

نقش مفهوم «خزائن» در منظومه الهیاتی علامه طباطبائی

Mohammadi@irip.ac.ir

عبدالله محمدی / استادیار گروه کلام، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۰۵ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۲۵

چکیده

تفکر الهیاتی علامه طباطبائی منظومه‌ای منسجم است که توانسته میان اجزای به‌ظاهر پراکنده ارتباط معنادار برقرار کند. وی نقطه مرکزی این نظام را حقیقت توحید می‌داند؛ یعنی توحید در کنار دیگر حقایق الهیاتی نیست؛ بلکه نقطه کانونی فهم دین به‌شمار می‌رود. فهم این منظومه نیازمند آشنایی با قواعدی است که حقیقت خزائن (آیه ۲۱ سوره حجر) یکی از مهم‌ترین آنهاست. علامه این مفهوم را با وجود جمعی حکمت متعالیه متناظر می‌داند و با استفاده از این مفهوم، نحوه پیدایش کثرات از وجود مطلق را توضیح می‌دهد. همچنین با مرتبط ساختن دیگر بخش‌های کلامی با خزائن، ارتباط نظام‌وار میان اجزای دین و خزائن و در نتیجه با حقیقت توحید را برقرار می‌کند. وی معنای خلقت، عالم طینت و میثاق، قضا و قدر، خلق و امر، علم فعلی و انفعالی، علیت و اعجاز، امر بین الامرین، تأویل قرآن و... را با محوریت مفهوم خزائن تحلیل کرده است. این مقاله درصدد معرفی نقش مفهوم خزائن در شبکه معنایی الهیات از منظر علامه است و با روش اسنادی تحلیلی سامان یافته است.

کلیدواژه‌ها: خزائن، علامه طباطبائی، خلق و امر، تنزل، نظام دین.

از ویژگی‌های مهم تفکر علامه طباطبائی، نگرش نظام‌وار ایشان به قرآن و معارف است. ایشان حقایق معارفی قرآن را اجزایی متباین و گسسته از یکدیگر نمی‌داند؛ بلکه معتقد است که تمام آیات قرآن تفصیل‌یافته اصلی واحد، یعنی توحیدند (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱۰، ص ۱۳۵). به عبارت دیگر، اجزای مختلف دین، ارتباط معنایی و شبکه‌ای با یکدیگر دارند و دالّ مرکزی آن حقیقت توحید است. این نگاه منظومه‌وار را می‌توان توحیدمحوری در معارف دینی نامید. با توجه به همین امر، ایشان تلاش می‌کند تا مفاهیم به‌ظاهر پراکنده قرآن را حول محوریت توحید تفسیر کند. وی در این مسیر برخی آیات را قاعده و مبنا برای تفسیر دیگر آیات معارفی می‌داند و در جای‌جای تفسیر خود از آنها بهره می‌گیرد. آشنایی با این قواعد، به فهم منظومه‌وار و دقیق‌تر اندیشه علامه کمک شایانی می‌کند. یکی از این آیات، آیه ۲۱ سوره حجر، مشهور به آیه خزائن است: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزَلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ».

این آیه یکی از مهم‌ترین قواعد علامه در تحلیل معارف قرآنی است. جایگاه این آیه در اندیشه او تا حدی است که آن را در کنار آیه خلق و امر «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» (اعراف: ۵۴)، از غرر مفاهیم قرآنی می‌شمارد (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱۱، ص ۳۵۵ و ج ۱۲، ص ۹۶ و ۱۴۳). علامه در تفسیر بیش از هفتاد آیه از آیات مهم قرآن نیز از این آیه بهره می‌گیرد.

با وجود تأکید علامه بر این نگرش، ایشان چهارچوب آن را تدوین نکرده‌اند و تنها در شماری از عبارات، اشاراتی به آن داشتند. تحقیقات مرتبط با آرای حکمی و تفسیری علامه نیز ساختار این نظام را به‌طور مشخص تبیین نکرده‌اند. البته در تفسیر آیه خزائن، آثار فاخری منتشر شده است که به برخی از آنها و تفاوتشان با تحقیق پیش روی اشاره می‌شود:

- ویس کرمی، مهرداد، «بتکار علامه طباطبائی در حل مسئله روح در قرآن با استفاده از آیه خزائن»؛ معرفت، ش ۲۰۳، آبان ۱۳۹۳، ص ۹۵-۱۰۴. این مقاله فقط به دلالت آیه خزائن در تفسیر حقیقت روح اشاره کرده است.

- قدسی، احمد و فضل‌الله غلامعلی تبار، «علامه طباطبائی و معناشناسی اسما در آیه "و علم آدم الاسماء"»؛ تفسیر اهل بیت (ع)، س ۲، ش ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۳، ص ۲۵-۴۷. نویسندگان این مقاله رابطه میان آیه تعلیم اسماء، مفاتیح غیب و خزائن را بررسی نموده و سرانجام این شکل از تفسیر علامه را نقد کرده‌اند.

- صالحی شهرودی، محمدحسین، بهروز مینایی و امیررضا اشرفی، «متن‌کاوی موضوعی رایانه‌ای قرآن کریم، برای کشف ارتباطات معنایی میان آیات، بر مبنای تفسیر المیزان»، قرآن‌شناخت، ش ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۲، ص ۱۱۷-۱۵۲. نویسندگان این مقاله با استفاده از نرم‌افزارهای داده‌کاوی رایانه‌ای، ارتباط میان مفاهیم مرتبط با آیه خزائن را کدگذاری و در الگوریتم جدیدی نمودار کرده‌اند. در این مقاله شیوه دلالت آیه خزائن بر مدعای علامه تبیین نشده است.

– آیت‌الله جوادی آملی در *تفسیر تسنیم* و کتاب *شمس‌الوحي تبریزی*، در زمره آیات کلیدی توحید از منظر علامه طباطبائی، به آیه خزائن پرداخته و برخی دلالت‌های آیه خزائن را فهرست کرده است. ایشان در این کتاب، کیفیت استفاده علامه از این آیه در تفسیر حقیقت پیمان پیشین (میثاق و ذر) و تعلیم اسما را بیان کرده (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۸-۱۲۵)؛ ولی ارتباط دیگر آیات با این آیه بیان نشده است.

با توجه به اهمیت نقش این آیه در *تفسیر المیزان* و ناکافی بودن تحقیقات یادشده، ضروری است توحیدمحوری در اندیشه به کمک این آیه تبیین گردد تا نگاه نظام‌وار ایشان بهتر و دقیق‌تر آشکار شود.

سؤال اصلی این تحقیق آن است که «حقیقت خزائن چه جایگاهی در نظام توحیدمحوری علامه دارد؟» برای رسیدن به پاسخ این پرسش باید به دو سؤال فرعی دیگر نیز پرداخت: نخست آنکه «حقیقت خزائن از منظر علامه طباطبائی چیست؟» و سؤال فرعی دوم آنکه «تفسیر علامه از خزائن، چه نقشی در تحلیل دیگر اجزای دین دارد؟» متناسب با سؤالات اصلی و فرعی یادشده، در این مقاله ابتدا معنای این آیه با توجه به مبانی معرفتی علامه توضیح داده می‌شود تا حقیقت خزائن روشن شود. در ادامه، مهم‌ترین دلالت‌های این مفهوم در تبیین دیگر بخش‌های قرآنی بررسی می‌شود. با توجه به اعتنای جدی علامه به مبانی حکمی، در بخشی از تبیین نظریه ایشان باید از مقدمات حکمت متعالیه بهره بگیریم. مقاله در دو بخش کلی تدوین شده است: بخش نخست تبیین نظریه خزائن، و بخش دوم دلالت‌های آن.

۱. تبیین نظریه خزائن

علامه طباطبائی نظام دین‌شناختی خود را مبتنی بر مبانی هستی‌شناختی نهاده است؛ از جمله مهم‌ترین مبانی هستی‌شناختی وی، تحلیل مراتب مختلف هستی است. علامه دستگاه فلسفی صدرایی در چیش هستی را پذیرفته است (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۱۴-۳۱۵) که خلاصه آن را می‌توان این‌گونه بیان کرد:

علامه حقیقت وجود را امری واحد و مشکک می‌داند که موجودات مختلف، اعم از مادی و غیرمادی، همگی مراتب یک وجودند. لازمه تشکیک در وجود آن است که این موجودات، نه حقایقی متباین، بلکه اموری متصل از نظر وجودی باشند. به عبارت دیگر، می‌توان مراتب مختلف هستی از پایین‌ترین مرتبه مادی تا بالاترین مرتبه، یعنی وجود خداوند را کرانه‌های یک وجود کش‌دار دانست که با یکدیگر متباین نیستند.

و إذ كان الوجود بحقیقته الأصلية - حقیقة مشکكة ذات مراتب مختلفة - فی الشدة و الضعف و الشرف و الخسة - تتقوم كل مرتبة منها بما فوقها - و يتوقف عليها بهويتها... (همان).

بنابراین هیچ گسست و شکافی در مراتب مختلف موجودات نیست. مراتب مختلف وجود، مانند طبقات یک ساختمان یا هرم نیستند که فقط روی همدیگر قرار گرفته و به لحاظ وجودی مستقل از یکدیگر باشند؛ بلکه میان مراتب مختلف وجود رابطه علیت برقرار است؛ به این معنا که موجودات مرتبه بالاتر علت موجودات مرتبه پایین‌تر هستند. لازمه این امر آن است که مراتب بالاتر مقوم مراتب پایین‌تر باشند. با توجه به این نکته می‌توان گفت،

هستی یک وجود منبسط و کش‌دار است که دو کرانه دارد: از پایین به ضعیف‌ترین موجودات، یعنی هیولا منتهی می‌شود؛ و از بالا به خداوند متعال می‌رسد که کامل‌تر از آن قابل فرض نیست.

کامل‌تر یا ناقص‌تر بودن وجود، امری اعتباری یا تشریفاتی نیست. موجودات کامل‌تر باید تمام کمالات و آثار وجودی موجود ناقص‌تر را دارا باشد. با توجه به همین نکته می‌توان گفت که موجود مرتبۀ بالاتر تمام کمالات موجود مرتبۀ پایین‌تر را داراست؛ اما حدود و نقایص آنها را ندارد. برای عنوان مثال، زمانندی، مکان‌مندی، جسمیت و... نشانه‌های نقص یک موجودند. موجوداتی که در مرتبۀ بالاتر از موجود مادی‌اند، تمام کمالات موجود مادی را دارند؛ ولی نقایص آنها مانند زمان و مکان و... را ندارند. به عبارت دیگر، موجود مرتبۀ بالاتر کمالات موجود پایین‌تر را به‌شکل لابشرط و فاقد از حدود و سلب‌های آن دارد.

۱-۱. حمل حقیقه و رقیقه

علامه طباطبائی همچون دیگر فیلسوفان نظام حکمت متعالیه رابطهٔ موجودات بالاتر با پایین‌تر را با حمل حقیقه و رقیقه توضیح می‌دهد. حمل حقیقه و رقیقه، حاکی از نوعی اتحاد میان دو وجود است؛ ولی این اتحاد مانند اتحاد حمل شایع صناعی نیست. در حمل شایع صناعی، محمول به شکل «این است و جز این نیست» بر موضوع حمل می‌شود؛ ولی در حمل حقیقه و رقیقه، محمول فقط از این جهت که «این است...»، بر موضوع حمل می‌شود. به بیان دیگر، در حمل شایع صناعی، محمول ایجاباً و سلباً بر موضوع حمل می‌شود؛ ولی در حمل حقیقه و رقیقه، محمول فقط ایجاباً بر موضوع حمل می‌شود. همچنین می‌توان گفت در حمل شایع صناعی، هم سخن از داشتن‌ها و هم سخن از نداشتن‌های موضوع است؛ یعنی محمول کمالات و نقایص موضوع را دارد؛ ولی در حمل حقیقه و رقیقه فقط سخن از داشتن‌های موضوع است؛ یعنی بیانگر آن است که موضوع چه کمالاتی از محمول را دارد یا موضوع فقط وجداناً مصداق محمول است. در اصطلاح دیگر می‌توان گفت که در حمل شایع صناعی، موضوع کمالات محمول را به‌شکل «به شرط لا» واجد است؛ ولی در حمل حقیقه و رقیقه، موضوع کمالات محمول را به‌شکل «لابشرط» داراست. مثلاً وقتی می‌گوییم: «زید انسان است به حمل شایع»، یعنی اولاً زید فرد ماهیت انسان است و ثانیاً فرد ماهیات دیگر نیست؛ یعنی زید اسب، درخت، گل و... نیست؛ ولی هنگامی که گفته می‌شود: «الف ب است به حمل حقیقه و رقیقه»، یعنی کمالاتی که در ب وجود دارد، به‌شکل لابشرط در الف هم هست؛ اما نقص‌های آن، مانند شکل، مکان، زمان و... را ندارد.

أن هذا الحمل أعنى حمل الأشياء على بسيط الحقيقة ليس من قبيل الحمل الشائع فإن الحمل الشائع كقولنا زید انسان و زید قائم یحمل فیہ المحمول علی موضوعه بکلنا حیثیتی إیجابیه و سلبيه اللتین ترکیب ذاته منهما و لو حمل شیء من الأشياء علی بسیط الحقیقه بما هو مرکب صدق علیه ما فیہ من السلب فکان مرکباً و قد فرض بسیط الحقیقه هذا خلف فالمحمول علیه من الأشياء جهاتها الوجودیه فحسب و إن شئت فقل إنه واجد لكل کمال أو إنه مهیمن علی کل کمال و من هذا الحمل حمل المشوب علی الصرف و حمل المحدود علی المطل (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۱۰، حاشیه علامه طباطبائی).

در حمل حقیقه و رقیقه، رابطه بین وجود مرتبه بالاتر و با وجود مرتبه پایین تر، رابطه علی معلولی است که در آن، وجود مرتبه بالاتر همان وجود مرتبه پایین تر است؛ اما بدون نقایص و محدودیت‌های آن؛ و وجود مرتبه پایین تر، رقیقه و تنزل یافته وجود مرتبه بالاتر است. حمل حقیقه و رقیقه بیانگر اشتراک موضوع و محمول در اصل وجود، و اختلاف آنها در مراتب و شدت وجود است.

دو موجود در حمل حقیقه و رقیقه، در یک نظام عرضی کنار هم نیستند؛ بلکه همواره در نظام طولی وجود قرار دارند که بالایی (حقیقه) کمال مرتبه پائینی (رقیقه) است: «هاهنا نوع ثالث من الحمل يستعمله الحکیم - مسمی بحمل الحقیقه و الرقیقه - مبنی علی اتحاد الموضوع و المحمول فی أصل الوجود - و اختلافهما بالکمال و النقص - یفید وجود الناقص فی الکامل - بنحو أعلى و أشرف - و اشتغال المرتبة العالیة من الوجود - علی کمال ما دونها من المراتب» (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۴۳).

به همین ترتیب، واقعیت «عقل اول» بر واقعیت «علی» به حمل حقیقه و رقیقه قابل اطلاق است؛ یعنی می‌توان گفت که عقل اول تمام کمالات وجودی فرد «علی» را دارد؛ ولی هیچ‌یک از محدودیت‌ها و نقص‌های او، اعم از مکان، زمان، زوال‌پذیری و... را ندارد. بنابراین، اگرچه به حمل شایع صناعی نباید گفت: «عقل اول انسان است»، می‌توان به حمل حقیقه و رقیقه گفت: «عقل اول انسان است» (عبودیت، ۱۳۹۰، ص ۱۶۱-۱۶۸).

حمل حقیقه و رقیقه را می‌توان در رابطه ملکات علمی و گزاره‌های علمی یک دانشمند نشان داد. ملکه ریاضیات، وجود برتر اطلاعات ریاضی در یک ریاضی‌دان است؛ یعنی تمام معلومات تفصیلی و جزئی ریاضی به شکل اندماجی در ملکه ریاضی حاضرند. به عبارت دیگر، این معلومات، نه به شکل جدا جدا و گزاره گزاره، بلکه به شکل بسیط و غیرمتمایز در ملکه ریاضی یافت می‌شوند. از سوی دیگر، هر یک از معلومات ریاضی او که در حل یک تمرین، تدریس ریاضی یا تدوین کتاب منعکس می‌شود، مرتبه‌ای نازل شده از آن ملکه ریاضیات است؛ یعنی اگر ملکه ریاضیات بخواهد در قالب کلمات و الفاظ خود را نشان دهد، به کتاب یا تدریس گزاره‌های ریاضی تبدیل می‌شود.

به همین ترتیب، ملکه اجتهاد در ذهن مجتهد، در بردارنده تمام مسائل فقهی است؛ لکن این مسائل جدا جدا از یکدیگر نیستند؛ بلکه هنگامی که مجتهد قصد صدور فتوا داشته باشد، مسائل به شکل تفصیلی جدا می‌شوند. کلام یا نوشتار این مجتهد تنزل یافته یا رقیقه این ملکه است.

با توجه به همین اصل می‌توان گفت که میان شدت وجود و بساطت، تلازم وجود دارد؛ همان‌طور که ضعف وجود با کثرت ملازم است؛ به این معنا که هر اندازه از مراتب پایین تر به سمت مراتب بالاتر می‌رویم، حدود و سلب‌ها کاسته می‌شود. به همین دلیل است که کثرت وجودی کمتر و بساطت وجود بیشتر می‌شود. در برابر، هر اندازه وجود برتر باشد، حدود موجودات کمتر و بساطت بیشتر می‌شود. هر اندازه وجود ضعیف تر باشد، ترکیب و کثرت آن بیشتر است. «کَلَمَا کان الوجود ابسطاً، کان اجمع لما دونه» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۶۱)؛ عالم ماده و

طبیعت که پایین‌ترین مرتبه وجود است، بیشترین مراتب ترکیب و کثرت را دارد. موجودات مثالی و عقلی، ترکیب از ماده و صورت و اجزای مقداری ندارند و از این جهت بسیط‌ترند. وجود حق تعالی که کامل‌ترین وجود است، فاقد هرگونه کثرت و ترکیب است: «قد قرع سمعک منا فیما مضی ان للاشیاء وجودات مختلفة و نشئات متعددة، و ان لها وجودا کونیا و وجودا نفسیا و وجودا عقلیا و وجودا إلهیا، و ان الوجود کلما کان اشرف و اعلی کان اکثر جمعا للمعانی و الماهیات و اشد حیطة بالموجودات» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۱۴).

۱-۲. تنزل و تجافی

علامه رابطه میان اشیای مادی و حقایق مجرد و خداوند متعال را همچون حمل حقیقه و رقیقه می‌داند (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۲۱) که طبق آن، خداوند متعال تمام کمالات مراتب مادون را به شکل اندماجی و فارغ از حدود سلب‌های آن داراست. علامه طباطبائی این اصل حکمی را با مفاد آیه ۲۱ سوره حجر که به آیه خزائن مشهور است، منطبق می‌داند و در موارد پرشماری، درباره این آیه گفت‌وگو کرده است: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ».

طبق این آیه، هر یک از موجودات هستی خزائنی دارند که در مرتبه فراتر از عالم مادی محقق‌اند و خزائن در این مرتبه هیچ حد و قیدی ندارند؛ لکن این خزائن به صورت‌های مختلفی حد می‌خورند که پیامد آن، تحقق موجودات در قالب‌ها و «قدرهای» گوناگون است. به عبارت دیگر، هر کدام از این حدود و تقدیرها بعد از تنزل حاصل می‌شوند؛ یعنی هر کدام از مخلوقات، پس از تنزلات مختلف «خزائن»، در تقدیرهای فعلی محقق می‌شوند. بنابراین طبق این آیه، وجود برتر تمام موجودات عالم مادی، خزانه نامیده شده است که در مرتبه حق تعالی و بدون هیچ حد و قیدی است. تمام حدود و تقدیرها پس از تنزل محقق می‌شود. البته روشن است که تنزل یادشده، مانند نزول باران از آسمان و به شکل تجافی نیست. توضیح آنکه در تجافی باران، هنگامی که قطره آب در ابر هست، هنوز به زمین نیامده است و هنگامی که این قطرات به نام باران به زمین می‌بارند، در ابر نیستند. درحالی‌که حقیقت خزائن با حقایق نازل شده در تقدیرات فعلی متصل‌اند و بین آنها گسستگی نیست: «و مما یدل علی ذلک قوله تعالی: الآیة تدل بعمومها علی أن لجميع موجودات عالمانا هذا وجودات مخزونة عنده تعالی ذات سعة غیر محدودة و لامقدرة إذ ظاهرها أن التقدير إنما يحدث مع التنزیل و لیس التنزیل بالتجافی و تخلیة المحل بالنزول» (طباطبائی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۰۹).

به عبارت دیگر، هر موجودی در عالم مادی، حقیقتی برتر و غیرمحدود نزد خداوند دارد که فراتر و مبراً از محدودیت‌ها و نقایص این موجودات است و اشیای کنونی تنزل یافته آن حقیقت‌اند.

تنزل قرآنی با تجافی فیزیکی تفاوت‌های دیگری نیز دارد که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

الف) شیء نازل شده، از حیطة حضور مبدأ خارج نمی‌شود؛ درحالی‌که در نزول طبیعی، شیء نازل شده، از حیطة حضور مبدأ نزول بیرون می‌رود.

ب) در نزول طبیعی، شیء نازل شده همواره محدودیت‌های مبدأ نزول را نشان می‌دهد؛ ولی در نزول معنوی، محدودیت پدیده نازل شده، محدودیتی برای مبدأ ایجاد نمی‌کند.

ج) در نزول معنوی، ابعاد امر مبدأ و کمالات او بهتر آشکار می‌شود؛ ولی در نزول طبیعی، هرچه اشیایی که نازل شوند بیشتر باشند، از کوچکی مبدأ خود بیشتر حکایت می‌کنند.

د) در تجلی، تمایز شیء نازل شده و مبدأ نزول یکسویه است؛ ولی در نزول طبیعی، تمایز دوسویه است. تمایز هنگامی حاصل می‌شود که یکی از اشیاء، خصوصیت و کمالی داشته باشد که دیگری ندارد. در تجلی، تنها یکی از دو طرف کمالاتی دارد که دیگری آن را ندارد؛ ولی در نزول طبیعی دوطرفه است: مانند دو برادر که با وجود ویژگی‌های مشترک، هر کدام ویژگی خاصی دارند که دیگری ندارد (پارسانیا، ۱۳۸۵، ص ۶۳-۸۴).

از نظر علامه، هستی مطلق در هر تنزلی، قیده‌ها و حدود مختلف می‌یابد. ایشان این مضمون را با مفاهیم «نزول»، «تنزل» و «تقدیر» هم‌افق می‌داند. برای نمونه، تمثیل موجود در آیه هفدهم سوره رعد را با همین معنا تفسیر می‌کند: «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهٗ كَذٰلِكَ يَضْرِبُ اللّٰهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ، فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذٰلِكَ يَضْرِبُ اللّٰهُ الْأَمْثَالَ». طبق این آیه، وجودی که از جانب خداوند نازل می‌شود، مانند آبی است که از آسمان می‌بارد و هیچ کمیت و کیفیت خاصی ندارد؛ اما در سرزمین‌های مختلف به اعتبار ظرف‌های گوناگونی که آنجا هست، اندازه‌ها و شکل‌های مختلف می‌یابد. کف روی سیل از بین خواهد رفت و آب زلال باقی خواهد ماند. در موجودات نیز حقیقت غیرمحدود هنگام تنزل، حدود و تقدرات مادی اضافه می‌یابد. این امور زوال‌پذیرند؛ ولی اصل وجود باقی خواهد ماند.

۳-۱. خزینه یا خزائن

نکته مهم دیگر در فهم این حقایق آن است که قرآن کریم برای نشان دادن مبادی ملکوتی اشیاء، عبارت «خزائن» را به کار برده است، نه «خزینه». قرآن کریم هرگز نفرموده است: «ان من شیء الا عندنا خزینته». علاوه بر آن، قرآن کریم نفرموده است که مجموع اشیای جهان خزائنی دارند؛ بلکه فرموده است، هر شیئی خزائنی دارد. کنار هم نهادن این دو نکته روشن می‌سازد که هر یک از اشیای عالم چندین خزینه دارد (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج ۲۸، ص ۳۴۵) و جمع بودن خزائن، فقط به این دلیل نیست که چون اشیاء متعدّدند، بنابراین خزائن هم متعدّدند؛ بلکه هر یک از اشیای عالم طبیعت، مراتبی غیرمحسوس دارد که هر کدام در طول دیگری هستند؛ یعنی هر شیء وجودهای برتری دارد که در طول یکدیگرند و همان‌گونه که توضیح داده شد، رابطه طولی حاکی از نسبت علی معلولی برای اشیاست.

۲. دلالت‌های آیه خزائن

علامه از مفهوم این آیه در تبیین معارف پرشماری بهره جسته است که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

یکی از مباحث مهم معرفتی، اثبات عوالم وجود غیر از عالم مادی است. بسیاری از فیلسوفان و متکلمان به عوالمی بین عالم ماده و عالم آخرت معتقدند. برهان امکان اشرف یکی از براهینی است که وجود چنین عوالمی را اثبات می‌کند. علامه طباطبائی در تحلیل قرآنی خویش با استناد به آیه خزائن، وجود این عوالم را تحلیل کرده است. طبق این آیه، تمام موجودات عالم طبیعت وجودهایی برتر نزد خداوند دارند که موجودات فعلی تنزل‌یافته آنهایند. موجودات خزائن، عاری از هر نوع محدودیت و تقدیری هستند؛ چراکه تقدیر و محدودیت، پس از تنزل‌ها رخ می‌دهد. خزائن مراتب مختلف عوالم وجودند. این عوالم با یکدیگر مطابقت دارند و تفاوت آنها در شدت و ضعف وجودی است: «وَأَمَّا مَا يَدْعُلُ عَلَىٰ وَجُوهِ الْعَالَمِينَ الْمَتَّوَسِّطِينَ أَعْنَىٰ عَالِمِ التَّجَرُّدِ النَّامِ وَعَالِمِ الْمَثَالِ فَأَشْيَاءٌ كَثِيرَةٌ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَنِ... وَمِمَّا يَدْعُلُ عَلَىٰ ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَىٰ: وَإِنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزَلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ الْآيَةُ تَدُلُّ بِعَمُومِهَا عَلَىٰ أَنَّ لِكُلِّ مَوْجُودٍ عَالَمًا هَذَا وَجُودَاتٍ مَخزُونَةٍ عِنْدَهُ تَعَالَىٰ ذَاتِ سَعَةِ غَيْرِ مَحْدُودَةٍ وَ لِمَقْدَرَةٍ إِذْ ظَاهِرُهَا أَنَّ التَّقْدِيرَ إِنَّمَا يَحْدُثُ مَعَ التَّنْزِيلِ» (طباطبائی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۰۸-۱۰۹).

۲-۲. حیثیت خلقی و امری اشیا

از جمله مبانی مهم علامه طباطبائی، تحلیل جهان هستی به دو حیثیت خلقی و امری است. علامه در تفسیر بسیاری از آیات اعتقادی به این دو حیثیت استناد کرده است. طبق این تمایز، هر موجودی از اشیا جهان، یک حیثیت خلقی دارد که همان وجه محسوس و طبیعی اشیاست که در ظرف تدریج و تغییر قرار دارد. این حیثیت جنبه ماهیت داشتن اشیا، مقدر بودن آن به حدود و اندازه‌ها و تغییرپذیری آنهاست که حیثیت خلقی نامیده می‌شود. باین‌حال هر موجودی یک جنبه مرتبط با علت هستی‌بخش خود دارد که چهره ثابت و غیرمحسوس وی را تشکیل می‌دهد. به این چهره از اشیا عالم، حیثیت امری گفته می‌شود. این دو حیثیت در تمام موجودات عالم دو چهره ظاهر و باطن را تشکیل می‌دهند: «فَالْأَمْرُ هُوَ وَجُودُ الشَّيْءِ مِنْ جِهَةِ اسْتِنَادِهِ إِلَيْهِ تَعَالَىٰ وَحَدَهُ وَالْخَلْقُ هُوَ ذَلِكَ مِنْ جِهَةِ اسْتِنَادِهِ إِلَيْهِ مَعَ تَوْسُطِ الْأَسْبَابِ الْكُونِيَّةِ فِيهِ» (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱۳، ص ۱۹۷).

امر و خلق با حقیقت خزائن نیز ارتباطی وثیق دارند؛ چراکه امر همان حیثیت تجردی و ملکوت اشیاست که بیانگر نسبت وجود یک شیء با مبادی غیرمحسوس خود است (همان). چهره خلقی اشیا همان جنبه‌ای است که از خزائن غیرمحسوس در یک تعین و مقدار خاص شکل گرفته است؛ یعنی جنبه تنزل‌یافته آن در اندازه‌های معین همان چهره خلقی است و خزائن اشیا همان حیثیت امری شیء را تشکیل می‌دهند: «إِنَّ فِي كُلِّ شَيْءٍ وَجْهًا إِلَيْهَا وَوَجْهًا كُونِيًّا خَلْقِيًّا وَهَذَا الْوَجْهَ حَيْثُ أَنَّهُ بِمَقْدَارِ فَهِيَ مَحْدُودٌ مِثَالِي وَ قَدْ أَفَادَ قَوْلُهُ تَعَالَىٰ: وَإِنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا الْآيَةُ وَجْهًا آخَرَ غَيْرَ مَحْدُودٍ وَ لِمَقْدَرٍ» (طباطبائی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۰۹).

علامه دو اصل خزائن و حیثیت خلق و امر را مبنای تفسیر دیگر آیات نیز قرار داده است. برای مثال در تفسیر آیه ۸۲ سوره یس: «أَمَّا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ»، امر را

به معنای لغوی آن نمی‌داند؛ بلکه معتقد است، امر همان حیثیت ارتباط اشیا با خداوند است که از تدریج و تغییر مبراست (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱۳، ص ۱۹۷). همچنین در تفسیر آیه «مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ» (نحل: ۹۶) معتقد است که حیثیت بقای اشیا همان حیثیت امری آنها، و حیثیت نفاذ و تغییرپذیر آن، جنبه خلقی آنهاست (همو، ۱۴۱۹، ص ۱۰۹). همچنین معنای «وجه الله» را در آیات «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَ يَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (رحمن: ۲۶-۲۷) را متناظر با حیثیت امری و ملکوتی اشیا می‌داند (همان).

۲-۳. رابطه مثل، تأویل و متن قرآن

مفهوم تأویل و تمثیل یکی از مهم‌ترین مبانی زبان‌شناختی علامه طباطبائی است. علامه از اصل واقع‌نمایی زبان قرآن به شدت دفاع می‌کند (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۸) و معتقد است نباید حقایق وحیانی را بر معنای مجازی یا مادی حمل کرد (همان، ج ۲، ص ۳۱۴). با وجود این، ایشان در بسیاری از موارد، زبان قرآن را تمثیل معرفی می‌کنند. عدم اطلاع از مقصود وی از اصطلاح «مثل» یا «تمثیل» قرآنی ممکن است سبب فهم نادرست سخن ایشان باشد. معنای مثل قرآنی با معنای تأویل از منظر علامه بسیار مرتبط است. از همین رو لازم است معنای این دو اصطلاح به اختصار بیان شود. از سوی دیگر، این دو مفهوم با نظام هستی‌شناختی وی و به‌ویژه با نظریه خزائن، ارتباطی وثیق دارند و باید نسبت آنها با حقیقت خزائن نیز آشکار گردد.

علامه طباطبائی تأویل را توضیح یا تفسیر مفهومی آیات قرآن نمی‌داند؛ بلکه تأویل را حقایقی خارجی می‌داند: «و تأویل القرآن هو المأخذ الذی يأخذ منه معارفه» (همان، ج ۳، ص ۲۳). همچنین تأویل را منحصر در آیات متشابه نمی‌شمارد؛ بلکه معتقد است، هر آیه‌ای اعم از محکم و متشابه تأویل دارد (همان، ص ۴۹). در دیدگاه علامه، تأویل را باید مبتنی بر نظریه خزائن تفسیر کرد. در نظریه خزائن گفته شد که هر موجودی در عالم مادی، تنزل یافته حقیقتی برتر در ملکوت است که محدودیت‌های این موجود را ندارد و کمالات آن را در مرتبه شدیدتر واجد است. قرآن مکتوب نیز رقیقه و تنزل یافته حقیقتی برتر است که «تأویل» نامیده می‌شود. بنابراین «تأویل» قرآن، وجودی کامل‌تر در مرتبه علم الهی است که مفاهیم و الفاظ فعلی قرآن، تنزل یافته و نشئت گرفته از آن هستند. با این نگاه، تمام قرآن تأویل دارد. تأویل همان موجود برتری است که اکنون در قالب الفاظ و مفاهیم فعلی تنزل یافته است. از آنجاکه تأویل از سنخ مفاهیم و الفاظ نیست، بلکه وجودهایی مجرد و برترند، دسترسی به آنها فقط در اختیاری اولیایی است که به لحاظ وجودی توان اتحاد با آن حقایق برتر را داشته باشند (همان، ص ۵۸).

مثل یا تمثیل از منظر علامه کارکردی شبیه «آیه» دارد. همان‌گونه که آیه نشانه‌ای برای حقیقتی دیگر است، مثل نیز حقیقتی برای نزدیک شدن به امری دیگر است. مثال امری است که به انسان کمک می‌کند تا با استفاده از امور شناخته‌شده، معانی ناشناخته را دریابد (همان، ص ۶۰). طبق این تعریف، تمام آیات قرآن مثل‌اند؛ زیرا به کمک این آیات به حقایقی برتر که این کلمات تنزل یافته آنها هستند، پی می‌بریم. به بیان دیگر، می‌توان گفت تمام معارف قرآن مثل برای خزائن و تأویلات‌اند. تأویلات نیز همچون خزائن از سنخ مفهوم نیستند؛ بلکه موجوداتی برتر در

عالم ملکوت‌اند. «أن لجميع القرآن محكمه ومتشابهه تأويلا. وأن التأويل ليس من قبيل المفاهيم اللفظية بل من الأمور الخارجية نسبتبه إلى المعارف والمقاصد المبيّنة نسبة الممثل إلى المثل، وأن جميع المعارف القرآنية أمثال مضروبة للتأويل الذي عندالله» (همان، ص ۶۳-۶۴).

به عبارت دیگر، همان‌طور که موجودات جهان طبیعت تنزل رقیقه خزائن‌اند و به همین دلیل «آیه» نامیده می‌شوند، مفاهیم قرآنی نیز در یک مرتبه دیگر رقیقه و تنزل یافته خزائن‌اند و به همین دلیل مثل یا تمثیل نامیده می‌شوند. با این توضیح روشن می‌شود که مبنای زبان شناختی علامه، با نگرش هستی‌شناختی او تطابق کامل دارد. در نتیجه نباید مفهوم تمثیل در اصطلاحات وی را به معنای نمادین یا غیرواقعه‌نما تفسیر کرد. ایشان در مواردی زبان قرآن را تمثیلی می‌داند؛ ولی خود تصریح می‌کند که مقصود از آن، تمثیل در تکوین است که از حقایق تکوینی در هستی حکایت می‌کند: «أن القصة بما تشتمل عليه بصورتها من الأمر و الامتثال و التمرد و الطرد و غیر ذلك و إن كانت تشبه بالقضايا الاجتماعية المألوفة فيما بينها لكنها تحكى عن جريان تكوينى فى الروابط الحقيقية التى بين الإنسان و الملائكة و إبليس فهى فى الحقيقة تبين ما عليه خلق الملائكة و إبليس و هما مرتبطان بالإنسان» (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۸، ص ۲۷-۲۸).

۴-۲. تبیین قضا و قدر

علامه رابطه میان قضا و قدر و نظام علی معلولی را نیز با استفاده از آیه خزائن توضیح می‌دهد. وی معتقد است که هر یک از پدیده‌های جهان، در مقایسه با علت تامه خود حالت ضرورت دارد؛ چراکه با وجود علت تامه، معلول ضروری و تخلف‌ناپذیر است. قرآن کریم این ضرورت را قضای الهی نامیده است. در عین حال، هر یک از اجزای علت، که علل ناقصه نامیده می‌شوند، الگو و اندازه‌ای مناسب خود به معلول می‌دهند که تحقق معلول، منطبق با مجموع این اندازه‌هاست. برای مثال، عللی که تنفس انسان را به وجود می‌آورند، تعیین می‌کنند که اندازه معینی از هوا توسط بینی و دهان در شکل و زمان و مکان معینی وارد ریه شود. این حقیقت در قرآن کریم «قَدَرٌ» نامیده می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۰-۱۳۱): «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ»؛ «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ».

بنابراین، «قدر» طبق این تحلیل، همان حدودی است که از سویی علل و مبادی اشیا برای آنها تعیین می‌شود و موجودات را در آن مقدار مقدر می‌کند. این حدود بعد از تنزل از خزائن به وجود می‌آیند. بنابراین «قدر» ملازم با تنزل یافتن از خزائن الهی است: «أن القدر ملازم للإنزال من الخزائن الموجودة عنده تعالى» (همو، ۱۳۷۱، ج ۱۹، ص ۹۰).

نکته مهم دیگر آن است که علامه نسبت قضا و قدر با عالم امر را نیز تعیین کرده است. او با تفاوت نهادن میان قضا و تقدیر، قضای الهی را ثابت و تغییرناپذیر و منطبق بر عالم امر می‌داند (همو، ۱۳۷۸، ص ۲۳). از اینجا رابطه مفهومی میان سه ضلع معلوم می‌شود: از سویی رابطه قضا و قدر با عالم خلق و امر، از سویی رابطه خلق و امر با خزائن، و سرانجام رابطه میان قضا و قدر با خزائن.

علامه این تحلیل را در تفسیر آیات دیگر مرتبط با قضا و قدر نیز به کار می‌گیرد. برای نمونه در تفسیر آیه «وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ» می‌گوید: مقصود از مقدار همان حدود شیء است که یک شیء را متعین و متمایز از اشیا دیگر می‌کند. این مقدار در تنزلی که از مرتبه بالاتر آن یعنی خزائن رخ داده است، محقق می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱۱، ص ۴۰۳). طرفه آنکه علامه همین تحلیل از حدود شیء را مبنایی برای توضیح علم غیب خداوند قرار داده است (همان). همچنین در تفسیر آیه «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» نیز همین تعریف از قدر و نسبت آن با حدودی که بعد از تنزل از خزائن ایجاد می‌شود، ارائه می‌کند (همان، ج ۱۹، ص ۸۵). در توضیح آیه «وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ» نیز معتقد است، خداوند اشیا را با حدودی معین آفریده است که ذات و صفات آنها را تشکیل داده است؛ سپس آنها را با قوایی متناسب با تقدیرشان مجهز ساخته است تا به سمت مقصد تعیین شده خویش حرکت کنند (همان، ج ۲۰، ص ۲۶۵).

۲-۵. تبیین نوین از نزول دفعی و تدریجی قرآن

تحلیل چگونگی نزول قرآن و تفاوت نزول دفعی و تدریجی، از مسائل اختلافی میان قرآن پژوهان است. برخی معتقدند که در شب قدر نزول دفعی قرآن رخ داده و همان، ابتدای نزول تدریجی نیز بوده است. دیدگاه دیگر بر آن است که در شب قدر قرآن بر آسمان دنیا نازل شد و در طول ۲۳ سال از آسمان دنیا به زمین نازل گردید. علامه هیچ کدام از این تفاسیر را با ظاهر آیات منطبق نمی‌داند (همان، ج ۱۸، ص ۱۳۱) و به کمک آیه خزائن، تفسیری متفاوت از نزول دفعی و تدریجی ارائه می‌کند. این تبیین کاملاً با تفسیری که از قضا و قدر در فراز پیشین بیان شد، متناسب است.

از نظر علامه، مجموعه این قرآن که مرکب از سوره‌ها و آیات است، سیاقی خاص دارد که با موارد نزول و قضایای خارجی و شخصی منطبق است. بر همین اساس، این قرآن نمی‌تواند نزول دفعی داشته باشد: «أن هذا القرآن المؤلف من السور والآیات بما فيه من السياقات المختلفة المنطبقة على موارد النزول المختلفة الشخصية لا يقبل النزول دفعة فإن الآيات النازلة في وقائع شخصية وحوادث جزئية مرتبطة بأزمنة وأمكنة وأشخاص وأحوال خاصة لاتصدق إلا مع تحقق موارد المتفرقة زمانا ومكانا» (همان). بنابراین باید تفسیر دیگری از نزول دفعی ارائه شود. ایشان در تفسیر آیات نخست سوره دخان، در توضیح کیفیت نزول دفعی می‌گوید: ضمیر «فیها» در آیه «فیها يُفَرَّقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ» به شب نزول برمی‌گردد و «فرق» به معنای تفصیل و تمایز یافتن، و در برابر «إحکام» است. امر حکیم حقیقی است که کمالات را به شکل اندماجی و غیر متمایز داراست و هنوز با خصوصیات و احوال متعین نشده است؛ سپس در تأیید سخن خویش به آیه خزائن استناد می‌کند. توضیح آنکه تمام حقایق عالم دو مرحله اجمال و تفصیل دارند. مرحله اجمال آنها به مرتبه قضای الهی مرتبط است. قرآن نیز در شب قدر از مرحله اجمال که فاقد تعینات است، به مرحله تفصیل می‌رسد (همان، ص ۱۳۲). در حقیقت، علامه در این تفسیر نشان می‌دهد که چگونه رابطه تنزل حقایق به تقدیرات و تعینات درباره قرآن کریم رخ می‌دهد. نتیجه این نزول نیز آن بود که خداوند

پیامبر ﷺ را بر تمام جزئیاتی که در زمان دعوتش رخ خواهد داد و زمینه‌ساز نزول آیات قرآن می‌شود، مطلع می‌سازد. رسول اسلام قبل از نزول آیات الهی به مرحلهٔ زمینی، به قضای تفصیلی حقایق آگاه بود (همان).

مسئلهٔ مهم دیگر آن است که شب قدر علاوه بر اینکه ظرف نزول قرآن است، ظرف تقدیر حقایق و امور تکوینی عالم نیز هست. منظور از تقدیر اشیا همان است که در بحث قضا و قدر گذشت؛ یعنی حقایق اشیا نیز در مرتبه‌ای بالاتر در وجود خزائن محقق‌اند (احکام) و پس از تنزلات گوناگون، در این قالب زمانی و مکانی حد می‌خورند (تفصیل). این تنزل در این سوره با اصطلاح «احکام» و «تفصیل» بیان شده است. بنابراین، هم نزول قرآن در شب قدر و هم تقدیر اشیای جهان در شب قدر، با حقیقت تنزل خزائن مرتبط است: «فِيهَا يُفْرَقُ الْأَسْتِمْرَارُ وَالذِّي يَسْتَمِرُّ فِي هَذِهِ اللَّيْلَةِ بِتَكَرُّرِهَا تَفْصِيلُ الْأُمُورِ الْكُونِيَّةِ بَعْدَ إِحْكَامِ» (همان).

۶-۲. تبیین عرش و کرسی

در آیات متعدد از قرآن به حقیقت عرش و کرسی اشاره شده است؛ مانند:

– وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ (بقره: ۲۵۵).

– إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ (اعراف: ۵۴).

– اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلًّا يَجْرِى لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ (رعد: ۲).

علامه طباطبائی در چندین مورد این دو حقیقت و نسبت آن با جایگاه علم و ایجاد پروردگار را توضیح دادند؛ از جمله در جلد دوم *تفسیر المیزان* به روایتی اشاره کردند که کرسی را علم الهی می‌داند و عرش را مرتبه‌ای از علم که هیچ کس اندازهٔ آن را نمی‌داند: «والعرش هو العلم الذی لا یقدر أحد قدره» (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۳۹).

علامه با کنار هم نهادن این آیات و روایات نتیجه گرفته‌اند که فراتر از این عالم مادی، مرتبه‌ای از موجودات هستند که محدودیت‌های جسمانی و تعینات موجودات این عالم را ندارند. این موجودات مرتبه‌ای از علم الهی‌اند. ایشان معتقدند، روایاتی که عرش را به علم نامحدود معنا کرده‌اند، به همین حقیقت اشاره دارند؛ لکن این عدم محدودیت در عرش را نباید به معنای بی‌نهایت بودن تعداد معلومات تفسیر کرد؛ بلکه به معنای نفی کثرت و تمایزی است که در موجودات مادی تحقق دارد؛ یعنی ویژگی عرش آن است که کمال موجودات را به شکل لایشرط و غیرمتعین داراست. علامه این حقیقت را با مرتبهٔ خزائن یکسان می‌داند (همان). از سوی دیگر، همان‌طور که موجودات عالم مادی به شکل لایشرط و غیرمتعین به این حدود زمانی، مکانی و... در عرش معلوم‌اند، به شکل معین و مقدر به این حدود فعلی نیز معلوم خداوندند. این مرتبهٔ علم الهی در قرآن «کرسی» نامیده می‌شود: «وهذه الموجودات كما أنها معلومة بعلم غير مقدر أي موجودة في ظرف العلم وجودا غير مقدر كذلك هي معلومة بحدودها، موجودة في ظرف العلم بأقدارها وهذا هو الكرسی علی ما یستظهر» (همان، ص ۳۳۹-۳۴۰).

با این توضیح، نسبت میان کرسی و عرش نیز دانسته می‌شود. کرسی مرتبه‌ای نازله از حقیقت عرش است. در عین اینکه خود بر موجودات عالم مادی جنبه‌ی احاطی دارد، اما رقیقه‌ی عرش است. این رابطه‌ی شدت و ضعف میان موجودات عالم مادی و کرسی، و میان کرسی و عرش، در روایات نیز با عبارات مختلف بیان شده است؛ از جمله روایتی که نسبت میان آسمان‌ها و زمین‌های هفت‌گانه را به کرسی و نسبت کرسی را به عرش، مانند حلقه‌ای در بیابان دانسته‌اند (همان، ج ۸، ص ۱۴۸).

بنابراین همان مراتب مختلف تنزل که از خزائن آغاز می‌شود تا به موجودات متعین و محدود عالم مادی می‌رسد، در عرش نیز محقق است. علامه این مراتب تنزل از عرش تا موجودات مادی را به صدور فرمان سلطان از «عرش» سلطنت خویش مثال می‌زند. فرمان سلطان به سطوح و لایه‌های پایین‌تر صادر می‌شود و هر کدام از امرای دیگر، فرمان را متناسب با ویژگی‌های اقلیمی و فرهنگی هر منطقه به ایشان منتقل می‌کنند. در سلسله‌ی علل هستی نیز تمام علت‌های جزئی که حوادث عالم را رقم می‌زنند، به اسباب کلی‌تری وابسته‌اند که بساطت بیشتری دارد؛ تا آنجا که به خود خداوند منتهی می‌شوند. بنابراین، حقیقت عرش مرتبه‌ای از علم و تدبیر الهی است که تمام حوادث هستی در آنجا تدبیر می‌شود. به همین دلیل است که در ادامه‌ی آیه، بلافاصله سخن از تدبیر امور به میان آمده است: «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ».

علامه علاوه بر اینکه عرش و خزائن را منطبق می‌داند، آن را با مفهوم «مفاتیح الغیب» قرآن نیز مرتبط می‌داند (همان، ص ۱۵۰).

با این توصیفات روشن می‌شود که:

- عرش همان خزائن الهی است که وجود برتر تمام اشیای مادون آن است و کمالات آن را به شکل لایشرط و عاری از حدود و تعینات داراست.
- عرش از سویی محل علم برتر، و از سوی دیگر بالاترین مرتبه‌ی تدبیر امور است. تناظر علم و تدبیر الهی به‌طور مکرر در متون دینی تصریح شده است.

- کرسی مرتبه‌ای پایین‌تر از عرش است که علم و تدبیر حوادث با جزئیاتشان در آن محقق می‌شود.
- در فرازهای پیشین درباره‌ی رابطه‌ی قضا و قدر، و خلق و امر با خزائن نیز گفت‌وگو شد. اکنون که عرش و خزائن با یکدیگر منطبق شدند، باید عرش و کرسی را نیز در همان نسبت میان قضا و قدر تفسیر کرد.

۷-۲. تبیین مفاتیح غیب، کتاب مبین، علم فعلی و انفعالی

قرآن کریم از مراتبی دیگر از علم خداوند به نام «مفاتیح غیب» و «کتاب مبین» نیز سخن گفته است. علامه با چینش این آیات و آیه‌ی خزائن، ارتباط آنان با یکدیگر را تبیین می‌کند. در آیه‌ی ۵۹ سوره‌ی انعام، مفاتیح غیب و کتاب مبین در کنار هم آمده‌اند: «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنَ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ» (انعام: ۵۹).

علامه معتقد است که مفاتیح غیب همان خزائن اشیا‌یند که کمالات اشیا را قبل از آنکه در این حدود و مقادیر مادی متعین شوند، داریند: «أن المراد بمفاتيح الغيب الخزائن الإلهية التي تشمل على الأشياء قبل تفریقها فی قالب الأقدار» (همان، ج ۷، ص ۱۲۸).

هر کدام از اشیا زمانی قبل از تحقق خود، نحوهٔ ثبوتی نزد خداوند دارند که متعین به این حدود ظاهری نیستند. خزائن همان جنبهٔ غیرمقداری و غیرمتعین اشیا‌یند و از این جهت غیب نامیده می‌شوند که از ادراکات کنونی ما غایب‌اند. علم ما به جنبه‌های مشهود و محسوس اشیا تعلق می‌گیرد که در اندازه‌های خاصی متعین و مقدر شده‌اند؛ لکن خزائن غیب در مرتبهٔ قبل از نزول و تعین هستند و به همین لحاظ برای ما مجهول و غیب‌اند. البته «غیب» معنایی نسبی دارد؛ ممکن است امری از جهتی غیب باشد و از جهتی دیگر شهادت؛ اشیا‌یی که در این آیه بیان شده‌اند نیز اموری متعین‌اند که ذاتاً علم به آنها ممتنع نیست (همان، ص ۱۲۵).

اما در همین آیه گفته شده است که تمام این امور در کتاب مبین هستند؛ اما دربارهٔ نسبت کتاب مبین و اشیا پرسش‌هایی مطرح است. آیا جنبهٔ ظاهری و متعین اشیا در کتاب مبین است یا جنبهٔ غیبی آنها؟ به عبارت دیگر، آیا اشیا‌یی فعلی با همین ویژگی‌ها در کتاب مبین ثبت شده‌اند یا به‌شکل غیرمتعین؟ آیا اشیا در کتاب مبین مانند خطوط کتاب‌اند یا اینکه معانی آنها در کتاب مبین ثبت است؛ مانند علمی که مطابق اعیان خارجی باشد؟

علامه در پاسخ به این سؤالات، با استناد به آیهٔ «ما أصاب من مُصيبةٍ فی الأرض ولا فی أنفسکم إلا فی کتابٍ من قبل أن نبرأها» (حدید: ۲۲) معتقد است که نسبت کتاب مبین به حوادث خارجی، مانند برنامه‌ای است که منتهی به عمل می‌شود. برنامه‌ها قبل و بعد از زوال اشیا موجودند. کتاب مبین نیز خود این اشیا‌یی مقدر و متعین فعلی نیست؛ بلکه همچون حقیقت علمی است که این موجودات به آن منتهی می‌شوند و قبل و بعد از تحقق آنها ثابت است. از سوی دیگر، موجودات و حوادث فعلی اموری متغیر و تحت قانون حرکت کلی طبیعت‌اند. درحالی‌که حقایق کتاب مبین تغییرناپذیرند: «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (رعد: ۳۹) (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۱۲۷).

خلاصه آنکه کتاب مبین با مفاتیح غیب که همان خزائن اشیا‌ست، تفاوت دارد؛ زیرا خزائن اموری غیرمتعین و غیرمحدودند؛ ولی کتاب مبین به تمام جزئیات و حدود اشیا نیز تعلق می‌گیرد. این جزئیات بعد از نزول اشیا از خزائن غیب محقق می‌شوند. کتاب مبین حقیقتی است که تمام اشیا را در مرتبهٔ بعد از نزول خزائن تا تحقق عینی فعلی و بعد از آن دربرمی‌گیرد. روشن است که این علم، از سنخ مفاهیم و صورت‌ها نیست که منفعلاً از اشیا‌یی خارجی باشد (همان، ص ۱۲۷).

بنابراین مفاتیح غیب همان خزائن‌اند که کمالات اشیا را به‌شکل برتر و غیرمتعین داریند و کتاب مبین مرتبه‌ای از علم الهی است که تمام موجودات با جزئیات و مقادیر و حدودشان در آن معلوم‌اند. با توجه به این نکته می‌توان گفت، کتاب مبین تنزل‌یافته‌تر از خزائن است. از سوی دیگر، نسبت کتاب مبین با اشیا، مانند نسبت برنامه‌های عملیاتی به عملیات است که با تغییر حوادث تغییر نخواهد کرد. از اینجا فعلی و غیرانفعالی بودن این مرتبه از علم نیز آشکار می‌شود (همان، ص ۱۲۸).

تبیین کیفیت وجود انسان پیش از ورود به عالم خلقت، از مسائل دشوار فلسفی، کلامی و قرآنی است. از سویی قرآن کریم به ميثاق گرفتن از انسان‌ها اشاره کرده است و روایات پرشماری مسئله طینت و عوالم قبل از عالم خلقت را طرح کرده‌اند. از سوی دیگر، شماری از فیلسوفان و متکلمان معتقدند، این فرض که انسان‌ها قبل از خلقت کنونی، خلقتی دیگر داشته باشند و در آنجا اقرار به ربوبیت خدا کنند، قابل پذیرش نیست؛ زیرا منتهی به تناسخ یا خروج از فعلیت به قوه می‌شود.

علامه طباطبائی با توجه به نظام حکمی خویش، مخالف ظاهرگرایی در تفسیر این آیات است. باین حال مفاد آیات را غیرواقع‌نما نمی‌داند؛ بلکه می‌کوشد تبیینی صحیح از تحقق انسان قبل از دنیا ارائه دهد که با قواعد حکمی نیز سازگار باشد. یکی از تفاسیر ایشان استناد به نظریه خزائن است. در این تفسیر، علامه نشان می‌دهد که انسان از سویی وجودی مقدم بر این وجود عنصری و بدنی داشته است و از سوی دیگر به اشکالات تناسخ و خروج از فعلیت به قوه مبتلا نشود. ایشان وجود انسان قبل از این دنیا را با همان حقیقت وجود جمعی و برتر منطبق می‌داند که در آیه خزائن به آن اشاره شده است. بنابراین، انسان‌ها قبل از این حیاتشان حقیقتی دارند که مقدم بر این وجود فعلی است؛ ولی گسسته از آن نیست؛ چراکه - پیش‌تر هم گفته شد - این تنزل با تجافی و نزول باران متفاوت است و همین الآن نیز حقیقت انسان فعلی که در قالب زمان و مکان است، جدانشده از مبادی عالی خود نیست. چنان‌که در حمل حقیقه و رقیقه گفته شد، این وجود نازل‌شده همان وجود برتر قدسی است. این حقیقت را می‌توان با استفاده از اصطلاح خلق و امر نیز تبیین کرد. وجودی که انسان‌ها در این دنیا دارند، وجود خلقی ایشان است؛ لکن این وجود یک حیثیت امری نیز دارد که در بستر زمان، طول عمر، مکان و... محدود نیست: «وهناک وجود امری غیر محدود ولامقدر، نبی عنده قوله سبحانه: وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ الْآیة حیث أفاد أن لكل شیء من الأشياء وجودا مخزونا عنده سبحانه، وأن تنزله إنما هو بقدر معلوم، والآية حیث تفید أن التنزل یلازم التقدير بالمقدار أفادت أن الخزائن التي من كل شیء عنده سبحانه ووجودات غیر محدودة ولامقدرة، فهی من عالم الأمر قبل الخلق» (طباطبائی، ۱۳۸۴، ص ۲۰).

بنابراین، انسان‌ها قبل از حضور در این دنیا وجود داشته و دارند. وجود این دنیا جنبه ملکی دارد و وجود مسبوق بر آن جنبه ملکوتی. با توجه به این تفاوت، می‌توان گفت ادراکی که انسان‌ها قبل از خلقت فعلی خویش از خداوند داشتند نیز ادراکی حصولی و مفهومی نبوده است: «ویتبین بذلک أن هذه النشأة الإنسانية الدنیویة مسبوقة بنشأة أخرى إنسانية هی هی بعینها غیر أن الآحاد موجودون فیها غیر محجوبین عن ربهم یشاهدون فیها وحدانیتة تعالی فی الربوبیة بمشاهدة أنفسهم لا من طریق الاستدلال بل لأنهم لا یقطعون عنه ولا یفقدونه» (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۸، ص ۳۲۱).

علامه به کمک همین مبنا، اخبار طینت را نیز تحلیل کرده است (همان، ج ۱، ص ۲۹۱).

مسئله اعجاز و نسبت آن با قانون علیت، همواره مورد گفت‌وگوی اندیشمندان بوده است. علامه طباطبائی در تحلیل رابطه میان اعجاز و علیت، نگرشی بدیع دارد که از سویی خارق عادت بودن معجزه حفظ می‌شود و از سوی دیگر، اصل علیت به‌عنوان اصل حاکم بر تمام روابط و حوادث باقی می‌ماند و نسبت هر دو با حقیقت خزائن نیز تبیین می‌شود.

ایشان معتقدند که در نگرش قرآنی، همه حوادث و علل مادی، علتی مادی در عالم طبیعت دارند؛ لکن باین حال هر کدام از آنها مصداقی از مخلوقات پروردگار و مرتبط با اراده الهی‌اند. ایشان با استناد به فراز نخست آیه «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ، وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا» (طلاق: ۳) نتیجه می‌گیرند: هر کس که تقوا داشته باشد، خداوند برای او کافی است؛ حتی اگر اسباب عادی و ظاهری همسو با خواست وی نباشد. فراز دوم این آیه، علت این مدعا را بیان می‌کند؛ زیرا تمام امور جهان تحت اراده و تسلط اویند: «إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ». اطلاق این عبارت تمام امور و حتی مواردی را که اسباب ظاهری قابل اجرا نیست، دربرمی‌گیرد؛ لکن تسلط اراده الهی بر تمام امور را می‌توان به دو شکل تفسیر کرد: نخست آنکه خداوند صرفاً با اتکا به اراده خود و بدون لحاظ اسباب مادی، فاعلیت خود را محقق کند؛ دوم آنکه در میان اسباب طبیعی، عللی موجود باشند که از چشم انسان‌ها پنهان مانده‌اند و خداوند از طریق آنها اعمال اراده کند. علامه احتمال دوم را به کمک آیات تقویت می‌کند و نتیجه می‌گیرد که تمام اشیای جهان و روابط میان آنها، از مصادیق «تقدیر» الهی است که خداوند میان اشیای قرار داده است. طبق آیه خزائن، وجود هر یک از اشیای عالم طبیعت در یک قالب و تقدیر معینی از مبادی عالی خود تنزل یافته است. تقدیر و تعیین یادشده شامل تمام خواص اشیای و نیز ارتباطات علی معلولی آن با دیگر اشیای طبیعی است؛ لکن از آنجاکه وجود تنزل یافته از مبدأ برتر (خزائن) خود گسسته نیست، هیچ موجودی خارج از اراده الهی نخواهد بود. بنابراین با آنکه در میان اشیای جهان ارتباطات علی معلولی برقرار است، لکن اصل این اثرگذاری منحصر در اموری که ما در عالم محسوس می‌شناسیم، نیست؛ بلکه مبتنی بر علم و تقدیر الهی و تحت فرمان اوست. با این تحلیل، از سویی قانون علیت به‌عنوان اصل حاکم بر روابط معرفی می‌شود و از سوی دیگر، چون شیوه اثرگذاری اشیای مرتبه‌ای از تقدیر تنزل یافته آنها نسبت به خزائن و مبادی عالی آنهاست، خارج از اراده پروردگار نخواهد بود (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۷۶-۷۸): «ولیس هذا نفیاً للعلیة والسببیه بین الأشياء بل إثبات أنها بید الله سبحانه یحولها کیف شاء وأراد، ففی الوجود علیه وارتباط حقیقی بین کل موجود وما تقدمه من الموجودات المنتظمة غیر أنها لیست علی ما نجده بین ظواهر الموجودات بحسب العادة (ولذلك نجد الفرضیات العلمیة الموجودة قاصرة عن تعلیل جمیع الحوادث الوجودیة) بل علی ما یعلمه الله تعالی وینظمه» (همان، ص ۷۸).

در تبیین رابطه اختیار انسان با اراده الهی، دیدگاه‌های مختلفی بین متفکران مسلمان رواج داشته است. امامیه نظریه «امر بین الامرین» را کامل‌ترین تفسیر می‌دانند. دیدگاه رایج در تفسیر نظریه «امر بین الامرین» آن است که فاعلیت انسان و دیگر مخلوقات را در طول فاعلیت خداوند می‌دانند. بنابراین، فعل اختیاری انسان می‌تواند به اراده الهی نیز منتسب باشد؛ لکن با توجه به مفهوم خزائن و ارتباط خلق و امر، می‌توان تفسیری لطیف‌تر از فاعلیت طولی ارائه کرد که طبق آن، رابطه فعل انسان و اراده الهی، رابطه رقیقه و حقیقه است. در فاعلیت طولی، دو فاعل متفاوت، اما در طول هم فرض می‌شد که هم‌زمان بر یک فعل اثر گذارند؛ اما در این تفسیر، فاعلیت انسان مرتبه نازل شده فاعلیت خداوند است. علاوه بر آن، جنبه وجودی و کمال هر موجودی نشئت گرفته از وجود خداوند است و سلب‌ها، حدود و نقایص مخلوقات، به محدودیت‌های آنها بازمی‌گردد. با همین تفسیر، چگونگی نسبت دادن نعمت‌ها به خداوند نیز روشن می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۰۳ و ج ۵، ص ۱۳).

علامه از حقیقت خزائن در تحلیل دیگر معارف قرآن نیز بهره جسته است که در این نوشتار مجال تفصیل آنها نیست و تنها به عناوین آن بسنده می‌شود: توصیف اسمای آموخته‌شده به حضرت آدم علیه السلام (همان، ج ۱، ص ۱۱۸)، توبه حضرت آدم علیه السلام به کمک اسما (همان، ص ۱۳۳-۱۳۴)، نسبت رزق مادی و عالم ملکوت (همان، ج ۱۰، ص ۸۳-۸۴ و ج ۱۷، ص ۳۱۷)، حد و اندازه معلوم برای تمام اشیاء (همان، ج ۱۱، ص ۳۰۶ و ج ۱۹، ص ۸۵)، پیچیده شدن آسمان‌ها (همان، ج ۱۴، ص ۳۲۸)، باقی و دائمی بودن بهشت و جهنم (همان، ج ۱۶، ص ۹۳)، تدبیر آسمان و زمین (همان، ص ۲۴۷)، تنزیل انعام (همان، ج ۱۷، ص ۲۳۸)، نزول قرآن و تقدیر مقدرات (همان، ج ۱۸، ص ۱۳۲)، نزول سکینه بر مؤمنین (همان، ص ۲۵۸) و مفهوم حجاب بین انسان و خدا (همان، ج ۸، ص ۲۶۴).

نتیجه‌گیری

- علامه طباطبائی خزائن را با وجود جمعی اشیاء یکسان می‌داند که حقایق حی و باشعورند که کمالات تمام موجودات را به شکل لاشرط دارند و از نقایص آنها ایمن‌اند.
- اشیای عالم مادی در اثر تنزلات مختلف، در این حدود و مقادیر ظاهری محقق شده‌اند؛ ولی گسسته از مبادی و خزائن نیستند.
- علامه خزائن را با حیثیت امری اشیاء، عالم قضا، مراتب علم فعلی و عرش، متناظر دانسته و از این اصل برای تحلیل امر بین الامرین، عوالم هستی، نزول دفعی و تدریجی قرآن، عالم ذر و میثاق، رابطه علیت و اعجاز، شیوه تدبیر آسمان و زمین، پیچیده شدن آسمان‌ها در قیامت، حدود اشیاء، اسمای آموخته‌شده و توبه حضرت آدم علیه السلام، معنای حجاب بین انسان و خدا، و... بهره جسته است.
- نظریه خزائن یکی از نقاط کانونی در تبیین نگرش نظام‌وار علامه است.



منابع

پارسائیا، حمید، ۱۳۸۵، *هستی و هیبوط*، قم، معارف.

جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۲، *تفسیر تسنیم*، ج ۲۸، قم، اسراء.

—، ۱۳۸۸، *شمس الوحی تبریزی*، قم، اسراء.

طباطبائی، سیدمحمد حسین، ۱۳۸۴، *الانسان والعقیده*، تحقیق علی اسدی و صباح ربیعی، چ دوم، قم، باقیات.

—، ۱۳۷۱، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

—، ۱۴۱۹ق، *رسائل التوحیدیه (رسالة الوسائط)*، بیروت، مؤسسة النعمان.

—، ۱۳۷۸، *شیعه در اسلام*، چ سیزدهم، قم، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

—، ۱۴۱۶ق، *نهایة الحکمه*، قم، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۹۰، *درآمدی بر نظام حکمت صدرایی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

ملاصدرا، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، ج ۶ و ۹، بیروت، داراحیاء التراث.

—، ۱۳۶۶، *شرح اصول کافی*، تصحیح و تعلیق محمد خواجوی و علی عابدی شاهرودی، تهران، مؤسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی.