

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال سیزدهم، زمستان ۱۴۰۰، شماره مسلسل ۵۰

نقد و بررسی اشکالات وارد بر نگرش علامه طباطبایی در تفسیر خزائن الهی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۵/۲۳

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۹/۹

عفت‌السادات هاشمی *

علیرضا کهنسال **

تفاسیر مختلف از واژه «خزائن» در آیه شریفه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر: ۲۱) سبب تشتت آرای مفسران در این زمینه گردیده است. از جمله اندیشمندانی که به تبیین این آیه همت گماشته‌اند، علامه طباطبایی است که با صبغه فلسفی می‌کوشد ضمن توجه به معنای ظاهری آیه و با تکیه بر اصول فلسفی همچون تشکیک وجود، تفسیری متناسب با آموزه‌های دینی برای خزائن الهی ارائه دهد. برخی از پژوهشگران بر تفسیر فلسفی ایشان از خزائن اشکالات متعددی را وارد کرده‌اند که گاه ناشی از بدفهمی از عبارات ایشان است. نوشتار حاضر با روشی توصیفی-تحلیلی، ضمن مروری بر رویکرد تفسیری علامه طباطبایی در آیه مذکور، به نقد و ارزیابی اشکال‌های مطرح‌شده به تفسیر ایشان

* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد (ef.hashemii@gmail.com).

** دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه فردوسی مشهد (kohansal-a@um.ac.ir).

می‌پردازد. بررسی‌ها بیانگر آن است که علامه با در نظر گرفتن مراتبی در عالم وجود، می‌کوشد تحلیلی وجودی از این آیه برای نزول فیض و رحمت الهی در مراتب مختلف هستی ارائه دهد؛ از این رو موجودات محدود و مقدر که در ابتدای امر همان امور جسمانی‌اند، پیش از نزول و ظهور در عالم ماده، حقایقی و رای این عالم دارند که خزائن نامیده شده و متعلق به عالم امرند. این خزائن چون قبل از تنزل و تقدیرند، محدود به حد و قدر مادی نیستند؛ اگرچه محدود به حد معلولیت (قدر امکانی)‌اند.

واژه‌های کلیدی: علامه طباطبایی، خزائن الهی، قدر مادی، قدر امکانی،

نامحدود، مراتب هستی.

مقدمه

درک ضرورت بهره‌گیری از رویکرد فلسفی در تعمیق فهم بهتر و کشف لایه‌های عمیق‌تر قرآن کریم چندان دشوار نیست؛ به بیان دیگر با آنکه قرآن اساساً منبعی وحیانی و دینی است، با رعایت برخی قواعد دقیق عقلی - به‌ویژه در باب موضوعاتی که خارج از حوزه حس و تجربه‌اند - دارای قابلیت تفسیر از بعد فلسفی است. «خزائن» الهی از جمله این موضوعات است.

آرای مفسران در مورد حقیقت این «خزائن» متفاوت بوده و ذیل تفسیر آیه ۲۱ سوره حجر و سایر آیات مربوطه (حجر: ۲۱؛ اسراء: ۱۰۰؛ انعام: ۵۰؛ هود: ۳۱؛ ص: ۹؛ طور: ۳۷؛ منافقون: ۷) به سه گونه معنا شده‌اند: برخی خزائن را به باران معنا کرده (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۲/۴۲۷؛ بغوی، ۱۴۲۰: ۳/۵۴؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۰/۱۴) و گروهی آن را عناصر و اسباب مادی خلقت دانسته‌اند (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۸/۲۲۲).

برخی نیز خزائن را به مقدورات الهی (و استعاره و مجازدانستن آنها) تفسیر کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶/۵۱۳؛ طوسی، بی‌تا: ۶/۳۲۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/۵۷۴؛ فخررازی، ۱۴۲۰: ۱۹/۱۳۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۷/۲۷۵؛ ابوحیان، ۱۴۲۰: ۶/۴۷۳). هر سه معنای مذکور برای واژه خزائن دارای اشکالات متعددی است که علامه طباطبایی به آنها اشاره کرده (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۲/۱۴۳-۱۴۰) و در نهایت تفسیر ویژه خود را به گونه‌ای مطرح می‌کند که هیچ کدام از این ایرادها متوجه آن نباشد. ایشان بر اساس آیه ۲۱ سوره حجر، «هیچ چیزی نیست مگر آنکه گنجینه‌های آن نزد خداوند است و از آنها جز به اندازه‌ای معلوم نازل نمی‌شود» و با استفاده از مبانی عقلی حکمت متعالیه همچون اصالت وجود، تشکیک در وجود و نیز عوالم مختلف هستی و خلقت، تفسیری متفاوت از خزائن ارائه داده، به تبیین دقیق ویژگی‌های آن می‌پردازد. علامه این آیه را از مهم‌ترین آیات در بیان ظهور اشیا به واسطه قدر و واقعیتی که آنها قبل از شمول و احاطه قدر داشته‌اند، می‌داند (همان: ۱۴۳).

پرسش‌هایی که در این جستار مورد بررسی قرار گرفته‌اند، عبارت‌اند از:

۱. از دیدگاه علامه طباطبایی «زائن الهی» با توجه به آیات قرآن و مبانی عقلی، دارای چه ویژگی‌هایی هستند؟
۲. مصادیق «خزائن» از نظر علامه و نیز ادله‌ی در تعیین هر کدام از این مصادیق چیست؟
۳. چه نقدها و اشکالاتی بر تفسیر علامه طباطبایی از واژه «خزائن» وارد شده است؟

برای دستیابی به پاسخ این پرسش‌ها ابتدا به تعریف لغوی «خزائن» و نیز

واژگان مرتبط (قدر و خلق)، سپس به تبیین و تحلیل آرای علامه در باب ویژگی‌های خزائن و مصادیق آنها خواهیم پرداخت. در نهایت اشکالاتی که بر نظرات ایشان وارد کرده‌اند، مورد نقد و ارزیابی قرار خواهد گرفت.

پیشینه تحقیق

در باب موضوع کلی خزائن الهی، مقالاتی نوشته شده است؛ از جمله مقاله محمدحسین حشمت‌پور (۱۳۸۴) تحت عنوان «خزائن الهی» که به اجمال مجموعه‌ای از آرای پراکنده اهل لغت، مفسران، علمای کلام و فلسفه و عرفان و نیز روایات را در این موضوع جمع‌آوری و گزارش کرده است. در عین حال برخی پژوهشگران، خزائن را در چهارچوبی خاص بررسی کرده‌اند. از جمله مقاله مهدی باقری و احد فرامرز قراملکی (۱۳۹۷) تحت عنوان «تحلیل انتقادی دیدگاه ملاصدرا درباره خزائن در پرتو معناشناسی ساختاری»، به تحلیل مفهوم‌سازی صدرا از خزائن و بررسی میزان سازگاری و تطبیق این مفهوم‌سازی با عناصر معنایی برخاسته از کاربرد قرآنی خزائن می‌پردازد. مقاله دیگر همین نویسندگان (۱۳۹۶) تحت عنوان «کاربست انتقادی نظریه آمیختگی مفهومی در خوانش خزائن الهی در المیزان» به این مسئله می‌پردازد که چگونه نظریه آمیختگی مفهومی می‌تواند ابزاری برای فهم رابطه اشیا با خزائن‌شان نزد خداوند باشد. نویسندگان در این مقالات، از خزائن به معنایی عام و در محور معناشناسی بحث کرده‌اند و به مصادیق آن پرداخته‌اند.

همچنین مقالاتی که از دیدگاه علامه طباطبایی در این موضوع بحث کرده‌اند، مقاله سید مجتبی جلالی و دیگران تحت عنوان «تحلیل و بررسی تطبیقی مفهوم

خزائن در تفاسیر المیزان و کشف الاسرار» (۱۴۰۰) که به بحث تطبیقی و میان دیدگاهی تفسیری در تشیع (علامه طباطبایی) و اهل سنت (مبیدی) ورود کرده و نظر دو تفسیر مذکور و نیز سایر اندیشمندان اسلامی را در باب همه آیات خزائن در قرآن بررسی و مقایسه کرده است. مقاله دیگر متعلق به عبدالله محمدی (۱۴۰۰) است با عنوان «نقش مفهوم خزائن در منظومه الهیاتی علامه طباطبایی» که سعی دارد چگونگی دلالت و نقش مفهوم خزائن در تبیین مباحث دیگر قرآنی همچون عالم طینت و میثاق، قضا و قدر، نزول دفعی و تدریجی قرآن، علم فعلی و انفعالی، کتاب مبین، مفاتیح غیب، علیت و اعجاز، امر بین الامرین، تأویل قرآن و... را در تفکر نظام‌وار علامه تحلیل و بررسی کند.

لذا در پژوهش‌هایی که تا کنون درباره خزائن الهی صورت گرفته، از خزائن به معنایی عام بحث شده و ویژگی‌ها و مصادیق خزائن به صورت گذرا، فقط به آنها اشاره شده و مورد بحث و ارزیابی قرار نگرفته است. بنابراین مهم‌ترین جنبه نوآوری مقاله حاضر، تمرکز بر ویژگی‌ها و مصادیق خزائن الهی از دیدگاه علامه طباطبایی در خصوص آیه ۲۱ سوره حجر و تحلیل و بررسی اشکالات مهم وارد بر نظرات ایشان است.

۱. معنای لغوی خزائن

اکثر لغویون اصل معنایی ریشه «خزائن» را حفظ و نگهداری می‌دانند که توأم با ذخیره و جمع کردن است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲/۱۷۸). خزائن جمع مخزن و خزانه (فیومی، ۱۴۱۴: ۱/۱۶۸) و اسم مکانی است که شیء در آن پنهان و حفظ می‌شود (زهری، ۱۴۲۱: ۷/۹۶). مصطفوی این معنا را اعم از مواردی می‌داند که شیء «مخزون»، امری مادی یا معنوی و همچنین «مخزن» جسمانی یا روحانی

باشد؛ مانند مال و ثروت محفوظ در خزانه یا علوم محفوظ در قلب (مصطفوی، ۱۳۶۱: ۴۷/۳). وی بر اساس این معنا از خزائن، «خزائن الله» در آیات قرآن را ناظر به صفات الهی اعم از رحمت، قدرت، علم و حیات ازلی و ابدی خداوند می‌داند که منشأ و مبدأ فیوضات و تجلیات وی در عوالم هستی‌اند (همان: ۴۷-۴۸). این در حالی است که برخی همچون قرشی، مراد از «خزائن الهی» در آیات قرآن را عناصر و مواد اولیه موجودات مادی می‌دانند که در امثال هوا، گازها، آبها، املاح دریا و خاکها موجود بوده و خداوند در هر زمان و هر قدر که بخواهد، آنها را به هم آمیخته و به صورت انسان، حیوان، خوراک، نباتات و غیره به وجود می‌آورد (قرشی، ۱۳۷۱: ۲/۲۳۸-۲۴۰).

۲. معنای لغوی قدر و خلق

قرشی در قاموس سه معنای توانایی، تنگ‌گرفتن و اندازه و اندازه‌گیری را برای «قدر» ذکر کرده است (همان: ۲۴۸-۲۴۶). راغب نیز در تعریف این واژه می‌گوید: «الْقَدْرُ وَ التَّقْدِيرُ: تَبْيِينُ كَمِّيَّةِ الشَّيْءِ» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۵۸). به نظر می‌رسد سایر لغت‌شناسان نیز هر معنایی را که در تعریف این واژه به کار برده‌اند، فارغ از لحاظ نوعی معنای اندازه و تعیین در اصل معنایی این واژه نیست (جوهری، ۱۳۷۶: ۲/۷۸۶؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۵/۶۳؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ۵/۱۱۳؛ فیروز آبادی، ۱۴۱۵: ۲/۱۹۸؛ ازهری، ۱۴۲۱: ۹/۳۸).

ابن فارس دو اصل معنایی ریشه «خلق» را «اندازه‌گیری شیء» و «لمس کردن چیزی» دانسته است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲/۲۱۴-۲۱۳). ابن منظور و زبیدی اصل تقدیر و اندازه‌گیری را برای واژه «خلق» مطرح می‌کنند (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵/۸۵؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۳/۱۲۱). راغب اصفهانی نیز بر این باور است که اصل خلق، تقدیر

و اندازه‌گیری مستقیم و استوار در امور است و به دو معنای ابداع چیزی بدون پیشینه وجودی و ایجاد یک شیء از شیء دیگر استعمال می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۹۶). بنابراین قدر و خلق معانی مشابهی در کتب لغت دارند؛ لکن آیاتی که دو وصف خلق و تقدیر را به خداوند نسبت داده‌اند، می‌توان به دو گروه تقسیم کرد:

۱- آیات قدر و خلق عام: آیاتی که بر خلقت همه موجودات یا قدرداشتن همه موجودات دلالت دارند که با توجه به آنچه در معناشناسی این دو واژه گذشت - که هر دو ضرورتاً و در هر صورتی بر معنای تعین، مقدار و اندازه دلالت دارند - نشان‌دهنده نوعی اتحاد معنایی خلق و تقدیر است:

خلق عام: «وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (انعام: ۱۰۱) و «وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ...» (فرقان: ۲).

قدر عام: «وَ كُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ» (رعد: ۱) و «قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا» (طلاق: ۳).

۲- آیات قدر و خلق خاص: آیاتی که در آنها هر دو واژه خلق و تقدیر در کنار هم ذکر شده‌اند - بر خلاف مورد قبل - که نشان‌دهنده نوعی تفاوت در مفاهیم این دو کلمه است: «وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا» (فرقان: ۲)؛ «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (قمر: ۴۹) و «الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى * وَ الَّذِي قَدَرَفَهْدَى» (اعلی: ۲-۳).

بنابراین با توجه به گروه دوم از آیات خلق و تقدیر، ضرورتاً باید نوعی تفاوت در معانی آنها در این آیات وجود داشته باشد؛ چنان‌که مصطفوی تقدم خلق بر قدر در این آیات و نیز «فاء» تفریع در برخی از آنها را دال بر غیریت این دو و مقدم بودن مرحله خلقت بر مرحله تقدیر می‌داند (مصطفوی، ۱۳۶۱: ۱۱۵/۳).

در ادامه مقاله به اهمیت این تفاوت بین خلق و قدر در قرآن در تبیین ویژگی‌های خزائن الهی خواهیم پرداخت.

۳. تفسیر خزائن از دیدگاه علامه طباطبایی

آنچه در باب تفسیر «خزائن» در آیه ۲۱ سوره حجر و از بعد وجودشناختی حائز اهمیت است، توجه به ارتباط و ملازمه آن با معنای «قدر» و نیز عمومیت واژه «شیء» است؛ زیرا اگرچه از واژه خزائن در آیات دیگری غیر از این آیه نیز یاد شده، در آیه مذکور، نزول «خزائن» هر «شیء» که به معنای ایجاد و خلقت آن است، ملازم با «قدر الهی» دانسته شده است؛ از این رو با دقت در وابستگی و ارتباط معنایی بین واژگان این آیه (شیء، خزائن و قدر)، می‌توان تفاسیر مختلفی از حقیقت خزائن - در بعد وجودشناختی - ارائه کرد؛ از این رو نظر نهایی علامه در مورد مصداق خزائن، جمع بین سه فرض شامل تطبیق خزائن بر سه عالم مثال، عقل و اسما و صفات است که در متن مقاله بیان شده و هر سه فرض با هم و در طول هم می‌تواند صحیح باشد؛ از این رو علامه محدوده وجودی خزائن را وسیع دانسته، بر این باور است که به حکم آیه شریفه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ» عالم خلقت از ناحیه خدا شروع شده و در یک قوس نزول، پایین و پایین‌تر می‌آید تا به پست‌ترین مراحل تقدیر برسد؛ از این رو احکام مقادیر نیز جز با مرور از منازل حقایق نازل نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲/۲۱۷؛ همو، ۱۴۲۷: ۲/۶۱). بنابراین طبق بیان صریح علامه طباطبایی، آیه ۲۱ سوره حجر به همه مراتب مختلف نزول و تجلی موجودات اشاره دارد؛ همان‌گونه که برخی دیگر نیز آیه مذکور را اشاره به مراتب مختلف نزول و تجلی دانسته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲-۱/۲۰۸). بر این اساس هر موجود طبیعی، مخزنی در عالم مثال و مخزنی در

عالم عقل و مخزنی در عالم برتر از عقل داشته و در هر یک از این سه عالم، وجودی بالفعل دارد؛ گرچه تنزیلش از خزینه‌ای به خزینه دیگر با «کن» و اراده الهی انجام می‌گیرد؛ لذا موجود عالم فوق عقل، مخاطبِ خطاب «کن» واقع می‌شود و به عالم عقل می‌آید و موجود عالم عقل با خطاب «کن» در عالم مثال وجود می‌یابد و موجود عالم مثال با خطاب «کن» به عالم طبیعت فرود می‌آید؛ همچنین در تمام این مراحل، مخاطب، معلوم خداست، و گرنه معدوم محض مورد خطاب قرار نمی‌گیرد (همو، ۱۳۹۰: ۲۵/۲۶۳-۲۶۴).

علامه طباطبایی در دیدگاه تفسیری- فلسفی خود در باب خزائن الهی، ویژگی‌های مهمی را برای خزائن برمی‌شمارد که در راستای اثبات آنها، از عقل و نقل در کنار هم بهره می‌گیرد. مهم‌ترین این ویژگی‌ها عبارت‌اند از: ۱. قدر داشتن خزائن الهی؛ ۲. مادی نبودن خزائن الهی؛ ۳. تطابق خزائن با عوالم مختلف هستی.

در ادامه به تحلیل و بررسی این ویژگی‌ها خواهیم پرداخت.

الف) قدر داشتن خزائن الهی

طبق آیاتی که قدر را برای همه مخلوقات به صورت عام ثابت می‌کنند، «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (قمر: ۴۹)، خزائن الهی نیز از مصادیق این آیه و از مخلوقات خداوند بوده و ضرورتاً باید دارای حد و قدر باشند؛ همچنین با توجه به جمع بودن واژه خزائن در آیات قرآن و ضرورت فرض تمایز بین آنها، نمی‌توان آنها را فاقد هر گونه حد و قدر دانست؛ اما طبق آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر: ۲۱)، خزائن از حکم کلی آیه یعنی داشتن قدر و اندازه خارج‌اند؛ زیرا از طرفی خزائن مذکور در آیه، مافوق

قدر معلوم معرفی شده و از طرف دیگر اگرچه خداوند برای هر چیزی خزائنی قرار داده است،^۱ نمی‌توان فرض کرد که برای خزائن هم خزائنی قرار داده باشد، وگرنه تسلسل رخ می‌دهد. پس مراد از «شیء» در این آیه، همه چیز غیر از خزائن است. در اینجا سؤالی مطرح می‌شود: چگونه می‌توان بین این دو امر متناقض (قدرنداشتن و مخلوق بودن (= قدر داشتن)) در باب خزائن که هر دو شواهدی از آیات قرآن هم دارند، جمع کرد؟

برای حل این مسئله دو نظر کاملاً متفاوت از سوی علامه طباطبایی مطرح شده که در ذیل به آنها اشاره می‌شود:

۱- می‌توان گفت تقدیر دو مرتبه داشته و قدر ثابت شده برای خزائن و نیز قدر نفی شده از آنها در آیه ۲۱ سوره حجر به اختلاف این دو مرتبه از قدر برمی‌گردد. علاوه بر این هر کدام از دو گروه آیات قدر (عام و خاص) که در قسمت لغت‌شناسی مطرح کردیم، مربوط به یکی از این دو مرتبه بوده، شواهدی بر اثبات و صحت ادعای علامه در این مورد خواهند بود؛ بنابراین:

الف) یک مرتبه از قدر (قدر ثابت شده برای خزائن)، تمامی مخلوقات عالم طبیعت و ماورای طبیعت و خلاصه ماسوی‌الله از جمله خزائن الهی را شامل می‌شود؛ لذا تقدیر در این مرحله عبارت است از تحدید اصل وجود به حد امکان

۱. واژه «شیء» در آیه ۲۱ حجر، به دلیل آنکه نکره در سیاق نفی است و نیز تأکید آن با کلمه «من»، عام بوده و شامل هر موجودی می‌شود؛ لذا با توجه به اینکه حکم آیه شامل هر شی‌ای است و خزائن هم شیء هستند، باید آنها نیز همان محدودیت‌هایی را که آیه ذکر می‌کند، داشته باشند.

و حاجت که شامل تمامی ممکنات و مخلوقات اعم از خزائن و غیر آنها می‌شود و تنها موجودی که حد امکان و حاجت ندارد، خدای سبحان است که واجب‌الوجود و غنی بالذات است و هستی‌اش از چهار چوب حد بیرون است؛ همچنان‌که خودش فرمود: «وَ كَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطاً» (نساء: ۱۲۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۹/۹۱). بنابراین مراد از قدر در آیات عام قدر مانند «وَ كُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ» (رعد: ۸)، قدر امکان و حاجت است.

ب) مرحله دیگر تقدیر (قدر نفی شده از خزائن) مخصوص عالم مشهود و ماده است و این نوع قدر غیر از معنای خلق - به معنای عام - است و ضرورتاً از خزائن که مافوق عالم مشهودند، نفی می‌شود. علامه طباطبایی در مورد این مرتبه از تقدیر می‌فرماید:

تقدیر در این مرحله عبارت است از تحدید وجودی اشیای موجود در این عالم (مشهود) به واسطه امور خارجی اعم از علل و شرایط؛ بنابراین وجود و احوال اشیا با اختلاف علل و شرایط آنها، مختلف می‌شود. پس اشیا به وسیله قالب‌هایی از داخل و خارج قالب‌گیری و تحدید شده و عرض و طول و شکل و هیئت و سایر احوال و افعال آنها متناسب با خودشان معین می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۹/۹۱).

۲- پاسخ دیگر علامه این است که سیاق همه آیاتی که در آنها سخن از قدر و اندازه رفته - اعم از آیات قدر عام و خاص - مربوط به موجودات و مخلوقات مادی و نه همه مخلوقات است؛ زیرا با توجه به تفسیر واژه «قدر» در روایات به

طول و عرض و سایر حدود و خصوصیات طبیعی و جسمانی،^۱ مراد از قدری که طبق این آیات مخلوقات را فرا گرفته، حد و قدر مادی است؛ لذا مراد از عبارت «كُلُّ شَيْءٍ» در آیات قدر عام نیز تنها موجودات عالم مشهود ما خواهد بود، موجودات طبیعی که تحت خلقت و ترکیب قرار می‌گیرند و اما موجودات بسیط از جمله «خزائن» که از اجزا (مادی) مرکب نشده‌اند، از مصادیق «شیء» در این آیات نبوده و تحت شمول این گونه آیات نیستند (همان).

ب) مادی نبودن خزائن الهی

نفی قدر مادی از خزائن - در قسمت قبل - به تبع مجردبودن خزائن را به دنبال خواهد داشت. شواهد متعددی بر مادی نبودن خزائن الهی وجود دارد؛ چنان‌که علامه برای اثبات آن از دلایل ذیل بهره می‌گیرد:

۱. طبق آیه ۲۱ سوره حجر که می‌فرماید «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ»، تنزل مستلزم محدودیت و قدر و اندازه است؛ لذا از آنجا که خزائن قبل از تنزل‌اند، پس محدودیت موجودات متنزل را ندارند. از سویی چون نمی‌توانند ویژگی‌های فردی و مشخصات ماهوی مانند افراد تحت نوع واحد را داشته باشند، و گرنه دوباره محدود و مقدر خواهند شد؛ پس مابه‌الامتیاز آنها که لازمه کثرتشان است، به عوارض ظاهری مادی نیست (همو، ۱۴۲۸: ۲۰).

۲. سیاق آیه به واسطه کلمات «نا» و «عند» و «خزائن» دلایل دیگر این امرند. کلمه «نا» در «عندنا» (وصف خزائن) دلالت می‌کند که موجودات «عنداللهی» از

۱. مانند روایتی که از امام رضا علیه السلام نقل شده و در آن آمده که ایشان فرمودند: «قدر به معنای هندسه هر چیز، یعنی طول و عرض و بقا [و فنا]ی آن است...» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱ / ۱۵۰).

جمله خزائن، ثابت و باقی‌اند و دست‌خوش زوال و تغییر نمی‌شوند؛ زیرا خداوند می‌فرماید: «مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ» (نحل: ۹۶). از این رو چون اشیا در این عالم مادی محسوس، متغیر و فانی‌اند و ثبات و بقایی ندارند، خزائن الهی ما فوق این عالم مشهود خواهند بود که حرکت و مادیت و فنا در آنها راه ندارد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۲/۱۴۳-۱۴۵).

۳. در تعبیرات قرآنی نازل‌شدن عبارت است از صادرشدن به عالم ماده و مشهود، به شهادت اینکه تعبیر به انزال در قرآن درباره موجودات طبیعی و مادی به کار می‌رود؛ همچنان‌که می‌فرماید: «وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ» (حدید: ۲۵) یا می‌فرماید: «وَأَنْزَلْ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ» (زمر: ۶). بنابراین قدری که طبق آیه ۲۱ حجر ملازم انزال از خزائن است، متعلق به عالم ماده و مشهود است و خزائن را در بر نمی‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۹/۹۰).

۴. روایاتی وجود دارند که کلمه خزائن در آیه مذکور را به عرش الهی تفسیر کرده‌اند؛ لذا با توجه به اینکه عرش خدا ویژگی‌های موجودات مادی را ندارد، خزائن الهی فارغ از حد و قدر مادی‌اند (همان: ۱۲/۱۴۹-۱۴۸): «در عرش تمثال تمامی مخلوقات بری و بحری عالم هست و این است تأویل آیه "وَأِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ..."» (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ۱/۴۷).

استشهاد علامه طباطبایی به این روایت، از این جهت است که مراد از عرش، مقام علم خداست (برای اطلاعات بیشتر ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱/۱۵۹-۱۵۸؛ همو، ۱۹۹۹: ۱۱۸-۱۲۰) و علم خدا مقدم بر هر موجودی است؛ لذا اگرچه اندازه‌ها و مقادیر اشیا به وسیله عرش درک می‌شوند، خود عرش امر مادی نیست. پس مراد از خزائن نیز مقام علم الهی است که وجود اشیا از آن است

و لذا امری غیر مادی است.

ج) تطابق خزائن با عوالم مختلف هستی

علامه طباطبایی در کتاب الرسائل، عوالم وجود را به چهار بخش تقسیم می‌کند. وی پس از بیان سه عالم ماده، مثال و عقل، قسم چهارم را عالم لاهوت (عالم اسما و صفات الهی) برمی‌شمارد. علامه پس از بیان این چهار مرتبه متذکر می‌شود که در فلسفه الهی براهینی اقامه شده که هر چهار مرتبه وجود را اثبات می‌کنند (همو، ۱۹۹۹: ۱۰۴).

شواهدی از آثار علامه وجود دارد که نشان می‌دهد ایشان آیه ۲۱ سوره حجر را محدود به هیچ کدام از عوالم وجودی ندانسته، از نظر ایشان، هر کدام از این عوالم می‌تواند مصداقی برای خزائن الهی مطرح شده در این آیه باشد. در واقع خود واژه «خزائن» در قرآن، مبین وجود نوعی کثرت طولی در آنهاست؛ زیرا از طرفی جمع آمدن لفظ «خزائن» مشعر به کثرت آنهاست (همو، ۱۴۲۸: ۲۰)؛ از طرف دیگر اگر در آیه ۲۱ سوره حجر به جای «شیء» کلمه «اشیاء» آمده بود، از تقابل دو جمع (اشیا و خزائن) فهمیده می‌شد که هر چیزی تنها یک خزینه دارد؛ اما بازگشت ضمیر «خزائنه» به کلمه مفرد «شیء» به این معناست که هر چیزی نه یک خزانه، بلکه چندین خزانه دارد که قهراً در طول یکدیگر بوده و برخی فوق برخی دیگرند (جوادی آملی، ۱۳۹۶: ۵۴۳/۴۴).

۱) خزائن مطابق با عالم مثال

بر اساس مطالبی که تا کنون بیان شد، اثبات شد که خزائن هم کثرت دارند و هم تمیيزات آنها به سبب عوارض ظاهری مادی نیست؛ لذا در نگاه حداقلی، خزائن بر عالم مثال -اولین مرتبه از عوالم مجرد- مطابقت دارد و این فرض

صحیح و معقولی بوده که هیچ محذوریتی ندارد؛ اما اگر به تبع مادی دانستن قدر، انزال را که طبق آیه ۲۱ حجر، لازم لاینفک قدر است، همانند علامه، مادی و مربوط به عالم محسوسات بدانیم - در دلیل سوم از دلایل مجرد خزائن بیان شد - در این صورت کثرت خزائن مثالی صرفاً کثرت عرضی و نه طولی خواهد بود.^۱ در نتیجه با در نظر گرفتن ضرورت وجود نوعی کثرت طولی در خزائن و همچنین امکان وجود کثرت طولی در عالم مثال، این فرض صحیح نخواهد بود.

۲) خزائن مطابق با عالم عقل

علامه طباطبایی با روش تفسیری خود و ارتباط برقرار کردن بین آیات قرآن، عقلی بودن خزائن را نتیجه می‌گیرد. مقدمات استدلال علامه برای این فرض را می‌توان به ترتیب زیر بیان کرد:

۱- هر آنچه «عندالله» است، ثابت و باقی است: «مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ

باقی» (نحل: ۹۶).

۲- وجه خداوند نیز ثابت و باقی است: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص:

۸۸) و «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَبَاقِيَ وَجْهٌ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (رحمن: ۲۶-۲۷).

۳. ۲+۱= هر آنچه «عندالله» است، «وجه» خداوند است.

۴. طبق کاربرد واژه «عندالله» و «مقدار» در آیه «وَ كُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ»

(رعد: ۸)، خداوند در هر چیزی (علاوه بر وجه خلقی) «وجهی» الهی دارد که

دارای اندازه و مقدار بوده و از این رو محدود است.

۱. زیرا در ماده و محسوسات، کثرت طولی به معنای کثرت تشکیکی وجود یعنی تعدد مراتب و

درجات وجود ندارد.

۵. طبق کاربرد واژه «عندالله» و «قدر» در آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر: ۲۱) خداوند در هر چیزی (علاوه بر وجه خلقی) «وجهی» الهی دارد که نامحدود و بی‌اندازه است؛ زیرا ظاهر آیه آن است که «مقدار و اندازه» همراه با تنزیل و پایین آمدن پدید می‌آید.

۶. ۵+۴= آیات قرآن، حکایت از دو وجه عنداللهی برای موجودات عالم دارند: الف) وجهی الهی که علاوه بر صفت ثابت و باقی، دارای ویژگی مقدار و اندازه بوده و لذا مطابق با ویژگی‌های عالم مثال است. ب) وجهی الهی که علاوه بر صفت ثابت و باقی و خزائن‌الله‌بودن، دارای ویژگی مجرد از اندازه و مقدار بوده و لذا مطابق با ویژگی‌های عالم عقل است (طباطبایی، ۱۹۹۹: ۱۰۹).

علامه در تفسیر المیزان نیز به روایاتی استناد می‌کند که واژه خزائن در آیه ۲۱ حجر را به کلام الهی تفسیر کرده‌اند:

وقتی موسی برای مناجات به کوه طور رفت، پروردگارش را ندا داد و عرضه داشت: «پروردگارا خزائن خودت را به من نشان بده». خطاب آمد ای موسی خزائن من این است که وقتی چیزی را بخواهم، می‌گویم «کن»، آن چیز موجود می‌شود: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (نحل: ۴۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۴/۱۳۵-۱۳۶).

و در الدر المنثور نیز نقل شده که رسول خدا ﷺ فرمود: «خزائن خدا کلام خداست، پس وقتی چیزی را اراده کند، به او می‌گوید "کن" و او موجود می‌شود» (سیوطی، ۱۴۰۴: ۴/۹۵). وی پس از نقل این روایات می‌گوید: «و المراد بقول كن كلمة الإيجاد الذي هو وجود الأشياء و هو مما يؤيد عموم الشيء في الآية» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۲/۱۴۸-۱۴۹).

بنابراین با این روایات، دو مطلب اثبات می‌شود:

۱. با عمومیت و اطلاق واژه شیء و قول کن در آیه ۴۰ سوره نحل، عمومیت «شیء» در آیه ۲۱ سوره حجر تأیید می‌شود؛ از این رو واژه «شیء» در آیات مذکور دامنه مجرد و مادی را فرا می‌گیرد و لازمه آن این است که موجودات عالم مثال نیز همانند موجودات مادی دارای خزائنی نزد خداوند (عالم عقل) باشند.

۲. این قسم از کلام خدا که در روایات مذکور آمده و برابر با خزائن معرفی شده، اشاره به فعل مختص خداوند دارد که به محض اراده الهی و تنها با کن فیکون (فارغ از زمان و مکان و وسائط مادی) تحقق می‌یابد. این نوع فعل مجرد الهی هم در عالم مثال و هم در عالم عقل وجود دارد.

۳) تبیین صحیح کثرت در خزائن عقلی و مثالی

طبق بیان صریح علامه در مواضع متعدد، اختلاف خزائن به شدت و ضعف وجود و داشتن مراتب است. این کثرت ناشی از رتبه وجودی هر خزینه است که لازمه همان مرتبه بوده و در عین حال عوارض مادی هم ندارد (همو، ۱۴۲۸: ۲۰-۲۱). به عبارت دیگر خزائن به واسطه کثرت تشکیکی از هم متمایز می‌گردند. از نظر علامه از آنجا که نمی‌توان کثرت موجود در خزائن را از سنخ کثرت عددی دانست، این کثرت ضرورتاً به تعدد مراتب و درجات آنها تفسیر خواهد شد؛ زیرا کثرت عددی داشتن خزائن، ملازم حد و قدر مادی خواهد بود، در حالی که طبق آیه، این حدود از خزائن نفی شده است (همو، ۱۳۹۰: ۱/۱۱۸).^۱

۱. تحقق وحدت و کثرت عددی در عالم هستی، مشروط به ماده بوده و موضوع وحدت و کثرت عددی، جسم مادی است؛ زیرا تکثر ماده، مبدأ پیدایش اعداد و کثرت عددی ماهیت می‌گردد (رک: طباطبایی، ۱۴۱۴: ۱۷۲-۱۷۳).

۴. بررسی اشکالات وارد بر نظرات علامه

پس از بررسی مهم‌ترین ویژگی‌های خزائن الهی از دیدگاه علامه، به تحلیل و بررسی اشکالات مطرح شده، می‌پردازیم:

الف) اشکال نخست: نفی نامحدودبودن خزائن

اشکالی که برخی به گفتار علامه در کتاب الانسان و العقیده وارد کرده‌اند، مربوط به ادعای علامه در این کتاب مبنی بر نامحدودبودن خزائن از هر حد و قدری و در عین حال تصریح به معلول‌بودن آنهاست.

علامه طباطبایی (ره) به صراحت این ویژگی‌ها را برای خزائن ادعا کرده است: برای امر (فعل امری خداوند) وجودی غیر محدود نیز ثابت است که آیه شریفه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزَلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» از آن خبر می‌دهد... و چون ظاهر آیه شریفه، ملازمه میان «تنزل» و «تقدیر به مقدار و حدود» است، می‌توان فهمید خزائن اشیا که در نزد خدای سبحان ثابت هستند، وجوداتی غیر محدود و غیر مقدور از عالم امر قبل از خلق‌اند (همو، ۱۴۲۸: ۲۰)... این موجودات نامحدود عالم امر غیر از جهت معلولیت نسبت به خدای سبحان حد و تقدیر دیگری ندارند، بلکه از شوائب نقص و نابودی و محدودیت میرا هستند (همان: ۲۴).

روشن است که نمی‌توان به دلیل اینکه خزائن محدودیت مادی یا حتی مثالی ندارند، آنها را مطلقاً نامحدود دانست. این امر با مراتب‌داشتن خزائن که علامه طباطبایی اثبات کرد، سازگار نیست؛ زیرا طبق نظام تشکیکی هر مرتبه از خزائن معلول رتبه مافوق خود بوده و معلولیت ملازم با محدودیت و تعیین است، بلکه معلولیت منشأ هر تعیین و تقدیر است و هر مرتبه‌ای از خزائن نسبت به مرتبه بالاتر از خود، محدود می‌باشد و در نتیجه غیر از جهت معلولیت نسبت به خدای

سبحان، جهات حدی (معلولیتی) دیگری نیز خواهند داشت (لاریجانی، ۱۳۸۱: ۲۱۹-۲۲۰).

بنابراین در فرض قبول اشکال، نظام تشکیکی نه تنها اقتضای «عدم حد و تعین» را ندارد، بلکه وجود مراتب مقتضی محدودیت است. البته بالاترین مرتبه تشکیک از همه مراتب مادون گسترده‌تر است؛ اما این امر دلیل بر بی‌حدی آن نیست؛ بلکه تنها نسبت به مراتب مادون محدودیت ندارد. اینکه در نظام تشکیکی وجود که خداوند نیز در رأس آن است به بی‌نهایت عدی و مدی و شدی می‌رسیم، به دلیل وجود خداست و نظام تشکیک، ذاتاً و در همه جا چنین اقتضایی ندارد.

پیش از پاسخ به اشکال واردشده، به نکته مهمی به عنوان مقدمه، خواهیم پرداخت. در حکمت متعالیه صدرایی عدم تناهی از محور کم منفصل (عدی= تعداد نامتناهی)، کم متصل (مدی= مقدار نامتناهی) و صفتی از وجود (شدی)، همانند فعلیت و علم، به اصل وجود گسترش می‌یابد و بر فوق نامتناهی بودن خدا تأکید می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۹/۵۱۴)؛ از این رو نامتناهی در فلسفه صدرایی معنای جدیدی با عنوان نامتناهی وجودی یا فوق نامتناهی وجودی می‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۱). این گونه از نامتناهی بر پایه تحلیل بساطت حقه الهی به دست می‌آید (برای اطلاعات بیشتر ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۵۱ و ۱۷۰). در این میان هر نامتناهی و غیر محدود دیگری غیر از خدا، مظهر اسمی از اسمای حسنا الهی است و بالعرض عدم تناهی خدا (و نه بالذات)، نامتناهی است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۳/۳۷۹). به تعبیر دیگر در نظام وحدت تشکیکی ملاصدرا، از مراتب وجود سخن به میان می‌آید و حکم این مراتب نیز متفاوت است؛ برخی از آن مراتب،

یعنی واجب الوجود، نامتناهی است و دیگر مراتب هستی متناهی اند - اما بالعرض متصف به نامتناهی خواهند شد - (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱/ ۳۵ و ۳۸) و هر مرتبه عالم هستی به دلیل رابطه طولی و علی نسبت به مرتبه فوق خود، نسبت محدود به نامحدود دارد؛ از این رو اگرچه خداوند به حسب ذات، بسیط حقیقی و نامتناهی است و در همه مراحل هستی، ظهور بسیط و مجرد تام دارد، شئون و مراتب و اوصاف فعلی او بر اثر ترکب و تنزل، تا حد محسوس بودن هم پیش می‌رود (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲/ ۱۴۹-۱۴۸).

(۱) پاسخ اول به اشکال نخست

ظاهراً گفتار علامه در دو کتاب وی، تفاوت محسوسی دارد. همان گونه که در قسمت قبل اشاره گردید، ایشان در کتاب الانسان و العقیده به صراحت از نامحدود بودن خزائن سخن می‌گویند؛ اما در تفسیر المیزان بر این باور است که تعدد خزائن ضرورتاً مستلزم محدود بودن آنهاست؛ زیرا اگر خزائن محدود و متمایز نباشند، قابل تمیز از یکدیگر نبوده، در نتیجه خزانه واحدی خواهند بود نه خزائن.^۱ به نظر نگارنده آنچه در نگاه ابتدایی و دور از تعمق به صورت تعارض می‌نماید، در واقع پاسخ اشکالی است که بیان شد. ایشان در تفسیر المیزان بر این باور است که خزینه‌های مذکور اگرچه متعددند، محدود نیستند و تناقضی هم در بین نیست؛ زیرا مقصود از اینکه خزائن محدود نیستند، این است که چون بعضی از آنها مافوق بعضی دیگر است، پس هر کدام از آنها محدود و مقدر به حد و

۱. همچنین می‌توان عبارت زیر را تأییدی بر واحد دانستن مصداق خزائن از نظر علامه دانست که در تعارض با گفتارهایی است که پیش از این نقل شد: «و هذه الموجودات غير المحدودة (خزائن) حيث لا حد لها و لا بينها، فهي موجودة جميعا بوجود واحد علی کثرتها» (طباطبایی، ۱۴۲۸: ۲۱).

قدر خزینه پایین نیست و همچنین تمامی خزائن الهی به حدودی که شیء مفروض در این نشئه به خود می‌گیرد، محدود نمی‌شوند؛ لذا بعید نیست تعبیر به «تنزیل» در جمله «وَمَا نُنزِّلُهُ» در آیه مذکور که بر نوعی تدریج دلالت دارد، اشاره به همین باشد که شیء مفروض نزولش مرحله به مرحله است و هر مرحله‌ای که نازل شده، حد و قدر تازه‌ای به خود گرفته که قبلاً آن را نداشته تا آنکه به مرحله آخر که همین عالم دنیا است، رسیده و از هر طرف به حدود و مقادیر محدود شده است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۲/۱۴۵). بنابراین از نظر علامه - که پیرو دیدگاه فلسفی ملاصدرا و حکمت متعالیه است - مراد از «عدم تقدیر» مستفاد از آیه شریفه، عدم تقدیر اضافی و نسبی است؛ پس مراد از عدم تعین و عدم تقدیر، معنای مطلق آن نیست.

بنابراین، این بیان علامه پاسخ به اشکال تشکیک خزائن و نامحدودبودن مراتب است و بدین ترتیب با تشکیک هم می‌توان عدم محدودیت و قدرنداشتن خزائن را اثبات کرد.

۲) پاسخ دوم به اشکال نخست

دومین راهی که برای اثبات نامحدودبودن خزائن وجود دارد، این است که دامنه خزائن را تا علم ذاتی حق نیز گسترده کنیم؛ لذا چون علم حق عین ذات اوست، نامحدودبودن مرتبه‌ای از خزائن (بالاترین مرتبه) اثبات می‌گردد. آن‌گاه در مقام علم فعلی نیز سایر مراتب علم الهی (مراتب خزائن) از جمله صادر اول (عقل اول از سلسله عقول) مشمول این حکم و بالعرض عدم تناهی ذات خداوند، نامحدود خواهند بود. حاصل آنکه از نظر فلسفی می‌توان نامحدودبودن خزائن را اثبات کرد و در کلام علامه طباطبایی نیز اشاراتی به این مطلب وجود

دارد؛ اما باید دید ایشان با چه بیان تفسیری و چگونه با استفاده از آیات قرآن، این امر را اثبات کرده است.

علامه طباطبایی از طریق تطبیق خزائن بر اسمای الهی و نامحدود بودن اسما، بر نامحدود بودن خزائن استدلال کرده است. ایشان از سیاق آیات ۳۰-۳۳ سوره بقره^۱ برای اثبات این امر بهره می‌گیرد؛ چراکه از سیاق این آیات استفاده می‌شود که اسمای مذکور در این آیات، موجوداتی زنده، باشعور و عالم بوده و عین اسمایی اند که خدای سبحان تعلیم آدم عَلَيْهِ السَّلَام فرمود؛ کما اینکه اسم عین مسماست. بنابراین مراد از اسما، قطعاً الفاظ نیست، بلکه ذوات از حیث اتصاف به کمالات است؛ کمالاتی که در واقع ظهورات این ذوات اند. پس این اسما در واقع خزائن غیب‌اند که به هیچ حدی محدود و مقدر نیستند و همه اشیا در آنها موجودند و این همان مفاد آیه ۲۱ سوره حجر است (همو، ۱۴۲۱: ۳۵).

ویژگی‌های خاص اسما در آیات ۳۰-۳۳ بقره که علامه طباطبایی از آنها برای تطبیق اسما بر خزائن بهره می‌گیرد، عبارت‌اند از:

۱- غیب آسمان‌ها و زمین بودن (همان؛ همو، ۱۳۹۰: ۱/۱۱۷)؛

۲- از جنس لفظ نبودن حقیقت اسمای تعلیمی و حی و باشعور بودن آنها (همو،

۱۳۹۰: ۱/۱۱۶)؛

۱. وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ * وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ * قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ الْغَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ أَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ (بقره: ۳۰-۳).

۳- عمومیت اسما (همان: ۱۱۷).

علامه پس از بیان این سه ویژگی در مورد اسمای تعلیمی می‌فرماید: «وقتی این جهات نام‌برده را در باب اسما در نظر بگیریم، آن وقت با کمال وضوح و روشنی و بالضروره همان مطلبی از آیات مورد بحث استفاده می‌شود که آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ، وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» در صدد بیان آن است» (همان: ۱۱۸-۱۱۷).

نتیجه اینکه غرض از اثبات «خزائن» برای هر شیئی، اثبات «اسمایی» است که در تحقق یک شیء دخیل‌اند و هر اسمی در واقع خزانه‌ای نامحدود برای اشیای نازله و مخلوقات مقدره است؛ همان گونه که در ادعیه نیز به این مطلب اشاره شده است: «وَ بِاسْمِكَ السُّبُوحِ الْقُدُّوسِ الْبُرْهَانِ، الَّذِي هُوَ نُورٌ عَلَى كُلِّ نُورٍ... وَ أَسْأَلُكَ بِاسْمِكَ الْمَخْزُونِ فِي خَزَائِنِكَ، الَّذِي اسْتَأْثَرْتَ بِهِ فِي عِلْمِ الْغَيْبِ عِنْدَكَ، لَمْ يَظْهَرْ عَلَيْهِ أَحَدٌ مِنْ خَلْقِكَ...» (مجلسی، ۱۴۲۳: ۱۶۷-۱۶۶).

به این ترتیب علامه از طریق دیگر که نامحدودبودن اسماست، عدم محدودیت و قدرنداشتن خزائن را اثبات می‌کند.

ب) اشکال دوم: نفی نظام تشکیکی در خزائن

با تطبیق خزائن بر اسما، اختلاف خزائن به شدت و ضعف نخواهد بود؛ زیرا اسمای الهی مصداقاً واحدند و لذا شدت و ضعف در آنها معنا ندارد؛ بنابراین اختلاف خزائن به نوعی به تقدّم و تأخر مفهومی برمی‌گردد؛ به همان معنا که در اسما ثابت است و تعینی بر تعیین دیگر مفهوماً و نه مصداقاً مقدم است (لاریجانی، ۱۳۸۱: ۲۲۱). از این جهت تطبیق خزائن بر اسما مستلزم نفی نظام تشکیکی در خزائن است که علامه طباطبایی به آن باور دارد.

از نظر نگارنده اشکال بر این تقریر از سخن علامه وارد است و تشکیک در امر واحد شخصی تحقق ندارد؛ اما ممکن است منظور علامه تقریر دیگری باشد. بنابراین حاصل اشکال چنین می‌شود که قبول تشکیک در خزائن مستلزم محدودیت در آنهاست و تمسک به اسمای نامحدود الهی برای نفی محدودیت، سبب نفی تشکیک در خزائن است؛ پس یا باید تشکیک را پذیرفت و نامحدود بودن خزائن را انکار کرد یا نامحدود بودن آنها را قبول کرد و از تشکیک دست کشید.

پاسخ به اشکال دوم

بیان شد که در تمسک به اسما، عدم حد و قدر اثبات می‌شود؛ اما تشکیک در آنها وجود ندارد؛ زیرا از نظر مصداق واحدند؛ از این رو کثرت خزائن را نمی‌توان توجیه و تبیین کرد. عبارتی که پیش‌تر از علامه نقل کردیم، به پاسخ این اشکال نیز اشاره می‌کند؛ آنجا که بیان شد: «مراد از اسما، قطعاً الفاظ نیست، بلکه ذوات از حیث اتصاف به کمالات است؛ کمالاتی که در واقع ظهورات این ذوات اند...» (طباطبایی، ۱۴۲۸: ۳۵).

به عبارت دیگر به باور علامه مانعی نیست که میان اسما از نظر سعه و ضیق تشکیک باشد؛ زیرا آنچه نفی می‌شود، تشکیک از اسمای ذاتی خداست که چون مصداق واحد دارند، مشکک نیستند؛ اما مانعی نیست که مراد از اسما، حقایق موجودات و مظاهر اسما باشد و همان گونه که میان وجود عینی این موجودات تشکیک هست، میان اسمای آنان نیز تشکیک باشد؛ برای مثال اسم علیم وسیع‌تر از اسم سمیع است؛ بنابراین اگر خزائن را به شکل مجموعه‌ای از اسما که نسبت به هم سعه و ضیق دارند، تصور کنیم، شدت و ضعف در آنها معنا خواهد داشت.

از عبارات علامه در المیزان برمی آید که ایشان کثرت تشکیکی و سعه و ضیق در اسماء الله (اسمای تعلیمی) را پذیرفته، کثرت آنها آن را از باب مرتبه و درجه می داند که نزول اسم از ناحیه آنها نیز به این نحو نزول است (همو، ۱۳۹۰: ۱۱۸/۱).

ج) اشکال سوم: مادی دانستن قدر

برخی بر علامه نقد وارد کرده اند که ایشان بر اساس تحلیل فلسفی که از قدر ارائه می دهد، آن را همان اندازه های وجودی می داند که شیء مادی، آنها را با نظر به علل ناقصه و پس از رسیدن به مرحله علت تامه دریافت می کند. به دیگر سخن قدر همان مرتبه مقتضیات و علت های ناقصه پدیده ها می باشد؛ لذا قدر قابل تغییر است و نمی توان قدر را به موجودات مجرد که در آنها خبری از علت های ناقصه نیست، نسبت داد (همو، ۱۹۹۹: ۶۲-۶۵). بنابراین از نظر علامه قدر تنها به عالم ماده نسبت داده می شود (طرح اشکال از: وطن دوست و دیگران، ۱۳۹۴: ۱۱؛ ر.ک: عشریه، ۱۳۹۹: ۱۵۵-۱۵۴).

همچنین بر اساس بیانات تفسیری علامه که در همین نوشتار اشاره شد (راه حل دوم در اثبات قدر داشتن خزائن ذیل آیه ۲۱ سوره حجر)، وی دامنه قدر را در آیات قرآن به قدر مادی محدود کرده است؛ لذا مستلزم نفی قدر غیر مادی توسط ایشان و به تبع ناتوانی در اثبات قدر برای خزائن است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۴۵/۱۲).

پاسخ به اشکال سوم

از نظر نگارنده نمی توان نظر علامه را به مادی دانستن قدر، محدود کرد. این ادعا مستند به شواهدی از قرار ذیل است:

۱. علامه در بیان خاص خود در ذیل آیه ۲۱ سوره حجر، دامنه آیات مشتمل

بر واژه قدر (قدر عام و خاص) را محدود به عالم ماده و مشهود می‌کند؛ لذا از این بیان به هیچ وجه نمی‌توان نتیجه گرفت که ایشان وجود قدر را در خزائن الهی به عنوان یکی از مخلوقات الهی و به صورت مطلق نفی کرده است؛ بلکه خزائن همچنان از مصادیق آیاتی چون «وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ...» (فرقان: ۲) و از مخلوقات الهی بوده و دارای حد و قدر (غیر مادی) است. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان در مورد خزائن می‌فرماید: «و أما نفس الخزائن و هی من إبداعه تعالی لا محالة فهی غیر مقدره بهذا القدر الذی یلازم الإنزال...» (همان: ۱۹ / ۹۰).

عبارت علامه در این مورد دقیق است؛ زیرا قدر با وصف مادیت یا قدر به صورت مطلق را از خزائن نفی نمی‌کند؛ بلکه طبق بیان ایشان خزائن، مقدر به قدری که ملازم انزال است، نیستند؛ لذا چه بسا بتوان قدر دیگری غیر از این قدر ملازم انزال (قدر امکان) را برای خزائن ثابت کرد.

۲. با توجه به نظرات سایر مفسران که تفسیری کاملاً مادی از آیه ۲۱ سوره حجر و واژگان مربوط به این آیه (شیء، خزائن و قدر) ارائه داده‌اند، علامه به جهت مشی محتاطانه خود در تفسیر، مادی‌دانستن واژه‌های استفاده‌شده در این آیه را به عنوان یک فرض محتمل و اولیه می‌پذیرد. از نظر نگارنده با توجه به نظر نهایی علامه که حاصل جمع نظرات پراکنده ایشان است، این فرض اولیه، در جای خود به عنوان پایین‌ترین و نازل‌ترین تفسیری که می‌توان از آیه ۲۱ سوره حجر ارائه داد، در جای خود کاملاً درست و منطقی است. اشکال محققان در این مورد زمانی بر علامه وارد بوده و قابل دفاع نخواهد بود که مادی‌دانستن قدر در آیه ۲۱ حجر را اولین و آخرین نظر قطعی بیان‌شده از سوی ایشان بدانیم؛ در حالی که بنا بر شواهد متعدد از سخنان علامه طباطبایی مشخص می‌شود که

ایشان قدر را مختص عالم ماده و موجودات مادی ندانسته بلکه قدر در مراتب بالای وجود را نیز پذیرفته است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۲/۱۴۱، ۱۴۴-۱۴۵ و ۱/۷۸-۷۷ و ۱۱/۳۰۶، ۳۳۷-۳۳۸ و ۱۹/۸۵ و ۱۱/۲۰ و ۲/۲۱۷؛ همو، ۱۴۲۷: ۲/۶۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۶/۲۹۲) (تعلیقه علامه بر اسفار)؛ از این رو استناد به سخن علامه در ذیل تفسیر آیه ۲۱ سوره حجر برای اثبات محدود بودن قدر در عالم ماده از نظر ایشان، اشکال واردی نیست؛ چنانکه ایشان پس از طرح قدر مادی در آنجا، بلافاصله از قدر غیر مادی (امکانی) سخن می‌گوید.

۳. دلیل مهم دیگری را می‌توان برای مراد علامه از این بیان مطرح کرد: همان‌طور که در قسمت معناشناسی قدر و خلق در علم لغت و اصطلاح قرآن گذشت، ضرورتاً و حداقل در برخی آیات قرآنی، قدر مربوط به عالم ماده و مربوط به مرحله پس از خلقت اشیا خواهد بود. ظاهراً همین معنا مبنای تعریف فلاسفه از قدر الهی قرار گرفته و سبب اختصاص تعریف قدر در محدوده عالم ماده شده است؛ اما علامه طباطبایی کاملاً به این موضوع واقف بوده؛ لذا در تعریفی که از قدر در کتاب نه‌ایة الحکمه ارائه می‌دهد، به عمومیت معنای قدر و نیز دلیل اختصاص قدر به عالم ماده توسط فلاسفه اشاره می‌کند:

«قدر» اندازه یا حدی است که شیء در صفات و آثارش به خود می‌گیرد... و اگر این معنا را تحلیل کرده، بر حقایق تطبیق دهیم، بر حدود و اندازه‌هایی منطبق می‌گردد که از ناحیه علل ناقصه به موجودات مادی ملحق می‌شود؛ البته به اعتبار صورت‌های علمی این حدود که در عالم فوق عالم ماده است... همچنین از آنجا که هر ماهیت، حدی است برای موضوع خود که شیء به واسطه آن از دیگر اشیا جدا می‌گردد و نیز سلب‌هایی را به همراه دارد که شیء پا فراتر از آن نمی‌نهد، لذا قدر، هر امر ممکن را شامل می‌شود، خواه عقل مجرد باشد یا مثال معلق یا

طبیعت مادی و تردیدی در این نیست که ماهیت، یک حد ذاتی برای موجود ممکن به شمار می‌رود؛ اما فلاسفه در بحث «قدر» مفهوم ظاهری آن را رعایت کرده‌اند و آن عبارت است از حدی که به صفات و آثار شیء - یعنی آنچه شیء موضوع آن محسوب می‌شود - ملحق می‌گردد، نه به اصل ذات و از این لحاظ قدر تنها در محدوده طبیعی است که به نحوی به ماده تعلق دارند (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۹۴-۲۹۶).

از نظر استاد فیاضی نیز ظاهر عبارت علامه در نه‌ایة الحکمه در مورد قدر الهی مبین باور ایشان به عمومیت قدر است:

قوله قدس سره «بما لها من الصور العلمیة» أي إن القدر بمعنى التقدير ليس هو نفس الحدود التي تلحق الموجودات المادّية في عالم الأعيان، بل إنما هو صور هذا الحدود في عالم المثال و هذه الصور علمه تعالى الفعلي و بهذا يتم ما مر ذكره في صدر الفصل من أن القدر مرتبة من مراتب علمه تعالى... فالقدر عنده قدر فعلي، في حين إن القضاء قضاء ذاتي و فعلي (همو، ۱۳۸۶: ۴ / ۱۱۴۶-۱۱۴۸، شرح فیاضی).

نتیجه گیری

علامه طباطبایی با توجه به پیش فرض‌های فلسفی خود و نیز آیات قرآن و روایات، نظرات قابل توجهی در مورد خزائن مطرح کرده و می‌کوشد تبیینی فلسفی از آن ارائه دهد. وی بر اساس آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر: ۲۱) و نیز مبانی عقلی حکمت متعالیه، مصادیق خزائن را بر مراتب مختلف فعل الهی (عوامل مثال، عقل و اسما و صفات) تطبیق داده و تفاسیر متعددی از این آیه در بعد وجودشناختی ارائه می‌دهد.

حاصل نظر علامه طباطبایی در باب خزائن و ویژگی‌های آن، این است که موجودات محدود و مقدر که در ابتدای امر همان امور جسمانی‌اند، پیش از نزول و ظهور در عالم ماده، حقایقی وجودی در ورای این عالم دارند که متعلق به عالم امر قبل از خلق‌اند. این خزائن چون قبل از تنزل و تقدرنند، محدود به حدود مادی نیستند، اگرچه محدود به حد معلولیت‌اند؛ از سوی دیگر خزائن همان گونه که از واژه‌اش برمی‌آید، جمع است و چون جمع نشانه کثرت است و کثرت به حدود مادی در آنها راه ندارد، ضرورتاً کثرت دیگری حاکم است که همان کثرت به تشکیک است. لازمه کثرت تشکیکی نیز این است که خزائن در حالی که محدودیت مادی ندارند، نسبت به یکدیگر سعه و ضیق داشته، در نتیجه برخی از مراتب آنها نامحدود - نسبت به حد و قدر مادی و نیز نسبت به قدر هر مرتبه نسبت به مرتبه پایین‌تر - باشند و در عین حال - همان گونه که بیان شد - همه از باب معلولیت، محدودند. به عبارت دیگر علامه طباطبایی بدون اینکه نامی از تشکیک و کثرت طولی و عرضی موجودات ببرد، عیناً نظر فلسفی ملاصدرا را در این باب بیان می‌کند و این همان روش تفسیری خاص علامه است که مبتنی بر حکمت و علوم عقلی است. بدون شک هیچ یک از مفسران پیش از علامه طباطبایی از این معانی سخنی نگفته‌اند و تفاسیر آنها از حد معرفی برخی از خزائن در معنای باران یا مجاز و استعاره خواندن خزائن در قرآن فراتر نرفته است و این معانی لطیف، بیانگر دقت و ژرف‌بینی‌های علامه طباطبایی است.

منابع

- قرآن کریم.
- ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، ج ۲ و ۵، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، ج ۵، بیروت: دار صادر، ج ۳.
- ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ق)، تفسیر التحریر و التنویر، ج ۲۸، بیروت: مؤسسة التاريخ العربی.
- ابو حیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق)، البحر المحیط فی التفسیر، ج ۶، بیروت: دار الفکر.
- ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق)، تهذیب اللغة، ج ۷ و ۹، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق)، روح المعانی، ج ۷، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ق)، معالم التنزیل، ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، ریحیق مختوم، ج ۱-۲ و ۹، تحقیق حمید یارسانیا، قم: مرکز نشر اسراء، ج ۳.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹)، تسنیم: تفسیر قرآن کریم، ج ۲ و ۳، قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰)، تسنیم: تفسیر قرآن کریم، ج ۲۵، قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۶)، تسنیم: تفسیر قرآن کریم، ج ۴۴، قم: مرکز نشر اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۳۷۶ق)، الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة، ج ۲، بیروت: دار العلم للملایین.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، بیروت: دار الشامیة.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق)، الکشاف، ج ۲، بیروت: دار الکتب العربی، ج ۳.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۴ق)، الدر المنثور، ج ۴، قم: کتابخانه مرعشی نجفی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (حاشیه علامه طباطبایی)، ج ۶، قم: مکتبه مصطفوی.

- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲)، الشواهد الربوبیه، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۶)، نهایة الحکمه، ج ۴، تصحیح و تعلیق فیاضی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ج ۴.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱-۲، ۸، ۱۱-۱۲ و ۱۹-۲۰، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ج ۲.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۴ق)، بدایة الحکمه، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۶ق)، نهایة الحکمه، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ج ۱۲.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۲۷ق)، تفسیر البیان، ج ۲، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۲۸ق)، الإنسان والعقیده، قم: باقیات، ج ۲.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۹۹۹م)، الرسائل التوحیدیة، بیروت: مؤسسة النعمان.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۶، تهران: ناصر خسرو، ج ۳.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۶، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- عشریه، رحمان (پاییز ۱۳۹۹)، « قلمرو قدر عینی و علمی الهی با تکیه بر آیه ۲۱ سوره حجر در اندیشه علامه طباطبایی»، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، شماره ۳.
- فتال نیشابوری، محمد بن احمد (۱۳۷۵)، روضة الواعظین و بصیرة المتعظین (ط - القدیمة)، ج ۱، قم: انتشارات رضی.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، التفسیر الکبیر، ج ۱۹، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ج ۳.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، العین، ج ۵، قم: نشر هجرت، ج ۲.
- فیروز آبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵ق)، القاموس المحیط، ج ۲، بیروت: دار الکتب العلمیة.

- فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، *المصباح المنیر*، ج ۱، قم: مؤسسه دار الهجرة، ج ۲.
- قرشی، علی اکبر (۱۳۷۱)، *قاموس قرآن*، ج ۲ و ۵، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ج ۶.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴)، *الجامع لأحكام القرآن*، ج ۱۰، تهران: ناصر خسرو.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی* (ط - الإسلامیة)، ج ۱، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ج ۴.
- لاریجانی، صادق (۱۳۸۸)، *انسان از آغاز تا انجام*، قم: بوستان کتاب، ج ۲.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار* (ط - بیروت)، ج ۴، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ج ۲.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۲۳ق)، *زاد المعاد*، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- مرتضی زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، ج ۱۳، بیروت: دار الفکر.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۸)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، ج ۳، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق)، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، ج ۲، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- وطن دوست، محمدعلی و دیگران (بهار و تابستان ۱۳۹۴)، «بررسی تحلیلی نظر علامه طباطبایی درباره قضا و قدر با رویکرد تفسیری-روایی-فلسفی»، *آموزه های فلسفه اسلامی*، شماره ۱۶.