

مفهوم‌شناسی غیب در قرآن با تکیه بر آراء علامه طباطبایی

ناصرالدین اوجاچی*

تاریخ دریافت: ۹۶/۹/۲۵

تاریخ پذیرش: ۹۷/۳/۷

چکیده

واژه غیب و مشتقات آن شصت بار در قرآن کریم استعمال شده است. در بسیاری از این موارد خداوند منحصراً مالک غیب یا عالم به غیب به شمار آمده است. باید توجه داشت که از غیب در همه این موارد ممکن است مفهوم واحدی اراده شده باشد و اشاره به مصادیق واحدی بکند؛ همان‌گونه که ممکن است مفاهیم متعدد و مصادیق مختلفی از آن مد نظر باشد. روشن است که فهم معنی یا معانی و کاربردهای غیب در قرآن می‌تواند در تفسیر و درک معنای بسیاری از آیات راهگشا بوده، ما را با معارف قرآن هر چه بیش‌تر آشنا کند. افزون بر آن در مباحث علم غیب اولیای الهی نیز مثمر ثمر خواهد بود. این مقاله در پی بررسی این مسأله است که غیب در قرآن در چه مفاهیمی استعمال شده و چه مصادیقی از آن اراده شده است. این امر با نگاهی تحلیلی و انتقادی صورت می‌گیرد و تأکید اصلی بر تفسیر «المیزان» است.

کلیدواژگان: عالم شهادت، خزائن اشیاء، باطن جهان، علم ملائکه.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

نیل به معارف بلند قرآن کریم نیازمند درک معانی و مقاصد الفاظ بکار رفته در آن است. بدین منظور مراجعه به کتب لغت در بسیاری از کلمات می‌تواند مفید و بسنده باشد. اما در مورد پاره‌ای از الفاظ این امر به تنهایی مفید نخواهد بود؛ زیرا قرآن نیز مانند هر کتاب دیگری، گاه از اصطلاحات خاصی بهره می‌گیرد یا مصداق خاصی از مصادیق معنای لغوی را اراده می‌کند که عدم توجه به آن ما را از درک معارفش دور می‌سازد. در این موارد یکی از راه‌ها تأمل در خود قرآن و توجه به قرائن درون‌متنی است که می‌تواند به فهم معنای واژه کمک کند. این راهی است که علامه طباطبایی در تفسیر «المیزان» آن را پیموده است.

واژه غیب و مشتقات آن شصت بار در قرآن تکرار شده است. قرآن کریم گاهی از سرگذشت پیشینیان با تعبیر غیب یاد می‌کند، گاهی از ایمان به غیب سخن می‌گوید و زمانی از غیب و شهادت، گاهی غیب را به خدای متعال اختصاص می‌دهد و گاهی علم به غیب را، همچنان که گاهی نیز غیر از خداوند، افراد دیگری را برخوردار از علم غیب معرفی می‌کند.

به لحاظ معنای لغوی گفته شده است: «غیب در اصل بر پوشیده شدن چیزی از دیده‌ها دلالت دارد؛ سپس این معنی توسعه داده شده است و از این قبیل است غیب به معنای آنچه غیر از خدا کسی به آن آگاهی ندارد» (ابن فارس، ۱۴۱۰ق). نیز گفته شده است «هر چیزی که از انسان پوشیده و نهان باشد غیب است» (جوهری، ۱۴۱۰ق). برخی نیز معتقدند «بر هر چیزی که از دیده‌ها نهان باشد، چه در ذهن و قلب انسان موجود باشد چه نباشد، غیب گفته می‌شود» (ابن اثیر، بی‌تا).

با توجه به معانی مذکور با دو معیار کلی به دو مفهوم از غیب دست می‌یابیم: یکی معیار ادراک حسی و دیگری ادراک ذهنی. بنابراین یک شیء ممکن است طبق یک معیار غیب باشد و طبق معیار دیگر غیب نباشد؛ یا به هر دو ملاک غیب محسوب شود یا بر عکس. اما مفهوم دوم می‌تواند با قیودی جزئی‌تر شود؛ ۱. از آنجا که غیب نسبی است بنابراین مصداق غیب در مفهوم دوم بستگی خواهد داشت به اینکه چه موجوداتی مورد نظر باشند. به طور معمول ما انسان‌ها را ملاک غیب و شهادت قرار می‌دهیم ولی این

امکان وجود دارد که در جایی موجودات دیگری مثل ملائکه ملاک غیب قرار داده شوند. ۲. نکته دیگر این که همان‌گونه که در مورد ادراک حسی گاهی برخی امور ورای حس هستند و از این جهت غیب نامیده می‌شوند در مفهوم دوم هم این امکان هست که اموری باشند که ورای علم انسان یا مخلوقات باشند. این‌ها هم غیب خواهند بود. اکنون مسأله این است که آیا در قرآن غیب با مفهوم واحدی استعمال شده است یا خیر؟ اگر در مفاهیم متعدد استعمال شده ملاک این استعمال‌ها چیست؟ و مهم‌تر اینکه آیا غیب به دو مفهوم جزئی‌تر که بیان شد در قرآن استعمال شده است؟

پیشینه پژوهش

در مورد موضوع بحث دو مقاله قبلاً به چاپ رسیده است. مقاله‌ای تحت عنوان «غیب و شهادت از منظر علامه طباطبایی» نوشته خانم پروین ایرانی‌پور که در مجله بینات شماره ۵۵ سال ۱۳۸۶ به چاپ رسیده است. نویسنده ابتدا تعریف غیب و شهادت را از منظر علامه بررسی کرده و بر نسبی بودن مفهوم غیب و شهادت تأکید می‌کند. در ادامه مصادیق غیب در برخی از آیات از منظر علامه را بیان می‌کند و در پایان بحثی دارد در مورد امکان علم انسان‌ها به غیب از منظر علامه طباطبایی.

مقاله‌ای دیگر با عنوان «تحلیل دیدگاه علامه طباطبایی درباره غیب و شهود» چاپ شده در مجله معرفت شماره ۲۱۶ آذر سال ۹۴. این مقاله از دو بخش تشکیل شده است در بخش اول مباحث کلی در باب غیب و شهود مطرح شده و به طور عمده درباره نسبی و مطلق بودن معنای غیب و شهود از منظر علامه بحث شده است. و در بخش دوم با بررسی برخی از آیاتی که واژه غیب در آن‌ها آمده است مصداق آن از دیدگاه علامه بیان شده است.

در این دو مقاله به این نکته پرداخته شده که مثلاً غیب در فلان آیه از منظر علامه طباطبایی بر چه امور و اشیایی اطلاق شده است. اما آنچه پژوهش حاضر در پی اثبات آن است امری فراتر از این مسأله است که بیان شد.

بحث از معنای غیب در قرآن از دو جهت می‌تواند اهمیت داشته باشد: ۱. از این لحاظ که این واژه در بسیاری از آیات وارد شده که برخی از این آیات بیانگر معارف

عمیق الهی هستند. یکی از راه‌های رسیدن به این معارف تأمل در معنای غیب است. ۲. علم غیب و آگاهی ائمه اهل بیت (علیهم السلام) از آن‌ها از مباحث مهم و پر مناقشه است. این بحث می‌تواند گامی در راستای تحلیل درست آن تلقی شود.

۱. کاربرد غیب با ملاک عدم ادراک حسی

دیدیم که تمایز غیب و شهادت گاه با ملاک ادراک حسی است. هر آنچه مورد ادراک حسی باشد شهادت است و در غیر این صورت در حوزه غیب داخل می‌شود. در اینجا دو مورد از آیاتی که مفسران غیب در آن‌ها را با این معیار معنی کرده‌اند بررسی می‌کنیم.

الف) ایمان به غیب

در آیه سوم از سوره بقره می‌خوانیم: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾. علامه طباطبایی درباره معنای غیب در این آیه می‌نویسد: «غیب خلاف شهادت است و بر اموری اطلاق می‌شود که در دایره حس واقع نمی‌شوند» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۴۶).

ب) غیب و شهادت

در قرآن کریم در ده مورد غیب در کنار شهادت قرار گرفته است و خدای متعال به عنوان «عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ» توصیف شده است (مانند ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ﴾ (رعد/۹)، آیات دیگر عبارت‌اند از أنعام/۷۳، توبه/۹۴ و ۱۰۵، مؤمنون/۹۲، سجده/۶، زمر/۴۶، حشر/۲۲، جمعه/۸، تغابن/۱۸). به طور کلی مفسران در معنای غیب و شهادت در این آیات دو دیدگاه دارند.

۱. غیب به معنای آنچه که از حس غایب است و شهادت یعنی چیزی که برای حس حاضر است (ر. ک. بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۳: ۱۸۲، و طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۶: ۴۳۱). جمهور مفسران این آیات را بر همین منوال تفسیر نموده‌اند. در این صورت معنای آیه این می‌شود که خدا به آنچه که از ادراک حسی شما به دور است و آنچه که شما با حس خود ادراک می‌کنید، آگاه است.

۲. غیب یعنی چیزی که قابلیت مشاهده ندارد و شهادت یعنی چیزی که قابلیت مشاهده دارد. شیخ طوسی بعد از بیان این معنی می‌نویسد: «در این معنا معدومات،

حیات، مرگ، قدرت و هر چیزی که نادیدنی است داخل می‌شود» (طوسی، بی تا، ج ۸: ۲۹۶). شهید مطهری نیز این معنی را می‌پذیرد و می‌نویسد: «آنجا که غیب و شهادت با یکدیگر ذکر می‌شوند، مثلاً می‌فرماید: ﴿عَالَمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ (حشر / ۲۲) او دانای نهان و پیداست، او بخشنده و مهربان است، یعنی دانای محسوس و نامحسوس است، ... ناظر به غیب نادیدنی است» (مطهری، بی تا، ج ۲: ۱۳۸).

یکی از مفسران معاصر نیز می‌نویسد: «منظور از کلمه «الْغَيْبِ» به قرینه کلمه «وَالشَّهَادَةِ» آن چیزی است که از حس باصره و چشم ظاهری انسان و چشم هر صاحب چشم دیگری مخفی باشد. کما اینکه مقصود از کلمه «وَالشَّهَادَةِ» هم به قرینه کلمه «الْغَيْبِ» آن چیزی است که به وسیله چشم ظاهری انسان و هر صاحب چشم دیگری مشاهده شود؛ و چون کلیه موجودات ارضی و سمائی غیر از این دو نوع نیستند لذا معنی این آیه چنین می‌شود که خدا به کلیه موجودات علم دارد، و چیزی نیست که از علم خدا خارج باشد» (نجفی خمینی، ۱۳۹۸ق، ج ۸: ۲۴۵).

شهید مصطفی خمینی هم معتقد است «کلمه غیب در قرآن کریم یک اصطلاح است در مقابل شهادت، و عالم به عالم غیب و عالم شهادت تقسیم می‌شود». ایشان دلیل این مطلب را موارد استعمال کلمه غیب در قرآن می‌داند. وی در بیان موارد استعمالی که بر این مطلب دلالت می‌کند، به تعبیر «عالم الغیب والشهاده» که در آیات متعددی به کار رفته است، اشاره می‌کند. البته موارد دیگری مثل «غیب السماوات والارض» و «فقل انما الغیب لله» را هم ذکر می‌کند (خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۲: ۴۲۹).

در دیدگاه اول ملاک غیب بودن عدم ادراک حسی است و در دیدگاه دوم عدم قابلیت ادراک حسی.

۲. کاربرد غیب با ملاک عدم ادراک ذهنی (عدم علم)

شاید بتوان گفت علامه غیر از مورد اولی که در بالا عنوان شد در بقیه موارد استعمال غیب در قرآن را با این ملاک مورد توجه قرار می‌دهد، و معتقد است تفاوت غیب و شهادت در احاطه علمی و عدم آن به اشیاء است. حتی در مورد غیب و شهادت هم که مفسران دیگر به اعتبار ادراک حسی تقسیم بندی کردند علامه به اعتبار ادراک ذهنی

این تقسیم بندی را تفسیر می‌کند. وی در جایی ضمن تأکید بر نسبی بودن غیب و شهادت بیان می‌کند که شهادت نوعی احاطه بر شیء است اعم از اینکه حسی باشد یا خیالی یا عقلی یا وجودی. عدم این احاطه هم غیب است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹: ۲۱۶).

علامه در جای دیگر می‌نویسد: «غیب و شهادت نسبی هستند. پس یک چیز ممکن است نسبت به چیزی غیب باشد و نسبت به چیز دیگر شهادت. این امر به دلیل آن است که اشیاء دارای حدودی هستند که لازم وجود آنها است و از آنها جدا نمی‌شود. پس اگر چیزی داخل در حد یک شیء بود نسبت به آن شیء شهادت است و مشهود برای ادراک آن. و اگر خارج از حد آن شیء بود نسبت به آن غیب بوده و مشهود برای ادراک آن نیست. بنابراین چون وجود خداوند محدود به حدی نیست و او بر هر چیزی محیط است پس نسبت به خداوند غیبی وجود ندارد. پس معنای علم خداوند به غیب و شهادت آن است که غیب و شهادتی که برای اشیاء در قیاس با هم حاصل می‌شود برای خداوند شهادت است. از این رو معنای عالم الغیب و الشهاده آن است که چیزی که ممکن است صاحبان علم از آن آگاه شوند یعنی چیزی که از حد وجود آنها خارج نیست و چیزی که امکان ندارد علم به آن یابند چون خارج از حد وجود آنها است هر دو برای خداوند معلوم و مشهود هستند. به دلیل احاطه خداوند به همه اشیاء» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱: ۳۰۷).

۳. کاربرد غیب با معیار عدم ادراک علمی برخی موجودات مثل ملائکه

غیب آسمان‌ها و زمین

برای اثبات این کاربرد غیب در قرآن باید تفسیری را که علامه طباطبایی از غیب در ذیل آیه: «قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ» (بقره/ ۳۳) ارائه می‌کند، مورد بررسی قرار دهیم. در این آیه سخن از غیب آسمان‌ها و زمین و علم خداوند به آن است. غیر از این آیه در آیات دیگری از قرآن نیز عبارت «غیب السماوات و الارض» به کار رفته است (ر.ک. هود/ ۱۲۳، نحل/ ۷۷، کهف/ ۲۶، فاطر/ ۳۸، حجرات/ ۱۸). در برخی از این آیات بر علم

الهی به غیب آسمان‌ها و زمین تأکید شده است و در برخی دیگر بر مالکیت خدای تعالی نسبت به این غیب. البته ادعای علامه این نیست که در همه این آیات غیب به همین معنایی که در آیه مورد بحث آمده، به کار رفته است.

آیه مورد بحث بخشی از آیاتی است که در مورد خلقت حضرت آدم(ع) در سوره بقره وارد شده است. در این آیات خدای متعال برای نشان دادن صلاحیت آدم(ع) برای خلافت و علت برگزیده شدن موجود زمینی به جای ملائکه برای خلافت الهی در روی زمین، «اسماء» را به آدم تعلیم می‌دهد، بعد آن‌ها را به ملائکه عرضه می‌کند، ولی آن‌ها اعتراف به عدم آگاهی خود از اسماء می‌کنند. سپس به امر الهی آدم(ع) ملائکه را از این اسماء باخبر می‌سازد.

علامه طباطبایی بر این باور است که مراد از غیب آسمان‌ها و زمین در آیه مذکور همان اسمایی است که در آیه قبل خدای تعالی به آدم(ع) تعلیم داد. با این استدلال که خدای متعال سخن ملائکه را در مورد فساد و خونریزی انسان در روی زمین انکار نکرد، بلکه به ملائکه فهماند که خلافت الهی نیازمند تحمل اموری است که آن‌ها توانایی آن را ندارند، ولی آدم(ع) تاب تحمل آن را دارد. این کار را خداوند با تعلیم اسماء انجام داد. از این رو باید گفت ملائکه از وجود اسماء خبر نداشتند، نه اینکه خبر داشتند ولی از علم آدم(ع) به آن‌ها مطلع نبودند، تا گفته شود غیب در اینجا یعنی اطلاع آدم(ع) از اسماء. نکته دیگری که از آیه فهمیده می‌شود این است که ملائکه نه تنها از اسماء خبر نداشتند، بلکه امکان علم به اسماء را نیز نداشتند. یعنی ظرفیت وجودی آن‌ها به اندازه‌ای نبود که تحمل چنین علمی را داشته باشند؛ زیرا در غیر این صورت آدم(ع) رجحانی بر آن‌ها نداشت؛ چراکه خدا این اسماء را به آدم(ع) آموخت، ولی به آن‌ها نیاموخت بعد از خبر دادن آدم(ع) از اسماء آن‌ها نیز آگاهی می‌یافتند و در این صورت با آدم(ع) مساوی بودند. پس می‌شود نتیجه گرفت که آنچه ملائکه بعد از خبر دادن آدم(ع) از اسماء به آن دست یافتند و برای آن‌ها حاصل شد، غیر از چیزی بود که برای آدم(ع) با تعلیم الهی حاصل شد.

اکنون باید دید این اسماء که غیب آسمان‌ها و زمین‌اند، چه ماهیتی دارند. مراد از اسماء نمی‌تواند همان معنایی باشد که ما از اسم می‌فهمیم، یعنی کلمه‌ای که متشکل از

حروف است؛ زیرا این حروف را ملائکه نیز می‌توانستند بیاموزند. بنابراین مراد از اسماء همان مسمیات است. در قرآن کریم برای اشاره به این اسماء ضمیر جمع «هم» به کار رفته است. به نظر علامه این بیانگر آن است که این اسماء موجوداتی زنده و عاقل هستند.

نتیجه‌ای که مطالب بیان شده به دنبال دارد این است که مراد از غیب آسمان‌ها و زمین حقایقی هستند که علم به آن‌ها از توان ملائکه خارج است، ولی موجود زمینی می‌تواند به آن‌ها علم داشته باشد و علم به آن‌ها ملاک خلافت الهی است.

حال که مشخص شد اسماء چه هستند، این سؤال مطرح می‌شود که چه رابطه‌ای بین آسمان‌ها و زمین و به تعبیری موجودات زمین و آسمان با اسماء وجود دارد که از آن‌ها با عنوان غیب آسمان‌ها و زمین نام برده شده است؟ پاسخ علامه این است که «اضافه غیب به سماوات به دو نحو می‌تواند باشد: یکی آنکه اضافه به تقدیر «من» باشد به این معنا که این امور غیبی جزئی از آسمان و زمین و از جنس آن‌ها باشند. دیگر آنکه اضافه لامیه باشد. در این صورت اسماء اشیایی خواهند بود خارج از حوزه آسمان‌ها و زمین و غیر از جنس موجودات آسمانی و زمینی. علامه طباطبایی بر این باور است که در این آیه، اضافه لامیه مراد است؛ به این دلیل که خداوند در این آیه در مقام اثبات قدرت مطلق خویش و احاطه آن و عجز و نقص ملائکه است». علاوه بر این دلیلی که علامه بیان می‌کند می‌توان متذکر شد که بعید است موجوداتی زمینی و آسمانی وجود داشته باشند که ملائکه نتوانند علم به آن‌ها را تحمل کنند.

«با توجه به اینکه مراد از اسماء حقایق دارای حیات و علم‌اند و همین اسماء غیب آسمان‌ها و زمین هستند که وجودی متفاوت از وجود آسمان و زمین دارند، نتیجه گرفته می‌شود که این آیه منطبق است با آیه: ﴿وَلَنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُ إِلَّا بِقَدْرِ مَعْلُومٍ﴾ (الحجر / ۲۱). در این آیه خدای تعالی خبر داده است که هر چیزی که نام شیء بر آن نهاده شود، در نزد خداوند خزائنی تمام‌نشده دارد که مقدر به اندازه‌ای و محدود به حدی نیستند، بلکه تقدیر و حد در مرتبه انزال و خلق است. کثرتی که در این خزائن است از نوع کثرت عددی که ملازم با تقدیر و محدودیت است نیست؛ بلکه کثرت آن به تعدد مراتب و درجات است» (ر. ک. طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۱۱۶-۱۱۸).

علامه در جای دیگری نیز بر همین امر تأکید می‌کند و می‌نویسد، «خزائن غیبی که در نزد خدا است، اموری هستند که محدود به حدود مشهود اشیاء و محصور در تقدیرهای معهود نیستند. شکی نیست که این امور به این دلیل غیب و مخزون نامیده شده‌اند که نامحدود و بدون تقدیر هستند و ما تنها می‌توانیم به اشیاء محدود و مقدر علم داشته باشیم» (همان، ج ۷: ۱۲۵).

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که از نظر علامه طباطبایی غیب در اینجا ناظر به مصادیقی است که ملائکه علم به آن‌ها ندارند. ولی انسان می‌تواند به آن‌ها علم داشته باشد.

نقد و بررسی

در اینجا ملاحظه‌ای وجود دارد که توجه به آن موجب تکمیل بحث خواهد شد. توضیح اینکه اگر غیب در آیه مذکور بر اموری دلالت کند که نامحدود و مبهم هستند به نحوی که علم به آن‌ها ممکن نیست؛ در این صورت حضرت آدم(ع) چگونه توانست علم به آن‌ها داشته باشد، با اینکه خود علامه هم این‌ها را خارج از توان علمی بشر می‌داند و معتقد است به همین سبب به آن‌ها غیب و مخزون اطلاق شده است. از این رو نمی‌توان پذیرفت که این آیه منطبق با آیه ۲۱ سوره حجر باشد؛ زیرا استدلال علامه بر عدم امکان علم مبتنی بر این آیه (۲۱ سوره حجر) است در حالی که در آیه مورد نظر سخن از علم آدم(ع) به اسماء است. با توجه به نکته فوق تا این قسمت از سخن علامه که مراد از غیب در این آیه اسماء است و اسماء هم اموری هستند که ملائکه علم به آن‌ها نداشتند، ولی انسان توان علم به آن‌ها را دارد، غیب به مفهومی که عرض شد را اثبات می‌کند.

کاربرد غیب با معیار عدم قابلیت علم

در این کاربرد غیب در پی آن هستیم که ببینیم غیب به معنای اشیایی که خارج از توان ادراکی انسان هستند، به کار رفته است. برای این منظور ابتدا باید اثبات شود که آیا چنین اشیایی وجود دارند و بعد بررسی شود که آیا غیب در قرآن برای اشاره به این

اشیاء به کار رفته است یا نه.

الف) خزائن اشیا

همان‌طور که در مباحث قبل ملاحظه شد، علامه طباطبایی مدعی است آیه ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ (حجر / ۲۱) بر وجود اشیایی نامحدود و غیر مقدر دلالت می‌کند که محدودیت انسان باعث می‌شود نتواند به آن‌ها علم پیدا کند. اکنون ببینیم استدلال علامه بر این مطلب چگونه است.

استدلال علامه طباطبایی را می‌توان به‌طور خلاصه اینگونه جمع‌بندی کرد:

۱. نزول در آیه می‌رساند که باید بالا و پایینی وجود داشته باشد که اشیا از سمت بالا بیایند تا نزول در مورد آن‌ها صدق کند. بالعیان مشاهده می‌شود که این نزول نمی‌تواند نزول مکانی باشد، پس باید از عالمی باشد که نسبت به این عالم بالا محسوب می‌شود. در این صورت نزول نمی‌تواند معنایی جز خلقت داشته باشد؛ البته خلقتی که نزول بر آن صدق کند. نزول به معنای خلقت در آیات دیگری از قرآن نیز به کار رفته است مانند: ﴿وَأَنْزَلْنَاكَ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ﴾ (زمر / ۶) و ﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ﴾ (حدید / ۲۵). نتیجه آنکه اشیا از نشئه‌ای فوق نشئه مادی به این عالم می‌آیند.

۲. «قَدَر» به معنای کمیت و تعداد اشیا نیست. این مطلب از آیات دیگری که در مورد قدر آمده است معلوم می‌شود؛ مانند: ﴿إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ (قمر / ۴۹) و ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾ (فرقان / ۲). در واقع قدر به معنای حد وجودی شیء است و دلالت بر خصوصیت و کیفیت خلقت شیء دارد که به وسیله آن شیء تشخیص و تعیین پیدا می‌کند و از اشیا دیگر متمایز می‌شود.

۳. از جمله ﴿وَمَا نُنزِّلُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ استفاده می‌شود که قدر و حدود وجودی اشیا هنگام نزول اشیا به نشئه مادی به آن‌ها تعلق می‌گیرد. بنابراین قدر بر حسب علم و مشیت مقدم بر وجود شیء است ولی بر حسب وجود مقارن و ملازم با آن است.

۴. نتیجه مطالب گذشته این است که اشیا در نشئه قبل که همان خزائن است مقدر و محدود نیستند. مقدر و محدود نبودن به این معنا است که اشیا در وجود خزائن خود متمایز و مشخص نیستند. با توجه به اینکه انسان موجودی محدود است، نمی‌تواند علم

به امور نامحدود، نامقدر و غیر متعین داشته باشد؛ به همین دلیل است که به این‌ها غیب و مخزون گفته شده است؛ زیرا از دسترس علمی موجودات دیگری مثل انسان خارج هستند.

۵. مقدر و محدود نبودن خزائن و به تبع آن، متعین و متمایز نبودن آن‌ها به معنای این است که کثرت در آن‌ها کثرت عددی نیست.

۶. با توجه به اینکه خزائن به صورت جمع به کار رفته است و دلالت بر بیش از دو خزینه دارد و کثرت آن هم عددی نیست، بنابراین باید این کثرت به لحاظ مراتب و درجات خزائن باشد.

۷. با توجه به مراتبی که در خزائن وجود دارد، نزول شیء از خزائن به این صورت است که شیء مراحل را طی می‌کند تا به نشئه مادی برسد. در هر مرحله‌ای قدری به آن تعلق می‌گیرد که در مرحله قبلی وجود نداشت، تا اینکه می‌رسد به مرتبه‌ای که حدود و مقادیر شیء را احاطه می‌کند که همان مرحله نزول به نشئه مادی است.

۸. خزائن ورای عالم مشهود هستند به این دلیل که در مورد آن‌ها از تعبیر «عنده» استفاده شده است و قرآن خبر داده است که ﴿مَاعِنْدَكُمْ يَتَّقِدُ وَمَاعِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾ (نحل / ۹۶). یعنی آنچه در نزد خدا است ثابت، زوال‌ناپذیر و بدون تغییر است. از این رو خزائن به هر نحو که باشند اموری ثابت، زوال‌ناپذیر و بدون تغییر هستند در حالی که اشیاء مادی در این عالم محسوس متغیر، فانی و زوال‌پذیرند. بنابراین خزائن ورای این عالم مشهود و در مرتبه بالاتر از آن قرار دارند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲: ۱۴۳-۱۴۵).

ثبات خزائن نتیجه دیگری نیز دارد که علامه متذکر آن نشده است؛ از خلقت شیء در عالم مادی تعبیر به نزول از خزائن شده است، با توجه به ثابت بودن خزائن فهمیده می‌شود که در هنگام نزول شیء خزائن از بین نمی‌روند و چیزی هم از آن‌ها کم نمی‌شود.

نتیجه سخنان علامه این می‌شود که موجوداتی وجود دارند که اصل و منشأ موجودات مادی هستند و ورای عالم مشهود قرار دارند. علم به این موجودات برای انسان به دلیل اینکه قدر و حدی به آن‌ها تعلق نگرفته است امکان ندارد.

نقد و بررسی

برخی ملاحظات در اینجا وجود دارد که به نظر می‌رسد می‌تواند در جهت تکمیل بحث و برطرف نمودن برخی ابهامات مفید باشد.

اولاً علامه ابتدا بیان می‌کنند که خزائن حد و قدری ندارند، ولی در نهایت به این نتیجه می‌رسند که در هر مرحله‌ای از مراحل نزول حد و قدری وجود دارد که در مرحله قبلی وجود نداشت. این دو سخن با هم سازگار نیستند و ایشان هیچ توجیهی برای رفع این ناسازگاری ارائه نکرده‌اند. اگر سخن نهایی ایشان را بپذیریم که خزائن نیز حد و قدری دارند، در این صورت استدلال به عدم علم انسان به این خزائن به دلیل عدم تقدیر و تحدید در آن‌ها با مشکل مواجه خواهد شد.

ثانیاً از قدر و حد نداشتن اشیاء در خزائن نتیجه گرفته شد که موجودات در خزائن تشخیص و تمایزی ندارند. علامه معتقد است که اشیاء مادی هر کدام به طور جداگانه خزائنی دارد و بر این نکته نیز تأکید دارد که تشخیص و تمایز اشیاء به قدری است که حین نزول در این عالم به آن‌ها تعلق می‌گیرد. سؤال این است که در این صورت تمایز خزائن یک شیء با شیء دیگر در چیست؟ به عبارتی نتیجه مباحث ایشان این می‌شود که همه اشیاء یک خزانه بیش‌تر ندارند. در حالی که ایشان چنین نظری ندارند.

ثالثاً کثرت در خزائن را به نحو دیگری نیز می‌توان تصور کرد که نه به کثرت عددی برگردد و نه کثرت در مراتب و درجات. به این صورت که در عالم خزائن برای هر شیء مادی یک وجود بیش‌تر وجود ندارد ولی این وجود به نحوی است که برای نزول در نشئه مادی تقدیرات و حدود متعددی را می‌تواند بپذیرد. به عبارت دیگر وجود شیء در خزائن به نحوی نیست که تنها با یک تقدیر سازگار باشد، بلکه هر تقدیری را که مشیت الهی اقتضا کند، بر همان تقدیر نازل می‌شود. همان‌طور که گذشت خزائن در مرتبه‌ای از وجود هستند که فاقد مقدرات عالم ماده هستند و با نزول پذیرای این تقدیرات خواهند بود. بنابراین به واسطه همین تقدیرات و حدود متعددی که خزائن می‌توانند پذیرا باشند، لفظ جمع در مورد آن به کار رفته است.

رابعاً علامه از قدر معلوم در آیه که حین نزول شیء به آن تعلق می‌گیرد نتیجه گرفت که در مرحله قبل که مرحله خزائن باشد قدر و حدی وجود ندارد. در حالی که نتیجه

باید این باشد که تقدیری که شیء در عالم مادی دارد، در خزائن وجود ندارد؛ نه هر تقدیری. بنابراین خزائن در نشئه وجودی خود تقدیر خاص آن نشئه را دارد. ولی همان‌طور که در نکته قبل عنوان شد، نسبت به نشئه مادی تقدیرات بیشماری را می‌تواند پذیرا باشد. از این جهت مشکل تمایز و تشخیص بین خزائن اشیاء مختلف نیز حل می‌شود.

نتیجه‌ای که از این نقدها به دست می‌آید این است که خزائن هر شیء وجودی دارای ابهام است. به این معنی که تقدیرات بی‌شماری را می‌تواند پذیرا باشد و بر پایه آن تقدیرات در این عالم ظهور کند. البته تنها یکی از آن تقدیرات است که در حین نزول از نشئه دیگر می‌تواند همراه آن باشد. بنابراین خزائن اشیاء موجوداتی هستند که نسبت به وجود مادی شیء دارای ابهام و عدم تعیین می‌باشند.

اکنون اگر فرض کنیم که توان علمی انسان به نحوی است که تنها می‌تواند اموری را درک کند که مقدرات و حدود عالم مادی یا شبیه به آن را دارند، یعنی دارای تقدیر معلوم هستند نه تقدیرات بیشمار، می‌توان نتیجه گرفت که انسان نمی‌تواند به خزائن علم پیدا کند؛ تقدیر مادی در آنجا با ابهام مواجه است. چنین فرضی قابل دفاع است؛ زیرا انسان‌ها توان درک اشیایی را دارند که مقدر به زمان و مکان خاص و مشخصات ویژه و خاص خود باشند. اگر موجودی باشد که مقدر به هیچ زمان و مکانی نباشد، و به عبارتی در زمانی مبهم و مکانی مبهم قرار داشته باشد و سایر مشخصات آن هم به همین نحو باشد، ذهن انسان توان تصور آن را نخواهد داشت.

ب) مفاتح غیب

اکنون که در پاسخ سؤال اول به این نتیجه رسیدیم که اموری وجود دارند که به دلیل ابهام و عدم تعیین خارج از توان علمی انسان هستند، نوبت به بررسی سؤال دوم می‌رسد: آیا در قرآن کریم غیب به این معنی به کار رفته است؟

به نظر می‌رسد یکی از آیاتی که در آن واژه غیب به کار رفته و دلالت بر خزائن دارد، این آیه است: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يُعَلِّمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ (انعام / ۵۹). این آیه شباهت زیادی با آیه قبلی دارد. مرحوم طبرسی در توضیح معنای مفاتح می‌نویسد: «مفاتح جمع مفتاح است.

مفتاح به کسر میم به معنای مفتاح و کلید است و جمع آن مفاتیح است و به فتح میم به معنای خزینه است و جمع آن مفاتح است. البته برخی مفاتح را به عنوان جمع مفاتح نیز ذکر کرده‌اند. طبرسی خود مفاتح غیب را به خزائن غیب معنا می‌کند» (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۴: ۴۸۰). وی از ابن عباس نیز نقل می‌کند که مفاتح غیب را به خزائن غیب معنی کرده است (همان). در جاهای دیگر قرآن هم مفاتح به معنای خزائن به کار رفته است (قصص / ۷۶ و نور / ۶۱).

اگر مفاتح به معنای خزائن باشد ارتباط آن با آیه ۲۱ سوره حجر روشن است؛ زیرا هر دو به وصف «عنده» توصیف شده‌اند. علامه طباطبایی نیز بر همین اعتقاد است و می‌نویسد: «همچنان که گفته شد خزائن اشیاء اموری هستند که انسان علم به آن‌ها ندارد، به همین دلیل هم بر آن‌ها اطلاق غیب شده است». نتیجه آنکه غیب در اینجا به معنای اموری است که گفته شد در خزائن اشیاء قرار دارند و به دلیل ابهام در آن‌ها متعلق علم انسان واقع نمی‌شوند.

در این آیه این احتمال هم وجود دارد که مفاتح جمع مفتاح به معنای مفتاح و کلید باشد که در این صورت دلالت آن بر مطلب مورد نظر با مشکل مواجه خواهد شد. یعنی اگر هم مراد از غیب همان امور موجود در خزائن باشد، اثبات آن مشکل است و تنها در حد یک احتمال می‌توان به آن اشاره کرد.

نتیجه بحث

غیب در آیات قرآن در دو مفهوم کلی به اشیایی که دور از ادراک حسی هستند و اشیایی که به دور از هر نوع ادراک و علمی هستند اطلاق شده است. در یک نگاه دقیق‌تر با استفاده از دیدگاه‌های علامه طباطبایی به دو مفهوم جزئی‌تر از غیب می‌رسیم. غیب گاهی با ملاحظه موجودات غیر از انسان به کار رفته است. در این مورد اشیایی که ملائکه از آن‌ها آگاهی ندارند غیب اطلاق شده است. گاهی نیز غیب به اشیایی اطلاق شده است که به دلیل ویژگی ذاتی که دارند انسان و سایر موجودات توان علم به آن‌ها را ندارند.

کتابنامه

کتب عربی

ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، (بی تا)، **النهاية في غريب الحديث و الأثر**، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.

ابو الحسین، احمد بن فارس، ۱۴۱۰ ق، **معجم مقائیس اللغة**، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۱۴۱۸ ق، **أنوار التنزیل و أسرار التأویل**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۱۰ ق، **تاج اللغة و صحاح العربیة**، بیروت: دار العلم للملایین.

خمینی، سید مصطفی، ۱۴۱۸ ق، **تفسیر القرآن الکریم**، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ ق، **مفردات ألفاظ القرآن**، لبنان - سوریه: دار العلم - السدار الشامیة.

سیوطی، جلال الدین، ۱۴۰۴ ق، **الدر المنثور فی تفسیر المأثور**، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.

طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۴۱۷ ق، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعهی مدرسین حوزه علمیه قم.

طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲ ش، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: انتشارات ناصر خسرو.

طوسی، محمد بن حسن، بی تا، **التبیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

فخرالدین رازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ ق، **مفاتیح الغیب**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

کتب فارسی

مطهری، مرتضی، بی تا، **مجموعه آثار**، تهران: انتشارات صدرا.

مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴ ش، **تفسیر نمونه**، تهران: دار الکتب الإسلامیة.

نجفی خمینی، محمد جواد، ۱۳۹۸ ق، **تفسیر آسان**، تهران: انتشارات اسلامیة.

Bibliography

Ibn Athir Jazary, Mobarak ibn Mohammad, *Alnahaya fi Gharibe Alhadith wa Alathar*, Qom: Matboaaty Ismaeiliyan.

Abo al-Hosain, Ahmad ibn Fares, 1410, *Muajam Maqaeis al-Loghah*, Qom: Intesharat Daftar Tablighat Islami.

Beydavi, Bollah ibn Omar, 1418, *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Taawil*, Beirut: Dar Ihyae al-Turath al-Arabi.

Juhari, Ismaeel ibn Hammad, 1410, *Taj al-Loghah wa Sehah al- Arabiyah*, Beirut: Dar al-Elm lel-Malaeen.

Khomeini, Seyyed Mostafa, 1418, Tafsir al-Quran, al-Karim, Moasseseh Tanzim wa Nashr Athar Emam Khomeini.

Ragheb, Isfahani, Hosein ibn Mohammad, 1412, Mofradat Alfaz al-Quran, Lebnan – Siriya: Dar al-Elm – Dar al-Shamiyah.

Siyoti, Jalal al-Din, 1404, al-Dorr al-Manthur fi Tafsir al-Maathur, Qom: Ketabkhaneh Ayat Allah Maraashi Najafi.

Tabatabaie, Seyyed Mohammad Hossein, 1417, al-Mizan fi Tafsir al-Quran, Qom: Daftar Intesharat Islami.

Tabarsi, Fazl ibn Hassan, Majmaa al-Bayan fi Tafsir al-Quran, Tehran: Intesharat Naser Khosro.

Tosi, Mohammad ibn Hasan, al-Tebyan fi Tafsir al-Quran, Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi.

Fakhr al-Din Razi, Mohammad ibn Omar, 1420, Mafatih al-Ghaib, Beirut: Dar ihya al-Torath al-arabi.

Motahhari, Mortaza, Majoae Athar, Tehran: Intesharat Sadra.

Makarem Shirazi, Naser, 1374, Tafsir Nemoneh, Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah.

Najafi Khomeini, Mohammad Jawad, 1398, Tafsir Asan, Tehran: Intesharat Islamiyah.

