

## بررسی تطبیقی دلالت آیات ۷ و ۸ احزاب بر عالم ذر در اندیشه تفسیری علامه طباطبایی و علامه فضل‌الله

\* سید مهدی رضائی

\*\* کاظم قاضی‌زاده

### چکیده

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، در بحث از آیات ۷ و ۸ سوره احزاب، این دو آیه را از آیاتی به شمار می‌آورد که به تلویح به عالم ذر اشاره دارند. علامه فضل‌الله، این نظریه را غیر قابل قبول دانسته و دلالت آن آیات را بر عالم ذر نمی‌پذیرد. با در نظر گرفتن تحلیل هر دو مفسر از حقیقت عالم ذر و تبیین ویژگی‌های آن، و با توجه به صبغه مباحث فلسفی علامه طباطبایی در ارائه مباحث تفسیری و همچنین مبانی جهان‌شناسانه ایشان که در آثار متعددشان منعکس گردیده و با نظر به قرائن موجود در آیات مذکور که به اعتقاد نگارندگان برداشت علامه طباطبایی را تایید می‌نمایند، می‌توان چنین ادعا نمود که نظر علامه طباطبایی در دلالت این دو آیه بر عالم ذر - که نظریه‌ای بدیع به شمار می‌آید، بیانی مستدل بوده و از درجه اتقان بالایی برخوردار است.

### واژگان کلیدی

آیات ۷ و ۸ احزاب، تفسیر تطبیقی، عالم ذر.

\*. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد رودهن (نویسنده مسئول). a3dmahdi@gmail.com

\*\* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس. k.ghazizadeh@modares.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۹/۱۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۴/۱

## طرح مسئله

یکی از آیات قرآن کریم که در تبیین و تفسیر آن اختلاف‌های بنیادین وجود دارد آیه «ذَرَّ» - که آن را آیه «میثاق» نیز خوانده‌اند - می‌باشد:

وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَيَّ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ. (اعراف / ۱۷۲)

و چون پروردگارت زاد و رود بنی‌آدم را از پشت‌های ایشان برگرفت و آنان را بر خودشان گواه گرفت [و پرسید] آیا پروردگار شما نیستیم؟ گفتند چرا، شهادت می‌دهیم تا مبدا روز قیامت بگویید ما از این [حقیقت] بی‌خبر بودیم.

در این آیه پرسش‌های متعددی به ذهن می‌آید، از جمله: چنین سؤال و جوابی کی و کجا و به چه صورت اتفاق افتاده است؟ آیا مخاطبان این پرسش به صورت انسان دنیایی بوده‌اند یا به موجودیتی دیگر و در مرتبه‌ای از مراتب وجودی متفاوت با دنیا؟ آیا این سؤال و جواب به همین صورت شناخته شده نزد ما رخ داده است یا به شکلی دیگر که باید آن را تأویل نمود؟ آیا می‌توان گفت این در عالمی دیگر که آن را عالم ذرّ می‌خوانند رخ داده است؟ و ....

اینها و ده‌ها پرسش دیگر که در مورد این آیه می‌توان مطرح کرد، مفسران، متکلمان، عارفان و فیلسوفان مسلمان را بر آن داشت تا با اتکاء به مبانی خاص خود پاسخی درخور برای آن بیابند از این‌رو با تفسیر و تبیین‌های متنوعی در خصوص این آیه مواجهیم البته برخی برای این بحث قدمتی به درازای تاریخ قائل شده و شواهدی دال بر بحث از عالم میثاق، از عهد زرتشت بیان می‌کنند. (زرین کوب، ۱۳۷۹: ۲۳)

علامه طباطبایی همچون دیگر مفسران قرآن کریم در ذیل آیه مذکور و همچنین در ذیل آیات ۷ و ۸ سوره احزاب به بحث از عالم ذرّ می‌پردازند:

وَ إِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَ مِنْكَ وَ مِنْ نُوحٍ وَ إِبْرَاهِيمَ وَ مُوسَى وَ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَ أَخَذْنَا مِنْهُمُ مِيثَاقًا غَلِيظًا \* لَيْسَ لِلصَّادِقِينَ عَنْ صِدْقِهِمْ وَ أَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا أَلِيمًا. (احزاب / ۸ - ۷)

چنین بود که از پیامبران پیمان‌شان را گرفتیم و نیز از تو و از نوح و ابراهیم و موسی و عیسی بن مریم و از ایشان پیمان اکید گرفتیم، [تاسرانجام] درستکاران را از درستکاریشان بپرسد و برای کافران عذابی دردناک آماده ساخته است.

ایشان پس از بحث از مدلول این آیات و ارائه دلایلی، این دو آیه را از آیاتی می‌داند که اشاره

بررسی تطبیقی دلالت آیات ۷ و ۸ احزاب بر عالم ذر در اندیشه تفسیری علامه طباطبایی و ... □ ۱۲۳

مستقیم به عالم ذر دارند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶ / ۲۸۶ - ۲۸۴) در مقابل علامه فضل‌الله این بیان علامه طباطبایی را قابل پذیرش ندانسته و هیچ‌گونه دلالتی در این آیات بر عالم ذر قائل نیست. (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۸ / ۲۶۷)

روشن است که تفاوت نگرش‌های تفسیری مفسران همانطور که مبتنی بر تفاوت روش‌های تفسیری ایشان بوده، از دیدگاه‌ها و پیش‌فرض‌های جهان‌شناسانه ایشان نیز متأثر می‌باشد. از این رو به منظور ارائه تحلیلی دقیق از موضوع بحث و دستیابی به نتیجه‌ای درست، از پرداختن به برخی از مباحث مرتبط با موضوع ناگزیریم.

### مفهوم‌شناسی عالم ذر

در ابتدا به بررسی مفهوم لغوی و اصطلاحی ذر و عالم ذر پرداخته می‌شود:

واژه «ذر» در لغت به معنای مورچه کوچک است. (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۸ / ۱۷۵؛ صاحب، ۱۴۱۴: ۱۰ / ۵۶) چنانچه آن را غبار معلق در هوا (معلوف، ۱۳۷۶: ۲۳۳) نیز معنا کرده‌اند. کلمه «ذریه» که در آیه ۱۷۲ سوره اعراف نیز آمده است را از همین ریشه دانسته‌اند و آن را به معنای فرزندان و نسل شخص دانسته‌اند (جوهری، ۱۳۷۶: ۲ / ۶۶۳) و گفته شده به این خاطر به فرزندان، ذریه گفته می‌شود که خداوند ایشان را از نسل انسان در زمین منتشر و پراکنده می‌سازد. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱ / ۸۰)

«ذریه» که در آیه مذکور به کار رفته است، جمع آن ذراری و ذریات و به معنای فرزند و نسل و

دودمان می‌باشد. (معلوف، همان: ۲۳۴)

در مقام ارائه تعریفی از عالم ذر، حقیقت آن است که دیدگاه‌هایی که در خصوص این موضوع ارائه شده است هریک تصویر خاصی از عالم ذر ترسیم می‌نمایند و از این جهت نمی‌توان تعریف واحدی از آن ارائه نمود. در باب بیان حقیقت عالم ذر و توضیح مفاد آیه مرتبط با این موضوع در سوره اعراف، نظرهای گوناگونی از سوی اندیشمندان مذاهب مختلف مطرح گردیده است؛ برخی می‌گویند عالمی بوده که همه فرزندان آدم تا روز قیامت، به صورت ذرات کوچکی از پشت آدم خارج شدند و در حالی که واجد عقل و شعور بودند و قادر بر تکلم بودند، پیمان بر توحید بستند. برخی آن را عالم استعداد انسان می‌دانند که در طی مراحل نطفه بودن تا جنین شدن و تا کامل شدن، انسان مجهز به آن شده تا وحدانیت خداوند را درک نماید دیدگاه‌های دیگری نیز از سوی مفسران مطرح شده است (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۴ / ۷۶۵؛ رازی، ۱۴۲۰: ۱۵ / ۳۹۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۱۸)

### عالم ذر از دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی در ذیل بحث از آیه ۱۷۲ سوره اعراف ابتدا به بیان مفردات آیه پرداخته و با اهتمام بر حفظ معانی ظاهری الفاظ، آنها را تبیین می‌نماید و پس از آن، ادله منکران عالم ذر را مطرح نموده و مورد نقد قرار می‌دهد (طباطبایی، همان: ۸ / ۳۱۹ - ۳۱۳) و به دنبال آن به دیدگاه کسانی که معتقدند که ذریه آدم به شکل ذرات از صلب او خارج شده‌اند، پرداخته و آن را غیر قابل قبول و ناممکن می‌شمارد. (همان: ۳۲۱ - ۳۲۰)

وی در مقام تبیین دیدگاه خود با استناد به سیاق آیه، از آن چنین برداشت می‌کند که خداوند آیه مورد نظر را با تعبیر «اذ اخذ ربک» آغاز نمود که لفظ «اذ: زمانی که» به لحاظ معنای غالب آن، دلالت بر این نکته دارد که ظرف وقوع این ماجرا در زمان‌های گذشته یا در یک ظرف محقق الوقوعی همانند زمان گذشته می‌باشد، که البته دلیلی که احتمال دوم (ظرف محقق الوقوع در آینده) را اثبات کند وجود نداشته، لذا برپایه معنای ظاهری کلمه «اذ» همان معنای ظرف زمانی گذشته ترجیح می‌یابد. ایشان با اتکاء به ادله قطعی - که به بحث از آن خواهیم پرداخت - قائل به وجود عوالمی غیر از دنیا بوده و افزون بر آن با استناد به آیه شریفه: «و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما نُزِّلُه الا بقدر معلوم (حجر / ۲۱) و هیچ چیز نیست مگر آنکه گنجینه‌هایش نزد ماست و جز به اندازه معین از آن پدید نمی‌آوریم.» بیان می‌دارد که این آیه ثابت می‌کند که برای هر موجودی نزد خدای متعال، وجود وسیع و غیرمحدودی است که وقتی به دنیا نازل می‌شود، دچار محدودیت و اندازه و مقدار می‌گردد و انسان نیز به‌عنوان یک موجود از این قاعده مستثنی نمی‌باشد. وی به استناد آیه: «انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون؛ (یس / ۸۳) امر او چون [آفرینش] چیزی را اراده کند، تنها همین است که به آن می‌گوید موجود شو، [و بی‌درنگ] موجود می‌شود.» و آیه «و ما امرنا الا کلمح البصر؛ (قمر / ۵۰) و فرمان ما جز [فرمان] یگانه نیست، مانند چشم برهمزدنی.» می‌گوید: وجودی که از ناحیه خدا با کلمه «کن» و به شکل دفعی و نه تدریجی، افاضه شده است، دارای دو وجهه می‌باشد؛ یکی آن وجه و رویی که به طرف دنیا دارد و دیگری آن رویی که به سمت خدای سبحان دارد. بر این پایه به اقتضای آیات فوق، قائل به این می‌شویم که برای عالم انسانی با همه وسعتی که دارد در نزد خدای سبحان وجودی جمعی ثابت است که این وجود جمعی همان وجهه‌ای است که هر موجودی به خدای سبحان دارد و خداوند آن را بر افراد افاضه نموده است. در آن وجهه نه افراد از خدا و نه خداوند از افراد غایب نیستند؛ چراکه معقول نیست فعل از فاعل و صنع از صانع خود، غایب شود و این همان حقیقتی است که خدای متعال از آن تعبیر به «ملکوت» نموده است:

وَكَذَلِكَ نُرِي إِبرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ. (انعام / ۷۵)  
و بدین سان ملکوت آسمان‌ها و زمین را به ابراهیم می‌نمایانیم تا از اصحاب یقین گردد.  
ثُمَّ لَتَرَوْهَا عَيْنَ الْيَقِينِ. (تکواثر / ۷)  
آری آن را به عین الیقین بنگرید.

موقعیت نشئه دنیا در مقابل آن نشئه جایگاه «یکون» و «کن» می‌باشد. پس این نشئه دنیوی انسان مسبوق به نشئه انسانی دیگری است که عین نشئه دنیوی است، جز اینکه آحاد موجود در آن، محجوب از پروردگار خویش نیستند و از او منقطع نمی‌باشند. از این رو وحدانیت پروردگار را در ربوبیت از طریق مشاهده نفس خود مشاهده می‌کنند و نه از طریق استدلال.

### عالم ذر از دیدگاه علامه فضل‌الله

علامه فضل‌الله در باب بحث از ماهیت عالم ذر ضمن اشاره به نظریه علامه طباطبایی، برای عالم ذر تحلیلی غیر از تبیین علامه ارائه نموده و در مقابل تحلیل ایشان، حقیقت عالم ذر را همان «فطرت» می‌داند و بحث مفصلی از دیدگاه خود ارائه نمی‌نماید؛ چراکه همان‌گونه که تصریح نموده بحث از چیستی عالم ذر را کم فائده می‌شمارد. (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۰ / ۲۸۴ - ۲۸۲)

### بررسی دیدگاه علامه طباطبایی درباره دلالت آیه ۷ و ۸ سوره احزاب بر عالم ذر

علامه طباطبایی در بحث از آیات ۷ و ۸ سوره احزاب ضمن اشاره به نظریه‌های مطرح پیرامون مدلول این آیات و رد آنها، نکته بی‌سابقه‌ای را طرح می‌کند؛ با این توضیح که خدای متعال ابتدا در آیه هفتم به پیمانی اشاره می‌نماید که از انبیاء الهی علیهم‌السلام اخذ نموده و این پیمان و عهد، غیر از پیمان و عهدی است که به طور عام از همه افراد بشری برگرفته شده و آیه ۱۷۲ اعراف به آن اشاره دارد. پیمان مطرح شده در این آیات به جایگاه نبوت اختصاص دارد و بر آن تأکیدی خاص ورزیده است، چنان‌که آیه ۸۱ آل‌عمران نیز بیانگر همین میثاق خاص است:

وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْنَكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَيَّ ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ.

و چنین بود که خداوند از پیامبران پیمان گرفت که چون به شما کتاب و حکمت بخشیدم، آنگاه پیامبری به سویتان آمد که گواهی دهنده بر [حقانیت] کتاب آسمانی

شما گردید، بر شماسست که به او ایمان آورید و یاریش دهید، آنگاه فرمود: آیا گردن نهادید و بر این [امر] با من پیمان بستید؟ گفتند: آری گردن نهادیم، فرمود: پس هم شما گواهی دهید و هم من همراه با شما، شاهد هستم.

حال مفاد این عهد و میثاق چه بوده است؟ اگرچه آیه ۷ احزاب به این نکته تصریح ندارد اما علامه طباطبایی با عنایت به مفاد آیه ۹۲ سوره انبیاء<sup>۱</sup> و آیه ۱۳ سوره شوری<sup>۲</sup> مفاد عهد و میثاق مزبور را وحدت کلمه در دین و عدم اختلاف در آن و تبلیغ کلمه توحید و معارف دین بیان می‌دارد. در آیه بعد که باجمله «لَيْسَ أَلِ الصَّادِقِينَ عَنْ صِدْقِهِمْ» (احزاب / ۸) آغاز می‌گردد، ایشان معتقد است لام در کلمه «لیستل» یا برای تعلیل است و یا برای غایت و متعلق است به فعل محذوفی که جمله «و اذ اخذنا» بر آن دلالت دارد و جمله «اعدت» نیز بر همان محذوف عطف شده است.

همچنین ایشان به این نکته اشاره دارد که در برداشت مفهوم از جمله «لیستل الصادقین» باید به این نکته دقت داشت که در معنا و مدلول، بین دو گونه تعبیر تفاوت وجود دارد: «لیستل زیداً عن ماله او علمه» و «لیستل غنیا عن ماله او عالماً عن علمه» چراکه در صورت اول متبادر این است که از شخصی سؤال شد و تحقیق شد که آیا او مالی دارد یا از علم بهره‌مند است؟ و در تعبیر دوم آنچه متبادر است این است که گویا ثروتمند بودن یا عالم بودن شخص مفروغ‌عنه و مسلم لحاظ گردیده، حال از او درخواست می‌کنیم تا غنا یا علمش را ابراز کند. پس مفاد این فقره از آیه این می‌شود که خداوند از پیامبران خود پیمان محکمی اخذ نمود تا زمینه‌ای فراهم شود تا راست‌گویان صدق خود را ابراز نمایند، ابراز و اظهار صدق باطنی به انجام عمل صالح در دنیاست؛ چراکه عمل صالح همان تطابق گفتار و کردار با صدق باطنی است. پس تکالیف دینی باید طوری متوجه ایشان شود که مطابق با مقتضای میثاق بوده باشد و در نتیجه آن صدق که درون آنها نهفته است در گفتار و کردارشان ظهور و بروز نماید. البته معلوم است که ظرف این روز، دنیا است و نه آخرت. علامه این

۱. اِنْ هَذِهِ اُمَّتُكُمْ اُمَّةً وَّاحِدَةً وَاَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ؛ این امت شماسست که امتی یگانه است و من پروردگار شما هستم، پس مرا بپرستید.

۲. شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَّ الَّذِي اَوْحَيْنَا اِلَيْكَ وَّ مَا وَصَّيْنَا بِهِ اِبْرَاهِيمَ وَّ مُوسَى وَّ عِيسَى اَنْ اَقِيمُوا الدِّينَ وَّ لَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَيَّ الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ اِلَيْهِ اللّٰهُ يَجْتَبِيْ اِلَيْهِ مَنْ يَّشَاءُ وَّ يَهْدِيْ اِلَيْهِ مَنْ يُّنِيبُ؛ در دین شما، هر آنچه به نوح سفارش کرده بود، مقرر داشت و نیز آنچه به تو وحی کرده‌ایم، و آنچه به ابراهیم و موسی و عیسی سفارش کرده‌ایم، که دین را برپا بدارید و در آن اختلاف نوزید، آنچه مشرکان را به آن می‌خوانی، بر ایشان دشوار آید، خداوند است که هر کس را بخواهد به راه خویش برمی‌گزیند و هر کس را که روی به درگاه او آورد، به سوی خویش هدایت می‌کند.

دو آیه را از آیاتی می‌داند که تلویحا به عالم ذر اشاره دارند؛ چراکه اگر ظرف سوال از صدق صادقان، دنیا باشد و اخذ میثاق از انبیاء هم قبل از این سؤال باشد، پس اخذ میثاق از انبیاء الهی مربوط به عالم ذر می‌باشد. همچنین علامه به قرینه مقابله و ذکر کافران در مقابل صادقان، صادقان را خصوص پیامبران نمی‌داند و برای آن معنای عام لحاظ می‌نماید که شامل همه اولیای خدا می‌گردد. (طباطبایی، همان: ۱۶ / ۲۸۰ - ۲۷۹)

### بررسی دیدگاه علامه فضل‌الله درباره دلالت آیه ۷ و ۸

ایشان در بحث از دو آیه مذکور از سوره احزاب بر خلاف علامه طباطبایی هیچ ظهوری در آنها نسبت به عالم ذر قائل نیست و با صراحت اشاره این دو آیه به عالم ذر را منتفی می‌داند. فضل‌الله تفاوت معنایی بین دو نوع تعبیر؛ «لیسئل زیدا عن غناه» و «لیسئل غنیا عن غناه» را کلاً بی‌اساس تلقی می‌نماید و قائل است که می‌شود هرکدام از این دو جمله را به جای دیگری استعمال نمود. ایشان در نهایت برداشت علامه را بیانی دارای تکلف فراوان و غرابت و دور از ظهور آیه معرفی می‌کند. (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۸ / ۲۶۷)

### رویکرد تفسیری و جهان‌شناسی علامه طباطبایی

علامه طباطبایی مفسری فیلسوف و عارفی حکیم است و در میراث گران‌بهایی که از خود بر جای نهاده است می‌توان مهارت تام و تمام او را در عرصه فلسفه و عرفان به نظاره نشست. وی پیوسته دستاوردهای عقلی و عرفانی خویش را با مشکات آیات وحی و سخنان رسول اکرم ﷺ و اهل بیت عصمت و طهارت ﷺ می‌سنجد و در رابطه‌ای دوسویه میان آنها یکی را در تأیید دیگری و دیگری را در تفسیر و تأیید عقلانی به کار می‌گیرد. در سرتاسر تفسیر *المیزان* هر جا مطلبی علمی یا فلسفی که می‌توانسته در فهم عمیق‌تر از قرآن یاری رساند با عناوین «بحث علمی» یا «بحث فلسفی» مطرح نموده و مورد ارزیابی و بهره‌برداری قرار داده است. از این‌رو در سطح معنای ظاهری الفاظ در نمی‌ماند و با اتکاء به سرمایه‌های معرفتی خویش با کاوشی منطقی و نظام‌مند، معانی الفاظ را می‌کاود و مخاطب را به لایه‌های عمیق‌تر دریای معرفت قرآنی می‌کشاند. از سویی دیگر علامه طباطبایی در برداشت خود از برخی از آیات در اثبات عالم ذر بر مبانی خاصی از جهان‌شناسی فلسفی - عرفانی تکیه می‌نماید، از این‌رو دستیابی به درکی روشن از برداشت‌های تفسیری ایشان، نگاهی گذرا به جهان‌شناسی فلسفی - عرفانی ایشان را می‌طلبد.

علامه طباطبایی در یکی از آثار علمی کم‌نظیر خود (رسائل توحیدی) به صورتی متمرکز به

معرفی جهان‌شناسی خود پرداخته‌اند. وی در این رساله با استمداد از آیات قرآنی و روایات معصومان علیهم‌السلام و برهان‌های عقلی، جهان‌شناسی خود را ارائه نموده‌اند. در این قسمت از نوشتار برپایه رساله مذکور؛ به معرفی اجمالی دیدگاه ایشان پرداخته و از ذکر دلایل فلسفی و عقلی ایشان صرف نظر می‌شود.

### الف) جهان‌شناسی

بی تردید بیرون از ذهن ما موجوداتی وجود دارند و چیزی به غیر از وجود، واقعیت را نمی‌سازد و هرگونه واقعیتی از سنخ وجود است. وجود نمی‌تواند از خود سلب شود، بنابراین وجود برای خودش ضروری و در نتیجه حقیقت وجود واجب الوجود است. واجب الوجود حقیقتی است که هیچ‌گونه محدودیتی نداشته و در نتیجه حقیقتی مطلق و عاری از هرگونه قید می‌باشد. حقیقت واجب الوجود که در ذات خود بی‌صورت است، صورت‌های موجودات (ماهیات و تعیینات) را قوام می‌بخشد و در قالب آنها تجلی می‌کند. حقیقت ذاتاً نامحدود الهی در قالب تجلی در اسماء خویش که متاخر از ذات اوست، به صورت‌های متعین آشکار می‌گردد و این صورت‌ها همان مخلوقات الهی‌اند. اسماء الهی مطابق سلسله مراتبی از اسماء بنیادی و اسماء مترتب بر آنها متجلی می‌گردند.

از آنجا که خدای سبحان آن وجود نابی است که همه کمالات وجودی را دارد، بنابراین هر آنچه که مغایر با او فرض شود باز به او برمی‌گردد. از این رو او را وحدتی است که عین ذاتش است؛ به گونه‌ای که فرض واجب الوجود دوم نسبت به او محال است. پس در آن موطن نه تعددی است و نه اختلافی. هیچ نحوه تعین مصداق یا مفهومی (به معنای محدودیت به یک حد و مرز فرضی) در آنجا راه ندارد، بلکه هر تعینی در نظر گرفته شود؛ خواه مفهومی یا مصداقی، پس از این مرحله مفروض خواهد بود. (طباطبایی، بی تا: ۲۲)

ذات حق در بردارنده همه کمالات وجودی است و به همه آنها نام‌گذاری می‌گردد. هنگامی که ذات با پاره‌ای از اوصاف در نظر گرفته شود، بر حق تعالی اسم خاصی صدق خواهد کرد. اسامی مربوط به مفاهیم کمالاتی که از ذات حق بدون لحاظ هر چیز دیگری انتزاع می‌گردد، اسماء ذاتی نامیده می‌شود. البته باید توجه داشت حقیقت این اسماء، تعیینات حق تعالی در جزئیات، در قالب کمالات ذاتی است و بنابراین در این مرحله در کسوت صفت حی یا علم یا قدرت و ... متعین می‌گردد و از همین جا کثرتی نسبی نمایان می‌شود و از این کثرت اسامی بی‌شماری مانند: خالق، رازق، رحیم، کریم، مبدع، محیی و ... پدیدار گشته که بر پایه آنها حق تعالی با تحقق عینی بیرون ذاتی در کسوت مخلوقات خویش آشکار گشته و بدین سان آفرینش تحقق می‌یابد.



اسماء پیشین، اسماء ذاتی و اسماء پسین، اسماء فعلی حق تعالی می‌باشند. اسماء فعلی از مقام فعل حق و تجلی برون ذاتی انتزاع می‌گردند ولی انتزاع‌شان به لحاظ نسبت و رابطه‌ای است که میان فعل و ذات وجود دارد و اگر چنین نباشد، این اسماء بر ذات صادق نخواهد بود. بنابراین اگر آفریده‌ای مثلاً فرض شود، آفریننده‌اش اوست و اگر روزی گیرنده‌ای در نظر گرفته شود، روزی دهنده‌اش اوست. آری حقیقت وجود که در ذات خود بی‌صورت است در کسوت تمامی مخلوقات و مناسبات میان آنها به گونه‌ای صورتمند نمایان گردیده است.

این صورت‌مندی در پرتو تعینات مترتب اسمائی تحقق می‌یابد. موجودیت مخلوقات (ممکن الوجودها) چیزی جز ظهور واجب الوجود در آنها نیست. بدین‌سان در جهان خارج فقط وجود و حالات و رشحات آن است. لذا در جهان خارج هیچ فعلی نیست، مگر فعل خدای سبحان، و این حقیقتی است که برهان و ذوق، هر دو بر آن دلالت دارند. (همان: ۴۱)

### ب) مراتب وجود

در دارهستی چهار عالم کلی تحقق دارد که به تناسب شدت وجود، ترتیب یافته‌اند و هریک برطبق دیگری می‌باشند. اول، عالم اسماء و صفات که عالم لاهوت نامیده می‌شود؛ دوم، عالم مجرد تام که با تعبیر عالم عقل و عالم روح و عالم جبروت از آن نام می‌برند؛ سوم عالم مثال که به آن عالم خیال یا مُثُل معلقه و برزخ و ملکوت گویند؛ چهارم عالم طبیعت و به آن عالم ناسوت گویند. (همان: ۷۶) این عوالم بر یکدیگر مترتب می‌گردند و در نتیجه عوالم پیشین تقدم وجودی بر عوالم پسین دارند و عوالم پسین ظهوری از عوالم پیشین می‌باشند. بر این پایه میان هریک از عوالم، نسبت و پیشینی خاص بر حسب مرتبت و علیت و معلولیت و ظاهریت و مظهریت برقرار می‌گردد. (همان: ۷۵)

اگر هریک از عوالم پسین مظهر و تجلی عالم پیشین است، پس می‌بایست در عالم پیش از خود حضور داشته باشد. این حضور نوعی موجودیت متعالی و متناسب با عالم پسین است. از این رو موجوداتی که در عالم طبیعت، موجودیت جسمانی (مادی و اندازه‌مند) داشته، موجودیتی مثالی (اندازه‌مند و غیرمادی) در عالم قبل از خود؛ یعنی عالم مثال دارند و همچنین موجودات عالم مثالی موجودیتی عقلی (غیرمادی و بدون اندازه) در عالم جبروت دارند. نتیجه آنکه همه موجودات این جهان نزد خدای متعال وجودهای گسترده و نامحدود و بی‌اندازه دارند که با تنزل و تجلی حقیقت وجود از معبر این موجودات، موجودات اندازه‌مند پدید می‌آیند و با تنزل و تجلی از معبر موجودات اندازه‌مند، موجودات در کسوت موجودات جهان مادی پدیدار می‌گردند.

جهان مجرد و عقلانی، چهره الهی بی‌محدودیت و بی‌اندازه و جهان مثالی، چهره خلقی اندازه‌مند

و بدون ماده و جهان طبیعت چهره مادی جهان مثالی و جهان عقلی است. باید توجه داشت که عوالم پیشین معابر و گذرگاه عبور وجود حقیقی می‌باشند که وجود حقیقی متناسب با آنها ظهور می‌یابد و از هریک به معبر بعدی می‌رسد و متناسب با آن، ظهور متفاوتی می‌یابد. از این رو هریک از این عوالم بر مرتبه خود باقی مانده و از آن خارج نمی‌گردند. پس آفرینش به نحوه تنزل و پایین آمدن؛ اما بدون تجافی و بیرون شدن از محل نخستین؛ صورت می‌گیرد. (همان: ۷۹)

بر همین پایه تقدم وجود معصومان علیهم‌السلام که در برخی روایات آمده است، جز با موجودیت تجردی کامل قابل توضیح نیست و همچنین روایات دیگری که درباره سرشت و آفریدن ارواح پیش از اجساد آمده است، بر همین منوال تبیین می‌گردد. (همان: ۸۰) بر این پایه در خصوص عالم ذر این مطلب روشن می‌گردد که آن سؤال و جوابی که میان خداوند و آدمیان در آن عالم اتفاق افتاده است، در ظرف و مرتبه عالم مثال رخ داده است. چنانچه در خصوص فرشتگان نیز آنچه ثابت می‌گردد، این است که فرشتگان موجودات غیر مادی‌اند که برخی از آنها مثالی و برخی دیگر مجرد تام می‌باشند. (همان: ۱۰۶)

پس با لحاظ این تحلیل از مراتب وجود و نگاه به حقیقت خلقت و درجه‌بندی عوالم وجود، نظر علامه طباطبایی در مقام تبیین حقیقت عالم ذر، روشن می‌گردد.

#### رویکرد تفسیری علامه فضل‌الله

علامه فضل‌الله در مقدمه تفسیر *من وحی القرآن* رویکرد تفسیری خویش را معرفی می‌نماید. از جمله نکاتی که به آن می‌پردازد پاسخ به این پرسش است که آیا قرآن به شیوه‌ای نوشته شده که تنها برای اهل خبره و متخصص قابل فهم است یا برای همه آدمیان نازل شده که در این صورت عوام و خواص به تناسب فهم خویش از آن توشه معنوی بر می‌گیرند؟ اگر بپذیریم که قرآن جنبه عمومی داشته پس وجود محکم و متشابه یا ظاهر و باطن را چگونه باید توضیح داد؟ وقتی قرآن سخن از حوادث خاص می‌گوید آیا هدف درک همان حادثه خاص است و یا اینکه آن حادثه به‌عنوان نمونه‌ای از یک قاعده کلی مطرح می‌شود و مخاطب باید قاعده را از آن در یابد؟ ایشان قائل است در پاسخ به این پرسش‌ها دیدگاه‌های گوناگونی مطرح شده است. برخی برآنند که قرآن کتابی رمزی است که تنها به کسانی اختصاص دارد که مشمول عنایت ویژه الهی قرار گرفته و نیروی خاصی در شناخت آن نصیبشان گردیده است؛ از این رو ایشان منکر حجیت ظواهر قرآن شده‌اند و تنها راه رسیدن به حقایق قرآنی را اهل بیت علیهم‌السلام می‌دانند. برخی دیگر بر آنند که کلمات قرآنی معانی مختلفی - در طول یا عرض یکدیگر - دارند و از این رو فهم‌های گوناگونی در طول و عرض زمان از آن دریافت می‌شود.

دیدگاه اول، قرآن را از اینکه حجتی روشن باشد تا مردم برپایه قواعد مرککز در فهمشان، از طریق آیاتش بیداری فکری و درایت عملی یابند، دور می‌سازد. بسیار ضروری است که این مسئله در تفکر اسلامی روشن شود؛ زیرا قرآن اساس اسلام است که همه چیز به آن باز می‌گردد. روشن است که قرآن کریم با صراحت خود را عربی می‌خواند و عربی بودن قرآن تنها ناظر به لغات آن نیست و بلکه عربی بودن عنوانی فراگیرتر است که افزون بر لغت، شامل قواعد و اسلوب‌های لغت عرب (ایماء و اشاره و ...) نیز می‌گردد و این فراتر از لغت است. اسلوب متن قرآنی به گونه‌ای است که محدود به مدلول خاص در یک زمان نیست و این ظرفیت را دارد تا معانی جدیدی را که در اثر استعمال تاریخی به معانی قبلی ملحق شده، در بر گیرد و این گستردگی در فهم معنای لغات را ذوق عرفی و یا فهم عرفی می‌نامند. با توجه به اصل روشن بودن گفتار که قرآن نیز بر آن تاکید دارد (عربی مبین) جایی برای تعقید لفظی و معنوی نمی‌ماند. بنابراین نباید به قرآن کریم به چشم یک کتاب رمزی نگریست. قرآن کریم به این نکته تصریح دارد که خداوند آیات خود را برای شما روشن بیان می‌دارد تا در آن تعقل نمایید و در چندین جای قرآن به آن تصریح شده است و به همین دلیل حجیت ظواهر قرآن از بدیهیات اجماعی است.

اگر قرآن از وجود آیات متشابه خبر می‌دهد منظور از آنها آیات رمزی نیست و بلکه منظور کلامی است که چندین وجه معنایی در آن محتمل است و یا کلامی که اشارات متفاوتی می‌تواند داشته باشد و یا متشابه بودن مربوط به جنبه کاربردی و به کارگیری (تطبیقی) آیات و مصادیق واقعی است. در برخی از روایات آمده است که راوی نقل می‌کند که منظور از صلوات و زکات و امثال آنها مردان معینی می‌باشند و امام علیه السلام پاسخ می‌فرمایند که خداوند هیچ‌گاه بندگان خود را به سخنانی که نمی‌فهمند خطاب نمی‌نماید. (فضل الله، ۱۴۱۹: ۱ / ۹ - ۶)

درخصوص ظاهر و باطن قرآن علامه فضل‌الله دیدگاه‌هایی را بیان می‌نماید و بر آن است که خاستگاه توجه به این دو مقوله برخی از روایات می‌باشد. وی در توضیح اینکه آن دو را چگونه باید تبیین نمود، دو نظریه را نقل می‌نماید:

**نظریه اول:** اراده معنای ظاهر و باطن بر مبنای اینکه چنین اراده‌ای مبتنی بر استعمال لفظ در بیش از یک معناست، شکل می‌گیرد و از آنجایی که لفظ، قالب معناست آن استعمال ناممکن است. پس اراده معنای ظاهری و باطنی از آیات قرآنی ناممکن است.

**نظریه دوم:** لفظ علامت معناست و یک چیز می‌تواند علامت چند چیز باشد. پس آن استعمال مجاز و ممکن است. برخی معتقدند که قرآن دوگونه معنا دارد؛ یکی معنای عمومی و دیگری معنای خاص که این دومی همان لایه سرّی و خفی است که کسانی که به اسرار الهی دسترسی دارند مخاطبان آن هستند.

فضل‌الله با تکیه بر تعبیرهای از قرآن کریم بر آن است که چنین تفکیکی در قرآن نیست؛ قرآن همه مردم را یکسان به تفکر و تدبر دعوت نموده و همگان مخاطب قرآن هستند و قرآن مخاطبان خاص ندارد گرچه همگان به لحاظ سطوح مختلف فرهنگی و علمی برداشت‌های متفاوتی از قرآن می‌نمایند. از سویی دیگر استعمال لفظ در بیش از یک معنا نزد عموم متداول نیست و از شیوه بلاغت کلام عربی نیز به دور است. گذشته از این، فهم آن بواطن نزد ائمه علیهم‌السلام چه فایده‌ای دارد؟ اگر منظور این است که ما سخنان ایشان را در مورد آن بواطن و اسرار بپذیریم در این صورت باید گفت که براساس عصمت آنها نیز می‌توان مطالب را از ایشان پذیرفت، حتی اگر آنها از الفاظ قرآن دریافت نشوند و لزومی ندارد که آن اسرار در قرآن تضمین شده باشند. به هر حال قرآن ظهوری در آن حقایق باطنی ندارد.

با روایاتی که از برخی از معانی و اسرار قرآنی سخن گفته‌اند می‌بایست با احتیاط کامل برخورد نمود. آنها با روایاتی که برای اثبات قوانین شرعی عملی به کار گرفته می‌شوند، متفاوت هستند. روایات مربوط به اسرار قرآنی می‌بایست از طریق قطعی یا نزدیک به قطع به ما رسیده باشند که ظاهراً چنین نکته‌ای نزد بسیاری نادیده گرفته شده و اختلافات زیادی برانگیخته است. دلیل تفاوت میان این دو دسته از روایات این است که گروه اول به عقیده و ایمان مربوط می‌شوند ولی گروه دیگر به چگونگی عمل و رفتار. بنابراین باید در خصوص روایات مربوط به قرآن بسیار وسواس علمی نشان داد؛ زیرا تسامح در این زمینه می‌تواند موقعیت عقیدتی اسلام را در برابر کفر متزلزل سازد. (همان: ۹)

علامه فضل‌الله در خصوص ظاهر و باطن می‌گوید ما نمی‌پذیریم که معنای ظاهری و باطنی به مثابه سطح و عمق معنای لفظ (مانند سطح و عمق یک جسم) باشد؛ زیرا لفظ به لحاظ دلالت تصویری عرفی‌اش تصویری در ذهن ایجاد می‌نماید و در اینجا تصور دو لایه برای معنای لفظ بی‌معناست. از این رو می‌بایست براساس وحدت معنایی لفظ، ظاهر و باطن را تبیین نمود.

خلاصه دیدگاه علامه فضل‌الله این است که در طول تاریخ و در راستای تکامل علمی و فرهنگی و علمی بشر، معنای لفظ دچار تحول می‌گردد. ایشان به واژه شمس مثال می‌زنند و می‌گویند که این واژه یک معنا بیشتر ندارد. آن در زمان گذشته معنایی ساده داشت (مثلاً کره‌ای نورانی که به زمین نور می‌دهد) ولی با کشفیات جدید بشری رفته‌رفته تصویری دقیق‌تر و عمیق‌تر از آن برای آدمیان به وجود آمده است. به همین ترتیب معنای ظاهری همان معنایی می‌گردد که در زمان مخاطبان، از واژه دریافت می‌شود ولی معنای ژرف‌تری نیز وجود دارد که از رهگذر رشد علمی به منصف ظهور خواهند رسید که آنها نسبت به معنای کنونی، معنای باطنی محسوب می‌گردند. چنین نگاهی به ظاهر

و باطن الفاظ قرآن را به چند معنا داشتن سوق نمی‌دهد تا گفته شود که طبق این دیدگاه لفظ در بیش از یک معنا به کار گرفته شده است.

علامه فضل‌الله در خصوص حوادث جزئی که در قصه‌های قرآنی آمده است بر آن است که معنای ظاهری قرآن همان حادثه با وصف جزئی‌اش است؛ یعنی مربوط به پیامبری خاص یا قومی خاص است ولی آن حوادث جزئی، پیامی کلی را در درون خود دارند که قرآن با ارائه آن پیام کلی مخاطبان را در مصادیق بعدی که مربوط به زمان خودشان است راهنمایی می‌کند. بنابراین شخصیت‌های خوب یا بد نماد انسان‌های خوب یا بد و اقوام خوب یا بد نماد گروه‌های خوب یا بدی هستند که در آینده در ظرف زمانی خویش ظهور می‌یابند. بدین‌سان قرآن کریم سخنی برای همه عصرها و نسل‌هاست که هر کسی در هر برهه از زمان - قدیم یا جدید و جدیدتر - می‌تواند راهنمایی موثری را از قرآن بر گیرد و آن را چراغ راه زندگی خویش نماید. علامه فضل‌الله سخن خویش را با برخی از روایات نیز تقویت می‌کند.

در این رویکرد الفاظ قرآنی بیش از یک معنا ندارند ولی این معنا به فراخور مخاطبان جدید و تحولات فکری و فرهنگی زمان آنها، معنای تازه‌ای می‌یابند که برای گذشتگان پوشیده بود. بر این پایه معنای الفاظ قرآنی در بستر تاریخ سیال می‌گردد و در هر عصری چهره‌های خاصی از قرآن بر مخاطبان رخ می‌نماید و از این جهت است که در برخی روایات هفتاد بطن برای قرآن مطرح نموده‌اند.

مثال دیگری که علامه فضل‌الله می‌آورد واژه طعام است که در ابتدا تنها طعامی که خورده می‌شود به ذهن تبادر می‌گردد ولی با رشد فرهنگی و تأملات فکری دریافته می‌شود که اندیشه‌ها و دیدگاه‌ها نیز نوعی خوراک فکری برای روح می‌باشند، همان‌گونه که باید به خوراک‌های جسمانی توجه کرد، باید به خوراک‌های روحی نیز توجه نمود. همچنین واژه إحياء (زنده کردن یا زنده نگاه داشتن) در نگاه ابتدایی بر کارهایی چون نجات شخص از آب یا آتش اطلاق می‌گردد اما بعدها آدمیان دریافتند که پیام‌های هدایت‌کننده نیز نوعی إحياء روحی است. در این‌گونه موارد نباید اندیشید که واژه مذکور دو معنا دارد؛ یکی زنده نگاه داشتن و دیگری هدایت، بلکه آن واژه یک معنا بیشتر ندارد که در طول یکدیگرند و در برهه‌های زمانی، خود را نمایان خواهند ساخت. از این‌رو چهره‌های جدید قرآنی که همان معانی باطنی قرآن هستند با کمک رشد علمی و فرهنگی بشر به تدریج پدیدار می‌گردند.

علامه فضل‌الله با این دیدگاه با اتکاء به توصیف قرآن از زبان خودش و اینکه آن را عربی مبین می‌خواند و همچنین کتابی برای هدایت همه است، نمی‌پذیرد که الفاظ قرآن در بیش از یک معنا به کار برده شوند؛ به این صورت که یکی معنای ظاهری و دیگری معنای باطنی باشد. از نظر او

معنای الفاظ همان معنایی است که در زمان مخاطبان با توجه به ذهنیت و فرهنگ مخاطبان ظاهر می‌گردد و البته در اینجا می‌بایست چنین ظهوری از قوانین ادبی و بلاغی عربی تخطی نکند؛ زیرا که در این صورت هر کسی هر معنایی را به پای قرآن خواهد گذاشت. (همان: ۱۸ - ۱۲)

بر این پایه علامه فضل‌الله با تقید به ظواهر الفاظ قرآن و با رعایت اسلوب و قواعد علوم ادبی و استفاده از روایات قطعی یا نزدیک به قطعی و تکیه بر داده‌های قطعی علمی، برداشت تفسیری خود را سامان می‌بخشد. وی بر اینکه در تفسیر *من وحی القرآن* رویکرد مذکور را برگرفته و بر همین اساس تفاسیر دیگری همچون *المیزان* را مورد بررسی نقادانه قرار می‌دهد، تصریح می‌نماید. (همان: ۱۹)

### ارزیابی و جمع‌بندی

اکنون با عنایت به رویکرد تفسیری و تبیین علامه طباطبایی از عوالم وجود و مباحث پیرامونی آن و همچنین بیان ایشان در ذیل آیه ۸-۷ سوره احزاب و ملاحظه رویکرد تفسیری علامه فضل‌الله به ارزیابی و داوری دو نظریه پرداخته می‌شود.

از آنچه که در بیان علامه طباطبایی آمده، چند نکته به وضوح ثابت شده و به نظر می‌رسد که جایی برای تردید باقی نباشد؛ اینکه بین دو آیه ارتباط وجود دارد و در آیه دوم فراز «لیستل الصادقین» تعلیل یا غایت برای اخذ میثاق از انبیاست، واضح است و جای اشکالی بر آن نیست.

از این بیان، صحت مطلبی دیگر از ایشان به خوبی روشن می‌گردد و آن اینکه اگر غایت از اخذ عهد و پیمان از انبیاء الهی، سؤال از صدق صادقین باشد، پر واضح است که این اخذ پیمان، باید مقدم بر آن سوال باشد؛ یعنی اگر براساس تحلیل علامه طباطبایی از حقیقت سؤال، این پرسش در ظرف دنیا صورت نپذیرد، پس ناگزیر اخذ پیمان از پیامبران باید در عالم ذر که تقدم رتبی بر ظرف دنیا دارد، اتفاق افتاده باشد.

نکته دیگری که به نظر می‌رسد به جا و دقیق مطرح گردیده، معنای فقره «لیستل الصادقین عن صدقه» است - که علامه طباطبایی در توضیح مفاد این جمله در ابتداء اشاره به تفاوت معنایی بین دو جمله «لیستل زیدا عن غناه» و «لیسال غنیا عن غناه» می‌نماید - به نظر می‌رسد که آنچه از علم اصول و قواعد مرتبط با این بحث در این زمینه بیان شده است، مؤیدی بر صحت کلام ایشان می‌باشد که طبق مبنای مورد تصریح علامه فضل‌الله نیز پذیرش آن خدشه ناپذیر باشد: اصولیان در مباحث الفاظ که در آن به قواعد ناظر بر محاوره و تخطب می‌پردازند، هنگام بحث از مشتق در اصطلاح علم اصول، سه فرض را مطرح نموده و در مورد هریک حکمی بیان می‌نمایند. ایشان بعد از

تعریف مشتق که آن را کلمه‌ای که بر ذات متلبس به مبدأ دلالت دارد اطلاق می‌نمایند، بر آنند که مشتق ممکن است در خصوص ذاتی که بالفعل متصف به مبدأ باشد، استعمال شده و یا در مورد ذاتی که در آینده متصف به مبدأ خواهد شد، استعمال گردد و یا در مورد ذاتی که قبلاً اتصاف به مبدأ داشته و در حال حاضر مبدأ از آن منقضی گردیده، استعمال شود.

علمای علم اصول به اتفاق استعمال فرض اول را استعمالی حقیقی و استعمال در فرض دوم را استعمالی مجازی می‌دانند و در مورد حقیقی بودن یا مجازی بودن استعمال در فرض سوم، میان ایشان اختلاف نظر وجود دارد. (خراسانی، ۱۴۲۰: ۵۶؛ مظفر، ۱۳۸۹: ۱ / ۴۸)

در فقره مورد بحث، سؤال از جماعتی که به ایشان عنوان «صادق» اطلاق گردیده، نمی‌تواند به اعتبار اتصاف بعدی آنان به صدق باشد؛ چراکه سؤال در اینجا چه از دیدگاه علامه طباطبایی که به معنای درخواست ابراز باشد و چه براساس دیدگاه برخی دیگر که به معنای کنکاش و تحقیق باشد، معنا ندارد به لحاظ آینده ایشان باشد. چنان‌که محال است اطلاق این عنوان با تصور فرض سوم باشد؛ چراکه در این آیه صادقان در نقطه مقابل کافران قرار گرفته است و نمی‌تواند در مورد کسانی باشد که به معیار قرآن کریم قبلاً صادق بوده‌اند اما بعداً این اتصاف را از دست داده باشند. پس باید استعمال در این آیه، از صنف فرض اول باشد؛ یعنی سؤال از کسانی صورت می‌گیرد که حین سؤال، بالفعل صادق هستند؛ یعنی پایبند به تعهد و تشریعی هستند که قبلاً و پیش از مرحله سؤال، برای ایشان تعیین گردیده بود، که این خود نیز دلیلی بر تقدم اخذ میثاق از انبیاء بر سؤال از صادقین دارد؛ چراکه ابتداء باید چارچوب و معیاری مشخص شده باشد تا بعداً بتوان گروهی را صادق نسبت به آن معیار و اصول دانست. نتیجه اینکه در این فقره در مورد کسانی صحبت می‌شود که صادق بودنشان بالفعل و قطعی است، ولی ما از ایشان در خواست دیگری داریم. طبیعتاً با این نگاه بین این جمله با جمله «لیسئل الناس عن صدقهم» تفاوت معنایی به چشم می‌خورد.

پس اینکه علامه فضل‌الله تفاوت قایل شدن بین این دو جمله را بی‌اساس دانسته و جایز می‌شمرد که هریک از این دو جمله را در جای دیگر استعمال نماییم، جای تأمل دارد؛ چراکه بر فرض که این اتفاق بیفتد و جمله اول (به هر دلیل از قبیل مناسبت بهره‌مندی از شانیت، یا ...) به معنای جمله دوم استعمال گردد، استعمالی است مجازی و اگر ما باشیم و تردید بین مجازی شمردن استعمال در این فقره یا حقیقی بودن آن، اصول لفظیه ما را به حمل آن بر معنای حقیقی سوق می‌دهد. افزون بر اینکه تعبیر «و اعدّ...» که ناظر به کافران و در مقابل صادقان است، چنان‌که از استعمال فعل ماضی که دلالت بر رخ دادن فعل در زمان گذشته دارد، فهمیده می‌شود، ظهور در

بالفعل بودن اتصاف به کافر بودن و یا نقطه مقابل آن؛ صادق بودن دارد احتمال لحاظ شأنیت و امثال آن را نفی می‌کند پس قطعاً صادقان اشاره به کسانی دارد که بالفعل صادق هستند.

ولی با وجود این نکات، این سؤال به ذهن می‌رسد که طبق فرمایش علامه طباطبایی اگر ظرف سؤال دنیا باشد، قطعاً به جهت لزوم تقدم اخذ میثاق، ظرف اخذ عهد و پیمان از پیامبران، عالم ذر بوده و به فرمایش ایشان، دو آیه تلویحاً اشاره به عالم ذر می‌نمایند؛ اما دلیل ایشان بر این بیان چیست؟ یا به تعبیر دیگر چرا سؤال از صادقین مربوط به دنیاست؟ درحالی‌که ظاهراً ایشان ابتدا باید در دنیا متصف به صادق بشوند و بعداً در سرای دیگر از صدق ایشان سؤال شود. به تعبیر دیگر تقدم اخذ میثاق بر سؤال از صادقین را می‌پذیریم ولی ممکن است بگوییم اخذ میثاق در همین دنیا و حین ودیعه دادن مقام نبوت می‌باشد و سؤال از صدق و مطابقت گفتار و کردار با متعلق مفاد آن میثاق، در آخرت روی خواهد داد.

در جواب می‌گوییم همان‌طور که فرموده‌اند سؤال از صدق صادق به معنای درخواست ابراز صدق از کسی است که در صادق بودنش هیچ شک و شبهه‌ای نداریم؛ و ظرف بروز این صدق یا همان مطابقت مذکور، در دنیاست. همچنان‌که از واژه سؤال هویداست؛ سؤال در لغت به معنای درخواست نمودن است و سؤال صادقین از صدقشان همان درخواست ابراز آن به وسیله اعمال نیک و شایسته در دنیاست، چراکه آخرت سرای اختیار و انتخاب و عمل نیست، بلکه فضای دیدن و چشیدن نتیجه انتخاب و عمل در دنیاست. شخص در آخرت نتایج دل‌نشین مطابقت با دعوت انبیاء و یا پیامد ناگوار عدم آن مطابقت را می‌چشد. ثانیاً علامه طباطبایی در تفسیر *البیان* خود ذیل آیه ۱۰۱ سوره اعراف<sup>۱</sup> و آیه ۱۷۲ همان سوره بیان می‌دارد که سعادتمند و شقاء که در روز قیامت آشکار می‌شود در اصل رجوع به همان مبدأ اول؛ یعنی عالم ذر دارد. گویا انسان‌ها صادق بودنشان یا کفرشان را در همان موقف اول انتخاب می‌نمایند. (طباطبایی، ۱۴۲۷: ۴ / ۲۸۷ و ۳۵۶ - ۳۴۸) ایشان روایات متعددی را نیز به همین مضمون نقل می‌نمایند؛ به‌عنوان نمونه امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

ابن مسکان عن الصادق علیه السلام في قوله تعالى «و اذ اخذ ربك» قلت معاینه كان هذا؟ قال علیه السلام نعم فتشبت المعرفة و نسوا الموقف و سیدکرونه و لو لا ذلك لم یدر احد من خالقه و رازقه.

۱. تِلْكَ الْقُرَى نَقَصُ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَائِهَا وَ لَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا مِنْ قَبْلُ كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الْكَافِرِينَ؛ این قریه‌هایی که ما از خبرهای آن بر تو می‌خوانیم پیغمبرانشان با حجت‌ها سوشان آمدند و به آن چیزها که قبلاً به تکذیب آن پرداخته بودند ایمان آور نبودند، این چنین بر دل‌های کفار خداوند مهر می‌نهد.



فمنهم من اقرَّ بلسانه [فی الذرّ] و لم یومن بقلبه، فقال الله «فما كانوا لیؤمنوا بما کذبوا به من قبل». (قمی، ۱۳۶۷: ۱ / ۲۴۸)

ابن مسکان نقل می‌کند که از امام صادق علیه السلام در مورد اخذ میثاق الهی از بندگان سؤال کردم که [این اتفاقات و اخذ پیمان] به همراه مشاهده بوده است؟ امام فرمود: بله، [به واسطه این اخذ پیمان] بندگان معرفت به خدا پیدا نمودند اگرچه آن جایگاه را فراموش کردند که بزودی آن را هم به یاد خواهند آورد. اگر این اخذ پیمان نبود هیچ‌یک از انسان‌ها نمی‌فهمید چه کسی خالق و روزی‌دهنده اوست. گروهی از مردم با زبان خود اقرار به ربوبیت پروردگار نمودند ولی با قلب خویش ایمان نیاوردند. و خداوند اینان را این‌گونه توصیف نمود: «فما كانوا لیؤمنوا...»

دلیل دیگر بر تأیید این نظر مفهوم واژه «اعدّ» می‌باشد که در مقابل صادقین، توصیف حال کافران را می‌نماید. «اعدّ» که فعل ماضی است در لغت از ماده «اعداد» اشتقاق یافته و اعداد به معنای آماده کردن است؛ «اعدّه لامر ای: هیأه له و احضره» (معلوف، همان: ۴۹۱) یعنی خداوند برای ایشان عذاب الیمی آماده کرده است، و پر واضح است که از لحظه مرگ، و انفکاک شخص از عالم دنیا اگر او مستحق عقاب باشد، عذاب را می‌چشد نه اینکه برای عذاب آماده شود، بلکه عذاب او از قبل آماده شده و با مرگ او عذاب چشیدن او آغاز می‌گردد. پس نقطه مقابل؛ یعنی سؤال از صادقین نیز باید قبل از فرا رسیدن مرگ صادقین باشد.

از آنچه مطرح گردید این نکته به دست می‌آید که بیان و تفسیر موشکافانه علامه طباطبایی ذیل دو آیه مورد بحث و نظریه ایشان در باب اشاره دو آیه به عالم ذر، بیانی است دقیق و کاملاً برهانی که از جمع‌بندی مطالب ارائه شده توسط ایشان استدلالی محکم و جامع بر این نظر حاصل می‌گردد و واضح است که در مقابل استدلال و برهان، صرف تمسک به ادعای «خلاف ظاهر بودن» نمی‌تواند مبطل دلیل باشد. افزون بر اینکه این نظر و استدلال منتهی به آن، با مبانی تفسیری فضل‌الله نیز خالی از تنافی بوده و قابل پذیرش می‌باشد.

## نتیجه

۱. در خصوص وجود عالم ذر و چیستی آن، نحوه وجود آدمی در آن عالم و ماهیت پیمان اخذ شده از آدمیان، آراء گوناگونی از سوی مفسران، متکلمان و فیلسوفان مسلمان مطرح گردیده است. علامه طباطبایی در تفسیر *المیزان* با استفاده از برخی آیات قرآنی معتقد است که عالم ذر جهانی است که به لحاظ مرتبه‌ای مقدم بر جهان مادی است و آدمیان در آن با موجودیت ملکوتی غیر مادی موجود

بوده‌اند. ایشان از آموزه‌های فلسفی و عرفانی نیز در اثبات و تبیین عالم ذر بهره جستند. ایشان همچنین آیات هفتم و هشتم سوره احزاب را نیز از آیاتی می‌دانند که به عالم ذر اشاره دارد.

۲. علامه فضل‌الله به این دیدگاه که عالم ذر اشاره به جهان درونی و عرصه فطرت باطنی انسان دارد، تمایل نشان می‌دهد و در این خصوص بسط کلام نداده است. افزون بر اینکه دو آیه مورد اشاره سوره احزاب را غیر مرتبط با عالم ذر می‌دانند که هیچ‌گونه ظهوری در اثبات عالم ذر ندارند.

۳. نگارندگان بر آن هستند که دیدگاه علامه فضل‌الله در خصوص ظواهر قرآنی جای بازخوانی و تأمل دارد. ایشان در پرتو سیال بودن ظواهر قرآنی نسبت به دوران‌های مختلف و وابسته نمودن آن ظواهر به فرهنگ و دانش مخاطبان، ظاهر و باطن قرآن را تبیین می‌نمایند. گرچه این نظر مبتنی بر پیش‌فرض‌های معرفت‌شناسانه بسیار است که ایشان به آنها نپرداخته‌اند ولی حقیقت این است که آنچه اتفاق می‌افتد با آنچه ایشان می‌گویند هم‌سویی دارد. مخاطبان اهل علم، کلمات قرآنی مانند: شمس، قمر، طعام، آسمان و ... را با اتکاء به فرهنگ و دانش زمانه خویش تفسیر می‌نمایند و به همین دلیل تفاسیر، گسترده و گسترده‌تر شده و هر روز نکات جدیدی از قرآن کریم کشف می‌گردد. این گستردگی و تحول معنای منطوقی الفاظ قرآن که در پرتو فرهنگ و دانش بشری در اعصار گوناگون حاصل می‌گردد، پیامدهای مهمی در بر دارد که تحقیق و بررسی آن بر عهده عالمان و مفسران عصر حاضر است.

۴. نقدهای علامه فضل‌الله بر برداشت‌های تفسیری علامه طباطبایی؛ از جمله دلالت دو آیه مذکور بر عالم ذر، عمدتاً بر این نکته تکیه دارد که آنچه را علامه طباطبایی از آیات برداشت می‌کند، نمی‌تواند موافق با ظواهر قرآن باشد. از نظر نگارندگان روش تفسیری علامه طباطبایی کاملاً مبتنی بر ظواهر قرآن است. حساسیت‌های ایشان نسبت به معنای لغوی الفاظ و جملات و توجه به دلالت‌های بلاغی آیات در تفسیر *المیزان* مهر تاییدی بر این مدعاست.

افزون بر اینکه علامه طباطبایی در تفسیر آیه خاصی با حفظ نکات ادبی (لغوی، صرفی، نحوی، معانی و ...) معنای ظاهری قرآن را استحصال می‌نمایند و با بهره‌گیری از آیات دیگر قرآن و روایات معصومین علیهم‌السلام که با آن آیه خاص مرتبط بوده و همچنین بهره‌گیری از ملازمات منطقی و عقلی میان مفاهیم مفردات یا معنای ترکیبی آن آیه، تصویری نهایی از معنای آن ارائه می‌نمایند، چنانچه در برداشت خود در باب اشاره دو آیه سوره احزاب نیز همین طریق را طی نموده است. در این میان آنچه شایان توجه است این نکته می‌باشد که اگر ظواهر الفاظ را محدود به دلالت‌های مطابقی و تضمینی و التزامی به معنای اخص نماییم در این فرض تفسیر *المیزان* در بسیاری از موارد پای را از این

محدوده فراتر می‌دهد و در بسیاری از موارد، مدلول‌های التزامی به معنای اعم را نیز به میان می‌آورد؛ مدلولاتی که میان آنها و منطوقی الفاظ واسطه‌های فراوانی قرار گرفته است و در همین جاست که علامه فضل‌الله برداشت‌المیزان را خارج از ظواهر برمی‌شمارد. از نظر نگارندگان بنیان اختلاف دیدگاه این دو مفسر به این دو شیوه از تفسیر باز می‌گردد، همان‌گونه که اختلاف **المیزان** با تفاسیری که صبغه اخباری دارند و از طرح مسائل علمی و عقلی پرهیز می‌نمایند نیز به روش تفسیر باز می‌گردد. البته میان تحمیل بی‌ضابطه اندیشه‌های مفسر، بر معانی آیات قرآن و درک ضابطه‌مند ظواهر قرآنی و کشف ملازمات منطقی و علمی و فلسفی میان آن ظواهر و ارائه تصویر و تفسیری تازه از قرآن، فرقی آشکار وجود دارد.

۵. دیدگاه علامه طباطبایی در خصوص دلالت آیات مورد بحث بر عالم ذر، دیدگاهی مبتنی بر اصول تفاهم و تخاطب بوده و قابل دفاع می‌باشد. ایشان بر مبنای ظواهر آیات و ملازمات منطقی میان آنها، برداشت خود را سامان داده‌اند؛ همان نکته‌ای که علامه فضل‌الله بر رعایت آن تاکید داشته، اما در مقام تطبیق به نظر می‌رسد دقت تام بر انطباق برداشت صاحب **المیزان** در مورد دو آیه مورد بحث، با آن را نداشته‌اند.

## منابع و مأخذ

- قرآن کریم.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ ق، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *شمس الوحی تبریزی*، قم، اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۳۷۶ ق، *الصحاح*، بیروت، دار العلم للملایین.
- خراسانی، محمد کاظم، ۱۴۲۰ ق، *کفاية الاصول*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر، ۱۴۲۰ ق، *التفسیر الکبیر / مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۷۹، *جستجو در تصوف ایران*، تهران، امیرکبیر.
- صاحب، اسماعیل بن عباد، ۱۴۱۴ ق، *المحیط فی اللغة*، بیروت، عالم الکتب.
- طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
- طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۲۷ ق، *البيان فی الموافقه بین الحدیث و القرآن*، بیروت، دار التعارف.
- طباطبایی، سید محمدحسین، بی تا، *رسائل توحیدی*، اصفهان، مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه.

- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان لعلوم القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ ق، *کتاب العین*، قم، هجرت.
- فضل الله، سید محمد حسین، ۱۴۱۹ ق، *من وحی القرآن*، بیروت، دار الملائک.
- قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۷، *تفسیر القمی*، قم، دار الکتاب.
- مظفر، محمد رضا، ۱۳۸۹، *اصول الفقه*، قم، اسماعیلیان.
- معلوف، لوئیس، ۱۳۷۶، *المنجد فی اللغة*، تهران، پرتو.