

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)
سال سیزدهم، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۵، پیاپی ۳۰

DOI: [10.22051/TQH.2016.2355](https://doi.org/10.22051/TQH.2016.2355)

ماهیت‌شناسی آسمان‌های هفتگانه با تکیه بر مولفه‌های «خلق» و «امر» در آیات قرآن

فرزانه روحانی مشهدی^۱

مجید معارف^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۷/۰۴

تاریخ تصویب: ۱۳۹۵/۰۲/۱۱

چکیده

اندیشمندان مسلمان در تبیین مصداق آسمان‌های هفتگانه قرآن پنج دیدگاه عمده ارائه داده‌اند؛ اول، سخن گفتن قرآن براساس علم مخاطبان اولیه و مخالف دانستن انگاره هفت آسمان با علم امروزمین بشر؛ دوم، غیر تعیینی دانستن عدد هفت و دلالت آن بر کثرت؛ سوم، مادی دانستن هفت آسمان و تطبیق هفت آسمان با پدیده‌های شناخته شده مادی؛ چهارم، مادی دانستن هفت آسمان و تطبیق آسمان اول با کیهان و ناشناخته دانستن شش آسمان دیگر؛ پنجم، مادی دانستن آسمان اول و معنوی و مجرد دانستن شش آسمان یا شش عالم دیگر.

f_rohani@sbu.ac.ir

maaref@ut.ac.ir

۱. استادیار پژوهشکده اعجاز قرآن دانشگاه شهید بهشتی (نویسنده مسئول)

۲. استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات دانشگاه تهران

مقاله حاضر ضمن نقد سه دیدگاه نخست، دیدگاه چهارم را با تکیه بر دو مفهوم «خلق» و «امر» در قرآن، تبیین و تقویت نموده، دیدگاه پنجم را با تکیه بر بازتعریف پدیده مادی و پدیده معنوی بر اساس قرآن نقد و با اثبات وجود عوالمی با مراتب گوناگونی از تقیید به زمان و در نتیجه مراتب گوناگون مادّیت، به صورت جدیدی تبیین کرده است. آن‌گاه با تکیه بر نظریه علامه طباطبائی یعنی مَثَل بودن عالم محسوس برای عوالم غیر محسوس، از درستی روی کرد سوم از منظر مَثَل بودن مصداق مادی آسمانها برای مصداق اصلی که نامحسوس و فرامادی است، دفاع می‌کند.

واژه‌های کلیدی: هفت آسمان، آسمان معنوی، طبیعت و فراطبیعت، قرآن و علم، علم و دین.

۱. مقدمه

قرآن حکیم در آیات فراوانی از آسمان سخن گفته و در نه آیه به هفتگانه بودن آن اشاره کرده است. مفسران متاخر در بیان مصداق هفت آسمان نظرات گوناگونی را طرح کرده، سعی نموده‌اند هماهنگی آن با علم را نشان دهند. (نک: رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷ش) در جستجوی مصداق هفت آسمان قرآن، برخی اندیشمندان از دستاوردهای علم کیهان‌شناسی بهره‌برده، برخی دیگر با ناشناخته یا غیرمادّی و مجرد دانستن آسمانها دست علم بشری را از یافتن مصداق آن کوتاه دیده‌اند. به نظر می‌رسد، برای داوری آراء گوناگون درباره مصداق هفت آسمان لازم است، ماهیت آسمانها با استفاده از آیات قرآن تبیین شود. چنانچه آسمانها مادی باشند، مصداق آن را باید در میان تفاسیری جستجو نمود که هفت آسمان را به صورتهای گوناگون با پدیده‌های مادی تطبیق داده‌اند و اگر این تطبیق‌ها محل بحث و اشکال باشد، ناچار باید به ناشناخته بودن هفت آسمان نزد علم کنونی بشر حکم نمود؛ اما چنانچه آسمانها ماهیتی مجرد و غیرمادّی داشته‌باشند، هرگونه تطبیق با پدیده‌های طبیعی و مادّی نفی خواهد شد.

بنابراین لازم است، در آغاز سه مفهوم کلیدی مورد استفاده در این پژوهش بنابر آیات قرآن تبیین گردد: اول، مفهوم «سماوات» با تاکید بر محدوده آن و به دنبال آن، مفاهیم «خلق» و «امر» به عنوان مبنای تشخیص و تمایز پدیده مادی از پدیده مجرد. آن گاه با تکیه بر این مفاهیم آراء مفسران درباره ماهیت آسمانها با استناد به آیات قرآن تحلیل و تبیین گردد.

۱-۱. بررسی مفهوم «سماوات»

در ۱۸۸ مورد از حدود ۳۰۰ کاربرد واژه آسمان در قرآن، این واژه به صورت جمع یعنی آسمانها (سماوات) خوانده شده است و در هفت آیه به صراحت بر هفتگانه بودن آسمانها تاکید شده است: (البقره: ۲۹؛ الإسراء: ۴۴؛ المومنون: ۸۶؛ فصلت: ۱۲؛ الطلاق، ۱۲؛ الملک: ۳؛ نوح: ۱۵) دو آیه دیگر نیز به طور غیر مستقیم بر هفتگانه بودن آسمانها دلالت دارد. (النبا: ۱۲؛ المومنون: ۱۷) برای دلالت تفسیری آن (نگاه کنید: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۱۶۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۵، ص ۲۰۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۶۸۶)

در واقع می توان تمام موارد کاربرد سماوات به صورت جمع را همان آسمانهای هفتگانه دانست که بر مبنای آیه (فصلت: ۱۲) صورتی تازه از آسمان نخستین است؛ زیرا این آیه می گوید، آسمان در مرحله نخست خلقت به صورت گاز بوده، در مرحله بعد تسویه آن صورت گرفته که حاصل این تسویه ایجاد طبقات هفتگانه بوده است و سپس از تزیین آسمان دنیا به نور ستارگان سخن می گوید.

پس به نظر می رسد هر گاه در قرآن از آسمان به طور مطلق یاد می شود، مراد همان مخلوقی است که بر فراز زمین قرار دارد و از هفت لایه تشکیل شده است؛ (نک: صادقی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۲۷۶) اگرچه گاه به صورت مفرد یا اسم جنس (السما) به کار رفته و گاه به صورت جمع (السماوات) آمده است. (نک. آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۲، ص ۳۵۶)

کاربردهای مشابه دوشکل مفرد و جمع واژه سماء در قرآن نیز نتیجه فوق را تایید می کند. برای مثال واژه آسمان در مفاهیم زیر به هر دوشکل مفرد و جمع به کار رفته است: آسمان و زمین و آنچه میان آن دو است (الانبياء: ۱۶؛ الحجر: ۸۵)، رفع (الرعد: ۲؛ الرحمن: ۷)،

امساک (الحج: ۶۵؛ فاطر: ۴۱)، حفظ (فصلت: ۱۲؛ بقره: ۲۵۵)، انطواء در قیامت (الانبیاء: ۱۰۴؛ الزمر: ۶۷) و موارد دیگر.

در یک نگاه جامع به آیات قرآن درباره آسمان‌ها روشن می‌شود که آسمان‌ها کل محدوده عالم قابل مشاهده برای انسان را دربر گرفته است. در واقع آیات آسمان و بافت و سیاق به کارگیری آن در قرآن گویای آن است که محدوده آسمان‌ها و زمین همان محدوده عالم خلق یا همان عالم شهود است و فراتر از این محدوده، عالم غیب است که جز خدا و کسانی که از او اذن دارند کسی را بدان راهی نیست و عالم غیب در پس عالم شهود است؛ یعنی خداوند در مقام بیان وسعت فرمانروایی و قلمرو علم و قدرت خود، آن را به محدوده آسمان‌ها و زمین مقید می‌سازد. گویا فراتر از آسمانها و زمین شیء مشهودی برای بشر وجود ندارد تا در مقام بیان عظمت خود بدان اشاره کند و تنها با تعبیری چون مافیها و مابینهما بر احاطه خود بر کل این محدوده تاکید می‌ورزد.

به عنوان مثال در آیات فراوان تاکید می‌کند که خالق و فاطر آسمان‌ها و زمین خداست (ابراهیم: ۱۰؛ ابراهیم: ۳۲) و مالکیت و فرمانروایی آسمان‌ها و زمین تنها از آن خداست (البقره: ۱۰۷؛ المائده: ۴۰)^۱ و اینکه علم او به آنچه در این محدوده است، احاطه دارد (آل عمران: ۲۹؛ المائده: ۹۷؛ ...) و اینکه ربوبیت و تامین رزق همه موجودات در این حیطه بر عهده اوست (الکهف: ۱۴؛ مریم: ۶۵؛ الشوری: ۱۲؛ ...) و همه موجودات در این حیطه را تسلیم (آل عمران: ۸۳) و مطیع (الروم: ۲۶) و عابد (مریم: ۹۳) و حامد (الاسراء: ۴۴) و مسبح (الحشر: ۱؛ الجمعه: ۱؛ ...) و ساجد (النحل: ۴۹؛ الرعد: ۱۵؛ ...) خود می‌خواند و خود را نور آسمان‌ها و زمین معرفی می‌کند (النور: ۳۵) و از آفرینش اشیاء به خروج آنها از غیب و ورود آنها به محدوده آسمان‌ها و زمین تعبیر می‌کند (النمل: ۲۵) و خلقت آسمان‌ها و زمین را بر اساس حق و به دور از لهو خوانده است. (الانعام: ۷۳؛ الدخان: ۳۸)

همه این موارد نشان می‌دهد که آسمان‌ها و زمین که همواره (بجز سه مورد) در کنار هم یادشده کل عالم قابل مشاهده برای بشر و سایر مخلوقات است و فراتر از آن، عالم غیب

^۱ در ۵۱ آیه با تعبیر گوناگون له، ص لله ملک السماوات و الارض، له، صله مافی السماوات و الارض، له، صله من فی السماوات و الارض و ... بر قلمرو فرمانروایی خداوند تاکید شده است.

است که علم آن مخصوص خداست (النمل: ۶۵؛ الفاطر: ۳۸؛ ...) و غیب آسمانها و زمین حتی از فرشتگان مگر به اذن او پوشیده است؛ (الجن: ۲۷؛ البقره: ۲۵۵) زیرا فرشتگان (الصافات: ۱۵۰؛ فاطر: ۱) و جنیان (الانعام: ۱۰۰؛ الحجر: ۲۷؛ ...) را نیز مخلوق و متعلق به عالم خلق دانسته و در سرگذشت آدم، جهل آنان را نسبت به غیب آسمانها و زمین به رخ می کشد. (البقره: ۳۳)

۱-۲. مفهوم عالم خلق و عالم امر

جمعی از اندیشمندان قرآن پژوه در تبیین مفاد آیاتی که واژه «امر» در آنها در معنای «ابداع» به کار رفته، از این حقیقت به عنوان «عالم امر» تعبیر نموده و به تبیین مختصات آن به عنوان عالمی از عوالم غیب پرداخته‌اند. (بلاغی، ۱۳۸۶ق، ج ۴، ص ۸۴؛ ابن عربی، ج ۱، ص ۳۸۷؛ حقی، ج ۴، ص ۴۶۰؛ شیرازی، ۱۳۶۶ق، ج ۶، ص ۲۵۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۰۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۴۲؛ نجفی، ۱۳۹۲ق، ص ۱۵۰)

در بیان آنان «عالم امر»، عبارت است از عالم اختصاصی خداوند که صرفاً بر اراده، قضا و حکم او استوار و از ماده و همه مختصات مادی از قبیل زمان، مکان، تدریج و تخلف، حرکت، کم، کیف و دخالت بشر و سایر عوامل و عناصر طبیعی جهان خلق فارغ است. بر این اساس عالم امر از سنخ مجردات است و در نتیجه موجودات و فرایندهای آن برای انسان مأنوس با جهان ماده، نامأنوس و خارق عادت می‌نمایند.

البته نظام امر نیز همانند نظام خلق تحت تدبیر خداوند قرار دارد با این تفاوت که در تدبیر الهی بر عالم امر موجودات، فرایندها و حوادثی از این سنخ صرفاً معلول اراده خداوندند، یعنی تعلق اراده خداوند همان و تحقق موجود یا فرایند یا حادثه همان». (کلانتری و علوی، ۱۳۹۲ق، ص ۱۵۸)

همچنین آیات قرآن نشان می دهد که همه مخلوقات علاوه بر چهره خلقی، چهره دیگری دارند که از جنس امر است؛ زیرا در آیات (یس: ۸۲-۸۳) چهره امری اشیاء را ملکوت آن می خواند و بر طبق آیه (الاعراف: ۱۸۵) همه اشیاء ملکوت دارند. در نتیجه به بیان علامه طباطبائی، «امر او در هر چیز عبارت است از ملکوت آن چیز، بنا بر این برای هر موجودی ملکوتی و امری است». (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۱۹۷)

یعنی عالم امر در ورای عالم خلق قرار دارد و پشتیبان آن است و با ملکوت مخلوقات مرتبط است. (یس: ۸۲-۸۳؛ عروسی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۲۱۵) یعنی «موجودات عالم با اینکه تدریجا و به وسیله اسباب مادی موجود گشته و منطبق بر زمان و مکان هستند، جهتی دیگر نیز دارند که آن جهت عاری از تدریج، و خارج از حیطه زمان و مکان است و از این جهت امر خدا و قول و کلمه او شمرده شده است و اما از جهت اینکه در مسیر سلسله علل و اسباب قرار داشته و بر زمان و مکان منطبق می‌گردد، از این جهت امر خدا نیست؛ بلکه خلق خداست، همچنان که فرمود: «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» (الاعراف: ۵۴).

پس امر، عبارت است از وجود هر موجود از این نقطه نظر که تنها مستند به خدای تعالی است، و خلق، عبارت است از وجود همان موجود از جهت اینکه مستند به خدای تعالی است با وساطت علل و اسباب». (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۱۹۷)

درواقع عالم امر پشتیبان عالم خلق است و عبور از فرآیند موجودگشتن هر مخلوق و زندگی او با گذر از مسیر تحولات مستمر، مستند به امرهای پی در پی پروردگار، در هر فعل و انفعال و تغییر و تبدیل است. (برومند، ۱۳۸۴ش) در این میان آنچه مورد مطالعه علم و از طریق حواس انسان قابل شناسایی است، وجهه خلقی موجودات است.

۲. پیشینه و فرضیه در چیستی آسمان‌های هفتگانه

آراء مطرح درباره آسمان‌های هفت گانه را می‌توان در ۵ دیدگاه عمده خلاصه نمود که سه دیدگاه نخست چنان که خواهد آمد، مورد نقد و اشکال است. دیدگاه چهارم و پنجم که با تاکید بر تمایز میان پدیده‌های طبیعی و مادی با پدیده‌های فراطبیعی، مجرد و معنوی ارائه شده، نیازمند واکاوی و تبیین دقیق‌تر است به گونه‌ای که اشکالات وارد بر آنها برطرف گردد و هماهنگی آن با قرآن روشن شود.

۲-۱. دیدگاه اول

آسمان‌های هفت گانه برگرفته از علم بشر در روزگار قرآن و پیش از آن است و مخالف یافته‌های امروزی علم بشر است. (فضایی، ۱۳۵۶ق، ص ۱۵۶؛ بهرامی نژاد، ۱۳۳۷ش، ص ۲۰۹؛ قپانچی، ص ۱۲۲؛ نک. نجفی، ۱۳۹۱ق، ص ۳۱)

نقد: این دسته خلاف علم بودن آیات نجومی قرآن را با عرفی بودن زبان قرآن و یا سیال و متحول بودن فهم انسان نسبت به قرآن و متن دینی توجیه کرده‌اند. (سروش، ۱۳۷۳ق، ص ۱۱۵) در حالی که اولاً، افلاک در هیئت بطلمیوسی نه گانه هستند، (نک. رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۸۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۹، ص ۳۹) ضمن آن که معلوم نیست که هیئت بطلمیوسی در فضای نزول قرآن شناخته شده و معهود بوده باشد. بلکه عموم ترجمه‌ها و شروح آثار بطلمیوس به زبان عربی مربوط به دوران پس از اسلام هستند (نک: مولوی، ۱۳۸۳ق، ج ۱۲، ص ۲۵۹-۲۶۰) و بیشتر مفسران متقدم میان آسمان‌ها و افلاک تمایز قائل شده‌اند. (نک. نجفی، ۱۳۹۱ش)

ثانیاً، نظریه عرفی بودن زبان قرآن و سیال و متحول بودن معرفت دینی با چالش‌های جدی روبروست که از سوی دانشمندان مورد نقد قرار گرفته است. (نک. خسروپناه، ۱۳۸۸ق، ص ۱۵۴-۱۷۸؛ نک. شاکرین، ۱۳۹۱ق، ص ۱۴-۱۵)

۲-۲. دیدگاه دوم

آسمان‌ها همه مادی و شناخته شده‌اند و هفت عدد کثرت است. (طنطاوی، ص ۴۷؛ شریعتی، ص ۱۶)

نقد: چنانچه بخواهیم عدد هفت را نه عددی معین میان شش و هشت که در معنای کثرت و تعدد بدانیم، با چند اشکال مواجهیم:

۱. هفت بار تاکید قرآن بر هفتگانه بودن آسمان‌ها به نوعی، نشانگر اهمیت این عدد و رابطه حقیقی آن با آسمان‌ها است.

۲. مراد از آسمان‌های بی شمار چیست؟ اجرام آسمانی یا مجموعه‌های فضایی چون خوشه یا کهکشان و به کدام دلیل؟

۳. کاربرد عدد هفت به عنوان اشاره به کثرت و برای دلالت بر تعداد بی شمار، کنایه ای ناموزون است. در حالیکه معمولاً اعداد کنایی در حدود اعداد حقیقی به کار می‌رود. (مصباح یزدی، ۱۳۶۷ق، ص ۲۳۴)

۴. قرینه ای در آیه وجود ندارد که استعمال عدد هفت در معنای غیر حقیقی آن را روشن کند. برخلاف سایر کاربردهای قرآنی عدد در معنای غیر حقیقی کثرت که با چنین قرینه ای همراه است. (نک. نجفی، ۱۳۹۱ق، ص ۴۴)

۳-۲. دیدگاه سوم

آسمان‌ها مادی و شناخته شده‌اند و از نظر علم هفت مصداق آن روشن است. البته طرفداران این دیدگاه هفت آسمان قرآن را به صورتهای گوناگون با مصادیق شناخته شده در علم تطبیق داده‌اند. برخی مفسران متقدم در صدد تطبیق آسمان‌های هفتگانه به انضمام عرش و کرسی با افلاک نهگانه بطلمیوسی بوده‌اند، (نک. مسترحمی و فراهی، ۱۳۹۱ق، ص ۳۷) مانند بوعلی سینا (نک. ذهبی، ۱۳۹۶ق، ج ۲، ص ۴۲۶)، خواجه نصیرالدین طوسی (نک. بهبودی، ص ۸)، فخر رازی (۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۸۱)، علامه مجلسی (۱۴۰۳ق، ج ۵۷، ص ۷۵)، ملاهادی سبزواری (ص ۲۶۹).

برخی دیگر هفت سیاره از سیارات منظومه شمسی را با هفت آسمان قرآن تطبیق کرده‌اند؛ (بهبودی، ص ۱۳؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ص ۳۷۹؛ طالقانی، ۱۳۶۲ق، ج ۱، ص ۱۱۰؛ النیلی، ۱۴۳۰ق، ص ۲۸؛ السعدی، ۲۰۱۱م، ص ۶۵) اگرچه اینان در انتخاب هفت سیاره از سیارات منظومه شمسی، هم‌داستان نیستند.

برخی نیز مدارات (نک. ابو حجر، ۱۴۱۱ق، ص ۳۸۴) یا جو سیارات منظومه شمسی که فوق زمینند (شهرستانی، ۱۹۳۷م، ص ۱۲۹) را مصداق هفت آسمان شمرده‌اند. برخی هم طبقات جو زمین را همان آسمان‌های هفتگانه دانسته‌اند. (مرادی، ص ۸۴)

نقد: اگرچه شباهت‌های شگفت‌انگیزی میان برخی مصادیق ذکر شده و تعبیر قرآن و روایات وجود دارد؛ اما بر هریک از تطبیق‌های فوق از جوانب گوناگون تفسیری و علمی نقدهایی وارد شده است، (نک. رضایی اصفهانی، ۱۳۷۸ش) البته اشکال اساسی این دیدگاه با

توجه به آنچه در تبیین مفهوم سماوات بنابر آیات قرآن آمد، آشکار می‌گردد: سماوات در قرآن کل عالم شهود را دربر گرفته درحالی که منظومه شمسی عضوی ناچیز از جهان قابل مشاهده برای انسان است؛ در نتیجه این تطبیقات با عظمت سماوات در قرآن ناسازگار است.

۴-۲. دیدگاه چهارم

هفت آسمان مادیند که تنها آسمان اول آن یعنی محل استقرار ستارگان (کیهان) شناخته شده است. مصداق شش آسمان دیگر در بیان قرآن و از نظر علم کنونی روشن نیست. (مکارم، ۱۳۷۴ق، ج ۱، ص ۱۶۸؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۵۶۰)

نقد: این دیدگاه هم با عظمت آسمانها در قرآن و هم با مخلوق بودن آسمانها که ماهیت مادی آن را می‌رساند، سازگار است. اگرچه مفسرانی که به مادی بودن هر هفت آسمان اشاره نموده‌اند، به هیچ دلیلی از قرآن به طور مستقیم استناد و استشهاد نکرده‌اند؛ شایان ذکر است که این دیدگاه با یک چالش مهم روبروست؛ اینکه بنابر آیاتی از قرآن آسمانها محل سکونت ملائکه و منشأ پدیده‌هایی است که مادی شمرده نمی‌شوند. این دیدگاه در این مقاله با استفاده از آیات قرآن تبیین و مستدل و در حل چالش پیش گفته فرضیه‌ای طرح و تقویت می‌گردد.

۵-۲. دیدگاه پنجم

از میان هفت آسمان، تنها آسمان اول آن یعنی محل استقرار ستارگان (کیهان) مادی و شناخته شده و شش آسمان دیگر غیرمادی و مجرد است که از طریق وحی غیرقرآنی و روایاتی چون حدیث معراج (کلینی، ۱۳۶۲ق، ج ۸، ص ۳۶۴) معرفی شده است. (نک. رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷ق، ص ۲۰؛ ابو حجر، ۱۴۱۱ق، ص ۳۸۳؛ نصیری، ۱۳۸۸ق، ص ۱۹۴)

نقد: خاستگاه این دیدگاه آیاتی است که از حضور ملائکه در آسمانها و نزول امر از آن سخن می‌گوید. از سویی به دلیل مخلوق بودن آسمانها با تکیه بر مفهوم خلق و امر در

قرآن، نمی‌توان تجرّد محض را برای آسمانها پذیرفت؛ از این رو این فرضیه مطرح می‌شود که مخلوقات و عوالمی با مراتب گوناگونی از مادّیت و تقیّد به زمان وجود دارند و هفت آسمان قرآن به این عوالم هفتگانه اشاره دارد که آسمان فرودین همان عالم دنیاست که از قوانین شناخته شده مادّی پیروی می‌کند و میزان تقیّد به زمان و مادیت در هر آسمان یا عالم نسبت به آسمان پایین‌تر کاهش می‌یابد.

برخی اندیشمندان دیدگاه پنجم، یعنی غیرمادّی دانستن شش آسمان را به علامه طباطبائی نسبت داده، سپس در نقد آن موارد نقضی را برشمرده‌اند. (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷ق، ص ۱۲۰) در این مقاله روشن می‌شود که علامه با تکیه بر فرضی خاص، معتقد است هفت آسمان مادّی و شناخته شده نمونه‌ای برای هفت آسمان مجرد و ناشناخته‌اند. آن‌گاه با استفاده از سخنان ایشان و با تکیه بر آیات قرآن دیدگاهی دیگر به عنوان **دیدگاه ششم** تبیین می‌گردد. دیدگاهی که میان دیدگاه سوم و چهارم پیوند زده است.

۳. تحلیل و تبیین سه دیدگاه اخیر در ماهیت‌شناسی آسمانهای هفتگانه

همان‌گونه که ذکر شد، سه دیدگاه آخر درباره مصداق آسمان‌های هفتگانه در قرآن، مبتنی بر تمایز میان پدیده‌های مادّی و مجرد یعنی مبتنی بر تفاوت ماهیت آسمان‌هاست. اکنون نظرات طرفداران این سه دیدگاه تحلیل و با استفاده از آیات قرآن تبیین می‌گردد.

۳-۱. هفت آسمان مادّی: آسمان دنیا و شش آسمان ناشناخته

آیه‌الله مکارم به صراحت هفت آسمان را مادّی، محسوس و قابل شناسایی می‌داند؛ اما جز آسمان اول آن‌ها را ناشناخته شمرده و در این باره می‌گوید:

«از آیات قرآن چنین استفاده می‌شود که تمام کرات و ثوابت و سیاراتی را که ما می‌بینیم همه جزء آسمان اول است، و شش عالم دیگر وجود دارد که از دسترس دید ما و ابزارهای علمی امروز ما بیرون است و مجموعاً هفت عالم را به عنوان هفت آسمان تشکیل می‌دهند. ... و اما اینکه گفتیم شش آسمان دیگر برای ما مجهول است و ممکن است علوم از

روی آن در آینده پرده بردارد، به این دلیل است که علوم ناقص بشر بهر نسبت که پیش می‌رود از عجائب آفرینش تازه‌هایی را بدست می‌آورد. ...» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ق، ج ۱، ص ۱۶۸)

ایشان با اشاره به آیه (فصلت: ۱۲؛ الصافات: ۶) آسمان اول را همان آسمان دنیا دانسته‌اند که آراسته به ستارگان است؛ اما مشخص نکرده‌اند که مادی و قابل شناسایی بودن شش آسمان دیگر از کدام آیات قرآن استفاده می‌شود.

علامه طباطبائی نیز به روشنی بر مادی بودن هفت آسمان قرآن تاکید می‌ورزد، بدون آن که به آیات قرآن استشهاد نماید:

«این آسمانهای هفتگانه نامبرده، همه جزو خلقت جسمانی‌اند و خلاصه همه در داخل طبیعت و ماده هستند، نه ما و رای طبیعت؛ چیزی که هست این عالم طبیعت هفت طبقه است که هر یک روی دیگری قرار گرفته و از همه آنها نزدیکتر به ما، آسمانی است که ستارگان و کواکب در آنجا قرار دارند و اما آن شش آسمان دیگر، قرآن کریم هیچ حرفی در باره‌شان نزده، جز اینکه فرموده روی هم قرار دارند». (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۵۶۰)

اکنون یک دلیل قرآنی مذکور در برخی پژوهش‌ها برای مادی بودن هفت آسمان مرور و دلیل مهمی که مفسران بدان تصریح نکرده‌اند، به تفصیل بیان و به یک نقد نسبت به این فرضیه پاسخ داده می‌شود:

۳-۱-۱. منشأ دখانی آسمانهای هفتگانه

خلقت آسمانها از دخان، نشانه مادی بودن آسمان‌هاست و «در مقام رد انکاره غیر مادی دانستن شش آسمان، آیه شریفه «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ» (فصلت: ۱۱) دلالتی گویا دارد؛ زیرا دخان دود یا دست کم چیزی شبیه آن به عالم ماده تعلق دارد و آسمانهای هفتگانه هم که از آن پدیدار شده‌اند طبعاً، باید سرشتی مادی داشته باشند». (نجفی، ۱۳۹۱ق، ص ۳۶)

۳-۱-۲. مخلوق بودن آسمانها، با توجه به مفهوم «خلق» و «امر» در قرآن

مادّی بودن هفت آسمان با تکیه بر دو مفهوم قرآنی «خلق» و «امر» روشن می‌گردد؛ خلق و امر و تمایز و تقابل این دو در قرآن مورد توجه و تحقیق و تتبع بسیاری از دانشمندان مسلمان قرار گرفته‌است. (بلاغی، ۱۳۸۶ق، ج ۴، ص ۸۴؛ ابن عربی، ج ۱، ص ۳۸۷؛ حقی، ج ۴، ص ۴۶۰؛ شیرازی، ۱۳۶۶ق، ج ۶، ص ۲۵۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۰۵؛ آلوسی، ج ۲، ص ۱۴۲؛ نک. نجفی، ۱۳۹۲ق، ص ۱۵۰)

همانگونه که در تبیین این دو مفهوم گفته شد، خداوند از دو مجرا به پدیده‌ها وجود می‌بخشد؛ مجرای خلق و مجرای امر. (الاعراف: ۵۴) ایجاد یک موجود از طریق خلق آن زمان‌بر، تدریجی و با عبور از مسیر تبدیل و تحولاتی‌های مکرر از قوه به فعل است. مانند آنکه خدا از مراحل خلقت جنین و تغییرات جنین در این فرآیند سخن می‌گوید (مومنون: ۱۴) و یا خلقت آسمان‌ها را به شش دوره زمانی مقید ساخته‌است. (الاعراف: ۵۴)

در واقع همان‌طور که در مقدمه آمد، هر موجودی یک وجهه خلقی دارد که همان صورت جسمانی و مادّی آنست و یک وجهه امری که همان چهره ملکوتی و غیرمادّی اوست.

هفت آسمان نیز بنا به شهادت آیات قرآن از هر دو وجهه خلق و امر برخوردارند. خداوند در آیات متعدد از مخلوق بودن آسمان‌ها و تعلق آنها به عالم خلق سخن می‌گوید. از جمله می‌فرماید:

«إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (الأعراف: ۵۴)

بنابراین از مخلوق بودن همه آسمان‌های هفتگانه می‌توان نتیجه گرفت که همه آنها از جنس عالم خلق، مقید به زمان و مکان، تحت تاثیر اسباب و مسببات مادّی و قابل شناسایی و تجربه برای بشرند و می‌توان به وسیله علم درباره آنها سخن گفت. در عین حال آنچنان‌که همه مخلوقات علاوه بر چهره خلقی، چهره دیگری دارند که از جنس امر است، آسمان‌ها نیز از صورتی ملکوتی و از جنس امر خدا برخوردارند؛ زیرا خداوند از «وحي امر» هر یک از هفت آسمان یاد کرده است:

«فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا...» (فصلت: ۱۲)

همانگونه که انسان صورتی خلقی دارد (السجده: ۷-۸) و صورتی از جنس امر به نام «روح» که بر او دمیده شده (السجده: ۹) و به بیان قرآن بشر با علم خود امکان دستیابی به حقیقت آن را نخواهد یافت؛ (الاسراء: ۸۵؛ فقهی زاده و دیگران، ۱۳۹۱ق، ص ۱۲۵) آسمانها نیز صورتی خلقی یعنی مادی و طبیعی دارند و صورتی امری که بر آنان وحی شده است. دقت در تعبیر «امرها» در آیه نشان می دهد که هر آسمان امری ویژه دارد و به مناسبت امری که پشتیبان صورت خلقی آن آسمان است، آثار و قوانین و نظام خاص بر آن حکمفرماست؛ (مکارم، ۱۳۷۴ق، ج ۲۰، ص ۲۳۰)

برخی مفسران نیز در تفسیر «وحی امر هر آسمان» گفته اند: «ایجاد آثاری که استعداد داشتن آن را داشته و یا حکمت اقتضاء می کرده آن آثار را داشته باشد. مثل اینکه فرشتگانی در آنجا باشند، یا ستاره ای در آن خلق شود، و یا امثال این». (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۲، ص ۳۵۶)

البته علامه طباطبائی به این تفسیر اینچنین اشکال وارد کرده است که «معنا کردن «وحی» به خلقت و معنا کردن «امر» به موجودات داخل آسمانها از قبیل فرشته و یا ستاره، عنایت بسیاری لازم دارد که بدون دلیل روشن نمی توان از آن کلمات این معانی را اراده کرد». (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۳۶۷)

درحالی که به نظر می رسد در تفسیر فوق «امر» در معنای «ایجاد و ابداع» و «وحی» به معنای «القای امر از سوی خداوند به طور پنهان» است؛ همانگونه که آثار و خصوصیات غریزی را به زنبور عسل در قالب «امر»، «وحی» نمود که «وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَيَّ النِّحْلَ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا ... ثُمَّ كُلي ... فاسلکی ...» (النحل: ۶۸-۶۹) در این صورت وحی امر آسمانها در آنها یعنی ایجاد نظام ویژه حاکم بر آنها.

علامه با استفاده از آیه «يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ» (السجده: ۵) و با توجه به مقصد امر، آن را متعلق به زمین دانسته اند، گویا ضمیر در «امرها» مورد عنایت قرار نگرفته که به صراحت امر را به هریک از هفت آسمان نسبت می دهد. همچنین ایشان با استناد به آیات «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ

يَبْنَهُنَّ (الطلاق: ۱۲) و «وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَائِقَ وَ مَا كُنَّا عَنِ الْخَلْقِ غَافِلِينَ» (المؤمنون: ۱۷) می‌گوید:

«از آیه اولی استفاده می‌شود که آسمان مبدأ امری است که به وجهی از ناحیه خدای تعالی به زمین نازل می‌شود و آیه دوم دلالت دارد بر اینکه امر از آسمانی به آسمانی دیگر نازل می‌شود تا به زمین برسد و آیه سوم می‌فهماند که آسمان‌ها راههایی هستند برای سلوک امر از ناحیه خدای صاحب عرش و یا آمد و شد ملائکه‌ای که حامل امر اویند، هم چنانکه آیه (القدر: ۴؛ الدخان: ۴) نیز تصریح دارند به اینکه امر خدا را ملائکه از آسمان به زمین می‌آورند. یعنی امر خدای تعالی را ملائکه هر آسمان حمل می‌کند و به ملائکه آسمان پایین تر تحویل می‌دهد و نیز از آیات (النجم: ۲۶؛ الصافات: ۸) استفاده می‌شود، آسمانها مسکن ملائکه است.» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۳۶۸)

تفسیر متینی که علامه از آیات سه گانه فوق ارائه داده‌اند، با آنچه درباره «وحی امر هر آسمان» مطرح شد، قابل جمع است:

خداوند به هر آسمان امر ویژه آن را القاء می‌کند و آثار ویژه آن را ابداع می‌کند؛ امر هر آسمان در مرتبه ای پایین تر از آسمان مافوق آن و به بیانی تنزل یافته آن است. نازل ترین درجه امر خدا بر آسمان فرودین (دنیا) القاء می‌شود. در هر آسمان ملائکه ای ساکنند که شایسته دریافت امر ویژه آن آسمان و تنزل آن به آسمان فروترند.

در این صورت کمرنگ‌ترین ظهور امر و قوی ترین صورت خلقی در آسمان فرودین است؛ بیشترین ظهور امر و ضعیف‌ترین صورت خلقی (تقید به زمان و مکان) در آسمان هفتم یعنی آسمان دنیا است. یعنی درجات گوناگونی از تقید به زمان و مادیت و درجات گوناگونی از ظهور امر خدا در آسمان‌ها یا عوالم هفتگانه وجود دارد؛ هرچه امر خدا یعنی رابطه و نسبت موجودات با خداوند و چهره ملکوتی آنان در عالمی و آسمانی آشکارتر باشد، رتبه و مقام آن آسمان بالاتر است.

بنابراین در کنار موجودات مادی و موجودات ملکوتی می‌توان از موجودات «فرامادی» سخن گفت؛ که اگرچه به سان موجودات زمینی از مادیت برخوردار نیستند، اما ملکوتی و غیرمادی محض هم نیستند؛ مانند فرشتگان؛ چنانکه خواهد آمد ملائکه حرکت دارند، مقید

به زمانند، اما به گونه خاص خود و به صورتی که آنان را از حواس عادی بشر زمینی پنهان داشته است.

در مقام جمع بندی باید گفت با توجه به مفهوم «خلق» در قرآن که در مقابل مفهوم «امر» قرار دارد، مخلوق بودن آسمانها در تعبیر قرآن نشانگر مادی بودن آنهاست؛ اگرچه ممکن است مرتبه و نوع تقید آسمانهای فراتر با آسمان فرودین (دنیا) که مورد تجربه بشر است، متفاوت باشد؛ در نتیجه آسمانها با حواس عادی بشر قابل شناسایی نیست؛ اما با ظهور نظریه نسبیّت که صورتهای جدیدی از گذر زمان را اثبات می کند، این احتمال وجود دارد که با رشد دانش و فناوری و به کارگیری ابزارهایی نو بشر بتواند به شناسایی این آسمانها نائل گردد.

همچنین دنیا و همه آسمانها یا عوالم، جنبه ای غیرمادی و ملکوتی دارند که مجرد محض است و قرآن از آن به «غیب»، «ملکوت» و «امر» تعبیر کرده و با ابزار مادی برای بشر غیرقابل شناسایی است. در این صورت تنها موجود مجرد به جز ذات خداوند، «روح» نام دارد که به اعتبار مراتب آن که در روایات ذکر شده (کلینی، ۱۳۶۲ق، ۱، ص ۲۷۲) و به اعتبار آحاد مخلوقاتی که از این مراتب بهره مندند، کثرت و تعدد می پذیرد.

۳-۱-۳. نقد استناد به علم مخاطبان نوح (ع) در ردّ فرضیه فوق

برخی گفتگوی حضرت نوح(ع) با قومش درباره آسمانهای هفتگانه را دالّ بر علم مخاطبان غیرمومن نوح بر آسمانها و بشری بودن علم به آسمانها دانسته آن را با فرض خارج بودن شش آسمان از قلمرو علم کنونی بشر ناسازگار شمرده اند. (نجفی، ۱۳۹۱ق، ص ۳۷) اما در نقد این نظر باید گفت، پیشینه اعتقاد به آسمانهای هفتگانه ریشه در ادیان پیشین و پیام رسولان دارد، (نک. طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۳۲) نه علم بشر آن روزگار؛ زیرا به گزارش قرآن نوح خود با قومش درباره آسمانهای هفتگانه سخن گفته است:

«أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا» (نوح: ۱۵) «آیا ندانسته اید که خدا هفت

آسمان را چگونه بر فراز یکدیگر آفرید؟»

همچنین در کتاب مقدس نیز از آسمان‌های متعدد که برخی جسمانی و هیولایی و برخی روحانی است، سخن رفته است و خاخامهای یهود تعداد این آسمان‌ها را هفت آسمان گویند که سه تا از آنها هیولایی و چهارتا روحانی می‌باشد که ملائکه و مقدسین در آنجا ساکنند. (هاکس، ۱۳۷۷ق، ص ۶۳) بنابراین می‌توان منشأ اعتقاد به آسمان‌های هفتگانه را وحی دانست.

عَلَّامَةُ طَبَاطِبَائِي در تفسیر این کلام نوح در قرآن می‌گوید:

«مراد از دیدن در جمله «مگر ندیدید» علم است. و اینکه آسمان‌ها را هفتگانه خوانده- آن هم در زمینه‌ای که می‌خواهد اقامه حجت کند- دلالت دارد بر اینکه مشرکین معتقد به هفتگانه بودن آسمان‌ها بودند، و آن را امری مسلم می‌شمردند و قرآن با آنان به وسیله همین چیزی که خود آنان مسلم می‌دانستند احتجاج کرده و به هر حال داستان هفتگانه بودن آسمان‌ها که در کلام نوح (ع) آمده به خوبی دلالت دارد بر اینکه این مسأله از انبیاء (ع) از قدیم‌ترین زمانها رسیده است.» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۳۲)

یعنی علمی که هفت گانه بودن آسمان را بر مشرکین مخاطب نوح مسلم نموده، علم به دست آمده از وحی است، نه علم اکتسابی و بشری.

درباره تعبیر «مگر ندیدید» در آیه مورد بحث، شایان ذکر است که در قرآن موارد فراوان یافت می‌شود که با چنین بیانی از کافران درباره ویژگی‌های عالم خلق و ارتباط آن با خالق و پروردگار آن سوال می‌شود. به نظر می‌رسد استفسامات قرآن در این قالب همگی استفسام توییخی هستند و نه استفسام تقریری، آنگونه که عَلَّامَةُ طَبَاطِبَائِي بیان نموده است.

یعنی خداوند برای تشویق و تحریک مخاطبان وحی به تفکر و تأمل درباره برخی نشانه‌های خود در عالم خلقت از آنان می‌پرسد که آیا نمی‌دانید (آیا نمی‌بینید) خدا چگونه جهان را خلق کرده است؟

و در واقع آنان را به خاطر جهلشان توییخ نموده و از آنان دعوت می‌کند که در جستجوی علم برآیند. علمی که آنان را به معرفت و ایمان به پروردگار می‌رساند؛ زیرا در همه این موارد محور سوال خالقیت و ربوبیت الله است که در آفریده‌ها نمایان شده است. (الرعد: ۴۱؛ النحل: ۴۸؛ الإسراء: ۹۹؛ الشعراء: ۷؛ العنکبوت: ۱۹؛ الروم: ۳۷؛ السجدة: ۲۷؛

لقمان: ۲۰؛ الاعراف: ۱۸۵) بنابراین سخن نوح به قومش نیز از این دست است؛ نوح در قالب استفهام به قومش از آسمان‌های هفتگانه خیر می‌دهد و آنان را توبیخ می‌کند که چگونه برای الله و خالق این آسمان‌ها شریک قائل می‌شوند.

پس به نظر می‌رسد، هفت گانه بودن آسمان‌ها گزاره ای وحیانی است نه گزاره ای علمی که با تجربه و مشاهده انسان اکتساب شده باشد و گفتگوی نوح با قومش در این باره لزوماً نشانگر نگاه علم بشری به آسمان‌های هفتگانه در آن روزگار نیست و نمی‌توان این گفتگو را نشانه علم آن مردم به آسمانهای هفتگانه دانست و با توجه به تاریخ علم نمی‌توان نتیجه گرفت آسمان‌های مادی و مورد شناسایی بشر آن روزگار نمی‌تواند برای بشر امروز ناشناخته باشد بوده است.

۳-۲. یک آسمان مادی و شش آسمان غیرمادی

بنابر برخی بیانات علامه طباطبائی فرشتگان و عوالم آنان یعنی آسمانها در قرآن مجرد و کاملاً غیرمادی هستند؛ اگرچه ایشان در بیانی دیگر بر جسمانی بودن آسمان‌ها تاکید ورزیده است. مساله ای که موجب بروز تناقض در گفتار ایشان شده مبنا و پیش فرضی خاص است که در بخش آخر مقاله تبیین خواهد شد. اما دیگر محققان نیز در تقویت احتمال مادی بودن آسمان اول و غیرمادی بودن شش آسمان دیگر کوشیده‌اند(نک. پارسا، ۱۳۸۲؛ نصیری، ۱۳۸۸ش) و بر آن شده‌اند که با «معنوی دانستن آسمان‌های ششگانه بحث و گفتگو از این پدیده از حوزه دخالت علم خارج میشود... علم در مسائل فرامادی قادر به اظهار نظر در دفاع یا رد نیست.»(نصیری، ۱۳۸۸ق، ص ۱۹۴؛ همان، ص ۱۹۶) اکنون لازم است آیاتی که مورد استناد طرفداران آسمانهای غیر مادی است، بررسی شود:

۱-۲-۳. آسمان، محل سکونت ملائکه

بنابر تعریف عالم خلق و عالم امر در قرآن، تنها پدیده هایی که به عالم امر تعلق دارند، غیرمادی و از قلمرو علم بشری خارج هستند. مانند روح که خدا آن را از جنس عالم امر دانسته و علم انسان در شناخت آن را اندک شمرده است. اما پدیده هایی که از مجرای خلق

عبور نموده و هستی یافته‌اند، مخلوق و مادّی یعنی در قید زمانند؛ زیرا «نظام خلق همان نظام مبتنی بر اسباب و مسببات مادّی است که در قید ماده، زمان، مکان، تدریج، حرکت، کون و فساد و مقدار است و نظام امر نظامی است که از همه این مختصات فارغ و صرفاً بر اراده حضرت حق استوار است؛ به همین سبب می‌توان از آن به نظام مجردات تعبیر کرد».

(کلانتری و علوی، ۱۳۹۲ق، ص ۱۵۷)

در این صورت به تصریح قرآن پدیده‌هایی چون آسمان‌ها (الاعراف: ۵۴)، جن (الحجر: ۲۷) و ملائکه (الصفات: ۱۵۰؛ فاطر: ۱) مخلوق و در نتیجه غیر مجرد هستند. پس استدلال علامه طباطبائی بر نامحسوس و مجرد بودن آسمان‌هایی که محل سکونت ملائکه است، با اشکال روبرو می‌شود؛ علامه در تبیین علت غیر مادّی بودن آسمان‌هایی که محل سکونت ملائکه است، می‌گوید:

«آن نظامی که در آیات شریفه قرآن برای آسمان و اهل آسمان ثابت شده و آن اموری که در آنها جریان می‌یابد، و در تفسیر آیات مورد بحث بدانها اشاره شد، هیچ شباهتی به این نظام عنصری و محسوس در عالم زمینی ما ندارد، بلکه به کلی منافی با آن است».

(طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۳۷۰)

و در تفسیر آیات نخستین سوره صفات درباره تفاوت عالم فرشتگان چنین می‌گوید:

«... مراد از آسمانی که ملائکه در آن منزل دارند، عالمی ملکوتی خواهد بود که افقی عالی‌تر از افق عالم ملک و محسوس دارد، همان طور که آسمان محسوس ما با اجرایی که در آن هست عالی‌تر و بلندتر از زمین ماست.» (همان، ج ۱۷، ص ۱۲۵)

این که ملائکه در افقی برتر از جهان مادی ما ساکن هستند، قابل انکار نیست؛ اما این مطلب لزوماً به معنای تجرد کامل و صد درصد این موجودات از ویژگی‌های مادی و نامحسوس بودن همیشگی آن نیست؛ بلکه می‌توان مراتبی از تقید به مادیت و زمان را در نظر گرفت؛ در واقع حضور ملائکه مادّی و مخلوق در عالم مادّی، درحالی‌که چیزی از جنس امر را حمل می‌کنند، امری ناممکن نیست؛ همانگونه که انسان با وجود خلقت مادّی از روحی متعلق به عالم امر برخوردار است.

اساساً بنا بر تعریف عالم خلق و عالم امر، عالم امر محیط بر عالم خلق و پشتیان آن است. یعنی همه مخلوقات و وجهه دیگری دارند که از جنس امر است. به ویژه آن که قرآن از حرکت ملائکه و نزول و عروج آنها سخن می‌گوید و آنها را مجهز به ابزار این نزول و عروج یعنی بالهای متعدد دانسته است. حرکت، مفهومی است که با زمان قرین است، پس ملائکه خلقتی مادی و مقید به زمان دارند، اگرچه حامل امر الهی هستند و امر را از آسمانها و عوالم گوناگون با گذر از راههای آسمانی به آسمان دنیا یعنی پایین‌ترین عالم فرود می‌آورند.

البته آیات قرآن نشان دهنده ارتباط فرشتگان با عالم امر است، (النازعات: ۵؛ الذاریات: ۴) تنزل روح یعنی پدیده‌ای از جنس امر توسط فرشتگان (القدر: ۴) و وساطت در القاء آن به انسانها (غافر: ۱۵)، و به عالم خلق لزوماً بدین معنا نیست که فرشتگان خود همسرخ روح و از جنس مجردات باشند. دلیل روشن این مساله پیوند بدن و جنبه خلقی انسان با روح او و همنشینی این دو پدیده از دو سنخ خلق و امر است.

اما قرابت ملائکه و روح بیش از قرابت بدن انسان و روح است و از این رو در القاء وحی که خداوند آن را از جنس روح می‌شمرد، فرشتگان وساطت دارند (الشعراء: ۱۹۳-۱۹۴؛ الشوری: ۵۲) و این نشانگر لطافت بعد خلقی فرشتگان در مقایسه با انسان است و نه تجرد محض آنها. ضمن آنکه در روایات بر تمایز میان روح و ملائکه تاکید شده است. (کلینی، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۲۷۴)

همچنین علامه طباطبائی از آیه «وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ» (الصفات: ۱۶۴)، ثبات فرشتگان در درجات کمالی تعیین شده از جانب خداوند را نتیجه می‌گیرد و این ثبات و عدم تحول را نشانگر وجود مجرد آنان می‌شمرد و اینگونه اعتقاد به لطیف بودن جسم ملائکه را نادرست می‌خواند و ادعای اجماع درباره این عقیده مشهور را رد می‌کند. (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۱۲-۱۳)

اما شیخ طوسی از این آیه تنها عدم تجاوز ملائکه از رتبه معین خود و عدم عصیان آنان از اوامر الهی را استفاده می‌کند (طوسی: ۸، ص ۵۳۵) و مفهوم آن را معادل آیه «لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ» (التحریم: ۶) در نظر می‌گیرد. زمخشری به عنوان مفسری

معتزلی و سید قطب نیز از این آیه ماموریت‌های ویژه هر گروه از ملائکه را استنباط می‌کنند. (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۶۶؛ شاذلی، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۳۰۱)

به نظر می‌رسد استدلال علامه برای تجرد ملائکه با استفاده از معلوم بودن مقامات آنان نزد خداوند، تمام نیست؛ زیرا همانگونه که علم خداوند به عواقب انسانها موجب اعتقاد به جبر نمی‌شود، معلوم بودن جایگاه فرشتگان نیز به معنای عدم تاثیر اعمال فرشتگان در جایگاه آنان و عدم تغییر در این جایگاه نخواهد بود تا از این ثبات و عدم تغییر، تجرد را نتیجه بگیریم.

البته برخی ویژگی‌های فرشتگان مانند نامحسوس و نادیدنی بودن آنان برای بشر نشانگر تفاوت ماده آنان با انسان است که موجب شده برخی متکلمان جنس آنها را جسمی لطیف و نوری بدانند که ظهور آنان در اشکال گوناگون را ممکن می‌سازد. (حقی، ج ۷، ص ۱۱۳؛ طیب، ۱۳۷۸ق، ج ۸، ص ۴۹؛ حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳ق، ج ۴، ص ۳۲) در این زمینه روایاتی نیز نقل شده (طبرسی، ۱۳۷۲ق، ج ۴، ص ۴۲۹) و شیخ طوسی فقیه و محدث و متکلم نامدار شیعی بر این عقیده است. (طوسی، ج ۴، ص ۸۴)

رشیدرضا نیز درباره ماهیت ملائکه چنین نظری دارد:

«انسان در حال عادی خود نمی‌تواند جنّ و ملک را بصورتی که آفریده شده ببیند، چنانکه در قرآن نسبت به شیطان گفته شده است: «إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ» همان طور که بعضی جسم‌های لطیف و بی‌رنگ مانند هوا و عناصر اولی که مولد آب و هوا است قابل دیدن انسان یا انسان قابل دیدن آن نیست، و ملائکه و جنّ از عالم غیبی دیگر هستند، لطیف‌تر از این اجسام، و می‌گویند که آنها می‌توانند بصورت اجسام انبوه‌تر نمودار شوند همان طور که آب باشکال مختلف نمودار می‌شود مانند: هوای رقیق و غلیظ و مایع و برف و یخ.

با این تفاوت که تبدلات صور مواد عالم به اختیار خود نیست و بموجبات طبیعی است مثل سردی و گرمی که موجب میشود آب بصورت‌های دیگر نمودار شود، ولی جنّ و ملک باجازه‌ی خداوند قدرت دارند که در مواد عالم تصرف کنند و ابدان خود را تحلیل کرده با مواد عالم ترکیب نمایند پس اگر آنها در صورت متناسب با ماده‌ی این عالم نمودار شوند،

بشر می تواند آنها را ببیند، ولی بشر غیر عادی مثل انبیاء ممکن است آنها را به صورت اصلی ببیند چنانکه پیغمبر دو نوبت جبرئیل را بصورت اصلی دید و این بر خلاف عادت است. بعلاوه که انسان پاره‌ای چیزهای ادراک نشدنی را با انواع وسائل غیر عادی در مییابد مانند تلگراف بیسیم و دیگر وسائل کهربائی و چون انسان دارای روح لطیف و عقل است و ملائکه نیز مخلوقی است عاقل و عالم با یکدیگر تناسب و حدّ مشترک دارند، پس ممکن است این دو دسته ارواح عاقل با یکدیگر مربوط شوند که برای انسان موجب اقتباس علم و ادراک بشود، همان طور که انسان از وسائل غیر عادی ادراک می کند چیزهایی را که درکش آسان و همگانی نیست». (رشید رضا، ۱۹۴۷م، ج ۷، ص ۳۱۶؛ عاملی، ۱۳۶۰ق، ج ۳، ص ۳۹۶)

در صورتی که وصف منشأ و ماهیت ملائکه با تعبیر «جسم لطیف و نورانی» به واقعیت نزدیک باشد، می توان درجات گوناگون تقید به زمان و صورتهای گوناگونی از مادّیت را تصور نمود. تصویری که امکان آن از نظر علمی با ظهور نظریه نسبیت عام در علم فیزیک قابل اثبات شده است. (نک. کریل، ۲۰۰۱م) و این بدان معناست که می توان روزی را انتظار داشت که با پیشرفت علم بتوان عوالم مادی اما نامحسوس را شناسایی نمود و با استفاده از ابزار مناسب آثار آن عوالم را آشکار و محسوس ساخت. در این صورت نمی توان آسمانها را به دلیل سکونت ملائکه در آن مجرد از مادّه دانست.

۲-۲-۳. آسمان، جایگاه بهشت

به نظر می رسد، آیه دیگری که مورد استناد علامه است، آیه (الاعراف: ۴۰) است که بنابر تفسیر علامه، آسمان را جایگاه بهشت دانسته است. (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۱۱۵) در حالی که آیه بر وجوه دیگر نیز قابل حمل است. (نک. طوسی، ج ۴، ص ۴۰۰) ضمن آنکه با اعتقاد به معاد جسمانی، وجود بهشت در آسمان هم نمی تواند تاییدی بر انگاره معنوی و مجرد بودن آسمانها تلقی شود. بلکه می توان آسمانی که جایگاه بهشت است، در فضا-زمان دیگر یعنی آسمان دیگر یا عالم دیگر دانست که قوانین خاص مادّی بر آن حاکم است.

با این بیان تفکیک موجودات به مادی و معنوی پشتوانه قرآنی ندارد؛ بلکه بنابر آیات قرآن همه مخلوقات مقید به زمانند (نک. کلاتری و علوی، ۱۳۹۲) و همه مخلوقات وجهه باطنی و ملکوتی دارند که از جنس امر خداست، که همان عالم غیب و ملکوت است. (یس، ۸۲-۸۳؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۱۹۷) که زمام آن به دست خداست و علم به آن در انحصار خداست و این علم و قدرت را به برخی برگزیدگان خود عطا می‌کند. (الجن: ۲۶-۲۷)

۳-۲-۳. آسمان، مبدأ نزول وحی

قرآن درباره الهام و حیانی به قلب پیامبران با واژه نزول در معنای فرو فرستادن یاد کرده است. در وجه کاربرد این واژه می‌توان به تفاوت رتبه مقام عند اللهی قرآن (البقره: ۸۹) با مقام مکتوب آن در قالب الفاظ برای مردم اشاره نمود که به این اعتبار یعنی بلندی مقام خدای علیّ (الشوری: ۵۱) و پستی مقام عبودیت، صحیح است که آمدن قرآن از آن مقام به این مقام را نزول بخواند. (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۸)

با این وجود برخی محققان با استناد به آیه ای که گفتار کافران اهل کتاب را روایت می‌کند، مبدأ نزول قرآن را آسمانها و آن را نشانه تجرد آسمانها و تعلق آنها به عالم غیب دانسته‌اند (پارسا، ۱۳۸۲ق، ص ۵۱) درحالی که سیاق آیه حکایت از آن دارد که کافران امری معجزه‌آسا را از پیامبر درخواست نموده‌اند:

«يَسْئَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تَنْزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرْنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ثُمَّ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ فَعَفَوْنَا عَنْ ذَلِكَ وَآتَيْنَا مُوسَىٰ سُلْطَانًا مُبِينًا» (النساء: ۱۵۳) «اهل کتاب از تو می‌خواهند که برایشان کتابی از آسمان نازل کنی. اینان بزرگتر از این را از موسی طلب کردند و گفتند: خدا را به آشکارا به ما بنمای...»

در آیه فوق درخواست آنان با درخواست مشاهده خداوند مقایسه می‌شود که امری نامعقول و ناممکن و بهانه جویانه است؛ گویا آنها خواسته بودند به عنوان معجزه، کتابی نوشته شده و آماده از آسمان فروافتد، آنچنان که در آیه (الانعام: ۷) بدان اشاره رفته‌است و خداوند

آنان را به خاطر چنین درخواست بهانه‌جویانه‌ای توییح می‌کند. در این صورت آیه فوق درباره نزول وحی از آسمان سخن نمی‌گوید. علاوه بر آنکه این برداشت از آیه فوق در کنار آیاتی که مبدأ وحی را «لدى الله» (الزخرف: ۴؛ هود: ۱؛ النمل: ۶) و «عند الله» (البقره: ۸۹) خوانده، به جسمانیت خداوند و سکونت او در آسمان‌ها می‌انجامد که نتیجه‌ای خلاف عقل است و برخاسته از همان فرض نادرست است.

۳-۲-۴. آسمان؛ مبدأ نزول عذاب

بنابر آیاتی از قرآن، آسمان مبدأ عذاب الهی است. چهار تعبیر عمده در این آیات مشاهده می‌شود: «رجزا من السماء، حجارة من السماء، حسابان من السماء، کسفا من السماء». تحلیل واژگانی عبارات فوق، در کنار توجه به آیاتی که از عذابهای آسمانی و زمینی سخن می‌گوید، (سبأ: ۹؛ الانعام: ۶۵) نشان می‌دهد این آیات به عذابهایی مانند بارش سنگهای آسمانی و رعد و برق و بارانهای سیل آسا و طوفانهای ویرانگر در مقابل عذاب زمینی همچون زلزله و رانش زمین (خسف) و آتش فشان اشاره می‌کند؛ (نک. بهیودی، ۱۳۷۶ق، ص ۳۳۴؛ نک. همان، ص ۳۴۸)

بنابراین منظور از آسمان در این آیات فضای بالای سر مردم است نه آسمانی که نامحسوس است و مدبران امر الهی در آن ساکنند.

البته در دو آیه کافران به فرود آمدن لشکریان آسمان و نزول عذاب توسط ساکنان آسمان تهدید شده‌اند. (یس: ۲۸؛ الملک: ۱۶) این آیات به همان آسمان محل سکونت ملائکه اشاره دارد که واسطه‌های نزول امر خداوند از آسمانها به زمینند. آسمانها و عوالمی با قوانین ویژه که چنان که بیان شد مجرد محض و نامحسوس ابدی نیست.

۵-۲-۳. آسمان؛ مبدأ نزول رزق

در دو آیه (الجاثیه: ۵؛ غافر: ۱۳) خداوند از نزول رزق از آسمان سخن گفته است. اما در آیات متعدد دیگر به آسمان و زمین، هر دو به عنوان منشأ رزق بندگان اشاره شده است. در این صورت نمی‌توان از آن دو آیه نتیجه گرفت که: مراد از آسمانی که مبدأ رزق است،

آسمان ناپیدا است. (پارسا، ۱۳۸۲ق، ص ۵۴؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۳۱۷؛ همان، ج ۱۸، ص ۳۷۵)

این سخن از چند جهت قابل نقد است:

اول آنکه؛ وقتی خداوند زمین را در کنار آسمان (یونس: ۳۱؛ فاطر: ۳؛ النمل: ۶۴؛...) به عنوان منشأ رزق یاد می‌کند، نشانه آن است که مراد از آسمان همان جوی است که حامل بارانی است که موجب رویش گیاهان در زمین می‌گردد و نه آسمان غیب.

دوم آنکه؛ قرآن می‌گوید، خزائن همه اشیاء نزد خداوند است، نمی‌گوید در آسمان است. اطلاق آسمان به عالم غیب دلیل قرآنی ندارد. قرآن از غیب همه آسمانها سخن می‌گوید، همه آسمانها مشهودند و یک غیب و ملکوتی نیز دارند.

سوم؛ سیاق آیاتی که از نزول رزق از آسمان سخن می‌گوید، بسیار شبیه آیاتی است که از نزول باران از آسمان سخن می‌گوید و از نزول رزق در ردیف سایر پدیده‌های طبیعی و به عنوان حیات بخش زمین یاد می‌شود؛ پس مراد از رزق در این آیات همان باران و مراد از سماء، فضای بالای زمین است:

«وَ اِخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ وَ مَا اَنْزَلَ اللّٰهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَاحْيَا بِهِ الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَ تَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ آيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (الجاثیه: ۵) «و در پیایی آمدن شب و روز و در بارانی (رزقی) که خداوند از آسمان فرو می‌بارد و زمین را پس از مردن آن بدان زنده می‌دارد و در گرداندن بادها نشانه‌هایی است برای گروهی که خرد می‌ورزند».

«وَ اللّٰهُ اَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَاحْيَا بِهِ الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ» (النحل: ۶۵) «و خداوند از آسمان آبی فرو فرستاد و با آن زمین را پس از آنکه مرده بود زنده گردانید، بی‌گمان در این (کار) برای گروهی که می‌شنوند نشانه‌ای است».

در میان این آیات، «سماء» تنها در آیه «وَ فِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَ مَا تَوْعَدُونَ» (الذاریات: ۲۲) به آسمان نامحسوس در افقی برتر از دنیا قابل تفسیر است. آن هم به قرینه همراهی «رزق» با «وعدده الهی» که علامه بنا بر آیه (النجم: ۱۵) آن را به «جنة‌المأوی» در نزد خدا تفسیر نموده است و نتیجه گرفته که جهنم در آسمان نیست؛ (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۳۷۵) در حالی که قرآن بهشت را نزد سدره‌المنتهی (النجم: ۱۵) و در افق اعلی (النجم: ۷)

دانسته نه در آسمان؛ بنابراین روایت معراج هم مکان درخت سدره‌المنتهی فراتر از آسمان هاست. (قمی، ۱۳۶۳ق، ج ۲، ص ۱۲)

بنا بر سخنان علامه، خداوند در آسمان غیب است و هرچه نزد اوست در آسمان غیب است ولی دلیلی در قرآن یافت نمی شود که غیب، را آسمان بنامیم و آن را جایگاه خداوند بدانیم.

و عده الهی مذکور در آیه به صورتهای دیگر هم تفسیر شده که مجرد آسمان را نشان نمی دهد. (نک. مکارم، ۱۳۷۴ق، ج ۲۲، ص ۳۳۵؛ نک. طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۳۷۵) اما در تحلیلی دیگر می توان گفت، وعده های الهی در قرآن مربوط به حوادث سهمگین آینده همچون قیامت و رجعت و عذاب های دنیایی است. آیات قرآن از تحولات عظیم کیهانی در آستانه قیامت سخن می گوید (التکویر: ۱-۱۰) و بنابر روایات اولین نشانه ظهور رخدادی کیهانی است (حکیمی، ۱۳۷۹ق، ص ۳۴۵) و چنان که بحث شد، بسیاری از عذابهای دنیایی موعود نیز آسمانی است، همچون صیحه و طوفان و صاعقه و بارش سنگ.

در این صورت می توان آیه را این گونه تفسیر نمود که باران، رزق شما که مایه بقای شماست در آسمان است و وعده ها و تهدیدهای الهی نیز که به فرصت زندگی دنیای شما پایان می دهد، در آسمان دنیا یعنی همین کیهان است.

اگرچه به اعتبار حضور فرشتگان موکل روزی در آسمانها به عنوان واسطه رزق می توان آسمان نامحسوس ملائک را مبدأ رزق دانست، با تاکید بر این نکته که نامحسوس بودن این آسمان به معنای مجرد بودن و غیر قابل درک بودن آن برای حواس بشر نیست.

۳-۳. هفت آسمان مادی؛ مثلی برای هفت آسمان فرامادی و نامحسوس

علامه طباطبائی چهار نکته درباره هفت آسمان می گوید که در نکته دوم به روشنی بر مادی بودن هفت آسمان قرآن تاکید می ورزد، با این حال برخی اندیشمندان با توجه به اعتقاد او به تجرد محض ملائکه چنین پنداشته اند که او به معنوی و مجرد بودن شش آسمان دیگر نظر دارد. علامه که از طرفداران نظریه تمایز عالم خلق و عالم امر در قرآن است، (نک.

طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۱۵۰-۱۵۲)

در بیان نکته دوم به صراحت همه هفت آسمان را مادّی دانسته است؛ (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۳۷۰) توضیح او در نکته چهارم درباره آسمان‌های محل سکونت ملائکه و غیر مادّی بودن آن بر فرضی خاص تکیه دارد که از نگاه محققان پنهان مانده است: ابتدا می‌گوید، آسمان‌های ملائکه غیر مادّی و نامحسوس است؛ اگرچه قرآن امور غیر مادّی را به همین آسمان‌های مادّی نسبت داده است. سپس این فرضیه را پیش نهاده که این رویکرد قرآن از باب تشبیه و با هدف آسان‌سازی فهم امور نامحسوس برای افراد ساده دل است. زیرا آنچه از خلقت ملائکه در روایات گزارش شده با قوانین مادّی قابل توجیه نیست، پس نمی‌توان آنها را موجوداتی مادّی و ساکن همین آسمان‌های مادّی دانست. (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۳۷۰)

گویا شباهتی میان هفت آسمان مادّی و هفت آسمان غیرمادّی که آسمان قرب و حضور و محل سکونت ملائکه است، وجود دارد که مبنای این تشبیه در کلام خداوند واقع شده تا انسان‌ها از درک آسمان‌های محسوس به فهمی از پدیده نامحسوس عالم ملائک و طبقات هفتگانه آن داشته باشند. به نظر علامه این روش خاص قرآن در تبیین پدیده‌های نامحسوس است؛ زیرا او در تفسیر آیات نخست سوره صفات نیز درباره پدیده استراق سمع شیاطین و رانده شدن آنان با شهاب که پدیده‌ای نامحسوس برای بشر است، دوباره بر این فرض تاکید می‌کند. فرضی که حاکی از روش خاص قرآن در سخن گفتن از فراطبیعت است؛ روش تمثیل امور معقول و نامحسوس به محسوسات:

«این بیاناتی که در کلام خدای تعالی دیده می‌شود، از باب مثالهایی است که به منظور تصویر حقایق خارج از حس زده شده، تا آنچه خارج از حس است به صورت محسوسات در افهام بگنجد، هم چنان که خود خدای تعالی در کلام مجیدش فرموده: وَ تَلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ (العنکبوت: ۴۳) و اینگونه مثلها در کلام خدای تعالی بسیار است، از قبیل عرش، کرسی، لوح و کتاب.» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۱۲۴)

در تبیین این روش باید گفت، خداوند در آیات فراوانی از پدیده‌هایی طبیعی سخن گفته است و در مواردی این پدیده‌ها به عنوان تمثیلی برای امور نامحسوس به کار رفته است. مانند

- خانه عنکبوت مثلی برای سستی ولایت غیر خدا (العنکبوت: ۴۱-۴۳)
- شجره طیبه مثلی برای اعتقاد درست (ابراهیم: ۲۴ و ۲۵)
- رابطه برده و مولا مثلی برای رابطه بنده و خداوند (الروم: ۲۸)
- کشت در زمین سنگلاخ مثلی برای ریا در انفاق (البقره: ۲۶۴)
- رویش گیاهان با باران و خشکیدن آن مثلی برای زندگی دنیا (الحدید: ۲۰)

گاه این تمثیله‌ها به قرینه لفظی و همراهی کلمه «مثل» حرف تنظیر «ك» شناسایی می‌شود و گاه با قرینه لَبّی. با استفاده از نظر علامه طباطبائی به نظر می‌رسد، تمثیلهای قرآن یکی از موارد توسعه معنایی در این کتاب محسوب می‌گردد.

بحث از توسعه دلالت‌های قرآنی یکی از مباحث زبان شناختی ارزشمند در حوزه زبان قرآن است که بهره‌گیری افزون‌تر از هدایت‌های این کتاب مبارک را میسر می‌سازد. در این بحث ضمن تاکید بر نقش قواعد زبان و ادبیات عرب به عنوان پایگاه دلالت‌های قرآنی با تکیه بر شواهد فراوان زبانشناختی، عقلی و نقلی امتیاز زبان قرآن از سایر متون بشری نشان داده می‌شود. (نک: اسعدی، ۱۳۸۵ق، ص ۶۳)

به طور کلی مبانی زبانشناختی قابل طرح در این موضوع را به مبانی متنی و فرامتنی تقسیم می‌کنند. مقصود از مبانی متنی، اموری مانند اصل تعدد معنا است که بستر طرح آن، اشتراک لفظی، حقیقت و مجاز، کنایه و... است و مقصود از مبانی فرامتنی، اموری است که مستقیماً با لفظ در ارتباط نیست، اما به گوینده، مخاطب و اهداف سخن مربوط می‌شود. مبانی فرامتنی در مورد قرآن عبارتند از: ۱. تأثیر ویژگی‌های گوینده متن؛ ۲. تأثیر ویژگی‌های

مخاطب متن؛ ۳. نقش محدودۀ تاریخی و جغرافیایی. (طیب حسینی، ۱۳۸۷ق، ص ۸۱)

با تکیه بر این مبانی که توجیه‌گر توسعه دلالت‌های قرآنی است و این کتاب را از سایر متون بشری ممتاز می‌سازد و به مدد روایات از جواز وجوه گوناگون معنایی برای آیات قرآن دفاع می‌شود. (نک: اسعدی، ۱۳۸۵ش؛ طیب حسینی، ۱۳۸۷ش) آن‌گاه در مقام برشمردن گونه‌های چندمعنایی موارد و نمونه‌هایی یاد می‌شود. (اسعدی، ۱۳۸۵ق، ص ۳۷۹-

۴۱۸؛ روحانی مشهدی، ۱۳۹۲ق، ص ۳۳-۳۹)

با استفاده از نظر علامه طباطبائی به نظر می‌رسد این شکل از تمثیلهای قرآن یکی از گونه‌های توسعه معنایی در این کتاب محسوب می‌گردد که از نظر اندیشمندان مغفول مانده و با اولین مبنای فرامتنی قرآن یعنی ویژگی گوینده قرآن مرتبط است. زیرا تمثیل گر خود خالق ممثل له و ممثل به است. پس می‌توان ادعا کرد از آغاز برخی امور محسوس برای بشر را شبیه امور معقول آفریده تا انسان با نظر کردن در پدیده محسوس به درکی از پدیده معقول و نامحسوس دست یابد. همان‌گونه که علامه نسبت مثل به ممثل را در همه بیانات قرآنی نسبت به معارف عالی که مقاصد حقیقی قرآنند، جاری می‌داند. (طباطبائی، ۱۳۵۳ق، ص ۴۲)

بنابر برخی تحقیقات، آیات نخستین سوره صفات با دقتی تامل برانگیز پدیده مادی شهاب سنگها در فضا را وصف کرده است. (نک. بشارتی، ۱۳۹۳ش) اگرچه بنا به بیانات متعدد دیگر قرآن موضوع سخن، رانده شدن شیاطین به هنگام استراق سمع است؛ گویا خداوند پدیده شهاب سنگها در فضا و عالم طبیعت را مثالی برای استراق سمع شیاطین در عوالم فراطبیعی قرار داده است.

بدین جهت سخن گفتن از پدیده نامحسوس استراق سمع شیاطین در قالب تمثیل به پدیده طبیعی و محسوس ورود شهاب‌سنگها به جو زمین در قرآن با توجه به ویژگی گوینده سخن که خالق هر دو پدیده است، موجب ایجاد صورتی از چندمعنایی می‌شود به گونه‌ای که کلام دو معنا را در طول هم افاده می‌کند؛ همان‌گونه که در چندمعنایی حاصل از مراتب ظاهری و باطنی چندین مرتبه معنایی در طول هم افاده می‌شود. بر مبنای این فرض می‌توان چنین نتیجه گرفت که:

سماوات در قرآن کل عالم شهود است، اگرچه شباهتهایی میان اوصاف آن با همان مجموعه کوچک محدود به منظومه شمسی وجود دارد که موجب تطبیق هفت آسمان قرآن با سیارات منظومه شمسی از سوی برخی اندیشمندان شده؛ ولی این شباهتها را نباید اتفافی دانست، بلکه خداوند این مجموعه کوچک را مثالی برای طبقات هفتگانه کل عالم قرار داده است.

به بیان دیگر، مراد از سماوات در قرآن هفت آسمان است؛ که قابلیت انطباق بر دو مصداق را دارد. یکی مصداق اصلی آن که فراتر از عالم دنیا و اکنون خارج از دسترس علم

بشر است؛ همان که محل نزول مراتب امر خدا و مسکن ملائکه و جایگاه نفوس مومنان است، اگرچه بنا بر دلایلی که مطرح شد، این آسمانها مجرد محض نیستند. دیگر مصداق فرعی آن که خداوند آن را به عنوان نمونه و مثال و نشانه ای مجسم از هفت آسمان نامحسوس آفریده است. این مصداق فرعی را می توان در دقیق ترین تطبیقات دانشمندان با سیارات منظومه شمسی، جو یا مدارات آن جستجو نمود؛ به این صورت که آن را نمادی از هفت آسمان در افقی برتر از افق دنیا دانست.

بنابراین علامه طباطبائی بیشتر آیات مربوط به سماوات را درباره مخلوقات طبیعی و جسمانی می داند که مثالی برای سماوات غیر مادی و نامحسوس هستند و خدا برای فهم آسانتر افراد ساده دل، امور مربوط به آسمانهای نامحسوس را به همین آسمانهای طبیعی مادی نسبت داده است.

آنچه این پژوهش بر آن نظر می افزاید آن است که آسمانهای نامحسوس هم صددرصد غیر مادی و مجرد نیستند، بلکه آثار و احکام ماده در آنها متفاوت است و می توان انتظار روزی را داشت که مورد شناسایی علم بشر قرار گیرد. زیرا با وجود پیشرفت نسبی علم در قرن اخیر هنوز مجهولات بشر بسیار فراوانتر از دانش اوست و شاید علم بشر در مقایسه با جهل او هیچ باشد و بی شک هرچه علم و دانش بشر فزونی می یابد، افزایش مجهولات او به مراتب بیشتر است. پس می توان انتظار داشت روزی بشر بتواند آثار این موجودات را همچون بسیاری از پدیده های مادی شهود کند؛ یا بتواند با مشاهدات کنونی خود به درستی تطبیق دهد. (نک. نفیسی، ص ۱۳۸۱ش)

نتیجه گیری

در این پژوهش همه آیات قرآن درباره آسمان و آسمانها مورد بررسی و مذاقه قرار گرفت و پس از نقد و بررسی دلایل مفسران با استفاده از نظریه «عالم خلق و عالم امر» و نگاهی به «نظریه نسبیت» نتایج زیر به دست آمد:

۱- هفت آسمان قرآن که گاه برخی امور نامحسوس بدان نسبت داده شده، مخلوق بوده و در نتیجه غیر مادی و مجرد محض نیستند؛ اگرچه نوع مادیت و تقید به زمان در

آسمان‌های فراتر با آسمان فرودین متفاوت است و این مساله موجب شده که برخی امور آسمانی مانند عروج و نزول ملائکه که مربوط به عوالم برترند، برای بشر به شکل عادی محسوس نباشد. بنابراین نامحسوس بودن به معنای غیرمادی بودن نیست و می‌توان اصطلاح «فرامادی» را برای آسمان‌های فراتر پیشنهاد داد.

۲- بر اساس نظریه نسبیت در علم فیزیک که صورتهای گوناگون گذر زمان را ثابت می‌کند، می‌توان انتظار داشت روزی بشر در پرتو دانش و فناوریهای جدید بتواند آسمان‌های فراتر از دنیا و موجودات آسمانی همچون فرشتگان را شناسایی کند.

۳- آسمان‌های هفتگانه کل عالم قابل مشاهده برای بشر را دربر گرفته است؛ اگرچه شباهتهایی میان برخی اوصاف آن با همان مجموعه کوچک محدود به منظومه شمسی وجود دارد که موجب تطبیق هفت آسمان قرآن با سیارات منظومه شمسی از سوی برخی اندیشمندان شده است؛ ولی این شباهتها را نباید اتفاقی دانست، بلکه خداوند این مجموعه کوچک را به عنوان مثالی برای طبقات هفتگانه کل عالم آفریده است.

منابع

- قرآن کریم.
- آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی تا)، *التحریر و التنویر*، بیروت: مؤسسه التاریخ.
- ابن عربی، ابو عبدالله محیی الدین محمد (۱۴۲۲ق)، *تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابو حجر، احمد عمر (۱۴۱۱ق)، *التفسیر العلمی للقرآن فی المیزان*، بیروت: دار قتیبه.
- اسعدی، محمد (۱۳۸۶ش)، *سایه‌ها و لایه‌های معنایی*، قم: بوستان کتاب.
- بشارتی، محمد رضا (۱۳۹۳ش)، *پدیده شهاب سنگ در قرآن از نگاه علم*، تهران: پژوهشکده اعجاز قرآن دانشگاه شهید بهشتی.
- برومند، محمد حسین (۱۳۸۴ش)، *درسنامه تفسیر قرآن*، تهران: دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران.
- بلاغی، سید عبدالحجّه (۱۳۸۶ق)، *حجّه التفاسیر و بلاغ الأکسیر*، قم: انتشارات حکمت.

- بهبودی، محمدباقر (بی تا)، **هفت آسمان**، تهران: نشر معراجی.
- _____، (۱۳۷۶)، «بازنگری تاریخ انبیاء در قرآن»، **فصلنامه پژوهش های قرآنی**، ش ۱۱ و ۱۲.
- بهرامی نژاد، ابوالفضل (۱۳۳۷ش)، **پژوهشی پیرامون طبیعت و ماورای طبیعت**، تهران: نشر گلشن.
- پارسا، فروغ (۱۳۸۲ش)، «آسمانها در قرآن»، **مقالات و بررسیها**، ش ۷۳.
- جودوی، امیر؛ برومند، محمدحسین؛ صالحی، اکرم (۱۳۹۰ش)، «صمد، نفی مادیت از ذات احد»، **فصلنامه کتاب قیوم**، سال ۱، شماره ۴.
- حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد (۱۳۶۳ش)، **تفسیر اثنا عشری**، تهران: انتشارات میقات.
- حقی بروسوی، اسماعیل (بی تا)، **تفسیر روح البیان**، بیروت: دارالفکر.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۷۹ش)، **خورشید مغرب**، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۸ش)، **کلام جدید با رویکرد اسلامی**، قم: دفتر نشر معارف.
- ذهبی، محمدحسین (۱۳۹۶ق)، **التفسیر و المفسرون**، بی جا: دارالکتب الحدیثه.
- رازی، فخرالدین محمدبن عمر (۱۴۲۰ق)، **مفاتیح الغیب**، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- رشیدرضا، محمد (۱۹۴۷م)، **تفسیر القرآن الحکیم مشهور به تفسیر المنار**، قاهره: دارالمنار.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۷ش)، «هفت آسمان و زمین»، **مجله قرآن و علم**، سال ۱، شماره ۲.
- روحانی مشهدی، فرزانه (۱۳۹۲ش)، **امام مهدی (ع) و سرگذشت پیامبران الهی در قرآن**، تهران: انتشارات منیر.
- سبزواری، ملاحادی (۱۳۶۹ش)، **شرح منظومه**، قم: انتشارات علامه.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۳ش)، **قبض و بسط تئوریک شریعت**، تهران: موسسه فرهنگی صراط.
- السعدی، داوود سلمان (۲۰۱۱م)، **اسرار الکون فی القرآن**، بیروت: دارالحرف العربی.
- شاکرین، حمیدرضا (۱۳۹۱ش)، «جامعیت چهار وجهی زبان قرآن و برون داد روش شناختی آن»، **اندیشه نوین دینی**، شماره ۲۸.
- شریعتی، محمدتقی (بی تا)، **تفسیر نوین**، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

- شهرستانی، سید هبه‌الدین (۱۹۳۷م)، *الهیة و الاسلام*، ترجمه فردوسی فراهانی، نجف: مطبعة الغری.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۴۱۹ق)، *تفسیر القرآن الکریم*، قم: انتشارات بیدار.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵ش)، *الفرقان فی التفسیر القرآن بالقرآن و السنة*، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.
- طالقانی، سید محمود (۱۳۶۲ش)، *پرتوی از قرآن*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- _____، (۱۳۵۳ش)، *قرآن در اسلام*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- طنطاوی، جوهری (بی‌تا)، *الجواهر فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار الفکر.
- طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا)، *التبیین فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طب حسینی، سید محمود (۱۳۸۷)، «بررسی مبانی فرامتنی چند معنایی در قرآن کریم»، *پژوهش و حوزه*، شماره ۳۳.
- عاملی، ابراهیم (۱۳۶۰ش)، *تفسیر عاملی*، تحقیق علی‌اکبر غفاری، تهران: انتشارات صدوق.
- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ق)، *نور الثقلین*، قم: انتشارات اسماعیلیان.
- فضایی، یوسف (۱۳۵۶ش)، *پیدایش انسان و آغاز شهرنشینی*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- فقهی‌زاده، عبدالهادی، منصور پهلوان، مجید روحی دهکردی (۱۳۹۱ش)، «ویژگی‌های روح از دیدگاه قرآن و روایات»، *پژوهش‌های قرآن و حدیث*، سال ۴۵، شماره ۲.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۵ق)، *تفسیر الصافی*، تهران: انتشارات الصدر.
- قیانچی، احمد (بی‌تا)، *سر الاعجاز القرآنی*، بی‌جا: بی‌نا.
- کلاتری، ابراهیم؛ حمراء، علوی (۱۳۹۲ش)، «چیستی امر»، *پژوهش‌های قرآن و حدیث*، سال ۴۶، شماره ۱.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۲ش)، *التکافی*، تهران: اسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمة الاطهار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مرادی، ایمان (بی‌تا)، *راز آسمان‌های هفتگانه*، اصفهان: معاونت فرهنگی دانشگاه علوم پزشکی.

- مسترجمی، سیدعسی، فراهی بخشایش، علی اکبر(۱۳۹۱ش)، «نقد دیدگاههای مستشرقان در رابطه با تعارض قرآن با علوم طبیعی»، **دوفصلنامه قرآن پژوهی خاورشناسان**، سال ۷، شماره ۱۲.
- مصباح یزدی، محمد (۱۳۶۷ش)، **معارف قرآن**، قم: موسسه در راه حق.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ش)، **تفسیر نمونه**، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مولوی، محمد(۱۳۸۳)، «**نوس**»، تهران: دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- نجفی، روح الله(۱۳۹۱ش)، «در جستجوی هفت آسمان قرآن»، **کتاب قیم**، سال ۲، شماره ۷.
- نصیری، علی(۱۳۸۸ش)، «آسمانهای هفتگانه از منظر قرآن»، **فصلنامه کاوش های دینی**، شماره ۱.
- نفیسی، کاظم (۱۳۸۱ش)، «بعد چهارم در قرآن»، **مجله مطالعات اسلامی**، شماره ۵۸.
- النیلی، عالم سییط (۱۴۳۰ق)، **الطور المهدوی**، بیروت: دارالمحجّة البيضاء.
- هاکس، جیمز (۱۳۷۷ش)، **قاموس کتاب مقدس**، تهران: اساطیر.
- M.Kriele, Spacetime, (2001), *Foundations of General Relativity and Differential Geometry*, Springer.

Defining the Nature of "Seven Heavens" Based on the Theory of "Khalq" and "Amr" in the Qur'an

Farzaneh Ruhani Mashhadi

Majid Maaref¹

Received: 2015/09/26

Accepted: 2016/04/30

Abstract

Muslim scholars have five major suggestions for the referent of "seven heavens" in the Qur'an. First, this term is consistent with the knowledge of its first addressees and therefore in contradiction with today's science. Second, what is meant by the number "seven" is not a specific quantity but it is employed figuratively to denote multiplicity. Third, the seven heavens are corporeal and it refers to some physical phenomena. Fourth, the seven heavens are corporeal: the first is the cosmos and the others are unknown. Fifth, the first heaven is corporeal but the other six are non-physical. This study has given a critical review of the first three viewpoints it has then, elucidated and improved the fourth view according to the theory of "khalq" and "amr" in the Qur'an. As, it has criticized the fifth view by redefining the corporeal and incorporeal phenomenon according to the Qur'an and has provided a new explanation for it by proving the existence of worlds with different degree of connectivity to time and therefore different levels of materiality. Supporting the theory of Allama Tabatabayi that the perceptible world is an exemplum (*Mathal*) for the non-perceptible one, this article justifies the third view that the corporeal referent of the heavens is an exemplum for the actual incorporeal and nonphysical one.

Keywords: Seven heavens, incorporeal heaven, The Qur'an and science, Science and religion, Incorporeal and corporeal world.

¹Assistant Professor at the Research Center for the Miracles of the Quran, Shahid Beheshti University. (corresponding author) f_rohani@sbu.ac.i

²Full Professor in Hadith and Quranic sciences at Tehran University.

maaref@ut.ac.ir