

مفهوم‌شناسی رتق و فتق آسمان‌ها و زمین در قرآن با تأکید بر نوآوری علامه طباطبایی رحمته الله علیه در المیزان

علی خراسانی^۱

چکیده

آیه ۳۰ سوره انبیا از فتق آسمان‌ها و زمین پس از آنکه در حالت رتق بوده‌اند گزارش داده است. مفسران با کمک دیگر آیاتی که به مراحل آفرینش جهان اشاره دارد و نیز با کمک مباحث و نظریه‌های علمی مربوط به آفرینش جهان مادی و همچنین با بهره‌گیری از روایات ناظر به تفسیر این آیه دیدگاه‌های مختلفی را در باره مفهوم رتق و فتق مطرح کرده‌اند. این دیدگاه‌ها مبتنی بر این است که رتق و فتق دو پدیده‌ای می‌باشند که در گذر زمان در آفریده‌های مادی به وقوع پیوسته و به انجام رسیده است؛ به‌گونه‌ای که برای بشر امروز قابل مشاهده نیست. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان اگرچه برخی از این انظار را قابل پذیرش دانسته، ولی خود دیدگاه نوی را مطرح کرده است. در دیدگاه علامه رتق به معنای قوه و فتق به معنای فعلیت در اشیاء مادی است. براساس این دیدگاه، رتق و فتق دو پدیده‌ای است که همواره در جهان مادی جاری و ساری بوده و خواهد بود و از سویی برای انسان‌ها در همه دوره‌ها قابل مشاهده و تدبیر است و این دو ویژگی با سیاق و غرض آیه سازگارتر می‌باشد. از این رو بیانگر امتیاز دیدگاه علامه بر انظار دیگر است.

واژگان کلیدی: رتق و فتق، رائق، فائق، آسمان، زمین، آیه ۳۰ انبیا، توحید ربوبی، علامه طباطبایی، المیزان.

تبیین بحث

در آیه ۳۰ سوره انبیا آمده است: «أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ»؛ آیا کسانی که ربوبیت خدا را منکر شده‌اند، ندانسته‌اند که آسمان‌ها و زمین به هم پیوسته بودند و ما آنها را از هم گشودیم؟

این آیه تنها آیه‌ای است که از راتق و فاتق بودن خداوند سخن گفته است. در این آیه منکران ربوبیت خداوند با استفهام انکاری این‌گونه نکوهش شده‌اند که آیا آنان ندانسته‌اند که آسمان‌ها و زمین به هم پیوسته بودند و ما آنها را از هم گشودیم. با این حال، آیا آنان باور نمی‌کنند که تدبیر امور آسمان‌ها و زمین همچون آفرینش آنها کار ماست (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۴، ص ۲۷۷). در این آیه دو واژه رتق و فتق در کنار هم به کار رفته است. از آنجا که آیه از «فتق» چیزی سخن می‌گوید که پیش‌تر رتق بوده است (کانتا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا). احتمالات گوناگونی که در مراد از رتق است، به مراد از فتق هم سرایت کرده و طرح هم‌زمان مبحث رتق و راتق در کنار فتق و فاتق را اجتناب‌ناپذیر کرده است.

رتق در لغت مصدر بوده و به معنای ضمیمه کردن و پیوند دادن بین دو چیز است (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۸۷). در مقابل رتق، فتق قرار دارد که این ریشه هم در باب فَتَقَّ يَفْتُقُّ و هم فَتَقَّ يَفْتُقُّ جریان دارد (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۱۰، ص ۱۷) و به معنای گشودن (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۷۵) و جدایی انداختن است (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۱۰، ص ۱۷۵).

راتق و فاتق به معنای منضم‌کننده و شکافنده از اسماء و صفات الهی است که با این هیأت در قرآن نیامده، ولی از نسبت رتق و فتق آسمان‌ها و زمین به خداوند انتزاع شده است. در روایات و ادعیه، از جمله دعای جوشن کبیر، خداوند با وصف «یا فاتق و یا راتق» خوانده شده است.

به گفته اهل تفسیر، رتق در این آیه "مصدر" و به معنای مرتوق است (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۴، ص ۲۷۸). به گفته ابن عاشور، آوردن مصدر به جای اسم مفعول برای بیان مبالغه حصول این صفت و نشان دادن شدت پیوستگی است (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۱۷، ص ۴۰).

احتمالات گوناگون مفسران در مفهوم رتق و فتق

به گفته مفسران، واژه رتق در آیه «و کاتنا رتقاً» در حکم صفت برای موصوف محذوف (شیئاً) به کار رفته و تقدیر «کاتنا شیئاً رتقاً» است (زمخشری، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۱۳). یعنی آسمانها و زمین یک شیء به هم پیوسته بوده‌اند. ولی برخی واژه «ذواتی» تشبیه «ذات» را موصوف محذوف دانسته‌اند و تقدیر و «کاتنا ذواتی رتقاً» بوده است (طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج ۷، ص ۷۲). یعنی آسمانها و زمین دو شیء به هم پیوسته بوده‌اند. در تقدیر گرفتن هر یک از موصوفها (شیئا، ذواتی) موجب استنباط معانی و احتمالات متفاوتی از رتق و فتق شده است. اگر تقدیر آیه «کاتنا شیئا رتقاً» باشد، مفاد آیه یکی بودن و پیوستگی آسمانها و زمین است و در این صورت چند احتمال وجود دارد:

الف) فتق الهی می‌تواند ناظر به آفرینش آسمانها و زمین از توده متراکم بخار سوزانی باشد که با انفجارهای درونی و حرکت به تدریج تجزیه شد و ستاره‌ها و سیاره‌ها و از جمله کره زمین پدید آمد (صادقی، ۱۳۶۵، ج ۱۶، ص ۲۸۵).

ب) فتق الاهی ناظر به پدید آمدن اجناس و انواع مختلف از جنس واحد (رتق) است. به گفته ابن عاشور، رتق و فتق در آیه هماهنگ با دیدگاه فلاسفه است؛ زیرا براساس نظر حکما همه موجودات مادی زمانی ماده واحدی بودند و یک جنس عالی متحد و منحصر در یک فرد وجود داشت. سپس خداوند با فتق و به تعبیری با جعل ممیزات از آن جنس، اجناس دیگر را پدید آورد و از آن اجناس نیز با جعل ممیزات عرضی، انواعی را به وجود آورد (ابن عاشور، بی تا، ج ۱۷، ص ۴۱). فخر رازی ریشه نظریه حکما را در کتابهای آسمانی و مکتب انبیا می‌داند (فخر رازی، ۱۴۱۵ق، ج ۲۲، ص ۱۶۲).

ج) برخی نیز احتمال داده‌اند که فتق آسمان و زمین به ایجاد آسمان و زمین است پس از آنکه در مرتبه رتق (عدم) بودند (فخر رازی، ۱۴۱۵ق، ج ۲۲، ص ۱۶۲). در این صورت «فتقتناهما» به معنای ایجاد آسمان و زمین و مانند آیه «فاطر السماوات و الارض» (انعام ۶، ۱۴) است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۹، ص ۳۴).

اگر تقدیر آیه «کاتنا ذواتی رتقاً» باشد، در این صورت نیز مفسران در رتق و فتق احتمالات مختلفی داده‌اند:

الف) زمین به آسمان وصل بود و خداوند با هوا بین آن دو فتق کرده و فاصله انداخت. این قول به ابن عباس و قتاده نسبت داده شده است (ماوردی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۴۴۴).

ب) آسمانها مجموعه‌ای به هم پیوسته بودند و زمینها نیز مجموعه‌ای دیگر به هم پیوسته بودند و خداوند با فتق و فاصله‌گذاری، آسمانهای هفت‌گانه و زمینهای هفت‌گانه را ایجاد کرد.

این قول نیز به ابن عباس نسبت داده شده است (ماوردی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۴۴۴).

ج) رتق آسمان به نباریدن و فتق آن با باریدن بود؛ چنانکه رتق زمین با نرویدن و فتق آن با

رویدن گیاهان بود. این قول به عکرمه، عطیه و ابن زید نسبت داده شده است (ماوردی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۴۴۴). بر پایه روایتی از امام صادق علیه السلام در تفسیر رتق و فتق در آیه ۳۰ انبیاء، «آسمان» به رنگ آب سبز و «زمین» خشک و به رنگ آب زلال و هر دو مرتوق بوده و منفذی نداشتند. سپس خداوند آسمان را با باریدن باران و زمین را با رویش گیاهان گشود (حویزی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۴۲۵). فخر رازی این قول را به اکثر مفسران نسبت داده است (فخر رازی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۲، ص ۱۳۷).

(د) رتق به ظلمت زمین و آسمان و فتق به روشن شدن آن دو با ایجاد اجرام نورانی بوده است (کشف الاسرار، ۱۳۶۱، ج ۶، ص ۲۳۰).

به نظر می‌رسد کارکرد رتق و فتق بر تاریکی و روشنایی از آن روست که در صورت تاریکی آسمان و زمین به صورت مبهم و نامشخص و بسته بود. ولی با تابش اجرام آسمانی بر آنها تاریکی شکافته شد و آسمان و زمین از صورت ابهام و بسته بودن خارج شد و به صورت باز و مکشوف قابل رؤیت گردید.

صادقی مؤلف تفسیر الفرقان در جمع میان آرای پیشین و با بهره‌گیری از دیگر آیات قرآن بر این نظر است که کلمه "رتقا" به صورت مصدر و مفرد بیانگر آن است که آسمان و زمین رتق و فتق‌های متعددی داشته‌اند. آن دو در رتق نخست یکی بودند و آسمان و زمینی وجود نداشت. بلکه هر دو ماده واحد پیوسته‌ای بودند که از آن به ماء تعبیر می‌شود. سپس ماء فتق شده و به دخان سماء و زبد ارض تقسیم شد. آیه ۷ سوره هود (۱۱) می‌تواند ناظر به این فتق اول باشد «هو الذی خلق السماوات والارض فی سته ایام و کان عرشه علی الماء». در فتق دوم توده بخار به هم پیوسته و به تعبیر قرآن دخان سماء فتق شده و به آسمان‌های هفت‌گانه تقسیم شد. آیه ۱۱ و ۱۲ سوره فصلت بیانگر رتق و فتق دوم در خصوص آسمان است «ثم استوی الی السماء وهی دخان... ففضهن سبع سموات...»؛ چنان‌که در فتق دوم، ماده اولیه زمین، زبد ارض به هم پیوسته و به ارضین سبع فتق شد «اللّه الذی خلق سبع سماوات و من الارض مثلهن» (طلاق (۶۵)، (۱۲)). پس از این فتق سوم صورت گرفت و زمین با رویش گیاهان و آسمان با نزول باران فتق شد «انا صببنا الماء صبا ثم شققنا الارض شققا فانبتنا فیها حبا» (۲۵/۸۰ و ۲۶). از آیه ۱۱ و ۱۲ سوره طارق (۸۶) که به آسمان پر باران و زمین پر شکاف سوگند یاد می‌کند، فتق به معنای بارش آسمان و رویش زمین نیز استفاده می‌شود. و السماء ذات الرجوع و الارض ذات الصدع (صادقی، ۱۳۶۵، ج ۱۶، ص ۲۸۷).

ابن عاشور نیز پس از طرح احتمالات مختلفی که در رتق و فتق در این آیه قابل برداشت است می‌گوید: ظاهر این است که آیه شامل همه پدیده‌هایی است که با آن رتق و فتق محقق می‌شود؛ زیرا مانعی ندارد که برای رتق و فتق دو معنای عام و گسترده لحاظ شود که همه رتق و فتق‌های مذکور را در بر گیرد (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۱۷، ص ۴۰).

دیدگاه علامه طباطبائی در المیزان

از نگاه علامه، مواجهه این آیه و آیات بعد با مشرکان و بت پرستان عصر نزول است که برای خود خدایانی را بر می‌گزیدند و در مواردی آنها را فرزند خدا می‌دانستند و بر این باور بودند که ایجاد عالم و آفرینش جهان کار خداوند است و تدبیر و ربوبیت جهان کار خدایان است. خداوند سبحان برای بطلان این پندار، این آیات را نازل کرده و از آفرینش چیزهایی سخن گفته که خلقت و تدبیر امور آنها ممزوج و به هم پیوسته است. به تعبیر دیگر، مشرکان و بت پرستان مخاطب آیه، بین خلق عالم و تدبیر امور عالم تفکیک قائل بودند. خلق را به خدا، ولی تدبیر را به خدایان نسبت می‌دادند. به توحید در خالفت ایمان داشتند، ولی در توحید ربوبی دچار شرک بودند و از این رو در ربوبیت و تدبیر نظام آفرینش سهمی برای دیگران و از جمله ملائکه قایل بودند. خداوند به منظور بیان خطا و اشتباه مشرکان در تفکیک بین خلق و تدبیر، توجه آنان را به موضوع رتق و فتق آسمان‌ها و زمین معطوف کرده است. رتق و فتقی که در آن آفرینش و تدبیر قابل انفکاک نیست. از دیدگاه علامه، رتق و فتق ناظر به قوه و فعل در اشیاء مادی است (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۴، ص ۲۷۸).

برای تبیین بهتر دیدگاه علامه توضیح مختصری درباره مفهوم قوه و فعل راه‌گشا می‌باشد:

اجسام و اشیاء مادی همواره در حال تغییر و دگرگونی است. این تغییرات چنان فراگیر است که می‌توان ادعا کرد هیچ موجود مادی یا متعلق به ماده‌ای نیست که از تغییر و تحول در امان باشد. تبدیل یک موجود به موجود دیگر، چنان ژرف و اساسی است که هر یک از آن دو موجود دارای ماهیت مستقل می‌باشند. به تعبیر شهید مطهری، تغییرات و تبدلاتی که در طبیعت صورت می‌گیرد، با تغییرات و تبدلات صناعی قابل مقایسه نیست. تغییراتی که در صنعت رخ می‌دهد بسیار سطحی است و به‌رغم تغییر نام‌ها و شکل‌ها از حد مربوط کردن و پیوند دادن نیروهای موجود در طبیعت و تنظیم آنها تجاوز نمی‌کند. اما تغییرات و تبدلاتی که در طبیعت صورت می‌گیرد، تا عمق جوهر اشیاء نفوذ دارد و اشیاء تغییر ماهیت می‌دهند و به‌راستی یک ذات و جوهر تبدیل به ذات و جوهر دیگر می‌شود. البته تبدیل شدن نظام خاصی دارد. یعنی هر چیزی صلاحیت و استعداد تبدل به هر چیز را ندارد و فقط استعداد تبدل به شیء یا اشیاء معینی را دارد و به اصطلاح فلسفی هر موجود بالفعلی استعداد هر حالت و هر صورتی را در آینده ندارد، بلکه استعداد یک صورت معین را دارد. پس در هر ماده‌ای که صورتی را می‌پذیرد، صفت مخصوصی وجود دارد و آن عبارت است از استعداد و قوه آن صورت و چون این استعداد صفت آن ماده است، آن ماده را حامل آن استعداد می‌نامند. این استعداد و این قوه در ماده دیگر وجود ندارد. آنچه در ماده دیگر وجود دارد، استعداد و قوه‌ای دیگر است (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۷۲۵). با توجه به مباحث پیش‌گفته می‌توان گفت: قوه عبارت است از امکان و استعدادی که در یک ماده وجود دارد و به آن این اجازه را می‌دهد تا چیز دیگر شود؛ مثلاً

دانه گندم بالقوه خوشه گندم است. یعنی قابلیت تبدیل شدن به خوشه گندم در آینده را دارد و فعلیت عبارت است از بودن و تحقق داشتن آن چیز و برخورداری از آثار خارجی آن چیز. فعلیت بوته گندم یعنی بوته گندم بودن و صورت و آثار خوشه گندم را داشتن. با توجه به فراگیری تغییر و تحولات در جهان ماده، دانشمندان از دیرباز به وجود اصل واحدی برای جهان قائل بوده‌اند که در گذر زمان و با تحولاتی که برای آن رخ می‌دهد تبدیل به اشیاء گوناگون می‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۹۶).

با توجه به تبیین فوق از قوه و فعلیت، از منظر علامه طباطبایی مراد از «رتق» قوه و استعداد موجود در عناصر و مرکبات زمینی و آسمانی و پیوستگی آنها به یکدیگر پیش از انفصال، و مراد از «فتق» فعلیت یافتن آثار این مرکبات و جدا شدن آنها از یکدیگر و بروز آثار و خواص مختلف است. علامه در تبیین این معنا فرموده است: انسان همواره شاهد است که موجوداتی جدید با صورت و آثار و خواص جدیدی از موجودات پیشین جدا شده، درحالی‌که قبل از جدایی به ماده اصلی متصل بوده و تمیز و تشخیص و اثر و خاصیتی به صورت بالفعل نداشته است. بلکه به صورت بالقوه در ماده اصلی وجود داشته و به تعبیری ضمیمه و پیوسته آن ماده اصلی (رتق) بوده است و با فتق که همان فعلیت است، موجود جدید در قالب شکل، آثار و خواص جدیدی محقق شده و از موجود نخست متمایز شده است. این تغییر و دگرگونی در مواد و تبدیل قوه به فعل - که همان فتق است - همواره برای انسان با جدا شدن انواع گیاهان از خاک و تولد و جدا شدن انسانی از انسان دیگر و حیوانی از حیوان دیگر قابل مشاهده است. آن‌گاه علامه در پیوند مبحث رتق و فتق به بحث قوه و فعلیت تصریح می‌کند که اجرام آسمان‌ها و زمین نیز مانند همین مواد قابل مشاهده ما دست‌خوش تغییر و تحول است؛ زیرا همه ماده هستند و قوانین واحد تخلف‌ناپذیری بر همه آنها حاکم است. علامه در ادامه یادآور می‌شود که این جدا شدن‌ها و ولادت‌های مکرر نشانگر آن است که روزی همه اینها رتق و منضم به زمین بوده و جدایی از زمین نداشته‌اند و نیز ما را به مرحله‌ای راهنمایی می‌کند که همه چیز فتق بوده و حتی بین زمین و آسمان هم جدایی و انفکاک نبوده است و خداوند با تدبیر حساب‌شده‌ای فتق کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۴، ص ۲۷۸). گفتنی است که این دیدگاه علامه بر این فرض مبتنی است که موصوف محذوف شیئاً باشد؛ چنان‌که علامه خود تصریح می‌کند که این تفسیر در صورتی است که مراد از «رتق آسمان‌ها و زمین»، متمایز نبودن و یکی بودن آسمان‌ها و زمین و مراد از «فتق» متمایز شدن آنها از یکدیگر باشد.

علامه طباطبایی در تبیین بیشتر دیدگاه خویش و اینکه مراد از رتق و فتق می‌تواند قوه و فعلیت باشد فرموده است: خداوند در این آیات به خلقت آسمان‌ها و زمین استدلال می‌کند که این خلقت یک خلقت صرف و تنها نیست، بلکه خلقت آنها دارای تداوم و استمرار و همراه با تدبیر است و

جدایی و انفکاک می‌تواند میان خلقت و تدبیر نیست. با این حال چگونه ممکن است خلقت آنها به دست خدا و تدبیرشان به دست کسان دیگری باشد.

همچنین علامه در مقام تبیین قوه و فعلیت در نهاییه یاد آور شده است که پدیده مادی در مرحله قوه با وجود ضعیف و فاقد اثر در ضمن ماده پیشین که حامل آن پدیده است وجود دارد و از این رو مسبق به مرحله رتق است (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۹۷). علامه در توضیح انفکاک ناپذیری خلقت و تدبیر اضافه می‌کند که ما همواره جدا شدن مرکبات زمینی و آسمانی از یکدیگر را مشاهده می‌کنیم و نیز رویداد و جدا شدن انواع گیاهان را از زمین و نیز تولد و جدا شدن حیوان از حیوان و انسان از انسان را مشاهده می‌کنیم و ظهور و بروز شیء جدا شده را با جدا شدن در صورت جدیدی که برای آن آثار و خواص جدیدی است مشاهده می‌کنیم. در حالی که پیش از این به اصل خودش متصل بود و هیچ تمیز و ظهور و بروزی از جهت وجود، آثار و احکام نداشت. در حقیقت، آنچه بعد از انفصال در قالب موجود جدید جلوه کرده و ظهور یافته است، پیش از این به صورت قوه به آن شیء اصلی مرتوق و منضم بوده است و با فتق به صورت مستقل ظهور یافته است و حکم اجرام آسمان‌ها و زمین حکم افراد و مصادیق انوعی است که نمونه‌های آن بیان شد و عمرهای کوتاه ما اگرچه به ما اجازه نمی‌دهد تغییرات و تحولات اولیه اجرام جوی و زمینی را مشاهده کنیم، ولی ماده همان ماده است و احکام و قوانینی که بر ماده حاکم است برای همیشه یکسان است. بنابراین تکرار انفصال موجودات جدید و نیز زاد و ولدهای قابل مشاهده ما بیانگر این است که در روزی همه موجودات مرتوق و منضم به یکدیگر بوده و در مرحله‌ای آسمان‌ها و زمین نیز مرتوق و به هم پیوسته بوده و تمیز و جدایی میان آنها نبوده است و خداوند با تدبیری منظم و متقن آنها را فتق و جدا کرده و هریک از آنها را با صورت‌ها و آثاری خاص از مرحله قوه به مرحله فعلیت رسانده است (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۴، ص ۲۷۸). گفتنی است بر اساس حرکت جوهری نیز پیدایش و ایجاد اشیاء گوناگون منفک از سیوررت و استکمال (خروج از قوه به فعلیت) نیست.

با توجه به مطلب فوق، از نظر علامه رتق و فتق نمی‌تواند ناظر به مرحله عدم و ایجاد آسمان‌ها و زمین باشد؛ زیرا در این صورت آیه ناظر به خالقیت خداوند خواهد بود و نمی‌تواند برهانی در برابر بت پرستانی باشد که معتقد به توحید در خالقیت هستند (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۴، ص ۲۷۸).

وجوه ترجیح دیدگاه علامه علیه السلام

با تأمل در دیدگاه علامه و نیز مباحث ارائه شده از سوی ایشان، این دیدگاه در مقایسه با دیدگاه‌های دیگر از جهاتی برتری دارد؛ زیرا هم‌زمان دارای چهار ویژگی زیر است، در حالی که دیگر انظار اگر چه برخی از این ویژگی‌ها را دارند ولی جامع همه آنها نیستند.

۱. هماهنگی با غرض آیه

چنان‌که اشاره شد، مواجهه آیه ۳۰ انبیاء و آیات پس از آن به اقتضای سیاق، با مشرکانی است که بین خلق جهان و تدبیر آن فرق قائل شده‌اند. به توحید در خالقیت باور داشتند، ولی به توحید ربوبی اعتقاد نداشته و دچار شرک بودند و شرک ربوبی آنها منجر به شرک عبادی و بت پرستی آنها شده بود. این آیات در صدد بیان خطا و اشتباه مشرکان و نکوهش آنان است که چرا خلق را به خدا نسبت می‌دهند و تدبیر را به خدایان. به این منظور، توجه و التفات آنها را معطوف به رتق و فتق آسمان‌ها و زمین می‌کند؛ موضوعی که خلق و تدبیر در آن قابل انفکاک نیست. این غرض آیه به صورت کامل در دیگر تفسیرهای ارائه شده از رتق و فتق تأمین نمی‌شود. درحالی‌که با تفسیر ارائه شده از سوی علامه، کاملاً قابل تأمین است. توضیحی مختصر از باورهای شرک‌آمیز مشرکان عصر نزول غرض از این آیات و هماهنگی آن را با دیدگاه علامه روشن تر می‌کند.

براساس آیات قرآن، مشرکان و بت پرستان عصر رسول خدا به خالقیت خداوند اعتراف داشتند؛ چنان‌که در آیه ۲۵ لقمان (۳۱) این اعتراف گزارش شده است «و لئن سالتهم من خلق السماوات والارض ليقولن الله».

این مضمون در شماری از آیات دیگر، از جمله آیات ۶۱ عنکبوت (۲۹)، ۵ لقمان (۳۱)، ۳۸ زمر (۳۹) و آیه ۹ و ۴۳ زخرف (۴۳) آمده است. همچنین در آیه ۸۷ زخرف (۴۳) آمده است که اگر از آنها درباره خالق خودشان سؤال کنی، اقرار می‌کنند که خالق آنها خداست «و لئن سالتهم من خلقهم ليقولن الله».

همچنین از آیات استفاده می‌شود که مشرکان این دوره به توحید ذاتی باور داشتند و واجب‌الوجود و غنی بالذات در نظام هستی را فقط خدا می‌دانستند و از این جهت گرفتار شرک نبودند (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۲۰، ص ۳۸۹). به رغم باور مشرکان، عصر نزول به توحید ذاتی و توحید در خالقیت بدون تردید و هر گونه اختلاف آنها گرفتار شرک در عبادت بودند و در برابر بت‌ها و غیر خدا به سجده افتاده و عبادت می‌کردند. همچنین از آیاتی که باورهای مشرکان صدر اسلام را گزارش می‌کند استفاده می‌شود که آنان افزون بر شرک عبادی، گرفتار شرک ربوبی هم بوده‌اند. یعنی برای خداوند در پروراندن جهان هستی و تدبیر امور عالم قائل به شریک بودند و اساساً آنان چون گرفتار شرک ربوبی بودند و برای غیر خدا در تدبیر برخی از امور عالم نقش قائل بودند، به عبادت غیر خدا روی می‌آوردند. از جمله: از آیه ۷۴ سوره یس (۳۶) استفاده می‌شود که آنان به طمع یاری از سوی غیر خدا به اتخاذ آلهه و عبادت آنها روی می‌آوردند:

«واتخذوا من دون الله آلهة لعلهم ينصرون»؛

مشرکان به جای خدا معبودانی چون بتان، شیاطین و سران ستمگر را به خداوندگاری برگزیده و به پرستش آنها پرداخته اند، به این امید که از سوی آنها یاری شوند.

همچنین از آیه ۸۱ سوره مریم (۱۹) استفاده می شود که آنان به طمع کسب عزت، به عبادت خدایان گرایش یافته بودند:

«واتخذوا من دون الله آلهة ليكونوا لهم عزا»؛

مشرکان به جای خدا معبودانی را به پرستش گرفته اند تا برای آنان مایه عزت باشند.

آنان موجودی را که به گمان خود در شئون مختلف عالم مؤثر می پنداشتند، به امید کسب سود و یا دفع ضرر عبادت می کردند. با توجه به این پندار مشرکان، قرآن کریم در آیات زیادی ضمن تأکید بر اینکه غیر خدا هیچ گونه نقش مستقلی در تدبیر عالم ندارد، اقتضانات ربوبیت (مانند رزق و روزی، هدایت و ضلالت، نفع و ضرر رساندن، زندگی و مرگ، سلامتی و مرض) از معبودهای غیر حقیقی نفی شده است تا در نتیجه صلاحیت آنها برای عبادت منتفی شود. گفتنی است که در برابر نظر اکثر مفسران، سلفیه به آیه ۳۱ سوره یونس استناد کرده و توحید ربوبی مشرکان عصر نزول قرآن را استفاده کرده اند. ولی دیگر مفسران با توجه به آیاتی که بیانگر شرک ربوبی مشرکان عصر رسول خداست، از آیه ۳۱ سوره یونس - که ظهور در توحید ربوبی مشرکان است - پاسخ های متعددی داده اند؛ از جمله گفته اند: مشرکان به رغم اقرار به ربوبیت خدا، به ربوبیت رب الارباب هم قائل بوده اند. به گفته علامه طباطبائی رحمته الله علیه، بت پرستان قائل به اربابانی بودند که تدبیر شئون عالم را بر عهده داشتند و بت پرستان تماثل آنان را می پرستیدند، اربابانی که به عقیده آنها مدبر عالم بودند و هر یک از این اربابان به علت تدبیر خاصی که از آنها انتظار می رفت پرستیده می شدند تا رضایت او را جلب نمایند و از برکات ویژه آن رب بهره مند شوند و از خشم و عقوبتش در امان باشند (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۰، ص ۵۵). شماری از مفسران هم اقرار مشرکان به ربوبیت خدا در آیه ۳۱ سوره یونس را تنها زبانی و به دروغ دانسته اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۴۴).

علامه طباطبائی خود نیز به این ویژگی، یعنی تناسب غرض آیه با رتق و فتق به معنای قوه و فعلیت اشاره داشته و پیش از آنکه رتق و فتق را به قوه و فعلیت معنا کند، مقدمه ای کامل از باورهای بت پرستان ارائه کرده و تأکید کرده است که این آیه و سه آیه بعد از آن برهانی بر توحید ربوبی و نفی نقش آله در تدبیر امور عالم است و تفسیر رتق و فتق به قوه و فعلیت است که آمیختگی و امتزاج خلقت و تدبیر را کاملاً نمایان می کند و شأن خداوند در تدبیر عالم را برجسته و یگانه کرده و در این صورت برهانی علیه مشرکان قائل به تدبیر آلهه اقامه می شود. در راستای همین تناسب و رجحان این نظریه است که علامه تأکید می کند تفسیر رتق به حالت عدم آسمانها و زمین و تفسیر فتق به ایجاد

و خلقت آسمان‌ها و زمین، تفسیر قابل قبولی نیست؛ زیرا در این صورت این آیات احتجاجی خواهد بود بر اینکه حدوث آسمان‌ها و زمین نیازمند محدث است و این استدلال اگرچه در جای خود تام و قابل قبول است، ولی برای بت پرستان قائل به توحید در خالقیت سودمند نیست (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۴، ص ۲۷۸).

۲. فراگیری نسبت به همه موجودات مادی

یکی دیگر از وجوه ترجیح دیدگاه علامه، فراگیری و شمول آن است؛ زیرا براساس نظریه قوه و فعلیت، همه موجودات عالم مشمول آن خواهند بود و این شمول، فراگیری زمانی را هم در پی دارد. یعنی در همه دوره‌های زمانی برای انسان قابل مشاهده و رؤیت است. در صورتی که براساس برخی از دیدگاه‌های دیگر، محدوده رتق و فتق بسیار محدود می‌شود و اختصاص به اموری خاص پیدا می‌کند. علامه خود نیز به این ویژگی اشاره کرده و آورده است که اگر مراد از رتق، پیوسته بودن آسمان‌ها به هم و زمین به هم باشد، در این صورت فتق آسمان با بارش باران و فتق زمین با رویش گیاهان خواهد بود و چه بسا جمله "و جعلنا من الماء کل شیء حی" که در ادامه آیه آمده است مؤید همین احتمال باشد. اگرچه با این احتمال، رتق و فتق می‌تواند معنایی عام و گسترده داشته باشد و همه پدیده‌ها را شامل شود، تنها به بارش باران و رویش گیاهان اختصاص می‌یابد (طباطبائی، ۱۳۸۳ق، ج ۱۴، ص ۲۷۹).

۳. متناسب با دانش مخاطب اولیه

آیه محل بحث با کلمه «او لم یر الذین کفروا.....» (آیا کافران ندیدند...) آغاز شده است (آیا کافران ندیدند که آسمان‌ها و زمین رتق و چسبیده بوده و ما آن را را رتق و جدا کردیم). مخاطبان اولیه مشرکان عصر نزول بوده‌اند و آنها از نظریه‌های علمی آن زمان درباره نحوه خلقت آسمان‌ها و زمین آگاهی نداشتند. از این رو برخی مفسران بر آن شده‌اند که «رؤیت» در این آیه را به معنای رؤیت حسی بدانند (طیب، ۱۳۶۳، ج ۹، ص ۱۶۷). برخی مفسران هم رؤیت را علمی دانسته‌اند. ولی چون مشرکان از علم و اندیشه برخوردار نبوده‌اند، مخاطبان آیه را اهل کتاب دانسته‌اند؛ زیرا آنان از نظریه‌های علمی آگاه بودند (صادقی تهرانی، ۱۳۸۵، ص ۸۰).

برخی مفسران هم اگرچه حسی بودن رؤیت را احتمال داده‌اند، ولی با این حال این احتمال را ترجیح داده که مقصود از رؤیت در آیه به معنای رؤیت قلبی و علم باشد و در این صورت مخاطبان مشرکانی خواهند بود که می‌توانستند از طریق یهودیان و مسیحیان از این نظریه‌ها و دانش‌ها آگاهی یابند (رازی، ۱۴۱۵ق، ج ۲۲، ص ۱۳۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۹، ص ۳۵). این در حالی است که براساس دیدگاه علامه، هیچ اشکالی پیش نمی‌آید و می‌توان هر دو احتمال را باهم پذیرفت؛ زیرا براساس این

دیدگاه، بخشی از رتق و فتق (مانند رویش گیاهان و زاد و ولد انسان و حیوانات) قابل مشاهده است و از طریق مشاهده این رتق و فتق و تأمل و تعقل در آن می‌توانستند به رتق و فتق اولیه که پیش‌تر به‌وقوع پیوسته است آگاه شوند؛ چنان‌که علامه خود در جای دیگری اشاره می‌کند که علم انسان به خواص اشیاء و معارف عقلی از حس ناشی می‌شود (المیزان، ۱۳۹۳ق، ج ۵، ص ۳۰۹) و از آنجاکه این امر معقول با امور حسی آمیخته است و بدون مشاهدات حسی درک نمی‌شود، لذا با تعبیر رؤیت متناسب است. بنابراین، براساس نظریه علامه، ناسازگاری بین مخاطبان و دانش آنها پیش نمی‌آید؛ زیرا مخاطب از رؤیت حسی به رؤیت به مفهوم تعقل و تفکر می‌رسد و لازم نیست مخاطب را محدود به افرادی کنیم که در آن دوره با نظریه‌های علمی آشنا بوده‌اند.

۴. سازگاری با علوم جدید

نظریه قوه و فعل که هم ناظر به آفرینش اولیه جهان و هم ناظر به تداوم آن و ایجاد موجودات از یکدیگر و برگرفته شدن همه موجودات از ماده‌ای واحد است، با فرضیه‌ها و نظریه‌های دانشمندان علوم طبیعی درباره آغاز خلقت و گسترش جهان و به‌وجود آمدن پدیده‌های جدید سازگار است. البته از آنجاکه فرضیه‌ها و نظریه‌ها در خصوص آغاز آفرینش جهان قطعی نیست، هیچ‌کدام از آنها را نمی‌توان به‌صورت قطعی به قرآن نسبت داد. ولی در حال حاضر مشهورترین نظریه در این باره نظریه انفجار بزرگ است. براساس این نظریه، عنصر اصلی تشکیل دهنده عالم عنصر «سدیم» متراکم بوده است. این ماده حدود ۱۳ میلیارد سال پیش در اثر شدت انفجار به اجزاء و بخش‌های دیگری تقسیم شده و ستارگان و آسمان و زمین و دیگر موجودات مادی پدید آمده است.

به گفته علامه طباطبایی، از آنجاکه براساس نظریه‌های علمی جدید، اجرام قابل حس از عناصر معدود و مشترکی تشکیل شده و هریک از آنان به فراخور خود عمر محدودی دارند، نظریه قوه و فعل با مباحث علمی جدید نزدیک است (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۲، ص ۲۷۸).

نتیجه‌گیری

دیدگاه‌های مختلفی که درباره رتق و فتق آسمانها و زمین در ذیل آیه ۳۰ انبیاء از سوی مفسران بیان شده - اگرچه بیشتر آنها در جای خود قابل پذیرش بوده و بدون ایراد اساسی است - ولی در این میان، دیدگاه علامه طباطبایی نسبت به دیگر انظار برتری و ترجیح دارد؛ زیرا براساس این نظر، آیه در صدد تأکید بر آفرینش توأم با تدبیر است که این معنا با سیاق آیات که مخاطب آن مشرکان عصر نزول هستند سازگارتر است. از سوی دیگر، این دیدگاه همه موجودات مادی عالم را در بر می‌گیرد و رتق و فتق‌های بسیاری برای همه انسانها در همه دوره‌ها قابل رؤیت و مشاهده است. همچنین براساس این نظر لازم نیست «الذین کفروا» را اختصاص به گروهی خاص آشنا با نظریه‌های علمی

داد. بلکه رؤیت و کافرون به صورت اطلاق و عام خواهد بود. افزون بر اینکه این نظریه با داده‌های علوم طبیعی هم سازگار است. بنابراین تفسیر رتق و فتق به قوه و فعل که دیدگاه علامه طباطبایی می‌باشد، بهترین تفسیری است که می‌توان از رتق و فتق ارائه داد.

کتاب نامه

۱. ابن عاشور، محمدبن طاهر (۱۹۹۷م). التحرير والتنوير. تونس: الدار التونسية.
۲. ابن فارس، احمدبن فارس (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. به کوشش عبدالسلام. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳. ابن منظور، محمدبن مکرم (۱۴۰۵ق). لسان العرب. قم: ادب الحوزه.
۴. آلوسی، محمود (۱۴۱۵ق). روح المعانی. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۵. حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۳۷۳). نورالثقلین. به کوشش رسولی محلاتی. قم: اسماعیلیان.
۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۰۴ق). مفردات. قم: نشر کتاب.
۷. زمخشری، محمود (۱۴۱۵ق). الکشاف. قم: بلاغت.
۸. صادقی، محمد (۱۳۸۵). ستارگان از دیدگاه قرآن. تهران: امید فردا.
۹. صادقی، محمد (۱۳۶۵). الفرقان. تهران: فرهنگ اسلامی.
۱۰. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۹۳ق). المیزان. بیروت: اعلمی.
۱۱. _____ (۱۴۱۶ق). نهاية الحکمه. قم: نشر اسلامی
۱۲. طبرسی، فضل بن الحسن (۱۴۱۵ق). مجمع البیان. بیروت: دارالمعرفه.
۱۳. طیب، عبدالحسین (۱۳۶۴). اطیب البیان. تهران: انتشارات اسلامی.
۱۴. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۵ق). التفسیر الکبیر. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۵. ماوردی، علی بن محمد (۱۴۱۲ق). النکت و العیون. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۶. مصباح، محمدتقی (بی تا). آموزش فلسفه. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۷. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). مجموعه آثار. تهران: صدرا.
۱۸. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۶). شرح اصول کافی. به کوشش خواجه جوی. تهران: مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۹. میبدی، ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۶۱). کشف الاسرار. به کوشش حکمت. تهران: امیرکبیر.