



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی



المراد
علیهما الصلوة
والتسلیم

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir

آیاتِ العَقائد

توحید

تفسیر سید احمد خاں

آیت اللہ سید جعفر سیدان

تحقیق: مدرسہ علوم دینیہ حضرت مولانا محمد رفیع

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آیات العقائد

نویسنده:

جعفر سیدان

ناشر چاپی:

ولایت

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۲	آیات العقاید جلد ۱
۱۲	مشخصات کتاب
۱۲	اشاره
۱۶	فهرست مطالب
۲۶	سخن ناشر
۲۶	اشاره
۲۸	مقدمه
۳۴	آیه اول: هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ...
۳۴	اشاره
۳۶	اهمیت آیه
۳۷	نکوهش یا ستایش
۳۷	اشاره
۳۸	شاهد اول
۳۹	شاهد دوم
۴۰	شاهد سوم
۴۱	روایات
۴۱	اشاره
۴۱	حدیث اول
۴۴	حدیث دوم
۴۶	حدیث سوم
۵۰	حدیث چهارم
۵۱	حدیث پنجم
۵۲	حدیث ششم

۵۲	حدیث هفتم
۵۳	حدیث هشتم
۵۳	حدیث نهم
۵۴	حدیث دهم
۵۴	حدیث یازدهم
۵۵	حدیث دوازدهم
۵۶	ظاهر و باطن در بیان حضرت امام رضا (علیه السلام)
۵۹	دیدگاه مفسران
۵۹	اشاره
۵۹	تفسیر کنز الدقائق
۶۱	تفسیر المیزان
۶۴	تفسیرهای انحرافی و برداشت های ناصواب
۶۴	اشاره
۶۵	۱. سخن ابن عربی
۷۰	۲. شرح قیصری
۷۳	۳. دیدگاه ملاصدرا
۷۵	۴. دیدگاه ابن عربی در عتاب موسی به هارون
۷۶	۵. تأویلی در لاجبر و لاتفیوض
۷۸	سخن صاحب «بیان السعاده» :
۷۹	اول و آخر و ظاهر و باطن در بیان تأویل
۸۴	آیه دوم: الله نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...
۸۴	اشاره
۸۷	بررسی واژه ها و معنای آیه
۸۸	چگونگی اطلاق نور به خدا
۹۱	مَثَلُ نور خدا
۹۱	سخن علامه طباطبائی

- ۹۱ اشاره
- ۹۳ نقد سخن علامه
- ۹۴ یادآوری و ترمیم
- ۹۶ سخن ملاصدرا
- ۹۷ دیدگاه ابن عربی
- ۹۷ اشاره
- ۹۸ نقد نظر ملاصدرا و ابن عربی
- ۹۸ نظر سید حیدر آملی
- ۹۸ اشاره
- ۱۰۰ نقد
- ۱۰۱ باطن و تأویل آیه نور
- ۱۰۵ سخن ابن سینا
- ۱۰۶ احادیث تأویل در آیه نور
- ۱۰۹ مَثَل و نفی مَثَل
- ۱۱۰ ارتباط آیه بیوت با آیه نور
- ۱۱۲ سخن پایانی
- ۱۱۴ آیه سوم: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...
- ۱۱۴ اشاره
- ۱۱۹ روایات
- ۱۲۱ تفسیرهای نادرست
- ۱۲۲ پاسخ
- ۱۲۶ آیه چهارم: لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ...
- ۱۲۶ اشاره
- ۱۲۸ عیسی در قرآن
- ۱۲۹ معرفی عیسی توسط خودش:
- ۱۳۰ عیسی از نگاه مسیحیان

- عیسی فرزند مریم است، نه فرزند خدا ۱۳۲
- خداوند منزه از اتخاذ فرزند است ۱۳۳
- وحدت در تثلیث ۱۳۵
- فخررازی ۱۳۶
- اقانیم ثلاثه ۱۳۶
- عیسی و مادرش إله نیستند ۱۳۷
- عیسی خبر از مرگ خود می دهد ۱۳۸
- تبیین و رد عقیده برخی عرفا و فلاسفه ۱۳۹
- اشاره ۱۳۹
- ۱- شرح قیصری ۱۴۰
- ۲- شرح مؤید الدین جندی ۱۴۲
- ۳- ممد الهمم ۱۴۶
- نتیجه ۱۴۷
- علامه جعفری می فرماید: ۱۴۸
- و اینک از استاد مطهری بشنوید: ۱۵۰
- آیه پنجم: أَلَمْ تَر إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ... ۱۵۴
- اشاره ۱۵۴
- بررسی واژه ها و تبیین آیه ۱۵۶
- سخن فلاسفه و اهل عرفان ۱۶۰
- اشاره ۱۶۰
- سخن ابن عربی ۱۶۱
- سخن ابن عربی در فصوص الحکم ۱۶۸
- سخن ملاصدرا ۱۷۱
- بیان بعضی از معاصرین ۱۷۶
- چگونگی نگرش به عالم ۱۷۹
- اشاره ۱۷۹

- ۱۷۹ الف) نگاه نزولی و صعودی
- ۱۷۹ اشاره
- ۱۸۰ بیان استاد شهید مطهری
- ۱۸۱ (ب) نگرش مجموعی (کل نگر)
- ۱۸۳ اصالتِ ماهیت یا اصالت وجود
- ۱۸۳ اساس برداشت ناصواب از آیه
- ۱۸۸ سخن قاضی سعید قمی
- ۱۹۱ دیدگاه ملاعبد الرزاق لاهیجی
- ۱۹۸ استدلال قائلان «اصالت وجود»
- ۲۰۵ قاعده بسیط الحقیقه
- ۲۱۴ آیه ششم: وَمَا رَمَيْتَ... - - -
- ۲۱۴ اشاره
- ۲۱۶ نظر اول
- ۲۲۰ نظر دوم
- ۲۲۱ نظر سوم
- ۲۲۱ اشاره
- ۲۲۳ بیان شیخ طوسی
- ۲۲۳ اشاره
- ۲۲۳ اشکال اول
- ۲۲۳ اشکال دوم
- ۲۲۴ اشکال سوم
- ۲۲۴ نظر چهارم
- ۲۲۴ اشاره
- ۲۲۵ قائلان به وحدت وجود
- ۲۲۶ دیدگاه میرزا علی همدانی
- ۲۲۷ نظر پنجم (قائلین به جبر):

۲۲۹	خلاصه کلام
۲۳۲	آیه هفتم: وَ لِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ...
۲۳۲	اشاره
۲۳۵	بررسی واژه ها
۲۳۵	اشاره
۲۳۵	مشرق و مغرب:
۲۳۷	تولیه
۲۳۸	وجه
۲۳۹	روایات و تفاسیر
۲۴۲	تفسیر کشاف
۲۴۳	تفسیر المیزان
۲۴۶	تفسیر البیان
۲۴۷	دیدگاه فلاسفه و اهل عرفان
۲۴۷	اشاره
۲۴۷	سخن مرحوم فیض کاشانی
۲۴۷	اشاره
۲۴۸	نقد و بررسی
۲۴۹	سخن ابن عربی
۲۶۲	بررسی یک حدیث
۲۶۹	آیه هشتم: وَ لَا تَدْعُ مَعَ اللّٰهِ...
۲۶۹	اشاره
۲۷۲	روایات
۲۷۶	دیدگاه مفسران
۲۷۶	تفسیر المیزان
۲۸۲	تفسیر نفحات الرحمن
۲۸۳	دیدگاه فلاسفه و عرفا

۲۸۷ نمایه ها

۲۸۷ اشاره

۲۸۹ نمایه آیات:

۳۰۲ نمایه روایات:

۳۰۸ کتابنامه

۳۱۸ درباره مرکز

آیات العقاید جلد ۱

مشخصات کتاب

سرشناسه : سیدان، سیدجعفر، ۱۳۱۳ -

عنوان و نام پدیدآور : آیات العقاید / سیدجعفر سیدان؛ تحقیق مدرسه علوم دینی حضرت ولی عصر عجل الله فرجه.

مشخصات نشر : مشهد : ولایت، ۱۳۹۱

مشخصات ظاهری : ۲ ج.

شابک : ج. ۲. ۹۷۸-۹۶۴-۶۱۷۲-۵۲-۴ :

وضعیت فهرست نویسی : فیا

یادداشت : فهرست نویسی بر اساس جلد دوم، ۱۳۹۲.

یادداشت : کتابنامه.

یادداشت : نمایه.

موضوع : تفاسیر شیعه -- قرن ۱۴

شناسه افزوده : مجتمع علوم دینی حضرت ولی عصر (عج)

رده بندی کنگره : BP۹۸/س ۹۲۸۷ ۱۳۰۰ ی

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۱۷۹

شماره کتابشناسی ملی : ۳۱۶۲۸۲۶

ص : ۱

اشاره

فهرست مطالب

فهرست مطالب ۵

سخن ناشر ۱۱

مقدمه ۱۳

آیه اول: هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ... ۱۹

اهمیت آیه ۲۱

نکوهش یا ستایش ۲۲

شاهد اول ۲۳

شاهد دوم ۲۴

شاهد سوم ۲۵

روایات ۲۶

حدیث اول ۲۶

حدیث دوم ۲۹

حدیث سوم ۳۱

حدیث چهارم ۳۵

حدیث پنجم ۳۶

حدیث ششم ۳۷

ص: ۵

حدیث هفتم ۳۷

حدیث هشتم ۳۸

حدیث نهم ۳۸

حدیث دهم ۳۹

حدیث یازدهم ۳۹

حدیث دوازدهم ۴۰

ظاهر و باطن در بیان حضرت امام رضا علیه السلام ۴۲

دیدگاه مفسران ۴۴

تفسیر کنز الدقائق ۴۴

تفسیر المیزان ۴۷

تفسیرهای انحرافی و برداشت های ناصواب ۵۰

۱. سخن ابن عربی ۵۰

۲. شرح قیصری ۵۶

۳. دیدگاه ملاصدرا ۵۸

۴. دیدگاه ابن عربی در عتاب موسی به هارون ۶۰

۵. تأویلی در لاجبر و لاتفویض ۶۱

سخن صاحب «بیان السعاده»: ۶۳

اول و آخر و ظاهر و باطن در بیان تأویل ۶۵

آیه دوم: اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ... ۷۰

بررسی واژه ها و معنای آیه ۷۳

چگونگی اطلاق نور به خدا ۷۴

مَثَل نور خدا ۷۷

سخن علامه طباطبائی ۷۷

نقد سخن علامه ۷۹

یادآوری و تتمیم ۸۰

ص: ۶

سخن ملاصدرا ۸۲

دیدگاه ابن عربی ۸۳

نقد نظر ملاصدرا و ابن عربی ۸۳

نظر سید حیدر آملی ۸۴

نقد ۸۶

باطن و تأویل آیه نور ۸۷

سخن ابن سینا ۹۱

احادیث تأویل در آیه نور ۹۲

مَثَل و نفی مَثَل ۹۵

ارتباط آیه بیوت با آیه نور ۹۶

سخن پایانی ۹۷

آیه سوم: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ... ۱۰۰

روایات ۱۰۵

تفسیرهای نادرست ۱۰۷

پاسخ ۱۰۸

آیه چهارم: لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ... ۱۱۲

عیسی در قرآن ۱۱۴

معرفی عیسی توسط خودش: ۱۱۵

عیسی از نگاه مسیحیان ۱۱۶

عیسی فرزند مریم است، نه فرزند خدا ۱۱۸

خداوند منزه از اتخاذ فرزند است ۱۱۹

ص: ۷

وحدت در تثلیث ۱۲۱

فخررازی ۱۲۲

اقانیم ثلاثه ۱۲۲

عیسی و مادرش إله نیستند ۱۲۳

عیسی خبر از مرگ خود می دهد ۱۲۴

تبیین و ردّ عقیده برخی عرفا و فلاسفه ۱۲۵

۱- شرح قیصری ۱۲۶

۲- شرح مؤید الدین جندی ۱۲۸

۳- ممد الهمم ۱۳۲

نتیجه ۱۳۳

علامه جعفری می فرماید: ۱۳۴

و اینک از استاد مطهری بشنوید: ۱۳۶

آیه پنجم: أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظُّلَّ ... ۱۴۰

بررسی واژه ها و تبیین آیه ۱۴۲

سخن فلاسفه و اهل عرفان ۱۴۶

سخن ابن عربی ۱۴۷

سخن ابن عربی در فصوص الحکم ۱۵۳

سخن ملاصدرا ۱۵۷

بیان بعضی از معاصرین ۱۶۲

چگونگی نگرش به عالم ۱۶۵

بیان استاد شهید مطهری ۱۶۶

ب) نگرش مجموعی (کل نگر) ۱۶۷

اصالتِ ماهیت یا اصالت وجود ۱۶۹

ص: ۸

سخن قاضی سعید قمی ۱۷۴

دید گاه ملا عبد الرزاق لاهیجی ۱۷۷

استدلال قائلان «اصالت وجود» ۱۸۴

قاعده بسیط الحقیقه ۱۹۱

آیه ششم: وَمَا رَمَيْتَ... ۲۰۰

نظر اول ۲۰۲

نظر دوم ۲۰۶

نظر سوم ۲۰۷

بیان شیخ طوسی ۲۰۹

نظر چهارم ۲۱۰

قائلان به وحدت وجود ۲۱۱

دید گاه میرزا علی همدانی ۲۱۲

نظر پنجم (قائلین به جبر): ۲۱۳

خلاصه کلام ۲۱۵

آیه هفتم: وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ... ۲۱۸

بررسی واژه ها ۲۲۱

روایات و تفاسیر ۲۲۵

تفسیر کشاف ۲۲۸

تفسیر المیزان ۲۲۹

تفسیر البیان ۲۳۱

دیدگاه فلاسفه و اهل عرفان ۲۳۳

سخن مرحوم فیض کاشانی ۲۳۳

سخن ابن عربی ۲۳۴

ص: ۹

بررسی یک حدیث ۲۴۷

آیه هشتم: وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ... ۲۵۴

روایات ۲۵۷

دیدگاه مفسران ۲۶۱

تفسیر المیزان ۲۶۱

تفسیر نفحات الرحمن ۲۶۷

دیدگاه فلاسفه و عرفا ۲۶۸

نمایه روایات: ۲۸۲

کتابنامه ۲۸۷

ص: ۱۰

آنچه در این نوشتار ملاحظه می کنید، سلسله درس ها و مباحثی است که استاد معارف حضرت آیت الله سید جعفر سیدان دامت برکاته در جمع گروهی از طلاب حوزه علمیه مشهد افاضه فرموده اند و به تفسیر و تبیین آیات اعتقادی پرداخته، پاره ای از انحرافات و برداشت های نادرستی را که از این آیات صورت گرفته بیان کرده اند.

این بحث ها که از نوار پیاده شده بود توسط برخی از شاگردان مورد اعتماد معظم له جهت استفاده بیشتر دانش پژوهان و شیفتگان مکتب اهل بیت، تلخیص، ویرایش و منبع یابی گردید و به صورت حاضر ارائه شده است.

امید است که انتشار این اثر ارزشمند، مورد قبول ناحیه مقدسه امام عصر حضرت بقیه الله الأعظم عَجَّلَ اللهُ تَعَالَى فَرَجَهُ الشَّرِيف قرار گیرد.

ناشر

مشهد مقدس

ص: ۱۱

قرآن، آخرین کتاب الهی است که در آن معارف فراوانی آمده و آکنده از علم و حکمت و اخبار گذشته و آینده و سیاست و حکومت می باشد. این کتاب استوارِ خدا، به آدمی راه مستقیم را می نمایاند و با بشارت و بیم و فراخوانی به عدل و احسان و نیکی و تقوا و عمل به قوانین شریعت، انسان را از رذیلت ها برحذر می دارد و به فضیلت ها و صفات بایسته انسانی ورهپویی سوی کمال و حیات حقیقی و بصیرت یابی فرامی خواند و بر تدبّر و تفکر و به کارگیری عقل و خرد در بهتر شناختن پدیده های هستی و آیات الهی تأکید می ورزد.

قرآن از جانب خداوند فرود آمده و آکنده از نور و هدایت و رحمت و سلام است که هیچ شکلی در آن نیست و در سراسر آن اختلاف و ناسازگاری به چشم نمی خورد.

این کتاب روشنگر از آدمی می خواهد که به خود آید، در آفاق هستی و در بی کرانه وجود خویش نیک بیندیشد، زنگارهای غفلت و ناپاکی های گناهان و خطاها را با آمرزش خواهی از خدا، توبه و زاری و ناله و دعا، از صفحه دل بزداید و قلب خویش را صفا و روشنی بخشد، و تا می تواند به معروف ها و آنچه خیر و نیک است عمل نماید و از منکرات و زشتی ها، خویشتن و مردم را باز دارد و زندگی این جهانی اش را از ایمان و عمل صالح و کارهای نیک، بیاکند و در تکاپوی رسیدن به مقامات عالی و متعالی برآید تا سازماند ورود در بهشتی گردد که نعمت های آن به شمار در نمی آید و گستره اش آسمان ها و زمین را در

می‌نوردد و ویژگی‌های آن فراتر از حد توصیف و بیان است، و فراتر از آن، مقام قرب و رضوان الهی است که نصیب بندگان برگزیده خدا می‌شود.

قرآن کتاب توحید است و بیان می‌دارد که به زبان عربی مبین (و جدا از ابهام و پیچیدگی) نازل شده و بیان گر حقایق است و بیان هر چیزی را می‌توان در آن یافت.

از میان تعالیم و آموزه‌های فراوانی که در قرآن آمده و بجاست درباره هر یک از آنها پژوهش‌های گسترده‌ای در ابعاد مختلف صورت گیرد، برخی آیات اعتقادی قرآن که حاوی معارف والایی است، در این سلسله درس‌ها تبیین شده و شیوه درست بهره‌مندی از قرآن در این زمینه ارائه گردیده و خطرهایی که در این راستا وجود دارد و دامن‌گیر برخی از پیروان مکتب فلسفه و عرفان اصطلاحی شده است، یادآوری گردیده است.

بی‌گمان برای اثبات خداوند متعال و قبول رسالت انبیا (علیهم السلام) از عقل استفاده می‌شود و بدیهی است که پس از دستیابی عقل به وحی، باید از معارف والای وحیانی استفاده کرد.

پس از آنکه وحی با عقل اثبات شد، عقل خود درمی‌یابد که وحی منبعی استوار و مطمئن برای دریافت حقایق است؛ زیرا عقل به محدودیت خویش پی می‌برد و خطاها و شوائب و آوهای که در این راستا ممکن است عاقل را به لغزند و به کژراهه سوق دهد و از حقیقت دور سازد، در نظر می‌آورد.

و از سویی عقل درمی‌یابد که خطا و محدودیت، در وحی راه ندارد؛ زیرا تعالیم وحی (قرآن و سخنان پیامبر (صلی الله علیه و آله) و خاندان عصمت) برگرفته از علم نامتناهی حضرت حق است، پس لازم و ضروری است انسان از آن غفلت نکند و در مسائل و مباحث مختلف دینی از این منبع اصیل و عظیم استفاده کند.

البته چنان که پیداست آیات و احادیثی مورد استفاده قرار می‌گیرد که از

متشابهات نباشد و از روشنی دلالت برخوردار باشد، چنان که در احادیث، افزون بر روشنی دلالت، قوت سند و صحت انتساب آن به معصومین (علیهم السلام) نیز باید احراز گردد. با توجه به آنچه گفته شد سعی بر آن است که با به کارگیری نور عقل در آیات قرآن تدبّر شود و بیانات پیامبر گرامی اسلام و عترت آن حضرت که مفسران حقیقی قرآن کریم اند در کانون توجه قرار گیرد.

آری، باید نخست، به کسانی رجوع کنیم که اعتبارشان را از خدا و پیامبرش گرفته اند و سخنان مستند به وحی است و حجت دانسته می شود (نه آرای پراکنده و مختلف بشری که در معرض انحراف می باشند) از این روست که رسول گرامی اسلام از مسلمانان می خواهد که به قرآن و عترت دست آویزند و با عقلشان سوی قرآن و عترت بروند؛ زیرا آنان مردمان را از ظلمت های گوناگون سوی نور رهنمون می گردند.

امام صادق (علیه السلام) از پدر بزرگوارشان (علیه السلام) روایت می کنند که پیامبر (صلی الله علیه و آله) در خطبه ای فرمود:

و بَعَثَ إِلَيْهِمُ الرُّسُلَ لِتَكُونَ لَهُ الْحِجَّةُ الْبَالِغَةُ عَلَى خَلْقِهِ، وَ يَكُونُ رُسُلُهُ إِلَيْهِمْ شُهَدَاءَ عَلَيْهِمْ؛ وَ ابْتَعَثَ فِيهِمُ النَّبِيِّينَ مَبْشُرِينَ وَ مُنْذِرِينَ {لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَ يُحْيِيَ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ} (۱)، وَ لِيَعْقِلَ الْعِبَادُ عَنْ رَبِّهِمْ مَا جَهِلُوا، فَيَعْرِفُوهُ بِرَبِّيَّتِهِ بَعْدَ مَا أَنْكَرُوا، وَ يُؤْحَدُوهُ بِالْإِلَهِيَّةِ بَعْدَ مَا عَضُّوا (عَنْدُوا)؛ (۲)

خداوند رسولانش را سوی مردم فرستاد تا برای او حجتی رسا بر خلقش باشند، و این فرستادگان بر خلق گواه باشند؛ و در میانشان پیامبران را با مژده و بیم

ص: ۱۵

۱- . الأَنْفَال (۸) : ۴۲.

۲- . توحيد صدوق: ۴۵، حديث ۴؛ علل الشرايع ۱: ۱۱۹، حديث ۱ (با تفاوتی در عبارت)؛ بحار الانوار ۴: ۲۸۸، حديث ۱۹.

برانگیخت تا هر که هلاک می شود با بینه [آیت و حجتی روشن] هلاک گردد و هر کس [به هدایت و حق شنوی و حیات دینی و اعتقادی درست] جان می گیرد و حیات می یابد با حجت زنده شود.

و برای آنکه بندگان عقلشان را درباره آنچه نمی دانند، و از پروردگارشان رسیده به کار اندازند [و حقایق دین را از پروردگارشان دریافت دارند] و ندانسته ها را بیاموزند و پس از انکار، پروردگارشان را بشناسند و بعد از رفتن [و سرگردانی] به این سو و آن سو (یا بعد از عناد و ستیزه جویی) یکتاپرست گردند.

در این راستا چند نکته شایان توجه است:

۱. بدیهی است که مطالب و حیانی هرگز با حکم عقل مخالفت ندارد و مطابق با واقع و حقیقت می باشد؛ زیرا حقایقی است که از علم بی خطای حضرت حق نشأت می گیرد. در صورتی که مطلبی در قرآن و حدیث به گونه ای باشد که ظاهر آن با عقل سازگار نباشد، باید توجیه شود، هرچند در این گونه موارد می توان توجیه لازم را در تعالیم و حیانی یافت و خود معصومین (علیهم السلام) بهترین توجیه ها را ارائه کرده اند.

۲. تردیدی نیست که بعضی از آیات قرآن دارای تأویل است، یعنی افزون بر آنچه از ظاهر آنها استفاده می شود، دارای معنی و معانی دیگری است که ابتدائاً از ظاهر آنها به نظر نمی آید. روشن است که چنین مطالبی را که در ظاهر آیات نمود ندارد (تأویلات) جز از طریق معصومین (علیهم السلام) نمی توان پذیرفت؛ زیرا ارائه مطالبی به عنوان مراد پروردگار متعال از آیات قرآن تنها از طریق حاملین وحی پذیرفتنی است و تأویلات دیگران در صورتی که منافات با اصول و حیانی هم نداشته باشد، بر صحت و حجیت آنها دلیلی وجود ندارد؛ زیرا چنان که گفته شد و همگان می دانند معیار و میزان حجیت، عقل صریح و قرآن شریف و عترت پیامبر گرامی می باشد و تأویلات غیر مستند به معصومین (علیهم السلام) مستفاد از موازین یاد شده نیست.

۳. هرگاه در تعالیم وحی، مصداق آیه، به صورت انحصاری مشخص شود، جایی برای طرح دیگر احتمالات و برداشت‌ها نیست و با وجود سخن معتبر معصوم (علیه السلام) تعمیم آیه به معانی دیگر درست نمی‌نماید.

آری، اگر انحصاری در تعیین مصداق نباشد، در آن صورت می‌توان مصداق‌هایی را به عنوان یک احتمال برای آیه مطرح ساخت.

۴. برداشت‌های مختلف و استنباط‌های گوناگون مفسران از آیات قرآن، هرگاه با اصول شریعت و عقاید استوار مذهب و مبانی دین و دیگر آیات و تعالیم وحیانی ناسازگار نباشد و به خدا و قرآن هم نسبت داده نشود، طرح آن به عنوان یک احتمال و استحسان و سخن علمی در ذیل آیات اشکالی نداشته و سودمند است.

۵. هرگونه فهم تفسیری از آیه، در صورتی قابل اعتناست که برخلاف لغت عرب و ظاهر صریح الفاظ آیه، نباشد و به عبارت دیگر آیه تحمل آن را داشته باشد و از نظر ادبی و معنا - به گونه‌ای - آن مفهوم را برساند.

۶. در میان مکاتب و اندیشه‌های بشری، می‌توان آموزه‌های درستی را یافت، لیکن سخنان نادرست بسیاری هم دارند که در موارد زیادی ناخودآگاه ذهن‌ها را پر می‌سازد و شخص به باورهایی می‌رسد که رهایی از آنها دشوار است.

از این رو، شایسته و بسیار بجاست که قبل از شکل‌گیری و نهادی شدن آرای بشری در ذهن، از مطالب وحیانی استفاده شود.

و بسی جفاست که مسلمان پیش از سخن وحی، بینش‌ها و دیدگاه‌های بشری را واریسی کند و با ذهنی آکنده از رسوبات مکاتب و گرایش‌های گوناگون که دیگر دانش‌ها آن را شکل داده‌اند به سراغ آموزه‌های وحیانی آید.

از خدای متعال می‌خواهیم که ما را جویای حق ساخته و در صراط حق پایدار بدارد و پیوسته ما را از آموزه‌های مکتب وحی بهره‌مند سازد و از معارف قرآنی و

حدیثی سیرابمان نماید و از وادی لغزنده و هلاکت ساز تفسیر به رأی ها و تأویلات ناشایست و نسبت های ناروا به دین، مصونمان بدارد و ما را توفیق دهد که عقاید حقه و معارف و حیانی را آمیزه جانمان کنیم و در راه نشر مکتب اهل البیت (علیهم السلام) کوشا باشیم و سرمایه حیات و عمرمان را بیهوده صرف تقلید از این و آن (انسان هایی که در معرض خطا و اشتباه اند) نکنیم، و جز وحی هیچ سخن دیگری را خطاناپذیر نشماریم، و آوازه نام و شهرتِ شخصیت ها ما را نفریبد و از نقد و بررسی سخنان به هراس نیفتیم. حمد و سپاس ویژه خداست که پروردگار جهانیان است.

بخش پژوهش

مدرسه علوم دینی حضرت ولی عصر

(عَجَّلَ اللَّهُ تَعَالَى فَرَجَهُ الشَّرِيفَ)

ص: ۱۸

آیه اول: هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ...

اشاره

قال الله تعالى:

{هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ}

(سوره حدید (۵۷) آیه ۳)

اوست اوّل و آخر و ظاهر و باطن، و او به هر چیزی داناست.

ص: ۱۹

از آیات اعتقادی که در تفسیر و برداشت مفهومی، مورد اختلاف قرار گرفته، آیه سوم سوره مبارکه حدید است، خدای متعال در کتاب منیرش می فرماید:

{هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ}؛ (۱)

اوست اوّل و آخر و ظاهر و باطن، و او به هر چیزی داناست.

این آیه از آیات مهم توحیدی است و سزایند است به دقت بررسی شود. روایات زیادی که ذیل این آیه از ائمه (علیهم السلام) نقل شده و بیانات بزرگان در این زمینه شایان توجه است.

اهمیت آیه

در ارتباط با جایگاه توحیدی شش آیه اول سوره حدید - که آیه مذکور جزء آنهاست - به دو حدیث که نشان دهنده اهمیت این آیات است، اشاره می شود.

۱. در تفسیر قمی آمده است که آیه آغازین سوره حدید همان سخن پیامبر (صلی الله علیه و آله) است که فرمود:

أُعْطِيَ جَوَامِعَ الْكَلِمِ؛ (۲)

جامع همه سخنان به من داده شد.

ص: ۲۱

۱- . سوره حدید (۵۷) آیه ۳.

۲- . تفسیر قمی ۲: ۳۵۰.

با توجه به حدیث بعدی معلوم می شود که سوره اخلاص و شش آیه اول سوره حدید، دربرگیرنده همه سخنان توحیدی است.

۲. عاصم بن حُمید (۱) می گوید: از امام سجاد (علیه السلام) درباره توحید سؤال شد، فرمود:

إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ عَلِيمٌ أَنْ سَهَ يَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ أَقْوَامٌ مُتَعَمِّقُونَ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ} وَالْآيَاتِ مِ-نَ سُورَةِ الْحَدِيدِ إِلَى قَوْلِهِ {عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ} فَمَنْ رَامَ وَرَاءَ ذَلِكَ فَقَدْ هَلَكَ؛ (۲)

خدای بزرگ می دانست که مردمانی مُتَعَمِّق (فرو رونندگان در مطالب) در آخرالزمان خواهند آمد؛ به همین جهت، سوره توحید و آیاتی از سوره حدید را فرو فرستاد. پس هرکس ورای آن را قصد کند هلاک می گردد.

براساس این حدیث، اگر کسی در مباحث توحیدی به چیزی غیر از آنچه که در سوره توحید و این آیات سوره حدید آمده است تمسک کند و حرکت علمی و اعتقادی سازگار با این آیات نباشد و اینها را معیار قرار ندهد، هلاک خواهد شد.

نکوهش یا ستایش

اشاره

آیا در این حدیث «تَعَمَّقُ» مذمت شده است یا اینکه حدیث اهل تَعَمَّقُ را می ستایند؟

۱. جمعی گفته اند: نه مدح است و نه ذم، بلکه حدیث تنها خبر می دهد به اینکه جمعی چنین و چنان خواهند آمد.

۲. بعضی گفته اند: حدیث در مدح آنهاست.

۳. و گروهی حدیث را در مذمت مُتَعَمَّقُ می دانند.

ص: ۲۲

۱- . عاصم بن حمید از راویان مورد وثوق و از اصحاب امام صادق علیه السلام است و با واسطه از امام سجاد علیه السلام روایت می کند.

۲- . اصول کافی ۱: ۹۱، حدیث ۳؛ توحید صدوق: ۲۸۳ (باب ۴۰) حدیث ۲؛ بحار الانوار ۳: ۲۶۳.

ظاهر این حدیث، منع از فرورفتن در مسائل توحیدی و بسنده کردن بر نصوص است. (۱)

مرحوم مجلسی در مرآه العقول سه احتمال را مطرح می کند و بیان می دارد:

۱. اینکه امام (علیه السلام) فرمود: «مُتَعَمِّقُونَ» یعنی برای اینکه در آن ژرف بیندیشند.

۲. مقصود این است که (در ذات خدا) از دقت های عقلی بپرهیزند، بلکه در معرفت خدای سبحان بر آنچه خدا برایشان بیان کرده بسنده کنند.

۳. برایشان معیاری باشد تا افکار [و عقایدشان] را بر آن عرضه دارند (و بسنجند) و نلغزند و به خطا نروند.

آن گاه می نویسد: نظر میانی اظهر است. (۲)

شواهدی وجود دارد که مقصود از این حدیث، نکوهش و ذمّ مُتَعَمِّقُونَ است، نه ستایش آنها.

شاهد اول

لحن حدیث که فرمود: «عَلِمَ أَنَّهُ يَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ أَقْوَامٌ مُتَعَمِّقُونَ» لحن مدح نیست؛ و گرنه از آنها به «أَقْوَامٌ» تعبیر نمی شد، بلکه با عباراتی نظیر «أُولِيَانَا»، «مِن شِيعَتِنَا»، «إِخْوَانِي» و ... یاد می شد. در روایات نمونه هایی برای این سخن هست آنجا که پیامبر (صلی الله علیه و آله) - در مورد مؤمنین آخر الزمان - به اصحاب فرمودند: شما اصحاب منید و آنها برادران من تعبیر برادران را می آورد که حکایت از مدح دارد.

ص: ۲۳

۱- . بحار الأنوار ۳: ۲۶۴.

۲- . قوله: < متعمقون > أي ليتعمقوا فيه أو لا يتعمقوا كثيراً بأفكارهم بل يقتصروا في معرفته سبحانه على ما بين لهم، أو يكون لهم معياراً يعرضون أفكارهم عليها، فلا يزلوا ولا يخطأوا، والأوسط أظهر. (مرآة العقول ۱: ۳۲۰).

در هر حال، لحن، چندان لحن تعریف نیست، بلکه عکس آن، بیشتر به نظر می رسد؛ به ویژه آنکه در پایان حدیث آمده است «فَمَنْ رَامَ وَرَاءَ ذَلِكَ فَقَدْ هَلَكَ» هشدار می دهد که فراتر رفتن از محدوده این آیات انسان را هلاک می سازد.

به نظر می رسد این شاهد، مؤید مطلب است و شواهدی که پس از این می آید قوی ترند.

شاهد دوم

در کلمات قصار امیرمؤمنان علی (علیه السلام) آمده است که:

الْكُفْرُ عَلَى أَرْبَعِ دَعَائِمٍ: عَلَى التَّعَمُّقِ وَالتَّنَازُعِ وَالزَّيْغِ وَالشَّقَاقِ؛ (۱)

کفر بر چهار ستون استوار است:

کنجکاوی بی جا، نزاع کردن با یک دیگر، کجروی و میل به باطل، دشمنی و زیربار حق نرفتن.

بنابراین، کفر، ناشی از عللی است، که یکی از آنها تعمق است که در بعضی موارد به هلاکت می انجامد.

در ادامه سخن امام (علیه السلام) می فرماید: «فَمَنْ تَعَمَّقَ لَمْ يُنِبْ إِلَى الْحَقِّ»؛ هر کس تعمق کند [در وادی های شبهه ناک فرو رود و] به حقیقت باز نمی گردد.

مؤید ای-ن کلام مولا، جم-لائی است که ثقه الإسلام کلی-نی در اصول کافی از امیرالمؤمنین (علیه السلام) در وصف مؤمنان چنین نقل می کند: «وَلَا مُتَكَلِّفٌ وَلَا مُتَعَمِّقٌ...» (۲)؛ مؤمنین نه متکلف اند (تا چیزی را که در آنها نیست به زور بر خود ببندند) و نه متعمق (و زیاده رو).

بنابراین تعمق - به ویژه در ذات حضرت حق - از صفات مؤمن نیست و «مُتَعَمِّقُونَ» نمی تواند مدح باشد.

ص: ۲۴

۱- نهج البلاغه، حکمت ۳۱ ص ۴۷۳ - ۴۷۴؛ شرح ابن ابی الحدید ۱۸: ۱۴۲؛ شایان ذکر است که در «اصول کافی ۲: ۳۹۲»

این چهار ویژگی از شعبه های «عُلُو» به شمار آمده است.

۲- اصول کافی ۲: ۲۲۶.

شاهد سوم که از جهتی از شاهد دوم هم قوی تر می باشد مطلبی است که در یکی از خطبه ها امیرالمؤمنین (علیه السلام) به معرفی راسخین در علم می پردازد:

وَاعْلَمَ أَنَّ الرَّاْسِخِيْنَ فِي الْعِلْمِ، هُمُ الَّذِينَ أَغْنَاهُمُ اللَّهُ عَنِ الْإِقْتِحَامِ فِي السُّدَدِ الْمَضْرُوبَةِ دُونَ الْغِيُوبِ، فَلَزِمُوا الْإِقْرَارَ بِجُمْلِهِ مَا جَهِلُوا تَفْسِيْرَهُ م-نَ الْغَيِّ ب-الْمَحْج-وب؛ فق-الوا: {آمَنَّا بِهِ كُلُّ مَنْ عِنْدَ رَبَّنَا} (۱) فَمَدَحَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ اعْتِرَافَهُمْ بِالْعَجْزِ عَنِ تَنَاوُلِ مَا لَمْ يُحِيطُوا بِهِ عِلْمًا، وَسَدَّيْ تَرْكُهُمُ التَّعَمُّقَ فِي مَا لَمْ يُكَلِّفْهُمْ الْبَحْثَ عَنْهُ مِنْهُمْ رَسُوخًا، فَأَقْتَصَرَ عَلَى ذَلِكَ وَ لَا تُقَدَّرُ عِظَمَةُ اللَّهِ سُبْحَانَهُ عَلَى قَدْرِ عَقْلِكَ فَتَكُونَ مِنَ الْهَالِكِيْنَ؛ (۲)

بدان که راسخان در علم آنهاند که خداوند آنها را از دست یازی به آنچه خود بر آنها پوشیده داشت و جزو اسرار غیبی قرار داد، بی نیاز ساخت. پس آنان به همه آنچه که تفسیرش را نمی دانند و بر آنها پوشیده است پای بندند و می گویند: «به آن ایمان آوردیم، همه آن از سوی پروردگارمان است»

پس خداوند اعترافشان را به عجز (و ناتوانی از رسیدن به آنچه از نظر علمی به آن احاطه نمی یابند) و ترک تعمق و فرورفتن شان را در آنچه که مُکَلَّف به بحث از آن نیستند ستود و رسوخ نامید. تو هم به همین بسنده کن و عظمت خدای سبحان را با عقلت اندازه مگیر که از هلاک شوندگان خواهی بود.

با توجه به این شواهد، به نظر می رسد که حدیث در نکوهش تعمق است پس سزاوار، بلکه لازم است که پژوهش گران در مباحث اعتقادی - پس از آنکه با براهین عقلی به اصول اصلی اعتقادی رسیدند - تسلیم ارشادات قرآنی و حدیثی

ص: ۲۵

۱- .سوره آل عمران (۳) آیه ۷.

۲- . توحید صدوق: ۵۵ - ۵۶، حدیث ۱۳؛ نهج البلاغه، خطبه ۹۱، ص ۱۲۵ (خطبه اشباح).

امامان (علیهم السلام) باشند و از محدوده بیانات آن بزرگواران (که مفسرین به حق کلام الهی اند) فراتر نروند و همه همتشان را در «تعقل در وحی» (۱) به کار برند؛ زیرا به وسیله نورانیت سخن-ان آل محمد (علیهم السلام) می توان هم-ه حجاب های ظ-لمانی را درید و به بحار انوار سیح-انی دست یافت، چه آنان مأمورند انس-ان ها را از ظ-لمت ها ب-ه س-وی ن-ور رهنم-ون شون-د {لَتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ} (۲).

با وجود سخنان هدایت آفرین آنها، حقیقت جوئی و هدایت یابی از سخن غیر ایشان به منزله دست و پا زدن در تاریکی ها است.

روایات

اشاره

با توجه به اینکه بهترین شیوه در فهم قرآن، رجوع به اهل ذکر و راسخان در علم است که همان امامان معصوم (علیهم السلام) می باشند، بایسته و مناسب است که نخست به احادیثی بنگریم که در این باره رسیده است و قرآن را از زبان دانایان به کتاب الهی و معارف ربّانی، دریابیم.

حدیث اول

اب-ن ابی یعفور می گوید (۳) از ام-ام صادق (علیه السلام) درباره این سخ-ن خدای بزرگ پرسیدم که: {هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ} گفتیم: اینکه خدا اول است، در می یابیم؛ اما تفسیر «آخر» را بر ایمان تبیین کنید.

ص: ۲۶

۱- . امام کاظم علیه السلام به هشام فرمودند: یا هشام ما بَعَثَ اللهُ أَنْبِيَاءَهُ وَرُسُلَهُ إِلَى عِبَادِهِ إِلَّا لِيَعْقُلُوا عَنِ اللهِ؛ ای هشام، خدا انبیا و فرستادگانش را به سوی بندگانش نفرستاده مگر اینکه مطالب و معارف دینی را از ناحیه خداوند بفهمند (یعنی تنها راه امن دریافت معارف و حقایق، فراگیری از انبیا است). (اصول کافی ۱: ۱۶؛ تحف العقول: ۳۸۳)

۲- . سوره ابراهیم (۱۴) آیه ۱.

۳- . علامه مجلسی می گوید: سند این روایت صحیح است (مرآة العقول ۲: ۴۰).

إِنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ إِلَّا يَبِيدُ أَوْ يَنْغَيَّرُ أَوْ يَدْخُلُهُ التَّغْيِيرُ وَالزَّوَالُ أَوْ يَنْتَقِلُ مِنْ لَوْنٍ إِلَى لَوْنٍ وَمِنْ هَيْئَةٍ إِلَى هَيْئَةٍ وَمِنْ صِفَةٍ إِلَى صِفَةٍ وَمِنْ زِيَادَةٍ إِلَى نُقْصَانٍ وَمِنْ نُقْصَانٍ إِلَى زِيَادَةٍ إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ؛ فَإِنَّهُ لَمْ يَزَلْ وَلَا يَزَالُ بِحَالِهِ وَاحِدَهُ.

هو الأوّل قبل كلّ شيء، و هو الآخر على ما لم يزل، و لا تختلف عليه الصفات و الأسماء، كما تختلف على غيره؛ مثل الإنسان الذي يكون ثراباً مَرَّةً، و مَرَّةً لحمًا و دمًا، و مَرَّةً رُفَاتًا و رميمًا؛ و كالبشير الذي يكون مَرَّةً بَلْحًا و مَرَّةً بُسْرًا، و مَرَّةً رُطْبًا، و مَرَّةً تَمْرًا، فَتَبَدَّلَ عليه الأسماء و الصفات، و الله جلّ و عزّ بخلاف ذلك؛(۱)

هیچ چیزی نیست جز اینکه [سرانجام] از بین می رود یا تغییر می پذیرد یا در آن دگرگونی و زوال راه می یابد یا از رنگی و هیئتی و صفتی به رنگ و هیئت و صفت دیگر درمی آید و از زیادی به نقصان و از کاستی به فزونی می گراید مگر پروردگار جهانیان؛ زیرا او پیوسته بوده و خواهد بود. او اول است قبل از هر چیزی و آخر است به این معنا که زوال نمی پذیرد، و صفات و اسماء مختلف نمی پذیرد، چنان که (اسماء و صفات درباره) غیر او مختلف می گردد؛ مانند انسان که در مرتبه ای خاک است و مرتبه ای گوشت و خون و در مرتبه ای، جسمی خرد شده و استخوانی پوسیده، و مانند خرما که در مرتبه ای «بَلْح» (خرمای سبز نارس) و در مرتبه ای «بُسر» (خرمای ناری که از بلح رسیده تر است) و در مرتبه ای «رُطَب» (خرمای تازه رسیده) و در مرتبه ای «تَمر» (خرمای خشک کاملاً رسیده) است و اسما و صفات او عوض می شود. خدای بزرگ، به خلاف این است.

ص: ۲۷

۱- . اصول کافی ۱: ۱۱۵، حدیث ۵ (باب معانی الأسماء و اشتقاقها)؛ توحید صدوق: ۳۱۴؛ بحار الأنوار ۴: ۱۸۲؛ تفسیر برهان ۵: ۲۷۸؛ تفسیر نورالثقلین ۴: ۱۴۵.

این حدیث، بیان می‌دارد که: هر آنچه در جهان خلقت وجود دارد در معرض تغییر و دگرگونی و زوال (و نیستی) است. چیزهایی که در طبیعت یافت می‌شوند پیوسته از نظر رنگ، شکل و حالت تغییر می‌کنند، زمانی فرونی می‌یابند و زمان دیگر کاستی می‌پذیرند.

لیکن خدای متعال، همیشه، یکسان و یکنواخت می‌باشد، در گذشته و آینده تغییری در او روی نداده و نمی‌دهد (و زمان و مکان در رابطه با خدا مفهوم ندارد، جز اینکه رابطه شان رابطه خالق و مخلوق است و به تعبیری خدا زمانی و مکانی نیست).

سپس امام (علیه السلام) به تبیین آیه می‌پردازند و همه گونه تغییر و تغیر را از ذات مقدس حضرت حق نفی نموده و ذات احدیت را، ازلی و ابدی معرفی می‌فرمایند.

نیز از این بیان شریف امام (علیه السلام) بینونت خالق و مخلوق - در حقیقت و ذات - به خوبی استفاده می‌شود. در اینجا یک سؤال یا اشکال فرضی به ذهن می‌آید و آن اینکه: بهشت و دوزخ (و اهل آن) دوام دارند و پایدار می‌مانند، آیا «آخر»-به همان مفهومی که درباره خدا به کار می‌رود - در توصیف آنها صحیح است؟

علامه مجلسی^۱ در «مرآة العقول» در پاسخ اشکال تقدیری مذکور می‌نویسد:

مقصود از این حدیث بیان همین نکته است که دوام بهشت و دوزخ با اختصاص آخریت به خدای سبحان منافات ندارد؛ زیرا اینها پیوسته در تغییر و تبدیل و در معرض نابودی و زوال اند. (و دوام آنها به اراده حضرت حق است) ولی ذات باری تعالی بالذات و الصفات ازلی و ابدی است به گونه ای که هرگز تغییری بر او عارض نمی‌شود. پس هر چیزی جز وجه خدای متعال، نابود شونده و فانی است. (۱) که جمله اخیر اشاره دارد به آیه ۸۸ سوره قصص (۲۸) {...كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ}.

ص: ۲۸

۱- مرآة العقول ۲: ۴۰ - ۴۱.

آن گاه علامه مجلسی^۱ به بیان قول دیگری - در این زمینه - می پردازد، و می گوید:

و گفته اند: آخر بودن خدای سبحان، بدان اعتبار است که خدا پیش از قیامت، همه اشیا را نابود می سازد سپس باز می گرداند؛ چنان که ظواهر بعضی از آیات و صریح بعضی از اخبار، بر آن دلالت می کند.^(۱)

حدیث دوم

در حدیثی - که سند آن «حسن» است - از میمون البان روایت شده که گفت: شنیدم که از امام صادق (علیه السلام) درباره اول و آخر بودن خدا سؤال شد، آن حضرت فرمودند:

الأوَّلُ لا- عن أوَّلِ قَبْلَهُ ولا عن بَدءِ سَبْقِهِ، و الآخرُ لا عن نِهايِهِ كما يُعقلُ من صِفَةِ المخلوقين و لكن قديمٌ أوَّلُ آخرٌ، لم يَزَلْ و لا يُزولُ بلا بَدءٍ ولا نِهايِهِ، لا يَقَعُ عليه الحدوثُ، و لا يحولُ من حالٍ إلى حالٍ، خالقٌ كُلِّ شَيْءٍ؛^(۲)

خدا اول است بی آنکه اولی پیش از او بوده و بی آنکه آغازی بر او سبقت گرفته باشد، و آخر است یعنی نهایتی برای او نیست (چنان که نهایت داشتن از ویژگی های آفریده هاست) لیکن خدا قدیم و اول و آخر است، بی آغاز و بی نهایت بوده و خواهد بود، حدوث بر او واقع نمی شود، و از حالی به حالی در نمی آید، خالق (و آفریدگار) هر چیزی است.

علامه مجلسی^۲ در توضیح این حدیث می نویسد:

اینکه فرمود: خدا اول است «لا عن أوَّلِ قَبْلَهُ» بدان معناست که زمان یا علتی بر خدا سبقت نگرفت.

ص: ۲۹

۱- همان.

۲- اصول کافی ۱: ۱۱۶، حدیث ۶؛ توحید صدوق: ۳۱۳؛ بحار الانوار ۳: ۲۸۴.

و این سخن که: «و لا عن یَدء»، اگر «بَدء» بخوانیم؛ یعنی خداوند بی ابتدا است، و اگر «بَدیء» (بر وزن فعیل) باشد؛ یعنی خدا اوّل بی علت است.

و عبارت: «لا عن نهاییه»؛ یعنی خدا از نظر ذات و صفات، نهایت ندارد.

جمله «لایَقَعُ علیه الحُدُوثُ» ناظر به اولیّت خدا می باشد، و جمله «و لایَحُولُ» ناظر به آخریّت ذات حضرت حق است. (۱)

این حدیث نیز به همان معنایی باز می گردد که در حدیث پیشین بیان شد. امام (علیه السلام) درباره اول بودن خدا بیان می دارد که:

خدا «اول» است؛ یعنی آغاز و ابتدایی برای او نیست (نه اول به معنای اول عددی که می گوئیم: «اول»، «دوم»، «سوم»...) خدا، اولی است که هیچ آغازی بر او سبقت نگرفته تا علت آن باشد و خدا معلول آن علت قرار گیرد؛ و خدا، آخر است بدان معنا که نهایت و پایانی ندارد.

وقتی درباره اشیا «اول» و «آخر» می گوئیم مفهوم خاصی به ذهن می آید و ابتدا و انتهای را در نظر می آوریم. این معنا، درباره خدا راه ندارد. وقتی می گوئیم خدا اول است؛ یعنی بی ابتدا است و زمانی که می گوئیم خدا آخر است؛ یعنی بی انتهاست.

هر اندازه به گذشته برگردیم، چیزی را نمی یابیم که بر خدا سبقت گرفته باشد، و هر قدر در آینده پیش رویم به انتهای نمی رسیم؛ و این بدان معناست که خدا ازلی و ابدی است و همچنان تغییرناپذیر بوده و خواهد بود و صفت تغییر و تحوّل و فناپذیری - که از ویژگی های مخلوقات است - در خدا راه ندارد. مخلوقات اول و آخر دارند (به همان معنایی که از اول و آخر به ذهن همه می آید) لیکن خدا هم سنخ موجودات نیست تا این دو معنا درباره اش صدق کند (خدا درحالی که اول است آخر نیز می باشد و این دو یک حقیقت اند و نسبت به ذات پروردگار دو

ص: ۳۰

چیز به شمار نمی روند) ذات خدا به هیچ مخلوقی شباهت ندارد و هیچ یک از آفریده ها نیز مانند او نیست.

اینکه امام (علیه السلام) می فرماید «لَا يَفْعُ عَلَيْهِ الْحُدُوثُ...» (حدوث بر خدا واقع نمی شود...) یعنی این گونه نیست که چیزی به خدا افزوده شود یا چیزی از او کم گردد و چیزی که نبوده پدید آید و خدا از حالی به حالی درآید، بلکه خدا خالق همه اشیا و حوادث است، و آفریدگار همه چیز، مقهور و مغلوب مخلوقش نخواهد شد.

بنابراین - چنان که علامه مجلسی^۱ فرموده است - جمله «لَا يَفْعُ عَلَيْهِ الْحُدُوثُ» ناظر به قدمت و ازلیت پروردگار است، و جمله «لَا يَحُولُ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ» به ابدیت و فناپذیری خدای متعال اشاره دارد.

حدیث سوم

شیخ صدوق، به سند قوی، از حسین بن خالد، از امام رضا (علیه السلام) روایت می کند که فرمود:

إِعْلَمْ عَلَّمَكَ اللَّهُ الْخَيْرَ أَنَّ اللَّهَ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - قَدِيمٌ، وَ الْقِدَمُ صِفَةٌ - تَهِيَ الَّتِي دَلَّتِ الْعَاقِلَ عَلَى أَنَّ اللَّهَ لَا شَيْءَ قَبْلَهُ وَ لَا شَيْءَ مَعَهُ فِي دَيْمُومِيَّتِهِ، فَقَدْ بَانَ لَنَا بِإِقْرَارِ الْعَامَّةِ مُعْجَزَةُ الصِّفَةِ أَنَّ اللَّهَ لَا شَيْءَ قَبْلَ اللَّهِ وَ لَا شَيْءَ مَعَ اللَّهِ فِي بَقَائِهِ، وَ بَطَلَ قَوْلُ مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ كَانَ قَبْلَهُ أَوْ كَانَ مَعَهُ شَيْءٌ، وَ ذَلِكَ أَنَّ اللَّهَ لَوْ كَانَ مَعَهُ شَيْءٌ فِي بَقَائِهِ لَمْ يَجْزُ أَنْ يَكُونَ خَالِقًا لَهُ؛ لِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَزَلْ مَعَهُ، فَكَيْفَ يَكُونُ خَالِقًا لِمَنْ لَمْ يَزَلْ مَعَهُ؛ وَ لَوْ كَانَ قَبْلَهُ شَيْءٌ، كَانَ الْأَوَّلُ ذَلِكَ الشَّيْءَ لَا هَذَا، وَ كَانَ الْأَوَّلُ أَوْلَى بِأَنْ يَكُونَ خَالِقًا لِلأَوَّلِ...؛ (۱)

ص: ۳۱

۱- اصول کافی ۱: ۱۲۰، حدیث ۲؛ توحید صدوق: ۱۸۶، حدیث ۲ (در این مأخذ، جمله پایانی «خالقاً للأول الثاني» ضبط شده است)؛ بحارالانوار ۴: ۱۷۶.

خدا تو را خیر [راه رشد و صواب] آموزد، بدان که خدای متعال قدیم است، و این صفتِ خدا، عاقل را رهنمون است به اینکه چیزی قبل از او نبوده و در دوام و همیشگی بودنش شریک و همراه ندارد.

پس برای ما به اقرار همه [عقلا] آشکار شد که صفتِ قدّم همه را وامی دارد بپذیرند که قبل از خدا چیزی نبوده یعنی (ازلی است) و در بقایش چیزی با او نبوده یعنی (ابدی است) و سخن کسی که می‌پندارد پیش از خدا یا با او چیزی بوده، باطل است.

بدان جهت است که اگر در بقای خدا چیزی همراه او بود، جایز نبود که خدا آفریدگارش باشد؛ زیرا آن چیز پیوسته با او وجود داشت، پس چگونه ممکن است که خداوند خالق چیزی باشد که پیوسته با او بوده است (زیرا پیوسته بودن با مخلوق بودن متناقض است). و اگر قبل از خدا چیزی می‌بود، آن چیز، اول به شمار می‌رفت نه خدا، و سزاوار بود که آن اول مفروض، خالق این خدا باشد.

در این حدیث، بیان شده است که خدای متعال قدیم است و این صفت دلالت دارد بر اینکه چیزی پیش از خدا و یا همراه او نبوده؛ یعنی خدا معلولِ علتی نمی‌باشد و چیزی نیست که بعد از نبودش، هست شده باشد. این حقیقت را با عقل نیز درمی‌یابیم، که بین مخلوقیت و ازلی بودن تناقض است، مخلوق یعنی نبوده و ساخته شده است، ازلی یعنی بوده و ساخته نشده است، و این دو با یکدیگر جمع نمی‌شوند.

در مسئله امکان و وجوب، استدلالی هست که روایات نیز گاه به آن صراحت و گاه اشاره دارد و مسأله ازلیت حضرت حقّ از آن استدلال به خوبی اثبات می‌شود.

خواجه نصیرالدین طوسی؛ این استدلال را - در عبارتی کوتاه و جامع - این چنین بیان می‌کند:

الموجود إن كان واجباً (فهو المطلوب) و إلا استلزمه؛ لاستحاله الدَّور و التسلسل؛ (۱)

موجود اگر (خودش) واجب باشد که مطلوب حاصل است، و گرنه [مؤثر و] واجبی لازم دارد که او را تحقق بخشد؛ زیرا دور و تسلسل محال است.

بیان استدلال این است که باید قدیمی باشد و گرنه موجود غیر قدیم حادث است و نیازمند، به این معنا که وجودش به دیگری وابسته است و اگر وابسته نباشد خلاف فرض، لازم می آید.

این موجود وابسته - که از آن به ممکن تعبیر می شود - اگر وابسته به موجودی مثل خودش باشد و آن موجود وابسته به این، دور لازم می آید که به بدهت عقل باطل است؛ زیرا تقدّم شیء بر نفس لازم آید. و اگر آن موجود بعدی وابسته به موجود سوم باشد و آن سوم وابسته به چهارم و این سیر همچنان ادامه یابد و به موجودی ناوابسته منتهی نشود، تسلسل لازم می آید که آن نیز باطل است؛ زیرا در حقیقت تحقق معلول بدون علت لازم آید.

پس باید این سیر به موجودی ختم شود که قدیم و ازلی است و چیزی با او همتا نمی باشد و آفریدگار هر چیزی است، شریکی ندارد، یگانه و بی همتاست.

این سخن امام (علیه السلام) که فرمود: «و لاشیء معه فی دیمومیته» (چیزی در دوام و ابدی بودن با خدا نیست) نفی ابدیت ماسوی الله است؛ زیرا چیزی جز خدا دیمومت ذاتی ندارد، و هر موجودی که هست و قرار باشد بماند به ابقای خداوند است و اگر خدای متعال دوام چیزی را بخواهد - با آنکه همه چیز محکوم به فنا و نابودی است - دوام می یابد و این اشکالی ندارد؛ و با ابدیت خالق ناسازگار نیست؛ زیرا خدا آن را آفریده و اراده کرده که باقی باشد. به بیان دیگر ابدیت بالغیر معقول است ولی ازلیت بالغیر معقول نیست. چه اینکه لازمه فرض ازلیت بالغیر

ص: ۳۳

خُلف است؛ زیرا وقتی می‌گوییم ازلی است یعنی «لم یکن فکان» نمی‌باشد، اما آن گاه که می‌گوییم ابدی بالغیر است یعنی موجود «لم یکن فکان» به سبب غیر، ابدیت یافته.

از اینکه امام (علیه السلام) فرمود: «و بَطَلَ قَوْلُ مَنْ زَعَمَ أَنَّهَ كَانَ قَبْلَهُ أَوْ كَانَ مَعَهُ شَيْءٌ...» ملاک و معیار مهمی به دست می‌آید. اگر چیزی قبل از خدا باشد، خدا خالق او نخواهد بود، بلکه سزاوار است که آن چیز خالق باشد نه خدا. و اگر چیزی با خدا باشد نیز خداوند خالق او نیست؛ زیرا قدمت با مخلوقیت در تناقض است، پس نه چیزی قبل از او بوده و نه چیزی می‌تواند با او باشد؛ پس می‌توان گفت که صفت قدیم، عقلاً را وادار به تسلیم می‌کند که جز خدا، قدیم دیگری را فرض نکنند.

مرحوم علامه مجلسی^۱ در ذیل این حدیث بیانی دارد که ذکر آن سودمند و مطلب فوق را می‌رساند، وی می‌گوید:

لا یخفی أَنَّهُ یَدُلُّ عَلٰی أَنَّهُ لَا قَدِیْمَ سِوٰی اللّٰهِ، وَعَلٰی أَنَّ التَّأَثُّرَ لَا یَعْقِلُ إِلَّا فِی الْحَادِثِ، وَأَنَّ الْقَدَمَ مُسْتَلْزِمَ لَوْجُوبِ الْوَجُودِ؛^(۱)

پوشیده نماند که این حدیث دلالت می‌کند که هیچ قدیمی جز «الله» نیست، و اثرپذیری جز در چیز حادث، معقول نمی‌باشد، و لازمه صفت قدیم، وجوب وجود است.

اشکال: اگر قدیمی جز خدا نباشد و ماسوای او حادث باشند، انقطاع فیض لازم می‌آید. از این رو، باید قائل شد که با خدا چیزی بوده است.

پاسخ: این اشکال در ارتباط با مسئله حدوث و قدم است که به تفصیل در جای خود بحث شده است و در اینجا به اختصار اشاره می‌شود.

اولاً: در صورت بودن دو قدیم (یا بیشتر) فیض معنا ندارد؛ زیرا فرض این است که هر دو قدیم اند نه این قدیم به آن فیض می‌رساند و نه به عکس.

ص: ۳۴

ثانیاً: باید موجودی با خدا نبوده باشد تا نخست به فیض الهی وجود یابد و سپس دیگر فیض های الهی محل و معنا پیدا کند.

ثالثاً: چون خلقت، ایجاد لا من شیء است باید موجود مسبوق به عدم باشد.

حدیث چهارم

در حدیثی آمده است (۱) که [گروهی از] یهود نزد رأس الجالوت [عالم بزرگ یهود] گرد آمدند و به او گفتند: این مرد مقصودشان امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) بود) عالم است، همراه ما بیا تا از او [چیزی] پرسیم.

پس نزد آن حضرت آمدند به آنان گفته شد که او در قصر (مقر حکومتی خود یا خلفا) است، پس منتظر ماندند تا آن حضرت آمد. رأس الجالوت گفت: آمده ایم تا از تو سؤال کنیم. فرمود: پرس ای یهودی، تا پاسخ برایت روشن گردد.

گفت: از پروردگارت می پرسم که چه زمانی هستی یافت؟

امام (علیه السلام) فرمود:

كَانَ بَلَاءَ كَيْتُوتِيهِ، كَانَ بَلَاءَ كَيْفٍ، كَانَ لَمْ يَزَلْ بَلَاءَ كَمِّ وَ بَلَاءَ كَيْفٍ، كَانَ لَيْسَ لَهُ قَبْلٌ، هُوَ قَبْلَ الْقَبْلِ، بَلَاءَ قَبْلِ وَلَا غَايَةَ وَلَا مُنْتَهَى
انْقَطَعَتْ عَنْهُ الْغَايَةُ وَهُوَ غَايَةُ كُلِّ غَايَةٍ؛ (۲)

خدا بوده است بی آنکه آفریده شده باشد، هستی اش بی چگونگی است، پیوسته بی کم و کیف بوده است، قبلی برای او نیست، او قبل قبل است بی قبل و بی غایت و بی منتها، غایت از او انقطاع یافت درحالی که او خود غایت هر غایتی است (یعنی او پس از به پایان رسیدن همه اشیا باقی است).

ص: ۳۵

۱- مضمون این حدیث به طور مستفیض، از امام صادق علیه السلام منقول است، حدیث صفحه بعد (حدیث پنجم) یکی از آنهاست.

۲- اصول کافی ۱: ۸۹، حدیث ۴ (کتاب التوحید، باب الکون و المكان)؛ بحارالانوار ۳: ۳۳۶ (به نقل از محاسن - ۱: ۲۴۰ - با اندکی تغییر در الفاظ)؛ تفسیر کنز الدقائق ۱۳: ۷۲.

در این هنگام، رأس الجالوت گفت: بیایید برویم، او داناتر است از آنچه درباره اش گویند. در این حدیث بیان شده است که خدا بی کم و کیف است، چستی اش را ما در نمی یابیم. برای خدا قبل و بعد معنا ندارد، بوده و هست و خواهد بود. منتها و غایتی ندارد؛ یعنی ازل و ابدی است.

حدیث پنجم

شیخ کلینی به سند صحیح، از ابوالحسن موصلی، از امام صادق (علیه السلام) روایت می کند که فرمود: یکی از دانشمندان یهود نزد امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) آمد و گفت: ای امیر مؤمنان، پروردگارت چه زمانی هستی یافت؟

امام علی (علیه السلام) فرمود:

مادرت به عزایت نشیند، خدا چه زمانی نبوده تا گفته شود چه زمانی به وجود آمد؟!!

كَانَ رَبِّي قَبْلَ الْقَبْلِ بِلَا قَبْلِ؛ وَبَعْدَ الْبَعْدِ بِلَا بَعْدٍ، وَلَا غَايَةَ وَلَا مُنْتَهَى لْغَايَتِهِ، انْقَطَعَتْ الْغَايَاتُ عِنْدَهُ، فَهُوَ مُنْتَهَى كُلِّ غَايَةٍ؛ (۱)

پروردگارم قبل از ایجاد قبلیت بوده، بی آنکه گذشته ای بر او پیشی گرفته باشد؛ و پس از هر آینده ای است، بی آنکه بعدی برایش باشد (یعنی بعد از نبود ساختن اسباب زمان که آن گاه دیگر بعدی معنا ندارد باز او خواهد بود)؛ او غایت (و نهایت) ندارد و نهایتی برای غایتش نیست؛ غایات نزد او پایان می یابد و اوست نهایت هر غایتی (یعنی هر آنچه در مورد ماسوی الله از مفاهیم مختلف معنی دارد، نسبت به خدای سبحان بی معنی یا ناقص است و همه اطلاقات گوناگون روائی ناظر به ازلیت و ابدیت حضرت حق است).

از این حدیث نیز می توان دریافت که «زمان» از آفریده های خداست، و طرح

ص: ۳۶

۱- اصول کافی ۱: ۸۹، حدیث ۵؛ احتجاج طبرسی ۱: ۳۱۳؛ بحارالانوار ۵۴: ۱۶۰.

زمان درباره خدا معنی ندارد. او «اول» است (یعنی ازلی است) و «آخر» است (یعنی ابدی است).

حدیث ششم

در کتاب اصول کافی و نیز در توحید صدوق - در باب «التوحید و نفی التشبیه» - خطبه ای از امام امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) نقل شده است که در آن امام (علیه السلام) خدای متعال را توصیف نموده و می فرماید:

الَّذِي لَيْسَ لَهُ فِي أَوْلِيَّتِهِ نَهَائِيَّةٌ، وَلَا فِي آخِرِيَّتِهِ حُدٌّ وَلَا غَايَةٌ... الْأَوَّلُ قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا قَبْلَ لَهُ، وَالْآخِرُ بَعْدَ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا بَعْدَ لَهُ؛^(۱)

برای اول بودن خدا نهایی نیست و برای آخر بودنش حد و غایتی وجود ندارد... او اول است قبل از هر چیزی، و قبلی برایش نیست، و آخر است پس از هر چیزی، و بعدی برای او نیست (یعنی بعدیت او همانند بعدیت مخلوقات نیست که منوط به استمرار زمان باشد).

این سخن نیز با آنچه پیش از این گفته شد، سازگار می باشد و گویای این معناست که اول بودن خدا چنان نیست که با برگشتن به عقب بتوان به ابتدایی رسید و یا با رفتن به جلو به انتهای دست یافت، بلکه خدا اول بی ابتدا و آخر بی انتهاست، و در هر کدام از این دو سو، به حدی ختم نمی شود.

حدیث هفتم

از امام علی (علیه السلام) روایت شده که فرمود:

سَبَقَ الْأَوْقَاتِ كَوْنَهُ، وَالْعَدَمَ وَجُودَهُ، وَالْإِبْتِدَاءَ أَزْلَهُ...؛^(۲) لِيُعْلَمَ أَنَّ لَا قَبْلَ

ص: ۳۷

۱- اصول کافی ۱: ۱۴۱ - ۱۴۲، حدیث ۷ (باب جوامع التوحید)؛ توحید صدوق: ۳۱؛ بحار الأنوار ۴: ۲۶۵.

۲- این قسمت در نهج البلاغه: ۲۷۳، خطبه ۱۸۶، نیز آمده است.

له ولا بعد له؛(۱)

هستی خدا بر زمان، و وجودش بر عدم، و ازلی بودنش بر هر ابتدائی پیشی گرفت... تا دانسته شود که قبل و بعدی برای او وجود ندارد.

این حدیث نیز بیان می دارد که خدای متعال، پیش از وجود وقت و پس از پایان آن، بوده و خواهد بود و ازلیت او بر هر ابتدایی سبقت گرفته است، و قبل و بعدی برای خدا نیست.

حدیث هشتم

امام صادق از جدشان (علیه السلام) روایت می کنند که امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) در خطبه ای فرمودند:

وَسُبْحَانَ الَّذِي لَيْسَ لَهُ أَوَّلٌ مُّبْتَدَأٌ، وَلَا غَايَةٌ مُنْتَهَى، وَلَا آخِرٌ يَفْنَى؛(۲)

مُنَزَّه است خدایی که اول آغازدار برایش وجود ندارد، و نهایت آخردار [که پایان یابد] برایش نمی باشد، و پایانی که فنا پذیرد و نیست گردد، ندارد.

حدیث نهم

شیخ صدوق به اسناد از جابر جعفی، از امام باقر (علیه السلام) از پدرشان، از جدشان روایت می کند که امام علی (علیه السلام) هفت روز پس از درگذشت پیامبر - آن گاه که از گردآوری قرآن فارغ شدند - خطبه ای ایراد نموده و فرمودند:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ أَعْجَزَ الْأَوْهَامِ أَنْ تَنَالَ إِلَّا وَجُودَهُ، وَحَجَبَ الْعُقُولَ عَنْ أَنْ تَتَخَيَّلَ ذَاتَهُ فِي امْتِنَاعِهَا مِنَ الشَّبَهِ وَالشَّكْلِ ... إِنْ قِيلَ: كَانِ، فَعَلَى تَأْوِيلِ أَرْزِيهِ الْوُجُودُ؛ وَإِنْ قِيلَ: لَمْ يَزَلْ، فَعَلَى تَأْوِيلِ نَفْيِ الْعَدَمِ؛(۳)

ص: ۳۸

۱- اصول کافی ۱: ۱۳۹، حدیث ۴؛ توحید صدوق: ۳۷؛ بحارالانوار ۴: ۳۰۵.

۲- اصول کافی ۱: ۱۳۵، حدیث ۱؛ توحید صدوق: ۴۲؛ بحارالانوار ۴: ۲۶۹، حدیث ۱۵.

۳- توحید صدوق: ۷۳، حدیث ۲۷؛ بحارالانوار ۴: ۲۲۱.

حمد و ستایش خدای را که آوهام (و پندارهای ذهنی) را از درک جز وجودش ناتوان ساخت، و عقل ها را دور داشت از اینکه بتوانند (چگونگی) ذاتش را - که به چیزی مانند نیست و به شکلی نمی ماند - تخیل کنند... . اینکه گفته می شود: خدا هست، یعنی اَزلی است و اینکه گفته می شود: خدا زوال نمی پذیرد، به معنای نفی عدم از ذاتِ خدا می باشد.

بنابراین، نمی توان چگونگی اَزلی و اَبدی بودن خدا را درک کرد؛ زیرا هر آنچه را عقل و اندیشه درمی یابد، محدود است (و حجم و اندازه دارد) و خدا از آن سنخ نمی باشد؛ و این خود معیاری مهم در مسئله توحید به شمار می رود.

حدیث دهم

امام علی (علیه السلام) در پاسخ کسی که از او توصیف خدا را خواست، فرمود:

و لا کان بَعْدَ اَنْ لَمْ یَکُنْ؛ (۱)

خدا این گونه نیست که پس از نیستی هست شده باشد.

از این سخن می توان دریافت که موجود دو گونه است:

الف) موجودی که نبوده و هستی یافته است، که همه موجودات به جز خدا را شامل می شود؛

ب) موجودی که همواره بوده و بوده است، و آن تنها ذاتِ باری تعالی است.

حدیث یازدهم

روایت شده که امام جواد (علیه السلام) در قنوت نماز می خواندند:

اللَّهُمَّ اَنْتَ الْاَوَّلُ بِلَا اَوَّلِيهِ مَعْدُودَه، وَالْاٰخِرُ بِلَا اٰخِرِيهِ مَحْدُودَه؛ (۲)

پروردگارا تو نخستینی، بی اولیت شمارشی (و عددی)، و آخرین، بی آخریت محدود.

ص: ۳۹

۱- . توحید صدوق: ۷۸، حدیث ۳۴؛ بحار الانوار ۴: ۲۹۴.

۲- . مهج الدعوات: ۵۹؛ بحار الانوار ۸۲: ۲۲۵.

می دانیم که بسیاری از معارف الهی، در دعاها گنجانده شده اند، و ادعیه از این نظر بسیار غنی و پرمحتوایند و مسائل بسیاری را می توان از آنها آموخت.

در این دعا، اول بودن خدا، به معنای اول عددی - که در آغاز به ذهن تبادر می کند - نفی شده است و این خود ازلی بودن خدای متعال را گویاست؛ و چنین است معنای آخر. ذات خدای متعال آخر است (ولی آخر بی پایان) نه اینکه آخر بودن او محدود باشد و در نقطه ای پایان پذیرد.

در اصل (و کتاب) قدیمی از مؤلفات قدمای اصحاب، در دعای اخلاص آمده است:

لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْأَوَّلُ لَا بَأُولِيَّةَ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْآخِرُ لَا نِهَائِيَّةَ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْقَدِيمُ لَا غَايَةَ؛ (۱)

نیست خدایی جز «الله» که اول بی اولیت است، نیست خدایی جز «الله» که آخر بی نهایت است، نیست خدایی جز «الله» که قدیم بی غایت است.

از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که در ضمن اعمالی فرمود:

أنت القديم الأول، الذي لم تزل ولا تزال؛ (۲)

تو آن خدای قدیم اولی، که پیوسته بوده و خواهد بود.

پیدا است که این جملات، همه، بر ازلی و ابدی بودن خدا دلالت می کند.

حدیث دوازدهم

از امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) نقل شده که آن حضرت در مسجد جامع بصره خطبه خواند و در آن فرمود:

مَعَاشِرَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُسْلِمِينَ، إِنَّ اللَّهَ - عَزَّوَجَلَّ - أَثْنَى عَلَى نَفْسِهِ فَقَالَ: {هُوَ

ص: ۴۰

۱- بحارالانوار ۹۲: ۴۱۷، دعای ۴۳.

۲- مصباح الزائر: ۴۰؛ بحارالانوار ۹۷: ۴۱۱.

الأوّل { یعنی قبل کُلّ شیء } ووالآخر { یعنی بعد کُلّ شیء } ووالظاهر { علی کُلّ شیء } ووالباطن { لکل شیء سواء علمه علیه؛ (۱) }.

ای گروه مؤمنان و مسلمانان، خدای بزرگ خود را می ستایید و می گوید «او اول است» یعنی قبل از هر چیزی است «و او آخر است» یعنی بعد از هر چیزی وجود دارد «و او ظاهر است» یعنی بر هر چیزی سیطره دارد «و او باطن است» یعنی علم او بر همه اشیا یکسان و مساوی است.

در این سخن، امام (علیه السلام) بیان می دارند که علم خدا بر همه چیز یکسان است و در همه چیز نفوذ و راه دارد؛ و این نفوذ، آن گونه که به ذهن آدمیان می آید - مانند وجود بو در گل، آب در سیب و ... - نیست، بلکه از باب احاطه علمی خدا بر همه چیز است. چنان که در روایت دیگری آمده است:

دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ دَاخِلٍ فِي شَيْءٍ؛ (۲)

در اشیا داخل است اما نه بسان دخول شیء در شیء دیگر.

باری، روایات در این زمینه بسیار است و همه آنها یکدیگر را تأیید می کند و بر این مطلب دلالت می کند که مقصود از «اوّل» و «آخر» این است که خدا ازلی و ابدی است، نه اول و آخر عددی (که در آغاز به ذهن می آید) زیرا ذات خدا از آن منزّه می باشد.

ظاهر و باطن در بیان حضرت امام رضا (علیه السلام)

از امام رضا (علیه السلام) روایت شده که در معنای «ظاهر» و «باطن» فرمودند:

وَأَمَّا الظاهرُ، فليس من أجل أنه علا الأشياء بر كُوب فوقها وقعود عليها

ص: ۴۱

۱- مناقب آل ابی طالب ۲: ۳۸۶؛ بحار الانوار ۳۹: ۳۴۸؛ حدیث دیگری نیز نزدیک به مضمون حدیث فوق در ضمن حدیث مفصلی از حضرت سیدالشهداء علیه السلام در تفسیر اذان و اقامه آمده است (نگاه کنید به، معانی الاخبار: ۳۸؛ بحار الانوار ۸۱: ۱۳۱).

۲- اصول کافی ۱: ۸۶، حدیث ۲؛ بحار الانوار ۳: ۲۷۱، حدیث ۸ (با اندکی تفاوت).

وَتَسَيُّنُم لِدُرَاهَا، وَلَكِنْ ذَلِكَ لِقَهْرِهِ وَلِغَلْبَتِهِ الْأَشْيَاءَ وَقُدْرَتِهِ عَلَيْهَا (كَقَوْلِ الرَّجُلِ: «ظَهَرْتُ عَلَى أَعْدَائِي» وَ«أُظْهِرُنِي اللَّهُ عَلَى خَصْمِي» يُخْبِرُ عَنِ الْفَلَجِ وَالْغَلْبَةِ؛ فَهَكَذَا ظُهُورُ اللَّهِ عَلَى الْأَشْيَاءِ).

ووجه آخر: أَنَّهُ الظَّاهِرُ لِمَنْ أَرَادَهُ وَلَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ، وَأَنَّ مِدْبَرَ كُلِّ مَا بَرَأَ، فَأَيُّ ظَاهِرٍ أَظْهَرَ وَأَوْضَحَ مِنَ اللَّهِ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - لِأَنَّكَ لَا تَعْدَمُ صَيْعَتَهُ حَيْثُمَا تَوَجَّهْتَ، وَفِيكَ مِنْ آثَارِهِ مَا يُغْنِيكَ. وَالظَّاهِرُ مَنَّا، الْبَارِزُ بِنَفْسِهِ وَالْمَعْلُومُ بِحَيْدِهِ، فَقَدْ جَمَعْنَا الْإِسْمَ وَلَمْ يَجْمَعْنَا الْمَعْنَى. وَأَمَّا الْبَاطِنُ فَلَيْسَ عَلَى مَعْنَى الْإِسْتِبْطَانِ لِلْأَشْيَاءِ بِأَنْ يَغُورَ فِيهَا، وَلَكِنْ ذَلِكَ مِنْهُ عَلَى اسْتِبْطَانِهِ لِلْأَشْيَاءِ عِلْمًا وَحِفْظًا وَتَدْبِيرًا؛ كَقَوْلِ الْقَائِلِ أَبْطَنْتُه؛ يَعْنِي خَبَّرْتُهُ وَعَلِمْتُ مَكْتُومَ سِرِّهِ. وَالْبَاطِنُ مَنَّا، الْغَائِبُ فِي الشَّيْءِ الْمُسْتَتِرِ، وَقَدْ جَمَعْنَا الْإِسْمَ وَاخْتَلَفَ الْمَعْنَى؛ (١)

اینکه خدا «ظاهر» است، بدان جهت نمی باشد که او بر فراز اشیا قرار دارد - بر آنها بالا می رود و سوار می شود و می نشیند - لیکن ظاهر به معنای چیرگی و پیروزی و توانمندی او بر آنهاست (مانند این سخن شخص که می گوید: «بر دشمنانم ظفر یافتم» و «خدا مرا بر خصم پیروز گرداند» که خبر از ظفرمندی و غلبه شخص می دهد، و چنین است ظهور خدا بر اشیا).

وجه دیگر این است که: خدا ظاهر است برای هر کسی که او را اراده کند و بر او چیزی پوشیده نمی ماند، و هر آنچه را آفرید تدبیر می کند؛ پس کدام ظاهر آشکارتر و روشن تر از خدای متعال می باشد؛ زیرا انسان هر کجا رو کند آفرینش او را می یابد و در خودش به اندازه ای از آثار خدا را می بیند که [از دیگر چیزها] بی نیازش می سازد.

ص: ۴۲

۱- . اصول کافی ۱: ۱۲۲، حدیث ۲؛ توحید صدوق: ۱۸۹، حدیث ۲؛ بحار الانوار ۴: ۱۷۸، حدیث ۵.

و ظاهر در اُنس ذهنی ما، چیزی است که خودش آشکار و دارای اندازه ای معلوم است، پس لفظ ظاهر، یکی است و معنی مختلف می باشد.

و اما «باطن» به معنای درون چیزها و فرو رفتن در آنها نیست، باطن نسبت به خدای متعال، نفوذ و احاطه بر اشیا از نظر علم و حفظ و تدبیر آنهاست؛ مانند این سخن شخص که می گوید: «أَبْطَنْتُهُ»؛ یعنی دانستم و از راز نهانش آگاه شدم. و باطن نسبت به ما، چیز ناپیدایی است که در چیزی پوشیده است، پس اسم باطن یکی است و معنا مختلف می باشد.

در این حدیث امام (علیه السلام) بیان می فرماید که «ظاهر» نسبت به خدای متعال به این معنا که خدا در اوج چیزها قرار گرفته باشد (و جسمانی بودن و تشبیه از آن به نظر آید) مقصود نیست. ظاهر به معنای سیطره و قدرت و غلبه است. این معنا با صیغه جمع در آیات دیگر نیز به کار رفته است؛ همچون آیه:

{يَا قَوْمِ لَكُمْ آلٌ - مُلْكُ الْيَوْمِ ظَاهِرِينَ فِي الْأَرْضِ...}؛ (۱)

[مؤمن آل فرعون گفت:] ای قوم من، امروز فرمانروایی از آن شماس در حالی که در این سرزمین مسلطید.

و آیه

{فَأَيَّدْنَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَىٰ عَدُوِّهِمْ فَأَصْبَحُوا ظَاهِرِينَ}؛ (۲)

کسانی را که گرویده بودند، بر دشمنانشان یاری کردیم تا چیره شده [بر آنان] غالب آمدند.

معنای دوم «ظاهر» این است که خدا برای هر کسی که او را بجوید ظاهر است، و هیچ چیز را آشکارتر از خدا نمی توان یافت. در همه پدیده های آفرینش و در وجود خود انسان، آثار خدا هویدا است. روشنی وجود خدا به حدی است که

ص: ۴۳

۱- . سوره غافر (۴۰) آیه ۲۹.

۲- . سوره صف (۶۱) آیه ۱۴.

در قرآن می خوانیم:

{أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} (۱)؛

آیا در خدا شکی هست؟ او پدید آورنده آسمان ها و زمین می باشد.

اسم باطن نیز هم درباره خدا به کار می رود و هم در ممکنات استعمال می شود. باطن در ممکنات به معنای فرو رفتن چیزی در چیزی و به معنای استتار در آن چیز است، لیکن هیچ یک از صورت های استتار و بطون درباره خدا معنا ندارد. باطن نسبت به خدای متعال، احاطه و نفوذ همه جانبه خدا در ممکنات است.

دیدگاه مفسران

اشاره

مفسران در تبیین این آیه، سخنانی را آورده اند که بسیاری از آنها خرد پذیرند و با تعالیم و حیانی سازگاری دارند.

تفسیر کنز الدقائق

این تفسیر اثر شیخ محمدرضا قمی مشهدهی - از اعلام قرن دوازدهم - است، و در آن «اَوَّل» و «آخِر» این گونه تفسیر شده است:

{هُوَ الْأَوَّلُ} السابق على سائر الموجودات، من حيث أنَّهُ مُوجِدُهَا و مُخَيِّدُهَا. {وَالْآخِرُ} الباقي بعد فنائها، ولو بالنظر إلى ذاتها مع قطع النظر عن غيرها. أو {هُوَ الْأَوَّلُ} الذي تَبْتَدِيءُ منه الأسباب {وَالْآخِرُ} الذي تَنْتَهِي إليه المُسَبِّبات. أو {الْأَوَّلُ} خارجاً، {وَالْآخِرُ} ذهنياً؛ (۲)

«خدا اول است» [یعنی] بر دیگر موجودات سبقت دارد، از این نظر که آفریننده و پدید آورنده آنهاست.

«خدا آخر است» [یعنی] پس از فنای موجودات باقی است، هر چند این فنا با نظر

ص: ۴۴

۱- .سوره ابراهیم (۱۴) آیه ۱۰.

۲- .تفسیر کنز الدقائق ۱۳: ۷۰.

به ذات موجودات و با قطع نظر از غیر ذات آنها باشد (زیرا موجودات به ابقای خداوند باقی، و با نظر به ذاتشان فانی اند).

یا «خدا اول است» اَوَّلی که اسباب، از او شروع می شود و «آخری است» که مُسَبِّبات به او منتهی می گردد.

یا «خدا اول است» در خارج، و «آخر است» در ذهن.

با توجه به سخنانی که در گذشته بیان شد، معنای نخستی که در این تفسیر آمده، روشن می گردد. از این نظر که خداوند آفریننده موجودات است نه تنها بر آنها سبقت دارد، و پیش از آنها وجود داشته است، بلکه خدا «مُوجِد» است (نه «مُوجِد») و «مُحَدِّث» است (نه مُحَدِّث). برای خدا ابتدایی نمی توان تصور کرد و این همان اَزَلی بودن خداست.

اینکه می گوید: «خدا آخر است؛ یعنی پس از فنای موجودات پایدار می باشد» «فنا» سه معنا دارد:

الف) ناپود شدن و نیست گردیدن؛

ب) متلاشی شدن و تبدیل شدن به چیزی دیگر؛

ج) اینکه ذاتِ اشیا قابل فناست، هرچند با ابقای خدا باقی می ماند.

به نظر می رسد معنای سوم مراد مفسر باشد؛ یعنی با توجه به ذات ممکنات، موجودات فنا پذیرند و با قطع نظر از ذاتشان (به وسیله موجدشان و با اراده خدای متعال) قابل بقایند.

معنای دومی که برای «اول» و «آخر» بیان می کند این است که:

خدا اول است؛ یعنی همه اسبابی که در سلسله عوامل ایجاد موجودات اند، از خدا نشئت می گیرند و خداست که پدید آورنده اشیا می باشد و آنها را از عدم می آفریند، پس تنها خداست که اَزَلی است.

خدا آخر است؛ یعنی تمامی مُسَبِّبات و موجوداتی که در سلسله عوامل ایجاد و فنا قرار دارند به پایان می رسند، و رای همه اینها تنها خدا باقی و ابدی است، برای

او ابتدا و انتها معنا ندارد؛ زیرا خدا از سنخ موجودات نیست تا نهایت و غایتی داشته باشد.

بیان معنای سوم درباره «اول» و «آخر» چنین است:

(خدا اول است؛ یعنی اول حقیقی خداست که در خارج تحقق دارد، لیکن نه به این معنا که برایش در هستی موجود دومی با ابتدایی لحاظ شود و خدا قبل از هر موجودی بوده و ازلّی است. خدا آخر است؛ یعنی ابدی است بی آنکه به پایانی منتهی گردد). (۱)

تفسیر المیزان

علامه طباطبایی در «المیزان» در تفسیر آیه، می نویسد:

چون خدای متعال بر هر چیزی که فرض شود قدرت دارد، با این توانمندی بر هر چیزی - از همه جهات - محیط است. هر آنچه اول فرض شود، خدا اول می باشد نه آن چیزی که اول فرض شد.

ص: ۴۶

۱- . به نظر استاد، معنای اول که در تفسیر کنزالدقائق آمده روشن است و در آن ابهامی وجود ندارد، ولی معنای دوم و سوم خالی از ابهام نمی باشد و احتمال می رود مقصود آنچه باشد که بیان گردید (که برگشت آن به ازلّی و ابدی بودن خداوند متعال است) و احتمال می رود مقصود از معنای سوم که خداوند متعال اول است «خارجاً» و آخر است «ذهناً» این باشد که انسان از راه نظر به موجودات و محدثات که در خارج تحقق دارند پی می برد به اینکه موجد و مُحدّثی وجود دارد که در وجود بر همه موجودات سبقت دارد (البته بدون سنخیت بین او و موجودات). بنابراین، ذات مقدّس او به اعتبار آنچه در خارج تحقق دارد اول است «خارجاً» و اینکه آخر است «ذهناً» یعنی در فرض فنای موجودات، او باقی می ماند و فانی نمی شود و چون فنای همه موجودات به فعلیت نرسیده و در خارج تحقق پیدا نکرده است، لذا به این اعتبار، آخریتِ خداوند متعال ذهنی می باشد، یعنی با لحاظ فنای همه موجودات آخریت مفهوم پیدا می کند؛ البته اگر مقصود از معنای سوم این احتمال باشد که بیان شد، از حیثی به معنای اول باز می گردد.

و هر آنچه آخر فرض شود، خدا بعد آن است به جهت احاطه همه جانبه قدرت خدا بر آن چیز، پس خدا آخر می باشد نه آن چیزی که آخر فرض شد. و هر چیزی که ظاهر فرض شود، خدا ظاهرتر از آن است به دلیل احاطه قدرت خدا از فوق (و بالای) آن چیز بر او، پس ظاهر، خدا می باشد نه آنچه ظاهر فرض شد.

و هر آنچه فرض شود او باطن است، خدای متعال باطن تر از اوست به خاطر احاطه خدا از ورای آن چیز به آن، پس خدا باطن می باشد نه آنچه باطن فرض شد. بنابراین، اول و آخر و ظاهر و باطن مطلق خداست، و این صفات درباره غیرخدا اضافی و نسبی اند.

و اول و آخر و ظاهر و باطن بودن خدای متعال، زمانی و مکانی نمی باشد و گرنه بر زمان و مکان مقدم نمی شد و منزله از آن دو نبود، بلکه اشیا به هر نحوی که فرض شود و بر هر چگونگی که به تصور آید، خدا محیط بر آنهاست. پس - از آنچه گذشت - روشن شد که این نام های چهارگانه (اول و آخر و ظاهر و باطن) از شاخه های اسم محیط خدایند، و اسم محیط فرع اطلاق قدرت بر خداست؛ زیرا قدرت خدا بر هر چیزی محیط می باشد.

می توان این اسمای چهارگانه را از فروع (و شاخه های) احاطه وجود خدا بر

هر چیزی دانست؛ بدان جهت که خدای متعال پیش از ثبوت هر چیزی ثابت است و پس از فنای هر چیزی ثابت می باشد، و از هر چیز ظاهر، نزدیک تر است و باطن تر از هر چیز پوشیده و نهانی می باشد که در آوهام و عقول بگنجد.

و همچنین این اسم های چهارگانه، به نوعی، از علم خدای متعال منشعب می شوند و ذیل آیه که می فرماید:

«خدا بر هر چیزی دانا و آگاه است» با این نظریه تناسب دارد.

بعضی این نام های چهارگانه را تفسیر کرده اند به اینکه: خدا اول است قبل از هر چیزی، و آخر است بعد از هلاک (و نابودی) همه اشیا، و به ادله ای که بر او

دلالت دارد ظاهر است و باطن است [به این معنا که] با حواس درک نمی گردد.

و گفته شده: خدا اول هر چیزی است، بی آنکه آغازی برایش باشد، و آخر است، بدین معنا که پس از هر چیزی است بی آنکه نهایت داشته باشد؛ و ظاهر و چیره و برتر و بالاتر از هر چیزی است، و هر چیزی فروتر از او می باشد؛ و باطن و عالم به هر چیزی است، و احدی دانایتر از او وجود ندارد.

و گفته شده: خدا اول است بی ابتدا، و آخر است بی انتها، و ظاهر است بی نزدیکی، و باطن است بی پرده و حجاب.

و در اینجا اقوال دیگری در معنای آیه هست که نامناسب اند، و ما آنها را نیاوردیم. (۱)

در این بیان، علامه، آیه را از سه جهت مورد توجه قرار داده است:

۱. قدرت خدای متعال

از جهت قدرت، خدا بر هر چیزی محیط است. هر چه را که ما اول و آخر فرض کنیم، خدا به جهت احاطه قدرتش بر آن محیط می باشد. از این نظر، خدا، اوّل است و آخر، نه آن چه که اوّل و آخر فرض شود.

خدا از هر ظاهری که فرض شود آشکارتر است به خاطر احاطه قدرت خدا بر آن، و باطن تر از هر باطنی است، به خاطر احاطه قدرت خدا از ورای آن.

خدا پدید آورنده زمان و مکان است، از این رو مظلوف آنها نمی باشد، اول و آخر و ظاهر و باطن بودن خدا زمانی و مکانی نیست، و گرنه او مقدم بر زمان و مکان نمی شد.

پس به بداهت عقل و نقل معتبر، اول و آخر زمانی و عددی، و ظاهر و باطن مکانی از ذات حق منتفی است.

۲. احاطه وجودی خدای متعال

می توان این احتمال را مطرح ساخت که این نام های چهارگانه فرع احاطه

ص: ۴۸

وجودی خدا باشد؛ زیرا خدای متعال بر هر چیزی احاطه وجودی دارد. او قبل از هر چیزی ثابت است و پس از فنای اشیا ثابت خواهد بود و ظاهرتر از هر ظاهری و مخفی تر از هر باطنی است که در دسترس اوهام و عقول قرار گیرد.

پس از نظر احاطه وجودی، خدا هم اول است و هم آخر؛ چنان که هم ظاهر است و هم باطن.

۳. علم خدای متعال

این اسما را می توان نوعی انشعاب از علم حضرت حق دانست؛ به ویژه آنکه در ذیل آیه هست: «و هو بکل شیء علیم»؛ خدا بر هر چیزی عالم و داناست.

با اندکی تأمل می توان دریافت که این سه بینش، فرع اسم محیط خدایند، و احاطه خدا در همه آنها نهفته است، و این سه به یک حقیقت اشاره دارد و آن اسم «محیط» خدا می باشد.

آیات دیگری نیز به این حقیقت رهنمون است؛ مانند:

{وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا} (۱)؛

و خدا بر هر چیزی محیط می باشد.

{أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ} (۲)؛

بدانید که او بر هر چیزی احاطه دارد.

بخشی از (مطالب یاد شده از تفسیر المیزان مـ تخذ از بعض روایاتی است که آورده شد) که البته با بعضی تعبیر فلسفی همراه است.

تفسیرهای انحرافی و برداشت های ناصواب

اشاره

همان گونه که در مقدمه بیان شد، آن دسته از تفسیرها و معانی که با اصول و حیاتی منافات ندارد و برخلاف ظاهر الفاظ و عبارات آیه نیست، به عنوان یک

ص: ۴۹

۱- .سوره نساء (۴) آیه ۱۲۶.

۲- .سوره فصلت (۴۱) آیه ۵۴.

احتمال بی اشکال است هرچند نمی توان آن را مراد پروردگار دانست.

لیکن گاه برداشت های نادرست - بر اساس پیش ساخته های ذهنی یا قواعد علمی خدشه پذیر - صورت گرفته است که از نظر عقل و وحی مردود و باطل اند.

بعضی از عرفا «اول و آخر و ظاهر و باطن» را این گونه معنا کرده اند که خدا همه چیز است و از قاعده معروف: «بَسِطُ الْحَقِيقَةِ كُلُّ الْأَشْيَاءِ وَلَيْسَ بِشَيْءٍ مِنْهَا» استفاده کرده اند.

پیداست که این تفسیر با اصول وحی همخوانی ندارد؛ زیرا روشن است که اساس ارسال رسل و انزال کتب و بیانات قرآن و حدیث بر وجود خالق و مخلوق و مالک و مملوک استوار است و بدین جهت امر و نهی و ثواب و عقاب در پی دارد و... و تمامی اینها با تفسیر یادشده متضاد است.

اکنون به شواهدی از این گونه برداشت های ناصواب، می پردازیم.

۱. سخن ابن عربی

ابن عربی در تفسیر آیه مذکور می نویسد:

{هُوَ الْأَوَّلُ} الذی یتدی منه الوجود الإضافی باعتبار إظهاره.

{وَالْآخِرُ} الذی ینتهی إلیه باعتبار إمكانه و انتهاء احتیاجه إلیه، فكل شیء به یوجد وفیه یفنی؛ فهو أوله و آخره فی حاله واحده، باعتبارین.

{وَالظَّاهِرُ} فی مظاهر الأکوان بصفاتہ و أفعاله.

{وَالْبَاطِنُ} باحتیاجه به بماهیاته و بذاته؛(۱)

«خدا اول است» [یعنی] اولی که وجود اضافی - به اعتبار آشکار ساختن خدا آن را - از او آغاز می شود.

«و خدا آخر است» [یعنی] آخری که وجود اضافی - به اعتبار امکانش و انتهای

ص: ۵۰

۱- . تفسیر القرآن الکریم (منسوب به ابن عربی) ۲: ۳۱۷.

احتیاجش - به او منتهی می گردد (و می رسد).

از این رو، هر چیزی به وسیله خدا پدید می آید و در او فانی می شود، پس خدا در یک حالت - به دو اعتبار - هم اول هر چیزی است و هم آخر آن.

«و خدا ظاهر است» به صفات و افعالش در مظاهر هستی.

«و خدا باطن است» به احتجاب (و پوشیده ماندنش) به وسیله ما هیاتش و ذاتش.

ابن عربی در فصوص الحکم می نویسد:

فَنَسَبَ النَّفْسَ إِلَى الرَّحْمَنِ؛ لِأَنَّ رَحِمَهُ رَحِمَ مَا طَلَبَتْهُ النَّسَبَ إِلَيْهِ مِنَ إِجَادِ صُورِ الْعَالَمِ - الَّتِي قُلْنَا هِيَ ظَاهِرُ الْحَقِّ - إِذْ هُوَ {الظَّاهِرُ} وَهُوَ بَاطِنُهَا إِذْ هُوَ {الْبَاطِنُ} وَ {هُوَ الْأَوَّلُ} إِذْ كَانَ وَ لَا هِيَ، وَ هُوَ {الْآخِرُ} إِذْ كَانَ عَيْنَهَا عِنْدَ ظُهُورِهَا... (۱)

صاحب کتاب «ممد الهمم» این عبارات را می آورد و با استفاده از شرح فصوص قیصری آنها را به گونه زیر ترجمه می کند و توضیح می دهد:

چون ذات حق مشتمل بر حقایق عالم است و آن حقایق، طلب ظهور می کردند (از این روی کرب در باطن ذات حاصل شد) تنفس کرد (برای اظهار آنچه که در باطن داشت) لذا نفس را به اسم «رحمن» نسبت داده است (رسول الله فرمود: من نفس رحمن را از جانب یمن می یابم و این نفس عبارت است از وجود عالم منبسط بر اعیان) ...

زیرا حق تعالی به اسم رحمن رحمت کرد آنچه را که نسب الهی [یعنی اسماء الهیة یعنی وجودات الهیة] طلب می کردند که طلبشان ایجاد صورت عالم است صورتی که ظاهر حق است؛

زیرا حق ظاهر است، و حق تعالی باطن آنهاست؛ زیرا حق تعالی باطن است، و او

ص: ۵۱

۱- فصوص الحکم: ۱۱۲، فُصُّ حَكْمِهِ أَحَدِيهِ فِي كَلِمَةِ هُودِيهِ؛ شَرْحُ فُصُوصِ (قَيْصَرِي): ۷۳۵ - ۷۳۶، فُصُّ حَكْمِهِ أَحَدِيهِ فِي كَلِمَةِ هُودِيهِ؛ مَمْدُ الْهَمَمِ: ۲۷۵.

اول است؛ زیرا او بود و صورت عالم نبود، و او آخرست؛ زیرا عین اعیان عالم ظاهر در خارج است... (۱).

أَيْنَ الْمُتَّقُونَ؛ أَيِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا اللَّهَ وَقَايَهُ فَكَانَ الْحَقُّ ظَاهِرُهُمْ، أَيِ عَيْنِ صُورِهِمُ الظَّاهِرَةِ؟

کجا هستند متقیانی که خدا را وقایه خود گرفتند، پس حق، ظاهر ایشان است؛ یعنی عین صورت ظاهره ایشان است... (۲).

و إِذَا كَانَ الْحَقُّ وَقَايَهُ لِلْعَبْدِ (۳) بوجه و العبد وقایه للحق بوجه، فقل في الكون ما شئت؛ إن شئت قلت هو الخلق، و إن شئت قلت هو الحق، و إن شئت قلت هو الحق و الخلق، و إن شئت قلت لا حق من كل وجه و لا خلق من كل وجه، و إن شئت قلت بالحيثه في ذلك... .

و چون حق تعالی به وجهی وقایه عبد است (که حق، ظاهر عبد است) و به وجهی عبد وقایه حق است (که عبد ظاهر حق است) بنابراین بگو همه موجودات کائنه، خلقند (چنانکه محجوب می گوید) و بگو همه حقند (چنان که موحد می گوید) و بگو همه حق و خلقند و یا بگو: نه حق است از هر جهت و نه خلق است از هر جهت (چنان که محقق جامع بین مراتب الهیه و عبودیت می گوید) و اگر خواهی قائل به حیرت باش (که گفته شد ادراک، عجز از درک ادراک است). کسانی که گفتند: «همه خلق اند» به این اعتبار است که خلق، ظاهر است و حق باطن و کسانی که گفتند: «همه حق است» به این اعتبار است که حق ظاهر است و خلق باطن و آن که جمع بین هر دو کرد که می گوید: «هو الحق و الخلق»

ص: ۵۲

۱- . ممد الهمم: ۲۷۵.

۲- . همان، ۲۷۶.

۳- . در ممد الهمم «للحق» آمده است حال آنکه در شرح قیصری «للعبد» آمده است و درست نیز همین است.

این جامع مراتب الهیّت و عبودیت است... .

اگر در مرتبه قرب نوافلی، گویی: «او خلق است» و اگر در مرتبه قرب فرایضی، گویی: «او حق است» و اگر در مرتبه جمع بین آن دویی: گویی: «او حق و خلق است» و اگر در مرتبه تحقیق و تمییز بین مراتب الهیّه و خلقیّه ای، گویی: «نه حق است از هر وجهی و نه خلق است از هر وجهی» و اگر در مرتبه عجزی، قائل به حیرتی... (۱).

اگر چنانچه تحدید نمی بود، رُسُل الهی اِخبار به تحوّل حق در صور نمی فرمودند و همچنین او را به خلع همه صور از نفس خود وصف نمی کردند.

چنان که در حدیث [از طرق عامّه] (۲) آمده است (حدیث تحوّل) که: حق تعالی در روز قیامت برای خلق در صورتی ناشناس درمی آید و می گوید:

{فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى} (۳) پس خلق می گویند که: «ما پناه می بریم به خدا از تو» پس خداوند در صورت عقایدشان تجلی می کند، آن گاه خلق سجده می کنند وی را. (۴)

قیصری در ادامه می افزاید:

وَالصُّورُ كُلُّهَا مَحْدُودَةٌ. فَإِذَا كَانَ الْحَقُّ يَظْهَرُ بِالصُّورِ الْمَحْدُودَةِ وَ نَطَقَ الْكِتَابُ بِأَنَّ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (۵)

ص: ۵۳

۱- . ممد الهمم: ۲۷۷ - ۲۷۸.

۲- . عبارت قیصری چنین است: كما جاء في الحديث الصحيح «إنَّ الحقَّ يتجلَّى يوم القيامة للخلق في صورة منكرة، فيقول: أنا ربكم الأعلى. فيقولون: نعوذ بالله منك. فيتجلَّى في صورة عقائدهم، فيسجدون له». (مضمون این حدیث - که به حدیث تحوّل معروف است - در بسیاری از منابع اهل سنت موجود است، از جمله: صحیح بخاری ۷: ۲۰۵؛ صحیح مسلم ۱: ۱۱۳؛ مستدرک حاکم ۴: ۵۸۲).

۳- . سوره نازعات (۷۹) آیه ۲۴.

۴- . ممد الهمم: ۲۷۸؛ شرح فصوص قیصری (با مقدمه آشتیانی): ۷۴۱.

۵- . سوره حدید (۵۷) آیه ۳.

حَصَلَ الْعِلْمُ لِلْعَارِفِ، أَنَّ الظَّاهِرَ بِهَذِهِ الصُّورَةِ أَيْضاً لَيْسَ إِلَّا هُوَ؛(۱)

صورت‌ها - همه - محدودند. پس زمانی که حق به صورت‌های محدود ظاهر می‌شود و کتاب گویاست به اینکه «او اول و آخر و ظاهر و باطن است و بر هر چیزی داناست» برای عارف [به خدا] علم حاصل می‌شود که: ظاهر به این صورت‌ها نیز [چیزی] جز او نمی‌باشد.

ابن عربی می‌گوید:

فَلَا تَنْظُرِ الْعَيْنُ إِلَّا إِلَيْهِ *** وَلَا يَقَعُ الْحَكْمُ إِلَّا عَلَيْهِ

چشم، جز سوی او نمی‌نگرد و حکم، جز بر او واقع نمی‌گردد.

و قیصری در توضیح آن می‌نویسد:

إِذْ لَا مَوْجُودَ سِوَاهُ لِيَكُونَ مُشَاهِداً إِى-ه، بَلْ هُوَ الشَّاهِدُ وَالْمَشْهُودُ وَهُوَ الْحَاكِمُ وَالْمَحْكُومُ عَلَيْهِ؛(۲)

زیرا هیچ موجودی جز او نیست تا مُشاهد او باشد [و حق او را بنگرد] بلکه شاهد و مشهود و حاکم و محکوم علیه، خود اوست [و بس].

نادرستی این سخنان، روشن است. آیاتِ سوره توحید (که هر گونه نیازمندی را از خدا نفی می‌کند و بیان می‌دارد که در ذاتِ خدا زاد و ولد بی‌معناست و آیدی همتای او نمی‌باشد) و آیه {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} (۳) که در توصیف خداست و می‌گوید که مثل (و شبیه) او چیزی نیست، و نیز این آیه که: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ} (۴)؛ ای مردم، شما فقیر و نیازمند به خداید و خدا بی‌نیاز و ستوده است. همه به صراحت بیان گر این حقیقت می‌باشد که جز

ص: ۵۴

۱- شرح فصوص قیصری: ۷۴۱.

۲- شرح فصوص قیصری: ۷۴۲.

۳- سوره شوری (۴۲) آیه ۱۱.

۴- سوره فاطر (۳۵) آیه ۱۵.

خدا، چیزی وجود دارد؛ گرچه دیگر چیزها همه نیاز محض اند و قوامشان به ذات خداست و هرگز با او همانندی و شباهت ندارند.

پس اگر در عالم جز خدا هیچ چیز نبود، این گونه آیات معنا نداشت؛ زیرا در آن صورت، چیزی وجود نداشت تا همانندی خدا با آن نفی شود و نیازمندی اش به خدا مطرح گردد.

آی-ه {لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ} (۱) معی-ار به دست می ده-د که در آیه {وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي} (۲) اضافه تشریفی است (مانند بیت الله، جارالله...).

آنچنان که محمد بن مسلم از امام باقر (علیه السلام) چنین نقل می کند:

سألت أبا جعفر (عليه السلام) عما يروون أن الله خلق آدم على صورته، فقال:

هي صورة محدثه واصطفاه الله واختارها على سائر الصور المختلفه فأضافها إلى نفسه كما أضاف الكعبه إلى نفسه والروح إلى نفسه؛ فقال: {وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي}؛ (۳)

از امام باقر (علیه السلام) - درباره آنچه که روایت می کنند خداوند آدم را بر صورت خودش خلق نمود - سؤال کردم یعنی چه؟ امام (علیه السلام) فرمودند: آن صورت، مخلوق ایجاد شده ای بود که خداوند بر سایر صورت ها (برتریش داده) انتخاب فرمود و به خود نسبت داد؛ همچنان که کعبه و روح را به خود نسبت داد و فرمود: خانه ام، و دمیدم در او از روحم.

۲. شرح قیصری

در مقدمه قیصری بر شرح فصوص (که یکی از معاریف فن مقدمه ای بر آن

ص: ۵۵

۱- .سوره اخلاص (۱۱۲) آیه ۳.

۲- .سوره حجر (۱۵) آیه ۲۹؛ سوره ص (۳۸) آیه ۷۲.

۳- .اصول کافی ۱: ۱۳۴، حدیث ۴؛ توحید صدوق: ۱۰۳ (با کمی تفاوت).

و تَبَّهَ أَيْضاً أَنْ يَهَّ عَيْنَ الْأَشْيَاءِ بِقَوْلِهِ {هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ}.

فگونه عینِ الأشياء، بظهوره فی ملابس أسمائه وصفاته فی عالمی العلم والعین، وكونه غیرها، باختفائه فی ذاته واستعلائه بصفاته عما یوجب النقص والشین، وتنزیهه عن الحصر والتعین، وتقدسه عن سیمات الحدوث والتکوین. و ایجاده للأشیاء، اختفاؤه (۱) فیها مع إظهاره إياها و إعدامه لها فی القیامه الکبری، ظهوره بوحده و قهره إياها بإزاله تعیناتها و سماتها و جعلها متلاشیه كما قال {لَمَنِ الْيَوْمَ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ} (۲) و {كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ} (۳). (۴)

و نیز خدا آگاه ساخت که او عین اشیا است با این سخنش که فرمود: «خدا اول و آخر و ظاهر و باطن است، و او بر هر چیزی داناست».

اینکه خدا عین چیزهاست به ظهور اوست در لباس أسما و صفاتش در عالم علم [و ذهن] و در عالم خارج، و اینکه خدا غیر اشیاست به اختفای اوست در ذاتش و استعلا (و برتری) به صفاتش از آنچه موجب نقص و کاستی و عیب می باشد و به منزله بودن خدا از حصر و تعیین، و تقدس (و پاکیزه بودنش) از نشانه های حدوث و تکوین (و هستی یافتن).

و پدید آوردن خدا اشیا را، پنهان شدن خداست در آنها با این که خدا آنها را آشکار ساخته، و نابود کردن خدا اشیا را در رستاخیز بزرگ، ظهور خداست به

ص: ۵۶

۱- در برخی از شرح های فصوص (قیصری)، «و اختفاؤه» آمده است.

۲- سوره غافر (۴۰) آیه ۱۶.

۳- سوره قصص (۲۸) آیه ۸۸.

۴- شرح فصوص قیصری (با مقدمه آشتیانی): ۱۶ - ۱۷.

یگانگی اش و چیرگی او بر آنها به وسیله از بین بردن تعینات و نشانه ها و متلاشی ساختنشان؛ چنان که می فرماید: «امروز پادشاهی از آن کیست؟ [و خود پاسخ می دهد] برای خدای یگانه پیروزمند» و «هرچیزی هلاک و نابود می گردد مگر وجه [و ذات] او».

چکیده این سخن، همان قاعده «بسیط الحقیقه کُلُّ الأشیاء ولیس بشیء منها» می باشد و اینکه هرچند از موم اشکال مختلف بسازند، لیکن حقیقت همه آنها یک چیز (موم) است.

با صرف نظر از تعینات و محدودیت ها، خدا همه چیز است و با حفظ تعین و لحاظ محدودیت، هیچ یک از آنها نیست. از این روست که در پایان می گوید: با توجه به رجوع هرچیز به اصل خود، همه اشیا، پس از متلاشی شدن و از دست دادن تعینات خودشان، در ذات حق فانی می شوند.

اینکه می گوید: «کونه عین الأشیاء... فی عالمی العلم والعین» بیان گر آن است که: مقام غیب الغیوب، در کسوت اسما و صفات، بروز و ظهور یافته (هم در عالم خارج و ماده و هم در عالم مُجَرَّدات و ذهن) پس یک حقیقت است که به صورت های مختلف آن را می نگریم.

و اینکه می گوید: «و کونه غیرها...» بدان معناست که خدا با لحاظ تعین، غیر این اشیا می باشد؛ زیرا تعین، او را محدود می سازد و محدودیت نقص و عیب به شمار می رود، و خدا منزله از شکل و حدود و صفات ممکن است و مبرا از علائم حدوث و تکوین.

درجای دیگری از این کتاب بیان شده است که در بینش عارفان کامل، تصوّر مراتب (مرتبۀ قوی، متوسط، ضعیف) برای وجود بی معناست، تنها یک حقیقت می باشد و حالات و شئون آن. وجود دومقام دارد: مقام ظاهر - که خلق است - و مقام باطن، که حق می باشد.

پس یک حقیقت است که به اعتبار بروز و ظهور، خلق گفته می شود و به

اعتبار بطون حق. همچنان که قیصری در شرح فصوص می گوید:

فإذا كان الحق يظهر بالصُّور المحدوده، ونطق الكتاب بأنه {هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} حَصَلَ الْعِلْمُ للعارف أَنَّ الظاهر بهذه الصُّور أيضاً ليس إلّا هو؛(۱)

پس هنگامی که حق به صورت های محدودی آشکار می شود و کتاب گویاست به اینکه: «او اول و آخر و ظاهر و باطن است و او بر هر چیزی داناست» عارف آگاهی می یابد به اینکه ظاهر به این صورت ها نیز، چیزی جز او نیست.

این عبارت نیز بیان می دارد که هرچه ظهور می یابد جز حق متعال نیست، هرچند او به صورت محدود متجلی می شود.

۳. دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا در تفسیری که بر قرآن نوشته می گوید:

فَهُوَ الْحَقُّ الْأَوَّلُ الَّذِي مِنْهُ إِبْتِدَاءُ أَمْرِ الْعَالَمِ، وَهُوَ الْآخِرُ الَّذِي إِلَيْهِ يَنْسَاقُ وَجُودُ الْأَشْيَاءِ سَيِّمًا بَنِي آدَمَ، إِذْ مِنْهُ صَيَدَرُ الْوَجُودِ، وَ لِأَجْلِهِ وَقَعَ الْكُونُ وَهُوَ الْآخِرُ أَيْضًا بِالْإِضَافَةِ إِلَى سِيرِ الْمَسَافِرِينَ إِلَيْهِ، فَإِنَّهُمْ لَا يَزَالُونَ مُتَرَقِّينَ مِنْ رُتْبَةٍ إِلَى رُتْبَةٍ حَتَّى يَقَعَ الرَّجُوعُ إِلَى تِلْكَ الْحَضْرَةِ بِنَفْسِهِمْ عَنْ ذَاتِهِمْ وَهُوَ يَتَّهَمُ وَانْدَكَ كَاجِبِ وَجُودِهِمْ وَإِنِّيْتِهِمْ، فَهُوَ أَوَّلٌ فِي الْوَجُودِ وَآخِرٌ فِي الْمُشَاهَدَةِ؛(۲)

او حق اولی است که عالم از او آغاز شد، و او آخری است که وجود اشیا به ویژه بنی آدم به سویی در حرکت اند؛ زیرا وجود از او صدور یافت و به جهت او هستی پدید آمد.

ص: ۵۸

۱- شرح فصوص الحکم: ۷۴۱.

۲- تفسیر القرآن الکریم (ملاصدرا) ۶: ۱۵۴ - ۱۵۵.

و نیز او آخر است نسبت به سیر مسافران به سویش؛ زیرا آنان پیوسته از رتبه ای به رتبه دیگر بالا می روند تا با فنای ذات و هویتشان و فروپاشی کوه وجود و میتشان، بازگشت به آن حضرت رخ دهد.

پس او در وجود، اول است و در مشاهده، آخر.

ملاصدرا در این سخن بیان می دارد که همه مسافران - یعنی همه موجودات عالم هستی - در حال سفر به سوی خدایند، مراتب را یکی پس از دیگری می پیمایند تا اینکه به ذات حق می رسند و در او فانی می گردند.

اینکه «خدا»، «آخر» است؛ یعنی مقصد سفر موجودات خداست و همه در سیر تکاملی شان به ذات او بار می یابند و مُتَدَك می شوند و آخرین چیزی که می بینند مشاهده حضرت حق است.

لیکن روشن است که این سخن - و نیز بیان ابن عربی که همه اشیا را خدا و او را همه چیزها می داند - نادرست است، و اینکه «اول و آخر و...» و همه چیز خدا می باشد، از ظاهر آیه به دست نمی آید و با عقل و فطرت و احادیث،

سازگاری ندارد. قرآن و تعالیم وحی با فریادی رسا اعلام می دارند که خالق وجود دارد و مخلوقی، و این دو با هم تباین دارند و هم سنخ یک دیگر نمی باشند.

اینکه در قرآن آمده است: {إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ} (۱).

(بازگشت همه شما سوی خداست، او شما را از کارهایی که انجام می دهید آگاه می سازد) به این معناست که آدمیان در پیشگاه خدا حاضر می شوند تا او به عدل داوری و به حسابشان رسیدگی کند. معنای آیه، حرکت به سوی ذات خدا نمی باشد، تا مسئله فنای در ذات پیش آید.

اگر آدمیان در ذات خدا فانی می شوند، اینکه خدا می فرماید: «شما را از کردارهایتان با خبر می سازد» به چه معناست؟ آیا خدا، به خودش خبر می دهد؟!

ص: ۵۹

و نیز آیه {كُلٌّ مَنْ عَلَيَّهَا فَاِنَّ} (۱)؛ «هرچه در زمین [و جهان هستی] می باشد فانی می شود»، به معنای فانی در ذات خدا نیست، بلکه بدان معناست که همه چیز فرو می پاشد و یا به طور کلی نیست و نابود می گردد.

و همچنین آیه {إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ} (۲)، «ما از آن خداییم و سوی او باز می گردیم» به معنای «ما از خداییم» نمی باشد. «لام» در اینجا «لام» ملکیت است؛ یعنی ما ملک خداییم و به سوی او (و به پیشگاه عدلش) رجوع می کنیم.

باری، این سخن که همه اشیا خداست، و هرچیزی از او شروع می شود و به خودش برمی گردد، و موجودات - همه - صورت های گوناگون و شئون اویند، حرفی بی اساس و بی پایه است، چگونه یک چیز در عین وحدت و یگانگی، دو چیز می تواند باشد؟! این گونه سخنان با اصول و حیانی و امر و نهی و تکالیف شرعی و فرستادن پیامبران و فرود آوردن کتاب های آسمانی منافات دارد.

۴. دیدگاه ابن عربی در عتاب موسی به هارون

بر پایه همین خط مشی نادرست است که گاه انحرافات بزرگی در سخنان عرفا مشاهده می شود، تا آنجا که عتاب موسی به هارون را به جهت کوتاه فهمی و کم ظرفیتی هارون می انگارند که درنیافت بت پرستی عین خداپرستی است؛ زیرا «عارف کسی است که حق را در هر چیزی، بلکه او را عین هر چیزی می بیند». (۳)

ص: ۶۰

۱- .سوره الرحمن (۵۵) آیه ۲۶.

۲- .سوره بقره (۲) آیه ۱۵۶.

۳- .فکان موسی أعلم بالأمر من هارون لأنّه علّم ماعبدّه أصحاب العجل، لعلّمه بأنّ الله قد قضی الأیّوب-د إلاّ إیاه، وما حکّم الله بشیء إلاّ-وقع؛ فکان عبّ موسی لأخیه هارون لما وقع الأمر فی إنکاره وعدم اتّساعه، فإنّ العارف من یری الحقّ فی کُلّ شیء، بل یراه عین کُلّ شیء؛ (فصوص الحکم: ۱۹۲؛ شرح قیصری با مقدمه آشتیانی: ۱۰۹۶) موسی علیه السلام به واقع و نفس الامر و به امر توحید اعلم از هارون بود. چه اینکه می دانست اصحاب عجل چه کسی را پرستش می کردند. زیرا او عالم بود که خداوند حکم فرموده که جز او پرستش نشود و آنچه را حکم فرمود، غیر آن نخواهد شد (پس جمیع عبادت ها عبادت حق تعالی است و لکن، «ای بسا کس را که صورت راه زد». بنابراین عتاب موسی برادرش هارون را از این جهت بود که هارون انکار عبادت عجل می نمود و قلب او چون موسی اتساع نداشت. چه اینکه عارف حق را در هر چیزی می بیند، بلکه او را عین هر چیزی می بیند. (ممد الهمم: ۵۱۴)

معنای این سخن این است که موسی برادرش - هارون - را سرزنش کرد که چرا بنی اسرائیل را وانگذاشتی که گوساله را بپرستند، مگر نمی دانی که همه چیز خداست!؟

۵. تأویلی در لاجبر و لاتفویض

چنانچه از تعقل در وحی غفلت بشود، گرفتار ظلماتی می گردیم که بیرون آمدنش مشکل است. تا آنجا که گاهی از عقل گرایان اصطلاحی چیزهایی شنیده می شود که بسیار بسیار جای تعجب است، نخست افکار را از منابع غیر وحیانی آکنده ساخته اند، آن گاه می خواهند هم پای بندی به وحی داشته باشند و هم از قواعد به اصطلاح عقلانی خود دست برندارند، لذا به ناچار گرفتار توجیهاات و تأویلات خنده آور و دور از ذهن می شوند، آن چنان که نه با ظواهر می سازد و نه با اصول وحیانی.

مثلاً در موضوع «لا-جبر و لا-تفویض بل امر بین الأمرین» نفی جبر و تفویض را از انسان از باب سالبه منتفی به انتفاء موضوع دانسته و قائل اند که خارجاً موجود ذوالاراده ای نیست تا جبر و یا تفویضی ممکن باشد، لذا گفته شده است نه جبر است و نه تفویض.

در این مکتب به اصطلاح عرفانی، انسان جز صورت مرآتی چیز دیگری نیست تا مورد امر و نهی قرار گیرد و هرچه خارجاً وجود دارد، یک وجود حقیقی بیش

نیست، یا به عبارتی (بسیط الحقیقه کُلّ الأشياء و لیس بشیء منها) است.

این نتیجه شگفت انگیز حاصل مبانی عرفان مصطلح است، که بدین ترتیب ارسال رسل و انزال کتب و تکالیف عباد همه عبث و بیهوده می نماید.

در نوشته ای که جزو مجموعه آثار کنگره جهانی امام رضا (علیه السلام) می باشد، این مطلب آمده است، گرچه ما این بیانات را به نویسنده نسبت نمی دهیم بلکه ایشان را ناقل این سخنان می دانیم:

(...لأنَّ استحاله التفویض علی مشرب التوحیدالأفعالی أظهر لوضوح امتناع تفویض الأمر الخارجی إلی صوره مرآتیة لا حقیقه لها عدا حکایه ذی الصوره...) (۱)

بنابر مشرب توحید افعالی زید و عمروی وجود ندارد، بلکه آنها صورت مرآتی ای بیش نیستند و لذا تفویض نسبت به آنها معنا ندارد.

(كما أنَّ امتناع الجبر علی هذا المشرب ایضاً أبین؛ لأنَّ الإكراه إنَّما یتصوّر فیما یكون هناك شیء موجود له اقتضاء و إرادة، و أما الصُّور المرآتیة الّتی لا واقعیه لها عدا الإرائه و الحکایه...) (۲)

و همچنین جبری هم در کار نیست چون آن گاه جبر معنا دارد که موجود ذوالاراده و اقتضایی باشد تا مجبور شدن معنا پیدا کند و حال اینکه اینجا زید و عمرو وجود خارجی نداشته جز صورت مرآتی. و لذا جبر و تفویض حقیقی نسبت به صورت مرآتی بی معنا است. و سپس می افزاید:

(فلا مجال ایضاً لتفسیر المتزله بین المن-زلتین علی منهج الحکماء...) (۳)

و مطلب را ادامه می دهند تا می رسد به این عبارت:

ص: ۶۲

۱- علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفه الإلهیه: ۸۳، اثر استاد جوادی آملی.

۲- همان.

۳- همان.

(فحیئذ یصیر معنی نفی الجبر و التفویض عن تلك الصوره و إثبات منزله الوسطی بین طرفی الإفراط و التفریط من باب السالبه بانتفاء الموضوع فی الأولین و من باب المجاز فی الإسناد فی الثالث...) (۱)

بنابراین، نفی جبر و تفویض را از باب سالبه به انتفاء موضوع دانسته و اثبات امر بین الأمرین را از باب اسناد مجازی همچون نسبت «جری به میزاب» می داند.

سخن صاحب «بیان السعاده»:

در این تفسیر - که نویسنده آن (ملا سلطانهلی گنابادی) یکی از مشاهیر عرفاست - آمده است:

یا آن اشاره است به آنچه صوفیه در مقام توحید می گویند (توحیدی که برای بعضی از سالکان به طریق حال و برای بعضی به نحو مقام بروز می یابد) و برای کسی که به این پایه از توحید نرسد، زبان گشودن به آن [هرگز] جایز نمی باشد. و آنگاه که توحید، حال سالک گشت، هنگام زوال آن حال، لب گشودن به آن جایز نیست. و اگر توحید، حال یا مقام سالک نگشته است، پس او بدان لب گشاید [ریختن] خونش مباح است.

و آن این است که خدا برای سالک به اسم «واحد» و «آخِید» تجلی کند، پس در [عالم] وجود جز [خدای] واحد یا احد را مشاهده نکند؛ نه اول را بنگرد و نه آخر را و نه علّت و نه معلول و نه ظاهر و نه باطن و نه صاعد و نه نازل و نه مُدْرَک و نه مُدْرَک را بلکه همه اینها را اعتباراتی از نفوسِ محجوب بیند و عدمیاتی که حقیقت ندارند.

پس معنا این است که خدا اول است بی اعتبار اولیت برای او، و آخر است بی اعتبار آخریت برای او، و ظاهر و باطن بودن او [نیز] چنین است؛ یعنی چیزی و

ص: ۶۳

چیزی نیست و هیچ اعتبار و اعتباری در دار (و سرای) وجود نمی باشد.

و به این مقام اشاره دارد این شعر که:

حل-ول و ات-ح-اد ای-ن-ج-ا-مح-ال است***ک-ه در وحدت، دویی عین ضلال است

هر آنچه نثر و نظم در این مقوله گفته اند، اشاره به این مقام دارد یا ناشی از آن است، و به عدم جواز تفوه (زبان گشودن) به این وحدت و عدم جواز اعتبار آن برای کسی که حال و مقامش این نیست - رهنمون می باشد.

به این معنا اشاره دارد این شعر:

آلات-ا-ب-ا خودی زن-هار زنهار***ع-ب-ارات ش-ریعت را نگ-ه دار(۱)

پیدا است که معنای این سخن این است که انسان تا با خود باشد باید ظاهر شریعت را حفظ کند و آن گاه که به حقیقت برسد، شریعت باطل می شود و نیازی به آن نیست؛ زیرا تحصیل حاصل می شود.

اول و آخر و ظاهر و باطن در بیان تأویل

در بیان تأویل «اَوَّل» و «آخِر» و ... روایات دل نشینی از پیامبر (صلی الله علیه و آله) و ائمه (علیهم السلام) رسیده است که در ذیل، بعضی از آنها را می آوریم:

۱. از پیامبر (صلی الله علیه و آله) روایت شده که فرمودند:

أنا الأوَّلُ و الآخرُ؛ أوَّلُ فی النبوة، و آخرُ فی البعثة؛(۲)

من اوَّل و آخر می باشم [یعنی] در نبوت اوَّلَم و در بعثت آخر.

در این حدیث، پیامبر (صلی الله علیه و آله) بیان می دارد که آن حضرت «اول» است؛ یعنی در

ص: ۶۴

۱- بیان السعاده ۴: ۱۴۴؛ بیت اخیر از شیخ محمود شبستری در «گلشن راز» است. لاهیجی در شرح این بیت می گوید: «تا زمانی که سالک با خود باشد و عقلش برقرار بود، الفاظ و عباراتی که مخالف شرع باشد نمی توان گفت و ارباب طریقت تجویز نفرموده اند و منع افشاء اسرار کرده اند...» (شرح گلشن راز: ۵۵۹).

۲- . إعلام الوری (امین الإسلام طبرسی) ۱: ۵۱؛ بحار الأنوار ۱۶: ۱۲۰.

نبوت اول می باشد؛ (زیرا نبوت آن حضرت از دیگر پیامبران مهم تر و قبل از همه است) و او «آخر» است به این معنا که پس از همه پیامبران به نبوت برانگیخته شد. در این موضوع به حدیث زیر توجه فرمائید:

صالح بن سهل از حضرت صادق (علیه السلام) نقل می کند که:

إِنَّ بَعْضَ قَرِيشٍ قَالَ لِرَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) بِأَيِّ شَيْءٍ سَبَقَتِ الْأَنْبِيَاءُ، وَفُضِّلَتْ عَلَيْهِمْ وَ أَنْتَ بُعِثْتَ آخِرَهُمْ وَ خَاتَمَهُمْ؟ قَالَ: إِنِّي أَوَّلُ مَنْ أَقَرَّ بِرَبِّي - جَلَّ جَلَالُهُ - وَ أَوَّلُ مَنْ أَجَابَ حَيْثُ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ {أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى} (۱) فَكَنْتُ أَوَّلَ نَبِيٍّ قَالَ بَلَى، فَسَبَقْتُهُمْ إِلَى الْإِقْرَارِ بِاللَّهِ - عَزَّوَجَلَّ -؛ (۲)

بعضی از قریش به پیامبر عرض کردند:

به چه امتیازی بر انبیاء سبقت جسته و بر آنها برتری یافتی؟ درحالی که در بعثت، آخر آنها، و تو پایان دهنده پیامبرانی؟

فرمود: آن گاه که در عالم ألسنت و میثاق، خداوند از پیامبران عهد و پیمان گرفت، و آنها را بر خودشان شاهد قرار داد، و فرمود: «آیا من پروردگار شما نیستم؟» گفتند: آری، آنجا من اولین پیامبری بودم که «بلی» گفته و در اقرار به ربوبیت حق بر سایرین پیشی گرفتم.

۲. از امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) سؤال شد چگونه صبح کردی؟ فرمودند:

أَصْبَحْتُ وَ أَنَا الصِّدِّيقُ الْأَكْبَرُ وَ الْفَارُوقُ الْأَعْظَمُ، وَ أَنَا وَصِيُّ خَيْرِ الْبَشَرِ وَ أَنَا الْأَوَّلُ وَ أَنَا الْآخِرُ وَ أَنَا الْبَاطِنُ وَ أَنَا الظَّاهِرُ وَ أَنَا بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ وَ أَنَا عَيْنُ اللَّهِ... وَ أَنَا أَحْيَى وَ أَنَا أَمِيْتُ وَ أَنَا حَيٌّ لَا أَمُوتُ؛

[شب را سپری ساختم و] به صبح درآمدم درحالی که منم صدیق اکبر

ص: ۶۵

۱- .سوره اعراف (۷) آیه ۱۷۲.

۲- .بحار الأنوار ۱۵: ۱۵ - ۱۶، حدیث ۲۱؛ اصول کافی ۱: ۴۴۱ (با اندکی تفاوت).

[راست گوترین راست گوها] و فاروق بزرگ [و برترین کس که حق را از باطل جدا می سازد] و جانشین بهترین آدمیان، و منم اوّل و آخر و ظاهر و باطن، و من بر هر چیزی دانایم، و من چشم خدایم ... و منم که زنده می سازم و می میرانم و خود زنده ام و نمی میرم!

اعرابی از این سخن آن حضرت در شگفتی [و حیرت] فروماند [چه این صفات - همه - از آن خداست] از این رو امام (علیه السلام) در تبیین سخنشان فرمودند:

«من اوّل» اول کسی که به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ایمان آورد «من آخرم» آخرین نفری که پس از گذاشتن او در لحد، سویش نگرست «من ظاهر» پشتیبان اسلام «من باطنم» آکنده از علم، «من بر هر چیزی دانایم» به هر چیزی که خدا پیامبرش را به آن آگاه ساخت و او مرا خبر داد «من چشم خدایم» چشم خدا بر مؤمنان و کافران... «من زنده می سازم» سنت رسول خدا را «من می میرانم» بدعت را «من زنده ام و نمی میرم»؛ زیرا خدای متعال فرمود: {وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ - أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ} (۱)؛ آنان را که در راه خدا کشته شدند، مردگانی مپندارید، بلکه آنان زنده اند و نزد پروردگارشان روزی می خورند. (۲)

۳. روایت شده که امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) در مسجد نشسته بودند و در محضر آن حضرت گروهی از اصحابش حضور داشتند، به ایشان گفتند: ای امیرمؤمنان، برایمان حدیث کن! فرمود: وای بر شما! سخن من سخت و دشوار است جز عالمان آن را درک نمی کنند! آنان اصرار ورزیدند که آن حضرت برایشان سخن بگوید. فرمود: برخیزید [برویم، آنان فرمان بردند] امام (علیه السلام) به خانه درآمد و فرمود:

أنا الَّذِي عَلَوْتُ فَقَهَرْتُ، أنا الَّذِي أُحْيِي وَأُمِيتُ، أنا الأوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ؛

ص: ۶۶

۱- .سوره آل عمران (۳) آیه ۱۶۹.

۲- . مناقب آل ابی طالب (ابن شهر آشوب) ۲: ۲۰۵؛ بحار الأنوار ۳۹: ۳۴۷ - ۳۴۸.

من آنم که برتری جستم و چیره شدم، منم آن که زنده می سازم و می میرانم، منم اول و آخر و ظاهر و باطن.

آنان به خشم آمدند و گفتند: او کافر شده است! و برخاستند [که بروند] امام (علیه السلام) فرمود: به شما نگفتم که سخن من سنگین است، جز عالمان نمی توانند خردپذیری آن را دریابند! بیاید تا آن را برایتان تفسیر کنم، آن گاه فرمود:

اینکه گفتم: «من بالا رفتم و چیره شدم» [یعنی] من همانم که این شمشیر را بر شما افراختم و بر شما سیطره یافتم تا به خدا و رسولش ایمان آوردید.

اینکه گفتم: «من زنده می سازم...» [یعنی] من سنت را زنده می کنم و بدعت را می میرانم، و نخستین کسی می باشم که به خدا ایمان آورد و مسلمان شد و آخرین کسی هستم که کفن را بر پیامبر پوشاند و دفنش کرد و نزد من است علم ظاهر و باطن. (۱)

۴. در زیارت آل یس می خوانیم:

أَنْتُمْ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ؛ (۲)

شما هستید اول و آخر.

این جمله نیز با توجه به قراین دیگر به این معناست که شما [ای امامان من] از نظر مقام و منزلت، اولین اوصیا هستید، و از این جهت که پس از شما اوصیایی نخواهد بود، آخرین آنها هستید.

ص: ۶۷

۱- .الاختصاص (شیخ مفید): ۱۶۳؛ بحارالانوار ۴۲: ۱۸۹.

۲- .احتجاج طبرسی ۲: ۳۱۷؛ بحارالانوار ۹۹: ۸۲.

قال الله تعالى:

{اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ}

مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا

كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ

يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورَعَالَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ

مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ }

(سوره نور (۲۴) آیه ۳۵)

خدا نور آسمان ها و زمین است! مَثَلِ نور او چون چراغدانی است که در آن

چراغی باشد و آن چراغ در جامی بلورین قرار گیرد که چونان ستاره ای

درخشان به نظر می آید، از درختِ خجسته زیتونی برفروزد که نه شرقی

است و نه غربی؛ نزدیک باشد که روغنش هرچند بدان آتشی نرسد

روشنی بخشد ونوری بالای نور دیگر پدید آید [وپرتوهای نورانی درهم تند]

خدا هر که را بخواهد با نور خویش هدایت می کند، و این مَثَلِ ها را

خدا برای مردم می زند و خدا به هر چیزی داناست.

درباره آیه نور سخن فراوان گفته شده است، قاضی سعید قمی - که از شخصیت های معروف اسلامی است و عالمی می باشد که با بسیاری از علوم اسلامی آشناست (۱) - در شرح توحید صدوق، سخن مفصلی در تفسیر این آیه می آورد، (۲) غزالی نیز تفسیری در این زمینه دارد به نام «مشکاه الأنوار فی توحید الجبار»، (۳) مرحوم شیخ هادی تهرانی (۴) نیز رساله ای کوچک و قوی در تفسیر آیه نور نوشته است.

ص: ۷۱

- ۱- . قاضی سعید قمی (زنده تا سال ۱۱۰۷هـ-) از حکما و عرفای بزرگ ایران در دوران صفویه است. وی از شاگردان ممتاز ملا محسن فیض کاشانی و ملا عبدالرزاق لاهیجی و مولا رجب علی تبریزی (سه عالم بر جسته آن زمان) به شمار می رفت، و آثار نفیسی از خود به یادگار نهاد، مانند: کلید بهشت، شرح اربعین، اسرار عبادات و... قاضی سعید برخی از مسائل بنیادین حکمت متعالیه ملا صدرا را برنتافت و به نقد مسئله «اصالت وجود» و بعضی از مسائل مهم حکمت صدرای پرداخت و بر خلاف نظر ملا صدرا دیدگاه ویژه خود را بیان داشت و آن را با دلایل علمی استوار ساخت (برای آگاهی بیشتر نگاه کنید به، مقدمه شرح توحید صدوق: ۱ - ۱۲؛ مجله حوزه، شماره ۹۳).
- ۲- . نگاه کنید به، شرح توحید صدوق (اثر قاضی سعید قمی) ۲: ۵۸۳ - ۶۶۹.
- ۳- . در ضمن رسائل غزالی ص ۲۶۸ - ۲۹۲، چاپ اول، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۶ ق.
- ۴- . شیخ هادی تهرانی نجفی متوفای سال ۱۳۲۱هـ- ق است. شیخ آقا بزرگ تهرانی در «هدیه الراهی: ۱۶۹» می نویسد: «وی از شاگردان شیخ انصاری و شیخ العرّاقین و میرزای شیرازی به شمار می آید و از عالمان بزرگ و محقق، جامع معقول و منقول می باشد، به فروع و اصول دین آگاه است و مرجع تقلید و اهل تأسیس و تنقید.» وی در علوم مختلفه اسلامی آثار ارزشمندی دارد که از جمله همان تفسیر آیه نور است به نام نوریه که در سال ۱۳۷۲هـ- ق به نام «اشعه نور» به قلم میرزا حسن مصطفوی ترجمه و چاپ شده است.

واژه های این آیه روشن و گویاست: {كَمِشْكَاةٍ} مشکات جاچراغی است، نوعی فرورفتگی در دیوار که درخانه های گلی قدیم برای گذاشتن چراغ در نظر گرفته می شد. (۱)

{مِصْبَاحٌ} نوعی چراغ و کانون نور و روشنایی است که تاریکی ها را می شکافد و پرتوهای نورانی را می پراکند. (۲)

{زُجَاجَةٌ} به معنای شیشه و ظرف بلورین می باشد.

{كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ} ستاره درخشان است که نور از آن می تابد و برق می زند.

در این آیه آمده است که «خدا نور آسمان ها و زمین است» که یا بدین معناست که خدا روشنایی بخش آنهاست و یا هدایت کننده آسمان ها و زمین و یا هدایت گر اهل آنهاست و... از آنجا که مثل و مانندی برای خدا وجود ندارد برای حضرت حق «مَثَلٌ» زده شده است و گفته شده که مَثَل نور خدا به طاقچه ای می ماند که در آن چراغی باشد، و ماده روشنایی بخش این چراغ از روغن زیتون فراهم آید که آن روغن از درخت زیتونی به دست آید که در ناحیه شرقی یا غربی زمین نباشد که از آفتاب صبح یا عصر بهره کامل ندارد، بلکه در مکانی قرار گرفته که آفتاب به طور کامل بر آن می تابد و زیتون به دست آمده از آن ممتاز می باشد و روغن حاصل از این زیتون بسیار شفاف و عاری از مواد زائد است به گونه ای که بی آتش زدن می درخشد.

از سویی شیشه ای بلورین نیز نور چراغ را در برگرفته و از هر نظر روشنایی آن

ص: ۷۲

۱- مفردات الفاظ القرآن (راغب اصفهانی): ۴۶۳؛ جلاء الأذهان (ابوالمحسن جرجانی) ۶: ۳۱۳.

۲- چنان که محقق طریحی در مجمع البحرین (۲: ۵۷۶) می گوید: المصباح: السراج الثاقب المضيء.

کامل است و پرتوهای این چراغ در همه جای اتاق تاریک انعکاس می یابد و هیچ نقصی در آن وجود ندارد.

مَثَل نور پروردگار در قلب های اهل ایمان چنین است؛ آنان دلشان به نور هدایت الهی روشن است، اعتقاد و شناخت آنها نسبت به خدای متعال تیرگی ندارد و در تردید و دو دلی به سر نمی برند.

اینکه در آیه آمده است {نُورٌ عَلٰی نُورٍ} یا به معنای نور دوچندان است و مقصود روشنایی زیاد می باشد و یا اینکه گویای نورهای فراوان و گوناگونی است که از روغن مصفا و شفاف و شیشه بلورین و منبع نورانی پدید می آید.

اینکه فرمود {يَهْدِي اللهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ}؛ یعنی به همین گونه که مثل زده شد خدا هر کدام از بندگانش را که بخواهد هدایت می کند، و آن گاه که بنده ای را هدایت کرد قلب او به نور الهی روشن و نورانی می شود.

در پایان آیه می فرماید {وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} یعنی خداوند بر همه چیز آگاه است و علم او به کلیات منحصر و محدود نیست، بلکه ریزترین مسائل آفرینش را می داند.

چگونگی اطلاق نور به خدا

در آیه آمده است «خدا نور آسمان ها و زمین است»، اطلاق نور به همین معنای ظاهری - که از خورشید و ستارگان دیگر نمودار است - بر ذات مقدس حضرت حق درست و صحیح نمی باشد. خدا منزّه است از اینکه به این نور محسوس - هر چند بسیار لطیف - تعریف شود.

از این رو، در بیان مقصود از آیه اقوالی مطرح است:

۱. تقدیر مُضَاف

گفته اند: در آیه، مضافی در تقدیر می باشد و آن واژه «ذو» است به معنای

صاحب و مالک؛ یعنی خدا مالکِ نورِ آسمان ها و زمین است.

نظیر اینکه گویند: «زید کرم»؛ یعنی «ذو کرم» زید صاحب کرم است، و گرنه حمل «کرم» بر زید درست نمی باشد. (۱)

۲. نور به معنای «مُنُور»

براساس این نظر، مضافی در تقدیر نمی باشد، بلکه در واژه نور تصرف می شود به این معن - که خداوند روشنایی بخش آسمان ها و زمین است و آنها را به وسیله خورشید، ماه و ستارگان و... نورانی می سازد. (۲)

۳. نور به معنای «مُدَبِّر»

نور به معنای «مُدَبِّر» نیز کار برد دارد؛ وقتی گویند «فلان شخص نور قوم است».

یعنی رئیس آنهاست که آنها را در کارها هدایت می کند و صواب را به آنان می نمایاند و از نادرستی ها بازشان می دارد.

در بعضی از تفاسیر (۳) و منابع (۴) این معنا به کار رفته است، و بر اساس آن بیان می شود که «خداوند مدبر (برنامه ریز و مدیر) آسمان ها و زمین است».

۴. نور به معنای ایجاد کننده و هستی دهنده

بر اساس این معنا، خداوند آفریننده و هستی بخش آسمان ها و زمین می باشد؛ زیرا نور در ذات خودش ظاهر و آشکار سازِ دیگر چیزهاست و اساس این ظهور، تحقق یافتن، پیدایش و هست شدن و وجود پیدا کردن می باشد.

ص: ۷۴

۱- . مراجعه شود به انوار التنزیل (تفسیر بیضاوی) ۴: ۱۰۷؛ بحار الأنوار ۴: ۲۰.

۲- . همان.

۳- . جامع البیان (طبری) ۱۸: ۱۰۵؛ زاد المسیر (ابن جوزی) ۳: ۲۹۵؛ مفاتیح الغیب (تفسیر فخر رازی) ۲۳: ۳۷۹.

۴- . بحار الأنوار ۴: ۲۰؛ نور البراهین (شرح توحید صدوق) ۱: ۴۰۰.

در تفسیر بیضاوی آمده است:

فَإِنَّ النُّورَ ظَاهِرٌ بِنَاتِهِ مُظَهَّرٌ لغيرِهِ؛ وَأَصْلُ الظُّهُورِ هُوَ الوجودُ، كَمَا أَنَّ أَصْلَ الخِفَاءِ هُوَ العَيْدَمُ؛ وَ اللهُ سَبْحَانَهُ موجود بذاته، مُوجِدٌ لِمَا عَدَاهُ... (۱)

نور به ذات خویش آشکار است و دیگر چیزها را آشکار می سازد؛ و اصل ظهور همان وجود است، چنان که اصل خفا (پوشیدگی) عدم می باشد؛ خدای سبحان به ذات خویش وجود دارد و به وجود آورنده دیگر چیزهاست...

بنابراین، وجود خدای متعال ذاتی اوست و دیگر موجودات به او موجودند. (۲)

۵. نور به معنای هدایت و هدایت گر

در بعضی احادیث می خوانیم که مقصود از «نور» در این آیه به معنای «هدایت» و «هدایت گری» است:

شیخ صدوق به سند صحیح از عباس بن هلال روایت می کند که می گفت: از امام رضا (علیه السلام) درباره این سخن خدای متعال پرسیدم: {اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ}، آن حضرت فرمود:

هَادٍ لِأَهْلِ السَّمَاءِ وَ هَادٍ لِأَهْلِ الْأَرْضِ؛

[یعنی خدا] هدایت کننده اهل آسمان است و هدایت گر زمینیان.

و در روایت برقی آمده است [که آن حضرت فرمود]:

هُدَى مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ هُدَى مَنْ فِي الْأَرْضِ؛ (۳)

[خداوند] هدایت گر همه کسان [و موجودات و چیزهایی] است که در

ص: ۷۵

۱- انوار التنزیل (تفسیر بیضاوی) ۴: ۱۰۷؛ در بحار الانوار ۴: ۲۰.

۲- در مباحث آینده، نقد و بررسی تفسیر نور به وجود و ایجاد خواهد آمد.

۳- توحید صدوق: ۱۵۵ (باب ۱۵، حدیث ۱)؛ معانی الأخبار: ۱۵، حدیث ۶؛ اصول کافی ۱: ۱۱۵، حدیث ۴؛ بحار الانوار ۴:

مَثَلُ نُوْرِ خِدا

اگر مقصود از {نور} در آیه، «هدایت گری» و «روشنایی بخشی» باشد، {مَثَلُ نُورِهِ} معنای مشخصی می یابد؛ مَثَلُ نور خدا همان هدایت در قلب مؤمن است که دلش را بسان آن چراغ (با آن ویژگی ها که ذکر شد) روشن می سازد، و بی تأویل و توجه به بطون آیه، می توان معنایی درست از مَثَلِ نور خدا ارائه داد.

لکن اگر {نور} به معنای «مُیَدَّبَر» و «مُوجِد» گرفته شود، {مَثَلُ نُورِهِ} معنای درست نمی یابد و باید در آن تصرّف گردد و معنایی غیر از تدبیر و ایجاد مدنظر قرار گیرد.

سخن علامه طباطبائی

اشاره

علامه طباطبائی در تفسیر المیزان، چنین می نویسد:

النور معروف وهو الذى يظهر به الأجسام الكثيفه لأبصارنا فالأشياء

ص: ۷۶

۱- . اینکه مراد از سماوات و ارض در آیه شریفه اهل آسمان ها و زمین باشد و مضاف الیه نور کلمه اهل یا مشابه آن باشد در اصطلاح مجاز در اسناد گفته می شود مانند: جری المیزاب و سال الوادی که جریان و سیلان مجازاً به میزاب (ناودان) و به وادی (بیابان دره) نسبت داده شده و در حقیقت مسندالیه ماء (آب) و مطر (باران) است، چنان که در آیات دیگری این روش به ک-ار رفت-ه است مانند: {فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ} (یونس ۱۰ : ۹۸) {أَيَّتُّهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ} (یوسف ۱۲ : ۷۰) {وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا} (یوسف ۱۲ : ۸۲) که در تمام اینها مسندالیه اهل قریه و اهل عیر (قافله) است و مجازاً به قریه و قافله اسناد داده شده است البته چنین نیست که تفسیر نور در آیه شریفه به هدایت گر و راهنما بدون تقدیر و مجاز صحیح نباشد چه آن که خداوند متعال هادی و راهنمای هر چیزی است به هدایت عام تکوینی چنان که فرموده است: {قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلَقَهُ ثُمَّ هَدَى} (طه ۲۰ : ۵۰).

ظاهرة به وهو ظاهر مكشوف لنا بنفس ذاته فهو الظاهر بذاته المظهر لغيره من المحسوسات للبصر. هذا أول ما وضع عليه لفظ النور ثم عمّم لكل ما ينكشف به شيء من المحسوسات على نحو الاستعارة أو الحقيقة الثانية فعَدَّ كل من الحواس نوراً أو ذا نور يظهر به محسوساته كالسمع والشم والذوق واللمس. ثم عمّم لغير المحسوس فعَدَّ العقل نوراً يظهر به المعقولات كل ذلك بتحليل معنى النور المبصر إلى الظاهر بذاته المظهر لغيره.

وإذ كان وجود الشيء هو الذي يظهر به نفسه لغيره من الأشياء كان مصداقاً تاماً للنور ثم لما كانت الأشياء الممكنة الوجود إنما هي موجودة بإيجاد الله تعالى كان هو المصداق الأتم للنور...؛ (١)

كلمه نور معنایی معروف دارد و آن عبارت است از چیزی که اجسام کثیف و تیره را برای دیدن ما روشن می کند... پس نور عبارت است از چیزی که ظاهر بالذات و مُظهِر غیر است، مظهر اجسام قابل دیدن. این اولین معنایی است که کلمه نور را برای آن وضع کردند. بعداً به نحو استعاره یا حقیقت ثانویه به طور کلی به هر چیزی که محسوسات را مکشوف می سازد استعمال نمودند، در نتیجه حواس ظاهر ما را نیز نور خواندند؛ مثل حس سامعه و... ، سپس برای غیر محسوسات نیز تعمیم داده شد.

در نتیجه عقل نوری شمرده شد که معقولات را روشن می کند... و چون وجود هر شیء، نفس آن شیء را برای دیگر اشياء ظاهر می کند، پس وجود مصداق تام نور است و چون ممکنات به ایجاد خدا موجودند پس خدا مصداق اتم نور است... .

سپس سه معنا برای «نور» می آورد:

١. اطلاق نور به ذات مقدس حضرت حق به معنای وجود استوار به ذات خدا.

ص: ٧٧

١- . المیزان ١٥ : ١٢٢.

اینکه خدا نور است، یعنی وجودی می باشد قائم به ذات خودش.

۲. اطلاق نور به همه موجودات به معنای وجود قائم به غیر.

بنابراین معنا، همه موجودات اشراق حضرت حق اند و از نور حق - که قائم به ذات است - ظاهر می شوند.

۳. نور به معنای خاص که همان نور هدایت است.

علامه پس از سخنانی در این زمینه، در پایان چنین می نویسد:

فقد تَحَصَّلَ أَنَّ الْمُرَادَ بِالنُّورِ، فِي قَوْلِهِ تَعَالَى {اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} نوره تعالی من حیث يَشْرُقُ مِنْهُ النُّورُ الْعَامُ الَّذِي يَسْتَتِيرُ بِهِ كُلُّ شَيْءٍ وَهُوَ مَسَاوِلُوجُودِ كُلِّ شَيْءٍ وَظُهُورِهِ فِي نَفْسِهِ وَغَيْرِهِ؛(۱)

چکیده سخن این است که مراد از نور - در این سخن خدای متعال که «خدا نور آسمان ها و زمین است» - این است که خداوند متعال نوری است که نور عام از آن می درخشد؛ نور عامی که سبب روشنایی همه چیزهاست و آن مساوی وجود هر چیزی و ظهور آن است برای خودش و دیگری.

نقد سخن علامه

در سخن علامه نکاتی شایان نقد و بررسی است:

۱. اینکه «نور»، «وجود» معنا شود تکلف است و در لغت به این معنا کاربرد ندارد، بلکه نور همان حقیقتی است که خودش نمایان است و دیگر چیزها را آشکار می سازد؛ و اگر این نور به حواس و عقل تعمیم داده شود باز اشکال بر طرف نمی گردد.

۲. فرموده اند که {اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...}؛ «خدا نور آسمان ها و زمین

است»، یعنی ایجاد کننده آسمان ها و زمین است به اشراق نور وجود، به این دلیل

ص: ۷۸

که نور خودش پیداست و دیگر چیزها را آشکار می‌سازد، و هر آنچه وجود و تحقق یابد همین حالت را دارا می‌باشد؛ یعنی «ظاهرٌ لنفسه» است و «مُظْهِرٌ لغيره».

لیکن روشن است که ویژگی نور «مُظْهِرٌ لغيره» است (دیگری را روشن می‌کند) نه اینکه در معرض دیدن قرار می‌گیرد و دیگران می‌توانند آن را ببینند. بنابراین «ظاهرٌ لنفسه»؛ خودش پیداست، معنای درستی می‌باشد، اما معنای «مُظْهِرٌ لغيره»، در معرض دید دیگران قرار گرفتن نمی‌باشد.

۳. علامه «نور» را در آغاز به معنای افاضه بخش نور عام می‌گیرد که همان ایجاد وجود آسمان‌ها و زمین است؛ و آن گاه در {مَثَلُ نُورٍ}، «نور» را نور هدایت معنا می‌کند؛ و این خود قطع ارتباط میان دو قسمت آیه است، درحالی که ظاهر آیه، این گسست را بر نمی‌تابد و مقصود از نور در بخش دوم، اشاره به همان نوری است که در آغاز آیه آمده است.

۴. در ارتباط با خدا اگر «نور»، «وجود» معنا شود و «وجود» به معنای «ایجاد» باشد، آیه این گونه معنا می‌شود که: «خدا آفریننده آسمان‌ها و زمین است»، گرچه اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند، لیکن پیداست که خدا آفریننده همه چیزهاست، و در جمله مذکور به فرض آسمان‌ها «عرش» را در برگیرد، «عقول»، «فرشته‌ها»، و... باقی می‌ماند، و اختصاص ایجاد و آفرینش به آسمان‌ها و زمین تناسب درستی ندارد و چنانچه نور به معنای روایی آن یعنی هدایت گمراهان آسمان‌ها و زمین باشد تناسب محفوظ است.

یادآوری و تمییم

هرچند اختصاص «نور» به آسمان‌ها و زمین روشن نباشد و درک نکنیم، با توجه به اینکه ناگزیر از عدول از معنای ظاهری آیه هستیم، بجاست همان معنایی را به کار بریم که در احادیث آمده است و تناسب هر دو قسمت آیه با آن حفظ می‌شود، و آن این است که خدا هدایت گمراهان آسمان‌ها و زمین یا راهنمای اهل

آسمان ها و زمین است و مثل نور هدایتش در قلب مؤمن مانند چراغی است در قندیل و... .

افزون بر این، جملات بعضی از دعاها را به عنوان تأیید، می توان مورد توجه قرار داد. (۱) در بحارالانوار به نقل از «من لایحضره الفقیه» با سند صحیح از معروف بن خَرَبُود، از امام باقر یا صادق (در باره دعای قنوت و تر آمده است:

...اللَّهُمَّ أَنْتَ اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ، وَأَنْتَ اللَّهُ زَيْنُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ، وَأَنْتَ اللَّهُ جَمَالُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ؛ (۲)

بارخدایا، تو نور آسمان ها و زمینی، و تو زینت آسمان ها و زمینی، و تو جمال آسمان ها و زمینی.

در اینجا نور آسمان ها و زمین، یعنی هدایت گر آنها یا روشنی بخش آنها؛ و نیز زینت و جمال آسمان ها، یعنی زینت بخش و آراسته ساز آنها.

بنابراین، با اینکه در جعل اصطلاح مشکلی نیست، به راحتی نمی توان «نور» را به معنای «وجود» گرفت، و خدشه هایی که ذکر شد به ذهن می آید.

آری اگر معنایی که در روایات هست دارای اشکال عقلی باشد و نتوان آن را پذیرفت در آن صورت می گوئیم که روایت درست نیست، لیکن آن گاه که در حدیث «نور» به «هاد» (هدایت گر) معنا شده و از نظر عقل نیز اشکالی ندارد، جایی برای عدول به دیگر معانی باقی نمی ماند، هر چند بررسی و بحث درباره آن باید صورت گیرد.

ص: ۸۰

۱- . وجه تأیید به این صورت است که همان طور که در دو جمله اخیر دعا ابتدا اصل خلقت آسمان ها و زمین مفروض است و سپس حضرت حق زینت و جمال آنها معرفی شده است و چون از طرفی نمی شود خود ذات مقدّس را زینت یا جمال آنها دانست بلکه باید به زینت بخش معنا کرد، در جمله اول دعا هم ابتدا بایستی اصل خلقت آسمان ها و زمین را مفروض گرفت در نتیجه نور را هم نمی توان به معنای وجود آنها گرفت.

۲- . بحارالانوار ۸۴: ۲۶۸، حدیث ۶۶؛ من لایحضره الفقیه ۱: ۴۹۰.

نتیجتاً نور به معنای وجود، نه دلیل لغوی دارد و نه دلیل نقلی و نه دلیل عقلی، البته اگر اصالت با وجود و وجود هم واحد باشد، آنگاه «الله نور السموات والأرض» به معنای «الله وجود السموات والأرض» صحیح است.

درحالی که هر یک از اصالت و وحدت وجود محل اختلاف کثیر است.

سخن ملاصدرا

مرحوم آخوند ملاصدرا بعضی از آیات قرآن را (بخشی از سوره بقره، به ویژه آیه الکرسی، آیه نور و...) تفسیر کرده است، درباره آیه نور ایشان بیان طولانی دارد؛ نخست اقوال و وجوه مختلف را نقل می کند و آن گاه آنچه را که به نظرش حق و درست آمده است بیان می دارد.

ملاصدرا می گوید که «نور» از نظر اشراقیین و پیروانشان حقیقتی بسیط است که به ذات خویش ظاهر می باشد و دیگر چیزها را آشکار می سازد؛ ... بزرگان صوفیه نیز همین معنا را بیان کرده اند با این تفاوت که برای نور برحسب ذاتش مراتب شدید و ضعیف قائل اند. (۱)

وی آن گاه با توجه به قرائتی از امیرالمؤمنین (علیه السلام) (۲) بیان می دارد که {اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} یعنی خدا صاحب نور آسمان ها و زمین است. (۳)

براساس این مبنا- که سازگار با نظر بیشتر مفسران و علمای کلام است - نور

با معنای «هدایت گر» و «روشنایی بخش» تناسب دارد، و تناسب {مَثَلُ نُورِهِ} نیز

ص: ۸۱

۱- تفسیر القرآن الکریم (ملاصدرا) ۴ : ۳۴۷ - ۳۴۸.

۲- قاضی سعید قمی در «شرح توحید صدوق ۲ : ۵۸۵» از ابی بن کعب و ابوالمؤکل نقل کرده که نور را - درصدر آیه - به صیغه ماضی از باب تفعیل قرائت کرده اند؛ یعنی {اللَّهُ نُورَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} و همین قرائت را آلوسی در «روح المعانی ۹ : ۳۵۷» به امیرالمؤمنین وزیدبن علی و جمعی دیگر نسبت می دهد.

۳- تفسیر القرآن الکریم (ملاصدرا) ۴ : ۳۴۹.

محفوظ می ماند.

به همین ترتیب وجوهی را نقل می کند تا اینکه می گوید:

وَالْحَقُّ أَنَّ حَقِيقَةَ النُّورِ وَالْوُجُودِ شَيْءٌ وَاحِدٌ، وَوُجُودُ كُلِّ شَيْءٍ هُوَ ظُهُورُهُ، فَعَلَى هَذَا يَكُونُ وُجُودُ الْأَجْسَامِ أَيْضاً مِنْ مَرَاتِبِ النُّورِ؛ (۱)

حق این است که حقیقت نور و وجود یک چیز اند، و وجود هر چیزی ظهور آن می باشد؛ از این رو، وجود اجسام نیز از مراتب نور است.

به نظر ملاصدرا نور با وجود مساوی است، پس {اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} یعنی خدا وجودِ وجودات یا نورالأنوار می شود.

وی با توجه به اینکه وجود هر چیزی ظهور آن است، و نیز این سخن که تنها یک حقیقت وجود دارد و آن وجود است، بیان می دارد که مرتبه اشد وجود، حضرت حق است که وجود مطلق است و مراتب ضعیف، دیگر موجودات (آسمان ها و زمین، وجودات خاص و انوار متعین) می باشند.

بنابراین، {مَثَلُ نُورِهِ}؛ یعنی مثل نور وجودی که از حضرت حق سریان می یابد.

دیدگاه ابن عربی

اشاره

سخن ملاصدرا به گونه ای در کلام عرفای پیش از او از جمله ابن عربی (یا عبد الرزاق کاشانی، متوفای ۷۳۰ هـ. ق. که یکی از بزرگترین مفسران و شارحان آثار ابن عربی است) نیز بیان شده است، وی {مَثَلُ نُورِهِ} را «وجود مطلق» می گیرد که وجودات متعین و مقید - مانند آسمان ها و زمین - از آن وجود مطلق پدید می آیند و آشکار می شوند. (۲)

ص: ۸۲

۱- همان: ۳۵۳.

۲- تفسیر القرآن الکریم (منسوب به ابن عربی) ۲: ۷۵.

اینکه نور حقیقتی آشکار می باشد و روشن گر دیگر چیزهاست - و شامل نور حسّی و معنوی و مجرد و نور معرفت می شود - عبارتی است جامع برای مصادیق مختلف.

لیکن این سخن که نور به معنای وجود باشد، از احادیث استفاده نمی شود و در لغت نیز به اثبات نمی رسد، تنها اصطلاحی است که در فلسفه و عرفان مطرح می باشد. (۱)

نظر سید حیدر آملی

اشاره

سیدحیدر آملی از چهره های مشهور عرفان و فلسفه است. (۲)

وی در تفسیر «المحیط» (جلد ۲، ص ۵۲۶) تأویلاتی درباره آیه نور مطرح می کند.

به نظر ایشان اینکه «خدا نور آسمان ها و زمین است»، یعنی خدا وجود آسمان ها و زمین و همه چیزهایی است که میان آن دو است؛ زیرا نور به معنای وجود می باشد و ظلمات به معنای عدم، و میان آسمان ها و زمین که از آنها تعبیر

ص: ۸۳

۱- نگاه کنید به، ص ۱۷۸ - ۲۰۹ همین کتاب.

۲- سید حیدر آملی از عرفای قرن هشتم هجری و از شاگردان فخرالمحققین فرزند علامه حلی است. کتابی دارد به نام جامع الاسرار که بنا به گفته شهید مطهری از کتب دقیق عرفان نظری است. کتاب دیگر او نصّ النصوص در شرح فصوص ابن عربی که در آن ایرادات بسیاری بر فصوص گرفته است. مراجعه کنید به اعیان الشیعه (۶: ۲۷۱ - ۲۷۳)؛ مجموعه آثار شهید مطهری جلد ۱۴ (خدمات متقابل اسلام و ایران) ص ۵۷۶. ضمناً حرف های بسیار شگفت انگیزی از وی (در مقایسه بین خودش و جناب سلمان فارسی و مقایسه کتاب تفسیر المحیط و کتاب نصّ النصوص با قرآن و فصوص) در مقدمه تفسیر المحیط آمده است (نگاه کنید به، جلد ۱، ص ۲۱ - ۲۲).

به «عالم» می شود جز خدا و وجود او (دیگر چیزها که مظهر وجود خدایند) نیست، هر چه هست همان وجود حضرت حق است.

بر این اساس {مَثَلُ نُورِهِ} (مثل نور خدا) که همان وجود است، مَثَلِ نور حسی می باشد در «مشکاه». مقصود از «مشکاه» (به اطلاق) در اینجا عالم اجسام است؛ چنانچه مراد از «زجاجه» عالم ارواح می باشد و منظور از «مصباح» عالم عقول.

بنابراین، عالم اجسام و ارواح و عقول در این آیه گرد آمده اند. معنای عالم اجسام و ارواح مشخص است، فرق عالم نفوس با عقول این است که نفوس به وسیله ابدان و اجسام فعال اند، اما عقول در فعلشان نیاز به ابدان ندارند.

حال با توجه به اینکه خدا در همه این مظاهر و مراتب، به ذات خویش ظاهر و آشکار ساز همه چیز است یعنی به ذات خود ظهور کرده است و همه چیز مظهر او می باشد؛ تفاوت تنها به تعیین و تشخیص و اطلاق است، یک حقیقت می باشد که به گونه های مختلف بروز می یابد و تشأن و تطوّر پیدا می کند و هر کدام از این اطوار و شؤون مختلف به لحاظ تعیین و تشخیص خود، غیر دیگری و ممکن بر او صادق است.

تعیینات نیز حقیقتی ندارند و امور اعتباری هستند. (۱)

یعنی خدا با عدم لحاظ تعیین، همه چیزهاست، و با حفظ تعیین، هیچ یک از اشیاء نیست. بعضی گفته اند: بهترین مثال برای این مسئله «موم» است که می توان آن را به شکل های مختلف در آورد (به صورت درخت، پای شیر، برگ درخت و...) با اینکه پیدا است همه آنها جز موم نمی باشد؛ با حفظ تعیین می تواند درخت، شیر، ... باشد، و بی تعیین همان موم است که به شکل های مختلف نمود دارد. (۲)

ص: ۸۴

۱- . ملاصدرا در توضیح این قاعده به عدمی بودن تعیینات اشاره کرده است. نگاه کنید به، اسفار ۶: ۱۱۶.

۲- . نگاه کنید به، ممدّ الهمم: ۳۹.

این گونه تفسیرها که در سخن سید حیدر آملی و دیگران دیده می شود بر پایه لغت یا حدیث استوار نمی باشد، بلکه بر اساس پیش ساخته های ذهنی و مسلمیت برخی مبانی عرفانی صورت می گیرد و به همین جهت فاقد دلیل درست است.

علامه مجلسی در بحارالانوار (آغاز جلد ۹۰) رساله ای از نعمانی را درباره انواع آیات قرآن می آورد که در اینجا مناسب است قسمتی از آن یادآوری شود، قرائن و مدارک مختلف دیگر، مضمون این سخن را تأیید می کند.

بدان ای برادرم که قرآن بسیار با عظمت و بلند مرتبه است، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به ما خبر داد که قرآن با اهل بیت آن حضرت می باشد و آنان مترجمان و مفسران [واقعی] قرآن اند؛ باید تفسیر قرآن را از آنان گرفت خدای متعال می فرماید:

{فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ} (۱)؛ اگر نمی دانید از اهل ذکر سؤال کنید.

بنابراین خدای بزرگ بر مردم، علم و عمل به آنچه را در قرآن هست واجب ساخت و با وجود این، شایسته نیست که آنان در جهل و نادانی بمانند و در ترک آن معذور نمی باشند.

همه آنچه را که خدا در کتابش نازل کرده نزد اهل بیت پیامبر خداست، کسانی که خدا، بندگان را به طاعت آنان واداشت و پرسش و أخذ [قرآن] را از آنها واجب ساخت... .

مقصود از «ذکر» در آیه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است، خدای متعال می فرماید:

{قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا * رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ} (۲)؛

خدا سوی شما ذکر را فرو فرستاد، پیامبری که آیاتش را بر شما تلاوت کند. و

ص: ۸۵

۱- . سوره انبیا (۲۱) آیه ۷.

۲- . سوره طلاق (۶۵) آیه ۱۰ - ۱۱.

«اهل ذکر» همان اهل بیت آن حضرت اند.

در صفحه ۴ - حدیثی از امام ششم (علیه السلام) - نقل می کند:

بدانید - خدا شما را رحمت کند - هر که [امور زیر را] از کتاب خدا نشناسد، عالم به قرآن و اهل آن نیست:

وَأَعْلَمُوا - رَحِمَكُمُ اللَّهُ - أَنْ هُوَ مَنْ لَمْ يَعْرِفْ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ - عَزَّوَجَلَّ - النَّاسِخَ مِنَ الْمَنَسُوخِ وَالْخَاصَّ مِنَ الْعِيَامِ وَالْمُحَكَّمَ مِنَ الْمُتَشَابِهِ وَالرَّخِصَ مِنَ الْعَزَائِمِ وَالْمَكِّيَّ وَالْمَدَنِيَّ وَأَسْبَابَ التَّنْزِيلِ وَالْمُبْهَمَ مِنَ الْقُرْآنِ فِي أَلْفَاظِهِ الْمُنْقَطَعِ وَالْمُؤَلَّفِ وَمَا فِيهِ مِنْ عِلْمِ الْقَضَاءِ وَالْقَدْرِ، وَالتَّقْدِيمِ وَالتَّأْخِيرِ، وَالْمُبَيَّنِّ وَالْعَمِيقِ وَالظَّاهِرِ وَالْبَاطِنِ وَالْإِبْتِدَاءَ وَالْإِنْتِهَاءَ وَالسُّؤَالَ وَالْجَوَابَ وَالْقَطْعَ وَالْوَصْلَ وَالْمُسْتَتَنِيَّ مِنْهُ وَالْحِجَارِيَّ فِيهِ وَالصَّفْهَةَ لِمَا قَبْلَ مِمَّا يَدُلُّ عَلَى مَا بَعْدَ وَالْمُؤَكَّدَ مِنْهُ وَالْفَصْلَ وَالْعَزَائِمَ وَرَخِصَهُ وَمَوَاضِعَ فَرَائِضِهِ وَاحْكَامِهِ وَمَعْنَى حَلَالِهِ وَحَرَامِهِ الَّذِي هَلَكَ فِيهِ الْمُلْحِدُونَ وَالْمَوْصُولَ مِنَ الْأَلْفَاظِ وَالْمَحْمُولَ عَلَى مَا قَبْلَهُ وَعَلَى مَا بَعْدَهُ، فَلَيْسَ بِعَالِمٍ بِالْقُرْآنِ، وَلَا هُوَ مِنْ إِهْلِهِ وَمَتَى مَا ادَّعَى مَعْرِفَةَ هَيْذِهِ الْأَقْسَامِ مُدَّعٍ بِغَيْرِ دَلِيلٍ، فَهُوَ كَاذِبٌ مُرْتَابٌ، مُفْتَرٍ عَلَى اللَّهِ الْكُذْبَ وَرَسُولَهُ، وَمَأْوِيَهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ. (۱)

باطن و تأویل آیه نور

می دانیم که قرآن ظاهری دارد و این ظاهر، با بررسی و فحص از دیگر مدارک و حیانی و نیز نبود قرائن قطعی عقلی مخالف، حجت می باشد.

افزون بر این ظاهر - که با توجه به لغت و قواعد زبان عربی از قرآن استفاده می شود - قرآن دارای اشارات و لطایفی است که با نظر ذوقی و ژرف اندیشی

ص: ۸۶

می توان به آنها دست یافت. معیار اساسی و مهم در این راستا این است که اصول و نصوص وحیانی با آنها مخالفت نداشته باشد.

لیکن آنچه به عنوان باطن یا تأویل مطرح است از ظاهر آیه استفاده نمی شود^(۱) و نیز با ژرف اندیشی نمی توان به آن دست یافت. حتی اگر این معنای تأویلی با نصوص وحیانی نیز ناسازگار نباشد، باز نمی توان آن را مراد و مقصود آیه دانست؛ زیرا سند وحیانی و روایی ندارد.

تنها زمانی سخنی به عنوان تأویل پذیرفتنی است که دارای سند باشد و در آن سند تحقیق کافی صورت گیرد. به همین جهت معانی تأویلی از مراتبی برخوردارند، هرگاه سند قطعی باشد تأویل درست است و هرگاه سند ظنی باشد تأویل نیز ظنی است و اگر سند ضعیف باشد تأویل ضعیف است، و اگر سند درست نباشد سخن از تأویل نابجاست.

این یادآوری برای این است که بعضی از بیانات تأویلی چهره های معروف فلسفه و عرفان که برخلاف اصول قرآنی و وحیانی می باشد به همین دلیل باطل شمرده می شود.

به عنوان نمونه در آیه {وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا ضَالًّا} (۲) نوح به پروردگار عرض می کند که: خدایا، ستم گران را جز گمراهی میفزای؛ زیرا دعوت مرا اجابت نکردند، و آن گاه که آنان را فراخواندم که آمرزیده شوند دست هاشان را بر گوش هایشان گذاشتند و لباس ها را به سرکشیدند و خودخواهانه و با تکبر روی بر تافتند.

و به دنبال آن خدای متعال نیز می فرماید:

{مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأَدْخَلُوا نَارًا} (۳)؛

ص: ۸۷

۱- هرچند، گاه به عنوان «روشن ترین مصداق ها»، یا «تطبیق کلی بر فرد» شایان توجه است.

۲- سوره نوح (۷۱) آیه ۲۴.

۳- سوره نوح (۷۱) آیه ۲۵.

به جهت خطاهایی که مرتکب شدند غرق گردیدند و به آتش دوزخ درآمدند.

در این باره ابن عربی تأویل نادرستی دارد که بازگویی آن خالی از لطف نیست.

وی می گوید: «ال» در {الظَّالِمِينَ} «ال» عهد می باشد و اشاره دارد به ظالمی که در آیه ۳۲ سوره فاطر است:

{فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ} (۱)؛

بعضی از بنندگان برگزیده ما بر خویشتن ظلم روا می دارند، و بعضی از آنها میانه رو، و برخی به خیرات و کارهای نیک سبقت می جویند.

در این آیه، مقصود از «ظالم به خویشتن» کسی است که ریاضت می کشد و فانی در خدا می شود، و منظور از «مقتصد» شخص فانی در صفات است، و مراد از «سبقت گیرنده سوی خیرات» کسانی می باشند که سرگرم کارهای خوب اند و از یاد خدا غافل مانده اند. (۲)

به این ترتیب، بهترین گروه در این آیه ظالم به نفس است و پس از آن مقتصد و پایین تر از همه پیشتازان به کارهای نیک.

حال با توجه به اینکه «ال» «الظالم» در آیه ۲۴ سوره نوح، «ال» عهد است و به ظالمی که در این آیه مطرح شده بر می گردد، و نیز «ضلال» به معنای حیرت است می توان گفت که بهترین دعا را نوح در حق ظالمان کرده است؛ زیرا معنای آیه این می شود که: خدایا، ریاضت کشان را به والا-ترین لطف و عنایت خود برسان و آنها را در ذات خود حیران ساز. در مقابل از حضرت باقر (علیه السلام) روایت شده که مقصود از {سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ} حضرت علی (علیه السلام) می باشد. (۳)

ص: ۸۸

۱- . سوره فاطر (۳۵) آیه ۳۲.

۲- . شرح فصوص قیصری: ۵۲۶ - ۵۲۷.

۳- . تفسیر برهان ۴: ۵۵۰ - ۵۵۱، و نیز روایات متعددی به این مضمون وارد شده که منظور از {سابق بالخیرات} اهل بیت علیهم اسلام می باشند. نگاه کنید به، تفسیر برهان ۴: ۵۴۶ - ۵۵۲؛ تفسیر نورالثقلین ۴: ۳۶۱ - ۳۶۴.

و نیز در تأویل آیه اخیر {مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأَذْخَلُوا نَارًا} آمده است: خطیئات از خطوه گرفته شده و مقصود این است که قوم نوح گام های استوار برداشتند و در دریای معرفت غرق شده و آتش محبت را چشیدند. (۱)

روشن است این تأویل ها با نصوص و اصول مکتب تضاد دارد، و نمی توان آن را مراد از آیه دانست.

نظیر این سخن در آیه نور، گفتار سید حیدر آملی است ک-ه {كَمْشَكَاةٍ} را عالم ابدان فرض می کند و جملات بعد از آن را عالم ارواح و عقول یا نفوس. این سخن وی هرچند با اصول و حیانی ناسازگار نباشد، نمی توان گفت که مراد خدا در آیه، این امور است.

باری، تأویلات اهل فلسفه و عرفان درباره آیه نور دو گونه است:

۱. تأویلاتی که با اصول قرآنی و آموزه های وحیانی ناسازگار می باشد و برخلاف آنهاست. پیداست که این نوع از تأویلات باطل-ل است. نمونه این تأویلات این است که «نور» در آیه «وجود» دانسته شود و «سماوات و...» موجودات جهان هستی، و آن گاه {اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} خدا، وجود الوجودات به شمار آید، و سپس همه یک وجود انگاشته شود که مراتب مختلف دارد و به شکل های مختلف درآمده است، و همه چیز شئون و پرتوهای نورانی حضرت حق باشد.

در این باره ما می گوئیم این تأویل نادرست است؛ زیرا ذات مقدس حق، حقیقتی است و مخلوقات، حقیقت دیگری می باشند، خدا در ذات خود غنی است و خلق همه در ذاتشان فقیر و نیازمندند و همه چیز آفریده خداست. این تأویل ناشی از مبانی مسئله وحدت وجود و اصالت وجود و تشکیک در وجود می باشد، بلکه خاستگاه آن «وحدت اطلاقی» است. ما در جای خودش به این مبانی پرداخته ایم و

ص: ۸۹

آنها را به تفصیل بررسی کرده ایم. (۱)

۲. تأویلاتی که از آیه استفاده نمی شوند و دلیل روایی ندارند، لیکن ناسازگار و متضاد با سخن وحی نمی باشند.

این گونه تأویلات به خودی خود اشکال ندارد، لیکن نمی توان آنها را به خدا نسبت داد و مراد از آیه دانست. نمونه آن سخن ابن عربی است که در تفسیری که به او منسوب است، می خوانیم:

{مَثَلُ نُورِهِ} صِفَةُ وَجُودِهِ وَظُهُورِهِ فِي الْعَالَمِينَ بظهورها به، كَمَثَلِ {مَشْكَاهٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ} وَ هِيَ إِشَارَةٌ إِلَى الْجَسَدِ لُظْمَتِهِ فِي نَفْسِهِ وَ تَنْوُّرِهِ بِنُورِ الرُّوحِ الَّذِي أُشِيرَ إِلَيْهِ بِالمِصْبَاحِ، وَتَشْبُهِكِهِ بِشِبَاكِ الحِوَّاسِ تَلَأْلَأُ النُّورِ مِنْ خِلَالِهَا، كَحَالِ المِشْكَاهِ مَعَ المِصْبَاحِ، وَالزَّجَاجَةُ إِشَارَةٌ إِلَى القَلْبِ المُتَنَوِّرِ بِالرُّوحِ...؛ (۲)

ابن عربی می گوید: مقصود از «مشکاه» در این آیه «بدن» است که به خودی خود ظلمانی است، و مراد از «زجاجه» قلب انسان می باشد که به نور روح و عقل، نورانی می گردد. این تعبیرها گرچه ضد اصول اسلامی نیست، لیکن دلیلی وجود ندارد که مقصود از آیه به شمار آید.

سخن ابن سینا

ابن سینا در «اشارات» سخنی درباره مراتب نفس دارد و آن را به چهار مرحله تقسیم می کند: عقل هیولانی، عقل فعلی، عقل ملکه و عقل مستفاد.

ص: ۹۰

۱- نگاه کنید به، سلسله مباحث عقائد استاد سیدان (سنخیت، عیثیت یا تباین؟) در مدرسه آیت الله العظمی گلپایگانی در قم و تقریرات درس ایشان در بحث فناء و تجلی و...؛ کتاب «عارف و صوفی چه می گویند؟» اثر مرحوم آیت الله میرزا جواد آقا تهرانی (که در آن، مبانی فوق بادقت مورد بررسی و نقد قرار گرفته است).

۲- تفسیر القرآن الکریم (منسوب به ابن عربی) ۲: ۷۵.

آن گاه که نفس چیزی نمی داند و تنها ظرفیت و قابلیت دارد، «عقل هیولانی» نامیده می شود، و زمانی که این قابلیت به فعلیت می رسد آن را «عقل بالفعل» می نامند، و هنگامی که بتواند دانستنی ها را احضار کند و از آنها استفاده نماید «عقل بالملکه» است، و وقتی که با عقل فعال ارتباط یابد «عقل مستفاد» نامیده می شود.

ابن سینا در اشارات و محقق طوسی در شرح آن، آیه نور را به این مراحل نفس تطبیق کرده اند (۱) که در مقام ثبوت و اثبات، شایان نقد و بررسی می باشد و در محل خود مورد بحث قرار گرفته است، (۲) و در حقیقت تفسیر به رأی می باشد.

احادیث تأویل در آیه نور

۱. در کتاب های اصحاب ما - رضوان الله علیهم - از جابر بن عبدالله انصاری نقل شده که گفت: به مسجد جامع کوفه در آمدم و دیدم که امیرالمؤمنین (علیه السلام) با انگشت خود (بر زمین) می نویسد و متبسم است. پرسیدم: ای امیرالمؤمنین، سبب تبسم شما چیست؟ فرمود:

در شگفتم از کسی که این آیه را می خواند و حق معرفت آن را نمی شناسد. پرسیدم: ای امیرالمؤمنین، کدام آیه؟ فرمود:

این آیه که خدا می فرماید:

{اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ {مشکات، محمد (صلی الله علیه و آله) است {فِيهَا مِصْبَاحٌ {مصباح، من هستم
{الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجِهِ {زجاجه، حسن و حسین می باشد {الزُّجَاجُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ {کوکب درّی ع-لی بن حسی-ن است
{يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ {شجره مبارکه، محمد بن علی است {زَيْتُونَةٍ {زیتونه}

ص: ۹۱

۱- شرح الإشارات ۲: ۳۵۳ - ۳۵۷.

۲- نگاه کنید به، تنبیهات حول المبدء و المعاد (اثر آیت الله مروارید): ۱۷ - ۱۸.

جعفر بن محمد است {لَا شَرْقِيَّهِ} م-وسی بن جعفر-می باشد {وَلَا غَرْبِيَّهِ} علی بن موسی الرضا است {يَكَادُ زَيْتُهَا يُضَيُّهُ} محمد بن علی می باشد {وَلَوْ لَمْ تَمَسَّهُ نَارٌ} علی بن محمد است {نُورٌ عَلَى نُورٍ} حسن بن علی می باشد {يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ} قائم مهدی است {وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ}؛ و خدا این مثل ها را برای مردم می زند و بر هر چیزی دانا و آگاه است. (۱)

در بعضی از تفسیرها، از جمله در تفسیر شیخ هادی تهرانی و نیز در سخن قاضی سعید قمی استحضاناتی برای این نام گذاری ها آمده است. به عنوان نمونه گفته اند حضرت سجاد از آن جهت {كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ} (ستاره درخشان) نامیده شده که در زمان آن حضرت تاریکی و خفقان همه جا را فرا گرفته بود؛ و یا اینکه {يَكَادُ زَيْتُهَا يُضَيُّهُ} امام جواد (علیه السلام) دانسته شده از آن جهت است که آن حضرت زمانی در جمعی حقایقی را باز گفت که همه مبهوت شدند، حضرت بر دهانشان دست نهادند و بسنده کردند. (۲)

۲. در کتاب توحید صدوق؛ با اسناد از فضیل بن یسار، (۳) از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که درباره {اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} فرمود:

{مَثَلُ نُورِهِ} مثل نور محمد (صلی الله علیه و آله) {كَمِشْكَاةٍ} مشکات سینه محمد (صلی الله علیه و آله) می باشد {فِيهَا مِضْبَابٌ} در سینه آن حضرت نور علم است؛ یعنی نبوت {الْمِضْبَابُ فِي زُجَاجِهِ} یعنی علم رسول خدا به قلب علی (علیه السلام) صادر شد... {يُوقَدُ مِنْ شَجَرِهِ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّهِ وَلَا غَرْبِيَّهِ} [این درخت مبارک] امیرالمؤمنین علی بن

ص: ۹۲

۱- . غایه المرام (سید هاشم بحرانی) ۳: ۲۶۴؛ تفسیر برهان ۴: ۷۲.

۲- . نگاه کنیده، شرح توحید صدوق قاضی سعید قمی، ج ۲، ص ۶۶۵ - ۶۶۷، و اشعه نور، ص ۹۶ - ۱۰۵.

۳- . فضیل بن یسار از راویان موثق و از اصحاب اجماع می باشد که دارای کتاب «اصل» بوده است (معجم رجال الحدیث ۱۴: ۳۵۶ - ۳۵۸).

ابی طالب (علیه السلام) است که نه یهودی است و نه نصرانی {يَكَادُ زَيْتُهَا يُضَيُّهُ وَلَوْ لَمْ تَمَسَّهُ نَارٌ} یعنی نزدیک است علم از دهان عالم آل محمد (علیهم السلام) درآید پیش از آنکه به آن سخن گوید (یعنی علمی که از دهان مبارک آل رسول می تراود هنوز بر زبان نیامده مشخص است و آنان درخشندگی ویژه دارند) {نُورٌ عَلَيَّ نُورٌ}؛ امامی در پی امام دیگر. (۱)

۳. و نیز روایت شده که از امام صادق (علیه السلام) درباره آیه نور سؤال شد، آن حضرت فرمود:

هو مَثَلُ ضَرْبِهِ اللهُ لَنَا؛ فالنبي (صلى الله عليه وآله) (۲) والأئمة - صلواتُ الله عليهم اجمعين - من دلائل الله و آياته التي يهتدى بها إلى التوحيد و مصالح الدين و شرايع الإسلام و الفرائض و السنن، و لاحول و لاقوه الا بالله العلي العظيم؛ (۳)

این مثلی است که خدا برای ما زد؛ پیامبر (صلى الله عليه وآله) و امامان (علیهم السلام) از دلالت های خدا و آیات اویند که به وسیله آنها مردمان به توحید و مصالح دین و شرایع اسلام و فرائض و سنن، هدایت می شوند؛ و هیچ حرکت و نیرویی نیست مگر به [خواست و اراده] خدای بلند مرتبه و بزرگ.

این حدیث تناسب دارد با روایاتی که در آنها «نور» در {الله نُورٌ...} به «هادی» و «هدی» تطبیق شده است، و پیداست که امامان (علیهم السلام) روشن ترین مصادیق هدایت گری و هدایت اند.

ص: ۹۳

-
- ۱- . توحید صدوق: ۱۵۷ (باب ۱۵) حدیث ۳؛ معانی الاخبار: ۱۵، حدیث ۷؛ بحارالانوار: ۴: ۱۵ - ۱۶، حدیث ۴.
 - ۲- . به احتمال قوی از «فالنبي» تا آخر عبارت - چنانکه از عبارت قبل از آن که با «قال الصدوق» شروع شده به دست می آید - کلام شیخ صدوق؛ است؛ نگاه کنید به بحارالانوار: ۴: ۱۷.
 - ۳- . توحید صدوق: ۱۵۷ (باب ۱۵) حدیث ۲.

۴. عیسی بن راشد درباره این سخن خدای متعال {كَمْشَكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ} از امام باقر (علیه السلام) روایت می کند که آن حضرت فرمود:

«مشکات» نور علم است در سینه پیامبر (صلی الله علیه و آله) و «زجاجه» سینه علی (علیه السلام) است که علم پیامبر به آن انتقال یافت؛ و این نور علم که از این درخت مبارک بر می فروزد شرقی و غربی نیست؛ یعنی یهودی و نصرانی نمی باشد، و پیش از آنکه از عالم آل محمد سؤال شود به آن سخن می گوید.

نوری است بالای نور؛ یعنی امامی در پی امامی از آل محمد از زمان آدم تا قیام قیامت هست که به نور علم و حکمت تأیید شده، و آنان اوصیائی اند که خدا جانشینان خودش در زمین قرار داد و حجت های خدا بر مردم اند؛ در هر عصری، زمین از یکی از آنان تهی نمی ماند. (۱)

مَثَلٌ وَ نَفِي مَثَل

در ق-رآن آمده است که {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} (۲)؛ خدا مانند و نظیر ندارد، و از سویی {وَلَلَّهِ الْاَلْ-مَثَلُ الْاَعْلَى} (۳)؛ برای خداست مَثَلٌ اعلا و برتر، و نیز می خوانیم {فَلَا تَضْرِبُوا لَلَّ-اَلْاَمْثَالَ} (۴)؛ برای خدا مَثَلٌ نرید.

مَثَلٌ، چیزی است که در جنس با چیز دیگر مانند و شبیه است، و «مَثَلٌ» یعنیصفت یا توصیف. (۵) مَثَلٌ های قرآن، همه، به گونه ای ویژه، توصیف مطلب اند.

بنابراین «مَثَلٌ» غیر از «مَثَلٌ» است و خدا «مَثَلٌ» (نظیر و همتا) ندارد، لیکن

ص: ۹۴

۱- . توحید صدوق: ۱۵۸ (این روایت را صدوق به سند متصل از عیسی بن راشد - که از راویان مورد وثوق و صاحب اصل است - روایت کرده است).

۲- . سوره شوری (۴۲) آیه ۱۱.

۳- . سوره نحل (۱۶) آیه ۶۰.

۴- . سوره نحل (۱۶) آیه ۷۴.

۵- . لسان العرب ۱۱: ۶۱۰ - ۶۱۲؛ مفردات الفاظ القرآن (راغب اصفهانی): ۷۵۹.

چرا خدا در قرآن می گوید که برای خدا «مَثَل» نزنید؟ شیخ طوسی در تفسیر «تبیان» عبارت گویایی دارد و می نویسد:

اینکه خدا می فرماید «برای خداست مَثَل برتر»... منافاتی ندارد با این آیه که «برای خدا مثل نزنید»؛ زیرا مقصود از آن امثالی است که موجب شباهت و همانندی می شود؛ اما مَثَل های حکمت آمیزی را که خدا برای مردم می زند بی تشبیه ذات حق به خلقش، حق و صواب می باشد؛ چنان که خدای متعال می فرماید: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لِنَاسٍ لِّمَّا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِ-مُونَ﴾ (۱)؛ این مَثَل ها را برای مردم می زنیم و آنها را در نمی یابد مگر دانایان. (۲)

بنابراین، مَثَلی که در آن خدا به خلق تشبیه شود، نادرست می باشد و نباید آن را برای خدا آورد، لیکن مَثَلی که توصیف حضرت حق است و موجب نقص نمی شود اشکالی ندارد.

﴿وَلَهُ الْ-مَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (۳)؛

برای خداست مَثَل برتر در آسمان ها و زمین.

ارتباط آیه بیوت با آیه نور

پس از آیه نور، این آیه آمده است:

﴿فِي بُيُوتٍ أُذِنَ لِلَّ-هُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ﴾ (۴)؛ در خانه هایی که خدا خواست آن خانه ها رفعت یابد و در آنها نامش ذکر شود، و برایش در بامدادان و شبان گاهان تسبیح گوید.

متعلق نزدیک و روشن «فی بیوت» در این آیه، «مشکات» و یا «مصباح»

ص: ۹۵

۱- . سوره عنکبوت (۲۹) آیه ۴۳.

۲- . تفسیر تبیان ۶: ۳۹۴.

۳- . سوره روم (۳۰) آیه ۲۷.

۴- . سوره نور (۲۴) آیه ۳۶.

است (۱)، هر چند چیزهای دیگر نیز گرفته اند.

و نیز آیه بعد چنین است:

{رَجَالٌ لَا تُلْهِهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ - وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ} (۲)؛

[در این خانه ها] مردانی اند که تجارت و داد و ستد از ذکر خدا و از اقامه نماز و پرداخت زکات غافلشان نمی سازد؛ از روزی می ترسند که در آن قلب ها و دیدگان دگرگون می شود.

در تفاسیر اهل سنت روایت زیر نقل شده است:

ابن مردویه از انس بن مالک و بُرَیْدَه روایت کرده است که آن دو گفتند:

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) این آیه را قرائت کرد {فِي بُيُوتٍ أذنَ اللهُ أَنْ تُرْفَعَ} مردی برخاست و پرسید: ای رسول خدا، این خانه ها کدام اند؟ حضرت پاسخ داد: «خانه های انبیاست». ابوبکر برخاست و پرسید: ای رسول خدا، آیا خانه علی و فاطمه از این بیوت است؟ پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرمود:

نَعَمْ، من أفاضلها؛ (۳)

آری، از برترین آن خانه هاست.

ص: ۹۶

۱- . فخر رازی در مفاتیح الغیب (۲۴: ۳۹۵) در بیان متعلق «فی بیوت» می نویسد: قوله تعالى: «فی بیوت اذن الله» يقتضى محذوفاً يكون فيها و ذكروا فيه وجوها: احدها: ان التقدير «كمشكاه فيها مصباح في بيوت اذن الله». وهو اختيار كثير من المحققين... وثانيها: التقدير «توقد من شجرة مباركة في بيوت اذن الله ان ترفع»... .

۲- . سورة نور (۲۴) آیه ۳۷.

۳- . الدر المنثور (سیوطی) ۵: ۵۰؛ و نیز نگاه کنید به، شواهد التنزیل (حسکانی) ۱: ۵۳۴؛ الکشف والبیان (تفسیر ثعلبی) ۷: ۱۰۷؛ روایات متعددی نیز از طریق اهل بیت علیهم السلام رسیده که «بیوت» در آیه را به بیوت انبیا، پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، امیرالمؤمنین علیه السلام و اهل بیت علیهم السلام تفسیر فرموده اند. نگاه کنید به، تفسیر برهان ۴: ۷۳-۷۷؛ تفسیر نورالثقلین ۳: ۶۰۷-۶۰۸؛ کشف الیقین (علامه حلی): ۳۷۷-۳۷۸؛ بحار الأنوار ۲۳: ۳۳۲-۳۳۳.

بنابراین، نور ایمان و نور هدایت مطلبی مشخص است. هرگاه کسی عناد نداشته باشد این نور روشن را می یابد و خدا هدایتش می کند.

سخن پایانی

حدیثی در تحف العقول (صفحه ۳۶۹) از امام صادق (علیه السلام) نقل شده که بسیار درس آموز است، امام (علیه السلام) می فرماید:

خَصَلْتَيْنِ مُهْلِكَتَيْنِ: تُفْتِي النَّاسَ بِرَأْيِكَ أَوْ تَدِينُ بِمَا لَا تَعْلَمُ؛^(۱)

دو خصلت (بسیار خطرناک) و هلاک سازند [که می بایست انسان از آن بر حذر باشد و بترسد]: به رأی و نظر خود [و بی آنکه حلال و حرام خدا را بشناسد] برای مردم فتوا دهد، یا اینکه به چیزی که نمی داند [جزو دین است و در شریعت رواست] متدین شود.

براساس این حدیث، انسان نمی تواند آنچه را به ذهنش رسد - بی آنکه مستند به کتاب و عترت باشد - به عنوان دین بر زبان آورد.

البته مسائل و مطالبی که از نظر عقل روشن می باشد یا بر مبانی عقلانی بین استوار است و با مقدمات ضروری، انسان به نتیجه ای دست می یابد، جای اشکال نیست و این گونه مسائل با آموزه های کتاب و عترت ناسازگاری ندارد.

لیکن در غیر این موارد اگر انسان نظر خود را به عنوان نظر حق و درست به دین نسبت دهد، کاری بس خطرناک و هلاکت آور است.

شیخ انصاری در رسائل در این باره سخنی بسیار ارزنده و بیدارساز دارد، وی این حدیث شریف را یاد آور می شود که: «إِنَّ دِينَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ لَا يُصَابُ بِالْعُقُولِ»

ص: ۹۷

۱- . نیز نگاه کنید به، بحارالانوار ۷۵: ۲۵۲. این حدیث شریف در بحارالانوار (۲: ۱۱۸، حدیث ۲۲) با عبارتی دیگر از محاسن برقی به سند معتبر از امام صادق علیه السلام روایت شده که فرمود: «... و ایتاک و خصلتین هَلَكٌ فیهما الرجال: أن تَدین بشئٍ مِن رَأْيِكَ أَوْ تُفْتِي النَّاسَ بِرَأْيِكَ بِغَيْرِ عِلْمٍ».

النَّاقِصَه»^(۱) (دین خدا با عقولی که آکنده از کاستی و نقص اند به دست نمی آید) و بر این اساس عالمان را پرهیز می دهد از اینکه احکام را از طریق «لَمْ»^(۲) با عقل نظری شان دریابند و آن گاه می فرماید:

وَأَوْحِبُّ مَن ذَلِكُ تَرَكَ الْخَوْضَ فِي الْأَدْلَةِ الْعَقْلِيَّةِ النَّظَرِيَّةِ فِي أَصُولِ الدِّينِ، فَإِنَّهَا تَعْرِضُ لِلْهَلَاكِكَ الدَّائِمِ وَالْعَذَابِ الْخَالِدِ؛^(۳)

واجب و لازم تر از این [فهم احکام با عقل] به کار نگرفتن دلایل عقل نظری [و نظریه پردازی] در اصول دین است؛ زیرا این کار، انسان را در معرض هلاکت همیشگی و عذاب ویژه قرار می دهد.

مرحوم شیخ در این سخن مهم، از عقل نظری ما را بر حذر می دارد نه عقل ضروری؛ زیرا اعتقاداتی که براساس عقل بین و ضروری ثابت است، جای اشکال نمی باشد.

ص: ۹۸

-
- ۱- . کمال الدین (صدوق) ۱: ۳۲۴، باب ۳۱ حدیث ۹، بحار الانوار ۲: ۳۰۳، حدیث ۴۰.
 - ۲- . یعنی پی بردن از علّت به معلول، و مقصود در اینجا اینست که به وسیله ملاکات عقلی احکام شرعی استنباط شود.
 - ۳- . فرائد الاصول ۱: ۶۴.

آیه سوم: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...

اشاره

قال الله تعالى:

{لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ}

(سوره شوری (۴۲) آیه ۱۱)

هیچ چیز مانند او نیست، و اوست شنوا و بینا.

ص: ۹۹

این آیه، معنایی روشن دارد و در آن هیچ نوع پیچیدگی و پوشیدگی و دشواری مشاهده نمی شود. شیخ طبرسی در تفسیر «جوامع الجامع» این آیه را چنین معنا می کند:

{لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} و هو كقولهم: «مِثْلُكَ لَا يَبْخُلُ»، و المرادُ نَفْيُ الْبُخْلِ عَنْ ذَاتِهِ، وَ هُوَ مِنْ بَابِ الْكُنْيَةِ؛ لِأَنَّ هَهُمْ إِذَا نَفَوْا الشَّيْءَ عَمَّنْ يَسْبُدُّ مَسْبَدَهُ فَقَدْ نَفَوْهُ عَنْهُ، فَالْمَعْنَى نَفْيُ الْمِمَاثَلَةِ عَنْ ذَاتِهِ سَبْحَانَهُ، فَلَا فَرْقَ بَيْنَ أَنْ يُقَالَ: «لَيْسَ كَاللَّهِ شَيْءٌ»، وَ أَنْ يُقَالَ: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} إِلَّا فَائِدَةُ الْكُنْيَةِ؛ وَ قِيلَ: كُرِّرَتْ كَلِمَةُ التَّشْبِيهِ لِلتَّأْكِيدِ؛ (۱)

{لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ}؛ هیچ چیز مانند او نیست. این عبارت مانند این سخن عرب است که گویند: «مثلک لایبخل» (چون تویی بخل نمی ورزد) [این سخن در مقام این نیست که بگوید مخاطب مثلی دارد و آن مثل بخل نمی کند، بلکه] مقصود نفی بخل از ذات شخص می باشد. و این از باب کنایه است؛ زیرا هنگامی که چیزی را از کسی که در جای شخصی دیگر قرار گرفته، نفی کردند، چنان است که از خود او نفی می کنند.

معنای آیه، نفی مماثلت (و همانندی) از ذات خداست. فرقی میان این جمله که «لیس کالله شیء» (مانند خدا چیزی نیست) و این عبارت که {لَيْسَ كَمِثْلِهِ} را

ص: ۱۰۱

شَيْءٌ؛ مانند مثلِ خدا چیزی نیست. وجود ندارد مگر فایده کنایی.

و گفته اند: حرف «کاف» در {كَمِثْلِهِ} [زائده می باشد و] برای تأکید است.

براساس این سخن، در آیه کنایه به کار رفته است که از نظر ادبی فصاحت دارد و در بیان معنا رسا و گویاست.

وقتی مثل (و شبیه) فرضی خدا، مانند نداشته نباشد، به طریق اولی خود ذات خدا مانند ندارد.

در تفسیر «نفحات الرحمن» (اثر شیخ محمد نهاوندی) ذیل همین آیه، آمده است:

{لَيْسَ كَمِثْلِهِ} و شبیه نظیره - علی تقدیر وجود المثل والنظير له - {شَيْءٌ} و موجودٌ مِنَ الموجودات، فكيف بأن لا- يكون له مثل و نظير!

ففيه مبالغه في نفي المثل له تعالى. و قيل: إِنَّ الكافَ هنا زائده.

و علی اى تقدیر، لاشبهه أن مثل الشىء هو المشابه له فى الذات و الصفات، ولا مشابهه بين الممكن و الواجب، لا فى الذات و لا- فى الصفات، و إن تشاركا فى صدق بعض المفاهيم (كالموجود و العالم و القادر و السميع و البصير و نظائرها) إلا أن بين مناشيها فى الواجب و الممكن غايه المغايره، كما هو مُحَقَّق فى محلّه؛(۱)

مانندِ مثلِ خدا و شبیه نظیرش - بر فرض وجود مثل و نظیر برای او - چیزی و موجودی از موجودات نمی باشد، تاچه رسد که مثل و شبیهی برای او نیست.

در این سخن، مبالغه در نفي مثليت برای خداست.

و گفته اند: کاف - در اینجا - زائد می باشد.

بر هر تقدیر، شبهه ای در این نیست که مثل شىء، چیزی است که با او در ذات و

ص: ۱۰۲

صفات، مشابهت (و همانندی) دارد، و میان ممکن و واجب، هیچ گونه مشابهتی - نه همانندی در ذات و نه مشابهت در صفات - وجود ندارد، هرچند آن دو در صدق بعضی از مفاهیم (مانند مفهوم موجود، عالم، قادر، سمیع، بصیر و نظائر اینها) مشترک اند جز اینکه میان خاستگاه آن مفاهیم یعنی منشأ انتزاع آنها در واجب و ممکن، مغایرت (وجدایی) کامل هست؛ چنان که این مطلب در جای خودش ثابت شده است.

مرحوم نهانندی نیز - در این سخن - بیان می دارد که به فرض وجود مثل و نظیر، آن مثل و نظیر، مانند‌ی ندارد و درحالی که می دانیم مثل و نظیری برای خدا نیست، به طریق اولی ثابت می شود که برای خدا مثلی وجود ندارد.

اینکه ایشان آورده است که:

«میان واجب و ممکن هیچ نوع اشتراکی - نه در ذات و نه در صفات - وجود ندارد» بدان جهت است که واجب، (۱) یعنی حقیقتی که وجوب وجود، ذاتی اش می باشد و ممکن؛ یعنی حقیقتی که وجوب وجود، برایش ذاتی نیست. پیداست که این دو معنا با هم متناقض اند و با یکدیگر اشتراک ندارند.

مرحوم نهانندی در ادامه مطلب، بیان می دارد که واجب و ممکن در بعضی از مفاهیم مشترک اند (۲)؛ چنان که می گوئیم: «واجب موجود است»، «ممکن موجود است» و...

لیکن منشأ انتزاع این دو مفهوم (یعنی مصداقشان) از هم متمایز می باشند؛ یعنی این دو، اشتراک مفهومی و مغایرت مصداقی دارند. ناگفته نماند برخی از بزرگان،

ص: ۱۰۳

۱- . شایان ذکر است که کلمه «واجب الوجود» در عبارات احادیث به کار نرفته است و نام گذاری خدا به این کلمه، تهی از اشکال نیست، لیکن در استدلال ها می توان آن را به کار بُرد.

۲- . اشتراک یا در مفهوم یا در لفظ و یا در معنا (اشتراک لفظی و معنوی) است، که هر کدام بحث ویژه خود را می طلبد.

اشتراک مفهومی را هم نپذیرفته و قائل به اشتراک لفظی شده اند به این معنا که مفهوم موجود در واجب مغایر با مفهوم موجود در ممکن می باشد. (۱)

روایات

روایات (۲)

۱. در مصباح شیخ طوسی (قدس سره) خطبه ای از امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) روایت شده است که حضرت در آن فرمود:

{لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ؛ إِذْ كَانَ الشَّيْءُ مِنْ مَشِيئَتِهِ، فَكَانَ لَا يَشْبَهُهُ مُكُونَهُ؛ (۲)}

«چیزی مثل او نیست» چون شیء [صادر] از مشیت و خواست اوست پس با به وجود آورنده اش شباهت ندارد.

براساس این حدیث، نفی مثلث اشیا با خدا، بدان جهت است که هر شیئی با مشیت و خواست خدا - که صفت فعل او است - تحقق یافته است، پس آنچه پدید آمده، مانند پدید آورنده اش نمی باشد.

به بیان دیگر می توان گفت: مُکُون (پدید آورنده) قائم به ذات است و مُکُون (ایجاد شده) قائم به غیر می باشد و پیداست که این دو با هم مشابهتی ندارند، بلکه متناقض می باشند؛ زیرا در قائم به ذات، وجوب وجود، ذاتی است برخلاف قائم به غیر.

۲. در کتاب توحید صدوق خطبه ای از امام علی (علیه السلام) نقل شده، و در آن آمده است:

... حَدَّ الْأَشْيَاءِ كُلَّهَا عِنْدَ خَلْقِهِ إِيَّاهَا، إِبَانَةٌ لَهَا مِنْ شِبْهِهِ وَإِبَانَةٌ لَهُ مِنْ شِبْهِهَا؛ (۴)

ص: ۱۰۴

۱- در توضیح قول به اشتراک لفظی در اسماء و صفات الهی و ادله آن، بنگرید به، ترجمه توحید الإمامیه: ۷۵، ۵۳۵.

۲- این روایات در تفسیر کنز الدقایق ۱۱: ۴۸۲ - ۴۸۴ (ذیل آیه) آمده است.

۳- مصباح المتهجد: ۷۵۲؛ تفسیر صافی ۴: ۳۶۸ (با اندکی تفاوت).

۴- توحید صدوق: ۴۲، حدیث ۳.

...اینکه خدا، هنگام خلق و آفرینش اشیا، همه آنها را محدود [و دارای حد و اندازه مشخص] آفرید [نشانه آن است که] اشیا با خدا میبایست دارد و شبیه او نیست و خدا [نیز] از همانندی با اشیا جداست.

در این حدیث، بیان شده است که میان حضرت حق و اشیا، بینونت حاکم است و آن دو هیچ گونه سنخیتی ندارند؛ نه اشیا شبیه خدایند و نه خدا شبیه اشیا می باشد.

۳. از امام رضا (علیه السلام) روایت شده است که فرمود:

لِلنَّاسِ فِي التَّوْحِيدِ ثَلَاثَةٌ مَذَاهِبَ: نَفْيٌ، وَ تَشْبِيهُ، وَ إِثْبَاتٌ بغير تشبيه؛ فمذهبُ النفي لا يجوز، و مذهبُ التشبيه لا يجوز لأنَّ الله تبارك و تعالی

لا يُشْبِهُهُ شَيْءٌ وَ السَّبِيلُ فِي الطَّرِيقَةِ الثَّلَاثَةِ، إِثْبَاتٌ بِلَا تَشْبِيهِ؛ (۱)

مذهب مردم، در توحید، سه گونه است: مذهب نفی و انکار [خدا]، مسلک تشبیه [و پذیرش به شبیهی برای خدا]، و مکتب اثبات [خدا] بی تشبیه [او به چیزی]. مذهب نفی جایز نمی باشد، و مسلک تشبیه [نیز] جایز و روا نیست؛ زیرا خدای متعال به چیزی شبیه (و مانند) نمی باشد.

راه درست و حق، در شیوه سوم است؛ یعنی اثبات خدا بی آنکه انسان او را به چیزی شبیه سازد [و یا چیزی را شبیه و نظیر او به شمار آورد].

معنای این حدیث نیز روشن می باشد و تأکیدی است بر این نکته که خدا شبیه و نظیر و مانند و همتا ندارد.

۴. حسین بن سعید می گوید: از ابو جعفر ثانی (امام جواد (علیه السلام)) سؤال شد که آیا جایز است به خدا «شیء» گفته شود؟ امام (علیه السلام) پاسخ داد:

نَعَمْ، يُخْرِجُهُ مِنَ الْحَدِّينَ حَدَّ التَّعْطِيلِ وَ حَدَّ التَّشْبِيهِ؛ (۲)

ص: ۱۰۵

۱- . توحید صدوق: ۱۰۷، حدیث ۸.

۲- . توحید صدوق: ۱۰۷، حدیث ۷.

آری [به این شرط] که او را از دو حد خارج سازد: حد تعطیل و حد تشبیه.

یعنی می توانی به «خدا» شیء بگویی، لیکن شیئی که با هیچ شیء و چیز دیگر مانند و شبیه نیست؛ و نیز خدا، شیء می باشد اما نه شیئی که مانند دیگر اشیا نیازمند و وابسته باشد.

تفسیرهای نادرست

بعضی از اهل عرفان اصطلاحی، براساس پیش ساخته های ذهنی شان، این آیه را به گونه ای نادرست تفسیر کرده اند. در باور این گروه، خدای متعال، حقیقتی است که به طوورها و تعینات مختلف درمی آید و دارای مراتبی می باشد و مقام «لا اسم و لا رسمی» او به مقام احدیت تنزل می کند و در نهایت، سخن به اینجا می رسد که آن حقیقت بسیط بی لحاظ تعین، همه چیز است (مانند موم که به اشکال مختلف درمی آید و حقیقت همه آن صورت ها جز موم چیز دیگری نیست) و بی ملاحظه تعین و تقید، تنها یک حقیقت وجود دارد، و از آنجا که تعین نیز امری اعتباری می باشد، پس همه چیز، خود خداست.

براساس این مبنای باطل، درباره آیه {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} گفته اند که: در این آیه، هم تشبیه است و هم تنزیه، و این دو باید با هم باشد و گرنه تنزیه به تنهایی نشانه نابخردی و گستاخی است.

اینکه خداوند از جسم بودن، مرکب بودن، صورت بودن و در مکان و زمان خاص قرار داشتن، منزّه دانسته شود - به تنهایی - کافی نیست؛ زیرا این خود تشبیه و عین تحدید و تقیید است؛ زیرا وقتی از خدا چیزی نفی می گردد، محدود می شود و در آن مورد حضور ندارد.

بنابراین، تنزیه از آنجا که به تحدید می انجامد، معنایی نادرست می باشد و تبیین صحیح این است که تنزیه و تشبیه با هم صورت گیرد.

پاسخ این است که این سخن بر مبنای سنخیت میان خالق و مخلوق معنا دارد و در آن صورت است که نفی هر چیزی از خدا به محدود شدن او می انجامد، لیکن بر مبنای بینونت میان خدا و خلق - که ما آن را در جای خودش تبیین کرده ایم - چنین محذوری لازم نمی آید و دلایل عقلی و نقلی فراوانی وجود دارد که روشن می سازد ذات خدا از مخلوقات متباین و متمایز است. (۱)

در تفسیری که به نام ابن عربی چاپ شده (و گفته اند اثر ملاعبدالرزاق کاشانی است) آمده است:

{لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ}

آی، کُلُّ الْأَشْيَاءِ فَانِيَةٌ فِيهِ هَالِكَةٌ، فَلَا شَيْءَ يُمِثِّلُهُ فِي الشَّيْءِ وَالْوُجُودِ؛ (۲)

«چیزی مثل خدا نیست» یعنی همه اشیا در او فانی و نابودند، چیزی وجود ندارد که با او در شیئیت و وجود، همانندی کند.

سخن ابن عربی در «فصوص الحکم» چنین است:

إِعْلَمْ - أَيْدِكَ اللَّهُ بِرُوحٍ مِنْهُ - أَنَّ التَّنْزِيهَ عِنْدَ أَهْلِ الْحَقَائِقِ فِي الْجَنَابِ الْإِلَهِيِّ عَيْنُ التَّحْدِيدِ وَالتَّقْيِيدِ، فَالْمُنْزَهَ أَمَّا جَاهِلٌ وَأَمَّا صَاحِبُ سُوءِ أَدَبٍ. وَلَكِنْ إِذَا أَطْلَقَاهُ وَقَالَا - بِهِ، فَالْقَائِلُ بِالشَّرَائِعِ الْمُؤْمِنِ إِذَا نَزَّهَ وَوَقَفَ عِنْدَ التَّنْزِيهِ وَ لَمْ يَرَ غَيْرَ ذَلِكَ فَقَدْ أَسَاءَ الْأَدَبَ وَ أَكْذَبَ الْحَقَّ وَ الرَّسَلَ - صَلَوَاتِ اللَّهِ عَلَيْهِمْ - وَ هُوَ لَا يَشْعُرُ وَ يَتَخَيَّلُ أَنَّهُ فِي الْحَاصِلِ وَ هُوَ مِنَ الْفَائِثِ وَ هُوَ كَمَنْ آمَنَ بِبَعْضٍ وَ كَفَرَ بِبَعْضٍ؛ (۳)

ص: ۱۰۷

۱- نگاه کنید به، کتاب «سنخیت، عینیت یا تباین» بحث های استاد سیدان در مدرسه آیت الله گلپایگانی، قم.

۲- تفسیر القرآن الکریم (منسوب به ابن عربی) ۲: ۲۲۸.

۳- فصوص الحکم: ۶۸.

خدا تو را به روحی از سوی خویش تأیید کند، بدان که: تنزیه نزد اهل حقایق در جناب الهی، عین تحدید و تقیید است، و تنزیه کننده یا جاهل است یا بی ادب.

لیکن شخص جاهل و فرد بی ادب، آن گاه که تنزیه را بر خدا اطلاق کردند و بر زبان آوردند، آن که به شرایع الهی ایمان دارد وقتی خدا را تنزیه کرد و در تنزیه ایستاد و جز آن را ندید، اسائه ادب کرد و خدا و پیامبران را ناآگاهانه برنتافت. او می پندارد که معرفتی به دست آورده است درحالی که شناخت درست را از دست می دهد و به منزله کسی است که به بعضی از کتاب خدا ایمان آورد و به بعضی دیگر کفر ورزید.

و درجای دیگر می نویسد:

قال تعالی: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} فَنَزَّهَ، {وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ} فَشَبَّهَ. وقال تعالی: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} فَشَبَّهَ وَثَبَّتِي، {وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ} فَنَزَّهَ وَأَفْرَدَ؛ (۱)

خدای متعال فرمود: «چیزی مثل خدا نیست» پس تنزیه فرمود، سپس فرمود: «او شنوا و بیناست» پس [با آوردن گوش و چشم] تشبیه کرد. خدای متعال فرمود: «چیزی مثل خدا نیست» پس تشبیه کرد و مثلی آورد، و آن گاه فرمود: «او شنوا و بیناست» پس تنزیه کرد [او را از نداشتن این صفت] و منحصر ساخت [این دو را به خدا].

ابن عربی، در این سخن، بیان می دارد که: اگر کاف را در {کَمِثْلِهِ} زاید بگیریم، مفاد آن تنزیه خداست (از اینکه برایش مثل و مانندی باشد) و مفاد جمله بعد، تشبیه می باشد (زیرا بر غیر خدا نیز این دو صفت اطلاق می شود).

و اگر کاف را در {کَمِثْلِهِ} زاید نشماریم، در آن صورت، مفاد قسمت اول، تشبیه و تنزیه است (زیرا برای نفی مثلثیت از خدا، برای او مثل و دوّمی فرض شده

ص: ۱۰۸

است) (۱) و مفاد قسمت دوم، تنزیه و افراد می باشد (زیرا «سمیع» و «بصیر» به جهت تقدیم ضمیر، به خدا منحصر شد، و او از فقدان این دو صفت یا از مشارکت غیر با او در این دو صفت به نحو حقیقت، منزّه گشت).

بنابراین، آیه مذکور، دو تقریر دارد: با یک تقریر تشبیه است و با تبیین دیگر تنزیه.

آن گاه ابن عربی بیان می کند که اگر حضرت نوح مانند پیامبر اسلام به هر دو جهت تشبیه و تنزیه می پرداخت، قومش او را اجابت می کردند، لیکن نوح تنها تنزیه را ابلاغ کرد و قومش از او روی برمی گرداندند.

آنچه جامع میان تشبیه و تنزیه است «قرآن» می باشد نه «فرقان». نوح مانند پیامبر اسلام به این جامع، فرانخواند و به «جامع الکلم» دست نیافت، به همین جهت قوم نوح در تشبیه ماندند و تنزیه را بر نمی تافتند. انگشت هاشان را در گوش هاشان قرار می دادند و جامه هاشان را بر سر می انداختند تا سخن نوح را نشنوند.

سپس ابن عربی می نویسد:

فلو أنّ نوحاً (علیه السلام) یأتی بمثل هذه الآیه لفظاً أجاوبه فأنّه شبّه و نَزّه فی آیه واحده، بل فی نصف آیه؛ (۲)

اگر نوح، مثل لفظ این آیه {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} را می آورد، قومش او را اجابت می کردند؛ زیرا [قرآن] در یک آیه خدا را تشبیه و تنزیه کرد، بلکه در نصف آیه، این کار صورت گرفت.

از همه این سخنان، روشن شد که بر گرفتن مبانی مذکور در مسائل توحیدی، کار را به اینجا می رساند که آیه ای چون {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} که از گویاترین

ص: ۱۰۹

۱- . قیصری در شرح فصوص (ص ۱۰۵۶) می گوید: و این مثل نیست مگر انسانی که مخلوق بر صورت او و متصف به کمالات اوست، به جز وجوب ذاتی که فارق بین آن دو است.

۲- . فصوص الحکم: ۷۰.

آیات در نفی تشبیه است و افزون بر دلایل عقلی، در روایات فراوانی به این آیه استشهاد شده است، برای اثبات تشبیه به کار گرفته شود!!

آری، براساس این مبانی موهوم است که گاه سخنان بس شگفت انگیز و حیرت آوری از بعضی عرفا و صوفی مسلکان بروز می کند؛ تا آنجا که درباره {لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْوَالِدُ-مَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ} (۱) - آنان که گفتند «الله» همان «مسیح» است، البته کافر شدند - اظهار می دارند که: کفر آنان بدان جهت بود که خدا را در صورت مسیح منحصر ساختند، در حالی که همه چیز و همه کس، صورت خداست. (۲)

ص: ۱۱۰

۱- .سوره مائده (۵) آیه ۱۷ و ۷۲.

۲- . ممد الهمم (شرح فصوص الحکم): ۳۵۷.

آیه چهارم: لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ...

اشاره

قال الله تعالى:

{لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْ-مَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ

قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْ-مَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ

وَأُمَّهُ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا

يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ}

(سوره مائده (۵) آیه ۱۷)

کسانی که گفتند: «خدا همان مسیح پسر مریم است» مسلماً کافر شده اند.

بگو: اگر [خدا] اراده کند که مسیح پسر مریم و مادرش

و هر که را در زمین است، جملگی به هلاکت رساند، چه کسی در مقابل خدا اختیاری دارد؟ فرمان روایی آسمان ها و زمین و آنچه میان آن دو است از آن خداست. هر چه بخواهد می آفریند، و خدا بر هر چیزی تواناست.

ص: ۱۱۱

آیه مذکور در ارتباط با حضرت عیسی مسیح (علیه السلام) و دیدگاه غیر توحیدی مسیحیان نسبت به ایشان است و چون بنای قرآن بر شرک زدائی و کفرستیزی است، لذا از باب اهمیت موضوع و ابطال عقاید مسیحیت و دفع شبهاتی که ایجاد نموده اند در سوره های زیادی به شرح حال او و مادرش مریم (و عقاید باطل عیسویان پرداخته و از جمله همین آیه از سوره مبارکه مائده اعلام کفر کسانی را می کند که مسیح پسر مریم را خدا گرفته اند.

عیسی در قرآن

برای پیامبر عظیم الشان حضرت عیسی مسیح (علیه السلام) ویژگی های بسیاری در قرآن بیان شده که برخی از آنها اکتسابی و برخی دیگر اختصاصی و موهبتی است که مرحوم علامه طباطبائی در المیزان به آن اشاره نموده اند. (۱)

خدای تعالی می فرماید:

{إِنَّمَا آلُ-مَسِيحِ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ}؛ (۲)

مسیح پسر مریم فقط «فرستاده او» و «کلمه او» است که بسوی مریم افکنده، و «روحی» از جانب خداست.

ص: ۱۱۳

۱- . المیزان ۳: ۲۸۱ - ۲۸۲.

۲- . سوره نساء (۴) آیه ۱۷۱.

قرآن کریم او را یکی از پنج «پیامبر اولوا العزم» الهی معرفی می کند که صاحب شریعت و کتاب بوده اند، {شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى} (۱) و در سوره آل عمران او را آبرومند در دنیا و آخرت و از مقرّبین می شمارد، {الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ} (۲).

و در سوره انعام او را در زمره صالحین معرفی می کند، {وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَى وَعِيسَى وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِّنَ الصَّالِحِينَ} (۳).

معرفی عیسی توسط خودش:

عیسی (علیه السلام) خود را «بنده خدا» و «پیامبر او» نامیده و چنین می گوید: که خداوند مرا هر کجا باشم «مایه برکت» قرار داده و مرا به «نماز و زکات» [که دو تکلیف الهی بر بندگان است] سفارش فرموده و مرا «نیکوکار به مادر» قرار داده «زورگو و سرکشم» ننموده:

{قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا * وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا مِّمَّا أُنزِلَتْ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مِمَّا دُمْتُ حَيًّا * وَبَرًّا بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا} (۴)

در پایان این معرفی، خداوند می فرماید: این است [ماجرای] عیسی پسر مریم [همان] سخن حقی که در آن شک می کنند، - آن گاه به سخن ناحقی - که عیسی فرزند خداست - اشاره فرموده - می گوید: خدا را نسزد که فرزندی برگیرد، منزّه است او، و در آیه پایانی این بخش از قول مسیح در عبودیت و بندگی پروردگار

ص: ۱۱۴

۱- . سوره شوری (۴۲) آیه ۱۳.

۲- . سوره آل عمران (۳) آیه ۴۵.

۳- . سوره انعام (۶) آیه ۸۵.

۴- . سوره مریم (۱۹) آیه ۳۰ - ۳۲.

عالمیان می فرماید: به حقیقت که خدا پروردگار من و پروردگار شماست، او را بپرستید که این راه مستقیم است:

{ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْـحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ * مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ * وَإِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ} (۱)؛

عیسی از نگاه مسیحیان

مسیحیان بعد از عیسی درباره او اختلاف کرده متفرق شدند و بفرموده علامه طباطبائی (المیزان: ذیل آیه ۷۹ و ۸۰ سوره آل عمران) به بیش از هفتاد فرقه تقسیم شدند و از میان آنها سه فرقه «ملکانیه»، «نسطوریه» و «یعقوبیه» بیشتر مطرح بودند، و قرآن به جزئیات مسالک مختلف آنها توجه نفرموده و تمام همت خود را متوجه شرک زدائی و پاک سازی عقاید غیر توحیدی مسیحیان نموده است.

مرحوم علامه پنج آیه از آیاتی که عقاید کفرآمیز و مشرکانه مسیحیان را در ارتباط با خداوند و عیسی مطرح نموده آورده چنین می فرماید: (۲)

هَذِهِ الْآيَاتُ وَإِنْ اشْتَمَلَتْ بِظَاهِرِهَا عَلَى كَلِمَاتٍ مُخْتَلَفَةٍ ذَوَاتُ مَضَامِينٍ وَمَعَانٍ مُتَّفَاوِتَةٍ وَإِلِذَلِكَ رَبِّمَا حُمِلَتْ عَلَى اخْتِلَافِ الْمَذَاهِبِ فِي ذَلِكَ كَمَا ذَهَبَ الْمُلْكَانِيَّةُ، الْقَائِلِينَ بِالْبُنُوَّةِ الْحَقِيقِيَّةِ، وَالنَّسْطُورِيَّةُ، الْقَائِلِينَ بِأَنَّ التُّزُولَ وَالْبُنُوَّةَ مِنْ قَبِيلِ إِشْرَاقِ النُّورِ عَلَى جِسْمِ شَفَافٍ كَالْبُلُورِ، وَالْيَعْقُوبِيَّةُ، الْقَائِلِينَ بِأَنَّهَا مِنَ الْإِنْقِلَابِ وَقَدْ انْقَلَبَ إِلَهُهُ سُبْحَانَهُ لَحْمًا وَدَمًا. (۳)

این آیات اگرچه به ظاهرشان مشتمل بر کلمات مختلفی می باشد که دارای

ص: ۱۱۵

۱- . سوره مریم (۱۹) آیه ۳۴ - ۳۶.

۲- . المیزان ۳: ۲۸۳.

۳- . همان.

مضامین و معانی متفاوتی است، و به همین جهت در بسیاری موارد حمل بر اختلاف مذاهب در بین مسیحیان شده است مانند:
ملکانیه: پیروان این مذهب بر این اعتقادند که عیسی (علیه السلام) حقیقتاً فرزند خداست [که لوازم و تالی فاسد این عقیده باطل مشخص است].

نسطوریه: پیروان این مذهب قائلند که نزول عیسی و بنوت (فرزندیت) او از ناحیه خداوند نه از نوع بنوت حقیقی، بلکه از قبیل اشراق نور بر جسمی شفاف همچون بلور است.

یعقوبیه: پیروان این مذهب باور دارند که حقیقت خداوندی منقلب به گوشت و خون شده و عیسی همان خداوند است که به صورت انسان ظهور پیدا کرده.

در میان فرق مسیحیت معاصر نیز سه فرقه متمایزند: پروتستان، کاتولیک و ارتدکس، و این سه، آیا همان سه فرقه گذشته اند؟ محتاج تحقیق است. و هر سه قائل به الوهیت مسیح و اینکه خدا همان مسیح بن مریم است می باشند (تعالی الله عما یقولون علواً کبیراً).

و از این سه فرقه خصوصاً کاتولیک ها و ارتدکس ها، موحد را مسیحی نمی دانند و اساس این عقیده جملاتی است که در انجیل یوحنا ثبت شده: (در ابتدا عالم، کلمه بوده است و کلمه نزد خدا بوده و خدا همان کلمه است، و چون لفظ کلمه را بر مسیح اطلاق نمودند معنی عبارت که (الله هو الکلمه) باشد (الله هو المسیح) گردید و قرآن همی-ن عقی-ده باط-ل مسیحیت را نفی کرده می فرماید: {لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْ-مَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ} (۱)

یوحنا انجیل خود را در اواخر عمر و بنابر الحاح و اصراری که به او شد، نوشت (یعنی بعد از مسیح) و لذا قابل استناد نیست و غالب اناجیل چنین وضعی دارند و مسیح (علیه السلام) از این گفتار باطل و شنیع وحدت وجودی آنها بیزار است

ص: ۱۱۶

و هماره دعوت به توحید و یگانگی پروردگار نموده. (۱)

با توجه به آیات قرآن کریم، سه نکته مسلم است:

۱. جمعی از مسیحیان، عیسی را خدا می دانند، که حکم به کفرشان می شود: {لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْ-مَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ}؛ کسانی که گفتند: خدا هم-ان مسی-ح پسر مریم است مسلماً کافر شدن-د، {وَقَالَ الْ-مَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ}؛ درحالی که مسیح (علیه السلام) فرمود: ای بنی اسرائیل، {اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ}؛ خدا را پرستید که پروردگار من و شماست. و آن-ها را از پای-ان ک-ار مشرکی-ن خب-ر داده می فرماید:

{إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ} (۲)؛

هر کس به خدا شرک آورد، قطعاً خدا بهشت را بر او حرام ساخته و جایگاهش آتش است و برای ستمکاران یاورانی نیست.

۲. یکی از عقاید انحرافی و باطل گروهی دیگر از مسیحیان این است که عیسی را فرزند خدا می دانند، آن چنان که قبل از آنها یهود «عزیر» را فرزند خدا می دانستند و قبل از آنها نیز اقوامی دیگر برای خدا فرزندان قائل بودند، در این رابطه قرآن می فرماید:

{وَقَالَتِ الْيَهُودُ عَزِيرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْ-مَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ} (۳) و یهود گفتند: عزیر، پسر خداست و نصاری گفتند: مسیح، پسر خداست....

عیسی فرزند مریم است، نه فرزند خدا

{إِذْ قَالَتِ الْ-مَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْ-مَسِيحُ عِيسَى ابْنُ

ص: ۱۱۷

۱- نگاه کنید به تفسیر خسروی ۲: ۳۷۰.

۲- سوره مائده (۵) آیه ۷۲.

۳- سوره توبه (۹) آیه ۳۰.

مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ { (۱)}

بیاد آر آن گاه که فرشتگان گفتند: ای مریم، خداوند تو را به کلمه ای از جانب خود که نامش مسیح، عیسی پسر مریم است مژده می دهد، درحالی که در دنیا و آخرت آبرومند و از مقربان است.

{وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْإِلَهَ الْحَقُّ إِنَّمَا الْإِلَهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ { (۲)}

...درباره خدا جز [سخن] حق نگویید، مسیح، عیسی پسر مریم فقط پیامبر خدا و کلمه اوست که آن را به سوی مریم افکنده است و روحی از جانب اوست...

خداوند در شانزده جای قرآن تعمیماً از حضرت عیسی با جمله «عیسی ابن مریم» یاد می کند تا جهانیان از جمله عیسویان بدانند که عیسی بشر است و از مادری به نام مریم متولد شده، پس نمی شود که اله و معبود باشد، او و مادرش هر دو همچون سایر ابناء بشر انسانند و سراپا محتاج الطاف الهی، متولد شده اند، غذا می خورند، راه می روند، می میرند و... یعنی ویژگی های مخلوق را دارند. و اگر عیسی پسر خدا بود، می بایست خدا با او هم سخن باشد و این به دلایل عدیده ممکن نیست.

خداوند منزّه از اتخاذ فرزند است

{وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ لَّهُ قَانُونٌ { (۳)}

گفتند: خداوند فرزندی برای خود اختیار کرده است، او منزّه است بلکه هر چه در آسمان ها و زمین است از آن اوست، [و] همه فرمان پذیر اویند.

ص: ۱۱۸

۱- .سوره آل عمران (۳) آیه ۴۵.

۲- .سوره نساء (۴) آیه ۱۷۱.

۳- .سوره بقره (۲) آیه ۱۱۶.

و نیز خود را این چنین تنزیه می فرماید:

{مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهُ} (۱)؛

خدا را نسزد که از برای خود فرزندی اختیار کند، پاک و منزّه است او [از این نقیصه].

و در آیه دیگری می فرماید:

{إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ} (۲)؛

خدا فقط معبود یگانه است، منزّه از آن است که برای او فرزندی باشد، آنچه در آسمان ها و زمین است از آن اوست.

و همچنین در آیات بسیاری خود را از این نقص تنزیه فرموده. (۳)

۳. و جمعی دیگر عیسی و جبرئیل را همکار و شریک خدا دانسته و قائل به سه خدائی شده و این شرکی است با ماهیت کفر، و خدا را یکی از سه اقنوم ثلاثه، ثالث ثلاثه می دانند که شرح آن خواهد آمد. {لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثٌ ثَلَاثَةٌ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ} (۴)؛ کسانی که [به تثلیث یا سه خدائی قائل شده اند] گفتند: خدا سومین [از] سه [اقنوم] است، قطعاً کافر شده اند، و حال آنکه هیچ معبودی جز خدای یکتا نیست... و سپس کافران آنها چنانچه توبه نکنند، آنها را عذابی دردناک خواهد گرفت.

ص: ۱۱۹

۱- .سوره مریم (۱۹) آیه ۳۵.

۲- .سوره نساء (۴) آیه ۱۷۱.

۳- .سوره انعام (۶) آیه ۱۰۰؛ سوره توبه (۱۰) آیه ۳۱؛ سوره یونس (۱۱) آیه ۶۸؛ سوره نحل (۱۶) آیه ۵۷؛ سوره انبیاء (۲۱)

آیه ۲۶ و سوره زمر (۳۹) آیه ۴.

۴- .سوره مائده (۵) آیه ۷۳.

تفسیر نمونه عقیده تثلیث مسیحیان را چنین بیان می کند:

خدایان سه گانه در عین تعدد حقیقی، یکی هستند که گاهی از آن، تعبیر به «وحدت در تثلیث» می شود، و این همان چیزی است که در آیه فوق به آن اشاره شده که آنها می گویند: خدا همان مسیح، عیسی بن مریم بن مریم همان خداست، و این دو با روح القدس یک واحد حقیقی و در عین حال سه ذات متعدد را تشکیل می دهند. بنابراین هر یک از جوانب سه گانه تثلیث که بزرگ ترین انحراف مسیحیت است در یکی از آیات قرآن مورد بحث قرار گرفته و شدیداً ابطال شده است. (۱)

لذا این عقیده باطل به هر عبارتی از تعابیر ذیل گفته شود، کفر است و ممنوع: «اتحاد خدا و حضرت عیسی»، «حلول خدا در عیسی»، «بروز خدا در عیسی».

مرحوم طباطبائی پس از بیانی مختصر نسبت به عقاید سه فرقه مذکور می فرماید:

لكن الظاهر إن القرآن لایهتم بخصوصیات مذاهبهم المختلفه، و إنما یهتم بكلمه واحده مشتركه بینهم جميعاً و هو البنوه و إن المسيح من سنخ الاله سبحانه و م-ا یتفرع م-ن حدیث التثلیث و إن اختلفوا فی تفسیرها اختلافاً كثيراً... (۲).

ظاهراً قرآن اهتمامی نسبت به خصوصیات مذاهب مختلفه مسیحیت نداشته، بلکه اهتمام خود را منحصر نموده به مشترکات بین آن مذاهب و آن بحث ابن الهی عیسی و سنخیت او با خدا و موضوع سه خدائی اب، ابن و روح القدس است که در تفسیر آن اختلاف بسیاری دارند (و خداوند پاسخ هر یک از این

ص: ۱۲۰

۱- . تفسیر نمونه ۴: ۳۲۵.

۲- . المیزان ۳: ۲۸۴.

ابطال را در قرآن داده است). مرحوم علامه در پاسخ به این ادعای گروهی از مسیحیان که نسبت ابن‌اللهی حضرت عیسی را نسبت حقیقیه ندانسته، می‌گویند این نسبت، نسبت تشریفیه است (یعنی از باب شرافت بخشیدن به عیسی، او را پسر خدا می‌نامند)، حاصل مطالعاتشان را در این زمینه پس از آوردن جملاتی از عیسی در انجیل متی و لوقا و یوحنا و نقل مذاکراتی بین او و مریم مجدلیه و یسوع و توما و فیلیپس،^(۱) چنین می‌فرمایند:

ظواهر این اقوال (اقوال منقول از سه انجیل مذکور) با حمل آنها بر تشریفیه سازگار نیست و آنچه را در ارتباط با ابوت خدا و بنوت عیسی می‌گویند به نحو حقیقت می‌گویند.^(۲)

فخر رازی

بعضی از مفسران مانند فخر رازی چنین پنداشته‌اند که مسیحیان با صراحت عقیده اتحاد خدا و مسیح را ابراز نکرده‌اند اگرچه حاصل مدعایشان همین است.^(۳)

در تفسیر نمونه آمده است که این سخن فخر رازی به خاطر عدم احاطه کافی او به کتب مسیحیت بوده است و گرنه منابع مسیحیت با صراحت مسئله وحدت در تثلیث را بیان داشته‌اند.^(۴)

اقانیم ثلاثه

مرحوم علامه با عنوان «محصل ما قالوا به» به بررسی عقیده تثلیث و ابطالش پرداخته می‌فرماید:

ص: ۱۲۱

۱- تمامی این مطالب را علامه از کتب عهد عربیه، طبع سال ۱۸۱۱ میلادی نقل می‌کنند.

۲- المیزان ۳: ۲۸۵.

۳- نگاه کنید به مفاتیح الغیب ۱۱: ۳۲۷ - ۳۳۸.

۴- نگاه کنید به تفسیر نمونه ۴: ۳۲۵ - ۳۲۶.

حاصل آنچه به آن معتقد شدند (اگر چه نتیجه معقولی نیست) این است که حقیقت ذات یک جوهر واحدی است که برای آن سه اقنوم است (اقانیم ثلاثه) و مقصود از اقنوم: نحوه ظهور و بروز و تجلی چیزی است برای غیر، و صفت غیر از موصوف نیست و هر دو در عین دوگانگی وحدت دارند، و اقانیم ثلاثه عبارتند از:

اقنوم الوجود، که همان اب یا خدای پدر است.

اقنوم العلم، که همان کلمه، یا عیسی بن مریم است.

اقنوم الحیات، که همان روح القدس است.

پس پسر که همان کلمه و اقنوم علم است از نزد پدرش که همان اقنوم وجود می باشد به همراهی روح القدس که اقنوم حیات است، آمده. سپس علامه آیات عقیدتی مسیحیان و نسبت هایی را که قرآن به آنها می دهد آورده و نتیجه می گیرد که:

كُلٌّ ذَلِكَ يَرْجِعُ إِلَىٰ مَعْنَىٰ وَاحِدٍ (و هو تثلیث الوحده) هو المشترك بين جميع المذاهب المستحدثه في النصرانيه (1)

همه این مفاهیم برگشتش به یک حدّ مشترکی بین مذاهب جدید مسیحیت است و آن «تثلیث الوحده» می باشد، یعنی خدایان سه گانه در عین تعدد حقیقی یکی هستند. و سپس از دو طریق مفصلاً به ابطال تثلیث می پردازند که ما در مقام طرح مبسوط آن نیستیم.

عیسی و مادرش إله نیستند

مسیح (علیه السلام) هرگز مردم را به خود دعوت نفرموده و آنچه را که به او نسبت می دهند ادعا نکرده است، قرآن می فرماید:

﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلَهَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ﴾

ص: ۱۲۲

تَعَلَّمَ مِمَّا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مِمَّا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ * مِمَّا قُلْتَ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُمْ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مِمَّا دُمْتُمْ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ * إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عَبْدُكَ وَإِنْ تُغْفِرَ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ { (۱) }؛

و بیاد آر آن گاه که خدا فرمود: ای عیسی پسر مریم، آیا تو به مردم گفتی من و مادرم را همچون دو خدا بجای خداوند پرستید؟

گفت: منزه می تو، مرا نزیید که [درباره خویشتن] چیزی را که حق من نیست بگویم. اگر آن را گفته بودم قطعاً آن را می دانستی. آنچه در نفس من است تو می دانی و آنچه در نفس تو است من نمی دانم، چرا که تو خود دانای رازهای نهانی. به آنان نگفته ام مگر آنچه را به من فرمان دادی. [گفته ام] که: خدا را پرستید که پروردگار من و پروردگار شماست. و تا در میانشان بودم بر آنها گواه بودم پس چون مرا برگرفتی، تو خود بر آنان نگهبان بودی، و تو بر هر چیز گواهی. اگر عذابشان کنی، آنان بندگان تو اند، و اگر بر ایشان ببخشایی، تو خود توانا و حکیمی.

پس عیسی (علیه السلام) در محکمه عدل الهی با اعتراف به بندگی اش، خود را از اتهامات وارده تبرئه می کند.

عیسی خبر از مرگ خود می دهد

آیه ذیل به نقل خود عیسی از سه ویژگی مخلوق (ولادت، وفات و برانگیخته شدن) درباره او خبر می دهد:

{وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا} { (۲) }؛

و سلام [و درود] بر من [در] روزی که زاده شدم، و روزی که می میرم و روزی

ص: ۱۲۳

۱- . سوره مائده (۵) آیه ۱۱۶ - ۱۱۸.

۲- . سوره مریم (۱۹) آیه ۳۳.

که برانگیخته می شوم.

در این آیه عیسی (علیه السلام) خبر از ولادت، مرگ و بعث خود می دهد و خداوند در بخشی از آیه مورد بحث از امکان هلاکت عیسی خبر می دهد.

{قَمَن يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْ-مَسِيحِ ابْنِ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا}؛

اگر خدا اراده کند که مسیح پسر مریم و مادرش و هر که در زمین است جملگی را هلاک کند، چه کسی در مقابل خدا اختیاری دارد؟

تولد و وفات یا هلاک دو ویژگی از خصیصه مخلوقی بشر است که این آیات از وجود چنین خصائصی نسبت به عیسی هم خبر می دهند. پس موجودی که خصایص مخلوق را دارد، چگونه ممکن است خالق، اله و معبود باشد. (تعالی الله عما یقولون).

حاصل این بخش:

در ارتباط با آیه مذکور این شد که نظریات انحرافی مسیحیان - که شگفت انگیز بود - به طور شفاف بررسی و از قرآن در مقام پاسخ و ابطال آنها آیاتی ذکر شد.

تبیین و ردّ عقیده برخی عرفا و فلاسفه

اشاره

شگفت تر از عقاید مسیحیت و جسورانه تر از آنان - که مسیح پسر مریم را خدا گفتند - قول بعض فلاسفه به تبعیت از عرفاء اصطلاحی، آن هم از نوع وحدت وجودیش می باشد، که عقیده و چکیده حرفشان این است:

آنان که گفتند خدا همان مسیح پسر مریم است، درست گفتند، کفرشان از این جهت نیست که چنین گفتند، بلکه کفرشان از این جهت است که خدا را در مسیح منحصر کرده گفتند: خدا مسیح و مسیح همان خدا است، درحالی که نه فقط عیسی خداست، که همه چیز خداست.

ص: ۱۲۴

شرح این عقیده باطل عرفانی از عرفائی همچون ابن عربی را در کلام شارحین برجسته فصوص بررسی می نمائیم.

۱- شرح قیصری

ابن عربی: «فأدى بعضهم فيه الى القول بالحلول، و انه هو الله بما أحيا به الموتى. و لذلك نُسَبُّوا إلى الكفر و هو السُّتر، لأنهم ستروالله الذي أحيا الموتى بصورة بشرية عيسى عليه السلام»

قیصری: (أی، فأدى نظر بعضهم فيه إلى القول بالحلول، فقالوا: إنَّ الله حلَّ في صورة عيسى، فأحيا الموتى. و قال بعضهم: إنَّ المسيح هو الله. و لَمَّا ستروا الله با لصورة العيسويه المقيدة فقط، نسبوا إلى الكفر). (۱)

ابن عربی می گوید: «بعضی در مورد عیسی قائل به حلول خداوند در عیسی شدند و بعضی گفتند عیسی خود خداست چون مردگان را زنده می کند، و بدین سبب نسبت داده شدند به کفر، به معنای پوشاندن، چه اینکه آنها پوشانده اند خدایی را که مردگان را زنده می کرد به صورت بشری عیسی».

قیصری: (پس نظر بعضی در مورد عیسی بر این قرار گرفته است که قائل به حلول شده و گفتند خداوند حلول کرده است در صورت عیسی، پس مردگان را زنده می کند، و بعضی دیگر گفتند: برآستی که مسیح همان خداست. و چون حقیقت خدایی را متعین در عیسی دیدند و آن را با صورت عیسوی فقط پوشاندند، منسوب به کفر شدند).

ابن عربی: «فقال الله تعالى: {لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْ-مَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ} فجمعوا بين الخطأ و الكفر في تمام الكلام كله».

قیصری: (ای جمعوا بین الکفر، و هو ستر الحق بالصورة العيسويه، و بین

ص: ۱۲۵

الخطأ، و هو حصر هويه الله في كلمه العيسويه. و المراد بقوله: «في تمام الكلام» (أى بمجموع قولهم: {إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْ-مَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ} جمعوا بين الكفر و الخطأ). (١)

قيصرى: (يعنى جمع كردند بين كفر و آن پوشاندن حق است در صورت عيسوى و بين خطأ، و آن حصر هويت الهى است در كلمه عيسوى. و اينكه گفت: «في تمام الكلام»، يعنى به مجموع كلام شان كه گفتند: {إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْ-مَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ} [براستى خداوند همان مسيح پسر مريم است] جمع نمودند بين كفر و خطأ).

ابن عربى: «لابقولهم هو الله، و لابقولهم ابن مريم»؛ نه به جهت اينكه گفتند او خداست و نه به خاطر كلامشان كه گفتند او پسر مريم است.

قيصرى: (لأنّ قولهم: (هو الله) أو (الله هو) صادق من حيث أن هويه الحق هي التي تعينت و ظهرت بالصورة العيسويه، كما ظهرت بصورة العالم كله، و قولهم: (المسيح بن مريم) ايضاً صادق، لأنه ابن مريم بلاشك لكن تمام الكلام و مجموعه غير صحيح، لانه يفيد حصر الحق في صورة عيسى، و هو باطل، لان العالم كله غيباً و شهادةً صورته، لا عيسى فقط). (٢)

چه اينكه اين گفتارشان كه گفتند (او خداست) يا (خدا اوست) درست است از جهت اينكه هويت حق به صورت عيسى تعين و ظهور پيدا کرده، همچنان كه به صورت همه عالم ظهور پيدا کرده و اين گفتارشان كه مسيح پسر مريم است، اين نيز بلاشك درست است، لكن تمام كلام و جمله {إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْ-مَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ} صحيح نيست، چون اين جمله اسميه، حق را محصور مى كند در عيساى فقط و اين باطل است. چه اينكه كل عالم از غيب و شهودش صورت حق است، نه عيساى فقط.

ص: ١٢٦

١- همان: ٨٦٥.

٢- همان.

ابن عربی: «فعدلوا بالتضمین من الله من حيث أحيا الموتی إلى الصورة الناسوتیه البشریه بقولهم: (ابن مریم) و هو (ابن مریم) بلا شك»

قیصری: «من الله» متعلق بقوله: «فعدلوا» و (الباء) فی قوله: «بالتضمین» بمعنی «مع». ای، فعدلوا من الله الى الصورة البشریه مع تضمینیه فیها من حيث أنه إحياء الموتی، فقالوا: {أَلَمْ نَسِّحْ ابْنَ مَرْيَمَ} و هو ابن مریم بلا شك، كما قالوا، لكن جعلوا الله فی ضمن صورته، وهو القول بالحلول. (۱)

ابن عربی:

«آنها عدول کردند از خدا به سوی صورت بشریّه (عیسی) با قرار دادن خدا در عیسی به جهت زنده نمودن مردگان «چگونه؟ به دلیل» گفتارشان، ابن مریم و او، پسر مریم است بلاشک.

قیصری: «من الله» متعلق است به قول ابن عربی «فعدلوا» و (باء) در قول ابن عربی «بالتضمین» به معنای (مع) است. یعنی، آنها از خدا روی کردند به صورت بشری (عیسی) با این عقیده که خدا در ضمن این صورت بشری قرار دارد به دلیل اینکه مردگان را زنده می کند، پس گفتند مسیح فرزند مریم است. و او بلاشک پسر مریم است، همچنان که گفتند، لكن خدا را در ضمن صورت عیسی قرار دادند، و این عقیده به حلول است.

۲- شرح مؤید الدین جندی

(۲)

قال رضی الله عنه: «فأدّى بعضهم فيه» أي عند إحيائه الموتی «إلى القول بالحلول» یعنی نسبوا الإحياء إلى الله حال حلوله فی صورة عیسی «و أنه هو

ص: ۱۲۷

۱- شرح فصوص الحکم (قیصری): ۸۶۵ - ۸۶۶.

۲- شرح فصوص الحکم، اثر مؤیدالدین جندی (متوفی ۶۹۰). جهت اطلاع از شرح حال مختصر او نگاه کنید به مقدمه سید جلال الدین آشتیانی بر شرح قیصری ص ۴.

الله بما أحيأ به الموتى، و لذلك نسبوا إلى الكفر و هو الستر، لأنهم سترأ الله الذى أحيأ الموتى بصورة بشرية عيسى، فقال: {لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْـمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ} فجمعوا بين الخطأ و الكفر فى تمام الكلام».

بعد قولهم: إن الله هو، و قال: «لا بقولهم هو الله» يعنى: لم يكفروا بقولهم: إن الله هو، فإن الله هو لنفسه هو.

«ولا بقولهم: المسيح ابن مريم» بل بما حصروا الله فى هوية عيسى بن مريم، و لم يكفروا بقولهم: إن الله هو حملا لهويه عيسى على الله، إذ هويه عيسى مع هويه العالم كله هو الله المتجلى بوجوده الحق فى جميع العالم أبدا، كما مرّ، و لكن كفروا بوصفهم هويه الله فى صورة ابن مريم على التعيين.

قال رضى الله عنه: «فعدلوا بالتضمين من الله من حيث أحيأ الموتى إلى الصورة الناسوتية البشرية بقولهم: ابن مريم و هو ابن مريم بلا شك، فتخيّل السامع أنهم نسبوا الإلهية للصورة و جعلوها عين الصورة و ما فعلوا، بل جعلوا الهويه الإلهية ابتداء فى صورة بشرية هى ابن مريم، ففصلوا بين الصورة و الحكم، لا أنهم جعلوا الصورة عين الحكم».

يعنى رضى الله عنه: أنهم قالوا: {إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْـمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ} ففصلوا بين الصورة المسيحية المريمية و بين الله بالهويه، و لم يقولوا: الله المسيح بن مريم، فتخيّل السامع أنهم نسبوا الألوهية القائمة بذات الله إلى الصورة المسيحية و ما فعلوا ذلك، بل فصلوا بالهويه بين الصورة العيسوية و بين الحكم بحمل اللاهوت على الهويه، فاقترضت حصر الإلهية فى عيسى بن مريم. قال - رضى الله عنه - : «بل جعلوا الهويه الإلهية ابتداء فى صورة بشرية هى ابن مريم».

أى جعلوا الله بهويته موضوعا، و حملوا الصورة عليه فحدّثوا الهويه الإلهيه و جعلوها محصوره فى صوره الناسوت المعينه و هى غير محصوره، بل له هويه الكلّ، فجمعوا بين الكفر بأنّ الله هو هذا، فستروا الهويه الإلهيه فى عيسى، و بين الخطأ بأنّه ليس إلّا فيه - أى هى هو لا غير، و قد كان هو عين الكلّ - و لا فى البعض، بل مطلقا فى ذاته عن كل قيد و إطلاق، كما عرفت؛ (١)

شيخ مى گوید: «پس بعضی در وقت نظاره زنده نمودن مردگان توسط عیسی عقیده شان درباره عیسی منتهی شد» به «قول به حلول» یعنی زنده گردانیدن مردگان را نسبت دادند به خداوند در حال حلول خدا در صورت عیسی (علیه السلام) و اینکه «به راستی عیسی همان خداست به سبب زنده نمودن مردگان، و به همین جهت است که به کفر، به معنی ستر و پوشاندن حق نسبت داده شدند چه اینکه آنها پوشانیدند خدایی را که زنده کننده مردگان است در صورت بشری عیسی، لذا خدا می فرماید: {لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْ-مَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ} پس جمع کردند بین خطا و کفر در جمله کامل {إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْ-مَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ} .

شيخ مى گوید: «نه به خاطر گفتارشان که گفتند عیسی خداست» یعنی کافر نشدند به خاطر این گفتارشان که گفتند: به راستی خداوند اوست «و نه به خاطر گفتارشان که مسیح پسر مریم است» بلکه به سبب این که خداوند را محصور کردند در هویت عیسی پسر مریم کافر شدند. و کافر نشدند به جهت گفتارشان که گفتند: به راستی که خداوند اوست، به سبب حمل هویت عیسی بر خداوند، چه اینکه هویت و حقیقت عیسی به همراه هویت کل عالم، اوست همان خدای که به وجود حقش در جمیع عالم برای همیشه تجلی نموده، همچنان که گذشت، و لکن کافر شدند به جهت توصیف شان هویت و حقیقت خدا را در صورت پسر

ص: ۱۲۹

مریم به صورت تعیین.

آن گاه شیخ می گوید: «پس، از خداوند، متمایل شدند به عیسی به اینکه خدا را در صورت ناسوتی و بشری قرار دادند (چرا؟) از جهت اینکه احیای مردگان می کرد و به سبب گفتار شان (که می گفتند: او) پسر مریم است در حالیکه بدون شک او پسر مریم است، پس شنونده خیال می کند آنها (عیسویان) الوهیت را به صورت عیسوی نسبت دادند و آن را یعنی (الوهیت) را عین صورت قرار داده اند، در حالیکه این کار را نکرده اند بلکه حقیقت الهیه را ابتدا در صورت بشری که پسر مریم باشد قرار دادند و سپس جدا کردند بین صورت و حکم، نه اینکه آنها صورت را عین حکم قرار داده باشند.

یعنی آنها گفتند: {إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْـمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ}، پس فرق گذاشتند بین صورت مسیح پسر مریم و بین خدا از جهت هویت و نگفتند: الله المسیح بن مریم، پس شنونده خیال می کند که آنها الوهیت قائم به ذات خداوندی را به صورت مسیح نسبت داده اند در حالیکه چنین نکرده اند، بلکه فرق گذاشتند در هویت بین صورت عیسوی و بین حکم به حمل لاهوت (خداوند) بر هویت عیسوی، و این، اقتضاء می کند محصور نمودن الهیت را در عیسی بن مریم.

شیخ می گوید: «بلکه هویت الهیت را ابتدا در صورت بشری که ابن مریم باشد قرار دادند» یعنی هویت الهی را موضوع، و محمول را صورت قرار دادند، پس محدود نمودند هویت الهی را و محصور نمودند این هویت را در صورت ناسوتی معین، در حالیکه آن هویت غیر محصوره است، بلکه برای اله است هویت کل (اشیاء) پس جمع کردند بین کفر (به اینکه خدا همین مسیح است و مستور نمودند هویت الهیه را در عیسی) و بین خطا (به اینکه اله، نیست مگر در عیسی یعنی هویت الهیه بما هو هویت الهیه، عیسی است نه غیر او، و به تحقیق الله عین کل اشیاء است نه در بعضی از اشیاء بلکه او در ذاتش مطلق است از هر قید و اطلاقی، آنچنان که دریافتی.

ص: ۱۳۰

استاد حسن زاده آملی بعد از نقل عبارت ذیل از ابن عربی:

«فأدى بعضهم فيه إلى القول بالحلول، وأنَّه هو الله بما أحيأ به من الموتى، و لذلك نسبوا إلى الكفر و هو الستر لأنهم ستروا الله الذي أحيأ الموتى بصورة بشرية عيسى».

«فقال تعالى: {لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْ-مَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ} فجمعوا بين الخطأ و الكفر في تمام الكلام كله لا بقولهم هو الله، و لا- بقولهم ابن مريم، فعدلوا بالتضمين من الله من حيث أحيأ الموتى إلى الصورة الناسوتية البشرية بقولهم ابن مريم و هو ابن مريم بلا شك».

چنین می نگارد:

این حیرت بعضی را درباره او به عقیده حلول کشاند (که خدا در صورت عیسی حلول کرد و موتی را احیا کرد) یعنی عیسی خداست که احیای موتی می کند و نسبت به کفر داده شدند. کفر به معنی ستر زیرا آنان خدایی را که احیای موتی می کند در صورت بشری عیسی مستور داشتند. پس خداوند تعالی فرمود:

{لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْ-مَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ} پس جمع کردند بین خطا و کفر در تمام یک کلمه، نه به قولشان هو الله و نه به قولشان ابن مريم.

مقصود این است که هویت حق تعالی به صورت عیسی متعین شده و ظاهر گردیده است. چنانکه به صورت همه عالم در آمده است که «لا مؤثر في الوجود إلا الله». پس خداوند است که در این کلمات مؤثر است.

اینکه آنان گفتند: خداوند مسیح بن مريم است از جهت تعین هویت حق به صورت عیسوی راست گفته اند و همچنین اینکه عیسی مسیح بن مريم است راست گفته اند و لکن حصر حق تعالی در صورت عیسی نادرست و باطل است؛ زیرا همه

عالم چه غیب و چه شهود صورت حق است نه عیسی فقط.

پس کفر به معنای صورت عیسی (علیه السلام) مر هویت حق را راست است. اما جمله اسمیه با خبر محلی به ألف و لام که افاده حصر محکوم علیه (الله) در محکوم به (مسیح) می نماید باطل است. (۱)

نتیجه

پس از بررسی دقیق این سه شرح، متأسفانه به نتیجه ای که قبلاً عرض شد می رسیم و آن اینکه: کفر عیسویان بنا بر آیه شریفه: {لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْ-مَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ} ، از دیدگاه آقایان نه از باب این است که عیسی را خدا خوانند، نه از این باب نیست، بلکه از این باب است که چرا گفتند فقط عیسی خداست، در حالیکه تمام عالم صورت خداست.

در جهت تقویت اینکه قول آقایان همین است که ما گفتیم و غیر این نیست توجه بفرمائید به مطالبی از ممد الهمم:

بدان که اگر کسی از موم صد چیز بسازد و به ضرورت صد شکل و صد اسم پیدا آید و در هر شکلی چندین اسامی دیگر باشد (شکل شیر ساختیم در شکل شیر چندین اسم است مانند سر و گوش) اما عاقل داند که به غیر موم چیز دیگر موجود نیست و این جمله اسامی که پیدا آمده، اسامی موم است، که موم بود که به جهات مختلف و به اضافات و اعتبارات آمده است.

به هر رنگی که خواهی جامه می پوش

که من آن ق--د ر-ع-ن-ا-م-ی شناس-م

بدان که خلق یک صفت است از صفات این وجود و حیات یک صفت است از صفات این وجود و علم یک صفت است از صفات این وجود و ارادت و قدرت،

ص: ۱۳۲

و جمله صفات را این چنین می دان. و سماء یک صورت است از صور این وجود و ارض یک صورت است از صور این وجود و جماد یک صورت است از صور این وجود و نبات و حیوان، و جمله صور را این چنین می دان، و الله اسم مجموع است و جامع جمله صور و صفات این وجود است، این است معنی لا إله إلا الله. (۱)

به عنوان تأیید آنچه به عرض رسید گوش دل بسپارید به کلام دو فیلسوف مسلم، علامه کم نظیر محمد تقی جعفری و شهید عالی مقام استاد مطهری که بر داشت نهایی خود را از عقائد فاسده فرقه مورد نظر بیان می فرمایند.

علامه جعفری می فرماید:

۱. اگر با عبارت مختصری ادا کنیم، باید بگوئیم: در نظر این عده خدا عین موجودات و موجودات عین خداست، این وحدت را به علت عوامل موافق یا مخالف به قدری با پیچ و تاب و مفاهیم رمز آمیز و مهر و موم شده و اسلوب های مختلف بیان کرده اند که ناچار، مسئله از جنبه علمی و فلسفی سر باز زده و با دستورها و قوانین معمولی عقلی و قلبی... و غیر ذلک مورد بررسی نمی توان قرار داد. (۲)

۲. اگر تمامی تعارفات و روپوشی و تعصب های بی جا را کنار بگذاریم و از دریچه بی غرض خود، حقیقت مقصود را بررسی کنیم در اثبات اتحاد میان مبدأ و موجودات به تمام معنا در افکار بعضی از این دسته تردید نخواهیم کرد. بلی اگر با جدیت فوق العاده و تلاش های غیر مستقیمی به تأویل کلمات این عده پردازیم بدون شک عبارات و سخنان گروهی از آنها را نمی توانیم به هیچ وجه تأویل و تصحیح کنیم، یعنی در حقیقت به تناقضات و سخریه عبارات خود گویندگان مبتلا خواهیم شد. (۳)

ص: ۱۳۳

۱- . ممد الهمم: ۳۹ (مثال موم از عزیز الدین نسفی است).

۲- . مبدء اعلى: ۷۱.

۳- . همان: ۷۲.

۳. و حاصل مقصود را با دو کلمه بیان می کنیم: خدا عین موجودات و موجودات عین خداست، یعنی در حقیقت و واقع یک موجود بیشتر نداریم آن منفی، خواه خدا بوده باشد (در نظر مادی ها) و یا سائر موجودات غیر از خدا (در نظر وحدتی ها) یا آنچه که هست اسمش خدا است (در نظر وحدتی ها) یا آنچه که هست اسمش ماده است (در نظر مادی ها) پس یک حقیقت است، تنها نزاع و مناقشه در لغت آن حقیقت است نظیر اختلاف الله، خدا، تاری، گاد، ... و غیره که فقط از ناحیه لفظ است و بس. (۱)

۴. مکتب وحدت موجود با روش انبیاء و سفراء حقیقی مبدء اعلی تقریباً دو جاده مخالف بوده و به همدیگر مربوط نیستند، زیرا انبیا همگی و دائماً بر خدای واحد ماوراء سنخ این موجودات مادی و صوری تبلیغ و دعوت کرده اند و معبود را غیر از عابد تشخیص، و خالق را غیر از مخلوق بیان کرده اند.

ما ویژگی های دیگر این مکتب را اختصاراً مورد بحث قرار می دهیم.

الف: از خواص این مکتب این است که عقل و فهم و علم و معرفت را به کلی حجاب تاریک تشخیص داده و دانشمندترین علما و فلاسفه عالم بشریت در نظر اعضای این مکتب مانند حیوانات لایعقل می باشند.

ب: عبادات و تکالیف فقط وظایفی برای تنظیم معاش دنیوی و یا وصول و اتحاد با ذات خدائی است و اگر برای کسی این حالت دست داد تمامی تکالیف از او ساقط است و به آیه: {وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ} (۲) نیز استدلال کرده اند.

در صورتی که پیغمبری از پیغمبران حقه تا واپسین نفس، خود را بدون تکلیف ندیده و تمامی عمر را عمل به شریعت خود نموده اند علاوه بر این، همین واصلین عظام به استثناء حالات تجسمی غالباً اعتراف به شک و جهل کرده اند، چنانکه بیان خواهد شد.

ص: ۱۳۴

۱- . همان: ۷۲.

۲- . سوره حجر (۱۵) آیه ۹۹.

ج: اختلاف عقائد در عالم بشریت برای این مکتب نامفهوم است چنانکه از مشاهیر این مکتب نقل شده است:

عقد الخلاق فی الاله عقائداً*** و انا اعتقدت جمیع ما اعتقدوه(۱)

(خلاق در مورد اله و [معبود] اعتقاداتی دارند و من به تمامی این اعتقادات معتقدم).

بت پرست، آفتاب پرست، ستاره پرست، آتش پرست، فرعون پرست، گوساله پرست، حیوان پرست، ماده پرست، همه و همه در نظر این مکتب حق و مطابق واقع اند. زیرا تمامی این مفاهیم اجزای مختلفی از خدا هستند....(۲)

و اینک از استاد مطهری بشنوید:

عرفا همیشه مستی را - به آن معنا که خود می گویند - بر عقل ترجیح می دهند.

آنها حرف های خاصی دارد، توحید، نزد آنها معنای دیگری دارند، توحید آنها وحدت وجود است، توحیدی است که اگر انسان به آنجا برسد همه چیز شکل [حرفی و غیر اصیل] پیدا می کند.

در این مکتب انسان کامل در آخر، عین خدا می شود، اصلاً انسان کامل حقیقی، خود خداست و هر انسانی که انسان کامل می شود، از خودش فانی می شود و به خدا می رسد.(۳)

ما در مباحثی مستقل حدوداً در ۲۵ جلسه به رد و ابطال (اصالت وجود، وحدت وجود، تشکیک در وجود و وجود اطلاق) پرداختیم و در آنجا ادله آنها را مخدوش و مبانی باطل آنها را آشکار نمودیم.

ص: ۱۳۵

۱- نگاه کنید به فتوحات مکیه (ابن عربی) ۳: ۱۳۲؛ فصوص الحکم: ۵ (تعلیقات ابوالعلاء عقیلی).

۲- مبدء اعلی: ۷۴.

۳- انسان کامل (شهید مطهری): ۱۲۶؛ مجموعه آثار شهید مطهری ۲۳: ۱۶۸.

مبانی که برخلاف فطرت است و مثبت عقلی هم ندارد و از نظر عقل منفی است. (۱)

و در فرمایشات علامه جعفری هم دقت نمودید که فرمودند از خواص این مکتب این است که عقل و فهم و علم و معرفت به کلی حجاب است.

و آن گاه که از وحدتی ها سؤال می شود چه شد؟ در این مکتب که شما همه چیز را یک حقیقت می دانید پس کفر و کافر و مکفر معلوم نشد؟ می گویند: «طوراً و راء طور العقل»، یعنی با عقل این حقایق را نمی شود فهمید و با نسبت هایی همچون نمی فهمید و امثال ذلک رد می شوند.

چونکه بی رنگی اسیر رنگ شد***موسیقی با موسیقی در جنگ شد

می خواهند بگویند حقیقت وجود یک چیز است و در واقع فرعون و موسی یکی هستند و چون رنگ تعین گرفتند یکی شد موسی و دیگری فرعون.

و چون هر یک از تعین خود خارج شوند بیش از یک چیز نیستند. خوب این حرف ها اساس اش نادرست و مخالف صریح اصول وحی است لذا همیشه تاکید داریم لا اقل (العیاذ بالله) فرمایشات معصوم را هم در ردیف آراء بشری قرار داده سری هم به سخنان آنها بزیم تا دچار این سیاه چاله ها و حفزه های عمیق و وحشتناک اعتقادی نشویم.

ضمناً این جمله آقا حضرت امیر (علیه السلام) را هم در نظرتان باشد که همیشه فرموده اند به ما مراجعه کنید، خداوند مأموریت اخراج انسان ها را از ظلمات به سوی نور - به استناد آیه یکم سوره ابراهیم {لُتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ} - به پیامبر اکرم (محوّل فرموده. اینک به بیانات نورانی ذیل از نهج البلاغه دقت بفرمایید:

ص: ۱۳۶

۱- به کتاب «سنخیت، عینیت یا تباین» (تقریرات دروس اعتقادی آیت الله سیدجعفر سیدان)، مراجعه شود. و سایر مباحث نامبرده شده در متن - إن شاء الله تعالی - به زودی چاپ خواهد شد.

فَالْتَمِسُوا ذِلَّكَ مِنْ عِنْدِ أَهْلِهِ، فَإِنَّهُمْ عَيْشُ الْعِلْمِ، وَمَوْتُ الْجَهْلِ، هُمْ الَّذِينَ يُخْبِرُكُمْ حُكْمُهُمْ عَنْ عِلْمِهِمْ، وَصَمْتُهُمْ عَنْ مَنْطِقِهِمْ، وَظَاهِرُهُمْ عَنْ بَاطِنِهِمْ، لَا يُخَالِفُونَ الدِّينَ وَلَا يَخْتَلِفُونَ فِيهِ، فَهُوَ بَيْنَهُمْ شَاهِدٌ صَادِقٌ، وَصَامِتٌ نَاطِقٌ؛ (١)

همانا رستگاری را از اهل آن (اهل بیت پیامبر (صلی الله علیه و آله)) جستجو کنید، که به حقیقت آنها، حیات بخش دانش و از بین برنده نادانی هستند، تنها آنهایند که حکمشان شما را از علمشان و سکوتشان از منطقتشان و ظاهرشان از باطنشان خبر می دهد، نه با دین خدا مخالفتی و نه در دین خدا با یکدیگر اختلافی دارند، دین در میانشان گواهی صادق و خاموشی گویاست.

آری، این بزرگواران کسانی هستند که در خلقت، اساس و رکن هستی، و مایه ی حیات، و ناظر و شاهد بر خلقت اند، علمی نیست مگر خداوند به آنها مرحمت فرموده بلکه آنها معدن همه خیراتند.

به حدیث ذیل توجه بفرمایید:

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ، قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي جَعْفَرٍ الثَّانِي (عليه السلام) فَأَجْرَيْتُ اخْتِلَافَ الشَّيْعَةِ، فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمْ يَزَلْ مُتَّفَرِّدًا بِوَحْدَانِيَّتِهِ ثُمَّ خَلَقَ مُحَمَّدًا وَعَلِيًّا وَ فَاطِمَةَ فَمَكَّنُوا أَلْفَ دَهْرٍ ثُمَّ خَلَقَ جَمِيعَ الْأَشْيَاءِ فَأَشْهَدَهُمْ خَلْقَهَا وَ أَجْرَى طَاعَتَهُمْ عَلَيْهَا وَ فَوَّضَ أُمُورَهَا إِلَيْهِمْ فَهُمْ يُحِلُّونَ مَا يَشَاءُونَ وَ يُحَرِّمُونَ مَا يَشَاءُونَ وَ لَنْ يَشَاءُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى. ثُمَّ قَالَ: يَا مُحَمَّدُ هَذِهِ الدِّيَانَةُ الَّتِي مَنْ تَقَدَّمَهَا مَرَقَ وَ مَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا مَحَقَ وَ مَنْ لَزِمَهَا لِحِقَ خُذْهَا إِلَيْكَ يَا مُحَمَّدُ؛ (٢)

ص: ١٣٧

١- . نهج البلاغه، خطبه ١٤٧.

٢- . اصول کافی ١ : ٤٤١، حدیث ٥.

امام جواد (علیه السلام) به محمد بن سنان فرمودند:

(ای محمد! خدای تبارک و تعالی دائماً در یکتائی اش تنها و منحصر به فرد بود. سپس محمد و علی و فاطمه علیهم السلام را آفرید و آنها هزاران دوران گذراندند، سپس خداوند تمامی اشیا را خلق فرمود و این بزرگواران را بر آفرینش تمام هستی شاهد گرفت و اطاعت آنها را بر جمیع هستی تکویناً فرض نمود و تمامی امور و شئون هستی و دخل و تصرف در آنها را به آنها واگذار نمود، پس حلال و حرام به دست آنهاست و هرگز اراده چیزی نمی فرمایند مگر آنچه را خدای تبارک و تعالی بخواهد.

آن گاه امام جواد (علیه السلام) فرمود: ای محمد این است حقیقت و خلاصه دیانتی که هر که بر آن پیشی گیرد و از آن جلو بیفتد از دین خدای خارج شده و هر کس از آن فاصله گرفته عقب بماند هلاک می شود و تنها آنهایی که همراه و ملازم این دین باشند به حقیقت و سعادت می رسند. پس ای محمد بن سنان از آن جدا مشو.

بنابراین با توجه به احادیث بسیاری که در این زمینه یعنی اعتصام به محمد و آل محمد (علیهم السلام) رسیده است، فاصله گرفتن از قرآن و عترت پیامبر (صلی الله علیه و آله) و مراجعه نکردن به کلمات نورانی آن بزرگواران سزاوار نیست و بسی جفاست.

ص: ۱۳۸

آیه پنجم: أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ...

اشاره

قال الله تعالى:

{أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا

الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا * ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا}

(سوره فرقان (۲۵) آیه ۴۵ - ۴۶)

آیا ندیدی که پروردگارت چگونه سایه را گستراند؟

اگر خدا می خواست آن را ساکن می ساخت.

آن گاه خورشید را دلیلی بر آن سایه قرار دادیم؛

سپس (به آسانی یا) اندک اندک آن را سوی خود برگرفتیم.

ص: ۱۳۹

{أَلَمْ تَرَ} در اینجا - و نیز در جاهای دیگر قرآن - گاه به معنای «أَلَمْ تَعْلَم» (آیا نمی دانید) است؛ و در معنای خودش نیز گاه دیدن با چشم مقصود است و گاه بینش بصیرتی و قلبی، و نیز ممکن است هر دو معنا مراد باشد.

{أَلَمْ تَرَ} در اینجا یعنی آیا قدرت خدا را نمی نگری که...

{الظَّلَّ} معنای لغوی این واژه «سایه» است، در مفردات راغب - ذیل ماده ظَلَّ - آمده است:

الظَّلُّ: ضِدُّ الضَّحِّ، وَ هُوَ أَعْمٌ مِنَ الْفَيْءِ؛ فَإِنَّهُ يُقَالُ: «ظَلُّ اللَّيْلِ» وَ «ظَلُّ الْجَنَّةِ» وَ يُقَالُ لِكُلِّ مَوْضِعٍ لَمْ تَصِلْ إِلَيْهِ الشَّمْسُ: ظِلٌّ؛ وَ لَا يُقَالُ الْفَيْءُ إِلَّا لَمَّا زَالَ عَنْهُ الشَّمْسُ.

و يُعْبَرُ بِالظَّلِّ عَنِ الْعِزَّةِ وَ الْمَنْعَةِ، وَ عَنِ الرَّفَاهَةِ؛(۱)

ظَلَّ: ضِدُّ خورشید (و نور آفتاب) است و از «فَيْء» (سایه) اعم می باشد؛ زیرا گفته می شود: «ظَلَّ شَبٌّ» و «ظَلَّ بهشت» و به هر جایی که نور خورشید به آن نرسد «ظَلَّ» گویند؛ و (لیکن) «فَيْء» (سایه) به کار نمی رود مگر بر آنچه خورشید از آن زایل شده (و غروب کرده) است.

ص: ۱۴۱

۱- . مفردات الفاظ القرآن (راغب اصفهانی): ۵۳۵.

از عزت و قدرت مندی (شکست ناپذیری) و از رفاه (و آسایش) نیز به واژه «ظِلّ» تعبیر می آورند.

لیکن براساس یک حدیث مقصود از آن، فاصله میان طلوع فجر تا طلوع خورشید می باشد. در تفسیر قمی از امام باقر (علیه السلام) نقل شده که فرمود:

الظُّلُّ ما بین طلوع الفجر إلى طلوع الشمس؛^(۱)

ظِلّ، میان طلوع فجر تا طلوع خورشید است.

روشن است که امام (علیه السلام) نمی فرماید که منحصرأ مقصود از «ظِلّ» تنها فاصله زمانی بین سپیده دم و طلوع خورشید است، و آنجا که در حدیث، مطلب در مفهوم و معنایی ویژه منحصر نگردد و عبارت یا واژه ظرفیت تحمل معنایی را دارا باشد و آن معنا با تعالیم وحی (آموزه های قرآنی و حدیثی) ناسازگاری پیدا نکند، می توان دیگر احتمالات را نیز مطرح ساخت. از این رو می توان گفت مراد از «ظِلّ» سپیده دم تا طلوع خورشید، و یا مطلق سایه است.

توضیح اینکه برخی گفته اند: در جهان سه چیز وجود دارد؛ «نور»، «ظلمت» و «ظِلّ» معنای نور و ظلمت (تاریکی) روشن است، و مقصود از «ظِلّ» همان زمان پس از سپیده دم است که نه نور (و روشنایی) محض است و نه ظلمت (و تاریکی) مطلق و از پاکیزه ترین اوقات روز به شمار می آید؛ زیرا از تاریکی محض، طبع انسان نفرت دارد و هیچ چیز در آن دیده نمی شود، از سویی نور آفتاب هوا را گرم می سازد و چشم را می زند. به همین جهت است که بهشت به {ظِلٌّ مَمْدُودٍ} (سایه ای مدام و پیوسته) توصیف شده است.^(۲)

ص: ۱۴۲

۱- . تفسیر قمی ۲: ۱۱۵.

۲- . نگاه کنید به، تفسیر صافی ۴: ۱۷؛ در روایت دیگری - که در تفسیر قمی (ج ۱، ص ۹۹) آمده است - امام باقر علیه السلام در پاسخ مرد نصرانی فرمودند: زمان میان طلوع فجر تا طلوع خورشید از ساعات بهشت است؛ (بحار الأنوار ۴۶: ۳۱۴).

پس تا اینجا معنای آیه این است که: آیا نمی نگری که چگونه خدا سایه را می کشاند یا سپیده دم را می آفریند؟

این کار، نمایش قدرت الهی است که جهان بیکران و خورشید و سیاره ها را ب-ه گونه ای در فواصل معین قرار داد، که چنین پدیده هایی شکل می گیرد. بنابراین، {أَلَمْ تَرَ} یعنی آیا قدرت خدا را نمی نگری؟ آیا آفرینش الهی را مشاهده نمی کنی؟

{وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا}؛ اگر خدا می خواست سایه را ثابت قرار می داد.

اگر خدا اجرام سماوی از جمله زمین، خورشید، ... را از حرکت باز می داشت، سایه ثابت می شد. کوتاهی و بلندی سایه و از بین رفتن آن - در خط استوا و آنجا که خورشید قائم و عمود بر زمین می تابد - ناشی از حرکت زمین به دور خودش و به دور خورشید می باشد.

{ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا}؛ سپس خورشید را دلیلی بر سایه قرار دادیم.

این دلیل بودن به دو جهت است:

۱. اگر خورشید - یعنی نور - نبود، سایه، مشخص نمی شد؛ از باب شناخت چیزها با مفاهیم ضدشان، به وسیله نور، درمی یابیم که تاریکی و سایه چیست.

۲. تابع بودن و پیروی کردن سایه از خورشید که در طول روز سبب نوسان سایه می شود. در آغاز طلوع خورشید و هنگام غروب، سایه ها بلند است و هر اندازه که به نیمروز نزدیک تر شویم سایه ها کوتاه تر می گردد، و به این وسیله زمان، و مقداری که از روز گذشته یا باقی مانده مشخص می گردد.

{ثُمَّ قَبَضْنَا إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا}؛ سپس به آسانی و با سهولت (یا اندک اندک و به آرامی) آن سایه را سوی خودمان قبض می کنیم [و از دیده ها پنهان می سازیم].

دلیل این آسانی نیز این است که ایجاد جهان هستی برای خدا زحمتی ندارد و

نگه داری آنها نیز او را خسته و درمانده نمی سازد {وَلَا يُوَدُّهُ حِفْظُهُمَا} (۱)؛ حفظ آسمان و زمین خدا را به زحمت نمی اندازد.

در اینجا نکته شایان توجه، واژه {إِلَيْنَا}؛ سوی ما، است. بسیاری از تفسیرها از این واژه گذشته اند و توضیحی نداده اند، لیکن در تفسیر صافی آمده است:

{ثُمَّ قَبْضَنَا إِلَيْنَا} ای از لُناهِ بایقاع الشعاع مَوْقَعَهُ. لَمَّا عَبَّرَ عَنْ إِحْدَاثِهِ بِالْمَدِّ - بمعنی التَّسْيِيرِ (۲) - عَبَّرَ عَنْ إِزَالَتِهِ بِالْقَبْضِ إِلَى نَفْسِهِ، الَّذِي هُوَ فِي مَعْنَى الْكَفِّ... (۳)

«سپس سوی خودمان قبض می کنیم» یعنی با واقع ساختن شعاع [و موقعیت زمین و] خورشید در جای خودش، سایه را از بین می بریم. از آنجا که از اِحْدَاثِ سایه به «مَدِّ» به معنای تَسْيِير (سیردادن و گستردن) تعبیر آورد، از ازاله اش به قبض سوی خویش، تعبیر کرد که به معنای «كَفِّ» (جمع آوری و به هم ضمیمه کردن) است.

بنابراین، تعبیر {إِلَيْنَا} بدان جهت است که از بین بردن سایه (و جمع کردن آن) به اراده و خواست خداست؛ چنان که ایجاد آن به اراده حضرت حق می باشد. به این ترتیب، بسیار روشن است که این آیه با بیانی رسا یک امر طبیعی جغرافیایی و نجومی را می نمایاند و هیچ گونه پیچیدگی در الفاظ و عبارات آن وجود ندارد، نمایش قدرت الهی است و توجه دادن بندگان به آفریدگار هستی از راه آثار و پدیده های آفرینش.

لیکن آن گاه که به سخنان فلاسفه و اهل عرفان - در این زمینه - بنگریم با

ص: ۱۴۴

- ۱- .سوره بقره (۲) آیه ۲۵۵.
- ۲- . در متن تفسیر صافی «المدّ - بمعنی التَّسْيِير» آمده است که ظاهراً اشتباه چاپی است زیرا «تیسیر» از ماده «یسر» می باشد که با «مدّ» (گستردن) همخوانی ندارد.
- ۳- . تفسیر صافی ۴: ۱۸.

تفسیرها و تأویل‌ها و سخنان بی‌اساس و دور از ذهنی روبه‌رو می‌شویم که هرگز با ظاهر آیه سازگاری ندارد، و نیز با اصول وحیانی و اعتقادات دینی در تنافی است. اکنون سخنان اهل فلسفه و عرفان را می‌آوریم و قضاوت را بر عهده خودتان می‌گذاریم.

سخن فلاسفه و اهل عرفان

اشاره

بعضی از بزرگان مکتب عرفان این آیه را به گونه‌ای نادرست براساس پیش‌فرض‌های ذهنی‌شان تفسیر کرده‌اند و معنایی را مطرح ساخته‌اند که با ظاهر آیه ناسازگار است و با مفهوم آن هیچ ارتباطی ندارد. البته روشن است که برداشتها و استنباط‌های گوناگون از قرآن با در نظر گرفتن ملاک‌ها و ضوابط خاص، هیچ اشکالی ندارد، قرآن دارای ظواهر، حقایق، لطایف و اشاراتی است که هرکس به اندازه ظرفیت و توان علمی‌اش می‌تواند به مراتبی از آنها دست یابد.

لیکن هرگونه تفسیری باید در قلمرو ویژه صورت گیرد و هر نوع تحمیل معنا و پیش‌ساخته‌های ذهنی بر آیات، خطا، و کاری بس خطرناک است.

بعضی از ملاک‌های مهم در این زمینه چنین است:

۱. آیه به گونه‌ای تحمّل معنای مطرح شده را دارا باشد.

۲. آیه مورد نظر، بر اساس حدیث معتبر، در معنایی ویژه انحصار نیابد.

۳. آن معنا یا تفسیری که ارائه می‌شود با مسائل قطعی و ضروری دین و دیگر آیات قرآن و احادیث امامان (علیهم السلام) تنافی نیابد.

با توجه به این معیارها، می‌توان معنایی را به عنوان یک احتمال در آیه، مطرح ساخت و گرنه تحمیل افکار بر قرآن، همان تفسیر به رأی است که پیامبر اکرم و امامان (علیهم السلام) به شدت از آن نهی کرده‌اند و هرکس چنین رویه‌ای را در تفسیر قرآن در پیش گیرد، خودش گمراه است و دیگران را گمراه می‌سازد و سرانجامی جز

دوزخ در پی ندارد. (۱) برای آنکه قلمرو برداشت های ناصواب از قرآن روشن گردد، نخست سخن برخی از آنان را می آوریم.

سخن ابن عربی

(۲)

متن سخن ابن عربی، در تفسیر این آیه، چنین است:

{أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ} بالوجود الإضافی.

اعلم أنّ ماهیاتِ الأشياءِ و حقایقِ الأعیان، هی ظلُّ الحقِّ و صفه عالمیّه الوجود المطلق. فمدّها، إظهارها باسمه النور العذی هو الوجود الظاهر الخارجی، الذی یظهر به کلُّ شیءٍ و یبرزُ کتم العدم إلى فضاء الوجود؛ أي الإضافی.

{وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا} أي ثابتاً فی العدم الذی هو خزانه وجوده (أي امّ الكتاب و اللوح المحفوظ الثابت وجودُ کلِّ شیءٍ فیهما فی الباطن و حقیقته) لا العدم الصرف - بمعنی اللاشیء - فإنه لا یقبل الوجود اصلاً. و ما لیس له وجودٌ فی الباطن و خزانه علم الحق و غیبه، لم یُمكن وجوده أصلاً فی الظاهر؛ و الإیجاد و الإعدام لیس إلا إظهار ما هو ثابت فی الغیب و إخفاؤه فحسب؛ و هو الظاهر و الباطن، و هو بكل شیءٍ علیم.

{ثُمَّ جَعَلْنَا} شمس العقل {عَلَيْهِ} أي الظلُّ {دَلِيلًا} یهدی إلى أنّ حقیقته

ص: ۱۴۶

۱- . روایت های بسیاری در نکوهش تفسیر به رأی در منابع شیعه و اهل تسنن آمده است از جمله در توحید صدوق: ۶۸؛ بحار الانوار ۸۹: ۱۰۷؛ سنن ترمذی ۴: ۲۶۸، حدیث ۴۰۲۲ - ۴۰۲۴؛ تفسیر ثوری: ۶؛ جامع البیان (طبری) ۱: ۵۴؛ الجامع لأحكام القرآن (قرطبی) ۱: ۳۲.

۲- . شایان توجه است که این سخن در تفسیر القرآن الکریم - که به نام وی چاپ شده است - آمده است، بسیاری براین باورند که این نسبت اشتباه می باشد و این تفسیر اثر ملا عبدالرزاق کاشانی است که از شاگردان با واسطه ابن عربی به شمار می رود.

غیر وجوده؛ و إلاّ - فلامغايرة بينهما في الخارج، فلا يُوحَدُ إلاّ الوجود فَحَسْبُ؛ إذ لو لم يُمكن وجوده كما كان شيئاً فلا يُدَلُّ على كونه شيئاً غير الوجود إلاّ العقل. {ثُمَّ قَبَضْنَا إِيَّانَا} يافئائه {قَبْضًا يَسِيرًا} لأنّ كلّ ما يَفْنَى مِنَ الموجودات - في كل وقت - فهو يسير بالقياس إلى ما سَبَقَ، وَسَيُظْهَرُ كُلُّ مقبوض، عمّا قليل، في مظهر آخر. والقَبْضُ دليلٌ على أنّ الإفناء، ليس إعداماً محضاً، بل هو منع عن الإنتشار في قبضته، التي هي العقل الحافظ لصورته وحقيقته أزلاً وأبداً؛(1)

«آیا پروردگارت را نمی نگری که چگونه سایه را کش داد» به وجود اضافی.

بدان که ماهیات اشیا و حقایق اعیان، سایه حق و صفت عالم بودن وجود مطلق اند. از این رو، گسترش ماهیات، آشکار ساختن آنهاست به اسم حق، آن اسم نوری که، همان وجود ظاهری خارجی می باشد و به آن اسم، هر چیزی آشکار می گردد و عدم، به فضای وجود اضافی بروز می یابد. «اگر خدا می خواست سایه را ساکن می ساخت»؛ یعنی در عدمی که خزانه وجود او است ثابت قرار می داد (یعنی امّ الكتاب و لوح محفوظ، که باطن و حقیقت هر چیزی در این دو جا محفوظ است) نه در عدم محض - به معنای لاشیء (هیچ چیز) - زیرا عدم صرف، هرگز وجود را نمی پذیرد (و بر نمی تابد).

و آنچه در باطن و خزانه علم حق و غیب آن، وجود ندارد، هرگز امکان ندارد در ظاهر وجود یابد. ایجاد چیزی جز آشکار ساختن آنچه در غیب ثابت است، نیست و اعدام چیزی جز پوشیده داشتن آن، نمی باشد.

و اوست ظاهر و باطن، و او به هر چیزی داناست.

«آن گاه قرار دادیم» خورشید عقل را «بر او» یعنی بر سایه «دلیلی» که هدایت می کند به اینکه حقیقت آن [سایه] غیر از وجودش می باشد.

ص: ۱۴۷

۱- . تفسیر القرآن الکریم (منسوب به ابن عربی) ۲: ۸۶.

وگرنه در خارج میانشان مغایرتی نبود و تنها وجود یافت می شد و بس؛ زیرا اگر وجودش امکان نداشت، چیزی نبود. پس تنها عقل است که دلالت می کند آن چیزی جز وجود است.

«سپس آن را سوی خودمان برگزفیم» به فانی و نابود ساختنش به «قبضی آسان»؛ زیرا [این تحول که] هر آنچه از موجودات - در هر زمان - فانی می شوند و از بین می روند، در قیاس با آنچه بر آنها گذشته، آسان و اندک است؛ و هر مقبوض (و گرفته شده ای) اندکی بعد، در مظهری دیگر آشکار می شود. و قبض (و گرفتن) دلیل بر این است که اِفاء (و نابودسازی) اِعدام محض نیست، بلکه اِفاء، منع از انتشار [چیزی می باشد که] در قبضه اوست، که همان عقلی می باشد که - در ازل و ابد - نگه دارنده صورت و حقیقت آن است.

همچنین ابن عربی در باب ۶۹ فتوحات (در ذیل شرایط نماز جمعه) از این آیه سخن به میان می آورد و می نویسد:

قَالَ تَعَالَى: {أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ} ثُمَّ قَالَ: {ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا} فَأَمَرْنَا بِالنَّظَرِ إِلَيْهِ وَالنَّظَرُ إِلَيْهِ مَعْرِفَتُهُ وَ لَكِنْ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ مَدَّ الظِّلَّ وَ هُوَ إِظْهَارُهُ وَجُودَ عَيْتِكَ فَمَا نَظَرْتَ إِلَيْهِ مِنْ حَيْثُ أَحَدِيَّةِ ذَاتِهِ فِي هَذَا الْمَقَامِ وَ إِنَّمَا نَظَرْتَ إِلَيْهِ مِنْ حَيْثُ أَحَدِيَّةِ فِعْلِهِ فِي إِيجَادِكَ فِي الدَّلَالَةِ وَ هُوَ صِلَاةُ الْجُمُعَةِ فَإِنَّهَا لَا تَجُوزُ لِلْمُنْفَرِدِ فَإِنَّ مِنْ شَرْطِهَا مَا زَادَ عَلَى الْوَاحِدِ فَمَنْ رَاعَى هَذِهِ الْمَعْرِفَةَ الْإِلَهِيَّةَ قَالَ بِصَلَاتِهَا قَبْلَ الزَّوَالِ لِأَنَّهَا مَأْمُورٌ بِالنَّظَرِ إِلَى رَبِّهِ فِي هَذِهِ الْحَالِ وَالْمُصَلِّي يُنَاجِي رَبَّهُ وَ يُوَاجِهُهُ فِي قِبَلَتِهِ. وَالضَّمِيرُ فِي عَلَيْهِ يَطْلُبُهُ أَقْرَبَ مَدْكُورٍ وَ هُوَ الظِّلُّ وَ يَطْلُبُهُ الْإِسْمُ الرَّبِّ وَإِعَادَتُهُ عَلَى الرَّبِّ أَوْجَهُ فَإِنَّهُ بِالشَّمْسِ ضَرَبَ اللَّهُ الْمَثَلَ فِي رُؤْيِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَقَالَ عَلَى لِسَانِ نَبِيِّهِ تَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ الشَّمْسَ بِالظَّهِيرَةِ أَى وَقْتُ الظُّهْرِ.

ص: ۱۴۸

وَ أَرَادَ عِنْدَ الْاِسْتِوَاءِ بِقَبْضِ الظِّلِّ فِي الشَّخْصِ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ لِعَمُومِ النُّورِ ذَاتِ الرَّائِي وَ هُوَ حَالُ فَنَائِهِ عَنِ رُؤْيِهِ نَفْسَهُ فِي مَشَاهِدِهِ رَبِّهِ.

ثم قال: {ثُمَّ قَبَضْنَا إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا} و هو عند الاستواء ثم عاد إلى مده بدلوك الشمس و هو بعد الزوال فعرفه بعد المشاهده كما عرفه الأول قبل المشاهده و الحال الحال قال إن وقت صلاه الجمع بعد الزوال لأنه في هذا الوقت ثبتت له المعرفه بربه من حيث مده الظل.

و هنا تكون إعادته الضمير من {عَلَيْهِ} على الرب أوجه فإنه عند الطلوع يعاين مد الظل فينظر ما السبب في مده فيرى ذاته حائله بين الظل و الشمس فينظر إلى الشمس فيعرف من مده ظله ما للشمس في ذلك من الأثر فكان الظل على الشمس دليلا في النظر و كان الشمس على مد الظل دليلا في الأثر.

و من لم يتنبه لهذه المعرفه إلا و هو في حد الاستواء(1) ثم بعد ذلك بدلوك الشمس عاين امتداد الظل من ذاته قليلا قليلا جعل الشمس على مد الظل دليلا. فكان دلوكها نظير مد الظل و كان الظل كذات الشمس فيكون الدلوك من الشمس بمنزله المد من الظل.

فالمؤثر في المد إنما هو دلوك الشمس و المظهر للظل إنما هو عين الشمس بوجودك فقام وجودك في هذه المسأله مقام الألوهه لذات الحق لكونه ما أوجد العالم من كونه ذاتا و إنما أوجده من كونه إليها.

ص: ١٤٩

١- . عبارت در مأخذ به همين صورت آمده است: «و من لم يتنبه لهذه المعرفه إلا و هو في حد الاستواء»، لكن اشتباه به نظر می رسد و صحيح آن چنین است: «و لم يتنبه لهذه المعرفه إلا من هو في حد الاستواء».

فانظر يا ولي مقام ذاتك من حيث وجودك تر ما أشرف نسبته فوجودك وجود الحق إذ الله ما خلق شيئاً إلا بالحق و بميل الشمس عنك يمتد ظلك فهي معرفه تنزيه جعل ذلك دليلاً لتعتقده فإن الشمس تبعد عنك و كلما بعدت عنك نبهتك أنك لست مثله و لا هو مثلك إلا أن يحجبك عن رؤيتها فهو التنزيه المطلق الذي ينبغي لذات الحق.

كما أنه في طلوعها و طلبها إياك بالإنقاء إلى الاستواء تشمر ظلك شيئاً بعد شىء لنعلمك أن بظهورها في علوها تمحوك و تفنيك إلى أن لا تبقى منك شيئاً من الظل خارجاً عنك و هو نفى الآثار بسببك و لهذا لم تشرع الصلاة عند الاستواء لفناء الظل فلمن ذا الذي يصلى أو إلى من تواجه في صلاتك و الشمس على رأسك؛(١)

خداوند متعال فرمود: {أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ}؛ آیا ندیده ای که پروردگارت چگونه سایه را گسترده است؟ سپس فرمود: {ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا} (٢)؛ آن گاه خورشید را بر آن دلیل گردانیدیم.

به ما امر نمود سويش نظر کنیم، و نظر کردن سوی او شناخت اوست، لکن از آن جهت که سایه را گستراند، و آن، آشکار نمودن وجود توست. پس در این مقام از جهت احدیت ذاتش به او نظر نمی کنی، بلکه فقط از جهت احدیت فعلش در ایجاد تو - در دلالت - سويش می نگری، و آن [احد بودن فعل الهی مانند] نماز جمعه است که برای منفرد جایز نیست، چون از شرایط آن بیش از یک نفر بودن است. پس کسی که این معرفت الهی را رعایت نموده، قائل به جواز نماز جمعه قبل از زوال شده است، چرا که بنده مأمور به نظر جانب پروردگارش در این

ص: ۱۵۰

۱- . فتوحات مکيه (۴ جلدی) ۱: ۴۵۸ - ۴۵۹.

۲- . سوره فرقان (۲۵) آیه ۴۵.

حال است، و نماز گزار با پروردگارش مناجات می کند و در قبله اش با او روبه رو می گردد.

نزدیک ترین مرجع - که سایه باشد - ضمیر در {عَلَيْهِ} را تقاضا می کند، چنانچه اسم «رَبِّ» نیز چنین تقاضایی دارد، و برگشت ضمیر به «رَبِّ» بهتر است.

زیرا خدا، دیده شدنش در قیامت را به خورشید مَثَل زد و بر زبان پیامبرش (فرمود: پروردگارتان را - بسان خورشید هنگام ظهر - می بینید.

مراد خدا از قبض سایه در شخص، هنگام استوا است که نور در آن وقت ذات بیننده را فراگیرد، و آن هنگامِ فنای او از دیدن خود و غرق شدنش در مشاهده رب است.

آنگاه فرمود: {ثُمَّ قَبْضُ مَاةٍ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا}؛ سپس آن [سایه] را اندک اندک سوی خود بازمی گیریم. و این در وقت استوا است. با میل خورشید پس از زوال، دوباره سایه را گستراند. پس گسترش سایه را - بعد از مشاهده - بیان نمود چنان که نخست - قبل از مشاهده - آن را معرفی کرد، و حال [بعد از مشاهده] همان حال [قبل از مشاهده] است. [کسی که این را لحاظ نموده] وقت نماز را بعد از زوال دانسته است، زیرا معرفت پروردگار - از جهت گسترش سایه - در این وقت برایش پابرجا می گردد. در اینجا باز گشت ضمیر {عَلَيْهِ} به «رَبِّ» وجیه تر است، زیرا هنگام طلوع خورشید، انسان گسترش سایه را می بیند و در جستجوی سبب آن بر می آید، پس مشاهده می کند که ذاتش بین سایه و خورشید حائل است، پس به جانب خورشید نظر می کند و از گسترش سایه، به اثر خورشید در آن پی می برد، زیرا - در نظر - سایه دلیل بر خورشید است، و - در اثر - خورشید دلیل بر گسترش سایه است؛ و کسی به این معرفت می رسد که در حد استوا باشد.

سپس با میل خورشید [از حد استوا]، گسترش سایه را از ذات خود کم کم

مشاهده کرده، خورشید را دلیل بر آن قرار می دهد. پس میل خورشید بسان گسترش سایه، و سایه مانند خود خورشید است، بنابراین میل خورشید همچون گسترش سایه است.

پس مؤثر در گسترش سایه، میل خورشید و آشکار کننده سایه - به وجود تو - عین خورشید است. پس وجود تو در این مسئله، قائم مقام الوهیت برای ذات حق شده است؛ چون خدا عالم را از آن جهت که ذات است نیافرید، بلکه از آن جهت که «إله» است پدید آورد. حال ای دوست، مقام ذات را از حیث وجودت بنگر! خواهی دید که چه نسبت والایی دارد! زیرا وجود تو، وجود حق است؛ چون خدا، چیزی را جز به حق نیافرید.

و با تمایل خورشید از تو سایه ات گسترده شود، و این شناختی از سر تنزیه است که آن را دلیلی قرار داد تا به او معتقد شوی، زیرا خورشید از تو فاصله گیرد و هر قدر از تو دور می شود آگاہت می نماید که تو مثل او نیستی و او مانند تو نیست، مگر این که از دیدنش محجوبت نماید که این همان تنزیه مطلق شایسته ذات حق است.

چنانچه خورشید با طلوعش و رساندن به حد استوا کم کم سایه ات را محو می کند، تا به تو بفهماند که با ظهور و برتریش نابود و فانیت می کند تا آنجا که سایه ای از تو باقی نگذارد، و این نفی آثار به سبب توست.

از این رو، نماز هنگام استوا - به جهت فنای سایه - جایز نشده است، زیرا برای چه کسی [هنگام استوا] نماز می خواند یا در نمازت به جانب کی روی آوری در حالی که خورشید بالای سر توست. (۱)

ص: ۱۵۲

۱- . ظاهراً چون شیخ در مکه مکرمه بوده این خواطر به ذهنش رسیده و از این مطلب غافل شده که در اغلب نقاط جهان، هنگام ظهر سایه محو نمی شود.

ابن عربی درباره اینکه جهان هستی «ظَلَّ اللهُ (سایه خدا)» است، چنین می نویسد:

إِعْلَمَ، أَنَّ الْمَقُولَ عَلَيْهِ «سَوَى الْحَقِّ» أَوْ مُسَمًّى الْعَالَمِ، هُوَ بِالنَّسْبِ إِلَى الْحَقِّ كَالظَّلِّ لِلشَّخْصِ، وَهُوَ ظِلُّ اللَّهِ؛ وَهُوَ عَيْنُ نَسْبِهِ الْوَجُودِ إِلَى الْعَالَمِ... .

فَمَحَلُّ ظُهُورِ هَذَا الظِّلِّ الإِلَهِيِّ - الْمُسَمًّى بِالْعَالَمِ - إِنَّ مَا هُوَ أَعْيَانُ الْمُمْكِنَاتِ، عَلَيْهَا امْتَدَّ هَذَا الظِّلُّ؛ فَتَدْرِكُ مِنْ هَذَا الظِّلِّ بِحَسَبِ مَا امْتَدَّ عَلَيْهِ مِنْ وَجُودِ هَذِهِ الذَّاتِ، وَلَكِنْ بِاسْمِهِ النُّورِ وَقَعَ الإدْرَاكُ؛(۱)

بدان که ماسوای حق یا عالم، نسبت به حق مانند سایه شخص می باشد. و عالم سایه خداست، و این «ظَلَّ اللهُ» عین نسبت وجود به عالم است... .

محل ظهور سایه الهی - که عالم نامیده می شود - همین اعیان ممکنات است که سایه الهی بر آنها امتداد یافت و به اندازه ای که این ذات بر آن امتداد یافته، این سایه درک می شود، لیکن این ادراک به اسم نور اوست.

وی آن گاه پس از سخنانی، به آیه ۴۵ سوره فرقان می پردازد، و می گوید:

فَمَنْ حَيْثُ هُوَ ظِلٌّ لَهُ يُعْلَمُ، وَ مِنْ حَيْثُ مَا يُجْهَلُ مَا فِي ذَاتِ ذَلِكَ الظِّلِّ مِنْ صَوْرِهِ شَخْصٍ مَنْ امْتَدَّ عَنْهُ يُجْهَلُ مِنَ الْحَقِّ؛ فَلذَلِكَ نَقُولُ: إِنَّ الْحَقَّ مَعْلُومٌ لَنَا مِنْ وَجْهِهِ وَ مَجْهُولٌ لَنَا مِنْ وَجْهِهِ {أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا} (۲)، أَيْ يَكُونُ فِيهِ بِالْقُوَّةِ. يَقُولُ مَا كَانَ الْحَقُّ لِيَتَجَلَّى لِلْمُمْكِنَاتِ حَتَّى يَظْهَرَ الظِّلُّ فَيَكُونُ كَمَا بَقِيَ مِنَ الْمُمْكِنَاتِ الَّتِي مَا ظَهَرَ لَهَا عَيْنٌ فِي الْوَجُودِ.

ص: ۱۵۳

۱- فصوص الحکم: ۱۰۱ - ۱۰۲؛ شرح فصوص الحکم (قیصری): ۶۹۱ - ۶۹۳.

۲- سوره فرقان (۲۵) آیه ۴۵ - ۴۶.

{ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا} (١) و هو اسمُهُ النور الَّذِي قَلَنَاهُ وَ يَشْهَدُ لَهُ الْحَسُّ؛ فَإِنَّ الظَّلَالَ لَا يَكُونُ لَهَا عَيْنٌ بَعْدَ عَدَمِ (بَعْدَ عَدَمِ) النور.

{ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا} (٢) وَ إِنَّمَا قَبَضَهُ إِلَيْهِ لِأَنَّهُ ظَلَمَ، فَمِنْهُ ظَهَرَ وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُ، وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ، فَهُوَ هُوَ لِأُغْيَرِهِ. فَوْجُودُ الْأَكْوَانِ عَيْنٌ هُوِيَّةِ الْحَقِّ لِأُغْيَرِهَا.

فَكُلُّ مَا نَدْرِكُهُ (تَدْرِكُهُ) فَهُوَ وَجُودُ الْحَقِّ فِي أَعْيَانِ الْمَمْكِنَاتِ. فَمِنْ حَيْثُ هُوِيَّةِ الْحَقِّ هُوَ وَجُودُهُ، وَ مِنْ حَيْثُ اخْتِلَافِ الصُّوَرِ فِيهِ، هُوَ أَعْيَانِ الْمَمْكِنَاتِ. فَكَمَا لَا يَزُولُ عَنْهُ بِاخْتِلَافِ الصُّوَرِ اسْمُ الظِّلِّ، كَذَلِكَ لَا يَزُولُ عَنْهُ - بِاخْتِلَافِ الصُّوَرِ - اسْمُ الْعَالَمِ أَوْ اسْمِ سِوَى الْحَقِّ.

فَمِنْ حَيْثُ أَحَدِيَّتِهِ كَوْنُهُ ظِلًّا هُوَ الْحَقِّ، لِأَنَّهُ الْوَاحِدُ الْأَحَدُ، وَ مِنْ حَيْثُ كَثْرَةِ الصُّوَرِ هُوَ الْعَالَمُ... .

وَإِذَا كَانَ الْأَمْرُ عَلَى مَا ذَكَرْتَهُ لَكَ، فَالْعَالَمُ مُتَوَهِّمٌ مَا لَهُ وَجُودٌ حَقِيقِيٌّ، وَ هَذَا مَعْنَى الْخِيَالِ؛ أَيْ خَيْلٌ لَكَ أَنَّهُ أَمْرٌ زَائِدٌ قَائِمٌ بِنَفْسِهِ، خَارِجٌ عَنِ الْحَقِّ، وَ لَيْسَ كَذَلِكَ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ. أَلَا تَرَاهُ فِي الْحَسِّ مَتَّصِلًا بِالشَّخْصِ الَّذِي إِمْتَدَّ عَنْهُ، (وَ) يَسْتَحِيلُ عَلَيْهِ الْإِنْفِكَاكُ عَنِ ذَلِكَ الْإِتِّصَالِ؛ لِأَنَّهُ يَسْتَحِيلُ عَلَى الشَّيْءِ الْإِنْفِكَاكُ عَنِ ذَاتِهِ.

فَاعْرِفْ عَيْنَكَ وَ مَنْ أَنْتَ وَ مَا هُوِيَّتَكَ وَ مَا نَسَبْتَكَ إِلَى الْحَقِّ، وَ بِمَا أَنْتَ حَقٌّ وَ بِمَا أَنْتَ عَالَمٌ وَ سِوَى وَ غَيْرٌ وَ مَا شَاكَلَ هَذِهِ الْأَلْفَاظِ. وَ فِي هَذَا يَتَّفَاضَلُ (تَتَّفَاضَلُ) الْعُلَمَاءُ، فَعَالِمٌ (بِاللَّهِ) وَ أَعْلَمُ. فَالْحَقُّ بِالنَّسْبِ إِلَى ظِلِّ خَاصٍّ،

ص: ١٥٤

١- . همان.

٢- . همان.

صغیر و کبیر، و صاف و اصفی؛ کالنور بالنسبه إلی حجابہ عن الناظر فی الزجاج یَتَلَوْنَ بلونہ، و فی نفس الأمر، لا لون له و لکن
هكذا تراه؛^(۱)

پس از آن جهت که عالم، ظل حق است معلوم است (پس حق هم به همین مقدار معلوم است) و از آن جهت که ذات الهیه
نهفته در این ظل مجهول است، حق نیز مجهول است. از این رو می گوییم: حق تعالی برای ما از وجهی معلوم و از وجهی
مجهول است.

«آیا ندیدی که پروردگارت چگونه سایه را کشید، و اگر می خواست آن را ساکن می ساخت.»

یعنی بالقوه در ظلمت عدم و عالم غیب مطلق قرارش می داد [لکن او نخواست که ظل ساکن باشد]. خدا [در بخش آخر] می
فرماید: سزاوار حق نبود که برای ممکنات تجلی یابد مگر با آشکار ساختنِ ظلّ (و سایه) [اگر خدا ظلّ را هویدا نمی ساخت]،
این ظلّ (و سایه) مانند دیگر ممکناتی که وجود خارجی عینی شان پدیدار نشد [ناپیدا] بود.

«آن گاه شمس را (یعنی وجود خارجی را که نور الهی است) دلیل ظلّ قرار دادیم» (ظلیّ که اعیان ممکنات است و نور وجود
را شمس نامید زیرا شمس مظهر اسم نور است) و این دلیل بر ظلّ، که شمس است، اسم نور خداست (که پیش از این گفتیم)
و سایه حسّی شاهد آن است؛ زیرا با از بین رفتن نور، سایه ها هیچ گونه وجود خارجی ندارند.

«سپس آن ظلّ را (که وجود اکوان است) سوی خود به طور آسان و سهل قبض کردیم» خدا آن را سوی خود قبض کرد؛ زیرا
آن سایه اش هست، از او ظهور یافت و به سویش بازگشت؛ و همه امور سوی او باز می گردد، پس سایه، اوست و غیر او
نیست؛ و وجود هستی عین هویتِ حق است نه جز آن.

ص: ۱۵۵

۱- . فصوص الحکم: ۱۰۲ - ۱۰۳؛ شرح فصوص الحکم (قیصری): ۶۹۶ - ۷۰۰.

پس آنچه را که ادراک می‌کنیم و درمی‌یابیم، وجود حق است در اعیان ممکنات؛ از این حیث که [این مُدْرَک ها] هویت حق اند [عین] وجود حق می‌باشند و از این نظر که صورت های گوناگون دارند، اعیان ممکنات اند.

بنابراین، چنان که با اختلاف صورت ها، اسم «ظَلّ» (سایه) از آن زایل نمی‌شود، همچنین به اختلاف صورت ها، اسم «عالم» یا نام «سوی حق» از آن برداشته نمی‌شود. از جهت اَحَدِیَّت (یکتایی) سایه بودنش، همان حق است - زیرا حق واحد اَحَد می‌باشد - و از جهت کثرت صورت ها، همان عالم....

حال که امر چنین است که برایت یادآور شدم، پس عالم، پنداری است که وجود حقیقی ندارد. معنای خیال همین است؛ یعنی به خیالت آمده که عالم امر زائدی است که به خود استوار می‌باشد و از [وجود] حق بیرون است درحالی که در واقع چنین نیست. آیا به طور حسی نمی‌نگری که سایه شخص - که از او امتداد یافته - به او متصل می‌باشد و محال است این اتصال انفکاک یابد و جدا شود؛ زیرا انفکاک و جدایی چیزی از ذاتش استحاله دارد و نشدنی است.

پس عین [ذات] خود را بشناس و اینکه تو که هستی؟ هویت چه می‌باشد؟ و نسبت به حق چیست؟ به چه چیز تو [خود] حق می‌باشی؟ و به چه چیز تو عالم و غیر و سوی [ذات] حقی؟ (و مانند این الفاظ).

در این شناخت است که علما از یک دیگر برتری می‌یابند، یکی عالم بالله است و دیگری اعلم. حق نسبت به سایه ای خاص کوچک است و نسبت به دیگری بزرگ، نسبت به یکی صاف (و روشن) است و نسبت به دیگری صاف تر (و روشن تر) مانند نور که نسبت به حجابش از ناظر در شیشه به رنگ آن شیشه است و در واقع رنگی ندارد، لیکن تو آن را این چنین می‌بینی.

سخن ملاصدرا

دیدگاه ملاصدرا (که در نهایت در بحث توحید با نظر ابن عربی پیوند می‌یابد

و یکی می شود و بر آن پای می فشارد) درباره هستی این است که جهان خلقت سه مرحله دارد:

۱. مرحله صرف الوجود و غیب مطلق که هیچ اسم و رسمی ندارد و به اشاره در نمی آید.

۲. مرحله وجود منبسط که از آن تعبیرهای مختلفی شده است؛ مانند «حقیقت پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله)»، «الحقُّ المخلوقُ به»، «حقیقه الحقایق»، «اصل عالم» و...

مقصود از «وجود منبسط» وجودی است که در همه امکانات و ماهیات سریان می یابد و به تکثر ماهیات اعتباری، متکثر می شود (آسمان، زمین، درخت، عقل، نفس...) اسم های مختلف به اعتبار ماهیات گوناگون است و گرنه یک حقیقت بیشتر وجود ندارد.

۳. مرحله سوم، ماهیات مختلفی اند که آنها را به نام درخت، زمین، انسان، ... می شناسیم؛ هرچند همه آنها اعتبارات ذهنی اند و حقیقت آنها همان وجود منبسط است که به اشکال مختلف درآمده است.

بنابراین، تنها یک حقیقت است که برایش سه مرتبه قائل شده اند و به عبارت دیگر همه اینها شئون و حالت های همان حقیقت واحد می باشند و تعینات او به شمار می روند؛ زیرا وجود منبسط جلوه ای از همان حقیقت واحد است.

براین اساس، بیان شده است که در آیه {أَلَمْ تَر إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ} (۱) - آیا ندیدی که پروردگارت چگونه «ظل» را کش داد و گستراند - مقصود از {مَدَّ الظِّلَّ} یعنی سریان آن وجود منبسط؛ و اینکه می فرماید {ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا} مراد از «شمس» ذات مقدس حق است؛ یعنی مرحله صرف الوجود یا مرتبه اول. پیداست که برای این معنا هیچ گونه دلیل عقلی و نقلی نداریم، هرچند که اصل این مبنا نیز نادرست است و اشکالاتی دارد.

ص: ۱۵۷

در هر حال، متن سخن ملاصدرا چنین است:

فی کیفیه سریان حقیقه الوجود فی الموجودات المتعینه والحقائق الخاصّه.

إِعْلَمَ أَنَّ لِلْأَشْيَاءِ فِي الْمَوْجُودِيَّةِ، ثَلَاثَ مَرَاتِبَ:

أولها: الوجود الصرف الذي لا يتعلّق وجوده بغيره و الوجود الذي لا يتقيّد بقيد؛ و هو المسمّى - عند العرفاء - بالهويّة الغيبية و الغيب المطلق و الذات الأحديه، و هو الذي لا إسم له و لا نعت له و لا يتعلّق به معرفه و إدراك...

فهو الغيب المحض و المجهول المطلق إلا من قبل لوازمه و آثاره...

المرتبه الثانيه: الوجود المتعلق بغيره، و هو الوجود المقيد بوصف زائد و المنعوت بأحكام محدوده؛ كالعقول و النفوس و الأفلاك و العناصر و المركبات من الإنسان و الدواب و الشجر و الجماد و سائر الموجودات الخاصّه.

المرتبه الثالثه: هو الوجود المنبسط المطلق الذي ليس عمومه على سبيل الكلّيه بل على نحو آخر...

فإنّه حقيقه منبسط على هياكل الممكنات و ألواح الماهيات، لا ينضب في وصف خاص، و لا ينحصر في حد معين؛ من القدم و الحدوث، و التقدم و التأخر، و الكمال و النقص، و العليه و المعلوليه، ... و التجرد و التجسّم.

بل هو بحسب ذاته - بلا انضمام شيء آخر - يكون متعينا بجميع التعينات الوجوديه و التحصيلات الخارجيه، بل الحقائق الخارجيه تنبعث من مراتب ذاته و أنحاء تعيناته و تطوّراته.

وهو أصل العالم و فلك الحياه و عرش الرحمان، و الحق المخلوق به (في عرف الصوفيه) و حقيقه الحقائق.

و هو يتعدّد في عين وحدته بتعدد الموجودات المتحدّه بالماهيات؛ فيكون مع القديم قديماً، و مع الحادث حادثاً، و مع المعقول معقولاً، و مع المحسوس محسوساً.

و بهذا الاعتبار يتوهم انه كلي و ليس كذلك.

و العبارات عن بيان انبساطه على الماهيات و اشتماله على الموجودات، قاصره الإشارات إلا على سبيل التمثيل و التشبيه؛ و بهذا يمتاز عن الوجود الذي لا يدخل تحت التمثيل و الإشاره إلا من قبل آثاره و لوازمه، ...؛ (١)

در چگونگی سریان حقیقت وجود در موجودات تعین یافته و حقایق خاصه.

بدان که اشیا در موجودیت سه مرتبه دارند:

مرتبه نخست: وجود صِرفی است که وجودش به غیر خودش اصلاً تعلق ندارد و وجودی که مقید به هیچ قیدی نمی باشد. و این همان وجودی است که نزد عرفا به هویت غیبیه و غیب مطلق و ذات احدیت نامیده می شود؛ و همین وجود است که نه اسمی دارد و نه وصفی، و بدین وجود معرفت و ادراک تعلق نمی گیرد....

پس او غیب محض و مجهول مطلق است مگر از جانب لوازم و آثارش...

مرتبه دوم: وجود متعلق به غیر می باشد، و آن وجود مقید به وصف زاید و موصوف به احکام محدود است؛ مانند عقول، نفوس، افلاک، عناصر و مرکبات (چون انسان، چهارپایان، درخت، جماد و دیگر موجودات خاص).

مرتبه سوم: وجود منبسط مطلق است که فراگیری اش به گونه کلی نیست، بلکه به گونه ای دیگر است....

برای اینکه آن وجود، حقیقتی منبسط بر پیکره ممکنات و صفحه ماهیات است که به هیچ وصف خاصی در نمی آید و در هیچ حدّ معینی (چون قدم و حدود، تقدم و تأخر، کمال و نقص، علّیت و معلولیت... تجرد و تجسم) منحصر نمی گردد.

ص: ۱۵۹

بلکه او به حسب ذاتش - بدون انضمام چیزی دیگر - متعین به تمام تعینات وجودی و تحصیلات خارجی می باشد، بلکه حقایق خارجی از مراتب ذات او و انواع تعینات و تطورات او برانگیخته می شوند.

او اصل عالم، فلک حیات، عرش رحمان، «الحق المخلوق به» - به اصطلاح صوفیان - و حقیقت الحقایق است.

او در عین وحدتش - به تعدد موجودات متحد با ماهیت - متعدّد می شود. پس، با قدیم، قدیم است و با حادث، حادث و با معقول، معقول است و با محسوس، محسوس. و به این اعتبار توهم می شود که کلی است، درحالی که چنین نیست.

عبارات از بیان انبساطش بر ماهیات و فراگیری اش بر موجودات، نارسا است مگر به گونه تمثیل و تشبیه؛ و به این (بیان) از وجودی که به تمثیل و اشاره - جز از جانب آثار و لوازمش - در نمی آید، ممتاز می شود.

ملا صدرا در جای دیگری می نویسد:

فكما وَفَّقَنِي اللهُ تَعَالَى بِفَضْلِهِ وَرَحْمَتِهِ الْإِطْلَاعَ عَلَى الْهَلَاكِ السَّرْمَدِيِّ وَالْبَطْلَانَ الْأَزَلِيَّ لِلْمَاهِيَّاتِ الْإِمْكَاتِيَّةِ وَالْأَعْيَانَ الْجَوَازِيَّةِ، فَكَذَلِكَ هِدَانِي رَبِّي بِالْبِرْهَانِ النَّبِيِّ الْعَرْشِيِّ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ مِنْ كَوْنِ الْمَوْجُودِ وَالْوَجُودِ مُنْحَصِرًا فِي حَقِيقَتِهِ وَاحِدَةً شَخْصِيَّةً لَا شَرِيكَ لَهُ فِي الْمَوْجُودِيَّةِ الْحَقِيقِيَّةِ وَلَا ثَانِي لَهُ فِي الْعَيْنِ وَلَيْسَ فِي دَارِ الْوَجُودِ غَيْرُهُ دِيَارٌ وَكَلِمَا يَتَرَانِي فِي عَالَمِ الْوَجُودِ أَنَّهُ غَيْرُ الْوَاجِبِ الْمَعْبُودِ فَإِنَّمَا هُوَ مِنْ ظُهُورَاتِ ذَاتِهِ وَتَجَلِّيَّاتِ صِفَاتِهِ الَّتِي هِيَ فِي الْحَقِيقَةِ عَيْنُ ذَاتِهِ.

كما صَيَّرَ حَ بِه لِسَانُ بَعْضِ الْعُرَفَاءِ بِقَوْلِهِ «فَالْمَقُولُ عَلَيْهِ سِوَى اللَّهِ أَوْ غَيْرُهُ أَوْ الْمُسَمَّى بِالْعَالَمِ، هُوَ بِالنَّسْبَةِ إِلَيْهِ تَعَالَى كَالظَّلِّ لِلشَّخْصِ، فَهُوَ ظِلُّ اللَّهِ» (۱)

ص: ۱۶۰

چنان که خدای متعال - به فضل و رحمتش - مرا بر هلاکت سرمدی و بطلان ازلّی ماهیات امکانی و اعیان مجازی آگاه ساخت، همچنین با برهان تیر عرشی به راه راست هدایت کرد که «موجود» و «وجود» در حقیقت واحد شخصی منحصر است، او شریکی در موجود بودن حقیقی ندارد و در واقعیت عینی، دومی برای او نمی باشد و در دار وجود جز او دّیّار نیست.

و هر آنچه در عالم وجود به نظر می آید که غیر آن واجب معبود است، تنها از ظهورات ذات و تجلیات صفاتش - که در حقیقت عین ذاتش است - می باشد؛ چنان که بعضی از عرفا به این سخن تصریح کرده اند و گفته اند: «ما سواى خدا یا غیر او یا آنچه عالم نامیده می شود، نسبت به خدای متعال مانند سایه است نسبت به شخص، پس ماسواى خدا سایه خداست.

ملاصدرا سپس سخن ابن عربی را - که پیش از این گذشت - می آورد، آنگاه می گوید:

فهذا حکایه ما ذَهَبَتْ إِلَيْهِ الْعُرَفَاءُ الْإِلَهِيُونَ وَالْأَوْلِيَاءُ الْمُحَقَّقُونَ؛^(۱)

این سخن، حکایت عقیده ای است که عرفای الهی و اولیای محقق به آن گرویده اند.

بیان بعضی از معاصرین

آقای حسن زاده آملی در کتاب «ممد الهمم» به شرح عبارات ابن عربی می پردازد، که در ذیل به نمونه هایی از آن اشاره می شود.^(۲)

ابن عربی: از آن جهت که عالم، ظلّ حق است معلوم است؛

شارح: پس حق هم به همین مقدار معلوم است.

ص: ۱۶۱

۱- . همان، ص ۲۹۴.

۲- . بنگرید به، ممد الهمم: ۲۴۲ - ۲۴۳.

ابن عربی در معنای {وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا} (۱): یعنی در حق، بالقوه بماند یعنی مکتوم در ظلمتِ عدم قرارش دهد؛

شارح: یعنی در عالم غیب و غیب مطلق، لکن او نخواست که ظلّ ساکن باشد.

قرآن: {ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا} (۲)؛

شارح: سپس شمس را (یعنی وجود خارجی را که نور الهی است) دلیل ظلّ قرار دادیم (ظلی که اعیان ممکنات است، و نور وجود را شمس نامید؛ زیرا شمس مظهر اسم نور است.

قرآن: {ثُمَّ قَبَضْنَا} (۳)؛

شارح: سپس قبض کردیم این ظلّ را (که وجود اکوان است).

افزون بر این، خود ایشان نیز بیانی دارد. درباره اینکه عالم سایه خداست، می نویسد:

نسبتِ خلق به حق، از نسبت ظلّ به شخص لطیف تر و عالی تر و دقیق تر است؛ زیرا که «ظلّ» چیزی است و «شخص» چیز دیگر. اما موج - که خلق است - عین همان حقیقتِ دریاست؛ زیرا حقیقت دریا آب است. (۴)

و در پانویس معنای آیه {أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا} (۵) را این گونه توضیح می دهد:

«ظلّ» به یک معنا، زمان بین الطلوعین است و به معنای دیگر، عالم وجود است. مگر می شد حقیقتِ عالم بدون سایه - یعنی موجودات - باشد؛ زیرا «لو» به معنای «اگر نشدنی» است و ظهور شیء بی مظهر نمی شود. حق تعالی، ذات الهیّه در

ص: ۱۶۲

۱- .سوره فرقان (۲۵) آیه ۴۵ - ۴۶.

۲- . همان.

۳- . همان.

۴- . ممد الهمم: ۲۳۷.

۵- .سوره فرقان (۲۵) آیه ۴۵ - ۴۶.

«ظلال» است که [به] وسیله «ظلال» خود را نشان می دهد. (۱)

و در ذیل عنوان «بحثی در معانی امکان در فلسفه و عرفان» چنین می نگارد:

عارف، به برهان صدیقین «وجود» می بیند و بس، که وحدت بر همه قاهر است و تعینات مظاهر - که به ظاهر کثرت آور است - مقهور در وحدت و تدلیات صرفه اند و روابط محضه. بلکه در حقیقت، ظاهر و مظهر و مُتَجَلِّ و مُجَلَّاهم نیست، و اگر عارف گوید «امکان» یعنی وجودات، ربط محض به قیوم و قیوم خودند. خلاصه، حکیم و منطقی، امکان استعدادی در «ماده» و دیگر امکانات را «جهت در نسبت» می گیرند و عارف، امکان را وجودات متکثره، که ربط محض اند و جز واجب نیستند.

و چون به دقت بنگری آنچه در دار وجود است «وجوب» است و بحث در «امکان» برای سرگرمی است. (۲)

ایشان در ذیل عنوان «بحثی در وحدت وجود» برای روشن شدن مباحث کتاب، سخنانی از اساتید فن را در بیان وحدت وجود می آورد، به نقل از نَسَفی در «کشف الحقایق» می نویسد:

بدان که اگر کسی از «موم» صد چیز بسازد و به ضرورت صد شکل و صد اسم پیدا آید، و در هر شکلی چندین اسامی دیگر باشد (... سر و گوش) اما عاقل داند که به غیر «موم» چیز دیگر موجود نیست؛ و این جمله اسامی - که پیدا آمده - اسامی «موم» است، که «موم» بود که به جهات مختلف و به اضافات و اعتبارات آمده است.

به هر رنگی که خواهی جامه می پوش

که من آن قدِ رعنا می شناسم (۳)

ص: ۱۶۳

۱- . ممد الهمم: ۲۴۲ (پانویس).

۲- . همان، ص ۱۰۷.

۳- . همان، ص ۳۹.

و در «فَصَّ حَكْمَهُ اِمَامِيَّهٖ فِى كَلِمَةِ هَارُوثِيَّهٖ» آنجا که ابن عربی بیان می کند که موسی به امر توحید از هارون داناتر بود و می دانست که گوساله پرستان - در واقع - جز خدا را نمی پرستند؛ و جهت عتاب موسی به هارون برای آن بود که چرا شرح صدر ندارد و حق را در هر چیزی بلکه عین هر چیزی نمی بیند، می نویسد:

پس جمیع عبادت ها، عبادتِ حق تعالی است، و لکن «ای بسا کس را که صورت راه زد»... .

غرض شیخ در این گونه مسائل - در فصوص و فتوحات و دیگر زُبر و رسائلش - بیانِ اَسرار ولایت و باطن است برای کسانی که اهل سرزند، هر چند به حسب نبوت تشریح، مُقَرَّر است که باید توده مردم را از عبادتِ اَصنام بازداشت؛ چنان که انبیاء عبادتِ اَصنام را انکار می فرمودند. (۱)

چگونگی نگرش به عالم

اشاره

نگاه به عالم، در مکتب اهل عرفان، دو گونه است:

الف) نگاه نزولی و صعودی

اشاره

بر اساس این نگرش، یک سوی عالم قوس نزول است (که از خدا شروع می شود و هستی تنزل می یابد و به عالم خاکی و ماده می رسد) و سوی دیگر آن قوس صعود می باشد (که حرکت تکاملی از عالم ماده سوی همان حقیقت مجرد و نامتناهی و بی اسم و رسم است).

برخی از معاصرین درباره این دیدگاه - پس از بحث هایی - می گویند:

پس بنابراین ما تا به حال شش عالم پیدا کرده ایم:

۱. عالم هاهوت ۲. عالم لاهوت ۳. جبروت

۴. ملکوت ۵. ناسوت ۶. کون جامع

(وجودی که جامع سه مرحله قبل از خود است).

ص: ۱۶۴

و خلاصه کلام، قوس نزول، از خداوند به پایین آمد و قوس صعود از پایین به سوی خدا حرکت کرد {إِنَّا لِلّٰهِ - وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ} (۱) ما از خداوند شروع شدیم و به طرف او رجوع می کنیم، و می رسیم به مرحله عقل و مرحله کامل آنکه فناء در ذات حق است.

و دیگر فاصله بین حق و او نیست، جایی که پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله) می رسد و جبرئیل می گوید: «رو رو من حریف تو نیم» (۲).

البته در اینجا باید توجه داشت که مقصود از آیه {إِنَّا لِلّٰهِ - وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ} (۳) براساس بیان امام علی (علیه السلام) این است که: ما ملک خدا هستیم و به سوی خدا باز می گردیم (یعنی به محکمه عدل الهی).

آیه {إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا ف-ي-ن-ب-ئ-ئ-كُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ} (۴)؛ بازگشت شما به سوی خداست، آن گاه خدا شما را از کارهایی که انجام دادید، آگاه می سازد، این معنا را تأیید و روشن می سازد.

بیان استاد شهید مطهری

مرحوم آیت الله مطهری در کتاب «انسان کامل» در بیان توحید مکتب اهل عرفان می نویسد:

توحید آنها «وحدت وجود» است... در این مکتب، انسان کامل - در آخر - عین خدا می شود؛ اصلاً انسان کامل حقیقی خود خداست. (۵).

ص: ۱۶۵

- ۱- . سوره بقره (۲) آیه ۱۵۶.
- ۲- . درس هایی از نهج البلاغه (آیت الله منتظری)، درس ۳۵.
- ۳- . سوره بقره (۲) آیه ۱۵۶.
- ۴- . سوره مائده (۵) آیه ۱۰۵ مضمون این آیه در آیات فراوانی هست؛ مانند آیه ۶۰ و ۱۶۴ سوره انعام، آیه ۸ سوره عنکبوت، آیه ۱۵ سوره لقمان و ...
- ۵- . انسان کامل: ۱۲۶؛ مجموعه آثار استاد شهید مطهری ۲۳: ۱۶۸.

پیدا است که این بیان، همان حرکت تکاملی از قوس نزول و عالم ماده سوی قوس صعود است. (۱)

(ب) نگرش مجموعی (کل نگر)

در دیدگاه مجموعی، کل عالم به عنوان یک مجموعه نگریسته می شود و همه چیز (دریا، موج، حباب و...) جلوه های یک حقیقت اند، و در دار وجود، جز «دیار» نیست که به گونه ها و حالت ها و صورت های مختلف درآمده است، دیگر چیزها - همه - وهم و خیال اند، (۲) چکیده این نگرش، همین بیت است که می گوید:

به هر رنگی که خواهی جامه می پوش

که من آن قدِ رعن - ا - م - ی - ش - ن - اس - م

دیوان شاه نعمت الله ولی، آکنده از اشعاری است که این معنا را می رساند.

عشق و عاشق و معشوق***همچو موج و حباب و دریا شد

نظری کن که غیر یک شیء نیست***گر چه اندر ظهور اشیا شد

غیرتش، غیر در جهان نگذاشت***لاجرم عین جمله اشیا شد

ص: ۱۶۶

۱- . شایان ذکر است که: هدف استاد مطهری در کتاب یاد شده تبیین نظریات مکاتب مختلف در باره انسان کامل است و در مقام ردّ و قبول نمی باشد.

۲- . در این راستا، شواهد فراوانی وجود دارد، در کتاب «روح مجرد (سید محمد حسین تهرانی): ۱۹۱ - ۱۸۹» حرکت تکاملی در قوس صعودی و فنای در ذات، با بیانی دیگر آمده است. و نیز در کتاب های «پژوهشی در نسبت دین و عرفان» [در صفحه ۲۸۰ این کتاب، نویسنده اذعان می دارد که: «دین و عرفان دو تاست؛ این عرفان مصطلح چیزی است و عرفان، چیزی دیگر است». نیز مؤلف - که از اساتید برجسته است - در مصاحبه اش می گوید: «آنچه که در این عرفان است اگر بخواهیم به دین تحمیل کنیم، باید بدانیم که تحمیل به دین است؛ و اگر بخواهیم کار تحمیلی انجام بدهیم، من می توانم این مطالب را با کتاب موش و گربه، تحمیل کنم»]، «عیار نقد» (اثر دکتر یحیی یثربی) و «کلید بهشت» (اثر قاضی سعید قمی) و کتاب «تنزیه المعبود فی الزد علی وحده الوجود» (اثر سید قاسم علی احمدی)، می توان به آگاهی های شایان توجهی در این زمینه دست یافت.

اساس این بحث ها و این گونه برداشت از آیه مورد نظر - که مقصود از «ظَلَّ» در آن «وجود منبسط» دانسته شده است - ناشی از پذیرش اصاله الوجود و تشکیک در وجود و عرفان ابن عربی و قول به وجودِ سنخیت میان خالق و مخلوق می باشد.

در جای خودش ما ثابت کرده ایم که «اصالتِ وجود» وحی منزل نمی باشد و مسئله ای اختلافی است، صدها سال فیلسوفان اسلامی به «اصالت ماهیت» قائل بودند، ملاصدرا - خود - نیز در آغاز، اصالت ماهیت را پذیرفت و سپس تغییر عقیده داد. (در این زمینه به زودی بحث گسترده ای خواهیم داشت).

با اندکی تأمل می توان دریافت که عرفان حقیقی و عرفان ناب اسلام، از این عرفان اصطلاحی متمایز است، و قرآن و احادیث و ادعیه، چنین عرفانی را بر نمی تابد؛ و از نظر عقل و فطرت، این سخنان، پذیرفتنی نمی باشد.

اینکه حقیقت بسیط [واجب متعال] با صرف نظر از تعین، همه چیز است و با لحاظِ تعین و تقیید، هیچ کدام از آنها نمی باشد، افزون بر تناقضی که میان صدر و ذیل آن وجود دارد، با تعالیم وحی ناسازگاری دارد که می فرماید: «ذات خدا از مخلوقات جداست و با آنها مباینست دارد».

سنخ خدا هرگز با سنخ موجودات عالم، همسان نمی باشد. در ذات مقدس حق، وجوبِ وجود، عین ذات حق است در حالی که در مخلوقات، عدم وجوبِ وجود، عین ذاتشان می باشد؛ و این دو («وجوبِ وجود» و «عدم وجوبِ وجود») با هم متناقض اند و دو حقیقت جداگانه به شمار می روند.

و همچنین دو تقریری که برای عالم شده، نادرست است؛ نه هستی و موجوداتِ آن، نزول و صعود می یابد و نه همه مخلوقات، طورها و شئونِ واجب متعال - و یک حقیقت - می باشند. مخلوق و ممکن، هرگز در خالق و حضرت حق فانی نمی شود، مرز میان آفریدگار و آفریده شده همواره محفوظ است، فنا و اندکاکِ بنده در خدا، سخن یاوه ای بیش نیست.

آری اینکه از قدیم گفته اند:

أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ *** و كُلُّ نَعِيمٍ لَامِحَالَةٌ زَائِلٌ

و مانند این سخنان، بیان گرِ فنای دنیا و گذرِ ایام می باشد و این حقیقتِ روشن که در برابر خدا دیگر موجودات، چیزی به حساب نمی آیند.

این سخن را همه کس می فهمد و نیاز به برهانِ تیرِ عرشى ندارد!

اصالتِ ماهیت یا اصالتِ وجود

اساس برداشت ناصواب از آیه

{أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ} (۱) پذیرش اصالتِ وجود است و قائل شدن به وجود اطلاقى (نه تشکیکی) و اینکه در جهان تنها یک وجود است و بس، و دیگر چیزها همه سایه آن وجودند و از خود اصالتی ندارند.

از این رو، ناگزیر باید در اینجا این مسئله را روشن سازیم که اصالت با ماهیت است یا اصالت با وجود (و آنچه بر آن بنا و مرتب شده است؛ تطورات و شئوناتِ وجود و فناء در وجود). روشن است که اصالتِ ماهیت و اصالتِ وجود، هر کدام قائلانی دارند و ملاصدرا خود نیز در آغاز به اصالتِ ماهیت قائل بود و بزرگانی چون میرداماد (۲)، سهروردی (۳)، قاضی سعید قمی، ابوالحسن جلوه، علامه سمنانی - که در عصر ما می زیسته و در علوم عقلی و نقلی تبخّر دارد و شخصیتی بسیار جامع و نخبه است - اصالتِ ماهیت را می پذیرند.

افزون بر اختلاف در اینکه آیا در هر چیز، ماهیتِ اصالت دارد و وجود امر اعتباری است یا به عکس، این بحث مطرح می باشد که: آیا وجودات با هم متباین اند یا وجود واحد است؟ و به فرض واحد باشد، این وحدتِ اطلاقى است یا

ص: ۱۶۸

۱- .سوره فرقان (۲۵) آیه ۴۵.

۲- .نبراس الضیاء : ۷۸ - ۷۹.

۳- .نگاه کنید به اسفاراربعه ۱: ۳۹؛ حکمت اشراق سهروردی (دکتر سید یحیی یثربی): ۹۴.

تشکیکی می باشد؟^(۱)

در کتاب «آموزش فلسفه»^(۲) آمده است:

پیش از فارابی تقریباً همه مباحث فلسفی بر محور ماهیت، دور می زد و دست کم به صورت ناخودآگاه، مبتنی بر اصالت ماهیت می شد؛ و در سخنانی که از فلاسفه یونان نقل شده، نشانه روشنی بر گرایش به اصالت وجود به چشم نمی خورد...

شیخ اشراق (شهروردی)... می کوشید با اثبات اعتباری بودن مفهوم وجود، آن گرایش را ابطال کند... صدرالمتهلین نخستین کسی بود که این موضوع را در صدر مباحث هستی شناسی مطرح ساخت و آن را پایه ای برای حلّ دیگر مسائل قرار داد. وی می گوید:

«من خودم نخست، قائل به اصالت ماهیت بودم و سخت از آن دفاع می کردم، تا اینکه به توفیق الهی به حقیقت امر، پی بردم».^(۳)

او قول به اصالت وجود را به مشائین و قول به اصالت ماهیت را به اشراقیین نسبت می دهد، ولی با توجه به اینکه موضوع اصالت وجود قبلاً به صورت مسئله مستقلی مطرح نبوده و مفهوم آن کاملاً بیان نشده بوده، به آسانی نمی توان فلاسفه را نسبت به آن به طور مشخص و قطعی دسته بندی کرد و... قول به اصالت وجود را از ویژگی های مکتب مشائنی و قول به اصالت ماهیت را از خصایص مکتب اشراقی به شمار آورد.

به فرض اینکه این گروه بندی هم صحیح باشد، نباید فراموش کرد که اصالت

ص: ۱۶۹

۱- در این زمینه، نگاه کنید به کتاب «عارف و صوفی چه می گویند؟». در این اثر، بحث های دقیق و ارزشمندی به نگارش درآمده است و مؤلف (آیت الله میرزا جواد آقا تهرانی) با تحقیقاتی عالمانه و ژرف، به واکاوی این مسئله می پردازد و جهات مختلف را در آن بررسی می کند. و نیز نگاه کنید به کتاب «تنزیه المعبود فی الرد علی وحده الوجود» نوشته فاضل ارجمند سید قاسم علی احمدی.

۲- آیت الله مصباح یزدی.

۳- نگاه کنید به، أسفار ۱: ۴۹.

وجود از طرف مشائین هم به گونه ای مطرح نشده که جایگاه راستین خود را در مسائل فلسفی بیابد و تأثیر آن در حل دیگر مسائل، روشن گردد، بلکه ایشان هم غالباً مسائل را به صورتی طرح و تبیین کرده اند که با اصالتِ ماهیت سازگارتر است. (۱)

بنابراین می توان اظهار داشت که:

اولاً: با توجه به اینکه اصالت وجود، در گذشته، به صورت مسئله مستقل و جداگانه، مطرح نبوده و بیان کاملی از مفهوم آن وجود نداشت، به آسانی نمی توان فلاسفه را دست بندی کرد و اصالتِ وجود را از ویژگی های مشائین دانست.

ثانیاً: به فرض، این تقسیم بندی درست باشد باید به این نکته توجه کنیم که اصالت وجود از سوی پیروان مشائیان به گونه ای مطرح شد که جایگاه خود را در مسائل فلسفی بیابد و تأثیر آن در حل مسائل فلسفی روشن گردد، درحالی که خود مشائیان در بیشتر موارد مسائل را به گونه ای طرح و بیان کرده اند که با اصالتِ ماهیت سازگار می باشد.

ثالثاً: اصالتِ وجود به مشائیان نسبت داده شده است، درستی و نادرستی این نسبت باید به طور دقیق واکاوی و بررسی شود.

حکمای مَشاء به تباین وجودات قائل اند، و این تباین با اصالت ماهیت سازگار است (نه اصالتِ وجود).

رابعاً: به جهت بیانات گوناگون و تبلیغات علمی زیادی که شده است گاه بعضی چنین می پندارند که اصالت ماهیت، مفهومی بی بنیاد و سخن بیهوده ای است! این دسته از افراد غافل اند از اینکه شخصیت های بزرگ و مشهوری به اصالتِ ماهیت قائل اند و حتی خود ملاصدرا - که بنیان گذار اصالتِ وجود و نظریه پردازِ آن به شمار می رود - در آغاز (و در مدتی مُعتنا به از عمرش) قائل به اصالتِ

ص: ۱۷۰

ماهیت بود و به شدت از آن دفاع می کرد. از شهید مطهری نقل شده است که: ملاصدرا زمانی که بر اصالت ماهیت اصرار می ورزید، بر این باور بود که همه حکمای پیش از وی به اصالت ماهیت قائل بوده اند؛ و آن گاه که به اصالت وجود گرایید، بیان داشت که همه حکمای پیشین اصالت الوجودی اند. (۱)

خامساً: بعضی گفته اند: ملاصدرا در بررسی های عرفانی به این مطلب رسید که در جهان هستی تنها یک حقیقت وجود دارد و همان است که طورهای گوناگون می یابد و به شئون مختلف درمی آید، از این رو در صدد بنیانی برای آن برآمد و در این راستا اصالت وجود و دیگر مسائل آن را مطرح ساخت و توسعه داد. (۲)

نکته شایان توجه این است که این گونه بحث ها تنها جنبه تاریخی ندارد که مربوط به گذشته باشد، بلکه هم اکنون نیز دسته ای - که برخی از آنان از شخصیت های معروف اند -

چنین گرایش هایی دارند و در کتاب هاشان می نویسند و به خود می بالند!

از آنجا که این مسئله با اعتقادات پیوند می یابد، اهمیت آن دو چندان می گردد، و به عنوان مسائل اعتقادی اختلافی - که مورد ابتلاست - باید جایگاه و درستی یا نادرستی آن ارزیابی و روشن شود.

بنابراین می گوئیم:

با صرف نظر از اینکه نهایت حقایق فراوان جهان هستی به کجا می انجامد و با این باور که ما سوفسطائی نیستیم که همه چیز را پندار و خیال بدانیم (بلکه می دانیم که حقایقی وجود دارند) درباره هرچیز، دو امر به ذهنمان می آید و به تحلیل آن می پردازیم؛ یکی جنبه چیستی آن است و دیگری جنبه هستی اش.

وقتی می گوئیم: «آب هست»، «آسمان وجود دارد»، «انسان موجود است»،

ص: ۱۷۱

۱- نگاه کنید به، تقریرات شرح منظومه (استاد مطهری)، اثر آیت الله شیخ محمد تقی شریعت مداری ۱: ۴۵.

۲- همان.

«عقل هست»... در عالم خارج تنها یک چیز وجود دارد که همان آب، آسمان،... می باشد.

پس آنچه در خارج هست شیء مرکبی نیست که از ماهیت و وجود ترکیب یافته باشد (گرچه ممکن است آن موجود خارجی دارای اجزا و عناصری باشد، که خود بحث دیگری است).

همین موجود خارجی «آب» در ذهن ما از دو نظر شایان توجه است:

۱. آب بودن (ماهیت) ۲. موجودیت و هستی آن (وجود).

در اینجا این پرسش مطرح است که آیا این شیء خارجی، نخست و به طور ذاتی، مصداقِ آب است یا مصداق هستی (وجود)؟

اگر پاسخ دهیم که این شیء اولاً و بالذات «آب» است، منتها آبی که جاعل جعل کرده است،^(۱) می گوییم: این آب ثابت است، وجود دارد، موجود است، حاصل است و... که اینها (ثابت، حاصل، کائن، موجود و...) همه، مفاهیم انتزاعی اند. در این صورت، ما به اصل ماهیت قائلیم؛ زیرا بر این باوریم که پس از جعل (و آفرینش) این چیزها، وجود به آنها اطلاق می شود. خداوند نخست، آب، آتش، عقل و... را می آفریند آن گاه ما می گوییم:

«آب موجود است»، «آتش هست»، «عقل وجود دارد» و...

اطلاق وجود - در این صورت - بر موضوع خارجی به اعتبار ماهیتی است که تحقق دارد؛^(۲) زیرا اگر «وجود» اصل باشد معنای «آب موجود است» و... این می شود که «وجود موجود است» درحالی که این معنا به ذهن هیچ کس خطور نمی کند.

و اگر در پاسخ بگوییم: آنچه در خارج می باشد «وجود» است و از این وجود، ما ماهیت را انتزاع می کنیم، و به اعتبار مراتب و تعینات این وجود خارجی می توانیم ماهیات مختلفی را انتزاع کنیم، قائل به اصل وجود شده ایم.

ص: ۱۷۲

۱- آنچه جعل نشده، در خارج تحقق ندارد.

۲- وقتی می گوییم: «آب موجود است»، بدین معناست که «آب» در خارج تحقق دارد.

مرحوم قاضی سعید قمی از شخصیت‌هایی است که در علوم مختلف عقلی و عرفانی و کلامی، مهارت دارد.

وی که به اصالتِ ماهیت قائل است در کتاب «کلید بهشت» می‌نویسد:

مخفی نماند که به اتفاق کافه عقلا، اعم و اجلای مفهومات یعنی بدیهی‌ترین جمیع معلوماتِ تصویری دو امرند، که اظهر از آنها هیچ مفهوم دیگری نیست، یکی «شیء» است که در لغتِ فارسی تعبیر از آن به «چیز» می‌کنند و یکی «وجود» است که آن را به زبان فارسی «هستی» می‌گویند.

و این دو امر را - از غایتِ بداهت - همه کس می‌دانند و هیچ کس از برای دانستن این دو معنا محتاج به معلم نیست. (۱)

در این سخن، قاضی سعید قمی بیان می‌دارد که دو مفهوم برای همه روشن است؛ یکی چیستی شیء و دیگری هستی آن، هیچ کس برای دانستن این دو، به معلم نیاز ندارد، حتی اطفال نیز معنای چیستی و هستی را می‌دانند و در محاوراتشان به کار می‌برند.

و همین دو معنا، مبنای تعلیم و تعلّم بیشتر امور، بلکه همه امور نظری اند تا آنجا که بر ایجاب و سلب مقدم می‌شوند.

زیرا اینکه پاسخ داده شود که چیزی هست یا نیست، متوقف بر این است که شخص آن چیز را فهمیده باشد.

در تقدّم این دو چیز بر دیگر امور بدیهی، هیچ اختلافی نیست. خلاف در این است که کدام یک بر دیگری مقدم است؟ بعضی گفته‌اند «شیء» مقدم است، و بعضی دیگر گفته‌اند «وجود» اظهر و مقدم می‌باشد.

تحقیق در این معنا می‌طلبد که دریابیم کدام یک از این دو «اصل» اند. هر

ص: ۱۷۳

کدام که اصل باشد همان مقدم می شود؛ زیرا تقدم فرع بر اصل، معقول نمی باشد.

با ملاحظه و واریسی دقیق می توان دریافت که «شیء» (چیز) به اصل بودن سزاوارتر است؛ زیرا عقلا که موضوع و محمول تشکیل می دهند (می گویند: «فلان چیز هست»، «درخت موجود است») موضوع قضیه را «ماهیت» قرار می دهند و برای اعلام تحقق آن، «وجود» را بر آن حمل می کنند، و آنجا که محمول (یعنی «موجود» یا «معدوم») را نیاورند، بدان معناست که آن ماهیت تحقق ندارد. (۱)

پس آنچه در خارج تحقق دارد «انسان»، «درخت»، «سنگ» و... و حقایق مختلف است که در هر زبانی به گونه ای نام گذاری می شود (شیء موجود در خارج در زبان عربی «ماء» و در فارسی «آب» نامیده می شود و...) لیکن بی در نظر گرفتن نام، مشخص است که هر کدام خاصیت ویژه خود را دارد؛ یکی سیال است و دیگری جامد، یکی سرد کننده است و دیگری گرم کننده... یا سبب متمایز از پرتقال است و هلو متمایز از این دو می باشد و... و نیز آن چیز تحقق یافته در خارج، یک حقیقت است، نه اینکه ترکیبی از چستی و هستی (ماهیت و وجود) باشد. این سخن که «وجود» موضوع قرار داده شود و بگوییم «فلان هستی، چیز است»، «وجود، آب است»، «وجود، عقل است»، «وجود، آتش است» و... معقول نمی باشد، بلکه عکس آن درست است که گفته شود «عقل موجود است»، «آتش موجود است» و در نتیجه «شیء» به اصل بودن اولی از «وجود» می باشد و پیداست که در رتبه نیز بر وجود تقدم دارد؛ زیرا موضوع مقدم بر محمول است.

و همان گونه که «اصالت ماهیت» درست و معقول می باشد، در نامعقول بودن «اصالت وجود» و باطل بودن آن شکی وجود ندارد. (۲)

ص: ۱۷۴

۱- نگاه کنید به، کلید بهشت: ۱۵ - ۱۶ (با اندکی تصرف و تغییر).

۲- همان.

ممکن است بر استدلال قاضی سعید قمی این اشکال مطرح شود که: بحث در اینجا بحث لفظی و لغوی و عرفی نیست تا گفته شود در قضیه «انسان موجود است» عرف «انسان» را موضوع می‌انگارد و «موجود» را محمول قرار می‌دهد و آنچه موضوع قرار داده شده، اصل می‌باشد. پس اصالت ماهیت مقدم است. بحث در اینجا، بحث عقلی است. می‌خواهیم دریابیم که آیا آنچه تحقق دارد ماهیت است و سپس وجود بر آن اطلاق می‌شود یا آنچه تحقق دارد وجود می‌باشد و ماهیت امری اعتباری است.

پاسخ

اینکه عرف ممکن است در بسیاری از موارد مسامحه کند، مطلب درستی می‌باشد و در اینجا اگر بخواهیم اصالت ماهیت را از الفاظی که در قضیه‌ها آمده است استفاده کنیم، استدلال به آن خدشه دارد، لیکن سخن قاضی سعید قمی بر اساس صرف عرف نمی‌باشد، بلکه بر این مبناست که ارتکاز عقلی خردمندان چنین است و آنان با دقت و ژرف اندیشی، ماهیات را موضوع قرار می‌دهند و «وجود» را بر آن حمل می‌کنند.

بر مبنای همین قول به «اصالت ماهیت» است که قاضی سعید - در شرح توحید صدوق - در بیان این سخن امام صادق (علیه السلام) که می‌فرماید: «بَلْ كَوَّنَ الْأَشْيَاءَ قَبْلَ كَوْنِهَا فَكَانَتْ كَمَا كَوَّنَهَا» (بلکه خدا اشیا را قبل از هستی‌شان ایجاد کرد، پس آنها همان گونه که خدا پدید آورد هست شدند) می‌نویسد:

أَرَادَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) أَنْ يَذْكَرَ أَنَّ طَبِيعَةَ الْوُجُودِ مِمَّا يَتَأَخَّرُ عَنْ ذَوَاتِ الْأَشْيَاءِ وَ مَاهِيَاتِهَا، فَقَالَ: بَلْ كَوَّنَ اللَّهُ تَعَالَى مَاهِيَاتِ الْأَشْيَاءِ وَ حَقَائِقَهَا قَبْلَ وُجُودِهَا؛ إِذْ الْجَعْلُ أَمَّا يَتَعَلَّقُ أَوَّلًا وَ بِالذَّاتِ إِلَى الْمَاهِيَّةِ، ثُمَّ إِلَى الْوُجُودِ اللَّازِمِ لَهَا. «فَكَانَتْ» أَيْ فَوُجِدَتْ وَ اتَّصَفَتْ بِالْوُجُودِ.

«کما کَوْنُهَا» اى کَوْنُ ذواتها، اى صارت وجوداتُها تابعهً لجعلِ ماهياتها؛(۱)

امام (عليه السلام) خواست يادآور شود که طبيعتِ وجود از ذات اشيا و ماهيات آنها متأخر است، از اين رو مى گويد: بلکه خدای متعال، پيش از وجود اشيا، ماهيات و حقايق آنها را آفريد؛ زيرا جعل، اولاً و بالذات به ماهيت تعلق مى گيرد، سپس به وجودى که لازم ماهيت است. اينکه امام (عليه السلام) مى فرمايد: «فکانت» يعنى اشيا يافت شد و به وجود متصف گرديد.

و اينکه مى فرمايد: «کما کَوْنُهَا» يعنى ذوات (و حقايق) اشيا را ايجاد کرد؛ يعنى وجودات اشيا تابع جعل ماهيات آنها گشت.

ديدگاه ملاعبد الرزاق لاهيجى

(۲)

ملاعبد الرزاق لاهيجى نيز به اصالتِ ماهيت قائل است، وى در کتاب «گوهر مراد» مى نويسد:

بدان که معنی وجود و عدم به عربی، هستی و نیستی است به فارسی... به اندک تأملی ظاهر شود که معنی وجود، معنایی نیست که در خارج موجود باشد... چه هرگاه گوئیم زید مثلاً موجود است در خارج، ظاهر است که در خارج، صفتی نیست قائم به ذات زید که معنی وجود، آن صفت باشد... بلکه معنی وجود زید - که در زید موجود است - همین معنی است که در ذهن درآید از ملاحظه زید در خارج؛ چون معنی فوقیت که در ذهن درآید از ملاحظه «سما» مثلاً نسبت به «ارض»؛ بی آنکه صفتی قائم باشد در خارج به «سما»، که آن را فوقیت خوانند. و این قسم معانی را معانی اعتباریه خوانند....

و مراد از اعتباری بودن آن نیست که به محض اعتبارِ ذهن باشد و بس، بلکه منشأ

ص: ۱۷۶

۱- شرح توحید صدوق ۱: ۳۱۳.

۲- حکیم ملاعبد الرزاق لاهيجى (م ۱۰۷۲ق) ملقب به فیاض، داماد و شاگرد ملاصدرآ و استاد قاضی سعید قمی است.

انتزاعی در خارج باشد آن معنی را... .

پس معنی وجود اگر چه اعتباری است اما نه اعتباری محض و إلاً بایستی که از ملاحظه «عنقا» نیز این معنی در ذهن در آمدی، بلکه اعتباری است که منشأ انتزاع دارد در خارج، و آن حیثیتی است که در انسان مثلاً هست و در عنقا نیست؛ و آن حیثیت، صادر شدن است از علت... و صادر شدن انسان از علت سبب شده که انسان در خارج باشد... .

و اما «ماهیت» عبارت از چیزی است که از شأنش باشد اُتصاف به وجود و عدم، پس شیء که وجود و عدم، حال و وصف او تواند شد، ماهیت باشد.

پس ماهیت و وجود، از این حیثیت که وجود است و همچنین عدم، از این حیثیت که عدم است مقابل هم باشند به حمل موافات؛ یعنی شیء واحد به اعتبار واحد، نتواند بود که هم ماهیت باشد و هم وجود؛ اگر چه تواند بود که ماهیت باشد و هم موجود و یا وجود باشد و ذوماهیت و لفظ ماهیت را اشتقاق کرده اند از «ما به الشیء هو هو»؛ یعنی آنچه شیء به آن شیء است... .

و چون ماهیت را با وجود خارجی اعتبار کنند - یعنی از این حیثیت که موجود است در خارج - حقیقت گویند. پس حقیقت، ماهیت موجود در خارج است و ماهیت، حقیقت لابلشرط وجود در خارج... .

و چون ماهیت را نظر کنی به ذات ماهیت - با قطع نظر از امور خارجه - و آن گاه قیاس کنی او را با وجود و عدم، خالی نتواند بود از اینکه وجود ضروری باشد او را یا نه... (۱).

از این بیان نیز به روشنی می توان دریافت که آنچه در خارج هست «ماهیت» است و سپس به اعتبار آن، سخن از «وجود» به میان می آید، با توجه به اینکه جاعل، ماهیت را به جعل بسیط جعل کرده است به آن «موجود» اطلاق می شود (نه اینکه در خارج «انسان»، «عقل»، «درخت» و... یک چیز باشد و «موجود» چیز دیگر).

ص: ۱۷۷

بدان که معنی وجود «یافت شدن» است، و یافت شدن چیزی اگر در اندیشه باشد «وجود ذهنی» گویند و اگر در خارج اندیشه باشد «وجود خارجی». و آن چیز یافت شده را «ماهیت» و «شیء» خوانند، و مراد از ماهیت - در مقابل وجود - به غیر از این نیست.

و چون معنی وجود را دانستی معنی «عدم» مقابل آن باشد؛ یعنی یافت نشدن شیء. و نباید دانست که این معنی وجود که یافت شدن است در خارج اندیشه یافت نتواند شد؛ چه آنچه در خارج یافت شده، شیء است - نه یافت شدن شیء - بلکه یافت شدن معنی ای است که جز در اندیشه یافت نشود. (۱)

ایشان در این عبارت بیان می دارد که معنای «وجود»، «یافت شدن» است - در برابر معنای «عدم» که یافت نشدن است - و این یافت شدن یک معنای ذهنی می باشد که در ارتباط با جعل حقایق به وسیله جاعل، درمی یابیم که آنها یافت شده اند و آنها که جعل نگردیده اند یافت نشده اند.

این معنای ذهنی مابازای خارجی ندارد. وقتی گفته می شود: «زید ممکن است»، «زید موجود است» و... این امکان و وجود، یک معنای ذهنی است که از زید انتزاع می شود و در خارج مابازائی ندارد و جز خود زید، حقیقت دیگری در خارج وجود ندارد

(چنان که دیگر مفاهیم ذهنی - مانند «وحدت»، «کثرت» - مابازای خارجی ندارند، بلکه از آنچه در خارج هست انتزاع می شوند).

ملاعبد الرزاق، سخنان دیگری دارد که از آنها استفاده می شود آنچه واقعیت دارد و در خارج می باشد «موضوع» است و «محمول» یک مفهوم عامی (مانند «ممکن»، «حاصل»، «حادث» و...) است که در ذهن می باشد و از حقیقت خارجی انتزاع می گردد.

از این روست که وقتی عقلا قضیه تشکیل می دهند و موضوع و محمولی را مطرح می سازند (به عنوان مثال) می گویند:

«آب موجود است» نه اینکه «وجود موجود است»؛ زیرا قضیه اخیر هرگز به ذهن کسی نمی آید.

بنابراین ما در خارج «موجود» داریم و نه «وجود». آنچه در خارج هست «شیء» است (نه «یافت شدن» که همان معنای وجود است) و این شیء ممکن است «آب»، «سنگ»، «آتش» و... باشد.

پس وقتی می گوئیم «زید موجود است»، این «موجود» (یعنی وجود) که در این قضیه محمول قرار گرفته و بر زید حمل می شود «خارج محمول» است؛ یعنی مابازای خارجی ندارد، از ذات موضوع و از جعل موضوع به وسیله جاعل، انتزاع شده است در برابر «محمول بالضمیمه» که محمول هایی اند که مابازای خارجی دارند - مانند «جسم سفید است» - که سفیدی مابازای خارجی دارد.

آقای شیخ محمدتقی شریعت مداری، این عبارت ملاعبد الرزاق را در تقریرات شرح منظومه خود می آورد و آن گاه می نویسد:

می گوئیم: ملاعبد الرزاق، مفهوم «وجود» را به دقت نمایانده است و با این بیان، برای هرکس که در آن نیک بیندیشد آشکار می شود که «وجود» امر انتزاعی و اعتباری است که اعتبارگر هنگام برخورد با اشیای خارجی آن را اعتبار می کند. حتی اگر ادعا شود که همه موجودات خارجی، مراتبی از یک چیزند نمی توان آنها را «وجود» یا «وجودات» نامید، بلکه شیء یا اشیای موجود نامیده می شوند. پس وجود، مفهوم انتزاعی است، هرچند به وحدت تشکیکی ای قائل شویم که فلاسفه اراده کرده اند.

و از اینجا می توان دریافت که چگونه در این مسئله مغالطه پدید آمده است! زیرا اینان، در آغاز «وجود» را اصیل فرض کرده اند [و آن گاه به مسائل آن پرداخته اند].^(۱)

ص: ۱۷۹

توضیح این بیان چنین است:

هر کس با اشیای خارجی روبه رو شود، می گوید «موجود است» و «وجود» را از اشیای خارجی انتزاع می کند.

پیداست که این «وجود» یک مفهوم ذهنی است که اصالت ندارد.

در اینجا یک اشکال پیش می آید و آن این است که در قضایایی چون «آتش موجود است»، «عقل موجود است»، «کتاب موجود است» و... «موجود» یک معنا دارد و بیشتر از یک معنا از آن قصد نمی شود، پس چگونه است که هر کدام از آنها آثار ویژه خود را دارند (یکی سرد کننده است و دیگری گرم کننده، یکی جامد، دیگری سیال و...)?

قائلان به اصالت وجود پاسخ می دهند که «وجود» مراتب دارد و دارای شدت و ضعف است، و هر مرتبه آن دارای اثری می باشد و از این روست که ما آثار متباینی را درمی یابیم.

لیکن روشن است که حتی قول به تشکیک در وجود - که موجب شدت و ضعف در یک اثر خواهد بود - مشکل را حل نخواهد کرد؛ زیرا فرض بر این است که: یک حقیقت بیش نیست نه حقایق متعدده تا آنکه آثار متباینه را توجیه کند، در نتیجه آثار متباینه با اصالت وجود سازگار نیست، بلکه با اصالت ماهیت سازگار است.

و نیز در کتاب «گوهر مراد» می خوانیم:

در بیان آنکه صادر و مجعول بالحقیقه از واجب تعالی، ماهیت اشیا است یا وجود اشیا یا اتصاف ماهیت به وجود.

بدان که هر یک از احتمالات ثلاثه قایل دارد:

و احتمال اول، مذهب محققین است و بیانش آن است که سابقاً دانسته شد که وجود نیست مگر مفهوم اعتباری عقلی، که در خارج نتواند بود و صادر و محصول بالذات، لامحاله عینی است واقع در خارج، پس ماهیت باشد نه وجود.

ص: ۱۸۰

بلکه چون ماهیت صادر گردد و واقع گردد در خارج، عقل انتزاع کند از او مفهوم بودن در خارج را که معنی وجود است.

پس قایل به جعل وجود اگر از وجود مذکور، مفهوم مذکور خواهد، بدیهی است لامحاله بطلانش.

و اگر گوید که مراد از وجود، حقیقتی است در خارج که به ازای مفهوم مذکوره است، گوییم: امری در خارج به ازای مفهوم مذکور نتواند بود مگر چیزی که منشأ انتزاع مفهوم مذکور باشد، و منشأ انتزاع مفهوم مذکور در ممکنات نیست مگر ماهیت ممکن صادر شده به سبب ارتباط و ملاحظه وی با جاعل.

پس اگر مراد از حقیقت وجود، عین همین ماهیت صادر شده باشد - به سبب آنکه منشأ انتزاع وجود اوست - نزاع لفظی خواهد بود. چه مراد ما نیز از مجعولیت ماهیت، همین ماهیت صادر شده از جاعل است که اخص است از ماهیت مطلقه و ما آن را حقیقت نام کنیم و اخص از ماهیت مطلقه دانیم، و وی آن را وجود نام کند و مابین ماهیت مطلقه داند، و حال آنکه ظاهر است عدم مابینت او با ماهیت مطلقه. (۱)

توضیح

بحث است که از خدای متعال، چه چیزی صادر و جعل شد؟ آنچه در جهان پدیده آمد ماهیت اشیا می باشد یا وجود آنها و یا اتصاف ماهیت به وجود.

محققان بر این باورند که آنچه به حقیقت از خدای متعال صادر شد و جعل گردید، ماهیت اشیا است که در خارج تحقق و عینیت دارد (نه وجود)؛ زیرا «وجود» یک مفهوم اعتباری عقلی است که مانند دیگر مفاهیم ذهنی (ثبوت، حدوث، ...) بر همه حقایق اطلاق می گردد. اگر کسی اصرار می ورزد و می خواهد آنچه را در خارج پدید آمده، وجود بنامد و اصطلاحی اختراع کند، بحثی در آن نمی باشد؛ زیرا در این صورت، نزاع لفظی خواهد بود، لیکن درک عقلا از «وجود»

ص: ۱۸۱

۱- . گوهر مراد: ۲۸۰ - ۲۸۱ (فصل دوم، از باب سوم از مقاله دوم) .

یک معنای عام ذهنی است.

آن گاه که خدا چیزی را - به جعل بسیط - ایجاد کند؛ یعنی ماهیت شیء از سوی خدا صادر شود و در خارج پدید آید، آن را با مفاهیمی چون «کائن، ثابت، موجود، ...» بیان می کنیم، لیکن این مفاهیم همان تحقق جعلِ جاعل را می رسانند و خود آنها واقعیت بیرونی ندارند.

(خارج محمول اند و نه محمول بالضمیمه). (۱)

پس چون ماهیت صدور یابد، عقل از آن مفهوم بودن در خارج را - که معنای وجود است - انتزاع می کند. کسی که می گوید در خارج «وجود» جعل شده است و نه «ماهیت»، اگر مقصودش جعل مفهوم وجود باشد، بطلان آن بدیهی است؛ زیرا مفهوم وجود (مانند مفهوم ماهیت) در خارج جعل نمی شود، بلکه امر انتزاعی و ذهنی است.

و اگر می گوید مقصود از «وجود» حقیقتی است که به ازای مفهوم وجود در خارج تحقق یافته است، می گوییم: آنچه در خارج به ازای مفهوم مذکور پدید آمده، چیزی جز منشأ انتزاع آن نمی تواند باشد و منشأ انتزاع مفهوم مذکور، در ممکنات، جز ماهیت ممکن صادر شده - به سبب ارتباط و ملاحظه آن با جاعل - نمی باشد.

پس اگر مراد از حقیقت وجود، عین همان ماهیت صادر شده باشد (بدان جهت که منشأ انتزاع وجود است) نزاع لفظی خواهد بود؛ یعنی نام حقایق خارجی (آب،

ص: ۱۸۲

۱- . محمول بالضمیمه عبارت از محمولی است که حمل آن بر موضوع مستلزم انضمام امری دیگر به موضوع باشد، مانند حمل ایض بر جسم که نیاز به انضمام بیاض به جسم دارد... این نوع حمل را حمل غیر ذاتی هم گفت اند زیرا محمول منتزاع از ذات موضوع نیست، درمقابل خارج محمول که محمول منتزاع از ذات موضوع است و حمل آن بر موضوع مستدعی ضمیمه شدن چیزی دیگر نیست مانند «انسان ممکن است»، این گونه محمولات را محمول ذاتی گویند (فرهنگ معارف اسلامی ۳: ۱۷۱۴).

بخ، ...) وجود گذاشته شده، هر چند در عرفِ عقلا این نام گذاری درست نیست و عقلا از «وجود» معنای «یافت شده» را می فهمند که یک مفهوم ذهنی است.

بر این اساس، شکی در این نیست که در خارج حقایق متباینی را می یابیم (آب، آتش و...) که واقعیت هر کدام از دیگری متمایز است، نام گذاری چندان مهم نمی باشد که اسم آنها «ماهیت» یا «وجود» گذاشته شود. فطرت انسان این تباین را می یابد، و آثار متباین، بیان گر حقایق مختلف می باشد (و گرنه از یک چیز آثار متباین بروز نمی یابد). نهایت این است که پس از جعلِ جاعل، ذهن از واقعیتی که صادر شده، مفهومی را انتزاع می کند که می توان آن را «کائن، ثابت، موجود و...» نامید.

اصاله الماهیتی همین ماهیت خاص (۱) را حقیقت می داند، و قائل به اصاله الوجود - در این فرض - این ماهیت را مباین با «ماهیت مطلق» (۲) می داند و آن را «وجود» می نامد (و در نتیجه نزاع لفظی می شود).

استدلال قائلان «اصالت وجود»

برای اصالتِ وجود، استدلال های زیادی شده است. روشن ترین استدلال که به آن استناد می شود، سخنی است که حاج ملاهادی سبزواری در منظومه آن را این گونه بیان می کند:

کیف و بالکون عن استواء ق-د خ-رَجَتْ قاطب-ه الأشیاء (۳)

بیان استدلال این است که ماهیت از نظر ذات (بی آنکه جاعل یا علت آن

ص: ۱۸۳

۱- مقصود از ماهیت خاص (یا اخص) همان ماهیت صادر شده از جاعل است (مانند ماهیت آب، ماهیت آتش و...).

۲- ماهیت مطلق آن است که با واژه «ماهیت» به حقایق مختلف اشاره شود. پیداست که در اینجا کلمه «ماهیت» یک مفهوم انتزاعی است.

۳- شرح منظومه ۲: ۶۳.

ملاحظه شود) در حد استوا می باشد نه اقتضای وجود را دارد و نه اقتضای عدم، و بی جهت و علت نیز از حد استوا بیرون نمی آید (زیرا انقلاب چیزی به چیز دیگر بی علت محال و نشدنی است) و با ماهیت دیگری نیز این کار شدنی نیست (چنان که صفر در کنار صفر عددی را ایجاد نمی کند) آنچه ماهیت را از حد استوا بیرون می آورد «وجود» است و همان «اصل» می باشد و ماهیت فرع اوست. بدیهی است ماهیت به معنایی که در فرض آمده است، مفهوم ذهنی ای بیش نیست و کسی به اصالت ماهیت به این معنا قائل نیست و چنین ماهیتی را کسی اصل نمی داند تا ابطال شود، بلکه مقصود از ماهیت که اصل است همان حقیقت خارجی است همچون انسان، حجر، عقل و... و آن حقیقت خارجی مایزای انسان و حجر و عقل و... می باشد نه مایزای وجود، و وجود به معنای یافتن است و جز مفهوم ذهنی نمی تواند چیزی باشد و اگر مقصود طرفین از ماهیت و وجود همین حقیقت خارجی باشد، پس اختلاف لظفی است.

علامه طباطبایی در «بدایه الحکمه» استدلال را این گونه بیان می کند:

و قد اختلفَ الحكماءُ في الأصلينِ منهما؛ فَذَهَبَ المشاؤون إلى أصله الوجود، و نُسِبَ إلى الإشراقين القول بأصله الماهية؛ و أما القول بأصالتها معاً فلم يذهب إليه أحدٌ منهم؛ لاستلزام ذلك كون كل شيء شيئاً اثنين، و هو خلاف الضرورة.

و الحق ما ذهب إليه المشاؤون من أصله الوجود. والبرهان عليه: أن الماهية من حيث هي ليست إلا هي، متساوية النسبة إلى الوجود و العدم، فلو لم يكن خروجها من حد الاستواء إلى مستوى الوجود - بحيث تترتب عليها الآثار - بواسطة الوجود، كان ذلك منها انقلاباً و هو محال بالضرورة.

فالوجود هو المُخرج لها عن حد الاستواء، فهو الأصل.

و ما قيل: أَنَّ المَاهِيَةَ بنسبه مُكْتَسَبَةٌ مِنَ الجَاعِلِ تَخْرُجُ مِنْ حَيْدِ الإِسْتِوَاءِ إِلَى مَرَحِلِهِ الأَصَالَةِ فَتَرْتَّبُ عَلَيْهَا الآثَارُ، مُنْذَفِعَ بِأَنَّهَا إِنْ تَفَاوَتْ حَالُهَا بَعْدَ الإِنْتِسَابِ، فَمَا بِهِ التَّفَاوُتُ هُوَ الوجودُ الأَصِيلُ، وَإِنْ سُمِّيَ نِسْبَهُ إِلَى الجَاعِلِ؛ وَإِنْ لَمْ تَتَّفَاوَتْ وَمَعَ ذَلِكَ حُمِلَ عَلَيْهَا أَنَّهَا موجوده وَ تَرْتَّبَتْ عَلَيْهَا الآثَارُ، كَانَ مِنَ الإِنْقِلَابِ كَمَا تَقَدَّمَ؛ (١)

حکما در اینکه وجود اصالت دارد یا ماهیت، اختلاف دارند. مشائیان به اصالت وجود گرویده اند و به اشراقیان اصالت ماهیت نسبت داده شده است؛ اما به اصالت هر دو با هم، هیچ کدام قائل نشده اند؛ زیرا لازمه آن این است که هر چیزی، دو چیز باشد، و این برخلاف ضرورت است.

حق همان اصالت وجود است که مشائیان پذیرفته اند.

برهان آن این است که:

ماهیت از این نظر که ماهیت می باشد جز خودش نیست [حالت آن] نسبت به وجود و عدم مساوی است [نه موجود می باشد و نه معدوم]. پس اگر بیرون آمدن از حد استوا به سطح وجود (به گونه ای که آثار بر وی ترتب یابد) به واسطه وجود نباشد، این پدیده (بیرون آمدن ماهیت از حد استوا به سطح وجود) انقلاب [بی علت و سبب] است که به ضرورت محال می باشد. از این رو، این وجود است که ماهیت را از حد استوا بیرون می آورد، و همان اصیل می باشد.

و اینکه گفته اند ماهیت با نسبتی اکتسابی از جاعل، از حد استوا به مرحله اصالت درمی آید و آثار بر آن مترتب می شود، دفع می شود به اینکه: اگر حال ماهیت پس از انتساب، تفاوت یابد آنچه به آن تفاوت پدید آمده، همان وجود اصیل است؛ هر چند نسبتی به جاعل نامیده شود. و اگر حال آن هیچ تغییری نیافته و با وجود این، وجود بر آن حمل می شود و آثار بر آن مترتب می گردد، همان انقلاب [و امر

ص: ۱۸۵

نشدنی] است که پیش از این گذشت.

چکیده این استدلال این است که ماهیت - به خودی خود - نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم، برای آنکه بتوانیم یک واقعیت خارجی را بنمایانیم باید از قضیه ای استفاده کنیم که در آن مفهوم وجود باشد. و اینکه گفته اند ماهیت آن گاه که به جاعل (ایجاد کننده) انتساب یابد، واقعیت خارجی می یابد و به همین جهت اصالت دارد، نادرست می باشد؛ زیرا انتسابی که ماهیت را تحقق دهد در گرو ایجاد (وجود بخشیدن) است، پس واقعیت ماهیت همان وجودی می باشد که به آن افاضه می گردد.

نقد و بررسی

این استدلال را از چند جهت نمی توان پذیرفت:

اشکال اول

اینکه گفته شده است «ماهیت از این نظر که ماهیت می باشد، جز خودش نیست و نه موجود است و نه معدوم» متفرع بر این است که برای ماهیت جایگاهی در یک عالمی فرض شود، آن گاه گفته شود که آن نه موجود است و نه معدوم.

قائلان به اصالت ماهیت، مفهوم ماهیت را اصل نمی دانند. این استدلال مبتنی بر این است که برای ماهیت، قرار و ثباتی پذیریم و سپس بگوییم ماهیتی که در حد استواست، اقتضای وجود و عدم را ندارد.

قائلان به اصالت ماهیت بر این باورند که آنچه در خارج تحقق دارد، همان ماهیت است. خدا آن را به جعل بسیط پدید آورده است (نه اینکه آنچه را در حد استوا ایجاد شده، بیرون آورد) حد استوایی وجود ندارد تا «مُخْرَج» لازم داشته باشد، بلکه از همان جعل بسیط ماهیت، وجود انتزاع می شود.

بنابراین جَعْل و ایجاد - در اینجا - بسیط (و مفاد کان تامه) است و نه جَعْل

ص: ۱۸۶

مرگب و چیزی را چیز دیگر ساختن (که مفاد کان ناقصه می باشد).

از این جعل (اینکه «خدا آتش را ایجاد کرد»، «خدا انسان را آفرید») عقل و ذهن دو چیز را درمی یابد:

الف) مجعول در خارج تحقق دارد، و با تجزیه ذهنی درمی یابیم که در خارج حقایق مختلف اند و هر کدام متمایز از دیگری است (سیب غیر از پرتقال است، و پرتقال از سنگ متمایز می باشد و...) که این همان جهت ماهیتی است.

ب) از مجعول خارجی، ذهن، مفهوم ماهیت و مفهوم وجود را نیز انتزاع می کند که هیچ کدامشان اصیل نمی باشند، بلکه مفهوم ذهنی به شمار می روند.

به این ترتیب، رکن اساسی بُرهان اصالت وجود فرو می ریزد؛ زیرا حد استوایی وجود ندارد تا مُخرج و بیرون آورنده ای لازم داشته باشد، و خدا اشیا را بی سابقه و پیشینه می آفریند و از «لا من شیء»، هست می کند و پدید می آورد و به محض جعل، بی درنگ، آنها در خارج تحقق می یابند. پس از آن، عقل آنها را در عالم ذهن تجزیه و تحلیل می کند و ماهیت و وجود به تصوّر درمی آید.

اشکال دوم

اینکه گفته اند: «ماهیت از این حیث که ماهیت است، چیزی جز خودش نمی باشد، نه موجود است و نه معدوم؛ به این معنا که ذات ماهیت، نه اقتضا برای وجود دارد و نه اقتضای عدم را دارا می باشد»، در هر حالی (حتی پس از جعل) این معنا ثابت است.

بنابراین، حالت استوا همواره ثابت می باشد و براساس این معنا هرگز ماهیت از حال استوا بیرون نمی آید. قائلان به اصالت وجود می گویند: ماهیت در حد استواست، مُخرج لازم دارد و این مُخرج، ماهیت دیگری نمی تواند باشد (زیرا آن هم مانند ماهیت اول است) مُخرج ماهیت از حد استوا «وجود» است، و همین مُخرج - که «وجود» است - اولی است که اصل باشد. و در حد استوا بودن

ماهیت به این معناست که در ذاتِ خودش اقتضای وجود و عدم را ندارد.

اشکال دوم بر این سخنِ اخیر این است که با این بیان که: ذاتِ شیء، خودش می باشد، هیچ ذاتی نه اقتضای وجود را دارد و نه اقتضای عدم را دارا می باشد؛ زیرا اگر اقتضای وجود را می داشت «واجب الوجود» بود، و اگر اقتضای عدم را می داشت «ممتنع الوجود» می گشت.

بنابراین، ذات شیء هیچ اقتضائی را ندارد، اگر علتی پدید آید موجود می شود و گرنه همچنان بی اقتضا می ماند، پس از جعل جاعل نیز در ذات ماهیت تغییری پدید نمی آید (۱) و با توجه به این معنا «ماهیت» هرگز از حد استوا بیرون نمی آید.

بر این اساس، نیاز به «مُخْرِج» (چیزی که ذات ماهیت را از حالت استوا بیرون آورد) بی معناست و «مُخْرِج» موضوعیت نمی یابد؛ زیرا امکان خروج ذات ماهیت از حالت استوا وجود ندارد.

اشکال سوم

اشکال سوم بر این استدلال این است که:

مفهوم ماهیت مانند مفهوم وجود (چنان که پیداست) اصل نمی باشد، بلکه مراد از اصالت ماهیت یا اصالت وجود، این است که آنچه در خارج تحقق دارد مصداق ماهیت است یا مصداق وجود؟

اگر قائل شویم که جاعل، شیء (آب، آتش، سنگ...) را پدید آورد و این شیء (خارجی) مصداق ماهیت است و با جعل (ماهیت)، حمل وجود (بر ماهیت) تصحیح می شود (و می توان وجود را بر ماهیت حمل کرد) مانعی ندارد (و سخنی درست می باشد).

و این سخن که: «جاعل، مصداق وجود را جعل کرد» مانند این قول است که

ص: ۱۸۸

۱- گرچه در این صورت، ماهیت، واجب بالغیر است، لیکن ذات آن بدون نظر به علت همچنان در حد استواست؛ اقتضای وجود و عدم را ندارد.

بگوییم: «جاعل مصداق ماهیت را جعل کرد»، هر دوشان مصادره به مطلوب اند و آغاز کلام و بحث. توضیح این اشکال این است که: پس از آنکه جاعل شیء را جعل کرد ما در ذهنمان آن را به «مفهوم وجود» و «مفهوم ماهیت» تجزیه می‌کنیم. این دو مفهوم مثل هم اند، و با نظر به مصداقشان نیز مثل هم می‌باشند؛ یعنی نه اقتضای وجود دارند و نه اقتضای عدم.

پس بنابر اصالهالوجود مجعول نیز در ذاتش چنین است و گرنه، وجود آن واجب یا ممتنع می‌شد (گرچه به جهت واژه «وجود» به ذهن می‌آید که وجود با حمل اولی ذاتی - حمل مفهوم بر مفهوم - نفی نشود).

حقیقت وجود و حقیقت ماهیت و اینکه آیا این شیء خارجی مصداق ماهیت است یا وجود، از آنجا که بحث در ممکن الوجود می‌باشد، اقتضای وجود و عدم را ندارد. قائلان به اصالت وجود، باید با صرف نظر از این سخن، استدلال بیاورند و گرنه در این جهت «وجود» و «ماهیت» مساوی اند؛ نهایت این است که اگر جاعل، واقعیات متکثر و متباین را جعل کرده باشد نتیجه، اصالت ماهیت است، و اگر جاعل، وجود را جعل کرده باشد، نتیجه، اصالت وجود است.

بنابراین، اینکه بگوییم: «جاعل، وجود را جعل کرد» یا بگوییم: «جاعل، ماهیت را جعل کرد» هر دو ادعاست؛ زیرا همان گونه که «ماهیت از این حیث که ماهیت است جز خودش نمی‌باشد، نه موجود است و نه معدوم»، وجود نیز چنین است و نه به حمل اولی ذاتی (۱) و نه به حمل شایع صناعی، (۲) اقتضای هستی یا نیستی را ندارد.

یعنی نه «ماهیت خارجی» اقتضای وجود و یا عدم را دارد و نه در «وجود

ص: ۱۸۹

۱- در حمل اولی ذاتی، مفهوم بر مفهوم حمل می‌شود؛ مانند «انسان، انسان است»، «ماهیت، ماهیت است».

۲- در حمل شایع، مصداق خارجی مدّ نظر می‌باشد؛ مانند «زید، انسان است»، «عالم، حادث است».

خارجی» اقتضای وجود یا عدم است، چه بحث در ممکن الوجود می باشد، و تا علت پدید نیاید «شیء» هستی نمی یابد.

باری، با ژرف نگری می توان دریافت که استدلال های قائلان به اصالت وجود، همه، مصادره به مطلوب است؛ یعنی نخست «اصالت وجود» را فرض کرده اند (و مسلم دانسته اند) و آنگاه برایش دلیل درست کرده اند، و هیچ کدام از این دلایل از نقص و خدشه تهی نیست.

بنابراین، اصل، اصالت ماهیت می باشد که واقعی است انکار ناپذیر؛ زیرا هر کس در جایی از جهان که متولد شود و به فرض اگر نام اشیا را نیز نداند، درمی یابد که حقایق مختلف و متباینی در خارج وجود دارند که هر کدام از دیگری متمایز است، نه اینکه صرف «وجود» در خارج «وجود» داشته باشد.

قاعده بسیط الحقیقه

مهم ترین مسأله ای که بر اصالت وجود متفرع است، مسأله «وحدت وجود» است.

از مبانی «وحدت وجود» قاعده «بسیط الحقیقه کُلُّ الأشیاء و لیس بشیء منها» می باشد. به این معنا که: حقیقت بسیط [خدای متعال] همه چیز است [بی در نظر گرفتن تعین و محدودیت و دیگر قیود]، و هیچ کدام از آنها نمی باشد [با ملاحظه تعینات]. براساس این قاعده، در جهان هستی تنها یک حقیقت وجود دارد، و دیگر چیزها، همه، نمودهای اویند که تعین یافته اند و به اشکال مختلف مشاهده می شوند.

ملاصدرا در اسفار می نویسد:

إشارة إلى حال الوجود و الإمكان:

إَعْلَمُ أَنَّ هَذَا الْإِنْقِسَامَ أَمَّا هُوَ مِنْ حَيْثُ الْإِمْتِيَازِ بَيْنَ الْوُجُودِ وَالْمَاهِيَةِ، وَ

التغایر بین جهه الربوبیّه و العبودیّه. و أما من حیث سنخ الوجود الصرف و الوحده الحقیقیّه، فلا- وجوب بالغير حتى يتّصفُ الموصوفُ به بالإمكان بحسب الذات؛ إذ كلُّ ما هو واجب بالغير فهو ممكن بالذات، و قد أحاطه الإمكانُ الناشئ من امتیاز تعین من تعینات الوجود عن نفس حقیقته.

و بالجمله، منشأ عروض الإمكان، هو نحو من أنحاء الملاحظه العلمیّه، باعتبار جهه هذه الملاحظه التفصیلیه؛^(۱)

اشاره ای به حال وجوب و امکان:

بدان که این تقسیم از حیث تمایز میان وجود و ماهیت و مغایرت میان جهت ربوبیت و عبودیت است.

و اما از نظر سنخ وجود صرف و وحدت حقیقی، وجوب غیری وجود ندارد تا اینکه «موصوف به» به حسب ذات، به امکان توصیف شود.

زیرا هر آنچه واجب بالغير است، ممکن ذاتی می باشد و امکان ناشی از امتیاز تعینی از تعینات وجود از نفس حقیقت وجود، او را در بر گرفته است.

چکیده سخن آن است که: منشأ عارض شدن امکان، گونه ای از انواع ملاحظه علمی است به اعتبار جهت این ملاحظه تفصیلی.

ملاصدرا در این سخن، اذعان می کند که:

اینکه گفته می شود «واجب است»، «ممکن است»، در رابطه با وجود و ماهیت می باشد؛ یعنی جنبه وجودی هر چیزی واجب است و جنبه ماهوی اش اعتباری و ممکن. و به لحاظ تغایر میان جهت ربوبیت (جهت وجودی) و جهت عبودیت (جهت ماهوی) می باشد.

از نظر وجودی، وجوب بالغير نیست تا به امکان وصف شود؛ زیرا اگر چیزی واجب غیری شود باید ممکن ذاتی باشد در حالی که «وجود» ممکن بالذات نیست.

ص: ۱۹۱

امکان، از جهت تعین و تطوّر انتزاع شده است که امری اعتباری می باشد.

از حقیقت وجود، تعینی سرزده است که با وصف تعین امری اعتباری می باشد و گرنه جهت وجودی، خودش هست، وجوب به غیر ندارد.

اینکه می گوییم «امکان» از نظر ملاحظه علمی این واژه را می آوریم نه اینکه در خارج امکانی باشد، و به جهت ملاحظه تفصیلی (و اینکه حقیقت واجب، به تعینات زیادی متعین شده است) تعبیر ممکن را می آوریم.

پس با ملاحظه علمی و در عالم ذهن «امکان» معنا پیدا می کند، به قول جامی:

بود اعیان جهان بی چند و چون*** ز امتیاز علمی و عینی مضمون

نی به لوح علمشان نقش ثبوت*** نی ز فیض خوان هستی خورده قوت

ناگهان در جنبش آمد بحر جود*** جمله را در خود ز خود بی خود نمود

واجب و ممکن ب-ه هم ممتاز شد*** رسم آیین دویی آغاز شد

باری، این ادعا که در جهان تنها یک حقیقت هست و دیگر چیزها همه تعینات و تطورات و شئونات اویند، ادعای گزارفی است که عقل و فطرت و وجدان آن را بر نمی تابد و اگر معنای وحدت وجود این باشد، پذیرفتنی نیست.

و هرگاه قائل شویم که وجودات متباین اند و آنچه در خارج هست وجود خاص می باشد نه وجود مطلق (زیرا وجود مطلق - به معنای هستی - مفهوم ذهنی است و در خارج وجود خاص؛ مانند وجود آب، وجود سنگ، ... تحقق دارد) در این صورت، وجودات خاص با هم متباین اند و جایی برای طرح وحدت وجود باقی نمی ماند.

حال اگر مسئله مراتب وجود مطرح شود و از مراتب تطوّر وجود واحد سخن به میان آید و بگوییم وجود - مانند نور - دارای مراتبی هست و قوت و ضعف دارد، در این حالت نیز قاعده «حقیقت بسیط» عقیم می ماند؛ زیرا اگر مرتبه ضعیف از مرتبه قوی متمایز و جدا باشد و هر مرتبه دارای ویژگی های مختص به خود باشد، مسئله وحدت وجود تحقق نمی یابد.

افزون بر این، وحدت تشکیکی بنیان درستی ندارد؛ زیرا اگر قابل شویم همه مراتب (مرتبۀ ضعیف تا مرتبۀ بی نهایت) هم سنخ اند و اشتراک در حقیقت [وجود] دارند، در این صورت در همه مراتب، وجوب وجود حاکم است (و این وجوب ذاتی است نه غیری) و دیگر ممکن الوجودی نخواهد بود. چون اگر بگوییم ذات مرتبۀ ضعیف وجود لا اقتضا می باشد (نه وجوب وجود دارد و نه عدم وجود) با توجه به اینکه این مرتبۀ ضعیف (یعنی ممکن) با مرتبۀ قوی هم سنخ اند باید بپذیریم که در یک سنخ هم وجوب وجود است و هم عدم آن، و این تناقضی آشکار می باشد.

به همین جهت است که گروهی بر این باورند که تشکیک در وجود، با ممکن الوجود سازگار در نمی آید و از این روست که وحدت اطلاقی (و نه وحدت تشکیکی) مطرح شده است.

به هر حال از نظر عقل و برهان، این گونه سخنان مردود است؛ زیرا هر یک از موجودات، جداگانه، در خارج واقعیت دارند و تغییر پیدا می کنند و زوال می یابند، و از این رو نمی توانند قائم به ذات باشند؛ زیرا آن که قائم به ذات است و وجوب وجود دارد، تغییر نمی پذیرد و زوال و فنا در او راه ندارد.

از نظر وجدان، نیز این امر روشن است. انسان به روشنی درمی یابد که خود او و دیگر اشیا همه آکنده از فقر و نیازند و این معنا با قائم به ذات نمی سازد.

و از نظر نقلی نیز، قرآن و احادیث و معارفی که در ادعیه آمده است به این حقیقت گویاست که حقیقت خالق از حقیقت مخلوق جدا و متباین می باشد. خدای متعال شیئی است نه چون دیگر اشیا، خدای تعالی قائم به ذات است و دیگر اشیا قائم به غیر (گرچه بر هر دو «شیء» اطلاق می شود) حتی عبارت «أَيُّكُونُ لِعَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ حَتَّى يَكُونَ هُوَ الْمَطْهَرُ لَكَ»^(۱) را که بعضی شاهد بر مبنایشان گرفته اند

ص: ۱۹۳

۱- . دعای عرفه امام حسین علیه السلام ، بحار الأنوار ۶۴ : ۱۴۲ ؛ مفاتیح الجنان (محدث قمی).

برخلاف این مبنا دلالت دارد؛ زیرا معنای آن این است که:

خدایا، ظهوری را که تو داری هیچ چیز که غیر توست ندارد. پس غیری هست لکن آن غیر در برابر خدا ظهور نداشته و مُظهِر او نیست.

پیامدهای فاسد و ویران گری که این مبنا دارد نیز پوشیده نیست. آقای شیخ محمدتقی شریعت مداری در مقدمه تقریرات شرح منظومه، این چنین می نگارند (ترجمه):

در هیچ یک از آیات و روایات تعبیر وحدت و عینیت میان خدای متعال و خلقش یافت نمی شود، بلکه هر آنچه را آیات و روایات افاده می کنند معنای احاطه و معیت با تحفظ بر مغایرت (میان خدا و خلق) است مانند این سخن خدای متعال که می فرماید: {وَكَاَنَّ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا} (۱) ب-ه راستی خ-دا بر هر چیزی احاطه دارد، و ای-ن آیه: {إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُّحِيطٌ} (۲) همانا خدا بر کارهایی که می کنند محیط است... پس خدای متعال وجود اشیا و اعمال و احاطه اش را بر آنها اثبات کرد. بنابراین، وحدت و عینیتی وجود ندارد.

و اینکه در قرآن آمده است: {وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ} (۳)؛ او با شماست هر جا که باشید، و یا می فرماید: {مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثِهِ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَهُ إِلَّا هُوَ سَادِسِيَهُمْ وَلَا أَذْنَى مِنْ ذَلِكَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا} (۴)؛ هیچ سه نفری که نجوا کنند نیست مگر اینکه خدا چهارمی آنهاست و هیچ پنج نفری نمی باشد که در گوشی با هم سخن بگویند مگر اینکه خدا ششمی آنهاست، و هیچ کمتر و بیشتر از این اعداد نمی باشد مگر اینکه خدا با آنان است هر کجا که باشند.

ص: ۱۹۴

۱- .سوره نساء (۴) آیه ۱۲۶.

۲- .سوره آل عمران (۳) آیه ۱۲۰.

۳- .سوره حدید (۵۷) آیه ۴.

۴- .سوره مجادله (۵۸) آیه ۷.

این آیات دو تا بودن و مغایرت را ابطال نکرده است [هرچند کیفیت معیت خدا با خلق و احاطه او برای ما روشن نمی باشد و به کنه قیومیت او آگاه نیستیم].

و آنچه در زبان ها مشهور شده که «لا مؤثر فی الوجود إلا الله» (مؤثری در وجود جز خدا نیست) آیه و حدیث نیست و اطلاق آن پذیرفتنی نمی باشد و گرنه اقتضا دارد که اختیاری بودن افعال بندگان نفی و سلب شود.

آنچه در نصوص آمده است:

«لا حول و لا قوه إلا بالله» است و «بحول الله و قوته أقوم و أقعد»؛ به حول و قوه خدا برمی خیزم و می نشینم.

در این دو جمله، فعل و ترک برای بندگان به اختیار خود و به استمداد از حول و قوه خدا، اثبات شده است و [مستقیماً] به خدا مستند نمی باشد [تا بوی جبر از آن به مشام آید]. (۱)

از جمله پیامدهای فاسد قاعده «بسیط الحقیقه» این است که مسئله تکلیف و امر و نهی و ثواب و عقاب و بهشت و دوزخ، بی معنا می شود و فرستادن پیامبران و فروآوردن کتاب های آسمانی، کاری بیهوده می گردد.

و این گونه است که صاحب تفسیر بیان السعاده، در ذیل آیه {وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ} (۲)؛ و خدای تو حکم کرد که جز او را نپرستید، بیان می دارد که شیطان پرستان و آلت پرستان و فرج پرستان - همه - ناخودآگاه، خدا را می پرستند؛ زیرا همه این چیزها - با اختلاف در اسم - مظاهر اویند:

و لَمَّا كَانَ أَجْزَاءَ الْعَالَمِ مَظَاهِرَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْأَحَدِ الْقَهَّارِ بِحَسَبِ أَسْمَائِهِ اللَّطِيفِ وَالْقَهْرِيَّةِ كَانَ عِبَادَةَ الْإِنْسَانِ لَا يُعْبَدُ كَانَتْ عِبَادَةَ لِلَّهِ اخْتِياراً أَيْضاً... .

فالإنسان في عبادتها اختياراً للشيطان كالإبليسِ وللجن كالكهنه و تابعی

ص: ۱۹۵

۱- . تقریرات شرح منظومه ۱: ۱۶.

۲- . سوره اسراء (۱۷) آیه ۲۳.

الجنّ و للعناصر كالزردشتيه و عابدى الماء و الهواء و الأرض و للمواليد كالوثنيه و عابدى الأحجار و الأشجار و النباتات كالسّامريه و بعض الهنود الّذين يعبدون سائر الحيوانات، و كالجشميديه و الفرعونيّه الّذين يعبدون الإنسان و يقرون بالهيته و للكواكب كالصّابئه و للملائكه كأكثر الهنود و للمذکر و الفرج كبعض الهنود القائلين بعباده ذكر الإنسان و فرجه، و كالبعض الآخر القائلين بعباده ذكر مهاديو ملكا عظيما من الملائكه و فرج امرأته كلّهم عابدون لله من حيث لا يشعرون، لأنّ كلّ المعبودات مظاهر له باختلاف أسمائه... .

لكن تلك العباده لما لم تكن بأمر تكليفيّ من الله لم يستحقّوا الأجر و الثّواب عليها بل استحقّوا العقوبه و العذاب؛(1)

چون اجزای عالم مظاهر خدای واحد، احد و قهار بر حسب اسمای لطفی و قهری اوست عبادت انسان برای هر معبودی که باشد اختیار عبادت خدا نیز هست... .

پس انسان در عبادت اختیاری که برای شیطان می کند مانند شیطان پرستها یا عبادتی که برای جنّ انجام می دهد مانند کاهنان و پیروان جنّ یا عبادت کننده عناصر مانند بعضی از زرتشتی ها یا آب و هوا و زمین، و موالید پرست مانند و ثنی ها یا مانند سامری ها که سنگ و درخت و نباتات را می پرستند.

یا مانند پرستش حیوانات توسط بعضی از هندوها، و مثل جمشیدی ها و فرعونیان که انسان پرست بودند و اقرار بر الوهیت او داشتند، یا مثل بعضی از صابئی ها (ستاره پرستها) یا ملائکه پرست ها همانند بیشتر هندی ها و نیز برخی دیگر از هندوها که قایل بر پرستش ذکر و فرج انسان (آلت تناسلی مرد و زن) هستند مثلاً بعضی از آنها قایل بر پرستش ذکر «مهادیو» ملائکه بزرگ و فرج زن او هستند

ص: ۱۹۶

۱- . تفسیر بیان السعاده فی مقامات العباده ۲: ۴۳۷ - ۴۳۸.

همه اینها، بدون اینکه بفهمند، خدا را عبادت می کنند، چون همه معبودها مظاهر خدای تعالی به تناسب اسمای او هستند... و لکن چون آن عبادت ناشی از امر تکلیفی خدا نبود موجب استحقاق اجر و ثواب نمی شوند بلکه (این گونه کسان سزاوار) عقوبت و عذابند.

ص: ۱۹۷

قال الله تعالى:

{فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى

وَلِيُبْلِيَ آلَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ}

(سوره انفال (۸) آیه ۱۷)

و شما آنان را نکشتید، بلکه خدا آنان را کشت. و چون [ریگ به سوی آنان] پاشاندى، تو نيفشاندى، بلکه خدا افکند. (آرى، خدا چنين کرد، تا کافران را شکست دهد) و بدین وسیله مؤمنان را به آزمایشى نیکو، بيازمايد.

البته که خدا شنوای داناست.

این آیه شریفه پس از پیروزی مسلمانان در جنگ بدر (سال دوم هجری) نازل شده است و چون این آیه دستاویزی برای برخی مکتب های انحرافی قرار گرفته است نظرات مختلفی را که درباره آن مطرح شده مورد نقد و بررسی قرار می دهیم.

درباره این آیه پنج نظر مطرح است:

نظر اول

دیدگاه اول در مورد آیه {وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى} و آیات و تعبیرات مشابه این است که: عملی معجزه آسا و غیر عادی تحقق یافت که از عهده عادی بشر بیرون بود؛ از این رو خداوند برای اینکه مسلمانان خود فریفته نشوند این عمل بزرگ را به خود نسبت داد.

درباره این آیه شریفه در تفسیر قمی آمده است:

{فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ} ای آنزل الملائکه حتی قتلوهم ثم قال:

{وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى} یعنی الحصی الذی حمله رسول الله (صلی الله علیه و آله) و رمی به فی وجوه قریش و قال: شاهدت الوجوه؛(۱)

«شما آنان را نکشتید، لیکن خدا به قتلشان رساند»؛ یعنی خدا ملائکه را فرستاد تا آنها را بکشند.

ص: ۲۰۱

۱- . تفسیر قمی ۱: ۲۷۰-۲۷۱؛ تفسیر برهان ۲: ۶۶۲، شماره ۷؛ بحار الأنوار ۱۹: ۲۴۳، شماره ۲.

«تو هنگامی که [ریگ] پاشاندی، آن را نپاشیدی، لیکن خدا پاشاند»؛ یعنی ریگ هایی را که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) برداشت و آنها را سوی چهره های قریش پرتاب کرد و گفت: روها تان زشت باد!

در این سخن تصریح شده است که پرتاب کننده شن ها به سمت کفار قریش، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بود و به دعای آن حضرت خداوند عمل غیر عادی را - که از توان انسان های عادی خارج است - به شکل معجزه برای بندگانش ایجاد فرمود، و برای اینکه مسلمین مغرور نشوند این عمل بزرگ را به خود نسبت داد.

کاروان کفار قریش با کالاهای فراوان و محافظانی اندک از شام باز می گشت، بعضی از بزرگان عرب همراه کاروان بودند و ابوسفیان آن را رهبری می کرد.

پیامبر (صلی الله علیه و آله) به وسیله جبرئیل از این ماجرا آگاه شد و مسلمانان را با خبر ساخت. آنان به قصد حمله به کاروان از مدینه بیرون آمدند. ابوسفیان جریان را دریافت و ضمضم غفاری را به مکه فرستاد تا قریش را به یاری فراخواند و خود از بیراهه سوی مکه روانه شد. پس از آنکه قریش از این جریان آگاه شد ابوجهل به همراه سپاهی به طرف بدر به راه افتاد.

جبرئیل این خبر را به آگاهی پیامبر رساند، آن حضرت به اصحاب فرمود: «العیر أحبّ إليکم أم النفیر؟» ملاقات کاروان برایتان دوست داشتنی تر است یا جنگ با کافران؟

بزرگان مهاجر و انصار جنگ را اختیار کردند. شمار مسلمانان حاضر در جنگ بدر ۳۱۳ نفر بود، و تنها دو اسب و هفتاد شتر و تعدادی اندک زره و شمشیر داشتند. درحالی که شمار نفرات قریش با آمادگی کامل بین نهصد و پنجاه تا هزار نفر بود و چهارصد اسب و هفتصد شتر همراهشان بود.

مسلمانان در کنار پائین دره قرار گرفتند و کفار قریش در بالای آن، جایی که مسلمانان در آن مستقر شدند خاکش سست بود به گونه ای که انسان در آن

فرو می رفت و با زحمت می توانست راه برود. (۱)

در چنین وضعیتی که تناسب میان دو لشکر وجود نداشت و در برابر ضعف مسلمانان، کفار بسیار قوی و مجهز بودند و با حساب عادی پیروزی کفار قطعی انگاشته می شد، امدادهای غیبی خدابه یاری مسلمانان آمد و خداوند اراده کرد که پیامبرش را پیروز گرداند.

پیامبر (صلی الله علیه و آله) دعا کرد و سپس از امیرالمؤمنین (علیه السلام) یک مشت سنگ ریزه خواست، هنگامی که حضرت سنگ ریزه ها را به روی مشرکین پاشید، و در پی آن چشمان آنها پر از سنگ ریزه شد.

آن گاه پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرمود:

«شاهت الوجوه»؛

روی هاتان زشت و سیاه باد!

این ریگ ها سبب شد که کافران به خود مشغول شوند و توان جنگیدن را از دست بدهند و مسلمانان جرأت یابند و پیروز گردند. (۲)

برای اینکه مسلمانان از پیروزی در این جنگ به نیروی جسمانی خود ننازند و همواره به یاد خدا باشند، خدا فرمود:

﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتُمْ إِذْ رَمَيْتُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾؛ (۳)

شما آنها را نکشتید، بلکه خدا آنان را کشت؛ و چون (ریگ به سویشان) افکندی تو نیفکندی، بلکه خدا افکند.

دقت در آیه شریفه شکی باقی نمی گذارد که مراد از ﴿وَمَا رَمَيْتُمْ إِذْ رَمَيْتُمْ وَلَكِنَّ﴾

ص: ۲۰۳

۱- مواهب علیه (کاشفی): ۳۷۵؛ منهج الصادقین ۴: ۱۷۲؛ حجهالتفاسیر (عبدالحجت بلاغی) ۳: ۱۳. شرح حوادث جنگ بدر را

در بحار الأنوار ۱۹: ۲۱۵-۲۲۹؛ تفسیر الکاشف (محمدجواد مغنیه) ۲: ۴۶۱-۴۶۲ ببینید.

۲- تفسیر جوامع الجامع ۲: ۱۰.

۳- سوره انفال (۸) آیه ۱۷.

اللَّهِ رَمَى} آن مشت ریگی است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به طرف مشرکین پاشید، و منظور از «قتل» کشتار کفار به دست مسلمین است و ذی-ل آی-ه شریفه که می فرماید-د: {وَلِيْلِي اَلْ-مُؤْمِنِيْنَ مِنْهُ بَلَاءٌ حَسِيْنًا} (یعنی خداوند چنین کرد تا کافران را مغلوب کند و بدین وسیله مؤمنان را به آزمایشی نیکو، بیازماید) دلالت دارد که سیاق آیه، سیاق منت گذاری است و به همین جهت، عین آن عملی که از رس-ول خدا (صلی الله علیه و آله) نفی ش-ده ب-رایش اثب-ات ش-ده است؛ اینک-ه می فرماید-د: «تو نپاشیدی وقتی که پاشیدی».

از همه این شواهد به دست می آید که منظور از جمله {فَلَمْ تَقْتُلُوْهُمْ وَلَكِنَّ اللّٰهَ قَتَلَهُمْ...} اثبات غیرعادی بودن داستان بدر است تا کسی نپندارد که شکست سخت کفار و غلبه مسلمانان بر آنها به صورت عادی و طبیعی رخ داد! این خدای سبحان بود که به وسیله ملائکه ای که نازل فرمود مؤمنین را استوار و کفار را هراسان ساخت، و با آن سنگ ریزه ها که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به سمتشان پاشید فراری شان داد، و مسلمانان را بر کشتن و اسیر گرفتن آنان توانایی بخشید.

از این رو جا دارد که این پیروزی به خدای سبحان نسبت داده شود نه به مسلمانان. و این نسبت، منافاتی با اصل قضیه - که مسلمانان جنگیدند و پیامبر (صلی الله علیه و آله) سنگ ریزه ها را سوی کفار پاشید - ندارد، و از ظاهر جمله {وَلِيْلِي اَلْ-مُؤْمِنِيْنَ مِنْهُ بَلَاءٌ حَسِيْنًا} استفاده می شود که ضمیر {مِنْهُ} به خدا برمی گردد و این جمله، هدف حاصل از این واقعه را بیان می کند، و جمله مزبور، به مقدری محذوف معطوف است که اگر ظاهرش سازیم چنین می شود:

«إِنَّمَا فَعَلَ ذَلِكَ لِمَصَالِحِ عَظِيْمَةٍ وَ لِيْلِي اَلْ-مُؤْمِنِيْنَ» ؛

اگر خداوند ایشان را کشت و سنگ ریزه به سویشان پاشید برای مصالحی بود که در نظر داشت، و برای این بود که مؤمنان را به نحو شایسته ای امتحان کند (اگر بلا به معنای امتحان و آزمایش باشد) و یا به مؤمنان نعمت شایسته ای ارزانی

دارد که همان نابودی دشمنان و اعتلای کلمه توحید به دست ایشان و بی نیاز شدن آنان با دست یابی به غنیمت می باشد. (۱)

نظر دوم

دیدگاه دوم این است که این تعبیرات، به جهت شدت تَقَرُّبِ نَبِيِّ اِكْرَم (صلی الله علیه و آله) و مجاهدین بدر و در رأس آنها امیرالمؤمنین علیه السلام به خداوند متعال است.

در قرآن آیاتی مشابه آیه {وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى} وجود دارد، مانند:

{إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ} (۲)؛

کسانی که با تو بیعت می کنند [در حقیقت] تنها با خدا بیعت می کنند.

که در این آیه بیعت با پیامبر، بیعت با خدا اعلام شده است، و تعبیرهای بسیاری در روایات هست که: دوستی اهل بیت پیامبر (صلی الله علیه و آله) دوستی خداست و دشمنی آنها دشمنی با خدا می باشد. (۳)

از امیرالمؤمنین (علیه السلام) روایت شده که گفت: شنیدم رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می فرمود:

مَنْ أَحَبَّنَا فَقَدْ أَحَبَّ اللَّهَ، وَمَنْ أَبْغَضَنَا فَقَدْ أَبْغَضَ اللَّهَ، وَمَنْ وَالَانَا فَقَدْ وَالَى اللَّهَ، وَمَنْ عَادَانَا فَقَدْ عَادَى اللَّهَ، وَمَنْ أَطَاعَنَا فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ...؛ (۴)

هر که ما را دوست بدارد خدا را دوست داشته است، هر که با ما کینه توزی کند با خدا کینه توزی کرده است، هر که ولایت ما را پذیرا شود ولایت خدا را

ص: ۲۰۵

۱- .المیزان ۹: ۳۸ - ۳۹ (با اندکی تلخیص).

۲- .سوره فتح (۴۸) آیه ۱۰.

۳- . این روایات در بسیاری از کتب روایی آمده است؛ از جمله نگاه کنید به: امالی صدوق: ۵۶۳، حدیث ۷۵۸ و ص ۷۰۲، حدیث ۹۶۱؛ تهذیب الأحکام ۶: ۱۰۱؛ امالی شیخ طوسی: ۳۰۹، حدیث ۶۲۳؛ فضائل الخمسه من الصحاح الستة ۲: ۲۰۰ - ۲۰۷.

۴- .امالی صدوق: ۵۶۳، حدیث ۷۵۸؛ بحار الأنوار ۲۷: ۸۸، حدیث ۳۸.

پذیرفته است، هر که با ما دشمنی ورزد با خدا دشمنی ورزیده است، هر که ما را اطاعت کند خدا را فرمان برده است... .

و در زیارتِ جامه کبیره می خوانیم:

و من أحبکم فقد أحب الله، ... و من اعتصم بکم فقد اعتصم بالله؛(۱)

هر که شما را دوست بدارد، البته خدا را دوست داشته است ... و هر که به شما چنگ آویزد به خدا تمسک کرده است.

آوردن این مفاهیم به دلیل شدت تَقَرُّب این بندگان به درگاه الهی است و این تعبیرات برای آشنا کردن مؤمنان به شأن و مقام والای نبوت و ولایت می باشد.

نظر سوم

اشاره

دیدگاه سوم نگاه غُلَّات و افراط گرایان است، آنها با توجه به این آیه و آیات شبیه آن، قائل به مسئله حلول شده اند و نظرشان این است که: خداوند متعال در وجود نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) و ائمه (علیهم السلام) حلول کرده و وقتی پیامبر (صلی الله علیه و آله) سنگ ریزه ها را پرتاب نمود او پرتاب نکرد، بلکه در واقع خدا این سنگ ریزه ها را پرتاب نمود.

این نظریه به شدت توسط ائمه (علیهم السلام) مردود اعلام شده است و قائلان آن لعن و تکفیر شده اند.

اهل غلو به نوعی، اتحاد میان خدا و پیامبر و ائمه معصومین (علیهم السلام) قائل اند و می گویند خداوند در این ذوات مقدس حلول کرده است و استدلالشان به این قبیل آیات و روایات است.

در استدلال به این آیه شریفه می گویند:

از {وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى} در می یابیم که «رامی» (پرتاب کننده سنگ ریزه ها) خدا است و از آنجا که «رامی» در واقع پیامبر (صلی الله علیه و آله) بوده است، نتیجه می گیرند که

ص: ۲۰۶

۱- من لایحضره الفقیه ۲: ۶۱۳؛ تهذیب الاحکام ۶: ۹۷؛ بحار الانوار ۹۹: ۱۲۹.

پیامبر خداست. جریانی درباره یکی از غلات در کافی آمده است که بجاست در اینجا به آن اشاره شود. مالک بن عطیه از بعض اصحاب امام صادق (علیه السلام) روایت می کند که گفت: امام صادق (علیه السلام) خشمگین سوی ما آمد و فرمود:

إِنِّي خَرَجْتُ أَنْفَاءً فِي حَاجَةٍ فَتَعَرَّضَ لِي بَعْضُ سُودَانَ الْمَدِينَةِ، فَهَتَفَ بِي: لَيْبِكَ يَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ لَيْبِكَ! فَرَجَعْتُ عَوْدِي عَلَى بَدَنِي إِلَى مَنْزِلِي خَائِفًا ذَعْرًا مِمَّا قَالَ، حَتَّى سَجَدْتُ فِي مَسْجِدِي لِرَبِّي وَعَفَّرْتُ لَه وَجْهِي وَذَلَّلْتُ لَه نَفْسِي وَبَرَأْتُ إِلَيْهِ مِمَّا هَتَفَ بِي؛ وَلَوْ أَنَّ عَيْسَى ابْنَ مَرْيَمَ عَدَا مَا قَالَ اللَّهُ فِيهِ، إِذَا لَصَمَّ صَيْمًا لَا يَسْمَعُ بَعْدَهُ أَبَدًا، وَعَمِيَ عَمِي لَا يُبْصِرُ بَعْدَهُ أَبَدًا، وَخَرَسَ خَرَسًا لَا يَتَكَلَّمُ بَعْدَهُ أَبَدًا، ثُمَّ قَالَ: لَعَنَ اللَّهُ أَبَا الْخَطَّابِ وَقَتْلَهُ بِالْحَدِيدِ! (۱)

اندکی پیش برای حاجتی از منزل خارج شدم که یکی از سیاهان مدینه رو به من آورد و فریاد زد: «لَيْبِكَ، لَيْبِكَ» (آماده ام ای خدای من، گوش به فرمانم) پس بی درنگ به منزل بازگشتم و از گفته او ترسان و هراسان بودم تا اینکه در سجده گاهم برای پروردگارم به سجده افتادم و صورتم را به خاک مالیدم و خویش را ناچیز انگاشتم و از خطابی که آن شخص به من کرده بود بیزارم. اگر عیسی بن مریم از آنچه خدا درباره اش گفته است (که او بنده و فرستاده خداست) پافراتر گذارد، چنان کر شود که دیگر چیزی نشنود و چنان کور گردد که هرگز چیزی را نبیند و به گونه ای لال شود که پس از آن هرگز لب به سخن نگوید. سپس امام (علیه السلام) فرمود: خدا ابوخطاب (۲) را لعنت کند و او را با آهن (شمشیر) بکشد.

ص: ۲۰۷

۱- روضه کافی ۸: ۲۲۵ - ۲۲۶، روایت ۲۸۶؛ بحار الأنوار ۲۵: ۳۲۱، حدیث ۹۰.

۲- نام ابوخطاب، محمد بن مقلاص است که از غلو کنندگان بود و اعتقاد داشت که جعفر بن محمد خداست، و پیروانش را به این امر فرامی خواند، روایات بسیاری از امام صادق علیه السلام و ائمه بعد از آن حضرت در نکوهش و لعن وی وارد شده است (شرح اصول کافی - مازندرانی - ۱۲: ۳۰۲؛ قاموس الرجال ۹: ۵۹۴ - ۶۰۱).

گروهی در عصر امام صادق (علیه السلام) بودند که رئیسشان ابوالخطاب بود و این شخص مکتب غلو را ترویج می کرد. فردی که به امام صادق (علیه السلام) برخورد کرد از همین مکتب بود چشمش که به آن حضرت افتاد درست مثل اینکه حاجیان خدا را می خوانند و «لیبک لیبک» می گویند، این ذکر را بر زبان آورد.

امام (علیه السلام) دریافت که نمی تواند او را از این کار باز دارد و راه درست را به او بیاموزد، از این رو به خانه آمد و به عبادت خدا پرداخت. سپس حضرت به صراحت این گونه عقاید را رد کرد و به معتقدان آن لعن فرستاد و مرگ بدی را برای ابوالخطاب - که مروج این فرقه بود - از خدا خواست.

بیان شیخ طوسی

اشاره

براساس بیان شیخ طوسی؛ در تفسیر تبیان(۱) سه اشکال کلی به کسانی که قائل اند پیامبر گرامی (صلی الله علیه و آله) خدا می باشد و به آیه {وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى} تمسک کرده اند، وارد است:

اشکال اول

اگر پیامبر به دلیل {وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى} خدا باشد در اینجا یک تناقض لازم می آید؛ زیرا خطاب به پیامبر است که تو «رَمَى» نکردی، پس اگر او خدا باشد، خطاب به کی متوجه خواهد بود؟ و اگر خطاب به پیامبر متوجه است پس او خدا نیست.

اشکال دوم

اگر بگوئید: پیامبر خداست، به گونه ای دیگر تناقض پیش می آید و آن این است که: اگر پیامبر خداست، در قسمت اول آیه، نفی «رَمَى» شده از خدا؛ {وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتْ} حال آنکه در قسمت بعد آیه می فرماید: {وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى} که

ص: ۲۰۸

اثبات «رَمی» برای خداست و این، موجب تناقض است؛ زیرا در ابتدا از خدا نفی «رَمی» شده و بعد برای خدا اثبات «رَمی» شده است.

و در جای خودش ثابت است که تناقض باطل است پس این ادعا به طور قطع باطل می باشد.

اشکال سوم

ادله عقلی دلالت دارد که خدا جسم نیست و در جسمی حلول نکرده است، پس سخن کسی که می گوید: «خدا در پیامبر حلول کرده است» باطل است.

زیرا پیامبری که جسم و محدود است چگونه می تواند ذات مقدس حضرت حق باشد (خواه بر اساس نظر قائلان به وحدت وجود^(۱) و خواه بنا بر نظر غلات که قائل به حلول هستند) زیرا اگر این وجودات - که می گوئید خداست - همان واجب الوجود باشد لازمه این حرف، انکار ممکن الوجود می باشد و به بداهت عقلی در جای خودش ثابت است که این موجودات، نیازمندند و تغیر می پذیرند.

این حوادث و تغییرات، همه نیازشان را نشان می دهد. این ممکن الوجود است که نیازمند می باشد و مخالفت با این امر، مخالفت با یک امر بدیهی است.

اگر گفته شود: ما ممکن الوجود بودن اینها را انکار نمی کنیم، می گوییم: معنای واقعی ممکن الوجود این است که وجوب وجود ندارد. هر یک از این دو نمی تواند هم وجوب وجود داشته باشد و هم عدم وجوب وجود، پس لازمه قول شما «وجوب وجود» و «عدم وجوب وجود» در یک حقیقت است و ثابت است که این امر، مخالف ادله عقلیه است.

نظر چهارم

اشاره

گروه دیگر از این آیه و دیگر آیات مشابه در جهت مبانی خودشان استفاده کرده اند و گفته اند از این آیه می توان به وحدت وجود پی برد و قائل شد که

ص: ۲۰۹

۱- که عبارات ایشان در نظر چهارم خواهد آمد.

وجود پیامبر (صلی الله علیه و آله)، بلکه همه موجودات همان وجود خداست، چه به نحو وحدت وجود اطلاق می‌شود که عرفا به آن قائل اند و می‌گویند: یک وجود در دار هستی بیشتر نیست و آن وجود خداست که تطوّر یافته و به اطوار و شئون گوناگون درآمده است؛ درست مثل موج نسبت به دریا که در حقیقت، موج همان دریاست.

یا به نحو وحدت وجود تشکیکی که فلاسفه قائل اند و می‌گویند: برای وجود مراتب و درجاتی است، و هر درجه ای غیر از درجه دیگر است. اما همه این مراتب و درجات در حقیقت یکی اند و آن خداست؛ یعنی در حقیقت تمام مراتب وجود، مراتب وجود خداست؛ مثل نور و درجات آن.

قائلان به وحدت وجود

در اینجا بجاست به بیانات عجیب و غریب قائلان به وحدت وجود و نحوه برداشت آنها از آیه اشاره کنیم:

در کتاب ممدّ الهمم در شرح فصوص الحکم آمده است:

قیصری می‌گوید: به ظاهر گمان می‌کنی که تو قاتلی و حال اینکه در حقیقت قاتل، حق تعالی است....

دلیل بر اینکه رامی خداست نه تو اینکه خداوند فرمود: {وَمِمَّا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى} چشم ادراک نمی‌کند جز صورت محمدیه (صلی الله علیه و آله) را که در حس و به حسب ظاهر رمی برای صورت محمدیه ثابت است و ح-ال اینکه صورت محمدیه (صلی الله علیه و آله) آنی است که خ-داوند در اول نفی رمی از او فرمود. سپس رمی را برای او اثبات فرمود و او را وس-ط (واسطه) قرار داد که گفت: {إِذْ رَمَيْتَ} و سپس برگشت و استدراک کرد و گفت: رامی، الله تعالی است در صورت محمدیه (صلی الله علیه و آله) و لابد باید بدان ایمان داشت؛ یعنی و چاره ای جز ایمان بدان نیست....

آن گاه شعری را - به عنوان دلیل - می آورد:

گرچه تیر از کمان همی گذرد***از کماندار بیند اهل خرد

و بعد می گوید:

ایمان به خبر او واجب است خواه علم آنچه را گفت ادراک بکنی خواه نکنی. (۱)

دیدگاه میرزا علی همدانی

در کتاب ممد الهمم، از رساله وجودیه میرزا علی همدانی - که او را از اعظام عرفای کاملین مکملین می داند - چنین نقل شده است:

... و انسان کامل مظهر هویت ذاتیه است با جمیع اسماء و صفات که مخبر از این حال، کریمه {وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى} می باشد و کریمه {إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ} (۲)

و کریمه {وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ} (۳) و حدیث شریف قدسی که «لا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، و بصره الذي يبصره به، و لسانه الذي ينطق به، و يده التي يبطش بها، إن دعاني أجبتة وإن سئلتني أعطيتة» (۴) و این جمله از آیات و احادیث دلیل است این طائفه را، که همه از اوست و بدوست بلکه خود همه اوست.

ص: ۲۱۱

۱- . ممد الهمم در شرح فصوص الحکم: ۴۹۱ - ۴۹۲.

۲- . سوره فتح (۴۸) آیه ۱۰.

۳- . سوره انسان (۷۶) آیه ۳۰.

۴- . پیوسته بنده ام با نافلة ها و مستحبات به من تقرّب می جوید تا اینکه دوستش بدارم، و آن گاه که او را دوست بدارم، من گوش او می شوم که به آن می شنود و چشم او می شوم که به آن می بیند و زبان او می شوم که به آن سخن می گوید و دست او که به آن از خود دفاع کند. اگر مرا بخواند اجابتش کنم و اگر از من بخواهد عطایش نمایم؛ (اصول کافی ۲: ۳۵۲، حدیث ۷، با اندکی تفاوت).

ای آنکه حدوث و قَدَمَت اوست همه

سرمایه شادی و غمت اوست همه

تو دیده نداری که به خود درنگری

بینی که ز سر تا ق-دمت اوست همه(۱)

بطلان این قول به اندازه ای روشن است که نیازی به استدلال و ارائه ادله عقلی و نقلی ندارد؛ چرا که هر صاحب عقل سلیمی می تواند حتی بدون مراجعه به تفاسیر و بیانات بزرگان، مفهوم این آیات را دریابد، که امر عظیمی در این جنگ روی داد و خداوند بر مسلمانان منت گذاشت و پیروزی را نصیبشان ساخت.

با وجود این، می بینیم که قائلان به وحدت وجود از این گونه آیات و روایات برداشت های نادرست دارند.

این قبیل افکار و اعتقادات باطل ناشی از اندیشه ها و مبانی باطلی است که اینان برگزیده اند و در راستای تطبیق مبانی باطلشان با اصول صحیح اعتقادی ناگزیر از این توجیهاات و کجروی ها شده اند.

نظر پنجم (قائلین به جبر):

این طائفه نیز جهت اثبات نظریه خود، در ارائه ادله نقلیه، متمسک به آیه مذکور شده اند.

تقریر استدلال: خدای متعال قتل صادر از مؤمنین را از نفس آنها نفی نموده و قتال را به خود نسبت می دهد و همچنین اسناد پرتاب و افکندن شن ریزه های صادر از پیامبر را از آن حضرت سلب نموده و به خود نسبت داده، از این سلب و اسناد ظاهر می شود که انسان تنها محل ظهور فعل خدای تعالی است که در این مورد خاص (به دست پیامبر و مؤمنین) رخ داده و فاعل حقیقی نیست، مگر خدای سبحان.

ص: ۲۱۲

پاسخ: بنابر نظریه جبریون، تمامی افعال صادره از جمیع مردمان (انسان‌ها) منسوب به خداوند است و در این جهت هیچ فعلی با فعل دیگر و هیچ فاعلی با فاعلی دیگر فرق ندارد تا بشود بعضی افعال را به غیر او نسبت داد و حال آنکه مستفاد از آیه کریمه، وجود خصوصیتی است که در قتال مؤمنین در جنگ بدر انجام گرفت و در تلاش کفار نبود و همچنین در پرتابی که توسط پیامبر در این جنگ رخ داد خصوصیتی از آیه استفاده می‌شود که در پرتاب‌های دیگر و افعال دیگر آن حضرت و در سایر جنگ‌های ایشان رخ ننمود.

و وجود این خصوصیت سبب شد که فعل (نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) و مؤمنین) در این واقعه به خدای تعالی اسناد داده شود و از پیامبر و مؤمنین سلب گردد، و اگر مقصود در آیه مبارکه نفی اسناد هر فعلی از هر فاعلی و نسبتش به خدای متعال بود، دیگر اختصاص آن به قتل و رمی مذکور در آیه وجهی نداشت، بلکه می‌بایست جمیع افعال را از مخلوق نفی و به خدا نسبت داد. و با دقت نظر در آیه کریمه و تفسیر و شأن نزول آن درمی‌یابیم که آیه در مقام امتنان خدای مَنان بر بندگان مؤمن، و اظهار لطف و عنایت خاص الهی نسبت به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و مسلمین در غزوه بدر است.

آن گاه که اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از کثرت جمعیت قریش به فرج آمدند، به پیشگاه ربوبی تضرع و استغاثه نمودند؛ خدای متعال فرمود:

{إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِالْفِ مِّنَ السَّمَاءِ بِمَآئِمَّةٍ مَّرْكُومَةٍ مَّزِدِينِ}؛ (۱)

(به خاطر بیاورید) زمانی را (که از شدت ناراحتی در میدان بدر) از پروردگارتان کمک می‌خواستید؛ و او خواسته شما را پذیرفت (و گفت): من شما را با یکهزار از فرشتگان، که پشت سرهم فرود می‌آیند، یاری می‌کنم.

ص: ۲۱۳

آن گاه خدای سبحان فرشتگانش را جهت یاری مؤمنین فرستاد تا اینکه بر دشمن - علی رغم کمی تعداد و ضعفشان و با توجه به زیادی افراد دشمن و نیرومندی آنها - پیروزشان فرمود و همچنین خداوند بر پیامبرش منت نهاد، آن گاه که کفی از سنگ ریزه ها را بر صورت آنها پرتاب نمود و فرمود «شاهت الوجوه» احدی از قریش باقی نماند مگر اینکه پُر شد چشمانشان از شن ریزه، و واضح است که این قتل و این پرتاب در طاقت بشر نیست بلکه این خداست که این معجزات را به خاطر اثبات نبوت فرستاده اش و یاری دینش ظاهر ساخت.

خلاصه کلام

فرق بین افعال عادی صادره از انسان با معجزات، روشن و بر احدی پوشیده نیست. رمی در آیه از معجزات پیامبر (صلی الله علیه و آله) است که اسناد داده شده به خداوند و محل کلام در افعال عادی انسان هاست که همه به اختیار خود انجام می دهند، نه معجزات، و البته پاسخی غیر این پاسخ در جای خود گفته شده است. (۱)

اگر بخواهیم به دنبال ریشه و اصل اشکالی که به این دسته از افراد وارد است باشیم و بخواهیم مشکل را از پایه و اساس حل کنیم باید بگوییم: اساس حرکت های صحیح و تکامل انسان ها عقل است. با عقل می توان حق را از باطل تشخیص داد و به وسیله آن خدا و پیامبر را شناخت و به وحی رسید و به وسیله تعقل می توانیم در مسائل مختلف از وحی استفاده کنیم.

همین عقل می گوید چون وحی کلام خداوند است هرگز خطائی در آن راه

پیدا نمی کند پس باید رهنمودهای وحیانی را بر هر گفته ای مقدم داشت و ما هرگز موردی را در وحی سراغ نداریم که با عقل بین مخالفت داشته باشد و آنجائی را هم که عقول ضعیف آن را درک نمی کند ناشی از ضعفی است که به

ص: ۲۱۴

۱- . سدالمفر علی القائل بالقدر (نقد مقاله جبر و تفویض): ۲۴۱.

خود ما مربوط است و این موارد هم توسط خود قرآن کریم و روایات ائمه معصومین (علیهم السلام) واضح شده است.

در مواردی همچون {وَوَفَّخْتُ فِيهِمْ مِثْقَالَ حَبِّ خَلْتٍ} (۱) و {وَوَجَّعْتُ فِيهِمْ سُرُورًا} (۲) باید به سراغ مفسرین واقعی - که ائمه معصومین (علیهم السلام) هستند - برویم و اگر در این موارد سراغ بعض رجال مکاتب را بگیریم پیوسته در معرض سقوط و هلاکتیم از این روست که امام کاظم (علیه السلام) می فرماید:

مَنْ دَخَلَ فِي الْإِيمَانِ بَعْلَمَ ثَبَّتَ فِيهِ، وَ نَفَعَهُ إِيْمَانُهُ، وَ مَنْ دَخَلَ فِيهِ بَعِيرَ عِلْمٍ خَرَجَ مِنْهُ كَمَا دَخَلَ فِيهِ؛ (۳)

هر کس با علمی پایدار در ایمان درآید ایمانش او را سود می بخشد، و هر که بی علم (و آگاهی درست) وارد عرصه ایمان شود [در آن پایدار نمی ماند] و همان گونه که [ناآگاهانه ایمان را پذیرفت] از حیطه ایمان بیرون می رود.

و نیز آن حضرت می فرماید:

مَنْ أَخَذَ دِينَهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَ سُنَّةِ نَبِيِّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله) زَالَتِ الْجِبَالُ قَبْلَ أَنْ يَزُولَ وَ مَنْ أَخَذَ دِينَهُ مِنْ أَفْوَاهِ الرِّجَالِ رَدَّتْهُ الرِّجَالُ؛ (۴)

کسی که دینش را از کتاب خدا و سنت پیامبر (صلی الله علیه و آله) دریافت کند (آنچنان در دین و عقیده اش استوار باشد) که کوه ها فرو ریزند قبل از آنکه لغزشی در دین [و ایمان] او پدید آید، و کسی که دینش را از زبان و افکار و آرای بشری بگیرد، دیگران آن (دین و عقیده) را رد کرده (از او بگیرند).

ص: ۲۱۵

۱- . سوره حجر (۱۵) آیه ۲۹.

۲- . سوره فجر (۸۹) آیه ۲۲.

۳- . اصول کافی ۱: ۷ (خطبه کتاب).

۴- . همان.

پس اگر انسان از آرای بشری (غیر الهی) افکارش را پُر سازد و از این و آن، مطالب را اخذ کند با تغییر رأی آنان افکارش تغییر یابد و اگر دین را از قرآن و حدیث بگیرد کوه ها تکان بخورد و این فرد در عقیده اش استوار بماند.

ص: ۲۱۶

آیه هفتم: وَ لِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ...

اشاره

قال الله تعالى:

رَوَّلَ لَهُ الْاَلَمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ

فَاَيُّمَا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ اِنَّ اللّٰهَ وَاَسْعُ عَلِيمٌ

سوره بقره (۲) آیه ۱۱۵.

مشرق و مغرب از آن خداست، پس به هر سو رو کنید، آنجا، سوی خداست؛

به راستی خدا [رحمت و قدرتش] فراگیر (یا بی نیاز) داناست.

ص: ۲۱۷

در آیه ای از قرآن کریم می خوانیم:

{كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ} (۱)؛

هر چیزی نابود شونده است مگر وجه خدا.

و نیز آمده است:

{وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْ-جَلَالِ وَالْإِكْرَامِ} (۲)؛

(هر آنچه هست فانی می شود و تنها) وجه پروردگارت که صاحب شکوه و عظمت است باقی می ماند.

واژه «وجه» در آیات دیگر نیز به کار رفته است که آیات زیر از آن جمله اند:

{وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ} (۳)؛

و انفاق نمی کنید مگر برای خشنودی خدا (و تقرب به او).

{وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ} (۴)؛

و زکاتی را که می پردازید (و به آن) وجه خدا (و خشنودی او) را قصد می کنید.

{وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ} (۵)؛

ص: ۲۱۹

۱- .سوره قصص (۲۸) آیه ۸۸.

۲- .سوره الرحمن (۵۵) آیه ۲۷.

۳- .سوره بقره (۲) آیه ۲۷۲.

۴- .سوره روم (۳۰) آیه ۳۹.

۵- .سوره رعد (۱۳) آیه ۲۲.

و کسانی که برای طلب خشنودی پروردگارشان شکیبایی کردند.

{إِنَّمَا تُطْعَمُونَ لِرُجَاةِ اللَّهِ} (۱)؛

همانا ما شما را به خاطر خدا اطعام می کنیم.

{وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَىٰ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَىٰ} (۲)؛

برای هیچ کسی نزد او نعمتی نیست که پاداش داده شود * مگر جُستن وجه (و جلب رضای) پروردگارش که بلند مرتبه است.

{وَاصْبِرْ نَفْسَکَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ} (۳)؛

شکیبایی پیشه کن با کسانی که صبحگاهان و شبان گاهان پروردگارشان را می خوانند و وجه (و رضای) او را می طلبند.

با توجه به سیاق آیات فوق، در معنای واژه «وجه» اختلافی به نظر نمی رسد، به همین جهت در اینجا فقط به بحث و بررسی واژه «وجه» در آیه مورد نظر (۱۱۵ بقره) که محل بحث است و آیه ۸۸ قصص - که در آینده بحث خواهیم کرد - می پردازیم.

بررسی واژه ها

اشاره

در این آیه، دو واژه، شایان توجه است:

مشرق و مغرب:

مشرق و مغرب به لحاظ طول و عرض جغرافیایی است و در ادبیات عرب اسم زمان و مکان است. یعنی مکان طلوع و غروب خورشید از نظر دید انسان و از آنجا که هر نقطه از زمین دارای طول و عرض جغرافیایی خاص است و با توجه به اینکه زمین کروی است و در عین حال به دور خود می چرخد پس هر جایی مشرق

ص: ۲۲۰

۱- .سوره انسان (۷۶) آیه ۹.

۲- .سوره لیل (۹۲) آیه ۱۹ - ۲۰.

۳- .سوره کهف (۱۸) آیه ۲۸.

و مغرب ویژه خود را دارا می باشد این از نظر مکان، و اما از نظر زمان، گردش کره زمین به دور خورشید با توجه به انحنای محور زمین سبب می شود که خورشید هر روز از سال از نقطه ای طلوع و در نقطه دیگری غروب نماید به طوری که مشرق و مغرب هر روز با روز قبل متفاوت است و به همین جهت، در قرآن این واژه به صورت های مفرد، تثنیه و جمع به کار گرفته شده است.

اما مفرد، همین آیه مورد بحث:

{وَلَيْلٍ - مَشْرِقٍ وَالْمَغْرِبِ} (۱)

و اما تثنیه، همچون آیه:

{رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ} (۲)

که ممکن است اشاره به دو مشرق و دو مغرب ممتاز در دوره سال باشد مانند مدار رأس السرطان (آغاز تابستان) و مدار رأس الجدی (آغاز زمستان) (۳)، و یا مشرق و مغرب اعتدالی در اول بهار و اول پاییز که شب و روز در همه جا برابر است.

و اما جمع، همچون آیه:

{فَلَا أُفْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ إِنَّا لَقَادِرُونَ} (۴)

پس می توان گفت در آیه مورد بحث جنس مشرق و مغرب اراده شده است و از سوی دیگر ظهور عرفی این واژه در بسیاری از موارد در این است که بر سبیل نمونه و مثال ذکر شود چنان که موارد استعمال آن در قرآن و حدیث شاهد بر آن است از جمله در سوره بقره آیه ۱۴۲ همین تعبیر {لَيْلٍ - مَشْرِقٍ وَالْمَغْرِبِ} به

ص: ۲۲۱

-
- ۱- . سوره بقره (۲) آیه ۱۱۵.
 - ۲- . سوره الرحمن (۵۵) آیه ۱۷.
 - ۳- . چنانچه در روایتی از امیرالمؤمنین علی علیه السلام نقل شده است. رجوع کنید به: احتجاج طبرسی: ۳۸۶؛ بحارالانوار ۱۰:
 - ۱۲۲؛ تفسیر صافی ۵: ۱۰۸.
 - ۴- . سوره معارج (۷۰) آیه ۴۰.

کار رفته است و حال آنکه مطلب مورد نظر در این آیه مسأله مشرق و مغرب نیست بلکه تغییر قبله مسلمین از سمت بیت المقدس به سمت کعبه معظمه می باشد و بیت المقدس در سمت شمال غربی و کعبه در جهت جنوب قرار دارد؛ و در احادیث شریفه هم این تعبیر مکرر به کار رفته است از جمله:

امام باقر (علیه السلام) به دو نفر از مخالفین می فرماید:

شَرِّقًا وَ غَرْبًا فَلَا تَجِدَانِ عِلْمًا صَحِيحًا إِلَّا شَيْئًا خَرَجَ مِنْ عِنْدِنَا أَهْلَ الْبَيْتِ؛ (۱)

به مشرق روید و به مغرب روید (روشن است که منظور این است که به هر جا روید) علم درستی - جز آنچه از ما خانواده تراوش کرده - پیدا نکنید.

بنابراین، ممکن است گفته شود مقصود از این تعبیر در آیه مورد بحث این است که خداوند متعال به هر جهت و مکانی محیط می باشد و هیچ سمت و جهتی از ملک و سلطنت او خارج نیست.

تولیه

این واژه از اَضداد است و به معنای «اقبال» (روی آوردن) و «ادبار» (پشت کردن و روی برتافتن) هر دو آمده است، و از مواردی که این واژه به معنای ادبار و پشت کردن آمده، این آیه شریفه است:

{لَوْ اَطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا} (۲)

و از کلام راغب در مفردات استفاده می شود که وقتی توَلَّی متعدی به نفس باشد یعنی بدون حرف جرّ، مفعول بگیرد معنای قرب و نزدیکی می دهد، و زمانی که به وسیله حرف جرّ متعدی شود (لفظاً یا تقدیراً) معنای اعراض و دوری را دربر دارد. (۳)

ص: ۲۲۲

۱- اصول کافی ۱: ۳۹۹، حدیث ۳.

۲- سوره کهف (۱۸) آیه ۱۸.

۳- مفردات الفاظ القرآن (راغب اصفهانی): ۸۸۶.

لیکن به قرینه سیاق مشخص است که در اینجا، به معنای «روی آوردن» می باشد.

وجه

واژه وجه، دارای معانی مختلف است:

در فرهنگ معین معنای آن چنین است:

وجه: چهره، صورت، راه، طریق، طریقه، روش، جانب، سوی ذاتِ شخص، قصد، نیت، آهنگ، صحیفه و

در آقرب الموارد ذیل این ماده، می خوانیم:

وجه نخستین عضوی از بدن است که برای ناظران آشکار می شود، و به معنای جلوی هر چیزی است؛ گویند: «این وجه (و پیش) جامه است».

مرحوم سید عبدالاعلی سبزواری در تفسیر مواهب الرحمن وجه را این گونه معنا می کند:

الوجه مستقبل کل شیء و اشرفه و طریق الوصول إلیه، و یطلق علی الذات ایضاً؛^(۱)

وجه چهره گاه هر چیزی و اشرف (بالاترین و با شرف ترین) آن است، و راه رسیدن به آن؛ و نیز بر ذاتِ [هر چیزی] اطلاق می شود.

در این تفسیر آمده است که: مقصود از «وجه» در این آیه، «توجه» می باشد {فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ} یعنی به هر کجا رو کنید، توجه به خداوند است و خدا آنجا هست.^(۲)

اینکه جایز است {وَجْهَ اللَّهِ} به معنای ذاتِ خدا دانسته شود، به این معناست که هر کجا انسان توجه کند خدا هست (نه اینکه آنچه را شخص توجه می کند، خودِ خدا باشد) و این گونه نیست که خدا در شرق باشد و در غرب نباشد و به عکس.

ص: ۲۲۳

۱- نگاه کنید به، مواهب الرحمن ۱: ۳۹۴.

۲- همان: ۴۰۰.

البته ما ذات خدا را درک نمی کنیم چه آنکه فراتر از حد فهم ما می باشد، تنها می بایست او را از حد تشبیه با دیگر موجودات و از حد تعطیل و نفی سیطره اش بر همه چیز، خارج سازیم.

در تفسیر مجمع البیان آمده است:

{فَتَمَّ} ای فهناک {وَجْهَ اللّٰهِ} ای قبله الله؛

هر کجا که رو کنید آنجا قبله خدا می باشد.

آنگاه می نویسد: «وجه» و «جهه» - مانند «وزن» و «زنه» - به معنای قبله است. (۱)

روایات و تفاسیر

در روایات، مقصود از «وجه» در این آیات، چند گونه معنا شده است و اشکالی وجود ندارد که یک آیه، معانی مختلفی داشته باشد با این شرط که آن معنا خردپذیر باشد و با اصول و حیانی تنافی و ناسازگاری نیابد و در روایت معتبری آیه در معنای ویژه ای منحصر نشود.

در ذیل آیه {فَأَيُّهَا تَوَلَّوْا فِتْمَ وَجْهَ اللّٰهِ} (۲)؛ پس به هر سمتی رو کنید همان سمت و جهت سوی خداست، احادیث زیادی آمده است که مقصود از «وجه» در اینجا، سمت قبله، در نمازهای مستحبی می باشد.

۱. در تفسیر قمی آمده است که این آیه درباره نماز نافله نازل شد، وقتی انسان در سفر است، به هر سو می تواند نافله را بخواند، لیکن در نمازهای واجب، این سخن خدای متعال ملاک است که می فرماید: {وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوْا وُجُوْهُكُمْ

ص: ۲۲۴

۱- . مجمع البیان ۱: ۳۶۴؛ در این تفسیر به معانی دیگری نیز برای وجه، از جمله ذات مقدس خداوند، اشاره شده است.

۲- . سوره بقره (۲) آیه ۱۱۵.

شَطْرَهُ { (۱) یعنی فرائض را فقط سوی قبله (مسجد الحرام) بخوان. (۲) }

۲. در تفسیر عیاشی آمده است که از امام صادق (علیه السلام) درباره مردی سؤال شد که درحالی که بر مرکبش سوار است [آیه] سجده را می خواند، امام (علیه السلام) فرمودند:

يَسْجُدُ حَيْثُ تَوَجَّهْتُ، فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) كَانَ يُصَلِّي عَلَى نَاقَتِهِ النَّافِلَةَ وَهُوَ مُسْتَقْبِلُ الْمَدِينَةِ، يَقُولُ: {فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ} (۳)؛

به هر سمت که مرکب می رود، شخص می تواند سجده کند. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بر ناقه اش که سوی مدینه در حرکت بود نماز می گزارد، خدای متعال می فرماید: «هر کجا رو کنید، همان جا وجه خداست، همانا خدا گشایشگر داناست».

۳. از امام باقر (علیه السلام) روایت شده است که فرمودند:

أَنْزَلَ اللَّهُ هَذِهِ الْآيَةَ فِي التَّطَوُّعِ خَاصَّةً؛ (۴)

خدا این آیه را فقط درباره نمازهای مستحبی نازل کرد.

سپس امام بیان فرمودند که پیامبر (صلی الله علیه و آله) آن گاه که سوی خیبر می رفتند و زمانی که از مکه باز می گشتند، بر راحله اش نماز می گزارد، درحالی که کعبه پشت سرشان قرار داشت.

۴. محمد بن حُصَيْن می گوید: به عبد صالح [امام کاظم (علیه السلام)] نامه نوشتم و پرسیدم: مردی در روز ابری در بیابان نماز می گزارد و سمت قبله را نمی داند، ناگهان پس از آنکه از نماز فارغ شد، خورشید نمایان می شود و شخص در می یابد که سوی غیر قبله نماز گزارده است، آیا نمازش درست است یا باید آن را دوباره بخواند؟ امام (علیه السلام) در پاسخ نوشتند:

ص: ۲۲۵

۱- .سوره بقره (۲) آیه ۱۴۴.

۲- .تفسیر قمی ۱: ۵۹.

۳- .تفسیر (عیاشی) ۱: ۵۷، حدیث ۸۲؛ تفسیر صافی ۱: ۱۸۳.

۴- .تفسیر (عیاشی) ۱: ۵۶، حدیث ۸۰؛ تفسیر صافی ۱: ۱۸۳؛ وسائل الشیعه ۴: ۳۳۳، حدیث ۲۳ (۵۳۱۷).

يُعِيدُهَا مَا لَمْ يُفْتَهُ الْوَقْتُ، أَوْ لَمْ يَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ يَقُولُ - وَقَوْلُهُ الْحَقُّ - {فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ} (١)؛

اگر وقت فوت نشده است باید نماز را اعاده کند، آیا نمی داند که خدای متعال - که سخنش حق و درست است - می فرماید: «هر کجا رو کنید همان جا وجه خداست».

البته بحث فتوا دادن در این زمینه، بررسی ویژه خودش را می طلبد، لیکن مفهوم این حدیث این است که اگر وقت گذشته است، نماز واجبی را که شخص سوی غیر قبله خوانده کفایت می کند.

بنابراین، با توجه به این روایات می توان گفت که معنای «وجه» در اینجا همان سمت و جهت است و {وَجْهُ اللَّهِ} یعنی جهت خدا و در نمازهای مستحبی و در نمازهای واجب هنگام تحيّر و یا در موارد استثنایی می توان به هر سو نماز خواند.

البته اینکه خدا در همه جا هست و مکانی وجود ندارد که در آنجا خدا نباشد، سخنی است که در جای خودش محفوظ است و دلایل عقلی و نقلی ویژه خود را دارد.

لیکن در این آیه، مقصود همان قبله می باشد و آیات پیش از آن به خوبی بیان گر آن است. در تفسیر آیه قبل: {وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ...} (٢) آمده است که:

مسلمانان در اطراف کعبه خانه هایی را به عنوان مسجد برای خود برگرفته بودند و در آنها به عبادت می پرداختند. بت پرستان آن خانه ها را ویران کردند و مسلمانان را از در آمدن به مسجد الحرام باز داشتند و سرانجام آزار و فشار آنان باعث شد که پیامبر به مدینه هجرت کند. (٣)

ص: ٢٢٦

١- تهذيب الأحكام ٢: ٤٩، حديث ٢٨ (١٦٠)؛ وسائل الشيعة ٤: ٣١٦، حديث ٤ (٥٢٥٤).

٢- سورة بقره (٢) آيه ١١٤.

٣- تفسير صافي ١: ١٨١؛ تفسير الميزان ١: ٢٥٨.

حال که چنین شده است، این کار نباید مانع عبادت مسلمانان شود، هر کجا رو کنند همان جا وجه خداست (و در شرایط خاص، هر سویی به منزله قبله انگاشته می شود).

افزون بر تفسیر روایی آیه، مفسران از ابعاد دیگر نیز آن را مورد توجه قرار داده اند، که گاه معنای آیه را روشن تر می سازد و گاه سخنانی است که در جای خودشان درست می باشد، لیکن ربطی به آیه ندارد.

تفسیر کشاف

زمخشری در «الکشاف» ذیل آیه، می نویسد:

{وَاللَّيْلِ وَالْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ} أَي بِلَادِ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ، وَالْأَرْضِ كُلِّهَا اللَّهُ، هُوَ مَالِكُهَا وَتَوَلَّيْهَا {فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا} فِي أَيِّ مَكَانٍ فَعَلْتُمْ التَّوَلَّيْهِ، يَعْنِي تَوَلَّيْتُمْ وَجْهَهُمْ شَطْرَ الْقِبْلَةِ... {فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ} أَي جِهَتُهُ الَّتِي أَمَرَ بِهَا وَرَضِيَهَا.

والمعنى أنكم إذا مئعتُم أن تَصِيَلُوا فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَوْ فِي بَيْتِ الْمَقْدِسِ فَقَدْ جُعِلَتْ لَكُمْ الْأَرْضُ مَسْجِدًا، فَصَيَلُوا فِي أَيِّ بُقْعَةٍ شِئْتُمْ مِنْ بُقَاعِهَا، وَافْعَلُوا التَّوَلَّيْهِ فِيهَا فَإِنَّ التَّوَلَّيْهِ مُمْكِنَةٌ فِي كُلِّ مَكَانٍ لَا يَخْتَصُّ إِمَّاكِنَهَا فِي مَسْجِدٍ دُونَ مَسْجِدٍ وَلَا فِي مَكَانٍ دُونَ مَكَانٍ {إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ} الرَّحْمَةِ، يُرِيدُ التَّوَسُّعَ عَلَى عِبَادِهِ وَالتَّيْسِيرَ عَلَيْهِمْ {عَلِيمٌ} بِمَصَالِحِهِمْ.

و عن ابن عمر، نَزَلَتْ فِي صَلَاةِ الْمَسَافِرِ عَلَى الرَّاحِلَةِ أَيْنَمَا تَوَجَّهَتْ (١)؛

«برای خداست مشرق و مغرب» یعنی سرزمین های مشرق و مغرب و همه زمین ملک خدا می باشد و خدا مالک و متولی آن است.

ص: ۲۲۷

«پس هر کجا رو کنید» یعنی در هر مکانی که شما روهاتان را سوی قبله بگردانید... «همان جا وجه خداست» یعنی جهت خدا می باشد همان سمتی که خدا به آن امر کرده و آن را می پسندد. معنای این سخن این است که: در این هنگام که شما از نماز در مسجد الحرام یا بیت المقدس بازداشته شدید، همه زمین برایتان مسجد قرار داده شد. پس در هر گوشه و نقطه ای از زمین که خواستید، نماز گزارید، و رویتان را سوی قبله بگردانید؛ زیرا رو به قبله قرار گرفتن در همه جا ممکن است، به مسجد یا مکان خاصی اختصاص ندارد.

«همانا رحمت خدا گسترده است» توسعه و گشایش و آسانی را برای بندگانش می خواهد و به مصالح آنان «دانا و آگاه است».

از این عمر نقل شده است که: این آیه، درباره نماز مسافر بر مرکب نازل شد که به هرسو راحله اش رود، می تواند نماز گزارد.

پس بر اساس تفاسیر اهل سنت نیز، مقصود از آیه این است که انسان در هر کجا که باشد، رو به سمت قبله که نماز گزارد، جلب رضایت خدا می شود و لازم نیست که در مسجد الحرام یا در خانه کعبه باشد.

نمازهای مستحبی را می توان در حال سوار بر مرکب انجام داد، هرسو که مرکب حرکت کند همان سمت، وجه (و جهت) خداست و خشنودی او به دست می آید.

تفسیر المیزان

در این تفسیر، آیه به گونه ای تبیین شده است که درجای خودش سخن درستی می باشد، لیکن به مقصود آیه چندان ربطی ندارد.

علامه طباطبایی، در ذیل آیه مذکور، می نویسد:

قوله تعالى: {وَلِلَّهِ الْاَلْ-مَشْرِقُ وَالْاَل-مَغْرِبُ فَاَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ} المشرق والمغرب و كل جهة من الجهات حيث كانت فهي لله بحقيقه الملك التي لا

تقبل التبدل و الانتقال، لا كالمملك الذى بيننا معاشر أهل الاجتماع، و حيث إن ملكه تعالى مستقر على ذات الشىء محيط بنفسه و أثره، لا- كملكنا المستقر على أثر الأشياء و منافعها، لا على ذاتها، و الملك لا يقوم من جهة أنه ملك إلا بمالكة فالله سبحانه قائم على هذه الجهات محيط بها و هو معها، فالمتوجه إلى شىء من الجهات متوجه إليه تعالى.

و لما كان المشرق و المغرب جهتين إضافيتين شملتا سائر الجهات تقريبا إذ لا يبقى خارجا منهما إلا نقطتا الجنوب و الشمال الحقيقتان... .

{فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ} فيه وضع عله الحكم فى الجزاء موضع الجزاء، و التقدير - و الله أعلم - {فَأَيْنَمَا تُولُّوا} جاز لكم ذلك فإن وجه الله هناك، و يدل على هذا التقدير، تعليل الحكم بقوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ} أى إن الله واسع الملك و الإحاطه عليم بقصودكم أينما توجهت، لا- كالواحد من الإنسان أو سائر الخلق الجسماني لا يتوجه إليه إلا إذا كان فى جهة خاصه، و لا أنه يعلم توجه القاصد إليه إلا من جهة خاصه كقدامه فقط، فالتوجه إلى كل جهة توجه إلى الله، معلوم له سبحانه.

و اعلم أن هذا توسعه فى القبلة من حيث الجبهه لا من حيث المكان، و الدليل عليه قوله: {وَلِلَّهِ الْاَلْ-مَشْرِقُ وَ الْاَل-مَغْرِبُ} (١)؛

مشرق و مغرب و هر جهتی از جهات که باشد، ملک حقیقی خداست که دگرگونی و نقل و انتقال نمی پذیرد؛ و مانند ملکی که میان ما مردم است نمی باشد. و از آنجا که ملک خدای متعال بر ذات شىء مستقر است و به خود آن و آثارش احاطه دارد (نه مانند ملک ما که بر آثار اشیا و منافع آنها قرار می گیرد، نه بر

ص: ۲۲۹

ذاتشان) و ملک از آن جهت که ملک است جز به مالکش استوار نمی گردد، خدای سبحان بر این جهات سیطره دارد و محیط بر آنهاست و با آنها می باشد. پس هر کس به هر جهتی رو کند، سوی خدا رو کرده است.

و چون مشرق و مغرب، دو جهت اضافی اند، تقریباً همه جهات را شامل می شوند؛ زیرا جز نقطه شمال و جنوب حقیقی از آن دو بیرون نمی ماند... .

اینکه فرمود {فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ} در آن، علت حکم در جزا، در موضع جزاست و تقدیر این است: هر کجا رو کنید، این کار برایتان جایز است؛ زیرا وجه خدا در آنجاست.

و بر این تقدیر [یعنی بر جزا] تعلیل حکم در این سخن {إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ} دلالت دارد، یعنی ملک و احاطه خدا وسعت دارد و به نیت هایتان - هر کجا که رو کند - داناست یعنی مانند انسان و دیگر آفریده های جسمانی نیست که توجه سوی او نمی شود مگر زمانی که در جهتی خاص باشد، و توجه قصد کننده را سوی خودش نمی داند مگر از جهت خاص (مثلاً از روبرو) فقط.

پس توجه به هر جهتی، توجه سوی خداست و برای خدای سبحان معلوم می باشد.

بدان که این آیه، توسعه در قبله از حیث جهت است نه از نظر مکان، دلیل آن این سخن خداست که فرمود: «برای خداست مشرق و مغرب».

بخش پایانی فرمایش علامه، سخن درستی است؛ یعنی در موارد خاص، انسان به هر طرف نماز بخواند صحیح است (هر جهتی که انسان رو کند قبله انگاشته می شود) نه اینکه کعبه در آن سمت باشد.

لیکن بخش نخست فرمایش ایشان، تناسب روشنی با معنای آیه ندارد، یعنی آیه در مقام بیان مطلبی که ایشان فرموده نمی باشد، و روایات ذکر شده نیز با آن سازگار نیست.

مرحوم آیت الله خوئی (درباره این آیه می فرماید:

والصحيح أن يقال في الآية الكريمة: إنها دالة على عدم اختصاص جهة خاصة بالله تعالى، فإنه لا يحيط به مكان، فأينما توجه الإنسان في صلاته و دعائه و جميع عباداته فقد توجه إلى الله تعالى. ومن هنا استدل بها اهل البيت (عليهم السلام) على الرخصة للمسافر أن يتوجه في نافلته إلى أيه جهة شاء، وعلى صحه صلاه الفريضة فيما إذا وقعت بين المشرق و المغرب خطأ، وعلى صحه صلاه المتحير إذا لم يعلم أين وجه القبلة، وعلى صحه سجود التلاوه إلى غير القبلة، و قد تلاها سعيد بن جبیر لما أمر الحجاج بذبحه إلى الأرض فهذه الآية مطلقه، و قد قيدت في الصلاه الفريضة بلزوم التوجه فيها إلى بيت المقدس تاره، و إلى الكعبه تاره أخرى، و في النافله أيضا في غير حال المشى على قول.

و أما ما في بعض الروايات من أنها نزلت في النافله فليس المراد أنها مختصه بذلك «و قد تقدّم أن الآيات لا تختص بموارد نزولها» (۱).

حاصل گفتار ایشان این است که آیه مبارکه دلالت دارد بر اینکه سمت و جهت خاصی به خدای متعال اختصاص ندارد، چه اینکه هیچ مکانی به او احاطه ندارد، پس انسان در حال نمازش و دعایش و همه عباداتش به هر سمت روی نماید توجه به خدا نموده است. از این روست که ائمه اهل البيت (عليهم السلام) برای صحت نمازی که به سمت قبله نباشد در موارد متعددی به این آیه استناد فرموده اند. از آن جمله است:

۱. در مورد شخص مسافر هنگام خواندن نماز نافله.

ص: ۲۳۱

۲. درباره فردی که نماز واجبش را از روی خطا به غیر جهت قبله بخواند در صورتی که بین مشرق و مغرب واقع شود.

۳. درباره شخصی که نداند قبله کدام جهت است و سرگردان بماند همچنان که سعید بن جبیر - هنگامی که به دستور حجاج روی او را در حال بریدن سر مبارکش به سمت زمین قرار دادند - این آیه را تلاوت نمود.

و آنچه در بعضی روایات آمده که این آیه در مورد نافله نازل شده است مراد این نیست که آیه مختص به نافله باشد چه اینکه آیات، اختصاص به موارد نزولشان ندارند.

پس آیه مطلق است، البته اطلاق آن به نماز واجب تقیید خورده چه اینکه در نمازهای واجب زمانی لازم بود که به سمت بیت المقدس، و سپس لازم شد که به سوی کعبه رو نمایند، همچنانکه اطلاق آن به نمازهای نافله در غیر حال مشی - بنا به قول بعضی - نیز تقیید خورده است.

دیدگاه فلاسفه و اهل عرفان

اشاره

از بعضی از سخنان اهل عرفان استفاده می شود که مقصود از این آیه، درستی هر اعتقادی درباره خداست و انسان نباید خدا را به آنچه در ذهنش آمده منحصر سازد و گرنه از حقیقت به دور می افتد و وجودی را نباید از خدا نفی کند و گرنه به محدودیت خدا می انجامد.

و نیز گاه آیه را به گونه ای معنا کرده اند و به تأویل برده اند که هرگز با مضمون و ظاهر آن سازگار نمی باشد و به ذهن کسی خطور نمی کند.

سخن مرحوم فیض کاشانی

اشاره

فیض کاشانی در «عین الیقین» (۱) می گوید:

ص: ۲۳۲

كَيْفَ لَا يَكُونُ اللَّهُ سَبْحَانَهُ كُلَّ الْأَشْيَاءِ وَهُوَ صَرَفُ الْوَجُودِ الْغَيْرِ الْمَتَنَاهِي شَدَّةً وَقُوَّةً وَغِنَى وَتَمَاماً؟! فَلَوْ يُخْرِجُ عَنْهُ وَجُودٌ لَمْ يَكُنْ مُحِيطاً بِهِ، لَتَنَاهَى وَجُودَهُ دُونَ ذَلِكَ الْوَجُودِ! تَعَالَى عَنْ ذَلِكَ. بَلْ إِنَّكُمْ لَوْ أَدَلَيْتُمْ بِحِيلٍ إِلَى الْأَرْضِ السُّفْلَى، لَهَبِطَ عَلَى اللَّهِ، وَ {فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ} (۱)؛

چگونه خدای سبحان همه اشیا نباشد درحالی که او از نظر شدت و قوت و غنا و تمامیت، وجود محض نامتناهی است؟! اگر وجودی از خدا خارج باشد که خدا به آن محیط نباشد؛ وجود خدا متناهی و محدود به غیر آن وجود می گردد! خدا از این محدودیت برتر است. بلکه اگر ریسمانی را سوی پایین ترین نقطه زمین افکنید بر خدا فرود می آید، و «هرکجا که رو کنید، همان جا وجه خداست، به راستی که خدا وسعت دهنده و داناست».

نقد و بررسی

به احتمال زیاد، مرحوم فیض - در پایان عمر - از این سخن برگشته اند، چنان که از رساله انصاف ایشان برمی آید، لیکن پاسخ ایشان این است که این گونه سخنان در پی اعتقاد به سنخیت میان خالق و خلق شکل می گیرد و گرنه بر مبنای بینونت میان خدا و خلق، محدودیتی لازم نمی آید؛ زیرا دیگر اشیا از سنخ خدا نیستند تا نفی آنها حضرت حق را متناهی کند.

معنای حدیثی که در ضمن سخن فیض آمده نیز - به فرض که چنین حدیثی درست باشد (۲) - این است که خدا در همه جا هست و حضور علمی دارد، در عین اینکه خدا مکانی و زمانی نیست، جایی را نمی توان تصور کرد که از وجود او تهی باشد. و حضور خدا به معنای قیمومت اوست.

ص: ۲۳۳

۱- .سوره بقره (۲) آیه ۱۱۵.

۲- . نگاه کنید به: سنن ترمذی ۵: ۷۸، حدیث ۳۳۵۲.

ابن عربی در تفسیر این آیه می نویسد:

{وَلِلَّهِ الْاَلَمُ الْمَشْرِقِيُّ} اى عالمِ النور و الظهور، الذی هو جَنَّةُ النصارى و قبلتُهم بالحقیقه هو باطنه.

{وَالْمَغْرِبِيُّ} اى عالمِ الظلمه و الإختفاء، الذی هو جَنَّةُ اليهود و قبلتُهم بالحقیقه هو ظاهره.

{فَأَيُّهَا تَوَلَّوْا} اى، ائى جِهتِ تَوَجَّهُوا مِنَ الظاهر و الباطن {فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ} اى ذاتُ الله الْمُتَجَلِّيهِ بجميع صفاته.

أو و لله الإشراق على قلوبكم بالظهور فيها و التَّجَلَّى لها بصفه جماله حاله شهودكم و فنائكم؛ و الغروب فيها بِتَسْتُرِهِ و إحتجابه بِصُورِها و ذواتها، و إختفائه بصفه جلاله حاله بقائكم بعد الفناء.

فَأى جِهتِ تَوَجَّهُوا حينئذ فتم وجهه، لم يكن شىء إلا آياه وحده؛(۱)

«برای خداست مشرق» یعنی عالم نور و ظهور، که بهشت نصاری می باشد و قبله حقیقی ایشان باطن آن عالم است.

«برای خداست مغرب» یعنی عالم ظلمت و پوشیدگی، که بهشت یهود می باشد و قبله حقیقی آنها ظاهر آن عالم است.

«هر کجا رو کنید» یعنی به هر جهت ظاهر و باطنی بنگرید «آنجا وجه خداست» یعنی ذاتِ خداست که به همه صفاتش مُتَجَلَّى شده است.

یا [معنای آیه چنین است:] برای خداست اشراق (و درخشیدن) بر قلب هاتان به وسیله ظهور در آنها و تجلی بر دل ها به صفت جمالش در حال شهود و فنای شما؛ و غروب در قلب هاتان به پنهان شدن خدا و احتجاب او به صور دل ها و ذواتشان،

ص: ۲۳۴

۱- . تفسیر القرآن الکریم (منسوب به ابن عربی) ۱: ۵۰ .

و اختفا (و مخفی شدن) خدا به صفت جلالش در حال بقای شما پس از فنايتان.

پس در این هنگام، به هر جهتی که توجه و رو کنید، آنجا وجه خداست؛ چیزی نیست مگر او که یگانه است.

ابن عربی در «فصوص الحکم» می گوید:

و بالجمله، فلا بُدَّ لِکُلِّ شَخْصٍ مِنْ عَقِيدَةٍ فِي رَبِّهِ يَرْجِعُ بِهَا إِلَيْهِ وَ يَطْلُبُهُ فِيهَا، فَإِذَا تَجَلَّى لَهُ الْحَقُّ فِيهَا أَقْرَبَ بِهِ وَ ان تَجَلَّى لَهُ فِي غَيْرِهَا أَنْكَرَهُ وَ تَعَوَّذَ مِنْهُ وَ أَسَاءَ الْأَدَبَ عَلَيْهِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ وَ هُوَ عِنْدَ نَفْسِهِ أَنَّهُ قَدْ تَأَدَّبَ مَعَهُ.

فَلَا يَعْتَقِدُ مَعْتَقِدٌ إِلَهًا إِلَّا جَعَلَ فِي نَفْسِهِ، فَالْإِلَهَ فِي الْإِعْتِقَادَاتِ بِالْجَعْلِ، فَمَا رَأَوْا إِلَّا نُفُوسَهُمْ وَ مَا جَعَلُوا فِيهَا.

فَانظُرْ مَرَاتِبَ النَّاسِ فِي الْعِلْمِ بِاللَّهِ تَعَالَى، هُوَ عَيْنُ مَرَاتِبِهِمْ فِي الرَّؤْيَةِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَ قَدْ أَعْلَمْتُكَ بِالسَّبَبِ الْمَوْجِبِ لِذَلِكَ.

فَإِيَّاكَ ان تَتَّقِيْدَ بَعْدَ مَخْصُوصٍ وَ تَكْفُرَ بِمَا سِوَاهُ فَيَفُوتُكَ خَيْرٌ كَثِيرٌ، بَلْ يَفُوتُكَ الْعِلْمُ بِالْأَمْرِ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ.

فَكُنْ فِي نَفْسِكَ هَيُولَى لَصُورِ الْمَعْتَقِدَاتِ كُلِّهَا، فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَوْسَعُ وَ أَعْظَمُ مِنْ أَنْ يَخْصِيْرَهُ عَقْدٌ دُونَ عَقْدٍ؛ فَانَّهُ يَقُولُ {فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ} وَ مَا ذَكَرَ أَيْنًا مِنْ أَيْنٍ وَ ذَكَرَ أَنْ تَمَّ وَجْهُ اللَّهِ، وَ وَجْهُ الشَّيْءِ حَقِيقَتُهُ... .

فَقَدْ بَانَ لَكَ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى أَنَّهُ فِي أَيْتِيهِ كَلٌّ وَجْهَهُ، وَ مَا تَمَّ إِلَّا الْإِعْتِقَادَاتِ. فَالْکُلُّ مُصِيبٌ وَ كُلُّ مُصِيبٌ مَأْجُورٌ وَ كُلُّ مَأْجُورٍ سَعِيدٌ وَ كُلُّ سَعِيدٍ مَرْضِيٌّ عَنْهُ، وَ إِنْ شَقِيَ زَمَانًا مَا فِي الدَّارِ الْآخِرَةِ.

فَقَدْ مَرَضَ وَ تَأَلَّمَ اَهْلُ الْعِنَايَةِ - مَعَ عَلْمِنَا بِأَنَّهْمُ سَعْدَاءُ اَهْلِ حَقِّ - فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا. فَمَنْ عِبَادَ اللَّهِ مَنْ تُدْرِكُهُمْ تِلْكَ الْآلَامُ فِي الْحَيَاةِ الْآخِرَى فِي دَارِ

تَسْمَى جَهَنَّمَ، و مع هذا لا يَقْطَعُ احَدٌ من أهل العلم - الذين كَشَفُوا الأمر على ما هو عليه - أنه لا يكون لهم في تلك الدار نعيم خاص بهم، أما بفقد ألم كانوا يَجِدُونَهُ فَارْتَفَع عنهم فيكون نعيمهم راحتهم عن وجدان ذلك الألم، او يكون نعيم مستقل زائد كنعيم اهل الجنان في الجنان، و الله اعلم؛(1)

خلاصه، ناگزیر برای هر شخصی عقیده ای است که با آن عقیده سوی خدا باز می گردد و خدا را در آن عقیده اش می جوید.

پس اگر حق در آن عقیده برایش تجلی یابد، به حق اقرار می کند؛ و اگر حق در غیر آن عقیده تجلی پیدا کند، حق را بر نمی تابد و از آن [به آنچه خود حق می داند] پناه می برد و در حقیقت به آن [حقی که در غیر عقیده اش تجلی یافته است] بی احترامی می کند و پیش خودش این کار را رعایت ادب می داند.

بنابراین، هر صاحب اعتقادی، به خدایی جز آنچه [خود] برای خویشتن قرار داده نمی گردد. پس «إله» در اعتقادات به جعل می باشد، و مردم جز نفوسشان و آنچه را در آنها قرار داده اند، باور ندارند.

پس به مراتب مردم درباره علم خدای متعال، نیک بنگر! این علم به خدا، عین مراتب آنها نسبت به رؤیت [خدا] در قیامت می باشد. و به سببی که موجب آن است تو را آگاه ساختم.

پس پرهیز که به عقیده ویژه ای مقید باشی و به ماسوای آن کفر ورزی! که [در این صورت] خیر فراوانی از دست می رود، بلکه علم به واقع از تو فوت می شود. بنابراین، همچون هیولا پذیرای همه صور معتقدات باش؛ زیرا خدای متعال وسیع تر و بزرگ تر از آن است که عقیده ای خاص او را محصور سازد، چه او می فرماید: «هر کجا رو کنید، همان جا وجه خداست» در این سخن، جایی از جاها را نیاورد و ذکر کرد که [در همه جا] وجه خداست؛ و وجه شیء،

ص: ۲۳۶

حقیقت آن است... .

پس روشن شد که خدای متعال در فراروی هر جهتی هست و این در هر سو بودن جز در اعتقادات نمی باشد. پس هر گرایش و اعتقادی درست است و هر اعتقاد درستی پاداش دارد و هر آن که پاداش داده شود سعادت مند می باشد و هر سعادت مندی مورد خشنودی است.

و اگر کسی زمانی را در آخرت به شقاوت گذراند [نقصی به شمار نمی آید؛ زیرا به وجدان حس می کنیم] که اهل عنایت [و کسانی که مورد توجه خدایند] با اینکه می دانیم آنان سعادت مند و اهل حق اند، در حیات دنیا بیمار می شوند و رنج و درد می کشند.

بنابراین [می توان گفت که] این دردها و رنج ها در حیات آخرت - در جایی که جهنم نامیده می شود، به بعضی از بندگان خدا می رسد و با وجود این، هیچ یک از اهل علم - کسانی که واقع امور را با کشف دریافتند - قطع ندارد که در آن دنیا نعمت های ویژه ای برای آنان نباشد.

این نعمت ها یا به رهایی از درد و رنجی است که در خود می یابند، پس نعمتشان راحتی از آن درد می باشد یا نعمت جداگانه و افزونی - مانند بهره مندی بهشتیان در بهشت - به آنها می رسد، والله اعلم. (۱)

ص: ۲۳۷

۱- . ابن عربی اعتقاد دارد که سخنانش همه از سوی پیامبر (به او القا می شود! وی در آغاز «فصوص الحکم، ص ۴۷» می نگارد: اما بعد، من در دهه آخر محرم سال ۶۲۷ ق در قلعه دمشق در مُبَشَّرَه ای (رؤیای بشارت دهنده) رسول خدا را دیدم که به دستش کتابی بود و به من گفت: این کتاب «فصوص الحکم» است! آن را بگیر و به مردم برسان تا سودمندشان افتد. گفتم: فرمان بَرِ خدا و پیامبر و اولوا الأمر از خودمان می باشم؛ چنان که به آن امر شدیم. شگفت آور و تأمل برانگیز است که ابن عربی با این همه ادعا می گوید: «مات رسول الله (و ما نص بخلافه عنه إلى أحد ولا عینه...»؛ رسول خدا (از دنیا رفت بدون اینکه بر خلافت کسی تصریح کند و هیچ کس را تعیین نفرمود ... (فصوص الحکم: ۱۶۳). آقای حسن زاده آملی در ذیل این عبارت در «ممد الهمم، پاورقی، ص ۴۱۰» می نگارد: شک نیست که رسول الله برای خود وصی تعیین فرمود و آن امیر المؤمنین علی علیه السلام بود. چنانکه شک نیست که رسول الله در حین ارتحال تعیین خلیفه نفرمود. زیرا چون قلم و کاغذ خواست، عمر گفت: کتاب خدا ما را کافی است» و ان الرجل لیهجر» و کار به مشاجره و نزاع در حضور رسول الله کشید به تفصیلی که در کتب فریقین مذکور است. در عین حال رسول الله می دانست که در میان امتش کسی هست که خلیفه است و اوست که در حقیقت جانشین آن جناب است و اگر خیلی جمود و سماجت در ظاهر لفظ بشود باید گفت که شیخ صاحب عصمت نبود، و در اول کتاب تصریح کرد که گفت من رسول و نبی نیستم ولی وارثم و حارس آخرتم و چون صاحب عصمت و رسول و نبی نیست، کشف او را که أخذ از حق تعالی است به حسب معتقد و سوابق انس و الفت اشتباهی روی آورد. کلام ابن عربی صراحت در عدم تعیین خلیفه از جانب رسول خدا (دارد و لذا جناب آقای حسن زاده در صدد توجیه آن بر آمده است و لکن توجیه مذکور (عدم تعیین هنگام موت) درست به نظر نمی رسد. چون عبارت ابن عربی که در ادامه

عبارت فوق می گوید: «لعلمه أنّ فی أمته من يأخذ الخلافه عن ربّه فيكون خليفه عن الله مع الموافقه فی الحكم المشروع. فلما علم ذلك لم يحجر الأمر» به طور اطلاق تعیین خلیفه را نفی می کند. زیرا جمله «لم يحجر الأمر» اشاره دارد به اینکه پیامبر از خلافت هیچ کس منع نکرد در حالی که تعیین فردی به عنوان خلیفه سبب منع از خلافت دیگران خواهد بود. ناگفته نماند که دو اشکال در اینجا به نظر می رسد، اول اینکه: اگر این کشف از حق تعالی است، اشتباه در آن معنا ندارد، دوم اینکه: با عبارت اول - که کل کتاب از پیامبر اکرم (است - سازگار نیست. با این وجود جای بسی تعجب است که این کتاب (فصوص الحکم) بقدری مورد اعتماد شارحان است که در بیان رؤیای مؤلف می نویسند: این بیان عذرخواهی است از ابراز آنچه که یافته؛ زیرا عارف سالک باید امین الله باشد و اسرار دوست را آشکار نکند. اما عذرخواهی می کند که اگر من اظهار کردم به فرمان رسول مأمور بودم. (شرح قیصری، ص ۳۰۸). و نیز شارح فصوص در ممدالهمم (پانویس، ص ۸) می نگارد: در جایی وارد است که به چشم باطن خود دیدم که آن مبشره - رؤیای صالحه - را خدای متعال به من نمود (نه من خواستم) پس جمال مثالی پیغمبر را دید (نه مادی خارجی را). یعنی مطالب این کتاب از اسرار است لکن چون مؤلف، مأمور به گفتن بوده بیان کرده است. بد نیست در اینجا برخی از اسرار این کتاب را نقل کنیم: الف) ایمان فرعون و قبض روح او در حالی که طاهر و مطهر بود: (فقبضه طاهراً مطهراً لیس فیهِ شیء من الخبث لأنه قبضه عند إيمانه قبل أن يكتسب شيئاً من الآثام. و الإسلام يَجُبُّ ما قبله. و جعله آیه علی عنایته سبحانه بمن شاء حتی لا- ییأس أحد من رحمه الله، ﴿فإنه لا ییأس من رُوحِ الله إلاّ القومُ الکافرُونَ﴾. فلو كان فرعون ممن یئس ما بادر إلى الايمان؛ «فصوص الحکم، ص ۲۰۱». نقد و اشکالات این بیان را در «رساله ایمان فرعون» در ضمن «سه رساله در نقد عرفان» اثر میرزای قمی ببینید. ب) این عربی در برداشت از آیه شریفه: ﴿مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأَدْخَلُوا نَارًا﴾؛ سرانجام همگی به خاطر گناهانشان غرق شدند و در آتش دوزخ وارد گشتند (سوره نوح آیه ۲۵) می گوید: فغرقوا فی بحار العلم بالله، وهو الحیره، ﴿فَأَدْخَلُوا نَارًا﴾ فی عین الماء (فصوص الحکم، فص نوحی، ص ۷۳)؛ و قیصری در شرح آن می نویسد: خطیئات از خطوه گرفته شده و مقصود این است که قوم نوح گام هایی استوار برداشتند و در دریاهاى معرفت غرق شده و آتش محبت را چشیدند (شرح قیصری، ص: ۵۲۹ - ۵۳۰). شایان ذکر است که ابن عربی در ذیل عبارت متن و نیز در موارد دیگری از فصوص الحکم (ص ۱۹۰ و ص ۲۱۴) می گوید: «و الله أعلم!» این جمله، با کشف و باوری که وی اذعان می دارد سازگار نمی افتد؛ زیرا به طور معمول، این عبارت، در جایی به کار می رود که شخص به قطع و یقین نرسد و احتمال دیگر نیز مطرح باشد یا به ذهن کسی بیاید.

پیدا است که ابن عربی، در این سخن، بیان می‌دارد که هر عقیده‌ای درست است و انسان را به حقیقت می‌رساند و مشمول عنایات خدا می‌سازد و موجب بهره‌مندی از نعمت‌هایش - در سرای آخرت - می‌شود (هرچند ممکن است چگونگی این بهره‌مندی نسبت به افراد متفاوت باشد).

در این دنیا هر کس بر اساس بینش خود به خدا اعتقاد می‌یابد و به ردّ باور دیگران می‌پردازد که این خود اسائه ادب به ساحت الهی است؛ زیرا آن اعتقاد نیز درست می‌باشد و شخص از زاویه دید خودش آن را [ناآگاهانه] نفی می‌کند.

ص: ۲۳۹

به نظر ابن عربی، هر کس در این دنیا، به هر گونه ای به خدا معتقد باشد، در آخرت خدا را همان طور می یابد و اینکه در قیامت، درجات مختلف است به جهت تفاوت اعتقادات در این دنیا؛ زیرا خدا در آخرت به صورت اعتقادی که هر کس دارد، برایش تجلی و ظهور می یابد. مباد که انسان عقیده خاصی را درست بداند و به عقاید دیگر کفر بورزد که در این صورت خیر فراوانی را از دست می دهد؛ زیرا آنچه را که شخص دریافته تنها بعد و لایه ای از حقیقت است و دیگران ابعاد دیگری را دریافته اند.

به تعبیر بعضی از به اصطلاح روشن فکران جدید همه صراط ها مستقیم است و همه در هدف به یک حقیقت می رسند [مانند کسان زیادی که از اطراف دامنه های یک کوه بزرگ به سوی قله در حرکت اند].

آدمی باید مانند هیولا، پذیرای هر عقیده ای باشد و همه را درست بداند و پرهیزد از اینکه خدا را در آیین و عقیده خاصی منحصر سازد؛ زیرا خدا وسیع تر و بزرگ تر از این است که عقاید گوناگون بتوانند او را محصور سازند.

هر عقیده ای همان وجه الله و جهت الهی و مرضی اوست.

آن گاه، در پایان، بهشت و دوزخی را به تصویر می کشد که در واقع نفی جهنم است و همه از آتش نجات می یابند و همه چیز به خوبی و خوشی فرجام می یابد.

آقای حسن زاده آملی در «ممدالهمم» سخنی در ارتباط با آیه مذکور دارد که ذکر آن، عبارت ابن عربی را روشن تر می سازد و از وجود این گونه گرایش ها در زمان حاضر حکایت می کند. وی می نویسد:

اینکه قیصری گفته است: هر موجودی وجه خاصی به حق دارد مراد این است که عنوان مُظهِر و مَظْهَر و مطلق و مقید است...

این نکته را درباره اثیت، مرحوم آخوند در اسفار آورده است. پس اثیت حق تعالی غیر از اثیت صادر اول است - نه گیری که مابین با او باشد - و اثیت جبرئیل غیر از اثیت میکائیل است و هکذا، و چون هر اثیتی وجهه حق تعالی و

به تعبیر قرآن شریف وجه الله است {فَأَيُّمَا تَوَلَّوْا فَنَّمَّ وَجْهَ اللَّهِ} (بقره: ۱۱۵) جناب آخوند در اوایل اسفار فرق بین خالق و مخلوق را به مطلق و مقید گذاشته است که مقید، عین ارتباط به مطلق است.

از این روی رسول الله (صلی الله علیه و آله) فرمود:

وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ، لَوْ أَنَّكُمْ دُلِّيتُمْ بِجَبَلٍ إِلَى الْأَرْضِ السُّفْلَى لَهَبَطَ عَلَى اللَّهِ؛

سوگند به کسی که جان محمد در دست اوست، اگر به ریسمانی به سوی پایینترین قسمت زمین آویخته شوید، بر خدا فرود می آید.

و این حدیث را ترمذی به تفصیل در کتابش آورده است.

و عارفی به این نکته دقیق، چنین اشاره دارد:

عاشقی دید از دل پرتاب*** حضرت حق تعالی اندر خواب

دامنش را گرفت آن غم خور*** که ندارم من از تو دست دگر

چون در آمد ز خواب خویش درویش*** دید محکم گرفته دامن خویش (۱)

نقد و بررسی

سخن ابن عربی و گرایش های جدیدی که به عنوان پلورالیزم (کثرت گرایی) مطرح است از نظر عقل و نقل بر بنیان درستی استوار نمی باشد. بلکه خلاف ضرورت عقل و نقل است.

عقاید گوناگون در بسیاری از موارد به تضاد و تناقض می انجامد. اگر همه آنها درست باشد، لازمه آنها اجتماع نقیضین و ضدین است که در بطلان آنها شکی وجود ندارد.

اشکال

در این باره سه اشکال مطرح شده است:

ص: ۲۴۱

۱. اگر تنها یک مکتب حق باشد و دیگر مسلک ها و مرام ها باطل انگاشته شود، هدایت گری خدا معنای درستی نمی یابد؛ زیرا بدان معناست که خدا تنها مردمان اندکی را هدایت می کند و دیگران از هدایت خدا به دور می مانند.

۲. در فرض مذکور، زحمات انبیا و کوشش های آنها، بی فایده و پوچ می شود؛ چون گروه بسیار کمی از مردمان، راه درست را می یابند و گروه بسیاری به کژراهه می روند و شیوه باطل را می پیمایند.

۳. مسئله عقلانیت در جهان خلقت و آفرینش آدمیان خدشه دار می شود و بدان معناست که خدا کارخانه بزرگی به نام جهان را آفریده که بسیار پیچیده و ظریف و دقیق است، لیکن تولیدات سالم و بی نقص آن بس اندک اند و این کارگاه عظیم پیوسته محصولات معیوب و خراب تولید می کند. (۱)

پاسخ

در پاسخ اشکالات مذکور می توان گفت:

اولاً: اینکه خدا هادی است و هدایت می کند بدان معناست که راه را می نمایاند، و انحراف خلق به خودشان مرتبط است، کما اینکه خدا کسی را به پیمودن راه درست مجبور نمی سازد.

ثانیاً: مجاهدت های پیامبران الهی در جای خودش محفوظ است؛ شریعت انبیای پیشین دارای محدوده زمانی ویژه می باشد و هر یک از آنها به آمدن پیامبر بعد، مقید است. حال اگر کسی مستضعف فکری باشد و به اسلام نگراید، عقیده باطل دارد، هرچند دوزخی نمی باشد.

ثالثاً: کسانی که به آئین حق نمی رسند، لیکن عقلانیت خود را به کار می برند و به میزان خرد ورزی شان کارهای شایسته و نیک می کنند، پس از مرگ در

ص: ۲۴۲

۱- رد نظریه پلورالیزم در گفتار حضوری استاد سیدان با یکی از دانشوران مدافع آن مطرح شده است.

مسیر تکامل قرار می گیرند و رشد و تعالی می یابند و به کمال می رسند به شرط آنکه در دنیا نسبت به حق و حقیقت لجاج و عناد نورزند و در پیدا کردن حق و رهنمون به آن، مقصر نباشند.

دلایل نقلی

اینکه همه راه ها و آیین ها نجات بخش اند و همه عقاید درست می باشند، برخلاف تعالیم وحیانی است و قرآن و احادیث بر پوچی چنین گرایش ها و باورهای گویاست و هر کس با اندکی تأمل می تواند دریابد که هر شیوه و مسل-کی نمی توان-د انسان را رستگ-ار سازد و همه راه ها آدمی را به مقصود نمی رساند.

در سوره حمد می خوانیم:

{أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ} (۱)؛

خدایا ما را به راه راست هدایت کن؛ راه کسانی که به آنها نعمت دادی، نه راه کسانی که بر آنان خشم گرفتی و نه راه گمراهان.

در این آیه، افراد به سه دسته تقسیم شده اند، و از آنها تنها یک دسته در صراط مستقیم اند، نه اینکه هر کس هر عقیده ای پیدا کند و به هر راهی که رود، در راه مستقیم قرار دارد و به کمال مطلوب دست می یابد!

و در آغاز سوره بقره آمده است:

{ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ * الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ * وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ * أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ} (۲)؛

ص: ۲۴۳

۱- . سوره فاتحه (۱) آیه ۶ - ۷.

۲- . سوره بقره (۲) آیه ۲ - ۵.

بی گمان این کتاب از جانب خدای متعال است و آموزه های آن استوار و تردیدناپذیرند.

این کتاب، هدایت برای پرهیزکاران است؛ آنانی که به غیب ایمان می آورند و نماز را به پا می دارند و از آنچه روزی شان کرده ایم انفاق می کنند، و کسانی که به آنچه که بر تو نازل شده و بر کسان پیش از تو فرود آمده و به (رستاخیز) آخرت، یقین دارند.

اینان اند که بر هدایتی از پروردگارشان اند، و اینان همان کسانی اند که رستگارند.

این آیات نیز به روشنی کسانی را که اهل رستگاری اند مشخص می سازد و ویژگی آنها را برمی شمارد و سیاق آن آشکار می سازد که دیگر مردمان و آنان که فاقد این صفات باشند رستگار نمی شوند.

و در سوره «عصر» می خوانیم:

{وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ تَوَّصَوْا بِالْحَقِّ وَ تَوَّصَوْا بِالصَّبْرِ} (۱)؛

سوگند به عصر که انسان در زیان و خسران است مگر کسانی که ایمان آوردند و عمل صالح انجام دادند و یکدیگر را به حق فراخواندند و به صبر سفارش کردند.

پس کسانی که در حیطه ایمان درنیایند و عمل صالح انجام ندهند و حق مدار و شکیبیا نباشند و مردم را به حق و صبر توصیه نکنند، زیان کارند و سودی عایدشان نمی شود.

و نیز در سوره بقره آمده است:

{فَإِنْ ءَامَنُوا بِمِثْلِ مَآءِ امْتَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ} (۲)

اگر آنان آن چنان که شما ایمان آوردید، ایمان آورند، هدایت می یابند؛ و اگر روی

ص: ۲۴۴

۱- . سوره عصر (۱۰۳) آیه ۱ - ۳.

۲- . سوره بقره (۲) آیه ۱۳۷.

گردانند (و مثل شما ایمان نیاورند) جز این نیست که در چند دستگی و ناسازگاری خواهند ماند.

همچنین در آیات فراوانی، بت پرستی و شرک - به شدت - نفی شده و کژراهه ای به شمار آمده است که انسان را دوزخی می سازد و از هر خیر و سعادت محروم می کند و پیامدی جز فلاکت، تباهی و هلاکت ندارد:

{وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ} (۱)؛

اگر شرک بورزند، اعمالی را که انجام داده اند از دستشان می رود و هیچ می شود.

{قُلْ إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ وَلَا أُشْرِكَ بِهِ} (۲)؛

بگو: همانا من امر شدم که خدا را بپرستم و به او شرک نورزم.

{مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ} (۳)؛

هر که به خدا شرک بورزد، خدا بهشت را بر او حرام می گرداند.

{وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا} (۴)؛

هر که به خدا مشرک شود، در گمراهی بس دوری فرو می افتد.

{إِنَّ الشُّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ} (۵)؛

به راستی شرک ظلمی بس بزرگ است.

{إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ} (۶)؛

خدا شرک به خودش را نمی آمرزد.

ص: ۲۴۵

۱- .سوره انعام (۶) آیه ۸۸ .

۲- .سوره رعد (۱۳) آیه ۳۶ .

۳- .سوره مائده (۵) آیه ۷۲ .

۴- .سوره نساء (۴) آیه ۱۱۶ .

۵- .سوره لقمان (۳۱) آیه ۱۳ .

۶- .سوره نساء (۴) آیه ۴۸ و ۱۱۶ .

{سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ} (۱)؛

خدا منزله و متعالی است از شرکی که آنها می ورزند.

همچنین روایات زیادی در این راستا وجود دارد، که در بحث های پیشین به بعضی از آنها اشاره شد.

بررسی یک حدیث

برخی از کسانی که مسئله قرائت های مختلف از دین را مطرح می سازند و از صراط های مستقیم و کثرت گرایی سخن می گویند، گاه بخشی از یک حدیث را می آورند و آن را تأییدی برای درستی این نوع گرایش قرار می دهند.

از امام صادق (علیه السلام) روایت شده است که فرمودند:

لَوْ عَلِمَ النَّاسُ كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ هَذَا الْخَلْقَ، لَمْ يَلْمُ أَحَدٌ أَحَدًا؛ (۲)

اگر مردم می دانستند که خدای متعال چگونه خلق را آفرید، هیچ کس احدی را سرزنش نمی کرد.

براساس این حدیث، تکفیرها و نسبت بی دینی و عقاید نادرست به دیگران ناشی از جهل و نابخردی است، اگر انسان به درک و فهم درست دست یابد، همه عقاید را محترم می شمارد و هیچ کس را به جهت گرایش اعتقادی اش سرزنش نمی کند. همه باورها در جای خودش درست و صواب است و موضع گیری در برابر دیگر آیین ها و مسلک ها، رفتاری نادرست و خطا می باشد. پیداست که این سخن نمی تواند درست باشد؛ زیرا در قرآن می خوانیم:

{تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ} (۳)؛

نابود باد دو دست ابولهب و هلاکت او را سزاست.

ص: ۲۴۶

۱- .سوره روم (۳۰) آیه ۴۰.

۲- .اصول کافی ۲: ۴۴، حدیث ۱.

۳- .سوره مسد (۱۱۱) آیه ۱.

{وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا تَبَارًا} (۱)؛

خدایا، ظالمان را جز هلاکت میفزا.

{فَلَعَنَهُ اللَّهُ عَلَى الْكٰفِرِينَ} (۲)؛

پس لعنت خدا بر کافران باد.

قرآن کسانی چون فرعون و هامان را نام می برد و پیشوایان و گروه هایی را یاد می کند که خودشان گمراه بودند و مردمان را به گمراهی کشاندند و دوزخی ساختند، و هشدار می دهد که برخی از مردمان اگر در زمین سیطره یابند به نابودی حرث و نسل می پردازند و در زمین تباهی می آفرینند و مردمان را به بردگی وامی دارند و از راه رشد و صلاح باز می دارند. و انسان های با ایمان را کسانی می داند که در برابر کافران موضع گیری شدیدی دارند، و نرمش در برابر دیگر مکتب ها و مرام های باطل را نشانه تزلزل ایمان و نفاق برمی شمارد و اعلان می دارد که آیین هایی چون یهود هرگز مسلمانان را بر نمی تابند مگر اینکه به دین آنان بگردند.

بنابراین، صواب بودن همه آیین ها و گرایش ها برخلاف رهنمودهای قرآنی و حدیثی است و یافته های جامعه شناسی، روان شناسی، مردم شناسی و شناخت ادیان، تاکنون چنین مدینه فاضله ای را - که افراد مختلف با گرایش های دینی گوناگون در صلح و صفای کامل و بی هیچ دغدغه ای در کنار هم زندگی کنند و معاشرت داشته باشند و پیوند فAMILIARY برقرار کنند - ثابت نکرده است و در جایی از جهان موجود نیست.

افزون بر این، حدیث مذکور بیان گر چنین معنایی نمی باشد، بلکه بخشی از حدیثی است که به تفاوت استعدادها و ظرفیت های انسان ها اشاره می کند.

ص: ۲۴۷

۱- .سوره نوح (۷۱) آیه ۲۸.

۲- .سوره بقره (۲) آیه ۸۹.

یحیی بن ابان از شهاب نقل می کند که گفت: شنیدم امام صادق (علیه السلام) می فرمودند: «اگر مردم می دانستند که خدای متعال چگونه این خلق را آفرید، احدى احدى را نکوهش نمی کرد!» (شهاب می گوید) گفتیم: خدا کارت را سامان دهد، این کار چگونه بوده است؟ امام (علیه السلام) فرمودند:

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَ أَجْزَاءً بَلَغَ بِهَا تِسْعَةً وَأَرْبَعِينَ جُزْءًا، ثُمَّ جَعَلَ الْأَجْزَاءَ أَعْشَارًا، فَجَعَلَ الْجُزْءَ عَشْرَةَ أَعْشَارٍ. ثُمَّ قَسَمَهُ بَيْنَ الْخَلْقِ، فَجَعَلَ فِي رَجُلٍ عَشْرَ جُزْءٍ، وَفِي آخِرِ عَشْرَى جُزْءٍ حَتَّى بَلَغَ بِهِ جُزْءًا تَامِيًّا، وَفِي آخِرِ جُزْءٍ أَوْ عَشْرَ جُزْءٍ، وَفِي آخِرِ جُزْءٍ أَوْ عَشْرَى جُزْءٍ، وَفِي آخِرِ جُزْءٍ أَوْ ثَلَاثَةَ أَعْشَارِ جُزْءٍ حَتَّى بَلَغَ بِهِ جُزْئَيْنِ تَامِيَيْنِ ثُمَّ بِحَسَابِ ذَلِكَ حَتَّى بَلَغَ بِأَرْفَعِهِمْ تِسْعَةَ وَأَرْبَعِينَ جُزْءًا.

فَمَنْ لَمْ يَجْعَلْ فِيهِ إِلَّا عَشْرَ جُزْءٍ، لَمْ يَقْدِرْ عَلَى أَنْ يَكُونَ مِثْلَ صَاحِبِ الْعَشْرَيْنِ وَكَذَلِكَ صَاحِبِ الْعَشْرِينَ لَا يَكُونُ مِثْلَ صَاحِبِ الثَّلَاثَةِ الْأَعْشَارِ، وَكَذَلِكَ مَنْ تَمَّ لَهُ جُزْءٌ لَا يَقْدِرُ عَلَى أَنْ يَكُونَ مِثْلَ صَاحِبِ الْجُزْئَيْنِ. وَلَوْ عَلِمَ النَّاسُ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ هَذَا الْخَلْقَ عَلَى هَذَا لَمْ يَلْمُ أَحَدًا أَحَدًا؛ (۱)

همانا خدای متعال اجزایی را آفرید و آنها را به ۴۹ جزء رساند، پس هر جزء را ۱۰ قسمت نمود [که در مجموع به ۴۹۰ جزء کوچک تر تبدیل شدند] آن گاه آن اجزاء را میان خلق تقسیم کرد.

به شخصی یک دهم جزء داد و به دیگری دو دهم [و همین طور به فرد دیگر سه دهم و...] تا اینکه [بهره کسی را] به یک جزء کامل رسانید [و به همین ترتیب] به فرد دیگر یک جزء و یک دهم جزء و به دیگری یک و دو دهم جزء و شخص دیگر یک و سه دهم جزء داد تا اینکه [نصیب کسی را] دو جزء

ص: ۲۴۸

گردانید و به همین ترتیب، تا اینکه به عالی ترین آنها ۴۹ جزء داد. پس کسی که یک دهم جزء دارد مانند کسی که از دو دهم جزء برخوردار است نمی باشد و نیز دارنده دو دهم مانند صاحب سه دهم نخواهد بود و کسی که یک جزء کامل دارد چونان کسی که دو جزء دارد نیست. اگر مردم می دانستند که خدای بزرگ، مردم را چنین آفریده، هیچ کس دیگری را نکوهش نمی کرد.

مرحوم مجلسی در شرح این حدیث می گوید:

مقصود از اینکه: «هیچ کس، دیگری را سرزنش نمی کرد» یعنی در نفهمیدن نکات دقیق و کوتاه فهمی در بعضی معارف [الهی] او را نکوهش نمی کرد، یا در به دست نیاوردن فضیلت ها و اخلاق نیک و به جا نیاوردن نوافل و مستحبات، او را نکوهش نمی کرد. و گرنه چگونه ممکن است بر ترک فرائض و واجبات و انجام کبائر و محرمات، سرزنش نباشد؟!!

خدای متعال، بندگان را به اندازه توانایی شان مکلف ساخت، و آنان در ارتکابِ معاصی و در ترک واجبات مجبور نمی باشند، لیکن امکان دارد در ظرفیتِ بعضی از آنها معرفتِ دقیق امور و اسرار پیچیده، موجود نباشد به همین جهت، مردم به آنها تکلیف نشده اند.

و همچنین در به دست نیاوردن بعضی از مراتب اخلاص و یقین و دیگر مکارم، مذمت نمی شوند؛ زیرا تکالیف الهی نسبت به بندگان به حسب قابلیت ها و استعدادها آنهاست. (۱)

بنابراین، مقصود از این حدیث این است که درجات و استعدادهاى افراد مختلف است؛ بعضی به آسانی مطلبی را می فهمند و نکات ظریف و دقیق را درمی یابند و دریافت های ژرف و بینش های آینده نگر و طرح های ابتکاری دارند و تیزبین و باهوش اند و بعضی چنین نیستند و از هر کس نباید انتظار همه امتیازات و فضایل نیک را داشت.

ص: ۲۴۹

مراتب بالای یقین و اوج درجات اخلاص نیز ظرفیت های ویژه ای را می طلبد (۱) و هر کس نمی تواند محرم آسرار باشد.

البته تکالیف همگانی الزامی، در جای خود محفوظ است و همه توانایی انجام آن را دارند. و اینکه چرا خدا به بعضی بیش از دیگران تفضُّل فرموده و او را مورد عنایت قرار داده است، به جهت مصالحی می باشد که ما نمی دانیم و نمی توان آن را ظلم به شمار آورد؛ زیرا اختلاف در اعطای تفضُّلات - که به علم الهی مربوط است - ظلم بر کسی نیست. وانگهی، ممکن است این تمایزها به اختیار خود افراد در عالم ذر صورت گرفته باشد، و پیداست که اختیار مُعَلَّل به علتی دیگر نمی شود - زیرا در آن صورت اختیار نخواهد بود - پس بخشی از این اختیار (در این عالم) بروز می یابد که همان تفضُّلات و دیگر چیزهاست.

یادآوری لازم

برخی، آنان را که بر مراجعه به اخبار - در مسائل اعتقادی - اصرار می ورزند، به اخباری گری متهم می سازند. این کار، شیوه ای ناجوانمردانه و سخنی نابجا و خام می باشد؛ زیرا رجوع به قرآن و روایات و اهمیت دادن به آنها برای مؤمن، کمال افتخار است. پیامبر (صلی الله علیه و آله) همواره در طول بعثت به آن فرامی خواند و از مردم می خواست که آموزه های وحیانی را ملاک اعتقاد و رفتار و کردارشان قرار دهند و دین را از خود دین برگیرند.

این شیوه مراجعه به اخبار و محور قرار دادن کلام قرآن و معصومین (علیهم السلام) از اخباری گری اصطلاحی - که به معنای نفی تقلید و مبانی قطعی اصولی است - متمایز می باشد.

ص: ۲۵۰

۱- . نقل کرده اند آن گاه که به میرزای شیرازی خبر دادند که همه مجتهدان عصر بر اعلم بودن شما اتفاق دارند و اذعان می کنند که شما از همه برتر و اولی هستید و می بایست مرجع تقلید باشید، اشک های ایشان بر گونه اش جاری شد و گفت: به خدا سوگند، فکر نمی کردم به چنین گرفتاری ای مبتلا شوم! (فوائد الرضویه: ۴۸۴).

همچنین روشن است که در مواردی، از ظواهر تعالیم و حیانی آموزه هایی به نظر می رسد که اصول دین آنها را بر نمی تابد و یا برخلاف حکم عقل قطعی است؛ در این موارد خود وحی به تأویل آن پرداخته است. نمونه هایی از آنها را می توان در تأویل آیات:

{وَوَفَّخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي} (۱)، {وَجَاءَ رَبُّكَ} (۲) و {إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ} (۳) مشاهده کرد. (۴)

و نیز باید توجه داشت که بخشی از اصول عقلی قطعی که در فلسفه مطرح است، تردید ناپذیر می باشد، با آنهاست که می توانیم معارف و حیانی و توحیدی را روشن سازیم، با منکران خدا بحث کنیم و استدلال آوریم و آیات و روایات دشوار را بفهمیم و تبیینی درست از آنها ارائه دهیم و نکات ظریف و دقیق را دریابیم. نیاز معلول به علت، محال بودن اجتماع نقیضین، استحاله دور و تسلسل و پیروی نظم دائمی از ناظم آگاه و توانا و... از آن جمله اند. این اصول عقلی در انحصار فلاسفه نیست، بلکه همه عقلای عالم از آنها استفاده می کنند و در امور مختلف آنها را به کار می برند.

آری، آن دسته از مسائل فلسفه که بحث های نظری و اختلافی است نباید مسلم انگاشته شود. اصالت وجود، وحدت وجود، وحدت تشکیکی و اطلاقی، قاعده «الواحد»... که زیربنای سنخیت میان خدا و خلق، اتحاد علم و اراده حق، قدم عالم، معاد مثالی و... می باشد، پذیرفتنی نیست.

ص: ۲۵۱

- ۱- .سوره حجر (۱۵) آیه ۲۹.
- ۲- .سوره فجر (۸۹) آیه ۲۲.
- ۳- .سوره قیامت (۷۵) آیه ۲۳.
- ۴- .تفسیر برهان ۳: ۳۶۲ - ۳۶۳؛ و ۵: ۶۵۶؛ و ۵: ۵۳۷ - ۵۳۸.

آیه هشتم: وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ...

اشاره

قال الله تعالى:

{وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ}

سوره قصص (۲۸) آیه ۸۸.

و معبود دیگری با خداوند مخوان، خدایی جز او نیست،

جز وجه [ذات یا دین و آئین] او همه چیز نابود شونده است.

فرمان از آن اوست و به سوی او بازگردانیده می شوید.

ص: ۲۵۳

در این آیه می فرماید: همراه خداوند، دیگری را مخوان و جمله {لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ} در حکم تعلیل جمله قبل می باشد؛ یعنی همراه خداوند، دیگری را نخوان، به این علت که اصلاً غیر از خداوند واحد، خدای دیگری نیست (تا از او تقاضائی شود).

جمله {كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ} در مقام تبیین صدر آیه می باشد؛ یعنی چون جز وجه او همه چیز هالک و فانی است و چیزی که فانی می شود و از بین می رود نمی تواند اله باشد، پس الهی جز او نیست و غیر او را مخوان.

مح-ل بحث بیشتر این قسمت از آیه می باشد که می فرماید: {كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ}؛ در این زمینه، نظرات متفاوتی وجود دارد که ابعاد آن از نظر لغت، روایات و تفسیر روشن خواهد شد.

لغت

در ذیل آیه قبل (سوره بقره، آیه ۱۱۵) معانی «وجه» بیان شد، لذا نیازی به تکرار نیست. در اینجا فقط واژه «هلاک» را بررسی مختصری می کنیم:

راغب در مفردات، وجوهی را در شرح کلمه هلاک ذکر می کند، از جمله: مفقود شدن، فساد و استحاله و موت؛ و برای هر یک از این معانی به آیاتی استشهاد می کند، آن گاه در وجه چهارم می گوید:

بطلان الشیء من العالم و عدمه رأساً، و ذلك المسمى فناء المشار إليه بقوله: {كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ} (۱)؛

ص: ۲۵۵

هلاک، یعنی نابود شدن چیزی از عالم و از بین رفتنش از اصل و ریشه، همان که «فنا» نامیده می شود و این سخن خدای متعال که: «هر چیزی نابود می شود مگر وجه خدا» به آن اشاره دارد.

روایات

۱. در کتاب احتجاج از امیرالمؤمنین (علیه السلام) در حدیثی طولانی روایت شده که فرمود:

واما قوله: {كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ} فالمراد كل شيء هالك إلا دینه؛(۱)

مقصود این است که هر چیزی نابود می شود مگر دین خدا.(۲)

ص: ۲۵۶

-
- ۱- . احتجاج طبرسی ۱ : ۳۷۷؛ تفسیر کنز الدقائق ۱۰ : ۱۱۲؛ تفسیر المیزان ۱۶ : ۹۵؛ شایان ذکر است که امام علیه السلام در ادامه می فرماید: مراد دین است؛ زیرا محال است هر چیزی از خدا نابود شود و وجهش بماند.
- ۲- . درباره آیه شریفه، مرحوم قاضی سعید قمی - شارح کتاب توحید صدوق - مطلبی دارد که حاصلش چنین است: در آیات و احادیث بسیاری به خداوند متعال نسبت اعضا و قوای جسمانی داده شده است، مثلاً گاهی نسبت هیئت و هیکل انسان داده شده؛ مانند حدیث: «الشاب الموفق» (اصول کافی ۱ : ۱۰۰) و گاهی نسبت صورت به خداوند داده شده است؛ مانند حدیث: «...خَلَقَ اللهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» (توحید صدوق: ۱۰۳) [اغلب این احادیث در کتب عامه آمده است و در روایات شیعه مورد نقد یا تأویل قرار گرفته است] و گاهی نسبت وجه به خداوند داده شده است؛ مانند آیه: {كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ} و... در این زمینه گروهی به ظواهر احادیث اخذ کرده اند و گمراه شدند و قائل به تجسیم و تشبیه شدند، و عده ای متحیر شدند، و عده ای به قیاس و تفسیر به رأی گرفتار شدند، لکن همگی خطا رفتند. آنگاه بعد از بیان دو قاعده در باب وضع الفاظ، می گوید: وجه در وضع الهی به چیزی گفته می شود که مواجهه با شیء باشد؛ مثل اینکه وجه کتاب، به چیزی گفته می شود که به شما امکان قرائت آن را بدهد و وجه خداوند، هم به چیزی گفته می شود که توجه و التفات به خداوند بدهد به نحوی که در این توجه سالک مواجه شود با خداوند و این معنا فقط با انبیا و اولیا تطبیق می دهد؛ زیرا ایشان سبب اقبال خلق به خداوند هستند و ممکن است دین باشد؛ زیرا طریق ایشان همان دین است و منطبق بر دین می باشد. (شرح توحید صدوق (قاضی سعید قمی) ۲: ۵۱۵ - ۵۲۴، ذیل باب تفسیر - آیه: {كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ}، شرح حدیث اول).

۲. در حدیث صحیح سیف بن عمیره آمده است که از امام صادق (علیه السلام) درباره این سخن خدای متعال: {كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ} سؤال شد؟

حضرت فرمود: دیگران در تفسیر آن چه می گویند؟ (راوی می گوید) گفتیم: می گویند: جز وجه خدا همه چیز نابود می شود! حضرت فرمود:

سبحان الله لقد قالوا قولاً عظيماً انما عنى بذلك وجه الله الذى يؤتى منه؛(۱)

سبحان الله! گفتار بزرگی به زبان آوردند! همانا مقصود وجهی است که باید از آن داخل شد.

یعنی مراد، ما اهل بیت هستیم؛ زیرا مخلوقین به واسطه ائمه (علیهم السلام) رو به سوی خدا می کنند.(۲)

۳. و به همین معنا و مضمون صحیح صفوان الجمال است که از امام صادق (علیه السلام) در مورد این کلام خدای عزوجل: {كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ} سؤال می شود؟ آن حضرت فرمود:

مَنْ أَتَى اللَّهَ بِمَا أَمَرَ بِهِ مِنْ طَاعَةِ مُحَمَّدٍ (۳) (صلی الله علیه و آله) فَهُوَ الْوَجْهُ الَّذِي لَا يَهْلِكُ

ص: ۲۵۷

۱- اصول کافی ۱: ۱۴۳، حدیث ۱.

۲- در توضیح این روایت ملا صالح مازندرانی - شارح کافی - می نویسد: اینکه امام علیه السلام فرمود: (لقد قالوا قولاً عظيماً) از این حیث بود که ایشان خالق را به مخلوقین تشبیه کردند و برای خالق وجه مشخصی تراشیدند. و اینکه حضرت فرمود: (انما عنى بذلك وجه الله الذى يؤتى منه) مرادشان این بود که آن وجه، همانا رسولان و اوصیای آنها هستند؛ زیرا ایشان طریق إلى الله اند و انوار ربوبی به شمار می روند که اذهان خلایق به سبب ایشان نورانی می شود تا فیض حق را بپذیرند... (شرح اصول کافی ۴: ۲۱۸).

۳- در توحید صدوق (ص ۱۴۹، حدیث ۳) عبارت: «و الائمة من بعده» نیز آمده است.

وَكَذَلِكَ قَالَ: {مَنْ يُطِيعَ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ} (۱)؛ (۲)

هر کس برای خدا آنچه را که مأمور انجام آن است از طاعت محمد (صلی الله علیه و آله) بیاورد، پس این وجهی است که از بین نمی رود، و همچنین خداوند فرموده: «هر کس اطاعت رسول بنماید به حقیقت اطاعت خداوند نموده».

نتیجه آن که این دین حق است که می ماند و همه چیز نابود شدنی است.

۴. در ت-و حید ص-دوق در تفسیر قول خدای تعالی: {كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ} آمده است که امام (علیه السلام) فرمود:

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا مَنْ أَخَذَ طَرِيقَ الْحَقِّ؛ (۳)

مراد آیه این است که: همه چیز هلاک (و نیست) می گردد مگر کسی راه حق را بگیرد [و ببیند].

۵. و عین این حدیث در محاسن برقی (۴) نقل شده است با این تفاوت که به جای «مَنْ أَخَذَ طَرِيقَ الْحَقِّ» آمده است: «مَنْ أَخَذَ طَرِيقَ الَّذِي أَنْتُمْ عَلَيْهِ»؛ یعنی همه چیز نابود می شود مگر راهی که شما بر آن پایدارید.

۶. در تفسیر قمی، از امام باقر (علیه السلام) روایت شده که درباره: {كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ} فرمود:

معنای آیه این نیست که همه چیز فانی می شود و وجه خدا باقی می ماند، خدا برتر از آن است که در وصف بگنجد، لیکن معنای آن چنین است:

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا دِينَهُ، وَنَحْنُ الْوَجْهُ الَّذِي يُؤْتِي اللَّهَ مِنْهُ؛ (۵)

ص: ۲۵۸

۱- .سوره نساء (۴) آیه ۸۰.

۲- .اصول کافی ۱: ۱۴۳ (باب النوادر)، حدیث ۲.

۳- .توحید صدوق: ۱۴۹، حدیث ۲.

۴- .محاسن برقی ۱: ۱۹۹ حدیث ۳۰.

۵- .تفسیر قمی ۲: ۱۴۷؛ تفسیر کنز الدقایق ۱۰: ۱۱۱.

هر چیزی از بین می رود مگر دین خدا، و مقصود از وجه خدا ما هستیم، وجهی که باید از آن [سوی] خدا در آمد.

۷. عبدالسلام بن صالح هروی می گوید: به علی بن موسی الرضا (علیه السلام) گفتم: ای فرزند رسول خدا، معنای این خبر چیست که روایت می کنند: پاداش «لا إله إلا الله» نظر به وجه خدای متعال است؟ آن حضرت فرمودند:

یا اباصلت، مَنْ وَصَفَ اللَّهَ تَعَالَى بِوَجْهِ كَالْوَجْهِ، فَقَدْ كَفَرَ وَ لَكِنْ وَجْهَ اللَّهِ تَعَالَى أَنْبِيَاءَهُ وَ رَسَلَهُ وَ حُجْجَهُ؛

هم الذين بهم يتوجه إلى الله عزوجل و إلى دینه و معرفته... و قال - عزوجل {كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ}؛ (۱)

ای اباصلت، هر که خدای متعال را به وجهی چون وجوه، وصف کند کافر است، لیکن وجه خدای متعال، انبیا و فرستادگان و حجت های اویند؛ کسانی که به وسیله آنها سوی خدای بزرگ و دین و معرفت او توجه می شود... و [مقصود از وجه که] خدای متعال می فرماید: «هر چیزی هلاک می شود مگر وجه او» [آنهايند].

امام (علیه السلام) سخن کسانی که وجه را به معنای واقعی کلمه گرفتند برنتافت و فرمود: خداوند از آنچه آنها می گویند منزّه است.

با توجه به روایات مذکور، چهار معنا در آیه محتمل است:

الف) «وجه» به معنای «دین» باشد؛

ب) «وجه» به معنای «الذی یؤتی الله منه» باشد؛

ج) «وجه» به معنای «من أخذ طریق الحق» باشد.

د) «وجه» به معنای «انبیا و رسل و ائمه معصومین (علیهم السلام)» باشد.

معانی فوق متقارب اند که قدر جامع آن - چنانکه در روایت سوم بیان شد - همان

ص: ۲۵۹

جهتی است که به سمت خدا هدایت می کند و از آن جهت بسوی خدا اقبال می شود.

باری، این روایات در صدد بیان مصادیق بارز و کامل آیه اند و معنای آن را در مورد خاصی حصر نمی کنند، پس اگر با تدبّر در آیه، معنایی به ذهن برسد و نفی حدیث نکند و مخالف با محکّمات قرآن و حدیث نباشد و با مُدَرَك عقل یّین هم تخالف نداشته باشد طرح آن، اشکالی ندارد.

ممکن است کسی بگوید: ظواهر آیات حجت اند، و می توان با توجّه به ظواهر، معنای آیه را دریافت!

در جواب گوئیم: ظواهر آیات به طور مطلق حجت نیستند. آری، زمانی که ظواهر، خلاف عقل صریح نباشند و روایاتی هم در مقام بیان مراد آیه (ولو در مقام ذکر بعض مصادیق) وارد نشده باشد، بی اشکال می توان به ظواهر عمل کرد و گرنه در مانند آیه: {وَوَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي} (۱) به طور قطع نمی توان به ظاهر عمل کرد؛ زیرا با توحید و حیانی ناسازگار است و باید آیه برخلاف ظاهر توجیه شود. البته در چنین مواردی خود وحی بهترین توجیه را نموده است. (۲)

دیدگاه مفسران

تفسیر المیزان

در این مقام، نخست به ذکر سخنان صاحب تفسیر المیزان می پردازیم؛ زیرا

ص: ۲۶۰

۱- .سوره ص (۳۸) آیه ۷۲.

۲- . عن محمد بن مسلم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل: {وَوَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي} كيف هذا النفخ؟ فقال: «إن الروح متحرك كالريح، وإنما سمي روحاً لأنه اشتق اسمه من الريح، وإنما أخرجه على لفظ الريح لأن الأرواح مجانسه للريح، وإنما أضافه إلى نفسه لأنه اصطفاه على سائر الأرواح، كما قال لبيت من البيوت: بيتي و لرسول من الرسل: رسولي و أشباه ذلك، و كل ذلك مخلوق مصنوع محدث مربوب مدبر» (تفسیر برهان ۳: ۳۶۲ - ۳۶۳).

علامه بعد از بیان نظر خویش، تقریباً اکثر اقوال را نقل می کند و می گوید: با تدبر در آنچه ما گفتیم، اشکالات اقوال آشکار خواهد شد.

ایشان می گوید:

والوجه والوجه واحد كالوعد والعده، و وجه الشیء فی العرف العامّ ما یستقبل به غیره ویرتبط به الیه... و وجهه تعالی ما یستقبل به غیره من خلقه ویتوجه الیه خلقه به وهو صفاته الکریمه من حیاه و علم وقدره وسمع وبصر وما ینتهی الیها من صفات الفعل كالخلق والرزق والإحیاء والإماتة والمغفره والرحمه وكذا آیاته الدالّه علیه بما هی آیاته؛(۱)

وجه و وجه یک چیزند مانند (وعد و عده). وجه الشیء و صورت هر چیزی در عرف عمومی چیزی است که به وسیله آن با دیگر چیزها روبرو شده و با آنها مرتبط می شود... و وجه خدای متعال، چیزی است که به آن با خلقش روبرو می شود و به وسیله آن، خلق به سوی خدا رو می کنند، و آن عبارت است از صفات کریمه خدا از قبیل: حیات و علم و قدرت و سمع و بصر، و صفات فعلی که به اینها منتهی می شود مانند: پدید آوردن، روزی دادن، حیات بخشیدن، میراندن، آمرزش، بخشایش و همچنین نشانه هایی که بر او دلالت دارند.

علامه در ادامه می نگارد:

فكل شیء هالك فی نفسه باطل فی ذاته لا حقیقه له(۲) إلا ما كان عنده مما أفاضه الله علیه و أما ما لا ینسب الیه تعالی فلیس إلا ما اختلقه وهم المتوهم

ص: ۲۶۱

۱- . المیزان ۱۶ : ۹۰.

۲- . لازم به ذکر است که اگر مقصود علامه از باطل بودن اشیا در ذاتشان این است که هیچ حقیقتی ندارند، این سخن مخدوش است چنانچه در نقد کلام فلاسفه و عرفا بیان خواهد شد، اما اگر مراد این است که حقیقت دارند اما وابسته به خدایند و قائم به مشیت اویند سخن درستی است.

أو سراباً صورته الخيال و ذلك كالأصنام ليس لها من الحقيقه إلا أنها حجاره أو خشبه أو شيء من الفلزات و أما أنها أرياب أو آلهه أو نافع أو ضاره أو غير ذلك فليست إلا أسماء سمّاها عبدتهم و كالإنسان ليس له من الحقيقه إلا ما أودعه فيه الخلقه من الروح و الجسم و ما اكتسبه من صفات الكمال و الجميع منسوبه إلى الله سبحانه و أما ما يضيفه إليه العقل الإجتماعي من قوه وسلطه و رئاسه و وجاهه و ثروه و عزه و أولاد و أعضاء فليس إلا سراباً هالكاً و أمّيته كاذبه و على هذا السبيل سائر الموجودات...؛ (١)

پس هر چیزی در ذات خودش نابود شونده و باطل است و حقیقتی ندارد مگر آنچه از جانب خدا به او افزوده شده است.

و آنچه به خدا منسوب نمی باشد ساخته وهم است و سراب خیال.

مانند بت ها که حقیقتی جز سنگ و چوب و فلز ندارند، و عنوان «اریاب»، «آلهه»، «نافع» (نفع دهنده)، «ضار» (آسیب رسان) و جز آن، نام هایی است که پرستندگان بر آنها نهاده اند.

و مانند انسان که حقیقتی ندارد جز روح و جسمی که خدا در وی نهاده است، و صفات کمالی که به دست می آورد و جمیع اینها به خدای سبحان منسوب می باشد، و اما قوت، سلطه، ریاست، مقام، ثروت، عزت، اولاد و یارانی که عقل اجتماعی به انسان نسبت می دهد، چیزی جز سراب هالک و آرزوی دروغین (و پوچ) نمی باشد. دیگر موجودات نیز بر همین رویه اند...

در ادامه می فرماید:

و يمكن أن يراد بالوجه جهته تعالى التي تنسب إليه و هي الناحية التي يقصد منها و يتوجه إليه بها، و تؤيده كثره استعمال الوجه في كلامه تعالى

ص: ٢٦٢

بهذا المعنى كقوله: {يُرِيدُونَ وَجْهَهُ} (١) وقوله: {إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى} (٢) إلى غير ذلك من الآيات الكثيره جدا. و عليه فتكون عبارته عن كل ما ينسب إليه وحده فإن كان الكلام على ظاهر عمومته انطبق على الوجه الأول الذى أوردناه و يكون من مصاديقه أسماؤه و صفاته و أنبيأؤه و خلفاؤه و دينه الذى يؤتى منه.

و إن خص الوجه بالدين فحسب - كما وقع فى بعض الروايات إن لم يكن من باب التطبيق - كان المراد بالهلاك الفساد و عدم الأثر، و كانت الجملة تعليلا لقوله: {وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ} و كان ما قبلها قرينه على أن المراد بالشىء الدين و الأعمال المتعلقة به و كان محصل المعنى: و لا تتدين بغير دين التوحيد لأن كل دين باطل لا أثر له إلا دينه.

و الأنسب على هذا أن يكون الحكم فى ذيل الآية بمعنى الحكم التشريعى أو الأعم منه و من التكويني و المعنى: كل دين هالك إلا دينه لأن تشريع الدين إليه و إليه ترجعون لا إلى مشرعى الأديان الأخر.

هذا ما يعطيه التدبر فى الآية الكريمة وللمفسرين فيها أقوال آخر مختلفه. (٣)

و ممكن است مراد از وجه، جهت خدای تعالی باشد که به او نسبت داده می شود و از آن جهت خدا قصد و به او توجه می شود، و مؤید آن، کثرت استعمال وجه در کلام خدای تعالی به همین معناست مانند این سخن که می فرماید: «خشنودی او را می خواهند» و این که می فرماید: «جز خواستن رضای پروردگارش که بسی برتر است [منظوری ندارد]».

ص: ٢٦٣

١- .سوره انعام (٦) آیه ٥٢.

٢- .سوره لیل (٩٢) آیه ٢٠.

٣- .المیزان ١٦: ٩٣ - ٩٤.

بنابر این، وجه عبارت است از هر آنچه فقط به خدا نسبت داده شود، پس اگر کلام بر ظاهر عامش باشد، بر وجه اول - که بیانش کردیم - منطبق خواهد بود و از مصادیق آن اسماء و صفات خدای تعالی و انبیا و جانشینانشان و دین الهی - که از طریق آن خدا قصد شود - می باشد.

و اگر مراد از وجه، خصوص دین باشد چنانکه در برخی روایات آمده است - اگر از باب تطبیق نباشد - مراد از هلاک، فساد و عدم تأثیر خواهد بود، و جمله [جز وجه او همه چیز نابودشونده است] دلیل سخن خدای تعالی است که فرمود:

«و با خدا معبودی دیگر مخوان»؛ و قبل آن قرینه است بر این که مراد از «شیء»، دین و اعمال مربوط به دین است و حاصل کلام این خواهد بود که: به غیر دین توحید متدین مباش زیرا هر دینی جز دین الهی نابود شدنی است.

بنابر این، انطباق این است که حکم در ذیل آیه، تشریحی یا اعم از تشریحی و تکوینی باشد و معنا این خواهد بود که:

هر دینی جز دین الهی نابود شدنی است زیرا تشریح دین از آن خداست و به سوی او رجوع می کنید نه به سوی دیگر تشریح کنندگان.

این مقتضای تدبر در آیه کریمه است لکن مفسران اقوال گوناگون دیگری در مورد آن دارند.

و اما اقوالی که مرحوم علامه جمع آوری کرده و آنها را مخدوش می داند از قرار ذیل است:

* بعضی گفته اند: مراد از وجه، ذات مقدس پروردگار است و مراد از هلاک انعدام می باشد پس معنای آیه این می شود که هر چیزی فی نفسه در معرض انعدام است؛ چون وجودش از خودش نیست مگر ذات خداوند، که واجب الوجود است. بنابراین، اساس کلام بر تشبیه است؛ یعنی هر موجودی غیر خداوند مانند هالک و معدوم است، چون وجودش وابسته به غیر است.

* و گفت - شده است: مراد از وجه، ذات هر چیزی است وضمی - ر {وَجْهَهُ} به

خدا برمی گردد به اعتبار اینکه وجه هر چیزی مملوک اوست، و معنای آیه این است که: هر چیزی هالک است، مگر وجه خدا که همان ذات هر چیز و وجود آن است.

* و بعضی دیگر گویند: مراد از وجه، جهت مقصوده از هر چیز است و ضمیر در {وَجْهَهُ} به خدا برمی گردد، و معنای آیه این است که: هر چیزی هالک است با همه متعلقاتش، مگر تنها آن جهت از هر چیز که منسوب به خدای متعال می باشد و آن وجودی است که خدا به وی افاضه فرمود.

* و عده ای دیگر گفته اند: وجه، همان جهت مقصوده است و مراد از آن خدای سبحان می باشد که هر چیزی به او رو می کند و ضمیر در {وَجْهَهُ} به کلمه «شیء» برمی گردد و معنای آیه این است که: هر چیزی هالک است، مگر خدائی که جهت مطلوب هر چیز است.

* بعضی گفته اند: هلاک به معنای مرگ است و عمومیت آیه به ظاهرش مراد نیست، بلکه تنها جانداران مراد است و معنایش این است که: هر موجود جاننداری به زودی می میرد، مگر وجه خدا.

* و باز در معنای وجه بعضی گفته اند: مراد به آن عمل صالح است، و معنای آیه این است که: هر عملی در معرض انعدام است به جز آن عملی که بنده خدا آن را به عنوان امتثال امر الهی به جا آورد، که خدا آن را باقی می دارد و دیگر [اثرش و مزدش] از بین نمی رود تا روزی به او برسد، و یا به خاطر اینکه مقبول در گاه خدا واقع می شود، دیگر قابل هلاک نیست؛ چون [عمل با جزا معاوضه شده و] جزا قائم مقام عمل شده و بقا دارد [و هلاک ناپذیر است].

* و بعضی دیگر گفته اند: معنای وجه، جاه و منزلت خدای متعال است که آن را در مردم اثبات کرد.

* و برخی دیگر چنین نظر دارند که هالک به عمومیتش همه ماسوی الله را در برمی گیرد و به طور دائم شامل است؛ زیرا وجود در هر آن بر او افاضه می شود،

پس او - یعنی ماسوی الله - دائماً در تغییر و هلاکت است (هم در دنیا و هم در آخرت) و معنای آیه این است که: هر چیزی دائماً در ذاتش متغیر است، مگر وجه خداوند متعال. (۱)

تفسیر نفحات الرحمن

شیخ محمد نهاوندی - صاحب تفسیر نفحات الرحمن - ذیل این آیه بیان لطیفی دارد که نقل آن سودمند است، وی می فرماید:

أقول: حاصل المراد أنّ الوجه هو الجبهة التي بها يقبل الشيء إلى غيره، و الله منزّه عن الجبهة والعضو؛ فالمراد منه ما هو سبب اقباله إلى خلقه، و هو دينه و حُجُجُه الذين ببركتهم تنزل الرحمة؛ (۲)

مضمون این سخن این است که:

وجه، عبارت است از آن جهتی که هر شیء به آن جهت، به شیء دیگر رو می کند.

بدیهی است که چنین معنایی قطعاً در مورد خداوند به کار نمی رود؛ زیرا خداوند به این معنا دارای وجه نیست؛ زیرا حضرت حق نه دارای جهت است و نه دارای عضو، پس باید با حفظ همین مناسبت، معنای دیگری ذکر شود که بدون محذور باشد.

در نتیجه می گوئیم: مراد از وجه آن چیزی است که سبب اقبال حضرت حق به خلق می شود. به عبارت دیگر آیه این گونه معنا می شود: همه چیز فانی و باطل می شود، مگر آن جهتی که خداوند متعال به وسیله آن به خلقش روی می آورد و

ص: ۲۶۶

۱- . علامه طباطبایی بعد از نقل تمام اقوال می فرماید: هیچ کدام از وجوه ذکر شده صحیح به نظر نمی رسد، زیرا با سیاق آیه شریفه منطبق نیست و یا دلیلی که آورده اند مدعایشان را اثبات نمی کند و یا معنایی است که از فهم دور می باشد، ... (المیزان ۱۶: ۹۴).

۲- . تفسیر نفحات الرحمن ۵: ۵۷.

آن وسیله، دین و حجت های خدا (پیامبر و ائمه (علیهم السلام)) می باشند؛

زیرا به وسیله ایشان خداوند اقبال به خلق می کند و به برکت آنان رحمت الهی بر خلق نازل می گردد.

دیدگاه فلاسفه و عرفا

برخی از فلاسفه و اهل عرفان بر مبنای اینکه یک حقیقت در دار هستی بیشتر نیست و آن وجود ذات اقدس پروردگار است، (و هر چیزی که مخلوق باشد و ممکن، اعتباری و منتزع از تطورات آن وجود می باشد) آیه: {كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ} را چنین معنا می کنند: همه ممکنات هالک هستند، مگر وجه پروردگار که «حقیقه الوجود» است.

به عبارت دیگر در هستی یک حقیقت بیشتر وجود ندارد که همان ذات پروردگار و حقیقه الوجود می باشد. مخلوقات (ماسوی الله و ممکنات) همه اعتبارات و انتزاعات از آن وجودند و این وجودات غیرحقیقی، متطور می شوند و دارای شئون و مظاهر مختلف می گردند که از آن به «ممکن» تعبیر می شود؛ و چون همه آنها معانی ای اعتباری و ذهنی اند، هیچ و بوج می باشند و این تغییر و به شکل های مختلف در آمدن، همان هلاک اشیا است.

و آن که تغییر پیدا نمی کند همان حقیقه الوجود است که خدا باشد بنابراین، آیه ناظر به همین معناست. وجود ممکنات همه از تطورات آن وجود حقیقی می باشد و هرگز ممکنات به وجود حقیقی متصف نمی شوند، بلکه مجازاً به آنها اطلاق وجود می شود که از آن به وجود منبسط تعبیر می شود. پس همه این ماهیات به حکم آیه شریفه که فرمود:

{كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ} پوچ هستند.

البته این معنا نه با لغت منطبق است و نه با حدیث و آیات قرآن سازگاری

دارد، از این رو نمی توان آن را تفسیر این آیه به شمار آورد.

سخن ملاصدرا در این مورد چنین است:

كَأَنَّكَ قَدْ آمَنْتَ مِنْ تَضَاعِيفٍ مَا قَرَعَ سَمْعَكَ مَنْأً بِتَوْحِيدِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ تَوْحِيداً خَاصِّياً وَ اذْعَنْتَ بَأَنَّ الْوَجُودَ حَقِيقَةً وَاحِدَةً هِيَ عَيْنُ الْحَقِّ، وَ لَيْسَ لِلْمَاهِيَّاتِ وَ الْأَعْيَانِ الْإِمْكَانِيَّةِ وَ جُودٍ حَقِيقِيٍّ، أَمَّا مَوْجُودِيَّتُهَا بِانْصِبَاغِهَا بِنُورِ الْوَجُودِ، وَ مَعْقُولِيَّتُهَا مِنْ نَحْوِ مَنْ انْحَاءَ ظُهُورِ الْوَجُودِ وَ طُورِ مَنْ اطْوَارِ تَجْلِيهِ، وَ أَنَّ الظَّاهِرَ فِي جَمِيعِ الْمَظَاهِرِ وَ الْمَاهِيَّاتِ وَ الْمَشْهُودِ فِي كُلِّ الشُّؤْنِ وَ التَّعْيُنَاتِ لَيْسَ إِلَّا حَقِيقَةُ الْوَجُودِ، بَلِ الْوَجُودُ الْحَقُّ، بِحَسَبِ تَفَاوُتِ مَظَاهِرِهِ وَ تَعَدُّدِ شُؤْنِهِ وَ تَكثُرِ حَيْثِيَّاتِهِ.

والمَاهِيَّةُ الْخَاصَّةُ الْمُمْكِنَةُ - كَمَعْنَى الْإِنْسَانِ وَ الْحَيْوَانِ - حَالِهَا كَحَالِ مَفْهُومِ الْإِمْكَانِ وَ الشَّيْءِ وَ نِظَائِرِهِمَا فِي كَوْنِهِمَا مِمَّا لَا تَأْصِلُ لَهَا فِي الْوَجُودِ عَيْنًا... فَانْكَشَفَ حَقِيقَةَ مَا اتَّفَقَ عَلَيْهِ أَهْلُ الْكَشْفِ وَ الشَّهَادَةِ مِنْ أَنَّ الْمَاهِيَّاتِ الْإِمْكَانِيَّةِ أُمُورٌ عَدَمِيَّةٌ لَا بِمَعْنَى أَنَّ مَفْهُومَ السَّلْبِ الْمَفَادِ مِنْ كَلِمَةٍ لَا وَأَمْثَالِهَا دَاخِلٌ فِيهَا وَلَا بِمَعْنَى أَنَّهَا مِنَ الْإِعْتِبَارَاتِ الذَّهْنِيَّةِ وَ الْمَعْقُولَاتِ الثَّانِيَّةِ بَلِ بِمَعْنَى أَنَّهَا غَيْرٌ مَوْجُودَةٌ لَا- فِي حَدِّ أَنْفُسِهَا بِحَسَبِ ذَوَاتِهَا وَلَا- بِحَسَبِ الْوَاقِعِ... بَلِ الْمَوْجُودُ هُوَ الْوَجُودُ وَأَطْوَارُهُ وَ شُؤْنُهُ وَ أَنْحَاؤُهُ وَ الْمَاهِيَّاتِ مَوْجُودِيَّتُهَا إِنَّمَا هِيَ بِالْعَرَضِ... وَ فِي كَلَامِ الْمُحَقِّقِينَ إِشَارَاتٌ وَاضِحَةٌ بَلِ تَصْرِيحَاتٌ جَلِيَّةٌ بِعَدَمِيَّةِ الْمُمْكِنَاتِ أَزْلاً وَ أَبَدًا، وَ كِفَاكَ فِي هَذَا الْأَمْرِ قَوْلُهُ تَعَالَى: {كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ}؛ (١)

چکیده سخن ملاصدرا - در اینجا - این است که: برای ماهیات و اعیان ممکنه

ص: ۲۶۸

وجود حقیقی نیست، و ممکنات فی حد نفسها و بحسب ذاتها و بحسب واقع اموری عدمی اند و موجودیت آنها بالعرض است که از اطوار وجود، (از تطوّر وجود) انتزاع می شود و آنچه در تمام مظاهر هست همان حقیقت وجود می باشد که در همه اینها بروز و ظهور دارد و وجود حق - به حسب این مظاهر مختلف - دارای حیثیات مختلف می شود؛ بنابراین، اعیان ممکنه از قبیل انسان، حجر، قمر و... ما به إزای خارجی ندارند، بلکه آنچه در خارج هست همان وجودی است که تطور یافته ... در اثبات این معنا که ممکنات ازلاً و ابداً معدوم اند، آیه شریفه: {كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ}؛ همه چیز فانی اند جز وجه او، کفایت می کند.

و پیرامون این مطلب - در بیانی دیگر - می نویسد:

...فكُلُّ ما ندر که فهو وجود الحق فی أعیان الممكنات، فمن حیث هویه الحق هو وجوده، و من حیث اختلاف المعانی و الأحوال المفهومه منها المنتزعه عنها - بحسب العقل الفکری و القوه الحسیّه - فهو أعیان الممكنات الباطله الذوات، فکما لا یزول عنه باختلاف الصور و المعانی اسم الظلّ، كذلك لا یزول عنه اسم العالم و ماسوی الحق، و إذا کان الأمر علی ما ذکرته لك، فالعالم متوهّم ما له وجود حقیقی. فهذا حکایه ما ذَهَبَتْ إلیه العرفاء الإلهیون و الأولیاء المحققون؛(۱)

ص: ۲۶۹

۱- . اسفار اربعه ۲: ۲۹۳ - ۲۹۴ (فصل ۲۵). بعضی از شارحین اسفار در ذیل این عبارت ملاصدرا می گوید: هر آنچه ما ادراک می کنیم ظهور حق است که از طریق ظل الهی در اعیان ممکنات ظاهر می شود، پس آنچه ادراک می شود از جهت آنکه هویت حق را ارائه می دهد، وجود و ظهور حق است و از جهت معانی مختلف و مفاهیم متفاوتی که به حسب عقل فکری و قوای حسیّی انتزاع می شوند، ذوات و اعیان امکانی هستند که به لحاظ ذات خود باطل می باشند؛ و همان گونه که علی رغم اختلاف صور و معانی متعین، اسم ظل از عالم زایل نمی شود، اسم عالم و ماسوای حق نیز برای آن باقی است. و عالم دارای وجود حقیقی نیست و وجود آن امری متوهم و خیالی است و این حکایت مختار عرفا و اولیای الهی است. (رحیق مختوم ۲: ۴۶۲ - ۴۶۳، بخش چهارم از جلد دوم)

در این سخن ملا- صدرا بیان می دارد: هرچه را که ما درک می کنیم همان وجود حق می باشد و مفاهیم انتزاعی - از قبیل انسان و حیوان و... - باطل الذات و تطورات همان وجود حقیقی می باشند و از آنجا که عالم یک مفهوم انتزاعی است، جز توهم چیزی نیست؛ و هیچ نحوی از وجود را ندارد.

پاسخ

در جواب ایشان می گوئیم: هیچ کس ادعا نکرده که عالم وجودی قائم به ذات است مانند واجب الوجود، بلکه سخن در این است که عالم غیر از ذات پروردگار است و وجود دارد و لکن وجودش بالغیر می باشد.

البته همان طور که ایشان می گویند: این مسئله (طور وراء طور العقل) است و برهان عقلی اقامه نمی کنند.

از مجموع آنچه بیان شد این طور استفاده می شود که تفسیر برخی از فلاسفه، منطبق با لغت نیست و با اصول حدیث و آیات دیگر قرآن هم ناسازگار است، بلکه بر اساس مبنایی است که از خارج آن را باور کرده اند و بعد خواسته اند آن را با قرآن سازگار کنند، پس بهترین وجه برای تفسیر آیه، همان بیانات حضرات معصومین (علیهم السلام) می باشد.

وَالسَّلَامُ عَلٰی مَنْ اَتَّبَعَ الْهُدٰی

ص: ۲۷۰

نمایه ها

اشاره

ص: ۲۷۱

آیات: صفحات:

(آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا) ، ٢٥

(إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ...) ، ٢١٣

(إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ...) ، ١١٧

(اعْبُدُوا اللَّهَ رَبَّيَ وَرَبَّكُمْ) ، ١١٧

(أَفَى اللَّهِ شُكُّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) ، ٤٤

(إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى) ، ٢٦٣

(أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ) ، ٤٩

(الزُّجَاجُهُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ) ، ٩١

(اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاهٍ) ، ٧٥ - ٧٨ - ٨١ - ٨٩ - ٩١

(أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ) ، ١٤٣ - ١٤٨ - ١٥٠ - ١٥٧ - ١٦٢ - ١٦٨ -

(الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ...) ، ١١٤

(الْمِضْبَاحُ فِي زُجَاجِهِ) ، ٩١ - ٩٢

(إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ) ، ٥٩ - ١٦٥

(إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ) ، ٢٥١

(إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ) ، ٢٠٥ - ٢١١

(إِنَّ الشُّرَكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ،) ٢٤٥

(إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ ،) ٢٤٥

(إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ ،) ١٩٤

(إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ... ،) ٢٣٠

(إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ ،) ١٢٦ - ١٢٨ - ١٢٩ - ١٣٠

(إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ،) ٦٠ - ١٦٥

(إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ... ،) ١١٩

(إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ... ،) ١١٣

(إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ ،) ٢٢٠

(إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ... ،) ١١٧

(اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ... ،) ٢٤٣

(أَلَيْسَ الْبَحْرِ الْعَبْرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ ،) ٧٦

(تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَ ،) ٢٤٦

(ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ،) ١٤٣ - ١٥٠ - ١٥٤ - ١٦٢

(ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا ،) ١٤٣ - ١٤٤ - ١٤٧ - ١٤٩ - ١٥١ - ١٥٤

(ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ... ،) ٢٤٣

(ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ... ،) ١١٥

(رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ ،) ٢٢١

(رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ... ،) ٩٦

(سَابِقُ بِالْخَيْرَاتِ ،) ٨٨

(سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ،) ٢٤٦

(شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا... ،) ١١٤

(ظِلٌّ مَمْدُودٍ ،) ١٤٢

ص: ٢٧٤

(عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ (٢٢)

(فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (، ٨٥)

(فَإِنْ ءَامَنُوا بِمِثْلِ مَا ءَامَنْتُمْ بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا... (، ٢٤٤)

(فَإِنَّهُ لَا يَأْسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمَ الْكَافِرُونَ (، ٢٣٩)

(فَأَيُّدْنَا الَّذِينَ ءَامَنُوا عَلَىٰ عَدُوِّهِمْ فَاصْبَحُوا ظَاهِرِينَ (، ٤٣)

(فَأَيُّنَمَا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ... (، ٢٢٤ - ٢٢٥ - ٢٣٣ - ٢٣٥ - ٢٤١)

(فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى (، ٥٣)

(فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ إِنَّا لَقَادِرُونَ (، ٢٢١)

(فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ (، ٩٤)

(فَلَعَنَهُ اللَّهُ عَلَى الْكٰفِرِينَ (، ٢٤٧)

(فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ... (، ٢٠١ - ٢٠٣ - ٢٠٤)

(فَلَوْلَا كَانَتْ قُوَّةُ آَمَنَتِ (، ٧٦)

(فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ... (، ١٢٤)

(فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ (، ٨٨)

(فِي بُيُوتٍ أُذِنَ لِلَّهِ أَنْ تُزْفَعَ (، ٩٥ - ٩٦)

(فِيهَا مِصْبَاحٌ (، ٩١ - ٩٢)

(قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا... (، ١١٤)

(قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى (، ٧٦)

(قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا * رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ (، ٨٥)

(قُلْ إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ وَلَا أُشْرِكَ بِهِ (، ٢٤٥)

(قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ) ٢٢

(كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ) ، ٢٨ - ٥٦ - ٢١٩ - ٢٥٥ - ٢٥٦ - ٢٥٧ - ٢٥٨ - ٢٥٩ - ٢٦٧ - ٢٦٩

ص: ٢٧٥

(كَلَّ مَنْ عَلَيْهَا فَإِنَّ ،) ٦٠

(كَوَكَّبَ دُرِّيُّ ،) ٧٢ - ٩٢

(كَمِشْكَاهِ فِيهَا مِصْبَاحٌ ،) ٩٤

(لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ) ٢٥٥

(لِيُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ ،) ٢٦ - ١٣٦

(لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ ،) ١١٦ - ١١٧ - ١٢٥ - ١٢٨ - ١٢٩ - ١٣١ - ١٣٢

(لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ... ،) ١١٩

(لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ ،) ٥٦

(لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ،) ٥٥

(لَوْ أَطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا ،) ٢٢٢

(لَيْسَ كَمِثْلِهِ... ،) ٥٤ - ٨٨ - ٩٤ - ١٠١ - ١٠٢ - ١٠٤ - ١٠٦ - ١٠٧ - ١٠٨ - ١٠٩

(مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهُ ،) ١١٩

(مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ... ،) ١٩٤

(مَثَلُ نُورِهِ ،) ٧١ - ٧٢ - ٧٤ - ٧٦ - ٧٧ - ٧٨ - ٨٤ - ٨٦

(مِشْكَاهِ فِيهَا مِصْبَاحٌ ،) ٨٤ - ٨٧

(مِمَّا خَطَبُوا تَبَهُمُ أُغْرِقُوا فَأَذْخَلُوا نَارًا ،) ٨٧ - ٨٩ - ٢٣٩

(مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَهُ النَّارُ ،) ٢٤٥

(مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ ،) ٢٥٨

(نُورٌ عَلَى نُورٍ ،) ٧٣ - ٩٣

(وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) ٧٣

(وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ) ، ٢١٩

ص: ٢٧٦

- (وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ... (، ٢٤٤)
- (وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ... (، ٢٢١ - ٢٢٧ - ٢٢٨ - ٢٢٩)
- (وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبَطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (، ٢٤٥)
- (وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاهٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ (، ٢١٩)
- (وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ (، ٢١٩)
- (وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ (، ٢١٩)
- (وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ... (، ١٢٢)
- (وَأَسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا (، ٧٦)
- (وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ (، ١٣٤)
- (وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا (، ١٢٣)
- (وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ (، ٩٥)
- (وَجَاءَ رَبُّكَ (، ٢١٥ - ٢٥١)
- (وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ (، ٢٢٤)
- (وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَىٰ وَعِيسَىٰ وَإِيلَاسَ كُلٌّ مِّنَ الصَّالِحِينَ (، ١١٤)
- (وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ... (، ٢٢٠)
- (وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ (، ١١٧)
- (وَقَالَتِ الْيَهُودُ عَزِيزُ ابْنِ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى... (، ١١٧)
- (وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ... (، ١١٨)
- (وَفَضَىٰ رَبُّكَ إِلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِلَٰهًا (، ١٩٥)
- (وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا (، ٤٩ - ١٩٤)

(وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ...) ، ٦٦

(وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقُّ...) ، ١١٨

(وَلَا يُؤَدُّهُ حِفْظُهُمَا) ، ١٤٤

ص: ٢٧٧

(وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ... (، ٢٦٣)

(وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا ضَلَالًا (، ٨٧)

(وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا تَبَارًا (، ٢٤٧)

(وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى (، ١٩٣ - ١٩٤ - ١٩٥ - ١٩٦)

(وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى (، ٩٤)

(وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا (، ١٤٣ - ١٤٦ - ١٦٢ -)

(وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ (، ٩٢)

(وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ (، ٩٥)

(وَلِيُبَيِّنَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءَ حَسَنًا (، ٢٠٤)

(وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ (، ٢١١)

(وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى (، ٢٠١ - ٢٠٣ - ٢٠٥ - ٢٠٨ - ٢١٠ - ٢١١)

(وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى... (، ٢٢٠)

(وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَنَّعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ... (، ٢٢٦)

(وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ (، ٢٤٥)

(وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي (، ٥٥ - ٢١٥ - ٢٥١ - ٢٦٠)

(وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (، ١٠٨)

(وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ (، ١٩٤)

(وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (، ٩٢)

(هُوَ الْأَوَّلُ... (، ٢١ - ٢٦ - ٤٠ - ٤٤ - ٥٠ - ٥٣ - ٥٦ - ٥٨)

(يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ (، ٥٤)

(يَا قَوْمِ لَكُمْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ ظَاهِرِينَ فِي الْأَرْضِ... (، ٤٣

(يُرِيدُونَ وَجْهَهُ (، ٢٦٣

ص: ٢٧٨

(يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ) ، ٩٣

(يُوقَدُ مِنْ شَجَرِهِ مُبَارَكٌ) ، ٩١ - ٩٢

(يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ) ، ٧٣ - ٩٢

ص: ٢٧٩

روايات: صفحات:

إذ كان الشيء من مشيئته... ، ١٠٤

أصبحتُ و أنا الصديق الأكبر... ، ٦٥

أُعطيتُ جوامع الكلم ، ٢١

إعلمَ عَلَمَكَ اللهُ الخَيْرَ أَنَّ اللهُ - تبارك و تعالى - قديمٌ... ، ٣١

الأوَّلُ لا عن أوَّلِ قَبْلِهِ و لا عن بَدءِ سَبْقِهِ... ، ٢٩

الحمد لله الذي أعجز الأوهام أن تنال إلا وجوده... ، ٣٨

الذي ليست له في أوَّلِيته نهاية... ، ٣٧

الظلُّ ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس ، ١٤٢

الْكُفْرُ عَلَى أَرْبَعِ دَعَائِمٍ: عَلَى التَّعَمُّقِ وَالتَّنَازُعِ وَالرَّيْبِ... ، ٢٤

اللَّهُمَّ أَنْتَ الأوَّلُ بلاوئيه مَعْدودَه... ، ٣٩

اللَّهُمَّ أَنْتَ اللهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ... ، ٨٠

إن الحق يتجلى يوم القيامة للخلق في صورته منكروه... ، ٥٣

إن الروح متحرك كالريح... ، ٢٦٠

إن الله تبارك و تعالى خلق أجزاء... ، ٢٤٨

إنَّ اللهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمْ يَزَلْ مُتَّفَرِّدًا بِوَحْدَانِيَّتِهِ... ، ١٣٧

إنَّ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلِمَ أَنْ هُوَ يَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ... ، ٢٢

إن بعض قريش قال لرسول الله (بأى شيء سبقت... ، ٦٥

إِنَّ دِينَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ لَا يُصَابُ بِالْعُقُولِ النَّاقِصَةِ ، ٩٧

أنا الأوَّلُ و الآخر... ، ٦٤

أنا الَّذِي عَلَوْتُ فَقَهَرْتُ... ، ٦٦

أنت القديم الأوَّل... ، ٤٠

أنتم الأوَّلُ وَالْآخِرُ ، ٦٧

أَنْزَلَ اللَّهُ هَذِهِ الْآيَةَ فِي التَّطَوُّعِ خَاصَةً ، ٢٢٥

أَتَمَّا عَنِي بِذَلِكَ وَجَّهَ اللَّهُ الَّذِي يُؤْتِي مِنْهُ ، ٢٥٧

إِنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ إِلَّا يَبِيدُ... ، ٢٧

إِنِّي خَرَجْتُ أَنْفَاءً فِي حَاجَتِهِ... ، ٢٠٧

إِيَّاكَ وَخَصَلْتَيْنِ هَلَكَ فِيهِمَا الرِّجَالُ... ، ٩٧

بَلْ كَوَّنَ الْأَشْيَاءَ... ١٧٥

حَدَّ الْأَشْيَاءَ كُلَّهَا عِنْدَ خَلْقِهِ إِيَّاهَا... ، ١٠٤

خَصَلْتَيْنِ مُهْلِكَتَيْنِ: تُفْتِي النَّاسَ بِرَأْيِكَ أَوْ تَدِينُ بِمَا لَا تَعْلَمُ ، ٩٧

خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ ، ٢٥٦

دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ دَاخِلٍ فِي شَيْءٍ ، ٤١

سَبَّحَانَ اللَّهِ لَقَدْ قَالُوا قَوْلًا عَظِيمًا... ، ٢٥٧

سَبَقَ الْأَوْقَاتِ كَوْنُهُ وَالْعَدَمِ وَجُودُهُ... ، ٣٧

شَاهَتِ الْوُجُوهُ ، ٢٠١

شَرِّقًا وَغَرْبًا فَلَا تَجِدَانِ عِلْمًا صَحِيحًا إِلَّا... ، ٢٢٢

عَلِمَ أَنْ يَكُونَ فِي آخِرِ الزَّمَانِ أَقْوَامٌ مُتَعَمِّقُونَ ، ٢٣

فَالْتَمِسُوا ذَلِكَ مِنْ عِنْدِ أَهْلِهِ، فَإِنَّهُمْ عَيْشُ الْعِلْمِ... ، ١٣٧

فَمَنْ تَعَمَّقَ لَمْ يُنِبْ إِلَى الْحَقِّ ، ٢٤

فَمَنْ رَامَ وَرَاءَ ذَلِكَ فَقَدْ هَلَكَ ، ٢٤

ص: ٢٨٢

كَانَ بَلَا كَيْفُونِيهِ... ، ٣٥

كَانَ رَبِّي قَبْلَ الْقَبْلِ... ، ٣٦

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا دِينَهُ ، ٢٥٨

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا مِنْ أَخَذَ طَرِيقَ الْحَقِّ ، ٢٥٨

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْأَوَّلُ لَا بِأَوْلِيَّتِهِ... ، ٤٠

لَا يَحُولُ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ ، ٣١

لَا يَزَالُ الْعَبْدُ يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ... ، ٢١١

لَا يَقَعُّ عَلَيْهِ الْحُدُوثُ... ، ٣١

لَقَدْ قَالُوا قَوْلًا عَظِيمًا ، ٢٥٧

لِلنَّاسِ فِي التَّوْحِيدِ ثَلَاثَةٌ مَذَاهِبٌ... ، ١٠٥

لَوْ عَلِمَ النَّاسُ كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ... ، ٢٤٦

مَعَاشِرَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُسْلِمِينَ، إِنَّ اللَّهَ - عَزَّوَجَلَّ - أَثْنَى... ، ٤٠

مَنْ أَتَى اللَّهَ بِمَا أَمَرَ بِهِ مِنْ طَاعَةِ مُحَمَّدٍ (....) ، ٢٥٧

مَنْ أَحَبَّنَا فَقَدْ أَحَبَّ اللَّهَ... ، ٢٠٥

مَنْ أَخَذَ دِينَهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَ سُنَّةِ نَبِيِّهِ (....) ، ٢١٥

مَنْ أَخَذَ طَرِيقَ الْحَقِّ ، ٢٥٨

مَنْ أَخَذَ طَرِيقَ الَّذِي أَنْتُمْ عَلَيْهِ ، ٢٥٨

مَنْ دَخَلَ فِي الْإِيمَانِ بَعْلَمَ تَبَّتْ فِيهِ... ، ٢١٥

نَعَمْ، مِنْ أَفْضَلِهَا ، ٩٦

نَعَمْ، يُخْرِجُهُ مِنَ الْحَدِيثِ حَدَّ التَّعْطِيلِ وَ حَدَّ التَّشْبِيهِ ، ١٠٥

وَأَعْلَمُوا - رَحِمَكُمُ اللَّهُ - أَنْ تَهُنَّ مَنْ لَمْ يَعْرِفِ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ... ، ٨٦

والائمه من بعده ، ٢٥٧

وَيَطَّلِ قَوْلُ مَنْ زَعَمَ أَنْ تَهُنَّ كَانَ قَبْلَهُ أَوْ كَانَ مَعَهُ شَيْءٌ... ، ٣٤

ص: ٢٨٣

وَبَعَثَ إِلَيْهِمُ الرُّسُلَ لِيَتَكُونَ لَهُ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ عَلَى خَلْقِهِ... ، ١٥

وَلَا كَانَ بَعْدَ أَنْ لَمْ يَكُنْ ، ٣٩

وَلَا شَيْءَ مَعَهُ فِي دِيمُومِيَتِهِ ، ٣١

وَمَنْ أَحْبَبَكُمْ فَقَدْ أَحَبَّ اللَّهُ... ، ٢٠٦

وَاعْلَمَ أَنَّ الرَّاَسِخِينَ فِي الْعِلْمِ... ، ٢٥

وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ، لَوْ أَنَّكُمْ دُلَّيْتُمْ... ، ٢٤١

وَأَمَّا الظَّاهِرُ، فَلَيْسَ مِنْ أَجْلِ أَنْ يَهَّ عِلْمَ الْأَشْيَاءِ بِرُكُوبٍ... ، ٤١

وَسُبْحَانَ الَّذِي لَيْسَ لَهُ أَوَّلٌ مُبْتَدَأٌ... ، ٣٨

وَلَا تُتَّكَلَّفُ وَلَا تُتَّعَمَّقُ... ، ٢٤

هَادٍ لِأَهْلِ السَّمَاءِ وَهَادٍ لِأَهْلِ الْأَرْضِ ، ٧٥

هُدًى مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَهُدًى مَنْ فِي الْأَرْضِ ، ٧٥

هُوَ مَثَلُ ضَرْبِهِ اللَّهُ لَنَا... ، ٩٣

هِيَ صُورُهُ مُحَدَّثُهُ وَاصْطَفَاها اللَّهُ... ، ٥٥

يَا أَبَاصَلْتِ، مَنْ وَصَفَ اللَّهُ تَعَالَى بِوَجْهِهِ كَالْوَجْهِ... ، ٢٥٩

يَا هِشَامَ مَا بَعَثَ اللَّهُ أَنْبِيَاءَهُ وَرُسُلَهُ إِلَى عِبَادِهِ إِلَّا لِيَعْقُلُوا... ، ٢٦

يَسْجُدُ حَيْثُ تَوَجَّهَتْ... ، ٢٢٥

يُعِيدُهَا مَا لَمْ يَفُتُّهُ الْوَقْتُ... ، ٢٢٧

ص: ٢٨٤

قرآن کریم

آموزش فلسفه؛ محمدتقی مصباح یزدی، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۸۳ش.

اسفار اربعه؛ ملاصدرا شیرازی، دار إحياء التراث العربی، بیروت ۱۹۸۱م.

اشعه نور (ترجمه رساله نوریه شیخ هادی تهرانی)؛ میرزا حسن مصطفوی، ۱۳۷۲ق.

اعلام الوری بأعلام الهدی؛ ابی علی فضل بن حسن طبرسی، تحقیق: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، قم ۱۴۱۷ق.

اعیان الشیعه؛ سیدمحسن امین، تحقیق و تخریج: حسن امین، دارالتعارف، بیروت، لبنان.

الاحتجاج؛ احمد بن علی طبرسی، تعلیق: سید محمد باقر خراسان، دار النعمان، نجف اشرف ۱۳۸۶ق - ۱۹۶۶م.

الإختصاص؛ شیخ مفید، تحقیق: علی اکبر غفاری، سید محمود زرندی، دارالمفید، بیروت ۱۴۱۴ق - ۱۹۹۳م.

الأمالی؛ شیخ صدوق، تحقیق و نشر: مؤسسه البعثه، قم ۱۴۱۷ق.

الأمالی؛ شیخ مفید، تحقیق: حسین استاد ولی، علی اکبر الغفاری، دار المفید، بیروت ۱۴۱۴ق - ۱۹۹۳م.

التوحيد؛ شيخ صدوق، تحقيق: سيدهاشم حسيني تهراني، جامعه مدرسين، قم ١٣٥٧ش.

الدرالمنثور؛ جلال الدين سيوطي، كتابخانه آيت الله مرعشي نجفي، قم ١٤٠٤ق.

إلزام الناصب في اثبات الحجة الغائب؛ علي يزدي، تحقيق: سيدعلي عاشور، مؤسسه الاعلمي، بيروت ١٤٢٢ق.

الذريعة؛ آقابزرگ تهراني، دار الاضواء، بيروت ١٤٠٣ق - ١٩٨٣م.

الكشف و البيان؛ ابو اسحاق احمد بن ابراهيم ثعلبي، تحقيق: ابو محمد بن عاشور، دار احياء التراث، بيروت ١٤٢٢ق.

الكافي؛ محمد بن يعقوب كليني، تصحيح و تعليق: علي اكبر غفاري، دارالكتب الإسلاميه، تهران ١٣٦٥ش.

المحاسن؛ احمد بن محمد بن خالد برقي، تصحيح و تعليق: سيدجلال الدين حسيني (محدث)، دار الكتب الإسلاميه، تهران ١٣٧٠ق - ١٣٣٠ش.

المستدرک علي الصحيحين؛ حاكم نيشابوري، تحقيق: يوسف عبد الرحمن المرعشلي.

انسان كامل؛ استاد شهيد مطهري، انتشارات صدرا.

انوار التنزيل؛ عبدالله بن عمر بيضاوي، تحقيق: محمد عبدالرحمن المرعشلي، دار احياء التراث، بيروت ١٤١٨ق.

بحار الأنوار؛ علامه محمدباقر مجلسي، مؤسسه الوفاء، بيروت ١٤٠٤ق.

بدايه الحكمة؛ علامه سيد محمد حسين طباطبائي، تحقيق: عبدالرسول عبوديت، مؤسسه نشر اسلامي، قم ١٤١٨ق.

بصائر الدرجات؛ محمد بن حسن صفار، تصحيح و تعليق: حاج ميرزا حسن كوچه باغي، منشورات اعلمي، تهران ١٣٦٢ش.

بيان السعاده؛ سلطان محمد گنابادي، مؤسسه الاعلمي، بيروت ١٤٠٨ق.

البيان في تفسير القرآن؛ آيت الله خوئي، دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ١٣٩٥ - ١٩٧٥ م.

تحف العقول؛ ابن شعبه حراني، تصحيح و تعليق: علي اكبر غفاري، مؤسسه نشر اسلامي، قم ١٤٠٤ق.

تفسير القرآن الكريم؛ (منسوب به) محي الدين بن عربي، تحقيق: سمير مصطفى رباب، دار احياء التراث، بيروت ١٤٢٢ق.

تفسير القرآن الكريم؛ محمد بن ابراهيم (ملاصدرا)، تحقيق: محمد خواجهي، انتشارات بيدار، قم ١٣٧٩ش.

تفسير الكاشف؛ محمد جواد مغنيه، دار الكتب الاسلاميه، تهران ١٤٢٤ق.

تفسير المحيط؛ سيد حيدر آملی، تحقيق: سيد محسن موسوی تبریزی، انتشارات وزارت ارشاد، تهران ١٤٢٢ق.

تفسير الميزان؛ علامه سيد محمد حسين طباطبائي، دفتر انتشارات اسلامي، قم ١٤١٧ق.

تفسير برهان؛ سيد هاشم بحراني، بنياد بعثت، تهران ١٤١٦ق.

تفسير تبيان؛ شيخ طوسي، تحقيق: احمد قصير عاملي، دار احياء التراث، بيروت.

تفسير جوامع الجامع؛ فضل بن حسن طبرسي، تحقيق: دكتور ابوالقاسم گرجي، انتشارات دانشگاه تهران، ١٣٧٧ش.

تفسير خسروي؛ ميرزا علي رضا خسرواني، تحقيق: محمد باقر بهبودي، انتشارات اسلاميه، تهران ١٣٩٠ق.

تفسير صافي؛ ملامحسن فيض كاشاني، تحقيق: حسين اعلمي، انتشارات صدر، تهران ١٤١٥ق.

تفسير قمي؛ علي بن ابراهيم قمي، تحقيق: سيد طيب موسوی جزايري، دارالكتب، قم ١٣٦٧ش.

تفسیر نمونه؛ آیت الله ناصر مکارم شیرازی، دارالکتب الاسلامیه، تهران ۱۳۷۴ ش.

تفسیر نورالثقلین؛ عبدعلی بن جمعه عروسی حویزی، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، انتشارات اسماعیلیان، قم ۱۴۱۵ ق.

تقریرات شرح منظومه (استاد مطهری)؛ آیت الله شیخ محمد تقی شریعت مداری، مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۸۳ ش.

تنبیها ت حول المبدء و المعاد؛ آیت الله میرزا حسنعلی مروارید، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد ۱۴۱۸ ق.

تنزیه المعبود فی الرد علی وحده الوجود؛ سید قاسم علی احمدی، مطبعه ثامن الحجج ۷، مشهد ۱۳۸۳ ش.

تهذیب الأحکام؛ شیخ طوسی، تحقیق: سید حسن موسوی خراسان، دارالکتب الإسلامیه، تهران ۱۳۶۵ ش.

جامع البیان؛ محمد بن جریر طبری، دار المعرفه، بیروت ۱۴۱۲ ق.

جلال الأذهان؛ ابوالمحاسن حسین بن حسن جرجانی، تحقیق: سید جلال الدین حسینی (محدث)، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش.

حجه التفاسیر؛ سید عبدالحجت بلاغی، انتشارات حکمت، قم ۱۳۸۶ ق.

حکمت اشراق سهروردی؛ دکتر سید یحیی یثربی.

درس های از نهج البلاغه؛ آیت الله منتظری.

رحیق مختوم؛ استاد جوادی آملی، مرکز نشر اسراء، قم ۱۳۸۶ ش.

روح المعانی؛ سید محمود آلوسی؛ تحقیق: علی عبدالباری عطیه، دارالکتب العلمیه، بیروت ۱۴۱۵ ق.

روح مجرد؛ سید محمد حسین حسینی تهرانی، انتشارات حکمت.

زاد المسیر فی علم التفسیر؛ عبد الرحمن بن علی بن جوزی، تحقیق: عبدالرزاق المهدی، دارالکتب العربی، بیروت ۱۴۲۲ق.

سُدالمفتر علی القائل بالقدر؛ شیخ محمدباقر علم الهدی، مرکز فرهنگی

انتشارات منیر، تهران ۱۳۸۷ش.

سرمایه ایمان؛ ملاعبدالرزاق فیاض لاهیجی، تصحیح: صادق لاریجانی، انتشارات الزهراء، تهران ۱۳۷۲ش.

سنخیت، عینیت یا تباین؟! آیت الله سیدجعفر سیدان، مدرسه آیت الله العظمی گلپایگانی، قم.

سنن ترمذی؛ محمد بن عیسی الترمذی، تحقیق: عبدالوهاب عبداللطیف، دارالفکر، بیروت ۱۴۰۳ق - ۱۹۸۳م.

سه مقاله در نقد عرفان؛ میرزای قمی، تحقیق: حسین لطیفی - سیدعلی جبار گلپایگانی، بنیاد پژوهش های اسلامی، مشهد ۱۳۸۸ش.

شرح اشارات؛ خواجه نصیرالدین طوسی، نشر البلاغه، قم ۱۳۷۵ش.

شرح اصول کافی؛ مولی محمدصالح مازندرانی، تحقیق: میرزا ابوالحسن شعرانی، دار احیاء التراث العربی، بیروت ۱۴۲۱ق - ۲۰۰۰م.

شرح توحید صدوق؛ قاضی سعید قمی، تصحیح و تعلیق: دکتر نجفقلی حبیبی، وزارت ارشاد اسلامی، تهران ۱۴۱۵ق.

شرح فصوص الحکم؛ مؤید الدین جندی، موسسه بوستان کتاب، قم.

شرح فصوص الحکم؛ محمد داوود قیصری، مقدمه: سیدجلال الدین آشتیانی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ش.

شرح گلشن راز؛ لاهیجی، مقدمه: کیوان سمیعی، انتشارات سعدی، ۱۳۷۱ش.

شرح منظومه؛ ملاهادی سبزواری، نشر ناب، تهران ۱۳۷۹ش.

شرح نهج البلاغه؛ ابن ابى الحديد، تحقيق: محمد ابوالفضل ابراهيم، دار احياء الكتب، بيروت ١٩٦٢م.

شرح نهج البلاغه؛ محمد عبده، مطبعه الاستقامه، قاهره.

شواهد التنزيل؛ حاكم حسانى، تحقيق: محمد باقر محمودى، انتشارات وزارت

ارشاد اسلامى، تهران ١٤١١ق.

صحيح اللغه؛ اسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: احمد عبدالغفور العطار، دار العلم للملايين، بيروت ١٤٠٧ق - ١٩٨٧م.

صحيح بخارى؛ محمد بن اسماعيل بخارى، دارالفكر، بيروت ١٤٠١ق - ١٩٨١م.

صحيح مسلم؛ ابى الحسين مسلم بن حجاج نيشابورى، دارالفكر، بيروت.

عارف و صوفى چه مى گویند؟؛ آيت الله ميرزا جواد آقا تهرانى، بنياد بعثت، تهران، ١٣٦٩ش.

علل الشرائع؛ شيخ صدوق، تحقيق: سيدمحمد صادق بحر العلوم، مكتبه الحيدريه، نجف اشرف ١٣٨٦ق.

على بن موسى الرضا والفلسفه الالهيه؛ استاد جوادى آملی، مركز نشر اسراء، ١٤٢٢ق.

عوالى اللئالى؛ ابن ابى جمهور احسائى، تحقيق: آقا مجتبی عراقى، سيدالشهداء، قم ١٤٠٣ق - ١٩٨٣م.

عیار نقد؛ دکتر سیدیحیی یربى، بوستان کتاب، قم ١٣٨٣ش.

عين اليقين؛ فيض كاشانى، تحقيق: فالح عبدالرزاق العبيدى، نورالهدى، قم ١٤٢٧ق.

عيون اخبار الرضا عليه السلام؛ شيخ صدوق، تحقيق: شيخ حسين اعلمى، مؤسسه الاعلمى، بيروت ١٤٠٤ق.

غايه المرام؛ سيدهاشم بخرانى، تحقيق: سيدعلى عاشور، مؤسسه التاريخ العربى، بيروت ١٤٢٢ق.

فتوحات مکیه (۴ جلدی)؛ محی الدین بن عربی، دار صادر، بیروت.

فرائد الأصول؛ شیخ مرتضی انصاری، تحقیق: لجنه تحقیق تراث الشیخ الاعظم، مجمع الفکر الاسلامی، قم ۱۴۱۹ق.

فرهنگ معارف اسلامی؛ سید جعفر سجادی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ش.

فصوص الحکم؛ محی الدین عربی، مقدمه و تعلیقه: ابوالعلاء عقیفی، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰.

فضائل الخمسه؛ سیدمرتضی حسینی فیروزآبادی، انتشارات اسلامیة، تهران ۱۳۹۲ق.

فوائد الرضویه؛ حاج شیخ عباس قمی، انتشارات مرکزی، ۱۳۲۷ش.

قاموس الرجال؛ شیخ محمد تقی تستری، مؤسسه نشر اسلامی، قم ۱۴۱۹ق.

کتاب التفسیر؛ محمد بن مسعود عیاشی، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، چاپخانه علمیه، تهران ۱۳۸۰ق.

کشف الیقین؛ علامه حلی، تحقیق: حسین درگاهی، ۱۴۱۱ق.

کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد؛ علامه حلی، تحقیق: استاد حسن زاده آملی، مؤسسه نشر اسلامی، قم ۱۴۱۳ق.

کلید بهشت؛ قاضی سعید قمی، چاپخانه مجلس، تهران ۱۳۱۵ش.

کمال الدین و تمام النعمه؛ شیخ صدوق، تصحیح و تعلیق: علی اکبر الغفاری، جامعه مدرسین، قم ۱۴۰۵ق - ۱۳۶۳ش.

کنزالدقائق؛ محمد بن محمد رضا مشهدی، تحقیق: حسین درگاهی، وزارت ارشاد، تهران ۱۳۶۸ش.

گوهر مراد؛ عبدالرزاق لاهیجی، نشر سایه، تهران ۱۳۸۳ش.

لسان العرب؛ محمد بن مکرم بن منظور، دار صادر، بیروت ۱۴۱۴ق.

مبدء اعلى؛ علامه محمد تقى جعفرى، چاپخانه حيدرى، ۱۳۳۷ش.

مجمع البيان؛ فضل بن حسن طبرسى، تحقيق: محمد جواد بلاغى، انتشارات ناصر خسرو، تهران ۱۳۷۲ش.

مجمع البحرين؛ فخرالدين الطريحي، تحقيق: سيد أحمد حسيني، مكتب النشر الثقافه الإسلاميه، ۱۴۰۸ق - ۱۳۶۷ش.

مجموعه آثار؛ مرتضى مطهرى، انتشارات صدرا، تهران ۱۳۷۱ش.

مرآه العقول؛ علامه محمد باقر مجلسى، تحقيق: سيد هاشم رسولى محلاتى، دار الكتب الإسلاميه، تهران ۱۴۰۴ق.

مشكاه الأنوار (رسائل غزالي)؛ ابوحامد غزالي، دار الفكر، بيروت ۱۴۱۶ق.

مشكاه الأنوار؛ ابوالفضل على بن حسن بن فضل بن حسن طبرسى، تحقيق: مهدي هوشمند، دارالحديث، ۱۴۱۸ق.

مصباح الزائر؛ سيد بن طاووس، مؤسسه آل البيت.

مصباح المتهجد؛ شيخ طوسى، مؤسسه فقه الشيعه، بيروت ۱۴۱۱ق - ۱۹۹۱م.

مصباح الهدايه فى اثبات الولاية؛ سيدعلى بهبهانى، تحقيق: رضا استادى، مدرسه دار العلم، اهواز ۱۴۱۸ق.

معانى الأخبار؛ شيخ صدوق، تصحيح و تعليق: على اكبر غفارى، مؤسسه نشر اسلامى، ۱۳۷۹ق - ۱۳۳۸ش.

معجم رجال الحديث؛ آيت الله سيد أبوالقاسم خوئى، مركز نشر الثقافه الإسلاميه، ۱۴۱۳ق - ۱۹۹۲م.

مفاتيح الغيب؛ فخرالدين رازى، دار احياء التراث، بيروت ۱۴۲۰ق.

مفردات الفاظ القرآن؛ راغب اصفهانى، تحقيق: صفوان عدنان داودى، دار العلم الدار الشاميه، بيروت ۱۴۱۲ق.

مکیال المکارم؛ میرزا محمد تقی موسوی اصفهانی، تحقیق: سید علی عاشور، مؤسسه الاعلمی، بیروت ۱۴۲۱ق.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم؛ استاد حسن زاده آملی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران ۱۳۷۸ش.

من لایحضره الفقیه؛ شیخ صدوق، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، مؤسسه نشر اسلامی، قم ۱۴۱۳ق.

مناقب آل ابی طالب؛ محمد بن علی بن شهر آشوب، تحقیق: لجنه من أساتذہ النجف، مکتبه الحیدریه، نجف اشرف ۱۳۷۶ق - ۱۹۵۶م.

منهج الصادقین؛ ملا فتح الله کاشانی، کتاب فروشی محمد حسن علمی، تهران ۱۳۳۶ش.

مواهب علیه؛ حسین بن علی کاشفی، تحقیق: سید محمد رضا جلالی، انتشارات اقبال، تهران ۱۳۶۹ش.

مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن؛ سید عبدالأعلی سبزواری، مؤسسه اهل بیت، بیروت ۱۴۰۹ق.

مهج الدعوات؛ سید بن طاووس، دار الذخائر، قم ۱۴۱۱ق.

نبراس الضیاء و تسواء السواء؛ میر محمد باقر داماد، تحقیق: حامد ناجی اصفهانی، انتشارات هجرت، قم ۱۳۷۴ش.

نفحات الرحمن فی تفسیر القرآن؛ شیخ محمد بن عبدالرحیم نهاوندی، تحقیق: قسم الدراسات الاسلامیه مؤسسه البعثه، قم ۱۴۲۹ق.

نور البراهین؛ سید نعمت الله جزائری، تحقیق: سید مهدی رجائی، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۷ق.

نهج البلاغه (صبحی صالح)؛ سید رضی، دار الهجرة، قم.

ص: ۲۹۳

وسائل الشيعة؛ شيخ حر عاملي، تحقيق و نشر: مؤسسه ال البيت، قم ١٤١٤ق.

هديه الرازي الى المجدد الشيرازي؛ شيخ آقا بزرگ تهراني، انتشارات ميقات، ١٤٠٣ق.

ص: ٢٩٤

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه

اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

