

ارزیابی
روایات فتوحات مکیه
در باب توحید

مصطفی آذرخشی
عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی



انتشارات نبأ

سرشناسه: آذرخشى، مصطفى، ۱۳۶۲
عنوان قراردادى: الفتوحات المكية فى معرفة اسرار المالكية و المكية. برگزیده، شرح.
عنوان و پدیدآور: ارزیابی روایات فتوحات مکيه در باب توحيد / مصطفى آذرخشى
مشخصات نشر: تهران: مؤسسه فرهنگى نیا، ۱۳۹۷.
مشخصات ظاهرى: ۳۳۶ ص.
شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۲۶۴-۰۹۵-۶
وضعیت فهرست‌نویسى: فیبا.
یادداشت: کتابنامه: ص ۳۲۵-۳۳۵.
موضوع: ابن عربى، محمدبن على، ۵۶۰-۶۳۸ ق. دیدگاه درباره توحيد، نقد و تفسیر، عرفان، تصوف، توحيد، متون قدیمى تا قرن ۱۴، احادیث اهل سنت، قرن ۷ ق.
شناسه افزوده: ابن عربى، محمدبن على، ۵۶۰-۶۳۸ ق. الفتوحات المكية فى معرفة اسرار المالكية و المكية. برگزیده، شرح.
رده‌بندى کنگره: الف ۲ ف ۲۴۰۶ / ۷۹۳۱ / ۲۸۳ BP
رده‌بندى دیوبى: ۸۳ / ۲۹۷
شماره کتابخانه ملی: ۵۴۵۹۴۵۷



انتشارات نیا

ارزیابی روایات فتوحات مکيه در باب توحيد

نگارنده: مصطفى آذرخشى

حروفچینی: انتشارات نیا / صفحه‌آرایى: مشکاة / چاپ و صحافی: دالاهو، صالحانى

چاپ اول: ۱۳۹۷ / شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه / قیمت: ۲۵۰۰۰۰ ریال

ناشر: انتشارات نیا / تهران، خیابان شریعتى، بالاتراز خیابان

بهار شیراز، کوچه مقدم، نبش خیابان ادیبى، شماره ۲۶

صندوق پستی: ۳۷۷ / ۱۵۶۵۵

تلفن: ۰۲۰۶۶۰۶۷۵ فاکس: ۷۷۵۳۵۷۷۶

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۲۶۴-۰۹۵-۶ - 095 - 6 - 978 - 600 - 264 - ISBN

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقدیم

با احترام به

استاد حاج محمود زواریان

که راوی حدیث آرزومندی بود...

هیچ از خاطر نمی‌برم که با دیده‌های اشک‌بار، نخستین کلماتی که

حجّتِ آخرین در هنگامه میلاد بر زبان آورد را زمزمه می‌کرد:

«لَوْ أُذِنَ لَنَا فِي الْكَلَامِ لَزَالَ الشُّكُّ»

فهرست مطالب

۱۳	پیشگفتار
۱۵	فصل اول: دربارهٔ ابن عربی و کتاب الفتوحات المکیه
۱۶	ابن عربی و عقیدهٔ وحدت وجود
۱۸	آثار ابن عربی
۱۹	روش ابن عربی در کسب معارف
۲۰	مذهب ابن عربی
۲۴	تأثیر آراء ابن عربی بر دیگران
۲۷	فصل دوم: نگاهی به کتاب الفتوحات المکیه
۲۸	انتساب فتوحات مکیه به ابن عربی
۲۸	انگیزهٔ تألیف و وجه تسمیهٔ کتاب
۲۹	موضوع کتاب
۲۹	نسخ خطی و چاپهای کتاب
۳۰	ابواب و فصول کتاب
۳۱	تلخیص و شرح کتاب
۳۱	مسائل مطروحه در نوشتار حاضر
۳۳	جایگاه احادیث در فتوحات مکیهٔ ابن عربی
۳۳	۲ - ۱ - مقدمه
۳۳	۲ - ۲ - شناخت و آگاهی ابن عربی از حدیث و سنت
۳۵	۲ - ۳ - کاربرد روایات در فتوحات مکیه
۳۷	۲ - ۴ - نگرش متفاوت ابن عربی به روایات فقهی و احادیث اعتقادی
۴۲	۲ - ۵ - اصالت بخشیدن به مکاشفات عرفانی در برخورد با روایات

۶ □ ارزیابی روایات فتوحات مکیه در باب توحید

- ۲- ۶- دیدگاههای علم الحدیثی ابن عربی ۴۶
- ۲- ۷- ابن عربی و احادیث اهل بیت علیهم السلام ۴۹
- ۲- ۸- ابن عربی و سخنان صحابه ۵۴
- ۲- ۹- نظر ابن عربی راجع به نقل به الفاظ و نقل به معنی در حدیث ۵۶
- ۲- ۱۰- ملاکهای صحّت و تأیید حدیث در نزد ابن عربی ۵۷
- ۲- ۱۱- دیدگاه ابن عربی دربارهٔ تعارض روایات با قرآن یا احادیث دیگر ۵۹
- ۲- ۱۲- نقد و بررسی نحوهٔ برخورد ابن عربی با آیات و روایات ۶۱
- ۲- ۱۲- ۱- عدم پابندی به قواعد زبانی و حجیت ظهور آیات و روایات ۶۱
- ۲- ۱۲- ۲- تبعیض غیرموجه در قبال احادیث ۶۴
- ۲- ۱۲- ۳- عدم مصونیت کشف شهود غیر معصوم از خطا و اشتباه ۶۵
- ۲- ۱۲- ۴- اختلافات اهل مکاشفه ۶۷
- ۲- ۱۲- ۵- ناکارآمدی روش ابن عربی در تشخیص صحّت و سقم احادیث ۶۸

فصل سوم: ارزیابی روایات ۷۱

- مقدمه ۷۱
- ۳- ۱- حدیث «انّ الله خلق آدم علی صورته» ۷۲
- ۳- ۱- ۱- بررسی مأخذ حدیث ۷۳
- ۳- ۱- ۲- نقد و بررسی اسناد حدیث ۷۵
- ۳- ۱- ۲- ۱- شبههٔ اسرائیلی بودن حدیث ۷۵
- ۳- ۱- ۲- ۲- جرح راویان ۷۶
- ۳- ۱- ۲- ۳- سند حدیث ابن عمر ۷۷
- ۳- ۱- ۳- نقد و بررسی متن حدیث ۷۷
- ۳- ۱- ۳- ۱- نقل تقطیع شدهٔ حدیث مذکور در فتوحات مکیه ۷۸
- ۳- ۱- ۳- ۲- برداشت محدثان و دانشمندان از حدیث ۸۰
- ۳- ۱- ۳- ۱- ۲- ۱- تبیین دانشمندان شیعی ۸۰
- ۳- ۱- ۳- ۲- ۲- ۱- تبیین دانشمندان اهل سنت ۸۳
- ۳- ۱- ۳- ۲- ۳- ۱- نقد متنی حدیث ابن عمر ۸۴
- ۳- ۱- ۳- ۲- ۳- ۲- جمع بندی ۸۵
- ۳- ۱- ۳- ۳- ۱- ابن عربی و حدیث «انّ الله خلق آدم علی صورته» ۸۵
- ۳- ۱- ۳- ۳- ۱- ۱- حدیث و «توحید ذاتی» ۸۶
- ۳- ۱- ۳- ۳- ۲- حدیث و «خلافت خداوند» ۸۸
- ۳- ۱- ۳- ۳- ۳- ۱- حدیث و «توحید افعالی» ۸۹
- ۳- ۱- ۳- ۳- ۴- صواب بودن تمام تصوّرات انسانها دربارهٔ خدا ۹۲

فهرست مطالب □ ۷

- ۳-۱-۳-۴ - نقد و بررسی برداشت ابن عربی از حدیث ۹۳
- ۳-۱-۳-۴-۱ - عدم ارجاع ضمیر به خداوند ۹۴
- ۳-۱-۳-۴-۲ - ناهمخوانی با آموزه‌های اسلامی ۹۴
- ۳-۱-۳-۴-۳-۱ - نقد دیدگاه ابن عربی درباره «توحید ذاتی» ۹۵
- ۳-۱-۳-۴-۳-۲ - عدم اشتراک معنوی صفات الهی با صفات بشری ... ۹۹
- ۳-۱-۳-۴-۳-۳ - نقد دیدگاه ابن عربی درباره مجبور بودن انسان ۱۰۰
- ۳-۱-۳-۴-۳-۴ - نقد عقیده «صواب بودن تمام تصوّرات انسانها درباره خدا» ۱۰۳
- ۳-۲-۳-۲ - حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» ۱۰۴
- ۳-۲-۳-۱ - بررسی مأخذ حدیث ۱۰۴
- ۳-۲-۲-۲ - نقد و بررسی اسناد حدیث ۱۰۵
- ۳-۲-۳-۳ - نقد و بررسی متن حدیث ۱۰۶
- ۳-۲-۳-۱ - تبیین محدّثان و دانشمندان از حدیث ۱۰۶
- ۳-۲-۳-۲ - تبیین دیگری از حدیث ۱۰۷
- ۳-۲-۳-۳ - برداشت ابن عربی از حدیث ۱۱۰
- ۳-۲-۳-۴ - نقد و بررسی برداشت ابن عربی از حدیث ۱۱۵
- ۳-۲-۳-۴-۱ - دلالت قرآن و روایات بر آیه بودن معرفت آفاقی و انفسی .. ۱۱۶
- ۳-۲-۳-۴-۲ - دلالت آیات و روایات بر معرفت فطری خدا ۱۱۹
- ۳-۲-۳-۴-۳ - تعارض نظریه وحدت وجود و موجود با آیات و روایات ۱۱۹
- ۳-۳-۳-۳ - حدیث «قرب نوافل» ۱۲۰
- ۳-۳-۱-۳ - مأخذ حدیث ۱۲۰
- ۳-۳-۲-۳ - بررسی اسناد حدیث ۱۲۶
- ۳-۳-۱-۲-۳ - نظر محدّثان سنی درباره سند حدیث ۱۲۶
- ۳-۳-۲-۲-۳ - نظر محدّثان شیعه درباره سند حدیث ۱۲۸
- ۳-۳-۲-۳-۳ - جمع بندی وضعیّت سندی حدیث ۱۳۰
- ۳-۳-۳-۳ - نقد و بررسی متن حدیث ۱۳۰
- ۳-۳-۳-۱ - دیدگاه محدّثان درباره مفهوم حدیث ۱۳۱
- ۳-۳-۱-۱-۳ - نظرات محدّثان سنی درباره مفهوم حدیث ۱۳۱
- ۳-۳-۱-۱-۳-۳ - نظر بیهقی ۱۳۲
- ۳-۳-۱-۱-۳-۳-۲ - نظر ابن جوزی ۱۳۲
- ۳-۳-۱-۱-۳-۳-۳ - نظر ابن حجر عسقلانی ۱۳۲
- ۳-۳-۱-۳-۳-۲ - نظرات محدّثان شیعه درباره مفهوم حدیث ۱۳۳
- ۳-۳-۱-۲-۳-۳ - نظر ملا صالح مازندرانی ۱۳۳

- ۱۳۴ نظر فخر الدین طریحی ۳-۳-۱-۲-۲-۲
- ۱۳۴ نظر شیخ حرّ عاملی ۳-۳-۱-۲-۳-۳
- ۱۳۵ نظر علّامه مجلسی ۳-۳-۱-۲-۴-۳
- ۱۳۸ ارزیابی تبیین محدّثان از حدیث ۳-۳-۲-۳
- ۱۴۰ برداشتی از حدیث در پرتو خطبه هفتم نهج البلاغه ۳-۳-۳-۳
- ۱۴۲ برداشت ابن عربی از حدیث ۳-۳-۴-۳
- ۱۴۵ نقد برداشت ابن عربی از حدیث ۳-۳-۵-۳
- ۱۴۵ ناهمخوانی با سیاق حدیث ۳-۳-۵-۱
- ۱۴۶ ناسازگاری نظریه وحدت وجود با مدلول آیات و روایات ۳-۳-۵-۲
- ۱۴۶ ناسازگاری تلقی ابن عربی از توحید افعالی با آیات و روایات ۳-۳-۵-۳
- ۱۴۶ حدیث «کان الله و لا شیء معه» ۳-۴-۳
- ۱۴۷ بررسی مأخذ حدیث ۳-۴-۱
- ۱۴۷ مأخذ سنی حدیث ۳-۴-۱-۱
- ۱۵۰ مأخذ شیعی حدیث ۳-۴-۱-۲
- ۱۵۳ بررسی اسناد حدیث ۳-۴-۲
- ۱۵۳ اسناد احادیث منابع سنی ۳-۴-۱-۲
- ۱۵۴ اسناد احادیث منابع شیعه ۳-۴-۲-۲
- ۱۵۵ نقد و بررسی متن حدیث ۳-۴-۳
- ۱۵۵ ترجمه حدیث ۳-۴-۱
- ۱۵۵ ترجمه احادیث منابع سنی ۳-۴-۱-۱
- ۱۵۶ ترجمه احادیث منابع شیعه ۳-۴-۱-۲
- ۱۵۷ دیدگاه دانشمندان درباره حدیث ۳-۴-۲-۳
- ۱۶۴ درج در متن حدیث ۳-۴-۳-۳
- ۱۶۶ برداشت ابن عربی از حدیث ۳-۴-۳-۴
- ۱۷۰ نقد برداشت ابن عربی ۳-۴-۵-۳
- ۱۷۰ ناهمخوانی برداشت ابن عربی با سیاق احادیث ۳-۴-۵-۱
- ۱۷۱ دلالت آیات قرآن و احادیث دیگر ۳-۴-۵-۲
- ۱۷۱ تعارض آموزه‌های اسلامی با وحدت وجود و موجود ۳-۴-۵-۳
- ۱۷۲ حدیث «انّ الله فی قیلة المصلی» ۳-۵-۳
- ۱۷۲ بررسی مأخذ و اسناد حدیث ۳-۵-۱
- ۱۷۳ نقد متنی حدیث ۳-۵-۲
- ۱۷۴ برداشت ابن عربی از حدیث ۳-۵-۱-۲
- ۱۷۸ نقد برداشت ابن عربی از حدیث ۳-۵-۲-۲

فهرست مطالب □ ۹

۱۸۳	۳-۶- حدیث «کان الله فی عماء ما تحته هواء و ما فوقه هواء»
۱۸۴	۳-۶-۱- بررسی مأخذ حدیث
۱۸۵	۳-۶-۲- بررسی سند حدیث
۱۸۷	۳-۶-۳- نقد و بررسی متن حدیث
۱۸۷	۳-۶-۱- ترجمه حدیث
۱۸۷	۳-۶-۲- دیدگاه دانشمندان درباره حدیث
۱۸۷	۳-۶-۱-۲- دیدگاه دانشمندان سنی
۱۹۰	۳-۶-۲-۲- دیدگاه دانشمندان شیعه
۱۹۲	۳-۶-۳-۲- برداشت ابن عربی از حدیث
۱۹۳	۳-۶-۳-۴- نقد برداشت ابن عربی
۱۹۴	۳-۷- حدیث «ینزل ربنا کل لیلۃ الی سماء الدنیا»
۱۹۵	۳-۷-۱- بررسی مأخذ حدیث
۱۹۵	۳-۷-۱-۱- جایگاه حدیث در مأخذ سنی
۱۹۸	۳-۷-۱-۲- جایگاه حدیث در مأخذ شیعه
۲۰۰	۳-۷-۲- بررسی اسناد حدیث
۲۰۰	۳-۷-۲-۱- اسناد حدیث در منابع سنی
۲۰۱	۳-۷-۲-۲- اسناد حدیث در منابع شیعه
۲۰۲	۳-۷-۳- نقد متن حدیث
۲۰۳	۳-۷-۱-۳- ترجمه حدیث در منابع سنی
۲۰۳	۳-۷-۲-۳- ترجمه احادیث شیعه
۲۰۵	۳-۷-۳-۳- نظرات دانشمندان درباره متن حدیث
۲۰۵	۳-۷-۳-۱- نظرات دانشمندان سنی
۲۰۷	۳-۷-۳-۲- نظرات دانشمندان شیعه
۲۱۰	۳-۷-۳-۴- برداشت ابن عربی از حدیث
۲۱۱	۳-۷-۳-۵- نقد برداشت ابن عربی از حدیث
۲۱۲	۳-۸- حدیث «ان الله تعالی قال: "من ذکرنی فی نفسه ذکرته فی نفسی"»
۲۱۲	۳-۸-۱- بررسی مأخذ حدیث
۲۱۴	۳-۸-۲- بررسی اسناد حدیث
۲۱۵	۳-۸-۳- نقد متن حدیث
۲۱۵	۳-۸-۱- نظرات دانشمندان درباره محتوای حدیث
۲۱۷	۳-۸-۲- برداشت ابن عربی از حدیث
۲۱۸	۳-۸-۳- بررسی برداشت ابن عربی از حدیث
۲۱۹	۳-۹- حدیث «ان الله یفرح بتوبه عبده»

- ۲۱۹ ۳- ۹- ۱- بررسی مأخذ حدیث
- ۲۱۹ ۳- ۹- ۱- ۱- مأخذ سنی حدیث
- ۲۲۴ ۳- ۹- ۱- ۲- مأخذ شیعی حدیث
- ۲۲۵ ۳- ۹- ۲- بررسی اسناد حدیث
- ۲۲۶ ۳- ۹- ۳- نقد متن حدیث
- ۲۲۶ ۳- ۹- ۱- ۳- ترجمه حدیث
- ۲۲۶ ۳- ۹- ۲- ۳- نظرات دانشمندان درباره متن حدیث
- ۲۲۷ ۳- ۹- ۳- ۳- تبیین این اوصاف در روایات اهل بیت علیهم السلام
- ۲۲۹ ۳- ۹- ۳- ۴- برداشت ابن عربی از حدیث
- ۲۳۰ ۳- ۹- ۳- ۵- نقد برداشت ابن عربی از حدیث
- ۲۳۱ ۳- ۱۰- حدیث «ترونی ربکم کما ترون القمر لیلة البدر»
- ۲۳۲ ۳- ۱۰- ۱- بررسی مأخذ حدیث
- ۲۳۶ ۳- ۱۰- ۲- بررسی اسناد حدیث
- ۲۳۸ ۳- ۱۰- ۳- نقد متن حدیث
- ۲۳۹ ۳- ۱۰- ۱- ۳- نظرات دانشمندان سنی درباره متن حدیث
- ۲۴۱ ۳- ۱۰- ۲- ۳- نظرات دانشمندان شیعه درباره متن حدیث
- ۲۴۳ ۳- ۱۰- ۳- ۳- برداشت ابن عربی از حدیث
- ۲۴۵ ۳- ۱۰- ۳- ۴- نقد برداشت ابن عربی
- ۲۴۵ ۳- ۱۰- ۳- ۴- ۱- عدم تجلی ذاتی خداوند
- ۲۴۶ ۳- ۱۰- ۳- ۴- ۲- ناسازگاری برداشت او با متن و سیاق حدیث
- ۲۴۷ ۳- ۱۱- حدیث «لو دلیم بحبل لهبط علی الله»
- ۲۴۷ ۳- ۱۱- ۱- بررسی مأخذ حدیث
- ۲۴۹ ۳- ۱۱- ۲- بررسی اسناد حدیث
- ۲۵۰ ۳- ۱۱- ۳- بررسی متن حدیث
- ۲۵۳ ۳- ۱۱- ۱- ۳- تبیین دانشمندان از حدیث
- ۲۵۴ ۳- ۱۱- ۲- ۳- برداشت ابن عربی از حدیث
- ۲۵۶ ۳- ۱۱- ۳- ۳- نقد و بررسی برداشت ابن عربی از حدیث
- ۲۵۶ ۳- ۱۲- حدیث «کنت کنزاً مخفياً»
- ۲۵۷ ۳- ۱۲- ۱- بررسی مأخذ حدیث
- ۲۵۷ ۳- ۱۲- ۲- بررسی اعتبار حدیث
- ۲۵۹ ۳- ۱۲- ۳- بررسی متن حدیث
- ۲۵۹ ۳- ۱۲- ۱- ۳- نظرات دانشمندان درباره متن حدیث
- ۲۶۲ ۳- ۱۲- ۲- ۳- برداشت ابن عربی از حدیث

فهرست مطالب □ ۱۱

۲۶۲ ۳ - ۱۲ - ۳ - نقد و بررسی برداشت ابن عربی از حدیث
۲۶۳ ۳ - ۱۳ - حدیث «ان الله يتجلى يوم القيامة لهذه الأمة»
۲۶۴ ۳ - ۱۳ - ۱ - بررسی مآخذ حدیث
۲۶۷ ۳ - ۱۳ - ۲ - بررسی اسناد حدیث
۲۶۸ ۳ - ۱۳ - ۳ - بررسی متن حدیث
۲۶۸ ۳ - ۱۳ - ۱ - نظرات محدثان درباره متن حدیث
۲۷۱ ۳ - ۱۳ - ۲ - برداشت ابن عربی از حدیث
۲۷۲ ۳ - ۱۳ - ۳ - نقد برداشت ابن عربی از حدیث
۲۷۳ ۳ - ۱۴ - حدیث «نور أنى أراه»
۲۷۳ ۳ - ۱۴ - ۱ - بررسی مآخذ حدیث
۲۷۴ ۳ - ۱۴ - ۲ - بررسی اسناد حدیث
۲۷۵ ۳ - ۱۴ - ۳ - نقد و بررسی متن حدیث
۲۷۵ ۳ - ۱۴ - ۱ - نظرات دانشمندان و محدثان
۲۷۵ ۳ - ۱۴ - ۱ - ۱ - رد اصالت حدیث
۲۷۶ ۳ - ۱۴ - ۱ - ۲ - حمل حدیث بر دیدن خداوند به صورت نور
۲۷۶ ۳ - ۱۴ - ۱ - ۳ - حمل حدیث بر عدم رؤیت خداوند
۲۷۷ ۳ - ۱۴ - ۱ - ۴ - سکوت در برابر معنای حدیث
۲۷۷ ۳ - ۱۴ - ۲ - وجه صحیح برای این حدیث
۲۸۰ ۳ - ۱۴ - ۳ - برداشت ابن عربی از این حدیث
۲۸۱ ۳ - ۱۴ - ۴ - نقد برداشت ابن عربی از حدیث
۲۸۱ ۳ - ۱۵ - حدیث «لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر»
۲۸۱ ۳ - ۱۵ - ۱ - بررسی منابع حدیث
۲۸۴ ۳ - ۱۵ - ۲ - بررسی اسناد حدیث
۲۸۴ ۳ - ۱۵ - ۳ - نقد و بررسی متن حدیث
۲۸۹ ۳ - ۱۵ - ۱ - برداشت ابن عربی از حدیث
۲۹۱ ۳ - ۱۵ - ۲ - نقد برداشت ابن عربی از حدیث
۲۹۱ ۳ - ۱۶ - حدیث «أصدق بيت قاله الشاعر الاكل شي ما خلا الله باطل»
۲۹۱ ۳ - ۱۶ - ۱ - بررسی منابع حدیث
۲۹۴ ۳ - ۱۶ - ۲ - بررسی اسناد حدیث
۲۹۴ ۳ - ۱۶ - ۳ - نقد و بررسی متن حدیث
۲۹۵ ۳ - ۱۶ - ۱ - مفهوم باطل بودن همه چیز جز خداوند
۲۹۶ ۳ - ۱۶ - ۲ - برداشت ابن عربی از حدیث
۲۹۷ ۳ - ۱۶ - ۳ - نقد برداشت ابن عربی از حدیث

۱۲ □ ارزیابی روایات فتوحات مکیه در باب توحید

- ۲۹۸ حدیث «رأیت ربی فی صورة الشاب» ۱۷-۳
- ۲۹۸ بررسی منابع حدیث ۱-۱۷-۳
- ۲۹۹ بررسی اسناد حدیث ۲-۱۷-۳
- ۳۰۱ نقد و بررسی متن حدیث ۳-۱۷-۳
- ۳۰۱ ردّ حدیث توسط اهل بیت علیهم السلام و دانشمندان مسلمان ۱-۳-۱۷-۳
- ۳۰۳ برداشت ابن عربی از حدیث ۲-۳-۱۷-۳
- ۳۰۵ نقد و بررسی برداشت ابن عربی از حدیث ۳-۳-۱۷-۳
- ۳۰۵ عدم استناد به نصوص دینی در اثبات عالم خیال ۱-۳-۳-۱۷-۳
- ۳۰۶ تأکید اهل بیت علیهم السلام بر عدم تخیل ذات خداوند ۲-۳-۳-۱۷-۳
- ۳۰۶ خطاپذیری تخیل ۳-۳-۳-۱۷-۳
- ۳۰۷ حدیث «انّ الله ضرب بیده بین کتفی فوجدت برداً نامله بین یدیی» ۱۸-۳
- ۳۰۷ بررسی منابع حدیث ۱-۱۸-۳
- ۳۰۷ منابع شیعی ۱-۱-۱۸-۳
- ۳۰۸ منابع سنی ۲-۱-۱۸-۳
- ۳۱۲ بررسی اسناد ۲-۱۸-۳
- ۳۱۲ سند منبع شیعی ۱-۲-۱۸-۳
- ۳۱۳ اسناد منابع سنی ۲-۲-۱۸-۳
- ۳۱۴ نقد و بررسی متن حدیث ۳-۱۸-۳
- ۳۱۵ نظرات دانشمندان درباره متن حدیث ۱-۳-۱۸-۳
- ۳۱۵ دیدگاه دانشمندان شیعی ۱-۱-۳-۱۸-۳
- ۳۱۶ دیدگاه دانشمندان سنی ۲-۱-۳-۱۸-۳
- ۳۱۷ جمع بندی ۳-۱-۳-۱۸-۳
- ۳۱۷ برداشت ابن عربی از حدیث ۲-۳-۱۸-۳
- ۳۱۹ نقد برداشت ابن عربی از حدیث ۳-۳-۱۸-۳
- ۳۲۱ فصل چهارم: نتایج
- ۳۲۵ فهرست منابع

پیشگفتار

بدون تردید محی‌الدین ابن‌عربی در تصوّف و عرفان نظری از جایگاه ویژه برخوردار است؛ او در مفصل‌ترین کتاب خویش یعنی الفتوحات‌المکیه، به بسط نظرات عرفانی خود به ویژه در موضوع توحید پرداخته و در مواضع مختلف استشهاداتی به آیات قرآن کریم و روایات نبوی دارد. از آن جهت که این کتاب، جامع تمام آراء و نظریات ابن‌عربی در حوزه عرفان نظری است، تأثیر چشمگیری بر عرفان و تصوّف و فلسفه بر جای گذاشته است؛ آنچنان که تمامی عرفای بعد از خود را تحت تاثیر قرار داده است و در اشعار صوفیان و فلسفه صدرایی نیز بازتاب قابل ملاحظه دارد. تاثیرگذاری این کتاب در فرهنگ اسلامی، ضرورت بررسی مستندات قرآنی و روایی آن را آشکار می‌کند. زیرا اقبال بسیاری از اهل اسلام به مطالب عرفانی این کتاب، از آن روست که ابن‌عربی تلاش کرده مکاشفات خود را با استناد به آیات و روایات، موجّه نماید. در این راستا کتاب حاضر عهده دار بررسی احادیث توحیدی کتاب فتوحات‌مکیه از نظر متن و سند است.

کتابی که پیش رو دارید، با اندکی تغییرات، پایان‌نامه کارشناسی ارشد اینجانب در رشته الهیات و معارف اسلامی است که در سال ۱۳۸۹ در دانشگاه تهران از آن دفاع کردم.

از این پایان‌نامه چهار مقاله علمی پژوهشی و دو مقاله علمی ترویجی چاپ شده است که عناوین آنها به شرح ذیل است:

- ۱ - مقاله «جایگاه حدیث قرب نوافل در منابع فریقین و بررسی تطبیقی رویکرد عرفا و محدثان نسبت به آن» این مقاله در مجله پژوهش نامه قرآن و حدیث به چاپ رسید.
- ۲ - مقاله «جایگاه احادیث نبوی در فتوحات مکیه ابن عربی» که در مجله تحقیقات قرآن و حدیث متعلق به دانشگاه الزهراء به چاپ رسید.
- ۳ - مقاله «تحقیق در متن و اسناد حدیث انّ الله خلق آدم علی صورته» که در مجله پژوهش های قرآن و حدیث دانشگاه تهران چاپ شد.
- ۴ - مقاله «بررسی حدیث تجلی خداوند در قیامت به صور مختلف و نقد برداشت ابن عربی از آن» که در مجله پژوهش دینی منتشر شد.
- ۵ و ۶ - دو مقاله «معناشناسی حدیث لاتسبوا الدهر فانّ الله هو الدهر» و «معناشناسی حدیث لو دلینتم بحبل الی الارض لهبط علی الله» که در مجله سفینه به چاپ رسید.

در فصلی از کتاب حاضر، رویکردهای علم الحدیثی ابن عربی مورد کنکاش قرار گرفته که تا حدودی مواضع او را در خصوص روایات اعتقادی مشخص می سازد؛ آنگاه روایات مورد استناد وی، به ترتیب فراوانی استعمال، مورد بررسی قرار گرفته است. در بررسی هر کدام از روایات توحیدی، ابتدا به مآخذ و نظرات محدثان درباره سند آن حدیث پرداخته ام و سپس به موضوعات متنی و فقه الحدیثی روایات مذکور اشاره شده است و دست آخر، برداشتهای ابن عربی از روایات توحیدی ارزیابی شده است. تلاش حقیر در سطر سطر این نوشته ها آن بوده است که نقد و بررسی علمی را و جهة همت خویش قرار دهم و قلم را به ظلم و هتک آلوده نسازم؛ به این امید که مقبول نظر اهل خرد و ایمان افتد؛ آرزویی والاتر آنکه چشم همیشه بیدار ولی زمان حضرت مهدی علیه السلام را که سلسله جنیان امر هدایت و مقتدای ارباب معرفت است، به خود جلب نماید.

إِلَهِي إِنْ كُنْتُ غَيْرَ مُسْتَأْهِلٍ لِمَا أَرْجُو مِنْ رَحْمَتِكَ فَأَنْتَ أَهْلٌ أَنْ تَجُودَ عَلَيَّ
الْمُدْنِيِّينَ بِسَعَةِ رَحْمَتِكَ

فصل ۱

دربارهٔ ابن عربی و کتاب الفتوحات المکیه

ابن عربی، ابو عبدالله محمد بن علی بن محمد بن العربی الحاتمی (۵۶۰-۶۳۸ ق معروف به شیخ اکبر، عارف و صوفی مشهور جهان اسلام است وی در مشرق زمین، ابن عربی خوانده می شود تا از ابوبکر ابن العربی (م ۵۴۳ ق، قاضی، محدث و فقیه اندلسی، متمایز گردد.^۱

او در ۲۷ رمضان ۵۶۰ ق در شهر مُرسیه، در جنوب شرقی اندلس اسپانیای امروز) چشم به جهان گشود و تا هشت سالگی در این شهر اقامت داشته است. در هشت سالگی، یعنی در ۵۶۸ ق، همراه خانوادهٔ خود به شهر اشبیلیه، پایتخت آن روز اندلس، نقل مکان کرد و به مدت سی سال در آنجا ماندگار شد. در همان شهر، دروس مقدماتی را تحصیل کرد و زیر نظر برخی از علمای بزرگ آنجا به فراگیری علوم و مطالعهٔ کتب پرداخت.^۲ آنچه می تواند به عنوان نخستین انگیزش های ابن عربی به عرفان و تصوّف محسوب شود، محیطی است که وی در آن زیسته و رشد یافته است. در اندلس آن روزگار، محافل شیوخ صوفیه و مریدان آنها رواج فراوان داشته است^۳ وی در رسالهٔ روح القدس نام برخی از مشایخ خود را آورده است^۴ ابن عربی، بنا بر گفتهٔ خودش، در

۱. دائرة المعارف بزرگ اسلامی ۲۳۲/۴

۲. تاریخ فلسفه در اسلام، ۵۶۲/۱

۳. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۲۲۸/۴

۴. رسالهٔ روح القدس، ۴۳

سال ۵۸۰ ق به «طریقت عرفان داخل شده است:» نلت هذه المقامات فی دخولی هذه الطریقة سنة ثمانین و خمسمائة^۱ وی زندگی خود را پیش از ورود به طریقت عرفانی، «زمان جاهلیت خود نامیده است.^۲

او سرانجام در ۲۸ ربیع الثانی ۶۳۸ ق در دمشق، در خانه قاضی محیی الدین ابن زکی در ۷۸ سالگی درگذشت و در دامنه جبل قاسیون، در مقبرة خانوادگی ابن زکی به خاک سپرده شد.^۳

ابن عربی و عقیده وحدت وجود

موضوع وحدت وجود، اساس تفکر اهل تصوف را در باب توحید، شکل می دهد. توحیدی که آنها بدان قائلند، عبارت است از اینکه در عالم چیزی جز خدا وجود ندارد. استاد مطهری در توضیح این نگرش می نویسد: «توحید نزد آنها معنی دیگری دارد. توحید آنها {عرفا و صوفیه} وحدت وجود است، توحیدی است که اگر انسان به آنجا برسد همه چیز شکل حرفی و غیراصیل 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.»^۴ باید توجه داشت که خود ابن عربی هرگز اصطلاح «وحدت وجود» را به کار نبرده است؛ دکتر شرف خراسانی احتمال داده است که نخستین بار ابن تیمیه، اصطلاح وحدت وجود را به کار برده است.^۵ اما همو تصریح کرده است که ابن عربی، با تعبیر گوناگون، گرایش وحدت وجودی خود را آشکار کرده؛ اگرچه آن را با این اصطلاح، ذکر نکرده است؛ آنچنانکه عبدالرحمان جامی م ۸۹۸ ق وی را «قدوة القائلین به وحدت وجود» می نامد.^۶ ابن عربی، در مواضع متعددی از کتاب خویش، این عبارت را به کار برده است که

۱. الفتوحات المکیه، ۴۲۵/۲

۲. الفتوحات المکیه، ۱۸۵/۱

۳. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۲۲۹/۴

۴. مجموعه آثار، ج ۲۳، ۱۶۸

۵. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۲۷۴/۴

۶. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۲۷۴/۴

«ما فی الوجود غیر الله: در وجود، چیزی جز او نیست و «لیس فی الوجود الا الله در وجود جز الله نیست».^۱ در جای دیگری می‌گوید: برترین نسبت‌های الهی این است که حق، عین وجودی است که ممکنات از آن بهره‌گرفته‌اند، پس چیزی جز وجود عین حق یافت نمی‌شود.^۲ وی با اشاره به آیه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» می‌نویسد ما به رؤیت عینی دیدیم و بدان یقین کردیم که او (خدا) اول و آخر، از عینی یگانه است در تجلی نخست، غیر او نیست، در تجلی آخر هم غیر او نیست پس بگو: اله و بگو: جهان و بگو: من و بگو: تو و بگو: او، همه در حضرت ضمائر یکی است.^۳ او در موارد متعددی به این سخن ابو سعید خزاز که «عرفت الله بجمعه بین الضدین» اشاره کرده و در موضعی می‌نویسد: «خرّاز گفته است من خدا را به جمع او میان دو ضد شناختم دوست ما تاج‌الدین اخلاطی، چون این گفته را از ما شنید، گفت نه، بلکه او (خدا) عین دو ضد است، و درست گفت، زیرا گفته خزاز ما را به این خطا می‌اندازد که گویا عینی هم یافت می‌شود که عین دو ضد نیست، اما دو ضد را با هم می‌پذیرد، لیکن امر فی نفسه چنین نیست، بلکه خدا عین ضدین است، چون عینی زائد نیست ظاهر عین باطن و اول و آخر است و اول عین آخر و ظاهر و باطن است و جز این نیست.^۴ وی در فص هودی فصوص الحکم، نوشته است: «پرهیز از آنکه به عقیده‌ای مخصوص مقید شوی و آنچه را غیر از آن عقیده است، انکار کنی و بدین سان از خیر بسیاری محروم بمانی؛ بلکه علم و آگاهی به حقیقت امر را، آنگونه که هست، از دست بدهی در نفس خود، مانند هیولی (ماده‌باش برای [پذیرفتن] صورتهای همه معتقدات، زیرا خداوند گسترده‌تر و بزرگ‌تر از آن است که تنها یک عقیده او را محدود کند. خدا خود می‌گوید: «فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَمَّ وَجْهُ اللَّهِ بِهِ هِرْ كَجَارُ رُوی آورید، آنجا وجه خداوند است^۵ و وجه شیء، حقیقت آن است.^۶ از این روست که او هر عقیده‌ای درباره خداوند را ناشی از یک

۱. الفتوحات المکیه، ۵۷/۱؛ ۱۰۶؛ ۲۷۹؛ ۳۶۷/۲

۲. الفتوحات المکیه، ۲۱۱/۳

۳. الفتوحات المکیه، ۲۷۸/۲

۴. الفتوحات المکیه، ۴۷۶/۲

۵. بقره: ۱۱۵

۶. فصوص الحکم، ۱۱۳

تجلی او می‌داند و انکار آن را روانمی‌دارد و عارف حقیقی را کسی می‌داند که خداوند را در تمام این عقاید متجلی بداند^۱

آثار ابن عربی

ابن عربی پرکارترین عارف و صوفی مسلمان و نیز یکی از پرکارترین مؤلفان سراسر تاریخ جهان اسلام به شمار می‌رود. دربارهٔ شمار نوشته‌های او هنوز هم پس از پژوهشهایی که انجام گرفته است، جای سخن هست خود ابن عربی در اجازه‌ای که در سال ۶۳۲ق به الملک المظفر ایوبی داده، از ۲۹۰ نوشتهٔ خود نام برده است در فهرست دیگری که ابن عربی بنا بر درخواست یکی از یارانش تهیه کرده، از ۲۵۱ اثر خود نام می‌برد و در آغاز آن می‌گوید که شمار اندکی از آنها را نزد شخصی سپرده است که دیگر به وی بازنگردانده است و نیز اکثر آن نوشته‌ها کامل و اندکی هم ناقص است. اما کامل‌ترین فهرستی را که تا کنون، به شیوه‌ای پژوهشگرانه و انتقادی، از نوشته‌های ابن عربی در دست است، در کتاب عثمان یحیی، با نام «تاریخ و طبقه‌بندی آثار ابن عربی» در دو جلد می‌یابیم در آنجا عنوان بیش از ۸۰۰ نوشتهٔ ابن عربی آمده است در این میان برخی از آنها منسوب به وی و برخی دیگر یک نوشته است که زیر دو سه عنوان یا بیشتر تکرار شده است اکثر این نوشته‌ها در کتابخانه‌های ترکیه و به ویژه در کتابخانهٔ شخصی صدرالدین قونوی یافت می‌شود که در واقع پس از مرگ ابن عربی، نوشته‌های خود وی و کتابهای دیگر را در بر داشته و به صدرالدین رسیده بوده و اکنون در قونیه نگهداری می‌شود.^۲ نام برخی از آثار او بدین قرار است: الفتوحات المکیه، فصوص الحکم، انشاء الدوائر، التدبیرات الالهیه، عنقاء مغرب، ترجمان الاشواق، مواقع النجوم، الاسراء الی مقام الاسری، الجمع و التفصیل فی اسرار معانی التنزیل. خاطر نشان می‌شود. دکتر محسن جهانگیری، نام ۵۱۱ تألیف او را در کتاب محیی‌الدین بن عربی، چهرهٔ برجستهٔ عرفان اسلامی، آورده است.^۳

۱. الفتوحات المکیه، ۱۱۰/۴

۲. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۲۳۷/۴

۳. محیی‌الدین ابن عربی چهرهٔ برجستهٔ عرفان اسلامی، ۱۳۴-۱۰۸

روش ابن عربی در کسب معارف

ابن عربی، بی آنکه شناخت عقلی و نظری را منکر شود یا آن را نامعتبر شمارد، به اصالت آن باور ندارد و اصالت شناخت و آگاهی را به کشف و شهود منحصر می‌کند.^۱ بدین سبب است که تکیه اصلی او در امور معرفتی، مکاشفات و ذوقیات خودش و سایر عرفاست. این رویکرد آنچنان توجه وی را به خود جلب کرده است که برای تشخیص صحت و سقم موضوعات مختلف دینی، بدان تمسک می‌جوید^۲ و راههای نیل کسب معارف را از نظر شیوه‌های شناخت و محتوای آنها، به ۳ دسته تقسیم کرده است:

۱. دانش عقلی، یعنی هرگونه آگاهی که یا ضرورتاً یا در پی نظر و دلیل و از راه اندیشیدن، دست می‌دهد، این چنین آگاهی می‌تواند درست یا نادرست باشد.
۲. دانش احوال که جز به ذوق‌راهی بدان نیست و با عقل نمی‌توان آن را تعریف کرد یا برای شناخت آن دلیلی آورد، مانند آگاهی از شیرینی عسل و تلخی صبر و لذت جماع، عشق، وجد، شوق و مانند اینها و محال است که کسی به اینگونه آگاهی‌ها دست یابد، مگر آنکه متصف به آنها شده و آنها را چشیده باشد.
۳. دانش اسرار، یعنی آنگونه دانش یا آگاهی که فراسوی مرز عقل (فوق طور العقل است که از راه دمیدن روح القدس در دل و ذهن انسان، دست می‌دهد و ویژه پیامبران و اولیاء است صاحب علم اسرار، همه دانشها را داراست و در آنها مستغرق می‌گردد، در حالی که دارنده علوم دیگر چنین نیست هیچ علمی ارجمندتر و شریف‌تر از این دانش که در بر گیرنده تمام معلومات است، نیست.^۳ این علم اسرار همان است که ابن عربی آن را با تعبیر دیگری «علم الهی می‌نامد و می‌گوید: «علم الهی اصل همه علمهاست و همه علوم به آن باز می‌گردد»^۴

۱. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۲۴۰/۴

۲. الفتوحات المکیه، ۱۵۰/۱ و ۴۱۳/۳

۳. الفتوحات المکیه، ۳۱/۱

۴. الفتوحات، ۱۴۳/۱

مذهب ابن عربی

یکی از موضوعات جنجالی میان طرفداران و مخالفان ابن عربی، موضوع مذهب اوست؛ این مسأله به ویژه در درون جامعه شیعی، پیرنگ می‌شود؛ پاره‌ای از طرفداران ابن عربی تلاش کرده‌اند تا او را فردی شیعی مذهب معرفی کنند؛ اما وجوهی که آنها برای اثبات تشیع او مطرح کرده‌اند، مختلف است. دلیل عمده برخی از آنها این است که ابن عربی، از فضایل امیرالمؤمنین علی علیه السلام و اهل بیت علیهم السلام در آثار خود سخن گفته است^۱ برخی دیگر، اگرچه به شیعه بودن او تصریح نکرده‌اند، اما با ذکر نمونه‌هایی، آراء او را به عقاید شیعه امامیه نزدیک دانسته‌اند؛ باید توجه داشت که این نمونه‌ها اغلب در موضوع ولایت مطرح شده است.^۲ اما نباید از خاطر دور داشت که، اگرچه تفسیری که عرفا و صوفیه از موضوع ولایت داشته‌اند، قرابت‌هایی با نظریه امامت در مذهب شیعه دارد، اما آنچه عارفان باور دارند، ولایت نوعی است؛ نه ولایت شخصی. یعنی آنها معتقدند که در هر دوره‌ای قطبی و شیخ کاملی بر روی زمین هست که بر همگان ولایت دارد و مهم نیست که وی چه کسی باشد؛ زیرا هر کسی تواند به این مقام دست یابد. از همین روست که ابن عربی تصریح می‌کند که: «پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم از دنیا رفت و به خلافت هیچ کسی بعد از خویش تصریح نکرد، و هیچ کسی را برای جانشینی خویش معین نکرد؛ زیرا می‌دانست که در امتش کسانی خواهند بود که خلافت را از خداوند گرفته و «خليفة الله» شوند.»^۳ جلال‌الدین مولوی، همین عقیده را در قالب اشعاری در مثنوی خود آورده است^۴؛ حال آنکه، عقیده به خلافت بلافصل امیرالمؤمنین علی علیه السلام از ارکان اعتقادات شیعیان است.^۵ در اندیشه شیعی، امامان مانند پیامبران منصوب هستند و از سوی رسول اکرم و امامان پیشین به روشنی معرفی می‌شوند؛ از این روست که در ابواب کتاب الکافی ملاحظه می‌کنیم که برای

۱. احقاق الحق، ۲/۲۸۱

۲. نکاتی درباره فلسفه و عرفان، ۳۲

۳. فصوص الحکم، ۱۶۳

۴. مثنوی، ۲/۲۱۵

۵. الاعتقادات الامامیه، ۹۳/۱

هر یک از امامان علیهم السلام، بابتی مشخص شده است که حاوی روایات مربوط به معرفتی ایشان است؛ برای مثال باب «النصّ و الاشارة الى ابی الحسن علی بن موسی الرضا» و سید مرتضی در کتاب الشافی تأکید می‌کند که: «انّ الامامة لا تثبت الا بالنصّ»^۱ همچنین متکلم شهیر امامیه خواجه نصیر الدین طوسی در کتاب تجرید الاعتقاد، چنین عنوانی دارد: «وجوب النصّ علی الامام» بنابراین بسیار دور از ذهن است که بتوانیم ابن عربی را به معنای رایج، شیعه بدانیم؛ زیرا علیرغم تصریحات فراوان رسول اکرم صلی الله علیه و آله، منکر نصّ بر امامت علی علیه السلام است. از یاد نبریم که نقل فضایل اهل بیت علیهم السلام دلیلی کافی بر شیعه بودن ابن عربی نمی‌تواند قلمداد شود؛ زیرا بسیاری از فضایل اهل بیت علیهم السلام در آثار مؤلفان و محدثان سنی نقل شده^۲ و کسی این کار را نشانه شیعه بودن آنها نمی‌داند.

در مقابل، شواهدی وجود دارد که احتمال تشیع ابن عربی را تضعیف می‌کند؛ از آن جمله:

۱- وی از کسانی چون ابوبکر، عمر، عثمان، معاویه و متوکل عباسی، به عنوان صاحبان ولایت باطنی و ظاهری یاد کرده و آنها را ستوده است.^۳ و این چیزی است که به هیچ وجه با عقیده شیعیان سازگاری ندارد. آیت الله حسینی تهرانی در کتاب «روح مجرد» آورده است: «روزی بحث ما با حضرت استاذنا الاکرم حضرت علامه فقیه طباطبایی بر سر همین موضوع به درازا انجامید؛ ایشان می‌فرمودند: «چه طور می‌شود محیی الدین را اهل طریق دانست با وجودی که متوکل را از اولیای خدا می‌داند؟» آیت الله تهرانی در توجیه این سخن محیی الدین، احتمال استضعاف او را مطرح کرده و واکنش علامه طباطبایی را چنین نقل کرده است: «ایشان {علامه طباطبایی} لبخند منکرانه‌ای زدند و فرمودند: «آخر محیی الدین از مستضعفین است؟!»^۴

این ماجرا از زبان کسی نقل شده است که خود گرایش شدیدی به مطالب عارفان

۱. الشافی، ۳۱۴/۴

۲. مراجعه شود به کتاب: فضائل الخمسة من الصحاح الستة تألیف سید مرتضی فیروزآبادی

۳. الفتوحات المکیه، ۶/۲

۴. روح مجرد، ۴۳۳

دارد (آیت الله حسینی طهرانی) و نشان می‌دهد که در هر دوره‌ای عده‌ای تلاش می‌کنند تا ابن عربی را شیعه قلمداد کنند؛ کوششی که آزاد اندیشی علامه طباطبایی آن را بر نمی‌تابد.

۲- ابن عربی، خلیفه دوم را معصوم از هر گناه و خطایی می‌داند؛ وی در این باره به حدیثی استناد کرده است که علاوه بر رد آن توسط عالمان شیعی، به تصریح محدثان سنی دلالتی بر عصمت عمر ندارد.^۱ در جاییکه اهل سنت نیز چنین باوری درباره خلیفه دوم ندارند، بدیهی است که هیچ شیعه‌ای نیز نمی‌تواند چنین موضوعی را قبول داشته باشد.

۳- کتابهایی که مورد استفاده ابن عربی بوده، تماماً مربوط به مکتب خلفاست و او از کتب روایی شیعه، چیزی نقل نمی‌کند.

۴- وی در مواردی به تخطئه دیدگاه شیعیان پرداخته و حتی در مواردی، آنها را آماج نسبت‌های ناروا قرار داده است. به طور نمونه، وی در ضمن بحث درباره غلو می‌نویسد:

«أكثر ما ظهر ذلك في الشيعة و لا سيما في الإمامية منهم فدخلت عليهم شياطين الجن أولا بحب أهل البيت و استفراغ الحب فيهم و رأوا أن ذلك من أسنى القربات الى الله و كذلك هو لو وقفوا و لا يزيدون عليه الا أنهم تعدوا من حب أهل البيت الى طريقتين منهم من تعدى الى بغض الصحابة و سبهم حيث لم يقدموهم و تخيلوا أن أهل البيت أولى بهذه المناصب الدنيوية فكان منهم... و طائفة زادت الى سب الصحابة القدح في رسول الله صلى الله عليه و سلم و في جبريل عليه السلام و في الله جل جلاله حيث لم ينصوا على رتبهم و تقديمهم في الخلافة للناس حتى أنشد بعضهم «ما كان من بعث الأمين أمينا»^۲

یعنی: «غلو، بیشتر از همه در میان شیعیان و علی الخصوص مذهب امامیه رواج

۱. این حدیث به همراه استناد ابن عربی و نقد وارد بر آن، در همین نوشتار، ذیل عنوان «ابن عربی و سخنان صحابه» در فصل دوم، قابل ملاحظه است.

۲. الفتوحات المکیه، ۲۸۲/۱

دارد که شیاطینی از جنّ بر آنها وارد می‌شوند؛ سبب این امر، در اصل به جهت دوستی اهل بیت علیهم‌السلام و خلوص محبت دربارهٔ ایشان است و این دوستی را از عالی‌ترین {درخشان‌ترین} راهای قرب به خداوند می‌دانند و این چنین نیز هست؛ اگر بر آن می‌ایستادند و چیزی بر آن نمی‌افزودند؛ اما آنها در محبت اهل بیت علیهم‌السلام، افراط را پیش گرفتند و به دو راه رفته‌اند؛ برخی از آنها به سبب افراط در محبت اهل بیت علیهم‌السلام، به دشمنی با صحابه و دشنام گفتن به آنها پرداختند و پنداشته‌اند که اهل بیت علیهم‌السلام به این مناصب دنیوی، بر صحابه اولویت داشته اند... و گروهی دیگر، بر دشنام بر صحابه، قذح پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و جبریل و خداوند را نیز افزوده‌اند؛ از آن جهت که بر برتری اهل بیت علیهم‌السلام و مقدم بودن آنها در امر خلافت، نصّ قاطعی ارائه نکرده اند!! تا بدانجا که برخی از آنها سروده اند:

«آنکس که جبریل {یا پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم} را برانگیخت، امین نبوده است!!»

استاد جلال الدین آشتیانی که از مصححان و نشر دهندگان آثار ابن عربی است، دربارهٔ این سخن وی می‌نویسد: «از هیچ دیوانه‌ای چنین کلامی شنیده نشده است! یکی از احتمالات آن است که دشمنان امیر مؤمنان، علی بن ابی طالب علیه‌السلام، یعنی ملحدان از نواصب، که سالیان متمادی به فرمان معاویه بن ابی سفیان، علی علیه‌السلام را در جمیع شهرها و قصباتی که در تصرف فرزند هند جگر خوار، علیه و علی آبائه و آبائیه و اذنبه لعنة اللعینین، بود دشنام می‌دادند، آن چه که شیخ اعظم بدون تحقیق از امور مسلمه دانسته است جعل کرده‌اند. در زمان شیخ، اعلی الله قدره، بسیاری از افاضل شیعه در سوریه و خصوصاً در حلب توطن داشتند. از علمای بزرگ شیعه و متکلمان این فرقه در نواحی نزدیک به سر می‌بردند و شایسته بود شیخ بزرگوار به آنها مراجعه می‌کرد. نسبت دادن کلامی به آن سستی به شیعه به نحو اطلاق حاکی از ساده لوحی و زود باوری است.»^۱ ابن عربی در موضعی دیگر می‌گوید که در یکی از نواحی دیار بکر، شخصی از این جماعت رجبیون را زیارت کرده که از خاصیت‌های او (!!) کشف احوال روافض از فرقه شیعه بوده است؛ آنچنانکه آنها را به صورت خوک می‌دیده است! «فکان یراهم

خنزیر»^۱. استاد آشتیانی درباره این فقره نیز می‌گوید: «آن چه در این قسمت از فتوحات آورده است بسیار سست و خالی از صحت است. در دیاربکر و اطراف آن ناصبی وجود داشته و دشمنان علی علیه السلام بین علمای عامه نیز بوده‌اند. در دو قضیه منقول از «رجببون» و آن دو شاهد، آثار جعل آشکار است، مع هذا شیخ محقق از ناحیه عشق به شیخین آن را باور کرده است.»^۲ وی در همان موضع تصریح کرده است: «شیخ اعظم با آن که به اهل بیت عصمت و طهارت عشق می‌ورزد، خصم الدّ شیعه امامیه است» و در سطور بعد تأکید می‌کند: «شیخ اعظم به طور کلی با شیعه، خصوصاً فرقه امامیه، عظیم الله شأنهم، سرسازش ندارد.»^۳ با توجه به مطالبی که در آثار ابن عربی به چشم می‌خورد، اگر مانند استاد آشتیانی، او را دشمن سرسخت شیعه ندانیم، نمی‌توانیم او را شیعه امامی مذهب قلمداد کنیم. فرضیه تقیه نیز در اینجا وجهی ندارد؛ زیرا ابن عربی از بازگو کردن مطالبی که با عقیده اکثریت مسلمانان در تعارض است (مانند عقیده به عینیت خدا و خلق)، با کمی به خود راه نداده؛ حال چطور می‌توان تصور کرد که وی در این عبارات از روی تقیه سخن گفته است؟! ضمن آنکه وی فردی کنیر السفر بوده است و اگر در منطقه‌ای، از جهت اظهار عقیده در مضیقه قرار داشته، سفر به نواحی دیگر برایش میسر بوده است. بنابراین حمل سخنان او بر تقیه بسیار دور از ذهن است.

تأثیر آراء ابن عربی بر دیگران

ابن عربی تأثیر چشمگیری بر آثار عرفانی و فلسفی بعد از خود به جای گذاشت؛ چنانکه استاد مطهری درباره او می‌نویسد: «صدر الدین قونوی، فخرالدین عراقی، ابن فارض مصری، داود قیصری، عبدالرزاق کاشانی، مولوی بلخی، محمود شبستری، حافظ، جامی، همه شاگردان مکتب اویند.»^۴ ایشان در موضعی دیگر تأکید می‌کند: «از کسانی که سخت در مقابل محی الدین فروتن و متواضع است، صدرالمتألهین می‌باشد.

۱. الفتوحات، ۸/۲

۲. مقدمه شرح فصوص قیصری، ۴۳

۳. مقدمه شرح فصوص قیصری، ۴۵

۴. تماشاگاه راز، ۵۷

غرض این است که محی الدین تأثیر عجیبی روی عرفای بعد از خود گذاشته است.^۱ یکی از بسترهای این تأثیرگذاری، ترجمه و شرح آثار اوست؛ چنانکه در میان فارسی زبانان، فخر الدین عراقی، سعد الدین حمویه، مؤید الدین جندی و سعید فرغانی از نخستین کسانی هستند که با توجه به آرای ابن عربی به فارسی کتاب نوشتند و پس از آنان شخصیت‌هایی چون رکن الدین مسعود بن عبدالله شیرازی معروف به بابا رکن (متوفای سال ۷۶۹ ه. ق) و سید علی همدانی (متوفای سال ۷۸۶ ه. ق) و خواجه پارسا (متوفای سال ۸۲۲ ه. ق) و شاه نعمت الله ولی (متوفای سال ۸۳۴ ه. ق) و تاج الدین حسین بن حسن خوارزمی، (مقتول در سال ۸۴۰ ه. ق) و... به شرح و ترجمه فصوص الحکم به فارسی پرداختند و باعث شیوع و انتشار افکار ابن عربی در بین فارسی زبانان شدند. همچنین پاره‌ای از پژوهشگران قائلند که ابن عربی، بر اندیشه دانشمندان و مؤلفان مشرق زمین نیز تأثیرگذار بوده است؛ آنچنانکه درباره وی نوشته اند: «او {ابن عربی} در جنبش ادبی اروپا تأثیر داشت، مثلاً وقتی «کمدی الهی» دانته را با آنچه ابن عربی نوشته مقایسه کنیم می‌بینیم دانته نه تنها به طور واضح در روش و اسلوب شاگرد او بوده بلکه در صور و امثال و اصطلاحات و سبک هنری نیز از ابن عربی بهره‌های بسیار گرفته است.»^۲

۱. تماشگاه راز، ۶۱

۲. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ۳۱۲

نگاهی به کتاب الفتوحات المکیه^۱

نام کامل این کتاب «الفتوحات المکیة فی معرفة الاسرار المالکیة و الملکیة» است که مفصل‌ترین و مهم‌ترین تألیف ابن عربی است. ابن عربی برای تألیف آن، حدود سی سال تلاش کرده و مجموعه‌ای پدید آورده است که در آن، علوم مختلف اسلامی از قبیل تفسیر، حدیث، فقه، کلام، تاریخ، ادبیات و نیز آداب سلوک، تأملات و مکاشفات، با صبغه‌ای عرفانی عرضه شده است. ابن عربی، نوشتن الفتوحات را در هنگام نخستین اقامتش در مکه، در سال ۵۹۸ ق آغاز کرده و در ۶۲۹ ق، در دمشق، نسخه اول آن را به پایان رسانده است و نسخه دوم آن را که شامل افزوده‌هایی بوده است، دو سال پیش از مرگش، در ۶۳۶ ق به پایان رسانده است. متن کامل این دست نوشته، بر خط خود ابن عربی، اکنون در موزه اوقاف اسلامیة در استانبول، با شماره‌های ۱۸۴۵-۱۸۸۱، در ۳۷ جزء، نگهداری می‌شود.^۲ ابن عربی در پایان این نسخه می‌نویسد: «بحمدالله این باب با پایان کتاب، آن هم تا حد امکان با ایجاز و اختصار به دست نویسنده آن پایان یافت و این نسخه دوم از کتاب به خط من است فراخ از این باب که پایان کتاب است، در بامداد چهارشنبه ۲۴ ربیع الاول ۶۳۶ دست داد، محمد بن علی بن محمد ابن العربی

۱. در معرفی کتاب فتوحات مکیه، علاوه بر عبارات ابن عربی درباره اثر خویش، از آثار استاد مطهری و مقاله «ابن عربی» در دائرة المعارف بزرگ اسلامی، نوشته دکتر شرف الدین خراسانی و نیز توضیحاتی که در نسخه الکترونیکی مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی آمده، بهره برده‌ام.

۲. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۲۳۰/۴

الطائى الحاتمی، وَفَّقَهُ اللهُ، این نسخه ۳۷ مجلد است و اضافاتی بر نسخه اول دارد و آن را بر پسر بزرگم محمد که مادرش فاطمه بنت یونس بن یوسف است و بر نسل او و پس از آنان بر مسلمانان، در خاور و باختر، در خشکی و دریا، وقف کردم^۱

انتساب فتوحات مکیه به ابن عربی

به دلیل توجه عالمان و عارفان به فتوحات مکیه، دست‌نوشته‌های متعددی از آن پدید آمده است؛ تا آنجا که به گفته عثمان یحیی تنها در کتابخانه سلیمانیه در استانبول بیش از یکصد نسخه خطی از فتوحات موجود می‌باشد. کثرت نسخ خطی، انتساب کتاب رابه ابن عربی قطعی می‌سازد. افزون بر این نسخه کاملی از فتوحات مکیه به خط خود ابن عربی در موزه اوقاف اسلامی استانبول موجود است^۲ که تردیدی در تعلق آن به ابن عربی باقی نمی‌گذارد؛ چنانکه ابن عربی، در آثار دیگر خود نیز از کتاب فتوحات مکیه خویش، نام برده است.^۳

انگیزه تألیف و وجه تسمیه کتاب

ابن عربی در بیان انگیزه خویش از تألیف کتاب فتوحات نوشته است:
 «پس از این که در تونس از ولی خود ابومحمد عبدالعزیز (ابومحمد بن ابی‌بکر قرشی از عارفان مشهور آن دیار) جدا شدم و به قصد زیارت خانه خدا به سمت مکه عزیمت کردم، در مکه، خداوند در خاطرم افکند تا فنون معارفی را که در نبود خود تحصیل کرده بودم، به دوست خودم بشناسانم و از جواهر علوم که به آن دست یافته‌ام، به او هدیه کنم؛ لذا این رساله را برای او و همه یاران پاک و برگزیده و صوفیان حقیقت‌جو و نیز برای دوستان عبدالله بدر حبشی تألیف کردم»^۴

همچنین درباره نامگذاری این کتاب می‌نویسد:

۱. الفتوحات، ۵۵۴/۴ - ۵۵۳

۲. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۲۳۰/۴

۳. فصوص الحکم، ۶۲

۴. الفتوحات المکیه، ۱۰/۱

«سميتها رسالة الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية و الملكية اذ كان الأغلب فيما أودعت هذه الرسالة ما فتح الله به على عند طوافي بيته المكرم أو قعودي مراقبا له بحرمه الشريف المعظم.»^۱

یعنی: «این کتاب را فتوحات مکیه در شناخت اسرارمالکی و الملکی نام نهادم؛ زیرا بیشتر آنچه در این کتاب آورده ام، ناشی از گشایش هایی است که خداوند در هنگام طواف خانه گرامی اش، یا در وقت نشستنم با حال مراقبه، درحرم شریف با عظمتش، بر قلب من داشته است.»

موضوع کتاب

موضوع این اثر، عرفان و علی الخصوص عرفان نظری است؛ هر چند در این کتاب، مطالب فراوانی از علوم مختلف به چشم می خورد، اما همه این موضوعات، در راستای غرض اصلی کتاب که تبیین اصول اساسی عرفان نظری است، قرار دارد. استاد مطهری، آن را یک دائرة المعارف عرفانی دانسته است.^۲

نسخ خطی و چاپهای کتاب

همانطور که اشاره شد کتاب فتوحات در دو نسخه توسط مؤلف آن نوشته شده است که در نسخه دوم بسیاری از مطالب موجود در نسخه اول حذف و مطالب دیگری به آن افزوده شده است، نسخه خطی موجود به خط مؤلف، همان نسخه دوم است و نسخه اول نیز به خط یکی از پیروان او که در زمان حیات مؤلف نوشته، موجود است.

به دلیل توجهی که به این کتاب شده، دست نوشتههای متعددی از آن پدید آمده است؛ تا آنجا که به گفته عثمان یحیی تنها در کتابخانه سلیمانیه در استانبول بیش از یکصد نسخه خطی از الفتوحات، موجود است. عثمان یحیی اولین ناشر فتوحات را امیر عبد القادر جزایری دانسته و همو نیز می گوید که فتوحات تا سال ۱۳۲۹ ه. ق سه بار در

۱. الفتوحات المکیه، ۱۰/۱

۲. کلیات علوم اسلامی، ۲۳۷

قاهره انتشار یافت. این چاپها در سالهای ۱۲۷۴ ق، ۱۲۹۳ ق، ۱۳۲۶ ق در بولاق صورت گرفته است.^۱

فتوحات مکیه، بارها به صورت افست و بدون تحقیق فنی چاپ شد، تا این که به مناسبت هشتصدمین سال تولد ابن عربی به درخواست گروه فلسفه و علوم اجتماعی شورای عالی حمایت از فنون و ادبیات و علوم اجتماعی در مصر و با تأیید این شورا و با همکاری بخش تاریخ ادیان انجمن عالی تحقیقات در سوربن فرانسه و شورای عالی فرهنگ مصر به شکلی فنی و با تحقیقی شایسته و تبویبی مناسب و فهرست‌هایی ارزشمند، به چاپ رسید. آنچه از این چاپ در اختیار است ۱۴ مجلد است که مشتمل بر ۱۰۶ جزء و ۱۶۱ باب از مجموع ۵۶۰ باب می‌باشد.

ابواب و فصول کتاب

بر اساس فهرستی که ابن عربی در جزء دوم از سفر اول آورده است، کتاب به ۶۰ فصل و هر فصل به ابوابی تقسیم شده و مجموع ابواب ۵۶۰ باب است.
عناوین فصول و تعداد ابواب هر فصل به شرح زیر است:

فصل اول در معارف با ۷۳ باب

فصل دوم در معاملات با ۱۱۶ باب

فصل سوم در احوال با ۸۰ باب

فصل چهارم در منازل با ۱۱۴ باب

فصل پنجم در منازل با ۷۸ باب

فصل ششم در مقامات با ۹۹ باب

علاوه بر این، تقسیم دیگری نیز در کتاب مشاهده می‌شود که طبق آن کتاب به اسفار و اجزایی تقسیم شده است. در پایان باب ۵۵۹ یعنی قبل از آخرین باب چنین آمده است: «انتهی الباب بانتهاء المجلدة الخامسة و الثلاثین من هذا الكتاب» که با احتساب آخرین باب از کتاب، اسفار و مجلدات آن به ۳۶ سفر بالغ می‌شود. ابن عربی در موضعی از کتاب فتوحات، ترتیب کتابش را خارج از اختیار خود و به الهام

الهی داند.^۱

تلخیص و شرح کتاب

بخشهای دشوار فتوحات مکیه، از سوی عبدالکریم جیلی با عنوان شرح مشکلات الفتوحات شرح شده است گزیده‌هایی از متن کتاب را عبدالوهاب شعرانی (م ۹۷۳ ق با عنوان لوائح الانوار القدسیة فی بیان قواعد الصوفیة گردآورده است که در حاشیة لطائف المنن و الاخلاق در قاهره (۱۳۱۱ ق چاپ شده است؛ نیز گزیده دیگری از همو با عنوان الکبریة الاحمر فی بیان علوم الکشف الاکبر که در حاشیة گزیده‌های دیگری از فتوحات به وسیله او با عنوان الیواقیت و الجواهر، در دو جلد در قاهره (۱۳۰۵ ق چاپ شده است و ی در یواقیت می‌کوشد که با استناد به متن فتوحات از نظریات ابن عربی دفاع کند. شعرانی همچنین گزیده دیگری از فتوحات با عنوان النفحات القدسیة فی بیان قواعد الصوفیة گردآوری کرده است^۲

مسائل مطروحه در نوشتار حاضر

درباره کتاب فتوحات مکیه، سؤالاتی در ذهن نویسنده این سطور وجود داشت که اسباب فراهم آمدن کتاب پیش رو گردید؛ مهمترین آن سؤالات از این قرار است:

۱- در کتاب فتوحات ابن عربی، حدیث نبوی از چه جایگاه و منزلتی برخوردار است؟

۲- مبانی فهم حدیث از نظر ابن عربی چیست و چه نقدهایی بر آن وارد است؟

۳- روایات توحیدی فتوحات مکیه از جهت مأخذ و سند در چه مرتبه‌ای از اعتبار است؟

۴- آیا آسیب‌های متنی گریبانگیر مستندات روایی فتوحات مکیه در باب توحید شده است؟

دو سؤال نخست در فصل دوم کتاب و دو سؤال دیگر در فصل سوم بررسی شده است و این امید را دارم که تحقیقات انجام شده، برای پژوهشگران مفید واقع شود.

۱. نک: الفتوحات المکیه، ۱۶۳/۲

۲. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۲۳۲/۴

فصل ۲

جایگاه احادیث در فتوحات مکیه ابن عربی

۲ - ۱ - مقدمه

روایات نبوی و احادیث امامان علیهم السلام در کنار قرآن کریم و مستقلات عقلیه، منابع اصلی علوم دینی را تشکیل می‌دهد؛ از همین رو، هر اثری که در حوزه موضوعات اسلامی نوشته می‌شود، باید از نظر هماهنگی و مطابقت با روایات، مورد ارزیابی قرار گیرد. در این راستا، بررسی آثار ابن عربی اهمیت خاصی می‌یابد؛ زیرا همگان او را مدوّن اصلی عرفان نظری می‌شناسند؛ چنانکه مشهود است، مهمترین و مفصل‌تألیف ابن عربی کتاب فتوحات مکیه می‌باشد که حاوی تمامی آراء و نظرات عرفانی اوست. این فصل از کتاب، جستاری است برای یافتن پاسخ این سؤالات که در فتوحات مکیه ابن عربی، روایات چه جایگاهی داشته و نحوه تعامل ابن عربی با آنها چگونه بوده است؟ افزون بر این، چه نقدهایی بر رویکرد ابن عربی در قبال احادیث وارد است؟ در این راستا، مناسب است که مطالبی در باب آشنایی ابن عربی با مقوله حدیث ارائه گردد تا بهتر بتوانیم مواضع علم الحدیثی او را بررسی کنیم. به عنوان مقدمه بر این بحث، ذیل این عناوین، به سابقه مواجهه و آشنایی ابن عربی با روایات اشاره می‌شود.

۲ - ۲ - شناخت و آگاهی ابن عربی از حدیث و سنت

از بررسی آثار ابن عربی معلوم می‌شود که وی شناخت کافی نسبت به کتب حدیث

اهل سنت و مصطلحات حدیثی آنها داشته است. پدر وی «علی بن محمد بن احمد»، فقیه و محدث بوده است و از معرفی فرزند خویش به دانشمندان بزرگی چون «ابن رشد» می‌توان به دانش دوستی وی پی برد.^۱ بر این مبنا، می‌توان نخستین استاد ابن عربی را پدر وی دانست. ابن عربی در اجازه‌ای که در سال ۶۳۲ ق به الملک المظفر، ملقب به الملک الاشرف (م ۶۳۷ ق) نوشته است، نام برخی از اساتید و مشایخ حدیثی خود را ذکر کرده که از جمله آنها قاضی ابو عبدالله محمد بن سعید بن زرقون انصاری است که ابن عربی کتاب «التقصی» و دیگر آثار ابن عبدالبر مانند «الاستدراک»، «التمهید» و «الاستیعاب» را از او فرا گرفته و از وی اجازه عامه^۲ در روایت گرفته است؛ نیز ابو محمد عبد الحق بن محمد بن عبدالرحمان بن عبدالله از وی است که همه نوشته‌های وی را درباره «علم الحدیث» از او آموخته است. چنانکه صحیح بخاری را نیز نزد یونس بن یحیی بن ابی الحسن عباسی هاشمی و صحیح مسلم را نزد عبد الصمد بن محمد بن ابی الفضل حرستانی خوانده و از حرستانی نیز اجازه عامه دریافت کرده است. همچنین سنن ترمذی را در مکه نزد ابوشجاع زاهر بن رستم اصفهانی آموخته و از او نیز اجازه عامه گرفته و سنن ابی داود سجستانی را خدمت برهان الدین حضر می‌خوانده و اجازه عامه اخذ کرده است. افزون بر اینکه آثار محدث نامدار، ابوبکر بیهقی را به یک واسطه از ابوالخیر احمد بن اسماعیل بن یوسف طالقانی قزوینی فرا گرفته و از وی نیز اجازه عامه کسب کرده است.^۳

اما دو تن از کسانی که ابن عربی اجازه عامه از آنها گرفته است، شهرت بسیار زیادی در عرصه حدیث اهل سنت دارند که عبارتند از مورخ و محدث مشهور، ابن عساکر (م

۱. الفتوحات، ۱/۱۵۴

۲. در گذشته، یکی از راهکارهای محدثان برای جلوگیری از هرج و مرج در نقل احادیث و نیز حصول اطمینان برای مستمعین حدیث، اجازه نقل حدیث از استاد به شاگرد بوده است که دایره آن اجازه با توجه به صلاحیت شاگرد تعیین می‌شد؛ زیرا برخی از شاگردان تنها در نقل کتب خاصی اجازه می‌یافتند؛ اما برخی دیگر در نقل تمام کتبی که استاد اجازه نقل آنها را داشت، مجاز می‌شدند؛ شایان ذکر است که با تکثیر نسخ کتب حدیثی و نیز طبع و انتشار آنها، این رسم محدثان بیشتر جنبه تشریفاتی پیدا کرده است. (ن. ک: درایة الحدیث، ۱۶۲)

۳. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۴/۲۲۷

فصل دوم: جایگاه احادیث در فتوحات مکیه ابن عربی □ ۳۵

۵۷۱ ق) مؤلف کتاب تاریخ دمشق و نیز ابوالفرج عبدالرحمان بن جوزی (م ۵۹۷). ابن جوزی اجازه روایت همه آثار خویش از جمله کتاب «صفوة الصفوة»، «مثیر العرام الساکن الی اشرف الاماکن» را به ابن عربی داده است.

در کنار این اجازات، از خلال توضیحات وی درباره روایات می توان به آشنایی وی با اصطلاحات حدیثی پی برد. ابن عربی در موارد متعددی از عناوینی چون صحیح، حسن، مرسل، موقوف، غریب، ضعیف، و مدلس درباره روایات استفاده نموده و معمولاً بایکی از این اصطلاحات درباره احادیث مورد استناد داوری می کند^۱ برای مثال، بعد از نقل حدیث «کان الله و لم یکن معه شیء» می نویسد: «الی هنا انتهی لفظه صلى الله عليه وآله و ما أتى بعد هذا فهو مدرج فيه و هو قولهم و هو الآن علی ما علیه»^۲ یعنی: «حدیث پیامبر صلى الله عليه وآله تا همین جاست (لم یکن معه شیء) و آنچه بعد از آن آمده است، در حدیث درج شده است و آن سخن درج کنندگان این است «و هو الان علی ما علیه کان» ابن عربی در این عبارات، به مدرج بودن حدیث مذکور اشاره نموده است که شاهدهی بر آشنایی او با مصطلحات حدیثی می باشد.

با توجه به چنین شواهدی که نمونه های متعددی دارد، می توان نتیجه گرفت که ابن عربی، شناخت کافی نسبت به «حدیث» و علوم مربوط به آن داشته است.

۲ - ۳ - کاربرد روایات در فتوحات مکیه

در آثار ابن عربی، به ویژه مفصل ترین آنها که فتوحات مکیه است، حدیث نبوی خاصه در حوزه معارف و اعتقادات، بیشتر به عنوان شاهد و مؤید شهودات و مکاشفات مطرح شده است. علت این رویکرد اصالت و اولویت داشتن الهامات عرفانی در شکل دهی به عقاید ابن عربی است. از همین جهت است که به روایات توحیدی، در کتاب فتوحات، به شکلی گزینش شده، اشاره شده است. این اخبار منتخَب که شامل انواع حدیث از جمله اخبار صحیح و مسند و روایات فاقد سند و مرسل یا احادیث ضعیف و حتی موضوع و جعلی می شود، به کرات مورد اشاره وی قرار

۱. الفتوحات، ج ۱/۱۳۳؛ ۵۹۰؛ ۶۳۷؛ ۷۴۸ و ج ۲/۱۶؛ ۷۵؛ ۱۰۳؛ ۳۴۰.

۲. همان، ۴۱/۱.

گرفته‌اند؛ تاجائیکه بیش از ۱۵۰ بار به حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته» و بالغ بر ۸۰ بار به حدیث «معرفت نفس»^۱ استشهاد نموده است. علاوه بر این بسیاری از مسائل اعتقادی در کتاب فتوحات و دیگر آثار ابن عربی بدون استناد به قرآن و حدیث، بیان شده است؛ مانند بیان مقامات انبیاء یا شرح اموری مربوط به معاد که بدون استنادات قرآنی و روایی مطرح شده‌اند^۲ ابن عربی خود در این باره نوشته است: «چه بسیار برخاطر می‌گذشت که در ابتدای این کتاب فصلی را به موضوعات اعتقادی اختصاص دهم و آنها را با دلایل قاطع و روشن بیان کنم؛ اما دیدم که این کار موجب اختلال در سلوک طالبان حقیقت که خواهان نیل به اسرار وجود هستند می‌شود؛ زیرا انسان سالک هنگامی که ملازم خلوت و ذکر شد و فکر خود را از هر چیزی فارغ ساخت و فقیرانه در باب رحمت الهی نشست و چیز دیگری او را به خود مشغول ساخت، در این هنگام خداوند از علوم و اسرار الهی و معارف ربّانی به او می‌بخشد؛ آن چنان علومی که به بنده خویش، خضر علیه السلام، بخشید و درباره آن فرمود: «بنده‌ای از بندگان ما را یافتند که رحمت (و موهبت عظیمی) از سوی خود به او داده، و علم فراوانی از نزد خود به او آموخته بودیم»^۳ و نیز فرمود: «از خدا بپرهیزید و خداوند به شما تعلیم می‌دهد؛ خداوند به همه چیز داناست»^۴ و فرمود: «اگر تقوا پیشه کنید خداوند برای شما وسیله‌ای جهت جدا ساختن حق از باطل قرار می‌دهد»^۵ و «برای شما نوری قرار دهد که با آن حرکت کنید»^۶ چنانکه به جنید گفته شد: چگونه به این مقام رسیدی؟ گفت: با نشستن زیر آن نردبان به مدت سی سال و ابویزید بسطامی گفت: شما علمتان را از طریق مرده‌ای از مرده دیگر گرفته‌اید؛ حال آنکه ما علم را از خداوند زنده‌ای که هرگز نمیرد، گرفته‌ایم»^۷

۱. حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه»

۲. الفتوحات، ۲۹۹/۱ و ۵۰/۳

۳. کهف، ۶۵

۴. بقره، ۲۸۲

۵. انفال، ۲۹

۶. حدید، ۲۸

۷. الفتوحات، ۳۱/۱

ابن عربی در این عبارات به اصالت و اولویت داشتن مکاشفات عرفانی در باب معارف، تصریح کرده است. اهمیت این امور در نظر وی تا حدی است که مباحث عقلی و نقلی را به حاشیه می‌کشاند؛ به همین خاطر، دست از «ادلّه قاطعه» و «براهین ساطعه» شسته و با رغبتی وافر، الهامات عرفانی را پیش می‌کشد. مراد وی از ادله و براهین، اعم از علوم منقول و معقول است، زیرا در سطوری بعد، همانطور که کشف و شهود را بسیار فراتر از مسائل عقلی بیان می‌کند، سخن با یزید بسطامی را با تعریض و کنایه به اهل حدیث و در مقایسه روش عرفا و مرام محدثین نقل می‌کند که: «قال أبو یزید أخذتم علمکم میتاً عن میت وأخذنا علمنا عن الحی الذی لا یموت» وی قائل است که عارف صاحب کشف در این مقام، تفاوتی با نبی ندارد؛ مگر در امر تشریح احکام. او از چنین عرفایی با عناوینی چون: «رجال الله»، «ولّی» و «انبیاء الاولیاء»، یاد کرده است.^۱ ناگفته نماند که عدم اشتغال به قرآن و حدیث و مباحث عقلی مورد توصیه سایر عرفا و صوفیه نیز قرار گرفته است. چنانکه ابو حامد غزالی در «احیاء علوم الدین» یادآور شده است که در مراقبات صوفیه، از قرائت قرآن و تأمل در تفسیر و اشتغال به حدیث نهی می‌شود و آن را مایه مختل شدن تمرکز سالک می‌دانند.^۲

۲ - ۴ - نگرش متفاوت ابن عربی به روایات فقهی و احادیث اعتقادی

ابن عربی بعد از بیان اقسام وحی به پیامبر ﷺ و اشاره به نزول حقایق بر قلب پیامبر ﷺ می‌نویسد: «تمام این الهامات در مردان الهی یعنی همان اولیاء الله موجود است و آنچه نبی را از ولی متمایز می‌سازد «وحی تشریحی» است؛ زیرا غیر از پیامبر کسی حق تشریح ندارد؛ پس تنها اوست که حلال و حرام و مباح را مشخص می‌کند و تمام اقسام وحی را واجد است؛ اما اولیاء حق تشریح ندارند؛ جز آنکه قادرند صحت و سقم آنچه از پیامبر ﷺ نقل می‌شود را تشخیص دهند تا پیروان پیامبر از روی بصیرت عبادت کنند؛ زیرا اگرچه آن ولی زمان پیامبر ﷺ را درک نکرده تا حدیث را چونان صحابه از او بشنود، اما در حقیقت با تکیه بر شهود و مکاشفه، درست به

۱. همان، ۱۵۰/۱ و ۵۳/۲ و ۳

۲. احیاء علوم الدین، ۳۴/۸

مانند صحابه‌ای که حدیث را از پیامبر ﷺ شنیده‌اند، می‌باشد؛ از این رو که در قرآن آمده است: «من و کسانی که از من تبعیت می‌کنند شما را از روی بصیرت به خدا دعوت می‌کنیم»^۱ و آنها کسانی هستند که ما یادآور شدیم. پس چه بسا حدیثی در نظر ما از جهت سند صحیح اما در حقیقت ناصحیح باشد و ما آن را از روی غلبه ظن و گمان می‌پذیریم نه از روی علم و یقین؛ اما این گروه اولیاء که یادشان کردیم با علم به حقیقت امر، در می‌یابند که حدیث مزبور که در نظر مردم صحیح است فاقد اصالت می‌باشد؛ یا بالعکس ممکن است حدیثی از جهت سندی ضعیف یا در نظر ما در آن تدلیس شده باشد، اما در حقیقت امر، صحیح باشد و اولیاء به اصالت آن پی می‌برند و درباره آن علم و بصیرت دارند»^۲ از همین رو، می‌توان علت برخورد متفاوت ابن عربی را با روایات فقهی و روایات معارفی درک کرد. با این توضیح که چون هیچ‌کسی جز پیامبر حق تشریح ندارد و از آنجا که پیامبر اسلام ﷺ خاتم الانبیاء است، پس در احکام شرعی، راهی جز تمسک به قرآن منزل بر آن جناب و احادیث صادره از او وجود ندارد. این امر سبب می‌شود که ابن عربی در حوزه روایات فقهی التزام و رغبت بیشتری از خویش به حدیث و سنت نشان دهد. چنانکه به شدت با رأی و قیاس در مسائل فقهی، مخالف است^۳ و با همه احترامی که برای شافعی قائل است و او را از اوتاد بر می‌شمرد^۴ به جواز رها کردن نظرات و فتاوی او و سایر ائمه فقهی که با احادیث نبوی در تعارض است، حکم می‌دهد^۵ از این جهت است که به تقبیح کسانی می‌پردازد که با وجود تعارض برخی از آراء ائمه اربعه با روایات نبوی، تقلید از آنها را بر اخذ احادیث ترجیح می‌دهند. وی سخن شافعی را که گفته است «إذا أتاکم الحدیث یعارض قولی فاضربوا بقولی الحائظ و خذوا بالحدیث فان مذهبی الحدیث: اگر روایتی به دست شما رسید که با سخن من در تعارض بود، کلام مرا به دیوار زنید و حدیث را قبول

۱. آیه ۱۰۸ سوره یوسف علیه السلام؛ در تفسیر اهل بیت علیه السلام از آیه مزبور، علی بن ابی طالب علیه السلام و امامان از فرزندان ایشان، به عنوان مصادیق «من اتبعنی» معرفی شده‌اند. (ن.ک: کلینی، ۳۸۴/۱ و ۴۲۵)

۲. الفتوحات، ۳۷۶/۲

۳. همان، ۶۹/۳

۴. همان، ۱۶۸/۲

۵. همان: ۷۰/۳

کنید زیرا مذهب من هم (براساس) حدیث و روایت است» نقل کرده و ابراز داشته که وقتی به مقلدین شافعی این سخن وی را می‌گویم، چاره‌ای جز سکوت ندارند.^۱ او این حکم را درباره صحابه نیز جاری دانسته و می‌نویسد: «لا يجوز ترك آية أو خبر صحيح لقول صاحب أو امام و من يفعل ذلك فقد ضلّ ضللاً مبيناً و خرج عن دين الله»^۲ یعنی: «نمی‌توان با استناد به سخن یکی از صحابه یا یکی از ائمه فقه (ابو حنیفه، مالک بن انس، شافعی و احمد بن حنبل) آیه‌ای یا حدیث صحیحی را کنار گذاشت و هر که چنین کند دچار گمراهی و از دین خدا خارج شده است.»

برای توضیح بیشتر درباره برخورد دوگانه ابن عربی با روایات فقهی و احادیث اعتقادی، نقل این جمله او خالی از فایده نیست. وی درباره ظاهرگرایی و قیاس و تأویل می‌نویسد:

«ان قست تعدیت الحدود و ان وقفت مع الظاهر فاتك علم كثير فقف مع الظاهر في التكليف و قس فيما عداه تحصل على علم كبير و فائدة عظيمة»^۳

یعنی: «اگر قیاس کنی از حدود الهی تجاوز می‌کنی و اگر در ظاهر توقف کنی علم زیادی را از دست خواهی داد، پس (حال که چنین است) در امور تکلیفی و احکام، در ظاهر توقف کن (ظاهرگرا باش) و در غیر از شریعت و احکام به قیاس پرداز تا دانشی بزرگ و بهره عظیم برایت حاصل شود.»

درست به همین جهت است که وسواس و دقت ابن عربی معطوف به بررسی احادیث فقهی بوده است نه روایات معارفی؛ چنانکه به ارزیابی اسناد روایات مربوط به احکام پرداخته و از اصطلاحات متعارف حدیث شناسان برای تعیین صحت و سقم روایات استفاده کرده است.^۴ همچنین در توثیق یا درجرح راویان احادیث فقهی سخن گفته است؛ چنانکه بعد از نقل روایتی از ابوهریره نوشته است: «رواة هذا الحديث

۱. همان، ۷۰/۳

۲. همان، ۱۶۴/۲

۳. همان، ۴۰۰/۴

۴. همان، ۴۴۳/۱ و ۶۳۳ و ۷۵۰

کلهم ثقات^۱ یا بعد از ذکر حدیثی از سنن دارقطنی اظهار کرده: «فی اسناد هذا الحدیث رجل مجهول یقال انه محمد بن ابي یعقوب الکرمانی»^۲ نیز به جرح جابر بن یزید جعفی می‌پردازد و روایاتی را که از او نقل شده است، ضعیف تلقی می‌کند؛ به طور مثال در موضعی از فتوحات بعد از نقل حدیثی از پیامبر ﷺ ابراز داشته است که:

«هذا الحدیث ضعیف جداً لأن فی طریقه جابر بن یزید الجعفی ولیس بحجة»^۳

یعنی: «این حدیث بسیار ضعیف است؛ زیرا در سند آن جابر بن یزید جعفی قرار دارد که مورد وثوق نیست»
و دربارهٔ نضر بن عبدالرحمن می‌نویسد:

«النضر ضعیف عند الجميع ضعفه البخاری وابن حنبل وأبو حاتم و أبوزرعة والنسائی و قال فيه ابن معین لا تحل الروایة عنه و قد ضعفه غیر هؤلاء»^۴
یعنی: «نضر در نزد تمام محدثان ضعیف شمرده شده است و بخاری، احمد بن حنبل، ابوحاتم، ابوزرعه و نسایی او را تضعیف کرده‌اند و یحیی بن معین دربارهٔ او گفته است که روایت کردن از او جایز نیست و غیر از این محدثین دیگران نیز او را تضعیف کرده‌اند»

یا دربارهٔ عبیدالله بن عبدالله العتکی بیان داشته است:

«عبید الله هذا وثقه یحیی بن معین و قال فيه أبو حاتم صالح الحدیث»^۵

یعنی: «این عبیدالله را یحیی بن معین توثیق کرده و ابوحاتم دربارهٔ او گفته است که وی در نقل حدیث راستگوست.»

شاهد دیگری که نشانگر توجه ویژه او به حدیث و سنت در حوزهٔ فقه و احکام

۱. همان، ۶۱۱/۱

۲. همان، ۷۳۷/۱

۳. همان، ۴۵۵/۱

۴. همان، ۴۸۹/۱

۵. همان، ۴۸۹/۱

فصل دوم: جایگاه احادیث در فتوحات مکیه ابن عربی □ ۴۱

می‌باشد، این است که منبع و مأخذ تمام احادیث فقهی را معرفی می‌کند. منابعی چون صحیح بخاری و صحیح مسلم، سنن ابی داوود و ترمذی و دارقطنی و بیهقی و...^۱ این شواهد همگی حاکی از التزام او به سنت و حدیث در موضوعات شرعی و فقهی است. اما این التزام در بررسی احادیث اعتقادی و معارفی به هیچ وجه دیده نمی‌شود. زیرا همانطور که اشاره شد او باب «تشریح» را مسدود و باب «تعریف» را مفتوح می‌داند. به عبارت دیگر عارف صاحب ذوق و کشف را در دریافت حقایق، همچون پیامبر ﷺ پنداشته و ممیز نبی و عارف را در «صاحب شریعت بودن» پیامبر ﷺ می‌داند. به همین جهت است که در بیان اعتقادات، «حدیث و سنت» اهمیتی درجه دوم می‌یابند و بیشتر به عنوان شاهی برای تأیید کشف و شهود مطرح می‌شوند. در حقیقت، در آثار ابن عربی آنچه منبع اصلی و اولیه بیان مسائل شناختی و اعتقادی محسوب می‌شود، مکاشفات و ذوقیات او و عرفای دیگر است. او عمیقاً به گفته «بایزید بسطامی» در تقدیر از روش عرفا باور دارد و در مواضع متعددی از کتابهای خویش به ویژه در فتوحات به آن اشاره می‌کند. چنانکه درباره دو مقام «تشریح» و «تعریف» که ذکر آن رفت، بیان می‌دارد:

«قد أخبر أبو یزید بهذا المقام أعنی الأخذ عن الله عن نفسه أنه ناله فقال فیما روینا عنه یخاطب علماء زمانه أخذتم علمکم میتاعن میت وأخذنا علمنا عن الحی الذی لا یموت و لنا بحمد الله فی هذا المقام ذوق شریف فیما تعبدنا به الشرع من الأحکام و هذا مما بقی لهذه الأمة من الوحی و هو التعریف لا التشریح»^۲

یعنی: «ابویزید بسطامی به این مقام یعنی مقام دریافت حقایق از خداوند اشاره کرده که وی به این مقام نایل شده است و در سخنانی که از او روایت شده و عالمان عصر خویش را مخاطب ساخته، گفته است: «شما علمتان را از طریق مرده‌ای از مرده دیگر گرفته‌اید؛ اما ما علم خود را از خداوند زنده‌ای که هرگز نمیرد، دریافت کرده‌ایم» و ما نیز در این مقام بهره‌ای ارزشمند داریم که از راه

۱. همان، ۲۰۰/۱ و ۲۶۶ و ۵۶۸ و ج ۲، ۴۰۷ و ۴۱۴

۲. همان، ۴۱۴/۳

عبادت شرعی حاصل شده و این از جمله اموری است که برای این امت از وحی الهی باقی مانده و این مقام تعریف است؛ نه مقام تشریح (که مخصوص انبیاء است).»

پوشیده نیست که ابن عربی در این عبارات، خود را به سبب انجام عبادات شرعی، واصل به مقام «تعریف» می‌داند؛ مقامی که مستقیماً از خود خدا دریافت می‌کند. همچنین در نقل سخن «بایزید بسطامی» محدّثان مورد تحقیر قرار گرفته‌اند. زیرا در عبارت «بایزید»، به روش محدّثان در نقل معنعن حدیث اشاره شده است. به نظر ابن عربی کامل‌ترین محدّث، آن محدّثی است که از خود خدا نقل کند. به عبارت دیگر اهل مکاشفه و ذوق که واجد الهامات الهی می‌شوند، نیز محدّث هستند و در حقیقت محدّث کامل اینانند نه محدّثینی که به شکل مرسوم، به نقل روایات و احادیث مشغولند^۱ این نگرش، موجب می‌شود که ابن عربی بیشتر از اینکه در بیان اعتقاداتش پایبند به احادیث و روایات باشد، به مکاشفات و ذوقیات روی آورد. به همین جهت، احادیث معارفی گزینشی بیان می‌شوند؛ اگر حدیثی در نهایت صحّت قرار داشته باشد، چنانچه مخالف نظر او باشد یا نتواند آن را به عنوان مؤیّد مطالب خویش مطرح کند، ذکر نمی‌شود. چنانکه در هیچ یک از آثار ابن عربی، به روایات متواتر میان شیعه و اهل سنت، همچون حدیث «ثقلین» و حدیث «غدیر»، حتّی اشاره‌ای هم نشده است.

۲ - ۵ - اصالت بخشیدن به مکاشفات عرفانی در برخورد با روایات

استشهاد پی در پی به احادیث فاقد منبع و سند، یا روایات نامعتبر، گواه دیگری بر این مدّعاست که حدیث و روایت در باورهای معرفتی ابن عربی اهمیتی فروتر از شهود و ذوق عرفانی دارد، چنانکه در این حوزه، خبری از آن بررسی‌ها و کنکاشهای سندی و رجالی نیست. دیگر اهمیتی ندارد که فلان حدیث مستند و معتبر هست یا خیر. حتّی ممکن است روایتی در نظر حدیث‌شناسان موضوع و جعلی باشد، امّا ابن عربی، بارها به آن استناد کرده است. مانند حدیث «کنز مخفی» که در کتب

فصل دوم: جایگاه احادیث در فتوحات مکیه ابن عربی □ ۴۳

احادیث موضوعه به عنوان حدیثی جعلی شناخته شده است.^۱ فراتر از این، آن است که کشف و شهود، ملاک تشخیص صحّت و سقم حدیث معرفی شده است و این نکته بسیار مهمی در شناخت برخورد ابن عربی با روایات است. وی در موارد متعددی بعد از بیان روایات نامعتبر و فاقد سند، حکم به صحّت آنها داده، و ابراز داشته که این حکم مبتنی بر کشف و شهود است. به طور مثال درباره همان حدیث «کنز مخفی» نوشته است:

«ورد فی الحدیث الصحیح کشفاً الغیر الثابت نقلاً عن رسول الله ﷺ عن ربه جلّ و عزّ أنه قال ما هذا معناه كنت كنزاً لم أعرف فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق»^۲

یعنی: «در حدیثی که از جهت نقل غیر ثابت و از لحاظ کشف و شهود صحیح است، به این مضمون آمده: من گنجی ناشناخته بودم؛ پس دوستدار آن شدم که شناخته شوم؛ پس خلق کردم (تا شناخته شوم).»

ابن عربی در این عبارات، با علم به اینکه حدیث «کنز مخفی» فاقد سند است، بر اساس کشف و شهود آن را صحیح قلمداد کرده است؛ زیرا در نظر او، اهل کشف و ذوق می توانند صحّت و سقم حدیث را تشخیص دهند. چنانکه درباره حدیث «ان الله خلق آدم علی صورة الرحمن»^۳ نوشته است:

«هذه الرواية وان لم تصح من طريق أهل النقل فهي صحيحة من طريق الكشف»

یعنی: «این حدیث اگرچه در نظر محدثان صحیح نیست، اما با (تکیه بر) کشف و شهود، صحیح است.»^۴

اما در موضعی، مبتنی بر همین عقیده، حدیثی که در ابتدای کتاب صحیح مسلم

۱. کشف الخفاء، ۱۳۲/۲؛ تذکرة الموضوعات، ۱۱؛ مستدرک سفینه البحار، ۱۹۳/۹

۲. الفتوحات، ۳۹۹/۲

۳. محدثان به ضعف این حدیث تصریح کرده‌اند (ن.ک: ابن حجر - فتح الباری، ۱۳۳/۵)

۴. همان، ۱۰۶/۱؛ ۲۲۴/۱

آمده است، موضوع و جعلی تلقی نموده است^۱؛ چنانکه می نویسد:

«ربّ حدیث یكون صحیحاً من طریق رواته یحصل لهذا المکاشف الذی قد عاین هذا المظهر فسأل النبی صلی الله علیه و سلم عن هذا الحدیث الصحیح فأنکره و قال له لم أقله و لا حکمت به فیعلم ضعفه فیترک العمل به عن بیئته من ربه و ان کان قد عمل به أهل النقل لصحة طریقته و هو فی نفس الأمر لیس كذلك و قد ذکر مثل هذا مسلم فی صدر کتابه الصحیح و قد یعرف هذا المکاشف من وضع ذلك الحدیث الصحیح طریقته فی زعمهم»^۲

یعنی: «چه بسا حدیثی از جهت روایانش صحیح باشد و عارف اهل کشف که این مظهر را مشاهده کرده است، درباره این حدیث به ظاهر صحیح، از پیامبر ﷺ سؤال کرده و آن حضرت آن حدیث را انکار می کند و به او می گوید که من این حدیث را نگفتم و به آن حکم نکرده ام؛ پس آن عارف صاحب کشف از ضعف این حدیث با خبر می شود و عمل کردن به آن را با اتکاء به دلیل روشنی از پروردگار متعال ترک می کند؛ اگر چه که اهل حدیث به خاطر صحت سندش به آن عمل کنند. حال آنکه در حقیقت صحیح نیست. چنانکه مسلم بن حجاج در صدر کتاب صحیح خود حدیثی را آورده است که در گمان محدثان سندش صحیح است (ولی در حقیقت صحیح نیست)»

همانطور که مشهود است، تمام این سخنان بازگشت به همان اصل مطرح شده از جانب ابن عربی دارد و آن مقام «تعریف» است. به این ترتیب که با کشف و شهود عرفانی، عارف در مرتبه ای قرار می گیرد که بی واسطه از خود خداوند اخذ حقایق می کند و نیز درستی یا نادرستی روایات را از خود پیامبر ﷺ جویا می شود؛ پس او در واقع، مانند صحابه ای است که حدیث را مستقیماً از خود پیامبر ﷺ شنیده است: «فهو فیہ مثل الصحاب الذی سمعه من فم رسول الله صلی الله علیه و سلم علماً لا

۱. مشخص نیست که مقصود ابن عربی کدامیک از روایات ابتدای صحیح مسلم است.

۲. همان، ۱/۱۵۰

یشک فیه»^۱ در عباراتی دیگر ضمن اشاره به علو مقام اهل تعریف و مقایسه آنها با مجتهدان ابراز داشته است:

«این مقامی است بالاتر از مقام اجتهاد و عبارت است از اینکه خداوند به صاحب این مقام، به تعریف الهی توانی اعطا می‌کند که حکم خداوند را که پیامبر ﷺ در یک مسأله آورده است، می‌گوید: «این چنین است.» پس درباره آن حکم الهی، درست به مانند کسی خواهد بود که آن را از رسول خدا ﷺ شنیده است و هرگاه حدیثی بر او عرضه شود، به خداوند رجوع می‌کند و صحت و سقم حدیث مزبور را می‌یابد؛ حال فرقی نمی‌کند که آن حدیث در نزد محدثین صحیح باشد یا ناصحیح»^۲

ناگفته نماند با وجود آنکه ابن عربی در فقه و احکام، ملتزم به ظواهر شرع بوده است، اما در موارد معدودی پای مکاشفه را در این حوزه نیز به میان کشیده است. چنانکه بعد از نقل روایات «رفع ید» به هنگام تکبیرة الاحرام و بیان آراء فقهاء، نظر خویش را اینطور بیان می‌کند:

«أما أنا فرأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في رؤيا مبشرة فأمرني أن أرفع يدي في الصلاة عند تكبيرة الإحرام و عند الركوع و عند الرفع من الركوع»^۳

یعنی: «اما من در خواب پیامبر ﷺ را دیدم و آن حضرت به من امر کرد که دست خود را در نماز، هنگام تکبیرة الاحرام، رکوع و برخاستن از رکوع بلند کنم.» اگر این سخنان ابن عربی مورد توجه کافی قرار گیرد، علت نزول جایگاه حدیث، در باب معارف و اعتقادات وی به خوبی درک می‌شود. زیرا مطابق نظر وی، عارف صاحب کشفی که حقایق و معارف را مستقیماً از خدا و پیامبر ﷺ می‌گیرد، نیازی به اینکه خود را مشغول احادیثی نماید که به قول بایزید، مرده‌ای از مرده‌ای به دست

۱. همان، ۱/۱۵۰

۲. همان، ۳/۴۱۳

۳. همان، ۱/۴۳۷

وی رساننده است ندارد.^۱ چنین می‌شود که برای شخصی چون ابن عربی، صحیح یا ضعیف و حتی جعلی بودن روایاتی که در زمینه اعتقادات نقل می‌کند، موضوعیت خویش را از دست می‌دهد و هر روایتی فارغ از بررسیهای حدیث شناسانه مورد استناد وی قرار می‌گیرد؛ تنها به شرط آنکه اشاره‌ای به بحث مورد نظر ابن عربی داشته باشد یا حداقل امکان تأویل و تطبیق آن با بحث مزبور وجود داشته باشد. به نظر می‌رسد که استشهادی این چنین به روایات صحیح و سقیم تنها برای موجه نشان دادن نظریات عرفانی انجام می‌شود آن هم برای توجیه کسانی که در پذیرش مدّعی عارفان در «اخذ بی‌واسطه از خداوند» در شگ و تردید به سر می‌برند.

۲ - ۶ - دیدگاه‌های علم الحدیثی ابن عربی

درک نگرش ابن عربی به مقوله حدیث و سنت، در گرو توجه به رویکرد متفاوت او به احادیث فقهی و روایات مربوط به عقاید است. اما فارغ از نحوه برخورد او با احادیث مختلف، می‌توان وی را در شمار مؤلفینی محسوب کرد که در مقام نظر، برای حدیث نبوی، جایگاه ویژه‌ای قائلند؛ چنان جایگاهی که در اظهار نظری شاذ و غالیانه، حدیث را برتر از قرآن معرفی کرده است! او به مناسبتی بیان داشته: «همانا اهل قرآن، اهل الله و از خاصان درگاه او هستند و حدیث مانند قرآن است به شهادت نص قرآنی؛ زیرا پیامبر ﷺ موصوف به (ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى) است.^۲ در سطور دیگر بعد از نقل حدیث «اریکه»^۳، منزلت حدیث را بالاتر از قرآن بیان

۱. لازم به ذکر است که این سخن بایزید نیز از طریق راویانی که از دنیا رفته‌اند، به دست ابن عربی رسیده است!

۲. همان، ۲۳۰/۱

۳. پیامبر اکرم ﷺ در این روایت گفته اند: «ألا انى قد أوتيت القرآن ومثله ألا يوشك رجل سبعان على أريكته يقول عليكم بهذا القرآن، فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه، و ما وجدتم فيه من حرام فحرّموه» (خطیب بغدادی - الکفایه، ۲۳ و نیز ن.ک: ابوداود سجستانی، ۳۹۲/۲ و ابن حنبل - المسند، ۱۳۱/۴) در برخی از کتب حدیثی به جای لفظ «مثله»، «ما يعدله» آمده است (ن.ک: بیهقی، ۳۳۲/۹ و مقریزی، ۲۲۳/۱۱) همچنین در سنن ابن ماجه و پاره‌ای دیگر از کتب روایی، حدیث مزبور به این شکل آمده است: «یوشک الرجل متکئاً علی أریکتہ یحدّث بحدیث من حدیثی فیقول: بیننا و بینکم کتاب الله

می‌کند. او برداشت خاصی از روایت مزبور دارد. چنانکه آورده است:

«قال ﷺ لا أرى أحدكم متكئاً على أريكته يأتيه الحديث عني فيقول اتل به على قرآنا انه والله لمثل القرآن أو أكثر فقوله أكثر في رفع المنزلة فان القرآن بينه وبين الله فيه الروح الأمين والحديث من الله اليه و معلوم أن القرب في الإسناد أعظم رتبة من البعد فيه ولو بشخص واحد»^۱

یعنی: «پیامبر ﷺ فرمود: «نبینم که یکی از شما در حالیکه بر تخت خود تکیه زده است، حدیثی از احادیث من را برای او نقل کنند و بگویند: در این موضوع برای من از قرآن دلیل بیاورید؛ به خدا سوگند که احادیث من مانند قرآن است و بلکه بیشتر.» این سخن پیامبر ﷺ که درباره حدیث خود فرمود بیشتر از قرآن است، برای بالا بردن جایگاه حدیث است؛ زیرا در انتقال قرآن از خدا به پیامبر ﷺ، واسطه‌ای چون جبرئیل وجود دارد؛ در حالیکه حدیث مستقیماً از خدا به پیامبر ﷺ وحی می‌شود و مشخص است که نزدیکی اسناد، موجب برتری نسبت به دوری اسناد می‌شود؛ حتی اگر یک نفر واسطه کمتر باشد.»^۲

عز وجل، فما وجدنا فيه من حلال استحللناه، و ما وجدنا فيه من حرام حرمناه الا وان ما حرم رسول الله مثل ما حرمه الله» (ابن ماجه، ۶/۱ و دارقطنی، ۱۹۰/۴) یعنی: «نزدیک است برای فردی که به تختش تکیه داده است، حدیثی از احادیث مرابیان کنند و او بگوید: «قرآن میان ماست؛ آنچه را قرآن حلال کرده حلال بشمارید و آنچه را حرام کرده حرام بدانید» هان! آنچه را پیامبر حرام کرده مانده‌مان است که خدا حرام شمرده است.» اما نقلی که ابن عربی آورده است، تنها در السنن الکبری ذکر شده است (ن.ک: بیهقی، ۲۰۴/۹) شایان ذکر است، هم چنانکه محققان تصریح کرده اند، این روایات، حاکی از فساد اندیشه‌ای است که با شعار «حسبنا کتاب الله» پدید آمد (ن.ک: پهلوان، ۳۱)

۱. همان ۵۶۱/۳

۲. ابن عربی با استناد به لفظ «أو اکثر» که در این نقل آمده، و نیز اعتقاد به وحی بی‌واسطه احادیث به پیامبر ﷺ، برتری حدیث از قرآن را استنباط نموده است؛ لازم به ذکر است که این برداشت از جهاتی قابل نقد است؛ نخست اینکه هیچ دلیلی در دست نیست که گفته شود تمام آیات قرآن با واسطه فرشته وحی و تمام احادیث ناشی از وحی بی‌واسطه به پیامبر ﷺ است؛ چنانکه درباره کیفیت نزول قرآن بر پیامبر ﷺ شواهدی هست که گویای وحی بی‌واسطه الفاظ قرآن بر آن حضرت می‌باشد (ن.ک: ابن حنبل - المسند، ۱۵۸/۶، بخاری - الجامع الصحیح، ۸۰/۴، طبری - جامع البیان، ۶۳/۲۲ و طوسی - امالی، ۶۶۳)؛ از طرف دیگر لفظ «اکثر» در حدیثی که ابن عربی نقل کرده لزوماً به معنای «افضل» نمی‌باشد؛ بلکه می‌تواند به معنای بسط و تفصیل بیشتر احادیث نسبت به آیات قرآن باشد.

بر اساس این توضیح، از آنجا که احادیث نبوی ناشی از الهام ربانی و بدون وساطت جبرئیل عَلَيْهِ السَّلَام است و به جهت آنکه «قرب الإسناد» موجب ترفیع رتبه می‌گردد، پس حدیث نبوی جایگاه رفیع‌تری نسبت به قرآن دارد؛ زیرا قرآن به واسطه جبرئیل عَلَيْهِ السَّلَام به رسول خدا وحی می‌شده است. این چنین است که تمام آداب مربوط به استماع قرآن را درباره حدیث نیز جاری دانسته و نوشته است:

«هرگاه که گفته شد: «قال الله»، یا «قال رسول الله» شایسته است که پذیرفته شود و شنونده در مورد آن مؤدب باشد.»^۱

این را باید افزود که ابن عربی افعالی که در قالب سیره نبوی صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نقل شده، لازم‌الاتباع نمی‌داند مگر آن دسته از اعمال که رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به مسلمانان دستور تبعیت از آنها را داده باشد؛ مانند مسأله نماز که از پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ روایت شده است: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي»^۲ همانگونه که من نماز می‌خوانم نماز بخوانید.^۳ علاوه بر این، وی سخن هیچ‌کسی جز رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را حجت دانسته است. چنانکه صراحتاً بیان داشته:

«ما أوجب الله علينا الأخذ بقول أحد غير رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مع كوننا مأمورين بتعظيمهم و محبتهم»^۴

یعنی: «خداوند پذیرفتن سخن هیچ‌کسی جز رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را بر ما واجب نکرده است. با آنکه نسبت به بزرگداشت و محبتشان مأمور هستیم.»

مقصود ابن عربی از کسانی که مأمور به تعظیم و ابراز محبت نسبت به آنها هستیم، اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام و صحابه می‌باشد؛ از آنجا که بخش مهمی از فرهنگ اسلام در قالب احادیث و بیانات آنها شکل گرفته است، لازم است تا نظر ابن عربی، درباره احادیث اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام و سخنان صحابه مطرح شود.

۱. همان، ۲۹۸/۱

۲. بخاری - الجامع الصحيح، ۱۵۵/۱

۳. همان، ۱۶۵/۲

۴. همان، ۱۶۴/۲

۲ - ۷ - ابن عربی و احادیث اهل بیت علیهم السلام

ابن عربی، متصوفی سنی است^۱ (ن. ک: آشتیانی - مقدمه شرح فصوص قیصری، ۴۴)؛ با این وجود، به سان اکثر دانشمندان اهل سنت، اشاراتی به فضایل امامان علیهم السلام داشته است. وی از امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام به عنوان نزدیکترین فرد به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و صاحب اسرار تمام انبیاء علیهم السلام یاد کرده است^۲ همچنین در موضعی دیگر آن حضرت و برخی از صحابه مانند ابن عباس، سلمان، ابوهریره و حذیفه را به عنوان حافظین اسرار علوم نبوی صلی الله علیه و آله و سلم معرفی کرده است^۳ نیز در بیان تفاوت «آل رسول صلی الله علیه و آله و سلم» و «اهل بیت علیهم السلام»، علی علیه السلام و حسنین و امام صادق علیهم السلام را هم از «اهل بیت» و هم از «آل پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم» دانسته است^۴ با این همه اعتقادی به عصمت اهل بیت علیهم السلام نداشته و اعتقاد شیعه امامیه را درباره عصمت امامان علیهم السلام و وجوب اطاعت از آنها را تخطئه کرده است.^۵ چنانکه در تفسیر عجیبی از آیه تطهیر، با وجود اقرار به طهارت اهل بیت علیهم السلام، مرتبه ای والاتر از مقام صحابه برای آنها قائل نیست؛ یعنی مغفرت مطلقه الهی برای اهل بیت علیهم السلام؛ درست شبیه اعتقاد عموم اهل سنت درباره عدالت صحابه و مغفور بودن آنها.^۶ ابن عربی در این باره مرقوم داشته:

«ینبغی لكل مسلم مؤمن بالله و بما أنزله أن یصدق الله تعالی فی قوله
لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَكُم تَطْهِيراً فَيَعْتَقِدُ فِي جَمِيعِ مَا
يَصْدُرُ مِنْ أَهْلِ الْبَيْتِ أَنَّ اللَّهَ قَدْ عَفَا عَنْهُمْ فِيهِ فَلَا يَنْبَغِي لِمُسْلِمٍ أَنْ يَلْحَقَ
الْمَذْمَةَ بِهِمْ»^۷

یعنی: «شایسته است که هر مسلمان مؤمن به خداوند و به آنچه او نازل کرده

۱. مقدمه شرح فصوص قیصری، ۴۴

۲. فتوحات، ۱۱۹/۱

۳. همان، ۱۵۱/۱

۴. همان، ۵۴۶/۱

۵. همان، ۱۹۴/۳

۶. اسدالغابه، ۳/۱

۷. الفتوحات، ۱۹۶/۱

است، این کلام الهی که «لیذهب عنکم الرجس» را تصدیق نموده و به همه آنچه از ناحیه اهل بیت علیهم السلام صادر شده است معتقد باشد. زیرا خداوند آنها را مورد عفو خویش قرار داده است؛ پس برای هیچ مسلمانی جایز نیست که مذمتی را در حق آنان روا دارد.»

چنانکه پیشتر اشاره شد، ابن عربی کلام هیچ کسی را جز رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم واجب اطاعت نمی داند^۱ و نیز اعتقادی به عصمت امامان علیهم السلام ندارد، این دو گزاره، به فهم عبارت «فیعتقد فی جمیع ما یصدر من أهل البيت» کمک شایانی می کند. به نظر ابن عربی از آن جهت شایسته است که بر رفتار و گفتار اهل بیت علیهم السلام صحه گذاشته شود که خداوند آنها را مورد عفو خویش قرار داده است. به گمان او، با توجه به عدم عصمت ایشان، ممکن است خطایی از آنها سر زده باشد، ولی خداوند آنها را بخشیده است!^۲ شاهداینکه بعد از این عبارات می نویسد: «فلا ینبغی لمسلم أن یلحق المذمة بهم» که عدم مجاز بودن مذمت اهل بیت علیهم السلام را بیان می دارد. این جمله گویای آن است که چون اهل بیت علیهم السلام مغفور و معفو هستند، پس هیچ کسی نباید آنها را به خاطر رفتار و گفتارشان مذمت کند. هم چنانکه به گمان اهل سنت هیچ کسی مجاز به مذمت صحابه به جهت خطای در اجتهاداتشان نیست، زیرا آنان مغفور و بخشیده شده هستند^۳ ناگفته نماند که ابن عربی عنوان اهل بیت علیهم السلام را مخصوص به دوازده امام

۱. نک: الفتوحات المکیه، ۱۶۴/۲

۲. دیدگاه ابن عربی در این زمینه از ابعاد گوناگون قابل نقد است؛ مطابق برداشت او از آیه تطهیر، خداوند آثار گناه و خطا را از اهل بیت می زداید؛ حال آنکه در این آیه مقصود از دور کردن پلیدی و تطهیر اهل بیت علیهم السلام نفس گناهان و خطایا است؛ نه آثار آن. زیرا در آیه مزبور، کلمه رجس با «ال» جنس به کار رفته است که مقصود از آن تمامی پلیدی ها و گناهان می باشد؛ چنانکه این نکته در تفاسیر شیعه و سنی مورد تأکید قرار گرفته است (ن.ک: طبری - جامع البیان، ۵/۲۲، آلوسی، ۱۹۳/۱۱ و طباطبایی - میزان، ۳۱۳/۱۶) همچنین «حدیث ثقلین» که محدثین شیعه و سنی آن را به تواتر از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نقل کرده اند، گویای عصمت اهل بیت علیهم السلام می باشد؛ زیرا نبی اکرم در این حدیث قرآن و اهل بیت را جدا نشدنی معرفی کرده اند (ن.ک: ابن حنبل - المسند، ۱۸۲/۵ و کلینی، ۲۹۳/۱)؛ پس همانگونه که قرآن معصوم است، اهل بیت علیهم السلام نیز معصومند؛ زیرا در غیر این صورت در هر گناه و خطایی از قرآن جدا می شدند.

۳. برای نقد این دیدگاه ن.ک: عباقات الانوار فی امامة الائمة الاطهار، ۲۲/۲۲۷؛ الجامع لأحكام

یا چهارده معصوم ندانسته، بلکه حکم آیه تطهیر که به زعم او «مغفرت الهی» است، برای تمام فرزندان حضرت فاطمه علیها السلام می باشد؛ وی پس از نقل آیه تطهیر نوشته است:

«فدخل الشرفاء أولاد فاطمة كلهم و من هو من أهل البيت مثل سلمان
الفارسی الی یوم القيامة فی حکم هذه الآیة من الغفران»^۱

یعنی: «تمام سادات از فرزندان فاطمه و هرکسی که تا روز قیامت از اهل بیت است مانند سلمان فارسی، مشمول حکم این آیه که همان مغفرت الهی باشد، می شوند»

این عبارات به روشنی بیانگر آن است که او از آیه تطهیر برداشتی فراتر از «غفران الهی» ندارد. علیرغم این اعتقاد، جای آن بود که حداقل توجّهی به بیانات اهل بیت علیهم السلام داشته باشد. اما وی جز یکی دو مورد حدیثی از امیرالمؤمنین علی علیه السلام نقل نکرده است؛ ضمن اینکه مطلقاً از سایر روایات معارفی ائمه علیهم السلام چیزی نیاورده است. ابیاتی را هم که در طلیعة کتاب فتوحات به امام علی بن الحسین علیه السلام نسبت داده است، اساساً متعلق به آن حضرت نیست؛ بلکه احتمالاً از سروده های حسین بن منصور حلاج است^۲ و جای سؤال است که چگونه با وجود اعتقاد به مقام و منزلت علی علیه السلام و اینکه او نزدیکترین فرد به رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و صاحب اسرار او و تمام انبیاء علیهم السلام است، اینگونه از چشمه زلال معارف علوی اعراض شده است. اینکه ابن عربی چقدر با میراث مکتوب و شفاهی اهل بیت علیهم السلام و نیز آثار محدثان شیعه آشنا بوده است، محلّ تأمل است؛ اما نمی توان وفور روایات علی علیه السلام را در منابع سنّی انکار کرد. چنانکه دانشمندان و محدثان اهل سنت نیز به این امر اذعان دارند.^۳ اگر فرض کنیم که ابن عربی، اطلاعی از آثار و کتب حدیثی شیعه نداشته است، باز جای این سؤال باقی است که چرا از خیل روایات معارفی علی علیه السلام که در کتب حدیثی اهل سنت ثبت شده است، استفاده ای نکرده است. افزون بر اینکه شواهدی موجود است که نشان می دهد،

۱. القرآن، ۳۴۹/۱۴

۲. الفتوحات، ۱۹۶/۱

۳. شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ۲۲۲/۱۱

المحرر الوجیز، ۴۱/۱؛ الاتقان، ۳۷۲/۲

او به خُطْب توحیدی امام علی علیه السلام دسترسی داشته ولی بهره‌ای از آنها نبرده است. چنانکه دو عبارت از آن حضرت نقل نموده است که تنها در کتابهایی یافت می‌شوند که حاوی خُطْب و نامه‌های آن جناب هستند. یکی از آن عبارات جمله «لَوْ كُشِفَ الْغُطَاءُ مَا أزدَدْتُ يَقِينًا: اگر پرده‌ها کنار رود، بر یقین من افزوده نمی‌شود.» است، این حدیث در کتبی از اهل سنت، مانند «مائة كلمة» جاحظ و «شرح نهج البلاغه» ابن ابی الحدید آمده است.^۱ عبارت دیگری که ابن عربی از امیرالمؤمنین علی علیه السلام در فتوحات آورده است جمله «إِنَّ هَاهُنَا لَعِلْمًا جَمًّا لَوْ أَصَبْتُ لَهُ حَمَلَةً: بدان که در اینجا (اشاره به سینه مبارک کرد) دانش فراوانی انباشته است، کاش کسانی را می‌یافتم که می‌توانستند آن را بیاموزند» است. حدیث مزبور در نهج البلاغه آمده است.^۲ و در منابعی از اهل سنت نیز ذکر شده است.^۳ این شواهد، احتمال دسترسی ابن عربی را به خطبه‌ها و نامه‌های امیرالمؤمنین علی علیه السلام تقویت می‌کند. علاوه بر این، باید از رواج کامل کتاب «نهج البلاغه» در عصر ابن عربی یاد شود؛ چنانکه مهمترین شروع نهج البلاغه در همان دوره نوشته شده است. ابن ابی الحدید شارح شهیر نهج البلاغه که از دانشمندان سنی معتزلی است و شرح مفصل او بر نهج البلاغه بسیار معروف است، معاصر ابن عربی بوده است. اگر این رواج و تداول، در کنار کثیر السفر بودن و آگاهی ابن عربی از منابع فرهنگی مناطق مختلف جهان اسلام، در نظر آورده شود^۴، می‌توان اطمینان یافت که وی آشنایی کافی با روایات منقول از علی علیه السلام داشته است؛ با این وجود طرفی از آنها نبسته است. علت این امر در همان نگرش خاص ابن عربی به معارف و اعتقادات قابل پیگیری است. چنانکه اشاره شد، ابن عربی در باب معارف و اعتقادات، توجه تام و تمامی به مکاشفات دارد و از این رو، حدیث نقش مؤثری در مباحث عقیدتی او ایفا نمی‌کند؛ بلکه بیشتر به عنوان شاهی برای شهودات عرفانی مطرح می‌شود.

۱. شرح مائة كلمة، ۵۷؛ شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ۲۵۳/۷

۲. نهج البلاغه، ۴۹۵

۳. چنانکه پیشتر ذکر شد، ابن عساکر شیخ حدیث ابن عربی بوده است. تاریخ مدینه دمشق ۵۰/۲۵۲؛

المعیار والموازنة، ۸۱

۴. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۲۲۹/۴

ناگفته نماند که دیدگاه ابن عربی دربارهٔ خلافت پیامبر ﷺ نیز متأثر از همان نگرش است؛ وی در این باره می‌نویسد:

«كذلك أخذ الخليفة عن الله عين ما أخذه منه الرسول. فنقول فيه بلسان الكشف خليفة الله و بلسان الظاهر خليفة رسول الله. و لهذا مات رسول الله صلى الله عليه و سلم و ما نص بخلافة عنه الى أحد و لا عيَّنه لعلمه أن في أُمَّته من يأخذ الخلافة عن ربه فيكون خليفة عن الله»^۱

یعنی: «این چنین است که «خليفة» همان چیزهایی را که پیامبر از خدا دریافت می‌کرد، از خدا می‌گیرد. از همین رو به زبان عرفانی از او تعبیر به «خليفة الله» و در زبان ظاهر از او تعبیر به «خليفة پیامبر» می‌کنیم. به همین خاطر پیامبر ﷺ از دنیا رفت و به خلافت هیچ کسی بعد از خویش تصریح نکرد، و هیچ کسی را برای جانشینی خویش معین نکرد؛ زیرا می‌دانست که در امتش کسانی خواهند بود که خلافت را از خداوند گرفته و «خليفة الله» شوند.»

این عبارات ابن عربی گویای آن است که وی خليفة پیامبر را افرادی از سنخ سران صوفیه و عرفان پنداشته که بدون تنصیص و معرفي پیامبر ﷺ به صرف ادعای کشف و شهود به مقام جانشینی پیامبر می‌رسند. و از آن رو که این شأن را قابل تحقیق برای هر صاحب‌مکاشفه‌ای می‌داند، قائل است که پیامبر ﷺ هیچ کسی را برای خلافت خود معین نکرد. چنانکه جلال الدین مولوی نیز همین پنداشت را دربارهٔ خلافت پیامبر ﷺ و امامت دارد.^۲

۱. فصوص الحکم، ۱۶۳

۲. مثنوی، ۲/۲۱۵؛ این گمانه که پیامبر ﷺ کسی را به عنوان خليفة خویش معرفی نکرده است، در تعارض آشکار با نصوص متواتری که از طریق محدثین شیعه و سنی ثبت و ضبط شده است قرار دارد؛ چنانکه نبی اکرم ﷺ از بدو اعلان رسالت خویش آشکارا به خلافت علی بن ابی طالب تصریح نمود (ن.ک: تاریخ الأمم والملوک (تاریخ طبری) ۲/۳۲۱) و در مواقع گوناگون به معرفی آن حضرت به عنوان جانشین خویش پرداخت. (ن.ک: المسند احمد بن حنبل، ۵/۳۵۶) و در اجتماع دهها هزار نفری در غدیر خم بار دیگر و به دستور خداوند، علی را به عنوان امام و جانشین خویش معرفی فرمود. (اسناد فریقین را بنگرید در: الغدير، ۱/۱۱۲) این اظهار نظر ابن عربی سخنی دور از حقیقت و غیر منصفانه است. تا بدانجا که بسیاری از دانشمندان که به مکتب ابن عربی علاقه مند بوده‌اند را به واکنش جدی در برابر

بنابراین علت اعراض ابن عربی از احادیث اهل بیت علیهم السلام، علیرغم اذعان به مقام شامخ معنوی آنان، دقیقاً همان است که وی را از پرداختن جدی به روایات اعتقادی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله باز می‌دارد. زیرا امثال او خود را مستغنی از رجوع به احادیث می‌دانند، چه به گمان خویش، حقایق رابی واسطه از خداوند دریافت می‌کنند.

۲ - ۸ - ابن عربی و سخنان صحابه

ابن عربی عقیده عموم اهل سنت درباره صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله را باور داشته است؛ چنانکه درباره آنها چنین توصیه‌ای کرده است:

«لا سبیل الی تجریح واحد منهم فعنهم نأخذ الدین الذی نعبد الله به و عاملهم بالعدالة فی الأخذ عنهم و لا تتهمهم فهم خیر القرون»^۱

یعنی: «هیچ راهی برای ردّ حتی یکی از صحابه وجود ندارد؛ زیرا ما دینی را که خداوند را با آن می‌پرستیم، از آنها گرفته‌ایم و در یادگیری دین عدالت صحابه را در نظرگیر و به آنها تهمت جعل و افترا مزن که آنها بهترین افراد تمام دوره‌ها هستند.»

عبارت «لا سبیل الی تجریح واحد منهم» دلالت تامی بر عقیده وی به عدالت همگی صحابه و عدم جواز نقد عملکرد آنان دارد که از اعتقادات پایه‌ای اهل سنت است.^۲ همچنین از این عبارت که: «فعنهم نأخذ الدین الذی نعبد الله به» می‌توان به قرینه دیگری برای توجّه ابن عربی به روایات مربوط به احکام فقهی و عبادات پی برد.

۱ این اظهارات واداشته است؛ جلال الدین آشتیانی در تعلیقه بر شرح فصوص نوشته است: «مرحوم عارف محقق، استاد الأساتید، محمد رضا قمشه ای، در تعلیقه خود بر این موضع از «فصّ داودی» اثبات کرده است که خلافت ظاهری مانند نبوت تحت أسماء کونیه قرار دارد که حکم آن قطع نمی‌شود، و تنصیب خلافت از اوجب واجبات است. کشف غیر معصوم، یعنی شخصی که مستکفی بالذات و بی‌نیاز از معلم بشری نباشد، اگر چه به مقام مکاشفه برسد و متوغل در این وادی باشد، از لغزش و اشتباه مصون و از تعصب خالی نیست.» (آشتیانی، ۴۲ و قمشه ای، ۶۲) بنابراین لازم است که خداوند به واسطه پیامبرش، افرادی را که در شهود و بازگویی حقایق و در مقام عمل، از هرگونه خطایی به دور هستند، معرفی نماید.}

۱. الفتوحات، ۵۰۶/۴

۲. الاصابة، ۶۸/۱

(چنانکه پیشتر اشاره شد) به عبارت دیگر، با توجه به سایر تصریحات ابن عربی و توجه به تفاوت نگرش وی به روایات فقهی و معارفی، مقصود ابن عربی از «اخذ دین» به واسطه صحابه، بهره‌مندی از روایات فقهی منقول از آنهاست. قرینه دیگر اینکه گفته است: «دین الذی نعبد الله به» که مقصود وی از «دین»، «روایات مربوط به احکام عبادت» می‌باشد؛ نه روایات اعتقادی و این خود شاهدی دیگری بر رویکرد گزینشی او در قبال روایات است. بنابراین در نگرش ابن عربی، صحابه به عنوان واسطه‌های انتقال احادیث نبوی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شناخته می‌شوند. وی، برخی از صحابه را صاحب سر پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دانسته است. چنانکه نوشته است:

«از دانشمندان این امت که رفتار و اسرار علوم پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را برای امت نگاه داشته‌اند، صحابه‌ای مانند: علی، ابن عباس، سلمان، ابوهریره و حذیفه می‌باشند»^۱

در موضعی دیگر به تمجید از ابوهریره پرداخته و تکذیب او را به هیچ وجه جایز نمی‌شمرد.^۲ اما سخنان او درباره عمر بن الخطاب بسیار قابل تأمل است. وی با استناد به حدیثی، «عمر» را معصوم دانسته است؛ حدیث مزبور و توضیح وی درباره آن از این قرار است:

«قال صلى الله عليه و سلم في عمر بن الخطاب يذكر ما أعطاه الله من القوة يا عمر ما لقيك الشيطان في فحج الا سلك فحجاً غير فحجك فدل على عصمته بشهادة المعصوم و قد علمنا ان الشيطان ما يسلك قط بنا الا الى الباطل و هو غير فحج عمر بن الخطاب فما كان عمر يسلك الا فحج الحق بالنص فكان ممن لا تأخذه في الله لومة لائم»^۳

یعنی: «پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ درباره عمر بن الخطاب و قدرتی که خدا به او داده است، فرمود: «ای عمر! هرگز شیطان تو را در راهی دیدار نکرد، مگر آن که راهی به جز راه تو در پیش گرفت» پس این حدیث به شهادت پیامبر معصوم، بر عصمت عمر

۱. الفتوحات، ۱۵۱/۱

۲. همان، ۶۴۹/۱

۳. همان، ۲۰۰/۱

دلالت دارد و ما می‌دانیم که شیطان فقط ما را به راه باطل می‌برد که غیر راه عمر است؛ بنابراین به نصّ پیامبر ﷺ، «عمر» جز راه حقّ راه دیگری را نمی‌پیماید و در جرگهٔ کسانی است که در راه خدا از نکوهش ملامتگران ترسی ندارد!^۱ با این وجود، در آثار ابن عربی صحابه شأنی فزونتر از نقل احادیث نبوی ندارند که آن هم غالباً محدود به روایات فقهی می‌گردد.

۲ - ۹ - نظر ابن عربی راجع به نقل به الفاظ و نقل به معنی در حدیث

ابن عربی با استناد به حدیث مشهوری از پیامبر ﷺ^۲ و نیز تحلیلی دربارهٔ نقل به معنی حدیث، نقل حدیث را با عین الفاظ صادره ارجح دانسته و «نقل به معنی» را تنها به ضرورت و با وجود شروطی جایز می‌شمارد. یکی از شروطی که وی در نقل به معنی حدیث مطرح کرده است «تصریح ناقل بر نقل به معنی کردن حدیث» می‌باشد. ضمن آنکه به اتفاق نظر محدّثین در جواز نقل به معنی حدیث با رعایت شروط آن و نیز اختلاف نظر علماء در جواز ترجمهٔ قرآن برای کسانی که با زبان عربی آشنا نیستند،

۱. حدیث مزبور در منابع شیعی از قول رسول خدا ﷺ خطاب به علی بن ابی طالب علیه السلام آمده (ن.ک: عیون اخبار الرضا علیه السلام ۶۴/۲) و در منابع اهل سنت ضمن داستانی دربارهٔ عمر نقل شده است (ن.ک: صحیح بخاری، ۹۳/۷) علامه امینی در کتاب الغدیر با دلایل و قرائن متعدّد، جعلی بودن این داستان را اثبات کرده است (ن.ک: الغدیر، ۱۳۹/۸) گذشته از این، ابن ابی الحدید با اشاره به برخی از خطاهای عمر، روایت مزبور را شامل تمام رفتار و گفتار او نمی‌داند (ن.ک: شرح ابن ابی الحدید، ۱۷۸/۱۲) همچنین ابن حجر دربارهٔ مفهوم این روایت نوشته است: «این حدیث اقتضای عصمت عمر را ندارد؛ زیرا جز فرار شیطان از او بر چیز دیگری دلالت ندارد» (ن.ک: فتح الباری، ۳۸/۷) این سخن گویای آن است که در ارتکاب یک گناه یا خطا، شیطان فقط وسوسه می‌کند و بدون وسوسهٔ او نیز احتمال انجام آن گناه و خطا وجود دارد. بنابراین عجیب است که ابن عربی با تمسک به حدیثی که از لحاظ متنی و دلالتی محلّ اشکال است، یا حداقل به تصریح دانشمندان سنی دلالتی بر عصمت عمر ندارد، چنین نتیجه‌ای را به عنوان نصّ حدیث پیامبر ﷺ مطرح کرده است.

۲. این حدیث در منابع معتبر شیعه و سنی نقل شده است که پیامبر اکرم ﷺ گفته‌اند: «نَصَرَ اللَّهُ عَبْدًا سَمِعَ مَقَالَاتِي فَوَعَاهَا وَحَفِظَهَا وَبَلَّغَهَا مَنْ لَمْ يَسْمَعْهَا فَرُبَّ حَامِلٍ فِقْهٍ غَيْرِ فِقْهٍ وَرُبَّ حَامِلٍ فِقْهٍ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ» (الکافی، ۴۰۳/۱ و سنن ابن ماجه، ۱۰۱۵/۲) یعنی: خدا شاد کند بنده‌ای را که سخن مرا بشنود و در گوش گیرد و حفظ کند و به کسانی که نشنیده‌اند برساند؛ چه بسا حامل (رساننده) علمی که خود دانا نیست و چه بسا حامل علمی که به داناتر از خود رساند (یعنی بسا شنوندگانی پیدا شوند که معنی سخن مرا از رساننده و مبلغ آن سخن بهتر درک کنند).

اشاره کرده است.^۱ ابن عربی معتقد است که اشکال بزرگ «نقل به معنی» احادیث، تحمیل فهم ناقل و راوی بر احادیث می‌باشد و چه بسا که آن راوی در فهم حدیث دچار خطا شده باشد و این خطای فهم اگر توأم با نقل به معنی حدیث شود، در استعمال الفاظ جلوه گر می‌شود.^۲ یعنی ناقلی که حدیث را غلط فهمیده و آن را نقل به معنی می‌کند، از الفاظی مطابق با فهم خویش استفاده می‌کند و همین موجب انتقال ناصحیح حدیث می‌گردد. بنابراین شایسته است که راویان جز در موارد ضروری همواره حدیث را به عین الفاظی که صدور یافته است، نقل کنند تا عاری از تأثیر فهم ناقلان باشد.

۲ - ۱۰ - ملاکهای صحت و تأیید حدیث در نزد ابن عربی

چنانکه پیشتر اشاره شد، اصلی‌ترین ملاک تشخیص صحت و سقم حدیث در نزد ابن عربی کشف و شهود است. صرف نظر از آن، می‌توان از دو امر دیگر به عنوان ملاکهای صحت و تأیید حدیث در نظر ابن عربی یاد کرد. نخست، اصول مورد پذیرش اهل سنت است که وی به عنوان معیاری برای تأیید احادیث مطرح کرده است. وی در این زمینه تصریح می‌کند:

«عامل القرآن بالتدبر و عامل الحدیث النبوی بالبحث عن صحیحه و سقیمه و عرضه علی الأصول فما وافق الأصول فخذ به و ان لم یصح الطریق الیه فان الأصل یعضده و اذا ناقض الأصول بالکلیة فلا تأخذ به و ان صحَّ طریقہ»^۳

یعنی: «در قرآن تدبّر نما و به بحث درباره صحت و سقم حدیث نبوی پرداز و آن را به اصول عرضه کن و آنچه را که مطابق با اصول است قبول نما، اگر چه از جهت سند صحیح نباشد زیرا که «اصول» آن را تأیید می‌کند و اگر با اصول موافقت نداشت، آن را نپذیر؛ اگر چه حدیثی صحیح باشد.»
به طور مثال در نظر وی، «عدالت صحابه» که یکی از اصول مقبول در نزد اهل سنت

۱. الفتوحات المکیه، ۴۰۳/۱

۲. همان

۳. الفتوحات ۵۰۶/۴

است، به عنوان ملاکی برای ارزیابی روایات می‌باشد؛ چنانکه پیشتر و ذیل موضوع «رویکرد او به سخنان صحابه»، به برخی از تصریحات وی در این باره اشاره شد.

تأیید حدیث با سایر روایات صحیح، ملاک دیگری است که در آثار ابن عربی برای ارزیابی احادیث، به کار رفته است. چنانکه در مواردی بعد از نقل حدیث می‌نویسد:

«هذا ضعيف جداً فان الأحاديث الصحاح تعارضه»^۲

یعنی: «این حدیث ضعیف است؛ زیرا که با احادیث صحیح در تعارض قرار دارد.»

در مقابل برای تأیید حدیث نیز به همین ملاک پایبند است؛ چنانکه حدیثی را از پیامبر ﷺ در باره حج گزاردن انسان نابالغ می‌آورد و در مقام ارزیابی آن می‌نویسد:

«هذا الحديث و ان كان قد تكلم فيه من طريق اسناده فان الحديث الصحيح

يعضده»^۳

یعنی: «این حدیث اگر چه که اشکالاتی در سند آن مطرح شده است اما حدیث

صحیح آن را تأیید می‌کند (پس مورد پذیرش است)»

آنگاه به بیان حدیث صحیح مؤید پرداخته است. همچنین بعد از بیان حدیث نبوی «اللهم زدني فيك تحيراً» نوشته است: «تصديق هذا الحديث قوله: لا أحصى ثناء عليك أنت كما ثنيت على نفسك»^۴ که روایت «لا احصى ثناء عليك»^۵ را برای تصدیق و تأیید حدیث قبل به کار برده است.

بنابراین می‌توان اموری مانند: «مکاشفات عرفانی»، «موافقت با اصول» و «هماهنگی با سایر روایات» را ملاکهای تشخیص صحّت و سقم حدیث در نزد ابن عربی دانست.

۱. همان، ۶۴۹/۱؛ ۵۰۶/۴

۲. همان: ۷۴۸/۱

۳. همان، ۶۹۱/۲

۴. همان، ۴۹۰/۳

۵. صحیح مسلم، ۵۱/۲

۲ - ۱۱ - دیدگاه ابن عربی درباره تعارض روایات با قرآن یا احادیث دیگر

واقعیت این است که، نظر ابن عربی درباره اخبار متعارض و ملاکهای ترجیح همان عقیده محدثان است؛ با ملاحظه آثار حدیثی، می توان ملاکهای ترجیح مشترکی را در بین محدثین شیعه و سنی نشان داد.

در فتوحات مکیه و در بیان تعارض اخبار آمده است:

«اگر دو آیه قرآن یا دو خبر صحیح، در تعارض بودند و امکان جمع بین آنها و کاربرد هر دو وجود داشت، از استعمال هر دوی آنها خودداری نمی کنیم. ولی اگر امکان به کار بردن هر دو (دو آیه متعارض یا دو حدیث متعارض) وجود نداشت، به گونه ای که در یکی از آن دو خبر متعارض استثنایی وجود داشت، پس لازم است خبری که حاوی استثناء است پذیرفته شود و اگر در یکی از آن دو خبر زیادتی وجود داشت، آن بخش اضافی حدیث نیز پذیرفته می شود و اگر هیچ کدام از این موارد نبود و از همه جهت با هم در تعارض بودند، پس باید به تاریخ صدور این دو حدیث نگرسته شود و حدیث متأخر پذیرفته گردد؛ اگر تاریخ صدور حدیث معلوم نبود و تشخیص زمان صدور آن دشوار بود، پس باید حدیثی را پذیرفت که به «رفع حرج» در دین نزدیک تر است؛ زیرا آن حدیث مؤیدی از قرآن کریم دارد که می فرماید:

«مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

خدا در دین کار سنگین و سختی بر شما قرار نداد»^۱

و نیز فرمود:

«يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ

خداوند، راحتی شما را می خواهد، نه سختی و زحمت شما را»^۲

و در حدیث آمده است:

«آنچه که شما را به آن امر نمودم پس آن مقدار که می توانید انجامش دهید و

۱. حج، ۷۸

۲. بقره، ۱۸۵

آنچه شما را از آن نهی کردم پس ترکش نمائید»^۱
 و اگر در رفع حرج مساوی بودند از اعتبار نمی‌افتند و تو مختاری به هر کدام از آن
 دو که می‌خواهی عمل نمایی»^۲
 ملاکهای ترجیحی که ابن عربی برای اخبار متعارض بیان کرده، در آثار مربوط به
 علم «اصول الحدیث» به نحو مبسوط مطرح شده است؛ چنانکه در موارد متعددی از
 آنها نیز بین حدیث پژوهان شیعه و سنی اتفاق نظر وجود دارد.^۳
 علاوه بر این، در فتوحات توضیحی نیز دربارهٔ تعارض آیات باروایات آمده است.
 ابن عربی در این باره قائل به تفصیل است. وی خبر متواتر را در حکم آیه دانسته و ابراز
 می‌دارد که اگر خبر متواتری با آیه‌ای از قرآن در تعارض بود و امکان جمع آن دو نبود
 (با آن شرایطی که برای جمع اخبار متعارض بیان شد) و نیز تاریخ نزول آیه یا صدور
 روایت را نیز ندانستیم، در این صورت منخیریم به هر کدام از آن دو که می‌خواهیم عمل
 کنیم؛ مگر اینکه یکی از آنها با اصل «رفع حرج» هماهنگ تر باشد که آن را قبول
 می‌کنیم^۴ اما او در مورد خبر واحد چنین نگرشی ندارد؛ وی می‌نویسد:

«إذا تعارض آية و خبر صحيح من جميع الوجوه من أخبار الأحاد و جهل
 التأريخ أخذ بالآية و تركنا الخبر فان الآية مقطوع بها و خبر الواحد
 مظنون»^۵

یعنی: «اگر آیه‌ای با خبر صحیحی در تمامی وجوه از اخبار آحاد، تعارض داشت و
 تاریخ نزول یا صدور روایت نیز معلوم نبود، آیه قرآن را می‌پذیریم و حدیث را رها
 می‌کنیم، زیرا آیه قرآن «قطعی الصدور» و خبر واحد «ظنی الصدور» است.»
 علّت تأکید فراوان ابن عربی و نیز محدثان بر شناخت زمان نزول آیه و یا صدور
 حدیث، پی بردن به «نسخ» آیه یا حدیث است. بر اساس توضیحی که ابن عربی آورده

۱. ما نهیتکم عنه فاجتنبوه، و ما أمرتکم به فأتوا منه ما استطعتم (ابن حنبل - المسند، ۲/۲۵۸)

۲. الفتوحات، ۲/۱۶۳

۳. منتهی المطالب، ۱/۱۵۹؛ المحصول، ۴/۴۲۰

۴. الفتوحات، ۲/۱۶۴

۵. همان

فصل دوم: جایگاه احادیث در فتوحات مکیه ابن عربی □ ۶۱

است، می‌توان او را در شمار کسانی محسوب کرد که قائل به نسخ قرآن با حدیث واحد می‌باشند. زیرا وی شرط «جهل به تاریخ» را ضمن شروط ترجیح آیه بر حدیث واحد آورده است.

۲ - ۱۲ - نقد و بررسی نحوه برخورد ابن عربی با آیات و روایات

تعامل ابن عربی با آیات و روایات، در قالب عناوین ذیل قابل نقد و بررسی است:

۲ - ۱۲ - ۱ - عدم پایبندی به قواعد زبانی و حجیت ظهور آیات و روایات

یکی از موضوعات قابل توجه در نقد مواضع ابن عربی درباره آیات و روایات، عدم پایبندی به عرف زبانی^۱ است که می‌توان از آن به «بازی با لغات» تعبیر کرد. در آیاتی به این موضوع اشاره شده است که نزول قرآن کریم به زبان عُرف است و اهل بیت علیهم‌السلام نیز تصریح کرده‌اند که خداوند عباراتی را به کار نبرده که مردم به نحو متعارف استفاده نمی‌کنند.

بنابراین معانی باطنی آیات و روایات، بیگانه با الفاظ ظاهری نیستند؛ در حقیقت، معنای باطنی آن مفهوم می‌است که ابتدائاً به ذهن خطور نمی‌کند اما مرتبط با الفاظی است که در ظاهر به کار رفته است؛ مثلاً اگر معنای باطنی کلمه «ید»، «قدرت» است؛ این مفهوم، با معنای ظاهری که «دست» باشد، مرتبط است؛ زیرا دست وسیله اعمال قدرت است.

از این رو نمی‌توان تصوّر کرد که یک معنای باطنی، با الفاظ به کار بسته شده، ارتباط بلکه متناقض هم باشند.

این موضوع، درباره سیاق عبارات نیز صادق است؛ در زبان متعارف، سیاق یکی از قرائن فهم مقصود گوینده و نویسنده است^۲ برای مثال اگر کسی بگوید که مقصود از کلمه «شیر» در عبارت «برای صبحانه شیر بخر»، شیر درنده است، مطلبی خلاف ضوابط زبانی و عرف کلامی، مطرح کرده است که نزد اهل خرد پذیرفتنی نیست.

۱. مقصود از عرف زبانی، آن کلمات و عباراتی است که در هر زبانی، میان اهل آن رایج و متداول است و عموم مردم، فهم مشترکی از آن دارند.

۲. مقصود از سیاق، چگونگی قرار گرفتن کلمات در جملات و پیوند آن با عبارات قبل و بعد است.

موضوع دیگر، در نظر گرفتن عبارات دیگر نویسنده یا گوینده در فهم مقصود اوست؛ اگر قصد ما فهم کلام باشد، ضروری است که برای نسبت دادن یک معنا یا عقیده به او، مطالب وی را در آثار دیگرش بررسی کنیم؛ نمی‌توان باتکیه بر یک جمله، عقیده‌ای را به نویسنده یا گوینده نسبت داد. به ویژه اینکه آن معنای منسوب، متناقض با تصریحات او در مواضع دیگر باشد؛ این موضوع درباره کلامی که ناطق آن حق متعال یا معصومان باشد، اهمیّت بیشتری پیدا می‌کند، چه، در این موارد، تصوّر تغییر نظر یا عقیده گوینده و نیز متناقض سخن گفتن او منتفی است.

با توجه به این توضیحات، ملاحظه می‌شود که ابن عربی در موارد متعددی، ضوابط زبانی را نادیده گرفته و بدون توجه به معنای متعارف، سیاق و تصریحات دیگر، آیات و روایات را آن‌گونه که مطابق با عقیده خودش باشد، تأویل کرده است.

در واقع خطای او اولاً این است که به معنای ظاهری آیات بی‌توجه است؛ یعنی در آثار او، آن معنایی که در عرف رایج است و سیاق عبارات و دیگر تصریحات نویسنده و گوینده به آن دلالت دارد، نادیده گرفته می‌شود. خطای دیگر این است که خود را در مقام بیان معنای باطنی آیات، قرار می‌دهد؛ حال آنکه طرح معنای باطنی برای آیات، شأن حجّت معصوم پروردگار است. اگر کسانی مانند ابن عربی درباره معنای باطنی آیات اظهار نظر کنند، باید شاهی از کلام معصوم ارائه کنند؛ زیرا آنها معیارهای زبانی را در مقام بیان بواطن آیات، کنار گذاشته‌اند.

به عبارت دیگر چنانچه صوفیه، از سویی حجیّت ظواهر را نادیده بگیرند و از سوی دیگر معنایی را به عنوان باطن آیات مطرح کنند که هیچ شاهی در کلام معصومین علیهم‌السلام نداشته باشد، قطعاً دست به تأویل ناروای قرآن کریم زده‌اند.

برای نمونه، در فصّ موسوی فصوص الحکم در تأویل آیه «لَئِنْ اتَّخَذَتِ الْهَآ غَیْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ». ابن عربی می‌گوید: حرف «سین» در کلمه «مسجونین» از حروف زائده است و آن را که حذف کنیم، ریشه «جن» باقی می‌ماند که به معنای ستر و پوشش است و معنای آیه این می‌شود که در تبادل اسرار میان موسی و فرعون، فرعون به موسی گفت که من تو را تحت ظهور خودم می‌پوشانم؛ چون تو مدعی مرا که خدا هستم، تایید کردی! «فلما جعل موسی المسئول عنه عین العالم، خاطبه فرعون بهذا

اللسان و القوم لا يشعرون. فقال له «لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلَهًا غَيْرِي لِأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ» و السین فی «السجن» من حروف الزوائد: أى لأسترنك: فانك أجبته بما أيدتني به أن أقول لك مثل هذا القول^۱ قيصري این عبارات را چنین شرح داده است: «أى فإذا جعلت عينه عين العالم، و أنا نسخة العالم، فأنا عينه و ذلك قوله تعالى: «لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلَهًا غَيْرِي لِأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ» و القوم لا يشعرون بما جرى بينه و بين موسى من الأسرار: یعنی چون عین خدا را عین عالم قرار دادی و من نیز نسخه عالم هستم، پس من عین خدا هستم و این سخن خدای متعال است که «لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلَهًا غَيْرِي لِأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ» و مردمی که آنجا حضور داشتند از اسراری که میان موسی و فرعون رد و بدل می شد، آگاه نبودند!»

قیصری در دنباله نوشته است:

«فصار معنى قوله: «لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ» لأسترنك لأنك جعلت عين الحق ظاهراً فى صور العالم، فيكون ظاهراً فى صورتى و هذا تأييد لى فى دعواى و لى عليك حكم و سلطنة فى الظاهر، لأنى صاحب الحكم فقولى لك مثل هذا و جعلى لك من المسجونين حقاً على قولك و عقيدتك»^۲
یعنی: «پس معنای سخن خدای متعال که فرمود: «لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ» این می شود که تو را می پوشانم زیرا تو عین خداوند را ظاهر در صورت عالم قرار دادی و از این رو ظاهر در صورت من شده است و این تأیید ادعای من است و من بر تو حکومت و سلطه ظاهری دارم زیرا حاکم هستم. بنابراین سخن من به تو مثل همین {گفته تو} است و اینکه تو را می پوشانم، تأیید سخن و عقیده توست» در شروح دیگری بر این عبارت فصوص الحکم، تأکید شده است که مقصود از «لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ» این است که تو را تحت ظهور خودم می پوشانم!^۳

پیداست که در این جملات، آیات قرآنی به شکل ناروایی، در جهت تأیید اندیشه

۱. فصوص الحکم، ۲۰۹

۲. شرح فصوص الحکم قیصری، ۱۱۳۸

۳. ممدالهمم، ۵۷۴

وحدت و جود صوفیان، مورد تأویل قرار گرفته است. سراسر آیات قرآن ظهور در طغیان و کفر فرعون دارد؛ اما ابن عربی و تابعان او، فرعون را اهل توحید و اسرار معرّفی کرده و به دلخواه خودشان در الفاظ قرآنی، دست برده، حروفی را کم و زیاد می‌کنند تا دست‌آویزی برای عقیده خویش بیابند. این موضوع یکی از مشکلات جدی در نحوه برخورد او با متن قرآن و حدیث است.

۲-۱۲-۲- تبعیض غیرموجه در قبال احادیث

چنانکه اشاره شد، رویکرد ابن عربی به احادیث معارفی در مقایسه بانگرش وی به روایات فقهی تفاوت قابل ملاحظه‌ای دارد به این ترتیب که تکیه گاه اصلی ابن عربی در مباحث اعتقادی و معارفی، مکاشفات عرفانی است. اهمیت این مکاشفات تا بدانجاست که در نظر ابن عربی شاخصی برای تعیین صحت و سقم احادیث و صدور یا عدم صدور آنها از پیامبر ﷺ می‌باشد. ابن عربی به این امور ذوقی و کشفی دلبستگی عجیبی داشته و خود را نیز در زمره صاحبان کشف و شهود می‌داند.^۱ چنانکه در موارد متعددی به نظردهی درباره صحت و سقم احادیث، با توجه به ملاک مذکور پرداخته است.^۲ افزون‌آنکه مأخذ اصلی موضوعات عرفانی او، کشف و شهود است و نه قرآن و حدیث؛ از این روست که احادیث، گزینشی مطرح شده است و همین احادیث گزینش شده نیز فارغ از صحت و سقمش به مقداری که با یافته‌های عرفانی هماهنگی بیشتری داشته، مورد توجه بیشتر وی قرار گرفته است. نقدی که بر این رویکرد وارد است، عدم توجیه عقلی و شرعی تفکیک روایات است. مطابق با کدام دلیل عقلی یا فرمان الهی باید درباره احادیث فقهی کنکاش و وسواس داشت ولی نسبت به احادیث اعتقادی «اباحی‌گری» را سرلوحه خویش قرار دارد. ابن عربی قائل است که در مسائل عبادی، اعتراض از قرآن و سنت موجب تجاوز از حدود می‌گردد، ولی در سایر مسائل دینی می‌توان به قیاس و تأویل پرداخت.^۳ به همین جهت در احادیث فقهی، دقتی

۱. الفتوحات، ۴۸/۲

۲. همان، ۱۰۶/۱ و ۳۰۴/۲ و ۳۹۹

۳. همان، ۴۰۰/۴

حدیث پژوهانه دارد، ولی در برخورد با سایر روایات به ویژه روایات معارفی خبری از آن مذاقه نیست. حال آنکه رسول خدا ﷺ همه مسلمانان را به تمسک به ثقلین یعنی قرآن و عترت دعوت نموده است و ثمره این تمسک را هدایت‌مندی بیان فرموده است.^۱ پیامبر ﷺ در این حدیث متواتر، مراجعه به قرآن و عترت را مقید به احکام دین نکرده، بلکه مصونیت از گمراهی در همه عرصه‌های حیات معنوی انسان را، در گرو پیوند با ثقلین دانسته‌اند. به همین جهت ضمانت صحت سلوک در تمام امور دینی اعم از اعتقادات، احکام و اخلاق وابستگی مستقیم به میزان توجه و پایبندی انسانها به آموزه‌های قرآن و عترت دارد و هر چقدر از این «میزان الهی» فاصله گرفته شود احتمال خطا و گمراهی بیشتر می‌گردد.

اما علیرغم اینکه ابن عربی، در ضمن توصیه‌های خویش، توجه به روایات متواتر را متذکر شده است^۲، نه تنها به حدیث متواتر ثقلین، هیچ اشاره‌ای ننموده، بلکه در تألیفات خویش نیز بهره‌چندانی از این منابع بی‌بدیل نبرده است، به ویژه تعالیم عترت که غایب بزرگ آثار ابن عربی است. بر این اساس، مسیری که وی برای مطالب اعتقادی پیموده است، غیر از راه روشنی است که نبی اکرم ﷺ برای هدایت مسلمانان ترسیم نموده است.

۲- ۱۲- ۳- عدم مصونیت کشف شهود غیر معصوم از خطا و اشتباه

بر اساس آیات قرآن کریم، الهام و وحی هم جنبه رحمانی دارد و هم بعد شیطانی. چنانکه درباره الهامات شیطانی آمده است:

«إِنَّ الشَّيَاطِينَ لِيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ»^۳

یعنی: «شیاطین به دوستان خود وحی می‌کنند.»

نیز در آیات ۲۲۱ تا ۲۲۳ سوره شعراء می‌فرماید:

«هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ - تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ - يُلْقُونَ

۱. صحیح مسلم، ۱۲۳/۷؛ المسند ابن حنبل، ۱۸۲/۵؛ الکافی، ۲۹۳/۱

۲. الفتوحات، ۵۰۶/۴

۳. انعام، ۱۲۱

السَّمْعَ وَ أَكْثَرَهُمْ كَاذِبُونَ»

یعنی: «آیا به شما خبر دهم که شیاطین بر چه کسی نازل می‌شوند؟ آنها بر هر دروغگوی گنهکار نازل می‌گردند؛ آنچه را می‌شنوند (به دیگران) القا می‌کنند؛ و بیشترشان دروغگو هستند.»

ابن عربی خود نیز اذعان دارد که کشف و شهود هم منشأ الهی دارد و هم منشأ شیطانی، و معتقد است که شیاطین در بسیاری از مواقع اموری را در لباس حقیقت به انسان القاء می‌کنند.^۱ حال جای این سؤال باقیست که «الهام ربّانی» چگونه از «القاء شیطانی» تشخیص داده می‌شود؟ و ملاک تمایز این دو از یکدیگر چیست؟ ابن عربی ذیل بابی به نام «فی معرفة الخواطر الشیطانیة» به پاسخ این سؤال پرداخته و «قرآن و سنت پیامبر» را میزانی برای تشخیص «القائات شیطانی» از «مکاشفات الهی» دانسته است.^۲ این سخن ابن عربی در مرتبه نظر سخن درستی است؛ اما وقتی به عملکرد وی نگریسته شود، معلوم می‌گردد که وی به این میزان و معیار پایبند نیست. زیرا قرآن و سنتی که به کلی تأویل شده باشد، قضاوتی درباره صحت و سقم مکاشفات نمی‌کند؛ بلکه صرفاً آنچه عارف تأویل‌گر معتقد است، تأیید می‌کند. در آثار ابن عربی تأویلاتی راجع به قرآن و سنت، مشاهده می‌شود که به شدت با مدلول الفاظشان ناسازگار است، به طور مثال وی علت اعتراض حضرت موسی علیه السلام را به برادرش هارون علیه السلام، در مخالفت هارون با گوساله پرستی بنی اسرائیل می‌داند. به عبارت دیگر هارون علیه السلام باید توجه می‌کرد که گوساله سامری نیز تجلی ذات خداست، پس پرستش آن بلاشکال است و موسی علیه السلام به خاطر مخالفت هارون علیه السلام با گوساله پرستی وی را مورد عتاب قرار داد!^۳ همچنین فرعون را عارفی وارسته دانسته است که ادعا می‌کرده: «أنا ربکم الأعلى» و قوم نوح علیه السلام را مستغرق در دریای محبت الهی می‌داند^۴ که تماماً حول محور اعتقاد به «وحدت وجود» می‌باشد. در چنین عباراتی، قرآن و سنت نه تنها هیچ نقشی

۱. الفتوحات، ۲۸۱/۱

۲. همان، ۲۸۳/۱

۳. فصوص الحکم، ۱۹۲

۴. همان، ۷۰ و ۲۱۱؛ الفتوحات، ۵۳۳/۳

فصل دوم: جایگاه احادیث در فتوحات مکیه ابن عربی □ ۶۷

در تعیین صحّت و سقم مکاشفات ندارند، بلکه به همان صورتی در می آیند که فرد تاویل کننده می پسندد.

ابن عربی می گوید «حدیث» ملاک تشخیص صحّت و سقم مکاشفات است؛ اما این سخن او با نحوه عملکردی که در قبال روایات دارد، سازگار نیست. او بارها احادیث شاذی که معارض در محکّمات و متواترات دارد، مورد استناد قرار می دهد؛ صرفاً به این دلیل که مؤید نظرات صوفیان باشد. اما اگر واقعاً حدیث را ملاک می دانست، روایات متواتر را به بهانه حدیث شاذ و نامعتبری که نظر او را تأیید می کند، کنار نمی گذاشت؛ بلکه بالعکس روایات معتبر و متواتر را ملاک عقیده و عمل قرار می داد؛ گرچه با عقیده خودش مخالف باشد.

آری! کشف باید یک امر وجدانی باشد نه آنکه تصویری خیالی باشد که صحنه پرداز شیاطین است. اگر مکاشفات، مؤید به کتاب و سنت باشد به چشیدن حقایقی که در کتاب و سنت است کمک می کند.

نتیجه اینکه نظر ابن عربی درباره معیار بودن قرآن و سنت در تشخیص کشف و شهود صحیح، با توجه به عملکرد وی در تاویل ناروای آیات و روایات و نیز بی توجهی به روایات معتبر، کارایی خویش را از دست می دهد. افزون بر اینکه سخن وی درباره میزان بودن قرآن و سنت در تشخیص صحت و سقم احادیث، با سخن دیگر وی که کشف و شهود را ملاک تشخیص حدیث صحیح از موضوعات و جعلیات دانسته، منجر به «دور» می شود. وی در موارد متعددی با تکیه بر مکاشفات حکم بر صحت حدیث نموده است.^۱ اگر تأیید صحّت آن مکاشفات نیز وابسته به حدیث باشد، آن گاه دوری ایجاد می گردد که از محالات عقلی است.

۲ - ۱۲ - ۴ - اختلافات اهل مکاشفه

نکته دیگری که تکیه بر مکاشفات و امور ذوقی را در معارف و اعتقادات، به چالش می کشد، اختلافات عرفا و صاحبان کشف و شهود است. به طور مثال ابو حامد

۱. الفتوحات، ۱۰۶/۱ و ۳۰۴/۲ و ۳۹۹

غزالی، پاره‌ای از دعاوی حسین بن منصور حلاج را مورد انتقاد شدید قرار داده است^۱ چنانکه خود ابن عربی، برخی از عقاید غزالی را ناشی از خطا و اشتباه او می‌داند^۲ از طرف دیگر علاء الدوله سمنانی، عارف نامدار قرن هشتم، با شدت تمام ابن عربی را به جهت عقیده به «وحدت وجود» تخطئه کرده است.^۳ این نظرات مختلف که جملگی مبتنی بر «ادعای کشف حقایق» می‌باشد، حاکی از آن است که مکاشفات عارفان، عاری از خطا و اشتباه نبوده و نیست، بنابراین تکیه گاه محکمی برای نیل به معارف اصیل و حقیقی نیست.

۲- ۱۲- ۵- ناکارآمدی روش ابن عربی در تشخیص صحّت و سقم احادیث

مطلب دیگری که می‌توان در نقد رویکرد ابن عربی به روایات معارفی بیان نمود، میزان کارآمدی ابزار مُنتخب وی (یعنی مکاشفات) است؛ به تعبیر روان‌تر باید بررسی کرد که کشف و شهود تا چه اندازه توانسته است احادیث صحیح را از مجعولات، و سره‌را از ناسره متمایز سازد. مدّعی عارفان این است که با مکاشفه می‌توانی پی برد که فلان حدیث از معصوم علیه السلام صادر شده است یا خیر؟ ابن عربی، خود را در جرگه این عارفان دانسته است^۴؛ علیرغم این دعوی، شواهدی هست که نشانگر عدم کارایی این روش می‌باشد. از باب نمونه در ضمن تنها سخنی که در فتوحات مکیه از امام سجاد علیه السلام نقل شده، آمده است:

«الی هذا العلم کان یشیر علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب زین العابدین

علیهم الصلاة والسلام بقوله فلا أدري هل هما من قبلة أو تمثل بهما:

یا رب جوهر علم لو أبوح به لقیل لی أنت ممن یعبد الوثنا

ولا استحل رجال مسلمون دمی یرون أقیح ما یأتونه حسنا^۵

یعنی: «به همین علم، علی بن الحسین زین العابدین علیه السلام اشاره دارد که نمی‌دانم از

۱. احیاء علوم الدین، ۶۲/۱۴

۲. فصوص الحکم، ۸۱

۳. روضات الجنّات فی احوال العلما والسادات، ۵۵/۸؛ کلیات علوم اسلامی، ۲۳۹

۴. الفتوحات، ۴۱۴/۳

۵. الفتوحات، ۲۰۰/۱

خود اوست یا به آنها تمثّل جسته است که چه بسیار مکنونات علمی که اگر آنها را آشکار کنم، حتماً به من گفته می‌شود که تو از بت پرستان هستی و مردان مسلمان ریختن خون مرا حلال می‌شمرند؛ و زشت‌ترین کاری که انجام می‌دادند را خوب تلقی می‌کردند.» پیشتر اشاره شد که این دو بیت نه تنها از امام سجاد علیه السلام نیست بلکه آن حضرت به آنها تمثّل نیز نجسته است و این ابیات ظاهراً متعلق به حسین بن منصور حلاج است.^۱ حال جای این سؤال باقی است که اگر ابن عربی، باتکیه بر مکاشفات، قادر به تشخیص صدور یا عدم صدور روایت از معصوم علیه السلام بوده است، چگونه درباره تمثّل امام سجاد علیه السلام به این دو بیت یا تعلق آن ابیات به آن حضرت، دچار تردید شده و ابراز می‌دارد که:

«فلا أدري هل هما من قيله أو تمثل بهما»

یعنی: «نمی‌دانم که این دو بیت از اوست یا به آنها تمثّل جسته است»؟

اگر آنچه ابن عربی به عنوان بهترین شاخص برای تعیین درستی یا نادرستی حدیث می‌داند، واقعاً دارای کارایی بود، نمی‌بایست در این عبارات از تردید خویش سخن بگوید؛ افزون بر اینکه می‌توانست دریابد که امام علیه السلام نه تنها این ابیات را نسروده، بلکه تمثلی هم به آنها نداشته است و ابیات مزبور متعلق به فردی است که بیش از دو قرن بعد از آن حضرت می‌زیسته است؛ مانند این نمونه در بسیاری از ابواب کتب او قابل ملاحظه است؛ چنانکه به روایاتی استناد کرده است که مخالف قرآن و روایات دیگر و نیز مستقلات عقلیه است و به تصریح دانشمندان علم حدیث موضوع و جعلی است^۲؛ این امر نشانگر آن است که توّسل به کشف و شهود در تشخیص سره از ناسره فاقد کارایی مطلوب است.

۱. شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ۲۲۲/۱۱

۲. الفتوحات، ۲۰۰/۱، ۵۲۳ و ۳۲۲/۲؛ فصوص الحکم، ۶۳ و ۲۰۳؛ شواهد و دلائل جعلی بودن این

روایات را بنگرید در: کشف الخفاء، ۱۳۲/۲، دلائل الصدق لنهج الحق، ۱۴۳/۴ و الغدير، ۱۳۹/۸

فصل ۳

ارزیابی روایات

مقدمه

در کتاب فتوحات مکیه ابن عربی، حدود بیست حدیث توحیدی مطرح شده که پاره‌ای از آنها دهها بار ذکر شده اند. ابن عربی در هیچ یک از این اشارات، سندی برای روایات نیاورده و جز یکی دو مورد مأخذی هم برای آنها معرّفی نکرده است. این احادیث مباحث متنوع توحیدی مانند توحید ذاتی، اسماء و صفات الهی و افعال خداوند را شامل می‌شوند که غالباً به عنوان شواهدی برای تأیید وحدت وجود مورد استناد او قرار گرفته است؛ از این رو بعضاً دچار تأویلات بعیدی شده است. تأویلاتی که گاه در تعارض با ظهور روایات قرار دارد و با توجه به سایر بیانات نبوی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و امامان عَلَيْهِمُ السَّلَام با مقصود اصلی پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فاصله‌هایی دور و دراز دارد.

در ادامه، هریک از روایات توحیدی فتوحات، به ترتیب فراوانی استناد مورد بررسی قرار می‌گیرد. درباره این احادیث، ابتدا اشاره‌ای به استشهاد ابن عربی به آنها در فتوحات شده، سپس به مأخذیابی آنها پرداخته و اسناد آنها مورد ارزیابی قرار می‌گیرند در مرحله بعد آسیب‌شناسی احادیث و نیز برداشت‌های ابن عربی از آنها مدّ نظر خواهد بود.

در این راستا نخستین حدیثی که درباره آن بحث خواهد شد، حدیث «انّ الله خلق آدم علی صورته» است.

۲ - ۱ - حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته»

در بین روایات توحیدی، بیشترین اشاره ابن عربی به حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته» بوده است؛ آنچنانکه بیش از یکصد و پنجاه بار مورد استناد وی قرار گرفته؛ البته در هیچ یک از این استنادات، مأخذ و سندی برای این حدیث ذکر نشده است؛ با این وجود، در مواردی به اظهار نظر درباره صحت حدیث پرداخته است.^۱ همچنین با تکیه بر کشف و شهود قائل است که ضمیر «هاء» در کلمه «صورته» به خداوند بر می‌گردد.^۲ از این رو بر شکل دیگری از حدیث مزبور که به جای «صورته»، «صورة الرحمن» آمده است، صحه می‌گذارد. وی تصریح کرده است:

«قوله علی لسان نبیه صلی الله علیه و سلم ان الله خلق آدم علی صورته و فی روایة یصحها الکشف وان لم تثبت عند أصحاب النقل علی صورة الرحمن»^۳

یعنی: «سخن خداوند بر زبان پیامبر ﷺ جاری شده است که خداوند آدم را بر صورت خویش آفرید و در روایتی که کشف و شهود آن را تأیید می‌کند، آمده است: «علی صورة الرحمن» اگر چه که در نزد محدثین صحیح نباشد.»

چنانکه ملاحظه می‌شود، وی در مناقشه‌ای که بین محدثین در تعیین مرجع ضمیر «هاء» پدید آمده، بر آن است که ضمیر مزبور به «الله» بر می‌گردد؛ از همین رو تمام سخنان وی درباره این حدیث مبتنی بر این نگرش است. حال جای این سؤال باقیست که آیا حدیث مزبور از جهت مأخذ و سند معتبر است؟ و آیا از لحاظ محتوا، دچار آسیب‌های متنی شده است؟ افزون بر این، ابن عربی چه برداشتهایی از این روایت داشته است؟ همچنین توضیحات او درباره دلالت این حدیث، تا چه حدی با مدلول آیات و روایات سازگار است؟ سطرهای پیش رو، در پی یافتن پاسخ این سؤالات می‌باشد.

۱. الفتوحات، ۱۰۶/۱

۲. همان

۳. همان، ۴۹۰/۲

۳-۱-۱- بررسی مآخذ حدیث

حدیث «انّ الله خلق آدم علی صورته» در کهن ترین کتب روایی اهل سنت، نقل شده است؛ که نظر به تقدّم آنها از این قرارند:

۱- در صحیفه همام بن منبه (م ۱۳۲) که املاء ابوهریره بر اوست، آمده است:

«قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خلق الله آدم على صورته طوله ستون ذراعاً فلما خلقه قال له اذهب فسلم على أولئك النفر من الملائكة جلوس فاستمع ما يحيونك فانها تحيتك و تحية ذريتك قال: فذهب فقال السلام عليكم فقالوا و عليك و رحمة الله فزادوه و رحمة الله فكل من يدخل الجنة على صورة آدم فطوله ستون ذراعاً فلم يزل الخلق ينقص بعد حتى الآن»^۱

۲- در المصنف صنعانی (م ۲۱۱) حدیث مزبور این چنین نقل شده است:

«عن يحيى الجلی عن ابن عجلان عن القعقاع بن حکیم عن ابی هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم اذا ضرب أحدكم فليجتنب الوجه و لا يقولنّ قبيح الله وجهك و وجه من اشبه وجهك فانّ الله خلق آدم على صورته»^۲

۳- حمیدی (م ۲۱۹) در مسند خویش آورده است:

«ثنا سفيان قال ثنا ابوالزناد عن الاعرج عن ابی هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ضرب أحدكم فليجتنب الوجه، فانّ الله خلق آدم على صورته»^۳

۴- در مسند احمد بن حنبل (م ۲۴۱) آمده است:

«حدثنا عبد الله حدثني ابی ثنا سفيان عن ابی الزناد عن الاعرج عن ابی هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم اذا ضرب أحدكم فليجتنب الوجه، فانّ الله خلق آدم على صورته»^۴

۱. صحیفه همام، ۳۰

۲. المصنف، ۴۴۵/۹

۳. المسند حمیدی، ۴۷۶/۲

۴. المسند ابن حنبل، ۲۴۴/۲

و در موضعی دیگر چنین نقل کرده است:

«حدثنا عبد الله حدثني أبي قال ثنا ابن عجلان قال حدثنا سعيد عن أبي هريرة عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إذا ضرب أحدكم فليجتنب الوجه ولا يقل قبح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك فإن الله عز وجل خلق آدم على صورته»^۱

۵- بخاری (م ۲۵۶) در صحیح خود اینطور نقل کرده است:

«حدثنا يحيى بن جعفر حدثنا عبدالرزاق عن معمر عن أبي هريرة عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خلق الله آدم على صورته طوله ستون ذراعاً ثم قال له اذهب فسلم على أولئك النفر من الملائكة جلوس فاستمع ما يحيونك فأنها تحيتك و تحية ذريتك فقال: السلام عليكم فقالوا السلام عليك و رحمة الله فزادوه و رحمة الله فكل من يدخل الجنة على صورة آدم فلم يزل الخلق ينقص بعد حتى الآن»^۲

۶- مسلم بن حجاج (م ۲۶۱) این حدیث را این گونه نقل نموده:

«حدثني محمد بن حاتم حدثنا عبدالرحمن بن مهدي عن المثنى بن سعيد عن قتادة عن أبي أيوب عن أبي هريرة عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «إذا قاتل أحدكم أخاه فليجتنب الوجه فإن الله خلق آدم على صورته»^۳

لازم به ذکر است که در پاره‌ای از منابع، روایت مورد نظر به شکل «ان الله خلق آدم على صورة الرحمن» به نقل از ابن عمر آمده است.^۴ اما اغلب محدثان بر این نقل اشکال گرفته‌اند؛ چنانکه ابن عربی خود نیز بر ضعف این حدیث اذعان کرده ولی باتکیه بر کشف و شهود بر صحت آن حکم نموده است.^۵ همچنین باید توجه داشت که روایت

۱. همان، ۴۳۴.

۲. الجامع الصحیح، ۱۲۵/۷.

۳. صحیح مسلم، ۳۲/۸.

۴. مفاتیح الغیب، ۱۱۸/۱.

۵. الفتوحات، ۱۰۶/۱.

«ان الله خلق آدم علی صورته» در منابع شیعی نیز ذکر شده است^۱؛ اما از آن جهت که ائمه اطهار علیهم السلام در صدد بیان اشکالات متنی و نیز تصحیح برداشت مسلمانان از حدیث مزبور بوده اند، در بحث مربوط به بررسی محتوا، به آن روایات اشاره می شود.

۳-۱-۲- نقد و بررسی اسناد حدیث

دانشمندان درباره اصل حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته» نظرات مختلفی دارند که شامل انکار و تضعیف، یا پذیرش و توجیه آن می شود. از آن میان، مهمترین دیدگاهها به شرح ذیل می باشد:

۳-۱-۲-۱- شبهه اسرائیلی بودن حدیث

ملاحظه اسناد حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته» گویای آن است که حدیث مزبور به واسطه ابوهریره انتشار یافته و از آن جهت که روایت مزبور عیناً در تورات آمده است^۲، بعضی از عالمان مسلمان را بر آن داشته است که ابوهریره این مطلب را از کعب الاحبار اخذ نموده و چون برای دیگران بازگو کرده است، برخی پنداشته اند که این مطلب از جمله احادیث نبوی صلی الله علیه و آله و سلم است. چنانکه سید عبدالحسین شرف الدین عاملی در این باره نگاشته است:

«هذا مما لا يجوز علی رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم و آله و سلم و لا علی غیره من الانبياء و لا علی اوصيائهم عليهم السلام و لعل ابا هريره انما اخذه عن اليهود بواسطة صديقه كعب الاحبار أو غيره، فان مضمون هذا الحديث انما هو عين الفقرة السابعة و العشرين من الاصحاح الاول من اصحاحات التكوين من كتاب اليهود - العهد القديم - و اليك نصّها بعين لفظة قال: فخلق الله الانسان علی صورته»^۳

یعنی: «نسبت دادن این حدیث به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم جایز نیست، چنانکه به سایر انبیاء و اوصیاء نیز جایز نیست و چه بسا که ابوهریره آن را به واسطه دوست خود

۱. التوحید، ۱۵۲

۲. سفر پیدایش فقرة ۲۷

۳. ابوهریره، ۵۵

کعب الاحبار از یهود فرا گرفته باشد؛ زیرا مضمون این حدیث عیناً در سفر پیدایش عهد عتیق در فقرة ۲۷ آمده که از این قرار است: «پس خداوند انسان را بر صورت خودش آفرید»

سپس شرف الدین موارد متعددی از سخنان ابوهریره را ذکر می‌کند که عیناً در عهد عتیق موجود است.^۱ همچنین محمود ابوریه نیز همین احتمال را درباره حدیث مزبور داده است؛ وی خاطر نشان ساخته است:

هذا الحديث هو نفس الفقرة السابعة و العشرين من الاصحاح الاول من سفر التكوين^۲

او نیز مانند شرف الدین مواردی از سخنان ابوهریره را ذکر می‌کند که کاملاً مطابق با متن عهد عتیق است.^۳

۳-۱-۲-۲- جرح راویان

در کتاب «ضعفاء عقیلی» و نیز «تاریخ دمشق» ابن عساکر از قول عبدالرحمان بن قاسم آمده است که از مالک بن انس درباره حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته» سؤال شد؛ مالک به شدت این حدیث را انکار نمود و از نقل آن نهی کرد؛ به او گفتند: جماعتی از اهل علم آن را به عنوان حدیث نقل نموده‌اند. مالک پرسید آن‌ها کیستند؟ گفته شد: «ابن عجلان از ابوالزناد» مالک گفت: ابن عجلان علمی به این امور ندارد و در زمره عالمان نیست و نیز درباره ابوزناد گفت: او پیوسته به این چیزهای غیر واقعی مشغول بود تا اینکه از دنیا رفت.^۴ ذهبی بعد از نقل سخن مالک بن انس، تلاش نموده است تا نشان دهد که حدیث مذکور طرق دیگری نیز غیر از ابن عجلان و ابوزناد دارد. اما درباره محتوای حدیث توصیه به سکوت نموده است.^۵

۱. همان

۲. شیخ المضیره، ۲۴۷

۳. همان، ۹۷

۴. الضعفاء الكبير، ۲۵۲/۲؛ تاریخ مدینه دمشق، ۶۱/۲۸

۵. میزان الاعتدال، ۴۱۹/۲

۳-۱-۲-۳- سند حدیث ابن عمر

اغلب محدثان، حدیث «ابن عمر» را که به جای «صورت»، «صورة الرحمن» نقل شده، ضعیف دانسته‌اند. در کتاب السنة ابن ابی عاصم (م ۲۸۷ ق) درباره آن آمده است:

«و فی حدیث ابن عمر: علی صورة الرحمن و لکنه معلول»^۱

یعنی: در حدیث ابن عمر علی صورة الرحمن آمده است اما این حدیث دارای اشکال است.»

همو در ادامه، اشکال مزبور را در تدلیس حبیب و اعمش که حدیث را معنعن نقل کرده‌اند دانسته و از این جهت اسناد حدیث را ضعیف شمرده است^۲ چنانکه ابن جوزی (م ۵۹۷ ق) نیز به آسیب‌شناسی این نقل پرداخته است. او در این زمینه مرقوم داشته است: «این حدیث از طریق ابن عمر این‌گونه نقل شده است که: «صورت کسی را تقبیح نکنید زیرا خدا آدم را بر صورت رحمن آفریده است» در این نقل^۳ اشکال وجود دارد یکی این که سفیان ثوری و اعمش درباره آن اختلاف دارند زیرا سفیان آن را مرسل و اعمش آن را به صورت مرفوع بیان کرده است. دوم: اینکه اعمش در این حدیث تدلیس کرده است زیرا نگفته است که آن را از حبیب بن ابی ثابت شنیده است. سوم اینکه حبیب نیز دچار تدلیس شده است زیرا بیان نکرده که حدیث را از عطاء شنیده است. سپس تصریح می‌کند که این امر موجب وهن این روایت شده است.^۳

۳-۱-۳- نقد و بررسی متن حدیث

فهم دلالت حدیث، وابسته به در نظر گرفتن موضوعاتی چون شأن صدور حدیث، توجه به تمام الفاظ و عبارات آن و نیز نظر داشت مدلول آیات و روایات دیگر است. براین اساس، دلالت حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته»، در قالب این عناوین قابل بررسی است:

۱. کتاب السنة، ۲۲۸

۲. همان، ۲۲۹

۳. دفع شبه التشبیه، ۱۴۶

۳-۱-۳-۱- نقلِ تقطیع شدهٔ حدیث مذکور در فتوحات مکیه

حدیث «انَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلٰی صُورَتِهِ» به صورت تقطیع شده در فتوحات مکیه، مورد استناد قرار گرفته است. زیرا در تمام نقلهای این حدیث، جملاتی قبل یا بعد از عبارت «انَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلٰی صُورَتِهِ» آمده است که در اشارات ابن عربی حذف شده‌اند. حال آنکه توجه به این بخشهای محذوف می‌تواند فهم درستی از روایت مورد نظر به دست دهد. چنانکه در حدیث مروی از امیرالمؤمنین علی عَلَيْهِ السَّلَامُ آمده است:

«سَمِعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلًا يَقُولُ لِرَجُلٍ قَبِحَ اللهُ وَجْهَكَ وَ وَجَهَ مَنْ يُشْبِهُكَ فَقَالَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَهْ لَا تَقُلْ هَذَا فَإِنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلٰی صُورَتِهِ»^۱

یعنی: «پیغمبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از فردی شنید که به مردی دیگر می‌گفت که خدا روی تو و روی کسی را که به تو شباهت دارد زشت گرداند پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمود که چنین مگو که خدا آدم را بر صورت او آفریده است.»

صدوق بعد از نقل این روایت گفته است:

«فرقهٔ «مشبهه» ابتدای این حدیث را حذف کرده‌اند و گفته‌اند که «خدا آدم را بر صورت خود آفرید» و در معنی آن گمراه شده‌اند و دیگران را گمراه کرده‌اند.»^۲

همچنین حسین بن خالد از امام رضا عَلَيْهِ السَّلَامُ دربارهٔ این حدیث این طور سؤال نمود که:

«يَا ابْنَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ النَّاسَ يَزُوُونَ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ آدَمَ عَلٰی صُورَتِهِ فَقَالَ قَاتِلَهُمُ اللهُ لَقَدْ حَدَفُوا أَوَّلَ الْحَدِيثِ إِنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ بِرَجُلَيْنِ يَتَسَابَّانِ فَسَمِعَ أَحَدَهُمَا يَقُولُ لِصَاحِبِهِ قَبِحَ

۱. التوحید، ۱۵۲؛ سند حدیث مزبور، از این قرار است: «الْقَطَّانُ عَنِ السُّكَّرِيِّ عَنِ الْحَكَمِ بْنِ أَسْلَمَ عَنِ ابْنِ عَيْنَةَ عَنِ الْجَرِيرِيِّ عَنِ أَبِي الْوَرْدِ بْنِ ثُمَامَةَ عَنِ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ با مراجعه به کتب رجالی مشخص که دربارهٔ دو تن از راویان این حدیث، یعنی السکری و الحکم بن اسلم، ذکری به میان نیامده است (نک: نمازی شاهرودی - مستدرکات، ۲۳۲ و ۴۵۴) از این رو می‌توان گفت سند این حدیث مجهول و در نتیجه ضعیف است. ضمن آنکه دانشمندان علم رجال تصریح کرده‌اند که مقصود از ابن عیینة در این سند، سفیان بن عیینة است و او را در شمار محدثان عامه محسوب کرده و روایاتش را غیر قابل اعتماد دانسته‌اند (نک: همان، ۵۰۰ و خویی - معجم رجال الحدیث، ۱۶۴ و ۲۴۶) اما می‌تواند به عنوان مؤیدی برای حدیث بعدی که دارای سند صحیح است، محسوب شود.

اللَّهُ وَجْهَكَ وَوَجْهَ مَنْ يُشَبِّهَكَ فَقَالَ ﷺ لَهُ يَا عَبْدَ اللَّهِ لَا تَقُلْ هَذَا لِأَخِيكَ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ^۱

یعنی: «ای فرزند پیامبر ﷺ مردم روایت می‌کنند که رسول خدا ﷺ فرموده است خدای عز و جل آدم را به صورت خود خلق کرد. امام علیؑ در پاسخ فرمود: خدا بکشد این طایفه را؛ اینها اول حدیث را حذف کرده‌اند و روایت این است که رسول خدا به دو نفر برخورد که به همدیگر دشنام می‌دادند؛ یکی از آن دو به دیگری گفت: خداوند روی تو را و روی کسی را که شباهت به تو دارد زشت کند؛ پیامبر ﷺ فرمود: ای بنده خدا! این را به برادرت نگو؛ چون خدا آدم را به صورت او خلق فرموده است.»

توضیح امام رضاؑ گویای آن است که اولاً این روایت شأن صدوری داشته است؛ ثانیاً جملاتی قبل از عبارت «ان الله خلق آدم علی صورته» در کلام پیامبر ﷺ وجود داشته است که توسط ناقلان حذف شده است. جالب آنکه این روایت، در کتب معتبر اهل سنت نیز با ذکر همین جهت صدور نقل شده است.^۲ از این رو، اکثر محدثین اهل سنت با توجه با شأن صدور این روایت، ضمیر «هاء» را در کلمه «صورته» به «مضروب» و یا «فرد تقبیح شده» مربوط دانسته‌اند؛ نه به الله. چنانکه نووی می‌گوید: ظاهر روایتی که در صحیح مسلم آمده است گویای آن است که ضمیر به آن فرد مضروب بر می‌گردد.^۳ چنانکه پاره‌ای از دانشمندان، با توجه به دنباله حدیث منقول در صحیح بخاری، آن را نیز بیانگر ارجاع ضمیر به انسان می‌دانند^۴ ابن حجر هم در

۱. عیون اخبار الرضاؑ، ۱/۱۲۰؛ سند این حدیث چنین است: «حدثنا أحمد بن زید بن جعفر الهمدانی رضی الله عنه قال حدثنا علی بن ابراهیم بن هاشم عن أبيه عن علی بن معبد عن الحسين بن خالد «بررسی‌های رجالی نشانگر صحت سند این حدیث است. توثیقات دانشمندان علم رجال در بارهٔ راویان این حدیث، در این منابع قابل ملاحظه است: در بارهٔ حسین بن خالد نک: طوسی - الرجال، ۳۳۴/۶ و خویی - معجم رجال الحدیث، ۲/۴۴۷؛ دربارهٔ علی بن معبد نک: نمازی شاهرودی - مستدرکات، ۴۸۰؛ دربارهٔ ابراهیم بن هاشم نک: طوسی - الفهرست، ۲۱؛ دربارهٔ علی بن ابراهیم نک: نجاشی، ۲۶۰ و دربارهٔ احمد بن زید بن جعفر نک: خویی - معجم رجال الحدیث، ۲/۱۲۸»

۲. المسند (ابن حنبل) ۲/۴۳۴ و صحیح مسلم؛ ۳۲/۸

۳. شرح صحیح مسلم، ۱۶/۱۶۵

۴. فتح المعین، ۳۴

این باره نوشته است:

«اختلف فی الضمیر علی من يعود فالاکثر علی أنه يعود علی المضروب لما تقدّم من الامر باکرام الوجه ولولا أنّ المراد التعلیل بذلك لم یکن لهذه الجملة ارتباط بما قبلها»^۱

یعنی: «درباره اینکه ضمیر به چه کسی برمی‌گردد اختلاف هست؛ و بیشتر احتمال داده‌اند که به مضروب بر می‌گردد، چه اینکه در ابتدا به تکریم صورت فرمان داده؛ و اگر مقصود از این مقدمه، تعلیل جملهٔ پسین به جملهٔ پیشین نبود، ارتباطی میان انتهای حدیث با عبارات قبلی آن وجود نداشت.»

بنابراین مرجع ضمیر بودن «فرد تقبیح شده» مهمترین تبیینی است که برای رفع شبههٔ تشبیه در این حدیث مطرح شده است.

۳-۱-۲- برداشت محدثان و دانشمندان از حدیث

عالمان مسلمان، و جوهی برای این حدیث مطرح کرده‌اند که به تفکیک دو مذهب شیعه و سنی از این قرار است:

۳-۱-۲-۱- تبیین دانشمندان شیعی

پیشتر اشاره شد که شیخ صدوق (م ۳۸۱ ق)، تقطیع این حدیث را به فرقهٔ مشبیه نسبت داده و آنها را عامل گمراهی مردم دربارهٔ این روایت می‌داند^۲ افزون بر این، «سید مرتضی» (م ۴۳۶ ق) ۵ وجه را برای توضیح این حدیث بیان داشته که از این قرارند:

اول اینکه ضمیر هاء به آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ برمی‌گردد؛ به این ترتیب که مقصود خلق دفعی حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ است. به عبارت دیگر از آنجا که پیدایش آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ بدون سپری کردن مراحل است که انسان از بدو انعقاد نطفه طی می‌کند، در این حدیث آفرینش آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ به صورت دفعی و کامل مورد اشاره قرار گرفته است.

دوم اینکه ضمیر به خدا بر می‌گردد و این از باب تشریف است؛ یعنی همانطور که

۱. فتح الباری، ۱۳۳/۵

۲. التوحید ۱۵۲

خداوند کعبه را از جهت تشریف بیت خود خوانده است، از همین جهت صورت انسان را نیز به جهت شرافت آن به خود نسبت داده است. چنانکه مضمون پاره‌ای از روایات به این وجه دلالت دارد^۱

سوم اینکه ضمیر به همان فرد تقبیح شده بر می‌گردد که قبلاً ذکر آن رفت. چهارم اینکه مراد از این حدیث آن است که خلقت آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ فعل مستقیم خداوند است.

پنجم اینکه خداوند آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ را به همان صورت ابدعی آفرید و از صورت و حال دیگری بدان در نیامد^۲ اما سید بن طاووس (م ۶۶۴ ق) قائل است که در این روایت، هم تقطیع صورت گرفته و هم تحریف، و روایت مزبور در اصل چنین است:

«خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى الصُّورَةِ الَّتِي صَوَّرَهَا فِي اللُّوحِ الْمُحْفُوظِ»

یعنی: «خداوند آدم را بر همان صورتی که در لوح محفوظ تصویر کرده بود، آفرید» وی درباره این حدیث می‌نویسد:

«أَسْقَطَ بَعْضُ الْمُسْلِمِينَ بَعْضَ هَذَا الْكَلَامِ وَقَالَ إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ فَاعْتَقَدَ الْجِسْمَ فَاحْتِاجَ الْمُسْلِمُونَ إِلَى تَأْوِيلَاتِ الْحَدِيثِ»^۳

یعنی: «برخی از مسلمانان، بخشی از این حدیث را حذف کردند و آن را به این شکل درآوردند که: «خدا انسان را بر صورت خودش خلق کرده است» از این رو مسلمانان نیازمند تأویل حدیث شدند.»

در نظر ابن طاووس، حدیث مورد نظر، گویای این حقیقت است که آفرینش انسان، مطابق همان صورتی است که خداوند در لوح محفوظ مشیت کرده است. در کتاب الکافی آمده است:

«عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بَحْرٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْخَزَّازِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَمَّا يَرَوْنَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ فَقَالَ هِيَ صُورَةٌ مُحَدَّثَةٌ مَخْلُوقَةٌ وَ

۱. الکافی، ۱/۱۳۴

۲. تنزیه الانبیاء، ۱۲۸

۳. سعد السعود، ۳۴

أَصْطَفَاهَا اللَّهُ وَاخْتَارَهَا عَلَى سَائِرِ الصُّورِ الْمُخْتَلِفَةِ فَأَضَافَهَا إِلَى نَفْسِهِ كَمَا
أَضَافَ الْكَعْبَةَ إِلَى نَفْسِهِ وَ الرُّوحَ إِلَى نَفْسِهِ فَقَالَ بَيْتِي وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ
رُوحِي»^۱

یعنی: «محمد بن مسلم گوید از امام باقر علیه السلام پرسیدم راجع به آنچه روایت کنند که: «خدا آدم را به صورت خود آفریده است» (چه می فرمائید؟) حضرت بیان داشتند: آن صورتی است پدیده و آفریده که خدا آن را انتخاب کرده و بر سایر صورتهای مختلف برگزیده است و به خود نسبت داده است؛ همچنان که کعبه و روح را به خود نسبت داده و گفته است: خانه من^۲ و از روحم در او دمیدم.^۳

این حدیث ناظر بر آن است که اضافه صورت به خداوند اضافه تشریفی است؛ یعنی به جهت شرافت صورت انسانی، خدا آن را به خویش نسبت داده است. مرحوم مجلسی، سند این حدیث را ضعیف دانسته است؛ اما توضیحاتی درباره نحوه جمع آن با روایات ناظر بر تقطیع حدیث ارائه کرده است؛ وی در این زمینه می نویسد: «شاید که امام باقر علیه السلام، این جواب را با فرض عدم تقطیع حدیث داده باشند یا اینکه به جهت تقیّه، نخواسته باشند متعرّض نفی حدیث شوند.»^۴ این دیدگاه علامه مجلسی از آن رو قابل توجه است که نقش راویان وابسته به دربار بنی امیه، مانند ابوالزناد (که پیشتر ذکر آن رفت)، در نشر اینگونه احادیث، در نظر گرفته شود. در چنین فضایی، امام علیه السلام که به شدت تحت نظر جاسوسان اموی بوده اند^۵، وجهی را برای حدیث بیان کرده اند که با تعالیم توحیدی اسلام، سازگار باشد. افزون بر این، وجه دیگری هم توسط آیت الله جوادی آملی، برای جمع این احادیث بیان شده است و آن وجه این است که ضمیر «ها» در «صورتها»، در حدیث امام رضا علیه السلام نیز به همان صورت مخلوق و منتخبی بر می گردد که خداوند، به جهت تشریف، به خود نسبت داده است؛ به عبارت

۱. الکافی، ۱/۱۳۴

۲. حج، ۲۶

۳. حجر، ۲۹

۴. مرآة العقول، ۲/۸۴

۵. تاریخ عمومی حدیث، ۲۸۱

دیگر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، از آن رو از ناسزاگفتن به صورت انسانها نهی کرده‌اند که صورت انسان، به سبب گزینش الهی، محترم و شریف است.^۱

نقد وارد بر نظر آیت الله جوادی آملی، آن است که در این صورت، اعتراض امام رضا علیه السلام بر حذف صدر حدیث، وجهی نداشت؛ به عبارت دیگر سیاق حدیث امام رضا علیه السلام گویای آن است که عمل تقطیع حدیث، موجب عدم تشخیص مرجع ضمیر «ها» و در نتیجه فهم نادرست روایت شده است؛ حال آنکه اگر ضمیر به خدا بازگشت می‌کرد، نیازی به این تذکر، آن هم با این شدت (فاتلهم الله) و طرح شأن صدور حدیث، احساس نمی‌شد. با این توضیحات، می‌توان گفت که با توجه به فضای حاکم بر عصر امام باقر علیه السلام و شیوه آن بزرگوار در رعایت تقیه^۲، وجهی که علامه مجلسی در جمع این روایت بیان داشته، پذیرفتنی‌تر به نظر می‌رسد؛ نباید از خاطر برد که در هر دو صورت، ضمیر «ها» به خداوند بر نمی‌گردد؛ بلکه یا به آن صورت مخلوق و برگزیده و یا به فرد تقبیح شده، بازگشت می‌کند.

۳-۱-۳-۲-۲-۲- تبیین دانشمندان اهل سنت

ابن جوزی، در کتاب «دفع شبه التشبیه» غیر از وجه چهارم، سایر وجوهی را که سید مرتضی ذکر نموده است، آورده است.^۳ نووی (م ۶۷۶ ق)، شارح صحیح مسلم، ضمن آنکه این حدیث را از جمله احادیث متشابهی دانسته که به نظر جمهور سلف، شرط احتیاط، حمل آن بر خلاف ظاهرش است، سه وجه را برای این حدیث بیان کرده است؛ اول: عود ضمیر به فرد مضروب، دوم: عود ضمیر به آدم^۴، سوم: کاربرد اسلوب تشریف در این حدیث؛ مانند تعابیری چون ناقة الله و بیت الله در قرآن.^۵

۱. ایشان، این مطلب را در درس تفسیر خود، در تاریخ ۲۸ اردیبهشت ۱۳۸۷ بیان کرده‌اند؛ رک: پایگاه اینترنتی ارتباط شیعی به آدرس: www.eshia.ir

۲. تاریخ عمومی حدیث، ۲۸۵

۳. دفع شبه التشبیه، ۱۴۴

۴. نووی توضیحی درباره این وجه نداده است که از چه جهت ضمیر به آدم برمی‌گردد (نک: نووی، ۱۶۵/۱۶)

۵. شرح صحیح مسلم، ۱۶۵/۱۶

چنانکه ابن حجر (م ۸۵۲ ق) نیز و جوهی را درباره این روایت ذکر کرده است؛ اما به نظر می‌رسد که وی «عود ضمیر به فرد مضروب» را ترجیح داده است؛ او درباره این وجه می‌نویسد:

«يؤيده حديث سويدبن مقرن الصحابي انه رأى رجلاً لطم غلامه فقال أوما علمت أن الصورة محترمة»^۱

یعنی: «این وجه را حدیث سويدبن مقرن صحابی تأیید می‌کند؛ چنانکه او فردی را دید که به صورت غلامش ضربه می‌زند؛ به او گفت: آیا نمی‌دانی که صورت محترم است؟»

۳-۱-۳-۲-۳- نقد متنی حدیث ابن عمر

نووی (م ۶۷۶ ق) در شرح مسلم با استناد به سخن مازری، به ضعف این نقل تصریح نموده و احتمال داده است که راویان حدیث با نقل به معنی، کلمه «الرحمن» را به جای ضمیر «هاء» قرار داده‌اند و چون برداشت نادرستی از حدیث داشته‌اند، این نقل به معنی مایه ابهام در روایت مزبور شده است.^۲ چنانکه ابن حجر (م ۸۵۲ ق) نیز به نقل از قرطبی نوشته است:

«اعاد بعضهم الضمير على الله متمسكاً بما ورد في بعض طرقه ان الله خلق آدم على صورة الرحمن قال وكان من رواه اورده بالمعنى متمسكاً بما توهمه فغلط في ذلك»^۳

یعنی: «برخی ضمیر را به خدا نسبت داده‌اند، به این خاطر که در برخی از نقل‌های این حدیث آمده است که خداوند آدم را بر صورت رحمان خلق کرده است. قرطبی گفته است: آن کسی که این حدیث را به این صورت ذکر کرده، آن را براساس برداشت نادرست خود نقل به معنی نموده و دچار اشتباه شده است.»

۱. فتح الباری، ۱۳۳/۵؛ این سخن سويد را بخاری در کتاب «الادب المفرد» خویش نقل کرده است

(نک: بخاری - الادب المفرد ۴۸)

۲. شرح صحیح مسلم، ۱۶۶/۱۶

۳. فتح الباری، ۱۳۳/۵

افزون بر این، پاره‌ای از محدثان، متن حدیث ابن عمر را نیز مورد اشکال قرار داده‌اند. چنانکه ابن قتیبه قائل است: «در این روایت، خطای فاحشی از سوی راویان رخ داده است. زیرا همانگونه که نمی‌توان گفت: «ان الله خلق السماء بمشيئة الرحمن» به همین ترتیب نمی‌توان گفت: «ان الله خلق آدم على صورة الرحمن» زیرا رحمن همان الله است و نه کس دیگری؛ و این دور از فصاحت سخنان پیامبر ﷺ است. همین امر گویای آن است که حدیث مذکور نقل به معنی شده است.^۱ با توجه به این مناقشات، حدیث «ان الله خلق آدم على صورة الرحمن» از جهت سند و متن مورد اشکال دانشمندان علم الحدیث قرار دارد؛ از این رو فاقد اعتبار کافی است.

۳-۱-۳-۲-۴- جمع بندی

می‌توان گفت دغدغه اصلی عالمان مسلمان در مواجهه با این روایت، ارائه درکی از حدیث بوده است که با اصل عدم تشبیه خدا به مخلوق سازگار باشد. گوا اینکه تبیینات آنها درباره این حدیث به گونه‌ای است که ضمیر را به خدا بر نمی‌گردانند بلکه یا آن را با نظر داشت جهت صدور حدیث، راجع به «فرد تقبیح شده» دانسته‌اند یا اینکه آن را مربوط به «صورتی منتخب و برگزیده» بیان داشته‌اند که مخلوق خداست و خدا از جهت تشریف آن را به خود نسبت داده است؛ این دو وجه که مؤیداتی در روایات دارد، به همراه سایر وجوهی که به آنها اشاره شد، همگی بیانگر این است که نباید خدا را مصور پنداشت و هیچ‌گونه مشابهت و مماثلتی بین خدا و خلق وجود ندارد.

۳-۱-۳-۳- ابن عربی و حدیث «ان الله خلق آدم على صورته»

ابن عربی حدیث «ان الله خلق آدم على صورته» را براساس تعریف خاصی که از توحید ذاتی و افعالی و نیز خلافت خداوند بر روی زمین داشته، مورد توجه خود قرار داده است. به عبارت دیگر، در بخشهای مربوط به هر یک از این مباحث، به این حدیث اشاره کرده و آن را هماهنگ با عقیده خود در آن مبحث، تفسیر نموده است. از

همین جهت، نظرات او را دربارهٔ این حدیث، می‌توان ذیل این عناوین بررسی کرد:

۱-۳-۱-۳-۱-۳-۱-۳ حدیث و «توحید ذاتی»

دیدگاه ابن عربی دربارهٔ حدیث مزبور آن است که خداوند انسان را به صورت خودش آفریده است؛ چنانکه نقل «علی صورة الرحمن» را که خود، مانند سایر محدثان بر ضعف اسنادی آن حکم نموده، با تکیه بر کشف و شهود صحیح می‌شمرد^۱ و این گواه آن است که وی مرجع ضمیر «هاء» را در ترکیب «صورت» خداوند می‌داند. با این توضیح که تلقی او از صورت خداوند، بر مبنای عقیدهٔ وی به وحدت وجود و تجلی ذات خداوند در هستی قرار دارد که آن را توحید ذاتی خداوند می‌داند. ابن عربی دربارهٔ تجلی ذات خدا، جملهٔ معروفی دارد:

«سبحان من أظهر الأشياء و هو عينها»^۲

یعنی: «منزه است کسی که اشیاء را آشکار ساخت در حالیکه خود، آن اشیاء است!» به همین جهت، وی قائل است که تمام عالم بر صورت خداوند می‌باشد و اطلاق صورت خداوند بر انسان را در حدیث مزبور از آن رو توجیه نموده که «آدم» جامع همهٔ «عالم» است. او تصریح نموده است:

«فأخبر أنه تعالى خلق آدم على صورته و الإنسان مجموع العالم و لم يكن علمه بالعالم تعالى الا علمه بنفسه اذ لم يكن في الوجود الا هو فلا بد أن يكون على صورته فلما أظهره في عينه كان مجلاه فما رأى فيه الا جماله فأحب الجمال فالعالم جمال الله»^۳

یعنی: «{پیامبر ﷺ} خبر داده است که خدای متعال آدم را بر صورت خودش خلق کرده است و انسان مجموع عالم است و علم خداوند به عالم چیزی جز علم او به خودش نیست؛ زیرا در عالم چیزی جز او نیست. پس ناگزیر عالم باید بر صورت خدا باشد؛ هنگامی که خدا در عینیت خویش ظاهر شد، عالم تجلی گاه او

۱. الفتوحات، ۴۹۰/۲

۲. همان، ۴۵۹/۲

۳. همان، ۳۴۶/۲

شد؛ پس خدا با نگاه به عالم جز خودش را نمی‌بیند پس جمال خویش را دوست دارد و عالم جمال خداست.»

به اعتقاد او، چون عالم تجلی ذات خداست، کامل‌تر از این عالم نمی‌توان تصور کرد. وی در این زمینه نگاشته است: «در عالم امکان، کامل‌تر از این عالم پدید نخواهد آمد؛ زیرا کامل‌تر از خداوند چیزی نیست، پس اگر تصور شود که در عالم، کامل‌تر از این عالم هم ممکن است به وجود آید، در آن صورت کامل از خداوند هم خواهد بود؛ در حالیکه چیزی برتر از خدا نیست، در آنچه گفتم تدبیر کن که این لباب معرفت خداست»^۱ بنابراین، به زعم او، عالم ظهور ذات خداست و نه ظهور فعل او: «ذلك أن ظهور العالم عن الحق ظهور ذاتی»^۲ در نگرش ابن عربی انسان و عالم، مجلای ذات خداست بلکه عین ذات اوست و خداوند بانگاه به انسان و هستی خودش را می‌بیند و انسان نیز بانگاه به خود و هستی، خدا را می‌بیند:

«فلا تشهد ذاتها الا فينا لما خلقنا عليه من الصورة الإلهية»^۳

یعنی: «چون خدا ما را بر صورت الهی آفریده، پس ذات خدا را جز در ما نمی‌بینی»

وی در موضعی دیگر ابراز داشته است:

«ان الله ما خلق العالم الا على صورته و هو جميل فالعالم كله جميل»^۴

یعنی: «خداوند عالم را نیافریده است جز بر صورت خویش؛ و او زیباست پس تمام عالم زیباست»

براین اساس ابن عربی، آفرینش بر صورت الهی را بر تمام هستی تعمیم داده است؛ به نظر او در حدیث مورد بحث، تنها از آن جهت «خلقت بر صورت الهی» منحصر به آدم بیان شده که انسان تمام حقایق عالم را، که در متون عرفانی اسماء کونیّه خوانده، و عین

۱. همان، ۱۱/۳

۲. همان، ۲۱/۴

۳. همان، ۸۸/۳

۴. همان، ۵۴۲/۲

ذات خدا محسوب می‌شوند^۱، در خود جمع کرده است.^۲ از این جهت است که انسان را نسخه‌ای از جهان قلمداد کرده‌اند:

«الإنسان هو الكلمة الجامعة و نسخة العالم فكل ما فى العالم جزء منه»^۳

یعنی: «انسان کلمه‌ی جامعه و نسخه‌ی جهان است؛ پس هر آنچه که در هستی است، بخشی از انسان می‌باشد.»

او با این توجیه تلاش کرده تا حدیث مذکور را با نظریه‌ی «وحدت وجود و موجود» وفق دهد؛ وی چنان محو این تعبیرات است که در مواضعی حدیث را به طرز ناصحیح نقل کرده است: «و قد قال: انه خلق العالم على صورته»^۴ حال آنکه در هیچ مأخذی چنین حدیثی یافت نمی‌شود!

۳-۱-۳-۲- حدیث و «خلافت خداوند»

ابن عربی با توجه به نگرشی که درباره‌ی خلافت آدم از جانب خداوند داشته، به تطبیق حدیث مزبور با تلقی خویش پرداخته است. وی قائل است که انسان جامع صفات الهی است و از همین روست که جانشین خداوند در جهان است؛ در حالیکه دیگر مخلوقات چنین مقامی ندارند. از طرفی خلیفه باید آنچه از مستخلف ظاهر می‌شود، نمایان سازد و گرنه خلیفه نیست. او با استناد به آیه‌ی «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً»^۵ می‌نویسد:

«هو نائب الحق الظاهر بصورته وَ هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَ فِي الْأَرْضِ إِلَهُ»

۱. شرح فصوص الحکم، ۱۱۰۴

۲. این دیدگاه ابن عربی، با آنچه در عرفان یهودی که «قتالاً» نامیده می‌شود (نک: توفیقی، ۱۰۷)، منطبق است؛ چنانکه در آموزه‌های این مکتب، آدم، مجمع و مظهر جمیع صفات و افعال الهی دانسته شده است. در این مکتب، مقصود از آفرینش آدم به صورت خدا که در سفر پیدایش آمده است، اشاره به همین مظهریت و جامعیت اوست و آدم، عالی‌ترین و کامل‌ترین مصداق و مجلای صفات و اسماء خدایی است و جمیع عوالم و مراتب وجود (عقلی و حسی و طبعی) را در بر دارد؛ به این اعتبار، عالم، آدم کبیر است و آدم، عالم صغیر (نک: مجتبیایی، ۱۳۸/۱)

۳. الفتوحات، ۱۳۶/۱

۴. همان، ۳۹۵/۲

۵. بقره، ۳۰

أظهره النائب^۱

یعنی: «او نایب خداست که صورت او را نمایان ساخته و خدا در آسمان و در زمین معبود است که در زمین نایبش او را ظاهر ساخته است.»
در نظر ابن عربی خداوند با کمالات خویش در کامل‌ترین خلق خود ظاهر شده است و آن آدم است.^۲ از همین روست که وی بین صفات الهی و صفات بشری اشتراک معنوی قائل است؛ چنانکه تصریح نموده:

«فالأخلاق كلها نعوت الهية فكلها مكارم و كلها في جيلة الإنسان و لذلك خوطب بها فان بعض من لا معرفة له بالحقائق يقول انها في الإنسان تخلق و في الحق خلق فهذا من قائله جهل بالأمر»^۳

یعنی: «تمام فضایل اخلاقی، صفات خداوند می‌باشند؛ از این روست که مکارم اخلاقی هستند. و همگی آنها در سرشت انسان نهادینه شده‌اند و به همین خاطر مخاطب شده است؛ و برخی از کسانی که علمی به حقایق امور ندارند، می‌گویند: انسان فضایی کسب می‌کند و خداوند نیز صفاتی دارد؛ (یعنی صفات بشری با صفات الهی فرق دارد) و این را کسی می‌گوید که به حقایق امور جاهل است!»
بنابراین، او «خلق آدم بر صورت خداوند» را از آن جهت نیز می‌داند که صفات الهی در وجود انسان عیناً به ودیعت گذاشته شده و از همین روست که به مقام «خليفة اللهی» دست یافته است.

۳-۱-۳-۳-۳- حدیث و «توحید افعالی»

ابن عربی از حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته»، در بیان نگرش خود به «توحید افعالی» نیز بهره جسته و در مواردی، مستقیم یا غیر مستقیم، به آن استشهاد نموده است. او با اشاره به آیه «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى»^۴ می‌نویسد:

۱. الفتوحات، ۱۲۹/۲

۲. همان، ۶۷/۲

۳. همان، ۲۴۱/۲

۴. آیه ۱۷ سوره انفال، واحدی در اسباب النزول نوشته است: «اکثر مفسران بر آنند که پیغمبر ﷺ

«فکل ما ینظر من تلك الصورة فأصله ممن هی علیه»^۱

یعنی: «پس تمام آنچه از آن صورت سرمی‌زند، اصلش به آن کسی مربوط می‌شود که بر صورت اوست.»

یعنی از آنجا که خداوند انسان را بر صورت خود خلق کرده است، هر کاری که انسان انجام می‌دهد در واقع خدا انجام داده است. همچنین برای تبیین دیدگاه خود در باب «توحید افعالی» به تمثیل روی آورده است. او نسبت بین انسان و خداوند را در افعالی که آدمی انجام می‌دهد، به اموری چون سایه و شخص یا آلت و ابزار در دست کارگر تشبیه کرده است؛ چنانکه تصریح نموده:

«من شهد نفسه شهود حقيقة رآها ظلاً أظلي لمن هی علی صورته فلم یقم مقامه لأن المنفعل لا یقوم مقام فاعله فلا تسجد الظلال الا لسجود من ظهرت عنه فالظلال لا أثر لها بل هی المؤثر فیها»^۲

یعنی: «هرکسی با شهود حقیقی به نفس خویش بنگرد، آن را سایه‌ای ازلی می‌بیند؛ سایه‌ای از آن که بر صورت او آفریده شده است (یعنی خدا) پس نخواهد توانست در جایگاه او قرار گیرد؛ زیرا منفعل قادر نیست که در جای فاعل خویش باشد؛ پس سایه سجده نمی‌کند مگر با سجده کسی که از او پدید آمده است و سایه صاحب اثر نیست بلکه تأثیرپذیر است.»

بنابراین در نظر ابن عربی، انسان در افعال خویش فاقد اختیار است و کاملاً مجبور

۱۲ در جنگ بدر مشتی از ریگ صحرا برداشته به سوی مشرکان پاشید و فرمود: شامت الوجوه، یعنی مسخ و زشت باد این چهره‌ها! و از آن ریگ‌ها در چشم همه مشرکان رفت و به گفته حکیم بن حزام در روز بدر صدایی میان زمین و آسمان پیچید؛ مانند صدای ریگ که در طشت ریخته شود، و آن مشتی ریگی بود که پیغمبر ﷺ به سوی ما پاشید و شکست خوردیم و آیه مربوط به همین داستان است (نک: واحدی ۲۳۷) همین شأن نزول در تفاسیر شیعه نیز نقل شده است (نک: ابوالفتوح رازی، ۸۷/۹ و بحرانی، ۶۶۳/۲ و حویزی، ۱۴۰/۲) بنابراین آیه مزبور ناظر به «اثر» قتال مسلمانان و رمی پیامبر ﷺ است و گویای این حقیقت است که پیروزی مسلمانان در جنگ بدر، امری عادی نبود؛ بلکه امداد خداوند سبب غلبه سپاه پیامبر ﷺ بر مشرکان شد (ن.ک: طباطبایی - المیزان، ۳۸/۹)؛ نه اینکه به زعم صوفیه، انسان را فاقد اختیار معرفی کند.

۱. الفتوحات، ۴۷۱/۳

۲. الفتوحات، ۲۲۵/۳

و منفعل است؛ همان طور که سایه در حرکات خویش تابعی از آن چیزی است که ایجادش نموده است. چنانکه وی برای این موضوع، به نقش ابزار در افعال انسان نیز مثال زده است؛ به اعتقاد او، نقش انسان نسبت به خدا در اعمالی که انجام می‌دهد، مانند آلات و وسایلی است که انسان در فعالیت‌های خود به کار می‌گیرد. او در این باره نگاشته است:

«إذا قمت في توحيد في الأفعال جعلنا آلة له فيفعل بنا ما ينسب في الشاهد لنا فعله فنحن له كالقدوم للنجار والإبرة للخائط»^۱

یعنی: «اگر در توحید افعالی او قرار گیری، ما را چونان آلت و ابزاری برای او می‌بینی که آنچه را ظاهراً به ما نسبت داده می‌شود، (او) به وسیله ما انجام می‌دهد؛ پس مثل ما نسبت به او (در کارهایمان) مانند «تیشه» به «نجار» و «سوزن» به «خیاط» است»

سپس تصریح کرده است:

«فلا يثبت التوحيد في الأعمال الا أن تكون آلة لا بد من ذلك»^۲

یعنی: «توحید در افعال ثابت نمی‌شود مگر آنکه ما (در کارها مانند) ابزار باشیم (و برای اثبات توحید افعالی) گزیری از آن نیست».

ابن عربی در این عبارات، نظریه جبر را مطرح و از آن جانبداری نموده است؛ چه، اگر انسان نقشی فراتر از ابزار و وسایل در کارهای خویش نداشته باشد، فاقد حریت و آزادی خواهد بود؛ این یعنی نفی اختیار و اثبات جبر.

واقعیت این است که نفی اختیار انسان، یکی از نتایج وحدت وجود و موجود است؛ ابن عربی در موضع دیگری می‌نویسد: «فسبحان من لا فاعل سواه و لا موجود لنفسه الا اياه»^۳ وی تعبیر «لا فاعل الا الله» را در مواضع متعددی از آثارش آورده است.^۴ همچنین

۱. همان، ۳/۳۱۲

۲. همان

۳. الفتوحات المکیه، ۱/۳۸

۴. همان، ۲/۲۰۹ و ۲۸۵ و ۳۵۶ و ۵۱۳ و ۶۴۴ و ۳/۲۴۱

انسان را مانند عروسکهای خیمه شب بازی دانسته است^۱؛ از نظر او، همچنان که کودکان گمان می‌کنند که حرکات عروسکها از خودشان است، جاهلان نیز فکر می‌کنند که کارهای انسانها به اختیار خودشان است؛ در حالیکه این خداست که فاعل است.^۲ جبراندیش بودن ابن عربی آن چنان آشکار است که پاره‌ای از عرفان پژوهان معاصر درباره او نوشته‌اند:

«حق این است که عقیده ابن عربی در این مسأله، بیشتر به جهمی^۳ همانند است تا اشاعره.^۴»

۳-۱-۳-۳-۴- صواب بودن تمام تصوّرات انسانها درباره خدا

در فتوحات مکیه، برای صحّه نهادن به تمام تصوّراتی که انسانها از خدا دارند نیز به حدیث «انّ الله خلق آدم علی صورته» استشهاد شده است. در دیدگاه ابن عربی از آنجا که خداوند آدم را بر صورت خودش خلق کرده است، هر تصوّر و توهمی که انسان از خدا دارد و خدا را با آن تصوّر می‌شناسد و می‌پرستد، عین حقّ تعالی است. یعنی هر تصوّری که انسانها راجع به خداوند داشته باشند، آن تصوّر حقّ است؛ نه به این معنا که تصوّر آنها نادرست باشد و خدا بر کار آنها صحّه بگذارد؛ بلکه خداوند شامل همه تصوّرات آدمیان راجع به خویش است و اگر غیر از این باشد خدا محدود می‌گردد! توضیح وی در این زمینه چنین است:

«و اعلم أنّ الله لما خلق آدم علی صورته علمنا أنّ الصورة هنا فی الضمیر العائد علی الله انها صورة الاعتقاد فی الله الذی یخلقه الإنسان فی نفسه من نظره أو توهمه و تخيله فیقول هذا ربی فیعبده اذ جعل الله له قوة التصویر و

۱. ابن عربی دقیقاً لفظ عروسک خیمه شب بازی را آورده است: «و من أراد أن يعرف حقيقة ما أو مات اليه في هذه المسألة فلينظر في خيال الستارة و صورة و من الناطق في تلك الصور عند الصبيان الصغار...» (الفتوحات، ۶۸/۳)

۲. نک: الفتوحات، ۶۸/۳

۳. جهمی اصحاب جهم بن صفوان هستند که شهرستانی آنان را گروهی معرفی کرده که کاملاً جبری هستند (الملل و النحل شهرستانی، ۹۷/۱)

۴. محیی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، ۴۱۷؛ این کتاب تألیف دکتر محسن جهانگیری است.

لذلك خلقه جامعا حقائق العالم كله ففى أى صورة اعتقد ربه فعبده فما
خرج عن صورته التى هو عليها من حيث هو جامع حقائق العالم^۱

یعنی: «بدان از آنجا که خدا انسان را بر صورت خویش خلق کرده است، می‌فهمیم که صورت در اینجا، با ارجاع ضمیر به خدا، صورت اعتقاد درباره‌ی خداست که انسان در نفس یا نظر و یا وهم و خیال خود آن را می‌آفریند و می‌گوید: این پروردگار من است و آن را می‌پرستد؛ چون خدا در انسان نیروی تصوّر را قرار داده است و از این‌رو او را جامع تمام حقایق عالم قرار داده است، پس در هر صورتی که به پروردگار خود معتقد باشد و او را بپرستد، از صورت حقیقی خدا خارج نشده است؛ زیرا خداوند جامع حقایق هستی است»

وی در موضعی دیگر تصریح می‌کند که باید تمام تصوّرات انسانها را درباره‌ی خدا، مُحِق بدانیم؛ زیرا در حقیقت خداوند شامل همه چیز می‌شود و چیزی از حیّز وجودی او خارج نیست.^۲ بنابراین، چون در عالم چیزی جز خدا نیست، همه‌ی تصوّراتی که انسانها راجع به خدا دارند نیز منطبق با ذات خداست.

۳-۱-۳-۴- نقد و بررسی برداشت ابن عربی از حدیث

فهم دلالت حدیث وابسته به در نظر گرفتن موضوعاتی چون شأن صدور حدیث، توجّه به تمام الفاظ و عبارات آن و مدلول آیات و روایات دیگر است. براین اساس، در نقد و ارزیابی توضیحات ابن عربی درباره‌ی حدیث «انّ الله خلق آدم علی صورته» دو موضوع کلّی را می‌توان بیان کرد؛ نخست خطای ارجاع ضمیر به خداوند است که بر اساس شواهد مختلف، با ضوابط فقه الحدیثی سازگار نیست. موضوع دیگر عدم هماهنگی دیدگاه ابن عربی راجع به این حدیث، با آیات و روایات است؛ حال آنکه یکی از بایسته‌های فهم و نقد حدیث مطابقت آن با قرآن و سنت است. فارغ از آنکه با فرض صحّت یک موضوع هم نمی‌توان آن را بر گزاره‌های دینی حمل کرد؛ بلکه یک متن دینی را باید بر اساس الفاظ و سیاق خودش معنا کرد. با این توضیح، موضوعات

۱. الفتوحات، ۲۱۲/۴

۲. همان، ۱۲۴/۲

مذکور را در ذیل این عناوین بیان می‌کنیم:

۱-۳-۱-۳-۴-۱-عدم ارجاع ضمیر به خداوند

مطالب ابن عربی درباره این روایت، مبتنی بر انگاره ارجاع ضمیر «هاء» به خداوند در کلمه «صورت» است. حال آنکه این حدیث در منابع معتبر به گونه‌ای نقل شده است که با این تلقی ناسازگار است؛ چنانکه پیشتر اشاره شد، توجه به عبارات پیشین یا پسین روایت و نیز توضیحات پیشوایان و دانشمندان دینی همگی گویای آن است که ضمیر مذکور به خداوند بر نمی‌گردد؛ اما ابن عربی با تمسک به گونه تقطیع شده حدیث، به اشکال مختلف آن را با اندیشه‌های خود تطبیق کرده است؛ در حالیکه توجه به سیاق کلام و جهت صدور روایت، از معیارهای اولیه فهم و درک حدیث می‌باشد؛ چنانکه ابن عربی خود با این ملاک و عیار آشنا بوده و در پاره‌ای از ابواب فقهی فتوحات مکیه، با تکیه بر همین ملاک به نقد برداشت دیگران و ارائه فهم خویش پرداخته است.^۱ بر این اساس جای سؤال است که چرا ابن عربی بدون توجه به شأن صدور حدیث، آن را همسو با تفکرات خویش مطرح کرده است. به نظر می‌رسد، دغدغه اصلی او در مواجهه با این روایت، عرضه درکی بوده است که مؤید آراء وی باشد؛ نه یافتن دلالت حقیقی حدیث.

۱-۳-۲-۳-۴-۲-ناهمخوانی با آموزه‌های اسلامی

برداشت‌های ذوقی و شخصی ابن عربی از آیات و روایات، موجب آن شده که استفاده او از حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته» تأمل برانگیز باشد؛ در سطور قبل، به چهار نگرش اصلی او در قبال این حدیث اشاره شد که اینک به نقد آنها می‌پردازیم. لازم به ذکر است که تکیه گاه اصلی در این نقد و بررسی، بیانات قرآن و عترت علیهم‌السلام است که از سوی نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به عنوان مراجعی بی‌بدیل برای هدایت‌مندی انسانها معرفی شده‌اند.^۲ خاصه سخنان امیرمؤمنان علی علیه‌السلام که ابن عربی ایشان را صاحب سر رسول

۱. الفتوحات، ۴۴۵/۱

۲. الکافی، ۲۹۳/۱؛ المسند ابن حنبل، ۱۸۲/۵؛ صحیح مسلم، ۱۲۳/۷

خدا ﷻ و تمام انبیاء ﷺ دانسته است^۱

۳-۱-۳-۴-۲-۱- نقد دیدگاه ابن عربی درباره «توحید ذاتی»

لازمه اعتقاد به وحدت وجود آن است که قائل شویم، عالم، گستره ذات الهی است؛ به تعبیر دیگر هر موجودی جزئی از خداوند است و از او تولد یافته است؛ چنانکه ابن عربی به صراحت این موضوع را بیان کرده است:

«افتقارنا الیه افتقار الجزء الی الكل»^۲

یعنی: «نیاز ما به خدا نیاز جزء به کل است»

همچنین اظهار داشته:

«عنه تولد فی العالم ما تولد من ذی روح و جسم و جسد»^۳

یعنی: «هر چیز دارای روح و جسم و جسدی در عالم از او تولد یافته است»

این عبارات در تعارض با نص صریح قرآن کریم دارد که: «لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» افزون بر این، اگر به بیانات مولای موحدان علی ﷺ مراجعه کنیم، آشکارا به بینونت و غیریت حق تعالی با مخلوقات پی می‌بریم؛ در خطب توحیدی آن حضرت، هیچگاه سخن از تجلی ذات خداوند در هستی به میان نیامده است؛ بلکه ایجاد عالم را ناشی از بروز فعل الهی بیان کرده‌اند، چنانکه فرموده است:

«الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُتَجَلِّي لِحَلْقِهِ بِخَلْقِهِ وَالظَّاهِرِ لِقُلُوبِهِمْ بِحُجَّتِهِ»^۴

یعنی: «ستایش خدایی را سزااست که با آفرینش مخلوقات، بر آنها تجلی کرد و با

دلیل آشکار خود، بر قلبهایشان نمایان شد.»

این جمله، حاکی از غیریت خدا و مخلوقات است؛ زیرا اگر در عالم چیزی غیر خدا نباشد، در آن صورت باید گفته می‌شد که خدا با «ذاتش برای ذاتش» تجلی نموده تا همچنانکه ابن عربی و دیگر متصوفه پنداشته‌اند، خود را بنگرد؛ حال آنکه

۱. الفتوحات، ۱/۱۱۹

۲. الفتوحات، ۳/۸۸

۳. الفتوحات، ۴/۳۴۹

۴. نهج البلاغه، ۱۵۵

امیرالمؤمنین علیه السلام چنین نفرموده، بلکه توجه به مصنوعات خداوند را از جمله راههای تذکر به صانع هستی بیان کرده‌اند؛ چنانکه در موضعی دیگر درباره دلالت خلقت عالم بر خدای متعال فرموده است:

«فَانظُرْ إِلَى الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ وَالنَّبَاتِ وَالشَّجَرِ وَالْمَاءِ وَالْحَجَرِ وَالاخْتِلافِ هَذَا اللَّيْلُ وَالنَّهَارِ وَتَفَجَّرَ هَذِهِ الْبَحَارُ وَكَثْرَةُ هَذِهِ الْجِبَالِ وَطُولُ هَذِهِ الْقِلَالِ وَتَفَرَّقَ هَذِهِ اللُّغَاتِ وَالْأَلْسِنِ الْمُخْتَلِفَاتِ فَالْوَيْلُ لِمَنْ أَنْكَرَ الْمَقْدَرُ وَجَحَدَ الْمُدَبِّرَ زَعَمُوا أَنَّهُمْ كَالنَّبَاتِ مَا لَهُمْ زَارِعٌ وَلَا لِاخْتِلافِ صُورِهِمْ صَانِعٌ وَلَمْ يَلْجُئُوا إِلَى حُجَّةٍ فِيمَا ادَّعَوْا وَلَا تَحْقِيقٍ لِمَا أُوْعَوْا وَهَلْ يَكُونُ بِنَاءٌ مِنْ غَيْرِ بَانَ أَوْ جِنَايَةٌ مِنْ غَيْرِ جَانٍ»^۱

یعنی: «پس بنگر به آفتاب و ماه، و درخت و گیاه، و آب و سنگ، و رفت و آمد شب و روز، و جوشش دریاها، و فراوانی کوه‌ها، و بلندای قلّه‌ها، و گوناگونی لغت‌ها، و تفاوت زبان‌ها، که نشانه‌های روشن پروردگارند. پس وای بر آن کس که تقدیر کننده را نپذیرد، و تدبیر کننده را انکار کند گمان کرده‌اند که چون گیاهانند و زارعی ندارند، و اختلاف صورت‌هایشان را سازنده‌ای نیست، بر آنچه ادّعا می‌کنند حجت و دلیلی ندارند، و بر آنچه در سر می‌پروراندند تحقیقی نمی‌کنند، آیا ممکن است ساختمانی بدون سازنده، یا جنایتی بدون جنایتکار باشد؟»

این عبارات گویای آن است که خداوند با آفرینش عالم، علم و قدرت خویش را برای بندگان بصیر خود نمایان ساخته است؛ نه آنکه با تجلّی خود در پی مشاهده خویش برآمده باشد.

از طرفی، ابن عربی با اعتقاد به وحدت وجود و موجود نتیجه گرفته است که هر چه پرستیده شود، در حقیقت خدا عبادت شده است؛ زیرا در عالم چیزی جز خدا وجود ندارد^۲ او با همین گمانه به سراغ آیات قرآن رفته است و آنها را بنا بر رأی خویش تأویل نموده است. هم چنانکه در ضمن عناوین گذشته به پاره‌ای از تأویلات نادرست وی اشاره شد. به طور مثال درباره گوساله پرستی بنی اسرائیل نوشته است:

۱. نهج البلاغه، ۲۷۱

۲. الفتوحات، ۳/۲۴

«كان موسى أعلم بالأمر من هارون لأنه علم ما عبده أصحاب العجل،
لعلمه بأن الله قد قضى ألا يُعبَد الا اياه و ما حكم الله بشيء الا وقع. فكان
عتب موسى أخاه هارون لِمَا وقع الأمر في انكاره و عدم اتساعه. فان
العارف من يرى الحق في كل شيء، بل يراه كل شيء»^۱

یعنی: «موسی علیه السلام به حقیقت امر آگاه‌تر از هارون علیه السلام بود؛ زیرا موسی درک
می‌کرد که بنی اسرائیل در حقیقت چه چیزی را پرستیده‌اند؛ از آن‌رو که
می‌دانست که خدا اراده حتمی نموده است که جز او پرستیده نشود، و اراده خدا به
چیزی تعلق نمی‌گیرد، جز اینکه واقع شود و عتاب موسی علیه السلام نسبت به برادرش
هارون علیه السلام از آن جهت بود که (گوساله‌پرستی) آنها را انکار کرد و قلب او چون
موسی ظرفیت نداشت؛ چه اینکه عارف حق را در هر چیز می‌بیند بلکه او را عین
هر چیز می‌بیند.»

گفتنی است که شاعران متأثر از مکتب ابن عربی در همین زمینه سروده‌اند:

مسلمان گر بدانستی که بت چیست بدانستی که دین در بت پرستی است^۲

در حالیکه این مطالب در تعارض جدی با مدلول آیات و روایات و سیره انبیاء و
اوصیاء علیهم السلام قرار دارد. سراسر قرآن کریم، مذمت شرک و بت پرستی است و نخستین
سخن انبیاء با قوم خود، ترک بت پرستی بوده است^۳ چنانکه اولین کلام
پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز کنار گذاشتن پرستش اصنام و انداد بوده است^۴ سراسر حیات آن
حضرت به مبارزه با شرک و بت پرستی و دعوت مردم به عبادت خدای یکتا سپری
گشت و آنگاه که بانصرت الهی به زادگاه خویش، شهر مکه، بازگشت نخست به نابودی
و ازاله بت‌های کعبه پرداخت. در روایات اهل بیت علیهم السلام نیز، آشکارا به تباین ذاتی
خدوند با مخلوقات خود تأکید شده است؛ چنانکه زراره از امام صادق علیه السلام روایت
نموده است که:

۱. فصوص الحکم، ۱۹۲.

۲. گلشن راز، ۸۴.

۳. فضلت، ۹؛ انعام، ۷۴؛ اعراف، ۱۳۸؛ انبیاء، ۵۷.

۴. الکافی، ۱۷/۲؛ المسند ابن حنبل، ۲۶۴/۱؛ سنن دارمی، ۱/۱۶۶.

«إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ مِنْ خَلْقِهِ وَ خَلَقَهُ خَلْقًا مِنْهُ وَ كُلُّ مَا وَقَعَ عَلَيْهِ اسْمٌ شَيْءٍ مَا خَلَا
اللَّهُ فَهُوَ مَخْلُوقٌ وَ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ تَبَارَكَ الَّذِي لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^۱

یعنی: «ذات خدا از مخلوقش جدا و مخلوقش از ذات او جداست و هر آنچه نام
«شیء» بر او صادق آید جز خدای متعال مخلوقست و خدا خالق همه چیز است.
پایدار و جاودان است آنکه چیزی شبیه او نیست»

همچنین امام رضا علیه السلام در این زمینه فرموده است:

«كُنْهَهُ تَفْرِيقُ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ خَلْقِهِ وَ غَيْرُهُ تَحْدِيدٌ لِمَا سِوَاهُ»^۲

یعنی: «ذات خداوند با خلق، فرق دارد و هر چه که غیر از خداست غیر او را
محدود می‌کند؛ نه او را»

این کلام امام هشتم علیه السلام پاسخ روشنی به استدلال برخی از فلاسفه و عرفا در اثبات
وحدت وجود است؛ استدلال آنها چنین است که اگر در عالم چیزی غیر از خدا باشد
خدا محدود می‌شود؛ زیرا چیزی در عالم خواهد بود که خدا آن نیست؛ لازمه این
اعتقاد آن است که خدا را محدود بدانیم و از آنجا که خدا لایتناهی است، پس چیزی در
عالم نیز یافت نمی‌شود که غیر خدا باشد.^۳ در جواب این مطلب باید گفت که این
استدلال نوعی مصادره به مطلوب است؛ زیرا در ضمن آن، خدا با هستی هم سنخ فرض
شده است؛ بدیهی است که تنها چیزهایی که هم سنخ باشند می‌توانند یکدیگر را
محدود سازند. حال آنکه در معارف اهل بیت علیهم السلام، ذات خداوند مباین و مغایر با
ذوات اشیاء معرفتی شده است. از این جهت است که امام رضا علیه السلام فرمود:
«ذات خدا با ذات مخلوقات تفاوت دارد و غیر خدا، غیر او را محدود می‌کنند؛ نه
او را.»

در این کلام به وضوح به تغایر ذاتی خداوند با مخلوقات تصریح شده و براساس آن
مخلوقات را، محدّد مخلوقات دیگر دانسته‌اند؛ نه تحدید کننده خداوند. چنانکه در

۱. الکافی، ۸۳/۱

۲. عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱۵۱/۱

۳. الفتوحات، ۲۱۳/۴؛ توحید صمدی، ۷

کلمات امیرالمؤمنین علی علیه السلام نیز مشابه همین روایت دیده می‌شود^۱

۳-۱-۳-۴-۲-۲-عدم اشتراک معنوی صفات الهی با صفات بشری

یکی از نتایجی که ابن عربی از حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته» گرفته است، ظهور صفات الهی در انسان می‌باشد؛ این در حالیست که در فرهنگ اسلام میان صفات خداوند و صفات بشری بینونت و غیریت وجود دارد؛ نه عینیت. چنانکه در امیرالمؤمنین علیه السلام به روشنی به آن اشاره شده است؛ در خطب توحیدی آن حضرت آمده است:

«مُبَايِنٌ لِجَمِيعِ مَا أَحْدَثَ فِي الصِّفَاتِ»^۲

یعنی: «خداوند با همه مخلوقات در صفات مابین است»

و در تعریف توحید فرموده است:

«تَوْحِيدُهُ تَمْيِيزُهُ مِنْ خَلْقِهِ وَحُكْمُ التَّمْيِيزِ بَيْنُونَةٌ صِفَةٌ لَا بَيْنُونََةَ عَزَلَةٍ إِنَّهُ رَبُّ خَالِقٍ غَيْرِ مَرْبُوبٍ مَخْلُوقٍ»^۳

یعنی: «توحید جدا دانستن خدا از مخلوقات است، و منظور از جدا کردن جدایی وصفی است؛ نه جدایی و فاصله زمانی و یا مکانی؛ زیرا که او پروردگار و آفریننده‌ای است که غیر از هر مربوب و مخلوقی است.»

و نیز در خطب توحیدی آن حضرت است که:

«مَا زَالَ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ عَنْ صِفَةِ الْمَخْلُوقِينَ مُتَعَالِيًا»^۴

یعنی: «همواره چیزی مانند او نبوده و از صفت آفریدگان برتر بوده است»

همچنین در ضمن سؤالات محمدبن مسلم از امام باقر علیه السلام درباره صفات خداوند، آن حضرت متذکر شده است که خداوند «احدئ المعنی» است؛ این تعبیر حاکی از آن است که میان صفات الهی و صفات مخلوقات اشتراک معنوی وجود ندارد؛ در ادامه

۱. نهج البلاغه، ۲۳۳

۲. التوحید، ۶۹

۳. الاحتجاج، ۲۰۱/۱

۴. التوحید، ۵۰

این گفتگو محمدبن مسلم پرسید: «برخی از مردم گمان می‌کنند که خداوند بینا است آنچنان که آنها تعقل می‌کنند و می‌فهمند امام علیه السلام در پاسخ فرمود: خدا از این برتر است؛ آنچه به صفت مخلوق باشد، معقول می‌شود و خدا چنین نیست.»^۱ همچنین امام صادق علیه السلام حقیقت توحید را در تمایز صفات الهی با صفات بشری بیان کرده‌اند^۲ چنانکه امام موسی بن جعفر علیه السلام فرموده است:

«هُوَ الْقَدِيمُ وَ مَا سِوَاهُ مَخْلُوقٌ مُّحَدَّثٌ تَعَالَى عَنْ صِفَاتِ الْمَخْلُوقِينَ عُلُوًّا
كَبِيرًا»^۳

یعنی: «او قدیم است و آنچه غیر او است مُحَدَّث می‌باشد که خدا آن را پدید آورده و او کاملاً از صفات آفریدگان منزّه است» قریب به همین مضامین از امام رضا علیه السلام نیز روایت شده است^۴

اینها تنها نمونه‌هایی از بیانات حاملان علم قرآن در موضوع «تباین ذاتی خدا از خلق» است. با ملاحظه تمامی روایات ایشان در باب توحید، می‌توان گفت که موضوع «مباینیت خالق و مخلوق» در روایات اهل بیت علیهم السلام در حدّ تواتر معنوی است. این تصریحات گویای آن است که صفات خداوند غیر از صفات مخلوقات است و میان صفات الهی و صفات بشری مباینیت هست.

به نظر می‌رسد با توجه به شواهد قرآنی و روایی پیش گفته، تطبیق آیات و روایات با نظریه «وحدت وجود و موجود» از مصادیق «تفسیر به رأی» است که به شدت از آن تحذیر شده است.^۵

۱- ۳- ۴- ۲- ۳- نقد دیدگاه ابن عربی درباره مجبور بودن انسان

در سطور قبل اشاره شد که تلقی ابن عربی از توحید افعالی دقیقاً معادل با پذیرش جبر و نفی آزادی و اختیار انسان در افعال خود می‌باشد؛ چنانکه تصریحات وی در این

۱. همان، ۱۴۴

۲. همان، ۹۶

۳. همان، ۷۷

۴. اختیار معرفة الرجال، ۲۸۵

۵. التبیان، ۴/۱؛ مفاتیح الغیب، ۱۴۸/۷

زمینه، ذکر شد. این در حالی است که عقیده «مجبور بودن انسان در افعال خویش» با عدل و حکمت خداوند تعارض دارد؛ زیرا بر اساس آیات متعدّد، خداوند رفتار کافرین، مشرکین و فاسقین رانکوهش کرده و آنها را از عذاب آخرت بیم داده است؛ اگر تصوّر شود که آنها اختیاری از خود ندارند، مذمت و عذاب آنها نیز بر خلاف عدالت خواهد بود؛ حال آنکه خدای متعال در قرآن، خود را از هرگونه ظلم به بندگان مبری دانسته است؛ چنانکه در آیه ۵۱ سوره انفال آمده است:

«ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ»

یعنی: «این (عذاب)، در مقابل کارهایی است که از پیش فرستاده‌اید؛ و خداوند نسبت به بندگان، هرگز ستم روا نمی‌دارد.»

همچنین در آیه ۴۶ سوره فصلت فرموده است:

«مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ»

یعنی: «کسی که عمل صالحی انجام دهد، سودش برای خود اوست؛ و هر کس بدی کند، به خویشتن بدی کرده است؛ و پروردگارت هرگز به بندگان ستم نمی‌کند.»

امثال این آیات به روشنی بیانگر این حقیقت‌اند که اعمال انسان، از خود او سر می‌زند و ناشی از حریت و اختیار اوست؛ از این روست که در پایان آیات تصریح شده است که خداوند ظلمی به بندگان خویش نمی‌کند. افزون بر اینکه عقیده جبر با حکمت الهی نیز ناسازگار است؛ زیرا حکیم، کار عبث و بیهوده نمی‌کند^۱ اگر مانند ابن عربی، تصوّر شود که نقش انسان در افعالی که انجام می‌دهد نسبت به خدا مانند آلات و ابزار است نسبت به کارگران، آن وقت چه فایده‌ای بر ارسال انبیاء مترتب خواهد بود؟ و آیا امر و نهی پیامبران و تبشیر و تنذیر آنها، با نظر داشت مجبور بودن انسانها، امری لغو و عبث نخواهد بود؟ خدای متعال بعثت انبیاء ﷺ را اتمام حجتی بر انسانها بیان کرده است؛ چنانکه در کتاب خویش فرموده است:

«رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ

اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا^۱

یعنی: «پیامبرانی که بشارت‌دهنده و بیم‌دهنده بودند (بر انگیختیم)، تا بعد از این پیامبران، حجتی برای مردم بر خدا باقی نماند، (و بر همه اتمام حجت شود)؛ و خداوند، توانا و حکیم است.»

براساس چنین آیاتی، گسیل انبیاء به سوی انسانها و بیم و امیدی که آنها در میان قوم خویش ایجاد می‌کنند، حجت رابر همه مردم تمام می‌کند و آنها نمی‌توانند بگویند:

«رَبَّنَا لَوْ لَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَتَتَّبِعَ آيَاتِكَ وَ نَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ^۲

یعنی: «پروردگارا چرا رسولی برای ما نفرستادی تا از آیات تو پیروی کنیم و از مؤمنان باشیم؟»

حال آنکه، نفی حریت و آزادی انسان در افعال خود، هیچ‌گونه توجیهی برای اقدامات انبیاء باقی نمی‌گذارد؛ زیرا در آن صورت انسانها از خود اختیاری ندارند که بخواهند تحت تأثیر بشارت و انذارات پیامبران قرار گیرند و اساساً اعتراضی نخواهند داشت که لازم باشد بر آنها اتمام حجت شود؛ مگر اینکه پنداشته شود که خدا خود بر خویش اعتراض می‌کند که چرا به سوی من پیامبر نفرستادی!

بنابراین عقیده به مجبور بودن انسان در کارهایی که انجام می‌دهد، نافی حکمت الهی است؛ چنانکه امیرالمؤمنین علی علیه السلام این تذکر عقلی را برای آن فردی که تصور کرده بود حرکت و جهادش در نبرد صفین از روی جبر بوده است، بیان فرمود:

«وَيَحَاكَ لَعَلَّكَ ظَنَنْتَ قَضَاءَ لَازِمًا وَ قَدْرًا حَاتِمًا لَوْ كَانَ ذَلِكَ كَذَلِكَ لَبَطَلَ الثَّوَابُ وَ الْعِقَابُ وَ سَقَطَ الْوَعْدُ وَ الْوَعِيدُ إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ أَمَرَ عِبَادَهُ تَخْيِيرًا وَ نَهَاهُمْ تَحْذِيرًا وَ كَلَّفَ يَسِيرًا وَ لَمْ يُكَلِّفْ عَسِيرًا وَ أَعْطَى عَلَى الْقَلِيلِ كَثِيرًا وَ لَمْ يُعْصِ مَغْلُوبًا وَ لَمْ يُطِغْ مُكْرَهًا وَ لَمْ يُرْسِلِ الْأَنْبِيَاءَ لِعِبَاءٍ وَ لَمْ يُنَزِلِ الْكُتُبَ لِلْعِبَادِ عِبْتًا وَ لَا خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ»^۳ یعنی:

۱. نساء، ۶۵

۲. القصص، ۴۷

۳. نهج البلاغه، ۴۸۱؛ الکافی، ۱/۱۵۵

«وای بر تو! شاید قضاء لازم، و قدر حتمی را گمان کرده‌ای؟ اگر چنین بود، پاداش و کیفر، بشارت و تهدید الهی، بیهوده بود. حال آنکه خداوند سبحان، بندگان خود را فرمان داد در حالی که اختیار دارند، و نهی فرمود تا بترسند، احکام آسانی را واجب کرد، و چیز دشواری را تکلیف نفرمود، و پاداش اعمال اندک را فراوان قرار داد، با نافرمانی بندگان مغلوب نخواهد شد، و با اکراه و اجبار اطاعت نمی‌شود، و پیامبران را به شوخی نفرستاد، و فرو فرستادن کتب آسمانی برای بندگان بیهوده نبود، و آسمان و زمین و آنچه را در میانشان است بی‌هدف نیافرید. این پندار کسانی است که کافر شدند و وای از آتشی که برای کافران مهیاست.»

در بیانات علی علیه السلام که مبتنی بر آیات قرآن است، آشکارا «مجبور بودن انسان» نفی و پذیرش آن مساوق بیهوده‌انگاشتن رسالت انبیاء محسوب شده است. چنانکه سایر امامان اهل بیت علیهم السلام نیز به این امر تصریح نموده‌اند^۱ بنابراین نفی حریت و اختیار انسان در اعمال خویش نه تنها با آموزه‌های ثقلین در تعارض است، بلکه با یافته‌های عقلی نیز سرسازگاری ندارد.

۱ - ۳ - ۴ - ۲ - ۴ - نقد عقیده «صواب بودن تمام تصوّرات انسانها درباره خدا»

ابن عربی با این پیش فرض که «در عالم چیزی جز خدا نیست»، نتیجه گرفته است که تمام تصوّرات بشر درباره خدا نیز عین خداست و غیر او نیست^۲؛ این عقیده نیز، موافق قرآن و روایات نیست؛ زیرا اگر آنطور بود که ابن عربی پنداشته، مذمت کردن و تکفیر کسانی که قائل به الوهیت عیسی علیه السلام و دیگر شخصیتها هستند، بی‌جهت بود؛ حال آنکه در قرآن کریم به صراحت این عقیده اهل کتاب تخطئه و تکفیر شده است.^۳ اساساً یکی از اهداف اصلی پیامبران اصلاح تصوّرات مردم درباره خدا بوده است؛ نگاهی به سخنان آن بزرگواران با اقوامشان شاهد این مدعاست.^۴

جالب آنکه امیرالمؤمنین علی علیه السلام حقیقت تو حید را در تصوّر نکردن خداوند بیان

۱. التوحید ۴۷ و ۹۶

۲. الفتوحات، ۱۲۴/۲

۳. مائده، ۷۲؛ توبه، ۳۰

۴. انعام، ۷۶ تا ۷۸؛ اعراف، ۱۳۸

داشته است: «التَّوْحِيدُ أَنْ لَا تُتَوَهَّمَهُ»^۱ و تأکید کرده اند که هر چه شما تصور کنید، خدا غیر از آن است: «كُلُّ مَا وَقَعَ فِي الْوَهْمِ فَهُوَ بِخِلَافِهِ»^۲ یا «كُلُّ مَا تُصَوِّرُ فَهُوَ بِخِلَافِهِ»^۳ به بیان آن حضرت، حقیقت توحید در این است که خدا به وهم آورده نشود و او را تصور نکنیم؛ ایشان در خطبه‌ای تصریح نموده اند که هر آنچه درباره خدا به تصور آورده شود، چیزی شبیه مخلوقات است^۴ از این روست که تصور کردن خدا با توحید ناسازگار است.

بر این اساس، نه تنها نمی‌توان تصورات مختلف را درباره خدا مصیب و منطبق با ذات او دانست، بلکه از بایسته‌های «توحید» که بر اساس «عدم مشابهت خدا با خلق» استوار است، اجتناب از صورت‌سازی از حق متعال در ذهن و خیال می‌باشد.

۳ - ۲ - حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه»

بعد از حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته» ابن عربی بیشترین استناد را به حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» داشته است؛ آن چنانکه بالغ بر ۸۰ بار آن را مطرح کرده است؛ با این توضیح که در فتوحات مکیه مأخذ و سندی برای روایت مزبور ذکر نشده، بلکه به شکل مرسل از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نقل شده است. ناگفته نماند که این حدیث در آثار دینی به نام حدیث «معرفت نفس» شناخته می‌شود.

۳ - ۲ - ۱ - بررسی مأخذ حدیث

این روایت در مجامع اصلی حدیث شیعه و سنی ذکر نشده است. به نظر می‌رسد که کهن‌ترین اثری که حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» در آن نقل شده است، کتاب «مائة كلمة» جاحظ باشد. در این کتاب که حاوی کلمات قصار امیرالمؤمنین علی عَلَيْهِ السَّلَام است، حدیث مذکور به نقل از آن حضرت آمده است^۵ و احتمالاً از طریق همین اثر به

۱. نهج البلاغه، ۲۷۴

۲. التوحید، ۸۰

۳. الاحتجاج، ۲۰۱/۱

۴. التوحید، ۴۹

۵. شرح نهج البلاغه ابن میثم

سایر کتب راه یافته است؛ با این تفاوت که در برخی از منابع، در شمار سخنان نبی اکرم ﷺ ذکر شده است.

از جمله منابعی که حدیث «معرفت نفس» را از امیرالمؤمنین علی عليه السلام نقل کرده است، می توان به «حقائق التفسیر» اثر ابو عبدالرحمن سلمی (م ۴۱۲)، «روض الجنان»، «غررالحکم»، «عیون الحکم و الموعظ» و «شرح نهج البلاغة ابن ابی الحدید» اشاره کرد. اما در «مصباح الشریعة»، «ترجمة تفسیر طبری» که در قرن چهارم هجری صورت پذیرفته است، «متشابه القرآن» «مفاتیح الغیب»، «المحیط الاعظم» سید حیدر آملی، «غرائب القرآن» نظام الدین نیشابوری، «تاریخ الاسلام» و «عوالی اللالی» ابن ابی الجمهور، منقول از پیامبر اکرم ﷺ آمده است. شایان ذکر است که در «احیاء علوم الدین» غزالی، جمله «من عرف نفسه فقد عرف ربه» عیناً دیده می شود اما مؤلف آن را به عنوان حدیث نیآورده است.^۱

۳-۲-۲ - نقد و بررسی اسناد حدیث

در هیچ یک از منابع روایی برای حدیث «معرفت نفس» سندی ذکر نشده است و معلوم نیست که این حدیث از چه طریقی به پیامبر اکرم ﷺ یا امیرالمؤمنین علی عليه السلام می رسد. به نظر می رسد که از همین روست که برخی از محدثان اهل سنت، اصالت آن را انکار کرده اند. چنانکه در کتاب «تذکرة الموضوعات»، درباره این حدیث آمده: «این تیمیه گفته است که این حدیث جعلی است و واقعیت همانطور است که او گفته و در کتاب «المقاصد» سمعانی آمده است که این حدیث را از جمله احادیث مرفوع نمی شناسد بلکه این سخن (من عرف نفسه فقد عرف ربه) متعلق به یحیی بن معاذ است و نووی هم درباره آن گفته است که این حدیث صحیح نیست^۲ همچنین عجلونی نیز بعد از نقل سخنان محدثان درباره عدم صحّت حدیث معرفت

۱. حقایق التفسیر، ۱۵۰؛ روض الجنان، ۱۷۴/۲؛ غررالحکم، ۲۳۲؛ عیون الحکم و الموعظ، ۴۳۰؛ شرح نهج البلاغة ابن ابی الحدید، ۲۹۲/۲۰؛ مصباح الشریعة ۱۳؛ ترجمه تفسیر طبری، ۱۳/۱؛ متشابه القرآن، ۴۵/۱؛ مفاتیح الغیب، ۴۶۱/۹؛ المحیط الاعظم، ۳۳۵/۱؛ غرائب القرآن، ۱۷۵/۲؛ تاریخ الاسلام، ۳۷۸/۴۶؛ عوالی اللالی، ۱۰۲/۴؛ احیاء علوم الدین، ۱۸۴/۱۱

نفس نوشته است:

«قال ابن الغرس بعد ان نقل عن النووی انه لیس بثابت قال: لکن کتب الصوفیة مشحونة به یسوقونه مساق الحدیث کالشیخ محی الدین بن عربی و غیره»^۱

یعنی: «ابن غرس پس از نقل سخن نووی که این حدیث را غیر صحیح دانسته ابراز داشته است: با این وجود کتابهای صوفیه پر است از استشهاد به این روایت که با آن تعامل یک حدیث را داشته‌اند؛ مانند محی الدین بن عربی و دیگران.»
با توجه به این داوری‌ها می‌توان گفت که عموم ناقدان حدیث در اهل سنت، حدیث «من عرف نفسه عرف ربه» را ضعیف یا موضوع بر شمرده‌اند. نظر به آنکه تمام منابع ناقل این حدیث، آن را به شکل مرسل ذکر کرده‌اند و محدثان، حدیث مرسل را از جمله اقسام حدیث ضعیف می‌شناسند، حکم به ضعف این روایت موجه است.

۳-۲-۳ - نقد و بررسی متن حدیث

متن حدیث معرفت نفس، در قالب عناوین ذیل، قابل نقد و بررسی است:

۳-۲-۱ - تبیین محدثان و دانشمندان از حدیث

دانشمندان تبیینات گوناگونی از حدیث «معرفت نفس» داشته‌اند؛ چنانکه علامه بیاضی (م ۸۷۷) برخی از آنها را به نقل از «عزالدین المقدسی» ذکر کرده است که مهم‌ترین آنها بدین شرح است:

- ۱- تسلط نفس بر سایر اعضاء، آیتی است بر سلطنت حق تعالی بر مخلوقات؛
 - ۲- عدم حصول علم به کیفیت نفس، آیتی است بر عدم احاطه به خالق آن؛
 - ۳- عدم حصول علم به مکان نفس در بدن، آیتی است بر بی‌مکان بودن خالق آن؛
 - ۴- اینکه نفس باعث تحریک جسم می‌شود بر قدرت خداوند دلالت می‌کند.^۲
- آنچه در تمام این وجوه مشترک است، آیه بودن «شناخت نفس» در شناخت حق تعالی است؛ چنانکه در تمامی آنها با شناخت نفس، انسان متذکر خدای متعال می‌شود.

۱. کشف الخفاء، ۲/۲۶۲

۲. الصراط المستقیم، ۱، ۱۵۶

۳-۲-۲- تبیین دیگری از حدیث

علاوه بر این تبیینات، با در نظر گرفتن مدلول آیات و روایاتی که بیانگر رابطه «معرفت نفس» با «معرفه الله» است، می توان به وجه دیگری نیز اشاره کرد؛ براساس آیات ۱۷۲ و ۱۷۳ سوره اعراف^۱، که به آیات ذرّ و میثاق نیز شناخته می شود و نیز روایاتی که در توضیح و تفسیر آن از اهل بیت علیهم السلام بیان شده است، خدای متعال در عالم ألت، خود را به وجود ذرّی انسان ها معرفی کرده و از آنها پیمان وفاداری گرفته است. در آیات مزبور به دو نکته مهم اشاره شده است؛ نخست اینکه آن معرفی در نفس انسان ها ثبت شده است، آنچنانکه خودشان بر این شناخت، به عنوان گواه و شاهد معرفی شده اند. (أَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ)؛ در کتب حدیثی، روایاتی که گویای این حقیقت است، به وفور دیده می شود که برای نمونه به مواردی از آنها اشاره می کنیم:

۱ - عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ ابْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ حُنَفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ قَالَ الْحَنِيفِيَّةُ مِنَ الْفِطْرَةِ الَّتِي فَطَرَ اللَّهُ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ قَالَ فَطَرَهُمْ عَلَى الْمَعْرِفَةِ بِهِ قَالَ زُرَّارَةُ وَ سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى الْآيَةَ قَالَ أَخْرَجَ مِنْ ظَهْرِ آدَمَ ذُرِّيَّتَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ فَخَرَجُوا كَالذَّرِّ فَعَرَفَهُمْ وَ أَرَاهُمْ نَفْسَهُ وَ لَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَعْرِفْ أَحَدٌ رَبَّهُ وَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ يَعْنِي الْمَعْرِفَةَ بِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَالِقُهُ كَذَلِكَ قَوْلُهُ وَ لَكِنَّ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ^۲

یعنی: «زراره گوید، از امام باقر عليه السلام این سخن خدای متعال را پرسیدم که:

۱. وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ - أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ

۲. الكافي، ۱۳/۲

«مخلصان خدا باشید و به او مشرک نشوید»^۱ (تفسیرش چیست؟) امام عَلَيْهِ السَّلَامُ گفتند: حنیفیت (گرایش و تمایل به خدا) ناشی از معرفت فطری است که خدا انسانها را بر آن آفریده «آفرینش خدا را تغییری نیست» (امام عَلَيْهِ السَّلَامُ در توضیح آیه فطرت)^۲ گفتند: خدا مردم را بر معرفت خود آفریده است. زراره گوید: همچنین از آن حضرت درباره این آیه پرسیدم که: «و یادآور زمانی را که پروردگارت از پشت و صلب فرزندان آدم، ذریه آنها را برگرفت؛ و آنها را گواه بر خویشتن ساخت؛ (و گفت: «آیا من پروردگار شما نیستم؟» گفتند: «آری، گواهی می دهیم» امام عَلَيْهِ السَّلَامُ گفتند: از نسل آدم، ذریه او را تا روز قیامت درآورد، و مانند ذراتی خارج شدند، سپس خود را به آنها معرفی کرد و نمایان ساخت^۳، و اگر چنین نمی کرد، هیچ کس (در دنیا) پروردگارش را نمی شناخت، و ادامه دادند: رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ گفته اند: هر نوزادی بر فطرت متولد می شود، یعنی خدای متعال را خالق خود می داند، همچنین است قول خداوند که: «اگر از آنها بپرسی، آسمانها و زمین را که آفریده؟ خواهند گفت: الله».

آن حضرت در این حدیث که با سند صحیح نقل شده است^۴، با استناد به آیه فطرت تصریح کرده اند که معرفت فطری خدا، در نهاد انسان ثابت و پایدار است.

۲ - علی بن ابراهیم می گوید: «أَبِي عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قَوْلِهِ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا قُلْتُ مَعَايِنَةً كَانَ هَذَا قَالَ نَعَمْ فَثَبَّتِ الْمَعْرِفَةَ وَ نَسُوا الْمَوْقِفَ وَ سَيَذُكْرُونَهُ وَ لَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَدْرِ أَحَدٌ مَنِ خَالِقُهُ وَ رَازِقُهُ»^۵

یعنی: «ابن مسکان از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ درباره آیه میثاق پرسید که آیا انسانها در آن

۱. حج، ۳۱

۲. روم، ۳۰

۳. تعبیر از رؤیت یا معاينه که در احادیث دیگر این باب آمده است، گویای شدت وجدان و شهود نفسی خداوند است؛ چنانکه در سایر روایات تبیین شده است (ن.ک: الکافی، ۹۵/۱)

۴. گزیده کافی، ۱۴۵/۱

۵. تفسیر قمی، ۲۴۸/۱

عالم خدا را شهود کرده‌اند؟ امام علیه السلام پاسخ داد: آری و معرفت خداوند در آنها باقی ماند در حالیکه آنها آن جایگاه را فراموش کردند و به زودی آن را به یاد خواهند آورد و اگر این معرفتی نبود، هیچ کسی نمی دانست که خالق و رازقش کیست.» این حدیث نیز دلالت روشنی بر ثبت معرفه الله در فطرت انسانها دارد.

نکته مهم این است که با این معرفتی و آن پیمان گرفتن، راه اعتذار در عدم شناخت خداوند، بر تمام انسانها بسته شده است (شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ - أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ) بنابراین، معرفت و شناخت، در نفس انسان به ودیعت سپرده شده و انسان با معرفت فطری خداوند به دنیا می آید؛ چنانکه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در باره این معرفت بیان داشته‌اند: «كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ وَ إِنَّمَا ابْوَاهُ يَهُودَانِهِ وَ يَنْصَرَانِهِ وَ يُمَجْسَانِهِ»^۱ همچنین در روایت دیگری از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نقل شده است:

«أَخَذَ اللَّهُ الْمِيثَاقَ مِنْ ظَهْرِ آدَمَ بِنِعْمَانٍ يَعْنِي عِرْفَةَ فَأَخْرَجَ مِنْ صُلْبِهِ كُلَّ ذَرِيَّةٍ ذُرَاهَا فَتَرَاهُمْ بَيْنَ يَدَيْهِ كَالذَّرْثِمْ كَلِمَتِهِمْ قَبْلًا قَالَ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا: بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ»^۲

یعنی: «خداوند در روز عرفه از فرزندان آدم علیه السلام بودند پیمان گرفت؛ به این ترتیب که تمام فرزندان آدم را که در صلب او بودند، مانند ذره خارج ساخت و آنها را پراکنده کرده و مخاطب ساخت که آیا پروردگار شما نیستیم؟ گفتند: «آری، گواهی می دهیم» (چنین کرد تا مبادا) روز رستاخیز بگویید: «ما از این، غافل بودیم» وفق این احادیث که در مهمترین جوامع حدیثی شیعه و سنی نقل شده است، هر انسانی که متولد می شود با معرفت فطری پا به دنیا می گذارد و این والدین او هستند که موجب فراموشی آن معرفت و انحراف اعتقادی او می شوند. اما خدای متعال از سر لطف و رحمت، انبیاء خویش را به سوی مردم گسیل داشته تا آن معرفت فراموش شده را به یاد آنها آورند؛ چنانکه امیرالمؤمنین علیه السلام در باره بعثت پیامبران الهی فرموده است:

۱. المسند ابن حنبل، ۳۱۵/۲؛ صحیح بخاری، ۱۰۴/۲؛ صحیح مسلم ۵۳/۸؛ الکافی، ۱۲/۲؛

اعتقادات الامامیه، ۶۱/۲

۲. المسند ابن حنبل، ۲۷۱/۱

«فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَاتَرَاهُمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَيُذَكِّرُوهُمْ مِنْ نَسِيٍّ نِعْمَتِهِ وَيَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ وَيُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ»^۱

یعنی: «خداوند پیامبران خود را برانگیخت و رسولان خود را پی در پی اعزام کرد تا وفاداری به پیمان فطرت را از انسانها باز جویند و نعمت فراموش شده خود را به یاد آنها آورند و با ابلاغ احکام الهی، حجت خدا را بر آنها تمام نمایند و گنج‌های پنهان شده عقل‌ها را آشکار سازند.»

پس ما خداشناس به دنیا آمده‌ایم، اما او را فراموش کرده‌ایم. علیرغم این نسیان، در پرتو تعالیم انبیاء عليهم السلام و عبادت خالصانه^۲ می‌توانیم دوباره آن معروف فطری را به یاد می‌آوریم؛ در مقابل، هرچه از عبادت خالصانه اعراض شود، لایه‌های حجاب فراموشی ضخیم‌تر خواهد شد؛ تا جائیکه آن معرفت و هبی کاملاً محجوب شود. به نظر می‌رسد که این آیه شریفه گویای همین حقیقت است:

«وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»^۳

یعنی: «و همچون کسانی نباشید که خدا را فراموش کردند و خدا نیز آنها را دچار فراموشی خودشان کرد، آنها فاسقاند.»^۴

براین اساس می‌توان گفت که حدیث معرفت نفس، ناظر به یادآوری معرفت فطری خداست؛ به این ترتیب که اگر کسی حقیقت نفس خویش را که سراسر فقر ذاتی و وابستگی است، بشناسد، متذکر قیوم و خالق خود که معروف فطری اوست می‌شود و این یادآوری، شناخت حقیقی خداوند است.

۳-۲-۳-۳- برداشت ابن عربی از حدیث

نگرش ابن عربی به حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» مبتنی بر اعتقاد او به نظریه «وحدت وجود» است؛ به این صورت که او، وفق نظریه مزبور، قائل است که در

۱. نهج البلاغه، ۴۳

۲. کهف، ۱۱۰؛ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا

۳. حشر، ۱۹

۴. کسانی که دچار فسق و گناه هستند از عبادت خداوند فاصله گرفته‌اند؛ از همین رو معرفتی، که خداوند به آنها بخشیده است، منسی می‌شود.

جهان چیزی جز خدا وجود ندارد و عالم تجلی ذات خداست و انسان کامل شکل تجلی اوست؛ بنابراین هر کس نفس خود را که چیزی جز تجلی ذات خدا نیست بشناسد، در حقیقت خدا را شناخته است. وی در این باره تصریح کرده است: «رسول خدا ﷺ فرمود: «هر کس نفس خود را بشناسد پروردگار خود را شناخته است» و این با توجه به ارتباط بین نفس انسان و پروردگارش است؛ زیرا پیامبر ﷺ آگاه بود که در عالم وجود، چیزی جز خدا نیست»^۱ چنانکه در موضعی دیگر نوشته است: «شناخت عارفان نسبت به خداوند از طریق توجه به آیات خارجی و درونی نیست... بلکه عارفان خدا را عین هر چیزی می بینند»^۲ ابن عربی همچنین معتقد است که وجود انسان متفرع از وجود خداست و از این رو در مرتبه وجود، او اصل است و عالم و انسان که ظهور ذات اویند فرع می باشند؛ اما در مرتبه معرفت، شناخت انسان نسبت به نفس خویش است که اصل می باشد به همین خاطر در حدیث نیامده است که «من عرف ربّه عرف نفسه» زیرا به اعتقاد ابن عربی شناخت خداوند بدون شناخت نفس محال است^۳ و ی در این زمینه بیان داشته است:

«قد ذكرنا في كتاب المشاهد القدسية أنه قال لي أنت الأصل و أنا الفرع
 على وجوه منها علمه بنا منا لا منه فانظر فان هنا سرّاً غامضاً جداً و هو عند
 أكثر النظار منه لا منا أوقعهم في ذلك حدوثنا و الكشف يعطى ما ذكرناه و
 هو الحق الذي لا يسعنا جهله و لما سألتني عن هذه اللفظة مفتى الحجاز
 أبو عبد الله محمد بن أبي الصيف اليمنى نزيل مكة ذكرت له أن علمنا به فرع
 عن علمنا بنا اذ نحن عين الدليل يقول رسول الله ﷺ من عرف نفسه
 عرف ربه كما ان وجودنا فرع عنه و وجوده أصل فهو أصل في وجودنا
 فرع في علمنا به»^۴

یعنی: «در کتاب المشاهد القدسیه یادآور شده ام که خداوند (در مکاشفه ای) به من

۱. الفتوحات، ۲/۴۷۰

۲. همان، ۴/۲۸

۳. همان، ۳/۴۴

۴. همان، ۴/۱۴۸

گفت: «تو اصل هستی و من فرع می‌باشم» این سخن وجوهی دارد که از جمله آنها این است که علم او به ما، از ماست؛ نه از او؛ پس خوب توجه کن؛ زیرا در این موضوع سرّی نهفته است که کشف آن بسیار دشوار است؛ حال آنکه اکثر مردم می‌پندارند که علم او به ما، از اوست؛ نه از ما و آنچه آنها را دچار این اشتباه کرده است، توجه به حادث بودن ماست؛ در حالیکه کشف و شهود گویای آن حقیقتی است که ذکر کردیم و نمی‌توان آن را نادیده گرفت. هنگامیکه أبو عبدالله محمد بن ابی الصیف یمنی، مفتی حجاز، درباره این موضوع از من سؤال کرد، به او گفتم که علم ما به او فرع است از علم ما به خودمان؛ زیرا ما عین دلیل هستیم و رسول خدا فرموده است: «هر کسی خود را بشناسد پروردگار خود را شناخته است» همچنانکه وجود ما فرع از وجود خداست و وجود او اصل است، پس او اصل است در وجود ما و فرع است در علم ما به او.»

براین اساس ابن عربی قائل است که چون خداوند تنها در صورت اعیان ثابتۀ ظهور یافته است، پس رؤیت خداوند نیز در حقیقت رؤیت اعیان ثابتۀ است؛ زیرا حق تعالی در مقام احدیّت هیچگونه تعینی ندارد و این مقام، مقام غیب الغیوب است و هیچ کس را معرفتی در این مقام نسبت به او نیست و در مقام واحدیّت است که خداوند در صورت اعیان ثابتۀ تجلی می‌کند. بنابراین آنچه متعلق معرفت قرار می‌گیرد همین اعیان ثابتۀ است که عین ذات خدا هستند. او برای تفهیم بهتر این موضوع، ذیل بحث کبریائیت خداوند مثالی زده است:

«أن الكبرياء رداء الحق وليس سواك فان الحق تردى بك اذ كنت صورته فان الرداء بصورة المرتدى و لهذا ما يتجلى لك الا بك وقال من عرف نفسه عرف ربه فمن عرف الرداء عرف المرتدى ما يتوقف معرفة الرداء على معرفة المرتدى... فصدق لَنْ تَرَانِي و صدقت المعتزلة فما وصلت الأعين الا الى الرداء»^۱

یعنی: «بزرگی، لباس خداست که چیزی جز تو نیست؛ زیرا که حق تعالی تو را در بر کرده است؛ چه، تو صورت او هستی و لباس به صورت در برکننده است و از

همین رو برای تو تجلی نکرده است مگر به وسیله تو و گفته است هرکس خودش را بشناسد، پروردگار خود را شناخته است؛ بنابراین هرکه لباس را بشناسد، در بر کننده آنرا شناخته است و شناخت لباس منوط به شناخت کسی که آن را پوشیده، نیست؛ پس خداوند راست گفته که «هرگز مرا نخواهی دید» و معتزله (که قائل به عدم رؤیت خدا هستند) نیز درست گفته‌اند؛ زیرا که چشمها جز لباس چیز دیگری را نمی‌بینند»

بر اساس این توضیحات آنچه معروف واقع می‌شود، تجلی خداست که عین ذات اوست و از آن جهت که انسان نیز تجلی ذات حق تعالی است، در حقیقت با شناخت خود، پروردگار خود را شناخته است و غیر از این هیچ راهی برای نیل به معرفه الله وجود ندارد. استاد ابوالعلاء عقیفی دیدگاه ابن عربی را درباره حدیث معرفت نفس این طور تبیین کرده است:

«در بین متصوفه استشهاد به این روایت نبوی بسیار شایع است و درباره آن بسیار سخن گفته‌اند و بر آن توضیح نوشته‌اند؛ اما ابن عربی فهم ویژه‌ای از این حدیث داشته است که هماهنگ با عقیده او به وحدت وجود می‌باشد. در نگرش ابن عربی به این حدیث، شناخت انسان نسبت به خود، از آن جهت که قدرت خداوند و عظمت او و اسرار و رموز آفرینشی که حق تعالی در نفس آدمی به ودیعت نهاده وسیله‌ای برای شناخت خداوند باشد، مطرح نمی‌شود؛ بلکه انسان با شناخت خود، پروردگارش را می‌شناسد و همان مقدار که به نفس خویش جاهل است، نسبت به پروردگارش جاهل می‌باشد؛ زیرا نفس انسان، مظهر خداوند است؛ یا آینه‌ای است که پروردگار او در آن تجلی کرده است؛ پس او را می‌بیند و می‌شناسد و مقصود از رب در اینجا حق تعالی است که با اسماء الهیه در صورت اعیان ثابتة ممکنات تجلی کرده است؛ نه حق تعالی (در مقام غیب الغیوب) که از جهت ذاتش در آن مقام هیچ تعینی نمی‌پذیرد و از هر تعینی به دور است و هر نسبت یا اضافه حق به هستی (در مقام احدیت است نه مقام احدیت) زیرا که حق تعالی (در مقام احدیت) از هر معرفت و شناختی منزّه است؛ اما حقی که شناخته می‌شود، حقی است که ظهور کرده است و این حق ظاهر، چیزی جز هستی نیست و نفس انسان نیز بخشی از هستی است و بلکه کاملترین بخش آن

است؛ پس هرکسی نفس خود را بشناسد پروردگار خود را شناخته است.^۱ بنابراین در دیدگاه ابن عربی، آنچه شناخته می‌شود عالم است که چیزی جز ظهور ذات خدا نیست و چون انسان جامع تمام عالم می‌باشد، هرکسی که نفس خود را بشناسد، در حقیقت پروردگار خویش را شناخته است. در همین زمینه آقای حسن زاده آملی در شرح خود بر فصوص الحکم ابن عربی گفتاری را از نسفی صاحب کتاب کشف الحقایق آورده است که کمک شایانی در فهم مقصود ابن عربی می‌کند؛ نسفی با ذکر مثالی این چنین به تبیین حدیث مزبور پرداخته است: «ما دام که اسم خدای باقی است و اسم تو هم باقی است، بدین سبب اثبات وجود خدای می‌کنیم و اثبات وجود خود هم می‌کنیم و خدا را می‌شناسی، خود را هم می‌شناسی و در مقام شرکی و از مقام وحدت دوری. این معرفت و شناخت تو جز غرور و پندار نیست و این سخن، تو را جز به مثالی معلوم نشود. مثلاً تا دست «عزیز»^۲، «عزیز» را اسمی می‌داند و خود را هم اسمی می‌داند، بدین سبب «عزیز» را غیر خود می‌داند و خود را غیر «عزیز» می‌شناسد. «عزیز» را ندانسته است و خود را شناخته که اگر دست عزیز خود را دانسته بودی و عزیز را شناخته بودی به یقین بدانستی که عزیز موجود است و به غیر عزیز چیزی موجود نیست که اگر دست عزیز را دو وجود باشد عزیز را دو وجود لازم آید و این محال است. زیرا وجود عزیزی یکی بیش نیست و امکان ندارد که دو باشد پس دست عزیز را به غیر عزیز وجود نباشد. پس بنابراین «اسم سر» و «اسم پای» و «اسم دست» و «اسم روی» و «اسم جسم» و «اسم روح»، اسماء مراتب عزیز باشند و عزیز اسم جامع باشد. این چنین که مراتب اسامی خود را دانستی، اسامی وجود را نیز همچنین می‌دان که «من عرف نفسه فقد عرف ربه» که «ان الله خلق آدم علی صورته» 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 بغیر 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

۱. تعلیقه و مقدمه فصوص الحکم، ۳۲۵

۲. نام نسفی «عزیز الدین» بوده است. (ن.ک: ممدالهمم ۲۲)

اعتبارات آمده است.

به هر رنگی که خواهی جامه می پوش که من آن قد رعنا می شناسم
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، 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 اله الا الله و این سخن، تو را جز به
مثالی معلوم نشود. مثلاً در من که عزیزم، «حیات» یک صفت است از صفات من و
«سمع» یک صفت است از صفات من و «بصر» یک صفت است از صفات من و «طب»
و «حکمت» و جمله صفات را این چنین می دان، و «سر» یک صورت است از صور من
و «پای» یک صورت است از صور من و «روی» و «پشت» و جمله صور را همچنین
می دان، و «عزیز» اسم مجموع است و جامع جمله صور و صفات من است. پس عزیز
نیست الا جمله. این است معنی «ان الله تعالی خلق آدم علی صورته» و این است معنی
«من عرف نفسه فقد عرف ربه». ^۱ این توضیحات شارحان آثار ابن عربی، تأیید دیگری
بر این نکته است که ابن عربی معرفت نفس را واسطه شناخت خدا ندانسته، بلکه نفس
انسان را عین خداوند دانسته و از این رو شناخت نفس را شناخت خداوند تلقی کرده
است.

۳-۲-۳-۴- نقد و بررسی برداشت ابن عربی از حدیث

چنانکه اشاره شد، ابن عربی، شناخت نفس را شناخت خداوند می داند؛ نه اینکه آن
را واسطه ای برای شناختن حق تعالی بداند؛ حمل این عقیده بر حدیث «معرفت نفس»
در قالب این عناوین قابل نقد است:

فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِلْعَالَمِينَ^۱

یعنی: «و از آیات او آفرینش آسمانها و زمین، و تفاوت زبانها و رنگهای شماست؛ در این نشانه‌هایی است برای عالمان»

۴- أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ - وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ - وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ - وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ - فَذَكَرْنَا أَنْتَ مُذَكَّرًا^۲

یعنی: «آیا آنان به شتر نمی‌نگرند که چگونه آفریده شده است؟ و به آسمان نگاه نمی‌کنند که چگونه برافراشته شده؟ و به کوه‌ها که چگونه در جای خود نصب گردیده؟ و به زمین که چگونه گسترده و هموار گشته است؟ پس تذکر ده که تو فقط تذکر دهنده‌ای»

۵- در خطب توحیدی نهج البلاغه آمده است:

«الْحَمْدُ لِلَّهِ الدَّالُّ عَلَى وُجُودِهِ بِخَلْقِهِ وَ بِمُحَدَّثِ خَلْقِهِ عَلَى أَرْزَاقِهِ وَ بِاشْتِبَاهِهِمْ عَلَى أَنْ لَا شَبَهَ لَهُ لَا تَسْتَلِمُهُ الْمَشَاعِرُ وَ لَا تَحْجُبُهُ السَّوَابِرُ لِافْتِرَاقِ الصَّانِعِ وَ الْمَصْنُوعِ وَ الْحَادِّ وَ الْمَحْدُودِ وَ الرَّبِّ وَ الْمَرْبُوبِ»^۳

یعنی: «ستایش خداوندی را که با آفرینش بندگان، بر هستی خود راهنمایی فرمود، و آفرینش پدیده‌های نو، بر ازلی بودن او گواه است، و شباهت داشتن مخلوقات به یکدیگر، دلیل است که او همتایی ندارد، حواس بشری ذات او را درک نمی‌کند، و پوشش‌ها او را پنهان نمی‌سازد، زیرا سازنده و ساخته شده، فراگیرنده و فراگرفته، پروردگار و پرورده، یکسان نیستند.»

در این عبارات، توجه به صفات مخلوقات، دلیل و راهنمایی بر تنزیه خدای متعال از آنها دانسته شده است؛ چنانکه از امام رضا علیه السلام نیز روایت شده است که:

«فَكُلُّ مَا فِي الْخَلْقِ لَا يُوجَدُ فِي خَالِقِهِ وَ كُلُّ مَا يُمْكِنُ فِيهِ يَمْتَنِعُ مِنْ صَانِعِهِ لَا تَجْرِي عَلَيْهِ الْحَرَكَةُ وَ السُّكُونُ وَ كَيْفَ يَجْرِي عَلَيْهِ مَا هُوَ أَجْرَاهُ أَوْ يَعُودُ إِلَيْهِ مَا هُوَ ابْتَدَأَهُ إِذَا لَتَفَاوَتَتْ ذَاتُهُ وَ لَتَجَزَّأَ كُنْهَهُ وَ لَا مَتْنَعُ مِنَ الْأَزْلِ مَعْنَاهُ وَ لَمَّا

۱. روم، ۲۲

۲. غاشیة، ۱۷ تا ۲۱

۳. نهج البلاغه، ۲۱۲

كَانَ لِلْبَّارِي مَعْنَى غَيْرِ مَعْنَى الْمَبْرُوءِ»^۱

یعنی: «پس هر چه در آفریده است در آفریننده آن یافت نمیشود و هر چه در مخلوق ممکن باشد در خداوند ناممکن است؛ در مورد او حرکت و سکون وجود ندارد و چگونه امکان دارد چیزی را که خود ایجاد کرده، در مورد خود او، مصداق یابد؟ یا آنچه را خودش آغاز کرده و به وجود آورده به سوی او بازگشته، و در مورد او مصداق پیدا کند؟ اگر چنین بود، نقص و کاستی و کمبود در ذاتش راه می‌یافت و کنهش، از وحدت در آمده، دارای اجزاء می‌شد، و ازلی بودن در موردش محال می‌گردید و خالق مثل مخلوق می‌شد.»

چنانکه مشهود است، در این حدیث امام رضا علیه السلام، به غیریت خالق و مخلوق و نفی صفات مخلوق از خالق، تصریح شده است. به تعبیر دیگر، مخلوقات از آن جهت آیت شناخت خدا معرفی شده‌اند که با شناخت صفاتشان، آنها را از خداوند نفی می‌کنیم. ۶- هشام بن حکم، سؤالات یکی از زنادقه را از امام صادق علیه السلام نقل کرده است که در ضمن آن، فرد زندقه سؤال می‌کند: «چه دلیلی بر وجود خدا هست؟» امام علیه السلام در پاسخ او گفتند:

«وَجُودُ الْأَفَاعِيلِ دَلَّتْ عَلَى أَنَّ صَانِعًا صَنَعَهَا أَلَّا تَرَى أَنَّكَ إِذَا نَظَرْتَ إِلَى بِنَاءِ مُشَيَّدٍ مَبْنِي عِلْمْتَ أَنَّ لَهُ بَانِيًا وَإِنْ كُنْتَ لَمْ تَرَ الْبَانِيَّ وَلَمْ تُشَاهِدْهُ»^۲

یعنی: «وجود کارها دلالت می‌کند بر اینکه صانعی آنها را ساخته است؛ آیا نمی‌بینی که هر گاه به ساختمان بلند و افراشته‌ای نگاه کنی، پی می‌بری که سازنده‌ای آن را ساخته است؛ هر چند که تو آن سازنده را ندیده و مشاهده نکرده باشی؟»

در این آیات و روایات، توجه به نحوه آفرینش آسمانها و زمین و موجودات دیگر، از دو جهت بر خداوند دلالت می‌کند؛ اول: دلالت مصنوع بر وجود صانع خود؛ دوم: شناخت صفات مخلوقات و نفی آنها از حق تعالی و در هر دو، معرفت آفاقی و انفسی جنبه‌ی طریقیّت دارد. چنانکه در آیه ۵۳ سوره فصلت نیز آمده است:

۱. التوحید، ۴۰

۲. الکافی، ۸۱/۱

«سُنُّهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ»

یعنی: «به زودی نشانه‌های خود را در اطراف جهان و در درون جانشان به آنها

نشان می‌دهیم تا برای آنان آشکار گردد که او حق است»

نکته مهمی که در این آیه و آیات و روایات قبل ملاحظه می‌شود و با حدیث معرفت نفس مرتبط است این است که، آفاق و انفس به عنوان آیات معرفی شده‌اند و شأن آیات هم دلالت کردن است.^۱ حال اگر تصوّر کنیم که در عالم چیزی جز خدا وجود ندارد و عالم سراسر تجلی ذات خداست و ما هم فراتر از شناخت این تجلی‌ها، در عرفان خداوند راهی نداریم، آن‌گاه با ناسازگاری این گزاره‌ها با مدلول آیات و روایات مواجه می‌شویم؛ زیرا چنانکه بیان شد، در نصوص دینی، جهان و نفس انسان به عنوان آیه و علامت معرفی شده است و در نصوص دینی آمده است که آیات خداوند، غیر از او هستند: «آيَاتُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ غَيْرُ اللَّهِ»^۲ در حالیکه مقتضای سخن ابن عربی آن است که شناخت نفس، شناخت خداست.

۳-۲-۳-۲-۴-۲- دلالت آیات و روایات بر معرفت فطری خدا

علاوه بر مطالبی که ذیل عنوان قبل مطرح شد، شناخت نفس از جهت دیگری نیز آیت شناخت پروردگار است و آن مفطور بودن انسان به معرفه الله است؛ چنانکه در بحث مربوط به متن حدیث، بررسی لازم درباره این موضوع انجام شد؛ نتیجه آنکه چون انسان با شناخت خدا به دنیا می‌آید و این شناخت در نفس او نهادینه شده است، هرکسی که متذکر وابستگی و فقر ذاتی خویش شود، به آن معرفت فطری نایل شده و عارف به پروردگار متعال می‌شود.

۳-۲-۳-۳-۴-۳- تعارض نظریه وحدت وجود و موجود با آیات و روایات

برداشت ابن عربی از حدیث «معرفت نفس» مبتنی بر نظریه وحدت وجود و موجود است؛ به همین جهت، شناخت نفس را شناخت خداوند دانسته است؛ اما چنانکه ذیل عناوین حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته» بیان شد، این نظریه با مبانی

۱. المفردات فی غریب القرآن، ۱۰۲؛ لسان العرب، ۶۱/۱۴

۲. التوحید، ۱۱۱

قرآنی و روایی ناسازگار است؛ بنابراین تحمیل این نظریه بر حدیث معرفت نفس، صحیح نیست.

۳ - ۳ - حدیث «قرب نوافل»

حدیث «قرب نوافل» که در شمار احادیث قدسی قرار دارد، از جمله مهمترین مستندات صوفیه است و ابن عربی بارها آن را به عنوان شاهدهی بر مباحث کتب خویش مطرح کرده است؛ چنانکه بیش از ۶۰ بار آن را در کتاب الفتوحات خویش آورده است؛ با این توضیح که در هیچ یک از این استشهادات، مأخذ و سندی برای حدیث مزبور ذکر نکرده است. اما در چند موضع، به صحت این حدیث تصریح کرده است^۱

۳ - ۳ - ۱ - مأخذ حدیث

حدیث قرب نوافل در کهن ترین و معتبرین منابع حدیثی شیعه و سنی، با اندک اختلافی نقل شده است؛ البته در برخی از منابع بخشی از این حدیث ذکر شده که به ترتیب قدمت، از این قرار است:

۱- در «المصنف» عبدالرزاق صنعانی (م ۲۱۱ ق)، این حدیث در شمار مُرسلات^۲ حسن بصری، به این شکل نقل شده است:

أخبرنا معمر عن الحسن قال يقول الله: مَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِمِثْلِ مَا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَأَكُونُ عَيْنَهُ اللَّتَيْنِ يُبْصِرُ بِهِمَا وَاذْنِيهِ اللَّتَيْنِ يَسْمَعُ بِهِمَا وَيَدَيْهِ اللَّتَيْنِ يَبْطِشُ بِهِمَا وَرِجْلَيْهِ اللَّتَيْنِ يَمْشِي بِهِمَا فَإِذَا دَعَانِي أَجَبْتُهُ وَإِذَا سَأَلَنِي أَعْطَيْتُهُ وَ إِنْ اسْتَغْفَرَنِي غَفَرْتُ لَهُ^۳

۲- اگر وفات حسین بن سعید اهوازی، در نیمه اول قرن سوم باشد^۴، می توان از کتاب

۱. الفتوحات، ۳۰۵/۱ و ۶۸/۳ و ۱۶۱

۲. یکی از اقسام حدیث مُرسَل این است که شخصیتهی که خود حدیث را از پیغمبر ﷺ یا امام علیؑ شنیده، بدون وساطت صحابی از معصوم نقل کند (شانه چی، ۱۱۰)

۳. المصنف، ۱۹۲/۱۱

۴. حسین بن سعید اهوازی، از صحابه جلیل القدر ائمه اطهار علیهم السلام بوده است که امام رضا علیهما السلام، امام

«المؤمن» او به عنوان دومین کتاب ناقل حدیث «قرب نوافل» یاد کرد؛ در این اثر، حدیث مزبور به شکل مرسل از صادقین علیهم السلام ذکر شده است؛ با این توضیح که حدیث امام باقر علیه السلام حدیثی قدسی است؛ در حالیکه حدیث امام صادق علیه السلام طی نقل گزارشی درباره نزول جبریل بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آمده است؛ احادیث کتاب المؤمن از این قرار است:

۱- ۲- عن أبي جعفر عليه السلام قال قال الله عز وجل من أهان لي وليا فقد أَرصد لمحاربتى و ما تقرب الى عبد بمثل ما افترضت عليه و انه ليتقرب الى بالنافلة حتى أحبه فاذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به و بصره الذى يبصر به و يده التى يبطش بها و رجله التى يمشى بها ان دعانى أحبته و ان سألتنى أعطيته و ما ترددت فى شىء أنا فاعله كترددى فى موت المؤمن يكره الموت و أنا أكره مساءته^۱

۲- ۲- عن أبي عبدالله عليه السلام قال نزل جبرئيل على النبي صلی الله علیه و آله فقال يا محمد ان ربك يقول من أهان عبدى المؤمن فقد استقبلنى بالمحاربة و ما تقرب الى عبدى المؤمن بمثل أداء الفرائض و انه ليتنفل لى حتى أحبه فاذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به و بصره الذى يبصر به و يده التى يبطش بها و رجله التى يمشى بها و ما ترددت فى شىء أنا فاعله كترددى فى موت [فوت] عبدى المؤمن يكره الموت و أنا أكره مساءته و ان من المؤمنين من لا يسعه الا الفقر و لو حولته الى الغنى كان شرا له و منهم من لا يسعه الا الغنى و لو حولته الى الفقر لكان شرا له و ان عبدى ليسألنى قضاء الحاجة فأمنعه اياها لما هو خير له^۲

۳- بخاری (م ۲۵۶ ق) در صحیح خود می نویسد:

حدّثنى محمد بن عثمان بن كرامة حدّثنا خالد بن مخلد حدّثنا سليمان بن

۱۲ جواد علیه السلام و امام هادی علیه السلام را درک و از آن بزرگواران حدیث نقل کرده است (ن.ک: طوسی -

الفهرست، ۱۵۰)

۱. المؤمن، ۳۲

۲. همان

بلال حدثنی شریک بن عبدالله بن ابی نمر عن عطاء عن ابی هریره قال: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «ان الله قال من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب، و ما تقرب اليّ عبدی بشيء أحب اليّ مما افترضت عليه، و ما يزال عبدی يتقرب اليّ بالنوافل حتى أحبّه، فاذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، و بصره الذي يبصر به، و يده التي يبطش بها، و رجله التي يمشى بها، و ان سألتني لأعطيته، و لئن استعاذني لأعيذته، و ما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن نفس المؤمن يكره الموت، و أنا أكثر مساءته»^۱

۴- برقی (م ۲۷۴ ق) در کتاب المحاسن خود آورده است:

«عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ حَمَّادٍ عَنْ حَنَّانِ بْنِ سَدِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ اللَّهُ مَا تَحَبَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِنَّا افْتَرَضْتُهُ عَلَيْهِ وَ أَنَّهُ لَيَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أُحِبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَ لِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ وَ يَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَ رِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا إِذَا دَعَانِي أُجِبُّهُ وَ إِذَا سَأَلَنِي أُعْطِيْتُهُ وَ مَا تَرَدَّدْتُ فِي شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ كَتَرَدَّدِي فِي مَوْتِ الْمُؤْمِنِ يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَ أَنَا أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ»^۲

۵- در مسند ابی یعلی موصلی (م ۳۰۷ ق) از این طریق آمده است:

«حَدَّثَنَا الْعَبَّاسُ بْنُ الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا يَوْسُفُ بْنُ خَالِدٍ عَنْ عَمْرِ بْنِ إِسْحَاقَ أَنَّهُ سَمِعَ عَطَاءَ بْنَ يَسَارٍ يَحَدِّثُ عَنْ مَيْمُونَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مَنْ أَدَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ اسْتَحَقَّ مَحَارِبَتِي مَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدٌ بِمِثْلِ أَدَاءِ فَرَائِضِي وَ أَنَّهُ لَيَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أُحِبَبْتُهُ كُنْتُ رِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا وَ يَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَ لِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ وَ قَلْبَهُ الَّذِي يَعْقِلُ بِهِ إِنْ سَأَلَنِي أُعْطِيْتُهُ وَإِنْ دَعَانِي أُجِبُّهُ وَ مَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ كَتَرَدَّدِي عَنْ مَوْتِهِ وَ ذَاكَ أَنَّهُ يَكْرَهُهُ وَ أَنَا أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ»^۳

۱. الجامع الصحيح، ۱۹۰/۷

۲. المحاسن، ۲۹۲/۱

۳. مسند ابی یعلی موصلی، ۵۲۰/۱۲

۶- کلینی (م ۳۲۹ ق) در الکافی، این حدیث را با دو متن از صادقین علیهما السلام به نقل از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم ذکر کرده که از این قرار است:

۶- ۱ - عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْقَمَاطِ عَنْ أَبَانَ بْنِ تَغْلِبَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ لَمَّا أُسْرِيَ بِالنَّبِيِّ صلی الله علیه و آله و سلم قَالَ يَا رَبِّ مَا حَالُ الْمُؤْمِنِ عِنْدَكَ قَالَ يَا مُحَمَّدُ مَنْ أَهَانَ لِي وَلِيًّا فَقَدْ بَارَزَنِي بِالْمَحَارِبَةِ وَ أَنَا أُسْرِعُ شَيْءٌ إِلَى نُصْرَةِ أَوْلِيَائِي وَ مَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ كَتَرَدُّدِي عَنْ وَفَاةِ الْمُؤْمِنِ يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَ أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ وَ إِنَّ مِنْ عِبَادِي الْمُؤْمِنِينَ مَنْ لَا يُصْلِحُهُ إِلَّا الْغِنَى وَ لَوْ صَرَفْتُهُ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ لَهَلَكَ وَ إِنَّ مِنْ عِبَادِي الْمُؤْمِنِينَ مَنْ لَا يُصْلِحُهُ إِلَّا الْفَقْرُ وَ لَوْ صَرَفْتُهُ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ لَهَلَكَ وَ مَا يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ عَبْدٌ مِنْ عِبَادِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَ إِنَّهُ لَيَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّافِلَةِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أُحِبَّتُهُ كُنْتُ إِذَا سَمِعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَ لِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ وَ يَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا إِنْ دَعَانِي أُجِبْتُهُ وَإِنْ سَأَلَنِي أَعْطَيْتُهُ^۱

۶- ۲ - مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى وَ أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ جَمِيعاً عَنْ ابْنِ فَضَالٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عَقْبَةَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ بَشِيرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله و سلم قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ مَنْ أَهَانَ لِي وَلِيًّا فَقَدْ أَرْصَدَ لِمَحَارِبَتِي وَ مَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدٌ بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَ إِنَّهُ لَيَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّافِلَةِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أُحِبَّتُهُ كُنْتُ سَمِعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَ لِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ وَ يَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا إِنْ دَعَانِي أُجِبْتُهُ وَإِنْ سَأَلَنِي أَعْطَيْتُهُ وَ مَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ كَتَرَدُّدِي عَنْ مَوْتِ الْمُؤْمِنِ يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَ أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ^۲

۷- طبرانی (م ۳۶۰ ق) در المعجم الكبير خود حدیث را با ذکر این سند نقل کرده

است:

«حدثنا جعفر بن محمد الفريابي ثنا هشام بن عمار ثنا صدقة بن خالد ثنا عثمان بن ابي العاتكة عن علي بن يزيد عن القاسم عن ابي امامة عن النبي ﷺ قال {قال الله}: مَنْ أَهَانَ لِي وَلِيًّا فَقَدْ بَارَزَنِي بِالْعِدَاةِ ابْنِ آدَمَ لَنْ تَدْرِكَ مَا عِنْدِي إِلَّا بِأَدَاءِ مَا افْتَرَضْتُ عَلَيْكَ وَلَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَجَبَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّىٰ أُحِبَّهُ فَأَكُونَ قَلْبُهُ الَّذِي يَعْقِلُ بِهِ وَلسَانُهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ وَبَصَرُهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ فَاذَا دَعَانِي أَجَبْتُهُ وَإِذَا سَأَلَنِي أَعْطَيْتُهُ وَإِذَا اسْتَنْصَرَنِي نَصَرْتُهُ وَاحِبٌ عِبَادَةَ عَبْدِي إِلَى النَّصِيحَةِ»^١

٨- صدوق (م ٣٨٦ق) در کتاب التوحيد آورده است:

«أَخْبَرَنِي أَبُو الْحُسَيْنِ طَاهِرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ يُونُسَ بْنِ حَيَوَةَ الْفَقِيهُ بِبَلْخِ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُثْمَانَ الْهَرَوِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ الْحَسَنُ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ مُهَاجِرٍ قَالَ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ خَالِدٍ قَالَ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ يَحْيَى الْحَنْبَلِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا صَدَقَةُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ هِشَامِ عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ عَنْ جَبْرِئِيلَ عَنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ قَالَ قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى مَنْ أَهَانَ لِي وَلِيًّا لِي فَقَدْ بَارَزَنِي بِالْمَحَارِبَةِ وَمَا تَرَدَّدْتُ فِي شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ مِثْلَ مَا تَرَدَّدْتُ فِي قَبْضِ نَفْسِ الْمُؤْمِنِ يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَ أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ وَلَا بُدَّ لَهُ مِنْهُ وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِمِثْلِ أَدَاءِ مَا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَلَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَنَفَّلُ لِي حَتَّىٰ أُحِبَّهُ وَ مَتَىٰ أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ لَهُ سَمْعًا وَ بَصَرًا وَ يَدًا وَ مُؤَيِّدًا إِنْ دَعَانِي أَجَبْتُهُ وَإِنْ سَأَلَنِي أَعْطَيْتُهُ وَإِنْ مِنْ عِبَادِي الْمُؤْمِنِينَ لَمَنْ يُرِيدُ الْبَابَ مِنَ الْعِبَادَةِ فَأَكْفُمُهُ عَنْهُ لِنَلَّا يَدْخُلُهُ عَجْبٌ فَيُفْسِدُهُ ذَلِكَ وَإِنْ مِنْ عِبَادِي الْمُؤْمِنِينَ لَمَنْ لَا يَصْلُحُ إِيمَانُهُ إِلَّا بِالْفَقْرِ وَ لَوْ أَعْنَيْتُهُ لَأَفْسَدَهُ ذَلِكَ وَإِنْ مِنْ عِبَادِي الْمُؤْمِنِينَ لَمَنْ لَا يَصْلُحُ إِيمَانُهُ إِلَّا بِالْغِنَاءِ وَ لَوْ أَفْقَرْتُهُ لَأَفْسَدَهُ ذَلِكَ وَإِنْ مِنْ عِبَادِي الْمُؤْمِنِينَ لَمَنْ لَا يَصْلُحُ إِيمَانُهُ إِلَّا بِالسُّقْمِ وَ لَوْ صَحَّحْتُ جِسْمَهُ لَأَفْسَدَهُ ذَلِكَ وَإِنْ مِنْ عِبَادِي الْمُؤْمِنِينَ لَمَنْ لَا يَصْلُحُ إِيمَانُهُ إِلَّا بِالصَّحَّةِ وَ لَوْ اسْقَمْتُهُ لَأَفْسَدَهُ ذَلِكَ إِنْ

أَدْبَرُ عِبَادِي لِعِلْمِي بِقُلُوبِهِمْ فَأَنِّي عَلِيمٌ خَيْرٌ^۱

همچنین در مسند احمد (م ۲۴۱ ق) بخشی از این حدیث به این صورت نقل شده است:

«حدثنا حماد و ابوالمنذر قالوا ثنا عبد الواحد مولى عروة عن عروة عن عائشة قالت قال رسول الله ﷺ قال الله عز وجل من اذل لي ولياً فقد استحل محاربي و ما تقرب الي عبدي بمثل أداء الفرائض و ما يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احبه ان سألني اعطيته و ان دعاني اجبته ما ترددت عن شيء انا فاعله ترددي عن وفاته لانه يكرهه و اكره مساءته»^۲

و در کتاب «الورع» ابن ابی دنیا (م ۲۸۱ ق) بخشی از این حدیث با این سند ذکر شده است:

«اخبرنا الهيثم بن الخارجه والحكم بن موسى قالوا حدثنا الحسن بن يحيى الخشتى عن صدقة الدمشقى عن هشام الكنانى عن انس بن مالك عن النبى ﷺ»^۳

علاوه بر این، ابن عساکر حدیث را با سلسله سندی از «ابوالقاسم علی بن ابراهیم» تا «ابراهیم بن ابی کریمه» و او از «هشام کنانی» و او از «انس بن مالک» و او از پیامبر اکرم ﷺ نقل کرده است^۴ چنانکه ابن نجار (م ۶۴۳ ق) حدیث را با سند متصل از «محمد بن عبد الواحد هاشمی» تا «ابن میمون» غلام عروه و او از عایشه و او از رسول اکرم ﷺ ذکر کرده است^۵

با وجود شواهد متعدد از منابع شیعه و اهل سنت، می توان گفت که حدیث قرب نوافل از جهت مأخذ از اعتبار بالایی قرار دارد.

۱. التوحید، ۳۹۹

۲. المسند (ابن حنبل)، ۲۵۶/۶

۳. الورع، ۳۹

۴. تاریخ مدینه دمشق، ۹۵/۷

۵. ذیل تاریخ بغداد، ج ۱۲۳/۳

۲-۳-۲ - بررسی اسناد حدیث

فارغ از دو کتاب «المصنف» صنعانی و «المؤمن» حسین بن سعید اهوازی که این حدیث را به طور مُرسل نقل کرده‌اند، در مجامع کهن و معتبر حدیث شیعه و سنی، حدیث مزبور دارای سند متصل تا معصوم علیه السلام است؛ علیرغم این، ناقدان حدیث در برخی از اسناد آن اشکالاتی را مطرح کرده‌اند؛ که در ذیل به بررسی آنها می‌پردازیم:

۲-۳-۱ - نظر محدثان سنی درباره سند حدیث

ابن حبان بعد از نقل حدیث با اسناد بخاری، می‌نویسد:

«لا يعرف لهذا الحديث إلا طريقان اثنان هشام الكنانى عن انس
وعبدالواحد بن ميمون عن عروة عن عائشة وكلا الطريقين لا يصح وإنما
الصحيح ما ذكرناه»^۱

یعنی: «برای این حدیث دو سند بیشتر نمی‌شناسند؛ یکی سندی است که هشام کنانی از انس بن مالک نقل کرده و دیگری سندی است که عبدالواحد بن میمون از عروة و او از عایشه نقل کرده است و هیچ کدام از این دو سند صحیح نیست؛ بلکه سند صحیح، آن است که ما ذکر کردیم (یعنی سند ابونمر از عطاء بن یسار و او از ابوهیرة که در صحیح بخاری نقل شده است)»

این سخن ابن حبان از آن جهت قابل نقد است که حدیث قرب نوافل، غیر از طرقی که محدثین شیعه آن را در کتب خویش ثبت و ضبط کرده‌اند، طرق دیگری نیز دارد، از جمله طریقه است که «طبرانی» از «جعفر بن محمد فریابی» متصلًا تا «علی بن یزید» و او از «قاسم» و او از «ابو امامة» و او از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله ذکر کرده است^۲ چنانکه ابویعلی نیز حدیث را از طریق «عمر بن اسحاق» و او از «عطاء بن یسار» و او از «میمونة» و او از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله روایت کرده است؛ افزون‌اینکه، خطیب بغدادی (م ۴۶۳ ق)، حدیث را با سلسله سندی از «محمد بن حسین العطار» تا «ابو جمیلة» و او از «ابان بن تغلب» و او از ابو جعفر محمد بن علی (امام باقر علیه السلام) از پدرش (امام

۱. صحیح ابن حبان، ۶۰/۲

۲. المعجم الكبير، ۲۲۱

سجّاد علیه السلام از جدّش (امام حسین علیه السلام) از علی بن ابی طالب علیه السلام و ایشان از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل کرده است.^۱ اما می توان گفت که محدّثان سنّی، تنها طریقه ای که بخاری در صحیح خود آورده است، معتبر می دانند و بر همین نقل نیز انتقاداتی دارند ولی به جهت اعتبار ویژه صحیح بخاری، اجازه تضعیف آن را به خود نداده اند؛ چنانکه ذهبی (م ۷۴۸ ق) درباره این حدیث می نویسد: «این حدیث به طور جدّی غریب^۲ است و اگر عظمت کتاب صحیح بخاری نبود آن را در شمار منکرات^۳ خالد بن مخدّ قرار می دادند و این به خاطر غرابت متن حدیث و نیز منفرد بودن «شریک بن عبدالله» در نقل آن است؛ در حالیکه او در نقل روایت حافظ^۴ نیست و این متن جز به همین سند نقل نشده است و به غیر از بخاری کسی آن را روایت نکرده است و گمان نمی کنم که احمد بن حنبل نیز آن را در مسند خویش آورده باشد و درباره «عطاء» اختلاف است؛ بعضی گفته اند که او عطاء بن ابی رباح است، ولی صحیح آن است که او عطاء بن یسار است^۵ همچنین ابوالحجاج مزی (م ۷۴۲ ق) نیز درباره آن گفته است: «بخاری در صحیح خود، به جز این روایت، چیزی از ابن کرامه نقل نکرده است و این حدیث در شمار احادیث غریب صحیح بخاری قرار دارد که آن را تنها شریک بن عبدالله از عطاء بن یسار و او از ابوهریره نقل کرده است^۶ باید در نظر داشت که داوری های محدّثان اهل سنّت درباره این حدیث، خالی از اشکال نیست؛ چنانکه ابن حجر عسقلانی، بعد از نقل سخن ذهبی درباره عدم نقل این حدیث در مسند احمد نوشته است:

۱. تاریخ بغداد، ۸۷/۳

۲. حدیث غریب حدیثی است که در تمام طبقات، فقط یک نفر از یک نفر نقل کرده باشد، یا بنا بر تعریفی دیگر حدیثی است که در بعضی طبقات تنها یک نفر آن را نقل کرده باشد (شانه چی ۸۱)

۳. حدیث منکر به حدیثی اطلاق می شود که برخی یا تمام روایان آن غیر موثّق بوده و سندی واحد داشته باشد و مفاد آن با روایت مشهوری در تعارض باشد (ن.ک: مامقانی، ۲۵۷/۱)

۴. در اصطلاح محدّثان، حافظ کسی است که بر سنن رسول اکرم صلی الله علیه و آله احاطه داشته باشد و موارد اتفاق و اختلاف آن را بداند و به احوال روایان و طبقات مشایخ حدیث کاملاً مطلع باشد (نک: علم الحدیث شانه چی، ۵۳)

۵. میزان الاعتدال، ۶۴۱/۱

۶. تهذیب الکمال، ۹۶/۲۶

«لیس هو فی مسند احمد جزءاً»^۱

یعنی: «این حدیث یقیناً در مسند احمد نقل نشده است»

حال آنکه بخش اعظم این حدیث در مجلد ششم مسند احمد بن حنبل مشاهده می‌شود.^۲ همچنین است رأی ابن حبان، مزی و ذهبی درباره‌ی غریب بودن حدیث مزبور؛ چنانکه ابن حجر تصریح کرده است^۳، ملاحظه‌ی سایر منابع ناقل حدیث و طرق دیگر آن، گویای این است که حدیث قرب نوافل دارای اصالت است.

۳-۲-۲- نظر محدثان شیعه درباره‌ی سند حدیث

برخی از محدثان شیعه به داوری درباره‌ی سند این حدیث پرداخته‌اند؛ چنانکه شیخ بهایی، بنابر آنچه علامه مجلسی در مرآة العقول از وی نقل کرده است، گفته است:

«هذا الحديث صحيح السند و هو من الأحاديث المشهورة بين الخاصة
والعامّة وقد روه في صحاحهم بأدنى تغيير»^۴

یعنی: «این حدیث، دارای سندی صحیح و از جمله احادیث مشهور بین شیعه و سنی است که آن را در شمار احادیث صحیح خود با کمترین دگرگونی نقل کرده‌اند.»

علاوه بر این، مجلسی خود نیز به ارزیابی سند احادیثی که در الکافی نقل شده همت گمارده است؛ وی حدیث حماد بن بشیر از امام صادق علیه السلام را دارای سند مجهول و حدیث ابان بن تغلب از امام باقر علیه السلام را حدیثی صحیح السند دانسته است^۵. شایان ذکر است که در منابع شیعی، چهار طریق برای این حدیث وجود دارد که عبارتند از:

۱- سند برقی در کتاب المحاسن، که از این قرار است:

عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ حَمَّادٍ عَنْ حَنَّانِ بْنِ سَدِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام

۱. فتح الباری، ۲۹۲/۱۱

۲. مسند ابن حنبل، ۲۵۶/۶

۳. فتح الباری، ۲۹۲/۱۱

۴. مرآة العقول، ۳۸۴/۱۰

۵. همان، ۳۸۱ و ۳۸۳

۲- سند کلینی در کتاب الکافی، به این شرح:

عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْقَمَاطِ عَنْ أَبَانَ بْنِ تَغْلِبَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ

۳- همچنین روایت دیگری از کلینی با این سند:

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى وَ أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ جَمِيعًا عَنْ ابْنِ فَضَالٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عُقْبَةَ عَنْ حَمَادِ بْنِ بَشِيرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ

۴- سند شیخ صدوق در التوحید به این شرح:

أَخْبَرَنِي أَبُو الْحُسَيْنِ طَاهِرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ يُونُسَ بْنِ حَيَوَةَ الْفَقِيهِ بِبَلْخِ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُثْمَانَ الْهَرَوِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ الْحَسَنُ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ مُهَاجِرٍ قَالَ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ خَالِدٍ قَالَ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ يَحْيَى الْحُنَيْنِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا صَدَقَةُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

بررسی‌های رجالی صورت گرفته، بیانگر آن است که سند حدیث المحاسن مجهول و ضعیف است؛ زیرا در آن عبد الرحمن بن حماد کوفی قرار دارد که در کتب رجال، ذکری از او به میان نیامده است^۱ اما حدیث دوم که از امام باقر عَلَيْهِ السَّلَامُ نقل شده، دارای سند صحیح است^۲

در حدیث سوم حماد بن بشیر قرار دارد که در کتب رجالی، به جز اشاره شیخ طوسی به کوفی بودنش^۳، چیزی درباره وی به چشم نمی‌خورد؛ به نظر می‌رسد که از همین جهت، علامه مجلسی، این سند را مجهول دانسته است؛ زیرا درباره دیگر

۱. مستدرکات علم رجال، ۳۹۳/۴

۲. برای ملاحظه توثیقات دانشمندان علم رجال درباره راویان این حدیث، می‌توان به این منابع مراجعه کرد: درباره احمد بن محمد بن خالد، نک: رجال نجاشی، ۷۶؛ درباره اسماعیل بن مهران، نک: الفهرست شیخ طوسی، ۴۶ و رجال نجاشی، ۲۶؛ درباره ابوسعید القمط، نک: رجال نجاشی، ۱۴۹ و درباره ابان بن تغلب، نک: الفهرست شیخ طوسی، ۵۷ و رجال نجاشی، ۱۰؛ بنابراین حدیث مزبور با این سند، صحیح است.

۳. رجال طوسی، ۱۸۶

راویان حدیث، توثیقاتی در کتب رجالی وجود دارد.^۱

اما در سند حدیث چهارم، افرادی مشاهده می‌شوند که در کتب رجالی شیعه ذکر شده از آنها به میان نیامده است؛ کسانی چون مُحَمَّدُ بْنُ عُثْمَانَ الْهَرَوِيِّ، أَبُو مُحَمَّدٍ حَسَنُ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ مُهَاجِرٍ، هِشَامُ بْنُ خَالِدٍ وَ حَسَنُ بْنُ يَحْيَى الْخُنَيْنِيِّ^۲ بنابراین، سند این حدیث نیز ضعیف است.

به نظر می‌رسد که در استنساخ نام حَسَنُ بْنُ يَحْيَى الْخُنَيْنِيِّ تصحیفی رخ داده است؛ اگر چنین باشد، این نام منطبق است با حسن بن یحیی الخشنی که در کتب رجالی اهل سنت مذکور است؛^۳ آنچه این احتمال را تقویت می‌کند این است که هشام بن خالد که در سند این حدیث قرار دارد، در شمار راویان احادیث حسن بن یحیی الخشنی محسوب شده است^۴؛ در این صورت نیز باید گفت که این سند ضعیف است؛ زیرا محدثان سنی او را جرح کرده‌اند^۵

۳-۲-۳- جمع بندی وضعیّت سندی حدیث

با توجه به مباحث فوق، می‌توان چنین نتیجه گرفت که برخی از اسناد حدیث قرب نوافل، دچار ضعف است؛ اما با این وجود، این حدیث، در کتب روایی شیعه و اهل سنت، با سند صحیح نیز نقل شده است و از این رو می‌توان آن را از جهت سندی تأیید کرد.

۳-۳-۲- نقد و بررسی متن حدیث

قبل از طرح نظرات دانشمندان، لازم است که ترجمه‌ای از حدیث ارائه شود تا بهتر بتوان به ارزیابی دیدگاه‌های مختلف پرداخت. نگاهی به متن احادیثی که از منابع مختلف نقل شد، گویای این است که می‌توان متن حدیث «صحیح بخاری» و حدیث

۱. برای ملاحظه توثیقات درباره محمد بن یحیی، احمد بن محمد بن عیسی، ابن فضال و علی بن عقیبه، به ترتیب، نک: رجال نجاشی، ۳۵۳، ۸۱، ۲۵۷ و ۲۷۱
۲. مستدرکات علم رجال، ۲۰۵/۷، ۶۲/۳، ۱۵۴/۸ و ۶۹/۳
۳. تاریخ الاسلام، ۱۴۸/۱۳
۴. همان
۵. همان

امام صادق علیه السلام در «الکافی» رابه عنوان متن مشترک ماخذ شیعه و سنی در نظر گرفت؛ ترجمه این متن مشترک چنین است: «از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم روایت شده که خدای عز و جل فرماید: هر کس به یکی از دوستان من اهانت {یا دشمنی} کند، برای جنگ با من کمین کرده است و هیچیک از بندگانم به چیزی محبوب تر از انجام آنچه بر او واجب کرده‌ام، به من تقرب نجوید و او همواره با انجام مستحبات به من نزدیک شود تا آنجا که من او را دوست بدارم و هنگامی که او را دوست بدارم شنوایی او شوم که با آن می شنود و بینایی او گردم که با آن ببیند، و زبانش شوم که با آن سخن گوید، و دست او گردم، که با آن بگیرد {و پای او شوم که با آن راه رود} اگر مرا بخواند اجابتش کنم، و اگر از من خواهشی کند به او بدهم، و من در کاری که انجام دهم هیچ گاه تردد^۱ نداشته‌ام مانند ترددی که در مرگ مؤمن دارم، (زیرا) او مرگ را خوش ندارد، و من ناخوش کردن او را» بعد از این ترجمه، به نقد متنی و دلالتی حدیث می پردازیم. این بررسی در قالب عناوین ذیل قابل ملاحظه است:

۳-۳-۱- دیدگاه محدثان درباره مفهوم حدیث

محدثان شیعه و سنی، تبیینات گوناگونی از حدیث قرب نوافل داشته‌اند که پاره‌ای از آنها در آثار هر دو مذهب، قابل ملاحظه است؛ محور نظرات این بزرگان، این سؤال بوده است که چگونه خداوند، بینایی و شنوایی و دست و پای بنده خود می شود؟ و جوهی که دانشمندان علم حدیث، در این باره بیان کرده‌اند، به تفکیک دو مکتب از این قرار است:

۳-۳-۱-۱- نظرات محدثان سنی درباره مفهوم حدیث

محدثان اهل سنت که به تبیین حدیث قرب نوافل پرداخته‌اند، به ترتیب تقدّم، از این قرارند:

۱. مرحوم مجلسی، وجوه سه گانه‌ای را در تبیین مفهوم تردّد الهی نقل کرده است که مطابق یکی از آنها تردّد در این حدیث، نوعی استعاره تمثیلی است؛ به این معنی که هیچ مخلوقی به اندازه انسان مؤمن در نزد خداوند دارای قدر و منزلت نیست؛ آن چنان که در اجرای امری که او کراهت دارد توقّف می کند (ن.ک: مجلسی - بحار الانوار، ج ۲۸۴/۵)

۱۳۲ □ ارزیابی روایات فتوحات مکیه در باب توحید

۳-۳-۱-۱-۱- نظر بیهقی

ابوبکر بیهقی (م ۴۵۸) در توضیح این حدیث نوشته است:

«قوله: كنت سمعه الذی یسمع به معناه حفظ جوارحه علیه عن واقعة ما یکره، وقد یكون معناه والله أعلم: كنت أسرع الى قضاء حوائجه من سمعه فی الاستماع، وبصره فی النظر، ویده فی اللمس، ورجله فی المشی^۱ یعنی: «سخن خداوند که گفته است «شنوایی او می‌شوم که با آن می‌شنود» به معنای حفظ جوارح او از انجام کارهایی است که مورد سخط خداوند قرار دارد و ممکن است معنای آن این باشد که من خواسته‌های او را از شنوایی او در شنیدن و بینایی او در دیدن و دستش در لمس کردن و پایش در راه رفتن، سریعتر برآورده می‌کنم (و خدا داناتر است).»

۳-۳-۱-۱-۲- نظر ابن جوزی

عبدالرحمن ابن جوزی (م ۵۹۷ ق) سه وجه را برای این حدیث بیان داشته که از این قرار است: اول: مقصود از «گوش و چشم بنده شدن» همانندی طاعت خداوند و این اعضا، در دوستی آن بنده است؛ یعنی همانطور که آن بنده اعضاء و جوارح خود را دوست دارد، همچنین عبادت خداوند را دوست دارد (كنت کسمعه وبصره فهو یحب طاعتی کما یحب هذه الجوارح)

دوم: مقصود از حدیث این است که جوارح بنده کاملاً به خداوند اختصاص می‌یابد و نمی‌شنود و نمی‌بیند مگر آنچه را که خدا می‌پسندد.
سوم: مراد از حدیث این است که خداوند بنده مؤمنش را به مقاصدی که از به کارگیری این جوارح دارد می‌رساند^۲

۳-۳-۱-۱-۳- نظر ابن حجر عسقلانی

ابن حجر عسقلانی (م ۸۵۲ ق)، بعد از طرح سه وجهی که ابن جوزی بیان کرده،

۱. الأربعون الصغری، ۵۲

۲. دفع شبه التشبیه، ۲۴۵

و جوه دیگری را نیز برای حدیث ذکر کرده است که بدین شرح است:
چهارم: مقصود این است که خداوند در یاری رساندن به بنده اش در مواجهه با دشمنان، همچون گوش و چشم او می شود.

پنجم: در حدیث، کلمه «حافظ» در تقدیر است؛ یعنی حدیث در مفهوم «کنت حافظ سمعه الذی یسمع به و حافظ بصره الذی یبصر به» است و چون خداوند حافظ گوش و چشم بنده اش می شود، او به چیزی گوش نمی دهد مگر آنچه خداوند شنیدنش را حلال کرده و چیزی را نمی بیند مگر آنچه خداوند دیدنش را حلال کرده است. ابن حجر، در ادامه به نقل از «الفا کھانی» و جہی را مطرح می کند که به نظر او از جوه دیگر دقیقتر است و آن وجه از این قرار است که مقصود از سمع در این حدیث به معنی مسموع است؛ زیرا مصدر به معنای مفعول نیز استعمال می شود؛ چنانکه گفته می شود که (فلانٌ أَمَلی بَمَعْنی مَأْمُولی: فلانی آرزوی من است؛ یعنی او را آرزو دارم)؛ بنابراین وجه، معنی حدیث این می شود که بنده مؤمن در مقام قرب، به مرتبه ای می رسد که چیزی جز ذکر خدا را نمی شنود و چیزی جز آیات خدا را نمی بیند^۱

۳-۳-۱-۲- نظرات محدثان شیعه درباره مفهوم حدیث

از میان دانشمندان شیعه که به تبیین این حدیث پرداخته اند، می توان از این بزرگان یاد کرد:

۳-۳-۱-۲-۱- نظر ملا صالح مازندرانی

ملا صالح مازندرانی (م ۱۰۸۱ ق) در شرح این حدیث نوشته است:
«آنچه درباره این حدیث به ذهن خطور می کند، این است که مراد خداوند از این حدیث قدسی این باشد که وقتی من دوستدار بنده ام شوم، مانند شنوایی و بینایی او در سرعت اجابت وی می شوم و اینکه در ذیل حدیث آمده است «ان دعانی أجبته: اگر مرا بخواند او را اجابت می کنم» اشاره به وجه تشبیه دارد. یعنی همانگونه که شنوایی او، وی را به محض تصمیم به شنیدن چیزی و بینایی او به محض اراده دیدن چیزی، اجابت می کند، من نیز سریعاً حوائج او را برآورده

می‌کنم^۱ وی در ادامه احتمال دیگری نیز دربارهٔ حدیث مزبور مطرح کرده است؛ بدین قرار که مقصود از حدیث، این باشد که خدای متعال مقصود اصلی بنده در تمام افعالش می‌شود؛ یعنی هر کاری را تنها برای رضای خداوند انجام می‌دهد.^۲

۳-۳-۱-۲-۲- نظر فخر الدین طریحی

طریحی (م ۱۰۸۵ ق) در مجمع البحرین، در توضیح این حدیث می‌نویسد: «معنای حدیث این است که من محبت خود را بر او حاکم می‌کنم تا بدانجا که او را از پرداختن به هر کاری، جز آنچه بازگشت به من دارد، منصرف می‌کنم؛ پس او از شهوات و لذت‌های دنیوی جدا می‌شود؛ آن چنانکه نمی‌بیند و نمی‌شنود و نمی‌اندیشد، مگر آنچه خدا دوست دارد و خداوند در تمام افعال او کمک رسان و تکیه گاه اوست و بینایی و شنوایی و دست و پای او را از آنچه دوست ندارد، نگاه می‌دارد.»^۳

۳-۳-۱-۲-۳- نظر شیخ حرّ عاملی

شیخ حرّ عاملی (م ۱۱۰۴ ق) در کتاب الاثنی عشریه به توضیح این حدیث پرداخته و دربارهٔ آن می‌گوید:

«این حدیث را نمی‌توان بر حلول و اتحاد حمل کرد؛ زیرا در آن صورت، وجهی برای دعا و تقاضا از خداوند باقی نمی‌ماند و دیگر جایی برای تکلیف و اجابت نبود... و برای این حدیث، معانی صحیحی می‌توان در نظر گرفت که هر کس با حقایق قرآنی آشنا باشد، بلکه هرکه موضوعات متعارف زبان عربی را بشناسد، بدان پی می‌برد.»^۴

وی بعد از این مقدمه، وجوه پندگانه‌ای را برای حدیث مطرح کرده است که عبارتند از:

۱- عنایت خداوند به بنده، آنچنانکه با اعضا و جوارح خود، چیزی جز آنچه

۱. شرح أصول الکافی، ۴۲۷/۹

۲. همان

۳. مجمع البحرین، ۴۴۲/۱

۴. الاثنی عشریه، ۸۰

خداوند بدان راضی است، عملی نسازد.

۲- خداوند، یاور و کمک رسان بنده‌ای که دوست می‌دارد، می‌شود؛ آنچه‌انکه اعضا و جوارح او وی را در کارهایش کمک می‌کنند.

۳- اینکه خداوند می‌گوید: وقتی بنده‌ام را دوست بدارم، او نیز مرا دوست خواهد داشت و مرا اطاعت خواهد کرد؛ پس در این حال، مانند اعضا و جوارح او، نزدش عزیز و محترم می‌شوم.

۴- ممکن است مقصود این باشد که هرگاه بنده‌ام با انجام نوافل به من تقرّب جست، او را دوست خواهم داشت و موقّش می‌سازم؛ آنچه‌انکه دیگر به گوش و چشم و زبان و دست خودش تکیه نمی‌کند؛ بلکه به من متّکی می‌شود؛ مانند کسی که در مواجهه با کاری، بلافاصله از جوارح خود کمک می‌گیرد، بنده‌نایل به این مقام، در هر کاری به من رجوع و اعتماد می‌کند و من نیز مانند جوارح، اجابتش می‌کنم.

۵- ممکن است، مقصود این باشد که، خداوند از جهت نزدیکی و توجّه و عنایت ویژه و فزونی رحمت و رأفتش به بنده، مانند نزدیکی و قرب اعضا و جوارحش به او می‌شود و این نزدیکی به معنای علم و احاطه‌ی خاص خداوند است؛ نه به معنای قرب جسمانی.^۱

۳-۳-۱-۲-۴- نظر علامه مجلسی

علامه مجلسی (م ۱۱۱۱ ق)، در آثار متنوّع خود، با تکیه بر آیات و روایات، به توضیح این حدیث پرداخته است. تأکید فراوان او بر آیات و روایات در فهم مقصود حدیث، اعتبار خاصی به تبیینات او بخشیده است. وی در کتاب بحارالانوار، و جوه چهارگانه‌ای درباره‌ی حدیث مزبور بیان کرده که از این قرار است:^۲ اول: انسان مؤمن به جهت شدّت تخلّق به اخلاق الهی و وفور محبّت نسبت به پروردگار متعال، از خواست و اراده‌ی خود تهی شده و تنها کارهایی را انجام می‌دهد که خداوند دوست دارد.

۱. همان

۲. دو وجه از وجوهی که علامه مجلسی بیان کرده است، با وجوهی که ابن جوزی و ابن حجر مطرح کرده‌اند مشترک است.

دوم: مقصود این است که در نزد انسان مؤمن، حق تعالی محبوب تر از شنوایی و بینایی و زبان و دستش می شود و این جوارح ارزشمند را در راه رضای خدا بذل می کند؛ بنابراین مراد از «کنْتُ سمعه» این است که حق تعالی از جهت محبت و اکرام، مانند سمع اوست؛ بلکه عزیزتر از سمع اوست؛ زیرا آن بنده، سمع خویش را در راه رضایت خداوند بذل کرده است و همچنین است سایر جوارح.

سوم: مراد حدیث این است که من نور شنیدن و دیدن و قوت دست و پا و زبان او می شوم؛ به این معنی که چون بنده مؤمن نور بینایی خود را در مسیر رضای پروردگار به کار گرفت، خدای متعال به مقتضای وعده خویش که «لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ: اگر شکرگزاری کنید، (نعمت خود را) بر شما خواهم افزود»^۱ نوری از انوار خویش را به او می بخشد که به وسیله آن حق و باطل را از هم تشخیص می دهد و با آن مؤمن و منافق را می شناسد؛ چنانکه خدای متعال فرمود: «إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ: در این (سرگذشت عبرت انگیز)، نشانه هایی است برای هوشیاران»^۲ و پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ گفته اند: «اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ: از زیرکی مؤمن پروا کنید، زیرا که او در پرتو نور خدای نگردد»^۳ و چون بنده مؤمن قوت بدنی خویش را بذل خدا کند، خداوند قدرتی فراتر از توان بشری به او می دهد، چنانکه مولای اطهر ماعلی عَلَيْهِ السَّلَام بیان داشتند: «وَ اللَّهُ مَا قَلَعَتْ بَابَ خَيْبَرَ بِقُوَّةِ جِسْمَانِيَّةٍ بَلْ بِقُوَّةِ رَبَّانِيَّةٍ: سوگند به خدا که در خیبر را با نیروی جسمانی برنکندم، بلکه با نیروی ربّانی این کار را انجام دادم.»^۴ و همچنین است سایر اعضا و جوارح مؤمن کامل.

چهارم: هنگامیکه مؤمنی از سلطه هوی و هوس خویش بیرون آمد و رضایت مولای خود را بر تمام خواسته ها و شهوات خود ترجیح داد، پروردگار، در نفس و بدن او تصرف می کند و تدبیر قلب و عقل و جوارح او را عهده دار می شود؛ پس با خدا می شنود و با خدا می بیند و با خدا راه می رود و کار می کند؛ چنانکه در تأویل آیه «ما

۱. آیه ۷ سوره ابراهیم

۲. آیه ۷۵ سوره الحجر

۳. الکافی، ۱/۲۱۸

۴. نهج الحق ۲۵۰

تَشَاوُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ: شما جز آن نمی‌خواهید که خدا خواسته باشد» روایاتی در این زمینه دیده می‌شود^۱ مجلسی در «مرآة العقول»، علاوه بر این وجوه چهارگانه، به دو وجه دیگر نیز اشاره کرده است که یکی از آنها به شیخ بهایی تعلق دارد؛ وی به نقل از شیخ بهایی می‌نویسد:

«این حدیث حاکی از نهایت قرب بنده به حق تعالی و چیرگی محبت خداوند بر ظاهر و باطن بنده‌اش است و بر این اساس مقصود از حدیث آن است که خداوند می‌گوید: چون بنده‌ام را دوست بدارم او را به محلّ انس و عالم قدس می‌کشانم و فکر او را غرقه اسرار ملکوت و حواس او را معطوف به انوار جبروت می‌کنم؛ پس وی در مقام قرب ثابت قدم شده و گوشت و خونس با محبت ممزوج می‌شود؛ تا جائیکه خود را فراموش کرده و به هیچیک از اغیار توجه نمی‌کند (و تمام توجهش معطوف به من می‌شود)؛ چنانکه من به منزله شنوایی و بینایی او می‌شوم»^۲

این تعبیر شیخ بهایی بر این دلالت دارد که برداشت وی از حدیث، توجه صرف بنده به حق تعالی است. وجه دیگری که در مرآة العقول مورد اشاره قرار گرفته است، این چنین است:

«المعنى اذا احببته كنتُ كسمعه وبصره فى سرعة الاجابة فقولهُ: «ان دعانى أجبتهُ» اشارة الى وجه التشبيه يعنى انى أجيبه سريعاً ان دعانى الى مقاصده كما يجيبه سمعه عند ارادته سماع المسموعات وبصره عند ارادته ابصار

۱. بحارالانوار، ۳۲/۸۴؛ کامل بن ابراهیم طی ملاقاتی که با حضرت مهدی علیه السلام، در زمان حیات امام عسکری علیه السلام داشته است، از امام زمان (عج) این سخن را شنیده و نقل کرده است که: «قُلُوبُنَا أَوْعِيَةٌ لِمَشِيئَةِ اللَّهِ فَإِذَا شَاءَ شِئْنَا وَ اللَّهُ يَقُولُ وَ مَا تَشَاوُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ: دلهای ما ظرف مشیت خدا است وقتی او بخواهد ما خواهیم خواست؛ چنانکه خداوند در قرآن کریم می‌فرماید وَ مَا تَشَاوُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (ن.ک: الغيبة شیخ طوسی ۲۴۶) همچنین امام هادی علیه السلام در تفسیر آیه ۲۹ سوره تکویر، که مضمونی مانند آیه ۳۰ سوره انسان دارد، بیان داشته‌اند: «إِنَّ اللَّهَ جَعَلَ قُلُوبَ الْأَيُّمَةِ مَوْرِدًا لِإِرَادَتِهِ فَإِذَا شَاءَ اللَّهُ شِئْنَا شَاءَ وَ هُوَ قَوْلُهُ وَ مَا تَشَاوُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ: خداوند دلهای ائمه را محل اراده خویش قرار داده هر گاه خداوند چیزی را بخواهد آنها خواهند خواست این است تفسیر آیه: وَ مَا تَشَاوُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (بصائر الدرجات، ۵۱۷)

۲. مرآة العقول، ۳۹۱/۱۰

المبصرات^۱

یعنی: «معنای حدیث این است که چون بندهام را دوست بدارم، از جهت سرعت اجابت، مانند سمع و بصر او می شوم و اینکه در حدیث آمده است: «اگر مرا بخواند او را اجابت می کنم» به وجه تشبیه اشاره دارد؛ یعنی همچنانکه قوه شنوایی و بینایی او، به محض اراده شنیدن و دیدن، او را اجابت می کند، من هم به سرعت خواسته های او را برآورده می کنم»

مجلسی توضیح داده است که این تشبیه را «تشبیه بلیغ» می نامند که در آن «اداة تشبیه» حذف می شوند؛ چنانکه گفته می شود: «زیدُ اسدٌ». وی بعد از ذکر این وجوه می نویسد: «آنچه در تبیین این حدیث گفتیم موافقت بیشتری با قرآن و احادیث و اصطلاحات اهل بیت علیهم السلام دارد و بر خلاف توجیهاات دیگران، متوقف بر مطالبی که شریعت نافی آن است، نیست.» با وجود این، به نظر می رسد که در نگاه علامه مجلسی از میان این وجوه، دو وجه دقیقتر است؛ چنانکه وی پیش از ذکر وجه سوم نوشته است: «هو اظهر عندي من سائر الوجوه» و درباره وجه چهارم تصریح کرده است: «این وجه جایگاهی رفیع تر و مناسبتر دارد و از حلاوت و دقت بیشتری برخوردار است و پنهان تر از وجوهی است که بیشتر ذکر شد.»^۲

۳-۳-۲- ارزیابی تبیین محدثان از حدیث

می توان گفت که مدلول آیتی چون «ما تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ»، «مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ»^۳، «إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ»^۴، «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ»^۵ مؤیدی برای وجه چهارمی است که مجلسی در بحار الانوار ذکر کرده است و در بیانات برخی از محدثان دیگر نیز مشاهده می شود؛ به این ترتیب که چون بنده مؤمنی تمام قوا و امکانات خویش را وقف حق تعالی کند، خدای متعال، به مقتضای فضل و کرم خویش،

۱. همان

۲. همان، ۳۹۳

۳. نساء، ۸۰

۴. احقاف، ۹

۵. نجم، ۳

کار او را چنین پاداش می دهد که خود مدبّر جوارح او می شود؛ یعنی که از آن جوارح چیزی جز حقّ سر نمی زند و آن بنده مؤمن نمادی برای مشیت و اراده الهی می شود؛ این مقام به طور مطلق و ضمانت شده برای انبیاء و امامان علیهم السلام است؛ از همین روست که بیعت با پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بیعت با خداست^۱ و اطاعت از ایشان، اطاعت از خداست^۲ و از همین روست که حجّت خدا، عین الله، اذن الله و ید الله است.^۳ در این زمینه روایتی از امام صادق علیه السلام نقل شده است که به جهت ارتباط آن با بخشی از حدیث قرب نوافل آن را ذکر می کنیم:

«امام صادق علیه السلام راجع به سخن خدای عزّوجلّ «فَلَمَّا آسَفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ: هنگامی که ما را به خشم آوردند، از آنها انتقام گرفتیم و همه را غرق کردیم» فرمود: خدای عزّوجلّ چون افسوس ما افسوس نخورد اما او دوستانی برای خود آفریده که آنها افسوس خورند و خشنود گردند و ایشان مخلوق و پرورش یافته خدا هستند و خداوند خشنودی آنها را خشنودی خود و خشم آنها را خشم خود قرار داده زیرا ایشان را مبلّغان خود و دلالت کنندگان به سوی خود مقرر داشته است و از این جهت است که آن مقام را دارند؛ بنابراین معنی آیه آن نیست که افسوس و خشم عارض خدای تعالی شود چنان که دامنگیر مخلوق می شود؛ بلکه معنی آن چنین است که در این باره گفته است «مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَقَالَ إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ: هر که یکی از دوستان مرا خوار کند به پیکار من آمده و مرا به مبارزه خوانده است و فرموده: «هر کسی از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم اطاعت کند، از خدا اطاعت کرده است» و نیز فرموده است «کسانی که با تو بیعت کنند با خدا بیعت کرده اند و دست خدا روی دست ایشان است» تمام این عبارات و آنچه مانند اینهاست معنایش همان است که برایت گفتم و خشنودی و خشم و غیر این دو از صفات دیگر نیز همینطور است؛

۱. إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمَسِيئَتِهِ أَجْرًا عَظِيمًا (آیه ۱۰ سوره فتح)

۲. نساء، ۸۰

۳. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ قَالَ أَنَا عَلِمُ اللَّهَ وَأَنَا قَلْبُ اللَّهِ الْوَاعِي وَ لِسَانُ اللَّهِ النَّاطِقُ وَعَيْنُ اللَّهِ النَّاطِرَةُ وَأَنَا جَنْبُ اللَّهِ وَأَنَا يَدُ اللَّهِ (التوحيد ۱۶۴ و نیز بنگرید به: الکافی، ۱/۱۴۵)

اگر بنا باشد که خشم و آزرده‌گی عارض خدا شود در صورتی که خود او خالق و پدیدآورنده آنها است روا باشد که کسی بگوید: «روزی خدای خالق نابود گردد»، زیرا اگر او دچار خشم و آزرده‌گی شود، تغییر و دگرگونی عارضش می‌شود و چون دگرگونی عارضش شود از نابودی ایمن نباشد، به علاوه، در این صورت میان پدیدآورنده و پدیده‌ها و میان قادر و آنچه تحت قدرت است و میان خالق و مخلوق فرقی نباشد؛ حال آنکه خدا از چنین سخنی منزّه است. او خالق همه چیز است بدون آنکه به آنها نیازی داشته باشد و چون بی‌نیاز است اندازه و چگونگی نسبت به او محالست؛ {این مطلب را} بفهم ان شاء الله تعالی»^۱

در این حدیث و سایر احادیثی که در همان باب از کتاب الکافی نقل شده، کاملاً تصریح شده است که اطلاق حالاتی چون خشم و آزرده‌گی و خوشحالی و نیز جوارحی چون دست و صورت و گوش و چشم به خداوند از این‌روست که خدای متعال افعال بنده کامل خویش را به خود نسبت داده است؛ زیرا او خواستی جز خواست حق تعالی ندارد؛ به همین جهت، اعضاء و جوارح او نیز به خدا نسبت داده می‌شود؛ زیرا جز اراده الهی، چیزی از آن جوارح سر نمی‌زند.

۳-۳-۳- برداشتی از حدیث در پرتو خطبه هفتم نهج البلاغه

نقطه مقابل مقام قرب نوافل، آن است که انسانی با تمام توان خود در مسیر شیطان فعالیت کند؛ در این صورت او با برآورده کردن اهداف و مقاصد شیطان، محل ظهور اراده او می‌شود؛ در خطبه هفتم نهج البلاغه، با ذکر استعاراتی، فرجام شوم این افراد ترسیم شده است؛ خطبه مزبور چنین است:

«اتَّخَذُوا الشَّيْطَانَ لِأَمْرِهِمْ مَلَكَاً وَ اتَّخَذَهُمْ لَهُ أَشْرَكَاً فَبَاضَ وَ فَرَّخَ فِي صُدُورِهِمْ وَ دَبَّ وَ دَرَجَ فِي حُجُورِهِمْ فَنَظَرَ بِأَعْيُنِهِمْ وَ نَطَقَ بِأَلْسِنَتِهِمْ فَرَكِبَ بِهِمُ الزَّلْزَلُ وَ زَيَّنَ لَهُمُ الْخَطْلَ فِعْلَ مَنْ قَدْ شَرِكَهُ الشَّيْطَانُ فِي سُلْطَانِهِ وَ نَطَقَ بِالْبَاطِلِ عَلَى لِسَانِهِ»^۲

۱. الکافی، ۱/۱۴۵

۲. نهج البلاغه، ۵۳

یعنی: «{منحرفان} شیطان را ملاک کار خود گرفتند^۱ و شیطان نیز آنها را دام خود قرار داد و در دل‌های آنان تخم گذارد، و جوجه‌های خود را در دامانشان پرورش داد. {تا جائیکه} با چشم‌های آنان نگریست و با زبان آنان سخن گفت. پس آنها را بر مرکب گمراهی سوار کرد^۲ و کردار زشت را در نظرشان زیبا جلوه داد؛ مانند رفتار کسی که در تسلط و طغیان شیطان شریک است و با زبان شیطان، سخن باطل می‌گوید»

شارحین این خطبه به برخی از لطایف کلام امیرالمؤمنین علیه السلام اشاره کرده‌اند؛ از جمله استعاره آن حضرت به تخم گذاشتن و پروراندن جوجه‌ها در سینه و دامن اهل باطل، به وسوسه و اغوای تدریجی آنها توسط شیطان و تداوم گمراهی آنها اشاره دارد؛ زیرا پرندگان در مأوی و مسکن خود تخم‌گذاری می‌کنند؛ و نه جایی دیگر^۳ نکته دیگر، نگاه و نطق شیطان با چشم و زبان آنهاست؛ مولی فتح الله کاشانی در شرح این بخش خطبه نوشته است:

«یعنی فعل و قول ایشان، فعل و قول کسی است که من جمیع الوجوه مطیع شیطان شده باشد و از غایت امتزاج و اختلاط او با شیطان، اثبیت بینهما زایل گشته باشد؛ به حیثیتی که فعل و نطق او، فعل و نطق شیطان باشد و فعل و نطق شیطان، فعل و نطق او.»^۴

توجه به عبارات حضرت امیر علیه السلام در این خطبه، می‌تواند کمک شایانی به فهم متن حدیث قرب نوافل کند؛ از آن رو که خطبه مزبور، سیاقی شبیه به حدیث قرب نوافل دارد؛ زیرا در هر دو حدیث سخن از تصرف جوارح انسان است؛ با این تفاوت که در حدیث قرب نوافل، سخن از تصرف خدا و در این خطبه سخن از تصرف شیطان است. بنابراین، می‌توان گفت مقصود از حدیث قرب نوافل، نیل «بنده» به مرتبه‌ای است که جز مشیّت و اراده خداوند چیزی نخواهد؛ به نظر می‌رسد که این وجه تناسب

۱. یعنی به او اعتماد کردند (نک: تنبیه الغافلین و تذکرة العارفين، ۱/۱۶۷)

۲. کنایه از اینکه، آنها را در انجام گناهان و لغزش‌ها مسلط ساخت (ن.ک: همان، ۱/۱۶۸)

۳. شرح نهج البلاغه ابن ابی‌الحدید، ۱/۲۲۸

۴. تنبیه الغافلین و تذکرة العارفين، ۱/۱۶۸

۱۴۲ □ ارزیابی روایات فتوحات مکیه در باب توحید

بیشتری با ظاهر حدیث و آیات و روایات دیگر دارد.

۳-۳-۴- برداشت ابن عربی از حدیث

یکی از مهمترین شواهدی که ابن عربی برای اثبات جبر و نفی اختیار انسان مطرح کرده است، حدیث قرب نوافل است. در نگرش او انجام فرائض و نوافل، بنده را به کشف این حقیقت رهنمون می‌سازد که در عالم چیزی جز خدا وجود ندارد؛ از این رو فاعلی هم جز او نیست. وی در این باره می‌نویسد:

«فكما أنه ليس في الوجود الا الله كذلك ما ثم قائل ولا سامع الا الله»^۱

یعنی: «همچنانکه در عالم وجود چیزی جز خدا نیست، همچنین گوینده و شنونده‌ای هم جز خدا نیست.»

همو در موضعی دیگر تصریح کرده است:

«قال رسول الله ﷺ ان الله يقول ما تقرب المتقربون بأحب الي من أداء ما افترضته عليهم ولا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى أحبه فاذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به الحديث و من هذا التجلي قال من قال بالاتحاد و بقوله وَ ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى وَ بقوله وَ ما تَعْمَلُونَ»^۲

یعنی: «پیامبر ﷺ گفته‌اند که خدای متعال می‌گوید: «اهل تقرب به چیزی محبوب‌تر از أداء واجبات به من نزدیک نمی‌شوند و بنده (مؤمن) همواره با انجام مستحبات به من نزدیک می‌شود تا جائیکه او را دوست بدارم؛ پس چون دوستدار او شدم، شنوایی او می‌شوم که با آن بشنود و بینایی او می‌شوم که با آن بشنود (تا پایان حدیث) و از این تجلی است که گروهی قائل به اتحاد شدند و نیز با تکیه بر آیاتی چون «وَ ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» و نیز آیه «{والله خلقكم} و ما تعملون»^۳

۱. الفتوحات، ۳۶۷/۲

۲. همان، ۳۲۲

۳. آیه ۹۶ سوره صافات - بیشتر درباره مدلول آیه «وَ ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» بحث شد؛

از این روست که ابن عربی با نفی تغایر ذاتی خالق و مخلوق، مختار بودن انسان را نیز نفی کرده است؛ همچنانکه صوفیان متأثر از مکتب او نیز همین دیدگاه را دربارهٔ مجبور بودن انسان دارند؛ از آن میان شیخ محمود شبستری است که می‌سراید:

کدامین اختیار ای مردِ جاهل کسی را کو بود بالذات باطل^۱

شبستری در این بیت، اختیار انسان را از آن رو نفی کرده است که وجودی واقعی برای انسان قائل نیست. در این نگرش، پایبندی به واجبات و عمل به مستحبات انسان را از جهل بیرون می‌آورد و او می‌فهمد که در عالم چیزی جز خدا وجود ندارد و تمام جوارح او نیز عین خداست؛ بنابراین فاعلی هم جز خدا نیست؛ از این رو دیگر توهم مختار بودن را نخواهد داشت! ابن عربی در این باره نوشته است:

«قوله كنت يدل على أنه كان الأمر على هذا وهولا يشعر فكانت الكرامة التي أعطاه هذا التقرب الكشف والعلم بأن الله كان سمعه وبصره فهو يتخيل أنه يسمع بسمعه»^۲

یعنی: «این سخن خدا که «كنت» بر این دلالت می‌کند که در حقیقت چنین بوده است و این بنده نمی‌دانسته است؛ پس کرامتی که این تقرّب به او اعطا می‌کند، کشف و درک این حقیقت است که خدا سمع و بصر اوست؛ در حالیکه او خیال می‌کرد که با شنوایی خودش می‌شنود.»

به نظر ابن عربی، در این مقام که انسان از جهل فاصله می‌گیرد، دعوی ربوبیت

۱. همچنین به جاست که توضیحی دربارهٔ آیه «و الله خلقكم و ما تعملون» داده شود. اگر به سیاق این آیه توجه شود، روشن می‌شود که مقصود از «ما تعملون»، «اصنام و بتها» می‌باشد. زیرا پیش از این آیه آمده است: «قال أتعبدون ما تتحون: ابراهیم عليه السلام گفت: «آیا چیزی را می‌پرستید که با دست خود می‌تراشید؟» سپس آمده است: «و الله خلقكم و ما تعملون: با اینکه خداوند هم شما را آفریده و هم آنچه می‌کنید می‌سازید (تفصیل این موضوع را بنگرید در: تنزیه الانبیاء ۳۸) عجیب است که ابن عربی و دیگر قائلان به جبر نمی‌نگرند که خداوند در این آیات بت پرستان را نکوهش کرده است؛ در حالیکه اگر خداوند خالق این کار آنها بود و آنها از خود اختیاری نداشتند، این نکوهیدن وجهی نداشت. بنابراین تحمیل این آیه برای نفی اختیار انسان، از جمله مصادیق تفسیر به رأی است.

۱. گلشن راز، ۵۵

۲. الفتوحات، ۶۸/۳

می‌کند؛ مانند فرعون که می‌گفت: «أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى»^۱ ابن عربی در این زمینه می‌نویسد:

«لَمَّا عَلِمَ فِرْعَوْنُ أَنَّ الْحَقَّ سَمِعَ خَلْقَهُ وَبَصَرَهُ وَلِسَانَهُ وَجَمِيعَ قَوَاهِ لِذَلِكَ قَالَ بِلِسَانِ الْحَقِّ أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى إِذْ عَلِمَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الَّذِي قَالَ عَلِيَّ لِسَانِ عَبْدِهِ أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى فَأَخْبَرَ اللَّهُ تَعَالَى أَنَّهُ أَخَذَهُ نِكَالَ الْآخِرَةِ وَالْأُولَى وَ النِّكْلَ الْقَيْدَ فَقَيَّدَهُ اللَّهُ بِعِبُودِيَّتِهِ مَعَ رَبِّهِ فِي الْأُولَى بَعَلَّمَهُ أَنَّهُ عَبْدُ اللَّهِ وَ فِي الْآخِرَةِ إِذَا بَعَثَهُ اللَّهُ يَبْعَثُهُ عَلِيٌّ مَا مَاتَ عَلَيْهِ مِنَ الْإِيمَانِ بِهِ عِلْمًا وَ قَوْلًا وَ لَيْسَ بَعْدَ شَهَادَةِ اللَّهِ شَهَادَةٌ وَ قَدْ شَهِدَ لَهُ أَنَّهُ قَيْدُهُ فِي الْأُولَى وَ الْآخِرَةِ»^۲

یعنی: «هنگامیکه فرعون دانست که خداوند شنوایی، بینایی، زبان و تمام قوای مخلوقش است، از این رو با زبان حق گفت: «من پروردگار برتر شما هستم» زیرا می‌دانست که خداوند است که بر زبان بنده‌اش می‌گوید: «من پروردگار برتر شما هستم» پس خدای متعال خبر داده که او را به نکال دنیا و آخرت گرفته است و «نکل» یعنی بند؛ پس خدا او را به عبودیتش با پروردگار خویش در دنیا بند زده است؛ به علمش که او بنده خداست و در آخرت که خدا او را مبعوث می‌کند {نیز همینطور است}؛ او را با همان ایمانی که داشته و با آن مرده است، بر می‌انگیزد؛ هم از جهت علم و هم از جهت سخن و پس از گواهی خداوند، هیچ شهادتی نیست و خدا برای او شهادت داده که وی را در دنیا و آخرت مقید ساخته است.» بنابراین، در نگرش ابن عربی فرعون عارفی بلند پایه است و به کشف این حقیقت نایل آمده است که خداوند شنوایی، بینایی، زبان و جمیع قوای انسان است و از این رو می‌گفت: «أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى» و در حقیقت این سخن فرعون نبود، بلکه سخن خدا بود که از زبان فرعون جاری شد!

نتیجه اینکه برداشت ابن عربی از حدیث قرب نوافل این است که با انجام واجبات و مستحبات، تقریبی برای انسان ایجاد می‌شود که وحدت وجود و نیز توحید افعالی^۳ را برای او هویدا می‌سازد.

۱. آیه ۲۴ سوره نازعات

۲. همان، ۵۳۳

۳. قبلاً بیان شد که مقصود ابن عربی از توحید افعالی، دقیقاً معادل نظریه جبر است.

۳-۳-۵- نقد برداشت ابن عربی از حدیث

برداشت ابن عربی از حدیث قرب نوافل را می‌توان ذیل این عناوین مورد نقد و بررسی قرار داد:

۳-۳-۵-۱- ناهمخوانی با سیاق حدیث

مطابق تفسیری که ابن عربی از حدیث داشته است، حقیقتی در عالم وجود دارد که از درک مردم پنهان است؛ آنها به سبب جهلشان، خیال می‌کنند که فاعل کارهایی که انجام می‌دهند، خودشان هستند؛ حال آنکه چنین نیست و تقرّب به خدا منجر به زدودن این توهم می‌شود؛ این تفسیر از جهاتی با متن حدیث سازگار نیست اول اینکه نه تنها در حدیث تصریحی به این کشف نشده است بلکه اشاره‌ای هم که دالّ بر آن باشد، وجود ندارد^۱؛ در حدیث قرب نوافل، تصرّف جوارح به عنوان نتیجه محبتی که حاصل تقرّب بنده مؤمن به خداست، بیان شده است؛ به عبارت دیگر خداوند، شنوایی و بینایی و دست و زبان کسی می‌شود که به خاطر انجام فرائض و نوافل، دوستش دارد و این چنین کاری مخصوص به این بندگان است؛ حال آنکه مطابق برداشت ابن عربی از حدیث، چنین بودن خدا به همه انسانها، بلکه به همه مخلوقات، تعمیم داده می‌شود؛ این سخن ارتباطی با این حدیث ندارد. دوم اینکه بر مبنای برداشت ابن عربی، این خداوند است که با جوارح انسان، افعال را انجام می‌دهد؛ چنانکه درباره فرعون تصریح کرده است: «ان الله هو الذی قال علی لسان عبده اَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى»^۲ این سخن نیز با سیاق حدیث ناسازگار است؛ زیرا در حدیث آمده است: «كُنْتُ سَمِعَهُ الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به» این عبارات گویای آن است که فاعل شنیدن، دیدن و سخن گفتن بنده مؤمن است؛ نه خداوند. اما چون او این کارها را به امداد ویژه الهی انجام می‌دهد، یا از آن رو که صرفاً مرادات الهی را ظاهر می‌کند، چنین تعبیری در

۱. البته ابن عربی کلمه کنت را که فعل ماضی است، دال بر این می‌داند که این امر چنین بوده است (یعنی خدا فاعل بوده) و حالا کشف شده است؛ حال آنکه در جمله شرط، اگر فعل شرط و جواب شرط ماضی بیاید دلتی بر گذشته ندارد؛ شاهد آنکه در برخی از روایات فعل «اکون» آمده است (نک: المصنف صنعانی، ۱۹۲/۱۱ و المعجم طبرانی، ۲۲۲/۸)

۲. الفتوحات، ۵۳۳/۳

حدیث به کار رفته است و به هر ترتیب فاعل آن بنده است. به عبارت دیگر، در این حدیث چنین آمده است که انسان مؤمن به مرتبه‌ای می‌رسد که افعال را بالله انجام می‌دهد؛ در حالیکه اگر وحدت وجود شهود شده بود، دیگر نمی‌بایست وجود غیر در میان باشد؛ زیرا در آن صورت باید گفته می‌شد که بنده مؤمن می‌دید که خداوند است که می‌شنود و اوست که می‌بیند و سخن می‌گوید؛ در حالیکه این تعابیر تفاوت زیادی با متن حدیث دارد.

۳-۳-۳-۲- ناسازگاری نظریه وحدت وجود با مدلول آیات و روایات

چنانکه ملاحظه می‌شود، برداشت ابن عربی از حدیث «قرب نوافل» بر نظریه «وحدت وجود» مبتنی است و پیشتر بیان شد که این نظریه، با آیات و روایات ناسازگار است؛ از این رو، نقد دیگری که بر نگرش ابن عربی به حدیث مزبور وارد است، تطبیق حدیث با موضوع «وحدت وجود» است؛ زیرا یکی از باید‌های تفسیر و فقه الحدیث، هماهنگی برداشت مفسر و فقیه با مدلول آیات و روایات دیگر است.

۳-۳-۳-۳- ناسازگاری تلقی ابن عربی از توحید افعالی با آیات و روایات

یکی از برداشت‌های ابن عربی از حدیث قرب نوافل این بود که بنده با انجام مستحبات، به کشف این حقیقت نایل می‌شود که فاعل افعال او خداست که همان جبر و نفی آزادی و اختیار انسان در افعال خود است و چنانکه در ذیل عنوان حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته» بیان شد، عقیده به مجبور بودن انسان در کارهایی که انجام می‌دهد، با حکمت و عدل الهی در تعارض است.

۲-۴- حدیث «کان الله و لا شیء معه»

این حدیث نیز از جمله احادیثی است که بسیار مورد توجه ابن عربی قرار گرفته و به صورت مدرج^۱ در کتب صوفیه ذکر شده است.^۲ ابن عربی، در فتوحات، بالغ بر

۱. حدیث مدرج، حدیثی است که راوی، کلام خود یا کلام بعضی از راویان را در متن حدیث بیاورد؛ به گونه‌ای که موجب اشتباه کلام آنها با سخن معصوم علیه السلام شود (درایة الحدیث شانه‌چی، ۹۲).
 ۲. درج مزبور چنین است که بر دنباله حدیث، عبارت «والان هو کما کان» را افزوده‌اند؛ یعنی: خدا

فصل سوم: ارزیابی روایات □ ۱۴۷

۴۰ بار این حدیث را نقل کرده؛ با این توضیح که در هیچ یک از استنادات خود مأخذ و سندی برای حدیث ذکر نکرده است.

۳-۴-۱- بررسی مأخذ حدیث

از آنجا که این حدیث، در منابع شیعه و سنی، در دو قالب متفاوت نقل شده است، منابع حدیث را با تفکیک دو مذهب، بررسی می‌کنیم:

۳-۴-۱-۱- مأخذ سنی حدیث

حدیث «کان الله و لا شیء معه» در این منابع سنی نقل شده است:

۱- احمد بن حنبل (م ۲۴۱ ق) در مسند خویش می‌نویسد:

«حدثنا أبو معاوية حدثنا الأعمش عن جامع بن شداد عن صفوان بن محرز عن عمران بن حصين قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «اقبلوا البشرى يا أهل اليمن» قال قلنا: قد قبلنا فأخبرنا عن أول هذا الأمر كيف كان؟ قال: «كان الله تبارك وتعالى قبل كل شيء و كان عرشه على الماء و كتب في اللوح ذكر كل شيء» قال: و أتاني آت فقال: يا عمران انحلت ناقتك من عقالها، فخرجت فاذا السراب ينقطع بيني وبينها قال: فخرجت في أثرها فلا أدرى ما كان بعدى»^۱

۲- در صحیح بخاری این طور نقل شده است:

«حدثنا عمر بن حفص بن غياث حدثنا أبي حدثنا الأعمش حدثنا جامع بن شداد عن صفوان بن محرز انه حدثه عن عمران بن حصين رضی الله عنهما قال: دخلت على النبي صلى الله عليه وسلم. و عقلت ناقتي بالباب. فأتاه ناس من بني تميم. فقال «اقبلوا البشرى يا بني تميم» قالوا: قد بشرتنا

۱. بود و چیزی غیر از او نبود و اکنون نیز چنین است (خدا هست و چیزی جز او نیست) (ن.ک: شرح منازل السائرین، ۵۸۰/۲)؛ مشهود است که این کار به منظور موجه نشان دادن نظریه وحدت وجود صورت گرفته است.

۱. المسند ابن حنبل، ۴/۴۳۱

فأعطنا؛ مرتین. ثم دخل علیه ناس من أهل اليمن. فقال «اقبلوا البشرى يا أهل اليمن، اذ لم يقبلها بنو تمیم» قالوا: قبلنا يا رسول الله. قالوا: جئناك نسألك عن هذا الأمر؟ قال «كان الله و لم يكن شیء غیره. و كان عرشه على الماء. و كتب فى الذكر كل شیء. و خلق السموات و الأرض». فنادى مناد: ذهب ناقتك يا ابن الحصین. فانطلقت فاذا هی یقطع دونها السراب فوالله! لوددت أنى كنت ترکتها^۱

۳- بخاری (م ۲۵۶ق) در همان کتاب، حدیث را با اندک تفاوتی در سند و متن نقل کرده است؛ به این ترتیب که می گوید: «حدَّثنا عبدان عن ابی حمزة عن الأعمش...» و در متن حدیث آمده است: «كان الله و لم يكن شیء قبله و كان عرشه على الماء. ثم خلق السموات و الأرض و كتب فى الذكر كل شیء...»^۲

۴- ترمذی (م ۲۷۹ق) در کتاب سنن خود، بخشی از حدیث را با این اسناد نقل کرده است: «حدَّثنا محمد بن بشار اخبرنا عبد الرحمن بن مهدى اخبرنا سفیان عن جامع بن شداد عن صفوان بن محرز عن عمران بن حصین»؛ وی بعد از نقل این حدیث نوشته است: «هذا حدیث حسن صحیح»^۳

۵- طبری (م ۳۱۰ق) در دو کتاب تاریخ و تفسیر خود این حدیث را چنین نقل کرده است:

«حدَّثنا خلاد بن أسلم، قال: أخبرنا النضر بن شميل، قال: أخبرنا المسعودی، قال: أخبرنا جامع بن شداد، عن صفوان بن محرز، عن ابن حصین و كان من أصحاب رسول الله صلى الله عليه و سلم قال: أتى قوم رسول الله صلى الله عليه و سلم، فدخلوا علیه، فجعل يبشرهم و يقولون: أعطنا حتى ساء ذلك

۱. الجامع الصحیح، ۷۳/۴

۲. همان، ۱۷۵/۸؛ در این دو نقل تفاوتی مشهود است؛ از جمله اینکه در نقل دوم، به جای «لم يكن شیء غیره»، «لم يكن شیء قبله» آمده است و به جای «و خلق السموات و الارض»، «ثم خلق السموات و الارض» نقل شده است؛ ضمن اینکه عبارت «كتب فى الذكر كل شیء»، بعد از عبارت «خلق السموات و الارض» آمده است.

۳. سنن ترمذی، ۳۸۹/۵

رسول الله صلى الله عليه وسلم. ثم خرجوا من عنده وجاء قوم آخرون فدخلوا عليه، فقالوا: جئنا نسلم على رسول الله صلى الله عليه وسلم ونتفق في الدين، ونسأله عن بدء هذا الأمر، قال: فاقبلوا البشري اذ لم يقبلها أولئك الذين خرجوا قالوا: قبلنا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «كان الله ولا شيء غيره وكان عرشه على الماء وكتب في الذكر قبل كل شيء، ثم خلق سبع سموات. ثم أتاني آت، فقال: تلك ناقتك قد ذهبت: فخرجت ينقطع دونها السراب ولوددت أنى تركتها»^۱

۶- طبرانی (م ۳۶۰ ق) در المعجم الكبير آورده است:

«حدثنا محمد بن عثمان بن ابى شيبة ثنا احمد بن يونس ثنا ابو بكر بن عيَّاش عن الاعمش عن جامع بن شداد عن صفوان بن محرز عن عمران بن حصين قال: قال رسول الله: كان الله عزَّ وجلَّ ولا شيء غيره وكان عرشه على الماء وكتب في الذكر كل شيء هو كائن ثم خلق السموات؛ وقال قائل: ادرك ناقتك فقتم و اذا السراب تنقطع دونها فليتها ذهبت و استوعبت حديث النبي ﷺ»^۲

۷- حاکم نیشابوری (م ۴۰۵ ق) نیز این حدیث را در المستدرک چنین نقل کرده

است:

اخبرنا ابو عمرو عثمان بن احمد الدقاق ببغداد ثنا محمد بن عبيد الله بن ابى داود المنادى ثنا روح بن عبادة ثنا المسعودى عن ابى صخره جامع بن شداد عن صفوان بن محرز عن بريدة الاسلمى قال دخل قوم على رسول الله ﷺ فجعلوا يسألونه يقولون اعطنا حتى ساء ذلك و دخل عليه آخرون فقالوا جئنا نسلم على رسول الله صلى الله عليه وآله و نتفق في الدين و نسأله عن بدء هذا الأمر فقال كان الله و لا شيء غيره و كان العرش على الماء و كتب في الذكر كل شيء ثم خلق سبع سموات. قال ثم أتاه آت

۱. جامع البيان، ۴/۱۲ و تاريخ الامم، ۳۸/۱

۲. المعجم الكبير، ۲۰۳/۱۸

فقال: ان نأقتك قد ذهب؛ قال فوددت أني كنت تركتها»

حاکم بعد از این نقل نوشته است:

«هذا حديث صحيح الاسناد و لم يخرجاه»^۱

یعنی: «این حدیث دارای اسناد صحیحی است؛ اما بخاری و مسلم آن را نقل

نکرده‌اند.»^۲

۳-۴-۱-۲- مآخذ شیعی حدیث

مضمونی حدیث مزبور، در کتب کهن و معتبر شیعه و در قوالب گوناگونی نقل شده

است که به ترتیب قدمت از این قرار است:

۱- در کتاب التوحید «الکافی» آمده است:

«و بهَذَا الإسناد^۳ عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن أبي الحسن
الموصلي عن أبي عبد الله عليه السلام قال جاء حبر من الأحرار إلى أمير المؤمنين
ع فقال يا أمير المؤمنين متى كان ربك فقال له تكلمت أمك و متى لم يكن
حتى يقال متى كان ربك قال بل قبل بل بعد بل بعد و لا غاية
و لا منتهى لغايته انقطعت الغايات عنده فهو منتهى كل غاية فقال يا أمير
المؤمنين أفتبي أنت فقال و بئك إنما أنا عبد من عبد محمد صلى الله عليه و آله و سلم و روي
أنه سئل عليه السلام أين كان ربنا قبل أن يخلق سماء و أرضاً فقال عليه السلام أين سؤال
عن مكان و كان الله و لا مكان»^۴

۲- در همان کتاب نقل شده است:

«علي بن محمد رفعه عن زرارة قال قلت لأبي جعفر عليه السلام أكان الله و لا

۱. المستدرک علی الصحیحین، ۳۴۱/۲

۲. به نظر می‌رسد، مقصود حاکم نیشابوری از عدم نقل این حدیث در صحیحین، عدم نقل آن از طریق بریده اسلمی باشد؛ زیرا چنانکه اشاره شد، این حدیث در صحیح بخاری از عمران بن حصین نقل شده است.

۳. اسنادی که کلینی به آنها اشاره کرده، چنین است: عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن أبيه

۴. الکافی، ۸۹/۱

شَيْءٌ قَالَ نَعَمْ كَانَ وَ لَا شَيْءٌ قُلْتُ فَأَيْنَ كَانَ يَكُونُ قَالَ وَ كَانَ مُتَّكِنًا فَاسْتَوَى جَالِسًا وَ قَالَ أَحَلَّتْ يَا زُرَّارَةُ وَ سَأَلْتَ عَنِ الْمَكَانِ إِذْ لَا مَكَانَ^۱

۳- همانجا و در ضمن حدیثی که محمد بن ابی عبدالله مرفوعاً از ابوهاشم جعفری، از امام باقر علیه السلام روایت کرده، آمده است:

«كَانَ اللَّهُ وَ لَا خَلْقَ ثُمَّ خَلَقَهَا وَسَيَلَّةً بَيْنَهُ وَ بَيْنَ خَلْقِهِ يَتَضَرَّعُونَ بِهَا إِلَيْهِ وَ يَعْبُدُونَهُ»^۲

۴- در کتاب التوحید شیخ صدوق آمده است:

«حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِمْرَانَ الدَّقَاقِ رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْكُوفِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ الْبُرْمَكِيِّ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْحَسَنِ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو سَمِينَةَ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبَانَ عَنْ زَيْدِ بْنِ جَبْرِ عَنْ جَابِرِ الْجَعْفِيِّ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ مِنْ عُلَمَاءِ أَهْلِ الشَّامِ إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام فَقَالَ جِئْتُ أَسْأَلُكَ عَنْ مَسْأَلَةٍ لَمْ أَحِدْ أَحَدًا يُفَسِّرُهَا لِي وَ قَدْ سَأَلْتُ ثَلَاثَةَ أَصْنَافٍ مِنَ النَّاسِ فَقَالَ كُلُّ صِنْفٍ غَيْرِ مَا قَالَ الْآخَرُ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام وَ مَا ذَلِكَ فَقَالَ أَسْأَلُكَ مَا أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ مِنْ خَلْقِهِ فَإِنَّ بَعْضَ مَنْ سَأَلْتُهُ قَالَ الْقُدْرَةَ وَ قَالَ بَعْضُهُمُ الْعِلْمَ وَ قَالَ بَعْضُهُمُ الرُّوحَ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام مَا قَالُوا شَيْئًا أَخْبِرُكَ أَنَّ اللَّهَ عَلَا ذِكْرَهُ كَانَ وَ لَا شَيْءَ غَيْرُهُ عَزِيزًا وَ لَا عِزًّا لِأَنَّهُ كَانَ قَبْلَ عِزِّهِ وَ ذَلِكَ قَوْلُهُ سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ وَ كَانَ خَالِقًا وَ لَا مَخْلُوقًا فَأَوَّلُ شَيْءٍ خَلَقَهُ مِنْ خَلْقِهِ الشَّيْءُ الَّذِي جَمِيعُ الْأَشْيَاءِ مِنْهُ وَ هُوَ الْمَاءُ فَقَالَ السَّائِلُ فَالشَّيْءُ خَلَقَهُ مِنْ شَيْءٍ أَوْ مِنْ لَا شَيْءٍ فَقَالَ خَلَقَ الشَّيْءَ لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ قَبْلَهُ وَ لَوْ خَلَقَ الشَّيْءَ مِنْ شَيْءٍ إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُ انْقِطَاعٌ أَبَدًا وَ لَمْ يَزَلِ اللَّهُ إِذَا وَ مَعَهُ شَيْءٌ وَ لَكِنْ كَانَ اللَّهُ وَ لَا شَيْءَ مَعَهُ فَخَلَقَ الشَّيْءَ الَّذِي جَمِيعُ الْأَشْيَاءِ مِنْهُ وَ هُوَ الْمَاءُ»^۳

۱. همان، ۹۰.

۲. ضمیر «ها» در خلقها، به اسماء و صفات خداوند بر می‌گردد؛ زیرا سائل، در باره این موضوع از آن حضرت پرسیده است. بر این اساس، امام علیه السلام تصریح کرده‌اند که اسماء الهی نیز مخلوق و حادث است.

۳. التوحید، ۶۶.

۵- در همان کتاب نقل شده است:

«أَبِي رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الْعَطَّارُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ كَانَ اللَّهُ وَ لَا شَيْءَ غَيْرُهُ وَ لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَالِمًا بِمَا كَوَّنَ فَعَلِمَهُ بِهِ قَبْلَ كَوْنِهِ كَعَلِمَهُ بِهِ بَعْدَ مَا كَوَّنَهُ»^۱

۶- سید رضی در نهج البلاغه خطبی از امیر مؤمنان علی عَلَيْهِ السَّلَامُ نقل کرده است که شباهت زیادی به حدیث مورد نظر دارد؛ مانند عبارات آن حضرت در خطبه ۹۶: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْأَوَّلِ فَلَا شَيْءَ قَبْلَهُ» و در خطبه ۱۰۱: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْأَوَّلِ قَبْلَ كُلِّ أَوَّلٍ» و در خطبه ۱۸۲: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْكَائِنِ قَبْلَ أَنْ يَكُونَ كُرْسِيُّ أَوْ عَرْشٌ أَوْ سَمَاءٌ أَوْ أَرْضٌ أَوْ جَانٌ أَوْ إِنْسٌ»

۷- همو در کتاب خصائص الائمه عَلَيْهِمُ السَّلَامُ نیز، به صورت مرسل، از امیر المؤمنین علی عَلَيْهِ السَّلَامُ نقل کرده است:

«سَأَلَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ رَجُلٌ مِنَ الْيَهُودِ فَقَالَ أَيْنَ كَانَ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ قَبْلِ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَيْنَ سَوَّالٌ عَنِ مَكَانٍ وَ كَانَ اللَّهُ وَ لَا مَكَانَ فَقَطَعَهُ فِي أَوْجَزِ كَلِمَةٍ»^۲

۸- در کتاب «روضه الواعظین» فتال نیشابوری، از عالمان شیعی قرن پنجم، مرسلأً از پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ نقل شده است:

«كَانَ اللَّهُ وَ لَا شَيْءَ ثُمَّ خَلَقَ الذِّكْرَ وَ أَنَّهُ لَيْسَ فِيمَا خَلَقَ اللَّهُ شَيْءَ أَكْبَرَ مِنْ آيَةٍ فِي سُورَةِ الْبَقَرَةِ لِلَّهِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَ لَا نَوْمٌ»^۳

۹- در کتاب متشابه القرآن ابن شهر آشوب (م ۵۸۸ ق)، به طور مرسل از امیر المؤمنین علی عَلَيْهِ السَّلَامُ نقل شده است:

«سئَلُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَيْنَ كَانَ اللَّهُ قَبْلَ خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ

۱. همان، ۱۴۵

۲. به نظر می‌رسد که عبارت «فقطعه فی أوجز کلمة» از آن سید رضی است.

۳. روضه الواعظین، ۲۸/۱

این سؤال عن مکان و کان الله و لا مکان فلما خلق المکان لم یتغیر عما کان»^۱

بنابراین می توان گفت که محتوای این حدیث در کتب معتبر و کهن شیعه نقل شده است.

۳-۴-۲- بررسی اسناد حدیث

از آنجا که این حدیث در منابع شیعه و سنی، در قوالب گوناگونی نقل شده است، اسناد احادیث هر دو مکتب را به تفکیک ارزیابی می کنیم:

۳-۴-۲-۱- اسناد احادیث منابع سنی

چنانکه بیان شد، حدیث «کان الله و لا شیء معه» در منابع سنی از طریق دو صحابی نقل شده است؛ عمران بن حصین و بریده اسلمی؛ همچنین ملاحظه شد که بخاری در صحیح خود، حدیث را از عمران بن حصین نقل کرده است؛ نقل حدیث در صحیح بخاری، شاهی بر صحت سند آن در نزد جمهور اهل سنت است. افزون بر این، در کتاب علل و معرفة الرجال احمد بن حنبل، بر صحت سند این حدیث («اعمش» و «سفیان» از «جامع بن شداد» و او از «صفوان بن محرز» و او از «عمران بن حصین») تصریح شده است^۲

علاوه بر اینها حاکم نیشابوری که حدیث را با همان متن، اما از بریده اسلمی نقل کرده، بعد از ذکر آن نوشته است:

«هذا حدیث صحیح الاسناد و لم یخرجاه»^۳

یعنی: «این حدیث دارای اسناد صحیحی است؛ اما بخاری و مسلم آن را {از این

طریق} نقل نکرده اند.»

بنابراین، می توان گفت حدیث «کان الله و لا شیء معه» دارای سندی صحیح در نزد اهل سنت است.

۱. متشابه القرآن، ۵۸۸

۲. علل و معرفة الرجال، ۳۰۲/۳

۳. المستدرک علی الصحیحین، ۳۴۱/۲

۳-۴-۲-۲-اسناد احادیث منابع شیعه

با توجه به اعتبار ویژه کتاب الکافی، سه حدیث اول که منقول از این کتاب است، از جهت منبع، دارای اعتبار است؛ با این وجود محدثان شیعه، به ارزیابی اسنادی که کلینی برای این احادیث ذکر کرده است، پرداخته‌اند؛ از آن میان، علامه مجلسی است که حدیث اول را مجهول و حدیث دوم را مرفوع دانسته است^۱ چنانکه از تصریح کلینی در باره حدیث سوم (مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ رَفَعَهُ إِلَى أَبِي هَاشِمِ الْجَعْفَرِيِّ) پیداست که این حدیث نیز مرفوع است. همچنین از آنجا که در کتب رجال شیعه، ذکر از زید بن جبیر به میان نیامده است^۲، حدیث چهارم نیز که شیخ صدوق در التوحید نقل کرده، مجهول است؛ افزون بر اینکه کنیه «ابوسمینه» مشترک میان چند راوی است^۳ حدیث پنجم که شیخ صدوق در التوحید نقل کرده است، دارای سندی صحیح است؛ چنانکه درباره هر یک از راویان این حدیث، توثیقات فراوانی در کتب رجال به چشم می‌خورد.^۴ اما درباره خطب نهج البلاغه باید گفت که محتوای این کتاب، تکیه بر اعتبار فوق العاده آن دارد و چون دأب سید رضی در تألیف این آثار، ذکر اسناد روایات نبوده است،^۵ نمی‌توان درباره اسناد احادیث آن داوری کرد. همچنین است احادیثی که از کتب روضة الواعظین فتال نیشابوری و متشابه القرآن ابن شهر آشوب نقل کردیم؛ با این تفاوت که اعتبار هیچیک از این کتب، با نهج البلاغه قابل

۱. مرآة العقول، ۳۱۵/۱

۲. مستدرکات علم رجال الحدیث، ۴۶۳

۳. معجم رجال الحدیث، ۳۲۰/۱۷

۴. درباره محمد بن مسلم، هشام بن سالم، ابن ابی عمیر، محمد بن الحسین بن ابی الخطاب و محمد بن یحیی العطار، به ترتیب نک: رجال نجاشی، ۳۲۳، ۴۳۴، ۳۲۶، ۳۳۴ و ۳۵۳.

۵. سید رضی، به جهت هدف خاصی که از تألیف کتبی چون نهج البلاغه و خصائص الاثمه در نظر داشته است، در اغلب موارد اسناد روایات را ذکر نکرده است؛ با این وجود، دانشمندان، پس از سید رضی، به ارزیابی اسناد خطب، رسائل و کلمات قصار نهج البلاغه همّت گمارده‌اند و برای ۱۴۰ خطبه و ۷۹ نامه و ۳۴۰ حکمت، سند و مأخذی از مصادر شیعه و سنی، معزفی کرده‌اند (نک: معارف - تاریخ عمومی حدیث، ۲۱۸). چنانکه در کتاب مصادر نهج البلاغه، عبارات خطبه ۱۸۲ که مربوط به حدیث «کان الله و لا شیء معه» است، از کتب دانشمندی چون زمخشری، ابن شاکر لیثی و ابن اثیر، نقل شده است (نک: مصادر نهج البلاغه، ۴۴۷/۲)

مقایسه نیست.

بر این اساس با توجه به صحت سند حدیثی که شیخ صدوق در التوحید آورده و اعتبار والای کتبی چون الکافی و نهج البلاغه و مؤیداتی که هرچند به طور مرسل موجود است، می‌توان گفت که حدیث کان الله و لا شیء معه، در منابع شیعه نیز به صورت صحیح قابل ملاحظه است.

۳-۴-۳- نقد و بررسی متن حدیث

متن این حدیث، در قالب عناوین زیرین، قابل نقد و بررسی است:

۳-۴-۳-۱- ترجمه حدیث

ابتدا مناسب است که ترجمه‌ای از حدیث به دست داده شود تا بهتر بتوان درباره متن آن گفتگو کرد؛ اما از آنجا که حدیث را به تفکیک منابع شیعه و سنی نقل کردیم، ترجمه آن را نیز با رعایت همین تفکیک بیان می‌کنیم:

۳-۴-۳-۱-۱- ترجمه احادیث منابع سنی

اگر به محتوای حدیث در منابع سنی توجه کنیم می‌یابیم که شأن صدور حدیث و متن آن در منابع مختلف، تقریباً به یک شکل است؛ از این رو آنچه را که بخاری در صحیح خود نقل کرده است را برای ترجمه در نظر می‌گیریم؛ ترجمه حدیث با این توضیح از این قرار است:

«عمران بن حصین می‌گوید به حضور پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وارد شدم و شتر خویش را نزدیک در بستم؛ در این هنگام گروهی از بنی تمیم وارد شدند؛ پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خطاب به آنها فرمود: «ای بنی تمیم بشارت (مرا) پذیرا باشید؛ آنها گفتند: ما را بشارت دادی پس به ما عطا کن. (و دوبار این حرف را تکرار کردند) بعد از رفتن آنها گروهی از اهل یمن وارد شدند؛ پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خطاب به آنها گفتند: ای اهل یمن بشارت (مرا) بپذیرید که بنی تمیم آن را نپذیرفتند. آنها گفتند: پذیرفتیم ای رسول خدا و عرض کردند: «آمدیم که از این امر (آغاز خلقت جهان) از شما سؤال کنیم. پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ گفتند: خدا بود و چیزی غیر از او نبود؛ پس عرش او بر ماء بود و در لوح محفوظ همه چیز را نوشت و آسمانها و زمین را آفرید» در این هنگام

کسی صدا زد که ای فرزند حصین شترت رفت! با شنیدن این سخن، مجلس پیامبر ﷺ را در پی شتر ترک کردم؛ ولی برق سراب نگذاشت بینم شتر در کدام طرف بیابان است و به خدا سوگند دوست داشتم آن را رها می‌کردم تا تمام حدیث پیامبر ﷺ را بشنوم.»

۳-۴-۱-۲-ترجمه احادیث منابع شیعه

چنانکه ملاحظه شد، این حدیث در منابع شیعه، به صورتهای گوناگونی نقل شده است که در برخی از آنها، عین حدیث و در پاره‌ای از آنها، مضمون حدیث آمده است؛ اینک به ترجمه احادیثی می‌پردازیم که عبارت «کان الله و لا شیء غیره»، عیناً در آنها ذکر شده است که شامل حدیث دوم، چهارم و پنجم می‌شود:

۱- زراره گوید: به حضرت باقر علیه السلام عرض کردم: آیا خدا بوده است و چیزی (غیر از او) نبوده؟ فرمود: آری خدا بوده است و چیز دیگری (غیر از او) نبوده. گفتم: پس خداوند کجا بوده است؟ حضرت تکیه کرده بود، راست نشست و فرمود: سخن محالی گفتمی ای زراره، چون از مکان پرسیدی، در حالیکه مکانی نبوده است.^۱

۲- جابر بن یزید جعفی گوید: مردی از دانشمندان شام، نزد امام باقر علیه السلام آمد و گفت من آمده‌ام مسأله‌ای از شما پرسم که کسی را نیافتم که آن را برایم توضیح دهد و از سه دسته از مردم آن را پرسیدم و هر گروه جوابی غیر از جواب گروه دیگر دادند. امام علیه السلام فرمود: آن مسأله چیست؟ گفت سؤال من از شما این است که نخستین آفریده خدا چیست؟ از بعضی که پرسیدم، گفتند قدرت است، و بعضی گفتند دانش است، و برخی دیگر گفتند: روح است؛ امام علیه السلام فرمود: چیز درستی نگفتند؛ من به تو می‌گویم که: خدای متعال بود و چیزی جز او نبود؛ او عزیز بود؛ در حالیکه عزت نبود؛ زیرا او پیش از عزت خویش است و این است تفسیر کلام خداوند که:

«سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ»

«منزه است پروردگارت؛ پروردگار عزت از آنچه وصف کنند»^۲

۱. الکافی، ۹۰/۱

۲. الصافات، ۱۸۱

خداوند، آفریننده بود در حالیکه آفریده‌ای نبود و اولین چیزی که از مخلوقات خویش آفرید، چیزی است که همهٔ اشیاء از آن است و آن «ماء» است. آن فرد پرسشگر گفت: خداوند، چیزی که همهٔ اشیاء از آن است {یعنی ماء} از چیز دیگری آفرید یا از ناچیز؟ امام علیه السلام فرمود: خدا «ماء» را از ناچیز آفرید و چیزی پیش از آن نبود و اگر «ماء» را از چیزی می‌آفرید هرگز دنبالهٔ این (تسلسل) قطع نمی‌شد و در این صورت همیشه چیزی با خدا بوده است؛ حال آنکه خدا بود و چیزی با او نبود، پس چیزی را آفرید که همه چیز از آن است و آن «ماء» است^۱

۳- محمد بن مسلم گوید: از امام باقر علیه السلام شنیدم که می‌گفتند: خدا بود و هیچ چیزی غیر از او نبود و خدا همواره به آنچه ایجاد کرده است، عالم بوده و علمش به هر موجودی، پیش از بودنش، مانند علم او به آن است، بعد از آنکه آن را هستی داده و به وجود آورده است^۲

۳-۴-۲- دیدگاه دانشمندان دربارهٔ حدیث

چنانکه از سیاق این احادیث پیداست، عبارت «کان الله و لا شیء غیره» یا «و لا شیء معه» مربوط به قبل از خلقت زمان و مکان و موجودات است و اشاره به قدیم بودن خداوند و حادث بودن آنها دارد؛ چنانکه در شروح دانشمندان شیعه و سنی به این موضوع اشاره شده است؛ از آن جمله، ابن حجر عسقلانی، عبارت «کان الله قبل کل شیء» را که در پاره‌ای از احادیث آمده، به معنای «کان الله و لا شیء معه» دانسته و تصریح کرده است:

«هی اصرح فی الرد علی من اثبت حوادث لا اول لها»^۳

یعنی: «این صراحت بیشتری دارد، در ردّ کسانی که آغازی برای پدیده‌های حادث قائل نیستند (آنها را ازلی می‌دانند)»

همو از طیبی نقل می‌کند که حرف «واو» در عبارات «کان الله و لم یکن شیء غیره».

۱. التوحید، ۶۶

۲. التوحید، ۱۴۵

۳. فتح الباری، ۳۴۵/۱۳

و كان عرشه على الماء. و كتب في الذكر كل شيء. و خلق السموات و الأرض» در معنای «تَمَّ» به کار رفته است؛ همچنین از کرمانی نقل کرده است که اگر او را عاطفه نیز بدانیم به معنای معیت «ماء» و «الذکر» و «آسمانها و زمین» با خدا نیست؛ زیرا آنچه که لازمه او عطف، اصل ثبوت است؛ در عین اینکه امکان تقدیم و تأخیر را نفی نمی‌کند و از همین روست که در حدیث آمده است: «لم يكن شيء غير» تا توهم معیت این امور را با حق تعالی دفع کند^۱ چنانکه علامه مجلسی نیز درباره روایت چهارم که در توحید صدوق آمده است، می‌نویسد:

«هذا الخبر نص صريح في الحدوث و لا يقبل التأويل بوجه»^۲

یعنی: «این خبر نصی آشکار در حدوث موجودات است و به هیچ وجه قابل تأویل نیست»

افزون بر این تصریحات، سایر روایاتی که در این موضوع صدور یافته نیز گویای این است که جهان حادث است؛ برای نمونه به این روایت اشاره می‌شود:

شیخ کلینی در کتاب کافی حدیثی را به طور مرسل از علی بن محمد از امام رضا علیه السلام نقل کرده که شیخ صدوق در التوحید و عیون اخبار الرضا علیه السلام، سند آن را ذکر کرده است؛ حدیث مزبور از این قرار است:

«عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرَّضَا عليه السلام أَنَّهُ قَالَ أَعْلَمَ عَلَّمَكَ اللَّهُ الْخَيْرَ أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى قَدِيمٌ وَ الْقَدَمُ صِفَةٌ دَلَّتِ الْعَاقِلَ عَلَى أَنَّهُ لَا شَيْءَ قَبْلَهُ وَ لَا شَيْءَ مَعَهُ فِي دَيْمُومِيَّتِهِ فَقَدْ بَانَ لَنَا بِإِقْرَارِ الْعَامَّةِ مَعَ مُعْجِزَةِ الصِّفَةِ أَنَّهُ لَا شَيْءَ قَبْلَ اللَّهِ وَ لَا شَيْءَ مَعَ اللَّهِ فِي بَقَائِهِ وَ بَطَلَ قَوْلُ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ كَانَ قَبْلَهُ أَوْ كَانَ مَعَهُ شَيْءٌ وَ ذَلِكَ أَنَّهُ لَوْ كَانَ مَعَهُ شَيْءٌ فِي بَقَائِهِ لَمْ يَجْزُ أَنْ يَكُونَ خَالِقًا لَهُ لِأَنَّهُ 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 الثَّانِي ثُمَّ وَصَفَ نَفْسَهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى بِأَسْمَاءٍ دَعَا الْخَلْقَ إِذْ خَلَقَهُمْ وَ

۱. همان، ۳۴۶

۲. بحار الأنوار، ۶۷/۵۴

تَعَبَدَهُمْ وَابْتَلَاهُمْ إِلَىٰ أَنْ يَدْعُوهُ بِهَا فَسَمِيَ نَفْسَهُ سَمِيْعًا بَصِيْرًا قَادِرًا قَائِمًا ظَاهِرًا بَاطِنًا لَطِيْفًا خَبِيْرًا قَوِيًّا عَزِيْزًا حَكِيْمًا عَلِيْمًا وَمَا أَشْبَهَ هَذِهِ الْأَسْمَاءَ ۱

یعنی: «حضرت امام رضا علیه السلام به یکی از اصحاب فرمود: بدان - خداوند خیر آموزدت - خدای متعال قدیم است و قدیم بودن صفتی است که خردمند را رهبری می‌کند به اینکه چیزی پیش از او نبوده و در همیشه بودنش چیزی با او نیست؛ پس با اعتراف عموم خردمندان و با این صفت معجزه (یعنی صفت قدیم که انسانها از درک آن عاجزند) برای ما روشن شد که چیزی پیش از خدا نبوده و در بقائش نیز چیزی همراه با او نیست (همه چیز فانی شوند و او باقیست) و گفتار کسانی که گمان می‌کنند قبل از خداوند و یا همراه او چیزی بوده است، باطل می‌شود؛ از آن رو که اگر چیزی به همراه او می‌بود، نمی‌بایست خداوند خالق او باشد؛ زیرا آن چیز، همیشه از ازل با خدا بوده است پس خدا چگونه می‌تواند خالق چیزی باشد که همیشه به همراهش بوده است؟ و اگر آن شیء قبل از خدا بوده باشد، آن شیء سرآغاز خواهد بود نه این (خدا) و شایسته آن خواهد بود که آن اول، خالق این دوم، باشد.»

افزون بر اینها، روایات متعددی در باب حدوث عالم در کتب روایی ثبت و ضبط شده است؛ چنانکه محدثان عالیقدر چون شیخ کلینی و شیخ صدوق، ابوابی را به همین نام اختصاص داده‌اند^۲ با توجه به متن روایات این موضوع، می‌توان گفت که نظریه «حدوث زمانی»^۳ سازگاری بیشتری با احادیث این موضوع دارد؛ اگر نگوئیم که سایر نظریات^۴ در تعارض با متن این احادیث قرار دارد. زیرا در روایاتی که در منابع اهل

۱. الکافی، ۱/۱۲۰؛ التوحید، ۱۸۷

۲. الکافی، ۱/۷۲؛ التوحید، ۲۹۲

۳. مقصود از حدوث زمانی این است که اگر به قهقرا برگردیم، هر چند ممکن است سابقه زمانی بسیار ممتدی در گذشته وجود داشته باشد که از قدرت محاسبه بشر خارج باشد، ولی بالاخره به لحظه‌ای می‌رسیم که عالم پدید آمده و قبل از آن لحظه عالمی نبوده است (نک: شرح منظومه، {مجموعه آثار شهید مطهری}، ۳۹۰/۵)

۴. در باب حدوث و قدم، اختلاف نظر آشکاری بین متکلمین، فلاسفه و عرفا وجود دارد؛ متکلمان قائل به حدوث زمانی عالم هستند؛ اما فلاسفه، عالم را قدیم زمانی می‌دانند؛ یعنی آغازی برای آن قائل

سنت آمده است، پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ این موضوع را در پاسخ به سؤال اهل یمن، درباره آغاز خلقت جهان، بیان کرده‌اند. احادیث شیعه که صراحت بیشتری در این امر دارد؛ چنانکه در حدیث امام باقر عَلَيْهِ السَّلَام آمده است:

«كَانَ اللَّهُ وَ لَا خَلْقَ ثُمَّ خَلَقَهَا وَسِبْطَهُ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ خَلْقِهِ يَتَضَرَّعُونَ بِهَا إِلَيْهِ وَ يَعْبُدُونَهُ»^۱

در این حدیث، تصریح شده است که زمانی هیچ خلقی وجود نداشت؛ حتی اسماء و صفات الهی؛ نه آنچنانکه عرفا پنداشته‌اند، و وجود داشت و مخفی بود. احادیث دیگری که در آنها لفظ «ثم خلق» یا «فلما خلق» آمده نیز گویای همین حقیقت است که مخلوقات معدوم بوده‌اند و موجود شده‌اند. همچنین حدیث جابر بن یزید جعفی از امام باقر عَلَيْهِ السَّلَام که در آن بیان شده است:

«فَأَوَّلُ شَيْءٍ خَلَقَهُ مِنْ خَلْقِهِ الشَّيْءُ الَّذِي جَمِيعُ الْأَشْيَاءِ مِنْهُ وَ هُوَ الْمَاءُ»

و نیز پاسخ به سؤال آن فرد درباره خلق «ماء» که فرمود:

«خَلَقَ الشَّيْءَ لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ قَبْلَهُ وَ لَوْ خَلَقَ الشَّيْءَ مِنْ شَيْءٍ إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُ انْقِطَاعٌ أَبَدًا وَ لَمْ يَزَلِ اللَّهُ إِذَا وَ مَعَهُ شَيْءٌ وَ لَكِنْ كَانَ اللَّهُ وَ لَا شَيْءَ مَعَهُ فَخَلَقَ الشَّيْءَ الَّذِي جَمِيعُ الْأَشْيَاءِ مِنْهُ وَ هُوَ الْمَاءُ»^۲

نیستند؛ از طرفی، عرفا نظریه دیگری را مطرح می‌کنند که حاجی سبزواری از آن با عنوان «حدوث اسمی» یاد کرده است و آن از این قرار است که آنها عالم را ظاهر به ظهور حق می‌دانند، بر اساس حرف آنها، عالم از این جهت حادث است که ظهور عالم مسبوق به خفاء عالم است؛ به تعبیر استاد مطهری «آنچه را که دیگران «هستی» می‌گویند اینها «ظهور» می‌گویند و آنچه را که دیگران «نیستی» می‌گویند اینها «خفاء» می‌نامند.» و از آنجا که این ظهور در مرتبه تعین ثانی که مرتبه اسماء و صفات حق تعالی است، روی می‌دهد، حاجی سبزواری آن را حدوث اسمی نام نهاده است. (نک: شرح مبسوط منظومه، مجموعه آثار شهید مطهری، ۳۹۶/۱۰) شایان ذکر است که ملا صدرا با طرح نظریه حرکت جوهری، قائل شده است که هیچ موجودی جز خداوند قدیم نیست؛ اما خلقت، سرآغازی هم ندارد. یعنی خداوند همیشه خلق کرده، اما هیچ موجودی قدیم نیست؛ بلکه هر چه در عالم هست، دائماً در حال حدوث است (نک: همان، ۴۰۲) با اندک توجهی به این نظریه می‌توان فهمید که ملا صدرا نیز آغازی برای جهان قائل نیست؛ به این معنی که هیچگاه نبوده است که خداوند خلقی نداشته باشد.

۱. الکافی، ۱/۱۱۶

۲. التوحید، ۶۶

نیز گویای مسبوق بودن وجود اشیاء به نیستی و آغاز داشتن خلقت است. در این به روشنی، آفرینش «ماء» که ماده‌المواد تمام هستی است، «لَا مِنْ شَيْءٍ» بیان شده است و درباره خلق آن گفته شده است که «كَانَ اللَّهُ وَ لَا شَيْءَ مَعَهُ فَخَلَقَ الشَّيْءَ الَّذِي جَمِيعُ الْأَشْيَاءِ مِنْهُ وَ هُوَ الْمَاءُ»؛ چنانکه مشهود است، حرف «فا» مانند «ثم» در احادیث دیگر ناظر بر حدوث زمانی ماء و بالتبع سایر موجودات است. همچنین اگر این روایات را به قرآن کریم عرضه کنیم، می‌یابیم که ظهور آیات نیز حاکی از حدوث زمانی است؛ در این زمینه می‌توان به این آیات اشاره کرد:

۱ - «يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدًّا عَلَيْنَا أَنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ»^۱

یعنی: «در آن روز { روز قیامت } که آسمان را چون طوماری در هم می‌پیچیم، سپس) همان گونه که آفرینش را آغاز کردیم، آن را باز می‌گردانیم؛ این وعده‌ای است بر ما و قطعاً آن را انجام خواهیم داد.»

۲ - «قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»^۲

یعنی: «بگو: در زمین بگردید و بنگرید خداوند چگونه آفرینش را آغاز کرده است. سپس خداوند جهان آخرت را برپا می‌کند؛ یقیناً خدا بر هر چیز توانا است.»

۳ - «اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ»^۳

یعنی: «خداوند آفرینش را آغاز می‌کند، سپس آن را بازمی‌گرداند، سپس شما را بسوی او باز می‌گردانند.»

۴ - «وَ هُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَ هُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَ لَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ»^۴

۱. انبیاء، ۱۰۴

۲. عنکبوت، ۲۰

۳. روم، ۱۱

۴. روم، ۲۷

یعنی: «او کسی است که آفرینش را آغاز می‌کند، سپس آن را بازمی‌گرداند، و این کار برای او آسانتر می‌باشد؛ و برای اوست توصیف برتر در آسمانها و زمین؛ و اوست توانمند و حکیم.»

۵ - «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»^۱

یعنی: «هستی بخش آسمانها و زمین اوست و هنگامی‌که فرمان وجود چیزی را صادر کند، تنها می‌گوید: «موجود باش» و آن فوری موجود می‌شود.»

۶ - «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»^۲

یعنی: «او پدید آورنده آسمانها و زمین است؛ چگونه ممکن است فرزندی داشته باشد؟ حال آنکه همسری نداشته، و همه چیز را آفریده و او به همه چیز داناست.»

همچنین در خطب توحیدی امیر مؤمنان علی علیه السلام در نهج البلاغه تصریحاتی دربارهٔ حادث بودن عالم مطرح شده است؛ برای نمونه به این موارد اشاره می‌شود:

۱ - «يَقُولُ لِمَنْ أَرَادَ كَوْنَهُ كُنْ فَيَكُونُ لَا بِصَوْتٍ يَفْرَعُ وَلَا بِبِنْدَاءٍ يُسْمَعُ وَإِنَّمَا كَلَامُهُ سُبْحَانَهُ فِعْلٌ مِنْهُ أَنْشَأَهُ وَ مَثَلَهُ لَمْ يَكُنْ مِنْ قَبْلِ ذَلِكَ كَائِنًا وَ لَوْ كَانَ قَدِيمًا لَكَانَ إِلَهًا ثَانِيًا لَا يُقَالُ كَانَ بَعْدَ أَنْ لَمْ يَكُنْ فَتَجَرِي عَلَيْهِ الصِّفَاتُ الْمَخْدُثَاتُ»^۳

یعنی: «خداوند هر چه را اراده کند، می‌گوید: «باش»، پدید می‌آید؛ نه با صوتی که در گوش‌ها نشیند، و نه صدایی که شنیده می‌شود، بلکه سخن خدای متعال، فعل اوست که آن را ایجاد می‌کند^۴ و آن چیزی که ایجاد می‌کند، پیش از آن وجود

۱. بقره، ۱۱۷

۲. انعام، ۱۰۱

۳. نهج البلاغه، ۲۷۴

۴. این بیان حضرت، به این حقیقت اشاره دارد که «اراده» صفت فعل خداست و خداوند ازلاً مرید نبوده است؛ چنانکه در مناظرهٔ امام رضا علیه السلام با سلیمان مروزی نیز به این موضوع اشاره شده است (ن.ک: عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱/۱۷۹)

نداشته و اگر از ازل می‌بود، خدای دومی وجود داشت. نمی‌توان گفت «خدا نبود و پدید آمد» که در آن صورت صفات پدیده‌ها را پیدا می‌کند.»

۲- «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمَعْرُوفِ مِنْ غَيْرِ رُؤْيَةٍ وَالْخَالِقِ مِنْ غَيْرِ رَوِيَّةٍ الَّذِي لَمْ يَزَلْ قَائِمًا دَائِمًا إِذْ لَا سَمَاءَ ذَاتُ أَبْرَاجٍ وَلَا حُجُبَ ذَاتُ اِرْتَاجٍ وَلَا لَيْلَ دَاجٍ وَلَا بَحْرٌ سَاجٍ وَلَا جَبَلٌ ذُو فِجَاجٍ وَلَا فَجٌّ ذُو اِعْوَجَاجٍ وَلَا أَرْضٌ ذَاتُ مِهَادٍ وَلَا خَلْقٌ ذُو اِعْتِمَادٍ ذَلِكَ مُبْتَدِعُ الْخَلْقِ وَوَارِثُهُ وَإِلَهُ الْخَلْقِ وَرَازِقُهُ»^۱

یعنی: «سپاس خداوندی را که بی‌آن که دیده شود شناخته شده و بی‌آنکه اندیشه‌ای به کار گیرد آفریننده است؛ خدایی که همیشه بوده و تا ابد خواهد بود، آنجا که نه از آسمان دارای برج‌های زیبا خبری بود، و نه از پرده‌های فرو افتاده اثری به چشم می‌خورد، نه شبی تاریک و نه دریایی آرام، نه کوهی با راه‌های گشوده، نه دره‌ای پر پیچ و خم، نه زمین گسترده، و نه آفریده‌های پراکنده وجود داشت. خدا پدیدآورنده پدیده‌ها و وارث همگان است، خدای آنان و روزی دهنده ایشان است»

۳- «الَّذِي ابْتَدَعَ الْخَلْقَ عَلَى غَيْرِ مِثَالٍ امْتَثَلَهُ وَ لَا مِقْدَارٍ اِحْتَدَى عَلَيْهِ مِنْ خَالِقٍ مَعْبُودٍ كَانَ قَبْلَهُ وَ اَرَانَا مِنْ مَلَكُوتِ قُدْرَتِهِ وَ عَجَائِبِ مَا نَطَقَتْ بِهِ اَثَارُ حِكْمَتِهِ وَ اعْتِرَافِ الْحَاجَةِ مِنَ الْخَلْقِ اِلَى اَنْ يَقِيْمَهَا بِمَسَاكٍ قُوَّتِهِ مَا دَلَّنَا بِاضْطِرَارٍ قِيَامَ الْحُجَّةِ لَهُ عَلٰى مَعْرِفَتِهِ فَظَهَرَتْ الْبِدَائِعُ الَّتِي اَحْدَثَتْهَا اَثَارُ صُنْعَتِهِ وَ اَعْلَامُ حِكْمَتِهِ فَصَارَ كُلُّ مَا خَلَقَ حُجَّةً لَهُ وَ دَلِيلًا عَلَيْهِ»^۲

یعنی: «خدایی که پدیده‌ها را از هیچ آفرید، نمونه‌ای در آفرینش نداشت تا از آن استفاده کند، و یا نقشه‌ای از آفریننده‌ای پیش از خود، که از آن در آفریدن موجودات بهره گیرد، و نمونه‌های فراوان از ملکوت قدرت خویش، و شگفتی‌های آثار رحمت خود، که همه با زبان گویا به وجود پروردگار گواهی می‌دهند را به ما نشان داده که بی‌اختیار ما را به شناخت پروردگار می‌خوانند. در آنچه آفریده آثار صنعت و نشانه‌های حکمت او پدیدار است، که هر یک از پدیده‌ها حجت و

۱. نهج البلاغه، ۱۲۲

۲. نهج البلاغه، ۱۲۶

برهانی بر وجود او می‌باشند.»

در این شواهد، از «ابتداع»، درباره آفرینش هستی سخن به میان آمده است؛ خلیل بن احمد، در توضیح ریشه آن، «بدع»، می‌نویسد:

«البدع: احداث شیء لم یکن له من قبل خلق و لا ذکر و لا معرفة و الله بدیع السموات و الأرض ابتدعهما و لم یكونا قبل ذلك شیئا یتوهمهما متوهم، و بدع الخلق و البدع الشیء الذی یكون أولاً فی کل أمر، كما قال الله عز و جل: قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِنَ الرُّسُلِ، أی: لستُ بأول مرسل»^۱

یعنی: «بدع به معنای ایجاد چیزی است که قبلاً موجود نبوده و ذکر و شناختی هم از آن نبوده است و خدا هستی بخش آسمانها و زمین است و آنها را ابداع کرده است؛ درحالیکه قبل از آن چیزی نبوده‌اند که کسی گمان وجود آنها را داشته باشد و وقتی گفته می‌شود چیزی بدیع است، به این معناست که اول است (سابقه نداشته است)؛ چنانکه خداوند به پیامبر اکرم ﷺ می‌گوید: بگو من اولین پیامبر نیستم.»

آیات و روایاتی که ذکر شد، همگی بیانگر آغاز و ابتدا داشتن آفرینش است و پاره‌ای از آنها در این باره صراحت دارد به گونه‌ای که امکان تأویل آن وجود ندارد؛ به نظر می‌رسد که عبارت علامه مجلسی درباره حدیث امام باقر علیه السلام در توحید صدوق، که: «هذا الخبر نص صریح فی الحدوث و لا یقبل التأویل بوجه»^۲ کنایه‌ای به فلاسفه و عرفاست؛ زیرا توجیهاات آنها درباره حدوث عالم، با آیات و روایات هم خوانی ندارد.

بعد از ذکر این مباحث، اینک به جاست از درجی که در متن حدیث «کان الله و لا شیء معه»، توسط برخی از عرفا رخ داده است، سخن به میان آید.

۳-۴-۳- درج در متن حدیث

موضوع قابل ذکر دیگر درباره حدیث «کان الله و لا شیء معه»، درجی است که از

۱. العین، ۵۴/۲

۲. بحار الأنوار، ۶۷/۵۴

ناحیه بعضی از عرفا در این حدیث رخ داده است؛ به این صورت که در پاره‌ای از کتب ایشان، این حدیث به این شکل ملاحظه می‌شود:

«کان الله و لم یکن شیء و هو الآن علی ما علیه کان»

یعنی: «خدا بود و چیزی با او نبود و اکنون نیز چنان است که بود.»

عفیف الدین تلمسانی (م ۶۹۰ ق) که از عارفان صاحب تألیف است، در شرح منازل السائرین می‌نویسد:

«قوله صلی الله علیه و سلم: «کان الله و لم یکن شیء» فالصوفیة یقولون عقیب هذه الکلمة: و هو الآن علی ما علیه کان»^۱

یعنی: «حدیث پیامبر چنین است که: خدا بود و چیز دیگری نبود؛ و صوفیه در دنباله این حدیث گفتند که: و اکنون نیز چنان است که بود (یعنی چیزی غیر از او نیست).»

جالب توجه این است که خود ابن عربی در مواضع متعدّد تصریح کرده است که این دنباله را به حدیث افزوده‌اند و پیامبر اکرم ﷺ آن را نگفته‌اند؛ چنانکه می‌نویسد:

«قال ﷺ کان الله و لا شیء معه و زید فی قوله و هو الآن علی ما علیه کان فاندرج فی الحدیث ما لم یقله صلی الله علیه و سلم»^۲

اما چنانکه بیان خواهد شد، برخورد وی با این قسمت اضافه، برخوردی دوگانه است.

با این حال، می‌توان منشاء پیدایش این عبارت را در برخی از احادیث، جستجو کرد؛ به طور مثال در حدیث که ابن شهر آشوب مرسلّاً از امیر مؤمنان علی ع نقل کرده، آمده است:

«کان الله و لا مکان فلما خلق المکان لم یتغیر عما کان»^۳

یعنی: خدا بود و مکانی نبود؛ پس آنگاه که مکان را خلق کرد (خود) خدا تغییری

۱. شرح منازل السائرین، ۵۸۰/۲

۲. الفتوحات، ۶۵/۱ و نیز بنگرید به: همان، ۴۱ و ۱۱۹ و ۵۶/۲

۳. متشابه القرآن، ۵۸۸

نسبت به قبل از خلق آن نکرد.»

این حدیث گویای آن است که خلق مکان خداوند را امکانمند نکرده است. حدیث دیگر را صدوق در التوحید نقل کرده است که امام موسی بن جعفر علیه السلام فرمود:

«إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى كَانَ لَمْ يَزَلْ بِلَا زَمَانٍ وَلَا مَكَانٍ وَهُوَ الْآنَ كَمَا كَانَ لَا يَخْلُو مِنْهُ مَكَانٌ وَلَا يَسْتَعْلُ بِهِ مَكَانٌ وَلَا يَحِلُّ فِي مَكَانٍ»^۱

یعنی: «خدای تبارک و تعالی همواره بدون زمان و مکانی بوده است و او اکنون نیز چنان است که بوده؛ هیچ مکانی از او خالی نباشد و مکانی از او خالی نیست و مکانی را هم بر نکرده است و نزول در مکانی هم ندارد.»

نکته بسیار مهم این است که عبارت «وَهُوَ الْآنَ كَمَا كَانَ» در این حدیث، در دنباله عبارت «كَانَ اللَّهُ وَلَا شَيْءٌ مَعَهُ» نیامده است؛ بلکه در پی جمله «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى كَانَ لَمْ يَزَلْ بِلَا زَمَانٍ وَلَا مَكَانٍ» آمده است و این حاکی از آن است که خداوند همواره بدون زمان و مکان بوده است و بعد از خلق زمان و مکان نیز چنین است یعنی زمان و مکان ندارد؛ چنانکه دنباله حدیث نیز گویای همین برداشت است.^۲ بنابراین اضافه کردن این قسمت به حدیث «كَانَ اللَّهُ وَلَا شَيْءٌ مَعَهُ»، از سوی ناقلان، آن هم با انگیزه‌های مختلف صورت گرفته است و در متن حدیث چنین چیزی نیامده است.

۳-۴-۳- برداشت ابن عربی از حدیث

ابن عربی با این توضیح که «كان» در حدیث «كان الله و لا شیء معه»، فعل وجودی است و در آن زمان لحاظ نشده است، نتیجه گرفته که موجودی به غیر از خدا نیست؛ وی در این باره می‌نویسد:

«فاعلم ان لفظة كان تعطى التقييد الزماني وليس المراد هنا به ذلك التقييد و انما المراد به الكون الذي هو الوجود فتحقيق كان انه حرف وجودي لا

۱. التوحید، ۱۷۸

۲. عجیب این است که برخی از عالمان معاصر، همچنان این حدیث را به طرز نادرست نقل می‌کنند؛ چنانکه در کتاب «توحید علمی و عینی» آمده است: «حضرت استاذنا العلامة الطباطبائی در کتاب توحید، نسخه خطی حقیق، ص ۶ آورده‌اند: كما فی حدیث موسی بن جعفر علیه السلام: كان الله و لا شیء معه و هو الآن كما كان» (توحید علمی و عینی، ۱۱۵)

فعل یطلب الزمان و لهذا لم یرد ما یقوله علماء الرسوم من المتکلمین و هو قولهم و هو الآن علی ما علیه کان فهذه زیادة مدرجة فی الحدیث ممن لا علم له بعلم کان و لا سیما فی هذا الموضع و منه کان الله عَفُوًّا غَفُورًا و غیر ذلك مما اقترنت به لفظة فاعلم ان لفظة کان تعطى التقييد الزمانی و ليس المراد هنا به ذلك التقييد و انما المراد به الكون الذى هو الوجود فتحقیق کان انه حرف وجودی لا فعل یطلب الزمان و لهذا لم یرد ما یقوله علماء الرسوم من المتکلمین و هو قولهم و هو الآن علی ما علیه کان فهذه زیادة مدرجة فی الحدیث ممن لا علم له بعلم کان و لا سیما فی هذا الموضع و منه کان الله عَفُوًّا غَفُورًا و غیر ذلك مما اقترنت به لفظة کان و لهذا سماها بعض النحاة هی و أخواتها حروفا تعمل عمل الأفعال و هی عند سیبویه حرف وجودی... بخلاف زیادة بقولهم و هو الآن فان الآن ندل علی الزمان و أصل وضعه لفظة تدل علی الزمان الفاصل بین الزمانین الماضی و المستقبل و لهذا قالوا فی الآن انه حد الزمانین فلما کان مدلولها الزمان الوجودی لم یطلقه الشارع فی وجود الحق و أطلق کان لأنه حرف وجودی... فالمحقق لا یقول قط و هو الآن علی ما علیه کان فانه لم یرد و یقول علی الله ما لم یطلقه علی نفسه لما فیه من الإخلال بالمعنی الذى یطلبه حقیقة وجود الحق خالق الزمان فمعنی ذلك الله موجود و لا شیء معه أى ما ثم من وجوده واجب لذاته غیر الحق و الممكن واجب الوجود به لأنه مظهره و هو ظاهر به»^۱

یعنی: «بدان که کلمة کان بیانگر تقييد زمانی است {به زمان ماضی} و در این حدیث این قید زمانی لحاظ نشده است؛ بلکه مراد از آن «کون وجود» است؛ بنابراین «کان» حرف وجودی است نه فعلی که بخواهد زمانی را بیان کند؛ به همین جهت آنچه متکلمان اهل ظاهر می گویند که «اکنون نیز چنان است که بود» در حدیث نیامده است و این اضافه ای است که در حدیث درج شده است از سوی کسانی صورت گرفته که از معنای کان آگاه نیستند؛ به خصوص در اینجا؛

چنانکه در آیاتی چون «كَانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا» و مانند آن، کان به این معنا به کار نرفته است و از این روست که برخی از نحویان، اینگونه کلمات را حرفی می‌دانند که مانند فعل عمل می‌کند و این کلمه در نزد سیبویه حرف وجودی است... بر خلاف آنچه که بر حدیث افزوده‌اند؛ یعنی کلمه «الآن»؛ زیرا کلمه «الآن» بر زمان دلالت می‌کند و اصلاً وضع آن برای دلالت بر زمانی است که میان دو زمان گذشته و آینده فاصله می‌اندازد و از همین جهت است که می‌گویند: «الآن» حدی برای دو زمان است. از این رو که الآن دلالت بر زمان می‌کند، شارع آن را درباره وجود خداوند به کار نمی‌برد؛ اما «کان» را به کار می‌برد؛ زیرا حرف وجودی است... پس فرد محقق هیچگاه نمی‌گوید: «و هو الآن علی ما علیه کان» زیرا این در روایت نیامده است، و در این صورت چیزی را به خدا نسبت می‌دهد که خداوند به خودش نسبت نداده است؛ از آن جهت که در معنی حدیث نیز اخلال ایجاد می‌شود؛ زیرا خداوند، خود خالق زمان است. بنابراین معنای حدیث این می‌شود که الله موجود است و هیچ چیز دیگری با او نیست؛ یعنی غیر از وجود خداوند واجب الوجود لذاته نیست و ممکنات واجب الوجود هستند به او؛ زیرا ظاهر کننده اویند و خداوند با ممکنات ظاهر شده است.»

همو در موضعی دیگر نوشته است:

«اعلم أن الله موصوف بالوجود و لا شيء معه موصوف بالوجود من الممكنات بل أقول ان الحق هو عين الوجود و هو قول رسول الله ﷺ كان الله و لا شيء معه يقول الله موجود و لا شيء من العالم موجود فذكر عن نفسه بدء هذا الأمر أعني ظهور العالم في عينه»^۱

یعنی: «بدان که خدا به وجود وصف شده است و هیچ چیزی از ممکنات با او موصوف به وجود نیست؛ بلکه می‌گوییم: حق تعالی خود عین وجود است و این همان سخن پیامبر ﷺ است که خدا بود و چیزی با او نبود؛ می‌گوید خدا موجود است و هیچ چیز دیگری از عالم موجود نیست؛ پس پیامبر ﷺ آغاز این امر، یعنی ظهور عالم در عین خداوند، را یادآوری کرده است» بنابراین مطابق

برداشت ابن عربی از حدیث، ترجمه عبارت «کان الله و لا شیء معه» این است که: «خدا هست و چیزی غیر از او نیست»

پیشتر بیان شد که عرفا موضوع حدوث و قدم را نیز مانند سایر موضوعات با پیش فرض وحدت وجود در نظر دارند؛ از همین رو، حدوث در نزد آنها ظهور است؛ نه ایجاد معدوم. استاد ابوالعلا عقیفی، مصحح کتاب فصوص الحکم ابن عربی، اعتقاد وی را درباره حدوث عالم چنین توضیح داده است:

«یتکلم ابن عربی عن خلق العالم، و لکنه لا یقصد به ایجاد العالم من العدم و لا احداثه فی زمان معین، و انما الخلق عنده هو ذلك التجلی الالهی الدائم الذی لم یزل و لا یزال، و ظهور الحق فی کل آن فیما لا یحصی عدده من الصور»^۱

یعنی: «ابن عربی درباره خلقت عالم سخن گفته است؛ اما باید توجه داشت که مقصود وی از خلق عالم، ایجاد آن از عدم و احداث آن در زمانی معین نیست؛ بلکه خلقت در نظر او همان تجلی همیشگی الهی و ظهور حق تعالی است در هر لحظه و در صورتهایی که قابل شمارش نیستند. این ظهور همواره بوده و خواهد بود.»

بنابراین خداوند با اظهار عالم خود را نمایان ساخته است و مقصود وی از حدوث عالم، همین است. از همین روست که می‌گوید: اضافه کردن عبارت «هو الآن علی ما علیه کان» کار جهال است؛ زیرا «کان» در این حدیث حرف وجودی است؛ یعنی همواره خدا هست و چیزی غیر او نیست. پس دیگر نیازی نیست که چیزی به حدیث اضافه شود. به عبارت دیگر، در نظر ابن عربی، معنای حدیث این است که خدا موجود است و چیزی جز او موجود نیست.

اما با وجود اینکه ابن عربی، درج مزبور را در این حدیث تخطئه کرده، در برخی از مواضع کتابش، آن را تأیید کرده و حتی حدیث را به همین شکل مدرج مورد استناد قرار داده است!! به طور مثال در خلال توضیحاتی که راجع به حروف مقطعه داده

است، می‌نویسد:

«من قرأ الم بهذه الحقيقة و الكشف حضر بالكل للكل مع الكل فلا يبقى
شئ في ذلك الوقت الا يشهده لكن منه ما يعلم و منه ما لا يعلم فتنزه
الألف عن قيام الحركات بها يدل أن الصفات لا تعقل الا بالأفعال كما
قال عليه السلام كان الله و لا شئ معه و هو على ما عليه كان»^۱

ملاحظه می‌شود که در این عبارات، حدیث مُدرج مورد استناد قرار گرفته است؛
چنانکه در موارد دیگری نیز این شکل حدیث را مورد تأیید قرار داده است^۲

۳-۴-۳-۵- نقد برداشت ابن عربی

برداشت ابن عربی از حدیث «كان الله و لا شئ معه» را می‌توان در قالب این
عناوین، مورد نقد و بررسی قرار داد:

۳-۴-۳-۵-۱- ناهمخوانی برداشت ابن عربی با سیاق احادیث

در تمام منابع ناقل این حدیث، اعم از منابع شیعه و سنی، عبارت «كان الله و لا شئ
معه» به طور مستقل و جداگانه نقل نشده است؛ بلکه قبل از این عبارت، جملات دیگری
نیز وجود دارد؛ بنابر ضوابط فقه الحدیثی و برای فهم معنای عبارت مزبور، لازم است
که تمام بخشهای حدیث را مورد توجه قرار دهیم. چنانکه پیشتر اشاره شد، این
حدیث در منابع سنی، ضمن پاسخ به سؤال اهل یمن درباره آغاز آفرینش مطرح شده
است؛ علاوه بر این رسول اکرم صلی الله علیه و آله، بعد از عبارت «كان الله و لا شئ معه» یا «كان الله
و لم یکن شئ غیره» درباره خلقت آسمانها و زمین سخن گفته‌اند؛ از جمله بیان
داشته‌اند: ثم خلق السموات و الارض^۳ و چنانکه ملاحظه شد، در روایات شیعه نیز،
سخن از خلقت بی سابقه «ماء»، که همه چیز از آن است، به میان آمده است. این
تصریحات با اندیشه ظهور ذات خداوند بعد از پنهان بودن آن، که مقصود ابن عربی و
سایر صوفیه از حدود عالم است و همچنین با این برداشت که مقصود از این حدیث

۱. الفتوحات، ۶۱/۱

۲. همان، ۷۰۴ و ۷۳۵

۳. الجامع الصحیح، ۱۷۵/۸

آن است که «خدا هست و چیزی غیر از او نیست» سازگار نیست^۱؛ زیرا با توجه به سیاق حدیث، این جمله به معدوم بودن مخلوقات اشاره دارد و هیچ قرینه‌ای در حدیث نیست که این جمله را به بعد از خلقت نیز تعمیم دهیم.

۳-۴-۳-۵-۲- دلالت آیات قرآن و احادیث دیگر

در بخش تبیین حدیث، آیات و روایات دیگری که ناظر بر خلق ابداعی و آغاز آفرینش جهان است، ملاحظه شد. مشخص است که نمی‌توان این شواهد را بدون وجود دلیل و قرینه، به موضوعات عرفانی تأویل کرد؛ حال آنکه در عبارات ابن عربی تمام این شواهد، براساس اندیشه وحدت وجود، به تجلی و ظهور تأویل شده است؛ در این تأویل، عالم قدیم است؛ چون اعیان ثابتة آن {که غیر ذات خدا نیستند}^۲ ازلاً موجود بوده است و حدوث آن، از جهت ظهور آن است.^۳

باید گفت قواعد تفسیری و فقه الحدیثی که ابن عربی خود به آنها توجه داشته و در پاره‌ای موارد نظرات دیگران را براساس این قواعد نقد کرده است،^۴ این تأویلات را بر نمی‌تابد.

۳-۴-۳-۵-۳- تعارض آموزه‌های اسلامی با وحدت وجود و موجود

موضوع دیگری که در نقدنگرش ابن عربی به حدیث «کان الله و لا شیء معه» توان مطرح کرد، این است که تأویل وی درباره حدیث مورد نظر، از اساس با تعالیم قرآن و عترت ناسازگار است؛ زیرا همچنانکه بیان شد، این تأویلات مبتنی بر نظریه وحدت وجود و موجود صورت گرفته است و پیشتر درباره تعارض این نظریه با آیات و روایات سخن گفتیم.

بنابراین، برداشت ابن عربی از عبارت مزبور، هم از حیث سیاق احادیثی که این عبارت را در خود دارند و هم از جهت دلالت آیات و روایات دیگر، قابل نقد است.

۱. چنانکه بیان شد، مقصود ابن عربی از حدوث عالم، تجلی و ظهور ذات خداوند در هستی است.

۲. شرح فصوص الحکم، ۴۳۶

۳. تعلیقه و مقدمه فصوص الحکم، ۳۱۴

۴. برای نمونه: نک: الفتوحات، ۳۹۲/۱ و ۴۴۵

۲ - ۵ - حدیث «انَّ اللهَ فِي قِبَلَةِ الْمُصَلِّيِّ»

یکی دیگر از احادیث فتوحات که در موضوع توحید قابل ذکر است، حدیث «انَّ اللهَ فِي قِبَلَةِ الْمُصَلِّيِّ» است. ابن عربی بالغ بر ۱۹ بار این حدیث را در فتوحات آورده است؛ اما مأخذ و سند آن را معرفی نکرده است.

۳ - ۵ - ۱ - بررسی مأخذ و اسناد حدیث

این حدیث با این الفاظ در هیچیک از منابع روایی شیعه و سنی یافت نشد؛^۱ اما ذهبی، در تاریخ الاسلام، حدیثی مشابه آن نقل کرده است؛ وی در کتاب مزبور، از قول ابن عساکر نوشته است:

«أَبَانَا أَبُو طَاهِرِ الْحَنَائِيَّ، أَنَا الْأَهْوَازِيُّ، نَا أَبُو حَفْصِ بْنِ سَلْمُونَ، ثَنَا عَمْرُوبِ بْنِ عَثْمَانَ، نَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ يُوْسُفِ الْأَصْبَهَانِيِّ، ثَنَا شَعِيبُ بْنُ بِيَانِ الصَّفَّارِ، نَا عِمْرَانَ الْقَطَّانَ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَنَسٍ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا كَانَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ يَنْزِلُ اللَّهُ فِي قِبَلَةِ كُلِّ مُؤْمِنٍ مُقْبِلًا عَلَيْهِ، فَإِذَا سَلَّمَ الْإِمَامُ صَعَدَ إِلَى السَّمَاءِ» وَبِهِ إِلَى عَمْرُوبِ بْنِ سَلْمُونَ، بِإِسْنَادٍ ذَكَرَهُ، عَنْ أَسْمَاءَ، مَرْفُوعًا: رَأَيْتُ رَبِّي بِعُرْفَاتٍ عَلِيٍّ جَمَلَ أَحْمَرَ عَلَيْهِ أِزَارًا»^۲

یعنی: «ابو طاهر الحنائی از اهوازی و او از ابو حفص بن سلمون از عمرو بن عثمان از احمد بن محمد بن یوسف الاصبهانی از شعیب بن بیان الصفار از عمران القطان از قتاده از انس {بن مالک} برای ما نقل کرده است که پیامبر ﷺ گفته اند: «در روز جمعه خداوند در قبله هر مؤمنی نازل می شود و با او رو به رو می شود و هنگامیکه امام سلام نماز را می دهد، دوباره به آسمان می رود!!» همچنین ابوعلی اهوازی از عمرو بن سلمون با اسنادی که ذکر کرده از اسماء، مرفوعاً این حدیث را نقل کرده است

۱. شایان ذکر است که سید حیدر آملی این حدیث را در ضمن مطالب منقول از فتوحات مکیه، در کتاب تفسیر خود، المحيط الاعظم، نقل کرده است. (ن.ک: المحيط الاعظم، ۳/۴۷۷)؛ اما از آنجا که آملی، این مطالب را، به تصریح خودش، از فتوحات ابن عربی نقل کرده است، نمی توان کتاب تفسیر او را به عنوان منبع جداگانه ای در کنار آثار ابن عربی، برای این حدیث محسوب کرد.

۲. تاریخ الإسلام، ۳۰، ۱۲۹

فصل سوم: ارزیابی روایات □ ۱۷۳

که: «پروردگارم را در عرفات، بر شتری سرخ‌رنگ دیدم که لباسی در بر داشت» ذهبی، نظر ابن عساکر را درباره این احادیث، چنین نقل کرده است:

«هذان و الله موضوعان»^۱

یعنی: «به خدا سوگند که این دو حدیث، جعلی است»

ذهبی، اقوالی از بزرگان حدیث اهل سنت، درباره ابوعلی اهوازی که ناقل این حدیث است، ذکر کرده که حاکی از فساد عقیده او است؛ چنانکه از قول خطیب بغدادی نوشته است:

«أبوعلیّ الأهوازی کذاب فی الحدیث و القراءات جمیعاً»^۲

یعنی: «ابوعلی اهوازی هم در نقل حدیث و هم در نقل قرائات دروغ‌گوست»

همچنین ابن عساکر درباره او گفته است:

«یتمسک بالأحادیث الضعیفة التي تقوی له رأیه»^۳

یعنی: «ابوعلی، به احادیث ضعیفی که می‌توانست عقیده او را تقویت کند، روی

می‌آورد»

بنابراین، حدیث «ان الله فی قبة المصلی»، به تصریح دانشمندان علم حدیث

موضوع و فاقد اعتبار است.

۳ - ۵ - ۲ - نقد متنی حدیث

محتوای این حدیث موضوع به گونه‌ای است که در ذهن مستمع تشبیه خداوند را القاء می‌کند؛ نگاهی به سایر روایاتی که ابوعلی اهوازی جعل کرده است، گویای این است که وی قائل به تشبیه خدا به مخلوقات بوده است. برخی از آن روایات، در نهایت رکاکت محتوایی قرار دارد.^۴ از این رو، ابن عربی هم از این حدیث برداشتی تشبیهی

۱. همان

۲. همان، ۱۲۷

۳. همان

۴. از جمله آنها حدیثی است که می‌گوید: «خداوند اسبی خلق کرد و آن را به دویدن واداشت و از عرق بدن آن اسب نفس خود را خلق کرد!!» (نک: لسان المیزان، ۲/۳۳۹) انسان از نقل چنین روایات

داشته است که در ادامه به نقل و نقد آن می‌پردازیم.

۳-۵-۲-۱- برداشت ابن عربی از حدیث

ابن عربی این حدیث را به عنوان یکی از شواهد دینی جواز تشبیه خداوند به مخلوقات مورد توجه قرار داده است! توضیح اینکه به عقیده ابن عربی آنها که فقط خداوند را تنزیه می‌کنند یا جاهلند یا بی‌ادب؛ وی در فصّ نوحی فصوص الحکم می‌نویسد:

«بدان که تنزیه خداوند در نزد اهل حقایق عین تحدید و تقيید اوست و کسی که او را تنزیه می‌کند، یا جاهل است یا بی‌ادب»^۱

داود قیسری، شارح نامدار فصوص الحکم، درباره این موضوع نوشته است: «تنزیه یا فقط از نقایص امکانیه است یا هم از آنها و هم از کمالات انسانیه و هر یک از این دو در نزد اهل کشف و شهود تحدید و تقيید خداوند است؛ زیرا کسی که خداوند را تنزیه می‌کند، او را از جمیع موجودات تمییز می‌دهد (جدا می‌کند) و ظهور او را در بعضی از مراتبش قرار می‌دهد؛ یعنی فقط در مرتبه‌ای که اقتضای تنزیه دارد، نه در مرتبه‌ای که اقتضای تشبیه دارد. حال آنکه این طور نیست. زیرا موجودات، به ذوات و وجود و کمالاتشان مظاهر حَقِّند و او در همه آنها ظاهر است و برای همه آنها متجلی است و او با آنهاست در هر جا که با ذواتشان و وجودشان و بقایشان و همه صفاتشان باشند. بلکه اوست که به همه این صور ظاهر شده است؛ پس این امور (وجود و کمالات) بالأصالة، برای حق است و به تبعیت برای خلق؛ از این رو، آنکه خداوند را تنزیه می‌کند، یا نسبت به واقعیت جاهل است یا به اینکه عالم همه مظهر اوست، عالم است. اگر جاهل باشد و به سبب جهل خویش، خدا را تنها در بعضی از مراتبش مقید کرده است، پس جاهل است و دارای سوء ادب و اگر عالم باشد، نسبت به حق تعالی و پیامبران اسائه ادب کرده است؛ زیرا چیزهایی را از خداوند نفی کرده که او برای خود،

۱ دروغی شرم می‌کند؛ به جاست که در برخورد با این اکاذیب، همان چیزی گفته شود که خدای متعال در کتاب مجیدش تعلیم داده است: مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذَا سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ (آیه ۱۶ سوره نور)

در دو مقام جمع و تفصیلش، ثابت کرده است.^۱ بنابراین، نگرش ابن عربی به دو موضوع تنزیه و تشبیه خداوند، با توجه به نظریه وحدت وجود او قابل فهم است؛ با این توضیح که خدا در مقام ذات که از آن تعبیر به غیب الغیوب می‌کنند^۲ نه قابل تنزیه است و نه قابل تشبیه؛ اما مقام احدیت که اولین ظهور و جلوه حق است به اَسْمَاءِ حُسْنٰی و صفات علیا و خداوند در آن مقام منزّه از کثرت است^۳، مقام تنزیه خداست؛ و مقام تشبیه او، تجلی و ظهور حق تعالی و وجود مطلق است، در تمام موجودات؛ از این رو، در نگرش ابن عربی، همان خدایی که منزّه است، مشبّه نیز هست و این به تفاوت مقامات او بر می‌گردد؛ بر این اساس، کسانی که فقط خداوند را تنزیه می‌کنند یا صرفاً او را تشبیه می‌کنند مصداق «نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَ نَكْفُرُ بِبَعْضٍ» هستند^۴؛ زیرا به مقامات گوناگون او واقف نیستند. ابن عربی درباره این موضوع ابیاتی نیز سروده که در کتاب فصوص الحکم ذکر شده است:

فان قلت بالتنزیه كنت مقيدا و ان قلت بالتشبيه كنت محددا
و ان قلت بالامرین كنت مسددا و كنت اماما فی المعارف سیدا^۵

یعنی: «اگر قائل به تنزیه شوی، مقید باشی (خدا را محدود پنداشتی) و اگر قائل به تشبیه شوی، محدود هستی (برای خدا حدّ و حدود قائل شدی) و اگر هر دو امر (تنزیه و تشبیه) را جمع کنی، بر طریق استقامت قرار داری، و در معارف پیشوا و امام هستی.»

بنابراین، در دیدگاه ابن عربی و پیروان مکتب او، نباید فقط خدا را تنزیه کرد؛ زیرا تنزیه او مستلزم آن است که چیزهایی را از او سلب کنیم؛ در حالی که اگر اطلاق ذات او را باور داشته باشیم، در آن صورت چیزی جز او وجود ندارد که بخواهیم از او سلب کنیم؛ بنابراین بر او حدّ زده ایم. همچنین اگر فقط او را تشبیه کنیم، باز به او حدّ زده ایم؛

۱. شرح فصوص الحکم، ۴۹۸

۲. مقدمه شرح فصوص قیصری، ۲۴

۳. همان

۴. فصوص الحکم، ۶۸

۵. فصوص الحکم، ۷۰

زیرا چیزی که مشابه امر محدود است، ناچار محدود خواهد بود^۱ و در این صورت مقامات دیگر او را نادیده گرفته‌ایم؛ از این جهت است که ابن عربی چاره‌کار را در جمع بین تشبیه و تنزیه دانسته و تصریح می‌کند:

«فلم يتمكن أن يخلو تنزیه عن تشبیه، و لا تشبیه عن تنزیه»^۲

یعنی: «ممکن نیست که تنزیه از تشبیه و تشبیه از تنزیه جدا باشد.»

قیصری در شرح این جمله نوشته است:

«ذلك لأن كلما نَزَّهته عنه من النقائص، فهو ثابت له عند ظهوره في المراتب الكونية و هو التشبيه و كلما شَبَّهته و أثبت له من الكمالات، فهو منفي عنه في مرتبة أحديته و هو التنزیه»^۳

یعنی: «این به آن سبب است که هرگاه خداوند را از نقائص منزّه بدانیم، این نقائص در مرتبه ظهور او در مراتب کونیه، در او هست و این تشبیه اوست (زیرا در عالم چیزی جز خدا نیست و این چیزها، همگی به جهت محدودیتشان، ناقصند) و هرگاه او را تشبیه کنی و کمالات (موجودات) را برای او اثبات کنی، اینها در مرتبه احدیت از او به دور است و این تنزیه است.»

بنابراین در نگرش ابن عربی، عارف واقعی کسی است که جمع بین تنزیه و تشبیه کند.

با این توضیحات می‌توان استنادات ابن عربی به حدیث «ان الله في قبلة المصلی» را تحلیل کرد. او درباره این حدیث می‌نویسد:

«اعلم أن للحق سبحانه في مشاهدة عباده اياه نسبتين نسبة تنزیه و نسبة تنزل الى الخيال بضرب من التشبيه فنسبة التنزیه تجليه في لیس كمثله شيء و النسبة الأخرى تجليه في قوله ﷻ «اعبد الله كأنك تراه» و قوله «ان الله في قبلة المصلی» و قوله تعالى «فَأَيْنَمَا تُولُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» و ثم ظرف و وجه

۱. اسما و صفات حق تبارک و تعالی، ۷۵

۲. فصوص الحکم، ۱۸۲

۳. شرح فصوص الحکم، ۱۰۵۵

الله ذاته و حقیقت^۱

یعنی: «بدان که برای خدای متعال در شهود الهی بندگانش دو نسبت وجود دارد؛ نسبت تنزیه و نسبتی که از تشبیه او، به خیال می‌آید؛ نسبت تنزیه او، تجلی او در لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ است و آن نسبت دیگر (تشبیه) در احادیث چون «اعبد الله كأنك تراه» و «ان الله في قبلة المصلي» و آیه «فَأَيْنَمَا تُولُوْا فَوَجْهُ اللَّهِ» قابل ملاحظه است. در این آیه تمّ ظرف است و وجه خدا ذات و حقیقت اوست.»

این عبارات گویای آن است که وی تشبیه خداوند را که در نظر او بخشی از حقیقت است، در این عقیده می‌داند که در عالم چیزی جز خدا نیست و از این رو به هر جا رو کنی به ذات خدا رو کرده‌ای؛ و حدیثی که می‌گوید: «خداوند در قبله نماز گزار است» ناظر به همین حقیقت است و بر نماز گزار لازم است تا به این موضوع توجه داشته باشد؛ زیرا قبله‌ای که به آن رو کرده است، چیزی جز خدا نیست و این تشبیه خداست. همو در موضعی دیگر می‌نویسد:

«بدان از آنجا که خدا انسان را بر صورت خویش خلق کرده است، می‌فهمیم که صورت در اینجا، با ارجاع ضمیر به خدا، صورت اعتقاد درباره خداست که انسان در نفس یا نظرو یا وهم و خیال خود آن را می‌آفریند و می‌گوید: این پروردگار من است و آن را می‌پرستد؛ چون خدا در انسان نیروی تصوّر را قرار داده است و از این رو او را جامع تمام حقایق عالم قرار داده است، پس در هر صورتی که به پروردگار خود معتقد باشد و او را بپرستد، از صورت حقیقی خدا خارج نشده است؛ زیرا خداوند جامع حقایق هستی است پس چاره‌ای نیست جز آنکه خدا را در صورت کامل انسانی یا با برخی از صفات انسانی تصوّر کند و اگر خدا را از این چیزها منزّه بداند، او را تنزیه نکرده است زیرا نتیجه تنزیه خداوند محدود دانستن اوست و کسی که خالق خود را محدود می‌داند او را در محدودیت مانند خود دانسته است؛ از این جهت است که پیامبر ﷺ گفته‌اند: خدا را بپرست؛ چنان که انگار او را می‌بینی و کاف تشبیه را در این حدیث به کار برده است و نیز پیامبر ﷺ گفته‌اند: خداوند در قبله نماز گزار است و خداوند می‌فرماید: «به هر

سو رو کنید، آنجا وجه خداست» و وجه یک چیز ذات و حقیقت آن است^۱ همچنین، او با استناد به این حدیث، نماز گزار را به تخیل و تصوّر خدا توصیه می‌کند:

«يقول النبي صلى الله عليه وسلم أي من حضرة هذا «اعبد الله كأنك تراه» و «الله في قبلة المصلي» أي تخيله في قلبك و أنت تواجهه لتراقبه و تستحي منه و تلزم الأدب معه في صلاتك فانك ان لم تفعل هذا أسأت الأدب^۲

یعنی: «پیامبر ﷺ درباره این مقام می‌گویند «خدا را بپرست؛ چنان که انگار او را می‌بینی» و نیز گفته‌اند: «خداوند در قبلة نماز گزار است.» به این معنا که او را در قبلة خود تخیل کن در حالیکه با او مواجه هستی؛ تا به این ترتیب مراقب رفتارت باشی و از او حیا کنی و در هنگام نمازت در حضور او، رعایت ادب نمایی؛ زیرا اگر چنین تصویری نداشته باشی، دچار سوء ادب می‌شوی.»

ملاحظه این عبارات، بیانگر آن است که ابن عربی، حدیث «ان الله في قبلة المصلي» را از جمله شواهد جواز و حتی دستور به تشبیه و تصوّر کردن خداوند دانسته است.

۳-۵-۲- نقد برداشت ابن عربی از حدیث

فارغ از عدم اعتبار حدیث «ان الله في قبلة المصلي» که استناد به آن را به چالش می‌کشد، موضوعاتی که ابن عربی به مناسبت آنها، این حدیث را ذکر کرده است، قابل نقد و تأمل است؛ به این ترتیب که اگر وحدت وجود و موجود را مبنایی برای تشبیه خداوند قرار داده و با این پیش فرض که در عالم چیزی جز خدا نیست، تشبیه خداوند را با توجه به این مقام حق تعالی جایز بدانیم، آنگاه بازیر سؤال رفتن وحدت وجود و موجود، این جواز نیز بی اعتبار می‌شود؛ چنانکه پیشتر^۳ بیان شد، نظریه وحدت وجود با دلالت آیات و روایات ناسازگار است.

۱. همان، ۲۱۲/۴

۲. همان، ۳۰۶/۱

۳. ذیل نقد متنی حدیث ان الله خلق آدم علی صورته

افزون بر این، ملاحظه آیات قرآن کریم و احادیث پیامبر ﷺ و امامان علیهم السلام، بیانگر آن است که اعتقاد موحدانه، با تشبیه خداوند به مخلوقاتش ناسازگار است؛ در این زمینه می توان به این آیات و روایات اشاره کرد:

۱- فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ^۱

یعنی: «او آفریننده آسمانها و زمین است و از جنس شما همسرانی برای شما قرار داد و جفت‌هایی از چهارپایان آفرید؛ و شما را به این وسیله [بوسیله همسران] زیاد می‌کند؛ هیچ چیز همانند او نیست و او شنوا و بیناست.»

۲- لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ - وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ^۲

یعنی: «خدا نزاده و زاده نشده است و برای او هیچگاه شبیه و مانندی نبوده است»

۳- قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَالَ اللَّهُ مَا أَمَنَ بِي مَنْ فَسَّرَ بِرَأْيِهِ كَلَامِي وَمَا عَرَفَنِي مَنْ شَبَّهَنِي بِخَلْقِي^۳

یعنی: «رسول خدا ﷺ گفتند که خدای متعال فرموده: هر کس کلام مرا به رأی خود تفسیر کند، به من ایمان نیاورده است و هر که مرا به آفریدگانم تشبیه کند، مرا نشناخته است.»

۴- عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ قَالَ مَا عَرَفَ اللَّهُ مَنْ شَبَّهَهُ بِخَلْقِهِ وَلَا وَصَفَهُ بِالْعَدْلِ مَنْ نَسَبَ إِلَيْهِ ذُنُوبَ عِبَادِهِ^۴

یعنی: «از رسول خدا ﷺ روایت شده که آن حضرت فرمود: هر که خدا را به آفریدگانش تشبیه کند، او را نشناخته است و هر که گناهان بندگانش را به او نسبت دهد، او را به عدالت وصف نکرده است.»

۵- فردی به امیر مؤمنان علیهم السلام عرضه داشت:

۱. الشوری، ۱۱

۲. اخلاص، ۳ و ۴

۳. التوحید، ۶۸

۴. همان، ۴۷

«يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ صِفْ لَنَا رَبَّنَا مِثْلَ مَا نَرَاهُ عَيَانًا لِنَزِدَادَ لَهُ حُبًّا وَ بِهِ مَعْرِفَةً:

ای امیر مؤمنان، خدا را آنگونه برای ما توصیف کن که گویا با چشم او را دیده‌ایم تا شناخت و دوستی ما نسبت به افزایش یابد.»

امام علی (ع) در پاسخ او دستور به حضور عمومی مردم داده و خطبه‌ای مفصل بیان داشتند که بخشی از آن چنین است:

«أَشْهَدُ أَنَّ مَنْ شَبَّهَكَ بِتَبَائِنِ أَعْضَاءِ خَلْقِكَ وَ تَلَاخُمِ حِقَاقِ مَفَاصِلِهِمْ الْمُحْتَجِبَةِ لِتَدْبِيرِ حِكْمَتِكَ لَمْ يَعْقِدْ غَيْبَ ضَمِيرِهِ عَلَى مَعْرِفَتِكَ وَ لَمْ يُبَاشِرْ قَلْبَهُ الْيَقِينَ بِأَنَّهُ لَا نِدَّ لَكَ وَ كَأَنَّهُ لَمْ يَسْمَعْ تَبْرُّوُ التَّابِعِينَ مِنَ الْمُتَّبِعِينَ إِذْ يَقُولُونَ تَاللَّهِ إِنْ كُنَّا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ إِذْ نُسَوِّيْكُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ كَذَبَ الْعَادِلُونَ بِكَ إِذْ شَبَّهوكَ بِأَصْنَامِهِمْ وَ نَحَلوكَ حَلِيَّةَ الْمُخْلُوقِينَ بِأَوْهَامِهِمْ وَ جَزَّووكَ تَجْزِئَةَ الْمَجَسَّمَاتِ بِخَوَاطِرِهِمْ وَ قَدَّروكَ عَلَى الْخَلْقَةِ الْمُخْتَلِفَةِ الْقَوَى بِقَرَائِحِ عُقُولِهِمْ وَ أَشْهَدُ أَنَّ مَنْ سَاوَاكَ بِشَيْءٍ مِنْ خَلْقِكَ فَقَدْ عَدَلَ بِكَ وَ الْعَادِلُ بِكَ كَافِرٌ بِمَا تَنَزَّلَتْ بِهِ مُحْكَمَاتُ آيَاتِكَ وَ نَطَقَتْ عَنْهُ شَوَاهِدُ حُجَجِ بَيِّنَاتِكَ وَ إِنَّكَ أَنْتَ اللَّهُ الَّذِي لَمْ تَتَنَاهَ فِي الْعُقُولِ فَتَكُونَ فِي مَهَبِّ فِكْرِهَا مُكَيِّفًا وَ لَا فِي رَوِيَّاتِ خَوَاطِرِهَا فَتَكُونَ مَحْدُودًا مُصْرَفًا»^۱

یعنی: «(خداوندا) شهادت می‌دهم آن کس که تو را به مخلوقات تشبیه می‌کند و برای تو همانند آنها اعضای مختلف و مفاصل به هم پیوسته که به فرمان حکیمانه تو در لابه لای عضلات پدید آمده، تشبیه می‌کند، هرگز در ژرفای ضمیر خود تو را نشناخته، و قلب او با یقین انس نگرفته است و نمی‌داند که هرگز شبیه و نظیری برای تو نیست و گویا بیزاری پیروان (گمراه را در قیامت) از رهبران خود نشنیده که می‌گویند: «به خدا سوگند ما در گمراهی آشکار بودیم که شما را با پروردگار جهانیان مساوی می‌شمردیم» دروغ گفتند آنان که از تو عدول کردند و تو را به بت‌های خود تشبیه کردند، و با اوهام و خیالات خود لباس صفات مخلوقین را به تو پوشاندند. یا همچون اجسام، در عالم پندار خویش تو را تجزیه کردند، و هر یک با سلیقه شخصی خود به مخلوقاتی که قوای گوناگون دارد

مقایسه‌ات کردند. شهادت می‌دهم که هر کسی تو را با مخلوقات برابر سازد، همانند آنهاست پنداشته و هر که تو را همانند چیزی پندارد، به آنچه در آیات محکمت تو نازل گردیده و حجت‌های آشکار تو به آنها گواهی داده، کافر شده است. تو همان خدای نامحدودی هستی که در اندیشه‌ها ننگجی تا چگونگی ذات تو را درک کنند و در خیال و وهم نیایی تا تو را محدود و دارای حالات گوناگون پندارند.»

۶- همچنین در خطبه ۲۱۳ نهج البلاغه آمده است:

«الْحَمْدُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ عَنْ شَبِّهِ الْمَخْلُوقِينَ الْغَالِبِ لِمَقَالِ الْوَاصِفِينَ الظَّاهِرِ بِعَجَائِبِ تَدْبِيرِهِ لِلنَّاطِرِينَ وَ الْبَاطِنِ بِجَلَالِ عِزَّتِهِ عَنْ فِكْرِ الْمُتَوَهِّمِينَ»^۱

یعنی: «ستایش مخصوص خداوندی است که از شباهت به مخلوقات والاتر است، و از توصیف وصف کنندگان بالاتر است. بر همه ناظران و بینایان به وسیله تدبیر شگفت‌آورش آشکار، و با جلال و عزتش از فکر متفکران پنهان است.»

۷- عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ مَنْ شَبَّهَ اللَّهَ بِخَلْقِهِ فَهُوَ مُشْرِكٌ وَمَنْ أَنْكَرَ قُدْرَتَهُ فَهُوَ كَافِرٌ^۲

یعنی: «محمد بن ابی عمیر از چندین نفر و آنها از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ روایت کرده‌اند که فرمود: هر که خدا را به آفریده‌اش تشبیه کند، مشرک است و هر که قدرتش را انکار کند، کافر است.»

۸- عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ مَنْ شَبَّهَ اللَّهَ بِخَلْقِهِ فَهُوَ مُشْرِكٌ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَا يُشَبَّهُ شَيْئًا وَ لَا يُشَبَّهُهُ شَيْءٌ وَ كُلُّ مَا وَقَعَ فِي الْوَهْمِ فَهُوَ بِخِلَافِهِ^۳

یعنی: «امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ فرمود: هر که خدا را به آفریده‌اش تشبیه کند، مشرک است. بدرستی که خدای تبارک و تعالی به چیزی شباهت ندارد و چیزی هم به او شبیه نیست و هر چه در وهم و خیال واقع شود، خداوند بر خلاف آن است.»

۹- عَنْ أَبِي اِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا يُشَبَّهُهُ شَيْءٌ أَيْ فُحْشٍ أَوْ خَنَاءً

۱. نهج البلاغه، ۳۲۹

۲. التوحید، ۷۶

۳. همان، ۸۱

أَعْظَمُ مِنْ قَوْلِ مَنْ يَصِفُ خَالِقَ الْأَشْيَاءِ بِجِسْمٍ أَوْ صُورَةٍ أَوْ بِخَلْقَةٍ أَوْ بِتَحْدِيدٍ
وَأَعْضَاءٍ تَعَالَى اللَّهُ عَنْ ذَلِكَ عُلُوًّا كَبِيرًا^۱

یعنی: «امام موسی بن جعفر علیه السلام می فرماید: خدای متعال شبیه به چیزی نیست؛ چه دشنام و ناسزائی بزرگتر است از گفته کسی که خالق همه چیز را به جسم یا صورت یا مخلوقش یا محدودیت و اعضاء توصیف کند؛ خداوند ازین گفتار بسیار برتر است.»

۱۰ - عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْقَاسِمِ قَالَ سَمِعْتُ عَلِيَّ بْنَ مُوسَى الرِّضَا علیه السلام يَقُولُ مَنْ
شَبَّهَ اللَّهَ بِخَلْقِهِ فَهُوَ مُشْرِكٌ وَمَنْ وَصَفَهُ بِالْمَكَانِ فَهُوَ كَافِرٌ وَمَنْ نَسَبَ إِلَيْهِ مَا
نَهَى عَنْهُ فَهُوَ كَاذِبٌ ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ - إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ
بِآيَاتِ اللَّهِ وَ أُولَئِكَ هُمُ الْكَاذِبُونَ^۲

یعنی: «داود بن قاسم می گوید: «شنیدم از حضرت علی بن موسی الرضا علیه السلام که می فرمود هر که خدا را به آفریده اش تشبیه کند، مشرک است و هر که او را به جا و مکان توصیف کند، کافر است و هر که به او نسبت دهد، آنچه را که از خداوند خود از انجام آن نهی کرده (معاصی) دروغگو است؛ سپس آن حضرت این آیه را تلاوت کردند: «إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَ أُولَئِكَ هُمُ الْكَاذِبُونَ: تنها کسانی دروغ می بندند که به آیات خدا ایمان ندارند و دروغگویان واقعی آنها هستند.»

در این نصوص، تشبیه خدا به مخلوقات در تعارض جدی با توحید حق متعال معرفی شده است و چنانکه ملاحظه می شود در پاره ای از آنها، صراحتاً از تشبیه خدا به خلق، به عنوان عقیده ای شرک آلود یاد شده است.

همچنین نباید از نظر دور داشت که در تعالیم اهل بیت، عبارات متشابهی که ظاهراً بر تشبیه دلالت دارد، مبتنی بر اصل تنزیه تفسیر شده است؛ موضع تغییر ناپذیر اهل بیت علیهم السلام تنزیه حق متعال است و به شدت بارویکرد تشبیهی مبارزه کرده اند؛ از این رو می توان گفت که برداشت ابن عربی از عبارت «إِنَّ اللَّهَ فِي قِبَلَةِ الْمَصْلِيِّ» که او آن

۱. الکافی، ۱/۱۰۵

۲. همان، ۶۹

رأبه عنوان حدیث تلقی کرده است، با تعالیم قرآن و عترت سازگار نیست.^۱

۲ - ۶ - حدیث «كان الله في عماء ما تحته هواء و ما فوقه هواء»

صورت کامل این حدیث چنین است که: «عن ابن زرين قال: قلت: يا رسول الله، أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه؟ قال: كان في عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء ثم

۱. باید یادآور شویم که در مکتب اهل بیت علیهم السلام توحید خداوند، اعتقادی خارج از دو حد تعطیل و تشبیه معرفی شده است؛ چنانکه حسین بن سعید از امام جواد علیه السلام پرسید: «يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ لِلَّهِ إِنَّهُ شَيْءٌ قَالَ نَعَمْ يُخْرِجُهُ مِنَ الْحَدِّينِ حَدَّ التَّعْطِيلِ وَ حَدَّ التَّشْبِيهِ (الكافي، ۸۲/۱) یعنی: «آیا رواست که به خدا گویند که او چیزی است؟ فرمود: آری؛ چیزی که او را از حد تعطیل (انکار) و حد تشبیه (همانند دانستن او با مخلوق) خارج می‌کند.» یعنی همین که گفته می‌شود خدا چیزی است، به وجودش اعتراف شده است؛ پس در این صورت، خدا انکار نشده است؛ اما باید دانست که او ماندی ندارد؛ به عبارت دیگر، «خداوند چیزی است» یعنی: هست؛ اما شبیه هیچ چیز نیست؛ به تعبیر امام صادق علیه السلام: «إِنَّهُ شَيْءٌ لَا كَالْأَشْيَاءِ إِذْ فِي نَفْيِ الشَّيْءِ عَنْهُ إِبْطَالُهُ وَ تَقْيُّهُ» (التوحيد، ۱۰۷) یعنی: «خداوند چیزی است؛ نه مانند چیزهای دیگر؛ زیرا که نفی چیز بودن او، ابطال و نفی اوست.» این بیان، با آنچه صوفیه مطرح می‌کنند، تفاوت بسیار زیادی دارد؛ اگرچه برخی از اساتید عرفان نظری، تلاش کرده‌اند تا نظریه ابن عربی را در این موضوع موافق با روایات امامان علیهم السلام نشان دهند؛ اما تدبیر در کلمات آن بزرگواران، حاکی از تعارض آموزه‌های ایشان با سخنان صوفیان است؛ در همین زمینه، استاد حسن زاده آملی، حدیثی را به امام صادق علیه السلام نسبت داده‌اند و آن را در آثار متعدد خویش مطرح کرده‌اند؛ به نظر ایشان، این روایت شهادی بر صحت نظریه صوفیان، در جمع بین تشبیه و تنزیه است؛ این حدیث، از این قرار است: «انَّ الْجَمْعَ بِلَا تَفَرُّقَةٍ وَ زَنْدَقَةَ وَ التَّفَرُّقَةَ بَدُونَ الْجَمْعِ تَعْطِيلٌ وَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا تَوْحِيدٌ» (ممد الهمم، ۱۰۸)؛ این عبارت در هیچیک از کتب حدیثی شیعه و سنی یافت نمی‌شود؛ به نظر می‌رسد که نخستین ناقل آن، سید حیدر آملی، از صوفیان قرن هشتم است که در جامع الاسرار این عبارت را نقل کرده است؛ البته سید حیدر آن را به عنوان حدیث مطرح نکرده است؛ بلکه با تعبیر «قیل» آن را ذکر کرده است (نک: جامع الاسرار، ۱۱۷)؛ بعد از او، صائِن الدین ابن ترکه اصفهانی (م ۸۳۵ ق)، آن را بدون ذکر منبع و سند، به امام صادق علیه السلام نسبت داده است (نک: تمهید القواعد، ۱۱۵)؛ حال آنکه با ملاحظه این عبارت و مقایسه آن با عبارات صوفیان، می‌توان با اطمینان گفت که عبارت مزبور از آن مکتب تصوف است؛ نه مکتب اهل بیت علیهم السلام؛ زیرا نظیر چنین عبارتی، در آثار مختلف صوفیه قابل مشاهده است؛ به طور مثال در «احیاء علوم الدین» غزالی آمده است: «فمن أشار الى تفرقة بلا جمع فقد جحد الباری سبحانه، و من أشار الى جمع بلا تفرقة فقد أنکر قدرة القادر، و اذا جمع بينهما فقد وجد عين التحلم» (احیاء علوم الدین، ۱۱/۱۷) همچنین در جامع الاسرار به نقل از ابن عربی آمده است: «إياكم و الجمع و التفرقة فانَّ الأول یورث الزندقة و الإلحاد، و الثاني تعطیل الفاعل المطلق و علیکم بهما فانَّ جامعهما موحد حقیقی» (جامع الاسرار، ۱۱۷)؛ بنابراین، با توجه به ضوابط علم الحدیث، نسبت دادن این عبارت به امام معصوم علیه السلام، جایز نیست.

خلق عرشه علی الماء» ابن عربی ۱۵ بار به این حدیث استشهاد داشته است؛ با این توضیح که برای آن مأخذ و سندی معرفی نکرده است.

۳-۶-۱- بررسی مأخذ حدیث

حدیث عماء در کتب معتبر اهل سنت^۱ نقل شده است که به ترتیب قدمت از این قرارند:

۱- در مسند طیالسی (م ۲۰۴ ق) حدیث مزبور با این سند ذکر شده است:

«حدثنا حماد بن سلمة عن يعلى بن عطاء عن وكيع بن عدس عن أبي رزين قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم يكره ان يسأل فاذا سأله أبورزين أعجبه قال: قلت يا رسول الله أين كان ربنا قبل ان يخلق السماوات والأرض قال: كان في عما فوقه هواء وما تحته هواء ثم خلق العرش على الماء»^۲

۲- در مسند احمد بن حنبل آمده است:

«ثنا يزيد بن هارون أنا حماد بن سلمة عن يعلى بن عطاء عن وكيع بن حدس عن عمه أبي رزين قال قلت يا رسول الله أين كان ربنا عز وجل قبل ان يخلق خلقه قال كان في عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء ثم خلق عرشه على الماء»^۳

۳- ابن ماجه قزوینی می گوید:

«حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، ومحمد بن الصباح. قالوا: ثنا يزيد بن هارون. أنبأنا حماد بن سلمة، عن يعلى بن عطاء، عن وكيع بن حدس، عن عمه أبي رزين، قال: قلت: يا رسول الله! أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه؟ قال: كان في عماء، ما تحته هواء، و ما فوقه هواء، و ما ثم خلق عرشه على الماء»^۴

۱. از آنجا که دانشمندان شیعه، نگاهی انتقادی به این حدیث داشته‌اند، در نقد متنی حدیث دیدگاه آنان را نسبت به حدیث مزبور بیان خواهیم کرد.

۲. مسند ابی داوود طیالسی، ۱۴۷

۳. المسند ابن حنبل، ۱۱/۴

۴. سنن ابن ماجه، ۶۵/۱

۴- این حدیث در سنن ترمذی، به این طریق آمده است:

«حدثنا أحمد بن منيع، أخبرنا يزيد بن هارون، أخبرنا حماد بن سلمة عن يعلى بن عطاء عن وكيع بن حذس عن عمه أبي رزين قال: قلت: يا رسول الله، أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه؟ قال: كان في عمام ما تحته هواء و ما فوقه هواء و خلق عرشه على الماء» ترمذی بعد از نقل این حدیث، آورده است: «هذا حدیث حسن»^۱

۵- طبری در دو کتاب تفسیر و تاریخ خود این حدیث را چنین نقل کرده است:

«حدثنا ابن وكيع و محمد بن هارون القطان الرازقي قالوا: ثنا يزيد بن هارون، عن حماد بن سلمة، عن يعلى بن عطاء، عن وكيع بن حذس، عن عمه أبي رزين قال: قلت: يا رسول الله أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه؟ قال: كان في عمام ما فوقه هواء، و ما تحته هواء، ثم خلق عرشه على الماء»^۲

۳ - ۶ - ۲ - بررسی سند حدیث

دانشمندان اهل سنت، نظرات مختلف و بعضاً متعارضی در قبال این حدیث داشته‌اند؛ چنانکه عده‌ای آن را به عنوان حدیثی معتبر تلقی کرده‌اند و برخی دیگر آن را ضعیف و نامعتبر دانسته‌اند. پیشتر ملاحظه شد که ابو عیسی ترمذی، بعد از نقل حدیث مزبور آن را حدیثی با سند «حسن»^۳ دانسته است.^۴

علیرغم این، کسانی چون ابن قتیبه، ابن جوزی و فخر رازی، این حدیث را ضعیف دانسته‌اند؛ ابن قتیبه با مجهول دانستن وکیع بن عدس {یا حدس}، سند این حدیث را ضعیف دانسته است.^۵ چنانکه در کتاب السنة ابن ابی عاصم نیز همین موضوع، درباره

۱. سنن ترمذی، ۳۵۱/۴

۲. جامع البیان، ۴/۱۲؛ تاریخ الامم، ۳۷/۱

۳. حدیث حسن به اصطلاح اهل سنت خبر مسندی است که راویان آن نزدیک به درجه وثاقت باشند؛ بنابراین مرتبه آن پائین‌تر از حدیث صحیح است (ن.ک: درایة الحدیث، ۷۲)

۴. سنن ترمذی، ۳۵۱/۴

۵. تأویل مختلف الحدیث، ۲۰۷

سند این حدیث مطرح شده است^۱؛ همچنین ابن جوزی، دربارهٔ سند آن می‌نویسد:
«هذا حدیث تفرد به یعلی بن عطاء عن وکیع بن عدس، ولیس لوکیع راو
غیر یعلی»^۲

یعنی: «این حدیثی است که فقط از طریق یعلی بن عطاء از وکیع بن عدس نقل
شده است و غیر از «یعلی» شخص دیگری از «وکیع» روایت نکرده است.»
این عبارت ابن جوزی، بیانگر آن است که حدیث مزبور حدیثی مفرد و شاذ است.
چنانکه فخر رازی نیز با نقل این حدیث و مقایسهٔ آن با حدیث «کان الله و لا شیء معه»
ضمن سؤال و جوابی، این‌گونه نوشته است:

«هل یصح ما یروی أنه قیل یا رسول الله، أين كان ربنا قبل خلق السموات
و الأرض؟ فقال كان فی عماء فوقه هواء و تحته هواء؟

و الجواب: أن هذه الرواية ضعيفة، و الأولى أن يكون الخبر المشهور أولى
بالقبول و هو قوله صلى الله عليه و سلم كان الله و ما كان معه شيء»^۳

یعنی: آیا حدیث «این‌که ربنا...» صحیح است؟ جواب این‌که: این روایت ضعیف
است و حدیث «کان الله و ما كان معه شيء» که روایتی مشهور است، قابل
قبول‌تر از آن است.» افزون بر اینها، آلبانی، از علمای معاصر اهل سنت نیز،
حدیث عماء را در شمار احادیث ضعیف سنن ترمذی ذکر کرده است^۴

بنابراین، با توجه به نقل حدیث عماء به صورت مفرد، و مجهول بودن برخی از
راویان آن، چنانکه پاره‌ای از محدثان و دانشمندان سنی نیز تصریح کرده‌اند، حدیث
مزبور از جهت سند، ضعیف است.^۵

۱. کتاب السنّة، ۲۷۲

۲. دفع شبه التشبيه، ۱۸۹

۳. - مفاتیح الغیب، ۳۲۰/۱۷

۴. ضعیف سنن الترمذی، ۳۸۲

۵. ابن عربی در مواضعی از فتوحات، بعد از ذکر حدیث عماء، آن را به عنوان حدیثی صحیح، معرفی
کرده است (نک: الفتوحات، ۳۱۰/۲)؛ حال آنکه هیچیک از محدثان مسلمان، صحت این حدیث را
نپذیرفته‌اند؛ با توجه به اشکالاتی که در سند حدیث مزبور وجود دارد، ادعای ابن عربی دربارهٔ صحت این
حدیث

۲-۶-۳- نقد و بررسی متن حدیث

قبل از ورود به نقد متن حدیث، به جاست که ترجمه‌ای از آن صورت پذیرد تا زمینه بررسی متن حدیث فراهم شود.

۳-۶-۳-۱- ترجمه حدیث

این حدیث، در منابع مختلف، با الفاظ همسانی نقل شده است که ترجمه آن از این قرار است:

ابورزین می‌گوید: به پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عرض کردم: پروردگار ما قبل از آنکه مخلوقات را خلق کند، کجا بود؟ پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در پاسخ گفتند: «در ابری بود که بالا و پایین آن هوا بود^۱؛ سپس عرش خود را بر ماء خلق کرد.»^۲

۳-۶-۳-۲- دیدگاه دانشمندان درباره حدیث

با توجه به تفاوت نگرش عالمان شیعه و سنی به حدیث مزبور، نظرات آنها به تفکیک مطرح می‌کنیم.

۳-۶-۳-۱- دیدگاه دانشمندان سنی

ابو عبید قاسم بن سلام (م ۲۲۴ ق) بعد از نقل این حدیث نوشته است:
«نمی‌دانیم که این ابر چگونه بوده است و حدّ و حدود آن چقدر بوده و خدا دانایتر است؛ امّا «عمی» در چشم، اسم مقصور است و هیچ ارتباطی با آنچه در این حدیث آمده، ندارد.»^۳

ابن قتیبه، بعد از طرح اشکالات سندی و نقل سخن ابن سلام گفته است که عده‌ای برای توجیه این حدیث، کلمه «ما» را به قبل از «فوقه» و «تحت» افزوده‌اند؛ از ترس

۱ حدیث مخدوش می‌شود؛ زیرا او در مواردی هم که کشف و شهود را در تعیین صحت حدیث دخالت داده است، تصریح به ضعف حدیث کرده است و عجیب است که درباره این حدیث چنین ادعایی را مطرح کرده و نوشته است: «ورد فی الصحيح»

۱. البته اگر ما را نافییه بدانیم، ترجمه آن این می‌شود که در بالا و پایین آن ابر، هوا نبود.

۲. عماء در لغت به معنای ابر و مه غلیظ است (ن.ک: النهایة، ۳/۳۰۴ و لسان العرب، ۱۵/۱۰۰)

۳. غریب الحدیث، ۷/۲

اینکه در این حدیث مکانی بین این دو برای خداوند مطرح شده است؛ حال آنکه درج مزبور، مشکل این حدیث را برطرف نمی‌کند؛ زیرا همچنان فوق و تحت باقی است.^۱ مقصود ابن قتیبه آن است که برخی با افزودن «مای نافیه» تلاش کرده‌اند تا حدیث را قابل قبول کنند؛ در صورتی که ما نافیه باشد، معنای حدیث این می‌شود که: «خدا در ابر بود و در بالا و پایین او، هوا نبود.» ابن قتیبه متذکر شده است که این تدبیر، دردی را از این حدیث، دوانمی‌کند؛ زیرا همچنان، بالا و پایین داشتن را که از خصوصیات اجسام است، به خدا نسبت می‌دهد.

همچنین خطابی (م ۳۸۸ ق) می‌نویسد:

«برخی از محدثان، به جای «فی عماء» در این روایت، «فی عمی» نقل کرده‌اند و مقصودشان این بوده که بگویند: معنای حدیث این است که: خداوند در مرتبه‌ای بود که انسان از درک آن عاجز است؛ اما این توجیه، صحیح نیست و عماء ممدود، {به معنا ابر} صحیح است؛ چنانکه ابو عبید و دیگر علما چنین نقل کرده‌اند.^۲ وجهی که توسط ابن سلام و خطابی رد شده، توسط پاره‌ای از لغویان و محدثان مطرح شده است؛ به طور مثال راغب اصفهانی درباره این حدیث نوشته است:

«الْعَمَاءُ: السَّحَابُ، وَالْعَمَاءُ: الْجَهَالَةُ، وَ عَلِي الثَّانِي حَمَلَ بَعْضُهُمْ مَا رَوَى أَنَّهُ قِيلَ: أَيْنَ كَانَ رَبُّنَا قَبْلَ أَنْ خُلِقَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ؟ قَالَ: فِي عَمَاءٍ تَحْتَهُ عَمَاءٌ وَ فَوْقَهُ عَمَاءٌ، قَالَ: إِنَّ ذَلِكَ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ تِلْكَ حَالَةٌ تَجْهَلُ، وَ لَا يُمْكِنُ الْوُقُوفُ عَلَيْهَا»^۳

یعنی: «عَمَاءٌ به معنای ابر است و همچنین معنای جهالت و نادانی نیز می‌دهد؛ بعضی از علماء، «عَمَاءٌ» را در روایتی که از پیامبر ﷺ نقل شده است که: «قِيلَ: أَيْنَ كَانَ رَبُّنَا قَبْلَ أَنْ خُلِقَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ؟ قَالَ: فِي عَمَاءٍ تَحْتَهُ عَمَاءٌ وَ فَوْقَهُ عَمَاءٌ» به معنای عمی و جهالت دانسته‌اند؛ یعنی حالتی که بر شما پوشیده است و آگاهی بر آن ممکن نیست.»

۱. تأویل مختلف الحدیث، ۲۰۷.

۲. اصلاح غلط المحدثین، ۵۹.

۳. المفردات فی غریب القرآن، ۳۴۹.

ابن اثیر نیز همین احتمال را دربارهٔ حدیث مزبور داده است.^۱ افزون بر این، ابن اثیر قائل است که در عبارت «أین کان ربنا» مضافی محذوف شده است و آن مضاف «عرش» است؛ یعنی سؤال این بوده است که: «أین کان عرش ربنا»^۲

ابن جوزی نیز علیرغم اشکالاتی که بر سند حدیث وارد دانسته، آن را به این صورت توجیه کرده است:

«اعلم أن الفوق والتحت يرجعان الى السحاب لا الى الله تعالى، و فی معنى فوق، فالمعنى: كان فوق السحاب بالتدبير والقهر»^۳

یعنی: «بدان که فوق و تحت در این حدیث به ابر برمی‌گردد؛ نه به خداوند و «فی» در این حدیث به معنای «فوق» است؛ یعنی: خدا با تدبیر و قدرت خویش، بر «ابر» بوده است.»

ملاحظهٔ این عبارات بیانگر اختلاف دانشمندان اهل سنت در توجیه حدیث عماء است و هیچیک از این توجیها، خالی از اشکال و ابهام نیست؛ چنانکه پاره‌ای از آنها که عماء را از عمی دانسته‌اند، مورد انتقاد دیگر دانشمندان قرار گرفته‌اند؛ همچنین نمی‌توان گفت که سؤال ابورزین از پیامبر ﷺ این بوده است که عرش خدا کجاست؛ زیرا این توجیه، برخلاف سیاق حدیث است؛ با این توضیح که سائل از پیامبر ﷺ پرسد: «أین کان ربنا عز وجل قبل ان یخلق خلقه»؛ در این عبارت ضمیر در فعل یخلق به خدا برمی‌گردد؛ نه به عرش؛ همچنین بدیهی است که خود عرش یکی از مخلوقات خداست؛ در انتهای حدیث نیز آمده است: «ثم خلق عرشه علی الماء» اگر سؤال و پاسخ راجع به عرش بوده است، دیگر معنا ندارد که گفته شود: بعد از آن عرش خود را بر ماء آفرید؛ با چنین فرضی باید گفته می‌شد: «ثم خلقه علی الماء»

توجیه ابن جوزی نیز چیزی از اشکالات و ابهامات حدیث کم نکرده است؛ از آن جهت که اگر بپذیریم که «فی» در اینجا به معنای فوق است و فوق هم به معنای تدبیر و قدرت است، آنگاه تدبیر و قدرت خداوند بر سحاب، خود عبارتی مبهم است.

۱. النهایة، ۳/۳۰۴

۲. همان

۳. دفع شبه التشبیه، ۱۹۱

با صرف نظر از کتاب «عوالی اللالی» ابن ابی جمهور، که شامل روایات صوفیه و احادیث اهل سنت نیز می‌شود^۱، حدیث مزبور در کتب روایی شیعه نقل نشده است و دانشمندان شیعه به نقد محتوای آن پرداخته‌اند؛ از جمله سید بن طاوس در کتاب الطرائف، با نقل این حدیث از منابع سنی، آن را به عنوان روایتی که اهل تجسیم جعل کرده‌اند، معرفی کرده است؛ با این توضیح که پذیرش این حدیث، منجر به محدود و متحیز دانستن خداوند می‌شود^۲ همین موضوع، در کتاب اضواء علی الصحیحین مطرح شده است^۳ همچنین علامه طباطبایی درباره آن نوشته است:

«الروایة من أخبار التجسم و لذا وجه بأن قوله: «فی عماء» کنایة عن غیب الذات الذی تکل عنه الأبصار و تحیر فیہ الألباب»^۴

یعنی: «این روایت از روایات تجسم است و به همین سبب آن را توجیه کرده‌اند به اینکه تعبیر عماء، کنایه از پنهان بودن ذات خداوند است که دیدگان از دیدنش ناتوان و عقول از درکش حیرانند.»

سپس، با نقل حدیث کان الله و لا شیء معه، به اختلاف این دو روایت اشاره کرده است.^۵

این نکته‌ای مهم و حائز اهمیت است که حدیث عماء، از جهت محتوا، در تعارض با حدیث «کان الله و لا شیء معه» قرار دارد؛ نکته‌ای که غیر از علامه طباطبایی، فخر رازی نیز به آن اشاره کرده است^۶؛ با توجه به صحیح سندی حدیث «کان الله و لا شیء معه» در منابع شیعه و سنی، جایی برای پذیرش حدیثی که ضمن ضعف سند، در تعارض با روایات صحیح قرار دارد، باقی نمی‌ماند.

۱. الحدائق الناضرة، ۹۰/۱

۲. الطرائف، ۳۵۴/۲

۳. نک: اضواء علی الصحیحین، ۱۵۵

۴. المیزان، ۱۸۰/۱۰

۵. همان

۶. مفاتیح الغیب، ۳۲۰/۱۷

افزون بر این، باید توجه داشت که موضع دانشمندان شیعه، درباره حدیث مورد نظر، برخاسته از تعالیم قرآن و عترت علیهم السلام است؛ چنانکه پیشتر به برخی از این آموزه‌ها اشاره شد؛ در همین زمینه، حدیثی از امیرمؤمنان علی علیه السلام روایت شده است که با توجه به آن می‌توان حدیث عماء را عیارسنجی کرد؛ در کتاب الکافی کلینی و التوحید شیخ صدوق، آمده است که یکی از عالمان یهود از امیرالمؤمنین علیه السلام پرسید:

«أَيْنَ كَانَ رَبُّنَا قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ سَمَاءً وَ أَرْضاً»

یعنی: «پروردگار ما پیش از آنکه آسمان و زمینی بیافریند، کجا بود؟»

امام علیه السلام در پاسخ او گفتند:

«أَيْنَ سُؤَالَ عَنْ مَكَانٍ وَ كَانَ اللَّهُ وَ لَا مَكَانَ»

یعنی: «کلمه «کجا»، پرسش از مکان است؛ در حالیکه خدا بوده و مکانی نبوده

است.»^۱

این حدیث گویای آن است که نمی‌توان درباره مکان خدا قبل از خلقت هستی سؤال کرد؛ زیرا سؤال از کجا بودن خدا، اثبات چیزی همراه اوست؛ حال آنکه قبل از خلقت هستی، خدا بوده و چیزی با او نبوده است. و بعد از خلقت نیز مکانی ندارد؛ چنانکه در حدیثی که فتح‌بن یزید جرجانی در موضوع توحید، از امام رضا علیه السلام نقل کرده آمده است:

«كَيْفَ الْكَيْفِ فَلَا يُقَالُ لَهُ كَيْفَ وَ أَيْنَ الْأَيْنِ فَلَا يُقَالُ لَهُ أَيْنَ إِذْ هُوَ مُبْدِعُ الْكَيْفُوفِيَّةِ وَ الْأَيْنُوفِيَّةِ»^۲

یعنی: «خداوند متعال، کیفیت‌ها و چگونگی‌ها را به وجود آورده ولی برای او

نمی‌توان چگونگی قائل شد و مکانها را به وجود آورده است، اما خود مکانی

ندارد؛ زیرا که او پدید آورنده چگونگی و مکانندی است (بدون سابقه قبلی)»

براین اساس، باید گفت که دانشمندان شیعه، حدیث عماء را در تعارض با تعالیم

قرآن و عترت و عقل دانسته و آن را نپذیرفته‌اند.

۱. الکافی، ۹۰/۱: التوحید، ۱۷۵

۲. التوحید، ۶۱

۳-۶-۳-۲-۳- برداشت ابن عربی از حدیث

حدیث عماء یکی از مهمترین شواهدی است که ابن عربی، برای توضیح جهان بینی خویش، آن را مطرح کرده است؛ وی عماء را به معنای ابر دانسته اما ابری که از تنفس خدا (نفس الرحمن) پدید آمده است و همه موجودات از آن ایجاد شده‌اند. وی در توضیح عماء می‌نویسد:

«فجميع الموجودات ظهر في العماء بكن أو باليد الإلهية أو باليدین الا العماء فظهوره بالنفس خاصة و لو لا ما ورد في الشرع النفس ما أطلقناه مع علمنا به و كان أصل ذلك حكم الحب و الحب له الحركة في المحب و النفس حركة شوقية لمن تعشق به و تعلق له في ذلك النفس لذة وقد قال تعالى كما ورد كنت كنزاً لم أعرف فأحببت أن أعرف فبهذا الحب وقع النفس فظهر النفس فكان العماء»^۱

یعنی: «همه موجودات در عماء با کلمه «کن، با دست یا با دستهای خدا، پدید آمدند، جز عماء که ظهور آن به ویژه با نفس است و اگر در لسان شرع، نفس نیامده بود ما آن را به خدا اطلاق نمی‌کردیم؛ با وجود آنکه به آن علم داشتیم. اصل آن نفس، حکم عشق بود. عشق در عاشق جنبشی دارد، نفس هم جنبشی شوقی به سوی کسی است که شخص به او مهر ورزیده و به او تعلق داشته است در این تنفس لذتی است؛ چنانکه خدای متعال می‌گوید: «گنجی ناشناخته بودم، دوست داشتم که شناخته شوم؛ از این دوست داشتن تنفس حق روی داد و نفس پدیدار شد که همان عماء بود.»

وی در ادامه این موضوع می‌نویسد:

«فهذا العماء هو الحق المخلوق به كل شيء و سمى الحق لأنه عين النفس و النفس مبطنون في المتنفس هكذا يعقل فالنفس له حكم الباطن فاذا ظهر له حكم الظاهر ف هو الأول في الباطن و الآخر في الظاهر و هو بكل شيء»

«عَلِيم»^۱

یعنی: «این عماء، آن حقی است که همه چیز بدان آفریده شده است و حق نامیده شده است زیرا عین نَفَس است و نَفَس، نهفته در مَتَنَفَس است بدین سان نَفَس دارای حکم باطن است و چون حکم ظاهر برایش پدیدار شد، پس او اول است در باطن و آخر است در ظاهر.»

در نظر ابن عربی عماء اصل و خمیر مایه همه موجودات است؛ وی در این باره تصریح کرده است:

«فالعماء أصل الأشياء و الصور كلها و هو أول فرع ظهر من أصل»^۲

یعنی: «عماء اصل همه چیزها و صورتهاست و آن اولین چیزی است که از اصل (یعنی خداوند) پدید آمده است.»

باید توجه داشت که تمام این تعابیر ابن عربی، با فهم نظریه وحدت وجود قابل درک می شود؛ اینکه خداوند تنفس می کند و از تنفس او عالم پدید می آید و نفس او نیز عین اوست، همگی در ارتباط با وحدت وجود و موجود، معنا می یابند و چنانکه ملاحظه می شود، برای وجه نشان دادن این عقیده، به روایات دیگری نیز استشهد شده است؛ هرچند وی تصریح کرده که اگر این حقایق در احادیث هم بیان نمی شد، از آن با خبر بوده است!

۳-۶-۳-۲-۴- نقد برداشت ابن عربی

بررسی حدیث «کنز مخفی» که مورد استشهد ابن عربی در بحث حاضر بوده است، در ادامه این نوشتار صورت می گیرد؛ اما درباره حدیث عماء باید گفت که برداشت ابن عربی از حدیث مزبور، واضعان آن را به مقصود رسانده است! چنانکه پیشتر اشاره شد، عالمان سنی با این حدیث، برخوردی تأویل گونه داشتند تا خود را از عقیده به تجسیم، برهانند؛ برخی از آنها هم در اصالت حدیث تردید داشتند؛ چنانکه عالمان شیعه، حدیث را از موضوعات فرقه مجسمه می دانند و برای پذیرش آن، به توجیه

۱. همان

۲. همان، ۳/۴۲۰

حدیث نپر داخته‌اند؛ با این وجود، ابن عربی، حدیث را به گونه‌ای تفسیر کرده است که عقیده اهل تجسیم را تقویت می‌کند؛ برای اثبات این موضوع، باید متن حدیث عماء و برداشت ابن عربی از آن را در نظر گرفت؛ در حدیث آمده است که ابوزین می‌گوید: به پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عرض کردم: پروردگار ما قبل از آنکه مخلوقات را خلق کند، کجا بود؟ پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در پاسخ گفتند: «در ابری بود که بالا و پایین آن هوانبود؛ سپس عرش خود را بر ماء خلق کرد.» بدیهی است که سؤال ابوزین راجع به خداوند بوده است؛ پاسخ این است که در عماء بوده است؛ بنابراین سخنان ابن عربی، تنها در صورتی با حدیث عماء ارتباط می‌یابد که اولاً عماء را مخلوق خدا ندانیم؛ زیرا در متن حدیث آمده است: «پروردگار ما قبل از آنکه مخلوقات را خلق کند، کجا بود؟» ثانیاً یا باید عماء را ظرف خدا بدانیم و یا خود خدا؛ به هر ترتیب، اگر «عماء» یکی از این دو (ظرف خدا یا خود خدا) نباشد، استشهاد ابن عربی به حدیث و جهی نخواهد داشت؛ زیرا سؤال راجع به خدا بوده است و معنا ندارد که کسی از خدا سؤال کند و پاسخ او راجع به غیر خدا باشد. با این توضیح باید گفت که در هر دو صورت قائل به تجسم خدا شده‌ایم. زیرا جسم است که مظهر و متحیز می‌شود؛ چنانکه تجسم خدا به صورت ابری که خمیر مایه همه موجودات است، نیز به معنای جسم دانستن اوست و این عقیده‌ای نیست که با آموزه‌های اسلامی سازگار باشد؛ بلکه شباهت زیادی با سخنان فلاسفه یهود دارد؛ چنانکه در عبارات فیلون اسکندرانی (م ۴۰ میلادی) ملاحظه می‌شود که وی «نَفَسِ خدَا» را زندگی‌بخش‌ترین چیزها دانسته و خدا را «علت زندگی» و صف می‌کند.^۱

۳ - ۷ - حدیث «ینزل ربنا کل لیلۃ الی سماء الدنیا»

این حدیث، از جمله شواهدی است که مورد توجه ابن عربی قرار داشته و ۱۴ بار در فتوحات به آن اشاره کرده است؛ وی در هیچ‌یک از استشهادات خود به این حدیث، مأخذ و سندی برای آن ذکر نکرده است.

۳-۷-۱ - بررسی مآخذ حدیث

حدیث نزول حق تعالی به آسمان دنیا، در منابع شیعه و سنی قابل ملاحظه است؛ اما نظر به تفاوت قالب روایات شیعه با روایات اهل سنت، آنها را به تفکیک ذکر می‌کنیم:

۳-۷-۱-۱ - جایگاه حدیث در مآخذ سنی

این حدیث، در کهنترین و معتبرترین منابع اهل سنت آمده است که به ترتیب قدمت از این قرار است:

۱- در موطأ مالک بن انس آمده است:

«ابن شهاب، عن أبي عبد الله الأغر، وعن أبي سلمة، عن أبي هريرة، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ينزل ربنا، تبارك وتعالى، كل ليلة إلى السماء الدنيا. حين يبقى ثلث الليل الآخر. فيقول: من يدعوني فأستجيب له؟ من يسألني فأعطيه؟ من يستغفني فأغفر له؟»^۱

۲- عبدالرزاق صنعانی، در المصنف خویش می‌نویسد:

«أخبرنا أبو سعيد أحمد بن محمد بن زياد بن بشر قال: حدثنا اسحاق بن ابراهيم بن عباد الدبري قال: قرأنا على عبد الرزاق ابن همام عن عبد الله بن عمر عن سعيد بن أبي سعيد المقبري عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لولا أن أشق على أمتي لامرتهم بالسواك مع الوضوء، ولو أن أشق على أمتي لآخرت صلاة العشاء إلى ثلث الليل أو إلى نصف الليل، فان الله - أو قال: ان ربنا تبارك وتعالى - ينزل إلى سماء الدنيا فيقول: من يسألني فأعطيه، من يستغفني فأغفر له، من يدعوني فأستجيب له»^۲.

۳- ابن ابی شیبہ (م ۲۳۵ ق) می‌گوید:

«حدثنا جرير عن منصور عن أبي اسحاق عن الأغر أبي مسلم يشهد على

۱. موطأ، ۲۱۴/۱

۲. المصنف، ۵۵۵/۱

أبی هريرة وأبی سعید الخدری قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: ان الله یمهل حتی یذهب ثلث اللیل ثم ینزل الی سماء الدنیا فیقول: هل من مستغفر هل من تائب هل من داع هل من سائل حتی ینفجر الفجر»^۱.

۴- در مسند احمد بن حنبل آمده است:

«حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا يزيد أنا هشام و عبد الوهاب انا هشام عن يحيى عن ابن جعفر أنه سمع أبا هريرة يقول قال رسول الله صلی الله علیه وسلم اذا بقى ثلث اللیل نزل الله عز وجل الی سماء الدنیا فیقول من ذا الذى یدعونی فأستجیب له من ذا الذى یتغفرنى فأغفر له من ذا الذى یسترزقنى فأرزقه من ذا الذى یتكشّف الضر فاکشفه عنه حتى ینفجر الجفر»^۲.

۵- بخاری، حدیث را چنین نقل شده است:

«حدثنا عبد الله بن مسلمة عن مالك عن ابن شهاب عن أبي سلمة وأبی عبد الله الأغر عن أبي هريرة رضی الله عنه أن رسول الله صلی الله علیه وسلم قال ینزل ربنا تبارك وتعالى كل لیلة الی سماء الدنیا حین یبقی ثلث اللیل الآخر یقول من یدعونی فأستجیب له من یسألنى فأعطیه من یتغفرنى فأغفر له»^۳.

۶- در صحیح مسلم آمده است:

«حدثنا قتيبة بن سعيد حدثنا يعقوب و هو ابن عبد الرحمن القارى عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة عن رسول الله صلی الله علیه وسلم قال ینزل الله الی السماء الدنیا كل لیلة حین یمضی ثلث اللیل الأول فیقول انا الملك انا الملك من ذا الذى یدعونی فاستجیب له من ذا الذى یسألنى فأعطیه من ذا الذى یتغفرنى فأغفر له فلا یزال كذلك حتى یضی

۱. المصنف، ۹۰/۷

۲. المسند ابن حنبل، ۲۵۸/۲

۳. الجامع الصحیح، ۴۷/۲

الفجر»^۱

مسلم دو طریق دیگر نیز برای این حدیث ذکر کرده است که عبارت است از: «اسحاق بن منصور از ابوالمغیره و او از الأوزاعی و او از یحیی و او از ابوسلمة بن عبد الرحمن از ابوهریره و او از پیامبر ﷺ» و نیز: «حجاج بن الشاعر از محاضر ابوالمورع و او از سعد بن سعید و او از ابن مرجانة و او از ابوهریره و او از پیامبر ﷺ»^۲

۷- ابن ماجه در سنن خود نوشته است:

«حدثنا الحسن بن علي الخلال. ثنا عبد الرزاق. أنبأنا ابن أبي سبرة، عن ابراهيم بن محمد، عن معاوية بن عبد الله بن جعفر، عن أبيه، عن علي بن أبي طالب، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا كانت ليلة النصف من شعبان، فقوموا ليلها و صوموا نهارها. فان الله ينزل فيها لغروب الشمس الى سماء الدنيا. فيقول: ألا من مستغفر لي فأغفر له! ألا مسترزق فأرزقه! ألا مبتلى فأعافيه! ألا كذا ألا كذا، حتى يطلع الفجر».^۳

۸- در سنن ابی داود نیز حدیث مزبور، چنین نقل شده است:

«حدثنا القعنبي، عن مالك، عن ابن شهاب، عن أبي سلمة بن عبد الرحمن، و عن أبي عبد الله الأغر، عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ينزل ربنا تبارك و تعالی كل ليلة الى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر فيقول: من يدعوني فأستجيب له؟ من يسألني فأعطيه؟ من يستغفرني فأغفر له»^۴

۹- ترمذی در سنن خود آورده است:

«حدثنا أحمد بن منيع أخبرنا يزيد بن هارون أخبرنا الحجاج ابن أرطاة عن يحيى ابن أرطاة عن يحيى بن أبي كثير عن عروة عن عائشة قالت: فقدت

۱. صحیح مسلم، ۱۷۵/۲

۲. همان

۳. سنن ابن ماجه، ۴۴۴/۱

۴. سنن ابی داود سجستانی، ۲۹۶/۱

رسول الله صلى الله عليه و سلم ليلة فخرجت فاذا هو بالبقيع، فقال اُكنت تخافين أن يحيف الله عليك و رسوله؟ قلت: يا رسول الله ظننت أنك أتيت بعض نساءك، فقال: ان الله تبارك و تعالى ينزل ليلة النصف من شعبان الى سماء الدنيا فيغفر لأكثر من عدد شعر غنم كلب»^۱

۳-۷-۱-۲- جایگاه حدیث در مآخذ شیعه

این حدیث، با تفاوت‌هایی، در منابع شیعه نیز آمده است که به ترتیب قدمت از این قرار است:

۱- کلینی در الکافی آورده است:

«مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ الْبُرْمَكِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عَبَّاسِ الْخَرَّازِيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ رَاشِدٍ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ جَعْفَرِ الْجَعْفَرِيِّ عَنْ أَبِي إِبْرَاهِيمَ عليه السلام قَالَ ذُكِرَ عِنْدَهُ قَوْمٌ يَزْعُمُونَ أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى يَنْزِلُ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْزِلُ وَ لَا يَحْتَاجُ إِلَى أَنْ يَنْزَلَ إِنَّمَا مَنْظَرُهُ فِي الْقُرْبِ وَ الْبُعْدِ سِوَاءٍ لَمْ يَبْعُدْ مِنْهُ قَرِيبٌ وَ لَمْ يَقْرُبْ مِنْهُ بَعِيدٌ وَ لَمْ يَحْتَاجْ إِلَى شَيْءٍ بَلْ يُحْتَاجُ إِلَيْهِ وَ هُوَ ذُو الطُّوْلِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ أَمَّا قَوْلُ الْوَاصِفِينَ إِنَّهُ يَنْزِلُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى فَإِنَّمَا يَقُولُ ذَلِكَ مَنْ يَنْسُبُهُ إِلَى نَقْصٍ أَوْ زِيَادَةٍ وَ كُلُّ مُتَحَرِّكٍ مُحْتَاجٌ إِلَى مَنْ يُحَرِّكُهُ أَوْ يَتَحَرَّكُ بِهِ فَمَنْ ظَنَّ بِاللَّهِ الظُّنُونَ هَلَكَ فَاحْذَرُوا فِي صِفَاتِهِ مِنْ أَنْ تَفَقُّوا لَهُ عَلَى حَدِّ تَحْدُونَهُ بِنَقْصٍ أَوْ زِيَادَةٍ أَوْ تَحْرِيكِ أَوْ تَحْرِيكِ أَوْ زَوَالٍ أَوْ اسْتِنْزَالٍ أَوْ نُهُوضٍ أَوْ قُعُودٍ فَإِنَّ اللَّهَ جَلٌّ وَ عَزٌّ عَنِ صِفَةِ الْوَاصِفِينَ وَ نَعْتِ النَّاعِتِينَ وَ تَوْهَمِ الْمُتَوْهَمِينَ وَ تَوَكَّلْ عَلَى الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ الَّذِي يَرَاكَ حِينَ تَقُومُ وَ تَقْلُبُكَ فِي السَّاجِدِينَ»^۲

۲- همچنین، کلینی، درباره این حدیث، تویعی نیز از امام هادی عليه السلام نقل کرده

است:

«عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى قَالَ كَتَبْتُ إِلَى أَبِي

۱. سنن ترمذی، ۱۲۲/۲

۲. الکافی، ۱۲۵/۱

الْحَسَنِ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عليه السلام جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ يَا سَيِّدِي قَدْ رُوِيَ لَنَا أَنَّ اللَّهَ فِي مَوْضِعٍ دُونَ مَوْضِعِ عَلِيِّ الْعَرْشِ اسْتَوَى وَ أَنَّهُ يَنْزِلُ كُلَّ لَيْلَةٍ فِي النُّصْفِ الْأَخِيرِ مِنَ اللَّيْلِ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا وَ رُوِيَ أَنَّهُ يَنْزِلُ عَشِيَّةَ عَرَفَةَ ثُمَّ يَرْجِعُ إِلَى مَوْضِعِهِ فَقَالَ بَعْضُ مَوَالِيكَ فِي ذَلِكَ إِذَا كَانَ فِي مَوْضِعِ دُونَ مَوْضِعِ فَقَدْ يُلَاقِيهِ الْهَوَاءُ وَ يَتَكَنَّفُ عَلَيْهِ وَ الْهَوَاءُ جِسْمٌ رَفِيقٌ يَتَكَنَّفُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ بِقَدْرِهِ فَكَيْفَ يَتَكَنَّفُ عَلَيْهِ جَلَّ ثَنَاؤُهُ عَلَى هَذَا الْمِثَالِ فَوَقَعَ عليه السلام عَلِمَ ذَلِكَ عِنْدَهُ وَ هُوَ الْمُقَدَّرُ لَهُ بِمَا هُوَ أَحْسَنُ تَقْدِيرًا وَ اعْلَمَ أَنَّهُ إِذَا كَانَ فِي السَّمَاءِ الدُّنْيَا فَهُوَ كَمَا هُوَ عَلَى الْعَرْشِ وَ الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا لَهُ سَوَاءٌ عِلْمًا وَ قُدْرَةً وَ مُلْكَاً وَ إِحَاطَةً^۱

این توفیق طریق دیگری نیز بدین قرار دارد:

«وَعَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرِ الْكُوفِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى مِثْلَهُ»^۲

۳- در همان کتاب آمده است:

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ إِنَّ لِلْجُمُعَةِ حَقًّا وَ حُرْمَةً فَإِيَّاكَ أَنْ تُضَيِّعَ أَوْ تُقْصِرَ فِي شَيْءٍ مِنْ عِبَادَةِ اللَّهِ وَ التَّقَرُّبِ إِلَيْهِ بِالْعَمَلِ الصَّالِحِ وَ تَرْكِ الْمَحَارِمِ كُلِّهَا فَإِنَّ اللَّهَ يُضَاعِفُ فِيهِ الْحَسَنَاتِ وَ يَمْحُو فِيهِ السَّيِّئَاتِ وَ يَرْفَعُ فِيهِ الدَّرَجَاتِ قَالَ وَ ذَكَرَ أَنَّ يَوْمَهُ مِثْلُ لَيْلَتِهِ فَإِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تُحْيِيَهَا بِالصَّلَاةِ وَ الدُّعَاءِ فَافْعَلْ فَإِنَّ رَبَّكَ يَنْزِلُ فِي أَوَّلِ لَيْلَةِ الْجُمُعَةِ إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا فَيُضَاعِفُ فِيهِ الْحَسَنَاتِ وَ يَمْحُو فِيهِ السَّيِّئَاتِ وَ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ كَرِيمٌ»^۳

۴- شیخ صدوق، در کتاب «التوحید» می نویسد:

«حدثنا علي بن أحمد بن محمد بن محمد بن عمران الدقاق رضي الله عنه قال حدثنا محمد بن هارون الصوفي قال حدثنا عبيد الله بن موسى أبو تراب الروياني

۱. همان، ۱/۱۲۶

۲. همان

۳. همان، ۳/۴۱۵

عَنْ عَبْدِ الْعَظِيمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْحَسَنِيِّ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي مَحْمُودٍ قَالَ قُلْتُ لِلرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ مَا تَقُولُ فِي الْحَدِيثِ الَّذِي يَرْوِيهِ النَّاسُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يَنْزِلُ كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَعَنَ اللَّهُ الْمُحَرِّفِينَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَاللَّهُ مَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَذَلِكَ إِنَّمَا قَالَ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يُنْزِلُ مَلَكًا إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا كُلَّ لَيْلَةٍ فِي الثَّلَاثِ الْأَخِيرِ وَلَيْلَةَ الْجُمُعَةِ فِي أَوَّلِ اللَّيْلِ فَيَأْمُرُهُ فَيُنَادِي هَلْ مِنْ سَائِلٍ فَأَعْطِيَهُ هَلْ مِنْ تَائِبٍ فَأَتُوبَ عَلَيْهِ هَلْ مِنْ مُسْتَغْفِرٍ فَأَغْفِرَ لَهُ يَا طَالِبَ الْخَيْرِ أَقْبِلْ يَا طَالِبَ الشَّرِّ أَقْصِرْ فَلَا يَزَالُ يُنَادِي بِهِذَا حَتَّى يَطْلُعَ الْفَجْرُ فَإِذَا طَلَعَ الْفَجْرُ عَادَ إِلَى مَحَلِّهِ مِنْ مَلَكَوَاتِ السَّمَاءِ» حَدَّثَنِي بِذَلِكَ أَبِي عَنْ جَدِّي عَنْ آبَائِهِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ^۱

چنانکه ملاحظه می شود، تعابیر مختلفی درباره حدیث مورد نظر به کار رفته است که توضیح آن را به بخش نقد متنی حدیث موکول می کنیم.

۳-۷-۲- بررسی اسناد حدیث

از آنجا که منابع حدیث، به تفکیک معرفی شد، بررسی اسناد احادیث نیز به طور مستقل صورت می پذیرد:

۳-۷-۲-۱- اسناد حدیث در منابع سنی

با توجه به نقل حدیث مزبور در صحیح بخاری و صحیح مسلم، اکثر قریب به اتفاق محدثان سنی، صحت سند این حدیث را با اسناد بخاری و مسلم پذیرفته اند^۲ و چنانکه از سخنان ابن تیمیه بر می آید، این حدیث مورد پذیرش وی نیز بوده است^۳؛ اما درباره برخی از طرق دیگر حدیث، چنین نظراتی ملاحظه می شود:

در سنن ابن ماجه، حدیثی که از طریق حسن بن علی الخلال از عبد الرزاق و او از ابن ابی سبرة از ابراهیم بن محمد از معاویه بن عبدالله بن جعفر از پدرش و او از علی بن

۱. التوحید، ۱۷۶

۲. کتاب السنة، ۲۱۷؛ الضعفاء الكبير، ۹۴/۲؛ شرح صحیح مسلم، ۳۷/۶؛ عمدة القاری، ۱۹۶/۷

۳. دقائق التفسیر، ۲۰۲/۲

فصل سوم: ارزیابی روایات □ ۲۰۱

أبی طالب رضی اللہ عنہ نقل شده است، به سبب وجود ابن ابی سبره ضعیف قلمداد شده است؛ چنانکه تصریح شده است:

«اسناد ضعیف، لضعف ابن ابی سبره، واسمه أبوبکر بن عبدالله بن محمد بن أبی سبره. قال فيه أحمد بن حنبل وابن معين: يضع الحديث»^۱

یعنی: «اسناد حدیث به سبب ضعف ابن ابی سبره ضعیف است که نام او أبوبکر بن عبدالله بن محمد بن أبی سبره است. احمد بن حنبل و یحیی بن معین درباره او گفته اند که حدیث جعل می کرده است.»

چنانکه ابو عیسی ترمذی درباره حدیثی که از عایشه نقل شده می نویسد:
«حدیث عایشه را، تنها به همین صورت، از طریق حدیث حجاج می شناسیم {طریق دیگری ندارد} و شنیدم محمد می گفت که این حدیث ضعیف است؛ یحیی بن ابی کثیر گفته است که این حدیث را از عروه نشنیده است.»^۲
با این حال، می توان گفت حدیث نزول خداوند، فارغ از اشکالاتی که به سایر طرقش وارد کرده اند، با توجه به صحت طرق دیگر، در نزد اهل سنت، حدیثی صحیح تلقی شده است.

۳-۷-۲-۲-اسناد حدیث در منابع شیعه

علّامه مجلسی، سند حدیث اول را که از کافی نقل کردیم، ضعیف دانسته است^۳ اما درباره سند حدیث دوم، نوشته است:

«ضعیف و سنده الثانی صحیح علی الظاهر»^۴

یعنی: «این سند ضعیف است، اما سند دوم ظاهراً صحیح است»
مقصود مجلسی از سند دوم این سند است: «عَنْهُ {عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ} عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرِ الْكُوفِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى مِثْلَهُ». وی سند حدیث سوم را مجهول دانسته

۱. سنن ابن ماجه، ۴۴۴/۱

۲. سنن ترمذی، ۱۲۲/۲

۳. مرآة العقول، ۶۴/۲

۴. همان، ۶۶

است^۱ سند حدیث چهارم که شیخ صدوق در التوحید نقل کرده، چنین است:

«حدثنا علي بن أحمد بن محمد بن عمران الدقاق رضي الله عنه قال حدثنا محمد بن هارون الصوفي قال حدثنا عبيد الله بن موسى أبو تراب الروياني عن عبد العظيم بن عبد الله الحسني عن إبراهيم بن أبي محمود قال قلت للرضا عليه السلام»

در این سند، ابن هارون صوفی قرار دارد که ذکر او در کتب رجالی به میان نیامده است؛ اگرچه که به نظر می‌رسد مورد وثوق شیخ صدوق قرار داشته است؛ زیرا در موارد متعددی از طریق او به نقل حدیث پرداخته است^۲ همچنین، رجالیون از عبيدالله بن موسى أبو تراب الروياني نیز ذکر او به میان نیاورده‌اند^۳؛ بنابراین سند این حدیث، مجهول است.

۳-۷-۳ - نقد متن حدیث

چنانکه در بخش معرفی منابع ملاحظه شد، میان روایاتی که در کتب شیعه نقل شده است با روایات منقول در کتب اهل سنت، اختلافات قابل ملاحظه‌ای وجود دارد؛ نکته بسیار مهم این است که نظر به متشابه بودن این حدیث، دانشمندان مسلمان به تأویل آن اقدام کرده‌اند و جالب این است که محدثان سنی و جوهری را برای فرار از نسبت دادن حرکت به خداوند، بیان کرده‌اند که عیناً در متن روایت اهل بیت علیهم السلام آمده است. یعنی امامان علیهم السلام، حدیث را به طور صحیح از پیامبر ﷺ نقل کرده‌اند و در مواردی به دستبرد ناقلان در حدیث، اشاره داشته‌اند و محدثان سنی، دانسته یا ندانسته، تفسیری از حدیث به دست داده‌اند که بیشتر با نقلی که امامان علیهم السلام از حدیث داشته‌اند، سازگاری دارد؛ نه با احادیثی که در کتب خودشان موجود است. برای توضیح بیشتر این موضوع لازم است که به متن روایات شیعه و سنی توجه کنیم؛ به همین منظور، ابتدا ترجمه‌ای از احادیث منقول در کتب سنی که می‌توان گفت متنی

۱. همان، ۳۴۱/۱۵

۲. مستدرکات علم رجال الحدیث، ۳۵۷/۷

۳. همان، ۱۹۵/۵

یکسان دارند و نیز روایات مربوط به منابع شیعه، ارائه می‌کنیم.

۳-۷-۳-۱ ترجمه حدیث در منابع سنی

ابوهریره روایت کرده که پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ گفته‌اند:

«پروردگار متعال، در ثلث پایانی هر شب به آسمان دنیا می‌آید و می‌گوید: کیست که مرا بخواند تا اجابتش کنم؟ کیست که در خواستی از من داشته باشد تا عطاایش کنم؟ کیست که استغفار کند تا مورد مغفرت قرار گیرد؟»

۳-۷-۳-۲ ترجمه احادیث منابع شیعه

ترجمه روایاتی که در کتب شیعه، در این موضوع آمده است، به ترتیبی که در بخش معرفی منابع آمد، از این قرار است:

۱- یعقوب بن جعفر گوید، در خدمت حضرت موسی بن جعفر عَلَيْهِ السَّلَام گفته شد: مردمی عقیده دارند که خدای متعال به آسمان دنیا فرود می‌آید. حضرت فرمود: خدا فرود نمی‌آید و نیازی به فرود آمدن ندارد نظرگاهش نسبت به نزدیک و دور برابر است (همچنان که آسمان بالا را می‌بیند، آسمان پائین را هم می‌بیند) هیچ نزدیکی از او دور نشده و هیچ دوری به او نزدیک نگشته، او به چیزی نیاز ندارد؛ بلکه نیاز همه به او است، او عطاکننده است، شایسته پرستشی جز او نیست؛ عزیز و حکیم است؛ اما گفته و صف کنندگانی که گویند خدای متعال فرود آید (درست نیست) و این سخن را کسی گوید که خدا را به نقص و فزونی نسبت دهد (زیرا جسم محدود است و هر محدودی کم و زیاد می‌شود) به علاوه هر متحرکی احتیاج به محرک یا وسیله حرکت دارد، کسی که این گمانها را به خدا برد، هلاک گردد. بپرهیزید از اینکه راجع به صفات خدا برای او حدی قائل شوید و او را به کاهش یا فزونی یا تحریک یا تحرک یا انتقال یا فرود آمدن یا برخاستن یا نشستن محدود کنید؛ خداوند از توصیف و اصفان و ستایش ستایندهگان و توهم متوهمان والاتر است.»

۲- محمد بن عیسی گوید: به حضرت امام علی النقی عَلَيْهِ السَّلَام نوشتیم: آقایم خدا مرا قربانت گرداند برای ما روایت کرده‌اند که: خدا در موضع معینی از عرش قرار دارد و نیمه آخر هر شب به آسمان دنیا فرود می‌آید و باز روایت کنند که در شب عرفه پائین

آید و سپس به جای خود برگردد؛ یکی از دوستان شما در این باره گوید: اگر خدا در موضع معینی باشد، در ملاقات و مجاورت هوا قرار گیرد در صورتی که هوا جسم رقیقی است که به هر چیز به اندازه خودش احاطه کند؛ پس چگونه در این صورت هوا به خدا احاطه کند؟ حضرت مرقوم فرمود: این را خدا خود می‌داند و اوست که نیکو اندازه‌گیری آن کند؛ بدان که او اگر در آسمان دنیا باشد همچنان در عرش است (در یک وقت معین علمش به هر دو برابر است) و علم و قدرت و سلطنت و احاطه او بر همه چیز یکسانست.

۳- امام صادق علیه السلام فرمودند: روز جمعه دارای حق و حرمت است؛ پس مبادا که در عبادت خدا و تقرب به سوی او، با عمل صالح و ترک تمام کارهای حرام، کوتاهی کنی؛ زیرا خداوند در روز جمعه، پاداش بیشتری به حسنات می‌دهد و گناهان را می‌آمرزد و مراتب بندگان را بالا می‌برد و یادآور شدند که روز جمعه مانند شب جمعه است، پس اگر توانستی، شب جمعه را با نماز و دعا سپری کن؛ زیرا پروردگارت در اول شب جمعه به آسمان دنیا می‌آید و پاداش خوبیها را مضاعف می‌دهد و گناهان را می‌آمرزد.»

۴- ابراهیم بن ابی محمود می‌گوید: به حضرت رضا علیه السلام عرض کردم یا ابن رسول الله چه می‌فرمایی درباره حدیثی که مردم روایت می‌کنند از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم که فرموده: خداوند، هر شب جمعه به آسمان دنیا فرود می‌آید. امام رضا علیه السلام گفتند: خداوند لعنت کند کسانی را که کلمات را از مواضع خود تحریف می‌کنند و تغییر و تبدیل می‌دهند؛ به خدا سوگند که رسول خدا چنین نگفته‌اند؛ بلکه رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمود که حق تعالی در ثلث آخر هر شب و در ثلث اول شب جمعه، فرشته‌ای را به آسمان دنیا فرو می‌فرستد و به او امر می‌کند که فریاد کند که آیا سائلی هست که به او عطا کنم؟ آیا توبه کننده‌ای هست که من توبه او را قبول کنم؟ آیا کسی هست که طلب آمرزش کند تا من او را ببامرزم؟ ای طالب خیر رو بیاور و ای طالب شر در انجام بدیها کوتاهی کن و پیوسته تا طلوع فجر، ندا می‌کند و چون فجر طلوع کند به محل خود در آسمان باز می‌گردد؛ این حدیث را پدر بزرگوارم از جدم از پدران خود از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم روایت کرده‌اند.»

۳-۷-۳-۳- نظرات دانشمندان دربارهٔ متن حدیث

و جوهی که دانشمندان برای حدیث مزبور بیان داشته‌اند، مانند بخشهای قبلی مربوط به این حدیث، به تفکیک دو مذهب شیعه و سنی، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۳-۷-۳-۳-۱- نظرات دانشمندان سنی

چنانکه ملاحظه شد، متن روایات اهل سنت به گونه‌ای است که شائبهٔ تجسیم و تشبیه خداوند را القاء می‌کند؛ از همین رو، پاره‌ای از منتقدین سنی که به تجسیم و تشبیه خدا معتقدند، این حدیث را دستاویز خود قرار داده‌اند؛ مانند ابن تیمیه که دچار چنین انحرافی شده است. ابن بطوطه سیاح و جهانگرد معروف می‌نویسد:

«روز جمعه ابن تیمیه را بر منبر مسجد جامع دمشق دیدم که می‌گفت خداوند بر آسمان دنیا فرود می‌آید، همچنانکه من فرود می‌آیم و سپس یک پله پایین آمد! این عمل او مورد اعتراض یک فقیه مالکی قرار گرفت ولی مردم او را مضروب ساختند»^۱

اگرچه، برخی از محققان، بر این گزارش ابن بطوطه، ایرادهایی گرفته‌اند^۲، اما ابن تیمیه، در آثار خود این حدیث را نقل کرده و آن را حدیثی صحیح دانسته و به نظر می‌رسد که آن را حمل بر ظاهرش کرده است^۳؛ همین دیدگاه را پیشتر از او، ابن خزیمه (م ۳۱۱ ق) داشته است؛ چنانکه ذهبی، در شرح حال وی آورده که در وصیّت نامه‌اش و ضمن اقرارهای اعتقادی خود نوشته است:

«... انه تعالى ينزل الى سماء الدنيا، و من زعم أن علمه ينزل أو امره ضل»^۴

یعنی: «خدای متعال به آسمان دنیا فرود می‌آید و هرکس گمان کند که علم یا امر

او نازل می‌شود، گمراه شده است.»

از اینکه ذهبی از وی باتکریم یاد می‌کند، می‌توان دریافت که عقیدهٔ مزبور، مورد

۱. الرحلة، ۹۵.

۲. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۷۸/۳.

۳. دقائق التفسیر، ۲۰۲/۲.

۴. تذکره الحفاظ، ۷۲۷/۲.

تأیید وی نیز بوده است^۱

در مقابل این دیدگاه، برخی از دانشمندان سنی حدیث را به گونه‌ای تفسیر کرده که با اصل عدم تشبیه خداوند به مخلوقات سازگار باشد؛ چنانکه ابن عبدالبر (م ۴۶۳ق)، به نقل از مالک بن انس، نزول خداوند را کنایه از نزول رحمت و بخشش و استجابات خداوند دانسته است^۲؛ همچنین، قاضی عیاض (م ۵۴۴ق) در کتاب الشفا، ضمن توضیح آیه «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى - فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى»^۳ می‌نویسد: «بدان که در اینجا نسبت دادن نزدیکی و قرب به خداوند، از نوع نزدیکی مکانی و تقرّب به چیزی که حدّ معینی دارد، نیست؛ بلکه همچنانکه از جعفر بن محمد الصادق {عَلَيْهِ السَّلَام} نقل کردیم، این نزدیک شدن، نزدیکی به چیزی محدود نیست؛ بلکه قرب پیامبر ﷺ به پروردگارش در این آیه، حاکی از جایگاه عظیم پیامبر ﷺ و بیان شرافت مقام آن حضرت و تابیدن انوار معرفت بر قلب مطهرش و مشاهده اسرار پنهانی و قدرت خداوند بوده است که از سر اکرام به آن حضرت عطا کرده است؛ چنانکه حدیث «ينزل ربنا الى سماء الدنيا» به همین معنا تأویل شده است که مقصود از نزول خداوند، تفضل او به بندگانش است»^۴. این‌اثیر نیز در این باره نوشته است: «نزول، صعود، حرکت و سکون از ویژگی اجسام است و خداوند از این امور منزّه است و مقصود این حدیث، نزول رحمت و لطف الهی و نزدیکی این رحمت و لطف به بندگان است و تخصیص آن به ثلث آخر شب، از آن روست که این زمان، وقت شب زنده‌داری و ترک اموری است که مانع نفحات الهی می‌شود و در این زمان، نیت انسان خالصانه و میل و رغبتش به خداوند فراوان و دعا مستجاب است»^۵. همین دیدگاه، در نظرات دیگر محدّثان سنی نیز قابل ملاحظه است.^۶

بنابراین، می‌توان گفت که درباره حدیث نزول حقّ تعالی، دو دیدگاه کاملاً متمایز

۱. همان

۲. التمهید، ۱۴۴/۷

۳. نجم، ۸ و ۹

۴. الشفا بتعريف حقوق المصطفى، ۲۰۵/۱

۵. النهایه، ۴۲/۵

۶. شرح صحیح مسلم، ۳۶/۶؛ فتح الباری، ۲۶/۳

در میان اهل سنت وجود دارد؛ به این ترتیب که پاره‌ای از محدثان سنی، مانند ابن خزیمه و ابن تیمیه، با استناد به این حدیث، قائل به نوعی تجسیم خداوند هستند؛ برخلاف آنها، گروهی دیگر از محدثان و دانشمندان اهل سنت، برای حدیث، و جوهی را مطرح کرده‌اند که دچار عقیده به تشبیه و تجسیم خدا نشوند؛ به نظر می‌رسد تفسیری که دسته دوم از حدیث مزبور داشته‌اند، متأثر از آموزه‌های اهل بیت علیهم‌السلام بوده است؛ شاهد آنکه دانشمندی چون قاضی عیاض، تصریح می‌کند که ما این مطلب را از جعفر بن محمد، امام صادق علیه‌السلام آموخته‌ایم.

۳-۷-۳-۳-۲- نظرات دانشمندان شیعه

روایات شیعه، غالباً بر طرف‌کننده ابهامات موجود در متن حدیث است و دقیقاً همان چیزی که محدثان سنی از راه توضیح روایات کتبشان، به دنبالش هستند، در متن روایات شیعی موجود است. چنانکه ملاحظه شد، اغلب دانشمندان سنی، در مقام توجیه نزول خداوند برآمده‌اند و آن را به نزول امر، رحمت و مغفرت او تأویل کرده‌اند؛ در متن روایات کتب شیعه آمده است که:

«إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يُنْزِلُ مَلَكًا إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا كُلَّ لَيْلَةٍ فِي الثُّلُثِ الْأَخِيرِ
وَلَيْلَةَ الْجُمُعَةِ فِي أَوَّلِ اللَّيْلِ فَيَأْمُرُهُ فَيُنَادِي هَلْ مِنْ سَائِلٍ فَأُعْطِيهِ هَلْ مِنْ
تَائِبٍ فَأَتُوبَ عَلَيْهِ هَلْ مِنْ مُسْتَغْفِرٍ فَأَغْفِرَ لَهُ يَا طَالِبَ الْخَيْرِ أَقْبَلْ يَا طَالِبَ
الشَّرِّ أَقْصِرْ فَلَا يَزَالُ يُنَادِي بِهِذَا حَتَّى يَطْلُعَ الْفَجْرُ»^۱

و امام کاظم علیه‌السلام و امام رضا علیه‌السلام به تحریف لفظی و معنوی حدیث توسط فرقه مشبّهه و مجسمه تصریح کرده‌اند و تأکید کرده‌اند که در حدیث نبوی نزول فرشتگان خداوند بوده است؛ نه نزول خداوند^۲ چنانکه توفیق امام هادی علیه‌السلام نیز بیانگر دلایل عدم انتساب حرکت، نزول و صعود به خداوند بود؛ از همین شواهد می‌توان فهمید که در حدیث سوم یا حذفی صورت گرفته و یا خطایی از ناحیه مصححان روی داده است؛ بدین ترتیب که آنها در اعراب‌گذاری «ینزل» دچار اشتباه شده‌اند و ضبط این کلمه در

۱. التوحید، ۱۷۶

۲. الکافی، ۱/۱۲۵؛ التوحید، ۱۷۶

حقیقت به صورت متعدی (یُنزل) و به معنای «نازل می‌کند» است که با نازل کردن ملائکه به آسمان دنیا که در سایر روایات آمده، هماهنگ است.

از همین رو، دانشمندان شیعه، با الهام از تعالیم اهل بیت علیهم‌السلام، خداوند را منزّه از فرود آمدن و بالا رفتن و حرکت دانسته‌اند؛ چنانکه شیخ صدوق، حدیث امام کاظم علیه‌السلام و امام رضا علیه‌السلام را ذیل بابی با عنوان «نفی المكان والزمان والسکون والحركة والنزول والصعود والانتقال عن الله عز و جل» آورده است^۱؛ علامه مجلسی درباره حدیث امام رضا علیه‌السلام بیان داشته است: «به نظر می‌رسد که مقصود امام علیه‌السلام از تحریف حدیث، تغییر الفاظ آن باشد و ممکن است تحریف معنوی حدیث مراد آن حضرت باشد؛ یعنی نزول در این حدیث نزول حقیقی نیست {شبیبه به مخلوقات} بلکه معنی نزول، تنزل از مقام عظمت و جلال و استغناء مطلق به مقام لطف به بندگان و ارسال فرشتگان به سوی آنها و دعوت از آنها برای روی آوردن به خداوند باشد؛ یا از آنجا که نزول و نداء فرشتگان، به دستور خداوند انجام می‌شود، گویا اوست که نازل شده و ندا می‌کند؛ چنانکه وقتی امیر، دستور قتل کسی را می‌دهد، گفته می‌شود که امیر آن شخص را کشت در حالیکه گماشتگان او اینکار را کرده‌اند؛ اما به دستور او^۲ آنچه این وجه را تأیید می‌کند، شواهدی است که در برخی از آیات قرآن، باتکیه بر همین اصل، وجود دارد؛ برای نمونه، آیه ۴۲ سوره زمر، گرفتن جان انسانها را به خدا نسبت داده است: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا» و آیه ۱۱ سوره سجده، قبض روح را به فرشته مرگ نسبت داده است: «قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ» امیر مؤمنان علی علیه‌السلام در پاسخ به فردی که این آیات را متعارض با هم پنداشته بود، فرمود:

«هُوَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَىٰ أَجَلٌ وَّ أَعْظَمٌ مِنْ أَنْ يَتَوَلَّىٰ ذَلِكَ بِنَفْسِهِ وَ فِعْلُ رُسُلِهِ وَ مَلَائِكَتِهِ فِعْلُهُ لِأَنَّهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ»^۳

یعنی: «خداوند منزّه است که خودش جان انسانها را بگیرد؛ بلکه فعل فرستادگان

۱. التوحید، ۱۷۳ و ۱۸۳

۲. بحار الأنوار، ۱۶۴/۸۴

۳. الاحتجاج، ۲۴۷/۱

و فرشتگانش، فعل اوست؛ زیرا آنها به امر او عمل می‌کنند.»

بر همین اساس معلوم می‌شود که مقصود از نزول خداوند، در شب جمعه و ثلث پایانی هر شب، نزول فرشتگان اوست که به دستور خداوند عمل می‌کنند. چنانکه در بسیاری از روایات، به نزول ملائکه در شب جمعه، تصریح شده است.^۱

در متن روایات شیعه، نکاتی به چشم می‌خورد که حاکی از برخورد شدید امامان علیهم‌السلام و شیعیان‌شان، با برداشت تشبیهی از روایت مزبور است؛ امام کاظم علیه‌السلام چنین سخنی (نزول خدا) را به کسانی نسبت داده‌اند که قائل به نقص خداوند هستند. همچنین امام رضا علیه‌السلام با شنیدن این سخن که عده‌ای قائلند خداوند هر شب به آسمان دنیا می‌آید، می‌گویند: «لَعَنَ اللَّهُ الْمُحَرِّفِينَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَ اللَّهُ مَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَذَلِكَ إِنَّمَا قَالَ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى يُنَزِّلُ مَلَكَآ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا»؛ اینکه امام علیه‌السلام تحریف‌کنندگان را مورد لعن قرار داده‌اند، گویای آن است که تحریف مزبور سهواً رخ نداده است؛ زیرا در آن صورت وجهی برای لعن آنها نبود. بنابراین، کسانی که قائل به تجسیم و تشبیه خدا بوده‌اند، عمداً این حدیث را تحریف کرده‌اند؛ چنانکه علامه شرف‌الدین، این حدیث را یکی از مهمترین مستندات فرقه مجسمه دانسته است.^۲ از خلال توقیعی که محمدبن عیسی به امام هادی علیه‌السلام نوشته است نیز بر می‌آید که شیعیان و دوستان آن حضرت، مخالف دستاویز قرار دادن این حدیث برای عقیده تجسیم و تشبیه بوده‌اند؛ چنانکه در متن نامه آمده است: «فَقَالَ بَعْضُ مَوَالِيكَ فِي ذَلِكَ إِذَا كَانَ فِي مَوْضِعٍ دُونَ مَوْضِعٍ فَقَدْ يَلْقَاهِ الْهَوَاءُ وَ يَتَكَنَّفُ عَلَيْهِ وَ الْهَوَاءُ جِسْمٌ رَقِيقٌ يَتَكَنَّفُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ بِقَدْرِهِ فَكَيْفَ يَتَكَنَّفُ عَلَيْهِ جَلَّ ثَنَاؤُهُ عَلَى هَذَا الْمِثَالِ» که گویای آن است که موالیان امام علیه‌السلام، با ارائه دلایلی به رد گمانه تجسیم و تشبیه خدا پرداخته‌اند.

بنابراین، با توجه به تبیینات امامان علیهم‌السلام، می‌توان گفت، در روایاتی که نزول به خداوند نسبت داده شده، تحریف لفظی یا معنوی صورت گرفته است و آنچه در حدیث پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بوده یا مراد ایشان بوده است، نزول فرشتگان الهی در شب

۱. الکافی، ۳/۴۱۴

۲. ابوهیریه، ۶۴

جمعه و ثلث پایانی هر شب، به آسمان دنیا است؛ نه نزول خداوند. اما از آنجا که این کار به فرمان خداوند انجام می‌شود، به او نسبت داده شده است.

۳-۷-۳-۴- برداشت ابن عربی از حدیث

برداشت ابن عربی از این حدیث، مانند مجسمه و مشبّه نیست که انتقال و حرکت را به خداوند نسبت می‌دهند؛ بلکه او تصریح می‌کند که همواره در چنین روایاتی که حرکت و انتقال را به خدا نسبت می‌دهد، نتیجه این انتقال ذکر شده است تا کسی گمان نکند که مقصود از انتقال، همان چیزی است که در مخلوقات دیده می‌شود؛ در این حدیث نیز به نتیجه نزول خداوند اشاره شده که همان مغفرت و استجاب است؛ پس نباید حرکتی که در اجسام می‌بینیم به خداوند، نسبت دهیم.^۱

اما در کنار این، ابن عربی، حدیث نزول را با توجه به نظریه وحدت وجود، ناظر بر یکی از مراتب حق تعالی می‌داند؛ وی قائل است که خداوند پنج کینونت دارد؛ کینونتی در عماء، کینونتی در عرش، کینونتی در آسمان، کینونتی در زمین و کینونتی عام که همه چیز را فرا می‌گیرد.^۲ مقصود وی از کینونت، مراتب وجودی خداوند است. برای فهم بیشتر مراد وی از این دسته‌بندی، می‌توان عبارات او را در فصوص الحکم مورد توجه قرار داد. وی در فصّ هودی فصوص الحکم، با ذکر این مراتب پنجگانه، خداوند را محدود به این مراتب می‌داند و قائل است که حق تعالی، خودش را به حدّ توصیف کرده است. وی می‌نویسد:

«أَنَّ عَيْنَ الْأَشْيَاءِ وَالْأَشْيَاءَ مَحْدُودٌ وَانْ اخْتَلَفَتْ حُدُودَهَا. فَهُوَ مَحْدُودٌ بِحَدِّ كُلِّ مَحْدُودٍ، فَمَا يَحْدُ شَيْءٌ إِلَّا وَهُوَ حَدٌّ لِلْحَقِّ فَهُوَ السَّارَى فِي مَسْمَى الْمَخْلُوقَاتِ وَالْمَبْدَعَاتِ، وَ لَوْ لَمْ يَكُنْ الْأَمْرُ كَذَلِكَ مَا صَحَّ الْوُجُودُ فَهُوَ عَيْنُ الْوُجُودِ»^۳

یعنی: «او عین اشیاء است و اشیاء محدودند؛ اگرچه حدود مختلفند. پس خداوند،

۱. الفتوحات، ۳/۳۰۶

۲. همان، ۲/۳۱۰

۳. فصوص الحکم، ۱۱۱

به حدّ هر محدودی، محدود است و هیچ چیزی محدود نیست مگر اینکه آن حدّ، حدّ حق است. پس اوست که در مخلوقات و مبدعات ساری است و اگر امر، این چنین نباشد (یعنی سریان حق در موجودات نباشد) وجود هیچ موجودی متحقق نخواهد شد؛ پس حق تعالی، عین وجود است (نه غیر آن) «وی بعد از این عبارات تصریح می‌کند که: «فهو الکلون کلّه»^۱ یعنی: «پس خداوند همهٔ موجودات است»

بنابراین، در نظر ابن عربی، نزول خداوند به آسمان، بیانگر یکی از مراتب ذاتی اوست؛ چنانکه در مراتبی چون عماء، عرش، زمین و موجودات نیز چنین است.

۳-۷-۳-۵- نقد برداشت ابن عربی از حدیث

می‌توان از نخستین برداشتی که از ابن عربی نقل کردیم، این را فهمید که وی، حدیث نزول خداوند را در آن موضع از کتابش، ناظر بر افعال الهی دانسته است؛ چنانکه تصریح کرده است که دربارهٔ این گونه روایات، به نتیجهٔ آن وصف باید توجه کرد و نباید آن امور را به خداوند نسبت داد. وی در این برداشت، به نظرات محدّثان مسلمان نزدیک شده است؛ اما اگر به برداشت دیگر او از حدیث توجه کنیم، شاهد نوعی تعارض با تلقی نخست و نیز ناسازگاری با تبیینات اهل بیت علیهم‌السلام و همچنین عالمان مسلمان، اعمّ از شیعه و سنی، خواهیم بود. زیرا در این برداشت، نزول خداوند به آسمان، با مرتبه‌ای از ذات او تطبیق شده است.

روایات اهل بیت علیهم‌السلام بیانگر آن بوده که در این روایت، حذفی صورت گرفته است و در حقیقت، حدیث، گویای نزول فرشتگان الهی است که مجریان فرامین ربوبی هستند و چنانکه ملاحظه شد، دانشمندان سنی نیز همین توجیه را برای روایات کتبشان آورده‌اند. بر این اساس، باید گفت که نزول خداوند بر آسمان دنیا، به افعال او راجع است؛ نه به ذات او؛ بنابراین نمی‌توان گفت که این، مرتبه‌ای از مراتب ذاتی (کینونت) خداست. زیرا فعل خدا، ذات او نیست.^۲

۱. همان

۲. در مناظرهٔ امام رضا علیه‌السلام با سلیمان مروزی، آن حضرت با استناد به آیات قرآن، بحث تغایر فعل خداوند با ذات او را به تفصیل مطرح کرده‌اند. (نک: التوحید، ۴۴۸)

ضمن آنکه این سخن، با پیش فرض وحدت وجود و موجود، مطرح شده است که با مبانی اسلامی سازگار نیست.

۳ - ۸ - حدیث «انَّ اللهَ تعالى قال: "من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي"»

این حدیث بالغ بر ۱۴ بار در فتوحات مکیه آمده است و ابن عربی مأخذ و سندی برای آن ارائه نکرده است؛ گرچه، در مواردی به صحّت آن تصریح کرده است.^۱

۳ - ۸ - ۱ - بررسی مأخذ حدیث

این حدیث در منابع کهن و معتبر اهل سنت نقل شده است که به ترتیب قدمت از این قرار است:

۱- در مسند احمد بن حنبل آمده است:

«ثنا عبد الله حدثني أبي ثنا أبو معاوية وابن نمير قالا حدثنا الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الله عز وجل أنا مع عبدی حين يذكرني فان ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي وان ذكرني في ملا ذكرته في ملاهم خير منهم وان اقترب الي شبرا اقتربت اليه ذراعا وان اقترب الي ذراعا اقترب اليه باعا فان أتاني يمشي أتيتة هرولة وقال ابن نمير في حديثه أنا عند ظن عبدی بي و أنا معه حيث يذكرني».^۲

۲- در همان کتاب، حدیث، با این سند و متن نیز نقل شده است:

«حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا عفان قال ثنا عبد الواحد قال ثنا سليمان الأعمش قال ثنا أبو صالح قال سمعت أبا هريرة يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الله عز وجل أنا عند ظن عبدی بي و أنا معه حين يذكرني ان ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي وان ذكرني في ملا ذكرته في ملا خير منهم و من تقرب الي شبرا تقربت اليه ذراعا و من تقرب الي ذراعا

۱. الفتوحات، ۶۱/۲ و ۱۵۰.

۲. المسند ابن حنبل، ۲۵۱/۲.

تقرب الیه باعا و من جاءنی یمشی جئته مهرولا»^۱.

۳- بخاری در صحیح خویش می نویسد:

«حدثنا عمر بن حفص حدثنا أبي حدثنا الأعمش سمعت أبا صالح عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال النبي صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى انا عند ظن عبدی بی وانا معه اذا ذكرنی فان ذكرنی فی نفسه ذکرته فی نفسی و ان ذکرنی فی ملاء ذکرته فی ملاء خیر منهم وان تقرب الی بشبر تقربت الیه ذراعا وان تقرب الی ذراعا تقربت الیه باعا و ان اتانی یمشی اتیته هرولة»^۲

۴- در صحیح مسلم آمده است:

«حدثنا قتيبة بن سعيد وزهير بن حرب (واللفظ لقتيبة) قال حدثنا جرير عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الله عز وجل انا عند ظن عبدی بی و انا معه حين يذكرنی ان ذكرنی فی نفسه ذکرته فی نفسی وان ذكرنی فی ملا ذکرته فی ملا هم خیر منهم و ان تقرب منی شبرا تقربت الیه ذراعا و ان تقرب الی ذراعا تقربت منه باعا و ان اتانی یمشی اتیته هرولة»^۳

۵- ابن ماجه قزوینی در سنن خود نوشته است:

«حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة وعلي بن محمد، قالوا: ثنا أبو معاوية عن الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الله الله سبحانه: أنا عند ظن بعدی بی. و أنا معه حين يذكرنی. فان ذكرنی فی نفسه ذکرته فی نفسی. وان ذكرنی فی ملا ذکرته فی ملا خیر منهم. و ان اقترب الی شبرا اقتربت الیه ذراعا. و ان أتانی یمشی أتیته هرولة»^۴

۱. همان، ۴۱۳/۲

۲. الجامع الصحیح، ۱۷۱/۸

۳. صحیح مسلم، ۶۳/۸

۴. سنن ابن ماجه، ۱۲۵۶/۲

۶- ابو عیسیٰ ترمذی می‌گوید:

«حدثنا أبو كريب أخبرنا أبو معاوية وابن نمير عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يقول الله تعالى أنا عند ظن عبدي بي وأنا معه حين يذكرني، فان ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وان ذكرني في ملء ذكرته في ملء خير منهم، وان اقترب الي شبرا اقتربت منه ذراعا، وان اقترب الي ذراعا اقتربت اليه باعا، وان أتاني يمشي أتيته هرولة»^۱

۷- نسایی نیز در سنن خود، حدیث را با این اسناد نقل کرده است:

«أخبرنا محمد بن عبد الله بن المبارك قال ثنا أبو معاوية قال ثنا الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا عند ظن عبدي بي وأنا معه حين يذكرني فان ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي وان ذكرني في ملا ذكرته في ملا خير منه وان تقرب الي شبرا تقربت اليه ذراعا وان تقرب الي ذراعا تقربت اليه باعا وان أتاني ماشيا أتيته مسرعا قوله سبحانه كل شي هالك الا وجهه»^۲

شایان ذکر است که ابوالفتوح رازی، در تفسیر روض الجنان، حدیث مزبور را ذکر کرده است^۳؛ اما از آنجا که این حدیث، در منابع حدیثی شیعه ذکر نشده است و ابوالفتوح نیز آن را به نقل از ابوهریره نقل کرده، می‌توان گفت که وی حدیث را از منابع سنّی أخذ کرده است.

۳ - ۸ - ۲ - بررسی اسناد حدیث

با توجه به نقل حدیث در صحیحین و سه کتاب دیگر از سنن اربعه، می‌توان گفت که حدیث قدسی «من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي» دارای سندی صحیح در نزد اهل سنّ است؛ چنانکه ترمذی نیز بعد از نقل حدیث نوشته است: «هذا حديث حسن

۱. سنن ترمذی، ۲۳۸/۵

۲. سنن نسایی، ۴۱۲/۴

۳. روض الجنان، ۲۱۳/۱۵

صحیح^۱

۳-۸-۳- نقد متن حدیث

آنچه که بیش از هر چیز دیگری در متن حدیث مزبور توجه دانشمندان را به خود جلب کرده است، عبارت «ذکرته فی نفسی» است که «نفس» را به خداوند نسبت داده است؛ محدثان سنی، وجوه مختلفی را برای این تعبیر مطرح کرده‌اند؛ افزون بر آنها، علیرغم آنکه حدیث، در منابع روایی شیعه ذکر نشده است، سید مرتضی (م ۴۳۶ ق) در امالی خود، وجوهی را برای آن بیان کرده است. در ادامه، این نظرات را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۳-۸-۳-۱- نظرات دانشمندان درباره محتوای حدیث

سید مرتضی، این حدیث را به مناسبت ذکر آیاتی چون «تَعَلَّمْ مَا فِي نَفْسِي وَ لَا أَعَلَّمْ مَا فِي نَفْسِكَ»^۲ و «يُحَذِّرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ» مطرح کرده است؛ وی هشت معنا برای کلمه نفس ذکر کرده که عبارتند از:

- ۱- روح انسانی و حیوانی که فقدان آن موجب مرگ می‌شود. ۲- ذات هر چیزی
- ۳- تکبر (یا مخالفت) ۴- اراده ۵- چشم زخم ۶- مقدار و اندازه ۷- غیب و پنهان
- ۸- جزاء.

وی بعد از ذکر شواهدی برای هر یک از این معانی، با استناد به سخنان مفسرانی چون ابن عباس، حسن بصری و مجاهد، قائل است که نفس در آیه «تَعَلَّمْ مَا فِي نَفْسِي وَ لَا أَعَلَّمْ مَا فِي نَفْسِكَ» به معنای امور غیبی و پنهانی است؛ یعنی، حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام به خداوند عرضه داشته است: تو از پنهان و نهان من آگاهی؛ اما من از غیب تو آگاه نیستم. همچنین در آیه «يُحَذِّرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ» مقصود از «نفس» عقوبت و جزا است.^۳

۱. سنن ترمذی، ۲۳۸/۵

۲. وَ إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّيَّ الْهَيْبِينَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالِ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعَلَّمْ مَا فِي نَفْسِي وَ لَا أَعَلَّمْ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ (آیه ۱۱۶ سوره مائده)

۳. امالی سید مرتضی، ۹/۲

او سپس به توضیح حدیث «ان ذکرنی فی نفسہ ذکرته فی نفسی» پرداخته و می‌گوید: «در باره حدیثی که مطرح شد، باید گفت که تأویل آن مشخص است و در خارج از زبان عربی نیز، کاربرد آن در چنین مواردی، معروف است و معنای آن این است که اگر بنده‌ام، مرا در نفس خود یاد کند، من یاد کردن او را پاداش می‌دهم... در حقیقت با اتساع معنی، جزاء فعل به اسم همان فعل ذکر شده است.»^۱

بنابراین، به نظر سید مرتضی، این تعبیر از جهت فصاحت و بلاغت این‌گونه بیان است: زیرا جمله «ان ذکرنی فی نفسہ ذکرته فی نفسی» به مراتب از جمله «ان ذکرنی فی نفسہ جازیه علی ذکره لی»، بلیغ‌تر است؛ اگرچه که به یک معنا هستند.

این و جوهی که سید مرتضی برای حدیث مطرح کرده است، برای رفع شبهه تجسیم و تشبیه خداوند است؛ زیرا عده‌ای از مجسمه این حدیث را دست‌آویز خود قرار داده‌اند؛ چنانکه ابن جوزی می‌نویسد:

«ذهب القاضی ابویعلی (المجسم) الی أن الله نفسا هی صفة زائدة علی الذات، وهذا قول مبتدع بنوع التشبیه لأنه لا یفرق بین الذات و النفس، و ما المانع أن یكون المعنی: ذکرته أنا و قد سبق هذا فی الکلام علی الآیات»^۲

یعنی: «قاضی ابویعلی که از مجسمه است، قائل است که خدا دارای نفسی است که صفتی زائد بر ذات اوست. این سخن بدعت‌گذاری است که دچار نوعی تشبیه شده است؛ زیرا بین ذات و نفس تفاوتی قائل نشده است و اشکالی وجود ندارد که گفته شود معنای حدیث این است که: «(اگر بنده‌ام مرا یاد کند) او را یاد می‌کنم و پیشتر، این معنا را درباره آیات قرآن بیان کردیم.»

می‌توان برداشت ابن جوزی را از حدیث، مقتبس از این آیه دانست که:

«فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَ اشْكُرُوا لِي وَ لَا تَكْفُرُونِ»

پس مرا یاد کنید تا شما را یاد کنم و شکر گزار من باشید و کفر نورزید.»^۳

همچنین نووی در شرح صحیح مسلم، به نقل از مازری، چهار معنا برای نفس مطرح

۱. همان

۲. دفع شبه التشبیه، ۲۳۳

۳. بقره، ۱۵۲

کرده است: «خون، روح حیوانی، ذات یک چیز و امور پنهانی»؛ به نظر مازری، دو معنای اول را نباید به خدا نسبت داد؛ اما دو معنای دیگر را می‌توان در این حدیث، در نظر گرفت؛ وی معتقد است که مقصود از ذکر در خفاء و پنهانی این است که اگر بنده مرا در خلوت یاد کند، پاداشی به او می‌دهم که کسی از آن مطلع نشود.^۱ ابن حجر عسقلانی نیز درباره این حدیث نوشته است:

«قوله «فان ذکرنی فی نفسہ ذکرته فی نفسی» ای ان ذکرنی بالتزیه و التقدیس سراً ذکرته بالثواب و الرحمة سراً و قال ابن ابي جمرة یحتمل ان یکون مثل قوله تعالی اذکرونی اذکرکم و معناه اذکرونی بالتعظیم اذکرکم بالانعام»^۲

یعنی: «این حدیث که «اگر بنده مرا در نفسش یاد کند، او را در نفسم یاد می‌کنم» یعنی اگر مرا به طور پنهانی تنزیه و تقدیس کند، من نیز او را با اعطای ثواب و رحمت پنهانی یاد می‌کنم؛ همچنین ابن‌ابی جمره گفته است که احتمال دارد این حدیث مانند این آیه باشد که «اذکرونی اذکرکم» و معنای آن این است که مرا با بزرگداشت یاد کنید تا شما را با بخشیدن نعمت هایم یاد کنم.»

بنابراین، نقطه مشترکی که بین این وجوه دیده می‌شود، این است که جمله «ذکرته فی نفسی» راجع به فعل خداوند در قبال عملکرد خالصانه بنده‌اش است؛ نه اینکه بخواهد، ذاتی دارای تغییر و تحوّل، مانند ذوات بشری، برای خداوند اثبات کند.

۳-۸-۳-۲- برداشت ابن عربی از حدیث

ابن عربی این حدیث را در موضوعات مختلفی نقل و مورد استشهاد قرار داده است؛ چنانکه در موضعی از کتاب فتوحات، برای موضوع اخلاص در عبادت، به آن اشاره کرده و می‌نویسد:

«خداوند چون بنده‌اش را در نفسش یاد کند، هیچ مخلوقی از این یادکرد بنده‌اش، در نفس او آگاه نمی‌شود؛ همچنین شایسته است که بنده نیز در عبادت پنهانی

۱. شرح صحیح مسلم، ۲/۱۷

۲. فتح الباری، ۳۲۶/۱۳

چنین باشد {هیچ کس جز خدا از آن خبر نداشته باشد}؛ زیرا بنده، در حالات نمازش، اعمّ از قرائت و تسبیح و دعا، با کسی جز خدا نجوا نمی‌کند.^۱ علاوه بر این، وی، با استناد به آیاتی چون «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ»^۲، «فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ»^۳ و حدیث «من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي و من ذكرني في ملاء ذكرته في ملاء خير منه»، معتقد است که خداوند در جزای اعمال، از ما تبعیت می‌کند و شعری را هم در این زمینه سروده است که:

فلا يكون العبد في حالة الا يكون الحق في مثلها
وكلها منه و لكنه كذا أتانا الحكم في شكلها^۴

یعنی: «بنده در هیچ حالتی نیست مگر آنکه خداوند نیز در مثل آن حالت است و اگرچه که تمام اینها از اوست ولی حکم در صورتش، چنین به ما رسیده است.» همچنین، وی این حدیث را در موضوع ظاهر و باطن خداوند، مورد توجه قرار داده است؛ چنانکه در این باره نوشته است:

«این حدیث بیانگر دو حالت در ذکر و علم است؛ بدان که خداوند دارای غیب و مظهري است؛ پس چون غیب است، اسم باطن را دارد و این همان ذکر بنده‌اش در نفسش است... و از آنجا که مظهري دارد، به او ظاهر گفته می‌شود و این همان ذکر بنده‌اش در میان فرشتگان یا میان اسماء الهیه است.»^۵

۳-۸-۳- بررسی برداشت ابن عربی از حدیث

از عبارات ابن عربی چنین فهمیده می‌شود که وی علاوه بر آنکه این حدیث را ناظر بر جزای اعمال بندگان دانسته است، در مواردی هم، نفس را در عبارت «ذکرته في نفسي» به ذات خداوند، مربوط دانسته و نه فعل او. با توجه به متن حدیث و توضیحات دانشمندان درباره آن، بهترین وجهی که برای این روایت می‌توان بیان

۱. الفتوحات المکیه، ۲۵۷/۱

۲. آیه ۳۱ سوره آل عمران

۳. بقره، ۱۵۲

۴. الفتوحات المکیه، ۳۲۲/۳

۵. همان، ۶۸۵/۲

داشت، عبارت است از همان پاداشی که خداوند در قبال عملکرد بندگان به آنها عطا می‌کند و با این شکل و قالب، باید این تعبیر را دارای اسلوب بلاغی بدانیم. برای این اساس، برداشت ابن عربی از حدیث، تا آنجا که راجع به افعال الهی است، با سیاق حدیث هماهنگ است؛ اما استناد او به این حدیث، در موضوع ظاهر و باطن بودن خدا، با متن و سیاق روایت، چندان سازگار نیست.

۲ - ۹ - حدیث «ان الله يفرح بتوبة عبده»

ابن عربی، این حدیث را بالغ بر ۱۲ بار، در فتوحات، بدون اشاره به مأخذ و سند آن، مورد استناد قرار داده است؛ شایان ذکر است که این حدیث، به این شکل و صورت، در هیچیک از منابع شیعه و سنی نقل نشده است؛ بلکه به صورت دیگری آمده است که در ادامه به آنها اشاره می‌کنیم.

۳ - ۹ - ۱ - بررسی مأخذ حدیث

این حدیث نیز، در منابع شیعه و سنی نقل شده که به تفکیک از این قرار است:

۳ - ۹ - ۱ - ۱ - مأخذ سنی حدیث

حدیث «ان الله يفرح بتوبة عبده» در کهن‌ترین و معتبرترین کتب روایی اهل سنت نقل شده که با توجه به قدمت آن به شرح زیر است:
۱- در صحیفه همام بن منبه (م ۱۳۲) آمده است:

«قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: أفرح أحدكم براحلته اذا ضلت منه ثم وجدها؟ قالوا: نعم يا رسول الله. قال: و الذي نفس محمد بيده الله أشد فرحا بتوبة عبده اذا تاب من أحدكم براحلته اذا وجدها»^۱

۲- طیالسی (م ۲۰۴ ق) می‌گوید:

«حدثنا حماد بن سلمة عن سماك بن حرب عن النعمان بن بشير قال: لو أن رجلا في سفر معه راحلته عليها زاده و سقاؤه كما فضلت فعلا شرفا فنظر

فلم یر شیئا فبینا هو كذلك اذ نظر اليها عليها زاده و سقاؤه فالله أشد فرحا بتوبة عبده من صاحب الراحلة براحلته»^۱

۳- عبدالرزاق صنعانی (م ۲۱۱ ق) می نویسد:

«معمّر عن همام بن منبه عن أبي هريرة قال: لا أدري أيرفعه أم لا - قال: ان الله ليفرح بتوبة عبده كما يفرح أحدكم أن يجد ضالته بواد، فخاف أن يقتله فيه العطش»^۲

۴- احمد بن حنبل، این حدیث را با متنی تقریباً یکسان از پنج تن از صحابه نقل کرده است که متن و اسناد به شرح ذیل است:

«حدثنا يزيد أنا محمد عن موسى بن يسار عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الله أفرح بتوبة عبده من أحدكم بضالة في فلاة من الأرض عليها طعامه و شرابه»^۳

«حدثنا عبد الملك بن عمرو ثنا زهير عن زيد بن أسلم عن أبي صالح عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال قال تعالى أنا عند ظن عبدي بي و أنا معه حيث يذكرون و الله أشد فرحا بتوبة عبده من أحدكم يجد ضالته بالفلاة و من يتقرب الى شبرا تقرب اليه ذراعا و من تقرب الى ذراعا تقرب اليه باعا و اذا أقبل يمشى أقبلت أهروا»^۴

«حدثنا يزيد أنا فضيل بن مرزوق عن عطية عن أبي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم قال الله أفرح بتوبة عبده من رجل أضل راحلته بفلاة من الأرض...»^۵

«حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا عبد الصمد ثنا عمر بن ابراهيم ثنا قتادة عن

۱. مسند أبي داود طرابلسي، ۱۰۷

۲. المصنف، ۳۹۸/۱۱

۳. المسند ابن حنبل، ۵۰۰/۲

۴. همان، ۵۲۴

۵. همان، ۸۳/۳

أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم...^۱

«حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا أحمد بن عبد الملك يعنى الحراني قال ثنا شريك عن سماك عن النعمان بن بشير قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم...»^۲

«حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا أبو الوليد وعفان قالوا ثنا عبيد الله بن إيباد بن لقيط عن البراء بن عازب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم...»^۳

۵- بخاری در صحیح خود می نویسد:

«حدثنا أحمد بن يونس حدثنا أبو شهاب عن الأعمش عن عمارة بن عمير عن الحرث بن سويد حدثنا عبد الله بن مسعود حديثين أحدهما عن النبي صلى الله عليه وسلم والآخر عن نفسه قال ان المؤمن يرى ذنوبه كأنه قاعد تحت جبل يخاف ان يقع عليه وان الفاجر يرى ذنوبه كذباب مر على انفه فقال به هكذا قال أبو شهاب بيده فوق انفه ثم قال لله افرح بتوبة عبده من رجل نزل منزلا وبه مهلكة و معه راحلته عليها طعامه و شرابه فوضع رأسه فنام نومة فاستيقظ و قد ذهبت راحلته حتى اشتد عليه الحر و العطش أو ما شاء الله قال أرجع الى مكانى فرجع فنام نومة ثم رفع رأسه فاذا راحلته عنده»^۴

همو این حدیث را با این طریق از انس بن مالک و او از پیامبر اکرم ﷺ نقل کرده

است:

«قال أبو معاوية حدثنا الأعمش عن عمارة عن الأسود عن عبد الله وعن ابراهيم التيمي عن الحرث بن سويد عن عبد الله حدثنا اسحاق أخبرنا حبان حدثنا همام حدثنا قتادة حدثنا أنس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم و حدثنا هذبة حدثنا همام حدثنا قتادة عن أنس رضی الله عنه قال قال

۱. همان، ۲۱۳/۳

۲. همان، ۲۷۵/۴

۳. همان، ۲۸۳

۴. الجامع الصحيح، ۱۴۶/۷

رسول الله صلى الله عليه و سلم الله افرح بتوبة عبده من أحدكم سقط على
بعيره وقد أضله في ارض فلاة باب الضجع على الشق الأيمن»^۱

۶- مسلم بن حجاج، حديث را از چهار تن از صحابه نقل کرده که متن و سند آن به
این شرح است:

«حدثني سويد بن سعيد حدثنا حفص بن ميسرة حدثني زيد بن أسلم عن
أبي صالح عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه و سلم أنه قال قال الله
عز وجل انا عند ظن عبدى بى وانا معه حيث يذكرنى و الله لله افرح بتوبة
عبده من أحدكم يجد ضالته بالفلاة ومن تقرب الى شبرا تقربت اليه ذراعا و
من تقرب الى ذراعا تقربت اليه باعا و اذا اقبل الى يمشى أقبلت اليه
اهرول»^۲

- «حدثنا عبيد الله بن معاذ العنبري حدثنا أبي حدثنا أبو يونس عن سماك قال
خطب النعمان بن بشير فقال لله أشد فرحا بتوبة عبده من رجل حمل زاده
ومزاده على بعير ثم سار حتى كان بفلاة من الأرض فأدركته القائلة فنزل
فقال تحت شجرة فغلبته عينه و انسل بعيره فاستيقظ فسعى شرفا فلم ير
شيئا ثم سعى شرفا ثانيا فلم ير شيئا ثم سعى شرفا ثالثا فلم ير شيئا فاقبل
حتى اتى مكانه الذى قال فيه فيبينما هو قاعد اذا جاءه بعيره يمشى حتى
وضع خطامه فى يده فله أشد فرحا بتوبة العبد من هذا حين وجد بعيره
على حاله»^۳

- «حدثنا يحيى بن يحيى و جعفر بن حميد قال جعفر حدثنا و قال يحيى
أخبرنا عبيد الله بن اباد بن لقيط عن اباد عن البراء بن عازب قال قال رسول
الله صلى الله عليه و سلم كيف تقولون بفرح رجل انفلتت منه راحلته تجر
زمامها بأرض قفر ليس بها طعام و لا شراب و عليها له طعام و شراب
فطلبها حتى شق عليه ثم مرت بجذل شجرة فتعلق زمامها فوجدها متعلقة

۱. همان.

۲. صحيح مسلم، ۹۱/۸.

۳. همان، ۹۳/۸.

به قلنا شدیداً یا رسول الله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اما والله الله أشد فرحاً بتوبة عبده من الرجل براحلته»^۱

«حدثنا محمد بن الصباح و زهير بن حرب قالوا حدثنا عمر بن يونس حدثنا عكرمة بن عمار حدثنا اسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة حدثنا انس بن مالك و هو عمه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الله أشد فرحاً بتوبة عبده...»^۲

۷- ابن ماجه قزوینی می گوید:

«حدثنا سفيان بن وكيع. ثنا أبي عن فضيل بن مرزوق، عن عطية، عن أبي سعيد، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الله أفرح بتوبة عبده من رجل أضل راحلته بفلاة من الأرض، فالتمسها. حتى إذا أعى، تسجى بثوبه. فبينما هو كذلك اذ سمع وجبة الراحلة حيث فقدها. فكشف الثوب عن وجهه، فاذا هو براحلته»^۳

۸- نسایی نیز این حدیث را به این صورت، در سنن خویش نقل کرده است:

«أخبرنا محمد بن عبيد بن محمد قال ثنا علي بن مسهر عن الأعمش عن ابراهيم التيمي عن الحارث بن سويد عن عبد الله قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الله أفرح بتوبة عبده من رجل ضلت له راحلته بدوية مهلكة عليها طعامه وشرابه فطلبها حتى اذا بلغ الجهد قال أرجع موضع رحلي فأموت فيه فرجع فقام فاذا راحلته عند رأسه عليها طعامه وشرابه»^۴. همو، حدیث را به این طریق نیز نقل کرده است: «أخبرنا اسحاق بن منصور قال أخبرنا أبوداود قال حدثنا ابراهيم بن سعد عن الزهري عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الله أفرح بتوبة عبده من أحدكم قد أضل راحلته في أرض مهلكة يخاف

۱. همان

۲. همان

۳. سنن ابن ماجه، ۱۴۱۹/۲

۴. سنن نسایی، ۴۱۵/۴

أن يقتله الجوع^۱

۳-۹-۱-۲- مآخذ شیعی حدیث

این حدیث، در الکافی نقل شده است؛ ضمن آنکه حسین بن سعید اهوازی^۲، آن را در کتاب «الزهد» خویش ذکر کرده است؛ در ادامه به نقل اسناد و متن این حدیث، در کتب مزبور می پردازیم.

۱- در کتاب الزهد حسین بن سعید آمده است:

«عَلِيُّ بْنُ الْمُغِيرَةِ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ الْحَدَّاءِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع يَقُولُ اللَّهُ أَفْرَحُ بِتَوْبَةِ عَبْدِهِ حِينَ يَتُوبُ عَنْ رَجُلٍ ضَلَّتْ رَاحِلَتُهُ فِي أَرْضٍ قَفْرَاءَ وَعَلَيْهَا طَعَامُهُ وَ شَرَابُهُ فَيَنْنَمَا هُوَ كَذَلِكَ لَا يَدْرِي مَا يَصْنَعُ وَلَا أَيْنَ يَتَوَجَّهُ حَتَّى وَضَعَ رَأْسَهُ لِيَنَامَ فَأَتَاهُ آتٍ فَقَالَ لَهُ يَا هَذَا هَلْ لَكَ فِي رَاحِلَتِكَ قَالَ نَعَمْ قَالَ هُوَ ذَه»^۳

در کتاب الزهد حدیث تا همین جا نقل شده است؛ اما علامه مجلسی در بحار الانوار همین حدیث را از کتاب الزهد نقل کرده و در دنباله آن آمده است:

«فَاقْبِضْهَا فَمَامَ إِلَيْهَا فَاقْبِضْهَا فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع وَاللَّهِ أَفْرَحُ بِتَوْبَةِ عَبْدِهِ حِينَ يَتُوبُ مِنْ ذَلِكَ الرَّجُلِ حِينَ وَجَدَ رَاحِلَتَهُ»^۴

۲- شیخ کلینی در الکافی، حدیث را از دو طریق، از صادقین ع نقل کرده که به شرح ذیل است:

- «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ الْحَدَّاءِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع يَقُولُ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَشَدُّ فَرَحًا بِتَوْبَةِ

۱. همان، ۴۵۳/۶

۲. ابومحمد، حسین بن سعید بن حماد بن مهران اهوازی، یکی از شخصیت‌های بزرگ شیعه در قرن سوم هجری است که از یاران امام رضا و امام جواد و امام هادی ع و از راویان بزرگ حدیث و از مشایخ جلیل القدر روایتی به شمار می آید (نک: معجم رجال الحدیث، ۲۶۶/۶)

۳. الزهد، ۷۳

۴. بحار الانوار، ۳۹/۶

عَبْدِهِ مِنْ رَجُلٍ أَضَلَّ رَاحِلَتَهُ وَ زَادَهُ فِي لَيْلَةٍ ظَلَمَاءَ فَوَجَدَهَا فَالَلَّهُ أَشَدَّ فَرَحاً
بِتَوْبَةِ عَبْدِهِ مِنْ ذَلِكَ الرَّجُلِ بِرَاحِلَتِهِ حِينَ وَجَدَهَا»^۱

- «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ ابْنِ
الْقَدَّاحِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَفْرَحُ بِتَوْبَةِ عَبْدِهِ الْمُؤْمِنِ
إِذَا تَابَ كَمَا يَفْرَحُ أَحَدُكُمْ بِضَالَّتِهِ إِذَا وَجَدَهَا»^۲

بنابراین می‌توان گفت که حدیث مورد نظر، اعتبار بالایی از جهت ماخذ دارد.

۳ - ۹ - ۲ - بررسی اسناد حدیث

با توجه به نقل حدیث، توسط بخاری و مسلم، آن هم با اسناد متعددی که ملاحظه شد، می‌توان با اطمینان گفت که این حدیث در نزد اهل سنت حدیثی صحیح است؛ افزون بر آن، حاکم نیشابوری، حدیث را با متن و اسناد دیگری نقل کرده که به عقیده او، علیرغم صحتش با شروط مسلم، وی آن را نقل نکرده است^۳ همچنین ذهبی، در کتاب سیر اعلام النبلاء، بعد از نقل این حدیث می‌نویسد: «هذا حدیث جید الاسناد»^۴ که گویای تأیید سندی حدیث توسط اوست. بررسی‌های رجالی حاکی از آن است که هر سه روایتی که از منابع شیعه نقل شد نیز دارای اسناد صحیح است.^۵ بنابراین می‌توان

۱. الکافی، ۴۳۵/۲

۲. همان، ۴۳۶

۳. المستدرک علی الصحیحین، ۲۴۳/۴

۴. سیر اعلام النبلاء، ۳۰۹/۸

۵. سند حدیث کتاب الزهد از ابن فرار بود: عَلِيُّ بْنُ الْمُغِيرَةَ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ الْحَدَّاءِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام؛ برای ملاحظه توثیقات رجالیون درباره علی بن المغیره، نک: معجم رجال الحدیث، ۱۹۸/۱۳؛ درباره ابن مسکان، نک: رجال نجاشی، ۲۱۴ و درباره ابی عبیده الحداء، نک: رجال نجاشی، ۱۷۰

همچنین سند نخستین حدیثی که از کافی نقل کردیم چنین بود: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ الْحَدَّاءِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام؛ بیشتر توثیقات دانشمندان رجال را درباره علی بن ابراهیم، ابراهیم بن هاشم و محمد بن ابی عمیر ذکر کردیم؛ توثیق ابی عبیده نیز در حدیث قبل نقل شد؛ برای مشاهده توثیق عمر بن اذینه، بنگرید به: الفهرست طوسی، ۱۸۴

سند حدیث سوم نیز به این صورت بود: عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ

گفت که حدیث مزبور، از جهت سندی، در منابع شیعه و سنی، حدیثی صحیح است.

۳-۹-۳- نقد متن حدیث

از آنجا که متن روایاتی که در منابع شیعه و سنی آمده است، تقریباً یکسان است، ترجمه‌ای از حدیث الکافی به دست می‌دهیم تا بهتر بتوان درباره محتوای آن بررسی کرد.

۳-۹-۳-۱- ترجمه حدیث

ترجمه حدیث مذکور از این قرار است:

«خدای متعال از توبه بنده خود، از مردی که در شبی تاریک، شتر و توشه خود را گم کند و آنها را بیابد، شادتر است؛ پس خدا به توبه بنده‌اش، از چنین مردی در آن حال که شتر و توشه گم شده را پیدا کند، شادتر است.»

۳-۹-۳-۲- نظرات دانشمندان درباره متن حدیث

در متن این حدیث، نسبت شادی به خداوند دیده می‌شود؛ همین امر موجب آن شده است که دانشمندان به تبیین معنای شادی خداپردازند؛ این جوزی در کتاب دفع شبه التشبیه می‌نویسد:

«من كان مسرورا بشي راضيا به قيل له فرح، والمراد الرضا بتوبة التائب، و لا يجوز أن يعتقد في الله تعالى التأثر الذي يوجد في المخلوقين»^۱
یعنی: «به آنکس که از چیزی مسرور و راضی باشد، فرحناک گفته می‌شود و مقصود از این حدیث، رضایت خداست از بنده توبه کننده و تأثیری که در مخلوقات یافت می‌شود را نمی‌توان به خداوند نسبت داد.»

همچنین ابن اثیر درباره آن نوشته است:

«الفرح هاهنا وفي أمثاله كناية عن الرضى وسرعة القبول وحسن الجزاء،

۱ الأَشْعَرِيُّ عَنِ ابْنِ الْقَدَّاحِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ برای ملاحظه توثیقات دانشمندان درباره سهل بن زیاد، مراجعه کنید به: رجال طوسی، ۳۸۷؛ درباره جعفر بن محمد الاشعری، نک: معجم رجال الحدیث، ۶۸/۵ درباره ابن القداح، نک: رجال نجاشی، ۲۱۳

۱. دفع شبه التشبیه، ۲۰۰

لتعذر اطلاق ظاهر الفرح علی الله تعالی^۱

یعنی: «شادی در اینجا و در مواردی این چنین، کنایه از رضایت و سرعت قبول و پاداش نیک است؛ از آن روکه اطلاق شادی ظاهری {شادی مخلوقات} به خداوند محال است.»

نووی نیز همین وجه را برای این حدیث مطرح کرده است؛ او به نقل از مازری می نویسد:

«مقصود حدیث این است که رضایت خداوند از توبه بنده اش بسیار بیشتر از رضایت کسی است که شتر خود را در تاریکی بیابان گم کرده است و از رضایت به فرح تعبیر کرده است تا تأکید بیشتری برای شنونده داشته باشد.»^۲

چنانکه ابن حجر نیز تعبیر فرح را در این حدیث، مجاز دانسته و از قول ابوبکرین العربی^۳ می نویسد:

«هر صفتی که اقتضای تغییر داشته باشد، جایز نیست که خداوند را به حقیقت آن صفت توصیف کرد {بلکه در مورد خداوند، مجازاً به کار می رود} و اگر در لسان دین چیزی در این مورد آمده باشد، به معنایی حمل می شود که شایسته خداوند باشد؛ در برخی موارد از چیزی سخن به میان می آید که مقصود از آن، سبب و یا نتیجه آن است؛ براین اساس، گفته می شود که وقتی کسی از چیزی یا کسی شاد می شود، به باعث آن شادی توجه کرده و خواسته هایش را برآورده می کند و او را مورد بذل و بخشش خود قرار می دهد؛ از همین رو، از عطا و کرم خداوند متعال به بنده اش، به فرح و شادی خدا تعبیر شده است.»^۴

۳-۹-۳- تبیین این اوصاف در روایات اهل بیت علیهم السلام

اگر کسی به روایات امامان علیهم السلام مراجعه کند، می یابد که تمام این سخنان محدثان

۱. النهایه، ۳/۴۲۴

۲. شرح صحیح مسلم، ۶۱/۱۷

۳. وی محمدبن عبدالله بن ابوبکر معروف به ابن العربی متوفای ۵۴۳ ق و غیر از ابن عربی، صاحب الفتوحات المکیه، است.

۴. فتح الباری، ۹۰/۱۱

و دانشمندان سنی که برای تنزیه خداوند متعال بیان شده است، از احادیث آن بزرگواران اخذ شده است؛^۱ نگاهی به روایاتی که شیخ صدوق در باب «معنی رضاه عز و جل و سخطه» در کتاب التوحید آورده است، گواه این مدعاست. در یکی از آن احادیث آمده است:

«عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَهُ رَضَى وَسَخَطٌ فَقَالَ نَعَمْ وَلَيْسَ ذَلِكَ عَلَى مَا يُوجَدُ مِنَ الْمَخْلُوقِينَ وَ ذَلِكَ أَنَّ الرِّضَا وَالْغَضَبَ دَخَلَ يَدْخُلُ عَلَيْهِ فَيَنْقَلُهُ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ مُعْتَمَلٍ مُرَكَّبٍ لِلْأَشْيَاءِ فِيهِ مَدْخَلٌ وَخَالَفْنَا لَا مَدْخَلَ لِلْأَشْيَاءِ فِيهِ وَاحِدٌ أَحَدِي الدَّاتِ وَ أَحَدِي الْمَعْنَى فَرِضَاهُ ثَوَابُهُ وَ سَخَطُهُ عِقَابُهُ مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ يَتَلَاخَلُهُ فِيهِ جَهٌ وَ يَنْقَلُهُ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ فَإِنَّ ذَلِكَ صِفَةُ الْمَخْلُوقِينَ الْعَاجِزِينَ الْمُحْتَاجِينَ وَ هُوَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ الَّذِي لَا حَاجَةَ بِهِ إِلَى شَيْءٍ مِمَّا خَلَقَ وَ خَلَقَهُ جَمِيعًا مُحْتَاجُونَ إِلَيْهِ»^۲

یعنی: «هشام بن حکم گوید: مردی از امام صادق عليه السلام پرسید: آیا خداوند هم دارای خشنودی و خشم است؟ امام عليه السلام فرمود: آری، ولی نه آن گونه که آفریدگان خشمگین و یا خوشحال می‌شوند چون شادمانی و خشم، یک حالتی است که بر انسان داخل عارض می‌شود و او را از حالتی به حالت دیگر در می‌آورد؛ زیرا ویژگی بشر اثرپذیری است و پیش آمدها و حوادث روی او اثر می‌گذارند؛ {از این رو، وقتی خوشنودی و خشم به او راه پیدا می‌کند او را از حالتی به حالت دیگر می‌برند.} ولی در خدای متعال، هیچ چیز اثر نمی‌گذارد؛ چون یکتا و یگانه حقیقی است؛ بنابراین خوشنودی خدا عبارت است از پاداش او، و خشمش همان مجازات اوست؛ بدون اینکه حالتی به او دست دهد که او را به هیجان آورد تا از حالی به حال دیگر برگردد، زیرا که این تغییر، از ویژگیهای آفریدگان است که ناتوان و نیازمندند و او (خداوند) نیرومند مقتدری است که هیچ

۱. با این تفاوت که برخی همچون قاضی عیاض به این امر اعتراف دارند (نک: الشفا بتعريف حقوق المصطفى، ۱/۲۰۵) و در مقابل، عده‌ای هم تغافل می‌کنند.

۲. التوحید، ۱۷۰.

گونه احتیاجی به آنچه آفریده است ندارد، و تمامی مخلوقاتش محتاج اویند.»
این گونه روایات گویای آن است که اهل بیت علیهم السلام بعد از رسول اکرم صلی الله علیه و آله،
نخستین، آموزگاران معارف توحیدی اسلام بوده‌اند و هر علمی در این حوزه، پرتوی از
خورشید وجود آن بزرگواران است.

۳-۹-۳-۴- برداشت ابن عربی از حدیث

ابن عربی، دیدگاه کسانی که با احکام عقلی به توجیه این حدیث می‌پردازند را مورد
انتقاد قرار داده است و معتقد است که آنها با انگیزه بزرگداشت خداوند، دچار
تکذیب او شده‌اند. وی در این باره می‌نویسد:

«پروردگارت را همان گونه که خود از گفتار ظالمان بزرگداشته است، تکبیرکن و
این ظالمان کسانی هستند که خداوند را به چیزی بزرگ می‌دارند که خودش
درباره خویش نکرده است؛ او گفته است که با توبه بنده‌اش شاد می‌شود و از
آمدن نمازگزاران به مسجد بشاش می‌شود و به سبب اهل موقف، به فرشتگانش
مباهات می‌کند و می‌گوید: گرسنه شدم و غذایم ندادی؛ پس خود را در جایگاه
بنده‌اش نازل کرده است؛ پس اگر بخواهی او را از این امور تنزیه کنی، بزرگداشت
او را به جا نیاورده‌ای؛ بلکه او را دروغگو دانسته‌ای؛ پس اینها { که خداوند را از
این امور منزّه می‌دانند } ظالمان حقیقی هستند؛ پس بزرگداشت خدا جز به آنچه
خود گفته امکانپذیر نیست؛ بنابراین، از حدود خود تجاوز نکن و با عقلت نیز بر
خداوند حکم نکن.»^۱

بنابر برداشت ابن عربی از حدیث، توبه‌کننده و فرحناک دو وصف حقّ تعالی است
و موصوف این دو صفت، یکی بیش نیست؛ اما این این دو وصف، دو شأن متفاوت حقّ
تعالی است.^۲

وی در موضعی دیگر از فتوحات می‌نویسد:

«خدای متعال از خودش خبر داده است که درخواست بنده‌اش را مستجاب
می‌کند و اگر او را راضی کند از او راضی می‌شود و از توبه بنده‌اش شاد می‌شود؛

۱. الفتوحات، ۴۰۵/۲

۲. همان، ۵۶۱/۲

پس ای عقل بنگر که با چه کسی نزاع می‌کنی و محال است که تو را تصدیق و پروردگارت را تکذیب کنیم و حکم را بر علیه او، از تو بگیریم؛ و در حالیکه تو هم بنده‌ای مانند من هستی حکم خدا را رها کنیم؛ حال آنکه او به نفس خودش از هرکس دیگری آگاهتر است.»^۱ وی در ادامه تصریح کرده است: «پس هرکه خواهان ورود به درگاه الهی است، باید عقلش را کنار گذاشته و دینش را در برابر خویش قرار دهد؛ زیرا که خدا هیچ‌گونه تقییدی را نمی‌پذیرد و عقل تقیید است؛ حال آنکه خداوند در هر صورتی تجلی دارد؛ همچنانکه در هر صورتی که بخواهد تو را در می‌آورد؛ پس سپاس خدایی را که ما را به صورتی در می‌آورد که او را به صورتی معین، محدود نمی‌کند و او را محدود به یک صورت نمی‌کند؛ بلکه بنا بر تعریف خداوند، برای او، آنچه که برای اوست ثابت می‌داند و آن تحوّل خدا در همه صورتهاست.»^۲

براین اساس، برداشت ابن عربی از این حدیث، مبتنی بر نظریه وحدت وجود و موجود، آن است که چون خداوند در صور موجودات تجلی کرده است؛ اموری مانند شادی و خوشحالی که مربوط به آنهاست، به او نسبت داده می‌شود.

۳-۹-۳-۵- نقد برداشت ابن عربی از حدیث

این موضوع که خداوند را باید به همان چیزی توصیف کرد که خود، خویشتر را به آن وصف کرده است، مطلب صحیحی است که شواهدی نیز در روایات دارد؛ اما آیا می‌توان این موضوع را دست‌آویزی برای حمل صفات ظاهری مخلوقات، به خداوند قرار داد؟ یعنی صرف‌اینکه در لسان دین، از یدالله سخن به میان آمده است، باید آن را بدون تأویل بر معنای ظاهری که در میان مخلوقات وجود دارد، حمل کرد؟ اگر چنین باشد، با نصوصی که نفی هرگونه مشابهتی میان خالق و مخلوق می‌کند، چه برخوردی باید داشت؟

در حقیقت، ابن عربی باتکیه بر توقیفی بودن صفات الهی، نتیجه‌ای ناصحیح بیان

۱. همان، ۵۱۵/۳

۲. همان، ۵۱۶/۳

کرده است؛ زیرا توقیفی بودن صفات الهی به این معناست که کسی مجاز نیست خداوند را به چیزی وصف کند که او خودش را به آن وصف نکرده است؛ به طور مثال، نمی‌توان خداوند را به عاقل بودن وصف کرد؛ زیرا چنین صفتی در لسان دین، درباره او بیان نشده است؛ اما هیچ منافاتی ندارد که مقصود از دست خداوند را قدرت او بدانیم؛ زیرا ضمن اینکه اقتضائات زبانی، اجازه این تفسیر را می‌دهد، در تبیینات معصومین علیهم‌السلام نیز چنین معنایی در تأویل دست، مطرح شده است و اینکار عدول از پایبندی به توقیفی بودن صفات الهی محسوب نمی‌شود؛ زیرا همان کسانی که آن صفات را از سوی خداوند برای ما بیان داشته‌اند، این تأویلات را در مورد آیات و روایات متشابه، مطرح کرده‌اند و به شدت از حمل این متشابهات به معانی ظاهری آن نهی کرده‌اند.^۱

به نظر می‌رسد که ابن عربی، این موضوع را از آن جهت مطرح کرده است که بتواند حدیث راهمانگ با نظریه وحدت وجود و موجود، نشان دهد؛ به این ترتیب که متشابهات را بر معنای ظاهری خودشان حمل می‌کند و آن را اینگونه توجیه می‌کند که اوصافی چون خشم و شادی، از آن رو به خدا نسبت داده می‌شود که براساس وحدت وجود، خداوند در تمام صورتهای، تجلی دارد.^۲ اما چنانکه بیان شد، مقدمه‌ای که ابن عربی برای استدلال خود به کار برده است (توقیفی بودن صفات الهی) ارتباطی با نتیجه‌ای که گرفته است (حمل متشابهات به معنای ظاهری آن) ندارد؛ گذشته از اینکه اساساً موضوع وحدت وجود و موجود، با تعالیم اسلامی سازگار نیست.

۳ - ۱۰ - حدیث «تروان ربکم کما تروان القمر لیلة البدر»

این حدیث در فتوحات مکیه، گاه به صورت «تروان ربکم کما تروان الشمس بالظهیرة» و گاهی به شکل «تروان ربکم کما تروان القمر لیلة البدر» ذکر شده است. باید

۱. التوحید، ۱۷۰

۲. فمن أراد الدخول علی الله فلیترک عقله و یقدم بین یدیه شرعه فان الله لا یقبل التقیید و العقل تقیید بل له التجلی فی کل صورة کما له أن یرکب فی أی صورة شاء فالحمد لله الذی رکبنا فی الصورة التی لم تقیده سبحانه بصورة معینة و لا حصرته فیها بل جعلت له ما هو له بتعریفه أنه له و هو تحوله فی الصور (فتوحات مکیه، ۱۵/۳)

توجه داشت که این حدیث، به شکلی که در عبارت اول (ترونی ربکم كما ترون الشمس بالظهيرة) ملا حظه می شود، در هیچ کتاب حدیثی نیامده است؛ بلکه تشبیه رؤیت خداوند به رؤیت خورشید در قالب الفاظی دیگر ذکر شده است؛ علی رغم این، ابن عربی حدیث را گاه به شکل اول و گاهی به شکل دوم نقل کرده است که می توان آن را حمل بر نقل به معنای حدیث کرد. وی بالغ بر ده بار این حدیث را در فتوحات مکیه آورده است که تنها یک بار به منبع حدیث اشاره کرده و نوشته است:

«ورد فی الصحيح و ذلك أنه خرج مسلم عن أبي سعيد الخدري أن ناسا في زمن رسول الله ﷺ قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة...»^۱

۳- ۱۰- ۱- بررسی مآخذ حدیث

این حدیث در منابع کهن و معتبر حدیث اهل سنت نقل شده است که به ترتیب قدمت از این قرار است:

۱- در مسند احمد بن حنبل، حدیث مزبور به این صورت نقل شده است:

«حدثنا عبد الله حدثني أبي حدثنا وكيع حدثنا اسماعيل بن أبي خالد عن قيس بن أبي حازم عن جرير بن عبد الله قال كنا جلوسا عند النبي صلى الله عليه و سلم فنظر الى القمر ليلة البدر فقال أما انكم ستعرضون على ربكم عز و جل فترونه كما ترون هذا القمر لا تضامون فان استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس و قبل غروبها فافعلوا ثم قرأ فسيح بحمد ربك قبل طلوع الشمس و قبل الغروب»^۲

۲- در همان کتاب آمده است:

«حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا ربعي بن ابراهيم ثنا عبد الرحمن بن اسحاق ثنا زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن أبي سعيد الخدري قال سألتنا رسول الله صلى الله عليه و سلم فقلنا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة قال هل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب قال قلنا لا قال فهل تضارون في

۱. الفتوحات، ۳/ ۴۴

۲. المسند ابن حنبل، ۴/ ۳۶۶

القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب قال قلنا لا قال فانكم ترون ربكم كذلك يوم القيامة يجمع الله الناس يوم القيامة في صعيد واحد قال فيقال من كان يعبد شيئا فيتبعه قال فيتبع الذين كانوا يعبدون الشمس فيتساقطون في النار ويتبع الذين كانوا يعبدون القمر القمر فيتساقطون في النار ويتبع الذين كانوا يعبدون الأوثان الأوثان و الذين كانوا يعبدون الأصنام الأصنام فيتساقطون في النار»^۱

۳- بخاری در صحیح خود می نویسد:

«حدثنا الحميدى قال حدثنا مروان بن معاوية قال حدثنا اسماعيل عن قيس عن جرير قال كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم فنظر الى القمر ليلة يعنى البدر فقال انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون فى رؤيته فان استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها فافعلوا ثم قرأ و سبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس و قبل الغروب»^۲

وی همین حدیث را از چهارتن از مشایخ دیگر خود نیز نقل کرده است.^۳

۴- در همان کتاب آمده است:

«حدثنى محمد بن عبد العزيز حدثنا أبو عمر حفص بن ميسرة عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن أبي سعيد الخدري رضى الله تعالى عنه ان أناسا فى زمن النبي صلى الله عليه وسلم قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة قال النبي صلى الله عليه وسلم نعم هل تضارون فى رؤية الشمس بالظهيرة ضوء ليس فيها سحاب قالوا لا قال وهل تضارون فى رؤية القمر ليلة البدر ضوء ليس فيها سحاب قالوا لا قال النبي صلى الله عليه وسلم ما تضارون فى رؤية الله عز وجل يوم القيامة الا كما تضارون فى رؤية أحدهما»^۴

۱. همان، ۱۶/۳

۲. الجامع الصحيح، ۱۳۹/۱

۳. همان، ۱۴۴، ۴۸/۶ و ۱۷۹/۸

۴. صحیح بخاری، ۱۷۹/۵

۵- مسلم بن حجاج می گوید:

«حدثنا زهير بن حرب حدثنا مروان بن معاوية الفزاري أخبرنا اسماعيل بن أبي خالد حدثنا قيس ابن أبي حازم قال سمعت جرير بن عبد الله وهو يقول كنا جلوسا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ نظر إلى القمر ليلة البدر فقال اما انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته فان استطعتم ان لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها يعني العصر والفجر ثم قرأ جرير و سبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها وحدثنا أبو بكر بن أبي شيبة حدثنا عبد الله بن نمير وأبو أسامة و وكيع بهذا الاسناد و قال اما انكم ستعرضون على ربكم فترونه كما ترون هذا القمر و قال ثم قرأ ولم يقل جرير»^۱

۶- ابن ماجه قزوینی در سنن خویش آورده است:

«حدثنا محمد بن العلاء الهمداني. ثنا عبد الله بن ادريس، عن الأعمش، عن أبي صالح السمان، عن أبي سعيد، قال: قال: قلنا: يا رسول الله! أنرى ربنا؟ قال تضامون في رؤية الشمس في الظهيرة في غير سحاب؟ قلنا: لا. قال فتضارون في رؤية القمر ليلة البدر في غير سحاب؟ قالوا: لا. قال انكم لا تضارون في رؤيته الاكما تضارون في رؤيتهما»^۲

۷- ابوداود سجستانی می نویسد:

«حدثنا اسحاق بن اسماعيل، ثنا سفيان، عن سهيل بن أبي صالح، عن أبيه، أنه سمعه يحدث، عن أبي هريرة، قال: قال ناس: يا رسول الله، أنرى ربنا يوم القيامة؟ قال: هل تضارون في رؤية الشمس في الظهيرة ليست في سحابة؟ قالوا: لا، قال: هل تضارون في رؤية القمر ليلة البدر ليس في سحابة؟ قالوا: لا، قال: والذي نفسي بيده لا تضارون في رؤيته الاكما

۱. صحیح مسلم، ۱۱۴/۲

۲. سنن ابن ماجه، ۶۴/۱

تضارون فی رؤیة أحدهما^۱

۸- ترمذی می گوید:

«حدثنا هناد، أخبرنا وكيع، عن اسماعيل بن أبي خالد، عن قيس بن أبي حازم، عن جرير بن عبد الله البجلي قال: كنا جلوسا عند النبي صلى الله عليه فنظر الى القمر ليلة البدر فقال: انكم ستعرضون على ربكم فترونه كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته. فان استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وصلاة قبل غروبها فافعلوا. ثم قرأ: فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب» وى بعد از نقل این حدیث نوشته است: «هذا حديث صحيح»^۲

۹- نسایی نیز در سنن خود، حدیث را با این اسناد نقل کرده است:

«أخبرنا عبدة بن عبد الله قال أنا حسين قال ثنا زائدة قال ثنا بيان بن عبيد بن قيس قال ثنا جرير قال خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة البدر فنظر الى القمر فقال انكم ترون ربكم كما ترون هذا لا تضامون في رؤيته»^۳

۱۰- همو می نویسد:

«أخبرنا محمد بن معمر قال ثنا يحيى بن أبي كثير قال ثنا شعبة وعبد الله بن عثمان قال ثنا اسماعيل بن أبي خالد عن عيسى بن أبي حازم عن جرير بن عبد الله قال كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات ليلة فمشخصت أبصارنا فجعلنا ننظر الى القمر ليلة البدر فقال أما انكم ستنظرون ربكم كما تنظرون الى القمر لا تضامون على رؤيته فان استطعتم أن لا تغلبوا على صلاتين فافعلوا صلاة قبل طلوع الشمس وصلاة قبل غروبها وتلا وسبح بحمد ربك»^۴

۱. سنن ابی داود سجستانی، ۴۲۰/۲

۲. سنن ترمذی، ۹۲/۴

۳. سنن نسایی، ۴۱۹/۴

۴. همان

شایان ذکر است که این حدیث در منابع روایی شیعه نقل نشده است؛ اما دانشمندان و محدثان شیعه، به نقد و بررسی متن و سند آن پرداخته‌اند که در بخشهای بعدی مطرح خواهد شد.

۳ - ۱۰ - ۲ - بررسی اسناد حدیث

نقل این حدیث در صحیحین و سنن اربعه موجب آن شده است که محدثان اهل سنت، حدیث را از جهت سندی صحیح بدانند؛ چنانکه در کتاب السنة ابن ابی عاصم، طرق مختلف حدیث بررسی و به صحت آنها تصریح شده است.^۱ برای نمونه بعد از نقل حدیث با اسناد عقبه بن مکرّم از ابن ابی عدی، از شعبه از اسماعیل بن ابی خالد از قیس بن ابی حازم از جریر البجلی می‌نویسد:

«اسناد صحیح علی شرط مسلم و قد أخرجہ هو و غیره من أصحاب السنن و غیرهم»^۲

یا درباره سند محمد بن المثنی از ربیع بن علیة از عبد الرحمن بن اسحاق از زید بن أسلم از عطاء بن یسار از ابی سعید الخدری نوشته است:

«اسناد صحیح، رجاله کلهم ثقات رجال البخاری غیر ربیع بن علیة و هو ربیع ابن ابراهیم بن مقسم الأسدی أخو اسماعیل بن علیة و هو ثقة»^۳

یعنی: «اسناد این حدیث، صحیح است و رجال آن همگی ثقة و غیر از ربیع بن علیة، رجال بخاری هستند که او ربیع ابن ابراهیم بن مقسم الأسدی برادر اسماعیل بن علیة است که او هم ثقة است.»

چنانکه ترمذی نیز بعد از نقل حدیث نوشته است: «هذا حدیث صحیح»^۴ بر این اساس، می‌توان گفت که این حدیث در نزد اهل سنت، حدیثی صحیح است. اما ابن ابی الحدید و دانشمندان شیعی، مانند سید رضی و سید مرتضی، ضمن نقد متنی

۱. کتاب السنة، ۱۹۶، ۱۹۸، ۴۵۷ و ۴۵۸

۲. همان، ۱۹۶

۳. همان، ۱۹۹

۴. سنن ترمذی، ۹۲/۴

این حدیث، دربارهٔ سند آن، اشکالاتی مطرح کرده‌اند؛ عمدهٔ این اشکالات متوجه قیس بن ابی حازم است؛ سید رضی دربارهٔ او و این حدیث نوشته است:

«روای این حدیث قیس بن ابی حازم از جریر بن عبدالله بجلی است که در تبعیت از امیر مؤمنان علی علیه السلام دچار انحراف گردید و گفته می‌شود که از خوارج بوده است و این موضوع موجب خدشه دار شدن عدالت و بی‌اعتبار شدن روایات اوست؛ همچنین وی قبل از مرگش دچار زوال عقل شده است و با این وجود بسیار روایت نقل می‌کرده است و معلوم نیست که این روایت را در حال سلامت عقل نقل کرده یا در حالت زوال عقل و این موضوعات مانع از قبول روایات اوست.»^۱

سید مرتضی نیز در این زمینه نوشته است:

«راوی این حدیث مورد قدح و طعن است؛ زیرا راوی آن قیس بن ابی حازم است که در اواخر عمر دچار زوال عقل شده و با این حال، به نقل روایات می‌پرداخته است و بدون شک این عیب و ایرادی بر حدیث است؛ زیرا هر خبری که از او نقل شده و تاریخش معلوم نیست، به زمان زوال عقل او نسبت داده می‌شود و این طریقهٔ قبول احادیث است»

وی بعد از این عبارات افزوده است:

«لو سلم من هذا القدح لكان مطعوناً فيه من وجه آخر وهو أن قيس بن أبي حازم كان مشهوراً بالنصب والمعاداة لأمر المؤمنين عليه صلوات الله وسلامه والانحراف عنه وهو الذي قال رأيت علي بن أبي طالب عليه السلام على منبر الكوفة يقول انفروا الى بقية الأحزاب فبغضه حتى اليوم في قلبي الى غير ذلك من تصريحه بالمناسبة والمعاداة وهذا قاذح لا شك في عدالته»^۲

یعنی: «اگر این ایراد را هم نداشت، از جهت دیگری معیوب بود و آن عیب این است که قیس بن ابی حازم به دشمنی با امیر مؤمنان علی علیه السلام و انحراف از ایشان

۱. المجازات النبویه، ۵۱

۲. تنزیه الأنبياء علیهم السلام، ۱۲۹

مشهور است و او همان کسی است که گفته: «علی بن ابی طالب را بر منبر کوفه دیدم که دربارهٔ جهاد با معاویه می‌گفت: «به سوی باقیماندهٔ احزاب بشتابید» پس دشمنی او تاکنون در دل من باقیست»؛ درکنار دیگر تصریحات او به دشمنی با آن حضرت؛ و بدون شک، این امور موجب زیر سؤال رفتن عدالت اوست» ابن ابی الحدید نیز همین ایراد را بر او وارد کرده و تصریح کرده است: «من بیغض علیاً لا تقبل روایت»^۱ یعنی: «هرکس دشمن علی باشد روایت او مورد پذیرش نیست.»

باید توجه داشت که این بزرگان، دربارهٔ سایر طرق حدیث چیزی نگفته‌اند؛ به نظر می‌رسد که سبب آن صراحتی باشد که در روایات قیس دیده می‌شود؛ به عبارت دیگر حدیث «سترون ربکم كما ترون هذا القمر» به واسطهٔ او نقل شده است و سایر طرق روایت، اگرچه مضمونی شبیه آن دارد، اما این جمله، از راویان دیگر نقل نشده است. بنابراین باید گفت که حدیث «ترون ربکم كما ترون هذا القمر»، اگرچه در نزد اهل سنت حدیثی صحیح تلقی شده است، اما شکالاتی که دربارهٔ قیس بن ابی حازم، از سوی سید رضی، سید مرتضی و ابن ابی الحدید مطرح شده است، مسائلی است که عدالت او را با توجه به ضوابطی که محدثان سنی به آن پایبند هستند، زیر سؤال می‌برد.

۳ - ۱۰ - ۳ - نقد متن حدیث

آنچه سبب گفتگوهای فراوان دربارهٔ این حدیث شده است، تشبیه رؤیت خداوند در قیامت، به دیدن ماه و خورشید است. برخی از مجسمه و مشبّهه این حدیث را دستاویزی برای عقاید خویش قرار داده‌اند؛ چنانکه گروهی از محدثان و مفسران مشهور سنی نیز همین دیدگاه را دارند؛ در مقابل تمامی محدثان و دانشمندان شیعه، حدیث را به گونه‌ای توضیح داده‌اند که بیانگر تشبیه خداوند نباشد. در ادامه مهم‌ترین رویکردهای دانشمندان دربارهٔ حدیث رؤیت را، به تفکیک دو مذهب، بررسی می‌کنیم:

۱. شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ۱۹۵/۲

۳-۱۰-۳-۱- نظرات دانشمندان سنی درباره متن حدیث

چنانکه اشاره شد، برخی از محدثان و مفسران سنی، این حدیث را گویای رؤیت خداوند در آخرت دانسته‌اند؛ رؤیتی همانند دیدن ماه و خورشید در این عالم. این دسته با استناد به آیاتی چون «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ - إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ»^۱ دیدن خداوند را در قیامت ممکن می‌دانند و آیاتی چون «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ»^۲ را در مورد نفی رؤیت خداوند در دنیا دانسته‌اند. ابن قتیبه در این زمینه نوشته است:

«و أما قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وقول موسى ﷺ رب أرني أنظر إليك قال لن تراني فليس ناقضا لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم ترون ربكم يوم القيامة لأنه أراد عز وجل بقوله لا تدركه الابصار في الدنيا وقال لموسى ﷺ لن تراني يريد في الدنيا لأنه عز وجل احتجب عن جميع خلقه في الدنيا ويتجلى لهم يوم الحساب و يوم الجزاء والقصاص فيراه المؤمنون كما يرون القمر في ليلة البدر و لا يختلفون فيه كما لا يختلفون في القمر و لم يقع التشبيه بها على كل حالات القمر في التدوير والمسير والحدود وغير ذلك وانما وقع التشبيه بها على أنا ننظر اليه عز وجل كما ننظر الى القمر ليلة البدر لا يختلف في ذلك كما لا يختلف في القمر والعرب تضرب المثل بالقمر في الشهرة و الظهور فيقولون هذا أبين من الشمس ومن فلق الصبح و أشهر من القمر»^۳

یعنی: «سخن خداوند که چشمها او را نمی‌بیند؛ ولی او همه چشمها را می‌بیند، نقض کننده حدیث رؤیت نیست؛ زیرا آیه «لا تدركه الابصار» درباره دنیا است و اگر به موسی ﷺ فرمود: هرگز مرا نخواهی دید، مقصودش دیدن در دنیا بوده است؛ از آن رو که خداوند در دنیا، از تمام مخلوقات خود محجوب است؛ اما در قیامت برای آنها تجلی می‌کند و مؤمنان او را می‌بینند؛ چنانکه ماه شب چهارده را

۱. آیات ۲۲ و ۲۳ سوره قیامت: (آری) در آن روز صورتهایی شاداب و مسرور است و به پروردگارش

می‌نگرد.

۲. آیه ۱۰۳ سوره الأنعام: چشمها او را نمی‌بیند؛ ولی او همه چشمها را می‌بیند.

۳. تاویل مختلف الحدیث، ۱۹۴

می‌بینند و دربارهٔ او دچار اختلاف نمی‌شوند؛ چنانکه دربارهٔ ماه اختلاف ندارند و تشبیه این رؤیت به رؤیت ماه، در تمام حالت ماه مانند گردش و حرکت و محدودیت و... نیست؛ بلکه این تشبیه از آن روست که ما در قیامت به خداوند می‌نگریم؛ چنانکه در این دنیا به ماه شب چهارده می‌نگریم و به سبب این رؤیت، هیچ اختلافی دربارهٔ خداوند باقی نمی‌ماند؛ چنانکه با دیدن ماه اختلافی بر جای نمی‌ماند.»

همین‌نگرش در کتاب «جامع بیان العلم» ابن عبد البر قابل ملاحظه است.^۱ چنانکه ابن عطیه نیز در این زمینه نوشته است:

«از جمله شواهد رؤیت خداوند، حدیث پیامبر ﷺ است که به طور صحیح و متواتر از آن حضرت نقل شده است که شما در روز قیامت پروردگار خود را می‌بینید؛ چنانکه ماه شب چهارده را می‌بینید و دیگر احادیثی که با اختلاف الفاظ در این موضوع نقل شده است؛ معتزله، با تکیه بر آراء خویش و با استناد به آیهٔ لاتدرکه الأبصار، رؤیت خداوند را محال دانسته‌اند و از اهل سنت فاصله گرفته‌اند؛ زیرا اهل سنت قائل به مخصوص بودن این آیه به دنیا و رؤیت خداوند در آخرت هستند.»^۲

وی در ادامه به تفاوت رؤیت و ادراک نیز اشاره کرده است؛ به نظر او لازمهٔ ادراک، احاطه به مُدرک است؛ حال آنکه در رؤیت چنین چیزی وجود ندارد.^۳ عده‌ای از دانشمندان سنی، تبیین دیگری از این حدیث داشته‌اند؛ برای نمونه، ابن اثیر در توضیح این حدیث نوشته است: «برای برخی این توهم ایجاد شده است که کاف در عبارت کما ترون القمر ليلة البدر کاف تشبیه برای مرئی (دیدنی) است؛ حال آنکه این کاف، کاف تشبیه رؤیت است و آن فعل بیننده است؛ و معنای آن این است که شما پروردگار خود را به گونه‌ای می‌بینید که هرگونه شک و تردید از شما زایل می‌شود؛ مانند دیدن ماه شب چهارده؛ بنابراین مقصود از این حدیث رفع شک و تردید است»^۴؛

۱. جامع بیان العلم، ۱۳۸/۲

۲. المحرر الوجیز ۳۳۰/۲

۳. همان

۴. النهایه، ۲۰۲/۴

نووی نیز در شرح مسلم، چنین نگرشی درباره حدیث مزبور دارد.^۱ همچنین ابن حجر در توضیح حدیث نوشته است:

«قوله ترونه كذلك المراد تشبيه الرؤية بالرؤية في الوضوح و زوال الشك و رفع المشقة والاختلاف»^۲

یعنی: «اینکه در حدیث آمده است خداوند را مانند ماه شب چهارده می بینید، مراد تشبیه دیدن به دیدن است؛ از جهت وضوح و بر طرف شدن شک و سختی و اختلاف»

به نظر می رسد برداشت این دانشمندان از حدیث مورد نظر این است که دیدن خدا در آخرت، شبیه دیدن ماه شب چهارده است که بر خلاف ماه شب اول، کسی در بودن آن شک نمی کند و همه، به وضوح آن را می بینند (تشبیه رؤیت به رؤیت نه تشبیه مرئی به مرئی)؛ در این عبارات نیز تصریحی بر تنزیه خداوند از دیده شدن یافت نمی شود.

۳-۱۰-۳-۲- نظرات دانشمندان شیعه درباره متن حدیث

شیخ صدوق، این روایت را به اهل حدیث و قشری گرایان سنی نسبت داده است و با این وجود در مقام توضیح آن گفته است که رؤیت در این حدیث، می تواند به معنای رؤیت قلبی باشد.^۳ همچنین سید رضی، ضمن تردید در اصالت این حدیث، با فرض صحت آن، این وجه را برای آن بیان کرده است:

«و لو كان هذا الخبر صحيح الأصل و اوضح النقل لكان عندنا محمولاً على العلم، لان اطلاق لفظ الرؤية بمعنى العلم في الكلام مشهور»^۴

یعنی: «چنانچه این حدیث صحیح باشد، در نزد ما به علم حمل می شود؛ زیرا اطلاق رؤیت برای علم، در کلام و سخن مشهور است.»

چنانکه سید مرتضی نیز همین وجه را برای حدیث ذکر کرده و می نویسد:

۱. شرح صحیح مسلم، ۱۳۴/۵

۲. فتح الباری، ۳۸۸/۱۱

۳. معانی الاخبار، ۷۲

۴. المجازات النبویه، ۵۱

«للخبر وجهاً صحيحاً يجوز أن يكون محمولاً عليه إذا صح لأن الرؤية قد يكون بمعنى العلم وهذا ظاهر في اللغة و يدل عليه قوله تعالى أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ و قوله تعالى أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانَ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ»^۱

یعنی: «اگر این حدیث صحیح باشد، می‌توان آن را بر وجه صحیحی حمل کرد و آن اینکه گاهی رؤیت به معنای علم و آگاهی به کار می‌رود و این کاربرد در لغت دیده می‌شود و آیاتی مانند «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ آیا ندیدی پروردگارت با قوم «عاد» چه کرد؟»^۲ و «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ: آیا ندیدی پروردگارت با فیل سواران [لشکر ابرهه که برای نابودی کعبه آمده بودند] چه کرد؟» و «أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانَ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ: آیا انسان نمی‌داند که ما او را از نطفه‌ای بی‌ارزش آفریدیم؟»^۳ بر این موضوع دلالت دارد.»

در تمامی شواهد قرآنی که سید مرتضی ذکر کرده است، رؤیت به معنای علم به کار رفته است؛ به نظر این دو برادر، در حدیث رؤیت نیز رؤیت خداوند به معنای علم پیدا کردن به اوست؛ آن‌هم در نهایت ظهور و یقین؛ چنانکه هرگونه شک و تردیدی از بین می‌رود. به نظر می‌رسد که این عقیده، قبل از سیدین نیز در میان اهل تنزیه، وجود داشته است؛ زیرا ابن‌قتیبه، این وجه را ذکر کرده؛ اما از آنجا که قائل به رؤیت خداوند در آخرت بوده است، آن را رد کرده است؛ به نظر او، اگر بگوییم مقصود از رؤیت، علم به خداوند است، دیگر هیچ وجهی برای تخصیص آن به آخرت نخواهد بود؛ زیرا ما در این دنیا نیز به خداوند علم پیدا می‌کنیم.^۴ سید رضی در پاسخ به این اشکال می‌گوید که علم به خداوند در این دنیا با شبهات و گمانه‌ها همراه است؛ حال آنکه در آخرت تمام این حجابها برطرف می‌شود و جای آن را یقین به خداوند می‌گیرد و این نکته است که علم به خداوند در دنیا را از علم به او در آخرت، متمایز می‌سازد.^۵ دیگر دانشمندان

۱. تنزیه الانبیاء، ۱۳۰

۲. فجر، ۶

۳. یس، ۷۷

۴. تأویل مختلف الحدیث، ۱۹۴

۵. المجازات النبویه، ۵۲

شیعه نیز همین نگرش را درباره این حدیث و رؤیت خداوند داشته‌اند.^۱ باید توجه داشت که عالمان شیعه، این دیدگاه را از آموزه‌های اهل بیت علیهم‌السلام دارند؛ روایات فراوانی از امامان علیهم‌السلام نقل شده که همگی ناظر بر عدم امکان رؤیت خداوند در خواب و بیداری و دنیا و آخرت است؛ ایشان تأکید کرده‌اند که رؤیت خداوند، رؤیتی قلبی است؛ نه دیدنی با چشم سر.^۲ همچنین اهل بیت علیهم‌السلام یادآور شده‌اند که قول به رؤیت خداوند با چشم ظاهر، مستلزم عقیده به جسمانیت و محدود بودن خداوند است.^۳

بنابراین، عالمان شیعی، ضمن ایراد اشکالاتی بر متن و سند حدیث رؤیت، وفق تعالیم قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام، با فرض صحت صدور حدیث مزبور، آن را به رؤیت قلبی خداوند در آخرت حمل کرده‌اند و خداوند را منزّه از هرگونه رؤیت چشمی دانسته‌اند.

۳-۱۰-۳- برداشت ابن عربی از حدیث

در نگرش ابن عربی به حدیث رؤیت، بین تشبیه رؤیت خداوند به دیدن ماه شب چهارده و تشبیه رؤیت او به دیدن خورشید، تفاوتی وجود دارد؛ به نظر او ماه شب چهارده به خوبی قابل رؤیت است و از آنجا که خداوند در تجلی ذاتی خود در روز قیامت، دیدنی می‌شود، رؤیت او به رؤیت ماه تشبیه شده است؛ اما خورشید در وسط روز، بدون آنکه در پس ابر باشد، قابل رؤیت نیست، اما همه چیز به نور آن دیدنی می‌شود و از آنجا که ذات خداوند بدون تجلی قابل رؤیت نیست و در عین حال همه چیز با آن شناخته می‌شود، به خورشید تشبیه شده است. وی در این باره می‌نویسد:

«یکی از مقاصد تشبیه دیدن خداوند به دیدن ماه شب چهارده، این است که ماه، به سبب ضعف اشعه نورش، مانعی برای دیدنش به وسیله چشم، وجود ندارد و هنگامیکه ماه در شب چهاردهم کامل می‌شود، در آن وقت با چشم دیده می‌شود و کمتر و بیشتر از آن می‌شود و این ادراکی حقیقی است؛ سپس، پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در

۱. بحار الأنوار، ۳۰/۴؛ اضواء، ۶۷۹

۲. الکافی، ۱۰۰/۱ - ۹۵؛ التوحید، ۱۰۷ - ۱۲۲

۳. الکافی، ۹۷/۱، امالی صدوق، ۴۱۰؛ التوحید، ۱۰۸ و ۱۱۳

همان حدیث بیان کردند که «یا مانند خورشید در وسط روز، بدون آنکه ابری آن را فرا گرفته باشد، خداوند را خواهید دید» در هنگام ظهر شعاع نور خورشید بسیار شدیدتر است و همه چیز به وسیله آن دیدنی می‌شود و خورشید، ادراک هر چیزی را در آن زمان مقدور می‌سازد؛ اما چشم نمی‌تواند که به خود خورشید بنگرد.^۱

همچنین، وی، این حدیث را با توجه به تفسیر خاصی که از ظاهر و باطن بودن خداوند دارد، معنا کرده است؛ به این شکل که عالم را صورت خداوند و مظهر ذات او می‌داند؛ به نظر او از همین روست که خداوند، خویش را ظاهر نامیده است؛ اما او در مقام غیب الغیوب، ظهوری ندارد و از همین حیث باطن نام دارد. به همین جهت، در نگاه او، هم قائلین به رؤیت خداوند راست می‌گویند و هم قائلین به عدم رؤیت. او در این زمینه نوشته است:

«من قال بالرؤية صدق و من قال بنفي الرؤية صدق فان رسول الله ﷺ أثبت لنا الرؤية بقوله ﷺ ترون ربكم... و نفي الرؤية فانه ﷺ سئل هل رأيت ربك يعني ليلة الإسراء فقال يتعجب من السائل نور أنى أراه»^۲

یعنی: «هر کس قائل به رؤیت خداوند باشد، راست می‌گوید و هر که قائل به عدم رؤیت خداوند باشد نیز راست گفته است و پیامبر ﷺ دیدن خداوند را برای ما اثبات کرده که فرموده: «پروردگارتان را می‌بینید» و در عین حال، دیدن او را نفی کرده است؛ زیرا وقتی از ایشان سؤال شد که آیا پروردگارت را (در شب معراج) دیده‌ای؟ (با حال تعجب از سؤال آن سائل) در پاسخ گفتند: «نوری بود که من آن را دیدم.»

وی بعد از این عبارات می‌افزاید:

«فصدق النافي و المثبت فمن قال ان الله ظاهر فما قال على الله الا ما قال الله عن نفسه و لا فائدة لكون الأمر ظاهرا الا مشاهدته فهو مشهود مرئي من هذا الوجه و من قال ان الله باطن فما قال على الله الا ما قال الله عن نفسه و لا

۱. الفتوحات، ۶۳۳/۲

۲. همان، ۱۰۵/۴

فائدة لكون الأمر باطنا الا أنه لا تُدرِكُهُ الأَبْصَارُ فهو لا يشهد و لا يرى من هذا الوجه^۱

یعنی: «هم منکر دیدن خدا و هم قائل به آن راست می‌گویند! پس هرکه بگوید خداوند ظاهر است، چیزی جز آنکه خداوند درباره خود بیان کرده، نگفته است و فایده ظهور، مشاهده اوست؛ پس او از این جهت مشهود و دیدنی است. و هرکه بگوید خداوند باطن است، چیزی جز آنکه خداوند درباره خود بیان کرده، نگفته است و فایده باطن بودن این است که دیده‌ها او را در نمی‌یابد؛ پس او از این جهت دیده نمی‌شود.»^۲

بنابراین، در نگرش ابن عربی، خداوند از جهتی ظاهر است و آن، تجلی ذاتی خداوند در دنیا و آخرت است و از جهتی باطن است و آن، مقام غیب الغیوبی اوست و عالم حقیقی آن است که این دو مقام را دریابد و او را مقید به ظهوری خاص نداند.^۳

۳-۱۰-۳-۴- نقد برداشت ابن عربی

چنانکه پیداست، نظریات خاص ابن عربی، تأثیر خود را در برخورد وی با این حدیث نیز گذاشته است؛ ضمن بررسی روایات گذشته، بیان شد که او باتکیه بر وحدت وجود، نگرشی متفاوت در باب تنزیه و تشبیه خداوند دارد؛ شبیه به همین، در مواجهه وی با حدیث رؤیت نیز قابل ملاحظه است و او رؤیت خداوند را از آن جهت جایز می‌داند که خداوند تجلی ذاتی دارد و رؤیت تجلی ذاتی او امری است ممکن. این دیدگاه را می‌توان در قالب عناوین ذیل، نقد کرد:

۳-۱۰-۳-۴-۱- عدم تجلی ذاتی خداوند

در بحث مربوط به حدیث «انَّ الله خلق آدم علی صورته» بیان شد که بر اساس تعالیم اهل بیت علیهم‌السلام، تجلی خداوند، تجلی فعل اوست؛ نه تجلی ذات او و اساساً این سخن که خداوند با ظهور عالم، ذات خود را آشکار ساخته است، با مکاتب غیر

۱. فتوحات، ۱۰۵/۴

۲. همان، ۲۴۶/۴

۳. همان

اسلامی هم خوانی دارد؛ نه با آموزه‌های قرآن و عترت و علی رغم جستجوی فراوان، هیچ شاهدهی که بر این مدعا دلالت روشنی داشته باشد، یافت نشد؛ چنانکه مدعیان نیز چنین شواهد روشنی را ارائه نکرده‌اند و صرفاً باتکیه بر آراء خویش، هر آیه و روایت متشابهی را دستاویز خویش قرار داده و هماهنگ با نظر خویش آن را تأویل کرده‌اند. بنابراین نخستین اشکال به برداشت ابن عربی از حدیث رؤیت، به مبانی دیدگاههای او وارد است.

۱۰-۳-۴-۲- ناسازگاری برداشت او با متن و سیاق حدیث

در متن احادیث رؤیت به این موضوع اشاره شده است که خداوند در آخرت دیده می‌شود؛ چنانکه این عبارت در برخی از روایات در پاسخ به این سؤال مطرح شده است که: «هل نرى ربنا يوم القيامة»^۱ و در بقیة روایات نیز با فعل آینده، از دیدن خداوند سخن به میان آمده است؛ حال اگر تصور شود که خداوند با ظهور عالم، خود را آشکار ساخته و رؤیت خداوند هم با توجه به تجلی ذاتی او در نظر گرفته شود، آنگاه هیچ وجهی برای اختصاص این رؤیت به آخرت باقی نمی‌ماند؛ زیرا در آن صورت، خداوند، اینک نیز قابل رؤیت بود.

همچنین است تفکیک او درباره رؤیت ماه شب چهارده و رؤیت خورشید؛ وی تشبیه دیدن خداوند را به رؤیت ماه شب چهاردهم از جهت امکان رؤیت، و تشبیه به دیدن خورشید در وسط روز را از جهت عدم امکان رؤیت دانسته است؛ حال آنکه، در متن حدیث رؤیت این دو، برای یک امر به کار رفته‌اند و آن آشکار بودن و زوال شک و تردید است؛ به گونه‌ای که افراد، با دیدن ماه در شب چهاردهم و خورشید در وسط روز، هیچ‌گونه تردیدی در وجود آن دو به خود راه نمی‌دهند. این تشبیه، برای بیان پیدایی مطرح شده است و در متن حدیث، هیچ قرینه‌ای برای تمایز این دو رؤیت وجود ندارد.

بنابراین، محتوای حدیث رؤیت به گونه‌ای است که قابلیت تطبیق با موضوعات مورد نظر ابن عربی را ندارد.

۱. الجامع الصحیح، ۱۷۹/۵، سنن ابی داوود سجستانی، ۴۲۰/۲؛ سنن ابن ماجه، ۶۴/۱

۲ - ۱۱ - حدیث «لو دلیتم بحبل لهبط علی الله»

از دیگر روایاتی که در آثار صوفیان زیاد به چشم می خورد و مورد توجه ابن عربی هم واقع شده، حدیث «لو دلیتم بحبل لهبط علی الله» است. ابن عربی، این حدیث را ۱۰ بار در فتوحات مکّیه ذکر کرده با این توضیح که به ماخذ و سند آن اشاره ای نداشته است.

۳ - ۱۱ - ۱ - بررسی ماخذ حدیث

این حدیث در منابع روایی شیعه، نقل نشده است؛ اما محدّثان سنی آن را در تفسیر آیات ابتدایی سوره حدید نقل کرده اند که به ترتیب قدمت، از این قرارند:

۱- عبدالرزاق صنعانی (م ۲۱۱ ق) در تفسیر خود آورده است:

«عن معمر عن قتادة قال بينا النبي صلى الله عليه وسلم جالس مع أصحابه اذ مرت سحاب فقال النبي صلى الله عليه وسلم أتدرون ما هذه؟ هذه العنان هذه روایا أهل الأرض يسوقها الله الى قوم لا يعبدونه ثم قال أتدرون ما هذه السماء؟ قالوا الله ورسوله أعلم قال هذه السماء موج مكفوف وسقف محفوظ ثم قال أتدرون ما فوق ذلك؟ قالوا الله ورسوله أعلم قال فوق ذلك سماء أخرى حتى عد سبع سماوات ويقول أتدرون ما بينهما؟ ثم يقول ما بينهما خمس مائة عام ثم قال أتدرون ما فوق ذلك؟ قال فوق ذلك العرش ثم قال أتدرون كم ما بينهما؟ قالوا الله ورسوله أعلم قال بينهما خمس مائة سنة ثم قال أتدرون ما هذه الأرض؟ قالوا الله ورسوله أعلم قال هذه الأرض ثم قال أتدرون ما تحت ذلك؟ قالوا الله ورسوله أعلم قال تحت ذلك أرض أخرى ثم قال أتدرون كم ما بينهما؟ قالوا الله ورسوله أعلم قال بينهما مسيرة خمسمائة سنة حتى عد سبع أرضين ثم قال والذي نفسي بيده لو دلى رجل بحبل حتى يبلغ أسفل الأرض السابعة لهبط على الله ثم قال هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن و هو بكل شى عليم»^۱

۲- در مسند احمد بن حنبل آمده است:

«حدثنا سريج قال حدثنا الحكم بن عبد الملك عن قتادة عن الحسن عن أبي هريرة قال بينما نحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ مرت سحابة فقال أتدرون ما هذه قال قلنا الله ورسوله أعلم قال العنان وروايا الأرض يسوقه الله إلى من يشكره من عباده ولا يدعونه^۱... ثم قال وأيم الله لو دليتم أحدكم بحبل إلى الأرض السفلى السابعة لهبط ثم قرأ هو الأول و الآخر والظاهر والباطن وهو بكل شئ عليم»^۲

۳- در سنن ترمذی با این اسناد آمده است:

«حدثنا عبد بن حميد وغير واحد المعنى واحد قالوا أخبرنا يونس بن محمد أخبرنا شيبان بن عبد الرحمن عن قتادة قال حدث الحسن عن أبي هريرة قال: بينما نبي الله صلى الله عليه وسلم: جالس وأصحابه إذ أنى عليهم سحاب فقال نبي الله صلى الله عليه وسلم هل تدرون ما هذا؟ قالوا الله ورسوله أعلم. قال: هذا العنان هذه روايا الأرض يسوقه الله إلى قوم لا يشكرونه ولا يدعونه... ثم قال: والذي نفس محمد بيده لو أنكم دليتم بحبل إلى الأرض السفلى لهبط. على الله. ثم قرأ (هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن و هو بكل شئ عليم)»

ترمذی بعد از نقل حدیث می گوید:

«هذا حديث غريب من هذا الوجه، و يروى عن أيوب و يونس بن عبيد و على بن زيد قالوا لم يسمع الحسن من أبي هريرة. و فسر بعض أهل العلم هذا الحديث فقالوا انما هبط على علم الله و قدرته و سلطانه، و علم الله و قدرته و سلطانه في كل مكان و هو على العرش كما وصف في كتابه»^۳

۱. از آنجا که متن این روایات قبل از عبارت «لو دليتم بحبل لهبط على الله»، مانند یکدیگر است، تنها به ذکر اسناد حدیث و عبارت مورد نظر در منابع گوناگون اکتفا می شود.

۲. المسند ابن حنبل، ۳۷۰/۲

۳. سنن ترمذی، ۷۸/۵

۴- طبری در جامع البیان نوشته است:

«حدثنا بشر، قال: ثنا يزيد، قال: ثنا سعيد، عن قتادة، قوله: هُوَ الْأَوَّلُ وَ
الْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ ذَكَرْنَا أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَمَا هُوَ
جَالِسٌ فِي أَصْحَابِهِ، إِذْ ثَارَ عَلَيْهِمْ سَحَابٌ، فَقَالَ: هَلْ تَدْرُونَ مَا هَذَا؟ قَالُوا:
اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: فَانْهَارَ الرِّقِيعَ مَوْجَ مَكْفُوفٍ، وَسَقَفَ مَحْفُوظٍ، قَالَ:
فَهَلْ تَدْرُونَ كَمْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهَا؟ قَالُوا: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ؟ قَالَ: مَسِيرَةَ خَمْسِ
مِائَةِ سَنَةٍ... ثُمَّ قَالَ: وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ، لَوْ دَلَى أَحَدُكُمْ بِحَبْلِ إِلَى
الْأَرْضِ أُخْرَى لَهَبَطَ عَلَى اللَّهِ، ثُمَّ قَرَأَ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَ
هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ وَقَوْلُهُ: وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»^۱

۳- ۱۱- ۲- بررسی اسناد حدیث

در تفسیر صنعانی و تفسیر طبری، معلوم نیست که قتاده، این حدیث را از چه کسی شنیده؛ بنابراین سند حدیث در این دو کتاب، مرسل است؛ چنانکه ابن کثیر نیز همین اشکال را بر سندی که این تفاسیر برای حدیث مزبور آورده اند، مطرح کرده است.^۲ از طرفی، سندی که ترمذی برای آن ذکر کرده، اگرچه دارای اتصال است، اما با این حال، مورد تردید وی قرار گرفته است؛ او سند این حدیث را غریب دانسته است؛ زیرا سماع حسن بصری از ابوهریره، محلّ تأمل است و افرادی چون ایوب و یونس بن عبید و علی بن زید گفته اند که حسن بصری هیچ حدیثی از ابوهریره نشنیده است.^۳ این اشکال به سندی که احمد بن حنبل نقل کرده نیز وارد است. چنانکه البانی در حاشیه خود بر کتاب السنّة ابن ابی عاصم و در کتاب «ضعیف سنن ترمذی»، با ذکر طرق این حدیث، تمام آنها را ضعیف دانسته است.^۴ ابن کثیر، در البدایة، می نویسد:

«و رواه الحافظ أبو بكر البزار و البيهقي من حديث أبي ذر الغفاري عن

۱. جامع البیان، ۱۲۵/۲۷

۲. تفسیر القرآن العظیم، ۴۲/۸

۳. سنن ترمذی، ۷۸/۵

۴. ضعیف سنن ترمذی، ۴۲۳

النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و لكن لا يصح اسناده»^۱

یعنی: «ابوبکر بزاز و بیهقی، این حدیث را از ابوذر غفاری از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نقل کرده‌اند؛ اما اسناد آنها صحیح نیست.»

بنابراین، با توجه به اشکالاتی که بیان شد و نیز تصریحات محدثان اهل سنت، می‌توان گفت حدیث «لو دلیم بحبل لهبط علی الله» از جهت اسناد، معتبر نیست.

۳ - ۱۱ - ۳ - بررسی متن حدیث

چنانکه ملاحظه شد، عبارت «لو دلیم بحبل لهبط علی الله»، در ضمن روایت مفصّلی آمده است که در مستندات ابن عربی، آن عبارات ذکر نشده است؛ آنچه مورد توجه او و سایر عرفا قرار دارد همین جمله است که به این معناست:

«اگر طنابی را به درون زمین بیاندازید، بر خدا فرود می‌آید.»

از میان آن عبارت، جمله‌ای که به نظر می‌رسد با این عبارت، مرتبط باشد این است:

«قال أتدرون ما هذه الأرض؟ قالوا الله ورسوله أعلم قال هذه الأرض ثم قال أتدرون ما تحت ذلك؟ قالوا الله ورسوله أعلم قال تحت ذلك أرض أخرى ثم قال أتدرون كم بينهما؟ قالوا الله ورسوله أعلم قال بينهما مسيرة خمسمائة سنة حتى عد سبع أرضين:

پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمود: آیا می‌دانید این زمین چیست؟ اصحاب عرض کردند: «خدا و رسولش داناترند؛ پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمود: این زمین است؛ سپس پرسید: آیا می‌دانید که زیر آن چیست؟ عرض کردند: خدا و رسولش داناترند؛ پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمود: در زیر آن زمین دیگری است؛ سپس پرسید: آیا می‌دانید بین آنها چقدر فاصله است؟ عرض کردند: خدا و رسولش داناترند؛ آن حضرت فرمود: بین آن دو به اندازه پانصد سال فاصله است؛ سپس تا هفت زمین را همینطور برشمرد؛ آنگاه فرمود: «والذی نفس محمد بیده لو أنکم دلیم بحبل الی الأرض السفلی لهبط علی الله ثم قرأ (هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن و هو بكل شی

علیم) یعنی: «قسم به آنکه جان محمد در دست اوست، اگر طنابی بر پائین‌ترین زمین بیافکنید، بر خدا فرود می‌آید؛ سپس این آیه را تلاوت فرمود: «هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن و هو بكل شی علیم»»

این حدیث، با فرض صدورش از پیامبر ﷺ می‌تواند ناظر بر احاطه علم و قدرت خداوند بر تمام عالم باشد؛ چنانکه در روایتی که در منابع شیعه نقل شده، آمده است: «یکی از پیشوایان دینی یهود به نزد ابوبکر آمده و به او گفت: تو جانشین پیغمبر این امت هستی؟ گفت: آری، گفت: ما در تورات دیده‌ایم که جانشینان پیامبران، دانشمندترین فرد از امت آنان هستند، پس مرا آگاه کن که خدای تعالی کجا است، آیا در آسمان است یا در زمین؟ ابوبکر گفت: او در آسمان و در عرش است، یهودی گفت: پس بنا براین زمین از وجود خداوند خالی است، و بنا به گفته تو در جایی هست و در جایی نیست؟ ابوبکر گفت: این سخن کافران و زندیقها است از پیش من دور شو و گر نه تو را میکشم! مرد یهودی با تعجب (از این سخن ابوبکر) دور شد و دین اسلام را به مسخره گرفته بود، در این هنگام امیرالمؤمنین علی علیه السلام از پیش روی او در آمد و فرمود: ای یهودی، دانستم آنچه پرسیده‌ای و آنچه در پاسخ شنیده‌ای، ما می‌گوئیم خدای متعال آفریننده جا و مکان است، پس جایی برای او نیست و بالاتر از این است که جایی او را در بر گیرد، و او در همه جا است نه آنچنان که تماس و نزدیکی با مکان داشته باشد، بلکه علم و دانشش هر آنچه در مکان است، در بر گرفته و هیچ چیزی نیست که از تدبیر او بیرون باشد، و من اکنون تو را آگاه کنم به آنچه در کتابهای شما آمده است که به صحت آنچه گفتم، گواهی می‌دهد، پس اگر آن را شناختی (و دانستی که درست است) بدان ایمان می‌آوری؟ یهودی گفت: آری، فرمود: آیا در یکی از کتابهای شما نیست که روزی موسی بن عمران نشسته بود ناگاه فرشته‌ای از سمت مشرق نزد او آمد، موسی به او فرمود: از کجا آمدی؟ گفت: از نزد خدای متعال، سپس فرشته دیگری از سمت مغرب آمد موسی به او فرمود: از کجا آمدی؟ گفت: از نزد خدای متعال، سپس فرشته دیگری به نزدش آمد و گفت: از آسمان هفتم، از نزد خدای متعال آمده‌ام، موسی علیه السلام فرمود: منزّه است آن خدائی که جایی از او خالی نیست، و به هیچ جا نزدیکتر از جای دیگر نیست. آن یهودی عرض کرد: گواهی می‌دهم

که این سخن حق است، و گواهی دهم که تو به جانشینی پیغمبر، از آن کس که بر آن چیره شده و آن را تصاحب کرده است {یعنی از ابوبکر} سزاوارتری.^۱ در این حدیث که حاکی از حقانیت و مظلومیت امیرالمؤمنین علی علیه السلام است، ضمن نفی جا و مکان از خداوند، حضور او در هر مکان، به احاطه علم و تدبیر او تبیین شده است:

«إِنَّ اللَّهَ جَلٌّ وَعَزٌّ أَيْنَ فَلَا أَيْنَ لَهُ وَجَلٌّ عَنْ أَنْ يَحْوِيَهُ مَكَانٌ وَهُوَ فِي كُلِّ مَكَانٍ بِغَيْرِ مُمَاسَةٍ وَلَا مُجَاوِرَةٍ يُحِيطُ عِلْمًا بِمَا فِيهَا وَلَا يَخْلُو شَيْءٌ مِنْهَا مِنْ تَدْبِيرِهِ»

همین تفسیر درباره اسم باطن خداوند مطرح شده است؛ برای نمونه، در حدیثی از امام علی بن موسی الرضا علیه السلام که در تفسیر آیه سوم سوره حدید بیان شده، درباره اسم «باطن» خداوند آمده است:

«أَمَّا الْبَاطِنُ فَلَيْسَ عَلَى مَعْنَى الْإِسْتِطَانِ لِلْأَشْيَاءِ بَأَنَّ يَغُورَ فِيهَا وَ لَكِنْ ذَلِكَ مِنْهُ عَلَى اسْتِطَانِهِ لِلْأَشْيَاءِ عِلْمًا وَ حِفْظًا وَ تَدْبِيرًا كَقَوْلِ الْقَائِلِ أَبْطَنْتُ يَعْنِي خَبَرْتُهُ وَ عَلِمْتُ مَكْتُومَ سِرِّهِ»^۲

یعنی: «اما باطن بودن خدا به معنی درون چیزها بودن نیست؛ بلکه به این معنی است که علم و نگهداری و تدبیرش در همه چیز راه دارد، چنان که کسی گوید «ابطنته» یعنی خوب آگاه شدم و راز پنهانش را دانستم»

تفسیر امامان علیهم السلام که معلمان حقیقی قرآن کریم هستند، با سیاق آیه هماهنگ است؛ زیرا در پایان آیه آمده است: «وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»؛ این نکته دقیق، در ادعیه اهل بیت علیهم السلام نیز مورد اشاره قرار گرفته است.^۳ بر این اساس، اسم باطن را باید ناظر بر احاطه علمی خداوند دانست؛ این وجه با آموزه های معصومین علیهم السلام سازگار است؛

۱. الارشاد، ۲۰۲/۱

۲. الکافی، ۱۲۳/۱؛ التوحید، ۱۹۰

۳. در دعای مروی از امام حسین علیه السلام که تعلیم پدر بزرگوارشان به جوانی که دچار عقوبت گناه شده بود، آمده است: «يَا مَنْ يُطَنُّ فَخَبَّرَ» (بحار الأنوار، ۳۹۹/۹۲)؛ این دعا در مفاتیح الجنان نیز نقل شده است. (نک: مفاتیح الجنان، ۱۳۷)

دانشمندان مسلمان نیز، در جهت تنزیه خداوند، افزون بر این تبیین چیز دیگری نگفته اند. نظرات آنها را در ذیل عنوان بعد بیان می‌کنیم.

۳-۱۱-۳-۱- تبیین دانشمندان از حدیث

چنانکه دیدیم، ترمذی ضمن اظهار نظر درباره سند این حدیث، درباره مفهوم آن نیز مطالبی را بیان کرده است؛ وی بعد از نقل حدیث و بیان اشکالات سندی آن نوشته است:

«فسر بعض أهل العلم هذا الحديث فقالوا إنما هبط على علم الله و قدرته و سلطانه، و علم الله و قدرته و سلطانه في كل مكان و هو على العرش كما و وصف في كتابه»^۱

یعنی: «برخی از عالمان، این حدیث را اینگونه توضیح داده‌اند که: {اگر طنابی را به اعماق زمین بیاندازیم} بر علم و قدرت و سلطه خداوند فرود می‌آید و علم و قدرت و سلطه او در همه جا هست؛ در حالیکه خود بر عرش است؛ چنانکه در کتابش فرموده است»

فارغ از اینکه ترمذی چه دیدگاهی درباره بر عرش بودن خداوند دارد، ملاحظه می‌کنیم که وی حدیث را به معنای هبوط طناب بر علم و قدرت خدا دانسته است. چنانکه عجلونی در کشف الخفاء از ابن حجر آورده است:

«معناه أن علم الله يشمل جميع الأقطار فالتقدير: لهبط على علم الله والله سبحانه منزّه عن الحلول في الأماكن»^۲

یعنی: «معنای حدیث این است که علم خداوند همه جا را فرا گرفته پس تقدیر کلام این می‌شود که: «بر علم خدا فرود می‌آید» و خداوند از حلول در مکانها منزّه است.»

محدثان دیگری از اهل سنت نیز همین توضیح را درباره این حدیث مطرح

۱. سنن ترمذی، ۷/۷۸

۲. کشف الخفاء، ۲/۱۵۳

کرده‌اند.^۱

۳-۱۱-۳-۲- برداشت ابن عربی از حدیث

ابن عربی، این حدیث را نیز همانند سایر روایات، بر موضوع وحدت وجود تأویل کرده است؛ او حدیث را گویای احاطه و جودى خداوند می‌داند و قائل است که نه تنها اگر طنابی را بر اعماق زمین بیاندازیم بر خدا فرود می‌آید، بلکه خود آن طناب نیز عین خداست! از این روست که او به هیچ چیز نزدیکتر از چیز دیگر نیست.^۲ او بعد از این عبارات به آیه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» اشاره کرده و می‌نویسد: «فكان بهیوته فی الجميع فی حال واحدة بل هو عین الضدین»^۳ یعنی: «خداوند به ذاتش در همه چیز در یک حالت است؛ بلکه او عین چیزهای متضاد {مانند اول و آخر و ظاهر و باطن} است. او می‌گوید: «مگر ندیدی که وقتی پای شتر این عطا به زمین فرو رفت، شتر گفت: «جل الله» پای در زمین نرفت مگر در طلب خدا: «ما غاص الا لیطلب ربه»^۴ در جای دیگری بعد از نقل همین ماجرا می‌نویسد:

«لأن رجل الجمل سجد بالغوص فی الأرض یطلب ربه فان کل أحد انما یطلب ربه من حقیقته و من حیث هو و نسبة التحت و الفوق الیه سبحانه علی السواء»^۵

یعنی: «این سخن شتر از آن رو بود که پایش با فرو رفتن در زمین سجده کرده و به دنبال پروردگارش بود؛ زیرا هر کسی خداوند را از حقیقتش و همانطور که هست، طلب می‌کند و نسبت بالا و پایین به خداوند یکی است.»

او بعد از نقل این داستان، می‌گوید: «قال رسول الله ﷺ لو دلیم بحبل لهبط علی

۱. تحفة الأحوذی بشرح جامع الترمذی، ۱۳۳/۹ و قاسمی - محاسن التأویل، ۹۸/۵

۲. الفتوحات، ۳۹/۴

۳. همان

۴. مراجعه به روایات معصومین گویای آن است که اسم‌های اول و آخر و ظاهر و باطن متضاد نیستند (ن.ک: البرهان، ۲۷۹/۵)

۵. الفتوحات، ۱۸۹/۴

۶. همان، ۴۳۱/۴

الله و هذا عين ما قال الجمل فمن سجد اقترب من الله ضرورة فيشهده الساجد في علوه»^۱ که فرو رفتن طناب در زمین را با فرو رفتن پای شتر در زمین مقایسه کرده و قائل است که هر کسی سجده کند، به خداوند نزدیک می‌شود و او را در مقام والای خود مشاهده می‌کند. در نظر ابن عربی، این خود خداست که فوقیت و تحتیت دارد؛ وی برای موجّه نشان دادن این نگرش، به تأویلات نادرستی درباره آیات قرآن روی آورده است؛ به طور مثال به آیه «وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَ الْإِنْجِيلَ وَ مَا أَنْزَلْنَا إِلَيْهِمْ مِنَ رَبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَ مَنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ» اشاره کرده و آن را حاکی از دو مقام فوق و تحت برای خدا دانسته است؛ حال آنکه هیچ قرینه‌ای برای این تأویل وجود ندارد. استاد ابوالعلاء عقیفی، مصحح فصوص الحکم، در این زمینه می‌نویسد:

«ابن عربی به نسبت دیگری بین حق و خلق یا میان خدا و هستی اشاره کرده و آن نسبت «تحتیت» است؛ سپس در جستجوی شاهی از قرآن یا حدیث بر آمده که اندیشه‌اش را تأیید کند و چیزی جز حدیث «لو دلیم بحبل ليهبط على الله» نیافته که به گمان او دلیل کافی برای نسبت دادن تحت به خداوند است؛ به این معنی که خداوند اصل و اساس تمام موجودات است؛ همچنین، در جستجوی تکیه گاهی از قرآن برآمده و در برداشت از برخی نصوص دینی، دست به تأویل بعیدی زده؛ آنچنانکه آن نصوص را از معنای اصلی خود خارج ساخته و در این کار دچار لغزش شده است؛ مانند آیه «وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَ الْإِنْجِيلَ وَ مَا أَنْزَلْنَا إِلَيْهِمْ مِنَ رَبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَ مَنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ» فارغ از شواهدی که او از قرآن و حدیث آورده، تفکری که او می‌خواهد بدان اشاره کند، روشن و ساده است و آن این است که نسبت تحت دادن به خدا در نزد او، نسبت ذات واحد خداوند به صور موجودات فراوانی است که در آنها تجلی کرده و این همان مذهب وحدت وجود اوست.»^۲

شایان ذکر است که ابن عربی، آیه سوم سوره حدید را نیز به همین شکل تأویل کرده است؛ به نظر او، این آیه بر عینیت خدا و عالم دلالت دارد؛ زیرا همه چیز اوست و از

۱. همان، ۱۸۹/۴

۲. تعلیقه و مقدمه فصوص الحکم، ۲۳۵

آن رو در پایان آیه آمده است «وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» که او به خودش علم دارد: «لأنه بنفسه علیم»^۱!

۳-۱۱-۳-۳- نقد و بررسی برداشت ابن عربی از حدیث

صرف نظر از تعارض دیدگاه وحدت وجود با آموزه‌های اسلامی، در نقد برداشت ابن عربی از این حدیث، می‌توان به روایاتی اشاره کرد که خداوند را منزّه از مکان‌دار بودن معرفی کرده است.^۲ همچنین با توجه به تفسیری که اهل بیت علیهم‌السلام از آیه سوم سوره حدید داشته‌اند، می‌توان گفت که سیاق حدیث نیز با برداشت ابن عربی هم‌خوانی ندارد؛ زیرا پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم پس از عبارت «لو دلیم بحبل لهبط علی الله»، آیه مزبور را تلاوت کرده‌اند و همچنانکه اشاره شد، در مکتب اهل بیت علیهم‌السلام، اسم باطن خداوند در این آیه، به علم او به همه چیز دلالت دارد^۳؛ این حاکی از آن است که بر فرض صدور حدیث از سوی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، مراد آن حضرت، اشاره به احاطه علم و قدرت خداوند بر همه جاست؛ موضوعی که ترمذی نیز بدان اشاره کرده است.^۴ بنابراین، نمی‌توان این حدیث را شاهدی بر نظریه وحدت وجود دانست.

۳-۱۲- حدیث «كنت كنزاً مخفياً»

بدون تردید از مشهورترین روایات صوفیه، حدیث «كنت مخفی» است؛ آنچنانکه، کمتر کتابی را در حوزه عرفان و تصوّف می‌توان سراغ گرفت که این حدیث را ذکر نکرده باشد؛ ابن عربی هم در آثار مختلف خود، حدیث مزبور را مورد توجه قرار داده است؛ وی در الفتوحات، ۹ بار آن را ذکر کرده است؛ بدون آنکه به مأخذ و سند آن اشاره‌ای داشته باشد.

۱. فصوص الحکم، ۱۱۲.

۲. التوحید، ۱۷۳ - ۱۸۵.

۳. الکافی، ۱۲۳/۱؛ التوحید، ۱۹۰.

۴. سنن ترمذی، ۷۸/۵.

۲-۱۲-۱- بررسی مآخذ حدیث

حدیث «کنز مخفی» در هیچیک از منابع حدیثی شیعه و سنی نقل نشده است؛ ابن خلدون، این حدیث را متعلق به فرقه صوفیه دانسته که برای اثبات دیدگاههای خود، به آن استناد می‌کنند.^۱ غیر از کتبی که صرفاً به مباحث تصوف پرداخته، این حدیث، در پاره‌ای از تفاسیری که صبغۀ عرفانی دارد نیز به چشم می‌خورد؛ مانند کشف الاسرار میبدی^۲ و المحيط الأعظم سید حیدر آملی^۳ در تفسیر غرائب القرآن نیشابوری که رویکردی صوفیانه دارد، آمده است: «قال صلى الله عليه و {آله} سلم {ان داود قال: يا رب لم خلقت الخلق؟ فقال: كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لأعرف}»^۴ یکی از محققان درباره این حدیث می‌نویسد: «متقدم‌ترین متنی که نگارنده برای این حدیث یافت، «فهم القرآن» محاسبی، از صوفیان سده سوم هجری (د ۲۴۳ ق) است که در تعبیری انتقادی درباره حدیث گفته است: «فلا قيمة لما يرويه الحشوية و ينسبونها الى الرسول: كنت كنزاً مخفياً، فأردت أن أعرف؛ فخلقت الخلق في عرفوني»^۵ یعنی: «آنچه حشویه روایت کرده و به پیامبر نسبت داده‌اند که {از قول خداوند گفته}: «گنج پنهانی بودم، پس خواستم که شناخته شوم؛ از این رو مخلوقات را آفریدم تا مرا به من بشناسند» ارزشی و قیمتی ندارد. براین اساس، عبارت «كنت كنزاً مخفياً...» منبع حدیثی مشخصی ندارد و از همین رو، آوردن آن در شمار احادیث، مورد تردیدی جدی قرار دارد.

۲-۱۲-۲- بررسی اعتبار حدیث

این حدیث فاقد سند است؛ در هیچیک از کتب ناقل آن، سندی برایش ذکر نشده و این خود، سبب دیگری برای زیر سؤال رفتن اصالت آن است؛ چنانکه پاره‌ای از محدثان شیعه و سنی آن را «موضوع» دانسته‌اند. از میان عالمان شیعه، مرحوم نمازی

۱. تاریخ ابن خلدون، ۴۷۱/۱

۲. کشف الأسرار و عدة الأبرار، ۴۷۷/۶؛ ۳۸۷/۸

۳. تفسیر المحيط الأعظم، ۳۲۴/۱

۴. غرائب القرآن، ۲۷۰/۱

۵. فهم القرآن محاسبی، ۲۴۵/۱؛ مآخذ یابی احادیث جامع الاسرار سید حیدر آملی، ۷۴

شاهرودی به جعلی بودن آن تصریح کرده است^۱ همچنین، الفتی، در تذکرة الموضوعات، آن را موضوع دانسته و تأکید کرده که ابن تیمیه و زرکشی نیز آن را جعلی دانسته‌اند.^۲ چنانکه عجلونی در کشف الخفاء، ابن حجر و سیوطی و دیگران را از منکران این حدیث برشمرده است.^۳

از همین جهت است که ابن عربی، برای معتبر نشان دادن این حدیث، به کشف و شهود روی آورده و می‌گوید:

«ورد فی الحدیث الصحیح کشفاً الغیر الثابت نقلاً عن رسول الله ﷺ عن ربه جل و عز أنه قال ما هذا معناه كنت كنتا لم أعرف فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق و تعرفت اليهم فعرفوني»^۴

یعنی: «در حدیثی که از جهت نقل غیر ثابت و از لحاظ کشف و شهود صحیح است، به این مضمون آمده: من گنجی ناشناخته بودم؛ پس دوستدار آن شدم که شناخته شوم؛ پس خلق کردم (تا شناخته شوم).»

حال آنکه، استفاده از هر علمی، باید با توجه به ضوابط آن علم صورت گیرد و حدیث «کنز مخفی» بر اساس ضوابط فقه الحدیثی، حدیث معتبری نیست؛ بلکه احتمال جعلی بودن آن نیز زیاد است و آنگاه می‌توان آن را به عنوان حدیث مورد استناد قرار داد که اصالت آن با ضوابط علم حدیث، تأیید شود؛ نه با ضوابط علمی که می‌خواهد نقش مؤیدش را ایفا کند. به عبارت دیگر، نمی‌توان حدیث را برای تأیید مکاشفات مورد استناد قرار داد و در عین حال، تأیید صحت همان احادیث را نیز بر عهده همان مکاشفات نهاد. این کار منجر به دوری باطل می‌شود.

۱. مستدرک السفینة، ۱۹۳/۹

۲. تذکرة الموضوعات، ۱۱

۳. کشف الخفاء، ۱۳۲/۲

۴. الفتوحات، ۳۹۹/۲

۲-۱۲-۳- بررسی متن حدیث

۲-۱۲-۳-۱- نظرات دانشمندان درباره متن حدیث

علی رغم آنکه اصالت این حدیث به طور جدی زیر سؤال است، اما می توان وجهی برای آن بیان کرد که با سایر نصوص دینی هماهنگ باشد؛ چنانکه ابن ابی الحدید در تبیین این حدیث می نویسد:

«قول قوم من أصحابنا البغدادیین: انه خلق الخلق لیظهر به لأرباب العقول صفاته الحمیده، و قدرته علی کل ممکن، و علمه بكل معلوم، و ما یتحققه من الثناء والحمد. قالوا: و قد ورد الخبر أنه تعالی قال: (كنت کنزاً لا أعرف، فأحببت أن أعرف)، و هذا القول لیس بعیدا^۱

یعنی: «سخن برخی از اصحاب بغدادی ما (معتزله) این است که خداوند آفرید تا برای صاحبان عقول صفات ستوده اش و قدرت و علمش بر هر چیزی و آنچه درباره او شایسته ستایش است را آشکار سازد؛ چنانکه در حدیث قدسی آمده که خداوند فرمود: «گنج پنهانی بودم؛ پس دوستدار آن شدم که شناخته شوم» و این وجه بعید نیست.

علّامه مجلسی نیز به نقل از پدر خود، این حدیث را بیانگر آن دانسته که خداوند با آفرینش مخلوقات، صفات ذاتی خویش را ظاهر کرده است؛ یعنی او بالذات جواد بوده و با خلق آفریده ها این جود را ظاهر ساخته است^۲ همچنین، عجلونی و جهی را با توجه به تفسیری که ابن عباس از آیه «و ما خلقت الجن و الإنس الا لیعبدون» داشته، نقل کرده است؛ در تفسیر ابن عباس، درباره «لیعبدون» آمده است: «أی لیعرفونی»^۳ بنابراین معنای حدیث هم این می شود که من قبل از آنکه خلق کنم، معروف نبودم و با آفرینش مخلوقات معروف شدم.

اما علّامه محمد تقی جعفری رحمته الله معتقد است که مضمون این حدیث نمی تواند

۱. شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ۱۶۳/۵

۲. بحار الأنوار، ۱۹۹/۸۴

۳. کشف الخفاء، ۱۳۲/۲

صحیح باشد؛ زیرا در متن این حدیث آمده است که خداوند پیش از خلقت عالم مخفی بوده؛ حال آنکه این تعبیر بی معناست؛ از آن جهت که مخفی بودن باید در برابر چیزی یا کسی باشد و قبل از خلقت هیچ چیز و هیچ کسی نبوده است که خداوند از او مخفی بماند. ایشان با ذکر حدیثی از امام رضا علیه السلام می نویسد:

«امام فرمود: خداوندی که ابتدا کننده هستی (ایجاد کننده مخلوقات بی سابقه هستی) و یگانه موجود اول است، بی همتائی بود که هیچ چیزی با او نبود، فردی بود که برای او دوم نبود، نه معلوم و نه مجهول، شناخت او نه محکم و نه متشابه و نه مورد تذکر و نه فراموش شده بود. خداوند سبحان چیزی نبود که اسم چیزی از اشیاء غیر از خود او بر او تطبیق شود. وجود خداوندی نه از زمانی آغاز شده و نه برای وجود او زمانی بعنوان پایان قابل تصوّر است، موجودیت او نه بوسیله چیزی بر پا است و نه هستی او تا حصول چیزی ادامه داشت. موجودیت خداوند متعال نه به چیزی متکی بود و نه در چیزی ساکن بود. همه این مختصات پیش از خلقت بود که غیر از او چیزی با او نبود و همه آنچه که بر او تطبیق می کنی، صفات حادث و بیان کننده حقایقی در باره او است که بوسیله آنها کسی که می تواند بفهمد، می فهمد. و بدان که: معانی ابداع و مشیت و اراده یک حقیقت است و نامهای آنها سه تا است و اولین ابداع و اراده و مشیت او حروفی بود که آنها را اصل همه اشیاء و دلیل هر ادراک شده و باز کننده هر مشکل قرار داد.

امام علی بن موسی الرضا علیه السلام در این جملات، مطالب با اهمیتی را در کمال مطلق خداوندی و بری بودن او از همه وابستگی ها بیان می دارد. این مطالب به قرار زیر است:

مطلب یکم - وحدت حقّه الهیّه ازلی و ابدی و سرمدی است و با هیچ موجودی در هیچ حال از ازل الّا زال تا ابد الّا باد معیتی (دمسازی و هم بودی) نداشته و نخواهد داشت.

مطلب دوم - او پیش از خلقت کائنات نه معلوم بود و نه مجهول، این قضیه کاملاً بدیهی و بی نیاز از اثبات است؛ زیرا کسی نبود پیش از خلقت که او را بشناسد، و یا کوتاهی کند و او را درک نکند و به عبارت دیگر، بدان جهت که هیچ چیز و هیچ کسی

وجود نداشت که در صورت شناسائی آن موجود اعلی، معلومیّت به او صدق کند و در صورت عدم شناسائی مجهول بوده باشد. همچنین بدان جهت که درک کننده‌ای وجود نداشت، لذا عاملی برای معرفت محکم (روشن) و تحیر ناشی از تشابه نبوده است، چنانکه به جهت نبودن کسی، آن موجود اعلی نه در یاد کسی بود و نه فراموش شده از یادها.

مطلب سوم - که می‌توان گفت از نتایج مهمّ مطلب دوم است، این است که بانظر به نفی معلومیّت و مجهولیّت از وجود خداوند متعال به جهت نبودن عالم و جاهل، صحّت آن حدیث قدسی که از خداوند سبحان نقل شده است که می‌فرماید: **كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف** (من یک خزانه پنهانی بودم. پس خواستم شناخته شوم، لذا مخلوقات را آفریدم تا شناخته شوم). بانظر به جملات مورد تفسیر از حضرت علی بن موسی الرضا علیه السلام، مطلبی صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا پیش از خلقت و حتی پس از خلقت برای خداوند سبحان نه مخفی بودن صدق می‌کند و نه آشکار بودن. بلکه باید گفت: تعبیر کنز مخفی بر مقام شامخ ربوبی، تعبیر بسیار پائین و ناچیزی است.^۱

این توضیح علامه جعفری، مبتنی بر آن است که در حدیث امام رضا علیه السلام، خداوند پیش از خلقت، نه معلوم و نه مجهول «لا معلوماً و لا مجهولاً» معرفی شده است؛ زیرا در عبارات بعدی آمده است: «و لا من وقت كان و لا الی وقت یکون، و لا بشیء قام و لا الی شیء یقوم و لا الی شیء استند و لا فی شیء استکن، و ذلك كله قبل الخلق اذ لا شیء غیره» که بیانگر آن است که «لا معلوماً و لا مجهولاً» به خداوند بر می‌گردد؛ و این اوصاف (یعنی غیر معلوم و مجهول بودن) جملگی مربوط به قبل از آفرینش است. استدلال ایشان هم این است که قبل از آفرینش، عالم و جاهلی نبوده که خداوند معلوم و مجهول باشد؛ بنابراین حدیث «کنز مخفی» نمی‌تواند صحیح باشد؛ زیرا مخفی بودن نیز مانند مجهول بودن، در برابر موجوداتی معنا می‌یابد؛ حال آنکه چیزی غیر از خدا موجود نبوده است.^۲

۱. ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ۲۴۱/۱۵

۲. البته ممکن است که «لا معلوماً و لا مجهولاً» راجع به عبارت «لا تانی معه» باشد؛ به این معنی

۳-۱۲-۳-۲- برداشت ابن عربی از حدیث

ابن عربی، تعبیر «کنز مخفی» را در این حدیث، ناظر به اعیان ثابت^۱ دانسته است^۲ و از آنجا که آنها را عین ذات خداوند می‌داند، قائل است که در حقیقت خداوند، خودش را ظاهر کرده است. وی در موضعی، بعد از نقل حدیث «کنز مخفی» می‌نویسد:

«علم العالم من علمه بنفسه فما أظهر فی الكون الا ما هو عليه فی نفسه و كأنه كان باطنا فصار بالعالم ظاهراً»^۳

یعنی: «علم خداوند به عالم، همان علم اوست به خودش؛ بنابراین در هستی چیزی جز آنچه که خود بوده است، ظاهر نکرده و گویی که او پنهان بوده و به واسطه عالم ظاهر شده است.»

همچنین، او با کنار هم قرار دادن حدیث «عماء» که پیشتر ذکرش رفت، و حدیث «کنز مخفی»، قائل است که جهان به واسطه تنفس خداوند که ناشی از محبت او به ظهور خویش است، ایجاد شده^۴ و از چنین مقدماتی نتیجه می‌گیرد که محبت و محبوب و طالب و مطلوب خود اوست و غیری در میان نیست.^۵

۳-۱۲-۳-۳- نقد و بررسی برداشت ابن عربی از حدیث

چنانکه ملاحظه می‌شود، ابن عربی این حدیث را نیز به عنوان شاهی برای نظریه وحدت وجود مطرح کرده است و پیشتر درباره ناهمخوانی نظریه مزبور، با آیات و روایات، سخن گفتیم. افزون بر این، لازمه تفسیری که ابن عربی از حدیث کنز مخفی داشته، این است که گفته شود خداوند خودش را برای خودش ظاهر کرده است؛ آنگاه این سؤال پیش می‌آید که در مقام کنز مخفی، او از چه کسی پنهان بوده است و با

۱. که هیچ چیز معلوم یا مجهولی همراه خدا نبود.

۲. اعیان ثابت در عرفان، عبارت است از حقایق اشیاء در علم خداوند که عین ذات او و ازلی هستند

(ن.ک: شرح فصوص قیصری، ۴۳۶)

۳. الفتوحات، ۲۳۲/۲

۴. همان، ۴۰۰/۲

۵. همان، ۳۱۰/۲

۶. همان، ۳۳۱/۲

آفرینش مخلوقات برای چه کسی هویدا شده است؟ آیا خودش از خودش مخفی بوده و با خلقت، خودش بر خودش آشکار شده است؟ اگر در پاسخ گفته شود که خداوند از خودش مخفی بوده، این یعنی نقص علم او؛ بنابراین، باید گفته شود که با آفریدن، خودش را بر غیر خودش نمایانده است؛ از این رو حدیث کنز مخفی، نمی‌تواند مؤیدی برای نظریه وحدت وجود به حساب آید؛ بلکه با فرض صدور حدیث، این روایت نقض عقیده وحدت وجود است.

۳ - ۱۳ - حدیث «ان الله يتجلى يوم القيامة لهذه الأمة»

یکی از احادیث مهمی که در باب توحید مورد توجه ابن عربی بوده، حدیث «تجلی خداوند در قیامت به صور مختلف» است که ۹ بار مورد استناد وی قرار گرفته است؛ اما باید توجه داشت که ابن عربی، این حدیث را به گونه‌ای نقل کرده، که در هیچیک از منابع حدیثی نیامده است. در کتب حدیثی اهل سنت آمده است که:

«... و تبقى هذه الأمة فيها منافقوها فيأتيهم الله عز وجل في غير صورته التي يعرفون فيقول أنا ربكم فيقولون نعوذ بالله هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا عز وجل فاذا جاءنا ربنا عرفناه قال فيأتيهم الله عز وجل في الصورة التي يعرفون فيقول أنا ربكم فيقولون أنت ربنا فيتبعونه...»

در تمام کتابهای حدیثی اهل سنت، چنین آمده است؛ اما ابن عربی، حدیث را اینگونه نقل کرده است:

«قد ورد في الحديث الصحيح أن الله يتجلى يوم القيامة لهذه الأمة و فيها منافقوها فيقول أنا ربكم فيستعيذون منه و لا يجدون له تعظيما و ينكرونه لجهلهم به فاذا تجلى لهم في العلامة التي يعرفونه بها أنه ربهم حينئذ يجدون عظمته في قلوبهم و الهيبة»؛

حال آنکه در هیچ منبعی از منابع حدیثی، حدیث اینگونه نقل نشده و این خود حاکی از آن است که وی، آن را نقل به معنی کرده، آن هم با الفاظی که به تفسیر و برداشت او کمک کند و این جای تأمل بسیار است؛ زیرا چنانکه در بخشهای پیشین بیان کردیم، ابن عربی، نقل به معنای حدیث را جز در موارد ضروری جایز نمی‌داند؛ با

این حال در مورد این روایت به نقل به معنا روی آورده است.

۳- ۱۳- ۱- بررسی مآخذ حدیث

این حدیث، در منابع روایی شیعه نقل نشده، اما در منابع معتبر اهل سنت نقل شده که به ترتیب قدمت از این قرار است:

۱- در المصنّف عبد الرزاق صنعانی آمده است:

«أخبرنا معمر عن الزهري عن عطاء بن يزيد الليثي عن أبي هريرة قال: قال الناس: يا رسول الله! هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال: هل تضارون في رؤية الشمس لي دونها سحاب؟ قالوا: لا يا رسول الله، قال: فانكم ترونه يوم القيامة كذلك، يجمع الله الناس، فيقول: من كان يعبد شيئا فليتبعه، قال: فيتبع من كان يعبد الشمس الشمس، ويتبع من كان يعبد القمر القمر، ويتبع من كان يعبد الطواغيت الطواغيت، و تبقى هذه الأمة فيها منافقوها، فيأتيهم الله في غير الصورة التي يعرفون، فيقول: أنا ربكم، فيقولون: نعوذ بالله منك! هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا، فاذا جاء عرفناه، فيأتيهم الله في الصورة التي يعرفون، فيقول: أنا ربكم، فيقولون: أنت ربنا، فيتبعونه...^۱

۲- احمد بن حنبل گفته است:

«حدثنا عبد الرزاق ثنا معمر عن الزهري عن عطاء بن يزيد الليثي عن أبي هريرة قال قال الناس يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة فقال النبي صلى الله عليه وسلم هل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب قالوا لا يا رسول الله فقال هل تضارون في القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب فقالوا لا يا رسول الله قال فانكم ترونه يوم القيامة كذلك يجمع الله الناس فيقول من كان يعبد شيئا فيتبعه فيتبع من كان يعبد القمر القمر ومن كان يعبد الشمس الشمس ويتبع من كان يعبد الطواغيت الطواغيت وتبقى هذه الأمة فيها منافقوها فيأتيهم الله عز وجل في غير الصورة التي تعرفون فيقول أنا ربكم فيقولون نعوذ بالله منك هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا فاذا جاء ربنا عرفناه قال

فیأتیهم الله عز وجل فی الصورة التي يعرفون فيقول أنا ربكم فيقولون أنت ربنا فيتبعونه قال ويضرب جسر على جهنم قال النبي صلى الله عليه وسلم فأكون أول من يجيز ودعوى الرسل يومئذ اللهم سلم سلم وبها كلاب مثل شوك السعدان هل رأيتم شوك السعدان قالوا نعم يا رسول الله قال فانها مثل شوك السعدان غير أنه لا يعلم قدر عظمها الا الله تعالى فتخطف الناس باعمالهم فمنهم الموبق بعمله ومنهم المخردل ثم يعجوا حتى اذا فرغ الله عز وجل من القضاء بين العباد وأراد ان يخرج من النار من أراد أن يرحم ممن كان يشهد أن لا اله الا الله أمر الملائكة أن يخرجوهم فيعرفونهم بعلامة آثار السجود وحرمة الله على النار ان تأكل من ابن آدم أثر السجود فيخرجونهم قد امتحشوا فيصب عليهم من ماء يقال له ماء الحياة فينبتون نبات الحبة في حميل السل و يبقى رجل يقبل بوجهه الى النار فيقول أى رب قد قشبنى ريحها وأحرقنى ذكاؤها فاصرف وجهى عن النار فلا يزال يدعو الله حتى يقول فلعلنى ان أعطيتك ذلك أن تسألنى غيره فيقول لا وعزتك لا أسألك غيره فيصرف وجهه عن النار فيقول بعد ذلك يا رب قربنى الى باب الجنة فيقول أوليس قد زعمت أن لا تسألنى غيره ويلك يا ابن آدم ما أغدرك فلا يزال يدعو حتى يقول فلعلنى ان أعطيتك ذلك أن تسألنى غيره فيقول لا وعزتك لا أسألك غيره ويعطى من عهوده وموآثيقه ان لا يسأل غيره فيقربه الى باب الجنة فاذا دنا منها انفهقت له الجنة فاذا رأى ما فيها من الحبرة والسرور سكت ما شاء الله ان يسكت ثم يقول يا رب أدخلنى الجنة فيقول أوليس قد زعمت أن لا تسأل غيره وقد أعطيت عهودك وموآثيقك ان لا تسألنى غيره فيقول يا رب لا تجعلنى أشقى خلقك فلا يزال يدعو الله حتى يضحك الله فاذا ضحك منه أذن له بالدخول فيها فاذا أدخل قيل له تمن من كذا فيتمنى ثم يقال تمن من كذا فيتمنى حتى تنقطع به الأمانى فيقول له هذا لك ومثله معه قال وأبوسعيد جالس مع أبى هريرة ولا يغير عليه شيئاً من قوله حتى اذا انتهى الى قوله هذا لك ومثله معه قال أبوسعيد سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول هذا لك و عشرة

أمثاله معه قال أبوهريرة حففت مثله معه قال أبوهريرة و ذلك الرجل آخر
أهل الجنة دخولا الجنة»^۱

۳- بخاری در صحیح خود نوشته است:

«حدثنا أبواليمان قال أخبرنا شعيب عن الزهري قال أخبرني سعيد بن
المسيب وعطاء بن يزيد الليثي أن أبا هريرة أخبرهما أن الناس قالوا يا
رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة قال هل تمارون في القمر ليلة البدر ليس
دونه سحاب قالوا لا يا رسول الله قال فهل تمارون في الشمس ليس دونها
سحاب قالوا لا قال فانكم ترونه كذلك يحشر الناس يوم القيامة فيقول من
كان يعبد شيئا فليتبع فمنهم من يتبع الشمس و منهم من يتبع القمر ومنهم
من يتبع الطواغيت و تبقى هذه الأمة فيها منافقوها فيأتيهم الله عز وجل
فيقول انا ربكم فيقولون هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا فاذا جاء ربنا عرفناه
فيأتيهم الله فيقول انا ربكم فيقولون أنت ربنا فيدعوهم...»^۲

بخاری این حدیث را با اسناد احمد بن حنبل نیز نقل کرده است.^۳

۴- مسلم بن حجاج، حدیث را با متنی مانند صحیح بخاری و با این اسناد نقل کرده

است:

«حدثني زهير بن حرب حدثنا يعقوب بن ابراهيم حدثنا أبي عن ابن شهاب
عن عطاء بن يزيد الليثي أن أبا هريرة أخبره أن ناسا قالوا لرسول الله صلى الله
عليه و سلم يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة...»^۴

۵- نسایی در سنن خود آورده است:

۱. المسند ابن حنبل، ۲/۲۷۶ و ۵۳۴؛ مقصود ما از آوردن تمام این حدیث که در منابع دیگر نیز آمده، این است که نشان دهیم چه عبارات دیگری در ضمن این حدیث ذکر شده است؛ چنانکه ملاحظه می‌شود، در ادامه این حدیث از چانه زدن برخی از اهل جهنم با خدا و خندیدن خدا از این رفتار سخن به میان آمده است!

۲. صحیح بخاری، ۱/۱۹۵

۳. نک: همان، ۷/۲۰۵

۴. صحیح مسلم، ۱/۱۱۳

«أخبرنا عيسى بن حماد قال أخبرنا الليث بن سعد عن ابراهيم بن سعد عن بن شهاب عن عطاء بن يزيد عن أبي هريرة قال قال الناس يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل تضارون في رؤية الشمس ليس دونها سحاب و هل تضارون في رؤية القمر ليلة البدر قالوا لا قال فكذلك ترونه عز وجل قال يجمع الله الناس يوم القيامة فيقول من كان يعبد شيئاً فليتبعه فيتبع من يعبد الشمس الشمس ويتبع من يعبد القمر القمر ويتبع من يعبد الطواغيت الطواغيت و تبقى هذه الأمة بمنافقيها فيأتيهم الله تبارك وتعالى في الصورة التي يعرفون فيقول أنا ربكم فيقولون أنت ربنا فيتبعونه»^۱

۶- ابن جریر طبری آورده است:

«حدثنا ابن عبد الأعلى، قال: ثنا ابن ثور، عن معمر، عن قتادة، عن الزهري، عن عطاء بن يزيد الليثي، عن أبي هريرة، قال: «قال الناس: يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة؟ قال: هل تضامون في الشمس ليس دونها سحاب، قالوا: لا يا رسول الله، قال: هل تضارون في القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب؟ قالوا: لا يا رسول الله، قال: فانكم ترونه يوم القيامة كذلك. يجمع الله الناس فيقول: من كان يعبد شيئاً فليتبعه، فيتبع من كان يعبد القمر القمر، و من كان يعبد الشمس الشمس، و يتبع من كان يعبد الطواغيت الطواغيت، و تبقى هذه الأمة فيها منافقوها، فيأتيهم ربهم في صورة»^۲

چنانکه ملاحظه می شود، در منابعی مانند سنن نسایی و تفسیر طبری، بخشهایی از حدیث حذف شده است.

۳- ۱۳- ۲- بررسی اسناد حدیث

بررسی اسناد، گویای آن است که این حدیث در تمام منابع، غیر از طریق ابن شهاب الزهری از عطاء بن یزید اللیثی و او از ابوهریره، طریق دیگری ندارد؛ با این توضیح

۱. سنن نسایی، ۴۵۸/۶

۲. جامع البیان، ۹۴/۲

که بخاری، سعید بن المسیب را نیز در کنار عطاء بن یزید، ذکر کرده است؛ بنابراین می‌توان گفت که این حدیث، از جهت سندی، مفرد مطلق است. با این حال، با توجه به نقل آن در صحیحین، در نظر محدثان اهل سنت، حدیث صحیح تلقی می‌شود.

۳-۱۳-۳- بررسی متن حدیث

۳-۱۳-۳-۱- نظرات محدثان درباره متن حدیث

در حدیث مورد نظر، موضوعاتی مطرح شده است که محدثان را به تأمل در معنای آن واداشته است؛ این موضوعات را استاد عبدالصمد شاکر، در کتاب نظرة عابرة الى الصحاح الستة، این موضوعات را چنین بیان کرده است:

«هذه الأحاديث المذكورة تثبت أموراً: ۱- ان الله له صورة محسوسة
 ۲- تبدل صورته فهو محل الحوادث ۳- ان المنافقين يرونه كالمؤمنين
 ۴- ان الله يتحرك فيجى فى ميدان القيامة فيروح ثم يأتى ۵- له صورة
 معروفة عند المؤمنين ۶- ان الله يضحك»^۱

یعنی: «این احادیث، امور ذیل را اثبات می‌کند: ۱- خداوند دارای صورتی محسوس است. ۲- صورتهای او تغییر می‌کند؛ پس او محل حوادث است. ۳- منافقین نیز مانند مؤمنین او را می‌بینند. ۴- خداوند حرکت کند؛ پس در قیامت می‌آید و می‌رود. ۵- خداوند صورتی دارد که مؤمنین آن را می‌شناسند. ۶- خداوند می‌خندد.»

محدثان سنتی، تلاش کرده‌اند تا هر یک از این موضوعات را توضیح دهند؛ چنانکه ابن جوزی می‌گوید بر هر مسلمانی واجب است که صورتی مانند صورت مخلوقات، بر خداوند جایز نداند؛ از این رو صورت خداوند را در این حدیث، به صفت او تأویل کرده و می‌نویسد:

«قوله فى غير الصورة التى رأوه فيها دليل على أن المراد بالصورة الصفة
 لأنهم ما رأوه قبلها فعلم أن المراد الصفة التى عرفوه فيها»^۲

۱. نظرة عابرة الى الصحاح الستة، ۱۱۱

۲. دفع شبه التشبيه، ۱۶۰

یعنی: «اینکه در حدیث آمده: خداوند برای منافقین امت اسلام در صورتی غیر از آنچه دیده بودند آید، دلیل این است که مقصود از صورت، صفت است؛ زیرا آنها قبل از آن، خداوند را ندیده بودند؛ پس معلوم می‌شود که مراد، صفتی است که آنها خداوند را به آن می‌شناختند.»

وی همچنین، با طرح سخن ابو سلیمان خطابی، «آمدن خداوند» را که در این حدیث ملاحظه می‌شود، به معنای کنار رفتن حجابها و رؤیت خداوند، تأویل کرده است.^۱ چنانکه نووی، نیز ضمن بیان اینها، وجوه دیگری را نیز بیان کرده؛ از جمله اینکه مقصود از اتیان خداوند، آمدن ملائکه است و قاضی عیاض را طرفدار این وجه، معرفی کرده است.^۲ همچنین، درباره اینکه منافقین خداوند را رؤیت می‌کنند، گفته است:

«قد قامت دلائل الكتاب و السنة على أن المنافق لا يراه سبحانه و تعالی»^۳

یعنی: «ادله کتاب و سنت گویای آن است که منافق خدای متعال را نخواهد دید.» نووی قائل است که در این حدیث، تصریحی وجود ندارد که منافقین هم خداوند را می‌بینند.^۴ ابن حجر نیز همین وجه را برای این حدیث بیان کرده است.^۵ تمام این تأویلات برای یک حدیث، از آن رو مطرح شده است که محدثان سنی، به جهت نقل این حدیث در صحیحین، نخواستند اصالت آن را زیر سؤال ببرند و چه بسا اگر چنین حدیثی با این متن پر مناقشه، در غیر از این دو کتاب نقل می‌شد، برخورد دیگری با آن نشان می‌دادند.

اما عالمان و محدثان شیعه، به نقد متنی حدیث مزبور اقدام کرده‌اند؛ چنانکه سید بن طاووس بیان داشته که مقتضای این حدیث، عقیده به جسمانیت خداست.^۶ همچنین، علامه سید عبدالحسین شرف الدین، درباره حدیث مزبور می‌نویسد:

۱. همان

۲. شرح صحیح مسلم، ۲۰/۳

۳. همان، ۲۸

۴. همان

۵. فتح الباری، ۳۹۲/۱۱

۶. الطوائف، ۳۴۹

«هل يجوز عندهم ان تكون لله صور مختلفة ينكرون بعضها و يعرفون البعض الآخر؟... وهل تجوز عليه الحركة والانتقال فيأتيهم أولاً و ثانياً و هل يجوز عليه الضحك؟ و أى وزن لهذا الكلام؟ و هل يشبه كلام رسول الله ﷺ؟ لا و الذى بعثه بالحق»^۱

یعنی: «آیا در نزد آنها {ناقلان حدیث}، جایز است که خداوند صورتهای گوناگونی داشته باشد که برخی از آن صور را انکارکنند و برخی را بشناسند؟ و آیا نسبت دادن حرکت و انتقال به خداوند جایز است که ابتدا و سپس برای بار دوم بیاید؟ و آیا نسبت دادن خندیدن به او رواست؟ این سخن چه ارزشی دارد؟ و آیا شبیه سخن پیامبر ﷺ است؟ به خدایی که او را به حق مبعوث کرد، چنین نیست.»

در کتاب «أضواء على الصحيحين» نیز به جعلی بودن این حدیث، تصریح شده است.^۲ شیخ محمد صادق نجمی، اشکالات متعددی بر این حدیث وارد کرده است؛ از آن جمله، اینکه در حدیث مزبور، از رؤیت خداوند با همین چشم ظاهری سخن به میان آمده است؛ زیرا در آن آمده: «همچنانکه شما ماه را می بینید، خداوند را خواهید دید» و منافقین نیز او را می بینند؛ همچنین خداوند، دارای جسمی معرفی شده که حرکت می کند و نیز صورتی برای او گفته شده که به اشکال گوناگون در می آید و نیز از سماجت بنده اش به خنده می افتد! وی بعد از این توضیحات، حدیث را در تعارض با آموزه های اهل بیت علیهم السلام دانسته است^۳ علامه عسکری نیز این حدیث را از جمله مستندات مکتب خلفا برای اثبات رؤیت خداوند می داند^۴ آیت الله سبحانی نیز درباره آن نوشته است:

«انّ الحدیث مخالف للقرآن، حیث یثبت لله صفات الجسم و لوازم

۱. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۶۱/۴

۲. أضواء على الصحيحين، ۲۰

۳. همان، ۱۳۹

۴. معالم المدرستين، ۲۷/۱

الجسمانية^۱

یعنی: «این حدیث، با قرآن کریم مخالفت دارد؛ زیرا برای خداوند صفات مربوط

به اجسام و لوازم جسمانیّت را اثبات کرده است.»

مدلول آیاتی چون «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ»^۲ و «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^۳ و نیز «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ»^۴، ناسازگاری حدیث مورد نظر را با قرآن کریم معلوم می‌کند؛ زیرا این آیات بیانگر عدم رؤیت خداوند و عدم شباهت او به آفریده‌هاست؛ حال آنکه حدیث مزبور حاکی از مَصَوْر بودن خدا و نیز امکان رؤیت او در قیامت است. افزون بر این، حدیث مذکور بار روایات اهل بیت علیهم‌السلام نیز در تعارض قرار دارد؛ زیرا در روایات فراوانی که در حدّ تواتر معنوی قرار دارد، رؤیت خداوند با چشم ظاهری، در دنیا و آخرت غیر ممکن بیان شده است.^۵ افزون بر این، در این حدیث، امور دیگری هم به خداوند نسبت داده شده است که ساحت ربوبی منزّه از آن است؛ اموری مانند: چانه زدن با بندگان عاصی و خندیدن از کارهای آنان. از این رو، به دلیل تعارض متن این حدیث با آیات و روایات، اصالت آن با تردید جدّی همراه است.

۳-۱۳-۳-۲- برداشت ابن عربی از حدیث

چنانکه پیشتر اشاره کردیم، ابن عربی در این حدیث، دست به نقل به معنی زده است؛ وی در تمام مواردی که به حدیث استشهاد داشته، «فیأتیهم» را به «فیتجلی لهم» تبدیل کرده است. این عمل او در راستای تفسیری است که وی از حدیث مزبور، برای تأیید نظریه وحدت وجود داشته است. به نظر ابن عربی، اگر مردمان عادی، خداوند را در قیامت، به صور مختلف می‌بینند، عارفان حقیقی، در همین دنیا او را به صورتهای

۱. اضواء، ۶۷۹

۲. انعام، ۱۰۳

۳. شوری، ۱۱

۴. توحید، ۴

۵. الکافی، ۹۵ - ۱۰۰؛ التوحید، ۱۰۷ - ۱۲۲

گوناگون مشاهده می‌کنند.^۱ بنابراین، وی حدیث را ناظر بر تجلیات گوناگون خداوند می‌داند. روی همین مبناست که بر تمام تصوّرات انسانها از خداوند، صحّه می‌گذارد و از همین رو خداوند را متجلی به هر شریعتی می‌داند؛ یعنی اختلاف شرایع، به اختلاف تجلیات او بر می‌گردد.^۲ همین جا باید خاطر نشان سازیم که جمله «الطرق الی الله علی عدد أنفاس الخلائق» که در گمان عوام، حدیث تلقی می‌شود، از عبارات اهل تصوّف است؛ نه از روایات معصومان علیهم‌السلام؛ ابن عربی هم در مواضعی به این جمله اشاره کرده است.^۳ این عبارت نیز بر اساس همین نگرش مطرح شده است که هر اعتقادی که انسانها راجع به خداوند دارند، مربوط می‌شود به یک تجلی او؛ بنابراین، عارف حقیقی آن است که او را در هر لباسی بشناسد.^۴

۳-۱۳-۳- نقد برداشت ابن عربی از حدیث

فارغ از اینکه اصالت حدیث «تجلی خداوند در قیامت به صور مختلف»، مورد تردید جدی قرار دارد، تفسیری که ابن عربی از این حدیث داشته، بسیار مناقشه‌برانگیز است؛ زیرا اگر اختلاف اعتقادات، به اختلاف تجلیات خداوند نسبت داده شود، آنگاه نه تنها، مذهب توحید امتیازی بر مکاتب غیر توحیدی نخواهد داشت، بلکه هیچ دین و مذهبی را نمی‌توان بر دین و مذهب دیگر ترجیح داد؛ زیرا هر اعتقادی، ناشی از یک تجلی خداوند است و متجلی، یک چیز بیشتر نیست. در این صورت، توان عقیده اهل تشبیه و تجسیم خداوند را مورد مذمت قرار داد؛ حتی بت پرستان را نیز نمی‌توان نکوهش کرد؛ زیرا خداوند، برای آنها این چنین تجلی کرده است و چیزی که در قیامت می‌یابند این است که خدا، تجلیات دیگری نیز دارد. این نگرش، با آموزه های قرآن و معصومان علیهم‌السلام، سازگار نیست؛ زیرا آیات و روایات متعددی بر ردّ عقاید گروههای انحرافی درباره خداوند، دلالت دارد.^۵ بنابراین، چنین نگرشی با آیات و روایات

۱. الفتوحات، ۵۴۱/۳

۲. همان، ۲۶۶/۱

۳. همان، ۳۱۷/۲ و ۴۱۱/۳

۴. همان، ۵۴۱/۳

۵. زمر، ۳؛ مائده، ۱۸؛ زخرف، ۱۵؛ الکافی، ۸۳/۱؛ التوحید، ۳۱ - ۸۲؛ عیون اخبار الرضا علیه‌السلام، ۱۱۴/۱

هماهنگ نیست و از این رو فاقد اعتبار دینی است.

۲ - ۱۴ - حدیث «نور انی آراه»

روایتی هست که مطابق آن، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در پاسخ به این سؤال که: «هل رأیت ربك: آیا پروردگارت را دیده‌ای؟»، بیان داشته‌اند که: «نور انی آراه: نوری است که من آن را می‌بینم». ابن عربی بالغ بر ۸ بار به این حدیث استشهاد کرده؛ با این توضیح که به مأخذ و سند حدیث اشاره‌ای نداشته است.

۳ - ۱۴ - ۱ - بررسی مأخذ حدیث

این حدیث در منابع روایی شیعه نقل نشده، اما در منابع کهن و معتبر اهل سنت نقل شده که به ترتیب قدمت از این قرار است:

۱- در مسند ابوداود طیالسی (م ۲۰۴ ق) آمده است:

«حدثنا يزيد بن ابراهيم عن قتادة عن عبد الله بن شقيق قال: قلت لأبي ذر لو رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم سألته عن شيء فقال: وما كنت تسأله قال: كنت أسأله هل رأيت ربك عز وجل فقال أبو ذر سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم هل رأيت ربك فقال: نور اني آراه»^۱

۲- احمد بن حنبل گفته است:

«حدثنا وكيع وبهز قال ثنا يزيد بن ابراهيم عن قتادة قال بهز ثنا قتادة عن عبد الله بن شقيق قال قلت لأبي ذر لو أدركت رسول الله صلى الله عليه وسلم سألته قال عن أي شيء؟ قلت هل رأيت ربك فقال قد سألته فقال نور اني آراه يعني على طريق الايجاب»^۲

۳- در صحیح مسلم، حدیث با این اسناد نقل شده است:

«حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة حدثنا وكيع عن يزيد بن ابراهيم عن قتادة عن عبد الله بن شقيق عن أبي ذر قال سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم هل

۱. مسند أبی داود طیالسی، ۶۴

۲. المسند ابن حنبل، ۱۵۷/۵

رأیت ربك قال نور أنى أراه»^۱

۴- مسلم با این اسناد نیز حدیث را نقل کرده است:

«حدثنا محمد بن بشار حدثنا معاذ بن هشام حدثنا أبي وحدثني حجاج بن الشاعر حدثنا عفان بن مسلم حدثنا همام كلاهما عن قتادة عن عبد الله بن شقيق قال قلت لأبي ذر لو رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم لسألته فقال عن أي شيء كنت تسأله قال كنت أسأله هل رأيت ربك قال أبو ذر قد سألت فقال رأيت نورا»^۲

۵- طبرانی در المعجم الاوسط می نویسد:

«حدثنا موسى بن زكريا نا أحمد بن عبد الرحمن بن المفضل الحراني نا المنذرين حبيب عن خالد الحذاء عن حميد بن هلال عن عبد الله بن الصامت عن أبي ذر قال سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم هل رأيت ربك فقال نور أنى أراه لم يرو هذا الحديث عن خالد الحذاء الا المنذرين حبيب، تفرد به أحمد بن عبد الرحمن بن المفضل»^۳

چنانکه ملاحظه می شود، این حدیث، دارای دو سند است که هر دو به جناب ابو ذر رضی الله عنه منتهی می شود؛ در ادامه به بررسی اسناد حدیث می پردازیم.

۳ - ۱۴ - ۲ - بررسی اسناد حدیث

از آن رو که حدیث مورد نظر در صحیح مسلم نقل شده، محدثان سنی آن را صحیح دانسته اند؛ چنانکه البانی درباره آن می نویسد:

«اسناده صحيح رجاله كلهم ثقات على شرط البخاري غير عبد الله بن شقيق و هو العقيلي فهو على شرط مسلم»^۴

یعنی: «اسناد این حدیث، صحیح است و تمام رجال آن مطابق شروط بخاری ثقه

۱. صحیح مسلم، ۱/۱۱۱

۲. همان

۳. المعجم الاوسط، ۸/۱۷۰

۴. تعلیقه بر کتاب السنة ابن ابی عاصم، ۱۹۲

هستند؛ غیر از عبدالله بن شقیق که همان عقیلی است و او مطابق با شروط مسلم
ثقه است.»

اما سندی که طبرانی برای این حدیث ذکر کرده، دارای اشکالاتی است که از آن
جمله، تفرّد منذر بن حبیب و أحمد بن عبد الرحمن بن المفضل، در نقل آن است که
طبرانی خود به آن اشاره کرده^۱ همچنین، عبدالله بن عدی (م ۳۶۵ ق) در کتاب الکامل،
در باره این اسناد می نویسد:

«هذا الحديث بهذا الإسناد عن خالد الحذاء غير محفوظ»^۲

یعنی: «این حدیث، با این اسناد از خالد بن عدی محفوظ نیست.»

بر این اساس می توان گفت که حدیث رؤیت نور، با سندی که مسلم برای آن ذکر
کرده، در نزد اهل سنت صحیح است.

۲- ۱۴- ۳- نقد و بررسی متن حدیث

۲- ۱۴- ۳- نظرات دانشمندان و محدّثان

محدّثان و دانشمندان مسلمان، برخوردها و برداشتهای گوناگونی از این حدیث،
داشته اند که آن را می توان در چهار عنوان ذیل قرار داد:

۳- ۱۴- ۳- ۱- ردّ اصالت حدیث

برخی مانند قاضی عیاض، اصالت این حدیث را مورد تردید قرار داده اند؛ چنانکه
نووی از او نقل می کند که چون نور از جمله اجسام است، محال است که خداوند به
شکل نور دیده شود.^۳ قاضی عیاض حدیثی را در این باره نقل کرده که:

«حكى السمرقندی عن محمد بن كعب القرظي و ربيع بن انس أن النبي
صلى الله عليه و سلم سئل هل رأيت ربك قال رأيتته بفؤادي و لم أره

۱. المعجم الاوسط، ۱۷۰/۸

۲. الکامل فی ضعفاء الرجال، ۳۸/۵

۳. شرح صحیح مسلم، ۱۳/۳

بعینی.^۱

بعنی: «ربیع بن انس از پیامبر ﷺ پرسید که آیا پروردگارت را دیده‌ای؟ پیامبر ﷺ فرمودند: او را با قلبم دیدم و با چشمم ندیدمش.»
وی این حدیث را ناظر بر آن می‌داند که خداوند هیچگاه با چشم ظاهری دیده نمی‌شود.

۳-۱۴-۱-۲- حمل حدیث بر دیدن خداوند به صورت نور

پاره‌ای از آنها که قائل به امکان دیدن خداوند با چشم ظاهری بوده‌اند، این حدیث را این‌گونه تفسیر کرده‌اند که پیامبر اکرم ﷺ، خداوند را به صورت نور دیده است.^۲

۳-۱۴-۱-۳- حمل حدیث بر عدم رؤیت خداوند

محدثان دیگری از اهل سنت، حدیث را چنین توضیح داده‌اند که پیامبر ﷺ، در پاسخ این سؤال که آیا پروردگارت را دیده‌ای؟ فرموده‌اند: من نوری را می‌بینم؛ کنایه از این که من خدا را نمی‌بینم؛ بلکه حجاب نوری او را می‌بینم؛ نه خود او را. چنانکه نووی درباره حدیث مزبور نوشته است:

«معناه حجاب به نور فیکف آراه قال الإمام أبو عبد الله المازری رحمه الله:
الضمير في آراه عائد على الله سبحانه وتعالى و معناه أن النور منعی من
الرؤية كما جرت العادة باغشاء الأنوار الأبصار و منعها من ادراك ما حالت
بين الرائي و بينه»^۳

بعنی: «معنای حدیث این است که حجاب خداوند نور است؛ پس چگونه او را ببینیم؟ و ابو عبدالله مازری گفته است که ضمیر در «آراه» به خدای متعال بر می‌گردد و معنای آن این است که نور، مانع من شد که خدا را ببینم؛ همچنانکه در امور عادی و طبیعی ملاحظه می‌شود که پوشیده شدن یک چیز در میان انوار، مانع از دیدن آن توسط بینندگان می‌شود.»

۱. الشفا بتعريف حقوق المصطفى، ۱۹۷/۱

۲. فتح الباری، ۸، ۴۶۷

۳. شرح صحیح مسلم، ۱۳/۳

۳-۱۴-۳-۱-۴- سکوت در برابر معنای حدیث

ابن اثیر در توضیح این حدیث، آورده است:

«سئل أحمد بن حنبل عن هذا الحديث فقال: ما زلت منكرا له، و ما أدرى ما وجهه»^۱

یعنی: «از احمد بن حنبل درباره این حدیث سؤال شد؛ وی گفت من همواره آن را انکار کرده‌ام و نمی‌دانم وجه آن چیست.»

احتمالاً در این عبارت ابن اثیر تصحیفی رخ داده است؛ زیرا ابن منظور در لسان العرب این عبارت را از ابن اثیر، این گونه نقل کرده:

«قال ابن الأثير: سئل أحمد بن حنبل عن هذا الحديث فقال: ما رأيت منكرا له و ما أدرى ما وجهه»^۲

که به جای ما زلت، ما رأیت آمده است و این به واقع نزدیکتر است؛ زیرا چنانکه ملاحظه شد، ابن حنبل این حدیث را با اسناد متعدّد نقل کرده که برخی از طرق آن صحیح است؛ با این حال، او در بیان مقصود حدیث، سکوت کرده است.

۳-۱۴-۳-۲- وجه صحیح برای این حدیث

در ارزیابی نظرات چهارگانه‌ای که مطرح شد، باید گفت که بر اساس تعالیم قرآن و عترت عليه السلام و نیز ادله عقلی، رؤیت خداوند با چشم ظاهری محال است؛ بنابراین نظردوم نظر مقبولی نیست؛ از طرف دیگر، چنانچه بتوان وجه صحیحی برای حدیث یافت، نباید حکم قطعی به موضوع بودن آن کرد؛ چنانکه در رویکرد اول دیدیم. اما وجه سوم، از جهتی به صواب نزدیکتر است؛ زیرا ضمن عدم ردّ حدیث، تبیینی از آن به دست داده که با عدم رؤیت خداوند هماهنگ است و حمل آن بر حدیث مزبور با سیاق حدیث نیز سازگار است؛ از آن رو که در این روایت، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله سؤال آن فرد را درباره دیدن خداوند، با جواب مثبت (نعم: آری) پاسخ‌نگفته‌اند؛ بلکه فرموده‌اند: «نوری را می‌بینم» که می‌تواند حاکی از آن باشد که ایشان خداوند را ندیده؛

۱. النهایه، ۱۲۵/۵

۲. لسان العرب، ۲۴۱/۵

بلکه نوری را ملاحظه فرموده است. مؤید این سخن آن است که در حدیثی از رسول اکرم ﷺ آمده است که حجاب خداوند نور است: «حجابه النور»^۱ از میان دانشمندان شیعه، آیت الله سبحانی، همین وجه را برای حدیث مزبور مطرح کرده است.^۲

وجه دیگری که برای این حدیث می توان گفت این است که مقصود از رؤیت نور را در این حدیث، تابش نور معرفت خداوند بر قلب آن حضرت بدانیم. برای درک این وجه باید توجه کنیم که در لسان ثقلین، از شناخت و علم حقیقی، به نور تعبیر شده است؛ چنانکه از هدایتگری خداوند نیز که قرین علم و معرفت است، به نور بودن او تعبیر شده است؛ برای نمونه، امام رضا علیه السلام در تفسیر آیه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ: خداوند نور آسمانها و زمین است»^۳ فرمود:

«هَادٍ لِأَهْلِ السَّمَاءِ وَهَادٍ لِأَهْلِ الْأَرْضِ»^۴

یعنی: «خداوند هدایت کننده اهل آسمانها و اهل زمین است»

بنابراین، نور با هدایت، علم و معرفت همراه است و اگر گفته می شود که پیامبر خداوند را دید، این به معنای شهود قلبی خداوند توسط آن حضرت است. مؤید این وجه روایات فراوانی است که از اهل بیت علیهم السلام درباره امکان رؤیت قلبی خداوند و محال بودن رؤیت او با چشم ظاهری، نقل شده است.^۵

در همین زمینه، گفتگوی ابوقرة با امام علی بن موسی الرضا علیه السلام شنیدنی است:

«صفوان بن یحیی گوید: ابوقرة محدث، از من خواست که او را خدمت حضرت رضا علیه السلام ببرم؛ از آن حضرت اجازه خواستم، اجازه فرمود. ابوقرة به محضرش رسید و از حلال و حرام و احکام دین پرسش کرد تا آنکه سؤالش به توحید رسید و عرض کرد: برای ما چنین روایت کرده اند که خدا دیدار و هم سخنی خویش را

۱. صحیح مسلم، ۱/۱۱۱؛ سنن ابن ماجه، ۱/۷۰

۲. اضواء علی عقائد الشیعة، ۶۹۸

۳. نور، ۳۵

۴. الکافی، ۱/۱۱۵

۵. التوحید، ۱۰۸ - ۱۲۳

میان دو پیغمبر تقسیم کرد. «همسخنی» را به موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ و «دیدار خویش» را به محمد عَلَيْهِ السَّلَامُ عطا کرد. حضرت فرمود: پس آنکه از طرف خدا به جن و انس رسانید که: «دیده‌ها او را درک نکنند»، «علم مخلوق به او احاطه پیدا نمی‌کند»، «چیزی مانند او نیست»، چه کسی بود؟ مگر محمد عَلَيْهِ السَّلَامُ نبود؟ عرض کرد: آری. امام عَلَيْهِ السَّلَامُ فرمود: چگونه ممکن است مردی به سوی تمام مخلوق آید و به آنها بگوید که از جانب خدا آمده و آنها را به فرمان خدا، به سوی خدا بخواند و بگوید: دیده‌ها خدا را در نیابند و علمشان به او احاطه نکند و چیزی مانندش نیست؛ سپس همین مرد بگوید: من به چشمم خدا را دیدم و به او احاطه پیدا کردم و او به شکل انسان است! آیا حیا نمی‌کنید؟ زناقه نتوانستند چنین نسبتی به او بدهند که او چیزی از جانب خدا آورد و سپس از راه دیگر خلاف آن را گوید. ابوقره گفت: خدا خود فرماید: «لَقَدْ رَأَى نَزْلَةَ أُخْرَى^۱» او را در فرود آمدن دیگری دید.»

حضرت رضا عَلَيْهِ السَّلَامُ فرمود: بعد از این آیه، آیه‌ای است که بر آنچه پیغمبر دیده، دلالت دارد؛ خداوند می‌فرماید: «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى: دل آنچه را دید، دروغ نشمرد» یعنی دل محمد آنچه را چشمش دید، دروغ ندانست؛ سپس خدا آنچه را محمد دیده خبر دهد و فرماید: «لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى^۲» او پاره‌ای از آیات و نشانه‌های بزرگ پروردگارش را دید» پیغمبر عَلَيْهِ السَّلَامُ آیات بسیار بزرگ پروردگارش دید، و آیات خدا غیر خود خداست، و باز خدا می‌فرماید: «وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا^۳» مردم احاطه علمی به خدا پیدا نکنند» در صورتی که اگر دیدگان او را بینند علمشان به او احاطه کرده و دریافت او واقع شده است. ابوقره عرض کرد: پس روایات را تکذیب می‌کنید؟ فرمود: هر گاه روایات مخالف قرآن باشند تکذیبشان می‌کنم، و آنچه مسلمین بر آن اتفاق دارند این است که: احاطه علمی به او پیدا نشود، دیدگان او را ادراک نکنند، چیزی مانند او نیست.»^۴

این حدیث، ناظر بر نکات بسیار مهمی است؛ اول اینکه، آنچه پیامبر عَلَيْهِ السَّلَامُ دیده

۱. نجم، ۱۳

۲. نجم، ۱۸

۳. طه، ۱۱۰

۴. الکافی، ۹۶/۱

است، آیات خداوند بوده و آیات و نشانه‌های خدا، غیر خداست. همچنین، دیدن این آیات، نور معرفت را در دل آن حضرت ایجاد کرده که کذبی در آن راه نداشته و یقین محض است. همچنین امام علیه السلام با استناد به آیات قرآن کریم، رؤیت خدا را با چشم ظاهری، رد کرده اند. چنانکه امام عسکری علیه السلام نیز در پاسخ به نامه یعقوب بن اسحاق که پرسیده بود: «هل رأى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ربه: آیا پیامبر صلى الله عليه وآله وسلم پروردگارش را دید؟» نوشتند: «ان الله تبارك و تعالی أرى رسوله بقلبه من نور عظمته ما أحب^۱ یعنی: «خدای متعال از نور عظمتش، به قلب پیغمبرش، آنچه دوست داشت نشان داد.» این حدیث نیز حاکی از آن است که رؤیت خداوند، مشاهده قلبی قدرت و عظمت اوست. در روایات اهل سنت نیز احادیثی نقل شده که بیانگر همین مطلب است؛ برای نمونه سیوطی در الدر المنثور آورده است: «أخرج عبد بن حميد و ابن المنذر و ابن أبي حاتم و ابن مردويه عن أبي ذر قال رآه بقلبه و لم يره بعينه و أخرج النسائي عن أبي ذر قال رأى رسول الله صلى الله عليه و سلم ربه بقلبه و لم يره ببصره»^۲ که گویای آن است که پیامبر صلى الله عليه وآله وسلم خداوند را با قلبش دید؛ نه با چشم ظاهری اش.

بر این اساس، وجه صحیحی که می‌توان برای حدیث رؤیت نور بیان داشت، این است که رسول اکرم صلى الله عليه وآله وسلم در آن مقام، به مرتبه‌ای از یقین رسیده‌اند که خداوند را با قلب و جان خویش یافته‌اند؛ به گونه‌ای که جای هیچ‌شک و تردیدی باقی نمانده است.

۳-۱۴-۳- برداشت ابن عربی از این حدیث

آنچه از عبارات ابن عربی حول این حدیث فهمیده می‌شود، این است که او نور را یکی از اوصاف ذاتی خداوند دانسته که در مقام ظهور، مرئی و مشهود است. به عبارت دیگر، پیامبر صلى الله عليه وآله وسلم ظهور ذاتی خداوند را به صورت نور مشاهده کرده است.^۳ از این رو، وی تفسیر «نور بودن خداوند» را به «هدایتگر اهل آسمانها و زمین»، برنتافته و صراحتاً آن را رد کرده است.^۴ بنابراین، می‌توان گفت برداشت وی از این حدیث نیز

۱. الکافی، ۹۵/۱: التوحید، ۱۰۸.

۲. الدر المنثور، ۱۲۵/۶.

۳. الفتوحات، ۱۰۵/۴.

۴. همان، ۳۹/۴.

مبنتی بر نظریه وحدت وجود است؛ از آن رو که در نظریه مزبور خداوند در مقام تجلی، به صور مختلفی ظاهر می شود.

۳-۱۴-۳-۴- نقد برداشت ابن عربی از حدیث

چنانکه در سطور پیشین بیان شد، اهل بیت علیهم السلام، با استناد به آیات قرآن کریم، تصریح کرده اند که آنچه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با چشم مبارکش دیده، آیات بزرگ الهی بوده است و تصریح کرده اند که آیات خداوند غیر از خداوند است: «فَآيَاتُ اللَّهِ غَيْرُ اللَّهِ»^۱ حال آنکه در تفسیر ابن عربی از این حدیث، پیامبر صلی الله علیه و آله ذات متجلی خداوند را دیده است. همچنین او تفسیر نور بودن خداوند را به هدایتگری حق تعالی، رد کرده است؛ در حالیکه مشاهده کردیم که امام رضا علیه السلام در تفسیر آیه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» فرموده اند: «هَادٍ لِأَهْلِ السَّمَاءِ وَهَادٍ لِأَهْلِ الْأَرْضِ»^۲ بنابراین، میان آنچه او در برداشت از حدیث رؤیت نور مطرح کرده، با آموزه های اهل بیت علیهم السلام، تعارض وجود دارد و به همین جهت، فاقد اعتبار دینی است. ضمن آنکه مطابق با توضیحاتی که دانشمندان سنی، مانند قاضی عیاض، مطرح کرده اند^۳، نمی توان خدا را نور دانست؛ زیرا نور از جمله اجسام است و این عقیده که خداوند را نور بدانیم، منجر به عقیده انحرافی تجسیم می شود که خلاف ادله عقلی است.

۲-۱۵- حدیث «لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر»

از جمله روایاتی که مورد استناد صوفیه قرار دارد، حدیث «لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر» است. ابن عربی ۷ بار این حدیث را در الفتوحات ذکر کرده است؛ بدون آنکه اشاره ای به مأخذ و سند آن داشته باشد.

۳-۱۵-۱- بررسی منابع حدیث

۱. الکافی، ۹۵/۱

۲. همان، ۱۱۵/۱

۳. شرح صحیح مسلم، ۱۳/۳

این حدیث در منابع حدیثی شیعه، صرفاً جهت تحلیل و بررسی نقل شده^۱، اما در کهن ترین منابع حدیثی اهل سنت به صورت مسند آمده است که به ترتیب قدمت از این قرار است:

۱- در موطأ مالک بن انس، حدیث مزبور با این اسناد روایت شده است:

«عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «لا يقل أحدكم: يا خيبة الدهر فان الله هو الدهر»^۲

۲- در المصنّف عبد الرزاق صنعانی آمده است:

«عن معمر عن همام أنه سمع أبا هريرة يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا يسب أحدكم الدهر فان الله هو الدهر»^۳

۳- در همان کتاب، این حدیث با این سند و متن نیز نقل شده است:

«عن معمر عن الزهري عن ابن المسيب عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: قال الله: يؤذيني ابن آدم، يقول: يا خيبة الدهر! فلا يقولن أحدكم: يا خيبة الدهر فاني أنا الدهر أقبله ليله و نهاره، فاذا شئت قبضتهما»^۴

۴- احمد بن حنبل می گوید:

«حدثنا هوذة ثنا عوف عن خلاس و محمد عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر»^۵

وی همین متن را با چهار سند دیگر نیز نقل کرده است که از این قرار است:

«حدثنا محمد بن جعفر قال ثنا هشام عن محمد عن أبي هريرة عن النبي

۱. البته روایاتی با مضمون مشابه، در منابع روایی شیعه نیز نقل شده است که در ادامه به آنها اشاره خواهد شد.

۲. الموطأ، ۲/۹۸۴

۳. المصنّف، ۱۱/۴۳۷

۴. همان

۵. مسند ابن حنبل، ۲/۳۹۵

صلی الله علیه و سلم...»^۱؛

«حدثنا علي بن عاصم انا خالد و هشام عن ابن سيرين عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم...»^۲؛

«حدثنا عبد الرحمن عن سفيان عن عبد العزيز يعني ابن ربيع عن عبد الله بن أبي قتادة عن أبيه قال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم...»^۳

و «حدثنا وكيع عن سفيان عن عبد العزيز بن ربيع عن عبد الله بن أبي قتادة عن أبيه قال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر»^۴

همچنین، ابن حنبل، حدیث را با این سند و متن نیز نقل کرده:

«حدثنا ابن نمير ثنا هشام بن سعد عن يزيد بن أسلم عن ذكوان عن أبي هريرة قال رسول الله صلى الله عليه لا تسبوا الدهر فان الله عز وجل قال أنا الدهر الأيام و الليالي لى أجددها و أبلوها و أتى بملوك بعد ملوك»^۵

۵- بخاری، بابی از کتاب خود را «لا تسبوا الدهر» نامگذاری کرده و در ذیل این عنوان، این حدیث را آورده است:

«حدثنا يحيى بن بكير حدثنا الليث عن يونس عن ابن شهاب أخبرني أبو سلمة قال قال أبو هريرة رضى الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه و سلم قال الله يسب بنو آدم الدهر و انا الدهر بيدى الليل و النهار»^۶

۶- مسلم بن حجاج نیز با دو سند و متن این حدیث را نقل کرده که از این قرار است:

«حدثنا قتيبة حدثنا المغيرة بن عبد الرحمن عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه و سلم قال لا يقولن أحدكم يا خيبة

۱. همان، ۴۹۱

۲. همان، ۴۹۹

۳. همان، ۲۹۹/۵

۴. همان، ۳۱۱

۵. همان، ۴۹۶

۶. الجامع الصحيح، ۱۱۵/۷

الدهر فان الله هو الدهر^۱

و نیز:

«حدثني زهير بن حرب حدثنا جرير عن هشام عن ابن سيرين عن أبي هريرة
عن النبي صلى الله عليه وسلم...»^۲

۷- نسایی در سنن خود آورده است:

«أخبرنا محمد بن عبدالله بن يزيد قال حدثنا سفیان عن الزهري عن سعيد
عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تسبوا الدهر فان الله هو
الدهر قال الله تعالى يؤذيني بن آدم يسب الدهر وأنا الدهر بيدى الخير
أقلب الليل و النهار»^۳

۳ - ۱۵ - ۲ - بررسی اسناد حدیث

با توجه به نقل این حدیث در صحیحین، محدثان اهل سنت آن را حدیث صحیحی تلقی کرده‌اند^۴ همچنین هیثمی در مجمع الزوائد، طرق دیگر حدیث را بررسی کرده و درباره اسنادی که احمد بن حنبل از طریق ابی قتاده برای آن نقل کرده، می‌نویسد: «رجال این اسناد رجال صحیح است.»^۵ که غیر از اسناد صحیحین، اسناد صحیح دیگری نیز برای آن معرفی کرده است. از این رو می‌توان گفت که حدیث «لا تسبوا الدهر» در نزد محدثان سنی، از جهت سندی، حدیثی صحیح است.

۳ - ۱۵ - ۳ - نقد و بررسی متن حدیث

کلمه «دهر» در لغت به زمان طولانی و یا عمر جهان از آغاز پیدایش آن تا پایانش اطلاق می‌شود و به نظر می‌رسد که بهترین معادل فارسی آن، کلمه «روزگار» باشد. براین اساس معنای حدیث، این می‌شود که:

۱. صحیح مسلم، ۴۶/۷

۲. همان

۳. سنن نسایی، ۴۵۷/۶

۴. تعلیقه بر کتاب السنة ابن ابی عاصم، ۲۶۶

۵. مجمع الزوائد، ۷۱/۸

«به روزگار دشنام ندهید؛ زیرا خداوند، روزگار است.»

جمهور دانشمندان مسلمان، اعم از شیعه و سنی، این حدیث را چنین توضیح داده‌اند که چون عادت مردم این بوده که به هنگام مصیبت و رویارویی با پیشامدهای ناگوار، زبان به دشنام و سب روزگار می‌گشوده‌اند، پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آنها را متذکر این نکته کرده است که این امور، ربطی به روزگار ندارد و در حقیقت فاعل آن خداوند است؛ بنابراین دشنام شما به روزگار، به خداوند بر می‌گردد؛ چنانکه خلیل بن احمد، ذیل کلمه دهر به این حدیث اشاره کرده و درباره آن گفته است:

«قوله: «لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر» یعنی: ما أصابك من الدهر فالله فاعله، ليس الدهر، فاذا سببت الدهر أردت به الله عز وجل»^۱

یعنی: «این سخن پیامبر که: «به روزگار دشنام ندهید؛ زیرا خداوند، روزگار است»، به این معناست که آنچه از روزگار به تو می‌رسد، خداوند فاعل آن است؛ نه روزگار؛ پس اگر روزگار را دشنام دهی، ناسزای تو متوجه خداوند خواهد بود.»

ابن سلام (م ۲۲۴ ق) در کتاب غریب الحدیث خود، شبیه به همین وجه را ذکر کرده و قائل است که هیچ مسلمانی را نشاید که مقصود از این حدیث را نفهمد. وی به عادت اعراب به سب دهر، در هنگام مواجهه با شداید و مصایب اشاره کرده و این آیه قرآن را نیز شاهی بر عقیده فاسد آنها دانسته است که: «وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ»^۲ وی نیز مانند خلیل بن احمد می‌گوید که چون فاعل این امور خدای متعال است، سب و ناسزای نیز متوجه او خواهد بود؛ از این رو پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از دشنام به دهر نهی فرمود.^۳ ابن قتیبه نیز در کتاب «تأویل مختلف الحدیث» مانند همین را گفته است.^۴

محدثان و دانشمندان دیگری از اهل سنت نیز همین برداشت را از حدیث مورد

۱. العین، ۲۴/۴

۲. آیه ۲۴ سوره جاثیه؛ آنها گفتند: «چیزی جز همین زندگی دنیای ما در کار نیست؛ گروهی از ما می‌میرند و گروهی جای آنها را می‌گیرند؛ و جز طبیعت و روزگار ما را هلاک نمی‌کند» آنان به این سخن که می‌گویند علمی ندارند، بلکه تنها حدس می‌زنند (و گمانی بی‌پایه دارند)

۳. غریب الحدیث، ۱۴۸/۲

۴. تأویل مختلف الحدیث، ۲۰۹

نظر داشته‌اند.^۱

از عالمان شیعه، سید رضی و سید مرتضی نیز با اشاره به اشعاری از شاعران عرب، عادت آنها را به ناسزاگویی به روزگار مطرح کرده‌اند و همان وجهی را که ذکر آن رفت، برای این حدیث بیان داشته‌اند.^۲ سید مرتضی، بر این وجه افزوده است:

«و فی هذا الخبر وجه آخر هو أحسن من ذلك الذی ذکرناه وهو أن الملحدين و من نفی الصانع من العرب كانوا ینسبون ما ینزل بهم من أفعال الله كالمرض و العافیة و الجذب و الخصب و البقاء و الفناء الی الدهر جهلا منهم بالصانع جلّت عظمته و یذمون الدهر و یسبونه فی كثير من الأحوال من حیث اعتقدوا أنه الفاعل بهم هذه الأفعال فنهاهم النبی صلی الله علیه و سلم عن ذلك و قال لا تسبوا من فعل بكم هذه الأفعال ممن تعتقدون أنه الدهر فان الله تعالی هو الفاعل لها و انما قال ان الله هو الدهر من حیث نسبوا الی الدهر أفعال الله و قد حکى الله سبحانه عنهم قولهم ما هی الا حیاتنا الدنیا نموت و نحیا و ما یهلکنا الا الدهر»^۳

یعنی: «در این حدیث، وجه دیگری نیز هست که بهتر از وجهی است که ذکر کردیم و آن این است که ملحدین و کسانی از قوم عرب که صانع عالم را انکار می‌کردند، آنچه از افعال خداوند، مانند بیماری و سلامتی، قحطی و فراوانی و ماندگاری و نابودی بر آنها واقع می‌شد، از سر جهل و نادانی نسبت به آفریننده متعال، به روزگار منسوب می‌کردند و آن را نکوهش می‌کردند و دشنام می‌دادند؛ از آن رو که گمان می‌کردند که فاعل این امور، روزگار است. پس رسول خدا ﷺ آنها را از این کار نهی کرد و فرمود: «کسی را که این امور را برای شما پیش آورده، دشنام ندهید؛ زیرا فاعل این امور، خداوند است؛ برخلاف عقیده شما که گمان کرده‌اید، روزگار است و پیامبر اکرم ﷺ گفته اند: «خداوند همان روزگار است» از

۱. الاستذکار، ۵۵۳/۸؛ المفردات فی غریب القرآن، ۱۷۳؛ زاد المسیر، ۱۲۸/۷؛ النهایة، ۱۴۴/۲؛ شرح

صحیح مسلم، ۴/۱۵؛ فتح الباری، ۴۶۷/۱۰

۲. مجازات النبویة، ۲۳۶؛ الامالی، ۳۶/۱

۳. الامالی، ۳۶/۱

آن جهت که {جاهلان}، افعال خدا را به روزگار نسبت می‌دادند و خدای متعال در قرآن کریم، سخن آنها را نقل کرده است که: «چیزی جز همین زندگی دنیای ما در کار نیست؛ گروهی از ما می‌میرند و گروهی جای آنها را می‌گیرند؛ و جز طبیعت و روزگار ما را هلاک نمی‌کند»

وجه دومی که سید مرتضی، بر آن تأکید بیشتری داشته، از آن رواج و وجه اول تمایز می‌یابد که در وجه اول، سبب نهی از دشنام به روزگار، توهین به ساحت مقدس ربوبی است؛ زیرا فاعل این کارها، در واقع خداست؛ اما در وجه دوم سبب نهی، به عقیده آنها مربوط است؛ زیرا در نسبت دادن این کارها به روزگار، فاعلیت و تأثیر خداوند، مورد غفلت قرار گرفته و نبی اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ با این دستور آنها را متوجه تأثیر خدای متعال کرده‌اند. آنچه این وجه را تأیید می‌کند این است که در پاره‌ای از نقلهای این حدیث آمده است:

«قال الله: يؤذيني ابن آدم، يقول: يا خيبة الدهر فلا يقولن أحدكم: يا خيبة الدهر فاني أنا الدهر أقبله ليله و نهاره، فاذا شئت قبضتهما»^۱

یا در حدیث دیگری آمده:

«يؤذيني ابن آدم يسب الدهر و أنا الدهر بیدی الخیر أقلب الليل و النهار»^۲.

در این روایات، دشنام به روزگار، از آن رو نهی شده که فاعلیت خداوند مغفول می‌ماند؛ بنابراین وجهی که سید مرتضی ترجیح داده است، تقویت می‌شود. شاهد دیگری که این وجه را تأیید می‌کند، روایتی است که صدوق در من لا یحضره الفقیه از رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نقل کرده است؛ بدین قرار:

«قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تَسُبُّوا الرِّيحَ فَإِنَّهَا مَأْمُورَةٌ وَ لَا الْجِبَالَ وَ لَا السَّاعَاتِ وَ لَا الْأَيَّامَ وَ لَا اللَّيَالِيَ فَتَأْتُمُوا وَ يَرْجِعَ إِلَيْكُمْ»^۳

یعنی: «رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: بادها را ناسزا و دشنام مگوئید زیرا

۱. المصنف، ۴۳۷/۱۱

۲. سنن نسایی، ۴۵۷/۶

۳. من لا یحضره الفقیه، ۵۴۴/۱

آنها از طرف خدا مأمورند، همچنین کوهها، ساعتها، روزها و شبها را دشنام ندهید که دچار گناه می شوید و ناسزا به خودتان باز می گردد»

در این حدیث که شباهت زیادی با حدیث «لا تسبوا الدهر» دارد، دشنام به باد و کوهها و ایام و... از آن رو مورد نهی قرار گرفته که این امور تحت فرمان خداوند است و ناسزا به آنها، به ناسزا دهنده بر می گردد؛ نه به خداوند. به نظر می رسد که دلیل گناهکار بودن دشنام دهنده، این است که امور مذکور را که در ید قدرت الهی است به مخلوقات خداوند نسبت داده و به نوعی از قدرت خداوند غفلت ورزیده است.

از همین جا معلوم می شود که اگر در عبارتی، کلمه «دهر» به کار رود و مقصود از آن کارهای اختیاری انسانها باشد، مذمت دهر و روزگار جایز است؛ زیرا فاعل اعمال قبیح انسانها خدا نیست؛ بنابراین می توان مجازاً به جای مردم یک روزگار، گفت: روزگار. چنانکه در قرآن کریم، از قول برادران یوسف عليه السلام آمده است:

«وَسَأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا»^۱

یعنی: «از آن شهر که در آن بودیم سؤال کن»

بدیهی است که مقصود از شهر، اهالی شهر است؛ زیرا خود شهر قابل سؤال کردن نیست.

اگر به این تبیین توجه شود، آنگاه شکایت امیرالمؤمنین علی عليه السلام از «دهر و روزگار» درک خواهد شد. آن حضرت در یکی از خطب خویش فرموده اند:

«أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا قَدْ أَصْبَحْنَا فِي دَهْرٍ عَنُودٍ وَ زَمَنٍ كَنُودٍ يُعَدُّ فِيهِ الْمُحْسِنُ مُسِيئًا وَ يَزْدَادُ الظَّالِمُ فِيهِ عُنُودًا...»^۲

یعنی: «ای مردم، در روزگاری کینه توز، و پر از ناسپاسی و کفران نعمت‌ها، قرار داریم، که نیکوکار، بدکار به شمار می آید، و ستمگر بر تجاوز و سرکشی خود می افزاید...»

در این خطبه مقصود از روزگار، مردم روزگار است؛ چنانکه برخی از شارحین

۱. آیه ۸۲ سوره یوسف

۲. نهج البلاغه، ۷۴

نهج البلاغه نیز بدان اشاره کرده‌اند.^۱ شاهد آنکه امام علیه السلام در وصف بدی روزگار، سوء عملکرد مردم را مطرح کرده که قرینه‌ای بر مجاز بودن کلمه دهر است. همچنین است اشعاری که امام حسین علیه السلام در وقت ورود به سرزمین کربلا خوانده است که:

يَا دَهْرُ أَفْ لَكَ مِنْ خَلِيلٍ كَمْ لَكَ فِي الْأَشْرَاقِ وَالْأَصِيلِ
 مِنْ طَالِبٍ وَصَاحِبِ قَتِيلٍ وَالْدَّهْرُ لَا يَمْنَعُ بِالْبَدِيلِ
 وَإِنَّمَا الْأَمْرُ إِلَى الْجَلِيلِ وَكُلُّ حَى سَالِكٍ سَبِيلِي
 مَا أَقْرَبَ الْوَعْدَ إِلَى الرَّحِيلِ^۲

«ای روزگار، اف بر دوستی تو، چقدر در شب و روز، دوستان و هواخواهان را کشتی و بین دوستان جدایی افکندی؛ در عین حال روزگار به افراد جایگزین آنها قناعت نکند، به هر حال، امور به سوی خدای بزرگ بازگردد، و هر زنده سرانجام این راه را می‌پیماید؛ زمان کوچیدن از دنیا چقدر نزدیک شده است.»

اگر انتساب این ابیات، به سید الشهداء علیه السلام صحیح باشد، آن حضرت از بی وفایی مردم روزگار خویش شکایت کرده است و نکوهش آن حضرت به فعل اختیاری انسانها مربوط می‌شود؛ نه به روزگار.

بنابراین، بهترین وجهی که می‌توان برای حدیث «لا تسبوا الدهر...» بیان کرد، این است که رسول اکرم صلی الله علیه و آله، از آن رو مسلمانان را از دشنام دادن به روزگار نهی کرده که مصایب و بلاهایی که سبب این ناسزاگویی می‌شده، به اراده خداوند بوده است و با انتساب این امور به روزگار، قدرت و سلطه خداوند بر عالم انکار می‌شده است؛ علاوه بر آنکه دشنام به فاعل این کارها، متوجه خدای متعال و توهین به ساحت مقدس اوست؛ زیرا روزگار نفشی در این امور ندارد.

۳-۱۵-۳-۱- برداشت ابن عربی از حدیث

ابن عربی، قائل است که «الدهر» یکی از اسماء الهی است؛ وی حدیثی را نقل کرده که علیرغم جستجوی فراوان، در هیچیک از کتب روایی شیعه و سنی یافت نشد؛ آن

۱. منهج البراعة فی شرح نهج البلاغة، ۲۳۱/۱؛ ترجمه و تفسیر نهج البلاغة، ۱۴۴/۸؛ پیام امام،

۲. یعقوبی، ۲۴۴/۲؛ تاریخ الامم، ۳۱۹/۴؛ الارشاد، ۹۳/۲؛ اللهوف، ۸۱

حدیث چنین است: «أن من أسماء الله الدهر» عجیب آن است که وی درباره این عبارت نوشته است: «قد ورد في الخبر الصحيح»^۱ وی با استفاده از این حدیث مجهول الحال، حدیث «لا تسبوا الدهر...» را چنین توضیح داده است که دهر هویت خداوند است؛ بنابراین، دشنام گفتن به آن دشنام دادن به خداوند است؛ چنانکه نوشته است:

«قال رسول الله ﷺ لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر فجعل الدهر هوية الله فصدق القائلون في قولهم و ما يهلكنا إلا الدهر فانه ما يهلكهم الا الله فانهم جهلوا في قولهم ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت و نحيا أي نحيا فيها ثم نموت و صدقوا في قولهم بعد ذلك و ما يهلكنا إلا الدهر فصدقوا فان الدهر هو الله و جهلوا في اعتقادهم فانهم ما أرادوا الا الزمان بقولهم الدهر فأصابوا في اطلاق الاسم و أخطئوا في المعنى»^۲

یعنی: «رسول خدا ﷺ فرمود: به دهر ناسزا نگویند؛ زیرا خداوند همان دهر است.» پس دهر را هویت خداوند دانسته است؛ بنابراین سخن کسانی که می‌گویند: «چیزی جز دهر ما را هلاک نمی‌کند» صحیح است؛ زیرا جز خداوند چیزی آنها را هلاک نمی‌کند و آنها در این سخن خود که «چیزی جز همین زندگی دنیای ما در کار نیست؛ در آن می‌میریم و گروهی دیگر از ما جای ما را می‌گیرند» به گمراهی رفته‌اند؛ اما در عبارت بعدی خود، صادق هستند که «چیزی جز دهر ما را هلاک نمی‌کند» آنها راست گفته‌اند؛ زیرا دهر همان خداست؛ اما اعتقاد آنها از سر جهل است؛ چون مقصود آنها از دهر، زمان است؛ پس در اطلاق اسم دهر به خداوند مصیبت؛ اما در معنای دهر به خطا رفته‌اند.»

در نظر او دهر چیزی است که هم ازلی است و هم ابدی و وجود آن پایانی ندارد^۳ از این رو، ابن عربی، دهر را عین خداوند دانسته و وجهی را که دانشمندان مسلمان، برای این حدیث مطرح کرده‌اند، نپذیرفته است^۴؛ وی قائل است که حدیث مزبور، بر این

۱. الفتوحات، ۲۹۲/۱

۲. همان، ۲۶۵/۴

۳. همان، ۲۶۵/۴

۴. همان، ۶۷۷/۱ و ۲۶۶/۴

دلالت دارد که خداوند دهر است؛ نه اینکه خداوند فاعل اموری است که انسانها به غلط، به روزگار نسبت می دهند.

۳-۱۵-۲- نقد برداشت ابن عربی از حدیث

نقد وارد بر برداشت ابن عربی از حدیث «لا تسبوا الدهر...» این است که وی، کلمه «دهر» را از اسماء خداوند می داند؛ اما برای این مدعا شاهد روشنی از نصوص دینی، ارائه نکرده است؛ آنچه را هم که به عنوان حدیث صحیح مطرح کرده، اساساً در کتب روایی نقل نشده است که درباره صحّت و سقمش نظر داده شود. این اشکال وقتی نمود بیشتری می یابد که اسماء الله را توقیفی^۱ بدانیم. همچنین سیاق روایات، وجهی را که دانشمندان مسلمان، علی الخصوص سیّد مرتضی، مطرح کرده اند، تأیید می کند که ذیل عناوین قبلی، به تفصیل به آن پرداختیم.

۲-۱۶- حدیث «أصدق بيت قاله الشاعر الا كل شي ما خلا الله باطل»

این حدیث، از احادیثی است که مورد توجه صوفیه قرار دارد و آن را به عنوان شاهدهی بر موضوعات مطروحه در کتب خویش، ارائه می کنند. ابن عربی در فتوحات، ۶ بار این حدیث را ذکر کرده؛ با این توضیح که مأخذ و سندی برای آن معرفی نکرده است.

۳-۱۶-۱- بررسی منابع حدیث

صرف نظر از کتاب مصباح الشریعة، که در اصالت بخشهایی از آن تردید جدی وجود دارد^۲، حدیث مزبور در هیچیک از کتب روایی شیعه نقل نشده است؛ اما در کتب کهن و معتبر اهل سنت ذکر شده است که به ترتیب قدمت از این قرار است:

۱- حمیدی (م ۲۱۹ ق) گفته است:

۱. توقیفی بودن اسماء الهی یعنی اینکه کسی حق ندارد از فهم خود صفتی یا اسمی نسبت به مقام کبریایی دهد و اسماء و صفات خداوند، تنها همان اسماء و صفاتی است که خودش خود را به آن معرفی کرده است (ن.ک: اصول فلسفه و روش رئالیسم {مجموعه آثار شهید مطهری}، ۱۰۳۳/۶)

۲. علامه مجلسی درباره این کتاب می نویسد: «کتاب مصباح الشریعة فيه بعض ما یریب اللیبب الماهر و أسلوبه لا یشبه سائر کلمات الأئمة و آثارهم» (بحار الأنوار، ۳۲/۱)

حدثنا سفيان قال ثنا زائدة بن قدامة عن عبد الملك بن عمير عن أبي سلمة بن عبد الرحمن عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال أن أصدق بيت قاله الشاعر ألا كل شيء ما خلا الله باطل^۱

۲- ابن ابی شیبہ کوفی (م ۲۳۵ ق) در کتاب المصنّف خود نوشته است:

«أبو أسامة عن زائدة عن عبد الملك بن عمير عن موسى بن طلحة عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: أن أصدق كلمة قالها شاعر كلمة لبيد؛ ثم تمثل أوله و ترك آخره: ألا كل شيء ما خلا الله باطل»^۲

همو حدیث را با این سند نیز نقل کرده است:

«الفضل بن دكين عن سفيان عن عبد الملك بن عمير عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم...»^۳

۳- اسحاق بن راهویه (م ۲۳۸ ق) می گوید:

«أخبرنا روح بن عباد، أخبرنا شعبة، عن عبد الملك بن عمير قال: سمعت أبا سلمة يحدث عن أبي هريرة، عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: من أصدق بيت قالتها العرب: ألا كل شيء ما خلا الله باطل»^۴

۴- احمد بن حنبل، این حدیث را چنین نقل کرده است:

حدثنا أبو نعيم قال حدثنا سفيان الثوري عن عبد الملك بن عمير عن أبي سلمة عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال أصدق كلمة قالها الشاعر ألا كل شيء ما خلا الله باطل»^۵

۵- بخاری در صحیح خود آورده است:

«حدثنا أبو نعيم حدثنا سفيان عن عبد الملك بن عمير عن أبي سلمة عن أبي

۱. المسند حمیدی، ۴۵۴/۲

۲. المصنّف ابن ابی شیبہ، ۱۷۳/۶

۳. همان

۴. مسند ابن راهویه، ۳۶۲/۱

۵. المسند ابن حنبل، ۳۹۳/۲

فصل سوم: ارزیابی روایات □ ۲۹۳

هریره قال قال النبی صلی الله علیه و سلم أصدق كلمة قالها الشاعر كلمة
ليبيد الا كل شى ما خلا الله باطل^۱

همو حدیث را با این سند و متن نیز ذکر کرده:

«حدثني محمد بن المثنى حدثنا غندر حدثنا شعبة عن عبد الملك بن عمير
عن أبي سلمة عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال أصدق بيت
قاله الشاعر الا كل شى ما خلا الله باطل^۲»

۶- مسلم بن حجاج در صحیح خویش نوشته است:

«حدثني أبو جعفر محمد بن الصباح وعلي بن حجر السعدي جميعا عن
شريك قال ابن حجر أخبرنا شريك عن عبد الملك بن عمير عن أبي سلمة
عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال أشعر كلمة تكلمت بها
العرب كلمة ليبيد الا كل شى ما خلا الله باطل^۳»

مسلم، این حدیث را از مشایخ دیگری نیز شنیده است که اسناد تمام آنها منتهی
می شود به عبد الملك بن عمیر از ابی سلمة از ابو هریره^۴

۷- ترمذی در سنن خویش آورده است:

«حدثنا علي بن حجر أخبرنا شريك عن عبد الملك بن عمير عن أبي سلمة
عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: أشعر كلمة تكلمت بها
العرب قول ليبيد: ألا كل شى ما خلا الله باطل»

وی بعد از نقل این حدیث می نویسد:

«هذا حديث حسن صحيح و قد رواه الثوري و غيره عن عبد الملك
ابن عمير^۵»

۱. الجامع الصحيح، ۲۳۶/۴

۲. همان، ۱۸۷/۷

۳. صحیح مسلم، ۴۹/۷

۴. همان

۵. سنن ترمذی، ۲۱۸/۴

۳ - ۱۶ - ۲ - بررسی اسناد حدیث

چنانکه ملاحظه شد، این حدیث، در طبقه اول، تنها از ابوهریره نقل شده است؛ اما در طبقه بعد، علاوه بر ابوسلمه بن عبد الرحمن، از موسی بن طلحة نیز روایت شده است؛ با این حال کسی که از موسی بن طلحة روایت کرده، مانند سایر روایات عبد الملك بن عمیر است. دارقطنی، درباره این حدیث می نویسد:

«رواه اسماعیل بن سعید أبو اسحاق الکسائی عن ابي داود عن شعبة عن سلمة بن كهيل عن ابي الزعراء عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحيح عن شعبة عن عبد الملك بن عمير بن ابي سلمة عن ابي هريرة»^۱
یعنی: «این حدیث را اسماعیل بن سعید، ابواسحاق الکسائی از ابوداود و او از شعبه و او از سلمه بن کهیل و او از ابوالزعرای و او از ابوهریره و او از پیامبر اکرم ﷺ روایت کرده است؛ اما طریق صحیح آن از شعبه از عبد الملك بن عمیر از ابوسلمه و او از ابوهریره است.»

شایان ذکر است که این سند صحیح را بخاری و مسلم در صحیحین، برای این حدیث ذکر کرده اند. افزون بر این دیدیم که ترمذی نیز بعد از نقل حدیث با این اسناد «شريك عن عبد الملك بن عمير عن ابي سلمة عن ابي هريرة» به صحت آن تصریح کرده است؛ از این رو می توان گفت که این حدیث، اگرچه در شمار مفردات ابوهریره قرار دارد، اما در نزد محدثان سنی، حدیث صحیحی تلقی شده است.

۳ - ۱۶ - ۳ - نقد و بررسی متن حدیث

در این حدیث آمده است که پیامبر اکرم ﷺ فرموده اند: «راست ترین شعری که سروده شده این شعر «لبید» است که: آگاه باشید که هر چیز جز خداوند باطل است.» این شعر از آن لبیدبن ربیع، مکنی به ابو عقیل است که از شعرای مشهور جاهلیت بوده و سپس مسلمان شده است^۲ و اشاره پیامبر اکرم ﷺ به مصرعی از بیت او بوده است؛

۱. علل، ۲۲۹/۱۱

۲. الاستیعاب، ۱۳۳۵/۳؛ او عموی پدر جناب امّ البنین، مادر گرامی حضرت عباس رضی الله عنه است (نک:

مستدرک السفینه، ۲۱۷/۹)

بیت شعر او این است:

أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ وَكُلُّ نَعِيمٍ لَا مُحَالَاةَ زَائِلٌ

ابن هشام در سیره خود ماجرای را درباره این شعر نقل کرده است که بی ارتباط با مفهوم این شعر نیست؛ ماجرا از این قرار بوده که لبید مصرع اول این بیت (أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ) را در حضور عثمان بن مظعون می خواند؛ عثمان به او می گوید: «صدقته: راست گفتی» اما وقتی مصرع دوم را می خواند که: «وَكُلُّ نَعِيمٍ لَا مُحَالَاةَ زَائِلٌ» عثمان به او پرخاش می کند و می گوید: «كذبت، نعيم الجنة لا يزول: راست نگفتی؛ چون نعمت بهشت، زوال ندارد.»^۱

۳- ۱۶- ۳- ۱- مفهوم باطل بودن همه چیز جز خداوند

کلمه باطل در لغت ضد حق به کار رفته و به معنای چیزی است که ثبات ندارد.^۲ در مصرع دوم بیت لبید، عبارتی آمده است که مقصود وی را از کلمه باطل در مصرع اول، روشن می کند؛ زیرا او در مصرع دوم سروده است:

«هر نعمتی ناگزیر، نابود شدنی است.»

بنابراین مراد وی از «كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ» این است که هر چیزی جز خداوند از بین رفتنی است. «محدثان نیز همین برداشت را از کلمه باطل داشته اند.^۳ ابن حجر عسقلانی در توضیح آن نوشته است:

«أَنَّ الْمُرَادَ بِالْبَاطِلِ هُنَا الْهَالِكُ وَكُلُّ شَيْءٍ سِوَى اللَّهِ جَائِزٌ عَلَيْهِ الْفَنَاءُ»^۴

یعنی: «در اینجا، مقصود از باطل، هلاک شدنی است و هر چیزی به جز خداوند فناپذیر است.»

پاره ای از محدثان گفته اند از آن رو پیامبر ﷺ این مصرع را تأیید کرده اند که مضمون آن، با آیاتی چون «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ - وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ»^۵

۱. سیره ابن هشام، ۳۷۰/۱

۲. المفردات فی غریب القرآن، ۱۲۹/۱

۳. شرح صحیح مسلم، ۱۳/۱۵؛ عمدة القاری، ۲۹۴/۱۶؛ الالبانی، ۲۷۳/۵

۴. فتح الباری، ۲۷۶/۱۱

۵. آیات ۲۶ و ۲۷ سورة الرحمن؛ همه کسانی که روی آن [زمین] هستند فانی می شوند و تنها وجه

هماهنگ است.^۱

با توجه به مصرع دوم بیت لبید، می توان تفسیر کلمه باطل را به زوال یافتنی، تأیید کرد؛ اما همچنانکه در اعتراض عثمان بن مظعون نیز مشاهده می شود، جای این سؤال باقیست که اگر همه چیز نابود می شود، آنگاه اموری که به تصریح قرآن کریم، دارای جاودانگی هستند، چگونه توجیه می شوند؟

برای نیل به پاسخ این سؤال باید توجه داشت که در قرآن کریم، هر چیزی نابودشدنی و هالک معرفی شده است؛ به جز وجه خدای متعال: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ: همه چیز جز وجه او فانی می شود»^۲ و «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ - وَ يَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ»^۳ پس لازم است به مفهوم «وجه خداوند» توجه کنیم؛ در روایات فراوانی که از اهل بیت عليهم السلام رسیده، تصریح شده که وجه خداوند، دین اوست که شامل طاعت پیامبر صلى الله عليه و آله و سلم و امامان بعد از او می شود.^۴ بنابراین، آنچه که صبغة الهی دارد، زوال پذیر نیست و اعتراض ابن مظعون نیز از این جهت، به جا بوده است و بعید نیست که رسول خدا صلى الله عليه و آله و سلم، به همین سبب تنها مصرع اول بیت او را ذکر و تأیید کرده اند.

۳-۱۶-۳-۲- برداشت ابن عربی از حدیث

ابن عربی این حدیث را نیز مبتنی بر وحدت وجود و موجود تفسیر کرده است. وی قائل است که «باطل» در شعر لبید بن ربیع به معنای معدوم است؛ چنانکه تصریح کرده:

«قال لبید: «ألا كل شيء ما خلا الله باطل» فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم في هذا القول «انه أصدق بيت قالته العرب» و لا شك أن الباطل عبارة عن العدم»^۵

۱. با جلال و گرامی پروردگارت باقی می ماند.

۱. تحفة الأحوذی بشرح جامع الترمذی، ۱۱۵/۸

۲. قصص، ۸۸

۳. الرحمن، ۲۶ و ۲۷

۴. بصائر الدرجات، ۶۴-۶۶؛ الکافی، ۱/۱۴۳؛ التوحید، ۱۴۹-۱۵۱

۵. الفتوحات، ۴۰۶/۱

فصل سوم: ارزیابی روایات □ ۲۹۷

یعنی: «لبید سروده: آگاه باشید که هر چیز جز خداوند باطل است و پیامبر ﷺ درباره این سخن گفته که راست‌ترین بی‌تی است که عرب سروده است و شکی نیست که باطل عبارت است از عدم.»
در نگرش او موجودات و ممکنات، در حال موجود بودن نیز معدومند؛ زیرا در عالم چیزی جز خدا وجود ندارد:

«الممكن و ان كان موجودا فهو في حكم المعدوم و اصدق بيت قالته العرب قول لبید ألا كل شيء ما خلا الله باطل و الباطل عدم»^۱

وی در موضعی دیگر می‌نویسد:

«كل ما سوى الله لا يمكنه الخروج عن قبضة الحق فهو موجودهم بل وجودهم و منه استفادوا الوجود و ليس الوجود خلاف الحق و لا خارجا عنه يعطيهم منه هذا محال بل هو الوجود و به ظهرت الأعيان»^۲

یعنی: «ما سوی الله امکان ندارد که از سلطه حق تعالی خارج شود؛ زیرا خداوند ایجاد کننده آنهاست؛ بلکه خداوند، وجود آنهاست و آنها وجود را از او گرفته‌اند و وجود چیزی برخلاف حق نیست و خارج از او هم نیست که از آن، به آنها بدهد؛ این محال است؛ بلکه خداوند، خود وجود است و اعیان {ثابته} به او ظاهر شده‌اند.»

می‌توان نتیجه گرفت که نگاه ابن عربی به حدیث مورد نظر، چنین است که پیامبر ﷺ سخن لبیدین ربیع را از آن رو تأیید کرده‌اند که وی در این مصرع، هر چیزی را غیر از خداوند نفی کرده است و تنها موجود حقیقی را خدای متعال دانسته است.

۳-۱۶-۳-۳- نقد برداشت ابن عربی از حدیث

مهمترین نقد وارد به برداشت ابن عربی از این حدیث، آن است که معنای باطل، معدوم نیست؛ زیرا همچنانکه لغت‌شناسان تبیین کرده‌اند، معنای باطل، بی‌ثباتی و

۱. همان، ۷۱۶/۱

۲. همان، ۴۰۶/۱

نتیجه بودن است.^۱ از این رو وقتی گفته می‌شود که فلان کار باطل است، به این معنا نیست که آن کار وجود ندارد؛ بلکه به معنای بی‌ثمر بودن آن است. افزون بر این، چنانکه اشاره شد، سیاق سخن لبید نیز حاکی از آن است که مقصود وی از باطل، زوال‌پذیری است؛ زیرا در مصرع دوم گفته است: «و کُلُّ نَعِيمٍ لَا مَحَالَةَ زَائِلٌ»؛ بدیهی است که زوال، عارض چیزی می‌شود که موجود باشد. راغب درباره زوال می‌نویسد:

«الزَّوَالُ يُقَالُ فِي شَيْءٍ قَدْ كَانَ ثَابِتًا قَبْلَ»^۲

یعنی: «زوال به چیزی اطلاق می‌شود که از قبل ثابت باشد.»

براین اساس، نمی‌توان کلمه باطل را در بیت لبید، به معنای معدوم دانست و از همین جهت، برداشت ابن عربی از حدیث مزبور ناصحیح به نظر می‌رسد.

۳ - ۱۷ - حدیث «رأیت ربی فی صورة الشاب»

این حدیث، از جمله روایاتی است که در فتوحات مکیه مورد اشاره قرار گرفته است. ابن عربی، آن را ۳ بار در کتاب مذکور آورده است؛ بدون آنکه مأخذ و سندی برای آن معرفی کند.

۳ - ۱۷ - ۱ - بررسی منابع حدیث

۱- طبرانی در المعجم الکبیر خود آورده است:

«حدثنا أبو الزنبايع روح بن الفرخ ثنا يحيى بن بكير وحدثنا أحمد بن رشد بن ثنا يحيى بن سليمان الجعفي وأحمد بن صالح قالوا ثنا بن وهب أخبرني عمرو بن الحارث أن سعيد بن أبي هلال حدثه أن مروان بن عثمان حدثه عن عمارة بن عامر بن حزم الأنصاري عن أم الطفيل امرأة أبي بن كعب قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول رأيت ربى فى المنام فى صورة شاب موقر فى خضر عليه نعلان من ذهب وعلى وجهه فراش من

۱. المفردات فى غريب القرآن، ۱۲۹؛ لسان العرب، ۵۶/۱۱

۲. المفردات فى غريب القرآن، ۳۸۷

ذهب»^۱

۲- همو در کتاب دیگر خود یعنی المعجم الاوسط، می نویسد:

«حدثنا عبد الرحمن بن الحسين قال حدثنا اسحاق بن الضيف قال حدثنا زيد بن السكن الجندی قال حدثني عبدالله بن عمرو بن مسلم عن أبيه عن عكرمة قال سئل ابن عباس هل رأى محمد صلى الله عليه وسلم ربه عز وجل قال نعم رآه في صورة شاب بين شعر من لؤلؤ وكان قدميه في خضرة»^۲

وی بعد از نقل این حدیث نوشته است:

«لم يرو هذا الحديث عن عمرو بن مسلم الا ابنه، تفرد به: اسحاق بن الضيف»^۳

شایان ذکر است که محدثان دیگری نیز حدیث مزبور را نقل کرده اند؛ اما تمامی آنها حدیث مذکور را نه به عنوان حدیث مورد قبول بلکه به جهت نقد سند و متن آن ذکر کرده اند؛ در بخش بعدی، نظرات آنها درباره این حدیث خواهد آمد.

۳ - ۱۷ - ۲ - بررسی اسناد حدیث

محدثان، درباره سند روایاتی که نقل شد، اشکالاتی را مطرح کرده اند؛ از جمله مروان بن عثمان که مورد جرح آنان قرار گرفته است؛ چنانکه ابن جوزی در «الموضوعات» می نویسد:

«قال أبو عبد الرحمن النسائي: ومن مروان حتى يصدق علي [عن] الله عز وجل؟ قال مهني: سألت أحمد عن هذا الحديث فحول وجهه عني وقال: هذا حديث منكر؛ هذا رجل مجهول، عني مروان. قال: ولا يعرف أيضا عمارة»^۴

۱. المعجم الكبير، ۱۴۳/۲۵

۲. المعجم الاوسط، ۹۳/۵

۳. همان

۴. الموضوعات، ۱۲۶/۱

یعنی: «أبو عبد الرحمن نسائی گفته است: اساساً مروان کیست که درباره خداوند صادق باشد؟ مهنی بن یحیی می‌گوید: از احمد بن حنبل درباره این حدیث پرسیدم؛ احمد روی خود را از من برگرداند و گفت: این حدیث منکر است؛ این مرد مجهول است؛ مراد او مروان بن عثمان بود. (مهنی یا احمد بن حنبل) بیان داشت: «عمار بن عامر نیز ناشناس است.»

همچنین، نورالدین هیشمی درباره سندی که طبرانی ذکر کرده، از قول ابن حبان آورده است:

«قال ابن حبان انه حدیث منکر لان عمار بن عامر بن حزم الأنصاری لم یسمع من أم الطفیل»^۱

یعنی: «ابن حبان گفته است: «این حدیث، منکر است؛ زیرا عمار بن عامر چیزی از ام‌الطفیل نشنیده است.»

همچنین در سند حدیث دوم، به احتمال قوی، مقصود از عمرو بن مسلم، عمرو بن مسلم الجندی است که پاره‌ای از محدثان، مانند یحیی بن معین، احمد بن حنبل و نسایی، او را تضعیف کرده‌اند.^۲ افزون بر این، خطیب بغدادی حدیث را از طریق نعیم بن حماد نقل کرده و خود به جرح او پرداخته؛ وی در تاریخ بغداد نوشته است:

«سقط نعیم بن حماد عند کثیر من أهل العلم بالحدیث، الا أن یحیی بن معین لم یکن ینسبه الی الکذب، بل کان ینسبه الی الوهم»^۳

یعنی: «نعیم بن حماد در نزد بسیاری از دانشمندان علم حدیث، فاقد اعتبار است؛ جز آنکه یحیی بن معین، نسبت دروغگویی به او نمی‌داد؛ بلکه وی را خیال‌پرداز می‌دانست.»

از طرفی، ابن جوزی از ابن عدی آورده است که نعیم بن حماد به جعل حدیث

۱. مجمع الزوائد، ۱۷۹/۷

۲. میزان الاعتدال، ۲۸۷/۳؛ تاریخ الاسلام، ۱۹۵/۸

۳. تاریخ بغداد، ۳۱۲/۱۳

فصل سوم: ارزیابی روایات □ ۳۰۱

می پرداخته است.^۱ بر این اساس، می توان گفت که حدیث «رأیت ربی فی صورة شاب» از جهت اسناد نامعتبر است.

۳ - ۱۷ - ۳ - نقد و بررسی متن حدیث

مفاد این حدیث، در قالب عناوین زیرین قابل نقد و بررسی است:

۳ - ۱۷ - ۳ - ۱ - رد حدیث توسط اهل بیت علیهم السلام و دانشمندان مسلمان

در متن این حدیث آمده است که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرموده اند: «من پروردگارم را به صورت جوانی دیدم که دو کفش از جنس طلا به پا داشته است»؛ یا در روایتی دیگر آمده که «پاهایش در سبزه بوده است». شکی نیست که این سخن، تشبیه و بلکه تجسیم خداوند است؛ زیرا صفات مخصوص به اجسام را به خداوند نسبت داده است؛ چنانکه اهل بیت علیهم السلام نیز این حدیث را که ناظر بر تشبیه خداوند است، رد کرده اند.^۲ در حدیثی که علی بن ابراهیم قمی در تفسیر خود نقل کرده، آمده است:

«حدثنی أبی عن أحمد بن محمد بن أبی نصر عن علی بن موسی الرضا علیه السلام قَالَ قَالَ لِي يَا أَحْمَدُ مَا الْخِلَافُ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ أَصْحَابِ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ فِي التَّوْحِيدِ فَقُلْتُ جَعَلْتُ فِدَاكَ قُلْنَا نَحْنُ بِالصُّورَةِ لِلْحَدِيثِ الَّذِي رُوِيَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ رَأَى رَبَّهُ فِي صُورَةِ شَابٍ وَقَالَ هِشَامُ بْنُ الْحَكَمِ بِاللُّغِيِّ بِالْجِسْمِ فَقَالَ يَا أَحْمَدُ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لَمَّا أُسْرِيَ بِهِ إِلَى السَّمَاءِ وَبَلَغَ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى خُرِقَ لَهُ فِي الْحُجْبِ مِثْلُ سَمِّ الْإِبْرَةِ فَرَأَى مِنْ نُورِ الْعِظْمَةِ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَرَى وَارْتَدَّتْ أُنْتُمْ التَّشْبِيهِ دَعَا هَذَا يَا أَحْمَدُ لَا يَنْفَتِحُ عَلَيْكَ مِنْهُ أَمْرٌ عَظِيمٌ»^۳

یعنی: «احمد بن محمد البرنطی می گوید: امام رضا علیه السلام به من فرمود: ای احمد، اختلاف تو با اصحاب هشام بن حکم در موضوع توحید چیست؟ عرض کردم: فدایت شوم ما بر اساس حدیثی که روایت شده پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم پروردگار را به

۱. دفع شبه التشبیه، ۱۵۲

۲. الکافی، ۱۰۲/۱

۳. تفسیر قمی، ۲۰/۱

صورت جوانی دیده است، قائل به صورت داشتن خداوند هستیم؛ حال آنکه هشام بن حکم جسمانیت را از خداوند نفی می‌کند. امام علیه السلام فرمود: ای احمد، هنگامیکه پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم در معراج خود به آسمان برده شد و به نزد سدره المنتهی رسید، برای او در حجابها، شکافی ایجاد شد؛ مانند سوراخ سوزن؛ پس از نور عظمت خداوند، آنچه که خداوند خواسته بود، مشاهده کرد؛ حال آنکه مقصود شما تشبیه خداوند است؛ احمد! این عقیده را رها کن که چیزی از آن بر تو مکشوف نمی‌شود که امر عظیمی است.»

علّامه مجلسی در شرح این حدیث نوشته است که این حدیث صورت داشتن و جسمانیت را از خداوند نفی کرده و مقصود از نور عظمت خداوند مشاهده عجایب آفرینش اوست.^۱ مؤید این سخن آن است که حضرت رضا علیه السلام در روایتی دیگر با استناد به آیه «لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى»^۲ بیان داشته‌اند که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم خداوند را ندیده بلکه نشانه‌های او را رؤیت کرده است.^۳ بنابراین معلوم می‌شود که امام رضا علیه السلام در اختلاف میان بزنطی و اصحاب هشام بن حکم، حق را به اصحاب هشام داده‌اند و حدیثی را که بزنطی به آن استناد داشته، رد کرده‌اند. چنانکه دانشمند شیعی جهان اسلام، سید مرتضی در رسائل خویش، این عقیده را که مبتنی بر حدیث مزبور است، مستلزم تجسیم خداوند دانسته و به شدت آن را رد کرده است.^۴ در میان محدثان سنی، گروهی همچون ابن قتیبه، با تسلیم در برابر ظاهر این حدیث، محتوای آن را پذیرفته‌اند.^۵ اما برخی دیگر، این حدیث را رد کرده‌اند؛ برای نمونه، ابن جوزی ضمن رد این حدیث، از قول ابن عقیل آورده است:

«قال ابن عقيل: هذا الحديث مقطوع بأنه كذب»^۶

یعنی: «این حدیث به طور قطع و یقین دروغ است.»

۱. بحار الانوار، ۳/۳۰۷

۲. نجم، ۱۸

۳. التوحید، ۱۱۱

۴. رسائل، ۲/۱۸۸

۵. تأویل مختلف الحدیث، ۳/۲۰

۶. دفع شبه التشبیه، ۱۵۶

فصل سوم: ارزیابی روایات □ ۳۰۳

با توجه به ردّ این حدیث توسط اهل بیت علیهم السلام و تصریح دانشمندان مسلمان به جعلی بودنش و نیز دلالت آن بر تشبیه و تجسیم خداوند، می توان گفت که محتوای آن با آموزه های اسلامی ناسازگار است.

۳-۱۷-۳-۲- برداشت ابن عربی از حدیث

ابن عربی، قائل است که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم خداوند را در عالم خیال، به صورت یک جوان دیده است؛ وی قائل است که عالم خیال خزانه ای است که در آن جمع نقیضین و تحقق امر محال ممکن است و در این عالم است که خداوند به صور گوناگون تجلی کرده است. وی در این باره می نویسد:

«الله تجل فی هذه الخزانة فی صورة طبيعية بصفات طبيعية مثل قوله صلی الله علیه و آله و سلم رأیت ربی فی صورة شاب و هو ما یراه النائم فی نومه من المعانی فی صور المحسوسات لأن الخیال هذه حقیقته أن یجسد ما لیس من شأنه أن یكون جسداً و ذلك لأن حضرته تعطی ذلك و ما ثم فی طبقات العالم من یعطى الأمر على ما هو علیه سوى هذه الحضرة الخیالیة فانها تجمع بین النقیضین و فیها تظهر الحقائق على ما هی علیه... فالعالم كله هو لا هو و الحق الظاهر بالصورة هو لا هو فهو المحدود الذی لا یحد و المرئی الذی لا یرى و ما ظهر هذا الأمر الا فی هذه الحضرة الخیالیة فی حال النوم أو الغیوبة عن ظاهر المحسوسات بأی نوع كان و هی فی النوم أتم وجوداً»^۱
یعنی: «خداوند در این خزانه، به صورت طبیعی و با صفات طبیعی متجلی است؛ همانند سخن پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم که فرموده: «پروردگارم را به صورت جوانی دیدم» و آن همان معانی است که شخص خواب، در خواب خود، در قالب محسوسات می بیند؛ زیرا این این خیال، حقیقتش آن است که در آن چیز تجسد می یتبد که شأنش تجسد نیست و این از آن روست که حضرت خیال، این امکان را فراهم می سازد و در هیچیک از طبقات عالم، این امکان وجود ندارد که امور آنچنان که هستند، ارائه شوند؛ به جز حضرت خیال. خیال جمع بین نقیضین می کند و در آن،

حقایق آنچه‌ان که هستند، آشکار می‌شوند... پس تمام عالم خداست و خدا نیست و حق آشکار با صورت، خداست و خدا نیست و خداوند محدودی است که حدی ندارد؛ و قابل دیدنی است که دیده نمی‌شود؛ و این امر، جز در این حضرت خیال آشکار نمی‌شود که یا در حال خواب روی می‌دهد و یا با پنهان شدن از ظاهر محسوسات به هر شکلی که باشد و این، در حالت خواب وجودی تام و تمام دارد.»

باید توجه داشت که عالم خیال در نگرش ابن عربی، جایگاه مهمی دارد؛ تا بدانجا که می‌گوید:

لو لا الخيال لكنا اليوم في عدم:

اگر خیال نبود ما اکنون در عدم بودیم^۱

در دیدگاه ابن عربی، هستی دارای مراتب پنجگانه است که وی آنها را «حضرات خمس» می‌نامد. این مراتب همچنین «تنزلات پنجگانه» ذات احدیت به سوی جهان آشکار، یعنی جهان حس، نامیده می‌شوند که عبارتند از: ۱. تجلی ذات در صورتهای اعیان ثابته که همان عالم معانی است؛ ۲. تنزل از عالم معانی به تعینات روحی که جهان ارواح مجرد است؛ ۳. تنزل به تعینات نفسی که عالم نفوس ناطقه است؛ ۴. تنزلات مثالی متجسد و متشکل از غیر ماده که همان عالم مثال و در حقیقت خیال جهان است؛ ۵. جهان اجسام مادی، یعنی جهان حس و آشکاری. عالم مثال نزد ابن عربی، جهانی است حقیقی که صورتهای اشیاء در آن به گونه‌ای میان لطافت و غلظت یا میان روحانیت محض و مادیت صرف، آشکار می‌شوند و این همان است که وی آن را عالم مثال مطلق یا منفصل یا خیال مطلق یا منفصل، می‌نامد. عالم خیال یا مثال مطلق، حضرتی است که حقایق در آن به شکلی رمزی یا نمادین آشکار می‌شوند.^۲ در دیدگاه ابن عربی این سخن غلط است که کسی بگوید: «این خیال فاسدی است.» چون در خیال هیچ خطایی راه ندارد.^۳

۱. همان، ۳۰۴/۱

۲. دائرة المعارف بزرگ اسلامی ۲۶۷/۴

۳. الفتوحات، ۳۰۶/۱

فهم سخن ابن عربی در این باب منوط به درک مراتبی است که او برای حقّ تعالی قائل است؛ در دیدگاه او خداوند در مقام ظهور به صور مختلفی در می آید؛ اما نباید ذات خدا را مقید به این ظهورات دانست؛ زیرا او در مقام غیب الغیوب، از تمام این امور منزّه است. پس از جهتی این ظهورات چیزی جز او نیست و از جهتی او این ظهورات نیست. به هر ترتیب از آن جهت که خداوند در عالم خیال متجلی شده است، پیامبر ﷺ که خداوند را به صورت جوانی دیده، چیزی جز حقّ تعالی را مشاهده نکرده است؛ اما در غیر عالم خیال، خداوند صورت پذیر نیست؛ زیرا تنها در این عالم خدای صورت ناپذیر، مَصَوّر و مرئی می شود.

۳-۱۷-۳-۳- نقد و بررسی برداشت ابن عربی از حدیث

برداشت ابن عربی از این حدیث، در ذیل این عناوین قابل نقد است:

۳-۱۷-۳-۳-۱- عدم استناد به نصوص دینی در اثبات عالم خیال

چنانکه اشاره شد، عالم خیال در نگرشهای ابن عربی نقش مهمی ایفا می کند؛ وی قائل است هر که عالم خیال را نشناسد، بویی از معرفت نبرده است^۱ سؤال این است که در کدام نصّ دینی آمده که خداوند در عالم خیال به اشکال گوناگون متجلی است؛ خطاناپذیری آن از کجا اثبات شده است؟ اگر در این زمینه نصّ روشنی وجود می داشت، حتماً مورد استناد ابن عربی قرار می گرفت؛ اما وی چنین نصّی را ارائه نکرده است.

به نظر می رسد که مطرح کردن این عالم، با چنان ویژگی هایی از جانب او، راهکاری برای حلّ اشکالاتی باشد که در اعتقادات صوفیه وجود دارد؛ زیرا ابن عربی، مهمترین خصیصه این عالم را جمع نقیضین و امکان وقوع امر محال در آن دانسته است.^۲

۱. الفتوحات، ۳۱۱/۲

۲. همان، ۳۷۹/۲

۳-۱۷-۳-۳-۲- تأکید اهل بیت علیهم السلام بر عدم تخیل ذات خداوند

ابن عربی قائل است که هر آنچه در عالم خیال درباره خداوند، تخیل می‌شود، حَقّ است؛ زیرا آن خیال، تجلی خداست؛ حال آنکه در آموزه‌های اهل بیت علیهم السلام، تصریح شده که تخیل و تصوّر خداوند راهی به حقیقت ندارد؛ بلکه منجر به تشبیه خداوند و نفی توحید می‌شود؛ چنانکه امیرالمؤمنین علی علیه السلام در آغاز خطبه‌ای که بعد از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در مدینه بیان کرده‌اند، به این موضوع اشاره داشته‌اند:

«الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي مَنَعَ الْأَوْهَامَ أَنْ تَنَالَ إِلَّا وُجُودَهُ وَحَبَّبَ الْعُقُولَ أَنْ تَتَخَيَّلَ ذَاتَهُ لِامْتِنَاعِهَا مِنَ الشَّبَهِ وَالتَّشَاكُلِ»^۱

یعنی: «سپاس از آن خدایی است که وهمها را تنها قادر به تصدیق بودنش کرده و از اینکه به معرفت او برسند، بازداشته و خردها را از اینکه ذات او را در خیال آورند در پرده داشته است؛ زیرا خداوند از همانندی و هم شکلی با مخلوقاتش به دور است.»

بنابراین، بر خلاف نگرش ابن عربی، نمی‌توان بر تخیلات اشخاص درباره خداوند صحّه گذارد.

۳-۱۷-۳-۳-۳- خطاپذیری تخیل

ابن عربی مدّعی است که هیچ خطایی در تخیل راه ندارد و از این رو نمی‌توان گفت: «فلان خیال، خیال فاسدی است»؛ حال آنکه در قرآن کریم به خیال ناصحیح اشاره شده است؛ چنانکه درباره سحر ساحرانی که برای رقابت با موسی علیه السلام آمده است: «فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى»^۲ یعنی: «در این هنگام طنابها و عصاهای آنان بر اثر سحرشان چنان به نظر می‌رسید که حرکت می‌کند» در این آیه کلمه «يُخَيَّلُ» به کار رفته که از «خیال» است و همچنانکه در تفسیر آن آمده، خیال حرکت کردن آن طنابها ناصحیح بوده است.^۳ بنابراین ممکن است که خیال، ناصحیح

۱. الکافی، ۱۸/۸؛ التوحید، ۷۳

۲. آیه ۶۶ سوره طه

۳. مجمع البیان، ۳۱/۷

باشد.

اگر نقدهای فوق را در کنار تعارض نظریه وحدت وجود و موجود با آیات و روایات، قرار دهیم، رویکرد ابن عربی در قبال این حدیث، با چالش‌های جدی مواجه خواهد شد.

۳ - ۱۸ - حدیث «ان الله ضرب بيده بين كتفي فوجدت برد أنامله بين ثديي»

این حدیث، آخرین حدیثی است که در این نوشتار مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ ابن عربی آن را دو بار در فتوحات ذکر کرده؛ برای این حدیث نیز مآخذ و سندی برای آن معرفی نکرده است.

۳ - ۱۸ - ۱ - بررسی منابع حدیث

این حدیث در منابع روایی اسلامی نقل شده که به تفکیک دو مذهب از این قرار است:

۳ - ۱۸ - ۱ - ۱ - منابع شیعی

حدیث مورد نظر در منابع شیعی، تنها در تفسیر قمی آمده است که سند و متن آن از این قرار است:

«حدثني خالد عن الحسن بن محبوب عن محمد بن يسار [سيار] عن مالك الأسدی عن اسماعيل الجعفی قال كنت في المسجد الحرام قاعدا و أبو جعفر عليه السلام في ناحية فرفع رأسه فنظر الى السماء مرة و الى الكعبة مرة ثم قال: سُبْحَانَ الَّذِي أُسْرِيَ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى و كرر ذلك ثلاث مرات ثم التفت الى فقال: أي شيء يقولون أهل العراق في هذه الآية يا عراقی قلت يقولون أسرى به من المسجد الحرام الى البيت المقدس فقال: لا ليس كما يقولون، و لكنه أسرى به من هذه الى هذه و أشار بيده الى السماء و قال ما بينهما حرم، قال فلما انتهى به الى سدرة المنتهى تخلف عنه جبرئيل فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: يا جبرئيل في هذا الموضوع تخذلني فقال تقدم أمامك فو الله لقد بلغت مبلغا لم يبلغه أحد من

خلق الله قبلك فرأيت من نور ربي و حال بيني و بينه السبخة [التسبيحة]، قلت: و ما السبخة جعلت فداك فأومى بوجهه الى الأرض و أومى بيده الى السماء و هو يقول جلال ربي ثلاث مرات، قال يا محمد! قلت: لبيك يا رب قال فيم اختصم الملاء الأعلى قال قلت سبحانك لا علم لي الا ما علمتني قال فوضع يده أى يد القدرة بين ثديي فوجدت بردها بين كتفي قال فلم يسألني عما مضى و لا عما بقى الا علمته قال: يا محمد فيم اختصم اله الأعلى قال قلت: يا رب فى الدرجات و الكفارات و الحسنات فقال: يا محمد قد انقضت نبوتك و انقطع أكلك فمن وصيك فقلت يا رب قد بلوت خلقك فلم أر من خلقك أحدا أطوع لى من على فقال و لى يا محمد فقلت يا رب انى قد بلوت خلقك فلم أر فى خلقك أحدا أشد حبا لى من على بن أبى طالب عليه السلام قال: و لى يا محمد فبشره بأنه راية الهدى و امام أوليائى و نور لمن أطاعنى و الكلمة التى ألزمتها المتقين، من أحبه فقد أحببني و من أبغضه فقد أبغضنى، مع ما أنى أخصه بما لم أخص به أحداً، فقلت يا رب أخى و صاحبى و وزيرى و وارثى، فقال انه أمر قد سبق أنه مبتلى و مبتلى به مع ما أنى قد نحلته و نحلته و نحلته أربعة أشياء عقدها بيده و لا يفصح بها عقدها^۱

۳-۱۸-۱-۲- منابع سنّی

این حدیث، در منابع کهن اهل سنّت نقل شده است که به ترتیب قدمت از این قرار است:

۱- عبدالرزاق صنعانی در کتاب تفسیر القرآن خود آورده است:

«عن معمر عن أيوب عن أبي قلابة عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه و سلم قال أتاني آت الليلة في أحسن صورة أحسبه قال يعني في المنام فقال يا محمد هل تدري فيم يختصم اله الأعلى قال النبي صلى الله عليه و سلم قلت لا قال النبي صلى الله عليه و سلم فوضع يده بين كتفي فوجدت بردها

بین ثدیى أو قال نحرى فعلمت ما فى السماوات و ما فى الأرض ثم قال یا محمد هل تدرى فیم يختصم الملاً الأعلى قال قلت نعم یختصمون فى الكفارات و الدرجات و الكفارات المكث فى المساجد بعد الصلوات و المشى على الأقدام الى الجماعات و اسباغ الوضوء فى المكاره و انتظار الصلاة بعد الصلاة و من فعل ذلك عاش بخیر و مات بخیر و كان من خطيئته كيوم ولدته أمه و قال یا محمد اذا صليت فقل اللهم انى أسألك الخيرات و ترك المنكرات و حب المساكين و اذا أردت بعبادك فتنة أن تقبضنى اليك غير مفتون و الدرجات بذل الطعام و افشاء السلام و الصلاة بالليل و الناس نيام»^۱.

۲- در مسند احمد بن حنبل آمده است:

«حدثنا عبد الله حدثنى أبى ثنا أبو عامر ثنا زهير بن محمد عن يزيد بن يزيد يعنى ابن جابر عن خالد بن اللجلاج عن عبد الرحمن بن عائش عن بعض أصحاب النبى صلى الله عليه و سلم ان رسول الله صلى الله عليه خرج عليهم ذات غداة و هو طيب النفس مسفر الوجه أو مشرق الوجه فقلنا يا رسول الله انا نراك طيب النفس مسفر الوجه أو مشرق الوجه فقال و ما يمنعنى و أتانى ربه عز و جل الليلة فى أحسن صورة قال يا محمد قلت لبيك ربه و سعديك قال فیم يختصم الملا الاعلى قلت لا أدرى أى رب قال ذلك مرتين أو ثلاثا قال فوضع كفيه بين كنفى فوجدت بردها بين ثدى حتى تجلى لى ما فى السماوات و ما فى الأرض ثم تلا هذه الآية و كذلك نرى ابراهيم ملكوت السماوات و الأرض و ليكون من الموقنين ثم قال يا محمد فیم يختصم الملا الاعلى قال قلت فى الكفارات قال و ما الكفارات قلت المشى على الاقدام الى الجماعات و الجلوس فى المسجد خلاف الصلوات و ابلاغ الوضوء فى المكاره قال من فعل ذلك عاش بخير و كان من خطيئته كيوم ولدته أمه و من الدرجات طيب الكلام و بذل السلام و

اطعام الطعام و الصلاة بالليل و الناس نيام قال يا محمد اذا صليت فقل اللهم انى أسألك الطيبات و ترك المنكرات و حب المساكين و ان تثوب على و اذا أردت فتنة فى الناس فتوفنى غير مفتون»^۱.

۳- دارمى (م ۲۵۵ق) در سنن خویش مى نويسد:

«أخبرنا محمد بن المبارك حدثنى أبو الوليد حدثنى أبى عن جابر عن خالد بن اللجلاج و سأله مكحول ان يحدثه قال سمعت عبد الرحمن بن عائش يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه و سلم يقول رأيت ربه فى أحسن صورة قال فيم يختصم الملا الا على فقلت أنت اعلم يا رب قال فوضع كفه بين كتفى فوجدت بردها بين ثدى فعلمت ما فى السماوات و الأرض و تلا «و كذلك نرى ابراهيم ملكوت السماوات و الأرض و ليكون من الموقنين»^۲.

۴- ابو عيسى ترمذى مى گويد:

«حدثنا محمد بن بشار أخبرنا معاذ بن هشام حدثنى أبى عن قتادة عن أبى قلابه عن خالد بن اللجلاج عن ابن عباس أن النبى صلى الله عليه و سلم قال أتانى ربه فى أحسن صورة فقال يا محمد، فقلت لبيك ربه و سعديك، قال فيم يختصم الملا الاعلى؟ قلت رب لا أدرى، فوضع يده بين كتفى حتى وجدت بردها بين ثدى فعلمت ما بين المشرق و المغرب، فقال يا محمد، فقلت لبيك و سعديك، قال فيم يختصم الملا الاعلى؟ قلت فى الدرجات و الكفارات، و فى نقل الاقدام الى الجمعات و اسبغ الوضوء فى المكروهات، و انتظر الصلاة بعد الصلاة، و من يحافظ عليهن عاش بخير و مات بخير و كان من ذنوبه كيوم ولدته أمه»^۳.

ترمذى بعد از نقل اين حديث نوشته است:

۱. المسند ابن حنبل، ۶۶/۴

۲. سنن دارمى، ۱۲۶/۲

۳. سنن ترمذى، ۴۶/۵

«هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه»^۱

همو حديث را با اين سند و متن نيز نقل کرده:

«حدثنا محمد بن بشار حدثنا معاذ بن هانى أبوهانى السكرى حدثنا جهضم بن عبد الله عن يحيى بن أبى كثير عن زيد بن سلام عن أبى سلام عن عبد الرحمن بن عائش الخضرى أنه حدثه عن مالك بن يخامر السكسكى عن معاذ بن جبل قال أحتبس عنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات غداة من صلاة الصبح حتى كدنا نترأى عين الشمس فخرج سريعا فثوب بالصلاة فصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم و تجوز فى صلاته، فلما سلم دعا بصوته فقال لنا على مصافكم كما أنتم ثم انفتل الينا فقال أما انى سأحدثكم ما حبسنى عنكم الغداة أنى قمت من الليل فتوضأت فصليت ما قدر لى فنعست فى صلاتى فاستثقلت فاذا أنا برى تبارك وتعالى فى أحسن صورة فقال يا محمد، قلت رب لبيك، قال فيم يختصم الملا الاعلى؟ قلت لا أدرى رب قالها ثلاثا، قال فرأيتاه وضع كفه بين كتفى. قد وجدت برد أنامله بين تديى فتجلى لى كل شى وعوفت فقال يا محمد. قلت لبيك رب، قال فيم يختصم الملا الاعلى؟ قلت فى الكفارات، قال ما هن؟ قلت مشى الاقدام الى الجماعات، والجلوس فى المساجد بعد الصلاة، واسباغ الوضوء فى المكروهات قال ثم فيم؟ قلت اطعام الطعام، ولين الكلام، و الصلاة بالليل والناس نيام. قال سل، قلت اللهم انى أسألك فعل الخيرات، وترك المنكرات، وحب المساكين، وأن تغفر لى وترحمنى، واذا أردت فتنة فى قوم فتوفنى غير مفتون، وأسألك حبك وحب من يعبك وحب عمل يقرب الى حبك. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انها حق فادرسوها ثم تعلموها»

وى بعد از نقل اين حديث مى نويسد:

«هذا حديث حسن صحيح. سألت محمد بن اسماعيل عن هذا الحديث

فقال هذا صحيح. قال هذا أصح من حديث الوليد بن مسلم عن عبد الرحمن بن يزيد بن جابر قال حدثنا خالد بن اللجلاج حدثني عبد الرحمن بن العائش الحضرمي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر الحديث وهذا غير محفوظ. هكذا ذكر الوليد في حديثه عن عبد الرحمن بن عائش قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم. و روى بشر بن بكر عن عبد الرحمن بن يزيد بن جابر هذا الحديث بهذا الاسناد عن عبد الرحمن بن عائش عن النبي صلى الله عليه وسلم، وهذا أصح و عبد الرحمن بن عائش لم يسمع من النبي صلى الله عليه وسلم^۱

۳- ۱۸- ۲- بررسی اسناد

۳- ۱۸- ۲- ۱- سند منبع شیعی

چنانکه اشاره شد، این حدیث در میان کتب شیعه، تنها در تفسیر قمی نقل شده که سند آن از این قرار است:

«حدثني خالد عن الحسن بن محبوب عن محمد بن يسار عن مالك الأسدي عن اسماعيل الجعفي»

درباره حسن بن محبوب و اسماعیل جعفی توثیقاتی در کتب رجال به چشم می‌خورد^۲ و اسماعیل بن جابر الجعفی^۳ چنانچه مالک اسدی، همان ابومالک اسدی باشد^۴، اگرچه توثیقی درباره او وجود ندارد؛ اما پاره‌ای از محققان، او را مدح کرده‌اند.^۵ با این وجود، رجالیون متقدم از محمد بن یسار، یا محمد بن سیار^۶ ذکر کرده میان نیاورده‌اند؛ بنابراین سند این حدیث، مجهول است و نمی‌توان آن را در شمار

۱. همان، ۴۸

۲. نک: الفهرست طوسی، ۹۶

۳. معجم رجال الحدیث، ۳۱/۴

۴. چنانکه آیت الله خویی بیان داشته است (نک: معجم رجال الحدیث، ۱۵۹/۱۵)

۵. مستدرکات علم رجال الحدیث، ۴۴۵/۸

۶. معجم رجال الحدیث، ۵۳/۱۹

روایات صحیح محسوب کرد.

۳-۱۸-۲-۲-اسناد منابع سنّی

در منابع سنّی، این حدیث از طریق ابن عباس، معاذبن جبل و عبدالرحمن بن عائش از پیامبر ﷺ نقل شده است؛ سندی که ابن حنبل برای این حدیث ذکر کرده، دچار این اشکال است که معلوم نیست عبدالرحمن بن عائش، حدیث را از کدامیک از صحابه پیامبر ﷺ شنیده است. سند سنن دارمی نیز دچار این ضعف است که در آن عبدالرحمن بن عائش گفته است: «سمعت رسول الله ﷺ» حال آنکه او پیامبر ﷺ را درک نکرده است.^۱ ترمذی، یکی از اسناد حدیث را که خود در سنن خویش ذکر کرده، غریب می‌داند؛ اما درباره سند دیگر حدیث «محمد بن بشار از معاذ بن هانی ابوهانی السکری از جهضم بن عبدالله از یحیی بن اَبی کثیر از زید بن سلام از اَبی سلام از عبدالرحمن بن عائش الخضر می‌از مالک بن یخامر السکسکی از معاذ بن جبل» نوشته است که: «این حدیث صحیح است»^۲ با این حال، اکثر محدّثان سنّی، صحّت این حدیث را نپذیرفته‌اند؛ چنانکه ذهبی در سیر اعلام النبلاء درباره آن گفته است:

«هو خیر منکر، نَسأل الله السلامة فی الدین، فلا هو علی شرط البخاری و لا مسلم و رواه و ان كانوا غیر متهمین فما هم بمعصومین من الخطأ و النسیان»^۳

یعنی: «این حدیث، حدیث منکر است؛ از خداوند سلامت در دین را می‌خواهیم؛ این روایت براساس شروط بخاری و مسلم، صحیح نیست و اگرچه راویان آن متّهم به دروغگویی نیستند، اما معصوم از خطا و اشتباه هم نیستند.»

این سخن ذهبی حاکی از آن است که وی حدیث مورد نظر را صحیح نمی‌دانسته و با مسامحه آن را به دخل و تصرف غیر عمدی راویان نسبت داده است. «حسن السقاف، حدیث پژوه معصر اهل سنّت، در حواشی خود بر کتاب دفع شبه التشبیه ابن جوزی،

۱. سنن ترمذی، ۴۸/۵

۲. همان، ۴۸

۳. سیر اعلام النبلاء، ۱۱۳/۱۰

آراء پاره‌ای دیگر از بزرگان حدیثی اهل سنت را در تضعیف این حدیث ذکر کرده است؛ از آن جمله از بیهقی آورده است که به ضعف تمام طرق این حدیث، تصریح کرده است. همچنین به اقوالی از دارقطنی، ابن خزیمه، ابن جوزی، ابن حجر و سیوطی در تصریح به ضعف اسناد این حدیث اشاره کرده است؛ مهمتر اینکه سیوطی این حدیث را در شمار روایات موضوعه کتاب خود، اللالی المصنوعه، آورده است.^۱ وی درباره‌ی اینکه ترمذی یکی از اسناد حدیث را صحیح دانسته، می‌گوید:

«میان محدثان مشهور است که ترمذی در صحیح دانستن روایات تساهل می‌کند.»^۲

با توجه به مسائل مذکور، می‌توان گفت که جمهور محدثان اهل سنت، این حدیث را صحیح نمی‌دانند؛ بلکه پاره‌ای از آنها، آن را جعلی و موضوع قلمداد کرده‌اند.

۳ - ۱۸ - ۳ - نقد و بررسی متن حدیث

مقایسه حدیثی که در تفسیر قمی نقل شده با روایات منابع سنی، حاکی از تفاوتی در متن حدیث است که مهمترین آنها عبارتند از:

۱ - در روایات اهل سنت آمده است که پیامبر ﷺ فرموده: «رأیت ربی فی أحسن صورة: پروردگارم را در بهترین صورت دیدم» حال آنکه در حدیث تفسیر قمی که ناقل آن امام باقر علیه السلام است، چنین چیزی ذکر نشده است.

۲ - در حدیث شیعی، دست خداوند به قدرت او تفسیر شده؛ حال آنکه در روایات سنی چنین چیزی نیامده است.

۳ - در انتهای حدیث شیعی آمده است که خداوند وصایت و امامت علی بن ابی طالب علیه السلام را به نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم اعلام کرده است؛ اما در احادیث سنی این اعلام ذکر نشده است.

صرف نظر از این اختلافات، میان حدیث شیعی و روایات سنی، وجه مشترکی هست که ترجمه آن از این قرار است:

۱. حواشی دفع شبه التشبیه، ۲۸۶

۲. همان

«خداوند در معراج به پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمود: ای محمد! آیا می‌دانی که ملائِعی (و فرشتگان عالم بالا) دربارهٔ چه چیزها یکدیگر مخاصمه می‌کنند؟ پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ پاسخ داد: خدایا منزهی تو؛ مرا جز آنچه تو آموختی، دانشی نیست؛ آنگاه خداوند دست قدرت خود را روی سینه {یا میان دو کتف} من نهاد؛ به طوری که من سردی آن را حس کردم و از همه چیز آگاهی یافتم. آنگاه پرسید: ای محمد! آیا می‌دانی ملائِعی (و فرشتگان عالم بالا) دربارهٔ چه چیزها یکدیگر مخاصمه می‌کنند؟ پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در پاسخ عرضه داشتند: «دربارهٔ درجات و کفارات و کارهای نیک»

وفق این حدیث، خداوند با دست قدرت خود، پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را به تمام اسرار آفرینش آگاه ساخته است؛ آنچه که در این حدیث محلّ سؤال واقع می‌شود این است که مقصود از اینکه خداوند، دست خود را بر سینه یا میان دو کتف پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نهاده و ایشان سردی آن را احساس کرده است، چیست؟ دانشمندان مسلمان توضیحاتی در این زمینه داده‌اند؛ در آثار شیعی، علامه مجلسی و علامه طباطبایی وجهی برای آن ذکر کرده‌اند؛ اما پاره‌ای از محدّثان سنی این نسبت را به خداوند، برنتافته‌اند و گروهی دیگر، آن را پذیرفته و به تأویلش پرداخته‌اند. در ادامه این نظرات را به تفکیک مطرح می‌کنیم:

۳-۱۸-۳-۱- نظرات دانشمندان دربارهٔ متن حدیث

۳-۱۸-۳-۱-۱- دیدگاه دانشمندان شیعی

چنانکه ملاحظه شد، حدیثی که در تفسیر قمی نقل شده، تفاوتی با روایات سنی دارد؛ این تفاوتها چنان است که حدیث شیعی را دچار ابهامات کمتری نسبت به روایات سنی کرده است؛ زیرا در حدیث شیعی، دیدن صورت خداوند توسط پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مطرح نشده است؛ همچنین دست خداوند، در خود حدیث، به قدرت او معنا شده است. اما موضوعی که دانشمندان شیعی به تأویل آن پرداخته‌اند، قرار گرفتن دست قدرت الهی، بر سینهٔ پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و حس سردی آن توسط آن حضرت است. علامه مجلسی دربارهٔ این دو تعبیر نوشته است:

«وضع اليد کنایة عن غاية اللطف و الرحمة و افاضة العلوم و المعارف علی صدره الأشرف و البرد عن الراحة و السرور»^۱

یعنی: «قرار دادن دست، کنایه از نهایت لطف و رحمت و افاضة علوم و معارف بر سینه شریف پیامبر ﷺ است و سردی آن کنایه از راحتی و سرور است.»
براساس این وجه، دو تعبیر «وضع يد» و «حس سردی آن» تعبیری کنایه آمیز است. علامه طباطبایی نیز در تبیینی شبیه به آنچه مجلسی بیان کرده، می نویسد:

«قوله: فوضع يده بين ثديي كناية عن الرحمة الإلهية و محصله نزول العلم من لدنه تعالی علی قلبه بحيث یزِيل كل ريب و شك»^۲

یعنی: «این سخن پیامبر ﷺ که خداوند دستش را روی سینه من نهاد، کنیه از رحمت الهی است که حاصل آن، نزول علم از جانب خدای متعال بر قلب مبارک پیامبر ﷺ است؛ آنچنان که هر شک و تردیدی را از بین می برد.»

۳-۱۸-۳-۱-۲- دیدگاه دانشمندان سنی

ابن جوزی تردیدهایی در سند و متن این حدیث مطرح کرده است که بیشتر به اشکالات سندی او اشاره شد؛ اما او درباره متن حدیث چنداشکال را وارد کرده است: اوّل اختلاف در متن؛ چنانکه در حدیث آمده است که کسی به نزد پیامبر ﷺ آمده و در حدیثی آمده که پیامبر ﷺ خداوند را در بهترین صورت دیده است. دوم، اطلاق صورت به خداوند است و سومین اشکال به نسبت دادن دست، با او صافی چون سرد بودن، به خداوند است؛ او در این باره نوشته است:

«ان البرد عرض، لا یجوز أن ینسب الی الله تعالی»^۳

یعنی: «سردی، امری عارضی است که جایز نیست به خداوند نسبت داده شود.»
با این حال او از کسانی چون ابویعلی نام می برد که به تأویل این حدیث پرداخته اند

۱. بحار الأنوار، ۳۷۴/۱۸

۲. المیزان، ۲۱/۱۳

۳. دفع شبه التشبیه، ۱۵۱

فصل سوم: ارزیابی روایات □ ۳۱۷

و «احسن صورة» را به «احسن موضع» تأویل کرده‌اند.^۱ چنانکه از حدیث پژوهان معاصر اهل سنت، حسن السقاف، درباره حدیث مورد نظر نوشته است:

«هناك ألفاظ منكورة في متن الحديث تؤكد وضعه، منها اثبات الصورة لله تعالى وكذلك اثبات الكف له سبحانه وتعالى عن ذلك و أنها بقدر ما بين كتفى سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم»^۲

یعنی: «در متن حدیث، الفاظ نامتعارفی وجود دارد که احتمال جعلی بودن حدیث را تقویت می‌کند؛ از جمله اثبات صورت برای خداوند و همچنین اثبات دست برای خداوند که به اندازه فاصله میان دو کتف پیامبر ﷺ بوده است؛ حال آنکه خدای متعال از چنین نسبتی منزّه است.»

۳-۱۸-۳-۱-۳- جمع بندی

با توجه به ضعف سندی این حدیث از طرفی و امور نامتعارفی که در متن آن آمده است، اگر نخواهیم آن را در شمار روایات موضوعه قرار دهیم، چاره‌ای جز تأویل آن نخواهیم داشت؛ با این توضیح که تأویل حدیث شیعی راهی هموارتر پیش رو دارد. به نظر می‌رسد که بهترین وجهی که برای قبول آن می‌توان مطرح کرد آن است که تعبیر حدیث را کنایه آمیز بدانیم؛ چنانکه در توضیحات علامه مجلسی و علامه طباطبایی بدان اشاره شده است.

۳-۱۸-۳-۲- برداشت ابن عربی از حدیث

ابن عربی این حدیث را به گونه‌ای مورد استفاده قرار داده که ناظر بر عقیده وحدت وجود و عینیت پیامبر ﷺ و خداوند است؛ شاهد این سخن آن است که همراه با ذکر این حدیث، آیه‌ای را درباره پیامبر ﷺ مطرح کرده که مربوط به حق تعالی است. او در فتوحات می‌نویسد:

«... الى أن وصل زمان نشأة الجسم الطاهر محمد صلى الله عليه وسلم

۱. همان

۲. حواشی دفع شبه التشبيه، ۲۸۶

فظهر مثل الشمس الباهرة فاندرج کل نور فی نوره الساطع و غاب کل حکم فی حکمه و انقادت جمیع الشرائع الیه و ظهرت سیادته الی کانت باطنه «فَهُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» فانه قال «أوتیت جوامع الکلم» و قال عن ربه «ضرب بیده بین کتفی فوجدت برد أنامله بین ثدی فعلمت علم الأولین و الآخرین» فحصل له التخلق و النسب الإلهی من قوله تعالى عن نفسه هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ و جاءت هذه الآية فی سورة الحديد الی الذی فیهِ بِأَسْ شَدِيدٌ وَ مَنَافِعٌ لِلنَّاسِ فَلذَکَ بَعَثَ بِالسَّيْفِ وَ أَرْسَلَ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ^۱

یعنی: «در هر زمانی خلیفه‌ای از نسل آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ بر روی زمین بود؛ تا اینکه این سلسله، به زمان وجود پاک حضرت محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ رسید؛ پس او مانند خورشید درخشان، آشکار شد و هر نوری داخل در نور تابان او گردید و تمام احکام، در احکام او مخفی شد^۲ و تمام شرایع در برابر شریعت او تسلیم شدند و آقایی او که پنهان بود، آشکار گردید؛ پس اوست اوّل و آخر و ظاهر و باطن و او به هر چیزی آگاه است و اوست که فرموده: «جوامع الکلم^۳ به من داده شده» و فرمود: «خداوند با دستش به میان دو کتف من زد و من سردی انگشتانش را میان سینه هایم احساس کردم؛ پس دانای به علوم اولین و آخرین شدم.» پس بدین گونه، تخلّق و نسبت الهی برای او حاصل شد؛ از آن رو که در سخن خدای متعال، درباره خودش، آمده است: «او اوّل و آخر و ظاهر و باطن و او به هر چیزی آگاه است» و این آیه در سوره حدید آمده که در آن نیرویی شدید و منافی برای مردم است؛ از همین رو، پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ هم با شمشیر مبعوث شد و هم به عنوان رحمتی برای جهانیان ارسال شد.»

چنانکه ملاحظه می شود، ابن عربی، آیه سوم سوره حدید را که درباره خدای متعال است، و صف پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ نیز می داند. او بین عبارت «فعلمت علم الأولین و

۱. الفتوحات، ۱۳۷/۱

۲. به نظر می رسد که این تعبیر، اشاره به نسخ احکام شرایع قبلی باشد.

۳. کلماتی که دارای معانی بسیار متعالی است.

الآخرین» و «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» ارتباط برقرار کرده و سوره حدید را که این آیه در آن آمده است، با اوصاف پیامبر ﷺ منطبق می‌داند.

۳-۱۸-۳-۳- نقد برداشت ابن عربی از حدیث

ابتدا باید خاطر نشان کنیم که علیرغم جستجوی فراوان، در هیچیک از کتب روایی، این حدیث به صورتی که ابن عربی نقل کرده، یافت نشد؛ زیرا در نقل او آمده است که پیامبر ﷺ گفته‌اند: «فعلمت علم الأولین و الآخرين»؛ حال آنکه در کتب روایی، این عبارت آمده است: «فعلمت ما فی السماوات و ما فی الأرض» و یا «فعلمت ما بین المشرق و المغرب» و مشخص نیست که ابن عربی، این حدیث را با این متن، از کجا اخذ کرده است؛ بعید نیست که او در این حدیث، دست به نقل به معنی زده باشد؛ اما در نقد برداشت او از این حدیث باید گفت که دلالت آیه سوم سوره حدید، بر اوصافی از خداوند است که در هیچ مخلوقی یافت نمی‌شود؛ چنانکه پیشتر نیز اشاره کردیم، اهل بیت علیهم السلام اول بودن خداوند را به قدیم بودن او، آخر بودن او را به زوال ناپذیری و عدم تحوّلش، ظاهر بودن او را بر قهر و غلبه او بر هر چیز و باطن بودنش را بر نفوذ علمش در تمام موجودات تفسیر و تصریح کرده‌اند که این صفات مخصوص خداوند متعال است.^۱ بنابراین نمی‌توان این اوصاف را با علم پیامبر ﷺ مقایسه کرد؛ تا چه رسد به آنکه آنها را عین هم بدانیم؛ همچنین خدای متعال، به نبی اکرم ﷺ فرموده است:

«قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا»^۲

یعنی: «بگو: پروردگارا علم مرا زیاد کن.»

این سخن که علم پیامبر ﷺ همان علم خداوند و با همان شمولش است، با این فرمان خداوند به پیامبر ﷺ سازگار نیست؛ زیرا در آن صورت، همان احاطه علمی که خداوند بر هر چیزی دارد (هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) برای پیامبر ﷺ ثابت است و

۱. الکافی، ۱۱۵/۱ و ۱۲۲؛ التوحید، ۱۸۹

۲. آیه ۱۱۴ سوره طه

۳۲۰ □ ارزیابی روایات فتوحات مکیه در باب توحید

دیگر وجهی برای این دعا (رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا) باقی نمی ماند.

فصل ۴

نتایج

از مجموع مباحث پیشین، نتایج زیر به دست می‌آید:

- ۱- با توجه به اجازات عامه‌ای که ابن عربی از اساتید مختلف علم حدیث دریافت کرده و نیز به کارگیری اصطلاحات تخصصی علم الحدیثی در برخورد با روایات، توان این نتیجه را به دست آورد که وی آشنایی کافی با حدیث و سنت داشته است.
- ۲- رویکرد ابن عربی به احادیث، با توجه به موضوع آن، متفاوت بوده است؛ چنانکه در طرح موضوعات فقهی، منابع و اسناد روایات را مورد بررسی قرار داده است؛ اما در بیان موضوعات اعتقادی بیشتر از هر چیز، به کشف و شهود نظر داشته و روایات را به عنوان شواهدی برای مکاشفات عرفانی نقل کرده است؛ از همین رو، به استثنای دو سه مورد، هیچگاه مآخذ و اسناد روایات اعتقادی را ذکر نکرده است؛ افزون‌اینکه پاره‌ای از احادیث اعتقادی، با علم به جعلی بودنشان، تنها به جهت آنکه مؤیدی برای مکاشفات عرفانی بوده، دهها بار مورد استشهاد وی قرار گرفته است.
- ۳- «کشف و شهود عرفانی»، «موافقت با اصول» و «هماهنگی با آیات و روایات»، مهمترین ملاکهای ارزیابی احادیث در فتوحات مکیه ابن عربی است.
- ۴- نحوه مواجهه ابن عربی با احادیث مربوط به اعتقادات از ابعاد مختلفی قابل تأمل است؛ از جمله اینکه با توجه به آموزه‌های اسلامی، در لزوم تمسک به آیات و روایات، هیچ تفاوتی میان موضوعات دینی وجود ندارد؛ بر این اساس برخورد دوگانه ابن عربی با روایات فقهی و اعتقادی توجیه پذیر نیست.

۵- در کشف و شهود غیر معصومان، امکان دخالت شیاطین و نیز راهیابی خطا وجود دارد که یکی از مهمترین شواهد آن اختلافات صاحبان غیر معصوم کشف و شهود است؛ بنابراین نمی‌توان مکاشفات عرفانی را به عنوان مبنایی مطمئن برای شناخت و بیان موضوعات اعتقادی قرار داد. علاوه بر این، شواهدی هست که بر ناکارآمدی کشف و شهود در تشخیص صحت و سقم احادیث دلالت می‌کند.

۶- پاره‌ای از احادیثی که ابن عربی در باب توحید مورد استشهاد قرار داده، در منابع روایی شیعی و سنی نقل شده است که عبارتند از احادیث: «ان الله خلق آدم علی صورته»، «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، «قرب نوافل»، «كان الله ولا شيء معه»، «ينزل ربنا كل ليلة الى سماء الدنيا»، «ان الله يفرح بتوبة عبده»، «ان الله ضرب بیده بین کتفی»؛ با این توضیح که اهل بیت علیهم‌السلام، مخاطبان خویش را متذکر تقطیع حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته» کرده‌اند. همچنین حدیث «ينزل ربنا كل ليلة الى سماء الدنيا» در منابع شیعی به صورت «ان الله تبارك و تعالیٰ ينزل ملكاً الى السماء الدنيا كل ليلة» نقل شده که حاکی از نزول فرشتگان در ثلث پایانی شب است؛ نه نزول خداوند. حدیث «ان الله ضرب بیده بین کتفی» نیز در منابع شیعه، با تعبیر «يد قدرة» نقل شده، که فاقد شبهه تشبیهی است که روایات اهل سنت بدان دچار است؛ با این حال، ابن عربی، حدیث را بر اساس متن کتب اهل سنت آورده است.

۷- سایر روایاتی که ابن عربی در موضوع توحید ذکر کرده، صرفاً در منابع سنی آمده است که عبارتند از روایات: «كان الله في عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء»، «من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي»، «ترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر»، «لو دلتم بحبل لهبط على الله»، «ان الله يتجلى يوم القيامة لهذه الأمة»، «نور أنى أراه»، «لا تسبوا الدهر»، «أصدق بيت قاله الشاعر الا كل شيء ما خلا الله باطل»، «رأيت ربي في صورة الشاب».

۸- برخی از محدثان شیعه و سنی به جعلی بودن دو حدیث «ان الله في قبلة المصلی» و «كنت كنزاً مخفياً» که بارها مورد اشاره ابن عربی بوده است، تصریح کرده‌اند.

۹- در بررسی سندی روایات، مشخص شد که دسته‌ای از روایات، در نزد شیعه و

سنّی دارای سند صحیح است؛ که عبارتند از: احادیث «قرب نوافل»، «كان الله ولا شيء معه» و «انّ الله يفرح بتوبة عبده» اما برخی از آن روایات، تنها در نزد اهل سنّت صحیح تلقی شده است؛ به عقیده کسانی که تمام روایات صحیحین را صحیح قلمداد می‌کنند، روایاتی چون: «انّ الله خلق آدم على صورته» و «ينزل ربنا كل ليلة الى سماء الدنيا» احادیثی صحیح است؛ حال آنکه این روایات در منابع شیعی، از جهت سند، صحیح نیست؛ اما دو حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، «انّ الله ضرب بیده بین کتفی» در نزد ناقدان شیعه و سنّی، صحیح نیست.

۱۰- پاره‌ای از روایاتی که صرفاً در منابع سنّی نقل شده، در نزد محدّثان اهل سنّت، دارای سند صحیح است که عبارتند از: «من ذكرني في نفسه ذكرتة في نفسي»، «ترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر»، «ان الله يتجلى يوم القيامة لهذه الأمة»، «نور أنى أراه»، «لا تسبوا الدهر»، «أصدق بيت قاله الشاعر الا كل شيء ما خلا الله باطل». در مقابل، روایات «رأيت ربي في صورة الشاب»، «لو دليتم بحبل لهبط على الله»، «كان الله في عمام ما تحته هواء و ما فوقه هواء» سند صحیحی ندارد.

۱۱- ابن عربی، تمام روایات توحیدی را مبتنی بر نظریه وحدت وجود، تفسیر کرده است؛ در نگاه او به روایات توحیدی، هر روایتی، اگرچه در تشبیه و تجسیم خداوند، صراحت داشته باشد، قابل توجیه است؛ بلکه باید گفت، همین روایات، مستندات دینی وی و سایر صوفیه، در اثبات مطالبی چون وحدت وجود و موجود و تجلی خداست. زیرا ابن عربی، اموری چون رؤیت و تشبیه خداوند را با طرح بحث «تجلیات حقّ تعالی»، توضیح می‌دهد؛ به عبارت دیگر، آن دسته روایاتی که به سبب شبیهه تجسیم و تشبیه خداوند، مورد طرد یا تأویل محدّثان و دانشمندان مسلمان قرار گرفته، توسط ابن عربی، پذیرفته و با همان ظواهر خودش مطرح شده است؛ با این توضیح که وی چنین اموری را مربوط به تجلی ذاتی خداوند می‌داند.

۱۲- نقد وارد بر برداشتهای ابن عربی از احادیث، بیشتر از دو جهت است: جهت نخست، تعارض نظریه وحدت وجود و موجود با آموزه‌های قرآن و حدیث است و جهت دوم، ناسازگاری پاره‌ای از برداشتهای او با سیاق روایات است که در ضمن نقد و بررسی توضیحات او درباره روایات، به شکل مبسوط بیان شد.

فهرست منابع

١ - قرآن كريم

٢ - عهد عتيق

(حرف الف)

٣ - ابوهريره، شرف الدين، عبدالحسين، انتشارات انصاريان، قم، بى تا

٤ - الاتقان فى علوم القرآن، سيوطى، جلال الدين عبدالرحمن بن ابى بكر، قم، انتشارات ذوى

القربى، ١٤٢٩ ق

٥ - الاثنا عشرية، حر عاملى، محمدبن حسن، دار الكتب العلمية، قم، بى تا

٦ - الاحتجاج، طبرسى، احمدبن على، نشر مرتضى، مشهد، ١٤٠١ ق

٧ - احقاق الحق، شوشترى، نورالله، قم، مكتبة مرعى، ١٤٠٦ ق

٨ - احياء علوم الدين، غزالى، ابوحامد محمدغزالى، دار الكتاب العربى، بيروت، بى تا

٩ - اختيار معرفة الرجال، كشى، ابوعمرو، محمدبن عمر بن عبد العزيز، انتشارات دانشگاه مشهد،

١٣٤٨ ق

١٠ - الادب المفرد، بخارى، محمدبن اسماعيل، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٤٠٦ ق

١١ - الأربعون الصغرى، بيهقى، احمدبن حسين، بيروت، دار الكتاب العربى، ١٤٠٨ ق

١٢ - الإرشاد، مفيد، محمدبن محمدبن نعمان، قم، كنگره جهانى هزاره شيخ مفيد، ١٤١٣ ق

١٣ - اسباب نزول القرآن، واحدى، على بن احمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١ ق

١٤ - اسدالغابة فى معرفة الصحابة، ابن اثير، ابوالحسن على بن محمد، بيروت، دارالفكر، ١٤٠٩

١٥ - الاستذكار، ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠ م - الاستيعاب،

ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، بيروت، دار الجيل، ١٤١٢ ق

۳۲۶ □ ارزیابی روایات فتوحات مکیه در باب توحید

- ۱۶ - اسما و صفات حق تبارک و تعالی، ابراهیمی دینانی، غلامحسین، انتشارات اهل قلم، ۱۳۷۵ ش
۱۷ - آشنایی با ادیان بزرگ، توفیقی، حسین، تهران، سازمان سمت، ۱۳۸۴ ش
۱۸ - الاصابة فی تمییز الصحابة، ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵
۱۹ - اصلاح غلط المحدثین، خطابی، محمد بن محمد بن ابراهیم بن خطاب، دار المأمون للتراث، دمشق، ۱۴۰۷ ق
۲۰ - اصول فلسفه و روش رئالیسم {مجموعه آثار، ج ۶}، مطهری، مرتضی، تهران، انتشارات صدرا، بی تا

- ۲۱ - أضواء علی الصحیحین، نجمی، محمد صادق، مؤسسة المعارف الإسلامیة، قم، ۱۴۱۹ ق
۲۲ - أضواء علی عقائد الشیعة الإمامیة، سبحانی، جعفر، مؤسسة الإمام الصادق علیه السلام، قم، ۱۴۲۱ ق
۲۳ - اعتقادات الإمامیة، شیخ صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۴ ق

ق

- ۲۴ - الأملی، سید مرتضی، علی بن حسین بن موسی، مکتبة آية الله العظمی المرعشی النجفی ۱۳۲۵
۲۵ - الأملی، شیخ صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه، بیروت، موسسه اعلمی، ۱۴۰۰ ق
۲۶ - الأملی، شیخ طوسی، محمد بن حسن، انتشارات دارالثقافة، قم، ۱۴۱۴ ق
۲۷ - امتاع الأسماع، مقریزی، تقی الدین أحمد بن علی، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۰ ق
۲۸ - انسان کامل {مجموعه آثار، ج ۲۳}، مطهری، مرتضی، تهران، انتشارات صدرا، تا

(حرف ب)

- ۲۹ - بحار الأنوار، مجلسی، محمدباقر، بیروت، مؤسسة الوفاء ۱۴۰۴ ق
۳۰ - البداية و النهاية، ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۷ ق
۳۱ - البرهان فی تفسیر القرآن، بحرانی، سید هاشم، بنیاد بعثت، تهران، ۱۴۱۶ ق
۳۲ - بصائر الدرجات، صفار، محمد بن حسن بن فروخ، قم، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی ۱۴۰۴ ق

- ۳۳ - البیان فی تفسیر القرآن، خویی، سید ابوالقاسم، قم، انتشارات دارالثقلین، ۱۳۸۳ ش

(حرف پ)

- ۳۴ - پژوهشی در زمینه کتاب کافی و مؤلف آن، پهلوان، منصور، انتشارات نبأ، ۱۳۸۳ ش
۳۵ - پیام امام (شرح تازه و جامعی بر نهج البلاغه)، مکارم شیرازی، ناصر، دارالکتب الاسلامیة، تهران، ۱۳۷۵ ش

(حرف ت)

- ۳۶ - تاریخ ابن خلدون، ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا

فهرست منابع □ ۳۲۷

- ۳۷ - تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام، ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد، بیروت، دار الكتاب العربی، ۱۴۱۳ ق
- ۳۸ - تاریخ الأمم و الملوك، طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، بیروت، دار التراث، ۱۳۸۷ ق
- ۳۹ - تاریخ بغداد، خطیب بغدادی، ابواحمد بن علی، دار الکتب العلمیة - بیروت، ۱۴۱۷ ق
- ۴۰ - تاریخ عمومی حدیث، معارف، مجید، انتشارات کویر، تهران، ۱۳۸۵ ش
- ۴۱ - تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، فاخوری، حنا، ترجمه عبدالحمید آیتی، کتاب زمان، تهران، ۱۳۵۸
- ۴۲ - تاریخ قرآن، معرفت، محمد هادی، تهران، سازمان سمت، ۱۳۷۵ ش
- ۴۳ - تاریخ مدینة دمشق، ابن عساکر، علی بن حسن، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۵ ق
- ۴۴ - تاریخ یعقوبی، یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، بیروت، دار صادر، بی تا
- ۴۵ - تاج العروس، زبیدی محمد مرتضی، المكتبة الحیاة، بیروت، بی تا
- ۴۶ - تأویل مختلف الحدیث، ابن قتیبہ، عبدالله بن مسلم، المكتبة الاسلامی، بیروت، ۱۴۱۳ ق
- ۴۷ - التبیان فی تفسیر القرآن، طوسی، محمد بن حسن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا
- ۴۸ - تحفة الأحوذی بشرح جامع الترمذی، مبارکفوری، ابوالعلا محمد عبد الرحمن، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۰ ق
- ۴۹ - التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، مصطفوی، حسن، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۶۰ ش
- ۵۰ - تذکرة الموضوعات، الفتنی، محمد طاهر بن علی، بی جا، بی تا
- ۵۱ - ترجمه تفسیر طبری، مترجمان، انتشارات توس، تهران، ۱۳۵۶ ش
- ۵۲ - ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، جعفری، محمد تقی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۶ ش
- ۵۳ - تعلیقه و مقدمه فصوص الحکم، عقیفی، ابوالعلا، انتشارات الزهراء (س)، ۱۳۷۰ ش
- ۵۴ - تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، نیشابوری، نظام الدین حسن بن محمد، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۶ ق
- ۵۵ - تفسیر القرآن العظیم، ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۹ ق
- ۵۶ - تفسیر قمی، قمی، علی بن ابراهیم، قم، دار الکتب، ۱۳۶۷ ش
- ۵۷ - تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم، أملی، سید حیدر، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، تهران، ۱۴۲۲ ق
- ۵۸ - تفسیر نور الثقلین، حویزی، عبد علی بن جمعه، انتشارات اسماعیلیان، قم، ۱۴۱۵ ق
- ۵۹ - تماشاگه راز، مطهری، مرتضی، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۵۹ ش

۳۲۸ □ ارزیابی روایات فتوحات مکیه در باب توحید

۶۰- التمهید، ابن عبد البر، یوسف بن عبد الله، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، مغرب، ۱۳۸۷

ق

۶۱- تمهید القواعد، با مقدمه و تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، ابن التركة، صائن الدین علی بن محمد، انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، تهران، ۱۳۶۰ ش

۶۲- تنبیه الغافلین و تذکرة العارفين، کاشانی، مولی فتح الله، به تصحیح دکتر منصور پهلوان، انتشارات میقات، ۱۳۶۴ ش

۶۳- تنزیه الانبیاء والائمة، سید مرتضی، علی بن حسین بن موسی، انتشارات شریف رضی، قم، بی تا

۶۴- التوحید، شیخ صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه

قم، ۱۳۹۸ ق

۶۵- توحید علمی و عینی، حسینی طهرانی، سید محمد حسین، انتشارات حکمت، تهران، ۱۴۱۰

۶۶- توحید صمدی، حسن زاده آملی، حسن، کیهان اندیشه، شماره ۵۶، مهر و آبان ۱۳۷۳ ش

۶۷- تهذیب الکمال، مزی، جمال الدین ابی الحجاج یوسف، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۶ ق

(حرف ج)

۶۸- جامع الأسرار و منبع الأنوار، آملی، سید حیدر، انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و

آموزش عالی، ۱۳۶۸ ش

۶۹- جامع بیان العلم وفضله ابن عبد البر، یوسف بن عبد الله، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۳۹۸ ق

۷۰- جامع البیان فی تفسیر القرآن، طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، دار المعرفة، بیروت، ۱۴۱۲ ق

۷۱- الجامع لأحكام القرآن، قرطبی، محمد بن احمد، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۶۴ ش

۷۲- الجامع الصحیح، بخاری، محمد بن اسماعیل، دارالفکر، بیروت، بی تا

(حرف ح)

۷۳- الحدائق الناضرة، بحرانی {محقق}، شیخ یوسف، مؤسسة النشر الإسلامی، قم، تا

۷۴- حقائق التفسیر، سلمی، محمد بن حسین، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۹ ش

۷۵- حواشی دفع شبه التشبیه، سقاف، حسن، دار الامام النووی، عمان، اردن، ۱۴۱۳ ق

(حرف خ)

۷۶- خصائص الأئمة، سید رضی، ابوالحسن محمد بن حسین بن موسی، مجمع البحوث الإسلامیة

متعلق به آستان قدس رضوی علیه السلام ۱۴۰۶ ق

(حرف د)

۷۷- داوریهای متضاد درباره محیی الدین عربی، الهامی، داود، انتشارات مکتب اسلام، قم، ۱۳۷۹ ش

۷۸- دائرة المعارف بزرگ اسلامی {مدخل ابن عربی}، خراسانی، شرف الدین، ۱۳۸۵ ش

فهرست منابع □ ۳۲۹

- ۷۹ - دائرة المعارف بزرگ اسلامی {مدخل آدم}، مجتبیای، فتح الله، تهران، ۱۳۶۷ش
۸۰ - درایة الحدیث، شانه چی، کاظم، قم، دفتر انتشارات اسلامی ۱۳۸۴ش
۸۱ - درسنامه درایة الحدیث، مؤدب، سید رضا، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۳ش
۸۲ - الدر المنتور فی تفسیر المأثور، سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴ ق
۸۳ - دفع شبه التشبیه، ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی، دار الامام النووی، عمان، اردن، ۱۴۱۳ ق

ق

- ۸۴ - دقائق التفسیر، ابن تیمیہ، تقی الدین ابوالعباس، احمد بن عبدالحلیم، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، ۱۴۰۴ ق
۸۵ - دلائل الصدق لنهج الحق، مظفرنجفی، محمد حسن، قم، موسسه آل البيت، ۱۴۲۲
۸۶ - الדיباج علی صحیح مسلم بن حجاج، سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر، دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية، ۱۴۱۶ ق

(حرف ذ)

- ۸۷ - ذیل تاریخ بغداد، ابن النجار البغدادی، محمد بن محمود، بیروت، دار الکتب العلمیة ۱۴۱۷ ق

(حرف ر)

- ۸۸ - رجال، طوسی، محمد بن حسن، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۵ ق
۸۹ - رجال، نجاشی، ابوالعباس، احمد بن علی، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۶ ق
۹۰ - الرحلة، ابن بطوطه، محمد بن عبدالله، بیروت، ۱۳۸۴ ق
۹۱ - رسائل المرتضی، سید مرتضی، علی بن حسین بن موسی، دار القرآن الکریم، قم، ۱۴۰۵ ق
۹۲ - روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، آلوسی، سید محمود، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ ق
۹۳ - روضات الجنات فی احوال العلما والسادات، خوانساری، محمد باقر، بی جا، بی تا
۹۴ - روضة الواعظین، فتال نیشابوری، ابوعلی، محمد بن حسن، انتشارات رضی، قم، تا
۹۵ - روض الجنان، رازی، ابوالفتوح حسین بن علی، بنیاد پژوهشهای آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۴۰۸ ق

(حرف ز)

- ۹۶ - زاد المسیر فی علم التفسیر، ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی، دار الکتب العربی، بیروت، ۱۴۲۲ ق

(حرف س)

- ۹۷ - سعد السعود، ابن طاووس، رضی الدین علی بن موسی بن جعفر، انتشارات دار الذخائر، قم، بی تا

- ۹۸ - سنن ابن ماجه، ابن ماجه، محمد بن یزید، بیروت، دارالفکر، بی تا
 ۹۹ - سنن ابی داود، ابوداود سجستانی، سلیمان بن اشعث، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۰ ق
 ۱۰۰ - سنن ترمذی، محمد بن عیسی ترمذی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۳ ق
 ۱۰۱ - سنن دارقطنی، ابوالحسن علی بن عمر دارقطنی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ ق
 ۱۰۲ - سنن الدارمی، عبدالله بن بهرام دارمی، مطبعة الاعتدال، دمشق، ۱۳۴۹ ق
 ۱۰۳ - السنن الکبری، بیهقی، احمد بن حسین، بیروت، دارالفکر، بی تا
 ۱۰۴ - سنن نسایی، نسایی، احمد بن شعیب، بیروت دارالفکر ۱۳۴۸
 ۱۰۵ - سیر أعلام النبلاء، ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد، مؤسسة الرسالة، بیروت، ۱۴۱۳ ق
 ۱۰۶ - السیرة النبویة، ابن هشام، أبو محمد عبد الملك بن هشام المعافری، دار المعرفة، بیروت، بی تا

(حرف ش)

- ۱۰۷ - شرح أصول الكافي، مازندرانی، مولی محمد صالح، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ ق
 ۱۰۸ - شرح صحیح مسلم، نووی، یحیی بن شرف، دارالکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ ق
 ۱۰۹ - شرح فصوص الحکم، قیصری، داود بن محمود، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران،

۱۳۷۵ ش

- ۱۱۰ - شرح مبسوط منظومه {مجموعه آثار، ج ۹}، مطهری، مرتضی، تهران، انتشارات صدرا، بی تا
 ۱۱۱ - شرح منظومه {مجموعه آثار، ج ۵}، مطهری، مرتضی، تهران، انتشارات صدرا، تا
 ۱۱۲ - شرح منازل السائرین، تلمسانی، عقیف الدین سلیمان، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۷۱ ش
 ۱۱۳ - شرح مائة كلمة ابن میثم بحرانی، میثم بن علی، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه، بی تا
 ۱۱۴ - شرح نهج البلاغة، ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبة الله، قم، انتشارات کتابخانه آیت الله

مرعشی نجفی، ۱۴۰۴

- ۱۱۵ - الشفا بتعريف حقوق المصطفى، قاضی عیاض، ابوالفضل عیاض الیحصبی، دار الفكر الطباعة والنشر والتوزيع، بیروت، ۱۴۰۹ ق

۱۱۶ - شناخت حدیث، معارف، مجید، تهران، انتشارات نبأ، ۱۳۸۷ ش

۱۱۷ - شیخ المضيره ابوهريره، ابوریة، محمود، دارالمعارف، مصر، ۱۹۷۰ م

(حرف ص)

- ۱۱۸ - صحیح ابن حبان، مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۴ ق
 ۱۱۹ - صحیح مسلم، مسلم بن حجاج، دارالفکر، بیروت، ۱۴۰۳ ق
 ۱۲۰ - صحیفه همام، همام بن منبه،، مکتبة الخانجی، قاهره، ۱۴۰۶ ق
 ۱۲۱ - الصراط المستقیم، بیاضی، علی بن یونس العاملی، به تصحیح و تعلیق محمدباقر بهبودی، المکتبة

المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ۱۳۸۴

(حرف ض)

۱۲۲ - الضعفاء الكبير، عقيلي، محمد بن عمرو، دارالكتب العلمية، بيروت، ۱۴۱۸ ق

۱۲۳ - ضعيف سنن الترمذى، الألبانى، محمد ناصر، المكتب الإسلامى، بيروت، ۱۴۱۱ ق

(حرف ط)

۱۲۴ - الطبقات الكبرى، ابن سعد، محمد بن سعد الهاشمى، تحقيق محمد عبد القادر عطا، بيروت، دار

الكتب العلمية، ۱۴۱۰ ق

۱۲۵ - الطرائف فى معرفة مذاهب الطوائف، ابن طاووس، رضى الدين على بن موسى بن جعفر، چاپخانه

خيام، قم، ۱۴۰۰ ق

(حرف ع)

۱۲۶ - عبقات الانوار فى امامة الائمة الاطهار، ميرحامد حسين، اصفهان، كتابخانه عمومى امام امير

المومنين على، ۱۳۶۶ ش

۱۲۷ - علل الدارقطنى، أبوالحسن على بن عمر دارقطنى، دار طيبة، الرياض، ۱۴۰۵ ق

۱۲۸ - العلل ومعرفة الرجال، ابن حنبل، احمد، دارالخانى، الرياض، ۱۴۰۸ ق

۱۲۹ - عمدة القارى، عيني، محمود بن أحمد، دار احياء التراث العربى، بيروت، بى تا

۱۳۰ - عوالى اللآلى، ابن ابى جمهور احسائى، محمد بن على بن ابراهيم، انتشارات سيد الشهداء عليه السلام، قم،

۱۴۰۵ ق

۱۳۱ - عيون اخبار الرضا عليه السلام، شيخ صدوق، محمد بن على بن حسين بن بابويه، نشر جهان، تهران،

۱۳۷۸ ش

۱۳۲ - عيون الحكم والمواعظ، واسطى، على بن محمد الليثى، دار الحديث، بى تا

(حرف غ)

۱۳۳ - الغدير فى الكتاب و السنه و الادب، امينى، عبدالحسين، قم، مركز الغدير للدراسات الاسلاميه،

۱۴۱۶ ق

۱۳۴ - غرر الحكم و درر الكلم، آمدى، عبد الواحد بن محمد تميمى، قم، دفتر تبليغات اسلامى، ۱۳۶۶

ش

۱۳۵ - غريب الحديث، ابن سلام، ابويعيد قاسم بن سلام، دار الكتاب العربى، بيروت، ۱۳۹۶

۱۳۶ - الغيبة، طوسى، محمد بن حسن، قم، مؤسسه معارف اسلامى ۱۴۱۱ ق

(حرف ف)

۱۳۷ - فتح البارى فى شرح صحيح بخارى ابن حجر عسقلانى، احمد بن على، بيروت، دار المعرفة، بى تا

۳۳۲ □ ارزیابی روایات فتوحات مکیه در باب توحید

- ۱۳۸ - فتح المعین، سقاف، حسن، مکتبه الامام النووی، عمان، اردن، ۱۴۱۰ ق
۱۳۹ - الفتوحات المکیه، ابن عربی، محی الدین محمد بن علی، بیروت، دارصادر، بی تا
۱۴۰ - فرهنگ معاصر عربی - فارسی، آذرنوش، آذرتاش، تهران، نشر نی، ۱۳۸۸ ش
۱۴۱ - فصوص الحکم، ابن عربی، محی الدین محمد بن علی، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰ ش
۱۴۲ - فضائل الخمسة من الصحاح الستة، فیروز آبادی، سید مرتضی، انتشارات، اسلامیه، تهران، ۱۳۹۲ ق

۱۴۳ - الفهرست، طوسی، محمد بن حسن، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۷ ق

۱۴۴ - فهم القرآن، محاسبی، حارث بن اسد، بیروت، دارالفکر، ۱۳۹۸ ق

(حرف ق)

۱۴۵ - قرآن در اسلام، طباطبایی، سید محمد حسین، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۵۳ ش

(حرف ک)

۱۴۶ - الکافی، کلینی، محمد بن یعقوب، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ش

۱۴۷ - الکامل فی ضعف الرجال، ابن عدی، عبدالله بن عدی، دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع، بیروت

۱۴۰۹ ق

۱۴۸ - کتاب الزهد، حسین بن سعید اهوازی، انتشارات العلمیه، قم، ۱۳۹۹ ق

۱۴۹ - کتاب السنّة، ابن ابی عاصم، عمرو بن عاصم الضحاک، المکتب الاسلامی، بیروت، ۱۴۱۳ ق

۱۵۰ - کتاب العین، خلیل بن احمد، قم، دارالهجرة، ۱۴۰۹ ق

۱۵۱ - کتاب المؤمن، حسین بن سعید اهوازی، انتشارات مدرسه امام مهدی (عج)، قم، ۱۴۰۴ ق

۱۵۲ - الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، زمخشری، محمود، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق

۱۵۳ - کشف الأسرار و عدة الأبرار، مبیدی، رشیدالدین احمد بن ابی سعد، تهران، انتشارات امیر کبیر،

۱۳۷۱ ش

۱۵۴ - کشف الخفاء، عجلونی، اسماعیل بن محمد، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۸ ق

۱۵۵ - کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، {علامه} حلی، جمال الدین حسن بن یوسف، بی جا، بی تا

۱۵۶ - الکفایة فی علم الروایة، خطیب بغدادی، ابواحمد بن علی، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۵ ق

۱۵۷ - کلیات علوم اسلامی، مطهری، مرتضی، انتشارات صدرا تهران، ۱۳۸۲ ش

(حرف گ)

۱۵۸ - گزیده کافی، بهبودی، محمد باقر، انتشارات مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳ ش

۱۵۹ - گلشن راز، شبستری، محمود، انتشارات کتابخانه طهوری، ۱۳۶۱ ش

(حرف ل)

- ۱۶۰ - لسان العرب، ابن منظور، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۵ ق
۱۶۱ - لسان المیزان، ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۳۹۰ ق
۱۶۲ - اللهوف علی قتلی الطفوف، ابن طاووس، رضی الدین علی بن موسی بن جعفر، انتشارات جهان، تهران، ۱۳۴۸ ش

(حرف م)

- ۱۶۳ - مأخذ یابی احادیث جامع الاسرار سید حیدر آملی، خدایاری، علی نقی، انتشارات دلیل ما، ۱۳۸۴ ش
۱۶۴ - متشابه القرآن، ابن شهر آشوب، محمد بن علی بن شهر آشوب مازندرانی، انتشارات بیدار، ۱۳۲۸
۱۶۵ - مثنوی، مولوی، جلال الدین محمد، تهران، نشر طلوع، ۱۳۶۴ ش
۱۶۶ - المجازات النبویة، سید رضی، ابوالحسن محمد بن حسین بن موسی، منشورات مكتبة بصیرتی، قم، بی تا
۱۶۷ - مجمع البحرين، طریحی، فخر الدین، مكتب النشر الثقافة الإسلامية، قم، ۱۴۰۸ ق
۱۶۸ - مجموعه آثار حکیم صهبا، قمشه ای، محمد رضا، چاپ اول، اصفهان، کانون پژوهش، ۱۳۷۸
۱۶۹ - مجمع البیان فی تفسیر القرآن، طبرسی، فضل بن حسن، تهران، انتشارات ناصر خسرو ۱۳۷۲ ش
۱۷۰ - مجمع الزوائد، هیثمی، نورالدین علی بن ابی بکر، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۰۸ ق
۱۷۱ - المحاسن، برقی، احمد بن محمد بن خالد، قم، دار الکتب الإسلامية ۱۳۷۱ ق
۱۷۲ - محاسن التاویل، قاسمی، محمد جمال الدین، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۸ ق
۱۷۳ - المحرر الوجیز، ابن عطیة اندلسی، عبد الحق بن غالب، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۲ ق
۱۷۴ - المحصول فی علم اصول الفقه، فخر رازی، محمد بن عمر، بیروت، مؤسسه الرسالة، ۱۴۱۲ ق
۱۷۵ - محیی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، جهانگیری، محسن، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵ ش
۱۷۶ - مرآة العقول، مجلسی، محمدباقر، مؤسسه الوفاء، بیروت، لبنان، ۱۴۰۴ ق
۱۷۷ - مستدرکات علم رجال الحدیث، نمازی شاهرودی، علی، نشر شفق، تهران، ۱۴۱۲ ق
۱۷۸ - مستدرک سفینه البحار، نمازی شاهرودی، علی، مؤسسه النشر الإسلامی، قم، ۱۴۱۸ ق
۱۷۹ - المستدرک علی الصحیحین، حاکم النیشابوری، أبو عبدالله، دار المعرفة، بیروت، بی تا
۱۸۰ - المسند، ابن حنبل، احمد، بیروت، دار صادر، بی تا
۱۸۱ - مسند ابن راهویه، ابن راهویه، اسحاق بن ابراهیم، مكتبة الإيمان، المدينة المنورة، ۱۴۱۲ ق
۱۸۲ - مسند ابی داود طیالسی، سلیمان بن داود بن الجارود، دار المعرفة، بیروت، بی تا

۳۳۴ □ ارزیابی روایات فتوحات مکیه در باب توحید

- ۱۸۳ - المسند، حمیدی، ابوبکر عبدالله بن زبیر، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۰۹ ق
- ۱۸۴ - المسند موصلی، ابویعلی احمد بن علی، دمشق، دار المأمون، بی تا
- ۱۸۵ - مصادر نهج البلاغة وأسانیده، حسینی خطیب سید عبد الزهراء، دارالزهراء، بیروت، ۱۳۶۷
- ۱۸۶ - مصباح الشریعة، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۰ ق
- ۱۸۷ - المصنف، ابن أبی شیببة الکوفی، عبدالله بن محمد، دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع، بیروت ۱۴۰۹ ق
- ۱۸۸ - المصنف، صنعانی، عبد الرزاق، المجلس العلمی، بیروت، بی تا
- ۱۸۹ - معالم المدرستین، عسکری، سید مرتضی، مؤسسة النعمان، بیروت، ۱۴۱۰ ق
- ۱۹۰ - المعجم الأوسط، الطبرانی، سلیمان بن احمد، دار الحرمین للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۴۱۵ ق
- ۱۹۱ - معجم رجال الحدیث، خویی، سید ابوالقاسم، بی جا، ۱۴۱۳ ق
- ۱۹۲ - المعجم الكبير الطبرانی، سلیمان بن احمد، دار احیاء التراث العربی، بی تا
- ۱۹۳ - المعیار والموازنة، ابوجعفر اسکافی، محمد بن عبدالله، بی جا، بی تا
- ۱۹۴ - مفاتیح الجنان، محدث قمی، شیخ عباس، تهران، انتشارات صبا، ۱۳۸۴ ش
- ۱۹۵ - مفاتیح الغیب، فخر رازی، محمد بن عمر، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ ق
- ۱۹۶ - المفردات فی غریب القرآن، راغب اصفهانی، حسین بن محمد، دمشق، دارالعلم الدار الشامیة، ۱۴۱۲ ق
- ۱۹۷ - مقدمه شرح فصوص الحکم قیصری، چاپ اول، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش
- ۱۹۸ - مقباس الهدایة، مامقانی، عبدالله، قم، موسسه آل البيت و الاحیاء لتراث، ۱۴۱۱ ق
- ۱۹۹ - ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، حسن زاده آملی، حسن، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۸ ش
- ۲۰۰ - منتهی المطالب، {علامه} حلی، جمال الدین حسن بن یوسف، تبریز، انتشارات حاج احمد، ۱۳۳۳ ش
- ۲۰۱ - من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه، مؤسسه انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳
- ۲۰۲ - منهج البراعة فی شرح نهج البلاغة، قطب راوندی، سعید بن هبة الله راوندی، کتابخانه عمومی آیه الله مرعشی نجفی، قم، ۱۳۶۴ ش
- ۲۰۳ - الموطأ، مالک بن انس، تصحیح وتعلیق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۶ ق
- ۲۰۴ - میزان الاعتدال، ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد، دارالمعرفه، بیروت، ۱۳۸۲ ق

فهرست منابع □ ۳۳۵

۲۰۵ - الميزان فى تفسير القرآن، طباطبايى، سيّد محمد حسين، دفتر انتشارات اسلامى جامعة مدرسین
حوزة علميه قم، ۱۴۱۷ ق

(حرف ن)

۲۰۶ - النافع يوم الحشر فى شرح «الباب الحادى عشر»، فاضل مقداد، مقدادبن عبدالله، تهران، سازمان
فجر، ۱۳۷۹ ش

۲۰۷ - نظرة عابرة الى الصحاح الستة، شاکر، عبد الصمد، بی‌جا، بی‌تا

۲۰۸ - نکاتى درباره فلسفه و عرفان، آشتیانی، سيّد جلال الدين، کيهان انديشه، شماره ۱۷

۲۰۹ - النهاية فى غريب الحديث، ابن اثير، مجد الدين مبارکبن محمد، قم، مؤسسة اسماعيليان، ۱۳۶۴

۲۱۰ - نهج البلاغة، سيد رضى، ابوالحسن محمدبن حسين بن موسى، قم، دارالهجرة، بی‌تا

(حرف و)

۲۱۱ - الورع، ابن أبى الدنيا، عبدالله بن عبيد، كويت، الدار السلفية، ۱۴۰۸

