



مجلس شورای اسلامی

شماره ۴۴۴ - ۱۳۹۲

پروژه‌شناسنامه ادبیان

دوفصلنامه علمی - پژوهشی، سال هفتم، شماره سی و دوم، بهار و تابستان ۱۳۹۲

- فواخول سجده در قیامت از منظر قرآن و عرفان (۱-۲۲)
علی اشرف لسانی
- بهکتنی یا عبادت عاشقانه از دیدگاه شتکوه و رمانوجه (۲۳-۳۹)
پروا لسانی
- پدران صحرا و چگونگی تأثیرگذاری آنان بر عرفان مسیحی (۲۱-۴۳)
علی بادلی
- خاستگاه اخلاقی یهودی در عهد عتیق (۶۵-۸۹)
احمد یزدی، مهدی حبیب لسانی
- گندوکاوی در گستره احسان در عهد عتیق (۹۱-۱۲۲)
حسین حبیبی، خدیجه گزادوست لسانی
- بررسی و تحلیل مبانی اعتقادی طریقت بگناشیه (۱۲۳-۱۴۴)
محمد حسن رزقپان، محمد بطرغان، نفی شیردل
- تأملی در پیوند تاریخی بایزید بسطامی با امام جعفر صادق (ع) (۱۴۷-۱۴۸)
محمد جواد شمس



پژوهشنامه ادیان

دوفصلنامه علمی- پژوهشی

سال هفتم / شماره سیزدهم / بهار و تابستان ۱۳۹۲

صاحب امتیاز: واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی

سردبیر: فتح الله مجتبیای

مدیر مسئول: طاهره حاج ابراهیمی

مدیر داخلی: محمدرضا عدلی

اعضای هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

استاد واحد تهران شمال دانشگاه آزاد اسلامی	غلامعلی آریبا
استاد دانشگاه تهران	زاله آموزگار
استاد دانشگاه شهید بهشتی	ابوالقاسم اسماعیل پور
استاد دانشگاه شهید بهشتی	غلامرضا اعوانی
دانشیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران	شهرام بازوکی
دانشیار واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی	طاهره حاج ابراهیمی
استاد واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی	هادی عالم زاده
دانشیار دانشگاه تهران	قربان علمی
استادیار دانشگاه سمنان	جواد فیروزی
استاد واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی	فتح الله مجتبیای
دانشیار واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی	ابوالفضل محمودی

ویراستار (متون فارسی و انگلیسی): محمدرضا عدلی

حروفچینی و صفحه آرایی: سیده آمینه حسینی

این مجله بر اساس مجوز شماره ۹۰/۳۲۲۶ مورخ ۹۰/۷/۱۲ هیأت نظارت بر مطبوعات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی به چاپ رسیده و بنا بر رأی پنجاه و سومین جلسه کمیسیون بررسی و تأیید محلات علمی دانشگاه آزاد اسلامی، مورخ ۸۷/۹/۲۵، و نیز بر اساس مجوز شماره ۳.۲۷۰۹۷۶ مورخ ۹۰/۱۲/۲۴ وزارت علوم و تحقیقات و فناوری حائز درجه علمی و پژوهشی شده است.

این مجله در پایگاه استادی علوم جهان اسلام (ISC) و پایگاه جهاد دانشگاهی (SID) نمایه شده است. نشانی: تهران، پونک، حصارک، واحد علوم و تحقیقات دانشکده علوم اساسی (۱)، دانشکده الهیات و فلسفه: تلفن: ۴۴۸۶۵۲۶۶ و ۴۴۸۶۵۱۵۱-۸ (داخلی ۲۴۸) آدرس الکترونیکی: jrs@srbiau.ac.ir

ناشر: انتشارات واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی adyanjournal@gmail.com

شمارگان: ۶۰۰۰ بهای تک شماره: ۲۰۰۰۰ ریال

فراخوان سجده در قیامت از منظر قرآن و عرفان^۱

علی اشرف امامی^۲

استادیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده

در سوره قلم، آیات ۴۲-۴۳، یکی از ویژگی‌های قیامت با تعبیر «یوم یکشف عن ساق» به تصویر کشیده شده، که کتبه از رفع حجاب عزت است و در پی آن ذلت بندگان با فرمان عمومی برای سجده به نمایش گذاشته می‌شود. در این جستار با بهره‌گیری از مبانی عرفانی و تفاسیر روایی شیعه به چهار پرسش مطرح شده درباره این فراخوان پاسخ داده شده است: عمومی بودن این فراخوان، فایده و حکمت سجده در قیامت، عدم استطاعت مشرکان، و سجده در پیشگاه چه کسی؟ نگارنده با استفاده از «حدیث تحول» -که نظریه «اله‌المعتقد» ابن عربی بر مبنای آن پرداخته شده است و نیز احادیثی که فریقین ذیل این آیه ذکر کرده‌اند- تعبیر «کشف عن ساق» را با تجلی حق در صورت انسان کامل مرتبط دانسته است. بر طبق حدیث تحول، خداوند در قیامت مناسب با صور اعتقادی تجلی می‌کند و در قیامت همگان حق را با صورت معهود در دنیایشان می‌شناسند. اما قیامت عرصه جداسازی اهل توحید از غیر است. از این رو، تجلی خاصی لازم است که با آن اهل توحید به سجده می‌افتند و دیگران نمی‌توانند. با توجه به اینکه تعبیر «ساق العرش» در روایات شیعه محل اجتماع نور توحید و نور محمدی دانسته شده و برخی روایات کشف ساق را به ولایت امامان(ع) تأویل کرده‌اند با این ملاک می‌توان تعبیر «یکشف ربنا عن ساقه» را که در حدیث صحیح بخاری آمده منشاء دانست و به ظهور ولایت کلیه تأویل کرد و در نهایت سجده در برابر این حقیقت در قیامت منشاء سجده ملانکه در برابر آدم خواهد شد.

کلید واژه‌ها

آدم، انسان کامل، حدیث تحول، ساق، سجده، عرش، ولایت، قیامت.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۲/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۲/۱۸

۲. پست الکترونیک: imami@um.ac.ir

مقدمه

سجده بهترین نمایش عبادی و وسیله تقرب به حق است. در نخستین سوره، از جهت نزول، به شخص پیامبر(ص) دستور داده شده تا با سجده به پروردگارش تقرب جوید (علق: ۱۹) و در جای دیگر، سجده وسیله عبادت شناخته شده است. تا آنجا که می‌فرماید: «خدای را سجده کنید و پرستش نمایید» (نجم: ۶۲). سپس سجده نشانه و علامت بندگی انسان در برابر خداست. از آنجا که حضرت ختمی مرتبت در مقام انسان کامل و عبودیت تامه، مأمور به سجده شده‌اند، پیروان و یاران خاص او نیز باید نشان عبودیت را با خود داشته باشند.

لذا در توصیف پیروان حقیقی، این نشانه ذکر شده است: «سماهم فی وجوههم من اثر السجوده» (فتح: ۲۹). وجوب سجده در نماز به عنوان اصلی‌ترین رکن پرستش، اهمیت این نمایش عبادی را در پیشگاه الهی نشان می‌دهد. از حیث ظاهر، این که جسد انسان به شکلی وارونه در برابر خدا افکنده شود، به گونه‌ای که شریف‌ترین مخلوق بر پست‌ترین عنصر یعنی خاک قرار گیرد، بیانگر نهایت انکسار و خشوع و ذلت برای انسانی است که در دنیا همواره در معرض گناه و غفلت قرار دارد. اظهار این تواضع می‌تواند موجب مغفرت شود؛^۱ چرا که منشأ گناه، غفلت و استکبار است و سجده، ضد این دو، یعنی حضور و ذلت را در خود دارد. با نگاهی به سوره‌های عزائم درمی‌یابیم که آیات سجده در این سوره‌ها (فصلت: ۳۸، سجده: ۱۵، نجم: ۶۲، علق: ۱۹) تماماً مکی هستند و حال و هوای غالب بر آیات مکی به تصویر کشیدن روز قیامت و احوال و احوال آن است.^۲ یکی از آیاتی که در آن، به تصویر خاصی از قیامت اشاره شده است و موضوع این نوشتار هم بدان اختصاص یافته است، آیاتی است که در دومین سوره از جهت نزول یعنی سوره قلم،^۳ آیات مکی افلم، ۱۲-۱۴.

۱. ترمذی، حکیم محمد بن علی، الصلاة و مقاصدها، به کوشش حسی نصر ریدان، مصر، دارالکتب العریسی، ۱۹۶۵، ص ۲۳.

۲. بلاشر، ژری، در آستانه قرآن، ترجمه محمود رامیار، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۰، ص ۱۰. همچنین نکذا وات، ویلیام موننگری، درآمدی بر تاریخ قرآن، نوشته ریچارد بل، (اسازگری و بازسازی) ترجمه بهاء‌الدین عرمشاهی، قم، ۱۳۸۲ش، ص ۳۵.

۳. زنجانی، ابوعبدالله، تاریخ جامع قرآن کریم، ترجمه سید حسام فاطمی، تهران، انتشارات احسان، سی‌تا،

(۴۳) آمده است. در این سوره در محاجه با مشرکان از آن‌ها خواسته می‌شود که اگر راست می‌گویند شریکان خود را بیاورند. مسلماً این خواسته مربوط به قیامت است که در آن بطلان همه خدایان دروغین، با ظهور سلطنت الهی آشکار می‌شود. پس این دعوت، به منزله تعلیق به محال است، یعنی چون در دعوی خود، یعنی قایل شدن الوهیت برای خدایان صادق نیستند، نمی‌توانند خدایان متعددی را که می‌پرستیدند، در عرصه قیامت ظاهر سازند. سپس از امری عمومی در قیامت سخن به میان می‌آید که در آن روز به سجود فرا خوانده می‌شوند. این در حالی است که آنان وقتی در دنیا سالم بودند به سجده فرا خوانده می‌شدند ولی از سجده خودداری می‌کردند: «یوم یکشف عن سابق و یدعون الی السجود فلا یستطیعون خاشعہ ابصارهم ترهقهم ذلہ و قد کانوا یدعون الی السجود و هم سالمون». در رابطه با آیه یاد شده، سوالاتی را می‌توان مطرح کرد که پاسخ بدان‌ها چارچوب اصلی این مقاله را تشکیل می‌دهد:

۱. آیا همه مردم به این سجده دعوت شده‌اند؟
۲. با توجه به اینکه قیامت همانند دنیا سرای عمل نیست و فایده‌ای از جهت تقرب به خدا بر این سجده مترتب نخواهد شد، پس این فراخوان به چه معنا است؟
۳. آیه تصریح می‌کند که مشرکان در قیامت نمی‌توانند سجده کنند، در حالی که در دنیا سالم و ندرست بودند ولی سجده نمی‌کردند. مفهوم آیه این است که در قیامت مشرکان از سلامت لازم برای سجده برخوردار نیستند؛ پس آنان سجده نمی‌کنند چون استطاعت بر سجده ندارند، اما چرا مشرکان نمی‌توانند سجده کنند؟
۴. قبله مردم در این سجده کدام است؟ به تعبیر دیگر در پیشگاه چه کسی باید سجده کنند؟ پرسش چهارم انگیزه و هدف اصلی نگارنده برای تحریر این مقاله است که با دقت در تعابیر آیات و روایات و بیانات عرفا سعی شده است. پاسخی به این پرسش‌ها داده شود.

۱. مکلفان به سجده

قرآن در مورد عمومی بودن این فراخوان تصریحی ندارد. چون آیه ظاهراً از عدم استطاعت مشرکان برای سجده سخن می‌گوید، پس این احتمال وجود دارد که تنها همان‌ها مخاطب این فرمان باشند. کما این‌که بیضاوی در تفسیر آیه، فلسفه این دعوت را توبیح مشرکان برای

ترک سجود می‌داند که چون وقتش سپری شده است^۱ جنبه ملامت و سرزنش به خود می‌گیرد. اما با توجه به آیات و روایات می‌توان دریافت که دعوت به سجده برای عموم انسان‌هاست. این قضیه در آیات دیگر به عمومیت اسم «الرحمن» ربط داده می‌شود. زیرا همان گونه که در دنیا رحمت عام پروردگار شامل کافر و مؤمن می‌شود، این رحمت در قیامت متجلی می‌شود؛ تا بدان‌جا که قرآن روز قیامت را عرصه ظهور این اسم می‌داند و سلطنت حقیقی را از آن «الرحمن» می‌داند: «الملك يومئذ الحق للرحمن» (فرقان: ۲۶). اسم «الرحمن» شایسته آن را دارد که همه موجودات در برابر آن بنده‌وار سر فرود آورند: «ان كل من في السموات والارض الا اتي الرحمن عبدا» (مریم: ۹۳). لذا از مشرکان خواسته می‌شود که در مقابل «الرحمن» سجده کنند: «و اذا قيل لهم اسجدوا للرحمن قالوا وما الرحمن» (فرقان: ۶۰). هم‌چنین در مقام تلاوت آیات «الرحمن» مؤمنان گریه‌کنان به سجده می‌افتند «اذا نتلى عليهم آيات الرحمن خروا سجداً وبكياً» (مریم: ۵۸). پس مطابق این آیات تلازمی میان سجده انسان و این اسم وجود دارد و چون سلطنت اسم الرحمن در قیامت مکتشف شود، انسان‌ها در مواجهه با این اسم می‌بایست به سجده افتند. تأمل در آیه مورد بحث یعنی: «يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود» (قلم: ۴۲) نشان می‌دهد که صحنه قیامت عرصه‌ای است که تجلی عظیمی در آن رخ می‌دهد. تعبیر «كشف عن الساق» کنایه از ترس و وحشت عام در این روز است، زیرا در زبان عربی برای آمادگی کامل در رویارویی با سختی‌ها به ویژه آمادگی در جنگ از این تعبیر استفاده شود.^۲ ماده کشف در قرآن کریم در خصوص برطرف کردن عذاب، ضرر، سوء و نیز ترس قیامت، «ليس لها من دون الله كاشف» (نجم: ۵۸)، به کار رفته است. این عباس «كشف عن ساق» را کنایه از پرده برداشتن از رویداد سخت قیامت می‌داند. به‌طور کلی این تعبیر استعاره تمثیلیه در اشتداد امر و صعوبت آن است.^۳ تصویر اصلی آن است که با ظهور امر مهیب در قیامت - چیه آن امر، حادثه

۱. بیضاوی، ناصرالدین، *تواریخ التتیلی و اسرار التاویل المعروف بفسیر البیضاوی*، بیروت، دارالفکر، ص ۱۰۶.

ص ۱۴۶.

۲. بنت الشاطی، عایشه عبدالرحمن، *اعجاز بیاس قرآن*، ترجمه حسین صابری، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.

ش، ص ۱۳۷ و ۱۸۵.

۳. حقی البروسی، شیخ اسماعیل، *تفسیر روح البیان*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۵، ج ۱۰، ص ۱۶۱.

هولناک قیامت باشد و یا چیز دیگر - همگان می‌بایست خود را به خاک مذلت انداخته و سر به سجده فرود آورند. اما این کار برای مشرکان میسر نخواهد بود. پس هر چند که آیه تنها از سجده نکردن مشرکان یاد کرده است، اما از سباق آیه می‌توان به همگانی بودن این سجده پی برد. همان‌گونه که اغلب مفسران چنین استنباطی داشته‌اند:

از مجاهد و قتاده منقول است که «یوذن المؤمنون یوم القيامة فیسجد المؤمنون و تصلب ظهور المنافقین فیصیر سجود المسلمین حسرة علی المنافقین»^۱

کشیری هم این سجده را برای عموم دانسته است:

«یومرون بالسجود فاما المؤمنون فیسجدون و اما الکفار فتشد اصلاهم فلا تنحن»^۲

تعبیر «یوذن المؤمنون» کنایه از فراخوان عمومی برای سجده است. در تفسیر شریف لاهیجی آمده است: «و خوانده شوند مردمان به سوی سجده کردن خدای تعالی به واسطه امتحان ایمان ایشان»^۳

۲. فایده این سجده

هدف از سجده در قیامت با حکمت سجده در شرع قابل توجیه است. حکیم ترمذی (د ۳۰۰ ق) در اثبات العلل - که معادل علل الشرایع در عالم تشیع است - به بیان حکمت سجده در واجبات پرداخته و معتقد است سجده در خشت کردن و ضدیت با گناه وضع شده است. با این توجیه که اصل گناه از تکبر و غرور نشأت می‌گیرد و سجده در نقطه مقابل برای خشوع و خضوع وضع شده است. مسلماً کسی که به فرمان شرع در خصوص سجده،

۱. طبرسی، ابوعلی الفضل بن الحسن، مجمع البیان فی التفسیر القرآن، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، تهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۳۳۹.

۲. کشیری، ابوالقاسم عبدالکریم، لطائف الاشارات فی تفسیر القرآن، به کوشش ابراهیم بیونی، مصر، ۱۳۹۰ق، ص ۱۸۹.

۳. شریف لاهیجی، بهادالدین محمد بن شیخعلی، تفسیر شریف لاهیجی، به کوشش میرجلال الدین محدث رموی و دکتر محمد ابراهیم آبی، تهران، دفتر نشر داد، ۱۳۷۳ش، ج ۶، ص ۵۵۳.

کردن می‌نهد از اهل ایمان است. اهل ایمان برای پاک شدن از گناهان باید این فرمان را گردن نهند. زیرا گناهکاری در عین ایمان همانند خیانت در امانت است.^۱

تعبیر امانت ما را به تعبیر قرآنی «مستودع» رهنمون می‌سازد که به معنای «امانتگاه» در مقابل «مستقره» به معنای «قرارگاه» است (انعام: ۹۸، ترجمه محمدخواجهوی). مطابق روایات شیعه این دو تعبیر در مورد ایمان به کار رفته است.^۲ ایمان تا زمانی که در قرارگاه امن قلب مستقر نشود همواره در معرض زوال است. اما این فرصت به مؤمن داده شده تا امانت ایمان را از آن خود کند. ایمانی که مایملک انسان شود، هرگز از او سلب نمی‌گردد. مؤمن برای آن که این امانت الهی را از آن خود کند باید در حفظ آن بکوشد، گناه موجب لیس و آلودگی ایمان می‌شود، حکیم ترمذی به این آیه اشاره می‌کند: «الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَ هُمْ يُهْتَدُونَ» (انعام: ۸۲). از آنجا که طناب اسلام بر گردن مومن است و سر طناب در دست خداوند است لذا باز به اصلش رجوع می‌کند، حکیم ترمذی به این حدیث استناد می‌کند: «مثل المؤمن كمثل الفرس في أخته يحول و يجول ثم يرجع إلى أخته» (مثل مومن همانند اسب در اصطبل است که در آنجا هر چندر جولان کند باز به اصطبل خود بر می‌گردد). وی از این حدیث نتیجه می‌گیرد که مؤمن از روی سهو گناه می‌کند، اما پس از آن به سوی پروردگارش باز می‌گردد، از این رو خداوند به سجود دستور داده است تا با تضرع و انداختن دست بر سر خاک مدلت همانند زمین متواضع باشد.^۳

بدین ترتیب تواضع صفتی است که بندگان صالح خدا، آن را از زمین به ارث می‌برند این عربی در برداشتی اشاری از آیه «ان الأرض يرثها عبادي الصالحون» (انبیاء: ۱۰۶) معتقد است از آنجا که زمین (و آسمان) از روی رغبت فرمان خدا را اطاعت می‌کند، «انما طوعاً و کرهاً قالنا انما طاعتين» (فصلت: ۱۱)، لذا بندگان خدا صفت اطاعت و قنوت را از زمین به ارث می‌برند. زیرا سجده کنندگان برای خدا بر دو دسته‌اند: یک دسته از آنان از روی رغبت

۱. ترمذی، حکیم محمدبن علی، اثبات العقل، به کوشش خالد زهری، مغرب، منشورات الکلیه الادب و العلوم الاسلامیه، ۱۹۹۸، ص ۱۰۶.

۲. بغیض کاشانی، ملا محسن، الصائم فی تفسیر القرآن، تهران، کتابفروشی الاسلامیه، ۱۳۵۶ش، ج ۱، ص ۵۳۱.

۳. ترمذی، حکیم محمدبن علی، اثبات العقل، صص ۱۰۶-۱۰۷.

و طوع سجده می‌کنند و دسته دیگر از روی کراهت. شخص قانت همانند زمین با رغبت کامل سجده می‌کند. ابن عربی برای سجده قانتین شرطی را لازم می‌شمرد و آن این که قانت باید خدا را از آن حیث که بنده اوست اطاعت کند نه از جهت مزد و پاداشی که برای اطاعت مقرر شده است. قنوتی که خالی از اجر و ثواب باشد، قنوتی است که از روی تکلیف صادر نمی‌شود، بلکه حالی است که در دنیا و آخرت ملازم بنده است. از این رو، در قیامت که بساط تکلیف برچیده می‌شود، این نوع قنوت نمایان می‌شود.^۱

از طرف دیگر سرفرواد آمدن در سجده از جهت رفعت است. یعنی چون رفعت در غیر از خداوند (ماسوی الله) خارج شدن از اصل است، لذا به او گفته شده: «اسجده» (سرفرواد آر). یعنی از رفعت پنداری خود سر فرود آر و از بلندی خویش به پایین آی و اصل خویش را نظاره کن.^۲ بدین ترتیب هدف از این سجده با فلسفه قیامت که عرصه ظهور بازگشت هر چیز به اصل خود است، ارتباط دارد. زیرا اصل انسان، افتقار است. ابن عربی با استناد به ریشه لغوی «افتقار» از فقار که به معنی ستون فقرات است، می‌گوید: چون انسان افتقار پیدا کرد که به معنی شکستن پشت است، دیگر توان سر برداشتن ندارد. پس انسان دایم موصوف به سجود است.^۳ اما این دوام سجود در دنیا بر خود انسان پوشیده است، زیرا او خود نمی‌داند که اصلش چیست و اصل و ریشه هر چیزی همانند ریشه درختان پنهان است، و این پنهانی باید در قیامت که روز حقیقی است، آشکار شود. همان‌گونه که سایه اشیاء در روز برای اصلشان سجده می‌کنند و اصل همه اشیاء خداوند است. چون بقای عالم به وجود پروردگار است. به همین دلیل قرآن سجده سایه‌ها را برای خدا که اصل اصل سایه‌هاست مطرح می‌کند و می‌فرماید: «اولم یروا الی ما خلق الله من شن ینغیوا؟ ظلاله عن الیمین و الشمال سجداً لله و هم داخرون» (نحل: ۴۸). سایه‌ها از چپ و راست برای خدا سجده می‌کنند نه برای صاحبانش (ذی ظل). زیرا صاحب واقعی سایه‌ها خداوند است و نه اجسام مادی. هر چند که ظاهراً سایه به حکم تابعیت فرع از اصل، پیرو حرکات اشیاست. اما در حقیقت تابع محرک و اصل اشیاست. زیرا نسبت متحرک به محرک

۱. ابن عربی، محمد بن علی، الفتحوحات المکبیه، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، بی تا، ج ۲، ص ۲۷.

۲. همان، ج ۲، ص ۱۰۲.

۳. همانجا.

به نوبه خود نسبت فرع به اصل است و ماسوی الله متحرک است^۱ و موی جبین هر جنبنده ای در دست مالک حقیقی اش یعنی خداوند رام و ذلیل است «ما من دابة الا هو اخذ بناصيتها» (هود: ۵۶) و این ذلت با به خاک سوختن پیشانی در برابر خداوند تحقق می یابد. به همین دلیل قرآن وقتی از ناصیه خطاکار سخن می گوید، بلافاصله دستور به سجده می دهد. این اشاره بدین معنی است که شخص خطاکار از طرفی فهراً و تکویناً در سجده به سر می برد، چون در قبضه قهر الهی است. اما این سجده تکوینی که با اکراه همراه است موجب تقرب وی نمی شود. لذا به انسان دستور می دهد تا با رغبت برای خدا سجده کند و از این طریق تقرب جوید: «كَلَّا لَئِن لَّمْ يَنْتَهِ لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ ... كَلَّا لَا تُطْعَمُوهُنَّ وَأَنْتُمْ بِالْقُرْبَىٰ» (علق: ۱۵-۱۹).

یکی از مصادیق کاذب بودن ناصیه می تواند، سجده منافقان باشد که از روی ریا در نماز به سجده می افتند. این سجده نیز، به حال آنان نافع نیست. لذا در حدیث آمده است که وقتی در قیامت دعوت به سجده می شود، پشت ریاکاران و منافقان همانند تخته یکدوازده می شود و آنها قادر به سجده نخواهند بود.^۲

اما مسأله تکلیف سجده در قیامت چگونه قابل توجیه است؟ آیا مگر نه این است که امر و نهی و محل تکلیف دنیاست و نه آخرت؟ در پاسخ به این سؤال احتمالاتی مطرح است: نخست آن که منظور از «یوم» در «یوم یکشف عن ساق» نه روز قیامت بلکه هنگام نزع و قبض روح باشد. بیضای احتمالاً با استفاده از تشابه مفهومی ساق در این آیه ساقه هو الثفت الساق بالساق (قیامت: ۲۹) چنین احتمالی را مطرح می کند. چون منظور از ساق در این آیه سخنی قراق دنیا به دلیل شدت ترس از آخرت است.^۳ در این صورت عدم استطاعت برای سجده هم بدین گونه توجیه می شود که چون در حال احتضار شخص شدت هول توانایی سجده یا نماز را ندارد، لذا طبیعی است که این کار از او صادر نشود^۴

۱. ابن عربی، محمد بن علی، فصوص الحکم، تعلیقات علیه ابوالعلاء عفیسی، تهران، الزهراء، ۱۳۶۵، ص ۱۰۶.

۲. سیوطی، جلال الدین، الدر المشور فی التفسیر المأثور، بیروت، دارالمعرفه، بی تا، ج ۶، ص ۲۵۱.

۳. بیضاوی، ناصرالدین، ج ۲، ص ۱۶۳.

۴. همو، ج ۲، ص ۱۶۳.

احتمال دیگری که این مفسر مطرح می‌کند آن است که اگر مقصود از بوم، روز قیامت باشد، منظور از سجده هم تعبد و تکلیف نیست. چون وقت تکلیف سپری شده است، مقصود از آن توبیخ ایشان به سبب ترک سجده است.^۱

احتمال دیگری که در تفسیر روح‌البیان به نقل از حمزه فناری آمده، این است که تکلیف سجده در قیامت، برای کسانی است که در اعراف به سر می‌برند و اعمال نیک و بدشان مساوی است و از آن‌جا هم به دوزخ می‌نگرند و هم به بهشت و رجحانی در کفمه ترازو وجود ندارد تا به یکی از آن دو مکان هدایت شوند. در این موقع به سجده فراخوانده می‌شوند و در اثر سجده کفه حسات سنگین‌تر می‌شود و به بهشت وارد می‌شوند.^۲

حمزه فناری در این تفسیر کاملاً متأثر از دیدگاه ابن عربی است؛ زیرا ابن عربی در فص عزیری بقای شریعت در آخرت را از دو جهت مطرح می‌کند: یکی پیش از ورود به بهشت و دوزخ و دیگری پس از ورود بدانجا. شریعت تنها در شق دوم متفسی است. اما پیش از ورود به سرای جاوید همین مقدار از شرع یعنی سجده به دستور خداوند باقی می‌ماند.^۳

عبدالرزاق کاشانی در بیان حکمت این تکلیف در آخرت به نکته ظریفی اشاره می‌کند و آن این‌که چون آخرت محل پاداش و کیفر است و از طرفی منشأ حقیقی ثواب و عقاب، رضای الهی و سخط اوست، لذا برای آن‌که اسم العدله خداوند ظهوری تام بیابد و حجت بر همگان تمام شود، همین مقدار از تکلیف و تشریح به روز قیامت موکول شده است تا مطابق عمل بندگانه و بر حسب طاعت و معصیت استحقاق ثواب و عقاب نمایان شود.^۴

۳. عدم استطاعت برای سجده

آیه صراحتاً از عدم استطاعت عده‌ای سخن می‌گوید که پیش از این سالم بوده‌اند. ابن عربی معتقد است منظور از این عده ائمال ابوجهل هستند که در دنیا هم نمی‌توانستند امر خدا را

۱. همانجا.

۲. حقی البروسی، شیخ اسماعیل، ج ۱۰، ص ۱۲۲.

۳. ابن عربی، محمد بن علی، مخصوص الحکم، ص ۱۳۷، معجم الفترجات المکب، ج ۱، ص ۳۶۶.

۴. کاشانی، عبدالرزاق، شرح مخصوص الحکم، مصر، ۱۴۰۷ق، صص ۲۰۶-۲۰۷.

اطاعت کنند.^۱ اما آیا این عدم استطاعت (چه در دنیا و چه در آخرت) به معنایی است که اشاعره استنباط می‌کنند و ایمان ابوجهل را به دلیل اخبار و علم الهی به عدم ایمانش محال می‌شمرند؟ و بدان گونه که صاحب تفسیر روح البیان نتیجه می‌گیرد: آیه دلالت بر جایز بودن تکلیف مالاطلاق دارد.^۲ یا این که چون قدرت مکلف بر فعل یکی از شروط تکلیف است^۳ عدم استطاعت را باید به گونه‌ای دیگر معنی کرد؟ از خود آیه می‌توان دریافت که استطاعت بر عمل در دنیا و نفی آن در آخرت از یک جنس نیستند، منظور از استطاعت در دنیا، سلامت جسمانی لازم بر سجده است. اما عدم استطاعت در آخرت به عدم اکتساب ملکه خضوع در برابر خداوند مربوط می‌شود و انسان‌های فاقد این ملکه، در روز قیامت که بواطن امور و آدمی آشکار می‌شود، نمی‌توانند سجده کنند.^۴ بنابراین به اعتبار همین ملکه می‌توان گفت که عده‌ای در دنیا در عین قدرت و سلامت استطاعت بر انجام تکلیف ندارند. زیرا استعداد فطری‌شان به دلیل تمایل به دنیا و شهوات دنیوی فاسد شده است.^۵

۴. قبله‌گاه سجده

طرح این مسأله اساساً به واسطه روایات مشابهی است که این روایات جز با تأویل، آن هم بر مبنای قواعد عرفان نظری قابل قبول به نظر نمی‌رسد. اساس تشبیه در این روایات تعبیر «ساقه» در آیه است. در صحیح بخاری ذیل همین آیه آمده است: «حدثنا آدم حدثنا اللیت عن خالد بن یزید عن سعید بن ابی هلال عن زید بن اسلم عن عطاء بن یسار ابی سعید قال سمعت النبی (ص) یقول: یکشف ربنا عن ساقه فیسجد له کل مومن و مومنه و یقی من کان یسجد فی الدنیا رئای و سمعه، فیذهب لیسجد، فیعود ظهره طیفاً واحداً.»^۶ میدی در تفسیر

۱. ابن عربی، محمد بن علی، فصوص الحکم، ص ۱۳۷.

۲. حقی البروسی، شیخ اسماعیل، ج ۱۰، ص ۱۲۳.

۳. طوسی، نصیر الدین، تجرید الاعتقاد، ترجمه ابوالحسن شعرانی، تهران، کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۵۱ش، ص ۳۴۸.

۴. طباطبایی، سید محمدحسین، ترجمه تفسیر المیزان، سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، سرنا، ج ۱۹، ص ۶۴۴.

۵. حقی البروسی، شیخ اسماعیل، ج ۱۰، ص ۱۲۴.

۶. البخاری، ابوعبدالله محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۲۹۳.

خود می‌نویسد: «قال ابن مسعود یكشف ربنا عن ساقه، و عن ابي موسى الأشعری عن النبي (ص) یكشف عن ساق: قال نور عظیم یخروون له سجدا»^۱.

همین معنا در *درالمشور*^۲ و ترجمه آن در تفسیر فتح الرحمن بدین گونه است: «در صحیحین است و لفظ حدیث از بخاری است که ابوسعید خدری، رضی الله عنه، روایت کند از رسول الله، صلی الله علیه و سلم، که شنید او را که فرمودند که روز قیامت ظاهر نماید پروردگار ما ساق خود را پس سجده‌کنان افتند تمام اهل ایمان از مرد و زن و سجده نتواند کسی که در دنیا به جهت ربا و سمعه سجده می‌کرد. پس کوشش می‌کند که سجده کند، ولی به آن قادر نمی‌شود، زیرا که پشت او یک طبق مثل تخته راست می‌شود»^۳.

در روایات شیعه با تأکید بر تنزیه خداوند از ساق و جامه از قول امام صادق (ع) در پاسخ به سوال عبید بن زراره که پرسید آیا خدا جامه خود را بالا می‌زند؟ چنین فرمودند: «سبحان ربی الاعلی»^۴ پاسخ مختصر امام (ع) در قالب تنزیه بیان‌گر این واقعیت است که ساحت الهی از هر توصیفی که شایبه تجسیم و تشبیه باشد، منزّه است. اما آیا این تعبیر می‌تواند به گونه‌ای تأویل شود که هم با مبانی عقلی شیعه سازگار باشد و هم ما را به رازی عرفانی رهنمون سازد؟ در این رابطه باید از روایات دیگر کمک گرفت. از جمله این روایت که از علی ابن موسی الرضاع (ع) در رابطه با «یکشف عن ساق» سؤال شد و حضرت (ع) فرمودند: «حجاب من نور یکشف فیقع المومنون سجداً و تدمج اصلاّب المنافقین فلا تستطیعون السجوده»^۵ («برده‌ای از نور برداشته می‌شود و در پی آن مؤمنان به سجده می‌افتند اما پشت منافقان (همانند تخته) سخت می‌شود لذا نمی‌توانند سجده کنند»).

۱. میدی، ابوالفضل رشیدالدین، *کشف الاسرار و عدة الابرار*، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، ح ۱۰،

۱۳۷۱ش، ص ۱۹۶.

۲. سیوطی، جلال‌الدین، ح ۶، ص ۲۵۱.

۳. دهلوی، شاه ولی الله، *فتح الرحمن بترجمه القرآن*، به کوشش مسعود انصاری، تهران، نشر احسان، ۱۳۸۵ش،

ص ۵۶۶.

۴. ابن بابویه، محمد بن علی، *معانی الاخبار*، به کوشش علی اکبر غفاری، حوزه علمیه قم، ۱۳۶۱ش، ص ۱۵۵.

ص ۱۵۵.

۵. صدوق، ابوجعفر محمدبن علی، *عیون اخبار الرضا*، به کوشش سید مهدی حسینی لاجوردی، قم، ۱۳۶۳ش،

۱۳۶۳ش، ح ۱، ص ۱۲۱.

در این بیان «کشف» به گونه‌ای پرده برداشتن از حقیقتی الهی، تلقی شده است. به تعبیر صدرالمتألهین پرده‌هایی که بین خداوند و بندگانش بوده کنار زده می‌شود و هیچ‌کس بر آیینی باقی نماند مگر آن‌که همان سجده معروف و شناخته شده را خواهد کرد.^۱ بنابراین کشف ساق کتابه از تجلی الهی است. تجلی‌ای که عظمت حق را برای اهل توحید نمایان می‌سازد تا بدان‌جا که حق را در آن تجلی خواهند شناخت و به همین خاطر سجده می‌کنند. لذا «ساق» به معنی حجاب عزت^۲ و کشف آن به معنی رفع حجاب در اثر تابش بی در پی انوار عظمت و کبریایی، در اصطلاحات عرفانی آمده است.^۳ در همین رابطه حدیثی وارد شده است که در بین اهل معرفت به «حدیث تحول» معروف است؛ مطابق این حدیث، حق تعالی در قیامت متجلی می‌گردد و هر امتی پیرو معبودی می‌شود که در دنیا می‌پرستید، تا آن‌که نوبت به اهل توحید می‌رسد در آن هنگام حق تعالی در صورت‌های نازل پیشین بر آنها تجلی می‌کند و می‌فرماید: «من پروردگار شمایم». گویند: «از تو به خدا پناه می‌بریم» و هم‌چنان منتظرند تا پروردگار بیاید. خداوند به آنان می‌فرماید: «آیا بین شما و بین او علامت و نشانه‌ای هست که بدان وی را شناسید؟» گویند: «آری، اگر او را بدان علامت پیشین می‌شناسیم»^۴ در این هنگام خداوند در همان صورتی که وی را بدان می‌شناختند تجلی می‌کند و فرمان سجده صادر می‌شود. همه آن‌هایی که در دنیا برایش سجده می‌کردند، به خاک می‌افتند، مگر منافقان که پشت‌هانشان مانند شاخ گاو یک‌پارچه می‌شود، نمی‌توانند سجده کنند.^۵ در تفسیر روح البیان ضمن نقل این حدیث از طریق ابو‌برده و از ابو‌موسی اشعری ذکر شده است که ابو‌برده این حدیث را برای عمر بن عبدالعزیز روایت کرد و او از روی

۱. شیرازی، صدرالدین محمد، اسرار الآیات، ترجمه محمد خواجوی، تهران: نشرات مولی، ۱۳۸۰ش، ص ۳۰۶.

۲. چرخ، یعقوب، تفسیر یعقوب چرخ، به کوشش حسنعلی محمدی و ایلا حمامی، تهران: فرنا، ۱۳۸۷ش، ص ۶۳.

۳. ترمذی قندهاری، نظام الدین، قواعدالعرفاء و آداب الشعراء، به کوشش احمد مجاهد، تهران: ۱۳۸۷ش، ص ۱۱۷.

۴. در رابطه با اهمیت علامت در شناخت خداوند بنگرید به: چیتیک، ویلیام، عوالم خیال، ترجمه قاسم کاکایی، تهران: هرمس، ۱۳۸۴ش، صص ۱۳۸-۱۳۹.

۵. ابن عربی محمد بن علی، الفتحوحات المکبیه، ج ۱، ص ۳۱۱.

تعجب ابوبرده را قسم می‌دهد که «آیا واقعاً این حدیث را پدرت به تو روایت کرده است؟» ابوبرده سه بار قسم یاد می‌کند که واقعیت امر چنین است. عمر بن عبدالعزیز پس از آن می‌گوید: «حدیثی بهتر از این، از اهل توحید نشنیده‌ام» (ما سمعت من اهل التوحید حدیثاً هو احب الی من هذا الحدیث).^۱ صاحب تفسیر روح البیان پس از نقل این حدیث از تفسیر فاتحه الكتاب حمزه فناری می‌گوید: «حدیث تحول، حدیثی اجماعی است و این تحول از آثار صفات الهی است و گونه خداوند از جهت ذات منزّه از صورت است. همانند دیدن خداوند در صورت انسانی در رؤیا».^۲ آن‌چه در این حدیث قابل تأمل است تلازمی است که بین خضوع و سجده اهل توحید و شناخت عینی خداوند در روز قیامت وجود دارد. به عبارت دیگر اهل توحید تا حقیقت را در صورت معهود در دنیایشان مشاهده نکنند، سجده نمی‌کنند. سر این مطلب به تلازم میان معرفت و مشاهده برمی‌گردد. چون بالاترین درجه معرفت، معرفت مشاهده است.^۳ این مشاهده در پی تجلی حق رخ می‌دهد. کامل در معرفت و مشاهده کسی است که در عین تشبیه، تنزیه و در عین تنزیه، تشبیه را از یاد نبرد.^۴ اما صاحبان عقاید دینی عمدتاً حق را در صورت‌های محدود و خاص خودشان می‌پرستند. از این رو، حق را جز در آن صور محدود نمی‌شناسند این عربی از این صور به «اله المعتقد» یعنی خدای باور داشت هر معتقدی تعبیر می‌کند.^۵ در قیامت هم به تناسب معتقدات تجلیاتی صورت می‌گیرد و در پی آن اهل عقاید، خدای خویش را خواهند شناخت و بدان اقرار خواهند کرد.^۶ مستند روایی این عربی حدیث صحیحی است که عبدالرحمن بن مسعود از رسول خدا (ص) نقل کرده است که فرمود: «خدای تعالی روز قیامت همه مردم را یک‌جا جمع می‌کند و خود در چند تکه ابر پایین می‌آید. آن‌گاه منادی ندا می‌دهد که "یا ایها الناس ألم ترضوا من ربکم الذی خلقکم و صورکم و رزقکم ان تولی

۱ حفر الروس، شیخ اسماعیل، ج ۱۲، ص ۱۲۲. نیز بنگرید به: چرخ، یعقوب، تفسیر بقعوب چرخ، ص ۶۳.

۲ همانجا.

۳ سراج طوسی، ابونصر، الجمع فی التصوف، به کوشش نیکلسون، لندن، ۱۹۱۴، ص ۴۱.

۴ ابن عربی محمد بن علی، تفسیر الحکم، ص ۱۸۱.

۵ همان، ص ۱۱۳.

6. Chittick, William, *The Sufi Path Of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*, State University Of New York, 1989, pp. 264-330.

کل انسان منکم ما کان یعبد فی الدنیا و یتولی. ایس ذلک من ریکم عدلاً قالوا بلی! قال فیطلق کل انسان منکم الی ما کان یعبد فی الدنیا و ینتمل لهم ما کانوا یعبدون فی الدنیا.^۱ (ای مردم آیا از پروردگارتان که شما را آفرید و صورت‌گیری کرد و روزیشان داد خشنود شدید به این‌که هر یک از شما در دنیا چیزی را می‌پرستیدید و دوست می‌داشتید. آیا این از جانب پروردگارتان عدل محسوب نمی‌شود؟ گفتند: آری. منادی پس از آن می‌گوید هر انسانی از شماها باید به سوی معبودی که در دنیا می‌پرستید برود و هر آن‌چه که در دنیا می‌پرستیدند برایشان متمثل می‌شود).^۲

نکته قابل تأمل در این عبارات تلازم میان عبادت انسان در دنیا با تمثّل آن معبود در آخرت است. هم‌چنین در کنار عبادت لفظ توگی هم آمده است. پس در قیامت انسان تحت سرپرستی ولی‌ای است که در دنیا او را ولیّ خود می‌دانست و عبادت می‌کرد. گویی عبادت از مجرای ولایت صورت می‌گیرد. در ادامه حدیث مصادیق این ولایت و عبادت توضیح داده شده، به این‌که برای پرستندگان عیسی، شیطان عیسی و برای عبادت‌کنندگان عزیر شیطان عزیر متمثل می‌شود و نیز برای عده‌ای هم درخت و چوب خشک و سنگ متمثل می‌شود. تنها اهل اسلام باقی می‌مانند. در این هنگام خدای تعالی برایشان متمثل می‌شود و به ایشان می‌گوید: «چرا مثل بقیه مردم به راه نمی‌افتید؟» می‌گویند: «ما پروردگاری داریم که هنوز او را ندیده‌ایم تا به سوی او برویم». خداوند می‌فرماید: «اگر پروردگارتان را ببیند سه چه نشانه‌ای او را خواهید شناخت؟» خواهند گفت: «بینا و بینه علامه ان رأیاه عرفنا. قال و ماهی؟ قال یکشف عن ساق. فیکشف عند ذلک عن ساق. فیکشف کل من کان یسجد طائعاً ساجداً و یقی قوم ظهورهم کصیاصی البقر. یریدون السجود فلا یسنتطیعون».^۳

علامت معبود اهل توحید «کشف عن ساق» است. با توجه به این‌که ساق در «ساق الشجر» و «ساق الانسان» کنایه از اصل و حقیقت انسان است.^۴ منظور از آن می‌تواند کشف اصل و حقیقت امر باشد؛ چیزی معادل مفهوم قرآنی «وجه الله». زیرا «وجه الشی

۱. سیوطی، جلال‌الدین، ج ۶، ص ۲۵۶.

۲. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، فتح الباری فی شرح صحیح البخاری، بیروت دارالفکر، ۱۴۲۰ق، ج ۹، ص ۶۶۸.

۳. بیضاوی، ناصرالدین، ج ۱، ص ۱۱۶.

حقیقته^۱ بنا بر این با ظهور وجه الله در قیامت، اهل توحید خدا را خواهند شناخت و آن همان حقیقتی است که عارفان موظف هستند که همواره توجه تام خود را معطوف بدان کنند. چرا که انسان نمی‌داند که در چه حالی قبض روح می‌شود^۲ لذا باید به حکم «اینما تولوا فثم وجه الله» (بقره: ۱۴۳) دایم به قبله حقیقی توجه کند. قبله حقیقی همان حقیقت جامع وجودی است که حق با همه عظمتش در آن متجلی شده است و آن قلب انسان کامل است. ابن عربی در باب ۳۳۹ فتوحات مکیه ضمن بیان حضور وجه الله در انسان کامل از جهت صورت و مظهریت و در حق از جهت عین و حقیقت، به حیرت انسان در مقام سجده اشاره کرده است از این جهت که نمی‌داند برای کدام یک سجده کند؟ پاسخ این عربی تخییر در این مقام است. چون وجه الله در حق و مظهرش حضور دارد، لذا برای هر یک سجده کند از او پذیرفته می‌شود^۳ ابن فارض نیز با اشاره به حدیث قدسی «بل وسعی قلب عبدی المؤمن» از زبان حقیقت محمدی اظهار داشته که تعجبی ندارد اگر امام به سوی من نماز گزارد، زیرا معشوق در قلبم جا گرفته و او قبله حقیقی همه قبله‌هاست:

و لآ غرو ان صلی النام الی ان ثوت بفؤادی و هی قبله قبلیتی
و کل الجهات التّ نحوی توجّهت بما تمّ من نك و حج و عمرة
کلانا مصل واحد، ساجد الی حقیقته بالجمع فی کل سجده^۴

مولانا هم از ظهور این حقیقت در قلب انسان کامل با تعبیر مسجد درون اولیاء یاد کرده و آن را سجده‌گاه و قبله همگان معرفی کرده است:

مسجدی کان اندرون اولیاست سجده‌گاه جمله است آنجا خدایت^۵

۱. ابن عربی، محمد بن علی، مفروض الحکم، ص ۱۱۳.

۲. همانجا.

۳. ابن عربی، محمد بن علی، الفتوحات المکیه، ج ۳، ص ۱۵۷.

۴. فرغانی، سعیدالدین سعید، مشارق الفارسی شرح ثابته ابن فارض، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات انجمن فلسفه و عرفان اسلامی، ۱۳۵۷ش، صص ۱۸۹-۱۹۲.

۵. مولوی، جلال الدین محمد، متنوی معنوی، به کوشش رینولد نیکلسون، تهران، ققنوس، ۱۳۷۶ش، دفتر دوم،

بنابراین اگر انسان کامل در سجده‌اش به وحدت حقیقی خود توجه می‌کند، دیگر کاینات و خصوصاً انسان‌ها برای کمال وجودی خود باید به پیشگاه او سجده کنند. همان گونه که فرشتگان در برابر آدم سجده کردند:

و فی شہدت الساجدین لمظہری
فحفت ائی کنت آدم سجدتی^۱

این خاصیت به کمال وجودی انسان کامل از جهت اطلاق و عدم تقید مربوط می‌شود. «حدیث تحول» هم به دو مرتبه اطلاق و تقید اشاره دارد. آن‌ها که منحصرأ حق را در صفات تزییعی یا تشبیہی باور داشته باشند، ظهور حق را در غیر آن صفات منکر می‌شوند.^۲ اما اهل توحید با توجه به جلوه کامل حق که منزله از قید اطلاق و تقید است، ذات انسان کامل را ساری در همه حقایق وجودی خواهند دید. لذا از عہدہ مدح و ستایش او برخوردار خواهند آمد:

و مدح صفاتی بی یوفق مادحی
لحمدی و مدحی بالصفات مذمتی^۳

کمال مدح و ستایش به شکل خضوع و خشوع در مقابل آن صورت خواهد گرفت و این خضوع و خشوع در برابر انسان کامل و حقیقت محمدی که - به حقیقت ستودنی است - عین خضوع و سجده به پیشگاه الهی است. زیرا مطابق تحقیق عرفا، باطن حق که وجود احدی نفس الرحمانی و جامع است، عین ظاهر انسان کامل است و ظاهر حق که متعین است، عین باطن انسان کامل است که در هر آن و شأنی متبدل می‌شود.^۴ از آنجا که حق تعالی به واسطه مظهر کامل و تام خود یعنی انسان کامل در همه مواطن حضور دارد، در زبان قرآن و سنت با تعبیری محسوس و متشابه نظیر «وجه الله» سایبان‌هایی از ابر و عرش از آن یاد شده است. در اخبار شیعه روایات فراوانی است دال بر این که عرش و کرسی از نور محمدی (ص) آفریده شده است.^۵ هم‌چنین آمده است که نور محمدی پیش از آفرینش

۱. فرغانی، سعیدالدین سعید، ص ۳۹۲.

۲. همان، ص ۴۳۶.

۳. همان، ص ۴۳۴.

۴. حمزه فناری، شمس الدین محمد، مصباح الانس فی شرح مفتاح الغیب صدرالدین قوسون، به کوشش محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۴ش، ص ۷۱۱.

۵. قاضی سعید، شرح الاربعین، محمد سعید بن محمد مفید، به کوشش نجف‌قلی حبیبی، تهران، نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۹ش، ص ۳۲۴.

در پس حجاب‌های دوازده‌گانه پنهان بود و سپس در عرش نمایان و در «ساق العرش» مستقر شد.^۱ در روایت دیگر «ساق العرش» جایگاه رفیعی دانسته شده که محل اجتماع نور توحید و انوار خمسه طیه است.^۲ شارح تجلیات الهیه، ساق در آیه مورد بحث را عماد و ستون نور می‌داند که حامل حیات روح و قیومیت است و از آن، روح و حیات به دیگر مراتب آفرینش تسری می‌یابد. وی این ستون را صورت عدلیه انسانیه دانسته است.^۳ عبدالکریم جیلی نیز ضمن شرح کلام ابن عربی تأویلی از آیه «وانت الساق بالساق الی ربک یومئذ المساق» (قیامت: ۲۹-۳۰) ارائه داده است؛ وی در هم پیچیده شدن ساق در ساق را کتابه از پیوستن ذات انسانی به ذات رحمانی و شهود عینیت آن دو می‌داند. در این هنگام که همان قیامت کبری است. کلیه امور به سوی انسان سوق داده می‌شود. همان‌گونه که آغاز و صدورش هم از او بوده است.^۴

این مفهوم با تلقی شیعی از انسان کامل و ولایت امامان معصوم (ع) سازگار است. قرآن به صراحت از بازگشت امور و انسان‌ها به سوی حق سخن می‌گوید: «ان الینا ایابهم ثم ان علینا حسابهم» (غاشیه: ۲۵-۲۶). در زیارت مانوره این بازگشت و حسابرسی به انسان کامل و امامان (ع) استناد داده شده است: «و ایاب الخلق الیکم و حسابهم علیکم».^۵ هم‌چنین قرآن از قیامت چنین خبر می‌دهد: «و اشرق الارض بنور ربها» (زمر: ۶۹)، در زیارت جامعه آمده است: «و اشرق الارض بنورکم».^۶ در تفسیر آمده است: «رب الارض امام الارض».^۷ از این رو، توقع آن می‌رود که در تفاسیر روایی شیعه «کشف عن ساق» با ولایت

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، معانی الاخبار، صص ۳۰۷-۳۰۸.

۲. ابن بابویه، محمد بن علی، عیون اخبار الرضا، به کوشش سید مهدی حسینی لاجوردی، قم، ۱۳۳۳ش، ص ۳۰۷.

۳. ابن عربی، محمد بن علی، التجلیات الالهیه همراه با کشف الغایات فی شرح ما اکتفت علیه التجلیات، به کوشش عثمان یحیی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۳۷ش، صص ۱۲۵-۱۲۶.

۴. جیلی، عبدالکریم، شرح مشکلات الفروضات المکیه، به کوشش یوسف زیدان، دارالامین، ۱۹۹۹، صص ۱۵۱-۱۵۵.

۵. ابن بابویه (اصدوق)، محمد بن علی، من لا یحضره الفقه، موسسه العلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۰۶ق، ص ۱۲۰.

۶. همان، ص ۱۲۲.

۷. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر قمی، قم، موسسه دارالکتب للطباعة و النشر، بی تا، ج ۲، ص ۲۵۳.

امیرالمؤمنین علی(ع) پیوند خورده باشد: «قال القمى يكشف لاميرالمؤمنين عليه السلام فتصير اعناقهم مثل صياصي البقر يعنى قرونها فلا يستطيعون ان يسجدوا. وهى عقوبة لانهم لم يظفوا الله فى الدنيا فى امره و هو قوله و قد كانوا يدعون الى السجود و هم سالمون - قال الى ولايته فى الدنيا و هم يستطيعون»^۱ قاضی سعید قمی در تفسیر روایتی که شیخ صدوق از امام صادق نقل می‌کند که از حضرت درباره آیه مذکور پرسیدند، حضرت فرمود: «کشف ازاره عن ساقه و یده الاخرى على رأسه» سپس فرمود: «سبحان ربى الاعلى»، صدوق گفت: معنی «سبحان ربى الاعلى» تزییه خداوند عزوجل از داشتن ساق است. قاضی سعید معتقد است که ساق در روایات به معنی شباهت یا مجاز یا استعاره نیست بلکه «ساق» بر همان معنای حقیقی‌اش باقی است. حقیقت «ساق» اختصاص به انسان (مابین «قدم» و «رکبه» ران) ندارد، بلکه معنای شریف‌تر و عالی‌تر از آن مراد است. منظور از ساق، مابقوم به الشیء؛ یعنی آنچه که قوام هر چیز بدان است. همان‌گونه که قیام انسان بر ساق متصور است، خداوند نیز قیام و قوام عالم را - که همان انسان کبیر است - بر چیزی قرار داده که نسبت به عالم به منزله ساق است و این مفهوم حقیقت ساق است نه مجاز و استعاره. وی با استناد به به احادیثی که از امام(ع) رسیده و در عین این‌که قائل به تزییه خداوند است قائل به این است که خداوند ساق خود را نمایان کرده است.^۲ او نتیجه می‌گیرد که «کشف عن ساق» کنایه از حجاب نوری است و آن نور تابعیت امام و اطاعت از اوست. زیرا قوام آسمان‌ها و زمین تنها به خلیفه الله و امام است. پس استعدای ندارد که حجاب حقیقی از حقایق وجودی باشد. وی روایت «یکشف لامیرالمؤمنین» را که در تفسیر قمی آمده است، در همین رابطه تفسیر می‌کند؛ یعنی «عن الساق التى لامیرالمؤمنین(ع)». سجود هم به ولایت و اطاعت از امیرالمؤمنین تفسیر شده است.^۳

۱. فیض کاشانی، ملا محسن، ج ۲، ص ۷۳۵.

۲. قمی، قاضی سعید، شرح توحید صدوق، به کوشش نجفقلی حبیبی، تهران، ۱۳۷۴ش، ج ۲، ص ۶۹۳.

۳. همان، صص ۵۷۶-۵۷۷.

نتیجه

فراخوان سجده در قیامت از جهاتی مشابه سجده ملائکه برای آدم(ع) است. زیرا هر دو سجده به فرمان الهی صورت می‌گیرد. از این رو، حتی در سجده برای آدم اگرچه آدم مسجود است اما در واقع سجده برای خداست. در سجده ملائکه برای آدم، کفر ابلیس با سرپیچی از فرمان سجده آشکار شد. سجده روز قیامت هم امتحانی است که در آن کفار و منافقان به دلیل پیروی از شیطان نمی‌توانند امر خدا را در قیامت اطاعت کنند و صدور این نافرمانی از آنان حجتی علیه آنان محسوب می‌شود. در هر دو سجده قبله‌گاه انسان کامل است. چرا که ولایت کلیه در انسان ظهور یافته، لذا به حکم مظهریت تائش برای حق تعالی شایسته آن است که در عبادت مورد توجه قرار گیرد. همان‌گونه که در روایات شیعه از زبان معصومین(ع) وارد شده است که فرمودند: «نحن باب الله و نحن وجه الله و نحن عین الله فی خلقه... و بنا عبدالله و لولانا ما عرف الله»^۱ مطابق روایات شیعه آنچه که موجب شد تا آدم مسجود ملائکه شود، انتقال اشباح ائمه معصومین(ع) از ذرّه عرش به صلب آدم است. بنابراین آدم ظرف این اتوار(خمس طیه) قرار گرفت و این اتوار به نوبه خود از چهار اسم الهی (محمود، علی، فاطمه، محسن) اشتقاق یافت. پس آدم محل ظهور این اسمای الهی شد و سجده بر او عین عبودیت خداوند شد.^۲ بدین ترتیب اگر آدم(ع) جلوه‌ای از حقیقت محمدی و حقیقت محمدی تجلی وجه‌الله در دنیا و آخرت است. سجده بر وجه‌الله عین خضوع برای خداست؛ و از آنجا که نهایت خضوع و حقیقت سجده جز با تجلی الهی محقق نمی‌شود، لذا در کنار قبله مجازی به قبله حقیقی توجه داده شده است: «وجه المشرق و المغرب فاینما تولوا فثم وجه الله» (بقره: ۱۱۵). عارف بزرگ مصری محمد بن عبدالجبار نقری(ق ۳۵۴ ق) در یکی از تنزلات الهی و در مقام شهود بیت المعمور از حقیقت بیت الله و قبله الهی که باید به سوی آن روی آورد، چنین گزارش می‌دهد: «و قال لی: وجهی قبلته و عینی بابه، أقبل علیه بكلک تجده مسلماً لک».^۳ مطابق این عبارت وجه‌الله قبله بیت‌الله است.

۱. وات، ویلیم مونتگمری، ج ۲، ص ۱۲۰؛ کلین، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دارالکتاب الاسلامیه.

۱۳۶۵، باب النوادر، ج ۱، ص. ۱۸۵.

۲. فیض کاشانی، ملا محسن، ج ۱، ص ۷۸.

۳. نقری، محمدبن عبدالجبار، کتاب المواقف و بلیه کتاب المحاطات، به کوشش آریبری، قاهره، دارالکتب

المصریه، بی تا، ص ۴۰.

با اقبال کلی به سوی بیت می‌توان به این معنی دست یافت. این اقبال کلی با وقوف، جواز ورود به خانه را صادر می‌کند: باید سر به آستانه باب گذاشت و با خضوع در برابر عین‌الله، از چشم حق به سوی او نگریست. مطابق روایات شیعه باب‌الله و عین‌الله همان مقام ولایت کلیه است؛ و خضوع در برابر این باب با سجده محقق می‌شود. به همین دلیل در روایت آن را «باب حطه» هم دانسته‌اند که به تأویل آیه «و ادخلوا الباب سجداً و قولوا حطه» (بقره: ۱۵۸) مربوط می‌شود. فیض کاشانی با استناد به روایاتی که امامان خود را باب حطه معرفی کرده‌اند می‌گوید: «خدای تعالی محمد(ص) و علی(ع) را به باب مثال زده است و همگان را دستور داده تا از روی بزرگداشت و تعظیم این باب سجده کنند و بیعت خود را با آن دو تجدید نمایند و میثاق خود را در خصوص ولایت به یاد بیاورند.»^۱ پس می‌توان نتیجه گرفت که در قیامت هم مقام نورانی ولایت الهی بر اهل توحید منکشف می‌شود و تنها موحدان که بر میثاق توحید و ولایت پایدار بودند، در مواجهه با این نور سجده می‌کنند و این نشان از معرفت حقیقی آنان دارد که دیگران از آن محروم بوده‌اند.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه محمد حواجوی، تهران، نشرات مولی، ۱۳۳۸ش.
- ابن بابویه، محمدبن علی، عیون اخبار الرضا، به کوشش سید مهدی حسینی لاجوردی، قم، ۱۳۳۳ش.
- همو، معانی الاخبار، به کوشش علی اکبر غفاری، حوزه علمیه قم، ۱۳۶۱ش.
- همو، من لایحضره الفقیه، بیروت، موسسه الاعلی للمطبوعات، ۱۴۰۶ق.
- ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، فتح الباری فی شرح صحیح البخاری، بیروت دارالفکر، ۱۴۲۰ق.
- ابن عربی، محمد بن علی، التحلیات الالهیه همراه با کشف الغایات فی شرح ما اتت به الله - به کوشش عثمان یحیی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۷ش.
- همو، الفوتوحات المکیه، ۱ج، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، بی تا.
- همو، فصوص الحکم، تعلیقات علیه ابوالعلاء غفیری، تهران، الزهراء، ۱۳۷۵ش.
- البخاری، ابو عبدالله محمدبن اسمعیل، صحیح البخاری، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۸ق، ۱۹۹۷م.
- بلاشر، زری، در آستانه قرآن، ترجمه دکتر محمود ولعیار، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۰ش.
- بنت الشاطی، عایشه عبدالرحمن، اعجاز بیانی قرآن، ترجمه حسن صابری، تهران، انستتات - نشر فرهنگ، ۱۳۷۶ش.

- بیضاوی، ناصرالدین، *انوار التنزیل و اسرار التأویل المعروف بتفسیر البیضاوی*، ج ۲، بیروت، دارالفکر، بی تا.
- ترمذی، حکیم محمدبن علی، *البیات العقلی*، به کوشش خالد زهری، مغرب، منشورات الکلویه الأدب و العلوم الآسیاه، ۱۹۹۸.
- همو، *الصلاة و مقاصدها*، به کوشش حسنی نصر زیدان، مصر، دارالکتب العربی، ۱۹۶۵.
- تربتی قندهاری، نظام الدین، *قواعد العرفاء و آداب الشعراء* (قرهنگ اصطلاحات عارفان و شاعران)، به کوشش احمد مجاهد، تهران، سروش، ۱۳۸۷ش.
- جیلی، عبدالکریم، *شرح مشکلات الفتوحات المکیه*، به کوشش یوسف زیدان، دارالأمین، ۱۹۹۹.
- سهرخی، یعقوب، *تفسیر یعقوب سهرخی*، به کوشش حسنعلی محمدی و لایلا حمامی، تهران، ۱۳۸۷ش.
- حقی البروسی، شیخ اسماعیل، *تفسیر روح البیان*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۵.
- حمزه فناری، شمس الدین محمد، *مصباح الانس فی شرح مفتاح العیب صدرالدین قزوینی*، به کوشش محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۴ش.
- دهلوی، شاه ولی الله، *فتح الرحمن بترجمه القرآن*، به کوشش مسعود انصاری، تهران، نشر احسان، ۱۳۸۵ش.
- زنجانی، ابوعبدالله، *تاریخ جامع قرآن کریم*، ترجمه سید حسام فاطمی، تهران، انتشارات افشار، بی تا.
- سراج طوسی، ابونصر، *اللمع فی التصوف*، به کوشش نیکلسون، لندن، ۱۹۱۴.
- سیوطی، جلال الدین، *الدر المصنوع فی التفسیر المأثور*، بیروت، دارالمعرفه، بی تا.
- شریف لاهیجی، بهادالدین محمدبن شیخعلی، *تفسیر شریف لاهیجی*، به کوشش میرجلال الدین محدث ارموی و محمد ابراهیم آیش، تهران، دفتر نشر داد، ۱۳۷۳ش.
- شیرازی، صدرالدین محمد، *اسرار الآیات*، ترجمه محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۸۰ش.
- صدوق، ابوجعفر محمدبن علی، *عیون اخبار الرضا*، به کوشش سید مهدی حسینی لاجوردی، قم، ۱۳۶۳ش.
- طباطبایی، سید محمدحسین، *تفسیر المیزان*، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، بی تا.
- طبرسی، ابوالفضل بن الحسن، *مجمع البیان فی التفسیر القرآن*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، تهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه، بی تا.
- طوسی، نصیر الدین، *تحریر الاعتقاد*، ترجمه ابوالحسن شعرانی، تهران، کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۵۱ش.
- فرغانی، سعیدالدین سعید، *مشارق الدرری شرح تأیبه ابن فارس*، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات نجمن فلسفه و عرفان اسلامی، ۱۳۵۷ش.
- فیض کاشانی، ملا محسن، *الصافی فی تفسیر القرآن*، تهران، کتابفروشی الاسلامیه، ۱۳۵۶ش.
- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم، *أطراف الاشارات فی تفسیر القرآن*، به کوشش ابراهیم بیونی، مصر، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۱م.

- قمی، قاضی سعید، شرح الأربعین، محمد سعید بن محمد مفید، به کوشش نجف‌قلی حبیبی، تهران، نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۹ش.
- همو، شرح توحید صدوقی، ج ۲، به کوشش نجفقلی حبیبی، تهران، ۱۳۷۴ش.
- قمی، شیخ عباس، کلیات مفاتیح الجنان، قم، ۱۳۸۱ش.
- قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر قمی، قم، موسسه دارالکتب للطباعة و النشر، بی‌تا.
- کاشانی، عبدالرزاق، شرح قصص الحکم، مصر، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م.
- کلبی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دارالکتاب الاسلامیه، ۱۳۶۵ش.
- مولوی، جلال‌الدین محمد، مثنوی معنوی، به کوشش رینولد نیکلسون، ققنوس، تهران، ۱۳۷۶ش.
- مهدی، ابوالفضل رشیدالدین، کشف الأسرار و عده الأسرار، ج ۱۰، به کوشش علی اسمعیر حکمت، تهران، ۱۳۷۱ش.
- نقری، محمدن عبدالجبار، کتاب المواقف و بیه کتاب المحاطبات، به کوشش آربری، قاهره، دارالکتب المصریه، بی‌تا.
- وات، ویلیام موننگمری، درآمدی بر تاریخ قرآن، نوشته ریچارد بلی، (بازنگری و بازنگاری) ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، قم، ۱۳۸۲ش.

- Chittick, William, *The Sufi Path Of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*, State University Of New York, 1989.