

## فراخوان سجده در قیامت از منظر قرآن و عرفان<sup>۱</sup>

علی اشرف امامی<sup>۲</sup>

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 کنایه 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 «اله المعتقد» 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 متناسب با صور اعتقادی تجلی می‌کند و در قیامت همگان حق را با صورت معهود در دنیاشان می‌شناسند. اما قیامت عرصه جداسازی اهل توحید از غیر است. از این‌رو، 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 مشابه دانست و به ظهور ولایت کلیه تأویل کرد و در نهایت سجده در برابر این حقیقت در قیامت مشابه سجده ملائکه 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: «سیماهم فی وجوههم من اثر السجود» (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؛<sup>۱</sup> 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.<sup>۲</sup> 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،<sup>۳</sup> آیات مکی (قلم: ۴۲-

۱. ترمذی، حکیم محمد بن علی، الصلاة و مقاصدها، به کوشش حسنی نصر زیدان، مصر، دارالکتب العربی، ۱۹۶۵، ص ۲۳.

۲. بلاشر، ژری، در آستانه قرآن، ترجمه محمود رامیار، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۰، ص ۴۰؛ همچنین نک: وات، ویلیام مونتگمری، درآمده بر تاریخ قرآن، نوشته ریچارد بل، (بازنگری و بازنگاری) ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، قم، ۱۳۸۲ش، ص ۲۳۵.

۳. زنجانی، ابو عبدالله، تاریخ جامع قرآن کریم، ترجمه سید حسام فاطمی، تهران، انتشارات افشار، بی تا، ص ۸۰.

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 ساق 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 تندرست 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 تعبیر 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 توبیخ مشرکان برای

ترک سجود می‌داند که چون وقتش سپری شده است<sup>۱</sup> جنبهٔ 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» شأنیست آن را دارد که همهٔ موجودات در برابر آن بنده‌وار سر فرود آورند: «ان كل من في السموات و الارض الا آتی الرحمن عبدا» (مریم: ۹۳). لذا از مشرکان خواسته می‌شود که در مقابل «الرحمن» سجده کنند: «و اذا قيل لهم اسجدوا للرحمن قالوا و ما الرحمن» (فرقان: ۶۰). هم‌چنین در مقام تلاوت آیات «الرحمن» مؤمنان گریه‌کنان به سجده می‌افتند «اذا تتلى عليهم آیات الرحمن خرّوا سجداً و بکیا» (مریم: ۵۸). پس مطابق این آیات تلازمی میان سجدهٔ انسان و این اسم وجود دارد و چون سلطنت اسم الرحمن در قیامت مکشوف شود، انسان‌ها در مواجهه با این اسم می‌بایست به سجده افتند. تأمل در آیهٔ مورد بحث یعنی: «یوم یکشف عن ساق ویدعون الی السجود» (قلم: ۴۲) نشان می‌دهد که صحنهٔ قیامت عرصه‌ای است که تجلی عظیمی در آن رخ می‌دهد. تعبیر «کشف 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.<sup>۲</sup> مادهٔ کشف در قرآن کریم در خصوص برطرف کردن عذاب، ضرب، سوء و نیز ترس قیامت، «لیس لها من دون الله کاشفه» (نجم: ۵۸)، به کار رفته است. ابن عباس «کشف 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.<sup>۳</sup> تصویر اصلی آن است که با ظهور امر مهیب در قیامت - چه آن امر، حادثه

۱. بیضاوی، ناصرالدین، *انوار التنزیل و اسرار التأویل المعروف بتفسیر البیضاوی*، بیروت، دارالفکر، بی تا، ج ۲، ص ۱۴۶.

۲. بنت الشاطی، عایشه عبدالرحمن، *اعجاز بیانی قرآن*، ترجمهٔ حسین صابری، تهران، انتشارت علمی فرهنگی، ۱۳۷۶ ش، ص ۴۸۵.

۳. حقی البروسی، شیخ اسماعیل، *تفسیر روح البیان*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۵، ج ۱۰، ص ۱۲۱.

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 سیاق آیه می‌توان به همگانی بودن این سجده پی برد. همان‌گونه که اغلب مفسران چنین استنباطی داشته‌اند:

از مجاهد و قتاده منقول است که «یوذن الموذن یوم القيامة فیسجد المومن و تصلب ظهور المنافقین فیصیر سجود المسلمین حسرة علی المنافقین»<sup>۱</sup>.

قشیری هم این سجده را برای عموم دانسته است:

«یومرون بالسجود فاما المومنون فیسجدون و اما الکفار فتشد اصلا بهم فلا تنحنی»<sup>۲</sup>.  
تعبیر «یوذن الموذن» 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»<sup>۳</sup>.

## 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 خنثی 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، بی تا، ج ۱۰، ص ۳۳۹.

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

۳. شریف لاهیجی، بهاء‌الدین محمدبن شیخعلی، تفسیر شریف لاهیجی، به کوشش میرجلال‌الدین محدث ارموی و دکتر محمد ابراهیم آیتی، تهران، دفتر نشر داد، ۱۳۷۳ش، ج ۴، ص ۵۵۳.

گردن 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.<sup>۱</sup>

تعبیر امانت ما را به تعبیر قرآنی «مستودع» رهنمون می‌سازد که به معنای «امانتگاه» در مقابل «مستقر»، به معنای «قرارگاه»، است (انعام: ۹۸، ترجمه محمدخواجهوی). مطابق روایات شیعه این دو تعبیر در مورد ایمان به کار رفته است.<sup>۲</sup> 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 لبس و آلودگی ایمان می‌شود، حکیم ترمذی به این آیه اشاره می‌کند: «الذین امنوا و لم یلبسوا ایمانهم بظلم اولئک لهم الامن و هم مهتدون» (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 المومن کمثل الفرس فی آخیته یحول و یجول ثم یرجع الی آخیته» (مثل مومن همانند اسب در اصطبل است که در آنجا هر چقدر 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 مذلت همانند زمین متواضع باشد.<sup>۳</sup>

بدین ترتیب تواضع صفتی است که بندگان صالح خدا، آن را از زمین به ارث می‌برند. ابن عربی در برداشتی اشاری از آیه «ان الارض یرثها عبادی الصالحون» (انبیاء: ۶۵) معتقد است از آنجا که زمین (و آسمان) از روی رغبت فرمان خدا را اطاعت می‌کند، «ائتیا طوعاً و کرهاً قالنا اتینا طائعین» (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 العلیل، به کوشش خالد زهری، مغرب، منشورات الکلیه الادب و العلوم الانسانیه، ۱۹۹۸، ص ۱۰۶.

۲. فیض کاشانی، ملا محسن، الصافی فی تفسیر القرآن، تهران، کتابفروشی الاسلامیه، ۱۳۵۶ ش، ج ۱، ص ۵۳۴.

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

و طوع سجده می‌کند 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.<sup>۱</sup>

از طرف دیگر سرفرو 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: «اسجد» (=سرفرو آر)، یعنی از رفعت پنداری خود سرفرو آر و از بلندی خویش به پایین آی و اصل خویش را نظاره کن.<sup>۲</sup> 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 سربرداشتن ندارد، پس انسان دایم موصوف به سجود است.<sup>۳</sup> 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 شیء یتفیوا 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، الفتوحات المکیه، 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<sup>۱</sup> 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 سودن پیشانی در برابر خداوند تحقق می‌یابد. به همین دلیل قرآن وقتی از ناصیه خطاکار سخن می‌گوید، بلافاصله دستور به سجده می‌دهد. این اشاره بدین معنی است که شخص خطاکار از طرفی قهراً و تکویناً در سجده به سر می‌برد، چون در قبضه قهر الهی است، اما این سجده تکوینی که با اکراه همراه است موجب تقرب وی نمی‌شود. لذا به انسان دستور می‌دهد تا با رغبت برای خدا سجده کند و از این طریق تقرب جوید: «كَلَّا لَئِنْ لَمْ يَنْتَه لَنْسَفَعَا بِالنَّاصِيَةِ نَاصِيَةً كَازِبَةٍ خَاطِئَةٍ ... كَلَّا لَا تُطْعَمُهُ وَاَسْجُدْ وَاقْتَرِبْ» (علق: ۱۵-۱۹).

یکی از مصادیق کاذب بودن ناصیه می‌تواند، سجده منافقان باشد که از روی ریا در نماز به سجده می‌افتند. این سجده نیز، به حال آنان نافع نیست. لذا در حدیث آمده است که وقتی در قیامت دعوت به سجده می‌شود، پشت ریاکاران و منافقان همانند تخته یک‌پارچه می‌شود و آن‌ها قادر به سجده نخواهند بود.<sup>۲</sup>

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 آن‌که منظور از «یوم» در «یوم یکشف عن ساق» نه روز قیامت بلکه هنگام نزع و قبض روح باشد. بیضاوی احتمالاً با استفاده از تشابه مفهومی ساق در این آیه با آیه «و التفت الساق بالساق» (قیامت: ۲۹) چنین احتمالی را مطرح می‌کند. چون منظور از ساق در این آیه سختی فراق دنیا به دلیل شدت ترس از آخرت است.<sup>۳</sup> در این صورت عدم استطاعت برای سجده هم بدین گونه توجیه می‌شود که چون در حال احتضار شخص از شدت هول توانایی سجده یا نماز را ندارد، لذا طبیعی است که این کار از او صادر نشود.<sup>۴</sup>

۱. ابن عربی، محمد بن علی، فصوص الحکم، تعلیقات علیه ابوالعلاء عقیفی، تهران، الزهراء، ۱۳۷۵ش، ص ۱۰۶.

۲. سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور فی التفسیر المأثور، بیروت، دارالمعرفه، بی تا، ج ۶، ص ۲۵۴.

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 یوم، روز قیامت باشد، منظور از سجده هم تعبد و تکلیف نیست. چون وقت تکلیف سپری شده است، مقصود از آن توییح ایشان به سبب ترک سجده است.<sup>۱</sup>

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 کفه ترازو وجود ندارد تا به یکی از آن دو مکان هدایت شوند، در این موقع به سجده فراخوانده می‌شوند و در اثر سجده کفه حسنات سنگین‌تر می‌شود و به بهشت وارد می‌شوند.<sup>۲</sup>

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 منتفی است. اما پیش از ورود به سرای جاوید همین مقدار از شرع یعنی سجده به دستور خداوند باقی می‌ماند.<sup>۳</sup>

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 «العدل» 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 بندگان و بر حسب طاعت و معصیت استحقاق ثواب و عقاب نمایان شود.<sup>۴</sup>

### 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 امثال 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، فصوص الحکم، ص ۱۳۷؛ همو، الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۳۱۶.

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

اطاعت کنند.<sup>۱</sup> 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 می‌شمردند؟ و بدان‌گونه که صاحب تفسیر روح‌البیان نتیجه می‌گیرد؛ آیه دلالت بر جایز بودن تکلیف مالایطاق دارد.<sup>۲</sup> یا این‌که چون قدرت مکلف بر فعل یکی از شروط تکلیف است<sup>۳</sup> 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.<sup>۴</sup> 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.<sup>۵</sup>

#### ۴. قبله‌گاه سجده

طرح این مسأله اساساً به واسطه‌ی روایات متشابهی 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 «ساق» در آیه است. در صحیح بخاری ذیل همین آیه آمده است: «حدثنا آدم حدثنا اللیث عن خالد بن یزید عن سعید بن ابی هلال عن زید بن اسلم عن عطاء بن یسار ابی سعید قال سمعت النبی (ص) یقول: یكشف ربنا عن ساقه فیسجد له کل مومن و مومنه و بقی من کان یسجد فی الدنیا رثاء و سمعه، فیذهب لیسجد، فیعود ظهره طبقاً واحداً».<sup>۶</sup> میبیدی 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 اسلامیة، ۱۳۵۱ ش، ص ۳۴۸.

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

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

۶. البخاری، ابو عبدالله محمد بن اسمعیل، صحیح البخاری، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۲۹۳.

خود می‌نویسد: «قال ابن مسعود یکشف ربنا عن ساقه، و عن ابی موسی الاشعری عن النبی (ص) یکشف عن ساق: قال نور عظیم یخروون له سجدا».<sup>۱</sup>

همین معنا در *درالمشور*<sup>۲</sup> 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 ریا 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».<sup>۳</sup>

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».<sup>۴</sup> 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 الرضا (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 السجود»<sup>۵</sup> «پرده‌ای از نور برداشته می‌شود و در پی آن مؤمنان به سجده می‌افتند اما پشت منافقان (همانند تخته) سخت می‌شود لذا نمی‌توانند سجده کنند».

۱. میبیدی، ابوالفضل رشیدالدین، *کشف الاسرار و عده الابرار*، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، ج ۱۰، ۱۳۷۱ ش، ص ۱۹۶.

۲. سیوطی، جلال الدین، ج ۶، ص ۲۵۴.

۳. دهلوی، شاه ولی الله، *فتح الرحمن بترجمه القرآن*، به کوشش مسعود انصاری، تهران، نشر احسان، ۱۳۸۵ ش، ص ۵۶۶.

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

۵. صدوق، ابوجعفر محمدبن علی، *عیون اخبار الرضا*، به کوشش سید مهدی حسینی لاجوردی، قم، ۱۳۶۳ ش، ج 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.<sup>۱</sup> بنابراین کشف ساق کنایه 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<sup>۲</sup> و کشف آن به معنی رفع حجاب در اثر تابش پی در پی انوار عظمت و کبریایی، در اصطلاحات عرفانی آمده است.<sup>۳</sup> 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 بشناسید؟» گویند: «آری، اگر او را بدان علامت ببینیم می‌شناسیم».<sup>۴</sup> 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 پشت‌هایشان مانند شاخ گاو یک‌پارچه می‌شود، نمی‌توانند سجده کنند.<sup>۵</sup> 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، انتشارات مولی، ۱۳۸۰ش، ص ۳۰۶.

۲. چرخ، یعقوب، تفسیر یعقوب چرخ، به کوشش حسنعلی محمدی و لیلا حمامی، تهران، فرتاب، ۱۳۸۷ش، ص ۶۳.

۳. ترینی 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، الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۳۱۴.

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 احبّ الی من هذا الحدیث»).<sup>۱</sup> 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 گرنه خداوند از جهت ذات منزّه از صورت است. همانند دیدن خداوند در صورت انسانی در رؤیا». <sup>۲</sup> 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. سرّ این مطلب به تلازم میان معرفت و مشاهده برمی‌گردد. چون بالاترین درجه معرفت، معرفت مشاهده است.<sup>۳</sup> 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.<sup>۴</sup> 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 ابن عربی از این صور به «اله المعتقد» یعنی خدای باور داشت هر معتقدی تعبیر می‌کند.<sup>۵</sup> 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.<sup>۶</sup> مستند روایی ابن 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. حقی البروسی، شیخ اسماعیل، ج ۱۲، ص ۱۲۲. نیز بنگرید به: چرخ، یعقوب، تفسیر یعقوب چرخ، ص ۶۳.

۲. همانجا.

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

۴. ابن عربی محمد بن علی، فصوص 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 ربکم عدلاً قالوا بلی! قال فینطلق کل انسان منکم الی ما کان یعبد فی الدنیا و یتمثل لهم ما کانوا یعبدون فی الدنیا.<sup>۱</sup> (ای مردم آیا از پروردگارتان که شما را آفرید و صورت‌گری کرد و روزیتان 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.)»

نکته قابل تأمل در این عبارات تلازم میان عبادت انسان در دنیا با تمثّل آن معبود در آخرت است. هم‌چنین در کنار عبادت لفظ تولی 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 ببینید به چه نشانه‌ای او را خواهید شناخت؟» خواهند گفت: «بیننا و بینه علامه ان رأیناه عرفنا. قال و ماهی؟ قال یکشف عن ساق. فیکشف عند ذلک عن ساق. فیخر کل من کان یسجد طائعاً ساجداً و یبقی قوم ظهورهم کصیاصی البقر. یریدون السجود فلا یستطیعون».<sup>۲</sup>

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؛<sup>۳</sup> منظور از آن می‌تواند کشف اصل و حقیقت امر باشد؛ چیزی معادل مفهوم قرآنی «وجه الله»، زیرا «وجه الشی

۱. سیوطی، جلال الدین، ج ۶، ص ۲۵۶.

۲. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، فتح الباری فی شرح صحیح البخاری، بیروت دارالفکر، ۱۴۲۰ق، ج ۹، ص ۶۶۴.

۳. بیضاوی، ناصرالدین، ج ۴، ص ۱۴۶.

حقیقته»<sup>۱</sup>. بنابراین 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 حالتی قبض روح می‌شود.<sup>۲</sup> 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 ابن عربی تحخیر در این مقام است. چون وجه الله در حق و مظهرش حضور دارد، لذا برای هر یک سجده کند از او پذیرفته می‌شود.<sup>۳</sup> ابن فارض نیز با اشاره به حدیث قدسی «بل وسعنی قلب عبدی المؤمن» از زبان حقیقت محمدی اظهار داشته که تعجیبی ندارد اگر امام به سوی من نماز گزارد، زیرا معشوق در قلبم جا گرفته و او قبله حقیقی همه قبله‌هاست:

و لا غرو ان صلی الانام الی ان      ثوت بفؤادی و هی قبله قبلتی  
و کل الجهات السّت نحوی توجّهت      بما تمّ من نسک و حج و عمره  
کلانا مصل واحد، ساجد الی      حقیقته بالجمع فی کل سجده<sup>۴</sup>

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 خداست<sup>۵</sup>

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

۲. همانجا.

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

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

۵. مولوی، جلال الدین محمد، مثنوی معنوی، به کوشش رینولد نیکلسون، تهران، ققنوس، ۱۳۷۶ش، دفتر دوم، بیت: ۳۱۱۰.

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 فیّ شَهدت الساجدین لمظْهَری      فحَققت انی کنت آدم سجِدتی<sup>۱</sup>

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

و مدح صفاتی بی یوفق مادحی      و حمدی و مدحی بالصفات مذمتی<sup>۳</sup>

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.<sup>۴</sup> 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 این‌که عرش و کرسی از نور محمدی (ص) آفریده شده است.<sup>۵</sup> 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 قونوی، به کوشش محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۴ش، ص ۷۱۱.

۵. قمی، 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.<sup>۱</sup> در روایت دیگر «ساق العرش» جایگاه رفیعی دانسته شده که محل اجتماع نور توحید و انوار خمسه طیبه است.<sup>۲</sup> 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 انسانی دانسته است.<sup>۳</sup> عبدالکریم جیلی نیز ضمن شرح کلام ابن عربی تأویلی از آیه «والتفت الساق بالساق الی ربک یومئذ المساق» (قیامت: ۲۹-۳۰) ارائه داده است؛ وی در هم پیچیده شدن ساق در ساق را کنایه 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.<sup>۴</sup>

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: «انّ الینا ایابهم ثم ان علینا حسابهم» (غاشیه: ۲۵-۲۶). در زیارت مأثوره این بازگشت و حسابرسی به انسان کامل و امامان (ع) استناد داده شده است: «و ایاب الخلق الیکم و حسابهم علیکم».<sup>۵</sup> هم‌چنین قرآن از قیامت چنین خبر می‌دهد: «و اشرقق الارض بنور ربها» (زمر: ۶۹)، در زیارت جامعه آمده است: «و اشرقق الارض بنورکم».<sup>۶</sup> در تفسیر آمده است: «رب الارض امام الارض».<sup>۷</sup> 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، ۱۳۶۳ش، صص 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، ۱۳۶۷ش، صص ۱۲۵-۱۲۶.

۴. جیلی، عبدالکریم، شرح مشکلات الفتوحات المکیه، به کوشش یوسف زیدان، دارالامین، ۱۹۹۹، صص ۱۵۴-۱۵۵.

۵. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی، من لا یحضره الفقیه، موسسه العلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۰۶ق، صص ۴۲۰.

۶. همان، صص ۴۲۲.

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

امیرالمؤمنین علی(ع) پیوند خورده باشد: «قال القمی یکشف لامیرالمؤمنین علیه السلام فتصیر اعناقهم مثل صیاصی البقر یعنی قرونها فلا یستطیعون ان یسجدوا. وهی عقوبه لانهم لم یطیعوا الله فی الدنیا فی امره و هو قوله و قد كانوا یدعون الی السجود و هم سالمون- قال الی ولایته فی الدنیا و هم یستطیعون».<sup>۱</sup> قاضی سعید قمی در تفسیر روایتی که شیخ صدوق از امام صادق نقل می‌کند که از حضرت درباره‌ی آیه مذکور پرسیدند، حضرت فرمود: «کشف ازاره عن ساقه و یده الاخری علی رأسه» سپس فرمود: «سبحان ربی الاعلی»، صدوق گفت: معنی «سبحان ربی الاعلی» تنزیه 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 معنایی شریف‌تر و عالی‌تر از آن مراد است. منظور از ساق، مایقوم 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 این که قائل به تنزیه خداوند است قائل به این است که خداوند ساق خود را نمایان کرده است.<sup>۲</sup> 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 استبعادی 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 الی لامیرالمؤمنین(ع)». سجود هم به ولایت و اطاعت از امیرالمؤمنین تفسیر شده است.<sup>۳</sup>

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 ۵۷۵-۵۷۶.

## 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 تامش 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».<sup>۱</sup> مطابق روایات شیعه آنچه که موجب شد تا آدم مسجود ملائکه شود، انتقال اشباح ائمه معصومین (ع) از ذروه عرش به صلب آدم است. بنابراین آدم ظرف این انوار (خمس طویه) قرار گرفت و این انوار به نوبه خود از چهار اسم الهی (محمود، علی، فاطر، محسن) اشتقاق یافت. پس آدم محل ظهور این اسمای الهی شد و سجده بر او عین عبودیت خداوند شد.<sup>۲</sup> 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: «ولله المشرق و المغرب فاینما تولوا فثم وجه الله» (بقره: ۱۱۵). عارف بزرگ مصری محمد بن عبدالجبار نفری (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 بکلک تجده مسلماً لک».<sup>۳</sup> مطابق این عبارت وجه‌الله قبله بیت‌الله است،

۱. وات، ویلیام مونتگمری، ج ۲، ص ۴۲۰؛ کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دارالکتاب الاسلامیه، ۱۳۶۵، باب النوادر، ج ۱، ص ۱۴۵.

۲. فیض کاشانی، ملا محسن، ج ۱، ص ۷۸.

۳. نفری، محمد بن عبدالجبار، کتاب المواقف و یلیه کتاب المخاطبات، به کوشش آربری، 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: ۵۸) 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»<sup>۱</sup>. پس می‌توان نتیجه گرفت که در قیامت هم مقام نورانی ولایت الهی بر اهل توحید منکشف می‌شود و تنها موحدانی 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 خواجه‌ای، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۸ش.
- ابن بابویه، محمدبن علی، عیون اخبار الرضا، به کوشش سید مهدی حسینی لاجوردی، قم، ۱۳۶۳ش.
- همو، معانی الاخبار، به کوشش علی اکبر غفاری، حوزه علمیه قم، ۱۳۶۱ش.
- همو، من لایحضره الفقیه، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۶ق.
- ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، فتح الباری فی شرح صحیح البخاری، بیروت دارالفکر، ۱۴۲۰ق.
- 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، ۱۳۶۷ش.
- همو، الفتوحات المکیه، ۴ج، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، بی تا.
- همو، فصوص الحکم، تعلیقات علیه ابوالعلاء عفیفی، تهران، الزهراء، ۱۳۷۵ش.
- البخاری، ابو عبدالله محمدبن اسمعیل، صحیح البخاری، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۸ق/۱۹۹۷م.
- بلاشر، ژری، در آستانه قرآن، ترجمه دکتر محمود رامیار، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۰ش.
- بنت الشاطی، عایشه عبدالرحمن، اعجاز بیانی قرآن، ترجمه حسین صابری، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۶ش.

۱. فیض کاشانی، ملا محسن، ج ۱، صص ۹۵-۹۶.

- بیضاوی، ناصرالدین، *انوار التنزیل و اسرار التأویل المعروف بتفسیر البیضاوی*، ج ۲، بیروت، دارالفکر، بی تا.
- ترمذی، حکیم محمدبن علی، *اثبات العلیل*، به کوشش خالد زهری، مغرب، منشورات الکلیه الادب و العلوم الانسانیه، ۱۹۹۸.
- همو، *الصلاة و مقاصدها*، به کوشش حسنی نصر زیدان، مصر، دارالکتب العربی، ۱۹۶۵.
- ترینی قندهاری، نظام الدین، *قواعد العرفاء و آداب الشعراء* (فرهنگ اصطلاحات عرفان و شاعران)، به کوشش احمد مجاهد، تهران، سروش، ۱۳۸۷ش.
- جیلی، عبدالکریم، *شرح مشککات الفتوحات المکیه*، به کوشش یوسف زیدان، دارالامین، ۱۹۹۹.
- چرخ، یعقوب، *تفسیر یعقوب چرخ*، به کوشش حسنعلی محمدی و لیلا حمادی، تهران، ۱۳۸۷ش.
- حقی البروسی، شیخ اسماعیل، *تفسیر روح البیان*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۵.
- حمزه فناری، شمس الدین محمد، *مصباح الانس فی شرح مفتاح الغیب صدرالدین قونوی*، به کوشش محمد خواجهوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۴ش.
- دهلوی، شاه ولی الله، *فتح الرحمن بترجمه القرآن*، به کوشش مسعود انصاری، تهران، نشر احسان، ۱۳۸۵ش.
- زنجانی، ابو عبدالله، *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 المنثور فی التفسیر المأثور*، بیروت، دارالمعرفه، بی تا.
- شریف لاهیجی، بهاءالدین محمدبن شیخعلی، *تفسیر شریف لاهیجی*، به کوشش میرجلال الدین محدث ارموی و محمد ابراهیم آیتی، تهران، دفتر نشر داد، ۱۳۷۳ش.
- شیرازی، صدرالدین محمد، *اسرار الآیات*، ترجمه محمد خواجهوی، 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، ابوعلی الفضل بن الحسن، *مجمع البیان فی التفسیر القرآن*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، تهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه، بی تا.
- طوسی، نصیر الدین، *تجرید الاعتقاد*، ترجمه ابوالحسن شعرانی، تهران، کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۵۱ش.
- فرغانی، سعیدالدین سعید، *مشارق الداری شرح تأنیه ابن فارض*، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات انجمن فلسفه و عرفان اسلامی، ۱۳۵۷ش.
- فیض کاشانی، ملا محسن، *الصادق فی تفسیر القرآن*، تهران، کتابفروشی الاسلامیه، ۱۳۵۶ش.
- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم، *لطائف الاشارات فی تفسیر القرآن*، به کوشش ابراهیم بیونی، مصر، ۱۳۹۰م/۱۹۷۱م.

- قمی، قاضی سعید، شرح الاربعین، محمد سعید بن محمد مفید، به کوشش نجف‌قلی حبیبی، تهران، نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۹ش.
  - همو، شرح توحید صدوق، 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، بی تا.
  - کاشانی، عبدالرزاق، شرح فصوص الحکم، مصر، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م.
  - کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ش.
  - مولوی، جلال الدین محمد، مثنوی معنوی، به کوشش رینولد نیکلسون، ققنوس، تهران، ۱۳۷۶ش.
  - میدی، ابوالفضل رشیدالدین، کشف الاسرار و عمده الابرار، ج ۱۰، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۷۱ش.
  - نقری، محمد بن عبدالجبار، کتاب المواقف و یلیه کتاب المخاطبات، به کوشش آربری، قاهره، دارالکتب المصریه، بی تا.
  - وات، ویلیام مونتگمری، درآمدهای بر تاریخ قرآن، نوشته ریچارد بل، (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.