

# با امام (ره) در تفسیر بسم الله

ابوالقاسم علیدوست

إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ \* فِي كِتَابٍ مَكْتُونٍ \* لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ \* تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ<sup>۱</sup>

همانا آنچه بر محمد (ص) نازل شده، قرآنی است گرامی که جای در کتاب پوشیده شده ای دارد (از این رو از هر گونه تحریف محفوظ است). جز پاکان نمی توانند آن را لمس کنند. این قرآن از سوی پروردگار عالمیان نازل شده است.

قرآن کریم کتابی است که برای هدایت جهانیان نازل شده و برای همگان قابل استفاده است. این حقیقت را خود قرآن بارها متذکر شده است؛ از جمله در سوره قمر چهار مرتبه می فرماید:

وَلَقَدْ يَسْرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدْكِرٍ<sup>۲</sup>  
همانا قرآن را برای پند گرفتن آسان گردانیدیم، آیا پند گیرنده ای هست؟

البته هر کس به فراخور معرفت و دانش خویش، از این مائده آسمانی رزقی دریافت می کند؛ از این رو امام صادق (ع) فرمودند:

کتابُ اللهِ - عزَّ و جَلَّ - على أربعة أشياء: على العبارة و الإشارة و اللطائف و الحقائق؛ فالعبارة للعوام، و الإشارة للخواص، و اللطائف للأولياء، و الحقائق للأنبياء<sup>۳</sup>؛

کتاب خداوند - عز و جل - بر چهار چیز مستقر است؛ عبارت که سهم عموم مردم، و اشاره که سهم خواص و خردمندان است؛ ظرایف که مخصوص اولیا، و حقایق و عینیت ها که خاص انبیاء می باشد.

امام خمینی (ره) در همین راستا فرموده است:  
قرآن یک سفره ای است که خدا پهن کرده برای همه بشر؛

یک سفره پهنی است، هر که به اندازه اشتهاش از آن می تواند استفاده کند، اگر مریض نباشد که بی اشتها بشود؛ امراض قلبیه آدم را بی اشتها می کند ...<sup>۴</sup>

خداوند حکیم وقتی سخن از «قرآن کریم» می گوید که «فِي كِتَابٍ مَكْتُونٍ»<sup>۵</sup> است، به میان می آورد، طهارت روح و فکر را شرط بهره برداری از این کتاب می داند و می فرماید: لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ.<sup>۶</sup>

در واقع، اگر به حکم شریعت، مبتلای به حدث اکبر و اصغر نباید خط قرآن را لمس کند، روح و فکر آلوده به حدث اکبر و اصغر (روحی که آلوده به گناه کبیره و صغیره است و نسبتی با دنیای حرام دارد و زندانی حجاب های خودبینی و خودمحوری است و نیز فکری که قوام نیافته و اعتقادات بایسته را پیدا نکرده است) به مقتضای تکوین، نمی تواند از قرآن بهره ببرد.<sup>۷</sup>

باید احرام بست؛ احرام از آنچه مانع تکامل و سعادت است، و تنها محرم است که محرم می گردد، و تنها محرم است که گوشش جای پیغام سروش است!

۱. واقعه (۵۶): ۷۷-۸۰.

۲. قمر (۵۴): ۱۷-۲۲-۳۲-۴۰.

۳. بحار الانوار، ج ۹۲، ص ۱۰۳؛ مقدمه مرآة الانوار، ص ۱۷.

۴. تفسیر سوره حمد، ص ۱۷۳. البته اصل سخن از صدر المتألهین است. ر. ک: اسفار، ج ۹، ص ۳۰۱؛ نیز ر. ک: نهاية الأصول، ص ۵۶.

۵. واقعه (۵۶): ۷۸.

۶. واقعه (۵۶): ۷۹.

۷. ر. ک: کافی، ج ۸، ص ۳۱۱-۳۱۲.

تا نگردي آشنا زين پرده رمزي نشنوي

گوش نامحرم نباشد جاي پيغام سروش<sup>۸</sup>

بر اساس قاعده ای فلسفی، تا عالم در حد معلوم نباشد، کُنّه معلوم را درک نمی کند و محدود، محیط بر نامحدود نمی گردد؛<sup>۹</sup> بنابراین استفاده کامل و اتم از قرآن، مخصوص مخاطب اصلی این کتاب الهی است:

إِنَّمَا يَعْرِفُ الْقُرْآنَ مَنْ خُوِّطَ بِهِ.<sup>۱۰</sup>

و سایر انسان ها به مقدار رهایی از حجاب ها و تعلقات و تحصیل طهارت و عبودیت و معرفت به خداوند و رسول و مفسران واقعی قرآن، به این کتاب راه می یابند.

امام خمینی (ره) در کلامی با اشاره به حجاب های فهم قرآن- از قبیل حجاب خودبینی، اصطلاحات، آراء و عقاید فاسد، جمود بر اقوال مفسران، گناه و حب دنیا- می فرماید:

إِنَّ لِلْكِتَابِ التَّدْوِينِي الإِلَهِي بَطُونًا سَبْعَةً بِاعْتِبَارٍ، وَ سَبْعِينَ بَطْنًا بُوْجِهٍ، لَا يَعْلَمُهَا إِلاَّ اللهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ، وَ لَا يَمَسُّهَا إِلاَّ الْمُطَهَّرُونَ مِنَ الْاِحْدَاثِ الْمَعْنَوِيَةِ وَ الْاِخْلَاقِ الرَّذِيئَةِ السَّيِّئَةِ وَ الْمُتَحَلِّونَ بِالْفَضَائِلِ الْعِلْمِيَةِ وَ الْعَمَلِيَةِ؛ وَ كُلٌّ مِنْ [كَانَ] تَنْزَّهَهُ وَ تَقَدَّسَهُ أَكْثَرَ، كَانَتْ تَجَلِّي الْقُرْآنَ لَهُ أَكْثَرَ وَ حَظَّهُ مِنْ حَقَائِقِهِ أَوْفَرَ؛<sup>۱۱</sup>

کتاب تدوینی الهی از جهتی هفت بطن و از جهت دیگر هفتاد بطن دارد که غیر خداوند و پایداران در علم، آن را نمی دانند و جز پاک شدگان از آلودگی های معنوی و اخلاق پست و زشت و آراستگان به فضیلت های علمی و عملی، آن را در نمی یابند. و هر کس پاکی و بی آلودگی او بیشتر باشد، تجلی قرآن برای او بیشتر و بهره او از حقایق قرآن فراوان تر است.

نوشتاری که پیش روی است، نقد و تحلیلی بر تفسیر امام خمینی (ره) بر کریمه بسم الله است. امام راحل با وجود اینکه از شرایط لازم برای تفسیر قرآن برخوردار بود، ولی شخصیت فقهی، عرفانی، سیاسی و اجتماعی اش، نگذاشت شخصیت تفسیری وی- اثباتاً- آن طور که باید، ظهور و نمود یابد؛ از این رو تأمل و نقد و تحلیل آنچه از ایشان بر جای مانده، می تواند تا حدودی حجاب را از روی این بُعد شخصیت ایشان بردارد.

امام خمینی، در عین ارج نهادن به تلاش هایی که عالمان دین، به عنوان تفسیر قرآن متحمل شده اند، معتقد بود که نه فقط تاکنون تفسیری شایسته بر این کتاب نوشته نشده است، بلکه چنین کاری ممکن نیست؛ چرا که اصل قرآن، علم نازل الهی است و احاطه بر این علم، جز برای خداوند متعال میسر نیست.<sup>۱۲</sup> اما با تنزل از مقام احدیت به قلب خاتمیت، برای

ذات مقدس نبوی- که مخاطب قرآن است- نیز قابل فهم شد و از این طریق، میسر برای خلص از اولیاء الله گردید. ایشان در کلامی نغم می فرماید:

حقیقت قرآن شریف الهی قبل از تنزل به منازل خلقیه و تطوّر به اطوار فعلیه، از شئون ذاتیه و حقایق علمیه در حضرت واحدیت است... و این حقیقت برای احدی حاصل نشود به علوم رسمیه، و نه به معارف قلبیه، و نه به مکاشفه غیبیه؛ مگر به مکاشفه تامّه الهیه، برای ذات مبارک نبی ختمی (ص) در محفل انس «قاب قوسین» بلکه در خلوتگاه سرّ مقام «اودنی». و دست آمال عایله بشریه از آن کوتاه است؛ مگر خلص از اولیاء الله که به حسب انوار معنویه و حقایق الهیه با روحانیت آن ذات مقدس مشترک و به واسطه تبعیت تامّه، فانی در آن حضرت شدند، که علوم مکاشفه را بالوراثه از آن حضرت تلقی کنند...<sup>۱۳</sup>

ایشان آثار به جا مانده پیرامون این کتاب را «تبیین» می داند، نه «تفسیر»؛<sup>۱۴</sup> ولی این نگرش، مانع از آنکه خود به تبیین یا تفسیر قرآن پردازد، نشده است؛ از این رو آثاری از ایشان- چه در قالب سخن و چه نوشتار- به جای مانده است؛ آثاری که رهنمایی مؤثر در اتخاذ مبنا برای تحقیق و تفسیر این کتاب مقدس است. سخنان امام در زمینه قرآن، گاه عام و مربوط به کل قرآن است و گاه خاص و مربوط به آیه ای معین؛ و از این جمله است مباحثی که در تفسیر بسم الله از ایشان رسیده است. نظر به اهمیت ویژه این کریمه در میان آیات قرآن و اهتمامی که در روایات و آثار اندیشمندان به آن شده است،<sup>۱۵</sup> مباحث ایشان را در رابطه با این کریمه، مورد نقد و بررسی قرار می دهیم؛ هر چند حق بحث را نمی توان در این مختصر ادا کرد. مطالب مطرح شده در مقاله- به تبعیت از مشی امام در تفسیر بسم الله- از سه منظر ادبی، عرفانی و حدیثی مطرح می گردد.

۸. دیوان حافظ، ص ۱۴۸.

۹. اسفار، ج ۸، ص ۷۴ و ج ۹، ص ۲۴۶؛ و نیز ر. ک: تفسیر سورة حمد، ص ۹۳؛ قرآن کتاب هدایت، ص ۱۳۹.

۱۰. کالی، ج ۸، ص ۳۱۲، ح ۴۸۵.

۱۱. قرآن کتاب هدایت، ص ۱۳۰.

۱۲. ر. ک: تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۶.

۱۳. قرآن کتاب هدایت، ص ۱۴۲-۱۴۳؛ و نیز ر. ک: تفسیر سورة حمد، ص ۱۳۹.

۱۴. ر. ک: قرآن کتاب هدایت، ص ۱۵۹-۱۶۹.

۱۵. تا جایی که مشهور است: امام علی (ع) از سر شب تا صبح برای ابن عباس از تفسیر (بسم الله) سخن گفتند، در حالی که از تفسیر باء (بسم الله) فراتر نرفته بودند. ر. ک: تفسیر نمونه، ج ۱، ص ۱۶؛ تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۱۵۴.

تفسیر ادبی «بسم الله»

در مورد بسم الله مباحث متعدد ادبی، از قبیل تعیین نوع باء، بیان «متعلق به»<sup>۱۶</sup> جار و مجرور، تحقیق در زمینه «اسم» از جهت لغت و صرف و کتابت، بررسی واژه «الله» از منظر علوم مختلف ادبی؛ واری و فحص از اضافه «اسم» به «الله» و ... وجود دارد. با توجه به اینکه این نوشتار ناظر به مباحثی است که امام خمینی (ره) در تفسیر بسم الله ارائه داده است و ایشان هم از بحث های ادبی، تنها دو مطلب اول را به بحث نشسته است، از این رو بقیه مطالب را به سایر نوشتارهای ادبی و تفسیری حواله می دهیم.<sup>۱۷</sup>

در مورد نوع «باء» اقوال و احتمالاتی از سوی عالمان ادب و تفسیر مطرح گردیده است؛ بیان الصاق، سببیت، مصاحبت و استعانت<sup>۱۸</sup> از جمله این وجوه است. برخی از این وجوه، در روایات هم مورد اشاره قرار گرفته اند در روایتی از امام حسن عسکری (ع) می خوانیم:

تقول: بسم الله، ای: استعین علی اموری کلها بالله ...<sup>۱۹</sup>

در مورد «متعلق به» جار و مجرور هم گفته ها و احتمالات متعددی وجود دارد؛ تعلق به مقدری از قبیل «استعین»، «ابتدأت»، «أبدأ»، «ابتدائی»، «ظَهَرَ» و «أُتْبِرَكَ»<sup>۲۰</sup> از جمله این وجوه است.

به نظر می رسد راه یافتن به واقع و وجه صحیح، متوقف بر ملاحظه دو امر است:<sup>۲۱</sup>

امر اول: عبارت «بسم الله» گاه از خداوند است و دیگران به عنوان کلام الهی بازگو می کنند؛ و گاه سخنی از دیگران است، مانند کسی که کاری را با گفتن «بسم الله» یا «بسم الله الرحمن الرحیم» آغاز می کند.

امر دوم: در اینکه «بسم الله» در قرآن جزئی از قرآن است یا خیر، اختلاف است؛ شیعه آن را جزو قرآن می داند،<sup>۲۲</sup> و از اهل سنت نیز تفتازانی، قرآء مکه و کوفه، فقهای مکه و کوفه، و شافعی و اصحابش بر این باورند.<sup>۲۳</sup> در متون روایی شیعه این حدیث را از امام باقر (ع) می بینیم:

سَرَقُوا أكرم آية من كتاب الله: بسم الله الرحمن الرحيم.<sup>۲۴</sup>

اهل سنت نیز این روایت را از رسول اکرم (ص) نقل کرده اند: إذا قرأتم الحمد، فاقروا: بسم الله الرحمن الرحيم.<sup>۲۵</sup>

و نیز از آن حضرت نقل شده است:

بسم الله الرحمن الرحيم إحدى آياتها.<sup>۲۶</sup>

در مقابل این گروه، قرآء مدینه، بصره و شام، و فقهای این سه ناحیه معتقدند که «بسم الله الرحمن الرحيم» از قرآن نیست؛ نه در سوره فاتحه و نه در غیر آن، و علت درج «بسم الله» در قرآن

را تیمن و تبرک و تفکیک سوره ها از یکدیگر دانسته اند.<sup>۲۷</sup> با توجه به این دو امر، به تعیین نوع «باء» و «متعلق به» جار و مجرور می پردازیم.

به نظر می رسد اگر «بسم الله» را از غیر خداوند بدانیم همه آن وجوهی که اشاره شد قابل پذیرش است؛ البته با توجه به قصد متکلم؛ زیرا:

اگر انگیزه گوینده استعانت به اسم «الله» باشد، باء را برای بیان استعانت<sup>۲۸</sup> و جار و مجرور را متعلق به «استعین» باید گرفت. اگر قصد متکلم تبرک جستن به این نام مقدس باشد، باء بیان کننده مصاحبت (مصاحبت آغاز کار با تبرک ویژه) و جار و مجرور متعلق به «أُتْبِرَكَ» است.

و اگر داعی او بیان شروع کار به اسم الهی باشد، باء برای الصاق و جار و مجرور متعلق به «ابتدائی» و «أبدأ» و مانند آن می باشد.

اما اگر «بسم الله» را از خداوند بدانیم، هیچ یک از وجوه ذکر شده تصویر معقولی ندارد؛ به راستی آیا می توان «بسم الله» را - بر مبنایی که قول خداوند و جزو قرآن باشد - بر استعانت و تبرک و مانند آن حمل کرد؟! واضح است که چنین امری صحیح نیست و

۱۶. تعبیر معروف «متعلق» است ولی صحیح «متعلق به» می باشد.

۱۷. ر. ک: سلسبیل فی اصول التجزئة والاعراب، ص ۱۳-۱۸.

۱۸. ر. ک: الحدائق النديه، ص ۵؛ مغنی اللیب، حرف الباء؛ التفسیر الکبیر، ج ۱، ص ۵؛ مجمع البیان، ج ۱، ص ۲۰.

۱۹. البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۴۵.

۲۰. تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۹۴.

۲۱. برای یافتن وجه صحیح، ملاحظه سه امر دخالت دارد؛ ما امر سوم را در قالب اشکال و ملاحظه چهارم بر نظریه منتخب امام ذکر کرده ایم؛ از این رو از ذکر آن در این جا خودداری می کنیم.

۲۲. مجمع البیان، ج ۱، ص ۱۸؛ مستند العروة الوثقی، ج ۳، ص ۳۵۲. البته تعبیر این دو کتاب این است که شیعه بسم الله الرحمن الرحيم را جزو قرآن و جزو سوره ها - به جز سوره براءت - می داند. البته بین فقیهان شیعه نیز کسانی هستند که جزئیت «بسم الله» را برای هر سوره - به جز سوره فاتحه - مورد تردید قرار داده اند. (ر. ک: حاشیه آیه الله میلانی بر عروة الوثقی، احکام القراءه) از این رو تعبیر «جزو قرآن» آوردیم، نه «جزو سوره ها».

۲۳. الکشاف، ج ۱، ص ۱؛ المکررات، ج ۱، ص ۶.

۲۴. نور الثقلین، ج ۱، ص ۶.

۲۵. الدر المنثور، ج ۱، ص ۳.

۲۶. همان.

۲۷. الکشاف، ج ۱، ص ۱؛ البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۴۲، ح ۲۶.

۲۸. تعبیر «بیان استعانت» یا «بیان مصاحبت» اشاره به این است که معنی باء «استعانت» یا «مصاحبت» و امثال اینها نیست؛ از این رو اشکال برخی از مفسران که گفته اند: «تمی توان باء را برای استعانت - مثلاً - دانست و "استعین" در تقدیر گرفت» (تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۹۶-۹۷) صحیح به نظر نمی رسد؛ ر. ک: سلسبیل، ص ۳۱۸-۳۲۲.

اگر روایتی هم بر یکی از این وجوه دلالت کند، باید توجیه گردد. به طور مثال، در مورد روایتی که نقل شد<sup>۲۹</sup> می توان گفت که این روایت در صدد تفسیر «بسم الله» به عنوان آیه ای از قرآن نیست؛ از این رو در روایت دیگری از امام رضا(ع) نقل شده است:

معنی قول القائل: بِسْمِ اللّٰهِ، اَي: اَسْمِ عَلٰى نَفْسِي سِمَةً مِّنْ سَمَاتِ اللّٰهِ...<sup>۳۰</sup>

معنای اینکه می گویند: «بسم الله» این است که من بر خود نشانه ای از نشانه های خداوند می نهم.

واضح است که تفسیر امام(ع) در این حدیث، ناظر به «بسم الله» بندگان است نه خداوند. همچنین می توان گفت: روایت گذشته مطابق نظر عامه در تفسیر «بسم الله» وارد شده است و این امری است که در روایات، شیوع فراوانی دارد. و یا می توان گفت که مقصود از «استعانت» لطیف تر از آن است که عامه ادراک می کنند.<sup>۳۱</sup> با توجه به عدم صحت وجوه فوق در مورد «بسم الله» به عنوان آیه ای از آیات قرآن و قول خداوند، باید اندیشه دیگری را در مورد آن ارائه داد؛ به طور مثال می توان گفت: بآء برای بیان سببیت است و «متعلق به» جار و مجرور، فعل یا شبه فعلی است که در هر سوره وجود دارد و مناسب با «بسم الله» است؛ مثلاً در سوره مبارکه حمد، جار و مجرور متعلق به «الحمد» است یا در سوره اخلاص، متعلق به «قُل» می باشد. چنانکه می توان با فرض بیان سببیت در بآء، متعلق به را کلمه ای مثل «ظهر» دانست که در تقدیر است.

امام خمینی (ره) در این زمینه می فرماید:

بدان که علما را اختلاف است در متعلق بآء در بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ و هر کس به حسب مشرب خود از علم و عرفان، برای آن متعلقی ذکر نموده؛ چنانچه علمای ادب از ماده «ابتداء» یا «استعانت» مثلاً اشتقاقی نموده و تقدیر گرفته اند... و بعض اهل معرفت آن را متعلق به «ظَهْر» گرفته و گفته: «أَي: ظَهْر الوجود بیسم الله»<sup>۳۲</sup> و این به حسب مسلک اهل معرفت و اصحاب سلوک و عرفان است که همه موجودات و ذرات کائنات و عوالم غیب و شهادت را به تجلی اسم جامع الهی، یعنی اسم اعظم، ظاهر دانند.<sup>۳۳</sup>

ایشان در جایی دیگر می فرماید:

پس حمدی که می کنیم و حمدی که می کنند و ثنایی که می کنند و ثنایی که می کنیم با اسم «الله» است؛ به سبب اسم «الله» است و این هم فرموده است: «بسم الله».<sup>۳۴</sup>

در سخنی دیگر راجع به متعلق به جار و مجرور می فرماید:

محتمل است که در تمام سوره های قرآن این «بسم الله»ها متعلق باشد به آیاتی که بعد می آید؛ چون گفته شده است که این «بسم الله» به یک معنای مقدری متعلق است. لکن بیشتر

به نظر انسان می آید که این «بسم الله»ها متعلق باشد به خود سوره؛ مثلاً در سوره حمد: بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ \* الْحَمْدُ لِلّٰهِ به اسم خدای تبارک و تعالی حمد برای او است.<sup>۳۵</sup>

اثر روشن این نظریه، اختصاص «بسم الله» در هر سوره به آن سوره است. امام (ره) در این زمینه می فرماید:

روی این زمینه که احتمال [دارد] هر «بسم الله» در هر سوره ای معنایش غیر «بسم الله» سوره دیگر [باشد]، هر سوره ای که «بسم الله» دارد و متعلق به آن چیز مناسب در آن سوره است، این با «بسم الله» دیگری که در سوره دیگر است فرق می کند.<sup>۳۶</sup>

ایشان با کشاندن این مبحث به فقه، ثمره شرعی این نظریه را این گونه ابراز می کند:

در فقه هم این مسأله هست که اگر چنانچه یک «بسم الله» را برای یک سوره ای گفتند، بخواهند یک سوره دیگر بخوانند، کافی نیست؛ باید «بسم الله» را دوباره بگویند.<sup>۳۷</sup> خلاصه نظریه امام این است که بآء در «بسم الله» برای بیان سببیت است و جار و مجرور، متعلق به عاملی مناسب در همان سوره می باشد. ایشان هر چند وجه مذکور را در قالب احتمال مطرح می کند، اما آن را می پذیرد و حتی بر اساس آن فتوا می دهد.<sup>۳۸</sup>

#### نقد و بررسی

انصاف این است که نظریه امام (ره) در قیاس با نظریات گذشته، دقیق تر و فنی تر است؛ چرا که بحث در خصوص «بسم الله»ی

۲۹. البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۴۵.

۳۰. التوحید، ص ۲۲۹.

۳۱. ر. ک: آداب الصلاة، ص ۲۴۰.

۳۲. صحیح: «ظهر الوجود بسم الله» است، با یک بآء نه دو بآء؛ از این رو مرحوم امام در تفسیر سوره حمد، ص ۱۲۰، تعبیر «ظهر الوجود بسم الله الرحمن الرحیم» دارد. البته در سخنی که به محیی الدین عربی نسبت داده شده عبارت «إن بـ» بسم الله الرحمن الرحیم "ظهر الوجود" آمده است. (ر. ک: تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۱۷۳)

۳۳. آداب الصلاة، ص ۲۴۰-۲۴۱.

۳۴. تفسیر سوره حمد، ص ۱۰۴.

۳۵. همان، ص ۹۷؛ نیز ر. ک: معنی اللیب، باب پنجم، جهت چهارم و باب دوم، تقسیم جمله به اسمیه و غیره، مثال هشتم.

۳۶. تفسیر سوره حمد، ص ۱۱۴.

۳۷. همان، ص ۱۱۵؛ همین مطلب را شیخ انصاری (ره) از منظری دیگر تثبیت می کند؛ ر. ک: کتاب الصلاة، ج ۱، ص ۴۳۷-۴۳۸.

۳۸. «اگر برای یک سوره «بسم الله» گفته شد، سوره دیگر را با آن نتوان ابتدا کرد. و آن مطابق مسلک فقهی نیز خالی از وجه نیست و مطابق این تحقیق وجه است». (آداب الصلاة، ص ۲۴۲)

گردد؛ مثلاً گفته شود: «حمد کردن به اسم خداوند...» اما در مثل: «حمد به اسم خدا است» و چیزی شبیه آن، تعلق «بسم الله» به عامل مقدر ضروری است.

البته ممکن است در دفاع از نظریه امام (ره) گفته شود: آنچه امام مطرح فرمود، تعلق «بسم الله» به «الحمد» در سوره حمد و شبه «الحمد» در بقیه سوره ها است؛ اما نحوه تعلق آن را بیان نفرمود که آیا جار و مجرور، مفعول با واسطه برای «الحمد» است یا حال برای او؟

واضح است که اشکال فوق، تنها با فرض نخست سازگار است. در پاسخ باید گفت که امام (ره) صریحاً اظهار داشته که در صدد بیان متعلق به برای «بسم الله» است و در قبال برخی نُحَات که «بسم الله» را مفعول با واسطه و منصوب به فعلی مانند «أستعین» مقدر می دانند، سخن فوق را ابراز نموده است.<sup>۴۳</sup>

۳. پیدا کردن عاملی مناسب در همه سوره ها که «بسم الله» بدان متعلق باشد مشکل است.

۴. اصلی ترین مشکل نظریه امام (ره) که ایشان خود بدان توجه دارد- حتی موجب گردیده تا ایشان در نهایت، بیان دیگری ارائه دهد- این است که نظریه فوق مبتنی بر تصویر نظام سبب و مسبب و علت و معلول بین اسم «الله» و سایر پدیده ها، اقوال و افعال است؛ و تصویر چنین نظامی کار آسانی نیست.

امام (ره) در این زمینه می فرماید:

این باء «بسم الله» باء سببیت، آن طور که اهل ادب می گویند، نیست؛ اصلاً فاعلیت حق از باب سببیت و مسببیت نیست؛ علت و معلولیت هم نیست. بهترین تعبیرش همان است که در قرآن واقع شده است که گاهی ظهور: **هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ**<sup>۴۴</sup> و گاهی **تَجَلَّى تَجَلَّى رَبُّهُ لِلجَبَلِ**<sup>۴۵</sup> [تعبیر کرده است] و این غیر از قضیه سببیت و مسببیت است؛ که در سببیت و مسببیت یک تمایلی که مقتضی نیست در ذات حق تعالی با موجودات، [مفروض است]. از این جهت یا باید سببیت را یک معنای توسعه داری حساب بکنیم که تجلی و ظهور را هم شامل بشود، یا در این جا بگوییم که باء، باء سببیت نیست. بگوییم:

۳۹. تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۱۰۰-۱۰۱.

۴۰. تفسیر سوره حمد، ص ۹۷.

۴۱. همان، ص ۱۰۷.

۴۲. آداب الصلاة، ص ۲۴۲.

۴۳. ر. ک: تفسیر سوره حمد، ص ۹۷ و ۱۲۰.

۴۴. حدید (۵۷): ۳.

۴۵. اعراف (۷): ۱۴۳.

است که در قرآن آمده و قول خداوند است، و نظریات قبل نمی تواند این «بسم الله» را توضیح دهد. در عین حال، این نظریه با همه دقت و ضابطه مندی اش، خالی از برخی ملاحظات نیست:

۱. در این نظریه ناقص بودن «بسم الله» و احتیاجش به «متعلق به» امری مسلم و غیر قابل بحث قلمداد شده است؛ در صورتی که می توان ادعا کرد که این ترکیب- بدون اینکه متعلق قرآن است و فرمایش خداوند متعال می باشد- در عین حال که از به عاملی باشد، برای تذکر و تعلیم عباد در ابتدای سوره های قرآن ذکر گردیده است.

فرزند امام (ره) در این زمینه می فرماید:

إِنَّ هَذِهِ الْكَلِمَةَ سَيَقْت لِلتَّبْرِكِ، وَ لَا تَكُونُ جُمْلَةً نَاقِصَةً أَدْبِيَّةً حَتَّى تَحْتَاجَ إِلَى الْمُتَعَلِّقِ، فَتَكُونُ بِه كَامِلَةً؛ بَلْ هَذَا كَقَوْلِ النَّاسِ: «اللَّهِ» فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ... وَ يَعْبرُ عَنْهُ فِي هَذَا الْعَصْرِ بِوَجْهٍ آخَرَ «تَيْتِر»؛ فَإِنَّ الْجُمْلَةَ الَّتِي تَقَعُ بِعَنْوَانِ «تَيْتِر» لَيْسَتْ مُتَعَلِّقًا لِأَمْرٍ حَتَّى تَكْمَلَ بِه.<sup>۳۹</sup>

کلمه «بسم الله» به انگیزه تبرک آمده است و جمله ای ناقص و محتاج به عامل و متعلق به نیست. این ترکیب مانند قول مردم است که تنها لفظ «الله» را به کار می برند؛ به اصطلاح می توان گفت که این ترکیب، تیسری است که خود، موضوعیت دارد و کامل است و نیازی به مکمل ندارد.

۲. نظریه منتخب امام (ره) اثباتاً دلیلی ندارد؛ زیرا به راحتی می توان ادعا کرد که «بسم الله» متعلق به مقدر (از افعال عموم) و به اعتبار متعلق به خود، حال برای «الحمد» باشد؛ نه اینکه متعلق به «الحمد» باشد. غالب اینکه بیانی که ایشان دارد، حتی دلیلی که ارائه می دهد، ادعای فوق را ثابت می کند، نه نظریه منتخب ایشان را. ایشان در بیان نظریه خویش می فرماید:

... مثلاً در سوره حمد، **بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ \* الْحَمْدُ**

لله، به اسم خدای تبارک و تعالی حمد برای او است.<sup>۴۰</sup>

در سخنی دیگر می فرماید:

می شود احتمال داد که این «بسم الله» متعلق به «الحمد» باشد؛ یعنی به اسم خدا همه حمدها، همه ثناها مال او است.<sup>۴۱</sup>

ایشان در استدلال به نظریه خویش می فرمایند:

و این [نظریه] مطابق ذوق عرفانی و مسلک اهل معرفت است؛ زیرا که اشاره به آن است که حمد حامدان و ثنای ثنا

جویان نیز به قیومیت اسم «الله» است.<sup>۴۲</sup>

روشن است که بیان و نیز دلیل امام، تعلق «بسم الله» به عامل مقدر را اثبات می کند، نه تعلق آن را به «الحمد» و شبه آن در بقیه سوره ها؛ زیرا با تعلق «بسم الله» به «الحمد» باید وابستگی جار و مجرور به «الحمد» کاملاً محسوس و در معنی منعکس

لفظی و در حد تعبیر است یا ناشی از اختلاف در برداشت است و نزاع، واقعی است؟

واضح است که دانستن پاسخ این پرسش‌ها - حداقل سه پرسش نخست - برای مفسری که بآراء را متعلق به خود سوره می‌داند و ذکر «بسم الله» را صرفاً برای تبرک و تعلیم عباد فرض نمی‌کند، نقشی اساسی دارد. از این رو، امام (ره) بیان نسبتاً مفصلی ارائه می‌دهد؛ ایشان می‌فرماید:

صحبت در این بود که این «بسم الله» متعلق به چیست؟ چند احتمال بود که عرض کردیم. و اساس فهم بعضی از این مسائل این است که انسان رابطه مابین حق و خلق را بداند... این ربط موجودات به حق تعالی این طور نیست که موجودی به یک موجود دیگری ربط داشته باشد، مثل ربط پدر به پسر، پسر به پدر؛ این یک ربطی است که موجودی مستقل به موجودی مستقل [دارد]... ربط شعاع شمس به شمس هم - با اینکه یک مرتبه بالاتری است - باز هم شعاع شمس با شمس یک غیریتی دارد... ربط قوای نفس مجرد به نفس هم یک مرتبه بالاتر از ربط شعاع شمس به شمس است. لکن در ربط قوه باصره به نفس، قوه سامعه به نفس هم یک نحو تغایری، کثرتی هست.<sup>۴۷</sup>

ایشان با انکار هر گونه تمثیلی که بتواند واقع را توضیح دهد، می‌فرماید:

نمی‌توانیم یک مثال منطبق پیدا بکنیم؛ «ظل» و «ذی ظل» ناقص است. شاید نزدیک تر از همه مثال‌ها، «موج دریا» باشد، موج نسبت به دریا. موج از دریا خارج نیست؛ موج دریا است، نه دریا، موج دریا. این موج‌هایی که حاصل می‌شود دریا است که متموج می‌شود، اما وقتی ما به حسب ادراکمان تصور بکنیم، کأنه به نظر ما می‌آید که دریا و موج [دو چیزند در حالی که] موج یک معنای عارضی است برای آن. واقع مطلب [این است که] غیر دریا چیزی نیست؛ موج دریا همان دریا است؛ عالم یک موجی است. البته مثال باز هم همان طور است که قایل گفته است که: «خاک بر فرق من و تمثیل من»؛ مثال ندارد.<sup>۴۸</sup>

امام (ره) نظام علی و معلولی را به واسطه دوگانگی و تعددی که این تعبیر دال بر آن است - با اینکه گاه، خود تعبیر کرده است -<sup>۴۹</sup> نپذیرفته می‌فرماید:

۴۶. تفسیر سوره حمد، ص ۱۵۶ - ۱۵۷.

۴۷. همان، ص ۱۳۲ و ۱۳۳.

۴۸. همان، ص ۱۶۰.

۴۹. ر. ک: همان، ص ۱۷۶.

«بسم الله کذا»؛ یعنی «بظهوره کذا»، «بتجلیه کذا»، یا بگوئیم: «الحمد باسم الله»؛ نه از باب اینکه حمد مسبب است حتی از برای اسم. و تعبیر به «سببیت» و تعبیر به «علیت» هم من یادم نیست که در کتاب و سنت واقع شده باشد. این یک تعبیر فلسفی است که در لسان فلاسفه واقع شده؛ من در کتاب و سنت یادم نیست که علیت، سببیت به این معنا آمده باشد؛ خلق است، ظهور است، تجلی است، این تعبیرات است.<sup>۴۶</sup>

تحقیق فوق هر چند تعلق «بسم الله» را به مثل «الحمد» مورد خدشه قرار نمی‌دهد، اما سببیه بودن بآراء را با تردید جدی مواجه می‌سازد؛ از این رو می‌توان گفت که امام (ره) موضع نهایی خویش را در مورد بآء بیان نمی‌کند؛ هر چند با فرض پذیرش نظام سببی و سببیه، سببیه بودن بآء را ترجیح می‌دهد.

به نظر می‌رسد بر اساس تحقیق فوق و ارائه نظام «تجلی» و «ظهور» در قبال نظام «سببی و مسبب»، باید بآء را برای بیان مصاحبت دانست. مثلاً در «بسم الله الحمد لله» گویا گفته می‌شود: «حمد و ستایش الهی، با ظهور و تجلی اسم الله است».

#### تفسیر عرفانی - روایی «بسم الله»

در بحث از تفسیر ادبی «بسم الله» به اقتضای ضرورت، اشاره‌ای به تفسیر عرفانی و روایی این ترکیب شد؛ اما طرح تفسیر از این دو منظر، در مباحثی مستقل، لازم به نظر می‌رسد؛ هر چند که حق بحث مطالبه‌ای بیش از این مقاله دارد. به هر حال، تفسیر «بسم الله» از منظر عرفان و حدیث را در قالب چهار مبحث ارائه می‌دهیم:

۱. بحث از بآء و بیان رابطه حق، اسم «الله» و خلق.

۲. بحث از نقطه بآء و توضیح حدیثی که در این مورد وارد شده است.

۳. بررسی مراد از «اسم» در «بسم الله».

۴. بررسی معنی «الله».

#### ۱. مراد از بآء و بیان رابطه حق، اسم «الله» و خلق.

در بحث پیشین اشاره شد که با پذیرش نظام سبب و مسبب، مراد از بآء را می‌توان بیان سببیت دانست؛ چنانکه با انکار این نظام و قبول نظام تجلی، بیان مصاحبت، مناسب‌ترین وجه برای بآء است.

بحثی که اکنون باید به آن پرداخت، بیان این نظام و رابطه است؛ رابطه بین حق و خلق، و اسم «الله» و مخلوقات را چگونه باید تبیین کرد؟ و به چه چیزی می‌توان تشبیه نمود؟ متون اصیل دینی چنین رابطه‌ای را چگونه بیان کرده‌اند؟ اگر در تعابیر عالمان هر فتنی، تعابیر گوناگونی وجود دارد، آیا این اختلاف،

بدون اینکه ذاتی در قبالت ذات احدیت داشته باشد. ۵۷ در حدیث بسیار معروف مفضل بن عمر، امام صادق (ع) فرمودند:

«لَا تَهْـجُرْ جَلَّ تَنَاوُهُـ عِلْمُهُ كُلَّ شَيْءٍ، وَ لَيْسَ شَيْءٌ بِعِلْمِهِ»؛ ۵۸

خداوند جلیل علمت همه چیزهاست و چیزی علمت برای او نیست. بر این اساس، تبیین این نظام با تعبیری چون «علیت»، «سببیت»، «خلق»، «تجلی»، «ظهور»، «طلعت» ۵۹ و ... همه صحیح است و ریشه دینی دارد.

امری که در سخنان امام (ره) بسیار ستودنی است دعوت به گزینش واژه هایی در این زمینه است که از لسان خاندان وحی به ما رسیده است. اگر برخی از مدعیان معرفت و صاحبان بیان و قلم، چنین روشی را بر می گزینند و تعبیری که از آن استشمام «همه خدایی» می شود به کار نمی بردند، بسیاری از این اختلاف ها به وقوع نمی پیوست.

در پایان این بحث، ذکر این نکته ضروری است که قرآن علی رغم تبعیت از اصول پذیرفته شده محاوره - یعنی اصولی که در عرف عقلا جهت تفهیم و تفهیم اعتبار شده - دارای ویژگی های خاصی هم می باشد؛ داشتن لایه، بلکه لایه ها (بطون) با حفظ ظاهر، و استعمال لفظ در بیش از یک معنا ۶۰ - به طور دائم یا غالب - از جمله این ویژگی ها است.

از این رو می توان مدعی شد که ترکیب (بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ) هم با انگیزه تبرک و تعلیم عباد آمده است - چه آن را به عامل مقدر یا بی نیاز از متعلق به فرض نماییم و در هر دو صورت، بآء مبین مصاحبت خواهد بود - و هم با انگیزه بیان رابطه حق و خلق، و در سوره حمد برای بیان رابطه «اسم الله» با «الحمد» آمده است و در این صورت بآء برای بیان سببیت یا مصاحبت خواهد بود. ۶۱

۵۰. همان، ص ۱۷۸.

۵۱. همان، ص ۱۷۷.

۵۲. ر. ک: همان، ص ۱۷۶.

۵۳. همان، ص ۱۷۷-۱۷۸.

۵۴. همان، ص ۱۷۹.

۵۵. ر. ک: همان، ص ۱۷۵-۱۷۶.

۵۶. همان، ص ۱۷۶.

۵۷. ر. ک: تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۷۵.

۵۸. از این حدیث به دست می آید که تعبیر «علت و معلول» در متون دینی نیز وجود دارد. بحار الانوار، ج ۳، ص ۱۴۸؛ نیز ر. ک: نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶.

۵۹. مفاتیح الجنان، دعای سمات.

۶۰. به نظر نگارنده استعمال لفظ در بیش از یک معنا جایز، و مصداق روشن آن قرآن کریم است.

۶۱. ر. ک: المیزان، ج ۱، ص ۱۶-۱۷؛ تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۹۵-۱۰۰-۱۰۱.

علت و معلول؛ یک موجود (علت) ایجاد کرده یک موجود دیگر را (معلول). در نظر علّیت و معلولیت این است که معلول یک طرف واقع شده، علت یک طرف، این «یک طرف» و «یک طرف» یعنی چه؟ ... آیا می توانیم ما در مبدأ اعلی یک چنین چیزی قایل بشویم که موجودات [از او] جدا هستند؟ ۵۱

ایشان تعبیری مثل علت و معلول، سبب و مسبب را چندان برخاسته از دین نمی داند و می فرماید:

طبقه ای از فلاسفه هستند که اینها تعبیراتشان این است که «علّة العلل»، «معلول اول»، «معلول ثانی» ... خصوصاً آنهایی که از فلاسفه قبل از اسلام هستند ... فقهای ما هم تعبیر به معلولیت و علّیت می کنند، از این ابایی ندارند. ۵۱

ایشان با دعوت به تعبیری که در لسان امامان معصوم آمده، ۵۲ می فرماید:

من هیچ یادم نیست که علّیت و معلولیت و سببیت و مسببیت و ... [آمده] باشد؛ خالقیت و مخلوقیت هست، تجلی هست، ظاهر و مظهر هست [و] امثال اینها. ۵۳

ایشان در نهایت می فرماید:

فهم این مسئله بسیار مشکل است که خالق و مخلوق مکانش چیست؟ کیفیت چه طوری است؟ ... احاطه است؛ یک احاطه قیومی که دیگر [از] ضیق خناق باید این را گفت؛ احاطه قیومی بر همه موجودات به حیثی که هیچ جای از موجودات نیست الا اینکه او هست. ۵۴

ایشان اختلاف صاحبان اندیشه را در بیان این رابطه تا حد زیادی اختلافی برخاسته از واقع نمی داند و ناشی از چندگانگی در تعبیر می شمارد. ۵۵ عصاره سخنان امام (ره) در این بحث به قرار زیر است:

الف. بیان نظام و رابطه حق تعالی و خلق، مشکل و در قالب تمثیل، غیر ممکن است.

ب. باید از تعبیرهای اهل عصمت بهره برد و زبانی به کار برد که به زبان آنها نزدیک تر باشد.

ج. آنچه مسلم است، این رابطه به شکل علت و معلول نیست؛ چنان که نظام «همه خدایی» هم پوچ و بی معنی است. ۵۶

#### پورسی

ملاحظه ای که بر ذیل سخن امام (ره) می توان داشت این است که در نظام سببی و مسببی مطابق هیچ اصطلاح و دلالتی، جدایی و استقلال هر یک از علت و معلول اخذ نگردیده و مفروض گرفته نشده است.

در نظام سببیت و علّیت، معلول ربط محض به علت است،

۲. نقطه تحت باء

در برخی از آثار به این حدیث بر می خوریم:  
 عن علی (ع): «أنا نقطة تحت الباء»؛<sup>۶۲</sup> «إن جمیع القرآن فی باء "بِسْمِ اللَّهِ"؛ أنا نقطة تحت الباء»؛<sup>۶۳</sup>

همه قرآن در باء «بِسْمِ اللَّهِ» جمع شده است و من نقطه زیر باء هستم.

در قبال این حدیث - چنانکه در برخورد با این گونه احادیث معمول است - دو موضع گیری شده است: موضع انکار، و موضع توجیه و توضیح. از باب نمونه، نویسنده شهیر تفسیر المنار پس از نقل این عبارت که محتوایی شبیه محتوای حدیث دوم دارد:

إن أسرار القرآن فی الفاتحة، و أسرار الفاتحة فی البسملة، و أسرار البسملة فی الباء، و أسرار الباء فی نقطتها؛<sup>۶۴</sup>

همه رموز قرآن در فاتحه؛ رموز فاتحه در «بِسْمِ اللَّهِ»، رموز «بِسْمِ اللَّهِ» در باء، و رموز باء در نقطه آن جمع است. می گوید:

این سخن نه از پیامبر (ص) ثابت شده است و نه از اصحاب وی؛ ضمن اینکه کلامی است نامعقول و از ساخته های افراطیون! افراطی که باعث می گردد تا خاصیت قرآن - که بیان بودن برای مردم است - از آن سلب شود.<sup>۶۵</sup>

در قبال این موضع - که به نظر می رسد غیر منطقی ترین برخورد با این گونه احادیث است<sup>۶۶</sup> - موضع اثبات و اقرار همراه با توضیح است. در سخن ذیل به سه توضیح اشاره می کنیم:

۱. صدر المتألهین می فرماید:

سالک الی الله به کمک یقین و قدم عبودی، بالعیان مشاهده می نماید که قرآن، بلکه همه صُحُف، بلکه همه موجودات، در نقطه باء جمع است؛ این نقطه بسیطی است که همه اشیا در او است؛ چنانکه کلمه مَا فِي السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ همه موجودات را شامل می شود. حال اگر کسی از خود دست و به دایره ملکوت سبحانی رسید، خود را در احاطه حق متعال و وجود خود را زیر نظر و سلطه نقطه باء مشاهده می نماید.<sup>۶۷</sup>

وی در ربط این مضمون به امیر مؤمنان علی (ع) می فرماید:

با خروج از وجود مجازی و سیر از فنا به بقا و از مرگ به حیات، از قرآن جز سفیدی و نور و یقین محض نخواهیم دید. در این صورت است که قرآن را از نسخه اصل - که همان امام مبین، ذکر حکیم، امیر مؤمنان (ع) است - قرائت می کنیم. و این، همان سر کلام الهی است که فرمود: «وَإِنَّ فِي أُمَّ الْكِتَابِ لَدَلِيلًا لِّمَنْ حَكِيمٌ»؛<sup>۶۸</sup> همانا قرآن در

اصل کتابی که نزد ما است (لوح محفوظ) بلند پایه و حکمت آموز است. و رمز کلام امام (ع) است که فرمود:

أنا نقطة تحت الباء.<sup>۶۹</sup>

بررسی

سخن فوق، گذشته از وجود برخی ابهام ها و نبود ارتباط وثیق و منطقی بین برخی از فقرات آن، خالی از دو مناقشه نیست:

الف. سخن فوق دلالت بر وجود جمعی قرآن در نقطه باء دارد؛ در حالی که مدلول حدیث، وجود جمعی قرآن در باء «بِسْمِ اللَّهِ» است.

ب. مرحوم ملاصدرا نقطه را بر حق تعالی تطبیق می کند؛ و چون در حدیث، نقطه بر علی (ع) تطبیق داده شده، قهرآ اتحاد وجودی حق تعالی و امام (ع) پیش می آید؛ وحدتی که تفوه به آن صحیح نیست. البته آنچه بیان شد، اقتضای ظاهر کلام صدر المتألهین (ره) است و برای تأویل سخنان ایشان نیز مجالی هست.

۲. امام (ره) می فرماید:

و اما اسرار باء و نقطه تحت الباء - که در باطن، مقام ولایت علوی است و مقام جمع الجمع قرآنی است - پس آن مجالی واسع تر می خواهد.<sup>۷۰</sup>

ایشان در سخنی دیگر فرموده است:

روایتی هست از حضرت امیر - سلام الله علیه - که: «أنا النقطة التي تحت الباء»؛ اگر این وارد شده باشد، تعبیرش این است که باء به معنای ظهور مطلق است؛ تعیین اول عبارت از مقام ولایت است. ممکن است مقصود امیر (ع) این معنا باشد که مقام ولایت، به معنای واقعی ولایت، ولایت کلی، این تعیین اول است. «اسم» تجلی مطلق است؛ اولین تعیین، ولایت احمدی علوی است.<sup>۷۱</sup>

توضیح سخن نغز امام (ره) آن است که باء در مثل «بِسْمِ اللَّهِ»

۶۲. ر. ک: تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۱۶۱؛ و نیز ر. ک: تفسیر سورة حمد، ص ۱۵۷، به نقل از مشارق انوار الیقین، ص ۲۱ و ینایع الموده، ص ۶۹.  
 ۶۳. اسفار، ج ۷، ص ۳۲.  
 ۶۴. تفسیر المنار، ج ۱، ص ۲۵.  
 ۶۵. ر. ک: تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۱۵۱.  
 ۶۶. ضمیمه این سخن از استدلال آن آشکار می شود؛ ر. ک: همان، ص ۱۵۱-۱۵۲.  
 ۶۷. ر. ک: اسفار، ج ۷، ص ۳۲-۳۳.  
 ۶۸. زخرف (۴۳): ۴.  
 ۶۹. مشارق انوار الیقین، ص ۲۱.  
 ۷۰. آداب الصلاة، ص ۲۴۴.  
 ۷۱. تفسیر سورة حمد، ص ۱۵۷.



از تجلی و ظهور [و سببیت] خبر می دهد؛ اما تجلی و ظهور از دو منظر نگریسته می شود:

۱. نگرش اطلاق و بدون تعین در مظهری خاص (اصل تجلی و ظهور)؛

۲. نگرش مقید و با تعین در مظهری خاص.

در نگرش نخست، رقمی در کار نیست؛ در حالی که در نگرش دوم، شماره و ارقام پدید می آید. البته این گفته به معنای تکرار تجلی نیست. بلکه تجلی نور اول، تجلی تمام انوار لاحق است. می توان به نزول نور از شمس تشبیه کرد؛ چرا که با شعاع اول، تمام انوار پیدا می شود.<sup>۷۲</sup>

طبیعتاً تعین اول (مقابل سایر تعینات) از آن نور احمدی و علوی است؛ پس نقطه آغاز تجلی و سببیت، این نور و مقام است و از آن جا که در این مقام، نور نبوی و علوی جدا نیستند، حضرتش به «أنا» تعبیر کرد. بنابراین «أنا» نماینده ولایت احمدی علوی است.

۳. می توان گفت که قرآن تکوین و قرآن تدوین، از سبب بودن خداوند و از «اسم الله» - به معنایی که از «اسم» در بحث آینده ارائه خواهیم داد - نشأت می گیرد و اگر این سببیت و تجلی نبود قرآنی نبود. و تمام «ما فی السماوات والأرض» در این تجلی و سببیت جمع است، و اگر بآ را مبین سببیت بدانیم، جمیع قرآن (اعم از تکوین و تدوین) در این بآ جمع است و آنچه به بآ معنی می دهد، نقطه او است و بآ بدون نقطه، مهمل و بی معنی است؛ چنان که آنچه به آن سببیت، تجلی، هدف و معنی می دهد، انسان کامل است و او همان امیر مؤمنان علی (ع) می باشد و از آن جا که به هر حال، به واسطه سببیت خلق شده است، تحت سلطه و مقهور او است.<sup>۷۳</sup>

البته باید پذیرفت که حدیث از متشابهات سخنان امیر بیان است و آنچه مطرح شد از حد گمانه زنی فراتر نمی رود؛ او خود می داند که چه فرموده است، شهسوار کلام است و الفاظ در کمند بیانش اسیر!

### ۳. بررسی معنای «اسم» در «بسم الله»

«اسم» در عرف و لغت به «لفظ موضوع» گفته می شود و از این جهت ابهامی در آن نیست؛ اما در اینکه مراد از این واژه در ترکیب «بسم الله» چیست، اختلافاتی وجود دارد؛ برخی آن را زاید، جمعی به معنای مصدر مزید فیه (تسمیه) و گروهی به معنی ذات و عین مسمی می پندارند.<sup>۷۴</sup> نظرهای دیگری نیز پیرامون این واژه وجود دارد که در ادامه به آن اشاره می نمایم.

به نظر می رسد حتی با پذیرش وجود زوایدی در قرآن،<sup>۷۵</sup> حمل لفظ بر تأکید معنا - و نه تأسیس - دلیلی محکم می طلبد و در

این جا چنین دلیلی وجود ندارد.<sup>۷۶</sup>

ظاهر آ توهم زاید بودن «اسم» از این جانثات گرفته که صرف لفظ و اسم نمی تواند منشأ اثر باشد و مورد حمد یا تسبیح قرار گیرد؛ از این رو صاحب این فکر باید در مثل صَبَّحَ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى<sup>۷۷</sup> وَ قَسَّحَ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ<sup>۷۸</sup> نیز به زاید بودن این واژه قایل شود.<sup>۷۹</sup> با توضیحاتی که خواهد آمد این توهم قابل دفع است. همچنین تأویل «اسم» به «تسمیه» خلاف ظاهر واژه است و تا الزامی نباشد، نباید به چنین تأویلی های دست زد.

اما نظریه سوم و قایل شدن به عینیت اسم و مسمی، باید مورد تأمل بیش تری قرار گیرد. نخست باید دانست که منظور قایلان این نظریه چیست؟ آیا آنچه ظهور نخستین این سخن است، مراد این گروه است یا مقصود دیگری دارند؟ برخی با توجه به ظاهر سخن این گروه، به مواخذه آنها برخاسته و گفته اند:

چگونه اسم عین مسمی است در حالی که گاه اسم شناخته شده است و مسمی مجهول؟! اسم مُدرک است و مسمی غیر مُدرک؛ اسم را در مواضع متعدد می نویسند در حالی که مسمی یک جا است. اگر اسم عین مسمی است، با گفتن «نار» باید زبان بسوزد و با تلفظ «عمل» کام شیرین گردد!<sup>۸۰</sup>

به نظر می رسد هر چند قایلان به عینیت اسم و مسمی ممکن است در انتخاب تعبیری دقیق از مقصود خویش کوتاهی کرده باشند، اما نباید سخن این گروه یا جمعی از این گروه را تا این حد تنزل داد و سخیف دانست<sup>۸۱</sup> یا به آن حمله کرد و آن را سفسطه ای

۷۲. ر. ک: تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۱۷۴.

۷۳. مراعات ظهور - اگر ظهوری باشد - و ربط فقرات حدیث شریف با یکدیگر، از خواص توضیح سوم است. برخی از مفسران، حدیث را به گونه دیگری توضیح داده اند؛ به عنوان نمونه ر. ک: همان، ج ۱، ص ۱۷۳-۱۷۷.

۷۴. نظریه زاید بودن به ابو عبیده، قُطْرُب و اخفش نسبت داده شده است. مرحوم طبرسی نظر دوم را به صواب نزدیک تر می داند و حشویه، کرآمیه و اشاعره قایل به عینیت اسم و مسمی هستند؛ ر. ک: تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۱۰۷-۱۱۰؛ مجمع البیان، ج ۱، ص ۲۱؛ إیضاً ماسن به الرحمن، ج ۱، ص ۴.

۷۵. جمعی آن را پذیرفته و برخی با آن مخالفند؛ ر. ک: سلسیل فی اصول التجره والأهراب، ص ۷۶.

۷۶. ر. ک: تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۱۰۸.

۷۷. اعلی (۸۷): ۱.

۷۸. واقعه (۵۶): ۷۴ و ۹۶.

۷۹. تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۱۰۸.

۸۰. الثبیان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۲۶.

۸۱. ر. ک: تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۷۵.



شمرده که جز برای نهی از اتلاف وقت در مورد آن، نباید به نقل آن توجه نشان داد! <sup>۸۲</sup> صاحب تفسیر معروف المنار می‌گوید:

لا ینبغی أن یدکر مثل هذا القول إلا لأجل النهی عن إضاعة الوقت فی قراءة ما بُنی علیه من السفسطة فی إثبات قول القائلین: «إن الاسم عین المسمی»؛ <sup>۸۳</sup>

نظریه عینیت اسم و مسمی را جز برای نهی از ضایع نمودن وقت در مورد سفسطه‌ای که این نظریه باطل بر او مبتنی است، نباید نقل نمود.

از برخی متون دینی استفاده می‌شود که واژه «اسم» در قرون اولیه اسلام، بر معنایی غیر از آنچه در عرف و لغت معروف است، اطلاق گردیده است؛ از این رو گاه از «حقیقت معنای او» نه «معنای او» سؤال شده و امام (ع) پاسخی داده‌اند که با معنای معروف «اسم» تفاوت دارد. در این زمینه، دقت در این روایت راه گشا است:

سألت أبا الحسن الرضاع عن الاسم ما هو؟ قال: صفة لموصوف؛ <sup>۸۴</sup>

از امام رضا (ع) پرسیدیم: ماهیت «اسم» چیست؟ امام فرمود: صفتی است برای موصوف.

مرحوم علامه طباطبائی در این مقام سخنی دارد که عصاره اش این است:

اسم دو اطلاق دارد: الف. اسم، دال بر مسمی که از مقوله لفظ است، همچون لفظ «زید»، «عمرو» و «الله»؛ ب. اسم، به معنای ذات مأخوذه و وصفی از اوصاف. این اسم، مسمی است از برای اسم به معنای اول و از اعیان است نه الفاظ. و در واقع اولی «اسم الاسم» است و دومی «اسم». <sup>۸۵</sup>

واضح است که ادعای عینیت در این صورت تا حدودی موجه است و در این صورت، می‌توان از اشکالاتی که نقل کردیم، رها شد. <sup>۸۶</sup>

امام (ره) در این مقام می‌فرماید:

اسم، علامت است. اینکه بشر برای اشخاص و برای همه چیز یک اسمی گذاشته است، نام گذاری کرده است، برای این است که این علامت، یک شناسایی اسمی باشد... اسماء خدا هم علامت‌های ذات مقدس او است و آن قدری که بشر می‌تواند از ذات مقدس حق تعالی اطلاع ناقص پیدا کند، از اسماء حق است. خود ذات مقدس حق تعالی یک موجودی است که دست انسان از او کوتاه است... آن مرتبه ذات را کسی نمی‌شناسد غیر از خود ذات مقدس. آن چیزی که بشر می‌تواند به آن دسترسی پیدا کند «اسماء الله» است، که این «اسماء الله» هم مراتبی دارد؛

بعضی از مراتبش را ما هم می‌توانیم بفهمیم و بعضی از مراتبش را اولیای خدا و پیغمبر اکرم (ص) و کسانی که معلم به تعلیم او هستند، می‌توانند ادراک کنند. <sup>۸۷</sup> ایشان در ادامه می‌افزاید:

همه عالم «اسماء الله» اند؛ تمام عالم. چون اسم، نشانه است؛ همه موجوداتی که در عالم هستند نشانه ذات مقدس حق تعالی هستند. <sup>۸۸</sup>

امام (ره) در سخنی دیگر با اشاره به دو احتمال در (الْحَمْد) (احتمالی که الف و لام در (الْحَمْد) برای استغراق و شمول، و مراد از «حمد»، حمدهای متعین (حمد زید و عمرو و...) باشد؛ و احتمالی که الف و لام برای تعریف ماهیت و مراد از «حمد»، حمد مطلق و حمدی که از توان ما خارج و قدرت بر آن در انحصار ذات حق متعال است) <sup>۸۹</sup> می‌فرماید که در فرض اول، مراد از «اسم» همان عالم است. تمام ظهورات متعین و مقید، زید، عمرو، جوارح آنها حتی حمد آنها «اسم الله» است. ایشان تصریح می‌کند:

روی این مبنا که الف و لام در الْحَمْد الف و لام استغراق باشد و متعلق باشد «بسم الله» به «حمد»، یعنی هر حمدی از هر حامدی تحقق پیدا کند، به «اسم الله» تحقق پیدا می‌کند. اسم «الله» اش هم همان خود حامد است و به اعتباری حامد و محمود یکی است... <sup>۹۰</sup>

در حالی که در فرض دوم، مراد از «اسم»، «ظهور مطلق و بدون تعین» است. به گفته امام:

بنابراین، در «بسم الله» این اسم، دیگر نمی‌تواند اسم به معنای اول باشد؛ اسم به معنای اینکه شما اسم‌اید، آن هم اسم است؛ [بلکه] آن اسم الله و ظهور مطلق است، بی قید و علامت؛ مطلق بی قید است. که ظهور از غیب است و اسم غیب است و با آن اسم، حمد واقع می‌شود؛ یعنی خود، خود را حمد می‌کند؛ ظهور برای مظهر حمد می‌کند. <sup>۹۱</sup>

ایشان در ارتباط با مقامات و مراتب اسم می‌فرماید:

- ۸۲. همان، ص ۷۳.
- ۸۳. تفسیر المنار، ج ۱، ص ۴۰.
- ۸۴. البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۴۴، ح ۵.
- ۸۵. المیزان، ج ۱، ص ۱۷.
- ۸۶. ر. ک: تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۷۵-۷۶.
- ۸۷. تفسیر سوره حمد، ص ۹۷-۹۸.
- ۸۸. همان، ص ۹۸.
- ۸۹. ر. ک: همان، ص ۱۱۶-۱۱۸-۱۱۹.
- ۹۰. همان، ص ۱۱۷.
- ۹۱. همان، ص ۱۱۹.

«اسم» یک وقت مال مقام ذات است، که اسم جامعش «الله» است و دیگر اسماء، ظهور به رحیمیت، رحمانیت، همه از تجلیات اسم اعظم است. «الله» اسم اعظم است و تجلی اول است. آن وقت یک اسمانی در مقام ذات است و یک اسمانی در مقام تجلیات به اسمیت است؛ یکی هم تجلی فعلی است که یکی مقام احدیت [گفته می شود، یکی مقام واحدیت گفته می شود، یکی مقام مشیت ... ۹۲.

### تحلیل و بررسی نظر امام (ره) پیرامون مراد از «اسم»

حاصل سخن امام این است که ایشان برای «اسم» دو اطلاق و استعمال قایل است:

الف. اطلاق «اسم» بر ذات حق تعالی؛ اما ذاتی که تجلی کرده و ظهور مطلق و بدون تعیین او ملاحظه شده است. این اسم، دارای مصادیقی چون «الله»، «رحیم»، «رحمان» و ... می باشد. واضح است که اسم «الله»، اسم اعظم می باشد. ب. اطلاق «اسم» بر غیر ذات حق و ذاتی که ظهورات متعین حق می باشند. این ذوات چون هیچ حیثیتی از خود ندارند و فانی در مبدأند اسم «الله» بر آنها اطلاق می گردد. ۹۳

ایشان در سخنی دیگر - علی رغم تصریح به تفاوت معنی «اسم» در سخنان گذشته - مطابق «اسم» را یکی دانسته و می فرماید:

و اما «حقیقة الاسم» پس از برای آن، مقام غیبی و غیب الغیبی و سرّی و سرّ السرّی است، و مقام ظهور و ظهور الظهوری. و چون اسم، علامت حق و فانی در ذات مقدس است، پس هر اسمی که به افق وحدت نزدیک تر و از عالم کثرت بعیدتر باشد، در اسمیت کامل تر است. و اتم الالسماء اسمی است که از کثرات، حتی کثرت علمی، میرا باشد؛ و آن تجلی غیبی احدی احمدی است در حضرت ذات به مقام «فیض اقدس» ...، و پس از آن تجلی به حضرت اسم الله الاعظم است در حضرت واحدیت، و پس از آن تجلی به «فیض مقدس» است، و پس از آن تجلیات به نعت کثرت است در حضرت اعیان، اِلی آخرین دار التحقّق. ۹۴

روشن است که با چنین مبنایی، معنی «اسم» از ذات حق بیرون نمی رود و تنها ملاحظات متعدّد است که موجب تعدّد استعمال و اطلاق واژه «اسم» گردیده است.

تفاوت دیگری که سخن یاد شده در بالا با سخنان گذشته امام (ره) دارد، این است که در این سخن، تجلی اول، «تجلی غیبی احدی احمدی» و تجلی دوم، «تجلی به حضرت اسم الله الاعظم» بیان گردیده است؛ در حالی که در سخنان پیشین، «الله» اسم اعظم و تجلی اول بیان شد.

به نظر می رسد با قبول صحت استعمال «اسم» در مواردی که اشاره شد، در خصوص «بسم الله» می توان گفت: چنان که ذکر این ترکیب را در اول سوره ها برای تبرک و تعلیم عباد بدانیم، واژه «اسم» در معنای معروف خود استعمال گردیده است و از سنخ لفظ و کیف مسموع است؛ اضافه اش به «الله» نیز اضافه لامیه است و این اسم، غیر از مسمی می باشد.

اما اگر انگیزه ذکر این ترکیب را امری غیر از تبرک و تعلیم فرض کردیم - با فرض تبرک و تعلیم یا بدون فرض این معنا - ۹۵ و بآه را برای بیان سببیت - چه با فرض نظام «علی و معلولی» و چه با فرض نظام «تجلی و ظهور» - و آن را متعلق به افعال عموم یا مثل «الحمد» دانستیم، می توان گفت: «اسم» همان تجلی، ظهور و سببیت حق تعالی است و در این اطلاق، به خصوص تجلی اول و دوم - اگر تعبیر اول و دوم صحیح باشد - به مطلق یا مقید بودن آن نظری نیست. این تجلی در عین تناسب داشتن با مبدأ متعال (ولذا متناسب به «الله» و مضاف به او است) با مبدأ فرق دارد و غیر از مسمی است و به همین دلیل به «الله» اضافه شده است. در واقع، این «اضافه» هم مبین تمایز است و هم مبین تناسب و ارتباط.

از آن جا که بشر، بلکه هر موجود مدرکی، از سببیت و تجلی حق است و می تواند به حق برسد، بر این تجلی اطلاق «اسم» شده است؛ چرا که «اسم» نشانه است و نشانه چیزی است که از علم به او می توان به چیز دیگری علم پیدا کرد.

این گفته در مورد «اسم»، علاوه بر اینکه ظاهر «بسم الله» را با خود دارد و هیچ خلاف ظاهری در آن نیست، با روایاتی که در تفسیر این ترکیب آمده نیز کاملاً هماهنگ است. به عنوان مثال، در حدیثی که گذشت، امام رضا (ع) حقیقت اسم را «صفة لموصوف» دانستند و در حدیث دیگری به «علی» تفسیر کردند. ۹۶ در پایان این بحث، جا دارد حدیث معتبری به عنوان شاهد و دلیلی بر تفسیری که از این واژه داشتیم، در اینجا بیاوریم:

عن هشام بن الحکم أنه سأل أبا عبد الله (ع) عن أسماء الله و

۹۲. همان، ص ۱۵۷-۱۵۸.

۹۳. ر. ک: همان، ص ۱۱۶.

۹۴. آداب الصلاة، ص ۲۴۴.

۹۵. چنان که اشاره کردیم، استعمال الفاظ در قرآن به گونه ای است که با دیدگاه های مختلف سازگار است و همه را می پذیرد و در معانی متعددی استعمال می شود؛ واقعیت «لایه ها» و «بطون» قرآنی مستلزم پذیرش استعمال لفظ در بیش از یک معنی است و توجیه آن در قالب یک لفظ و یک معنی، به هیچ وجه صحیح نیست.

۹۶. البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۴۴، ح ۷.

اشتقاقها؟ فقال: «اللّه مُشتقٌ من «إله» وإله يُقتضي مألوهاً؛ والاسم غيرُ المسمّى؛ فمن عبدَ الإسمِ دونَ المعنى فقد كفر ولم يعبد شيئاً، ومن عبدَ الإسمِ والمعنى فقد أشرك و عبدَ الإثنين، ومن عبدَ المعنى دونَ الإسمِ فذاك التّوحيدُ. أفهمتَ يا هشام؟

قال: قلتُ: زدني.

قال: لله - عزّ وجلّ - تسعة وتسعون اسماً؛ فلو كان الاسم «هو» المسمّى لكان كلُّ اسمٍ منها إلهاً، ولكن الله - عزّ وجلّ - معنى يُدكُّ عليه بهذه الأسماء، وكلّها غيره. يا هشام! «الخبز» اسمٌ للمأْكول، و«الماء» اسمٌ للمشروب، و«الثوب» اسمٌ للملبوس، و«النار» اسمٌ للمحرق... ۹۷.

هشام بن حکم از اسماء الهی و اشتقاق آن پرسید؛ امام صادق (ع) فرمود: «اللّه» از «إله» مشتق است، و «إله»، «مألوه» (مملوک و مسلط علیه) می طلبد. اسم غیر از مسمّی است؛ پس هر کس اسم را بپرستد و معنی را در نظر نگیرد، کافر است و در حقیقت، عبادتی نکرده است. عبادت اسم و معنی با هم، شرک و پرستش دو چیز است. و عبادت مسمّی به تنهایی، توحید است. هشام در خواست توضیح بیشتر کرد.

امام فرمود: برای خداوند عزیز و جلیل نود و نه اسم است؛ حال اگر اسم و مسمّی یکی باشد، هر اسمی خدایی است! خداوند معنی و مدلول این اسمی - که همگی غیر اویند - می باشد. ای هشام! لفظ «نان» اسم مأکول و «آب» نام مشروب و «لباس» نام ملبوس و «آتش» اسم سوزنده است...

امام (ع) در این فرمایش به گروهی نظر دارند که گمان می کردند اندیشه ما به هیچ وجه قادر به درک ذات الهی نیست؛ از این رو ما با اسم «اللّه» سر و کار داریم و آن را تحمید و تسبیح می نماییم و می پرستیم. یا قایل به وحدت اسم و مسمّی به وجه غیر معقولی - که قبلاً اشاره کردیم - بوده اند؛ چنان که این احتمال وجود دارد که قایل به عینیت نبوده اند، اما «اسم» را از مقوله غیر لفظ می دانستند.

حال، امام (ع) می فرماید:

۱. اسم غیر از مسمّی است؛ پس قول و اعتقاد به اینکه ما با لفظ سر و کار داریم و آن را می پرستیم، صحیح نیست.
۲. اسم غیر از مسمّی است؛ پس اندیشه وحدت این دو باطل است.

۳. اسم غیر از مسمّی است و نباید مرز لغات را شکست و یکی را به جای دیگری استعمال کرد و زمینه کج فهمی را به وجود آورد. با این توضیح معلوم می گردد قول به عینیت اسم و مسمّی،

حتی بنابر وجه معقولش و به گونه ای که گذشت، مؤاخذه شالوده شکنی در اصطلاح و مراعات نکردن حریم الفاظ را در پی دارد. البته پس از استعمال زیاد و استقرار معنای جدید برای واژه «اسم»، استعمال آن در معنی تازه محذوری در پی ندارد.

#### ۴. بررسی معنی «اللّه»

در بحث پیشین به اقتضای ضرورت، اشاراتی پیرامون این واژه مقدس شد که در این بحث توضیح داده می شود. امام خمینی (ره) در این مورد می فرماید:

«اللّه» یک جلوه جامع است؛ یک جلوه ای از حق تعالی است که جامع همه جلوه ها است؛ «رحمان» و «رحیم» از جلوه های این جلوه است... خود ذات حق تعالی اسم ندارد؛ «لا اسم له و لا رسم» اسم «اللّه» و اسم «رحمان» و اسم «رحیم» همه اینها اسماء هستند، جلوه ها هستند. ۹۸

ایشان در سخنی دیگر می فرماید:

«اللّه» اسم جامع مقام ذات است، نه مقام ظهور. ۹۹  
«اللّه» اسم از برای همان ذات مطلق است که همه جلوه ها را دارد؛ جامع همه اسماء و صفات است؛ جامع همه کمالات است؛ کمال مطلق است؛ کمال بی تعین است. ۱۰۰  
و «اللّه» مقام ظهور به «فیض مقدّس» است، اگر مراد از «اسم» تعینات وجودیه باشد، و اطلاق «اللّه» به آن از جهت اتحاد ظاهر و مظهر و فنای اسم در مسمّی بی اشکال است... و مقام ذات یا مقام «فیض اقدس» است اگر مقصود از «اسم» اسم اعظم باشد. ۱۰۱

#### تحلیل و نقد کلام امام (ره)

از مجموع سخنان امام استفاده می شود که واژه «اللّه» حداقل سه اطلاق و کاربرد دارد:

الف. اطلاق بر ذات مقدس حق متعال؛ ذاتی که جامع همه کمالات و منزّه از هر نقصی است. این استعمال، منطبق بر گفته ای است مشهور که «اللّه» را «عَلَمٌ برای ذات مستجمع همه صفات کمال» می داند.

ب. اطلاق بر ذات متجلی و ظاهر به تجلی جامع، اول،

۹۷. التّوحيد، ص ۲۲۰-۲۲۱.

۹۸. تفسیر سورة حمد، ص ۱۰۴-۱۰۵؛ نیز ر.ک: همان، ص ۱۵۸-۱۶۸.

۹۹. همان، ص ۱۳۵.

۱۰۰. همان، ص ۱۶۱.

۱۰۱. آداب الصلاة، ص ۲۴۵.

مطلق و بی تعیین؛ به گونه‌ای که تجلی و ظهور داخل در موضوع له است؛ برخلاف اطلاق اول که موضوع له را نفس ذات می‌دانست؛ گرچه ذات، جامع همه کمالات و منزّه از هرگونه نقصی است.

ج. اطلاق بر ذات متجلی به تجلیات ثانوی (فیض مقدس). البته در این استعمال هم «تجلی» داخل در موضوع له است.

امام (ره) در سخنی کوتاه به هر سه کاربرد اشاره دارد:

... ما اسم «الله» را که اسم جامع است و مقام ذات هست

و مقام صفات هست و مقام تجلی به فعل هست، در آیه

شریفه عرض کردیم.<sup>۱۰۲</sup>

به نظر می‌رسد در نقد و بررسی کلام امام (ره) باید به این پرسش پاسخ داد که آیا برای بشر، وضع نمودن لفظی که حکایت از ذات مقدس الهی نماید و با آن تفهیم و تفاهم صورت گیرد، ممکن است؟

فخر رازی در پاسخ به این پرسش می‌گوید:

گذشتگان از فلاسفه منکر وضع اسم برای ذات الهی شده‌اند؛

چرا که انگیزه در وضع لفظ، اشاره به موضوع له است و از آن

جا که هیچ یک از مخلوقات نمی‌تواند ذات الهی را بشناسد،

فایده‌ای در وضع لفظ برای ذات تصور نمی‌شود. اما برخی

معتقدند از آن جا که ممکن است خداوند برخی از بندگان

مقرب را به شرف معرفت به ذات مقدس الهی نایل کند، وضع

اسم هم برای ذات ممتنع نخواهد بود.<sup>۱۰۳</sup>

این سخن هر چند در مقام انکار و قبول ضعیف است،<sup>۱۰۴</sup>

اما از وجود اختلاف‌هایی در پاسخ به این پرسش خبر می‌دهد. و

مبنای اختلاف سخنان امام (ره) در این زمینه نیز همین است.

توضیح اینکه بدون تردید، ذات پروردگار جز برای او قابل درک

نیست؛ بر این ادعا، هم عقل گواه است و هم نقل؛ عقل احاطه

محدود را بر نامحدود و علم مادون را به مافوق غیر ممکن

می‌داند؛<sup>۱۰۵</sup> نقل نیز می‌گوید: یا من لا یعلم کیف هو الا هو،<sup>۱۰۶</sup>

یا من لا یعلم ما هو الا هو،<sup>۱۰۷</sup> و آتی لَخَلِيقَتِكَ كُنْهُ مَعْرِفَةُ مَجْدِكَ!<sup>۱۰۸</sup>

حال اگر این جهل و عدم امکان معرفت را دلیلی بر عدم

صحت وضع لفظ برای این ذات مجهول دانستیم و شعار «لا اسم

له و لا رسم» را برگزیدیم، اطلاق و کاربرد اول در واژه «الله» را

باید انکار کنیم. از این رو برخی برآنند که:

«الله» عَلم برای ذات با لحاظ ظهوری که فعل و مشیت او

است، می‌باشد؛ زیرا ذات، بدون لحاظ ظهور، غیب

مطلق و بدون نام و نشان است.<sup>۱۰۹</sup>

و اگر جهل به کُنْهُ و حقیقت موضوع له لفظ را مشکلی برای وضع لفظ ندانستیم و آشنایی اجمالی و از طریق آثار را برای وضع کافی شمردیم، مانعی در کاربرد اول برای واژه «الله» وجود ندارد.

آنچه مسلم است استفاده از زبان امامان معصوم: در

استعمال و کاربرد واژه «الله» کارگشا است؛ و در غیر این

صورت بهتر آن است که گفته شود:

الأولى دعوى التحير في سَمَى هذه اللفظة الشريفة، كما تحيرت

العقول في جميع خصوصياتها الاسمية و المسماية.<sup>۱۱۰</sup>

بهتر آن است که ادعای تحیر در مسمای این لفظ شریف

نمود؛ چنان که در همه خصوصیات این واژه [از جهت

صرفی و اشتقاق و غیر این دو] و معنای آن، عقول متحیرند.

و در روایات نیز می‌خوانیم:

إن قولك: "الله" اعظم اسم من أسماء الله، عز وجل.<sup>۱۱۱</sup>

سأله عن معنى «الله»؟ قال: استولى على مَادَقٍ وَجَلَّ؛<sup>۱۱۲</sup>

حسن بن راشد گوید: از امام کاظم (ع) از معنی «الله»

پرسیدم؟ حضرت فرمود:

یعنی مالک تصرف و تأثیر، و مسلط بر هر امر دقیق و ریزی

است.

لیس قولی: "الله" إثبات هذه الحروف: الف، لام، هاء؛ ولكني

أرجع إلى معنى هو شيء خالق الأشياء و صانعها، وقمت عليه هذه

الحروف؛ وهو المعنى الذي يُسَمَى به الله و الرحمن و الرحيم و

العزیز و أشباه ذلك من أسماءه، وهو المعبود عز وجل؛<sup>۱۱۳</sup>

امام صادق (ع) می‌فرماید: با گفتن «الله» تنها این حروف

۱۰۲. تفسیر سورة حمد، ص ۱۶۹.

۱۰۳. التفسیر الکبیر، ج ۱، ص ۱۱۴.

۱۰۴. ضعف انکار به این است که در صحت وضع و استعمال لفظ، علم کامل به کُنْهُ موضوع له لازم نیست. وضع قبول به این است که هیچ بنده مقرب، حتی مقام عظیم احمدی (ص) قادر به درک کُنْهُ ذات مقدس الهی نیست.

۱۰۵. اسفار، ج ۸، ص ۷۴ و ج ۹، ص ۲۴۶؛ تفسیر سورة حمد، ص ۹۳؛ قرآن کتاب هدایت، ص ۱۳۹.

۱۰۶. مفاتیح الجنان، دعای عرفه امام حسین (ع).

۱۰۷. همان.

۱۰۸. همان، دعای بعد از نماز جعفر طیار.

۱۰۹. تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۸۶.

۱۱۰. همان، ص ۸۴.

۱۱۱. التوحید، ص ۲۳۱.

۱۱۲. همان، ص ۲۳۰.

۱۱۳. همان، ص ۲۴۵.



را اثبات نمی‌کنم، بلکه بر می‌گردم به معنایی که خالق و صانع اشیا است و این حروف بر او دلالت دارد. این معنی همان است که «الله»، «رحمان»، «رحیم»، «عزیز» و امثال اینها نامیده می‌شود؛ او است معبود عزیز و جلیل.

آنچه از تأمل در این روایات به دست می‌آید، این است که: الف. واژه «الله» لفظی بیش نیست و باید چون سایر الفاظ، آن را در معنایی به کار برد. بنابراین، این گفته که «اسم، عین مسمی» است یا «دست ما از معنی کوتاه است؛ پس ما هستیم و لفظ و با این لفظ کار داریم» گفته‌ای است ناصواب. دقت در روایات گویای این نکته است که چنین تفکرهایی در محیط صدور این روایات وجود داشته و ائمه معصومین: به عنوان مرزبانان اندیشه و اعتقاد و حیانی، آنها را رد نموده‌اند. روایاتی از قبیل: «و اسم الله غیر الله»،<sup>۱۱۴</sup> «و الاسم غیر المسمی؛ فمن عبد الاسم دون المعنی فقد كفر»،<sup>۱۱۵</sup> «و اسم الله غیر المسمی» ب. «الله» اعظم اسماء الهی است. قهراً وجه اعظم بودن این واژه به جهت اخبار از معنایی است که در ذات حق تعالی وجود دارد. «الله» به حکم نص صحیح و معتبر،<sup>۱۱۶</sup> مشتق از «إله» است و «إله» به معنای مالک تأثیر و تصرف در غیر، معبود و مستحق بندگی و مرجع در حوایج و شداید است. در روایتی که گذشت، امام کاظم (ع) در جواب سؤال از معنای «الله» می‌فرماید: «استولی علی ما دق و جل» و این، اشاره به ملک تأثیر و تصرف است. چنان که «هوشیء خالق الأشیاء و صانعها» در روایتی دیگر، اشاره به همین جهت است. همچنین در حدیث دیگری می‌خوانیم:

له معنى الربوبية إذ لم يربوب، و حقيقة الإلهية إذ لا مالوة؛<sup>۱۱۷</sup>

حقیقت و اصل ربوبیت در وقتی که ربوبی نبود، برای ذات مقدس الهی بود، همچنین است حقیقت تسلط و مالکیت تصرف در زمانی که مملوکی وجود نداشت. روشن است که در این سخن شریف نیز اشاره به جهت استیلا، خلق و صنع موجود در ذات مقدس ربوبی است. در حدیث دیگر می‌خوانیم:

تقول باسم الله، أي استعين على أمور كلها بالله الذي لا تحق العبادة إلا له؛<sup>۱۱۸</sup>

می‌گویی: «باسم الله» یعنی کمک می‌جویم در همه کارهایم از خداوندی که عبادت جز برای او نیست.

و نیز در حدیثی که گذشت آمده بود:

وهو المعبود عز وجل.

دلالت این دو حدیث شریف بر حکایت واژه «الله» از استحقاق بندگی و معبودیت قابل انکار نیست. در حدیث دیگری آمده است:

فقال الرجل: فما تفسير قوله: «الله»؟ قال: هو الذي يتأله إليه عند الحوائج والشدائد كل مخلوق...؛<sup>۱۱۹</sup>

امام عسکری (ع) در پاسخ به شخصی که عرض کرد تفسیر «الله» چیست؟ می‌فرماید: «الله» کسی است که همه خلق در هنگام حوایج و شداید به او پناهانده می‌شوند.

در پایان به این سخن از امام صادق (ع) اشاره می‌کنیم که در مورد واژه «الله» فرمودند:

الألف أَلَا الله على خلقه من النعم بولايتنا، واللام إلام الله خلقه ولايتنا. قلت: فإلها؟ قال: هو ان لمن خالف محمداً وآل محمداً، صلوات الله عليهم؛<sup>۱۲۰</sup>

الف، اشاره است به نعمت‌های خداوند بر خلق؛ نعمتی که به خاطر ولایت ما است. و لام، اشاره است به الزام خداوند بر خلق نسبت به پذیرش ولایت ما. راوی گوید: پس «هاء» به چه اشاره دارد؟ امام (ع) فرمود: به هوان و خواری مخالفان محمد و آل محمد، صلوات الله عليهم.

شاید بتوان ادعا کرد که امام (ع) در این حدیث به همه جهاتی که در گذشته ذکر کردیم، با پیاده نمودن در مصداقی معین،<sup>۱۲۱</sup> اشاره نموده است.

نعمت دادن حکایت از خلق و صنع او دارد؛ خالق و صانع مستحق بندگی و اطاعت است و او است که باید و نباید دارد، و الزام می‌نماید و خوار می‌کند.

البته می‌توان اشارات این حدیث قویم و حکیم را بر لایه‌ای دیگری از معنای «الله» حمل کرد و اصراری بر انطباق آن بر مطالب گذشته نداشت؛ چرا که این واژه نیز به حکم اینکه جزو

۱۱۴. همان، ص ۱۴۲.

۱۱۵. التوحيد، ص ۲۲۰-۲۲۱.

۱۱۶. همان. با وجود نص معتبر، وجهی برای اقوال دیگر پیرامون اشتقاق این واژه باقی نمی‌ماند. ر. ک: سلسبیل فی أصول التجزئة والأعراب، ص ۱۶-۱۵.

۱۱۷. التوحيد، ص ۳۸.

۱۱۸. همان، ص ۲۳۱.

۱۱۹. البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۴۵؛ التوحيد، ص ۲۳۱.

۱۲۰. التوحيد، ص ۲۳۰.

۱۲۱. البته مصداق روشن نعمت، «ولایت اهل بیت» و مصداق بارز امر الزامی، «الزام به ولایت» است؛ بدون آنکه نعمت یا الزام، در ولایت منحصراً باشد.

قرآن است، ظاهر و لایه‌هایی دارد؛ چه بسا تفسیر وارد در این حدیث از لایه‌ها باشد نه از ظاهر.

با تحقیقی که صورت گرفت می‌توان ادعا کرد:

۱. آنچه بر سر زبان‌ها است که «الله» عَلم برای ذات مستجمع همه صفات کمال است چندان موجه به نظر نمی‌رسد.
۲. این واژه به ذات متجلی و صانع و خالق اشاره دارد؛ بدون اینکه به خصوص تجلی مطلق و بی‌قید، یا متعین و مقید اشاره کند.

\*\*\*

#### کتاب‌نامه

#### قرآن کریم

۱. آداب الصلاة، امام خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دهم، ۱۳۸۰ ش.
۲. الأسفار الأربعة، صدرالدين محمد شیرازی، قم، مكتبة المصطفوی.
۳. إملاء ما من به الرحمن، ابوالبقاء عبدالله عكبری، مصر، مطبعة مصطفى الحلبي، چاپ دوم، ۱۳۸۹ ق.
۴. بحار الانوار، محمد باقر مجلسی، بیروت، مؤسسة الوفاء، چاپ سوم، ۱۴۰۳ ق.
۵. البرهان فی تفسیر القرآن، سیدهاشم بحرانی، قم، مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دوم.
۶. التبیان فی تفسیر القرآن، ابوجعفر طوسی، مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.
۷. تفسیر سوره حمد، امام خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۷۵ ش.
۸. التفسیر الكبير، فخر رازی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۱ ق.
۹. تفسیر القرآن الکریم، سید مصطفی خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۷۶ ش.
۱۰. تفسیر المنار، سید محمد رشیدرضا، بیروت، دارالفکر.
۱۱. تفسیر نمونه، ناصر مکارم شیرازی و همکاران، قم، دارالکتب الاسلامیه، چاپ سوم، ۱۳۷۶ ش.
۱۲. تفسیر نورالثقلین، عبد علی حویزی، قم، المطبعة العلمیه.
۱۳. التوحید، ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه قمی (شیخ صدوق)، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

۱۴. الحدائق النذیه، سید علی خان کبیر، قم، مؤسسه دارالهجره.
۱۵. الدر المنثور، جلال الدین سیوطی، قم، کتابخانه آیه الله سید شهاب الدین مرعشی، ۱۴۰۴ ق.
۱۶. سلسبیل فی أصول التجزئة و الإعراب، ابوالقاسم علی دوست، قم، دارالأسوه، چاپ اول، ۱۴۲۰ ق.
۱۷. العروة الوثقی، سید محمد کاظم یزدی، تهران، المکتبة العلمیه الاسلامیه.
۱۸. قرآن کتاب هدایت در دیدگاه امام خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دوم، ۱۳۷۸ ش.
۱۹. الکافی، ابوجعفر محمد بن یعقوب کلینی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۳۶۲ ش.
۲۰. کتاب الصلاة، شیخ مرتضی انصاری، قم، مطبعة باقری (چاپ کنگره) چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
۲۱. الکشاف، زمخشری، نشر أدب الحوزه.
۲۲. مجمع البیان، شیخ ابو علی طبرسی، تهران، المکتبة الاسلامیه، چاپ پنجم، ۱۳۵۹ ش.
۲۳. مستند العروة الوثقی، مرتضی بروجردی (تقریرات درس آیه الله خویی) مطبعة علمیه، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق.
۲۴. مشارق انوار الیقین فی اسرار امیرالمؤمنین (ع)، الحافظ رجب البرسی، منشورات شریف رضی، ۱۳۷۳ ش.
۲۵. مغنی اللیب، ابومحمد جمال الدین بن هشام انصاری.
۲۶. مقدمة تفسیر مرآة الانوار، ابوالحسن عاملی، قم، مؤسسه اسماعیلیان.
۲۷. المکررات، محمد علی مدرّس افغانی، نجف، مطبعة النعمان، ۱۳۸۹ ق.
۲۸. المیزان فی تفسیر القرآن، سید محمد حسین طباطبائی، بیروت، مؤسسه الأعلمی، چاپ دوم، ۱۳۹۳ ق.
۲۹. نهاية الأصول، حسین علی منتظری (تقریرات درس آیه الله بروجردی)، قم، انتشارات ایران، ۱۳۷۵ ق.
۳۰. نهج البلاغه، ترجمه دکتر اسدالله مبشری، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ پنجم، ۱۳۷۱ ش.

