



Biannual Journal of  
Metaphysical Investigations,  
Vol.4, No. 8, Fall & Winter 2023-  
2024, pp 253-256

## **The Role of the Bible in Strengthening the Apparent Understanding of God in the Qur'an<sup>1</sup>**

Rouhollah Najafi<sup>2</sup>

### **Abstract**

In their understanding of the God of the Qur'an, Those who agree with the appearance of the text, consider Him to be a superman who resides in the sky and sits on the throne. He breathed his soul into the body of Adam, and He appeared to Moses in the middle of the fire, He will come on the cloud with the angels on the Day of Judgment, and for the people of faith, it will be possible to see him on that day.

However, the opponents of appearanceism do not believe these types of propositions and suggest more distant meanings for the verses expressing them. In this situation, the present research aims to use the image of God in the Bible to understand the God of the Qur'an and seek help from that historical background in the judgment between the apparentists and the interpretationists. The hypothesis is that the Holy Bible supports the humanistic conceptions of God in the Qur'an and weakens the approach of opponents of the appearance of the text. Based on this, the human-like understanding of God in the Qur'an is the only correct understanding. Of course, in the end, it can be concluded that what the Qur'an says about God is a picture of Him for humans and is in accordance with their human understanding of God.

---

<sup>1</sup> . **Research Paper**, Received: 19/4/2023; Confirmed: 19/8/2023.

<sup>2</sup> . Associate Professor of Qur'an and Hadith Studies, Kharazmi University, Tehran, Iran, (r.najafi@khu.ac.ir).



**Keywords:** God, the Image of God, Quran, Interpretation, Appearanceism, Interpretationism, the Bible.

### **Introduction**

Regarding the understanding of the verses that describe God in the Qur'an, from long ago until today, two approaches are in conflict with each other, one is the appearanceist and the other is the interpretationist.

Being in favor of appearance in understanding the Qur'an means choosing the most obvious and widely used meanings that can be understood from the words and sentences.

On the other hand, opposing the appearance of the Qur'an means choosing more distant, obscure, and less-used meanings.

In their understanding of the God of the Qur'an, Those who agree with the appearance of the text, consider him to be a superman who resides in the sky and sits on the throne. He breathed his soul into the body of Adam, and he appeared to Moses in the middle of the fire, he will come on the cloud with the angels on the Day of Judgment, and for the people of faith, it will be possible to see him on that day. However, the opponents of appearanceism do not believe these types of propositions and suggest more distant meanings for the verses expressing them. Opponents of appearanceism believe that relying on the appearances of the Qur'an leads to the acceptance of a human-like and imperfect God, while the Creator must be free from all defects. Therefore, they have tried to beautify the face of the God of the Qur'an by avoiding the Qur'anic appearances and suggesting more distant meanings.

In this situation, the present research aims to use the image of God in the Bible to understand the God of the Qur'an and seek help from that historical background in the judgment between the apparentists and the interpretationists. The hypothesis is that the Holy Bible supports the humanistic conceptions of God in the Qur'an and weakens the approach of opponents of the appearance of the text. Based on this, the human-like understanding of God in the Qur'an is the only correct understanding. Of course, in the end, it can be concluded that what the Qur'an says about God is a picture of Him for humans and is under their human understanding of God.

The human-like nature of the God of the Qur'an shows that the culture of the audience and their mental conventions affected the way the Qur'an portrays God. The Qur'an's descriptions of God are not news of his essence, but rather

a display of his image, and the audience of the Qur'an is faced with an extremely artistic and human-like image. God's essence is free from all images, but images cannot be put aside, because they are needed to arouse religious feelings. If these images did not exist, the minds of believers would not understand the power and awesomeness of God. Regarding the effectiveness of the Bible in strengthening the humanistic Understanding of God in the Qur'an, the following six examples are worth mentioning:

1-The Qur'an says: Are you safe from the one who is in the sky, that he does not sink you into the earth? Or are you safe from the one who is in the sky, who does not send a storm of stones on you?

So the God of the Qur'an resides in the sky. In the same way, the Bible has introduced the sky as God's abode. It is said in the Bible "...O Jehovah, God of our fathers, are you not God in heaven?" The Bible says: "Hear from your abode, heaven, and when you hear, forgive"

2- It is stated in the Qur'an that God sat on the throne after creating the world in six days. The God of the Bible is also sitting on the throne. It is said in the Bible that "Whoever swears by heaven has sworn by the throne of God and by him who sits on it." And the Bible says: "... I saw God sitting on his throne and all the armies of heaven were standing by him on his left and right."

3- It is stated in the Qur'an that God and angels will come in a canopy of clouds to judge the disbelievers. The idea of God's descent from the sky is also reflected in the Bible. It is said in the Bible that "he bent the sky and came down." The Bible not only talks about the coming of God, but God in the Bible comes in a cloud-like the God of the Qur'an: "Then God came down in the cloud and stood there with Moses...", "God moved in front of them during the day in a pillar of cloud to show them the way and at night in a pillar of fire to give them light..."

4- According to the story of the Qur'an, Moses saw a fire while returning from Medina to Egypt, and when he went towards it, he encountered God's call. The Qur'an says: When Moses came to the fire, a call was made that blessed is he who is in the fire and he who is around it. Glory be to God, Lord of the worlds. O Musa! This is me; Dear and wise God.

In the report of this incident, the Torah spoke about God's descent and reflected Moses' fear of looking at God.

5- It is stated in the Qur'an that on the Day of Judgment, faces will be cheerful and happy and they will look at their Lord. The Bible also reflects the idea of seeing God in many places, For example, "Jacob called the place Peniel, saying, "It is because I saw God face to face, and

yet my life was spared", "Then Moses, Aaron, Nadab, Abihu, and the 70 elders of Israel went up the mountain. On the mountain, these men saw the God of Israel."

6- According to the Qur'an, in the story of the creation of Adam, God announced to the angels that when I shaped Adam's body and breathed my spirit into it, you prostrated to him. The Torah also states that "Jehovah God formed man of the dust of the ground and breathed into his nostrils the breath of life, and man became a living soul."

**Bibliography:**

- Ad-Darimi, Abu Sa'eed Uthman (1430 AH), Ar-Rad 'ala al-Jahmiyyah, Kuwait: Dar Ibn al-Athir.
- Ibn Attyya, Abu Muhammad Abd al-Haqq, (no date), al-muharrar al-wajiz fi Tafsir al-Qur'an al-Aziz, Beirut: Dar Ibn Hazm.
- Muqatil ibn Sulayman,(1424 AH), Tafsir, Edited by: Ahmed Farid, Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah.
- Al- Rāzī, Fakhr al-Din Muḥammad bin ‘Umar, (1426 AH), Tafsir al-Fakhr al-Razi al-mushtahir bi al-Tafsir al-kabir wa Mafatih al-ghayb, Beirut: Dar Al-Fikr.
- Tabatabai, Muhammad Husayn, (1430 AH), al-Mīzān fī tafsīr al-Qur'ān, Qom: Dar Al-Mujtaba Institute.
- Al-Zamakhshari, Mahmoud ibn Omar, (1429 AH) al-Kashshaf an Haqayeq Ghavamez al-Tanzil, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.



دوفصلنامه علمی پژوهش‌های مابعدالطبیعی،  
سال چهارم، شماره ۸، پاییز و زمستان ۱۴۰۲،  
صص ۲۵۷-۲۷۹

## نقش کتاب مقدس در تقویت فهم ظاهر گرایانه از خدای قرآن<sup>۱</sup>

روح الله نجفی<sup>۲</sup>

### چکیده

ظاهر گرایان در مقام فهم خدای قرآن، او را ابرنسانی انگاشته‌اند که در آسمان، سکونت دارد و بر تخت پادشاهی نشسته است، از روح خود به پیکر آدم دمیده است، در میان آتش بر موسی متجلی شده است، به روز قیامت همراه فرشتگان بر ابر می‌آید و برای اهل ایمان، رؤیت او در آن روز میسر است. اما تأویل گرایان، این سنخ گزاره‌ها را باور ندارند و برای آیات بیانگر آن‌ها، معانی خلاف ظاهر پیشنهاد می‌کنند. در این میان، تحقیق حاضر بر آن است که تصویر خدا در کتاب مقدس را به خدمت فهم خدای قرآن در آورد و در داوری میان ظاهر گرایان و تأویل گرایان، از آن پیشینه تاریخی، مدد جوید. فرضیه آن است که کتاب مقدس، مؤید برداشت‌های انسان‌وار از خدای قرآن است و سبب تضعیف رویکرد تأویلی می‌شود. بر این مبنا، فهم ظاهر گرایانه از خدای قرآن تعیین می‌یابد، گرچه در فرجام امر می‌توان بر آن شد که آن‌چه قرآن درباره خداوند اظهار می‌کند، تصویری از او برای آدمیان و متناسب با درک انسان‌وار ایشان از خدا است.

۱. مقاله پژوهشی، تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۲/۳۸ تاریخ تایید علمی: ۱۴۰۲/۳/۷.

۲ دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران.

(r.najafi@khu.ac.ir)



**کلیدواژگان:** خدا، تصویر خدا، قرآن، تفسیر، ظاهرگرایی، تأویل‌گرایی، کتاب مقدس.

### ۱. طرح مسأله

در مقام فهم آیات توصیف‌گر خدا در قرآن، از دیرباز تا به امروز، دو رویکرد ظاهرگرا و تأویل‌گرا با یکدیگر نزاع دارند. مراد از ظاهرگرایی، برگزیدن آشکارترین و پرکاربردترین معنای است که از الفاظ و جملات، قابل فهم است. در مقابل، تأویل‌گرایی، به معنای انتخاب معنای دورتر، ناآشکارتر و کم‌کاربردتر است. در این تحقیق، برای نشان دادن مواضع ظاهرگرایان، به اقوال عالمانی چون مقاتل بن سلیمان، ابوسعید دارمی و ابن‌خزیمه استشهد می‌جویم و برای بیان مواضع تأویل‌گرایان، به آراء عالمانی چون زمخشری، طوسی و طبرسی، نظر می‌دوزیم.

ظاهرگرایان به ظهور آیات قرآن در وصف یکتاخدا، اعتماد می‌ورزند و انکار ظواهر را روا نمی‌دانند. اما تأویل‌گرایان برآنند که تکیه بر ظواهر قرآن، به پذیرش خدایی انسان‌وار و فاقد کمال می‌انجامد، حال آن‌که خالق هستی، باید از هر عیب و نقص، منزّه باشد. از این‌رو، تلاش کرده‌اند تا با عدول از ظواهر قرآنی و پیشنهاد معانی دورتر، چهره‌ی خدای قرآن را از هر ناراستی و کاستی، پیراسته کنند. از دیگر سو، خدای قرآن را می‌توان همان خدای کتاب مقدس دانست. بر وفق آیه «حَتَّىٰ إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ» (یونس/۹۰) فرعون به وقت غرق شدن، تسلیم گردید و ایمان آورد که معبودی جز آن‌که بنی‌اسرائیل به او ایمان آوردند، نیست. مقایسه عبارت قرآنی «لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ» با «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»، نشان می‌دهد که قرآن، «الله» را همان خدای بنی‌اسرائیل می‌داند. بر وفق آیه «وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ» (عنکبوت/۴۶) نیز سخن مسلمانان به اهل کتاب آن است که ما به نازل شده‌های بر خود و بر شما ایمان آوردیم و معبود ما و معبود شما، یکی است. افزون بر این، در آیه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ...» (حدید/۳). از خدای قرآن، با صفات «الْأَوَّلُ» و «الْآخِرُ» یاد شده است و خدای کتاب مقدس نیز چنین

است: «من اول هستم و من آخر هستم و غیر از من خدایی نیست» (کتاب مقدس، اشعیا، ۶/۴۴)، «من الف و یاء و ابتدا و انتها و اول و آخر هستم.» (همان، مکاشفه، ۱۳/۲۲). به همین سان، خدای قرآن، بر وفق آیه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور/۳۵) در آسمان‌ها و زمین، نور است و خدای کتاب مقدس نیز چنین است: «تو ای خداوند، نور من هستی و خداوند تاریکی مرا به روشنایی مبدل خواهد ساخت» (کتاب مقدس، دوم سموئیل، ۲۹/۲۲).

در این راستا، هدف تحقیق حاضر آن است که تصویر خدا در کتاب مقدس را به خدمت فهم خدای قرآن درآورد. پرسش آن است که در دوران میان فهم ظاهری و تأویلی از آیات توصیف‌گر خدا در قرآن، پیشینه موضوع در کتاب مقدس چه کارکردی دارد؟ و برای فهم خدای قرآن، در کدام مواضع می‌توان از آن معهودات تاریخی، مدد جست؟

## ۲. قرائن فهم انسان‌وار خدای قرآن در کتاب مقدس

فرایند فهم چنین است که مخاطبان یک گفتار، آن را بر وفق معهودات پیشین خود می‌فهمند. از این رو، در مقام فهم قرآن، نادیده‌انگاری پیشینه روا نیست و اصل، بر فهم بیان قرآن به گونه‌ای هم‌خوان با پیشینه است، مگر آن که قصد قرآن بر روایت‌گری متفاوت، احراز شود. بر این مبنا، از شش گزاره قرآنی توصیف‌گر یکتاخدا و همانندهای آن در کتاب مقدس، سخن خواهیم گفت. این شواهد، موید فهم خدای قرآن به سان خدای کتاب مقدس است. سرشت انسان‌وار خدای قرآن، نشان از آن دارد که فرهنگ مخاطبان و معهودات ذهنی ایشان در نحوه تصویرگری قرآن از یکتاخدا، اثر داشته است. توصیف‌های قرآن از یکتاخدا، اخبار از ذات او نیست، بلکه نمایش تصویر او است و مخاطبان قرآن با تصویری به غایت هنرمندانه و انسان‌وار مواجه هستند. این تصویر خدا است و ذات خدا از همه تصاویر، منزّه است. اما تصویرها را نمی‌توان به کنار نهاد، چون برای تقریب به ذهن و برانگیختن شور و احساس دینی، به آن‌ها نیاز است. اگر این تصاویر نبود، قدرت و هیبت خدا، به اذهان مومنان تفهیم نمی‌شد و نقش او بر دل‌ها، حک نمی‌گشت.

## ۲,۱. در آسمان بودن خدا

در مقام فهم خدای قرآن، ظاهر گرایان او را در آسمان انگاشته‌اند، چنانکه ظهور برخی آیات بر این انگاره دلالت دارد. ولی تأویل گرایان تلاش کرده‌اند تا با برساختن معانی دورتر، خدای قرآن را از محدودیت به یک مکان تنزیه نمایند. آیات «أَمْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ أَمْ أَمْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا فَسَتَعْلَمُونَ كَيْفَ نَذِيرٍ» (ملک/۱۶-۱۷)، بیان می‌کنند که آیا از آن کس که در آسمان است، ایمن هستید که شما را در زمین فرو نبرد؟ در این صورت، زمین ناگهان به جنبش درآید. یا از آن کس که در آسمان است، ایمن هستید که بر شما طوفان سنگ‌ریزه نفرستد؟ به زودی خواهید دانست که هشدار من چیست. مقاتل بن سلیمان، مراد از «من فی السماء» را «ربّ تبارک و تعالی» می‌داند و تصریح می‌کند که او، در بالاترین آسمان است.<sup>۱</sup> (مقاتل، ۱۴۲۴، ج ۳، ص ۳۸۳). ابن خزیمه ادعا دارد که قرآن به «در آسمان بودن خدا»، تصریح کرده است (ابن-خزیمه، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۵۵). وی آیات فوق را از شواهد این مدعا می‌داند (همان). به باور ابوسعید دارمی، قول به این که خدا در هر مکان هست و هیچ مکانی از او خالی نیست، با آیات یاد شده منافات دارد (دارمی، ۱۴۳۰، ص ۴۰-۴۱). به گفته وی، «بودن در هر مکان»، صفت «ربّ العالمین» نیست و جز هوای داخل شونده در هر مکان، چیزی را به این صفت نمی‌شناسیم (همان، ص ۹۷-۹۸). به عقیده دارمی، آن کس که نداند خدا در آسمان است، نه در زمین، مومن نیست (همان، ص ۴۶-۴۷).

از دیگر سو، به باور تأویل گرایان، محال است که خدا در یک مکان باشد یا به یک جهت، وصف گردد. پس از تعبیر «من فی السماء»، آن کس اراده شده است که سلطان، مُلک و قدرت او در آسمان است (واحدی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۳۲۹). به نظر می‌رسد اختصاص نداشتن سلطنت خدا به آسمان و شمول آن بر زمین، این قول را تضعیف می‌کند، مگر آن که زمین

۱. «من فی السماء» یعنی الرب تبارک و تعالی نفسه لانه فی السماء العلیا.

بر خلاف آسمان، قلمرو مشترک میان پادشاهان زمینی و خدای تعالی تصور گردد. به دیگر بیان، آسمان قلمرو ویژه فرمان بردن از خدا است، بر خلاف زمین، که در آن به آدمیان، مجال انتخاب گری و نقش آفرینی داده‌اند. وجه دیگر نزد تأویل‌گرایان آن است که مراد از «من فی السماء»، فرشته‌ای باشد که عذاب را به او سپرده‌اند و او، جبریل است (همان). به گفته ماوردی، درباره «مَنْ فِي السَّمَاءِ» دو وجه محتمل است؛ نخست آن که فرشتگان باشند و دوم آن که خدای تعالی باشد (ماوردی، بی تا، ج ۶، ص ۵۵). تأویل «من فی السماء» به فرشته یا فرشتگان با آیات دیگر قرآن، که فرو بردن در زمین را به یکتاخدا نسبت داده‌اند، تضعیف می‌شود، چنانکه عبارت «وَمِنْهُمْ مَنْ خَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ» (عنکبوت/۴۰) دلالت دارد که خدا، پاره‌ای از گذشتگان را در زمین فروبرده است. در آیه «أَفَأَمِنَ الَّذِينَ مَكَرُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ يَخْسِفَ اللَّهُ بِهِمُ الْأَرْضَ» (نحل/۴۵) پرسش آن است که آیا توطئه‌گران ایمن هستند که یکتاخدا آنان را در زمین فرو نبرد؟ به همین سان، آیه «أَفَأَمِنْتُمْ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ جَانِبَ الْبَرِّ أَوْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا» (اسراء/۶۸) بیان می‌کند که آیا از این که او، شما را در کنار خشکی، در زمین فروبرد یا بر شما طوفانی از سنگ‌ریزه بفرستد، ایمن هستید؟ سیاق آیه دلالت دارد که فروبرنده در این موضع، خداوند است، زیرا در آیه پیشین آمده است که چون در دریا آسیبی به شما رسد، همه معبودهای تان از یاد می‌روند و تنها او باقی می‌ماند.<sup>۱</sup>

در نزاع میان فهم ظاهری و تأویلی «من فی السماء»، کتاب مقدس، موضع ظاهرگرایان را موید می‌دارد، زیرا محل سکونت خدا را آسمان معرفی کرده است: «ای پهوه، خدای پدران ما، آیا تو در آسمان خدا نیستی؟» (کتاب مقدس، دوم تواریخ، ۶/۲۰) و «از سکونت‌گاه خویش، آسمان، بشنو و چون شنیدی، پیامرز» (همان، اول پادشاهان، ۳۰/۸). در آسمان انگاشتن یکتاخدا، منافاتی با آن ندارد که آسمان و زمین، هر دو، قلمرو خدایی و پادشاهی او باشند، چنانکه بر وفق آیه «وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهُ» (زخرف/۸۴)

۱. وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَٰهًا... (اسراء/۶۷)

یکتاخدا، در آسمان و زمین معبود است. شبیه این مضمون در کتاب مقدس نیز دیده می‌شود: «یهوه خدای شما، هم بالا در آسمان و هم پایین بر زمین، خداست» (کتاب مقدس، یوشع، ۱۱/۲).

اگر خدای قرآن در آسمان باشد، مصداق تعبیر قرآنی «الملاّ الاعلی» (صاد/۶۹؛ صفات/۸) را می‌توان اعمّ از خدا و فرشتگان دانست، گرچه گذشتگان، «الملاّ الاعلی» را تنها فرشتگان پنداشته‌اند. از کلبی نقل است که «الملاّ الاعلی» فرشتگان هستند، زیرا آنان در آسمان هستند (واحدی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۵۲۲). به گفته اهل لغت، «الملاّ» جماعتی از مردم هستند که برای مشاوره و گفتگو، گرد هم می‌آیند (فراهیدی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۱۷۲۴). بدین سان «الملاّ الاعلی» را باید به جماعت بالاتر یا ساکنان عالم بالا معنا کرد. این تعبیر دو بار در قرآن آمده است که یکی در قصه مشورت خدا با فرشتگان برای آفرینش آدم<sup>۱</sup> و دیگری در ماجرای منع شیاطین از شنیدن سخنان ساکنان عالم بالا<sup>۲</sup> است. شاهد قرآنی دیگر در این زمینه، آیه «يُدَبِّرُ الْأُمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ» (سجده/۵) است که دلالت دارد خداوند، امور اهل زمین را از آسمان، اداره می‌کند. دارمی این آیه را در زمره شواهد عقیده خود برشمرده است که خدا، بالای آسمان‌ها است (دارمی، ۱۴۳۰، ص ۴۰).

ظهور آیه «بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ» (نساء/۱۵۸) نیز به ساکن آسمان بودن خدا اشاره دارد، زیرا بیان می‌کند که یکتاخدا، عیسی را به سوی خویش، بالا برد. ذیل آیه، از حسن بصری نقل است

- 
۱. ماکان لی من علم بالملا الاعلی اذ یختصمون ان یوحی الیّ الا انما انا نذیر مبین اذ قال ربک للملائکه انی خالق بشرأ من طین (صاد/۶۹-۷۱) (من از ساکنان عالم بالا - آن هنگام که مجادله می‌نمودند - خبری نداشتیم. به من چیزی جز این وحی نمی‌شود که صرفاً هشدار دهنده‌ای آشکارم. آن هنگام که پروردگارت به فرشتگان فرمود که من انسانی از گل خواهم آفرید).
  ۲. لا یسمعون الی الملا الاعلی و یقذفون من کل جانب (صفات/۸) (به ساکنان عالم بالا گوش فرا نمی‌دهند و از هر سوی افکنده می‌شوند).

که خدا، عیسی را به آسمان، بالا برد (ماوردی، بی تا، ج ۱، ص ۵۴۴). ابن خزیمه این آیه را دلیلی بر «در آسمان بودن خدا» می‌شمارد (ابن خزیمه، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۵۶). اما واحدی برای نفی این فهم ظاهرگرایانه، به آیه «وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ» (نساء/۱۰۰) استشهاد می‌جوید که در آن از هجرت به سوی خدا سخن رفته است؛ در حالی که مراد، هجرت به مدینه است (واحدی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۳۷). بر این اساس، به باور واحدی مراد از «رفعه الله الیه»، آن است که یکتاخدا، عیسی را به موضعی بُرد که در آنجا، حکم احدی جز خدا جاری نمی‌شود (همان). بدین سان چون در آنجا، تنها حکم خدا جاری است و حکم بندگان جاری نیست، از انتقال به آن موضع، به رفع به سوی خدا تعبیر شده است. به گفته شیخ طوسی، معنای «رفعه الله الیه» آن نیست که خداوند، عیسی را به مکانی بالا برد که خدا در آن جا است؛ زیرا این صفت اجسام است و خدا از آن برتر است. (طوسی، ۱۴۳۱، ج ۳، ص ۳۶۶)، بلکه مراد آن است که خداوند، عیسی را به مکانی بالا برد که پادشاهی آن، اختصاص به خدای تعالی دارد و احدی، مالک چیزی از آن نیست و آن، آسمان است (همان). اما نزد مسیحیان، عیسی را به نزد خدا در آسمان بالا برده‌اند. بر وفق پیشینه تاریخی قصه، «عیسای خداوند پس از آنکه این سخنان را بدیشان فرمود، به آسمان بالا برده شد و به دست راست خدا بنشست» (کتاب مقدس، انجیل مرقس، ۱۹/۱۶).

## ۲,۲. جلوس خدا بر تخت پادشاهی

یکی از نام‌های خدای قرآن، «المَلِک» به معنای پادشاه است. آیه «مَلِکِ یومِ الدِّین» بر وفق قرائت همه قاریان هفت گانه جز عاصم و کسایی (دانی، ۱۴۳۰، ص ۱۸)، یکتاخدا را پادشاه روز داوری دانسته است؛ و آیه «مَلِکِ النَّاسِ» (ناس/۲) او را پادشاه مردمان خوانده است. در آیات قرآن، لوازم پادشاهی نیز برای خداوند یاد شده است، چنانکه با تعبیر «ذوالعرش» (غافر/۱۵)، «ربّ العرش» (انبیاء/۲۲)، «ربّ العرش العظیم» (مومنون/۸۶) و «ربّ العرش الکریم» (مومنون/۱۱۶) از او سخن رفته است. این تعبیر را باید به معنای دارنده و مالک تخت

پادشاهی فهمید؛ تختی که بزرگ و ارجمند است، زیرا اهل لغت، معنای «العرش» را تخت پادشاه دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۱۱۷۱). ادبیات قرآن نیز شاهد این معنا است، چنانکه در آیه «وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ» (یوسف/۱۰۰)، یوسف، پدر و مادر خویش را بر تخت می‌نشانند و در آیه «لَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ» (نمل/۲۳) از تخت پادشاهی بزرگ برای ملکه سبأ سخن می‌رود. این آیه از تخت پادشاهی محسوس سخن می‌گوید نه آن که به وسعت قلمرو پادشاهی اشاره داشته باشد. به قرینه آن که در آیه «قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا» (نمل/۳۸) سلیمان از جماعت مشاوران خویش، درخواست می‌کند که تخت پادشاهی ملکه سبأ را به نزد او آورند و در آیه «قَالَ نَكِّرُوا لَهَا عَرْشَهَا» (نمل/۴۱) سلیمان دستور می‌دهد که تخت را به گونه‌ای تغییر دهند که برای ملکه سبأ، ناشناخته جلوه کند.

بدین‌سان در ادبیات قرآن، کاربرد عرش ویژه یکتاخدا نیست و بزرگان و پادشاهان زمینی نیز به دارا بودن عرش، وصف شده‌اند. بر وفق آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه/۵)، خدای رحمان بر تخت پادشاهی، نشسته است. آیه «اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ» (رعد/۲)، بیان می‌کند که یکتاخدا پس از بالا بردن آسمان‌های بی‌ستون، بر تخت پادشاهی، جلوس کرد. بر وفق آیه «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ» (یونس/۳)، جلوس خدا بر تخت پادشاهی، پس از ساختن آسمان‌ها و زمین رخ داده است. بر وفق آیه «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ» (بقره/۲۹)، یکتاخدا همه آن‌چه در زمین است را برای آدمیان آفرید. زان پس به آسمان روی آورد و آن را به شکل هفت آسمان، سامان و اعتدال بخشید. در این آیه، معنا شدن «استوی الی السماء» به «ارتفع الی السماء»، قول ابن عباس و اکثر مفسران سلف، معرفی شده است (بغوی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۰۱). «ارتفع الی السماء» یعنی به‌سوی آسمان بالا رفت. بر این فرض، گویا خدا برای ساختن زمین بر زمین بود و سپس برای ساختن آسمان به آسمان شد و پس از اتمام برنامه

خلقت، بر تخت پادشاهی جلوس فرمود. تأخر جلوس نسبت به خلقت شش روزه جهان، در آیات ذیل نیز بازتاب یافته است: «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ» (اعراف/۵۴)، «هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ» (حدید/۴)، «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ» (سجده/۴) و «الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ» (فرقان/۵۹).

بدین سان در نگاهی ظاهرگرایانه، جلوس خدا بر تخت پادشاهی، در روز هفتم رخ می‌دهد و پیش از آن، خداوند، شش روز پیاپی به آفرینش جهان می‌پردازد. کتاب مقدس نیز از آفرینش شش روزه آسمان و زمین و استراحت خدا در روز هفتم خبر داده است. بر وفق تورات، «در شش روز، یَهُوه آسمان و زمین را ساخت و در روز هفتمین آرام فرموده، استراحت یافت» (کتاب مقدس، خروج، ۱۷/۳۱). به گفته ابوالحسن شعرانی «یهود گویند خداوند روز هفتم استراحت کرد و آیه کریمه «ثم استوی علی العرش» مماشات با اصطلاح آن‌ها است» (شعرانی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۰۳۶). بدین سان در مقام فهم قرآن، بر تخت نشستن خدا پس از آفرینش شش روزه، استراحت توراتی او در روز هفتم را تداعی کرده است. با این همه، آیه «وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ» (قاف/۳۸)، دلالت دارد که خستگی و درماندگی در پی آفرینش شش روزه، به خداوند راه نیافت. بنابراین در گفتمان قرآن، غرض از جلوس بر تخت در پی آفرینش شش روزه، فراغت و استراحت پس از کار سخت آفرینش نیست، بلکه این جلوس، برای تدبیر امر مخلوقات است، چنانکه در سوره یونس، تعبیر «یَدْبِرُ الْأَمْرَ» پس از یادکرد نشستن بر تخت، آمده است. از دیگر سو، آیه «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» (هود/۷)، بیان می‌کند که یکتاخدا، آسمان‌ها و زمین را در شش روز آفرید و تخت پادشاهی او، بر آب بود. در عبارت «كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ»، فعل «كان» محتمل است بر دوام از گذشته

دلالت کند، چنانکه در آیاتی چون «كَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا» (نساء/۱۵۸)، «کان» بر دوام از گذشته دلالت دارد. بر این فرض، تخت خدا، همواره بر آب بوده و هست، چنانکه خدا، همواره عزیز و حکیم، بوده و هست. احتمال دیگر آن است که مراد از عبارت «كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ»، تعیین جایگاه عرش، پیش از خلقت آسمان‌ها و زمین باشد. بر این مبنا، عرش قابلیت جابجایی دارد، چنانکه در آیات دیگر، از حاملان عرش سخن رفته است. آیه «الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا» (غافر/۷) از فرشتگانی ایمان‌دار خبر می‌دهد که تخت پادشاهی را حمل می‌کنند یا بر گرادگرد آن هستند. ایشان با ستایش یکتا خدا، او را منزه می‌دارند و برای مومنان آمرزش می‌جویند. بر وفق آیه «وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ» (زمر/۷۵) در قیامت، در پایان داوری الاهی، فرشتگان، تسبیح‌گوی و ستایش‌گر در گرادگرد تخت پادشاهی، دیده می‌شوند. بر وفق آیه «وَالْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ» (حاقه/۱۷)، به روز قیامت، فرشتگان در کناره‌های آسمان هستند و هشت تن، تخت پادشاهی خدا را بر فراز سر، حمل می‌کنند.

در مقام فهم آیات عرش، دو رویکرد ظاهرگرا و تأویل‌گرا با یکدیگر رقابت دارند. مقاتل، معنای «استوی علی العرش» را «استقر علی العرش» می‌داند؛ یعنی خداوند بر تخت استقرار یافت (مقاتل، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۱۰۹). مقاتل از تعبیر «ذوالعرش» نیز بر عرش بودن خدا را برداشت کرده است (همان، ج ۳، ص ۱۴۵). نقل است که از ابن‌مبارک پرسش شد که ربّ خود را به چه بشناسیم؟ وی گفت: به آن بشناسید که او بالای آسمان هفتم، بر عرش است و از خلق خود جدا است (دارمی، ۱۴۳۰، ص ۴۷). به گفته ابوسعید دارمی، خداوند، حدّ دارد، چون بر عرش است و از مخلوق‌های خود جدا است (همان، ص ۱۰۰). اگر پرسش شود که چرا فرشتگان به گرد عرش حلقه می‌زنند؟ پاسخ دارمی آن است که چون خدای عزّوجلّ، بالای آن است (همان، ص ۹۸). دارمی که در قرن سوم هجری می‌زیست، از جماعتی خبر

داده است که به دلیل ذکر عرش در قرآن، ادعای ایمان و اقرار به آن را دارند، اما قلب‌های-شان، ایمان ندارد (همان، ص ۳۲). وی مناظره خود با یکی از آنان را یاد کرده است. در این مناظره، دارمی اظهار می‌دارد که آیا اقرار دارید که برای خدا، عرشی شناخته و وصف شده وجود دارد که بالای آسمان هفتم است و فرشتگان آن را حمل می‌کنند و خدا، بالا است، چنانکه خود را از خلق، جدا وصف کرده است؟ خصم از اقرار به عرش با این توصیف، امتناع می‌ورزد (همان، ص ۳۲-۳۳). بدین‌سان ظاهرگرایان، آیات عرش را به همان معنای ظاهری می‌پذیرند، اما تأویل‌گرایان از پذیرش این ظواهر امتناع می‌ورزند. در این راستا، پیشنهاد شده است که «استوی» به معنای «استوگی» (استیلا و سلطه‌یافتن) باشد (نک: سیوطی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۱۱). بر این فرض، خدا بر عرش ننشسته است. اگر خدا بر عرش نباشد، دیگر برای حمل عرش یا قرار داشتن آن بر آب، نباید معنی دیده شود. حمل «استوی» بر «استوگی»، با دو نقد مواجه شده است. نخست آن که خداوند بر دو جهان و بهشت و جهنم و اهل آن دو استیلا دارد، از این‌رو، اختصاص یافتن استیلا به عرش، وجهی ندارد (همان). به دیگر بیان، استیلا و سلطه خدا، ویژه عرش نیست؛ بلکه خدا بر همه چیز سلطه دارد. نقد دوم آن است که استیلا پس از چیرگی و غلبه رخ می‌دهد و این تعبیر، به وجود ضد اشاره دارد که خدا از آن منزّه است (همان). افزون بر این، کاربردهای قرآنی فعل «استوی»، موید معنای استیلا نیستند، بلکه معنای استقرار را موید می‌دارند، چنانکه در آیات «وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ الْفُلْكِ وَالْأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ لَتَسْتَوْوا عَلَى ظُهُورِهِ ثُمَّ تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ» (زخرف/۱۲-۱۳)، بیان شده است که خدا، کشتی و چهارپایان را مرکب شما گرداند تا بر پشت آنان استقرار یابید و چون بر بالای آن قرار گرفتید، نعمت خدای خود را یاد کنید. نزد اهل لغت، «استوی» در جمله «استوی علی ظهر دابته»، مترادف «استقر» است؛ یعنی بر پشت چهارپای خویش استقرار یافت (ابن منظور، ۲۰۱۱، ج ۷، ص ۳۱۳). به گفته ابن قتیبه، در لغت شناخته شده نیست که در جمله‌ای چون «استویت علی الدار»، «استواء» به معنای استیلاء باشد بلکه به

معنای استقرار است (ابن قتیبه، ۱۴۱۲، ص ۵۰). پس معنای جمله آن است که در خانه استقرار یافتیم. اگر فهمنده قرآن تنها با «بر تخت نشستن خدا» مواجه بود، موجه می‌نمود که این گزاره را کنایه از پادشاهی بر جهان و در دست داشتن زمام امور بداند؛ اما گزاره‌هایی چون «قرار داشتن تخت بر آب»، «حلقه زدن فرشتگان به گرد تخت» و «حمل تخت توسط فرشتگان»، استفاده از راه کار کنایه را دشوار می‌سازد؛ زیرا دانسته نیست که این گزاره‌ها نزد اهل زبان، معنایی کنایی داشته باشند.

به هر تقدیر، در نزاع میان فهم ظاهری و تأویلی آیات عرش، پیشینه موضوع، موضع ظاهرگرایان را تقویت می‌کند؛ زیرا خدای کتاب مقدس نیز بسان خدای قرآن، بر تخت نشسته است: «و هر که به آسمان سوگند می‌خورد، به تخت خدا و به آن که بر آن نشسته است، سوگند خورده است» (کتاب مقدس، انجیل متی، ۲۳/۲۲) و «خداوند را دیدم که بر تخت خود نشسته بود و تمامی لشکر آسمان نزد او بر چپ و راستش ایستاده بودند» (همان، اول پادشاهان، ۱۹/۲۲). برخورداری از لشکریان به‌سان نشستن بر تخت، از لوازم پادشاهی است و در قرآن نیز از سپاهیان خدا سخن رفته است. بر وفق آیه «وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (فتح/۷)، سپاهیان آسمان‌ها و زمین، از آن خداوند است. آیه «وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ» (مدثر/۳۱)، بیان می‌کند که شمار سپاهیان خدا را هیچ کس جز خود او، نمی‌داند.

### ۲,۳. آمدن خدا در ابر

بر وفق آیه «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ» (بقره/۲۱۰)، کافران نباید جز این انتظار برند که خدا و فرشتگان در سایبان‌هایی از ابر بر ایشان بیایند و کار به نفع مومنان تمام شود. فخر رازی روا نگاشته است که این آیه حکایت-گر انتظار یهودیان باشد. بر این فرض، یهود، که قائل به تشبیه بودند و آمدن را بر خدا روا می‌شمردند، انتظار می‌کشیدند که او بیاید؛ اما آیه دلالت ندارد که چنین انتظاری روا است (رازی، ۱۴۲۶، ج ۵، ص ۲۰۸). در ترجمه فارسی آیه نیز گاه چنین نگاشته‌اند: «آیا اینان منتظر

آن هستند که خدا با فرشتگان در زیر سایبانی از ابر نزدشان بیاید و کار یکسره شود؟» (آیتی، ۱۳۸۹، ص ۳۳). به باور این قلم، ترجمه فوق، خطا است، چنانکه سخن فخر رازی هم ناپذیرفتنی است. اگر «ال» در آیه نبود، این ترجمه، صحیح بود؛ اما با توجه به حرف «الا»، معنا آن نیست که آیا ایشان انتظار دارند که خدا و فرشتگان بیایند؟ بلکه آن است که آیا ایشان منتظر چیزی هستند، جز آن که خدا و فرشتگان بیایند؟ این پرسش، انکاری است؛ یعنی انکار می‌شود که سرنوشت کافران، امری دیگر باشد؛ بلکه آمدن خدا و فرشتگان و تمام شدن کار، سرنوشت محتوم ایشان است. ساختار این آیه، شبیه آیه «وَمَا يَنْظُرُ هُوَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً» (صاد/۱۵) است که بر وفق آن، مشرکان جز یک بانگ را انتظار نمی‌کشند؛ بدین معنا که سرنوشت ایشان، عذاب و نابودی در پی بانگ آسمانی است و جز این، نباید انتظاری کشند. این الگو در آیه «فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ أَنْ تَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً» (محمد/۱۸) نیز دیده می‌شود. در این موضع، پرسش آن است که آیا کافران انتظاری جز این دارند که ناگاه، قیامت به سراغ ایشان آید؟

در آیه «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا» (انعام/۱۵۸)، نیز از آمدن خدا، سخن رفته است. در این موضع، پرسش آن است که آیا کافران، جز این انتظار دارند که فرشتگان بر ایشان بیایند یا ربّ تو بیاید یا یکی از نشانه‌های شگفت ربّ تو بیاید؟ روزی که یکی از نشانه‌های شگفت ربّ تو بیاید، ثمره‌ای در ایمان آوردن آن کس نیست که پیش‌تر ایمان نیاورد یا در ایمان خود، کسب نیکی نکرد. افزون بر این، آیه «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» (فجر/۲۲) دلالت دارد که به روز قیامت، خدا و فرشتگان می‌آیند، بدان حال که فرشتگان صف به صف باشند. بر وفق آیات «وَيَوْمَ تَشْقُقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ وَ نُزِّلَ الْمَلَائِكَةُ تَنْزِيلًا الْمَلِكُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ لِلرَّحْمَنِ» (فرقان/۲۵-۲۶) نیز به روز قیامت، آسمان با ابر می‌شکافد و فرشتگان فرود می‌آیند و پادشاهی حق در آن روز، ویژه

خدای رحمان است. ذکر فرود فرشتگان پس از شکافته شدن آسمان بر وابستگی این حوادث به یکدیگر دلالت دارد. بر این اساس، ادعا شده است که در زمانه پیامبران، فرشتگان از مواضع مخصوصی از آسمان فرود می‌آمدند، ولی آسمان بر اتصال خود باقی بود؛ اما در قیامت، آسمان می‌شکافت و پس از شکافت، دیگر حائل میان فرشتگان و زمین نیست و از این رو، فرشتگان به سوی زمین فرود می‌آیند (نک: رازی، ۱۴۲۶، ج ۲۴، ص ۶۷). به عقیده دارمی، خداوند روز قیامت از همه آسمان‌ها فرود خواهد آمد تا میان بندگانش داوری کند. (دارمی، ۱۴۳۰، ص ۷۴) وی آیات ۲۱۰ بقره، ۲۲ فجر و ۲۵-۲۶ فرقان را شاهد مدعای خویش می‌شمارد (همان). مقاتل نیز اذعان دارد که خدا در روز قیامت در سایبان‌هایی از ابر می‌آید (مقاتل، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۳۸۰). وی ذیل آیه ۲۵ فرقان، شکافته شدن هفت آسمان را برای فرود آمدن خدا و فرشتگانش می‌داند و این آیه را به سان آیه ۲۱۰ بقره معرفی می‌کند (همان، ج ۲، ص ۴۳۵). بدین سان در نگاه مقاتل، آیه ۲۱۰ بقره بیانگر انتظار نامعقول کافران نیست؛ بلکه خدا به حقیقت در قیامت خواهد آمد. در آیه «وَانشَقَّتِ السَّمَاءُ فَهِيَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ» (حاقه/۱۶) نیز بیان شده است که آسمان به روز قیامت، می‌شکافت و از هم گسسته می‌گردد. به عقیده مقاتل شکافتن آسمان در این آیه، برای فرود آمدن ربّ تبارک و تعالی و فرشتگان ساکن آسمان است<sup>۱</sup> (همان، ج ۳، ص ۳۹۳). آیه «اِذَا السَّمَاءُ فُرِجَتْ» (مرسلات/۹) هم از روز قیامت خبر داده است که در آن روز، آسمان بشکافتد. مقاتل در این موضع، باز اظهار می‌کند که آسمان از فرود فرشتگان ساکن آن و خداوند می‌شکافت که ایشان، برای حسابرسی خلق می‌آیند<sup>۲</sup> (همان، ج ۳، ص ۴۳۵). مقاتل در شرح چگونگی فرود خدا و فرشتگان بیان می‌کند که آسمان‌ها و زمین می‌شکافتند، فرشتگان هر آسمانی فرود می‌آیند و فرشتگان هر آسمانی، جداگانه می‌ایستند و زان‌پس، خدای تبارک و تعالی می‌آید (همان، ج ۳، ص ۴۸۳). برخی

۱- انفجرت السماء لنزول الربّ و ما فيها من الملائكة

۲- انفجرت عن نزول من فيها من الملائكة و ربّ العزّه لحساب الخلائق

مفسران از سنگین و سخت بودن ابر برای تحقق شکافتن آسمان خبر داده‌اند، مثلاً ادعا شده است که «آن روز باز شکافد آسمان به میغ و آن، آن بود که خدای تعالی، میغی بفرستد که آن شادروان فریشتگان بود. بر آن می‌آیند بر زمین و چون به آسمان رسند، آسمان از گرانی آن بشکافد» (سورآبادی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۷۰۵). و نیز بیان شده است: «آن روز که بشکافد آسمان‌ها به گرانی ابر سفید که برتر از همه آسمان‌هاست و از آسمان‌ها، کلان‌تر است و به گرانی، از همه آسمان‌ها، گران‌تر است» (نسفی، ۱۳۹۰، ص ۶۸۳). از دیگر سو، تأویل گرایان، انگاره جابجایی و آمدن خدا را برنناخته‌اند. به گفته فخر رازی، عقلای دارای اعتبار، اجماع دارند که خداوند از آمدن و رفتن منزّه است (نک: رازی، ۱۴۲۶، ج ۵، ص ۲۰۴). در این راستا، آمدن خدا در تعبیر «و جاء ربك» را به آمدن قدرت، سلطان و قضای او تفسیر کرده‌اند. (ابن عطیه، بی‌تا، ص ۱۹۷۷). گاه نیز آمدن خدا را آمدن امر و بأس (عذاب سخت) او، معرفی کرده‌اند (زمخشری، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۱۹۴).

در این میان، پیشینه موضوع، موضع ظاهر گرایان را مؤید می‌دارد. تصور فرود خدا از آسمان در کتاب مقدس، چنین بازتاب یافته است: «آسمان را خم کرد و فرود آمد» (کتاب مقدس، دوم سموئیل، ۱۰/۲۲). کتاب مقدس، نه تنها از آمدن خدا سخن می‌گوید، بلکه خدای کتاب مقدس نیز به سان خدای قرآن در ابر می‌آید: «آن‌گاه خداوند در ابر فرود آمد و آن‌جا با موسی ایستاد» (همان، خروج، ۵/۳۴) و «خداوند، روز هنگام در ستونی از ابر پیش روی ایشان حرکت می‌کرد تا راه را بدیشان نشان دهد و شباهنگام در ستونی از آتش تا ایشان را روشنایی بخشد» (همان، خروج، ۲۱/۱۳).

#### ۲,۴. تجلی خدا در آتش

بر وفق حکایت قرآن، موسی در راه بازگشت از مدین به مصر، آتشی می‌بیند و چون به سوی آن می‌رود، با ندای خداوند مواجه می‌شود. در آیات «فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَ سُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ يَا مُوسَى إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (نمل ۸-۹)

آمده است که چون موسی نزد آتش آمد، ندا داده شد که پربرکت است آن که در آتش و آن که پیرامون آن است و مالک مردمان منزله باد! ای موسی! این من هستم؛ یکتاخدای عزیز و حکیم. به باور مقاتل، آتشی که موسی دید، در حقیقت نور خدا بود و در عبارت «یا مُوسَى إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ» خدا به موسی می‌گوید آن نور که دیدی، من هستم (مقاتل، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۴۷۰). مقاتل، مصداق «من حولها» (آن که پیرامون آتش است) را فرشتگان می‌داند (همان). از عکرمه و ابن جبیر نیز نقل است که معنای «بورک من فی النار» مبارک بودن «الله» است که در آن نور بود<sup>۲</sup> (ماوردی، بی تا، ج ۴، ص ۱۹۵). در برابر این رویکرد ظاهرگرایانه، وجوهی تأویلی مطرح شده است، مثلاً از سُدّی نقل است که مراد از «من فی النار»، فرشتگان هستند (همان). سُدّی، سخنان ندا شده به موسی را کلام خدا از آسمان می‌داند که نزد درخت، شنیده شده است (همان، ج ۴، ص ۱۹۶). تأویل دیگر آن است که «من فی النار» موسی باشد، بنابر آن که موسی، نزدیک آتش بود (نک: رازی، ۱۴۲۶، ج ۲۴، ص ۱۶۳). بر این فرض، از باب مجاز، از مکان نزدیک آتش، به داخل آتش تعبیر شده است. همچنین می‌توان «من فی النار» را به «من فی النار نداء» یا «من فی النار صوته» (آن کس که ندایش یا صدایش در آتش است) تأویل کرد و بر آن شد که خدای تعالی در درون آتش، صدایی خلق نمود، گرچه خود او در آتش نبود. با این همه، پیشینه قصه، موضع ظاهرگرایان را مؤید می‌دارد. به گفته تورات «چون خداوند دید موسی بدان سو می‌آید تا بنگرد، خدا از درون بوته ندا در داد: ای موسی! ای موسی! موسی گفت: لیبک. خدا گفت: نزدیک تر میا! کفش از پا به در آر، زیرا جایی که بر آن ایستاده‌ای زمین مقدس است. و افزود: من هستم خدای پدرت، خدای ابراهیم، خدای اسحاق و خدای یعقوب. موسی روی خود را پوشانید، زیرا ترسید به خدا بنگرد. خداوند گفت: من تیره‌روزی قوم خود را در مصر دیده‌ام و فریاد آن‌ها را از دست

۱- یا مُوسَى إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ: يقول انّ النور الذی رایت انا

۲- بورک الله الذی فی النور

کارفرمایان ایشان شنیده‌ام، و از رنج‌شان نیک آگاهم. پس اکنون نزول کرده‌ام تا آنان را از چنگ مصریان برهانم» (کتاب مقدس، خروج، ۴/۳-۸). بدین سان تورات در گزارش این ماجرا، از نزول خداوند سخن گفته است و ترس موسی از نگرستن به خدا را بازتاب داده است.

### ۲,۵. رؤیت خدا در روز قیامت

بر وفق آیات «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (قیامت/۲۲-۲۳) به روز قیامت، چهره‌هایی شاداب و مسرور هستند و به ربّ خویش می‌نگرند. مقاتل در این باره بیان می‌کند که ایشان، خدای تعالی را با چشم می‌بینند<sup>۱</sup> (مقاتل، ۱۴۲۴، ج ۳، ص ۴۲۳). گرچه وی اذعان دارد که در دنیا، خدا دیده نمی‌شود (همان، ج ۱، ص ۴۱۴). از دیگر سو، مخالفان رویت خدا در قیامت، ادعا کرده‌اند که تقدیر آیه «إِلَىٰ ثَوَابِ رَبِّهَا» است؛ یعنی نیکان به ثواب ربّ خویش می‌نگرند (طبرسی، ۱۳۸۸، ج ۵، ص ۴۹۳؛ ماوردی، بی تا، ج ۶، ص ۱۵۶). مقاتل در شرح آیه «كُلًّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ» (مطفّفين/۱۵) بیان می‌کند که اهل بهشت، خدا را با چشم می‌بینند و او با ایشان سخن می‌گوید و خود را از ایشان محجوب نمی‌دارد،<sup>۲</sup> اما کافر، پشت حجاب می‌ایستد و خدای تعالی با او سخن نمی‌گوید و به او نمی‌نگرد (مقاتل، ۱۴۲۴، ج ۳، ص ۴۶۱). داریم نیز آیه مزبور را دلیل آن می‌داند که کافران از نگاه کردن به خدای رحمان در حجاب هستند؛ اما اهل بهشت از خداوند در حجاب نیستند (دارمی، ۱۴۳۰، ص ۱۰۲). آیه «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرْنِي أُنظُرُ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا» (اعراف/۱۴۳)، نیز مورد استشهاد موافقان و مخالفان رویت خدا قرار گرفته است. بر وفق این آیه، چون موسی به وعده‌گاه خدا آمد و خدا با وی سخن گفت، درخواست

۱- ينظرون الى الله تعالى معاينة

۲- اهل الجنة يرونه عياناً لا يحجبهم عنه و يكلمهم.

نمود که خدا خود را به او بنمایاند تا به او بنگرد. خدا گفت: مرا نخواهی دید، ولی به کوه بنگر که اگر بر جای خود آرام گرفت، مرا خواهی دید. آن گاه که خدا بر کوه آشکار شد، آن را از هم پاشاند و موسی بی‌هوش بر زمین افتاد. از امام صادق(ع) نقل است که یکی از کرویبان بر کوه تجلی کرد و خدا بزرگتر و پرشکوه‌تر از آن است که از حالتی به حالت دیگر منتقل یا جابجا شود (سیاری، ۲۰۰۹، ص ۵۴). تعبیر کرویبان به فرشتگانی خاص اشاره دارد. به عقیده موافقان رویت، اگر رویت خدا ممتنع بود، موسی آن را درخواست نمی‌کرد. به گفته بیضاوی، این آیه دلیل بر آن است که رویت خدا، اجمالاً جایز است، زیرا تقاضای محال از جانب پیامبران محال است؛ بویژه در امری که مقتضی جهل به خدا است (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۳۳). برای حل این اشکال، ادعا شده است که موسی این درخواست را برای خود نگفت، بلکه برای قوم خود گفت که جاهل بودند (طبرسی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۵۵۶). بدین سان قوم موسی درخواست رویت خدا را داشتند و موسی تقاضای رویت نمود تا قوم وی بدانند که رویت، ممتنع است. این احتمال خلاف ظهور «ارنی انظر الیک» جلوه می‌کند، زیرا در این تعبیر، موسی از قوم خویش یاد نکرده است بلکه خواهان نگرستن خویش است. مخالفان رویت خدا، به نفی رویت در تعبیر «لن ترانی» تکیه جسته‌اند و این نفی را تا ابد دانسته‌اند (همان). نفی ابدی، شامل دنیا و آخرت است، اما موافقان رویت، تقدیر سخن را «لن ترانی فی الدنيا» انگاشته‌اند؛ یعنی مرا در دنیا نخواهی دید (ابن قتیبه، ۱۴۱۲، ص ۴۵). به باور آنان، خدا در دنیا از جمیع خلق خود در حجاب است، ولی در روز قیامت، به سان ماه در شب چهارده، دیده خواهد شد (همان). در این میان، کتاب مقدس، موضع ظاهرگرایان را موید می‌دارد، زیرا انگاره رویت خدا را در مواضع متعدد بازتاب داده است: «یعقوب آنجا را فنیثیل نامید و گفت: زیرا خدا را روبه‌رو دیدم و با این همه، جانم رهایی یافت» (کتاب مقدس، پیدایش، ۳۲/۳۰). و «آن گاه موسی و هارون، ناداب و آبیهو، و هفتاد شیخ اسرائیل بالا رفتند و خدای اسرائیل را دیدند. زیر پاهای او چیزی بود هم چون سنگ فرشی از یاقوت

کبود، به صافی خود آسمان. اما خدا دست خویش را بر بزرگان بنی اسرائیل بلند نکرد. پس خدا را دیدند» (همان، خروج، ۹/۲۴-۱۱).

## ۲,۶. دمیدن خدا از روح خود به پیکر آدم

در قصه خلقت آدم، آیه «فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر/۲۹) از زبان یکتاخدا به فرشتگان اعلام می‌کند که چون پیکر آدم را متناسب نمودم و از روح خود در آن دمیدم، برای او به سجده افتید. معنای «النَّفْخُ»، جاری ساختن باد در یک شیء است (قرطبی، ۱۴۳۰، ج ۵، ص ۲۶۸). عبارت «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» دلالت دارد که خداوند، در آغاز آفرینش از «روح» خود در نخستین انسان دمیده است. فخر رازی معنای «نَفْخ» را به جریان در آوردن باد در جاهای خالی جسم دیگر می‌داند و اذعان دارد که بر حسب ظاهر، روح همان ریح یعنی باد است، زیرا اگر روح، باد نباشد، نمی‌توان وصف «نَفْخ» را درباره آن به کار برد (نک: رازی، ۱۴۲۶، ج ۱۹، ص ۱۵۶). به عقیده ابن جوزی، روح در بدن آدم جریان یافت، به سان آن که باد در آن جریان یابد، از این رو در آیه، از جاری ساختن روح به «نَفْخ» تعبیر شده است (ابن جوزی، ۱۴۳۱، ج ۲، ص ۵۳۴). بدین سان بر وفق نگاه ظاهر گرا، روح شبیه باد یا نَفَس آدمی است که می‌توان از دمیدن آن به جایی سخن گفت و چنانکه انسان روح دارد، خدا نیز روح دارد. فراتر از این، خدا با دمیدن از روح خود به بدن آدم، او را دارای روح و واجد حیات کرده است. در آیه «أَنْتَ قَدْ جِئْتَكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنْتَ أَلْخُلُقُ لَكُمْ مِنَ الطَّيْنِ كَهَيئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفَخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ» (آل عمران/۴۹) نیز حیات بخشیدن به ماده از طریق دمیدن به تصویر در آمده است. در این موضع، عیسی بیان می‌کند که من با گل پرنده می‌سازم و در آن می‌دمم و به فرمان خدا، پرنده‌ای می‌شود. از دیگر سو، بر وفق نگاه تأویل گرا، عبارت «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» را نباید لفظ به لفظ فهمید، بلکه کل این تعبیر را باید کنایه از آفرینش روح آدم یا پدیدار ساختن حیات در بدن او دانست. به عقیده زمخشری، در این ماجرا، نه دمیدن رخ داده است و نه دمیده شونده‌ای وجود داشته است

بلکه خدا آن چه را که آدم به آن دارای حیات شد، در وجود آدم پدیدار کرد (زمخشری، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۴۲۴). بدین سان زمخشری، مراد از «نفخت فیه من روحی» را «احیئته» (او را حیات بخشیدم) می‌انگارد (همان). صاحب‌المیزان نیز گرچه معنای اصلی «نفخ» را «داخل کردن هوا به داخل اجسام با دهان یا غیر آن» معرفی می‌کند؛ اما مراد آیه را به وجود آوردن روح انسان از جانب خدا می‌انگارد (طباطبایی، ۱۴۳۰، ج ۱۲، ص ۱۵۳). به عقیده وی، روح انسان با بدن او رابطه و تعلق دارد اما مراد آیه، داخل کردن هوا به جسمی که در آن دمیده شود، نیست (همان). با این همه، تورات در این موضع قرینه‌ای در تقویت نگاه ظاهرگرایانه فراهم می‌آورد. به گفته تورات «یَهُوهَ خِدا، پس آدم را از خاک زمین بسرشت و در بینی وی روح حیات دمید و آدم نَفَس زنده شد» (کتاب مقدس، پیدایش، ۷/۲). قرآن تنها از دمیده شدن روح به پیکر آدم یاد کرده است و به صورت خاص از بینی آدم سخن نگفته است. از این رو، سخن گفتن تورات از دمیده شدن روح به بینی آدم، نکته‌ای افزون در تقویت نگاه ظاهرگرایانه، محسوب می‌شود. به دیگر بیان، دمیده شدن روح به بینی آدم، موید آن است که روح را باید همان نَفَس آدمی یا دست کم چیزی شبیه هوا و نَفَس انگاشت، زیرا ذکر بینی با نَفَس کشیدن و فرو بردن هوا به بدن تناسب دارد.

### ۳. نتیجه‌گیری

در مقام فهم خدای قرآن، دو نگاه ظاهرگرا و تأویل‌گرا با یکدیگر رقابت دارند. ظاهرگرایان از آیات قرآن، در آسمان بودن خدا، جلوس خدا بر تخت پادشاهی، آمدن خدا در ابر، تجلی خدا در آتش، رویت خدا در روز قیامت و دمیدن خدا از روح خود به پیکر آدم را استنباط کرده‌اند؛ اما تأویل‌گرایان به هیچ یک از این گزاره‌ها باور ندارند و برای آیات مستند این گزاره‌ها، وجوه تفسیری دورتر پیشنهاد می‌کنند تا در گمان خویش، خدا را از نقصان تنزیه نمایند. در این میان، پیشینه مفهوم خدا در کتاب مقدس، باقی ماندن بر ظواهر قرآن را موید می‌دارد و در همه این مواضع، برای تفسیرهای انسان‌وار از خدای قرآن، قرینه فراهم می‌آورد.

به باور این قلم، اوصاف انسان‌وار خدا در قرآن بیش از آن است که بتوان با تأویل، راهی به تنزیه گشود و تأویل‌های بعید، حجیت زبان قرآن را مخدوش کرده و بنیان گفتگوی قرآن با مخاطبانش را برهم می‌زند. از این رو بایسته است که آیات صفات خدا را به همان صورت ظاهری فهم نمود و در فرجام امر، اظهار داشت که قرآن برای برقراری ارتباط با مخاطب، ناگزیر از تصویرهای معهود و برانگیزنده احساسات مدد جسته است.

### منابع

- قرآن کریم
- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمان بن علی (۱۴۳۱ق)، زاد المسیر فی علم التفسیر، بیروت: دارالکتاب العربی.
- ابن خزیمه، أبو بکر محمد بن إسحاق (۱۴۱۴ق)، کتاب التوحید وإثبات صفات الرب عز وجل، ریاض: مکتبه الرشد.
- ابن عطیّه، ابو محمد عبد الحق (بی تا)، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، بیروت: دار ابن حزم.
- ابن قتیبه، أبو محمد عبد الله بن مسلم (۱۴۱۲ق)، الاختلاف فی اللفظ والرد علی الجهمیة والمشبهة، بی جا: دار الراءیه.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۲۰۱۱م)، لسان العرب، بیروت: دار صادر.
- آیتی، عبدالمحمد (۱۳۸۹ش)، ترجمه قرآن مجید، تهران: انتشارات سروش.
- بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ق)، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، محقق: عبد الرزاق المهدی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- بیضاوی، أبو سعید عبد الله بن عمر (۱۴۱۸ق)، تفسیر البیضاوی؛ انوار التنزیل وأسرار التأویل، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- دارمی، ابوسعید عثمان (۱۴۳۰ق)، الرد علی الجهمیة، کویت: دار ابن الاثیر.

- دانی، ابو عمرو عثمان بن سعید (۱۴۳۰ق)، التیسیر فی القرائات السبع، تصحیح: اوتو پرتزل، بیروت: المعهد الالمانی للابحاث الشرقيه.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر (۱۴۲۶ق)، تفسیر الفخر الرازی المشتهر بالتفسیر الکبیر و مفاتیح الغیب، بیروت: دارالفکر.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۲۹ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دار الکتب العربی.
- سورآبادی، عتیق بن محمد (۱۳۸۱ش)، تفسیر سورآبادی؛ تفسیر التفاسیر، تصحیح: علی اکبر سعیدی سیرجانی، تهران: فرهنگ نشر نو.
- سیاری، احمد بن محمد (۲۰۰۹م)، القرائات أو التنزیل و التحریف، تحقیق: ایتان کولبرغ و محمد علی امیر معزی، لیدن و بوسطن: دار بریل للنشر.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۲۲ق)، الاتقان فی علوم القرآن، تصحیح: محمد سالم هاشم، بی جا: منشورات ذوی القربی.
- شعرانی، ابوالحسن (۱۳۹۰ش)، پژوهش‌های قرآنی علامه شعرانی، به کوشش: محمدرضا غیاثی، قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۳۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: موسسه دارالمجتبی.
- طبرسی، ابوعلی فضل بن الحسن (۱۳۸۸ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، قم: انتشارات نور وحی.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۳۱ق)، التبیان فی تفسیر القرآن، تصحیح: احمد حبیب قصیر العاملی، بیروت: الامیره.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۴ق)، کتاب العین، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم: انتشارات اسوه.

نقش کتاب مقدس در تقویت فهم ظاهرگرایانه از خدای قرآن / روح الله نجفی / ۲۷۹

- قرطبی، محمد بن احمد انصاری (۱۴۳۰ق)، الجامع لاحکام القرآن، بیروت: مکتبه العصریه.
- کتاب مقدس؛ ترجمه قدیم (۲۰۰۵م)، لندن: انتشارات ایلام.
- کتاب مقدس؛ ترجمه هزاره نو (۲۰۱۶م)، لندن: انتشارات ایلام.
- ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد (بی تا)، تفسیر الماوردی: النکت والعیون، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۴ق)، تفسیر مقاتل بن سلیمان، تحقیق: احمد فرید، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- نسفی، نجم الدین عمر بن محمد (۱۳۹۰ش)، تفسیر نسفی، مصحح: عزیزالله جوینی، تهران: انتشارات سروش.
- واحدی، ابوالحسن علی بن احمد (۱۴۱۵ق)، الوسیط فی تفسیر القرآن المجید، بیروت: دارالکتب العلمیه.