

نشریه علمی آینه معرفت

دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۱۴۰۱
Scientific Journal of Ayeneh Ma'refat
Shahid Beheshti University

علمی پژوهشی
کد مقاله: ۱۲۱۹
صفحات: ۲۸-۱

Doi: 10.52547/jipt.2022.225186.1219

تبیین معنای صفات اربعه الهی "الاول و الاخر و الظاهر و الباطن" در رویکرد عقلی

مرتضی سمنون*
فاطمه جعفری**

چکیده

در اسلام اصل توحید به عنوان اساسی‌ترین اصل از اصول دین و معرفت به آن نیز والاترین شناخت معرفی شده است. گرچه در الهیات و حکمت اسلامی شناخت ذات الهی مقدور انسان نبوده و عنقاء است که دسترسی به آن امکان ندارد ولی باب خدائشناسی بسته نشده و درک و فهم توحید از راه شناخت صفات الهی میسر بوده و توصیه شده است. از این رو هم در آیات قرآن کریم و هم در سنت (اعم از روایات و ادعیه) نامیده شدن خداوند به این اسما و صفات بسیار تکرار گردیده و به تبیین معنای این اسما و صفات پرداخته است. خداوند خود را به چهار صفت "اولیت، آخریت، ظاهریت و باطنیت" در ابتدای سوره حدید متصف کرده و در روایات فهم عمیق این صفات را برای اهل فهم و تعمق در آخر الزمان دانسته است. با توجه به رویکردهای مختلف نقلی، عقلی و شهودی در تبیین معنای صفات الهی این مقاله درصدد است تا با توجه به میراث عظیم رویکرد عقلی و فلسفی به تبیین معنای این صفات اربعه در این رویکرد بپردازد.

در این رهگذر اولیت و آخریت نه به معنای اول و آخر زمانی بلکه به معنای ذاتی دانسته شده و در چارچوب اندیشه فلسفی به عنوان علت فاعلی و غایی یا اولیت در قوس نزول و آخریت در قوس صعود معنا شده است. البته در حکمت متعالیه این صفات حاکی از وحدت مطلقه و حقه بوده که همه صفات الهی را دربردارد. ظاهریت و باطنیت نیز یا به صفات دیگری از جمله علم الهی ارجاع شده یا ظاهریت به معنای ظهور الهی به آیات بوده و نیز در حکمت

m-semnoon@sbu.ac.ir
f.jafari6363@gmail.com

* عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی (نویسنده مسئول)
** دانشجوی دکتری دانشکده الهیات و ادیان دانشگاه شهید بهشتی

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۴/۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۵

متعالیه با تشبیه به نور که بنادته آشکار و مظهر غیر است، به دلیل شدت و علو مرتبه مخفی و پنهان است.

کلیدواژه‌ها: اول، آخر، ظاهر، باطن، صفات الهی، وحدت حق.

مقدمه

توحید محور و اساس ادیان ابراهیمی شناخته شده است و به همین دلیل در الهیات به عنوان برترین معرفت و اصل تلقی می‌شود. گرچه در تعریف، تبیین و مسائل مرتبط با آن میان این ادیان (مطابق آنچه امروز در کتب ایشان و تفاسیر موجود) اختلافات اساسی وجود دارد. یکی از مهم‌ترین و بحث‌انگیزترین شاخه‌های توحید، موضوع اسما و صفات خداوند متعال است؛ زیرا تمام مراتب و مراحل معرفت دین و عمل به آن وابسته به معرفت خدای یکتاست و چون دریافت و فهم ذات الهی مقدور هیچ انسانی نیست، شناخت ذات خداوند بیشتر از طریق بحث و فهم و درک و معرفت حقیقی اسما و صفات الهی صورت می‌پذیرد. به همین دلیل طرق فهم و معاشناسی صفات الهی یکی از مسائل مهم حوزه‌ی خداشناسی در تاریخ تفکر اسلامی به شمار می‌رود و محدثین و فیلسوفان و عارفان مسلمان، از زوایای گوناگون بدین بحث پرداخته‌اند و همچون سایر ادیان ابراهیمی در ارتباط با اسما و صفات الهی مباحثی پر دامنه طرح کرده و برداشت‌های مختلفی از این اسما و صفات ارائه کرده‌اند. همین برداشت‌ها و فهم‌های متعدد و پرسش در این زمینه که آیا می‌توان تفسیری معقول از این صفات ارائه داد و آیا همان معنایی که برای صفات انسان در نظر گرفته می‌شود برای صفات الهی نیز مطرح است، سبب شده بحث اسما و صفات الهی پیوسته مطمح نظر اندیشمندان دینی قرار داشته و با رویکردهای مختلف مورد بررسی و تحقیق قرار گیرد و نظریه‌های متعددی در پاسخ به این پرسش‌ها از سوی اندیشمندان ارائه شود.

توحید در قرآن کریم محور همه حقایق و معارف بوده و برای شناخت خدای واحد اسما و صفاتی برای باری تعالی بیان شده و نبی اکرم (ص) و اهل بیت آن حضرت و نیز صحابی جلیل القدر نیز به تفصیل معارفی در این باب ایراد کرده‌اند. این معارف از دیرباز مورد توجه اندیشمندان اسلامی (اعم از محدثان، متکلمان، فلاسفه و عارفان) بوده و منشأ پیدایش مسائلی جدی در باب معانی این اسما و صفات گشته است. هر متفکری به فراخور رویکرد و عمق فهم خود با مراجعه به قرآن و سنت معنایی برای آن اسما و صفات بیان کرده و شرح‌های گوناگونی از منظرهای متفاوت بر آنها نگاشته است. از این رو شاهد اختلاف و تفاسیر متعدد بر اساس رویکردهای مختلف و گاهی در یک رویکرد واحد در تبیین اوصاف بیان شده هستیم.

با توجه به اهمیت صفاتی که در آیه ۳ سوره حدید برای خداوند آمده، تبیین معنا و تفاسیری که در ارتباط با این چهار صفت در رویکرد عقلی بیان شده می‌تواند در معرفت باری تعالی برای اهل تفکر و اندیشه مفید باشد. اهمیت این چهار صفت به روشنی در فرمایش نقل شده از امام سجاد(ع) (عيله السلام) آمده که خداوند می‌دانست که در آخر الزمان مردم متعمقی خواهند آمد، لذا سوره توحید و آیات ابتدائی سوره حدید را نازل کرد (کلینی، ۱۳۶۹، ص ۹۱). حکیمی مانند ملاصدرا معتقد است خداوند با نزول این آیات اراده نمود تا هر فیلسوف متأله متعمق و هر عارف پخته و گردنه‌ها پیموده و مراحل و منازل سیر کرده، بخواهد در "معرفه الله" سخن بگوید و در دریای بیکران معارف الهی غواصی بنماید، در آیات نخست سوره حدید دقت نموده و آنها را بیابد. برای اینکه عجز عرب بیابانی مانع از این بود که آیه هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ را بفهمد، اما مثل ملاصدرا معنی این آیه را درک می‌کند؛ چنانکه خود گوید که من پیوسته در این آیات تفکر می‌کردم تا وقتی این حدیث را دیدم، از شوق گریه کردم (شیخ بهایی، ص ۲۸). البته در رویکرد نقل‌گرای شخصیتهایی مانند علامه مجلسی معتقد است منظور حضرت از متعمقون کسانی هستند که نباید با کثرت فکرشان تعمق و موشکافی زیادی در باب معنای وحید و اسما و صفات الهی کنند (مجلسی، ص ۳۲۰). و همین اختلاف تفسیر فاصله بین دو رویکرد را به خوبی نشان می‌دهد. بنابر این بحث در مورد معانی صفات بیان شده در این آیه در زمره مباحث مهمی در الهیات است که هر یک از اندیشمندان به فراخور عقول و رویکردهایشان تفسیری از آن ارائه داده و موشکافی و دقتی در آن داشته‌اند. ما در این مقاله در صدد تبیین معنای مورد نظر رویکرد عقل‌گرایان هستیم.

صفات مطرح شده در آیه سوم سوره حدید عبارت‌اند از: اولیت و آخریت و ظاهریت و باطنیت. خداوند در آیه مذکور خود را به این چهار صفت متصف کرده و با توجه به اینکه چهار صفت فوق همان‌طور که بزرگانی مانند ابن عربی و قیصری آنها را جزء امهات اسماء به‌شمار آورده (فصوص الحکم، مقدمه قیصری، ص ۴۵) و اندیشمندانی مانند: ملاصدرا و محقق سبزواری آنها را بیان‌کننده توحید وجودی و حقیقی و صمدی معرفی کرده‌اند (مفاتیح الغیب، ص ۳۶ و شرح منظومه، ج ۴، ص ۳۷۴) در کانون توجه عقل‌گرایان و نقل‌گرایان و شهودگرایان قرار گرفته و مورد تحلیل و بررسی بوده‌اند و هر یک از آنان با توجه به رویکردهایشان برداشت‌هایی از این صفات داشته‌اند.

آنچه از رویکرد عقلی در این پژوهش مورد نظر است، رویکردی است که برخی از اندیشمندان

دینی در تبیین و تفسیر از آموزه‌های دینی از جمله آموزه‌های مربوط به صفات الهی از عقل و برهان عقلی بهره برده و تلاش کرده‌اند آن را بر مبنای براهین عقلی و فلسفی استوار سازند.

مفاهیم لغوی

الأوّل: معنای لغوی اول ابتدا و آغاز بوده که اول هر چیزی همان ابتدایش است. اصل در آن تقدم است و چون آخر به آن مترتب می‌شود در مقابل الآخر استعمال می‌شود، هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ (مصطفوی، ج ۱، ص ۱۷۴).

اول نقیض الآخر است (ابن منظور، ج ۱۱، ص ۷۱۴ و طریحی، ج ۵، ص ۴۸۹) و اگر صفت در نظر گرفته شود، غیر منصرف می‌شود (مهیار، ص ۱۶۷).

الأخِر: آخر بکسر خاء نقیض متقدم و اول بوده (ابن منظور، ج ۴، ص ۱۲ و فراهیدی، ج ۴، ص ۳۰۳). البته اصل در آن تأخر است و آنچه مقابل تقدم است (مصطفوی، ج ۱، ص ۴۳).

راغب اصفهانی، ج ۱، ص ۶۸ و قرشی، ج ۱، ص ۳۵ و طریحی، ج ۳، ص ۲۰۲ نیز آخر را در مقابل و نقیض اول دانسته‌اند.

ظاهر: از ریشه‌ی ظهر گرفته شده و خلاف بطن است و به معنای بروز (ابن فارس، ج ۳، ص ۴۱۷) و آشکار است (مهیار، ص ۱۶۰). راغب ظهر الشئی را به این معنا دانسته که چیزی بر پشت زمین آشکار شود و در لایه‌های زیر زمین پنهان نگردد و از آنجا که ریشه‌ی آن به مفهوم پشت آمده و در آیات شریفه مکرر به این معنا آمده مانند "من اوتی کتابه وراء ظهره" (انشقاق/ ۱۰) "من ظهورهم ذریتهم" (اعراف/ ۱۷۲) "ماترک علی ظهرها من دابه" (فاطر/ ۴۵) از این رو فعل ظهر هم به مفهوم آشکار شدن بر روی زمین یا همان پشت زمین بوده در مقابل بطن که به معنای پنهان شده در زمین می‌آید سپس این واژه در هر چیزی که آشکار بوده و با چشم یا با بصیرت دیده می‌شود به کار رفته است (راغب، ص ۳۲۸). ظاهر یا نمودار عبارت است از آنچه پیدا و مشهود است در مقابل آنچه ذات شیء به آن است و در مقابل حقیقی است و نیز ظاهر شیء چیزی است که بدون دلیل، کشف شود که در مقابل خفی و باطن و مترادف واضح و بدیهی است (الجیلانی، ص ۱۰۷).

باطن: از ریشه‌ی بطن و به معنای نهان و خلاف ظاهر است (قرشی، ج ۱، ص ۲۰۲) و امری پنهانی، پوشیده و سر بسته، ذاتی، جوهری (مهیار، ص ۱۷۴). راغب ریشه‌ی باطن را بطن به معنای شکم که یکی از اعضای بدن انسان است گرفته و در قرآن هم در آیه شریفه "واذ انتم اجنه فی بطون

امهاتکم" به همین معنا بکاررفته است. واژه البطن متضاد الظهر بوده و برای اموری که پنهان است بکار می‌رود مثل اینکه برای هر امر پیچیده و غامضی یک جنبه پنهانی وجود دارد همان‌طور که اگر حواس ظاهری چیزی را حس کنند به آن چیز ظاهر گفته می‌شود ولی اگر چیزی از احساس مخفی بود به آن باطن گفته می‌شود لذا آیه شریفه می‌فرماید "وذروا ظاهرا الاثم و باطنه" (راغب، ص ۴۹).

معنای اصطلاحی رویکرد عقلی: عقل گرایی در مقابل نقل گرایی و شهود گرایی، نظام یا مکتب فکری است که عقل را بر نقل و شهود مقدم داشته و معتقد است کلیه اصول و حقایق دینی بر مبنای عقل قابل اثبات است و بر نقش قوه عقل در کسب معرفت تأکید دارد و به آن ارجح می‌نهد و نیز آن را ابزار کسب شناخت و معرفت می‌داند. رویکرد عقلگرایی، عقل را به عنوان منبع معتبری برای آموزه‌های دینی در عرصه عقاید و اخلاق و احکام شرعی تلقی کرده و وحی و شرع را تأیید کننده آن آموزه‌ها می‌داند و در فقه عبارت معروف "ما حکم به العقل حکم به الشرع" دلالت بر اعتبار احکام عقلی در اسلام دارد.

جایگاه صفات اربعه در میان صفات الهی

صفت و موصوف معنایی واضح دارد؛ صفت حاکی از ویژگی یا خصوصیتی در چیزی یا کسی است که به آن موصوف گفته می‌شود. صفت مستقل و قائم بخود نبوده و هیچگاه از موصوف خود جدا نمی‌شود. در بحث صفات الهی منظور از صفت، کمال وجودی است که از ذات الهی سلب نشده و ذات الهی آن صفات را به صورت بالاترین مرتبه وجودی داراست. برای صفات الهی تقسیم بندی‌های مختلفی بر اساس دیدگاه‌ها و منظرهای مختلف بیان شده و در اینجا به تقسیم بندی مشهوری که علامه طباطبایی نیز آن را در *نهایة الحکمه* آورده اشاره می‌کنیم تا جایگاه صفات اربعه را در این چارچوب نشان دهیم.

صفات الهی در اولین مرتبه به صفات ثبوتیه (صفاتی که بر معنایی ایجابی مانند، علم و قدرت در خداوند دلالت دارد) و صفات سلبيه (صفاتی که بر معنایی سلبی مانند، جاهل و عاجز نبودن خداوند دلالت دارد) تقسیم می‌شود؛ صفات سلبيه در حقیقت همان صفات ثبوتیه بوده و تنها به زبان سلبی بیان شده است زیرا وقتی گفته می‌شود خداوند جاهل نیست و به عبارت دیگر جهل را از ساحت کبریایی او سلب می‌کنیم در حقیقت علم را به او نسبت می‌دهیم. صفات ثبوتیه خود به

صفات "حقیقیه" و "اضافیه" تقسیم می‌شود و منظور از صفات حقیقیه صفاتی هستند که خود مستقل و بدون توجه به امر دیگری از ذات انتزاع و فهم گردد مانند صفت "حی" که وجود و تصور و درک آن مستقل از هر مفهوم دیگری صورت می‌گیرد و در مقابل آن فهم صفات اضافیه بدون توجه به امر دیگری صورت نگرفته بلکه فهم آن نیاز به تصور مفهوم دیگری و انتزاع نسبت و اضافه بین آن دو صورت می‌پذیرد. مانند صفت "عالمیت" که علم بدون داشتن معلوم معقول و مفهوم نبوده و این صفت حاکی از نسبت بین عالم و معلوم است، از این رو صفت عالمیت یک نسبت و اضافه صرف است. صفات حقیقیه خود به صفات حقیقیه محض مانند، "الحی" و حقیقیه ذات اضافه تقسیم می‌شود. منظور از حقیقیه ذات اضافه صفاتی هستند که انتزاع آن صفات، وجود چیز دیگری را مفروض می‌دارد مانند صفت "رازق" که بر فرض وجود موجود دیگری استوار بوده و از مفاهیمی است که از نوعی ارتباط بین خدا و مخلوقاتش انتزاع می‌گردد و چون وجود هر موجود دیگری معلول خداوند و متاخر از اوست لذا گفته می‌شود این صفات از مقام فعل الهی انتزاع می‌گردد (طباطبایی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۸۴).

صدرالمتالهین تمام صفات ذات الاضافه را به یک اضافه که اضافه قیومیه باشد و حکایت از نیازمندی وجودی موضوعاتش به ذات اقدس باری تعالی دارد ارجاع داده است (صدر، ج ۶، ص ۱۲۰).

صفات اربعه در این تقسیم بندی‌ها در زمره کدامیک از انواع قرار می‌گیرد؟ در آثار متکلمان و فلاسفه این صفات را با توجه به معنایی که برای آن ارائه داده‌اند ذیل یکی از اقسام آورده‌اند که به برخی از این آرا اشاره می‌کنیم.

۱. برخی این صفات را از نوع صفات اضافی دانسته‌اند. از این رو معنای "اولیت" برای خداوند این است که او نسبت به چیزهایی که خلق کرده است تقدم دارد و منظور از "آخریت" نیز این است که او نسبت به مخلوقات خود که فانی خواهند گردید باقی می‌ماند. غزالی در این گروه قرار گرفته و این صفات را از نوع صفات اضافی محض دانسته و دلیلش این است که در مفهوم این صفات غیر ذات حق نیز در نظر گرفته می‌شود و به لحاظ مفهومی مشتمل بر نوعی اضافه به غیر است. اول بودن خداوند یعنی وجود سابق بر سایر موجودات و آخربودن یعنی وجودی است که برگشت موجودات به سوی اوست، ظاهر بودن ذات الهی با توجه به دلیل عقلی است و باطن بودن خداوند ذات نسبت به ادراک حس و وهم است (ابو حامد محمد غزالی، ص ۱۲۶). فخررازی نیز این صفات اربعه را چون به غیر ذات حق متعلق می‌شود و به لحاظ مفهومی مشتمل

بر نوعی اضافه به غیر است از نوع صفات اضافی دانسته و آنها را صفاتی همراه سلب می‌داند و معتقد است که صفت اول برای خداوند یعنی خداوند به گونه‌ای است که غیری بر او سبقت نگرفته است (ذعیم، ص ۴۰۷ و فخرالدین رازی، ۱۴۰۶ق، ص ۴۲). برخی نیز کاربرد اسم آخر را تنها با اسم اول برای خداوند دانسته‌اند تا به امتداد مفهوم وجود در آنچه بعد از اول است، دلالت کند. لذا این صفات دارای مفهوم اضافی بوده و در تقسیم بندی صفات ذیل صفات اضافی در می‌آیند همچنان که باطن نیز در مقابل ظاهر چنین است (مصطفوی، ج ۱، ص ۴۵ و ج ۷، ص ۱۸۳).

۲. در مقابل دیدگاه فوق، نظر حکما قرار دارد که با توجه به معنایی که برای این صفات بیان می‌کنند این صفات را برای خداوند از نوع حقیقی محض دانسته که در مفهوم آن هیچ توجهی به غیر نشده و نسبت به چیز دیگری سنجیده نمی‌شود. در این دیدگاه اول و آخر که به الله نسبت می‌دهیم بدون زمان و امتداد بین آنهاست چون زمانی آنجا وجود ندارد و هنگامی که زمان منتفی شد مفهوم قبل و بعد زمانی معقول نخواهد بود تا نسبت به آن سنجیده شود (مولی صالح مازندرانی، ج ۴، ص ۲۰۷). بر همین اساس فیض با استناد به فرمایش حضرت امیر که در نهج البلاغه آمده (لم یسبق له حال حالاً، فیکون أولاً قبل أن یکون آخراً، ویکون ظاهراً قبل أن یکون باطناً- إلی قوله-) و کلّ ظاهر غیره باطن، و کلّ باطن غیره غیر ظاهر (نهج البلاغه، خطبه ۶۵). معنای ازل را صفتی سلبی دانسته که اولیت اضافی را نفی می‌کند و این وصف را تنها از آن خداوند دانسته و صفت آخر هم که در مقابل و ضد اول بوده عبارت است از نفی آخریت اضافی چنین معنایی انحصار در خداوند دارد (فیض کاشانی، ۱۳۷۵ ص ۱۲۴). دلیل دیگر حکما بر حقیقی بودن معنای این صفات این است که عالم متعدد است اما حق، واحدی است که متعدد نمی‌شود و اول بودنش نسبت به ما صحیح نیست؛ چرا که هیچ تناسبی بین رتبه ما و خداوند وجود ندارد و رتبه ما اولیت خداوند را نمی‌پذیرد اگر هم بپذیرد اسم اولیت بر ما محال است؛ بلکه اسم آخریت هم به دلیل اولیت خداوند، بر ما منطبق نمی‌شود چرا که وجود صرف واحد من جمیع الجهات، ثانی از سنخ خود ندارد و هر چه در عالم فرض شود ثانی او نیست بلکه ظهور و تفصیل آن اصل واحد است که از هستی بهره‌ای غیر از ظهور او ندارد پس چنین نیست که او به نسبت ما اول به شمار آید. از این رو اولیت خداوند عین آخریت اوست (فیض کاشانی، ۱۴۲۸ ق، ج ۲، ص ۴۰۲ و محیی الدین بن عربی، ۲۰۰۳، ص ۶۴ و محمود محمود الغراب، ص ۲۰۶). باطن هم از اسماء حسنی است به شرطی که با ظاهر یکجا گفته شود همچنان که اول و آخر نیز چنینند، «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ». از این رو گرچه مفهوم لغوی این چهار اسم از

مفاهیم نسبتی است و امکان ملاحظه آنها به طور نسبی در یک شیء وجود دارد ولی به طور واقعی و حقیقی فقط در ذات باری قابل جمع اند. تقدیم لفظ «هو» که دلالت بر حصر دارد می‌رساند که مراد از این چهار اسم معنی واقعی آنهاست. بنابراین روشن می‌شود که، اول و آخر و ظاهر و باطن بودن و اختلاف آنها، نسبت به ماست و گرنه ذات باری در عین وحدت به همه آنها توصیف می‌شود و عین همه آنهاست (قرشی، ص ۲۰۲).

تبیین معنای اول و آخر

برای دو صفت اولیت و آخریت در رویکرد متکلمان عقلگرا و فیلسوفان و بر اساس مبانی پذیرفته شده ایشان در مباحث وجود و ماهیت و دیدگاه ایشان در توحید می‌توان چند معنای متمایز تعریف کرد.

۱. دیدگاهی (غالب متکلمان) که اول و آخر را به شکلی در ارتباط با زمان تعریف و آن را مترادف "ازلی وابدی زمانی" معنا کرده است. در این دیدگاه این جهان حادث است و چیزی که حادث باشد نمی‌تواند اول باشد زیرا حادث نیازمند علتی پیش از خود است که آن را ایجاد کند. از سوی دیگر این جهان فانی بوده و هر چیزی که فانی باشد نمی‌تواند آخر همه چیزها باشد. از این رو اول و آخر بودن خداوند به معنای ازلی و ابدی (زمانی) بوده و چنین خدایی از اینکه برایش آغازی و انجامی تصور شود منزّه است (قطب الدین شیرازی، ص ۱۵۲ و ۲۰۸ و شرفی، ج ۱، ص ۱۴۳).

فخر رازی صفت اول برای خداوند را به دلیل ازلیت ذات و سرمدیت وجودش دانسته و هر ذات و وجودی غیر از خداوند را مسبوق به عدم در "دهر" دانسته است. صفت آخر نیز برای خداوند از این جهت است که وجوب بقاء و سرمدیت، برای ذاتش است و وجودش به حسب ذاتش می‌باشد و امکان فناء و زوال و منتفی شدن برای موجودات غیر اوست (فخر الدین رازی، ۱۴۰۶ق، ص ۳۲۳). این معنا از اولیت و آخریت با اولیت و آخریت زمانی همبستگی دارد.

به نظر می‌رسد بر اساس چنین تفسیری می‌توان آیه شریفه "کل من علیها فان وبقی وجه ربک ذوالجلال والاکرام" (الرحمن/ ۲۵ و ۲۶) یا آیه شریفه "کل شیء هالک الا وجهه" (قصص/ ۸۸) همان تفسیر صفات اولیت و آخریت است. هر آنچه فانی و از بین رفتنی است نمی‌تواند آخر باشد و آخریت از صفات وجودیست که باقی و ابدی است و طبعاً موجودی که هالک و فانی است ازلیت هم ندارد زیرا ازلیت دلالت بر وجود بی‌نهایت دارد و وقتی موجودی بقا نداشته باشد یعنی

بی نهایت نبوده و محدود است و فرض موجود محدودی که در آغاز نامحدود است فرض غیر معقولی است که در فلسفه بحث مبسوطی دارد.

۲. دیدگاه فیلسوفان مشاء، بر اساس مبانی این فلسفه در مباحث عامه و الهیات بالمعنی الاخص تقریرهای مختلفی از اول و آخر ارائه داده‌اند که به برخی از این تقریرها اشاره می‌کنیم.

۱. ۲. تبیین براساس حدوث ذاتی، ایشان حدوث ذاتی عالم را به جای حدوث زمانی طرح کرده و برای عالم حدوث ذاتی قائل شده و معتقدند که حادث ممکن الوجود بوده و نیازمند علتی است که خود ممکن نبوده و وجودش واجب و ضروری باشد. عقل رتبهٔ چنین وجودی که بالذات موجود و علت تامهٔ عالم بوده را از رتبهٔ عالم که معلول می‌باشد مقدم دانسته و به عبارت دیگر تقدم علت بر معلول تقدم ذاتی است. بنابر این صفت اولیت برای خداوند نشان از تقدم رتبی واجب الوجود از ممکن الوجود است. صفت آخریت نیز برای علت تامه موجه به این معناست که ممکن الوجود در حدوث و بقا نیازمند علت موجه خود است از این رو عالم در بقا و استمرار خود نیز نیازمند واجب الوجود بوده و از این رو او آخر هم هست. لذا گفته شده از نظر اینکه وجود هر موجود وابسته به فیض وجود از ناحیهٔ خداوند است بدین جهت زوال و فناء هر موجودی نیز به عدم بسط وجود به آن است از این رو هر لحظه بقا و فناء هر موجودی وابسته به ادامهٔ فیض وجود است و با عدم فیض وجود، بی درنگ فانی و زائل خواهد شد و مخلوق هر لحظه در معرض بقا یا زوال خواهد بود (حسینی همدانی نجفی، ج ۱، ص ۲۱۸). حسینی همدانی در تفسیر حدیثی^۱ که شیخ صدوق در *المعانی الأخبار* در تفسیر معنای اول و آخر آورده است، چنین بیان می‌کند که، جمله «و لکن قدیم اول آخر لم یزل و لا یزول بلا بدیء و لا نهایة» از امام صادق (علیه السلام)، تفسیر الاول لا عن قبله است یعنی موجود قدیم است و حقیقت صفتش این است که اول حقیقی و آخر حقیقی است و اولیت او عین آخریت اوست و این قدیم حقیقی و ثابت، غیر از قدیم زمانی است که در اثر امتداد کمی و بی نهایت در آغاز به او قدیم گفته می‌شود؛ زیرا این قسم قدیم محدود زمانی و معرض تغیر و تجدد بوده است و محکوم به زمان و از مقولهٔ زمانیات خواهد بود و اول او غیر از ادامهٔ دائم او خواهد بود؛ اما وجود ثابت باری تعالی از نظر اینکه فوق زمان و دهر است، قدیم به‌طور اطلاق است و او خالق زمان و مجموع زمانیات و ازلی و ابدی است نه به گونه‌ای که ازل و ابد نیز مفهومی هستند، جزء ساحت قدس او یعنی صفتی برای او باشند که گفته شود (مع الازل و مع الابد) است و بر حسب دقت تحول و تغیری برایش فرض شود. در این حدیث مراد از صفت الاول، اولیت به‌طور اطلاق است یعنی نه از نظر

اینکه ابتداء و آغاز است به طور محدود است بلکه اولی است که هرگز سابق نداشته و هرگز بر او موجودی سبقت نداشته و نخواهد داشت؛ همچنین موجود ثابت و اخروی است که پس از او موجودی نبوده و نخواهد بود و برای وجود ثابت او نهایت نخواهد بود. به طور خلاصه خداوند از همان نظر که ابدی است، ازلی نیز هست زیرا او تنها موجود قدیم و ثابت بوده و خواهد بود و از این معنی تعبیر به ازلی و ابدی می شود و خداوند "بما هو ازلی" ابدی است و "بما هو ابدی" ازلی است؛ گرچه با ازل و ابد است ولی در ازل و در ابد نخواهد بود؛ بلکه از صفت قدیم و ثابت او و وجود بحث و بسط حقیقی که مصون از هر نقص است تعبیر به ازلی و ابدی می شود، یعنی قدیم و ثابت بوده و همواره این چنین خواهد بود (حسینی همدانی نجفی، ج ۳، ص ۲۲۳ و ج ۴، ص ۱۴۰ و صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۶۷).

تفسیر دیگری نیز از اولیت و آخریت شده که برگشتش به همین اولیت و آخریت ذاتی است. گفته شده به دلیل اینکه خداوند به واسطه خیریت ذاتش و عنایت سرمدیش مبدأ جمیع خیرات است و از او جمیع فیوضات ساطع می شود موصوف به صفت اول می شود و از آن جهت که قدرتش به همه چیز احاطه داشته و بعد از آنها هم خواهد بود موصوف به آخر می گردد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۱۴۳). به عبارت دیگر هر چیزی در بقایش به او نیازمند است همچنان که ابتدای وجودش هم از او بوده است؛ زیرا بقای هر موجودی فعل اوست و دوام هر چیزی صنع او؛ پس بقا و دوام هر موجودی از جانب اوست و بقای او از ذاتش نه از جانب چیزی دیگر؛ لذا حق تعالی آفریننده و ایجاد کننده و وجود دهنده موجودات دیگر است. به عبارتی ساده تر از آنجایی که اولیت خداوند به معنای شروع وجودش از عدم نیست، آخریتش اثبات می شود. آنچنان که باری تعالی فرموده: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ...». چرا که اگر اولیت حق تعالی مانند اولیت موجودات مقید به معنای شروع وجودشان از عدم بود، آخر بودن خداوند صحیح نمی شد؛ چون در این صورت آخریت عبارت بود از انتهای موجودات مقید و ممکنات غیرمتناهی در صورتی که این ممکنات آخری ندارند. لذا اولیت حق تعالی عین آخریتش است و بالعکس (داود قیصری، ص ۳۹۱ و مسعود بن عبد الله شیرازی (بابا رکنا)، ج ۱، ص ۱۱۹ و سید علی همدانی، ص ۵۲۴ و الجیلی، ص ۱۸۲ و خوارزمی، ص ۱۴۲ و ابن عربی، ج ۲، ص ۵۴ و سهیله عبد الباعث الترجمان، ص ۳۹۹).

۲.۲. تبیین براساس علیت، با توجه به طرح علل اربعه در فلسفه و نیازمندی وجود ممکن به این علل، وجود ممکنات وابسته به علت فاعلی و علت غائی خواهد بود و در علت موجدۀ علت فاعلی

و علت غائی واحد است. از آنجایی که علت فاعلی، موجود حقیقی قائم به ذات است علت غائی نیز همان موجود حقیقی است؛ زیرا دو موجود حقیقی که منزله از ماهیت و حد وجودی باشند، محال و ممتنع است و دو موجود واجب محال. خداوند اول هویات است از آن جهت که تمام مقدماتی که در سلسله طولی به وجود چیزی منتهی می‌شود تحت ولایت اوست و از او آغاز می‌شود و تمام اسبابش را ترتیب داده است، همچنان که آخر هویات هم هست از حیث این که بعد از وجوددهی نیز نیازهای لاحقشان را به آنها می‌رساند و به قول مشهور حکما ممکن در حدوث و بقا نیازمند علت موجد است.

بنابر این از آنجایی که باری تعالی غنی و بی‌نیاز و واجد کمالات ذاتی و وجودی است، فعلش هم که ظهور صفات و فیوضات او از طریق خلق و آفرینش است، باید به ساحت او باز گردد و غرض اصلی از فیوضات و گسترش وجود در عوالم امکانی ذات کبریایی و به تبع آن نظام جهان خواهد بود. از این بیان چنین برمی‌آید که مفاد هو الاول و الاخر آن است که اولیت او از این نظر است که فاعل و خالق هر موجودی و آفریننده آن است و صفت آخریت او از آن جهت که این وجود دادنش به اشیا به دلیل علم به نظام خیری است که در آن است - نظام خیری که عین ذات محبوب برای ذاتش است - لذا غایت آنهاست؛ و به دلیل خیر بودنش، همه موجودات قصد او را می‌کنند. موجودات طبیعی به صورت طبعی و موجودات مختار به صورت ارادی شوق به سوی او دارند؛ از این رو او متأخر از اشیا و سبب غائی و غرض و منتهی الیه هر موجود است (فیض کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۸۰). پس این خداوند است که اول و آخری است که چیزی مثل او نیست و از او "امر" آغاز می‌شود و دوباره به سویش بر می‌گردد و همو علت فاعلی و غایی وجود است و درایات بسیاری با عبارات مختلف به این موضوع اشاره شده که خداوند مرجع و معاد هر چیزی است. نیز در خطبه‌های زیادی از امیرالمومنین به این مطلب اشاره شده است. به بیانی دیگر آنچه فارق بین خداوند و سایر ذوات است، مصحح بودن خداوند برای تمام موجودات است. معنی صحیح بودن موجودات به واسطه او این است که اگر خداوند وجود نداشت هیچ موجود دیگری وجودش ممکن نبود و عقل وجودش را محال دانسته و هر چیزی در وجودش محتاج به وجود ذات اوست. لذا او واجب الوجود است و محال است زائل شود و یا از حالی به حال دیگر منتقل شود یا تغییر و تبدلی در او راه یابد و مقتضی حالش این است که قدیم بدون ابتدا و باقی بدون زوال باشد، زیرا عدم و حدوث دو حکم از احکام وجودند و وصف به اول و آخر داشتن نمی‌شود، بلکه خود او اول و آخر و ظاهر و باطن است (ابن سینا، ۱۹۸۳، ج ۲، ص ۱۵۵). بر اساس

مطالب بیان شده وقتی گفته می‌شود خداوند اول قبل از هر چیز و آخر بعد از هر چیزی است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵-۱۹۶۲، ج ۱۱، ص ۴۳۷ و ج ۵، ص ۲۳۸). این قبلیت و بعدیت زمانی نیست تا اینکه در شی واحد جمع نشود بلکه اولیت خداوند به معنای فاعل هر چیزی بودنش و آخریتش نیز یعنی غایت هر چیزی است (قاضی سعید قمی، ج ۳، ص ۶۲۳). در نتیجه خداوند از نظر اینکه خود سبب غائی و غرض است فاعل هم هست و هرگز فاعلیتش انفکاک از غائی بودن او ندارد (حسینی همدانی نجفی، ج ۱، ص ۲۱۸).

حال اگر اشکال شود چگونه می‌شود علت فاعلی، سبب غائی نیز باشد در صورتی که علت فاعلی پیش از فعل و اثر وجود دارد و سبب غائی پس از تحقق فعل و اثر خواهد بود لذا جمع این دو شایسته نیست و باید علت فاعلی مغایر با علت غائی باشد. پاسخ داده می‌شود علت فاعلی در زمانیات و موجودات مادی از نظر اینکه فعل و حرکت است باید تقدم داشته باشد و علت غائی نیز متأخر از فعل و اثر باشد ولی در مواردی که فوق عالم حرکت و ماده باشد فاعل و غایت متحد خواهد بود. البته گاهی در مورد زمانیات و متحرکات، علت فاعلی و سبب غائی متحد خواهد بود مثل شخص گرسنه‌ای که خوردن غذا برای او بمنظور سیری و بی‌نیازی شدن از غذا است که حقیقت خیال سیری و بی‌نیازی از غذا علت فاعلی است و شخص گرسنه را وامی‌دارد که غذا صرف نماید و از سوی دیگر حالت سیری و بی‌نیازی سبب غائی آن است؛ لذا حالت سیری کمالیست که از طریق صرف غذا به دست می‌آید.

در مورد خداوند نیز اشیای صادر از او طالب اویند گرچه زمان صدور شیء از خداوند از زمان وصولش به او اختلاف دارد، ولی این مطلب باعث انفکاک فاعلیت و اولیت خداوند از غایت و آخریتش نیست؛ بلکه باری تعالی از همان حیث که فاعل است غایت نیز هست و از همان جهت که اول است آخر نیز هست؛ به همین دلیل خداوند عالم را بنا کرد و این نظام را با چنین نظمی ایجاد کرد و وجود هم به سوی او باز می‌گردد «وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ» (نجم/۴۲)، «أَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَصِيرُ الْأُمُورُ»^۲ (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۲۷) و این اختلاف‌ها تنها در قیاس به سفر مسافرین الی الله است.

بر مبنای مطالب بیان شده به طور خلاصه باید بگوییم اینکه خداوند الاول و الآخر است یعنی فاعل و غایت علی الاطلاق است و غایتش ذاتش است یعنی سلسله غایت به یک کمال نهایی می‌رسد که همان ذات خداوند متعال است؛ چراکه مصدر و مرجع هر چیزی است (فارابی، ص ۳۸۷ و ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۸۰ و میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۶۳، علوی، ص ۶۶۶ و صدرالمتألهین،

۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۱۹ و ج ۴، ص ۵۷ و همسو، ۱۳۷۸، ص ۳۳۴ و همسو، ۱۳۶۳، ص ۲۹۰ و محیی‌الدین بن عربی، ۱۴۲۱ ق، ج ۲، ص ۳۹۲ و تهرانی، ج ۹، ص ۶۳. در مورد صادر اول که فاعل اول و غایت اول خود باری تعالی است، در مورد سایر اجزاء نظام وجود هم علت‌های فاعلی مترتب به فاعل اول می‌شوند و علت‌های غایی هم مترتب به غایت اول. لذا ذات خداوند هم علت وجودی و هم غایت همه موجودات است (سجادی، ص ۲۷ و جلد اول از سفر دوم، ص ۲۴۶). برخی از محققان نیز فاعل و غایت در افعال الهی را ذات واجب الوجود دانسته و معتقد به اتحاد آن دو با ذات واجب الوجود بوده اما بالا‌اعتبار با یکدیگر متغایر هستند. ایشان این مطلب را مستلزم تأویل دانسته زیرا چاره‌ای از تأویل نیافته‌اند چرا که اگر مراد از آخر، آخر به حسب زمان باشد آن چنانکه مقصود عده‌ای است، آنچه به ذهن متبادر می‌شود آخری است که بعد از او موجودی نباشد در حالی که چنین معنایی به دلیل اتفاق بر ابدیت جنت و نار نمی‌تواند درست باشد از این‌رو آخر را تأویل به غایت برده‌اند تا از این اشکال رهاگردند (لاهیجی، ص ۶۱۲ و طوسی، ۱۴۰۵ ق، ص ۳۹۶).

۳.۲. تبیین براساس قوس نزول و صعود، برخی صفت اول و آخر را اشاره به قوس نزول و صعود دانسته به این صورت که باری تعالی، در ترتیب نزول نسبت به نظام جهان هستی، مبدأ و اول است بلکه نسبت به هر ذره‌ای از ذرات عوالم وجود چنین است. به عبارتی دیگر اسم «اول» از قوس نزول و مبدئیت مطلقه حق حکایت می‌کند و عبارت است از، صدور منظم و مرتب حقایق امکانی از مبدأ وجود و در واقع ذات احدیت در ابداع (ایجاد بدون سابقه قبلی) نظام کل و همچنین در ابداع افضل اجزای نظام کل که مجعول اول است فاعل تام و غایت قریب است و در افاضه سایر اجزای عالم امر و عالم خلق و عامه ذرات نظام وجود، صانع ذات و غایة الغایات صنع و ایجاد است. قوس صعود نیز حکایت از اسم آخر دارد و عبارت است از حرکت از قوه به فعلیت و طی مدارج فعلیت و نیل به مقام عقل و طی درجات وجودی و کنار زدن حجاب‌های ظلمانی مراتب ماده و لوازم آن و فنای در حق (میرداماد، ۱۳۸۰، ص ۱۵ و ۱۰۴ و ۱۳۶۷، ص ۴۶۴ و آشتیانی، ص ۶۱ و رازی، ۱۴۰۶ ق، ص ۳۲۳ و ۱۴۰۷ ق، ج ۳، ص ۲۴۹ و غزالی، ص ۳۴۵ و ابن عربی، ۱۹۴۶ م، ج ۲، ص ۱۶ و طحاوی، ص ۱۱۱ و کبیر مدنی شیرازی، ۱۴۰۹ ق، ج ۱، ص ۲۴۴ و فرغانی، ج ۲، ص ۲۶۳ و سمنانی، ص ۸۳).

محقق سبزواری نیز به همین معنا اشاره داشته و معتقد است اولیت خداوند در سلسله طولی و نزولی عین آخریتش او در سلسله عروجی و بازگشتی بوده و به عبارت دیگر اولیت حقیقت وجود

بر ماهیات عین آخریت آن است به واسطه اسقاط اضافات از آن ماهیات (محقق سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۷۱۰). او مبدأ و معاد برای نفس ناطقه انسانی است؛ چرا که انسان در این دنیا به عنوان عالم اصغر نسخه‌ای مطابق با جهان به عنوان عالم اکبر دارد و هنگامی که به کمال نهایی خود برسد، از هر چه غیر خداست رویگردان شده و به سوی خدا باز می‌گردد. لذا خداوند همچنان که مبدا و معاد برای عالم اصغر انسانیت، مبدا و معاد برای عالم اکبر نیز هست. البته این تبیین در مشایین را می‌توان عبارتی دیگر از تبیین دوم که بر اساس علیت و فاعلیت تام بود دانست و تفاوت ماهوی با آن ندارد گرچه در اینجا از واژه "صادر اول" استفاده شده و بعدها در حکمت متعالیه و عرفان به قوس نزول و قوس صعود تعبیر شده است.

۳. دیدگاه حکمت متعالیه، دیدگاهی است که اولیت و آخریت را بر اساس "اصالت و وحدت حقه وجود" معنا می‌کند. در این دیدگاه گفته می‌شود حقیقت مطلقه حق به "وحدت حقه اطلاقیه حقیقیه" متصف است. به این معنا که ذات خداوند، تام و تمام و فوق تمام است و ما لا یتناهی بما لا یتناهی است. یعنی ازلا و أبدا و سرمدا و وجودا و سعۀ و عموماً و اطلاقیاً و اسما و صفۀ و فعلا غیر متناهی است و به هیچ وجه من الوجوه تحت عنوان حد و قید و اندازه در نمی‌آید. لازمه این گونه وجود، وجوب و وحدت است. وحدت عظیم‌ترین صفت از صفات اوست، و از سنخ وحدت‌های عددی و نوعی و جنسی و امثال آن که ممکنات بدان متصف می‌شوند نیست، بلکه وحدت حقه حقیقیه است که از آن تعبیر به وحدت بالصرافه می‌شود. یعنی وحدتی که با وجود آن، فرض امکان تعدد برای آن محال است و هر چه در قبال آن فرض شود، به خود آن بازگشت می‌کند. و لازمه چنین وحدتی تشخص وجود است و اصالت و ثبوتی است که عین وجود و تحقق است (حسینی تهرانی، ج ۱۲، ص ۳۷۵). این وحدت اطلاقی بر خلاف وحدت عددی خاص ممکنات، منافاتی با ظهور در کثرات و اتصاف به صفات متضاد ندارد و این حقیقت مطلقه الهیه به اعتبار تجلیات، کثرت ساز است؛ به بیان روشن‌تر حقیقت مطلقه هستی در اولین ظهور خود که همان تعیین اول است، مقتضی وحدت ذاتی است و هیچ یک از اسمایی که به گونه‌ای بر کثرت دلالت دارند در آنجا ظهور ندارند، زیرا غلبه وحدت، احکام کثرت را مستهلک کرده است؛ لذا این حقیقت به اعتبار مقام احدیت ذاتیه و هویت اطلاقیه، اول و باطن مطلق و پس از وحدت ذاتی یعنی آنگاه که فیض منبسط به رتبه عین رسیده و در تعیین ثانی آشکار می‌گردد به اعتبار ظهور در کثرات و تجلی در حقایق، ظاهر است و از باب آنکه جمیع مظاهر وجودیه تحت تربیت اسم آخر هستند به اصل وجود و حقیقت هستی رجوع می‌نمایند و

آنچه از ناحیه حق است وجود و نور است، وجودی بحت و بسیط و مطلق که قیام و قوام همه موجودات به اوست و اصل اصیل تمام اشیا است یعنی وجود موجودات اولاً و بالذات قائم به اوست، و ثانیاً و بالعرض برای خودشان است. وحدتی هم که در «فلا یتقدم متقدم ولا یتأخر متأخر الا بحق لازم.....» لحاظ شده همانند آنچه توضیح داده شد کامل تر از همه وحدات است چه برسد به وحدت ضعیف اتصالی مانند زمان، زیرا وجود حقیقی و وجوب ذاتی، افراد و اجزای عقلی و خارجی و مقداری ندارد و بالجمله چیزی در آن نیست. به همین دلیل خداوند می‌فرماید، "هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ" بنابر اینکه تقدم و تأخر زمانی هم به وجود حقیقی است و وجود زمان به واسطه وحدت اتصالی همین وجود حقیقی که بدایت و نهایت زمانی ندارد، شأنی از شئون آن است (محقق سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۴۹۳).

البته علامه طباطبایی در این میان این صفات اربعه را فرع صفات دیگری مانند قدرت و علم دانسته و معتقد است اسمای چهارگانه یعنی اول و آخر و ظاهر و باطن چهار شاخه و فرع از نام "محیط" است و محیط هم شاخه‌ای از قدرت مطلق اوست، چون قدرتش محیط به هر چیز است. البته وی می‌گوید این امکان هم وجود دارد که نام‌های چهارگانه مورد بحث را شاخه‌هایی از احاطه قدرتش ندانیم، بلکه شاخه‌ای از احاطه وجود او بگیریم، چون وجود او پیش از وجود هر چیز و پس از وجود هر چیز است، او پیش از آنکه چیزی ثبوت پیدا کند ثابت بود و پس از آنکه هر چیز دارای ثبوتی فانی گردد باز هم ثابت است که در این صورت به معنای قبلی (سوم) یعنی وحدت حقه برمی‌گردد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۱۴۶). وی با توجه به آخر آیه که می‌فرماید "وهو بكل شیء علیم" احتمال متفرع بودن این صفات بر علم الهی را نیز طرح کرده است (تفسیر المیزان ذیل همین آیه).

معنای ظاهر و باطن

دو صفت ظاهر و باطن نیز از اسامی متضاد بوده و دارای معانی مقابل یکدیگر هستند که مانند اول و آخر به صورت زوجی به خداوند نسبت داده شده و به آن متصف گردیده است. ظهور اشیا عبارت از این است که به‌طور روشن برای حس یا عقل آشکار باشند. معنای مقابل این واژه «باطن» است که به معنی پوشیده ماندن شیء از حس یا عقل است. آیا وقتی گفته می‌شود "هو الظاهر" به همین معنا دلالت دارد؟ یعنی خداوند برای حس یا عقل انسان آشکار می‌باشد و به رؤیت حسی یا عقلی درمی‌آید؟ با توجه به اینکه در براهین عقلی ثابت شده حق

تعالی از هر نوع ترکیب خارجی یا عقلی منزله و پاک است در نتیجه ذات مقدسش از آگاهی و درک حسی و عقلی انسان به دور است و بنا به فرمایش قرآن کریم نیز "لا تدرکه الابصار". با توضیح فوق روشن می‌شود که خداوند با اشیا در این نوع ظهور شرکت ندارد، ولی چون خود را به ظهور توصیف کرده لازم است معنای ظاهر و باطن را تبیین نموده و در این خصوص آرای اندیشمندانی را که دارای رویکرد عقلی می‌باشند را بیان نماییم.

۱. برخی متکلمان مانند معتزله ظاهر و باطن را مربوط به "علم الهی" دانسته و می‌گویند خداوند به آن چیزهایی که ظاهر و باطن است، عالم است. لذا زمانی که از سر دیگری اطلاع پیدا کرده باشیم می‌گوییم: "ظهرت علی سر فلان" یعنی از سر دیگری واقف و مطلع شدم که از علم به ظهر تعبیر شده است (طبرسی، ج ۹، ص ۲۴۶). در مورد باطن اینکه گفته می‌شود، تو به این امر باطن تر از فلانی هستی یعنی از باطنش خبر داری و معنای باطن بودن خداوند این است که عالم به بواطن امور است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵-۱۹۶۲، ج ۱۱، ص ۴۳۷). نظر قاضی عبدالجبار و کبیر مدنی و علامه حلی هم در زمینه معنای ظاهر و باطن همین معناست (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۶ق، ص ۴۱۵ و کبیر مدنی شیرازی، سیدعلی خان بن احمد، ۱۳۸۴، ج ۸، ص ۳۴۶ و ابن فهد حلی، احمد بن محمد، ص ۳۲۱). همین معنا در دیگر آثار آمده که ذات او در همه چیز نفوذ دارد و باطن تمام امور نهفته، بر او معلوم و آشکار است (جمیل، ص ۱۸۸ و ۴۴۸).

بحرانی نیز در تفسیر فرمایش حضرت امیر در تفسیر خطبه ۴۷ نهج البلاغه (۴۹ صبحی صالح) "سبق فی العلو فلا شیء اعلی منه و قرب فی الدنو فلا شیء اقرب منه" علو را بلندی مرتبه معنا کرده گرچه این بلندی مرتبه بلندی حسی یا اعتباری در حق خداوند نیست بلکه بلندی مرتبه عقلی است مانند رتبه علت نسبت به معلول و از آنجا که بلندی مرتبه مستلزم دوری و پس از سایرین است در مقابلش خداوند را متصف به قرب و نزدیکی کرده و قرب و نزدیکی را به جهت علم و اطلاع خداوند نسبت به موجودات معنا کرده است و سایر معانی قرب را در مورد خداوند نادرست دانسته است. براساس همین معنا از قرب و بعد، در خطبه ۹۳ (۹۶ صبحی صالح) در ارتباط با فرمایش حضرت «والظاهر فلا شیء فوقه والباطن فلا شیء دونه» صفت ظاهر را درباره پروردگار به معنای علو و بلندی مرتبه و صفت باطن را به معنای علم به امور مخفی دانسته و باور او در تبیین این معنا این است که خداوند وقتی بلند مرتبه بود دیگر بالاتر و بلندتر از او چیزی نیست و از آنجا که از هر پنهانی اطلاع دارد نزدیک تر از او به اشیا چیز دیگری نیست. وی

این گونه بین معنای بلندی مقام که دلالت بر بعدودوری دارد و علم الهی به همه چیز که دلالت بر قرب و نزدیک بودن خداوند به همه موجودات دارد یعنی بین دو اسم ظاهر و باطن تقابل قائل شده است (ابن میثم بحرانی، ج ۲، ص ۸۳۹). اگر معنای باطن را به معنای عالم بودن باری تعالی به ظاهر و باطن امور تفسیر کنیم در این صورت این صفت در صفت علم الهی وارد شده و صفتی مستقل محسوب نمی‌شود، نیز اگر ظاهر را به معنای علو بدانیم این صفت در صفت محیط درآمده و صفت مستقلی به شمار نمی‌رود.

۲. در حکمت متعالیه بر اساس مبنای اصالت و تشکیک وجود، از آنجا که حقیقت الهی حقیقت وجود بوده و حقیقت وجود نیز به نور تشبیه شده که خودش بذاته ظهور داشته و سبب ظاهر شدن سایر اشیا می‌شود، لذا به ظهور متصف شده و اسم "الظاهر" به او اطلاق می‌گردد. همان‌طور که نور امری ذو مراتب بوده و از پرتوی کوچک تا منبع عظیم نور مثل خورشید که هر پرتوی در پرتو آن منحل شده و دیده نمی‌شود، همین‌طور وجود ذو مراتب بوده و عالی‌ترین مرتبه هستی از آن اوست و به وجود او سایر موجودات وجود یافته و هستی موجودات مادی اخس وجود بوده که از پایین‌ترین مراتب وجود برخوردار می‌شود. لذا باری تعالی به واسطه شدت نوریت و قوت ظهورش قاهر بر هر چیزی است و هیچ چیزی روشن تر و پرنورتر از حقیقت وجود نیست؛ چنان که هیچ چیزی تاریک‌تر از عدم محض که مرجع ظلمت و خفاست، نیست (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۱۹ و ج ۴، ص ۱۲۷).

در مقابل ظهور، خداوند به صفت باطن نیز متصف شده و دلیل باطن بودن او نیز همان شدت ظهورش است. محقق سبزواری علت بطون و خفای باری تعالی را در منظومه این گونه بیان می‌کند، «یا من هو اختفی لفرط نوره» «الظاهر الباطن فی ظهوره» یعنی هیچ حجاب گسترده و هیچ پوششی جز شدت ظهور و قصور چشم ما از پی بردن به کنه نورش بین خداوند و خلق نیست؛ چرا که محیط حقیقی هرگز محدود و مستور نمی‌شود و مرجع حجاب هم امری عدمی که همان قصور ادراک ما باشد، است. یعنی به دلیل قصور مدرکات ما در عین ظهورش باطن هم هست به گونه‌ای که اگر یک کلمه سببی بین دو مصراع قرار می‌دادیم معلوم می‌شد که مصراع دوم در واقع نتیجه مصراع اول است (محقق سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۴۴). خداوند از هر ظاهری ظاهرتر است و ظهور همه چیز به ذات اوست، ظاهر مطلق و بالذات اوست لذا حضرت امیر در دعای کمیل می‌فرماید "و بنور وجهک الذی أضاء له کل شیء". بشر هر چیزی را در مقایسه با

نقطه مقابل و نقطه مخالفش درک می‌کند و در اصطلاح گفته شده "تعرف الاشياء باضدادها" گرمی را با سردی، تاریکی را با روشنایی، سیاهی را با سفیدی و آشکار را با پنهان و دائم را با زائل و چون ذات حق هیچ‌وقت پنهان نبوده و ظهور مطلق دارد، این ظهور درک نشده و از نظرها پنهان است. اگر گاهی پنهان بود و گاهی آشکار، از نظرها پنهان نبود ولی چون غروب و افول و زوال و تغییر و حرکت ندارد، انسان از التفات و توجه به ذات حق غافل است.

۳. برخی حکما ظاهر و باطن بودن خداوند را با توجه به آیات و ذاتش دانسته و گفته‌اند به دلیل اینکه هرگز تغییر در ذات ثابت مطلق بالذات خداوند راه ندارد، با نظر به آیاتش ظاهر است و با نظر به ذاتش باطن. به عبارت دیگر باری تعالی به دلیل اینکه آثارش شامل جمیع مخلوقاتش در هر مکانی می‌شود، اظهر از هر چیزی است و نیز به دلیل اینکه کنه ذاتش برای احدی روشن و واضح نیست مخفی تر از هر چیزی است (مکارم شیرازی، ج ۲۳، ص ۲۹۸). «هو الباطن» یعنی از حیث ذات دور از مشاعر و اوهام و عقول است و در عین حال محیط به همه موجودات، ولی هیچ موجودی نمی‌تواند به او محیط شود و این مرتبه را غیب مطلق گویند. لذا گفته شده دریافت ذات مقدس حق بر عقول پوشیده است و کنه ذاتش برای خلق معلوم نیست (مولی صالح مازندرانی، ج ۴، ص ۲۰۷ و قاضی سعید قمی، ج ۳، ص ۶۲۳ و ابو حامد غزالی، ص ۳۴۵). از طرف دیگر، حق تعالی به دلیل ثابت بودن، ظاهر است یعنی به واسطه آیات و معلولات درک می‌شود، پس منشأ بطون به ذات، ظهور به آیات است. لذا گفته شده، «فهو ظاهر من حیث هو باطن». این حیثیت تعلیلیه است یعنی باطن بودن سبب ظاهر بودن به آیات است. «و باطن من حیث هو ظاهر» و ظاهر بودن سبب باطن بودن است.

اما اینکه باطن بودن سبب ظاهر بودن است به این دلیل است که باطن بودن عبارت از دوری از مشاعر و عقول ممکنات است و این جز به سبب تجرد بحت صرف و مبرا بودن از قوه انفعالی و عدم و امکان نیست و هر چیز که بری از قوه و عدم و امکان شود و وجود محض باشد، فعال مطلق است، چه او فعل بی‌انفعال باشد. پس البته ظاهر به سبب معلولات و آیات می‌شود.

اما اینکه باطن است از حیثیت ظاهر بودن، به این دلیل است که گفته‌اند، «الشیء إذا تجاوز حدّه انقلب إلى ضدّه». و اینجا از غایت ظهور، پنهان است. و معنی این سخن اینست که «الأشیاء تعرف بأضدادها». و چون واجب به هیچ نحو ضدی ندارد و وجود صرف است، پس نمی‌تواند مدرک شود.

شاید هم بتوان چنین گفت که چون ظهور خداوند به واسطه آیات و نشانه‌ها صورت می‌پذیرد نه با ذاتش، پس ظهور او در حقیقت بطون است چون ظهور به واسطه آیات، ظهور تام نیست. لذا به خطاب عام چنین گفت، «فخذ بطونه إلی ظهوره» یعنی ذات احدیت را به شکلی که برای ممکن روا باشد ملاحظه کن تا ظهورش یعنی مراتب موجودات را از احدیت ملاحظه نمایند تا به محسوسات که عالم حقیقی شهادت است برسید و در نتیجه عالم غیب از عالم شهادت برای ظاهر شود. اگر «الی» را به معنی «مع» بگیریم آنگاه چنین معنی می‌شود که عالم غیب با جمیع آیات و آثارش برای تو ظاهر شود (استرآبادی، ص ۱۶۳).

۴. برخی نیز ظاهر و باطن خداوند را تعبیری از احاطه و جودی خداوند نسبت به جمیع موجودات دانسته است. علامه طباطبایی ظاهر و باطن را فرع صفات دیگری مانند قدرت و علم دانسته و این دو صفت به علاوه اول و آخر را چهار شاخه و فرع از نام "محیط" دانسته و محیط هم شاخه‌ای از قدرت مطلق اوست، چون قدرتش محیط به هر چیز است. وی معتقد است هر چیزی را که ما ظاهر فرض کنیم خداوند به دلیل احاطه قدرتش بر آن چیز، ظاهرتر از آن است و به دلیل همین احاطه از جهت ظهور هم ما فوق آن است، پس خدا ظاهر است نه آن چیزی که ما ظاهر فرضش کردیم. همچنین هر چیزی که باطن فرض شود خدا به دلیل احاطه قدرتش بر آن باطن‌تر از آن است و ماورای آن قرار دارد، چون اوست که آن چیز را باطن کرده، پس باطن هم خداست، نه آن چیزی که ما باطنش فرض کردیم. لذا خداوند هم ظاهر علی الاطلاق است و هم باطن علی الاطلاق (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۱۴۳).

فخر رازی نیز معنایی شبیه همین معنا برای ظاهر و باطن دانسته و می‌گوید فردی احاطه به او نداشته و به اسرارش نمی‌رسد ولی احوال غیرش مخفی از او نیست و نظیر این گفتار: تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ (فخر الدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۹، ص ۴۴۴). شیخ طوسی نیز چنین معنایی را با توجه به ریشه لغوی آن برای "ظاهر" بیان کرده و می‌گوید: باری تعالی قاهر بر هر چیز ظاهری و باطنی است (شیخ طوسی، ج ۹، ص ۵۱۸). زمانی که شخصی غالب و قاهر بر شخص دیگر شود گفته می‌شود: ظهرت علی فلان (قشیری، ص ۳۴۸). در معنای ظاهر همچنین گفته‌اند: ظاهر یعنی خداوند غالب عالی بر هر چیزی است (طبری، ج ۲۷، ص ۱۲۴ و سمرقندی، ج ۳، ص ۴۰۱ و طبرانی، ج ۶، ص ۲۰۲ و دینوری، ج ۲، ص ۲۷۶ و ثعلبی، ج ۹، ص ۲۲۷ و ایجی، ص ۲۵۸ و قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵-۱۹۶۲، ج ۱۱، ص ۴۳۷) و از این دسته است قول خداوند که می‌فرماید:

فَأَصْبَحُوا ظَاهِرِينَ [الصف / ۱۴] یعنی غالین عالین و نیز قول باری تعالی: عَلَيْهَا يُظْهِرُونَ [الزخرف / ۳۳] و این معنا همان چیزی است که در روایت آمده: « و أنت الظاهر فليس فوقك شيء» (مولی صالح مازندرانی، ج ۴، ص ۲۰۷ و کفعمی، ص ۵۷).

میرداماد نیز با استناد به فرمایش حضرت امیر در خطبه ۱۵۲ نهج البلاغه "بان من الأشياء بالقهر لها والغلبة عليها و بانت الاشیاء منه بالخضوع له و الرجوع إليه" باطن را به معنای عدم احاطه دیگری بر خدا دانسته و می گوید غایت قدس و احدیت و بساطت خداوند به اندازه ای است که هیچ عقل قدسی و نفس ملکی توانایی رسیدن به کنه ذاتش را ندارد و به همین دلیل عقل نمی تواند تعریفی از خداوند ارائه دهد (میرداماد، ۱۳۷۶، ص ۴۶۵).

۵. برخی ظاهر و باطن را به این معنا دانسته اند که خداوند امر بالقوه ای نداشته و همه کمالاتش بالفعل است. در این تبیین گفته می شود صفات باری تعالی مانند ذات الهی محسوس نبوده و از قبیل صفات عارضی نیز نیست و این طور نیست که صفتی نداشته باشد سپس تغییر در ذاتش اتفاق افتد و صفتی بر او عارض شده باشد. بر همین اساس قوه چیزی در ذات خداوند نیست بلکه هر چه هست بالفعل است؛ لذا قوه اش فعل و فعلش قوه است. وجود واجب ابای از قوه و انفعال دارد؛ لذا گفته می شود، خداوند سرّی ندارد مگر آنکه ظاهر در لسان خلقش است؛ یعنی تمام کمالات و اسرارش در او بالفعل یعنی ظاهر است؛ نه اینکه بالقوه یعنی باطنی باشد؛ لذا در قرآن آمده است که او ظاهر و باطن است. معنایش این است که برای ظاهرش باطنی است و برای باطنش ظاهری؛ چون نور است ظاهراست و چون نور الانوار است باطن (عبدالقادر بن حمزة بن یاقوت الاهری، ص ۱۱۹).

نتیجه

باتوجه به اهمیت صفات الهی در شناخت خداوند و ادراک توحید، چهار صفت "اول" و "آخر" و "ظاهر" و "باطن" در ابتدای سوره حدید که از نوع صفات متضاد بوده پیوسته مورد بحث و گفتگوی اندیشمندان و مفسران قرار داشته تا از این گذرگاه ضمن غنا بخشیدن به ادبیات الهیاتی بتوان به درکی ژرف تر از توحید در اندیشه اسلامی رسید. در این خصوص تلاش علمی اندیشمندان عقلگرا که مبتنی بر مبانی عقلی و برهانی بوده میراثی پربار و گرانسنگ برجا گذاشته است. ایشان در تبیین معنای "اول و آخر" اولیت و آخریت زمانی را که در مرحله اول به

ذهن متبادر می‌شود برنرفته و به اولیت و آخریت ذاتی معنا کرده‌اند. نیز برخی دیگر این دو صفت را در چارچوب علل اربعه وجودی تحلیل کرده و اولیت را به علت فاعلی و آخریت را به علت غایی تفسیر کرده است البته در همین چارچوب موضوع اولیت در قوس نزول و آخریت در قوس صعود نیز تحلیل شده است. در حکمت متعالیه با توجه به مبانی اصالت و تشکیک وجود، اولیت و آخریت را به معنای وحدت حقه اطلاقیه حقیقیه دانسته که عالی‌ترین معنای وحدت و توحید بوده و تمام اسمای الهی در این چهار اسم خلاصه شده است.

درباره دو صفت "ظاهر" و "باطن" نیز برخی به علم الهی ارجاع داده و به آگاهی خداوند نسبت به امور آشکار و نهان معنا کرده و برخی دیگر آن را ذیل اسم محیط الهی قرار داده و بر احاطه خداوند بر همه امور اعم از آشکار و نهان دلالت دارد. برخی دیگر ظاهر و باطن را به ذات الهی نسبت داده با این تأویل که ظاهر به معنای آشکار شدن خداوند به واسطه و از طریق آیاتش بوده و باطن حاکی از نهان بودن ذات از جمیع مخلوقاتش است. در حکمت متعالیه وجود مانند نور خودش به ذات ظهور داشته و در پرتو آن سایرین نیز به نور وجود درآمده، از این رو مطلق اسم ظاهر به او اطلاق گردیده و از آنجا که اعلی مراتب وجود بوده همچو بالاترین مراتب نور که از فرط شدت نوری مخفی و نهان گردیده و موجودات فروتر از مشاهده آن عاجز بوده لذا متصف به مطلق اسم باطن شده است.

در غیر حکمت متعالیه برای تبیین معنای این صفات یا به سایر صفات مثل علم و محیط ارجاع شده یا ناچار به تأویل گردیده‌اند مثل اینکه ظهور حاکی از آشکار شدن از طریق آیات باشد یا آخر به علت غایی معنا گردیده و یا اولیت را مربوط به قوس نزول و آخریت را مربوط به قوس صعود دانسته که همگی صحیح است ولی از آنجا که هر یک از اسمای الهی کاشف از حقیقت و کمالی وجودی بوده لازم است تا جایی که معنای مستقل و صحیحی برای آن پیدا کنیم از ارجاع آن به سایر صفات و یا تأویل خودداری گردد. در مورد صفات اربعه با تقریری که حکمت متعالیه از این صفات ارائه می‌دهد ما را از ارجاع یا تأویل این صفات بی‌نیاز کرده و معنایی عالی و روشن در اختیار محقق قرار می‌دهد.

یادداشت‌ها

۱. [عَلَىٰ بُنْ إِبرَاهِيمَ، عَنِ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنِ ابْنِ أُذَيْنَةَ، عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ حَكِيمٍ] عَنِ مَيْمُونِ

الْبَانَ، قَالَ، سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَقَدْ سُئِلَ عَنِ الْأَوَّلِ وَالْآخِرِ، فَقَالَ، «الْأَوَّلُ لَاعْنُ أَوَّلِ قَبْلَةَ، وَكَأَنَّ بَدَأَ سَبْقَةً؛ وَالْآخِرُ لَاعْنُ نِهَائِيَّةٍ كَمَا يُعْقَلُ مِنْ صِفَةِ الْمَخْلُوقِينَ، وَلَكِنْ قَدِيمٌ، أَوَّلٌ، آخِرٌ، لَمْ يَزَلْ، وَكَأَنَّ يَزَالُ^۱، بَلَا بَدَأَ وَكَأَنَّ نِهَائِيَّةً، لَأَيَقَعُ عَلَيْهِ الْحُدُوثُ، وَكَأَنَّ يَحُولُ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ، خَالِقٌ كُلِّ شَيْءٍ».

۲. جزئی از ابیه ۵۳ سوره شوری

منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

- آشتیانی، سیدجلال الدین، شرح بر زاد المسافر، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱.
- ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، ج ۳، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ج ۴ و ۱۱ و ۱۳، بیروت، بی نا، ۱۴۱۴ق.
- استرآبادی، محمد تقی، شرح فصوص الحکم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۸.
- ایچی، محمد عبدالرحمن، جامع البیان فی تفسیر القرآن (ایچی)، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۴ق.
- بحرانی، ابن میثم، ترجمه شرح نهج البلاغه (ابن میثم)، ترجمه محمدی مقدم و نوایی، ج ۲، مشهد، بی نا، ۱۴۱۷ق.
- تهرانی، علامه سید محمد حسین، معاد شناسی، ج ۹، مشهد، انتشارات ملکوت نور قرآن، ۱۴۲۳ق.
- ثعلبی، احمد بن محمد، الكشف و البیان المعروف تفسیر الثعلبی، ج ۹، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
- الجلیلانی، عبدالقادر، منظومه أسماء الله الحسنی، مؤسسه الکتب الثقافیة، بیروت، ۱۴۱۹ق.
- الجلیلی، عبدالکریم، الکمالات الالهیة فی الصفات المحمدیة، قاهره، مکتبه عالم الفکر، ۱۴۱۷ق.
- حسینی تهرانی، سید محمد حسین، امام شناسی، مشهد، انتشارات علامه طباطبایی، ۱۴۲۶ق.
- حسینی همدانی نجفی، محمد، درخشان پرتوی از اصول کافی، ج ۱ و ۳ و ۴، قم، بی نا، ۱۳۶۳.
- حلی، ابن فهد، احمد بن محمد، عدة الداعی و نجاح الساعی، بی جا، بی نا، ۱۴۰۷ق.
- خوارزمی، تاج الدین حسین، شرح فصوص الحکم (خوارزمی/آملی)، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۹.

- داماد، مير محمد باقر، القيسات، تهران، دانشگاه تهران، ١٣٦٧.
- داماد، مير محمد باقر، جداول و مواقيت، تهران، ميراث مکتوب، ١٣٨٠.
- داماد، مير محمد باقر و سيد احمد علوى، تقويم الايمان و شرحه كشف الحقائق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامى، ١٣٧٦.
- دينورى، عبد الله بن محمد، تفسير ابن وهب المسمى الواضح فى تفسير القرآن الكريم، ج ٢، بيروت، دارالكتب العلميه، ١٤٢٤ق.
- ذعيم، سميح، موسوعة مصطلحات الامام فخر الدين رازى، بيروت، مكتبه لبنان ناشرون، ٢٠٠١.
- رازى، فخر الدين، المطالب العالیه من العلم الإلهى، ج ٣، بيروت، بى جا، ١٤٠٧ق.
- رازى، فخر الدين، لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى و الصفات، قاهره، بى نا، ١٤٠٦ق.
- رازى، فخر الدين، تفسير مفاتيح الغيب، ج ٢٩، بيروت، بى نا، ١٤٢٠ق.
- راغب اصفهانى، حسين بن محمد، المفردات فى غريب القرآن، بيروت، دارالعلم الدارالشاميه، ١٤١٢ق.
- سجادی، سيد جعفر، فرهنگ اصطلاحات فلسفى ملاصدرا، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد، ١٣٧٩.
- سمرقندى، نصر بن محمد، تفسير السمرقندى المسمى بحر العلوم، ج ٣، بيروت، دارالفكر، ١٤١٦ق.
- سمنانى، علاء الدوله، ١٣٨٥، خمخانه وحدت، تهران، انتشارات كوش، ١٣٨٥.
- سهيله عبد الباعث الترحمان، نظريه وحدة الوجود بين ابن عربى و الجيلى، بيروت، مكتبة خزعلي، ١٤٢٢ق.
- شيخ الرئيس ابن سينا، رسائل ابن سينا ٢، ج ٢، استانبول، دانشكده ادبيات استانبول، ١٩٨٣.
- شيخ الرئيس ابن سينا، التعليقات، بيروت، مكتبه الاعلام الاسلامى، ١٤٠٤ق.
- شيخ بهايى، محمد بن حسين، منهاج النجاح فى ترجمه مفتاح الفلاح، تهران، بى نا، ١٣٨٤.
- شيخ طوسى، التبيان فى تفسير القرآن، ج ٩، بيروت، داراحياء التراث العربى، بى تا.
- شرفى، احمد بن محمد بن صلاح، عدة الأكياس فى شرح معانى الأساس، ج ١، صنعاء، بى نا، ١٤١٥ق.
- شيرازى، مسعود بن عبد الله (بابا ركن)، نصوص الخصوص فى ترجمه الفصوص، ج ١، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامى دانشگاه مك گيل، ١٣٥٩.

- شيرازي، قطب الدين، درة التاج، حكمت، تهران، ١٣٦٩.
- صدر المتألهين، مفاتيح الغيب، تهران، بي نا، ١٣٦٣.
- صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٦، دار احياء التراث، بيروت، ١٩٨١.
- صدر المتألهين، شرح أصول الكافي (صدرا)، ج ٣، تهران، بي نا، ١٣٨٣.
- صدر المتألهين، سه رسائل فلسفي، قم، دفتر تبليغات اسلامي، ١٣٧٨.
- صليبا، جميل و منوچهر صانعي دره بيدي، فرهنگ فلسفي، تهران، حكمت، ١٣٦٦.
- طباطبائي، محمد حسين، تفسير الميزان، ج ١٩، قم، جامعه مدرسين حوزه علميه، ١٤١٧ق.
- طباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، قم، مؤسسه نشر اسلامي، ١٤٠٦ق.
- طبراني، سليمان بن احمد، التفسير الكبير، تفسير القرآن العظيم (الطبراني)، ج ٦، اردن، دار الكتاب الثقافي، ٢٠٠٨.
- طبرسي، فضل بن حسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ٩، تهران، ناصر خسرو، ١٣٧٢.
- طبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تفسير القرآن (تفسير الطبري)، ج ٢٧، بيروت، دار المعرفه، ١٤١٢ق.
- طحاوي، ابن ابي العز حنفي، شرح العقيدة الطحاوية، بغداد، ٢٠٠٥.
- طريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، تهران، كتابفروشي مرتضوي، ١٣٧٥.
- طوسي، خواجه نصير الدين، تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل، بيروت، بي نا، ١٤٠٥ق.
- عبد القادر بن حمزة بن ياقوت الاهري، الاقطاب القطبية او البلغة في الحكم، تهران، انجمن فلسفه ايران، ١٣٥٨.
- علوي، احمد بن زين العابدين، شرح كتاب القبسات، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامي، ١٣٧٦.
- غزالي، ابو حامد، مجموعه رسائل الإمام الغزالي، بيروت، بي نا، ١٤١٦ق.
- فارابي، ابونصر، الاعمال الفلسفية، بيروت، دار المناهل، ١٤١٣ق.
- فراهيدي، خليل بن احمد، العين، قم، هجرت، ١٤١٠ق.
- فرغاني، سعيد الدين، منتهى المدارك في شرح تائية ابن فارض، ج ٢، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٨ق.
- قاضي سعيد قمي، شرح توحيد الصدوق، ج ٣، تهران، بي نا، ١٤١٥ق.
- قاضي عبدالجبار، تنزيه القرآن عن المطاعن، بيروت، دار النهضة الحديثه، ١٤٢٦ق.

- قاضی عبدالجبار، المغنی فی أبواب التوحید و العدل، ج ۵ و ۱۱، قاهره، الدارالمصریه، ۱۹۶۵-۱۹۶۲.
- قرشی، سیدعلی اکبر، قاموس قرآن، ج ۱، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱.
- القشیری، ابوالقاسم عبد الکریم، شرح أسماء الله الحسنی، قاهره، دارالحریم للتراث، ۱۴۲۲ق.
- قیصری، داود، شرح فصوص الحکم (القیصری)، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- کاشانی، فیض، اصول المعارف، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
- کاشانی، فیض، عین الیقین الملقب بالأنوار و الأسرار، ج ۲، بیروت، بی نا، ۱۴۲۸ق.
- کبیرمدنی شیرازی، سیدعلی خان بن احمد، ریاض السالکین فی شرح صحیفه سیدالساجدین، ج ۱، قم، بی نا، ۱۴۰۹ق.
- کبیرمدنی شیرازی، الطراز الأول و الكناز لما علیه من لغة العرب المعول، ج ۸، مشهد، بی نا، ۱۳۸۴.
- کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی، المقام الأسنی فی تفسیر الأسماء الحسنی، قم، بی نا، ۱۳۷۱.
- کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، ج ۱، قم، بی نا، ۱۳۶۹.
- لاهیجی، فیاض، گوهر مراد، تهران، نشر سایه، ۱۳۸۳.
- مجلسی، محمدتقی، مرآة العقول، ج ۱، تهران، بی نا، ۱۴۰۴ق.
- محقق سبزواری، شرح المنظومه، ج ۴، نشر ناب، تهران، ۱۳۷۹.
- محقق سبزواری، التعليقات علی الشواهد الربوبیة، مشهد، المركز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
- محمود محمود الغراب، شرح کلمات الصوفیة الرد علی ابن تیمیة من کلام الشیخ الأكبر، دمشق، دارالکاتب العربی، ۱۴۲۷ق.
- محبی الدین بن عربی، کتاب المعرفة، دار التکوین للطباعة و النشر، دمشق، ۲۰۰۳.
- محبی الدین بن عربی، مجموعه رسائل ابن عربی (ثلاث مجلدات)، ج ۲، بیروت، دارالمحجة البيضاء، ۱۴۲۱ق.
- محبی الدین بن عربی، فصوص الحکم، قاهره، دار احیاء الکتب العربیة، ۱۹۴۶.
- مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۱ و ۷، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.
- مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ج ۲۳، تهران، دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۷۱.
- مولی صالح مازندرانی، شرح أصول الکافی لمولی صالح المازندرانی، ج ۴، تهران، بی نا، ۱۳۸۸ق.

مهیار، رضا، فرهنگ ابجدی، بی جا، بی نا، بی تا.
همدانی، سیدعلی، حل فصوص الحکم (شرح فصوص الحکم پارسا)، نسخه خطی، بی تا.

Delineating the Meaning of God's Four Divine Attributes, the First, the Last, the Apparent, the Hidden in the Rational Approach

Morteza semnoon*
Fateme Jafari**

Abstract

In Islam, the principle of monotheism (Tawhid) has been introduced as the most fundamental principles of religion and its understanding as the most exalted form of knowledge. Although, in Islamic theology, knowing the divine essence is considered impossible for human beings, the window to knowing God in theology is not completely shut and attaining some levels of understanding of monotheism through the study of divine attributes is possible and recommended. Therefore, addressing God through these attributes and the explanation of their true meaning is abundant both in the verses of the Holy Quran and in the Sunnah (traditions and prayers). God has described Himself with four attributes; "the first (alawal), the last (alakhir) the apparent (alzahir) and the hidden

* Shahid Beheshti University

m-semnoon@sbu.ac.ir

** Shahid Beheshti University

f.jafari6363@gmail.com

(albaten)" at the beginning of Hadid Surah. The understanding of these attributes as a way to contemplate on the Day of Judgement is recommended in Islamic traditions. Considering the different narratives, intellectual and intuitive approaches in explaining the meaning of divine attributes, this article seeks to explain the meaning of these four attributes, considering the significant heritage of the intellectual and philosophical approaches in this respect. In this paper, 'the first' and 'the last' are not considered as temporal concepts rather they are considered essential characteristics and the philosophical framework that has been considered as the ultimate cause. In Mulla Sadra's philosophy, these attributes signify absolute unity and include all divine attributes. 'The apparent' and 'the hidden' are interpreted through references to other divine attributes such as divine knowledge. 'The apparent' refers to the manifestation of divine attributes in worldly signs. In Mulla Sadra's philosophy, these two attributes are compared with light which is apparent in nature and is a sign of something else which remains hidden because of its exalted status.

Key Terms: *the first, the last, the apparent, the hidden.*