

تبیین مفهوم «عرش» و «کرسی» بر مبنای علم بلامعلوم

* حسین خاکپور

** نعیمه معین‌الدینی

*** علی‌اکبر نصیری

چکیده

از جمله مباحثی که در آیات ذکر شده است و روایات منظور از آن را «علم الاهی» بیان کرده‌اند، «عرش و کرسی» است. علم الاهی - نیز بر اساس روایات دیگری - «علم بلامعلوم» معرفی شده است؛ علم بلامعلوم، علم ذاتی است که نافی اضافی بودن صفت علم است. نتیجه مهمی که در پس آن نهفته شده، عدم تقیید و تحدید علم الاهی به معلوم است که کاشفیت اتمّ این علم را در پی دارد. یکی از مسائل مهم که در پرتو این نظر تبیین می‌شود، مسئله «عرش و کرسی» است. روشن است که کرسی خدا که آسمان‌ها و زمین را در برگرفته است، چیزی نیست که مادی باشد؛ و نیز منظور از عرش در آیات شریفه، تخت نیست. بر مبنای روایات، مراد از عرش و کرسی، علم است؛ و منظور از وسعت و گستردگی آنها هم، احاطه علمی آن دو، بر آسمان‌ها و زمین است. وجه اشتراک آنها در این است که، عرش و کرسی هر دو از بزرگ‌ترین غیب‌ها هستند، یعنی هر دوی آنها علم حقیقی‌اند و غیب به وسیله آنها معلوم و شناخته می‌شود. اما تفاوت آن دو این است که کرسی، علم به عالم شهادت است پیش از مرتبه ایجاد آن، اما عرش، هم علم به عالم شهادت و هم علم به غیر آن است؛ یعنی اموری که کرسی کاشف و شامل آن نیست.

کلیدواژه‌ها: عرش، کرسی، علم بلامعلوم، غیب، شهادت.

* دانشیار علوم قرآن و حدیث، دانشگاه سیستان و بلوچستان.

** کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، گرایش کلام اسلامی.

*** استادیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان.

مقدمه

یکی از مبانی مهم در اسلام معرفت و شناخت باری تعالی است. «معرفه الله» دو بُعد دارد: شناخت ذات الاهی و معرفت به اوصاف الاهی. صفات خداوند راهی برای معرفت اوست و از جمله این صفات، «استواء خداوند بر عرش» است. برای روشن شدن این موضوع ابتدا باید ماهیت عرش مشخص شود که یکی از بهترین منابع، روایات معصومان (ع) است. نخستین اصلی که در بررسی روایات به دست می‌آید، ارتباط مبحث «عرش» با مبحث «کرسی» و رابطه مستقیم هر دو با «علم الاهی» است. این علم در پاره‌ای از روایات «علم بلامعلوم» دانسته شده، لذا پس از مفهوم‌شناسی، به بررسی روایی «عرش» و «کرسی» بر مبنای علم الاهی می‌پردازیم، تا رابطه آنها بیشتر مشخص شود.

تبیین علم بلامعلوم

در روایات تقریر بدیعی از علم الاهی، با عنوان «علم بلامعلوم» مطرح شده، که می‌توان اظهار داشت: این نظریه مربوط به تبیین علم قبل از خلقت است؛ اگرچه در روایات هیچ فرقی بین علم قبل از ایجاد و علم بعد از ایجاد مطرح نشده، بلکه اساساً چون این علم ذاتی است، واحد است. به همین دلیل قائل شدن به دو نوع علم در خداوند باعث اذعان رتبه در ذات الاهی است که مخالف ظواهر روایات است. علم بعد از خلقت نه تنها مسئله مبهمی نیست، بلکه از جهت اینکه بداهتاً هر صانع‌ای عالم به مصنوعات خویش است، اندک دقت و تأملی در روایات باب علم الاهی این مسئله را روشن می‌کند، ولی بیشتر پرسش‌ها و ابهامات در حیطه علم قبل از ایجاد است و امامان معصوم (ع) درصدد تبیین این مورد بوده‌اند.

وجه تسمیه این نظریه به روایات امام علی (ع) برمی‌گردد که می‌فرمایند: «او عالم بود هنگامی که معلومی نبود و پروردگار بود هنگامی که موجودی نبود که پروریده شود و قادر بود آن زمان که مقدوری نبود» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۵۲). و نیز در جای دیگری می‌فرماید: «خداوند، پروردگار بود، هنگامی که هیچ پروریده‌ای نبود که قابل پرورش باشد و معبود بود زمانی که عبادت‌کننده‌ای نبود که عبادت کند و عالم بود وقتی که هیچ معلومی نبود که علم به آن تعلق گیرد» (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۳۰۹؛ کلینی، ۱۳۶۲: ۱۳۹/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ب: ۱۰۰/۲).

در تبیین «علم بلامعلوم» دو نظریه مطرح است:

دیدگاه نخست

بر مبنای تقسیم‌بندی مشهور صفات الاهی است که در آن علم، صفتی «ذات‌الاضافه» بوده و بدون وجود معلوم، تحقق پیدا نمی‌کند. اصل این نظر به حکمت متعالیه برمی‌گردد؛ نکته اصلی در شرح ملاصدرا راجع به عبارت «لامعلوم» در مورد علم است. وی بیان می‌دارد که این مسئله، نکته‌ای در نهایت دقت است، چراکه علم، قدرت، سمع و بصر از صفات حقیقی‌ای هستند که لازمه تحققشان اضافه‌ای است که به قیومیت خدا راجع است، اما اینکه چگونه می‌توان علم را بدون معلوم، قدرت را بدون مقدور و سمع و بصر را بدون مسموع و مبصر تصور کرد، از نظر وی، بسیار پیچیده و غامض است.

ملاصدرا برای هر شیئی نحوه‌ای وجود قائل است که از آن منفک نمی‌شود؛ برخی وجودی متجدد دارند، مانند زمان و حرکت (که مقدار زمان است) و وجود حرکت، جز نو شدن و پایان پذیرفتن، چیز دیگری نیست، که وجود خاص این امر، حدوث، تجدد و نو شدن است؛ بنابراین، ثبات و پایداری آن عین تجدد و نو شدن است و بقای آن عین تبدل و پایان‌پذیری.

وی حرکت را در همه اشیا حتی جواهر قابل اثبات می‌داند، لذا تمامی اجسام فلکی و عنصری را دارای حرکت جوهری و عالم جسمانی را دارای وجودی حادث دانسته و لاغیر، در حالی که مفیض، قدیم است و فیض، حادث؛ و همراهی و معیت بین این دو، ثابت است آن‌گونه که بین ذات دو معنای متضایف است به دلیل قدم نفس ذات اول و حدوث نفس ذات دوم. وی، معیت قطره با دریا را مثال می‌زند و منظورش از سخن گفتن درباره فیض و معیت این است که تضایف این دو معنا سبب شده است تعقل یکی از آن دو، تعقل دیگری را در پی داشته باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۸۴/۳ و ۲۴۴-۲۷۸)، اگرچه یکی حادث و دیگری قدیم است. وی نفی معلوم در این حدیث را سه وجه می‌داند: ۱. به معنای نفی مطلق نیست؛ ۲. به معنای بیان وجودی خاص برای آن است؛ ۳. تضایف این دو معنا سبب تعقل دو موجود حادث و قدیم را ایجاد کرده است. پس با عبارتی بسیار دقیق و لطیف توضیح می‌دهد که صرف تعقل عالم، تعقل معلوم را در پی دارد، و نیاز به وجود مادی معلوم نیست. یعنی همان مبانی اتحاد عاقل و معقول در تعقل را، در شرح «علم بدون معلوم» اساس قرار داده است (همو، ۱۳۶۶: ۲۱۰/۳-۲۱۱).

ملاصدرا در صدد تبیین علم بدون معلوم از طریق تشابه معیت قدیم و حادث با این موضوع است و به هیچ وجه علمی را که معلومی برایش متصور نیست، نمی‌پذیرد. در حقیقت، از نظر وی،

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره سوم، شماره پیاپی ۶۳ (بهار ۱۳۹۴)

علم فقط با معلوم قابل تبیین است، و سرّ علم بدون معلوم همانند سرّی است که در معیت حادث و قدیم نهفته است.

به عبارتی، علم به معلوم در ازل عین ذات و تفصیلی است. دلیل تفصیلی بودن این علم هم، اشاره حدیث به بصیر و سمیع بودن خداوند بدون تحقق مبصر و مسموع است؛ زیرا بصر و سمع، شهود مبصرات و مسموعات است. همچنین عبارت «فَلَمَّا أَخَذَتْ الْأَشْيَاءُ وَكَانَ الْمَعْلُومُ وَقَعَ الْعِلْمُ مِنْهُ عَلَى الْمَعْلُومِ وَالسَّمْعُ عَلَى الْمُسْمُوعِ وَالْبَصَرُ عَلَى الْمُبْصَرِ وَالْقُدْرَةُ عَلَى الْمَقْدُورِ» تأکید بر تفصیلی بودن این علم دارد. زیرا علم تحقق تازه پیدا نکرده، بلکه بعد از متحقق بودن، وقوع بر معلول پیدا کرده است (موسوی خمینی، ۱۳۶۸: ۵۱۲). چون الیه و ربّ پیوسته مألوه و مربوب - چه علمی و چه عینی - را در پی دارند، چراکه الوهیت و ربوبیت دو مرتبه از مراتب وجودی هستند که جز به اعتبار مألوه و مربوب، متحقق نمی‌شوند؛ در نتیجه عبارت «عالم إذ لا معلوم، و قادر إذ لا مقدور، و ربّ إذ لا مربوب» به همین معلومات غیبی که مشهود نیستند و مقدورات علمی که متعین نشده‌اند و مربوبات ازلی که ابدیت ندارند، اشاره دارد؛ و هر یک از معلوم و مقدور و مألوه، عین دیگری است؛ زیرا معلومات و مقدورات و مربوبات همان شئون ذاتی و حقایق ازلی خداوند هستند؛ و این شئون ذاتی و حقایق ازلی همان نقوش اعیان، حقایق و ماهیات در ذات احدیت‌اند؛ همانند نسبت درخت به هسته، زیرا هسته بالقوه همان درخت است با شاخه‌ها، برگ‌ها، شکوفه‌ها و میوه‌هایش؛ و حقیقتاً درخت از هسته منفک و جدا نیست، اگرچه به اعتباری، هسته غیر از درخت است. در حقیقت، نسبت خداوند به معلوماتش نیز مانند نسبت درخت و هسته است، در نتیجه، حق تعالی از معلوماتش منفک و جدا نیست و معلوماتش هم از وی جدا نیستند، اگرچه از جنبه و اعتباری دیگر، غیر از خداوندند.

ظهور این معلومات در حضرت احدیت، اجمالی است، همانند ظهور درخت در اصل درخت بودن که اجمالی است، در حالی که ظهورش در حضرت ربوبیت، تفصیلی است، یعنی ظهورش در شکل درخت، که تفصیلی است (آملی، ۱۳۶۸: ۱۸۰-۱۸۱).

دیدگاه دوم (دیدگاه مورد نظر)

روایات در تبیین علم الاهی، به صورت مطلق، معلوم را نفی می‌کنند و اطلاق در نفی، هر نوع معلوم را - چه بالذات و چه بالعرض - در بر می‌گیرد. آنچه از روایات در تبیین ابعاد «علم بلامعلوم» به دست می‌آید، این است که تحقق عقلانی «علم بلامعلوم»، ممکن، ولی کیفیت آن

تین منوم «عرش» و «کری» بر بنای علم بلا معلوم

برای ما، قابل فهم و درک نیست. زیرا این علم ذاتی است و ذات خدا، قابل درک نیست. این برداشت از روایات بر اساس مقدماتی است که در سخنان اهل بیت (ع) بیان شده است: «دست یافتن به معرفت و شناخت حقیقی ذات و صفات خداوند متعال امکان پذیر نیست و همه مخلوقات نسبت به خداوند در تحیر به سر می‌برند». امام سجاد (ع) می‌فرماید: «فهم و اندیشه توصیف‌کنندگان از نعت و وصفش عاجز است» (صحیفه سجادیه، ۱۳۸۳: دعای ۱). امام علی (ع) نیز فرمودند:

او خدای توانایی است که هر گاه اندیشه‌ها برای درک نهایت قدرتش اوج گیرند و افکار مبرا از وسوسه‌های شیطانی بکوشند ژرفای غیوب ملکوتش را دریابند و دل‌ها برای رسیدن به چگونگی صفاتش شیفته گردند و باریک‌اندیشی عقل‌ها بخواهد در جایی که صفات به آن نمی‌رسد ذات را بشناساند (هیئتش و قهر جلالش) همه را می‌راند و باز می‌گرداند (نهج/البلاغه، خطبه ۱۹۱).

مراد از معرفت خداوند، اطلاع از صفات جلالی و جمالی اوست، یعنی دانستن صفات سلبی و ثبوتی به قدر وسع انسان. اما پی بردن به حقیقت ذات مقدس الهی، بلکه به کنه صفات او نیز امری است که حتی ملائکه مقرب و انبیای مرسل از درک آن ناتوان‌اند، قطعاً انسان‌ها نیز با عقل ناقص خویش، از درک آن عاجزند (عاملی، ۱۳۸۶: ۵۹).

اصل مهم دیگر در اندیشه امام علی (ع) بینونت میان خالق و مخلوق در ذات و صفات است که در سخنان سایر اهل بیت (ع) نیز به آن اشاره شده است. امام علی (ع) می‌فرماید: «آنکه از خلق به وساطت عدم مشابَهت دور شده، پس چیزی مانند او نیست» (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۳۲). البته مقصود از تباین در اینجا تباعد نیست؛ چنان‌که در ادامه همین روایت آمده است: «آنکه از آفریدگان برتر است، بی آنکه از آنان دور باشد» (همان). بنابراین، او از آفریدگان منزّه و متعالی است؛ ولی این تعالی به معنای دور بودن و جدا بودن خداوند از آفریدگان نیست (نک. نهج/البلاغه، خطبه ۱).

در واقع، مباینّت خدا از خلق، نه به معنای تباین مکانی و نه به معنای بیرون بودن حق تعالی از شیء یا مرتبه‌ای از مراتب هستی است. او از هیچ چیزی دور و بیرون نیست، بلکه با همه چیز و در همه مراتب هستی، معیت و حضور دارد؛ در عین حال، در ذات و صفات خویش به کلی با خلق و خلائق مباین و از آنان متعالی است. این ویژگی در معارف امام علی (ع) به «بینونت صفتی» تعبیر شده است که در مقابل «بینونت عزلی» قرار دارد:^۱ «از چیزها مفارقت نموده، نه به

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره سوم، شماره پیاپی ۶۳ (بهار ۱۳۹۴)

طور اختلاف مکان‌ها و در آنها تمکن به هم رسانیده و جا گرفته، نه به وضع ممازجت و آمیزش» (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۷۳).

در اهمیت تباین میان خالق و مخلوق همین بس که امام علی (ع) در روایت زیر، توحید را به همین تباین و تمییز تعریف کرده است:

دلیل خداوند آیات اوست، و وجود او یگانه برهان هستی اوست، و معرفت و شناخت او توحید اوست، و توحید خداوند تمییز و جدا کردن او از مخلوقات است، و منظور از تمییز و جدا کردن جدایی وصفی و امتیاز در صفات است، نه جدایی فاصله زمانی یا مکانی (طبرسی، ۱۳۸۱: ۲۰۱/۱).

در حقیقت ما از شناخت کیفیت علم الهی معذوریم ولی می‌توان ابعاد آن را تحلیل کرد. برای تصور و تصدیق نمونه‌ای از این حقیقت (علم بی‌نیاز از معلوم) و رفع استبعاد از آن، نخست باید این اصل بسیار مهم (مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ) را با کمال دقت بررسی کرد، زیرا یکی از بنیادی‌ترین اصول خداشناسی و مسائل مربوط به این شناخت حیاتی، همین اصل استلزامی است که بالاترین کمک را به معارف الهی می‌کند؛ یعنی شناخت لازم و تا حدودی کافی نفس، مستلزم شناخت خداوندی است.

آدمی بدون اینکه نیازی به تحقق عینی معدودات داشته باشد، اعداد را درک می‌کند یا در ذهن خود با فعالیت تجربیدی درمی‌یابد؛ زیرا انسان بدون ارتباط عینی با آنچه آن را کشف کرده، ارتباط علمی برقرار می‌کند، حقیقتی که به وسیله یک انسان کشف می‌شود، از عدم محض به وجود نمی‌آید. همچنین نمی‌توان گفت اکتشاف در همه موارد عبارت است از محصول جدید و احدهایی از شناخته‌شده‌ها که در مغز یک انسان متفکر به وجود می‌آید، زیرا در هر علم، هنر و صنعتی که تصور شود، مقدماتی برای اکتشاف وجود دارد. ضمناً باید متوجه بود که آن واحد، چه به شکل مقدمه و چه به عنوان انگیزه حصول اکتشاف، با ارتباط و اتصال مستقیم با حقیقت کشف‌شده جدید به وجود نمی‌آید، حتی گاهی همه معلومات مقدمه‌ای یا انگیزه‌ای در موقع بروز حقیقت جدید در عرصه ذهن، از قلمرو ذهن برکنار می‌گردد و آن شیء جدید بروز می‌کند. همان‌گونه که علم هندسه در مغز مهندس، (به ضمیمه هدف‌گیری و اراده او)، بدون احتیاج به تحقق عینی هزاران ساختمان با نمودها و اشکال مختلف، می‌تواند در جهان خارجی تجلی یابد و هزاران ساختمان با انواع گوناگون را عینیت ببخشد، علم خداوندی هم در یک مقام بسیار والا، بدون نیاز به انتزاع یا صورت‌برداری از معلومات عینی وجود دارد. علی (ع) می‌فرماید:

پژوهش‌های فلسفی-علمی

تین منوم «عرش» و «کری» بر مبنای علم بلا معلوم

خداوند پرورنده است بدون نیاز به ارتباط با موجودات عینی پرورده شده، او خالق همه موجودات است، بدون نیاز به سابقه مشاهده مخلوقات. او اراده کننده و تنظیم کننده عالم هستی است، بدون سابقه عالم هستی (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۲).

همه صفات مزبور از نوع صفات فعلی هستند و خود صفات فعلی از افعال خداوندی انتزاع می شوند. لذا منظور از اینکه خداوند متعال دارای این صفات است، بدون اینکه منشأ انتزاع آنها تحقق عینی داشته باشد، این است که خداوند متعال دارای آن قدرت مطلقه است که برای به وجود آوردن آن افعال (پروراندن، خالقیت و غیره) به هیچ چیز دیگری نیازمند نیست؛ و از همین بیان، مسئله قدرت خداوندی بدون احتیاج به مقدور روشن می شود (جعفری، ۱۳۷۹: ۳۵/۲۵-۳۷). اگر خداوند به علم و قدرت قدیم، عالم و قادر باشد، نتیجه اش این می شود که خداوند عالم و قادر است به معلومات و مقدرات محدود یا محصور؛ این سخن تأکید بر قاعده «الواحد» است که بر اساس آن، علم و قدرت واحد جز به معلوم و مقدور واحد، تعلق نمی گیرد. این حکم در مورد خداوند، سبب محدودیت عالمیت و قادریت خداوند می شود. به همین دلیل حضرت علی (ع) ابتدا، زیادت صفات بر ذات را رد کرده، سپس از عالمیت بدون معلوم سخن گفته تا محدودیت و محصوریت را از اوصاف الهی نفی کند. با استفاده از مفاد این خطبه عالمیت نامحدود خداوند اثبات می شود (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴: ۱۵۱/۹).

امام رضا (ع) فرموده اند:

خداوند ایجادکننده یکتا، همان موجودی که از اوّل بوده است، همیشه یکتا بوده بدون اینکه چیزی به همراهش باشد، تک است و دومی ندارد، نه معلوم است و نه مجهول، نه محکم است و نه متشابه، نه در یادهاست و نه فراموش شده، و ... اینها همه قبل از خلقت خلق است، چون چیزی غیر از خودش نبوده است و هر صفتی بر او قرار دهی همگی صفاتی است حادث و ترجمانی است که موجب فهمیدن می شود (ابن بابویه، ۱۳۷۲: ۱/۳۴۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۰/۳۱۳؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۴۳۵).

عبارت «لا معلوما و لا مجهولا» روایت، شرح غیر خداوند است، یعنی با او دیگری - که آن دیگر نه معلوم بود و نه مجهول - نبوده است. در واقع، منظور از معلوم و مجهول، خداوند نیست، بلکه

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره سوم، شماره پیاپی ۶۳ (بهار ۱۳۹۴)

منظور ماسوی الله در مرتبه احدیت ذات مقدس است؛ یعنی همراه خداوند، چیز دیگری که معلوم یا مجهول باشد، نیست (قمی، ۱۴۱۵: ۳۶۹/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴ الف: ۳۲۴/۱۰).

این روایات مؤید نفی معلوم و نفی اضافه از علم الاهی است و تأکید می‌کند که علم خداوند بر معلوم تعلق نمی‌گیرد، چه قبل از خلقت و چه بعد از خلقت؛ زیرا بر اساس روایات، علم الاهی قبل از خلقت و بعد از خلقت، یکسان است؛ لذا در ادامه حدیث، برای رفع هر گونه ابهامی آمده که همه این اوصاف برای خداوند، قبل از خلقت بوده است؛ یعنی خداوند بود در حالی که هیچ موجودی نبود، و از آنجا که اوصاف خداوند عین ذات وی است، در نتیجه علم الاهی بود اما معلومی نبود. البته توجه به این نکته ضروری است که تمامی روایات راجع به تبیین علم الاهی، که در دوران‌های متفاوت از زمان امام علی (ع) تا زمان امام رضا (ع) نقل شده است، به نحو مطلق، معلوم را نفی می‌کنند. با توجه به اینکه سخن مورد استناد، منقول از اشخاصی است که حامل علم لدنی هستند، باید پذیرفت که اگر علم الاهی قابل تبیین بود، این بزرگواران در طول عمر شریف خود، آن را بیان می‌کردند.

لذا از مجموع احادیث برمی‌آید که علم الاهی، عین ذات است و متعلق و معلومی ندارد. به عبارتی، شرط علم این نیست که معلوم نزد عالم حاضر باشد؛ زیرا در این صورت، علم خدا به غیر خود تکیه کرده که لازمه آن نیازمندی خدا به غیر خود است و این مفهوم به وضوح از عبارت «عالم إذ لا معلوم» به دست می‌آید.

از منصور بن حازم مروی است که گفت حضرت صادق (ع) را سؤال کردم که آیا می‌شود که امروز چیزی موجود شود که دیروز در علم خدا نبوده باشد؟ حضرت فرمود: نه، هر که این سخن را بگوید خدا او را خوار و رسوا گرداند. عرض کردم مرا خبر ده که آیا چنین نیست که آنچه بوده و آنچه خواهد بود تا روز قیامت همه در علم خدا باشد؟ فرمود: بلی چنین است و چنین بود پیش از آنکه خلائق را بیافریند (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۳۳۴؛ کلینی، ۱۳۶۲: ۱۴۸/۱).

روایت مذکور و این دسته از روایات تصریح دارند بر «علم بلامعلوم»، زیرا بیان می‌کنند که خداوند به همه موجودات قبل از خلقتشان عالم بوده است.

هر نظریه پیامدها و نتایجی دارد که بر آن مترتب شده است. با پذیرش آن نظریه، التزام به پیامدهای آن متوقع می‌شود؛ ممکن است این نتایج، دستورالعمل‌هایی باشد که در عمل انسان تأثیر گذاشته و ممکن است تبیین اصولی اعتقادی باشد که به شناخت صحیح انسان از خالق

تبیین مفهوم «عرش» و «کرسی» بر مبنای علم بلامعلوم

بینجامد و سپس در اعمال وی مؤثر افتد. نظریه «علم بلامعلوم» نیز از این قاعده مستثنا نیست. یکی از مفاهیم اعتقادی که با التزام به آن تبیین می‌شود، مفهوم «عرش و کرسی» است.

تبیین معنای عرش

واژه «عرش» در بسیاری از آیات قرآن به کار رفته است. از جمله:

- «و فرشتگان در اطراف آسمان باشند. و در آن روز هشت تن از آنها عرش پروردگارت را بر فراز سرشان حمل می‌کنند» (حاقه: ۱۷).
- «اوست که آسمان‌ها و زمین را در شش روز آفرید و عرش او بر روی آب بود. تا بیازماید کدام یک از شما به عمل نیکوتر است. و اگر بگویی که بعد از مرگ زنده می‌شوید، کافران گویند که این جز جادویی آشکار نیست» (هود: ۷).
- «آنان که عرش را حمل می‌کنند و آنان که بر گرد آن هستند به ستایش پروردگارشان تسبیح می‌گویند و به او ایمان دارند و از او برای مؤمنان آمرزش می‌خواهند: ای پروردگار ما، رحمت و علم تو همه چیز را فرا گرفته است. پس آنان را که توبه کرده‌اند و به راه تو آمده‌اند بیامرز و از عذاب جهنم نکه دار» (غافر: ۷).
- «پروردگار شما الله است که آسمان‌ها و زمین را در شش روز آفرید. پس به عرش پرداخت. شب را در روز می‌پوشاند و روز شتابان آن را می‌طلبد. و آفتاب و ماه و ستارگان مسخر فرمان او هستند. آگاه باشید که او راست آفرینش و فرمانروایی. خدا آن پروردگار جهانیان به غایت بزرگ است» (اعراف: ۵۴).
- «اگر بازگردند بگو: خدا برای من کافی است، خدایی جز او نیست، بر او توکل کردم و اوست پروردگار عرش بزرگ» (توبه: ۱۲۹).
- «و فرشتگان را می‌بینی که گرد عرش خدا حلقه زده‌اند و به ستایش پروردگارشان تسبیح می‌گویند. میان آنها نیز به حق داوری گردد و گفته شود که ستایش از آن خدایی است که پروردگار جهانیان است» (زمر: ۷۵).
- «فرابرنده درجات، صاحب عرش که بر هر یک از بندگانش که بخواهد به فرمان خود وحی می‌فرستد تا مردم را از روز قیامت بترساند» (غافر: ۱۵).

واضح است که منظور از «عرش» در این آیات شریفه، تخت نیست. خداوند سبحان خود را تمجید و تعظیم می‌کند به اینکه او پروردگار عرش است؛ و آیات شریفه دلالت می‌کنند که عرش، مخلوق، مدبّر، مملوک خدای تعالی و مربوط تحت ربوبیت اوست. امام صادق (ع) در

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره سوم، شماره پیاپی ۶۳ (بهار ۱۳۹۴)

تفسیر آیه: «وَوَسَّعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» فرمودند: «آسمان‌ها و زمین و آنچه میان آن دو است، در کرسی است. و عرش، علمی است که اندازه آن را هیچ‌کس نمی‌تواند تقدیر کند» (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۳۲۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴ الف: ۸۹/۴).

روایت شریف، دلالت بر نامتناهی بودن معلومات این علم (عرش) به حسب واقع و خارج نمی‌کند، بلکه ظاهراً منظور از آن بیان گستردگی و فراوانی آن علم و امتناع تقدیر آن به وسیله عقول و علوم بشری است. از امام رضا (ع) روایت شده که ایشان فرمود: «عرش اسم علم و قدرت است. عرشی است که در آن همه چیز موجود است. آنگاه حمل را به دیگری، آفریده‌ای از آفریده‌هایش، نسبت می‌دهد. زیرا او خلق خود را با حمل عرش خویش بنده خود ساخته است. و آنان حاملین علم اویند» (کلینی رازی، ۱۴۱۱: ۳۷۵/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴ ب: ۷۶/۲).

امام صادق (ع) نیز فرمودند:

عرش را صفات گوناگون و زیادی است. عرش را در مورد هر سببی وضع و صفتی خاص در قرآن است. آیه «رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ» یعنی ملک عظیم. و «الْأَرْحَمُنَّ عَلَى الْعَرْشِ اشْتَوَى» یعنی بر ملک دست یافت. و این ملک کیفیت و حالات اشیاست. و عرش هنگام وصل از کرسی جد است. زیرا این دو، دو باب بزرگ از ابواب غیب‌ها هستند و هر دوی آنها غیب‌اند و در غیب بودن به هم مقرون و نزدیک‌اند. کرسی باب ظاهر غیبی است که مطلع بدع و شروع^۱ از آن است و اشیا همه از آن هستند. و عرش باب باطنی است که علم کیف، کون، قدر، حد، مکان مشیت، و صفت اراده، و علم الفاظ، حرکات، ترک، علم عود و بدء^۲، همه در آن است. پس عرش و کرسی دو باب علم‌اند نزدیک به هم. زیرا ملک عرش غیر از ملک کرسی است و علم عرش نهان‌تر از علم کرسی است. به همین جهت خدا فرموده است: «رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ» یعنی صفت عرش بزرگ‌تر از صفت کرسی است و آن دو در صفت نزدیک‌اند. راوی می‌گوید: عرض کردم فدایت شوم. پس چرا عرش در فضیلت با کرسی قرین و مجاور است؟ فرمود: زیرا علم کیفیت و حالات در کرسی است و باب ظاهر از ابواب بدء^۳ و مکان آنها و حد رتق و فتق آنها در آن است. پس این دو قرین و مجاورند و یکی از آن دو

۱ - جایگاه آغاز و ظهور خلقت بی سابقه ماده، نقشه و سود جستن از تجربه و آزمایش

۲ - علم برگشت و رجوع و علم خلقت بدون سابقه و نقشه

۳ - رموز مدخل‌های صفت بدء

تبيين مفهوم «عرش» و «کرسی» بر مبنای علم بلا معلوم

دیگری را در فضل حمل می‌کند. و علما با مَثَل ادّعی خود را بیان کرده و بر آن استدلال می‌کنند. زیرا خداوند متعال هر کس را بخواهد مورد رحمت خود قرار می‌دهد. و او قوی و عزیز است. به جهت اختلاف صفات عرش خدای تبارک و تعالی می‌فرماید: «زَبُّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ». و این صفت عرش وحدانیت است. زیرا گروهی - چنان که گفتیم - مشرک شدند. خدای تبارک و تعالی می‌فرماید: پروردگار عرش، پروردگار وحدانیت (منزه است) از آنچه وصف می‌کنند. و گروهی او را با داشتن دو دست وصف کرده گفتند: دست خدا بسته است. و ... به خاطر نظایر این اوصاف خدای تعالی می‌فرماید: «پروردگار عرش (منزه است) از آنچه وصف می‌کنند». می‌گوید: پروردگار مَثَل و وصفِ اعلی (منزه است) از آنچه وصفش می‌کنند. و برای خداست مَثَل و صفت اعلی که چیزی شبیه او نیست و وصفش نتوان کرد و مورد توهّم قرار نمی‌گیرد. این است صفت اعلی و برتر او. و آنان که از فواید علم بهره‌ای نبرده‌اند پروردگارشان را به اوصاف پست توصیف می‌کنند و او را با نادانی خود به کسانی که مانند خودشان‌اند، تشبیه می‌کنند. و به همین جهت می‌فرماید: «از علم جز اندکی داده نشده‌اید». خدا را شبیه و مَثَل و عدلی نیست و برای اوست اسمای حُسنی که غیر او به آنها نامیده نمی‌شود. و در وصف این اسما در کتابش می‌گوید: «او را با آنها (اسمای حسنی) بخوانید. و آنان را که در اسمای او (با جهل و نادانی) الحاد می‌کنند، رها کنید». کسی که در اسمای خدا با نادانی الحاد می‌کند نادانسته مشرک است و کافر شده و گمان می‌کند که کار نیکو انجام می‌دهد. به همین جهت فرموده است: «بیشتر آنان به خدا ایمان نمی‌آورند مگر اینکه مشرک‌اند». پس اینها هستند آنان که در اسمای خدا با نادانی الحاد می‌کنند و آن اسمای را در غیر موضعشان قرار می‌دهند» (ابن بابویه، بی تا: ۳۶۸؛ همو، ۱۳۸۹: ۳۲۱).

عرش وجود عقلی و اجمالی اشیا نیست. نباید تصور شود که عرش وجود تجرّدی اشیاست که از حدود، تقدیرات، زمان و مکان مجرد است. زیرا این روایت و حدیث نخست - که در باب عرش نقل شد - با این تصور و توهّم منافات دارند و آن را منع می‌کنند. زیرا معلوم‌هایی که در این روایت برای عرش بیان شده (کیف و حدّ و ...) همگی در مرتبه تفصیل و تقدیرند. و در روایت آمد، که مراد این است که هیچ یک از مردمان نمی‌توانند با عقول و افهام خودشان عرش را تحدید و تقدیر کنند، و این به آن معنا نیست که عرش تقدیری ندارد و مجرد از تقدیر است.

فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره سوم، شماره پیاپی ۶۳ (بهار ۱۳۹۴)

طباطبایی ذیل آیه ۵۴ سوره اعراف به تبیین عرش و کرسی بر مبنای «عالم کون» پرداخته، می‌گوید:

در عالم کون با همه اختلافی که در مراحل آن است مرحله‌ای وجود دارد که زمام جمیع حوادث و اسباب که علت وجود آن حوادثند و ترتیب و ردیف کردن سلسله علل و اسباب منتهی به آنجا می‌باشد و نام آن مرحله و مقام، «عرش» است. صور امور کونیه‌ای که به تدبیر خدای تعالی اداره می‌شود هر چه هست در عرش خدای تعالی موجود است: «وَ عِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ». پس اینکه خداوند می‌فرماید: «ثُمَّ اِشْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ» کنایه است از استیلا و تسلطش بر ملک خود و قیامش به تدبیر امور آن، به طوری که هیچ موجود کوچک و بزرگی از قلم تدبیرش ساقط نمی‌شود، و در تحت نظامی دقیق هر موجودی را به کمال واقعی‌اش رسانیده، حاجت هر صاحب حاجتی را می‌دهد، و لذا در سوره یونس آیه ۳ پس از ذکر استواء، تدبیر خود را ذکر می‌کند و می‌فرماید: «يَذَبِّرُ الْاُمُرَ» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۸۶/۸).

وی عبارت «وَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَ النُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِاَمْرِهِ» را به معنای این دانسته که، خداوند آفتاب و ماه و ستارگان را آفریده در حالی که همه مسخر امر او و جاری بر طبق مشیت او هستند. و در ادامه می‌افزاید: «مجموع آیه مورد بحث به منزله تفسیری است برای جمله «ثُمَّ اِشْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ»، و اغلب آیاتی که عرش خدا را ذکر می‌کند، دلالت بر تدبیر خدای تعالی دارد» (همان: ۱۸۸).

تبیین معنای کرسی

خداوند می‌فرماید: «کرسی او آسمان‌ها و زمین را در بر دارد. نگهداری آنها بر او دشوار نیست. او بلندپایه و بزرگ است» (بقره: ۲۵۵). روشن است که کرسی خدا که آسمان‌ها و زمین را در بر گرفته است چیزی نیست که از چوب و آهن و ... ساخته شود و گستردگی آن هم از باب احاطه توانایی و سلطه، یا احاطه علمی و شهودی است؛ و بدیهی است که احاطه توانایی داشتن بر چیزی، به وسیله احاطه علمی به آن حاصل می‌شود.

«اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ» تمجید خدای سبحان و ثنا بر یگانگی او در الوهیت، حیات و قیمومیت است؛ و «يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ...» تمجید خدای تعالی به علم است؛ و «لَا يُوَدُّهُ

پژوهش‌های فلسفی-کلامی

تین منوم «عرش» و «کرسی» بر بنای علم بلا معلوم

حَفْظُهُمَا» یعنی حفظ آسمان‌ها و زمین او را به زحمت نمی‌اندازد و بر او سنگینی نمی‌کند. این جمله هم تنزیه خدای تعالی از داشتن زحمت و دشواری است.

برخی از مفسران گمان کرده‌اند که جمله‌های پیش از «وَسِعَ کُرْسِيُّهٔ ...» همه برای تمجید خدای تعالی به قدرت و احاطه توانایی است. ولی واضح است که «لَهُ مَا فِی السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ ...» برای افاده مالکیت تکوینی و تشریعی است؛ و «يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ ...» تمجید خدای تعالی به علم است. در این جمله‌ها ذکر از قدرت به میان نیامده است و چون جمله «وَسِعَ کُرْسِيُّهٔ ...» به دنبال جمله‌هایی آمده که ثنا و تمجید خدای تعالی به علم را می‌رساند و سیاق کلام هم به هم نخورده است، پس این جمله هم ظهور قوی پیدا می‌کند که مراد از کرسی، علم است؛ و منظور از وسعت و گستردگی آن هم احاطه علمی بر آسمان‌ها و زمین است. حَفْص بن غیاث می‌گوید از امام صادق (ع) درباره آیه «وَسِعَ کُرْسِيُّهٔ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ» پرسیدم. حضرت فرمودند: «علم خداست» (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۳۲۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴ الف: ۸۹/۴).

و نیز در جواب فَضَّیل بن یسار درباره این آیه فرمودند: «ای فضیل، آسمان‌ها و زمین و همه اشیا در کرسی است» (کلینی رازی، ۱۳۶۲: ۱۳۲/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴ ب: ۷۸/۲).

زراره می‌گوید از امام صادق (ع) پرسیدم: «آیا آسمان‌ها و زمین، کرسی را در بر گرفته‌اند یا کرسی آنها را؟» حضرت فرمودند: «بلکه کرسی آسمان‌ها و زمین و عرش را در بر گرفته است و هر چیزی در کرسی است» (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۳۲۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴ ب: ۷۹/۲؛ همو، ۱۴۰۴ الف: ۲۲/۵۵). همچنین می‌گوید از امام صادق (ع) پرسیدم: «آسمان‌ها و زمین کرسی را در بر گرفته‌اند یا کرسی آنها را؟» حضرت فرمودند: «همانا همه اشیا در کرسی است» (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۳۲۸). در گفت‌وگوی میان جاثلیق و امام رضا (ع) در خصوص عرش و کرسی آمده است:

جاثلیق پرسید: به من بگو که خدای عزوجل حامل عرش است یا عرش او را حمل می‌کند؟ امام جواب داد: خدای عزوجل حامل عرش و آسمان‌ها و زمین است و آنچه در آنهاست و در میان آنهاست و این گفتار خود خدای عزوجل است: «به راستی خداست که آسمان‌ها و زمین را نگه می‌دارد از اینکه از جای خود به در شوند و اگر از جای خود به در شوند، احدی نیست پس از خدا که آنها را نگه دارد، به راستی اوست که بردبار و آمرزنده است (فاطر: ۴۱). دوباره پرسید پس بگو اینکه می‌فرماید: «و برمی‌دارند عرش پروردگارت را به دوش در این روز هشت کس» (حاقه: ۱۷) چه معنا دارد؟ با اینکه شما می‌فرمایید او خودش حامل

عرش و آسمان‌ها و زمین است. امام فرمود: به راستی خدای تعالی عرش را از چهار نور آفریده است:

الف. نور سرخ که از آن سرخی، رنگ سرخ به خود گرفته است؛ ب. نور سبز که از آن سبزی، رنگ سبز به خود گرفته است؛ ج. نور زرد که از آن زردی، رنگ زرد به خود گرفته است؛ د. نور سپید که از آن سپیدی، رنگ سپید به خود گرفته است. و آن دانشی است که خدا به حاملان عرش فرا داده است و آن از نور بزرگواری اوست، به بزرگی و نورش دل‌های مؤمنان را بینا کرده و به خاطر بزرگی و نورش نادانان با او دشمنی آغازند و به بزرگی و نورش هر که در آسمان‌ها و زمین است از همه آفریدگان، در خواست وسیله از وی دارند با کردارهای مختلف و دین‌های مشتبّه، همه اینها در حمل خدا هستند و خدا به وسیله نور و بزرگواری و نیروی خود آنها را حمل می‌کند و اینها برای خود قدرت بر زیان و سود و مرگ و زندگی و برخاستن از گور ندارند، هر چیزی از جهان در توان خدا هستی دارد و خدای تبارک و تعالی است که آنها را نگه داشته که از جا در نروند و اوست نگهدار هرچه آنها را فرا گرفته است و در آنهاست و همان خدا است زندگی هر چیز و روشنی هر چیز، می‌زا و برتر است از آنچه به ناحق گویند بسیار بسیار.

جاثلیق پرسید: به من خبر بده که خدای عزوجل در کجاست؟ امام پاسخ داد: «او در آنجا و بالا و پایین و در گرد ما و با ما است و همین است معنای گفته او: «رازی میان سه کس نیست جز آنکه او چهارمین آنهاست و نه میان پنج کس جز اینکه ششمین آنهاست و نه کمتر از آن و نه بیشتر جز آنکه او با آنهاست هر جا باشند». کرسی بر گرد آسمان‌ها و زمین است و آنچه میان آنهاست و آنچه زیر جهان است، اگر آواز به گفتار برداری او سر و نهان‌تر از آن را می‌داند و این است گفته خدای تعالی: «کرسی او آسمان‌ها و زمین را در خود دارد و نگهداری آن دو بر وی گران نباشد و اوست فراز و بزرگوار» (بقره: ۲۵۵). آنان که عرش را در بر دارند همان دانشمندی باشند که خدا دانش خود را بدان‌ها عطا کرده و از این چهار چیزی که خدا در ملکوت خود به برگزیدگانش و خلیلش نموده بیرون نیست که فرموده است: «و همچنین نمودیم به ابراهیم (ع) ملکوت آسمان‌ها و زمین را و برای آنکه از اهل یقین باشد» (انعام: ۷۵). چگونه حاملان عرش خدا را توانند حمل کنند با اینکه دلشان به نور او زنده است و به نور او به شناختنش رهبری شدند (کلینی رازی، ۱۴۱۱: ۳۷۵/۱).

تین منوم «عرش» و «کرسی» بر بنای علم بلا معلوم

این روایات بر اینکه منظور از کرسی در آیه علم خداست، دلالت می‌کند. این کرسی بلند و وسیع، آسمان‌ها و زمین را احاطه علمی دارد. البته نه به صورت انطباع و علم حصولی؛ و آیه «وَسِعَ کَرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ...» و روایاتی که در تفسیر آن وارد شده است، دلالت بر وجود اشیا در کرسی به هیچ نحوی از انحاء وجود نمی‌کنند؛ و ظاهراً سیاق آیه کریمه تمجید خدای تعالی است به اینکه کرسی او آسمان‌ها و زمین را در بر گرفته است و سیاق روایات برای بیان حقیقت کرسی است که عبارت است از علمی که بر آسمان‌ها و زمین احاطه دارد.

با توجه به روایات، وجه اقترا و افتراق عرش و کرسی در این است که هر دو در غیب بودن مقرون هستند؛ یعنی هر دوی آنها علم حقیقی‌اند و غیب به وسیله آنها معلوم و شناخته می‌شود؛ و چون معلوم‌های آنها اموری حادث و دارای تقسیمات هستند، پس علم و احاطه به آنها هم پیش از مرتبه وقوعشان بر معلوم خارجی و در مرتبه غیب بودن، منقسم به اقسامی خواهد شد. پس عرش و کرسی دو باب برای این غیب‌ها خواهند بود، همانند دو کلید برای آنها.

اما وجه افتراق؛ آنچه به وسیله کرسی معلوم می‌شود غیبی است که مطلع شروع، بدء، ایجاد و عالم شهادت همه از آن است. پس کرسی، علم به عالم شهادت است پیش از مرتبه ایجاد و در مرتبه ایجاد آن. بنابراین، کرسی فقط به عالم شهادت احاطه دارد، اما عرش هم به عالم شهادت و هم به غیر آن از اموری که کرسی کاشف و شامل آن نیست؛ و این مقدار فضل و زیادی برای عرش است. چنان که حضرت فرمود: «زیرا ملک عرش غیر از ملک کرسی است و علم آن نهان‌تر از علم کرسی است» (ملکی میانجی، ۱۳۸۸: ۹۶-۹۸).

طباطبایی نیز معنای کرسی را در آیه مذکور «علم الاهی» دانسته، می‌گوید:

کلمه «کرسی» (کاف - راء - سین) به معنای به هم وصل کردن اجزای ساختمان است و اگر تخت را کرسی خوانده‌اند، به این جهت بوده که اجزای آن به دست نجار و یا صنعت‌گر دیگر، در هم فشرده و چسبیده شده است، و بسیاری از مواقع این کلمه را کنایه از ملک و سلطنت می‌گیرند، و می‌گویند فلانی از کرسی‌نشینان است، یعنی او نفوذ و قدرت وسیعی دارد.

جمله «لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ» نیز این معنا را می‌فهماند که مراد از وسعت کرسی، احاطه مقام سلطنت الاهی است. بنابراین، در میان معانی محتملی که می‌شود برای کرسی کرد، این معنا متعین می‌شود که مراد از آن مقام ربوبی است، همان مقامی که تمامی موجودات آسمان‌ها و زمین قائم به آن هستند چون مملوک، مدبر و معلوم آن مقام می‌باشند، به عبارتی؛

کرسی، مرتبه‌ای از مراتب علم است، و وسعت این مقام تمامی آنچه در آسمان‌ها و زمین است، هم دانشان و هم آثارشان را حافظ است و به همین جهت به دنبال جمله قبل، خدا می‌فرماید: «وَلَا يُوَدُّهُ حِفْظُهُمَا».

کلمه «یود» در عبارت «وَلَا يُوَدُّهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ» نیز، مضارع از مصدر «أود» است، که به معنای سنگینی و خسته‌کنندگی می‌باشد، همچنین مرجع ضمیر در «یوده» کرسی است، اگرچه ممکن است به خود خدای تعالی برگردانده شود، و دلیل اینکه خدا در دنباله مطالب قبلی فرموده: «حفظ آسمان‌ها و زمین، خدا و یا کرسی را خسته نمی‌کند»، این است که ذیل آیه با صدر آن (که سخن از نفی چرت و خواب داشت) وصل و متناسب شود، چون آنجا هم می‌فرمود: چرت و خواب ندارد، تا او را از قیومیت آسمان‌ها و زمین باز بدارد.

در نتیجه، خدا متعالی و یگانه بوده، تمام حیات و زندگی مال اوست، و برای او قیومیتی مطلق است که هیچ عاملی آن را دست‌خوش ضعف و سستی نمی‌سازد، و به همین جهت برای تعلیل معنا، از دو نام مقدس «علی» و «عظیم»، استفاده می‌کند، و می‌فهماند که خدا به خاطر علو مقامی که دارا است مخلوقات به او نمی‌رسند، تا به وسیله‌ای در وجود او سستی و در کار او وضعی پدید آورند، و به خاطر عظمتش از کثرت مخلوقات به تنگ نمی‌آید، و عظمت آسمان‌ها و زمین طاقتش را طاق نمی‌سازد، و جمله «وَلَا يُوَدُّهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ»، خالی از دلالت بر حصر نیست، و تقریباً از آن برمی‌آید که می‌خواهد علو و عظمت را منحصر در خدا کند، و این حصر، یا حصر حقیقی است (که حق هم همین است، برای اینکه علو و عظمت، خود از کمالات است، و حقیقت هر کمالی از آن او است)، و یا حصری ادعایی است، که چون مقام، مقام تعلیل بود، احتیاج پیدا شد که به طور ادعا، علو و عظمت را منحصر در خدا کند، تا آسمان‌ها و زمین در قبال علو و عظمت خدای تعالی از علو و عظمت ساقط شود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۱۳/۲-۵۱۴).

مروارید نیز در توضیح معنای عرش و کرسی می‌گوید منظور از «عرش و کرسی» بنا بر روایات «علم الاهی» است و تفسیر آیه (بقره: ۲۵۵) این است که، «کرسی» محیط به آسمان‌ها و زمین و آنچه مابین و در زیر آن دو قرار دارد است، حتی شامل تمام سخنانی که پنهان و مخفی می‌گردند، نیز می‌شود. تفسیر حاملان عرش نیز به علمایی است که برخوردار از علم الاهی هستند و قلوبشان به نور آن زنده شده و هدایت گشته‌اند (مروارید، ۱۴۱۸: ۲۶).

مفضل از امام صادق (ع) درباره معنای عرش و کرسی پرسید. ایشان فرمودند: عرش، دربردارنده همه خلق است و کرسی ظرف آن است و به وجهی منظور از «عرش» همان علم

تبیین مفهوم «عرش» و «کرسی» بر مبنای علم بلامعلوم

الاهی است که خداوند انبیا و رسل و حججش را از آن آگاه ساخته و «کرسی» علمی است که هیچ یک از انبیا و رسل و حجج الاهی از آن آگاهی ندارند (ابن بابویه، ۱۴۰۳: ۳۰). بنا بر آنچه از روایات و آیات به دست می‌آید، منظور از عرش و کرسی «علم الاهی» است که در معنای دقیق‌تری به علم ذاتی الاهی که «علم بلامعلوم» است، برمی‌گردد.

نتیجه‌گیری

بر اساس معارف مطرح‌شده در روایات، علم الاهی، چه در مرتبه ذات و چه در مرتبه علم به موجودات، علم بلامعلوم، است و منظور از مبحث عرش و کرسی، که در آیات مطرح شده و از دیرباز اندیشمندان در آن اختلاف داشته‌اند، بر مبنای روایات واردشده، همین علم الاهی است که تبیین آن از طرف ائمه (ع)، علم بلامعلوم، است. اما نتیجه مهمی که در تبیین مفهوم عرش و کرسی به دست می‌آید، این است که:

الف. عرش و کرسی، به عنوان علم الاهی، در هیچ مرتبه‌ای برای تحقق، نیازمند معلوم نیست، چنان‌که روایات به صراحت وجود هر نوع معلوم را برای علم الاهی، نفی کرده‌اند.

ب. منظور از این دو مفهوم وارده در آیات، صرف معنای لفظی آنها نیست، آن‌گونه که برخی خداوند را نشسته بر عرش تصور کرده و برای خداوند عزوجل، هیئت جسمانی در نظر گرفته‌اند.

ج. انسان از درک و توصیف حقیقت صفات الاهی با عقل محدود خویش، معذور است و در طریق کسب معارف الاهی نیازمند «عروة الوثقی» ای است که با چنگ زدن به آن، پله پله تا ملاقات خدا، پیش رود.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج‌البلاغه (۱۳۸۸). گردآورنده: سید رضی موسوی، ترجمه: علی شیروانی، قم: نسیم حکمت.
۳. صحیفه سجادیه (۱۳۸۳). مترجم: حسین استاد ولی، قم: انتشارات الهادی.

فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره سوم، شماره پیاپی ۶۳ (بهار ۱۳۹۴)

۴. آملی، سید حیدر (۱۳۶۸). جامع الاسرار و منبع الانوار، بی‌جا: سازمان انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۵. ابن ابی الحدید، عبد الحمید (۱۴۰۴). شرح نهج البلاغه، قم: مکتبه آیه الله المرعشی، ج ۱ و ۲۰.
۶. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۳۹۸). التوحید، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۷. ----- (بی‌تا). اسرار التوحید، ترجمه: محمدعلی اردکانی، تهران: انتشارات اسلامی.
۸. ----- (۱۳۷۲). عیون اخبار الرضا (ع)، ترجمه: حمیدرضا مستفید و علی‌اکبر غفاری، تهران: نشر صدوق، ج ۱.
۹. ----- (۱۴۰۳). معانی الاخبار، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۱۰. برنجکار، رضا و یثربی، یحیی (۱۳۸۵). «قرآن، عرفان و برهان: بررسی رابطه دین، فلسفه و عرفان اسلامی»، در: کتاب نقد، ش ۳۹، ص ۳۴۷-۳۸۷.
۱۱. جعفری، محمدتقی (۱۳۷۹). ترجمه و شرح نهج البلاغه، قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ج ۲۵.
۱۲. صدر الدین شیرازی، محمد ابراهیم (صدر المتألهین) (۱۹۸۱). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث.
۱۳. ----- (۱۳۶۶). شرح اصول کافی، تصحیح: محمد خواجوی، تهران: مؤسسه انتشارات مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۴. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴). تفسیر المیزان، ترجمه: سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ج ۲ و ۸.
۱۵. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳). الاحتجاج، مشهد: المرتضی، ج ۱.
۱۶. ----- (۱۳۸۱). الاحتجاج، مترجم: جعفری، تهران: انتشارات اسلامی، ج ۱.
۱۷. عاملی، بهاء‌الدین محمد (۱۳۸۶). ربیعین، ترجمه شمس الدین محمد خاتون آبادی، بی‌جا: انتشارات حکمت.
۱۸. قمی، محمد بن (قاضی سعید قمی) (۱۴۱۵). شرح التوحید الصدوق، تصحیح و تعلیق: نجفقلی حبیبی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ج ۱.
۱۹. کلینی رازی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۲). الکافی، تهران: انتشارات اسلامی، ج ۱.
۲۰. ----- (۱۴۱۱). الکافی، ترجمه: محمدباقر کمره‌ای، قم: انتشارات اسوه، ج ۱ و ۴.

تین منوم «عرش» و «کری» بر بنای علم بلا معلوم

۲۱. مجلسی، محمدباقر (علامه مجلسی) (۱۴۰۴ الف). بحار الانوار، بیروت: مؤسسه انتشارات الوفاء، ج ۴، ۸، ۱۰، ۵۵، ۶۶، ۶۸.
۲۲. ----- (۱۴۰۴ ب). مرآة العقول، تحقیق: سید هاشم رسولی، تهران: انتشارات دار الکتب الاسلامیه، ج ۲.
۲۳. مروارید، حسنعلی (۱۴۱۸). تنبیهات حول المبدأ و المعاد، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۲۴. ملکی میانجی، محمد باقر (۱۳۸۸). توحید/لامامیه، ترجمه محمد بیابانی اسکویی، قم: نشر نبا.
۲۵. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۶۸). چهل حدیث، مرکز نشر فرهنگی رجاء.

پی نوشت

۱. بینونت صفتی یا وصفی یعنی اینکه اوصاف خداوند متعال از اوصاف خلقتش، جداست، اما نه به این معنا که کاملاً از یکدیگر جدا باشند، بلکه نباید اوصاف آنها را با یکدیگر خلط کرد، اما بینونت عزلی به این معناست که خداوند متعال به طور کلی از خلق خود جداست. در روایات نیز بر بینونت وصفی تأکید شده است (برنجکار و یثربی، ۱۳۸۵: ۲۸۱).

