تفسیر فریقین از آیهٔ ۲۹ سورهٔ الرحمان ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾

اکرم حسین زاده[۱] - دکتر زینب السادات حسینی[۲]

چکیده

صفات خداوند و ویژگی‌های آن، از مباحث مورد اختلاف میان متکلمان و حکیمان و مفسران است. از جمله آیاتی که در تفسیر آن میان فریقین اختلاف است، تفسیر آیهٔ ۲۹ سورهٔ الرحمان است که بیان می‌دارد خداوند هر روز در شأنی است. آیه در مقام بیان قدرت خداوند و نقد دیدگاه یهود مبنی بر گذشتن امور در علم الهی و عدم حدوث موجودات جدید است. با توجه به اختلافاتی که در تفسیر آیه وجود دارد، پژوهش حاضر با روش توصیفی ـ تحلیلی ضمن بیان دیدگاه‌های مفسران، وجوه افتراق و اشتراک فریقین در تفسیر آیه را مورد مداقه قرار داده است. برخی از اهل سنت حدوث موجودات جدید را نمی‌پذیرند، در حالی که شیعه با توجه به روایت امام علی علیه‌السلام، قائل به حدوث امور جدید است. معنای واژهٔ «یوم»، فیض‌رسانی دائمی، شناخت ارادهٔ ازلی خداوند و ارادهٔ فعلی وی، عدم زمانمندی حق‌تعالی، تفاوت لوح محفوظ و لوح محو واثبات، از نکات مهم تفسیری است که استمرار حدوث موجودات و فیض‌رسانی مستمر خداوند را که با آیه مطابقت دارد، ثابت می‌کند.

کلیدواژه‌ها: شئون الهی، ارادهٔ ازلی، فیض‌رسانی، هو فی شأن، تفسیر فریقین.

---

۱. دانشجوی دکترای علوم قرآن و حدیث دانشکدهٔ الهیات دانشگاه مازندران (نویسندهٔ مسئول).
akramhoseinzade8@gmail.com

۲. دانشیار دانشکدهٔ الهیات دانشگاه مازندران. z.hosseini@umz.ac.ir

دریافت: ۱۳۹۹/۲/۱۹ـ پذیرش: ۱۳۹۹/۵/۵ (ص ۷۵ـ۹۶).

۱- بیان مسئله

ذات، صفات و افعال خداوند از مباحث اختلافی میان فرقه‌های مختلف اسلامی و ادیان دیگر است. علت اختلاف به خود قرآن کریم برمی‌گردد؛ ظاهر برخی از آیات قرآن، تأییدکننده جبر و برخی تأییدکننده اختیار است. قدم یا حادث بودن افعال خداوند نیز از مسائل اختلافی است. بخشی از مفاهیم کلامی در حوزهٔ تفسیر قرآن به بحث قضا و قدر مربوط است. قضا به معنای گذراندن و سپری کردن امور و قدر به معنای اندازه‌گیری و چیزی را با اندازه معیّن ساختن آمده است (سعیدی‌مهر، ۱۳۷۷: ۱/ ۳۹۹-۳۴۰).

متکلمان برای برون‌رفت از مشکلات کلامی، چون قدیم بودن خداوند و ازلی بودن علم الهی و در مقابل حدوث امور جدید که با علم پیشین الهی به مقدورات، هماهنگ نیست، دو نوع قضا و قدر را در علم الهی در نظر گرفته‌اند: قضا و قدر پیشین (علمی) و قضا و قدر فعلی (عینی) (مصباح یزدی، ۱۳۷۰: ۱/ ۱۵۲). در تعریف قضا و قدر علمی و عینی آمده است: «تقدیر و قضای الهی، به معنای علم خدا به فراهم شدن مقدمات و اسباب و شرایط پیدایش پدیده‌ها و نیز علم به وقوع حتمی آن‌هاست و آن را «قضا و قدر علمی» می‌نامند، و گاهی به معنای انتساب سیر تدریجی پدیده‌ها و نیز انتساب تحقق عینی آن‌ها به خدای متعال، استعمال می‌شود و «قضا و قدر عینی» نام می‌گیرد» (همان‌جا).

از دیگر اصطلاحات رایج در تبیین معنای قضا و قدر، قضای حتمی و غیر حتمی است. بنابراین در توضیح امور حادث با توجه به صفت قدیم بودن خداوند و علم ازلی وی، دو نوع قضا و قدر در علم الهی معرفی شده است: قضای حتمی که در لوح محفوظ ثبت است و هیچ‌گاه تغییر نخواهد پذیرفت و قضای غیر حتمی که در لوح محو و اثبات ثبت شده و تغییرپذیر است: کسانی که قائل به مختار بودن انسان هستند، با استناد به آیهٔ ﴿**يَمْحُوا اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ**﴾ (رعد/ ۳۹)، از تقدیر علمی به لوح محو و اثبات و از قضای علمی به لوح محفوظ سخن گفته‌اند. بنابراین قضای علمی تغییرپذیر نیست. علامه جوادی آملی معتقد است که علم ذاتی خداوند که همان لوح محفوظ

است، مقابلی ندارد؛ به این معنا که علمی که در ذات خداوند است، هرگز تغییر و تبدیل نمی‌یابد؛ چون این‌گونه تبدیل به معنای جهل است. اما علم فعلی خداوند، تغییرپذیر است؛ زیرا این علم متصف به اوصاف و صفات موصوف (معلوم) است نه عالِم (خداوند) (جوادی‌آملی، ۱۳۸۳: ۳۱۵-۳۲۴؛ همو، ۱۳۸۸: ۷/ ۳۵۸-۳۶۱). پس اگر تغییری در آن صورت گیرد، مربوط به معلوم می‌شود و تغییری در علم خداوند صورت نخواهد پذیرفت. با این توضیحات این نکته به دست می‌آید که قضا و قدر عینی خداوند برخلاف قضا و قدر علمی وی، با وجود و پیدایش موجودات، همراه می‌گردد و مقدّم بر آن نمی‌شود (سبحانی، ۱۴۲۸: ۲۲۶). برخی از متکلمان و مفسران مسلمان از علم پیشین الهی به همهٔ موجودات، جبر را استنباط و انسان را فاقد اختیار دانسته (فخررازی، ۱۳۴۱: ۱/ ۲۱۷؛ غزالی، ۱۴۰۵: ۱/ ۱۹۳-۱۹۴) و برخی دیگر، با وجود اعتقاد به علم الهی، انسان را موجودی کاملاً مختار می‌دانند (سیوری، ۱۴۰۵: ۱/ ۲۶۴). اعتقاد متکلمان و مفسران امامیه با ارشاد معصومان علیهم‌السلام راه میانه جبر و اختیار است (طوسی، ۱۳۵۹: ۱/ ۲۳۳-۲۳۴؛ مفید، ۱۳۶۳: ۱/ ۳۲-۳۳).

دیدگاه‌های مختلف در خصوص قضا و قدر الهی، در تفسیر آیات اثر گذاشته است. هر گروهی برای مستند ساختن دیدگاه‌های خویش به آیات قرآن یا روایات معصومان علیهم‌السلام استناد می‌کنند. بنابراین عدم شناخت علم الهی و ویژگی‌های آن، موجب انحراف در فهم آیات گردیده است. جدای از آیات الهی که موهم جبر یا اختیار مطلق است، روایات صادره از معصومان علیهم‌السلام نیز دارای وجوه مختلف معنایی است و چه بسا که عدم درک صحیح آن‌ها موجب کج‌فهمی گردد. از جمله احادیث موهم جبر، احادیث طینت (کلینی، ۱۴۰۷: ۲/ ۲؛ مفید، ۱۴۱۳: ۲۴-۲۵) یا احادیث سعادت و شقاوت در شکم مادر (کلینی، ۱۴۰۷: ۸/ ۸۱) است. این احادیث به‌صورت مستقیم با مسئلهٔ علم الهی در ارتباط است. حدیث معروف «قلم به آنچه خواهد شد، خشک شده است» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴/ ۱۳۰)، به این معناست که قضا و قدر هر چیزی در علم الهی گذشته و هر چیزی که حادث می‌گردد، قبل از حدوثش در علم الهی تقدیر شده است. قائلان به گذشت امور

در علم پیشین الهی و جاری شدن قلم بر لوح محفوظ و معتقدان به اینکه انسان تنها بر انجام اعمالی که در لوح محفوظ ثبت شده، قادر است(ابن‌بطال، ۱۴۲۳: ۱۹ / ۳۹۱؛ فخررازی، ۱۴۲۰: ۱۵۳/۱۳)، در ورطهٔ کج‌فهمی افتاده و در تفسیر بسیاری از آیات ناتوان مانده‌اند؛ از جمله آیهٔ ۲۹ سورهٔ الرحمان که در معرفی خداوند می‌فرماید: ﴿**يَسْئَلُهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ**﴾؛ هر که در آسمان‌ها و زمین است همه از او می‌طلبند و او هر روز به شأن و کاری می‌پردازد. پرداختن روزانهٔ خداوند به امور، از دیدگاه کلامی دچار اشکال است. چگونه خداوند هر روز کاری و خلقتی جدید دارد، در حالی که خداوند قدیم است و امور الهی در تقدیرات وی گذشته است. مفسران متکلم اهل سنت با استناد به روایاتی از پیامبرﷺ معتقدند که همهٔ امور در علم الهی تقدیر شده و هرگاه زمان اجرای فرمان برسد، انجام می‌گیرند(فخررازی، ۱۴۲۰: ۲۹ / ۳۵۹)، در حالی که مفسران متکلم شیعه به احداث امور جدید توسط خداوند باور دارند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰۲/۱۹). در نگاه اهل سنت، دیدگاه شیعه مساوی با «بدا به معنای ظهور امری پوشیده بر خداوند» است که باطل می‌باشد- این تفسیر به فهم نادرست اهل‌سنت از دیدگاه شیعه مربوط است- و در دیدگاه شیعه، قول اهل سنت مبنی برعدم امکان امری حادث، باطل است. در حالی که هر دو گروه، می‌پذیرند که امور مختلف در علم الهی تقدیر شده است.

نوشتار حاضر با طرح این پرسش که «چگونه خداوند امور روزانه را تقدیر می‌کند، بدون اینکه بر صفت قدیم بودن وی خدشه وارد شود و علمی جدید نباشد که مکشوف خداوند قرار گیرد؟» به بررسی نظر مفسران دربارهٔ آیه پرداخته است. بنابراین، هدف از پژوهش پیش‌رو، بیان نظریات مفسران، یافتن وجوه افتراق و اشتراک و چگونگی حلّ آن و فهم درست معنای آیه با توجه به دیدگاه فریقین است.

پیشینهٔ پژوهش

علم الهی از موضوعاتی است که دربارهٔ آن مقالاتی نوشته شده است؛ مانند مقالهٔ «علم خدا به جهان هستی از نگاه فیلسوف طوس» (دهباشی، ۱۳۸۶: ۲۵۵-۲۸۲) و مقالهٔ

«علم خدا» (سعادت‌مصطفوی، ۱۳۸۵: ۳-۳۷) که علم الهی را از دیدگاه فیلسوفان بررسی می‌کند. مقالهٔ «مراتب فعل الهی از دیدگاه فلاسفه و متکلمان مکتب اصفهان» (عباس‌زاده و میراحسنی، ۱۳۹۶: ۵۵-۷۸)، فعل خداوند را از دیدگاه فیلسوفان و متکلمان مکتب اصفهان مورد بررسی قرار داده است. مقالات مربوط به بحث‌های فلسفی در خصوص علم الهی فراوان است که از حوصلهٔ نوشتار بیرون است. مقالهٔ «معناشناسی علم الهی از دیدگاه علامه طباطبایی» (باروتی و همکاران، ۱۳۹۷: ۲۳-۴۵) علم الهی را از دیدگاه علامه طباطبایی و در زمینهٔ معناشناسی در سیاق‌های مختلف بررسی کرده است. اما مقالهٔ حاضر به سخن مفسران ذیل آیهٔ ۲۹ سورهٔ الرحمان توجه دارد که ناظر به علم الهی و قضا و قدر حتمی و غیرحتمی خداوند است و با توجه به اختلافاتی که در تفسیر آیه وجود دارد، نگارندگان در جمع‌بندی دیدگاه‌ها و یافتن افتراقات و اشتراکات مفسران کوشیده‌اند. مقاله یا کتابی که به‌طور اختصاصی به تحقیق دربارهٔ آیه پرداخته باشد، وجود ندارد.

۲-شأن نزول آیه(الرحمان/ ۲۹)

در خصوص آیهٔ ۲۹ سورهٔ الرحمان، دو شأن نزول ذکر شده است:

۱ـ اعتقاد یهود به اینکه خداوند در روز شنبه کاری انجام نمی‌دهد و استراحت می‌کند. برای باطل نمودن این پندار، آیهٔ ﴿**كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ**﴾ نازل شد (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۴/ ۱۹۸).

۲ـ به عقیدهٔ یهود، خداوند پس از آفرینش از خلقت و روزی دادن ...، به کناری رفته است. شأن نزول دوم به واقعیت نزدیک‌تر می‌نماید؛ زیرا ناظر به دیدگاه یهود مبنی بر بسته بودن دستان خداوند در انجام امور است که آیهٔ ۶۴ سورهٔ مائده به آن اشاره دارد. خداوند سبحان، یهودیانی را که قائل به کناره‌گیری خداوند از انجام امور بوده‌اند، مورد لعن قرار می‌دهد. نکتهٔ مهم و قابل تأمل، دیدگاه برخی مسلمانان است که گذشتن امور حادث در علم الهی و حدوث موجودات جدید را از حیطهٔ قدرت خداوند بیرون می‌دانند.

۳-اختلاف در تفسیر آیهٔ ۲۹ سورهٔ الرحمان

در تفسیر آیهٔ ۲۹ سوره الرحمان، اختلافاتی وجود دارد و علت این اختلاف به باورهای کلامی مفسران بر می‌گردد که خود معلول عواملی چون : اختلاف روایات و فهم نادرست از واژگان آن‌ها می‌باشد. این نوشتار می‌کوشد تا دیدگاه مفسران و اختلاف آن‌ها را تبیین کند.

۳-۱. اختلاف در معنای «یوم»

یکی از علت‌های فهم نادرست از آیه از سوی برخی مفسران، فهم نادرست از واژگان آیه است. همان‌گونه که در شأن نزول آیه گذشت، یهود معتقد بود که خداوند پس از خلقت عالم در روز شنبه استراحت کرد. پذیرش زمان دنیوی برای خداوند متعال که در زمان نمی‌گنجد، اشکالات کلامی زیادی را به‌وجود آورده است. برخی از مفسران، صفات و افعال خداوند را در بستر زمان مطرح نموده، حتی ازلیت خداوند را زمانمند تفسیر می‌کنند. در مقابل، برخی دیگر خداوند را فرازمانی دانسته، ازلیت الهی را با نگرش فرازمانی، توضیح می‌دهند(کشفی و رستمی، ۱۳۹۴: ۷۷-۷۸). اندیشمندان و مفسران اهل سنت که حدوث مخلوقات جدید را از جانب خداوند نمی‌پذیرند و آن را حدوث در صفت قدیم خداوند می‌دانند، نگرششان از واژهٔ « یوم» زمانی بوده، خداوند را محدود و محصور در زمان می‌بینند، اما مفسران شیعه به اتفاق می‌پذیرند که «یوم» به معنای «روز» در مقابل «شب» نیست و همین امر موجب شده تا معانی مختلفی برای آن ذکر گردد. برخی می‌گویند: تعبیر به یوم از باب مثال است وگرنه خداوند هر لحظه در کاری است (طیب، ۱۳۶۹: ۳۷۹/۱۲). برخی معتقدند کلمهٔ «یوم» در معنای حقیقی به‌کار رفته و به معنای ظهور است و چون وضع الفاظ برای روح معانی است؛ یوم در آیه در معنای حقیقی خودش به معنای ظهور است نه معانی مجازی (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸: ۳۸۳/۱).

معناشناسی واژهٔ «یوم» در آیهٔ مورد نظر مهم است؛ زیرا برخی تعابیر، ناگزیر از به‌کار گرفتن ظرف زمان برای خداوند است. ظرفیت الفاظ بشری، توان ارائهٔ معارف فرابشری را

ندارد. بنابراین هر مفسری کوشیده تا از این الفاظ کمک گرفته و تا جایی که ممکن است، معنای فرازمانی به واژهٔ «یوم» بدهد. به نظر می‌رسد بهترین معنا برای واژهٔ «یوم» همان معنای کنایه‌ای باشد که «کنایه از کثرت و استغراق همهٔ ازمنه است... او یک نظر دارد پیوسته از اوّل وجود هرچیز تا آخر آن، بی‌فترت و غفلت» (شعرانی، ۱۳۸۶: ۳/ ۱۲۳۰). پس مراد از هر روز در کار بودن خداوند متعال، هیمنه و سیطره خداوند است بر همه چیز به صورت پیوسته و فارغ از هر امتداد زمانی. خداوند متعال که در زمان و مکان نمی‌گنجد، تعبیر به یوم را برای تقریب اذهان به کار برده است. برای همین علامه جوادی‌آملی از آن به ظهور تعبیر کرده است. علت نکره آمدن «شأن» نیز همین است که با وجود اینکه خداوند در ظرف زمان نمی‌گنجد، امور الهی دارای تفرق و اختلاف است(طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰۲/۱۹-۱۰۴). نتیجه آنکه، اعتقاد به حدوث موجودات جدید در امتداد زمان برای خداوند متعال موجب تغییر در ارادهٔ خداوند و علم ازلی الهی است؛ درحالی که خداوند متعال قدیم بوده و علم الهی تغییرناپذیر است. اما با تفسیر فرازمانی از خداوند و حدوث موجودات، این اشکال برطرف می‌شود؛ یعنی در پیشگاه خداوند، حدوث موجودات نیز قدیم است، به دلیل اینکه خداوند در زمان مطرح نمی‌گردد.

۳-۲-اختلاف روایات

تعریف و تفسیری که مفسران فریقین دربارهٔ آیهٔ یادشده دارند، به دیدگاه آنان در خصوص افعال و صفات خداوند برمی‌گردد؛ چنان‌که روایات وارده از سوی معصومان علیهم‌السلام در ایجاد باورهای کلامی فریقین نقش‌آفرین است. در روایتی از فریقین آمده که «اولین چیزی که خداوند متعال خلق کرده، لوحی است از دُرّ سفید پوشیده با یاقوت سرخ ، قلم و کتابش نور است. خداوند سبحان در هر روز ۳۶۰ مرتبه به آن نظر می‌افکند و خلق می‌کند و روزی می‌دهد...و آنچه بخواهد، انجام می‌دهد» (ابوحمزه ثمالی، ۱۴۲۰: ۳۲۰/۱؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۸۴/۹؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹: ۴۵۸/۷). در این روایت، خداوند لوحی از نور را ابتدا خلق کرده، سپس در طول روز با نگاه در آن لوح، خلق و شأن خویش را انجام

می‌دهد. روایت یادشده، اگر به لحاظ سندی درست باشد، از نظر محتوا، دارای اشکال است. نظر خداوند به لوح و انجام امور روزانه، اشاره به این دارد که خداوند حادثه‌ها را از قبل ایجاد نموده و سپس با رجوع به علم خویش و با فرارسیدن زمان انجام امور، آن‌ها را به مرحلهٔ اجرا در می‌آورد. این روایت اگر به تأویل برده نشود، موهم جبرگرایی و بسته بودن دست قدرت خداوند است که با دیدگاه یهود(مائده/۶۴) فرقی نخواهد داشت.

روایت دیگری از رسول اکرم ﷺ در تفسیر آیه وارد شده است که هم شیعه و هم اهل سنت آن را نقل کرده و به آن استناد کرده‌اند؛ حضرت در این روایت می‌فرماید: فرمود: «الله تعالی کلّ یوم هو فی شأن، فإنّ من شأنه أن یغفر ذنباً، و یفرّج کرباً، و یرفع قوماً، و یضع آخرین»(مجلسی، ۱۴۰۳: ۴/ ۲۶۳). این روایت از دیدگاه شیعه پذیرفته است؛ چون ایجاد و احداث امور جدید نزد آنان پذیرفتنی است. اما استناد اهل سنت به آن، به منظور بیان امور مقدرشده‌ای است که هر زمان انجام آن فرابرسد، خداوند در طول زمان، آن را انجام می‌دهد.

روایت «جفّ القلم بما هو کائن» (همان، ۴ / ۱۳۰) از روایات معروفی است که اهل سنت، در تفسیر بسیاری از آیات به آن استناد کرده است. در آیهٔ ۲۹ سورهٔ الرحمان نیز مورد استناد مفسران اهل سنت بوده است و برای آنان قابل پذیرش نیست که امور جدیدی احداث گردد که از قبل در علم الهی وجود نداشته باشد؛ یعنی هر آنچه خداوند در هر زمانی انجام می‌دهد از قبل بوده و به هیچ روی تغییرپذیر نیست. از این‌روست که برخی از مفسران اهل سنت در تفسیر آیهٔ یادشده معتقدند که معنای آیه، تنفیذ آنچه خداوند در روز ازل تقدیر کرده و احداث اشخاص و ایجاد احوال بر آنچه در قضای او گذشته (ابن ابی‌زمنین، ۱۴۲۴: ۲/ ۳۷۷؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۵/ ۱۷۲) می‌باشد، در حالی که شیعه با استناد به حدیثی از امام علی علیه‌السلام مبنی بر احداث امور بدیع (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/ ۱۴۱) می‌پذیرد که در رأی و نظر خداوند تغییر ایجاد می‌گردد که از آن به «بدا»[1] تعبیر شده است.

---

۱. نزد شیعه «بدا»؛ یعنی تغییر مقدرات با انجام اعمال صالح که مشیّت الهی، حاکم بر تقدیر ←

در روایتی از امام علی علیه‌السلام آمده است: «به خدا سوگند! اگر یک آیه در کتاب خدا نبود، آنچه تا روز قیامت واقع می‌شد به شما می‌گفتم و آن آیهٔ ﴿**يَمْحُوا اللهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ**﴾ (رعد/ ۳۹) است(مجلسی،۱۴۰۳: ۴/ ۹۷). همان‌گونه که بیان شد، مستند هریک از فریقین به روایاتی از معصومین علیهم‌السلام می‌باشد که در تفسیر آیهٔ ۲۹ سورهٔ الرحمان اثر گذاشته است.

۴-دیدگاه کلامی فریقین در تفسیر آیه

فریقین در تفسیر آیه دو گونه برداشت دارند. برخی از اهل سنت، به احداث موجودات جدید قائل نیستند، در حالی که شیعه با توجه به روایات ائمه معصوم علیهم‌السلام پذیرفته که خداوند هر روز کاری نو و خلقتی جدید دارد. از تفسیرهای متفاوت آیه، این است که «خداوند شئونی دارد که آن را ظاهر می‌کند نه اینکه شئونی که آن را تقدیر کند؛ زیرا شئون تقدیری در علم الهی گذشته است» (رک: فخررازی، ۱۴۲۰: ۲۹/ ۳۵۸). از نظر آیت‌الله سبحانی، مطلب یادشده، به معنای پذیرش قول یهود است که معتقد بودند خداوند پس از خلقت و آفرینش به استراحت پرداخته است (سبحانی، ۱۴۱۲: ۲/ ۲۳۳؛ همو، ۱۴۰۸: ۵۰). علامه مجلسی نیز این تفسیر را نادرست دانسته، می‌گوید: «تفسیر شئون یبدیها لا شئون یبتدئها نزد ما باطل است؛ زیرا خداوند متعال آنچه بخواهد و هر زمان که بخواهد، بر وفق حکمت و مصلحت ایجاد می‌کند؛ همان‌گونه که روایات بر آن دلالت دارد» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴/ ۹۳).

بدین‌سان شیعه با توجه به روایت امیرالمؤمنین علیه‌السلام، خداوند را هر روز در خلقتی نو و جدید می‌بیند؛ چنان‌که فرمود: «الْحَمْدُ لِلّهِ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَ لَا تَنْقَضِي عَجَائِبُهُ لِأَنَّهُ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ مِنْ إِحْدَاثِ بَدِيعٍ لَمْ يَكُن» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/ ۱۴۱). به استناد آیه یادشده و این روایت و عبارت« لم یکن»؛ می‌توان گفت: خداوند هر روز خلقتی جدید دارد که

→

اوست(سبحانی، ۱۴۱۲: ۲/ ۲۳۳؛ همو، ۱۴۰۸: ۵۰).

شناخته‌شده نیست و کارهای الهی تقلیدی نیست، بلکه ابتکاری و نوآورانه است. همواره امور هستی را تدبیر و اداره می‌کند و تکرار در عالم وجود ندارد (مدرّسی، ۱۴۱۹: ۳۱۷/۱۴؛ قرائتی، ۱۳۸۸: ۳۹۳/۹؛ همدانی درودآبادی، ۱۴۲۶: ۱۹۲).

اهل سنت این امر را «بدا» برای خداوند و مستلزم کفر می‌شمارند. دیدگاه اهل سنت در خصوص آیه، راندن قضا به اوقات خویش است(ابن حموش، ۱۴۲۹: ۷۲۲۴/۱۱؛ میبدی، ۱۳۷۱: ۴۱۳/۹). این تفسیر که به نوع نگرش مفسر مربوط است، بیانگر این است که خداوند متعال تمامی امور را از ازل تقدیر کرده هر امری در موعد مقرر خودش اجرا می‌گردد. همان‌گونه که گذشت، مستند مفسران اهل سنت، روایت نبوی «جری القلم بما هو کائن إلی یوم القیامة لا یزاد فی ذلك و لا ینقص» است(مکی‌بن‌ابی‌طالب، ۲۰۱۱: ۷۲۲۳/۱۱) که موجب اعتقاد به عدم وجود امور حادث برای خداوند گردید؛ در حالی که جمله ﴿**یَسْئَلُهُ مَنْ فِی السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ...**﴾ (الرحمان/۲۹)، بیانگر درخواست آسمانیان و زمینیان از خداوند است و اگر قرار باشد که هر چیزی در علم خداوند گذشته و تغییرناپذیر باشد؛ این درخواست‌ها و دعاها بی معنا و تلاش انسان برای رسیدن به معنویات و کمالات بی‌فایده خواهد بود. بنابراین برخی مفسران متکلم اهل سنت برای برون‌رفت از این مشکل، در تفسیر آیهٔ ۲۹ سورهٔ الرحمان، مطالب عجیبی بیان کردند. فخررازی در تفسیر آیه یادشده همچون دیگر مفسران اهل سنت، آیه را با توجه به حدیث «جفّ القلم بما هو کائن» معنا می‌کند و برای حلّ تعارض روایت یادشده با این روایت از نبی ﷺ که می‌فرماید: «...مِنْ شَأْنِهِ أَنْ یَغْفِرَ ذَنْباً وَ یُفَرِّجَ کَرْباً وَ یَرْفَعَ قَوْماً وَ یَضَعَ آخَرِینَ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۱/۴) و همچنین جملهٔ ﴿**یَسْئَلُهُ مَنْ فِی السَّماواتِ** ...﴾ می‌گوید: خداوند متعال بعضی از ایام موسوم به «وسم» را به خلقش اختصاص داد که آن‌ها را بیامرزد و برایشان فرجی ایجاد کند... پس معنای ﴿**یَسْئَلُهُ مَنْ فِی السَّماواتِ** ...﴾ مربوط به همان روز است و اگر «کلّ یوم» روز مخصوص نباشد و عام باشد،[۱] آن وقت با قدیم بودن و دوام خداوند

---

۳. بیشتر مفسران «کلّ یوم» را عام می‌دانند.

ناسازگار است. به اعتقاد فخررازی اگر خداوند هر روز کاری را انجام دهد، حادث می‌شود. پس «کلّ یوم» نمی‌تواند عام باشد و روز خاصی مد نظر است(فخررازی، ۱۴۲۰: ۳۵۷/۲۹ - ۳۶۰). متکلم بزرگ اهل سنت توضیح نداده که چگونه امور در یک روز مخصوص به نام «وسم»، انجام می‌شود؛ اما در صفت قدم خداوند، تغییری ایجاد نمی‌گردد. وی در جواب منقول خود به استناد به روایت نبوی، سوق مقادیر مشخص شده به سوی مواقیت آن را می‌پذیرد. یعنی امور و جریان‌ها که از ابتدا در علم ازلی الهی گذشت؛ در زمان بروز و ظهور خود، اراده خداوند به فعل آن تعلق گرفته و آن فعل اجرا می‌گردد. (همان جا) گویا علم ازلی الهی، جدای از فعل اوست که نیازمند زمان است؛ در حالی که شیعه، با درنظرگرفتن دو علم و دو اراده برای خداوند، آیه را تفسیر می‌کند. مفسران متکلم شیعه معتقدند: «کارهای جزئی روزانه و شئون و فیض‌های روزانه ﴿**كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ**﴾ حادث است و با اراده‌های جزئی زاید بر ذات خداوند حدوث می‌یابد. امّا علمی که نقشهٔ این اراده‌های جزئی را تنظیم می‌کند، ازلی است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹ب، ۲۶۹/۴).

فخررازی در توضیح آیه ﴿**إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُون**﴾ (یس/۸۲)، دیدگاه کرامیه و معتزله را مبنی بر اینکه خداوند هرگاه اراده نماید، ایجاد می‌کند؛ پس موجودات حادث زمانی هستند که ناظر به حادث بودن ارادهٔ الهی است؛ صحیح نمی‌داند و معتقد به قدم صفت ارادهٔ خداوند است(فخررازی، ۱۴۲۰: ۳۱۱/۲۶). وی در تفسیر آیات دیگری که از جریان یک حکم کلی الهی در طول زمان سخن می‌گوید نیز ناتوان است (بنگرید به: سخنان فخررازی ذیل آیهٔ ۵ قصص). در شیعه نیز قدیم بودن اراده خداوند مطرح بوده؛ اما این به معنای عدم ایجاد موجودات حادث جدید نیست. شیعه معتقد است که موجودات حادث زمانی هستند و هرچه در آسمان و زمین است؛ از خداوند لحظه به لحظه فیض جدید درخواست می‌کند و خداوند نیز هر لحظه که بدون وقفه و غفلت است به آن‌ها پاسخ می‌دهد.

فخررازی در جواب معقولی که در ادامهٔ تفسیر آیه بیان می‌کند به فقر ذاتی انسان‌ها و

ادامهٔ فیض‌رسانی خداوند در هر لحظه به موجودات باور دارد. در دیدگاه معقول وی، خلق موجودات با خلق صفات آن‌ها در یک زمان نیست. کسی را که خداوند فقیر خلق کند، نمی‌شود که در همان زمان غنی باشد و این به معنای عجز خداوند نیست، بلکه عجز آن است که خداوند بخواهد او را در زمان فقرش غنی کند و نتواند و این گفته که «زمان غنا و فقر یک موجود نمی‌تواند توأمان صورت بگیرد»، به ضعف مفعول برمی‌گردد نه عجز فاعل. پس معنای «لا یشغله شأن عن شأن» نیز همین است که شئونی خداوند را از شئون دیگر در خصوص موجودات باز نمی‌دارد (فخررازی، ۱۴۲۰: ۲۹ / ۳۵۷ـ۳۶۰). گرچه به ظاهر، سخن معقول فخررازی به شیعه نزدیک است؛ در اصل موضوع، یعنی حادث شدن امور جدید، اختلاف وجود دارد. همچنین در نسبت فقر و غنا یا ایجاد هر صفت مختلف در موجودات اختلاف است. در دیدگاه شیعه، خداوند سبحان لایزال کتاب را محو و اثبات می‌کند. هر چیزی آیت خداوند است و او در هر لحظه و آن، مشغول محو و اثبات آیات خویش است و اختلاف کتاب‌ها به سبب اختلاف اوقات است که ناشی از تصرفات الهی است نه اینکه از ناحیهٔ امور و اشیاء و یا به اعتقاد فخررازی از جانب مفعول باشد. این فاعل است که تغییر می‌دهد و محو و اثبات می‌کند و این‌گونه هر روز در کاری است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱ / ۳۷۵-۳۷۸). بنابراین فقر و غنا، علم و جهل و هر ویژگی متضادی که در مخلوق وجود دارد؛ اثرش از فاعل است نه مخلوق، و این معنا که «خداوند در لحظه، ارادهٔ چیزی را می‌کند که قبلش ارادهٔ چیز دیگری را نموده است»؛ به سبب وجود بی‌شمار کتاب‌های محو و اثبات در علم الهی است و به معنای تغییر در ارادهٔ ازلی خداوند نیست. بنابراین کسی که ﴿**كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ**﴾ را به دلیل پذیرش تغییر و تبدل در ارادهٔ خداوند محال می‌داند، دقت نکرده که تغییر و تحول در امور اتفاق می‌افتد نه در ارادهٔ خداوند. ارادهٔ الهی ازلی است؛ اما در ارادهٔ فعلی خداوند امکان تغییر و تبدل است؛ زیرا خارج از ذات الهی است و در مراد و معلوم تغییر رخ می‌دهد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷الف: ۵ / ۱۵۴-۱۵۶). بنابراین تغییرات در مفعول حاصل می‌شود که نتیجهٔ تغییر در ارادهٔ فعلی خداوند است؛ چون مخلوق از خداوند خواسته و به اختیار خویش تغییر

نموده و با انجام اعمال صالح به رشد و کمال معنوی رسیده؛ پس خداوند نیز با توجه به کتاب محو و اثبات خویش گناهان را می‌آمرزد و بندهٔ خویش را به درجات بالای کمال می‌رساند: ﴿وَالَّذينَ جاهَدوا فينا لَنَهدِيَنَّهُم سُبُلَنا وَ إِنَّ اللهَ لَمَعَ المُحسِنينَ﴾ (عنکبوت / ۶۹) و حتی در این راه، افزون بر آنچه انسان انجام داده به او عطا می‌فرماید: ﴿مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثالِها وَ مَنْ جاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلا يُجْزى إِلَّا مِثْلَها وَهُمْ لا يُظْلَمُونَ﴾ (انعام / ۱۶۰).

اما کتاب محو و اثبات که مستند به آیهٔ ﴿يَمْحُوا اللهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتاب﴾ (رعد/۳۹) است و موجب اشکال به دیدگاه مفسران اهل سنت و خصوصاً فخررازی بوده است؛ از سوی این متکلم اهل سنت، چنین پاسخ داده شده: «محو و اثبات امور نیز در «جفّ القلم...» است. پس آنچه در علم و قضای الهی محو شد، درزمان خویش نیز محو می‌گردد» (فخررازی، ۱۴۲۰: ۵۲/۱۹). در شیعه نیز برخی معتقدند که «جمع بین آیه و حدیث این است که در ازل برای هر چیزی وقت معیّنی مقرر گردیده و خلاف‌پذیر نیست که خود آن شیء با وقت مخصوص به تقدیر ازلی تعیین گردیده است»(امین، بی‌تا: ۲۴/۱۳-۲۵). اما این دیدگاه در توضیح و تفسیر واژهٔ ﴿عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتاب﴾ مشکل‌ساز می‌نماید. فخررازی مجبور است در تفسیر آن قائل به وجود دو کتاب نزد خداوند متعال باشد: کتاب محو و اثبات که مخصوص ملائکه است و امّ‌الکتاب که لوح محفوظ است و مصون از تغییر و تبدیل(فخررازی، ۱۴۲۰: ۵۲/۱۹). پس وی نیز کتابی را مخصوص ملائکه در نظر گرفته است؛ اما مشخص ننموده که در این کتاب تغییری صورت می‌پذیرد یا خیر. با توجه به دیدگاه وی، به نظر می‌رسد فخررازی، کتاب محو و اثبات را تغییرناپذیر بداند. از اشکالاتی که به فخررازی وارد است، توجه نکردن به واژهٔ «محو» است. محو، به معنای از بین بردن آثار چیزی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۶۲؛ قرشی، ۱۳۷۱: ۶/ ۲۴۱)؛ یعنی یک امر یا کار، پس از آنکه ثابت شد، محو می‌گردد و آثارش از بین می‌رود. پس چگونه است که در علم ازلی الهی یک چیزی هم باشد و هم محو شده باشد. این مسئله نکتهٔ مهمی است که متکلمان اهل سنت از آن غفلت کرده‌اند.

سخن فخررازی و دیگر مفسران اهل سنت در تفسیر آیهٔ یادشده و استناد به احادیث

نبوی، به دلیل زمانمند بودن تحلیلشان از علم الهی، ناقص است، در حالی که با یک جواب ساده، مسئله حل‌شدنی است. قرآن کریم خداوند را ﴿... **الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ...**﴾ (حدید/۳) می‌نامد. خداوند در حالی که آغاز هر چیزی است؛ انجام آن نیز هست (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷ب: ۲/ ۲۴۴). زمانمند نبودن در مورد خداوند متعال راه هر گونه اشکال را خواهد بست. خداوند می‌تواند احداث و ابداع داشته باشد؛ بدون اینکه بر صفت قدیم بودن خداوند اشکال شود. پس کسی که بدیع است ﴿**بَدِيعُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ**﴾ (بقره/ ۱۱۷؛ انعام/ ۱۰۱)، برای بار دوم نیز بدیع است؛ گرچه در خصوص خداوند، بار و دفعه معنا ندارد و طرفة عینٍ است. خداوند نیز در قرآن می‌فرماید: ﴿**وَ ما أَمْرُنا إِلَّا واحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ**﴾ (قمر/ ۵۰)؛ و فرمان ما (در همهٔ عالم) یکی است (و هیچ تبدیل‌پذیر نیست، چه در امر ایجاد و چه در کار معاد) و در سرعت به مانند چشم به هم زدنی انجام می‌یابد[1] و همچنین آیهٔ ﴿**ما خَلْقُكُمْ وَ لا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ واحِدَةٍ إِنَّ اللهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ**﴾ (لقمان/ ۲۸)؛ خلقت و بعثت همهٔ شما، جز مثل یک تن واحد نیست، که همانا خدا شنوا و بیناست. خلق و بعث برای خداوند کاری ندارد و چون فارغ از زمان و مکان است، برای انسان‌ها، فهمش دشوار می‌نماید.

برخی معتقدند که نشئهٔ دنیا، محکوم به قانون حرکت است؛ از این‌رو با قانون محو و اثبات در ارتباط است. انسان نیز به دلیل اینکه در مسیر حرکت است تا به مرحلهٔ تجرد تام نرسد، پیوسته در نوسان و تغییر و تبدّل است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹الف: ۲۲/ ۳۲۷). به این معنا که دنیا و خصوصیت تغییرپذیر آن، نیازمند تغییر در علم الهی است و از آنجا که همهٔ مخلوقات پیوسته محتاج فیاض علی‌الاطلاق هستند؛ پیوسته در معرض فیض‌های متفاوت خداوند نیز قرار دارند. تفاوت در فیض‌ها و همچنین تداوم در فیض‌رسانی و بالاتر از آن، تغییرپذیری موجودات به دلیل ویژگی مادی آن‌ها، همه نیازمند تغییر در ارادهٔ خداوند است، اما این تبدیل و تغییرات در علم ازلی خداوند اتفاق نخواهد افتاد؛ این

---

۱. ابن‌عباس، عبدالله بن عباس، ***غریب القرآن فی شعر العرب***، مؤسسة الکتب الثقافیه، بیروت، ۱۴۱۳ق.

دیدگاه در شیعه و اهل سنت، مربوط به عارفان است.

۵-دیدگاه عرفانی فریقین در تفسیر آیه

از تفاسیر دیگری که دربارهٔ آیه رسیده، مربوط به عرفاست. عارفان شیعه و اهل سنت در تفسیر آیهٔ ۲۹ سورهٔ الرحمان، دیدگاه یکسانی دارند. دلیل یکسانی تفسیر عرفا، به مبانی پذیرفته شده میان آن‌ها؛ یعنی مسئلهٔ وحدت وجود و فقر وجودی انسان مربوط است.

فقر وجودی، فیض دائمی

بیشتر مفسران، فقر وجودی و فیض‌رسانی دائمی را از معانی آیه برشمردند؛ صدرالدین شیرازی برای اثبات حرکت جوهری به این آیه استدلال کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۶/ ۸۳ و ۳۸۴- ۳۸۷؛ قرشی‌بنابی، ۱۳۷۵: ۴۸۲/۱۰).

مفسران معتقدند که سؤال اهل آسمان و زمین از خداوند به زبان استعداد و فقر وجودی است و معنای آیهٔ ۲۹ سورهٔ الرحمان افاضهٔ استعداد به کسی است که استحقاقش را دارد. به این معنا کسی که مستعدّ تصفیه و تزکیه و کمالات است خداوند به او افاضه می‌کند و کسی که مستعد خبائث و فساد و شرور است، خداوند به او افاضه می‌کند. پس آیه در مقام بیان افتقار خلق به خداوند است(ابن‌عربی، ۱۴۲۲: ۳۰۴/۲؛ حوی، ۱۴۲۴: ۵۶۵۲/۱۰).

حرکت و صیرورت داشتن از خصوصیات ممکنات است و بنابراین موجودات به تداوم فیض الهی نیاز دارند، و آیهٔ ﴿**كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ**﴾، بیان ادامهٔ فیض وجود است(حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۹۰/۱۶). طبق این دیدگاه، وجود یکی است، اما مستفیض‌ها، زیاد هستند که در زبان عرفا به وحدت وجود تعبیر شده است. حال حرکت پیوستهٔ موجودات و تجدید شدنشان چه در ذات و چه در عرض، وابسته به ذات اقدس الهی است. تا قبل از ملاصدرا، تفاسیر پیرامون حرکت اعراضی موجودات بود و حرکت در ذات را محال می‌شمردند؛ ولی ملاصدرا ثابت کرد که ذرات در ذات خویش نیز دارای حرکت‌اند و موجودات در هر لحظه دارای وجود تازه و خلقتی جدید سوای از خلقت قبل

خویش هستند. پس خلق و خلقت در بدایت امر نبوده؛ بلکه در هر لحظه و ساعت بوده و خداوند متعال هر لحظه در حال فیض‌رسانی و استمرار خلقت است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۹: ۴۰۴/۱۷ - ۴۰۵). با این تفسیر از موجودات، سخن مفسران و متکلمان اهل سنت مبنی بر گذشت خلقت موجودات در علم الهی، با مشکل مواجه است؛ زیرا موجودات برای بقای وجودشان هرلحظه نیازمند توجه و عنایت خداوند هستند و اگر قرار باشد خداوند پس از خلقت موجودات، تنها فرمان اجرای امور را در ظرف زمان بدهد، آن وقت چگونه می‌توان پذیرفت که موجودات هر لحظه، از خداوند فیض می‌گیرند؟ پاسخ این پرسش، تنها با نگاه فرازمانی به خداوند و وجود علی‌الاطلاق الهی حل می‌شود؛ یعنی فقر وجودی انسان‌ها به خداوند به این معنا نیست که «ذات اقدس اله، هر لحظه اراده‌ای جدید نماید، بلکه به مفاد ﴿**وَ ما أَمْرُنا إِلَّا واحِدَةٌ**﴾ یک فیض گسترده از او صادر می‌شود و تنها در دامنهٔ این فیض در نشئهٔ حرکت، گرد کثرت از ناحیهٔ مستفیض‌های گوناگون بر آن می‌نشیند» (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶: ۱-۲/ ۲۷۹-۲۸۰). به این معنا که موجودات با توجه به فقر ذاتی خویش به خداوند، لحظه به لحظه، محتاج و نیازمند ذات اقدس الهی هستند و این درخواست از سوی مخلوق و فیض‌رسانی از جانب خالق، هیچ‌گاه منقطع نیست و چون هیچ انقطاعی صورت نمی‌گیرد و پیوستگی وجود دارد؛ پس همه آن یکی است و با حذف زمان از آن و صفت «اول و آخر» بودن خداوند، ابتدا و انتهای هرچیزی، به او ختم می‌شود. مکارم شیرازی معتقد است که مفهوم پیش‌گفته شده یکی از چندین مفاهیم گستردهٔ آیهٔ ۲۹ سورهٔ الرحمان می‌باشد.

۶-دیدگاه برگزیده

با توجه به آیهٔ ۱۲۹ سورهٔ طه، که به گذشت امور در علم الهی اشاره دارد[۱] و آنچه تا کنون

---

۱. در این آیه «سبقت کلمهٔ خداوند» که در ترجمه‌ها به تقدیر وی معنا شده بر فعل وی پیشی گرفته است، اما کلمه در نگاه مفسران به معانی گوناگونی آمده است؛ از جمله: ۱- اخبار خداوند متعال به ملائکه و ←

گفته شده و تمام تلاش‌ها مبنی بر اینکه حدوث را از خداوند متعال دور سازند، نتیجه این می‌شود که همهٔ اشیاء و امور در علم الهی گذشته است. اما این تفسیر زمانی مهم است که خداوند را فارغ از زمان و مکان بدانیم؛ زیرا زمان و مکان، برای خداوند، معنا ندارد. پس محو و اثبات، مربوط به همان کلمه‌ای است که از پروردگار گذشته و در لوح محفوظ است، به این معنا که اصول و امّهات و قواعد امور در امّ‌الکتاب ثبت شده و تغییرناپذیر است؛ در حالی که برخی فروعات آن‌ها قابل تغییر و تبدیل است. به عنوان مثال: در امّ‌الکتاب حق گذشته که کوتاهی در صلهٔ رحم موجبات کوتاهی عمر را فراهم می‌کند، پس اگر کسی صله رحم نکند، عمرش کوتاه می‌شود. در امّ‌الکتاب حق نوشته که توبه گناهان را می‌زداید؛ بنابراین، وقتی فردی یا جماعتی توبه کنند، عذاب از آن‌ها برداشته می‌شود و این‌گونه امور جدید حادث می‌گردند و به صفت قدیم بودن خداوند اشکالی وارد نمی‌شود. نگاه زمانمند، آن را حادث می‌بیند، در حالی که در نگاه فرازمانی، همهٔ امور در آن واحد و لحظه‌ای شکل می‌گیرند. پس «خداوند دست‌اندرکار آفرینش نو و دگرگونی تازه و متصرّف در شئون آفریده‌های خود است»(خرم‌دل، ۱۳۸۴: ۱/ ۱۱۳۹) و نمی‌توان خلقت‌های جدید خداوند را انکار کرد؛ آن‌گونه که منکران به آن اعتقاد دارند: ﴿**بَلْ هُمْ فِي**

→

ثبت آن در لوح محفوظ (فخررازی، ۱۴۲۰: ۲۲/ ۱۱۳)؛ ۲- آنچه خداوند وعده داده (طوسی، بی‌تا: ۷/ ۲۲۲) یا وعدهٔ تأخیر اهلاک و استیصال منکران (اشکوری، ۱۳۷۳: ۳/ ۹۶)؛ ۳- سخن خداوند (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱۳/ ۱۹۷)، سخنی که به آن قضا و قدر تمام می‌گردد (میدانی، ۱۳۶۱: ۸/ ۳۶۱)؛ ۴- حکم تأخیر جزا (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳/ ۹۶؛ بغوی، ۱۴۲۰: ۴/ ۲۵۵) برای اکرام پیامبر ﷺ (صاوی، ۱۴۲۷: ۲/ ۴۴۶)؛ ۵- قضاء سابق (ابن‌عربی، ۱۴۲۲: ۲/ ۳۶)؛ ۶- عدم عذاب مگر بعد از قیام حجت (ابن‌کثیر، ۱۴۱۹: ۵/ ۲۸۵)؛ ۷- پرکردن جهنم از انس و جن جمیعاً (مهائمی، ۱۴۰۳: ۲/ ۲۶)؛ ۸- حدیث قدسی «سبقت رحمتی غضبی» سبقت رحمت خداوند بر غضب وی (انصاری، ۱۴۲۴: ۱/ ۱۸۷)؛ ۹- نظام کلی و قانون در آزمایش بشر (حسینی‌همدانی: ۱۴۰۴: ۱۰/ ۵۳۰)؛ ۱۰- عدم مرگ نفس تا سررسید اجل (جزایری، ۱۴۱۶: ۳/ ۳۹۰). با توجه به تفسیرهای متفاوت که از معنای واژهٔ «کلمه» ارائه شده است، می‌توان به نتایج متفاوتی در تفسیر آیه دست یافت.

لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (ق/ ۱۵).

نتیجه

آیهٔ ۲۹ سورهٔ الرحمان از شئون مختلف خداوند در هر روز خبر می‌دهد. با توجه به آیه، خداوند متعال همواره در حال خلقت جدید است. روایات رسیده در تفسیر آیه به شفای مریض، آمرزش گناهان، رزق و روزی بندگان، عزت و ذلت آنان و... اشاره دارد که به اعتقاد برخی مفسران، تنها بیان مصادیقی از شئون پروردگار است. بیشترین تفسیر دربارهٔ آیه، به فقر وجودی اشیاء و موجودات و فیض دائمی حق‌تعالی به موجودات اشاره دارد که مستنداتی قرآنی نیز آن را پشتیبانی می‌کند. روایت «جفّ القلم بما هو کائن» از سوی اهل سنت، مدار تفسیر آیهٔ یادشده گردیده در نتیجه برخی متکلمان آن‌ها معتقدند که احداث موجودات جدید با صفت قدم خداوند ناسازگار است؛ زیرا ارادهٔ الهی ازلی است. اما مفسران شیعه و برخی مفسران اهل سنت، حدوث موجودات و خلقت جدید را پذیرفته و آن را به ارادهٔ فعلی خداوند مربوط می‌دانند نه ارادهٔ ازلی. بنابراین، برای خداوند با توجه به اسم «الأوّل و الآخر» وی، زمان معنا نداشته و وجود و عدم موجودات در علم الهی به طرفة‌العین می‌باشد؛ پس حدوث موجودات ممکن بوده و این دیدگاه مؤیّدات قرآنی و روایی دارد. شیعه و اهل سنت در برخی نظریات چون گذشتن همه امور در علم الهی اتفاق نظر دارند. ناگفته نماند توجه به امّ‌الکتاب (لوح محفوظ) و کتاب محو و اثبات، در تفسیر آیه راهگشاست.

فهرست منابع

۱. ***قرآن کریم***، ترجمهٔ مهدی الهی قمشه‌ای، انتشارات الزهراء، قم، چاپ دوم، ۱۳۸۰ش.
۲. ابن ابی زمنین، محمد بن عبدالله، ***تفسیر ابن ابی زمنین***، دار الکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون، بیروت، ۱۴۲۴ق.
۳. ابن‌بطال، علی بن خلف، ***شرح صحیح البخاری لابن بطال***، مکتبة الرشد، ریاض، ۱۴۲۳ق.
۴. ابن حموش، مکی، ***الهدایة إلی بلوغ النهایه***، با اشراف: شاهد بوشیخی، جامعة الشارقه،

امارات ـ شارجه، ۱۴۲۹ق.
۵. ابن عربی، محمد بن علی، ***تفسیر ابن عربی (تأویلات عبدالرزاق)***، تحقیق سمیر مصطفی رباب، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۲ق.
۶. ابن‌کثیر، اسماعیل بن عمر، ***تفسیر القرآن العظیم (تفسیر ابن‌کثیر)***، تحقیق محمدحسین شمس‌الدین، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۹ق.
۷. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، ***روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن***، تصحیح محمد مهدی ناصح و محمدجعفر یاحقی، بنیاد پژوهشهای اسلامی، مشهد، ۱۴۰۸ق.
۸. ابوحمزه ثمالی، ثابت بن دینار، ***تفسیر القرآن الکریم***، گردآورنده: عبدالرزاق محمد حرزالدین، دار المفید، بیروت، ۱۳۷۳ش.
۹. اشکوری، محمد بن علی، ***تفسیر شریف لاهیجی***، تصحیح جلال‌الدین محدّث ارموی، دفتر نشر داد، تهران، ۱۳۷۳ش.
۱۰. امین، نصرت بیگم، ***مخزن العرفان در علوم قرآن***، بی‌نا، بی‌جا.
۱۱. انصاری، زکریا بن محمد، ***فتح الرحمن شرح ما یلتبس من القرآن***، تصحیح مراد یحیی، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۴ق.
۱۲. باروتی و همکاران، «معناشناسی علم الهی از دیدگاه علامه طباطبایی»، ***حکمت معاصر***، سال نهم، شمارهٔ ۲، ۱۳۹۷ش، ص۲۳-۴۵.
۱۳. بغوی، حسین بن مسعود، ***معالم التنزیل***، تصحیح مهدی عبدالرزاق، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ق.
۱۴. بیضاوی، عبدالله بن عمر، ***انوار التنزیل و اسرار التأویل***، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸ق.
۱۵. ثعلبی، احمد بن محمد، ***الکشف و البیان***، تحقیق ابی‌محمد ابن عاشور، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۲ق.
۱۶. جزایری، ابوبکر جابر، ***ایسر التفاسیر لکلام العلی الکبیر***، مکتبة العلوم و الحکم، مدینه منوّره، ۱۴۱۶ق.
۱۷. جوادی‌آملی، عبدالله، ***رحیق مختوم***، تحقیق حمید پارسانیا، اسراء، قم، چاپ سوم، ۱۳۸۶ش.
۱۸. ـــــــــ، ***معاد در قرآن***، تحقیق علی زمانی قمشه‌ای، اسراء، قم، چاپ چهارم، ۱۳۸۷ش.
۱۹. ـــــــــ، ***فلسفه صدرا***، تحقیق محمدکاظم بادپا، اسراء، قم، ۱۳۸۷ش.
۲۰. ـــــــــ، ***تفسیر تسنیم (ج۱)***، تحقیق علی اسلامی، اسراء، قم، چاپ هشتم، ۱۳۸۸ش.

۲۱. ـــــــــــ ، ***تفسیر تسنیم (ج۴)***، تحقیق احمد اقدسی، اسراء، قم، چاپ ششم، ۱۳۸۹ش.

۲۲. ـــــــــــ ، ***تفسیر تسنیم (ج۷)***، تحقیق حسن واعظی محمدی، اسراء، قم، چاپ چهارم، ۱۳۸۸ش.

۲۳. ـــــــــــ ، ***تسنیم (ج۲۲)***، تحقیق حسین شفیعی و محمد فراهانی، اسراء، قم، ۱۳۸۹ش.

۲۴. ـــــــــــ ، ***توحید در قرآن***، اسراء، قم، ۱۳۸۳ش.

۲۵. حسینی همدانی، محمد، ***انوار درخشان در تفسیر قرآن***، تحقیق محمدباقر بهبودی، لطفی، تهران، ۱۴۰۴ق.

۲۶. حوی، سعید، ***الاساس فی التفسیر***، دارالسلام، قاهره، چاپ ششم، ۱۴۲۴ق.

۲۷. خرم‌دل، مصطفی، ***تفسیر نور***، احسان، تهران، چاپ چهارم، ۱۳۸۴ش.

۲۸. دهباشی، مهدی، «علم خدا به جهان هستی از نگاه فیلسوف طوس»، ***فرهنگ***، شمارهٔ ۶۱ و ۶۲، ۱۳۸۶ش، ص ۲۵۵-۲۸۲.

۲۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ***المفردات فی غریب القرآن***، تحقیق صفوان عدنان داودی، دار العلم ـ دار الشامیه، بیروت ـ دمشق، ۱۴۱۲ق.

۳۰. زمخشری، محمود بن‌عمر، ***الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل***، تصحیح مصطفی حسین احمد، دار الکتب العربی، بیروت، چاپ سوم، ۱۴۰۷ق.

۳۱. سبحانی، جعفر، ***الإلهیات علی هدی الکتاب و السنة و العقل***، المرکز العالمی للدراسات الإسلامیة، قم، چاپ سوم، ۱۴۱۲ق.

۳۲. ـــــــــــ ، ***البداء فی ضوء الکتاب و السنه***، دار الاضواء، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۸ق.

۳۳. ـــــــــــ ، ***محاضرات فی الإلهیات***، تلخیص علی ربانی گلپایگانی، مؤسسهٔ امام صادق علیه‌السلام، قم، چاپ یازدهم، ۱۴۲۸ق.

۳۴. سعادت‌مصطفوی، حسن، «علم خدا»، ***پژوهش‌های فلسفی کلامی***، دورهٔ ۸، شمارهٔ ۲، ۱۳۸۵ش، ص۳-۳۷.

۳۵. سعیدی‌مهر، محمد، ***آموزش کلام اسلامی***، مؤسسهٔ فرهنگی طه، قم، ۱۳۷۷ش.

۳۶. سیوری، مقداد، ***ارشاد الطالبین***، تحقیق مهدی رجایی و محمود مرعشی، کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی نجفی، قم، ۱۳۷۷ش.

۳۷. شعرانی، ابوالحسن، ***پژوهش‌های قرآنی علامه شعرانی در تفاسیر مجمع البیان، روح الجنان و منهج الصادقین***، تحقیق محمدرضا غیاثی کرمانی، بوستان کتاب، قم، چاپ دوم، ۱۳۸۶ش.

۳۸. صاوی، احمد بن محمد، ***حاشیة الصاوی علی تفسیر الجلالین***، تصحیح محمدعبدالسلام شاهین، دار الکتب العلمیه، بیروت، چاپ چهارم، ۱۴۲۷ق.

۳۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ***تفسیر القرآن الکریم (صدرا)***، تحقیق محمد خواجوی، بیدار، قم، چاپ دوم، ۱۳۶۱ش.

۴۰. طباطبایی سیدمحمدحسین، ***المیزان فی تفسیر القرآن***، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۱۷ق.

۴۱. طوسی، محمد بن حسن، ***التبیان فی تفسیر القرآن***، تصحیح احمدحبیب عاملی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی‌تا.

۴۲. طوسی، نصیرالدین، ***تلخیص المحصل***، تحقیق عبدالله نورانی، مؤسسه مطالعات اسلامی، تهران، ۱۳۵۹ش.

۴۳. طیب، عبدالحسین، ***اطیب البیان فی تفسیر القرآن***، انتشارات اسلام، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۹ش.

۴۴. عباس‌زاده، مهدی و میراحسنی، «مراتب فعل الهی از دیدگاه فلاسفه و متکلمان مکتب اصفهان (با تأکید بر آراء صدر المتألهین و ملا صالح مازندرانی)»، ***کلام اسلامی***، شماره ۱۰۳، دوره ۲۶، ص ۵۵-۷۸.

۴۵. غزالی، محمد، ***قواعد العقائد***، تحقیق محمدعلی موسی، بیروت، ۱۴۰۵ق.

۴۶. فخررازی، محمد بن عمر، ***مفاتیح الغیب***، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۲۰ق.

۴۷. ـــــــــــ، ***البراهین***، تحقیق محمدباقر سبزواری، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۱ش.

۴۸. فضل‌الله، محمدحسین، ***من وحی القرآن***، دار الملاک، بیروت، ۱۴۱۹ق.

۴۹. قرائتی، محسن، ***تفسیر نور***، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، تهران، ۱۳۸۸ش.

۵۰. قرشی بنابی، علی‌اکبر، ***قاموس قرآن***، دار الکتب الاسلامیه، تهران، چاپ ششم، ۱۳۷۱ش.

۵۱. ـــــــــــ، ***تفسیر احسن الحدیث***، بنیاد بعثت، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۵ش.

۵۲. کشفی، عبدالرسول و متین طایفه رستمی، «بررسی تطبیقی دیدگاه علامه طباطبایی و ویلیام کریگ در باب مسئلهٔ «تقدیرگرایی الهیاتی»»، ***حکمت معاصر***، سال ششم، شمارهٔ ۳، ۱۳۹۴ش، ص۷۵- ۱۰۰.

۵۳. کلینی، محمد بن یعقوب، ***الکافی***، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۴۰۷ق.

۵۴. مجلسی، محمدباقر، ***بحار الانوار***، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ق.

۵۵. مدرّسی، محمدتقی، ***من هدی القرآن***، دار محبی الحسین، تهران، ۱۴۱۹ق.

۵۶. مصباح یزدی، محمدتقی، ***آموزش عقاید***، سازمان تبلیغات، چاپ هفتم، ۱۳۷۰ش.
۵۷. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، ***الاختصاص***، کنگرهٔ شیخ مفید، قم، ۱۴۱۳ق.
۵۸. ـــــــــــ، ***تصحیح الاعتقاد***، تحقیق هبةالدین شهرستانی، منشورات رضی، قم، ۱۳۶۳ش.
۵۹. مقاتل بن سلیمان، ***تفسیر مقاتل بن سلیمان***، تحقیق عبدالله محمود شحاته، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۳ق.
۶۰. مکارم شیرازی، ناصر، ***الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل***، مؤسسهٔ علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام، قم، ۱۳۷۹ش.
۶۱. ـــــــــــ، ***تفسیر نمونه***، دار الکتب الإسلامیه، تهران، ۱۳۷۱ش.
۶۲. مکی‌بن‌ابی‌طالب، ***الهدایة الی بلوغ النهایة فی علم معانی القرآن و تفسیره و احکامه (تفسیر مکی‌بن ابی‌طالب)***، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۲۰۱۱م.
۶۳. مهائمی، علی بن احمد، ***تبصیر الرحمن و تیسیر المنان***، عالم الکتب، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
۶۴. میبدی، احمد بن محمد، ***کشف الاسرار و عدّة الابرار***، با اهتمام علی‌اصغر حکمت، امیرکبیر، تهران، چاپ پنجم، ۱۳۷۱ش.
۶۵. میدانی، عبدالرحمن حسن حبنکه، ***معارج التفکر و دقائق التدبر***، دار القلم، دمشق، ۱۳۶۱.
۶۶. نیشابوری، ابوعبدالله الحاکم، ***المستدرک علی الصحیحین***، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۱ق.
۶۷. همدانی درودآبادی، سید حسین، ***شرح الأسماء الحسنی***، تحقیق محسن بیدارفر، بیدار، قم، چاپ دوم، ۱۴۲۶ق.