

## بررسی نگاه حکما و اهل معرفت به تفسیر «مفاتیح الغیب» در آیه ۵۹ انعام

محمد میری\*

### چکیده

فیلسوف و عارف مسلمان از رهگذر مطالعات و تعمق‌های عقلی و شهودی خود پیرامون هستی به برخی قوت‌های هستی‌شناسانه دست می‌یابد که در پی آن از فهم و تفسیری برتر از سطح فهم و تفسیر عرفی و عمومی مردم از آیات و روایات ناظر به مسائل هستی‌شناسانه برخوردار می‌شود. فهم برتر فیلسوفان و عارفان مسلمان از «مفاتیح الغیب» در آیه ۵۹ انعام شاهدهی بر این مدعا است. در حالی که سایر مفسران، سخن چندانی در تفسیر آن نداشته‌اند، آنان با حفظ ضوابط تفسیری و بدون خروج از ظهور مستفاد از لفظ آیه، به تفصیل پیرامون تبیین و تحلیل معنای مراد از آن سخن گفته‌اند. ایشان در تفسیر آیه فوق، «مفاتیح الغیب» را اشاره به لایه‌های بطونی و غیبی عالم دانسته است که البته هر کدام از آنها به نوعی کلید و مخزن غیب الهی به‌شمار می‌رود. بر این اساس «مفاتیح الغیب» در کلمات آنان به علل و مبادی عالیه عالم، مفارقات عقلیه، مرتبه قضای الهی، علم عنایی واجب تعالی، اسما و اعیان ثابت در تعیین ثانی و بالأخره حقایق اسما در تعیین اول تفسیر شده است. اینگونه تفاسیر، در صورت حفظ ضوابط و سازگاری با اصول شریعت، قدمی مهم در نزدیکی عقل و شهود و دین است.

### واژگان کلیدی

آیه ۵۹ انعام، مفاتیح الغیب، تأویل، تفسیر فلسفی، تفسیر عرفانی.

### طرح مسئله

دغدغه اصلی یک فیلسوف، شناخت هستی در پرتو عقل است و در عین حال، رویه عمومی فیلسوفان مسلمان به این صورت بوده است که آن دسته از آموزه‌های موجود در شریعت که به نوعی ناظر به مسائل هستی‌شناسی هستند را به‌مثابه قوانین ثابت عقلی، محکم و استوار می‌دانسته‌اند.

یک فیلسوف مسلمان با اعتقاد راسخ به این مطلب که شریعت اسلام و آموزه‌های آن از همان خدای صادر شده است که خود، مبدأ عقل است، تنافی و ناسازگاری قضایای عقلی - فلسفی را با آموزه‌های شریعت، مستحیل و غیر ممکن می‌داند. بر همین اساس است که گاهی فیلسوفان مسلمان به تفسیر و تبیین برخی مضامین آیات و روایات پرداخته‌اند و از این طریق به‌دنبال بررسی میزان تطبیق یافته‌های عقلی - فلسفی خود با آموزه‌های شریعت بوده‌اند. (مقدمه عابدی شاهرودی بر مفاتیح الغیب ملا صدرا ص: کا و کب)

اهل معرفت نیز در پی مجاهدات و صفای باطنی حاصل از آن به‌نوعی هستی‌شناسی شهودی دست یافته‌اند. کشف و شهودهای عارفانه، آنها را به بسیاری از لایه‌های بطونی عالم هستی که از سایرین پوشیده است رهنمون شده و در نتیجه آنها نیز چنین اقتداری را یافته‌اند که بتوانند فهمی برتر از فهم عموم مردم نسبت به آموزه‌های شریعت پیدا کنند و بر این اساس آنها نیز به سهم خود به تفسیر آیات و روایات پرداخته‌اند.

البته روشن است که بررسی مبانی تفسیر فلسفی و همچنین عرفانی و اقسام و روش‌های آنها و یا میزان حجیت هر کدام از آنها، هر کدام نیاز به پژوهش‌های مستقل و مبسوطی دارد که از عهده این مقاله خارج است، اما آنچه غیر قابل تردید است آن است که اطلاع از هستی‌شناسی عقلی و یا شهودی، سرمایه‌ای است که در صورت حفظ ضوابط و مبانی لازم، فیلسوف و عارف را به هستی‌شناسی قدسی - که از سوی شریعت مطرح شده - نزدیک کرده و در نتیجه، می‌تواند به غنای بیشتر تفسیر آنها از آیات و روایات و به فهم برتر از آموزه‌های موجود در شریعت بینجامد.

علامه طباطبایی بر این باور است که فهم بسیاری از آیات قرآن که به‌نحوی به شناخت هستی و یا اسما و صفات حق تعالی، مربوط می‌شود جز با فلسفه‌ورزی و استفاده از طریق عقل یا شهود، ممکن نیست. ایشان آیه ۵۹ سوره انعام «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ» را نمونه‌ای از این دست آیات دانسته و تأکید می‌کند که تعبد و تقلید کورکورانه بدون رسیدن به حل و درک این آیات، مطلوب حق تعالی نبوده، بلکه خدای متعال با تشویق بندگان به تدبر در قرآن آنها را امر به فهم این آیات کرده است. (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۵ / ۵۹ - ۵۷)

آنچه که این نوشتار به‌دنبال آن است بررسی فهم و تفسیر فیلسوفان و عارفان از «مفاتیح الغیب» در آیه ۵۹ سوره انعام، به‌عنوان نمونه‌ای از فهم برتر نسبت به شریعت است. به این منظور ابتدا نگاهی اجمالی خواهیم داشت به برداشت مفسران از این آیه و پس از آن تفسیر آن را در آثار حکما و اهل معرفت پی می‌گیریم.

### نگاهی اجمالی به فهم مفسران از «مفاتیح الغیب»

در غالب تفاسیر به این مطلب اشاره شده است که واژه «مفاتیح» به دو معنا به کار می‌رود؛ زیرا گاهی جمع «مِفْتَح» بوده و به معنای «کلیدها» به کار می‌رود و گاهی جمع «مَفْتَح» و به معنای «خزائن» است و در آیه «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ...» هر دو معنا محتمل است.

از آنجا که فخر رازی در تفسیر خود به هر دو معنا به صورت منسجم اشاره داشته و کلام وی در این قسمت تقریباً نمونه و آینه سایر تفاسیر است به توضیح تفسیر وی از آیه، اشاره می‌شود. فخر رازی براساس دو احتمالی که در معنای مفاتیح مطرح است دو تفسیر از آیه ارائه می‌دهد:

#### یک. مفاتیح، جمع مِفْتَح به معنای کلید

فخر رازی می‌نویسد: <sup>۱</sup> در این صورت می‌توان گفت که مفاتیح، در این آیه بر طریق استعاره به کار رفته است؛ یعنی علم غیبی خدای سبحان، کلیدها و مفاتیح غیبی او به شمار آمده‌اند؛ به عبارت دیگر همان طور که خزائن و گنجینه‌ها هر کدام برای خود، قفل‌هایی دارند که بدون داشتن کلید نمی‌توان به آنها دست یافت و تنها کسی که به کلید آنها آشنا باشد و از چگونگی استفاده از آن برای باز کردن قفل‌ها آگاه باشد، می‌تواند به گنجینه‌ها راه یابد، در مورد محل بحث نیز خدای متعال با مفاتیح غیب و کلیدهای غیبی که دارد از همه خزائن الهی آگاهی دارد؛ بنابراین براساس معنای اول، مراد از این آیه، اشاره به علم خدا به غیب است. مؤید این معنا آن است که برخی قراء، «مفاتیح» را «مفاتیح» - که جمع مفاتیح است - قرائت کرده‌اند.

#### دو. مفاتیح جمع مَفْتَح به معنای خزائن

در این صورت مراد قرآن از این آیه که فرمود: «در نزد خدا خزائن غیب است» اشاره به قدرت مطلق او بر همه ممکنات بوده و مضمون آیه بر این اساس، شبیه به آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر / ۲۱) خواهد بود. (رازی، ۱۴۲۱: ۱۳ / ۸)

به نظر می‌رسد تفسیر فخر رازی در این حد، حداکثر مطلبی است که مفسران در تفسیر این آیه گفته‌اند و با صرف نظر از روایاتی که در تفسیر این آیه می‌توان آورد، کسانی که سررشته در علوم عقلی و فلسفی ندارند، بیش از این مقدار نمی‌توانند در تفسیر و تبیین معنای مراد از این آیه قلم بزنند، به عنوان مثال بسیاری از آنهایی که «مفاتیح الغیب» را به معنای علم غیب گرفته‌اند در تفسیر آن به ذکر روایت منقول از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که در آن به چند مصداق از علم غیبی خدای سبحان اشاره شده است، <sup>۲</sup> اکتفا کرده‌اند و برخی

۱. فخر رازی در این بخش از کلام خود، متأثر از تفسیر زمخشری است که به خاطر پرهیز از اطاله کلام، از نقل و توضیح آن، صرف نظر می‌شود. (برای مطالعه بیشتر ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷: ۲ / ۳۱)

۲. رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ صلی الله علیه و آله فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ الْأَيَّةِ فَقَالَ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ خَمْسَةٌ وَهِيَ لَا يَعْلَمُ مَتَى بَأْتِي

نیز که مفاتیح را به معنای خزائن دانسته‌اند، توضیح چندانی در این مورد نداده‌اند، مثلاً از ابن عباس چنین نقل شده است که وی «مفاتیح الغیب» را به خزائن غیب آسمان‌ها و ارزاق و مقدراتی که در آنها است، تفسیر کرده است. (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۲ / ۳۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۴ / ۴۸۱)

اگرچه مفسران در تبیین و تفسیر این آیه توضیح‌های بیشتری جهت ارائه نداشته‌اند اما همان‌طور که مشاهده خواهد شد، فیلسوفان و نیز عارفان مسلمان با بهره‌گیری از سرمایه علمی که تحصیل کرده‌اند، توانسته‌اند مطالب بسیاری را در تشریح مقصود از این آیه بیان کنند.

### تفسیر فیلسوفان از «مفاتیح الغیب»

ابن سینا در *الهیات شفا* و همچنین در *الهیات نجات* پس از تحقیق پیرامون چگونگی علم واجب تعالی به کلیات و جزئیات به گونه‌ای به تفسیر «مفاتیح الغیب» اشاره می‌کند. ابن سینا برای اثبات مطلب از این قاعده فلسفی که علم به علت، علم به معلول را نیز در پی خود دارد، استفاده کرده و می‌نویسد: از آنجا که واجب تعالی به ذات خود و به مبدئیت خود برای موجودات امکانی علم دارد، علم او به ذات خود، علم به موجودات اولیه یا همان مبادی عالییه - همچون عقل اول و ... - را در پی دارد؛ زیرا مبادی اولیه، معلول خدا می‌باشند، بنابراین واجب تعالی به مبادی عالییه‌ای که اسباب همه عالم هستند، علم دارد و علم به سبب، علم به مسبب را در پی خود داشته و از این جهت، خدا حتی به همه جزئیاتی که با چندین واسطه به مبادی عالییه می‌رسند، آگاه است؛ چون به تمام سلسله علل آنها علم دارد. این مبادی عالییه - از آن جهت که علم به آنها، موجب علم به جزئیات عالم است - همان مفاتیح غیبی هستند که خدای متعال علم به آنها را در قرآن کریم، منحصر به خود کرده است و چون خدای متعال به آنها علم دارد، پس از غیب و شهادت آگاه است. (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۹۹ - ۵۹۵؛ نیز ر.ک، همو: ۱۴۰۴: ۳۶۲ - ۳۵۵)

لوکری نیز با استفاده از عبارتی شبیه به عبارت فوق، به دنبال تأکید بر همین مطلب است. (لوکری،

۱۳۷۳: ۳۱۴)

ملاصدرا نیز برای اشاره به موضع حکمای مشائی در باب چگونگی علم خدا به جزئیات عالم از همین عبارت بوعلی استفاده کرده و به تفسیری که وی از «مفاتیح الغیب» در همین راستا دارد، اشاره می‌کند. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۳ / ۴۱۵)

همچنین به نظر می‌رسد در آنجا که صدرالمتألهین مفارقات عقلیه را اولین طبقه از مراتب ممکنات معرفی

---

الْمَطْرُ إِلَّا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَلَا يَعْلَمُ مَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ إِلَّا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَلَا يَعْلَمُ مَا تَكْسِبُ نَفْسٌ عَدَا إِلَّا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَلَا يَعْلَمُ نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِلَّا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَلَا يَعْلَمُ مَتَى تَقُومُ السَّاعَةُ إِلَّا اللَّهُ تَعَالَى. (کراجکی، ۱۳۹۴: ۴۸)

بررسی نگاه حکما و اهل معرفت به تفسیر «مفاتیح الغیب» در آیه ۵۹ انعام □ ۱۰۱  
کرده و آنها را صور علم حق تعالی به موجودات عالم و مفاتیح غیب دانسته است به همین تفسیر بوعلی ناظر  
است. (صدرالمتألهین، ۱۳۰۲: ۳۴۱)

ابن رشد نیز براساس همین اندیشه است که علم خدا به مبادی و علل موجودات را مصحح علم به  
معلولات آنها دانسته و به این اعتبار، «مفاتیح الغیب» را به اسباب ایجاد عالم و به علم به آنها تفسیر می‌کند.  
(ابن رشد، ۱۹۹۸: ۱۹۰ - ۱۸۹)

احتمالاً فخر رازی نیز در تفسیر خود به همین تفسیر سینوی اشاره دارد، در آنجا که این آیه را از زبان  
حکما این گونه شرح می‌دهد که: وجوب وجود، منحصر در خدای سبحان است و ماسوای خدا، همه ممکن  
بالذاتند و با ایجاد خدا، موجود شده‌اند. واجب تعالی، برخی موجودات - مانند عقل اول - را بدون هیچ  
واسطه‌ای آفریده و برخی را با واسطه‌های کمتر و برخی را نیز که در سلسله مراتب موجودات عالم، در مرتبه  
پایین تری قرار دارند، با وسائط بیشتر خلق کرده است.

از سوی دیگر، علم واجب به ذات خود، موجب علم به اثر اول او - یعنی عقل اول - است و در ادامه، علم  
واجب به اثر اول، موجب علم به اثر دوم خواهد بود و علم به اثر دوم، علم به اثر سوم را در پی دارد و به همین  
ترتیب علم به هر کدام از معلول‌هایی که در این سلسله مراتب قرار دارند از آن جهت که خود آن معلول‌ها  
علت برای معلول‌های موجود در مرتبه پایین‌ترند، علم واجب به معلول‌ها و جزئیات پایین‌تر را در پی دارد. با  
این توضیح روشن شد که علم واجب به ذات خود، سر منشأ علم او به تمام جزئیات است و از آنجا که علم به  
ذات واجب تنها برای خود واجب، حاصل است خدای متعال فرمود: «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ».  
(رازی، ۱۴۲۱: ۱۳ / ۹ - ۸)

ابوحامد غزالی نیز با تأثر از همین تفسیر فلسفی است که مفاتیح غیب را به اسباب و علل موجودات  
تفسیر کرده و همچنین به این مسئله نیز اشاره دارد که علم به اسباب، مفاتیح و کلیدهای علم به مسببات  
است. (غزالی، ۱۴۱۶: ۲۷۴)

او همچنین در جایی دیگر در توضیح آیه چنین نتیجه می‌گیرد که اسبابی که خدای سبحان به واسطه آنها  
عالم را می‌آفریند، «مفاتیح» بوده و مسببات، که همان مخلوقاتند، به وسیله آن مفاتیح، فتح شده و به عبارت  
دیگر، آفریده شده‌اند. (همان: ۷۰)

پس از ابن سینا، لوکری، ابن رشد و غزالی، میرداماد نیز «مفاتیح الغیب» را به اسباب و علل عالیه موجودات  
عالم تفسیر کرده است. (میرداماد، ۱۳۸۵ - ۱۳۸۱: ۱۹۴)

### تفسیر صدرالمتألهین از «مفاتیح الغیب»

پس از آنکه نوبت به صدرالمتألهین رسید از آنجا که از سوی مکتب فلسفی وی نسبت به فلسفه‌های پیشین

دارای تعالی و تکامل بیشتری بوده و در نتیجه از تطابق بیشتری با شریعت برخوردار است و از دیگر سو صدرا تلاش و تأکید فراوانی در نزدیک کردن مسائل فلسفه به آموزه‌های شریعت دارد، مشاهده می‌شود که او در موارد متعددی به تفسیر فلسفی «مفاتیح الغیب» پرداخته و آن را به چند وجه تفسیر کرده است و لذا مناسب است در ادامه، نگاهی تفصیلی‌تر به تفسیر وی از «مفاتیح الغیب» داشته باشیم.

### یک. تفسیر «مفاتیح الغیب» به مفارقات عقلی

صدرا در تبیین مراتب کلی علم الهی ابتدا به اثبات علم ذاتی خدا پرداخته و به این مطلب اشاره دارد که این علم، عین ذات بوده و بدون آنکه مستلزم کثرتی باشد، خداوند با همان علم ذاتی خود، به همه موجودات به نحو علم اجمالی در عین کشف تفصیلی علم دارد. مرتبه بعدی علم خدای سبحان، علم در مرتبه عالم عقل - که مرتبه قضای الهی نیز هست - می‌باشد. ملاصدرا در ادامه سخن، عقولی که در عالم عقل هستند را - از آن جهت که علم خدا در مرتبه قضای الهی‌اند - همان «مفاتیح الغیب» مذکور در قرآن معرفی می‌کند. (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶: ۶ / ۱۱۸)

حکیم صدرا مفارقات عقلی را موجوداتی قدسی و نوری می‌داند که خزائن علم الهی را تشکیل داده‌اند، این موجودات در علم و عقل کامل بوده و هیچ نقص و یا استعدادی در آنها راه ندارد، به گونه‌ای که همه موجودات عالم، به وجه عقلی در آن مبادی عالیه وجود دارند و به همین خاطر، مبادی عالیه عقلی هم خزائن علم خدا به موجودات عالمند و هم خزائن جود الهی و وسائط رساننده فیض وجود و سایر برکات برای آنها هستند و به این جهت می‌توان آیه «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ» و همچنین آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» را اشاره به جواهر قدسی عقلی دانست. (همان: ۲ / ۶۱۷ - ۶۱۶ و ۳ / ۲۱۴)

همان‌طور که در عبارت فوق مشاهده می‌شود حکیم صدرا در برخی موارد در توضیح احکام مربوط به موجودات مجرد عقلی به این مسئله می‌پردازد که با لحاظ داشتن جهات مختلفی برای مفارقات عقلیه، اسما و عناوین گوناگونی برای اشاره به آنها وضع شده است؛ به عنوان مثال در عبارت فوق، افزون بر اشاره به وجه تسمیه عقول به «کلمات الله التامات» و «عالم امر و قضای الهی»، به دو وجه تسمیه برای نامگذاری موجودات عقلی به «مفاتیح الغیب» نیز اشاره شده است:

مفارقات عقلی، علم غیبی خدای سبحان هستند و از همین جهت، آنها را خزائن علم الهی معرفی کرده و آنها را کلیدهای غیب که تنها خدای سبحان به آنها علم دارد، دانسته است.

مفارقات عقلی، خزائن جود الهی و واسطه افاضه وجود و خیرات بر همه عالم هستند و از این جهت آنها را مفاتیح، یعنی گنجینه‌های غیب الهی دانسته است.

همان‌طور که گذشت از آنجاکه واژه «مفاتیح» محتمل دو معنا است، حکیم صدرا به گونه‌ای آن را تفسیر

بررسی نگاه حکما و اهل معرفت به تفسیر «مفتاح الغیب» در آیه ۵۹ انعام □ ۱۰۳

می‌کند که هر دو معنا از آن قابل استفاده باشد که این ویژگی و امتیاز خاصی است که قدرت فلسفی صدرا برای او در این مورد خاص فراهم آورده است. توضیح آنکه مفسران دو معنای «کلیدها» و «خزائن» را به‌عنوان دو احتمال در تفسیر خود بیان داشته است، چنان‌که قبلاً گذشت که فخر رازی گفت: بنا بر احتمال نخست، مراد از آیه، اشاره به علم غیبی خدا است و بنا بر احتمال دوم، مقصود، اشاره به قدرت الهی است. این در حالی است که صدرالمتألهین با تفسیر «مفتاح الغیب» به مفارقات عقلی، هر دو احتمال موجود در معنای مفتاح را در یک موطن و با دو اعتبار، معنا می‌کند؛ به دیگر سخن با توجه به این مطلب که طبق مبانی حکمت متعالیه - که صدرا در عبارت فوق و در جاهای دیگر نیز به آن اشاره دارد - مفارقات عقلی، به وجهی خزائن علم الهی و به وجهی دیگر، وسائط فیض و مبادی عالیه و خزائن جود الهی‌اند، با تفسیر «مفتاح الغیب» به مفارقات عقلی هر دو معنای محتمل را به یک باره و در یک تفسیر، اشباع می‌کنیم؛ به عبارت دیگر اگر «مفتاح الغیب» را اشاره به مبادی عالیه عقلی بدانیم، در این صورت مفتاح به هر دو معنای خود قابل تطبیق بر مفارقات عقلیه است اما مفسران پیشین نمی‌توانستند بین دو احتمال مطرح در واژه مفتاح جمع کنند و لذا هر کدام از دو احتمال را ناظر به معنای تفسیری خاص از آیه می‌دانستند. برخی مانند ابن عباس، که معنای خزائن را ترجیح می‌دادند، مفتاح را به ارزاق و مقدرات آسمانی تفسیر می‌کردند (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۲ / ۳۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۴ / ۴۸۱) و برخی دیگر که مفتاح را به معنای کلیدهای علم غیب حق می‌دانستند، مصادیقی از علم غیب خدا را در تفسیر آیه ذکر می‌نمودند.

مفارقات نوری عقلی، همان «مفتاح الغیب» هستند و از آن جهت که احاطه علمی و عقلی بر همه عالم دارند، کلیدهای غیب الهی و علم غیبی خدا می‌باشند. صدرا از سوی دیگر به این مطلب نیز تصریح می‌کند که همین علم بسیط عقلی در مرتبه عالم عقل، مبدأ و واسطه ایجاد عالم هم هست. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۳ / ۴۱۵) بنابراین صحیح است که بگوییم مفارقات عقلی از سویی علم غیب خدا هستند و از دیگر سو خزائن رحمت و گنجینه‌های غیب الهی می‌باشند. (همان، ۱۳۶۶: ۶ / ۱۱۸)

بر همین اساس، محقق نوری در تعلیقات خود بر تفسیر قرآن ملاحظه‌ها، مثل افلاطونی را که جزء مبادی عالیه عقلی عالم به‌شمار می‌روند، از طرفی خزائن علم الهی و از سوی دیگر خزائن جود و واسطه فیض خدا می‌داند و در پی آن می‌نویسد: آنها به اعتباری «کلیدهای غیب» هستند و به اعتباری دیگر «خزائن غیب» به‌شمار می‌روند. (همان: ۵ / ۴۳۵)

به باور حکیم صدرا مفارقات عقلی - که می‌تواند مصادیقی برای «مفتاح الغیب» مورد اشاره در قرآن کریم باشد - همان‌گونه که «خزائن رحمت الهی» (صدرالمتألهین، ۱۳۰۲: ۳۴۱؛ ۱۳۶۶: ۶ / ۱۱۸) و «گنجینه‌های جود پروردگار» (همان: ۲ / ۶۱۷؛ ۱۳۶۰: ۴۷؛ ۱۳۷۸: ۷) و «وسائط آفرینش» (همان، ۱۳۶۰: ۷۸؛ ۱۳۶۳: ۴۴۸؛ ۱۹۸۱: ۳ / ۴۱۵) خداوندی‌اند از جهت علمی نیز مرتبه «قضای الهی» و موطن «عنایت حضرت حق» هستند که در ادامه به این دو جهت نیز خواهیم پرداخت.

### دو. تفسیر «مفاتیح الغیب» به «عنایت»

همان‌طور که گذشت، صدر المتألهین عنایت را به بالاترین و اولین مرتبه علم خدا به ماسوا تعریف می‌کند، به‌گونه‌ای که قضا در مرتبه بعد از مرتبه عنایت قرار می‌گیرد. او در مواردی از آثار خود «مفاتیح الغیب» را به عنایت الهی نیز تفسیر کرده و آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ» (حجر / ۲۱) را ناظر به مرتبه قضا دانسته است. (صدر المتألهین، ۱۳۶۰: ۴۹؛ نیز: ۱۳۰۲: ۲۸۳)

صدرا در مواردی نیز به اختلافی که با حکمای مشائی در مسئله عنایت دارد، اشاره کرده و در رد آنها از آیه «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ» بهره می‌برد. توضیح آنکه مشائیان بر این گمانند که علم واجب در مرتبه عنایت، به نحو صور مرتسمه تفصیلی و زاید بر ذات است، آنها همچنین در این نظریه خود، برای صور مرتسمه، محلی که همان ذات واجب باشد، در نظر می‌گرفتند. صدر المتألهین در مقابل، تأکید می‌کند که این علم، زاید بر ذات نبوده و بلکه عین ذات است و در نتیجه محلی هم ندارد؛ زیرا همان‌طور که خدای متعال می‌فرماید: «مفاتیح الغیب» - که همان صور علمی در مرتبه عنایت هستند - در نزد اویند و این «عنایت» تنها بر وجه مقدس عقلی ممکن است و لذا نظریه مشائین مبنی بر ارتسامی و عارضی بودن این صور برای ذات واجب، منافات با تقدس و بساطت و اجمال عقلی آن مرتبه دارد. (صدر المتألهین، ۱۳۶۰: ۴۶؛ نیز ر.ک: همان، ۱۳۷۸: ۴۶)

### سه. تفسیر «مفاتیح الغیب» به مرتبه قضای الهی

نظام حکمت متعالیه در تبیین علم واجب به ماسوا مراتبی را برای این علم مطرح می‌کند. نخستین مرتبه علم واجب به ماسوا که از آن به «عنایت» تعبیر می‌شود، علم ذاتی خدا بوده و عین ذات است؛ یعنی همان‌گونه که واجب به ذات خود علم دارد با همان علم ذاتی، به ماسوا نیز عالم است. مرتبه بعد از مقام ذات، مقام قضا که همان مرتبه تجرد عقلی است، قرار دارد که خدای سبحان در این مقام به همه جزئیات، به نحو علم بسیط اجمالی عالم است. (همان، ۱۹۸۱: ۶ / ۲۹۱ - ۲۹۰؛ جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۳۴۴ - ۳۴۳)

ملاصدرا در مقام ارائه تبیینی فلسفی از آموزه قضا و قدر الهی و تطبیق آنها بر قلم و لوح - که همه این آموزه‌ها مستفاد از شریعت و مورد اشاره در آیات و روایات هستند - می‌نویسد: عالم روحانی عقول، موطن قدسی قضای الهی است. صور الهیه‌ای که در عالم قضا موجودند، در غایت وحدت و بساطت و صفا بوده و به‌خاطر شدت نورانیتی که دارند برای کسی جز خدای سبحان، معلوم واقع نمی‌شوند. شدت نورانیت این صور الهیه مانند آینه‌ای است که نور بسیار شدیدی - مثل نور خورشید - را به چشم منعکس می‌کند که این نور شدید از حد توان ادراکی چشم خارج است و چون صور الهیه مذکور، تنها برای حق متعال، معلوم است در قرآن چنین آمده است که: «لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ».

صدر المتألهین در ادامه با تطبیق قلم بر عقل اول و تطبیق لوح بر نفس کلی به این مطلب اشاره می‌کند



بررسی نگاه حکما و اهل معرفت به تفسیر «مفاتیح الغیب» در آیه ۵۹ انعام □ ۱۰۵  
که «مفاتیح الغیب» - که همان صور عقلی در عالم قضای الهی‌اند - توسط عقل اول، بر روی نفس کلی  
استنساخ می‌شود؛ یعنی همان‌گونه که قلم مادی و مألوف چیزی را بر لوح و یا کاغذی می‌نویسد، عقل اول  
نیز - که قلم اعلای الهی است - مطابق با صور موجود در عالم عقل، بر روی لوح نفس کلی، مقدرات را  
می‌نگارد. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۶۰)

#### چهار. تفسیر «مفاتیح الغیب» به «اسما» و «اعیان ثابته»

تلاش صدرالمتألهین بر این بوده است که حکمت متعالیه خود را علاوه بر شریعت به مبانی اهل معرفت نیز  
نزدیک کند. او در همین راستا برخی مباحث مطرح در عرفان نظری را در فلسفه خود گنجانده و مانند سایر  
مسائل فلسفی بر آنها اقامه برهان کرده است. حکیم صدرا آن قدر بین حکمت متعالیه و عرفان نظری احساس  
نزدیکی و الفت می‌کند که حتی گاهی موارد، با عارفان هم‌زبان شده و از اصطلاحات آنان نیز در کار فلسفی خود  
استفاده می‌کند. اسما و اعیان ثابته، نمونه‌ای از اصطلاحات عرفانی است که در آثار صدرا مشاهده می‌شود و  
تفسیر «مفاتیح الغیب» به اسما و اعیان ثابته را از سوی صدرالمتألهین باید در همین راستا ارزیابی کنیم.

صدرا با بهره‌گیری از عبارتی از شرح فصوص قیصری به این مطلب اشاره دارد که اسمای الهی و  
همچنین اعیان ثابته - که لوازم اسما هستند - همه، در غیب حق متعال، یعنی در موطن علم خدا موجودند و  
به این اعتبار می‌توان اسما را مفاتیح غیب دانست. (همان، ۱۳۶۳: ۳۳۱؛ همچنین قیصری، ۱۳۷۵: ۴۲۲)

ذات حق متعال در هر اسمی همراه با نعت و صفتی مناسب با آن اسم خاص، حضور دارد و تکرر صفات نیز  
از تکرر شئون و نسب غیبی حق متعال نشئت گرفته است و الا اصل ذات با صرف نظر از این شئون و حقایق  
الهی، واحد به تمام معنا است. پس تکرر در اسمای حسنای الهی در واقع به تکرر شئون و صفاتی برمی‌گردد که  
تقید ذات به هر کدام از آنها، اسمی خاص را در پی دارد. ملاصدرا این شئون متکثر غیبی را که سر منشأ  
حقیقت اسما هستند، مفاتیح غیب می‌داند. و البته این شئون و مفاتیح غیبی از آنجا که در بالاترین مراتب  
هستی - یعنی در غیب وجود حق متعال موجودند - در غایت و نهایت بساطت بوده و با احدیت ذات حق متعال  
منافاتی ندارند؛ زیرا به تعبیر صدرا کثرت این شئون، نوعی کثرت عقلی است که با بساطت وجودی قابل جمع  
است. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶: ۱ / ۳۴؛ ۱۹۸۱: ۲ / ۳۱۷؛ همچنین ر.ک: ۱۳۶۶: ۳ / ۴۳۷؛ ۱۳۶۱: ۲۲۹)

اعیان ثابته نیز مانند اسما اصطلاحی عرفانی است که حکیم صدرا در فلسفه خود از آن بهره برده است.  
اعیان ثابته، همان‌گونه که خود صدرا نیز به تعریف آن اشاره دارد، لوازم و مظاهر اعیان ثابته در موطن علم  
حق متعال - که سابق بر موطن ایجاد عالم است - هستند. (همان، ۱۹۸۱: ۶ / ۱۸۷ و ۲۸۲)

صدرا در برخی موارد «مفاتیح الغیب» را به اعیان ثابته تفسیر کرده است. او معتقد است حقایق اشیا که همان  
صورت‌های علمیه اشیا در نزد حق متعال‌اند؛ چون در صقع ربوبی و عالم الهی بوده و بالاتر از همه مراتب ما

سوی الله هستند، واجب به وجود ذاتی حق متعال اند. حقایق اشیا یا به عبارت دیگر، اعیان ثابتی که موطن علم الهی را تشکیل می دهند، از جهت وجود، واحد بوده و هیچ کثرتی از این جهت در آن راه ندارد؛ هرچند از حیث معلومات، کثرت، قابل طرح است و کثرت اعیان ثابتی - که در واقع صور و مظاهر اسمای الهی اند - از همین حیث قابل توجیه است. (برای تحقیق بیشتر پیرامون احدیت علم الهی در صقع ربوبی در عین کثرت معلومات ر.ک: یزدان پناه، ۱۳۸۸: ۴۳۷ - ۴۳۵) به هر روی، صدرا اعیان ثابتی و صور علمیه‌ای را که در مرتبه علم الهی و در نزد حق متعال موجودند را همان «مفاتیح الغیب» و خزائن الهی - که خدا در قرآن آنها را موصوف به عندیت در نزد خود کرده است - دانسته و اشاره می کند که اینها همان «کلمات الله» غیر قابل تبدیل - که در قرآن به آنها اشاره است - هستند. (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰: ۵۹ - ۵۸؛ همچنین ر.ک: ۱۳۸۷: ۵۶)

### تفسیر عارفان از «مفاتیح الغیب»<sup>۱</sup>

«مفاتیح الغیب» کلمه‌ای قرآنی و تشکیل یافته از مجموع دو واژه «مفاتیح» و «الغیب» است. مراد از «غیب» در این آیه قرآن، هرچه که باشد، «مفاتیح» آن را هم باید متناسب با همان معنا کنیم؛ به عبارت دیگر، از آنجا که لایه‌های بطونی و ماورائی عالم، متعدد بوده و بر همین اساس، غیب هم دارای مراتب متعددی می شود، پس غیب در این آیه را در هر موطن باطنی از مراتب غیبی عالم معنا کنیم مفاتیح آن را هم باید مربوط به همان موطن و مرتبه بدانیم. مثلاً - همان طور که گذشت - ملاصدرا گاهی «مفاتیح الغیب» را در مرتبه عقول و مفارقات معنا می کند و گاهی آن را به اسما و اعیان ثابتی - که در مرتبه بالاتری هستند - تفسیر می کند و البته هر کدام از این تفاسیر در جای خود صحیح بوده و بسته به آن است که غیب مورد اشاره در آیه را ناظر به کدام مرتبه از مراتب نهانی عالم بدانیم. کاشانی در تفسیر این آیه به مراتبی از غیب اشاره داشته و همه آنها را در مراد از «مفاتیح الغیب» داخل می داند. (کاشانی، ۱۴۲۲: ۱ / ۲۰۲)

بر همین اساس، عارفان نیز تفاسیر متعددی از «مفاتیح الغیب» ارائه داده اند؛ یعنی گاهی مطلق اسمای الهی را «مفاتیح الغیب» دانسته اند و گاهی مفاتیح را غیبی تر در نظر گرفته و اسمای کلی در تعیین ثانی را «مفاتیح الغیب» دانسته اند و در نهایت، گاهی هم باطن امهات اسما که در تعیین اول هستند را «مفاتیح الغیب» معرفی کرده اند.

محقق قیصری گاهی «مفاتیح الغیب» را به اعیان ثابتی تفسیر می کند (قیصری، ۱۳۷۵: ۸۲۸) و گاهی نیز مطابق عبارتی که نقل آن قبلاً در آثار صدر المتألهین نیز گذشت، حضرت علمیه - که همان تعیین ثانی است - را غیب حق تعالی دانسته و براساس آن، «مفاتیح الغیب» را به اسمای الهی که همه، در این موطن غیبی وجود دارند، تفسیر می کند. (همان: ۴۲۲)

۱. برای تحقیق بیشتر در این باره ر.ک: میری، ۱۳۹۲.

بررسی نگاه حکما و اهل معرفت به تفسیر «مفتاح الغیب» در آیه ۵۹ انعام □ ۱۰۷  
امام خمینی هم بر تفسیر «مفتاح الغیب» به اسمای الهی در حضرت علمیه، صحه می‌گذارد. (امام خمینی،  
۱۴۱۰: ۲۵)

گاهی نیز می‌توان مانند محقق جامی، «مفتاح الغیب» را در مرتبه‌ای بالاتر و غیبی‌تر از مرتبه عموم اسماء؛  
یعنی در مرتبه اسمای کلی الهی - که سرمنشأ سایر اسما و مبادی تکون عالم به‌شمار می‌روند - معنا کرد.  
«وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ» یعنی نزدیک حق تعالی است، مفاتیح غیب هویت که ابواب تجلیات را بر وی  
بگشاد و اولاً آن را به صور اعیان ثابته و استعدادهای آن جلوه داد، و مراد به مفاتیح غیب، اسماء کلیه الهیه  
است که مبادی افتتاح وجود کونی‌اند از عدم، چنان‌که در مواضع آن تحقیق کرده‌اند. (جامی، ۱۳۸۳: ۱۷۲)  
در بسیاری از موارد، اهل معرفت براساس مبانی عرفانی خود، تعیین اول را موطن و جایگاه «مفتاح الغیب»  
می‌دانند. از نظر آنها غیبی‌ترین مرتبه هستی، تعیین اول است (قونوی، ۱۳۸۱: ۴۸ و ۱۰۴) و طبیعتاً مفاتیح  
غیب نیز باید برای نخستین بار در همین مرتبه، مطرح باشند و وظیفه خود را به‌عنوان کلیدهای گشایش و  
همچنین خزائن الهی، ایفا کرده و تنزل امر وجود به مراتب پایین‌تر بعدی را نتیجه دهند.  
بر این اساس است که عارفان «مفتاح الغیب» را به باطن امهات اسما در تعیین اول که به اعتباری، همان  
اسمای ذاتیه در تعیین اول هستند، تعریف کرده‌اند. (کاشانی، ۱۴۲۶: ۲ / ۶۵۹؛ همچنین ر.ک: فرغانی، ۱۴۲۸:  
۲ / ۱۲۴: ۱۳۷۹: ۱۳۵ - ۱۳۴)

### تفسیر «مفتاح الغیب» از نگاه مفسران معاصر

به‌لحاظ آنکه این مقاله، به بررسی نگاه حکما و اهل معرفت به تفسیر «مفتاح الغیب» می‌پردازد مناسب است  
نگاهی نیز به تفسیر علامه طباطبایی و استاد جوادی آملی به‌عنوان دو مفسر معاصر داشته باشیم.  
بی‌تردید میراث با ارزشی که از حکما و عرفای پیشین در تفسیر «مفتاح الغیب» باقی مانده است  
سرمایه‌ای گران‌مایه برای مفسران معاصر، فراهم آورده است.  
به باور علامه طباطبایی در تفسیر این آیه، واژه مفاتیح، چه به‌معنای خزائن باشد و چه به‌معنای کلیدها،  
برگشت هر دو معنا، به اثبات علم حق متعال به غیب است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷ / ۱۲۵ - ۱۲۴)  
ایشان در ادامه، معنای خزائن را بر کلیدها ترجیح داده و براساس آن از آیه، این‌گونه استفاده می‌کند که  
همه مخلوقات، قبل از وجود در این دنیا در عوالم غیبی و در خزائن الهی بوده و به‌عبارت دیگر، دارای نوعی  
ثبوت در مقام عنداللهی هستند. (همان، ۱۴۱۷: ۷ / ۱۲۵ و ۱۲۸؛ بی‌تا: ۱۱۹)  
روشن است که این تفسیر علامه، کاملاً هم‌سو با تفاسیری است که از حکما و عرفا در این آیه گذشت؛  
زیرا هم مبادی عالیه و مفارقات عقلیه و هم عالم اسما و اعیان ثابته، از آن جهت که مجاری فیض حق متعال  
و گنجینه‌های غیبی الهی هستند، قابل تطبیق بر این تفسیر علامه می‌باشند.

علامه «مفاتیح الغیب» را اشاره به علم پیشین حق متعال به جزئیات عالم نیز می‌داند و البته تفسیر وی در این بخش نیز کاملاً قابل تطبیق بر تفسیر حکما و عرفا است. ایشان تأکید می‌کند که علمی که در این آیه برای خدا اثبات شده است با علم مفهومی و حصولی ما انسان‌ها متفاوت است؛ زیرا علم انسان، برگرفته از صورت اشیا پس از وجود خارجی آنها است، ولی در این آیه سخن از علم پیشین خدا به همه جزئیات، قبل از وجود مخلوقات در این عالم است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷ / ۱۲۹) علامه، روایت نبوی<sup>۱</sup> وارد شده در تفسیر این آیه را نیز در همین راستا معنا می‌کند. (همان: ۱۴۸)

پس از بررسی تفسیر علامه، از «مفاتیح الغیب» نیم‌نگاهی نیز به تفسیر استاد جوادی آملی خواهیم داشت. آیت‌الله جوادی آملی در تفسیر «مفاتیح الغیب» بر این مطلب تأکید دارد که چون الفاظ برای مفاهیم عام و به تعبیری، برای ارواح معانی وضع شده‌اند، استعمال مفتاح و مفتاح برای کلید و مخزن غیبی، به نحو حقیقی بوده و مجاز به‌شمار نمی‌رود. (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۲۵ / ۳۶۵) این سخن بسیار مهم، اشاره به مبنایی است که براساس آن می‌توان تفاسیری که از فیلسوفان و اهل معرفت گذشت را تصحیح کرد؛ چراکه هرکدام از فیلسوف و عارف در مسیر علمی و شهودی خود و در کاوش‌های هستی‌شناسانه خود، به برخی از لایه‌های بطونی عالم هستی دست می‌یابد و هرکدام از این لایه‌های بطونی و غیبی که بتواند از جهتی، مصداق برای کلید و یا مخزن غیب الهی به‌شمار آید، از همان جهت، مصداق مفاتیح الغیب نیز خواهد بود؛ زیرا ملاک، روح معنا است که در مراتب غیبی نیز حاصل است.

استاد جوادی آملی با تأثیرپذیری از علامه طباطبایی «مفاتیح الغیب» را به اسمای الهی تفسیر می‌کند، اسمائی که بر اثر «عنداللهی» بودن، اولاً زوال و فنا ندارند و ثانیاً، وجود جمعی همه حقایق این نشئه به‌شمار می‌روند و ثالثاً، پس از تنزل به این نشئه، حد و مرز و تکثر می‌پذیرند. (جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۳ / ۱۶۹، ۲۱۴ و ۲۵۲)

ایشان در تبیین چگونگی تفسیر «مفاتیح الغیب» به اسمای الهی، به این مطلب اشاره دارد که از آنجا که اسمای خدای متعال، مجرای فیض الهی و واسطه فتح ابواب خزاین و وسیله آگاهی به اسرار عوالم‌اند می‌توان آنها را مفاتیح غیب دانست. (همان، ۱۳۸۷: ۱ / ۲۷۴)

آیت‌الله جوادی آملی تفسیر ابن‌سینا از «مفاتیح الغیب» را نیز در جای خود صحیح دانسته و در مواردی به آن استشهاد کرده است. از آنجا که تفسیر «مفاتیح الغیب» به علل عالیه و همچنین به اسماء، هرکدام در جای خود، دارای اعتباری صحیح است، ایشان هر دو تفسیر را در کنار هم ذکر کرده و ضمناً به برخی از تفاوت‌های این دو تفسیر اشاره کرده‌اند. (همان: ۲۷۴ و ۲ / ۲۴۷: ۱۳۸۶: ۴ - ۲ / ۵۷۹)

۱. متن حدیث، در ابتدای مقاله گذشت.

## نتیجه

فیلسوف و عارف مسلمان به خاطر تعمق‌ها و مطالعات عقلی و شهودی که در هستی دارد از دقت نظر بیشتری نسبت به سایرین در مسائل هستی‌شناسانه برخوردار است. این دقت نظر و قوت فلسفی و یا عرفانی در مواجهه با آموزه‌های شریعت برای انسان این امکان را فراهم می‌آورد که با نگاه دقیق‌تر و با چشم بازتری به آیات و روایات ناظر به تبیین مسائل هستی‌نگریسته و با فهمی برتر - در مقایسه با فهم کسانی که این قوت فلسفی و عرفانی را ندارند - تفسیری دقیق‌تر از آنها ارائه دهد. البته روشن است که باید با حفظ ضوابط از افراط و یا تفریط در این روش پرهیز کرد که از مهم‌ترین ضوابط تفسیر، خارج نشدن از ظواهر الفاظ و همچنین حفظ اصول و مبانی شریعت است.

بر این اساس به نظر می‌رسد فیلسوفان و عارفان مسلمان، توانسته‌اند با حفظ ظاهر لفظی آیه ۵۹ سوره انعام، مراد خدای سبحان از «مفاتیح الغیب» را به نحوی دقیق‌تر از سایر مفسران تبیین و تحلیل کنند. آنها از ظهور لفظی این آیه، اصل و روح معنای «مفاتیح الغیب» را که همان کلیدهای گشایش غیبی و یا گنجینه‌های غیبی باشد، استخراج کرده و سپس به تفسیر آن در مراتب غیبی عالم پرداخته‌اند و توضیح داده‌اند که مثلاً مفارقات عقلی یا مرتبه قضای الهی یا علم عنایی واجب تعالی یا اسما و اعیان ثابت در تعیین ثانی و یا حقایق اسما در تعیین اول، هر کدام، چگونه و به چه بیان می‌توانند «مفاتیح الغیب» قرار گیرند.

این تلاش فیلسوفانه و عارفانه که برای فهم و تبیین و توضیح شریعت صورت گرفته است در جای خود بسیار مغتنم و بالارزش است، چراکه اگر از آن صرف نظر کرده و به تبیین آیه در حد فهم عرفی اکتفا کنیم، در این صورت در تشریح این آیه چیزی بیشتر از سخن ابن عباس - که «مفاتیح الغیب» را به خزائن غیب آسمان‌ها و ارزاق و مقدراتی که در آنها است تفسیر کرده است - نخواهیم داشت، درحالی که نظر به دیده انصاف، بیانگر آن است که تفسیر فیلسوفان و عارفان از «مفاتیح الغیب» بسیار دقیق‌تر و عالمانه‌تر است؛ به عبارت دیگر، فیلسوفان و عارفان مسلمان تلاش کرده‌اند به عمق معنای عرفی و عوامانه‌ای که ابن عباس و همچنین عموم مردم و مفسران از «مفاتیح الغیب» دارند، راه یابند، از این رو توضیح‌ها و تحلیل‌های آنها در این باب این ویژگی را دارد که هم بسیار گسترده‌تر از تفسیر سایر مفسران است و هم دقیق‌تر و علمی‌تر از آنها به این آموزه قرآنی نظر داشته‌اند.

این مطلب البته به معنای بی‌اعتنایی یا بی‌مهری به سایر مفسرانی که ذوق فلسفی و یا عرفانی ندارند، نیست و بلکه زحمات آنها نیز در جای خود، قابل تقدیر است، اما سخن در آن است که - همان‌طور که تأکید علامه طباطبایی در مقدمه مقاله گذشت - فهم و تفسیر برخی از آیات قرآنی که به شناخت هستی یا اسما و صفات خدای متعال نظر دارند، نیازمند تعمق و روشی فراتر از سطح عمومی و متعارف است.

ویژگی و فایده دوم تلاش فیلسوفان و عارفان مسلمان در این جهت، نزدیکی و اتحاد «عقل» و «شهود» و «شریعت» و تأیید این نظریه است که: «برهان و عرفان و قرآن از یکدیگر جدایی ندارند».

## منابع و مأخذ

-قرآن کریم.

- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی، ۱۴۲۲ ق، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، بیروت، دار الکتب العربی.
- ابن رشد، ۱۹۹۸ م، *الکشف عن مناهج الأدلة فی عقائد الملة*، بیروت، مرکز الدراسات الوحده العربیة.
- ابن سینا، ۱۳۷۹، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالت*، تصحیح محمد تقی دانش یژوه، تهران، دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۴ ق، *الشفاء (الالهیات)*، تحقیق سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
- امام خمینی، سید روح الله، ۱۴۱۰ ق، *تعلیقات علی شرح «فصوص الحکم» و «مصباح الأنس»*، تهران، مؤسسه پاسدار اسلام.
- جامی، عبدالرحمن، ۱۳۸۳، *اشعة اللمعات*، تصحیح: هادی رستگار مقدم گوهری، قم، بوستان کتاب.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، *شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه*، تهران، الزهراء علیها السلام.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۰، *تسنیم*، ج ۳، تحقیق، احمد قدسی، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶، *رحیق مختوم*، تحقیق حمید پارسانیا، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷، *عین نضاخ تحریر تمهیدالقواعد*، تحقیق حمید پارسانیا، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۰، *تسنیم*، ج ۲۵، تحقیق روح الله رزقی و دیگران، قم، اسراء.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر، ۱۴۲۱ ق، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- زمخشری محمود، ۱۴۰۷ ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل*، بیروت، دار الکتب العربی.
- صدرالمتألهین، محمد، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۰، *اسرار الآیات*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۱، *العرشیة*، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، مولی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۶، *شرح اصول الکافی*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۸، *رسالة فی الحدوث*، تحقیق سیدحسین موسویان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷، *المظاهر الالهیة فی اسرار العلوم الکمالیة*، تصحیح سید محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت صدرا.

- ۱۱۱ □ بررسی نگاه حکما و اهل معرفت به تفسیر «مفاتیح الغیب» در آیه ۵۹ انعام
- \_\_\_\_\_، ۱۹۸۱ م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۰۲ ق، *مجموعه الرسائل التسعة*، تهران، مکتبه المصطفوی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق محمد خواجوی، قم، بیدار.
- طباطبایی، سید محمدحسین، بی تا، *الرسائل التوحیدیة*، بیروت، مؤسسه النعمان.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، صدرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۷ ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان لعلوم القرآن*، تحقیق محمدجواد بلاغی، تهران، ناصرخسرو.
- غزالی، ابو حامد، ۱۴۱۶ ق، *مجموعه رسائل الإمام الغزالی*، بیروت، دار الفکر.
- فرغانی، سعیدالدین، ۱۴۲۸ ق، *منتهی المدارک فی شرح تائیه ابن فارض*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۹، *مشارق الدراری شرح تائیه ابن فارض*، با تعلیقات سید جلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- قونوی، صدرالدین، ۱۳۸۱، *إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- قیصری، داود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق، ۱۴۲۲ ق، *تأویلات عبدالرزاق (تفسیر ابن عربی)*، تحقیق سمیر مصطفی رباب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۲۶ ق، *لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام*، قاهره، مکتبه الثقافة الدینیة.
- کراجکی، محمد بن علی، ۱۳۹۴ ق، *معدن الجواهر و ریاضة الخواطر*، تهران، المکتبه المرتضویة.
- لوکری، ابوالعباس، ۱۳۷۳، *بیان الحق بضممان الصدق*، تحقیق سید ابراهیم دیباجی، تهران، مؤسسه بین المللی اندیشه و تمدن اسلامی.
- میرداماد، ۱۳۸۵ - ۱۳۸۱، *مصنفات میرداماد*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- میری، محمد، ۱۳۹۲، «مفاتیح غیب در مکتب ابن عربی»، *پژوهشنامه عرفان*، شماره ۹، ص ۱۸۰ - ۱۶۳، تهران، انجمن علمی عرفان اسلامی ایران.
- یزدان پناه، سید یدالله، ۱۳۸۸، *میانی و اصول عرفان نظری*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

