

تفسير الميزان جلد اول

علامہ محمد حسین طباطبائی رحمہ اللہ علیہ

مقدمه

معنی تفسیر و تاریخچه آن

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي انزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا، و الصلوة على من جعله شاهدا و مبشرا و نذيرا، و داعيا الى الله باذنه و سراجا منيرا و على آله الذين اذهب عنهم الرجس ، و طهرهم تطهيرا.

در این مقدمه روشی را که ما در این کتاب در بحث و جستجو از معانی آیات قرآن کریم اتخاذ نموده ایم ، برای خواننده معرفی میکنیم .

نخست باید بگوئیم : تفسیر که بمعنای بیان معانی آیات قرآنی و کشف مقاصد و مدالیل آنست ، از قدیمی ترین اشتغالات علمی است ، که دانشمندان اسلامی را به خود جلب و مشغول کرده است . و تاریخ این نوع بحث که نامش تفسیر است ، از عصر نزول قرآن شروع شده ، و این معنا از آیه : **(كما ارسلنا فيكم رسولا منكم ، يتلوا عليكم آياتنا، ويزكيكم ويعلمكم الكتاب و الحکمه)**، (همچنانکه در شما رسولی از خود شما فرستادیم ، تا بر شما بخواند آیات ما را، و تزکیه تان کند، و کتاب و حکمتتان بیاموزد) به خوبی استفاده میشود، چون می فرماید: همان رسولیکه کتاب قرآن به او نازل شد، آن کتاب را به شما تعلیم می دهد.

روش تفسیری طبقات اول و دوم مفسرین

طبقه اول از مفسرین اسلام ، جمعی از صحابه بودند، (که البته مراد ما از صحابه غیر علی علیه السلام و ائمه اهل بیت علیهم السلام ، برای اینکه در باره آنحضرت سخنی جداگانه داریم ، که بزودی از نظر خواننده می گذرد)، مانند ابن عباس ، و عبد الله بن عمر، و ابی ، و غیر ایشان ، که دامن همت به کمر زده ، و دنبال این کار را گرفتند.

آنروز بحث از قرآن از چارچوبه جهات ادبی آیات ، و شان نزول آنها، و مختصری استدلال به آیات برای توضیح آیاتی دیگر، و اندکی تفسیر بروایات وارده از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در باب قصص و معارف مبدا و معاد، و امثال آن تجاوز نمیکرد.

در مفسرین طبقه دوم ، یعنی تابعین ، چون مجاهد، و قتاده ، و ابن ابی لیلی ، و شعبی ، و سدی ، و دیگران نیز که در دو قرن اول هجرت بودند، جریان به همین منوال بود، ایشان هم چیزی به آنچه مفسرین طبقه اول ، و صحابه ، در طریقه تفسیر سلوک کرده ، بودند، نیفزودند، تنها چیزی که به آن اضافه کردند، این بود که بیشتر از گذشتگان در تفسیر خود، روایت آوردند، (که متأسفانه در بین آن روایات ، احادیثی بود که یهودیان جعل کرده ، و در بین قصص و معارف مربوط به آغاز خلقت ، و چگونگی ابتداء خلقت آسمانها، و تکوین زمین ، و دریاها، و بهشت شداد، و خطاهای انبیاء و تحریف قرآن ، و چیرهای دیگر از این قبیل دسیسه و داخل احادیث صحیح نمودند، و هم اکنون در پاره ای روایات تفسیری و غیر تفسیری ، از آن قبیل روایات دیده می شود).

بعد از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در عصر خلفاء، فتوحات اسلامی شروع می شود، و مسلمانان در بلاد فتح شده با فرقه هائی مختلف ، و امتیهای گونه گون ، و با

علمای ادیان و مذاهب مختلف آشنا میشوند، و این خلطه و آمیزش سبب می شود بحث های کلامی در مسلمانان شایع شود.

از سوی دیگر در اواخر سلطنت امویان و اوائل عباسیان ، یعنی در اواخر قرن اول هجرت ، فلسفه یونان بزبان عربی ترجمه شده ، در بین علمای اسلام انتشار یافت ، و همه جا مباحث عقلی ورد زبانها و نقل مجالس علماء شد و از سوی سوم مقارن با انتشار بحثهای فلسفی ، مطالب عرفانی و صوفی گری نیز در اسلام راه یافته ، جمعی از مردم به آن تمایل نمودند، تا بجای برهان و استدلال فقهی ، و از سوی چهارم ، جمعی از مردم سطحی به همان تعبد صرف که در صدر اسلام نسبت بدستورات رسول خدا ﷺ داشتند، باقی ماندند، و بدون اینکه کاری به عقل و فکر خود داشته باشند، در فهم آیات قرآن به احادیث اکتفاء نموده ، و در فهم معنای حدیث هم هیچگونه مداخله ای ننموده ، به ظاهر آنها تعبد می کردند، و اگر هم احیانا بحثی از قرآن می کردند، تنها از جهات ادبی آن بود، و بس . این چهار عامل باعث شد که روش اهل علم در تفسیر قرآن کریم مختلف شود، علاوه بر این چهار عامل ، عامل مهم دیگری که در این اختلاف اثر به سزائی داشت ، اختلاف مذاهب بود، که آنچنان در میان مسلمانان تفرقه افکنده بود، که میان مذاهب اسلامی هیچ جامعه ای ، کلمه واحدی نمانده بود، جز دو کلمه (لا اله الا الله و محمد رسول الله)، و گر نه در تمامی مسائل اسلامی اختلاف پدید آمده بود.

در معنای اسماء خدا، در صفات و افعال خدا، در معنای آسمانها، و آنچه در آن است ، در زمین و آنچه بر آنست و قضاء و قدر و جبر، و تفویض ، و ثواب ، و عقاب ، و نیز در مرگ ، و برزخ ، و در مسئله بعث ، و بهشت ، و دوزخ ، و کوتاه سخن آنکه در تمامی مسائلی که با حقایق و معارف دینی ارتباط داشت ،

حتی اگر کوچکترین ارتباطی هم داشت اختلافات مذهبی در آن نیز راه یافته بود، و در نتیجه در طریقه بحث از معانی آیات قرآنی متفرق شدند، و هر جمعیتی برای خود طریقه ای بر طبق طریقه مذهبی خود درست کرد.

روش تفسیری محدثین

اما آن عده که به اصطلاح محدث ، یعنی حدیث شناس بودند، در فهم معانی آیات اکتفاء کردند بآنچه که از صحابه و تابعین روایت شده ، حالا صحابه در تفسیر آیه چه گفته اند؟ و تابعین چه معنایی برای فلان آیه کرده اند؟ هر چه میخواهد باشد، همین که دلیل نامش روایت است ، کافی است ، اما مضمون روایت چیست ؟ و فلان صحابه در آن روایت چه گفته ؟ مطرح نیست ، هر جا هم که در تفسیر آیه روایتی نرسیده بود توقف میکردند، و می گفتند درباره این آیه چیزی نمیتوان گفت ، برای اینکه نه الفاظش آن ظهوری را دارد که احتیاج به بحث و اعمال فکر نداشته باشد، و نه روایتی در ذیلش رسیده که آن را معنا کرده باشد، پس باید توقف کرد، و گفت : همه از نزد پروردگار است ، هر چند که ما معنایش را نفهمیم ، و تمسک میکردند بجمله (و الراسخون فی العلم یقولون آمنّا به ، کل من عند ربنا) راسخان در علم گویند: ما بدان ایمان داریم ، همه اش از ناحیه پروردگار ما است ، نه تنها آنهایی که ما می فهمیم .

این عده در این روشی که پیش گرفته اند خطا رفته اند، برای اینکه با این روش که پیش گرفته اند، عقل و اندیشه را از کار انداخته اند، و در حقیقت گفته اند: ما حق نداریم در فهم آیات قرآنی عقل و شعور خود را بکار ببریم ، تنها باید ببینیم روایت از ابن عباس و یا فلان صحابه دیگر چه معنایی نقل کرده و حال آنکه اولاً قرآن کریم نه تنها عقل را از اعتبار نینداخته ، بلکه معقول هم نیست که آنرا از اعتبار بیندازد، برای اینکه اعتبار قرآن و کلام خدا بودن آن (و حتی وجود خدا)، بوسیله عقل برای ما ثابت شده ، و در ثانی قرآن کریم حجیتی برای کلام صحابه و تابعین و امثال ایشان اثبات نکرده ، و هیچ جا نفرموده یا ایها الناس هر کس صحابی رسول خدا باشد، هر چه به شما گفت بپذیرید، که سخن

صحابی او حجت است ، و چطور ممکن است حجت کند با اینکه میان کلمات اصحاب اختلافهای فاحش هست ، مگر آنکه بگوئی قرآن بشر را به سفسطه یعنی قبول تناقض گوئیه‌ها دعوت کرده ، و حال آنکه چنین دعوتی نکرده ، و بلکه در مقابل دعوت کرده تا در آیاتش تدبر کنند، و عقل و فهم خود را در فهمیدن آن بکار ببندند، و بوسیله تدبر اختلافی که ممکن است در آیاتش بنظر برسد، برطرف نمایند، و ثابت کنند که در آیاتش اختلافی نیست ، علاوه ، خدایتعالی قرآن کریم خود را هدایت و نور و تبیان کلشی ء معرفی کرده ، آنوقت چگونه ممکن است چیزی که خودش نور است ، بوسیله غیر خودش ، یعنی قتاده و امثال او روشن شود، و چطور تصور دارد چیزیکه هدایت است ، خودش محتاج ابن عباس ها باشد، تا او را هدایت کنند، و چگونه چیزیکه خودش بیان هر چیز است ، محتاج سدی ها باشد تا آن را بیان کنند؟!

روش متکلمین در تفسیر قرآن و فرق بین تفسیر و تطبیق

و اما متکلمین که اقوال مختلفه ای در مذهب داشتند، همین اختلاف مسلک وادارشان کرد که در تفسیر و فهم معانی آیات قرآنی اسیر آراء مذهبی خود باشند، و آیات را طوری معنا کنند که با آن آراء موافق باشد، و اگر آیه ای مخالف یکی از آن آراء بود، تاءویل کنند، آنهم طوری تاءویل کنند که باز مخالف سایر آراء مذهبیشان نباشد.

و ما فعلا به این جهت کاری نداریم، که منشاء اتخاذ آراء خاصی در تفسیر در برابر آراء دیگران، و پیروی از مسلک مخصوصی، آیا اختلاف نظریه های علمی است، و یا منشاء آن تقلیدهای کورکورانه از دیگران است، و یا صرفا تعصب های قومی است، چون اینجا جای بررسی آن نیست، تنها چیزیکه باید در اینجا بگوئیم این است که نام این قسم بحث تفسیری را تطبیق گذاشتن مناسب تر است، تا آنرا تفسیر بخوانیم، چون وقتی ذهن آدمی مشوب و پابند نظریه های خاصی باشد، در حقیقت عینک رنگینی در چشم دارد، که قرآن را نیز به همان رنگ می بیند، و می خواهد نظریه خود را بر قرآن تحمیل نموده، قرآن را با آن تطبیق دهد، پس باید آن را تطبیق نامید نه تفسیر.

آری فرق است بین اینکه یک دانشمند، وقتی پیرامون آیه ای از آیات فکر و بحث می کند، با خود بگوید: ببینم قرآن چه میگوید؟ یا آنکه بگوید این آیه را به چه معنایی حمل کنیم، اولی که می خواهد بفهمد آیه قرآن چه میگوید، باید تمامی معلومات و نظریه های علمی خود را موقتا فراموش کند، و به هیچ نظریه علمی تکیه نکند، ولی دومی نظریات خود را در مسئله دخالت داده، و بلکه بر اساس آن نظریه ها بحث را شروع می کند، و معلوم است که این نوع بحث، بحث از معنای خود آیه نیست.

روش فلاسفه مشاء و اشراقی و متصوفه در تفسیر قرآن

و اما فلاسفه ؟ آنان نیز به همان دچار شدند که متکلمین شدند، وقتی به بحث در پیرامون قرآن پرداختند، سر از تطبیق و تاءویل آیات مخالف با آراء مسلم شان در آوردند، البته منظور ما از فلسفه ، فلسفه بمعنای اخص آن یعنی فلسفه الهی به تنهایی نیست ، بلکه منظور، فلسفه بمعنای اعم آن است ، که شامل همه علوم ریاضیات و طبیعیات و الهیات و حکمت عملی میشود.

البته خواننده عزیز توجه دارد که فلسفه به دو مشرب جدای از هم تقسیم می شود، یکی مشرب مشاء، که بحث و تحقیق را تنها از راه استدلال معتبر میداند و دیگری مشرب اشراق است که میگوید حقایق و معارف را باید از راه تهذیب نفس و جلا دادن دل ، به وسیله ریاضت ، کشف کرد.

مشائیان وقتی به تحقیق در قرآن پرداختند، هر چه از آیات قرآن درباره حقایق ماوراء طبیعت و نیز درباره خلقت و حدوث آسمانها و زمین و برزخ و معاد بود، همه را تاءویل کردند، حتی باب تاءویل را آنقدر توسعه دادند، که به تاءویل آیاتی که با مسلمیات فلسفیان ناسازگار بود قناعت نکرده ، آیاتی را هم که با فرضیاتشان ناسازگار بود تاءویل نمودند.

مثلا در طبیعیات ، در باب نظام افلاک ، تئوری و فرضیه هائی برای خود فرض کردند، و روی این اساس فرضی دیوارها چیدند، و بالا بردند، ببینند آیا فرو می ریزد یا خیر، که در اصطلاح علمی این فرضیه ها را (اصول موضوعه) می نامند، افلاک کلی و جزئی فرض کردند، عناصر را مبدا پیدایش موجودات دانسته ، و بین آنها ترتیب قائل شدند، و برای افلاک و عناصر، احکامی درست کردند، و معذک با اینکه خودشان تصریح کرده اند که همه این خشت ها روی پایه ای فرضی چیده شده ، و هیچ شاهد و دلیل قطعی برای آن نداریم ، با این

حال اگر آیه ای از قرآن مخالف همین فرضیه ها بود تاءویلش کردند (زهی بی انصافی).

و اما آن دسته دیگر فلاسفه که متصوفه از آنهایند، بخاطر اشتغالشان به تفکر و سیر در باطن خلقت ، و اعتنائیشان به آیات انفسی ، و بی توجهیشان بعالم ظاهر، و آیات آفاقی ، بطور کلی باب تنزیل یعنی ظاهر قرآن را رها نموده ، تنها به تاءویل آن پرداختند، و این باعث شد که مردم در تاءویل آیات قرآنی ، جرات یافته ، دیگر مرز و حدی برای آن ننشاسند، و هر کس هر چه دلش خواست بگوید، و مطالب شعری که جز در عالم خیال موطنی ندارد، بر هم بافته آیات قرآنی را با آن معنا کنند، و خلاصه به هر چیزی بر هر چیزی استدلال کنند، و این جنایت خود را به آنجا بکشانند، که آیات قرآنی را با حساب جمل و باصطلاح بازتر و بیشتر و حروف نورانی و ظلمانی تفسیر کنند، حروفی را نورانی و حروفی دیگر را ظلمانی نام گذاشته ، حروف هر کلمه از آیات را به این دو قسم حروف تقسیم نموده ، آنچه از احکام که خودشان برای این دو قسم حروف تراشیده اند، بر آن کلمه و آن آیه مترتب سازند.

و پر واضح است که قرآن کریم نازل نشد که تنها این صوفیان خیالباف را هدایت کند، و مخاطبین در آیات آن ، تنها علمای علم اعداد، وایقوف و حروف نیستند، و معارف آنهم بر پایه حساب جمل که ساخته و پرداخته منجمین است ، پی ریزی نشده ، و چگونه شده باشد؟ و حال آنکه نجوم از سوقاتیهای یونان است ، که به زبان عربی ترجمه شد.

خواهید گفت روایات بسیاری از رسول خداصلی الله علیه وآله وسلم و ائمه اهل بیت علیهم السلام رسیده ، که مثلاً فرموده اند: برای قرآن ظاهری و باطنی است ، و

برای باطن آن باز باطن دیگری است ، تا هفت بطن ، و یا هفتاد بطن ، (تا آخر حدیث).

در پاسخ می گوئیم : بله ما نیز منکر باطن قرآن نیستیم ، و لکن پیغمبر و ائمه علیهم السلام هم به ظاهر قرآن پرداختند، و هم به باطن آن ، هم به تنزیل آن ، و هم به تاءویلش ، نه چون نامبردگان که بکلی ظاهر قرآن را رها کنند، آنوقت تازه درباره تاءویل حرف داریم ، منظور از تاءویل در لسان پیامبر و ائمه علیهم السلام آن تاءویلی نیست که نامبردگان پیش گرفته اند، چه تاءویل باصطلاح آقایان عبارتست از معنایی که مخالف ظاهر کلام باشد، و با لغات و واژه های مستحدثی که در زبان مسلمانان و بعد از نزول قرآن و انتشار اسلام رایج گشته جور درآید، ولی تاءویلی که منظور قرآن کریم است ، و در آیاتی از قرآن نامش برده شده ، اصلاً از مقوله معنا و مفهوم نیست ، که انشاءالله در اوائل سوره آل عمران توضیح بیشتر آن خواهد آمد.

تفسیر در قرن حاضر و تفسیر قرآن بر مبنای علوم طبیعی و اجتماعی

این وضع تفسیر قرآن در قرون گذشته بود، و اما در قرن حاضر؟ در این اعصار مسلک تازه ای در تفسیر پیدا شد، و آن این است، جمعی که خود را مسلمان می دانند، در اثر فرورفتگی و غور در علوم طبیعی، و امثال آن، که اساسش حس و تجربه است، و نیز غور در مسائل اجتماعی، که اساسش تجربه و آمارگیری است، روحیه حسی گری پیدا کرده، یا بطرف مذهب فلاسفه مادی و حسی سابق اروپائی تمایل پیدا کردند، و یا به سمت مذهب اصالت عمل لیز خوردند، مذهبی که می گوید: (هیچ ارزشی برای ادراکات انسان نیست، مگر آن ادراکاتی که منشاء عمل باشد، آنهم عملی که به درد حوائج زندگی مادی بخورد، حوائجی که جبر زندگی آن را معین می کند).

این مذهب اصالت است که پاره ای مسلمان نما به سوی آن گرائیده اند، و در نتیجه گفته اند: معارف دینی نمیتواند مخالف با علم باشد، و علم میگوید اصالت وجود تنها مال ماده و خواص محسوس آنست، پس در دین و معارف آن هم هر چه که از دایره مادیات بیرون است، و حس ما آنرا لمس نمیکند، مانند عرش، و کرسی، و لوح، و قلم، و امثال آن باید به یک صورت تاءویل شود. و اگر از وجود هر چیزی خبر دهد که علوم متعرض آن نیست، مانند وجود معاد و جزئیات آن، باید با قوانین مادی توجیه شود.

و نیز آنچه که تشریع بر آن تکیه کرده، از قبیل وحی، و فرشته، و شیطان، و نبوت، و رسالت، و امامت، و امثال آن، همه امور روحی هستند که به تناسب نام یکی را وحی و نام دیگری را ملک و غیره می گذاریم، و روح هم خودش پدیده ای مادی و نوعی از خواص ماده است، و مسئله تشریع هم

اساسش يك نبوغ خاص اجتماعي است ، كه ميتواند قوانين خود را بر پايه افكار صالح بنا كند، تا اجتماعي صالح و راقى بسازد.

نظر مسلمان نماهای پیرو این روش درباره روایات

این آراء مسلمان نماهای اعصار جدید درباره معارف قرآن است ، و اما درباره روایات میگویند: از آنجائیکه در میان روایات احادیثی جعلی دسیسه شده ، و راه یافته ، لذا بطور کلی به هیچ حدیثی نمی توان اعتماد نمود، مگر آن حدیثی که با کتاب یعنی قرآن کریم موافق باشد، و کتاب هم باید با آیات خودش و با راهنمایی علم ، تفسیر شود، نه به آراء و مذاهب سابق ، که اساس استدلال از راه عقل است ، چون علم همه آنها را باطل کرده ، زیرا اساس علم حس و تجربه است .

این ها سخنانی است که آقایان یا صریحا گفته اند، و یا لازمه این گفتارشان است ، که باید طریق حس و تجربه را پیروی کرد، و ما در اینجا درصدد آن نیستیم که اصول علمی و فلسفی آنان را بررسی نموده ، و درباره دیواری که روی این اساس چیده اند بحث کنیم .

تنها این را میگوئیم : که اشکالی که بر طریقه مفسرین گذشته کرده اند، که تفسیرشان تفسیر نیست ، بلکه تطبیق است ، عینا بخود آنان وارد است ، هر چند که با طمطراقی هر چه بیشتر دعوی می کنند که تفسیر واقعی قرآن همین است که ما داریم .

برای اینکه اگر آقایان مانند مفسرین سلف معلومات خود را بر قرآن تحمیل نکرده اند، پس چرا نظریه های علمی را اصل مسلم گرفته ، تجاوز از آنرا جایز نمیدانند، پس اینان نیز در انحراف سلف شریکند، و چیزی از آنچه را که آنان فاسد کردند اصلاح نکردند.

نقص و انحراف مشترک تمام مسلک های تفسیری یاد شده

و خواننده عزیز اگر در این مسلک هائی که درباره تفسیر برایش نقل کردیم دقت بفرماید، خواهد دید که همه در این نقص (که نقص بسیار بزرگی است) شریکند: که آنچه از اباحت علمی و یا فلسفی بدست آورده اند، بر قرآن کریم تحمیل نموده اند، بدون اینکه مدالیل آیات بر آنها دلالت داشته باشد، و در نتیجه تفسیر اینان نیز تطبیق شده، و تطبیق خود را تفسیر نام نهادند، و حقایق قرآن را به و لازمه این انحراف - (همانطور که در اوائل گفتار اشاره کردیم) این شد که قرآنی که خودش را به (هدی للعالمین)، و (نورا مبینا)، و (تبیانا لکل شیء)، معرفی نموده، هدایت نباشد، مگر به کمک غیر خودش، و بجای نور مبین مستنیر به غیرش باشد، از غیر خودش نور بگیرد، و بوسیله غیر خودش بیان شود، حالا آن غیر چیست؟ که ما را بسوی قرآن هدایت می کند، و به قرآن نور و بیان میدهد؟! نمیدانیم، و اگر آن علمی که بزعم آقایان نوربخش و مبین قرآن و هادی بسوی آنست، و خودش مورد اختلاف شد، (که مورد اختلاف هم شده، و چه اختلاف شدیدی) آیا مرجع چه خواهد بود؟! نمیدانیم.

و به هر حال هیچیک از این اختلافاتی که ذکر شد، منشاء اختلاف نظر در مفهوم لفظ آیه، و معنای لغوی و عرفی عربی مفرد آن، و جمله اش نبوده، برای اینکه هم کلمات قرآن، و هم جملات آن، و آیاتش کلامی است عربی، و آنهم عربی آشکار، آنچنانکه در فهم آن هیچ عرب و غیر عربی که عارف به لغت و اسالیب کلام عربی است توقف نمیکند.

عدم ابهام و اغلاق در مفاهیم آیات و منشاء اختلافات

و در میان همه آیات قرآن، (که بیش از چند هزار آیه است)، حتی یک آیه نمی یابیم که در مفهومش اغلاق و تعقیدی باشد، بطوریکه ذهن خواننده در فهم معنای آن دچار حیرت و سرگردانی شود، و چطور چنین نباشد و حال آنکه

قرآن فصیح ترین کلام عرب است ، و ابتدائی ترین شرط فصاحت این است که اغلاق و تعقید نداشته باشد، و حتی آن آیاتی هم که جزو متشابهات قرآن بشمار می آیند، مانند آیات نسخ شده ، و امثال آن ، در مفهومش غایت وضوح و روشنی را دارد، و تشابهش بخاطر این است که مراد از آن را نمیدانیم ، نه اینکه معنای ظاهرش نامعلوم باشد.

پس این اختلاف از ناحیه معنای کلمات پیدا نشده ، بلکه همه آنها از اختلاف در مصداق کلمات پیدا شده ، و هر مذهب و مسلکی کلمات و جملات قرآن را به مصداقی حمل کرده اند، که آن دیگری قبول ندارد، این از مدلول تصویری و تصدیقی کلمه ، چیزی فهمیده ، و آن دیگری چیزی دیگر.

علت سبقت معانی مادی کلمات وضع شده به ذهن

توضیح اینکه انس و عادت (همانطوری که گفته شده)، باعث میشود که ذهن آدمی در هنگام شنیدن یک کلمه، و یا یک جمله، به معنای مادی آن سبقت جوید، و قبل از هر معنای دیگر، آن معنای مادی و یا لواحق آن به ذهن در آید، و ما انسانها از آنجائیکه بدنهایمان، و قوای بدنیمان، مادام که در این دنیای مادی هستیم، در ماده غوطه ور است، و سر و کارش همه با ماده است، لذا مثلا اگر لفظ حیات، و علم، و قدرت، و سمع، و بصر، و کلام، و اراده، و رضا، و غضب، و خلق، و امر، و امثال آنرا می شنویم، فوراً معنای مادی اینها به ذهن ما در می آید، همان معنایی که از این کلمات در خود سراغ داریم.

و همچنین وقتی کلمات آسمان، و زمین، و لوح، و قلم، و عرش، و کرسی، و فرشته، و بال فرشته، و شیطان، و لشگریان او، از پیاده نظام، و سواره نظامش را می شنویم، مصادیق طبیعی و مادی آن به ذهن ما سبقت میجوید، و قبل از هر معنای دیگری داخل در فهم ما می شود.

و چون می شنویم که میگویند: خدا عالم را خلق کرده، و یا فلان کار را کرده، و یا بفلان چیز عالم است، و یا فلان چیز را اراده کرده، و یا خواسته، و یا می خواهد، همه اینها را مانند خلق، و علم، و اراده، و مشیت، خودمان مقید بزمانش می کنیم، چون معهود در ذهن ما این است که خواسته ماضی و مربوط به گذشته است، و می خواهد مضارع و مربوط به آینده است، درباره (خواسته و می خواهد) خدا همین فرق را می گذاریم.

باز وقتی می شنویم که خدایتعالی می فرماید: **(و لدینا مزید)** نزد ما بیشتر هم هست، و یا می فرماید: **(لا تخذناه من لدنا)**، (از نزد خود می گیریم نه از میان شما) و یا می فرماید: **(و ما عند الله خیر)**، (آنچه نزد خدا است بهتر است، و یا

می فرماید) **(الیه ترجعون)**، (به نزد او بر می گردید)، فوراً بذهنمان می رسد که کلمه (نزد) همان معنایی را درباره خدا می دهد، که درباره ما می دهد، و آن عبارت است از حضور در مکانی که ما هستیم .

و چون می شنویم که می فرماید: **(و اذا اردنا ان نهلك قريه ، امرنا مترفيها)** (چون بخواهیم قریه ای را هلاک کنیم بعیاشهایش دستور می دهیم که ...، و یا می شنویم که می فرماید: **(و نريد ان نمن)** اراده کرده ایم که منت نهم ...، و یا می شنویم که می فرماید: **يريد الله بكم اليسر**، خدا آسانی برای شما اراده کرده (، فوراً به ذهنمان می رسد که اراده خدا هم از سنخ اراده ما است ، و از این قبیل کلمات را وقتی می شنویم ، مقید به آن قیودی می کنیم که در خود ما مقید به آنها است .

چاره ای هم نداریم ، برای اینکه از روز اول که ما ابناء بشر لفظ، (چه فارسی چه عربی و چه هر زبانی دیگر) را وضع کردیم ، برای این وضع کردیم که موجودی اجتماعی بودیم ، و ناگزیر بودیم ، منویات خود را به یکدیگر بفهمانیم ، و فهماندن منویات وسیله ای می خواهد، لذا با یکدیگر قرار گذاشتیم قبلاً که هر وقت من صدای (آب) را از خود در آوردم ، تو بدان که من آن چیزی را میگویم ، که رفع تشنگی می کند، و به همین منوال الفاظ دیگر).

و زندگی اجتماعی را هم حوائج مادی به گردن ما گذاشت ، چون منظور از آن این بود که دست به دست هم داده ، هر یک ، یکی از کارهای اجتماع را انجام دهیم ، تا به این وسیله استكمال کرده باشیم ، و کارهای اجتماعی همه مربوط به امور مادی ، و لوازم آنست ، ناگزیر الفاظ را وضع کردیم ، برای مسمی هائی که غرض ما را تاءمین می کند، روی این جهت هر لفظی را که می شنویم ، فوراً معنای مادیش به ذهنمان می رسد.

دلالت الفاظ موضوعه با تغییر شکل موضوع له تغییر نمی یابد

لکن باید این را هم بدانیم که اگر ما الفاظ را وضع کردیم ، برای آن چیزی وضع کردیم که فلان فائده را بما می دهد، حالا اگر آن چیز شکل و قیافه اش تغییر کرد، مادام که آن فائده را می دهد، باز لفظ نام برده ، نام آن چیز هست ، توضیح اینکه : اشیائی که ما برای هر یک نامی نهاده ایم از آنجا که مادی هستند، محکوم به تغییر و تبدلند، چون حوائج آدمی رو به تبدل است ، و روز به روز تکامل می یابد، مثلا کلمه چراغ را ما در اولین روزی که بزبان جاری کردیم ، بعنوان نام یک ظرفی بود، که روغن در آن می ریختیم ، و فتیله ای در آن روغن می انداختیم ، و لبه فتیله را از لبه ظرف بیرون گذاشته ، روشن می کردیم ، تا در شب های تاریک پیش پای ما را روشن کند، و هر وقت کلمه (چراغ) به زبان می آوردیم شنونده چنین چیزی از آن می فهمید، ولی روز بروز در اثر پیشرفت ما، چراغ هم پیشرفت کرد، و تغییر شکل داد، تا امروز که بصورت چراغ برق در آمد، بصورتی که از اجزاء چراغ اولیه ما، هیچ چیز در آن وجود ندارد، نه ظرف سفالی آن هست ، نه روغنش ، و نه فتیله اش ، ولی در عین حال باز به لامپ میگوئیم چراغ ، برای چه ؟ برای اینکه از لامپ همان فائده را می بریم که از پیه سوز سابق می بردیم .

و همچنین کلمه میزان یا ترازو، که در اولین روزیکه آنرا بزبان آوردیم ، طبق قرار قبلی برای ، این آنرا وضع کردیم ، که شنونده از آن چیز را بفهمد که کالا و اجناس ما بوسیله آن سنجیده می شود، ولی امروز آلاتی درست کرده ایم ، که با آن حرارت ، و برودت ، را هم می سنجیم ، پس این هم میزان هست ، چیزیکه هست میزان الحرارة است ، و همچنین کلمه سلاح که در روز اول چوب و چماق بود، بعدا شمشیر و گرز شد، و امروز توپ و تفنگ شده است .

پس بنابراین هر چند که مسمای نامها تغییر کرده ، بحدی که از اجزاء سابقش نه ذاتی مانده ، و نه صفاتی ، و لکن نامها همچنان باقی مانده است ، و این نیست مگر بخاطر اینکه منظور روز اول ما از نام گذاری ، فائده و غرضی بود که از مسمایها عاید ما می شد، نه شکل و صورت آنها، و مادام که آن فائده و آن غرض حاصل است ، اسم هم بر آن صادق است ، در نتیجه مادام که غرض سنجش ، و نورگیری ، و دفاع ، و غیره باقی است نام میزان ، و چراغ ، و اسلحه ، نیز باقی است .

جمود مقلدین از اصحاب حدیث به ظواهر آیات و رد بر آنها

بنابراین باید توجه داشته باشیم ، که ملاک و مدار در صادق بودن یک اسم ، و صادق نبودن آن ، موجود بودن غرض ، و غایت ، و موجود نبودن آنست ، و نباید نسبت به لفظ اسم جمود به خرج داده ، و آن را نام یک صورت بدانیم ، و تا قیامت هر وقت چراغ میگوئیم ، باز همان پیه سوز را اراده کنیم .

اما متأسفانه انس و عادت نمیگذارد ما این توجه را داشته باشیم ، و همین باعث شده که مقلدین از اصحاب حدیث ، چون فرقه حشویه ، و مجسمه ، به ظواهر آیات جمود کرده ، و آیات را به همان ظواهر تفسیر کنند، گو اینکه این جمود، جمود بر ظواهر نیست ، بلکه جمود بر انس و عادت است در تشخیص مصادیق .

و در بین خود ظواهر، ظواهری هست که این جمود را تخطئه می کند، و روشن می سازد که اتکاء و اعتماد کردن در فهم معانی آیات ، بر انس و عادت ، مقاصد آیات را در هم و بر هم نموده ، امر فهم را مختل میسازد، مانند آیه : **(لیس کمثله شیء)**، و آیه : **(لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير)**، و آیه : **(سبحان الله عما يصفون)**، چون اگر درک خدا، چون درک ما باشد، او مثل ما خواهد بود، در حالی که آیه اولی میگوید: او مثل ندارد، و آیه سومی او را از آنچه که ما درباره اش بگوئیم ، منزه می دارد.

و همین جهت باعث شده که دیگر مردم در درک معانی آیات ، به فهم عادی و مصداقهای مائونس در ذهن اکتفاء نکنند، همچنانکه دور بودن از خطا و به دست آوردن مجهولات ، انسان را وادار کرده تا دست به دامان بحثهای علمی شود، و تجویز کند که بحث را در فهم حقایق قرآن و تشخیص مقاصد عالیه آن دخالت دهد.

دو راهی استفاده از علم برای درک حقائق قرآن و جمود به ظواهر آن از یکسو ناگزیر بود دنبال علم تفسیر برود، و حقایق قرآن را با ذهنی ساده، نه با عینک معلومات شخصی، مو شکافی کند، و از سوی دیگر در فهم معانی آیات، به فهم عادی و مصداق مائه‌نوس در ذهن خود قناعت ننموده، و در مثل کلمه (چراغ) را حمل بر پیه سوز نکند، چون اگر از روز اول می خواست بفهم عادی خود قناعت کند، دنبال علم نمی رفت، و اگر دو دستی دامن علم را چسبید، برای این بود که فهمید فکرش بدون بحث علمی مصون از خطاء نیست، علاوه بر اینکه فکر عادی به تنهایی مجهولات را برای انسان کشف نمیکند. بر سر این دو راهی، کمتر کسی می تواند راه میانه را برود، نه آنقدر علم را در درک حقایق قرآن دخالت دهد، که سرانجام سر از علم ایقوف و زبر و بینه در آورد، و نه آنقدر بفکر ساده خود جمود دهد، که تا روز قیامت چراغ را بر پیه سوز، و سلاح را بر گرز و کمند، حمل کند.

بلکه در عین اینکه به ذیل اباحت علمی متمسک می شود، نتایج حاصله را بر قرآن تحمیل نکند، چون فهمیدن حقایق قرآن، و تشخیص مقاصد آن، از راه اباحت علمی دو جور است،

دو روش برای فهم حقائق قرآن

یکی اینکه ما در مسئله ای که قرآن متعرض آنست ، بحثی علمی ، و یا فلسفی را آغاز کنیم ، و همچنان دنبال کنیم ، تا حق مطلب برایمان روشن و ثابت شود، آنوقت بگوئیم : آیه هم همین را میگوید، این روش هر چند که مورد پسند بحثهای علمی و نظری است ، و لکن قرآن آن را نمی پسندد.

دوم اینکه برای فهم آن مسئله ، و تشخیص مقصود آن آیه ، از نظائر آن آیه کمک گرفته ، منظور از آیه مورد نظر را بدست آوریم ، (آنگاه اگر بگوئیم علم هم همین را می گوید عیبی ندارد)، و این روشی است که میتوان آنرا تفسیر خواند، خود قرآن آن را می پسندد، چون قرآن خود را تبیان کل شیء میداند، آنوقت چگونه ممکن است که بیان خودش نباشد، قرآن خود را هدایت مردم و بیناتی از هدی ، و جدا سازنده حق از باطل معرفی نموده ، می فرماید: **(هدی للناس، و بینات من الهدی، والفرقان)**، آنوقت چطور ممکن است هدایت ، و بینه ، و فرقان ، و نور مردم در تمامی حوائج زندگیشان باشد، ولی در ضروری ترین حاجتشان که فهم خود قرآن است ، نه هدایت باشد، و نه تبیان ، و نه فرمان ، و نه نور؟.

قرآن بتمامی افرادی که در راه خدا مجاهدت می کنند مژده داده ، که ایشان را به راه های خود هدایت می کند، و فرموده : **(والذین جاهدوا فینا لنهدينهم سبلنا)**، آنوقت در مهم ترین جهادشان که همانا فهم کلام پروردگارشان است ، ایشان را هدایت نکند؟ (و به فرضیات علمی احاله کند)، و چه جهادی اعظم از مجاهدت در فهم کتاب خدا، و چه سیلی بهتر از سبیل قرآن بشر را بسوی او هدایت میکند؟! و آیاتی که قرآن را چنین معرفی می کند بسیار است ، که

انشاءالله در بحث محکم و متشابه ، در اوائل سوره آل عمران به همه آنها اشاره نموده ، در اطرافش بحث مفصل می کنیم .

طریقه رسول خدا ﷺ و ائمه اهل البیت علیهم السلام در تفسیر قرآن باقی میماند طریقه ای که رسول خدا ﷺ و امامان اهل بیت او در تفسیر سلوک نموده اند، رسولی که خدا قرآن را نخست به او تعلیم کرده ، و او را معلم سایرین قرار داده ، و فرموده : **(نزل به الروح الامین ، علی قلبک)** ، **(روح الامین آنرا بر قلب تو نازل کرده)** ، و نیز فرموده : **(وانزلنا الیک الذکر ، لتبین للناس ما نزل الیهم)** ، **(ما کتاب را بر تو نازل کردیم ، تا برای مردم بیان کنی ، که چه چیز برای آنان نازل شده)** ، و نیز فرموده : **(یتلوا علیهم آیاته ، ویزکیهم ، و یعلمهم الکتاب والحکمه)** ، **(آیات آنرا بر شما میخواند و شما را تزکیه نموده ، کتاب و حکمت را تعلیمتان می دهد)**

و امامان اهل بیت که رسول خدا ﷺ ایشان را در حدیث مورد اتفاق بین شیعه و سنی **(انی تارک فیکم الثقلین ، ما ان تمسکتُم بهما لن تضلوا بعدی ابدًا ، کتاب الله و عترتی ، اهل بیتی ، و انهما لن یفترقا ، حتی یردا علی الحوض)** ، من دو چیز گران در شما جانشین می گذارم ، که مادام به آن دو تمسک جوئید، ابدًا بعد از من گمراه نمی شوید، یکی کتاب خدا، و یکی عترتم اهل بیتم را، و این دو حتی چشم بر هم زدنی از یکدیگر جدا نمی شوند، تا کنار حوض بر من درآیند)، منصوب برای چنین مقامی کرده ، و خدا هم تصدیقش کرده ، که فرموده : **(انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت و یطهرکم تطهیرا)** ، و نیز علم به قرآن را از غیر ایشان که مطهرین اند نفی کرده ، و فرموده : **(انه لقرآن کریم ، فی کتاب مکنون ، لا یمسه الا المطهرون)** ، **(به درستی که**

این قرآن کتابی است کریم و خواندنی در کتابی مکنون که احدی جز مطهرین با آن تماس ندارد).

این پیغمبر و این امامان اهل بیت علیهم السلام، طریقه شان در تعلیم و تفسیر قرآن کریم، بطوریکه از احادیث تفسیری آنان بر می آید، همین طریقه ای است که ما بیان کردیم، و ما بزودی آن احادیث را در ضمن بحث های روایتی این کتاب از نظر خواننده عزیز می گذرانیم، آنوقت خواهید دید که هیچ اهل بحثی در آن همه روایت حتی به یک حدیث برنمیخورد، که رسول خدا و یا ائمه اهل بیت علیهم السلام در تفسیر آیه ای از حجت و برهانی علمی و نظری و یا فرضیه ای علمی کمک گرفته باشند.

فرمایشات پیامبر ﷺ درباره قرآن کریم

و چطور ممکن است چنین کاری کرده باشند؟ با اینکه رسول خدا ﷺ درباره قرآن کریم فرمود: (وقتی فتنه ها چون پاره های شبی دیجور راه خدا و راه نجات را بر شما مشتبه کردند، در آن هنگام بر شما باد به قرآن، که او شافعی است، که شفاعت و وساطتش امضاء شده، و شکوه گری از نقائص بشر است که خدا او را تصدیق کرده، هر کس آن را به عنوان کارنامه پیش روی خود بگذارد، تا به آن عمل کند، او وی را به سوی بهشت می کشاند، و هر کس آن را پشت سر اندازد، و به برنامه هائی دیگر عمل کند، همان قرآن او را از پشت سر به سوی آتش می راند.

قرآن دلیلی است که بسوی بهترین سبیل راه می نماید، و آن کتاب تفصیل، و جدا سازی حق از باطل است، و کتاب بیان است، که هر لحظه به تو سعادت می دهد، کتاب فصل است، نه شوخی، کتابی است که ظاهری و باطنی دارد، ظاهرش همه حکمت است، و باطنش همه علم، ظاهرش ظریف و لطیف، و باطنش بسیار ژرف و عمیق است، قرآن دارای دلالتها و علامتها است، و تازه دلالتهایش هم دلالتی دارد عجائب قرآن را نمی توان شمرد، غرائب آن هرگز کهنه نمی شود، در آن چراغهای هدایت، و مناره های حکمت است، قرآن دلیل بر هر پسندیده است نزد کسی که انصاف داشته باشد.

بنابراین بر هر کسی لازم است که دیدگان خود را در آن بچراند، و نظر خود را به این صفات برساند (و با این صفات به قرآن نظر کند) تا دچار هلاکت نشود، و از خلیدن خار به پای چشمش رهائی یابد، چه تفکر مایه حیات قلب شخص بصیر است، چنین کسی مانند چراغ به دستی میماند که در تاریکی های شب نور دارد، او به سهولت و بخوبی میتواند از خطرهای تاریکی می آفریند

رهائی یابد، علاوه بر اینکه در مسیر خود توقفی ندارد، علی علیه السلام هم (به طوریکه در نهج البلاغه آمده) می فرماید: (قرآن چنین است که پاره ای از آن پاره ای دیگر را بیان میکند، و بعضی از آن شاهد بعضی دیگر است).... و این یگانه راه مستقیم و روش بی نقصی است که معلمین قرآن و هادیان آن ، ائمه علیهم السلام پیموده اند.

و ما نیز به یاری خدای سبحان روش تفسیری خود را به همین طرز قرار می دهیم ، و از آیات قرآن در ضمن بیاناتی بحث می کنیم ، و به هیچ وجه بحثی نظری ، و فلسفی ، و یا به فرضیه ای علمی ، یا مکاشفه ای عرفانی ، تکیه نمی کنیم .

و نیز در این تفسیر در جهات ادبی قرآن بیش از آن مقداری که در فهم معنا از اسلوب عربی محتاج به آن هستیم ، و تا آن نکته را بیان نکنیم از اسلوب عربی کلام آن معنا را نمی فهمیم ، و یا مقدمه ای بدیهی ، و یا مقدمه ای علمی که فهم اشخاص در آن اختلاف ندارد، ذکر نمی کنیم .

بنابراین از آنچه تاکنون بیان کردیم به دست آمد، که ما در این تفسیر به منظور اینکه به طریقه اهل بیت علیهم السلام تفسیر کرده باشیم تنها در جهات زیر بحث می کنیم :

1- معارفی که مربوط است به اسماء خدای سبحان و صفات او، از حیات ، و علم ، و قدرت ، و سمع ، و بصر، و یکتائی ، و امثال آن ، و اما ذات خدای عز و جل ، به زودی خواهی دید که قرآن کریم آن ذات مقدس را غنی از بیان می داند.

- 2- معارف مربوط به افعال خدایتعالی ، چون خلق ، و امر، و اراده ، و مشیت ، و هدایت ، و اضلال ، و قضاء، و قدر، و جبر، و تفویض ، و رضا، و غضب ، و امثال آن ، از کارهای متفرق .
- 3- معارفی که مربوط است بواسطه هائی که بین او و انسان هستند، مانند حجابها، و لوح ، و قلم ، و عرش ، و کرسی ، و بیت المعمور، و آسمان ، و زمین ، و ملائکه ، و شیطانها، و جن ، و غیر ذلک .
- 4- معارفی که مربوط است به خود انسان در زندگی قبل از دنیا.
- 5- معارفی که مربوط است بانسان در دنیا، چون تاریخ پیدایش نوع او، و خودشناسیش ، و شناسائی اصول اجتماعی ، و مسئله نبوت ، و رسالت ، و وحی ، و الهام ، و کتاب ، و دین ، و شریعت ، که از این باب است مقامات انبیاء، که از داستانهای آنان استفاده می شود، همان داستانهای که قرآن کریم از آن حضرات حکایت کرده است .
- 6- معارف مربوط به انسان در عوالم بعد از دنیا، یعنی عالم برزخ و معاد.
- 7- معارف مربوط به اخلاق نیک و بد انسان ، که مقامات اولیاء در صراط بندگی یعنی اسلام و ایمان و احسان و اخبات و اخلاص و غیر ذلک مربوط به این معارف است .
- و اما آیاتی که مربوط است به احکام دینی ، در این تفسیر پیرامون آنها بحث نشده ، چونکه بحث پیرامون آنها مربوط به کتاب فقه است نه تفسیر.

ویژگی تفسیر المیزان

نتیجه این طریقه از تفسیر این شده که در تمامی این کتاب و در تفسیر همه آیات قرآنی یک بار هم نمی بینی که آیه ای را بر معنایی خلاف ظاهر حمل کرده باشیم ، پس در این کتاب تاءویلی که دیگران بسیار دارند نمی بینی ، بلکه تاءویل به آن معنایی که قرآن در چند جا اثباتش می کند، به زودی خواهی دید که آن تاءویل اصلاً از قبیل معانی نیست .

سپس در هر چند آیه بعد از تمام شدن بحثها و بیانات تفسیری ، بحث هایی متفرق از روایات قرار داده ایم ، و در آن به آن مقدار که بر ایمان امکان داشت ، از روایات منقوله از رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم و ائمه اهل بیت سلام الله علیهم اجمعین هم از طرق عامه و هم خاصه ایراد نموده ایم ، و اما آن روایاتی که از مفسرین صحابه و تابعین چیزی نقل می کند، در این کتاب نقل نکردیم ، برای این که صرف نظر از اینکه روایاتی است در هم و بر هم ، کلام صحابه و تابعین حجیتی برای مسلمانان ندارد، (مگر روایاتی که بعنوان موقوفه نقل شده است).

و بزودی اهل بحث اگر در روایات منقوله از ائمه علیهم السلام دقت بفرمایند مطلع خواهد شد که این طریقه نوینی که بیانات این کتاب بر آن اساس نهاده شده ، طریقه ای جدید نیست ، بلکه قدیمی ترین طریقه ای است که در فن تفسیر سلوک شده ، و طریقه معلمین تفسیر سلام الله علیهم است .

البته در خلال این کتاب بحث های مختلف فلسفی ، و علمی ، و تاریخی ، و اجتماعی ، و اخلاقی ، هست ، که در آنها نیز به مقدار وسعمان بحث کرده ایم ، و در همه این بحث ها به ذکر آن مقدماتی که سنخیت با بحث داشته اکتفاء نموده

، و از ذکر مقدماتی که مقدمیت ندارد، و خارج از طور بحث است خودداری نمودیم .

و سداد و رشاد را از خدایتعالی مسئلت می نمائیم که بهترین یاور و راهنماست .

فقیر الی الله محمد حسین طباطبائی

سوره حمد آیات 1 - 5

بسم الله الرحمن الرحيم - 1

الحمد لله رب العلمين - 2

الرحمن الرحيم - 3

مالك يوم الدين - 4

اياك نعبد و اياك نستعين - 5.

ترجمه آیات :

بنام خدائی که هم رحمتی عام دارد و هم رحمتی خاص به نیکان
ستایش مر خدا را که مالک و مدبر همه عوالم است
هم رحمتی عام دارد و هم رحمتی خاص به نیکان
خدائی که مالکیت علی الاطلاقش در روز جزا برای همه مکشوف میشود
تنها تو را می پرستیم و تنها از تو یاری می طلبیم .

سبب ابتداء به (بسم الله)

بیان

(بسم الله الرحمن الرحيم) بسیار می شود که مردم ، عملی را که می کنند، و یا می خواهند آغاز آن کنند، عمل خود را با نام عزیزی و یا بزرگی آغاز می کنند، تا به این وسیله مبارک و پر اثر شود، و نیز آبرویی و احترامی به خود بگیرد، و یا حداقل باعث شود که هر وقت نام آن عمل و یا یاد آن به میان می آید، به یاد آن عزیز نیز بیفتند.

عین این منظور را در نامگذاریها رعایت می کنند، مثلاً می شود که مولودی که برایشان متولد می شود، و یا خانه ، و یا مؤسسه ای که بنا می کنند، بنام محبوبی و یا عظیمی نام می گذارند، تا آن نام با بقاء آن مولود، و آن بنای جدید، باقی بماند، و مسمای اولی به نوعی بقاء یابد، و تا مسمای دومی باقی است باقی بماند، مثل کسی که فرزندش را به نام پدرش نام می گذارد، تا همواره نامش بر سر زبانها بماند، و فراموش نشود.

آغاز با نام خدا ادب و عمل را خدائی و نیک فرجام می کند

این معنا در کلام خدای تعالی نیز جریان یافته ، خدایتعالی کلام خود را به نام خود که عزیزترین نام است آغاز کرده ، تا آنچه که در کلامش هست مبارک او را داشته باشد، و مرتبط با نام او باشد، و نیز ادبی باشد تا بندگان خود را به آن ادب ، مودب کند، و بیاموزد تا در اعمال و افعال و گفتارهایش این ادب را رعایت نموده ، آن را با نام وی آغاز نموده ، مبارک وی را به آن بزند، تا عملش خدائی شده ، صفات اعمال خدا را داشته باشد، و مقصود اصلی از آن اعمال ، خدا و رضای او باشد، و در نتیجه باطل و هالک و ناقص و ناتمام نماند، چون به نام خدائی آغاز شده که هلاک و بطلان در او راه ندارد.

خواهید پرسید که دلیل قرآنی این معنا چیست ؟ در پاسخ می گوئیم دلیل آن این است که خدایتعالی در چند جا از کلام خود بیان فرموده : که آنچه برای رضای او و به خاطر او و به احترام او انجام نشود باطل و بی اثر خواهد بود، و نیز فرموده : بزودی بیک یک اعمالی که بندگان انجام داده می پردازد، و آنچه به احترام او و به خاطر او انجام نداده اند نابود و هباء منثورا می کند، و آنچه به غیر این منظور انجام داده اند، حبط و بی اثر و باطل می کند، و نیز فرموده : هیچ چیزی جز وجه کریم او بقاء ندارد، در نتیجه هر چه به احترام او و وجه کریمش و به خاطر رضای او انجام شود، و به نام او درست شود باقی می ماند، چون خود او باقی و فنا ناپذیر است ، و هر امری از امور از بقاء، آن مقدار نصیب دارد، که خدا از آن امر نصیب داشته باشد.

و نیز این معنا همانست که حدیث مورد اتفاق شیعه و سنی آن را افاده می کند، و آن این است که رسول خدا ﷺ فرمود: (هر امری از امور که اهمیتی داشته باشد، اگر به نام خدا آغاز نشود، ناقص و ابتر می ماند، و به نتیجه نمی رسد) و کلمه (ابتر) بمعنای چیزیست که آخرش بریده باشد.

از همین جا می توانیم بگوئیم حرف (باء) که در اول (بسم الله) است ، از میان معنایی که برای آنست ، معنای ابتداء با این معنایی که ما مخصوصا این تناسب از این جهت روشن تر به نظر می رسد که کلام خدا با این جمله آغاز شده ، و کلام ، خود فعلی است از افعال ، و ناگزیر دارای وحدتی است ، و وحدت کلام به وحدت معنا و مدلول آن است ، پس لاجرم کلام خدا از اول تا به آخرش معنای واحدی دارد، و آن معنای واحد غرضی است که به خاطر آن غرض ، کلام خود را به بندگان خود القاء کرده است .

حال آن معنای واحدی که غرض از کلام خدایتعالی است چیست ؟ از آیه :

(قد جاء کم من الله نور و کتاب مبین ، یهدی به الله) ، (از سوی خدا به سوی شما نوری و کتابی آشکار آمد، که به سوی خدا راه می نماید) ... و آیاتی دیگر، که خاصیت و نتیجه از کتاب و کلام خود را هدایت بندگان دانسته ، فهمیده میشود: که آن غرض واحد هدایت خلق است ، پس در حقیقت هدایت خلق با نام خدا آغاز شده ، خدائی که مرجع همه بندگان است ، خدائی که رحمان است ، و به همین جهت سبیل رحمتش را برای عموم بندگان چه مؤمن و چه کافر بیان می کند، آن سبیلی که خیر هستی و زندگی آنان در پیمودن آن سبیل است ، و خدائی که رحیم است ، و به همین جهت سبیل رحمت خاصه اش را برای خصوص مؤمنین بیان می کند، آن سبیلی که سعادت آخرت آنان را تاءمین نموده ، و به دیدار پروردگارشان منتهی می شود، و در جای دیگر از این دو قسم رحمتش ، یعنی رحمت عامه و خاصه اش خبر داده ، فرمود: (و رحمتی وسعت کلشیء، فساکتبها للذین یتقون) ، (رحمتم همه چیز را فرا گرفته ، و بزودی همه آن را به کسانی که تقوی پیشه کنند اختصاص می دهم) این ابتداء به نام خدا نسبت به تمامی قرآن بود، که گفتیم غرض از سراسر قرآن یک امر است ، و آن هدایت است ، که در آغاز قرآن این یک عمل با نام خدا آغاز شده است .

علت ابتداء هر سوره با بسم الله

و اما اینکه این نام شریف بر سر هر سوره تکرار شده ، نخست باید دانست که خدای سبحان کلمه (سوره) را در کلام مجیدش چند جا آورده ، از آن جمله فرموده : **(فاتوا بسورة مثله)** ، و فرموده : **(فاتوا بعشر- سور مثله مفتریات)** و فرموده : **(اذا انزلت سورة)** ، و فرموده : **(سورة انزلناها و فرضناها)**. از این آیات می فهمیم که هر یک از این سوره ها طائفه ای از کلام خدا است ، که برای خود و جداگانه ، وحدتی دارند، نوعی از وحدت ، که نه در میان ابعاض یک سوره هست ، و نه میان سوره ای و سوره ای دیگر.

و نیز از اینجا می فهمیم که اغراض و مقاصدی که از هر سوره بدست می آید مختلف است ، و هر سوره ای غرضی خاص و معنای مخصوصی را ایفاء می کند، غرضی را که تا سوره تمام نشود آن غرض نیز تمام نمی شود، و بنا بر این جمله **(بسم الله)** در هر یک از سوره ها راجع به آن غرض واحدی است که در خصوص آن سوره تعقیب شده است .

پس **بسم الله** در سوره حمد راجع به غرضی است که در خصوص این سوره هست و آن معنائی که از خصوص این سوره بدست می آید، و از ریخت این سوره برمی آید حمد خدا است ، اما نه تنها به زبان ، بلکه به اظهار عبودیت ، و نشان دادن عبادت و کمک خواهی و در خواست هدایت است ، پس کلامی است که خدا به نیابت از طرف بندگان خود گفته ، تا ادب در مقام اظهار عبودیت را به بندگان خود بیاموزد.

و اظهار عبودیت از بنده خدا همان عملی است که می کند، و قبل از انجامش بسم الله می گوید، و امر ذی بال و مهم همین کاری است که اقدام بر آن کرده ، پس ابتدا به نام خدای سبحان هم راجع به او است ، و معنایش این است : خدایا

من به نام تو عبودیت را برای تو آغاز می کنم ، پس باید گفت : متعلق باء در بسم الله سوره حمد ابتداء است ، در حقیقت می خواهیم اخلاص در مقام عبودیت ، و گفتگوی با خدا را به حد کمال برسانیم ، و بگوئیم پروردگارا حمد تو را با نام تو آغاز می کنم ، تا این عملم نشانه و مارک تو را داشته باشد، و خالص برای تو باشد، ممکن هم هست همانطور که قبلا گفتیم متعلق آن فعل (ابتداء) باشد، و معنایش این باشد که خدایا من خواندن سوره و یا قرآن را با نام تو آغاز می کنم ، بعضی هم گفته اند: (باء) استعانت است ، و لکن معنی ابتداء مناسب تر است ، برای اینکه در خود سوره ، مسئله استعانت صریحا آمده ، و فرمود: **(ایاک نستعین)**، دیگر حاجت به آن نبود که در بسم الله نیز آن را بیاورد

معنی و موارد استعمال لفظ (اسم)

و اما اسم ؟ این کلمه در لغت بمعنای لفظی است که بر مسمی دلالت کند، و این کلمه از ماده (سمه) اشتقاق یافته ، و سمه به معنای داغ و علامتی است که بر گوسفندان می زدند، تا مشخص شود کدامیک از کدام شخص است ، و ممکن هم هست اشتقاقش از (سمو) به معنای بلندی باشد، مبدا اشتقاقش هر چه باشد کاری نداریم ، فعلا آنچه لغت و عرف از لفظ (اسم) می فهمد، لفظ دلالت کننده است ، و معلوم است که لازمه این معنا آن است که اسم غیر از مدلول و مسمی باشد.

البته این یک استعمال است ، استعمال دیگر اینکه اسم بگوئیم و مرادمان از آن ذاتی باشد که وصفی از اوصافش مورد نظر ما است ، که در این مورد کلمه (اسم) دیگر از مقوله الفاظ نیست ، بلکه از اعیان خارجی است ، چون چنین اسمی همان مسمای کلمه (اسم) به معنای قبلی است .

مثلا کلمه (عالم - دانا - که یکی از اسماء خدایتعالی است) اسمی است که دلالت می کند بر آن ذاتی که به این اسم مسمی شده ، و آن ذات عبارت است از ذات به لحاظ صفت علمش ، و همین کلمه در عین حال اسم است برای ذاتی که از خود آن ذات جز از مسیر صفاتش خبری نداریم ، در مورد اول اسم از مقوله الفاظ بود، که بر معنایی دلالت می کرد، ولی در مورد دوم ، دیگر اسم لفظ نیست ، بلکه ذاتی است از ذوات که دارای وصفی است از صفات .

فرق بین اسم و اسم و علت تفکیک بین آن دو

و اما اینکه چرا با این کلمه چنین معامله ای شده ، که یکی مانند سایر کلمات از مقوله الفاظ، و جائی دیگر از مقوله اعیان خارجی باشد؟ در پاسخ می گوئیم علتش این شده که نخست دیده اند لفظ (اسم) وضع شده برای الفاظی که دلالت بر مسمیاتی کند، ولی بعدها برخوردند که اوصاف هر کسی در معرفی او و متمایز کردنش از دیگران کار اسم را می کند، به طوریکه اگر اوصاف کسی طوری در نظر گرفته شود که ذات او را حکایت کند، آن اوصاف درست کار الفاظ را می کند، چون الفاظ بر ذوات خارجی دلالت می کنند، و چون چنین دیدند، اینگونه اوصاف را هم اسم نامیدند.

نتیجه این نامگذاری این شد که فعلا (اسم) همانطور که در مورد لفظ استعمال می شود، و به آن لحاظ اصلا امری لفظی است ، همچنین در مورد صفات معرف هر کسی نیز استعمال می شود، و به این لحاظ از مقوله الفاظ نیست ، بلکه از اعیان است .

آنگاه دیدند آن چیزی که دلالت می کند بر ذات ، و از هر چیزی به ذات نزدیکتر است ، اسم بمعنای دوم است ، (که با تجزیه و تحلیل عقلی اسم شده)، و اگر اسم به معنای اول بر ذات دلالت می کند، با وساطت اسم بمعنای دوم است ، از این رو اسم به معنای دوم را اسم نامیدند، و اسم به معنای اول را اسم اسم .

البته همه اینها که گفته شد مطالبی است که تحلیل عقلی آن را دست می دهد، و نمی شود لغت را حمل بر آن کرد، پس هر جا کلمه (اسم) را دیدیم ، ناگزیریم حمل بر همان معنای اول کنیم .

در صدر اول اسلام این نزاع همه مجامع را بخود مشغول کرده بود، و متکلمین بر سر آن مشاجره ها می کردند، که آیا اسم عین مسمی است ؟ و یا غیر آنست ؟ ولکن اینگونه مسائل دیگر امروز مطرح نمی شود، چون آنقدر روشن شده که به حد ضرورت رسیده است ، و دیگر صحیح نیست که آدمی خود را به آن مشغول نموده ، قال و قیل صدر اول را مورد بررسی قرار دهد، و حق را به یک طرف داده ، سخن دیگری را ابطال کند، پس بهتر آن است که ما نیز متعرض آن نشویم .

توضیح لفظ جلاله (الله)

و اما لفظ جلاله (الله)، اصل آن (ال اله) بوده، که همزه دومی در اثر کثرت استعمال حذف شده، و بصورت الله در آمده است، و کلمه (اله) از ماده (اله) باشد، که به معنای پرستش است، وقتی می گویند (اله الرجل و یاله)، معنایش این است که فلانی عبادت و پرستش کرد، ممکن هم هست از ماده (ول ه) باشد، که بمعنای تحیر و سرگردانی است، و کلمه نامبرده بر وزن (فعال) به کسره فاء، و بمعنای مفعول (ماءلوه) است، همچنان که کتاب بمعنای مکتوب (نوشته شده) می باشد، و اگر خدای را اله گفته اند، چون ماءلوه و معبود است، و یا به خاطر آن است که عقول بشر در شناسائی او حیران و سرگردان است.

و ظاهراً کلمه (الله) در اثر غلبه استعمال علم (اسم خاص) خدا شده، و گر نه قبل از نزول قرآن این کلمه بر سر زبانها دائر بود، و عرب جاهلیت نیز آن را می شناختند، همچنان که آیه شریفه: (و لئن سئلتهم من خلقهم؟ ليقولن الله) (و اگر از ایشان بپرسی چه کسی ایشان را خلق کرده، هر آینه خواهند گفت: الله)، و آیه: (فقالوا هذا لله بزعمهم، وهذا لشركائنا)، (پس درباره قربانیان خود گفتند: این مال الله، و این مال شرکائی که ما برای خدا داریم)، این شناسائی را تصدیق می کند.

از جمله ادله ای که دلالت می کند بر اینکه کلمه (الله) علم و اسم خاص خدا است، این است که خدایتعالی به تمامی اسماء حسنائش و همه افعالی که از این اسماء انتزاع و گرفته شده، توصیف می شود، ولی با کلمه (الله) توصیف نمی شود، مثلاً میگوئیم الله رحمان است، رحیم است، ولی به عکس آن نمیگوئیم، یعنی هرگز گفته نمیشود: که رحمان این صفت را دارد که الله است و نیز میگوئیم (رحم الله و علم الله و رزق الله)، (خدا رحم کرد، و خدا دانست، و خدا روزی

داد،) ولی هرگز نمیگوئیم (الله الرحمن ، رحمان الله شد)، و خلاصه ، اسم جلاله نه صفت هیچیک از اسماء حسناى خدا قرار می گیرد، و نه از آن چیزی به عنوان صفت برای آن اسماء گرفته میشود.

از آنجائی که وجود خدای سبحان که اله تمامی موجودات است ، خودش خلق را به سوی صفاتش هدایت می کند،و می فهماند که به چه اوصاف کمالی متصف است ، لذا می توان گفت که کلمه (الله) بطور التزام دلالت بر همه صفات کمالی او دارد، و صحیح است بگوئیم لفظ جلاله (الله) اسم است برای ذات واجب الوجودی که دارنده تمامی صفات کمال است ، و گر نه اگر از این تحلیل بگذریم ، خود کلمه (الله) پیش از اینکه نام خدایتعالی است ، بر هیچ چیز دیگری دلالت ندارد، و غیر از عنایتی که در ماده (ا ل ه) است ، هیچ عنایت دیگری در آن بکار نرفته است .

معنی رحمن و رحیم و فرق آن دو

و اما دو وصف رحمان و رحیم ، دو صفتند که از ماده رحمت اشتقاق یافته اند، و رحمت صفتی است انفعالی ، و تاءثر خاصی است درونی ، که قلب هنگام دیدن کسی که فاقد چیزی و یا محتاج به چیزی است که نقص کار خود را تکمیل کند، متاثر شده ، و از حالت پراکندگی به حالت جزم و عزم در می آید، تا حاجت آن بیچاره را بر آورد، و نقص او را جبران کند، چیزیکه هست این معنا با لوازم امکانیش درباره خدا صادق نیست ، و به عبارت دیگر، رحمت در خدایتعالی هم به معنای تاءثر قلبی نیست ، بلکه باید نواقص امکانی آن را حذف کرد، و باقی مانده را که همان اعطاء، و افاضه ، و رفع حاجت حاجتمند است ، به خدا نسبت داد.

کلمه (رحمان) صیغه مبالغه است که بر کثرت و بسیاری رحمت دلالت می کند، و کلمه (رحیم) بر وزن فعیل صفت مشبیه است ، که ثبات و بقاء و دوام را میرساند، پس خدای رحمان معنایش خدای کثیر الرحمه ، و معنای رحیم خدای دائم الرحمه است ، و به همین جهت مناسب با کلمه رحمت این است که دلالت کند بر رحمت کثیری که شامل حال عموم موجودات و انسانها از مؤمنین و کافر می شود، و به همین معنا در بسیاری از موارد در قرآن استعمال شده ، از آن جمله فرموده : **(الرحمن علی العرش استوی)**، (مصدر رحمت عامه خدا عرش است که مهیمن بر همه موجودات است) و نیز فرموده : **(قل من کان فی الضلاله فلیمد له الرحمن مدا)**، (بگو آن کس که در ضلالت است باید خدا او را در ضلالتش مدد برساند) و از این قبیل موارد دیگر.

و نیز به همین جهت مناسب تر آنست که کلمه (رحیم) بر نعمت دائمی ، و رحمت ثابت و باقی او دلالت کند، رحمتی که تنها به مؤمنین افاضه می کند، و

در عالمی افاضه می کند که فنا ناپذیر است ، و آن عالم آخرت است ، همچنانکه خدایتعالی فرمود: (وكان بالمؤمنين رحيما)، (خداوند همواره ، به خصوص مؤمنین رحیم بوده است)، و نیز فرموده : (انه بهم رؤف رحيم)، (بدرستی که او به ایشان رؤف و رحیم است)، و آیاتی دیگر، و به همین جهت بعضی گفته اند: رحمان عام است ، و شامل مؤمن و کافر می شود، و رحیم خاص مؤمنین است .

معنی حمد و فرق آن با مدح

(الحمد لله) کلمه حمد بطوریکه گفته اند به معنای ثنا و ستایش در برابر عمل جمیلی است که ثنا شونده به اختیار خود انجام داده، به خلاف کلمه (مدح) که هم این ثنا را شامل میشود، و هم ثنای بر عمل غیر اختیاری را، مثلاً گفته می شود (من فلانی را در برابر کرامتی که دارد حمد و مدح کردم) ولی در مورد تالوئیک مروارید، و یا بوی خوش یک گل نمی گوئیم آن را حمد کردم بلکه تنها می توانیم بگوئیم (آن را مدح کردم).

حرف (الف و لام) که در اول این کلمه آمده استغراق و عمومیت را می رساند، و ممکن است (لام) جنس باشد، و هر کدام باشد مالش یکی است.

برای اینکه خدای سبحان می فرماید:

(ذلکم الله ربکم خالق کلشی-ء)، (این است خدای شما که خالق هر چیز است)، و اعلام میدارد که هر موجودیکه مصداق کلمه (چیز) باشد، مخلوق خداست، و نیز فرموده: (الذی احسن کلشی-ء خلقه آن خدائیکه هر چه را خلق کرده زیبایش کرده)، و اثبات کرده که هر چیزی که مخلوق است به آن جهت که مخلوق او است و منسوب به او است حسن و زیبا است، پس حسن و زیبائی دائر مدار خلقت است، همچنانکه خلقت دائر مدار حسن میباشد، پس هیچ خلقی نیست مگر آنکه به احسان خدا حسن و به اجمال او جمیل است، و به عکس هیچ حسن و زیبائی نیست مگر آنکه مخلوق او، و منسوب به او است.

و نیز فرموده: (هو الله الواحد القهار او است خدای واحد قهار)، نیز فرموده: (و عنت الوجوه للحي القيوم)، (ذلیل و خاضع شد وجوه در برابر حی قیوم) و در این دو آیه خبر داده است از اینکه هیچ چیزی را به اجبار کسی و قهر

قاهری نیافریده ، و هیچ فعلی را به اجبار اجبارکننده ای انجام نمیدهد، بلکه هر چه خلق کرده با علم و اختیار خود کرده ، در نتیجه هیچ موجودی نیست مگر آنکه فعل اختیاری او است ، آن هم فعل جمیل و حسن ، پس از جهت فعل تمامی حمدها از آن او است .

و اما از جهت اسم ، یک جا فرموده : **(اللّٰهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى)**، (خدا است که معبودی جز او نیست ، و او را است اسماء حسنی)، و جائی دیگر فرموده : **(وَلِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذُرُوا الَّذِينَ يَلْحَدُونَ فِي الْأَسْمَاءِ)**، (خدای را است اسمائی حسنی ، پس او را به آن اسماء بخوانید، و آنانرا که در اسماء او کفر می ورزند رها کنید، و بخودشان واگذارید)، و اعلام داشته که او هم در اسمائش جمیل است ، و هم در افعالش ، و هر جمیلی از او صادر می شود.

استشهاد بر اینکه جنس حمد و همه حمد از آن خدا است

پس روشن شد که خدایتعالی هم در برابر اسماء جمیلش محمود و سزاوار ستایش است ، و هم در برابر افعال جمیلش ، و نیز روشن شد که هیچ حمدی از هیچ حامدی در برابر هیچ امری محمود سر نمی زند مگر آنکه در حقیقت حمد خدا است ، برای آنکه آن جمیلی که حمد و ستایش حامد متوجه آنست فعل خدا است ، و او ایجادش کرده ، پس جنس حمد و همه آن از آن خدا است .

از سوی دیگر ظاهر سیاق و به قرینه التفاتی که در جمله : **(ایاک نعبد)...** ، بکار رفته ، و ناگهان خدای سبحان مخاطب بندگان قرار گرفته ، چنین دلالت دارد که سوره مورد بحث کلام بنده خداست ، به این معنا که خدایتعالی در این سوره به بنده خود یاد می دهد که چگونه حمدش گوید، و چگونه سزاوار است ادب عبودیت را در مقامی که می خواهد اظهار عبودیت کند، رعایت نماید، و این ظاهر را جمله **(الحمد لله)** نیز تاءید میکند.

برای اینکه حمد توصیف است ، و خدای سبحان خود را از توصیف واصفان از بندگانش منزّه دانسته ، و فرموده : **(سبحان الله عما یصفون ، الا عباد الله المخلصین)** ، خدا منزّه است از آنچه توصیفش می کنند، مگر بندگان مخلص او)، و در کلام مجیدش هیچ جا این اطلاق را مقید نکرده ، و هیچ جا عبارتی نیاورده که حکایت کند حمد خدا را از غیر خدا، بجز عده ای از انبیاء مخلصش ، که از آنان حکایت کرده که حمد خدا گفته اند، در خطابش به نوح **عليه السلام** فرموده : **(قل الحمد لله الذی نجینا من القوم الظالمین)** ، پس بگو حمد آن خدائی را که ما را از قوم ستمکار نجات داد)، و از ابراهیم حکایت کرده که گفت : **(الحمد لله الذی وهب لی علی الکبر اسمعیل و اسحق)** ، (سپاس خدائی را که در سر پیری اسماعیل و اسحاق را بمن داد) و در چند جا از کلامش به رسول

گرامیش محمد ﷺ فرموده : که (وقل الحمد لله بگو الحمد لله)، و از داود و سلیمان (عليهما السلام) حکایت کرده که : (وقالا الحمد لله گفتند: الحمد لله) و از اهل بهشت یعنی پاک دلانی که از کینه درونی ، و کلام بیهوده ، و فسادانگیز پاکند، نقل کرده که آخرین کلامشان حمد خدا است ، و فرموده : (وآخر دعوائهم ان الحمد لله رب العالمين).

و اما غیر این موارد هر چند خدایتعالی حمد را از بسیاری مخلوقات خود حکایت کرده ، و بلکه آنرا به همه مخلوقاتش نسبت داده ، و فرموده : (و الملائكة يسبحون بحمد ربهم)، و نیز فرموده : (و يسبح الرعد بحمده)، و نیز فرموده : (وان من شيء الا يسبح بحمده)، (هیچ چیز نیست مگر آنکه خدا را با حمدش تسبیح می گوید).

بیان اینکه خدا از حمد حامدان منزّه است و دلیل آن

الا اینکه بطوری که ملاحظه می کنید همه جا خود را از حمد حامدان ، مگر آن عده که گفتیم ، منزّه میدارد، هر جا سخن از حمد حامدان کرده ، حمد ایشان را با تسبیح جفت کرده ، و بلکه تسبیح را اصل در حکایت قرار داده ، و حمد را با آن ذکر کرده ، و همانطور که دیدید فرموده : تمامی موجودات با حمد خود او را تسبیح می گویند.

خواهی پرسید چرا خدا منزّه از حمد حامدان است ؟ و چرا نخست تسبیح را از ایشان حکایت کرده ؟ میگوئیم برای اینکه غیر خدایتعالی هیچ موجودی به افعال جمیل او، و به جمال و کمال افعالش احاطه ندارد، همچنانکه به جمیل صفاتش و اسماءش که جمال افعالش ناشی از جمال آن صفات و اسماء است ، احاطه ندارد، همچنان که خودش فرموده : **(و لا یحیطون به علما)**، (احاطه علمی به او ندارند).

بنابراین ، مخلوق خدا به هر وضعی که او را بستاید، به همان مقدار به او و صفاتش احاطه یافته است و او را محدود به حدود آن صفات دانسته ، و به آن تقدیر اندازه گیری کرده ، و حال آنکه خدایتعالی محدود به هیچ حدی نیست ، نه خودش ، و نه صفات ، و اسمائش ، و نه جمال و کمال افعالش ، پس اگر بخواهیم او را ستایشی صحیح و بی اشکال کرده باشیم ، باید قبلا او را منزّه از تحدید و تقدیر خود کنیم ، و اعلام بداریم که پروردگارا! تو منزّه از آنی که به تحدید و تقدیر فهم ما محدود شوی ، همچنانکه خودش در این باره فرموده : **(ان الله یعلم و انتم لا تعلمون)**، (خدا می داند و شما نمی دانید).

اما مخلصین از بندگان او که گفتیم : حمد آنان را در قرآن حکایت کرده ،
آنان حمد خود را حمد خدا، و وصف خود را وصف او قرار داده اند، برای اینکه
خداوند ایشان را خالص برای خود کرده .

پس روشن شد آنچه که ادب بندگی اقتضاء دارد، این است که بنده خدا
پروردگار خود را به همان ثنائی ثنا گوید که خود خدا خود را به آن ستوده ، و
از آن تجاوز نکند، همچنان که در حدیث مورد اتفاق شیعه و سنی از رسول خدا
ﷺ رسیده که در ثنای خود می گفت : (لا اُحصى - ثناء عليك ، انت کما
اثنیت علی نفسك) (پروردگارا من ثناء تو را نمی توانم بشمارم ، و بگویم ، تو
آنطوری که بر خود ثنا کرده ای) .

پس اینکه در آغاز سوره مورد بحث فرمود: (الحمد لله) تا باآخر، ادب
عبودیت را می آموزد، و تعلیم می دهد که بنده او لایق آن نبود که او را حمد
گوید، و فعلا که می گوید، به تعلیم و اجازه خود او است ، او دستور داده که
بنده اش بگوید.

معنی ربّ (مالک مدبر)

(الحمد لله رب العالمين ، الرحمن الرحيم ، مالك يوم الدين) ...، بیشتر اساتید قرائت خوانده اند (ملك يوم الدين)، اما کلمه (رب) معنای این کلمه مالکی است که امر مملوک خود را تدبیر کند، پس معنای مالک در کلمه (رب) خوابیده ، و ملک نزد ما اهل اجتماع و در ظرف اجتماع ، یک نوع اختصاص مخصوص است . که بخاطر آن اختصاص ، چیزی قائم به چیزی دیگر می شود، و لازمه آن صحت تصرفات است ، و صحت تصرفات قائم به کسی می شود که مالک آن چیز است ، وقتی می گوئیم : فلان متاع ملک من است ، معنایش این است که آن متاع یک نوع قیامی بوجود من دارد، اگر من باشم می توانم در آن تصرف کنم ، ولی اگر من نباشم دیگری نمی تواند در آن تصرف کند.

معنی مالکیت و تقسیم آن به حقیقی و اعتباری

البته این معنای ملک در ظرف اجتماع است ، که (مانند سایر قوانین اجتماع (امری وضعی و اعتباری است ، نه حقیقی ، الا این که این امر اعتباری از یک امر حقیقی گرفته شده ، که آن را نیز ملک می نامیم ، توضیح این که ما در خود چیزهائی سراغ داریم که به تمام معنای کلمه ، و حقیقتا ملک ما هستند ، و وجودشان قائم به وجود ما است ، مانند اجزاء بدن ما ، و قوای بدنی ما ، بینائی ما ، و چشم ما ، شنوائی ما ، و گوش ما ، چشائی ما ، و دهان ما ، لامسه ما ، و پوست بدن ما ، بویائی ما ، و بینی ما ، و نیز دست و پا و سایر اعضای بدن ما ، که حقیقتا مال ما هستند ، و می شود گفت مال ما هستند ، چون وجودشان قائم به وجود ما است ، اگر ما نباشیم چشم و گوش ما جدای از وجود ما هستی علی حده ای ندارند ، و معنای این ملک همین است که گفتیم : اولا هستیشان قائم به هستی ما است ، و ثانيا جدا و مستقل از ما وجود ندارند ، ثالثا این که ما می توانیم طبق دلخواه خود از آنها استفاده کنیم ، و این معنای ملک حقیقی است .

آنگاه آنچه را هم که با دسترنج خود ، و یا راه مشروعی دیگر بدست می آوریم ، ملک خود می دانیم ، چون این ملک هم مانند آن ملک چیزی است که ما به دلخواه خود در آن تصرف می کنیم ، و لکن ملک حقیقی نیست ، به خاطر این که ماشین سواری من و خانه و فرش من وجودش قائم بوجود من نیست ، که وقتی من از دنیا می روم آنها هم با من از دنیا بروند ، پس ملکیت آنها حقیقی نیست ، بلکه قانونی ، و چیزی شبیه بملک حقیقی است .

مالکیت خدا حقیقی است و ملک حقیقی جدا از تدبیر متصور نیست

از میان این دو قسم ملک آنچه صحیح است که به خدا نسبت داده شود، همان ملک حقیقی است، نه اعتباری، چون ملک اعتباری با بطلان اعتبار، باطل می شود، یک مال مادام مال من است که نفروشم، و به ارث ندهم، و بعد از فروختن اعتبار ملکیت من باطل می شود، و معلوم است که مالکیت خدایتعالی نسبت به عالم باطل شدنی نیست.

و نیز پر واضح است که ملک حقیقی جدای از تدبیر تصور ندارد، چون ممکن نیست فرضا کره زمین با همه موجودات زنده و غیر زنده روی آن در هستی خود محتاج به خدا باشد، ولی در آثار هستی مستقل از او و بی نیاز از او باشد، وقتی خدا مالک همه هستی ها است، هستی کره زمین از او است، و هستی حیات روی آن، و تمامی آثار حیات از او است، در نتیجه پس تدبیر امر زمین و موجودات در آن، و همه عالم از او خواهد بود، پس او رب تمامی ما سوای خویش است، چون کلمه رب بمعنای مالک مدبر است.

معنی (عالمین)

(و اما کلمه عالمین) این کلمه جمع عالم بفتح لام است، و معنایش آنچه ممکن است که با آن علم یافت است، که وزن آن وزن قالب، و خاتم، و طابع است، یعنی آنچه با آن قالب می زنند، و مهر و موم می زنند، و امضاء می کنند، و معلوم است که معنای این کلمه شامل تمامی موجودات می شود، هم تک تک موجودات را می توان عالم خواند، و هم نوع نوع آنها را، مانند عالم جماد، و عالم نبات، و عالم حیوان، و عالم انسان، و هم صنف صنف هر نوعی را، مانند عالم عرب، و عالم عجم.

و این معنای دوم که کلمه عالم به معنای صنف صنف انسانها باشد، با مقام آیات که مقام شمردن اسماء حسناى خدا است، تا می رسد به (مالك يوم الدين) مناسب تر است، چون مراد از يوم الدين روز قیامت است، چون دین بمعنای جزاء است، و جزاء در روز قیامت مخصوص به انسان و جن است، پس معلوم می شود مراد از عالمین هم عوالم انس و جن، و جماعتهای آنان است.

و همین که کلمه نامبرده در هر جای قرآن آمده، به این معنا آمده، خود، مؤید احتمال ما است، که در اینجا هم عالمین به معنای عالم اصناف انسانها است، مانند آیه: (و اصطفیک علی نساء العالمین)، (تو را بر همه زنان عالمیان اصطفاء کرد)، و آیه (لیکون للعالمین نذیرا)، (تا برای عالمیان بیم رسان باشد)، و آیه: (اتاتون الفاحشه ما سبقکم بها من احد من العالمین؟) (آیا به سر وقت گناه زشتی می روید، که قبل از شما احدی از عالمیان چنان کار نکرده است).

فرق بین مالک و ملک و اینکه قرائت (مالک یوم الدین) بنظر بهتر می

رسد

و اما (مالک یوم الدین)، در سابق معنای مالک را گفتیم، و این کلمه اسم فاعل از ملک بکسره میم - است، و اما ملک بفتحه میم و کسره لام، صفت مشبیه از ملک به ضم میم است، بمعنای سلطنت و نیروی اداره نظام قومی، و مالکیت و تدبیر امور قوم است، نه مالکیت خود قوم، و بعبارتی دیگر ملک، مالک مردم نیست، بلکه مالک امر و نهی و حکومت در آنان است.

البته هر یک از مفسرین و قاریان که یک طرف را گرفته اند، برای آن وجوهی از تایید نیز درست کرده اند، و هر چند هر دو معنای از سلطنت، یعنی سلطنت بر ملک به ضمه، و ملک به کسره، در حق خدایتعالی ثابت است، الا آنکه ملک بضمه میم را می شود منسوب به زمان کرد، و گفت: ملک عصر فلان، و پادشاه قرن چندم، ولی ملک به کسره میم به زمان منسوب نمی شود، و هیچ وقت نمی گویند: مالک قرن چندم، مگر به عنایتی دور از ذهن، در آیه مورد بحث هم ملک را به روز جزا نسبت داده، و فرموده: (مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ)، پادشاه روز جزاء، و در جای دیگر باز فرموده: (لَمَنْ الْمَلِكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارُ)، (امروز ملک از کیست؟ از خدای واحد قهار) و به همین دلیل قرائت (مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ) به نظر بهتر می رسد.

بحث روایتی

در کتاب عیون اخبار الرضا، و در کتاب معانی، از حضرت رضا علیه السلام، روایت آورده اند: که در معنای جمله **(بسم الله)** فرمود: معنایش این است که من خود را به داغ و علامتی از علامتهای خدا داغ می زنم، و آن داغ عبادت است، (تا همه بدانند من بنده چه کسی هستم)، شخصی پرسید: سمة (داغ) چیست؟ فرمود: علامت.

مؤلف: و این معنا در مثل فرزندی است که از معنای قبلی ما متولد شده، چون ما در آنجا گفتیم: باء در **(بسم الله)** باء ابتداء است، چون بنده خدا عبادت خود را به داغی از داغهای خدا علامت می زند، باید خود را هم که عبادتش منسوب به آن است به همان داغ، داغ بزند.

و در تهذیب از امام صادق علیه السلام، و در عیون و تفسیر عیاشی از حضرت رضا علیه السلام روایت آورده اند، که فرمود: این کلمه به اسم اعظم خدا نزدیک تر است از مردمک چشم به سفیدی آن.

مؤلف: و بزودی معنای روایت در (پیرامون اسم اعظم) خواهد آمد انشاءالله تعالی. و در کتاب عیون از امیر المؤمنین علیه السلام روایت کرده که فرمود: کلمه **(بسم الله الرحمن الرحيم)** جزء سوره فاتحه الكتاب است، و رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم همواره آنرا میخواند، و آیه اول سوره بحسابش می آورد، و فاتحه الكتاب را سبع المثانی می نامید.

مؤلف: و از طرق اهل سنت و جماعت نظیر این معنا روایت شده است، مثلاً دار قطنی از ابی هریره حدیث کرده که گفت: رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: چون سوره حمد را میخوانید، **بسم الله الرحمن الرحيم** را هم یکی از آیاتش

بدانید، و آن را بخوانید، چون سوره حمد، ام القرآن ، و سبع المثانی است ، **بسم الله الرحمن الرحيم** ، یکی از آیات این سوره است .

و در خصال از امام صادق علیه السلام روایت کرده که گفت ایشان فرمودند: این مردم را چه میشود؟ خدا آنان را بکشد، به بزرگترین آیه از آیات خدا پرداخته و پنداشتند که گفتن آن آیه بدعت است .

و از امام باقر علیه السلام روایت است که فرمود: محترم ترین آیه را از کتاب خدا دزدیدند، و آن آیه **بسم الله الرحمن الرحيم** است ، که بر بنده خدا لازم است در آغاز هر کار آنرا بگویند، چه کار بزرگ ، و چه کوچک ، تا مبارک شود.

مؤلف : روایات از ائمه اهل بیت علیهم السلام در این معنا بسیار زیاد است ، که همگی دلالت دارند بر اینکه **بسم الله** جزء هر سوره از سوره های قرآن است ، مگر سوره براءت ، که **بسم الله** ندارد، و در روایات اهل سنت و جماعت نیز روایاتی آمده که بر این معنا دلالت دارند.

از آن جمله در صحیح مسلم از انس روایت کرده که گفت : رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: در همین لحظه پیش سوره ای بر من نازل شد، آنگاه شروع کردند بخواندن **بسم الله الرحمن الرحيم** ، و از ابی داود از ابن عباس روایت کرده که گفت : (وی حدیث را صحیح دانسته)، رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم غالبا اول و آخر سوره را نمی فهمید کجا است ، تا آنکه آیه **بسم الله الرحمن الرحيم** نازل میشد، (و بین دو سوره قرار میگرفت) .

مؤلف : این معنا بطرق شیعه از امام باقر علیه السلام روایت شده .

دو روایت درباره (رحمان) و (رحیم) و سخنی پیرامون آن دو

و در کافی و کتاب توحید، و کتاب معانی، و تفسیر عیاشی، از امام صادق علیه السلام روایت شده که در حدیثی فرمود: الله، اله هر موجود، و رحمان رحم کننده به تمامی مخلوقات خود، و رحیم رحم کننده به خصوص مومنین است.

و از امام صادق علیه السلام روایت شده که فرمود: رحمان اسم خاص است به صفت عام، و رحیم اسم عام است به صفت خاص.

مؤلف: از بیانیکه ما در سابق داشتیم روشن شد که چرا رحمان عام است، و مؤمن و کافر را شامل میشود، ولی رحیم خاص است، و تنها شامل حال مؤمن می گردد، و اما اینکه در حدیث بالا فرمود رحمان اسم خاص است به صفت عام، و رحیم، اسم عام است به صفت خاص، گویا مرادش این باشد که رحمان هر چند مؤمن و کافر را شامل میشود، ولی رحمتش خاص دنیا است، و رحیم هر چند عام است، و رحمتش هم دنیا را می گیرد، و هم آخرت را، ولی مخصوص مؤمنین است، و به عبارتی دیگر رحمان مختص است به افاضه تکوینی، که هم مؤمن را شامل میشود، و هم کافر را، و رحیم هم افاضه تکوینی را شامل است و هم تشریعی را، که بابش هدایت و سعادت است، و مختص است به مؤمنین، برای اینکه ثبات و بقاء مختص به نعمت هائی است که به مؤمنین افاضه میشود، همچنانکه فرمود: **(و العاقبه للمتقین).**

دو روایت در ارتباط با (الحمد لله) از معصومین علیهم السلام

و در کشف الغمه از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: پدرم استری را گم کرد، و فرمود: اگر خدا آن را بمن بر گرداند، من او را به ستایش هائی حمد می گویم ، که از آن راضی شود، اتفاقاً چیزی نگذشت که آنرا با زین و لجام آوردند، سوار شد همینکه ، لباسهایش را جابجا و جمع و جور کرد، که حرکت کند، سر به آسمان بلند کرد و گفت : (الحمد لله)، و دیگر هیچ نگفت ، آنگاه فرمود: در ستایش خدا از هیچ چیز فرو گذار نکردم ، چون تمامی ستایش ها را مخصوص او کردم ، هیچ حمدی نیست مگر آنکه خدا هم داخل در آنست .

مؤلف : در عیون ، از علی علیه السلام روایت شده : که شخصی از آنجناب از تفسیر کلمه (الحمد لله) پرسید، حضرت فرمود: خدایتعالی بعضی از نعمت های خود را آن هم سر بسته و در بسته و بطور اجمال برای بندگان خود معرفی کرده ، چون نمیتوانستند نسبت به همگی آنها معرفت یابند، و بطور تفصیل بدان وقوف یابند چون عدد آنها بیش از حد آمار و شناختن است ، لذا به ایشان دستور داد تنها بگویند (الحمد لله علی ما انعم به علینا).

مؤلف : این حدیث اشاره دارد بآنچه گذشت ، که گفتیم حمد از ناحیه بنده در حقیقت یادآوری خداست ، اما به نیابت ، تا رعایت ادب را کرده باشد.

بحث فلسفی بیان عقلی اینکه هر ثناء و حمدی به حمد خدا منتهی می شود

برهانهای عقلی قائم است بر اینکه استقلال معلول در ذاتش و در تمامی شئونش همه بخاطر و بوسیله علت است ، و هر کمالیکه دارد سایه ایست از هستی علتش ، پس اگر برای حسن و جمال ، حقیقتی در وجود باشد، کمال آن ، و استقلالش از آن خدای واجب الوجود متعالی است ، برای اینکه او است علتی که تمامی علل به او منتهی می شوند.

و ثنا و حمد عبارت از این است که موجود با وجود خودش کمال موجود دیگری را نشان دهد، البته موجود دیگری که همان علت او است ، و چون تمامی کمالها از تمامی موجودات به خدای تعالی منتهی می شود، پس حقیقت هر ثناء و حمدی هم به او راجع می شود، و به او منتهی می گردد، پس باید گفت (الحمد لله رب العالمین).

(ایاک نعبد و ایاک نستعین) الخ کلمه عبد به معنای انسان و یا هر دارای شعور دیگریست که ملک غیر باشد، البته اینکه گفتیم (یا هر دارای شعور) بخاطر اطلاق عبد به غیر انسان با تجرید به معنای کلمه است ، که اگر معنای کلمه را تجرید کنیم ، و خصوصیات انسانی را از آن حذف کنیم ، باقی میماند (هر مملوکیکه ملک غیر باشد)، که به این اعتبار تمامی موجودات با شعور عبد می شوند، و به همین اعتبار خدایتعالی فرموده : (ان کل من فی السموات و الارض الا آتی الرحمن عبدا، هیچ کس در آسمانها و زمین نیست مگر آنکه با عبودیت رحمان خواهند آمد).

معنی عبادت

کلمه عبادت از کلمه (عبد) گرفته شده و علی القاعده باید همان معنا را افاده کند، و لکن چه اشتقاقهای گوناگونی از آن شده، و یا معانی گوناگونی بر حسب اختلاف موارد پیدا کرده، و اینکه جوهری در کتاب صحاح خود گفته: که اصل عبودیت بمعنای خضوع است، معنای لغوی کلمه را بیان نکرده، بلکه لازمه معنی را معنای کلمه گرفته، و گر نه خضوع همیشه با لام، متعدی می شود، و می گویند: (فلان خضع لفلان، فلانی برای فلان کس کرنش و خضوع کرد)، ولی کلمه عبادت بخودی خود متعدی می شود، و می گوئیم: (ایک نعبد، ترا می پرستیم) از اینجا معلوم می شود که معنای کلمه عبادت خضوع نیست. و کوتاه سخن، اینکه: عبادت و پرستش از آنجائیکه عبارت است از نشان دادن مملوکیّت خویش برای پروردگار، با استکبار نمی سازد، ولی با شرک می سازد، چون ممکن است دو نفر در مالکیت من و یا اطاعت من شریک باشند، لذا خدای تعالی از استکبار از عبادت نهی نکرده، ولی از شرک ورزیدن به او نهی کرده، چون اولی ممکن نبوده، ولی دومی ممکن بوده است، لذا درباره استکبار باین عبارت فرموده: (ان الذین یستکبرون عن عبادتی سیدخلون جهنم داخرین، آنهائیکه از عبادت من سر می پیچند، و تکبر می کنند، بزودی با خواری و ذلت داخل جهنم خواهند شد). و درباره شرک فرموده: (ولا یشرک بعباده ربه احدا)، (واحدی را شریک در عبادت پروردگارش نگیرد) پس معلوم می شود شرک را امری ممکن دانسته، از آن نهی فرموده، چون اگر چیزی ممکن و مقدور نباشد، نهی از آن هم لغو و بیهوده است، بخلاف استکبار از عبودیت که با عبودیت جمع نمیشود.

فرق بین عبودیت عبد در برابر مولی و عبودیت بندگان نسبت به خدا

و عبودیت میان بندگان و موالی آنان تنها در برابر آن چیزی صحیح است که موالی از عبید خود مالکند، هر مولائی از عبد خود بان مقدار اطاعت و انقیاد و بندگی استحقاق دارد، که از شئون بنده اش مالک است، و اما آن شئونی را که از او مالک نیست، و اصلاً قابلیت ملک ندارد، نمی تواند در برابر آنها از بنده خود مطالبه بندگی کند، مثلاً اگر بنده اش پسر زید است، نمی تواند از او بخواهد که پسر عمرو شود، و یا اگر بلند قامت است، از او بخواهد که کوتاه شود، اینگونه امور، متعلق عبادت و عبودیت قرار نمی گیرد.

این وضع عبودیت عبید در برابر موالی عرفی است، و اما عبودیت بندگان نسبت به پروردگار متعال، وضع دیگری دارد، چون مالکیت خدا نسبت به بندگان وضع علی حده ای دارد، برای اینکه مولای عرفی یک چیز از بنده خود را مالک بود، و صد چیز دیگرش را مالک نبود، ولی خدای تعالی مالکیتش نسبت به بندگان علی الاطلاق است، و مشوب با مالکیت غیر نیست، و بنده او در مملوکیت او تبعیض بر نمیدارد، که مثلاً نصف او ملک خدا، و نصف دیگرش ملک غیر خدا باشد، و یا پاره ای تصرفات در بنده برای خدا جائز باشد، و پاره ای تصرفات دیگر جائز نباشد.

همچنانکه در عبید و موالی عرفی چنین است، پاره ای از شئون عبد (که همان کارهای اختیاری او است)، مملوک ما می شود، و می توانیم به او فرمان دهیم، که مثلاً باغچه ما را بیل بزند، ولی پاره ای شئون دیگرش (که همان افعال غیر اختیاری او از قبیل بلندی و کوتاهی او است) مملوک ما قرار نمی گیرد، و نیز پاره ای تصرفات ما در او جائز است، که گفتیم فلان کار مشروع ما را انجام دهد، و پاره ای دیگر (مانند کشتن بدون جرم آنان) برای ما جائز نیست

وجه تقدم مفعول در (ایاک نعبد و ایاک نستعین)

پس خدایتعالی مالک علی الاطلاق و بدون قید و شرطها است ، و ما و همه مخلوقات مملوک علی الاطلاق ، و بدون قید و شرط اوئیم ، پس در اینجا دو نوع انحصار هست ، یکی اینکه رب تنها و منحصر در مالکیت است ، و دوم اینکه عبد تنها و منحصر عبد است ، و جز عبودیت چیزی ندارد، و این آن معنائی است که جمله : (ایاک نعبد...) بر آن دلالت دارد، چون از یکسو مفعول را مقدم داشته ، و نفرموده (نعبدک ، می پرستیمت) بلکه فرموده : تو را می پرستیم یعنی غیر تو را نمی پرستیم و از سوی دیگر قید و شرطی برای عبادت نیاورده ، و آنرا مطلق ذکر کرده ، در نتیجه معنایش این می شود که ما به غیر از بندگی تو شأنی نداریم ، پس تو غیر از پرستیده شدن شأنی نداری ، و من غیر از پرستیدنت کاری ندارم .

نکته دیگر اینکه ملک از آنجا که (به بیان گذشته) قوام هستیش به مالک است ، دیگر تصور ندارد که خودش حاجب و حائل از مالکش باشد، و یا مالکش از او محجوب باشد، مثلاً وقتی جنابعالی به خانه زیدی نگاه می کنی ، این نگاه تو دو جور ممکن است باشد، یکی اینکه این خانه خانه ایست از خانه ها، در این نظر ممکن است زید را نبینی ، و اصلاً بیاد او نباشی ، و اما اگر نظرت بدان خانه از این جهت باشد که خانه زید است ، در اینصورت ممکن نیست که از زید غافل شوی ، بلکه با دیدن خانه ، زید را هم دیده ای ، چون مالک آن است .

و از آنجائیکه برایت روشن شد که ما سوای خدا بجز مملوکیت ، دیگر هیچ چیز ندارند، و مملوکیت ، حقیقت آنها را تشکیل میدهد، دیگر معنا ندارد که موجودی از موجودات ، و یا یک ناحیه از نواحی وجود او، از خدا پوشیده

بماند، و محبوب باشد، همچنانکه دیگر ممکن نیست به موجودی نظر بیفکنیم ،
و از مالک آن غفلت داشته باشیم ، از اینجا نتیجه می گیریم که خدایتعالی
حضور مطلق دارد، همچنانکه خودش فرموده : **((اولم یکف بربك انه علی کلشی
ء شهید؟ الا انهم فی مریه من لقاء ربهم ، الا انه بکل شیء محیط، آیا همین برای
پروردگار تو بس نیست که بر هر چیزی ناظر و شاهد است ؟ بدانکه ایشان از
دیدار پروردگارشان در شکند، بدانکه خدا بهر چیزی احاطه دارد)، و وقتی
مطلب بدین قرار بود، پس حق عبادت خدا این است که از هر دو جانب حضور
باشد.**

وجه التفات و تغییر سیاق آیه (ایک نعبد) از سیاق غیبت به سیاق حضور

اما از جانب پروردگار عز و جل ، به اینکه بنده او وقتی او را عبادت می کند، او را بعنوان معبودی حاضر و روبرو عبادت کند، و همین باعث شده که در سوره مورد بحث در جمله (ایک نعبد) ناگهان از سیاق غیبت به سیاق حضور و خطاب التفات شود، با اینکه تاکنون می گفت حمد خدائی را که چنین و چنانست ، ناگهان بگوید: (تو را می پرستیم)، چون گفتیم حق پرستش او این است که او را حاضر و روبرو بدانیم .

و اما از ناحیه بنده ، حق عبادت این است که خود را حاضر و روبروی خدا بداند، و آنی از اینکه دارد عبادت می کند، غایب و غافل نشود، و عبادتش تنها صورت عبادت و جسدی بی روح نباشد، و نیز عبادت خود را قسمت نکند، که در یک قسمت آن مشغول پروردگارش شود، و در قسمت دیگر آن ، مشغول و بیاد غیر او باشد.

حال یا اینکه این شرک را، هم در ظاهر داشته باشد، و هم در باطن ، مانند عبادت عوام بت پرستان ، که یک مقدار از عبادت را برای خدا می کردند، و یک مقدار را برای نماینده خدا، یعنی بت ، و اینکه گفتیم عوام بت پرستان ، برای این بود که خواص از بت پرستان اصلا عبادت خدا را نمی کردند، و یا آنکه این شرک را تنها در باطن داشته باشد، مانند کسی که مشغول عبادت خداست ، اما منظورش از عبادت غیر خدا است و یا طمع در بهشت ، و ترس از آتش است ، چه تمام اینها شرک در عبادت است که از آن نهی فرموده اند، از آن جمله فرموده اند: (فاعبد الله مخلصا له الدين)، (خدای را با دینداری خالص عبادت کن)، و نیز فرموده : (الا لله الدين الخالص والذين اتخذوا من دونه اولياء ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى ان الله يحكم بينهم فيما هم فيه مختلفون)،

(آگاه باش که از آن خدا است دین خالص و کسانی که از غیر خدا اولیائی
گرفتند گفتند ما اینها را نمی پرستیم مگر برای اینکه قدمی بسوی خدا نزدیکمان
کنند، بدرستیکه خدا در میان آنان و اختلافی که با هم داشتند حکومت می کند).

شرائط کمال عبادت و اوصاف عبادت حقیقی

بنابراین عبادت وقتی حقیقتاً عبادت است که عبد عابد در عبادتش خلوص داشته باشد، و خلوص، همان حضوری است که قبلاً بیان کردیم، و روشن شد که عبادت وقتی تمام و کامل میشود که به غیر خدا به کسی دیگر مشغول نباشد، و در عملش شریکی برای سبحان نتراشد، و دلش در حال عبادت بسته و متعلق بجائی نباشد، نه به امیدی، و نه ترسی، حتی نه امید به بهشتی، و نه ترس از دوزخی، که در این صورت عبادتش خالص، و برای خدا است، بخلاف اینکه عبادتش بمنظور کسب بهشت و دفع عذاب باشد، که در اینصورت خودش را پرستیده، نه خدا را.

و همچنین عبادت وقتی تمام و کامل میشود که بخودش هم مشغول نباشد که اشتغال به نفس، منافی با مقام عبودیت است، عبودیت کجا و منم زدن و استکبار کجا؟

و گویا علت آمدن پرستش و استعانت بصیغه متکلم مع الغیر (ما تو را می پرستیم و از تو یاری میجوئیم) همین دوری از منم زدن و استکبار بوده باشد، و میخواهد بهمین نکته اشاره کند که گفتیم مقام عبودیت با خود دیدن منافات دارد، لذا بنده خدا عبادت خود، و همه بندگان دیگر را در نظر گرفته میگوید: ما تو را می پرستیم، چون به همین مقدار هم در ذم نفس و دور افکندن تعینات و تشخصات اثر دارد، چون در وقتی که من خود را تنها ببینم، به انانیت و خودبینی و استکبار نزدیک ترم، بخلاف اینکه خودم را مخلوط با سایر بندگان، و آمیخته با سواد مردم بدانم، که اثر تعینی و تشخص را از بین برده ام.

دو جمله **ایاک نعبد و ایاک نستعین** روی هم یک معنا را افاده می کند و آن عبادت خالصانه است

از آنچه گذشت این مسئله روشن شد، که اظهار عبودیت در جمله (ایاک نعبد) الخ، از نظر معنا و از حیث اخلاص، جمله ایست که هیچ نقصی ندارد، تنها چیزی که به نظر می رسد نقص است، این است که بنده عبادت را بخودش نسبت میدهد و به ملازمه برای خود دعوی استقلال در وجود و در قدرت و اراده می کند، با اینکه مملوک هیچگونه استقلالی در هیچ جهتی از جهاتش ندارد، چون مملوک است.

و گویا برای تدارک و جبران همین نقص که در بدو نظر بنظر می رسد، اضافه کرد: که (و ایاک نستعین)، یعنی همین عبادتمان نیز باستقلال خود ما نیست، بلکه از تو نیرو می گیریم، و استعانت میجوئیم.

پس بر رویهم دو جمله: (ایاک نعبد و ایاک نستعین) یک معنا را می رسانند، و آن عبادت خالصانه است که هیچگونه شائبه ای در آن نیست.

و ممکن است به همین جهت که گفته شد، استعانت و عبادت هر دو را بیک سیاق آورد، و فرمود: (ایاک نعبد اعنا و اهدنا) الخ، (تو را عبادت می کنیم ما را یاری فرما و هدایت فرما) بلکه فرمود: (تو را عبادت می کنیم و از تو یاری می طلبیم).

خواهی گفت: پس چرا در جمله بعدی یعنی (اهدنا الصراط المستقیم) این وحدت سیاق را رعایت نکرد؟ و فرمود: (ایاک نعبد و ایاک نستعین و ایاک نستهدی الی صراط مستقیم)؟، در جواب میگوئیم: این تغییر سیاق در خصوص جمله سوم علتی دارد، که بزودی انشاءالله بیان می کنیم.

پس با بیانی که در ذیل آیه: (ایاک نعبد و ایاک نستعین) الخ آوردیم، وجه و علت التفاتیکه در این سوره از غیبت به حضور شده روشن گردید، و نیز وجه

انحصار عبادت در خدا، که از مقدم آوردن مفعول (ایاک) از فعل (نعبد و نستعین) استفاده می شود، و همچنین وجه اینکه چرا در کلمه (نعبد) عبادت را مطلق آورد، و نیز وجه اینکه چرا بصیغه متکلم مع الغیر فرمود: (نعبد) و نفرمود (اعبد، من عبادت می کنم)، و باز وجه اینکه چرا بعد از جمله (نعبد) بلافاصله فرمود: (نستعین) و وجه اینکه چرا دو جمله نامبرده را در سیاق واحد شرکت داد، ولی جمله سوم یعنی (اهدنا الصراط المستقیم) را به آن سیاق نیاورد، روشن گردید. البته مفسرین نکات دیگری در اطراف این سوره ذکر کرده اند، که هر کس بخواهد میتواند به کتب آنان مراجعه کند، و خدای سبحان طلبکاری است که احدی نمیتواند دین او را بپردازد.

سوره حمد آیات 6 و 7

اهدنا الصراط المستقیم - 6

صراط الذین انعمت علیهم غیر المغضوب علیهم ولا الضالین - 7

ترجمه آیات :

ما را بسوی صراط مستقیم هدایت فرما.

صراط آنانکه برایشان انعام فرمودی . نه آنانکه برایشان غضب کردی . و نه

گمراهان .

معنی صراط

بیان

(اهدنا الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیهم) الخ ، معنای کلمه (هدایت) از بیانیکه در ذیل (صراط) از نظر خواننده می گذرد معلوم میشود. و اما صراط، این کلمه در لغت به معنای طریق و سبیل نزدیک بهمند، و اما از نظر عرف و اصطلاح قرآن کریم ، باید بدانیم که خدایتعالی صراط را وصف استقامت توصیف کرده ، و آنگاه بیان کرده که این صراط مستقیم را کسانی می پیمایند که خدا بر آنان انعام فرموده .

و صراطی که چنین وصفی و چنین شانی دارد، مورد درخواست عبادت کار، قرار گرفته ، و نتیجه و غایت عبادت او واقع شده ، و بعبارت دیگر، بنده عبادت کار از خدایش درخواست می کند که عبادت خالصش در چنین صراطی قرار گیرد.

چند مقدمه برای توضیح و تفسیر (اهدنا الصراط المستقیم)

توضیح و تفسیر آیه مورد بحث محتاج به چند مقدمه است مقدمه اول اینکه خدای سبحان در کلام مجیدش برای نوع بشر و بلکه برای تمامی مخلوقات خود راهی معرفی کرده ، که از آن راه بسوی پروردگارشان سیر می کنند و در خصوص انسان فرموده : **(یا ایها الانسان ، انک کادح الی ربک کدحا فملاقیه)**، (هان ای آدمی ، بدرستی که تو بسوی پروردگارت تلاش می کنی ، و این تلاش تو - چه کفر باشد و چه ایمان - بالاخره به دیدار او منتهی میشود). و درباره عموم موجودات فرموده : **(والیه المصیر بازگشت بسوی او است)** و نیز فرموده : **(الا الی الله تصیر الامور)**، آگاه باش که همه امور بسوی او برمی گردد) و آیاتی دیگر که به وضوح دلالت دارند بر اینکه تمامی موجودات راهی برای خود دارند، و همه راههاشان بسوی او منتهی میشود.

راه بسوی خدا دو گونه است : دور و نزدیک

مقدمه دوم اینکه از کلام خدایتعالی بر می آید که سبیل نامبرده یکی نیست ، و همه سبیلها و راهها یک جور و دارای یک صفت نیستند، بلکه همه آنها از یک نظر به دو قسم تقسیم میشوند، و آن این آیه شریفه است که فرموده : **(الم اعهد اليكم يا بني آدم ان لا تعبدوا الشيطان انه لكم عدو مبين ؟ و ان اعبدوني هذا صراط مستقيم ؟ اي بني آدم آيا با تو عهد نکردم که شیطان را نپرستی ، که او تو را دشمنی آشکار است ؟ و این که مرا پرستی که این است صراط مستقيم ؟)**

پس معلوم میشود در مقابل صراط مستقيم راه دیگری هست ، همچنانکه این معنا از آیه : **(فاني قريب ، اجيب دعوه الداع اذا دعان ، فليستجيبوا لي ، وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون)**، (من نزدیکم ، و دعای خواننده خود را در صورتیکه واقعا مرا بخواند مستجاب می کنم پس باید مرا اجابت کنند، و بمن ایمان آورند، باشد که رشد یابند) استفاده میشود، چون می فهماند بعضی غیر خدا را میخوانند، و غیر خدا را اجابت نموده ، به غیر او ایمان می آورند.

و همچنین از آیه : **(ادعوني استجب لكم ، ان الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين)**، مرا بخوانید تا اجابت کنم ، کسانی که از عبادت من سرپیچی می کنند، بزودی با خواری و ذلت بجهنم در می آیند)، که می فهماند راه او نزدیک ترین راه است ، و آن راه عبارتست از عبادت و دعای او، آنگاه در مقابل ، راه غیر خدا را دور معرفی کرده ، و فرمود: **(اولئك ينادون من مكان بعيد)**، (آنها از نقطه ای دور صدا می زنند) که می رساند غایت و هدف نهائی کسانی که ایمان به خدا ندارند، و مسیر و سبیل ایمان را نمی پیمایند، غایتی است دور.

تا اینجا روشن شد که راه بسوی خدا دو تا است ، یکی دور، و یکی نزدیک
، راه نزدیک راه مؤمنین ، و راه دور راه غیر ایشان است ، و هر دو راه هم به
حکم آیه (6 سوره انشقاق) راه خدا است .

تقسیم دیگری برای راه بسوی خدا

مقدمه سوم اینکه علاوه بر تقسیم قبلی ، که راه خدا را به دو قسم دور و نزدیک تقسیم می کرد، تقسیم دیگری است که یک راه را بسوی بلندی ، و راهی دیگر را بسوی پستی منتهی میداند، یک جا می فرماید: **(ان الذين كذبوا بآياتنا و استكبروا عنها لا تفتح لهم ابواب السماء)**، (کسانیکه آیات ما را تکذیب کرده ، و از پذیرفتن آن استکبار ورزیدند، دربهای آسمان برویشان باز نمیشود) معلوم میشود آنهائیکه چنین نیستند، دربهای آسمان برویشان باز میشود، چون اگر هیچکس بسوی آسمان بالا نمیرفت ، و درب های آسمان را نمی کوبید، برای درب معنائی نبود.

و درجائی دیگر می فرماید: **(و من يحلل عليه غضبي فقد هوى)**، (کسی که غضب من بر او احاطه کند، او بسوی پستی سقوط می کند) - چون کلمه (هوی) از مصدر (هوی) است ، که معنای سقوط را میدهد.

و در جائی دیگر می فرماید: **(و من يتبدل الكفر بالایمان ، فقد ضل سواء السبيل)** (کسیکه ایمان را با کفر عوض کند، راه را گم کرده)، که می رساند دسته سومی هستند که نه راهشان بسوی بالا است ، و نه بسوی سقوط، بلکه اصلا راه را گم کرده دچار حیرت شده اند، آنها که راهشان بسوی بالا است ، کسانی هستند که ایمان به آیات خدا دارند، و از عبادت او استکبار نمی کنند، و بعضی دیگر راهشان بسوی پستی منتهی میشود، و آنها کسانی هستند که به ایشان غضب شده ، و بعضی دیگر اصلا راه را از دست داده و گمراه شده اند، و آنان (ضالین) اند، و ای بسا که آیه مورد بحث باین سه طائفه اشاره کند، **(الذين انعمت عليهم)** طائفه اول ، و **(مغضوب عليهم)** طائفه دوم ، و **(ضالین)** طائفه سوم باشند.

و پر واضح است که صراط مستقیم آن دو طریق دیگر، یعنی طریق (مغضوب
علیهم)، و طریق (ضالین) نیست، پس قهرا همان طائفه اول، یعنی مؤمنین
خواهد بود که از آیات خدا استکبار نمی ورزند.

سبیل مؤمنین نیز تقسیمات و درجاتی دارد

توضیح اینکه اولاً باید دانست که هر ضلالتی شرک است، همچنانکه عکسش نیز چنین است، یعنی هر شرکی ضلالت است، به شهادت آیه (و من یتبدل الکفر بالایمان فقد ضل سواء السبیل)، (و کسیکه کفر را با ایمان عوض کند راه میانه را گم کرده است)، و آیه: (ان لا تعبدوا الشیطان انه لکم عدو مبین، و ان اعبدونی هذا صراط مستقیم، و لقد اضل منکم جبلاً کثیراً)، (و شیطانرا نپرستید، که دشمن آشکار شما است، بلکه مرا پرستید، که این است صراط مستقیم، در حالیکه او جمع کثیری از شما را گمراه کرده)، که آیه اولی کفر را ضلالت، و دومی ضلالت را کفر و شرک میداند، و قرآن شرک را ظلم، و ظلم را شرک میداند، از شیطان حکایت می کند که بعد از همه اضلال هایش، و خیانت هایش، در قیامت میگوید: (انی کفرت بما اشركتمون من قبل ان الظالمین لهم عذاب الیم)، (من به آنچه شما می کردید، و مرا شریک جرم میساختید، کفر می ورزم و بیزارم، برای اینکه ستمگران عذابی دردناک دارند)، و در این کلام خود شرک را ظلم دانسته، و در آیه: (الذین آمنوا ولم یلبسوا ایمانهم بظلم اولئک لهم الامن، و هم مهتدون)، (کسانی که ایمان آورده، و ایمان خود را آمیخته با ظلم نکردند ایشان امنیت دارند، و راه را یافته اند)، ظلم را شرک و نقطه مقابل ایمان شمرده است، چون اعتداء و ایمنی از ضلالت و یا عذاب را که اثر ضلالت است مترتب برداشتن صفت ایمان و زایل گشتن صفت ظلم کرده است.

و کوتاه سخن آنکه ضلالت و شرک و ظلم در خارج یک مصداق دارند، و آنجا هم که گفته ایم: هر یک از این سه معرف دیگری است، و یا بوسیله دیگری معرفی می شود، منظورمان مصداق است، نه مفهوم چون پر واضح است

که مفهوم ضلالت غیر ظلم و شرک ، و از ظلم غیر از آن دوی دیگر، و از شرک هم باز غیر آن دو تای دیگر است .

صراط مستقیم صراطی است که هیچ یک از ضلالت ، شرک و ظلم در آن راه ندارد.

حال که این معنی را دانستی معلوم شد: که صراط مستقیم که صراط غیر گمراهان است ، صراطی است که بهیچ وجه شرک و ظلم در آن راه ندارد، همچنانکه ضلالتی در آن راه نمی یابد، نه ضلالت در باطن ، و قلب ، از قبیل کفر و خاطرات ناشایست ، که خدا از آن راضی نیست ، و نه در ظاهر اعضاء و ارکان بدن ، چون معصیت و یا قصور در اطاعت ، که هیچیک از اینها در آن صراط یافت نمی شود، و این همانا حق توحید علمی و عملی است ، و توحید هم همین دو مرحله را دارد، دیگر شق سومی برایش نیست ، و بفرموده قرآن ، بعد از حق غیر از ضلالت چه می تواند باشد؟ آیه : (82 - سوره انعام)، که چند سطر قبل گذشت ، نیز بر همین معنا منطبق است ، که در آن امنیت در طریق را اثبات نموده ، باهتداء تام و تمام وعده می دهد، البته اینکه گفتیم وعده میدهد، بر اساس آن نظریه ادبی است ، که می گویند اسم فاعل حقیقت در آینده است ، (دقت بفرمائید) این یک صفت بود از صفات صراط مستقیم .

اصحاب صراط مستقیم ثابت قدم بتمام معنا هستند

مقدمه پنجم اینکه اصحاب صراط مستقیم در صورت عبودیت خدا، دارای ثبات قدم به تمام معنا هستند، هم در فعل ، و هم در قول ، هم در ظاهر، و هم در باطن ، و ممکن نیست که نام بردگان بر غیر این صفت دیده شوند، و در همه احوال خدا و رسول را اطاعت می کنند، چنانچه نخست درباره آنها فرمود: (و من یطع الله و الرسول فاولئك مع الذين انعم الله علیهم من النبیین و الصدیقین و الشهداء و الصالحین و حسن اولئك رفیقاً)، (کسیکه خدا و رسول را اطاعت کند، چنین کسانی با آنان هستند که خدا بر ایشان انعام کرده ، از انبیاء، و صدیقین ، و شهدا، و صالحان ، که اینان نیکو رفقائی هستند)، و سپس این ایمان و اطاعت را چنین توصیف کرده : (فلا و ربك لا یومنون حتی یحکموك فیما شجر بینهم ، ثم لا یجدوا فی انفسهم حرجاً مما قضیت ، ویسلموا تسلیماً، و لو اننا کتبنا علیهم : ان اقتلوا انفسکم ، او اخرجوا من دیارکم ، ما فعلوه الا قلیل منهم ، و لو انهم فعلوا ما یوعظون به ، لکان خیراً لهم ، و اشد تثبیتاً)، (نه به پروردگارت سوگند، ایمان واقعی نمی آورند، مگر وقتی که تو را حاکم بر خود بدانند، و در اختلافاتی که میانه خودشان رخ می دهد به هر چه تو حکم کنی راضی باشند، و احساس ناراحتی نکنند، و صرفاً تسلیم بوده باشند، به حدی که اگر ما واجب کنیم که خود را بکشید، یا از شهر و دیارتان بیرون شوید، بیرون شوند، ولی جز عده کمی از ایشان اینطور نیستند، و حال آنکه اگر اینطور باشند، و به اندرزا عمل کنند، برای خودشان بهتر، و در استواریشان مؤثرتر است).

اصحاب صراط مستقیم مقامی عالی تر از مؤ منین دارند

تازه مؤ منینی را که چنین ثبات قدمی دارند، پائین تر از اصحاب صراط مستقیم دانسته ، وصف آنان را با آنهمه فضیلت که برایشان قائل شد، مادون صف اصحاب صراط مستقیم دانسته ، چون در آیه (68 سوره نساء) فرموده : این مؤ منین با کسانی محشور و رفیقند که خدا بر آنان انعام کرده ، (یعنی اصحاب صراط مستقیم) ، و نفرموده : از ایشانند، و نیز فرموده : با آنان رفیقند، و نفرموده یکی از ایشانند، پس معلوم می شود اصحاب صراط مستقیم ، یعنی (الذین انعم الله علیهم) مقامی عالی تر از مؤ منین دارند.

نظیر آیه (68 - سوره نساء)، در اینکه مؤ منین را در زمره اصحاب صراط مستقیم ندانسته ، بلکه پائین تر از ایشان می شمارد، آیه : (و الذین آمنوا بالله و رسله اولئک هم الصدیقون و الشهداء عند ربهم لهم اجرهم و نورهم) می باشد، چون در این آیه مؤ منین را ملحق به صدیقین و شهداء کرده ، و با اینکه جزو آنان نیستند، بعنوان پاداش ، اجر و نور آنان را به ایشان داده ، و فرموده : (و کسانی که به خدا و رسولان وی ایمان آورده اند، در حقیقت آنها هم نزد پروردگارشان صدیق و شهید محسوب می شوند، و نور و اجر ایشان را دارند). پس معلوم می شود اصحاب صراط مستقیم ، قدر و منزلت و درجه بلندتری از درجه مؤ منین خالص دارند، حتی مؤ منینی که دلها و اعمالشان از ضلالت و شرک و ظلم بکلی خالص است .

پس تدبر و دقت در این آیات برای آدمی یقین می آورد: به اینکه مؤ منین با اینکه چنین فضائلی را دارا هستند، مع ذلک در فضیلت کامل نیستند، و هنوز ظرفیت آنرا دارند که خود را به (الذین انعم الله علیهم برسانند)، و با پر کردن بقیه ظرفیت خود، همنشین با آنان شوند، و بدرجه آنان برسند، و بعید نیست که

این بقیه ، نوعی علم و ایمان خاصی بخدا باشد، چون در آیه (یرفع الله الذین آمنوا منکم والذین اوتوا العلم درجات) ، خداوند آنهایی را که از شما ایمان آورده اند، و آنانکه علم به ایشان داده شده ، بدرجاتی بالا می برد) دارندگان علم را از مؤمنین بالاتر دانسته ، معلوم می شود: برتری (الذین انعم الله علیهم) از مؤمنین ، بداشتن همان علمی است که خدا به آنان داده ، نه علمی که خود از مسیر عادی کسب کنند، پس اصحاب صراط مستقیم که (انعم الله علیهم) بخاطر داشتن نعمتی که خدا بایشان داده ، (یعنی نعمت علمی مخصوص)، قدر و منزلت بالاتری دارند، و حتی از دارندگان نعمت ایمان کامل نیز بالاتراند، این هم یک صفت و امتیاز در اصحاب صراط مستقیم .

موارد استعمال صراط و سبیل در قرآن و فرق آن دو

مقدمه ششم اینکه خدایتعالی در کلام مجیدش مکرر نام صراط و سبیل را برده ، و آنها را صراط و سبیل های خود خوانده ، با این تفاوت که بجز یک صراط مستقیم بخود نسبت نداده ، ولی سبیل های چندی را بخود نسبت داده ، پس معلوم می شود: میان خدا و بندگان چند سبیل و یک صراط مستقیم بر قرار است ، مثلاً درباره سبیل فرموده : **(وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا)**، و کسانی که در راه ما جهاد کنند، ما بسوی سبیل های خود هدایتشان می کنیم)، ولی هر جا صحبت از صراط مستقیم به میان آمده ، آنرا یکی دانسته است ، از طرف دیگر جز در آیه مورد بحث که صراط مستقیم را به بعضی از بندگان نسبت داده ، در هیچ مورد صراط مستقیم را به کسی از خلائق نسبت نداده ، بخلاف سبیل ، که آنرا در چند جا بچند طائفه از خلقت نسبت داده ، یکجا آنرا برسول خدا ﷺ نسبت داده ، و فرموده : **(قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي ، اَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ)** ، بگو این سبیل من است ، که مردم را با بصیرت بسوی خدا دعوت کنم)، جای دیگر آنرا به توبه کاران نسبت داده ، و فرموده : **(سَبِيلُ مِنَ انَابِ إِلَى)** ، راه آنکس که بدرگاه من رجوع کند) ، و در سوره نساء آیه (115) آنرا به مؤمنین نسبت داده ، و فرموده : **(سَبِيلُ الْمُؤْمِنِينَ)** .

از اینجا معلوم میشود که سبیل غیر از صراط مستقیم است ، چون سبیل متعدد است ، و به اختلاف احوال رهروان راه عبادت مختلف میشود، بخلاف صراط مستقیم ، که یکی است ، که در مثل بزرگراهی است که همه راههای فرعی بدان منتهی میشود، همچنانکه آیه : **(قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ ، يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ ، سُبُلَ السَّلَامِ ، وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ ، بِإِذْنِهِ ، وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ)** (از ناحیه خدا بسوی شما نوری و کتابی

روشن آمد، که خدا بوسیله آن هر کس که در پی خوشنودی او باشد به سبیل های سلامت راه نمائی نموده و باذن خود از ظلمت ها بسوی نور بیرون می کند، و بسوی صراط مستقیمشان هدایت می فرماید) به آن اشاره دارد، چون سبیل را متعدد و بسیار قلمداد نموده ، صراط را واحد دانسته است ، حال یا این است که صراط مستقیم همه آن سبیل ها است ، و یا این است که آن سبیل ها همانطور که گفتیم راه های فرعی است ، که بعد از اتصالشان به یکدیگر بصورت صراط مستقیم و شاه راه در می آیند.

فرق دیگری بین سبیل و صراط

مقدمه هفتم اینکه از آیه شریفه : **(و ما یومن اکثرهم بالله الا وهم مشرکون)**، (بیشترشان بخدا ایمان نمی آورند، مگر توأم با شرک)، برمی آید که یک مرحله از شرک (که همان ضلالت باشد)، با ایمان (که عبارت است از یکی از سبیلها) جمع میشود، و این خود فرق دیگری میان سبیل و صراط است، که سبیل با شرک جمع میشود، ولی صراط مستقیم با ضلالت و شرک جمع نمیشود، همچنانکه در آیات مورد بحث هم در معرفی صراط مستقیم فرمود: **(ولا الضالین)**. 51

دقت در آیات نامبرده در بالا بدست میدهد: که هر یک از سبیل ها با مقداری نقص، و یا حداقل با امتیازی جمع میشود، بخلاف صراط مستقیم، که نه نقص در آن راه دارد و نه صراط مستقیم زید از صراط مستقیم عمرو امتیاز دارد، بلکه هر دو صراط مستقیم است، بخلاف سبیل ها، که هر یک مصداقی از صراط مستقیم است، و لکن با امتیازی که بواسطه آن از سبیل های دیگر ممتاز میشود، و غیر او می گردد، اما صراط مستقیمی که در ضمن این است، عین صراط مستقیمی است که در ضمن سبیل دیگر است، و خلاصه صراط مستقیم با هر یک از سبیل ها متحد است.

همچنانکه از بعضی آیات نامبرده و غیر نامبرده از قبیل آیه : **(وان اعبدونى هذا صراط مستقیم)** و آیه : **(قل انى هدانى ربى الى صراط مستقیم، دینا قیما ملة ابراهیم حنیفا)**، (بگو بدرستی پروردگار من، مرا بسوی صراط مستقیم که دینی است قیم، و ملت حنیف ابراهیم، هدایت فرموده) نیز این معنا استفاده میشود.

مثل صراط مستقیم نسبت به سبیل های خدا مثل روح است نسبت به بدن

چون هم عبادت را صراط مستقیم خوانده ، و هم دین را ، با اینکه این دو عنوان بین همه سبیل ها مشترک هستند، پس میتوان گفت مثل صراط مستقیم نسبت به سبیل های خدا، مثل روح است نسبت به بدن ، همانطور که بدن یک انسان در زندگیش اطوار مختلفی دارد، و در هر یک از آن احوال و اطوار غیر آن انسان در طور دیگر است ، مثلاً انسان در حال جنین غیر همان انسان در حال طفولیت ، و بلوغ ، و جوانی ، و کهنوت و سالخوردگی ، و فرتوتی است ، ولی در عین حال روح او همان روح است ، و در همه آن اطوار یکی است ، و با بدن او همه جا متحد است .

و نیز بدن او ممکن است به احوالی مبتلا شود، که بر خلاف میل او باشد و روح او صرفنظر از بدنش آن احوال را نخواهد، و اقتضای آنرا نداشته باشد، به خلاف روح که هیچوقت معرض این اطوار قرار نمی گیرد، چون او مفسطور به فطرت خدا است ، که بحکم (لا تبدیل لخلق الله)، فطریاتش دگرگون نمی شود، و با اینکه روح و بدن از این دو جهت با هم فرق دارند، در عین حال روح آن انسان نامبرده همان بدن او است ، و انسانیکه فرض کردیم مجموع روح و بدن است .

همچنین سبیل بسوی خدا به همان صراط مستقیم است ، جز اینکه هر یک از سبیل ها مثلاً سبیل مؤمنین ، و سبیل منیبین ، و سبیل پیروی کنندگان رسول خدا ﷺ ، و هر سبیل دیگر، گاه میشود که یا از داخل و یا خارج دچار آفتی می گردد، ولی صراط مستقیم همانطور که گفتیم هرگز دچار این دو آفت نمیشود، چه ، ملاحظه فرمودید: که ایمان که یکی از سبیل ها است ، گاهی با شرک هم جمع میشود همچنانکه گاهی با ضلالت جمع میشود، اما هیچ یک از

شرک و ضلالت با صراط مستقیم جمع نمی گردد، پس معلوم شد که برای سبیل مرتبه های بسیاری است ، بعضی از آنها خالص ، و بعضی دیگر آمیخته با شرک و ضلالت است ، بعضی راهی کوتاه تر، و بعضی دیگر دورتر است ، اما هر چه هست بسوی صراط مستقیم می رود و به معنائی دیگر همان صراط مستقیم است ، که بیانش گذشت .

مثلی از کلام خدا و تطبیق آن با ما نحن فیه

و خدای سبحان همین معنا یعنی اختلاف سبیل و راههائی را که بسوی او منتهی میشود و اینکه همه آن سبیل ها از صراط مستقیم و مصداق آنند، در یک مثلی که برای حق و باطل زده بیان کرده ، و فرموده : (انزل من السماء ماء، فسالت اودية بقدرها، فاحتمل السيل زبدا رابيا، و مما يوقدون عليه في النار، ابتغاء حليه ، او متاع زبد مثله ، كذلك يضرب الله الحق و الباطل ، فاما الزبد فيذهب جفاء، و اما ما ينفع الناس فيمكث في الارض ، كذلك يضرب الله الامثال)، (خدا آبی از آسمان می فرستد سیل گیرها هر یک به قدر ظرفیت خود جاری شدند، پس سیل کفی بلند با خود آورد از آنچه هم که شما در آتش بر آن می دمید تا زیوری یا اثاثی بسازید نیز کفی مانند کف سیل هست خدا اینچنین حق و باطل را مثل می زند که کف بی فائده بعد از خشک شدن از بین می رود و اما آنچه به حال مردم نافع است در زمین باقی میماند خدا مثلها را اینچنین می زند).

بطوریکه ملاحظه می فرمائید در این مثل ظرفیت دلها و فهم ها را در گرفتن معارف و کمالات ، مختلف دانسته است ، در عین اینکه آن معارف همه و همه مانند باران متکی و منتهی بیک رزقی است آسمانی ، در آن مثل یک آب بود، ولی به اشکال مختلف از نظر کمی و زیادی سیل در آمد، در معارف نیز یک چیز است ، عنایتی است آسمانی ، اما در هر دلی به شکلی و اندازه ای خاص در می آید، که تمامی این بحث در ذیل خود آیه سوره رعد انشاءالله خواهد آمد، و بالاخره این نیز یکی از تفاوتهای صراط مستقیم با سبل است ، و یا بگو: یکی از خصوصیات آنست .

معنی صراط مستقیم با نتیجه گیری از مقدمات ذکر شده

حال که این هفت مقدمه روشن گردید، معلوم شد که صراط مستقیم راهی است بسوی خدا، که هر راه دیگری که خلاق بسوی خدا دارند، شعبه ای از آنست، و هر طریقی که آدمی را بسوی خدا رهنمائی می کند، بهره ای از صراط مستقیم را دارا است، به این معنا که هر راهی و طریقه ای که فرض شود، به آن مقدار آدمی را بسوی خدا و حق رهنمائی می کند، که خودش از صراط مستقیم دارا و متضمن باشد، اگر آن راه به مقدار اندکی از صراط مستقیم را دارا باشد، رهرو خود را کمتر بسوی خدا می کشاند، و اگر بیشتر داشته باشد، بیشتر می کشاند، و اما خود صراط مستقیم بدون هیچ قید و شرطی رهرو خود را بسوی خدا هدایت می کند، و می رساند، و به همین جهت خدایتعالی نام آن را صراط مستقیم نهاد، چون کلمه صراط بمعنای راه روشن است، زیرا از ماده (ص ر ط) گرفته شده، که به معنای بلعیدن است، و راه روشن کانه رهرو خود را بلعیده، و در مجرای گلوی خویش فرو برده، که دیگر نمی تواند این سو و آن سو منحرف شود، و نیز نمی گذارد که از شکمش بیرون شود.

و کلمه (مستقیم) هم بمعنای هر چیزی است که بخواهد روی پای خود بایستد، و بتواند بدون اینکه به چیزی تکیه کند بر کنترل و تعادل خود و متعلقات خود مسلط باشد، مانند انسان ایستاده ای که بر امور خود مسلط است، در نتیجه برگشت معنای مستقیم به چیزی است که وضعش تغییر و تخلف پذیر نباشد، حال که معنای صراط آن شد، و معنای مستقیم این، پس صراط مستقیم عبارت میشود از صراطی که در هدایت مردم و رساندنشان بسوی غایت و مقصدشان، تخلف نکند، و صد در صد این اثر خود را به بخشد، همچنانکه خدایتعالی در آیه شریفه: **(فاما الذین آمنوا بالله و اعتصموا به، فسید خلهم فی**

رحمة منه و فضل ، و یهدیهم الیه صراطا مستقیما، و اما آنهاییکه به خدا ایمان آورده و از او خواستند تا حفظشان کند، به زودی خدایشان داخل رحمت خاصی از رحمت های خود نموده ، و بسوی خویش هدایت می کند، هدایتی که همان صراط مستقیم است)، آن راهی را که هرگز در هدایت رهرو خود تخلف ننموده ، و دائما بر حال خود باقی است ، صراط مستقیم نامیده .

خداوند سنت و طریقه مستقیم خود را دائمی و غیرقابل تخلف و تغییر معرفی می کند

و نیز در آیه : (فمن یرد الله ان یهدیه ، یشرح صدره للاسلام ، و من یرد ان یضله یجعل صدره ضیقا حرجا، کانما یصعد فی السماء، كذلك یجعل الله الرجس علی الذین لا یؤمنون ، و هذا صراط ربك مستقیما)، (کسیکه خدایش بخواهد هدایت کند، سینه اش را برای اسلام گشاده می سازد، و کسیکه خدایش بخواهد گمراه کند، سینه اش را تنگ و بی حوصله می سازد، بطوریکه گوئی به آسمان بالا می رود، آری این چنین خداوند پلیدی را بر آنان که ایمان ندارند مسلط می سازد، و این راه مستقیم پروردگار تو است) طریقه مستقیم خود را غیر مختلف و غیر قابل تخلف معرفی کرده ، و نیز در آیه : (قال هذا صراط علی مستقیم ، ان عبادی لیس لك علیهم سلطان ، الا من اتبعك من الغاوین ، فرمود این صراط مستقیم من است ، و من خود را بدان ملزم کرده ام ، بدرستی بندگان من کسانیند، که تو نمی توانی بر آنان تسلط یابی ، مگر آن گمراهی که خودش به اختیار خود پیروی تو را بپذیرد)، سنت و طریقه مستقیم خود را دائمی ، و غیر قابل تغییر معرفی فرموده ، و در حقیقت می خواهد بفرماید: (فلن تجد لسنة الله تبديلا، ولن تجد لسنة الله تحویلا)، (برای سنت خدا نه تبدیلی خواهی یافت ، و نه دگرگونی)، پس از آنچه که ما درباره صراط مستقیم گفتیم پنج نکته بدست آمد.

پنج نکته درباره صراط مستقیم

نکته اول - اینکه طرقي که بسوی خدايتعالی منتهی می شود از نظر کمال ، و نقص ، و نایابی و رواجی ، و دوری و نزدیکی از منبع حقیقت ، و از صراط مستقیم ، مختلف است ، مانند طریقه اسلام و ایمان ، و عبادت ، و اخلاص ، و اخبات .

همچنانکه در مقابل این نامبرده ها، کفر، و شرک ، و جحود، و طغیان ، و معصیت ، نیز از مراتب مختلفی از گمراهی را دارا هستند، همچنانکه قرآن کریم درباره هر دو صنف فرموده : **(و لکل درجات مما عملوا، و لیوفیهم اعمالهم، و هم لا یظلمون)**، (برای هر دسته ای درجاتی است از آنچه می کنند، تا خدا سزای عملشان را به کمال و تمام بدهد، و ایشان ستم نمی شوند). و این معنا نظیر معارف الهیه است ، که عقول در تلقی و درک آن مختلف است ، چون استعدادها مختلف ، و بالوان قابلیت ها متلون است ، همچنانکه آیه شریفه (رعد - 17) نیز باین اختلاف گواهی میداد.

نکته دوم - اینکه همانطور که صراط مستقیم مهیمن و مافوق همه سبیل ها است ، همچنین اصحاب صراط مستقیم که خدا آنرا در آن صراط جای داده ، مهیمن و مافوق سایر مردمند، چون خدایتعالی امور آنان را خودش بعهدہ گرفته ، و امور مردم را بعهدہ آنان نهاده ، و امر هدایت ایشانرا بآنان واگذار نموده ، و فرموده : **(و حسن اولئک رفیقاً)**، (اینان بهترین رفیقند)، و نیز فرموده : **(انما ولیکم الله و رسوله ، و الذین آمنوا، الذین یقیمون الصلوة ، و یؤتون الزکوة ، و هم راکعون)**، (تنها ولی و سرپرست شما خدا است ، و رسول او، و آنانکه ایمان آورده اند، یعنی آنانکه نماز میگذارند، و در حال رکوع صدقه میدهند)، که بحکم آیه اول صراط مستقیم و یا بگو **(صراط الذین انعم الله علیهم)**، را صراط انبیاء

و صدیقین و شهداء و صالحین دانسته ، به حکم آیه دوم با در نظر گرفتن روایات متواتره صراط، امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب علیه السلام شمرده است ، و آنجناب را اولین فاتح این صراط دانسته ، که انشاء الله بحث مفصل آن در آیه بعدی خواهد آمد.

تحقیق درباره معنی هدایت در (اهدنا الصراط المستقیم)

نکته سوم - اینکه وقتی می گوئیم : (ما را بسوی صراط مستقیم هدایت فرما) هدایت بسوی صراط مستقیم وقتی معنایش مشخص می شود، که معنای صراط مستقیم معین گردد، لذا ما نخست به بحث لغوی آن پرداخته ، می گوئیم در صحاح گفته هدایت بمعنای دلالت است ، سایر علمای اهل لغت به وی اشکال کرده اند، که این کلمه همه جا به معنای دلالت نیست ، بلکه وقتی بمعنای دلالت است ، که مفعول دومش را بوسیله کلمه (الی) بگیرد، و اما در جائیکه خودش و بدون کلمه نامبرده هر دو مفعول خود را گرفته باشد، نظیر آیه (اهدنا الصراط)، که هم ضمیر (نا) و هم (صراط) را مفعول گرفته ، بمعنای ایصال و رساندن مطلوب است ، مثل کسی که در مقابل شخصی که می پرسد منزل زید کجا است ؟ دست او را گرفته بدون دادن آدرس ، و دلالت زبانی ، او را بدر خانه زید برساند.

و استدلال کرده اند به امثال آیه : (انك لا تهدي من احببت ، ولكن الله يهدي من يشاء)، (تو هر کس را که دوست بداری هدایت نمی کنی ، و لکن خداست که هر که را بخواهد هدایت می کند)، که چون کلمه هدایت در آن هر دو مفعول را بدون حرف (الی) گرفته ، به معنای رساندن به مطلوبست ، نه راهنمایی ، چون دلالت و راهنمایی چیزی نیست که از پیغمبر ﷺ نفی شود، زیرا او همواره دلالت میکرد، پس معنا ندارد آیه نامبرده بفرماید: تو هر کس را بخواهی دلالت نمی کنی ، بخلاف اینکه کلمه نامبرده بمعنای رساندن به هدف باشد، که در اینصورت صحیح است بفرماید تو نمی توانی هر که را بخواهی به هدف برسانی .

و در آیه : (و هدیناهم صراطا مستقیما)، که راجع به هدایت خدا یعنی رساندن به مطلوب و هدف است ، آنرا بدون حرف (الی) متعدی بدو مفعول کرده است ، بخلاف آیه : (وانک لتهدی الی صراط مستقیم)، که راجع به هدایت رسول خدا ﷺ است ، کلمه هدایت را با حرف (الی) متعدی به دو مفعول کرده است .

پس معلوم میشود هدایت هر جا که به معنای رساندن به مطلوب و هدف باشد بخودی خود به هر دو مفعول متعدی میشود، و هر جا که بمعنای نشان دادن راه و دلالت بدان باشد، با حرف (الی) بدو مفعول متعدی میشود.

جواب از اشکالی که به صاحب صحاح کرده اند

این اشکالی بود که به صاحب صحاح کردند، و لکن اشکالشان وارد نیست، چون در آیه (56 - قصص) که هدایت را از رسول خدا ﷺ نفی می کرد، نفی در آن مربوط به حقیقت هدایت است، که قائم بذات خدایتعالی است، میخواهد بفرماید مالک حقیقی، خدایتعالی است، نه اینکه تو اصلاً دخالتی در آن نداری، و عبارتی ساده تر، آیه نامبرده در مقام نفی کمال است، نه نفی حقیقت، علاوه بر اینکه خود قرآن کریم آن آیه را در صورتیکه معنایش آن باشد که اشکال کنندگان پنداشته اند، نقض نموده، از مؤ من آل فرعون حکایت می کند که گفت: **(یا قوم اتبعون اهدکم سبیل الرشاد، ای مردم مرا پیروی کنید، تا شما را برشاد برسانم).**

پس حق مطلب این است که معنای هدایت در آنجا که با حرف (الی) مفعول دوم را بگیرد، و آنجا که بخودی خود بگیرد، متفاوت نمیشود، و بطور کلی این کلمه چه به معنای دلالت باشد، و چه به معنای رساندن به هدف، در گرفتن مفعول دوم محتاج به حرف (الی) هست، چیزیکه هست اگر می بینیم گاهی بدون این حرف مفعول دوم را گرفته، احتمال میدهیم از باب عبارت متداول **(دخلت الدار)** باشد، که در واقع **(دخلت فی الدار)** داخل در خانه شدم) میباشد.

چکیده سخن در معنی هدایت

و کوتاه سخن آنکه: هدایت عبارتست از دلالت و نشان دادن هدف، بوسیله نشان دادن راه، و این خود یک نحو رساندن به هدف است، و کار خدا است، چیزیکه هست خدایتعالی سنتش بر این جریان یافته که امور را از مجرای اسباب به جریان اندازد، و در مسئله هدایت هم وسیله ای فراهم می کند، تا مطلوب و هدف برای هر که او بخواهد روشن گشته، و بنده اش در مسیر زندگی به هدف نهائی خود برسد.

و این معنا را خدای سبحان بیان نموده، فرموده: **(فمن یرد الله ان یهدیه، یشرح صدره للاسلام)**، (خداوند هر که را بخواهد هدایت کند، سینه او را برای اسلام پذیرانموده، و ظرفیت میدهد)، و نیز فرموده: **(ثم تلین جلودهم و قلوبهم الی ذکر الله، ذلک هدی الله یهدی به من یشاء، سپس پوست بدن و دلهایشان بسوی یاد خدا نرم میشود و میل می کند، این هدایت خدا است، که هر که را بخواهد از آن موهبت برخوردار میسازد).**

و اگر در آیه اخیر، لینت و نرم شدن با حرف (الی) متعدی شده، از این جهت بوده که کلمه نامبرده به معنای میل، اطمینان، و امثال آن را متضمن است، و اینگونه کلمات همیشه با حرف (الی) متعدی میشوند، و در حقیقت لینت نامبرده عبارتست از صفتی که خدا در قلب بنده اش پدید می آورد، که بخاطر آن صفت و حالت یاد خدا را می پذیرد، و بدان میل نموده، اطمینان و آرامش می یابد، و همانطور که سبیل ها مختلفند، هدایت نیز باختلاف آنها مختلف میشود، چون هدایت بسوی آن سبیل ها است، پس برای هر سبیلی هدایتی است، قبل از آن، و مختص به آن.

آیه شریفه : (وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ ، و کسانی که در ما جهاد می کنند، ما ایشان را حتما به راه های خود هدایت می کنیم ، و بدرستی خدا با نیکوکاران است)، نیز به این اختلاف اشاره می کند چون فرق است بین اینکه بنده خدا در راه خدا جهاد کند، و بین اینکه در خدا جهاد کند، در اولی شخص مجاهد سلامت سبیل ، و از میان برداشتن موانع آن را می خواهد، بخلاف مجاهد در دومی ، که او خود خدا را می خواهد، و رضای او را می طلبد، و خدا هم هدایت بسوی سبیل را برایش ادامه می دهد، البته سبیلی که او لیاقت و استعدادش را داشته باشد، و همچنین از آن سبیل به سبیلی دیگر، تا آنجا که وی را مختص بذات خود جلت عظمته کند.

آیا طلب هدایت توسط نماز گزار تحصیل حاصل نیست ؟

چهارم اینکه : صراط مستقیم از آنجائیکه امری است که در تمامی سبیل های مختلف محفوظ میباشد، لذا صحیح است که یک انسان هدایت شده ، باز هم بسوی آن هدایت شود، خدایتعالی او را از صراط بسوی صراط هدایت کند، به این معنا که سبیلی که قبلا بسوی آن هدایتش کرده بوده ، با هدایت بیشتری تکمیل نموده به سبیلی که ما فوق سبیل قبلی است هدایت فرماید، پس اگر می بینیم که در آیات مورد بحث که حکایت زبان حال بندگان هدایت شده خدا است ، از زبان ایشان حکایت می کند، که همه روزه میگویند: (ما را بسوی صراط مستقیم هدایت فرما)، نباید تعجب کنیم ، و یا اشکال کنیم که چنین افرادی هدایت شده اند، دیگر چه معنا دارد از خدا طلب هدایت کنند؟ و این در حقیقت تحصیل حاصل است ، و تحصیل حاصل محال است ، و چیزیکه محال است ، سؤال بدان تعلق نمیگیرد، و در خواست کردنی نیست .

زیرا جوابش از مطلب بالا معلوم شد، چون گفتیم صراط در ضمن همه سبیل ها هست و گفتیم سبیل ها بسیار، و دارای مراتبی بسیارند، چون چنین است بنده خدا از خدا میخواهد: که او را از صراطی (یعنی سبیلی) بصراطی دیگر که ما فوق آنست هدایت کند، و نیز از آن به مافوق دیگر.

و نیز نباید اشکال کنیم باینکه اصلا درخواست هدایت بسوی صراط مستقیم ، از مسلمانی که دینش کامل ترین ادیان ، و صراطش مستقیم ترین صراطها است ، صحیح نیست ، و معنای بدی میدهد، چون می رساند که وی خود را در صراط مستقیم ندانسته ، و درخواست دینی کامل تر می کند.

چون هر چند که دین و شریعت اسلام کاملترین ادیان سابق است ، ولی کاملتر بودن شریعت مطلبی است ، و کاملتر بودن یک متشرع از متشرعی دیگر

مطلبی است دیگر، درخواست یک مسلمان و دارنده کاملترین ادیان ، هدایت بسوی صراط مستقیم را، معنایش آن نیست که شما فهمیدید بلکه معنایش این است که خدایا مرا به مسلمان تر از خودم برسان ، و خلاصه ایمان و عمل به احکام اسلام را کامل تر از این ایمان که فعلا دارم بگردان ، و مرا به مرتبه بالاتری از ایمان و عمل صالح برسان .

یک مثال ساده برای روشن شدن مطلب

یک مثل ساده مطلب را روشن میسازد، و آن این است که هر چند که دین اسلام از دین نوح و موسی و عیسی (علیهم السلام) کاملتر است، ولی آیا یک فرد مسلمان معمولی، از نظر کمالات معنوی، به پایه نوح موسی و عیسی (علیهم السلام) می رسد؟ قطعاً میدانیم که نمیرسد، و این نیست، مگر بخاطر اینکه حکم شرایع و عمل به آنها غیر حکم ولایتی است که از تمکن در آن شرایع و تخلق به آن اخلاق حاصل میشود، آری دارنده مقام توحید کامل و خالص، هر چند از اهل شریعت های گذشته باشد، کامل تر و برتر است از کسیکه بآن مرتبه از توحید و اخلاص نرسیده، و حیات معرفت در روح و جانش جایگزین نگشته، و نور هدایت الهیه در قلبش راه نیافته است، هر چند که او از اهل شریعت محمدیه ﷺ، یعنی کامل ترین و وسیع ترین شریعت ها باشد، پس صحیح است چنین فردی از خدا در خواست هدایت به صراط مستقیم، یعنی به راهی که کمترین از شرایع گذشته داشتند، بنماید، هر چند که شریعت خود او کاملتر از شریعت آنان است.

پاسخ عجیب برخی مفسرین و اشکال وارد بر آنان

در اینجا به پاسخ عجیبی بر میخوریم، که بعضی از مفسرین محقق و دانشمند از اشکال بالا داده اند، پاسخی که مقام دانش وی با آن هیچ سازگاری ندارد، وی گفته: بطور کلی دین خدا در همه ادوار بشریت یکی بوده، و آنهم اسلام است، و معارف اصولی آن که توحید و نبوت و معاد باشد، و پاره ای فروعی که متفرع بر آن اصول است، باز در همه شرایع یکی بوده، تنها مزیتی که شریعت محمدیه ﷺ بر شرایع سابق خود دارد، این است که احکام فرعیه آن وسیع تر، و شامل شئون بیشتری از زندگی انسانها است، پس در اسلام بر حفظ مصالح بندگان عنایت بیشتری شده، و از سوی دیگر در این دین، برای اثبات معارفش به یک طریق از طرق استدلال اکتفاء نشده، بلکه به همه انحاء استدلال، از قبیل حکمت، و موعظه حسنه، و جدال احسن، تمسک شده است، پس هم وظائف یک مسلمان امروز سنگین تر از یک مسلمان عهد مسیح ﷺ است، و هم معارف دینش بیشتر و وسیع تر است و در نتیجه در برابر هر یک از تکالیفش، و هر یک از معارفش، یک نقطه انحراف دارد، و قهرا به هدایت بیشتری نیازمند است، از این رو از خدا درخواست می کند، که در سر دو راهی های بسیاری که دارد، به راه مستقیمش هدایت کند.

و هر چند که دین خدا یکی، و معارف کلی و اصولی در همه آنها یکسان است، و لکن از آنجائیکه گذشتگان از بشریت قبل از ما، راه خدا را پیمودند، و در این راه بر ما سبقت داشتند، لذا خدایتعالی بما دستور داده تا در کار آنان نظر کنیم، و ببینیم چگونه در سر دو راهی های خود، خود را حفظ کردند، و از خدای خود استمداد نمودند، ما نیز عبرت بگیریم، و از خدای خود استمداد کنیم.

اشکالی که به این پاسخ وارد است، این است که: اساس، آن اصولی است که مفسرین سابق در مسلک تفسیر زیر بنای کار خود کرده بودند، اصولی که مخالف با قواعد و اصول صحیح تفسیر است، و یکی از آن اصول ناصحیح این است: می پنداشتند حقیقت و واقعیت معارف اصولی دین یکی است، مثلاً واقعیت ایمان به خدا، در نوح (علیه السلام)، و در یک فرد از امت او یکی است، و نیز ترس از خدا در آن دو یک حقیقت است، و شدت و ضعفی در کار نیست، و سخاوت، و شجاعت، و علم، و تقوی، و صبر، و حلم، و سایر کمالات معنوی در پیامبر اسلام و یک فرد عادی از امتش یک چیز است، و چنان نیست، که در رسول خدا ﷺ مرتبه عالتر آنها، و در آن فرد مرتبه دانی آنها باشد، و تنها تفاوتی که یک پیغمبر با یک فرد امتش، و یا با یک پیغمبر دیگر دارد، این است که خدا او را بزرگتر اعتبار کرده، و رعیتش را کوچکتر شمرده، بدون اینکه این جعل و قرارداد خدا متکی بر تکوین و واقعیت خارجی باشد، عیناً نظیر جعلی که در میان خود ما مردم است، یکی را پادشاه، و بقیه را رعیت او اعتبار می کنیم، بدون اینکه از حیث وجود انسانی تفاوتی با یکدیگر داشته باشند.

و این اصل، منشاء و ریشه ای دیگر دارد، که خود زائیده آنست، و آن این است که برای ماده، اصالت قائل بودند، و از آنچه ماوراء ماده است، یا بکلی نفی اصالت نموده، یا درباره اصالت آن توقف می کردند، تنها از ماوراء ماده، خدا را، آنها بخاطر دلیل، استثناء می کردند. و عامل این انحراف فکری یکی از دو چیز بود، یا بخاطر اعتمادیکه به علوم مادی داشتند، می پنداشتند که حس برای ما کافی است، و احتیاجی به ماوراء محسوسات نداریم، و یا (العیاذ باللّٰه) قرآن را لایق آن نمی دانستند که پیرامون آیاتش تدبر و مواظبت کنند، و می

گفتند فهم عامی در درک معانی آن کافی است . این بحث دنباله ای طولانی دارد
که انشاءالله تعالی در بحث های علمی آتیه از نظر خواننده خواهد گذشت .

مزیت اصحاب صراط مستقیم بر سایرین به علم است

نکته پنجم - اینکه مزیت اصحاب صراط مستقیم بر سایرین ، و همچنین مزیت صراط آنان بر سبیل سایرین ، تنها بعلم است ، نه عمل ، آنان بمقام پروردگارشان علمی دارند که دیگران ندارند، و گر نه در سابق هم گفتیم ، که در سبیل های پائین تر صراط مستقیم ، اعمال صالح کامل ، و بدون نقص نیز هست ، پس وقتی برتری اصحاب صراط مستقیم به عمل نبود، باقی نمی ماند مگر علم ، و اما اینکه آن علم چه علمی و چگونه علمی است ؟ انشاء الله در ذیل آیه :

(انزل من السماء ماء فسال اودية بقدرها) درباره اش بحث خواهیم کرد.

در اینجا تنها می گوئیم آیه : (يرفع الله الذين آمنوا منكم ، والذين اوتوا العلم درجات) ، (خدا کسانی از شما را که ایمان دارند، و کسانی که علم داده شده اند، به درجاتی بلند می کند) و همچنین آیه : (اليه يصعد الكلم الطيب ، و العمل الصالح يرفعه) ، (کلمه طیب خودش بسوی خدا بالا می رود و عمل صالح آنرا بالا می برد) به این مزیت اشعار دارد، چون می رساند آنچه خودش بسوی خدا بالا می رود، کلمه طیب و علم است ، و اما عمل صالح ، اثرش کمک در بالا رفتن علم است ، و بزودی در تفسیر آیه نامبرده تتمه مطالب خواهد آمد انشاء الله .

بحث روایتی (شامل روایاتی در ذیل آیات گذشته) اقسام عبادت

در کتاب کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت آمده، که در معنای عبادت فرموده اند: عبادت سه جور است، مردمی هستند که خدا را از ترس عبادت می کنند، عبادت آنان عبادت بردگان ناتوان است، و منشاءش زبونی بردگی است، مردمی دیگر خدای تبارک و تعالی را بطلب ثوابش عبادت می کنند، عبادت آنان عبادت اجیران است و منشاء آن علاقه باجرت است، مردمی دیگر خدای عز و جل را بخاطر محبتی که به او دارند عبادت می کنند، عبادت آنان عبادت آزادگان، و بهترین عبادت است. و در نهج البلاغه آمده که مردمی خدا را بدان جهت عبادت می کنند که به ثوابش رغبت دارند، عبادت آنان عبادت تجارت پیشگان است، و خود نوعی تجارت است، قومی دیگر خدا را از ترس، بندگی می کنند، که عبادتشان عبادت بردگان است، قومی سوم هستند که خدا را از در شکر عبادت می کنند، که عبادت آنان عبادت آزادگان است.

و در کتاب علل، و نیز کتاب مجالس، و کتاب خصال، از امام صادق (علیه السلام) آمده: که فرمودند مردم، خدا را سه جور عبادت می کنند، طبقه ای او را بخاطر رغبتی که بثوابش دارند عبادت می کنند، که عبادت آنان عبادت حریصان است، و منشاء آن طمع است، و جمعی دیگر او را از ترس آتش عبادت می کنند، که عبادت آنان عبادت بردگان، و منشاءش زبونی و ترس است، و لکن من خدای عزوجل را از این جهت عبادت می کنم، که دوستش دارم، و این عبادت بزرگواران است، که خدا درباره شان فرموده: **(وهم من فزع یومئذ آمنون)** (و ایشان در امروز از فزع ایمنند)، و نیز فرموده: **(قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی، یحببکم الله)**، (بگو: اگر خدا را دوست میدارید پس پیروی من کنید تا خدا هم دوستتان بدارد)، پس هر کس خدای عز و جل را

دوست بدارد، خدا هم او را دوست میدارد، و هر کس خدا دوستش بدارد، از
ایمنان خواهد بود، و این مقامی است مکنون، و پوشیده، که جز پاکان با آن
تماس پیدا نمی کنند.

مدلول عبادت آزادگان در هر سه روایت مذکوره به یک معنا است

مؤلف: از بیانیکه در گذشته گذشت، معنای این سه روایت روشن میشود، و اگر عبادت احرار و آزاد مردان را گاهی به شکر، و گاهی دیگر به حب، توصیف کردند، از این جهت است که برگشت هر دو یکی است، چون شکر عبارت است از اینکه نعمت ولی نعمت را در جایش مصرف کنی، و شکر عبادت به این است که از روی محبت انجام شود، و تنها برای خود خدا صورت بگیرد، نه منافع شخصی، و یا دفع ضرر شخصی، بلکه خدا را عبادت کنی، بدان جهت که خدا است، یعنی بذات خود جامع تمامی صفات جمال و جلال است، و او چون جمیل بالذات است، ذاتا محبوب است، یعنی خودش دوست داشتنی است، نه اینکه چون ثواب میدهد، و یا عقاب را بر میدارد؟ مگر محبت جز میل به جمال و مجذوب شدن در برابر آن چیز دیگری است؟.

پس برگشت اینکه بگوئیم: خدا معبود است، چون خدا است، و یا چون جمیل و محبوب است، و یا چون ولی نعمت است، و شکرش واجب است، همه به یک معنا است.

و از طرق عامه از امام صادق علیه السلام روایت شده که در تفسیر آیه (ایاک نعبد) الخ، فرموده: یعنی، ما از تو غیر تو را نمیخواهیم، و عبادت در عوض چیزی نمیکنیم، آنطور که جاهلان به خیال خود تو را عبادت می کنند، در حالی که در دل بیاد همه چیز هستند جز تو.

مؤلف: این روایت به نکته ای اشاره می کند، که قبلا از آیات مورد بحث استفاده کردیم، که معنای عبادت، حضور و اخلاص است، چون عبادت به منظور ثواب، و یا دفع عذاب، با خلوص و حضور منافات دارد.

معنی (اهدنا الصراط المستقیم) و پاسخ ضمنی به شبهه تحصیل حاصل

و در کتاب تحف العقول، از امام صادق علیه السلام روایتی آمده، که در ضمن آن فرمود: هر کس معتقد باشد که خدا به صفت عبادت میشود، نه به ادراک، اعتقاد خود را به خدائی حواله داده که غایب است، و کسی که معتقد باشد که پروردگار متعال به صفت موصوفش عبادت میشود، توحید را باطل کرده، چون صفت، غیر موصوف است، و کسیکه معتقد باشد که موصوف، منسوب به صفت عبادت میشود، خدای کبیر را کوچک و صغیر شمرده است، پس مردم، خدا را آنطور که هست نمیتوانند اندازه گیری کنند.

و در کتاب معانی، از امام صادق علیه السلام روایت آورده، که در معنای جمله: (اهدنا الصراط المستقیم) فرموده: خدایا ما را به لزوم طریقی ارشاد فرما، که به محبت تو، و به بهشت منتهی میشود، و از اینکه پیروی هواهای خود کنیم، و در نتیجه هلاک گردیم، جلو می گیری، و نیز نمی گذارد آراء خود را اخذ کنیم، و در نتیجه نابود شویم.

و نیز در معانی از علی علیه السلام روایت آورده، که در باره آیه نامبرده فرمود: یعنی خدایا! توفیق خودت را که ما تاکنون به وسیله آن تو را اطاعت کردیم، درباره ما ادامه بده، تا در روزگار آینده مان نیز همچنان تو را اطاعت کنیم.

مؤلف: این دو روایت دو وجه مختلف در پاسخ از شبهه تحصیل حاصل را بیان می کند، شبهه این بود که شخص نمازگزار، راه مستقیم را یافته، که نماز می گزارد، دیگر معنا ندارد در نماز خود از خدا هدایت بسوی راه مستقیم را درخواست کند. روایت اولی پاسخ میدهد باینکه: مراتب هدایت در مصداقهای آن مختلف است، و نمازگزار همه روزه از خدا میخواهد از هر مرتبه ای که هست به مرتبه بالاتر هدایت شود، و روایت دومی پاسخ میدهد: که هر چند

مراتب آن در مصادیق مختلف است ، ولکن از نظر مفهوم یک حقیقت است ، و نمازگزار نظری به اختلاف مراتب آن ندارد، بلکه تنها نظرش این است که این موهبت را از من سلب مکن ، و همچنان آنرا ادامه بده .

مراد از (الذین انعمت علیهم)

و نیز در معانی از علی علیه السلام روایت آورده که فرمود: صراط مستقیم در دنیا آن راهی است که کوتاه تر از غلو، و بلندتر از تقصیر، و در مثل فارسی نه شور شود، و نه بی نمک باشد، بلکه راه میانه باشد، و در آخرت عبارتست از طریق مؤمنین بسوی بهشت .

باز در معانی از علی علیه السلام روایت آورده ، که در معنای جمله (صراط الذین) الخ ، فرمود: یعنی بگوئید: خدایا ما را به صراط کسانی هدایت فرما، که بر آنان این انعام فرمودی که موفق به دینت و اطاعتت نمودی ، نه این انعام که مال و سلامتی شان دادی ، چون بسا میشود کسانی به نعمت مال و سلامتی متنعم هستند، ولی کافر و یا فاسقند.

آنگاه اضافه فرمود: که ایشان آن کسانی که خدا درباره آنها فرموده : (و من یطع الله و الرسول ، فاولئک مع الذین انعم الله علیهم ، من النبیین ، و الصدیقین ، و الشهداء، و الصالحین ، و حسن اولئک رفیقاً).

روایتی از رسول خدا ﷺ درباره سوره حمد و فضیلت آن

و در کتاب عیون از حضرت رضا علیه السلام از پدران بزرگوارش از امیر المؤمنین علیه السلام روایت آورده که فرمود: از رسول خدا ﷺ شنیدم می فرمود: خدایتعالی فرموده: فاتحه الكتاب را بین خودم و بنده ام تقسیم کردم، نصفش از من، و نصفش از بنده من است، و بنده ام هر چه بخواهد باو میدهم، چون او میگوید: **(بسم الله الرحمن الرحيم)**، خدای عزوجلش میگوید: بنده ام کار خود را با نام من آغاز کرد، و بر من است اینکه امور او را در آن کار متمیم کنم، و در احوالش برکت بگذارم، و چون او میگوید: **(الحمد لله رب العالمين)** پروردگار متعالش میگوید: بنده من مرا حمد گفت، و اقرار کرد: که نعمت هائیکه در اختیار دارد، از ناحیه من است، و بلاهائیکه به وی نرسیده، باز به لطف و فضل من است، و من شما فرشتگان را گواه می گیرم، که نعمت های دنیائی و آخرتی او را زیاده نموده، بلاهای آخرت را از او دور کنم، همانطور که بلاهای دنیا را از او دور کردم.

و چون او میگوید: **(الرحمن الرحيم)** خدای جل جلالش میگوید: بنده ام شهادت داد: که من رحمان و رحیم هستم، من نیز شما را شاهد می گیرم، که بهره او را از نعمت و رحمت خود فراوان ساخته، نصیبش را از عطاء خودم جزیل و بسیار می کنم، و چون او میگوید: **(مالك يوم الدين)**، خدای تعالیاش میگوید: شما شاهد باشید، همانطور که بنده ام اعتراف کرد باینکه من مالک روز جزا هستم، در آنروز که روز حساب است، حساب او را آسان می کنم، و حسنات او را قبول نموده، از گناهانش صرفنظر می کنم.

و چون او میگوید: **(اياك نعبد)**، خدای عزوجلش می فرماید: بنده ام راست گفت، و براستی مرا عبادت کرد، و به همین جهت شما را گواه می گیرم، در

برابر عبادتش پاداشی دهم ، که هر کس که در عبادت ، راه مخالف او را رفته به حال او رشک برد. و چون او میگوید: **(وایاک نستعین)**، خدای تعالی اش میگوید: بنده ام از من استعانت جست ، و بسوی من پناهنده گشت ، من نیز شما را شاهد می گیرم ، که او را در امورش اعانت کنم ، و در شدائش به دادش برسم ، و در روز گرفتاریهایش دست او را بگیرم . و چون او میگوید: **(اهدنا الصراط المستقیم)**، تا آخر سوره ، خدای عز و جلش میگوید: همه اینها و آنچه غیر اینها درخواست کند بر آورده است ، من همه خواسته هایش را استجابت کردم ، و آنچه آرزو دارد برآوردم ، و از آنچه می ترسد ایمنی بخشیدم .

بیان ویژگی سوره حمد و مقایسه آن با آنچه مسیحیان در نماز می خوانند

مؤلف: قریب به این مضمون را مرحوم صدوق در کتاب علل خود از حضرت رضا علیه السلام روایت کرده، و این روایت همانطور که ملاحظه می فرمائید، سوره فاتحه الكتاب را در نماز تفسیر می کند، پس این خود مؤید گفته قبلی ما است، که گفتیم: این سوره کلام خدای سبحان است، اما به نیابت از طرف بنده اش، و زبان حال بنده اش در مقام عبادت، و اظهار عبودیت است، که چگونه خدا را ثناء میگوید، و چگونه اظهار بندگی می کند، و بنابراین سوره اصلا برای عبادت درست شده، و در قرآن هیچ سوره ای نظیر آن دیده نمیشود، منظورم از این حرف چند نکته است. اول اینکه سوره مورد بحث از اول تا به آخرش کلام خدا است، اما در مقام نیابت از بنده اش، و اینکه بنده اش وقتی روی دل متوجه بسوی او میسازد، و خود را در مقام عبودیت قرار میدهد، چه میگوید. و دوم اینکه این سوره به دو قسمت تقسیم شده، نصفی از آن برای خدا، و نصفی دیگر برای بنده خدا است.

نکته سوم اینکه این سوره مشتمل بر تمامی معارف قرآنی است، و با همه کوتاهش به تمامی معارف قرآنی اشعار دارد، چون قرآن کریم با آن وسعت عجیبی که در معارف اصولیش، و نیز در فروعات متفرعه بر آن اصول هست، از اخلاقش گرفته تا احکام، و احکامش از عبادات گرفته تا سیاسات، و اجتماعیات، و وعده ها، و وعیدها، و داستانها، و عبرت هایش، همه و همه بیاناتش به چند اصل بر می گردد، و از آن چند ریشه جوانه می زند، اول توحید، دوم نبوت، و سوم معاد، و فروعات آن، و چهارم هدایت بندگان بسوی آنچه مایه صلاح دنیا و آخرتشان است، و این سوره با همه اختصار و

کوتاهیش ، مشتمل بر این چند اصل میباشد، و با کوتاه ترین لفظ، و روشن ترین بیان ، بآنها اشاره نموده است .

مقایسه سوره حمد با آنچه مسیحیان در نماز می خوانند

حال برای اینکه بعظمت این سوره پی ببری ، میتوانی معارف مورد بحث در این سوره را که خدایتعالی آنرا جزو نماز مسلمانان قرار داده ، با آنچه که مسیحیان در نماز خود میگویند، و انجیل متی (6: 9 - 13) آنرا حکایت می کند، مقایسه کنی ، آنوقت می فهمی که سوره حمد چیست .

در انجیل نامبرده که به عربی ترجمه شده ، چنین میخوانیم (پدر ما آن کسی است که در آسمانها است ، نام تو متقدس باد، و فرمانت نافذ، و مشیت در زمین مجری ، همانطور که در آسمان مجری است ، نان ما کفاف ما است ، امروز ما را بده ، و دیگر هیچ ، و گناه ما بیامرز، همانطور که ما گناهکاران بخوشتن را می بخشیم ، (یعنی از ما یاد بگیر)، و ما را در بوته تجربه و امتحان قرار مده ، بلکه در عوض از شر شریر نجات ده .

خوب ، در این معانی که الفاظ این جملات آنها را افاده می کند دقت بفرما، که چه چیرهایی را بعنوان معارف الهی و آسمانی به بشر می آموزد، و چگونه ادب بندگی در آن رعایت شده ، اولاً به نمازگزار می آموزد، که بگوید: پدر ما (یعنی خدایتعالی) در آسمانها است ، (در حالیکه قرآن خدا را منزّه از مکان میداند) و ثانیاً درباره پدرش دعای خیر کند، که امیدوارم نامت متقدس باشد، (البته فراموش نشود که متقدس باشد، نه مقدس ، و خلاصه قداست قلبی هم داشته باشد کافی است) و نیز امیدوارم که فرمانت در زمین مجری ، (و تیغت برا) باشد، همانطور که در آسمان هست ، حال چه کسی میخواهد دعای این بنده را درباره خدایش مستجاب کند؟ نمیدانیم ، آنهم دعائیکه بشعارهای احزاب سیاسی شبیه تر است ، تا به دعای واقعی .

و ثالثاً از خدا و یا بگو پدرش درخواست کند: که تنها نان امروزش را بدهد، و در مقابل بخشش و مغفرتی که او نسبت به گنهکاران خود می کند، وی نیز نسبت به او با مغفرت خود تلافی نماید، و همانطور که او در مقابل جفاکاران از حق خود اغماض می کند، خدا هم از حق خود نسبت به او اغماض کند، حالا این نمازگزار مسیحی چه حقی از خودش دارد، که از خود او باشد، و خدا با او نداده باشد؟ نمیدانیم .

و رابعا از پدر بخواهد که او را امتحان نکند، بلکه از شر شریر نجات دهد، و حال آنکه این درخواست درخواست امری است محال ، و نشدنی ، برای اینکه اینجا دار امتحان و استکمال است ، و اصلاً نجات از شریر بدون ابتلاء و امتحان معنا ندارد.

سخن عجیب گوستاولوبون

از همه اینها بیشتر وقتی تعجب می کنی ، که نوشته قسیس فاضل گوستاولوبون را در کتاب تاریخ تمدن اسلامش بینی ، که میگوید اسلام در معارف دینی چیزی بیشتر از سایر ادیان نیاورده ، چون همه ادیان بشر را بسوی توحید، و تزکیه نفس ، و تخلق به اخلاق فاضله ، و نیز به عمل صالح دعوت می کردند، اسلام نیز همین ها را گفته ، چیزیکه برتری یک دین را بر دین دیگر اثبات می کند به این است که ببینیم کدام یک از ادیان ثمره بیشتری در اجتماعات بشری داشته ، (و لابد منظورش این است که ثمره دین مسیحیت در تعلیم و تربیت بیشتر از اسلام است) و از این نیز عجیب تر آنکه بعضی از مسلمان نماها نیز این گفتار وی را نشخوار کرده ، و پیرامون آن داد سخن داده است .

بحث روایتی دیگر چند روایت درباره مراد از (صراط مستقیم)

در کتاب فقیه و در تفسیر عیاشی از امام صادق علیه السلام روایت آورده اند، که فرمود: صراط مستقیم، امیرالمؤمنین علیه السلام است.

و در کتاب معانی از امام صادق علیه السلام روایت آورده، که فرمود: صراط مستقیم، طریق بسوی معرفت خدا است، و این دو صراط است، یکی صراط در دنیا، و یکی در آخرت، اما صراط در دنیا عبارتست از امامی که اطاعتش بر خلق واجب شده، و اما صراط در آخرت، پلی است که بر روی جهنم زده شده، هر کس در دنیا از صراط دنیا بدرستی رد شود، یعنی امام خود را بشناسد، و او را اطاعت کند، در آخرت نیز از پل آخرت به آسانی می گذرد، و کسیکه در دنیا امام خود را نشناسد، در آخرت هم قدمش بر پل آخرت می لغزد، و به درون جهنم سقوط می کند.

و نیز در کتاب معانی از امام سجاد علیه السلام روایت آورده که فرمود: بین خدا، و بین حجت خدا حجابی نیست، و نه خدا از حجت خود در پرده و حجاب است، مائیم ابواب خدا، و مائیم صراط مستقیم، و مائیم مخزن علم او، و مائیم زبان و مترجم های وحی او، و مائیم ارکان توحیدش، و مائیم گنجینه اسرارش. و از ابن شهر آشوب از تفسیر وکیع بن جراح، از ثوری، از سدی، از اسباط از ابن عباس روایت شده، که در ذیل آیه: **(اهدنا الصراط المستقیم)** گفته: یعنی ای بندگان خدا، بگوئید: خدایا ما را بسوی محبت محمد و اهل بیتش (علیهم السلام) ارشاد فرما.

توضیح اصطلاح (جری) یعنی تطبیق کلی بر مصداق بارز

مؤلف: و در این معانی روایات دیگری نیز هست، و این روایات از باب جری، یعنی تطبیق کلی بر مصداق بارز و روشن آنست، می خواهند بفرمایند که مصداق بارز صراط مستقیم، محبت آن حضرات است. این را هم باید دانست، که کلمه جری (تطبیق کلی بر مصداق)، که ما در این کتاب از آن بسیار نام می بریم، اصطلاحی است که از کلمات ائمه اهل بیت (علیهم السلام) گرفته ایم.

مثلا در تفسیر عیاشی از فضیل بن یسار روایت شده، که گفت: من از امام باقر (علیه السلام) از این حدیث پرسیدم، که فرموده اند: هیچ آیه ای در قرآن نیست، مگر آن که ظاهری دارد، و باطنی، و هیچ حرفی در قرآن نیست، مگر آنکه برای او حدی و حسابی است، و برای هر حدی مطلعی است، منظورشان از این ظاهر و باطن چیست؟ فرمود: ظاهر قرآن تنزیل آن، و باطنش تاءویل آنست، بعضی از تاءویل های آن گذشته، و بعضی هنوز نیامده، (یحری کما یحری الشمس و القمر)، مانند آفتاب و ماه در جریان است، هر وقت چیزی از آن تاءویل ها آمد، آن تاءویل واقع می شود، تا آخر حدیث)، و در این معنا روایات دیگری نیز هست، و این خود سلیقه ائمه اهل بیت (علیهم السلام) است، که همواره یک آیه از قرآن را بر هر موردی که قابل انطباق با آن باشد تطبیق می کنند، هر چند که اصلا ربطی به مورد نزول آیه نداشته باشد، عقل هم همین سلیقه و روش را صحیح می داند، برای اینکه قرآن بمنظور هدایت همه انسانها، در همه ادوار نازل شده، تا آنانرا بسوی آنچه باید بدان معتقد باشند، و آنچه باید بدان متخلق گردند، و آنچه که باید عمل کنند، هدایت کند، چون معارف نظری قرآن مختص بیک عصر خاص، و یک حال مخصوص نیست، آنچه را

قرآن فضیلت خوانده ، در همه ادوار بشریت فضیلت است ، و آنچه را رذیلت و ناپسند شمرده ، همیشه ناپسند و زشت است ، و آنچه را که از احکام عملی تشریع نموده ، نه مخصوص به عصر نزول است ، و نه به اشخاص آن عصر ، بلکه تشریعی است عمومی و جهانی و ابدی .

شأن نزول یک آیه ذیل بر اختصاص آن آیه نیست بلکه حکم آیات قرآنی اطلاق دارد

و بنابراین ، اگر می بینیم که در شأن نزول آیات ، روایاتی آمده ، که مثلاً میگویند: فلان آیه بعد از فلان جریان نازل شد، و یا فلان آیات درباره فلان شخص یا فلان واقعه نازل شده ، باری نباید حکم آیه را مخصوص آن واقعه ، و آن شخص بدانیم ، چون اگر اینطور فکر کنیم ، باید بعد از انقضاء آن واقعه ، و یا مرگ آن شخص ، حکم آیه قرآن نیز ساقط شود، و حال آنکه حکم آیه مطلق است ، و وقتی برای حکم نامبرده تعلیل می آورد، علت آنرا مطلق ذکر می کند. مثلاً اگر در حق افرادی از مؤمنین مدحی می کند، و یا از عده ای از غیر مؤمنین مذمتی کرده ، مدح و ذم خود را به صفات پسندیده ، و ناپسند آنان تعلیل کرده ، و فرموده : اگر آن دسته را مدح کرده ایم ، بخاطر تقوی ، و یا فلان فضیلت است ، و اگر این دسته را مذمت کرده ایم ، بخاطر فلان رذیلت است ، و پر واضح است که تا آخر دهر، هر کسی دارای آن فضیلت باشد، مشمول حکم آن آیه است ، و هر کسی دارای این رذیلت باشد، حکم این آیه شامل حالش می شود. و نیز قرآن کریم خودش صریحاً بر این معنا دلالت نموده ، می فرماید: **(یهدی به الله من اتبع رضوانه)**، خدا با این قرآن کسی را هدایت می کند، که پیرو خوشنودی خدا باشد، و نیز فرموده : **(وانه لکتاب عزیز، لا یاتیه الباطل من بین یدیه ، ولا من خلفه)**، (و اینکه قرآن کتابی است عزیز، که نه در عصر نزول ، باطل در آن رخنه می کند، و نه در اعصار بعد)، و نیز فرموده : **(انا نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون)**، بدرستی که ما قرآن را نازل کردیم ، و بطور قطع خود ما آن را حفظ خواهیم کرد).

و روایات در تطبیق آیات قرآنی بر ائمه اهل بیت (علیهم السلام)، و یا تطبیق بعضی از آنها بر دشمنان ائمه (علیهم السلام)، و خلاصه روایات جری بسیار زیاد است، که در ابواب مختلف وارد شده، و ای بسا عده آنها به صدها روایت برسند، و ما فعلا در اینجا نمی خواهیم همه آنها را ذکر کنیم، بلکه هر یک از آنها را در بحث های روایتی آنها ذکر می کنیم و در اینجا تنها خواستیم معنای کلمه جری را گفته، خاطر نشان سازیم: که ما این اصطلاح را از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) گرفته ایم، و حتی در بحثهای روایتی نیز بیشتر آنها را متروک گذاشته، نقل نمی کنیم، مگر آن مقداری را که ارتباطی با بحث، و یا غرض از آن داشته باشد، (دقت فرمائید).

سوره بقره مشتمل بر دویست و هشتاد و شش آیه

آیات 1 - 5

بسم الله الرحمن الرحيم الم - 1

ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين - 2

الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة و مما رزقناهم ينفقون - 3

و الذين يؤمنون بما انزل اليك و ما انزل من قبلك و بالآخرة هم يوقنون - 4

اولئك على هدى من ربهم و اولئك هم المفلحون - 5.

ترجمه آیات :

به نام خدائی آغاز می کنم که بر همه موجودات رحمتی عمومی و بر نیکان از بندگان رحمتی خاص دارد.

الف - لام - میم - این کتاب که در آن هیچ نقطه ابهامی نیست راهنمای کسانی است که تقوای فطری خود را دارند، آنها که بعالم غیب ایمان دارند و با نماز که بهترین مظهر عبودیت است خدا را عبادت و با زکاة که بهترین خدمت به نوع است وظائف اجتماعی خود را انجام میدهند

و همانهایی که با آنچه بر تو نازل شده و بدانچه قبل از تو نازل شده ایمان ، و به آخرت یقین دارند. چنین کسان بر طریق هدایتی از پروردگار خویش و هم ایشان تنها رستگارانند.

بیان

از آنجائیکه این سوره به تدریج ، و بطور متفرق نازل شده ، نمی توان
غرض واحدی که مورد نظر همه آیاتش باشد در آن یافت ، تنها می توان گفت :
که قسمت عمده آن از یک غرض واحد و چشم گیر خبر می دهد، و آن
عبارتست از بیان این حقیقت که عبادت حقیقی خدای سبحان به این است که
بنده او به تمامی کتابهاییکه او به منظور هدایت وی و بوسیله انبیائش نازل کرده
، ایمان داشته باشد، و میان این وحی و آن وحی ، این کتاب و آن کتاب ، این
رسول و آن رسول ، فرقی نگذارد.

در این سوره علاوه بر بیان حقیقت نامبرده ، کفار و منافقین ، تخطئه ، و اهل
کتاب ملامت شده اند، که چرا میانه ادیان آسمانی و رسولان الهی فرق گذاشتند؟
و در هر فرازی بمناسبت عده ای از احکام از قبیل برگشتن قبله از بیت المقدس
بسوی کعبه ، و احکام حج ، وارث ، و روزه ، و غیر آن را بیان نموده ، به فرازی
دیگر پرداخته است .

(الف - لام - میم)، گفتار پیرامون حروف بریده ایکه در اول بعضی از سوره
های قرآن آمده ، انشاءالله در ابتدای سوره شوری ، از نظر خواننده خواهد
گذشت ، و همچنین گفتار در معنای هدایت بودن ، و کتاب بودن قرآن می آید.
(هدی للمتقین ، الذین یؤمنون) الخ ، متقین عبارتند از مؤمنین ، چون تقوی از
اوصاف خاصه طبقه معینی از مؤمنین نیست ، و اینطور نیست که تقوی صفت
مرتبه ای از مراتب ایمان باشد، که دارندگان مرتبه پائین تر، مؤمن بی تقوی
باشند، و در نتیجه تقوی مانند احسان و اخبات و خلوص ، یکی از مقامات
ایمان باشد، بلکه صفتی است که با تمامی مراتب ایمان جمع میشود، مگر آنکه
ایمان ، ایمان واقعی نباشد.

دلیل این مدعا این است : خدایتعالی دنبال این کلمه ، یعنی کلمه (متقین) ،
وقتی اوصاف آنرا بیان می کند، از میانه طبقات مؤ منین ، با آنهمه اختلاف که در
طبقات آنان است ، طبقه معینی را مورد نظر قرار نمیدهد، و طوری متقین را
توصیف نمیکند که شامل طبقه معینی شود.

و در این آیات نوزده گانه که حال مؤ منین و کفار و منافقین را بیان می کند،
از اوصاف معرف تقوی ، تنها پنج صفت را ذکر می کند، و آن عبارتست از ایمان
به غیب ، و اقامه نماز، و انفاق از آنچه خدای سبحان روزی کرده ، و ایمان به
آنچه بر انبیاء خود نازل فرموده ، و به تحصیل یقین به آخرت ، و دارندگان این
پنج صفت را به این خصوصیت توصیف کرده : که چنین کسانی بر طریق هدایت
الهی و دارای آن هستند.

متقین دارای دو هدایتند همچنانکه کفار و منافقین در دو ضلالت می باشند

و این طرز بیان بخوبی می فهماند که نامبردگان بخاطر اینکه از ناحیه خدای سبحان هدایت شده اند، دارای این پنج صفت کریمه گشته اند، ساده تر اینکه ایشان متقی و (دارای پنج صفت نامبرده نشده اند)، مگر به هدایتی از خدایتعالی، آنگاه کتاب خود را چنین معرفی می کند: که هدایت همین متقین است، (لا ریب فیه هدی للمتقین)، پس می فهمیم که هدایت کتاب، غیر آن هدایتی است که اوصاف نامبرده را در پی داشت، و نیز می فهمیم که متقین، دارای دو هدایتند، یک هدایت اولی که بخاطر آن متقی شدند، و یک هدایت دومی که خدای سبحان به پاس تقوایشان به ایشان کرامت فرمود.

آن وقت مقابله بین متقین که گفتیم دارای دو هدایتند، با کفار و منافقین درست میشود، چون کفار هم دارای دو ضلالت، و منافقین دارای دو کوری هستند، یکی ضلالت و کوری اول، که باعث اوصاف خبیثه آنان از کفر و نفاق و غیره شد، دوم ضلالت و کوری ای که ضلالت و کوری اولشان را بیشتر کرد، اولی را به خود آنان نسبت داد، و دومی را بخودش، که بعنوان مجازات دچار ضلالت و کوری بیشتریانشان کرد، و در خصوص کفار فرمود: (ختم الله علی قلوبهم، و علی سمعهم و علی ابصارهم غشاوة)، غشاوت را به خود آنان نسبت داد، و مهر زدن بر دلهاش آنرا بخودش.

همچنانکه در آیات بعد درباره منافقین می فرماید: (فی قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا)، مرض اولی را به خود منافقین نسبت میدهد، و مرض دومی ایشان را بخودش، به همان معنایی که از آیه (یضل به کثیرا، و یهدی به کثیرا، و ما یضل به الا الفاسقین)، (خدا با این قرآنش بسیاری را گمراه، و بسیاری را هدایت می کند، و با آن گمراه نمیکند مگر فاسقان را، آنهایی را که قبل از

برخورد با قرآن فاسق بوده اند)، و آیه : (فلما زاغوا ازاع الله قلوبهم)، (وقتی
خودشان از راه راست منحرف شوند، خدا هم دلهایشان را منحرف می کند)
استفاده میشود.

هدایت اول متقین از سلامت فطرت و هدایت دوم از ناحیه قرآن و فرع بر

هدایت اول است

و کوتاه سخن آنکه : متقین میان دو هدایت واقعند، همچنانکه کفار و منافقین
میانه دو ضلالت قرار گرفته اند، و هر سه طبقه از دو خصیصه خود، یکی را
یعنی اولی را خودشان داشته اند، و دومی را خداوند بعنوان جزا بر اولیشان
اضافه کرده است .

و چون هدایت دومی متقین بوسیله قرآن صورت می گیرد، معلوم میشود
هدایت اولی قبل از قرآن بوده ، و علت آن سلامت فطرت بوده است (و اما اینکه
چرا بعضی فطرتشان سالم است ، و بعضی نا سالم ، و آیا علت تامه آن وراثت و
خوبی و بدی پدر و مادر و شیر و امثال آنها است ، و یا علت تامه اش خود
انسان است ؟ در پاسخ میگوئیم هیچیک از اینها علت تامه نیست ، ولی همه آنها
به مقدار اقتضاء اثر دارد. مترجم).

این وجدانی همه ما است که اگر فطرت کسی سالم باشد، ممکن نیست که
باین حقیقت اعتراف نکند، که من موجود محتاجم ، و احتیاجم بجیزی است که
خارج از ذات خودم است ، و همچنین غیر من تمامی موجودات ، و آنچه که
بتصور و وهم یا عقل درآید، محتاج بامری هستند خارج از ذاتشان ، و آن امر و
آن چیز، امری است که سلسله همه حوائج بدو منتهی میشود.

حقایقی که شخص سلیم الفطره به آنها ایمان می آورد

پس شخصی که سلامت فطرت داشته باشد خواه ناخواه ایمان به موجودی غایب از حس خودش دارد: موجودی که هستی خودش و هستی همه عالم، مستند بآن موجود است.

شخص سلیم الفطره بعد از آنکه به چنین موجودی غیبی ایمان آورد، و اعتراف کرد، فکر می کند که این مبدا که حتی دقیقه ای از دقائق از حوائج موجودات غافل نمی ماند، و برای هر موجودی آنچنان سرپرستی دارد که گوئی غیر از آن دیگر مخلوقی ندارد، چگونه ممکن است از هدایت بندگان غافل بماند، و راه نجات از اعمال مهلک، و اخلاق مهلک را به آنان ننماید؟ همین سوآلی که از خود می کند، و سوآلات دیگری که از آن زائیده میشود سر از مسئله توحید و نبوت و معاد در می آورد، و در نتیجه خود را ملزم میداند که در برابر آن مبدا یکتا خضوع کند چون خالق و رب او و رب همه عالم است، و نیز خود را ملزم میداند که در جستجوی هدایت او برآید، و وقتی بهدایت او رسید، آنچه در وسع او هست از مال و جاه و علم و فضیلت همه را در راه احیاء آن هدایت و نشر آن دین بکار بندد، و این همان نماز و انفاق است، اما نه نماز و زکاة قرآن، چون گفتار ما درباره شخص سلیم الفطره ای است که اینها را در فطرت خود می یابد، بلکه نماز و زکاتیکه فطرتش بگردنش می اندازد، و او هم از فطرتش می پذیرد.

از اینجا معلوم شد که این پنج صفتی که خدایتعالی آنها را زمینه هدایت قرآنی خود قرار داده، صفاتی است که فطرت سالم در آدمی ایجاد می کند، و در آیات مورد بحث به دارندگان چنین فطرتی وعده میدهد که بزودی بوسیله قرآنش ایشانرا هدایت می کند، البته هدایتی زائد بر هدایت فطرتشان، پس

اعمال پنج گانه نامبرده ، متوسط میان دو هدایتند، هدایتی سابق بر آن اعمال ، و هدایتی لاحق بآنها، و اعتقاد صادق و اعمال صالح میان دو هدایت واسطه اند، بطوریکه اگر بعد از هدایت فطرت ، آن اعتقاد و آن اعمال نباشد، هدایت دومی دست نمی دهد.

آیاتی دال بر اینکه هدایت دومی از ناحیه خدا وقوع بر هدایت اولی است

دلیل بر اینکه هدایت دومی از ناحیه خدای سبحان ، و فرع هدایت اولی است ، آیات بسیاری است که چند آیه از آنها ذیلا از نظر خواننده می گذرد:

(یثبت الله الذین آمنوا بالقول الثابت ، فی الحیوة الدنیا و فی الآخرة)، (خدا کسانی را که ایمان آوردند، به قول ثابت در حیات دنیا و در آخرت پا بر جا می کند، و خلاصه آنچنانشانرا آنچنان تر میسازد)، پس معلوم میشود بقول معروف چشمه باید از خودش آب داشته باشد، تا با لایه روبی زیادتیش کرد (مترجم) (یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله ، و آمنوا برسوله ، یوتکم کفلین من رحمة ، و يجعل لکم نورا تمشون به)، (ای کسانی که ایمان آورده اید، از خدا بترسید، و به رسول او ایمان بیاورید، تا خدا از رحمتش دو برابر به شما بدهد، و برایتان نوری قرار دهد، تا با آن نور مشی کنید) فراموش نشود که فرمود: ای کسانی که ایمان آورده اید، ایمان بیاورید، معلوم می شود ایمان اولی فطری است ، و ایمان دومی به رسول و به کتاب او است . مترجم . ان تنصروا الله ینصرکم و یثبت اقدامکم ، اگر خدا را یاری کنید، خدا یاریتان می کند، و ایمانتان را قوی می سازد، معلوم می شود یاری کردن دین خدا که همان هدایت اولی است سبب می شود ثبات قدم را، که خود هدایت دومی و زائد بر اولی است).

(والله لا یهدی القوم الفاسقین)، (خدا مردم تبهکار را هدایت نمی کند)، پس معلوم میشود انحراف از هدایت اولی ، که همان تبه کاری باشد، باعث محرومیت از هدایت خدا می گردد، و از این قبیل آیاتی دیگر.

و مسئله ضلالت کفار و منافقین ، عینا مانند هدایت متقین ، دارای دو مرحله است ، یکی از ناحیه خود مردم ، و یکی بعنوان مجازات از ناحیه خدا، که انشاء الله بزودی بیانش خواهد آمد. و در آیات مورد بحث به حیات دیگری اشاره شده

، که انسانها در آن حیات زندگی را از سر می گیرند، حیاتی است که فعلا پنهان است ، و نسبت به حیات دنیا جنبه باطن را دارد نسبت بظاهر، حیاتی است که زندگی انسان بوسیله آن حیات در همین دنیا و بعد از مردن و در بعث و قیامت یکسره می شود، و در بین ، مرگی ، و انعدامی فاصله نمی گردد، همچنانکه فرمود: (او من کان میتا فاحییناه ، وجعلنا له نورا، یمشی به فی الناس ، کمن مثله فی الظلمات لیس بخارج منها؟) (آیا کسی که مرده و بی جان بود، او را زنده کردیم ، و برایش نوری قرار دادیم ، تا با آن در میانه مردم آمد و شد کرد، مثل کسی است که در ظلمتها قرار دارد، و بیرون شدنی برایش نیست ؟)

که انشاء الله بزودی بحث ما پیرامون این زندگی خواهد آمد.

معنی ایمان

(یؤمنون): ایمان ، عبارتست از جایگیر شدن اعتقاد در قلب ، و این کلمه از ماده (ء - م - ن) اشتقاق یافته ، کانه شخص با ایمان ، بکسی که بدرستی و راستی و پاکی وی اعتقاد پیدا کرده ، امنیت می دهد، یعنی آنچنان دلگرمی و اطمینان می دهد که هرگز در اعتقاد خودش دچار شک و تردید نمی شود، چون آفت اعتقاد و ضد آن شک و تردید است .

اشاره به مراتب ایمان

و ایمان همانطور که قبلا هم گفتیم ، معنائی است دارای مراتبی بسیار چون اذعان و اعتقاد، گاهی بخود چیزی پیدا میشود و تنها اثر وجود آن چیز بر آن اعتقاد مترتب میشود، و گاهی از این شدیدتر است ، بطوریکه به پاره ای لوازم آن نیز متعلق می گردد و گاهی از این نیز شدیدتر میشود، و به همه لوازم آن متعلق میشود، و از همین جا نتیجه می گیریم : که مؤمنین هم در اعتقادشان بغیب ، و بخدای حاضر و ناظر، و بروز جزای او، در یک طبقه نیستند، بلکه طبقات مختلفی دارند.

معنی غیب و ایمان به غیب

(بالغیب): کلمه غیب بر خلاف شهادت ، عبارتست از چیزیکه در تحت حس و درک آدمی قرار ندارد، و آن عبارتست از خدای سبحان ، و آیات کبرای او، که همه از حواس ما غایبند، و یکی از آنها وحی است ، که در جمله (و الذین آمنوا بما انزل اليك و ما انزل من قبلك) الخ ، به آن اشاره فرموده .

پس مراد از ایمان به غیب در مقابل ایمان بوحی ، و ایمان به آخرت ، عبارتست از ایمان بخدای تعالی ، و در نتیجه در این چند آیه به ایمان به همه اصول سه گانه دین اشاره شده است ، و قرآن کریم همواره اصرار و تاکید دارد در اینکه بندگان خدا نظر خود را منحصر در محسوسات و مادیات نکنند، و ایشانرا تحریک می کند باینکه : از عقل سلیم و لب خالص پیروی کنند.

وجه تغییر به (ایقان) در (و بالاخره هم یوقنون)

(و بالاخره هم یوقنون) الخ ، قبلا اعتقاد راسخ به توحید و نبوت را به کلمه ایمان تعبیر آورد، و در این جمله اعتقاد راسخ بخصوص به آخرت را به ایقان تعبیر کرده ، و این بدان جهت است که بلازمه یقین ، که عبارتست از فراموش نکردن آخرت ، نیز اشاره کرده باشد، چون بسیار میشود انسان نسبت بچیزی ایمان دارد و هیچ شکی در آن ندارد، اما پاره ای از لوازم آنرا فراموش می کند، و در نتیجه عملی منافی با ایمانش انجام میدهد، بخلاف یقین که دیگر با فراموشی نمیسازد، و ممکن نیست انسان ، عالم و مؤمن بروز حساب باشد، و همواره آنروز را در خاطر داشته و بیاد آن باشد، بیاد روزی باشد که در آن روز بحساب کوچک و بزرگ اعمالش می رسند، و در عین حال پاره ای گناهان را مرتکب شود، چنین کسی نه تنها مرتکب گناه نمیشود، بلکه از ترس ، بقرق گاههای خدا نزدیک هم نمی گردد.

همچنانکه خدایتعالی درباره آنان فرموده : (ولا تتبع الهوی ، فیضلك عن سبيل الله ، ان الذين یضلون عن سبيل الله ، لهم عذاب شدید، بما نسوا يوم الحساب) ، (خواهش نفس را پیروی مکن ، که تو را از راه خدا گمراه می کند، کسانی که از راه خدا گمراه میشوند، عذابی شدید دارند، بخاطر اینکه روز حساب را فراموش کردند)، و فهمانید که ضلالت از راه خدا تنها بخاطر فراموشی روز حساب است ، و بدین جهت در آیات مورد بحث فرمود: (و بالاخره هم یوقنون) ، چون بیاد آخرت بودن ، و بدان یقین داشتن ، تقوی را نتیجه میدهد.

(اولئك علی هدی من ربهم) الخ ، هدایت همه اش از خدای سبحان است ، و هیچ قسمی از آن بهیچ کس نسبت داده نمیشود، مگر بطریق مجاز گوئی ، که

بحث مفصلش انشاء الله بزودی خواهد آمد. در جمله مورد بحث ، مؤ منین را به هدایت توصیف کرده ، و در موردی دیگر هدایت را اینطور تعریف کرده که :
(فمن یرد الله ان یهدیه)، (یشرح صدره ، یعنی کسی را که خدا بخواهد هدایت کند سینه اش را گشاده میسازد) و گشادگی سینه ، بمعنای وسعت آن است ، وسعتی که هر تنگی و تنگ نظری و بخل را از آن دور میسازد، و چون در جای دیگر فرموده : (و من یوق شح نفسه فاولئک هم المفلحون)، (کسیکه او را از بخل درونی حفظ کرده باشند چنین کسانی از رستگارانند)، لذا می بینیم در آخر آیه مورد بحث هم نامی از رستگاری برده ، می فرماید: (اولئک علی هدی من ربهم و اولئک هم المفلحون).

بحث روایتی (شامل دو روایت درباره غیب و انفاق در آیه کریمه)

در کتاب معانی الاخبار از امام صادق علیه السلام روایت آمده ، که در ذیل آیه :
(الذین یؤمنون بالغیب) فرموده : یعنی (کسیکه ایمان به قیام قائم علیه السلام داشته
باشد، و آنرا حق بداند).

مؤلف : این معنا در غیر این روایت نیز آمده ، ولی این روایات همه از باب
تطبیق کلی بر مصداق بارز آنست .

و در تفسیر عیاشی از امام صادق علیه السلام روایت شده که در ذیل جمله : (وَمِمَّا
رَزَقْنَاهُمْ یَنْفِقُونَ)، فرموده : یعنی از آنچه ما بایشان تعلیم کرده ایم ، به دیگران
تعلیم می کنند، و علم را گسترش میدهند.

و نیز در کتاب معانی الاخبار از آنجناب ، و در ذیل همان جمله روایت آمده
، که فرمود: یعنی از آنچه ما بایشان تعلیم داده ایم به دیگران داده ، علم را
گسترش میدهند، و از آنچه از قرآن بایشان آموختیم ، تلاوت می کنند.

مؤلف : این دو روایت مبنی بر این هستند که انفاق ، اعم از انفاق مالی
باشد، و همین طور هم هست ، همچنانکه قبلا گفتگویش گذشت .

بحث فلسفی (پیرامون اعتماد به غیر ادراکات حسی و پاسخ به دانشمندان

حس گرا)

در این بحث پیرامون این معنا گفتگو داریم ، که آیا جائز است انسان بر غیر از ادراک های حسی ، یعنی بر مبانی عقلی اعتماد کند، یا نه ؟ و این مسئله خود یکی از مسائلی است که معرکه آراء دانشمندان غربی اخیر قرار گرفته ، و روی آن از دو طرف حرفها زده اند، البته همانطور که گفتیم متاءخرین از دانشمندان غرب روی آن ایستادگی کرده اند، و گر نه بیشتر قدماء و حکمای اسلام ، فرقی میان ادراکات حسی و عقلی نگذاشته ، هر دو را مثل هم جائز دانسته اند.

بلکه گفته اند: که برهان علمی شاءنش اجل از آنست که پیرامون محسوسات اقامه شود، اصلا محسوسات را بدان جهت که محسوسند شامل نمیشود.

در مقابل ، بیشتر دانشمندان غرب ، و مخصوصا طبیعی دانهای آنان ، بر آن شده اند که اعتماد بر غیر حس صحیح نیست ، باین دلیل که مطالب عقلی محض ، غالبا غلط از آب در می آید، و براهین آن بخطا می انجامد، و معیاری که خطای آن را از صوابش جدا کند، در دست نیست ، چون معیار باید حس باشد، که دست حس و تجربه هم به دامن کلیات عقلی نمی رسد، و چون سر و کار حس تنها با جزئیات است ، و وقتی این معیار به آن براهین راه نداشت ، تا خطای آنها را از صوابش جدا کند، دیگر به چه جرات میتوان به آن براهین اعتماد کرد؟!

بخلاف ادراکهای حسی ، که راه خطای آن بسته است ، برای اینکه وقتی مثلا یک حبه قند را چشیدیم ، و دیدیم که شیرین است ، و این ادراک خود را دنبال نموده ، در ده حبه ، و صد حبه و بیشتر تجربه کردیم ، یقین می کنیم که پس

بطور کلی قند شیرین است ، و این درکهای ذهنی چندین باره را در خارج نیز اثبات می کنیم . این دلیل غربی ها است ، بر عدم جواز اعتماد بر براهین عقلی ، اما دلیلشان علیل ، و مورد اشکال است ، آنهم چند اشکال .

چند اشکال بر دلیل غربی ها بر عدم جواز اعتماد بر براهین عقلی

اول اینکه همه مقدماتی که برای بدست آوردن آن نتیجه چیدند مقدماتی بود عقلی ، و غیر حسی پس آقایان با مقدماتی عقلی ، اعتماد بر مقدمات عقلی را باطل کرده اند، غافل از آنکه اگر این دلیلشان صحیح باشد، مستلزم فساد خودش میشود.

76

دوم اینکه غلط و خطاء در حس ، کمتر از خطاء در عقلیات نیست ، و اگر باور ندارند باید تا به جائی مراجعه کنند، که در محسوسات و دیدنیها ایراد شده ، پس اگر صرف خطاء در بابی از ابواب علم ، باعث شود که ما از آن علم سد باب نموده ، و بکلی از درجه اعتبار ساقطش بدانیم ، باید در علوم حسی نیز اعتمادمان سلب شده ، و بکلی درب علوم حسی را هم تخته کنیم .

سوم اینکه در علوم حسی نیز تشخیص میان خطا و صواب مطالب ، با حس و تجربه نیست ، و در آنجا نیز مانند علوم عقلی تشخیص با عقل و قواعد عقلی است ، و مسئله حس و تجربه تنها یکی از مقدمات برهان است ، توضیح اینکه مثلا وقتی با حس خود خاصیت فلفل را درک کنیم ، و تشخیص دهیم که در ذائقه چه اثری دارد، و آنگاه این حس خود را با تجربه تکرار کردیم ، تازه مقدمات یک قیاس برهانی برای ما فراهم شده ، و آن قیاس بدین شکل است : این تندی مخصوص برای فلفل دائمی و یا غالبی است ، و اگر اثر چیز دیگری می بود برای فلفل دائمی یا غالبی نمیشد ولی دائمی و غالبی است ، و این برهان بطوریکه ملاحظه می فرمائید همه مقدماتش عقلی و غیر حسی است ، و در هیچیک آنها پای تجربه در میان نیامده .

چهارم اینکه تمامی علوم حسی در باب عمل با تجربه تاءید میشوند، و اما خود تجربه اثباتش با تجربه دیگر نیست، و گر نه لازم می آمد یک تجربه تا لانهایت تجربه بخواهد، بلکه علم به صحت تجربه از طریق عقل بدست می آید، نه حس و تجربه، پس اعتماد بر علوم حسی و تجربی بطور ناخودآگاه اعتماد بر علوم عقلی نیز هست.

با ترک عقلیات دستیابی به ادراکی کلی و فکری نظری و بحثی عملی ممکن

نیست

پنجم اینکه حس ، جز امور جزئی را که هر لحظه در تغییر و تبدیل است درک نمی کند، در حالیکه علوم حتی علوم حسی و تجربی ، آنچه بدست میدهند، کلیات است ، و اصلا جز برای بدست آوردن نتایج کلی بکار نمی روند، و این نتایج محسوس و مجرب نیستند، مثلا علم تشریح از بدن انسان ، تنها این معنا را درک می کند، که مثلا قلب و کبد دارد، و در اثر تکرار از این مشاهده ، و دیدن اعضای چند انسان ، یا کم و یا زیاد، همین درکهای جزئی تکرار میشود، و اما حکم کلی هرگز نتیجه نمیدهد، یعنی اگر بنا باشد در اعتماد و اتکاء تنها به آنچه از حس و تجربه استفاده میشود اکتفاء کنیم ، و اعتماد به عقلیات را بکلی ترک کنیم ، دیگر ممکن نیست به ادراکی کلی ، و فکری نظری ، و بحثی علمی ، دست یابیم ، پس همانطور که در مسائل حسی که سر و کار تنها با حس است ، ممکن است و بلکه لازم است که به حس اعتماد نموده ، و درک آنرا پذیرفت ، همچنین در مسائلی که سر و کار با قوه عقل ، و نیروی فکر است ، باید به درک آن اعتماد نموده ، و آنرا پذیرفت .

و مرادمان از عقل آن مبدئی است که این تصدیقهای کلی ، و احکام عمومی بدان منتهی میشود، و جای هیچ تردید نیست ، که با انسان چنین نیروئی هست ، یعنی نیروئی بنام عقل دارد، که میتواند مبدء صدور احکام کلی باشد، با این حال چطور تصور دارد، که قلم صنع و تکوین چیزی را در آدمی قرار دهد، که کارش همه جا و همواره خطا باشد؟ و یا حداقل در آن وظیفه ای که صنع و تکوین برایش تعیین کرده امکان خطا داشته باشد؟ مگر غیر این است که تکوین وقتی موجودی از موجودات را به وظیفه ای و کاری اختصاص میدهد، که قبلا رابطه

ای خارجی میان آن موجود و آن فعل برقرار کرده باشد، و در موجود مورد بحث یعنی عقل، وقتی صنع و تکوین آنرا در انسانها به ودیعت می گذارد، تا حق را از باطل تمیز دهد، که قبلا خود صنع میان عقل و تمیز بین حق و باطل رابطه ای خارجی برقرار کرده باشد، و چطور ممکن است رابطه ای میان موجودی (عقل) و معدومی (خطا) برقرار کند؟ پس نه تنها عقل همیشه خطا نمی رود، بلکه اصلا میان عقل و خطا رابطه ای نیست

و اما اینکه می بینیم گاهی عقل و یا حواس ما در درک مسائل عقلی و یا حسی بخطا می روند، این نه بخاطر این است که میان عقل و حواس ما با خطا رابطه ای است، بلکه علت دیگری دارد، که باید برای بدست آوردن آن بجائی دیگر مراجعه کرد، چون اینجا جای بیان آن نیست (و راهنما خدا است).

بحث فلسفی دیگر (در اثبات وجود علم و رد بر سوفسطائیان و شاکان)

انسان ساده ای که هنوز به اصطلاح پشت و روی دست را نشناخته این معنا را در خود می یابد، که از هر چیز عین خارجی آنرا درک میکند بدون اینکه توجه داشته باشد باینکه علم واسطه میان او و آن موجود است، و این سادگی را همواره دارد تا آنکه در موردی دچار شک و تردید، و یا ظن - که پائین تر از علم، و بالاتر از شک است - بگردد، آنوقت متوجه میشود که تاکنون در مسیر زندگی و معاش دنیویش هر چه را می فهمیده و درک میکرده بوسیله علم بوده، و علم بین او و مدرکاتش واسطه بوده، و از این به بعد هم باید سعی کند با چراغ علم قدم بردارد، مخصوصا وقتی می بیند که گاهی در فهم و درکش دچار اشتباه می شود، این توجهش بیشتر می شود، چون فکر می کند در عالم خارج و بیرون از ذهن که هیچ خطا و غلطی وجود ندارد - چون گفتیم خطا و غلط یعنی چیزی که در خارج نیست - اینجاست که یقین می کند در وجودش حقیقتی هست بنام علم، (یعنی ادراکی ذهنی، که مانع از ورود نقیض خود در ذهن است) و این واقعیتی است که ذهن ساده یک انسان آنرا در می یابد.

وقتی مسئله را در زیر قعر انبیک علمی هم واری می کنیم بعد از بحث های طولانی و جستجوهای پی گیر، باز به همان نتیجه می رسیم که ذهن ساده ما به آن برخورد کرده بود.

زیرا وقتی ادراکهای خود را در زیر قعر انبیک قرار می دهیم، و آنرا تجزیه و تحلیل می کنیم، می بینیم که همه آنها به دو مسئله منتهی می شوند، که دیگر ابتدائی تر از آنها هیچ مسئله ای نیست، و آن دو مسئله ابتدائی و بدیهی این است که 1 - (هست و نیست در یک مورد با هم جمع نمی شوند)، 2 - (هست

و نیست از یک مورد سلب نمیشوند)، ساده تر آنکه ممکن نیست موجودی هم باشد و هم نباشد، و نه باشد و نه نباشد.

دلیل این مطلب آنست که هیچ مسئله بدیهی و یا علمی نیست، مگر آنکه در تمامیتش محتاج به این دو قضیه بدیهی و اولی است، حتی اگر فرض کنیم که در این دو مسئله شک داریم، باز در همین شک خود محتاج به این دو قضیه هستیم، چون ممکن نیست هم شک داشته باشیم و هم در عین حال شک نداشته باشیم، و وقتی بداهت این دو قضیه ثابت شد، هزاران مسئله تصدیقی و علمی که ما محتاج به اثبات آنیم ثابت میشود، مسائلی که آدمی در نظریه های علمیش، و در اعمالش محتاج بدانها است. آری هیچ موقفی علمی و هیچ واقعه ای علمی پیش نیاید، مگر آنکه تکیه گاه آدمی در آن موقف علم است، حتی آدمی شک خود را هم با علم تشخیص میدهد، و همچنین ظن خود، و یا جهل خود را، یکجا یقین دارد که علم دارد، جائی دیگر یقین دارد که شک دارد، و جائی دیگر یقین دارد که ظن دارد و جای چهارم یقین دارد که نادان است.

تا بجائی رسید دانش من که بدانم همی که نادانم مترجم

پس احتیاج انسان در تمامی مواقف زندگیش به علم، بدان حد است که حتی در تشخیص علم و شک و ظن و جهلش نیز محتاج به علم است.

سوفسطائیه‌ها و شکاکها و ادله‌ای که برای خود تراشیده‌اند

ولی مع الاسف در عصر یونانیها جماعتی پیدا شدند، بنام سوفسطائیه‌ها، که وجود علم را انکار کردند، و گفتند اصلا به هیچ چیز علم نداریم، و درباره هر چیزی شک می‌کردند، حتی در خودشان، و در شکشان هم شک می‌کردند، جمعی دیگر به نام شکاکها، که مسلکی نزدیک مسلک آنها داشتند، از آنان پیروی نمودند، آنها هم وجود علم را از خارج از خود، و افکار خود، یعنی ادراکات خود، نفی نموده، و برای خود ادله‌ای تراشیدند.

اول اینکه قوی‌ترین و روشن‌ترین علوم و ادراکات، (که عبارتست از ادراکهای حاصل از حواس ظاهری ما)، سرشار است از خطا و غلط، شعله آتش گردان را بصورت دایره می‌بینیم، و حال آنکه آنطور نیست، و از این قبیل خطاها در حس بسیار است، دست خود از آب پنجاه درجه حرارت در آورده در آب پانزده درجه حرارت فرو می‌کنیم، بنظر آب سرد می‌آید، و دست دیگرمان را از آب یخ در آورده، در همان آب فرو می‌کنیم، داغ بنظر می‌آید، با این حال دیگر چطور ممکن است، نسبت به موجوداتی که خارج از وجود ما است، علم پیدا کنیم، و به آن علم اعتماد هم بکنیم.

دوم اینکه ما به هر چیز که خارج از وجود ما است، بخواهیم دست بیابیم که چیست؟ و چگونه است؟ به وسیله علم دست می‌یابیم، پس در حقیقت ما به علم خود دست یافته‌ایم، نه به آن چیز، مثلا می‌خواهیم ببینیم کبوتر چیست؟ و چگونه است؟ ما از راه علم یعنی ارتسام نقشی از کبوتر در ذهن خود کبوتر را می‌شناسیم، پس ما در حقیقت کبوتر ذهن خود را دیده، و شناخته‌ایم، نه کبوتری که در خارج از وجود ما، و لب بام خانه ما است، با این حال ما چگونه می‌توانیم به حقیقت موجودی از موجودات دست پیدا کنیم؟ و یقین

کنیم که آن موجود همانطور است که ما درک کرده ایم ؟ وجوهی دیگر برای اثبات نظریه خود آورده اند، که مهم تر آنها همین دو وجه بود.

پاسخ وجه اول آنان

جواب وجه اولشان این است که : این دلیل خودش خود را باطل می کند، برای اینکه وقتی بنا باشد به هیچ قضیه تصدیقی اعتماد نکنیم ، بقضایائی هم که دلیل شما از آن تشکیل شده ، نباید اعتماد کرد، علاوه بر اینکه اعتراف بوجود خطاهای بسیار، خود اعتراف بوجود صواب هم هست ، حال یا صوابهائی معادل خطاها، و یا بیشتر، چون وقتی در عالم به خطائی بر می خوریم ، که به صواب هم بر خورده باشیم و گر نه از کجا خطا را شناخته ایم .

علاوه بر اینکه به ایشان میگوئیم : مگر غیر سوفسطائیان که به علم اعتماد می کنند، ادعاء کرده اند که تمامی تصدیقهایشان صحیح ، و بدون خطا است ؟ کسی چنین ادعائی نکرده ، بلکه در مقابل شما که بطور کلی میگوئید: هیچ علمی قابل اعتماد نیست ، ادعاء می کنند که بعضی از علوم قابل اعتماد هست ، و این موجب جزئیة برای ابطال سلب کلی شما کافی است ، و دلیلی که شما اقامه کردید نمی تواند موجب جزئیة خصم شما را باطل کند.

پاسخ وجه دوم آنان

و اما وجه دوم ، پاسخ از آن این است که : محل نزاع بین ما و شما علم بود، که ما می گفتیم هست ، و میتوان بدان اعتماد کرد، و شما می گفتید اصلا علم نیست ، آنوقت در دلیل دوم خود اعتراف کردید که به هر چیزی علم پیدا می کنید، چیزیکه هست میگوئید علم ما غیر آن موجود خارجی است ، و این مسئله مورد بحث ما و شما نبود، و ما نخواستیم بگوئیم واحدی هم نگفته که واقعیت هر چیزی که ما درک کنیم همانطور است که ما درک کرده ایم .

علاوه بر این ، اینکه خود آقایان روزمره به حکم اضطرار مجبور میشوند، بر خلاف نظریه خود عمل کنند، چون از صبح تا به شام در حرکتند، حرکت بسوی کسب ، بسوی کشت ، بسوی غذا، بسوی آب ، از ایشان می پرسیم : آقا شما این همه برای غذا تلاش می کنی ، برای این است که واقعا غذا بخوری ، و آب بنوشی ، و رفع گرسنگی ، و عطش از خود کنی ، یا تنها تصور غذا، و آب تو را اینچنین کوک کرده ، و یا اگر از شیر درنده می گریزی ، و یا از مرضهای مهلک فرار می کنی ، و به در خانه طبیب می روی ، آیا از واقعیت آنها می ترسی ، یا از تصور آنها، تصور شیر که کسی را پاره نمی کند، و تصور مرض کسی را نمی کشد، پس واقعیت شیر و مرض را درک کرده ای ، و ناخودآگاه بدست خودت نظریه فلسفیت را باطل کرده ای ، و از صبح تا به شام مشغول باطل کردن آئی .

و کوتاه سخن آنکه هر حاجت نفسانی که احساسات ما آنها را بما الهام می کند، در ما ایجاد حرکتی می کند، که بیا خیزیم ، و برای رفع آن حاجت تلاش کنیم ، با اینکه اگر این احساس حاجت نبود و ما روزی هزار بار تصور حاجت میکردیم هرگز از جا برنمیخاستیم ، پس معلوم میشود میان آن تصور حاجت ، و این تصور حاجت فرق است ، در اولی واقع و خارج را دیده ایم ، و در دومی

تنها نقش ذهنی را، اولی واقعیت خارجی دارد، و دومی ندارد، و یا بگو اولی
بوسیله امری خارجی و مؤثر، در نفس آدمی پیدا می شود، ولی دومی را خود
انسان و با اختیار خودش در دل ایجاد می کند، اولی را علم کشف می کند، ولی
دومی خود علم است، پس معلوم میشود که علم هست.

شبهه مادیون در وجود علم و رد بر آنها و اثبات تجرد و غیر مادی بودن

علم و ادراک

البته این را هم باید دانست که در وجود علم ، از جهت دیگر شبهه ای است قوی ، که همان شبهه ، اساس علوم مادی قرار گرفته است ، که علم ثابت را (با اینکه هر علمی ثابت است) ، نفی کنند . توضیح اینکه : بحث های علمی این معنا را به ثبوت رسانده که علم طبیعت در تحول و تکامل است ، و هر جزء از اجزاء عالم طبیعت که فرض شود، در مسیر حرکت قرار دارد، و رو بسوی کمال دارد، و بنابراین اساس ، هیچ موجودی نیست ، مگر آنکه در آن دوم از وجودش ، غیر آن موجود، در آن اول وجودش میباشد.

از سوی دیگر می دانیم ، و هیچ شکی نداریم ، در اینکه فکر و اندیشه از خواص مغز و دماغ است ، و چون دماغ ، خود موجودی مادی است ، فکر نیز اثری مادی خواهد بود، و قهرا مانند سایر موجودات در تحت قانون تحول و تکامل قرار دارد، پس تمامی ادراکات ما که یکی از آنها ادراکهای است که نامش را علم نهاده ایم ، در مسیر تغیر و تحول قرار دارد، و دیگر معنا و مفهومی برای علم ثابت و لا یتغیر باقی نمی ماند، بلکه این معنا هست ، که ادراکهای ما دوام نسبی دارند، آنها نه بطور مساوی ، بلکه بعضی از تصدیقات ، دوام و بقاء بیشتری دارد، و عمرش طولانی تر، و یا نقیض آن پنهان تر از سایر تصدیقات است ، که ما نام اینگونه تصدیقات را علم گذاشته ایم ، و میگوئیم بفلان چیز علم داریم ، در حالیکه علم بمعنای واقعی کلمه که عبارتست از علم بعدم نقیض ، نداریم ، بلکه تاکنون به نقض و نقیض آن بر نخورده ایم ، و احتمال میدهیم دیر یا زود نقیضش ثابت شود، پس علمی در عالم وجود ندارد.

جواب از شبهه این است که : این شبهه وقتی صحیح و قابل اعتناء است ، که علم ، همانطور که گفتند، مادی ، و از ترشحات دماغ و مغز باشد، نه موجودی مجرد، در حالیکه این ادعا نه در حد خود روشن است ، و نه دلیلی بر آن دارند، بلکه حق مطلب آنست که علم بهیچ وجه مادی نیست ، برای اینکه می بینیم هیچیک از آثار و خواص مادیت در آن وجود ندارد.

وجوهی که دلالت دارند بر اینکه علم ، بدان جهت که علم است مادی نیست

1 - یکی از آثار مادیت که در همه مادیات هست ، این است که امر مادی قابل انقسام است ، چون مادی آنرا گویند که دارای ابعاد ثلاثه باشد ، و چیزیکه دارای بعد است ، قابل انقسام نیز هست ، ولی علم ، بدان جهت که علم است به هیچ وجه قابل انقسام نیست ، (مثلا وقتی ما زید پسر عمرو را تصور می کنیم این صورت علمیه ما قابل انقسام نیست به شهادت اینکه نیم زید نداریم).

2 - اثر مشترک مادیات این است که در حیطه زمان و مکان قرار دارند، و هیچ موجود مادی سراغ نداریم که از مکان و زمان بیرون باشد، و علم ، بدان جهت که علم است ، نه مکان می پذیرد، و نه زمان ، بدلیل اینکه می بینیم یک حادثه معین ، و جزئی ، که در فلان زمان ، و فلان مکان واقع شده ، در تمامی مکانها، و زمانها قابل تعقل است ، و ما میتوانیم همه جا و همه وقت آنرا با حفظ همه خصوصیاتش تصور و تصدیق کنیم .

3 - اثر سوم و مشترک مادیات این است که مادیات به تمامیشان در تحت سیطره حرکت عمومی قرار دارند، و به همین جهت تغیر و تحول ، خاصیت عمومی مادیات شده است ، ولی می بینیم که علم ، بدان جهت که علم است در مجرای حرکت قرار ندارد و به همین جهت محکوم باین تحول و دگرگونی نیست ، بلکه اصلا حیثیت علم ذاتا باحیثیت تغیر و تبدل منافات دارد، علم عبارتست از ثبوت ، و تحول عبارتست از بی ثباتی .

4 - اگر علم از چیزهائی بود که بحسب ذاتش تغیر می پذیرفت ، و مانند مادیات محکوم به تحول و دگرگونی بود، دیگر ممکن نبود یک چیز را و یک حادثه را در دو وقت مختلف با هم تعقل کرد، بلکه باید اول حادثه قبلی را تعقل کنیم بعد آنرا از ذهن بیرون نموده حادثه بعدی را وارد ذهن سازیم ، در حالیکه

می بینیم که دو حادثه مختلف الزمان را، در یک آن تعقل می کنیم ، و نیز اگر علم ، مادی بود، باید اصلاً نتوانیم حوادث گذشته را در زمان بعد تعقل کنیم ، برای اینکه خودتان گفتید: هر چیزی در آن دوم غیر آن چیز در آن اول است . پس این وجوه و وجوه دیگری که ذکر نکردیم ، دلالت دارند بر اینکه علم ، بدان جهت که علم است مادی نیست ، و اما آنچه در عضو حساس و یا بگو در دماغ پیدا میشود، و آن فعل و انفعالی که در این عضو حاصل می گردد، ما درباره آن حرفی نداریم ، چون تخصصی در آن نداریم ، اما شما هم دلیلی ندارید که این فعل و انفعالات طبیعی همان علم است ، و صرف اینکه در هنگام مثلاً تصور یک حادثه ، در دماغ عملی صورت می گیرد، دلیل بر آن نیست که تصور، همان عمل دماغی است ، و همین مقدار بحثی که پیرامون مسئله علم کردیم کافی است ، بحث بیشتر از این را باید در جای دیگر جستجو کرد.

آیات 6 - 7 بقره

ان الذين كفروا سواء عليهم اذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون -6
ختم الله على قلوبهم و على سمعهم و على ابصارهم غشاوة و لهم عذاب عظيم -
7.

ترجمه آیات :

کسانی که کافر شدند برایشان یکسان است چه ایشانرا اندرز بکنی و چه
اندرز نکنی ایمان ن خواهند آورد خدا بر دلهایشان مهر زده و بر گوش و
چشمهایشان پرده ایست و ایشان عذابی عظیم دارند.

مراد از (الذین كفروا) کدام دسته از كفارند؟

بیا

(ان الذین كفروا) الخ ، اینان کسانی هستند که کفر در دلهایشان ریشه کرده ، و انکار حق در قلوبشان جای گیر گشته ، بدلیل اینکه در وصف حالشان می فرماید: انذار کردند و نکردنت بر ایشان یکسان است ، معلوم است کسیکه کفر و جحودش سطحی است ، در اثر انذار و اندرز دست از کفر و جحودش بر میدارد، و کسیکه انذار و عدم آن به حالش یکسان است ، معلوم است که کفر و جحود در دلش ریشه دار گشته .

و اما اینکه منظور از این كفار کدام دسته از كفارند؟ احتمال می رود منظور، صنادید و سردمداران مشرکین قریش و بزرگان مکه باشند، آنهاییکه در امر دین عناد و لجاجت بخرج داده در دشمنی با دین خدا از هیچ کوشش و کارشکنی کوتاهی نکردند، تا آنجا که خدایتعالی در جنگ بدر و سایر غزوات تا آخرین نفرشان را هلاک کرد.

مؤید این احتمال تعبیر (یکسان است چه ایشانرا انذار بکنی و چه نکنی) است ، چون اگر بخواهیم مورد گفتگوی در این جمله را همه طبقات كفار بدانیم ، ملتزم باین شده ایم که باب هدایت بکلی مسدود است ، و اصلاً آمدن پیامبر اسلام سودی بحال هیچ کافری ندارد، و حال آنکه قرآن کریم بیانگ بلند بر خلاف این گواهی میدهد.

علاوه بر اینکه این تعبیر در دو جای قرآن آمده ، یکی اینجا، و یکی در سوره یس ، و سوره یس در مکه ، و سوره بقره در اوائل هجرت و قبل از جنگ بدر نازل شد، پس بنظر قریب می رسد که مراد همان كفار مکه باشند، و اصلاً در هر جای قرآن که تعبیر (الذین كفروا) آمده ، مراد كفار مکه اند، که در

اوائل بعثت با دعوت دینی مخالفت می کردند، مگر آنکه قرینه ای در کلام باشد، که خلاف آنرا برساند، نظیر تعبیر به **(الذین آمنوا)**، که بزودی خواهیم گفت : هر جا در قرآن مطلق و بدون قرینه آمده باشد، مراد از آن مسلمانان مکه ، یعنی دسته اول از مسلمین است ، که بچنین خطابی تشریفی اختصاص یافته اند، مگر آنکه قرینه ای در کلام ، خلاف آنرا اثبات کند.

(ختم الله علی قلوبهم ، و علی سمعهم) در این جمله سیاق تغییر یافته ، یعنی در اول ، مهر بر دلها زدن را بخودش نسبت داده ، ولی پرده بر گوش و چشم داشتن را بخود کفار نسبت داده ، و فرموده : خدا مهر بر دلهاشان زده ، و بر گوشها و چشمهایشان پرده است ، و این اختلاف در تعبیر می فهماند که یک مرتبه از کفر از ناحیه خودشان بوده ، و آن این مقدار بوده که زیر بار حق نمی رفته اند، و یک مرتبه شدیدتری را خدا بعنوان مجازات بر دلهاشان افکنده ، پس اعمال آنان در وسط دو حجاب قرار دارد، یکی حجاب خودشان ، و یکی حجاب خدا، و بزودی پاره ای مطالب دیگر درباره این فراز در ذیل آیه : **(ان الله لا يستحي ان يضرب مثلاً)**، خواهد آمد انشاءالله تعالی .

این را هم ناگفته نگذاریم که کفر، مانند ایمان صفتی است که قابل شدت و ضعف است ، و مراتبی مختلف ، و آثاری متفاوت دارد، همانطور که ایمان اینطور است .

بحث روایتی (شامل روایتی از امام صادق علیه السلام درباره وجوه کفر)

در کافی از زبیری از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که گفت: به آنجناب عرضه داشتم: وجوه کفر را که در کتاب خدا آمده برایم بیان بفرما، فرمود: کفر در کتاب خدا بر پنج قسم است، اول کفر جحود، و جحود هم خود، دو جور است، سوم کفر به ترک دستورات الهی، چهارم کفر برائت، پنجم کفران نعمت. اما قسم اول دو قسم جحود، یکی جحود و انکار ربوبیت خدا است، و این اعتقاد کسی است که میگوید: نه ربی هست، و نه بهشتی، و نه دوزخی، و صاحبان این عقیده دو صنف از زناده هستند، که به ایشان دهری هم می گویند، همانهایند که قرآن کلامشان را حکایت کرده که گفته اند: **(و ما یهلکنا الا الدهر)**، (جز روزگار کسی ما را نمی میراند) و این دینی است که از طریق امتحان و دل بخواه برای خود درست کرده اند، و گفتارشان خالی از حقیقت و تحقیق است، همچنانکه خدای عز و جل فرموده: **(ان هم الا یظنون)** (جز پندار دلیل دیگری ندارند)، و نیز فرموده: **(ان الذین کفروا سواء علیهم ء انذرتهم ام لم تنذرهم لا یؤمنون)**، (کسانیکه کافر شدند بر ایشان یکسان است، چه اندازشان کنی، و چه نکنی ایمان نمی آورند)، یعنی بدین توحید ایمان نمی آورند، این یکی از وجوه کفر است.

و اما وجه دوم از جحود، جحود بر معرفت است، و آن این است که کسی با اینکه حق را شناخته، و برایش ثابت شده، انکار کند، که خدای عز و جل درباره شان فرموده: **(و جحدوا بها، و استیقننها انفسهم، ظلما و علوا)**، (دین خدا را انکار کردند، با اینکه در دل بحقانیت آن یقین داشتند، ولی چون ظالم، و سرکش بودند، زیر بار آن نرفتند)، و نیز فرموده: **(و کانوا من قبل یتفتحون علی الذین کفروا فلما جاءهم ما عرفوا، کفروا به فلعنه الله علی الکافرین)**، (قبل از

آمدن اسلام یهودیان به کفار می گفتند بزودی پیامبر آخر الزمان می آید، و ما را بر شما پیروزی می بخشد، ولی همینکه اسلام آمد، بدان کافر شدند، پس لعنت خدا باد بر کافران).

وجه سوم از کفر، کفران نعمت است، که خدای سبحان درباره اش از سلیمان حکایت کرده که گفت: (هذا من فضل ربي، ليلوني، اشكر؟ ام اكفر؟ و من شكر، فانما يشكر لنفسه، و من كفر فان ربي غني كريم)، (این از فضل پروردگارم است، تا مرا بیازماید، آیا شکر می گزارم؟ یا کفران می کنم؟ و کسیکه شکر گزارد، بنفع خود شکر کرده و کسیکه کفران کند خدا بی نیاز و کریم است)، و نیز فرموده: (لئن شكرتم لازيدنكم، و لئن كفرتم ان عذابی لشديد)، (اگر شکر بگذارید نعمت را برایتان زیاده کنم، و اگر کفر بورزید، بدرستی عذابم شدید است)، و نیز فرموده: (فاذكروني اذكرکم، و اشكروا لی، و لا تكفرون)، (بیاد من افتید تا بیادتان بیفتم و شکرم بگذارید، و کفرانم نکنید)، در این چند

مقدمه چهارم اینکه از آیه: (يرفع الله الذين آمنوا منكم و الذين اتوا العلم درجات)، (خداوند کسانی را که ایمان آورده اند بلند می کند، و کسانی را که علم داده شده اند، به درجاتی بالا می برد)، بر می آید که همین طریق اول نیز تقسیم هائی دارد، و یک طریق نیست و کسیکه با ایمان بخدا براه اول یعنی سبیل مؤمنین افتاده، چنان نیست که دیگر ظرفیت تکاملش پر شده باشد، بلکه هنوز برای تکامل ظرفیت دارد، که اگر آن بقیه را هم بدست آورد آنوقت از اصحاب صراط مستقیم می شود.

ضلالت ، شرکت و ظلم در خارج یک مصداق دارند ضلالت ،
 وجه چهارم از کفر، ترک دستورات خدای عزوجل میباشد، که در آن باره
 فرموده : (واذ اخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم ، ولا تخرجون انفسكم من
 دياركم ، ثم اقررتم وانتم تشهدون ثم انتم هولاء تقتلون انفسكم ، وتخرجون
 فريقتا منكم ، من ديارهم ، تظاهرون عليهم بالاثم والعدوان ، وان ياتوكم اسارى
 ، تفادوهم ، وهو محرم عليكم اخراجهم ، افتومنون ببعض الكتاب ؟ و تكفرون
 ببعض ؟) (و چون پيمان از شما گرفتيم ، كه خون يكديگر مريزيد ، و يكديگر را
 از ديارتان بيرون مكنيد ، شما هم بر اين پيمان اقرار كرديد ، و شهادت داديد ،
 آنگاه همين شما يكديگر را كشتيد ، و از وطن بيرون كرديد ، و بر دشمنى آنان و
 جنايتكارى پشت به پشت هم داديد ، و چون اسيرتان ميشدند ، فديه مى گرفتيد ،
 با اينكه فديه گرفتن و بيرون راندن بر شما حرام بود ، آيا به بعضى احكام كتاب
 ايمان مى آوريد ، و به بعضى كفر مى ورزيد؟) يعنى عمل نمى كنيد؟ پس در اين
 آيه منظور از كفر، ترك دستورات خدای عزوجل میباشد، چون نسبت ايمان هم
 بايشان داده ، هر چند كه اين ايمان را از ايشان قبول نكرده ، و سودمند بحالشان
 ندانسته ، و فرموده : (فما جزاء من يفعل ذلك منكم الا خزي فى الحيوۃ الدنيا ، و
 يوم القيامة يردون الى اشد العذاب ، و ما الله بغافل عما تعملون) ، (پس چيست
 جزاى هر كه از شما چنين كند ، بجز خوارى در زندگى دنيا ، و روز قيامت بسوى
 شديدترين عذاب بر مى گردند ، و خدا از آنچه مى كنيد غافل نيست) .

وجه پنجم از كفر، كفر برائت است ، كه خدای عزوجل درباره اش از ابراهيم
 خليل ﷺ حكايت كرده ، كه گفت : (كفرنا بكم ، و بدا بيننا وبينكم
 العداوة و البغضاء ابدًا حتى تومنونوا بالله وحده) ، (از شما بيزاريم ، و ميان ما و
 شما دشمنى و خشم آغاز شد ، و دست از دشمنى برنميداريم ، تا آنكه بخدای
 يگانه ايمان بياوريد) كه در اين آيه كفر بمعناى بيزارى آمده ، و نيز از ابليس

حکایت می کند، که از دوستان انسی خود در روز قیامت بیزاری جسته ، میگوید: **(انی کفرت بما اشركتمون من قبل)**، (من از اینکه شما مرا در دنیا شریک قرار دادید بیزارم)، و نیز از قول بت پرستان حکایت می کند، که در قیامت از یکدیگر بیزاری میجویند، و فرموده **انما اتخذتم من دون الله اوثانا، موده بینکم فی الحیوه الدنیا، ثم یوم القیامه ی: (کفر بعضکم ببعض ، ویلعن بعضکم بعضا)**، (تنها علت بت پرستی شما در دنیا رعایت دوستی با یکدیگر بود، ولی روز قیامت از یکدیگر بیزاری جسته ، یکدیگر را لعنت خواهید کرد)، که کفر در این آیه نیز بمعنای بیزاری آمده .

مؤلف : این روایت در حقیقت میخواهد بفرماید: که کفر شدت و ضعف می

پذیرد.

آیات 8 - 20 بقره

و من الناس من يقول آمنا بالله و باليوم الآخر و ما هم بمؤمنين - 8
يخادعون الله و الذين آمنوا و ما يخذعون الا انفسهم و ما يشعرون - 9
في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا و لهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون - 10
و اذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض قالوا انما نحن مصلحون - 11
الا انهم هم المفسدون و لكن لا يشعرون - 12
و اذا قيل لهم امنوا كما امن الناس قالوا انؤمن كما امن السفهاء الا انهم هم
السفهاء و لكن لا يعلمون - 13
و اذا لقوا الذين امنوا قالوا امنوا و اذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما
نحن مستهزون - 14
الله يستهزي بهم و يمدهم في طغيانهم يعمهون - 15
اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم و ما كانوا مهتدين - 16
مثلهم كمثل الذي استوقد نارا فلما اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم و تركهم
في ظلمات لا يبصرون - 17
صم بكم عمى فهم لا يرجعون - 18.
او كصيب من السماء فيه ظلمات و رعد و برق يجعلون اصابعهم في آذانهم من
الصواعق حذر الموت و الله محيط بالكافرين - 19
يكاد البرق يخطف ابصارهم كلما اضاء لهم مشوا فيه و اذا اظلم عليهم
قاموا و لو شاء الله لذهب بسمعهم و ابصارهم ان الله على كل شىء قدير - 20.
ترجمه آیات :

و بعضی از مردم کسانیند که میگویند بخدا و به روز جزا ایمان آورده ایم و
لکن (دروغ میگویند و) هرگز ایمان نیاورده اند (8) با خدا و با کسانی که ایمان
آورده اند نیرنگ می کنند ولی نمیدانند که جز بخود نیرنگ نمی کنند اما نمیدانند
(9) در دلهایشان مرضی است پس خدا به کیفر نفاقشان آن بیماری را زیادتیر

کرد، و ایشان بخاطر دروغها که میگویند عذابی دردناک دارند (10) و چون بایشان گفته میشود در زمین فساد مکنید میگویند ما اصلاح گرانیم (11) تو آگاه باش ایشان مفسدانند ولی خود نمیدانند (12) و چون بایشان گفته میشود مانند مردم ایمان بیاورید میگویند: آیا مانند سفیهان ایمان بیاوریم آگاه باش که خود ایشان سفیهند و لکن نمیدانند (13) و چون مؤمنان را می بینند می گویند: ما ایمان آورده ایم و چون با شیطانهای خود خلوت می کنند می گویند ما با شمائیم ، ما ایشان را مسخره می کنیم (14) خدا هم ایشان را مسخره میکند و همچنان وا می گذارد تا در طغیان خود کور دل بمانند (15) همین ها هستند که ضلالت را بهدایت خریدند و تجارتشان سود نکرد و هدایت نیافتند (16) حکایت آنها چون سرگذشت کسی است که آتشی بیفروخت تا پیش پایش روشن شود همینکه اطرافش را روشن کرد خدا نورشان بگرفت و در ظلمت هائی رهاشان کرد که دیدن نتوانند (17) کر و لال و کورند و از ضلالت باز نیابند (18) یا چو بارانی سخت که از آسمان بریزد، بارانی که ظلمت ها و رعد و برق همراه داشته باشد رعد و برقی که از نهیب آن انگشتان در گوشها کنند و خدا فراگیر کافران است (19) نزدیک باشد که برق دیدگانشان ببرد هر گاه روشن شود راه روند و چون تاریک شود باز ایستند اگر خدا میخواست از همان اول چشمها و گوششان را می گرفت که خدا بهر چیز توانا است. (20)

دو مثل در شرح وضع و حال منافقین

بیان

(و من الناس من يقول) تا آیه بیستم . کلمه خدعه بمعنای نوعی نیرنگ است ، و شیطان بمعنای موجودی سراپا شر است ، و بهمین جهت ابلیس را شیطان نامیده اند.

در این آیات وضع منافقین را بیان می کند، که انشاءالله گفتار مفصل ما درباره آنان در سوره منافقین و مواردی دیگر خواهد آمد.

در آیه : (مثلهم کمثل الذی استوقد ناراً) الخ ، با آوردن مثلی ، وضع منافقین را مجسم ساخته ، می فرماید منافقین مثل کسی میمانند که در ظلمتی کور قرار گرفته ، بطوریکه خیر را از شر ، و راه را از چاه و نافع را از مضر، تشخیص نمیدهد، و برای بر طرف شدن آن ظلمت ، دست باسباب روشنی می زند، یا آتشی روشن کند، که با آن اطراف خود را به بیند، یا وسیله ای دیگر و چون آتش روشن میکند و پیرامونش روشن میشود خدا بوسیله ای از وسائل که دارد یا باد، یا باران ، یا امثال آن ، آتشش را خاموش کند، و دوباره بهمان ظلمت گرفتار شود، و بلکه این بار میان دو ظلمت قرار گیرد، یکی ظلمت تاریکی ، و یکی هم ظلمت حیرت ، و بی اثر شدن اسباب .

این حال منافقین است ، که بظاهر دم از ایمان می زنند، و از بعضی فوائد دین برخوردار میشوند، چون خود را مؤ من قلمداد کرده اند، از مؤ منین ارث می برند، و با آنان ازدواج می کنند، و از این قبیل منافع برخوردار میشوند، اما همینکه مرگشان یعنی آن موقعی که هنگام برخورداری از تمامی آثار ایمان است فرا می رسد، خدای تعالی نور خود را از ایشان می گیرد، و آنچه بعنوان دین انجام داده اند، تا با اجتماع بقبولانند که ، مسلمانیم ، باطل نموده ، در ظلمت

قرارشان میدهد که هیچ چیز را درک نکنند، و در میان دو ظلمت قرار می گیرند، یکی ظلمت اصلیشان ، و یکی ظلمتی که اعمالشان بیار آورده ؟.

(او کصیب من السماء) الخ ، کلمه (صیب)، بمعنای باران پر پشت است ، و معنای کلمه (برق) معروف است ، و کلمه (رعد) بمعنای صدائی است که از ابر وقتی برق می زند برمی خیزد، و کلمه صاعقه عبارتست از تکه ای برق آسمان ، که به زمین می افتد.

این آیه مثل دومی است که خداوند حال منافقین را با آن مجسم می کند، که اظهار ایمان میکنند، ولی در دل کافرنند، باین بیان که ایشان به کسی میمانند، که دچار رگبار توام با ظلمت شده است ، ظلمتی که پیش پایش را نمی بیند، و هیچ چیز را از دیگر چیزها تمیز نمیدهد، ناگزیر شدت رگبار او را وادار به فرار میکند ، ولی تاریکی نمیگذارد قدم از قدم بردارد، از سوی دیگر رعد و صاعقه هول انگیز هم از هر سو دچار وحشتش کرده ، قرارگاهی نمی یابد، جز اینکه از برق آسمان استفاده کند، اما برق آسمان هم یک لحظه است ، دوام و بقاء ندارد، همینکه یک قدم برداشت برق خاموش گشته ، دوباره در تاریکی فرو می رود.

این حال و روز منافق است ، که ایمان را دوست نمیدارد، اما از روی ناچاری بدان تظاهر می کند، چون اگر نکند باصطلاح نانش آجر میشود، ولی چون دلش با زبانش یکسان نیست ، و دلش به نور ایمان روشن نگشته ، لذا راه زندگیش آنطور که باید روشن نمیشود، و معلوم است کسی که میخواهد به چیزی تظاهر کند که ندارد، لایزال پته اش روی آب می افتد، و همواره دچار خطا و لغزش میشود، یک قدم با مسلمانان و به عنوان یک فرد مسلمان راه می رود، اما خدا رسوایش نموده ، دو باره می ایستد.

و اگر خدا بخواهد این ایمان ظاهری را هم از او می گیرد، که از همان روز
اول رسوا شود، و مسلمانان فرییش را نخورند، (اما خدا چنین چیزی را نخواست
است).

آیات 21 - 25 بقره

یا ائبها الناس اعبدوا ربکم الذی خلقکم و الذین من قبلکم لعلکم
تتقون - 21

الذی جعل لکم الارض فراشا و السماء بناء" و انزل من السماء ماء فاخرج به
من الثمرات رزقا لکم فلا تجعلوا لله اندادا و انتم تعلمون - 22
و ان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فاتوا بسورة من مثله و ادعوا شهدائکم
من دون الله ان کنتم صادقین - 23

فان لم تفعلوا و لن تفعلوا فاتقوا النار التی وقودها الناس و الحجاره اعدت
للكافرين - 24

و بشر الذین آمنوا و عملوا الصالحات ان لهم جنات تجری من تحتها الانهار كلما
رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذی رزقنا من قبل و اتوا به متشابها و لهم فیها
ازواج مطهرة و هم فیها خالدون - 25.

ترجمه آیات :

هان ای مردم پروردگار خویش را که شما و اسلافتان را آفرید بپرستید شاید
پرهیزکاری کنید (21) خدائیکه برای شما زمین را فرشی و آسمان را بنائی کرد
و از آسمان آبی فرود آورده با آن میوه ها برای روزی شما پدید کرد، پس شما
با اینکه علم دارید برای خدا همتا مگیرید (22) و اگر از آنچه ما بر بنده خویش
نازل کرده ایم به شک اندرید سوره ای مانند آن بیارید و اگر راست می گوئید
غیر خدا یاران خویش را بخوانید (23) و اگر نکردید و هرگز نخواهید کرد پس
از آتشی که هیزمش مردم و سنگ است و برای کافران مهیا شده بترسید (24)
کسانیکه ایمان آورده و کارهای صالح کرده اند نویدشان ده که بهشت ها در
پیش دارند که جویها در آن روانست و چون میوه ای از آن روزیشان شود

بگویند این همانست که قبلا روزی ما شده بود، و نظیر آن بایشان بدهند، و در آنجا همسران پاکیزه دارند و خود در آن جاودانند.

بیان

(یا ایها الناس اعبدوا ربکم الذی خلقکم) الخ ، بعد از آنکه خدای سبحان حال فرقه های سه گانه ، یعنی متقین ، و کفار ، و منافقین را بیان نموده فرمود: متقین بر هدایتی از پروردگار خویشند، و قرآن مایه هدایت آنان است ، و با آنان کار دارد، و کفار، مهر بر دلشان زده شده ، و بر گوش و چشمشان پرده است ، و منافقین خود بیمار دلند، و خدا هم بعنوان مجازات ، بیماری دلهاشان را بیشتر می کند، بطوریکه کر و لال و کور شوند، (و این بیانات در طول نوزده آیه آمده).

اینک در آیه مورد بحث این نتیجه را گرفته ، که مردم را بسوی بندگی خود دعوت کند، تا به متقین ملحق شوند، و دنبال کفار و منافقین را نگیرند، و این مطالب را در طول پنج آیه مورد بحث آورده ، و این سیاق می رساند که جمله (لعلکم تتقون)، متعلق بجمله (اعبدوا ربکم) است ، نه بجمله (خلقکم)، هر چند که به آنهم برگردد صحیح است .

(فلا تجعلوا لله اندادا و انتم تعلمون) الخ ، کلمه (انداد) جمع (ند) بر وزن مثل ، و نیز بمعنای آنست ، و اینکه جمله : (وانتم تعلمون) را مقید بقید خاصی نکرد، و نیز آنرا بصورت جمله حالیه از جمله : (فلا تجعلوا) آورد، شدت تاءکید در نهی را می رساند، و می فهماند: که آدمی علمش به هر مقدار هم که باشد، جائز نیست برای خدا مثل و مانندی قائل شود، در حالیکه خدای سبحان او را و نیاکان او را آفریده ، و نظام کون را طوری قرار داده که رزق و بقاء او را تاءمین کند.

(فاتوا بسورة من مثله) امر در (فاتوا، پس بیاورید)، امر تعجیزی است، تا به همه بفهماند: که قرآن معجزه است، و هیچ بشری نمی تواند نظیرش را بیاورد، و اینکه این کتاب از ناحیه خدا نازل شده، و در آن هیچ شکی نیست، معجزه است که تا زمین و زمان باقی است، آن نیز به اعجاز خود باقی است، و این تعجیز، در خصوص آوردن نظیری برای قرآن، در قرآن کریم مکرر آمده، مانند آیه: (قل لئن اجتمعت الانس و الجن علی ان یاتوا بمثل هذا القرآن، لا یأتون بمثله، ولو کان بعضهم لبعض ظهیرا)، (بگو اگر انس و جن دست بدست هم دهند، که مثل این قرآن بیاورند، نمی توانند بیاورند، هر چند که مدد کار یکدیگر شوند) و نیز مانند آیه: (ام یقولون افتریه؟ قل فاتوا بعشر- سور مثله مفتریات، و ادعوا من استطعتم من دون الله، ان کنتم صادقین) (و یا آنکه میگویند: این قرآن افترائی است که به خدا بسته، بگو اگر راست میگوئید، غیر از خدا هر کس را که میخواهید دعوت کنید، و به کمک بطلبید، و شما هم ده سوره مثل آن به خدا افتراء ببندید).

و بنابراین ضمیر در کلمه (مثله)، به کلمه (ما)، در جمله (مما نزلنا) برمی گردد، و در نتیجه آیه شریفه تعجیزی است از طرف قرآن، و بی سابقه بودن اسلوب و طرز بیان آن.

ممکن هم هست ضمیر نامبرده به کلمه (عبد)، در جمله (عبدنا) برگردد، که در این صورت آیه شریفه تعجیز بخود قرآن نیست، بلکه به قرآن است از حیث اینکه مردی بی سواد و درس نخوانده آنرا آورده، کسی آنرا آورده که تعلیمی ندیده و این معارف عالی و گرانیها و بیانات بدیع و بی سابقه و متقن را از احدی از مردم نگرفته، در نتیجه آیه شریفه در سیاق آیه: (قل لو شاء الله ما تلوته علیکم، ولا ادریکم به، فقد لبثت فیکم عمرا من قبله افلا تعقلون؟) (بگو:

اگر خدا می خواست نه من آنرا بر شما می خواندم ، و نه خدا شما را از آن آگاه می ساخت ، خود شما شاهدید که مدتها از عمرم قبل از این قرآن در بین شما زیستم ، در حالی که خبری از آنم نبود، باز هم تعقل نمی کنید؟) و در بعضی روایات هر دو احتمال نامبرده بعنوان تفسیر آیه مورد بحث آمده .

این نکته را هم باید دانست که این آیه و نظائر آن دلالت دارد بر اینکه قرآن کریم همه اش معجزه است ، حتی کوچکترین سوره اش ، مانند سوره کوثر، و سوره عصر، و اینکه بعضی احتمال داده ، و یا شاید بدهند، که ضمیر در (مثله) بخصوص سوره مورد بحث ، و در آیه سوره یونس بخصوص سوره یونس برگردد، احتمالی است که فهم مائونس با اسلوبهای کلام آنرا نمی پذیرد، برای اینکه کسی که بقرآن تهمت می زند: که ساخته و پرداخته رسول خدا ﷺ است ، و آنجناب آنرا بخدا افتراء بسته ، به همه قرآن نظر دارد، نه تنها به یک سوره و دو سوره .

با این حال معنا ندارد در پاسخ آنان بفرماید: اگر شک دارید، یک سوره مانند سوره بقره و یا یونس بیاورید، چون برگشت معنا به نظیر این حرف میشود، که بگوئیم : اگر در خدائی بودن سوره کوثر یا اخلاص مثلا شک دارید، همه دست بدست هم دهید، و یک سوره مانند بقره و یا یونس بیاورید، و این طرز سخن را هر کس بشنود زشت و ناپسند می داند.

اعجاز و ماهیت آن

قرآن کریم در آیه مورد بحث ، و آیاتی که نقل کردیم ، ادعاء کرده است :
بر اینکه آیت و معجزه است ، و استدلال کرده باینکه اگر قبول ندارید، مانند یک
سوره از آنرا بیاورید، و این دعوی قرآن بحسب حقیقت به دو دعوی منحل
میشود، یکی اینکه بطور کلی معجزه و خارق عادت وجود دارد، و دوم اینکه
قرآن یکی از مصادیق آن معجزات است ، و معلوم است که اگر دعوی دوم ثابت
شود، قهرا دعوی اولی هم ثابت شده ، و به همین جهت قرآن کریم هم در مقام
اثبات دعوی اولی برنیامد، و تنها اکتفاء کرد با ثبات دعوی دوم ، و اینکه
خودش معجزه است و بر دعوی خود استدلال کرد به مسئله تحدی ، و تعجیز، و
وقتی بشر نتوانست نظیر آنرا بیاورد هر دو نتیجه را گرفت .

چیزی که هست این بحث و سؤال باقی می ماند، که معجزه چگونه صورت
می گیرد، با اینکه اسمش با خودش است ، که مشتمل بر عملی است که عادت
جاری در طبیعت ، یعنی استناد مسببات به اسباب معهود و مشخص آنرا نمی
پذیرد، چون فکر میکند، قانون علت و معلول استثناء پذیر نیست ، نه هیچ سببی
از مسببش جدا میشود، و نه هیچ مسببی بدون سبب پدید می آید، و نه در قانون
علیت امکان تخلف و اختلافی هست ، پس چطور می شود که مثلاً عصای
موسی بدون علت که توالد و تناسل باشد، اژدها گردد؟ و مرده چندین سال قبل
با دم مسیحائی مسیح زنده شود؟!

قرآن کریم این شبهه را زایل کرده ، و حقیقت امر را از هر دو جهت بیان می
کند، یعنی هم بیان می کند: اصل اعجاز ثابت است ، و قرآن خود یکی از
معجزات است ، و برای اثبات اصل اعجاز دلیلی است کافی ، برای اینکه احدی
نمی تواند نظیرش را بیاورد.

و هم بیان می کند که حقیقت اعجاز چیست ، و چطور میشود که در طبیعت
امری رخ دهد، که عادت طبیعت را خرق کرده ، و کلیت آنرا نقض کند؟.

اعجاز قرآن

در اینکه قرآن کریم برای اثبات معجزه بودنش بشر را تحدی کرده هیچ حرفی و مخالفی نیست ، و این تحدی ، هم در آیات مکی آمده ، و هم آیات مدنی ، که همه آنها دلالت دارد بر اینکه قرآن آیتی است معجزه ، و خارق ، حتی آیه قبلی هم که می فرمود: **(وان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فاتوا بسوره من مثله)** الخ ، استدلالی است بر معجزه بودن قرآن ، بوسیله تحدی ، و آوردن سوره ای نظیر سوره بقره ، و بدست شخصی بی سواد مانند رسول خدا ﷺ ، نه اینکه مستقیما و بلاواسطه استدلال بر نبوت رسول خدا ﷺ باشد، بدلیل اینکه اگر استدلال بر نبوت آن جناب باشد، نه بر معجزه بودن قرآن ، باید در اولش می فرمود: **(وان کنتم فی ریب من رساله عبدنا)**، (اگر در رسالت بنده ما شک دارید)، ولی اینطور نفرمود، بلکه فرمود: اگر در آنچه ما بر عبدمان نازل کرده ایم شک دارید، یک سوره مثل این سوره را بوسیله مردی درس نخوانده بیاورید، پس در نتیجه تمامی تحدی هائیکه در قرآن واقع شده ،استدلالی را میمانند که بر معجزه بودن قرآن و نازل بودن آن از طرف خدا شده اند، و آیات مشتمله بر این تحدیها از نظر عموم و خصوص مختلفند، بعضی ها درباره یک سوره تحدی کرده اند، نظیر آیه سوره بقره ، و بعضی برده سوره ، و بعضی بر عموم قرآن و بعضی بر خصوص بلاغت آن ، و بعضی بر همه جهات آن . یکی از آیاتیکه بر عموم قرآن تحدی کرده ، آیه : **(قل لئن اجتمعت الانس و الجن علی ان یاتوا بمثل هذا القرآن ، لا یأتون بمثله ولو کان بعضهم لبعض ظهیرا)** است که ترجمه اش گذشت ، و این آیه در مکه نازل شده ، و عمومیت تحدی آن جای شک برای هیچ عاقلی نیست .

اعجاز قرآن فقط از نظر اسلوب کلام یا جهتی دیگر از جهات ، به تنهایی

نیست

پس اگر تحدیهای قرآن تنها در خصوص بلاغت و عظمت اسلوب آن بود، دیگر نباید از عرب تجاوز میکرد، و تنها باید عرب را تحدی کند، که اهل زبان قرآنند، آنهم نه کردهای عرب ، که زبان شکسته ای دارند، بلکه عربهای خالص جاهلیت و آنها که هم جاهلیت و هم اسلام را درک کرده اند، آن هم قبل از آنکه زبانشان با زبان دیگر اختلاط پیدا کرده ، و فاسد شده باشد، و حال آنکه می بینیم سخنی از عرب آن هم با این قید و شرطها به میان نیاورده ، و در عوض روی سخن به جن و انس کرده است ، پس معلوم میشود معجزه بودنش تنها از نظر اسلوب کلام نیست .

و همچنین غیر بلاغت و جزالت اسلوب ، هیچ جهت دیگر قرآن به تنهایی مورد نظر نیست ، و نمیخواهد بفهماند تنها در فلان صفت معجزه است مثلا در اینکه مشتمل بر معارفی است حقیقی ، و اخلاق ، فاضله ، و قوانین صالحه ، و اخبار غیبی ، و معارف دیگریکه هنوز بشر نقاب از چهره آن برداشته ، معجزه است ، چون هر یک از جهات را یک طائفه از جن و انس می فهمند، نه همه آنها پس اینکه بطور مطلق تحدی کرد، (یعنی فرمود: اگر شک دارید مثلش را بیاورید)، و فرمود کتابی فصیح مثل آن بیاورید، و یا کتابی مشتمل بر چنین معارف بیاورید، می فهماند که قرآن از هر جهتی که ممکن است مورد برتری قرار گیرد برتر است ، نه یک جهت و دو جهت .

بنابراین قرآن کریم هم معجزیست در بلاغت ، برای بلیغ ترین بلغاء و هم آیتی است فصیح ، برای فصیح ترین فصحاء و هم خارق العاده ایست برای حکماء در حکمتش ، و هم سرشارترین گنجینه علمی است معجزه آسا، برای

علماء و هم اجتماعی ترین قانونی است معجزآسا، برای قانون گذاران ، و
سیاستی است بدیع ، و بی سابقه برای سیاستمداران و حکومتی است معجزه ،
برای حکام ، و خلاصه معجزه ایست برای همه عالمیان ، در حقایقی که راهی
برای کشف آن ندارند، مانند امور غیبی ، و اختلاف در حکم ، و علم و بیان .

عمومیت اعجاز قرآن برای تمامی افراد انس و جن

از اینجا روشن میشود که قرآن کریم دعوی اعجاز، از هر جهت برای خود می‌کند، آنهم اعجاز برای تمامی افراد جن و انس، چه عوام و چه خواص، چه عالم و چه جاهل، چه مرد و چه زن، چه فاضل متبحر و چه مفضول، چه و چه و چه، البته بشرطی که اینقدر شعور داشته باشد که حرف سرش شود.

برای اینکه هر انسانی این فطرت را دارد که فضیلت را تشخیص دهد، و کم و زیاد آنرا بفهمد پس هر انسانی میتواند در فضیلت هائی که در خودش و یا در غیر خودش سراغ دارد، فکر کند، و آنگاه آنرا در هر حدیکه درک می‌کند، با فضیلتی که قرآن مشتمل بر آنست مقایسه کند، آنگاه بحق و انصاف داوری نماید، و فکر کند، و انصاف دهد، آیا نیروی بشری میتواند معارفی الهی، و آن هم مستدل از خود بسازد؟ بطوریکه با معارف قرآن هم سنگ باشد؟ و واقعا و حقیقتا معادل و برابر قرآن باشد؟ و آیا یک انسان این معنا در قدرتش هست که اخلاقی برای سعادت بشر پیشنهاد کند، که همه اش بر اساس حقایق باشد؟ و در صفا و فضیلت درست آنطور باشد که قرآن پیشنهاد کرده؟! و آیا برای یک انسان این امکان هست، که احکام و قوانینی فقهی تشریع کند، که دامنه اش آنقدر وسیع باشد، که تمامی افعال بشر را شامل بشود؟ و در عین حال تناقضی هم در آن پدید نیاید؟ و نیز در عین حال روح توحید و تقوی و طهارت مانند بند تسبیح در تمامی آن احکام و نتایج آنها، و اصل و فرع آنها دویده باشد؟

و آیا عقل هیچ انسانیکه حداقل شعور را داشته باشد، ممکن میداند که چنین آمارگیری دقیق از افعال و حرکات و سکنتات انسان ها، و سپس جعل قوانینی برای هر حرکت و سکون آنان، بطوریکه از اول تا به آخر قوانینش یک تناقض دیده نشود از کسی سر بزند که مدرسه نرفته باشد، و در شهری که مردمش

باسواد و تحصیل کرده باشند، نشو و نما نکرده باشد، بلکه در محیطی ظهور کرده باشد، که بهره شان از انسانیت و فضائل و کمالات بی شمار آن، این باشد که از راه غارتگری، و جنگ لقمه نانی بکف آورده، و برای اینکه بسد جوعشان کافی باشد، دخترانرا زنده بگور کنند، و فرزندان خود را بکشند، و به پدران خود فخر نموده، مادران را همسر خود سازند، و بفسق و فجور افتخار نموده، علم را مذمت، و جهل را حمایت کنند، و در عین پلنگ دماغی و حمیت دروغین خود، تو سری خور هر رهگذر باشند، روزی یمنی ها استعمارشان کنند، روز دیگر زیر یوغ حبشه در آیند، روزی برده دسته جمعی روم شوند، روز دیگر فرمانبر بی قید و شرط فارس شوند؟ آیا از چنین محیطی ممکن است چنین قانون گذاری برخیزد؟

مزایایی که قرآن مشتمل بر آن است فوق طاعت بشری است

و آیا هیچ عاقلی بخود جرئت میدهد که کتابی بیاورد، و ادعاء کند که این کتاب هدایت تمامی عالمیان، از بی سواد و دانشمند و از زن و مرد و از معاصرین من و آیندگان، تا آخر روزگار است، و آنگاه در آن اخباری غیبی از گذشته و آینده، و از امتهای گذشته و آینده، نه یکی، و نه دو تا، آنهم در بابهای مختلف، و داستانهای گوناگون قرار داده باشد، که هیچیک از این معارف با دیگری مخالفت نداشته، و از راستی و درستی هم بی بهره نباشد، هر قسمتش قسمت های دیگر را تصدیق کند؟!

و آیا یک انسان که خود یکی از اجزاء عالم ماده و طبیعت است، و مانند تمامی موجودات عالم محکوم به تحول و تکامل است، میتواند در تمامی شئون عالم بشری دخل و تصرف نموده، قوانین، و علوم، و معارف، و احکام، و مواظظ، و امثال، و داستانهای در خصوص کوچکترین و بزرگترین شئون بشری بدنیا عرضه کند، که با تحول و تکامل بشر متحول نشود، و از بشر عقب نماند؟ و حال و وضع خود آن قوانین هم از جهت کمال و نقص مختلف نشود، با اینکه آنچه عرضه کرده، بتدریج عرضه کرده باشد و در آن پاره ای معارف باشد که در آغاز عرضه شده، در آخر دوباره تکرار شده باشد، و در طول مدت، تکاملی نکرده تغییری نیافته باشد، و نیز در آن فروعی متفرع بر اصولی باشد؟ با اینکه همه میدانیم که هیچ انسانی از نظر کمال و نقص عملش به یک حال باقی نمی ماند، در جوانی یک جور فکر می کند، چهل ساله که شد جور دیگر، پیر که شد جوری دیگر.

پس انسان عاقل و کسی که بتواند این معانی را تعقل کند، شکی برایش باقی نمی ماند، که این مزایای کلی، و غیر آن، که قرآن مشتمل بر آنست، فوق

طاقة بشری ، و بیرون از حیطه وسائل طبیعی و مادی است ، و به فرض هم که نتواند این معانی را درک کند، انسان بودن خود را که فراموش نکرده ، و وجدان خود را که گم ننموده ، وجدان فطری هر انسانی به او میگوید: در هر مسئله ای که نیروی فکری از درکش عاجز ماند، و آنطور که باید نتوانست صحت و سقم و درستی و نادرستی آنرا بفهمد، و مآخذ و دلیل هیچیک را نیافت ، باید

طرح یک سؤال درباره تحدی قرآن و پاسخ به آن

در اینجا ممکن است خواننده عزیز بیرسد که اینکه شما اصرار دارید عمومیت اعجاز قرآن را ثابت کنید، چه فائده ای بر این عمومیت مترتب میشود، و تحدی عموم مردم چه فائده ای دارد؟ باید خواص بفهمند که قرآن معجزه است، زیرا عوام در مقابل هر دعوتی سریع الانفعال و زودباورند، و هر معامله ای که با ایشان بکنند، می پذیرند، مگر همین مردم نبودند که در برابر دعوت امثال حسینعلی بهاء، و قادیانی، و مسیلمه کذاب، خاضع شده، و آنها را پذیرفتند؟! با اینکه آنچه آنها آورده بودند به هذیان بیشتر شباهت داشت، تا سخن آدمی؟

در پاسخ میگوئیم: اولاً تنها راه آوردن معجزه برای عموم بشر، و برای ابد این است که آن معجزه از سنخ علم و معرفت باشد، چون غیر از علم و معرفت هر چیز دیگریکه تصور شود، که سر و کارش با سایر قوای دراکه انسان باشد، ممکن نیست عمومیت داشته، دیدنش را همه و برای همیشه ببینند، شنیدنش را همه بشر، و برای همیشه بشنوند عصای موسایش برای همه جهانیان، و برای ابد معجزه باشد، و نغمه داودیش نیز عمومی و ابدی باشد، چون عصای موسی، و نغمه داود، و هر معجزه دیگریکه غیر از علم و معرفت باشد، قهراً موجودی طبیعی، و حادثی حسی خواهد بود، که خواه نا خواه محکوم قوانین ماده، و محدود به یک زمان، و یک مکان معینی میباشد، و ممکن نیست غیر این باشد، و به فرض محال یا نزدیک به محال، اگر آنها برای تمامی افراد روی زمین دیدنی بدانیم، باری باید همه سکنه روی زمین برای دیدن آن در یک محل جمع شوند، و به فرضی هم که بگوئیم برای همه و در همه جا دیدنی باشد، باری برای اهل یک عصر دیدنی خواهد بود نه برای ابد.

بخلاف علم و معرفت ، که میتواند برای همه ، و برای ابد معجزه باشد، این
اولا، و ثانيا وقتی از مقوله علم و معرفت شد، جواب اشکال شما روشن میشود،
چون به حکم ضرورت فهم مردم مختلف است ، و قوی و ضعیف دارد،
همچنانکه کمالات نیز مختلف است ، و راه فطری و غریزی انسان برای درک
کمالات که روزمره در زندگیش آنرا طی می کند، این است که هر چه را خودش
درک کرد، و فهمید، که فهمیده ، و هر جا کمیت فهمش از درک چیزی عاجز
ماند، به کسانی مراجعه می کند، که قدرت درک آنرا دارند، و آنرا درک کرده اند،
و آنگاه حقیقت مطلب را از ایشان می پرسند، در مسئله اعجاز قرآن نیز فطرت
غریزی بشر حکم به این می کند، که صاحبان فهم قوی ، و صاحب نظران از
بشر، در پی کشف آن برآیند، و معجزه بودن آنرا درک کنند، و صاحبان فهم
ضعیف به ایشان مراجعه نموده ، حقیقت حال را سؤال کنند، پس تحدی و
تعجیز قرآن عمومی است ، و معجزه بودنش برای فرد فرد بشر، و برای تمامی
اعصار میباشد.

تحدی قرآن به علم

قرآن کریم به علم و معرفت تحدی کرده ، یعنی فرموده : اگر در آسمانی بودن آن شک دارید، همه دست بدست هم دهید، و کتابی درست کنید که از نظر علم و معرفت مانند قرآن باشد، یکجا فرموده : **(و نزلنا عليك الكتاب تبیاناً لكل شیء)**، (ما کتاب را که بیان همه چیزها است بر تو نازل کردیم) و جایی دیگر فرموده : **(لا رطب ولا یابس الا فی کتاب مبین)**، (هیچ تر و خشکی نیست مگر آنکه در کتابی بیانگر، ضبط است)، و از این قبیل آیاتی دیگر.

آری هر کس در متن تعلیمات عالیه اسلام سیر کند، و آنچه از کلیات که قرآن کریم بیان کرده و آنچه از جزئیات که همین قرآن در آیه : **(و ما آتیکم الرسول فخذوه ، و ما نهیکم عنه فانتھوا)**، (رسول شما را به هر چه امر کرد انجام دهید، و از هر چه نهی کرد اجتناب کنید) و آیه : **(لتحکم بین الناس بما اریک الله)** (تا در میان مردم بانچه خدا نشانت داده حکم کنی) و آیاتی دیگر به پیامبر اسلام حواله داده ، و آن جناب بیان کرده ، مورد دقت قرار دهد، خواهد دید که اسلام از معارف الهی فلسفی ، و اخلاق فاضله ، و قوانین دینی و فرعی ، از عبادتها، و معاملات ، و سیاسات اجتماعی و هر چیز دیگری که انسانها در مرحله عمل بدان نیازمندند، نه تنها متعرض کلیات و مهمات مسائل است ، بلکه جزئی ترین مسائل را نیز متعرض است ، و عجیب این است که تمام معارفش بر اساس فطرت ، و اصل توحید بنا شده ، بطوریکه تفصیل و جزئیات احکامش ، بعد از تحلیل ، به توحید بر می گردد، و اصل توحیدش بعد از تجزیه بهمان تفصیل بازگشت می کند.

معارف قرآن کریم باقی و ابدی است و قانون تحول و تکامل آنرا کهنه نمی

سازد

قرآن کریم خودش بقاء همه معارفش را تضمین کرده ، و آنرا نه تنها صالح برای تمامی نسلهای بشر دانسته ، و در آیه : **(وانه لكتاب عزیز، لا یاتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه ، تنزیل من حکیم حمید)**، (نه از گذشته و نه در آینده ، باطل در این کتاب راه نمی یابد، چون کتابی است عزیز، و نازل شده از ناحیه خدای حکیم حمید) و آیه : **(انا نحن نزلنا الذکر، و انا له لحافظون)**، (ما ذکر را نازل کردیم ، و خود ما آنرا حفظ می کنیم) فرموده : که این کتاب با مرور ایام و مرور لیالی کهنه نمیشود، کتابی است که تا آخرین روز روزگار، ناسخی ، هیچ حکمی از احکام آنرا نسخ نمی کند و قانون تحول و تکامل آنرا کهنه نمی سازد.

خواهی گفت علمای علم الاجتماع ، و جامعه شناسان ، و قانون دانان عصر حاضر، این معنا برایشان مسلم شده : که قوانین اجتماعی باید با تحول اجتماع و تکامل آن تحول بپذیرد، و پایای اجتماع رو بکمال بگذارد، و معنا ندارد که زمان بسوی جلو پیش برود، و تمدن روز بروز پیشرفت بکند، و در عین حال قوانین اجتماعی قرنهای قبل ، برای امروز، و قرنهای بعد باقی بماند.

جواب این شبهه را در تفسیر آیه : **(کان الناس امة واحدة)** (الخ خواهیم داد انشاء الله .

و خلاصه کلام و جامع آن این است که : قرآن اساس قوانین را بر توحید فطری ، و اخلاق فاضله غریزی بنا کرده ، ادعاء می کند که تشریع (تقنین قوانین) باید بر روی بذر تکوین ، و نوامیس هستی جوانه زده و رشد کند، و از آن نوامیس منشاء گیرد، ولی دانشمندان و قانون گذاران ، اساس قوانین خود را، و نظریات علمی خویش را بر تحول اجتماع بنا نموده ، معنویات را بکلی نادیده

می گیرند، نه بمعارف توحید کار دارند، و نه به فضائل اخلاق ، و بهمین جهت
سخنان ایشان همه بر سیر تکامل اجتماعی مادی ، و فاقد روح ف ضیلت دور
می زند، و چیزیکه هیچ مورد عنایت آنان نیست ، کلمه عالیه خداست .

تحدی بکسی که قرآن بر وی نازل شده

قرآن کریم بشر را به شخص رسول خدا ﷺ، که آورنده آنست، تحدی کرده و فرموده: آوردن شخصی امی و درس نخوانده و مربی ندیده کتابی را که هم الفاظش معجزه است و هم معانیش، امری طبیعی نیست، و جز به معجزه صورت نمی گیرد: ((قل لو شاء الله ما تلوته علیکم، ولا ادریکم به، فقد لبثت فیکم عمرا من قبله، افلا تعقلون؟)) بگو اگر خدا میخواست این قرآن را بر شما تلاوت نکنم، نمی کردم، و نه خدا شما از آن آگاه می خواست، شما میدانید که قبل از این، سالها در میان شما بودم، آیا باز هم تعقل نمی کنید؟ آری رسول خدا ﷺ سالها بعنوان مردی عادی در بین مردم زندگی کرد، در حالیکه نه برای خود فضیلتی و فرقی با مردم قائل بود، و نه سخنی از علم بمیان آورده بود، حتی احدی از معاصرینش یک بیت شعر و یا نثر هم از او نشنید، و در مدت چهل سال که دو ثلث عمر او میشود، (و معمولا هر کسی که در صدد کسب جاه و مقام باشد، عرصه تاخت و تازش، و بحبوحه فعالیتش، از جوانی تا چهل سالگی است مترجم) با این حال آن جناب در این مدت نه مقامی کسب کرد، و نه یکی از عناوین اعتباری که ملاک برتری و تقدم است بدست آورد، آنگاه در راءس چهل سالگی ناگهان طلوع کرد، و کتابی آورد، که فحول و عقلای قومش از آوردن چون آن عاجز ماندند، و زبان بلغاء و فصحاء و شعرای سخن دانشان به لکنت افتاد، و لال شد، و بعد از آنکه کتابش در اقطار زمین منتشر گشت، احدی جرئت نکرد که در مقام معارضه با آن بر آید، نه عاقلی این فکر خام را در سر پرورید، و نه فاضلی دانا چنین هوسی کرد، نه

سخنان بی اساس دشمنان اسلام در اینکه پیامبر معارف و علوم را از دیگران آموخته است

نهایت چیزیکه دشمنانش درباره اش احتمال دادند، این بود: که گفته اند: وی سفری برای تجارت بشام کرده ، ممکن است در آنجا داستانهای کتابش را از رهبانان آن سرزمین گرفته باشد، در حالیکه سفرهای آنجناب بشام عبارت بود از یک سفر که با عمویش ابوطالب کرد، در حالیکه هنوز به سن بلوغ نرسیده بود، و سفری دیگر با میسره غلام خدیجه ع کرد، که در آنروزها بیست و پنج ساله بود، (نه چهل ساله)، علاوه بر اینکه جمعی که با او بودند شب و روز ملازمش بودند.

و بفرض محال ، اگر در آن سفر از کسی چیزی آموخته باشد، چه ربطی به این معارف و علوم بی پایان قرآن دارد؟ و این همه حکمت و حقایق در آنروز کجا بود؟ و این فصاحت و بلاغت را که تمامی بلغای دنیا در برابرش سر فرود آورده ، و سپر انداختند، و زبان فصحاء در برابرش لال و الکن شده ، از چه کسی آموخته ؟.

و یا گفته اند: که وی در مکه گاهی به سر وقت آهنگری رومی می رفته ، که شمشیر میساخت .

و قرآن کریم در پاسخ این تهمتشان فرمود: **((وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ : إِنَّمَا يَعْلَمُهُ بَشَرٌ، لَسَانَ الذِّی یُلْحِدُونَ إِلَیْهِ اِعْجَمِی ، وَهَذَا لَسَانُ عَرَبِی مَبِینٌ،))** ما دانستیم که آنان میگویند بشری این قرآن را به وی درس میدهد، (فکر نکردند آخر) زبان آن کسی که قرآن را به وی نسبت میدهند غیر عربی است ، و این قرآن به زبان عربی آشکار است).

و یا گفته اند: که پاره ای از معلوماتش را از سلمان فارسی گرفته ، که یکی از علمای فرس ، و دانای به مذاهب و ادیان بوده است ، با اینکه سلمان فارسی در مدینه مسلمان شد، و وقتی به زیارت آنجناب نائل گشت ، که بیشتر قرآن نازل شده بود چون بیشتر قرآن در مکه نازل شد، و در این قسمت از قرآن تمامی آن معارف کلی اسلام ، و داستانها که در آیات مدنی هست ، نیز وجود دارد، بلکه آنچه در آیات مکی هست ، بیشتر از آن مقداری است که در آیات مدنی وجود دارد، پس سلمان که یکی از صحابه آنجناب است ، چه چیز به معلومات او افزوده ؟.

علاوه بر اینکه خودشان میگویند سلمان دانای به مذاهب بوده ، یعنی به تورات و انجیل ، و آن تورات و انجیل ، امروز هم در دسترس مردم هست ، بردارند و بخوانند و با آنچه در قرآن هست مقایسه کنند، خواهند دید که تاریخ قرآن غیر تاریخ آن کتابها، و داستانهایش غیر آن داستانها است ، در تورات و انجیل لغزشها و خطاهائی به انبیاء نسبت داده ، که فطرت هر انسان معمولی متنفر از آن است ، که چنین نسبتی را حتی به یک کشیش ، و حتی به یک مرد صالح متعارف بدهد، واحدی اینگونه جسارتها را به یکی از عقلای قوم خود نمیکند.

و اما قرآن کریم ساحت انبیاء را مقدس دانسته ، و آنان را از چنان لغزشها بری میداند، و نیز در تورات و انجیل مطالب پیش پا افتاده ای است ، که نه از حقیقتی پرده بر میدارد، و نه فضیلتی اخلاقی به بشر می آموزد، و اما قرآن کریم از آن مطالب آنچه برای مردم در معارف و اخلاقشان به درد میخورد آورده ، و بقیه را که قسمت عمده این دو کتابست رها کرده .

تحدی قرآن کریم به خبرهاییکه از غیب داده

قرآن کریم در آیات بسیاری با خبرهای غیبی خود تحدی کرده ، یعنی به بشر اعلام نموده : که اگر در آسمانی بودن این کتاب تردید دارید، کتابی نظیر آن مشتمل بر اخبار غیبی بیاورید.

و این آیات بعضی درباره داستانهای انبیاء گذشته ، و امتهای ایشان است ، مانند آیه : **(تلك من انباء الغيب ، نوحیها اليك ، ما كنت تعلمها انت ولا قومك من قبل هذا)**، این داستان از خبرهای غیب است ، که ما به تو وحی می کنیم ، و تو خودت و قومت هیچیک از آن اطلاع نداشتید، و آیه : **(ذلك من انباء الغيب نوحیه اليك ، و ما كنت لديهم اذا جمعوا امرهم و هم يمكرون)**، این سرگذشت یوسف از خبرهای غیبی است ، که ما به تو وحی می کنیم ، تو خودت در آن جریان نبودی ، و ندیدی که چگونه حرف های خود را یکی کردند، تا با یوسف نیرنگ کنند) و آیه : **(ذلك من انباء الغيب ، نوحیه اليك ، و ما كنت لديهم اذ يلقون اقلامهم ، ايهم يكفل مریم ؟ و ما كنت لديهم ، اذ يختصمون)**، این از خبرهای غیبی است ، که ما به تو وحی می کنیم . و گر نه تو آنروز نزد ایشان نبودی ، که داشتند قرعه های خود می انداختند، که کدامشان سرپرست مریم شود، و نیز نبودی که چگونه بر سر این کار با هم مخاصمه می کردند) و آیه : **(ذلك عيسى بن مریم قول الحق الذی فیه یمترون)**، اینست عیسی بن مریم آن قول حقی که در او شک می کنند، و آیاتی دیگر.

و یک قسمت دیگر درباره حوادث آینده است ، مانند آیه : **(غلبت الروم فی ادنی الارض ، و هم من بعد غلبهم سیغلبون فی بضع سنین)**، سپاه روم در سرزمین پائین تر شکست خوردند، ولی هم ایشان بعد از شکستشان بزودی و در چند سال بعد غلبه خواهند کرد، و آیه : **(ان الذی فرض علیک القرآن ،**

لِرَادِكَ إِلَى مَعَادٍ)، آن خدائیکه قرآن را نصیب تو کرد، بزودی تو را بدانجا که از آنجا گریختی، یعنی به شهر مکه بر می گرداند)، و آیه (لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ، أَفْشَاءَ اللَّهِ آمَنِينَ، مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ، وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ)، بزودی داخل مسجد الحرام میشوید، انشاءالله، در حالیکه سرها تراشیده باشید، و تقصیر کرده باشید، و در حالیکه هیچ ترسی نداشته باشید)، و آیه: (سَيَقُولُ الْمَخْلُفُونَ، إِذَا انْطَلَقْتُمْ إِلَى مَغَانِمَ لِتَأْخُذُوهَا، ذَرُونَا نَتَّبِعْكُمْ)، بزودی آنها که از شرکت در جهاد تخلف کردند، وقتی برای گرفتن غنیمت روانه میشوید، التماس خواهند کرد: که اجازه دهید ما هم بیائیم) و آیه: (وَاللَّهُ يَعِصَمُكَ مِنَ النَّاسِ)، و خدا تو را از شر مردم حفظ می کند)، و آیه - (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) بدرستیکه ما خودمان ذکر را نازل کرده ایم، و خودمان نیز بطور مسلم آنرا حفظ خواهیم کرد)، و آیات بسیاری دیگر که مؤمنین را وعده ها داده، و همانطور که وعده داد تحقق یافت، و مشرکین مکه و کفار را تهدیدها کرد، و همانطور که تهدید کرده بود، واقع شد.

نمونه های دیگری از آیات قرآنی که درباره امور غیبی است

و از این باب است آیات دیگری که درباره امور غیبی است ، نظیر آیه : (و حرام علی قریه اهلکناها، انهم لا يرجعون ، حتی اذا فتحت یاجوج و ماجوج ، و هم من کل حدب ینسلون ، و اقترب الوعد الحق ، فاذا هی شاخصه ابصار الذین کفروا، یا ویلنا قد کنا فی غفله من هذا، بل کنا ظالمین)، ممکن نیست مردم آن شهریکه ما نابودشان کردیم ، و مقدر نمودیم که دیگر باز نگردند، اینکه باز گردند، مگر وقتی که راه یاجوج و ماجوج باز شود، در حالیکه از هر پشته ای سرازیر شوند، و وعده حق نزدیک شود، که در آن هنگام دیده آنانکه کافر شدند از شدت تحیر باز میماند، و میگویند: وای بر ما که از این آیات به خود در غفلت بودیم ، بلکه حقیقت مطلب آنست که ستمگر بودیم)، و آیه (وعد الله الذین آمنوا منکم ، و عملوا الصالحات ، لیستخلفنهم فی الارض)، خدا کسانی از شما را که ایمان آوردند، و عمل صالح کردند، وعده داد: که بزودی ایشانرا جانشین در زمین کند)، و آیه (قل : هو القادر علی ان یمیث علیکم عذابا من فوقکم)، بگو خدا قادر است بر اینکه عذابی از بالای سر بر شما مسلط کند).

اخبار از حقایق علمی که در زمان نزول قرآن در هیچ جای دنیا اثری از آن وجود نداشته است

باز از این باب است آیه: **(و ارسلنا الريح لواقح)**، ما بادها را فرستادیم تا گیاهان نر و ماده را تلقیح کنند)، و آیه **(و انبتنا فيهما من كل شئ موزون)** و رویانیدیم در زمین از هر گیاهی موزون که هر یک وزن مخصوص دارد) و آیه: **(و الجبال اوتادا)**، آیا ما کوهها را استخوان بندی زمین نکردیم)، که اینگونه آیات از حقایقی خبر داده که در روزهای نزول قرآن در هیچ جای دنیا اثری از آن حقایق علمی وجود نداشته، و بعد از چهارده قرن، و بعد از بحث های علمی طولانی بشر موفق به کشف آنها شده است.

باز از این باب است (البته این مطلب از مختصات این تفسیر است که همانطور که در مقدمه کتاب گفتیم، معنای یک آیه را از آیات دیگر قرآن استفاده نموده، برای فهم یک آیه سایر آیات را استنتاج می کند، و از بعضی برای بعضی دیگر شاهد می گیرد) آیه شریفه: **(يا ايها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه، فسوف ياتي الله بقوم يحبهم ويحبونه)**، ای کسانی که ایمان آورده اید! هر کس از شما از دین خود برگردد، ضرری به دین خدا نمی زند، چون بزودی خداوند مردمانی خواهد آورد، که دوستشان دارد، و ایشان او را دوست میدارند)، و آیه شریفه **(و لكل امه رسول، فاذا جاء رسوله، قضی بينهم بالقسط)**، برای هر امتی رسولی است، همینکه رسولشان آمد، در میان آن امت به عدالت حکم میشود)، تا آخر چند آیه و آیه شریفه **(فاقم وجهك للدين حنيفا، فطره الله التي فطر الناس عليها)**، روی دل بسوی دین حنیف کن، که فطره خدائی است، آن فطرتی که خدا بشر را بدان فطرت آفریده)، و آیاتی دیگر که از حوادث عظیم آینده اسلام و یا آینده دنیا خبر میدهد، که همه آن حوادث بعد از نزول آن

آیات واقع شده ، و بزودی انشاءالله مقداری از آنها را در بحث از سوره اسراء
ایراد می کنیم .

تحدی قرآن به اینکه اختلافی در آن نیست

قرآن کریم به این معنا تحدی کرده ، که در سرپای آن اختلافی در معارف وجود ندارد، و فرموده : **(افلا یتدبرون القرآن؟ ولو کان من عند غیر الله، لوجدوا فیه اختلافاً کثیراً)**، چرا در قرآن تدبر نمی کنند؟ که اگر از ناحیه غیر خدا بود، اختلافهای زیادی در آن می یافتند). و این تحدی درست و بجا است ، برای اینکه این معنا بدیهی است ، که حیات دنیا، حیات مادی و قانون حاکم در آن قانون تحول و تکامل است ، هیچ موجودی از موجودات ، و هیچ جزئی از اجزاء این عالم نیست ، مگر آنکه وجودش تدریجی است ، که از نقطه ضعف شروع میشود، و بسوی قوه و شدت می رود، از نقص شروع شده ، بسوی کمال می رود، تا هم در ذاتش ، و هم در توابع ذاتش ، و لواحق آن ، یعنی افعالش ، و آثارش تکامل نموده ، ه بنقطه نهایت کمال خود برسد.

یکی از اجزاء این عالم انسان است ، که لایزال در تحول و تکامل است ، هم در وجودش ، و هم در افعالش ، و هم در آثارش ، به پیش می رود، یکی از آثار انسانیت ، آن آثاریست که با فکر و ادراک او صورت می گیرد، پس احدی از ما انسانها نیست ، مگر آنکه خودش را چنین در می یابد، که امروزش از دیروزش کامل تر است ، و نیز لایزال در لحظه دوم ، به لغزش های خود در لحظه اول بر میخورد، لغزشهایی در افعالش ، در اقوالش ، این معنا چیزی نیست که انسانی با شعور آنرا انکار کند، و در نفس خود آنرا نیابد.

و این کتاب آسمانی که رسول خدا ﷺ آنرا آورده ، بتدریج نازل شده ، و پاره پاره و در مدت بیست و سه سال بمردم قرائت میشد، در حالیکه در این مدت حالات مختلفی ، و شرائط متفاوتی پدید آمد، پاره ای از آن در مکه ، و پاره ای در مدینه ، پاره ای در شب ، و پاره ای در روز، پاره ای در سفر، و پاره

ای در حضر، قسمتی در حال سلم ، و قسمتی در حال جنگ ، طائفه ای در روز عسرت و شکست ، و طائفه ای در حال غلبه و پیشرفت ، عده ای از آیاتش در حال امنیت و آرامش ، و عده ای دیگر در حال ترس و وحشت نازل شده .

آنهم نه اینکه برای یک منظور نازل شده باشد، بلکه هم برای القاء معارف الهیه ، و هم تعلیم اخلاق فاضله ، و هم تقنین قوانین ، و احکام دینی ، آنهم در همه حوائج زندگی نازل شده است ، و با این حال در چنین کتابی کوچکترین اختلاف در نظم متشابهش دیده نمیشود، همچنانکه خودش در این باره فرموده : **(کتابا متشابهها مثانی)**، کتابی که با تکرار مطالب در آن نظم متشابهش محفوظ است .

این از نظر اسلوب و نظم کلام ، اما از نظر معارف و اصولی که در معارف بیان کرده ، نیز اختلافی در آن وجود ندارد، طوری نیست که یکی از معارفش با یکی دیگر آن متناقض و منافی باشد، آیه آن آیه دیگرش را تفسیر می کند، و بعضی از آن بعض دیگر را بیان می کند، و جمله ای از آن مصدق جمله ای دیگر است ، همچنانکه امیر المؤمنین علی علیه السلام فرمود: (بعضی از قرآن ناطق به مفاد بعض دیگر و پاره ای از آن شاهد پاره ای دیگر است)، و اگر از ناحیه غیر خدا بود، هم نظم الفاظش از نظر حسن و بهاء مختلف میشد، و هم جمله اش از نظر فصاحت و بلاغت متفاوت می گشت ، و هم معنا و معارفش از نظر صحت و فساد، و اتقان و متانت متغایر میشد.

اشکال بر ادعای عدم اختلاف در قرآن و پاسخ آن 105

در اینجا ممکن است شما خواننده عزیز بگوئی : اینها همه که گفتید، صرف ادعا بود، و متکی به دلیلی قانع کننده نبود، علاوه بر اینکه بر خلاف دعوی شما اشکالهای زیادی بر قرآن کرده اند، و چه بسیار کتابهایی در متناقضات قرآن تاءلیف شده و در آن کتابها متناقضاتی درباره الفاظ قرآن ارائه داده اند، که برگشت همه آنها باین است که قرآن از جهت بلاغت قاصر است ، و نیز تناقضاتی معنوی نشان داده اند، که برگشت آنها باین است که قرآن در آراء و نظریات و تعلیماتش به خطاء رفته ، و از طرف مسلمانان پاسخ هائی باین اشکالات داده اند، که در حقیقت برگشتش به تاءویلاتی است که اگر بخواهیم سخن قرآن را به آن معانی معنا کنیم ، سخنی خواهد شد بیرون از اسلوب کلام ، و فاقد استقامت ، سخنی که فطرت سالم آنرا نمی پسندد.

در پاسخ میگوئیم : اشکالها و تناقضاتی که بدان اشاره گردید، در کتب تفسیر و غیر آن با جوابهایش آمده ، و یکی از آن کتابها همین کتابست ، و به همین جهت باید بپذیرید، که اشکال شما به ادعای بدون دلیل شبیه تر است ، تا بیان ما.

چون در هیچیک از این کتابها که گفتیم اشکالی بدون جواب نخواهی یافت ، چیزیکه هست معاندین ، اشکالها را در یک کتاب جمع آوری نموده ، و در آوردن جوابهایش کوتاهی کرده اند، و یا درست نقل نکرده اند، برای اینکه معاند و دشمن بوده اند، و در مثل معروف میگویند: اگر بنا باشد چشم محبت متهم باشد، چشم کینه و دشمنی متهم تر است .

رفع شبهه درباره نسخ که در قرآن صورت گرفته

خواهی گفت بسیار خوب ، خود شما درباره نسخی که در قرآن صورت گرفته ، چه میگوئی ؟ با اینکه خود قرآن کریم در آیه (ما ننسخ من آیه او ننسها نات بخیر منها)، هیچ آیه ای را نسخ کنیم یا آنرا از یادها ببریم آیه ای بهتر از آن می آوریم)، و همچنین در آیه : (واذا بدلنا آیه مکان آیه ، والله اعلم بما ينزل)، و چون آیتی را در جای آیتی دیگر عوض می کنیم ، باری خدا داناست آنچه نازل می کند)، اعتراف کرده : باینکه در آن نسخ و تبدیل واقع شده ، و به فرضیکه ما آنرا تناقض گوئی ندانیم ، حداقل اختلاف در نظریه هست .

در پاسخ میگوئیم مسئله نسخ نه از سنخ تناقض گوئی است ، و نه از قبیل اختلاف در نظریه و حکم ، بلکه نسخ ناشی از اختلاف در مصداق است ، باین معنا که یک مصداق ، روزی با حکمی انطباق دارد، چون مصلحت آن حکم در آن مصداق وجود دارد، و روزی دیگر با آن حکم انطباق دارد، برای اینکه مصلحت قبلیش به مصلحت دیگر مبدل شده ، که قهرا حکمی دیگر را ایجاب می کند، مثلاً در آغاز دعوت اسلام ، که اکثر خانواده ها مبتلا به زنا بودند، مصلحت در این بود که برای جلوگیری از زنای زنان ، ایشانرا در خانه ها زندانی کنند، ولی بعد از گسترش اسلام ، و قدرت یافتن حکومتش آن مصلحت جای خود را به این داد: که در زنای غیر محصنه تازیانه بزنند، و در محصنه سنگسار کنند.

و نیز در آغاز دعوت اسلام ، و ضعف حکومتش ، مصلحت در این بود که اگر یهودیان در صدد برآمدند مسلمانان را از دین برگردانند، مسلمانان بروی خود نیاورده ، و جرم ایشانرا ندیده بگیرند، ولی بعد از آنکه اسلام نیرو پیدا کرد،

این مصلحت جای خود را به مصلحتی دیگر داد، و آن جنگیدن و کشتن ، و یا جزیه گرفتن از آنان بود.

و اتفاقا در هر دو مسئله آیه قرآن طوری نازل شده که هر خواننده می فهمد حکم در آیه بزودی منسوخ میشود، و مصلحت آن حکم دائمی نیست ، بلکه موقت است ، درباره مسئله اولی می فرماید: **(وَاللّٰتِیْ یَاْتِیْنَ الْفَاحِشَہُ مِنْ نِّسَآءِکُمْ ، فَاسْتَشْہِدُوا عَلَیْہِہُنَّ اَرْبَعَ مِنْکُمْ ، فَاِنْ شَہِدُوا ، فَامْسُکُوْھُنَّ فِی الْبُیُوْتِ ، حَتّٰی یَتُوْفِیَھُنَّ الْمَوْتُ ، اَوْ یَجْعَلَ اللّٰہُ لَھُنَّ سَبِیْلًا)** و آن زنان از شما که مرتکب زنا میشوند، از چهار نفر گواهی بخواهید، اگر شهادت دادند، ایشانرا در خانه ها زندانی کنید، تا مرگ ایشانرا ببرد، و یا خداوند راهی برای آنان معین کند)، که جمله اخیر بخوبی می فهماند: که حکم زندانی کردن موقت است ، پس این حکم تازیانه و سنگسار، از باب تناقض گوئی نیست .

و در خصوص مسئله دوم می فرماید: **(وَدَکْثِیْرٌ مِنْ اَہْلِ الْکِتَابِ ، لَوْ یَرْدُوْنُکُمْ مِنْ بَعْدِ اِیْمَانِکُمْ کُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ اَنْفُسِہُمْ ، مِنْ بَعْدِ مَا تَبَیَّنَ لَھُمْ الْحَقُّ ، فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا ، حَتّٰی یَاْتِیَ اللّٰہُ بِاَمْرٍ)**، بسیاری از اهل کتاب دوست دارند بلکه بتوانند شما را از دین بسوی کفر برگردانند، و حسادت درونیشان ایشانرا وادار میکند که با وجود روشن شدن حق این چنین بر خلاف حق عمل کنند، پس شما صرفنظر کنید، و به بخشید، تا خداوند دستورش را بفرستد)، که جمله اخیر دلیل قاطعی است بر اینکه مصلحت عفو و بخشش موقتی است ، نه دائمی .

تحدی قرآن به بلاغت

یکی دیگر از جهات اعجاز که قرآن کریم بشر را با آن تحدی کرده ، یعنی فرموده : اگر در آسمانی بودن این کتاب شک دارید، نظیر آنرا بیاورید، مسئله بلاغت قرآن است ، و در این باره فرموده : (ام یقولون افتریه ، قل فاتوا بعشر سور مثله مفتریات ، و ادعوا من استطعتم من دون الله ان کنتم صادقین ، فان لم یتجیبوا لکم ، فاعلموا انما انزل بعلم الله ، و ان لا اله الا هو، فهل انتم مسلمون)؟ و یا میگویند: این قرآن را وی بخدا افتراء بسته ، بگو اگر چنین چیزی ممکن است ، شما هم ده سوره مثل آنرا بخدا افتراء ببندید، و حتی غیر خدا هر کسی را هم که میتوانید به کمک بطلبید، اگر راست میگوئید، و اما اگر نتوانستید این پیشنهاد را عملی کنید، پس باید بدانید که این کتاب بعلم خدا نازل شده ، و اینکه معبودی جز او نیست ، پس آیا باز هم تسلیم نمیشوید؟! و نیز فرموده : (ام یقولون : افتریه ، قل فاتوا بسوره مثله ، و ادعوا من استطعتم من دون الله ، ان کنتم صادقین ، بل کذبوا بما لم یحیطوا بعلمه ، و لما یتهم تاءویله)، و یا میگویند: قرآن را به دروغ بخدا نسبت داده ، بگو: اگر راست میگوئید، یک سوره مثل آن بیاورید، و هر کسی را هم که میتوانید به کمک دعوت کنید، لکن اینها بهانه است ، حقیقت مطلب این است که چیزی را که احاطه علمی بدان ندارند، و هنوز بتاءویلش دست نیافته اند، تکذیب می کنند).

این دو آیه مکی هستند، و در آنها بنظم و بلاغت قرآن تحدی شده ، چون تنها بهره ای که عرب آنروز از علم و فرهنگ داشت ، و حقا هم متخصص در آن بود، همین مسئله سخندانی ، و بلاغت بود، چه ، تاریخ ، هیچ تردیدی نکرده ، در اینکه عرب خالص آنروز، (یعنی قبل از آنکه زبانش در اثر اختلاط با اقوام

دیگر اصالت خود را از دست بدهد)، در بلاغت بحدی رسیده بود، که تاریخ چنان بلاغتی را از هیچ قوم و ملتی، قبل از ایشان و بعد از ایشان، و حتی از اقوامیکه بر آنان آقائی و حکومت می کردند، سراغ نداده، و در این فن بحدی پیش رفته بودند، که پای احدی از اقوام بدان جا نرسیده بود، و هیچ قوم و ملتی کمال بیان و جزالت نظم، و وفاء لفظ، و رعایت مقام، و سهولت منطق ایشانرا نداشت.

از سوی دیگر قرآن کریم، عرب متعصب و غیرتی را به شدیدترین و تکان دهنده ترین بیان تحدی کرده، با اینکه همه میدانیم عرب آنقدر غیرتی و متعصب است، که به هیچ وجه حاضر نیست برای کسی و در برابر کار کسی خضوع کند، و احدی در این مطلب تردید ندارد.

و نیز از سوئی دیگر، این تحدی قرآن یکبار، و دو بار نبوده، که عرب آنرا فراموش کند، بلکه در مدتی طولانی انجام شد، و در این مدت عرب آنچنانی، برای تسکین حمیت و غیرت خود نتوانست هیچ کاری صورت دهد، و این دعوت قرآن را جز با شانه خالی کردن، و اظهار عجز بیشتر پاسخی ندادند، و جز گریختن، و خود پنهان کردن، عکس العملی نشان ندادند، همچنانکه خود قرآن در این باره می فرماید: **(الا انهم یثنون صدورهم، لیستخفوا منه، الا حین یتغشون ثیابهم، یعلم ما یسرون و ما یعلنون)**، متوجه باشید، که ایشان شانه خالی می کنند، تا آرام آرام خود را بیرون کشیده، پنهان کنند، باید بدانند که در همان حالیکه لباس خود بر سر می افکنند، که کسی ایشانرا شناسد، خدا میداند که چه اظهار می کنند، و چه پنهان میدارند).

نمونه هائی از معارضاتی که با قرآن شده

از طول مدت این تحدی، در عصر نزولش که بگذریم، در مدت چهارده قرن هم که از عمر نزول قرآن گذشته، کسی نتوانسته کتابی نظیر آن بیاورد، و حداقل کسی این معنا را در خور قدرت خود ندیده، و اگر هم کسی در این صدد بر آمده، خود را رسوا و مفتضح ساخته.

تاریخ، بعضی از این معارضات و مناقشات را ضبط کرده، مثلاً یکی از کسانی که با قرآن معارضه کرده اند، مسیلمه کذاب بوده، که در مقام معارضه با سوره فیل بر آمده، و تاریخ سخنانش را ضبط کرده، که گفته است: (الفیل، ما الفیل، و ما ادریک ما الفیل، له ذنب و بیل، و خرطوم طویل)، فیل چیست فیل، و چه میدانی که چیست فیل، دمی دارد سخت و وبیل، و خرطومی طویل). و در کلامیکه خطاب به سجاح (زنی که دعوی پیغمبری می کرد) گفته: (فولجه فیکن ایلاجاً، و نخرجه منکن اخراجاً)، آنرا در شما زنان فرو می کنیم، چه فرو کردنی، و سپس بیرون می آوریم، چه بیرون کردنی)، حال شما خواننده عزیز خودت در این هذیانها دقت کن، و عبرت بگیرد.

بعضی از نصاری که خواسته است با سوره فاتحه (سرشار از معارف) معارضه کند، چنین گفته: (الحمد للرحمان، رب الاکوان، الملك الدیان لک العباده، و بک المستعان، اهدنا صراط الایمان، سپاس برای رحمان، پروردگار کون ها، و پادشاه دین ساز، عبادت تو را باد، و استعانت بتو، ما را بسوی صراط ایمان هدایت فرما) و از این قبیل رطب و یابس های دیگر.

دو شبهه پیرامون اعجاز بلاغت قرآن

حال ممکن است بگوئی: اصلاً معنای معجزه بودن کلام را نفهمیدم، برای اینکه کلام ساخته قریحه خود انسان است، چطور ممکن است از قریحه انسان چیزی ترشح کند، که خود انسان از درک آن عاجز بماند؟ و برای خود او معجزه باشد؟ با اینکه فاعل، اقوای از فعل خویش، و منشاء اثر، محیط به اثر خویش است، و بعبارتی دیگر، این انسان بود که کلمات را برای معانی وضع کرد، و قرار گذاشت که فلان کلمه بمعنای فلان چیز باشد، تا باین وسیله انسان اجتماعی بتواند مقاصد خود را به دیگران تفهیم نموده، و مقاصد دیگران را بفهمد.

پس خاصه کشف از معنا در لفظ، خاصه ایست قراردادی، و اعتباری، که انسان این خاصه را بان داده، و محال است در الفاظ نوعی از کشف پیدا شود، که قریحه خود انسان بدان احاطه نیابد، و بفرضی که چنین کشفی در الفاظ پیدا شود، یعنی لفظی که خود بشر قرار داده، در برابر معنایی معین، معنای دیگری را کشف کند، که فهم و قریحه بشر از درک آن عاجز باشد، این گونه کشف را دیگر کشف لفظی نمیگویند، و نباید آنرا دلالت لفظ نامید.

علاوه بر اینکه اگر فرض کنیم که در ترکیب یک کلام، اعمال قدرتی شود، که بشر نتواند آنطور کلام را ترکیب کند، معنایش این است که هر معنا از معانی که بخواهد در قالب لفظ در آید، به چند قالب میتواند در آید، که بعضی از قالب ها ناقص، و بعضی کامل، و بعضی کاملتر است، و همچنین بعضی خالی از بلاغت، و بعضی بلیغ و بعضی بلیغ تر، آنوقت در میان این چند قالب، یکی که از هر حیث از سایر قالبها عالی تر است، بطوریکه بشر نمیتواند مقصود خود را در چنان قالبی در آورد، آنرا معجزه بدانیم.

و لازمه چنین چیزی این است که هر معنا و مقصودی که فرض شود، چند قالب غیر معجزآسا دارد، و یک قالب معجزآسا، با اینکه قرآن کریم در بسیاری از موارد یک معنا را بچند قالب در آورده ، و مخصوصا این تفنن در عبارت در داستانها بخوبی بچشم میخورد، و چیزی نیست که بشود انکار کرد، و اگر بنا بدعوی شما، ظاهر آیات قرآن معجزه باشد، باید یک مفاد، و یک معنا، و یا بگو یک مقصود، چند قالب معجزآسا داشته باشد.

اعتقاد به (صرف) درباره معجزه بودن قرآن

در جواب میگوئیم: قبل از آنکه جواب از شبهه را بدهیم مقدمات توجه بفرمائید که، این دو شبهه و نظائر آن، همان چیز است که جمعی از اهل دانش را وادار کرده، که در باب اعجاز قرآن در بلاغتش، معتقد به صرف شوند، یعنی بگویند: درست است که بحکم آیات تحدی، آوردن مثل قرآن یا چند سوره ای از آن، و یا یک سوره از آن، برای بشر محال است، بشهادت اینکه دشمنان دین، در این چند قرن، نتوانستند دست به چنین اقدامی بزنند، و لکن این از آن جهت نیست که طرز ترکیب بندی کلمات فی نفسه امری محال باشد و خارج از قدرت بشر بوده باشد، چون می بینیم که ترکیب بندی جملات آن، نظیر ترکیب و نظم و جمله بندی هائی است که برای بشر ممکن است.

بلکه از این جهت بوده، که خدای سبحان نگذاشته دشمنان دینش دست بچنین اقدامی بزنند، باین معنا که با اراده الهیه خود، که حاکم بر همه عالم، و از آن جمله بر دلهای بشر است، تصمیم بر چنین امری را از دلهای بشر گرفته، و بمنظور حفظ معجزه، و نشانه نبوت، و نگهداری پاس حرمت رسالت، هر وقت بشر میخواست در مقام معارضه با قرآن برآید، او تصمیم وی را شل می کرده، و در آخر منصرفش میساخته.

نادرستی اعتقاد به صرف

ولی این حرف فاسد و نادرست است ، و با آیات تحدی هیچ قابل انطباق نیست ، چون ظاهر آیات تحدی ، مانند آیه (قل فاتوا بعشرسور مثله مفتریات ، و ادعوا من استطعتم من دون الله ، ان کنتم صادقین ، فان لم یتجیبوا لکم فاعلموا انما انزل بعلم الله) ، این است که خود بشر نمی تواند چنین قالبی بسازد، نه اینکه خدا نمی گذارد، زیرا جمله آخری آیه که می فرماید: (فاعلموا انما انزل بعلم الله) ، ظاهر در این است که استدلال به تحدی استدلال بر این است که قرآن از ناحیه خدا نازل شد، نه اینکه رسول خدا ﷺ آنرا از خود تراشیده باشد، و نیز بر این است که قرآن به علم خدا نازل شده ، نه به انزال شیطانها، همچنانکه در آن آیه دیگر می فرماید: (ام یقولون تقوله ، بل لا یومنون ، فلیاتوا بحدیث مثله) ، ان کانوا صادقین ، و یا میگویند قرآن را خود او بهم بافته ، بلکه چنین نیست ، ایشان ایمان ندارند، نه اینکه قرآن از ناحیه خدا نیامده باشد، اگر جز این است ، و راست میگویند، خود آنان نیز، یک داستان مثل آن بیاورند، و نیز می فرماید: (وما تنزلت به الشیاطین ، وما ینبغی لهم ، وما یتطیعون ، انهم عن السمع لمعزولون) ، بوسیله شیطانها نازل نشده ، چون نه شیطان ها سزاوار چنین کاری هستند، و نه می توانند بکنند، چون آنها از شنیدن اسرار آسمان ها رانده شده اند).

و صرفی که آقایان می گویند تنها دلالت دارد بر اینکه رسالت خاتم الانبیاء ﷺ صادق است ، بخاطر معجزه صرف ، و اینکه خدا که زمام دل ها دست او است ، تاکنون نگذاشته که دلها بر آوردن کتابی چون قرآن تصمیم بگیرند، و اما بر این معنا دلالت ندارد، که قرآن کلام خداست ، و از ناحیه او نازل شده .

آیاتی از قرآن کریم که ظهور در خلاف اعتماد بر صرف دارد

نظیر آیات بالا آیه : (قل فاتوا بسوره مثله ، و ادعوا من استطعتم من دون الله ان کنتم صادقین ، بل کذبوا بما لم یحیطوا بعلمه ، ولما یاتهم تاءویله)، است ، که ترجمه اش گذشت ، و دیدیم که ظاهر در این معنا بود که آنچه باعث شده آوردن مثل قرآن را بر بشر: فرد فرد بشر، و دسته جمعی آنان ، محال نموده ، و قدرتش را بر این کار نارسا بسازد، این بوده که قرآن مشتمل بر تاءویلی است ، که چون بشر احاطه بان نداشته ، آنرا تکذیب کرده ، و از آوردن نظیرش نیز عاجز مانده ، چون تا کسی چیزی را درک نکند، نمی تواند مثل آنرا بیاورد، چون جز خدا کسی علمی بان ندارد، لا جرم احدی نمی تواند به معارضه خدا برخیزد، نه اینکه خدای سبحان دلهای بشر را از آوردن مثل قرآن منصرف کرده باشد، بطوریکه اگر منصرف نکرده بود، می توانستند بیاورند.

و نیز آیه : (افلا یتدبرون القرآن ، ولو کان من عند غیر الله ، لوجدوا فیه اختلافاً کثیراً)، که به نبودن اختلاف در قرآن تحدی کرده است ، چه ظاهرش این است که تنها چیزی که بشر را عاجز از آوردن مثل قرآن کرده ، این است که خود قرآن ، یعنی الفاظ، و معانیش ، این خصوصیت را دارد: که اختلافی در آن نیست ، نه اینکه خدای تعالی دلها را از اینکه در مقام پیدا کردن اختلافهای آن برآیند منصرف نموده باشد، بطوریکه اگر این صرف نبود، اختلاف در آن پیدا میکردند، پس اینکه جمعی از مفسرین ، اعجاز قرآن را از راه صرف ، و تصرف در دلها معجزه دانسته اند، حرف صحیحی نزده اند، و نباید بدان اعتناء کرد.

پاسخ به دو شبهه یاد شده و توضیح اینکه چگونه بلاغت قرآن معجزه است

بعد از آنکه این مقدمه روشن شد، اینک در پاسخ از اصل شبهه های دوگانه می گوئیم: اینکه گفتید: معجزه بودن قرآن از نظر بلاغت محال است، چون مستلزم آنست که، انسان در برابر ساخته خودش عاجز شود، جواب میگوئیم: که آنچه از کلام مستند بقریحه آدمی است، این مقدار است که طوری کلام را ترکیب کنیم، که از معنای درونی ما کشف کند، و اما ترکیب آن، و چیدن و نظم کلماتش، بطوریکه علاوه بر کشف از معنا، جمال معنا را هم حکایت کند، و معنا را به عین همان هیئتی که در ذهن دارد، به ذهن شنونده منتقل بسازد، و یا نسازد، و عین آن معنا که در ذهن گوینده است، بشنونده نشان بدهد، و یا ندهد، و نیز خود گوینده، معنا را طوری در ذهن خود تنظیم کرده، و صورت علمیه اش را ردیف کرده باشد، که در تمامی روابطش، و مقدماتش، و مقارناتش، و لواحق آن، مطابق واقع باشد، و یا نباشد، یا در بیشتر آنها مطابق باشد، یا در بعضی از آنها مطابق، و در بعضی مخالف باشد، و یا در هیچیک از آنها رعایت واقع نشده باشد، اموری است که ربطی بوضع الفاظ ندارد بلکه مربوط بمقدار مهارت گوینده در فن بیان، و هنر بلاغت است، و این مهارت هم مولود قریحه ایست که بعضی برای اینکار دارند، و یکنوع لطافت ذهنی است، که بصاحب ذهن اجازه می دهد کلمات و ادوات لفظی را به بهترین وضع ردیف کند، و نیروی ذهنی او را بان جریانی که می خواهد در قالب لفظ در آورد، احاطه می دهد بطوریکه الفاظ تمامی اطراف و جوانب آن، و لوازم و متعلقات آن جریان را حکایت کند.

پس در باب فصاحت و بلاغت، سه جهت هست، که ممکن است هر سه در کلامی جمع بشود، و ممکن است در خارج، از یکدیگر جدا شوند.

- 1- ممکن است یک انسان آنقدر به واژه های زبانی تسلط داشته باشد، که حتی یک لغت از آن زبان برایش ناشناخته و نامفهوم نباشد، و 2- و چه بسا می شود که انسانی ، نه تنها عالم به لغت های زبانی است ، بلکه مهارت سخنوری به آن زبان را هم دارد، یعنی می تواند خوب حرف بزند، اما حرف خوبی ندارد که بزند، در نتیجه از سخن گفتن عاجز میماند، نمی تواند سخنی بگوید، که حافظ جهات معنا، و حاکی از جمال صورت آن معنا، آنطور که هست ، باشد.
- 3- و چه بسا کسی باشد که هم آگاهی به واژه های یک زبان داشته باشد، و هم در یک سلسله از معارف و معلومات تبحر و تخصص داشته باشد، و لطف قریحه و رقت فطری نیز داشته ، اما نتواند آنچه از معلومات دقیق که در ذهن دارد، با همان لطافت و رقت در قالب الفاظ بریزد، در نتیجه از حکایت کردن آنچه در دل دارد، باز بماند، خودش از مشاهده جمال و منظره زیبای آن معنا لذت می برد، اما نمی تواند معنا را به عین آن زیبایی و لطافت ه ذهن شنونده منتقل سازد.
- و از این امور سه گانه ، تنها اولی مربوط به وضع الفاظ است ، که انسان با قریحه اجتماعی خود آنها را برای معانی که در نظر گرفته وضع می کند، و اما دومی و سومی ، ربطی به وضع الفاظ ندارد، بلکه مربوط به نوعی لطافت در قوه مدرکه آدمی است .

در محدودیت قوه مدرکه انسان

و این هم خیلی واضح است ، که قوه مدرکه آدمی محدود و مقدر است ، و نمی تواند بهد به تمامی تفصیل و جزئیات حوادث خارجی ، و امور واقعی ، با تمامی روابط ، و علل ، و اسبابش ، احاطه پیدا کند ، و به همین جهت ما در هیچ لحظه ای بهیچ وجه ایمن از خطا نیستیم ، علاوه بر اینکه استکمال ما تدریجی است ، و هستی ما بتدریج رو بکمال می رود ، و این خود باعث شده که معلومات ما نیز اختلاف تدریجی داشته باشد ، و از نقطه نقص بسوی کمال برود . هیچ خطیب ساحر بیان ، و هیچ شاعر سخندان ، سراغ نداریم ، که سخن و شعرش در اوائل امرش ، و اواخر کارش یکسان باشد .

و بر این اساس ، هر کلام انسانی که فرض شود ، و گوینده اش هر کس باشد ، باری ایمن از خطاء نیست ، چون گفتیم اولاً انسان به تمامی اجزاء و شرائط واقع ، اطلاع و احاطه ندارد ، و ثانیاً کلام اوائل امرش ، با اواخر کارش ، و حتی اوائل سخنانش ، در یک مجلس ، با اواخر آن یکسان نیست ، هر چند که ما نتوانیم تفاوت آنرا لمس نموده ، و روی موارد اختلاف انگشت بگذاریم ، اما اینقدر میدانیم که قانون تحول و تکامل عمومی است .

و بنابراین اگر در عالم ، بکلامی بربخوریم ، که کلامی جدی و جدا سازنده حق از باطل باشد ، نه هذیان و شوخی ، و یا هنرنمایی ، در عین حال اختلافی در آن نباشد ، باید یقین کنیم ، که این کلام آدمی نیست ، این همان معنائی است که قرآن کریم آنرا افاده می کند ، و می فرماید: **(افلا یتدبرون القرآن ولو کان من عند غیر الله لوجدوا فیہ اختلافا کثیرا)** ، آیا در قرآن تدبر نمی کنند؟ که اگر از ناحیه غیر خدا بود ، اختلاف بسیار در آن می یافتند ، و نیز می فرماید: **(و السماء ذات الرجع ، و الارض ذات الصدع ، انه لقول فصل ، و ما هو بالهزل)** ،

سوگند به آسمان ، که دائما در برگشت به نقطه ایست که از آن نقطه حرکت کرد،
و قسم بزمین که در هر بهاران برای برون کردن گیاهان شکافته میشود، که این
قرآن جدا سازنده میانه حق و باطل است ، و نه سخنی باطل و مسخره).

معارف قرآنی متکی بر حقایق ثابت و لایتغیر است و اختلاف و دگرگونی در آن راه ندارد

و در مورد قسم این آیه ، نظر و دقت کن ، که به چه چیز سوگند خورده ، به آسمان و زمینی که همواره در تحول و دگرگونی هستند، و برای چه سوگند خورده ؟ برای قرآنیکه دگرگونگی ندارد، و متکی بر حقیقت ثابتی ایستکه همان تاءویل آنست (تاءویلی که بزودی خواهیم گفت مراد قرآن از این کلمه هر جا که آورده چیست).

و نیز درباره اختلاف نداشتن قرآن و متکی بودنش بر حقیقتی ثابت فرموده :
(بل هو قرآن مجید، فی لوح محفوظ)، بلکه این قرآنی است مجید، در لوحی محفوظ)
و نیز فرموده : (و الكتاب المبين، انا جعلناه قرآنا عربيا، لعلکم تعقلون ، و انه فی ام الكتاب لدینا لعلی حکیم)، سوگند بکتاب مبین ، بدرستیکه ما آنرا خواندنی و به زبان عرب در آوردیم ، باشد که شما آنرا بفهمید، و بدرستی که آن در ام الكتاب بود، که نزد ما بلند مرتبه و فرزانه است). و نیز فرموده : (فلا اقسم بمواقع النجوم ، و انه لقسم لو تعلمون عظیم ، انه لقرآن کریم ، فی کتاب مکنون ، لا یمسه الا المطهرون)، به مدارهای ستارگان سوگند، (و چه سوگندی که) اگر علم میداشتید می فهمیدید که سوگندی است عظیم ، که این کتاب خواندنی هائی است بزرگوار، و محترم ، و این خواندنی و دیدنی در کتابی نادیدنی قرار دارد، که جز پاکان ، احدی با آن ارتباط ندارد).

آیاتیکه ملاحظه فرمودید، و آیاتی دیگر نظائر آنها، همه حکایت از این دارند: که قرآن کریم در معانی و معارفش ، همه متکی بر حقایق ثابت ، و لایتغیر است ، نه خودش در معرض دگرگونگی است ، و نه آن حقائق .

حال که این مقدمه را شنیدی ، پاسخ از اشکال برایت معلوم شد، و فهمیدی که صرف اینکه واژه ها و زبانها ساخته و قریحه آدمی است ، باعث نمیشود که کلام معجز آسا محال باشد، و سخنی یافت شود که خود انسان سازنده لغت نتواند مثل آنرا بیاورد، و معلوم شد که اشکال نامبرده مثل این میماند، که کسی بگوید: محال است آهنگری که خودش شمشیر میسازد، در برابر ساخته خودش که در دست مردی شجاع تر از او است عاجز بماند، و سازنده تخت نرد و شطرنج ، باید که از همه بازی کتان شطرنج ماهرتر باشد، و سازنده فلود باید که از هر کس دیگر بهتر آنرا بنوازد، در حالیکه هیچیک از این حرفها صحیح نیست ، و بسیار میشود که آهنگری با شمشیریکه خودش ساخته کشته میشود، و سازنده شطرنج در برابر بازی کنی ماهر شکست میخورد، و نوازنده ای بهتر از سازنده فلود آنرا می نوازد، پس چه عیبی دارد که خدای تعالی بشر را با همان زبانیکه خود او وضع کرده ، عاجز و ناتوان سازد.

شروط حصول بلاغت بتمام معنای کلمه

پس از همه مطالب گذشته روشن گردید، که بلاغت بتمام معنای کلمه وقتی برای کسی دست می‌دهد که اولاً بتمامی امور واقعی احاطه و آگاهی داشته باشد، و در ثانی الفاظی که اداء می‌کند الفاظی باشد که نظم و اسلوبی داشته باشد و مو به مو همه آن واقعیات و صورتهای ذهنی گوینده را در ذهن شنونده منتقل سازد.

و ترتیب میان اجزاء لفظ بحسب وضع لغوی مطابق باشد با اجزاء معنایی که لفظ می‌خواهد قالب آن شود، و این مطابقت به طبع هم بوده باشد، و در نتیجه وضع لغوی لغت با طبع مطابق باشد، این آن تعریفی است که شیخ عبدالقاهر جرجانی در کتاب دلائل الاعجاز خود برای کلام فصیح و بلیغ کرده .

و اما معنا در صحت و درستیش متکی بر خارج و واقع بوده باشد، بطوریکه در قالب لفظ، آن وضعی را که در خارج دارد از دست ندهد، و این مرتبه مقدم بر مرتبه قبلی ، و اساس آنست ، برای اینکه چه بسیار کلام بلیغ که تعریف بلاغت شامل آن هست ، یعنی اجزاء لفظ با اجزاء معنا مطابقت دارد، ولی اساس آن کلام شوخی و هذیانست ، که هیچ واقعیت خارجی ندارد، و یا اساسش جهالت است و معلوم است که نه کلام شوخی و هذیان می‌تواند با جد مقاومت کند، و نه جهالت بنیه آنرا دارد که با حکمت بمعارضه برخیزد، و نیز معلوم است که کلام جامع میان حلاوت و گوارائی عبارت ، و جزالت اسلوب ، و بلاغت معنا، و حقیقت واقع ، راقی ترین کلام است .

حق یکی است و چون قرآن حق است میان اجزاء آن اختلاف نیست

باز این معنا معلوم است که وقتی کلام قائم بر اساس حقیقت و معنایش منطبق با واقع باشد، و تمام انطباق را دارا باشد، ممکن نیست که حقایق دیگر را تکذیب کند، و یا حقایق و معارف دیگران را تکذیب کند.

چون حقائق عالم همه با هم متحدالاجزاء متحدالارکانند، هیچ حقی نیست که حقی دیگر را باطل کند، و هیچ صدقی نیست که صدقی دیگر را ابطال نماید، و تکذیب کند، و این باطل است که هم با حق منافات دارد، و هم با باطلهای دیگر، خوب توجه کن، ببین از آیه: **(فماذا بعد الحق الا الضلال)**، بعد از حق غیر از ضلالت چه چیز هست؟ چه میفهمی، در این آیه حق را مفرد آورده، تا اشاره کند باینکه در حق افتراق و تفرقه و پراکندگی نیست، باز در آیه **(ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله)**، راه ها را دنبال مکنید، که از راه او متفرقتان میسازد)، نظر کن، که راه خدا را یکی دانسته، و راه های دیگر را متعدد، و متفرق، و تفرقه آور دانسته است.

حال که امر بدین منوال است، یعنی میان اجزاء حق اختلاف و تفرقه نیست، بلکه همه اجزاء آن با یکدگر ائتلاف دارند، قرآن کریم هم که حق است، قهرا اختلافی در آن دیده نمیشود، و نباید دیده شود، چون حق است، و حق یکی است، و اجزایش یکدگر را بسوی خود می کشند، و هر یک سایر اجزاء را نتیجه میدهد، هر یک شاهد صدق دیگران، و حاکی از آنها است.

و این از عجائب امر قرآن کریم است، برای اینکه یک آیه از آیات آن ممکن نیست بدون دلالت و بی نتیجه باشد، و وقتی یکی از آیات آن با یکی دیگر مناسب با آن ضمیمه میشود، ممکن نیست که از ضمیمه شدن آن دو نکته

بکری از حقایق دست نیاید، و همچنین وقتی آن دو آیه را با سومی ضمیمه کنیم می بینیم که سومی شاهد صدق آن نکته میشود.

و این خصوصیت تنها در قرآن کریم است ، و بزودی خواننده عزیز در این کتاب در خلال بیاناتی که ذیل دسته از آیات ایراد می کنیم ، باین خاصه بر خواهد خورد، و نمونه هائی از آن را خواهد دید، اما حیف و صد حیف که این روش و این طریقه از تفسیر از صدر اسلام متروک ماند، و اگر از همان اوائل این طریقه تعقیب میشد، قطعاً تا امروز چشمه هائی از دریای گوارای قرآن جوشیده بود، و بشر بگنجینه های گرانبھائی از آن دست یافته بود.

پس خیال می کنم که تا اینجا اشکالی که کرده بودند جواب داده شد، و بطلاش از هر دو جهت روشن گردید، هم روشن شد که منافات ندارد انسان ، واضح لغت باشد، و در عین حال قرآنی نازل شود که خود وضع کننده لغت عرب را از آوردن مثل آن عاجز سازد، و هم روشن گردید که ممکن است از میان قالبها و ترکیب های لفظی ، چند ترکیب ، معجزه باشد، و اینکه در جهت اولی گفتند: سازنده لغت عرب انسان است ، چطور ممکن است کتابی عربی او را عاجز کند؟ باطل است ، و اینکه در جهت دوم گفتند بفرضی هم که از میان ترکیبات یک ترکیب معجزه در آید نیز باطل است .

معجزه در قرآن بچه معنا است ؟ و چه چیز حقیقت آنرا تفسیر می کند؟

هیچ شبهه ای نیست در اینکه قرآن دلالت دارد بر وجود آیتی که معجزه باشد، یعنی خارق عادت باشد، و دلالت کند بر اینکه عاملی غیر طبیعی و از ماوراء طبیعت و بیرون از نشئه ماده در آن دست داشته است ، البته معجزه باین معنا را قرآن قبول دارد، نه بمعنای امری که ضرورت عقل را باطل سازد.

اثبات بی پایگی سخنان عالم نمایانی که در صدد تاءویل آیات داله بر وقوع معجزه ، بر آمده اند در چند فصل

پس اینکه بعضی از عالم نماها در صدد بر آمده اند بخاطر اینکه آبروی مباحث طبیعی را حفظ نموده ، آنچه را از ظاهر آنها فهمیده با قرآن وفق دهند ، آیات داله بر وجود معجزه و وقوع آنرا تاءویل کرده اند زحمتی بیهوده کشیده و سخنانشان مردود است ، و بدرد خودشان میخورد ، اینک برای روشن شدن حقیقت مطلب ، آنچه از قرآن شریف درباره معنای معجزه استفاده میشود در ضمن چند فصل ایراد می کنیم ، تا بی پایگی سخنان آن عالم نماها روشن گردد.

1- قرآن قانون علیت عمومی را می پذیرد

قرآن کریم برای حوادث طبیعی، اسبابی قائل است، و قانون عمومی علیت و معلولیت را تصدیق دارد، عقل هم با حکم بدیهی و ضروریش این قانون را قبول داشته، بحثهای علمی و استدلالهای نظری نیز بر آن تکیه دارد، چون انسان بر این فطرت آفریده شده که برای هر حادثه ای مادی از علت پیدایش آن جستجو کند، و بدون هیچ تردیدی حکم کند که این حادثه علتی داشته است.

این حکم ضروری عقل آدمی است، و اما علوم طبیعی و سایر بحثهای علمی نیز هر حادثه ای را مستند به اموری میداند، که مربوط بان و صالح برای علیت آن است، البته منظور ما از علت، آن امر واحد، و یا مجموع اموری است که وقتی دست بدست هم داده، و در طبیعت بوجود می آیند، باعث پیدایش موجودی دیگر می شوند، بعد از تکرار تجربه خود آن امر و یا امور را علت و آن موجود را معلول آنها مینامیم، مثلاً بطور مکرر تجربه کرده ایم که هر جا سوخته ای دیده ایم، قبل از پیدایش آن، علتی باعث آن شده، یا آتشی در بین بوده، و آنرا سوزانده، و یا حرکت و اصطکاک شدیدی باعث آن شده، و یا چیز دیگری که باعث سوختگی میگردد، و از این تجربه مکرر خود، حکمی کلی بدست آورده ایم، و نیز بدست آورده ایم که هرگز علت از معلول، و معلول از علت تخلف نمی پذیرد، پس کلیت و عدم تخلف یکی از احکام علیت و معلولیت، و از لوازم آن میباشد.

پس تا اینجا مسلم شد که قانون علیت هم مورد قبول عقل آدمی است، و هم بحثهای علمی آنرا اساس و تکیه گاه خود میداند، حال می خواهیم بگوئیم از

ظاهر قرآن کریم هم بر می آید که این قانون را قبول کرده ، و آنرا انکار نکرده است ، چون به هر موضوعیکه متعرض شده از قبیل مرگ و زندگی ، و حوادث دیگر آسمانی و زمینی ، آنرا مستند بعلتی کرده است ، هر چند که در آخر بمنظور اثبات توحید، همه را مستند بخدا دانسته .

پس قرآن عزیز به صحت قانون علیت عمومی حکم کرده ، باین معنا که قبول کرده وقتی سببی از اسباب پیدا شود، و شرائط دیگر هم با آن سبب هماهنگی کند، و مانعی هم جلو تاءثیر آن سبب را نگیرد، مسبب آن سبب وجود خواهد یافت ، البته باذن خدا وجود می یابد، و چون مسببی را دیدیم که وجود یافته ، کشف می شود که لابد قبلا سببش وجود یافته بوده .

2- قرآن حوادث خارق عادت را می پذیرد

قرآن کریم در عین اینکه دیدیم که قانون علیت را قبول دارد، از داستانها و حوادثی خبر میدهد که با جریان عادی و معمولی و جاری در نظام علت و معلول سازگار نبوده، و جز با عواملی غیر طبیعی و خارق العاده صورت نمی گیرد، و این حوادث همان آیت ها و معجزاتی است که به عده ای از انبیاء کرام، چون نوح، و هود، و صالح، و ابراهیم، و لوط، و داود، و سلیمان، و موسی، و عیسی، و محمد، ﷺ علیهم نسبت داده است.

حال باید دانست که اینگونه امور خارق العاده هر چند که عادت، آنرا انکار نموده، و بعیدش می شمارد، الا اینکه فی نفسه امور محال نیستند، و چنان نیست که عقل آنرا محال بداند، و از قبیل اجتماع دو نقیض، و ارتفاع آندو نبوده، مانند این نیست که بگوئیم: ممکن است چیزی از خود آن چیز سلب شود، مثلا گردو گردو نباشد، و یا بگوئیم: یکی نصف دو تا نیست، و امثال اینگونه اموری که بالذات و فی نفسه محالند، و خوارق عادات از این قبیل نیستند.

و چگونه میتوان آنرا از قبیل محالات دانست؟ با اینکه ملیونها انسان عاقل که پیرو دین بودند، در اعصار قدیم، معجزات را پذیرفته، و بدون هیچ انکاری با آغوش باز و با جان و دل قبولش کرده اند، اگر معجزه از قبیل مثالهای بالا بود، عقل هیچ عاقلی آنرا نمی پذیرفت، و با آن به نبوت کسی، و هیچ مسئله ای دیگر استدلال نمی کرد، و اصلا احدی یافت نمیشد که آنرا بکسی نسبت دهد.

علاوه بر اینکه اصلاینگونه امور، یعنی معجزات را عادت طبیعت، انکار نمی کند، چون چشم نظام طبیعت از دیدن آن پر است، و برایش تازگی ندارد، در

هر آن می بیند که زنده ای بمرده تبدیل میشود، و مرده ای زنده میگردد، صورتی
بصورت دیگر، حادثه ای

دو فرق بینوقایع عادی و معجزه خارق عادت

تنها فرقی که میان روش عادت با معجزه خارق عادت هست ، این است که اسباب مادی برای پدید آوردن آنگونه حوادث در جلو چشم ما اثر می گذارند، و ما روابط مخصوصی که آن اسباب با آن حوادث دارند، و نیز شرایط زمانی و مکانی مخصوصش را می بینیم ، و از معجزات را نمی بینیم ، و دیگر اینکه در حوادث طبیعی اسباب اثر خود را بتدریج می بخشند، و در معجزه آئی و فوری اثر می گذارند.

مثلا اژدها شدن عصا که گفتیم محال عقلی نیست ، در مجرای طبیعی اگر بخواهد صورت بگیرد، محتاج بععل و شرائط زمانی و مکانی مخصوصی است ، تا در آن شرائط، ماده عصا از حالی بحالی دیگر برگردد، و بصورتهای بسیاری یکی پس از دیگری در آید، تا در آخر صورت آخری را بخود بگیرد، یعنی اژدها شود، و معلوم است که در این مجرا عصا در هر شرایطی که پیش آید، و بدون هیچ علتی و خواست صاحب اراده ای اژدها نمیشود، ولی در مسیر معجزه محتاج بان شرائط و آن مدت طولانی نیست ، بلکه علت که عبارتست از خواست خدا، همه آن تاءثیرهایی را که در مدت طولانی بکار می افتاد تا عصا اژدها شود، در یک آن بکار می اندازند، همچنانکه ظاهر از آیاتیکه حال معجزات و خوارق را بیان می کند همین است .

تصدیق و پذیرفتن خوارق عادت نه تنها برای عامه مردم که سر و کارشان با حس و تجربه میباشد مشکل است ، بلکه نظر علوم طبیعی نیز با آن مساعد نیست برای اینکه علوم طبیعی هم سر و کارش با سطح مشهود از نظام علت و معلول طبیعی است ، آن سطحی که تجارب علمی و آزمایش های امروز و فرضیاتی که حوادث را تعلیل می کنند، همه بر آن سطح انجام میشوند، پس

پذیرفتن معجزات و خوارق عادات هم برای عوام ، و هم برای دانشمندان روز،
مشکل است .

کارهای خارق العاده و توجیه علماء روانکاو از آنها

چیزیکه هست علت این نامساعد بودن نظرها، تنها انس ذهن به امور محسوس و ملموس است ، و گرنه خود علم معجزه را نمی تواند انکار کند، و یا روی آن پرده پوشی کند، برای اینکه چشم علم از دیدن امور عجیب و خارق العاده پر است ، هر چند که دستش هنوز به مجاری آن نرسیده باشد، و دانشمندان دنیا همواره از مرتاضین و جوکیها، حرکات و کارهای خارق العاده می بینند، و در جرائد و مجلات و کتابها میخوانند، و خلاصه چشم و گوش مردم دنیا از اینگونه اخبار پر است ، بحدی که دیگر جای هیچ شک و تردیدی در وجود چنین خوارقی باقی نمانده .

و چون راهی برای انکار آن باقی نمانده ، علمای روانکاو دنیا، ناگزیر شده اند در مقام توجیه اینگونه کارها بر آمده ، آنرا بجریان امواج نامرئی الکتریسته و مغناطیسی نسبت دهند، لذا این فرضیه را عنوان کرده اند: که ریاضت و مبارزات نفسانی ، هر قدر سخت تر باشد، بیشتر انسان را مسلط بر امواج نامرئی و مرموز می سازد، و بهتر میتواند در آن امواج قوی بدخواه خود دخل و تصرف کند، امواجی که در اختیار اراده و شعوری است و یا اراده و شعوری با آنها است ، و بوسیله این تسلط بر امواج حرکات و تحریکات و تصرفاتی عجیب در ماده نموده ، از طریق قبض و بسط و امثال آن ، ماده را به هر شکلی که میخواهد در می آورد.

و این فرضیه در صورتی که تمام باشد، و هیچ اشکالی اساسش را سست نکند سر از یک فرضیه جدیدی در می آورد که تمامی حوادث متفرقه را تعلیل می کند، و همه را مربوط به یک علت طبیعی میسازد، نظیر فرضیه ای که در

قدیم حوادث و یا بعضی از آنها را توجیه می کرد، و آن فرضیه حرکت و قوه بود.

این بود سخنان دانشمندان عصر درباره معجزه و خوارق عادات ، و تا اندازه ای حق با ایشان است ، چون معقول نیست معلولی طبیعی علت طبیعی نداشته باشد، و در عین حال رابطه طبیعی محفوظ باشد، و به عبارت ساده تر منظور از علت طبیعی این است که چند موجود طبیعی (چون آب و آفتاب و هوا و خاک) با شرائط و روابطی خاص جمع شوند، و در اثر اجتماع آنها موجودی دیگر فرضاً گیاه پیدا شود، که وجودش بعد از وجود آنها، و مربوط به آنها است ، به طوری که اگر آن اجتماع و نظام سابق بهم بخورد، این موجود بعدی وجود پیدا نمی کند.

پس فرضاً اگر از طریق معجزه درخت خشکی سبز و بارور شد، با اینکه موجودی است طبیعی ، باید علتی طبیعی نیز داشته باشد، حال چه ما آن علت را بشناسیم ، و چه نشناسیم ، چه مانند علمای نامبرده آن علت را عبارت از امواج نامرئی الکتریسته مغناطیسی بدانیم ، و چه درباره اش سکوت کنیم .

معجزه و خوارق عادات نیز مستند به علل و اسباب هستند

قرآن کریم هم نام آن علت را نبرده ، و نفرموده آن یگانه امر طبیعی که تمامی حوادث را چه عادی و چه آنها که برای بشر خارق العاده است ، تعلیل می کند چیست ؟ و چه نام دارد ؟ و کیفیت تاءثیرش چگونه است ؟.

و این سکوت قرآن از تعیین آن علت ، بدان جهت است که از غرض عمومی آن خارج بوده ، زیرا قرآن برای هدایت عموم بشر نازل شده ، نه تنها برای دانشمندان و کسانی که فرض الکتریسته شناسند، چیزیکه هست قرآن کریم این مقدار را بیان کرده : که برای هر حادث مادی سببی مادی است ، که به اذن خدا آن حادث را پدید می آورد، و عبارتی دیگر، برای هر حادثی مادی که در هستیش مستند به خداست ، (و همه موجودات مستند به او است) یک مجرای مادی و راهی طبیعی است ، که خدایتعالی فیض خود را از آن مجری به آن موجود اضافه می کند.

از آن جمله میفرماید: **(و من یتق الله یجعل له مخرجا و یرزقه من حیث لا یحتسب ، و من یتوکل علی الله فهو حسبه ، ان الله بالغ امره قد جعل الله لكل شیء قدرا)**، کسیکه از خدا بترسد، خدا برایش راه نجاتی قرار داده ، از مسیری که خودش نپندارد، روزیش میدهد، و کسیکه بر خدا توکل کند، او وی را بس است ، که خدا بکار خویش می رسد، و خدا برای هر چیزی مقدار و اندازه ای قرار داده).

در صدر آیه ، با مطلق آوردن کلام ، می فهماند هر کس از خدا بترسد، و هر کس بطور مطلق بر خدا توکل کند، خدا او را روزی میدهد، و کافی برای او است ، هر چند که اسباب عادی که نزد ما سبب اند، بر خلاف روزی وی حکم کنند، یعنی حکم کنند که چنین کسی نباید روزی به مقدار کفایت داشته باشد.

این دلالت را اطلاق آیات زیر نیز دارد: (و اذا سالک عبادى عنى ، فانى قريب
اجيب دعوه الداع اذا دعان): و چون بندگان من سراغ مرا از تو می گیرند من
نزدیکم ، دعای دعا کننده را در صورتیکه مرا بخواند اجابت می کنم ، هر چند
که اسباب ظاهری مانع از اجابت باشد، (ادعونی استجب لکم): مرا بخوانید تا
دعایتان را مستجاب کنم ، (هر چند که اسباب ظاهری اقتضای آن نداشته باشد):
(الیس الله بکاف عبده)، آیا خدا کافی بنده خود نیست ؟ چرا هست ، و
حوائج و سؤالات او را کفایت می کند، هر چند که اسباب ظاهری مخالف آن
باشند).

گفتگوی ما درباره صدر آیه سوم از سوره طلاق بود، که آیات بعدی نیز،
استفاده ما را از آن تایید می کرد، اینک میگوئیم که ذیل آیه یعنی جمله : (ان
الله بالغ امره) اطلاق صدر را تعلیل می کند، و می فهماند چرا خدایتعالی بطور
مطلق امور متوکلین و متقین را کفایت می کند؟ هر چند اسباب ظاهری اجازه
آنها ندهند؟ می فرماید: برای اینکه اولاً امور زندگی متوکلین و متقین جزو
کارهای خود خداست ، (همچنانکه کارهای شخصی یک وزیر فداکار، کار
شخص سلطان است)، و در ثانی خدائیکه سلسله اسباب را براه انداخته ، العیاذ
بالله دست بند بدست خود نزده ، همانطور که باراده و مشیت خود آتش را
سوزنده کرده ، در داستان ابراهیم این اثر را از آتش می گیرد، و همچنین در
مورد هر سببی دیگر، اراده و مشیت خدایتعالی باطلاق خود باقی است ، و هر
چه بخواهد می کند، هر چند که راههای عادی و اسباب ظاهری اجازه چنین
کاری را نداده باشند.

حال باید دید آیا در مورد خوارق عادات و معجزات ، خدایتعالی چه می
کند؟ آیا معجزه را بدون بجریان انداختن اسباب مادی و علل طبیعی و بصرف

اراده خود انجام میدهد، و یا آنکه در مورد معجزه نیز پای اسباب را بمیان
میاورد؟ ولی علم ما بان اسباب احاطه ندارد، و خدا خودش بدان احاطه دارد، و
بوسیله آن اسباب آن کاری را که میخواهد می کند؟.

آیه (قد جعل الله شیء قدره) دلالت دارد بر صحت احتمال دوم

هر دو طریق ، احتمال دارد، جز اینکه جمله آخری آیه سوم سوره طلاق یعنی جمله : **(قد جعل الله لكل شیء قدرا)**، که مطالب ما قبل خود را تعلیل می کند، و می فهماند به چه جهت (خدا به کارهای متوکلین و متقین می رسد؟) دلالت دارد بر اینکه احتمال دوم صحیح است ، چون بطور عموم فرموده : خدا برای هر چیزی که تصور کنی ، حدی و اندازه ای و مسیری معین کرده ، پس هر سببی که فرض شود، (چه از قبیل سرد شدن آتش بر ابراهیم ، و زنده شدن عصای موسی ، و امثال آنها باشد، که اسباب عادیه اجازه آنها را نمی دهد)، و یا سوختن هیزم باشد، که خود، مسبب یکی از اسباب عادی است ، در هر دو مسبب خدای تعالی برای آن مسیری و اندازه ای و مرزی معین کرده ، و آن مسبب را با سایر مسببات و موجودات مربوط و متصل ساخته ، در مورد خوارق عادات آن موجودات و آن اتصالات و ارتباطات را طوری بکار می زند، که باعث پیدایش مسبب مورد اراده اش (نسوختن ابراهیم ، و ازدها شدن عصا و امثال آن) شود، هر چند که اسباب عادی هیچ ارتباطی با آنها نداشته باشد، برای اینکه اتصالات و ارتباطهای نامبرده ملک موجودات نیست ، تا هر جا آنها اجازه دادند منقاد و رام شوند، و هر جا اجازه ندادند یاغی گردند، بلکه مانند خود موجودات ، ملک خدایتعالی و مطیع و منقاد اویند.

و بنابراین آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه خدایتعالی بین تمامی موجودات اتصالات و ارتباطهای برقرار کرده ، هر کاری بخواهد میتواند انجام دهد، و این نفی علیت و سببیت میان اشیاء نیست ، و نمیخواهد بفرماید اصلا علت و معلولی در بین نیست ، بلکه میخواهد آنرا اثبات کند و بگوید: زمام این علل همه بدست خداست ، و به هر جا و به هر نحو که بخواهد به حرکتش در می آورد، پس ،

میان موجودات ، علیت حقیقی و واقعی هست ، و هر وجودی با موجوداتی قبل از خود مرتبط است ، و نظامی در میان آنها برقرار است ، اما نه بآن نحوی که از ظواهر موجودات و به حسب عادت در می یابیم ، (که مثلا همه جا سرکه صفرا بر باشد)، بلکه بنحوی دیگر است که تنها خدا بدان آگاه است ، (دلیل روشن این معنا این است که می بینیم فرضیات علمی موجود قاصر از آنند که تمامی حوادث وجود را تعلیل کنند).

بیان اینکه فقط خداوند به نظام و ارتباط بین موجودات آگاهی دارد در آیات قرآنی

این همان حقیقتی است که آیات قدر نیز بر آن دلالت دارد، مانند آیه (و ان من شیء الا عندنا خزائنه ، و ما ننزله الا بقدر معلوم)، هیچ چیز نیست مگر آنکه نزد ما خزینه های آنست ، و ما نازل و در خور این جهانش نمیکنیم ، مگر به اندازه ای معلوم) و آیه (انا کل شیء خلقناه بقدر)، ما هر چیزی را بقدر و اندازه خلق کرده ایم ، و آیه (و خلق کل شیء ، فقدره تقدیرا) (و هر چیزی آفرید، و آنرا به نوعی اندازه گیری کرد) و آیه ((الذی خلق فسوی ، و الذی قدر فهدی)، آنکسی که خلق کرد، و خلقت هر چیزی را تکمیل و تمام نمود، و آنکسی که هر چه را آفرید اندازه گیری و هدایتش فرمود)، و همچنین آیه (ما اصاب من مصیبه فی الارض و لا فی انف سکم ، الا فی کتاب من قبل ان نبراهما) (هیچ مصیبتی در زمین و نه در خود شما پدید نمی آید، مگر آنکه قبل از پدید آوردنش در کتابی ضبط بوده)، که درباره ناگواریهاست ، و نیز آیه (ما اصاب من مصیبه الا باذن الله ، و من یومن بالله یهد قلبه ، و الله بکل شیء علیم)، (هیچ مصیبتی نمی رسد، مگر باذن خدا، و کسیکه بخدا ایمان آورد، خدا قلبش را هدایت می کند، و خدا به هر چیزی دانا است).

آیه اولی و نیز بقیه آیات ، همه دلالت دارند بر اینکه هر چیزی از ساحت اطلاق بساحت و مرحله تعین و تشخیص نازل میشود، و این خدا است که با تقدیر و اندازه گیری خود، آنها را نازل میسازد، تقدیریکه هم قبل از هر موجود هست ، و هم با آن ، و چون معنا ندارد که موجودی در هستیش محدود و مقدر باشد، مگر آنکه با همه روابطی که با سایر موجودات دارد محدود باشد، و نیز از آنجائیکه یک موجود مادی با مجموعه ای از موجودات مادی ارتباط دارد، و

آن مجموعه برای وی نظیر قالبند، که هستی او را تحدید و تعیین می کند، لاجرم باید گفت: هیچ موجود مادی نیست، مگر آنکه بوسیله تمامی موجودات مادی که جلوتر از او و با او هستند قالب گیری شده، و این موجود، معلول موجود دیگری است مثل خود.

ممکن هم هست در اثبات آنچه گفته شد استدلال کرد بایه (ذلکم الله ربکم، خالق کلشیء)، (این الله است که پروردگار شما، و آفریدگار همه کائنات است). و آیه (ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ان ربی علی صراط مستقیم)، چون این دو آیه به ضمیمه آیات دیگری که گذشت قانون عمومی علیت را تصدیق میکند، و مطلوب ما اثبات میشود.

برای اینکه آیه اول خلقت را بتمامی موجوداتی که اطلاق کلمه (چیز) بر آن صحیح باشد، عمومیت داده، و فرموده هر آنچه (چیز) باشد مخلوق خداست، و آیه دومی خلقت را یک و تیره و یک نسق دانسته، اختلافی را که مایه هرج و مرج و جزاف باشد نفی می کند.

و قرآن کریم همانطور که دیدید قانون عمومی علیت میان موجودات را تصدیق کرد، نتیجه میدهد که نظام وجود در موجودات مادی چه با جریان عادی موجود شوند، و چه با معجزه، بر صراط مستقیم است، و اختلافی در طرز کار آن علل نیست، همه به یک و تیره است، و آن این است که هر حادثی معلول علت متقدم بر آن است.

از اینجا این معنا نیز نتیجه گیری میشود: که هر سبب از اسباب عادی، که از مسبب خود تخلف کند، سبب حقیقی نیست، ما آنرا سبب پنداشته ایم، و در مورد آن مسبب، اسباب حقیقی هست، که به هیچ وجه تخلف نمی پذیرد، و

احکام و خواص ، دائمی است ، همچنانکه تجارب علمی نیز در عناصر حیاة و در خوارق عادات ، این معنا را تاءیید می کند.

3- قرآن در عین اینکه حوادث مادی را بعقل مادی نسبت میدهد بخدا هم

منسوب میدارد

قرآن کریم همانطور که دیدید میان موجودات علیت و معلولیت را اثبات نمود، و سببیت بعضی را برای بعضی دیگر تصدیق نمود، همچنین امر تمامی موجودات را بخدایتعالی نسبت داده، نتیجه می گیرد: که اسباب وجودی، سببیت خود را از خود ندارند، و مستقل در تاءثیر نیستند، بلکه مؤثر حقیقی و بتمام معنای کلمه کسی جز خدای (عز سلطانه) نیست، و در این باره فرموده: **(إِلاَّ لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ)**، (آگاه باش که خلقت و امر همه بدست او است)، و نیز فرموده: **(لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ)**، (از آن خداست آنچه در آسمانها است و آنچه در زمین است) و نیز فرموده: **(لَهُ مَلِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ)**، (مر او راست ملک آسمانها و زمین)، و نیز فرموده: **(قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ)**، (بگو همه از ناحیه خداست) و آیاتی بسیار دیگر، که همه دلالت میکنند بر اینکه هر چیزی مملوک محض برای خداست، و کسی در ملک عالم شریک خدا نیست، و خدا میتواند هر گونه تصرفی که بخواهد و اراده کند در آن بکند، و کسی نیست که در چیزی از عالم تصرف نماید، مگر بعد از آنکه خدا اجازه دهد، که البته خدا به هر کس بخواهد اجازه تصرف میدهد، ولی در عین حال همان کس نیز مستقل در تصرف نیست، بلکه تنها اجازه دارد، و معلوم است که شخص مجاز، دخل و تصرفش بمقداری است که اجازه اش داده باشند، و در این باره فرموده **(قُلْ اللَّهُ مَالِكُ الْمَلِكِ، تَوَكَّلْ عَلَى الْمَلِكِ، وَتَنَزِعِ الْمَلِكُ مِّنْ تَشَاءِ)**، (بار الها که مالک ملکی، و ملک را بهر کس بخواهی میدهی، و از هر کس بخواهی باز می ستانی)، و نیز فرموده: **(الَّذِي اعطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ)**، (آنکه

خلقت هر موجودی را به آن داده و سپس هدایت کرده) و آیاتی دیگر از این قبیل ، که تنها خدایرا مستقل در ملکیت عالم معرفی می کنند.

همچنانکه در دو آیه زیر اجازه تصرف را پیاره ای اثبات نموده ، در یکی فرموده : **(له ما فی السماوات و ما فی الارض ، من ذا الذی یشفع عنده الا باذنه ؟)** (مر او راست ملک آنچه در آسمانها و آنچه در زمین است ، کیست آنکس که نزد او بدون اذن او شفاعت کند)، و در دومی می فرماید: **(ثم استوی علی العرش ، یدبر الامر، ما من شفیع الا من بعد اذنه)**، (سپس بر مصدر اوامر قرار گرفته ، امر را اداره کرد، هیچ شفيعی نیست مگر بعد از اذن او).

پس با در نظر گرفتن این آیات ، اسباب هر چه باشند، مالک سببیت خود هستند، اما به تملیک خدایتعالی ، و در عین اینکه مالک سببیت خود هستند، مستقل در اثر نیستند، این معنا همان است که خدایتعالی از آن به شفاعت و اذن تعبیر نموده ، و معلوم است که اذن وقتی معنای صحیحی خواهد داشت که وجود و عدمش یکسان نباشد، باین معنا که اگر اذن باشد مانعی از تصرف ماءذون نباشد، و اگر اذن نباشد، مانعی از تصرف او جلوگیری کند، و آن مانع هم وقتی تصور دارد، که در شیء مورد بحث اقتضائی برای تصرف باشد، چیزیکه هست مانع جلو آن اقتضاء را بگیرد، و نگذارد شخص ماءذون در آن شیء تصرف کند. پس روشن شد که در هر سببی مبدئی است مؤثر و مقتضی برای تاءثیر، که بخاطر آن مبدء و مقتضی سبب در مسبب مؤثر می افتد، و خلاصه هر سببی وقتی مؤثر میشود که مقتضی تاءثیر موجود، و مانع از آن معدوم باشد، و در عین حال یعنی با وجود مقتضی و عدم مانع ، شرط مهم تری دارد، و آن این است که خداوند جلوگیر سبب از تاءثیر نشود.

4- قرآن کریم برای نفوس انبیاء تاءثیری در معجزات قائل است

بدنبال آنچه در فصل سابق گفته شد، اضافه می کنیم که بنابر آنچه از آیات کریمه قرآن استفاده می شود، یکی از سبب ها در مورد خصوص معجزات نفوس انبیاء است ، یکی از آن آیات آیه : **(وما کان لرسول ان یأتی بایة الا باذن الله ، فاذا جاء امر الله ، قضی بالحق ، و خسر هنالك المبطلون)**: (هیچ رسولی نمیتواند معجزه ای بیاورد، مگر بآذن خدا پس وقتی امر خدا بیاید بحق داوری شده ، و مبطلین در آنجا زیانکار میشوند) از این آیه بر می آید که آوردن معجزه از هر پیغمبری که فرض شود منوط بآذن خدای سبحان است ، از این تعبیر بدست می آید که آوردن معجزه و صدور آن از انبیاء، بخاطر مبدئی است مؤثر که در نفوس شریفه آنان موجود است ، که بکار افتادن و تاءثیرش منوط بآذن خداست ، که تفصیلش در فصل سابق گذشت .

آیه دیگری که این معنا را اثبات می کند، آیه **(واتبعوا ما تتلوا الشیاطین علی ملک سلیمان ، و ما کفر سلیمان ، ولكن الشیاطین کفروا، یعلمون الناس السحر، و ما انزل علی الملکین بابل هاروت و ماروت ، و ما یعلمان من احد، حتی یقولوا انما نحن فتنه ، فلا تکفر، فیتعلمون منهما ما یفرقون به بین المرء و زوجته ، و ما هم بضارین به من احد الا باذن الله)**، (آنچه شیطانها بر ملک سلیمان میخواندند، پیروی کردند، سلیمان خودش کفر نورزید، ولكن شیطانها کفر ورزیدند که سحر به مردم آموختند، آن سحری که بر دو فرشته بابل یعنی هاروت و ماروت نازل شده بود، با اینکه آن دو فرشته بهیچ کس یاد نمیدادند مگر بعد از آنکه زنهار میدادند: که این تعلیم ما، مایه فتنه و آزمایش شما است ، مواظب باشید با این سحر کافر نشوید، ولی آنها از آن دو فرشته تنها چیزی را

فرا می گرفتند که مایه جدائی میانه زن و شوهر بود، هر چند که به احدی ضرر نمی رساندند مگر باذن خدا). این آیه همانطور که صحت علم سحر را فی الجمله تصدیق کرده ، بر این معنا نیز دلالت دارد: که سحر هم مانند معجزه ناشی از یک مبدء نفسانی در ساحر است ، برای اینکه در سحر نیز مسئله اذن آمده ، معلوم میشود در خود ساحر چیزی هست ، که اگر اذن خدا باشد بصورت سحر ظاهر میشود.

تمامی امور خارق العاده مستند به مبادئی نفسانی و مقتضیاتی ارادی هستند

و کوتاه سخن اینکه : کلام خدایتعالی اشاره دارد باینکه تمامی امور خارق العاده ، چه سحر، و چه معجزه ، و چه غیر آن ، مانند کرامتهای اولیاء، و سایر خصالیکه با ریاضت و مجاهده بدست می آید، همه مستند بمبادئی است نفسانی ، و مقتضیاتی ارادی است ، چنانکه کلام خدایتعالی تصریح دارد باینکه آن مبدئی که در نفوس انبیاء و اولیاء و رسولان خدا و مؤمنین هست ، مبدئی است ، مافوق تمامی اسباب ظاهری ، و غالب بر آنها در همه احوال ، و آن تصریح اینستکه می فرماید: (ولقد سبقت کلمتنا لعبادنا المرسلین ، انهم لهم المنصورون ، و ان جندنا لهم الغالبون) ، (کلمه ما درباره بندگان مرسل ما سبقت یافته ، که ایشان ، آری تنها ایشان یاری خواهند شد، و بدرستیکه لشگریان ما تنها غالبند) و نیز فرموده : (کتب الله لاغلبین انا و رسلی) ، (خدا چنین نوشته که من و فرستادگانم بطور مسلم غالبیم) ، و نیز فرموده : (انا لننصر رسلنا ، و الذین آمنوا فی الحیة الدنیا ، و یوم یقوم الاشهاد) ، (ما فرستادگان خود را و نیز آنهایی را که در زندگی دنیا ایمان آوردند، در روزیکه گواهان بیا می خیزند یاری می کنیم) ، و این آیات بطوریکه ملاحظه می کنید مطلقند، و هیچ قیدی ندارند.

از اینجا ممکن است نتیجه گرفت ، که مبدء موجود در نفوس انبیاء که همواره از طرف خدا منصور و یاری شده است ، امری است غیر طبیعی ، و مافوق عالم طبیعت و ماده ، چون اگر مادی بود مانند همه امور مادی مقدر و محدود بود، و در نتیجه در برابر مادی قوی تری مقهور و مغلوب میشد.

خواهی گفت امور مجرد هم مانند امور مادی همینطورند، یعنی در مورد تراحم غلبه با قوی تر است ، در پاسخ میگوئیم : درست است ، ولکن در امور مجرد ، تراحمی پیش نمی آید، مگر آنکه آن دو مجردی که فرض کرده ایم

تعلقی به مادیات داشته باشند، که در اینصورت اگر یکی قوی تر باشد غلبه می کند، و اما اگر تعلقی بمادیات نداشته باشند تراحمی هم نخواهند داشت ، و مبدء نفسانی مجرد که باراده خدای سبحان همواره منصور است وقتی بمانع مادی برخورد خدایتعالی نیروئی بآن مبدء مجرد افاضه می کند که مانع مادی تاب مقاومت در برابرش نداشته باشد.

5- قرآن کریم همانطور که معجزات را بنفوس انبیاء نسبت میدهد، بخدا هم

نسبت میدهد.

بیان اینکه اراده و فعل انسان موقوف به اراده و فعل خدا است جمله اخیر از آیه ایکه در فصل سابق آوردیم یعنی آیه ای که میفرمود: (فاذا جاء امر الله قضي بالحق) الخ ، دلالت دارد بر اینکه تاءثیر مقتضی نامبرده منوط به امری از ناحیه خدایتعالی است ، که آن امر با اذن خدا که گفتیم جریان منوط به آن نیز هست صادر میشود، پس تاءثیر مقتضی وقتی است که مصادف با امر خدا، و یا متحد با آن باشد، و اما اینکه امر چیست ؟ در آیه (انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون) کلمه ایجاد و کلمه (کن) تفسیر شده . و آیات زیر این اناطه به امر خدا را آماده می کنند، (ان هذه تذکره، فمن شاء اتخذ الی ربه سبیلا، وما تشاؤون الا ان یشاء الله)، (بدرستی این قرآن تذکره و هشدار است ، پس هر کس خواست بسوی پروردگارش راهی انتخاب کند، ولی نمی کنید، مگر آنکه خدا بخواهد) و آیه (ان هو الا ذکر للعالمین، لمن شاء منکم ان یتقیم، وما تشاؤون الا ان یشاء الله رب العالمین)، (او نیست مگر هشدار دهی برای عالمیان ، برای هرکس که از شما بخواهد مستقیم شود، ولی نمیخواهید مگر آنکه خدا بخواهد، که رب العالمین است). این آیات دلالت کرد بر اینکه آن امری که انسان میتواند اراده اش کند، و زمام اختیار وی بدست آنست ، هرگز تحقق نمی یابد، مگر آنکه خدا بخواهد، یعنی خدا بخواهد که انسان آنرا بخواهد، و خلاصه اراده انسان را اراده کرده باشد، که اگر خدا بخواهد انسان اراده می کند، و میخواهد، و اگر او نخواهد، اراده و خواستی در انسان پیدا نمیشود.

آری آیات شریفه ای که خواندید، در مقام بیان این نکته اند که کارهای اختیاری و ارادی بشر هر چند بدست خود او و باختیار او است ، ولیکن اختیار و اراده او دیگر بدست او نیست ، بلکه مستند بمشیت خدای سبحان است ، بعضی ها گمان کرده اند آیات در مقام افاده این معنا است که هر چه را انسان اراده کند خدا هم همان را اراده کرده ، و این خطائی است فاحش ، چون لازمه اش این است که در موردیکه انسان اراده ای ندارد، و خدا اراده دارد، مراد خدا از اراده اش تخلف کند، و خدا بزرگتر از چنین نقص و عجز است ، علاوه بر اینکه اصلاً این معنا مخالف با ظواهر آیاتی بی شمار است ، که در این مورد وارد شده ، مانند آیه : **(وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هَدًیْهَا)**، (اگر میخواستیم هدایت همه نفوس را به آنها میدادیم)، یعنی هر چند که خود آن نفوس نخواهند هدایت شوند، پس مشیت خدا تابع خواست مردم نیست ، و آیه شریفه **(وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مِنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِیْعًا)**، و اگر پروردگارت میخواست تمامی مردم روی زمین همگیشان ایمان می آوردند)، پس معلوم میشود اراده مردم تابع اراده خداست ، نه بعکس ، چون می فرماید: اگر او اراده می کرد که تمامی مردم ایمان بیاورند، مردم نیز اراده ایمان می کردند، و از این قبیل آیاتی دیگر.

پس اراده و مشیت ، اگر تحقق پیدا کند، معلوم میشود تحقق آن مراد به اراده خدای سبحان و مشیت او بوده ، و همچنین افعالی که از ما سر می زند مراد خداست ، و خدا خواسته که آن افعال از طریق اراده ما، و با وساطت مشیت ما از ما سر بزنند، و این دو یعنی اراده و فعل ، هر دو موقوف بر امر خدای سبحان ، و کلمه (کن) است . پس تمامی امور، چه عادی ، و چه خارق العاده ، و خارق العاده هم ، چه طرف خیر و سعادت باشد، مانند معجزه و کرامت ، و چه جانب شرش باشد، مانند سحر و کهنات ، همه مستند باسباب طبیعی است ، و در عین

اینکه مستند به اسباب طبیعی است ، موقوف به اراده خدا نیز هست ، هیچ امری وجود پیدا نمی کند، مگر بامر خدای سبحان ، یعنی باینکه سبب آن امر مصادف و یا متحد باشد با امر خدای تعالی .

و تمامی اشیاء، هر چند از نظر استناد وجودش بخدایتعالی بطور مساوی مستند به او است ، باین معنا که هر جا اذن و امر خدا باشد، موجودی از مسیر اسبابش وجود پیدا می کند، و اگر امر و اجازه او نباشد تحقق پیدا نمی کند، یعنی سببیت سببش تمام نمیشود، الا اینکه قسمی از آن امور یعنی معجزه انبیاء، و یا دعای بنده مؤ من ، همواره همراه اراده خدا هست ، چون خودش چنین وعده ای را داده ، و درباره خواست انبیائش فرموده : (کتب اللّٰه لاغلبن انا ورسلی)، و درباره اجابت دعای مؤ من وعده داده ، و فرموده : (اجیب دعوة الداع اذا دعان) الخ ، آیاتی دیگر نیز این استثناء را بیان می کنند، که در فصل سابق گذشت .

6- قرآن معجزه را به سببی نسبت میدهد که هرگز مغلوب نمیشود.

در پنج فصل گذشته روشن گردید که معجزه هم مانند سایر امور خارق العاده از اسباب عادی خالی نیست و مانند امور عادی محتاج به سببی طبیعی است ، و هر دو اسبابی باطنی غیر آنچه ما مسبب میدانیم دارند، تنها فرقی که میان امور عادی و امور خارق العاده هست ، این است که امور عادی مسبب از اسباب ظاهری و عادی و آن اسباب هم تواءم با اسبابی باطنی و حقیقی هستند، و آن اسباب حقیقی تواءم با اراده خدا و امر او هستند، که گاهی آن اسباب با اسباب ظاهری هم آهنگی نمی کنند، و در نتیجه سبب ظاهری از سببیت می افتد، و آن امر عادی موجود نمیشود، چون اراده و امر خدا بدان تعلق نگرفته .

بخلاف امور خارق العاده که چه در ناحیه شرور، مانند سحر و کهنانت ، و چه خیرات ، چون استجابت دعا و امثال آن ، و چه معجزات ، مستند باسباب طبیعی عادی نیستند، بلکه مستند باسباب طبیعی غیر عادی اند، یعنی اسبابی که برای عموم قابل لمس نیست ، و آن اسباب طبیعی غیر عادی نیز مقارن با سبب حقیقی و باطنی ، و در آخر مستند باذن و اراده خدا هستند

تفاوت بین سحر و معجزات و کرامات

و تفاوتی که میان سحر و کهنات از یکطرف و استجابات دعا و کرامات اولیاء و معجزات انبیاء از طرفی دیگر هست اینستکه در اولی اسباب غیر طبیعی مغلوب میشوند ولی در دو قسم اخیر نمیشوند.

باز فرقی که میانه مصادیق قسم دوم هست اینستکه در مورد معجزه از آنجا که پای تحدی و هدایت خلق در کار است ، و با صدور آن صحت نبوت پیغمبری و رسالت و دعوتش بسوی خدا اثبات میشود، لذا شخص صاحب معجزه در آوردن آن صاحب اختیار است ، باین معنا که هر وقت از او معجزه خواستند میتواند بیاورد، و خدا هم اراده اش را عملی میسازد، بخلاف استجابات دعا و کرامات اولیاء، که چون پای تحدی در کار نیست ، و اگر تخلف بپذیرد کسی گمراه نمیشود، و خلاصه هدایت کسی وابسته بدان نیست ، لذا تخلف آن امکان پذیر هست .

اشکال بر حجیت معجزه

حال اگر بگوئی : بنا بر آن چه گفته شد، اگر فرض کنیم کسی بتمامی اسباب و علل طبیعی معجزه آگهی پیدا کند، باید او هم بتواند آن عوامل را بکار گرفته ، و معجزه بیاورد، هر چند که پیغمبر نباشد، و نیز در اینصورت هیچ فرقی میان معجزه و غیر معجزه باقی نمی ماند، مگر صرف نسبت ، یعنی یک عمل برای مردمی معجزه باشد، و برای غیر آن مردم معجزه نباشد، برای مردمی که علم و فرهنگی ندارند معجزه باشد، و برای مردمی دیگر که علمی پیشرفته دارند، و به اسرار جهان آگهی یافته اند، معجزه نباشد، و یا یک عمل برای یک عصر معجزه باشد و برای اعصار بعد از آن معجزه نباشد، اگر پی بردن اسباب حقیقی و علل طبیعی قبل از علت اخیر در خور توانائی علم و ابحاث علمی باشد، دیگر اعتباری برای معجزه باقی نمی ماند، و معجزه از حق کشف نمیکند، و نتیجه این بحثی که شما پیرامون معجزه کردید، این میشود: که معجزه هیچ حجیتی ندارد، مگر تنها برای مردم جاهل ، که باسرار خلقت و علل طبیعی حوادث اطلاعی ندارند، و حال آنکه ما معتقدیم معجزه خودش حجت است ، نه اینکه شرائط زمان و مکان آنرا حجت بیانجهت

اعجاز معجزات و پاسخ به اشکال مذکور

در پاسخ این اشکال میگوئیم: که خیر، گفتار ما مستلزم این تالی فاسد نیست، چون ما نگفتیم معجزه از این جهت معجزه است که مستند بعوامل طبیعی مجهول است، تا شما بگوئید هر جا که جهل مبدل بعلم شد، معجزه هم از معجزه بودن و از حجیت می افتد، و نیز نگفتیم معجزه از این جهت معجزه است که مستند بعوامل طبیعی غیر عادی است، بلکه گفتیم، از این جهت معجزه است که عوامل طبیعی و غیر عادیش مغلوب نمیشود، و همواره قاهر و غالب است. مثلاً بهبودی یافتن یک جذامی به دعای مسیح علیه السلام، از این جهت معجزه است که عامل آن امری است که هرگز مغلوب نمیشود، یعنی کسی دیگر اینکار را نمیتواند انجام دهد، مگر آنکه او نیز صاحب کرامتی چون مسیح باشد، و این منافات ندارد که از راه معالجه و دواء هم بهبودی نامبرده حاصل بشود، چون بهبودی از راه معالجه ممکن است مغلوب و مقهور معالجه ای قوی تر از خود گردد، یعنی طبیبی دیگر بهتر از طبیب اول معالجه کند، ولی نام آنرا معجزه نمیگذاریم.

7- قرآن کریم معجزه را برهان بر حقانیت رسالت میداند، نه دلیلی عامیانه .

در اینجا سؤالی پیش می آید و آن اینست که چه رابطه ای میان معجزه و حقانیت ادعای رسالت هست ؟ با اینکه عقل آدمی هیچ تلازمی میان آندو نمی بیند، و نمیگوید: اگر مدعی رسالت راست بگوید، باید کارهای خارق العاده انجام دهد، وگرنه معارفی را که آورده همه باطل است ، هر چند که دو دو تا چهار تا باشد.

و از ظاهر قرآن کریم هم بر می آید که نمی خواهد چنین ملازمه ای را اثبات کند، چون هر جا سخن از داستانهای جمعی از انبیاء، چون هود، و صالح ، و موسی ، و عیسی ، و محمد ﷺ ، به میان آورده ، معجزاتشان را هم ذکر می کند، که بعد از انتشار دعوت ، مردم از ایشان معجزه و آیتی خواستند، تا بر حقیقت دعوتشان دلالت کند، و ایشان هم همانچه را خواسته بودند آوردند. و ای بسا در اول بعثت و قبل از درخواست مردم معجزاتی را دارا میشدند، همچنانکه خدایتعالی بنقل قرآن کریم در شبی که موسی را برسالت بر می گزیند، معجزه عصا و ید بیضاء را باو و هارون داد (اذهب انت و اخوك بآياتي، ولا تنيا في ذكری)، (تو و برادرت معجزات مرا بردار و برو در یاد من سستی مکنید)، و از عیسی (علیه السلام) نقل می کند که فرمود: (و رسولا الی بنی اسرائیل ، انی قد جئتکم بآية من ربکم ، انی اخلق لکم من الطین کهیئة الطیر، فانفخ فیه ، فیکون طیرا باذن الله ، و ابری الاکمه و الابرص ، و احی الموقی باذن الله ، و انبئکم ، بما تاءکلون ، و ما تدخرون فی بیوتکم ، ان فی ذلك لایة لکم ان کنتم مؤمنین)، (و فرستاده ای بسوی بنی اسرائیل گسیل داشتم ، که می گفت : من آیتی از ناحیه پروردگارتان آورده ام ، من برای شما از گل مجسمه مرغی میسازم ، بعد در آن میدم ، ناگهان باذن خدا مرغ زنده میشود، و کور مادرزاد و جذامی را شفا

میدهم ، و مردگان را باذن خدا زنده می کنم ، و بشما خبر میدهم که امروز چه خورده اید، و در خانه چه ذخیره ها دارید، همه اینها آیت‌هایی است برای شما اگر که ایمان بیاورید)، و هم چنین قبل از انتشار دعوت اسلام قرآن را بعنوان معجزه بوی داده اند.

با اینکه همان طور که در اشکال گفتیم ، هیچ تلازمی میان حق بودن معارفی که انبیاء و رسل درباره مبدء و معاد آورده اند، و میانه آوردن معجزه نیست ؟ علاوه بر نبودن ملازمه ، اشکال دیگر اینکه : اصلا معارفی که انبیاء آورده اند، تمام بر طبق برهان‌هایی روشن و واضح است ، و این براهین هر عالم و بصیری را از معجزه بی نیاز می کند، و به همین جهت بعضی گفته اند: اصلا معجزه برای قانع کردن عوام الناس است ، چون عقلشان قاصر است از اینکه حقایق و معارف عقلی را درک کنند، بخلاف خاصه مردم ، که در پذیرفتن معارف آسمانی هیچ احتیاجی بمعجزه ندارند.

جواب اشکال مطرح شده

جواب از این اشکال اینست که انبیاء و رسل ، هیچیک هیچ معجزه ای را برای اثبات معارف خود نیاوردند، و نمی خواستند با آوردن معجزه مسئله توحید و معاد را که عقل خودش بر آنها حکم می کند اثبات کنند، و در اثبات آنها به حجت عقل اکتفاء کردند، و مردم را از طریق نظر و استدلال هوشیار ساختند.

همچنانکه قرآن کریم در استدلال بر توحید می فرماید: **(قالت رسلهم: اءفی الله شك فاطر السماوات و الارض؟)** (رسولان ایشان بایشان می گفتند: آیا در وجود خدا پدید آورنده آسمانها و زمین شکی هست؟!)، و در احتجاج بر مسئله معاد می فرماید: **(و ما خلقنا السماء و الارض و ما بینهما باطلا، ذلك ظن الذين كفروا، فويل للذين كفروا من النار، ام نجعل الذين آمنوا و عملوا الصالحات كالمفسدين فی الارض؟ ام نجعل المتقين كالفجار؟)** (ما آسمان و زمین و آنچه بین آن دو است به باطل نیافریدیم ، این پندار کسانی است که کافر شدند، پس وای بر کسانی که کفر ورزیدند، از آتش ، آیا ما با آنانکه ایمان آورده و عمل صالح کردند، چون مفسدان در زمین معامله می کنیم ؟ و یا متقین و فجار را بیک چوب میرانیم ؟) نه اینکه برای اثبات این معارف متوسل به معجزه شده باشند، بلکه معجزه را از این بابت آوردند که مردم از ایشان در خواست آنرا کردند، تا به حقانیت دعوی شان پی ببرند.

(و حق چنین در خواستی هم داشتند، برای اینکه عقل مردم بایشان اجازه نمیدهد دنبال هر ادعائی را بگیرند، و زمام عقاید خود را بدست هر کسی بسپارند، بلکه باید بکسی ایمان بیاورند که یقین داشته باشند از ناحیه خدا آمده (آری کسیکه ادعا میکند فرستاده خدا است ، و خدا از طریق وحی یا بدون واسطه وحی باوی سخن میگوید، و یا فرشته ای بسوی او نازل میشود، ادعای

امری خارق العاده میکند، چون وحی و امثال آن از سنخ ادراکات ظاهری و باطنی که عامه مردم آنرا میشناسند، و در خود می یابند، نیست ، بلکه ادراکی است مستور از نظر عامه مردم ، و اگر این ادعا صحیح باشد، معلوم است که از غیب و ماورای طبیعت تصرفاتی در نفس وی میشود، و بهمین جهت با انکار شدید مردم روبرو میشود.

دو نوع عکس العمل مردم در انکار دعوی انبیاء ﷺ

و مردم در انکار دعوی انبیاء یکی از دو عکس العمل را نشان دادند، جمعی در مقام ابطال دعوی آنان بر آمده ، و خواستند تا با استدلال آنرا باطل سازند، از آنجمله گفتند: **(ان انتم الا بشر مثلنا، تریدون ان تصدونا عما کان یعبد آباونا)**، (شما جز بشری مثل ما نیستید، و با اینحال میخواهید ما را از پرستش چیزهاییکه پدران ما می پرستیدند باز بدارید)، که حاصل استدلالشان اینستکه شما هم مثل سایر مردمید، و مردم در نفس خود چنین چیزهایی که شما برای خود ادعا می کنید نمی یابند، با اینکه آنها مثل شما و شما مثل ایشانید، و اگر چنین چیزی برای یک انسان ممکن بود، برای همه بود، و یا همه مثل شما میشدند.

و از سوی دیگر یعنی از ناحیه انبیاء جوابشان را بنا بر حکایت قرآن کریم چنین دادند: **(قالت لهم رسلهم ان نحن الا بشر مثلکم ، ولکن الله یمن علی من یشاء من عباده)**، (رسولان ایشان بایشان گفتند: ما (همانطور که شما میگوئید) جز بشری مثل شما نیستیم ، تنها تفاوت ما با شما منتی است که خدا بر هر کسی بخواهد می گذارد)، یعنی مماثلت را قبول کرده گفتند: رسالت از منت های خاصه خدا است ، و اختصاص بعضی از مردم به بعضی از نعمت های خاصه ، منافاتی با مماثلت ندارد، همچنانکه می بینیم بعضی از مردم به بعضی از نعمت های خاصه اختصاص یافته اند و اگر خدا بخواهد اینخصوصیت را نسبت به بعضی قائل شود مانعی نیست که جلوگیری شود، نبوت هم یکی از آن خصوصیت ها است ، که خدا انبیاء را بدان اختصاص داده ، هر چند که میتواندست بغیرایشان نیز بدهد.

احتجاجاتی که علیه رسول اکرم صلی الله علیه وآله وسلم شده و خداوند آنها را رد کرده است

نظیر این احتجاج که علیه انبیاء کردند، استدلالی است که علیه رسول اسلام ﷺ کردند، و قرآن آنها چنین حکایت میکند: (انزل علیه الذکر من بیننا)، (آیا از میانه همه ما مردم، قرآن تنها باو نازل شود؟) و نیز حکایت می کند که گفتند: (لولا نزل هذا القرآن علی رجل من القریتین عظیم؟) (چرا این قرآن بر یکی از دو مردان بزرگ این دو محل نازل نشد).

باز نظیر این احتجاج و یا قریب بآن، احتجاجی است که در آیه: (وقالوا ما لهذا الرسول یاءکل الطعام ویمشی فی الاسواق؟ لولا انزل الیه ملک فیکون معه نذیرا؟ او یلقى الیه کنز؟ او تکنون له جنة یاءکل منها)، (گفتند: این چه پیغمبری است که غذا میخورد، و در بازارها راه می رود؟ اگر پیغمبر است، چرا فرشته ای بر او نازل نمیشود، تا با او بکار انداز بر دازد، و چرا گنجی برایش نمی افتد، و یا باغی ندارد که از آن بخورد؟) بچشم میخورد.

چون خواسته اند بگویند: ادعای رسالت، ایجاب می کند که شخص رسول مثل ما مردم نباشد، چون حالاتی از قبیل وحی و غیره دارد که در ما نیست، و با این حال چرا این رسول طعام میخورد، و در بازارها راه می رود، تا لقمه نانی بدست آورد؟ او باید برای اینکه محتاج کاسبی نشود، گنجی نزدش بیفتد و دیگر محتاج بآمدن بازار و کار و کسب نباشد، و یا باید باغی داشته باشد که از آن ارتزاق کند، نه اینکه از همان طعامها که ما میخوریم استفاده کند، دیگر اینکه باید فرشته ای با او باشد که در کار انداز کمکش کند.

و خدایتعالی استدلالشان را رد نموده فرمود: (انظر کیف ضربوا لك الامثال، فضلوا فلا يستطيعون سییلا) تا آنجا که میفرماید: (و ما ارسلنا قبلك من المرسلین، الا انهم لیاء کلون الطعام، و یمشون فی الاسواق، و جعلنا بعضکم لبعض فتنة،

اءتصبرون؟ و کان ربك بصیراء)، (بین چگونه مثلها می زنند، و این بدان جهت است که گمراه شده نمیتوانند راهی پیدا کنند - تا آنجا که می فرماید - و ما قبل از تو هیچیک از پیغمبران را نفرستادیم ، الا اینکه آنان نیز طعام میخوردند، و در بازارها راه میرفتند، و ما بعضی از شما را مایه فتنه بعضی دیگر کرده ایم ، بینیم آیا خویشتن داری می کنید یا نه ، البته پروردگار تو بینا است)

احتجاج بر توقع نزول فرشته و دیدن خداوند و ملائکه و رد آن در قرآن

کریم

و در جای دیگر از استدلال نامبرده آنان این قسمت را که می گفتند: باید فرشته ای نازل شود، رد نموده می فرماید: **(ولو جعلناه ملکا لجعلناه رجلا، و للبسنا عليهم ما يلبسون)**، (بفرض هم که آن رسول را فرشته می کردیم باز در صورت مردی می کردیم و امر را بر آنان مشتبه می ساختیم).

باز قریب بهمین استدلال را در آیه: **(وقال الذين لا يرجون لقاءنا، لولا انزل علينا الملائكة؟ او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم، وعتو عتوا كبيرا،)** (آنانکه امید دیدار ما ندارند، گفتند: چرا ملائکه بر خود ما نازل نمیشود؟ و چرا پروردگارمان را نمی بینیم؟ راستی چقدر پا از گلیم خود بیرون نهند، و چه طغیان بزرگی مرتکب شدند؟!، از ایشان حکایت کرده چون در این گفتارشان خواسته اند با این توقع که خودشان نزول ملائکه و یا پروردگار را ببینند، دعوی رسالت رسول خدا ﷺ را باطل کنند، و بگویند: ما هم که مثل اوئیم، پس چرا خودمان نزول ملائکه را نبینیم؟ و چرا خودمان پروردگارمان را دیدار نکنیم؟! خدایتعالی استدلالشان را رد نموده و فرموده: **(يوم يرون الملائكة، لا بشرى يومئذ للمجرمين، و يقولون حجرا محجورا،)** (روزی خواهد رسید که ملائکه را ببینند، اما روزی که مجرمین مژده ای ندارند و در امانخواهی فریادشان به حجرا حجرا بلند میشود) و حاصل معنای آن این است که این کفار با این حال و وصفی که دارند، ملائکه را نمی بینند، مگر در حال مردن، همچنانکه در جای دیگر همین پاسخ را داده و فرموده: **(وقالوا: يا ايها الذي نزل عليه الذكر انك لمجنون، لو ما تاءتينا بالملائكة؟ ان كنت من الصادقين، ما نزل الملائكة الا بالحق، و ما كانوا اذا منظرين)**، (گفتند: ای کسیکه ذکر بر او نازل شده، تو

دیوانه ای ، اگر راست میگوئی ، چرا این ملائکه بسروقت خود ما نیاید؟ (مگر ما از تو کمتریم؟) اینان میدانند که ما ملائکه را جز بحق نازل نمیکنیم ، و وقتی بحق نازل کنیم دیگر بایشان مهلت نمیدهند). این چند آیه اخیر علاوه بر وجه استدلال ، نکته ای اضافی دارد، و آن این است که اعتراف بر راستگوئی رسول خدا ﷺ کرده اند، چیزیکه هست میگویند: خود او نمیداند آنچه که میگوید، اما وحی آسمانی نیست ، بلکه هذیانهای است که بیماری جنون در او پدید آورده ، همچنانکه در جای دیگر از ایشان حکایت میکند که گفتند: (مجنون و ازدجر)، (اجنه او را آزار میدهند). و کوتاه سخن آنکه امثال آیات نامبرده در مقام بیان استدلالهای است که کفار از طریق مماثلت بر ابطال دعوی نبوت انبیاء کرده اند.

درخواست معجزه بعنوان حجت و شاهد از انبیاء برای پذیرش دعوت آنها

عکس العمل دوم که مردم در برابر دعوت انبیاء نشان دادند، این بود که دعوت آنان را نپذیرفتند مگر وقتی که حجت و شاهی بر صدق دعوی خود بیاورند، برای اینکه دعوی انبیاء مشتمل بر چیزهایی بود که نه دلها و نه عقول بشر آشنائی با آن نداشت، و لذا باصطلاح فن مناظره از راه منع با سند وارد شدند، و منظورشان از شاهد همان معجزه است.

توضیح اینکه ادعای نبوت و رسالت، از هر نبی و رسولی که قرآن نقل کرده، با ادعای وحی و سخن گوئی با خدا، و یا به گفتگوی با واسطه و بی واسطه نقل کرده، و این مطلبی است که هیچیک از حواس ظاهری انسان با آن آشنائی ندارد، و حتی تجربه نیز نمی تواند انسانرا با آن آشنا سازد، در نتیجه از دو جهت مورد اشکال واقع میشود.

اول اینکه شما انبیاء چه دلیلی بر این ادعا دارید که وحی بر ما نازل میشود؟ دوم اینکه، ما دلیل بر نبود چنین چیزی داریم، و آن اینست که وحی و گفتگوی با خدا، و دنباله های آن، که همان تشریع قوانین و تربیت های دینی است، همه از اموری است که برای بشر قابل لمس نیست، و بشر آنها را در خود احساس نمیکند، و قانون جاری در اسباب و مسببات نیز منکر آنست، پس این ادعاء ادعای بر امری خارق العاده است، که قانون عمومی علیت آنها را جاز نمیداند.

بنابراین اگر پیغمبری چنین ادعائی بکند، و در دعویش راستگو هم باشد، لازمه دعوی این است که با ماوراء طبیعت اتصال و رابطه داشته باشد، و مؤید به نیروئی الهی باشد، که آن نیرو میتواند عادت را خرق کند، و وقتی یک پیغمبر دارای نیروئی است که عادت را خرق می کند، باید معجزه مورد نظر ما را هم بتواند بیاورد، چون فرقی میان آن خارق العاده و این خارق العاده نیست، و

حکم امثال یکی است ، اگر منظور خدا هدایت مردم از طرق خارق العاده یعنی
از راه نبوت و وحی است ، باید این نبوت و وحی را با خارق العاده‌ی دیگری
تأیید کند، تا مردم آنرا بپذیرند، و او بمنظور خود برسد.

بیان علت درخواست معجزه توسط امتهای مختلف با ذکر یک مثل

این آن علتی است که امتهای انبیا را وادار کرد تا از پیغمبر خود معجزه ای بخواهند، تا مصدق نبوتشان باشد، و منظورشان از درخواست معجزه ، همانطور که گفته شد تصدیق نبوت بوده ، نه اینکه بر صدق معارف حقه ایکه بشر را بدان میخواندند دلالت کند، چون آن معارف مانند توحید و معاد همه برهانی است ، و احتیاج به معجزه ندارد. مسئله درخواست امتهای از پیامبرانشان که معجزه بیاورد، مثل این است که مردی از طرف بزرگ یک قوم پیامی برای آن قوم بیاورد، که در آن پیام اوامر و نواهی آن بزرگ هست ، و مردم هم ایمان دارند باینکه بزرگشان از این دستورات جز خیر و صلاح آنان را نمیخواهد، در چنین فرض همینکه پیام آورنده احکام و دستورات بزرگ قوم را برای قوم بیان کند، و آنرا برهانی نماید، کافی است در اینکه مردم بحقانیت ، آن دستورات ایمان پیدا کنند، ولی آن برهانها برای اثبات این معنا که پیام آورنده براستی از طرف آن بزرگ آمده ، کافی نیست ، لذا مردم اول از او شاهد و دلیل میخواهند، که از کجا میگوئی : بزرگ ما تو را بسوی ما گسیل داشته ؟ درست است که احکامی که برای ما خواندی همه صحیح است ، اما باید اثبات کنی که این احکام دستورات بزرگ ما است ، یا باینکه دستخط او را بیاوری ، یا باینکه مهر او در ذیل نامه ات باشد، و یا علامت دیگری که ما آنرا بشناسیم ، داستان انبیاء و معجزه خواستن قومشان ، عیناء نظیر این مثال است ، و لذا قرآن از مشرکین مکه حکایت می کند: که گفتند: **(حتی تنزل علینا کتاباء نقروه)**، (تا آنکه کتابی بیاوری که ما آنرا بخوانیم).

پس از آنچه تاکنون گفته شد چند مطلب روشن گردید:
اول اینکه میانه دعوی نبوت و قدرت بر آوردن معجزه ملازمه هست ، و
معجزه دلیل بر صدق دعوی پیغمبر است ، و در این دلالت فرقی میان عوام و
خواص مردم نیست .

دوم اینکه وحیی که انبیاء از غیب می گیرند، از سنخ مدرکات ما، و آنچه که
ما با حواس و با عقل نظری خود درک می کنیم ، نیست ، و وحی غیر فکر
صائب است ، و این معنا در قرآن کریم از واضحات قرآن است ، بطوریکه
احدی در آن تردید نمی کند، و اگر کسی کمترین تاءمل و دقت نظر و انصاف
داشته باشد، آنرا درمی یابد.

انحراف جمعی از اهل علم معاصر با تفسیر مادی حقائق دینی و از آنجمله

معجزه

ولی متأسفانه جمعی از اهل علم معاصر، در همین جا منحرف شده اند، و همانطور که در سابق نیز اشاره کرده ایم، گفته اند: اساس معارف الهی و حقایق دینی بر اصالت ماده و تحول و تکامل آنست، چون اساس علوم طبیعی بر همان است، در نتیجه تمامی ادراک های انسانی را در خواص ماده دانسته اند، که ماده دماغ، آنرا ترشح میدهد، و نیز گفته اند: تمامی غایات وجودی و همه کمالات حقیقی، چه افراد برای درک آن تلاش کنند، و چه اجتماعات، همه و همه مادی است. و در دنبال این دعوی بدون دلیل خود نتیجه گرفته اند: که پس نبوت هم یک نوع نبوغ فکری، و صفای ذهنی است، که دارنده آن که ما او را پیغمبر می نامیم بوسیله این سرمایه کمالات اجتماعی قوم خود را هدف همت قرار میدهد، و باین صراط می افتد، که قوم خویش را از ورطه وحشیت و بربریت بساحت حضارت و تمدن برساند، و از عقائد و آرائی که از نسلهای گذشته بارث برده، آنچه را که قابل انطباق با مقتضیات عصر و محیط زندگی خودش هست، منطبق می کند، و بر همین اساس قوانین اجتماعی و کلیات عملی بر ایشان تشریع نموده، با آن اصول و قوانین اعمال حیاتی آنان را اصلاح می کند، و برای تتمیم آن، احکام، و اموری عبادی نیز جعل می کند، تا بوسیله آن عبادتها خصوصیات روحی آنانرا نیز حفظ کرده باشد، چون جامعه صالح و مدینه فاضله جز با داشتن چنین مراسمی درست نمی شود.

نتایجی که این گروه از تئوریه‌ها و فرضیات خود گرفته اند

از این تئوریه‌ها و فرضیات که جز در ذهن ، و در عالم فرض ، جایی ندارد، نتیجه گرفته اند که اولاً: پیغمبر آن کسی است که دارای نبوغ فکری باشد، و قوم خود را دعوت کند، تا باصلاح محیط اجتماعی خود بپردازند.

و ثانیاً: وحی بمعنای نقش بستن افکار فاضله در ذهن انسان نامبرده است و ثالثاً: کتاب آسمانی عبارت است از مجموع همان افکار فاضله ، و دور از هوس و از اغراض نفسانی شخصی .

و رابعاً: ملائکه که انسان نامبرده از آنها خبر میدهد، عبارتند از قوای طبیعی ای که در عالم طبیعت امور طبیعی را اداره می کنند، و یا عبارتست از قوای نفسانیه ای که کمالات را به نفس افاضه می کنند، و در میان ملائکه خصوص روح القدس عبارتست از مرتبه ای از روح طبیعی مادی ، که این افکار از آن ترشح میشود.

و در مقابل ، شیطان عبارتست از مرتبه ای از روح که افکار زشت و پلید از آن ترشح می گردد، و انسانرا بکارهای زشت و به فساد انگیزی در اجتماع دعوت می کند، و روی همین اساس واهی ، تمامی حقایقی را که انبیاء از آن خبر داده اند، تفسیر می کنند، و سر هر یک از لوح ، و قلم ، و عرش ، و کرسی ، و کتاب ، حساب و بهشت ، و دوزخ ، از این قبیل حقایق را بیالینی مناسب با اصول نامبرده می خوابانند.

و خامساً: بطور کلی ، دین تابع مقتضیات هر عصری است ، که با تحول آن عصر به عصری دیگر باید متحول شود.

و سادساً: معجزاتی که از انبیاء نقل شده ، همه دروغ است ، و خرافاتی است که بآن حضرات نسبت داده اند، و یا از باب اغراق گوئی حوادثی عادی بوده ،

که بمنظور ترویج دین ، و حفظ عقائد عوام ، ازاینکه در اثر تحول اعصار متحول شود، و یا حفظ حیثیت پیشوایان دین ، و رؤسای مذهب ، از سقوط، بصورت خارق العاده اش در آورده ، و نقل کرده اند، و از این قبیل یاوه سرائی هائی که یک عده آنرا سروده ، و جمعی دیگر هم از ایشان پیروی نموده اند.

و نبوت باین معنا به خیمه شب بازیهای سیاسی شبیه تر است ، تا به رسالت الهی ، و چون بحث و گفتگو در پیرامون این سخنان ، خارج از بحث مورد نظر است ، لذا از پرداختن پاسخ بدانها صرفنظر نموده می گذریم .

با عینک مادی معنویات و ماورای طبیعت را نمی توان دید

آنچه در اینجا میتوانیم بگوئیم ، این است که کتابهای آسمانی ، و بیاناتی که از پیغمبران بما رسیده ، بهیچ وجه با این تفسیریکه آقایان کرده اند، حتی کمترین سازش و تناسب را ندارد.

خواهید گفت : آخر صاحبان این نظریه ها، باصطلاح دانشمندان، و همان هاینده که مو را از ماست می کشند، چطور ممکن است حقیقت دین و حقانیت آورندگان ادیانرا نفهمند؟! در پاسخ می گوئیم : عینک انسان به هر رنگ که باشد، موجودات را بآن رنگ بآدمی نشان میدهد، و دانشمندان مادی همه چیز را با عینک مادیت می بینند، و چون خودشان هم مادی و فریفته مادیاتند، لذا در نظر آنان معنویات و ماورای طبیعت مفهوم ندارد، و هر چه از حقائق دین که برتر از ماده اند بگوششان بخورد تا سطح مادیت پائینش آورده ، معنای مادی جامدی برایش درست می کنند، (عینا مانند کودک خاک نشین ، که عالیتترین شیرینی را تا با کثافت آغشته نکند نمیخورد).

البته آنچه از آقایان شنیدی ، در حقیقت تطور جدیدی است ، که یک فرضیه قدیمی بخود گرفته ، چون در قدیم نیز اشخاصی بودند که تمامی حقائق دینی را باموری مادی تفسیر می کردند، با این تفاوت ، که آنها می گفتند: این حقائق مادی در عین اینکه مادی هستند، از حس ما غایبند، عرش ، و کرسی ، و لوح ، و قلم ، و ملائکه ، و امثال آن ، همه مادی هستند، ولکن دست حس و تجربه ما بآنها نمیرسد.

این فرضیه در قدیم بود، لکن بعد از آنکه قلمرو علوم طبیعی توسعه یافت ، و اساس همه بحث ها حس و تجربه شد، اهل دانش ناگزیر حقائق نامبرده را بعنوان اموری مادی انکار کردند، چون نه تنها با چشم معمولی دیده نمیشدند،

حتی با چشم مسلح به تلسکوپ و امثال آن نیز محسوس نبودند، و برای اینکه
یکسره زیرآب آنها را نزنند، و هتک حرمت دین نکنند، و نیز علم قطعی خود را
مخدوش نسازند، حقائق نامبرده را باموری مادی برگردانیدند.

دیدگاه دو گروه از اهل علم درباره حقایق نامبرده

و این دو طائفه از اهل علم ، یکی یاغی ، و دیگری طاغیند، دسته اول که از قدمای متکلمین ، یعنی دارندگان علم کلامند، از بیانات دینی آنچه را که باید بفهمند فهمیده بودند، چون بیانات دینی مجازگوئی نکرده ، ولی برخلاف فهم و وجدان خود، تمامی مصادیق آن بیانات را اموری مادی محض دانستند، وقتی از ایشان پرسیده شد: آخر این عرش مادی و کرسی ، و بهشت و دوزخ و لوح و قلم مادی ک جابند که دیده نمیشوند؟ در پاسخ گفتند: اینها مادیاتی غایب از حسند، در حالیکه واقع مطلب برخلاف آن بود.

دسته دوم نیز بیانات واضح و روشن دین را از مقاصدش بیرون نموده ، بر حقایق مادی و دیدنی و لمس کردنی تطبیق نمودند، با اینکه نه آن امور، مقصود صاحب دین بود، و نه آن بیانات و الفاظ بر آن امور تطبیق میشد.

و بحث صحیح و دور از غرض و مرض ، اقتضاء می کند، که این بیانات لفظی را بر معنائی تفسیر کنیم ، که عرف و لغت آنرا تعیین کرده باشند، و عرف و لغت هر چه درباره کلمات عرش و کرسی و غیره گفته اند، ما نیز همان را بگوئیم ، و آنگاه درباره مصادیق آنها، از خود کلام استمداد بجوئیم ، چون کلمات دینی بعضی بعض دیگر را تفسیر می کند، سپس آنچه بدست آمد، بعلم و نظریه های آن عرضه بداریم ، ببینیم آیا علم این چنین مصداقی را قبول دارد؟ و یا آنکه آنرا باطل میدانند؟.

در این بین اگر بتحقیقی برخوردیم ، که نه مادی بود، و نه آثار و احکام ماده را داشت ، می فهمیم پس راه اثبات و نفی این مصداق غیر آن راهی است که علوم طبیعی در کشف اسرار طبیعت طی می کند، بلکه راه دیگری است ، که ربطی به علوم طبیعی ندارد، آری علمی که درباره اسرار و حقایق داخل طبیعت

بحث می کند، چه ارتباطی با حقایق خارج از طبیعت دارد؟ و اگر هم بخواهد در آنگونه مسائل دست درازی نموده ، چیزی را اثبات و یا نفی کند، در حقیقت فضولی کرده است ، و نباید به اثبات و نفی آن اعتنائی کرد.

و آن دانشمند طبیعی دانی هم که در اینگونه مسائل غیر طبیعی دخل و تصرفی کرده ، و اظهار نظری نموده ، نیز فضولی کرده ، و بیهوده سخن گفته است ، و به کسی میماند که عالم بعلم لغت است ، و بخواهد از علم خودش احکام فلکی را اثبات و یا نفی کند، بنظرم همین مقدار برای روشن شدن خواننده عزیز کافی است ، و بیشترش اطاله سخن است ، لذا به تفسیر بقیه آیات مورد بحث می پردازیم .

توضیح (فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة ...)

(فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة) الخ ، هر چند سوق آیات از اول سوره به منظور بیان حال منافقین ، و کفار ، و متقین بود ، و می خواست حال هر سه طائفه را بیان کند ، لکن خدای سبحان ، از آنجائیکه در آیه : (یا ایها الناس اعبدوا ربکم) الخ ، خطابرا متوجه هر سه کرد ، و همه مردم را بسوی پرستش خود دعوت نمود ، قهرا مردم در مقابل این دعوت به دو قسم تقسیم شدند ، پذیرنده و نپذیرنده ، چون بطور کلی دعوت از حیث اجابت و عدم اجابت بغیر از این دو طائفه تقسیم نمی پذیرد ، و مردم در برابر آن یا مؤ منند . و یا کافر ، و اما در منافق سخن از ظاهر و باطن به میان می آید ، و وقتی شخصی منافق شناخته میشود ، که زبان و دلش یکسان نباشد ، و در نتیجه مردم در دعوت نامبرده یا زبان و قلبشان با هم آنرا می پذیرند ، و بدان ایمان می آورند ، و یا هم با زبان و هم با قلب آنرا انکار می کنند ، و یا آنکه بزبان می پذیرند ، و با قلب انکار می کنند ، و شاید بهمین جهت بود که در آیه مورد بحث و آیه بعدش مردم را دو دسته کرد ، و منافقین را نام نبرد ، و نیز بهمین جهت بجای عنوان متقین عنوان مؤ منین را ذکر کرد .

و اما الفاظ آیه : کلمه (وقود) بمعنای آتش گیرانه است ، (که در قدیم به صورت سنگ و چخماق بود ، و در امروز به صورت فندک درآمده) و در آیه مورد بحث تصریح کرده : باینکه آتش گیرانه دوزخ ، انسانهایند ، که خود باید در آن بسوزند ، پس انسانها هم آتش گیرانه اند ، و هم هیزم آن ، و این معنا در آیه : (ثم فی النار یسجرون) نیز آمده ، چون می فرماید : سپس در آتش افروخته می شوند ، و همچنین آیه : (نار الله الموقده ، التي تطلع علی الافئده) ، (آتش افروخته که از دلها سر می زند) .

پس معلوم میشود که انسان در آتشی معذب می شود، که خودش فروخته ، آدمی در جهان دیگر جز آنچه خودش در این جهان برای خود تهیه کرده چیزی ندارد

و این جمله که مورد بحث ما است ، نظیر جمله ایست که قرآن کریم درباره بهشتیان فرموده ، و آن اینست : **(كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا، قالوا هذا الذي رزقنا من قبل ، واتوا به متشابها)**، (از میوه های بهشت به هر رزقی که می رسند، میگویند این همان است که قبلا هم روزیمان شد و آنچه را که بایشان داده میشود شبیه با توشه ای می یابند، که از دنیا با خود برده اند).

چه ، هم از جمله مورد بحث و هم از این آیه بر می آید: آدمی در جهان دیگر، جز آنچه خودش در این جهان برای خود تهیه کرده چیزی ندارد، همچنانکه از رسول خدا ﷺ هم روایت شده که فرمود: (همانطور که زندگی می کنید، میمیرید، و همانطور که میمیرید، مبعوث میشوید) تا آخر حدیث . هر چند میان دو طائفه ، این فرق هست ، که اهل بهشت را علاوه بر آنچه خود تهیه کرده اند میدهند، چون قرآن می فرماید: **(لهم ما يشاؤون فيها ولدینا مزید)**، (هر چه بخواهند در اختیار دارند، و نزد ما بیش از آنهم هست).

و اما کلمه (حجارة) ، مقصود از این کلمه ، در جمله **(وقودها الناس و الحجارة)** همان سنگهایی است که بعنوان بت می تراشیدند، و می پرستیدند بشهادت اینکه در جای دیگر فرموده : **(انکم و ما تعبدون من دون الله حصب جهنم)**، (شما و آنچه می پرستید هیزم جهنمید)، چون کلمه حصب نیز بهمان معنی وقود است .

(ولهم فيها ازواج مطهرة) کلمه (ازواج) قرینه ایست که دلالت می کند بر اینکه مراد به طهارت طهارت از همه انواع قذارتها و مکاری است که مانع از

تمامیت الفت و التیام و انس میشود، چه قذارتهای ظاهری و خلقتی ، و چه قذارتهای باطنی و اخلاقی .

بحث روایتی (شامل یک روایت درباره (ازواج مطهره))

مرحوم صدوق روایت کرده که شخصی از امام صادق علیه السلام معنای این آیه را پرسید، فرمود: **ازواج مطهره**، حوریانی هستند که نه حیض دارند و نه حدث .
مؤلف : و در بعضی روایات طهارت را عمومیت داده ، و بمعنای برائت از تمامی عیب ها و مکاره گرفته اند.

آیات 26 و 27 بقره

ان الله لا يستحي ان يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها فاما الذين امنوا فيعلمون انه الحق من ربهم واما الذين كفروا فيقولون ماذا اراد الله بهذا مثلا يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا و ما يضل به الا الفسقين - 26
الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما امر الله به ان يوصل و
يفسدون في الارض اولئك هم الخاسرون - 27.
ترجمه آیات :

خدا از اینکه به پشه و یا کوچکتر از آن مثل بزند شرم نمی کند مؤ منان چون آن را بشنوند میدانند که درست است و از ناحیه پروردگارشان است ، ولی کافران گویند خدا از این مثل چه منظور داشت بسیاری را با آن هدایت و بسیاری را بوسیله آن گمراه می کند ولی جز گروه بدکاران کسی را بدان گمراه نمی کند (26) کسانی که پیمان خدا را از پس آنکه آنرا بستند می شکنند و رشته ای را که خدا به پیوستن آن فرمان داده المیزان می گسلند و در زمین تباهی می کنند آنها خودشان زیانکارانند.

یک مرحله از ضلالت و کوری از باب مجازات زشتکاری و فسق آدمی

است بیان

(ان الله لا يستحي ان يضرب) الخ ، کلمه (بعوضه) بمعنای پشه است ، که یکی از حشرات معروف و از کوچکترین حیواناتی است که بچشم دیده میشوند، و این آیه و آیه بعدیش نظیر آیه سوره رعدند، که می فرماید: (افمن يعلم انما انزل اليك من ربك الحق ، كمن هو اعمى ؟ انما يتذكر اولوا الالباب الذين يوفون بعهد الله ولا ينقضون الميثاق و الذين يصلون ما امر الله به ان يوصل)، (آیا کسیکه علم دارد باینکه آنچه از ناحیه پروردگارت بتو نازل شده حق است ، مثل کسی است که کور است ؟ نه ، ولی این تفاوت را متوجه نیستند، مگر آنها که دارای عقلند همانهایی که به عهد خدا وفا نموده ، آن پیمان را نمی شکنند و آنهائیکه پیوندهائی را که خدا دستور پیوستنش را داده پیوسته میدارند) الخ .

و بهر حال ، آیه شهادت میدهد بر اینکه یک مرحله از ضلالت و کوری دنبال کارهای زشت انسان بعنوان مجازات در انسان گنه کار پیدا میشود، و این غیر آن ضلالت و کوری اولی است که گنه کار را به گناه وا داشت ، چون در آیه مورد بحث می فرماید: (و ما يضل به الا الفاسقين)، (خدا با این مثل گمراه نمیکند مگر فاسقان را) اضلال را اثر و دنبال فسق معرفی کرده ، نه جلوتر از فسق ، معلوم میشود این مرحله از ضلالت غیر از آن مرحله ایست که قبل از فسق بوده ، و فاسق را بفسق کشانیده (دقت بفرمائید).

این را نیز باید دانست که هدایت و اضلال دو کلمه جامعه هستند که تمامی انواع کرامت و خذلانیکه از سوی خدا بسوی بندگان سعید و شقی می رسد شامل میشود،

پاره ای از احوال و اوصاف دو طائفه (هدایت شدگان و گمراهان)

آری خدا در قرآن کریم بیان کرده که برای بندگان نیک بخت خود کرامتهائی دارد، و در کلام مجیدش آنها را بر شمرده می فرماید: (ایشانرا بحیوتی طیب زنده می کند)، و (ایشانرا بروح ایمان تاءید می کند)، و (از ظلمت ها به سوی نور بیرونشان می آورد)، و (برای آنان نوری درست می کند که با آن نور راه زندگی را طی می کنند)، و (او ولی و سرپرست ایشان است)، و (ایشان نه خوفی دارند، و نه دچار اندوه می گردند) و (او همواره با ایشان است)، (اگر او را بخوانند دعایشانرا مستجاب میکند)، و (چون بیاد او بیفتند او نیز بیاد ایشان خواهد بود)، و (فرشتگان همواره به بشارت و سلام بر آنان نازل میشوند)، و از این قبیل کرامت هائی دیگر.

و برای بندگان شقی و بدبخت خود نیز خذلانها دارد، که در قرآن عزیزش آنها را برشمرده، می فرماید: (ایشانرا گمراه می کند)، (و از نور بسوی ظلمت ها بیرون می برد)، (و بر دلهاشان مهر می زند)، (و بر گوش و چشمشان پرده می افکند)، (و رویشان را بعقب بر می گرداند)، (و بر گردنهایشان غلها می افکند)، (غلهایشان را طوری بگردن می اندازد که دیگر نمیتوانند رو بدین سو و آن سو کنند)، (از پیش رو و از پشت سرشان سدی و راه بندی می گذارد، تا راه پس و پیش نداشته باشند)، (شیطانها راقرین و دمساز آنان می کند)، (تا گمراهشان کنند، بطوریکه از گمراهیشان خرسند باشند، و به پندارند که راه همان است که ایشان دارند)، (و شیطانها کارهای زشت و بی ثمر آنرا در نظرشان زینت میدهند)، (و شیطانها سرپرست ایشان می گردند)، (خداوندایشانرا از طریقی که خودشان هم نفهمند استدراج می کند، یعنی سرگرم لذائد و زینتهای ظاهری دنیاشان میسازد، تا از اصلاح خودغافل بمانند)، (و بهمین منظور ایشانرا مهلت

میده‌د که کید خدا بس متین است) (و با ایشان نیرنگ می‌کند)، (آنرا بادامه
طغیان وا میدارد، تا بکلی سرگردان شوند).

حیات و زندگی سه گانه انسان و تاءثر زندگی متاءخر از زندگی متقدم

اینها پاره ای از اوصافی بود که خدا در قرآن کریمش از آن دو طائفه نام برده است ، و از ظاهر آن برمی آید که انسان در ماورای زندگی این دنیا حیات دیگری قرین سعادت و یا شقاوت دارد، که آن زندگی نیز اصولی و شاخه هائی دارد، که وسیله زندگی اویند، و انسان بزودی یعنی هنگامی که همه سبب ها از کار افتاد، و حجاب برداشته شد، مشرف بآن زندگی میشود، و بدان آگاه می گردد.

و نیز از کلام خدایتعالی بر می آید که برای آدمیان حیاة و زندگی دیگری قبل از زندگی دنیا بوده ، که هر یک از این سه زندگی از زندگی قبلیش الگو می گیرد، واضح تر اینکه انسان قبل از زندگی دنیا زندگی دیگری داشته ، و بعد از آن نیز زندگی دیگری خواهد داشت ، و زندگی سومش تابع حکم زندگی دوم او، و زندگی دومش تابع حکم زندگی اولش است ، پس انسانیکه در دنیا است در بین دو زندگی قرار دارد، یکی سابق ، و یکی لاحق ، این آن معنائی است که از ظاهر قرآن استفاده میشود.

و لکن بسیاری از مفسرین ، آیاتی را که متعرض زندگی اول انسان است حمل بر زبان حال و اقتضای استعداد کرده اند، همچنانکه آیاتی را که متعرض زندگی لاحق بشر است ، حمل بر نوعی مجاز و استعاره کرده اند، (اینجا دقت بفرمائید). اما ظواهر بسیاری از آیات این حمل آقایان را تخطئه می کند، اما قسم اول که عبارتند از آیات ذر و میثاق ، بزودی هر یک در مورد خودش خواهد آمد، که خدا از بشر قبل از آنکه بدنیا بیاید، پیمان هائی گرفته ، و معلوم میشود که قبل از زندگی دنیا یک نحوه زندگی داشته است .

استشهاد به چند آیه برای اثبات تبعیت حکم حیات اخروی از حیات دنیوی

و اما در آیات قسم دوم که بسیار زیادند، چند آیه را بعنوان نمونه در اینجا می آوریم ، تا خواننده خودش داوری کند، که از ظاهر آن چه استفاده میشود؟ آیا همانطور که ما فهمیده ایم زندگی آخرت تابع حکم زندگی دنیا هست ، یا نه ؟ و آیا از آنها بر نمی آید که جزای در آن زندگی عین اعمال دنیا است ؟ (لا تعتذروا اليوم انما تجزون ما کنتم تعملون)، (امروز دیگر عذرخواهی نکنید، چون به غیر کرده های خود پاداشی داده نمیشوید)، (ثم توفي کل نفس ما کسبت)، (سپس به هر کس آنچه را که خود انجام داده ، بتمام و کمال داده میشود)، (فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة)، (پس بترسید از آتشی که آتش گیرانه اش مردم و سنگند)، (فلیدع نادیه سندع الزبانیه) (پس باشگاه خود را صدا بزند و ما بزودی مامورین دوزخ را صدا می زنیم)، (يوم تجد کل نفس ما عملت من خیر محضرا، و ما عملت من سوء)، (روزی که هر کس آنچه را که از خیر و شر انجام داده حاضر می یابد)، (ما تاء کلون فی بطونهم الا النار)، (آنها که مال یتیم را میخورند جز آتش در درون خود نمی کنند)، (انما یا کلون فی بطونهم نار)، (آنها که ربا می خورند در شکم خود آتش فرو می کنند).

و بجان خودم اگر در قرآن کریم در این باره هیچ آیه ای نبود بجز آیه : (لقد کنت فی غفلة من هذا، فکشفنا عنک غطاءک، فبصرک الیوم حدید)، (تو از این زندگی غافل بودی ، ما پرده ات را کنار زدیم ، اینک دیدگانت خیره شده است) کافی بود، چون لغت غفلت در موردی استعمال میشود که آدمی از چیزیکه پیش روی او و حاضر نزد او است بی خبر بماند، نه در مورد چیزیکه اصلا وجود ندارد، و بعدها موجود میشود، پس معلوم میشود زندگی آخرت در

دنیا نیز هست ، لکن پرده ای میانه ما و آن حائل شده ، دیگر اینکه کشف غطاء و پرده برداری از چیزی میشود که موجود و در پس پرده است ، اگر آنچه در قیامت آدمی می بیند، در دنیا نباشد، صحیح نیست در آنروز به انسانها بگویند: تو از این زندگی در غفلت بودی ، و این زندگی برایت مستور و در پرده بود، ما پرده ات را برداشتیم ، و در نتیجه غفلت مبدل به مشاهده گشت .

و بجان خودم سوگند، اگر شما خواننده عزیز از نفس خود خواهش کنید که شما را به بیان و عبارتی راهنمایی کند، که این معانی را برساند، بدون اینکه پای مجازگوئی در کار داشته باشد، نفس شما خواهش شما را اجابت نمی کند، مگر به عین همین بیانات ، و اوصافی که قرآن کریم بدان نازل شده .

مجازات و تجسم اعمال ، دو وجه حاصل از گفتار خداوند درباره زندگی آخرت

و حاصل کلام اینستکه : گفتار خدایتعالی در باره مسئله قیامت و زندگی آخرت بر دو وجه است :

یکی وجه مجازات ، که پاداش و کیفر انسانها را بیان می کند، و در این باره آیات بسیاری از قرآن دلالت بر این دارد، که آنچه بشر در آینده با آن روبرو میشود، چه بهشت ، و چه دوزخ ، جزاء اعمالی است که در دنیا کرده .

دوم وجه تجسم اعمال است ، که آیات بسیاری دیگر دلالت بر آن دارد، یعنی می رساند که خود اعمال ، و یا لوازم و آثار آن سرنوشت سازند، و اموری گوارا یا ناگوار، خیر یا شر، برای صاحبش درست می کنند، که بزودی در روزیکه بساط خلقت بر چیده میشود، بآن امور می رسند، و میان این دو دسته از آیات هیچ منافاتی هم نیست (برای اینکه دسته اول می رساند که خداوند برای پاداش و کیفر بندگان بهشت و دوزخی آفریده ، که همین الان آماده و مهیا است ، و تنها پرده ای میان ما و آن حائل است ، که آنرا نمی بینیم ، و چون با تمام شدن عمر، آن پرده برداشته شد، با آن روبرو می شویم ، و دسته دوم از آیات میرساند که اعمال ما در روز قیامت بصورت نعمت های بهشتی ، و یا عذابهای دوزخی مجسم میشود، پس ممکن است یک انسان که خدا سهمی از بهشت را برای او آفریده ، بخاطر کاهلی و انجام ندادن خیراتیکه بصورت نعمتهای آن بهشت مجسم میشود، بهشتی خالی از نعمت داشته باشد، پس اگر آیات دسته اول بما خبر داد، از اینکه بهشت و دوزخ هست ، و آیات دسته دوم فرمود بهشت و دوزخ مخلوق و مولود عمل خود شما است ، نباید توهم کنیم که میان این دو تعبیر منافاتی است (مترجم).

معنی فسق

(**الا الفاسقين**) کلمه (فسق) بطوریکه گفته اند، از الفاظی است که قبل از آمدن قرآن معنای امروز آنرا نداشت ، و در این معنا استعمال نمیشد، و این قرآن کریم است که کلمه نامبرده را در معنای معروفش استعمال کرد، و آنرا از معنای اصلیش که بمعنای بیرون شدن از پوست است گرفته ، چون وقتی میگویند: (فسقت التمرة) معنایش این است که خرما از پوستش بیرون آمد، و به همین جهت خود قرآن نیز کلمه : فاسقین را تفسیر کرد به (**الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه**)، کسانی که می شکنند عهد خدا را بعد از میثاق آن ، و معلوم است که نقض عهد وقتی تصور دارد که قبلاً بسته و محکم شده باشد، پس نقض عهد نیز نوعی بیرون شدن از پوست است .

باز به همین مناسبت در آخر آیه ، فاسقین را توصیف فرمود، به خاسرین ، و زیانکاران ، و معلوم است که مفهوم خاسران و زیانکاری وقتی و در چیزی تصور دارد، که آدمی بوجهی مالک آن باشد، همچنانکه در جائی دیگر درباره خاسرین فرموده : (**ان الخاسرين ، الذين خسروا انفسهم و اهليهم يوم القيامة**)، (زیانکاران آنهايند که در روز قیامت خود و اهل خود را زیان کرده باشند).

با این حال زنهار که خیال نکنی این صفاتی که خدای سبحان در کتابش برای سعدای از بندگان ، و یا اشقیاء اثبات می کند، برای مقربین ، و مخلصین ، و محبتین ، و صالحین ، و مطهرین ، و امثال آنان اوصافی و برای ظالمین و فاسقین و خاسرین و غاوین و ضالین و امثال آنان اوصاف دیگری ذکر کرده ، صرف عبارت پردازی ، و اوصافی مبتذل است ، که اگر چنین فکر کنی قریحه و درکت در فهم کلام خدایتعالی دچار اضطراب گشته ، همه را به یک چوب

میرانی ، و آنوقت کلام خدا را هم مانند سخنان دیگران غلطهائی عامیانه و سخنی ساده بازاری خواهی گرفت .

بلکه آنچه گفته شد، اوصافی است که از حقایقی روحی ، و مقاماتی معنوی کشف می کند، که یا در راه سعادت آدمی قرار دارند، و یا در راه شقاوت و بدبختیش ، و هر یک از آنها مبداء آثاری مخصوص بخود، و منشاء احکامی خاص و معین هستند، همچنانکه مراتب سن آدمی ، و خصوصیات قوای او، و اوضاع خلقتش ، هر یک منشاء احکام و آثار مخصوصی است ، که نمیتوانیم یکی از آن آثار را در غیر آن سن و سال ، از کسی توقع داشته باشیم ، و اگر در کلام خدایتعالی تدبر و امعان نظر کنی ، خواهی دید آنچه ما ادعا کردیم صحیح و درست است .

بحثی پیرامون مسئله معروف جبر و تفویض

در جمله مورد بحث فرمود: **(و ما یضل به الفاسقین)**، (خدا با قرآن کریم و مثلهایش گمراه نمی کند مگر فاسقان را)، و به همین تعبیر، خود، بیانگر چگونگی دخالت خدایتعالی در اعمال بندگان ، و نتایج اعمال آنان است ، و در این بحثی که شروع کردیم نیز همین هدف دنبال میشود.

توضیح اینکه خدایتعالی در آیات بسیاری از کلام مجیدش ملک عالم را از آن خود دانسته ، از آن جمله فرموده : **(لله ما فی السماوات و ما فی الارض)**، (آنچه در آسمانها است و آنچه در زمین است ملک خدا است)، و نیز فرموده : **(له ملک السماوات و الارض)**، (ملک آسمانها و زمین از آن او است)، و نیز فرموده : **(له الملك وله الحمد)**، (جنس ملک و حمد از او است) .

مالکیت مطلقه خداوند

و خلاصه خود را مالک علی الاطلاق همه عالم دانسته ، نه بطوریکه از بعضی جهات مالک باشد، و از بعضی دیگر نباشد، آنطور که ما انسانها مالکیم ، چون یک انسان اگر مالک برده ای ، و یا چیزی دیگر باشد، معنای مالکیتش این است که میتواند در آن تصرف کند، اما نه از هر جهت ، و به هر جور که دلش بخواهد، بلکه آن تصرفاتی برایش جائز است که عقلا آنرا تجویز کنند، اما تصرفات سفیهانه را مالک نیست ، مثلا نمیتواند برده خود را بدون هیچ جرمی بکشد، و یا مال خود را بسوزاند.

و لکن خدایتعالی مالک عالم است بتمام معنای مالکیت ، و بطور اطلاق ، و عالم مملوک او است ، باز بطور مطلق ، بخلاف مملوکیت یک گوسفند، و یا برده ، برای ما انسانها، چون ملک ما نسبت بآن مملوک ناقص و مشروط است ، بعضی از تصرفات ما در آن جائز است ، و بعضی دیگر جائز نیست ، مثلا انسانیکه مالک یک الاغ است ، تنها مالک این تصرف است که بارش را بدوش آن حیوان بگذارد، و یا سوارش شود، و اما اینکه از گرسنگی و تشنگیش بکشد، و به آتشش بسوزاند، و وقتی عقلاء علت آن را میپرسند، پاسخ قانع کننده ای ندهد اینگونه تصرفات را مالک نیست .

و خلاصه تمامی مالکیت هائی که در اجتماع انسانی معتبر شمرده شده ، مالکیت ضعیفی است که بعضی از تصرفات را جائز می سازد، نه همه انحاء تصرف ممکن را، بخلاف ملک خدایتعالی نسبت به اشیاء، که علی الاطلاق است ، و اشیاء، غیر از خدایتعالی رب و مالکی دیگر ندارند، و حتی مالک خودشان ، و نفع و ضرر، و مرگ و حیات ، و نشور خود نیز نیستند.

هر تصرفی از خداوند در هر مخلوقی ، تصرفی است از مالک حقیقی در
مملوک واقعی و حقیقی

پس هر تصرفی در موجودات که تصور شود، مالک آن تصرف خدا است ،
هر نوع تصرفی که در بندگان و مخلوقات خود بکند، میتواند، و حق دارد، بدون
اینکه قبح و مذمتی و سرزنشی دنبال داشته باشد، چون آن تصرفی از میان همه
تصرفات قبیح و مذموم است ، که بدون حق باشد، یعنی عقلاء حق چنین
تصرفی را به تصرف کننده ندهند، و او تنها آن تصرفاتی را میتواند بکند، که
عقلاء آنرا جائز بدانند، پس مالکیت او محدود به مواردی است که عقل تجویز
کرده باشد، و اما خدایتعالی هر تصرفی در هر خلقی بکند، تصرفی است از
مالک حقیقی ، و در مملوک واقعی ، و حقیقی ، پس نه مذمتی دنبال دارد، و نه
قبحی ، و نه تالی فاسد دیگری .

و این مالکیت مطلقه خود را تاءبید کرده باینکه خلق را از پاره ای تصرفات
منع کند، و تنها در ملک او آن تصرفاتی را بکنند که خود او اجازه داده باشد، و
یا خواسته باشد، و خود را محاسب و بازخواست کننده ، و خلق را مسئول و مؤ
اخذ دانسته ، فرموده : **(من ذا الذی یشفع عنده الا باذنه)**، (آن کیست که بدون
اذن او نزد او سخنی از شفاعت کند)، و نیز فرموده : **(ما من شفیع الا من بعد
اذنه)**، (هیچ شفیع نیست ، مگر بعد از اجازه او) و نیز فرموده : **(لو یشاء الله
لهدی الناس جمیعا)**، (اگر خدا میخواست همه مردم را هدایت می کرد) و نیز
فرموده **(یضل من یشاء و یهدی من یشاء)** و باز فرموده **(و ما تشاؤون الا ان یشاء
الله)** (و در شما خواستی پیدا نمیشود، مگر آنکه خدا خواسته باشد)، و نیز
فرموده : **(لا یسال عما یفعل ، و هم یسالون)**، (باز خواست نمیشود از آنچه می
کند، بلکه ایشان باز خواست میشوند).

پس بنابراین خدایتعالی متصرفی است که در ملک خود هر چه بخواهد می
کند، و غیر او هیچکس این چنین مالکیتی ندارد، باز مگر باذن و مشیت او، این
آن معنائی است که ربوبیت او آنرا اقتضاء دارد.

معیارها و اساس قوانین عقلائی معیار و اساس و قوانین شرعی است

این معنا وقتی روشن شد، از سوی دیگر می بینیم که خدایتعالی خود را در مقام تشریع و قانونگذاری قرار داده ، و در این قانون گذاری ، خود را عینا مانند یکی از عقلا بحساب آورده ، که کارهای نیک را نیک میداند، و بر آن مدح و شکر می گذارد، و کارهای زشت را زشت دانسته ، بر آن مذمت می کند، مثلا فرموده : **(ان تبدوا الصدقات فنعماء هی)**، (اگر صدقات را آشکارا بدهید خوب است) ، و نیز فرموده : **(بئس الاسم الفسوق)**، (فسق نام زشتی است) ، و نیز فرموده : که آنچه از قوانین برای بشر تشریع کرده ، بمنظور تاءمین مصالح انسان ، و دوری از مفاسد است ، و در آن رعایت بهترین و مؤ ثرترین راه برای رسیدن انسان به سعادت ، و جبران شدن نواقص شده است ، و در این باره فرموده : **(اذا دعاکم لما یحییکم)**، (دعوت خدا را بپذیرید، وقتی شما را بجیزی میخواند که زنده تان می کند)، و نیز فرموده : **(ذلکم خیر لکم ان کنتم تعلمون)**، (این برای شما بهتر است اگر علم داشته باشید)، و نیز فرموده : **(ان الله یامر بالعدل و الاحسان)**، (تا آنجا که می فرماید) **(وینهی عن الفحشاء و المنکر و البغی)**، (خدا بعدل و احسان امر می کند، و از فحشاء و منکر و ظلم نهی می نماید)، و نیز فرموده : **(ان الله لا یامر بالفحشاء)**، (خدا بکارهای زشت امر نمی کند)، و آیات بسیاری از این قبیل .

روش عقلاء در قانونگذاری

و این در حقیقت امضاء روش عقلاء در مجتمع انسانی است، میخواهد بفرماید: این خوب و بدها، و مصلحت و مفسده ها، و امر و نهی ها، و ثواب و عقابها، و مدح و ذم ها، و امثال اینها، که در نزد عقلاء دائر و معتبر است، و اساس قوانین عقلائی است، همچنین اساس احکام شرعی که خدا مقنن آنست، نیز هست.

یکی از روشهای عقلا این است که میگویند: هر عملی باید معلل باغراض، و مصالحی عقلائی باشد، و گر نه آن عمل نکوهیده و زشت است، یکی دیگر از کارهای عقلا این است که برای جامعه خود، و اداره آن، احکام و قوانینی درست می کنند، یکی دیگرش این است که پاداش و کیفر مقرر میدارند، کار نیک را با پاداش، جزا میدهند، و کار زشت را با کیفر.

و همه اینها معلل به غرض و مصالحی است، بطوریکه اگر در مورد امری و یا نهیی از اوامر و نواهی عقلا، خاصیتی که مایه صلاح اجتماع باشد، رعایت نشده باشد، و اگر هم شده باشد، بر مورد خودش منطبق نباشد، عقلاء اقدام به چنین امر و نهیی نمی کنند، کار دیگری که عقلا دارند این است که سنجیت و سنجش را میان عمل و جزای آن رعایت می کنند، اگر عمل خیر باشد، بهر مقدار که خیر است آن مقدار پاداش میدهند، و اگر شر باشد، بمقدار شریت آن، کیفر مقرر میدارند، کیفریکه از نظر کم و کیف مناسب با آن باشد.

باز از احکام عقلاء، یکی دیگر این است که امر و نهی و هر حکم قانونی دیگر را تنها متوجه افراد مختار می کنند، نه کسانی که مضطر و مجبور بآن عملند، (و هرگز بکسی که دچار لغوه است، نمیگویند: دستت را تکان بده، و یا تکان نده)، و همچنین پاداش و کیفر را در مقابل عمل اختیاری میدهند، (و هرگز بکسی

که زیبا است مزد نداده ، و بکسی که سیاه و زشت است کیفر نمی دهند)، مگر آنکه عمل اضطراریش ناشی از سوء اختیارش باشد، مثل اینکه کسی در حال مستی عمل زشتی انجام داده باشد، که عقلاء عقاب او را قبیح نمیدانند، چون خودش خود را مست و دیوانه کرده ، دیگر نمیگویند آخر او در چنین جرم عاقل و هوشیار نبود.

اگر خدای سبحان بندگان را به اطاعت یا معصیت مجبور کرده باشد...

حال که این مقدمه روشن شد، میگوئیم اگر خدای سبحان بندگان خود را مجبور به اطاعت یا معصیت کرده بود، بطوریکه اولی قادر بر مخالفت ، و دومی قادر بر اطاعت نبود، دیگر معنا نداشت که برای اطاعت کاران بهشت ، و برای معصیت کاران دوزخ مقرر بدارد، و حال که مقرر داشته ، باید در مورد اولی پاداشش بجزاف ، و در مورد دومی کیفرش ظلم باشد، و جزاف و ظلم نزد عقلاء قبیح ، و مستلزم ترجیح بدون مرجح است ، که آن نیز نزد عقلا قبیح است ، و کار قبیح کار بدون دلیل و حجت است ، و خدایتعالی صریحا آنرا از خود نفی کرده ، و فرموده : **(لئلا یکون للناس علی الله حجه بعد الرسل)**، (رسولان گسیل داشت ، تا بعد از آن دیگر مردم حجتی علیه خدا نداشته باشند) و نیز فرموده : **(لیهلك من هلك عن بینة ، و یحیی من حی عن بینة)** (تا در نتیجه هر کس هلاک میشود، دانسته هلاک شده باشد، و هر کس نجات می یابد دانسته نجات یافته باشد)، پس با این بیانی که تا اینجا از نظر خواننده گذشت چند نکته روشن گردید:

اول اینکه تشریع ، بر اساس اجبار در افعال نیست ، و خدایتعالی کس را مجبور به هیچ کاری نکرده ، در نتیجه آنچه تکلیف کرده ، بر وفق مصالح خود بندگان است ، مصالحی در معاش و معادشان ، این اولاً، و ثانیاً این تکالیف از آن رو متوجه بندگان است ، که مختار در فعل و ترک هر دو هستند، و مکلف به آن تکالیف از این رو پاداش و کیفر می بینند، که آنچه خیر و یا شر انجام میدهند، به اختیار خودشان است .

اضلال منسوب به خدا، اضلال بعنوان مجازات است

دوم اینکه آنچه خدایتعالی از ضلالت ، و خدعه ، و مکر، و امداد، و کمک در طغیان ، و مسلط کردن شیطان ، و یا سرپرستی انسانها، و یا رفیق کردن شیطانرا با بعضی از مردم ، و به ظاهر اینگونه مطالب که بخود نسبت داده ، تمامی آنها آنطور منسوب بخدا است ، که لایق ساحت قدس او باشد، و به نزاهت او از لوث نقص و قبیح و منکر بر نخورد، چون برگشت همه این معانی بالاخره به اضلال و فروع و انواع آنست ، و تمامی انحاء اضلال منسوب بخدا، و لائق ساحت او نیست ، تا شامل اضلال ابتدائی و بطور اغفال هم بشود.

بلکه آنچه از اضلال به او نسبت داده میشود، اضلال بعنوان مجازات است ، که افراد طالب ضلالت را بدان مبتلا می کند، چون بعضی افراد برآستی طالب ضلالتند، و بسوء اختیار به استقبالش می روند، همچنانکه خدایتعالی نیز این ضلالت را به خودش نسبت داده و فرموده : **(یضل به کثیرا، و یهدی به کثیرا، و ما یضل به الا الفاسقین)**، الخ و نیز فرموده : **(فلما زاغوا ازاع الله قلوبهم)**، (همینکه منحرف شدند، خدا دلهایشان را منحرف تر و گمراه تر کرد)، و نیز فرموده : **(کذلك یضل الله من هو مسرف مرتاب)**، (این چنین خدا هر اسراف گر شکاک را گمراه می کند):

سوم اینکه قضاء خدا، اگر به افعال بندگان تعلق گیرد، از این جهت نیست که فعلا افعالی است منسوب به فاعلها، بلکه از این جهت تعلق می گیرد که موجودی است از موجودات ، و مخلوقی است از مخلوقات خدا، که انشاءالله تعالی در بحث روایتی ذیل ، و در بحث پیرامون قضاء و قدر توضیح این نکته خواهد آمد.

تفویض نیز با تشریع سازگار نیست

چهارم اینکه تشریع همانطور که با جبر نمیسازد، همچنین با تفویض نیز نمیسازد، چون در صورت تفویض، امر و نهی خدا به بندگان، آنهم امر و نهی مولوی، امر و نهی کسی است که حق چنان امر و نهی را ندارد، برای اینکه در این صورت اختیار عمل را بخود بندگان واگذار کرده، علاوه بر اینکه تفویض تصور نمیشود، مگر آنکه خدایتعالی را مالک مطلق ندانیم، و مالکیت او را از بعضی مایملک او سلب کنیم.

بحث روایتی (پیرامون روایات قضا و قدر و امر بین الامرین)

روایات بسیار زیادی از ائمه اهل بیت علیهم السلام رسیده که فرموده اند: (لا جبر و لا تفویض بل امر بین امرین)، (نه جبر است، و نه تفویض، بلکه امری است متوسط میانه دو امر)، (تا آخر حدیث).

و در کتاب عیون به چند طریق روایت کرده که چون امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب علیه السلام از صفین برگشت، پیرمردی از آنان که با آنجناب در صفین شرکت داشت، برخاست عرض کرد: یا امیرالمؤمنین: بفرما ببینم آیا این راهی که ما رفتیم به قضاء خدا و قدر او بود، یا نه؟ امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: بله ای پیرمرد، بخدا سوگند بر هیچ تلی بالا نرفتید، و بهیچ زمین پستی فرود نشدید، مگر به قضائی از خدا، و قدری از او.

پیرمرد عرضه داشت: حال که چنین است زحماتی را که تحمل کردم، به حساب خدا می گذارم، یا امیرالمؤمنین، حضرت فرمود: ای پیرمرد البته اینطور هم نپندار، که منظورم از این قضاء و قدر، قضا و قدر حتمی و لازم او باشد، چون اگر چنین باشد که هر کاری انسان انجام میدهد و یا نمیدهد همه به قضاء حتمی خدا صورت بگیرد، آن وقت دیگر ثواب و عقاب و امر و نهی (و تشویق) و زجر معنای صحیحی نخواهد داشت، و وعد و وعید بی معنا خواهد شد، دیگر هیچ بدکاری را نمی توان ملامت کرد، و هیچ نیکوکاری را نمیتوان ستود، بلکه نیکوکار سزاوارتر به ملامت میشود، از بدکار، و بدکار سزاوارتر میشود به احسان از آنکس که نیکوکار است، و این همان اعتقادی است که بت پرستان، و دشمنان خدای رحمان و نیز قدری ها و مجوسیان این امت بدان معتقدند.

ای شیخ همینکه خدا بما تکلیف کرده ، کافی است که بدانیم او ما را مختار میداند، و همچنین اینکه نهی کرده ، نهیش از باب زنهار دادن است ، و در برابر عمل کم ثواب زیاد میدهد، و اگر نافرمانی میشود، چنان نیست که مغلوب شده باشد، و اگر اطاعت شود مطیع را مجبور به اطاعت کرده باشد، خدایتعالی زمین و آسمانها و آنچه را که بین آن دو است به باطل نیافریده ، این پندار کسان نیست که کفر ورزیدند، و وای بحال کسانیکه کفر ورزیدند از آتش (تا آخر حدیث).

مؤلف : اینکه در پاسخ فرمود: به قضائی از خدا و قدری از او - تا آنجا که پیرمرد گفت : زحماتیکه تحمل کرده ام بحساب خدا میگذارم ، یکی از مسائلی است که بعدها بعنوان علم کلام نامیده شد.

توضیح و تحقیق در زمینه قضا و قدر و جبر و تفویض

توضیح اینکه: باید دانست که یکی از قدیمی ترین مباحثی که در اسلام مورد نقض و ابرام قرار گرفت، و منشاء نظریه های گوناگونی گردید، مباحثی بود که، پیرامون کلام و نیز مسئله قضا و قدر پیش آمد، علمای کلام این مسئله را طوری طرح کردند، که ناگهان نتیجه اش از اینجا سر در آورد که: اراده الهیه بتمامی اجزاء و آثار عالم تعلق گرفته، هیچ چیز در عالم با وصف امکان موجود نمیشود، بلکه اگر موجودی موجود شود، با وصف ضرورت و وجوب موجود میشود، چون اراده الهیه به آن تعلق گرفته، و محال است اراده او از مرادش تخلف بپذیرد و نیز هر چیزیکه موجود نمیشود، و همچنان در عدم میماند، به امتناع مانده است، چون اراده الهیه به هست شدن آن تعلق نگرفته، و گر نه موجود میشد، پس آنچه هست واجب الوجود است، و آنچه نیست ممتنع الوجود است، و هیچیک از آن دو دسته ممکن الوجود نیستند، بلکه اگر موجودند، به ضرورت و وجوب موجودند، چون اراده بآن ها تعلق گرفته، و اگر معدومند، به امتناع معدومند، چون اراده به آنها تعلق نگرفته.

و ما اگر این قاعده را کلیت داده، همه موجودات را مشمول آن بدانیم، آنوقت در خصوص افعال اختیاری، که از ما انسانها سر می زند، اشکال وارد میشود، (چون افعال ما نیز موجوداتی هستند، اگر موجود شوند، بطور وجوب و ضرورت موجود میشوند، و اگر نشوند بطور امتناع نمیشوند، در نتیجه ما بآنچه می کنیم و یا نمی کنیم مجبور هستیم).

در حالیکه ما در نظر بدوی و قبل از شروع به هر کار در می یابیم، که نسبت انجام آن کار و ترکش بما نسبت تساوی است، یعنی همان قدر که در خود قدرت و اختیار نسبت بانجام آن حس می کنیم، همان مقدار هم نسبت به

ترکش احساس می کنیم ، و اگر از میان آن دو، یعنی فعل و ترک ، یکی از ما سر می زند، باختیار، و سپس به اراده ما متعین میشود، و این مائیم که اول آنرا اختیار، و سپس اراده می کنیم ، و در نتیجه کفه آن که تاکنون با کفه دیگر مساوی بود، می چربد.

اشکالاتی که از قائل شدن به جبر و عدم اختیار لازم می آید

پس بحکم این وجدان ، کارهای ما اختیاری است ، و اراده ما در تحقق آنها موثر است ، و سبب ایجاد آنها است ، ولی اگر کلیت قاعده بالا را قبول کنیم ، و بگوئیم اراده ازلیه و تخلف ناپذیر خدا بافعال ما تعلق گرفته ، در درجه اول این اختیار که در خود می بینیم باطل میشود، و در درجه دوم باید بر خلاف وجدانمان بگوئیم : که اراده ما در فعل و ترکهای ما موثر نیست ، و اشکال دیگر اینکه در اینصورت دیگر قدرت قبل از فعل معنا ندارد، و در نتیجه تکلیف معنا نخواهد داشت ، چون تکلیف فرع آنست که مکلف قبل از فعل قدرت بر فعل داشته باشد، و مخصوصا در آنصورت که مکلف بنای نافرمانی دارد، تکلیف باو تکلیف (بما لایطاق) خواهد بود.

اشکال دیگر اینکه در این صورت پاداش دادن به کسی که به جبر اطاعت کرده ، پاداشی جزافی خواهد بود، و عقاب نافرمان به جبر هم ظلم و قبیح میشود، و همچنین توالی فاسده دیگر.

دانشمندان نامبرده به همه این لوازم ملتزم شده اند، و گفته اند که : مکلف قبل از فعل ، قدرت ندارد، و این اشکال را که تکلیف غیر قادر قبیح است ، نیز ملتزم شده ، و گفته اند: مسئله حسن و قبح و خوبی و بدی اموری اعتباری هستند، که واقعیت خارجی ندارند، و خدایتعالی محکوم به این احکام اعتباری من و تو نمیشود، و لذا کارهاییکه صدورش از ما بر خلاف عقل و زشت است ، از قبیل ترجیح بدون مرجح و اراده جزافی ، و تکلیف به ما لا یطاق ، و عقاب گنه کار مجبور، و امثال اینها از خدا نه محال است ، و نه عیبی دارد (تعالی الله عن ذلك).

توهم ملازمه بین اعتقاد به قضا و قدر و انکار جزای باستحقاق

و کوتاه سخن آنکه: در صدر اول اسلام اعتقاد بقضاء و قدر از انکار حسن و قبح، و انکار جزای به استحقاق سر در می آورد، و به همین جهت وقتی پیرمرد از علی علیه السلام می شنود که: حرکت بصفین بقضاء و قدر خدا بوده، گوئی خبر تاءثرآوری شنیده، چون مایوس از ثواب شده، بلافاصله و با کمال نومیدی میگوید: رنج و تعب خود را بحساب خدا می گذارم، یعنی حالا که اراده خدا همه کاره بوده، و مسیر ما و اراده های ما فائده نداشته، و جز خستگی و تعب چیزی برای ما نمانده، من این خستگی را بحساب او می گذارم، چون او با اراده خود ما را خسته کرده.

لذا امیرالمؤمنین علیه السلام در پاسخش می فرماید: نه، اینطور که تو فکر می کنی نیست، چون اگر مطلب از این قرار باشد، ثواب و عقاب باطل میشود، (تا آخر حدیث) که امام علیه السلام باصول عقلائی، که اساس تشریع، و مبنای آنست، تمسک می کند، و در آخر کلامش می فرماید: (خدا آسمانها و زمین را بباطل نیافریده) الخ.

میخواهد بفرماید: اگر اراده جزافی که از لوازم جبر انسانها، و سلب اختیار از آنها است، صحیح باشد، مستلزم آنست که فعل بدون غرض و بی فایده نیز از خدا سر بزند، این نیز مستلزم آنست که احتمال بی غرض بودن خلقت و ایجاد احتمال امری ممکن باشد، و این امکان با وجوب مساوی است، (چرا برای اینکه وقتی فعلی غایت نداشت ناگزیر باید رابطه ای میان آن و غایت نباشد و وقتی رابطه نبود بی غایت بودنش واجب میشود و در نتیجه موجود مفروض ممتنع الوجود می گردد و این همان بطلان است، مترجم) در نتیجه و روی این فرض، هیچ فایده و غایتی در خلقت و ایجاد نیست، و باید خدا آسمانها و

زمین را بیاطل آفریده باشد، و این مستلزم بطلان معاد، و سر بر آوردن تمامی محذورها است .

و گویا مراد آنجناب از اینکه فرمود: (اگر بندگانش نافرمانیش کنند، به جبر نکرده اند، و اگر اطاعتش کنند، باز مغلوب و مجبور نیستند)، این است که نافرمان او، او را به جبر نافرمانی نمی کند، و فرمانبرش نیز او را به کراهت اطاعت نمی کند.

کیفیت تعلق اراده الهیه بر افعال انسانی

و در توحید، و عیون، از حضرت رضا علیه السلام روایت شده، که: در محضرش از مسئله جبر و تفویض گفتگو شد، ایشان فرمودند: اگر بخواهید، در این مسئله اصلی کلی برایتان بیان می‌کنم، که در همه موارد به آن مراجعه نموده، نه خودتان در آن اختلاف کنید، و نه کسی بتواند بر سر آن با شما مخاصمه کند، و هر کس هر قدر هم قوی باشد، با آن قاعده نیروی او را در هم بشکنید؟ عرضه داشتیم: بله، بفرمائید، فرمود: خدای عز و جل در صورتیکه اطاعتش کنند، به اجبار و اکراه اطاعت نمیشود، (یعنی هر مطیعی او را به اختیار خود اطاعت می‌کند)، و در صورتیکه عصیان شود، مغلوب واقع نمیشود، (یعنی بر خلاف آنچه که تفویضی‌ها پنداشته‌اند، گنه کار از تحت قدرت او خارج نیست)، و بندگان را در ملک خود رها نکرده، که هر چه بخواهند مستقلاً انجام دهند، بلکه هر چه را که به بندگانش تملیک کرده خودش نیز مالک آن هست، و بر هر چه که قدرتشان داده، خودش نیز قادر بر آن هست.

بنابراین اگر بندگان اطاعتش کردند، و او امرش را بکار بستند، او جلو اطاعتشان را نمی‌گیرد، و راه اطاعت را بروی آنان نمی‌بندد، و اگر او امرش را با نافرمانی پاسخ گفتند، یا از نافرمانیشان جلوگیری می‌کند، و یا نمی‌کند، در هر صورت خود او بندگان را به نافرمانی وا نداشته، آنگاه فرمود: هر کس حدود این قاعده کلی را بخوبی ضبط کند، بر خصم خود غلبه می‌کند.

مؤلف: اگر خواننده عزیز توجه فرموده باشد، گفتیم: تنها عاملی که جبری مذهبیان را وادار کرد باینکه جبری شوند، بحث در مسئله قضاء و قدر بود، که از آن، حتمیت و وجوب را نتیجه گرفتند، وجوب در قضاء، و وجوب در قدر را، و گفتیم: که هم این بحث صحیح است، و هم این نتیجه‌گیری، با این تفاوت که

جبریان در تطبیق بحث بر نتیجه اشتباه کردند، و میان حقائق با اعتباریات خلط کردند، و نیز وجوب و امکان برایشان مشتبه شد.

توضیح اینکه: قضاء و قدر در صورتیکه ثابت شوند، این نتیجه را میدهند، که اشیاء در نظام ایجاد و خلقت صفت وجوب و لزوم دارند، باین معنا که هر موجودی از موجودات، و هر حال از احوالیکه موجودات به خود میگیرند، همه از ناحیه خدای سبحان تقدیر و اندازه گیری شده، و تمامی جزئیات آن موجود، و خصوصیات وجود، و اطوار و احوالش، همه برای خدا معلوم و معین است، و از نقشه ایکه نزد خدا دارد، تخلف نمی کند.

یک عمل اختیاری و دو جهت متفاوت وجوب و امکان در آن

و معلوم است که ضرورت و وجوب از شئون علت است ، چون علت تامه است ، که وقتی معلولش با آن مقایسه میشود، آن معلول نیز متصف به صفت وجوب میشود، ولی وقتی با غیر علت تامه اش ، یعنی با هر چیز دیگری قیاس شود، جز صفت امکان صفت دیگری بخود نمی گیرد، (و بیان ساده تر اینکه : هر موجودی با وجود و حفظ علت تامه اش واجب است ، و لکن همان موجود، با قطع نظر از علت تامه اش ، ممکن الوجود است).

پس گسترش و شمول قضاء و قدر در همه عالم ، عبارت است از جریان و بکار افتادن سلسله علت های تامه ، و معلولهای آنها، در مجموعه عالم ، و معلوم است که این جریان با حکم قوه و امکان در سراسر عالم از جهت دیگر منافات ندارد.

حال که این معنا روشن گردید، میگوئیم : یک عمل اختیاری که از انسان صادر میشود، و طبق اراده و خواستش صادر میشود، همین یک عمل از جهتی واجب است ، و از جهتی دیگر ممکن ، اگر آنرا از طرفی در نظر بگیریم که تمامی شرائط وجود یافتنش ، از علم ، و اراده و آلات ، و ادوات صحیح ، و ماده ای که فعل روی آن واقع میشود، و نیز شرائط زمانی و مکانیش همه موجود باشد، چنین فعلی ضروری الوجود، و واجب الوجود است ، و این فعل است که میگوئیم اراده ازلیه خدا بر آن تعلق گرفته ، و مورد قضاء و قدر او است .

و اگر از طرفی ملاحظه شود که همه شرائط نام برده ، مورد نظر نباشد تنها فعل را با یکی از آن شرائط، مانند وجود فاعل ، بسنجیم ، البته در این صورت فعل نامبرده ضروری نیست ، بلکه ممکن است و از حد امکان تجاوز نمیکند،

پس یک فعل ، اگر از لحاظ اول ضروری شد، لازمه اش این نیست که از لحاظ دوم نیز ضروری الوجود باشد.

پس معلوم شد اینکه علمای کلام از بحث قضاء و قدر، و عمومیت آندو، نسبت به همه موجودات ، نتیجه گرفته اند که پس افعال آدمی اختیاری نیست ، معنای صحیحی ندارد، چون گفتیم اراده الهیه تعلق بفعل ما انسانها می گیرد، اما با همه شئون و خصوصیات وجودیش ، که یکی از آنها ارتباطش با علل و شرائط وجودش میباشد.

اراده فاعل مختار در طول اراده خداست در عرض آن لذا با یکدیگر قابل

جمع هستند

بعبارتی دیگر، اراده الهی بفعلی که مثلاً از زید صادر میشود، باین نحو تعلق گرفته ، که فعل نامبرده با اختیار خود از او صادر شود، نه بطور مطلق ، و نیز در فلان زمان ، و فلان مکان صادر شود، نه هر وقت و هر جا که شد، وقتی اراده اینطور تعلق گرفته باشد، پس اگر زید همان عمل را بی اختیار انجام دهد، مراد از اراده تخلف کرده ، و این تخلف محال است .

حال که چنین شد، میگوئیم : تاءثیر اراده ازلیه در اینکه فعل نامبرده ضروری الوجود شود، مستلزم آنست که فعل با اختیار از فاعل سر بزنند، چون گفتیم : چنین فعلی متعلق اراده ازلیه است ، در نتیجه همین فعل مورد بحث ما بالنسبه باراده ازلی الهی ضروری ، و واجب پس اراده فاعل نام برده در طول اراده خداست ، نه در عرض آن ، تا با هم جمع نشوند، و آنوقت بگوئی : اگر اراده الهی تاءثیر کند، اراده انسانی بی اثر و باطل میشود، و به همین بهانه جبری مذهب شوی .

پس معلوم شد خطای جبری مذهبان از کجا ناشی شده ، از اینجا که نتوانستند تشخیص دهند، که اراده الهی چگونه بافعال بندگان تعلق گرفته ، و نیز نتوانستند میان دو اراده طولی ، با دو اراده عرضی فرق بگذارند، و نتیجه این اشتباهشان این شده که بگویند: بخاطر اراده ازلی خدا، اراده بنده از اثر افتاده .

عقیده معتزله در تفویض ، و ذکر مثالی برای روشن شدن (امر بین الامرین)

و اما معتزله ، هر چند که با جبری مذهبیان در مسئله اختیاری بودن افعال بندگان ، و سایر لوازم آن ، مخالفت کرده اند ، اما در راه اثبات اختیار ، آنقدر تند رفته اند ، که از آنطرف افتاده اند ، در نتیجه مرتکب اشتباهی شده اند که هیچ دست کم از اشتباه آنان نیست .

و آن این است که اول در برابر جبریهها تسلیم شده اند ، که اگر اراده ازلیه خدا به افعال بندگان تعلق بگیرد ، دیگر اختیاری باقی نمی ماند ، این را از جبریهها قبول کرده اند ، ولی برای اینکه اصرار داشته اند بر اینکه مختار بودن بندگان را اثبات کنند ، ناگزیر گفته اند : از اینجا می فهمیم ، که افعال بندگان مورد اراده ازلیه خدا نیست ، و ناگزیر شده اند برای افعال انسانها ، خالق دیگر قائل شوند ، و آن خود انسانهایند ، و خلاصه ناگزیر شده اند بگویند : تمامی موجودات خالق دارند ، بنام خدا ، ولی افعال انسانها خالق دیگری دارد ، و آن خود انسان است .

غافل از اینکه این هم نوعی ثنویت ، و دو خدائی است ، علاوه بر این به محذورهائی دچار شده اند که بسیار بزرگتر از محذور جبریهها است ، همچنانکه امام علی^{علیه السلام} فرموده : بی چاره قدری ها خواستند باصطلاح ، خدا را به عدالت توصیف کنند ، در عوض قدرت و سلطنت خدا را منکر شدند .

و اگر بخواهیم برای روشن شدن این بحث مثالی بیاوریم ، باید یکی از موالی عرفی را در نظر بگیریم ، که یکی از بندگان و بردگان خود را انتخاب نموده ، دخترش را برای مدتی بعقد او در می آورد ، آنگاه از اموال خود حصه ای باو اختصاص میدهد ، خانه ای ، و اثاث خانه ای ، و سرمایه ای ، و امثال آن ، از همه آن چیزهاییکه مورد احتیاج یک خانواده است .

در این مثال اگر بگوئیم : این برده مالک چیزی نیست ، چون مالکیت با بردگی متناقض است ، و او نه تنها هر چه دارد ، بلکه خودش نیز ملک مولایش است ، همان اشتباهی را مرتکب شده ایم ، که جبریها نسبت بافعال انسانها مرتکب شده اند ، و اگر بگوئیم مولایش به او خانه داده ، و او را مالک آن خانه ، و آن اموال کرده ، دیگر خودش مالکیت ندارد ، و مالک خانه مزبور همان برده است ، اشتباهی را مرتکب شده ایم که معتزله مرتکب شده اند .

و اگر بین هر دو ملک را جمع کنیم ، و بگوئیم هم مولی مالک است ، و هم بنده و برده ، چیزیکه هست ، مولی در یک مرحله مالک است ، و بنده در مرحله ای دیگر ، بعبارتی دیگر ، مولی در مقام مولویت خود باقی است ، و بنده هم در رقیت خود باقی است ، و اگر بنده از مولی چیزی بگیرد ، هر چند مالک است ، اما در ملک مالک ملکیت یافته ، در اینصورت (امر بین الامرین) را گرفته ایم ، چون هم مالک را مالک دانسته ایم ، و هم بنده را ، چیزیکه هست ملکی روی ملک قرار گرفته ، و این همان نظریه امامان اهل بیت علیهم السلام است که برهان عقلی هم بر آن قیام دارد .

و در احتجاج از جمله سئوالاتی که از عبایه بن ربیع اسدی ، نقل کرد ، که از امیرالمؤمنین علیه السلام کرده ، سئوالی است که وی از استطاعت کرده است ، و امیرالمؤمنین علیه السلام در پاسخ فرموده : آیا بنظر شما مالک این استطاعت تنها بنده است ، و هیچ ربطی به خدا ندارد؟ یا آنکه او و خدا هر دو مالکنند؟ عبایه بن ربیع سکوت کرد ، و نتوانست چیزی بگوید ، آنجناب فرمود : ای عبایه جواب بگو ، عبایه گفت : آخر چه بگوئیم ؟ یا امیرالمؤمنین ! فرمود : باید بگوئی قدرت تنها ملک خداست ، و بشر مالک آن نیست ، و اگر مالک آن شود ، به تملیک و عطای او مالک شده ، و اگر تملیک نکند ، آن نیز بمنظور آزمایش وی است ، و

در آنجا هم که تملیک می کند، چنان نیست که دیگر خودش مالک آن نباشد، بلکه در عین اینکه آنرا بتو تملیک کرده ، باز مالک حقیقیش خود اوست ، و بر هر چیز که تو را قدرت داده ، باز قادر بر آن هست (الخ).

حدیثی از امام هادی علیه السلام درباره افعال انسان و توضیح آن

مؤلف : معنای روایت با بیان گذشته ما روشن است .

و در کتاب شرح العقاید شیخ مفید آمده : که از امام هادی روایت شده ، که شخصی از آنجناب از افعال بندگان پرسید، که آیا مخلوق خداست ؟ یا مخلوق خود بندگان ؟ امام علیه السلام فرمود:

اگر خود خدا خالق افعال بندگان باشد، چرا از آنها بیزاری میجوید؟ و می فرماید: **(ان الله بریء من المشرکین)**، (خدا از مشرکین بیزار است)، و معلوم است که خدا از خود مشرکین بیزاری ندارد، بلکه از شرک و کارهای ناستوده شان بیزار است .

در توضیح این حدیث میگوئیم : افعال دو جهت دارند، یکی جهت ثبوت و وجود، و دوم جهت انتساب آنها به فاعل افعال ، از جهت اول ، متصف باطاعت و معصیت نیستند، و این اتصافشان از جهت دوم است ، که باین دو عنوان متصف میشوند، مثلاً عمل جفت گیری انسانها، چه در نکاح و چه در زنا یک عمل است ، و از نظر شکل با یکدگر فرقی ندارند، هر دو عمل دارای ثبوت و تحققند، تنها فرقی که در آن دو است ، این است که اگر بصورت نکاح انجام شود، موافق دستور خداست ، و چون همین عمل بصورت زنا انجام گیرد، فاقد آن موافقت است ، و همچنین قتل نفس حرام ، و قتل نفس در قصاص ، و نیز زدن یتیم از در ستمگری ، و زدن او از راه تاءدیب .

پس در تمامی گناهان میتوان گفت : از این جهت گناه است که فاعل آن در انجام آن ، جهت صلاحی ، و موافقت امری ، و سود اجتماعی در نظر نگرفته ، بخلاف آنکه همین افعال را بخاطر آن اغراض آورده باشد.

پس هر چه هست زیر سر فاعل است ، و خود فعل از نظر اینکه موجودی از موجودات است بد نیست ، چون بحکم آیه : (الله خالق كل شيء)، (خدا آفریدگار هر چیز است)، مخلوق خداست ، چون آن نیز چیزیست موجود، و ثابت ، و مخلوق خدا بد نمیشود، همچنین کلام امام علی^{علیه السلام} که فرمود: (هر چیزیکه نام چیز بر آن اطلاق شود، مخلوق است ، غیر از یک چیز آنهم خداست) تا آخر حدیث .

خلقت و حسن متلازمند و آنچه عمل را گناه می کند امری است عدمی

که اگر آن آیه و این روایت را با آیه : (الذی احسن کلشی - ع خلقه)، (آن خدائیکه خلقت هر چیز را نیکو کرد)، ضمیمه کنیم ، این نتیجه را می گیریم : که نه تنها فعل گناه بلکه هر چیزی همچنانکه مخلوق است ، بدین جهت که مخلوق است نیکو نیز هست ، پس خلقت و حسن با هم متلازمند، و هرگز از هم جدا نمیشوند.

در این میان خدای سبحان پاره ای افعال را زشت و بد دانسته ، و فرموده : (من جاء بالحسنة فله عشر امثالها، و من جاء بالسيئة فلا يجزي الا مثلها)، (هر کس عمل نیک آورد، ده برابر چون آن پاداش دارد، و هر کس عمل زشت مرتکب شود، جز مثل آن کیفر نمی بیند)، و بدلیل اینکه برای گناهان مجازات قائل شده ، می فهمیم گناهان مستند بآدمی است ، و با در نظر گرفتن اینکه گفتیم : وجوب و ثبوت افعال ، از خدا و مخلوق او است ، این نتیجه بدست می آید: که عمل گناه منهای وجودش که از خداست ، مستند بآدمی است ، پس می فهمیم که آنچه یک عمل را گناه می کند، امری است عدمی ، و جزء مخلوق های خدا نیست ، چون گفتیم اگر مخلوق بود حسن و زیبایی داشت .

خدایتعالی نیز فرموده : (ما اصاب من مصيبة في الارض ولا في انفسكم الا في كتاب من قبل ان نبراهها)، (هیچ مصیبتی در زمین و نه در خود شما نمی رسد، مگر آنکه قبل از قطعی شدن ، در کتابی موجود بود)، و نیز فرموده : (ما اصاب من مصيبة الا باذن الله ، و من يؤمن بالله ، يهد قلبه)، (هیچ مصیبتی نمیرسد، مگر به اذن خدا، و هر کس بخدا ایمان آورد، خدا قلبش را هدایت می کند)، و نیز فرموده : (ما اصابكم من مصيبة ، فيما كسبت ايديكم ، ويعفو عن كثير)، (آنچه مصیبت که به شما می رسد، بدست خود شما بشما می رسد، و خدا از

بسیاری گناهان عفو می کند)، و نیز فرموده: (ما اصابك من حسنه فمن الله، و ما اصابك من سيئه، فمن نفسك،) آنچه خیر و خوبی بتو می رسد از خدا است، و آنچه بدی بتو می رسد از خود تو است)، و نیز فرمود: (وان تصبهم حسنه، يقولوا: هذه من عند الله، و ان تصبهم سيئه، يقولوا هذه من عندك، قل: كل من عند الله، فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا)؟ (اگر پیش آمد خوشی برایشان پیش آید، میگویند این از ناحیه خدا است، و چون پیش آمد بدی بایشان برسد، میگویند: این از شئامت و نحوست تو است، بگو: همه پیش آمدها از ناحیه خداست، این مردم را چه می شود که هیچ سخنی به خرجشان نمیروند؟)،.

وقتی این آیات را بر رویهم مورد دقت قرار دهیم، می فهمیم که مصائب، بدیهای نسبی است، باین معنا که انسانیکه برخوردار از نعمتهای خدا، چون امنیت و سلامت، و صحت، و بی نیازی است، خود را واجد می بیند، و چون بخاطر حادثه ای آنرا از دست میدهد، آن حادثه و مصیبت را چیز بدی برای خود تشخیص میدهد، چون آمدن آن مقارن با رفتن آن نعمت، و فقد و عدم آن نعمت بود.

اینجاست که پای فقدان و عدم به میان می آید، و ما آنرا به حادثه و مصیبت نامبرده نسبت می دهیم، پس هر نازله و حادثه بد، از خداست، و از این جهت که از ناحیه خدا است، بد نیست، بلکه از این جهت بد می شود، که آمدنش مقارن با رفتن نعمتی از انسان واجد آن نعمت است، پس هر حادثه بد که تصور کنی، بدیش امری است عدمی، که از آن جهت منسوب بخدایتعالی نیست، هر چند که از جهتی دیگر منسوب بخدا است، حال یا باذن او و یا بنحوی دیگر.

حدیثی از امام رضا علیه السلام در اینکه آنچه مصیبت و بدی به انسان می رسد از

خوداوست

و در کتاب قرب الاسناد از بزنی روایت آمده ، که گفت : به حضرت رضا علیه السلام عرضه داشتم : بعضی از اصحاب ما قائل به جبرند ، و بعضی دیگر به استطاعت ، شما چه می فرمائی ؟ بمن فرمود : بنویس :

(خدایتعالی فرمود: ای پسر آدم ! آنچه تو برای خود میخواهی ، و می پنداری خواستت مستقلا از خودت است ، چنین نیست ، بلکه به مشیت من میخواهی ، و واجبات مرا با نیروی من انجام میدهی ، و بوسیله نعمت من است که بر نافرمانی من نیرو یافته ای ، این منم که تو را شنوا و بینا و نیرومند کردم ، **(ما اصابك من حسنه فمن الله ، و ما اصابك من سيئه فمن نفسك)** آنچه خیر و خوبی بتو می رسد از خداست ، و آنچه مصیبت و بدی می رسد از خود تو است ، و این بدان جهت است که من بخوبیها سزاوارتر از توام ، و تو به بدی ها سزاوارتر از منی ، باز این بدان جهت است که من از آنچه می کنم باز خواست نمی شوم ، و انسانها باز خواست می شوند، ای بزنی با این بیان همه حرفها را برایت گفتم ، هر چه بخواهی می توانی از آن استفاده کنی ، (تا آخر حدیث).

این حدیث و یا قریب بآن ، از طرق عامه و خاصه روایت شده ، پس از این حدیث هم استفاده کردیم : که از میان افعال آنچه معصیت است ، تنها بدان جهت که معصیت است بخدا نسبت داده نمیشود، و نیز این را هم فهمیدیم : که چرا در روایت قبلی فرمود: اگر خدا خالق گناه و بدیها بود، از آن بیزاری نمی جست ، و اگر بیزاری جسته ، تنها از شرک و زشتی های آنان بیزاری جسته ، (تا آخر حدیث).

احادیث دیگری از معصومین علیه و السلام درباره جبر و اختیار

و در کتاب توحید از امام ابی جعفر و امام ابی عبد الله علیه السلام، روایت آمده که فرمودند: خدای عز و جل نسبت بخلق خود مهربان تر از آنست که بر گناه مجبورشان کند، و آنگاه به جرم همان گناه جبری، عذابشان کند، و خدا قدرتمندتر از آنست که اراده چیزی بکند، و آن چیز موجود نشود، راوی می گوید: از آن دو بزرگوار پرسیدند: آیا بین جبر و قدر شق سومی هست؟ فرمودند: بله، شق سومی که وسیع تر از میانه آسمان و زمین است.

باز در کتاب توحید از محمد بن عجلان روایت شده، که گفت: به امام صادق علیه السلام عرضه داشتم: آیا خداوند امور بندگان را به خودشان واگذار کرده؟ فرمود: خدا گرامی تر از آنست که امور را بایشان واگذار نماید، پرسیدم: پس میفرمائی بندگان را بر آنچه میکنند مجبور کرده؟ فرمود: خدا عادل تر از آنست که بنده ای را بر عملی مجبور کند، و آنگاه بخاطر همان عمل عذاب کند.

و نیز در کتاب نام برده از مهزم روایت آورده، که گفت: امام صادق علیه السلام بمن فرمود: بمن بگو ببینم دوستان ما که تو آنانرا در وطن گذاشتی و آمدی، در چه مسائلی اختلاف داشتند: عرضه داشتم: در مسئله جبر و تفویض، فرمود: پس همین مسئله را از من پیرس، من عرضه داشتم: آیا خدایتعالی بندگان را مجبور بر گناهان کرده؟ فرمود: خدا بر بندگان خود قاهرتر از این است، عرضه داشتم: پس امور را به آنها تفویض کرده؟ فرمود: خدا بر بندگان خود قادرتر از این است پرسیدم: خوب، وقتی نه مجبورشان کرده؟ و نه واگذار بایشان نموده، پس چه کرده؟ خدا تو را اصلاح کند؟ (در اینجا راوی میگوید: امام دو بار یا سه بار دست خود را پشت و رو کرد، و مؤلف: معنای اینکه فرمود: (خدا بر بندگان قاهرتر از این است) این است که اگر قاهری

بخواهد کسی را بکاری مجبور کند، باید اینقدر قهر و غلبه داشته باشد که بکلی مقاومت نیروی فاعل را خنثی و بی اثر کند، تا در نتیجه شخص مجبور عملی را که او میخواهد بدون اراده خودش انجام دهد، و قاهرتر از این قاهر، کسی است که مقهور خود را وادار کند به اینکه عملی را که وی از او خواسته با اراده و اختیار خودش انجام دهد، و خلاصه آن عمل را بیاورد، بدون اینکه اراده و اختیارش از کار افتاده باشد، و یا اراده اش بر خلاف اراده قاهر و آمر بکار رود. و باز در کتاب توحید از امام صادق علیه السلام روایت آورده ، که فرمود: رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: کسیکه خیال کند خدا مردم را به سوء و فحشاء امر کرده ، بر خدا دروغ بسته است ، و کسیکه به پندارد که خیر و شر بغیر مشیت خدا صورت می گیرد خدا را از سلطنت خود بیرون کرده است .

دو روایت از کتاب طرائف درباره قضا و قدر الهی

و در کتاب طرائف است ، که روایت شده : حجاج بن یوسف نامه ای به حسن بصری ، و به عمرو بن عبید ، و به واصل بن عطاء ، و به عامر شعبی ، نوشت ، و از ایشان خواست تا آنچه درباره قضاء و قدر بایشان رسیده بنویسند . حسن بصری نوشت : بهترین کلامی که در این مسئله بمن رسیده ، کلامی است که از امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب علیه السلام شنیده ام ، که فرمود: آیا گمان کرده ای همان کسی که تو را نهی کرد، وادار کرده ؟ نه ، آنکه تو را به گناه وادار کرده ، بالا و پائین خود تو است ، و خدا از آن بیزار است .

و عمرو بن عبید نوشت : بهترین سخنی که در قضاء و قدر بمن رسیده ، کلامی است که از امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب علیه السلام شنیده ام ، و آن این است که فرمود: اگر دروغ و خیانت در اصل حتمی باشد، باید قصاص خیانتکار، ظلم و خیانتکار در قصاص مظلوم باشد.

و واصل بن عطاء نوشت : بهترین سخنی که در مسئله قضاء و قدر بمن رسیده ، کلام امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب است ، که فرموده : آیا خدا تو را براه راست دلالت می کند، آنوقت سر راه را بر تو می گیرد، که نتوانی قدمی برداری ؟

و شعبی هم نوشت بهترین کلامیکه در مسئله قضاء و قدر شنیده ام ، کلام امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب علیه السلام است که فرمود: هر عملی که دنبالش از خدا بخاطر آن عمل طلب مغفرت می کنی ، او از خود تو است ، و هر عملی که خدا را در برابر آن سپاس میگوئی ، آن عمل از خدا است .

چون این چهار نامه به حجاج بن یوسف رسید، و از مضمون آنها باخبر شد، گفت : همه این چهار نفر این کلمات را از سرچشمه ای زلال گرفته اند.

و در کتاب طرائف نیز روایت شده ، که مردی از جعفر بن محمد امام صادق علیه السلام از قضاء و قدر پرسید، فرمود: هر عملی که از کسی سر بزند، و تو بتوانی او را بخاطر آن عمل ملامت کنی ، آن عمل از خود آنکس است ، و آنچه نتوانی سرزنش کنی ، آن از خدایتعالی است ، خدایتعالی به بنده اش ملامت می کند، که چرا نافرمانی کردی ؟ و مرتکب فسق شدی ؟ چرا شراب خوردی ؟ و چرا زنا کردی ؟ اینگونه افعال مستند بخود بنده است ، و آن کارهائی که از بنده باز خواست نمیکند؟ مثلاً نمی گوید: چرا مریض شدی ؟ و چرا کوتاه قد شده ای ؟ و چرا سفید پوستی ؟ و یا چرا سیاه پوستی ؟ از خداست برای اینکه مریضی و کوتاهی و سفیدی و سیاهی کار خداست .

و در نهج البلاغه آمده : که شخصی از آنجناب از توحید و عدل پرسید، فرمود: توحید این است که درباره او توهم نکنی ، و عدل اینست که او را متهم نسازی .

طریق عدیده استدلال بر رد جبر و تفویض در روایات و اخبار

مؤلف: اخبار در مطالبی که گذشت بسیار زیاد است چیزیکه هست این عده از روایات که ما نقل کردیم، متضمن معانی سایر روایات هست، و اگر خواننده در آنچه نقل کردیم، دقت کند، خواهد دید که مشتمل بر طرق خاصه عدیده ای از استدلال است

یکی استدلال بخود امر و نهی و عقاب و ثواب، و امثال آن است، بر وجود اختیار، و اینکه نه جبری هست، و نه تفویضی، و این طریق استدلال در پاسخ امیرالمؤمنین علیه السلام بآن پیرمرد آمده بود، و آنچه را هم که ما از کلام خدایتعالی استفاده کردیم، قریب بهمان طریقه بود.

طریقه دوم استدلال به وقوع اموری است در قرآن کریم که با جبر و تفویض نمیسازد، یعنی اگر واقعا جبر و یا تفویض بود، آن امور در قرآن نمی آمد، مانند این مطلب که فرموده: (ملک آسمانها و زمین از آن خداست)، یا اینکه فرموده: (پروردگار تو ستمکار به بندگان نیست، **(و ما ربك بظلام للعبيد)**)، و یا اینکه فرموده: (بگو: خدا بکار زشت امر نمی کند، **(قل ان الله لا يامر بالفحشاء)**).

لکن ممکن است در خصوص آیه اخیر مناقشه کرد، و گفت: اگر فعلی از افعال برای ما انسانها فاحشه و یا ظلم باشد، همین فعل وقتی به خدا نسبت داده شود، دیگر ظلم و فاحشه خوانده نمیشود، پس از خدا هیچ ظلمی و فاحشه ای صادر نمی شود.

و لکن این مناقشه صحیح نیست، و صدر آیه با مدلول خود جواب آنرا داده، چون در صدر آیه می فرماید: **(و اذا فعلوا فاحشه، قالوا وجدنا عليها آباءنا، و الله امرنا بها)**، (و چون مرتکب فاحشه ای میشوند، میگویند: ما پدران خود را

دیدیم که چنین می کردند، و خدا ما را به آن عمل امر کرده)، و اشاره به کلمه بها - به آن (ما را ناگزیر می کند بگوئیم : نفی بعدی که می فرماید: (بگو خدا به فحشاء امر نمی کند)، نیز متوجه همان عمل فاحشه باشد، حال چه اینکه آنرا فاحشه بنامیم یا ننامیم .

طریقه سوم ، استدلال از جهت صفات است ، و آن این است که خدا با سمائی حسنی نامیده میشود، و به بهترین و عالیترین صفات متصف است ، صفاتی که با بودن آنها نه جبر صحیح است ، و نه تفویض ، مثلاً خدایتعالی قادر و قهار و کریم و رحیم است ، و این صفات معنای حقیقی و واقعیش در خدای سبحان تحقق نمی یابد، مگر وقتی که هستی هر چیزی از او، و نقص هر موجودی و فسادش مستند بخود آنموجود باشد، نه بخدا، همچنانکه در روایاتی که ما از کتاب توحید نقل کردیم نیز باین معنا اشاره شده بود.

طریقه چهارم ، استدلال به مثل استغفار، و صحت ملامت است ، چون اگر گناه از ناحیه بنده نباشد، استغفار او و ملامت خدا از او، معنا ندارد، زیرا بنا بر جبر، که همه افعال مستند بخدا میشود، دیگر فرقی میان فعل خوب و بد نیست ، تا ملامت بنده در کارهای بدش صحیح ، و در کارهای خوبش غیر صحیح باشد.

روایاتی که در تفسیر آیاتی که اضلال و اغواء و امثال آن را به خدا نسبت می دهد وارد شده است

البته در اینجا روایات دیگری نیز در تفسیر آیاتیکه اضلال ، و طبع ، و اغواء ، و امثال آنرا بخدا نسبت میدهد، وارد شده ، از آن جمله در کتاب عیون از حضرت رضا علیه السلام روایت شده که در تفسیر جمله : **(و ترکهم فی ظلمات لا یبصرون)**، فرموده : خدایتعالی آنطور که بندگان چیز را و یا کسی را و می گذارند، متصف به تحرک و واگذاری نمیشود، و خلاصه بنده اش را بدون جهت و نمی گذارد، بلکه وقتی میداند که بنده اش از کفر و ضلالت بر نمی گردد، دیگر یاری و لطف خود را از او قطع می کند، و افسار او را به گردنش انداخته ، به اختیار خودش و می گذارد.

و نیز در عیون از آنجناب روایت کرده ، که در ذیل جمله : **(ختم الله علی قلوبهم)**، فرموده : ختم همان طبع بر قلوب کفار است ، اما بعنوان مجازات بر کفرشان ، همچنانکه خودش در آیه ای دیگر فرمود: **(بل طبع الله علیها بکفرهم ، فلا یؤمنون الا قليلا)**، (بلکه خدا بخاطر کفرشان مهر بر دلهایشان زد، و در نتیجه جز اندکی ایمان نمی آورند).

و در مجمع البیان از امام صادق علیه السلام روایت کرده که در تفسیر جمله : **(ان الله لا یتحیی)** الخ ، فرموده : این سخن از خدا رد کسانی است که پنداشته اند: خدای تبارک و تعالی بندگان را گمراه می کند، و همو بخاطر ضلالتشان عذابشان می کند.

بحث فلسفی

شکی نیست در اینکه آنچه از حقایق خارجی که ما نامش را نوع می گذاریم ، عبارتند از چیزهاییکه افعال نوعیه ای دارند، یعنی همه افرادش یکنوع عمل می کنند، و آن انواع موضوع آن افعال شناخته شده اند، بعبارت روشن تر، ما وجود انواع ، و نوعیت ممتازه آنها را از طریق افعال و آثار آنها اثبات می کنیم ، و میگوئیم : این نوع غیر آن نوع است .

ما نخست از طریق حواس ظاهری و باطنی خود، افعال و آثار گوناگونی از موجودات گوناگون می بینیم ، و این حواس ما غیر از این افعال ، و ماورای آن ، چیز دیگری احساس نمیکند، چیزی که هست در مرحله دوم ، این افعال و آثار گوناگون را رده بندی نموده ، از راه قیاس و برهان برای هر دسته ای از آنها علت فاعلی خاصی اثبات نموده ، آن علت فاعلی را موضوع و منشاء آن آثار مینامیم .

و در مرحله سوم ، حکم می کنیم باینکه این موضوعات و این انواع ، با یکدیگر اختلاف دارند، چون افعال و آثارشان تا آنجا که برای ما محسوس است ، مختلفند، مثلا از آنجائیکه آثار و افعال انسان ، که یکی از موجودات خارجی است ، غیر آثار و افعال سایر انواع حیوانات است ، حکم می کنیم باینکه انسان غیر فلان حیوان است ، و آن حیوان غیر آن حیوان دیگر است ، بعد از اینکه این معنا را درک کردیم ، و از اختلاف آثار پی باختلاف مؤثرها، و فاعلها بردیم ، بار دیگر از اختلاف مؤثرها پی باختلاف آثار و خواص می بریم .

فعل اضطراری و فعل ارادی

و بهر حال افعالی که از موجودات خارج از وجود خود می بینیم ، نسبت به موضوعاتشان به یک تقسیم ابتدائی و اولی بدو قسم منقسم میشوند، اول فعلی که از طبیعت یک موجود سر می زند، بدون این که علم آن موجود در صدور آن فعل دخالتی داشته باشد، مانند رشد و نمو بدن ، و تغذی نباتات ، و حرکات اجسام ، چون سردی و روانی آب ، و سنگینی سنگ ، و امثال آن ، مانند سلامتی و مرض ، که اینگونه آثار و افعال برای ما محسوس هست ، و قائم بخود ما نیز میشود، بدون اینکه علم ما به آنها اثری در بود و نبود آنها دخالتی داشته باشد، بلکه تنها چیزیکه در بود و نبود آنها مؤثر است ، بود و نبود فاعل طبیعی آنها است .

قسم دوم فعلی است که اگر از فاعلش سر می زند، بدان جهت سر می زند که معلوم او است ، و علم فاعل بدان تعلق گرفته ، مانند افعال ارادی انسان ، و سایر موجودات دارای شعور.

و این قسم از افعال ، وقتی از فاعلش سر می زند، که علمش بدان تعلق گرفته باشد، یعنی آنرا تشخیص و تمیز داده باشد، پس علم به آن فعل آنرا از غیرش تمیز میدهد، و این تمیز و تعیین از این جهت صورت می گیرد، که فاعل انجام آن فعل را منطبق با کمالی از کمالات خود تشخیص میدهد، و خلاصه علم واسطه میان او و فعل او است .

چون فاعل هر چه باشد، هیچ فعلی را انجام نمیدهد، مگر آنکه کمال و تمامیت وجودش اقتضای آنرا داشته باشد، و بنابراین فعلی که از فاعل عالم سر می زند، از این جهت محتاج بعلم او است ، که علمش آن افعالی را که مایه کمال وی است از آن افعالی که مایه کمال او نیست جدا کند، و تشخیص دهد. و بهمین

جهت می بینیم ، انسان در آن افعالی که صورت علمیه متعددی ندارد بدون هیچ فکری و معطلی انجام میدهد مانند افعالی که از ملکات آدمی سر می زند، چون سخن گفتن ، که آدمی در سریع ترین اوقات ، هر حرف از حروف بیست و نه گانه را که لازم داشته باشد، انتخاب نموده ، و کنار هم می چیند، و از چند کلمه جمله ، و از چند جمله سخنی میسازد، بدون اینکه کمترین درنگی داشته باشد.

و نیز مانند افعالی که از ملکات ، بضمیمه اقتضائی از طبع سر می زند، چون نفس کشیدن ، که هم ملکه آدمی است ، و هم مقتضای طبع اوست ، و مانند افعالی که در حال غلبه اندوه ، و یا غلبه ترس ، و امثال آن از انسان سر می زند، که در هیچ یک از اینگونه کارها محتاج فکر و صرف وقت نیست ، برای اینکه بیش از یک صورت علمیه و ذهنیه و بیش از یک منطق با فعل خارجی ندارد، و در نتیجه فاعل هیچ حالت منتظره ای ندارد، که این کنم یا آن کنم ، و قهرا به سرعت انجام میدهد.

بخلاف افعالی که دارای چند صورت علمیه است ، که از میان آن چند صورت ، یکی یا واقعا، و یا بخیال فاعل ، مصداق کمال او است ، و بقیه کمال او نیست ، مانند خوردن قرص نان ، که برای شخص زید گرسنه کمال هست ، ولیکن احتمال هم دارد که نان مزبور سمی ، و یا مال مردم و یا آلوده و منفور طبع ، باشد، و یا دارو خوردن ، و راه رفتن ، و هر عملی دیگر.

که در مثال نان ، آدمی تروی و فکر می کند، تا یکی از آن عناوین را که گفتیم با خوردن نان منطبق است ترجیح دهد، که وقتی ترجیح داد بقیه عناوین از نظرش ساقط می گردد، و عنوان ترجیح یافته مصداق کمال او قرار گرفته ، بدون درنگ انجامش میدهد.

قسم اول از افعال را افعال اضطراری انسان مینامیم ، همانطور که سردی هندوانه و گرمی زنجبیل فعل اضطراری آنها است ، و قسم دوم را فعل ارادی ، مانند راه رفتن و سخن گفتن .

تقسیم فعل ارادی به اختیاری و اجباری

فعل ارادی هم که گفتیم با وساطت علم و اراده از فاعل سر می زند، به تقسیم دیگری بدو قسم منقسم میشود، برای اینکه در اینگونه افعال همواره فاعل خود را بر سر دو راهی بکنم یا نکنم می بیند، و ترجیح یکی از دو طرف انجام و ترک، گاهی مستند بخود فاعل است، بدون اینکه چیزی و یا کسی دیگر در این ترجیح دخالت داشته باشد، مانند گرسنه ای که در سر دو راهی بخورم یا نخورم، بعد از مقداری فکر و تروی، ترجیح میدهد که این نان موجود را نخورد، چون بنظرش رسیده که مال مردم است، و صاحبش اجازه نداده، لذا از دو طرف اختیار نگهداری آن نان را انتخاب می کند، و یا آنکه ترجیح میدهد آنرا بخورد.

و گاهی ترجیح یک طرف مستند به تاءثیر غیر است، مثل کسیکه از طرف جبار زوررداری مورد تهدید قرار گرفته، که باید فلان کار را بکند، و گر نه، تو را می کشم، او هم بحکم اجبار، آنکار را می کند، و با اراده هم می کند، اما انتخاب یکی از دو طرف کردن و نکردنش مستند بخودش نیست، چون اگر مستند بخودش بود، هرگز طرف کردن را ترجیح نمیداد، صورت اول را فعل اختیاری، و دوم را فعل اجباری مینامیم.

و خواننده عزیز اگر دقت کند، خواهد دید: که فعل اختیاری همانطور که گفتیم هر چند مستند به اجبار جبار است، و آن زورگو است که با اجبار و تهدیدش یکی از دو طرف اختیار را برای فاعل محال و ممتنع می کند، و برای فاعل جز یک طرف دیگر را باقی نمی گذارد، لکن این فعل اجباری نیز مانند فعل اختیاری سر نمی زند، مگر بعد از آنکه فاعل مجبور، جانب انجام دادن را بر جانب انجام ندادن ترجیح دهد، هر چند که شخص جابر به وجهی سبب شده

که او فعل را انجام دهد، ولیکن انجام فعل مادام که بنظر فاعل، بر ترک رجحان نیابد، واقع نمیشود، هر چند که این رجحان یافتنش، بخاطر تهدید و اجبار جابر باشد، بهترین شاهد بر این معنا وجدان خود آدمی است.

و از همین جا معلوم میشود: اینکه افعال ارادی را به دو قسم اختیاری و اجباری تقسیم می کنیم، در حقیقت تقسیم واقعی نیست، که آندو را دو نوع مختلف کند، که در ذات و آثار با هم مختلف باشند، چون فعل ارادی به منزله دو کفه ترازو است، که اگر در یکی از آنها سنگی نیندازند، بر دیگری رجحان پیدا نمی کند، فعل ارادی هم در ارادی شدنش بیش از این که رجحان علمی، یکطرف از انجام و یا ترک را سنگین کند، و فاعل را از حیرت و سرگردانی در آورد، چیز دیگری نمیخواهد، و این رجحان، در فعل اختیاری و اجباری هر دو هست.

چیزیکه هست در فعل اختیاری ترجیح یکی از دو طرف را خود فاعل میدهد، و آنهم آزادانه میدهد، ولی در فعل اجباری، این ترجیح را آزادانه نمیدهد، و این مقدار فرق باعث نمیشود که این دو فعل دو نوع مختلف شوند، و در نتیجه آثار مختلفی هم داشته باشند.

تفاوت بین فعل اختیاری و اجباری نیز در ضمن یک مثال

شخصی که در سایه دیواری دراز کشیده ، اگر ببیند که دیوار دارد برویش می ریزد، و خراب میشود، فوراً برخاسته ، فرار می کند، و اگر هم شخصی دیگر او را تهدید کند که اگر برنخیزی دیوار را بر سرت خراب می کنم ، باز برمی خیزد و فرار می کند، و در صورت اول فرار خود را اختیاری ، و در صورت دوم اجباری میدانند، با اینکه این دو فرار هیچ فرقی با هم ندارند، هر دو دارای ترجیحند، تنها فرقی که میان آن دو است ، اینست که ترجیح در فرار اول مستند بخود او است ، و در صورت دوم مستند به جبار است ، یعنی اراده جبار در آن دخالت داشته .

حال اگر بگوئیم همین فرق میان آن دو، کافی است که بگوئیم فعل اختیاری بر وفق مصلحت فاعل سر می زند، و به همین جهت مستوجب مدح و یا مذمت ، و ثواب و یا عقاب ، و یا آثاری دیگر است ، بخلاف فعل اجباری ، که فاعلش مستوجب مذمت ، و مدح ، و ثواب ، و عقاب ، نیست .

در پاسخ میگوئیم : درست است ، و همین فرق میان آن دو هست ، ولیکن بحث ما در این است که اختلاف این دو جور فعل ، اختلاف ذاتی نیست ، بلکه از نظر ذات یکی هستند، و این موارد اختلافیکه شما از آثار آن دو شمردی ، آثاریست اعتباری ، نه حقیقی و واقعی ، باین معنا که عقلاء برای اجتماع بشری کمالاتی در نظر می گیرند، و پاره ای از اعمال را موافق آن ، و پاره ای دیگر را مخالف آن میدانند، صاحب اعمال دسته اول را مستحق مدح و ثواب ، و صاحب اعمال دسته دوم را مستحق مذمت و عقاب میدانند، پس تفاوتی که در این دو دسته از اعمال است ، بر حسب اعتبار عقلی است ، نه اینکه ذات آن دو گونه اعمال مختلف باشد.

پس در نتیجه بحث از مسئله جبر و اختیار بحث فلسفی نیست ، چون بحث فلسفی تنها شامل موجودات خارجی ، و آثار عینی میشود، و اما اموری که بانحاء اعتبارات عقلائی منتهی میشود، مشمول بحث فلسفی و برهان عقلی نیست ، هر چند که آن امور در ظرف خودش ، یعنی در ظرف اعتبار معتبر و منشاء آثاری باشد، پس ناگزیر باید بحث از جبر و اختیار را از غیر راه فلسفه بررسی کنیم .

استدلال بر رد جبر و تفویض از طریق برهان علت

لذا میگوئیم: هیچ شکی نیست در اینکه هر ممکنی حادث و محتاج بعلت است، و این حکم با برهان ثابت شده، و نیز شکی نیست در اینکه هر چیز مادام که واجب نشده، موجود نمیشود، چون قبل از وجوب، هر چیزی دو طرف وجود و عدمش مانند دو کفه ترازو مساویند، و تا علتی طرف وجودش را تعیین نکند، و ترجیح ندهد، نسبتش به وجود و عدم یکسان است، و موجود نمیشود، و در چنین حالی فرض وجود یافتنش برابر است با فرض وجود یافتن بدون علت، و اینکه ممکن الوجود محتاج بعلت نباشد، و این خلف فرض و محال است.

پس اگر وجود چیزی را فرض کنیم، باید قبول کنیم که متصف بوجوب و ضرورت است، و این اتصافش باقی است مادام که وجودش باقی است، و نیز این اتصاف را از ناحیه علت خود گرفته است.

پس اگر عالم وجود را یکجا در نظر بگیریم، در مثل مانند سلسله زنجیری خواهد بود، که از حلقه هائی مترتب بر یکدیگر تشکیل یافته، و همه آن حلقه ها واجب الوجودند، و در آن سلسله هیچ جائی برای موجودی ممکن الوجود یافت نمیشود.

حال که این معنا روشن گردید، میگوئیم: این نسبت وجوبی از نسبت معلول بعلت تامه خود سرچشمه گرفته، چه اینکه آن علت بسیط باشد، و یا از چند چیز ترکیب یافته باشد، مانند علل چهارگانه مادی و صوری و فاعلی و غائی، و نیز شرائط و معدات.

و اما اگر معلول نامبرده را با بعضی از اجزاء علت، و یا با هر چیز دیگرکه فرض شود، بسنجیم، در اینصورت باز نسبت آن معلول نسبت امکان خواهد

بود، چون این معنا بدیهی است که اگر در این فرض هم نسبت ضرورت و وجوب باشد، معنایش این میشود که پس وجود علت تامه زیادی است، و مورد حاجت نیست، با اینکه ما آنرا علت تامه فرض کردیم، و این خلف فرض است و محال.

ضرورت و امکان ، دو نظام عالم طبیعی و انطباق آندو با فعل اختیاری

انسان

پس بر روی هم عالم طبیعی ما، دو نظام ، و دو نسبت هست ، یکی نظام وجوب و ضرورت ، و یکی نظام امکان ، نظام وجوب و ضرورت گسترده بر سرپای علت های تامه ، و معلولهای آنها است ، و در تک تک موجودات این نظام ، چه در تک تک اجزاء این نظام امری امکانی به هیچ وجه یافت نمیشود، نه در ذاتی و نه در فعلی از افعال آن .

دوم نظام امکان است ، که گسترده بر ماده ، و صورتهائی است که در قوه ماده و استعداد آن نهفته شده ، و نیز آثاریکه ممکن است ماده آنرا بپذیرد، حال که این معنا روشن شد، میگوئیم : فعل اختیاری آدمی هم که یکی از موجودات این عالم است ، اگر نسبت بعلت تامه اش که عبارت است از خود انسان ، و علم ، و اراده او، و وجود ماده ای که آن فعل را می پذیرد، و وجود تمامی شرائط زمانی و مکانی ، و نبودن هیچیک از موانع ، و بالاخره فراهم بودن تمامی آنچه را که این فعل در هست شدنش محتاج بدانست ، بسنجیم ، البته چنین فعلی ضروری و واجب خواهد بود، یعنی دیگر نبودنش تصور ندارد، و اما اگر تنها با بود انسان سنجیده شود، البته معلوم است که جز امکان نسبتی نخواهد داشت ، و جز ممکن الوجود نخواهد بود، برای اینکه انسان ، جزئی از اجزاء علت تامه آنست .

بعد از آنچه گفته شد میگوئیم : اینکه هستی هر چیزی محتاج بعلت است ، و در جای خود مسلم شده ، جهتش این است که وجود (که مناط جعل است)، وجود امکانی است ، یعنی بحسب حقیقت صرف رابط است ، و از خود استقلال ندارد، و لذا مادام که این رابط و غیر مستقل سلسله اش بوجودی مستقل بالذات

منتهی نشود، سلسله فقر و فاقه نیز منقطع نمی گردد، و همچنان هر حلقه اش بحلقه ای دیگر، تا علت آن باشد.

از اینجا این معنا نتیجه گیری میشود، که اولاً صرف اینکه یک معلول مستند بعلت خود باشد، باعث نمیشود که از علتی واجب الوجود بی نیاز شود، چون گفتیم تمامی موجودات یعنی علت و معلولهای مسلسل، محتاجند بعلتی واجب، و گر نه این سلسله و این رشته پایان نمی پذیرد.

و ثانیاً این احتیاج از آنجا که از حیث وجود است، لاجرم احتیاج در وجود با حفظ تمامی خصوصیات وجودی، و ارتباطش با علل و شرائط زمانی و مکانی و غیره، خواهد بود.

همانطوری که وجود انسان مستند به اراده الهی است افعال او نیز مستند الوجود با اراده الهی است

پس با این بیان دو مطلب روشن گردید، اول اینکه همانطور که خود انسان مانند سایر ذوات طبیعی، وجودش مستند باراده الهی است، همچنین افعالش نیز مانند افعال سایر موجودات طبیعی، مستند الوجود باراده الهی است، پس اینکه معتزله گفته اند: که وجود افعال بشر مرتبط و مستند بخدای سبحان نیست، از اساس باطل و ساقط است.

و این استناد از آنجا که استنادی وجودی است، لاجرم تمامی خصوصیات وجودی که در معلول هست، در این استناد دخیلند، پس هر معلول با حد وجودی که دارد، مستند بعلت خویش است، در نتیجه همانطور که یک فرد از انسان با تمامی حدود وجودیش، از پدر، و مادر، و زمان، و مکان، و شکل، و اندازه، کمی، و کیفی، و سایر عوامل مادیش، مستند بعلت اولی است،

همچنین فعل انسان هم با تمامی خصوصیات وجودیش مستند بهمان علت اولی است .

بنابراین فعل آدمی اگر مثلاً بعلت اولی و اراده ازلی و واجب او، منسوب شود، باعث نمیشود که اراده خود انسان در تاءثیرش باطل گردد، و بگوئیم: که اراده او هیچ اثری در فعلش ندارد، برای اینکه اراده واجبه علت اولی، تعلق گرفته است باینکه فعل نامبرده از انسان نامبرده با اراده و اختیارش صادر شود، و با این حال اگر این فعل در حال صدورش بدون اراده و اختیار فاعل صادر شود، لازم می آید که اراده ازلی خدای تعالی از مرادش تخلف پذیرد، و این محال است .

پس این نظریه جبری مذهببان از اشاعره که گفته اند: تعلق اراده الهی بافعال ارادی انسان باعث میشود که اراده خود انسان از تاءثیر بیفتد، کاملاً فاسد و بی پایه است، پس حق مطلب و آن مطلبی که سزاوار تصدیق است، این است که افعال انسانی یک نسبتی با خود آدمی دارد، و نسبتی دیگر با خدایتعالی، و نسبت دومی آن، باعث نمیشود که نسبت اولیش باطل و دروغ شود، چون این دو نسبت در عرض هم نیستند، بلکه در طول همدند.

رد نظر فلاسفه مادی که جبر را به تمام نظام طبیعی راه داده اند

مطلب دوم که از بیان گذشته روشن گردید، اینست که افعال همانطور که مستند بعلت تامه خود هستند، (و اگر فراموش نکرده باشید، گفتیم: این نسبت ضروری و وجوبی است، مانند نسبت سایر موجودات بعلت تامه خود) همچنین مستند به بعضی از اجزاء علت تامه خود نیز هستند، مانند انسان که یکی از اجزاء علت تامه فعل خویش است، و اگر فراموش نکرده باشید گفتیم: نسبت هر چیز به جزئی از علت تامه اش، نسبت امکان است، نه ضرورت، و وجوب، پس صرف اینکه فعلی از افعال بملاحظه علت تامه اش ضروری الوجود، و واجب باشد، مستلزم آن نیست، که از لحاظی دیگر ممکن الوجود نباشد، زیرا هر دو نسبت را دارد، و این دو نسبت با هم منافات ندارند، که بیانش گذشت.

پس اینکه مادیین از فلاسفه عصر حاضر، مسئله جبر را به سرپای نظام طبیعی راه داده، و انسان را مانند سایر موجودات طبیعی مجبور دانسته اند، راه باطلی رفته اند، زیرا حق اینست که حوادث هر چه باشد، اگر با علت تامه اش لحاظ شود، البته واجب الوجود است، و فرض عدم در آن راه ندارد، ولی اگر همان حوادث، با بعضی از اجزاء علتش، مثلاً با ماده اش، به تنهایی، سنجیده شود البته ممکن الوجود خواهد بود، و همین دو لحاظ نیز در اعمال انسانها ملاک هستند، و انسان بخاطر لحاظ دوم، هر عملی را انجام میدهد اساس عملش امید، و تربیت و تعلیم و امثال آن است و اگر فعل او از واجبات و ضروریات بود، دیگر معنا نداشت بامید چیزی عملی انجام دهد، و یا کودکی را تعلیم و تربیت داده، درختی را پرورش دهد، و این خود از واضحات است.

آیات 28 - 29 بقره

کیف تکفرون بالله و کنتم اموتا فاحیاکم ثم یمیتکم ثم یحییکم ثم الیه
ترجعون - 28 هو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعا ثم استوی الی السماء
فسویهن سبع سموت و هو بکل شیء علیم - 29.

ترجمه آیات

شما که مردگان بودید و خدا جانتان بداد و بار دیگرتان می میراند و باز
جانتان می دهد و باز سوی او بر می گردید چگونه منکر او میشوید ⁽²⁸⁾
او است که هر چه در زمین هست یکسره برای شما آفرید سپس بآسمان
پرداخت و هفت آسمان بیا ساخت و بهمه چیز دانا است ⁽²⁹⁾

بیان

در این آیات برای بار دوم به آغاز کلام برگشته ، چون خدایتعالی بعد از آنکه در اول سوره بیاناتی کرد با آیه : **(یا ایها الناس اعبدوا ربکم)** تا چند آیه آن بیان را بطور خلاصه توضیح داد، و این آیات همان را بطور تفصیل توضیح میدهد، که ابتداء این تفصیل جمله : **(کیف تکفرون بالله)** است ، و آخر آن دوازده آیه بعد است .

در این آیات حقیقت انسانرا، و آنچه را که خدا در نهاد او به ودیعه سپرده ، بیان می کند، ذخائر کمال ، و وسعت دائره وجود او، و آن منازل که این موجود در مسیر وجود خود طی می کند، یعنی زندگی دنیا، و سپس مرگ ، و بعد از آن زندگی برزخ ، و سپس مرگ ، و بعد زندگی آخرت ، و سپس بازگشت بخدا، و اینکه این منزل آخرین منزل در سیر آدمی است ، خاطر نشان میسازد.

و در خلال این بیان پاره ای از خصائص و مواهب تکوین و تشریع را، که خداوند تعالی آدمی آنرا بدان اختصاص داده ، بر می شمارد، و می فرماید: انسان مرده ای بی جان بود، خدا او را زنده کرد، و همچنان او را می میراند، و زنده می کند، تا در آخر بسوی خود باز گرداند، و آنچه در زمین است برای او آفریده ، آسمانها را نیز برایش مسخر کرد، و او را خلیفه و جانشین خود در زمین ساخت ، و ملائکه خود را بسجده بر او وادار نمود، و پدر بزرگ او را در بهشت جای داده ، و درب توبه را برویش بگشود، و با پرستش خود و هدایتش او را احترام نموده بشاء او عنایت فرمود، سیاق آیه **(کیف تکفرون بالله)** ، و کنتم امواتا فاحیاکم) همین اعتنای بشاء انسانها را می رساند، چون سیاق ، سیاق گلایه و امتنان است .

مراد از دو مرگ و دو حیات

(کیف تکفرون بالله و کنتم امواتا)؟ الخ ، این آیه از نظر سیاق نزدیک به آیه : (قالوا ربنا امتنا اثنتین ، و احييتنا اثنتین ، فاعترفنا بذنوبنا، فهل الى خروج من سبيل)؟ پروردگارا دو نوبت ما را میراندی ، و دو بار زنده کردی ، پس اینک به گناهان خود اعتراف می کنیم ، پس آیا هیچ راهی بسوی برون شدن هست ؟)، میباشد، و این از همان آیاتی است که با آنها بر وجود عالمی میانه عالم دنیا و عالم قیامت ، بنام برزخ ، استدلال میشود، برای اینکه در این آیات ، دو بار مرگ برای انسانها بیان شده ، و اگر یکی از آن دو همان مرگی باشد که آدمی را از دنیا بیرون می کند، چاره ای جز این نیست که یک اماته دیگر را بعد از این مرگ تصویر کنیم ، و آن وقتی است که یک زندگی دیگر، میانه دو مرگ یعنی مردن در دنیا برای بیرون شدن از آن ، و مردن برای ورود به آخرت ، یک زندگی دیگر فرض کنیم و آن همان زندگی برزخی است .

و این استدلال تمام است ، که بعضی از روایات هم بدان اهمیت داده ، و ای بسا کسانی که این استدلال را نپذیرفته اند، و در پاسخ کسی که پرسیده : پس معنای این دو آیه (کیف تکفرون الخ)، و (قالوا ربنا الخ) چیست ؟ گفته اند (از آنجا که هر دو یک سیاق دارند، و دلالت بر دو مرگ و دو حیات دارند، و آیه اولی ظاهر در این است که مراد از موت اول حال آدمی قبل از نفخ روح در او، و زنده شدن در دنیا است ، لاجرم موت و حیات در هر دو آیه را حمل بر موت قبل از زندگی دنیا، و حیات در دنیا می کنیم ، و موت و حیات دوم را در هر دو حمل بر موت در دنیا و زندگی در آخرت مینمائیم ، و مراد از مراتبی که در آیه دوم است ، همان مراتبی است که آیه اول بدان اشاره نموده ، پس دلالت آن بر مسئله برزخ هیچ معنا ندارد) و لکن این حرف خطا است .

برای اینکه سیاق دو آیه مختلف است ، در آیه اول یک مرگ و یک اماته و دو احیاء مورد بحث واقع شده ، و در آیه دوم دو اماته و دو احیاء آمده ، و معلوم است که اماته بدون زندگی قبلی تصور و مصداق ندارد، باید کسی قبلاً زنده باشد تا او را بمیرانند، بخلاف موت که بر هر چیزیکه زندگی بخود نگرفته صدق می کند، مثلاً میگوئیم زمین مرده ، یا سنگ مرده ، یا امثال آن .

پس موت اول در آیه اول غیر اماته اول در آیه دوم است ، پس ناگزیر آیه دوم یعنی آیه : **(امتنا اثنتین و احییتنا اثنتین)**، دو بار ما را میراندی و دو بار زنده کردی)، را باید طوری معنا کنیم که دو مرگ بعد از دو زندگی صادق آید، و آن اینست که میراندن اولی میراندن بعد از تمام شدن زندگی دنیا است ، و احیاء اول زنده شدن بعد از آن مرگ ، یعنی زنده شدن در برزخ ، و میراندن و زنده شدن دوم ، در آخر برزخ ، و ابتداء قیامت است .

ثبوت برزخ و تغییر و تحول در وجود انسان از تقص بسوی کمال در آیات

قرآنی

و اما در آیه مورد بحث دو تا میراندن نیامده ، تنها یک مرگ و یک زنده کردن و یک میراندن و یک زنده کردن ، و سپس بازگشت بخدا آمده ، فرمود: (و کنتم امواتا، فاحیاءکم ، ثم یمیتکم ، ثم یحییکم ، ثم الیه ترجعون)، شما مرده بودید، خدا زنده تان کرد، و سپس شما را می میراند، و آنگاه زنده میکند، و پس از چندی بسوی او باز گردانده می شوید) و اگر در این آیه بعد از جمله (ثم یحییکم) فرموده بود: (و الیه ترجعون)، معنا این میشد، که سپس شما را زنده می کند، و بسویش باز گردانده می شوید، ولکن اینطور نفرمود، بلکه کلمه (ثم) را در جمله دوم بکار برد، و معمولا این کلمه در جائی بکار می رود که فاصله ای در کار باشد، همچنانکه ما آنرا معنا کردیم به (پس از چندی بسوی او باز می گردید)، و همین خود مؤید آیه دوم در دلالت بر ثبوت برزخ است ، چون می فهماند بین زنده شدن ، و بین بازگشت بسوی خدا، زمانی فاصله میشود، و این فاصله همان برزخ است .

(و کنتم امواتا) این جمله حقیقت انسان را از جهت وجود بیان می کند، و می فرماید وجود انسان وجودی است متحول ، که در مسیر خود از نقطه تقص بسوی کمال می رود، و دائما و تدریجا در تغییر و تحول است ، و خلاصه راه تکامل را مرحله بمرحله طی می کند، قبل از اینکه پا به عرصه دنیا بگذارد مرده بود، (چون جزو کره زمین بود)، آنگاه به احیاء خدا حیاة یافت ، و سپس همچنان با میراندن خدا و احیاء او تحول می یافت .

و این را در جائی دیگر چنین بیان کرده : (و بدا خلق الانسان من طین ، ثم جعل نسله من سلاله من ماء مهین ، ثم سواه و نفخ فيه من روحه)، آغاز کرد

خلقت انسان را از گل ، سپس نسل او را از چکیده ای از آبی بی مقدار کرد، و سپس او را انسان تمام عیار نموده ، از روح خود در او بدمید) و نیز در جای دیگر فرموده : (ثم انشاناه خلقا آخر، فتبارك الله احسن الخالقين)، سپس او را خلقتی دیگر کرد، پس مبارک است خدا که بهترین خالق است)، و نیز فرموده : (وقالوا: اء اذا ضللنا في الارض ، اء انا لفي خلق جديد؟ بل هم بلقاء ربهم كافرون ، قل : يتوفىكم ملك الموت الذی و کل بکم)، منکرین معاد از تعجب پرسیدند: آیا بعد از آنکه خاک شدیم ، و در زمین گم گشتیم ، دوباره خلقتی جدید بخود می گیریم ؟ و اینان هیچ دلیلی بر گفتار خود ندارند، و منشاء این استبعادشان تنها اینست که منکر لقاء پروردگار خویشند، بگو شما در زمین گم نمیشوید، بلکه آن فرشته که موکل بر شما است شما را بدون کم و کاست تحویل می گیرد)، و نیز فرموده : (منها خلقناکم ، و فیها نعیدکم ، و منها نخرجکم تارة اخرى)، ما شما را از زمین درست کردیم ، و دوباره تان بزمین بر می گردانیم ، و آنگاه باری دیگر از زمین بیروتتان می آوریم).

صراط انسان در مسیر وجودش و وسعت شعاع عمل او در عالم

و این آیات بطوریکه ملاحظه می فرمائید، و انشاءالله توضیح بیشتر هر یک را در جای خودش خواهید دید، دلالت می کند بر اینکه انسان جزئی از اجزاء کره زمین است، و از آن جدا نمیشود، و مباین آن نیست، چیزیکه هست از همین زمین نشو نموده، شروع به تطور نموده، مراحل خود را طی می کند، تا می رسد به آن جایی که خلقتی غیر زمین و غیر مادی میشود، و این موجود غیر مادی عینا همان است که از زمین نشو کرد، و خلقتی دیگر شد، و باین کمال جدید تکامل یافت، آنگاه وقتی باین مرحله رسید فرشته مرگ او را از بدنش می گیرد، و بدون کم و کاست می گیرد، و سپس این موجود بسوی خدای سبحان بر می گردد، این صراط و راه هستی انسان است.

از سوی دیگر تقدیر الهی انسان را طوری ریخته گری کرده، که با سائر موجودات زمینی و آسمانی، یعنی از عناصر بسیطه گرفته تا نیروئی که از آن عناصر برمی خیزد، و نیز از مرکبات آن، از حیوان گرفته، تا نبات و معدن و غیر آن، از آب و هوا و نظائر آنها، مرتبط و پیوسته باشد، و نیز تمامی موجودات طبیعی را طوری ریخته، که با موجودات دیگر مرتبط بوده باشد، این در آنها، و آنها در این، اثر بگذارند، تا باین وسیله هستی خود را ادامه دهند. چیزیکه هست، اثر انسان در سایر موجودات بیشتر، و دامنه تاءثیرش در آنها وسیع تر است.

برای اینکه این موجود چند وجبی، علاوه بر اینکه با سایر موجودات طبیعی اختلاط و آمیزش دارد، و چون آنها قرب و بعد، و اجتماع و افتراق دارد، و برای رسیدن بمقاصد ساده طبیعیش در آنها تصرفاتی ساده دارد، از آنجا که مجهز به فکر و ادراک است، تصرفاتی عجیب نیز دارد، که سایر موجودات

آنگونه تصرفات را ندارند، آری او سایر موجودات را تجزیه می کند، و اجزایش را از هم جدا میسازد، و از ترکیب چند موجود طبیعی چیزها درست می کند، موجود درستی را فاسد، و فاسد را درست می کند، بطوریکه هیچ موجودی نیست مگر آن که در تحت تصرف انسان قرار می گیرد، زمانی آنچه طبیعت از ساختنش عاجز است، او برای خود میسازد، و کار طبیعت را می کند، و زمانی دیگر برای جلوگیری از طبیعت بجنگ با آن برمی خیزد.

و کوتاه سخن آنکه: انسان برای هر غرضی که دارد از هر چیزی استفاده می کند، و آنرا بخدمت خود می گیرد، و لایزال گذشت زمان هم این موجود عجیب را در تکثیر تصرفات، و عمیق تر ساختن نظریه هایش تاءیید می کند، تا آنکه خداوند با کلمات خود حق را محقق سازد، و صدق کلام عزیزش را که فرمود: **(و سخر لکم ما فی السماوات و ما فی الارض جمیعاً منه)**، (برای شما آنچه در آسمانها و آنچه در زمین است مسخر کرد، در حالیکه همه اش از اوست)، نشان دهد، و همچنین صدق آن گفتار دیگرش را، که فرمود: **(ثم استوی الی السماء)**، (سپس با آسمان پرداخت)، چون با در نظر گرفتن اینکه این کلام در مقام امتنان است، از آن بر می آید که استواء خدا بر آسمان نیز برای انسان بوده، و اگر آنرا هفت آسمان قرار داد، نیز بخاطر این موجود در دانه بوده است، (در اینجا خواننده عزیز را سفارش می کنم در این باره بیشتر دقت بفرماید).

پس صراط انسان در مسیر وجودش را فهمیدیم، و این وسعت شعاع عمل انسان در تصرفاتش در عالم کون، همان است که خدای سبحان نیز آنرا بیان نموده، که از کجا آغاز میشود، و بکجا ختم می گردد؟.

مبداء حیات دنیوی انسان

چیزیکه هست قرآن کریم همانطور که احیانا مبداء حیات دنیوی انسان را که از آن شروع نموده ، عالم طبیعت و کون شمرده ، و هستیش را مرتبط با آن معرفی می کند، در عین حال آنرا مرتبط با پروردگار متعال نیز میداند، و می فرماید: **(و قد خلقتک من قبل ، و لم تک شیئا)**، (من تو را از پیش آفریدم ، در حالیکه چیزی نبودی)، و نیز می فرماید: **(انه هو یبدی ء و یعید)**، (بدرستی که او است که آغاز می کند، و در خاتمه برمی گرداند).

پس انسان که مخلوقی است تربیت یافته در گهواره تکوین ، و از پستان صنع و ایجاد ارتضاع نموده ، در سیر وجودیش تطور دارد، و سلوک او همه با طبیعت مرده مرتبط است ، از نظر فطرت و ابداع مرتبط بامر خدا و ملکوت او است ، آن امری که درباره اش فرمود: **(انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون)**، (امر او وقتی چیزی را اراده کند، این است که بگوید: باش ، پس آن چیز موجود شود)، و نیز فرموده : **(انما قولنا لشی ء، اذا اردناه ، ان نقول له کن فیکون)**، (تنها سخن ما بچیزی که بخواهیم موجود شود: این است که بآن بگوئیم : باش پس میباشد).

دو طریق سعادت و شقاوت در مسیر رجعت بسوی خدا

این از جهت آغاز خلقت بشر و پیدایشش در نشئه دنیا، و اما از جهت عود و برگشتش بسوی خدا، قرآن کریم صراط آدمی را منشعب بدو طریق میداند، طریق سعادت، و طریق شقاوت، و طریق سعادت را نزدیک ترین طریق، (یعنی خط مستقیم) دانسته، که برفیع اعلی منتهی میشود، و این طریق لایزال انسان را بسوی بلندی و رفعت بالا می برد تا وی را به پروردگارش برساند، بخلاف طریق شقاوت، که آنرا راهی دور، و منتهی باسفل سافلین، (پست ترین پستیها) معرفی می کند، تا آنکه به رب العالمین منتهی شود، و خدا در ماورای صاحبان این طریق ناظر و محیط بر آنان است، که بیان این معنا در ذیل جمله: (اهدنا الصراط المستقیم) در سوره فاتحه گذشت.

این بود اجمال گفتار در صراط انسان، و اما تفصیل آن درباره زندگیش قبل از دنیا، و در دنیا، و بعد از دنیا، بزودی هر یک در جای خود خواهد آمد (انشاء الله).

چیزیکه تذکرش لازم است، اینست که: خواننده منتظر آن نباشد که در این کتاب به اسرار انسانها در این سه نشئه آگاه شود چون قرآن کریم در این سه مرحله، تنها آن مقدار را که مربوط بهدایت بشر، و ضلالت او، و سعادت و شقاوتش میشود بیان داشته، و اما مطالب پائین تر از آن را مسکوت گذاشته است.

(فسویهن سبع سماوات) بحث پیرامون کلمه (سما)، در سوره حم سجده انشاءالله خواهد آمد.

آیات 30 - 33 بقره

و اذ قال ربك للملكه انى جاعل فى الارض خليفه قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال انى اعلم ما لا تعلمون -
30 و علم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملكه فقال انبئونى باسماء هؤلاء ان كنتم صدقين - 31 قالوا سبحنك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم -
32 قال يا آدم انبئهم باسمائهم فلما انباه باسمائهم قال الم اقل لكم انى اعلم غيب السموت و الارض و اعلم ما تبدون و ما كنتم تكتمون - 33.

ترجمه آیات

و چون پروردگارت به فرشتگان گفت: من میخواهم در زمین جانشینی بیافرینم گفتند: در آنجا مخلوقی پدید می آوری که تباهی کنند و خونها بریزند؟ با اینکه ما تو را بپاکی می ستائیم و تقدیس میگوئیم؟ گفت من چیزها میدانم که شما نمیدانید⁽³⁾ و خدا همه نامها را بآدم پیاموخت پس از آن همه آنانرا بفرشتگ ان عرضه کرد و گفت اگر راست میگوئید مرا از نام اینها خبر دهید⁽³¹⁾ گفتند تورا تنزیه می کنیم ما دانشی بما آموخته ای نداریم که دانای فرزانه تنها توئی⁽³²⁾ گفت ای آدم، فرشتگان را از نام ایشان آگاه کن و چون از نام آنها آگاهشان کرد گفت مگر بشما نگفتم که من نهفته های آسمان و زمین را میدانم، آنچه را که شما آشکار کرده اید و آنچه را پنهان میداشتید میدانم⁽³³⁾.

سؤال ملائکه از خداوند درباره استخلاف انسان

بیان

این آیات متعرض آن فرضی است که بخاطر آن انسان بسوی دنیا پائین آمد، و نیز حقیقت خلافت در زمین، و آثار و خواص آنرا بیان می کند، و این مطلب بر خلاف سائر داستانهای که در قرآن آمده، تنها در یک جا آمده است، و آن همین جا است.

(واذ قال ربك) الخ، بزودی سخنی در معنای گفتار خدایتعالی، و همچنین گفتار ملائکه و شیطان انشاءالله در جلد چهارم فارسی این کتاب خواهد آمد.

(قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء؟ ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) پاسخی که در این آیه از ملائکه حکایت شده، اشعار بر این معنا دارد، که ملائکه از کلام خدایتعالی که فرمود: میخواهم در زمین خلیفه بگذارم، چنین فهمیده اند که این عمل باعث وقوع فساد و خونریزی در زمین میشود، چون میدانسته اند که موجود زمینی بخاطر اینکه مادی است، باید مرکب از قوای غضبی و شهوی باشد، و چون زمین دار تزاحم و محدود الجهات است، و مزاحمت در آن بسیار میشود، مرکباتش در معرض انحلال، و انتظامهایش و اصلاحاتش در مظنه فساد و بطلان واقع میشود، لاجرم زندگی در آن جز بصورت زندگی نوعی و اجتماعی فراهم نمیشود، و بقاء در آن بحد کمال نمی رسد، جز با زندگی دسته جمعی، و معلوم است که این نحوه زندگی بالاخره به فساد و خونریزی منجر میشود.

در حالیکه مقام خلافت همانطور که از نام آن پیداست، تمام نمیشود مگر به اینکه خلیفه نمایشگر مستخلف باشد، و تمامی شئون وجودی و آثار و احکام و

تدابیر او را حکایت کند، البته آن شئون و آثار و احکام و تدابیری که بخاطر تامین آنها خلیفه و جانشین برای خود معین کرده .

و خدای سبحان که مستخلف این خلیفه است ، در وجودش مسمای به اسماء حسنی ، و متصف بصفات علیائی از صفات جمال و جلال است ، و در ذاتش منزّه از هر نقصی ، و در فعلش مقدس از هر شر و فساد است ، **(جَلت عظمته)**.

و خلیفه ای که در زمین نشو و نما کند، با آن آثاریکه گفتیم زندگی زمینی دارد، لایق مقام خلافت نیست ، و با هستی آمیخته با آنهمه نقص و عیبش ، نمیتواند آئینه هستی منزّه از هر عیب و نقص ، و وجود مقدس از هر عدم خدائی گردد، بقول معروف (تراب کجا؟ و رب الارباب کجا؟).

و این سخن فرشتگان پرسش از امری بوده که نسبت به آن جاهل بوده اند، خواسته اند اشکالی را که در مسئله خلافت یک موجود زمینی بذهنشان رسیده حل کنند، نه اینکه در کار خدایتعالی اعتراض و چون و چرا کرده باشند.

بدلیل این اعترافی که خدایتعالی از ایشان حکایت کرده ، که دنبال سؤال خود گفته اند: **(انک انت العلیم الحکیم)**، **(تنها دانای علی الاطلاق و حکیم علی الاطلاق توئی)**، چون این جمله با حرف (ان) که تعلیل را آماده می کند آغاز شده ، می فهماند که فرشتگان مفاد جمله را مسلم می دانسته اند، (دقت بفرمائید).

پس خلاصه کلام آنان به این معنا برگشت می کند که : خلیفه قرار دادن تنها باین منظور است که آن خلیفه و جانشین با تسبیح و حمد و تقدیس زبانی ، و وجودیش ، نمایانگر خدا باشد، و زندگی زمینی اجازه چنین نمایشی باو نمیدهد، بلکه بر عکس او را بسوی فساد و شر می کشاند.

از سوی دیگر، وقتی غرض از خلیفه نشانیدن در زمین ، تسبیح و تقدیس
بآن معنا که گفتیم حکایت کننده و نمایشگر صفات خدائی تو باشد، از تسبیح و
حمد و تقدیس خود ما حاصل است ، پس خلیفه های تو مائیم ، و یا پس ما را
خلیفه خودت کن ، خلیفه شدن این موجود زمینی چه فایده ای برای تو دارد؟.
خدایتعالی در رد این سخن ملائکه فرمود: **(انی اعلم ما لا تعلمون، و علم
آدم الاسماء کلها) ..**

عمومیت خلافت انسان و اینکه منظور از خلافت در آیه جانشینی خدا در

زمین است

زمینه و سیاق کلام بدو نکته اشاره دارد، اول اینکه منظور از خلافت نامبرده جانشینی خدا در زمین بوده، نه اینکه انسان جانشین ساکنان قبلی زمین شوند، که در آن ایام منقرض شده بودند، و خدا خواسته انسان را جانشین آنها کند، همچنانکه بعضی از مفسرین این احتمال را داده اند.

برای اینکه جوابی که خدای سبحان بملائکه داده، این است که اسماء را بآدم تعلیم داده، و سپس فرموده: حال، ملائکه را از این اسماء خبر بده، و این پاسخ با احتمال نامبرده هیچ تناسبی ندارد.

و بنابراین، پس دیگر خلافت نامبرده اختصاصی بشخص آدم عَلَيْهِ السَّلَام ندارد، بلکه فرزندان او نیز در این مقام با او مشترکند، آنوقت معنای تعلیم اسماء، این میشود: که خدایتعالی این علم را در انسان ها بودیعه سپرده، بطوریکه آثار آن ودیعه، بتدریج و بطور دائم، از این نوع موجود سر بزند، هر وقت بطریق آن بیفتد و هدایت شود، بتواند آن ودیعه را از قوه بفعل در آورد.

دلیل و مؤید این عمومیت خلافت، آیه: **(اذ جعلکم خلفاء من بعد قوم نوح)**، (که شما را بعد از قوم نوح خلیفه ها کرد)، و آیه: **(ثم جعلناکم خلائف فی الارض)**، (و سپس شما را خلیفه ها در زمین کردیم)، و آیه: **(و یجعلکم خلفاء الارض)**، (و شما را خلیفه ها در زمین کند) میباشد.

نداشتن ملائکه شایستگی خلافت را

نکته دوم این است که خدای سبحان در پاسخ و رد پیشنهاد ملائکه ، مسئله فساد در زمین و خونریزی در آنرا، از خلیفه زمینی نفی نکرد، و فرمود: که نه ، خلیفه ای که من در زمین میگذارم خونریزی نخواهند کرد، و فساد نخواهند انگیخت ، و نیز دعوی ملائکه را (مبنی بر اینکه ما تسبیح و تقدیس تو می کنیم) انکار نکرد، بلکه آنرا بر دعوی خود تقریر و تصدیق کرد.

در عوض مطلب دیگری عنوان نمود، و آن این بود که در این میان مصلحتی هست ، که ملائکه قادر بر ایفاء آن نیستند، و نمیتوانند آنرا تحمل کنند، ولی این خلیفه زمینی قادر بر تحمل و ایفاء آن هست ، آری انسان از خدای سبحان کمالاتی را نمایش میدهد، و اسراری را تحمل می کند، که در وسع و طاقت ملائکه نیست .

این مصلحت بسیار ارزنده و بزرگ است ، بطوریکه مفسده فساد و سفک دماء را جبران می کند، ابتداء در پاسخ ملائکه فرمود: (من میدانم آنچه را که شما نمیدانید)، و در نوبت دوم ، بجای آن جواب ، اینطور جواب میدهد: که (آیا بشما نگفتم من غیب آسمانها و زمین را بهتر میدانم ؟) و مراد از غیب ، همان اسماء است ، نه علم آدم به آن اسماء، چون ملائکه اصلا اطلاعی نداشتند از اینکه در این میان اسمائی هست ، که آنان علم بدان ندارند، ملائکه این را نمیدانستند، نه اینکه از وجود اسماء اطلاع داشته ، و از علم آدم بآنها بی اطلاع بوده اند، و گر نه جا نداشت خدایتعالی از ایشان از اسماء پیرسد، و این خود روشن است ، که سؤال نامبرده بخاطر این بوده که ملائکه از وجود اسماء بی خبر بوده اند.

و گر نه حق مقام ، این بود که باین مقدار اکتفاء کند، که بآدم بفرماید: (ملائکة را از اسماء آنان خبر بده)، تا متوجه شوند که آدم علم بآنها را دارد، نه اینکه از ملائکة بپرسد که اسماء چیست ؟

پس این سیاق بما می فهماند: که ملائکة ادعای شایستگی برای مقام خلافت کرده ، و اذعان کردند باینکه آدم این شایستگی را ندارد، و چون لازمه این مقام آنست که خلیفه اسماء را بداند، خدایتعالی از ملائکة از اسماء پرسید، و آنها اظهار بی اطلاعی کردند، و چون از آدم پرسید، و جواب داد باین وسیله لیاقت آدم برای حیات این مقام ، و عدم لیاقت فرشتگان ثابت گردید.

نکته دیگر که در اینجا هست اینستکه ، خدای سبحان دنباله سؤال خود، این جمله را اضافه فرمود: **(ان کنتم صادقین)**، (اگر راستگو هستید)، و این جمله اشعار دارد بر اینکه ادعای ملائکة دعای صحیحی نبوده ، چون چیز را ادعا کرده اند که لازمه اش داشتن علم است .

مراد از علم به اسماء و اینکه مسمیات ، حقائق و موجودات خارجی و دارای حیات و علم بوده اند

(و علم آدم الاسماء کلها، ثم عرضهم) الخ ، این جمله اشعار دارد بر اینکه اسماء نامبرده ، و یا مسماهای آنها موجوداتی زنده و دارای عقل بوده اند، که در پس پرده غیب قرار داشته اند، و به همین جهت علم بآنها غیر آن نحوه علمی است که ما به اسماء موجودات داریم ، چون اگر از سنخ علم ما بود، باید بعد از آنکه آدم به ملائکة خبر از آن اسماء داد، ملائکة هم مثل آدم دانای بآن اسماء شده باشند، و در داشتن آن علم با او مساوی باشند، برای اینکه هر چند در اینصورت آدم بآنان تعلیم داده ، ولی خود آدم هم بتعلیم خدا آنرا آموخته بود. پس دیگر نباید آدم اشرف از ملائکة باشد، و اصولا نباید احترام بیشتری داشته

باشد، و خدا او را بیشتر گرامی بدارد، و ای بسا ملائکه از آدم برتری و شرافت بیشتری می‌داشتند.

و نیز اگر علم نامبرده از سنخ علم ما بود، نباید ملائکه بصرف اینکه آدم علم باسماء دارد قانع شده باشند، و استدلالشان باطل شود، آخر در ابطال حجت ملائکه این چه استدلالی است؟ که خدا بیک انسان مثلا علم لغت بیاموزد، و آنگاه وی را برخ ملائکه مکرم خود بکشد، و بوجود او مباحثات کند، و او را بر ملائکه برتری دهد، با اینکه ملائکه آنقدر در بندگی او پیش رفته اند که، (لا یسبقونه بالقول و هم بامرهم یعملون)، (از سخن خدا پیشی نمی گیرند، و به امر او عمل می کنند)، آنگاه به این بندگان پاک خود بفرماید: که این انسان جانشین من و قابل کرامت من هست، و شما نیستید؟ آنگاه اضافه کند که اگر قبول ندارید، و اگر راست میگوئید که شایسته مقام خلافتید، و یا اگر در خواست این مقام را می کنید، مرا از لغت ها و واژه هائیکه بعدها انسانها برای خود وضع می کنند، تا بوسیله آن یکدیگر را از منویات خود آگاه سازند، خبر دهید.

علاوه بر اینکه اصلا شرافت علم لغت مگر جز برای این است که از راه لغت، هر شنونده ای به مقصد درونی و قلبی گوینده پی ببرد؟ و ملائکه بدون احتیاج به لغت و تکلم، و بدون هیچ واسطه ای اسرار قلبی هر کسی را میدانند، پس ملائکه یک کمالی مافوق کمال تکلم دارند.

و سخن کوتاه آنکه معلوم میشود آنچه آدم از خدا گرفت، و آن علمی که خدا بوی آموخت، غیر آن علمی بود که ملائکه از آدم آموختند، علمی که برای آدم دست داد، حقیقت علم باسماء بود، که فرا گرفتن آن برای آدم ممکن بود، و برای ملائکه ممکن نبود، و آدم اگر مستحق و لایق خلافت خدائی شد، بخاطر همین علم باسماء بوده، نه بخاطر خبر دادن از آن، و گرنه بعد از خبر دادنش،

ملائکه هم مانند او با خبر شدند، دیگر جا نداشت که باز هم بگویند: ما علمی نداریم ، (سبحانک لا علم لنا، الا ما علمتنا)، (منزهی تو، ما جز آنچه تو تعلیممان داده ای چیزی نمی دانیم).

پس از آنچه گذشت روشن شد، که علم با اسماء آن مسمیات ، باید طوری بوده باشد که از حقایق و اعیان وجودهای آنها کشف کند، نه صرف نامها، که اهل هر زبانی برای هر چیزی می گذارند، پس معلوم شد که آن مسمیات و نامیده ها که برای آدم معلوم شد، حقایقی و موجوداتی خارجی بوده اند، نه چون مفاهیم که ظرف وجودشان تنها ذهن است ، و نیز موجوداتی بوده اند که در پس پرده غیب ، یعنی غیب آسمانها و زمین نهان بوده اند، و عالم شدن بآن موجودات غیبی ، یعنی آنطوریکه هستند، از یک سو تنها برای موجود زمینی ممکن بوده ، نه فرشتگان آسمانی و از سوی دیگر آن علم در خلافت الهیه دخالت داشته است .

نکات قابل توجه در کلمه اسماء در آیه شریفه (و علم آدم الاسماء کلها)

کلمه (اسماء) در جمله (و علم آدم الاسماء کلها) الخ ، از نظر ادبیات ، جمعی است که الف و لام بر سرش در آمده ، و چنین جمعی به تصریح اهل ادب افاده عموم می کند، علاوه بر اینکه خود آیه شریفه با کلمه (کلها، همه اش) این عمومیت را تاءکید کرده .

در نتیجه مراد به آن ، تمامی اسمائی خواهد بود که ممکن است نام یک مسما واقع بشود، چون در کلام ، نه قیدی آمده ، و نه عهدی ، تا بگوئیم مراد، آن اسماء معهود است .

از سوی دیگر کلمه : (عرضهم ، ایشانرا بر ملائکه عرضه کرد)، دلالت می کند بر اینکه هر یک از آن اسماء یعنی مسمای بآن اسماء، موجودی دارای حیاة و علم بوده اند، و در عین اینکه علم و حیاة داشته اند، در پس حجاب غیب ، یعنی غیب آسمانها و زمین قرار داشته اند.

گو اینکه اضافه غیب به آسمانها و زمین ، ممکن است در بعضی موارد اضافه تبعیضی باشد، و لکن از آنجا که مقام آیه شریفه مقام اظهار تمام قدرت خدای تعالی ، و تمامیت احاطه او، و عجز ملائکه ، و نقص ایشان است ، لذا لازم است بگوئیم اضافه نامبرده (مانند اضافه در جمله خانه زید -) اضافه ملکی باشد.

در نتیجه می رساند: که اسماء نامبرده اموری بوده اند که از همه آسمانها و زمین غایب بوده ، و بکلی از محیط کون و وجود بیرون بوده اند.

وقتی این جهات نامبرده را در نظر بگیریم ، یعنی عمومیت اسماء را، و اینکه مسماهای به آن اسماء دارای زندگی و علم بوده اند، و اینکه در غیب آسمانها و زمین قرار داشته اند، آن وقت با کمال وضوح و روشنی همان مطلبی از آیات

مورد بحث استفاده می شود، که آیه : (و ان من شیء الا عندنا خزائنه ، و ما ننزله الا بقدر معلوم)، (هیچ چیز نیست مگر آنکه نزد ما خزینه های آن هست ، و ما از آن خزینه ها چون خدای سبحان در این آیه خبر میدهد باینکه آنچه از موجودات که کلمه (شیء - چیز) بر آن اطلاق بشود، و در وهم و تصور در آید، نزد خدا از آن چیز خزینه هائی انباشته است ، که نزد او باقی هستند، و تمام شدنی برایشان نیست ، و به هیچ مقیاسی هم قابل سنجش ، و بهیچ حدی قابل تحدید نیستند، و سنجش و تحدید را در مقام و مرتبه انزال و خلقت می پذیرند، و کثرتی هم که در این خزینه ها هست ، از جنس کثرت عددی نیست ، چون کثرت عددی ملازم با تقدیر و تحدید است ، بلکه کثرت آنها از جهت مرتبه و درجه است ، و بزودی انشاءالله در سوره حجر در تفسیر آیه نامبرده کلامی دیگر خواهد آمد.

پس حاصل کلام این شد: که این موجودات زنده و عاقلی که خدا بر ملائکه عرضه کرد، موجوداتی عالی و محفوظ نزد خدا بودند، که در پس حجاب های غیب محجوب بودند، و خداوند با خیر و برکت آنها هر اسمی را که نازل کرد، در عالم نازل کرد، و هر چه که در آسمانها و زمین هست از نور و بهای آنها مشتق شده است ، و آن موجودات با اینکه بسیار و متعددند، در عین حال تعدد عددی ندارند، و اینطور نیستند که اشخاص آنها با هم متفاوت باشند، بلکه کثرت و تعدد آنها از باب مرتبه و درجه است ، و نزول اسم از ناحیه آنها نیز باین نحو نزول است .

ابلیس قبل از بوجود آمدن صحنه خلقت آدم کافر بوده

(و اعلم ما تبدون و ما کنتم تکتُمون) آن چه ملائکه اظهار بدارند، و آنچه پنهان کنند، دو قسم از غیب نسبی است، یعنی بعضی از غیب های آسمانها و زمین است، و به همین جهت در مقابل آن جمله: (اعلم غیب السماوات و الارض) قرار گرفت، تا شامل هر دو قسم غیب یعنی غیب داخل در عالم ارضی و سماوی، و غیب خارج از آن بشود.

تقید جمله: (کنتم تکتُمون) بقید (کنتم)، باین معنا اشعار دارد: که در این میان در خصوص آدم و خلافت او، اسراری مکتوم و پنهان بوده، و ممکن است این معنا را از آیه بعدی هم، که می فرماید: (فسجدوا الا ابلیس، ابی و استکبر و کان من الکافرین)، استفاده کرد.

چون از این جمله بر می آید که ابلیس قبل از بوجود آمدن صحنه خلقت آدم، و سجده ملائکه، کافر بوده (چون فرموده (کان من الکافرین)، از کافرین بود) و سجده نکردنش، و مخالفت ظاهریش، ناشی از مخالفتی بوده که در باطن، مکتوم داشته.

و از همین جا روشن میشود که سجده ملائکه، و امتناع ابلیس از آن، یک واقعه ای بوده که در فاصله فرمایش خدا: (انی اعلم ما لا تعلمون)، و بین فرمایش دیگرش: (اعلم ما تبدون و ما کنتم تکتُمون) الخ، واقع شده و نیز از آن استفاده میشود که بخاطر چه سری جمله: (انی اعلم ما لا تعلمون) الخ، را بار دوم مبدل کرد بجملة: (انی اعلم غیب السماوات و الارض).

بحث روایتی (شامل روایاتی درباره قصه آدم (علیه و السلام))

در تفسیر عیاشی از امام صادق علیه السلام روایت کرده که فرمود: اگر ملائکه موجودات زمینی را قبلا ندیده بودند، که خونریزی کردند، از کجا گفتند (اتجعل فیها من یفسد فیها ویسفک الدماء)؟.

مؤلف: ممکن است این فرمایش امام اشاره باشد، به دورانی که قبل از دوران بنی آدم در زمین گذشته، همچنانکه اخباری نیز در این باره رسیده است، و این با بیان ما که گفتیم: ملائکه مسئله خونریزی و فساد را از کلام خدایتعالی: (انی جاعل فی الارض خلیفه) الخ فهمیدند. منافات ندارد، بلکه اصولا اگر بیان ما در نظر گرفته نشود، کلام ملائکه قیاسی مذموم میشود نظیر قیاسی که ابلیس کرد، (چون صرف اینکه در دوران قبل موجوداتی چنین و چنان کردند، دلیل نمیشود بر اینکه موجودی دیگر نیز آنچنان باشد).

و نیز در تفسیر عیاشی از آنجناب روایت شده که زراره گفت: وارد بر حضرت ابی جعفر امام باقر علیه السلام شدم، فرمود: از اخبار شیعه چه چیزهایی داری؟ عرضه داشتم: نزد من از احادیث شیعه مقدار زیادی هست، و من میخوام آتشی بیفروزم، و همه را در آتش بسوزانم، فرمود: آنها را پنهان کن، تا آنچه را بنظرت درست نمی آید فراموش کنی، در اینجا بیاد احادیث مربوط بآدم افتادم، امام باقر علیه السلام فرمود: ملائکه چه اطلاعی از خلقت آدم داشتند، که گفتند: (اتجعل فیها من یفسد فیها ویسفک الدماء).

زراره سپس اضافه کرد: که امام صادق علیه السلام هر وقت گفتگو از مسئله آدم به میان می آمد می فرمود: این جریان ردی است بر قدریه، که منکر قدر هستند، چون می رساند سرنوشت انسان قبل از هستیش معین شده، آنگاه امام صادق علیه السلام فرمود: آدم در آسمان از میانه فرشتگان رفیقی داشت، بعد از آنکه از

آسمان به زمین هبوط کرد، آن رفیق آسمانیش از فراق وی ناراحت شد، و نزد خدا شکایت کرد، اجازه خواست تا بزمین هبوط کند، و احوالی از رفیقش بپرسد، خدایتعالی باو اجازه داد، فرشته هبوط کرد، و آدم را دید، که در بیابانی خشک و بدون گیاه نشست ، همینکه رفیق آسمانیش را دید، (از شدت دلتنگی) دست بسر گذاشت ، و فریادی اندوه بار بزد.

امام صادق علیه السلام می فرمود: میگویند: آدم این فریاد خود را به گوش همه خلق رسانید، (البته این است که همه فضا را با فریاد خود پر کرد، و خلاصه منظور از خلق انسانها نیستند چون آنروز غیر از آدم انسانی دیگر نبود)، فرشته چون این آن دوه آدم بدید، گفت : ای آدم گویا پروردگارت را نافرمانی کردی ، و خود را دچار بلائی کرده ای ، که تاب تحملش را نداری ، هیچ میدانی که خدایتعالی درباره تو بما چه گفت ؟ و ما در پاسخ چه گفتیم ؟ آدم گفت : نه هیچ اطلاعی ندارم ، رفیقش گفت خدا فرمود: **(انی جاعل فی الارض خلیفه)** الخ ، و ما گفتیم : **(اتجعل فیها من یفسد فیها ویسفک الدماء؟)** و معلوم میشود که خدا تو را برای این آفریده ، که در زمین باشی ، با این حال آیا توقع داری که هنوز در آسمان باشی ؟ آنگاه امام صادق سه بار فرمود: بخدا سوگند آدم با این مژده تسلیت یافت .

مؤلف : از این روایت بر می آید که بهشت آدم که در آنجا خلق شد، و از آنجا هبوط کرد، در آسمان بوده ، و بزودی روایاتی دیگر نیز می آید، که موید این معنا است .

مقصود از اسماء در (و علم آدم الاسماء كلها) از لسان روایات

و نیز در همان تفسیر از ابی العباس از امام صادق علیه السلام روایت کرده که گفت: از آنجناب از آیه: **(و علم آدم الاسماء كلها)** الخ پرسیدم، که آن اسماء چه بوده؟ فرمود: اسامی دواها و گیاهان و درختان و کوههای زمین بود.

و نیز در همان تفسیر از داود بن سرحان عطار روایت کرده که گفت: نزد امام صادق علیه السلام بودم، دستور داد سفره آوردند، و ما غذا خوردیم، سپس دستور داد طشت و دستسنان (لگن یا حوله) را، آوردند عرضه داشتم: فدایت شوم منظور از اسماء در آیه **(و علم آدم الاسماء)** الخ چیست؟ آیا همین طشت و دست سنان نیز از آن اسماء است؟ حضرت فرمود: دره ها و تنگه ها و بیابانها از آنست، و با دست خود اشاره به پستیها و بلندیها کرد.

و در کتاب معانی از امام صادق علیه السلام روایت کرده که فرمود: خدای عز و جل اسامی حجت های خود همگی را به آدم پیاموخت، آنگاه آنان را که در آن روز ارواحی بودند بر ملائکه عرضه کرد، و بملائکه فرمود: مرا از اسامی این حجت ها خبر دهید، اگر راست میگوئید، که بخاطر تسبیح و تقدیستان از آدم سزاوارتر بخلاف در زمین هستید، ملائکه گفتند: **(سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم)**، (منزهی تو، ما جز آنچه تو بما تعلیم کرده ای علمی نداریم، که تنها توئی دانای حکیم)، آنگاه خدایتعالی بآدم فرمود: ای آدم **(انبئهم باسماء هم)**، تو ملائکه را باسماء آنان خبر ده، **(فلما انبئهم باسمائهم)** پس همینکه آدم ملائکه را از اسماء آنان خبر داد، ملائکه بمنزلت عظیمی که حجت های خدا نزد خدا دارند پی بردند، و فهمیدند که آنان سزاوارترند بخلاف تا ایشان، و آن حجت هاینده که میتوانند جانشین خدا در زمین، و حجت های او بر خلق باشند، آنگاه حجت ها را از نظر ملائکه پنهان کرد، و ایشانرا وادار

کرد که تا با ولایت و محبت آن حجت ها وی را عبادت کنند، و بایشان فرمود:
(الم اقل لكم اني اعلم غيب السماوات والارض؟ واعلم ما تبدون وما كنتم
تكتُمون)؟.

مؤلف: خواننده عزیز با مراجعه به بیانی که گذشت، متوجه میشود که این روایات چه معنا میدهد، و اینکه میان اینها و روایات قبل از اینها منافاتی نیست، چون در گذشته گذشت که آیه: (وان من شيء الا عندنا خزائنه) الخ، این معنا را دست میدهد: که هیچ چیز نیست مگر آنکه در خزینه های غیب وجود دارد، و آنچه الان در دسترس ما هست با نزول از آنجا باین صورت در آمده اند، و هر اسمی که در مقابل معنا و مسمائی از این مسمیات اسم هست برای همین مسما در خزائن غیب نیز هست. پس در نتیجه هیچ فرقی نیست بین اینکه گفته شود: خدا آنچه در خزائن غیب هست، یعنی غیب آسمانها و زمین را به آدم تعلیم داد، و بین اینکه گفته شود: خداوند اسم همه چیز را که باز غیب آسمانها و زمین است بآدم پیاموخت، چون روشن است که نتیجه هر دو یکی است.

بیان یک نمونه از اخبار طینت بنقل از علامه مجلسی در بحارالانوار

و مناسب این مقام آنست که یک عده از اخبار طینت را که مؤید بیان ما است در اینجا بیاوریم ، و لذا ما حدیثی را که مرحوم مجلسی در بحار آورده در اینجا نقل می کنیم ، وی از جابر بن عبدالله روایت می کند که گفت بر رسول خدا ﷺ عرضه داشتم : اولین چیزیکه خدا خلق کرد، چه بود؟ فرمود: ای جابر نور پیغمبرت بود، که خدا اول آنرا آفرید، و سپس از او هر چیز دیگری را خلق کرد، آنگاه آنرا در پیش روی خود در مقام قریش نگه داشت ، و خدا میداند چه مدت نگه داشت ، آنگاه آن نور را چند قسم کرد، عرش را از یک قسم آن ، و کرسی را از یک قسمش ، و حاملان عرش و سکنه کرسی را از یک قسمش بیافرید، و قسم چهارم را در مقام حب آنمقدار که خود میداند نگه داشت ، و سپس همان را چند قسم کرد، قلم را از قسمی ، و لوح را از قسمی ، و بهشت را از قسمی دیگرش بیافرید، و قسم چهارم را آنقدر که خود میداند در مقام خوف نگه داشت ، باز همان را اجزائی کرد، و ملائکه را از جزئی ، و آفتاب را از جزئی ، و ماه را از جزئی بیافرید، و قسم چهارم را آنقدر که خود میداند در مقام رجاء نگه داشت ، و سب س همان را اجزائی کرد، عقل را از جزئی ، و علم و حلم را از جزئی ، و عصمت و توفیق را از جزئی بیافرید، و باز قسم چهارم را آنقدر که خود میداند در مقام حیاء نگه داشت .

و سپس با دید هیبت بآن قسم از نور من که باقی مانده بود نظر افکند، و آن نور شروع کرد به نور باریدن ، و در نتیجه صد و بیست و چهار هزار قطره نور از او جدا شد، که خدا از هر قطره ای روح پیغمبری و رسولی را بیافرید، و سپس آن ارواح شروع کردند به دم زدن ، و خدا از دم آنها ارواح اولیاء، و شهداء و صالحین ، را بیافرید.

مؤلف : اخبار در این معانی بس یار زیاد است ، و خواننده گرامی اگر با نظر دقت و تامل در آنها بنگرد، خواهد دید که همه شواهدی هستند بر بیان گذشته ما، و انشاءالله بزودی بحثی در پیرامون ب عضی از آنها خواهد آمد، تنها چیزیکه عجالتا در اینجا لازم است سفارش کنم ، این است که زندها وقتی باین اخبار بر میخوری ، باید در نظر داشته باشی که بآثاری از معادن علم و منابع حکمت بر خورده ای ، فوری مگو که اینها از جعلیات صوفی مآبان ، اوهام خرافه پرستان است ، برای اینکه برای عالم خلقت اسراری است ، که اینک می بینیم طبقاتی از اقوام مختلف انسانی هنوز هم که هنوز است لحظه ای از جستجو و بحث پیرامون اسرار خلقت نمی آسایند، همچنانکه از روز نخست که بشر در زمین منتشر گردید، هر مجهولی که برایش کشف شد، پی بمجهولهای بسیاری دیگر برد، با اینکه همه بحثها که تاکنون پی گیری شده ، در چار دیواری عالم طبیعت بوده ، که پست ترین و تنگ ترین عوالم است . این کجا و عالم ماورای طبیعت کجا؟ که عوالم نور و وسعت است .

آیه 34 بقره

واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس ابى واستكبر و كان من
الكافرين -34.

ترجمه آیه

و چون بملائکه گفتیم برای آدم سجده کنید پس همه سجده کردند بجز
ابلیس که از اینکار امتناع کرد و کبر ورزید و او از کافران بود.

بیان

خواننده عزیز تا اینجا متوجه شد که جمله : (و ما کنتم تکتُمون) الخ ،
دلالت میکرد بر اینکه : در میان ملائکه (ولو یکنفر از ایشان بنام ابلیس) امری
مکتوم بوده ، که از اظهار آن خودداری می کرده اند، و بزودی آن امر (که همان
کفر ابلیس باشد) آشکار میشود، و این معنا با جمله : (ابی و استکبر و کان من
الکافرین)، بی مناسبت نیست ، چون در این جمله نفرمود: ابلیس از سجده
امتناع ورزید، و تکبر کرد، و کافر شد، بلکه فرموده : و از کافران بود، معلوم
میشود این یکی از همان اموری بوده که مکتوم بوده ، و خداوند با این صحنه
آنها بر ملا کرده .

و نیز متوجه شد، که داستان سجده تقریبا و یا تحقیقا میان دو جمله : (انی
اعلم ما لا تعلمون) الخ ، و جمله : (واعلم ما تبدون و ما کنتم تکتُمون) الخ
واقع شده ، و یا مثل آنست که واقع شده باشد ، در نتیجه آیه : (واذ قال ربك
للملائكة اسجدوا لآدم) الخ ، نظیر جمله ای میماند که از میان چند جمله
استخراج شده باشد تا راهی برای انتقال به داستان بهشت پیدا شود، چون اگر
بخاطر داشته باشید گفتیم : این آیات منظور اصلیش بیان خلافت انسان ، و

موقعیت او، و چگونگی نازل شدنش به دنیا و مال کار او از سعادت و شقاوت است، پس در چنین مقامی اعتنای زیادی به نقل داستان سجده ندارد، مگر با اشاره اجمالی آن، تا باین ترتیب وسیله ای شود برای ذکر داستان بهشت، و هبوط آدم، (دقت فرمائید).

پس وجه اعراض از تفصیل باختصار گوئی نیز همین بود، و ای بسا سر التفات از غیبت در (اذ قال ربك) الخ، به تکلم در (اذ قلنا) الخ باز همین باشد.

دو وجه در معنی (و ما کنتم تکتمون)

و بنابر آنچه گذشت نسبت کتمان بهمه ملائکه دادن ، با اینکه تنها یک نفر از آنان بنام ابلیس کفر درونی خود را پنهان کرده بود، از باب رعایت داب کلامی است ، که عمل یکنفر را به جماعتی که با آن یک نفر آمیخته اند، و امتیازی بینشان نیست ، نسبت می‌دهند.

البته ممکن است وجه دیگری داشته باشد، و آن این باشد که ملائکه از ظاهر کلام خدا که فرمود: **(انی جاعل فی الارض خلیفه)**، این معنا را فهمیدند و آنرا کتمان کرده اند، که مراد خدا به خلیفه قرار دادن در زمین اطلاق خلافت باشد چون ملائکه احتمال نمیدادند که یک موجود مادی و زمینی بتواند مقام خلافت خدائی را دارا شود، خدا هم که در کلام خود نفرمود: چه کسی را می‌خواهم در زمین خلیفه کنم ، بلکه بطور مطلق فرمود: می‌خواهم اینکار را بکنم ، لذا خدایتعالی فرمود: **(من میدانم آنچه را که همه شما ملائکه اظهار میدارید، و هم آنچه را پنهان می‌کنید)**، مؤید این وجه این است که بعد از رد کلام ملائکه ، و اثبات لیاقت خلافت برای آدم ، برای بار دوم بملائکه فرمود: که باید بر آدم سجده کنید، چون می‌فهماند هنوز حضور قلبی ملائکه و آن پندارشان زایل نشده بود بعضی از روایات نیز بطوریکه خواه ید دید بر این وجه دلالت دارد.

حکم سجده برای غیر خدا

(اسجدوا لادم) الخ ، از این جمله اجمالا استفاده میشود که سجده برای غیر خدا جائز است در صورتیکه منظور از آن احترام و تکریم آن غیر خدا، و در عین حال خضوع و اطاعت امر خدا نیز بوده باشد، و نظیر این استفاده را از آیه : (ورفع ابویه علی العرش ، و خروا له سجدا و قال یا ابت هذا تاویل رؤیای من قبل قد جعلها ربی حقاً)، (پدر و مادر خود را بر تخت سلطنت نشانید، و ایشان و برادران همگی بمنظور تعظیم وی به سجده افتادند، یوسف به پدر گفت : پدرم این است تاءویل آن رؤیائیکه قبلا دیده بودم ، پروردگارم آن رؤیا را محقق کرد)، نیز میتوان کرد.

و این خود اشکالی است که ممکن است به ذهن کسی خطور کند و خلاصه جواب این است که اگر بیاد داشته باشید در سوره فاتحه گفتیم : عبادت ، عبارت از آنست که بنده ، خود را در مقام عبودیت در آورد، و عملا بندگی و عبادت خود را اثبات هم بکند، و همواره بخواهد که در بندگی ثابت بماند. بنابراین فعل عبادی باید فعلی باشد که صلاحیت برای اظهار مولویت مولی ، و یا عبدیت عبد را داشته باشد، مانند سجده و رکوع کردن و یا جلو پای مولا برخاستن ، و یا دنبال سر او راه رفتن ، و امثال آن ، و هر چه این صلاحیت بیشتر باشد، عبادت بیشتر، و عبادیت متعین تر میشود، و از هر عملی در دلالت بر عزت مولویت ، و ذلت عبودیت ، روشن تر و واضح تر، دلالت سجده است ، برای اینکه در سجده بنده بخاک می افتد، و روی خود را بخاک می گذارد.

سجده عبادت ذاتی نیست

و اما اینکه بعضی چه بسا گمان کرده اند: که سجده عبادت ذاتی است ، و به جز عبادت هیچ عنوانی دیگر بر آن منطبق نیست ، صحیح نیست ، و نباید بدان اعتناء کرد، برای اینکه چیزیکه ذاتی شد، دیگر تخلف و اختلاف نمی پذیرد، و سجده اینطور نیست ، زیرا ممکن است کسی همین عمل را بداعی دیگری غیر داعی تعظیم و عبادت بیاورد، مثلاً بخواهد طرف را مسخره و استهزاء کند، و معلوم است که در اینصورت با اینکه همه آن خصوصیات را که سجده عبادتی دارد واجد است ، مع ذلک عبادت نیست ، بله ، این معنا قابل انکار نیست ، که معنای عبادت در سجده از هر عمل دیگری واضح تر و روشن تر به چشم می خورد.

خوب ، وقتی معلوم شد که سجده عبادت ذاتی نیست ، بلکه قصد عبادت لازم دارد، پس اگر در سجده ای مانعی تصور شود، ناگزیر از جهت نهی شرعی ، و یا عقلی خواهد بود، و آنچه در شرع و یا عقل ممنوع است ، این است که انسان با سجده خود برای غیر خدا، بخواهد برای آن غیر اثبات ربوبیت کند، و اما اگر منظورش از سجده صرف تحیت و یا احترام او باشد، بدون اینکه ربوبیت برای او قائل باشد، بلکه صرفاً منظورش انجام یک نحو تعارف و تحیت باشد و بس ، در اینصورت نه دلیل شرعی بر حرمت چنین سجده ای هست ، و نه عقلی .

چیزیکه هست ذوق دینی ، که مردم متدین آنرا از انس ذهن بظواهر دین کسب کرده اند، اقتضاء می کند که بطور کلی این عمل را بخدا اختصاص دهند، و برای غیر خدا هر چند از باب تعارف و تحیت باشد، بخاک نیفتند، این ذوق قابل

انکار نیست ، و لکن چنین هم نیست که هر عملی را که بمنظور اظهار اخلاص
درباره خدا می آوریم ، آوردن آن عمل درباره غیر خدا ممنوع باشد،
و نتوانیم با آن عمل ، نسبت به بندگان صالح خدا، و یا قبور اولیاء او، و یا
آثار آنان اظهار محبت کنیم ، چون چنین منعی از راه دلیل عقلی و یا نقلی
نرسیده ، و ما انشاءالله بزودی در محل مناسب باز پیرامون این مطلب بحث
خواهیم کرد.

بحث روایتی (شامل روایاتی درباره قصه خلقت آدم و سجده ملائکه و اباء ابلیس ...)

در تفسیر عیاشی از امام صادق علیه السلام روایت کرده که فرمود: بعد از آنکه خدایتعالی آدم را آفرید، ملائکه را امر فرمود تا برای او سجده کنند، ملائکه در دل بخود گفتند: ما گمان نمی کنیم خدا خلقی بیافریند که نزدش گرمی تر از ما باشد، ما همسایگان او، و مقرب ترین خلق نزد اوئیم، خدایتعالی فرمود: آیا به شما نگفتم: که من آنچه را اظهار و یا کتمان می کردید میدانم؟ یعنی آنچه را درباره جن زادگان (که قبلا در زمین فساد می کردند)، اظهار داشتید، و آنچه را که (درباره لیاقت خود برای خلافت) پنهان کردید، میدانم، و به همین جهت ملائکه بخاطر آنچه گفته بودند، و نیز آنچه پنهان کرده بودند بعرض خدا پناهنده شدند.

و در همین تفسیر نیز از علی بن الحسین علیه السلام حدیثی به این معنا آمده، و در آن فرموده: وقتی ملائکه به خطای خود پی بردند، متوسل به عرش شدند، و این خطا از عده ای از فرشتگان بود، نه از همه آنان، و آن عده، فرشتگان پیرامون عرش بودند، - تا آنجا که فرمود: - و این عده تا روز قیامت همچنان پناهنده عرش هستند.

مؤلف: ممکن است مضمون این دو روایت را از آیه ای که حکایت کلام ملائکه است استفاده کرد، آنجا که گفتند: **(و نحن نسبح بحمدك، ونقدس لك)**، تا جمله: **(سبحانك لا علم لنا، الا، ما علمتنا، انك انت العلیم الحکیم)**، ولیکن روایت نامبرده خالی از اشکال نیست، برای اینکه در آیه همه ملائکه ماء مور به سجده شدند، و به غیر از ابلیس کسی در امتثال استثناء نشده، در جای دیگر هم فرموده: **(ملائکه کلهم اجمعین سجده کردند)**. ولی به هر حال در توجیه

روایت میگوئیم: بزودی خواهد آمد که عرش خدا عبارتست از علم، و روایات وارده از ائمه اهل بیت (علیهم السلام)، نیز همین را میگوید، پس ملائکه ای که آن اعتراض را کرده بودند، فرشتگانی بودند، که با علم خدا سر و کار داشته اند، و چون بخطای خود پی بردند، باز بعلم او پناهنده شدند، و گفتند: تو منزهی از آنچه ما پنداشتیم، و ما جز آنچه تو بما دادی علمی نداریم، تنها دانای حکیم توئی (دقت بفرمائید).

و بنابراین مراد بجمله (و کان من الکافرین) الخ، این خواهد بود، که ابلیس از زمره قوم و قبیله جنی خودش بود، همانهایی که قبل از خلقت آدم در زمین زندگی می کردند، و قرآن کریم در جای دیگر درباره شان فرموده: (ولقد خلقنا الانسان من صلصال من حماء مسنون، و الجان خلقناه من قبل من نار السموم)، (ما انسانرا از گلی خشکیده و سخت، که قبلا لایه ای قالب ریخته بود، بیافریدیم، و جن را قبلا از آتش زهرآگین خلق کردیم)، و بنابراین روایت، دیگر نسبت کتمان به همه ملائکه دادن عنایتی زائد لازم ندارد، و نسبت نامبرده به نحو حقیقت خواهد بود، برای اینکه معنای مکتوم، معنایی بود که به قلب همه ملائکه خطور کرد، خواهی گفت: آنوقت این روایت با روایتی که می گفت: منظور، کتمان ابلیس است، که نخوت و امتناع از سجده برای آدم را کتمان کرده بود، منافات دارد، در جواب میگوئیم: که هیچ منافاتی نیست، و همه آنها را میتوان از آیه استفاده کرد، چون واقع مطلب هم همین بوده، شیطان تصمیم گرفته بود که اگر ماءمور به سجده بر آدم شود، مخالفت کند، ملائکه هم آن پندار غلط را پنداشته بودند.

و در کتاب قصص الانبیاء، از ابی بصیر روایت کرده که گفت: به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم: آیا ملائکه سجده کردند؟ و جبهه های خود بر زمین نهادند؟ فرمود: آری، از ناحیه خدا ماءمور به این تکریم و احترام از آدم شدند.

و در کتاب تحف العقول آمده : که سجده ملائکه برای آدم (شرک نبود)، بلکه اطاعت خدا، و محبتی بود که ملائکه نسبت به آدم ورزیدند.

و در کتاب احتجاج، از موسی بن جعفر، از پدران بزرگوارش (علیه السلام) روایت آمده، که فرمود: مردی یهودی از امیرالمؤمنین علیه السلام معجزات رسول خدا ﷺ، پرسید، که آنجناب در مقابل سایر انبیاء چه معجزاتی داشت ؟ مثلاً همین آدم (آنقدر بزرگ بود که) خدا ملائکه را وادار کرد تا برای او سجده کنند، آیا از محمد ﷺ نیز چنین احترامی کرد؟ علی (علیه السلام) فرمود: درست است همینطور بود، ولیکن سجده ملائکه برای آدم اطاعت و عبادت آدم نبود، و ملائکه آدم را در مقابل خدا نپرستیدند، بلکه خدایتعالی آنانرا بر اینکار واداشت، تا اعترافی باشد از ملائکه بر برتری آدم، و رحمتی باشد از خدا برای او، ولی محمد ﷺ را فضیلتی بالاتر از این داد، خدای جل و علا با آن بزرگی و جبروتی که دارد، و با تمامی ملائکه اش، بر محمد صلوات و درود فرستاد، و صلوات فرستادن مؤمنین بر او را عبادت خود خواند، و توای یهودی تصدیق می کنی که این فضیلت بزرگتر است .

و در تفسیر قمی آمده : که خدا از آدم نخست مجسمه اش را ساخت، و چهل سال به همان حال باقی گذاشت، چون ابلیس لعین از او می گذشت به آن مجسمه میگفت : خدا تو را برای امری درست کرده آنگاه عالم آل محمد، فرمود: ابلیس باخود گفت : اگر خدا مرا به سجده بر این موجود امر کند، هرگز زیر بار نمی روم، تا آنجا که عالم فرمود: آنگاه خدا به ملائکه فرمود: برای آدم سجده کنید، ملائکه سجده کردند، و ابلیس آنچه را در دل پنهان کرده بود بیرون انداخت، و حسد درونی خود را اظهار کرده از سجده برای آدم امتناع ورزید.

و در بحار، از قصص الانبیاء، از امام صادق علیه السلام روایت کرده که فرمود: ابلیس ماء مور شد بسجده بر آدم، در جواب عرضه داشت: پروردگارا به عزتت سوگند مرا از سجده بر آدم معاف بدار، و من در عوض تو را عبادتی بکنم که تاکنون احدی مثل آن عبادتت نکرده باشد، خدایتعالی فرمود: من اطاعت بر طبق اراده و خواست خودم را دوست میدارم، آنگاه فرمود: ابلیس چهار بار ناله کرد، یکی آنروزیکه لعنت شد، و روزی دیگر روزیکه بزمین هبوط نمود، و روزی که محمد صلی الله علیه و آله و سلم مبعوث گردید، بعد از مدتی فترت که انبیائی مبعوث نشده بودند، و چهارم آن هنگامی که سوره فاتحه نازل گردید، و دو بار صدای فرح آمیزی در آورد، یکی آن هنگامی که آدم از درختی که نهی شده بود به خورد، و یکی هم آن هنگامی که از بهشت بیرون شد، و به زمین هبوط کرد، و در تفسیر جمله: **(فبدت لهما سوآتهما)**، (عیب هاشان برایشان هویدا شد) فرمود: قبل از خوردن از آن درخت، عورت آندو دیده نمیشد، و بعد از خوردن آن ظاهر گشت، و دیدنی شد، و نیز فرمود: آن درختی که آدم از خوردنش نهی شده بود، سنبله بود.

مؤلف: و در روایات - که عددشان هم بسیار است - مطالبی هست که آن مطلب ما را که درباره سجده گفتیم تاءید می کند.

آیات 35 - 39 بقره

و قلنا یا آدم اسکن انت و زوجک الجنة و کلا منها رغدا حیث شئتما و لا
تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمین - 35
فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه و قلنا اهبطوا بعضکم لبعض
عدو و لكم فی الارض مستقر و متع الی حین - 36
فتلقى آدم من ربه کلمات فتاب علیه انه هو التواب الرحیم - 37
قلنا اهبطوا منها جمیعا فاما یاتینکم منی هدی فمن تبع هدی فلا خوف
علیهم و لا هم یحزنون - 38. و الذین کفروا و کذبوا بایتنا اولئک اصحاب النار
هم فیها خالدون - 39.
ترجمه آیات :

و گفتیم : ای آدم تو و همسرت در بهشت آرام گیرید و از آن به فراوانی از
هر جا که خواستید بخورید و نزدیک این درخت مشوید که از ستمگران خواهید
شد ⁽³⁵⁾ و شیطان ایشانرا از نعمت بهشت بینداخت و از آن زندگی آسوده که
داشتند بیرونشان کرد، گفتیم : با همین وضع که دشمن یکدیگرید پائین روید که
تا مدتی در زمین قرارگاه و بهره دارید ⁽³⁶⁾ و آدم از پروردگار خود سخنانی فرا
گرفت و خدا او را ببخشید که وی بخشنده و رحیم است ⁽³⁷⁾ گفتیم همگی از
بهشت پائین روید اگر هدایتی از من بسوی شما آمد و البته هم خواهد آمد آنها
که هدایت مرا پیروی کنند نه بیمی دارند و نه اندوهگین شوند ⁽³⁸⁾ و کسانی که
کافر شوند و آیه های ما را دروغ شمارند اهل جهنمند و خود در آن جاودانند
⁽³⁹⁾

مواردی در قرآن که مسأله بهشت آدم و داستان آن - آمده

بیان

(و قلنا یا آدم اسکن) الخ ، با اینکه داستان سجده کردن ملائکه برای آدم ، در چند جای قرآن کریم تکرار شده ، مسئله بهشت آدم ، و داستان آن جز در سه جا نیامده .

اول در همین آیات مورد بحث از سوره بقره .

دوم در سوره اعراف که فرموده : (و یا آدم اسکن انت و زوجك الجنة ، فکلا من حیث شئتما ، ولا تقربا هذه الشجرة فتکونا من الظالمین ، فوسوس لهما الشیطان ، لیبدی لهما ما وری عنهما ، من سوءاتهما و قال : ما نهیکما ربکما عن هذه الشجرة ، الا ان تکونا ملکین ، او تکونا من الخالدين ، وقاسمهما: انی لکما لمن الناصحین ، فدلیهما بغرور ، فلما ذاقا الشجرة ، بدت لهما سوءاتهما ، وطفقا یخصفان علیهما من ورق الجنة ، و نادیهما ربهما: الم انهکما عن تلکما الشجرة ؟ و اقل لکما: ان الشیطان لکما عدو مبین ؟ قالوا: ربنا ظلمنا انفسنا ، و ان لم تغفر لنا ، و ترحمنا ، لنکونن من الخاسرین ،# قال : اهبطوا بعضکم لبعض عدو ، و لکم فی الارض مستقر ، و متاع الی حین# قال : فیها تحیون ، و فیها تموتون ، و منها تخرجون) الخ ، (و ای آدم تو و همسرت در بهشت مسکن کنید ، و از آن هر قدر که می خواهید بخورید ، ولی نزدیک این درخت مشوید ، که در آن صورت از ستمکاران خواهید شد ، پس شیطان آن دو را وسوسه کرد ، تا بلکه بتواند عیبهای از ایشان که پوشیده بود آشکار سازد ، و لذا گفت : پروردگار شما ، شما را از این درخت نهی نکرده ، مگر برای اینکه در نتیجه خوردن از آن مبدل بفرشته نشوید و یا از جاودانان در بهشت نگردید ، (و اگر شما از آن بخورید ، همیشه در بهشت خواهید ماند) آنگاه برای آن دو سوگند یاد کرد: که من از خیرخواهان شما میباین وسیله و با نیرنگ های خود آن دو را بخود نزدیک کرد ، تا آنکه از درخت

بخوردند، همینکه خوردند، عییشان ظاهر شد، ناگزیر شروع کردند از برگهای بهشتی بر خود پوشیدن ، و پروردگارشان ندایشان داد: که مگر شما نگفتم : از این درخت مخورید؟ و مگر نگفتم شیطان برای شما دشمنی است آشکار؟! گفتند: پروردگارا ما بخویشتن ستم کردیم ، اگر ما را نبخشی و رحم نکنی ، حتما از زیانکاران خواهیم شد فرمود: از بهشت پائین بروید، که بعضی بر بعضی دیگر دشمنید، و زمین تا مدتی معین (یعنی تا هنگام مرگ) جایگاه شما است و نیز فرمود: در همانجا زندگی کنید، و در آنجا بمیرید، و از همانجا دوباره بیرون شوید).

سوم در سوره طه ، که فرموده : (و لقد عهدنا الى آدم من قبل ، فَنَسِيَ) ، و لم نجد له عَزْمًا و اذ قلنا: للملائكة اسجدوا لآدم ، فسجدوا، الا ابليس ، ابى ، فقلنا يا آدم : ان هذا عدو لك و لزوجك ، فلا يخرجنكما من الجنة فتشققان لك الا تجوع فيها و لا تعروا نك لا تظمو فيها، و لا تضحى ، فوسوس اليه الشيطان ، قال يا آدم هل ادلك على شجرة الخلد و ملك لا يبلى ؟ فاكلا منها، فبدت لهما سوءاتهما، و طفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة ، و عصى آدم ربه فغوى ، ثم اجتباه ربه ، فتاب عليه و هدى ، قال : اهبطا منها جميعا بعضكم لبعض عدو فاما ياتينكم منى هدى ، فمن اتبع هداى ، فلا يضل و لا يشقى من اعرض عن ذكرى ، فان له معيشة ضنكا، و نحشره يوم القيامة اعمى ، قال : رب لم حشرتني اعمى ؟ و قد كنت بصيرا،# قال كذلك اتتك اياتنا، فَنَسِيتَهَا، و كذلك اليوم تنسى)، الخ ... (و ما با آدم قبلا عهدى بسته بودیم و فرمانی داده بودیم (که فریب ابلیس را نخورد)، ولی او را در آن عهد ثابت قدم و استوار نیافتیم، و چون بفرشتگان گفتیم : بر آدم سجده کنند، همه سجده کردند، جز شیطان ، که سر باز زد آنگاه به آدم گفتیم : که زنهار این ابلیس دشمن تو و همسر تو است ، مواظب باشید، از بهشت بیرون نتان نکند، و گرنه بدبخت خواهید شد، چون در بهشت نه گرسنه میشوی ، و نه برهنه ، نه تشنه میشوی ، و نه گرم ازده اما شیطان با همه این سفارشها در او

وسوسه کرد، و گفت : ای آدم ، میخواهی من تو را بدرختی راهنمایی کنم ، که اگر از آن بخوری ، ابدیت و ملک جاودانی خواهی یافت ؟ (و شیطان سرانجام کار خود را کرد)، و آدم و همسرش از آن درخت بخوردند، و عورتشان برایشان نمودار شد، پس بر آن شدند، که از برگ های بهشت عورت خود بپوشانند، و آدم ارشاد و راهنمایی پروردگارش را نافرمانی کرد، و گرفتار شد، آنگاه پروردگارش وی را برگزید و نافرمانیش را جبران نمود و هدایتش فرمود. پروردگارش دستور داد: که همگی از بهشت فرود آئید در حالیکه بعضی دشمن بعض دیگر باشید پس هر هدایتی که از طرف من بسوی شما آمد، و خواهد هم آمد، در آن هنگام هر کس هدایت مرا پیروی کند، گمراه و بدبخت نمیشود، و هر کس از یاد من اعراض کند، زندگی سختی خواهد داشت ، علاوه بر اینکه روز قیامت کور محسورش خواهیم نمود، و چون بگوید: پروردگارا من که بینا بودم ، چرا کور محسورم کردی ؟ در جوابش خواهد فرمود: همانطور که آیات من بسویت آمد، و تو عمدا آنرا فراموش کردی ، امروز هم ما تو را فراموش کردیم) الخ .

منظور اصلی از خلقت آدم سکونت در زمین بوده

سیاق این سه دسته آیات ، و مخصوصا آیه ای که در صدر داستان قرار گرفته ، و میفرماید: **(انی جاعل فی الارض خلیفه)** الخ ، این معنا را دست میدهد: که آدم در اصل ، و در آغاز برای این خلق شده بود، که در زمین زندگی کند، و نیز در زمین بمیرد، و اگر خدایتعالی او را (چند روزی) در بهشت منزل داد، برای این بود که امتحان خود را بدهند، و در نتیجه آن نافرمانی عورتشان هویدا بگردد، تا بعد از آن بزمین هبوط کنند.

و نیز از سیاق آیه سوره طه که می فرماید: **(فقلنا یا آدم)** الخ ، و سوره اعراف که می فرماید: **(و یا آدم اسکن)** الخ ، که داستان بهشت را با داستان سجده ملائکه بصورت یک داستان و متصل بهم آورده ، و کوتاه سخن ، آنکه این سیاق بخوبی می رساند که منظور اصلی از خلقت آدم این بوده که در زمین سکونت کند، چیزیکه هست راه زمینی شدن آدم همین بوده که نخست در بهشت منزل گیرد، و برتریش بر ملائکه ، و لیاقتش برای خلافت اثبات شود، و سپس ملائکه مأمور بسجده برای او شوند، و آنگاه در بهشت منزلش دهند، و از نزدیکی بآن درخت نهیش کنند، و او (بتحریک شیطان) از آن بخورد، و در نتیجه عورتش و نیز از همسرش ظاهر گردد، و در آخر بزمین هبوط کنند.

و از این ریخت و سیاق بخوبی بر می آید: که آخرین عامل و علتی که باعث زمینی شدن آن دو شد، همان مسئله ظاهر شدن عیب آندو بود، و عیب نامبرده هم بقرینه ای که فرموده: (بر آن شدند که از برگهای بهشت بر خود بیوشانند) الخ ، همان عورت آندو بوده ، و معلوم است که این دو عضو، مظهر همه تمایلات حیوانی است چون مستلزم غذا خوردن ، و نمو نیز هستند.

پس ابلیس هم جز این همی و هدفی نداشته ، که (به هر وسیله شده) عیب آندو را ظاهر سازد، گو اینکه خلقت بشری ، و زمینی آدم و همسرش ، تمام شده بود، و بعد از آن خدا آندو را داخل بهشت کرد، ولی مدت زیادی در این بین فاصله نشد، و خلاصه آنقدر به آن دو مهلت ندادند، که در همین زمین متوجه عیب خود شوند، و نیز بسائر لوازم حیاة دنیوی و احتیاجات آن پی ببرند.

بلکه بلافاصله آندو را داخل بهشت کردند، و وقتی داخل کردند که هنوز روح ملکوتی و ادراکی که از عالم ارواح و فرشتگان داشتند، بزنگی دنیا آلوده نشده بود، بدلیل اینکه فرمود: **(لییدی لهما ما وری عنهما)**، (تا ظاهر شود از آندو آنچه پوشانده شده بود از آنان)، و فرمود: **(لییدی لهما ما کان وری عنهما)**، (تا ظاهر شود از آندو آنچه بر آندو پوشیده بود)، پس معلوم میشود، پوشیدگی عیبهای آندو موقتی بوده ، و یکدفعه صورت گرفته ، چون در زندگی زمینی ممکن نیست برای مدتی طولانی این عیب پوشیده بماند، (و جان کلام و آنچه از آیات نامبرده بر میاید اینستکه وقتی خلقت آدم و حوا در زمین تمام شد، بلافاصله ، و قبل از اینکه متوجه شوند، عیب هاشان پوشیده شده ، داخل بهشت شده اند).

علت بیرون شدن از بهشت

پس ظهور عیب در زندگی زمینی ، و بوسیله خوردن از آن درخت ، یکی از قضاای حتمی خدا بوده ، که باید میشد، و لذا فرمود: (زهار که ابلیس شما را از بهشت بیرون نکند، که بدبخت میشوید) الخ ، و نیز فرمود: (آدم و همسرش را از آن وضعی که داشتند بیرون کرد) الخ ، و نیز خدایتعالی خطیئه آنان را بعد از آنکه توبه کردند بیامرزد، و در عین حال به بهشتشان بر نگردانید، بلکه بسوی دنیا هبوطشان داد، تا در آنجا زندگی کنند.

و اگر محکومیت زندگی کردن در زمین ، با خوردن از درخت و هویدا گشتن عیب ، قضائی حتمی نبود، و نیز برگشتن به بهشت محال نبود، باید بعد از توبه و نادیده گرفتن خطیئه به بهشت برگردند، (برای اینکه توبه آثار خطیئه را از بین می برد)

پس معلوم میشود علت بیرون شدن از بهشت ، و زمینی شدن آدم آن خطیئه نبوده ، بلکه علت این بوده که بوسیله آن خطیئه عیب آندو ظاهر گشته ، و این بوسیله وسوسه شیطان لعین صورت گرفته است .

مراد از عهد خدا با آدم

در سوره طه در صدر قصه فرموده: **(و لقد عهدنا الى آدم من قبل فنسى ولم نجد له عزما)**، (ما قبلا با آدم عهدی بسته بودیم، اما او فراموشش کرد)، و باید دید این عهد چه بوده؟ آیا همان فرمان نزدیک نشدن به درخت بوده، که فرمود: **(لا تقربا هذه الشجرة، فتكونا من الظالمين)؟** (و یا اعلام دشمنی ابلیس با آدم و همسرش بوده، که فرمود: **(ان هذا عدو لك ولزوجك)؟**)، (و یا عهد نامبرده بمعنای میثاق عمومی است که از همه انسان ها عموما، و از انبیاء خصوصا، و بوجهی مؤکدتر و غلیظ گرفته).

احتمال اولی صحیح نیست، زیرا آیه شریفه: **(فوسوس لهما الشيطان، وقال ما نهكما ربكما عن هذه الشجرة، الا ان تكونا ملكين، او تكونا من الخالدين)**، (و آیه بعدش، **(و قاسمهما: اني لكما لمن الناصحين)**)، تصریح دارد: بر اینکه آدم در حین خوردن از درخت، نه تنها نهی خدا را فراموش نکرده بود، بلکه کاملاً بیاد آن بود، چیزیکه هست ابلیس با فلسفه چینی خود نهی خدا را برای آدم توجیه کرد، که منظور این بوده، که جزء فرشتگان و از خالدين در بهشت نشوی، در حالیکه در آیه مورد بحث درباره عهدی که مورد گفتگو است، فرموده: آدم آنرا فراموش کرد.

و اما احتمال دوم (که بگوئیم منظور از عهد، همان تهدیدی است که خدای تعالی کرد، و ایشانرا از پیروی ابلیس زنهار داد)، هر چند که احتمال بعیدی نیست، و لکن ظواهر آیات با آن نمیسازد، چون از ظاهر آیه نامبرده بر می آید که منظور از آن زنهار، تهدید خصوص آدم است.

علاوه بر این که زنهاریکه از شر ابلیس دادند، بهر دوی آنان دادند، نه تنها به آدم، و اما فراموشی را تنها به آدم نسبت داد، و نیز در ذیل آیات نامبرده در سوره طه، که مطابق صدر آنهاست، عهد با معنای میثاق کلی مناسبت دارد،

نه عهد بمعنای زنهار از ابلیس، چه خدایتعالی می فرماید: **(فاما یا تینکم منی هدی، فمن اتبع هدای فلا یضل ولا یشقی، و من اعرض عن ذکرى فان له معیشة ضنکا، و نحره یوم القیامة اعمی)**، و تطبیق این آیات، با آیات مورد بحث، اقتضاء می کند که جمله: **(و من اعرض عن ذکرى فان له معیشة ضنکا)**، در مقابل نسیان عهد در آیات مورد بحث قرار گیرد، و معلوم است که اگر با آن تطبیق شود آنوقت با عهد بمعنای میثاق بر ربوبیت خدا، و عبودیت آدم، مناسب تر است، تا آنکه با عهد بمعنای تحذیر و زنهار از ابلیس تطبیق گردد.

چون بین اعراض از یاد خدا، و پیروی ابلیس از نظر مفهوم مناسبت زیادی نیست، بخلاف میثاق بر ربوبیت، که بآن مناسب تر است، چون میثاق بر ربوبیت باین معنا است، که آدمی فراموش نکند، که ربی، یعنی مالکی مدبر دارد، و یا بگو انسان تا ابد، و در هیچ حالی فراموش نکند، که مملوک طلق خداست، و خود مالک هیچ چیز برای خود نیست، نه نفعی، و نه ضرری، نه مرگی و نه حیاتی، و نه نشوری، و یا بگو: نه ذاتا مالک چیزی است، و نه وصفا، و نه فعلا.

و معلوم است آن خطیئه ای که در مقابل این میثاق قرار می گیرد، این است که آدمی از مقام پروردگارش غفلت بورزد، و با سرگرم شدن بخود، و یا هر چیزیکه او را بخود سرگرم می کند، از قبیل زخارف حیاة دنیای فانی، و پوسنده، مقام پروردگارش را از یاد برد (دقت بفرمائید).

نتیجه توجه به عهد خدا

ولکن اگر آدمی در زندگی دنیا با اختلاف جهات ، و تشتت اطراف ، و انحاء آن ، و اینکه این زندگی را تنها به نیکان اختصاص نداده اند، بلکه مؤمن و کافر در آن مشترکند، در نظر بگیریم ، خواهیم دید که این زندگی بحسب حقیقت و باطن ، و از نظر علم بخدایتعالی ، و جهل به او، مختلف است ، آنکس که عارف به مقام پروردگار خویش است ، وقتی خود را با زندگی دنیا که همه رقم کدورتها، و انواع ناملایمات و گرفتاریها دارد، مقایسه کند، و در نظر بگیرد: که این زندگی آمیخته ای از مرگ و حیات ، و سلامتی و بیماری ، و فقر و توانگری ، و راحت و تعب ، و وجدان و فقدان است ، و نیز در نظر بگیرد: که همه این دنیا چه آن مقدارش که در خود انسان است ، و چه آنها که در خارج از ذات آدمی است ، مملوک پروردگار اوست ، و هیچ موجودی از این دنیا استقلال در خودش و در هیچ چیز ندارد، بلکه همه از آن کسی است که نزد وی بغیر از حسن و بهاء و جمال و خیر آنهم به آن معنائی از جمال و خیر که لایق عزت و جلال او باشد وجود ندارد، و از ناحیه او بجز جمیل و خیر صادر نمیشود آنوقت می فهمد که هیچ چیزی در عالم مکروه نیست ، تا از آن بدش آید، و هیچ مخوفی نیست ، تا از آن بترسد، و هیچ مهیبی نیست ، تا از آن به دلهره بیفتد، و هیچ محذوری نیست تا از آن بر حذر شود. بلکه با چنین نظر و دیدی ، می بیند که آنچه هست ، همه حسن و زیبائی و محبوب است ، مگر آن چیزهائی که پروردگارش به او دستور داده باشد که مکروه و دشمن بدارد، تازه همان چیزها را هم باز بخاطر امر خدا مکروه و دشمن میدارد، و یا محبوب قرار می دهد، و از آن لذت برده و بامر آن ابتهاج بخرج میدهد، و

خلاصه چنین کسی غیر از پروردگارش دیگر هیچ هم و غمی ندارد، و به هیچ چیز دیگر نمی پردازد.

و همه اینها برای این است که چنین کسی همه عالم را ملک طلق پروردگار خود می بیند، و برای احدی غیر خدا بهره و نصیبی از هیچ ناحیه عالم قائل نیست، چنین کسی چه کار دارد باینکه مالک امر، چه تصرفاتی در ملک خود می کند؟ چرا زنده می کند؟ و یا می میراند؟ و چرا نفع میرساند؟ و یا ضرر؟ و همچنین در هیچ حادثه ای که او بوجود می آورد، چون و چرا نمی کند.

این است آن زندگی طیب، و پاکی که هیچ شقاوتی در آن نیست، نوری است که آمیخته با ظلمت نیست، سروری است که غم با آن نیست، وجدانی است که فکدی با آن جمع نمیشود، غنائی است که با هیچ قسم فقری آمیخته نمی گردد، همه اینها موهبت هائی است که با ایمان بخدای سبحان دست میدهد.

نتیجه غفلت از عهد خدا

در مقابل این زندگی ، یک قسم زندگی دیگر هست ، و آن زندگی کسی است که بمقام پروردگار خود جاهل است ، چون این بینوا با انقطاع از پروردگار خود چشمش بهیچ چیز از خودش و از خارج خودش نمی افتد، مگر آنکه آنرا مستقل بالذات ، و مضر و یا نافع ، خیر و یا شر بالذات می بیند، و در نتیجه در سر تا سر زندگی میانه ترس از آنچه می رسد، و حذر از آنچه از آن پرهیز می کند، و اندوه از آنچه از دست میدهد، و حسرت از آنچه از او کم میشود، از مال و جاه و فرزندان و یاران ، و سایر آنچه محبوب او است ، و بدان تکیه و اعتماد دارد، و در زندگی خود مؤثر میدانند غوطه ور است .

او مانند دوزخیان ، که هر وقت پوست بدنشان بسوزد، پوستی دیگر بر تن آنان می کنند، هر گاه با یک ناملایمی خو بگیرد، و با تلخی آن عادت کند، با ناملایم تازه تری و سوزنده تری روبرو میشود، تا عذاب را با ذائقه قلبش بچشد، و دلش همواره دچار اضطراب و پریشانی باشد، و جانش همواره چون شمع بسوزد، و آب بشود، و سینه اش همواره تنگ و بی حوصله باشد، گوئی میخواهد به آسمان بالا رود، آری خداوند اینچنین پلیدی را بر کسانی که ایمان نمی آورند مسلط می کند، (كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون).

حال که این معنا روشن شد، خواننده عزیز متوجه شد: که بازگشت این دو امر، یعنی فراموش کردن میثاق ، و شقاوت در زندگی دنیا، بیک امر است ، و شقاوت دنیوی از فروغ فراموشی میثاق است .

و این همان نکته ایست که خدای سبحان می فرماید: (فاما ياتينكم مني هدى، فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى، ومن اعرض عن ذكري فان له

معیشه ضنکا، و نحشره یوم القیامة اعمی)، بدان اشاره نموده است، چون خطاب را در آن متوجه عموم بشر و اهل دنیا کرده.

و آنگاه در سوره مورد بحث، بجای آن بیان، اینطور فرموده: (فمن تبع هدای فلا خوف علیهم ولا هم یحزنون)، (کسی که هدایت مرا پیروی کند، نه خوفی بر آنان خواهد بود، و نه اندوهناک میشوند).

اگر خواننده گرامی دقت کند. از همین جا میتواند حدس بزند که شجره نامبرده درختی بوده که نزدیکی بدان مستلزم تعب و بدبختی در زندگی دنیا بوده، و آن شقاء این است که انسان در دنیا پروردگار خود را فراموش کند، و از مقام او غفلت بورزد، و گویا آدم نمی خواست میانه آن درخت، و میثاقیکه از او گرفته بودند، جمع کند، هم آنرا داشته باشد، و هم این را، ولی نتوانست، و نتیجه اش فراموشی آن میثاق و وقوع در تعب زندگی دنیا شد، و در آخر، این خسارت را با توبه خود جبران نمود.

معنا و مراد از واژه های (رغدا) و (ظالمین) در آیه شریفه

(و کلا منها رغدا) کلمه (رغد) بمعنای گوارائی و خوشی زندگی است ، وقتی میگویند (ارغد القوم مواشیهم)، معنایش اینستکه این مردم حیوانات خود را رها کردند، تا هر جور خود میخواهند بچرند، و وقتی میگویند: (قوم رغد) و یا (نساء رغد)، معنایش (قومی و یا زنانی مرفه و دارای عیشی گوارا) میباشد.

(ولا تقربا هذه الشجرة) الخ ، و گویا نهی در این جمله ، نهی از خوردن میوه آن درخت بوده ، نه خود درخت ، و اگر از آن تعبیر کرده باینکه (نزدیک آن درخت مشوید)، برای این بوده که شدت نهی ، و مبالغه در تاءکید را برساند، بشهادت اینکه فرمود: (همینکه از آن درخت چشیدند، عیبهاشان برملا شد)، و نفرمود (همینکه از آن خوردند) و گر نه آیه (فاکلا منها فبدت لهما سوآتهما)، صریح در این است که منظور از نزدیک نشدن به آن ، خوردن آنست ، و مخالفتی هم که نتیجه اش بر ملا شدن عیبها شد، همان خوردن بود، نه نزدیکی . (فتکونا من الظالمین) کلمه ظالمین اسم فاعل از ظلم است ، نه ظلمت ، که بعضی از مفسرین احتمالش را داده اند، چون خود آدم و همسرش در آیه : (ربنا ظلمنا انفسنا، و ان لم تغفر لنا و ترحمنا) الخ ، اعتراف بظلم خود کرده اند.

چیزیکه هست خدایتعالی این تعبیر را در سوره (طه) مبدل به تعبیر شقاوت کرده در اینجا فرموده : (فتکونا من الظالمین)، و در آنجا فرموده (فلا یخرجنکما من الجنة فتشقی)، و شقاء بمعنای تعب است ، همچنانکه خود قرآن آنرا تفسیر نموده ، و تفصیل داده باینکه (ان لك الا تجوع فيها، ولا تعری، و انک لا تظما فيها ولا تضحی)، الخ که ترجمه اش گذشت از اینجا بخوبی روشن می گردد که وبال ظلم نامبرده همان واقع شدن در تعب زندگی در دنیا، از گرسنگی ، و

تشنگی ، و عریانی ، و خستگی بوده ، و بنابراین ظلم آدم و همسرش ، ظلم
بنفس خود بوده ، نه نافرمانی خدا، چون اصطلاحاً وقتی این کلمه گفته میشود،
معصیت و نافرمانی و ظلم بخدای سبحان بذهن می رسد.

نهی خداوند از نزدیک شدن به درخت نهی از شادی و خیرخواهانه بوده نه یک نهی مولوی

در نتیجه این نیز روشن می گردد، که پس نهی نامبرده یعنی (نزدیک این درخت مشوید) نهی تنزیهی، و ارشادی، و خلاصه خیرخواهانه بوده، نه نهی مولوی، که تا نافرمانیش عذاب داشته باشد، (مثل اینکه شما بفرزند خود بگوئی) یا برهنه راه مرو، چون ممکن است میخ پای تو را سوراخ کند، و مخالفت چنین نهی را معصیت نمیگویند. پس آدم و همسرش بنفس خود ظلم کردند، و خود را از بهشت محروم ساختند، نه اینکه نافرمانی خدا را کرده، و باصطلاح گناهی مرتکب شده باشند.

از این هم که بگذریم، اگر نهی خدا، تکلیفی و مولوی بود، باید بعد از آنکه مرتکبش توبه کرد، و توبه اش قبول هم شد، کیفرش نیز برداشته شود، و ما می بینیم در مورد آدم این کیفر برداشته نشد، چون توبه کردند، و توبه شان هم قبول شد، ولی به بهشت برنگشتند، و وضعی را که در آنجا داشتند بدست نیاوردند، و اگر نهی و تکلیف خدا ارشادی نبود، باید غیر از اثر وضعی و تکوینی، اثر دیگری شرعی نداشته باشد، چون توبه اثر شرعی گناه را از بین می برد، و باید در مورد آدم و همسرش نیز اثر شرعی گناه را از بین می برد، و دوباره به بهشت بر می گشتند، و مقام قرب را بدست می آوردند، ولی نیاوردند، پس می فهمیم که نهی خدا مولوی نبوده، تنها ارشاد آدم، و خیرخواهی او بوده، و انشاءالله بعداً تتمه ای برای این بحث خواهد آمد.

(فازلهما الشیطان) الخ، ظاهر از این جمله، مانند نظائرش، این است که شیطان آدم را گول زد، و هر چند که این عبارت بیش از این دلالت ندارد، که

گول زدن آدمش مانند گول زدن ما فرزندان آدم از راه القاء وسوسه در قلب بوده ، بدون اینکه خودش را بطرف نشان دهد، همچنانکه ما را هم گول می زند، و ما تاکنون خود او را ندیده ایم .

لکن از امثال آیه : **(فقلنا يا آدم ان هذا عدو لك ولزوجك)**، که خداوند با کلمه هذا اشاره به شیطان کرده ، فهمیده میشود که خدا وی را به آدم و همسرش نشان داده بود، و معرفی کرده بود، معرفی بشخص او، و عین او، نه معرفی بوصف او،

آدم و همسرش شیطان را میدیدند همچنانکه انبیاء عليه السلام او را می دیدند و همچنین آیه **(يا آدم هل ادلك على شجرة الخلد)** الخ ، که حکایت کلام شیطان است ، که قرآن کریم آنرا بصورت حکایت خطاب آورده ، و این دلالت دارد بر اینکه گوینده آن که شیطان است ، در برابر آدم ایستاده ، و با او صحبت می کرده ، و خلاصه ، سخن ، سخن کسی است که شنونده او رامی دیده .
و همچنین آیه **(وقاسمهما: اني لكما لمن الناصحين)** که در سوره اعراف است ، چون قسم خوردن از کسی تصور دارد که دیده شود.

و همچنین آیه **(وناديهما ربهما: اعلم انهكما عن تلكما الشجرة؟ و اقل لكما ان الشيطان لكما عدو مبين؟)** که آن نیز دلالت دارد بر اینکه شیطان برای آدم و همسرش دیده میشد، و او را می دیده اند، و اگر حال آن دو نیز نسبت به شیطان ، مثل حال ما بوده ، که او را نمی بینیم ، و تنها وسوسه اش بما می رسد، میتوانستند بگویند: ما که شیطانی ندیدیم ، و خیال کردیم این وسوسه ها از افکار خودمان بوده ، و هیچ احتمال ندادیم که از ناحیه او باشد، و ما هیچ قصد مخالفت با سفارشی که در خصوص هوشیاری از وسوسه شیطان کردی نداشتیم .

و سخن کوتاه اینکه آدم و همسرش شیطان را می دیدند، و او را می شناختند، همچنانکه انبیاء با اینکه به عصمت خدائی معصومند، او را می دیدند و هنگامی که می خواست متعرض ایشان بشود، می شناختند، همچنانکه روایات وارده درباره نوح ، و ابراهیم و موسی ، و عیسی ، و یحیی ، و ایوب ، و اسماعیل ، و محمد ﷺ ، بر این معنا دلالت دارد. و همچنین ظاهر آیات این داستان ، از قبیل آیه (ما نهیکما ربکما عن هذه الشجرة)، که به روشنی می رساند شیطان با آن دو تن در برابر درخت نامبرده ایستاده بود، و قبلا خود را به بهشت در انداخته ، و طرح دوستی با آن دو ریخته ، و با وسوسه خود فریشان داده ، و اگر بگوئی شیطان که داخل بهشت نمیشود؟ در پاسخ میگوئیم : این اشکال وقتی وارد است که بهشت مورد بحث ، بهشت خلد باشد، و چنین نبوده ، بلکه این جریان در بهشتی دیگر صورت گرفته ، بدلیل اینکه همگی آنها از آن بهشت بیرون شدند، و اگر بهشت خلد بود، با بیرون شدن نمی ساخت .

و اما این خطاب که خدایتعالی بابلیس کرد که : (فاهبط منها، فما یكون لك ان تتکبر فیها، فاخرج)، (از این بهشت فرود آی ، که در اینجا نمی توانی تکبر کنی ، پس از آن بیرون شو)، که بظاهر فرمان بیرون شدن ابلیس از بهشت است ، ممکن است بگوئیم : مراد از آن بیرون شدنش از میانه ملائکه ، و یا از آسمان ، و مقام قرب و تشریف است .

ذریه آدم ، در حکم با آدم شریکند

(و قلنا اهبطوا بعضکم لبعض عدو) الخ ، از ظاهر سیاق بر می آید که خطاب در این آیه متوجه آدم و همسرش و ابلیس همگی است ، ولی در سوره اعراف خطاب را متوجه خصوص ابلیس کرد ، و فرمود: (فاهبط منها، فما یكون لك ان تتکبر فیها)، الخ و این از آن جهت است که در حقیقت خطاب در آیه مورد بحث ، نظیر جمع بین دو خطاب است ، تا آنچه خدا قضائش را رانده حکایت کند، مانند عداوت میانه ابلیس ملعون ، و آن دو و ذریه آنان ، و نیز مانند زندگی کردن آدمیان در زمین ، و مردنشان در همانجا، و مبعوث شدنشان از آنجا.

و ذریه آدم در حکم ، با خود آدم شریک است ، همچنانکه از ظاهر آیه : (فیها تحيون ، و فیها تموتون ، و منها تخرجون) الخ ، و نیز از آیه (ولقد خلقناکم ، ثم صورناکم ثم قلنا للملائکه اسجدوا لادم) الخ ، که بزودی در تفسیر سوره اعراف خواهد آمد، این معنا استفاده میشود.

پس اگر آنروز ملائکه را وادار کرد، تا برای آدم سجده کنند، از این جهت که خلیفه خدا در زمین است ، در حقیقت این حکم سجده شامل همه افراد بشر میشود، و در حقیقت سجده ملائکه برای خصوص آدم ، از این باب بوده ، که آدم قائم مقام و نمونه و نایب از همه جنس بشر بوده است .

قصه اسکان آدم و همسرش در بهشت و هبوط آنها، مثلی است برای مجسم ساختن وضع انسان

و سخن کوتاه اینکه: بنظر نزدیک می آید که قصه منزل دادن به آدم و همسرش در بهشت، و سپس فرود آوردنش بخاطر خوردن از درخت، بمنزله مثل و نمونه ای باشد، که خدایتعالی وضع آدمیان را قبل از نازل شدن بدنیا، و سعادت و کرامتی که در منزل قرب و حظیره قدس داشت، و آن دار نعمت و سرور، و انس و نور، و آن رفقای پاک، و دوستان روحانی، و جوار رب العالمین، که داشت، به آن مثل مجسم ساخته است.

و همچنین این معنا را (که انسان کذائی در مقابل آنهمه نعمت که در اختیار داشته، و بجای آنها گرفتاری، و بدبختی، و تعب، و خستگی، و مکروه، و آلام، را اختیار می کند، بجای اینکه سعی کند خود را به همانجا که از آنجا آمده برساند، و برگرداند، به حیات دنیای فانی، و جیفه گندیده و پست آن میل می کند) مجسم میسازد.

و نیز در قالب این مثال این معنا را بیان می کند: که نه تنها آدم را بعد از توبه اش بدار کرامت و سعادت برگردانید، بلکه هر انسانی که راه خطا پیموده، اگر برگردد، و بسوی پروردگار خود رجوع کند، خدایتعالی او را بدار کرامت و سعادتش برمی گرداند، و اگر برنگردد و همچنین دست بدامن زمین بزند، و هواهای نفس را پیروی کند، چنین کسی بجای شکر نعمت خدا، کفران ورزیده، و خود را بدار البوار کشانده، جهنمی که خود افروخته، و چه بد قرارگاهی است. (فتلقى آدم من ربه كلمات، فتاب عليه)، کلمه (تلقى)، بمعنای تلقن است، و تلقن بمعنای گرفتن کلام است، اما با فهم و علم، و این تلقی درباره آدم، طریقه ای بوده که توبه را برای آدم آسان می کرده.

از اینجا روشن میشود که توبه دو قسم است ، یکی توبه خدا، که عبارتست
از برگشتن خدا بسوی عبد، برحمت ، و یکی توبه عبد، که عبارتست از برگشتن
بنده بسوی خدا، باستغفار، و دست برداری از معصیت .

توبه عبد بین دو توبه خدا واقع است

و توبه بنده محفوف و پیچیده به دو توبه از خدا است ، و در بین آندو قرار می گیرد، باین معنا که بنده در هیچ حالی از احوال ، از خدای خود بی نیاز نیست ، و اگر بخواهد از لجن زار گناه نجات یافته ، توبه کند، محتاج به این است که خدا چنین توفیقی باو بدهد، و اعانت و رحمت خود را شامل حال او بسازد، تا او موفق به توبه بگردد، و وقتی موفق به توبه شد، تازه باز محتاج بیک توبه دیگری از خداست ، و آن این است که باز خدا برحمت و عنایتش بسوی بنده رجوع کند، و رجوع او را بپذیرد، پس توبه بنده وقتی قبول شود، بین دو توبه از خدا قرار گرفته است ، همچنانکه آیه : **(ثم تاب علیهم لیتوبوا)** (پس خدا بسوی ایشان توبه آورد، تا ایشان توبه کنند) بر این معنا دلالت دارد.

و آن قرائت که کلمه (آدم) را بصدای بالا، و کلمه (کلمات) را بصدای پیش خوانده ، با این نکته مناسب است ، هر چند که آن قرائت دیگر، یعنی بصدای پیش خواندن آدم ، و بصدای بالا خواندن کلمات)، نیز با این معنا منافات ندارد.

و اما اینکه این کلمات چه بوده ؟ چه بسا احتمال داده شود، که این همان چیزی بوده که خدایتعالی از آدم و همسرش در سوره اعراف حکایت کرده ، که **(قالا: ربنا ظلمنا انفسنا، و ان لم تغفر لنا، و ترحمنا، لنكونن من الخاسرين)** باشد، که ترجمه اش گذشت ، و لکن عیبی که در این احتمال هست ، این است که در سوره اعراف این کلمات قبل از نقل هبوط آدم واقع شده ، و بعد از نقل این کلمات فرموده : **(قلنا اهبطوا) الخ** . و در سوره مورد بحث اول آیه **(قلنا اهبطوا)** الخ آمد بعدا آیه **(فتلقى) الخ**

لکن در این بین مطلبی هست ، و آن این است که اگر بخاطر داشته باشید، در صدر این داستان ، وقتی خدایتعالی بملائکه فرموده : میخواهم در زمین

خلیفه قرار دهم - ملائکه گفتند: - آیا میخواهی در آن کسی را قرار دهی که فساد انگیزد؟ و خونریزی کند؟ با اینکه ما تو را به حمدت تسبیح میگوئیم ، و تقدیست می کنیم ، - تا آخر، و خدایتعالی این سخن ملائکه را و این ادعایشانرا که درباره خلیفه زمینی کردند، و این نسبتی را که بوی دادند، رد نکرد، و در پاسخ فرمود: نه ، خلیفه زمینی اینکارها را نمی کند، تنها اسماء را به آدم تعلیم کرد.

معلوم میشود با همین تعلیم اسماء اعتراض ملائکه خود بخود باطل میشود، و گرنه اعتراض ملائکه همچنان بقوت خود باقی میماند، و حجت علیه آنان تمام نمیشد، پس معلوم میشود، در میانه اسمائی که خدا بآدم تعلیم داده ، چیزی بوده که برای معصیت کار بعد از معصیتش بدرد میخورده ، و چاره گناه او را می کرده ، پس ای بسا تلقی آدم از پروردگار خود، مربوط بیکی از آن اسماء بوده ، (دقت بفرمائید).

نقش توبه آدم و هبوط او به زمین در باز شدن راه برای هدایت انسان و قرار گرفتن او در طریق کمال

این را نیز باید دانست ، که آدم عَلَيْهِ السَّلَام هر چه که بخود ستم کرد، و خود را در پرتگاه هلاکت ، و دو راهی سعادت و شقاوت ، که همان زندگی دنیا است ، افکند، بطوریکه اگر در همان مهبط خود، یعنی دنیا باقی میماند، هلاک میشد، و اگر به سعادت اولی خود برمی گشت تازه خود را به تعب افکنده بود، پس در هر حال بنفس خود ستم کرد، الا اینکه باهمین عمل ، خود را در مسیر سعادت ، و در طریق منزلی از کمال قرار داد، که اگر این عمل را نمی کرد، و بزمین نازل نمیشد، و یا بدون خطا نازل میشد، بآن سعادت و کمال نمی رسید.

آری اگر پدر و مادر بشر، بزمین نمی آمدند، کی میتوانستند متوجه فقر، و ذلت ، و مسکنت ، و حاجت ، و قصور، خود شوند؟ و چگونه بدون برخورد با تعب و زحمت و رنج زندگی ، به روح و راحت در حظیره القدس ، و جوار رب العالمین می رسیدند؟ و برای جلوه کردن اسماء حسناى خدا، از عفو، و مغفرت ، و رافت ، و توبه ، و ستر، و فضل ، و رافت ، و رحمت ، موردی یافت نمیشد چون مورد این اسماء حسناى خدا، گنه کارانند، و خدا را در ایام دهر نسیم های رحمتی است ، که از آن بهره مند نمیشوند، مگر گنه کارانی که متعرض آن شوند، و خود را در معرض آن قرار دهند.

پس این توبه همان است که بخاطر آن راه هدایت را بروی انسان گشودند، تا آنرا مسیر خود قرار دهند، و تنظیف منزلی است ، که باید در آنجا سکونت کنند، و بدنبال همان راه و آن هدایت بود، که در هر عصری دینی ، و ملتی برای بشر تشریع شد.

دلیل این معنا کلام خدا است ، که می بینی مکرر سخن از توبه آورده ، و آنرا برایمان مقدم ذکر کرده ، مثلاً فرموده : **(فاستقم كما امرت ، و من تاب معك** ، **(أنظور که مامور شده ای استقامت بورز، هم خودت و هم هر کس که با تو توبه کرده)** و نیز فرموده : **(و انی لغفار لمن تاب و آمن)**، **(من آمرزنده ام برای هر کس که توبه کند، و ایمان آورد)**، و آیات دیگری نظیر آن .

اولین فرمان خداوند در تشریع دین برای آدم و ذریه او

(قلنا اهبطوا منها جميعا فاما ياتينكم منى هدى)، الخ این آیه اولین فرمانی است که در تشریع دین، برای آدم و ذریه او صادر شده، دین را در دو جمله خلاصه کرده، که تا روز قیامت چیزی بر آن دو جمله اضافه نمیشود.

و خواننده عزیز اگر در این داستان، یعنی داستان بهشت و مخصوصا در آن شرحی که در سوره طه آمده، دقت کند، خواهد دید که جریان داستان طوری بوده، که ایجاب می کرده، خداوند این قضاء را درباره آدم و ذریه اش براند، و این دو جمله را در اولین فرمانش قرار بدهد، خوردن آدم از آن درخت ایجاب کرد، تا قضاء هبوط او، و استقرارش در زمین، و زندگیش را در آن براند، همان زندگی شقاوت باری که آنروز وقتی او را از آن درخت نهی می کرد، از آن زندگی تحذیرش کرد، و زندهارش داد.

و توبه ای که کرد باعث شد قضائی دیگر، و حکمی دوم، درباره او بکند، و او و ذریه اش را بدین وسیله احترام کند، و با هدایت آنان بسوی عبودیت خود، آب از جوی رفته او را بجوی بازگرداند.

پس قضائی که اول رانده شد، تنها زندگی در زمین بود، ولی با توبه ای که کرد، خداوند همان زندگی را زندگی طیب، و طاهری کرد، بنحویکه هدایت بسوی عبودیت را با آن زندگی ترکیب نموده، یک زندگی خاصی از ترکیب دو زندگی زمینی و آسمانی فراهم آورد.

این آن نکته ایست که از تکرار او به هبوط در این سوره استفاده میشود، چون در این سوره، یکبار می فرماید: (وقلنا اهبطوا بعضکم لبعض عدو، ولکم فی الارض مستقر، ومتاع الی حین)، (گفتیم: همگی بزمین هبوط کنید، در حالیکه بعضی دشمن بعض دیگر هستید، و تا مدتی معین در آن منزل کنید و

تمتع ببرید)، بار دوم می فرماید: **(قلنا اهبطوا منها جميعا فاما ياتينكم مني هدى**
)، (گفتیم همگی از بهشت فرود شوید، پس هر گاه هدایتی از من بسوی شما
آمد، و البته خواهد آمد) الخ .

و اینکه توبه میانه این دو امر به هبوط واسطه شده ، اشعار بر این معنا دارد،
که توبه وقتی از آدم و همسرش سر زده ، که هنوز از بهشت جدا نشده بودند، هر
چند که در بهشت هم نبوده ، و موقعیت قبلی را نداشته اند.

و این اشعار را نیز دارد، که ندای **(و ناديهما ربهما: الم انهكما عن تلکما**
الشجرة)؟ (پروردگارشان ندایشان داد: که مگر شما را از این درخت نهی نکردم
؟) الخ بعد از نهی **(لا تقربا هذه الشجرة)** الخ ، بوده که در اولی اشاره را با لفظ
(تلکما) آورد، که مخصوص اشاره بدور است ، و در دومی که قبل از اولی واقع
شده ، این اشاره با لفظ (هذا) آمده ، که مخصوص اشاره به نزدیک است ، در
اولی کلمه (نادی ندا کرد) آمده ، که باز مخصوص دور است ، و در دومی کلمه
(قال) که مخصوص نزدیک است بکار رفته است ، (دقت فرمائید).

این نکته را هم باید دانست : که از ظاهر جمله : **(و قلنا اهبطوا بعضکم**
لبعض عدو و لکم فی الارض مستقر و متاع الی حین)، و جمله **(فیها تحيون ، و**
فیها تموتون ، و منها تخرجون)، الخ برمی آید: که نحوه حیاة بعد از هبوط، با
نحوه آن در قبل از هبوط، فرق می کند، حیاة دنیا حقیقتش آمیخته با حقیقت
زمین است ، یعنی دارای گرفتاری ، و مستلزم سختی ، و بدبختی است ، و لازمه
این نیز این است که انسان در آن تکنون یابد، و دوباره با مردن جزو زمین شود،
و آنگاه برای بار دیگر از زمین مبعوث گردد.

در حالیکه حیاة بهشتی حیاتی است آسمانی ، و از زمینی که محل تحول و
دگرگونی است منشا نگرفته است .

از اینجا ممکن است بطور جزم گفت : که بهشت آدم در آسمان بوده ، هر
چند که بهشت آخرت و جنت خلد، (که هر کس داخلش شد دیگر بیرون
نمیشود)، نبوده باشد.

بله در اینجا این سؤال باقی میماند: که معنای آسمان چیست ؟ و بهشت
آسمانی چه معنا دارد؟ که انشاءالله خدایتعالی توفیق میدهد، بحث مفصل و
جامع الاطرافی ، پیرامون آن بکنیم .

مگر پیامبر هم گناه می کند؟

چیزیکه باز در اینجا باقی مانده این است که خطیئه و گناه آدم ، چه معنا دارد؟ مگر پیامبر هم گناه می کند؟ در پاسخ از این سؤال می گوئیم ، آنچه در بدو نظر از آیات ظاهر میشود، این است که آن جناب رسماً گناه کرده ، مانند جمله (فتكونا من الظالمين)، (زنهار از این درخت نخورید که از ستمگران میشوید)، و نیز جمله : (وعصى آدم ربه فغوى)، (آدم پروردگار خود را نافرمانی کرد، و در نتیجه گمراه شد)، و نیز مانند اعترافی که خود آنجناب کرده ، و قرآن آنرا حکایت نموده فرموده : (ربنا ظلمنا انفسنا، وان لم تغفر لنا، وترحمنا، لنكونن من الخاسرين)، (پروردگارا بخود ستم کردیم ، و اگر ما را نیامرزی ، و رحم نکنی ، از زیانکاران خواهیم بود)، این آن مطلبی است که از نظر خود این ظواهر، و قطع نظر از رسیدگی به دقت همه آیات داستان ، بنظر می رسد، و اما اگر در همه آیات داستان تدبر کنیم ، و نهی از خوردن درخت را مورد دقت قرار دهیم ،

یقین پیدا می کنیم که نهی نامبرده نهی مولوی نبوده ، تا نافرمانیش معصیت خدا باشد، بلکه تنها راهنمایی و خیر خواهی ، و ارشاد بوده ، و خدایتعالی خواسته است مصلحت نخوردن از درخت ، و مفسده خوردن آنرا بیان کند، نه اینکه با اراده مولوی آدم را به عبث ، وادار به نخوردن از آن کند.

دلیل این معنا چند چیز است ، اول اینکه خدایتعالی هم در سوره مورد بحث ، و هم در سوره اعراف ، ظلم را متفرع بر مخالفت نهی کرده ، و فرموده : (لا تقربا هذه الشجرة ، فتكونا من الظالمين)، و آنگاه در سوره (طه) این ظلم را بشقاوت مبدل نموده ، و فرموده (مواظب باشید شیطان شما را بیرون نکند، و گرنه بدبخت میشوید).

آنگاه این بدبختی را در چند جمله که بمنزله تفسیر است ، بیان کرده ، و فرموده : (تو در این بهشت نه گرسنه میشوی ، و نه تشنه ، و نه عریان ، و نه گرمزده)، و با این بیان روشن کرده که مراد بشقاوت ، شقاوت و تعب دنیوی است ، که از لوازم جدا ناشدنی زندگی زمینی است ، چون در زمین است که انسان به گرسنگی ، و تشنگی ، و لختی ، و امثال آن گرفتار میشود.

مخالفت نهی ارشادی گناه نیست

پس معلوم شد خدا آدم را نهی کرد تا گرفتار اینگونه عوارض نشود، و هیچ علت دیگری که باعث نهی مولوی باشد، بیان نکرد، پس باین دلیل نهی نامبرده ارشادی بوده، و مخالفت نهی ارشادی گناه نیست، و مرتکب آنرا خارج از رسم عبودیت نمی شمارند.

حال که مسلم شد نهی مزبور ارشادی بوده، باید ظلم در آن چند جمله را هم طوری معنا کنیم، که به نافرمانی و معصیت سر در نیاورد، و آن این است که بگوئیم: مراد از آن، ظلم بنفس، و خود را گرفتار تعب و هلاکت کردن است، نه ظلم بحقوق خدا، که در باب مسئله ربوبیت و عبودیت، از منافیات شمرده میشود، و این خیلی روشن است.

دلیل دوم مسئله توبه آدم است، چون توبه بمعنای رجوع، و برگشتن بنده بخداست، که اگر از ناحیه خدا قبول شود، گناه بکلی محو و نابود می گردد، و گناه کار تائب، مثل کسی میشود که اصلاً گناهی نکرده، و با چنین کسی معامله بنده مطیع و منقاد را می کنند، و در خصوص مورد عملی که کرده، معامله امتثال و انقیاد را مینمایند.

و اگر نهی از خوردن درخت نهی مولوی بود، و توبه آدم هم توبه از گناه عبودی، و رجوع از مخالفت نهی مولوی مولی بود، باید بعد از توبه دوباره به بهشت برمی گشت، چون توبه مخالفت او را از بین برده بود، زیرا صریح قرآن است که خدا توبه آدم را پذیرفت، و حال آنکه می بینیم بعد از توبه هم در زمین باقی ماند، و به بهشتش برنگردانند.

از اینجا معلوم میشود که بیرون شدن از بهشت، بدنبال خوردن از درخت، یک اثر ضروری، و خاصیت تکوینی آن خوردن بوده، عیناً مانند مردن بدنبال

زهر خوردن ، و سوختن بدنبال در آتش افتادن ، همچنانکه در همه موارد تکلیف ارشادی ، اثر، اثر تکوینی است ،

نه اثر مولوی ، مثلاً مجازات ، در مورد تکلیف مولوی است ، مانند سوختن در آتش دوزخ ، در برابر ترک نماز، و استحقاق مذمت ، و دوری از خدا در برابر مخالفت های عمومی ، و اجتماعی .

سوم اینکه در آنروز که این مخالفت سر زد، اصلاً دینی تشریع نشده بود، و بعد از هبوط آدم دین خدا نازل شد، بشهادت اینکه در آیات همین داستان فرمود: (همگی از بهشت هبوط کنید، و فرود شوید، پس هرگاه از ناحیه من دینی ، و هدایتی برایتان آمد، هر کس هدایت را پیروی کند، ترسی بر آنان نیست ، و دچار اندوهی نیز نمیشوند، و کسانی که پیروی آن نکنند، و کفر ورزیده ، آیات ما را تکذیب نمایند، آنان اصحاب آتش ، و در آن جاودانه اند) الخ .

این دو آیه کلامی است که تمامی تشریعیها و قوانینی را که خدایتعالی در دنیا از طریق ملائکه ، و کتابهای آسمانی ، و انبیائش می فرستد، شامل است ، و خلاصه این آیه اولین تشریع و قانونی را که خدایتعالی در دنیای آدم ، و برای بشر مقرر کرده ، حکایت می کند، و بطوریکه خدا حکایت کرده ، این قضیه بعد از امر دومی هبوط واقع شده ، و واضح است که امر به هبوط، امری تکوینی ، و بعد از زندگی آدم در بهشت ، و ارتکاب آن مخالفت بوده ، پس معلوم شد که در آن روز، و در حین مخالفت آن دستور، و خوردن از درخت ، هیچ دینی تشریع نشده بود، و هیچ تکلیف مولوی و خطابی مولوی از خدایتعالی صادر نشده بود.

معنی ظلم و عصیان و غوایت آدم

حال اگر بگوئی: وقتی نهی خدا نهی ارشادی باشد، و نه نهی مولوی، دیگر چه معنا دارد که خدا عمل آدم را ظلم و عصیان و غوایت بخواند؟
در جواب میگوئیم: اما ظلم بودن عمل آدم، که در گذشته درباره اش سخن رفت، و گفتیم: معنایش ظلم بنفس خود بوده، و اما کلمه عصیان، در لغت بمعنای تحت تاءثیر قرار نگرفتن، و یا به سختی قرار گرفتن است، مثلاً وقتی گفته میشود: (کسرتۀ فانکسر، و کسرتۀ فعصی) معنایش این است که من آن چیز را شکستم، و آن شکست، و من آنرا شکستم، ولی نشکست، یعنی از عمل من متاثر نشد، پس عصیان بمعنای متاثر نشدن است، و عصیان امر و نهی هم بهمین معنا است، و این هم در مخالفت تکالیف مولوی صادق است، و هم در مورد خطابه‌های ارشادی.

چیزیکه هست، در عصر ما و در عرف ما مسلمانان، این کلمه تنها متعین در معنای مخالفت اوامر مولوی، از قبیل (نماز بخوان، و روزه بگیر، و حج بجای آر) و نیز مخالفت نواهی مولوی، مانند (شراب مخور، و زنا مکن)، و امثال آن شده است، پس تعیین کلمه مورد بحث در معنای نامبرده، تعیین لغوی نیست، بلکه یا شرعی است، و یا تعیین در عرف متدینین است، و این جور تعیین، ضرری و اما کلمه غوایت؟ این کلمه بمعنای این است که کسی قدرت بر حفظ مقصد خود، و تدبیر نفس خود، در زندگیش نداشته باشد، و بتواند خود را با هدفش، آنطور که مناسب با هدف و سازگار با آن باشد، وفق دهد.

و معلوم است که این معنا در موارد مختلف اختلاف پیدا می کند، در مورد ارشاد، معنایی بخود می گیرد، و در مورد مولویت معنایی دیگر.

پس چرا آدم توبه کرد؟

حال اگر بگوئی بسیار خوب ، به بیان شما و اینکه عصمت آدم با کلمه ظلم و عصیان و غوایت منافات دارد از اشکال خود صرفنظر کردیم ، و قانع شدیم ، که منافات ندارد، ولی درباره توبه آدم چه میگوئی ؟ اگر ظلم و عصیان و غوایت ، همه در مورد نهی ارشادی باشد، دیگر توبه چه معنا دارد، که آدم بگوید: (و اگر ما را نیامرزی و بما رحم نکنی حتما از خاسران خواهیم شد)؟

در جواب میگوئیم : توبه همانطور که قبلا نیز گفتیم ، بمعنای برگشتن است ، و برگشتن نیز مانند آن سه کلمه دیگر، در موارد مختلف معانی مختلفی بخود می گیرد ، همانطور که یک بنده سرکش و متمرّد، از اوامر مولا، و اراده او، میتواند بسوی مولایش برگردد، و مولایش هم او را، بمقام قربی که داشت ، و از دست داده بود، برگرداند، همچنین یک مریضی که طبیبش او را از خوردن چیزی از میوه ها، و یا خوردنی دیگر نهی کرده ، و بخاطر حفظ سلامتی او نهی کرده ، و بیمار، دستور وی را مخالفت نموده ، و در نتیجه بیماریش شدت یافته ، و خطر مرگ تهدیدش نموده ، او هم میتواند توبه کند، و دوباره بطیب مراجعه نماید، تا او به رژیم دستور دهد، تا دوباره بحال اول برگردد، و عافیت از دست رفته خود را باز یابد، که در این مورد طبیب بوی میگوید: باز یافتن عافیت ، محتاج به تحمل مشقت و دشواری ، و ریاضت در فلان مقدار از زمان است ، باید در این مدت این رژیم دشوار را عملی کنی ، تا سلامتی مزاجت که داشتی بتو برگردد، و بلکه از اول هم بهتر شوی ، (دقت بفرمائید).

و اما مسئله طلب مغفرت آدم ، و نیز طلب رحمت ، و همچنین کلمه خسران ، که در کلامش آورد، پاسخ یک یک آنها از جوابهای گذشته بدست می آید، که گفتیم : اینگونه کلمات ، در موارد مختلف ، معانی مختلف بخود می گیرند.

بحث روایتی بهشت آدم بهشت دنیائی بوده

در تفسیر قمی از پدرش و او بدون سند روایت آورده ، که : شخصی از امام صادق (ع) از بهشت آدم پرسید، که آیا از بهشت های دنیا بوده ؟ و یا از بهشتهای آخرت ؟ امام در پاسخ فرمود: از بهشت های دنیا بوده ، آفتاب و ماه در آن طلوع می کردند، و اگر از بهشت های آخرت بود، آدم تا ابد از آن بیرون نمیشد.

و نیز فرمود: خدایتعالی آدم را در بهشت منزل داد، و همه چیز را بغیر از یک درخت برایش مباح کرد، و چون مخلوقی از خدا بود، که بدون امر و نهی و غذا و لباس و منزل و ازدواج نمیتوانست زندگی کند، چون جز بتوفیق خدا نفع و ضرر خود را تشخیص نمیداد، لاجرم فریب دستورات و سوگند ابلیس را خورد، ابلیس نزد او و همسرش آمده گفت : اگر از این درخت که خدا شما را نهی کرده ، بخورید، فرشته میشوید، و برای همیشه در بهشت باقی میمانید، ولی اگر از آن نخورید، خدا از بهشت بیرونتان خواهد کرد، و سپس سوگند خورد، برای آندو، که من خیرخواه شمایم ، همچنانکه خدای عز و جل داستان را حکایت کرده ، می فرماید: **(ما نهیکما ربکما عن هذه الشجرة ، الا ان تکونا ملکین ، او تکونا من الخالدین ، وقاسمهما: انی لکما لمن الناصحین)**، آدم این سخن را از او پذیرفته از آن درخت خوردند، و شد آنچه که خدایتعالی حکایت کرده : **(فبدت لهما سوآتهما)**، یعنی لباسهای بهشتی که خدا بر تن آنان پوشانده بود، بیفتاد، و شروع کردند به پوشاندن خود از برگ بهشت ، **(ونادیهما ربهما: الم انهکما عن تلکما الشجرة ؟ و اقل لکما ان الشیطان لکما عدو مبین)** ؟ بعد از این عتاب که خدا بآنان کرد، گفتند: پروردگارا ما بخود ستم کردیم ، و اگر تو ما را نیامرزی ، و رحم نکنی ، حتما از زیانکاران خواهیم بود، که قرآن توبه آنرا

چنین حکایت کرده : (ربنا ظلمنا انفسنا، و ان لم تغفرلنا، و ترحمنا، لنكونن من الخاسرين)، پس خدایتعالی بایشان فرمود : (فرود شوید، در حالیکه بعضی دشمن بعضی دیگر تان باشید، و شما در زمین قرارگاه ، و تا مدتی معین زندگی دارید)، آنگاه امام فرمود: یعنی تا روز قیامت در زمین خواهید بود، سپس فرمود: آدم بر کوه صفا هبوط کرد، و همسرش حوا به کوه مروه ، و بمناسبت اینکه آدم صفی خدا بود، صفا را صفا، و بمناسبت اینکه حوا مرثه و زن بود، کوه مروه را مروه خواندند.

آدم چهل روز بسجده بود، و بر بهشتی که از دست داده بود می گریست ، تا آنکه جبرئیل بر او نازل شد، و گفت آیا جز این بود که خدا تو را بدست قدرت خود آفریده و از روح خود در تو دمید؟ و ملائکه را به سجده بر تو وا داشت ؟ آدم گفت : همینطور بود، جبرئیل گفت : پس چرا وقتی تو را نهی کرد از خوردن آن درخت ، نافرمانی کردی ؟ آدم گفت : آخر ابلیس بدروغ برایم سوگند خورد. (مؤلف : در اینکه بهشت آدم از بهشت های دنیا بوده ، روایاتی دیگر از طرف اهل بیت (علیهم السلام) رسیده ، هر چند که بعضی از آنها در اینکه یکی از راویانش ابراهیم بن هاشم است ، مشترکند.

مراد بهشت دنیوی بهشت برزخی است

و مراد باینکه گفتیم از بهشت های دنیا بوده ، این است که از بهشت های برزخی بوده ، که در مقابل بهشت خلد است و در بعضی از قسمتهای این روایات اشاره باین معنا هست ، مثل اینکه در روایت بالا فرمود: آدم بر صفا، و حوا بر مروه هبوط کرد، و نیز مانند این تعبیر: که فرمود: مراد به (متاع الی حین) تا روز قیامت است ، در نتیجه مکثی که مردگان در برزخ ، و رسیدن روز قیامت دارند، مکث زمینی است .

و در همین زمین زندگی می کنند، همچنانکه آیه : (قال کم لبثتم فی الارض عدد سنین ؟ قالوا: لبثنا یوما او بعض یوم ، فسئل العادین : قال : ان لبثتم الا قلیلا ، لو ان کم کنتم تعلمون) ، (گفت : در زمین چقدر از نظر عدد سال مکث کردید؟ گفتند: یا یک روز، و یا پاره ای از یک روز، باید از شمارگران پرسی ، گفت : شما جز اندکی مکث نکردید اگر دانا می بودید)، و نیز آیه (و یوم تقوم الساعة ، یقسم المجرمون : ما لبثوا غیر ساعه ، كذلك کانوا یوفکون ، وقال الذین اوتوا العلم و الایمان لقد لبثتم فی کتاب الله ، الی یوم البعث ، فهذا یوم البعث ، و لکنکم کنتم لا تعلمون) ، (و روزیکه قیامت بپا میشود، مجرمان سوگند میخورند: که غیر از ساعتی مکث نکرده اند آروز نیز مانند دنیا کارشان بی دلیل حرف زدن است ، و کسانی که علم ایمانشان داده بودیم ، در پاسخ گفتند: شما در کتاب خدا تا روز قیامت مکث کردید، و این همان قیامت است ، و لکن شما نمیدانید)، نیز این معنا را افاده می کند، (چون در هر دو آیه وقتی سؤال از زندگی برزخ می کنند، می پرسند: چقدر در زمین مکث کردید)، پس معلوم میشود زندگی برزخی در همین زمین است .

علاوه بر اینکه عده ای از روایات از اهل بیت (علیهم السلام) دلالت دارد بر اینکه بهشت آدم در آسمان بوده ، و او با همسرش از آسمان نازل شدند، از این هم که بگذریم کسانی که انس ذهنی بروایات دارند، از اینکه بهشت نامبرده در آسمان باشد، و آدم از آنجا بزمین هبوط کرده باشد، با اینکه در زمین خلق شده و در آن زندگی کرده باشند، هیچ تعجب نمی کند، همچنانکه در روایات در عین اینکه آمده : که بهشت در آسمان است ، در عین حال آمده : که سؤال قبر در قبر است ، و همین قبر یا روضه ایست از ریاض بهشت ، و یا حفره ایست از حفره های دوزخ ، و از این قبیل تعبیرات ، و ما امیدواریم در بحثی که گفتیم بزودی پیرامون معنای آسمان خواهیم کرد، این اشکال و اشکالهای دیگر نظیر آن برطرف شود، انشاءالله العزیز.

ابلیس چگونه خود را به آدم و همسرش رساند؟

و اما اینکه ابلیس چه جور خود را بآدم و همسرش رسانید؟ و برای اینکار از چه وسیله ای استفاده کرد؟ در روایات صحیح و معتبر، چیزی در آن باره نیامده .

ولی در بعضی اخبار آمده : که مار و طاووس دو تا از یاوران ابلیسند، چون ابلیس را در اغواء آدم و همسرش کمک کردند، و چون این روایات معتبر نبودند، از ذکر آنها صرف نظر کردیم ، و خیال می کنم از روایات جعلی باشد، چون داستان از تورات گرفته شده ، و ما در اینجا عین عبارت تورات را می آوریم ، تا خواننده بوضع آن روایات کاملاً آگهی یابد.

داستان آدم بنقل تورات

در فصل دوم از سفر اول که سفر خلقت است ، میگوید: خدا آدم را از خاک خلق کرد، و سپس دم حیات را در بینی او بدمید، پس نفسی ناطق شد، و خدا بهشت هائی در ناحیه شرقی عدن بکاشت ، و آدم را که خلق کرده بود بدانجا برد ، و خدا از زمین همه رقم درخت برویانید، و منظره های آنها را نکو کرد، و میوه هایش را پاکیزه ساخت ، و درخت حیات را در وسط آن باغها بکاشت ، و درخت معرفت خیر و شر را نیز، و نهري از عدن بسوی آن باغها بکشید، تا آنها را آبیاری کند، و آن نهر را چهار شقه کرد، اسم یکی از آنها نیل بود، و این نیل بتمامی شهر ذویله که طلا در آنجاست ، احاطه داشت ، طلا و همچنین لوء، و سنگ مرمر آن شهر بسیار خوبست ، و نام نهر دومی جیحون بود، که بسرتاسر شهر حبشه احاطه دارد، و نام نهر سوم دجله است ، که از ناحیه شرقی موصل می گذرد، و نام نهر چهارم فرات است .

پس از آن خداوند آدم را گرفت ، و در باغهای عدن منزل داد، تا رستگارش کند، و محافظتش نماید، و خدا آدم را فرمود: که تمامی درختان این باغها برایت حلال است ، و میتوانی از آنها بخوری ، ولی از درخت معرفت خیر و شر مخور، چون در همان روزیکه از آن بخوری مستحق مرگ میشوی .

خداوند بخودش فرمود: (چه چیزی ازبقاء آدم به تنهائی برخاسته است ؟ خوبست کمکی هم برایش درست کنم ، پس خدا تمامی وحشی های صحرا و مرغان هوا را محصور کرده ، نزد آدم آورد، تا در پیش روی او آنها را نامگذاری کند، پس هر چه را آدم بر آن جانداران نام نهاد همان تا بامروز نام آن است .

پس آدم اسماء جمیع چارپایان ، و مرغان هوا، و وحشیان صحرا را، نام برد، ولی هیچ یآوری در مقابل خود ندید، پس خدا چرتی بر آدم مسلط کرد، تا

چیزی احساس نکند، پس یکی از دنده های سینه او را کند، در جایش گوشت گذاشت ، آنگاه خدا از آن یک دنده زنی درست کرد، و او را نزد آدم آورد، آدم گفت : اینبار استخوانی از استخوانهایم ، و گوشتی از گوشتهایم را دیدم ، و جا دارد آنرا امرأة بنامم ، چون از امر من اخذ شد، و بهمین جهت است که مرد، پدر و مادر خود را رها نموده ، زن خود را می چسبد، بطوریکه یک جسد واحد تشکیل میدهند، آنروز آدم و همسرش عریان بودند، و از عریانی خود باکی نداشتند.

فصل سوم ، آنروز مار، از میانه همه حیوانهای صحرا که خدا خلق کرده بود، حکیمی شد، و به زن گفت : راستی ، و به یقین خدا گفته از همه این درختهای باغ نخورید؟ زن به مار گفت : نه ، از همه درختان باغ میخوریم ، تنها فرموده از میوه آن درخت که در وسط باغ است نخورید، و نزدیکش نشوید، تا نمیرید، مار به آن دو گفت : نمی میرید، خدا میدانسته که شما همان روز که از آن درخت بخورید، چشمتان باز میشود، و چون ملائکه در خیر و شر دانا میشوید، پس وقتی زن دید که درخت درخت خوبی ، و میوه اش خوب ، و شهوت انگیز است ، عقل خود از کف بداد، و از میوه آن گرفته ، و خورد، و بشوهرش هم داد خورد، پس چشمشان باز شد، و فهمیدند که عریان هستند، پس از برگهای انجیر لباسی چون لنگ برای خود درست کردند.

بعد آواز خدا را که داشت در باغ قدم می زد، شنیدند، پس خدا ایستاد، و آدم را صدا زد، و باو گفت : کجا هستی ؟ و این صدا محققا از او بوده ، آدم گفت : صدای تو را در باغ شنیدم ، ولی چون عریان هستم ، خود را پنهان کرده ام ، خدا پرسید: چه کسی بتو گفت : عریانی ؟ مگر از آن درخت خوردی ، که از خوردنش نهیت کردم ؟ آدم گفت : این زنی که برایم درست کردی ، از آن

بمن داد خوردم ، خدا بزن گفت : چه کار کردی ؟ گفت : مار مرا فریب داد، از آن خوردم ، پس خدا به مار گفت : حال که دانسته چنین کاری کردی ، از میانه همه چارپایان ، و همه وحشی های صحرا، ملعون شدی ، و باید که همیشه با سینه ات راه بروی ، و در تمام عمرت خاک بخوری ، و میانه تو و زن و میانه نسل تو و نسل زن دشمنی نهادم ، او سر تو را بکوبد، و تو پاشنه او را بگزی ، و به زن گفت مشقت و حمل تو را بسیار می کنم ، تا با مشقت فرزندان را بزائی ، و اختیار زندگی تو را بدست شوهرت نهادم ، تا او همیشه بر تو مسلط باشد، و بآدم گفت : از آنجا که بحرف زنت رفتی ، و از درختی که نهیت کردم ، و گفتم : از آن مخور، بخوردی ، با این ملعون زمین بود، باین سبب دچار مشقت شدی ، و در تمام عمر باید از آن بخوری ، و آن برایت خار برویاند، و از علف صحرا بخوری ، و با عرق رویت طعام بخوری ، تا روزیکه به همین زمینی که از آن گرفتی و خوردی برگردی ، چون تو از اصل خاک بودی ، باید ب خاک برگردی . و آدم همسرش را بدین جهت حوا نامید، که او مادر هر زنده ناطقی است ، و خدا برای آدم و همسرش جامه تن پوشی درست کرد، و بانان پوشانید، آنگاه خدا گفت : اینک آدم است که مانند یکی از ما خیر و شر را می شناسد، و الان دیگر واجب شد که از باغها بیرون رود، تا دیگر بار، دست بدرخت حیاة دراز نکند، و از آن نخورد، و گرنه تا ابد زنده میماند پس خدا او را از باغهای عدن بیرون راند، تا زمین که وی را از آن درست کرد، رستگار و آباد شود، و چون آدم را طرد کرد، ملائکه در شرقی باغهای عدن اسکان داده شدند، و شمشیری براق بالا و پائین شدن گرفت ، تا راه درخت حیاة را محافظت کنند.

این بود فصل سوم از تورات عربی ، که در سال 1811 میلادی بچاپ رسیده .

و خواننده عزیز با تطبیق و مقایسه این دو داستان با هم ، یعنی داستان آدم
بنقل قرآن کریم ، و بنقل تورات ، و سپس دقت در روایاتی که از طرق عامه و
شیعه وارد شده ، بحقایق این قصه پی می برد، و ما خود این مقایسه و تطبیق را
در اینجا عملی نکردیم ، چون کتاب ما تفسیر قرآن است ، و بررسی این قضیه
در خور آن نیست .

مگر بهشت مقام قرب و نزاهت نیست و مگر درباره بهشت نیامده که در آن لغو و گناه نیست ؟

و اما اینکه مسئله داخل شدن ابلیس در بهشت ، و اغوای آدم در آنجا، با اینکه بهشت اولاً مقام قرب و نزاهت و طهارت است ، و بحکم آیه : **(لا لغو فیها ولا تائیم)**، جای لغو و گناه و نیرنگ نیست ، و ثانیاً بهشت در آسمان قرار دارد و ابلیس بعد از امتناعش از سجده بر آدم ، بفرمان **(فاخرج منها فانك رجیم)**، و نیز بحکم **(فاهبط منها فما یكون لك ان تكبر فیها)**، از بهشت رانده شد، و چون میخواست تکبر کند، و بهشت جای تکبر نبود، فرود آمد، و با این حال چطور دوباره به بهشت راه یافت ؟.

جواب از اشکال اول این است که همانطور که بعضی دیگر نیز گفته اند: قرآن کریم آنچه از لغو و تاءثیم که از بهشت نفی کرده ، از بهشت خلد نفی کرده ، یعنی آن بهشتی که مؤمنین در آخرت داخل آن میشوند، و همچنین از بهشت برزخی که بعد از مرگ و رحلت از دار تکلیف در آنجا بسر می برند، و اما بهشت دنیائیکه آدم و همسرش داخل آن شدند، و هنوز در دار تکلیف و مورد توجه امر و نهی قرار نگرفته بودند، قرآن کریم درباره آن بهشت هیچ مطلبی بیان نکرده ، و بلکه میتوان گفت : بعکس گفتار اشکال کننده ، جائی بوده که لغو و تاءثیم در آن ممکن بوده ، و شاهد بر آن همین کافی است ، که قرآن وقوع عصیان آدم را در آن حکایت کرده .

علاوه بر اینکه لغو و تاءثیم از امور نسبی است ، که وقتی تحقق پیدا می کند که انسان در دنیا آمده باشد، و امر و نهی متوجه او شده ، و خلاصه انسان مکلف شده باشد.

شیطان چگونه دوباره به بهشت راه یافت

و اما جواب از اشکال دوم ، این است که اولاً برگشتن ضمیر (هاء) در جمله (فأخرج منها)، و جمله (فأهبط منها) الخ ، بکلمه (سما)، از آیه روشن نیست ، و دلیلی نداریم که بآن برگردد، برای اینکه در کلام سابق نامی از سما برده نشده ، و معهود ذهن نبوده ، پس ممکن است به عنایتی بگوئیم : مراد خروج از میانه ملائکه ، و هبوط از میان آنان باشد، و یا مراد خروج و هبوط از منزلت و کرامت باشد.

این اولاً، و اما ثانیاً، ممکن است امر بخروج و هبوط کنایه باشد از نهی از ماندن در آن بهشت ، و میانه ملائکه ، نه از اصل بودن در آنجا، و خروج و عبور، خلاصه ماندن ابلیس چون ملائکه در بهشت ممنوع شد، نه بالا رفتن و عبورش از آن .

و این معنا از آیاتیکه می فرماید: ابلیس باسما می رفت ، تا استراق سمع کند، نیز استفاده میشود، در روایات هم آمده : که شیطانها تا قبل از بعثت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام، تا آسمان هفتم بالا می رفتند، همینکه آنجناب مبعوث شد، از آسمان چهارم بالا ممنوع شدند، و سپس وقتی پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مبعوث شد، از همه آسمانها ممنوع گردیدند، و هدف تیرهای شهاب قرار گرفتند.

جواب سوم از اشکال دوم اینکه : در کلام خدایتعالی نیامده که ابلیس داخل بهشت شده باشد، و بنابراین اصلاً موردی برای اشکال نمی ماند، آنچه در این باره آمده ، در روایات است ، که آنهم بخاطر اینکه روایات آحاد است ، و بعد تواتر نمی رسد، قابل اعتناء نیست ، علاوه بر اینکه احتمال آن هست که راویان آنها روایت را نقل بمعنا کرده باشند، و عین الفاظ امام را نیاورده باشند، و به همین خاطر چیزی در کلمات آنان اضافه شده باشد.

تنها آیه ای از قرآن که دلالت دارد بر این که ابلیس داخل بهشت شده حکایت کلام ابلیس بآدم است ، که می فرماید: **(و قال ما نهیکما ربکما عن هذه الشجرة ، الا ان تکونا ملکین ، او تکونا من الخالدين)**، (ابلیس بآن دو گفت : پروردگارتان شما را از این درخت نهی نکرد، مگر برای اینکه دو فرشته نباشید، و از کسانی نشوید که جاودانه در بهشت هستند).

و دلالتش بر این معنا از این جهت است که کلمه (هذا - این درخت)، در آن آمده ، و چون این کلمه مخصوص اشاره به نزدیک است ، پس گویا ابلیس در نزدیکی آن درخت بآن اشاره کرده و این سخن را بآدم گفته است .
ولکن استدلال باین آیه نیز درست نیست ، برای اینکه اگر کلمه (هذا) همه جا دلالت بر نزدیک بودن مکانی مشارالیه باشد، باید در آیه : **(ولا تقربا هذه الشجرة ، فتکونا من الظالمین)**، که نهی خدا و خطابش بآدم و همسر اوست ، این دلالت را بکند، و حال آنکه خدا بزرگتر از آنست که به نزدیکی و دوری مکانی توصیف شود، (پس همچنانکه در این آیه دلالت ندارد، چه مانعی دارد که بگوئیم در آن آیه نیز دلالت ندارد).

درخت نهی شده چه درختی بود؟

و در کتاب عیون اخبارالرضا (علیه السلام)، از عبدالسلام هروی، روایت آمده که گفت: بحضرت رضا (علیه السلام) عرضه داشتم: یا بن رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم)، از درختی که آدم و حوا از آن خوردند برایم بگو، تا بینم چه درختی بود؟ چون مردم درباره آن اختلاف دارند، بعضی روایت می کنند: که گندم بوده بعضی دیگر روایت می کنند: که درخت حسد بوده، حضرت فرمود: هر دو درست است، عرضه داشتم: با اینکه دو معنای متفاوت دارد، چطور ممکن است هر دو درست باشد؟ فرمود: ای ابی صلت، یک درخت بهشت میتواند چند نوع باشد، مثلاً درخت گندم میتواند انگور هم بدهد، چون درخت بهشت مانند درختهای دنیا نیست، و آدم بعد از آنکه خدای تعالی باو احترام کرد، و ملائکه را واداشت تا برای او سجده کنند، و او را داخل بهشت کرد، در دل با خود گفت: آیا خدا بشری گرامی تر از من خلق کرده است؟ خدای عز و جل از آنچه در دل او گذشت، خبردار شد، پس او را ندا داد: که سر خود را بلند کن، و بساق عرش بنگر، تا چه می بینی؟ آدم سر بسوی عرش بلند کرد، و بساق عرش نگریست، و در آن دید که نوشته: (لا اله الا الله، و محمد رسول الله)، و علی بن ابیطالب امیرالمؤمنین، و همسرش فاطمه سیده زنان عالمیان، و حسن و حسین دو سید جوانان اهل بهشتند، آدم پرسید: پروردگارا، اینان چه کسانیند؟ خدای عز و جل فرمود: ای آدم اینان ذریه های تواند و از تو بهترند، و از همه خلائق من بهترند، و اگر اینها نبودند، من تو را، و بهشت و دوزخ، و آسمان و زمین، را خلق نمی کردم، پس زنهار مبادا بچشم حسد بر اینان بنگری، که از جوار من بیرون خواهی شد.

پس آدم بچشم حسد بر آنان نظر افکند، و آرزوی مقام و منزلت آنان کرد، و خداوند شیطانرا بر او مسلط ساخت ، تا سرانجام از آن درخت که نهی شده بود بخورد، و بر حوا هم مسلطش کرد، او هم بمقام فاطمه بچشم حسد نگریست ، تا آنکه از آن درخت بخورد. همچنانکه آدم خورد، و در نتیجه خدایتعالی هر دو را از بهشت بیرون کرده ، بزمین فرستاد، تا در جوار زمین باشند.

مؤلف : این معنا در عده ای از روایات آمده ، که بعضی از آنها، از روایات مورد بحث مفصل تر و طولانی تر است ، و بعضی دیگر مجمل تر، و کوتاه تر.

درخت درخت گندم بوده ولی ثمره اش حسد شده است

و این روایت همانطور که ملاحظه می فرمائید، این معنا را مسلم گرفته ، که درخت نامبرده هم گندم بوده ، و هم حسد، و اینکه آن دو از درخت گندم خوردند، ولی ثمره اش حسد شد، و مقام و منزلت محمد و آل او علیهم السلام را آرزو کردند.

و مقتضای معنای اول ، این است : که درخت نامبرده پست تر و نالایق تر از آن بوده که اهل بهشت اشتهای خوردن از آن را بکنند، و مقتضای معنای دوم ، اینستکه : درخت نامبرده گرانمایه تر از آن بوده که آدم و همسرش از آن استفاده کنند، همچنانکه در روایتی دیگر آمده : که آن درخت عبارت بوده از علم محمد و آل او علیهم السلام .

و به هر حال هر چند حسد و گندم دو معنای مختلف دارند، ولیکن با رجوع به بیانی که ما درباره میثاق کردیم ، خواهی دید که معنا یکی است ، و آن اینستکه آدم علیه السلام خواسته میان تمتع و بهره مندی از بهشت ، که مقام قرب خداست ، و میثاق در آنجا واقع شده ، که جز بخدا توجه نکند، و میان استفاده از درخت منهی ، که مستلزم تعب تعلق بدنیاست ، جمع کند، ولی این جمع برایش فراهم نیامد، و بزمین هبوط نموده ، آن میثاق را فراموش کرد، و هر دو امر که همان مقام رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و تمتع از درخت گندم باشد برایش جمع نشد، آنگاه خداوند او را با اجتناب هدایت نموده ، با توبه ارتباط و علقه اش بدنی را برید، و بآن میثاق که از یاد برده بود، ملحق نمود، (دقت بفرمائید).

و منظور از اینکه در روایت فرمود: (پس آدم بچشم حسد بر آنان نظر افکند، و آرزوی منزلت ایشان نمود) الخ ، بیان این معنا است ، که مراد بحسد آدم در

حقیقت غبطه و بفارسی رشک بوده ، نه حسدیکه (طغیان این غریزه)، و یکی از اخلاق رذیله است .

رفع تنافی از دو روایتی که بظاهر با هم متنافیند

در اینجا دو روایت یکی از امام باقر، و یکی دیگر از یکی از دو امام باقر و صادق علیه السلام، آمده که بظاهر باهم متنافیند، ولی با بیان سابق ما تنافی آندو از بین می رود، اما روایت اول را کمال الدین، از ابی حمزه ثمالی، از امام باقر علیه السلام روایت کرده، که فرمود: خدای عز و جل بآدم عهد کرده بود که بدرخت نامبرده نزدیک نشود، ولی وقتی آن هنگام رسید که در علم خدا گذشته بود، که آدم بالاخره از آن درخت خواهد خورد، آدم عهد نامبرده را فراموش کرد، و از آندرخت بخورد، و این است مراد خدایتعالی باینکه فرمود: **(ولقد عهدنا الى آدم من قبل فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً)** تا آخر حدیث .

و روایت دوم را عیاشی، در تفسیر خود، از یکی از دو امام باقر و صادق علیه السلام روایت کرده، که شخصی از آنجناب پرسید: چگونه خدایتعالی آدم را بفراموشی مؤ اخذه کرد، (با اینکه فراموش کار مؤ اخذه نمیشود)؟، امام فرمود: آدم فراموش نکرد، و چگونه ممکن است بگوئیم: فراموش کرد؟ با اینکه ابلیس او را بیاد نهی خدا انداخت، و باو گفت: (پروردگار شما را از این درخت نهی نکرد، مگر برای اینکه فرشته نشوید، و یا جاودانه در بهشت باقی نمانید) (تا آخر حدیث) که با دقت در بیان گذشته که گفتیم آدم میخواست میان بهره مندی از بهشت، و میان خوردن از درخت را جمع کند، ولی نتوانست (این تنافی برداشته میشود).

روایاتی درباره قصه آدم در بهشت و هبوط او

و در امالی صدوق از ابی الصلت هروی ، روایت شده که گفت : روزیکه ماءمون دانشمندان مذاهب اسلام ، و دیانت‌های یهود، و نصاری ، و مجوس ، و صابئیان ، و سایر صاحبان نظریه را برای بحث با علی بن موسی الرضا علیه السلام جمع کرد، هیچ یک با آنجناب طرف بحث نشد، مگر آنکه امام او را ملزم کرد، بطوریکه گوئی سنگ بدهانش انداخته ، تا آنکه علی بن محمد بن جهم برخاسته عرضه داشت : یابن رسول الله صلی الله علیه و آله آیا نظر شما درباره انبیاء این است که معصومند؟ فرمود: بله ، پرسید: با این کلام خدای عز و جل چه می کنی ؟ که فرمود: **(و عصی آدم ربه فغوی)؟**، تا آنجا که میگوید: مولانا حضرت رضا علیه السلام فرمود: وای بر تو ای علی ، از خدا بترس ، و نسبت کارهای زشت بانبیاء مده ، و کتاب خدا را برای خودت تاءویل مکن ، چون خدای عز و جل می فرماید: **(و ما یعلم تاءویله ، الا الله و الراسخون فی العلم)**، (تاءویل آنرا نمیداند، مگر خدا، و آنانکه راسخ در علمند).

اما اینکه خدای عز و جل فرموده : **(و عصی آدم ربه فغوی)**، در این زمینه بوده ، که آدم را بمنظور اینکه حجت و خلیفه اش در زمین باشد خلق کرد، نه برای اینکه در بهشت بماند، و نافرمانی او در بهشت بوده ، نه در زمین ، و تازه آن نافرمانی هم بمقتضای تقدیر الهی بوده ، همینکه بزمین هبوط کرد، و حجت و خلیفه او در زمین گردید، بمقام عصمت نیز رسید، که خدای عز و جل درباره عصمتش فرموده : **(ان الله اصطفی آدم و نوحا، و آل ابراهیم ، و آل عمران علی العالمین)**، تا آخر حدیث).

مؤلف: اینکه امام فرمود: نافرمانی آدم در بهشت بوده، اشاره است بآن بیانیکه ما کردیم، که تکلیف نخوردن از درخت تکلیف مولوی نبوده، بلکه ارشادی بوده، چون در بهشت هنوز تکالیف دینی جعل نشده بود، و موطن تکلیف دینی زندگی زمینی است، که خدا برای آدم از پیش مقدر کرده بود، پس معصیت نامبرده معصیت امر ارشادی بوده، نه مولوی، پس دیگر جا ندارد که مانند بعضی از مفسرین خود را بزحمت انداخته، حدیث نامبرده را تاءویل کنیم.

و در عیون از علی بن محمد بن جهم روایت آورده که گفت: بمجلس ماءمون در آدم و دیدم که علی بن موسی علیه السلام نیز در آنجا بودند، ماءمون بآنجناب گفت: یا بن رسول الله! آیا نظر شما این نیست که انبیاء معصومند؟ فرمود: بله، همین است، پرسید: پس چرا خدایتعالی فرموده: **(وعصى آدم ربه فغوى)**؟ فرمود: خدایتعالی بآدم دستور داده بود: که تو و همسرت در بهشت سکنی کنید، و از هر چه میخواهید بخورید، ولی نزدیک این درخت مشوید، و اشاره فرمود بدرخت معینی از گندم، که در آنجا بود، و فرمود: اگر از این بخورید، از ستمکاران میشوید، و نفرموده بود که از جنس این درخت نخورید، آدم هم خیال کرد تنها از آن بوته معین نهی شده، و لذا از آن بوته معین نخورد، بلکه از بوته ای دیگر خورد، آنهم بوسوسه شیطان خورد، چون شیطان باو و همسرش گفت: پروردگارتان از خصوص این بوته شما را نهی کرده، که از آن نخورید، و اما غیر این بوته را فرموده نزدیکش نشوید، نه اینکه از آن نخورید، و از خوردن آن هم که نهی کرده، برای این نهی کرده که مبادا فرشته، و یا از جاودانان در بهشت شوید، و برایشان سوگند هم خورد، که من از خیر خواهان

شمایم ، آدم و حوا هم تا آنروز بکسی بر نخورده بودند، که بدروغ سوگند خورده باشد.

به همین جهت فریب او را خورده ، و بسوگند او اعتماد نموده ، و از آن درخت خوردند، و تازه این جریان قبل از رسیدن او بمقام نبوت بود، و این نافرمانی هم گناه کبیره نبوده که بخاطر آن مستحق آتش شود، بلکه از صغیره هائی بوده که خدا کسی را بخاطر آن عذاب نمی کند، و صدور آن از انبیاء قبل از آنکه مورد وحی قرار گیرند جائز است .

و اما بعد از آنکه خدا او را اجتناء کرد، و بمقام نبوتش برگزید، از معصومین شد، که نه گناه صغیره می کنند، و نه کبیره ، و به همین جهت است که خدای عز و جل درباره او هم فرموده : **(و عصی آدم ربه فغوی ، ثم اجتنابه ، ربه ، فتاب علیه ، و هدی)**، و هم فرموده : **(ان الله اصطفى آدم ، و نوحا، و آل ابراهیم و آل عمران علی العالمین)** (تا آخر حدیث) .

تعجب شیخ صدوق از نقل این حدیث توسط ناصبی

مؤلف: صدوق علیه الرحمه بعد از نقل این حدیث، که حدیثی است طولانی، گفته: این حدیث از طریق علی بن محمد بن جهم که یک مرد ناصبی، و دشمن اهل بیت بوده، خیلی عجیب است، (این بود گفتار مرحوم صدوق). و این حدیث آن مرحوم را به تعجب در نیاورده، مگر بخاطر اینکه مشتمل است بر تنزیه انبیاء، و آن مرحوم در اصولی که در حدیث مزبور مسلم گرفته شده، دقت نکرده، و گرنه متوجه میشد که با مذهب ائمه اهل بیت سازگار نیست، چون مذهب امامان اهل بیت این است که صدور نافرمانی از انبیاء بخاطر اینکه معصومند، هم قبل از نبوت آنان محال است، و هم بعد از نبوت، هم نافرمانیهای صغیره، و هم کبیره.

علاوه بر اینکه آنطور که این مرد ناصبی حدیث را نقل کرده، مستلزم آنست که جمله ای از آیه حذف شده باشد، و تقدیر (ما نهیکما ربکما عن هذه الشجرة، الا ان تکونا)، جمله (ما نهیکما ربکما عن هذه الشجرة، و انما نهیکما عن غیرها، و ما نهیکما عن غیرها، الا ان تکونا) الخ، باشد یعنی خدا اصلا شما را از این بوته نهی نکرده، بلکه از غیر این نهی کرده، و از آن غیر هم نهی نکرده، مگر برای اینکه فرشته، و یا جاودان نباشید، در حالیکه آیه: (ای آدم آیا میخواهی تو را بدرختی راهنمایی کنم، که درخت جاودانگی و ملک دائمی است)؟ دلالت دارد بر اینکه ابلیس وی را تشویق می کرده، بر اینکه از عین آن درخت که ممنوع شده بخورد، و باین منظور او را تطمیع می کرده، باینکه اگر از آن بخوری، جاودان میشوی، تا از آن درخت که با نهی خدا از آن محجوب شده بود، بخورد.

از این هم که بگذریم ، اصلا این مرد، یعنی علی بن محمد بن جهم در حدیث سابق جواب صحیح و تمام را خودش در مجلس ماءمون از آنجناب گرفت ، پس این روایت که صدوق آورده ، خالی از اشکال نیست ، هر چند که بعضی از وجوه اشکالی که گفتیم ، امکان حمل بر محملی صحیح داشته باشد.

و نیز مرحوم صدوق از امام باقر علیه السلام از پدران بزرگوارش ، از رسول خدا صلی الله علیه و آله روایت کرده که فرمود: مکث آدم و حوا در بهشت ، از هنگامی که وارد آن شدند، تا ساعتی که بیرون شدند تنها هفت ساعت از ایام دنیا بود، و در همانروز که این جریان واقع شد، خدا از بهشتش بیرون کرد.

روایتی از امام صادق علیه السلام در تبیین کیفیت بیرون شدن آدم و حوا از بهشت

و در تفسیر عیاشی ، از عبد الله بن سنان ، روایت کرده که گفت : شخصی از امام صادق علیه السلام سئوالی کرد: و من آنجا حاضر بودم ، و آن این بود: که آدم و همسرش چقدر در بهشت ماندند، که بخاطر خطائی که کردند بیرون شدند؟ فرمود: خدای تبارک و تعالی ، بعد از ظهر روز جمعه بود که از روح خود در آدم بدمید، و آنگاه از پائین دنده هایش همسرش را خلق کرد، و بعد فرشتگان را بسجده بر او امر فرمود، و بعد در همان روز او را داخل بهشت کرد، و بخدا سوگند که بیش از شش ساعت از همان روز در بهشت نماند، که دچار نافرمانی خدا شده ، و خدا او و همسرش را از آنجا بیرون کرد، در حالیکه آفتاب تازه غروب کرده بود، آنشب را تا صبح پشت در بهشت بسر بردند، تا صبح شد، ناگهان متوجه عریانی خود شدند، پروردگارشان نداشان داد: آیا شما را از آن درخت که میدانید نهی نکردم ؟ آدم خجالت کشیده ، سر بزیر افکند، و گفت : پروردگارا ما بنفس خود ستم کردیم ، و اینک بگناهان خود اعتراف می کنیم ، پس ما را بیامرز، خدایتعالی در پاسخشان فرمود: باید که از آسمانهای من بزمین هبوط کنید، چون هیچ نافرمان و سرکش در آسمانهای من همجوار من نمیشود.

مؤلف : ممکن است از آنچه این روایت مشتمل بر آنست ، کیفیت بیرون شدن آندو را از بهشت استفاده کرد، و فهمید که آندو نخست از بهشت بیرون شده ، در بیرون در بهشت قرار گرفتند، و سپس از بیرون در بهشت بزمین هبوط کرده اند، چون در قرآن کریم و آیات این قصه ، که همان آیه فوق باشد، دو بار امر به هبوط شده با اینکه این امر امر شرعی نبوده ، بلکه امر تکوینی بوده ، که بهیچ وجه قابل تخلف نیست .

و همچنین از اینکه سیاق را تغییر داده ، در آیه : **(و قلنا یا آدم اسکن)** تا
 بآخر بسیاق (متکلم مع الغير گفتیم) ، و در آیه : **(و نادیهما ربهما)** الخ ، بسیاق
 غایب (پروردگارشان ندایشان کرد)، آورد، و نیز در اولی تعبیر به (بگفتار)، و در
 دومی به ندا که صدا زدن از دور است ، تعبیر کرد، و باز در اولی با کلمه (هذا)،
 که مخصوص باشاره به نزدیک است ، و در دومی با کلمه (تلك) ، که مخصوص
 اشاره بدور است ، بیاورد، از این تعبیرات میتوان فهمید: که امر به هبوط، یکبار
 در داخل بهشت صورت گرفته ، و با آن ، آدم از بهشت بیرون شده ، و یکبار هم
 در بیرون بهشت صورت گرفته ، و از آنجا بزمین هبوط کرده است .

نقطه ضعفی که در این روایت است ، این است که در این روایت خلقت حوا
 را مطابق تورات از دنده آدم دانسته ، و این معنا را در روایات وارده از ائمه اهل
 بیت علیهم السلام بطوریکه در بحث از خلقت آدم خواهی دید، تکذیب می کند، هر
 چند که ممکن است این نقطه ضعف را جبران نموده ، و گفت : مراد از دنده
 پائین آدم ، زیادی گل آدم است ، آن گلی که با آن اضلاع و دنده های آدم را
 آفرید (دقت بفرمائید)، و اما ساعتهائی که برای مکث آدم در بهشت تعیین نموده
 ، در یکجا شش ساعت ، و جائی دیگر هفت ساعتش خوانده ، علاج این
 اختلاف آسان است ، برای اینکه میگوئیم : منظور از ساعت شصت دقیقه نیست
 ، بلکه منظور بیان زمان تقریبی جریان است .

روایاتی از معصومین علیه و السلام در مراد از کلمات در آیه (فتلقى آدم من ربه كلمات)

و در کافی از یکی از دو امام باقر و صادق علیهما السلام ، روایت کرده که در ذیل جمله : (فتلقى آدم من ربه كلمات)، فرمود: آن کلمات این است : (لا اله الا انت ، سبحانك ، اللهم و بحمدك ، عملت سوءا ، و ظلمت نفسي ، فاغفر لي ، و انت خير الغافرين ، لا اله الا انت ، سبحانك اللهم و بحمدك ، عملت سوءا ، و ظلمت نفسي - ، فارحمني ، و انت خير الغافرين ، لا اله الا انت ، سبحانك اللهم ، و بحمدك ، عملت سوءا ، و ظلمت نفسي ، فارحمني ، و انت خير الراحمين ، لا اله الا انت ، سبحانك اللهم ، و بحمدك ، عملت سوءا ، و ظلمت نفسي ، فاغفر لي ، و تب علي ، انك انت التواب الرحيم)، معبودی بجز تو نیست بار الها، حمد و تسبیحت می گویم ، کار زشتی مرتکب شدم ، و بخود ستم کردم ، پس مرا پیامرز، که تو بهترین آمرزندگان ، معبودی بجز تو نیست ، بار الها تسبیح و حمدت میگویم ، کار بدی کردم ، و بخود ستم نمودم ، پس بمن رحم کن ، که تو بهترین غافرانی ، معبودی بجز تو نیست ، حمد و تسبیحت میگویم ، بار الها من بدی کردم ، و بخود ستم نمودم ، پس مرا رحم کن ، که تو بهترین رحیمانی ، معبودی بجز تو نیست ، بار الها تسبیح و حمدت میگویم ، کار بدی کردم ، و بخود ستم روا داشتم ، پس مرا پیامرز، و نظر رحمت بمن برگردان ، که تو هم تواب و هم رحیمی .

مؤلف : این معنا را صدوق ، و عیاشی ، و قمی ، و دیگران نیز روایت کرده اند، از طرق اهل سنت و جماعت هم قریب بآن روایت شده ، و چه بسا از آیات داستان نیز همین معنا استفاده بشود.

مرحوم کلینی در کافی گفته : و در روایتی دیگر در تفسیر جمله : (فتلقى آدم من ربه کلمات) ، آمده : که فرمود: خدا را به حق محمد و علی و فاطمه و حسن و حسین سوگند داد.

مؤلف : این معنا را صدوق و عیاشی و قمی و دیگران نیز روایت کرده اند، و قریب بآن از طرق اهل سنت و جماعت نیز روایت شده ، همچنانکه در در منشور از رسول خدا ﷺ آمده که فرمود: وقتی آدم آن گناه را مرتکب شد، سر بسوی آسمان بلند کرده گفت : از تو بحق محمد مسئلت می کنم ، که مرا بیمارزی ، پس خدا بدو وحی کرد: که محمد کیست ؟ گفت : ای خدا که نامت والا است ، وقتی مرا آفریدی ، سر بسوی عرش تو بلند کردم ، دیدم در آنجا نوشته شده ، لا اله الا الله ، محمد رسول الله ﷺ ، فهمیدم که در درگاه تو احدی عظیم المنزله تر از او نیست که نامش را با نام خود قرار داده ای ، پس خدایتعالی وحی کرد: که ای آدم ، او آخرین پیامبران از ذریه تو است ، و اگر او نبود، تو را خلق نمی کردم .

مؤلف : و این معنا هر چند که در بدو نظر از ظاهر آیات بعید است ، و لکن اگر کاملاً در آنها دقت شود، چه بسا تا اندازه ای قریب باشد، چون جمله : (فتلقى آدم) الخ ، تنها بمعنای قبول آن کلمات نیست ، بلکه کلمه تلقی ، بمعنای قبول با استقبال و روی آوری است ، (کانه آدم روی بآن کلمات آورده ، و آنرا فرا گرفته است) و این دلالت دارد بر اینکه آدم این کلمات را از ناحیه خدا گرفته ، و قهراً قبل از توبه علم بآن کلمات پیدا کرده ، قبلاً هم تمامی اسماء را از پروردگارش آموخته بود، آنجا که پروردگارش فرمود: (من میخوام در زمین خلیفه بگذارم ، ملائکه گفتند: آیا کسی را در زمین می گذاری که در آن فساد کند، و خونریزیها کند، با اینکه ما تو را به حمدت تسبیح میگوئیم ، و برایت

تقدیس می کنیم ؟)، و پروردگارش بایشان فرمود: (من چیزی میدانم که شما نمیدانید)،

سپس علم تمامی اسماء را به او آموخت ، و معلوم است ، که علم به تمامی اسماء هر ظلم و گناهی را از بین می برد، و دوی هر دردی میشود، و گرنه جواب از ایراد ملائکه تمام نمیشود، و حجت بر آنان تمام نمی گردد، برای اینکه خدای سبحان در مقابل این اشکال آنان که (در زمین فساد انگیزند و خونها بریزند)، چیزی نفرمود، و چیزی در مقابل آن قرار نداد، بجز اینکه (خدا همه اسماء را به او تعلیم کرد)، پس معلوم میشود علم نامبرده تمامی مفاسد را اصلاح می کرده ، و در سابق هم حقیقت آن اسماء را شناختی ، که گفتیم موجودات عالیه ای غایب و در پس پرده آسمانها و زمین بوده اند، واسطه هائی برای فیوضات خدا به مادون خود بوده اند، که کمال هیچ همچنانکه در بعضی اخبار وارد شده : که آدم عليه السلام شیخ هائی از اهل بیت ، و انوار ایشانرا در هنگام تعلیم اسماء بدید، و نیز اخباری رسیده : که آن انوار را در هنگامی دید، که خدایتعالی ذریه اش را از پشتش بیرون کشید، و نیز وارد شده : که آن انوار را در همان هنگامی که در بهشت بود، دید، که خواننده عزیز خودش باید بآن اخبار مراجعه نماید (و راهنما خداست).

خدایتعالی با نکره آوردن لفظ (کلمات) امر آن کلمات را مبهم گذاشت ، و فرمود: (فتلقى آدم من ربه کلمات) الخ ، و اطلاق لفظ کلمه ، بر موجود عینی در قرآن کریم آمده ، و در آیه : (بکلمه منه اسمہ المسیح عیسی بن مریم)، صریحا این لفظ را در عیسی بن مریم عليه السلام اطلاق نموده .

و اما این که بعضی از مفسرین گفته اند: که منظور از کلمات کلماتی است که خدا در سوره اعراف از آدم و حوا حکایت کرده ، و فرموده : (قالا: ربنا ظلمنا

انفسنا، و ان لم تغفرلنا، و ترحمنا، لنكونن من الخاسرين) الخ ، تفسیر صحیحی نیست ، برای اینکه مسئله توبه همانطور که آیات این سوره ، یعنی سوره بقره دلالت می کند، بعد از واقعه هبوط بزمین واقع شده ، چون می فرماید: (فقلنا: اهبطوا بعضکم لبعض عدو)، تا آنجا که می فرماید: (فتلقى آدم من ربه کلمات ، فتاب علیه) الخ ، و این کلماتی که آدم و همسرش بآن تکلم کرده اند، قبل از هبوط، و در بهشت آموخته بودند، چون در سوره اعراف می فرماید: (فنادا هما ربهما: الم انھما عن تلکما الشجره)؟ تا آنجا که می فرماید: (قالا: ربنا ظلمنا انفسنا)، و در آخر می فرماید: (قال اهبطوا بعضکم لبعض عدو) الخ ، پس اقرار بظلم به نفس در بهشت واقع شده ، نه در زمین ، و حال آنکه گفتیم : تلقی کلمات در زمین بوده .

بلکه ظاهر اینکه گفتند: (پروردگارا بخود ستم کردیم) الخ ، تذلل و خضوعی است از آندو، در مقابل ندائی که خدا بآنان کرد، خواسته اند بعد از اعتراف بربوبیت خدا، و اینکه بخاطر ظلمی که کردیم مشرف به خطر خسران شده ایم ، اعلام کنند: باینکه امر بدست خدای سبحان است ، هر جور بخواهد امر می کند.

و در تفسیر قمی از امام صادق علیه السلام روایت کرده که فرموده : موسی از پروردگارش مسئلت کرد: بین او و آدم جمع کند، و خدا هم جمع نموده ، وی را موفق بزیارت او نمود، موسی گفت : ای پدر، مگر جز این بود که خدا تو را بدست قدرت خود بیافرید؟ و از روح خود در تو بدمید؟ و ملائکه را به سجده بر تو وادار نمود؟، پس چرا وقتی دستور داد: از یک درخت بهشت نخوری ، نافرمانی کردی ؟ آدم گفت : ای موسی ! بگو ببینم ، خطیئه من در تورات چند

سال قبل از خلقتم نوشته شده ؟ گفت : سی هزار سال آدم گفت : همینطور است ، آنگاه امام صادق علیه السلام فرمود: آدم با همین کلام موسی را قانع ساخت . مؤلف : قریب باین معنا را علامه سیوطی در المنثور به چند طریق از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نقل کرده .

و در علل از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: بخدا سوگند خدایتعالی آدم را برای دنیا خلق کرده بود، و اگر او را در بهشت جای داد، برای این بود که نافرمانی بکند، و آنگاه او را به همانجائی که برای آنجا خلقتش کرده بود، برگرداند.

مؤلف : این معنا در روایت عیاشی ، از امام صادق علیه السلام هم گذشت ، که فرمود: آدم دوستی از میانه ملائکه داشت ، (تا آخر حدیث).

و در کتاب احتجاج -، در ضمن احتجاج علی علیه السلام با مرد شامی ، که از آنجناب پرسیده بود: گرامی ترین وادیهای روی زمین کجا است ؟ فرمود: بیابانی است که آنجا را سرانندیب میخوانند، آدم وقتی از آسمان هبوط کرد، در آنجا سقوط کرد.

مؤلف : مقابل این روایت ، روایات بسیار زیادی است ، که دلالت دارد بر اینکه آدم در مکه سقوط کرد، و بعضی از این روایات گذشت ، ممکن هم هست میانه این روایات مختلف ، جمع کرده ، گفت : ممکن است آنجناب اول از آسمان به سرانندیب فرود آمده ، و بار دوم از سرانندیب به سرزمین مکه هبوط کرده باشد، نه به دو نزول ، در عرض هم ، تا جمع ممکن نباشد.

و در درالمنثور از طبرانی ، و از کتاب عظمت ابی الشیخ ، و ابن مردویه ، همگی از ابی ذر، روایت شده که گفت : حضور حضرت رسول عرضه داشتم : یا رسول الله ! آیا بنظر شما آدم پیغمبر بود، یا نه ؟ در پاسخ فرمود: هم نبی بود، و

هم رسول ، چون خدايتعالی قبلا با او صحبت کرده بود، و فرموده بود: (يا آدم
اسكن انت و زوجك الجنة) پس معلوم میشود بآنجناب وحی میشده .
مؤلف : اهل سنت و جماعت ، قریب باین معنا را بچند طریق روایت کرده
اند.

آیات 40 - 44 بقره

یا بنی اسرائیل اذکروا نعمتی التي انعمت علیکم و اوفوا بعهدی اوف
بعهدکم و ایای فارهبون - 40
و آمنوا بما انزلت مصدقا لما معکم و لا تكونوا اول کافر به و لا تشتروا
بآیاتی ثمننا قليلا و ایای فاتقون - 41
و لا تلبسوا الحق بالباطل و تکتبوا الحق و انتم تعلمون - 42
و اقيموا الصلوه و اتوا الزکوه و ارکعوا مع الراکعین - 43
اتامرون الناس بالبر و تنسون انفسکم و انتم تتلون الکتاب افلا تعقلون -
44.

ترجمه آیات :

ای پسران اسرائیل نعمت مرا که به شما ارزانی داشتم بیاد آرید و به پیمان
من وفا کنید تا به پیمان شما وفا کنم و از من بیم کنید (40) به قرآنی که نازل
کرده ام و کتابی را که نزد خود شما است تصدیق می کند بگروید و شما نخستین
منکر آن مباشید و آیه های مرا به بهای ناچیز بفروشید و از من بترسید (41)
شما که دانائید حق را با باطل میامیزید و آنرا کتمان مکنید (42) نماز کنید و
زکات دهید و با راکعان رکوع کنید (43) شما که کتاب آسمانی میخوانید چگونه
مردم را به نیکی فرمان می دهید و خودتان را از یاد می برید چرا بعقل در نمی
آئید (44).

بیان

خدای سبحان در این آیات عتاب ملت یهود را آغاز کرده ، و این عتاب در طی صد و چند آیه ادامه دارد، و در آن نعمتهائی را که خدا بر یهود افاضه فرمود، و کرامتهائی را که نسبت به آنان مبذول داشت ، و عکس العملی که یهود بصورت کفران و عصیان و عهدشکنی و تمرد و لجاجت از خود نشان داد، بر می شمارد، و با اشاره به دوازده قصه از قصص آنان تذکرشان میدهد، قصه نجاتشان از شر آل فرعون ، شکافته شدن دریا، و غرق شدن فرعونیان ، و قصه میعاد در طور، و قصه گوساله پرستی آنان ، بعد از رفتن موسی بمیقات ، و قصه مامور شدنشان بکشتن یکدیگر، و داستان تقاضاشان از موسی که خدا را بما نشان بده تا علنی و آشکارا او را ببینیم ، و به کیفر همین پیشنهادشان ، دچار صاعقه شدند، و دوباره زنده گشتند، تا آخر داستانهاییکه در این آیات بدان اشاره شده ، و سرتاسر آن پر است از عنایات ربانی ، و الطاف الهی .

و نیز بیادشان می آورد: آن میثاقها که از ایشان گرفت ، و ایشان آن ها را نقض کرده ، و پشت سر انداختند، و باز گناہانی را که مرتکب شدند، و جرائمی را که کسب کردند، و آثاریکه در دلهاشان پیدا شد، با اینکه کتابشان از آنها نهی کرده بود، و عقولشان نیز برخلاف آن حکم می کرد، بیادشان می اندازد، و یادآوریشان می کند: که بخاطر آن مخالفت ها چگونه دلهاشان دچار قساوت ، و نفوسشان در معرض شقاوت قرار گرفت ، و چگونه مساعیشان بی نتیجه شد.

(و اوفوا بعهدی) الخ ، کلمه عهد در اصل بمعنای حفاظ است ، و همه معانی آن از این یک معنا مشتق شده مانند عهد بمعنای میثاق ، و عهد بمعنای سوگند، و بمعنای وصیت ، و بمعنای دیدار، و بمعنای نزول ، و امثال آن . (فارهون)، کلمه رهبیت بمعنای خوف ، و مقابله کلمه رغبت است .

(ولا تکنونوا اول کافر به)، یعنی از میان اهل کتاب ، و یا میان اقوام گذشته
، و آینده تان ، شما کفر بقرآن را آغاز مکنید، بگذارید کسانی بدان کفر بورزند
که بهمه کتابهای آسمانی کفر می ورزند، و آن کفار مکه هستند، که قبل از یهود
بقرآن کفر ورزیده بودند.

آیات 45 و 46 بقره

واستعينوا بالصبر والصلوه وانها لكبيره الا على الخاشعين - 45
الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم وانهم اليه راجعون - 46.
ترجمه آیات :

از صبر و نماز کمک بجوئید و آن بسی سنگین است مگر برای خشوع
پیشگان (45) که یقین دارند به پیشگاه پروردگار خویش می روند و باو باز می
گردند.

استعانت به صبر و صلوة

بیان

(و استعینوا بالصبر و الصلوة) کلمه استعانت بمعنای طلب کمک است ، و این در وقتی صورت می گیرد که نیروی انسان به تنهایی نمی تواند مهم و یا حادثه ای را که پیش آمده بر وفق مصلحت خود بر طرف سازد، و اینکه فرموده : از صبر و نماز برای مهمات و حوادث خود کمک بگیرید، برای اینست که در حقیقت یآوری بجز خدای سبحان نیست ، در مهمات یاور انسان مقاومت و خویشتن داری آدمی است ، باینکه استقامت بخرج داده ، ارتباط خود را با خدا وصل نموده ، از صمیم دل متوجه او شود، و بسوی او روی آورد، و این همان صبر و نماز است ، و این دو بهترین وسیله برای پیروزی است ، چون صبر هر بلا و یا حادثه عظیمی را کوچک و ناچیز می کند، و نماز که اقبال بخدا، و التجاء باو است ، روح ایمان را زنده می سازد، و بآدمی می فهماند: که بجائی تکیه دارد که انهدام پذیر نیست ، و به سببی دست زده که پاره شدنی نیست .

(و انها لکبیره الا علی الخاشعین) الخ ، ضمیر (ها) به کلمه (صلوة) بر می گردد، و اما اینکه آنرا به کلمه (استعانت) که جمله (استعینوا) متضمن آنست بر گردانیم ، ظاهرا با جمله (الا علی الخاشعین) منافات داشته باشد، برای اینکه خشوع با صبر خیلی نمیسازد، و فرق میانه خشوع و خضوع با اینکه معنای تذلل و انکسار در هر دو هست ، این است که خضوع مختص بجوارح و اعضای بدنی آدمی است ، ولی خشوع مختص بقلب است .

وجه استعمال کلمه (ظن) در (الذین یظنون انهم ملاقوار بهم)

(الذین یظنون انهم ملاقوا ربهم) الخ، این مورد اعتقاد بآخرت، موردی است که هر کس باید بدان یقین حاصل کند، همچنانکه در جای دیگر فرموده: (و بالاخره هم یوقنون)، با این حال چرا در آیه مورد بحث مظنه و گمان بآن را کافی دانسته؟ ممکن است وجهش این باشد که برای حصول و پیدایش خشوع در دل انسان، مظنه قیامت و لقاء پروردگار کافی است؟ چون علومی که بوسیله اسباب تدریجی بتدریج در نفس پیدا میشود، نخست از توجه، و بعد شک، و سپس بترجیح یکی از دو طرف شک، که همان مظنه است پیدا شده، و در آخر احتمالات مخالف بتدریج از بین می رود، تا ادراک جزمی که همان علم است حاصل شود.

و این نوع از علم وقتی بخطر هولناک تعلق بگیرد باعث غلق و اضطراب و خشوع نفس میشود، و این غلق و خشوع از وقتی شروع میشود، که گفتیم یک طرف شک رجحان پیدا می کند، و چون امر نامبرده خطری و هولناک است، قبل از علم بآن، و تمامیت آن رجحان، نیز دلهره و ترس در نفس می آورد. پس بکار بردن مظنه در جای علم، برای اشاره باین بوده، که اگر انسان متوجه شود باینکه ربی و پروردگاری، دارد که ممکن است روزی با او دیدار کند، و بسویش برگردد، در ترک مخالفت و رعایت احتیاط صبر نمی کند، تا علم برایش حاصل شود، بلکه همان مظنه او را وادار با احتیاط می کند.

همچنانکه شاعر گفته:

(فقلت لهم: ظنوا بالفی مذحج سراتهم فی الفارسی المسرد)،

یعنی بایشان گفتم گمان کنید که دو هزار مرد جنگی از قبیله مذحج بسوی شما روی آورده اند، که بزرگان ایشان همه در زره های بافت فارس هستند.

چه شاعر در این شعر مردم خود را بصرف مظنه ترسانده ، با اینکه باید مردم را به دشمن یقینی ترساند، نه به مشکوک ، و این بدان جهت است که ظن به دشمن هم برای واداری مردم به ترک مخالفت کافی است ، و حاجت به یقین نیست ، تا شخص تهدید کننده برای تحصیل یقین در مردم ، و تفهیم آنان خود را به زحمت بیندازد و یا اعتنائی بشاءن آنان کند.

و بنابراین ، آیه مورد بحث با آیه : **(فمن كان يرجو لقاء ربه ، فليعمل عملا صالحا)**، هر که امید دیدار پروردگارش دارد، باید عمل صالح کند، قریب المضمون میشود، چون در این آیه نیز امید به دیدار خدا را در واداری انسان بعمل صالح کافی دانسته است ، البته همه این حرفها در صورتی است که منظور از لقاء پروردگار در جمله **(ملاقوا ربهم)**، مسئله قیامت باشد، و اما در صورتیکه منظور از آن تصویری باشد که بزودی در سوره اعراف انشاءالله خواهید دید، در آنصورت دیگر هیچ محذوری در کار نیست .

بحث روایتی (شامل روایاتی درباره استعانت از صبر و صلوة و مراد از صبر و...)

در کافی از امام صادق علیه السلام روایت کرده که فرمود: هر وقت امری و پیشامدی علی علیه السلام را به وحشت می انداخت ، برمیخاست ، و نماز می ایستاد، و می فرمود: **(استعینوا بالصبر و الصلوة)**، از صبر و نماز کمک بگیرید.

و نیز در کافی از آنجناب روایت کرده ، که در ذیل آیه نامبرده فرمود: صبر همان روزه است ، و فرمود: هر وقت حادثه ای برای کسی پیش آمد، روزه بگیرد، تا خدا آنرا بر طرف سازد، چون خدایتعالی فرموده : **(و استعینوا بالصبر)**، که منظور از آن روزه است .

مؤلف : مضمون دو حدیث بالا را عیاشی هم در تفسیر خود روایت کرده ، و تفسیر صبر بروزه ، از باب جری یعنی تطبیق کلی بر مصداق است .

و در تفسیر عیاشی از ابی الحسن علیه السلام روایت آمده ، که فرمود: صبر در این آیه به معنای روزه است ، و هر گاه امر ناگواری برای کسی پیش آید، روزه بگیرد، تا بر طرف شود، چون خدایتعالی فرمود: **(و استعینوا بالصبر و الصلاه، و انها لکبیره الا علی الخاشعین)**، و خاشع بمعنای کسی است که در نماز خود حالت ذلت بخود بگیرد، و منظور از خاشعان در این آیه رسولخدا صلی الله علیه و آله و سلم و امیرالمؤمنین علیه السلام است .

مؤلف : امام (علی) از آیه شریفه استحباب روزه و نماز را در هنگام نزول شدائد و ناملازمات استفاده کرده ، و نیز استحباب توسل برسولخدا و ولی خدا در اینگونه مواقع را از آیه شریفه در آورده است ، و این در حقیقت تاءویل کلمه صوم و صلوه برسولخدا صلی الله علیه و آله و سلم و امیرالمؤمنین علیه السلام است .

و در تفسیر عیاشی نیز از علی علیه السلام روایت کرده ، که در ذیل آیه **(الذین یظنون انهم ملاقوا ربهم)** الخ ، فرموده : یعنی یقین دارند باینکه مبعوث میشوند، و مراد بظن در این آیه یقین است .

مؤلف : این روایت را صدوق نیز نقل کرده .

ابن شهر آشوب از امام باقر علیه السلام روایت کرده که فرمود: این آیه درباره علی ، و عثمان بن مظعون ، و عمار بن یاسر، و رفقای ایشان نازل شده است .

آیات 47 و 48 بقره

یا بنی اسرائیل اذکروا نعمتی التي انعمت علیکم وانی فضلتکم علی العالمین

- 47

و اتقوا یوما لا تجزی نفس عن نفس شیئا و لا یقبل منها شفاعه و لا یؤخذ منها عدل و لا هم ینصرون - 48.

ترجمه آیات

ای پسران اسرائیل نعمت مرا که به شما ارزانی داشتم و شما را بر مردم زمانه برتری دادم بیاد آرید (47) و از آن روز که کسی بکار کسی نیاید و از او شفاعتی نپذیرند و از او عوضی نگیرند و کسان یاری نشوند بترسید (48).

نظام زندگی دنیا بر اساس اسباب و وسائط و شفعاء می گردد

بیان

(و اتقوا یوما لا تجزی) الخ ، پادشاهی و سلطنت دنیوی از هر نوعش که باشد، و با جمیع شئون و قوای مقننه ، و قوای حاکمه ، و قوای مجریه اش ، مبتنی بر حوائج زندگی است ، و این حاجت زندگی است که ایجاب می کند چنین سلطنتی و چنین قوانینی بوجود آید، تا حوائج انسانرا که عوامل زمانی و مکانی آنرا ایجاب می کند بر آورد.

بهمین جهت چه بسا میشود که متاعی را مبدل به متاعی دیگر، و منافع را فدای منافع بیشتر، و حکمی را مبدل به حکمی دیگر می کند، بدون اینکه این دگرگونیها در تحت ضابطه و میزانی کلی در آید، و بر همین منوال مسئله مجازات متخلفین نیز جریان می یابد، با اینکه جرم و جنایت را مستلزم عقاب میدانند، چه بسا از اجراء حکم عقاب بخاطر غرضی مهم تر، که یا اصرار و التماس محکوم به قاضی ، و تحریک عواطف او است ، و یا رشوه است ، صرفنظر کنند، و قاضی بخاطر عوامل نامبرده بر خلاف حق حکم براند، و تعیین جزاء کند، و یا مجرم پارتی و شفیع نزد او بفرستد، تا بین او و خودش واسطه شود، و یا اگر قاضی تحت تاءثیر اینگونه عوامل قرار نگرفت ، پارتی و شفیع نزد مجری حکم برود، و او را از اجراء حکم باز بدارد، و یا در صورتیکه احتیاج حاکم به پول بیشتر از احتیاجش به عقاب مجرم باشد، مجرم عقاب خود را با پول معاوضه کند، و یا قوم و قبیله مجرم بیاری او برخیزند، و او را از عقوبت حاکم برهانند، و عواملی دیگر نظیر عوامل نامبرده ، که احکام و قوانین حکومتی را از کار می اندازد، و این سنتی است جاری ، و عادت است در بین اجتماعات بشری .

این توهم خرافی که نظام حیات اخروی نیز بر مبنای اسباب و مسببات مادی

است

و در ملل قدیم از وثنی ها و دیگران ، این طرز فکر وجود داشت ، که معتقد بودند نظام زندگی آخرت نیز مانند نظام زندگی دنیوی است ، و قانون اسباب و مسببات و ناموس تاءثیر و تاءثر مادی طبیعی ، در آن زندگی نیز جریان دارد، لذا برای اینکه از جرائم و جنایاتشان صرفنظر شود، قربانیها و هدایا برای بت ها پیشکش می کردند، تا باین وسیله آنها را در برآورده شدن حوائج خود برانگیزند، و همدست خود کنند، و یا بتها برایشان شفاعت کنند، و یا چیزیرا فدیة و عوض جریمه خود میدادند، و بوسیله یک جان زنده یا یک اسلحه ، خدایان را بیاری خود می طلبیدند، حتی با مردگان خود چیزی از زیور آلات را دفن می کردند، تا بآن وسیله در عالم دیگر زندگی کنند، و لنگ نمانند، و یا انواع اسلحه با مردگان خود دفن می کردند، تا در آن عالم با آن از خود دفاع کنند، و چه بسا با مرده خود یک کنیز را زنده دفن می کردند، تا مونس او باشد، و یا یکی از قهرمانان را دفن می کردند، تا مرده را یاری کند، و در همین اعصار در موزه های دنیا در میانه آثار زمینی مقدار بسیار زیادی از این قبیل چیزها دیده میشود.

در بین ملل اسلامی نیز با همه اختلافی که در نژاد و زبان دارند، عقائد گوناگونی شبیه به عقائد خرافی گذشته دیده میشود، که معلوم است ته مانده همان خرافات است ، که به توارث باقی مانده است ، و ای بسا در قرون گذشته رنگهای گونه گونی بخود گرفته است ،

و در قرآن کریم تمامی این آراء واهیة و پوچ ، و اقاویل کاذبه و بی اساس ابطال شده ، خدای عز و جل در باره اش فرمود: **(والامر یومئذ لله)**، (امروز

تنها موثر خداست)، و نیز فرموده: (وراء العذاب، وتقطعت بهم الأسباب)،
(عذاب را می بینند و دستشان از همه اسباب بریده میشود).

و نیز فرموده: (ولقد جئتمونا فرادی، كما خلقناكم اول مرة، وتركتم ما
خولناكم وراء ظهوركم، و ما نرى معكم شفعاءكم، الذين زعمتم انهم فيكم
شركاء، لقد تقطع بينكم، و ضل عنكم ما كنتم تزعمون)، امروز تک تک و به
تنهایی نزد ما آمدید، همانطور که روز اولیکه شما را آوردیم لخت و تنها آفریدیم
، و آنچه بشما داده بودیم با خود نیاوردید، و پشت سر نهادید، با شما نمی بینیم
آن شفیعانی که یک عمر شریکان ما در سرنوشت خود می پنداشتید، آری
ارتباطهاییکه بین شما بود، و بخاطر آن منحرف شدید، قطع شد، و آنچه را می
پنداشتید (امروز نمی بینید) و نیز فرموده: (هنالك تبلوا كل نفس ما اسلفت، و
ردوا الى الله مولاهم الحق، و ضل عنهم ما كانوا يفترون)، در آن هنگام هر کس
به هر چه از پیش کرده مبتلا شود، و بسوی خدای یکتا مولای حقیقی خویش
بازگشت یابند، و آن دروغها که می ساخته اند نابود شوند).

رد این خرافات و بیان قطع روابط و سنن دنیوی مانند واسطه گری در رد

این خرافات

و همچنین آیاتی دیگر، که همه آنها این حقیقت را بیان می کند، که در موطن قیامت ، اثری از اسباب دنیوی نیست ، و ارتباطهای طبیعی که در این عالم میان موجودات هست ، در آنجا بکلی منقطع است ، و این خود اصلی است که لوازمی بر آن مترتب میشود، و آن لوازم بطور اجمال بطلان همان عقائد موهوم و خرافی است ، آنگاه قرآن کریم هر یک از آن عقائد را بطور تفصیل بیان نموده ، و پنبه اش را زده است ، از آنجمله مسئله شفاعت و پارتی بازی است ، که درباره آن می فرماید: **(و اتقوا یوما لا تجزی نفس عن نفس شیئا، ولا یقبل منها شفاعه، ولا یؤخذ منها عدل، ولا هم ینصرون)**، (پرهیزید از روزی که احدی بجای دیگری جزاء داده نمیشود، و از او شفاعتی پذیرفته نیست ، و از او عوضی گرفته نمیشود، و هیچکس از ناحیه کسی یاری نمی گردند)، و نیز فرموده: **(یوم لا بیع فیه ولا خله ولا شفاعه)**، (روزی که در آن نه خرید و فروشی است ، و نه رابطه دوستی) و نیز فرموده: **(یوم لا یغنی مولی عن مولی شیئا)**، (روزی که هیچ دوستی برای دوستی کاری صورت نمی دهد)، و نیز فرموده: **(یوم تولون مدبرین، مالکم من الله من عاصم)** (روزی که از عذاب می گریزید ولی از خدا پناه گاهی ندارید) و نیز فرموده **(مالکم لا تنصرون؟ بل هم الیوم مستسلمون)**، چرا بیاری یکدیگر برنمیخزید؟ بلکه آنان امروز تسلیمند.

و نیز فرموده: **(و یعبدون من دون الله ما لا یضرهم ولا ینفعهم، و یقولون هولاء شفعاونا عند الله، قل اتنبون بما لا یعلم فی السموات ولا فی الارض؟ سبحانه و تعالی عما یشرکون)**، بغیر خدا چیزی را می پرستند که نه ضرری برایشان دارد، و نه سودی بایشان می رساند، و میگویند: اینها شفیعان ما به نزد

خدایند، بگو: آیا بخدا چیزی یاد می‌دهید که خود او در آسمانها و زمین اثری از آن سراغ ندارد؟ منزّه و والا است خدا، از آنچه ایشان برایش شریک می‌پندارند)، و نیز فرموده، **(ما للظالمین من حمیم، ولا شفیع یطاع)**، (ستمکاران نه دوستی دارند، و نه شفیع که سخنش خریدار داشته باشد) و نیز فرموده: **(فما لنا من شافعیین ولا صدیق حمیم)**، و از این قبیل آیات دیگر، که مسئله شفاعت و تاءثیر واسطه و اسباب را در روز قیامت نفی می‌کند، (دقت فرمائید).

اثبات شفاعت در دسته ای دیگر از آیات قرآن

و از سوی دیگر قرآن کریم با این انکار شدیدش در مسئله شفاعت ، این مسئله را بکلی و از اصل انکار نمی کند، بلکه در بعضی از آیات می بینیم که آنرا فی الجمله اثبات مینماید، مانند آیه : (الله الذی خلق السموات و الارض فی سته ایام ، ثم استوی علی العرش ، ما لکم من دونه من ولی ولا شفیع ، افلا تتذکرون)؟! (او است الله ، که آسمانها و زمین را در شش روز بیافرید، و سپس بر عرش مسلط گشت ، شما بغیر او سرپرست و شفیع ندارید، آیا باز هم متذکر نمی گردید؟!) که می بینید در این آیه بطور اجمال شفاعت را برای خود خدا اثبات نموده : و نیز آیه : (لیس لهم من دونه ولی ولا شفیع)، (بغیر او ولی و شفیع برایشان نیست)، و آیه :

(قل لله الشفاعه جمیعا)، (بگو شفاعت همه اش مال خدا است ، و نیز فرموده : (له ما فی السموات ، و ما فی الارض ، من ذا الذی یشفع عنده الا باذنه ؟ یعلم ما بین ایدیهم و ما خلفهم)، (مر او راست آنچه در آسمانها و آنچه در زمین است ، کیست که بدون اذن او نزد او شفاعتی کند؟ او میداند اعمالی را که یک یک آنان کرده اند، و همچنین آثاریکه از خود بجای نهاده اند)، و نیز فرموده : (ان ربکم ، الله ، الذی خلق السموات و الارض فی سته ایام ، ثم استوی علی العرش ، یدبر الامر، ما من شفیع الا من بعد اذنه)، (بدرستی پروردگار شما تنها الله است ، که آسمانها و زمین را در شش روز بیافرید، آنگاه بر عرش مسلط گشته ، تدبیر امر نمود، هیچ شفیع و نیز فرموده : (وقالوا اتخذ الرحمن ولدا، سبحانه ، بل عباد مکرمون ، لا یسبقونه بالقول ، و هم بامرہ یعملون ، یعلم ما بین ایدیهم و ما خلفهم ، و لا یشفعون الا لمن ارتضى ، و هم من خشیتہ مشفقون)، (گفتند: خدا فرزندی گرفته ، منزّه است خدا، بلکه فرشتگان بندگان آبرومند اویند که در

سخن از او پیشین می گیرند، و بامر او عمل می کنند، و او میداند آنچه را که آنان می کنند، و آنچه اثر که دنبال کرده هایشان میماند، و ایشان شفاعت نمی کنند، مگر کسی را که خدا راضی باشد، و نیز ایشان از ترس او همواره در حالت اشفاقند)، و نیز فرموده: **(ولا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعه، الا من شهد بالحق، وهم يعلمون)**، (آنهاييکه مشرکين بجای خدا می خوانند، مالک شفاعت کسی نیستند، تنها کسانی میتوانند بدرگاه او شفاعت کنند، که بحق شهادت داده باشند، و در حالی داده باشند، که عالم باشند).

و نیز فرموده: **(لا يملكون الشفاعه، الا من اتخذ عند الرحمن عهدا)**، (مالک شفاعت نیستند، مگر تنها کسانیکه نزد خدا عهدي داشته باشند)، و نیز فرموده، **(يومئذ لا تنفع الشفاعه، الا من اذن له الرحمن، ورضي له قولا، يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم، ولا يحيطون به علما)**، (امروز شفاعت سودی نمی بخشد، مگر از کسی که رحمان باو اجازه داده باشد، و سخن او را پسندیده باشد، و بآنچه مردم کرده اند، و نیز بآنچه آثار پشت سر نهاده اند، دانا است، و مردم باو احاطه علمی ندارند).

و نیز فرموده: **(ولا تنفع الشفاعه عنده، الا لمن اذن له)**، (شفاعت نزد او برای کسی سودی نمیدهد، مگر کسی که برایش اجازه داده باشد)، و نیز فرموده: **(وكم من ملك في السموات، لا تغني شفاعتهم شيئا الا من بعد ان ياذن الله لمن يشاء ويرضى)**، (چه بسیار فرشتگان که در آسمانهایند، و شفاعتشان هیچ سودی ندارد، مگر بعد از آنکه خدا برای هر که بخواهد اذن دهد).

طریق جمع بین دو دسته آیات

این آیات بطوریکه ملاحظه می فرمائید، یا شفاعت را مختص بخدای (عز اسمه) می کند، مانند سه آیه اول، و یا آن را عمومیت می دهد، و برای غیر خدا نیز اثبات می کند، اما با این شرط که خدا باو اذن داده باشد، و بشفاعتش راضی باشد، و امثال این شروط.

و به هر حال، آنچه مسلم است، و هیچ شکی در آن نیست، این است که آیات نامبرده شفاعت را اثبات می کند، چیزیکه هست بعضی آنطور که دیدید منحصر در خدا می کند، و بعضی دیگر آنطور که دیدید عمومیتش می دهد.

این را هم بیاد دارید که آیات دسته اول، شفاعت را نفی می کرد، حال باید دید جمع بین این دو دسته آیات چه میشود؟ در پاسخ میگوئیم نسبتی که این دو دسته آیات با هم دارند، نظیر نسبتی است که دو دسته آیات راجعه بعلم غیب با هم دارند، یکدسته علم غیب را منحصر در خدا می کند، دسته دیگر آنرا برای غیر خدا نیز اثبات نموده، قید رضای خدا را شرط می کند، دسته اول مانند آیه: **(قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ)**، (بگو در آسمانها و زمین هیچ کس غیب نمیداند)، و آیه: **(وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ، لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ)**، (نزد اوست کلیدهای غیب، که کسی جز خود او از آن اطلاع ندارد)، و از دسته دوم مانند آیه: **(عَالِمُ الْغَيْبِ، فَلَا يَظْهَرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدٌ، إِلَّا مَنْ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ)**، (خدا عالم غیب است و احدی را بر غیب خود مسلط نمیسازد، مگر کسی از و هم چنین نسبت میانه آن دو دسته آیات شفاعت، نظیر نسبتی است که میان دو دسته آیات راجع بمرگ، و نیز دو دسته آیات راجعه بخلقت و رزق، و تاءثیر، و حکم، و ملک، و امثال آنست، که در اسلوب قرآن بسیار زیاد دیده میشود، یکجا مرگ بندگان، و خلقتشان، و رزقشان، و سایر نامبرده ها را بخود نسبت

میدهد، و جائی دیگر برای غیر خود اثبات می کند، و قید اذن و مشیت خود را
بر آن اضافه می نماید.

اثبات شفاعت برای غیر خدا، به اذن خدا نه مستقلا

و این اسلوب کلام ، بما می فهماند که بجز خدایتعالی هیچ موجودی بطور استقلال مالک هیچ یک از کمالات نامبرده نیست ، و اگر موجودی مالک کمالی باشد، خدا باو تملیک کرده ، حتی قرآن کریم در قضاهای رانده شده بطور حتم ، نیز یک نوع مشیت را برای خدا اثبات می کند، مثلا می فرماید: (فاما الذين شقوا، ففي النار لهم فيها زفير وشهيق ، خالدين فيها، ما دامت السموات و الارض ، الا ما شاء ربك ، ان ربك فعال لما يريد و اما الذين سعدوا، ففي الجنة ، خالدين فيها، ما دامت السموات و الارض ، الا ما شاء ربك ، عطاء غير مجذوذ)، (اما کسانی که شقی شدند، پس در آتشند، و در آن زفیر و شهیق (صدای نفس فرو بردن و برآوردن) دارند، و جاودانه در آن هستند مادام که آسمانها و زمین برقرار است مگر آنچه پروردگارت بخواهد که پروردگارت هر چه اراده کند فعال است و اما کسانی که سعادتمند شدند، در بهشت جاودانه خواهند بود، مادام که آسمانها و زمین برقرار است مگر آنچه پروردگارت بخواهد - عطائی است قطع نشدنی)، ملاحظه می فرمائید که سعادت و شقاوت و خلود در بهشت و دوزخ را با اینکه از قضاهای حتمی او است ، و مخصوصا درباره خلود در بهشت صریحا فرموده : عطائی است قطع نشدنی ، اما در عین حال این قضاء را طوری نرانده که العیاذ بالله دست بند بدست خود زده باشد، بلکه باز سلطنت و ملک خود را نسبت بآن حفظ کرده ، و فرموده : (پروردگارت بآنچه اراده کند فعال است)، یعنی هر چه بخواهد می کند.

و سخن کوتاه اینکه نه اعطاء و دادنش طوری است که اختیار او را از او سلب کند، و بعد از دادن نسبت بآنچه داده ندار و فقیر شود، و نه ندادنش او را ناچار به حفظ آنچه نداده میسازد، و سلطنتش را نسبت بآن باطل می کند.

از اینجا معلوم میشود: آیاتیکه شفاعت را انکار می کنند، اگر بگوئیم : ناظر
بشفاعت در روز قیامت است ، شفاعت بطور استقلال را نفی می کند، و میخواهد
بفرماید: کسی در آنروز مستقل در شفاعت نیست ، که چه خدا اجازه بدهد و چه
ندهد او بتواند شفاعت کند، و آیاتیکه آنرا اثبات می کند، نخست اصالت در آنرا
برای خدا اثبات می کند، و برای غیر خدا بشرط اذن و تملیک خدا اثبات
مینماید، پس شفاعت برای غیر خدا هست ، اما با اذن خدا.

چند فصل درباره شفاعت و متعلقات آن

حال باید در آیات این بحث دقت کنیم ، ببینیم شفاعت و متعلقات آن از نظر قرآن چه معنائی دارد؟، و این شفاعت در حق چه کسانی جاری میشود؟ و از چه شفیعانی سر می زند؟ و در چه زمانی تحقق مییابد؟ و اینکه شفاعت چه نسبتی با عفو و مغفرت خدایتعالی دارد، و از این قبیل جزئیات آنرا در چند فصل بررسی کنیم .

فصل اول ، شفاعت چیست ؟ (تجزیه و تحلیل معنی شفاعت)

معنای اجمالی شفاعت را همه میدانند، چون همه انسانها در اجتماع زندگی میکنند، که اساسش تعاون است .

و اما معنای لغوی آن به تفصیل : این کلمه از ماده (ش - ف - ع) است ، که در مقابل کلمه (وتر - تک) بکار می رود، در حقیقت شخصی که متوسل ، به شفیع میشود نیروی خودش به تنهایی برای رسیدنش به هدف کافی نیست ، لذا نیروی خود را با نیروی شفیع گره می زند، و در نتیجه آنها دو چندان نموده ، بآنچه میخواهد نائل می شود، بطوریکه اگر اینکار را نمی کرد، و تنها نیروی خود را بکار می زد، بمقصود خود نمی رسید، چون نیروی خودش به تنهایی ناقص و ضعیف و کوتاه بود.

و اما بحث اجتماعی آن ، و اینکه تا چه پایه معتبر است ؟ میگوئیم : شفاعت یکی از اموری است که ما آنها برای رسیدن بمقصود بکار بسته ، و از آن کمک می گیریم ، و اگر موارد استعمال آنها آمارگیری کنیم ، خواهیم دید که بطور کلی در یکی از دو مورد از آن استفاده می کنیم ، یا در مورد جلب منفعت و خیر، آنها بکار می زنیم ، و یا در مورد دفع ضرر و شر، البته نه هر نفعی ، و نه هر ضرری ، چون ما هرگز در نفع و ضررهائیکه اسباب طبیعی و حوادث کونی آنها تامین می کند، از قبیل گرسنگی ، و عطش ، و حرارت ، و سرما، و سلامتی ، و مرض ، متوسل بشفاعت نمیشویم ، وقتی گرسنه شدیم بدون اینکه دست به دامن اسباب غیرطبیعی بزنیم ، خود برخاسته برای خودمان غذا فراهم می کنیم ، و همچنین آب و لباس و خانه و دارو تهیه می کنیم .

و توسل ما به اسباب غیرطبیعی ، و شفیع قرار دادن آنها، تنها در خیرات و شروری ، و منافع و مضاری است که اوضاع قوانین اجتماعی ، و احکام حکومت ،

یا بطور خصوص ، و یا عموم ، بطور مستقیم یا غیرمستقیم ، پیش می آورد، چون در دائره حکومت و مولویت از یکسو، و عبودیت و اطاعت از سوی دیگر، در هر حاکم و محکومی که فرض شود احکامی از امر و نهی هست ، که اگر محکوم و رعیت بآن احکام عمل کند، و تکلیف حاکم و مولی را امتثال نماید، آثاری از قبیل مدح زبانی ، و یا منافع مادی ، از جاه و مال در پی دارد، و اگر با آن مخالفت نموده ، و از اطاعت تمرد و سرپیچی کند، آثار دیگری از قبیل مذمت زبانی ، و یا ضرر مادی ، و یا معنوی در پی دارد، پس وقتی مولائی غلام خود و یا هر کس دیگری که در تحت سیاست و حکومت او قرار دارد مثلاً امر بکند، و یا نهی کند، و او هم امتثال نماید، اجری آبرومند دارد، و اگر مخالفت کند، عقاب یا عذابی دارد، از همینجا دو نوع وضع و اعتبار درست میشود، یکی وضع حکم و قانون ، و یکی هم وضع آثاریکه بر موافقت و مخالفت آن مترتب میشود.

و بنابر همین اساس آسیای همه حکومتهای عمومی و خصوصی ، و مخصوصاً حکومت بین هر انسانی با زیر دستش میچرخد.

در چه مواردی انسان متوسل به شفاعت می شود؟

بنابراین اگر انسانی بخواهد بکمالی و خیری برسد، یا مادی و یا معنوی ، که از نظر معیارهای اجتماعی آمادگی و ابزار آنرا ندارد، و اجتماع وی را لایق آن کمال و آن خیر نمی داند، و یا بخواهد از خود شری را دفع کند، شریکه بخاطر مخالفت متوجه او میشود، و از سوی دیگر قادر بر امتثال تکلیف ، وادی وظیفه نیست ، در اینجا متوسل بشفاعت میشود.

و به عبارتی روشن تر، اگر شخصی بخواهد به ثوابی برسد که اسباب آنرا تهیه ندیده ، و از عقاب مخالفت تکلیفی خلاص گردد، بدون اینکه تکلیف را انجام دهد، در اینجا متوسل بشفاعت می گردد، و مورد تاءثیر شفاعت هم همینجا است ، اما نه بطور مطلق ، برای اینکه بعضی افراد هستند که اصلاً لیاقتی برای رسیدن به کمالیکه میخواهند ندارند، مانند یک فرد عامی که میخواهد با شفاعت اعلم علماء شود، با اینکه نه سواد دارد، و نه استعداد، و یا رابطه ای که میان او و آن دیگری واسطه و شفیع شود ندارند، مانند برده ای که به هیچ وجه نمی خواهد از مولایش اطاعت کند، و میخواهد در عین یاغی گری و تمردش بوسیله شفاعت مورد عفو مولا قرار گیرد که در این دو فرض ، شفاعت سودی ندارد، چون شفاعت وسیله ای است برای تتمیم سبب ، نه اینکه خودش مستقلاً سبب باشد، اولی را اعلم علماء کند، و دومی را در عین یاغیگریش مقرب درگاه مولا سازد.

شرط دیگری که در شفاعت هست ، این است که تاءثیر شفاعت شفیع در نزد حاکمی که نزدش شفاعت میشود باید تاءثیر جزافی و غیر عقلایی نباشد، بلکه باید آن شفیع چیزی را بهانه و واسطه قرار دهد که براستی در حاکم اثر بگذارد، و ثواب او و خلاصی از عقاب او را باعث شود، پس شفیع از مولای حاکم

نمیخواهد که مثلاً مولویت خود را باطل ، و عبودیت عبد خود را لغو کند، و نیز نمیخواهد که او از حکم خود و تکلیفش دست بردارد، و یا آنرا بحکم دیگر نسخ نماید، حالا یا برای همه نسخ کند، و یا برای شخص مورد فرض ، که خصوص او را عقاب نکند.

و نیز از او نمیخواهد که قانون مجازات خود را یا بطور عموم و یا برای شخص مورد فرض لغو نموده ، یا در هیچ واقعه و یا در خصوص این واقعه مجازات نکند، شفاعت معنایش این نیست ، و شفیع چنین تاءثیری در مولویت مولا و عبودیت عبد، و یا در حکم مولا، و یا در مجازات او ندارد، بلکه شفیع بعد از آنکه این سه جهت را مقدس و معتبر شمرد، از راه های دیگری شفاعت خود را می کند، مثلاً یا به صفاتی از مولای حاکم تمسک می کند، که آن صفات اقتضا دارد که از بنده نافرمانش بگذرد، مانند بزرگواری ، و کرم او، و سخاوت و شرف دودمانش .

و یا بصفاتی در عبد تمسک جوید، که آن صفات اقتضاء می کند مولا بر او رافت ببرد، صفاتی که عوامل آمرزش و عفو را برمی انگیزد، مانند خواری و مسکنت و حقارت و بد حالی و امثال آن .

و یا به صفاتی که در نفس خود شفیع هست ، مانند محبت و علاقه ای که مولا به او دارد، و قرب منزلتش ، و علو مقامش در نزد وی ، پس منطق شفیع این است که میگوید: من از تو نمیخواهم دست از مولویت خود برداری ، و یا از عبودیت عبدت چشم پیوشی ، و نیز نمی خواهم حکم و فرمان خودت را باطل کنی ، و یا از قانون مجازات چشم پیوشی .

بلکه میگویم : تو با این عظمت که داری ، و این رافت و کرامت که داری از مجازات این شخص چه سودی می بری ؟ و اگر از عقاب او صرفنظر کنی چه

ضرری به تو می رسد، و یا میگویم : این بنده تو مردی نادان است ، و این نافرمانی را از روی نادانیش کرده ، و مردی حقیر و مسکین ، مخالفت و موافقت او اصلا بحساب نمی آید، و مثل تو بزرگواری به امر او اعتنا نمی کند، و بآن اهمیت نمیدهد، و یا میگویم : بخاطر آن مقام و منزلتی که نزد تو دارم ، و آن لطف و محبتی که تو نسبت بمن داری ، شفاعتم را در حق فلانی بپذیر، و از عقابش رهانیده مشمول عفو قرار ده .

از اینجا برای کسی که در بحث دقت کرده باشد، معلوم و روشن می گردد که شفیع ، عاملی از عوامل مربوط به مورد شفاعت ، و موثر در رفع عقاب را مثلا، بر عاملی دیگر که عقاب را سبب شده ، حکومت و غلبه میدهد، حال یا آن عامل همانطور که گفتیم صفتی از صفات مولی است ، یا صفتی از صفات عبد است ، یا از صفات خودش ، هر چه باشد آن عامل را تقویت می کند، تا بر عامل عقوبت ، یا هر حکمی دیگر که میخواهد خنثایش کند، رجحان داده کفه ترازویش را سنگین تر سازد یعنی مورد عقوبت را از این که مورد عقوبت باشد بیرون نموده ، داخل در مورد رفع عقوبت نماید، پس دیگر حکم اولی که همان عقوبت بود، شامل این مورد نمیشود، چون دیگر مورد نامبرده مصداق آن حکم نیست ، نه اینکه در عین مصداق بودن ، حکم شاملش نشود، تا مستلزم ابطال حکم باشد، و تضادی پیش آید، آنطور که اسباب طبیعی بعضی با بعض دیگر تضاد پیدا نموده ، سببی با سبب دیگر معارضه نموده ، و اثرش بر اثر دیگری غلبه می کند، اینطور نیست ، بلکه حقیقت شفاعت واسطه شدن در رساندن نفع و یا دفع شر و ضرر است ، به نحو حکومت ، نه بنحو مضاده ، و تعارض .

نکته دیگری که از این بیان روشن میشود، این است که شفاعت خودش یکی از مصادیق سببیت است ، و شخص متوسل به شفیع ، در حقیقت میخواهد سبب

نزدیکتر به مسبب را واسطه کند، میان مسبب و سبب دورتر، تا این سبب جلو
تأثیر آن سبب را بگیرد، این آن نکته ایست که از تجزیه و تحلیل معنای
شفاعت بنظر ما رسید، البته شفاعتی که خود ما بآن معتقدیم ، نه هر شفاعتی .

شفاعت تکوینی و تشریعی

حال که این معنا روشن شد، میگوئیم: خدای سبحان در سببیت از یکی از دو جهت مورد نظر قرار می گیرد، اول از نظر تکوین، و دوم از نظر تشریع، از نظر اول خدای سبحان مبدء نخستین هر سبب، و هر تاءثیر است، و سببیت هر سببی بالاخره باو منتهی میشود، پس مالک علی الاطلاق خلق، و ایجاد، او است، و همه علل و اسباب اموری هستند که واسطه میان او و غیر او، و وسیله انتشار رحمت اویند، آن رحمتی که پایان ندارد، و نعمتی که بی شمار بخلق و صنع خود دارد، پس از نظر تکوین سببیت خدا جای هیچ حرف نیست.

و اما از جهت دوم یعنی تشریع، خدایتعالی به ما تفضل کرده، در عین بلندی مرتبه اش، خود را بما نزدیک ساخته، و برای ما تشریع دین نموده، و در آن دین احکامی از او امر، و نواهی و غیره، وضع کرده، و تبعات و عقوبتهائی در آخرت برای نافرمانان معین نموده، رسولانی برای ما گسیل داشت، ما را بشارتها دادند، و اندازها کردند، و دین خدا را به بهترین وجه تبلیغ نمودند، و حجت بدین وسیله بر ما تمام شد، و **(تمت کلمه ربك صدقا و عدلا، لا مبدل لکلماته)**، (کلمه پروردگارت در راستی و عدالت تمام شد، و کسی نیست که کلمات او را مبدل سازد).

حال ببینیم معنای شفاعت با کدام یک از این دو جهت منطبق است؟ اما انطباق آن بر جهت اول، یعنی جهت تکوین، و اینکه اسباب و علل وجودیه کار شفاعت را بکنند، که بسیار واضح است، برای اینکه هر سببی واسطه است میان سبب فوق، و مسبب خودش، و روی هم آنها از صفات علیای خدا، یعنی رحمت، و خلق، و احیاء، و رزق، و امثال آنرا استفاده نموده، و انواع نعمت ها و فضل ها را گرفته، به محتاجان آن می رسانند.

و قرآن کریم هم این معنای از شفاعت را تحمل می کند، از آن جمله می فرماید: (لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ، مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ) ، و نیز می فرماید: (إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ، ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ ، يُدَبِّرُ الْأَمْرَ ، مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ) که ترجمه آنها گذشت .

در این دو آیه که راجع بخلقت آسمانها و زمین است ، قهرا شفاعت هم در آنها در مورد تکوین خواهد بود، و شفاعت در مورد تکوین جز این نمیتواند باشد، که علل و اسبابی میان خدا و مسبب ها واسطه شده ، امور آنها را تدبیر و وجود و بقاء آنها را تنظیم کنند، و این همان شفاعت تکوینی است .

انطباق شفاعت بر جهت دوم یعنی از جهت تشریع

و اما از جهت دوم ، یعنی از جهت تشریع ، در این جهت چیزی که میتوان گفت ، این است که مفهوم شفاعت با در نظر گرفتن آن تجزیه و تحلیل که کردیم ، در این مورد هم صادق است ، و هیچ محذوری در آن نیست ، و آیه : (يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ ، وَ رَضِيَ لَهُ قَوْلًا) و آیه (لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ) و آیه (لَا تَغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا إِلَّا مَنْ بَعَدَ أَنْ يَأْذِنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَى) و آیه : (وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى) و آیه : (وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَاعَةَ ، إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ) که ترجمه های آنها در اول بحث گذشت با این شفاعت ، یعنی شفاعت در مرحله تشریع منطبقند.

برای اینکه این آیات بطوریکه ملاحظه می فرمائی ، شفاعت (یعنی شافع بودن) را برای عده ای از بندگان خدا از قبیل ملائکه ، و بعضی از مردم ، اثبات می کند، البته بشرط اذن و به قید ارتضاء، و این خودش تملیک شفاعت است ، یعنی با همین کلامش دارد شفاعت را به بعضی از بندگانش تملیک می کند، و میتواند بکند، چون (لَهُ الْمُلْكُ وَ لَهُ الْأَمْرُ).

پس این بندگان که خدا مقام شفاعت را به آنان داده ، میتوانند به رحمت و عفو و مغفرت خدا، و سایر صفات علیای او تمسک نموده ، بنده ای از بندگان خدا را که گناه گرفتارش کرده ، مشمول آن صفات خدا قرار دهند، و در نتیجه بلای عقوبت را که شامل او شده ، از او برگردانند، و در این صورت دیگر از مورد حکم عقوبت بیرون گشته ، دیگر مصداق آن حکم نیست ، و قبلاً هم روشن کردیم ، که تاءثیر شفاعت از باب حکومت است ، نه از باب تضاد و تعارض ، و این مطلب با گفتار خود خدا تعالی که می فرماید: (فَاُولَئِكَ يَبْدَلُ اللَّهُ

سیاتهم حسنات)، خدا گناهان ایشان را مبدل به حسنه می کند کاملاً روشن و بی اشکال میشود.

چون به حکم این آیه خدا میتواند عملی را با عملی دیگر معاوضه کند، همچنانکه میتواند یک عمل موجود را معدوم سازد، چنانچه خودش هم فرموده : (و قدمنا الی ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا)، (و بآنچه که عمل کرده اند می پردازیم ، و آنرا هیچ و پوچ می کنیم)، و نیز خودش فرموده : (فاحبط اعمالهم)، (پس اعمالشان را بی اثر کرد) و نیز همو فرموده (ان تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه ، نکفر عنکم سیئاتکم)، (اگر از گناهان کبیره اجتناب کنید، گناهان صغیره شما را محو می کنیم) الخ و نیز فرموده : (ان الله لا یغفر ان یشرك به ، ویغفر ما دون ذلك لمن یشاء)، (خدا این گناه را نمی آمرزد که بوی شرک بورزند، و گناهان پائین تر از آنرا از هر کس بخواهد می آمرزد) و این آیه بطور مسلم در غیر مورد ایمان و توبه است ، برای اینکه ایمان و توبه شرک قبلی را هم جبران نموده ، آنرا مانند سایر گناهان مشمول آمرزش خدا می کند.

و نیز همانطور که میتواند عملی را مبدل به عملی دیگر کند، میتواند عملی اندک را بسیار کند، همچنانکه خودش در این باره فرموده : (اولئک یوتون اجرهم مرتین ، (اینان اجرشان دو برابر داده میشود) و نیز فرموده : (من جاء بالحسنه ، فله عشر امثالها)، (هر کس کار نیکی کند، ده برابر مثل آنرا خواهد داشت)

و نیز همانطور که میتواند عملی را با عملی دیگر مبدل نموده ، و نیز عملی اندک را بسیار کند، همچنین میتواند عملی را که معدوم بوده ، موجود سازد، که در این باره فرموده : (والذین آمنوا و اتبعتهم ذریتهم بایمان ، الحقنا بهم ذریتهم ، و ما التناهم من عملهم من شیء، کل امرء بما کسب رهین)، (کسانیکه ایمان آوردند، و ذریه شان نیز از ایشان پیروی نموده ، ایمان آوردند، ما ذریه شانرا

بایشان ملحق می کنیم ، و ایشانرا از هیچیک از اعمالی که کردند محروم و بی بهره نمی سازیم ، که هر مردی در گرو عملی است که کرده (و این همان لحوق و الحاق است ، و مثلاً کسانی که عمل آباء نداشته اند، دارای عمل می کند، و سخن کوتاه اینکه خدا هر چه بخواهد میتواند انجام دهد، و هر حکمی که بخواهد میراند.

بله ، این هم هست ، که او هر چه را بکند بخاطر مصلحتی می کند که اقتضای آنرا داشته باشد، و بخاطر علتی انجام میدهد، که بین او و عملش واسطه است ، وقتی چنین است ، چه مانعی دارد که یکی از آن مصلحت ها و یکی از آن علت ها شفاعت شافعانی چون انبیاء و اولیاء و بندگان مقرب او باشد، هیچ مانعی به ذهن نمیرسد، و هیچ جزاف و ظلمی هم لازم نمی آید.

در حقیقت شفیع الاطلاق خداوند متعال است

از اینجا روشن شد که معنای شفاعت البته منظور از آن شافعیت است بر حسب حقیقت در حق خدایتعالی نیز صادق است ، چون هر یک از صفات او واسطه بین او و بین خلق او، در افاضه جود، و بذل وجود هستند، پس در حقیقت شفیع علی الاطلاق او است ، همچنانکه خودش بصراحت فرموده : **(قل لله الشفاعه جميعا)**، **(بگو شفاعت همه اش از خداست)**، و نیز فرموده : **(مالکم من دونه من ولی ولا شفیع)**، **(بگو شما بغیر خدا سرپرست و شفیی ندارید)**، و باز فرموده : **(لیس لهم من دونه ولی ولا شفیع)**، **(ایشان بجز خدا شفیع و سرپرستی ندارند)**.

و غیر خدایتعالی هر کس شفیع شود، و دارای این مقام بگردد، باذن او، و به تملیک او شده است ، که البته این نیز هست ، و با بیانات گذشته ما مسلم شد، که در درگاه خدا تا حدودی شفاعت بکار هست ، و اشخاصی از گنه کاران را شفاعت می کنند، و اینکه گفتیم : تا حدودی ، برای این بود که خاطر نشان سازیم شفاعت تا آن حدی که محذوری ناشایسته بساحت کبریائی خدائیش نیاورد، ثابت است و ممکن است این معنا را به بیانی روشن تر تقریب کرده گفت : ثواب و پاداش دادن به نیکوکار حقیقتی است که عقل آنرا صحیح دانسته و حق بنده نیکوکار میداند، حقی که به گردن مولا ثابت شده همچنانکه عقاب و امساک کردن از رحمت به بنده مجرم را حقی برای مولی میداند، اما میان این دو حق از نظر عقل فرقی هست و آن این است که عقل ابطال حق غیر را صحیح نمیداند چون ظلم است و اما ابطال حق خویش و صرفنظر کردن از آنرا قبیح نمی شمارد و بنابراین عقل جائز میداند که مولائی بخاطر شفاعت شفیی از عقاب

بنده اش و یا امساک رحمت به او که حق خود مولا است ، صرفنظر کند، و
حقیقت شفاعت هم همین است .

فصل دوم ، اشکال هائی که در مسأله شفاعت بنظر می رسد و پاسخ های

آنها

2- اشکالهایی که در مسئله شفاعت بنظر می رسد، و پاسخ از آنها.

خواننده عزیز از مطالب گذشته این معنا را بدست آورد: که شفاعت از نظر قرآن تا حدی - نه بطور مطلق ، و بی قید و شرط - ثابت است ، و نمیتوان آنرا بکلی انکار نمود، و بزودی نیز خواهد دید که کتاب و سنت هم بیش از این مقدار اجمالی را اثبات نمی کند، بلکه اگر از کتاب و سنت هم چشم پوشی کنیم ، و در معنای خود این کلمه دقت کنیم ، خواهیم دید که خود کلمه نیز باین معنا حکم می کند، برای اینکه همانطور که گفتیم ، برگشت شفاعت بحسب معنا باین است که کسی واسطه در سببیت و تاءثیر شود، و معنا ندارد که چیزی علی الاطلاق ، و بدون هیچ قید و شرطی سببیت و تاءثیر داشته باشد، خوب ، وقتی خود سبب و تاءثیر، قید و شرط دارد، واسطه آن نیز مقید بآن قید و شرط نیز هست ، همانطور که معنا ندارد چیزی که فی الجمله سبب دارد، بدون هیچ قیدی و شرطی سبب برای همه چیز شود، و یا مسببی مسبب برای هر نوع سبب بگردد، زیرا این حرف مستلزم بطلان سببیت است ، که بضرورت و بدهات باطل است ، همچنین معنا ندارد که واسطه ای که فی الجمله ، و با قید و شرطهایی میتواند شفیع در بین یک سبب و یک مسبب شود، بدون هیچ قید و شرطی واسطه در میانه همه اسباب ، و همه مسببات شود.

اینجاست که امر بر منکرین شفاعت مشتبّه شده ، خیال کرده اند قائلین بشفاعت هیچ قیدی و شرطی برای آن قائل نیستند، و لذا اشکال هائی کرده اند، و با آن اشکالهای خود خواسته اند یک حقیقت قرآنی را بدون اینکه مورد دقت

قرار داده ، در مقام برآیند ببینند از کلام خدا چه استفاده میشود، باطل جلوه دهند، و اینک بعضی از آن اشکالها از نظر خواننده می گذرد.

اشکال اول : مخالف شفاعت با حکم اولی خداوند

یکی از آن اشکالها اینست که بعد از آنکه خدایتعالی در کلام مجیدش برای مجرم در روز قیامت عقابهایی معین نموده ، و برداشتن آن عقاب یا عدالتی از خداست ، و یا ظلم است ، اگر برداشتن آن عقابها عدالت باشد، پس تشریع آن حکمی که مخالفتش عقاب می آورد، در اصل ، ظلم بوده ، و ظلم لایق ساحت مقدس خدایتعالی نیست ، و اگر برداشتن عقاب نامبرده ظلم است ، چون تشریع حکمی که مخالفتش این عقاب را آورده بعدالت بوده ، پس در خواست انبیاء یا هر شفیع دیگر درخواست ظلم خداست ، و این درخواست جاهلانه است ، و ساحت مقدس انبیاء از مثل آن منزّه است .

ما از این اشکال به دو جور پاسخ میدهیم ، یکی نقضی ، و یکی حلی ، اما جواب نقضی این است که بایشان میگوئیم : شما درباره اوامر امتحانی خدا چه میگوئید؟ آیا رفع حکم امتحانی - مانند جلوگیری از کشته شدن اسماعیل در مرحله دوم و اثبات آن در مرحله اول - ماموریت ابراهیم به کشتن او - هر دو عدالت است ؟ یا یکی ظلم و دیگری عدالت است ؟ چاره ای جز این نیست که بگوئیم هر دو عدالت است ، و حکمت در آن آزمایش و بیرون آوردن باطن و نیات درونی مکلف ، و یا به فعلیت رساندن استعدادهای او است ، در مورد شفاعت هم میگوئیم : ممکن است خدا مقدر کرده باشد که همه مردم باایمان را نجات دهد، ولی در ظاهر احکامی مقرر کرده ، و برای مخالفت آنها عقابهایی معین نموده ، تا کفار بکفر خود هلاک گردند، و مؤمنان بوسیله اطاعت به درجات محسنین بالا روند، و گنه کاران بوسیله شفاعت بآن نجاتی که گفتیم خدا برایشان مقدر کرده برسند، هر چند که نجات از بعضی انواع عذابها، یا بعضی افراد آن باشد، ولی نسبت به بعضی دیگر از عذابها، از قبیل حول و

وحشت برزخ ، و یا دلهره و فزع روز قیامت را بچشند، که در اینصورت هم آن حکمی که در اول مقرر کرد، بر طبق عدالت بوده ، و هم برداشتن عقاب از کسانی که مخالفت کردند عدالت بوده است ، این بود جواب نقضی از اشکال .

و اما جواب حلی آن ، این است که برداشته شدن عقاب بوسیله شفاعت ، وقتی مغایر با حکم اولی خداست ، و آنگاه آن سوال پیش می آید که کدامیک عدل است ، و کدام ظلم ؟ که این برطرف شدن عقاب بوسیله شفاعت ، نقض حکم و ضد آن باشد، و یا نقض آثار و تبعات آن حکم باشد، آن تبعات و عقابی که خود خدا معین کرده ، ولی خواننده عزیز توجه فرمود، که گفتیم : شفاعت نه نقض اصل حکم است ، نه نقض آن عقوبتی که برای مخالفت آن حکم معین کرده اند، بلکه شفاعت نسبت بحکم و عقوبت نامبرده ، حکومت دارد، یعنی مخالفت کننده و نافرمانی کننده را، از مصداق شمول عقاب بیرون می کند، و او را مصداق شمول رحمت ، و یا صفتی دیگر از صفات خدایتعالی ، از قبیل عفو، و مغفرت میسازد، که یکی از آن صفات احترام گذاشتن بشفیع و تعظیم او است .

اشکال دوم: مخالفت شفاعت با سنت الهیه - نقض غرض - ترجیح بلا

مرجع

دومین اشکالی که به مسئله شفاعت کرده اند، اینست که سنت الهیه بر این جریان یافته، که هیچوقت افعال خود را در معرض تخلف و اختلاف قرار ندهد، و چون حکمی براند، آن حکم را به یک نسق و در همه مواردش اجراء کند، و استثنائی بآن نزند، اسباب و مسبباتی هم که در عالم هست، بر طبق همین سنت جریان دارد، همچنانکه خدایتعالی فرموده: **(هذا صراط علی مستقیم، ان عبادی لیس لك علیهم سلطان، الا من اتبعك من الغاوین، و ان جهنم لموعدهم اجمعین)**، (این صراط من است، و بر من است که آنرا مستقیم نگهدارم، بدرستی تو بر بندگان من سلطنتی نداری، مگر کسیکه خود از گمراهان باشد، و با پای خود تو را پیروی کند، که جهنم میعادگاه همه آنان است)، و نیز فرموده: **(و ان هذا صراطی مستقیما، فاتبعوه، و لا تتبعوا السبل، فتفرق بکم عن سبیله)**، و بدرستی اینست که صراط من، در حالیکه مستقیم است، پس او را پیروی کنید، و دنبال هر راهی نروید، که شما را از راه خدا پراکنده می سازد، و نیز فرموده: **(فلن تجد لسنه الله تبديلا، ولن تجد لسنه الله تحويلا)**، (هرگز برای سنت خدا تبدیلی نخواهی یافت، و هرگز برای سنت خدا دگرگونی نخواهی یافت).

و مسئله شفاعت و پارتی بازی، این هم آهنگی و کلیت افعال، و سنت های خدای را بر هم می زند، چون عقاب نکردن همه مجرمین، و رفع عقاب از همه جرمهای آنان، نقض غرض می کند، و نقض غرض از خدا محال است، و نیز اینکار یک نوع بازی است، که قطعا با حکمت خدا نمیسازد، و اگر بخواهد شفاعت را در بعضی گنه کاران، آنهم در بعضی گناهان قبول کند، لازم می آید

سنت و فعل خدا اختلاف و دو گونه‌گی ، و بلکه چند گونه‌گی پیدا کند - که قرآن آنرا نفی می‌کند.

چون هیچ فرقی میان این مجرم و میان آن مجرم نیست ، که شفاعت را از یکی بپذیرد، و از دیگری نپذیرد، و نیز هیچ فرقی میان جرم‌ها و گناهان نیست ، همه نافرمانی خدا، و در بیرون شدن از زیندگی مشترکند، آنوقت شفاعت را از یکی بپذیرد، و از دیگری نپذیرد، یا از بعضی گناهان بپذیرد، و از بعضی دیگر نپذیرد، ترجیح بدون جهت و محال است .

این زندگی دنیا و اجتماعی ما است که شفاعت و امثال آن در آن جریان می‌یابد، چون اساس آن و پایه اعمالی که در آن صورت می‌دهیم ، هوا و اوهامی است که گاهی درباره حق و باطل به یک جور حکم می‌کند و در حکمت و جهالت بیک جور جریان می‌یابد.

پاسخ این اشکال

در جواب از این اشکال میگوئیم: درست است که صراط خدایتعالی مستقیم، و سنتش واحد است، و لکن این سنت واحد و غیر متخلف، قائم بر اصالت یک صفت از صفات خدایتعالی، مثلاً صفت تشریع و حکم او نیست، تا در نتیجه هیچ حکمی از موردش، و هیچ جزا و کیفر حکمی از محلش تخلف نکند، و بهیچ وجه قابل تخلف نباشد، بلکه این سنت واحد، قائم است بر آنچه که مقتضای تمامی صفات او است، آن صفاتی که ارتباط باین سنت دارند، (هر چند که ما از درک صفات او عاجزیم).

توضیح اینکه خدای سبحان واهب، و افاضه کننده تمامی عالم هستی، از حیات، و موت، و رزق، و یا نعمت، و یا غیر آنست، و اینها اموری مختلف هستند، که ارتباطشان با خدای سبحان علی السواء و یکسان نیست، و بخاطر یک رابطه به تنهایی نیست، چون اگر اینطور بود، لازم می آمد که ارتباط و سببیت به کلی باطل شود، آری خدایتعالی هیچ مریضی را بدون اسباب ظاهری، و مصلحت مقتضی، شفا نمیدهد، و نیز برای اینکه خدائی است ممیت و منتقم و شدیدالبطش، او را شفا نمی بخشد، بلکه از این جهت که خدائی است رؤف و رحیم و منعم و شافی و معافی او را شفا میدهد.

و یا اگر جباری ستمگر را هلاک می کند، اینطور نیست که بدون سبب هلاک کرده باشد، و نیز از این جهت نیست که رؤف و رحیم به آن ستمگر است، بلکه از این جهت او را هلاک می کند، که خدائی است منتقم، و شدیدالبطش، و قهار مثلاً، و همچنین هر کاری که می کند به مقتضای یکی از اسماء و صفات مناسب آن می کند، و قرآن باین معنا ناطق است، هر حادث از حوادث عالم را بخاطر جهات وجودی خاصی که در آن هست، آن حادث را بخود نسبت

میدهد، از جهت یک یا چند صفتی که مناسب با آن جهات وجودی حادث
نامبرده است ، و نوعی تلاوم و ائتلاف و اقتضاء بین آن دو هست .
و به عبارتی دیگر، هر امری از امور از جهت آن مصالحی و خیراتی که در آن
هست مربوط بخدایتعالی میشود.

حال که این معنا معلوم شد، خواننده متوجه گردید، که مستقیم بودن صراط،
و تبدل نیافتن سنت او، و مختلف نگشتن فعل او، همه راجع است بآنچه که از
فعل و انفعال و کسر و انکسارهای میان حکمت ها، و مصالح مربوط بمورد،
حاصل میشود، نه نسبت به مقتضای یک مصلحت .

اگر در حکمی که خدا جعل کرده ، تنها مصلحت و علت جعل آن ، مؤثر
باشد، باید حکم او نسبت به نیکوکار و بدکار و مؤمن و کافر فرق نکند، و حال
آنکه می بینیم فرق پیدا می کند، پس معلوم میشود غیر آن مصلحت اسباب
بسیاری دیگر هست ، که بسا میشود توافق و دست بدست هم دادن یک عده از
آن اسباب و عوامل ، چیزی را اقتضاء کند، که مخالف اقتضای عاملی دیگر
باشد، (دقت بفرمائید).

پس اگر شفاعتی واقع شود، و عذاب از کسی برداشته شود، هیچ اختلاف و
اختلالی در سنت جاری خدا لازم نیامده ، و هیچ انحرافی در صراط مستقیم او
پدید نمی آید، برای اینکه گفتیم : شفاعت اثر یک عده از عوامل ، از قبیل
رحمت ، و مغفرت ، و حکم ، و قضاء، و رعایت حق هر صاحب حق ، و فصل
القضاء است .

اشکال سوم : شفاعت مستلزم دگرگونی در علم و اراده خدا که محال است

می باشد

سومین اشکالی که به مسئله شفاعت شده ، این است که شفاعتی که در بین مردم معروف است ، این است که شافع مولا را وادار کند بر اینکه بر خلاف آنچه خودش در اول اراده کرده ، و بدان حکم نموده کاری را صورت دهد، و یا کاری را ترک کند، و چنین شفاعتی و مولای عادل هرگز چنین کاری نمیکند، و حاکم عادل هرگز دچار اینگونه تزلزل نمیشود، مگر آن که اطلاعات تازه تری پیدا کند، و بفهمد که اراده و حکم اولش خطا بوده ، آنگاه برخلاف حکم اولش حکمی کند، و یا بر خلاف رویه اولش روشی پیش بگیرد.

بلکه اگر حاکمی مستبد و ظالم باشد، او شفاعت افراد مقرب درگاه خود را می پذیرد، چون دل بدست آوردن از شفیع در نظر او مهم تر از رعایت عدالت است ، و لذا با علم باینکه قبول شفاعت او ظلم است ، و عدالت در خلاف آنست ، مع ذلک عدالت را زیر پا می گذارد، و شفاعت او را می پذیرد، و از آنجائیکه هم خطای حکم ، و هم ترجیح ظلم بر عدالت ، از خدایتعالی محال است ، بخاطر اینکه اراده خدا بر طبق علم است ، و علم او ازلی و لا یتغیر است ، لذا قبول شفاعت هم از او محال است .

قبول شفاعت از خداوند از باب دگرگونی در مراد و معلوم اوست

جواب این اشکال این است که قبول شفاعت از خدایتعالی نه از باب تغییر اراده او است، و نه از باب خطا و دگرگونی حکم سابق او، بلکه از باب دگرگونی در مراد و معلوم اوست، توضیح اینکه خدای سبحان میداند که مثلاً فلان انسان بزودی حالات مختلفی به خود می گیرد، در فلان زمان حالی دارد، چون اسباب و شرائطی دست بدست هم میدهند، و در او آن حال را پدید می آورند، خدا هم در آنحال درباره او اراده ای می کند، سپس در زمانی دیگر حال دیگری بر خلاف حال اول بخود می گیرد، چون اسباب و شرائط دیگری پیش می آید، لذا خدا هم، در حال دوم اراده ای دیگر درباره او می کند، (کل يوم هو فی شاءن)، (خدا در هر روزی شاعنی و کاری دارد، همچنانکه خودش فرموده: (یمحو الله ما یشاء و یثبت، و عنده ام الكتاب)، (هر چه را بخواهد محو، و هر چه را بخواهد اثبات می کند، و نزد او است ام الكتاب)، و نیز فرموده: (بل یداه مبسوطتان، ینفق کیف یشاء)، (بلکه دستهای او باز است، هر جور بخواهد انفاق می کند).

مثالی که مطلب را روشن تر سازد، این است که ما میدانیم که هوا بزودی تاریک میشود، و دیگر چشم ما جایی را نمی بیند، با اینکه احتیاج بدیدن داریم، و این را میدانیم که دنبال این تاریکی دوباره آفتاب طلوع می کند، و هوا روشن میشود، لاجرم اراده ما تعلق می گیرد، باینکه هنگام روی آوردن شب، چراغ را روشن کنیم، و بعد از تمام شدن شب آنرا خاموش سازیم، آیا در این مثل، علم و اراده ما دگرگونه شده؟ نه، پس دگرگونی از معلوم و مراد ما است، این شب است که بعد از طلوع خورشید از علم و اراده ما تخلف کرده، و

این روز است که باز از علم و اراده ما تخلف یافته ، و بنا نیست که هر معلومی بر هر علمی و هر اراده ای بر هر مرادی منطبق شود.

بله آن تغییر علم و اراده که از خدایتعالی محال است ، این است که با بقای معلوم و مراد، بر حالیکه داشتند، علم و اراده او بر آنها منطبق نگردد، که از آن تعبیر به خطا و فسخ می کنیم ، همچنانکه در خود ما انسانها بسیار پیش می آید، که معلوم و مراد ما به همان حال اول خود باقی است ، ولی علم و اراده ما تغییر می کند، مثل اینکه شبی را از دور می بینیم ، و حکم می کنیم که انسانی است دارد می آید، ولی چون نزدیک میشود، می بینیم که اسب است ، و این اسب از همان اول اسب بود، ولی علم ما باینکه انسان است دگرگون شد، و یا تصمیم می گیریم کاری را که دارای مصلحت تشخیص داده ایم انجام دهیم ، بعدا معلوم میشود که مصلحت بر خلاف آنست ، لاجرم فسخ عزیمت نموده ، اراده خود را عوض می کنیم .

اینگونه دگرگونی در علم و اراده ، از خدایتعالی محال است ، و همانطور که توجه فرمودید مسئله شفاعت و برداشتن عقاب بخاطر آن ، از این قبیل نیست .

اشکال چهارم: وعده شفاعت دادن باعث جرات مردم بر معصیت می شود

اینکه وعده شفاعت به بندگان دادن، و تبلیغ انبیاء این وعده را بآنان، باعث جرات مردم بر معصیت، و واداری آنان بر هتک حرمت محرمات خدائی است، و این با یگانه غرض دین، که همان شوق بندگان بسوی بندگی و اطاعت است، منافات دارد، به ناچار آنچه از آیات قرآن و روایات درباره شفاعت وارد شده، باید بمعنائی تاءویل شود، تا مزاحم با این اصل بدیهی نشود. جواب از این اشکال را به دو نحو میدهیم، یکی نقضی و یکی حلی، اما جواب نقضی، اینکه شما درباره آیاتی که وعده مغفرت میدهد چه می گوئید؟ عین آن اشکال در این آیات نیز وارد است، چون این آیات نیز مردم را به ارتکاب گناه جری می کند، مخصوصا با در نظر گرفتن اینکه مغفرت واسعه رحمت خدا را شامل تمامی گناهان سوای شرک میسازد، مانند آیه (ان الله لا یغفر ان یشرك به، ویغفر ما دون ذلك لمن یشاء)، (خدا این گناه را نمی آمرزد که بوی شرک بورزند، ولی پائین تر از شرک را از هر کس بخواهد می آمرزد)، و این آیه بطوریکه در سابق هم گفتیم مربوط بغیر مورد توبه است، چون اگر درباره مورد توبه بود استثناء شرک صحیح نبود، چون توبه و اما جواب حلی، اینکه وعده شفاعت و تبلیغ آن بوسیله انبیاء، وقتی مستلزم جرئت و جسارت مردم میشود، و آنان را بمعصیت و تمرد وا می دارد، که اولاً مجرم را و صفات او را معین کرده باشد، و یا حداقل گناه را معین نموده، فرموده باشد که چه گناهی با شفاعت بخشوده میشود، و طوری معین کرده باشد که کاملاً مشخص شود، و آیات شفاعت اینطور نیست، اولاً خیلی کوتاه و سر بسته است، و در ثانی شفاعت را مشروط بشرطی کرده، که ممکن است آن شرط حاصل نشود، و آن مشیت خدا است.

و ثانيا شفاعت در تمامی انواع عذابها، و در همه اوقات مؤثر باشد، باینکه بکلی گناه را ریشه کن کند.

مثلا اگر گفته باشند: که فلان طائفه از مردم، و یا همه مردم، در برابر هیچیک از گناهان عقاب نمیشوند، و ابد از آنها مؤاخذه نمی گردند، و یا گفته باشند: فلان گناه معین عذاب ندارد، و برای همیشه عذاب ندارد، البته این گفتار بازی کردن با احکام و تکالیف متوجه به مکلفین بود.

و اما اگر بطور مبهم و سر بسته مطلب را افاده کنند، بطوریکه واجد آن دو شرط بالا نباشد، یعنی معین نکنند که شفاعت در چگونه گناهانی، و در حق چه گنه کارانی مؤثر است، و دیگر اینکه عقابی که با شفاعت برداشته میشود، آیا همه عقوبتها و در همه اوقات و احوال است، یا در بعضی اوقات و بعضی گناهان؟.

در چنین صورتی، هیچ گنه کاری خاطر جمع از این نیست که شفاعت شامل حالش بشود، در نتیجه جری به گناه و هتک محارم الهی نمیشود، بلکه تنها اثری که وعده شفاعت در افراد دارد، این است که قریحه امید را در او زنده نگه دارد، و چون گناهان و جرائم خود را می بیند و می شمارد، یکباره دچار نومیدی و یأس از رحمت خدا نگردد.

علاوه بر اینکه در آیه: **(ان تحتنبوا کبائر ما تنهون عنه، نکفر عنکم سیئاتکم)**، می فرماید: اگر از گناهان کبیره اجتناب کنید، ما گناهان صغیره شما را می بخشیم، وقتی چنین کلامی از خدا، و چنین وعده ای از او صحیح باشد، چرا صحیح نباشد که بفرماید: اگر ایمان خود را حفظ کنید، بطوریکه در روز لقاء با من، با ایمان سالم نزدم آئید، من شفاعت شافعان را از شما می پذیرم؟ چون همه حرفها بر سر حفظ ایمان است گناهان هم که حرام شده اند،

چون ایمان را ضعیف و قلب را قساوت می‌دهند، و سرانجام آدمی را بشرک می‌کشانند، که در این باره فرموده: **(فلا یاءمن مکر الله الا القوم الخاسرون)**، (از مکر خدا ایمن نمی‌شوند مگر مردم زیانکار) و نیز فرموده: **(کلا بل ران علی قلوبهم ما کانوا یکسبون)**، (نه، واقع قضیه، این است که گناہانی که کرده‌اند، در دل‌هایشان اثر نهاده، و دل‌ها را قساوت بخشیده) و نیز فرموده: **(ثم کان عاقبه الذین اساءوا السواء، ان کذبوا بآیات الله)**، (سپس عاقبت کسانی که مرتکب زشتی‌ها می‌شدند، این شد که آیات خدا را تکذیب کنند) و چه بسا این وعده شفاعت، بنده خدایرا وادار کند باینکه بکلی دست از گناہان بردارد، و براه راست هدایت شود، و از نیکوکاران گشته، اصلاً محتاج بشفاعت باین معنا نشود، و این خود از بزرگ‌ترین فوائد شفاعت است.

این در صورتی بود که گفتیم: که گنه‌کار را معین کند، و نه گناه‌را، و همچنین اگر گنه‌کار مشمول شفاعت را معین بکند، و یا گناه‌قابل شفاعت را معین بکند، ولی باز این استخوان را لای زخم بگذارد، که این شفاعت از بعضی درجات عذاب، و یا در بعضی اوقات فائده دارد، در اینصورت نیز شفاعت باعث جرات و جسارت مجرمین نمیشود، چون باز جای این دلهره هست، که ممکن است تمامی عذاب‌های این گناهی که می‌خواهم مرتکب شوم، مشمول شفاعت نشود.

و قرآن کریم درباره خصوص مجرمین، و خصوص گناهان قابل شفاعت، اصلاً حرفی نزده و نیز در رفع عقاب هیچ سخنی نگفته، بجز اینکه فرموده: به بعضی اجازه شفاعت می‌دهیم، و شفاعت بعضی را می‌پذیریم، که توضیحش بزودی خواهد آمد، انشاءالله تعالی، پس اصلاً اشکالی بشفاعت قرآن وارد نیست.

اشکال پنجم: هیچیک از عقل و کتاب و سنت دلالت بر شفاعت نمی کنند

اینکه مسئله شفاعت مانند هر مسئله اعتقادی دیگر، باید بدلالیت یکی از ادله سه گانه و عقل و کتاب و سنت اثبات شود، اما عقل خود آدمی، یا اصلاً اجازه شفاعت و پارتی بازی را نمیدهد، و یا اگر هم بدهد، تنها میگوید: چنین چیزی ممکن است، ولی دیگر نمیگوید که چنین چیزی واقع هم شده.

و اما کتاب، یعنی آیات قرآن؟ آنچه از آیات قرآن متعرض مسئله شفاعت شده، هیچ دلالتی ندارد بر اینکه چنین چیزی واقع هم میشود، چون در این مسئله آیاتی هست که بطور کلی شفاعت را انکار می کند، مانند آیه: **(لا بیع فیہ ولا خله ولا شفاعة)**، (نه خرید و فروشی در روز قیامت هست، نه دوستی، و نه شفاعت) و آیاتی دیگر هست که منفعت شفاعت را نفی می کند، مانند آیه **(فما تنفعهم شفاعة الشافعين)**، (پس شفاعت شافعان سودی بایشان نمی بخشد)، و آیاتی دیگر هست که آنرا مشروط باذن خدا می کند، مانند آیه **(الا من بعد اذنه)**، و آیه **(الا لمن ارتضى-)**، و مثل این استثناءها، یعنی استثناء بخواست و مشیت و اذن خدا، تا آنجا که از قرآن کریم و اسلوب کلامی آن معهود است، برای افاده نفی قطعی است، میخواهد بفرماید: اصلاً شفاعتی نیست، چون هر چه هست اذن و مشیت خدای سبحان است، مانند آیه **(سنقرئك فلا تنسى، الا ما شاء الله)**، (بزودی بخواندنت در می آوریم، پس فراموش نخواهی کرد، مگر آنچه را خدا بخواهد) یعنی هیچ فراموش نمی کنی، و آیه **(خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك)**، (جاودانه در آن هستند، مادام که آسمان و زمین برقرارند، مگر آنچه پروردگارت بخواهد) پس در قرآن کریم هیچ آیه ای که بطور قطع و صریح دلالت کند بر وقوع شفاعت نداریم.

و اما سنت . در روایات هم آنچه درباره خصوصیات شفاعت وارد شده ،
قابل اعتماد نیست ، و آن مقدار هم که قابل اعتماد است به بیش از آنچه در
قرآن دیدیم دلالت ندارد، پس نه عقل بر آن دلالت دارد، و نه کتاب ، و نه سنت

پاسخ از این اشکال

جواب از این اشکال این است که اما کتاب و آیاتی که در آن شفاعت را نفی می کند، وضعش را بیان کردیم ، و خواننده گرامی متوجه شد که آن آیات ، شفاعت را بکلی انکار نمی کند، بلکه شفاعت بدون اذن و ارتضای خدا را انکار می کند، و اما آن آیاتیکه منفعت شفاعت را انکار می کرد، بر خلاف آنچه اشکال کننده فهمیده ، میگوئیم : اتفاقاً آن آیات ، شفاعت را اثبات می کند، نه نفی ، برای اینکه آیات سوره مدثر انتفاع طائفه معینی از مجرمین را از شفاعت نفی می کند، نه انتفاع تمامی طوائف را.

و علاوه بر آن کلمه شفاعت بکلمه (شافعین) اضافه شده ، و فرموده شفاعت شافعین سودی بایشان نمیدهد، و نفرموده : (ولا تنفعهم الشفاعه)، آخر فرق است بین اینکه کسی بگوید (فلا تنفعهم الشفاعه)، و بین اینکه بگوید: (فلا تنفعهم شفاعه الشافعین)، برای اینکه مصدر وقتی اضافه شد، بر وقوع فعل در خارج دلالت می کند، و می فهماند که این فعل در خارج واقع شده ، بخلاف صورت اول ، و بر این معنا شیخ عبد القاهر در کتاب دلائل الاعجاز تصریح کرده ، پس جمله (شفاعه الشافعین) دلالت دارد بر اینکه بطور اجمال در قیامت شفاعتی واقع خواهد شد، ولی این طائفه از آن بهره نمی برند.

از این هم که بگذریم جمع آوردن شافع ، در جمله (شفاعه الشافعین) نیز دلالت دارد بر اینکه شفاعتی خواهد بود، همچنانکه جمله : (كانت من الغابرين)، از باقی ماندگان بود، دلالت دارد بر اینکه کسانی در عذاب باقی ماندند، و جمله (وكان من الکافرين) و جمله (وكان من الغاوین)، و جمله (لا ینال عهدهی الظالمین)، و امثال اینها دلالت بر این معنا دارد، و گر نه تعبیر به صیغه

جمع که میدانیم معنایی زائد بر معنای مفرد دارد، لغو می بود، پس جمله (فما تنفعهم شفاعه الشافعين)، از آیاتی است که شفاعت را اثبات می کند، نه نفی .

و اما آیاتی که شفاعت را مقید باذن و ارتضاء خدا می کند، مانند جمله (الا باذنه)، و جمله (الا من بعد اذنه)، دلالتش بر اینکه چنین چیزی واقع میشود، قابل انکار نیست ، چون عارف باسلوب های کلام میداند، که مصدر وقتی اضافه شد، دلالت بر وقوع می کند، و همچنین اینکه گفته اند: جمله (الا باذنه) و جمله (الا لمن ارتضى) بیک معنا است ، و هردو بمعنای (مگر آنکه خدا بخواهد است)، اشتباه است ، و نباید بآن اعتناء کرد. علاوه بر اینکه استثناءهائی که در مورد شفاعت شده ، بیک عبارت نیست ، بلکه بوجوه مختلفی تعبیر شده ، یکی فرموده : (الا باذنه)، و یکجا (الا من بعد اذنه) یکجا، (الا لمن ارتضى)، یکجا (الا من شهد بالحق وهم يعلمون)، و امثال اینها، و گیرم که اذن و ارتضاء بیک معنا باشد، و آن یک معنا عبارت باشد از مشیت (خواست خدا)، آیا این حرف را در آیه : (الا من شهد بالحق وهم يعلمون) نیز میتوان زد؟ و آیا میتوان گفت : (مگر کسیکه بحق شهادت دهد و با علم باشد)، بمعنای (مگر باذن خداست)؟! و وقتی چنین چیزی را ممکن نباشد بگوئیم ، پس آیا مراد باین جمله صرف سهل انگاری در بیان است ؟ آنهم از خدایتعالی ؟ با اینکه چنین نسبتی را بمردم کوچه و محله نمیتوان داد، آیا میتوان بقرآن کریم و کلام بلیغ خدا نسبت داد؟ قرآنی که بلیغ تر از آن در همه عالم کلامی نیست !.

پس حق اینست که آیات قرآنی شفاعت را اثبات می کند، چیزیکه هست همانطور که گفتیم بطور اجمال اثبات می کند، نه مطلق ، و اما سنت دلالت آن نیز مانند دلالت قرآن است ، که انشاءالله روایاتش را خواهید دید.

اشکال ششم: قرآن کریم دلالت صریح بر رفع عقاب بوسیله شفاعت ندارد

اینک آیات قرآن کریم دلالت صریح ندارد بر اینکه شفاعت، عقابی را که روز قیامت و بعد از ثبوت جرم بر مجرمین ثابت شده بر میدارد، بلکه تنها این مقدار را ثابت می کند، که انبیاء جنبه شفاعت و واسطگی را دارند، و مراد بواسطگی انبیاء، این است که این حضرات بدان جهت که پیغمبرند، بین مردم و بین پروردگارشان واسطه می شوند، احکام الهی را بوسیله وحی می گیرند، و در مردم تبلیغ می کنند، و مردم را بسوی پروردگارشان هدایت می کنند، و این مقدار دخالت که انبیاء در سرنوشت مردم دارند، مانند بذری است که بتدریج سبز شود، و نمو نماید، و منشاء قضا و قدرها، و اوصاف و احوالی بشود، پس انبیاء علیهم السلام شفیعان مؤمنین اند، چون در رشد و نمو و هدایت و برخورداری آنان از سعادت دنیا و آخرت دخالت دارند، این است معنای شفاعت.

جواب این اشکال این است که ما نیز در معنای از شفاعت که شما بیان کردید حرفی نداریم، لکن این یکی از مصادیق شفاعت است، نه اینکه معنایش منحصر بدان باشد، که در سابق بیان معانی شفاعت گذشت، دلیل بر اینکه معنای شفاعت منحصر در آن نیست، علاوه بر بیان گذشته، یکی آیه (ان الله لا یغفر ان یشرك به، و یمغفر ما دون ذلك لمن یشاء) است، که ترجمه اش گذشت، و در بیانش گفتیم: این آیه در غیر مورد ایمان و توبه است، در حالیکه اشکال کننده با بیان خود شفاعت را منحصر در دخالت انبیاء از مسیر دعوت بایمان و توبه کرد، و آیه نامبرده این انحصار را قبول ندارد، می فرماید: مغفرت از غیر مسیر ایمان و توبه نیز هست.

اشکال هفتم : آیات مربوط به شفاعت از متشابهات اند و باید مسکوت

گذاشته شوند

اینکه اگر راه سعادت بشری را با راهنمایی عقل قدم بقدم طی کنیم ، هرگز بجیزی بنام شفاعت و دخالت آن در سعادت بشر برنمیخوریم ، و آیات قرآنی اگر بطور صریح آنرا اثبات می کرد، چاره ای نداشتیم جز اینکه آنرا بر خلاف داوری عقل خود، و بعنوان تعبد بپذیریم ، اما خوشبختانه آیات قرآنی مربوط بشفاعت ، صریح در اثبات آن نیستند، یکی بکلی آنرا نفی می کند، و جائی دیگر اثبات مینماید، یکجا مقید می آورد، جائی دیگر مطلق ذکر می کند، و چون چنین است ، پس هم بمقتضای دلالت عقل خودمان ، و هم بمقتضای ادب دینی ، جا دارد آیات نامبرده را که از متشابهات قرآن است ، مسکوت گذاشته ، علم آنها را بخدایتعالی ارجاع دهیم ، و بگوئیم ما در این باره چیزی نمی فهمیم . جواب این اشکال هم این است که آیات متشابه وقتی ارجاع داده شد بآیات محکم ، خودش نیز محکم میشود، و این ارجاع چیزی نیست که از ما بر نیاید، و نتوانیم از محکومات قرآن توضیح آنرا بخواهیم ، همچنانکه در تفسیر آیه ایکه آیات قرآن را بدو دسته محکم و متشابه تقسیم می کند، یعنی آیه هفتم از سوره آل عمران ، بحث مفصل این حقیقت خواهد آمد انشاءالله تعالی .

3- شفاعت درباره چه کسانی جریان می یابد؟

خواننده گرامی از بیانیکه تاکنون درباره این مسئله ملاحظه فرمود، فهمید، که تعیین اشخاصی که درباره شان شفاعت میشود، آنطور که باید با تربیت دینی سازگاری ندارد، و تربیت دینی اقتضاء میکند که آنرا بطور مبهم بیان کنند، همچنانکه قرآن کریم نیز آنرا مبهم گذاشته ، می فرماید: **(کل نفس بما کسبت رهینه ، الا اصحاب الیمین ، فی جنات یتسائلون ، عن المجرمین ما سلککم فی سقر؟ قالوا: لم نک من المصلین ، و لم نک نطعم المسکین ، و کنا نخوض مع الخائضین ، و کنا نکذب بیوم الدین ، حتی اتینا الیقین ، فما تنفعهم شفاعه الشافعین)**، هر کسی گروگان کرده خویش است ، مگر اصحاب یمین ، که در بهشتها قرار دارند، و از یکدیگر سراغ مجرمین را گرفته ، می پرسند: چرا دوزخی شدید؟ میگویند: ما از نمازگزاران نبودیم ، و بمسکینان طعام نمی خوراندیم ، و همیشه با جستجوگران در جستجو بودیم ، و روز قیامت را تکذیب می کردیم ، تا وقتی که یقین بر ایمان حاصل شد، در آن هنگام است که دیگر شفاعت شافعان سودی برای آنان ندارد).

در این آیه می فرماید: در روز قیامت هر کسی مرهون گناهای است که کرده ، و بخاطر خطایائی که از پیش مرتکب شده ، بازداشت میشود، مگر اصحاب یمین ، که از این گرو آزاد شده اند، و در بهشت مستقر گشته اند، آنگاه می فرماید: این طائفه در عین اینکه در بهشتند، مجرمین را که در آنحال در گرو اعمال خویشند، می بینند، و از ایشان در آهنگام که در دوزخند می پرسند، و ایشان به آن علت ها که ایشانرا دوزخی کرده اشاره می کنند، و چند صفت از

آنها می شمارند، آنگاه از این بیان این نتیجه را می گیرد که شفاعت شافعان
بدرد آنان نخورد.

و مقتضای این بیان این است که اصحاب یمین دارای آن صفات نباشند یعنی
آن صفاتی که در دوزخیان مانع شمول شفاعت بآنها شد، نداشته باشند، و وقتی
آن موانع در کارشان نبود، قهرا شفاعت شامل حالشان میشود، و وقتی مانند آن
دسته در گرو نباشند، لابد از گرو در آمده اند، و دیگر مرهون گناهان و جرائم
نیستند، پس معلوم میشود: که بهشتیان نیز گناه داشته اند، چیزیکه هست شفاعت
شافعان ایشانرا از رهن گناهان آزاد کرده است .

آری در آیات قرآنی اصحاب یمین را بکسانی تفسیر کرده که اوصاف
نامبرده در دوزخیان را ندارند، توضیح اینکه : آیات سوره واقعه و سوره مدثر،
که بشهادت آیات آن در مکه و در آغاز بعثت نازل شده ، و میدانیم که در آن
ایام هنوز نماز و زکوة بآن کیفیت که بعدها در اسلام واجب شد، واجب نشده
بود، مع ذلک اهل دوزخ را بکسانی تفسیر می کند که نمازخوان نبوده اند، پس
معلوم میشود مراد بنماز در آیه 38 - 48 از سوره مدثر، توجه بخدا با خضوع
بندگی است ، و مراد با طعام مسکین هم ، مطلق انفاق بر محتاجان بخاطر
رضای خداست ، نه اینکه مراد بنماز و زکاة ، نماز و زکاة معمول در شریعت
اسلام باشد.

شفاعت وسیله نجات گناهکاران از اصحاب یمین است

و منظور از جستجوی با جستجوگران ، فرو رفتن در بازی گریهای زندگی ، و زخارف فریبنده دنیائی است ، که آدمی را از روی آوردن بسوی آخرت باز میدارد، و نمی گذارد بیاد روز حساب و روز قیامتش بیفتد، و یا منظور از آن فرو رفتن در طعن و خرده گیری در آیات خدا است ، آیاتیکه در طبع سلیم باعث یادآوری روز حساب میشود، از آن بشارت و انذار میدهد.

پس اهل دوزخ بخاطر داشتن این چهار صفت ، یعنی ترک نماز برای خدا، و ترک انفاق در راه خدا، و فرو رفتگی در بازیچه دنیا، و تکذیب روز حساب ، دوزخی شده اند، و این چهار صفت اموری هستند که ارکان دین را منهدم میسازند، و برعکس داشتن ضد آن صفات ، دین خدا را بپا میدارد، چون دین عبارتست از اقتداری بهادیانی که خود معصوم و طاهر باشند، و این نمیشود، مگر باینکه از دلبندی بزمین و زیورهای فریبنده آن دوری کنند، و بسوی دیدار خدا روی آورند، که اگر این دو صفت محقق شود، هم از **(خوض با خائضین)** اجتناب شده ، و هم از **(تکذیب یوم الدین)**.

و لازمه این دو صفت توجه بسوی خدا است به عبودیت ، و سعی در رفع حوائج جامعه ، که بعبارتی دیگر میتوان از اولی بنماز تعبیر کرد، و از دومی بانفاق در راه خدا، پس قوام دین از دو جهت علم و عمل باین چهار صفت است ، و این چهار صفت بقیه ارکان دین را هم در پی دارد، چون مثلاً کسی که یکتاپرست نیست ، و یا نبوت را منکر است ، ممکن نیست دارای این چهار صفت بشود، (دقت فرمائید).

پس اصحاب یمین عبارت شدند از کسانی که از شفاعت بهره مند میشوند، کسانی که از نظر دین و اعتقادات مرضی خدا هستند، حال چه اینکه اعمالشان

مرضی بوده باشد، و اصلاً محتاج بشفاعت در قیامت نباشند، و چه اینکه اینطور نباشند، علی ای حال آن کسانی که از شفاعت شدن منظور هستند اینها نیستند.

پس معلوم شد که شفاعت وسیله نجات گناه کاران از اصحاب یمین است، همچنانکه قرآن کریم هم فرموده: **(ان تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه، نکفر عنکم سیاتکم)**، اگر از گناهان کبیره اجتناب کنید، گناهان دیگران را جبران می کنیم) و بطور مسلم منظور از این آیه این است که گناهان صغیره را خدا می آمرزد، و احتیاجی بشفاعت ندارد، پس مورد شفاعت، آن عده، از اصحاب یمینند، که گناهانی کبیره از آنان تا روز قیامت باقی مانده، و بوسیله توبه و یا اعمال حسنه دیگر از بین نرفته، پس معلوم میشود شفاعت، مربوط باهل کبائر از اصحاب یمین است، همچنانکه رسول خدا ﷺ فرموده: **(تنها شفاعتم مربوط باهل کبائر از اتمم است، و اما نیکوکاران هیچ ناراحتی در پیش ندارند.**

و از جهتی دیگر، اگر نیکوکاران را اصحاب یمین خوانده اند، در مقابل بدکارانند که اصحاب شمال (دست چپی ها) نامیده شده اند، و چه بسا طائفه اول اصحاب یمینه، و طائفه دوم اصحاب مشئمه هم خوانده شده اند، و این الفاظ از اصطلاحات قرآن کریم است، و از اینجا گرفته شده که در روز قیامت نامه بعضی را بدست راستشان میدهند و نامه بعضی دیگر را بدست چپشان.

همچنانکه قرآن کریم در این باره می فرماید: **(یوم ندعوا کل اناس بامامهم، فمن اوتی کتابه یمینه، فاولئک یقرون کتابهم، ولا یظلمون فتیلاً، ومن کان فی هذه اعمی، فهو فی الاخره اعمی، و اضل سبیلاً)**، روزی که هر جمعیتی را بنام امامشان میخوانیم، پس کسانی که نامه شان بدست راستشان داده شود، نامه خویش میخوانند، و می بینند که حتی بقدر فتیلی ظلم نشده اند، و کسانی که در این عالم کور بودند، در آخرت کور، و بلکه گمراه ترند)، که انشاءالله تعالی در تفسیر آن خواهیم گفت: که مراد بدادن کتاب بعضی بدست راستشان، پیروی

امام بر حق است ، و مراد بدادن کتاب بعضی دیگر بدست چپشان ، پیروی از پیشوایان ضلالت است ، همچنانکه درباره فرعون فرمود: **(يقدم قومه يوم القيامة ، فاوردهم النار)**، (فرعون روز قیامت پیشاپیش پیروانش می آید، و همگی را در آتش می کند). و سخن کوتاه اینکه برگشت نامگذاری به اصحاب یمین ، بهمان ارتضاء دین است چنانکه برگشت آن چهار صفت هم بهمان است .

اهل شفاعت کسانیند که خدا دین آنانرا پسندیده باشد

مطلب دیگر که تذکرش لازم است ، این است که خدایتعالی در یکجا از کلام عزیزش شفاعت را برای کسیکه خودش راضی باشد اثبات کرده ، و فرموده : (و لا یشفعون الا لمن ارتضى)، و این ارتضاء را بهیچ قیدی مقید نکرده ، و معین ننموده آن اشخاص چه اعمالی دارند، و نشانه هاشان چیست ؟ همچنانکه همین مبهم گوئی را در جای دیگر کرده ، و فرموده : (الا من اذن له الرحمان، و رضى له قولا)، مگر کسیکه رحمان اجازه اش داده باشد، و سخنش پسندیده باشد، که می بینید در این آیه نیز معین نکرده ، اینگونه اشخاص چه کسانند؟ از اینجا می فهمیم مقصود از پسندیدن آنان پسندیدن دین آنان است ، نه اعمالشان ، و خلاصه اهل شفاعت کسانیند که خدا دین آنانرا پسندیده باشد، و کاری به اعمالشان ندارد.

بنابراین میتوان گفت : برگشت این آیه نیز از نظر مفاد، به همان مفادی است که آیات قبل بیان می کرد.

از سوی دیگر در جای دیگر فرموده : (يوم نحشر المتقين الى الرحمان وفدا، و نسوق المجرمين الى جهنم وردا، لا یملكون الشفاعة، الا من اتخذ عند الرحمان عهدا)، روزیکه پرهیزکاران را برای مهمانی و خوان رحمت خود محشور می کنیم و مجرمین را برای ریختن بجهنم بدان سو سوق میدهیم ، آنان مالک شفاعت نیستند، مگر کسیکه قبلا از خدای رحمان عهدی گرفته باشد) و کلمه (شفاعت) در این آیه مصدر مفعولی است ، یعنی شفاعت شدن ، و معلوم است که تمامی مجرمین کافر نیستند، که دوزخی شدنشان حتمی باشد.

بدلیل اینکه فرمود: (انه من یات ربه مجرماً، فان له جهنم ، لا یموت فیها، ولا یحیی ، و من یاته مومننا، قد عمل الصالحات ، فاولئك لهم الدرجات العلی)،
(بدرستی وضع چنین است ، که هر کس با حال مجرمیت نزد پروردگارش آید،
آتش جهنم دارد، که نه در آن می میرد، و نه زنده میشود، و هر کس که با حالت
ایمان بیاید، و عمل صالح هم کرده باشد، چنین کسانی درجات والائی دارند).

مؤ منی که عمل صالح انجام ندهد نیز مجرم است

چه از این آیه بر می آید: هر کس مؤ من باشد، ولی عمل صالح نکرده باشد، باز مجرم است ، پس مجرمین دو طائفه اند، یکی آنکه نه ایمان آورده ، و نه عمل صالح کرده اند، و دوم کسانی که ایمان آورده اند، ولی عمل صالح نکرده اند، پس یک طائفه از مجرمین مردمانند که بر دین حق بوده اند، و لکن عمل صالح نکرده اند، و این همان کسی است که جمله : **(الا من اتخذ عند الرحمن عهدا)**، درباره اش تطبیق می کند.

چون این کسی است که عهد خدا را دارد، آن عهدی که آیه : **(الم اعهد اليكم يا بني آدم : ان لا تعبدوا الشيطان ، انه لكم عدو مبين ، وان اعبدوني ، هذا صراط مستقيم)**، مگر بشما ای بنی آدم فرمان ندادم که شیطان را نپرستید؟ که او دشمن آشکار شما است ، و اینکه مرا پرستید، که این صراط مستقیم است ؟) از آن خبر میدهد، پس عهد خدا **(وان اعبدوني)** است ، که عهد در آن بمعنای امر است ، و جمله **(هذا صراط مستقيم)** الخ ، عهد بمعنای التزام است ، چون صراط مستقیم مشتمل بر هدایت بسوی سعادت و نجات است .

پس این طائفه که گفتیم ایمان داشته اند، ولی عمل صالح نکرده اند، آنهاپند که عهدی از خدا گرفته بودند، و بخاطر اعمال بدشان داخل جهنم میشوند، بخاطر داشتن عهد، مشمول شفاعت شده ، از آتش نجات می یابند.

آیه شریفه **(وقالوا: لن تمسنا النار الا اياما معدودة ، قل اتخذتم عند الله عهدا)**، گفتند: آتش دوزخ جز چند روزی بما نمی رسد، بگو مگر شما از خدا عهد گرفته بودید؟، نیز باین حقیقت اشاره دارد، و بنابراین ، این آیات نیز به همان آیات قبل برگشت می کند، و بر روی هم آنها دلالت دارد بر اینکه مورد شفاعت ، یعنی کسانی که در قیامت برایشان شفاعت میشود، عبارتند از گنه کاران

دین دار، و متدینین بدین حق ، ولی گنه کار، اینها یند که خدا دینشان را پسندیده

.

4- شفاعت از چه کسانی صادر میشود؟

از آنچه تاکنون از نظر خواننده گذشت میتوان این معنا را بدست آورد، که شفاعت دو قسم است ، یکی تکوینی ، و یکی تشریعی و قانونی ، اما شفاعت تکوینی که معلوم است از تمامی اسباب کونی سر می زند، و همه اسباب نزد خدا شفیع هستند، چون میان خدا و مسبب خود واسطه اند، و اما شفاعت تشریعی و مربوط باحکام ، (که معلوم است اگر واقع شود، در دائره تکلیف و مجازات واقع میشود) نیز دو قسم است ، یکی شفاعتی که در دنیا اثر بگذارد، و باعث آمرزش خدا، و یا قرب بدرگاه او گردد، که شفیع و واسطه میان خدا و بنده در این قسم شفاعت چند طائفه اند.

اقسام شفاعت و شفعاء

اول توبه از گناه ، که خود از شفیعان است ، چون باعث آمرزش گناهان است ، همچنانکه فرمود: **(قل : یا عبادى الذین اسرفوا علی انفسهم ، لا تقنطوا من رحمہ الله ، ان الله یغفر الذنوب جمیعاً، انه هو الغفور الرحیم ، و انیبوا الی ربکم)**، (بگو: ای بندگانم ، که بر نفس خود زیاده روی روا داشتید، از رحمت خدا مأیوس نشوید، که خدا همه گناهان را می آمرزد، چون او آمرزگار رحیم است ، و بسوی پروردگارتان توبه ببرید)، که عمومیت این آیه ، حتی شرک را هم شامل میشود، و قبلاً هم گفتیم : که توبه شرک را هم از بین می برد.

دوم ایمان برسول خدا ﷺ است ، که درباره اش فرموده : **(آمنوا برسوله)** تا آنجا که می فرماید: **(یغفر لکم)**، رسول او ایمان بیاورید، تا چه و چه و چه ، و اینکه گناهانتان را بپارزد).

یکی دیگر عمل صالح است ، که درباره اش فرموده : **(وعد الله الذین آمنوا و عملوا الصالحات : لهم مغفرة و اجر عظیم)**، (خدا کسانی را که ایمان آورده ، و اعمال صالح کردند، وعده داده : که مغفرت و اجر عظیم دارند)، و نیز فرموده : **(یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله ، و ابتغوا الیه الوسیله)**، (ای کسانی که ایمان آورده اید، از خدا بترسید، و (بدین وسیله) وسیله ای بدرگاهش بدست آورید) و آیات قرآنی در این باره بسیار است .

یکی دیگر قرآن کریم است ، که خودش در این باره فرموده : **(یهدی به الله من اتبع رضوانه ، سبل السلام و یخرجهم من الظلمات الی النور باذنه ، و یهدیهم الی صراط مستقیم)**، (خداوند بوسیله قرآن کسانی را که در پی خوشنودی اویند، باذن خودش بسوی راه های سلامتی هدایت نموده ، و ایشانرا از ظلمت ها بسوی نور هدایت نموده ، و نیز بسوی صراط مستقیم راه مینماید).

یکی دیگر هر چیز است که با عمل صالح ارتباطی دارد، مانند مسجدها، و
 امکانه شریفه، و متبرکه، و ایام شریفه، و انبیاء، و رسولان خدا، که برای امت
 خود طلب مغفرت می کنند، همچنانکه درباره انبیاء فرموده: **(ولو انهم اذ ظلموا
 انفسهم، جاؤك، فاستغفروا الله و استغفر لهم الرسول، لوجدوا الله توابا رحیما)،**
 (و اگر ایشان بعد از آنکه بخود ستم کردند، آمدند نزد تو، و آمرزش خدا را
 خواستند، و رسول هم برایشان طلب مغفرت کرد، خواهند دید که خدا توبه پذیر
 رحیم است).

و یکی دیگر ملائکه است، که برای مؤ منین طلب مغفرت می کنند،
 همچنانکه فرمود: **(الذین یحملون العرش و من حوله، یسبحون بحمد ربهم، ویؤ
 منون به، و یتستغفرون للذین آمنوا)،** (آن فرشتگان که عرش را حمل می کنند، و
 اطرافیان آن، پروردگار خود را بحمد تسبیح می گویند، و باو ایمان دارند، و
 برای همه آن کسانی که ایمان آورده اند، طلب مغفرت می کنند) و نیز فرموده: **(و
 الملائکه یسبحون بحمد ربهم، و یتستغفرون لمن فی الارض، الا ان الله هو الغفور
 الرحیم)،** (و ملائکه با حمد پروردگار خود، او را تسبیح میگویند، و برای هر
 کس که در زمین است طلب مغفرت می کنند، آگاه باشید که خداست که
 آمرزگار رحیم است).

یکی دیگر خود مؤ منینند، که برای خود، و برای برادران ایمانی خود،
 استغفار می کنند، و خدایتعالی از ایشان حکایت کرده که می گویند: **(واعف
 عنا، و اغفر لنا، و ارحمنا، انت مولینا)،** و بر ما بیخشای، و ما را بیامرز و بما
 رحم کن، که توئی سرپرست ما).

قسم دوم از شفاعت

(قسم دوم از شفاعت) قسم دوم شفيعی است که در روز قیامت شفاعت می کند، شفاعت بآن معنائی که شناختی، حال بینیم این شفیعان چه کسانی هستند؟ یک طائفه از اینان انبیاء علیهم السلام اند، که قرآن کریم درباره شفاعتشان می فرماید: **(و قالوا: اتخذ الرحمن ولدا، سبحانه، بل عباد مكرمون)،** تا آنجا که می فرماید: **(ولا يشفعون الا لمن ارتضى)،** مشرکین می گفتند: خدا فرزند گرفته منزّه است خدا، بلکه فرشتگان بندگان مقرب خدايند، (تا آنجا که می فرماید) و شفاعت نمی کنند مگر برای کسیکه خدا بپسندد).

که یکی از آنان عیسی بن مریم علیها السلام است، که در روز قیامت شفاعت می کند، و نیز می فرماید **(ولا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعه، الا من شهد بالحق، وهم يعلمون)،** آن کسانی که مشرکین بجای خدا میخوانند، مالک شفاعت نیستند، تنها کسانی مالک شفاعتند، که بحق شهادت میدهند و خود دانای حقدند). و این دو آیه شریفه، علاوه بر اینکه دلالت می کنند بر شفاعت انبیاء، دلالت بر شفاعت ملائکه نیز دارند، چون در این دو آیه گفتگو از فرزند خدا بود، که مشرکین ملائکه را دختران خدا می پنداشتند و یهود و نصاری مسیح و عزیر را پسر خدا می پنداشتند.

دسته ای دیگر از شفیعان روز قیامت ملائکه هستند، که قرآن کریم درباره شفاعت کردن آنان می فرماید: **(وكم من ملك في السماوات، لا تغني شفاعتهم شيئا، الا من بعد ان ياذن الله لمن يشاء ويرضى)،** و چه بسیار فرشته که در آسمانهايند، و شفاعتشان هيچ اثری ندارد، مگر بعد از آنکه خدا برای هر کس بخواهد اجازه دهد)، و نیز می فرماید: **(يومئذ لا تنفع الشفاعه، الا من اذن له الرحمن، ورضي له قولا، يعلم ما بين ايديهم، وما خلفهم)،** (امروز شفاعت

سودی نمی بخشد، مگر کسیکه رحمان باو اجازه داده باشد، و سخن او پسندیده باشد، خدا آنچه را که پیش روی ایشانست ، و آنچه را از پشت سر فرستاده اند، میداند).

طائفه دیگر از شفیعان در قیامت شهدا هستند، که آیه : **(و لا یملک الذین یدعون من دونه الشفاعه ، الا من شهد بالحق ، و هم یعلمون)**، که ترجمه اش گذشت ، دلالت بر آن دارد، چون این طائفه نیز بحق شهادت دادند، پس هر شهیدی شفیع است ، که مالک شهادت است ، چیزیکه هست این شهادت ، همانطور که در سوره فاتحه گفتیم ، و بزودی در تفسیر آیه : **(و كذلك جعلناکم امه وسطا، لتکونوا شهداء علی الناس)** نیز خواهیم گفت ، مربوط باعمال است ، نه شهادت بمعنای کشته شدن در میدان جنگ ، از اینجا روشن میشود: که مؤ منین نیز از شفیعان روز قیامتند، برای اینکه خدایتعالی خبر داده ، که مؤ منین نیز در روز قیامت ملحق به شهداء میشوند، و فرموده : **(و الذین آمنوا باللّٰه و رسله ، اولئک هم الصدیقون ، و الشهداء عند ربهم)**، و کسانی که بخدا و رسولش ایمان آوردند، ایشان همان صدیقین و شهداء نزد پروردگارشانند)، که انشاءالله بزودی بیانش خواهد آمد.

5 - شفاعت به چه چیز تعلق می گیرد؟

خواننده عزیز توجه فرمود، که شفاعت دو قسم بود، یکی تکوینی ، که گفتیم : عبارتست از تاءثیر هر سببی تکوینی در عالم اسباب ، و یکی تشریعی ، که گفتیم : مربوط است به ثواب و عقاب ، حال میگوئیم : از این قسم دوم بعضی در تمامی گناهان از شرک گرفته تا پائین تر از آن اثر می گذارد، مانند شفاعت و وساطت توبه ، و ایمان البته توبه و ایمان در دنیا و قبل از قیامت - . و بعضی دیگر در عذاب بعضی از گناهان اثر دارد، مانند عمل صالح که واسطه میشود در محو شدن گناهان ، و اما آن شفاعتی که مورد نزاع و اختلافست ، یعنی شفاعت انبیاء و غیر ایشان در روز قیامت ، برای برداشتن عذاب از کسیکه حساب قیامت ، او را مستحق آن کرده ، در گذشته یعنی در تحت عنوان شفاعت در حق چه کسی جریان می یابد، گفتیم : که این شفاعت مربوط است باهل گناهان کبیره ، از اشخاصی که متدین بدین حق هستند، و خدا هم دین آنانرا پسندیده است .

6 - شفاعت چه وقت فائده میبخشد؟

منظور ما از این شفاعت ، باز همان شفاعت مورد نزاع است ، شفاعتی که گفتیم : عذاب روز قیامت را از گنه کاران بر میدارد، اما پاسخ از این سؤال ، این است که آیه شریفه : **(کل نفس بما کسبت رهینة ، الا اصحاب الیمین ، فی جنات یتسائلون : عن المجرمین ، ما سلککم فی سقر؟)**، که ترجمه اش چند صفحه قبل گذشت ، دلالت دارد بر اینکه شفاعت بچه کسانی می رسد، و چه کسانی از آن محرومند، چیزیکه هست بیش از این هم دلالت ندارد، که شفاعت تنها در فک رهن ، و آزادی از دوزخ ، و یا خلود در دوزخ مؤثر است ، و اما در ناراحتی های قبل از حساب ، از هول و فزع قیامت ، و ناگواریهای آن ، هیچ دلالتی نیست بر اینکه شفاعت در آنها هم مؤثر باشد، بلکه میتوان گفت : که آیه دلالت دارد بر اینکه شفاعت تنها در عذاب دوزخ مؤثر است ، و در ناگواریهای قبل از آن مؤثر نیست .

این نکته را هم باید دانست که از آیات نامبرده در سوره مدثر میتوان استفاده کرد که سؤال و جوابیکه در آن شده مربوط است به بعد از فصل قضا، و رسیدگی بحسابها، بعد از آنکه اهل بهشت جای خود را در بهشت گرفته ، و اهل دوزخ هم در دوزخ قرار گرفته اند،

و در چنین هنگامی شفاعت شامل جمعی از گنه کاران شده ، و آنان را از آتش نجات میدهد، برای اینکه کلمه : **(فی جنات) الخ** ، در این آیات آمده ، و این کلمه استقرار در بهشت را می رساند. و نیز جمله : **(ما سلککم) الخ** ، در آن هست ، که از ماده سلوک ، و بمعنای داخل کردن است ، البته نه هر داخل

کردنی ، بلکه داخل کردن با نظم و با ردیف خاص ، (نظیر داخل کردن نخ در دانه های تسبیح ، که از کوچک ترها گرفته تا بزرگ و بزرگترها همه را نخ می کشند) پس در این تعبیر معنای استقرار هست ، و همچنین در جمله (فما تنفعهم) ، چون کلمه (ما) برای نفی حال است ، (دقت بفمائید).

و اما نشاء برزخ ، و ادله ای که دلالت می کند بر حضور پیامبر ﷺ و ائمه (علیهم السلام) در دم مرگ ، و در هنگام سؤال قبر، و کمک کردن آنحضرت در شئاد، که روایاتش بزودی در ذیل آیه : (و ان من اهل الكتاب الا لیؤمنن به) خواهد آمد، ربطی بشفاعت در درگاه خدا ندارد.

بلکه از قبیل تصرف ها و حکومتی است که خدایتعالی بایشان داده ، تا باذن او هر حکمی که خواستند برانند، و هر تصرفی خواستند بکنند، هم چنانکه درباره آن فرموده : (و علی الاعراف رجال ، یعرفون کلا بسیماهم ، و نادوا: اصحاب الجنة . ان سلام علیکم ، لم یدخلوها، و هم یطمعون) ،- تا آنجا که می فرماید - (و نادى اصحاب الاعراف رجالا یعرفونهم بسیماهم ، قالوا: ما اغنی عنکم جمعکم ، و ما کنتم تستکبرون ، اهولاء الذین اقسمتم : لا ینالهم الله برحمة ادخلوا الجنة ، لا خوف علیکم ، و لا انتم تحزنون) ، (و بر اعراف ، (که جایگاهی میان بهشت و دوزخ است) مردمی هستند، که هر کسی را از سیمایش می شناسند، باصحاب بهشت داد می زنند: که سلام بر شما، با اینکه خود تاکنون داخل بهشت نشده اند، ولی امید آنرا دارند - تا آنجا که می فرماید - اصحاب اعراف مردمی را که هر یک را با سیمایشان می شناسند، صدا می زنند، و میگویند: دیدید که نیروی شما از جهت کمیت و کیفیت بدردتان نخورد؟ آیا همین بهشتیان نیستند که شما سوگند می خوردید: هرگز مشمول رحمت خدا نمیشوند؟ دیدید که داخل بهشت میشوند، و شما اشتباه می کردید آنگاه رو به

بهشتیان کرده می گویند حال به بهشت درآئید، که نه ترسی بر شما باشد، و نه اندوهناک میشوید).

و از این قبیل است آیه : (یوم ندعوا کل اناس بامامهم ، فمن اوتی کتابه بیمینه) (روزیکه هر قومی را بنام پیشواشان صدا می زنیم ، پس هر کس کتابش بدست راستش داده شود، چنین و چنان میشود) که از این آیه نیز بر می آید: امام واسطه در خواندن و دعوت است ، و دادن کتاب از قبیل همان حکومتی است که گفتیم خدا باین طائفه داده ، (دقت بفرمائید).

پس از بحثی که درباره شفاعت گذشت ، این نتیجه بدست آمد: که شفاعت در آخرین موقف از مواقف قیامت بکار می رود، که یا گنه کار بوسیله شفاعت مشمول آمرزش گشته ، اصلاً داخل آتش نمیشود، و یا آنکه بعد از داخل شدن در آتش ، بوسیله شفاعت نجات می یابد، یعنی شفاعت باعث میشود که خدا بااحترام شفیع ، رحمت خود را گسترش میدهد.

بحث روایتی (شامل روایاتی درباره شفاعت و شفعا)

در امالی شیخ صدوق علیه الرحمه ، از حسین بن خالد، از حضرت رضا، از آباء گرامش ، از امیرالمؤمنین (علیه السلام)، روایت کرده که فرمود: رسول خدا ﷺ فرمود: کسی که به حوض من ایمان نداشته باشد، خداوند او را در حوض وارد نکند، و کسیکه بشفاعت من ایمان نداشته باشد، خداوند او را بشفاعتم نائل نسازد، آنگاه فرمود: تنها شفاعت من مخصوص کسانی از امت من است ، که مرتکب گناهان کبیره شده باشند، و اما نیکوکاران از ایشان هیچ گرفتاری پیدا نمی کنند، حسین ابن خالد میگوید: من بحضرت رضا عرضه داشتم : یا بن رسول الله ! پس معنای این کلام خدایتعالی که می فرماید: **(ولا يشفعون الا لمن ارتضى)** چیست ؟ فرمود: شفاعت نمی کنند، مگر کسی را که خدا دینش را پسندیده باشد.

مؤلف : اینکه فرمود: (تنها شفاعتم ...) مطلبی است که بطرق بسیاری از طریق شیعه و سنی از آنجناب روایت شده ، و اگر بیاد داشته باشید، همین معنا را از آیات فهمیدیم .

و در تفسیر عیاشی از سماعة بن مهران ، از ابی ابراهیم ، حضرت کاظم (علیه السلام) ، روایت آورده ، که در ذیل آیه : **(عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا)**، (امید آن داشته باش ، که پروردگارت بمقام محمودت برساند) فرمود: روز قیامت مردم همگی از شکم خاک برمیخیزند، و مقدار چهل سال می ایستند، و خدایتعالی آفتاب را دستور میدهد تا بر فرق سرهاشان آنچنان نزدیک شود، که از شدت گرما عرق بریزند، و به زمین دستور می رسد، که عرق آنان را در خود فرو نبرد، مردم به نزد آدم می روند، و از او میخواهند، تا شفاعتشان کند، آدم

مردم را به نوح دلالت می کند، و نوح ایشانرا به ابراهیم ، و ابراهیم بموسی ، و موسی بعیسی و عیسی بایشان میگوید: بر شما باد بمحمد ﷺ خاتم النبیین ، پس محمد ﷺ می فرماید: آری من آماده اینکارم ، پس براه می افتد، تا دم در بهشت می رسد، و دق الباب می کند، از درون بهشت می پرسند: که هستی ؟ و خدا داناتر است ، پس محمد می گوید: من محمدم ، از درون خطاب می رسد: در را برویش باز کنید، چون در برویش گشوده میشود، بسوی پروردگار خود روی می آورد، در حالیکه سر بسجده نهاده باشد، و سر از سجده بر نمیدارد،

تا اجازه سخن بوی دهند، و بگویند حرف بزن ، و درخواست کن ، که هر چه بخواهی داده خواهی شد و هر که را شفاعت کنی پذیرفته خواهد شد.

پس سر از سجده بر میدارد، دوباره رو بسوی پروردگارش نموده ، از عظمت او بسجده می افتد، این بار هم همان خطایها بوی میشود، سر از سجده بر میدارد، و آنقدر شفاعت می کند، که دامنه شفاعتش حتی بدرون دوزخ رسیده ، شامل حال کسانی که بآتش سوخته اند، نیز میشود، پس در روز قیامت در تمامی مردم از همه امتها، هیچ کس آبروی محمد صلی الله علیه وآله وسلم را ندارد، این است آن مقامی که آیه شریفه (عسی ان یبعثک ربک مقاما محمودا)، بدان اشاره دارد.

روایاتی که دلالت دارد بر اینکه (مقام محمود) در آیه شریفه همان شفاعت

است

مؤلف : این معنا در روایاتی بسیار زیاد، بطور مختصر و مفصل ، هم بطرق متعدده ای از سنی ، و شیعه ، روایت شده است ، و این روایات دلالت دارد بر اینکه مقام محمود در آیه شریفه همان مقام شفاعت است ، البته منافات هم ندارد که غیر آنجناب ، یعنی سایر انبیاء و غیر انبیاء هم بتوانند شفاعت کنند، چون ممکن است شفاعت آنان فرع شفاعت آنجناب باشد، و فتح باب شفاعت بدست آنجناب بشود.

و در تفسیر عیاشی نیز از یکی از دو امام باقر و صادق (علیه السلام) روایت آمده ، که در تفسیر آیه (عسی ان یبعثک ربک مقاما محمودا)، فرمود: این مقام شفاعت است .

باز در تفسیر عیاشی از عبید بن زراره روایت آمده ، که گفت : شخصی از امام صادق (علیه السلام) پرسید: آیا مؤمن هم شفاعت دارد؟ فرمود: بله ، فردی از حاضران پرسید: آیا مؤمن هم بشفاعت محمد (صلی الله علیه و آله) در آنروز محتاج میشود؟ فرمود: بله ، برای اینکه مؤمنین هم خطایا و گناهای دارند، هیچ احدی نیست مگر آنکه محتاج شفاعت آنجناب میشود، راوی میگوید: مردی از این گفتار رسول خدا پرسید: که فرمود: (من سید و آقای همه فرزندان آدم ، و در عین حال افتخار نمی کنم) حضرت فرمود: بله صحیح است ، آنجناب حلقه در بهشت را می گیرد، و بازش می کند، و سپس بسجده می افتد، خدایتعالی می فرماید: سر بلند کن ، و شفاعت نما، که شفاعت پذیرفته است ، و هر چه میخواهی بطلب که بتو داده میشود، پس سر بلند می کند و دوباره بسجده می افتد باز خدایتعالی می

فرماید: سر بلند کن و شفاعت نما که شفاعتت پذیرفته است و درخواست نما که درخواست برآورده است پس آنجناب سر بر می دارد و شفاعت می نماید، و شفاعتش پذیرفته میشود و درخواست می کند، و باو هر چه خواسته میدهند.

و در تفسیر فرات ، از محمد بن قاسم بن عبید، با ذکر یک یک راویان ، از بشر بن شریح بصری ، روایت آورده ، که گفت : من بمحمد بن علی علیه و السلام عرضه داشتم : کدامیک از آیات قرآن امیدوار کننده تر است ؟ فرمود: قوم تو در این باره چه میگویند؟ عرضه داشتم : میگویند آیه : **(قل یا عبادى الذین اسرفوا على انفسهم ، لا تقنطوا من رحمة الله)**، (بگو ای کسانی که در حق خود زیاده روی و ستم کردید، از رحمت خدا نومید مشوید) است ، فرمود: ولکن ما اهل بیت این را نمیگوئیم ، پرسیدم : پس شما کدام آیه را امیدوار کننده تر میدانید؟ فرمود: آیه (و لسوف یعطیک ربک فترضی) بخدا سوگند شفاعت ، بخدا سوگند شفاعت ، بخدا سوگند شفاعت .

مؤلف : اما اینکه آیه : **(عسی ان یبعثک ربک مقاما محمودا)** الخ ، مربوط بمقام شفاعت باشد، چه بسا هم لفظ آیه با آن مساعد باشد، و هم روایات بسیار زیادی که از رسول خدا ﷺ رسیده ، که فرمود: مقام محمود مقام شفاعت است ، و اما اینکه گفتیم لفظ آیه با آن مساعد است ، از این جهت است که جمله **(ان یبعثک الخ)**، دلالت می کند بر اینکه مقام نامبرده مقامی است که در آنروز بآن جناب میدهند، و چون کلمه (محمود) در آیه مطلق است ، شامل همه حمدها میشود، چون مقید بحمد خاصی نشده ، و این خود دلالت می کند بر اینکه ، همه مردم او را می ستایند، چه اولین و چه آخرین .

و از سوی دیگر از آنجا که حمد عبارتست از ثنای جمیل در مقابل رفتار جمیل اختیاری ، پس بما می فهماند که در آنروز از آن جناب بتمامی اولین و آخرین ، رفتاری صادر میشود، که از آن بهره مند می گردند، و او را می ستایند. و بهمین جهت در روایت عبید بن زراره ، که قبلا گذشت ، فرمود: هیچ احدی نیست مگر آنکه محتاج بشفاعت محمد صلی الله علیه و آله وسلم میشود، (تا آخر حدیث)، که انشاءالله بیانش بوجهی دیگر خواهد آمد.

امید بخش ترین آیه قرآن

و اما اینکه آیه (و لَسَوْفَ يَعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى)، امیدوار کننده ترین آیه قرآن باشد، و حتی از آیه : (يا عبادى الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا) الخ ، هم امیدوار کننده تر باشد، علتش این است که نهی از نومیدی در آیه دوم ، نهی است که هر چند در قرآن شریف مکرر آمده ، مثلاً از ابراهیم عليه السلام حکایت کرده که گفت : (و من يقنط من رحمة ربه الا الضالون)، (از رحمت خدا نومید نمیشوند، مگر مردم گمراه)، و از یعقوب عليه السلام حکایت کرده که گفت : (انه لا يياس من روح الله ، الا القوم الكافرون)، (بدرستیکه از رحمت خدا مأیوس نمیشوند مگر مردم کافر). ولکن در هر دو مورد این نهی ناظر به نومیدی از رحمت تکوینی است ، همچنانکه مورد دو آیه بدان شهادت میدهد.

و اما آیه (قل يا عبادى الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ، ان الله يغفر الذنوب جميعا، انه هو الغفور الرحيم ، و انيبوا الى ربكم)، تا آخر آیات بعدش ، هر چند که نهی از نومیدی از رحمت تشریعی خداست ، بقرینه جمله (اسرفوا على انفسهم)، که بروشنی می فهماند قنوط و نومیدی در آیه راجع برحمت تشریعی ، و از جهت معصیت است ، و بهمین جهت خدای سبحان وعده آمرزش گناهان را بطور عموم ، و بدون استثناء آورد.

ولکن دنبال آیه جمله : (و انيبوا الى ربكم ، و جملاات بعدى) را آورده که به توبه و اسلام و عمل به پیروی امر می کند، و می فهماند که منظور آیه این است که بنده ایکه بخود ستم کرده ، نباید از رحمت خدا نومید شود، مادام که میتواند توبه کند، و اسلام آورد، و عمل صالح کند، از این راه های نجات استفاده کند.

پس در آیه نامبرده رحمت خدا مقید بقیود نامبرده شد، و مردم را امر می کند که باین رحمت مقید خدا، دست بیاویزند، و خود را نجات دهند، و معلوم است که امید رحمت مقید مانند امید رحمت مطلق و عام نیست، و آن رحمتی که خدا به پیامبرش وعده داده، رحمت عمومی و مطلق است، چون آنجناب را (رحمة للعالمین) خوانده، و این وعده مطلق را در آیه: **(وَلَسَوْفَ يَعْطِيكَ رَبُّكَ فِتْرَتِي)**، به پیامبر گرامیش داده، تا او را دلخوش و شادمان کند.

توضیح اینکه آیه شریفه در مقام منت نهادن است، و در آن وعده ای است خاص برسول خدا ﷺ، و در سراسر قرآن، خدای سبحان احدی از خلائق خود را هرگز چنین وعده ای نداده، و در این وعده اعطاء خود را بهیچ قیدی مقید نکرده، وعده اعطائی است مطلق، البته وعده ای نظیر این به دسته ای از بندگان خود داده، که در بهشت بآنها بدهد، و فرموده: **(لَهُمْ مَا يَشَاوُنَ عِنْدَ رَبِّهِمْ)**، (ایشان نزد پروردگار خود در بهشت هر چه بخواهند دارند) و نیز فرموده: **(لَهُمْ مَا يَشَاوُنَ فِيهَا، وَلَدِينَا مَزِيدٌ)**، (ایشان در بهشت هر چه بخواهند دارند، و نزد ما بیش از آنهم هست)، که می رساند آن دسته نامبرده در بهشت چیزهائی مافوق خواست خود دارند.

و معلومست که مشیت و خواست به هر خیری و سعادت تعلق می گیرد، که بخاطر انسان خطور بکند، معلوم میشود در بهشت از خیر و سعادت چیزهائی هست که بر قلب هیچ بشری خطور نمیکند، همچنانکه فرمود: **(فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ)**، (هیچ کس نمیداند که چه چیزها که مایه خوشنودی آنان است، بر ایشان ذخیره کرده اند).

خوب، وقتی عطاهای خدا به بندگان با ایمان و صالحش این باشد، که مافوق تصور و از اندازه و قدر بیرون باشد، معلوم است که آنچه برسولش در

مقام امتنان عطاء می کند، وسیع تر و عظیم تر از اینها خواهد بود، (دقت
بفرمائید).

معنی رضا در آیه کریمه (ولسوف يعطيك ربك فترضى)

این وضع عطای خدای تعالی است ، و اما بینیم خوشنودی رسول خدا ﷺ چه حد و حدودی دارد، و این را میدانیم که این خوشنودی غیر رضا بقضا، و قسمت خدا است ، که در حقیقت برابر با امر خدا است ، چون خدا مالک و غنی علی الاطلاق است ، و عبد جز فقر و حاجت چیزی ندارد، و لذا باید بآنچه پروردگارش عطا می کند راضی باشد، چه کم و چه زیاد، و نیز باید بآن قضائی که خدا درباره اش می راند، خوشنود و راضی باشد، چه خوب و چه بد، و وقتی وظیفه هر عبدی این بود، رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم باین وظیفه داناتر، و عامل تر از هر کس دیگر است ، او نمیخواهد مگر آنچه را که خدا در حقش بخواهد.

پس رضا در آیه : (ولسوف يعطيك ربك فترضى)، این رضا نیست ، چون گفتیم : رسول خدا ﷺ از خدا راضی است چه عطا بکند، و چه نکند، و در آیه مورد بحث رضایت رسول خدا ﷺ در مقابل اعطاء خدا قرار گرفته ، و این معنا را می رساند: که خدا اینقدر بتو میدهد تا راضی شوی ، پس معلوم است این رضا غیر آن است ، نظیر این است که بفقیری بگوئی : من آنقدر بتو مال میدهم ، تا بی نیاز شوی ، و یا بگرسنه ای بگوئی : آنقدر طعامت میدهم تا سیر شوی ، که در این گونه موارد رضایت رسول خدا ﷺ و بی نیاز کردن فقیر، و طعام بگرسنه به هیچ حد و اندازه ای مقید نشده .

همچنانکه می بینیم نظیر چنین اعطای بی حدی را خداوند بطائفه ای از بندگانش وعده داده ، و فرمود: (ان الذين آمنوا، و عملوا الصالحات ، اولئك هم خير البرية ، جزاؤهم عند ربهم ، جنات عدن تجري من تحتها الانهار، خالدین فیها ابدًا، رضی الله عنهم ، و رضوا عنه ، ذلك لمن خشی ربه)، (کسانیکه ایمان آورده ،

و عمل صالح کردند، بهترین خلق خداوند، پاداششان نزد پروردگارشان عبارتست از بهشت های عدن ، که نهرها از دامنه آنها روانست ، و ایشان ابدًا در آن جاویدانند، خدا از ایشان راضی است ، و ایشان هم از خدا راضی میشوند، این پاداشها برای کسی است که از پروردگارش در خشیت باشد).

که این وعده نیز از آنجا که در مقام امتنان است و وعده ای است خصوصی ، لذا باید امری باشد، مافوق آنچه که مؤمنین بطور عموم وعده داده شده اند، و باید از آن وسیع تر، و خلاصه بی حساب باشد.

از سوی دیگر می بینیم : که خدایتعالی درباره رسول گرامیش فرمود: به مؤمنین رؤف و رحیم است ، (بالمؤمنین رؤف رحیم) و در این کلام خود راءفت و رحمت آنجناب را تصدیق فرموده با این حال چطور این رسول رؤف و رحیم راضی میشود که خودش در بهشت به نعمت های آنجا متنعم باشد و در باغهای بهشت با خیال آسوده قدم بزند، در حالیکه جمعی از مؤمنین بدین او، و به نبوت او، و شیفتگان بفضائل و مناقب او، در درکات جهنم در غل و زنجیر باشند؟ و در زیر طبقاتی از آتش محبوس بمانند؟ با اینکه بربوبیت خدا، و برسالت رسول خدا ﷺ ، و بحقانیت آنچه رسول آورده ، معترف بوده اند، تنها جرمشان این بوده که جهالت برایشان چیزه گشته ، ملعبه شیطان شدند، و در نتیجه گناهای مرتکب گشتند ، بدون اینکه عناد و استکباری کرده باشند.

و اگر یکی از ماها به عمر گذشته خود مراجعه کند، و ببیند: که در این مدت چه کمالات ، و ترقیاتی را میتوانست بدست آورد، ولی در بدست آوردن آنها کوتاهی کرده ، آنوقت خود را بیاد ملامت می گیرد، و بخود خشم نموده ، یکی یکی کوتاهی ها را به رخ خود می کشد، و بخود بد و بیراه میگوید، و ناگهان متوجه به جهالت و جنون جوانی خود میشود، که در آن هنگام چقدر

نادان و بی تجربه بوده بمحض آنکه بیاد آن دوران تاریک عمر می افتد، خشمش فرو می نشیند، و خودش بخود رحم می کند، و دلش برای خودش میسوزد، در حالیکه این حس ترحم که در فطرت او است، یک ودیعه ای است الهی، و قطره ایست از دریای بی کران رحمت پروردگار، با این که حس ترحم او ملک خود او نیست، بلکه عاریتی است، و علاوه قطره ایست در برابر رحمت خدا، مع ذلک خودش برای خودش ترحم میکند، آنوقت چطور ممکن است، که دریای رحمت رب العالمین، در موقفی که او است و انسانی جاهل، و ضعیف، بخروش نیاید؟ و چطور ممکن است مجلای اتم رحمت رب العالمین، یعنی رسول خدا ﷺ بدستگیری او نشتابد، و او را که در زندگی دنیا و در حین مرگ که در مواقف خطرناک دیگر، و زر و وبال خطایای خود را چشیده، همچنان در شکنجه دوزخ بگذارد، و او را نجات ندهد.

روایتی از امام باقر علیه السلام و السلام درباره شفاعت پیامبر صلی الله علیه و آله در روز قیامت و روایات دیگری در ذیل آیه (و لا تنفع الشفاعة) و در تفسیر قمی، در ذیل جمله: (و لا تنفع الشفاعة عنده، الا لمن اذن له) الخ، از ابی العباس تکبیر گو: روایت کرده که گفت غلامی آزاد شده یکی از همسران علی بن الحسین، که نامش ابو ایمن بود، داخل بر امام ابی جعفر علیه السلام شد، و گفت: ای ابی جعفر! دل مردم را خوش می کنید، و میگوئید شفاعت محمد شفاعت محمد؟ (خلاصه بگذارید مردم بوظائف خود عمل کنند)! ابو جعفر علیه السلام آنقدر ناراحت و خشمناک شد، که رنگش تیره گشت، و سپس فرمود: وای بر تو ای ابا ایمن، آیا عفتی که درباره شکم و شهوت ورزیدی (و خلاصه مقدس مآبیت) تو را بطغیان در آورده ولی متوجه باش، که اگر فزعهای قیامت را ببینی، آنوقت می فهمی که وای بر تو مگر شفاعت جز برای گنه کارانی که مستوجب آتش شده

اند تصور دارد؟ آنگاه اضافه کرد: هیچ احدی از اولین و آخرین نیست ، مگر آنکه در روز قیامت محتاج شفاعت محمد ﷺ است ، و نیز اضافه کرد: که در روز قیامت یک شفاعتی رسول خدا ﷺ در امتش دارد، و یک شفاعتی ما در شیعیانمان داریم ، و یک شفاعتی شیعیان ما در خاندان خود دارند، و سپس فرمود: یک نفر مؤمن در آنروز بعدد نفرات دو تیره بزرگ عرب ربیعه و مضر شفاعت می کند، و نیز مؤمن برای خدمت گذاران خود شفاعت می کند، و عرضه میدارد: پروردگارا این شخص حق خدمت بگردنم دارد، و مرا از سرما و گرما حفظ می کرد.

مؤلف : اینکه امام فرمود (احدی از اولین و آخرین نیست مگر آن که محتاج شفاعت محمد ﷺ میشود)، ظاهرش این است که این شفاعت عمومی ، غیر آن شفاعتی است که در ذیل روایت فرمود: (وای بر تو مگر شفاعت جز برای گنه کارانیکه مستوجب آتشند تصور دارد؟) نظیر این معنا در روایت عیاشی ، از عبید بن زراره ، از امام صادق علیه السلام گذشت ، و در این معنا روایت دیگری است که هم عامه و هم خاصه نقل کرده اند، آیه : **(وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَاعَةَ ، إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ ، وَهُمْ يَعْلَمُونَ)** که ترجمه اش در این نزدیکیها گذشت ، بر این معنا دلالت می کند، چون می فهماند ملاک در شفاعت عبارتست از شهادت ، پس شهداء هستند که در روز قیامت مالک شفاعتند، و انشاءالله بزودی در تفسیر آیه **(وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ، لَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ، وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا)**، خواهیم گفت : که انبیاء شهدای خلقند، و رسول گرامی ﷺ اسلام ، شهید بر انبیاء است ، پس رسول خدا ﷺ شهید شه یدان ، و گواه گواهان است ، پس شفیع شفیعان نیز هست ، و اگر شهادت شهداء نمی بود، اصلا قیامت اساس درستی نداشت .

و در تفسیر قمی نیز، در ذیل جمله (ولا تنفع الشفاعة عنده، الا لمن اذن له) امام عليه السلام فرمود: احدی از انبیاء و رسولان خدا بشفاعت نمی پردازد، مگر بعد از آنکه خدا اجازه داده باشد، مگر رسول خدا صلی الله علیه و آله که خدایتعالی قبل از روز قیامت باو اجازه داده ، و شفاعت مال او، و امامان از ولد او است ، و آنگاه بعد از ایشان سایر انبیاء شفاعت خواهند کرد.

روایاتی از کتاب خصال شسرخ صدوق در خصوص شفاعت کنندگان روز

قیامت

و در خصال، از علی (ع) روایت کرده که گفت: رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم فرمود: سه طائفه بدرگاه خدا شفاعت می کنند، و شفاعتشان پذیرفته هم میشود، اول انبیاء دوم علماء سوم شهداء.

مؤلف: ظاهراً مراد بشهداء شهدای در میدان جنگ است، چون معروف از معنای این کلمه در زبان اخبار ائمه (ع) همین معنا است، نه معنای گواهی دادن بر اعمال، که اصطلاح قرآن کریم است.

و نیز در خصال، در ضمن حدیث معروف به (چهار صد) آمده: که امیرالمؤمنین فرمودند: برای ما شفاعتی است، و برای اهل مودت ما شفاعتی.

مؤلف: در این بین روایات بسیاری در باب شفاعت سیده زنان بهشت فاطمه (ع) و نیز شفاعت ذریه او، غیر از ائمه، وارد شده، و همچنین روایات دیگری در شفاعت مؤمنین، و حتی طفل سقط شده از ایشان، نقل شده.

از آن جمله در حدیث معروف از رسول خدا ﷺ که فرمود: (تناکحوا تناسلوا الخ)، فرمود: زن بگیرید، و نسل خود را زیاد کنید، که من در روز قیامت بوجود شما نزد امتهای دیگر مباحثات می کنم، و حتی طفل سقط شده را هم بحساب می آورم، و همین طفل سقط شده با قیافه ای اخمو، بدر بهشت می ایستد، هر چه باو میگویند: درای، داخل نمیشود، و میگوید: تا پدر و مادرم نیابند داخل نمی شوم، (تا آخر حدیث).

و نیز در خصال از امام ابی عبدالله از پدرش از جدش از علی (ع) روایت کرده که فرمود: برای بهشت هشت دروازه است، که از یک دروازه انبیاء

و صدیقین وارد میشوند، و دربی دیگر مخصوص شهداء و صالحین است ، و پنج
درب دیگر آن مخصوص شیعیان و دوستان ما است ، و خود لایزال بر صراط
ایستاده ، دعا میکنم ، و عرضه میدارم : پروردگارا شیعیان و دوستان و یاوران
مرا، و هر کس که در دنیا با من تولی داشته ، سلامت بدار، و از سقوط در جهنم
حفظ کن ، که ناگهان از درون عرش ندائی می رسد: دعایت مستجاب شد، و
شفاعت پذیرفته گردید، و آنروز هر مردی از شیعیان من ، و دوستان و یاوران
من ، و آنانکه عملا و زبانا با دشمنان من جنگیدند، تا هفتاد هزار نفر از
همسایگان و خویشاوندان خود را شفاعت می کنند (لازمه این معنا آنستکه
زندگی یک نفر شیعه اهل بیت (علیهم السلام) در سعادت هفتاد هزار نفر مؤثر
است همچنانکه دیدیم اثر انحراف دشمنان اهل بیت تا چهارده قرن باقی مانده و
هنوز هم باقی میماند) (مترجم) یک درب دیگر بهشت مخصوص سایر
مسلمانان است ، آنهاییکه اعتراف بشهادت (لا اله الا الله) داشتند، و در دل یک
ذره بغض و دشمنی ما اهل بیت را نداشته اند.

کسانی که شفاعت برایشان سودی ندارد بروایت امام صادق علیه السلام

و در کافی از حفص مؤذن از امام صادق علیه السلام روایت کرده ، که در رساله ای که بسوی اصحابش نوشت ، فرمود: و بدانید که احدی از خلائق خدا، شما را از خدا بی نیاز نمی کند، (نه کسی هست که اگر خدا نداد او بدهد، و نه کسی که اگر خدا بلائی فرستاد، او از آن جلوگیری کند)، نه فرشته مقربی اینکاره است ، و نه پیامبر مرسلی ، و نه کسی پائین تر از این ، هر کس دوست میدارد شفاعت شافعان نزد خدا سودی بحالش داشته باشد، باید از خدا رضایت بطلبد.

و در تفسیر فرات بسند خود از امام صادق علیه السلام روایت کرده که فرمود: جابر به امام باقر علیه السلام عرض کرد: فدایت شوم ، یا بن رسول الله ! حدیثی از جده ات فاطمه علیه السلام برایم حدیث کن ، جابر همچنان مطالب امام را در خصوص شفاعت فاطمه علیه السلام در روز قیامت ذکر می کند، تا می رسد باینجا که میگوید: امام ابو جعفر فرمود: پس بخدا سوگند، از مردم کسی باقی نمی ماند مگر کسیکه اهل شک باشد، و در عقائد اسلام ایمان راسخ نداشته ، و یا کافر و یا منافق باشد، پس چون این چند طائفه در طبقات دوزخ قرار می گیرند، فریاد می زنند، که خدایتعالی آنرا چنین حکایت می فرماید: **(فما لنا من شافعين ولا صديق حميم ، فلو ان لنا كره ، فنكون من المؤمنين)**، (ما هیچ یک از این شافعان را نداشتیم ، تا برایمان شفاعت کنند، و هیچ دوست دلسوزی نداشتیم تا کمکی برایمان کنند، خدایا اگر برای ما برگشتی باشد، حتما از مؤمنین خواهیم بود)، آنگاه امام باقر علیه و السلام فرمود: ولی هیئات هیئات که بخواسته شان برسند، و بفرض هم که برگردند، دوباره به همان منهیات که از آن نهی شده بودند، رو می آورند، و بدurstیکه دروغ می گویند.

مؤلف : اینکه امام علیه السلام بآیه (فما لنا من شافعين) الخ تمسک کردند، دلالت دارد بر اینکه امام علیه السلام آیه را دال بر وقوع شفاعت دانسته اند، با اینکه منکرین شفاعت ، آیه را از جمله ادله بر نفی شفاعت گرفته بودند، و اگر بخاطر داشته باشید آن نکته ای که ما در ذیل جمله : (فما تنفعهم شفاعه الشافعين) خاطر نشان کردیم ، تا اندازه ای وجه دلالت آیه : (فما لنا من شافعين) را بر وقوع شفاعت روشن می کند، چون اگر مراد خدایتعالی صرف انکار شفاعت بود، جا داشت بفرماید (فما لنا من شفيع ولا صديق حميم)، (ما نه شفيعی داشتیم ، و نه دوستی دلسوز)، پس اینکه در سیاق نفی صیغه جمع را آورد و فرمود: (از شافعان هیچ شفيعی نداشتیم)، معلوم میشود شافعانی بوده اند و جماعتی بوده اند که از شافعان شفيع داشته اند، و جماعتی نداشته اند، یعنی شفاعت شافعان درباره آنان فائده ای نداشته .

علاوه بر اینکه جمله : (فلوان لنا كره) الخ ، که بعد از جمله : (فما لنا من شافعين الخ)، قرار گرفته ، آرزویی است که در مقام حسرت کرده اند، و معلوم است که آرزوی در مقام حسرت ، آرزوی چیزی است که می بایستی داشته باشند، ولی ندارند، و حسرت می خورند ، که ایکاش ما هم آنها می داشتیم . پس معنای اینکه گفتند: (اگر برای ما بازگشتی بود) این است که ایکاش برمی گشتیم ، و از مؤ منین میشدیم ، تا مانند آنان بشفاعت می رسیدیم ، پس آیه شریفه از ادله ایست که بر وقوع شفاعت دلالت می کند، نه بر نفی و انکار آن .

فرمایشات رسول اکرم ﷺ در ذیل آیه (ولا یشفعون الا لمن ارتضى)

و در توحید، از امام کاظم، از پدرش، از پدران بزرگوارش (علیهم السلام)، از رسول خدا ﷺ روایت آورده، که فرمود: در میانه امت من تنها شفاعت من بمرتکبین گناهان کبیره می رسد، و اما نیکوکاران هیچ گرفتاری ندارند، که محتاج شفاعت شوند، شخصی عرضه داشت: یا بن رسول الله ﷺ: چگونه شفاعت مخصوص مرتکبین کبیره ها است؟ با اینکه خدایتعالی می فرماید (ولا یشفعون الا لمن ارتضى)، و معلوم است که مرتکب گناهان کبیره مرتضی (مورد پسند خدا) نیستند؟ امام کاظم علیهم السلام فرمود: هیچ مؤمنی گناه نمی کند مگر آنکه گناه ناراحتش میسازد و در نتیجه از گناه خود نادم میشود، و رسول خدا ﷺ فرموده بود: که برای توبه همینکه نادم شوی کافی است، و نیز فرمود: کسیکه از حسنه خود خوشحال، و از گناهکاری خود متاثر و ناراحت باشد، او مؤمن است، پس کسیکه از گناهی که مرتکب شده پشیمان نمیشود، مؤمن نیست، و از شفاعت بهره مند نمیشود، و از ستمکاران است، که خدایتعالی درباره شان فرموده: (ما للظالمین من حمیم، ولا شفیع یطاع)، (ستمکاران نه دلسوزی دارند، و نه شفیی که شفاعتش خریدار داشته باشد).

شخصی که در آنمجلس بود عرضه داشت: یا بن رسول الله ﷺ چگونه کسیکه بر گناهی که مرتکب شده پشیمان نمیشود مؤمن نیست؟ فرمود: جهتش این است که هیچ انسانی نیست که یقین داشته باشد بر اینکه در برابر گناهان عقاب میشود، مگر آنکه اگر گناهی مرتکب شود، از ترس آن عقاب پشیمان می گردد، و همینکه پشیمان شد، تائب است، و مستحق شفاعت میشود، و اما وقتی پشیمان نشود، بر آنگناه اصرار می ورزد، و مصر بر گناه آمرزیده نمیشود، چون

مؤمن نیست ، و بعقوبت گناه خود ایمان ندارد، چه اگر ایمان داشت ، قطعاً پشیمان میشد.

و رسول خدا ﷺ هم فرموده بود: که هیچ گناه کبیره ای با استغفار و توبه کبیره نیست ، و هیچ گناه صغیره ای با اصرار صغیره نیست ، و اما اینکه خدای عز و جل فرموده : **(و لا یشفعون الا لمن ارتضى)**، منظور این است که شفیعیان در روز قیامت شفاعت نمی کنند،

مگر کسی را که خدا دین او را پسندیده باشد، و دین همان اقرار بجزاء بر طبق حسنات و سیئات است ، پس کسی که دینی پسندیده داشته باشد، قطعاً از گناهان خود پشیمان میشود، چون چنین کسی بعقاب قیامت آشنائی و ایمان دارد.

مؤلف : اینکه امام علیؑ فرمود: **(و از ستمکاران است) الخ** ، در این جمله کوتاه ، ظالم روز قیامت را معرفی نموده ، اشاره می کند بآن تعریضی که قرآن از ستمکار کرده ، و فرموده : **(فاذن مؤذن بینهم : ان لعنة الله على الظالمين ، الذين یصدون عن سبیل الله ، و یبغونها عوجا، و هم بالآخرة کافرون)**، (پس جار زنی در میان آنان جار کشید: که لعنت خدا بر ستمکاران ، یعنی کسانی که مردم را از راه خدا جلوگیری می کنند، و دوست میدارند آنرا کج و معوج سازند، و بآخرت هم کافرنند) و این همان کسی است که اعتقاد بروز مجازات ندارد، در نتیجه اگر اوامری از خدا از او فوت شد، ناراحت نمیشود، و یا اگر محرماتی را مرتکب گشت ، دچار دل واپسی نمی گردد، و حتی اگر تمامی معارف الهیه ، و تعالیم دینی را انکار کرد، و یا امر آن معارف را خوار شمرد، و اعتنائی به جزاء و پاداش در روز جزا و پاداش نکرد، هیچ دلوایسی پیدا نمی کند، و اگر سخنی از آن بمیان می آورد، از در استهزاء و تکذیب است .

و اینکه فرمود: (پس این تائب و مستحق شفاعت است)، معنایش این است که او بسوی خدا بازگشته، و دارای دینی مرضی و پسندیده گشته، از مصادیق شفاعت قرار گرفته است، و گر نه اگر منظور توبه اصطلاحی بود، توبه خودش یکی از شفاعت است.

و اینکه کلام رسول خدا ﷺ را نقل کرد که فرمود: (هیچ گناهی با استغفار کبیره نیست) الخ، منظورش از این نقل تمسک بجمله بعدی بود، که فرمود: (و هیچ صغیره ای با اصرار صغیره نیست) چون کسیکه از گناه صغیره، گرفته خاطر و پشیمان نمیشود، گناه درباره او وضع دیگری بخود می گیرد، و عنوان تکذیب به معاد و ظلم بآیات خدا را پیدا می کند، و معلوم است که چنین گناهی آمرزیده نیست، زیرا گناه وقتی آمرزیده میشود، که یا صاحبش توبه کند، که مصر بر گناه گفتیم پشیمان نیست، و توبه نمی کند، و یا بشفاعت آمرزیده میشود، که باز گفتیم شفاعت دین مرضی میخواهد، و دین چنین شخصی مرضی نیست.

نظیر این معنا در روایت علل آمده که از ابی اسحاق القمی، نقل کرده که گفت: من بابی جعفر امام محمد بن علی باقر علیه السلام عرضه داشتم: یا بن رسول الله! از مؤمن مستبصر برایم بگو، که وقتی دارای معرفت میشود، و کمال می یابد، آیا باز هم زنا می کند؟ فرمود: بخدا سوگند نه، پرسیدم آیا لواط می کند؟ فرمود: بخدا سوگند، نه، میگوید: پرسیدم: آیا دزدی می کند؟ فرمود: نه، پرسیدم: آیا شراب میخورد؟ فرمود: نه، پرسیدم: آیا هیچیک از این گناهان کبیره را می کند؟ و هیچ عمل زشتی از این اعمال مرتکب میشود؟ فرمود: نه، پرسیدم: پس می فرمائید: اصلاً گناه نمیکند؟ فرمود: نه، در حالیکه مؤمن است ممکن است گناه کند، چیزی که هست مؤمنی است مسلمان، و گناهکار،

پرسیدم : معنای مسلمان چیست ؟ فرمود: مسلمان بطور دائم گناه نمیکند، و بر
آن اصرار نمی ورزد، (تا آخر حدیث)

روایات دیگری در خصوص مسئله شفاعت روز جزا

و در خصال ، بسندهائی از حضرت رضا، از پدران بزرگوارش (علیه السلام)، از رسولخدا ﷺ ، روایت کرده که فرمود: چون روز قیامت شود، خدای عز و جل برای بنده مؤمنش تجلی می کند، و او را بگناهانی که کرده یکی یکی واقف میسازد، و آنگاه او را می آمرزد، و این بدان جهت می کند، که تا هیچ ملک مقرب ، و هیچ پیغمبری مرسل ، از فضاحت و رسوائی بنده او خبردار نشود، پرده پوشی می کند، تا کسی از وضع او آگاه نگردد، آنگاه بگناهان او فرمان میدهد تا حسنه شوند.

و از صحیح مسلم نقل شده : که با سندی بریده ، از ابی ذر، از رسولخدا ﷺ روایت آورده ، که فرمود: (روز قیامت مردی را می آورند، و فرمان می رسد: که گناهان صغیره اش را باو عرضه کنید، و سپس از او دور شوید، باو میگویند: تو چنین و چنان کرده ای ، او هم اعتراف می کند، و هیچیک را انکار نمی کند، ولی همه دل واپسش از این است که بعد از گناهان صغیره کبائرش را برخش بکشند، آنوقت از شرم و خجالت چه کند؟ ولی ناگهان فرمان می رسد: بجای هر گناه یک حسنه برایش بنویسید، مرد، می پرسد: آخر من گناهان دیگری داشتم ، و در اینجا نمی بینم ؟ ابی ذر گفت : رسولخدا ﷺ وقتی باینجا رسید، آنچنان خندید که دندانهای کنارش نمودار شد.

و در امالی از امام صادق علیه السلام روایت آمده : که فرمود: چون روز قیامت شود، خدای تبارک و تعالی رحمت خود بگستراند، آنچنان که شیطان هم بطمع رحمت او بیفتد.

مؤلف : این سه روایت اخیر، از مطلقات اخبارند، که قید و شرطی در آنها نشده ، و منافات با روایات دیگری ندارد، که قید و شرط در آنها شده است .

و اخبار داله بر وقوع شفاعت ، از رسول خدا ﷺ در روز قیامت ، هم از طرق ائمه اهل بیت و هم از طرق عامه ، بسیار و بحد تواتر رسیده است ، که صرفنظر از مفاد یک یک آنها، همگی بر یک معنا دلالت دارند، و آن این است که در روز قیامت افرادی گنه کار از اهل ایمان شفاعت میشوند، حال یا اینکه از دخول در آتش نجات می یابند، و یا اینکه بعد از داخل شدن بیرون میشوند، و آنچه از این اخبار بطور یقین حاصل میشود، این است که گنه کاران از اهل ایمان در آتش خالد و جاودانه نمی مانند، و بطوریکه بخاطر دارید از قرآن کریم هم بیش از این استفاده نمیشد.

بحث فلسفی در بیان سعادت و شقاوت و رابطهاعمال با آنها و ترتب

مجازات بر اعمال

جزئیات و تفصیل مسئله معاد، چیزی نیست که دست براهین عقلی بدان برسد، و بتواند آنچه از جزئیات معاد، که در کتاب و سنت وارد شده، اثبات نماید، و علتش هم بنا بگفته بوعلی سینا این است که: آن مقدماتی که باید براهین عقلی بچیند، و بعد از چیندن آنها یک یک آن جزئیات را نتیجه بگیرد، در دسترس عقل آدمی نیست، ولیکن با در نظر گرفتن این معنا، که آدمی بعد از جدا شدن جانش از تن، تجردی عقلی و مثالی به خود می گیرد و براهین عقلی دسترسی باین انسان مجرد و مثالی دارد، لذا کمالاتی هم که این انسان در آینده در دو طریق سعادت و شقاوت بخود می گیرد، در دسترس براهین عقلی هست. آری انسان از همان ابتدای امر، هر فعلی که انجام دهد، از آن فعل هیئتی و حالی از سعادت و شقاوت در نفسش پدید می آید، که البته میدانید مراد بسعادت، آن وضع و آن چیز است که برای انسان از آن جهت که انسان است خیر است، و مراد بشقاوت هر چیزی است که برای او، از این جهت که انسان است مضر است.

آنگاه اگر همین فعل تکرار بشود، رفته رفته آن حالتی که گفتیم: از هر فعلی در نفس پدید می آید، شدت یافته، و نقش می بندد، و بصورت یک ملکه (و یا بگو طبیعت ثانوی)، در می آید، و سپس این ملکه در اثر رسوخ بیشتر، صورتی سعیده، و یا شقیه در نفس ایجاد می کند، و مبدء هیئت ها و صورتهای نفسانی میشود، حال اگر آن ملکه سعیده باشد، آثارش وجودی، و مطابق، و ملایم با صورت جدید، و با نفسی میشود که در حقیقت بمنزله ماده ایست که قابل و

مستعد و پذیرای آنست ، و اگر شقیه باشد، آثارش اموری عدمی میشود، که با تحلیل عقلی به فقدان و شر برگشت می کند.

پس نفسیکه سعید است ، از آثاریکه از او بروز می کند لذت می برد، چون گفتیم : نفس او نفس یک انسان است ، و آثار هم آثار انسانیت او است ، و او می بیند که هر لحظه انسانیتش فعلیتی جدید بخود می گیرد.

و برعکس نفس شقی ، آثارش همه عدمی است ، که با تحلیل عقلی سر از فقدان و شر در می آورد، پس همانطور که گفتیم : نفس سعید بآن آثار انسانی که از خود بروز میدهد، بدان جهت که نفس انسانی است بالفعل لذت می برد، نفس شقی هم هر چند که آثارش ملایم خودش است ، چون آثار آثار او است ، ولیکن بدان جهت که انسان است از آن آثار متالم میشود.

این مطلب مربوط به نفوس کامله است ، در دو طرف سعادت و شقاوت ، یعنی انسانیکه هم ذاتش صالح و سعید است ، و هم عملش صالح است ، و انسانیکه هم ذاتش شقی است ، و هم عملش فاسد و طالح است ، و اما بالنسبه بنفوس ناقص ، که در سعادت و شقاوتش ناقص است ، باید گفت : اینگونه نفوس دو جورند، یکی نفسی است که ذاتا سعید است .

ولی فعلا شقی است و دوم آن نفسی که ذاتا شقی است ولی از نظر فعل سعید است .

اما قسم اول ، نفسی است که ذاتش دارای صورتی سعید است ، یعنی عقائد حقه را که از ثبوتات است دارد، چیزیکه هست هیئت هائی شقی و پست ، و در اثر گناهان و زشتیهائیکه مرتکب شده بتدریج از روزیکه در شکم مادر باین بدن متعلق شده ، و در دار اختیار قرار گرفته ، در او پیدا شده ، و چون این صورتهای با ذات او سازگاری ندارد، ماندنش در نفس قسری و غیر طبیعی است ، و

برهان عقلی این معنا را ثابت کرده: که قسر و غیر طبیعی دوام نمی آورد، پس چنین نفسی، یا در دنیا، یا در برزخ، و یا در قیامت، (تا بینی، رسوخ و ریشه دواندن صور شقیه تا چه اندازه باشد)، طهارت ذاتی خود را باز می یابد.

و همچنین نفسی شقی، که ذاتا شقی است، ولی بطور عاریتی هیئتهای خوبی در اثر اعمال صالحه بخود گرفته، از آنجا که این هیئت ها و این صورتهای با ذات نفس سازگاری ندارد، و برای او غیر طبیعی است، و گفتیم غیر طبیعی دوام ندارد، یا دیر، و یا بزودی، یا در همین دنیا، و یا در برزخ، و یا در قیامت، این صورتهای صالحه را از دست میدهد.

باقی میماند آن نفسیکه در زندگی دنیا هیچ فعلیتی نه از سعادت و نه از شقاوت بخود نگرفته، و همچنان ناقص و ضعیف از دار دنیا رفته، اینگونه نفوس مصداق (مرجون لا مر الله) اند، تا خدا با آنها چه معامله کند.

این آن چیز است که براهین عقلی در باب مجازات ثواب و عقاب در برابر اعمال، بر آن قائم است، و آنرا اثر و نتیجه اعمال میداند، چون بالاخره روابط وضعی و اعتباری، باید بروابطی وجودی و حقیقی منتهی شود.

باز مطلب دیگری که در دسترس برهانهای عقلی است، این است که برهان عقلی مراتب کمال وجودی را مختلف میداند، بعضی را ناقص، بعضی را کامل، بعضی را شدید، بعضی را ضعیف، که در اصطلاح علمی این شدت و ضعف را تشکیک میگویند، مانند نور که قابل تشکیک است، یعنی از یک شمع گرفته، بیالا می رود، نفوس بشری هم در قرب بخدا، که مبدء هر کمال و منتهای آنست، و دوری از او مختلف است، بعضی از نفوس در سیر تکاملی خود بسوی آن مبدئی که از آنجا آمده اند، بسیار پیش می روند، و بعضی دیگر کمتر و کمتر، این وضع علل فاعلی است، که بعضی فوق بعضی دیگرند، و هر علت فاعلی

واسطه گرفتن فیض از مافوق خود، و دادنش بمادون خویش است، که در اصطلاح فلسفی از آن (ما به) تعبیر می کنند، پس بعضی از نفوس که همان نفوس کامله از قبیل نفوس انبیاء (علیهم السلام)، و مخصوصا آنکه همه درجات کمال را پیموده، و بهمه فعلیاتی که ممکن بوده رسیده، واسطه میشود بین مبدء فیض، و علت های مادون، تا آنان نیز هیئت های شقیه و زشتی که بر خلاف ذاتشان در نفوس ضعیفشان پیدا شده، زایل سازند، و این همان شفاعت است البته شفاعتی که مخصوص گنه کاران است.

یک بحث اجتماعی درباره حکومت و قانون و بررسی شفاعت از نظر

اجتماعی

آنچه اصول اجتماعی دست می‌دهد، اینست که مجتمع بشری بهیچ وجه قادر بر حفظ حیات، و ادامه وجود خود نیست، مگر با قوانینی که از نظر خود اجتماع معتبر شمرده شود، تا آن قوانین، ناظر بر احوال اجتماع باشد، و در اعمال یک یک افراد حکومت کند، و البته باید قانونی باشد که از فطرت اجتماع، و غریزه افراد جامعه، سرچشمه گرفته باشد، و بر طبق شرائط موجود در اجتماع وضع شده باشد، تا تمامی طبقات هر یک بر حسب آنچه با موقعیت اجتماعیش سازگار است، راه خود را بسوی کمال حیات طی کند، و در نتیجه جامعه بسرعت رو بکمال قدم بردارد، و در این راه طبقات مختلف، با تبادل اعمال، و آثار گوناگون خود، و با برقرار کردن عدالت اجتماعی، کمک کار یکدیگر در سیر و پیشرفت شوند.

از سوی دیگر، این معنا مسلم است، که وقتی این تعاون، و عدالت اجتماعی برقرار میشود، که قوانین آن بر طبق دو نوع مصالح و منافع مادی و معنوی هر دو وضع شود، و در وضع قوانین، رعایت منافع معنوی هم بشود، (زیرا سعادت مادی و معنوی بشر، مانند دو بال مرغ است، که در پروازش بهر دو محتاج است، اگر کمالات معنوی از قبیل فضائل اخلاقی در بشر نباشد، و در نتیجه عمل افراد صالح نگردد، مرغی میماند که با یک بال پرواز کند) چون همه میدانیم که این فضائل اخلاقی است، که راستی، و درستی، و وفای بعهده، و خیر خواهی، و صدها عمل صالح دیگر درست می‌کند.

و از آنجائیکه قوانین ، و احکامیکه برای نظام اجتماع وضع میشود، احکامی است اعتباری ، و غیر حقیقی ، و به تنهایی اثر خود را نمی بخشد (چون طبع سرکش و آزادی طلب بشر، همواره میخواهد از قید قانون بگریزد)، لذا برای اینکه تاءثیر این قوانین تکمیل شود، باحکام دیگری جزائی نیازمند میشود، تا از حریم آن قوانین حمایت ، و محافظت کند، و نگذارد یکدسته بوالهوس از آن تعدی نموده ، دسته ای دیگر در آن سهل انگاری و بی اعتنائی کنند.

و به همین جهت می بینیم هر قدر حکومت (حال ، هر حکومتی که باشد) بر اجراء مقررات جزائی قویتر باشد، اجتماع در سیر خود کمتر متوقف میشود، و افراد کمتر از مسیر خود من حرف و گمراه گشته ، و کمتر از مقصد باز میمانند. و بر خلاف ، هر چه حکومت ضعیف تر باشد، هرج و مرج در داخل اجتماع بیشتر شده ، و جامعه از مسیر خود منحرف و منحرف تر میشود، پس بهمین جهت یکی از تعلیماتی که لازم است در اجتماع تثبیت شود، تلقین و تذکر احکام جزائی است ، تا اینکه همه بدانند: در صورت تخلف از قانون بچه مجازات ها گرفتار می شوند، و نیز ایجاد ایمان به قوانین در افراد است ، و نیز یکی دیگر این است که با ندانم کاریها، و قانون شکنی ها، و رشوه گیریها، امید تخلص از حکم جزاء را در دلها راه ندهند، و شدیداً از این امید جلوگیری کنند.

باز به همین جهت بود که دنیا علیه کیش مسیحیت قیام کرد، و آنرا غیر قابل قبول دانست ، برای اینکه در این کیش به مردم میگویند: که حضرت مسیح خود را بر بالای دار فدا، و عوض گناهان مردم قرار داد، و این را به مردم تلقین کردند، که اگر بیائید ، و با نمایندگان او صحبت کنید، و از او خواهش کنید، تا شما را از عذاب روز قیامت برهاند، آن نماینده این وساطت را برایتان خواهد

کرد، و معلوم است که چنین دینی اساس بشریت را منهدم می کند، و تمدن بشر را با سیر قهقری به توحش مبدل میسازد.

همچنانکه میگویند: آمار نشان داده که دروغگویان و ستمکاران در میان متدینین بیشتر از دیگرانند، و این نیست مگر بخاطر اینکه، این عده همواره دم از حقانیت دین خود می زنند، و گفتگو از شفاعت مسیح در روز قیامت می کنند، و لذا دیگر هیچ باکی از هیچ عملی ندارند، بخلاف دیگران، که از خارج چیزی و تعلیماتی در افکارشان وارد نگشته، به همان سادگی فطرت، و غریزه خدادادی خود باقی مانده اند و احکام فطرت خود را با تعلیماتی که احکام فطری دیگر آنرا باطل کرده، باطل نمی کنند و بطور قطع حکم می کنند باینکه تخلف از هر قانونی که مقتضای انسانیت، و مدینه فاضله بشریت است، قبیح و ناپسند است.

و ای بسا که جمعی از اهل بحث، مسئله شفاعت اسلام را هم، از ترس اینکه با همین قانون شکنی های زشت تطبیق نشود، تاءویل نموده، و برایش معنائی کرده اند، که هیچ ربطی به شفاعت ندارد، و حال آنکه مسئله شفاعت، هم صریح قرآن است، و هم روایات وارده درباره آن متواتر است.

و به جان خودم، نه اسلام شفاعت بآن معنائی که آقایان کرده اند که گفتیم هیچ ربطی بشفاعت ندارد اثبات کرده، و نه آن شفاعتی را که با قانون شکنی یعنی یک مسئله مسخره و زشت منطبق میشود، قبول دارد.

اینجاست که یک دانشمند که میخواهد در معارف دینی اسلامی بحث کند، و آنچه اسلام تشریع کرده، با هیکل اجتماع صالح، و مدینه فاضله تطبیق نماید، باید تمامی اصول و قوانین منطبقه بر اجتماع را بر روی هم حساب کند و نیز بداند که چگونه باید آنها را با اجتماع تطبیق کرد، و در خصوص مسئله شفاعت

بدست آورد: که اولاً شفاعت در اسلام بچه معنا است ؟ و ثانياً این شفاعتی که وعده اش را داده اند، در چه مکان و زمانی صورت می گیرد؟ و ثالثاً چه موقعیتی در میان سایر معارف اسلامی دارد؟

که اگر این طریقه را رعایت کند، می فهمد که اولاً آن شفاعتی که قرآن اثباتش کرده ، این است که مؤ منین یعنی دارندگان دینی مرضی ، در روز قیامت جاویدان در آتش دوزخ نمی مانند ، البته همانطور که گفتیم ، به شرطی که پروردگار خود را با داشتن ایمان مرضی ، و دین حق دیدار نموده باشد، پس این وعده ای که قرآن داده مشروط است ، نه مطلق ، (پس هیچکس نیست که یقین داشته باشد که گناهانش با شفاعت آمرزیده میشود، و نمی تواند چنین یقینی پیدا کند).

علاوه بر این ، قرآن کریم ناطق باین معنا است : که هر کسی نمیتواند این دو شرط را در خود حفظ کند، چون باقی نگهداشتن ایمان بسیار سخت است ، و بقای آن از جهت گناهان ، و مخصوصاً گناهان کبیره ، و باز مخصوصاً تکرار و ادامه گناهان ، در خطری عظیم است ، آری ایمان آدمی دائماً در لبه پرتگاه قرار دارد، چون منافیات آن دائماً آنرا تهدید به نابودی می کند.

و چون چنین است ، پس یک فرد مسلمان دائماً ترس این را دارد، که مبادا گرانمایه ترین سرمایه نجات خود را از دست بدهد، و این امید هم دارد، که بتواند با توبه و جبران مافات آن را حفظ کند، پس چنین کسی دائماً در میان خوف و رجاء قرار دارد، و خدای خود را، هم از ترس می پرستد، و هم بامید، و در نتیجه در زندگیش هم در حالت اعتدال ، میان نومیدی ، که منشاء خمودیها است ، و میان اطمینان بشفاعت ، که کوتاهیها و کسالتها است ، زندگی می کند،

نه بکلی نومید است ، و نه بکلی مطمئن ، نه گرفتار آثار سوء آن نومیدی است ، و نه گرفتار آثار سوء این اطمینان .

و ثانیاً می فهمد، که اسلام قوانینی اجتماعی قرار داده ، که هم جنبه مادیات بشر را تاءمین می کند، و هم جنبه معنویات او را، بطوریکه این قوانین ، تمامی حرکات و سکنات فرد و اجتماع را فرا گرفته ، و برای هر یک از مواد آن قوانین ، کیفر و پاداشی مناسب با آن مقرر کرده ، اگر آن گناه مربوط به حقوق خلق است ، دیاتی ، و اگر مربوط بحقوق دینی و الهی است ، حدودی و (تغزیرهایی) معلوم کرده ، تا آنجا که یک فرد را بکلی از مزایای اجتماعی محروم نموده ، سزاوار ملامت و مذمت و تقبیح دانسته است .

و باز برای حفظ این احکام ، حکومتی تاءسیس کرده ، و اولی الامری معین نموده ، و از آنهم گذشته ، تمامی افراد را بر یکدگر مسلط نموده ، و حق حاکمیت داده ، تا یک فرد (هر چند از طبقه پائین اجتماع باشد)، بتواند فرد دیگری را (هر چند که از طبقات بالای اجتماع باشد)، امر بمعروف و نهی از منکر کند.

و سپس این تسلط را با دمیدن روح دعوت دینی ، زنده نگه داشته است ، چون دعوت دینی که وظیفه علمای امت است ، متضمن انذار و تبشیرهایی به عقاب و ثواب در آخرت است ، و باین ترتیب اساس تربیت جامعه را بر پایه تلقین معارف مبداء و معاد بنا نهاده .

این است آنچه که هدف همت اسلام از تعلیمات دینی است ، خاتم پیامبران آنرا آورد، و هم در عهد خود آنجناب ، و هم بعد از آنجناب تجربه شد، و خود آن حضرت آنرا در مدت نبوتش پیاده کرد، و حتی یک نقطه ضعف در آن دیده نشد، بعد از آن جناب هم تا مدتی بآن احکام عمل شد، چیزیکه هست بعد از

آن مدت بازیچه دست زمامداران غاصب بنی امیه ، و پیروان ایشان قرار گرفت ، و با استبداد خود، و بازی گری با احکام دین ، و ابطال حدود الهی ، و سیاسات دینی ، دین مبین اسلام را از رونق انداختند، تا کار بجائی رسید که همه میدانیم ، تمامی آزادی ها که اسلام آورده بود از بین رفت ، و یک تمدن غربی جای گزین تمدن واقعی اسلامی شد، و از دین اسلام در بین مسلمانان چیزی باقی نماند، مگر بقدر آن رطوبتی که پس از خالی کردن کاسه آب در آن میماند.

و همین ضعف واضح که در سیاست دین پیدا شد، و این ارتجاع و عقب گردی که مسلمانان کردند، باعث شد از نظر فضائل و فواضل تنزل نموده ، به انحطاط اخلاقی و عملی گرفتار شوند، و یکسره در منجلاب لهو و لعب و شهوات و کارهای زشت فرو روند، و در نتیجه تمام قرق های اسلام شکسته شد، و گناهای در بینشان پدید آمد، که حتی بی دینان هم از آن شرم دارند.

این بود علت انحطاط، نه بعضی از معارف دینی ، که بغیر از سعادت انسان در زندگی دنیا و آخرتش اثری ندارد، خداوند همه مسلمانان را به عمل باحکام ، و معارف این دین حنیف یاری دهد.

و آن آماری هم که نام بردند، (بفرضی که درست باشد)، از جمعیت متدینی گرفته اند، که سرپرست نداشته اند، و در تحت سیطره حکومتی که معارف و احکام دین را موبمو در آنان اجراء کند نبوده اند،

پس در حقیقت آماری که گرفته شده ، از یک جمعیت بی دین گرفته اند، بی دینی که نام دین بر سر دارند، بخلاف آن جمعیت بی دینی که تعلیم و تربیت اجتماعی غیر دینی را با ضامن اجراء داشته اند، یعنی سرپرستی داشته اند، که قوانین اجتماعی را موبمو در آنان اجراء کرده ، و صلاح اجتماعی آنانرا حفظ نموده ، پس این آمارگیری هیچ دلالتی بر مقصود آنان ندارد.

آيات 49 - 61 بقره

و اذ نجينكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب يذبحون ابناءكم و
يستحيون نسائكم و فى ذلكم بلاء من ربكم عظيم - 49
و اذ فرقنا بكم البحر فانجينكم و اغرقنا آل فرعون و انتم تنظرون - 50
و اذ وعدنا موسى اربعين ليلة ثم اتخذتم العجل من بعده و انتم ظالمون - 51
ثم عفونا عنكم من بعد ذلك لعلكم تشكرون - 2
و اذ آتينا موسى الكتب و الفرقان لعلكم تهتدون - 53
و اذ قال موسى لقومه يقوم اءنكم ظلمتم اءنفسكم باءخاذكم العجل فتوبوا
الى بارئكم فاقتلوا اءنفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم فتاب عليكم انه
هو التواب الرحيم - 54
و اذ قلتم يا موسى لن نومن لك حتى نرى الله جهرة فاءخذتكم الصاعقة و
انتم تنظرون - 55
ثم بعثنكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون - 56
و ظللنا عليكم الغمام و اءزلنا عليكم المن و السلوى كلوا من طيب ما
رزقنكم و ما ظلمونا و لكن كانوا اءنفسهم يظلمون - 57
و اذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغدا و ادخلوا الباب سجدا
و قولوا حطة نغفر لكم خطيكم و سنزيد المحسنين - 58.
فبدل الذين ظلموا قولا غير الذى قيل لهم فاءزلنا على الذين ظلموا رجزا من
السماء بما كانوا يفسقون - 59
و اذ استسقى موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر فاءنفجرت منه اثنتا
عشرة عينا قد علم كل اءناس مشربهم كلوا و اشربوا من رزق الله و لا تعثوا فى
الارض مفسدين - 60
و اذ قلتم يا موسى لن نصبر على طعام وءاد لنا ربك يخرج لنا مما تنبت
الارض من بقلها و قثائها و فومها و عدسها و بصلها قال اءستبدلون الذى هو اءنى
بالذى هو خير اهبطوا مصرا فان لكم ما سئلتهم و ضربت عليهم الذلة و المسكنة و

باء و بغضب من الله ذلك بانهم كانوا يكفرون بآيات الله و يقتلون النبين بغير الحق ذلك بما عصوا و كانوا بعتدون -61.

ترجمه آیات

و چون از فرعونیان نجاتتان دادیم که بدترین شکنجه ها را بشما میدادند و آن این بود که پسرانتان را سر می بریدند و زنانتان را زنده نگه میداشتند و در این کارها بلائی بزرگ از پروردگار شما بود (49) و چون دریا را برای شما بشکافتیم و نجاتتان دادیم و فرعونیان را در جلو چشم شما غرق کردیم (50) و چون با موسی چهل شب وعده کردیم ، و پس از او گوساله پرستیدید و ستمکار بودید (51) آنگاه از شما درگذشتیم شاید سپاس بدارید (52) و آن کتاب و فرمان بموسی دادیم شاید هدایت یابید (53) و موسی بقوم خود گفت : ای قوم شما با گوساله پرستی بخود ستم کردید، پس بسوی خالق خود باز آئید و یکدگر را بکشید که این نزد خالقان برای شما بهتر است پس خدا بر شما ببخشید که او بخشنده و رحیم است (54) و چون گفتید: ای موسی ترا باور نکنیم تا خدا را آشکار ببینیم در نتیجه صاعقه شما را بگرفت در حالیکه خود تماشا می کردید (55) آنگاه شما را از پس مرگتان زنده کردیم شاید سپاس بدارید (56) و ابر را سایبان شما کردیم و ترنجبین و مرغ بریان برای شما فرستادیم و گفتیم از چیزهای پاکیزه که روزیتان کرده ایم بخورید، و این نیاکان شما بما ستم نکردند بلکه بخودشان ستم می کردند (57) و چون گفتیم باین شهر در آئید و از هر جای آن خواستید بفروانی بخورید و از این در سجده کنان درون روید و بگوئید: گناهان ما را فرو ریز تا گناهان شما را بیامرزیم و نیکوکاران را فزونی دهیم (58) و کسانی که ستم کردند سخنی جز آنچه دستور داشتند نگفتند و بر آنها که ستم کردند بخاطر کارهای ناروا که همی کردند از آسمان عذابی نازل کردیم (59) و چون موسی برای قوم خویش آب همی

خواست گفتیم عصای خود باین سنگ بزن تا دوازده چشمه از آن بشکافد که
هر گروهی آبخور خویش بدانست روزی خدا را بخورید و بنوشید و در زمین به
تباهکاری سر مکشید (60)

و چون گفتید ای موسی ما بیک خوراک نمی توانیم بسازیم پروردگار
خویش را بخوان تا از آنچه زمین همی رویاند از سبزی و خیار و سیر و عدس
و پیازش برای ما بیرون آورد، گفت چگونه پست تر را با بهتر عوض می کنید
بشهر فرود آئید تا این چیزها که خواستید بیابید و ذلت و مسکنت بر آنان مقرر
شد و بغضب خدا مبتلا شدند زیرا آیه های خدا را انکار همی کردند و پیامبران
را بناروا همی کشتند زیرا نافرمان شده بودند و تعدی همی کردند.

توضیح و بیان آیات مربوط به بنی اسرائیل

بیان

(وِیَسْتَحِیُونَ نِسَاءَکُمْ) الخ ، یعنی زنان شما را نمی کشتند، و برای خدمتگذاری و کلفتی خود زنده نگه میداشتند، و آنانرا مانند پسران شما نمی کشتند، پس کلمه (استحیاء) بمعنای طلب حیاة است ، ممکن هم هست معنای آن این باشد که با زنان شما کارهایی می کردند، که حیاء و شرم از ایشان برود، و معنای (یسومونکم) ... (تکلیف می کنند شما را یا میرنجانند شما را بعد از سخت) می باشد.

(وَاذْفَرِّقْنَا بَیْکُمْ) الخ ، کلمه فرق بمعنای تفرقه است ، که در مقابل جمع بکار می رود، همچنانکه کلمه (فصل) در مقابل وصل است ، و (فرق در دریا) بمعنای ایجاد شکافی در آنست ، و حرف (با) در کلمه (بکم) بای سببیت ، و یا ملابسه است ، که اگر سببیت باشد، معنایش این میشود: که ما دریا را بخاطر نجات شما باز کردیم ، و اگر ملابسه باشد، معنا این میشود: که ما دریا را برای مباشرت شما در دخول دریا، شکافتیم ، و باز کردیم .

(وَاذْوَاعِدْنَا مُوسَىٰ اَرْبَعِیْنَ لَیْلَةً) ، خدایتعالی داستان میقات چهل روزه موسی را در سوره اعراف نقل کرده ، آنجا که می فرماید: (وَاَعِدْنَا مُوسَىٰ ثَلَاثِیْنَ لَیْلَةً ، وَاَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ فِتْمِ مِیْقَاتِ رِبِّهِ اَرْبَعِیْنَ لَیْلَةً) ، (ما با موسی سی شب قرار گذاشتیم ، و سپس آنرا چهل شب تمام کردیم) ، پس اگر در آیه مورد بحث از همان اول می فرماید چهل شب قرار گذاشتیم ، یا از باب تغلیب است ، و یا آنکه ده روزه آخری بیک قراردادی دیگر قرار شده ، پس چهل شب مجموع دو قرارداد است ، همچنانکه روایات نیز این را میگویند.

(فتوبوا الی بارئکم) الخ ، کلمه (باری ء) از اسماء حسناى خداست ، همچنانکه در آیه : (هو الله ، الخالق الباری ء ، المصور ، له الاسماء الحسنی ، او ، الله) ، (و خالق ، و باری ء ، و مصور ، است و او دارای اسماء حسنی است) ، آنرا یکی از اسماء نامبرده شمرده است ، و این اسم در قرآن کریم در سه جا آمده ، که دو تای آنها در همین آیه است .

و اگر از میان همه اسماء حسنی که به معنایش با این مورد مناسبند نام (باری ء) در این آیه اختصاص بذکر یافته ، شاید علتش این بوده باشد ، که این کلمه قریب المعنای با کلمه خالق و موجد است ، که از ماده (ب - ر - ء) اشتقاق یافته ، وقتی میگوئی : (برء یبرء برأئاً) معنایش این است که فلانی فلان چیز را جدا کرد ، و خدایتعالی از این رو باری ء است ، که خلقت یا خلق را از عدم جدا می کند ، و یا انسان را از زمین جدا می کند ، پس کانه فرموده : (این توبه شما که یکدیگر کشی باشد ، هر چند سخت ترین اوامر خدا است ، اما خدائیکه شما را باین نابود کردن امر کرده ، همان کسی است که شما را هستی داده ، از عدم در آورده ، آروز خیر شما را در هستی دادن بشما دید ، و لذا ایجادتان کرد ، امروز خیرتان را در این می بیند ، که یکدیگر را بکشید ، و چگونه خیرخواه شما نیست ؟ با اینکه شما را آفرید ؟ پس انتخاب کلمه (باری ء) ، و اضافه کردن آن بضمیر (کم - شما) ، در جمله (بارئکم) ، برای اشعار بخصوصیت است ، تا محبت خود را در دلهاشان برانگیزد .

(ذلکم خیر لکم عند بارئکم) ، ظاهر آیه شریفه و ما قبل آن این است که این خطابها و انواع تعدیها و گناہانی که از بنی اسرائیل در این آیات شمرده ، همه آنها بهمه بنی اسرائیل نسبت داده شده ، با اینکه میدانیم آن گناہان از بعضی از ایشان سر زده ، و این برای آنست که بنی اسرائیل جامعه ای بودند ، که قومیت

در آنها شدید بود، چون یک تن بودند، در نتیجه اگر عملی از بعضی سر می زد، همه بدان راضی میشدند، و عمل بعضی را به همه نسبت میدادند، و گرنه همه بنی اسرائیل گوساله پرستیدند، و همه آنان پیغمبران خدا را نکشتند، و همچنین سایر گناهان را همگی مرتکب نشدند، و بنابراین پس جمله: **(واقتلوا انفسکم)**، هم قطعا خطاب به همه نیست، بلکه منظور آنهاست که گوساله پرستیدند، همچنانکه آیه: **(انکم ظلمتم انفسکم باخاذکم العجل)**، (شما با گوساله پرستی خود بخویشتن ستم کردید)، نیز بر این معنا دلالت دارد، و جمله **(ذلکم خیر لکم عند بارئکم)**، الخ تتمه ای از حکایت کلام موسی علیه السلام است، و این خود روشن است.

و جمله **(فتاب علیکم)** الخ، دلالت دارد بر اینکه بعد از آن کشتار، توبه شان قبول شده، و در روایات هم آمده: که توبه ایشان قبل از کشته شدن همه مجرمین نازل شد.

از اینجا می فهمیم، که امر به یکدیگر کشی، امری امتحانی بوده، نظیر امر بکشتن ابراهیم اسماعیل، فرزند خود را، که قبل از کشته شدن اسماعیل خطاب آمد: **(یا ابراهیم قد صدقت الرویا)**، (ای ابراهیم تو دستوری را که در خواب گرفته بودی، انجام دادی).

در داستان موسی علیه السلام هم آن جناب فرمان داده بود که: (بسوی آفریدگارتان توبه ببرید، و یکدیگر را بکشید که این در نزد باریء شما، برایتان بهتر است)، خدای سبحان هم همین فرمان او را امضاء کرد، و کشتن بعض را کشتن کل بحساب آورده، توبه را بر آنان نازل کرد، **(فتاب علیکم)** الخ.

(رجزا من السماء) رجز به معنای عذاب است.

(ولا تعثوا) الخ، کلمه عیث، و عثی، هر دو بمعنای شدیدترین فساد است.

(وَقَتَائِهَا وَفُومَهَا) الخ ، قناء خیار، و فوم سیر، و یا گندم است .
(و بَأْتُوا بِغَضَبٍ) یعنی برگشتند.

(ذَلِكَ بَأْتُهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ) الخ ، این جمله تعلیل مطالب قبل است .
(ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا) الخ ، این نیز تعلیل آن تعلیل است ، در نتیجه نافرمانی و مداومت آنان در تجاوز، علت کفرشان به آیات خدا و پیغمبرکشی شد، همچنانکه در جای دیگر عاقبت نافرمانی را کفر دانسته ، و فرموده : (ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ اسَاوَا السَّوْأَى ، اَنْ كَذَبُوا بآيَاتِ اللَّهِ ، وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِئُونَ) ، (پس عاقبت آنها که بدی می کردند، این شد که به آیات خدا تکذیب نموده آنها را استهزاء کنند)، و در تعلیل دوم که تعلیل بمعصیت است ، وجهی است که در بحث بعدی خواهد آمد انشاءالله تعالی .

بحث روایتی

در تفسیر عیاشی ، در ذیل آیه (وواعدنا موسی اربعین لیلۃ) ، از امام ابی جعفر علیه السلام روایت آورده که فرمود: (در علم و تقدیر خدا گذشته بود، که موسی سی روز در میقات باشد، ولیکن از خدا بدائی حاصل شد، و ده روز بر آن اضافه کرد، و در نتیجه میقات اولی و دومی چهل روز تمام شد.

مؤلف : این روایت بیان قبلی ما را که گفتیم : چهل روز مجموع دو میقات است ، تاءیید می کند.

و در در منثور است ، که علی علیه السلام در ذیل آیه : (واذ قال موسی لقومه یا قوم انکم ظلمتم انفسکم) الخ ، فرمود: بنی اسرائیل از موسی علیه السلام پرسیدند: توبه ما چیست ؟ فرمود: بجان هم بیفتید، و یکدگر را بکشید، پس بنی اسرائیل کاردها برداشته ، برادر برادر خود را، و پدر فرزند خود را بکشت ، و باکی نکرد از اینکه چه کسی در جلو کاردش می آید، تا هفتاد هزار نفر کشته شد، پس خدایتعالی به موسی وحی کرد: بایشان دستور ده : دست از کشتار بردارند، که خدا هم کشته ها را آمرزید، و هم از زنده ها درگذشت .

و در تفسیر قمی از معصوم نقل شده که فرمود: وقتی موسی از میانه قوم بسوی میقات بیرون شد، و پس از انجام میقات به میانه قوم برگشت ، و دید که گوساله پرست شده اند، بایشان گفت : ای قوم شما بخود ظلم کردید، که گوساله پرستیدید، اینک باید که توبه به درگاه آفریدگار خود برید، پس به کشتار یکدگر پردازید، که این بهترین راه توبه شما نزد پروردگار شما است ، پرسیدند: چطور خود را بکشیم ؟ فرمود: صبح همگی با کارد یا آهن در بیت المقدس حاضر

شوید، همینکه من به منبر بنی اسرائیل بالا رفتم ، روی خود را ببوشانید، که کسی کسی را نشناسد، آنگاه بجان هم بیفتید، و یکدگر را بکشید.

فردای آنروز هفتاد هزار نفر از آنها که گوساله پرستیدند، در بیت المقدس جمع شدند، همینکه نماز موسی و ایشان تمام شد، موسی به منبر رفت ، و مردم به جان هم افتادند، تا آنکه جبرئیل نازل شد، و گفت : بایشان فرمان بده : دست از کشتن بردارند، که خدا توبه شان را پذیرفت ، چون دست برداشتند، دیدند ده هزار نفرشان کشته شده ، و آیه : **(ذلکم خیر لکم عند بارئکم، فتاب علیکم، انه هو التواب الرحیم)**، راجع باین داستان نازل شده .

مؤلف : این روایت بطوریکه ملاحظه می فرمائید دلالت دارد بر اینکه جمله : **(ذلکم خیر لکم، عند بارئکم)**، هم سخن موسی بوده ، و هم وحی خدا، معلوم میشود اول موسی آن فرمان را داده ، و بعد خدا هم آنرا امضاء کرده است ، و در حقیقت کشف کرده است ، از اینکه این فرمان فرمانی تمام بوده ، نه ناقص ، چون از ظاهر امر برمی آید که ناقص بوده باشد، زیرا می فهماند موسی کشته شدن همه را خیر آنان دانسته ، در حالیکه همه کشته نشدند، لذا خدای سبحان آن مقدار قتلی را که واقع شده ، همان خیری معرفی کرده که **عَلَيْهِ** گفته بود، و این مطلب در سابق هم گذشت .

و نیز در تفسیر قمی در ذیل جمله : **(وظللنا علیکم الغمام، و انزلنا علیکم)** الخ ، فرموده : وقتی موسی بنی اسرائیل را از دریا عبور داد، در بیابانی وارد شدند، به موسی گفتند: ای موسی ! تو ما را در این بیابان خواهی کشت ، برای اینکه ما را از آبادی به بیابانی آورده ای ، که نه سایه ایست ، نه درختی ، و نه آبی ، و روزها ابری از کرانه افق برمیخاست ، و بر بالای سر آنان می ایستاد، و سایه می انداخت ، تا گرمای آفتاب ناراحتشان نکند، و در شب ،

منّ بر آنها نازل میشد، و روی گیاهان و بوته ها و سنگها می نشست ، و ایشان میخوردند، و آخر شب مرغ بریان بر آنها نازل میشد، و داخل سفره هاشان می افتاد.

و چون میخوردند و سیر می شدند، و دنبالش آب مینوشیدند، آن مرغها دوباره پرواز می کردند، و می رفتند.

و سنگی با موسی بود، که همه روزه آن را در وسط لشکر می گذاشت ، و آنگاه با عصای خود بآن می زد، دوازده چشمه از آن میجوشید، و هر چشمه بطرف تیره ای از بنی اسرائیل که دوازده تیره بودند، روان میشد.

و در کافی در ذیل جمله (و ما ظلمونا، ولكن كانوا انفسهم يظلمون)، از حضرت ابی الحسن ماضی موسی بن جعفر علیه السلام روایت کرده ، که فرمود: خدا عزیزتر و منیع تر از آنست که کسی باو ظلم کند، و یا نسبت ظلم بخود دهد، ولكن خودش را با ما قاطی کرده ، و ظلم ما را ظلم خود حساب کرده ، و ولایت ما را ولایت خود دانسته ، و در این باره قرآنی (آیه ای از قرآن) بر پیغمبرش نازل کرده ، که (و ما ظلمونا، ولكن كانوا انفسهم يظلمون)، راوی میگوید: عرضه داشتم : این فرمایش شما معنای ظاهر قرآن (تنزیل) است ، یا معنای باطن آن (تاءویل) است ؟ فرمود: (تنزیل) است .

مؤلف : قریب باین معنا از امام باقر علیه السلام نیز روایت شده ، و کلمه (یظلم) در جمله : (اعز و امنع من ان یظلم)، صیغه مجهول است ، و میخواهد جمله (و ما ظلمونا) را تفسیر کند، و جمله (و یا نسبت ظلم بخود دهد) صیغه معلوم است .

و اینکه فرمود: (ولکن خودش را با ما قاطی کرده)، معنایش این است که اگر فرموده: (بما)، و نفرموده: (بمن ظلم نکردند)، از این باب است که ما انبیاء و اوصیاء و امامان را از خودش دانسته.

و اینکه فرموده: (بله، این تنزیل است) وجهش این است که نفی در اینگونه موارد در جائی صحیح است که اثباتش هم صحیح باشد، و یا حداقل کسی صحت اثبات آنرا توهم بکند، هیچوقت نمیگوئیم (دیوار نمی بیند و ظلم نمی کند)، مگر آنکه نکته ای ایجاب کرده باشد، و خدای سبحان اجل از آنست که در کلام مجیدش توهم مظلومیت را برای خود اثبات کند، و یا وقوع چنین چیزی را جائز و ممکن بداند، پس اگر فرموده: (بما ظلم نکردند)، نکته این نفی همان قاطی کردنی است که امام فرمود، چون رسم است بزرگان همواره خدمتکاران و اعوان خود را با خود قاطی کرده، و در سخن گفتن کلمه (ما) را بکار می برند.

و در تفسیر عیاشی در ذیل جمله (ذلک بانهم یکفرون بآیات الله)، از امام صادق علیه السلام روایت کرده، که آنجناب قرائت کردند: (ذلک بانهم کانوا یکفرون بآیات الله، و یقتلون النبیین بغیر الحق، ذلک بما عصوا و کانوا یعتدون)، و سپس فرمودند: بخدا سوگند انبیاء را با دست خود نزدند، و با شمشیرهای خود نکشتند، ولکن سخنان ایشانرا شنیدند، و در نزد نااهلان، آنرا فاش کردند، در نتیجه دشمن ایشانرا گرفت، و کشت، پس مردم کاری کردند که انبیاء هم کشته شدند، و هم تجاوز شدند، و هم گرفتار مصائب گشتند.

مؤلف: در کافی نظیر این روایت آمده، و شاید امام علیه السلام این معنا را از جمله: (ذلک بما عصوا و کانوا یعتدون)، استفاده کرده، چون معنا ندارد قتل و مخصوصا قتل انبیاء و کفر بآیات خدا را به معصیت تعلیل کنند، بلکه امر به

عکس است ، چون شدت و اهمیت از اینطرف است ، ولکن عصیان بمعنای
نپوشیدن اسرار، و حفظ نکردن آن ، میتواند علت کشتن انبیاء واقع شود، و این
را با آن تعلیل کنند.

آیه 62 بقره

ان الذين آمنوا والذين هادوا و النصارى و الصابئين من آمن بالله و اليوم
الآخر و عمل صالحا فلهم اءجرهم عند ربهم و لا خوف عليهم و لا هم يحزنون -
62.

ترجمه آیه

بدرستی کسانی که مؤمنند و کسانی که یهودی و نصرانی و صابئی هستند هر
کدام بخدا و دنیای دیگر معتقد باشند و کارهای شایسته کنند پاداش آنها پیش
پروردگارشان است نه بیمی دارند و نه غمگین شوند (62).

ایمان ظاهری و ایمان واقعی

بیان

در این آیه مسئله ایمان تکرار شده ، و منظور از ایمان دومی بطوریکه از سیاق استفاده میشود، حقیقت ایمان است ، و این تکرار می فهماند: که مراد از **(الذین آمنوا)**، در ابتدای کسانی هستند که ایمان ظاهری دارند، و باین نام و باین سمت شناخته شده اند،

بنابراین معنای آیه این میشود: (این نامها و نامگذاریها که دارید، از قبیل مؤمنین ، یهودیان ، مسیحیان ، صابئیان ، اینها نزد خدا هیچ ارزشی ندارد، نه شما را مستحق پاداشی می کند، و نه از عذاب او ایمن میسازد).

همچنانکه یهود و نصاری بنا به حکایت قرآن می گفته اند: **(لن یدخل الجنة، الا من کان هودا او نصاری)**، (داخل بهشت نمیشود، مگر کسی که (بخیال ما یهودیان) یهودی باشد، و یا کسیکه (بزعم ما مسیحیان)، نصاری باشد)، بلکه تنها ملاک کار، و سبب احترام ، و سعادت ، حقیقت ایمان بخدا و روز جزاء است ، و نیز عمل صالح است .

و به همین جهت در آیه شریفه نفرمود: **(من آمن منهم)**، (هر کس از ایشان ایمان بیاورد)، یعنی ضمیری بموصول (الذین) برنگرداند، با اینکه در صله برگرداندن ضمیر به موصول لازم بود، تا آن فائده موهومی را که این طوائف برای نامگذاریهای خود خیال می کردند، تقریر نکرده باشد، چون اگر ضمیر برمی گرداند، نظم کلام ، این تقریر و امضاء را می رسانید.

و این مطلب در آیات قرآن کریم مکرر آمده ، که سعادت و کرامت هر کسی دائر مدار و وابسته به عبودیت است ، نه بنام گذاری ، پس هیچ یک از این

نامها سودی برای صاحبش ندارد، و هیچ وصفی از اوصاف کمال، برای صاحبش باقی نمی ماند، و او را سود نمی بخشد، مگر با لزوم عبودیت .

و حتی این نامگذاریها، انبیاء را هم سود نمیدهد، تا چه رسد به پائین تر از آنان همچنانکه می بینیم : خدایتعالی در عین اینکه انبیاء خود را با بهترین اوصاف می ستاید مع ذلک درباره آنان می فرماید: **(ولو اشرکوا، لحبط عنهم ما كانوا يعملون)**، (انبیاء هم اگر شرک بورزند، اعمالی که کرده اند بی اجر میشود). و در خصوص اصحاب پیامبر اسلام، و کسانی که به وی ایمان آوردند، با آنکه در جای دیگر از عظمت شائن و علو قدرشان سخن گفته، می فرماید: **(وعد الله الذين آمنوا، و عملوا الصالحات منهم : مغفرة و اجرا عظيما)**، (خدا به بعضی از کسانی که ایمان آورده، و عمل صالح کرده اند، وعده مغفرت و اجر عظیم داده است)، که کلمه (منهم)، وعده نامبرده را مختص به بعضی از ایشان کرده، نه همه آنان .

و نیز درباره دیگران که آیات خدا بسویشان آمده، فرموده: **(ولوشئنا لرفعناه بها، ولكن اخلد الى الارض، و اتبع هويه)**، (و اگر میخواستیم او را با آیات خود بلند می کردیم، ولی او به زمین گرائید، و از هوای خود پیروی کرد)، و از این قبیل آیات دیگری که تصریح دارد: بر اینکه کرامت و سعادت مربوط به حقیقت است، نه به ظاهر.

بحث روایتی

در در المثنور است که : از سلمان فارسی روایت شده ، که گفت : از رسول خدا ﷺ از اهل دینی که من از آنان بودم (یعنی مسیحیان) پرسیدم ، رسول خدا ﷺ شمه ای از نماز و عبادت آنان بگفت ، و این آیه نازل شد: (ان الذين آمنوا والذين هادوا) الخ .

مؤلف : در روایات دیگری به چند طریق نیز آمده : که آیه شریفه درباره مردم مسلمان (ایرانیان) نازل شد.

و در معانی الاخبار، از ابن فضال روایت کرده که گفت : از حضرت رضا علیه السلام پرسیدم : چرا نصاری را نصاری نامیدند؟ فرمود: چون ایشان از اهل قریه ای بودند، بنام ناصره ، که یکی از قراء شام است ، که مریم و عیسی بعد از مراجعت از مصر، در آن قریه منزل کردند.

مؤلف : در این روایت بحثی است که انشاءالله تعالی در تفسیر سوره آل عمران ، در ضمن داستانهای عیسی علیه السلام متعرض آن میشویم .
و در روایت آمده که یهود بدان جهت یهود نامیده شده اند، که از فرزندان یهودا، پسر یعقوبند.

و در تفسیر قمی آمده : که امام فرمود: صابئی ها قومی جداگانه اند، نه مجوسند، و نه یهود، و نه نصاری ، و نه مسلمان ، آنها ستارگان و کواکب را می پرستند.

مؤلف : این همان وثنیت است ، چیزیکه هست پرستش و ثن و بت ، منحصر در ایشان نیست ، و غیر از صابئین کسانی دیگر نیز بت پرست هستند،

تنها چیزیکه صابئین بدان اختصاص دارند، این است که علاوه بر پرستش بت ،
آنها کواکب را نیز می پرستند.

بحث تاریخی (درباره صائین)

ابوریحان بیرونی در کتاب آثار باقیه خود، چنین می نویسد: اولین کسی که در تاریخ از ایشان، یعنی مدعیان نبوت، نامشان آمده، یوزاسف است، که بعد از یکسال از سلطنت طهمورث، در سرزمین هند ظهور کرد،

و دستور فارسی نویسی را بیاورد، و مردم را بکیش صائیان دعوت کرد، و خلقی بسیار پیرویش کردند، سلاطین پیشدادی، و بعضی از کیانیها، که در بلخ توطن کرده بودند دو نیر، یعنی آفتاب و ماه را، و کلیات عناصر را، تعظیم و تقدیس می کردند، این بود تا آنکه وقت ظهور زردشت رسید، یعنی سی سال بعد از تاج گذاری بهشتاسب، در آن ایام بقیه آن صائبی مذهب ها در حران بودند، و اصلا بنام شهرستان نامیده میشدند، یعنی بایشان می گفتند حرانیها.

البته بعضی هم گفته اند: حرانی منسوب به هادان پسر ترخ، برادر ابراهیم علیه السلام است، زیرا او در بین رؤ سای حرانیها متعصب تر بدین خود بود.

ولی ابن سنکلاهی نصرانی، در کتابی که در رد صائبی ها نوشته، و آنرا از دروغها و اباطیل پر کرده، حکایت می کند، که حرانیها می گفتند: ابراهیم از میان حرانیان بیرون رفت، برای اینکه در غلاف عورتش برص افتاده بود، و در مذهب حرانیها هر کس مبتلا به برص میشد نجس و پلید می بود، و به همین جهت بود که ابراهیم ختنه کرد، و غلاف خود را برید، و آنگاه به بتخانه رفت، و از بتی صدائی شنید: که میگفت: ای ابراهیم برای خاطر تنها یک عیب از میان ما بیرون رفتی، و وقتی برگشتی با دو تا عیب آمدی، از میان ما بیرون شو، و دیگر حق نداری بسوی ما برگردی، ابراهیم از گفتار آن بت در خشم شد، و او را ریز ریز کرد، و از میان حرانیان بیرون شد، ولی چیزی نگذشت، که از کرده

خود پشیمان شد، و خواست تا پسر خود را بعنوان پیشکشی برای ستاره مشتری قربانی کند، چون صابئی ها را عادت همین بود، که فرزندان خود را برای معبود خود قربان می کردند، و چون ستاره مشتری بدانست ، که ابراهیم از در صدق توبه کرده ، بجای پسرش قوچی فرستاد، تا آنرا قربانی کند.

عبدالمسیح بن اسحاق کندی ، در جوابی که از کتاب عبدالله بن اسماعیل هاشمی نوشته ، حکایت می کند: که حرانیان معروفند به قربانی دادن از جنس بشر، ولیکن امروز نمیتوانند این عمل را علنا انجام دهند، ولی ما از این طائفه جز این سراغ نداریم ، که مردمی یکتاپرستند، و خدایتعالی را از هر کار زشتی منزه میدارند، و او را همواره با سلب وصف می کنند، نه با ایجاب .

باین معنا که نمیگویند خدا عالم ، و قادر، وحی ، و چه و چه است ، بلکه میگویند: خدا محدود نیست ، دیده نمیشود، ظلم نمیکند، و اگر اسماء حسنائی برای خدا قائلند، بعنوان مجاز قائلند، نه حقیقت ، چون در نظر آنان ، صفتی حقیقی وجود ندارد.

و نیز تدبیر بعضی نواحی عالم را به فلک و اجرام فلکی نسبت می دهند، و درباره فلک قائل بحیاء ، و نطق ، و شنوائی ، و بینائی ، هستند، و از جمله عقائد آنان این است که انوار را بطور کلی احترام می کنند، و از جمله آثار باستانی صابئین ، گنبد بالای محرابی است که در مقصوره جامع دمشق قرار دارد،

این قبه نمازخانه صابئین بوده ، یونانیها و رومیها هم بدین ایشان بوده اند، و بعدها این قبه و جامع بدست یهودیان افتاد، و آنجا را کنیسه خود کردند، و بعد مسیحیان بر یهودیان غالب شده ، آنجا را کلیسای خود قراردادند، تا آنکه اسلام آمد، و مردم دمشق مسلمان شدند، و آن بنا را مسجد خود کردند.

صابئی ها، هیکل ها، و بت‌های بنام‌های آفتاب ، داشتند، که بنا بگفته ابو معشر بلخی در کتابش که درباره معابد روی زمین نوشته ، هر یک از آن بت‌ها شکل خاصی داشته اند، مانند هیکل بعلبک ، که بت آفتاب بوده ، و هیکل قرآن که بت ماه بوده ، و ساختمانش بشکل طیلسان (نوعی از لباس) کرده اند، و در نزدیکیش دهی است بنام سلمسین ، که نام قدیمش صنم مسین (بت قمر) بوده ، و نیز دهی دیگر است ، بنام ترع عوز، یعنی دروازه زهره که میگویند: کعبه و بت‌های آنجا نیز از آن صابئها بوده ، و بت پرستان آن ناحیه ، از صابئین بوده اند، ولات ، که یکی از بت‌های کعبه است ، بنام زحل است ، و عزى که بتی دیگر بوده ، بمعنای زهره است ، و صابئین انبیاء بسیاری داشته اند که بیشترشان فلاسفه یونان بوده اند، مانند هرمس مصری ، و اغثاذیمون و والیس ، و فیثاغورث ، و باباسوار، جد مادری افلاطون ، و امثال ایشان .

بعضی دیگر از طوائف صابئی ها، کسانی بوده اند که ماهی را حرام میدانسته اند از ترس اینکه مبادا کف باشد و نیز جوجه را، چون همیشه حالت بت دارد و نیز سیر را حرام میدانستند، برای اینکه صداع می آورد، و خون را میسوزاند، و یا منی را میسوزاند با اینکه قوام عالم بوجود منی است ، باقلاء را هم حرام میدانستند، برای اینکه بذهن غلظت داده ، فاسدش می کند، دیگر اینکه اولین باریکه باقلاء روئیده شد، در جمجمه یک انسان مرده روئیده شد.

و صابئین سه تا نماز واجب دارند، اول - هشت رکعت در هنگام طلوع آفتاب .

و دوم - پنج رکعت در هنگام عبور آفتاب از وسط آسمان ، که همان هنگام ظهر است ، و در هر رکعت از نمازهاشان سه سجده هست ، البته این نماز واجب

است ، و گرنه در ساعت دوم از روز هم نمازی مستحبی دارند، و همچنین در ساعت نه از روز.

سوم - نمازیست که در سه ساعت از شب گذشته میخوانند، و صابئی ها نماز را با طهارت و وضوء بجا می آورند، و از جنابت غسل می کنند، ولی ختنه را واجب نمیدانند، چون معتقدند: چنین دستوری نرسیده ، و بیشتر احکامشان در مسئله ازدواج ، و حدود، مانند احکام مسلمین است ، و در مسئله مس میت ، و امثال آن ، احکامی نظیر احکام تورات دارند.

صابئی ها قربانیانی برای ستارگان ، و بتها، و هیكلهای آنها دارند، و ذبیحه آنانرا باید کاهنان ، و فاتنان ایشان سر ببرند، که از این عمل تفالی دارند و میگویند: کاهن باین وسیله میتواند جواب سئوالهای خود را بگیرد،

و علم بدستور العملهایی که ممکن است مقرب خدا باشد دست یابد، بعضی گفته اند: ادیسی که تورات او را اخنوخ نامیده ، همان هرمس است ، و بعضی گفته اند: او همان یوزاسف است .

و باز بعضی گفته اند: حرانیها در حقیقت صابئی نیستند، بلکه آن طائفه اند که در کتب بنام حنفاء و وثنی ها نامیده شده اند برای اینکه صابئی ها همان طائفه ای هستند که در میان اسباط و با آنان در ایام کورش در بابل قیام کردند، و در آن ایام ، و ایام ارطحشت به بیت المقدس رفتند، و متمایل بکیش مجوس ، و احکام دینی آنان شدند، و بدین بختنصر درآمدند، و مذهبی مرکب از مجوسیت ، و یهودی گری ، برای خود درست کردند، نظیر سامری های شام ، و در این عصر بیشتر آنان در واسط، و سواد عراق ، در ناحیه جعفر، و جامده ، و دو نهر صله ، زندگی می کنند، و خود را از دودمان انوش بن شیث ، و مخالف حرانی ها میدانند، و مذهب حرانیها را عیب گوئی می کنند، و با آنها موافقت

ندارند، مگر در مختصری از مسائل ، حتی این حنفاء در هنگام نماز متوجه به قطب شمالی میشوند، و حال آنکه حرانیها، رو به قطب جنوب نماز میخوانند.

و بعضی از اهل کتاب پنداشته اند: که متوشلخ پسر غیر فرشته ای داشته ، بنام صابی ، و صابئین را بدین مناسبت صابئی نامیدند، و مردم قبل از آنکه ادیان و شرایع در بشر پیدا شود، و نیز قبل از خروج یوزاسف ، در طرف شرقی زمین ، در محلی بنام شمنان زندگی می کردند، و همه بت پرست بوده اند، و هم اکنون بقایائی از آنها در هند، و چین ، و تغرغز، باقی مانده اند، که اهل خراسان آنرا شمنان میگویند، و آثار باستانی آنها از بهارات ، و اصنام ، و فرخاراتشان ، در مرز خراسان و هند باقی مانده .

اینها معتقدند: باینکه دهر قدیم است ، و هر کس بمیرد روحش بکالبد شخصی دیگر منتقل میشود، و نیز معتقدند که فلک با همه موجوداتی که در جوف آنست ، در حال افتادن در فضائی لایتناهی است ، و چون در حال افتادن و سقوط است ، حرکت دورانی بخود میگیرد، چون هر چیزی که گرد باشد، وقتی از بالا سقوط کند حرکت دورانی بخود می گیرد، و نیز بعضی پنداشته اند که بعضی از ایشان قائل به حدوث عالم است ، پنداشته اند: که یک میلیون سال از پیدایش عالم می گذرد، این بود عین عبارات ابوریحان ، آن مقدار که مورد حاجت ما بود.

مؤلف : اینکه به بعضی از مفسرین نسبت داده که صابئیه را به مذهبی مرکب از مجوسیت ، و یهودیت ، و مقداری از حرانیت ، تفسیر کرده اند، بنظر با آیه مورد بحث سازگارتر است ، برای اینکه در آیه شریفه سیاق سیاق شمردن ملتها، و اقوام دین دار است .

آيات 63 - 74 بقره

واذ اخذنا ميثاقكم و رفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة و اذكروا ما فيه لعلكم تتقون -63

ثم توليتم من بعد ذلك فلولا فضل الله عليكم و رحمته لكنتم من الخاسرين - 64

و لقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين -65
فجعلناها نكالا لما بين يديها و ما خلفها و موعظة للمتقين -66
و اذ قال موسى لقومه ان الله ياءمركم ان تذبجوا بقرة قالوا اتخذنا هزوا قال
اءعوذ بالله اءن اءكون من الجاهلين -67

قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي قال انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر
عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون -68
قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها قال انه يقول انها بقرة صفراء فاقع لونها تسر
الناظرين -69

قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ان البقر تشبه علينا و انا ان شاء الله لمهتدون
70-

قال انه يقول انها بقرة لا ذلول تثير الارض ولا تسقى الحرث مسلمة لا شية
فيها قالوا الان جئت بالحق فذبجوها و ما كادوا يفعلون -71

و اذ قتلتم نفسا فادارءتم فيها و الله مخرج ما كنتم تكتمون -72.
فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى و يريكم آياته لعلكم تعقلون -
73

ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة او اشد قسوة و ان من الحجارة
لما يتفجر منه الانهار و ان منها لما يشفق فيخرج منه الماء و ان منها لما يهبط من
خشية الله و ما الله بغافل عما تعملون - 74.

و چون از شما پیمان گرفتیم در حالیکه کوه را بالای سرتان برده بودیم که آن کتابیکه بشما داده ایم محکم بگیریید و مندرجات آنرا بخاطر آرید شاید پرهیزکاری کنید (63) بعد از آن پیمان باز هم پشت کردید و اگر کرم و رحمت خدا شامل شما نبود از زیانکاران شده بودید (64) آنها را که از شما در روز شنبه تعدی کردند بدانستید که ما بایشان گفتیم: بوزینگان مطرود شوید (65) و این عذاب را مایه عبرت حاضران و آیندگان و پند پرهیزکاران کردیم (66) و چون موسی بقوم خویش گفت: خدا بشما فرمان میدهد که گاوی را سر ببرید گفتند مگر ما را ریشخند می کنی؟ گفت از نادان بودن بخدا پناه می برم (67) گفتند: برای ما پروردگار خویش بخوان تا بما روشن کند گاو چگونه گاوی است گفت: خدا گوید گاویست نه سالخورده و نه خردسال بلکه میانه این دو حال پس آنچه را فرمان یافته اید کار بندید (68) گفتند: برای ما پروردگار خویش را بخوان تا برای ما روشن کند که رنگش چگونه است گفت خدا می گوید که آن گاوی است زرد پر رنگ که بینندگان را شادمان می سازد (69) گفتند برای ما پروردگار خویش را بخوان تا به ما روشن کند چگونه گاوی باشد که گاوآن چنین بما مشتبه شده اند و اگر خدا بخواهد هدایت شویم (70) گفت: خدا گوید که آن گاویست نه رام که زمین شخم زند و کشت آب دهد بلکه از کار برکنار است و نشاندار نیست گفتند حالا حق مطلب را گفتی پس گاو را سر بریدند در حالیکه هنوز میخواستند نکنند (71) و چون کسی را کشته بودید و درباره او کشمکش می کردید و خدا آنچه را نهان میداشتید آشکار کرد (72) گفتیم پاره ای از گاو را بکشته بزنید خدا مردگان را چنین زنده می کند و نشانه های قدرت خویش بشما می نمایاند شاید تعقل کنید (73) از پس این جریان دلهایتان سخت شد که چون سنگ یا سخت تر بود که بعضی سنگها جویها از آن

بشکافد و بعضی آنها دو پاره شود و آب از آن بیرون آید و بعضی از آنها از
ترس خدا فرود افتد و خدا از آنچه می کنید غافل نیست (74)

برداشتن کوه بمنظور اکراه مردم نبوده

بیان

و رفعنا فوقکم الطور) الخ ، طور نام کوهی است ، همچنانکه در آیه : (واذ نتقنا الجبل فوقهم ، کانه ظلّه) ، بجای نام آن ، کلمه جبل - کوه - را آورده ، و کلمه (نتق) بمعنای از ریشه کشیدن و بیرون کردن است .

از سیاق آیه ، که اول پیمان گرفتن را ، و امر به قدردانی از دین را ، ذکر نموده و در آخر آیه یادآوری آنچه در کتابست خاطر نشان کرده ، و مسئله ریشه کن کردن کوه طور را در وسط این دو مسئله جای داده ، بدون اینکه علت اینکار را بیان کند ، بر می آید: که مسئله کندن کوه ، برای ترساندن مردم به عظمت قدرت خدا است ، نه برای اینکه ایشانرا مجبور بر عمل به کتابیکه داده شده اند بسازد ، و گرنه اگر منظور اجبار بود ، دیگر وجهی برای میثاق گرفتن نبود. پس اینکه بعضی گفته اند: (بلند کردن کوه ، و آنرا بر سر مردم نگه داشتن ، اگر بظاهرش باقی بگذاریم ، آیتی معجزه بوده ، که مردم را مجبور و مکره بر عمل می کرده ، و این با آیه : (لا اکراه فی الدین) ، و آیه : (اءفانت تکره الناس حتی یکنونوا مؤمنین) ، (آیا تو میتوانی مردم را مجبور کنی ، که ایمان بیاورند؟) نمیسازد ، حرف صحیحی نیست ، برای اینکه همانطور که گفتیم ، آیه شریفه بیش از این دلالت ندارد ، که قضیه کندن کوه ، و بالای سر مردم نگه داشتن آن ، صرفا جنبه ترساندن داشته ، و اگر صرف نگه داشتن کوه بالای سر بنی اسرائیل ، ایشانرا مجبور بایمان و عمل می کرد ، بایستی بگوئیم : بیشتر معجزات ﷺ ، نیز باعث اکراه و اجبار شده .

گوینده سابق که دیدید گفت : آیه مورد بحث با آیه (256 - بقره) و آیه (99 - یونس) نمیسازد، در مقام جمع بین دو آیه گفته است : بنی اسرائیل در دامنه کوه قرار داشتند، و در آنحال زلزله ای میشود، بطوریکه قله کوه بر سر مردم سایه می افکند، و مردم می ترسند، نکند همین الان کوه بر سرشان فرو ریزد، و قرآن کریم از این جریان اینطور تعبیر کرد: که کوه را کنسیم ، و بر بالای سر شما نگه داشتیم .

در پاسخ این سخن میگوئیم : این حرف اساسش انکار معجزات ، و خوارق عادات است ، که ما درباره آن قبلا صحبت کردیم ، و آنرا اثبات نمودیم ، و اگر بنا شود امثال این تاءویل ها را در معارف دین راه دهیم ، دیگر ظهوری برای هیچیک از آیات قرآنی باقی نمی ماند، و نیز دیگر برای بلاغت کلام ، فصاحت آن ، اصلی که مورد اعتماد باشد، و قوام فصاحت و بلاغت بدان باشد، نخواهد داشت .

نمی شود به خدا نسبت امید داد

(لعلکم تتقون) الخ ، کلمه (لعل) امید را می رساند، و آنچه در امیدواری لازم است ، این است که گفتنش در کلام صحیح باشد، حال چه اینکه این امید قائم بنفس خود متکلم باشد، (مانند مواردیکه ما انسانها اظهار امید می کنیم)، و یا آنکه قائم بنفس گوینده نیست ، (چون گوینده خداست ، که امید در او معنا ندارد) ولی قائم به شخص مخاطب ، و یا به مقام مخاطب باشد، مثل آنجائی که مقام امید است ،

هر چند که نه گوینده امیدی داشته باشد، و نه شنونده ، و چون بطور کلی امید ناشی از جهل باینده است ، و امید خالی از جهل نیست ، و خدایتعالی هم منزله از جهل است ، لاجرم هر جا در کلام خدایتعالی واژه امید بکار رفته ، باید گفت : یا به ملاحظه مخاطب است ، یا بمقام مخاطب و گفتگو، و گر نه امید در حق خدایتعالی محال است ، و نمیشود نسبت امید بساحت مقدسش داد، چون خدا عالم بعواقب امور است ، همچنانکه راغب هم در مفردات خود باین معنا تنبیه کرده است .

(کونوا قردة خاسئين)، یعنی میمونهای خوار و بیمقدار باشید.

(فجعلناها نكالا) الخ ، یعنی ما این عقوبت مسخ را مایه عبرت کردیم ، تا همه از آن عبرت بگیرند، و کلمه (نکال) عبارتست از عمل توهین آمیز، نسبت بیک نفر، تا دیگران از سرنوشت او عبرت بگیرند.

نکاتی که باعث بیان داستان گاو بنی اسرائیل با اسلوب مخصوص شده

(و اذ قال موسی لقومه : ان الله یاءمرکم : ان تذبحوا بقرة) ، الخ ، این آیه راجع به داستان گاو بنی اسرائیل است ، و بخاطر همین قصه بود ، که نام سوره مورد بحث ، سوره بقره شد ، و طرز بیان قرآن از این داستان عجیب است ، برای اینکه قسمت های مختلف داستان از یکدیگر جدا شده ، در آغاز داستان ، خطاب را متوجه رسول خدا ﷺ می کند ، و می فرماید : (و اذ قال موسی لقومه) ، (بیاد آر موسی را ، که بقومش گفت) الخ ، و آنگاه در ذیل داستان ، خطابرا متوجه بنی اسرائیل می کند ، و می فرماید : (و اذ قتلتم نفسا ، فاداراتم فیها) (و چون کسی را کشتید و درباره قاتلش اختلاف کردید) .

از سوی دیگر ، یک قسمت از داستانرا از وسط بیرون کشیده ، و در ابتداء نقل کرده ، و آنگاه بار دیگر ، صدر و ذیل داستان را آورده ، (چون صدر قصه جنایتی است که در بنی اسرائیل واقع شد ، و ذیلش داستان گاو ذبح شده بود ، و وسط داستان که دستور ذبح گاو است ، در اول داستان آمده) .

باز از سوی دیگر ، قبل از این آیات خطاب همه متوجه بنی اسرائیل بود ، بعد در جمله : (و اذ قال موسی لقومه) ، ناگهان خطاب مبدل بغیب شد ، یعنی بنی اسرائیل غایب فرض شد ، و در وسط باز بنی اسرائیل مخاطب قرار می گیرند ، و به ایشان می فرماید : (و اذ قتلتم نفسا فاداراتم فیها) ، حال بینیم چه نکته ای این اسلوب را باعث شده .

اما التفات در آیه : (و اذ قال موسی لقومه) ، که روی سخن را از بنی اسرائیل بر رسول گرامی اسلام برگردانده ، و در قسمتی از داستان آنجناب را مخاطب قرار داده ، چند نکته دارد .

اول اینکه بمنزله مقدمه ایست که خطاب بعدی را که بزودی متوجه بنی اسرائیل می کند، و می فرماید: (واذ قتلتم نفسا فاداراتم فيها، والله مخرج ما كنتم تكتمون، فقلنا اضربوه ببعضها، كذلك يحيي الله الموتى، ويريكم آياته، لعلكم تعقلون)، توضیح می دهد، (و یهودیان عصر قرآن را متوجه بآن داستان میسازد).

بی ادبی بنی اسرائیل و آزار حضرت موسی علیه السلام توسط آنان که از آیاتقرآنی استفاده می شود

نکته دوم اینکه آیه : (و اذ قتلتم نفسا)، که گفتیم : خطاب به بنی اسرائیل است ، در سلک آیات قبل از داستان واقع است ، که آنها نیز خطاب به بنی اسرائیل بودند، در نتیجه آیه مورد بحث و چهار آیه بعد از آن ، جمله های معترضه ای هستند، که هم خطاب بعدی را بیان می کنند، و هم بر بی ادبی بنی اسرائیل دلالت می کند، که پیغمبر خود را اذیت کردند، و به او نسبت دادند: که ما را مسخره می کنی ، و با آن توضیح خواهی های بیجای خود که پرسیدند: گاوی که میگوئی چطور گاوی باشد؟ اوامر الهی و بیانات انبیاء را نسبت ابهام دادند، و طوری سخن گفتند، که از سرپای سخنان توهین و استخفاف بمقام والای ربوبیت استشمام میشود، چند نوبت به موسی گفتند: به پروردگارت بگو، کانه پروردگار موسی را پروردگار خود نمیدانستند، (ادع لنا ربك یبین لنا ما هی)، (از پروردگارت برای ما بپرس : که آن گاو چگونه گاوی باشد؟) و باین اکتفاء نکرده ، بار دیگر همین بی ادبی را تکرار نموده گفتند: (ادع لنا ربك یبین لنا : ما لونها؟) (از پروردگارت بخواه ، تا رنگ آن گاو را برای مان روشن سازد)، باز باین اکتفاء نکرده ، بار سوم گفتند: (ادع لنا ربك یبین لنا ما هی ؟ ان البقر تشابه علینا)، (از پروردگارت بخواه ، این گاو را برای ما مشخص کند، که گاو بر ما مشتبه شده).

بطوریکه ملاحظه می کنید، این بی ادبان ، حتی یکبار هم نگفتند: (از پروردگارمان بخواه)، و از این گذشته ، مکرر گفتند: (قضیه گاو برای ما مشتبه شده)، و با این بی ادبی خود، نسبت گيجی و تشابه به بیان خدا دادند.

علاوه بر همه آن بی ادبها، و مهم تر از همه آنها، اینکه گفتند: (ان البقر تشابه علینا)، (جنس گاو برایمان مشتبه شده)، و نگفتند: (ان البقرة تشابهت علینا)، آن گاو مخصوص که باید بوسیله زدن دم آن به کشته بنی اسرائیل او را زنده کنی، برای ما مشتبه شده)، کانه خواسته اند بگویند: همه گاوها که خاصیت مرده زنده کردن ندارند، و این خاصیت مال یک گاو مشخص است، که این مقدار بیان تو آن گاو را مشخص نکرد.

و خلاصه تاءثیر نامبرده را از گاو دانسته اند، نه از خدا، با اینکه تاءثیر همه از خدای سبحان است، نه از گاو معین، و خدایتعالی هم نفرموده بود: که گاو معینی را بکشید، بلکه بطور مطلق فرموده بود: یک گاو بکشید، و بنی اسرائیل میتوانند، از این اطلاق کلام خدا استفاده نموده، یک گاو بکشند.

از این هم که بگذریم، در ابتدای گفتگو، موسی عليه السلام را نسبت جهالت و بیهوده کاری و مسخرگی دادند، و گفتند: (اتخذنا هزوا)، آیا ما رامسخره گرفته ای؟ و آنگاه بعد از این همه بیان که برایشان کرد، تازه گفتند: (الان جئت بالحق) (حالا حق را گفتی)، کانه تاکنون هر چه گفتی باطل بوده، و معلوم است که بطلان پیام یک پیامبر، مساوی است با بطلان بیان الهی.

و سخن کوتاه اینکه: پیش انداختن این قسمت از داستان، هم برای روشن کردن خطاب بعدی است، و هم افاده نکته ای دیگر، و آن این است که داستان گاو بنی اسرائیل، اصلا در تورات نیامده، البته منظور ما توراتهای موجود فعلی است، و به همین جهت جا نداشت که یهودیان در این قصه مورد خطاب قرار گیرند، چون یا اصلا آنرا در تورات ندیده اند، و یا آنکه دست تحریف با کتاب آسمانشان بازی کرده به هر حال هر کدام که باشد، جا نداشت ملت یهود

مخاطب بآن قرار گیرد، و لذا از خطاب به یهود اعراض نموده ، خطاب را متوجه رسول خدا ﷺ نمود.

آنگاه بعد از آنکه اصل داستان را اثبات کرد، به سیاق قبلی کلام برگشته ، خطابرا مانند سابق متوجه یهودنمود.

بله ، در تورات در این مورد حکمی آمده ، که بی دلالت بر وقوع قصه نیست ، اینک عین عبارت تورات :

داستان گاو در تورات

در فصل بیست و یکم ، از سفر تثئیه اشتراع میگوید: هر گاه در آن سرزمینی که رب معبود تو، به تو داده ، کشته ای در محله ای یافته شد، و معلوم نشد چه کسی او را کشته ، ریش سفیدان محل ، و قاضیان خود را حاضر کن ، و بفرست تا در شهرها و قرای پیرامون آن کشته و آن شهر که به کشته نزدیک تر است ، بو سیله پیر مردان محل ، گوساله ای شخم نکرده را گرفته ، به رودخانه ای که دائما آب آن جاری است ، ببرند، رودخانه ای که هیچ زراعت و کشتی در آن نشده باشد، و در آنجا گردن گوساله را بشکنند، آنگاه کاهنانی که از دودمان لاوی باشند، پیش بروند، چون رب که معبود تو است ، فرزندان لاوی را برای این خدمت برگزیده ، و ایشان بنام رب برکت یافته اند، و هر خصومت و زد و خوردی بگفته آنان اصلاح میشود، آنگاه تمام پیر مردان آن شهر که نزدیک بکشته هستند، دست خود را بالای جسد گوساله گردن شکسته ، و در رودخانه افتاده ، بشویند، و فریاد کنند، و بگویند: دستهای ما این خون را نریخته ، و دیدگان ما آنرا ندیده ، ای رب ! حزب خودت اسرائیل را که فدا دادی ، پیامرز، و خون بنا حقی را در وسط حزبت اسرائیل قرار مده ، که اگر اینکار را بکنند، خون بر ایشان آمرزیده میشود، این بود آن عبارتی که گفتیم : تا حدی دلالت بر وقوع داستان بقره در بنی اسرائیل دارد.

حال که این مطالب را که خیلی هم طول کشید توجه فرمودی ، فهمیدی که بیان این داستان در قرآن کریم ، باین نحو که دیدی ، از قبیل قطعه قطعه کردن یک داستان نیست ، بلکه اصل نقل داستان بنایش بر اجمال بوده ، که آنهم در آیه : **(و اذ قتلتم نفسا)** الخ آمده ، و قسمت دیگر داستان ، که با بیان تفصیلی ، و

بصورت یک داستان دیگر نقل شده ، بخاطر نکته ای بوده ، که آنرا ایجاب می کرده .

داستان گاو بنی اسرائیل و برخورد آنان با پیامبر عصر خود

(و اذ قال موسى لقومه) الخ ، خطاب در این آیه برسول خدا ﷺ است و کلامی است در صورت داستان ، و مقدمه ایست توضیحی ، برای خطاب بعدی ، و در آن نامی از علت کشتن گاو، و نتیجه ای که از آن منظور است ، نبرده ، بلکه سربسته فرموده : خدا دستور داده گاوی را بکشید، و اما اینکه چرا بکشید، و کشتن آن چه فائده ای دارد؟ هیچ بیان نکرد، تا حس کنجکاوی شنونده تحریک شود، و در مقام تجسس بر آید، تا وقتی علت را شنید، بهتر آنرا تحویل بگیرد، و ارتباط میان دو کلام را بهتر بفهمد.

و به همین جهت وقتی بنی اسرائیل فرمان : (ان الله يامرکم ان تذبحوا بقرة) را شنیدند، تعجب کردند، و جز اینکه کلام موسی پیغمبر خدا را حمل بر این کنند که مردم را مسخره کرده ، محمل دیگری برای گاوکشی نیافتند، چون هر چه فکر کردند، هیچ رابطه ای میان درخواست خود، یعنی داوری در مسئله آن کشته ، و کشف آن جنایت ، و میان گاوکشی نیافتند، لذا گفتند: آیا ما را مسخره می کنی ؟.

و منشاء این اعتراضشان ، نداشتن روح تسلیم ، و اطاعت ، و در عوض داشتن ملکه استکبار، و خوی نخوت و سرکشی بود، و باصطلاح میخواستند بگویند: ما هرگز زیر بار تقلید نمی رویم ، و تا چیز را نبینیم ، نمی پذیریم ، همچنانکه در مسئله ایمان بخدا باو گفتند: (لن نؤمن لك ، حتی نری الله جهرة)، ما بتو ایمان نمی آوریم ، مگر وقتی که خدا را فاش و هویدا ببینیم).

و باین انحراف مبتلا نشدند، مگر بخاطر اینکه میخواستند در همه امور استقلال داشته باشند، چه اموری که در خور استقلالشان بود، و چه آن اموری

که در خور آن نبود، لذا احکام جاری در محسوسات را در معقولات هم جاری می کردند، و از پیامبر خود میخواستند: که پروردگارشان را به حس باصره آنان محسوس کند، و یا می گفتند: **(یا موسی اجعل لنا الهاء، كما لهم آلهة، قال انکم قوم تجهلون)**، ای موسی برای ما خدائی درست کن ، همانطور که آنان خدایانی دارند، گفت : برستی شما مردمی هستید که میخواهید همیشه نادان بمانید، و خیال می کردند: پیغمبرشان هم مثل خودشان بوالهوس است ، و مانند آنان اهل بازی و مسخرگی است ، لذا گفتند: آیا ما را مسخره می کنی ؟ یعنی مثل ما سفیه و نادانی ؟ تا آنکه این پندارشان را رد کرد، و فرمود: **(اعوذ بالله ان اکون من الجاهلین)**، و در این پاسخ از خودش چیزی نگفت ، و فرمود: من جاهل نیستم ، بلکه فرمود: پناه بخدا می برم از اینکه از جاهلان باشم ، خواست تا به عصمت الهی که هیچوقت تخلف نمی پذیرد، تمسک جوید، نه بحکمت های مخلوقی ، که بسیار تخلف پذیر است ، (بشهادت اینکه می بینیم ، چه بسیار آلودگانی که علم و حکمت دارند، ولی از آلودگی جلوگیری ندارند).

بنی اسرائیل معتقد بودند: آدمی نباید سخنی را از کسی بپذیرد، مگر با دلیل ، و این اعتقاد هر چند صحیح است ، و لکن اشتباهی که ایشان کردند، این بود: که خیال کردند آدمی میتواند بعلت هر حکمی بطور تفصیل پی ببرد، و اطلاع اجمالی کافی نیست ، به همین جهت از آنجناب خواستند تا تفصیل اوصاف گاو نامبرده را بیان کند، چون عقلشان حکم می کرد که نوع گاو خاصیت مرده زنده کردن را ندارد، و اگر برای زنده کردن مقتول ، الا و لابد باید گاوی کشته شود، لابد گاو مخصوصی است ، که چنین خاصیتی دارد، پس باید با ذکر اوصاف آن ، و با بیانی کامل ، گاو نامبرده را مشخص کند.

لذا گفتند: از پروردگارت بخواه ، تا برای ما بیان کند: این گاو چگونه گاوی است ، و چون بی جهت کار را بر خود سخت گرفتند، خدا هم بر آنان سخت گرفت ، و موسی در پاسخشان فرمود: باید گاوی باشد که نه لاغر باشد، و نه پیر و نازا، و نه بکر، که تاکنون گوساله نیاورده باشد، بلکه متوسط الحال باشد.

کلمه (عوان) در زنان و چارپایان ، عبارتست از زن و یا حیوان ماده ای که در سنین متوسط از عمر باشد، یعنی سنین میانه باکره گی و پیری .

آنگاه پروردگارشان بحالشان ترحم کرد، و اندرزشان فرمود، که اینقدر در سؤال از خصوصیات گاو اصرار نکنند، و دایره گاو را بر خود تنگ نسازند، و به همین مقدار از بیان قناعت کنند، و فرمود: (فافعلوا ما تومرون)، همین را که از شما خواسته اند بیاورید.

ولی بنی اسرائیل با این اندرز هم از سؤال باز نایستادند، و دوباره گفتند: از پروردگارت بخواه ، رنگ آن گاو را برای ما بیان کند، فرمود: گاوی باشد زرد رنگ ، ولی زرد پر رنگ ، و شفاف ، که بیننده از آن خوشش آید، در اینجا دیگر وصف گاو تمام شد، و کاملاً روشن گردید، که آن گاو عبارت است ، از چه گاوی ، و دارای چه رنگی .

ولی با اینحال باز راضی نشدند، و دوباره همان حرف اولشان را تکرار کردند، آنهم با عبارتی که کمترین بوئی از شرم و حیا از آن استشمام نمیشود، و گفتند از پروردگارت بخواه ، برای ما بیان کند: که این گاو چگونه گاوی باشد؟ چون گاو برای ما مشتبه شده ، و ما انشاءالله هدایت میشویم .

موسی ﷺ برای بار سوم پاسخ داد: و در توضیح ماهیت آن گاو، و رنگش فرمود: (گاوی باشد که هنوز برای شخم و آب کشی رام نشده باشد، نه بتواند شخم کند، و نه آبیاری ، وقتی بیان گاو تمام شد، و دیگر چیزی نداشتند بپرسند،

آنوقت گفتند: (حالا درست گفتی)، عینا مثل کسیکه نمی خواهد سخن طرف خود را بپذیرد، ولی چون ادله او قوی است، ناگزیر میشود بگوید: بله درست است، که این اعترافش از روی ناچاری است، و آنگاه از لجبازی خود عذر خواهی کند، به اینکه آخر تاکنون سخت روشن نبود، و بیانت تمام نبود، حالا تمام شد، دلیل بر اینکه اعتراف به (الان جئت بالحق) ایشان، نظیر اعتراف آن شخص است این است که در آخر می فرماید: (فذبجوها، و ما کادوا يفعلون)، گاو را کشتند، اما خودشان هرگز نمیخواستند بکشند، خلاصه هنوز ایمان درونی به سخن موسی پیدا نکرده بودند، و اگر گاو را کشتند، برای این بود که دیگر بهانه ای نداشتند، و مجبور بقبول شدند.

(واذ قتلتم نفسا، فاداراتم فیها)، الخ در اینجا به اصل قصه شروع شده، و کلمه (اداراتم) در اصل تداراتم بوده، و تدارء بمعنای تدافع و مشاجره است، و از ماده (دال - را - همزه) است، که بمعنای دفع است، شخصی را کشته بودند، و آنگاه تدافع می کردند، یعنی هر طائفه خون او را از خود دور می کرد، و به دیگری نسبت میداد.

و خدا میخواست آنچه آنان کتمان کرده بودند، بر ملا سازد، لذا دستور داد: (فقلنا اضربوه ببعضها)، الخ، ضمیر اول به کلمه (نفس) برمی گردد، و اگر مذکر آورد، باعتبار این بود که کلمه (قتیل) بر آن صادق بود، و ضمیر دومی به بقره برمی گردد، که بعضی گفته اند: مراد باین قصه بیان حکم است، و می خواهد مانند تورات حکمی از احکام مربوط بکشف جنایت را بیان کند، و بفرماید به هر وسیله شده باید قاتل را بدست آورد، تا خونی هدر نرفته باشد، نظیر آیه: (و لکم فی القصاص حیوة)، قصاص مایه زندگی شما است، نه اینکه راستی

راستی موسی علیه السلام با دم آن گاو به مرده زده باشد، و به معجزه نبوت مرده را زنده کرده باشد.

و لکن خواننده عزیز توجه دارد: که اصل سیاق کلام، و مخصوصا این قسمت از کلام، که می فرماید: (پس گفتیم او را به بعضی قسمتهای گاو بزنید، که خدا اینطور مردگان را زنده می کند)، هیچ سازگاری ندارد.

تشبیه قساوت قلوب به سنگ سخت

(ثم قست قلوبكم من بعد ذلك، فهي كالحجارة، أو أشد قسوة) الخ، کلمه قسوة وقتی در خصوص قلب استعمال میشود، معنی صلابت و سختی را میدهد، و بمنزله صلابت سنگ است، و کلمه (أو) بمعنای (بل) است، و مراد باینکه بمعنای (بلکه) است، این استکه معنایش با مورد (بلکه) منطبق است.

آیه شریفه شدت قساوت قلوب آنان را، اینطور بیان کرده: که (بعضی از سنگها احیانا می شکافند، و نهرها از آنها جاری میشود)، و میانه سنگ سخت، و آب نرم مقابله انداخته، چون معمولا هر چیز سختی را به سنگ تشبیه می کنند، همچنانکه هر چیز نرم و لطیفی را بآب مثل می زنند، می فرماید: سنگ بآن صلابتش می شکافد، و انهاری از آب نرم از آن بیرون می آید، ولی از دلهای اینان حالتی سازگار با حق بیرون نمیشود، حالتی که با سخن حق، و کمال واقعی، سازگار باشد.

(و ان منها لما يهبط من خشية الله) الخ، هبوط سنگها همان سقوط و شکافتن صخره های بالای کوهها است، که بعد از پاره شدن تکه های آن در اثر زلزله، و یا آب شدن یخهای زمستانی، و جریان آب در فصل بهار، به پائین کوه سقوط می کند.

و اگر این سقوط را که مستند به عوامل طبیعی است، هبوط از ترس خدا خوانده، بدین جهت است که همه اسباب بسوی خدای مسبب الاسباب منتهی میشود، و همینکه سنگ در برابر عوامل خاص بخود متاثر گشته و تاءثیر آنها را می پذیرد، و از کوه می غلطد، همین خود پذیرفتن و تاءثیر از امر خدای سبحان نیز هست، چون در حقیقت خدا باو امر کرده که سقوط کند، و سنگها

هم بطور تکوین ، امر خدا را می فهمند، همچنانکه قرآن کریم می فرماید: (و ان من شیء الا یسبح بحمده و لکن لا تفقهون تسبیحهم)، هیچ موجودی نیست ، مگر آنکه با حمد خدا، پروردگارش را تسبیح میگوید، ولی شما تسبیح آنها را نمی فهمید و نیز فرموده : (کل له قانتون)، همه در عبادت اویند، و خشیت جز همین انفعال شعوری ، چیز دیگری نیست ، و بنابراین سنگ کوه از خشیت خدا فرو می غلطد، و آیه شریفه جاری مجرای آیه : (و یسبح الرعد بحمده، و الملائکه من خیفته)، رعد بحمد خدا و ملائکه از ترس ، او را تسبیح میگویند).

و آیه (و لله یسجد من فی السماوات و الارض ، طوعا و کرها، و ظلالم بالغدو و الاصال)، برای خدا همه آن کسانی که در آسمانها و زمینند سجد می کنند، چه با اختیار و چه بی اختیار، و حتی سایه هایشان در صبح و شب می باشد که صدای رعد آسمانرا، تسبیح و حمد خدا دانسته ، سایه آنها را سجده خدای سبحان معرفی می کند و از قبیل آیاتی دیگر، که می بینید سخن در آنها از باب تحلیل جریان یافته است .

و سخن کوتاه اینکه جمله (و ان منها لما یهبط) الخ ، بیان دومی است برای این معنا: که دلهای آنان از سنگ سخت تر است ، چون سنگها از خدا خشیت دارند، و از خشیت او از کوه بیائین می غلطند، ولی دلهای اینان از خدا نه خشیتی دارند، و نه هیبتی .

بحث روایتی (شامل روایاتی در ذیل آیات گذشته و درباره داستان گاو بنی اسرائیل)

در محاسن از امام صادق علیه السلام روایت کرده ، که در تفسیر جمله : **(خذوا ما آتینا کم بقوة)**، در پاسخ کسیکه پرسید: منظور قوت بدنی است ؟ یا قلبی ؟ فرمود: هر دو منظور است .

مؤلف : این روایت را عیاشی هم در تفسیر خود آورده .
و در تفسیر عیاشی ، از حلبی روایت کرده ، که در تفسیر جمله : **(واذکروا ما فیه)** گفته است : یعنی متذکر دستوراتی که در آنست ، و نیز متذکر عقوبت ترک آن دستورات بشوید.

مؤلف : این نکته از موقعیت و مقام جمله : **(ورفعنا فوقکم الطور خذوا)** نیز استفاده میشود.

و در درمنثور است که ، از ابی هریره روایت شده که گفت : رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: اگر بنی اسرائیل در قضیه ذبح بقره نگفته بودند: **(وانا انشاءالله لمهتدون)** (هرگز و تا ابد هدایت نمیشدند، و اگر از همان اول به هر گاو دست رسی می یافتند، و ذبح می کردند، قبول میشد، و لکن خودشان در اثر سؤالهای بی جا، دایره آنرا بر خود تنگ کردند، و خدا هم بر آنها تنگ گرفت .

و در تفسیر عیاشی از علی بن یقطین روایت کرده که گفت : از ابی الحسن علیه السلام شنیدم می فرمود: خداوند بنی اسرائیل را دستور داد: یک گاو بکشند، و از آن گاو هم تنها بدم آن نیازمند بودند، ولی خدا بر آنان سخت گیری کرد.

و در کتاب عیون اخبار الرضا، و تفسیر عیاشی ، از بزنی روایت شده که گفت : از حضرت رضا علیه السلام شنیدم ، می فرمود: مردی از بنی اسرائیل یکی از

بستگان خود را بکشت ، و جسد او را برداشته در سر راه وارسته ترین اسباط بنی اسرائیل انداخت ، و بعد خودش به خونخواهی او برخاست .

به موسی عليه السلام گفتند: که سبط آل فلان ، فلانی را کشته اند، خبر بده بینیم چه کسی او را کشته ؟ موسی عليه السلام فرمود: بقره ای برایم بیاورید، تا بگویم : آن شخص کیست ، گفتند: مگر ما را مسخره کرده ای ؟ فرمود: پناه می برم بخدا از این که از جاهلان باشم ، و اگر بنی اسرائیل از میان همه گاوها، یک گاو آورده بودند، کافی بود، و لکن خودشان بر خود سخت گرفتند، و آنقدر از خصوصیات آن گاو پرسیدند، که دایره آنرا بر خود تنگ کردند، خدا هم بر آنان تنگ گرفت .

309

یکبار گفتند: از پروردگارت بخواه تا گاو را برای ما بیان کند که چگونه گاوی است ، فرمود: خدا می فرماید: گاوی باشد که نه کوچک و نه بزرگ بلکه متوسط و اگر گاوی را آورده بودند کافی بود بی جهت بر خود تنگ گرفتند خدا هم بر آنان تنگ گرفت .

یک بار دیگر گفتند: از پروردگارت بپرس : رنگ گاو چه جور باشد، با اینکه از نظر رنگ آزاد بودند، خدا دایره را بر آنان تنگ گرفت ، و فرمود: زرد باشد، آنهم نه هر گاو زردی ، بلکه زرد سیر، و آنهم نه هر رنگ سیر، بلکه رنگ سیری که بیننده را خوش آید، پس دایره گاو بر آنان تا این مقدار تنگ شد، و معلوم است که چنین گاوی در میان گاوها کمتر یافت میشود، و حال آنکه اگر از اول یک گاوی را به هر رنگ و هر جور آورده بودند کافی بود.

باز باین مقدار هم اکتفا ننموده ، با یک سؤال بیجای دیگر همان گاو زرد خوش رنگ را هم محدود کردند، و گفتند: از پروردگارت بپرس : خصوصیات این گاو را بیشتر بیان کند، که امر آن بر ما مشتبه شده است ، و چون خود بر

خویشتن تنگ گرفتند، خدا هم بر آنان تنگ گرفت ، و باز دایره گاو زرد رنگ کذائی را تنگ تر کرد، و فرمود: گاو زرد رنگی که هنوز برای کشت و زرع و آب کشی رام نشده ، و رنگش یکدست است خالی در رنگ آن نباشد.

گفتند: حالا حق مطلب را اداء کردی ، و چون به جستجوی چنین گاوی برخاستند غیر از یک راءس نیافتند، آنهم از آن جوانی از بنی اسرائیل بود، و چون قیمت پرسیدند گفت : به پری پوستش از طلا، لاجرم نزد موسی آمدند، و جریان را گفتند: دستور داد باید بخرید، پس آن گاو را بآن قیمت خریداری کردند، و آوردند.

موسی ﷺ دستور داد آنرا ذبح کردند، و دم آنرا به جسد مرد کشته زدند، وقتی اینکار را کردند، کشته زنده شد، و گفت : یا رسول الله مرا پسر عمویم کشته ، نه آن کسانی که متهم بقتل من شده اند.

آن وقت قاتل را شناختند، و دیدند که بوسیله دم گاو زنده شد، بفرستاده خدا موسی ﷺ گفتند: این گاو داستانی دارد، موسی پرسید: چه داستانی ؟ گفتند: جوانی بود در بنی اسرائیل که خیلی به پدر و مادر خود احسان می کرد، روزی جنسی را خریده بود، آمد تا از خانه پول ببرد، ولی دید پدرش سر بر جامه او نهاده ، و بخواب رفته ، و کلید پولهایش هم زیر سر اوست ، دلش نیامد پدر را بیدار کند، لذا از خیر آن معامله گذشت و چون پدر از خواب برخاست ، جریان را به پدر گفت ، پدر او را احسنت گفت ، و گاوی در عوض به او بخشید، که این بجای آن سودی که از تو فوت شد، و نتیجه سخت گیری بنی اسرائیل در امر گاو، این شد که گاو دارای اوصاف کذائی ، منحصر در همین گاو شود، که این پدر به فرزند خود بخشید، و نتیجه این انحصار هم آن شد که

سودی فراوان عاید آن فرزند شود، موسی گفت ببینید نتیجه احسان چه جور و تا چه اندازه به نیکوکار می رسد.

مؤلف : روایات بطوریکه ملاحظه می فرمائید، با اجمال آنچه که ما از آیات شریفه استفاده کردیم منطبق است .

بحث فلسفی (درباره دو معجزه : زنده کردن مردگان و مسخ)

این سوره بطوریکه ملاحظه می کنید، عده ای از معجزات را در قصص بنی اسرائیل و سایر اقوام می شمارد، یکی شکافتن دریا، و غرق کردن فرعون ، در آیه : (واذ فرقنا بکم البحر فانجیناکم واغرقنا آل فرعون) الخ ، است ، و یکی گرفتن صاعقه بر بنی اسرائیل و زنده کردن آنان بعد از مردن است ، که آیه : (واذ قلتم یا موسیٰ لن نومن لك) الخ ، متعرض آنست ، و یکی سایه افکندن ابر بر بنی اسرائیل ، و نازل کردن من و سلوی در آیه : (وظللنا علیکم الغمام) الخ است ، و یکی انفجار چشمه هائی از یک سنگ در آیه : (واذ استسقی موسیٰ لقومه) الخ است ، و یکی بلند کردن کوه طور بر بالای سر بنی اسرائیل در آیه : (ورفعنا فوقکم الطور) الخ است ، و یکی مسخ شدن جمعی از بنی اسرائیل در آیه : (فقلنا لهم کونوا قرده) الخ است ، و یکی زنده کردن آن مرد قتل است ، با عضوی از گاو ذبح شده ، در آیه : (فقلنا اضربوه ببعضها) الخ ، و باز یکی دیگر زنده کردن اقوامی دیگر در آیه : (الم تر الی الذین خرجوا من دیارهم) الخ است ، و نیز زنده کردن آنکسی که از قریه خرابی می گذشت در آیه : (او کالذی مر علی قریه و هی خاویه علی عروشها) الخ ، و نیز احیاء مرغ سر بریده بدست ابراهیم علیه السلام در آیه (واذ قال ابراهیم رب ارنی کیف تحیی الموتی) الخ است ، که مجموعاً دوازده معجزه خارق العاده میشود، و بیشترش بطوریکه قرآن کریم ذکر فرموده در بنی اسرائیل رخ داده است .

و ما در سابق امکان عقلی وقوع معجزه را اثبات کردیم ، و گفتیم : که معجزه در عین اینکه معجزه است ، ناقض و منافی با قانون علیت و معلولیت کلی نیست ، و با آن بیان روشن گردید که هیچ دلیلی بر این نداریم که آیات

قرآنی را که ظاهر در وقوع معجزه است تاءویل نموده ، از ظاهرش برگردانیم ، چون گفتیم : حوادثی است ممکن ، نه از محالات عقلی ، از قبیل انقسام عدد سه به دو عدد جفت ، و متساوی ، و یا تولد مولودی که پدر خودش نیز باشد ، چون اینگونه امور امکان ندارد.

بله در میانه همه معجزات ، دو تا معجزه هست که احتیاج به بحث دیگری جداگانه دارد ، یکی زنده کردن مردگان ، و دوم معجزه مسخ .

درباره این دو معجزه بعضی گفته اند: این معنا در محل خودش ثابت شده : که هر موجود که دارای قوه و استعداد و کمال و فعلیت است ، بعد از آنکه از مرحله استعداد به فعلیت رسید ، دیگر محال است بحالت استعداد برگردد ، و همچنین هر موجودی که از نظر وجود ، دارای کمال بیشتری است ، محال است برگردد ، و به موجودی ناقص تر از خود مبدل شود ، و در عین حال همان موجود اول باشد.

و انسان بعد از مردنش تجرد پیدا می کند ، یعنی نفسش از ماده مجرد میشود ، و موجودی مجرد مثالی یا عقلی می گردد ، و مرتبه مثالیت و عقلیت فوق مرتبه مادیت است ، چون وجود ، در آن دو قوی تر از وجود مادی است ، با این حال دیگر محال است چنین انسانی ، یا بگو چنین نفس تکامل یافته ای ، دوباره اسیر ماده شود ، و باصطلاح زنده گردد ، و گرنه لازم می آید که چیزی بعد از فعلیت بقوه و استعداد برگردد ، و این محال است ، و نیز وجود انسان ، وجودی قوی تر از وجود سایر انواع حیوانات است ، و محال است انسان برگردد ، و بوسیله مسخ ، حیوانی دیگر شود.

این اشکالی است که در باب زنده شدن مردگان و مسخ انسانها بصورت حیوانی دیگر شده است ، و ما در پاسخ میگوئیم : بله برگشت چیزیکه از قوه به

فعلیت رسیده ، دوباره قوه شدن آن محال است ، ولی زنده شدن مردگان ، و همچنین مسخ ، از مصادیق این امر محال نیستند.

توضیح اینکه : آنچه از حس و برهان بدست آمده ، این است که جوهر نباتی مادی وقتی در صراط استکمال حیوانی قرار می گیرد، در این صراط بسوی حیوان شدن حرکت می کند، و بصورت حیوانیت که صورتی است مجرد به مجرد برزخی در می آید، و حقیقت این صورت این است که : چیزی خودش را درک کند، (البته ادراک جزئی خیالی)، و درک خویشتن حیوان ، وجود کامل جوهر نباتی است ، و فعلیت یافتن آن قوه و استعدادی است که داشت ، که با حرکت جوهری بآن کمال رسید، و بعد از آنکه گیاه بود حیوان شد، و دیگر محال است دوباره جوهری مادی شود، و بصورت نبات در آید، مگر آنکه از ماده حیوانی خود جدا گشته ، ماده با صورت مادیش بماند، مثل اینکه حیوانی بمیرد، و جسدی بی حرکت شود.

از سوی دیگر صورت حیوانی منشاء و مبدء افعالی ادراکی ، و کارهائی است که از روی شعور از او سر می زند، و در نتیجه احوالی علمی هم بر آن افعال مترتب میشود، و این احوال علمی در نفس حیوان نقش می بندد، و در اثر تکرار این افعال ، و نقش بندی این احوال در نفس حیوان ، از آنجا که نقش هائی شبیه بهم است ، یک نقش واحد و صورتی ثابت ، و غیر قابل زوال میشود، و ملکه ای راسخه می گردد، و یک صورت نفسانی جدید می شود، که ممکن است نفس حیوانی بخاطر اختلاف این ملکات متنوع شود، و حیوانی خاص ، و دارای صورت نوعیه ای خاص بشود، مثلا در یکی بصورت مکر، و در نوعی دیگر کینه توزی ، و در نوعی دیگر شهوت ، و در چهارمی وفاء، و در پنجمی درندگی ، و امثال آن جلوه کند.

و اما مادام که این احوال علمی حاصل از افعال ، در اثر تکرار بصورت ملکه در نیامده باشد، نفس حیوان به همان سادگی قبلیش باقی است ، و مانند نبات است ، که اگر از حرکت جوهری باز بایستد، همچنان نبات باقی خواهد ماند، و آن استعداد حیوان شدنش از قوه بفعلیت در نمی آید.

و اگر نفس برزخی از جهت احوال حاصله از افعالش ، در همان حال اول ، و فعل اول ، و با نقشبندی صورت اول ، تکامل می یافت ، قطعاً علاقه اش با بدن هم در همان ابتدای وجودش قطع میشد، و اگر می بینیم قطع نمی شود، بخاطر همین است که آن صورت در اثر تکرار ملکه نشده ، و در نفس رسوخ نکرده ، باید با تکرار افعالی ادراکی مادیش ، بتدریج و خورده خورده صورتی نوعی در نفس رسوخ کند، و حیوانی خاص بشود، - البته در صورتیکه عمر طبیعی ، و یا مقدار قابل ملاحظه ای از آنرا داشته باشد - و اما اگر بین او و بین عمر طبیعیش ، و یا آن مقدار قابل ملاحظه از عمر طبیعیش ، چیزی از قبیل مرگ فاصله شود، حیوان به همان سادگی ، و بی نقشی حیوانیتش باقی میماند، و صورت نوعیه ای بخود نگرفته ، می میرد.

و حیوان وقتی در صراط انسانیت قرار بگیرد، وجودی است که علاوه بر ادراک خودش ، تعقل کلی هم نسبت بذات خود دارد، آنهم تعقل مجرد از ماده ، و لوازم آن ، یعنی اندازه ها، و ابعاد، و رنگها، و امثال آن ، در اینصورت با حرکت جوهری از فعلیت مثالی که نسبت به مثالیت فعلیت است ، ولی نسبت بفعل قوه ، استعداد است ، بتدریج بسوی مجرد عقلی قدم می گذارد، تا وقتی که صورت انسانی درباره اش تحقق یابد، اینجاست که دیگر محال است این فعلیت

برگردد بقوه ، که همان تجرد مثالی بود، همانطور که گفتیم فعلیت حیوانیت محال است برگردد، و قوه شود.

تازه این صورت انسانیت هم ، افعال و بدنال آن احوالی دارد، که با تکرار و تراکم آن احوال ، بتدریج صورت خاصی جدید پیدا میشود، که خود باعث می گردد یک نوع انسان ، با نواعی از انسان تنوع پیدا کند، یعنی همان تنوعی که در حیوان گفتیم .

حال که این معنا گردید فهمیدی که اگر فرض کنیم انسانی بعد از مردنش بدنیا برگردد، و نفسش دوباره متعلق بماده شود، آنهم همان ماده ای که قبلا متعلق بآن بود، این باعث نمیشود که تجرد نفسش باطل گردد، چون نفس این فرد انسان ، قبل از مردنش تجرد یافته بود، بعد از مردنش هم تجرد یافت ، و بعد از برگشتن به بدن ، باز همان تجرد را دارد.

تنها چیزیکه با مردن از دست داده بود، این بود که آن ابزار و آلاتیکه با آنها در مواد عالم دخل و تصرف می کرد، و خلاصه ابزار کار او بودند، آنها را از دست داد، و بعد از مردنش دیگر نمیتوانست کاری مادی انجام دهد، همانطور که یک نجار یا صنعت گر دیگر، وقتی ابزار صنعت خود را از دست بدهد، دیگر نمیتواند در مواد کارش از قبیل تخته و آهن و امثال آن کار کند، و دخل و تصرف نماید، و هر وقت دستش بآن ابزار رسید، باز همان استاد سابق است ، و میتواند دوباره بکارش مشغول گردد، نفس هم وقتی بتعلق فعلی بماده اش برگردد، دوباره دست بکار شده ، قوی و ادوات بدنی خود را کار می بندد، و آن احوال و ملکاتی را که در زندگی قبلیش بواسطه افعال مکرر تحصیل کرده بود، تقویت نموده ، دو چندان می کند، و دوران جدیدی از استکمال را شروع می

کند، بدون اینکه مستلزم رجوع قهقری ، و سیر نزولی از کمال بسوی نقص ، و از فعل بسوی قوه باشد.

اشکالی بر گفتار فوق و پاسخ به آن

و اگر بگوئی : این سخن مستلزم قول به قسر دائم است ، و بطلان قسر دائم از ضروریات است ، توضیح اینکه نفس مجرد، که از بدن منقطع شده ، اگر باز هم در طبیعتش امکان این معنا باقی مانده باشد که بوسیله افعال مادی بعد از تعلق بماده برای بار دوم باز هم استکمال کند، معلوم میشود مردن و قطع علاقه اش از بدن ، قبل از بکمال رسیدن بوده ، و مانند میوه ناری بوده که از درخت چیده باشند، و معلوم است که چنین کسی تا ابد از آنچه طبیعتش استعدادش را داشته محروم میماند، چون بنا نیست تمامی مردگان دوباره بوسیله معجزه زنده شوند، و خلاء خود را پر کنند، و محرومیت دائمی همان قسر دائمی است ، که گفتیم محال است .

در پاسخ میگوئیم : این نفوسی که در دنیا از قوه به فعلیت در آمده ، و بحدی از فعلیت رسیده ، و مرده اند دیگر امکان استکمالی در آینده و بطور دائم در آنها باقی نمانده ، بلکه یا همچنان بر فعلیت حاضر خود مستقر می گردند، و یا آنکه از آن فعلیت در آمده ، صورت عقلیه مناسبی بخود می گیرند، و باز به همان حد و اندازه باقی میمانند و خلاصه امکان استکمال بعد از مردن تمام میشود.

پس انسانیکه با نفسی ساده مرده ، ولی کارهائی هم از خوب و بد کرده ، اگر دیر می مرد و مدتی دیگر زندگی می کرد، ممکن بود برای نفس ساده خود صورتی سعیده و یا شقیه کسب کند، و همچنین اگر قبل از کسب چنین صورتی بمیرد، ولی دو مرتبه بدنیا برگردد، و مدتی زندگی کند، باز ممکن است زائد بر همان صورت که گفتیم صورتی جدید، کسب کند.

و اگر برنگردد در عالم برزخ پاداش و یا کیفر کرده های خود را می بیند، تا آنجا که بصورتی عقلی مناسب با صورت مثالی قبلیش در آید، وقتی در آمد، دیگر آن امکان استکمال باطل گشته ، تنها امکانات استکمالهای عقلی برایش باقی میماند،

که در چنین حالی اگر بدنیا برگردد، میتواند صورت عقلیه دیگری از ناحیه ماده و افعال مربوط بآن کسب کند، مانند انبیاء و اولیاء، که اگر فرض کنیم دوباره بدنیا برگردند، میتوانند صورت عقلیه دیگری بدست آورند، و اگر برگردند، جز آنچه در نوبت اول کسب کرده اند، کمال و صعود دیگری در مدارج آن ، و سیر دیگری در صراط آن ، نخواهند داشت ، (دقت فرمائید).

و معلوم است که چنین چیزی قسر دائمی نخواهد بود، و اگر صرف اینکه (نفسی از نفوس میتواندست کمالی را بدست آورد، و بخاطر عمل عاملی و تاءثیر علت هائی نتوانسته بدست بیاورد، و از دنیا رفته) قسر دائمی باشد، باید بیشتر و یا همه حوادث این عالم ، که عالم تراحم و موطن تضاد است ، قسر دائمی باشد.

پس جمیع اجزاء این عالم طبیعی ، در همدیگر اثر دارند، و قسر دائمی که محال است ، این است که در یکی از غریزه ها نوعی از انواع اقتضاء نهاده شود، که تقاضا و یا استعداد نوعی از انواع کمال را داشته باشد ولی برای ابد این استعدادش بفعلیت نرسیده باشد، حال یا برای اینکه امری در داخل ذاتش بوده که او را از رسیدن بکمال باز داشته ، و یا بخاطر امری خارج از ذاتش بوده که استعداد بحسب غریزه او را باطل کرده ، که در حقیقت میتوان گفت این خود دادن غریزه و خوی باطل بکسی است که مستعد گرفتن خوی کمال است ، و جبلی کردن لغو و بیهوده کاری ، در نفس او است . (دقت بفرومائید).

و همچنین اگر انسانی را فرض کنیم ، که صورت انسانیش بصورت نوعی دیگر از انواع حیوانات ، از قبیل میمون ، و خوک ، مبدل شده باشد، که صورت حیوانیت روی صورت انسانیش نقش بسته ، و چنین کسی انسانی است خوک ، و یا انسانی است میمون ، نه اینکه بکلی انسانیتش باطل گشته ، و صورت خوکی و میمونی بجای صورت انسانیش نقش بسته باشد.

پس وقتی انسان در اثر تکرار عمل ، صورتی از صور ملکات را کسب کند، نفسش بآن صورت متصور می شود، و هیچ دلیلی نداریم بر محال بودن اینکه نفسانیات و صورتهای نفسانی همانطور که در آخرت مجسم میشود، در دنیا نیز از باطن بظاهر در آمده ، و مجسم شود.

در سابق هم گفتیم : که نفس انسانیت در اول حدوثش که هیچ نقشی نداشت ، و قابل و پذیرای هر نقشی بود، می تواند بصورتهای خاصی متنوع شود، بعد از ابهام مشخص ، و بعد از اطلاق مقید شود، و بنابراین همانطور که گفته شد، انسان مسخ شده ، انسان است و مسخ شده ، نه اینکه مسخ شده ای فاقد انسانیت باشد (دقت فرمائید).

در جرائد روز هم ، از اخبار مجامع علمی اروپا و آمریکا چیزهائی میخوانیم ، که امکان زنده شدن بعد از مرگ را تاءیید می کند، و همچنین مبدل شدن صورت انسان را بصورت دیگر یعنی مسخ را جائز می شمارد،

گو اینکه ما در این مباحث اعتماد باینگونه اخبار نمی کنیم ولکن می خواهیم تذکر دهیم که اهل بحث از دانش پژوهان آنچه را دیروز خوانده اند، امروز فراموش نکنند.

در اینجا ممکن است بگوئی : بنا بر آنچه شما گفتید، راه برای تناسخ هموار شد، و دیگر هیچ مانعی از پذیرفتن این نظریه باقی نمی ماند.

در جواب میگوئیم : نه ، گفتار ما هیچ ربطی به تناسخ ندارد، چون تناسخ عبارت از این است که بگوئیم : نفس آدمی بعد از آنکه بنوعی کمال استکمال کرد، و از بدن جدا شد، به بدن دیگری منتقل شود، و این فرضیه ایست محال چون بدنی که نفس مورد گفتگو میخواهد منتقل بآن شود، یا خودش نفس دارد، و یا ندارد، اگر نفس داشته باشد مستلزم آنست که یک بدن دارای دو نفس بشود، و این همان وحدت کثیر و کثرت واحد است (که محال بودنش روشن است)، و اگر نفسی ندارد، مستلزم آنست که چیزیکه بفعلیت رسیده ، دوباره برگردد بالقوه شود، مثلاً پیرمرد برگردد کودک شود، (که محال بودن این نیز روشن است)، و همچنین اگر بگوئیم : نفس تکامل یافته یک انسان ، بعد از جدائی از بدنش ، به بدن گیاه و یا حیوانی منتقل شود، که این نیز مستلزم بالقوه شدن بالفعل است ، که بیانش گذشت .

بحث علمی و اخلاقی (درباره رفتار و اخلاق بنی اسرائیل)

در قرآن از همه امتهای گذشته بیشتر، داستانهای بنی اسرائیل، و نیز بطوریکه گفته اند از همه انبیاء گذشته بیشتر، نام حضرت موسی (علیه السلام) آمده، چون می بینیم نام آن جناب در صد و سی و شش جای قرآن ذکر شده، درست دو برابر نام ابراهیم (علیه السلام)، که آن جناب هم از هر پیغمبر دیگری نامش بیشتر آمده، یعنی باز بطوریکه گفته اند، نامش در شصت و نه مورد ذکر شده.

علتی که برای این معنا بنظر می رسد، اینست که اسلام دینی است حنیف، که اساسش توحید است، و توحید را ابراهیم (علیه السلام) تاءسیس کرد، و آنگاه خدای سبحان آنرا برای پیامبر گرامیش محمد ﷺ با تمام رسانید، و فرمود: **(ملة ابراهیم هو سماکم المسلمین من قبل)**، (دین توحید، دین پدرتان ابراهیم است، و او شما را از پیش مسلمان نامید) و بنی اسرائیل در پذیرفتن توحید لجوج ترین امتها بودند، و از هر امتی دیگر بیشتر با آن دشمنی کردند، و دورتر از هر امت دیگری از انقیاد در برابر حق بودند، همچنانکه کفار عرب هم که پیامبر اسلام گرفتار آنان شد، دست کمی از بنی اسرائیل نداشتند، و لجاجت و خصومت با حق را بجائی رساندند که آیه: **(ان الذین کفروا سواء علیهم ءاءنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون)**، (کسانیکه کفر ورزیدند، چه انذارشان بکنی، و چه نکنی ایمان نمی آورند) در حقشان نازل شد و هیچ قساوت و جفا، و هیچ رذیله دیگر از رذائل، که قرآن برای بنی اسرائیل ذکر می کند، نیست، مگر آنکه در کفار عرب نیز وجود داشت، و به هر حال اگر در قصه های بنی اسرائیل که در قرآن آمده دقت کنی، و در آنها باریک شوی، و به اسرار خلقیات آنان پی ببری، خواهی دید که مردمی فرو رفته در مادیات

بودند، و جز لذائذ مادی، و صوری، چیزی دیگری سرشان نمیشده، امتی بوده اند که جز در برابر لذات و کمالات مادی تسلیم نمیشدند، و به هیچ حقیقت از حقائق ماوراء حس ایمان نمی آوردند، همچنانکه امروز هم همینطورند.

و همین خوی، باعث شده که عقل و اراده شان در تحت فرمان و انقیاد حس و ماده قرار گیرد، و جز آنچه را که حس و ماده تجویز کند، جائز ندانند، و به غیر آنرا اراده نکنند، و باز همین انقیاد در برابر حس، باعث شده که هیچ سخنی را نپذیرند، مگر آنکه حس آنرا تصدیق کند، و اگر دست حس به تصدیق و تکذیب آن نرسید، آنرا نپذیرند، هر چند که حق باشد.

و باز این تسلیم شدنشان در برابر محسوسات، باعث شده که هر چه را ماده پرستی صحیح بداند، و بزرگان یعنی آنها که مادیات بیشتر دارند، آنرا نیکو بشمارند، قبول کنند، هر چند که حق نباشد، نتیجه این پستی و کوتاه فکریشان هم این شد: که در گفتار و کردار خود دچار تناقض شوند، مثلاً می بینیم که از یکسو در غیر محسوسات دنباله روی دیگران را تقلید کورکورانه خوانده، مذمت می کنند، هر چند که عمل عمل صحیح و سزاواری باشد، و از سوی دیگر همین دنباله روی را اگر در امور محسوس و مادی و سازگار با هوسرانیهایشان باشد، می ستایند، هر چند که عمل عملی زشت و خلاف باشد.

یکی از عواملی که این روحیه را در یهود تقویت کرد، زندگی طولانی آنان در مصر، و در زیر سلطه مصریان است، که در این مدت طولانی ایشانرا ذلیل و خوار کردند، و برده خود گرفته، شکنجه دادند و بدترین عذابها را چشانند، فرزندانسان را میکشتند، و زنانسان را زنده نگه میداشتند، که همین خود عذابی دردناک بود، که خدا بدان مبتلاشان کرده بود.

و همین وضع باعث شد، جنس یهود سرسخت بار بیایند، و در برابر دستورات انبیاءشان انقیاد نداشته، گوش بفرامین علمای ربانی خود ندهند، با اینکه آن دستورات و این فرامین، همه بسود معاش و معادشان بود، (برای اینکه کاملاً بگفته ما واقف شوید، مواقف آنان با موسی (علیه السلام)، و سایر انبیاء را از نظر بگذرانید).

و نیز آن روحیه باعث شد که در برابر مغرضان و گردن کشان خود رام و منقاد باشند، و هر دستوری را از آنها اطاعت کنند.

امروز هم حق و حقیقت در برابر تمدن مادی که ارمغان غربی ها است به همین بلا مبتلا شده، چون اساس تمدن نامبرده بر حس و ماده است، و از ادله ای که دور از حس اند، هیچ دلیلی را قبول نمی کند، و در هر چیزیکه منافع و لذائد حسی و مادی را تاءمین کند، از هیچ دلیلی سراغ نمی گیرد، و همین باعث شده که احکام غریزی انسان بکلی باطل شود، و معارف عالییه و اخلاق فاضله از میان ما رخت ببرند، و انسانیت در خطر انهدام، و جامعه بشر در خطر شدیدترین فساد قرار گیرد، که بزودی همه انسانها باین خطر واقف خواهند شد، و شرنگ تلخ این تمدن را خواهند چشید.

در حالیکه بحث عمیق در اخلاقیات خلاف این را نتیجه میدهد، آری هر سخنی و دلیلی قابل پذیرش نیست، و هر تقلیدی هم مذموم نیست،

هر تقلیدی مذموم نیست

توضیح اینکه نوع بشر بدان جهت که بشر است با افعال ارادی خود که متوقف بر فکر و اراده او است ، بسوی کمال زندگیش سیر می کند، افعالی که تحققش بدون فکر محال است .

پس فکر یگانه اساس و پایه ایست که کمال وجودی ، و ضروری انسان بر آن پایه بنا میشود، پس انسان چاره ای جز این ندارد، که درباره هر چیزیکه ارتباطی با کمال وجودی او دارد، چه ارتباط بدون واسطه ، و چه با واسطه ، تصدیق هائی عملی و یا نظری داشته باشد، و این تصدیقات همان مصالح کلیه ایست که ما افعال فردی و اجتماعی خود را با آنها تعلیل می کنیم ، و یا قبل از اینکه افعال را انجام دهیم ، نخست افعال را با آن مصالح در ذهن می سنجیم ، و آنگاه با خارجیت دادن بآن افعال ، آن مصالح را بدست می آوریم ، (دقت فرمائید).

از سوی دیگر در نهاد انسان این غریزه نهفته شده : که همواره به هر حادثه بر میخورد، از علل آن جستجو کند، و نیز هر پدیده ای که در ذهنش هجوم می آورد علتش را بفهمد، و تا نفهمد آن پدیده ذهنی را در خارج تحقق ندهد، پس هر پدیده ذهنی را وقتی تصمیم می گیرد در خارج ایجاد کند، که علتش هم در ذهنش وجود داشته باشد و نیز درباره هیچ مطلب علمی ، و تصدیق نظری ، داوری ننموده ، و آنرا نمی پذیرد، مگر وقتی که علت آنرا فهمیده باشد، و باتکاء آن علت مطلب نامبرده را بپذیرد.

این وضعی است که انسان دارد، و هرگز از آن تخطی نمی کند، و اگر هم به مواردی برخوردیم که بر حسب ظاهر برخلاف این کلیت باشد، باز با دقت نظر و

باریک بینی شبهه ما از بین می رود، و پی می بریم که در آن مورد هم جستجوی از علت وجود داشته ، چون اعتماد و طمانینه بعلت امری است فطری و چیزیکه فطری شد، دیگر اختلاف و تخلف نمی پذیرد.

و همین داعی فطری ، انسان را به تلاشهائی فکری و عملی وادار کرد، که مافوق طاقتش بود، چون احتیاجات طبیعی او یکی دو تا نبود، و یک انسان به تنهائی نمی توانست همه حوائج خود را بر آورد، در همه آنها عمل فکری انجام داده ، و بدنبالش عمل بدنی هم انجام دهد، و در نتیجه همه حوائج خود را تأمین کند، چون نیروی طبیعی شخص او وافی باینکار نبود، لذا فطرتش راه چاره ای پیش پایش گذاشت و آن این بود که متوسل بزندگی اجتماعی شود، و برای خود تمدنی بوجود آورد، و حوائج زندگی را در میان افراد اجتماع تقسیم کند، و برای هر یک از ابواب حاجات ، طائفه ای را موکل سازد، عینا مانند یک بدن زنده ، که هر عضو از اعضاء آن ، یک قسمت از حوائج بدن را بر می آورد، و حاصل کار هر یک عاید همه میشود.

از سوی دیگر، حوائج بشر حد معینی ندارد، تا وقتی بدان رسید، تمام شود، بلکه روز بروز بر کمیت و کیفیت آنها افزوده می گردد، و در نتیجه فنون ، و صنعت ها، و علوم ، روز بروز انشعاب نوی بخود می گیرد، ناگزیر برای هر شعبه از شعب علوم ، و صنایع ، به متخصصین احتیاج پیدا می کند، و در صد تربیت افراد متخصص بر می آید، آری این علوم می که فعلا از حد شمار در آمده ، بسیاری از آنها در سابق یک علم شمرده میشد، و همچنین صنایع گونه گونه امروز، که هر چند تای از آن ، در سابق جزء یک صنعت بود، و یک نفر متخصص در همه آنها بود، ولی امروز همان یک علم ، و یک صنعت دیروز، تجزیه شده ، هر باب ، و فصل ، از آن علم و صنعت ، علمی و صنعتی جداگانه

شده ، مانند علم طب ، که در قدیم یک علم بود، و جزء یکی از فروع طبیعیات
بشمار می رفت ، ولی امروز به چند علم جداگانه تقسیم شده ، که یک فرد
انسان (هر قدر هم نابغه باشد)، در بیشتر از یکی از آن علوم تخصص پیدا نمی
کند.

در زندگی اجتماعی ، انسان ناچار از تقلید است

و چون چنین بود، باز با الهام فطرتش ملهم شد باینکه در آنچه که خودش تخصص دارد، به علم و آگاهی خود عمل کند، و در آنچه که دیگران در آن تخصص دارند، از آنان پیروی نموده ، به تخصص و مهارت آنان اعتماد کند.

اینجاست که میگوئیم : بنای عقلای عالم بر این است که هر کس باهل خبره در هر فن مراجعه نماید، و حقیقت و واقع این مراجعه ، همان تقلید اصطلاحی است که معنایش اعتماد کردن بدلیل اجمالی هر مسئله ایست ، که دسترسی بدلیل تفصیلی آن از حد و حیطه طاقت او بیرون است .

همچنانکه بحکم فطرتش خود را محکوم میداند، باینکه در آن چه که در وسع و طاقت خودش است به تقلید از دیگران اکتفاء نموده ، خودش شخصا به بحث و جستجو پرداخته ، دلیل تفصیلی آنرا بدست آورد.

و ملاک در هر دو باب این است که آدمی پیروی از غیر علم نکند، اگر قدرت بر اجتهاد دارد، بحکم فطرتش باید باجتهاد، و تحصیل دلیل تفصیلی ، و علت هر مسئله که مورد ابتلای او است پردازد، و اگر قدرت بر آن ندارد، از کسی که علم بآن مسئله را دارد تقلید کند، و از آنجائیکه محال است فردی از نوع انسانی یافت شود، که در تمامی شئون زندگی تخصص داشته باشد، و آن اصولی را که زندگیش متکی بدانها است مستقلا اجتهاد و بررسی کند، قهرا محال خواهد بود که انسانی یافت شود که از تقلید و پیروی غیر، خالی باشد، و هر کس خلاف این معنا را ادعا کند، و یا درباره خود پنداری غیر این داشته باشد، یعنی میپندارد که در هیچ مسئله از مسائل زندگی تقلید نمی کند، در حقیقت سند سفاهت خود را دست داده .

بله تقلید در آن مسائلی که خود انسان میتواند بدلیل و علتش پی ببرد، تقلید کورکورانه و غلط است ، همچنانکه اجتهاد در مسئله ای که اهلیت ورود بدان مسئله را ندارد، یکی از رذائل اخلاقی است ، که باعث هلاکت اجتماع می گردد، و مدینه فاضله بشری را از هم می پاشد، پس افراد اجتماع ، نمی توانند در همه مسائل مجتهد باشند، و در هیچ مسئله ای تقلید نکنند، و نه میتوانند در تمامی مسائل زندگی مقلد باشند، و سراسر زندگیشان پیروی محض باشد، چون جز از خدای سبحان ، از هیچ کس دیگر نباید اینطور پیروی کرد، یعنی پیرو محض بود، بلکه در برابر خدای سبحان باید پیرو محض بود، چون او یگانه سببی است که سایر اسباب همه باو منتهی میشود.

آیات 82 - 75 بقره

اءفتطمعون ان يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم
يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون - 75

و اذا لقوا الذين اءمنوا قالوا آمنا و اذا خلا بعضهم الى بعض قالوا اتحدثونهم
بما فتح الله عليكم ليحاجوكم به عند ربكم اءفلا تعقلون - 76

اءو لا يعلمون اءن الله يعلم ما يسرون و ما يعلنون - 77. و منهم اءميون لا
يعلمون الكتاب الا اءمانى و ان هم الا يظنون - 8

فويل للذين يكتبون الكتاب باءيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به
ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت ايديهم و ويل لهم مما يكسبون - 79

و قالوا لن تمسنا النار الا اءياما معدودة قل اءتخذتم عندالله عهدا فلن يخلف
الله عهدہ اءم تقولون على الله مالا تعلمون - 80

بلى من كسب سيئة و احاطت به خطيئته فاولئك اءصحاب النار هم فيها
خالدون - 81

و الذين آمنوا و عملوا الصالحات اولئك اءصحاب الجنة هم فيها خالدون - 82.

ترجمه آیات :

آیا طمع دارید که اینان بشما ایمان آورند با اینکه طائفه ای از ایشان کلام
خدا را می شنیدند و سپس با علم بدان و با اینکه آنرا می شناختند تحریفش می
کردند (75) و چون مؤمنان را می بینند گویند: ما ایمان آورده ایم و چون با
یکدیگر خلوت می کنند میگویند: چرا ایشان را به اسراری که مایه پیروزی آنان
علیه شما است آگاه می کنید تا روز قیامت نزد پروردگارتان علیه شما احتجاج
کنند چرا تعقل نمی کنید (76) آیا اینان نمی دانند که خدا بآنچه که پنهان میدارند
مانند آنچه آشکار می کنند آگاه است؟! (77) و پاره ای از ایشان بیسوادهایی

هستند که علمی بکتاب ندارند و از یهودی گری نامی بجز مظنه و پندار دلیلی ندارند (78) پس وای بحال کسانیکه کتاب را با دست خود می نویسند و آنگاه می گویند این کتاب از ناحیه خداست تا باین وسیله بهائی اندک بچنگ آورند پس وای بر ایشان از آنچه که دستهایشان نوشت و وای بر آنان از آنچه بکف آوردند (79) و گفتند آتش جز چند روزی بما نمی رسد، بگو مگر از خدا عهدی در این باره گرفته اید که چون خدا خلف عهد نمی کند چنین قاطع سخن میگوئید؟ و یا آنکه علیه خدا چیزی میگوئید که علمی بدان ندارید؟ (80) بله کسی که گناه می کند تا آنجا که آثار گناه بر دلش احاطه یابد این چنین افراد اهل آتشند و بیرون شدن از آن برایشان نیست (81) و کسانیکه ایمان آورده و عمل صالح می کنند اهل بهشتند و ایشان نیز در بهشت جاودانند (82).

بیان

سیاق این آیات ، مخصوصا ذیل آنها، این معنا را دست میدهد: که یهودیان عصر بعثت ، در نظر کفار، و مخصوصا کفار مدینه ، که همسایگان یهود بودند، از پشتیبانان پیامبر اسلام شمرده میشدند، چون یهودیان ، علم دین و کتاب داشتند، و لذا امید به ایمان آوردن آنان بیشتر از اقوام دیگر بود، و همه ، توقع این را داشتند که فوج فوج بدین اسلام در آیند، و دین اسلام را تاءیید و تقویت نموده ، نور آنرا منتشر، و دعوتش را گسترده سازند.

ولکن بعد از آنکه رسول خدا ﷺ به مدینه مهاجرت کرد، یهود از خود رفتاری را نشان داد، که آن امید را مبدل به یأس کرد، و به همین جهت خدای سبحان در این آیات می فرماید: **(افتطمعون ان یؤمنواکم؟ و قد کان فریق منهم یسمعون کلام الله،) الخ** ، یعنی آیا انتظار دارید که یهود بدین شما ایمان بیاورد، در حالیکه یک عده از آنان بعد از شنیدن آیات خدا، و فهمیدنش ، آنرا تحریف کردند، و خلاصه کتمان حقایق ، و تحریف کلام خدا رسم دیرینه این طائفه است ، پس اگر نکول آنانرا از گفته های خودشان می بینند، و می بینید که امروز سخنان دیروز خود را حاشا می کنند، خیلی تعجب نکنید.

(اءفتطمعون ان یؤمنواکم) در این آیه التفاتی از خطاب به بنی اسرائیل ، خطاب به رسول خدا ﷺ مسلمانان بکار رفته ، و با اینکه قبلا همه جا خطاب به یهود بود، در این آیه یهود غایب فرض شده ، و گویا و جهش این باشد که بعد از آنکه داستان بقره را ذکر کرد، و در خود آن داستان ناگهان روی سخن از یهود برگردانید، و یهود را غایب فرض کرد، برای اینکه داستان را از تورات خود دزدیده بودند، لذا در این آیه خواست تا همان سیاق غیبت را ادامه

داده ، بیان را با سیاق غیبت تمام کند، و در سیاق غیبت به تحریف توراتشان اشاره نماید، لذا دیگر روی سخن بایشان نکرد، و بلکه ایشان را غایب گرفت .

(و اذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا و اذا خلا) الخ ، (در این آیه شریفه دو جمله شرطیه مدخول (اذا) واقع شده ، ولی تقابلی میان آن دو نشده ، یعنی نفرموده : (چون مؤ منین را می بینند، میگویند: ایمان آوردیم ، و چون با یکدگر خلوت می کنند، میگویند: ایمان نیاوردیم) بلکه فرموده : (چون مؤ منین را می بینند، میگویند: ایمان آوردیم و چون با یکدگر خلوت می کنند، می گویند: چرا از بشارتهای تورات برای مسلمانان نقل می کنید؟ و باصطلاح سوژه بدست مسلمانان میدهید؟) و بدین جهت اینطور فرمود، تا دو مورد از جرائم و جهالت آنانرا بیان کرده باشد.

بخلاف آیه : (و اذا لقوا الذين آمنوا، قالوا: آمنا و اذا خلوا الى شياطينهم، قالوا: انا معكم، انما نحن مستهزون،) که میان دو جمله شرطیه مقابله شده است .

دو عمل جاهلانه یهود که خداوند از آنها پرده برمی دارد

و دو جریمه و جهالت یهودیان ، که در آیه مورد بحث بدان اشاره شده ، یکی نفاق ایشان است ، که در ظاهر اظهار ایمان می کنند، تا خود را از اذیت و طعن و قتل حفظ کنند، و دوم این است که خواستند حقیقت و منویات درونی خود را از خدا پپوشانند، و خیال کردند اگر پرده پوشی کنند، میتوانند امر را بر خدا مشتبّه سازند، با اینکه خدا آشکار و نهان ایشان آگاه است ، همچنانکه در این آیه از سخنان محرمانه ایشان خبر داد.

بطوریکه از لحن کلام بر می آید، جریان از این قرار بوده : که عوام ایشان از ساده لوحی ، وقتی به مسلمانان می رسیده اند، اظهار مسرت میکردند، و پاره ای از بشارتهای تورات را بایشان می گفتند، و یا اطلاعاتی در اختیار می گذاشتند، که مسلمانان از آنها برای تصدیق نبوت پیامبرشان ، استفاده می کردند، و رؤسایشان از اینکار نهی می کردند، و می گفتند: این خود فتحی است که خدا برای مسلمانان قرار داده ، و ما نباید آنرا برای ایشان فاش سازیم ، چون با همین بشارت ها که در کتب ما است ، نزد پروردگار خود علیه ما احتجاج خواهند کرد.

کاءنه خواسته اند بگویند: اگر ما این بشارتها را در اختیار مسلمانان قرار ندهیم ، (العیاذبالله) ، خود خدا اطلاع ندارد، که موسی عليه السلام ما را به پیروی پیامبر اسلام سفارش کرده ، و چون اطلاع ندارد، ما را با آن مؤ اخذه نمی کند، و معلوم است که لازمه این حرف این است که خدایتعالی تنها آنچه آشکار است بداند، و از نهانها خبر نداشته باشد، و به باطن امور علمی نداشته باشد، و این نهایت درجه جهل است .

لذا خدای سبحان با جمله : **(اولا يعلمون ان الله يعلم ما يسرون وما يعلنون**
؟) الخ این پندار غلطشان را رد می کند، چون این نوع علم - یعنی علم بظواهر
امور به تنهایی ، و جهل بباطن آن ، - علمی است که بالاخره منتهی بحس
میشود، و حس احتیاج به بدن مادی دارد، بدینکه مجهز بآلات و ابزار احساس ،
از چشم ، و گوش ، و امثال آن باشد، و باز بدینکه مقید بقیود زمان و مکان ، و
خود مولود علل دیگری مانند خود مادی باشد، و چیزیکه چنین است مصنوع
است نه صانع عالم .

ریشه مادی عقاید یهود

و این جریان یکی از شواهد بیان قبلی ما است ، که گفتیم بنی اسرائیل بخاطر اینکه برای ماده اصالت قائل بودند، درباره خدا هم باحکام ماده حکم می کردند، و او را موجودی فعال در ماده می پنداشتند، چیزیکه هست موجودیکه قاهر بر عالم ماده است ، اما عینا مانند یک علت مادی ، و قاهر بر معلول مادی

البته این طرز فکر، اختصاص به یهود نداشت ، بلکه هر اهل ملت دیگر هم که اصالت را برای ماده قائل بودند، و قائل هستند، آنها نیز درباره خدای سبحان حکمی نمی کنند، مگر همان احکامیکه برای مادیات ، و بر طبق اوصاف مادیات می کنند، اگر برای خدا حیات ، و علم ، و قدرت ، و اختیار، و اراده ، و قضاء، و حکم ، و تدبیر، امر و ابرام قضاء، و احکامی دیگر، قائلند، آن حیات و علم و قدرت و اوصافی را قائلند که برای یک موجود مادی قائلند، و این دردی است بی درمان ، که نه آیات خدا درمانش می کند، و نه انذار انبیاء، **(و ما تغنی الایات و النذر عن قوم لا یؤمنون)**، حتی این طبقه از دین داران ، کار را بجائی رساندند، و درباره خدا احکامی جاری ساختند، که حتی کسانی هم که دین آنانرا ندارند، و هیچ بهره ای از دین حق و معارف حقه آن ندارند، طرز تفکر آنان را مسخره کردند، از آن جمله گفتند: مسلمانان از پیامبر خود روایت می کنند که خدا آدم را بشکل و قیافه خودش آفریده ، و خودشان هم که امت آن پیامبرند، خدا را بشکل آدم می آفرینند.

پس امر این مادی گرایان ، دائر است بین اینکه همه احکام ماده را برای پروردگار خود اثبات کنند، همچنانکه مشبه از مسلمانان ، و همچنین دیگران که بعنوان مشبه شناخته نشده اند، اینکار را کرده و می کنند،

و بین اینکه اصلا از اوصاف جمال خداوندی ، هیچ چیز را نفهمند، و اوصاف جمال او را به اوصاف سلبی ارجاع داده ، بگویند: الفاظی که اوصاف خدا را بیان می کند، در حق او باشتراک لفظی استعمال میشود، و اینکه میگوئیم : خدا موجودی است ، ثابت ، عالم ، قادر، حی ، وجود و ثبوت و علم و قدرت و حیات او معنائی دارد، که ما نمی فهمیم ، و نمی توانیم بفهمیم ، ناگزیر باید معانی این کلمات را به اموری سلبی ارجاع دهیم ، یعنی بگوئیم : خدا معدوم ، و زایل ، و جاهل ، و عاجز، و مرده ، نیست ، اینجا است که صاحبان بصیرت باید عبرت گیرند، که انس بمادیات کار آدمی را بکجا می کشاند؟ چون این طرز فکر از اینجا سر در می آورد که بخدائی ایمان بیاورند، که اصلا او را درک نکنند، و خدائی را بپرستند که او را نشناسند، و نفهمند، و ادعائی کنند که نه خودشان آنرا تعقل کرده باشند، و نه احدی از مردم .

با اینکه دعوت دینی با معارف حقه خود، بطلان این اباطیل را روشن کرده ، از یکسو به عوام مردم اعلام داشته : در میان دو اعتقاد باطل تشبیه و تنزیه سخن حق و لب حقیقت را رعایت کنند، یعنی درباره خدای سبحان اینطور بگویند: که او چیزی است ، نه چون چیزهای دیگر، و او علمی دارد، نه چون علوم ما، و قدرتی دارد، نه چون قدرت ما، و حیاتی دارد، نه چون حیات ما، اراده می کند، اما نه چون ما، و سخن میگوید: ولی نه چون ما با باز کردن دهان

و از سوی دیگر بخواص اعلام داشته : تا در آیاتش تدبر و در دینش تفقه کنند، و فرموده : **(هل یستوی الذین یعلمون ، و الذین لا یعلمون ؟ انما یتذکر اولوا الالباب)**، (آیا آنانکه میدانند، برابرند با کسانی که نمیدانند؟ نه ، تنها کسانی متذکر میشوند که صاحبان عقلند).

و از سوی دیگر در تکالیف ، طائفه عوام ، و طائفه خواص ، را یکسان نگرفته ، و بیک جور تکالیف را متوجه ایشان نکرده ، و این است وضع تعلیم آن دینی که بایشان و در حق ایشان نازل شده ، مگر آنکه اصلا کاری با دین نداشته باشند، و گر نه اگر بخواهند دین خدا را محفوط نگه بدارند، راه برای همه هموار است .

(و منهم اءمیون لا یعلمون الکتاب ، الا اءمانی) کلمه (امی) بمعنای کسی است که قادر بر خواندن و نوشتن نباشد، که اگر بخواهیم با زبان روز ترجمه اش کنیم ، بچه نه نه میشود، و از این جهت چنین کسانی را (امی - بچه نه نه)، خوانده اند، که مهر و عاطفه مادری باعث شده که او را از فرستادن بمدرسه باز بدارد، و در نتیجه از تعلیم و تربیت استاد محروم بماند، و تنها مربی او همان مادرش باشد.

و کلمه (امانی) جمع امنیه است ، که بمعنای اکاذیب است ، و حاصل معنای آیه این است : که ملت یهود، یا افراد باسوادی هستند، که خواندن و نوشتن را میدانند، ولی در عوض بکتاب آسمانی خیانت می کنند، و آنرا تحریف مینمایند، و یا مردمی بی سواد و امی هستند، که از کتب آسمانی هیچ چیز نمیدانند، و مشتی اکاذیب و خرافات را بعنوان کتاب آسمانی پذیرفته اند.

(فویل للذین یکتبون) کلمه ویل ، بمعنای هلاکت و عذاب شدید، و نیز بمعنای اندوه ، و خواری و پستی است ، و نیز هر چیزی را که آدمی سخت از آن حذر می کند، ویل میگویند، و کلمه (اشترأ) بمعنای خریدن است .

(فویل لهم مما کتبت ایدیههم ، و ویل لهم) ضمیرهای جمع در این آیه ، یا به بنی اسرائیل برمی گردد، و یا تنها بکسانیکه تورات را تحریف کردند، برای هر دو وجهی است ، ولی بنا بر وجه اول ، ویل متوجه عوام بی سوادشان نیز میشود.

معنای خطیئه و سرنوشت انسان محاط بدن

(بلی من کسب سیئه، و احاطت به خطیئته) الخ، کلمه خطیئه بمعنای آن حالتی است که بعد از ارتکاب کار زشت بدل انسان دست می‌دهد، و به همین جهت بود که بعد از ذکر کسب سیئه، احاطه خطیئه را ذکر کرد، و احاطه خطیئه (که خدا همه بندگان را از این خطر حفظ فرماید)، باعث میشود که انسان محاط بدان، دستش از هر راه نجاتی بریده شود، کانه آنچنان خطیئه او را محاصره کرده، که هیچ راه و روزنه ای برای اینکه هدایت بوی روی آورد، باقی نگذاشته، در نتیجه چنین کسی جاودانه در آتش خواهد بود، و اگر در قلب او مختصری ایمان وجود داشت و یا از اخلاق و ملکات فاضله که منافی با حق نیستند، از قبیل انصاف، و خضوع، در برابر حق، و نظیر این دو پرتوی می بود، قطعاً امکان این وجود داشت، که هدایت و سعادت در دلش رخنه یابد، پس احاطه خطیئه در کسی فرض نمیشود، مگر با شرک بخدا، که قرآن درباره اش فرموده: (ان الله لا یغفر ان یشرك به، ویغفر ما دون ذلك لمن یشاء)، (خدا این جرم را که بوی شرک بورزند، نمی آمرزد، و پائین تر از آنرا از هر کس بخواهد می آمرزد)، و نیز از جهتی دیگر، مگر با کفر و تکذیب آیات خدا که قرآن درباره اش می فرماید: (و الذین کفروا و کذبوا بایاتنا اولئک اصحاب النار هم فیها خالدون)، (و کسانی که کفر بورزند، و آیات ما را تکذیب کنند، اصحاب آتشند، که در آن جاودانه خواهند بود). پس در حقیقت کسب سیئه، و احاطه خطیئه بمنزله کلمه جامعی است برای هر فکر و عملی که خلود در آتش بیاورد.

این را هم باید بگوئیم : که این دو آیه از نظر معنا قریب به آیه : (ان الذین آمنوا، و الذین هادوا و الصابئین ،) الخ است ، که تفسیرش گذشت ، تنها فرق میان آن ، و آیه بقره این است که آیه مورد بحث ، در مقام بیان این معنا است که ملاک در سعادت تنها و تنها حقیقت ایمان است ، و عمل صالح ، نه صرف دعوی ، و دو آیه سوره بقره در مقام بیان این جهت است که ملاک در سعادت حقیقت ایمان و عمل صالح است ، نه نامگذاری فقط .

بحث روایتی (شامل دو روایت درباره جمعی از یهود و مراد از سیئه)

در مجمع البیان در ذیل آیه: **(وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ)** الخ، از امام باقر (علیه السلام) روایت آورده، که فرمود: قومی از یهود بودند که با مسلمانان عناد و دشمنی نداشتند، و بلکه با آنان توطئه و قرارداد داشتند، که آنچه در تورات از صفات محمد ﷺ وارد شده، برای آنان بیاورند، ولی بزرگان یهود ایشانرا از اینکار باز داشتند، و گفتند: زنهار که صفات محمد ﷺ را که در تورات است، برای مسلمانان نگوئید. که فردای قیامت در برابر پروردگارشان علیه شما احتجاج خواهند کرد، در این جریان بود که این آیه نازل شد.

و در کافی از یکی از دو امام باقر و صادق (علیه السلام) روایت آورده: که در ذیل آیه: **(بَلِيٍّ مِّنْ كَسْبِ سَيِّئَةٍ)** الخ، فرمود: یعنی وقتی که ولایت امیر المؤمنین را انکار کنند، در آنصورت اصحاب آتش و جاودان در آن خواهند بود.

مؤلف: قریب باین معنا را مرحوم شیخ در امالیش از رسولخدا ﷺ روایت کرده، و هر دو روایت از باب تطبیق کلی بر فرد و مصداق بارز آنست، چون خدای سبحان ولایت را حسنه دانسته، و فرموده: **(قُلْ لَا إِسَاءَ لَكُمْ عَلَيْهِ إِجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةُ فِي الْقُرْبَىٰ وَمَن يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَّزِدْ لَهُ فِيهَا حَسَنًا)**، (بگو من از شما در برابر رسالتم مزدی نمی طلبم، مگر مودت نسبت به قربایم را، و هر کس حسنه ای بیاورد، ما حسنی در آن می افزایم).

ممکن است هم آنرا از باب تفسیر دانست، به بیانیکه در سوره مائده خواهد آمد، که اقرار بولایت، عمل بمقتضای توحید است، و اگر تنها آن را به علی (علیه السلام) نسبت داده، بدین جهت است که آنجناب در میان امت اولین فردی است

که باب ولایت را بگشود، در اینجا خواننده عزیز را بانتظار رسیدن تفسیر سوره
مائده گذاشته می گذریم .

327

آیات 83 - 88 بقره

و اذ اخذنا ميثاق بنى اسرائيل لا تعبدون الا الله و بالوالدين احسانا و ذى القربى و اليتامى و المساكين و قولوا للناس حسنا و اقيموا الصلوة و آتوا الزكوة ثم توليتم الا قليلا منكم و اعنتم معرضون - 83

و اذ اخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم و لا تخرجون انفسكم من دياركم ثم اعقرتم و انتم تشهدون - 84

ثم اعنتم هؤلاء تقتلون انفسكم و تخرجون فريقا منكم من ديارهم تظاهرون عليهم بالاثم و العدوان و ان ياءتوكم اسارى تفادوهم و هو محرم عليكم اخراجهم افتومنون ببعض الكتاب و تكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم الا خزى فى الحياة الدنيا و يوم القيمة يردون الى اشد العذاب و ما الله بغافل عما تعملون - 85

اولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالاخرة فلا يخفف عنهم العذاب و لا هم ينصرون - 86

و لقد آتينا موسى الكتاب و قفينا من بعده بالرسل و آتينا عيسى- بن مريم البينات و ايدناه بروح القدس افكلما جاءكم رسول بما لا تهوى انفسكم استكبرتم ففريقا كذبتم و فريقا تقتلون - 87

و قالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بكفرهم فقل قليلا ما يؤمنون - 88.

ترجمه آیات

و یاد آورید هنگامی را که از بنی اسرائیل عهد گرفتیم که جز خدای را نپرستید و نیکی کنید درباره پدر و مادر و خویشان و یتیمان و فقیران و بزبان خوش با مردم تکلم کنید و نماز بیای دارید و زکوة مال خود بدهید پس شما عهد را شکستید و روی گردانیدید جز چند نفری و شمائید که از حکم و عهد خدا برگشتید. (83) و چون از شما این پیمانتان بگرفتیم که خون یکدگر مریزید

و یکدیگر را از دیار بیرون مکنید و آنگاه شما اقرار هم کردید و شهادت دادید (84) ولی همین شما خودتان یکدیگر را می کشید و طائفه ای از خود را از دیارشان بیرون می کنید و علیه ایشان پشت به پشت هم می دهید و درباره آنان گناه و تجاوز مرتکب می شوید و اگر به اسیری نزد شما شوند فدیة می گیرید با اینکه فدیة گرفتن بر شما حرام بود همچنانکه بیرون کردن حرام بود پس چرا به بعضی از کتاب ایمان می آورید و به بعضی دیگر کفر می ورزید و پاداش کسیکه چنین کند بجز خواری در زندگی دنیا و اینکه روز قیامت بطرف بدترین عذاب برگردد چیست ؟ و خدا از آنچه می کنید غافل نیست (85) اینان همانها هستند که زندگی دنیا را با بهای آخرت خریدند و بهمین جهت عذاب از ایشان تخفیف نمی پذیرد و نیز یاری نمیشوند (86) ما به موسی کتاب دادیم و در پی او پیامبرانی فرستادیم و به عیسی بن مریم معجزاتی دادیم و او را با روح القدس تاءید کردیم آیا این درست است که هر وقت رسولی بسوی شما آمد و کتابی آورد که باب میل شما نبود استکبار بورزید طائفه ای از فرستادگان را تکذیب نموده و طائفه ای را بقتل برسانید (87) و گفتند: دلهای ما در غلاف است بلکه خدا بخاطر کفرشان لعنتشان کرده و در نتیجه کمتر ایمان می آورند (88).

وجه تغییر سیاق آیات از غیبت به خطاب

بیان

(واذ اخذنا میثاق بنی اسرائیل) الخ ، این آیه شریفه با نظم بدیعی که دارد، در آغاز با سیاق غیبت آغاز شده ، و در آخر با سیاق خطاب ختم میشود، در اول بنی اسرائیل را غایب بحساب آورده ، می فرماید: (و چون از بنی اسرائیل میثاق گرفتیم) ، و در آخر حاضر بحساب آورده ، روی سخن بایشان کرده ، می فرماید: (ثم تولیتهم ، پس از آن همگی اعراض کردید، مگر اندکی از شما) الخ . از سوی دیگر، در آغاز میثاق را که بمعنای پیمان گرفتن است ، و جز با کلام صورت نمی گیرد، یاد می آورد، و آنگاه خود آن میثاق را که چه بوده ؟ حکایت می کند، و این حکایت را نخست با جمله خبری (لا تعبدون الا الله) الخ ، و در آخر با جمله انشائیة (وقولوا للناس حسنا) الخ ، حکایت می کند. شاید

وجه این دگرگونی ها، این باشد که در آیات قبل ، اصل داستان بنی اسرائیل با سیاق خطاب شروع شد، چون میخواست ایشانرا سرزنش کند، و این سیاق همچنان کوبنده پیش آمد، تا بعد از داستان بقره ، بخاطر نکته ایکه ایجاب می کرد، و بیانش گذشت ، مبدل بسیاق غیبت شد، تا کار منتهی شد بآیه مورد بحث ، در آنجا نیز مطلب با سیاق غیبت شروع میشود، و می فرماید، (واذ اخذنا میثاق بنی اسرائیل) و لکن در جمله (لا تعبدون الا الله) الخ که نهیبی است که بصورت جمله خبریه حکایت میشود سیاق بخطاب برگشت ، و اگر نهی را با جمله خبریه (جز خدا را نمی پرستید) آورد، بخاطر شدت اهتمام بدان بود، چون وقتی نهی باین صورت در آید، می رساند که نهی کننده هیچ شکی در عدم

تحقق منهی خود در خارج ندارد، و تردید ندارد در اینکه ، مکلف که همان اطاعت داده ، نهی او را اطاعت می کند، و بطور قطع آن عمل را مرتکب نمیشود، و همچنین اگر امر بصورت جمله خبریه اداء شود، این نکته را افاده می کند، مانند جمله (و بالوالدین احسانا، و ذی القربی، و الیتامی، و المساکین)، (پدر و مادر و خویشاوندان و یتیمان و مساکین احسان می کنید) بخلاف اینکه امر بصورت امر، و نهی بصورت نهی اداء شود، که این نکته را نمیرساند.

بعد از سیاق غیبت همانطور که گفتیم مجددا منتقل بسیاق خطابی میشود، که قبل از حکایت میثاق بود، و این انتقال فرصتی داده برای اینکه بابتدای کلام برگشت شود، که روی سخن به بنی اسرائیل داشت ، و در نتیجه دو جمله : (و اقیموا الصلوة و آتوا الزکاة)، و (ثم تولیتم) الخ ، بهم متصل گشته ، سیاق کلام از اول تا بآخر منتظم میشود.

(و بالوالدین احسانا)، این جمله امر و یا بگو خبری بمعنای امر است ، و تقدیر آن (احسنوا بالوالدین احسانا، و ذی القربی، و الیتامی، و المساکین) میباشد، ممکن هم هست تقدیر آنرا (و تحسنون بالوالدین احسانا) گرفت ، (خلاصه کلام اینکه کلمه (احسانا) مفعول مطلق فعلی است تقدیری حال یا آن فعل صیغه امر است ، و یا جمله خبری)

رعایت ترتیب در طبقاتیکه امر به احسان آنها شده است

نکته دیگری که در آیه رعایت شده ، این است که در طبقاتیکه امر با احسان بآنان نموده ، ترتیب را رعایت کرده ، اول آن طبقه ای را ذکر کرده ، که احسان به او از همه طبقات دیگر مهم تر است ، و بعد طبقه دیگری را ذکر کرده ، که باز نسبت بسایر طبقات استحقاق بیشتری برای احسان دارد، اول پدر و مادران را ذکر کرده ، که پیداست از هر طبقه دیگری با احسان مستحق ترند، چون پدر و مادر ریشه و اصلی است که آدمی بآن دو اتکاء دارد، و جوانه وجودش روی آن دو تنه روئیده ، پس آندو از سایر خویشاوندان بآدمی نزدیک ترند. بعد از پدر و مادر، سایر خویشاوندان را ذکر کرده ، و بعد از خویشاوندان ، در میانه اقرباء، یتیم را مقدم داشته ، چون ایتم بخاطر خوردسالی ، و نداشتن کسیکه متکفل و سرپرست امورشان شود، استحقاق بیشتری برای احسان دارند، (دقت بفرمائید).

کلمه (یتامی) جمع یتیم است ، که بمعنای کودک پدر مرده است ، و بکودکی که مادرش مرده باشد، یتیم نمیگویند، بعضی گفته اند: یتیم در انسانها از طرف پدر، و در سایر حیوانات از طرف مادر است .

کلمه (مساکین) جمع مسکین است ، و آن فقیر ذلیلی است که هیچ چیز نداشته باشد، و کلمه (حسنا) مصدر بمعنای صفت است ، که بمنظور مبالغه در کلام آمده ، و در بعضی قرائتها آن را (حسنا) بفتح حاء و نیز فتحه سین خوانده شده است ، که بنا بر آن قرائت ، صفت مشبهه میشود، و بهر حال معنای جمله این است که (بمردم سخن حسن بگوئید)، و این تعبیر کنایه است از حسن معاشرت با مردم ، چه کافرشان ، و چه مؤمنشان ، و این دستور هیچ منافاتی با حکم قتال ندارد تا کسی توهم کند که این آیه با آیه وجوب قتال نسخ شده ،

برای اینکه مورد این دو حکم مختلف است ، و هیچ منافاتی ندارد که هم امر بحسن معاشرت کنند، و هم حکم بقتال ، همچنانکه هیچ منافاتی نیست در این که هم امر بحسن معاشرت کنند، و هم در مقام تاءدیب کسی دستور بخشونت دهند.

(لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ) الخ ، این جمله باز مانند جمله قبل ، امری است بصورت جمله خبری ، و کلمه (سفک) بمعنای ریختن است .

(تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِمْ) الخ ، کلمه (تظاهرون) ، از مصدر مظاهره (باب مفاعله) است ، و مظاهره بمعنای معاونت است ، چون ظهیر بمعنای عون و یاور است ، و از کلمه (ظهر - پشت) گرفته شده ، چون یاور آدمی پشت آدمی را محکم می کند.

(وَهُوَ مُحْرَمٌ عَلَيْكُمْ اخْرَاجَهُمْ) ضمیر (هو) ضمیر قصه و یا شائن است ، و این معنا را می دهد (مطلب از این قرار است ، که برون کردن آنان بر شما حرام است) مانند ضمیر (هو) در جمله (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ) ، (بگو مطلب بدین قرار است ، که الله یگانه است) .

(اَفْتُمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ) الخ یعنی چه فرقی هست میان گرفتن فدیة ؟ و بیرون کردن ؟ که حکم فدیة را گرفتید، و حکم حرمت اخراج را رها کردید، با اینکه هر دو حکم ، در کتاب بود، آیا ببعضی از کتاب ایمان می آورید، و بعضی دیگر را ترک می کنید، و کفر می ورزید؟

(وَقَفِينَا) الخ این کلمه از مصدر تقفیه است ، که بمعنای پیروی است ، و از کلمه (قفا) پشت گردن گرفته شده ، کانه شخص پیرو، پشت گردن و دنبال سر پیشرو خود حرکت می کند.

(وآتينا عيسى بن مريم البينات) الخ ، بزودی در سوره آل عمران انشاء الله
 پیرامون این آیه بحث می کنیم . (وقالوا قلوبنا غلف) ، کلمه (غلف) جمع اغلف
 است ، و اغلف از ماده غلاف است ،
 و معنای جمله این است که در پاسخ گفتند: دلهای ما در زیر غلافها و لفافه
 ها، و پرده ها قرار دارد، و این جمله نظیر آیه : (وقالوا قلوبنا فى اكنة مما تدعونا
 اليه) ، (گفتند: دلهای ما در کنانه ها است ، از آنچه شما ما را بدان میخوانید)
 میباشد، و این تعبیر در هر دو آیه کنایه است از اینکه ما نمیتوانیم بآنچه شما
 دعوتمان می کنید گوش فرا دهیم .

بحث روایتی (شامل روایاتی در ذیل (وقلوا للناس حسنا))

در کافی از امام ابی جعفر علیه السلام روایت آورده ، که در ذیل جمله : **(وقلوا للناس حسنا)** الخ ، فرمود: به مردم بهترین سخنی که دوست میدارید بشما بگویند، بگوئید.

و نیز در کافی از امام صادق علیه السلام روایت کرده که در تفسیر جمله نامبرده فرموده : با مردم سخن بگوئید، اما بعد از آنکه صلاح و فساد آنرا تشخیص داده باشید، و آنچه صلاح است بگوئید.

و در کتاب معانی ، از امام باقر علیه السلام روایت کرده ، که فرموده : بمردم چیزی را بگوئید، که بهترین سخنی باشد که شما دوست میدارید بشما بگویند، چون خدای عز و جل دشنام و لعنت و طعن بر مؤمنان را دشمن میدارد، و کسی را که مرتکب این جرائم شود، فاحش و مفحش باشد، و در یوزگی کند، دوست نمیدارد، در مقابل ، اشخاص با حیا و حلیم و عفیف ، و آنهایی را که میخواهند عفیف شوند، دوست میدارد.

مؤلف : مرحوم کلینی هم در کافی مثل این حدیث را بطریقی دیگر از امام صادق علیه السلام روایت کرده ، و همچنین عیاشی از آنجناب آورده ، و نیز کلینی مثل حدیث دوم را در کافی از امام صادق ، و عیاشی مثل حدیث سوم را از آنجناب آورده .

و چنین بنظر می رسد که ائمه (علیهم السلام) این معانی را از اطلاق کلمه حسن استفاده کرده اند، چون هم نزد گوینده اش مطلق است ، و هم از نظر مورد.

و در تفسیر عیاشی از امام صادق علیه و السلام روایت آورده ، که فرمود: خدایتعالی محمد صلی الله علیه و آله و سلم را با پنج شمشیر مبعوث کرد 1- شمشیری علیه اهل

ذمه که درباره اش فرموده : **(قاتلوا الذين لا يؤمنون)**، (با کسانی که ایمان نمی آورند قتال کن)، و این آیه ناسخ آن آیه دیگر است ، که درباره اهل ذمه می فرمود: **(وقولوا للناس حسنا)** (تا آخر حدیث) .

مؤلف : امام **علیه السلام** باطلاق دیگر این آیه ، یعنی اطلاق در کلمه **(قولوا)** تمسک کرده ، چون اطلاق آن ، هم شامل کلام میشود ،

و هم شامل مطلق تعرض ، مثلاً وقتی میگویند (باو چیزی جز نیک و خیر مگو)، معنایش این است که جز بخیر و نیکوئی متعرضش مشو، و تماس مگیر . البته این در صورتی است که منظور امام **علیه السلام** از نسخ ، معنای اخص آن باشد، که همان معنای اصطلاحی کلمه است ، ولی ممکن است مراد به نسخ معنای اعم آن باشد، که بزودی در ذیل آیه : **(ما ننسخ من آیه او ننسها ناءت بخیر منها او مثلها)**، بیان مفصلش خواهد آمد انشاءالله ، و خلاصه اش این است که نسخ بمعنای اعم ، شامل هم نسخ احکام میشود، و هم نسخ و تغییر و تبدیل موجودات ، بطور عموم ، و این معنای از نسخ ، در کلمات ائمه **(علیهم السلام)** زیاد آمده ، و بنابراین آیه مورد بحث ، و آیه قتال در یک مورد نخواهند بود، بلکه آیه مورد بحث که سفارش به قول حسن می کند، مربوط بموردی است ، و آیه قتال با اهل ذمه مربوط بموردی دیگر است .

آیات 89 - 93 بقره

و لما جائهم كتاب من عند الله مصدق لما معهم و كانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جائهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين - 89
بئسما اشتروا به انفسهم ان يكفروا بما انزل الله بغيا ان ينزل الله من فضله على من يشاء من عباده فبأئوا بغضب على غضب و للكافرين عذاب مهين - 90

و اذا قيل لهم آمنوا بما انزل الله قالوا نو من بما انزل علينا و يكفرون بما ورائه و هو الحق مصدقا لما معهم قل فلم تقتلون انبياء الله من قبل ان كنتم مؤمنين - 91

ولقد جائكم موسى بالبينات ثم اتخذتم العجل من بعده و انتم ظالمون - 92
واذ اخذنا ميثاقكم و رفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة و اسمعوا قالوا سمعنا و عصينا و اشرىوا في قلوبهم العجل بكفرهم قل بئسما ياءمركم به ايمانكم ان كنتم مؤمنين - 93

ترجمه آیات

و چون کتابی از نزد خدا پیامدشان ، کتابی که کتاب آسمانیشان را تصدیق میکرد، و قبلا هم علیه کفار آرزوی آمدنش می کردند تکذیبش کردند آری بعد از آمدن کتابی که آن را می شناختند بدان کفر ورزیدند پس لعنت خدا بر کافران (89) راستی خود را با بد چیزی معامله کردند خود را دادند و در مقابل این را گرفتند که از در حسد بآنچه خدا نازل کرده کفر بورزند، که چرا خدا از فضل خود بر هر کس از بندگانش بخواهد نازل می کند؟ در نتیجه از آن آرزو و ساعت شماری که نسبت به آمدن قرآن داشتند برگشتند و خشمی بالای خشم

دیگرشان شد تازه این نتیجه دنیائی کفر است و کافران عذابی خوار کننده دارند (90) و چون بایشان گفته شود بآنچه خدا نازل کرده ایمان بیاورید گویند ما بآنچه بر خودمان نازل شده ایمان داریم و بغیر آن کفر می ورزند با اینکه غیر آن ، هم حق است و هم تصدیق کننده کتاب است بگو اگر بآنچه بر خودتان نازل شده ایمان داشتید پس چرا انبیاء خدا را کشتید؟ (91) مگر این موسی نبود که آنهمه معجزه برای شما آورد و در آخر بعد از غیبت او گوساله را خدای خود از در ستمگری گرفتید (92) و مگر این شما نبودید که از شما میثاق گرفتیم و طور را بر بالای سرتان نگه داشتیم که آنچه بشما داده ایم محکم بگیرد و بشنوید با این حال نیاکان شما گفتند: شنیدیم ولی زیر بار نمی رویم و علاقه بگوساله در دلهاشان جای گیر شد بخاطر اینکه کافر شدند بگو چه بد دستوریست که ایمان شما بشما میدهد اگر براستی مؤ من باشید (93)

بیان آیات ، متضمن محاجّه با یهود

بیان

(ولما جائهم) از سیاق بر می آید که مراد از این کتاب ، قرآن است .
(وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا) و نیز از سیاق استفاده میشود که قبل از بعثت ، کفار عرب متعرض یهود میشدند، و ایشانرا آزار می کردند، و یهود در مقابل ، آرزوی رسیدن بعثت خاتم الانبیاء ﷺ می کرده اند، و می گفته اند: اگر پیغمبر ما که تورات از آمدنش خبر داده مبعوث شود، و نیز بگفته تورات به مدینه مهاجرت کند، ما را از این ذلت و از شر شما اعراب نجات میدهد.

و از کلمه (كانوا) استفاده میشود این آرزو را قبل از هجرت رسول خدا ﷺ همواره می کرده اند، به حدی که در میان همه کفار عرب نیز معروف شده بود و معنای جمله : (فلما جائهم ما عرفوا) الخ ،

این است که چون پیامد آنکسی که وی را می شناختند، یعنی نشانیهای تورات که در دست داشتند با او منطبق دیدند، بآن جناب کفر ورزیدند.

(بئسما اشتروا) این آیه علت کفر یهود را با وجود علمی که بحقانیت اسلام داشتند، بیان می کند، و آنرا منحصرأ حسد و ستم پیشگی میدانند و بنابراین کلمه (بغیا) مفعول مطلق نوعی است ، و جمله (ان ينزل الله) الخ ، متعلق به همان مفعول مطلق است ، (فباؤا بغضب على غضب) حرف باء در کلمه (بغضب) بمعنای مصاحبت و یا تبیین است و معنای جمله این است که ایشان با داشتن غضبی بخاطر کفرشان بقرآن ، و غضبی بعثت کفرشان بتورات که از پیش داشتند از طرفداری قرآن برگشتند، و حاصل معنای آیه این است که یهودیان قبل از

بعث رسول خدا ﷺ و هجرتش به مدینه پشتیبان آنحضرت بودند، و همواره آرزوی بعثت او و نازل شدن کتاب او را می کشیدند، ولی همینکه رسول خدا ﷺ مبعوث شد، و به سوی ایشان مهاجرت کرد، و قرآن بر وی نازل شد، و با اینکه او را شناختند، که همان کسی است که سالها آرزوی بعثت و هجرتش را می کشیدند مع ذلک حسد بر آنان چیره گشت، و استکبار و پلنگ دماغی جلوگیری از آنکه بوی ایمان بیاورند، لذا بوی کفر ورزیده، گفته های سابق خود را انکار کردند، همانطور که به تورات خود کفر ورزیدند، و کفرشان باسلام، کفری بالای کفر شد.

(و یکفرون بما ورائه) الخ، یعنی نسبت بماورای تورات اظهار کفر نمودند، این است معنای جمله، و گرنه یهودیان بخود تورات هم کفر ورزیدند.

(قل فلم تقتلون) الخ، فاء در کلمه (فلم، پس چرا) فاء تفریع است چون سؤ ال از اینکه (پس چرا پیامبران خدا را کشتید؟) فرع و نتیجه دعوی یهود است، که می گفتند: (نؤ من بما انزل علینا، تنها بتورات که بر ما نازل شده ایمان داریم)، و حاصل سؤ ال این است که: اگر اینکه میگوئید: (ما تنها به تورات ایمان داریم) حق است، و راست میگوئید، پس چرا پیامبران خدا را می کشتید؟ و چرا با گوساله پرستی بموسی کفر ورزیدید؟ و چرا در هنگام پیمان دادن که کوه طور بالای سرتان قرار گرفته بود گفتید: (سمعنا و عصینا) شنیدیم و نافرمانی کردیم.

(واشربوا فی قلوبهم العجل) الخ، کلمه (اشربوا) از ماده (اشراب) است که بمعنای نوشانیدن است، و مراد از عجل محبت عجل است، که خود عجل در جای محبت نشسته، تا مبالغه را برساند و بفهماند کانه یهودیان از شدت محبتی که بگوساله داشتند خود گوساله را در دل جای دادند، و بنابراین جمله (فی قلوبهم) که جار و مجرور است، متعلق به همان کلمه حب تقدیری خواهد بود،

پس در این کلام دو جور استعاره ، و یا یک استعاره و یک مجاز بکار رفته است (یکی گذاشتن عجل بجای محبت بعجل و یکی نسبت نوشانیدن محبت با اینکه محبت نوشیدنی نیست).

(قل بئسما یاءمرکم به ایمانکم) الخ ، (این جمله بمنزله اخذ نتیجه از ایرادهائی است که بایشان کرد، از کشتن انبیاء، و کفر بموسی ، و استکبار در بلند شدن کوه طور باعلام نافرمانی ، که علاوه بر نتیجه گیری استهزاء بایشان نیز هست می فرماید: (چه بد دستوراتی بشما می دهد این ایمان شما، و عجب ایمانی است که اثرش کشتن انبیاء، و کفر بموسی و غیره است ، مترجم)

بحث روایتی (شامل روایاتی در ذیل آیات گذشته)

در تفسیر عیاشی از امام صادق علیه السلام روایت آورده که در تفسیر جمله: **(ولما جائهم کتاب من عند الله مصدق)** الخ ، فرمود یهودیان در کتب خود خوانده بودند که محمد صلی الله علیه و آله و سلم رسول خدا است ، و محل هجرتش ما بین دو کوه (عیر) و (احد) است ، پس از بلاد خود کوچ کردند، تا آن محل را پیدا کنند، لاجرم بکوهی رسیدند که آنرا حداد می گفتند، با خود گفتند: لابد این همان (احد) است ، چون (حداد) و (احد) یکی است ، پس پیرامون آن کوه متفرق شدند بعضی از آنان در (تیماء) (بین خیبر و مدینه)، و بعضی دیگر در (فدک)، و بعضی در (خیبر) منزل گزیدند، این بود تا وقتی که بعضی از یهودیان (تیماء) هوس کردند به دیدن بعضی از برادران خود بروند، در همین بین مردی اعرابی از قبیله (قیس) می گذشت ، شتران او را کرایه کردند، او گفت : من شما را از ما بین (عیر) و (احد) می برم ، گفتند: پس هر وقت بآن محل رسیدی ، بما اطلاع بده . آن مرد اعرابی همچنان می رفت تا بوسط اراضی مدینه رسید، رو کرد به یهودیان و گفت : این کوه عیر است ، و این هم کوه احد، پس یهودیان پیاده شدند و باو گفتند: ما به آرزویمان رسیدیم ، و دیگر کاری بشتران تو نداریم ، از شتر پیاده شده ، و شتران را بصاحبش دادند، و گفتند: تو میتوانی هر جا میخواهی بروی ما در همینجا میمانیم ، پس نامه ای به برادران یهود خود که در خیبر و فدک منزل گرفته بودند نوشتند، که ما بآن نقطه ای که ما بین عیر و احد است رسیدیم ، شما هم نزد ما بیائید، یهودیان خیبر در پاسخ نوشتند ما در اینجا خانه ساخته ایم ، و آب و ملک و اموالی بدست آورده ایم ، نمیتوانیم اینها را

رها نموده نزدیک شما منزل کنیم ، ولی هر وقت آن پیامبر موعود مبعوث شد، به
شتاب نزد شما خواهیم آمد.

توطن یهود در مدینه و اطراف آن و انکار و تکذیب آنها

پیامبر ﷺ این عده از یهودیان که در مدینه یعنی میان عیر و احد منزل کردند، اموال بسیاری کسب کردند، (تَبَّع) از بسیاری مال آنان خبردار شد و بجنگ با آنان برخاست، یهودیان متحصن شدند، تَبَّع ایشانرا محاصره کرد، و در آخر بایشان امان داد، پس بر او در آمدند، (تَبَّع) بایشان گفت: می خواهم در این سرزمین بمانم، برای اینکه مرا خیلی معطل کردید، گفتند تو نمیتوانی در اینجا بمانی برای اینکه اینجا محل هجرت پیغمبری است،

نه جای تو است، و نه جای احدی دیگر، تا آن پیغمبر مبعوث شود، تَبَّع گفت حال که چنین است، من از خویشاوندان خودم کسانی را در اینجا میگذارم، تا وقتی آن پیغمبر مبعوث شد، او را یاری کنند، یهودیان راضی شدند، و تَبَّع دو قبیله اوس و خزرج را که میشناخت در مدینه منزل داد.

و چون نفرات این دو قبیله بسیار شدند، اموال یهودیان را می گرفتند، یهودیان علیه آنان خط نشان می کشیدند، که اگر پیغمبر ما محمد ﷺ ظهور کند، ما همگی شما را از دیار و اموال خود بیرون میکنیم، و باین چپاولگریتان خاتمه میدهیم.

ولی وقتی خدایتعالی محمد ﷺ را مبعوث کرد، اوس و خزرج که همان انصار باشند بوی ایمان آوردند، ولی یهودیان ایمان نیاورده، بوی کفر ورزیدند و این جریان همان است که خدایتعالی درباره اش میفرماید: **(وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا) الخ.**

و در تفسیر الدر المنثور است که ابن اسحاق، و ابن جریر، و ابن منذر، و ابن ابی حاتم و ابو نعیم، (در کتاب دلائل)، همگی از ابن عباس روایت کرده اند که

گفت : یهود قبل از بعثت برای اوس و خزرج خط نشان میکشید، که اگر رسول خدا ﷺ مبعوث شود به حساب شما می رسیم ، ولی همینکه دیدند پیغمبر آخر الزمان از میان یهود مبعوث نشد، بلکه از میان عرب برخاست ، به او کفر ورزیدند، و گفته های قبلی خود را انکار نمودند.

معاذ بن جبل و بشر بن ابی البراء و داوود بن سلمه ، بایشان گفتند، ای گروه یهود! از خدا بترسید، و ایمان بیاورید، مگر این شما نبودید که علیه ما به محمد ﷺ خط نشان می کشیدید؟ با اینکه ما آنروز مشرک بودیم ، و شما بما خبر میدادید که : بزودی محمد ﷺ مبعوث خواهد شد، صفات او را برای ما می گفتید پس چرا حالا که مبعوث شده بوی کفر می ورزید؟! سلام بن مشکم که یکی از یهودیان بنی النضیر بود، در جواب گفت : او چیزی نیاورده که ما بشناسیم ، و او آنکسی نیست که ما از آمدنش خبر میدادیم ، درباره این جریان بود که آیه شریفه : (و لما جائهم کتاب من عند الله) الخ ، نازل شد.

مناقشه بعضی از مفسرین در قسم دادن خدا به حق رسول الله ﷺ و رد

آن

و نیز در تفسیر الدر المنثور است که ابو نعیم ، در دلائل از طریق عطاء و ضحاک از ابن عباس روایت کرده که گفت : یهودیان بنی قریظه و بنی النظیر قبل از آنکه محمد ﷺ مبعوث شود، از خدا بعثت او را میخواستند تا کفار را نابود کند و می گفتند: (پروردگارا به حق پیامبر امی ما را بر این کفار نصرت بده ولی وقتی خدا آنانرا یاری کرد و رسول خدا ﷺ را مبعوث کرد و بیامد آنکسی که او را می شناختند،

یعنی رسول خدا ﷺ با اینکه هیچ شکی در نبوت او نداشتند، بوی کفر ورزیدند.

امروز هم حق و حقیقت در برابر تمدن مادی که ارمغان غربی ها است به همین بلا مبتلا شده ، چون اساس تمدن نامبرده بر حس و ماده است ، و از ادله ای که دور از حس اند، هیچ دلیلی را قبول نمی کند، و در هر چیزیکه منافع و لذائد حسی و مادی را تاءمین کند، از هیچ دلیلی سراغ نمی گیرد، و همین باعث شده که احکام غریزی انسان بکلی باطل شود، و معارف عالیه و اخلاق فاضله از میان ما رخت بریندد، و انسانیت در خطر انهدام ، و جامعه بشر در خطر شدیدترین فساد قرار گیرد، که بزودی همه انسانها باین خطر واقف خواهند شد، و شرنگ تلخ این تمدن را خواهند چشید.

در حالیکه بحث عمیق در اخلاقیات خلاف این را نتیجه میدهد، آری هر سخنی و دلیلی قابل پذیرش نیست ، و هر تقلیدی هم مذموم نیست ،

هر تقلیدی مذموم نیست

توضیح اینکه نوع بشر بدان جهت که بشر است با افعال ارادی خود که متوقف بر فکر و اراده او است ، بسوی کمال زندگیش سیر می کند، افعالی که تحققش بدون فکر محال است .

پس فکر یگانه اساس و پایه ایست که کمال وجودی ، و ضروری انسان بر آن پایه بنا میشود، پس انسان چاره ای جز این ندارد، که درباره هر چیزیکه ارتباطی با کمال وجودی او دارد، چه ارتباط بدون واسطه ، و چه با واسطه ، تصدیق هائی عملی و یا نظری داشته باشد، و این تصدیقات همان مصالح کلیه ایست که ما افعال فردی و اجتماعی خود را با آنها تعلیل می کنیم ، و یا قبل از اینکه افعال را انجام دهیم ، نخست افعال را با آن مصالح در ذهن می سنجیم ، و آنگاه با خارجیت دادن بآن افعال ، آن مصالح را بدست می آوریم ، (دقت فرمائید).

از سوی دیگر در نهاد انسان این غریزه نهفته شده : که همواره بهر حادثه بر میخورد، از علل آن جستجو کند، و نیز هر پدیده ای که در ذهنش هجوم می آورد علتش را بفهمد، و تا نفهمد آن پدیده ذهنی را در خارج تحقق ندهد، پس هر پدیده ذهنی را وقتی تصمیم می گیرد در خارج ایجاد کند، که علتش هم در ذهنش وجود داشته باشد و نیز درباره هیچ مطلب علمی ، و تصدیق نظری ، داوری ننموده ، و آنرا نمی پذیرد، مگر وقتی که علت آنرا فهمیده باشد، و باتکاء آن علت مطلب نامبرده را بپذیرد.

این وضعی است که انسان دارد، و هرگز از آن تخطی نمی کند، و اگر هم به مواردی برخوردیم که بر حسب ظاهر برخلاف این کلیت باشد، باز با دقت نظر و باریک بینی شبهه ما از بین می رود، و پی می بریم که در آن مورد هم

جستجوی از علت وجود داشته ، چون اعتماد و طمانینه بعلت امری است فطری و چیزیکه فطری شد، دیگر اختلاف و تخلف نمی پذیرد.

و همین داعی فطری ، انسان را بتلاشهایی فکری و عملی وادار کرد، که مافوق طاقتش بود، چون احتیاجات طبیعی او یکی دو تا نبود، و یک انسان به تنهایی نمی توانست همه حوائج خود را بر آورد، در همه آنها عمل فکری انجام داده ، و بدنبالش عمل بدنی هم انجام دهد، و در نتیجه همه حوائج خود را تاءمین کند، چون نیروی طبیعی شخص او وافی باینکار نبود، لذا فطرتش راه چاره ای پیش پایش گذاشت و آن این بود که متوسل بزندگی اجتماعی شود، و برای خود تمدنی بوجود آورد، و حوائج زندگی را در میان افراد اجتماع تقسیم کند، و برای هر یک از ابواب حاجات ، طائفه ای را موکل سازد، عینا مانند یک بدن زنده ، که هر عضو از اعضاء آن ، یک قسمت از حوائج بدن را بر می آورد، و حاصل کار هر یک عاید همه میشود.

از سوی دیگر، حوائج بشر حد معینی ندارد، تا وقتی بدان رسید، تمام شود، بلکه روز بروز بر کمیت و کیفیت آنها افزوده می گردد، و در نتیجه فنون ، و صنعت ها، و علوم ، روز بروز انشعاب نوی بخود می گیرد، ناگزیر برای هر شعبه از شعب علوم ، و صنایع ، به متخصصین احتیاج پیدا می کند، و در صدد تربیت افراد متخصص بر می آید، آری این علمی که فعلا از حد شمار در آمده ، بسیاری از آنها در سابق یک علم شمرده میشد، و همچنین صنایع گونه گونه امروز، که هر چند تای از آن ، در سابق جزء یک صنعت بود، و یک نفر متخصص در همه آنها بود، ولی امروز همان یک علم ، و یک صنعت دیروز، تجزیه شده ، هر باب ، و فصل ، از آن علم و صنعت ، علمی و صنعتی جداگانه شده ، مانند علم طب ، که در قدیم یک علم بود، و جزء یکی از فروع طبیعیات

بشمار می رفت ، ولی امروز بچند علم جداگانه تقسیم شده ، که یک فرد انسان (هر قدر هم نابغه باشد)، در بیشتر از یکی از آن علوم تخصص پیدا نمی کند.

در زندگی اجتماعی ، انسان ناچار از تقلید است

و چون چنین بود، باز با الهام فطرتش ملهم شد باینکه در آنچه که خودش تخصص دارد، بعلم و آگاهی خود عمل کند، و در آنچه که دیگران در آن تخصص دارند، از آنان پیروی نموده ، به تخصص و مهارت آنان اعتماد کند.

اینجاست که میگوئیم : بنای عقلای عالم بر این است که هر کس باهل خبره در هر فن مراجعه نماید، و حقیقت و واقع این مراجعه ، همان تقلید اصطلاحی است که معنایش اعتماد کردن بدلیل اجمالی هر مسئله ایست ، که دسترسی بدلیل تفصیلی آن از حد و حیطه طاقت او بیرون است .

همچنانکه بحکم فطرتش خود را محکوم میداند، باینکه در آن چه که در وسع و طاقت خودش است به تقلید از دیگران اکتفاء نموده ، خودش شخصا به بحث و جستجو پرداخته ، دلیل تفصیلی آنرا بدست آورد.

و ملاک در هر دو باب این است که آدمی پیروی از غیر علم نکند، اگر قدرت بر اجتهاد دارد، بحکم فطرتش باید باجتهاد، و تحصیل دلیل تفصیلی ، و علت هر مسئله که مورد ابتلای او است پردازد، و اگر قدرت بر آن ندارد، از کسی که علم بآن مسئله را دارد تقلید کند، و از آنجائیکه محال است فردی از نوع انسانی یافت شود، که در تمامی شئون زندگی تخصص داشته باشد، و آن اصولی را که زندگیش متکی بدانها است مستقلا اجتهاد و بررسی کند، قهرا محال خواهد بود که انسانی یافت شود که از تقلید و پیروی غیر، خالی باشد، و هر کس خلاف این معنا را ادعا کند، و یا درباره خود پنداری غیر این داشته باشد،

یعنی میپندارد که در هیچ مسئله از مسائل زندگی تقلید نمی کند، در حقیقت سند
سفاهت خود را دست داده .

بله تقلید در آن مسائلی که خود انسان میتواند بدلیل و علتش پی ببرد، تقلید
کورکورانه و غلط است ، همچنانکه اجتهاد در مسئله ای که اهلیت ورود بدان
مسئله را ندارد، یکی از رذائل اخلاقی است ، که باعث هلاکت اجتماع می گردد،
و مدینه فاضله بشری را از هم می پاشد، پس افراد اجتماع ، نمی توانند در همه
مسائل مجتهد باشند، و در هیچ مسئله ای تقلید نکنند، و نه میتوانند در تمامی
مسائل زندگی مقلد باشند، و سراسر زندگیشان پیروی محض باشد، چون جز از
خدای سبحان ، از هیچ کس دیگر نباید اینطور پیروی کرد، یعنی پیرو محض
بود، بلکه در برابر خدای سبحان باید پیرو محض بود، چون او یگانه سببی است
که سایر اسباب همه باو منتهی میشود.

آیات 82 - 75 بقره

اے فطمعون ان یؤمنوا لکم و قد کان فریق منهم یسمعون کلام الله ثم یحرفونه من بعد ما عقلوه و هم یعلمون - 75
و اذا لقوا الذین اءمنوا قالوا آمنا و اذا خلا بعضهم الی بعض قالوا اتحدثونهم بما فتح الله علیکم لیحاجوکم به عند ربکم اءفلا تعقلون - 76
اے اولایعلمون اءن الله یعلم ما یسرون و ما یعلنون - 77. و منهم اءمیون لا یعلمون الکتاب الا اءمانی و ان هم الا یظنون - 8
فویل للذین یمکتبون الکتاب باءیدیهم ثم یقولون هذا من عند الله لیشتروا به ثمنا قلیلا فویل لهم مما کتبت ایدیهم و ویل لهم مما یمکسبون - 79
و قالوا لن تمسنا النار الا اءیاما معدودة قل اءتخذتم عندالله عهدا فلن یخلف الله عهده اءم تقولون علی الله مالا تعلمون - 80
بلی من کسب سیئة و احاطت به خطیئته فاولئک اءصحاب النار هم فیها خالدون - 81
و الذین آمنوا و عملوا الصالحات اولئک اءصحاب الجنة هم فیها خالدون - 82.
ترجمہ آیات :

آیا طمع دارید کہ اینان بشما ایمان آورند با اینکه طائفہ ای از ایشان کلام خدا را می شنیدند و سپس با علم بدان و با اینکه آنرا می شناختند تحریفش می کردند (75) و چون مؤمنان را می بینند گویند: ما ایمان آورده ایم و چون با یکدیگر خلوت می کنند میگویند: چرا ایشانرا باسرا یکہ مایہ پیروزی آنان علیہ شما است آگاہ می کنید تا روز قیامت نزد پروردگارتان علیہ شما احتجاج کنند چرا تعقل نمی کنید (76) آیا اینان نمی دانند کہ خدا بآنچه کہ پنهان میدارند مانند آنچه آشکار می کنند آگاہ است؟! (77) و پاره ای از ایشان بیسواد هائی هستند کہ علمی بکتاب ندارند و از یہودی گری نامی بجز مظنہ و پندار دلیلی

ندارند (78) پس وای بحال کسانیکه کتاب را با دست خود می نویسند و آنگاه می گویند این کتاب از ناحیه خداست تا باین وسیله بهائی اندک بچنگ آورند پس وای بر ایشان از آنچه که دستهایشان نوشت و وای بر آنان از آنچه بکف آوردند (79) و گفتند آتش جز چند روزی بما نمی رسد، بگو مگر از خدا عهدهی در این باره گرفته اید که چون خدا خلف عهد نمی کند چنین قاطع سخن میگوئید؟ و یا آنکه علیه خدا چیزی میگوئید که علمی بدان ندارید؟ (80) بله کسی که گناه می کند تا آنجا که آثار گناه بر دلش احاطه یابد این چنین افراد اهل آتشند و بیرون شدن از آن برایشان نیست (81) و کسانیکه ایمان آورده و عمل صالح می کنند اهل بهشتند و ایشان نیز در بهشت جاودانند (82).

بیان

سیاق این آیات ، مخصوصا ذیل آنها، این معنا را دست میدهد: که یهودیان عصر بعثت ، در نظر کفار، و مخصوصا کفار مدینه ، که همسایگان یهود بودند، از پشتیبانان پیامبر اسلام شمرده میشدند، چون یهودیان ، علم دین و کتاب داشتند، و لذا امید به ایمان آوردن آنان بیشتر از اقوام دیگر بود، و همه ، توقع این را داشتند که فوج فوج بدین اسلام در آیند، و دین اسلام را تاءیید و تقویت نموده ، نور آنرا منتشر، و دعوتش را گسترده سازند.

ولکن بعد از آنکه رسول خدا ﷺ بمدینه مهاجرت کرد، یهود از خود رفتاری را نشان داد، که آن امید را مبدل به یأس کرد، و بهمین جهت خدای سبحان در این آیات می فرماید: **(اقتطمعون اءن یؤمنواکم؟ و قد کان فریق منهم یسمعون کلام الله،)** الخ ، یعنی آیا انتظار دارید که یهود بدین شما ایمان بیاورد، در حالیکه یک عده از آنان بعد از شنیدن آیات خدا، و فهمیدنش ، آنرا تحریف کردند، و خلاصه کتمان حقایق ، و تحریف کلام خدا رسم دیرینه این طائفه است ، پس اگر نکول آنانرا از گفته های خودشان می بینند، و می بینید که امروز سخنان دیروز خود را حاشا می کنند، خیلی تعجب نکنید.

(اءفتطمعون ان یؤمنواکم) در این آیه التفاتی از خطاب به بنی اسرائیل ، خطاب به رسول خدا ﷺ مسلمانان بکار رفته ، و با اینکه قبلا همه جا خطاب به یهود بود، در این آیه یهود غایب فرض شده ، و گویا و جهش این باشد که بعد از آنکه داستان بقره را ذکر کرد، و در خود آن داستان ناگهان روی سخن از یهود برگردانید، و یهود را غایب فرض کرد، برای اینکه داستان را از تورات خود دزدیده بودند، لذا در این آیه خواست تا همان سیاق غیبت را ادامه داده ، بیان را

با سیاق غیبت تمام کند، و در سیاق غیبت به تحریف توراتشان اشاره نماید، لذا دیگر روی سخن بایشان نکرد، و بلکه ایشان را غایب گرفت .

(و اذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا و اذا خلا) الخ ، (در این آیه شریفه دو جمله شرطیه مدخول (اذا) واقع شده ، ولی تقابلی میان آندو نشده ، یعنی نفرموده : (چون مؤ منین را می بینند، میگویند: ایمان آوردیم ، و چون با یکدگر خلوت می کنند، میگویند: ایمان نیاوردیم) بلکه فرموده : (چون مؤ منین را می بینند، میگویند: ایمان آوردیم و چون با یکدگر خلوت می کنند، می گویند: چرا از بشارت‌های تورات برای مسلمانان نقل می کنید؟ و باصطلاح سوژه بدست مسلمانان می‌دهید؟) و بدین جهت اینطور فرمود، تا دو مورد از جرائم و جهالت آنانرا بیان کرده باشد.

بخلاف آیه : (و اذا لقوا الذين آمنوا، قالوا: آمنا و اذا خلوا الى شياطينهم، قالوا: انا معكم، انما نحن مستهزون،) که میان دو جمله شرطیه مقابله شده است .

دو عمل جاهلانه یهود که خداوند از آنها پرده برمی دارد

و دو جریمه و جهالت یهودیان ، که در آیه مورد بحث بدان اشاره شده ، یکی نفاق ایشان است ، که در ظاهر اظهار ایمان می کنند، تا خود را از اذیت و طعن و قتل حفظ کنند، و دوم این است که خواستند حقیقت و منویات درونی خود را از خدا بیوشانند، و خیال کردند اگر پرده پوشی کنند، میتوانند امر را بر خدا مشتبّه سازند، با اینکه خدا آشکار و نهان ایشان آگاه است ، همچنانکه در این آیه از سخنان محرمانه ایشان خبر داد.

بطوریکه از لحن کلام بر می آید، جریان از این قرار بوده : که عوام ایشان از ساده لوحی ، وقتی بمسلمانان می رسیده اند، اظهار مسرت میکردند، و پاره ای از بشارتهای تورات را بایشان می گفتند، و یا اطلاعاتی در اختیار می گذاشتند، که مسلمانان از آنها برای تصدیق نبوت پیامبرشان ، استفاده می کردند، و رؤسایشان از اینکار نهی می کردند، و می گفتند: این خود فتحی است که خدا برای مسلمانان قرار داده ، و ما نباید آنرا برای ایشان فاش سازیم ، چون با همین بشارت ها که در کتب ما است ، نزد پروردگار خود علیه ما احتجاج خواهند کرد.

کاءنه خواسته اند بگویند: اگر ما این بشارتها را در اختیار مسلمانان قرار ندهیم ، (العیاذبالله)، خود خدا اطلاع ندارد، که موسی عليه السلام ما را به پیروی پیامبر اسلام سفارش کرده ، و چون اطلاع ندارد، ما را با آن مؤاخذه نمی کند، و معلوم است که لازمه این حرف این است که خدایتعالی تنها آنچه آشکار است بداند، و از نهانها خبر نداشته باشد، و به باطن امور علمی نداشته باشد، و این نهایت درجه جهل است .

لذا خدای سبحان با جمله : (اولا يعلمون ان الله يعلم ما يسرون و ما يعلنون
؟) الخ این پندار غلطشان را رد می کند، چون این نوع علم - یعنی علم بظواهر
امور به تنهایی ، و جهل بباطن آن ، - علمی است که بالاخره منتهی بحس
میشود، و حس احتیاج به بدن مادی دارد، بدینکه مجهز بآلات و ابزار احساس ،
از چشم ، و گوش ، و امثال آن باشد، و باز بدینکه مقید بقیود زمان و مکان ، و
خود مولود علل دیگری مانند خود مادی باشد، و چیزیکه چنین است مصنوع
است نه صانع عالم .

ریشه مادی عقاید یهود

و این جریان یکی از شواهد بیان قبلی ما است ، که گفتیم بنی اسرائیل بخاطر اینکه برای ماده اصالت قائل بودند، درباره خدا هم باحکام ماده حکم می کردند، و او را موجودی فعال در ماده می پنداشتند، چیزیکه هست موجودیکه قاهر بر عالم ماده است ، اما عینا مانند یک علت مادی ، و قاهر بر معلول مادی

البته این طرز فکر، اختصاص به یهود نداشت ، بلکه هر اهل ملت دیگر هم که اصالت را برای ماده قائل بودند، و قائل هستند، آنها نیز درباره خدای سبحان حکمی نمی کنند، مگر همان احکامیکه برای مادیات ، و بر طبق اوصاف مادیات می کنند، اگر برای خدا حیات ، و علم ، و قدرت ، و اختیار، و اراده ، و قضاء، و حکم ، و تدبیر، امر و ابرام قضاء، و احکامی دیگر، قائلند، آن حیات و علم و قدرت و اوصافی را قائلند که برای یک موجود مادی قائلند، و این دردی است بی درمان ، که نه آیات خدا درمانش می کند، و نه انذار انبیاء، (و ما تغنی الایات و النذر عن قوم لا یؤمنون) . حتی این طبقه از دین داران ، کار را بجائی رساندند، و درباره خدا احکامی جاری ساختند، که حتی کسانی هم که دین آنانرا ندارند، و هیچ بهره ای از دین حق و معارف حقه آن ندارند، طرز تفکر آنان را مسخره کردند، از آن جمله گفتند: مسلمانان از پیامبر خود روایت می کنند که خدا آدم را بشکل و قیافه خودش آفریده ، و خودشان هم که امت آن پیامبرند، خدا را بشکل آدم می آفرینند.

پس امر این مادی گرایان ، دائر است بین اینکه همه احکام ماده را برای پروردگار خود اثبات کنند، همچنانکه مشبه از مسلمانان ، و همچنین دیگران که بعنوان مشبه شناخته نشده اند، اینکار را کرده و می کنند،

و بین اینکه اصلا از اوصاف جمال خداوندی ، هیچ چیز را نفهمند، و اوصاف جمال او را باوصاف سلبی ارجاع داده ، بگویند: الفاظی که اوصاف خدا را بیان می کند، در حق او باشتراک لفظی استعمال میشود، و اینکه میگوئیم : خدا موجودی است ، ثابت ، عالم ، قادر، حی ، وجود و ثبوت و علم و قدرت و حیات او معنائی دارد، که ما نمی فهمیم ، و نمی توانیم بفهمیم ، ناگزیر باید معانی این کلمات را به اموری سلبی ارجاع دهیم ، یعنی بگوئیم : خدا معدوم ، و زایل ، و جاهل ، و عاجز، و مرده ، نیست ، اینجا است که صاحبان بصیرت باید عبرت گیرند، که انس بمادیات کار آدمی را بکجا می کشاند؟ چون این طرز فکر از اینجا سر در می آورد که بخدائی ایمان بیاورند، که اصلا او را درک نکنند، و خدائی را بیرستند که او را نشناسند، و نفهمند، و ادعائی کنند که نه خودشان آنرا تعقل کرده باشند، و نه احدی از مردم .

با اینکه دعوت دینی با معارف حقه خود، بطلان این اباطیل را روشن کرده ، از یکسو به عوام مردم اعلام داشته : در میان دو اعتقاد باطل تشبیه و تنزیه سخن حق و لب حقیقت را رعایت کنند، یعنی درباره خدای سبحان اینطور بگویند: که او چیزی است ، نه چون چیزهای دیگر، و او علمی دارد، نه چون علوم ما، و قدرتی دارد، نه چون قدرت ما، و حیاتی دارد، نه چون حیات ما، اراده می کند، اما نه چون ما، و سخن میگوید: ولی نه چون ما با باز کردن دهان

و از سوی دیگر بخواص اعلام داشته : تا در آیاتش تدبر و در دینش تفقه کنند، و فرموده : **(هل یستوی الذین یعلمون ، و الذین لا یعلمون ؟ انما یتذکر اولوا الالباب)**، (آیا آنانکه میدانند، برابرند با کسانی که نمیدانند؟ نه ، تنها کسانی متذکر میشوند که صاحبان عقلند).

و از سوی دیگر در تکالیف ، طائفه عوام ، و طائفه خواص ، را یکسان نگرفته ، و بیک جور تکالیف را متوجه ایشان نکرده ، و این است وضع تعلیم آن دینی که بایشان و در حق ایشان نازل شده ، مگر آنکه اصلا کاری با دین نداشته باشند، و گر نه اگر بخواهند دین خدا را محفوظ نگه بدارند، راه برای همه هموار است .

(و منهم اءمیون لا یعلمون الکتاب ، الا اءمانی) کلمه (امی) بمعنای کسی است که قادر بر خواندن و نوشتن نباشد، که اگر بخواهیم با زبان روز ترجمه اش کنیم ، بچه نه نه میشود، و از این جهت چنین کسانی را (امی - بچه نه نه)، خوانده اند، که مهر و عاطفه مادری باعث شده که او را از فرستادن به مدرسه باز بدارد، و در نتیجه از تعلیم و تربیت استاد محروم بماند، و تنها مربی او همان مادرش باشد.

و کلمه (امانی) جمع امنیه است ، که بمعنای اکاذیب است ، و حاصل معنای آیه این است : که ملت یهود، یا افراد باسوادی هستند، که خواندن و نوشتن را میدانند، ولی در عوض بکتاب آسمانی خیانت می کنند، و آنرا تحریف مینمایند، و یا مردمی بی سواد و امی هستند، که از کتب آسمانی هیچ چیز نمیدانند، و مشتاقان اکاذیب و خرافات را بعنوان کتاب آسمانی پذیرفته اند.

(فویل للذین یکتبون) کلمه ویل ، بمعنای هلاکت و عذاب شدید، و نیز بمعنای اندوه ، و خواری و پستی است ، و نیز هر چیزی را که آدمی سخت از آن حذر می کند، ویل میگویند، و کلمه (اشترأ) بمعنای خریدن است .

(فویل لهم مما کتبت ایدیههم ، و ویل لهم) ضمیرهای جمع در این آیه ، یا به بنی اسرائیل برمی گردد، و یا تنها بکسانیکه تورات را تحریف کردند، برای هر دو وجهی است ، ولی بنا بر وجه اول ، ویل متوجه عوام بی سوادشان نیز میشود.

معنای خطیئه و سرنوشت انسان محاط بدن

(بلی من کسب سیئه، و احاطت به خطیئته) الخ، کلمه خطیئه بمعنای آن حالتی است که بعد از ارتکاب کار زشت بدل انسان دست می‌دهد، و به همین جهت بود که بعد از ذکر کسب سیئه، احاطه خطیئه را ذکر کرد، و احاطه خطیئه (که خدا همه بندگان را از این خطر حفظ فرماید)، باعث میشود که انسان محاط بدان، دستش از هر راه نجاتی بریده شود، کانه آنچنان خطیئه او را محاصره کرده، که هیچ راه و روزنه ای برای اینکه هدایت بوی روی آورد، باقی نگذاشته، در نتیجه چنین کسی جاودانه در آتش خواهد بود، و اگر در قلب او مختصری ایمان وجود داشت و یا از اخلاق و ملکات فاضله که منافای با حق نیستند، از قبیل انصاف، و خضوع، در برابر حق، و نظیر این دو پرتوی می بود، قطعاً امکان این وجود داشت، که هدایت و سعادت در دلش رخنه یابد، پس احاطه خطیئه در کسی فرض نمیشود، مگر با شرک بخدا، که قرآن درباره اش فرموده: (ان الله لا یغفر ان یشرك به، ویغفر ما دون ذلك لمن یشاء)، (خدا این جرم را که بوی شرک بورزند، نمی آمرزد، و پائین تر از آنرا از هر کس بخواهد می آمرزد)، و نیز از جهتی دیگر، مگر با کفر و تکذیب آیات خدا که قرآن درباره اش می فرماید: (و الذین کفروا و کذبوا بایاتنا اولئک اصحاب النار هم فیها خالدون)، (و کسانی که کفر بورزند، و آیات ما را تکذیب کنند، اصحاب آتشند، که در آن جاودانه خواهند بود). پس در حقیقت کسب سیئه، و احاطه خطیئه بمنزله کلمه جامعی است برای هر فکر و عملی که خلود در آتش بیاورد.

این را هم باید بگوئیم : که این دو آیه از نظر معنا قریب به آیه : (ان الذین آمنوا، و الذین هادوا و الصابئین،) الخ است ، که تفسیرش گذشت ، تنها فرق میان آن ، و آیه بقره این است که آیه مورد بحث ، در مقام بیان این معنا است که ملاک در سعادت تنها و تنها حقیقت ایمان است ، و عمل صالح ، نه صرف دعوی ، و دو آیه سوره بقره در مقام بیان این جهت است که ملاک در سعادت حقیقت ایمان و عمل صالح است ، نه نامگذاری فقط .

بحث روایتی (شامل دو روایت درباره جمعی از یهود و مراد از سیئه)

در مجمع البیان در ذیل آیه: **(وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ) الخ**، از امام باقر (علیه السلام) روایت آورده، که فرمود: قومی از یهود بودند که با مسلمانان عناد و دشمنی نداشتند، و بلکه با آنان توطئه و قرارداد داشتند، که آنچه در تورات از صفات محمد ﷺ وارد شده، برای آنان بیاورند، ولی بزرگان یهود ایشانرا از اینکار باز داشتند، و گفتند: زنهار که صفات محمد ﷺ را که در تورات است، برای مسلمانان نگوئید. که فردای قیامت در برابر پروردگارشان علیه شما احتجاج خواهند کرد، در این جریان بود که این آیه نازل شد.

و در کافی از یکی از دو امام باقر و صادق (علیه السلام) روایت آورده: که در ذیل آیه: **(بَلِيٍّ مِنْ كَسْبِ سَيِّئَةٍ) الخ**، فرمود: یعنی وقتی که ولایت امیر المؤمنین را انکار کنند، در آنصورت اصحاب آتش و جاودان در آن خواهند بود.

مؤلف: قریب باین معنا را مرحوم شیخ در امالیش از رسولخدا ﷺ روایت کرده، و هر دو روایت از باب تطبیق کلی بر فرد و مصداق بارز آنست، چون خدای سبحان ولایت را حسنه دانسته، و فرموده: **(قُلْ لَا إِسَاءَ لَكُمْ عَلَيْهِ إِجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةُ فِي الْقُرْبَىٰ وَمَنْ يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَّزِدْ لَهُ فِيهَا حَسَنًا)**، (بگو من از شما در برابر رسالتم مزدی نمی طلبم، مگر مودت نسبت به قربایم را، و هر کس حسنه ای بیاورد، ما حسنی در آن می افزایم).

ممکن است هم آنرا از باب تفسیر دانست، به بیانیکه در سوره مائده خواهد آمد، که اقرار بولایت، عمل بمقتضای توحید است، و اگر تنها آن را به علی (علیه السلام) نسبت داده، بدین جهت است که آنجناب در میان امت اولین فردی است

که باب ولایت را بگشود، در اینجا خواننده عزیز را بانتظار رسیدن تفسیر سوره
مائده گذاشته می گذریم .

327

آیات 83 - 88 بقره

و اذ اخذنا ميثاق بنى اسرائيل لا تعبدون الا الله و بالوالدين احسانا و ذى القربى و اليتامى و المساكين و قولوا للناس حسنا و اقيموا الصلوة و آتوا الزكوة ثم توليتم الا قليلا منكم و اعنتم معرضون - 83

و اذ اخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم و لا تخرجون انفسكم من دياركم ثم اعقرتم و انتم تشهدون - 84

ثم اعنتم هؤلاء تقتلون انفسكم و تخرجون فريقا منكم من ديارهم تظاهرون عليهم بالاثم و العدوان و ان ياءتوكم اسارى تفادوهم و هو محرم عليكم اخراجهم افتومنون ببعض الكتاب و تكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم الا خزى فى الحياة الدنيا و يوم القيمة يردون الى اشد العذاب و ما الله بغافل عما تعملون - 85

اولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالاخرة فلا يخفف عنهم العذاب و لا هم ينصرون - 86

و لقد آتينا موسى الكتاب و قفينا من بعده بالرسل و آتينا عيسى- بن مريم البينات و ايدناه بروح القدس افكلما جاءكم رسول بما لا تهوى انفسكم استكبرتم ففريقا كذبتم و فريقا تقتلون - 87

و قالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بكفرهم فقل قليلا ما يؤمنون - 88.

ترجمه آیات

و یاد آورید هنگامی را که از بنی اسرائیل عهد گرفتیم که جز خدای را نپرستید و نیکی کنید درباره پدر و مادر و خویشان و یتیمان و فقیران و بزبان خوش با مردم تکلم کنید و نماز بیای دارید و زکوة مال خود بدهید پس شما عهد را شکستید و روی گردانیدید جز چند نفری و شمائید که از حکم و عهد خدا برگشتید. (83) و چون از شما این پیمانتان بگرفتیم که خون یکدگر مریزید

و یکدیگر را از دیار بیرون مکنید و آنگاه شما اقرار هم کردید و شهادت دادید (84) ولی همین شما خودتان یکدیگر را می کشید و طائفه ای از خود را از دیارشان بیرون می کنید و علیه ایشان پشت به پشت هم می دهید و درباره آنان گناه و تجاوز مرتکب می شوید و اگر به اسیری نزد شما شوند فدیة می گیرید با اینکه فدیة گرفتن بر شما حرام بود همچنانکه بیرون کردن حرام بود پس چرا به بعضی از کتاب ایمان می آورید و به بعضی دیگر کفر می ورزید و پاداش کسیکه چنین کند بجز خواری در زندگی دنیا و اینکه روز قیامت بطرف بدترین عذاب برگردد چیست ؟ و خدا از آنچه می کنید غافل نیست (85) اینان همانها هستند که زندگی دنیا را با بهای آخرت خریدند و بهمین جهت عذاب از ایشان تخفیف نمی پذیرد و نیز یاری نمیشوند (86) ما به موسی کتاب دادیم و در پی او پیامبرانی فرستادیم و به عیسی بن مریم معجزاتی دادیم و او را با روح القدس تاءید کردیم آیا این درست است که هر وقت رسولی بسوی شما آمد و کتابی آورد که باب میل شما نبود استکبار بورزید طائفه ای از فرستادگان را تکذیب نموده و طائفه ای را بقتل برسانید (87) و گفتند: دلهای ما در غلاف است بلکه خدا بخاطر کفرشان لعنتشان کرده و در نتیجه کمتر ایمان می آورند (88).

وجه تغییر سیاق آیات از غیبت به خطاب

بیان

(و اذ اخذنا میثاق بنی اسرائیل) الخ ، این آیه شریفه با نظم بدیعی که دارد، در آغاز با سیاق غیبت آغاز شده ، و در آخر با سیاق خطاب ختم میشود، در اول بنی اسرائیل را غایب بحساب آورده ، می فرماید: (و چون از بنی اسرائیل میثاق گرفتیم) ، و در آخر حاضر بحساب آورده ، روی سخن بایشان کرده ، می فرماید: (ثم تولیتهم ، پس از آن همگی اعراض کردید، مگر اندکی از شما) الخ . از سوی دیگر، در آغاز میثاق را که بمعنای پیمان گرفتن است ، و جز با کلام صورت نمی گیرد، یاد می آورد، و آنگاه خود آن میثاق را که چه بوده ؟ حکایت می کند، و این حکایت را نخست با جمله خبری (لا تعبدون الا الله) الخ ، و در آخر با جمله انشائیة (وقولوا للناس حسنا) الخ ، حکایت می کند. شاید

وجه این دگرگونی ها، این باشد که در آیات قبل ، اصل داستان بنی اسرائیل با سیاق خطاب شروع شد، چون میخواست ایشانرا سرزنش کند، و این سیاق همچنان کوبنده پیش آمد، تا بعد از داستان بقره ، بخاطر نکته ایکه ایجاب می کرد، و بیانش گذشت ، مبدل بسیاق غیبت شد، تا کار منتهی شد بآیه مورد بحث ، در آنجا نیز مطلب با سیاق غیبت شروع میشود، و می فرماید، (و اذ اخذنا میثاق بنی اسرائیل) و لکن در جمله (لا تعبدون الا الله) الخ که نهیبی است که بصورت جمله خبریه حکایت میشود سیاق بخطاب برگشت ، و اگر نهی را با جمله خبریه (جز خدا را نمی پرستید) آورد، بخاطر شدت اهتمام بدان بود، چون وقتی نهی باین صورت در آید، می رساند که نهی کننده هیچ شکی در عدم

تحقق منهی خود در خارج ندارد، و تردید ندارد در اینکه ، مکلف که همان اطاعت داده ، نهی او را اطاعت می کند، و بطور قطع آن عمل را مرتکب نمیشود، و همچنین اگر امر بصورت جمله خبریه اداء شود، این نکته را افاده می کند، مانند جمله (و بالوالدین احسانا، و ذی القربی، و الیتامی، و المساکین)، (پدر و مادر و خویشاوندان و یتیمان و مساکین احسان می کنید) بخلاف اینکه امر بصورت امر، و نهی بصورت نهی اداء شود، که این نکته را نمیرساند.

بعد از سیاق غیبت همانطور که گفتیم مجددا منتقل بسیاق خطابی میشود، که قبل از حکایت میثاق بود، و این انتقال فرصتی داده برای اینکه بابتدای کلام برگشت شود، که روی سخن به بنی اسرائیل داشت ، و در نتیجه دو جمله : (و اقیموا الصلوة و آتوا الزکاة)، و (ثم تولیتم) الخ ، بهم متصل گشته ، سیاق کلام از اول تا بآخر منتظم میشود.

(و بالوالدین احسانا)، این جمله امر و یا بگو خبری بمعنای امر است ، و تقدیر آن (احسنوا بالوالدین احسانا، و ذی القربی، و الیتامی، و المساکین) میباشد، ممکن هم هست تقدیر آنرا (و تحسنون بالوالدین احسانا) گرفت ، (خلاصه کلام اینکه کلمه (احسانا) مفعول مطلق فعلی است تقدیری حال یا آن فعل صیغه امر است ، و یا جمله خبری)

رعایت ترتیب در طبقاتیکه امر به احسان آنها شده است

نکته دیگری که در آیه رعایت شده ، این است که در طبقاتیکه امر با احسان بآنان نموده ، ترتیب را رعایت کرده ، اول آن طبقه ای را ذکر کرده ، که احسان باو از همه طبقات دیگر مهم تر است ، و بعد طبقه دیگری را ذکر کرده ، که باز نسبت بسایر طبقات استحقاق بیشتری برای احسان دارد، اول پدر و مادران را ذکر کرده ، که پیداست از هر طبقه دیگری با احسان مستحق ترند، چون پدر و مادر ریشه و اصلی است که آدمی بآن دو اتکاء دارد، و جوانه وجودش روی آن دو تنه روئیده ، پس آندو از سایر خویشاوندان بآدمی نزدیک ترند. بعد از پدر و مادر، سایر خویشاوندان را ذکر کرده ، و بعد از خویشاوندان ، در میانه اقرباء، یتیم را مقدم داشته ، چون ایتم بخاطر خوردسالی ، و نداشتن کسیکه متکفل و سرپرست امورشان شود، استحقاق بیشتری برای احسان دارند، (دقت بفرمائید).

کلمه (یتامی) جمع یتیم است ، که بمعنای کودک پدر مرده است ، و بکودکی که مادرش مرده باشد، یتیم نمیگویند، بعضی گفته اند: یتیم در انسانها از طرف پدر، و در سایر حیوانات از طرف مادر است .

کلمه (مساکین) جمع مسکین است ، و آن فقیر ذلیلی است که هیچ چیز نداشته باشد، و کلمه (حسنا) مصدر بمعنای صفت است ، که بمنظور مبالغه در کلام آمده ، و در بعضی قرائتها آن را (حسنا) بفتحه حاء و نیز فتحه سین خوانده شده است ، که بنا بر آن قرائت ، صفت مشبهه میشود، و به هر حال معنای جمله این است که (بمردم سخن حسن بگوئید)، و این تعبیر کنایه است از حسن معاشرت با مردم ، چه کافرشان ، و چه مؤمنشان ، و این دستور هیچ منافاتی با حکم قتال ندارد تا کسی توهم کند که این آیه با آیه وجوب قتال نسخ شده ،

برای اینکه مورد این دو حکم مختلف است ، و هیچ منافاتی ندارد که هم امر بحسن معاشرت کنند، و هم حکم بقتال ، همچنانکه هیچ منافاتی نیست در این که هم امر بحسن معاشرت کنند، و هم در مقام تاءدیب کسی دستور بخشونت دهند.

(لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ) الخ ، این جمله باز مانند جمله قبل ، امری است بصورت جمله خبری ، و کلمه (سفک) بمعنای ریختن است .

(تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِمْ) الخ ، کلمه (تَظَاهَرُونَ) ، از مصدر مظاهره (باب مفاعله) است ، و مظاهره بمعنای معاونت است ، چون ظهیر بمعنای عون و یاور است ، و از کلمه (ظهر - پشت) گرفته شده ، چون یاور آدمی پشت آدمی را محکم می کند.

(وَهُوَ مُحْرَمٌ عَلَيْكُمْ اخْرَاجَهُمْ) ضمیر (هو) ضمیر قصه و یا شاءن است ، و این معنا را می دهد (مطلب از این قرار است ، که برون کردن آنان بر شما حرام است) مانند ضمیر (هو) در جمله (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ) ، (بگو مطلب بدین قرار است ، که الله یگانه است) .

(اَفْتُمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ) الخ یعنی چه فرقی هست میان گرفتن فدیة ؟ و بیرون کردن ؟ که حکم فدیة را گرفتید، و حکم حرمت اخراج را رها کردید، با اینکه هر دو حکم ، در کتاب بود، آیا ببعضی از کتاب ایمان می آورید، و بعضی دیگر را ترک می کنید، و کفر می ورزید؟

(وَقَفِينَا) الخ این کلمه از مصدر تقفیه است ، که بمعنای پیروی است ، و از کلمه (قفا) پشت گردن گرفته شده ، کانه شخص پیرو، پشت گردن و دنبال سر پیشرو خود حرکت می کند.

(وآتينا عيسى بن مريم البينات) الخ ، بزودی در سوره آل عمران انشاء الله
پیرامون این آیه بحث می کنیم . (وقالوا قلوبنا غلف) ، کلمه (غلف) جمع اغلف
است ، و اغلف از ماده غلاف است ،
و معنای جمله این است که در پاسخ گفتند: دلهای ما در زیر غلافها و لفافه
ها، و پرده ها قرار دارد، و این جمله نظیر آیه : (وقالوا قلوبنا فى اكنة مما تدعونا
اليه) ، (گفتند: دلهای ما در کنانه ها است ، از آنچه شما ما را بدان میخوانید)
میباشد، و این تعبیر در هر دو آیه کنایه است از اینکه ما نمیتوانیم بآنچه شما
دعوتمان می کنید گوش فرا دهیم .

بحث روایتی (شامل روایاتی در ذیل (وقلوا للناس حسنا))

در کافی از امام ابی جعفر علیه السلام روایت آورده ، که در ذیل جمله : (وقلوا للناس حسنا) الخ ، فرمود: به مردم بهترین سخنی که دوست میدارید بشما بگویند، بگوئید.

و نیز در کافی از امام صادق علیه السلام روایت کرده که در تفسیر جمله نامبرده فرموده : با مردم سخن بگوئید، اما بعد از آنکه صلاح و فساد آنرا تشخیص داده باشید، و آنچه صلاح است بگوئید.

و در کتاب معانی ، از امام باقر علیه السلام روایت کرده ، که فرموده : بمردم چیزی را بگوئید، که بهترین سخنی باشد که شما دوست میدارید بشما بگویند، چون خدای عز و جل دشنام و لعنت و طعن بر مؤمنان را دشمن میدارد، و کسی را که مرتکب این جرائم شود، فاحش و مفحش باشد، و در یوزگی کند، دوست نمیدارد، در مقابل ، اشخاص با حیا و حلیم و عفیف ، و آلهائی را که میخواهند عفیف شوند، دوست میدارد.

مؤلف : مرحوم کلینی هم در کافی مثل این حدیث را بطریقی دیگر از امام صادق علیه السلام روایت کرده ، و همچنین عیاشی از آنجناب آورده ، و نیز کلینی مثل حدیث دوم را در کافی از امام صادق ، و عیاشی مثل حدیث سوم را از آنجناب آورده .

و چنین بنظر می رسد که ائمه (علیهم السلام) این معانی را از اطلاق کلمه حسن استفاده کرده اند، چون هم نزد گوینده اش مطلق است ، و هم از نظر مورد.

و در تفسیر عیاشی از امام صادق علیه و السلام روایت آورده ، که فرمود: خدایتعالی محمد صلی الله علیه و آله و سلم را با پنج شمشیر مبعوث کرد 1- شمشیری علیه اهل

ذمه که درباره اش فرموده : **(قاتلوا الذين لا يؤمنون)**، (با کسانی که ایمان نمی آورند قتال کن)، و این آیه ناسخ آن آیه دیگر است ، که درباره اهل ذمه می فرمود: **(وقولوا للناس حسنا)** (تا آخر حدیث) .

مؤلف : امام **علیه السلام** باطلاق دیگر این آیه ، یعنی اطلاق در کلمه **(قولوا)** تمسک کرده ، چون اطلاق آن ، هم شامل کلام میشود ،

و هم شامل مطلق تعرض ، مثلاً وقتی میگویند (باو چیزی جز نیک و خیر مگو)، معنایش این است که جز بخیر و نیکوئی متعرضش مشو، و تماس مگیر . البته این در صورتی است که منظور امام **علیه السلام** از نسخ ، معنای اخص آن باشد، که همان معنای اصطلاحی کلمه است ، ولی ممکن است مراد به نسخ معنای اعم آن باشد، که بزودی در ذیل آیه : **(ما ننسخ من آیه او ننسها ناءت بخیر منها او مثلها)**، بیان مفصلش خواهد آمد انشاءالله ، و خلاصه اش این است که نسخ بمعنای اعم ، شامل هم نسخ احکام میشود، و هم نسخ و تغییر و تبدیل موجودات ، بطور عموم ، و این معنای از نسخ ، در کلمات ائمه (**علیهم السلام**) زیاد آمده ، و بنابراین آیه مورد بحث ، و آیه قتال در یک مورد نخواهند بود، بلکه آیه مورد بحث که سفارش به قول حسن می کند، مربوط بموردی است ، و آیه قتال با اهل ذمه مربوط بموردی دیگر است .

آیات 89 - 93 بقره

و لما جائهم كتاب من عند الله مصدق لما معهم و كانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جائهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين - 89
بئسما اشتروا به انفسهم ان يكفروا بما انزل الله بغيا ان ينزل الله من فضله على من يشاء من عباده فبأئوا بغضب على غضب و للكافرين عذاب مهين - 90

و اذا قيل لهم آمنوا بما انزل الله قالوا نؤ من بما انزل علينا و يكفرون بما ورائه و هو الحق مصدقا لما معهم قل فلم تقتلون انبياء الله من قبل ان كنتم مؤمنين - 91

ولقد جائكم موسى بالبينات ثم اتخذتم العجل من بعده و انتم ظالمون - 92
واذ اخذنا ميثاقكم و رفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة و اسمعوا قالوا سمعنا و عصينا و اشرىوا في قلوبهم العجل بكفرهم قل بئسما ياءمركم به ايمانكم ان كنتم مؤمنين - 93

ترجمه آیات

و چون کتابی از نزد خدا پیامدشان ، کتابی که کتاب آسمانیشان را تصدیق میکرد، و قبلا هم علیه کفار آرزوی آمدنش می کردند تکذیبش کردند آری بعد از آمدن کتابی که آن را می شناختند بدان کفر ورزیدند پس لعنت خدا بر کافران (89) راستی خود را با بد چیزی معامله کردند خود را دادند و در مقابل این را گرفتند که از در حسد بآنچه خدا نازل کرده کفر بورزند، که چرا خدا از فضل خود بر هر کس از بندگانش بخواهد نازل می کند؟ در نتیجه از آن آرزو و ساعت شماری که نسبت به آمدن قرآن داشتند برگشتند و خشمی بالای خشم

دیگرشان شد تازه این نتیجه دنیائی کفر است و کافران عذابی خوار کننده دارند (90) و چون بایشان گفته شود بآنچه خدا نازل کرده ایمان بیاورید گویند ما بآنچه بر خودمان نازل شده ایمان داریم و بغیر آن کفر می ورزند با اینکه غیر آن ، هم حق است و هم تصدیق کننده کتاب است بگو اگر بآنچه بر خودتان نازل شده ایمان داشتید پس چرا انبیاء خدا را کشتید؟ (91) مگر این موسی نبود که آنهمه معجزه برای شما آورد و در آخر بعد از غیبت او گوساله را خدای خود از در ستمگری گرفتید (92) و مگر این شما نبودید که از شما میثاق گرفتیم و طور را بر بالای سرتان نگه داشتیم که آنچه بشما داده ایم محکم بگیرد و بشنوید با این حال نیاکان شما گفتند: شنیدیم ولی زیر بار نمی رویم و علاقه بگوساله در دلهاشان جای گیر شد بخاطر اینکه کافر شدند بگو چه بد دستوریست که ایمان شما بشما میدهد اگر براستی مؤ من باشید (93)

بیان آیات ، متضمن محاجّه با یهود

بیان

(ولما جائهم) از سیاق بر می آید که مراد از این کتاب ، قرآن است .
(وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا) و نیز از سیاق استفاده میشود که قبل از بعثت ، کفار عرب متعرض یهود میشدند، و ایشانرا آزار می کردند، و یهود در مقابل ، آرزوی رسیدن بعثت خاتم الانبیاء صلی الله علیه و آله وسلم می کرده اند، و می گفته اند: اگر پیغمبر ما که تورات از آمدنش خبر داده مبعوث شود، و نیز بگفته تورات به مدینه مهاجرت کند، ما را از این ذلت و از شر شما اعراب نجات میدهد.

و از کلمه (كانوا) استفاده میشود این آرزو را قبل از هجرت رسول خدا ﷺ همواره می کرده اند، به حدی که در میان همه کفار عرب نیز معروف شده بود و معنای جمله : (فلما جائهم ما عرفوا) الخ ،

این است که چون پیامد آنکسی که وی را می شناختند، یعنی نشانیهای تورات که در دست داشتند با او منطبق دیدند، بآن جناب کفر ورزیدند.

(بئسما اشتروا) این آیه علت کفر یهود را با وجود علمی که بحقایق اسلام داشتند، بیان می کند، و آنرا منحصرأ حسد و ستم پیشگی میداند و بنابراین کلمه (بغیا) مفعول مطلق نوعی است ، و جمله (ان ينزل الله) الخ ، متعلق بهمان مفعول مطلق است ، (فباؤا بغضب على غضب) حرف باء در کلمه (بغضب) بمعنای مصاحبت و یا تبیین است و معنای جمله این است که ایشان با داشتن غضبی بخاطر کفرشان بقرآن ، و غضبی بعلمت کفرشان بتورات که از پیش داشتند از طرفداری قرآن برگشتند، و حاصل معنای آیه این است که یهودیان قبل از بعثت

رسول خدا ﷺ و هجرتش بمدينه پشتيبان آنحضرت بودند، و همواره آرزوی بعثت او و نازل شدن كتاب او را می کشیدند، ولی همینکه رسول خدا ﷺ مبعوث شد، و به سوی ایشان مهاجرت کرد، و قرآن بر وی نازل شد، و با اینکه او را شناختند، که همان کسی است که سالها آرزوی بعثت و هجرتش را می کشیدند مع ذلک حسد بر آنان چیره گشت، و استکبار و پلنگ دماغی جلوگیری از اینکه بوی ایمان بیاورند، لذا بوی کفر ورزیده، گفته های سابق خود را انکار کردند، همانطور که به تورات خود کفر ورزیدند، و کفرشان باسلام، کفری بالای کفر شد.

(ویکفرون بما ورائه) الخ، یعنی نسبت بماورای تورات اظهار کفر نمودند، این است معنای جمله، و گرنه یهودیان بخود تورات هم کفر ورزیدند.

(قل فلم تقتلون) الخ، فاء در کلمه (فلم، پس چرا) فاء تفریع است چون سؤ ال از اینکه (پس چرا پیامبران خدا را کشتید؟) فرع و نتیجه دعوی یهود است، که می گفتند: (نؤمن بما انزل علينا، تنها بتورات که بر ما نازل شده ایمان داریم)، و حاصل سؤ ال این است که: اگر اینکه میگوئید: (ما تنها به تورات ایمان داریم) حق است، و راست میگوئید، پس چرا پیامبران خدا را می کشتید؟ و چرا با گوساله پرستی بموسی کفر ورزیدید؟ و چرا در هنگام پیمان دادن که کوه طور بالای سرتان قرار گرفته بود گفتید: (سمعنا و عصینا) شنیدیم و نافرمانی کردیم. (واشربوا فی قلوبهم العجل) الخ، کلمه (اشربوا) از ماده (اشراب) است که بمعنای نوشانیدن است، و مراد از عجل محبت عجل است، که خود عجل در جای محبت نشسته، تا مبالغه را برساند و بفهماند کانه یهودیان از شدت محبتی که بگوساله داشتند خود گوساله را در دل جای دادند، و بنابراین جمله (فی قلوبهم) که جار و مجرور است، متعلق بهمان کلمه حب تقدیری خواهد بود،

پس در این کلام دو جور استعاره ، و یا یک استعاره و یک مجاز بکار رفته است (یکی گذاشتن عجل بجای محبت بعجل و یکی نسبت نوشانیدن محبت با اینکه محبت نوشیدنی نیست).

(قل بئسما یاءمرکم به ایمانکم) الخ ، (این جمله بمنزله اخذ نتیجه از ایرادهائی است که بایشان کرد، از کشتن انبیاء، و کفر بموسی ، و استکبار در بلند شدن کوه طور باعلام نافرمانی ، که علاوه بر نتیجه گیری استهزاء بایشان نیز هست می فرماید: (چه بد دستوراتی بشما می دهد این ایمان شما، و عجب ایمانی است که اثرش کشتن انبیاء، و کفر بموسی و غیره است ، مترجم)

بحث روایتی (شامل روایاتی در ذیل آیات گذشته)

در تفسیر عیاشی از امام صادق علیه السلام روایت آورده که در تفسیر جمله: (ولما جائهم کتاب من عند الله مصدق) الخ، فرمود یهودیان در کتب خود خوانده بودند که محمد صلی الله علیه و آله و سلم رسول خدا است، و محل هجرتش ما بین دو کوه (عیر) و (احد) است، پس از بلاد خود کوچ کردند، تا آن محل را پیدا کنند، لاجرم بکوهی رسیدند که آنرا حداد می گفتند، با خود گفتند: لابد این همان (احد) است، چون (حداد) و (احد) یکی است، پس پیرامون آن کوه متفرق شدند بعضی از آنان در (تیماء) (بین خیبر و مدینه)، و بعضی دیگر در (فدک)، و بعضی در (خیبر) منزل گزیدند، این بود تا وقتی که بعضی از یهودیان (تیماء) هوس کردند به دیدن بعضی از برادران خود بروند، در همین بین مردی اعرابی از قبیله (قیس) می گذشت، شتران او را کرایه کردند، او گفت: من شما را از ما بین (عیر) و (احد) می برم، گفتند: پس هر وقت بآن محل رسیدی، بما اطلاع بده. آنمرد اعرابی همچنان می رفت تا بوسط اراضی مدینه رسید، رو کرد به یهودیان و گفت: این کوه عیر است، و این هم کوه احد، پس یهودیان پیاده شدند و باو گفتند: ما به آرزویمان رسیدیم، و دیگر کاری بشتران تو نداریم، از شتر پیاده شده، و شتران را بصاحبش دادند، و گفتند: تو میتوانی هر جا میخواهی بروی ما در همینجا میمانیم، پس نامه ای به برادران یهود خود که در خیبر و فدک منزل گرفته بودند نوشتند، که ما بآن نقطه ای که ما بین عیر و احد است رسیدیم، شما هم نزد ما بیائید، یهودیان خیبر در پاسخ نوشتند ما در اینجا خانه ساخته ایم، و آب و ملک و اموالی بدست آورده ایم، نمیتوانیم اینها را

رها نموده نزدیک شما منزل کنیم ، ولی هر وقت آن پیامبر موعود مبعوث شد، به
شتاب نزد شما خواهیم آمد.

توطن یهود در مدینه و اطراف آن و انکار و تکذیب آنها

پیامبر ﷺ

این عده از یهودیان که در مدینه یعنی میان عیر و احد منزل کردند، اموال بسیاری کسب کردند، (تبع) از بسیاری مال آنان خبردار شد و بجنگ با آنان برخاست، یهودیان متحصن شدند، تبع ایشانرا محاصره کرد، و در آخر بایشان امان داد، پس بر او درآمد، (تبع) بایشان گفت: می خواهم در این سرزمین بمانم، برای اینکه مرا خیلی معطل کردید، گفتند تو نمیتوانی در اینجا بمانی برای اینکه اینجا محل هجرت پیغمبری است،

نه جای تو است، و نه جای احدی دیگر، تا آن پیغمبر مبعوث شود، تبع گفت حال که چنین است، من از خویشاوندان خودم کسانی را در اینجا میگذارم، تا وقتی آن پیغمبر مبعوث شد، او را یاری کنند، یهودیان راضی شدند، و تبع دو قبیله اوس و خزرج را که میشناخت در مدینه منزل داد.

و چون نفرات این دو قبیله بسیار شدند، اموال یهودیان را می گرفتند، یهودیان علیه آنان خط نشان می کشیدند، که اگر پیغمبر ما محمد ﷺ ظهور کند، ما همگی شما را از دیار و اموال خود بیرون میکنیم، و باین چپاولگریتان خاتمه میدهیم.

ولی وقتی خدایتعالی محمد ﷺ را مبعوث کرد، اوس و خزرج که همان انصار باشند بوی ایمان آوردند، ولی یهودیان ایمان نیاورده، بوی کفر ورزیدند و این جریان همان است که خدایتعالی درباره اش میفرماید: **(وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا) الخ.**

و در تفسیر الدر المنثور است که ابن اسحاق ، و ابن جریر ، و ابن منذر ، و ابن ابی حاتم و ابو نعیم ، (در کتاب دلائل) ، همگی از ابن عباس روایت کرده اند که گفت : یهود قبل از بعثت برای اوس و خزرج خط نشان میکشید ، که اگر رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم مبعوث شود به حساب شما می رسیم ، ولی همینکه دیدند پیغمبر آخر الزمان از میان یهود مبعوث نشد ، بلکه از میان عرب برخاست ، باو کفر ورزیدند ، و گفته های قبلی خود را انکار نمودند .

معاذ بن جبل و بشر بن ابی البراء و داوود بن سلمه ، بایشان گفتند ، ای گروه یهود! از خدا بترسید ، و ایمان بیاورید ، مگر این شما نبودید که علیه ما به محمد ﷺ خط نشان می کشیدید؟ با اینکه ما آنروز مشرک بودیم ، و شما بما خبر میدادید که : بزودی محمد ﷺ مبعوث خواهد شد ، صفات او را برای ما می گفتید پس چرا حالا که مبعوث شده بوی کفر می ورزید؟! سلام بن مشکم که یکی از یهودیان بنی النضیر بود ، در جواب گفت : او چیزی نیاورده که ما بشناسیم ، و او آنکسی نیست که ما از آمدنش خبر میدادیم ، درباره این جریان بود که آیه شریفه : (و لما جائهم کتاب من عند الله) الخ ، نازل شد .

مناقشه بعضی از مفسرین در قسم دادن خدا به حق رسول الله ﷺ و رد آن

و نیز در تفسیر الدر المنثور است که ابو نعیم ، در دلائل از طریق عطاء و ضحاک از ابن عباس روایت کرده که گفت : یهودیان بنی قریظه و بنی النظیر قبل از آنکه محمد ﷺ مبعوث شود، از خدا بعثت او را میخواستند تا کفار را نابود کند و می گفتند: (پروردگارا به حق پیامبر امی ما را بر این کفار نصرت بده ولی وقتی خدا آنانرا یاری کرد و رسول خدا ﷺ را مبعوث کرد و بیامد آنکسی که او را می شناختند،

یعنی رسول خدا ﷺ با اینکه هیچ شکی در نبوت او نداشتند، بوی کفر ورزیدند. تا آنکه یکی بدیگری گفت : آیا این زن همانطور که در دل من جای گرفته در دل تو نیز جا باز کرده ؟ گفت آری ، پس هر دو او را بسوی خود دعوت کردند، زن گفت : من حاضر نمیشوم مگر آنکه آن اسمی را که با آن باآسمان می روید و پائین می آئید بمن بیاموزید، هاروت و ماروت حاضر نشدند، بار دیگر درخواست خود را تکرار کردند، و او هم امتناع خود را تکرار کرد، تا بالاخره آندو تسلیم شدند، و نام خدا را بوی آموختند، همینکه زهره خواست با خواندن آن اسم پرواز کند، خداوند او را بصورت ستاره ای مسخ کرد، و از آندو ملک هم باله ایشانرا برید، هاروت و ماروت از پروردگار خود درخواست توبه کردند، خدایتعالی آندو را مخیر کرد بین اینکه بحال اول برگردند، و در عوض وقتی قیامت شد عذابشان کند، و بین اینکه در همین دنیا خدا عذابشان کند، و روز قیامت بهمان حال اول خود برگردند.

یکی از آندو بدیگری گفت : عذاب دنیا بالاخره تمام شدنی است ، بهتر آنست که عذاب دنیا را اختیار کنیم ، او هم پذیرفت ، و خدایتعالی بایشان وحی

فرستاد که بسرزمین بابل بیائید، دو ملک روانه آن سرزمین شدند، در آنجا خداوند ایشانرا خسف نموده ، بین زمین و آسمان وارونه ساخت ، که تا روز قیامت در عذاب خواهند بود.

ذکر چند روایت و بیان ضعف سستی آنها

مؤلف: قریب باین معنا در بعضی از کتب شیعه نیز از امام باقر (ع) (بدون ذکر همه سند) روایت شده، سیوطی هم قریب باین معنا را درباره هاروت و ماروت و زهره در طی نزدیک بیست و چند حدیث آورده که ناقلان آن تصریح کرده اند: باینکه سند بعضی از آنها صحیح است.

و در آخر سندهای آنها عده ای از صحابه از قبیل ابن عباس، و ابن مسعود، و علی بن ابیطالب، و ابی درداء، و عمر، و عایشه و ابن عمر، قرار دارند، ولی با همه این احوال داستان، داستانی است خرافی، که بملائکه بزرگوار خدا نسبت داده اند ملائکه ای که خدایتعالی در قرآن تصریح کرده: به قداست ساحت و طهارت وجود آنان از شرک و معصیت، آنهم غلیظ ترین شرک و زشت ترین معصیت، چون در بعضی از این روایات نسبت پرستش بت، و قتل نفس، و زنا، 360

و شرب خمر، به آندو داده، و به ستاره زهره نسبت میدهد که زنی زناکار بوده، و مسخ شده که این خود مسخره ای خنده آور است چون زهره ستاره ایست آسمانی، که در آفرینش و طلوعش پاک است، و خدایتعالی در آیه: (الجوار الكنس) بوجود او سوگند یاد کرده، علاوه بر اینکه علم هیئت جدید هویت این ستاره را و اینکه از چند عنصری تشکیل شده، و حتی مساحت و کیفیت آن، و سائر شئون آنرا کشف کرده.

پس این قصه مانند قصه ای که در روایت سابق آمد، بطوریکه گفته اند مطابق خرافاتی است که یهود برای هاروت و ماروت ذکر کرده اند، و باز شبیه بخرافاتی است که یونانیان قدیم درباره ستارگان ثابت و سیار داشتند.

کلام در باب جعل حدیث

پس از اینجا برای هر دانش پژوه خردبین روشن میشود، که این احادیث مانند احادیث دیگری که در مطاعن انبیاء و لغزشهای آنان وارد شده از دسیسه های یهود خالی نیست، و کشف می کند که یهود تا چه پایه و با چه دقتی خود را در میانه اصحاب حدیث در صدر اول جا زده اند، تا توانسته اند با روایات آنان بهر جور که بخواهند بازی نموده، و خلط و شبهه در آن بیندازند، البته دیگران نیز یهودیان را در این خیانتها کمک کردند.

ولکن خدایتعالی با همه این دشمنیها که درباره دینش کردند، کتاب خود را در محفظه الهی خود قرار داد، و از دستبرد هوسهای هوسرانان و دشمنان آن حفظش فرمود، بطوریکه هر بار که شیطانی از شیطانهای اعداء خواست ضربه ای بر آن وارد آورد، با شهاب مبین خود او را دفع کرد، همچنانکه خودش فرمود: **(انا نحن نزلنا الذكر و انا له لحافظون)**، (ما خود ذکر را نازل کردیم، و ما خود مر آنرا حفظ خواهیم کرد)، و نیز فرموده: (وانه، لکتاب عزیز، لایاتیه الباطل من بین یدیه، ولا من خلفه تنزیل من حکیم حمید)، (بدرستی قرآن کتابی است عزیز، که نه در عصر نزولش، و نه بعد از آن هیچگاه باطل در آن راه نمی یابد، کتابی است که از ناحیه خدای حکیم حمید نازل شده)، و نیز فرموده: **(وننزل من القرآن ما هو شفاء و رحمة للمؤمنین، ولا یزید الظالمین الا خسارا)**، (ما از قرآن چیزها را نازل کرده ایم که شفاء و رحمت مؤمنین است، و برای ستمگران جز خسران بیشتر اثر ندارد)، که در آن شفاء و رحمت بودن قرآن را برای مؤمنین مطلق آورده، و منحصر برای یک عصر و دو عصر نکرده

پس تا قیام قیامت هیچ خلط و دسیسه ای نیست ، مگر آنکه قرآن آنرا دفع می کند، و خسران دسیسه گر بر ملا،

و از حال و وضع او برای همه پرده برداری می کند، و حتی نام رسوای او و رسوائیش را برای نسل های بعد نیز ضبط میکند.

و پیامبر گرامیش به عموم مسلمانان معیاری دست میدهد، که با آن معیار و محک کلی ، معارفی که بعنوان کلام او، و یا یکی از اوصیاء او برایشان روایت می شود، بشناسند، و بفهمند آیا از دسیسه های دشمن است و یا براستی کلام رسول خدا ﷺ جانشینان او است ، و آن این است که هر حدیثی را شنیدید، به کتاب خدا عرضه اش کنید، اگر موافق با کتاب خدا بود، آنرا بپذیرید، و اگر مخالف بود رهاش کنید.

و کوتاه سخن آنکه نه تنها باطل در قرآن راه نمی یابد، بلکه بوسیله قرآن باطلهائی که ممکن است اجانب در بین مسلمانان نشر دهند دفع میشود، پس قرآن خودش از ساحت حق دفاع نموده ، و بطلان دسائس را روشن می کند و شبهه آنرا از دلهای زنده می برد، همچنانکه از اعیان و عالم خارج از بین می برد.

همچنانکه فرمود: **(بل نقذف بالحق علی الباطل ، فیدمغه)**، (بلکه حق را به جنگ باطل می فرستیم ، تا آنرا از بین ببرد) و نیز فرموده : **(ویرید الله ان یحق الحق بکلماته)**، (خدا خواسته است تا بوسیله کلماتش حق را محقق سازد)، و نیز فرموده : **(لیحق الحق ویبطل الباطل ، ولو کره المجرمون)** (تا حق را محقق و باطل را ابطال کند، هر چند که مجرمان نخواستند) و احقاق حق و ابطال باطل معنا ندارد، جز باینکه صفات آنها را ظاهر و برای همه روشن سازد.

نظر بعضی مردم غرب زده و بعضی از اهل حدیث درباره روایات و راه
تشخیص صحیح از سقیم

و بعضی از مردم مخصوصاً اهل عصر ما که فرو رفته در مباحث و علوم
مادی ، و مرعوب از تمدن جدید غربی هستند، از این حقیقت که ما برای شما
بیان کردیم استفاده سوء کرده ، و باصطلاح از آنطرف افتاده اند باین معنا که
روایات جعلی را بهانه قرار داده ، بکلی آنچه بنام روایت و سنت رسول خدا
ﷺ ، نامیده میشود طرح کردند.

در مقابل بعضی از اخباریین و اصحاب حدیث و حروری مذهبان و دیگران
که در این باره افراط نموده ، از طرف دیگر افتاده اند، باین معنا که نام هر مطلبی
که حدیث و روایت دارد، پذیرفته اند حال هر چه میخواهد باشد.
و این طائفه در خطا دست کمی از طائفه اول ندارند، برای اینکه همانطور که
طرح کلی روایات مستلزم تکذیب بموازیابی است که دین مبین اسلام برای
تشخیص حق از باطل قرار داده ،

و نیز مستلزم نسبت دادن باطل و سخن لغو به پیامبر اسلام است و نیز باطل
و لغو دانستن قرآن عزیزی است که (لا یأتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه)،
همچنین پذیرفتن تمامی احادیث ، و با چشم بسته همه را بشارع اسلام نسبت
دادن ، مستلزم همان تکذیب و همان نسبت است .

و چگونه ممکن است ، مسلمان باشیم ، و در عین حال یکی از دو راه افراط
و تفریط را برویم ، با اینکه خدای جل و علا فرموده : (ما آتاکم الرسول فخذوه
، وما نهیکم عنه فانتهوا) (آنچه رسول دستور میدهد بگیرید، و از آنچه نهی می
کند خودداری کنید) و بحکم این آیه دسته اول نمی توانند سنت و دستورات

رسول خدا ﷺ را بکلی دور بیندازند، و نیز فرموده: **(وما ارسلنا من رسول الا لیطاع باذن الله)**، (هیچ رسولی نفرستادیم، مگر برای اینکه مردم او را باذن خدا و برای رضای او اطاعت کنند) که بحکم این آیه دسته دوم نمیتوانند هر چه را که نام حدیث دارد، هر چند مخالف قرآن یعنی مخالف اذن خدا و رضای او باشد بپذیرند.

آری به دسته اول میگوئیم: اگر کلام رسول خدا ﷺ برای معاصرینش، و منقول آن برای ما، که در آن عصر نبوده ایم، حجیت نداشته باشد در امر دین هیچ سنگی روی سنگ قرار نمی گیرد، و اصولاً اعتماد به سخنانی که برای انسان نقل میشود، و پذیرفتن آن در زندگی اجتماعی اجتناب ناپذیر، و بلکه امری است بدیهی که از فطرت بشریش سرچشمه می گیرد و نمیتواند بدان اعتماد نکند.

پاسخ به کسانی که راه تفریط پیش گرفته و به بهانه روایات جعلی مجموعه روایات را کنار گذاشته اند

و اما بهانه ای که دست گرفته اند، یعنی مسئله وقوع دسیسه و جعل در روایات دینی یک مسئله نوظهور و مختص بمسائل دینی نیست، بشهادت اینکه می بینیم آسیای اجتماع همواره بر اساس همین منقولات مخلوط از دروغ و راست می چرخد چه اخبار عمومیش و چه خصوصیش، و بطور مسلم دروغها و جعلیات در اخبار اجتماعی بیشتر است، چون دست سیاست های کلی و شخصی بیشتر با آنها بازی می کند، مع ذلک فطرت انسانی ما و هیچ انسانی اجازه نمیدهد که بصرف شنیدن خبرهائیکه در صحنه اجتماع برای ما نقل می شود، اکتفاء کنیم، و اکتفاء هم نمی کنیم، بلکه یکی یکی آن اخبار را بموازینی که ممکن است محک شناختن راست از دروغ باشد عرضه میداریم، اگر با آن

موافق بود، و آن محک آنرا تصدیق کرد، می پذیریم، و اگر مخالف با آن بود، تکذیبش نموده دورش می افکنیم، و بفرضی هم که آن محک از تشخیص راست و دروغ بودن خبر عاجز ماند، درباره آن خبر توقف میکنیم، نه چشم بسته قبولش می کنیم، و نه انکارش می نمائیم، و این توقف ما نیز همان احتیاطی است که فطرت ما در اینگونه موارد برای بر حذر بودن از شر و ضرر پیش پای ما نهاده است.

تازه همه این سه مرحله رد و قبول و توقف، بعد از عرضه خبر بموازین، در صورتی است که ما خبرشناس و اهل خبره اینکار باشیم، اما در خصوص اخباریکه مهارتی برای تشخیص صحت و سقم مضمون آنها نداریم، بنای عقلائی و راهی که عقل پیش پای ما گذاشته، این است که باهل خبره در آن فن مراجعه نموده، هر چه آنان حکم کردند بپذیریم، (دقت بفرمائید).

این، آن روشی است که فطرت ما در اجتماع انسانی بنا بر آن نهاده، و نیز میزانی است که دین خدا هم برای تشخیص حق از باطل نصب کرده، و بنای دین هیچ مغایرتی با بنای فطرت ندارد، بلکه عین همانست، چه، دستور دینی این است که یک یک اخباریکه برای مسلمانان نقل میشود، بر کتاب خدا عرضه کنند، اگر صحتش و یا سقمش روشن شد، که تکلیف روشن است، و اگر بخاطر شبهه ای که در خصوص یک خبر است، نتوانستیم با مقایسه با کتاب خدا صحت و سقمش را دریابیم، باید توقف کرد، و این دستور در روایات متواتره ای از رسول خدا ﷺ و ائمه اهل بیتش (علیهم السلام) بما رسیده، البته این دستور در خصوص مسائل غیر فقهی است، چون در مسائل فقهی معیار در تشخیص روایت درست از نادرست، بحث مفصل و جداگانه ای دارد، که در اصول فقه متعرض آن شده اند.

بحث فلسفی (درباره تاءثیر اراده در افعال خارق العاده ، سحر، کهنانت و احضار ارواح)

جای هیچ تردید نیست که برخلاف عادت جاریه ، افعالی خارق العاده وجود دارد، حال یا خود ما آنرا بچشم دیده ایم ، و یا آنکه بطور متواتر از دیگران شنیده و یقین پیدا کرده ایم ، و بسیار کم هستند کسانی که از افعال خارق العاده چیزی یا کم و یا زیاد ندیده و نشنیده باشند، و بسیاری از این کارها از کسانی سر می زند که با اعتیاد و تمرین ، نیروی انجام آنرا یافته اند، مثلا میتوانند زهر کشنده را بخورند و یا بار سنگین و خارج از طاقت یک انسان عادی را بردارند، و یا روی طنابیکه خود در دو طرف بلندی بسته اند راه می روند، و یا امثال اینگونه خوارق عادت .

و بسیاری دیگر از آنها اعمالی است که بر اسباب طبیعی و پنهان از حس و درک مردم متکی است ، و خلاصه صاحب عمل با سبایی دست می زند که دیگران آن اسباب را نشناخته اند، مانند کسیکه داخل آتش میشود و نمیسوزد، بخاطر اینکه داروی طلق بخود مالیده ، و یا نامه ای مینویسد که غیر خودش کسی خطوط آنرا نمی بیند، چون با چیزی (از قبیل آب پیاز، مترجم) نوشته ، که جز در هنگام برخورد آن با آتش خطوطش ظاهر نمیشود.

بسیاری دیگر از اینگونه کارها بوسیله سرعت حرکت انجام می پذیرد، سرعتی که بیننده آنرا تشخیص ندهد، و چنین بیندارد که عمل نامبرده بدون هیچ سبب طبیعی اینطور خارق العاده انجام یافته ، مانند کارهایی که شعبده بازان انجام می دهند.

همه اینها افعالی هستند که مستند باسباب عادی میباشند، چیزیکه هست ما سببیت آن اسباب را نشناخته ایم، و بدین جهت پوشیده از حس ما است، و یا برای ما غیر مقدور است.

در این میان افعال خارق العاده دیگری است، که مستند به هیچ سبب از اسباب طبیعی و عادی نیست، مانند خبر دادن از غیب، و مخصوصا آنچه مربوط به آینده است، و نیز مانند ایجاد محبت و دشمنی و گشودن گره ها، و گره زدن گشوده ها، و بخواب کردن، و یا بیمار کردن، و یا خواب بندی و احضار و حرکت دادن اشیاء با اراده و از این قبیل کارهاییکه مرتاض ها انجام می دهند، و بهیچ وجه قابل انکار هم نیست، یا خودمان بعضی از آنها را دیده ایم، و یا برایمان آنقدر نقل کرده اند که دیگر قابل انکار نیست.

و اینک در همین عصر حاضر از این مرتاضان هندی و ایرانی و غربی جماعتی هستند، که انواعی از اینگونه کارهای خارق العاده را می کنند.

و اینگونه کارها هر چند سبب مادی و طبیعی ندارند، ولیکن اگر بطور کامل در طریقه انجام ریاضت هاییکه قدرت بر این خوارق را بآدمی می دهد، دقت و تامل کنیم، و نیز تجارب علنی و اراده اینگونه افراد را در نظر بگیریم، برایمان معلوم میشود: که اینگونه کارها با همه اختلافیکه در نوع آنها است، مستند بقوت اراده، و شدت ایمان به تاءثیر اراده است، چون اراده تابع علم و ایمان قبلی است، هر چه ایمان آدمی به تاءثیر اراده بیشتر شد! اراده هم مؤثرتر میشود، گاهی این ایمان و علم بدون هیچ قید و شرطی پیدا میشود، و گاهی در صورت وجود شرائطی مخصوص دست میدهد، مثل ایمان باینکه اگر فلان خط مخصوص را با مدادی مخصوص و در مکانی مخصوص بنویسیم، باعث فلان نوع محبت و دشمنی میشود، و یا اگر آینه ای را در برابر طفلی مخصوص قرار

دهیم ، روح فلانی احضار می گردد، و یا اگر فلان افسون مخصوص را بخوانیم ، آن روح حاضر میشود، و از این قبیل قید و شرطها که در حقیقت شرط پیدا شدن اراده فاعل است ، پس وقتی علم بحد تمام و کمال رسید، و قطعی گردید، بحواس ظاهر انسان حس درک و مشاهده آن امر قطعی را میدهد، تو گوئی چشم آنرا می بیند، و گوش آنرا می شنود.

و خود شما خواننده عزیز می توانی صحت این گفتار را بیازمائی ، باینکه به نفس خود تلقین کنی : که فلان چیز و یا فلان شخص الان نزد من حاضر است و داری او را مشاهده می کنی ، وقتی این تلقین زیاد شد، رفته رفته بدون شک می پنداری که او نزدت حاضر است ،

بطوریکه اصلا باور نمی کنی که حاضر نباشد، و از این بالاتر، اصلا متوجه غیر او نمی شوی آنوقت است که او را بهمان طور که می خواستی روبروی خودت می بینی و از همین باب تلقین است که در تواریخ می خوانیم : بعضی از اطباء امراض کشنده ای را معالجه کرده اند، یعنی بمریض قبولانده اند که تو هیچ مرضی نداری ، و او هم باورش شده ، و بهبود یافته است .

خوب ، وقتی مطلب از این قرار باشد، و قوت اراده اینقدر اثر داشته باشد. بنابراین اگر اراده انسان قوی شد، ممکن است که در غیر انسان هم اثر بگذارد، باین معنا که اراده صاحب اراده در دیگران که هیچ اراده ای ندارند اثر بگذارد، در اینجا نیز دو جور ممکن است ، یکی بدون هیچ قید و شرط و یکی در صورت وجود پاره ای شرائط.

پس ، از آنچه تا اینجا گفته شد، چند مطلب روشن گردید اول اینکه ملاک در این گونه تاءثیرها بودن علم جازم و قطعی برای آنکسی است که خارق عادت انجام میدهد، و اما اینکه این علم با خارج هم مطابق باشد، لزومی ندارد،

(به شهادت اینکه گفتیم اگر خود شما مطلبی را در نفس خود تلقین کنی ، بهمان جور که تلقین کرده ای آنرا می بینی ، و در آخر از ترس مرده ای که تصور کرده ای از گور در آمده ، و تو را تعقیب می کند، پا بفرار می گذاری) و نیز بشهادت اینکه دارندگان قدرت تسخیر کواکب ، چون معتقد شدند که ارواحی وابسته ستارگان است ، و اگر ستاره ای تسخیر شود، آن روح هم که وابسته به آنست مسخر می گردد، لذا با همین اعتقاد باطل کارهائی خارق العاده انجام می دهند، با اینکه در خارج چنین روحی وجود ندارد.

و ای بسا که آن ملائکه و شیاطین هم که دعانویسان و افسون گران نامهائی برای آنها استخراج می کنند، و بطریقی مخصوص آن نامها را می خوانند و نتیجه هم می گیرند، از همین قبیل باشد.

و همچنین آنچه را که دارندگان قدرت احضار ارواح دارند، چون ایشان دلیلی بیش از این ندارند، که روح فلان شخص در قوه خیالیه آن و یا بگو در مقابل حواس ظاهری آنان حاضر شده ، و اما این ادعا را نمی توانند بکنند، که براستی و واقعا آن روح در خارج حضور یافته است ، چون اگر اینطور بود، باید همه حاضران در مجلس روح نامبرده را ببینند، چون همه حضار حس و درک طبیعی وی را دارند، پس اگر آنها نمی بینند، و تنها تسخیر کننده آن روح را می بیند، معلوم می شود روحی حاضر نشده ، بلکه تلقین و ایمان آن آقا باعث شده که چنین چیزی را در برابر خود احساس کند.

جواب چهار شبهه که در ضمن بیان این مطلب روشن می شود

با این بیان ، شبهه دیگری هم که در مسئله احضار روح هست حل میشود، البته این اشکال در خصوص احضار روح کسی است که بیدار و مشغول کار خویش است ،

و هیچ اطلاعی ندارد که در فلان محل روح او را احضار کرده اند. اشکال این است که مگر آدمی چند تا روح دارد، که یکی با خودش باشد، و یکی بمجلس احضار ارواح برود.

و نیز با این بیان شبهه ای دیگر حل می شود، و آن این است که روح جوهری است مجرد، که هیچ نسبتی با مکان و زمانی معین ندارد، و باز شبهه سومی که با بیان ما دفع میشود این است که یک روح که نزد شخصی حاضر میشود، چه بسا که نزد دیگری حاضر شود، و نیز شبهه چهارمی که دفع می گردد این است که : روح بسیار شده که وقتی احضار میشود و از او چیزی می پرسند دروغ می گوید، جملات و یا سخنانش یکدیگر را تکذیب مینماید.

پس جواب همه این چهار اشکال این شد که روح وقتی احضار میشود چنان نیست که واقعا در خارج ماده تحقق یافته باشد، بلکه روح شخص مورد نظر در مشاعر احضار کننده حاضر شده و او آنرا از راه تلقین پیش روی خود احساس می کند و سخنانی از او می شنود، نه اینکه واقعا و در خارج مانند سایر موجودات مادی و طبیعی حاضر شود.

کهنات و سحر، معجزه و کراهت و تفاوت آنها از جهت اراده

نکته دوم: اینکه دارنده چنین اراده مؤثر، ای بسا در اراده خود بر نیروی نفس و ثبات شخصیت خود اعتماد کند، مانند غالب مرتاضان، و بنابراین اراده آنان قهراً محدود و اثر آن مفید خواهد بود، هم برای صاحب اراده، و هم در خارج.

و چه بسا میشود که وی مانند انبیاء و اولیاء که دارای مقام عبودیت برای خدا هستند، و نیز مانند مؤمنین که دارای یقین بخدا هستند، در اراده خود، اعتماد به پروردگار خود کنند، اینچنین صاحبان اراده هیچ چیزی را اراده نمی کنند، مگر برای پروردگارشان، و نیز بمدد او، و این قسم اراده، اراده ایست طاهر، که نفس صاحبش نه بهیچ وجه استقلالی از خود دارد، و نه بهیچ رنگی از رنگهای تمایلات نفسانی متلون می شود، و نه جز بحق بر چیز دیگری اعتماد می کند، پس چنین اراده ای در حقیقت اراده ربانی است که (مانند اراده خود خدا) محدود و مقید به چیزی نیست.

قسم دوم از اراده که گفتیم اراده انبیاء و اولیاء و صاحبان یقین است، از نظر مورد، دو قسم است، یکی اینکه موردش مورد تحدی باشد، و بخواهد مثلاً نبوت خود را اثبات کند، که در اینصورت آن عمل خارق العاده ای که باین منظور می آورد معجزه است و قسم دوم که موردش مورد تحدی نیست، کرامت است و اگر دنبال دعائی باشد استجاب دعا است.

و قسم اول اگر از باب خبرگیری، و یا طلب یاری از جن، و یا ارواح و امثال آن باشد، نامش را کهنات می گذارند، و اگر با دعا و افسون و یا طلسمی باشد سحر می نامند.

نکته سوم: اینکه خارق العاده هر چه باشد، دایر مدار قوت اراده است، که خود مراتبی از شدت و ضعف دارد، و چون چنین است ممکن است بعضی از اراده ها اثر بعضی دیگر را خنثی سازد، همانطور که می بینیم معجزه موسی سحر ساحران را باطل می کند و یا آنکه اراده بعضی از نفوس در بعضی از نفوس مؤثر نیفتد بخاطر اینکه نفس صاحب اراده ضعیف تر، و آندیگری قوی تر باشد، و این اختلافها در فن تنویم مغناطیسی، و احضار ارواح، مسلم است، این را در اینجا داشته باش، تا انشاءالله در آینده نیز سخنی در این باره بیاید.

بحث علمی (در علوم عجایب و غرائب)

علومیکه از عجائب و غرائب آثار بحث می کند، بسیار است ، بطوریکه نمیتوان در تقسیم آنها ضابطه ای کلی دست داد، لذا در این بحث معروفترین آنها را که در میان متخصصین آنها شهرت دارد نام می بریم .

1- یکی از آنها علم سیمیا است ، که موضوع بحثش هماهنگ ساختن و خلط کردن قوای ارادی با قوای مخصوص مادی است برای دست یابی و تحصیل قدرت در تصرفات عجیب و غریب در امور طبیعی که یکی از اقسام آن تصرف در خیال مردم است ، که آنرا سحر دیدگان مینامند، و این فن از تمامی فنون سحر مسلم تر و صادق تر است .

2- دوم علم لیمیا است ، که از کیفیت تاءثیرهای ارادی ، در صورت اتصالش با ارواح قوی و عالی بحث می کند، که مثلا اگر اراده من متصل و مربوط شد با ارواحیکه موکل ستارگان است ، چه حوادثی می توانم پدید آورم ؟ و یا اگر اراده من متصل شد بارواحی که موکل بر حوادثند، و بتوانم آن ارواح را مسخر خود کنم و یا اگر اراده ام متصل شد با اجنه ، و توانستم آنان را مسخر خود کنم ، و از آنها کمک بگیرم چه کارهائی میتوانم انجام دهم ؟ که این علم را علم تسخیرات نیز می گویند.

3- سوم علم هیمیا، که در ترکیب قوای عالم بالا، با عناصر عالم پائین ، بحث می کند، تا از این راه به تاءثیرهای عجیبی دست یابد، و آن را علم طلسمات نیز میگویند، چون کواکب و اوضاع آسمانی با حوادث مادی زمین ارتباط دارند، همانطوری که عناصر و مرکبات و کیفیات طبیعی آنها اینطورند، پس اگر اشکال و یا بگو آن نقشه آسمانی که مناسب با حادثه ای از حوادث

است ، با صورت و شکل مادی آن حادثه ترکیب شود، آن حادثه پدید می آید، مثلا اگر بتوانیم در این علم بآن شکل آسمانی که مناسب با مردن فلان شخص ، یا زنده ماندنش و یا باقی ماندن فلان چیز مناسب است ، با شکل و صورت خود این نامبرده ها ترکیب شود، منظور ما حاصل میشود یعنی اولی میمیرد، و دومی زنده میماند، و سومی بقاء می یابد، و این معنای طلسم است .

4- علم ریمیا است و آن علمی است که از استخدام قوای مادی بحث می کند تا بآثار عجیب آنها دست یابد، بطوریکه در حس بیننده آثاری خارق العاده در آید و این را شعبده هم میگویند.

علوم خفیه پنج گانه و ملحقات آنها

و این چهار فن با فن پنجمی که نظیر آنها است ، و از کیفیت تبدیل صورت یک عنصر، بصورت عنصری دیگر بحث می کند یعنی علم کیمیا همه را علوم خفیه پنجگانه می نامند که مرحوم شیخ بهائی درباره آنها فرموده : بهترین کتابی که در این فنون نوشته شده ، کتابی است که من آنرا در هرات دیدم ، و نامش (کله سر: همه اش سر) بود، که حروف آن از حروف اول این چند اسم ترکیب شده ، یعنی کاف کیمیا و لام لیمیا، و هاء هیمیا، و سین سیمیا و راء ریمیا، این بود گفتار مرحوم بهائی . و نیز از جمله کتابهای معتبر در این فنون خفیه کتاب (خلاصه کتب بلیناس و رساله های خسروشاهی ، و ذخیره اسکندریه و سر مکتوم تاءلیف رازی و تسخیرات سکاکي) و اعمال الکواکب السبعه حکیم طمطم هندی است .

باز از جمله علمی که ملحق بعلم پنج گانه بالا است ، علم اعداد و اوفاق است که از ارتباطهایی که میانه اعداد و حروف و میانه مقاصد آدمی است ، بحث می کند عدد و یا حروفی که مناسب با مطلوبش میباشد در جدولهایی بشکل مثلث و یا مربع ، و یا غیر آن ترتیب خاصی قرار میدهد و در آخر آن نتیجه ای که میخواهد بدست می آورد.

و نیز یکی دیگر علم خافیه است ، که حروف آنچه را میخواهد، و یا آنچه از اسماء که مناسب با خواسته اش میباشد می شکند، و از شکسته آن حروف اسماء آن فرشتگان و آن شیطانهاییکه موکل بر مطلوب اویند، در می آورد، و نیز دعائیکه از آن حروف درست میشود، و خواندن آن دعا برای رسیدن بمطلوبش مؤثر است ، استخراج می کند، که یکی از کتابهای معروف این علم که در نزد

اهلش کتابی است معتبر کتب شیخ ابی العباس تونی و سید حسین اخلاطی و غیر آندو است .

باز از علومی که ملحق بآن پنج علم است علم تنویم مغناطیسی و علم احضار روح است که در عصر حاضر نیز متداول است و همانطور که قبلا هم گفتیم از تاءثیر اراده و تصرف در خیال طرف بحث می کند، و در آن باره کتابها و رساله های بسیاری نوشته شده و چون شهرتی بسزا دارد حاجت نیست باینکه ، بیش از این در اینجا راجع بآن بحث کنیم ، تنها منظور ما از این حرفها که زیاد هم بطول انجامید این بود که از میان علوم نامبرده آنچه با سحر و یا کهنات منطبق می شود روشن کنیم .

آیات 104 و 105 بقره

يا ائبيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا واسمعوا وللكافرين عذاب
اعليم - 104

ما يود الذين كفروا من اهل الكتاب ولا المشركين ان ينزل عليكم من
خير من ربكم والله يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم - 105.
ترجمه آیات :

ای کسانی که ایمان آوردید (هر گاه خواستید از پیامبر خواهش کنید شمرده
تر سخن گوئید تا بهتر حفظ کنید با تعبیر) (راعنا) تعبیر نکنید (چون این تعبیر
در اصطلاح یهودیان نوعی ناسزا است و آنان با گفتن آن پیامبر را مسخره می
کنند) بلکه بگوئید (انظرنا) و نیکو گوش دهید و کافران را عذابی الیم است
(104) نه آنها که از اهل کتاب کافر شدند و نه مشرکین هیچیک دوست ندارد
که از ناحیه پروردگارتان کتابی برایتان نازل شود ولی خداوند رحمت خود را
بهر کس بخواهد اختصاص میدهد و خدا صاحب فضلی عظیم است . (5.1)

370

مراد از (الذین آمنوا) در قرآن و تفاوت آن با (مؤمنین)

بیان

(یا ایها الذین آمنوا) الخ ، این جمله اولین موردی است که خدایتعالی مؤمنین را با لفظ: (ایها الذین آمنوا) الخ خطاب می کند که بعد از این مورد در هشتاد و چهار مورد دیگر تا آخر قرآن این خطاب را کرده

و در قرآن کریم هر جا مؤمنین باین خطاب و یا با جمله (الذین آمنوا) تعبیر شده اند، منظور مؤمنین این امتند، و اما از امت های قبل از اسلام بکلمه (قوم) تعبیر می کند، مثل اینکه فرمود: (قوم نوح او قوم هود) و یا فرموده: (قال یا قوم اءراءیتم ان کنت علی بینه) الخ و یا بلفظ اصحاب تعبیر کرده و از آن جمله می فرماید: (واصحاب مدین واصحاب الرّس) و در خصوص قوم موسی علیه و السلام تعبیر به (بنی اسرائیل) و (یا بنی اسرائیل) آورده است .

پس تعبیر بلفظ (الذین آمنوا) تعبیر محترمانه ایست که این امت را بدان اختصاص داده ، چیزیکه هست دقت و تدبیر در کلام خدایتعالی این نکته را بدست میدهد، که آنچه قرآن کریم از جمله: (الذین آمنوا) در نظر دارد غیر آن معنائی است که از کلمه: (مؤمنین) اراده کرده ، از آن تعبیر، افراد و مصادیقی را منظور دارد و از این تعبیر، افراد و مصادیقی دیگر را، مثلاً مصادیقی که در آیه: (وتوبوا الى الله جميعا ایها المؤمنون)، (ای مؤمنان همگی بسوی خدا توبه برید) اراده شده غیر آن مصادیقی است که در آیه: (الذین یحملون العرش ومن حوله، یسبحون بحمد ربهم ویؤمنون به ویستغفرون للذین آمنوا ربنا وسعت کل شیء رحمة و علما فاغفر للذین تابوا، واتبعوا سبیلک، وقهم عذاب الجحیم ربنا و ادخلهم جنات عدن، التي وعدتهم و من صلح من آبائهم و ازواجهم و ذریاتهم،

انك انت العزيز الحكيم:)، (آنان که عرش را حمل می کنند و هر که پیرامون آن است ، پروردگار خود را بحمد تسبیح می کنند و بوی ایمان می آورند، و برای آنانکه ایمان آوردند، چنین طلب مغفرت می کنند که پروردگارا علم و رحمت همه چیز را فرا گرفته ، پس کسانی را که توبه کردند و راه تو را پیروی نمودند بیامرزد و از عذاب جحیم حفظ کن ، پروردگارا و در بهشت های عدنشان که وعده شان داده ای درآر، هم خودشانرا و هم پدران و فرزندان و همسران ایشان ، که بصلاح گرائیده اند، که توئی یگانه عزیز و حکیم) اراده شده است .

که استغفار ملائکه و حاملان را نخست برای کسانی دانستند که ایمان آورده اند، و سپس در نوبت دوم جمله (کسانی که ایمان آورده اند) را مبدل کرد بجمله : (کسانی که توبه کردند و راه تو را پیروی نمودند)، و این را هم میدانیم که توبه بمعنای برگشتن است ، پس تا اینجا معلوم شد که منظور از (الذین آمنوا)، همان (الذین تابوا واتبعوا) است ، آنگاه آباء و ذریات و ازواج را بر آنان عطف کرده اند،

و از اینجا می فهمیم که منظو ر از (الذین آمنوا) تمامی اهل ایمان برسول خدا ﷺ نیستند، و چنان نیست که همه را ولو هر جور که باشند شامل شود، چون اگر اینطور بود، دیگر لازم نبود آباء و ذریات و ازواج را بر آنان عطف کند، زیرا عطف در جائی صحیح است که تفرقه و دوئیتی در بین باشد، و اما در جائی که جمعی در یک غرض در عرض هم قرار گرفته و در یک صف واقع هستند، دیگر عطف معنا ندارد.

استفاده تفاوت مذکور از آیه (و الذین آمنوا، و اتبعتمهم)

این تفاوت که گفتید در میان تعبیر به (الذین آمنوا)، و تعبیر به (مؤمنین) هست، از آیه: (و الذین آمنوا، و اتبعتمهم ذریتهم بایمان، الحقنابهم ذریتهم، وما التناهم من عملهم من شیء، کل امرء بما کسب رهین)، (کسانیکه ایمان آوردند، و ذریه شان هم پیرویشان کردند، ما ذریه شانرا بایشان ملحق می کنیم، و از اعمالشان چیزی کم نمی کنیم، هر کسی در گرو کرده های خویش است) نیز استفاده میشود، چون ذریه مؤمن را ملحق به (الذین آمنوا) دانستند، نه در صف آنان، معلوم میشود ذریه مصداق (الذین آمنوا) نیستند، چون اگر بودند دیگر وجهی نداشت که آنها را به ایشان ملحق کند، بلکه (الذین آمنوا) شامل هر دو طائفه می شود.

در اینجا ممکن است کسی بگوید: چه عیبی دارد که جمله: (و اتبعتمهم ذریتهم) را قرینه بگیریم، بر اینکه مراد از جمله: (الذین آمنوا) همه طبقات مؤمنین نیستند، اما نسبت بطبقه بعدی، و مراد بجمله دوم همه طبقات دوم از مومنینند؟.

در جواب میگوئیم بنابراین همان جمله: (الذین آمنوا) شامل تمامی مؤمنین در همه نسلها میشود، دیگر حاجتی بذکر جمله دوم نبود، و نیز حاجت و وجهی صحیح نیست برای جمله: (و از اعمالشان چیزی کم نمی کنیم) الخ، مگر نسبت با آخرین نسل بشر که دیگر نسلی از او نمی ماند، که این طبقه ملحق به پدران خود می شوند، و چیزی از اعمالشان کم نمیشود و لکن هر چند این معنا معنای معقولی است اما سیاق آیه با آن مساعد نیست.

چون سیاق آیه سیاق تشریف و برتری دادن طبقه ای بر طبقه دیگر است و بنا با احتمال شما، دیگر تشریفی باقی نمی ماند، و برگشت معنای آیه باین میشود: که مؤمنین هر چند بعضی از بعضی دیگر منشعب گشته ، و بآنان ملحق می شوند، اما همه از نظر رتبه در یک صف قرار دارند، و هیچ طبقه ای بر طبقه دیگر برتری ندارد، و تقدم و تاخیر ندارند، چون ملاک شرافت ، ایمان است که در همه هست .

و این همانطور که گفتیم با سیاق آیه مخالف است ، چون سیاق آیه دلالت بر تشریف و کرامت سابقی ها نسبت به لاحقی ها دارد،

پس جمله : **(وَاتَّبَعْتَهُمْ ذُرِّيَّتَهُمْ بَايْمَانَ)** الخ ، قرینه است بر اینکه منظور از جمله **(الَّذِينَ آمَنُوا)** اشخاص خاصی است و آن اشخاص عبارتند از سابقون اولون ، یعنی طبقه اول مسلمانان از مهاجر و انصار، که در عهد رسول خدا ﷺ و در روزگار عسرت اسلام بانجناب ایمان آوردند.

و بنابراین کلمه : **(الَّذِينَ آمَنُوا)** کلمه آبرومند و محترمانه ایست ، که همه جا منظور از آن این طبقه اند، که آیه : **(لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ)**،- تا جمله **(وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ)** - تا جمله - **(وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ ، وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا، رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ)**، (و آنانکه بعد از ایشان می آیند میگویند: پروردگارا ما را بیامرز، و همچنین برادران ما را، که از ما بسوی ایمان سبقت گرفتند، و خدایا در دل ما کینه ای از مؤمنین قرار مده ، پروردگارا تو خود رؤوف و رحیمی) نیز باین اشاره دارد.

چون اگر مصداق جمله **(الَّذِينَ آمَنُوا)**، عین مصداق جمله **(الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ)** باشد، جا داشت بفرماید: **(وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًا لَهُمْ)**، (خدایا در دل ما کینه ای از ایشان قرار مده)، ولی اینطور نفرمود، و بجای ضمیر، اسم ظاهر

(الذین سبقونا) را آورد، تا به سبقت و شرافت آنان اشاره کند، و گرنه این تغییر سیاق بی وجه بود.

و نیز از جمله آیاتیکه بگفتار ما اشاره دارد، آیه : (محمد رسول الله ، و الذین معه اشداء علی الکفار، رحماء بینهم ، تریهم رکعاً سجداً، یبتغون فضلاً من الله و رضواناً)، تا جمله - (وعد الله الذین آمنوا و عملوا الصالحات منهم ، مغفره و اجرا عظیماً)، (محمد رسول خدا ﷺ ، و آنانکه با او هستند، علیه کفار سرسخت ، و در بین خود مهربانند، می بینی ایشانرا که همواره در رکوع و سجودند، و در پی تحصیل فضلی و رضوانی از خدا هستند، تا جمله خدا از میان کسانیکه ایمان آورده اند، آن عده را که اعمال صالح کرده اند، وعده آمرزش و اجرای عظیم داده است)، می باشد، چون با آوردن کلمه (معه - با او) فهمانده است که همه این فضیلت ها خاص مسلمانان دست اول است .

پس از آنچه گذشت این معنا بدست آمد، که کلمه (الذین آمنوا) کلمه تشریف و مخصوص سابقین اولین از مؤمنین است ، و بعید نیست که نظیر این کلام در جمله (الذین کفروا) نیز جریان یابد، یعنی بگوئیم هر جا این جمله آمده مراد از آن خصوص کفار دست اول است که برسول خدا ﷺ کفر ورزیدند، چون مشرکین مکه ، و امثال آنان ، همچنانکه آیه : (ان الذین کفروا سواء علیهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لایؤمنون) نیز بدان اشعار دارد.

خطاب به (الذین آمنوا) تشریف است و با عمومیت تکلیف منافات ندارد

حال اگر بگوئیم: بنا بر آنچه گذشت، خطاب به (الذین آمنوا) مختص به عده خاصی شد، یعنی آن عده از مسلمانان که در زمان رسول خدا ﷺ بودند، و حال آنکه همه علماء و مخصوصا آن عده که اینگونه خطابه را بنحو قضیه حقیقه معنا می کنند، می گویند: خطابه‌های قرآن کریم مخصوص بمردم یک عصر نیست، و تنها متوجه حاضران در عصر رسول خدا ﷺ نمیباشد، بلکه همه را تا روز قیامت به یک جور شامل می شود.

در جواب می گوئیم: ما نیز نخواستیم بگوئیم: که تکالیفی که در اینگونه خطابه‌ها هست، تنها متوجه معاصرین رسول خدا ﷺ است، بلکه خواستیم بگوئیم: آن لحن احترام آمیزیکه در اینگونه خطابه‌ها هست، مخصوص ایشانست، و اما تکالیفی که در آنها است، وسعت و تنگی آن اسباب دیگری دارد، غیر آن اسباب که سعه و ضیق خطاب را باعث می شود، همچنانکه آن تکالیفی که بدون خطاب (یا ایها الذین آمنوا) بیان شده، وسیع است، و اختصاصی به یک عصر و دو عصر ندارد.

پس بنابراین قرار گرفتن جمله: (یا ایها الذین آمنوا)، در اول یک آیه، مانند جمله: (یا ایها النبی)، و جمله (یا ایها الرسول)، بر اساس تشریف و احترام است، و منافاتی با عمومیت تکلیف، وسعه معنا و مراد آن ندارد، بلکه در عین اینکه بعنوان احترام روی سخن بایشان کرده، لفظ (الذین آمنوا) مطلق است، و در صورت وجود قرینه عمومیت دارندگان ایمان را تا روز قیامت شامل میشود، مانند آیه: (ان الذین آمنوا، ثم کفروا، ثم آمنوا، ثم کفروا، ثم ازدادوا کفرا، لم

يَكُنَ اللَّهُ لِيُغْفِرَ لَهُمْ)، (كسانی که ایمان آورده ، و سپس کفر ورزیدند، و دوباره ایمان آوردند، و باز کفر ورزیدند، و این بار بر کفر خود افزودند، خدا هرگز ایشانرا نمی آمرزد)، و آیه : (وَمَا أَنَا بِطَارِدِ الَّذِينَ آمَنُوا، أَنَّهُمْ مَلَاقُوا رَبَّهُمْ)، (من هرگز کسانی را که ایمان آورده اند از خود نمی رانم ، چون ایشان پروردگار خود را دیدار می کنند)، که حکایت کلام نوح (عَلَيْهِ السَّلَام) است .

معنی کلمه (راعنا) نزد یهود

(لا تقولوا راعنا و قولوا انظرنا) الخ ، یعنی بجای (راعنا) بگوئید: (انظرنا)، که اگر چنین نکنید همین خود کفری است از شما، و کافران عذابی دردناک دارند، پس در این آیه نهی شدیدی شده از گفتن کلمه (راعنا)، و این کلمه را آیه ای دیگر تا حدی معنا کرده ، می فرماید: (من الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه ، و يقولون سمعنا و عصينا، و اسمع غير مسمع ، و راعنا، ليا بالسنتهم ، و طعنا في الدين)، که از آن بدست می آید: این کلمه در بین یهودیان یک قسم نفرین و فحش بوده ، و معنایش (بشنو خدا تو را کر کند) بوده است ، اتفاقا مسلمانان وقتی کلام رسول خدا را درست ملتفت نمیشدند،

بخاطر اینکه ایشان گاهی بسرعت صحبت می کرد، از ایشان خواهش می کردند: کمی شمرده تر صحبت کنند، که ایشان متوجه بشوند، و این خواهش خود را با کلمه (راعنا) که عبارتی کوتاه است اداء می کردند، چون معنای این کلمه (مراعات حال ما بکن) است ، ولی همانطور که گفتیم : این کلمه در بین یهود یک رقم ناسزا بود.

و یهودیان از این فرصت که مسلمانان هم میگفتند: (راعنا - راعنا) استفاده کرده ، وقتی برسول خدا ﷺ می رسیدند، می گفتند: (راعنا)، بظاهر وانمود می کردند که منظورشان رعایت ادب است ، ولی منظور واقعیشان ناسزا بود، و لذا خدایتعالی برای بیان منظور واقعی آنان ، این آیه را فرستاد: (من الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه ، و يقولون سمعنا و عصينا، و اسمع غير مسمع ، و راعنا) الخ ، و چون منظور واقعی یهود روشن شد، در آیه مورد بحث مسلمانان

را نهی کرد از اینکه دیگر کلمه (راعنا) را بکار نبرند، و بلکه بجای آن چیز دیگر بگویند، مثلاً بگویند: (انظرنا)، یعنی کمی ما را مهلت بده .

(وللکافرین عذاب الیم) الخ ، منظور از کافرین در اینجا کسانی است که از این دستور سرپیچی کنند، و این یکی از مواردی است که در قرآن کریم کلمه کفر، در ترک وظیفه فرعی استعمال شده است .

مراد از (اهل الکتاب) در آیه 105

(ما یود الذین کفروا من اهل الکتاب) اگر مراد باهل کتاب خصوص یهود باشد همچنانکه ظاهر سیاق هم همین است، چون آیه قبل درباره یهود بود، آنوقت توصیف یهود باهل کتاب، می فهماند که علت اینکه دوست نمیدارند کتابی بر شما مسلمانان نازل شود، چیست؟ و آن این است که چون خود آنان اهل کتاب بودند، و دوست نمیداشتند کتابی بر مسلمانان نازل شود، چون نازل شدن کتاب بر مسلمانان باعث میشود، دیگر تنها یهودیان اهلیت کتاب نداشته باشند، و این اختصاص از بین برود، و دیگران نیز اهلیت و شایستگی آنرا داشته باشند.

و این خود بخل بی مزه ای بود از یهود، چون یک وقت انسان نسبت بجیزی که خودش دارد بخل می ورزد، ولی یهود بجیزی بخل ورزیدند که خود مالک آن نبودند، علاوه بر اینکه با این رفتار خود، در سعه رحمت خدا و عظمت فضل او، با او معارضه کردند.

این در صورتی بود که مراد باهل کتاب خصوص یهود باشد، و اما اگر مراد همه اهل کتاب از یهود و نصاری باشد در اینصورت سیاق کلام، سیاق تصمیم بعد از تخصیص میشود، یعنی بعد از آنکه تنها درباره یهود صحبت می کرد، ناگهان وجهه کلام را عمومیت داد، بدین جهت که هر دو طائفه در پاره ای صفات اشتراک داشتند، هر دو با اسلام دشمنی می ورزیدند، و ای بسا این احتمال را آیات بعدی که می فرماید: **(وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى)**، و گفتند: داخل بهشت نمیشود مگر کسیکه یهودی یا نصاری باشد)،

و نیز می فرماید: (وقالت اليهود ليست النصارى على شيء، وقالت النصارى
ليست اليهود على شيء، وهم يتلون الكتاب)، (یهود گفت: نصاری بر چیزی
نیست، و نصاری گفت یهود دین درستی ندارد، با اینکه هر دو گروه، کتاب
میخواندند) تاءبید کند.

یک بحث روایتی (شامل روایتی از رسول خدا درباره راءس مصادیق (الذین آمنوا) علی علیه السلام)

در تفسیر الدر المنثور است که ابو نعیم در حلیه از ابن عباس روایت کرده که گفت: رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: خدایتعالی هیچ آیه ای که در آن (یا ایها الذین آمنوا) باشد نازل نفرموده، مگر آنکه علی بن ابیطالب در راءس آن، و امیر آنست.

مؤلف: این روایت روایاتی دیگر را که در شاءن نزول آیاتی بسیار وارد شده، که فرموده اند درباره علی و یا اهل بیت نازل شده تاءیید می کند، نظیر آیه: (کنتم خیر امة اخرجت للناس)، و آیه: (لتکونوا شهداء علی الناس)، و آیه: (وکونوا مع الصادقین).

آیات 106 و 107 بقره

ما ننسخ من آية اءو ننسها نات بخیر منها اءو مثلها اءلم تعلم اءن الله على كل
شیء قدير - 106

اءلم تعلم اءن الله له ملك السموات والارض ومالك من دون الله من ولی
ولا نصیر - 107.

ترجمه آیات :

ما هیچ آیه ای را نسخ نمی کنیم و از یادها نمی بریم مگر آنکه بهتر از آن و
یا مثل آنرا می آوریم مگر هنوز ندانسته ای که خدا بر هر چیزی قادر است
(106) مگر ندانسته ای که ملک آسمانها و زمین از آن خداست و شما بغیر از
خدا هیچ سرپرست و یابوری ندارید (107).

معنی (نسخ) و مراد از (نسخ آیه)

بیان

این دو آیه مربوط بمسئله نسخ است ، و معلوم است که نسخ بآن معنائی که در اصطلاح فقها معروف است ، یعنی بمعنای (کشف از تمام شدن عمر حکمی از احکام) ، اصطلاحی است که از این آیه گرفته شده ، و یکی از مصادیق نسخ در این آیه است و همین معنا نیز از اطلاق آیه استفاده میشود.

(ما ننسخ من آیه) کلمه (نسخ) بمعنای زایل کردن است ، وقتی میگویند: (نسخت الشمس الظل)، معنایش اینستکه آفتاب سایه را زایل کرد، و از بین برد، در آیه: (وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبی، الا اذا تمنی، اءلقى الشیطان فی امنیة، فینسخ الله ما یلقى الشیطان)، (هیچ رسولی و پیامبری نفرستادیم، مگر آنکه وقتی شیطان چیزی در دل او می افکند، خدا القاء شیطانی را از دلش زایل می کرد)، بهمین معنا استعمال شده است .

معنای دیگر کلمه نسخ ، نقل یک نسخه کتاب به نسخه ای دیگر است ، و این عمل را از این جهت نسخ میگویند، که گوئی کتاب اولی را از بین برده ، و کتابی دیگر بجایش آورده اند، و بهمین جهت در آیه: (واذا بدلنا آیه مکان آیه، والله اعلم بما ینزل، قالوا: انما انت مفتر، بل اکثرهم لا یعلمون) بجای کلمه نسخ کلمه تبدیل آمده ، می فرماید: چون آیتی را بجای آیتی دیگر تبدیل می کنیم ، با اینکه خدا داناتر است باینکه چه نازل می کند میگویند: تو دروغ می بندی ، ولی بیشترشان نمیدانند.

و به هر حال منظور ما این است که بگوئیم: از نظر آیه نامبرده نسخ باعث نمیشود که خود آیت نسخ شده بکلی از عالم هستی نابود گردد، بلکه حکم در

آن عمرش کوتاه است ، چون به وضعی وابسته است که با نسخ ، آن صفت از بین می رود.

و آن صفت صفت آیت ، و علامت بودن است ، پس خود این صفت بضمیمه تعلیل ذیلش که می فرماید: (مگر نمیدانی که خدا بر هر چیز قادر است)، بما می فهماند که مراد از نسخ از بین بردن اثر آیت ، از جهت آیت بودنش میباشد، یعنی از بین بردن علامت بودنش ، با حفظ اصلش ، پس با نسخ اثر آن آیت از بین می رود، و اما خود آن باقی است ، حال اثر آن یا تکلیف است ، و یا چیزی دیگر.

و این معنا از پهلوی هم قرار گرفتن نسخ و نسیان بخوبی استفاده میشود، چون کلمه (ننسا) از مصدر انسا است ، که بمعنای از یاد دیگران بردن است ، همچنانکه نسخ بمعنای از بین بردن عین چیز است ، پس معنای آیه چنین میشود که ما عین یک آیت را بکلی از بین نمی بریم ، و یا آنکه یادش را از دلهای شما نمی بریم ، مگر آنکه آیتی بهتر از آن و یا مثل آن می آوریم .

مفهوم (آیت) و اقسام آیات الهی

و اما اینکه آیت بودن یک آیت بچيست ؟ در جواب میگوئیم : آیت ها مختلف ، و حیثیات نیز مختلف ، و جهات نیز مختلف است ، چون بعضی از قرآن آیتی است برای خدای سبحان ، باعتبار اینکه بشر از آوردن مثل آن عاجز است ، ³⁷⁸

و بعضی دیگرش که احکام و تکالیف الهیه را بیان می کند، آیات اویند، بدان جهت که در انسانها ایجاد تقوی نموده ، و آنرا بخدا نزدیک می کند، و نیز موجودات خارجی آیات او هستند، بدان جهت که با هستی خود، وجود صانع خود را با خصوصیات وجودیشان از خصوصیات صفات و اسماء حسنائی صانعشان حکایت می کنند، و نیز انبیاء خدا و اولیائش ، آیات او هستند، بدان جهت که هم با زبان و هم با عمل خود، بشر را بسوی خدا دعوت می کنند، و همچنین چیزهائی دیگر.

و بنابراین کلمه آیت مفهومی دارد که دارای شدت و ضعف است ، بعضی از آیات در آیت بودن اثر بیشتری دارند، و بعضی اثر کمتری ، همچنانکه از آیه : ^(نقد) **رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى** ، (او در آن جا از آیات بزرگ پروردگارش را بدید)، نیز بر می آید، که بعضی آیات از بعضی دیگر در آیت بودن بزرگتر است .

ازسوی دیگر بعضی از آیات در آیت بودن تنها یک جهت دارند، یعنی از یک جهت نمایشگر و یاد آورنده صانع خویشند، و بعضی از آیات دارای جهات بسیارند، و چون چنین است نسخ آیت نیز دو جور است ، یکی نسخ آن بهمان یک جهتی که دارد، و مثل اینکه بکلی آنرا نابود کند، و یکی اینکه آیتی را که از

چند جهت آیت است ، از یک جهت نسخ کند، و جهات دیگرش را بآیت بودن باقی بگذارد، مانند آیات قرآنی ، که هم از نظر بلاغت ، آیت و معجزه است ، و هم از نظر حکم ، آنگاه جهت حکمی آنرا نسخ کند، و جهت دیگرش همچنان آیت باشد.

این عمومیت را که ما از ظاهر آیه شریفه استفاده کردیم ، عمومیت تعلیل نیز آنرا افاده می کند، تعلیلی که از جمله ، (الم تعلم ان الله على كل شيء قدير، الم تعلم ان الله له ملك السموات والارض) الخ بر می آید، چون انکاریکه ممکن است درباره نسخ توهم شود، و یا انکاریکه از یهود در این باره واقع شده ، و روایات شاعن نزول آنرا حکایت کرده ،

اشاره به دو اعتراض بر مساءله نسخ

و بالاخره انکاریکه ممکن است نسبت بمعنای نسخ بذهن برسد، از دو جهت است .

جهت اول اینکه کسی اشکال کند که : آیت اگر از ناحیه خدایتعالی باشد، حتما مشتمل بر مصلحتی است که چیزی بغیر آن آیت آن مصلحت را تاءمین نمی کند و با این حال اگر آیت نسخ شود، لازمه اش قوت آن مصلحت است ، چیزی هم که کار آیت را بکند، و آن مصلحت را حفظ کند، نیست ، چون گفتیم هیچ چیزی در حفظ مصلحت کار آیت را نمیکند، و نمیتواند فائده خلقت را - اگر آیت تکوینی باشد - ، و مصلحت بندگان را - اگر آیت تشریعی باشد - ، تدارک و تلافی نماید.

شاءن خدا هم مانند شاءن بندگان نیست ، علم او نیز مانند علم آنان نیست که بخاطر دگرگونگی عوامل خارجی ، دگرگون شود، یک روز علم بمصلحتی پیدا کند، و بر طبق آن حکمی بکند، روز دیگر علمش بمصلحتی دیگر متعلق شود، که دیروز تعلق نگرفته بود، و در نتیجه بحکم دیگری حکم کند، و حکم سابقش باطل شود، و در نتیجه هر روز حکم نوی براند، و رنگ تازه ای بریزد، همانطور که بندگان او بخاطر اینکه احاطه علمی بجهات صلاح اشیاء ندارند، اینچنین هستند، احکام و اوضاعشان با دگرگونگی علمشان بمصالح و مفسد و کم و زیادی و حدوث و بقاء آن ، دگرگون میشود، که مرجع و خلاصه این وجه اینستکه : نسخ ، مستلزم نفی عموم و اطلاق قدرت است ، که در خدا راه ندارد. وجه دوم این استکه قدرت هر چند مطلقه باشد، الا اینکه با فرض تحقق ایجاد، و فعلیت وجود، دیگر تغییر و دگرگونگی محال است ، چون چیزیکه

موجود شد، دیگر از آن وضعی که بر آن هستی پذیرفته ، دگرگون نمیشود، و این مسئله ایست ضروری .مانند انسان در فعل اختیارش ، تا مادامی که از او سر نزده ، اختیاری او است ، یعنی می تواند آنرا انجام دهد، و می تواند انجام ندهد، اما بعد از انجام دادن ، دیگر این اختیار از کف او رفته ، و دیگر فعل ، ضروری الثبوت شده است .

و برگشت این وجه باین استکه نسخ ، مستلزم این استکه ملکیت خداپرا مطلق ندانیم ، و جواز تصرف او را منحصر در بعضی امور بدانیم ، یعنی مانند یهود بگوئیم : او نیز مانند انسانها وقتی کاری را کرد دیگر زمام اختیارش نسبت بآن فعل از دستش می رود، چه یهود گفتند: (یدالله مغلوله) (دست خدا بسته است).

استنباط پاسخ آنها از آیه کریمه

لذا در آیه مورد بحث در جواب از شبهه اول پاسخ می گوید، باینکه : (الم تعلم ان الله على كل شيء قدير)؟ یعنی مگر نمی دانی که خدا بر همه چیز قادر است ، و مثلاً می تواند بجای هر چیزیکه فوت شده ، بهتر از آنرا و یا مثل آن را بیاورد؟ و از شبهه دوم بطور اشاره پاسخ گفته باینکه : (الم تعلم ان الله له ملك السموات والارض ؟ و مالکم من دون الله من ولی ولا نصیر؟) یعنی وقتی ملک آسمانها و زمین از آن خدای سبحان بود، پس او می تواند بهر جور که بخواهد در ملکش تصرف کند، و غیر خدا هیچ سهمی از مالکیت ندارد، تا باعث شود جلوی یک قسم از تصرفات خدای سبحان را بگیرد، و سد باب آن کند.

پس هیچکس مالک هیچ چیز نیست ، نه ابتداء و نه با تملیک خدایتعالی ، برای اینکه آنچه را هم که خدا بغير خود تملیک کند، باز مالک است ، بخلاف تملیکی که ما بیکدیگر می کنیم ، که وقتی من خانه خود را بدیگری تملیک می کنم در حقیقت خانه ام را از ملکیتم بیرون کرده ام ، و دیگر مالک آن نیستم ، و اما خدایتعالی هر چه را که بدیگران تملیک کند، در عین مالکیت دیگران ، خودش نیز مالک است ، نه اینکه مانند ما مالکیت خود را باطل کرده باشد.

پس اگر به حقیقت امر بنگریم ، می بینیم که ملک مطلق و تصرف مطلق تنها از آن او (خدا) است ، و اگر بملکی که بما تملیک کرده بنگریم ، و متوجه باشیم که ما استقلالی در آن نداریم ، می بینیم که او ولی ما در آن نعمت است ، و چون باستقلال ظاهری خود که او بما تفضل کرده بنگریم - با اینکه در حقیقت استقلال نیست ، بلکه عین فقر است بصورت غنی ، و عین تبعیت است بصورت

استقلال - مع ذلک می بینیم با داشتن این استقلال بدون اعانت و یاری او، نمیتوانیم امور خود را تدبیر کنیم ، آنوقت درک می کنیم که او یاور ما است .
و این معنا که در اینجا خاطر نشان شد، نکته ایست که از حصر در آیه استفاده میشود حصریکه از ظاهر، (ان الله له ملك السموات والارض) بر می آید پس میتوان گفت : دو جمله (الم تعلم ان الله على كل شيء قدير) و (الم تعلم ان الله له ملك السموات والارض) دو جمله مرتب هستند، مرتب بآن ترتیبی که میانه دو اعتراض هست .

و دلیل بر اینکه اعتراض بر مسئله نسخ دو اعتراض است ، و آیه شریفه پاسخ از هر دو است ، این است که آیه شریفه بین دو جمله فصل انداخته ، و بدون وصل آورده یعنی بین آندو، واو عاطفه نیاورده است ، و جمله (وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير)، هم مشتمل بر پاسخ دیگری از هر دو اعتراض است ، البته پاسخ جداگانه ای نیست ، بلکه بمنزله متمم پاسخهای گذشته است .
می فرماید: و اگر نخواهید ملک مطلق خدا را در نظر بگیرید، بلکه تنها ملک عاریتی خود را در نظر می گیرید، که خدا بشما رحمت کرده ، همین ملک نیز از آنجا که بخشش اوست ، و جدا از او و مستقل از او نیست ، پس باز خدا به تنهایی ولی شما است ، و در نتیجه میتواند در شما و در مایملک شما هر قسم تصرفی که بخواهد بکند.

و نیز اگر نخواهید به عدم استقلال خودتان در ملک بنگرید، بلکه تنها ملک و استقلال ظاهری خود را در نظر گرفته ، و در آن جمود بخرج دادید، باز هم خواهید دید که همین استقلال ظاهری و ملک و قدرت عاریتی شما، خود بخود برای شما تاءمین نمیشود، و نمیتواند خواسته شما را برآورد، و مقاصد شما را رام شما کند، و به تنهایی مقصود و مراد شما را رام و مطیع قصد و اراده شما

کند، بلکه با داشتن آن ملک و قدرت مع ذلک محتاج اعانت و نصرت خدا هستید، پس تنها یاور شما خدا است، و در نتیجه او میتواند از این طریق، یعنی از طریق یاری، هر رقم تصرفی که خواست بکند، پس خدا در امر شما از هر راهی که طی کنید، میتواند تصرف کند، (دقت فرمائید).

در جمله: **(وَمَالَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ)** بجای ضمیر، اسم ظاهر آمده، یعنی بجای اینکه بفرماید: **(دونه)** فرموده **(دون الله)**، و این بدان جهت بوده که جمله مورد بحث بمنزله جمله مستقل، و جدا از ما قبل بوده، چون جملات ما قبل در دادن پاسخ از اعتراضات تمام بوده، و احتیاجی بآن نداشته است.

پنج نکته پیرامون نسخ

پس از آنچه که گذشت پنج نکته روشن گردید، اول اینکه نسخ تنها مربوط باحکام شرعی نیست بلکه در تکوینیات نیز هست ، دوم اینکه نسخ همواره دو طرف می‌خواهد، یکی ناسخ ، و یکی منسوخ ، و یا یک طرف فرض ندارد، سوم اینکه ناسخ آنچه را که منسوخ از کمال و یا مصلحت دارد، واجد است .

چهارم اینکه ناسخ از نظر صورت با منسوخ تنافی دارد، نه از نظر مصلحت چون ناسخ نیز مصلحتی دارد، که جا پر کن مصلحت منسوخ است ، پس تنافی و تناقض که در ظاهر آندو است ، با همین مصلحت مشترک که در آندو است ، برطرف میشود، پس اگر پیغمبری از دنیا برود، و پیغمبری دیگر مبعوث شود، دو مصداق از آیت خدا هستند که یکی ناسخ دیگری است .

اما از دنیا رفتن پیغمبر اول که خود بر طبق جریان ناموس طبیعت است که افرادی دنیا آیند، و در مدتی معین روزی بخورند و سپس هنگام فرا رسیدن اجل از دنیا بروند و اما آمدن پیغمبری دیگر و نسخ احکام دینی آن پیغمبر، این نیز بر طبق مقتضای اختلافی است که در دوره های بشریت است ، چون بشر رو بتکامل است و بنابراین وقتی یک حکم دینی بوسیله حکمی دیگر نسخ میشود، از آنجا که هر دو مشتمل بر مصلحت است و علاوه بر این حکم پیامبر دوم برای مردم پیامبر اول صلاحیت ندارد، بلکه برای آنان حکم پیغمبر خودشان صالح تر است و برای مردم دوران دوم حکم پیامبر دوم صالح تر است ، لذا هیچ تناقضی میان این احکام نیست و همچنین اگر ما ناسخ و منسوخ را نسبت باحکام یک پیغمبر بسنجیم ، مانند حکم عفو در ابتدای دعوت اسلام که مسلمانان عده ای داشتند و عده ای نداشتند و چاره ای جز این نبود که ظلم و جفای کفار را

نادیده بگیرند و ایشانرا عفو کنند و حکم جهاد بعد از شوکت و قوت یافتن اسلام
و پیدایش رعب در دل کفار و مشرکین که حکم عفو در آنروز بخاطر آن شرائط
مصلحت داشت و در زمان دوم مصلحت نداشت و حکم جهاد در زمان دوم
مصلحت داشت ، ولی در زمان اول نداشت .

آیات منسوخه نوعا لحنی دارند که می فهمانند بزودی نسخ خواهند شد

از همه اینها که بگذریم آیات منسوخه نوعا لحنی دارند که بطور اشاره می فهمانند که بزودی نسخ خواهند شد و حکم در آن برای ابد دوام ندارد، مانند آیه : **(فاعفوا و اصفحوا حتی یاءتی الله بامرہ)**، (فعلا عفو کنید و نادیده بگیرید تا خداوند امر خود را بفرستد)،

که بروشنی می فهماند: حکم عفو و گذشت دائمی نیست و بزودی حکمی دیگر می آید، که بعدها بصورت حکم جهاد آمد.

و مانند حکم زنان بدکاره که فرموده : **(فامسکوهن فی البیوت ، حتی یتوفیهن الموت اءو یجعل الله لهن سبیلا)**، (ایشان را در خانه ها حبس کنید تا مرگشان برسد و یا خدا راهی برایشان معین کند)، که باز بوضوح می فهماند حکم حبس موقتی است و همینطور هم شد و آیه شریفه با آیه تازیانه زدن بزناکاران نسخ گردید، پس جمله : **(حتی یاءتی الله بامرہ)** در آیه اول و جمله **(او یجعل الله لهن سبیلا)** در آیه دوم خالی از این اشعار نیستند که حکم آیه موقتی است و بزودی دستخوش نسخ خواهند شد.

پنجم اینکه آن نسبت که میانه ناسخ و منسوخ است ، غیر آن نسبتی است که میانه عام و خاص و مطلق و مقید، و مجمل و مبین است ، برای اینکه تنافی میانه ناسخ و منسوخ بعد از انعقاد ظهور لفظ است ، باین معنا که ظهور دلیل ناسخ در مدلول خودش تمام است و با این حال دلیل دیگر بر ضد آن می رسد که آنهم ظهورش در ضدیت دلیل منسوخ تمام است آنگاه رافع این تضاد و تنافی ، همانطور که گفتیم حکمت و مصلحتی است که در هر دو هست .

بخلاف عام و خاص ، و مطلق و مقید، و مجمل و مبین ، که ظهور دلیل عام و مطلق و مجمل ، قبل از جستجو از دلیل مخصص و مقید و مبین ظهوری تمام نیست وقتی دلیل مخصص پیدا شد، با قوتی که در ظهور لفظی آن هست ، دلیل عام را تخصیص می زند و همچنین وقتی دلیل مقید پیدا شد، با قوت ظهور لفظیش دلیل مطلق را تفسیر می کند و نیز وقتی دلیل مبین پیدا شد، با قوت ظهورش بیانگر دلیل مجمل میشود که تفصیل آن در فن اصول فقه بیان شده است و همچنین است تنافی میانه دو آیه **ایکه یکی محکم است و یکی متشابه** که انشاءالله بحث از آن در ذیل آیه : **(منه آیات محکمت هن ام الکتاب و اخر متشابهات)** از نظر خواننده عزیز خواهد گذشت .

(اوننسیها) این کلمه بصورت نون مضمومه و سین بصدای کسره قرائت شده که بنابراین مشتق از انشاء خواهد بود که بمعنای بردن چیزی از خزینه علم و خاطر کسی است و توضیحش گذشت که خدا چگونه یاد چیزی را از دل کسی می برد.

فراموشاندن (انساء) آیه ای از آیات خدا شامل رسول خدا نمی شود

و این خود کلامی است مطلق و بدون قید و یا بعنایتی دیگر، عام و بدون
مخصص که اختصاصی بر رسول خدا ﷺ ندارد و بلکه میتوان گفت اصلاً شامل
آنجناب نمیشود،

برای اینکه آیه : (سَنَقْرُئُكَ فَلَا تَنْسَى ، اَلَا مَا شَاءَ اللّٰهُ) : (بزودی به تو قدرت
خواندن میدهیم ، بطوریکه دیگر آنرا فراموش نخواهی کرد مگر چیز را که خدا
بخواهد). که از آیات مکی است و قبل از آیه نسخ مورد بحث که مدنی است
نازل شده ، فراموشی را از رسول خدا نفی می کند و میفرماید: تو دیگر هیچ آیه
ای را فراموش نمیکنی ، با این حال دیگر چگونه انساء آیه ای از آیات شامل
رسول خدا ﷺ میشود؟ خواهی گفت : در آخر آیه هفتم از سوره اعلی ، جمله
: (اَلَا مَا شَاءَ اللّٰهُ) آمده و از آن فهمیده می شود که اگر خدا بخواهد، رسول خدا
ﷺ نیز فراموش میکند، در پاسخ می گوئیم : این استثناء مانند استثناء در آیه
: (خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَ الْأَرْضُ ، اَلَا مَا شَاءَ رَبِّكَ ، عَطَاءٌ غَيْرُ مَجْذُوذٍ)،
(در حالی که همواره و جاودانه در آن بهشت ها هستند، مادام که آسمانها و
زمین هستند، (اَلَا مَا شَاءَ رَبِّكَ) (و این عطائی است که قطع شدن برایش نیست)
می باشد که در آیه ای قرار گرفته که سه بار جاودانگی بهشتی آنرا تکرار کرده ،
هم با کلمه (خالدین) و هم با جمله : (مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَ الْأَرْضُ) و هم با
جمله : (عَطَاءٌ غَيْرُ مَجْذُوذٍ).

پس می فهمیم که این استثناء برای این نیست که بفهماند یک روزی اهل
بهشت از بهشت بیرون میشوند، بلکه تنها باین منظور آمده که بفهماند خدا مانند
شما انسانها نیست که وقتی کاری از شما سر زد دیگر قدرت و اختیار قبل از

انجام آن از دستتان بیرون می شود، بلکه خدا بعد از انجام هر کار باز قدرت قبل
از انجام را دارد،

وجه استثنا در (الا ماشاء الله) بمعنی اثبات فراموشی در مواردی که خدا

بخواهد نیست

در آیه مورد بحث هم استثناء برای همین معنا آمده، نه اینکه بخواهد بگوید: تو آیات قرآن را فراموش نمی کنی، مگر آن آیاتی را که خدا بخواهد، چون اگر منظور این بود، دیگر جمله: (فلا تنسی)، (پس دیگر فراموش نمیکنی) معنا نداشت چون از این جمله بر می آید که فراموش نکردن یک عنایتی است که خدا بشخص آنجناب کرده و منتی است که بر آنجناب نهاده و اگر مراد این بود که بفرماید: هر چه را فراموش کنی به مشیت خدا فراموش کرده ای، اختصاصی برای رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم نمیشد چون هر صاحب حافظه ای از انسان و سایر حیوانات، هر چه را بیاد داشته باشند و هر چه را از یاد ببرند، همه اش مشیت خدا است.

رسول خدا ﷺ هم قبل از نزول این آیه و این اقراء امتنانی که آیه: (سنقرئک فلا تنسی) وعده آن را می دهد، هر چه بیاد میداشت و یا از یاد می برد بمشیت خدا تعالی بود، و آیه نامبرده هیچ عنایت زائدی برای آنجناب اثبات نمی کند، در حالی که میدانیم در مقام اثبات چنین عنایتی است.

پس استثناء در آن جز اثبات اطلاق قدرت، هیچ منظوری ندارد می خواهد بفرماید ما قدرت خواندن بتو میدهیم و تو دیگر تا ابد آن را از یاد نمیبری و خدا با این حال قدرت آن را دارد که آن را از یادت ببرد، (دقت فرمائید).

همه اینها بر اساس قرائنی بود که گفتیم، البته بعضی از قاریان جمله مورد بحث را با فتحه نون و با همزه خوانده اند که بنابراین قرائت کلمه مورد بحث از ماده (ن - سین - ء) گرفته شده، و (نسی-ء) به معنای تاءخیر انداختن است و

معنای آیه بنابراین قرائت چنین می شود: که ما هیچ آیتی را با از بین بردن
نسخش نمی کنیم و با تأخیر اظهار آن ، عقبش نمی اندازیم ، مگر آنکه آیتی
بهتر از آن یا مانند آن می آوریم و تصرف الهی با تقدیم و تأخیر در آیات خود
باعث فوت کمال و یا فوت مصلحتی نمی شود.

دلیل بر اینکه مراد بیان این نکته است ، که تصرف الهی همواره بر طبق کمال
و مصلحت است ، جمله : **(بخیّر منها، او مثلها)** است ، چون خیریت همیشه با
کمال موجود و یا مصلحت حکم مجعول ملازم است و در ظرف وجود است ،
که موجودی در خیریت مماثل موجودی دیگر و یا بهتر از آن میشود، (دقت
فرمائید).

بحث روایتی (شامل روایاتی درباره وقوع نسخ در مواردی از کلام الله)

روایات بسیاری از طرق شیعه و سنی از رسول خدا ﷺ و صحابه آن جناب و ائمه اهل بیت (علیهم السلام) در این باره رسیده که در قرآن ناسخ و منسوخ هست .

و در تفسیر نعمانی از امیرالمؤمنین (علیه السلام) روایت آمده که آنجناب بعد از معرفی عده ای از آیات منسوخ و آیاتی که آنها را نسخ کرده ، فرموده : و آیه : **(وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون)** ، (من جن و انس را نیافریدم مگر برای اینکه عبادتم کنند) ، با آیه : **(ولایزالون مختلفین ، الا من رحم ربك ، ولذلك خلقهم)** ، (و پیوسته در اختلافند مگر آنهایی که پروردگارت رحمتشان کرده باشد و به همین منظور هم خلقشان کرده) نسخ شده ، چون در اولی غرض از خلقت را عبادت معرفی می کرد و در این آیه میفرماید برای اینکه رحمتشان کند خلقشان کرده .

مؤلف : این روایت دلالت دارد بر اینکه امام (علیه السلام) نسخ در آیه را اعم از نسخ قرآنی یعنی نسخ حکم شرعی دانسته و بنا بفرمایش امام آیه دومی حقیقتی را اثبات می کند که باعث می شود حقیقت مورد اثبات آیه اولی تحدید شود و عبارتی روشن تر اینکه آیه اولی غرض از خلقت را پرستش خدا معرفی می کرد،

در حالی که می بینیم که بسیاری از مردم از عبادت او سر باز می زنند و از سوی دیگر خدای تعالی هیچگاه در غرض هایش مغلوب نمی شود، پس چرا در این آیه غرض از خلقت همگی را عبادت دانسته است ؟.

آیه دوم توضیح می دهد: که خداوند بندگان را بر اساس امکان اختلاف آفریده و در نتیجه لایزال در مسئله هدایت یافتن و گمراه شدن مختلف خواهند بود و این اختلاف دامن گیر همه آنان می شود، مگر آن عده ای که عنایت خاصه خدائی دستگیرشان شود و رحمت هدایتش شامل حالشان گردد و برای همین رحمت هدایت خلقشان کرده بود.

پس آیه دوم برای خلقت غایت و غرضی اثبات می کند و آن عبارتست از رحمت مقارن با عبادت و اهتداء و معلوم است که این غرض تنها در بعضی از بندگان حاصل است، نه در همه، با اینکه آیه اول عبادت را غایت و غرض از خلقت همه می دانست در نتیجه جمع بین دو آیه باین می شود که غایت خلقت همه مردم بدین جهت عبادت است که خلقت بعضی از بندگان بخاطر خلقت بعضی دیگر است، باز آن بعض هم خلقتش برای بعض دیگر است تا آنکه باهل عبادت منتهی شود، یعنی آنهایی که برای عبادت خلق شده اند پس این صحیح است که بگوئیم عبادت غرض از خلقت همه است، همچنانکه یک مؤ سسه کشت و صنعت، باین غرض تاءسیس می شود که از میوه و فائده آن استفاده شود و در این مؤ سسه کشت، گیاه هم هست اما برای اینکه آذوقه مرغ و گوسفند شود و کود مرغ و گوسفند عاید درخت گردد و رشد درخت هم وسیله بار آوردن میوه بیشتر و بهتری شود.

پس همانطور که صحیح است بگوئیم کشت علوفه برای سیب و گلابی است و نگهداری دام هم برای سیب و گلابی است، در خلقت عالم نیز صحیح است بگوئیم خلقت همه آن برای عبادت است.

و بهمین اعتبار است که امام (علیه السلام) فرموده: آیه دوم ناسخ آیه اول است و نیز در همان تفسیر از آنجناب روایت شده که فرمود: آیه: **(وان منکم الا**

واردها کان علی ربك حتما مقضیا)، بوسیله (ان الذین سبقت لهم منا الحسنی اولئك عنها مبعدون، لا یسمعون حسیسها و هم فیما اشتتھت انفسهم خالدون، لا یحزنهم الفزع الاکبر) نسخ شده، چون در آیه اول می فرماید: احدی از شما نیست مگر آنکه به دوزخ وارد می شود، و در آیه دوم می فرماید: (کسانی که از ما بر ایشان احسان تقدیر شده، آنان از دوزخ بدورند و حتی صدای آنرا هم نمیشنوند و ایشان در آنچه دوست بدارند جاودانه اند و فزع اکبر هم اندوهناکشان نمی کند).

مؤلف: ممکن است کسی خیال کند که این دو آیه از باب عام و خاص است، آیه اولی بطور عموم همه را محکوم می داند باین که داخل دوزخ شوند و آیه دوم این عموم را تخصیص می زند و حکم آن را مخصوص کسانی میکند که قلم تقدیر برایشان احسان ننوشته است.

لکن این توهّم صحیح نیست برای اینکه آیه اولی حکم خود را قضاء حتمی خدا می داند، و قضاء حتمی قابل رفع نیست و نمی شود ابطالش کرد، حال چطور با دلیل مخصص نمی شود ابطالش کرد ولی با دلیل ناسخ می شود، انشاءالله در تفسیر آیه: (ان الذین سبقت لهم منا الحسنی اولئك عنها مبعدون) توضیحش خواهد آمد.

و در تفسیر عیاشی از امام باقر (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: یک قسم از نسخ بداء است که آیه: (یمحو الله ما یشاء و یشبث و عنده ام الکتاب) مشتمل بر آنست و نیز داستان نجات قوم یونس از اینقرار است.

مؤلف: وجه آن واضح است، (چون در سابق هم گفتیم که نسخ هم در تشریعیات و احکام هست و هم در تکوینیات و نسخ در تکوینیات همان بداء است که امام فرمود: نجات قوم یونس یکی از مصادیق آنست).

و در بعضی اخبار از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) رسیده : که مرگ امام قبلی و قیام امام بعدی در جای او را نسخ خوانده اند.

مؤلف : بیان اینگونه اخبار گذشت و اخبار در این باره یکی دو تا نیست ، بلکه از کثرت بحد استفاضه رسیده است .

و در تفسیر الدر المنثور است که : عبد بن حمید و ابو داود در کتاب ناسخ و ابن جریر از قتاده روایت کرده که گفت : رسول خدا ﷺ آیه و یا سوره و یا هر چه را از سوره که خدا می خواست قرائت می کرد، بعدا برداشته می شد، و خدا از یاد پیغمبرش می برد و خدای تعالی در این باره به پیامبرش فرمود:

(مانسخ من آیه او ننسها نات بخیر منها) الخ . قتاده سپس در معنای آیه گفته است : خدا میفرماید در این نسخ و انساء، تخفیف ، رخصت ، امر و نهی است .

مؤلف : در تفسیر الدر المنثور در معنای انساء روایات زیاد دیگری نیز آورده که از نظر ما همه اش دور ریختنی است برای خاطر اینکه مخالف با کتاب خداست ، که بیانش در ذیل کلمه (ننساها) الخ گذشت .

آیات 108 - 115 بقره

اےم تریدون اےن تسئلوا رسولکم کما سئل موسیٰ من قبل و من یتبدل
الکفر بالایمان فقد ضل سواء السبیل - 108

وَدّ کثیر من اهل الكتاب لو یردونکم من بعد ایمانکم کفاراً حسداً من عند
انفسهم من بعد ما تبین لهم الحق فاعفوا و اصفحوا حتی یأقی الله بآءمره ان الله
علی کل شیء قذیر - 109

و اءقیموا الصلوة و آتوا الزکوة و ما تقدموا لانفسکم من خیر تجدوه عند الله
ان الله بما تعملون بصیر - 110

و قالوا لن یدخل الجنة الا من کان هوداً او نصاریٰ تلك اءمانیهم قل هاتوا
برهانکم ان کنتم صادقیں - 111

بلی من اءسلم وجهه لله و هو محسن فله اجره عند ربه و لا خوف علیهم و لا
هم یحزنون - 112

و قالت الیهود لیست النصاریٰ علی شیء و قالت النصاریٰ لیست الیهود علی
شیء و هم یتلون الكتاب كذلك قال الذین لا یعلمون مثل قولهم فالله یمکم
بینهم یوم القیمة فیما كانوا فیہ یختلفون - 113

و من اءظلم ممن منع مساجد الله اےن یدکر فیها اسمه و سعی فی خرابها اؤلئک
ما کان لهم اےن یدخلوها الا خائفین لهم فی الدنیا خزی و لهم فی الآخرة عذاب
عظیم - 114

ولله المشرق و المغرب فاینما تولوا فثم وجه الله ان الله واسع علیم - 115.

ترجمہ آیات :

آیا می‌خواهید از پیامبر خود همان پرسش‌ها را بکنید که در سابق از موسیٰ
کردند و کسیکه کفر را با ایمان عوض کند بر راستی راه راست را گم کرده است
(108) بسیاری از اهل کتاب دوست میدارند و آرزو می‌کنند ایکاش میتوانستند

شما را بعد از آنکه ایمان آوردید بکفر برگردانند و این آرزو را از در حسد در دل می پرورند بعد از آنکه حق برای خود آنان نیز روشن گشته ، پس فعلا آنان را عفو کنید و نادیده بگیرید تا خدا امر خود را بفرستد که او بر هر چیز قادر است (109) و نماز بپا دارید و زکات بدهید (و بدانید) که آنچه عمل خیر می کنید و برای دیگر سرای خود از پیش می فرستید آنرا نزد خدا خواهید یافت که خدا بآنچه می کنید بینا است (110) و گفتند: هرگز داخل بهشت نمیشود مگر کسیکه یهودی یا نصاری باشد این است آرزویشان بگو: اگر راست میگوئید دلیل خود بیاورید (111) بله کسیکه روی خود برای خدا رام سازد و در عین حال نیکوکار هم بوده باشد اجرش نزد پروردگارش محفوظ خواهد بود و اندوهی و ترسی نخواهد داشت (112) و یهود گفت: نصاری دین درستی ندارند و نصاری گفتند: یهودیان دین درستی ندارند با اینکه کتاب آسمانی میخوانند، مشرکین هم نظیر همین کلام را گفتند پس خدا در قیامت در هر چه اختلاف می کردند میان همه آنان حکم خواهد کرد (113) و کیست ستمکارتر از کسیکه مردم را از مساجد خدا و اینکه نام خدا در آنها برده شود جلوگیری نموده در خرابی آنها کوشش می کنند اینها دیگر نباید داخل مساجد شوند مگر با ترس . اینها در دنیا خواری و در آخرت عذابی بزرگ دارند (114) خدایراست مشرق و مغرب پس هر طرف که رو کنید همانجا رو بخدا دارید که خدا واسع و دانا است (115).

بیان

(ام تریدون اهن تستلوا رسولکم) الخ ، سیاق آیه دلالت دارد بر اینکه بعضی از مسلمانان که برسول خدا ﷺ ایمان آورده بودند، از آنجناب سؤ الهائی نظیر سؤ الهای یهود از حضرت موسی کرده اند، و لذا خدای سبحان در این آیه ایشانرا سرزنش می کند، البته در ضمنی که یهود را توبیخ می کند بر آن رفتاریکه با موسی و سایر انبیاء بعد از او کردند، روایات هم بر همین معنا دلالت دارد.

(سواء السبیل) کلمه سواء السبیل ، بمعنای وسط راه است .
(ودّ کثیر من اهل الکتاب)، در روایات آمده که این عده عبارت بوده اند از حیّ بن اخطب و اطرافیاناش از متعصبین یهود.
(فاعفوا و اصفحوا) میگویند: این آیه با آیه جهاد نسخ شده که در همین نزدیکی جریاناش گذشت .

(حقّ یاعقی الله بامرہ)، در همان گذشته نزدیک گفتیم : این جمله خود اشاره دارد بر اینکه بزودی حکم عفو و گذشت نسخ خواهد شد و حکم دیگری در حق کفار تشریع میشود و نظیر این جریان در چهار آیه بعد که می فرماید:
(اولئک ما کان لهم ان یدخلوها الا خائفین) جریان دارد چون می فرماید: کفار قریش با ترس و لرز می توانند داخل مسجدالحرام شوند، و لیکن در آیه : (انما المشرکون نجس فلا یقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا)، (مشرکین نجسند و دیگر بعد از امسال نباید داخل مسجدالحرام شوند)، آن حکم نسخ شد، و ورود مشرکین بمسجدالحرام بکلی ممنوع اعلام گردید، اما کلمه (امر)، انشاءالله در

تفسیر آیه : (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي)، گفتار در معنایش خواهد آمد.

(وَقَالُوا لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ)، تا اینجا گفتار همه درباره یهود و پاسخ با اعتراضات ایشان بود، از این جا شروع شده است به سخنانیکه مربوط به یهود و نصاری هر دو است و بطور صریح نصاری را ملحق به یهود نموده ، جرائم هر دو طائفه را می‌شمارد.

(بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ)، در این جمله برای نوبت سوم این جمله را بر اهل کتاب متوجه می کند که سعادت واقعی انسان دائر مدار نامگذاری نیست و احدی در درگاه خدا احترامی ندارد مگر در برابر ایمان واقعی و عبودیت ، نوبت اولیکه این معنا را تذکر میداد، در آیه : (ان الذين آمنوا و الذين هادوا) الخ ، بود و نوبت دومش در آیه : (بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَّ احْطَتْ بِهٖ ظُهُورُهَا) بود و سومش در همین آیه مورد بحث است و از تطبیق این سه آیه با هم تفسیر ایمان و احسان ، استفاده میشود و بدست می آید که مراد بایمان تسلیم شدن در برابر خداست و مراد باحسان عمل صالح است .

(وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ) یعنی با اینکه اهل کتابند و باحکام کتابیکه خدا برایشان فرستاده عمل می کنند، از چنین کسانی توقع نمیرود که چنین سخنی بگویند، با اینکه همان کتاب ، حق را برایشان بیان کرده است .

دلیل بر اینکه مراد این معنا است ، جمله (كَذٰلِكَ قَالَ الَّذِيْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ) است و مراد به (الَّذِيْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ) کفار و مشرکین عربند، که پیرو کتابی نبودند. خلاصه شما که اهل کتابید، وقتی این حرف را بزنید، مشرکین هم از شما یاد می گیرند و میگویند: مسلمانان چیزی نیستند، یا اهل کتاب چیزی نیستند.

(و من اظلم ممن منع) الخ ، از ظاهر سیاق بر می آید که منظور از این ستمکاران کفار مکه اند و جریان مربوط بقبل از هجرت است ، چون این آیات در اوائل ورود رسول خدا ﷺ بمدینه نازل شده است .

(اولئك ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين) این جمله بخاطر کلمه (كان) که در آنست ، دلالت دارد بر واقعه ای که قبلا واقع شده بوده و قهراء با کفار قریش و رفتار ایشان با مسلمانان تطبیق میشود، چون در روایات مهم آمده که کفار نمیگذاشتند مسلمانان در مسجدالحرام و در مسجدهای دیگری که پیرامون کعبه برای خود اتخاذ کرده بودند، نماز بخوانند.

بیان جمله (ولله المشرق و المغرب)

(ولله المشرق و المغرب فاینما تولوا فثم وجه الله) الخ ، مشرق و مغرب و جنوب و شمال و هر جهت دیگر از آنجا که بحقیقت معنای کلمه ملک خداست و ملک حقیقی هم تبدل و انتقال نمی پذیرد و چون ملک اعتباری میانه ما افراد یک اجتماع نیست ، و نیز از آنجا که ملک خدا بر ذات هر چیزی قرار می گیرد، خودش و آثارش را شامل میشود، و چون ملک اعتباری ما نیست که تنها متعلق به اثر و منفعت هر چیز میشود، نه بذات آن ، و نیز از آنجا که ملک بدان جهت که ملک است قوامی جز بمالک ندارد، لذا خدای سبحان قائم بر تمامی جهات و محیط بآن است ، در نتیجه کسی که به یکی از این جهات متوجه شود، بسوی خدایتعالی متوجه شده است .

خواهی گفت ، پس چرا تنها مشرق و مغرب را ذکر کرد؟ و از سایر جهات نام نبرد؟ جواب میگوئیم : مراد بمشرق و مغرب در اینجا مشرق و مغرب حقیقی نیست تا شامل سایر جهات نشود، بلکه مشرق و مغرب نسبی است که تقریباً شامل دو نیم دایره ی افق میشود، تنها دو نقطه شمال و جنوب حقیقی باقی میماند که بهمان جهت فرمود: (هر جا رو کنید)، و نفرمود: (هر جا از مشرق و مغرب رو کنید)، پس کانه هر جا که انسان رو کند آنجا مشرق است و یا مغرب ، و در نتیجه جمله (لله المشرق و المغرب) بمنزله این است که فرموده باشد: (لله الجهات جميعا)، (همه جهات مال خداست).

باز ممکن است بگوئی : چرا بجای مشرق و مغرب شمال و جنوب را نام نبرد؟ در پاسخ میگوئیم : برای اینکه سایر جهات از این دو جهت مشخص

میشود یعنی وقتی مشرق و مغرب افق معلوم شد و یا سایر اجرام نورانی آسمان طلوع کردند، آنوقت سایر جهات نیز معلوم می گردد.

(فثم وجه الله)، کلمه (اینما) از کلمات شرط است که باید دو فعل دنبالش بیاید، یکی بنام شرط و دیگری بنام جزاء (مانند اگر) که میگوئیم: اگر بزنی می زنم، و به همین جهت باید در آیه مورد بحث می فرمود: (اینما تولوا جاز لکم ذلك . لان هناك وجه الله)، (هر جا رو کنید میتوانید رو کنید، چون طرف خدا هم همانجا است) ولی اینطور نفرمود و جمله (جاز لکم ذلك) را که جزای شرط است، انداخته علت آنرا بجایش قرار داد، (و خدا داناتر است).

دلیل بر این که گفتیم تقدیر آیه: (جاز لکم ذلك) است، این است که حکم خود را چنین تعلیل کرده: که (خدا واسعی علیم است)، یعنی ملک خدا و احاطه او بشما وسعت دارد، و نیات شما به هر سو توجه کند، او نیز از قصد شما آگاه است و او مانند یک انسان و یا مخلوق جسمانی دیگر نیست که نشود بسویش توجه کرد مگر وقتی که در جهت معینی قرار داشته باشد و نیز مانند ما انسانها نیست که اطلاعی از توجه اشخاص بسویمان پیدا نکنیم مگر وقتی که از جهت معینی بسوی ما توجه کنند یا از پیش روی ما درآیند، یا از دست راست ما و یا از چپتی دیگر، چون خدایتعالی نه خودش در جهت معینی قرار دارد، نه متوجه باو باید از جهت معینی بسویش توجه کند تا او به توجه وی آگاه شود، پس توجه بتمام جهات، توجه بسوی خداست و خدا هم بدان آگاه است. این را هم بدانیم که این آیه شریفه میخواهد حقیقت توجه بسوی خدا را از نظر جهت توسعه دهد، نه از نظر مکان، و خلاصه اگر فرموده: بهر جا رو کنی بسوی خدا رو کرده ای، با حکمش باینکه در نماز باید بسوی کعبه رو کنید، منافات ندارد.

بحث روایتی (شامل روایاتی در ذیل جمله (اینما تولوا فثم وجه الله))

در تهذیب از محمد بن حصین ، روایت کرده که گفت : شخصی نامه ای به حضرت موسی بن جعفر، بنده صالح خدا (علیه السلام) نوشته و پرسیده است : مردی در روزی ابری در بیابان نماز میخواند، در حالیکه قبله را تشخیص نداده ، بعد از نماز آفتاب از زیر ابر درآمد و برایش معلوم شده که نمازش رو بقبله نبوده ، آیا باین نمازش اعتناء بکند و یا آنکه دوباره بخواند؟

در پاسخ نوشتند: مادام که وقت باقی است ، اعاده کند، مگر نمی داند که خدایتعالی فرموده : و فرمایشش حق است : (اینما تولوا فثم وجه الله)، (هر جا که رو کنی همانجا طرف خداست)؟

و در تفسیر عیاشی از امام باقر (علیه السلام) روایت آورده که در تفسیر جمله : (لله المشرق والمغرب الخ) فرمود: خدایتعالی این آیه را در خصوص نمازهای مستحبی نازل کرد،

چون در نمازهای مستحبی لازم نیست حتما بسوی کعبه خوانده شود، می فرماید: بهر طرف بخوانی رو بخدا خوانده ای ، همچنانکه رسول خدا وقتی بطرف خیبر حرکت کرد، بر بالای مرکب خود نماز مستحبی می خواند، مرکبش به هر طرف می رفت ، آنجناب با چشم بسوی کعبه اشاره می فرمود، و همچنین وقتی از سفر مکه به مدینه بر می گشت و کعبه پشت سرش قرار گرفته بود.

دو قاعده در موارد قرآنی

مؤلف: عیاشی نیز قریب باین مضمون را از زراره از امام صادق (ع) و همچنین قمی و شیخ، از امام ابی الحسن (ع) و نیز صدوق از امام صادق (ع) روایت کرده اند. این را هم باید دانست که اگر آنطور که باید و شاید اخبار ائمه اهل بیت را در مورد عام و خاص و مطلق و مقید قرآن دقیقاً مورد مطالعه قرار دهیم، به موارد بسیاری بر خواهیم خورد که از عام آن یک قسم حکم استفاده می شود و از همان عام بضمیمه مخصصش حکمی دیگر استفاده می شود، مثلاً از عام آن در غالب موارد، استحباب و از خاصش، وجوب فهمیده می شود، و همچنین آنجا که دلیل نهی دارد از عامش کراهت و از خاصش حرمت و همچنین از مطلق قرآن حکمی و از مقیدش حکمی دیگر استفاده می شود، و این خود یکی از کلیدهای اصلی تفسیر در اخباریست که از آنحضرات نقل شده و مدار عده بی شماری از احادیث آن بزرگواران بر همین معنا است، و با در نظر داشتن آن، شما خواننده می توانی در معارف قرآنی دو قاعده استخراج کنی.

اول اینکه هر جمله از جملات قرآنی به تنهایی حقیقتی را می فهماند و با هر یک از قیودی که دارد، از حقیقتی دیگر خبر می دهد، حقیقتی ثابت و لایتغیر و یا حکمی ثابت از احکام را، مانند آیه شریفه: **(قل الله ثم ذرهم فی خوضهم یلعبون)** که چهار معنا از آن استفاده میشود، معنای اول از جمله: **(قل الله)** و معنای دوم از جمله: **(قل الله ثم ذرهم)**، و معنای سوم از جمله **(قل الله ثم ذرهم فی خوضهم)**، و معنای چهارم از جملات **(قل الله ثم ذرهم فی خوضهم)**

یلعبون) که تفصیل آن در تفسیر خود آیه می آید انشاءالله و شما می توانید
نظیر این جریان را تا آنجا که ممکن است همه جا رعایت کنید.
دوم اینکه اگر دیدیم دو قصه و یا دو معنا در یک جمله ای شرکت دارند، و
آن جمله در هر دو قصه آمده و یا چیز دیگری در هر دو ذکر شده ، می فهمیم
که مرجع این دو قصه بیک چیز است و این دو قاعده دو سر از اسرار قرآنی
است که در تحت آن اسراری دیگر است و خدا راهنما است .

آیات 116 و 117 بقره

و قالوا اتخذ الله ولدا سبحانه بل له ما في السموات والارض كل له قانتون -

116

بديع السموات والارض و اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون - 117.

ترجمه آیات

و گفتند خدا فرزندی گرفته ، منزّه است خدا از فرزند داشتن بلکه آنچه در آسمانها و زمین است ملک او است و همه فرمانبردار اویند (116) او کسی است که آسمانها و زمین را بدون الگو آفریده و چون قضای امر براند تنها می گوید بباش و آن امر بدون درنگ هست می شود.

بیان

(و قالوا اتخذ الله ولدا) الخ ، سیاق چنین میرساند: مراد از گویندگان این سخن ، یهود و نصاری هستند، که یهود می گفت : عزیر پسر خداست و نصاری می گفت : مسیح پسر خداست ، چون در آیات قبل نیز روی سخن با یهود و نصاری بود.

و منظور اهل کتاب در اولین باریکه این سخن را گفتند، یعنی گفتند خدا فرزند برای گرفته ،

این بوده که از پیغمبر خود، احترامی کرده باشند، همانطور که در احترام و تشریف خود می گفتند: (نحن ابناء الله و احباوه) ، (ما فرزندان و دوستان خدائیم) ، ولیکن چیزی نگذشت که این تعارف ، صورت جدی بخود گرفت و آن را یک حقیقت پنداشتند، و لذا خدای سبحان در دو آیه مورد بحث ، آنرا رد نموده ، بعنوان اعراض از گفتارشان فرمود: (بلکه آسمان و زمین و هر چه در آندو است از خداست) الخ ، و همین جمله با جمله (بدیع السموات) الخ ، مشتمل بر دو برهان است که مسئله ولادت و پیدایش فرزند از خدای سبحان را نفی می کند.

دو برهان در رد اعتقاد به پیدایش فرزند از خدای سبحان

برهان اول اینکه: فرزند گرفتن وقتی ممکن می شود که یک موجود طبیعی بعضی از اجزاء طبیعی خود را از خود جدا نموده و آنگاه با تربیت تدریجی آن را فردی از نوع خود و مثل خود کند، و خدای سبحان منزله است (هم از جسمیت و تجزی و هم) از مثل و مانند، بلکه هر چیزی که در آسمانها و زمین است، مملوک او و هستیش قائم بذات او وقانت و ذلیل در برابر اوست، و منظور ما از این ذلت، اینست که هستیش عین ذلت است، آنگاه چگونه ممکن است موجودی از موجودات فرزند او، و مثال نوعی او باشد؟.

برهان دوم اینکه خدای سبحان بدیع و پدید آورنده بدون الگوی آسمانها و زمین است و آنچه را خلق می کند، بدون الگو خلق می کند، پس هیچ چیز از مخلوقات او الگوئی سابق بر خود نداشت، پس فعل او مانند فعل غیر او بتقلید و تشبیه و تدریج صورت نمی گیرد، و او چون دیگران در کار خود متوسل باسباب نمی شود، کار او چنین است که چون قضاء چیزی را براند، همینکه بگوید: بباش موجود می شود، پس کار او بالگوئی سابق نیاز ندارد و نیز کار او تدریجی نیست .

پس با این حال چطور ممکن است فرزند گرفتن باو نسبت دهیم؟ و حال آنکه فرزند درست کردن، احتیاج به تربیت و تدریج دارد، پس جمله: **(له ما فی السموات و الارض، کل له قانتون)** الخ، یک برهان تمام عیار است، و جمله **(بدیع السموات و الارض، و اذا قضی امرنا فانما یقول له کن فیکون)** الخ، برهان تمام دیگرست، (توجه فرمائید).

دو نکته : 1 - عبادت شامل همه مخلوقات است 2 - فعل خدا تدریجی

نیست

و از این دو آیه دو نکته دیگر نیز استفاده می شود، اول اینکه حکم عبادت ، شامل جمیع مخلوقات خداست ، آنچه در آسمانها و آنچه در زمین است .
و دوم اینکه فعل خدایتعالی تدریجی نیست ، و از همین تدریجی نبودن فعل خدا این نکته استفاده می شود که موجودات تدریجی هم یک وجه غیر تدریجی دارند که با آن وجه از حق تعالی صادر می شوند، همچنان که در جای دیگر فرمود: (انما امره اذا اراد شیئا، ان یقول له کن فیکون)

(امر او تنها چنین است که وقتی اراده چیزی کند، بگوید: بباش ، و او موجود شود) و نیز فرموده : (وما امرنا الا واحدة کلمح بالبصر-)، (امر ما جز یکی آنها مانند چشم بر هم زدن نمی باشد) و بحث مفصل از این نکته و از این حقیقت قرآنی ، انشاءالله در ذیل آیه 82 سوره یس خواهد آمد.

معنی (سبحان)

(سبحانه) این کلمه مصدری است بمعنای تسبیح و جز با اضافه استعمال نمی شود و هر جا هم استعمال میشود مفعول مطلق فعلی است تقدیری و تقدیرش (سبحته تسبیحا است، یعنی من او را به نوعی ناگفتنی تسبیح می گویم و یا بنوعی که لایق شاءن اوست تسبیح می گویم)، آنگاه فعل (سبحته) حذف شده و مصدر (سبحان) بضمیر مفعول فعل (که بخدا برمی گردد) اضافه شده، و آن ضمیر بجای خود خدا نشست است، و در این کلمه تاءدییی است الهی که خدای را از هر چیزی که لایق بساحت قدس او نیست منزّه میدارد.

(کل له قانتون) کلمه قانت اسم فاعل از مصدر قنوت است و قنوت بمعنای تذلل و عبادت است.

(بدیع السموات)، کلمه (بدیع) صفت مشبّهه از مصدر بداعت است، و بداعت هر چیز، بمعنای بی مانند آنست، البته مانند آنست که ذهن بدان آشنا باشد. (فیکون) این جمله نتیجه گفتار (کن) است و اگر صدای پیش گرفته و نون آن ساکن نشده، جهتش اینست که در مورد جزاء شرط قرار نگرفته است.

بحث روایتی (شامل روایتی در ذیل جمله (بدیع السموات و الارض))

در کتاب کافی و کتاب بصائر، از سدید صیرفی روایت کرده اند که گفت : من از حمران بن اعین شنیدم : که از امام باقر (علیه السلام) از آیه : (بدیع السموات و الارض) می پرسید و آنجناب در پاسخش فرمود: خدای عز و جل همه اشیاء را بعلم خود و بدون الگوی قبلی آفرید، آسمانها و زمین را خلق کرد، بدون اینکه از آسمان و زمینی قبل از آن الگو گرفته باشد، مگر نشیدی که می فرماید: (و کان عرشه علی الماء)؟.

مؤلف : و در این روایت غیر آنچه ما استفاده کردیم ، استفاده دیگری شده بس لطیف ، و آن اینست که مراد از کلمه (ماء)، در جمله : (و کان عرشه علی الماء) غیر آن آبی است که ما آنرا آب می نامیم ، بدلیل اینکه قبلا فرمود: همه اشیاء و آسمانها و زمین را بدون الگو و مصالح قبلی آفرید،

آب بآن معنا که نزد ما آب است نیز جزو آسمانها و زمین است و معقول نیست که عرش خدا روی آب به آن معنا باشد، و سلطنت خدای تعالی قبل از خلقت آسمانها و زمین نیز مستقر بود و بر روی آب مستقر بود، پس معلوم می شود آن آب غیر این آب بوده ، و انشاءالله در تفسیر جمله : (و کان عرشه علی الماء) توضیح بیشتر آن خواهد آمد.

بحثی علمی و فلسفی (بیان اینکه هر موجودی بدیع الوجود است)

تجربه ثابت کرده ، هر دو موجودی که فرض شود، هر چند در کلیات و حتی در خصوصیات متحد باشند، بطوری که در حس آدمی جدائی نداشته باشند، در عین حال یک جهت افتراق بین آندو خواهد بود، و گرنه دو تا نمیشدند و اگر چشم عادی آن جهت افتراق را حس نکند، چشم مسلح به دوربینهای قوی آنرا می بیند.

برهان فلسفی نیز این معنا را ایجاب می کند، زیرا وقتی دو چیز را فرض کردیم که دو تا هستند، اگر به هیچ وجه امتیازی خارج از ذاتشان نداشته باشند، لازمه اش این می شود که آن سبب کثرت و دوئیت ، داخل در ذاتشان باشد نه خارج از آن ، و در چنین صورت ذات صرفه و غیر مخلوطه فرض شده است ، و ذات صرف نه دوتائی دارد و نه تکرار می پذیرد، در نتیجه چیزی را که ما دو تا و یا چند تا فرض کرده ایم ، یکی میشود و این خلاف فرض ما است .

پس نتیجه می گیریم که هر موجودی از نظر ذات مغایر با موجودی دیگر است و چون چنین است پس هر موجودی بدیع الوجود است ، یعنی بدون اینکه قبل از خودش نظیری داشته باشد، و یا مانندی از آن معهود در نظر صانعش باشد وجود یافته ، در نتیجه خدای سبحان مبتدع و بدیع السموات و الارض است .

آیات 118 و 119 بقره

و قال الذين لا يعلمون لولا يكلمنا الله او تاءتينا آية كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم قد بينا الايات لقوم يوقنون - 118
انا اءرسلناك بالحق بشيرا و نذيرا و لا تسئل عن اءصحاب الجحيم - 119.
ترجمه آیات

و آنانکه آگهی ندارند گفتند: چرا خدا با خود ما سخن نمی گوید و یا چرا معجزه را بخود ما نمی دهد، جاهلانی هم که قبل از ایشان بودند نظیر این سخنان را می گفتند. دلهای اینان با آنان شبیه بهم است و ما آیات را برای مردمی بیان کرده ایم که علم و یقین دارند (118) ما تو را بحق بعنوان بشیر و نذیر مژده رسان و بیم ده فرستادیم و تو مسئول آنها که دوزخی می شوند نیستی (119).

مماثلت اهل کتاب و کفار در طرز فکر و عقاید

بیان

(و قال الذین لا یعلمون) منظور از (الذین لا یعلمون) کفار مشرک و غیر اهل کتاب است، بدلیل اینکه همین عنوان را در آیه: (و قالت الیهود لیست النصارى علی شیء، و قالت النصارى لیست الیهود علی شیء، و هم یتلون الکتاب، كذلك قال الذین لا یعلمون مثل قولهم) الخ، به مشرکین غیر یهود و نصاری داد و آنان را طائفه سومى از کفار معرفی کرد.

پس در آیه 113 که گذشت اهل کتاب را در این گفتار ملحق به مشرکین و کفار عرب کرد، و در آیه مورد بحث مشرکین و کفار را ملحق به اهل کتاب می کند و می فرماید: (آنها که نمی دانند گفتند: چرا خدا با خود ما سخن نمی گوید؟ و یا معجزه ای بخود ما نمیدهد؟ آنها هم که قبل از ایشان بودند، همین حرف را زدند - یعنی یهود و نصاری - چون در میانه اهل کتاب یهودیان همین حرف را به پیغمبر خدا موسی (علیه السلام) زدند، پس اهل کتاب و کفار در طرز فکر و در عقائدشان مثل هم هستند، آنچه آنها می گویند، اینها هم میگویند، و آنچه اینها میگویند آنها نیز می گویند، (تشابهت قلوبهم) طرز فکرهایشان یک جور است .

(قد بینا الایات لقوم یوقنون) الخ، این جمله جواب از گفتار کفار است و مراد اینست که آن آیاتی که مطالبه می کنند، برایشان فرستادیم، و خیلی هم آیاتی روشن است، اما از آنها بهره نمی گیرند، مگر مردمی که بایات خدا یقین و ایمان داشته باشند و اما اینها که (لا یعلمون، علمی ندارند)، دلهایشان در پس پرده جهل قرار دارد و بآفت عصبیت و عناد مبتلا شده و آیات بحال مردمی که نمی دانند سودی ندارد.

از همین جا روشن می شود، که چرا کفار را بوصف بی علمی توصیف کرد و در تاءبید آن ، روی سخن از آنان بگردانیده ، خطاب را متوجه رسول خدا ﷺ نمود و اشاره کرد باینکه او فرستاده ای از ناحیه خدا است ، و بحق و بمنظور بشارت و انذار فرستاده شده تا آنجناب را دلخوش سازد و بفهماند این کفار اصحاب دوزخند و این سرنوشت برایشان نوشته شده و دیگر امیدی بهدایت یافتن و نجاتشان نیست .

(ولا تسئل عن اصحاب الجحیم)، این جمله همان معنائی را میرساند، که در اول سوره آیه : (ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون) در صدد بیان آن بود.

آیات 120 - 123 بقره

ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم قل ان هدى الله هو الهدى ولئن اتبعت اءهوائهم بعد الذى جائك من العلم مالک من الله من ولى و
لأنصير - 120

الذين آتيناهم الكتاب يتلونه حق تلاوته اولئك يؤمنون به ومن يكفر به
فاولئك هم الخاسرون - 121. يا بنى اسرائيل اذكروا نعمتى التى اءنعمت عليكم و
انى فضلتكم على العالمين - 122
واتقوا يوما لا تجزى نف س عن نفس شيا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها
شفاعة ولا هم ينصرون - 123.
ترجمه آیات

یهود و نصاری هرگز از تو راضی نمی شوند مگر وقتی که از کیش آنان
پیروی کنی بگو تنها هدایت ، هدایت خدا است و اگر هوی و هوسهای آنان را
پیروی کنی بعد از آن علمی که روزیت شد، آنوقت از ناحیه خدا نه سرپرستی
خواهی داشت و نه یاورى (120) کسانی که ما کتاب بایشان دادیم و آنطور که
باید، آن را خواندند آنان باین کتاب نیز ایمان می آورند و کسانی که بآن کفر
بورزند زیانکارند (121)

ای بنی اسرائیل بیاد آورید آن نعمتی که بشما انعام کردم و اینکه شما را بر
مردم معاصرتان برتری دادم (122) و بترسید از روزیکه هیچ نفسی جورکش
نفس دیگر نمی شود و از هیچکس عوض پذیرفته نمی گردد و شفاعت سودی
بحال کسی ندارد و یاری هم نمی شوند (123)

بیان

(ولن ترضی عنک الیهود ولا النصارى) الخ ، در اینجا باز بعد از سخن از مشرکین ، دوباره بفراز قبلی که سخن از یهود و نصاری می کرد، برگشته و در حقیقت خواسته است دامن گفتار را که پراکنده شد جمع و جور کند، پس کانه بعد از آن خطابه ها و توییح ها که از یهود و نصاری کرد، روی سخن برسول خود کرده که این یهودیان و مسیحیان که تاکنون درباره آنها سخن می گفتیم و دامنه سخنان ما به مناسبت بکفار و مشرکین کشیده شد، هرگز از تو راضی نمیشوند مگر وقتی که تو به دین آنان درآئی ، دینی که خودشان به پیروی از هوی و هوسشان تراشیده و با آراء خود درست کرده اند.

و لذا در رد این توقع بیجای آنان ، دستور میدهد بایشان بگو: (ان هدی الله هو الهدی) هدایت خدا هدایت است ، نه ساخته های شما، می خواهد بفرماید: پیروی دیگران کردن ، بخاطر هدایت است و هدایتی بغیر هدایت خدا نیست ، و حقی بجز حق خدا نیست تا پیروی شود و غیر هدایت خدا - یعنی این کیش و آئین شما - هدایت نیست ، بلکه هواهای نفسانی خود شماست که لباس دین بر تنش کرده اید و نام دین بر آن نهاده اید.

اصول ریشه دار از برهانی عقلی در رد یهود و نصاری ، در یک آیه

پس در جمله : (قل ان هدی الله) الخ ، هدایت را کنایه از قرآن گرفته و آنگاه آن را بخدا نسبت داده و هدایت خدایش معرفی کرده ، و در نتیجه بطریق قصر قلب صحت انحصار - غیر از هدایت خدا هدایتی نیست - را افاده کرده است و با این انحصار فهمانده که پس ملت و دین آنان خالی از هدایت است ، از اینهم نتیجه گرفته که پس دین آنان هوی و هوسهای خودشان است ، نه دستورات آسمانی .

لازمه این نتیجه ها اینست که پس آنچه نزد رسول خدا ﷺ است ، علم است و آنچه نزد خود آنان است ، جهل و چون سخن بدینجا کشید، میدان برای این تهدید باز شد که بفرماید: (اگر بعد از این علمی که بتو نازل شده ، هواهای آنان را پیروی کنی ، آنگاه از ناحیه خدا نه سرپرستی خواهی داشت و نه یاوری .

حال ببین که در این یک آیه چه اصولی ریشه دار از برهانی عقلی نهفته شده : و با همه اختصار و کوتاهییش ،

چه وجوهی از بلاغت بکار رفته و در عین حال چقدر بیان آن سلیس و روان است ؟!

(الذین آتیناهم الكتاب) الخ ، ممکن است این جمله بقرینه حصری که از جمله (تنها ایشان بدان ایمان می آورند) فهمیده می شود، جوابی باشد از سؤال تقدیری ، سؤالی که از جمله : (ولن ترضی عنک الیهود و لا النصاری) الخ ، بذهن می رسد.

و آن سؤال این است که : وقتی امیدی بایمان آوردن یهود و نصاری نیست پس چه کسی از ایشان باین کتاب ایمان می آورد؟ و راستی دعوت ایشان بکلی باطل و بیهوده است ؟ در جواب می فرماید: از میانه آنهایی که کتابشان داده بودیم تنها کسانی باین کتاب ایمان میاورند که کتاب خود را حقیقتاً تلاوت میکردند و براستی بکتاب خود ایمان داشتند ممکن هم هست جواب ، این باشد که اینگونه افراد بکلی به کتاب های آسمانی ایمان می آورند، چه تورات و چه انجیل و چه قرآن ، و ممکن هم هست جواب ، این باشد که اینگونه افراد بکتابی که نازل شده یعنی بقرآن ایمان میاورند.

و بنابراین قصر - انحصار - در جمله (اولئك يؤمنون به)، قصر افراد خواهد بود که معنایش در سایر مجلدات فارسی گذشت ، و ضمیر در کلمه (به) به بعضی از وجوه نامبرده خالی از استخدام (مثل اینکه مراد از مرجع ضمیر کتاب ، اهل کتاب بوده و مراد از ضمیر قرآن باشد) نیست .

و مراد از جمله (الذين اوتوا الكتاب) عده ای از یهود و نصاری هستند که براستی بدین خود متدین بودند و پیروی هوی و هوس نمی کردند و مراد بکلمه (کتاب)، تورات و انجیل است ، و اما اگر مراد از جمله اول را مؤمنین به پیامبر اسلام ، و مراد از کتاب را قرآن بگیریم ، آنوقت معنای آیه چنین می شود: کسانی که قرآن را بایشان دادیم و ایشان بحق آنرا تلاوت میکنند، همانها هستند که بقرآن ایمان دارند، نه این پیروان هوی ، که در اینصورت قصر در آیه قصر قلب خواهد بود که باز معنایش در سایر مجلدات گذشت .

(یا بنی اسرائیل اذکروا) تا آخر دو آیه ، در این دو آیه خاتمه گفتار را به آغاز آن ارجاع داده ، و در اینجا یکدسته از خطابهها که به بنی اسرائیل شده ، خاتمه مییابد.

بحث روایتی (درباره تلاوت قرآن)

در ارشاد دیلمی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه: (الذین آتینا هم الكتاب یتلونہ حق تلاوتہ) الخ،

فرموده: آیات آنرا شمرده شمرده می خوانند، و در معنای آن تدبر نموده، باحکامش عمل میکنند، و بوعده هایش امید می بندند، و از تهدیدهایش می هراسند، و از داستانهایش عبرت می گیرند، او امرش را بکار بسته، نواھیش را اجتناب می کنند و بخدا سوگند، معنای حق تلاوت اینست، نه اینکه تنها آیاتش را حفظ کنند، و حروفش را درس بگیرند و سوره هایش را بخوانند و بند بند آنرا بشناسند که مثلاً فلان سوره ده یکش چند آیه و پنج یکش چند است.

و بسیار کسانی که حروف آن را کاملاً از مخرج اداء میکنند، ولی حدود آن را ضایع میگذارند، بلکه تلاوت به معنای تدبر در آیات آن، و عمل به احکام آنست، همچنانکه خدای تعالی فرموده: (کتاب اءزلناه الیک مبارک، لیدبروا آیاته)، (کتابی است مبارک که بتو نازل کردیم، تا در آیاتش تدبر کنند).

و در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده، که در تفسیر جمله: (یتلونہ حق تلاوتہ) فرموده: یعنی وقتی بایات راجع به بهشت و دوزخش میرسند می ایستند و فکر میکنند.

و در کافی از آنجناب روایت کرده که در تفسیر این آیه فرموده: اینان که قرآن را بحق تلاوتش تلاوت میکنند، امان امتند.

مؤلف: این روایت از باب جری یعنی تطبیق آیه به مصداق روشن و کامل آن است.

آیه 124 بقره

واذ ابتلی ابراهیم ربه بکلمات فاطمه قال انی جاعلک للناس اماما قال و
من ذریقتی قال لا ینال عهدی الظالمین - 124.
ترجمه آیات :

و چون پروردگار ابراهیم ، وی را با صحنه هائی بیازمود و او بحد کامل آن
امتحانات را انجام بداد، بوی گفت : من تو را امام خواهم کرد ابراهیم گفت : از
ذریه ام نیز کسانی را بامامت برسان فرمود عهد من بستمگران نمی رسد (124)
بیان

این آیه بفرازی دیگر شروع شده و آن ذکر پاره ای از داستانهای ابراهیم
(عَلِیْهِ السَّلَام) است که نسبت بآیات مربوط به قبله و تغییر آن از بیت المقدس بطرف
کعبه بمنزله مقدمه و زمینه چینی است ، و همچنین نسبت بآیات راجعه بحج ، و
بیانیکه در خلال آن درباره حقیقت دین حنیف اسلامی و مراتب آن بمیان آمده ،
مرتبه اول بیان اصول معارف اسلامی و مرتبه دوم اخلاق و مرتبه سوم احکام
فرعیه که همه اینها بطور اجمال در آن آیات آمده است .

404

و آیات نامبرده این معنا را نیز در برگرفته که خدایتعالی ابراهیم (عَلِیْهِ السَّلَام) را
بچند خصیصه اختصاص داده ، یکی بامامت و یکی به بنای کعبه و دیگر بعثتش
برای دعوت بدین توحید.

ابراهیم (علیه السلام) در اواخر عمر به امامت رسید

(و از ابتلی ابراهیم ربه) بنا بر آنچه گفتیم این آیه شریفه اشاره دارد باینکه خدایتعالی مقام امامت را باو داد و این واقعه در اواخر عمر ابراهیم (علیه السلام) اتفاق افتاده ، در دوران پیریش و بعد از تولد اسماعیل و اسحاق (علیه السلام) و بعد از آنکه اسماعیل و مادرش را از سرزمین فلسطین بسرزمین مکه منتقل کرد، همچنانکه بعضی از مفسرین نیز متوجه این نکته شده اند.

دلیل بر آن اینستکه بعد از جمله : (انی جاعلك للناس اماما) از آنجناب حکایت فرموده که گفت : (و من ذریتی ، پروردگارا امامت را در ذریه ام نیز قرار بده) و اگر داستان امامت قبل از بشارت ملائکه بتولد اسماعیل و اسحاق بود، ابراهیم (علیه السلام) علمی و حتی مظنه ای باینکه صاحب ذریه میشود نمیداشت .

چون حتی بعد از بشارت دادن ملائکه باز آنرا باور نکرد و در جواب ملائکه سخنی گفت که نومییدی از اولاددار شدن از آن پیدا است ، و اینک گفتگوی ملائکه با وی :

(ونبئهم عن ضیف ابراهیم ، اذ دخلوا علیه فقالوا سلاما، قال انا منکم و جلون قالوا: لا توجل ، انا نبشرك بغلام علیم # قال : ابشر- تمونی علی اءن مسنی الکبر، فم تبشرون ؟ # قالوا بشرناك بالحق فلا تکن من القانطین)، بمردم خبر ده از میهمانان ابراهیم ، آنزمان که بر او در آمدند و سلام گفتند، ابراهیم (چون دید غذا نخوردند پنداشت دشمنند) گفت : ما از شما بیمناکیم ، گفتند: نه ، مترس که ما تو را بفرزند دانا بشارت میدهیم ، گفت : آیا مرا که پیری مسلطم شده

بشارت می‌دهید به چه بشارت می‌دهید؟ گفتند بحق بشارت می‌دهیم ، زنهار که از
نومیدان مباش)

و همچنین بطوریکه قرآن حکایت می کند همسرش نیز امیدی نداشت باینکه
صاحب فرزند شود، اینک حکایت قرآن : (وامراته قائمة ، فضحکت ، فبشرناها
باسحق ، و من وراء اسحق يعقوب ، قالت يا ويلتي ءالدوانا عجوز و هذا بعلي
شيخا؟ ان هذا لشي ء عجيب ، قالوا ءتعجبين من امرالله ؟ رحمت الله و برکاته
عليکم اهل البيت ، انه حميد مجيد)، همسرش ایستاده بود، چون این گفتگو
شنید بخندید، ما او را به اسحاق و از پس اسحاق به یعقوب بشارت دادیم ،
گفت : ای وای ، آیا من بچه می آورم ، با این که پیره زالی هستم ، آنهم پیر زالی
که در جوانیش نازا بود؟! و شوهرم پیری فرتوت است ، این بشارت چیزی است
عجیب؟! گفتند: آیا از امر خدا تعجب می کنی ؟ رحمت خدا و برکات او شامل
حال شما اهل بیت است و او حمید و مجید است).

بطوری که ملاحظه می کنید از سرپای سخنان ابراهیم و همسرش نومیدی
می بارد، و به همین جهت ملائکه در مقابل ، سخنانی میگویند که تسلی خاطر
آنان باشد، و دلخوششان سازد، پس ابراهیم و خانواده اش اطلاعی نداشتند که
بزودی صاحب فرزند می شوند و با این حال وقتی می بینیم بعد از شنیدن این
مژده که خدا او را به مقام امامت ترفیع می دهد، تقاضا می کند که این مقام را به
بعضی از ذریه من روزی فرما، می فهمیم که او در حال گفتن این تقاضا دارای
فرزند بوده ، چون سخن ، سخن کسی است که خود را دارای فرزند میداند و اگر
کسی کمترین آشنائی به ادب کلام داشته باشد، آنهم پیامبری چون ابراهیم خلیل
، آنهم در خطاب به پروردگار جلیل خود، هرگز بخود اجازه نمی دهد که با این
که نه فرزند داشته و نه اطلاعی از فرزند دار شدنش داشته اینطور سخن بگوید.

و تازه اگر چنین سخنی را از آنجناب احتمال دهیم ، باید می گفت : (و من ذریتی ، ان رزقتنی ذریة) ، (پروردگارا از ذریه ام نیز، اگر ذریه ای روزیم کردی ، امام قرار بده) یا عبارتی دیگر که این قید و شرط را برساند، پس معلوم میشود این درخواست از آنجناب در اواخر عمرش و بعد از بشارت بوده است .

خداوند امامت را بعد از امتحانهایی که از ابراهیم کرد به او بخشید

علاوه بر اینکه جمله : (و چون ابراهیم را پروردگارش آزمایشها نموده و او در همه آنها پیروز گردید، و بدین جهت پروردگارش گفت : من تو را امام خواهم کرد) الخ ، دلالت دارد که این امامت که خدا باو بخشید، بعد از امتحان هائی بوده که خدا از او کرد و معلوم است که این امتحانات همان انواع بلاهائی بوده که در زندگی بدان مبتلا شده ، و قرآن کریم بآنها تصریح کرده که روشن ترین آن امتحانها و بلاها، داستان سر بریدن از فرزندش اسماعیل بوده ، می فرماید: (قال يا بنی انی اءری فی المنام انی اذبحک)، تا آنجا که می فرماید: (ان هذا هءو البلاء المبین)، (پسرم در خواب می بینم که من بدست خودم ترا ذبح می کنم - تا آنجا که می فرماید - بدرستی که این بلائی است آشکارا) و این قضیه در دوران پیری آن جناب اتفاق افتاده ، همچنان که قرآن در حکایت از آن میفرماید: (الحمد لله الذی وهب لی علی الکبر، اسمعیل و اسحق ، ان ربی لسمیع الدعاء)، (شکر خدای را که در سر پیری اسماعیل و اسحاق را به من ارزانی داشت ، آری پروردگار من شنوا و دانای بحاجت است ،)

406

حال به الفاظ آیه برمیگردیم .

امتحان جز با برنامه ای عملی صورت نمی گیرد و کلمات مبین آن است

(و اذ ابتلی ابراهیم ربه) الخ ، کلمه (ابتلاء) و بلاء یک معنی دارد، اگر بخواهی بگوئی : من فلان را با فلان عمل و یا پیش آوردن فلان حادثه امتحان کردم ، هم میتوانی بگوئی : (ابتلیته بكذا)، و هم می توانی بگوئی (بلوته بكذا) و اثر این امتحان این است که صفات باطنی او را از قبیل اطاعت و شجاعت و سخاوت و عفت و علم و مقدار وفاء، و نیز صفات متقابل این نامبرده را ظاهر سازد.

و به همین جهت امتحان ، جز با برنامه ای عملی صورت نمی گیرد، عمل است که صفات درونی انسان را ظاهر می سازد، نه گفتار، همان طور که ممکنست درست و راست باشد، ممکن هم هست دروغ و خلاف واقع باشد، همچنان که در آیه : (انا بلونا هم کما بلونا اصحاب الجنة) و آیه : (ان الله مبتلیکم بنهر) امتحان با عمل صورت گرفته .

اینرا بدان جهت می گوئیم ، که اگر در آیه مورد بحث امتحان ابراهیم را بوسیله کلمات دانسته ، بفرضی که منظور از کلمات الفاظ بوده باشد، باز بدان جهت است که الفاظ وظائف عملی برای آنجناب معین میکرده ، و از عهد و پیمانها و دستور العمل ها حکایت می کرده ، همچنان که در آیه : (و قولوا للناس حسنا) (به مردم نکو بگوئید) منظور از گفتن ، معاشرت کردن است ، میخواهد بفرماید: با مردم به نیکی معاشرت کنید.

مراد از (کلمة الله) در قرآن

(بکلمات فاتهمن) کلمات جمع است و کلمه هر چند در قرآن کریم بر موجودات و اعیان خارجی اطلاق شده، نه بر الفاظ و اقوال، مانند: (بکلمة منه اسمه المسيح عيسى بن مريم)، (و کلمه ای از او که نامش عیسی بن مریم بود) و لکن همین نیز بعنایت قول و لفظ است، باین معنا که میخواهد بفرماید: مسیح (ﷺ) با کلمه و قول خدا که فرمود: (کن) خلق شده، همچنان که فرمود: (ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب، ثم قال له كن فيكون)، (مثل عیسی نزد خدا، مثل آدم است که او را از خاک بیافرید، و سپس فرمود: (ببش پس موجود شد).

و این نه تنها در داستان مسیح است، بلکه هر جا که در قرآن لفظ کلمه را بخدا نسبت داده، منظورش همین قول (کن فیکون) است، مانند آیه: (ولا مبدل لکلمات الله)، (کسی کلمات خدا را تغییر نمی تواند دهد) و آیه: (لا تبدل لکلمات الله)، (تبدیلی برای کلمات خدا نیست) و آیه: (يحق الحق بكلماته)، (خدا با کلمات خود حق را محقق می سازد)

و آیه: (ان الذين حقت عليهم كلمة ربك لا يؤمنون)، (آنها که عذاب پروردگارت علیه آنان حتمی شده، ایمان نمی آورند)، و آیه: (ولكن حقت كلمة العذاب)، (ولكن كلمة عذاب حتمی شده)، و آیه: (وكذلك حقت كلمة ربك على الذين كفروا، انهم اصحاب النار)، (و اینچنین کلمه پروردگارت بر کسانی که کافر شدند محقق گشت، که اصحاب آتشند) و آیه: (ولولا كلمة سبقت من ربك الى اجل مسمى، لقضى بينهم)، (اگر نبود که کلمه خدا قبلا برای مدتی معین گذشته بود، هر آینه قضاء بین آنان رانده می شد) و آیه: (و كلمة الله هي العليا)

(و کلمه خدا همواره دست بالا است) و آیه : **(قال فالحق والحق اقول)**، (گفت حق اینست که ... و حق می گویم) و آیه : **(انما قولنا لشيء اذا اردناه ، ان نقول له كن فيكون)**، (تنها گفتار ما چیزی که بخواهیم ایجاد کنیم ، اینست که بآن بگوئیم : بباش و آن چیز موجود شود).

که در همه اینموارد منظور از لفظ (کلمه)، قول و سخن است ، باین عنایت که کار قول را میکند، چون قول عبارتست از اینکه گوینده آنچه را می خواهد به شنونده اعلام بدارد، یا باو خبر بدهد، و یا از او بخواهد.

و به همین جهت بسیار می شود که در کلام خدایتعالی کلمه و یا کلمات به وصف (تمام) توصیف می شود، مانند آیه : **(وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا، لا مبدل لكلماته)**، (کلمه پروردگارت از درستی و عدل تمام شد،

هیچ کس نیست که کلمات او را دگرگون سازد) و آیه : **(وتمت كلمة ربك الحسنی علی بنی اسرائیل)**، (کلمه حسنای پروردگارت بر بنی اسرائیل تمام شد)، کانه کلمه وقتی از گوینده اش سر می زند هنوز تمام نیست ، وقتی تمام میشود که لباس عمل بپوشد، آنوقت است که تمام و صدق می شود.

و این معنا منافات ندارد با اینکه قول او فعلش باشد، برای اینکه حقایق واقعی حکمی دارد، و عنایات کلامی و لفظی حکمی دیگر دارد، بنابراین آنچه را که خدا خواسته برای پیامبرانش و یا افرادی دیگر فاش سازد، بعد از آن که سری و پنهان بوده ، و یا خواسته چیزی را بر کسی تحمیل کند و از او بخواهد، باین اعتبار این اظهار را قول و کلام می نامیم ، برای اینکه کار قول را می کند، و نتیجه خبر امر و نهی را دارد، و اطلاق قول و کلمه بر مثل این عمل شایع است . البته وقتی که کار قول و کلمه را بکند،

مثلا می گوئی : (من اینکار را حتما میکنم ، برای اینکه از دهنم در آمده که بکنم) با اینکه قبلا در آن باره سخنی نگفته ای ، ولی تنها تصمیم انجام آنرا گرفته ای و چون نمی خواهی تصمیم خود را بشکنی ، و در آن باره شفاعت احدی را بپذیری و هیچ سستی در تصمیمت پیدا نشده ، لذا اینطور تعبیر میکنی که من چون گفته ام اینکار را می کنم ، باید بکنم ، نظیر شعر عنتره که می گوید:

و قولی کلما جشاءت و جاشت مکانک تحمدی او تستریحی
یعنی سخن من بنفسم وقتی که در میدان جنگ باضطراب در می آید اینست
که بگویم سر جایت بایست که یا کشته می شوی و خوشنام و یا دشمن را
میکشی و راحت می گردی که منظورش از قول تلقین نفس به ثبات و تصمیم بر
آنست که ثبات را از دست ندهد و تصمیم خود را در جایی که دارد یعنی در دلش
همچنان حفظ کند، تا اگر در حادثه کشته شد، از ستایش خلق برخوردار شود و
اگر بر دشمن پیروز گشت از استراحت برخوردار گردد.

مراد از (کلمات) و (اتهن) در آیه کریمه

حال که این نکته را دانستی این معنا برایت روشن گردید، که مراد به (کلمات) در آیه مورد بحث، قضایائی است که ابراهیم با آنها آزمایش شد، و عهدهائی است الهی، که وفای بدانها را از او خواسته بودند، مانند قضیه کواکب، و بتها، و آتش، و هجرت، و قربانی کردن فرزندان، و غیره.

و اگر در آیه مورد بحث نامی از این امتحانات نبوده، برای این بود که غرضی به ذکر آنها نداشته، بلکه همین که فرموده: (چون از آن امتحانات پیروز در آمدی ما تو را امام خواهیم کرد)، می فهماند که آن امور اموری بوده که لیاقت آنجناب را برای مقام امامت اثبات میکرده، چون امامت را مترتب بر آن امور کرد.

پس این صحنه ها که بر شمرديم، همان کلمات بوده و اما تمام کردن کلمات به چه معنا است؟ در پاسخ می گوئیم اگر ضمیر در (اتهن) بابراهمیم برگردد، معنایش این میشود که ابراهیم آن کلمات را تمام کرد، یعنی آنچه را خدا از او می خواست انجام داد، و امتثال نمود، و اما اگر ضمیر در آن بخدای تعالی برگردد، همچنانکه ظاهر هم همین است، آنوقت معنا این میشود که خدا آن کلمات را تمام کرد، یعنی توفیق را شامل حال ابراهیم کرد و مساعدتش فرمود تا همانطور که وی میخواست دستورش را عمل کند.

و اما اینکه بعضی گفته اند: مراد از کلمات جمله! (قال انی جاعلك للناس اماما) تا آخر آیات است، تفسیری است که نمی شود بآن اعتماد کرد، برای اینکه از اسلوب قرآنی هیچ سابقه ندارد، و معهود نیست که لفظ کلمات را بر جملاتی از کلام اطلاق کرده باشد.

معنی (امامت) و بیان اینکه امامت ابراهیم (ع) غیر نبوت او بوده
 (انی جاعلك للناس اماما) امام یعنی مقتدا و پیشوایی که مردم باو اقتداء
 نموده، در گفتار و کردارش پیرویش کنند، 409

و به همین جهت عده ای از مفسرین گفته اند: مراد بامامت همان نبوت است
 ، چون نبی نیز کسی است که امتش در دین خود بوی اقتداء میکنند، همچنانکه
 خدای تعالی فرموده: (وما ارسلنا من رسول الا لیطاع باذن الله)، (ما هیچ
 پیامبری نفرستادیم مگر برای این که باذن او پیروی شود)، ولکن این تفسیر در
 نهایت درجه سقوط است.

به چند دلیل، اول اینکه کلمه: (اماما) مفعول دوم عامل خودش است و
 عاملش کلمه (جاعلك) است و اسم فاعل اگر بمعنای گذشته باشد عمل نمیکند
 و مفعول نمی گیرد، وقتی عمل میکند که یا بمعنای حال باشد و یا آینده و
 بنابراین قاعده، جمله (انی جاعلك للناس اماما) وعده ای است بابراهیم
(ع) که در آینده او را امام میکند و خود این جمله و وعده از راه وحی
 بابراهیم (ع) ابلاغ شده، پس معلوم می شود قبل از آنکه این وعده باو
 برسد، پیغمبر بوده که این وحی باو شده، پس بطور قطع امامتی که بعدها باو
 میدهند، غیر نبوتی است که در آن حال داشته، (این جواب را بعضی دیگر از
 مفسرین نیز گفته اند).

دوم اینکه ما در آغاز گفتار گفتیم: که قصه امامت ابراهیم در اواخر عمر او
 و بعد از بشارت باسحاق و اسماعیل بوده، ملائکه وقتی این بشارت را آوردند
 که آمده بودند قوم لوط را هلاک کنند، در سر راه خود سری بابراهیم
(ع) زده اند و ابراهیم در آن موقع پیغمبری بود مرسل، پس معلوم میشود
 قبل از امامت دارای نبوت بوده، در نتیجه پس امامتش غیر نبوتش بوده است.

و منشاء این تفسیر و تفاسیر دیگر نظیر آن ، اینست که الفاظی که در قرآن شریف هست در انتظار مردم مبتذل و بی ارج شده ، چون در اثر مرور زمان زیاد بر زبانها جاری شده ، خیال کرده اند که معنای همه را میدانند، و همین خیال باعث شده بر سر آنها ایستادگی و دقت نکنند.

یکی از آن الفاظ لفظ امامت است که گفتیم مفسرین آن را همه جا و بطور مطلق بمعنای نبوت و تقدم و مطاع بودن معنا کرده اند، در حالیکه چنین نیست و اشکالش را فهمیدی .

بعضی دیگر از مفسرین آن را بمعنای خلافت و یا وصایت و یا ریاست در امور دین و دنیا گرفته اند -

هیچ یک از معانی یاد شده با معنای امامت تطبیق نمی کند

و هیچ یک از اینها نبوده - برای اینکه معنای نبوت اینستکه شخصی از جانب خدا اخباری را تحمل کند و بگیرد، و معنای رسالت هم اینستکه بار تبلیغ آن گرفته ها را تحمل کند.

و تقدم و مطاع بودن نمیتواند معنای امامت باشد، چون مطاع بودن شخص باین معنا است که اوامر و نظریه های او را اطاعت کنند، و این از لوازم نبوت و رسالت است .

و اما خلافت و همچنین وصایت معنائی نظیر نیابت دارد و نیابت چه تناسبی با امامت میتواند داشته باشد؟ و اما ریاست در امور دین و دنیا آن نیز همان معنای مطاع بودن را دارد، چون ریاست بمعنای اینستکه شخصی در اجتماع مصدر حکم و دستور باشد.

پس هیچ یک از این معانی با معنای امامت تطبیق نمیکند، چون امامت باین معنا است که شخص طوری باشد که دیگران از او اقتداء و متابعت کنند، یعنی گفتار و کردار خود را مطابق گفتار و کردار او بیاورند و با این حال دیگر چه معنا دارد که به پیغمبری که واجب الاطاعه و رئیس است ، بگویند: (انی جاعلک للناس نبیا)، (من می خواهم تو را پیغمبر کنم و یا مطاع مردم سازم ، تا آنچه را که با نبوت خود ابلاغ می کنی اطاعت کنند، و یا می خواهم تو را رئیس مردم کنم ، تا در امر دین امر و نهی کنی ، و یا می خواهم تو را وصی یا خلیفه در زمین کنم ، تا در میان مردم در مراعاتشان بحکم خدا حکم کنی ؟).

حقیقتی که در تحت عنوان (امامت) است

پس امامت بمعنای هیچ یک از این کلمات نیست ، و چنان هم نیست که همه آن کلمات برای خود معنائی داشته باشند، ولی خصوص لفظ امامت معنائی نداشته و صرفا عنایتی لفظی و تفننی در عبارت باشد، چون صحیح نیست به پیغمبری که از لوازم نبوتش مطاع بودن است ، گفته شود: من تو را بعد از آنکه سالها مطاع مردم کردم ، مطاع مردم خواهم کرد، و یا هر عبارت دیگری که این معنا را برساند، هر چند که عنایت لفظی در کار باشد برای اینکه محذوری که گفتیم با این حرف ها برطرف نمی شود، و عنایت لفظی اشکال را رفع نمیکند و مواهب الهی صرف یک مشت مفاهیم لفظی نیست ، بلکه هر یک از این عناوین عنوان یکی از حقایق و معارف حقیقی است و لفظ امامت از این قاعده کلی مستثنی نیست ، آن نیز یک معنای حقیقی دارد، غیر حقایق دیگری که الفاظ دیگر از آن حکایت می کند.

در قرآن (امامت) و (هدایت) با هم آورده شده اند

حال ببینیم آن حقیقت که در تحت عنوان امامت است چیست ؟ نخست باید دانست که قرآن کریم هر جا نامی از امامت می برد، دنبالش متعرض هدایت میشود، تعرضی که گوئی می خواهد کلمه نامبرده را تفسیر کند، از آن جمله در ضمن داستانهای ابراهیم می فرماید: **(ووهبنا له اسحق و یعقوب نافلة ، و کلا جعلنا صالحین ، و جعلنا هم ائمه یهدون بامرنا)**، (ما بابراهیم ، اسحاق را دادیم ، و علاوه بر او یعقوب هم دادیم ، و همه را صالح قرار دادیم ، و مقرر کردیم که امامانی باشند بامر ما هدایت کنند). و نیز می فرماید: **(و جعلنا منهم ائمة یهدون بامرنا لما صبروا، و کانوا بآیاتنا یوقنون)**، (و ما از ایشان امامانی قرار دادیم که بامر ما هدایت می کردند، و این مقام را بدان جهت یافتند که صبر می کردند، و بآیات ما یقین میداشتند).

411

که از این دو آیه بر می آید وصفیکه از امامت کرده ، وصف تعریف است و میخواهد آنرا بمقام هدایت معرفی کند از سوی دیگر همه جا این هدایت را مقید بامر کرده ، و با این قید فهمانده که امامت بمعنای مطلق هدایت نیست ، بلکه بمعنای هدایتی است که با امر خدا صورت می گیرد و این امر هم همانست که در یکجا درباره اش فرموده : **(انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون ، فسبحان الذی بیده ملکوت کل شیء)**، (امر او وقتی اراده چیزی کند تنها همین است که بآن چیز بگوید بباش ، و او هست شود، پس منزله است خدائیکه ملکوت هر چیز بدست او است)، و نیز فرموده : **(و ما امرنا الا واحدة کلمح بالبصر)**، (امر ما جز یکی نیست آنهم چون چشم بر هم زدن).

و انشاءالله بزودی در تفسیر این آیه بیان خواهیم کرد که : امر الهی که آیه اول آنرا ملکوت نیز خوانده ، وجه دیگری از خلقت است که امامان با آن امر با خدای سبحان مواجه میشوند، خلقتی است طاهر و مطهر از قیود زمان و مکان ، و خالی از تغییر و تبدیل و امر همان چیز است که مراد بکلمه (کن) آنست و آن غیر از وجود عینی اشیاء چیز دیگری نیست ، و امر در مقابل خلق یکی از دو وجه هر چیز است ، خلق آن وجه هر چیز است که محکوم به تغیر و تدریج و انطباق بر قوانین حرکت و زمان است ، ولی امر در همان چیز، محکوم باین احکام نیست ، این بود اجمالی از معنای امر، تا انشاءالله تفصیلش در آینده بیاید.

تفاوت میان هدایت امام و سایر هدایتها

و کوتاه سخن آنکه امام هدایت کننده ای است که با امری ملکوتی که در اختیار دارد هدایت می کند، پس امامت از نظر باطن یک نحوه ولایتی است که امام در اعمال مردم دارد، و هدایتش چون هدایت انبیاء و رسولان و مؤمنین صرف راهنمایی از طریق نصیحت و موعظه حسنه و بالاخره صرف آدرس دادن نیست، بلکه هدایت امام دست خلق گرفتن و براه حق رساندن است.

قرآن کریم که هدایت امام را هدایت بامر خدا، یعنی ایجاد هدایت دانسته، درباره هدایت انبیاء و رسل و مؤمنین و اینکه هدایت آنان صرف نشان دادن راه سعادت و شقاوت است، می فرماید: (و ما ارسلنا من رسول، الا بلسان قومه لیبین لهم، فیضل الله من یشاء و یهدی من یشاء)، (هیچ رسولی نفرستادیم مگر بزبان قومش تا بر ایشان بیان کند و سپس خداوند هر که را بخواهد هدایت، و هر که را بخواهد گمراه کند).

و درباره راهنمایی مؤمنان آل فرعون فرموده! **(وقال الذی آمن: یا قوم اتبعون اهدکم سبیل الرشاد)**، (و آنکس که ایمان آورده بود بگفت: ای قوم! مرا پیروی کنید تا شما را براه رشد رهنمون شوم) و نیز درباره وظیفه عموم مؤمنین فرموده: **(فلولا نفر من کل فرقة منهم طائفة لیتفقوها فی الدین و لینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم لعلهم یحذرون؟)** چرا از هر فرقه طائفه ای کوچ نمی کنند، تا در غربت تفقه در دین کنند، و در نتیجه وقتی بسوی قوم خود بر می گردند ایشانرا بیم دهند، باشد که قومش بر حذر شوند) که بزودی این تفاوت که گفتیم میان دو هدایت هست، با بیان بیشتر و روشن تری روشن می گردد پس

دیگر کسی نگوید چرا امر در آیه 73 انبیاء و 23 سجده را بمعنای ارائه طریق
نگیریم برای اینکه ابراهیم (علیه السلام) در همه عمر این هدایت را داشت .

صبر و یقین سببی برای موهبت امامت معرفی شده است

مطلب دیگری که باید تذکر داد این است که خدای تعالی برای موهبت امامت سببی معرفی کرده ، و آن عبارتست از صبر و یقین و فرموده : **(لما صبروا و کانوا بایاتنا یوقنون)** الخ ، که بحکم این جمله ، ملاک در رسیدن بمقام امامت صبر در راه خداست ، و فراموش نشود که در این آیه ، صبر مطلق آمده ، و در نتیجه می رساند که شایستگان مقام امامت در برابر تمامی صحنه هائیکه برای آزمایششان پیش می آید، تا مقام عبودیت و پایه بندگیشان روشن شود، صبر می کنند، در حالیکه قبل از آن پیشامدها دارای یقین هم هستند.

حال باید ببینیم این یقین چه یقینی است ؟ و چون سراغ آنرا از قرآن می گیریم ، می بینیم درباره همین ابراهیمی که در آخر بمقام امامتش رسانیده ، می فرماید: **(و كذلك نری ابراهیم ملکوت السموات و الارض و لیكون من الموقنین)** ، (و ما این چنین ملکوت آسمانها و زمین را به ابراهیم نشان دادیم ، تا چنین و چنان شود، و نیز از موقنان گردد) و این آیه بطوریکه ملاحظه می فرمائید، بظاهرش می فهماند که نشان دادن ملکوت بابراهیم مقدمه بوده برای اینکه نعمت یقین را بر او افاضه فرماید، پس معلوم میشود یقین هیچ وقت از مشاهده ملکوت جدا نیست ، همچنانکه از ظاهر آیه **(کلا لو تعلمون علم یقین لترون الجحیم)** ، (نه ، اگر شما به علم یقین می دانستید حتما دوزخ را خواهید دید) و آیات : **(کلا بل ران علی قلوبهم ما کانوا یکسبون ، کلا انهم عن ربهم یؤمئذ لمحجوبون - تا آنجا که می فرماید کلا ان کتاب الابرار لف ی علیین ، و ما ادریک ما علیون کتاب مرقوم ، یشهده المقربون)** ، (نه ، اینها همه بهانه است علت واقعی کفرشان این است که اعمال زشتشان بر دلهایشان چیزه گشت ، نه ، ایشان امروز

از پروردگار خود در پس پرده اند، - تا آنجا که می فرماید: نه ، بدرستیکه کتاب ابرار در علیین است ، و تو نمی دانی علیین چیست ؟ کتابی است نوشته شده ، که تنها مقربین آن را می بینند). این معنا استفاده می شود، چون این آیات دلالت دارد بر اینکه مقربین کسانی هستند که از پروردگار خود در حجاب نیستند، یعنی در دل ، پرده ای مانع از دیدن پروردگارشان ندارند، و این پرده عبارتست از معصیت و جهل ، و شک ، و دلوپسی ، بلکه آنان اهل یقین بخدا هستند،

413

و کسانی هستند که علیین را می بینند، همچنانکه دوزخ را می بینند. و سخن کوتاه اینکه امام باید انسانی دارای یقین باشد، انسانی که عالم ملکوت برایش مکشوف باشد، و با کلماتی از خدای سبحان برایش محقق گشته باشد، در سابق هم گذشت که گفتیم : ملکوت عبارتست از همان امر، و امر عبارتست از ناحیه باطن این عالم .

باطن دلها و اعمال و حقیقت آن بر امام مکشوف است

و با در نظر گرفتن این حقیقت ، بخوبی می فهمیم که جمله : **(یهدون بامرنا)** دلالتی روشن دارد، بر اینکه آنچه که امر هدایت متعلق بدان می شود، عبارتست از دلها، و اعمالی که بفرمان دلها از اعضاء سر می زند، پس امام کسی است که باطن دلها و اعمال و حقیقت آن پیش رویش حاضر است ، و از او غایب نیست ، و معلوم است که دلها و اعمال نیز مانند سایر موجودات دارای دو ناحیه است ، ظاهرو باطن ، و چون گفتیم باطن دلها و اعمال برای امام حاضر است ، لاجرم امام بتمامی اعمال بندگان چه خیرش و چه شرش آگاه است ، گوئی هر کس هر چه میکند در پیش روی امام میکند.

و نیز امام مهیمن و مشرف بر هر دو سبیل ، یعنی سبیل سعادت و سبیل شقاوت است ، که خدای تعالی در این باره می فرماید: **(یوم ندعوا کل اناس بامامهم)**، (روزی که هر دسته مردم را با امامشان می خوانیم)، که بزودی در تفسیرش خواهد آمد، که منظور از این امام ، امام حق است ، نه نامه اعمال ، که بعضی ها از ظاهر آن پنداشته اند.

پس بحکم این آیه امام کسی است که در روزی که باطن ها ظاهر می شود، مردم را بطرف خدا سوق می دهد، همچنانکه در ظاهر و باطن دنیا نیز مردم را بسوی خدا سوق می داد، و آیه شریفه علاوه بر این نکته این را نیز می فهماند: که پست امامت پستی نیست که دوره ای از دوره های بشری و عصری از آن اعصار از آن خالی باشد بلکه در تمام ادوار و اعصار باید وجود داشته باشد، مگر اینکه نسل بشر بکلی از روی زمین برچیده شود، خواهی پرسید: این نکته از کجای آیه استفاده می شود؟ می گوئیم : از کلمه **(کل اناس)** که انشاءالله در

تفسیر خود این آیه بیانش خواهد آمد، که این جمله می فهماند در هر دوره و هر جا که انسانهایی باشند، امامی نیز هست که شاهد بر اعمال ایشانست .

امام باید ذاتا سعید و پاک و معصوم باشد

و معلوم است که چنین مقامی یعنی مقام امامت با این شرافت و عظمتی که دارد، هرگز در کسی یافت نمی شود، مگر آنکه ذاتا سعید و پاک باشد، که قرآن کریم در این باره می فرماید: **(اعفمن یهدی الی الحق احق ان یتبع؟ امن لا یهدی الا ان یهدی؟)** (آیا کسی که بسوی حق هدایت میکند،

سزاوارتر است باینکه مردم پیرویش کنند؟ و یا آنکس که خود محتاج بهدایت دیگرانست ، تا هدایتش نکنند راه را پیدا نمیکند؟) توضیح اینکه در این آیه میانه هادی بسوی حق ، و بین کسی که تا دیگران هدایتش نکنند راه را پیدا نمیکند، مقابله انداخته ، و این مقابله اقتضاء دارد که هادی بسوی حق کسی باشد که چون دومی محتاج به هدایت دیگران نباشد، بلکه خودش راه را پیدا کند، و نیز این مقابله اقتضاء میکند، که دومی نیز مشخصات اولی را نداشته باشد، یعنی هادی بسوی حق نباشد.

از این دو استفاده دو نتیجه عاید می شود:

اول اینکه امام باید معصوم از هر ضلالت و گناهی باشد، و گرنه مهتدی بنفس نخواهد بود، بلکه محتاج بهدایت غیر خواهد بود، و آیه شریفه از مشخصات امام اینرا بیان کرد: که او محتاج بهدایت احدی نیست ، پس امام معصوم است ، همچنانکه در سابق نیز این نکته را گفتیم .

آیه شریفه **(و جعلناهم ائمة يهدون بامرنا، و اوحينا اليهم فعل الخيرات، و اقام الصلوة، و ايتاء الزكوة، و كانوا لنا عابدين)**، (ایشان را امامان کردیم ، که به امر ما هدایت کنند، و بایشان وحی کردیم فعل خیرات و اقامه نماز و دادن زکات را، و ایشان همواره پرستندگان مايند).

نیز بر این معنا دلالت دارد، چون می فهماند عمل امام هر چه باشد خیراتی است که خودش بسوی آنها هدایت شده ، نه بهدایت دیگران ، بلکه بهدایت خود، و بتاءید الهی ، و تسدید ربانی ، چون در آیه نمی فرماید: **(و اوحينا اليهم ان افعلوا الخيرات)**، (ما بایشان وحی کردیم که خیرات را انجام دهید)، بلکه فرموده: **(فعل الخيرات)** را بایشان وحی کردیم و میانه این دو تعبیر فرقی است روشن ، زیرا در اولی می فهماند که امامان آنچه میکنند خیرات است ، و موجی باطنی و تاءید آسمانی است ، و اما در وحی این دلالت نیست ، یعنی نمی فهماند که این خیرات از امامان تحقق هم یافته ، تنها میفرماید: ما بایشان گفته ایم کار خوب کنند، و اما کار خوب میکنند یا نمیکند نسبت بآن ساکت است و در تعبیر دومی فرقی میانه امام و مردم عادی نیست چون خدا بهمه بندگان در دستور داده که کار خوب کنند - البته بعضی میکنند و بعضی نمی کنند، ولی تعبیر

اولی می‌رساند که این دستور را انجام هم داده اند، و جز خیرات چیزی از ایشان
سر نمی‌زنند.

دوم اینکه عکس نتیجه اول نیز بدست می‌آید، و آن اینست که هر کس
معصوم نباشد، او امام و هادی بسوی حق نخواهد بود.

مراد از (ظالمین) در آیه مطلق هر کسی است که ظلمی و معصیتی هر چند کوچک از او صادر شده

با این بیان روشن گردید که مراد بکلمه (ظالمین) در آیه مورد بحث (که ابراهیم درخواست کرد امامت را بذریه من نیز بده،

و خدای تعالی در پاسخش فرمود: این عهد من بظالمین نمی رسد) مطلق هر کسی است که ظلمی از او صادر شود، هر چند آن کسی که یک ظلم و آنهم ظلمی بسیار کوچک مرتکب شده باشد، حال چه اینکه آن ظلم شرک باشد، و چه معصیت، چه اینکه در همه عمرش باشد، و چه اینکه در ابتداء باشد، و بعد توبه کرده و صالح شده باشد، هیچیک از این افراد نمی توانند امام باشند، پس امام تنها آن کسی است که در تمامی عمرش حتی کوچکترین ظلمی را مرتکب نشده باشد.

در اینجا بد نیست به یک سرگذشت اشاره کنم، و آن این است که شخصی از یکی از اساتید ما پرسید: به چه بیانی این آیه دلالت بر عصمت امام دارد؟ او در جواب فرمود: مردم بحکم عقل از یکی از چهار قسم بیرون نیستند، و قسم پنجمی هم برای این تقسیم نیست، یا در تمامی عمر ظالمند، و یا در تمامی عمر ظالم نیستند، یا در اول عمر ظالم و در آخر توبه کارند، و یا بعکس، در اول صالح، و در آخر ظالمند، و ابراهیم (علیه السلام) شانش، اجل از این است که از خدای تعالی درخواست کند که مقام امامت را بدسته اول، و چهارم، از ذریه اش بدهد، پس بطور قطع دعای ابراهیم شامل حال این دو دسته نیست.

باقی می ماند دوم و سوم، یعنی آنکسی که در تمامی عمرش ظلم نمیکند، و آن کسیکه اگر در اول عمر ظلم کرده، در آخر توبه کرده است، از این دو قسم

، قسم دوم را خدا نفی کرده ، باقی می ماند یک قسم و آن کسی است که در تمامی عمرش هیچ ظلمی مرتکب نشده ، پس از چهار قسم بالا دو قسمش را ابراهیم از خدا نخواست ، و از دو قسمی که خواست یک قسمش مستجاب شد، و آن کسی است که در تمامی عمر معصوم باشد.

هفت نکته که درباره امام و امامت از آیه کریمه بانضمام آیات دیگر استفاده

می شود

از بیانی که گذشت چند مطلب روشن گردید:

اول: اینکه امامت مقامی است که باید از طرف خدای تعالی معین و جعل شود.

دوم: اینکه امام باید بعصمت الهی معصوم بوده باشد.

سوم: اینکه زمین مادامی که موجودی بنام انسان بر روی آن هست، ممکن نیست از وجود امام خالی باشد.

چهارم: اینکه امام باید مؤید از طرف پروردگار باشد.

پنجم: اینکه اعمال بندگان خدا هرگز از نظر امام پوشیده نیست، و امام بدانچه که مردم میکنند آگاه است.

ششم: اینکه امام باید بتمامی مایحتاج انسانها علم داشته باشد، چه در امر معاش و دنیایشان، و چه در امر معاد و دینشان.

هفتم: اینکه محال است با وجود امام کسی پیدا شود که از نظر فضائل نفسانی مافوق امام باشد.

و این هفت مسئله از امهات و رؤس مسائل امامت است، که از آیه مورد بحث در صورتی که منضم با آیات دیگر شود استفاده می شود (و خدا راهنما است).

حال خواهی گفت: اگر هدایت امام بامر خدا باشد، یعنی هدایتش بسوی حق باشد، که آن هم ملازم با اهتداء ذاتی او است، همچنانکه از آیه: **(افمن یهدی الی الحق احق ان یتبع)** الخ، استفاده گردید، باید همه انبیاء امام هم باشند، برای اینکه نبوت هیچ پیغمبری جز با اهتداء از جانب خدای تعالی، و بدون

اینکه از کسی بگیرد و یا بیاموزد، تمام نمی شود، و وقتی بنا شد موهبت نبوت مستلزم داشتن موهبت امامت باشد، دوباره اشکال ، عود می کند و بخودتان بر می گردد که با آنکه ابراهیم سالها بود که دارای مقام نبوت بود، و بحکم گفتار شما امامت را هم داشت ، دیگر چه معنا دارد به او بگوئید حالا که خوب از امتحان در آمدی ، تو را امام میکنیم .

امامت مستلزم اهتداء به حق است نه بالعکس

در جواب می گوئیم : آنچه از بیان سابق بدست آمد، بیانیکه از آیه استفاده کردیم ، تنها این بود که هدایت بحق که همان امامت است ، مستلزم اهتداء بحق است ، و اما عکس آنرا که هر کس دارای اهتداء بحق است باید بتواند دیگرانرا هم بحق هدایت کند، و خلاصه باید امام باشد، هنوز بیان نکردیم .

در آیه شریفه : (و هبنا له اسحق و یعقوب ، کلا هدینا ، و نوحا هدینا من قبل ، و من ذریته داود ، و سلیمان و ایوب ، و یوسف ، و موسی ، و هارون ، و کذلک نجزی المحسنین و زکریا ، و یحیی ، و عیسی - ، و الیاس ، کل من الصالحین ، و اسمعیل ، و الیسع ، و یونس ، و لوطا و کلا فضلنا علی العالمین ، و من آبائهم ، و ذریاتهم ، و اخوانهم ، و اجتبیناهم ، و هدیناهم ، الی صراط مستقیم ذلک هدی الله یهدی به من یشاء من عباده ، و لواشر کوا الحبط عنهم ما کانوا یعملون اولئک الذین آتیناهم الکتاب و الحکم و النبوة ، فان یکفربها هؤلاء ، فقد وکنا بها قوما لیسوا بها بکافرین اولئک الذین هدی الله ، فبهدیهم اقتده) هم این ملازمه نیامده ، بلکه تنها اهتداء بحق آمده ، بدون اینکه هدایت غیر بحق را هم آورده باشد .

اینک برای اطمینان خاطر خواننده عزیز، ترجمه آیات را می آوریم تا خود بدقت در آن تدبر کند: (ما اسحاق و یعقوب را به ابراهیم دادیم ، و همه ایشان را هدایت کردیم ، نوح را هم قبلا هدایت کرده بودیم ، و همچنین از ذریه او، داود و سلیمان و ایوب ، و یوسف و موسی ، و هارون را، و ما این چنین نیکوکاران را پاداش میدهم

و نیز زکریا ، و یحیی ، و عیسی ، و الیاس ، را که همه از صالحان بودند، و نیز اسماعیل و یسع ، و یونس ، و لوط ، را که هر یک را بر عالمین برتری دادیم و نیز از پدران ایشان ، و ذریاتشان ، و برادرانشان ، که علاوه بر هدایت و برتری

، اجتناء هم دادیم و هدایت بسوی صراط مستقیم ارزانی داشتیم ، این هدایت ، هدایت خداست ، که هر کس از بندگان خود را بخواهد با آن هدایت می کند، و اگر بندگان شرک بورزند، اجر کارهائی که می کنند حبط خواهد شد و اینها همانهايند که کتاب و حکم و نبوتشان دادیم ، پس اگر قوم تو بقرآن و هدایت کفر بورزند مردمی ديگر را مؤکل بر آن کرده ایم ، که هرگز بآن کفر نمی ورزند و آنان کسانی هستند که خدا هدایتشان کرده ، پس بهدایتشان اقتداء کن).

آنچه از سیاق این آیات بدست می آید

بطوریکه ملاحظه می کنید، در این آیات برای جمع کثیری از انبیاء، اهتداء بحق را اثبات کرده ، ولی هدایت دیگرانرا بحق ، اثبات نکرده ، و در آن سکوت کرده است .

و از سیاق این آیات بطوریکه ملاحظه می کنید بر می آید: که هدایت انبیاء (علیهم السلام) چیز است که وضع آن تغییر و تخلف نمی پذیرد و این هدایت بعد از رسول خدا ﷺ هم ، همچنان در امتش هست ، و از میانه امتش برداشته نمی شود، بلکه در میانه امت او آنانکه از ذریه ابراهیم (ع) هستند، همواره این هدایت را در اختیار دارند، چون از آیه شریفه : (و اذ قال ابراهیم لاییه و قومہ انی براء مما تعبدون ، الا الذی فطرنی فانه سیهدین ، و جعلها کلمة باقیة فی عقبہ ، لعلہم یرجعون) ، (و چون ابراهیم پیدرش و قومش گفت : من از آنچه شما می پرستید بیزارم ، تنها آن کس را می پرستم که مرا بیافرید، و بزودی هدایت می کند، و خداوند آن هدایت را کلمه ای باقی در عقب ابراهیم قرار داد، باشد که بسوی خدا باز گردند) .

برمی آید که ابراهیم دو مطلب را اعلام کرد، یکی بیزاریش را از بت پرستی در آن حال ، و یکی داشتن آن هدایت را در آینده .

و این هدایت ، هدایت به امر خداست ، و هدایت حق است ، نه هدایت بمعنای راهنمایی ، که سر و کارش با نظر و اعتبار است ، چون ابراهیم (ع) در آن ساعت که این سخن را می گفت هدایت بمعنای راهنمایی را دارا بود، چون داشت از بت پرستی بیزاری می جست ، و یکتا پرستی خود را اعلام

می کرد، پس آن هدایتی که خدا خبر داد بزودی بوی می دهد، هدایتی دیگر است .

و خدا هم خبر داد که هدایت باین معنا را کلمه ای باقی در دودمان او قرار می دهد. و این مورد یکی از مواردی است که قرآن کریم لفظ کلمه را بر یک حقیقت خارجی اطلاق کرده ، نه بر سخن ، همچنانکه آیه : **(و الزمهم کلمة التقوی و کانوا احق بها)**، (کلمه تقوی را لازم لاینفک آنان کرد،

و ایشان از سایرین سزاوارتر بدان بودند)، مورد دوم این اطلاق است .
از آنچه گذشت این معنا روشن گردید، که امامت بعد از ابراهیم در فرزندان او خواهد بود، و جمله : (خدایا در ذریه ام نیز بگذار، فرمود، عهد من به ستمکاران نمی رسد) هم اشاره ای بدین معنا دارد، چون ابراهیم از خدا خواست تا امامت را در بعضی از ذریه اش قرار دهد، نه در همه ، و جوابش داده شد که در همین بعض هم به ستمگران از فرزندانش نمی رسد، و پر واضح است که همه فرزندان ابراهیم و نسل وی ستمگر نبوده اند، تا نرسیدن عهد به ستمگران معنایش این باشد که هیچ یک از فرزندان ابراهیم عهد امامت را نائل نشوند، پس این پاسخی که خداوند به درخواست او داد، در حقیقت اجابت او بوده ، اما با بیان اینکه امامت عهدی است ، و عهد خدای تعالی به ستمگران نمی رسد.

(لا ینال عہدی الظالمین) الخ ، در این تعبیر اشاره ای است به اینکه ستمگران در نهایت درجه دوری از ساحت عهد الهی هستند، پس این جمله استعاره ایست بکنایه .

بحث روایتی

روایتی درباره مقاماتی که جناب ابراهیم (علیه السلام) به ترتیب بدست آورد

مرحوم کلینی در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: خدای عز و جل ابراهیم را قبل از آنکه نبی خود بگیرد، بنده خود گرفت، و خدای تعالی قبل از آنکه او را رسول خود بگیرد، نبی خود گرفت، و خدای تعالی قبل از آنکه او را خلیل خود قرار دهد، رسول خودش کرد، و نیز قبل از آنکه امامش کند، خلیلش کرد، چون بحکم آیه: **(انی جاعلك للناس اماما)**.

ابراهیم بعد از آنکه خالص در عبودیت، و سپس دارای نبوت، آنگاه رسالت، و در آخر خلت شده بود، تازه خدا او را امام کرد، و از اینکه از خدا خواست تا این مقام را در ذریه اش نیز قرار دهد، معلوم می شود که این مقام در نظرش بسیار عظیم آمده، و خدا هم در پاسخش فرموده: که هر کسی لایق این مقام نیست، آنگاه امام صادق (علیه السلام) در تفسیر جمله: **(لا ینال عهدی الظالمین)** فرمود: (هیچوقت سفیه، امام پرهیزکاران نمی شود).

مؤلف: این معنا بطریقی دیگر نیز از آنجناب، و باز بطریق دیگر از امام باقر (علیه السلام) نقل شده، که شیخ مفید، همان را از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده است.

و اینکه فرمود: (خداوند ابراهیم را قبل از آنکه نبی خود کند بنده خود کرد) تا آخر، این معنا را از آیه **(ولقد آتینا ابراهیم رشده من قبل، و کنابه عالمین - تا جمله - من الشاهدین)** استفاده فرموده، چون این آیه می رساند: خدای تعالی قبل از آنکه او را نبی خود کند، در همان ابتداء امر دارای رشد کرد، و رشد، همان عبودیت است.

این نکته را هم باید دانست که ، اینکه خدا کسی را بنده خود بگیرد، غیر از این است که کسی خودش بنده خدا باشد، برای اینکه بنده بودن چیزی نیست که اختصاص بکسی داشته باشد، بلکه لازمه ایجاد و خلقت است ، هر موجودی که دارای فهم و شعور باشد، همینکه تشخیص بدهد که مخلوق است تشخیص میدهد که بنده است این چیزی نیست که اتخاذ و جعل بر دارد، و خداوند درباره کسی بفرماید: من فلانی را بنده خود اتخاذ کردم ، یا او را بنده قرار دادم ، بندگی باین معنا عبارتست از اینکه موجود، هستیش مملوک برای رب خود باشد، مخلوق و مصنوع او باشد، حال چه اینکه این موجود در صورتیکه انسان باشد در زندگیش بمقتضای مملوکیت ذاتی خود رفتار بکند، و تسلیم در برابر ربوبیت رب عزیز خود باشد، یا آنکه از رسم عبودیت خارج بوده باشد، و به لوازم آن عمل نکند، بالاخره آسمان برود یا زمین ، بنده و مخلوق است ، همچنانکه خدای تعالی در این باره فرموده : **(ان کل من فی السموات و الارض الا انا الرحمن عبدا)**: (هیچ کس در آسمانها و زمین نیست ، مگر آنکه بحال بندگی نزد خدای رحمان می آید).

گو اینکه در صورتیکه بر طبق رسوم عبودیت ، و بمقتضای سنتهای بردگی عمل نکند، و در عوض پلنگ دماغی و طغیان بورزد، از نظر نتیجه می توان گفت که او بنده خدا نیست ، چون بنده بآن کسی می گویند که تسلیم در برابر مالکش باشد، و زمام تدبیر امور خود را بدست او بداند، پس جا دارد که تنها کسانی را بنده بنامیم که علاوه بر عبودیت ذاتیش ، عملا هم بنده باشد، و بنده حقیقی چنین کسی است ، که خدا هم درباره او می فرماید: **(و عباد الرحمن، الذین یمشون علی الارض هونا)**، (بندگان رحمان کسانی هستند که در زمین با تواضع و ذلت قدم بر میدارند) الخ .

و بنابراین اگر کسی باشد که علاوه بر بندگی ذاتی و عملیش ، خدا هم او را بنده خود اتخاذ کرده باشد، یعنی بندگی او را پذیرفته باشد، و با ربوبیتش بوی اقبال کرده باشد، که معنای ولایت خدائی هم ، همین است در نتیجه او خودش متولی و عهده دار امور او می شود، آنطور که یک مالک امور بنده خود را به عهده دارد.

و عبودیت ، خود کلید ولایت خدائی است ،

همچنانکه کلام ابراهیم هم که گفت : **(ان ولي الله الذی نزل الكتاب ، وهو يتولى الصالحين ، بدرستی سرپرست من خدائی است که کتاب نازل کرده ، و سرپرستی صالحان را بع نی آنانکه شایستگی ولایت او را دارند، بعهدہ خود گرفته)**.

و خدای تعالی رسول اسلام را هم در آیات قرآنش بنام عبد نامیده ، و فرموده **(الذی اعزل علی عبده الكتاب)**، (خدائی که بر بنده اش این کتاب را نازل کرد)، و نیز فرموده : **(ینزل علی عبده آیات بینات)**، (آیاتی روشن بر بنده اش نازل می کند)، و نیز فرموده : **(قام عبد الله یدعوه)**، (بنده خدا برخاست تا او را بخواند) پس روشن شد که اتخاذ عبودیت همان ولایت و سرپرستی کردن عبد است .

فرق بین (نبی) و (رسول)

و اینکه امام (علیه السلام) فرمود: (و خداوند قبل از آنکه او را رسول بگیرد نبی گرفت)، دلالت دارد بر اینکه میانه رسول و نبی فرق است، و فرق آندو بطوریکه از روایات ائمه اهل بیت (علیهم السلام) بر می آید این است که نبی کسی است که در خواب واسطه وحی را می بیند، و وحی را می گیرد، ولی رسول کسی است که فرشته حامل وحی را در بیداری می بیند، و با او صحبت می کند. و آنچه از داستانهای ابراهیم بر می آید، این است که مقاماتی که آنجناب بدست آورده، بهمین ترتیبی بوده که در این روایت آمده، یعنی نخست مقام عبودیت، و سپس نبوت، و بعد رسالت، آنگاه خلت، و در آخر امامت بوده، اینک آیاتی که این، ترتیب از آنها استفاده می شود از نظر خواننده می گذرد.

(واذكر في الكتاب ابراهيم، انه كان صديقا نبيا اذ قال لابيهِ يا ابت! لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا؟).

از این آیه بر می آید، امروز که ابراهیم این اعتراض را به پدر خود میکرد، که چرا چیزی می پرستی، که نه می شنود، و نه می بیند، و نه دردی از تو دوا میکند؟ نبی بوده - و این آیه آنچه را که ابراهیم در آغاز ورودش در میانه قوم گفت، تصدیق میکند، امروز گفت: (انني براء مما تعبدون، الا الذي فطرني فانه سيهدين)، (من از آنچه شما میپرستید بیزارم، تنها کسی را می پرستم که مرا بیافرید، و بزودی هدایتم می کند).

(ولقد جاءت رسلنا ابراهيم بالبشرى، قالوا: سلاما، قال: سلام).

این آیه راجع به آمدن فرشته نزد ابراهیم است که او را بشارت دادند به صاحب فرزند شدن، و خبر دادند که برای نزول عذاب بر قوم لوط آمده اند، و

این داستان در اواخر عمر ابراهیم ، و سنین پیری او و بعد از جدائی از پدر و قومش اتفاق افتاده ، که در آن ، ملائکه خدا را در بیداری دیده ، و با آنان صحبت کرده است .

و اینکه امام (علیه السلام) فرمود: (خدا ابراهیم را قبل از آنکه خلیل و دوست خود قرار دهد رسول خود قرار داد)، آنرا از آیه : **(و اتبع ملة ابراهيم حنيفا، و اتخذ الله ابراهيم خلیلا)**، ملت ابراهیم را که حنیف است پیروی کند، و خدا ابراهیم را خلیل بگرفت). استفاده کرده ، چون از ظاهرش بر می آید اگر خدا او را خلیل خود گرفت برای خاطر این ملت حنفیه ای که وی به امر پروردگارش تشریع کرد، بگرفت چون مقام آیه مقام بیان شرافت و ارج کیش حنیف ابراهیم است ، که به خاطر شرافت آن کیش ، ابراهیم بمقام خلت مشرف گردید.

معنی (خلیل) و فرق آن با (صدیق)

و کلمه خلیل از نظر مصداق ، خصوصی تر از کلمه : (صدیق) است .
چون دو نفر دوست همین که در دوستی و رفاقت صادق باشند، کلمه صدیق بر آندو صادق است ، ولی باین مقدار آندو را خلیل نمی گویند، بلکه وقتی یکی از آندو را خلیل دیگری می نامند، که حوائج خود را جز باو نگوید، چون خلت بمعنای فقر و حاجت است .

و اینکه فرمود: (خدای تعالی ابراهیم را قبل از آنکه امام بگیرد، خلیل خود گرفت) الخ ، معنایش از بیان گذشته ، روشن گردید.

و اینکه فرمود: (سفیه ، امام مردم با تقوی نمی شود)، اشاره است بآیه شریفه : (و من یرغب عن ملة ابراهیم الا من سفه نفسه ، ولقد اصطفیناه فی الدنیا، و انه فی الاخره لمن الصالحین اذ قال : له ربه اسلم ، قال : اسلمت لرب العالمین)، (آنکس که از ملت و کیش ابراهیم روی بگرداند، خود را سفیه کرده است ، که ما او را در دنیا برگزیدیم ، و او در آخرت از صالحان است ، چون پروردگارش به او گفت : تسلیم شو، گفت : برای رب العالمین تسلیم هستم).

خدای سبحان اعراض از کیش ابراهیم را که نوعی ظلم است سفاهت خوانده و در مقابل آن ، اصطفاء را ذکر کرده ، آنگاه آنرا با سلام تفسیر کرده ، و استفاده این نکته از جمله : (اذ قال له ربه اسلم)، الخ ، محتاج بدقت است ، آنگاه اسلام و تقوی را یکی ، و یا بمنزله یک چیز دانسته و فرموده : (اتقوا الله حق تقاته ، و لا تموتن الا و انتم مسلمون)، (از خدا بیرهیزد حق پرهیز کردن ، و زنده ، نمیرید مگر آنکه در حال اسلام باشید). دقت فرمائید.

و از شیخ مفید از درست و هشام از ائمه (علیهم السلام) روایت شده ، که فرمودند:
ابراهیم نبی بود، ولی امام نبود، تا آنکه خدای تعالی فرمود: (انی جاعلک للناس
اماماً، قال و من ذریتی) خدای تعالی در پاسخ درخواستش فرمود: (لا ینال
عهدی الظالمین)، و معلوم است کسی که بتی ،
و یا وثنی ، و یا مجسمه ای بپرستند، امام نمی شود.

چند روایت در ذیل آیه شریفه 124

مؤلف : معنای این حدیث از آنچه گذشت روشن شد.

مرحوم شیخ طوسی در امالی با ذکر سند و ابن مغازلی ، در مناقب ، بدون ذکر سند از ابن مسعود روایت کرده ، که گفت : رسول خدا ﷺ در تفسیر آیه ای که حکایت کلام خدا به ابراهیم است ، فرمود: کسیکه بجای سجده برای من ، برای بتی سجده کند، من او را امام نمیکنم ، آنگاه رسول خدا ﷺ فرمود: این دعوت ابراهیم در من و برادرم علی که هیچیک هرگز برای بتی سجده نکردیم منتهی شد.

مؤلف : و این روایت از روایاتی است که دلالت بر امامت رسول خدا ﷺ دارد.

و در تفسیر الدر المنثور است که وکیع ، و ابن مردویه از علی بن ابیطالب (ع) از رسول خدا ﷺ روایت کرده ، که در تفسیر جمله : (لا ینال عهدی الظالمین) فرمود: اطاعت خدا جز در کار نیک صورت نمی گیرد.

و نیز در تفسیر الدر المنثور است که عبد بن حمید، از عمران بن حصین ، روایت کرده که گفت : از رسول خدا ﷺ شنیدم می فرمود: اطاعت هیچ مخلوقی در نافرمانی خدا مشروع نیست .

مؤلف : معنای این حدیث از آنچه گذشت روشن است .

و در تفسیر عیاشی به سندهائی چند از صفوان جمال روایت کرده که گفت : ما در مکه بودیم ، در آنجا گفتگو از آیه : (واذبتلی ابراهیم ربه بکلمات فاطمه) به میان آمد فرمود: خدا آن را با محمد و علی و امامان از فرزندان علی تمام

کرد، آنجا که فرمود: (ذرية بعضها من بعض، واللّه سمیع علیم)، ذریه ای که بعضی از بعض دیگرند، و خدا شنوا و دانا است).

مؤلف: این روایت آیه شریفه را بر این مبنا معنا کرده، که مراد به لفظ (کلمه) امامت باشد، همچنانکه در آیه: (فانه سیهدين، وجعلها کلمه باقیة فی عقبه)، نیز باین معنا تفسیر شده است.

و بنابراین معنای آیه این می شود: چون خدای تعالی ابراهیم را بکلماتیکه عبارت بود از امامت خودش، و امامت اسحاق، و ذریه او بیازمود، و آن کلمات را با امامت محمد و امامان از اهل بیت او که از دودمان اسماعیل هستند تمام کرد، آنگاه این معنا را با جمله: (انی جاعلك للناس اماما) تا آخر آیه روشن ساخت.

آیات 125 - 129 بقره

و اذ جعلنا البيت مثابة للناس و امنا و اتخذوا من مقام ابراهيم مصلى و
عهدنا الى ابراهيم و اسمعيل اءن طهرا بيتى للطائفين و العاكفين و الركع السجود -
125

و اذ قال ابراهيم رب اجعل هذا بلدا آمنا و ارزق اءهله من الثمرات من آمن
منهم بالله و اليوم الاخر قال و من كفر فامتنعه قليلا ثم اضطره الى عذاب النار
و بئس المصير - 126

و اذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت و اسمعيل ربنا تقبل منا انك اءنت
السميع العليم - 127

ربنا و اجعلنا مسلمين لك و من ذريتنا امة مسلمة لك و اءرنا مناسكنا و تب
علينا انك اءنت التواب الرحيم - 128

ربنا و ابعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم آياتك و يعلمهم الكتب و الحكمة و
يزكيهم انك اءنت العزيز الحكيم - 129.
ترجمه آیات :

و چون خانه کعبه را مرجع امور دینی مردم و محل امن قرار دادیم (و گفتیم
) از مقام ابراهیم جائی برای دعا بگیرد و به ابراهیم و اسماعیل فرمان دادیم که
خانه را برای طواف کنندگان و آنها که معتکف میشوند و نمازگزاران که رکوع و
سجود میکنند پاک کنید (125) و چون ابراهیم گفت پروردگارا، این شهر را
محل امنی کن و اهلش را البته آنتهایی را که بخدا و روز جزا ایمان می آورند از
ثمرات ، روزی بده خدای تعالی فرمود: به آنها هم که ایمان نمی آورند چند
صبحی روزی می دهم و سپس بسوی عذاب دوزخ که بد مصیری است روانه
اش میکنم ، روانه ای اضطراری (126) و چون ابراهیم و اسماعیل پایه های

خانه را بالا می بردند گفتند: پروردگارا (این خدمت اندک را) از ما بپذیر که تو شنوای دعا و دانای (به نیت) هستی (127) پروردگارا، و نیز ما را دو مسلمان برای خود بگردان و از ذریه ما نیز امتی مسلمان برای خودت بدار و مناسک ما را بمائشان بده و توبه ما را بپذیر که تو ثواب و مهربانی (128) پروردگارا و در میانه آنان رسولی از خودشان برانگیز تا آیات تو را بر آنان تلاوت کند و کتاب و حکمتشان بیاموزد و تزکیه شان کند که تو آری تنها تو عزیز حکیمی (129).

بیان

(واذ جعلنا البيت مثابة للناس واءمنا) الخ ، این آیه اشاره به تشریع حج ، و نیز ماعمن بودن خانه خدا و مثبت ، یعنی مرجع بودن آن دارد، چون کلمه (مثابه) از ماده (ث - و - ب) است ، که بمعنای برگشتن است .

(واتخذوا من مقام ابراهيم مصلی) الخ ، کانه این جمله عطف باشد بر جمله (جعلنا البيت مثابة) ، چون هر چند که جمله اول خبر، و جمله دوم امر و انشاء است ، ولیکن بحسب معنا آن جمله نیز معنای امر را دارد، چون گفتیم که اشاره به تشریع حج و ایمنی خانه خدا دارد، پس برگشت معنایش به این میشود: (واذ قلنا للناس توبوا الى البيت ، وحجوا اليه ، واتخذوا من مقام ابراهيم مصلی :) (بیادآر آن زمان را که بمردم گفتیم : بسوی خانه خدا برگردید، و برای خدا حج کنید، و از مقام ابراهیم محل دعائی بگیرید).

و ای بسا که گفته باشد: گفتار در آیه با تقدیر کلمه گفتیم معنا می دهد، و تقدیر آن چنین است : (وقلنا اتخذوا من مقام ابراهيم مصلی) ، (و گفتیم که از مقام ابراهیم محل دعائی بگیرید)، و کلمه (مصلی) اسم مکان از صلاة بمعنای دعاء است ، و معنایش اینست که از مقام ابراهیم (علیه السلام) مکانی برای دعاء بگیرید، و ظاهرا جمله : (جعلنا البيت مثابة) بمنزله زمینه چینی است ، که به منظور اشاره به ملاک تشریع نماز بدان اشاره شده است ، و به همین جهت

نفرمود: (در مقام ابراهیم نماز بخوانید)، بلکه فرمود: (از مقام ابراهیم محلی برای نماز بگیرید) پس در این مقام ، صریحا امر روی صلاة نرفته ، بلکه روی گرفتن محلی برای صلاة از مقام ابراهیم رفته است .

(و عهدنا الی ابراهیم و اسمعیل اءن طهرا بیقی)، کلمه (عهد) در اینجا بمعنای امر است ، و کلمه تطهیر،

یا بمعنای این است که خانه خدا را برای عبادت طواف کنندگان ، و نمازگزاران ، و کسانی که می خواهند در آن اعتکاف کنند، خالص و بلا مانع سازند، و بنابراین عبارت مورد بحث استعاره بکنایه میشود، و اصل معنی چنین میشود: (ما به ابراهیم و اسماعیل عهد کردیم : که خانه مرا خالص برای عبادت بندگانم کنید). و این خود نوعی تطهیر است .

و یا بمعنای تنظیف آن از کثافات و پلیدیهای است که در اثر بی مبالاتی مردم در مسجد پیدا می شود، و کلمه (رکع) و کلمه (سجود) هر دو جمع راکع و ساجد است ، و گویا مراد از این دو کلمه نمازگزاران باشد.

خداوند دعای حضرت ابراهیم علیه السلام را مستجاب می کند

(واذ قال ابراهیم رب اجعل) الخ ، این جمله حکایت دعائی است که ابراهیم علیه السلام کرد، و از پروردگارش درخواست نمود: که به اهل مکه امنیت و رزق ارزانی بدارد، و خداوند دعایش را مستجاب کرد، چون خدا بزرگتر از آنست که در کلام حقش دعائی را نقل کند، که مستجاب نکرده باشد، حاشا بر اینکه کلام او مشتمل بر هجو و لغوهائی باشد که جاهلان ، خود را با آن سرگرم میکنند، با اینکه خودش فرمود: (والحق اقول)، (من تنها حق را می گویم) و نیز فرمود: (انه لقول فصل ، و ما هو بالهزل)، (بدرستی که قرآن سخنی است که میانه حق و باطل را جدائی می اندازد، و نه سخنی بیهوده) .

و خدای سبحان در قرآن کریمش از این پیامبر کریم دعاهائی بسیار نقل کرده ، که در آن ادعیه از پروردگارش حوائجی درخواست نمود، مانند دعائیکه در آغاز امر برای خودش کرد، و دعائی که هنگام مهاجرتش به سوریا کرد، و دعائی که در خصوص بقاء ذکر خیرش در عالم کرد، و دعائی که برای خودش و ذریه اش و پدر و مادرش و برای مؤ منین و مؤ منات کرد، و دعائی که بعد از بنای کعبه برای اهل مکه کرد، و از خدا خواست تا پیامبران را از ذریه او برگزیند، و از همین دعاهایش و درخواست هایش است که آمال و آرزوهایش و ارزش مجاهدتها و مساعیش در راه خدا، و نیز فضائل نفس مقدسش ، و سخن کوتاه موقعیت و قربش به خدای عزّ اسمه شناخته می شود، و همچنین از سراسر داستانهایش ، و مدائحی که خدا از او کرده ، می توان شرح زندگی آنجناب را استنباط کرد، و انشاءالله بزودی در تفسیر سوره انعام تا آنجا که برای ما میسور باشد متعرض آن می شویم .

(من آمن منهم) الخ ، بعد از آنکه از پروردگار خود امنیت را برای شهر مکه درخواست کرد، و سپس برای اهل مکه روزی از میوه ها را خواست ، ناگهان متوجه شد که ممکن است در آینده مردم مکه دو دسته شوند،
یک دسته مؤمن ، و یکی کافر، و دعائیکه درباره اهل مکه کرد، که خدا از میوه ها روزیشان کند، شامل هر دو دسته می شود، و او قبلا از کافران و آنچه بغیر خدا میپرستیدند بیزاری جسته بود، همچنانکه از پدرش وقتی فهمید دشمن خداست ، بیزاری جست ، (فلما تبين له انه عدو لله تبرء منه) ،
و خدا در این آیه گواهی داد که وی از هر کسیکه دشمن خدا باشد، هر چند پدرش باشد، بیزاری جسته است .

خداوند در استجاب دعایش خرق عادت نمی کند

لذا در جمله مورد بحث ، عمومیت دعای خود را مقید بقید (من آمن منهم) کرد، و گفت : خدایا روزی را تنها به مؤ منین از اهل مکه بده ، - با اینکه آن جناب می دانست که بحکم ناموس زندگی اجتماعی دنیا، وقتی رزقی به شهری وارد می شود، ممکن نیست کافران از آن سهم نبرند، و بهره مند نشوند، - ولیکن در عین حال (و خدا داناتر است) دعای خود را مختص به مؤ منین کرد تا تبری خود را از کفار همه جا رعایت کرده باشد، و لیکن جوابی داده شد که شامل مؤ من و کافر هر دو شد.

و در این جواب این نکته بیان شده : که از دعای وی آنچه بر طبق جریان عادی و قانون طبیعت است مستجاب است ، و خداوند در استجاب دعایش خرق عادت نمیکند، و ظاهر حکم طبیعت را باطل نمی سازد.

در اینجا این سؤال پیش می آید: ابراهیم که می خواست تنها در حق مؤ منین مکه دعا کند، جا داشت بگوید: (وارزق من آمن من اهل مکه من الثمرات) خدایا بکسانی از اهل مکه که ایمان می آورند از ثمرات روزی ده ، و چرا اینطور نگفت ؟ بلکه گفت : (و اهل مکه را از ثمرات روزی ده ، آنان را که از ایشان ایمان می آورند)؟ جواب این سؤال این است که منظور ابراهیم (علیه السلام) این بود که کرامت و حرمتی برای شهر مکه که بیت الحرام در آنجاست از خدا بگیرد، نه برای اهل آن ، چون بیت الحرام در سرزمینی واقع شده که کشت و زرع در آن نمی شود، و اگر درخواست ابراهیم نمی بود، این شهر هرگز آباد نمی شد، و اصلا کسی در آنجا دوام نمی آورد لذا ابراهیم (علیه السلام)

خواست تا با دعای خود شهر مکه را معمور، و در نتیجه خانه خدا را آباد کند، بدین جهت گفت: (وارزق اهله).

(و من کفر فامتعه قليلا) الخ، کلمه: (امتعه) که از باب تفعیل است، بصورت (امتعه) یعنی از باب افعال نیز قرائت شده، و تمتیع و امتاع هر دو به یک معنا است و آن برخوردار کردن است.

(ثم اضطره الى عذاب النار) الخ، در این جمله به اکرام و حرمت بیشتری برای خانه خدا اشاره شده،

تا ابراهیم (عَلَيْهِ السَّلَام) نیز خشنودتر شود، کانه فرموده: آنچه تو درخواست کردی که (من با روزی دادن مؤمنین اهل مکه این شهر و خانه کعبه را کرامت دهم)، باز یاده مستجاب نمودم.

پس کفاری که در این شهر پدید می آیند، از زندگی مرفه و رزق فراوان خود مغرور نشوند، و خیال نکنند که نزد خدا کرامتی و حرمتی دارند، بلکه احترام هر چه هست از خانه خداست و من چند صباحی ایشان را بهره مندی از متاع اندک دنیا می دهم، و آنگاه بسوی آتش دوزخ که بد بازگشت گاهی است، مضطرب می کنم.

(واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت واسماعيل) الخ، کلمه (قواعد)، جمع قاعده است، که بمعنای آن قسمت از بنا است که روی زمین قعود دارد، یعنی می نشینند، و بقیه قسمت های بنابر روی آن قسمت قرار می گیرد، و عبارت بلند کردن قواعد، از باب مجاز است، کانه آنچه را که بر روی قاعده قرار می گیرد، از خود قاعده شمرده شده، و بلند کردن بنا که مربوط بهممه بنا است، بخصوص قاعده، نسبت داده، و در اینکه فرمود: (از بیت) اشاره به همین عنایت مجازی است.

(ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم) این جمله حکایت دعای ابراهیم و اسماعیل هر دو است ، و به همین جهت لازم نیست کلمه (گفتند) و یا نظیر آن را تقدیر بگیریم ، تا معنای آن (گفتند: پروردگارا) باشد، بلکه همانطور که گفتیم ، حکایت خود کلام است ، چون جمله : (يرفع ابراهيم القواعد من البيت و اسماعيل)، حکایت حال گذشته است ، که با آن ، حال آن دو بزرگوار مجسم میشود، کانه آن دو بزرگوار در حال چیدن بنای کعبه دیده می شوند، و صدایشان هم اکنون بگوش شنونده می رسد، که دارند دعا میکنند، و چون الفاظ آن دو را می شنوند، دیگر لازم نیست حکایت کننده به مخاطبین خود بگوید: که آن دو گفتند: (ربنا) الخ ، و اینگونه عنایات در قرآن کریم بسیار است ، و این از زیباترین سیاق های قرآنی است هر چند که قرآن همه اش زیبا است و خاصیت اینگونه سیاق این است که قصه ای را که می خواهد بیان کند مجسم ساخته ، به حس شنونده نزدیک میکند، و این خاصیت و این بداعت و شیرینی در صورتیکه کلمه : (گفتند) و یا نظیر آنرا در حکایت میآورد، بهیچ وجه تاءمین نمی شد.

ابراهیم و اسماعیل (عَلَيْهِمَا السَّلَامُ) در کلام خود نگفتند: خدایا چه خدمتی را از ما قبول کن ، تنها گفتند خدایا از ما قبول کن ، تا در مقام بندگی رعایت تواضع و ناقابلی خدمت خود یعنی بنای کعبه را برسانند، پس معنای کلامشان این می شود، که خدایا این عمل ناچیز ما را بپذیر، که تو شنوای دعای ما، و دانای نیت ما هستی .

درخواست و دعای ابراهیم عليه السلام (اجعلنا مسلمین لك) و اشکالی که به ذهن

می رسد

(ربنا واجعلنا مسلمین لك و من ذریتنا امة مسلمة لك) الخ ، در این معنا

هیچ حرفی نیست که اسلام به آن معنایی که بین ما از لفظ آن فهمیده می شود، و بذهن تبادر میکند، اولین مراتب عبودیت است ،

که با آن شخص دیندار، از کسیکه دینی نپذیرفته مشخص میشود، و این اسلام عبارت است از ظاهر اعتقادات ، و اعمال دینی ، چه اینکه تواءم با واقع هم باشد یا نه ، و به همین جهت شخصی را هم که دعوی ایمان میکند، ولی در واقع ایمان ندارد، شامل می شود.

حال که معنای کلمه اسلام معلوم شد، این سؤال پیش می آید: که ابراهیم عليه السلام و همچنین فرزندش اسماعیل با اینکه هر دو پیغمبر بودند، ابراهیم عليه السلام یکی از پنج پیغمبر اولوالعزم و آورنده ملت حنفیت ، و اسماعیل عليه السلام رسول خدا، و ذبیح او بود، چگونه در هنگام بنای کعبه ، از خدا اولین و ابتدائی ترین مراتب عبودیت را می خواهند؟!

و آیا ممکن است بگوئیم :ایشان بمرتبه اسلام رسیده بودند؟ ولیکن خودشان نمی دانستند؟! و یا بگوئیم :اطلاع از آن نیز داشتند، و منظورشان از درخواست ، این بوده که خدا اسلام را برایشان باقی بدارد؟! چطور می شود با این حرفها اشکال را پاسخ داد؟ با اینکه آن دو بزرگوار از تقرب و نزدیکی به خدا به حدی بودند، که قابل قیاس با اسلام نیست ، علاوه بر اینکه این دعا را در هنگام بنای کعبه کردند، و مقامشان مقام دعوت بود، و آن دو بزرگوار از هر کس دیگر عالم تر بودند به خدائیکه از او درخواست میکردند، او را می

شناختند که کیست ، و چه شاعنی دارد، از این هم که بگذریم ، اصلا درخواست اسلام معنا ندارد، برای اینکه اسلامی که معنایش گذشت ، از امور اختیاری هر کسی است ، و به همین جهت می بینیم ، مانند نماز و روزه امر بدان تعلق می گیرد و خدا میفرماید: **(اذ قال له ربه اعسلم ، قال : اعسلمت لرب العالمین)**، (چون پروردگارش به وی گفت : اسلام بیاور، گفت : اسلام آوردم برای رب العالمین). و معنا ندارد که چنین عملی را با اینکه در اختیار همه است ، بخدا نسبت بدهند، و یا از خدا چیزی را بخواهند که در اختیار آدمی است . پس لابد عنایت دیگری در کلام است ، که درخواست اسلام را از آن دو بزرگوار صحیح می سازد.

اسلامی ابراهیم و اسماعیل علیه السلام از خدا خواستند غیر اسلام به معنای متداول آنست

و این اسلام که آن دو درخواست کردند، غیر اسلام متداول ، و غیر آن معنائی است که از این لفظ به ذهن ما تبادر میکند، چون اسلام دارای مراتبی است ، بدلیل اینکه در آیه ! (اذ قال له ربه اسلم قال اعسلمت) الخ ، ابراهیم (علیه السلام) را با اینکه دارای اسلام بود، باز امر میکند به اسلام ، پس مراد به اسلامی که در اینجا مورد نظر است ، غیر آن اسلامی است که خود آن جناب داشت ، و نظائر این اختلاف مراتب در قرآن بسیار است .

پس این اسلام آن اسلامی است که بزودی معنایش را تفسیر میکنیم ، و آن عبارتست از تمام عبودیت ، و تسلیم کردن بنده خدا، آنچه دارد، برای پروردگارش .

و این معنا هر چند که مانند معنای اولی که برای اسلام کردیم ، اختیاری آدمی است ، و اگر کسی مقدمات آن را فراهم کند، می تواند به آن برسد، الا اینکه وقتی این اسلام با وضع انسان عادی ، و حال قلب متعارف او، سنجیده شود، امری غیر اختیاری می شود، یعنی - با چنین حال و وصفی - رسیدن به آن ، امری غیر ممکن می شود، مانند سایر مقامات ولایت ، و مراحل عالیه ، و نیز مانند سایر معارج کمال ، که از حال و طاقت انسان متعارف ، و متوسط الحال بعید است ، چون مقدمات آن بسیار دشوار است .

و به همین جهت ممکن است آنرا امری الهی ، و خارج از اختیار انسان دانسته ، از خدای سبحان درخواست کرد: که آنرا به آدمی افاضه فرماید، و آدمی را متصف بدان بگرداند.

نظری دقیق تر در مسئله مورد بحث

علاوه بر آنچه گفته شد، در اینجا نظریست دقیق تر، و آن اینست که آنچه به انسانها نسبت داده می شود، و اختیاری او شمرده می شود، تنها اعمال است، و اما صفات و ملکاتی که در اثر تکرار صدور عمل در نفس پیدا می شود، اگر به حقیقت بنگریم اختیاری انسان نیست، و میشود، و یا بگو اصلا باید بخدا منسوب شود، مخصوصا اگر از صفات فاضله، و ملکات خیر باشد، که نسبت دادنش بخدا اولی است، از نسبت دادنش به انسان.

و عادت قرآن نیز بر همین جاری است، که همواره نیکیها را بخدا نسبت می دهد، از ابراهیم حکایت می کند که از خدا نماز مسئلت می دارد: **(رب اجعلنی مقیم الصلوة، و من ذریقی)**، (خدایا مرا و از ذریه ام اشخاصی را، بپا دارنده نماز کن) و نیز از او حکایت میکند که گفت: **(والحقنی بالصالحین)**، (مرا به صالحان پیوندد).

و از سلیمان **(علیه السلام)** حکایت می کند، که بعد از دیدن صحنه مورچگان، گفت: **(رب اعوزعنی ان اشکر نعمتک التي انعمت علی و علی والدی، و ان اعمل صالحا ترضیه)**، (پروردگارا نصیبم کن، که شکر نعمت بجای آورم، آن نعمتی که بر من و بر والدینم ارزانی داشتی، و اینکه عمل صالحی کنم، که تو را خوش آید).

و از ابراهیم حکایت کرده که در آیه مورد بحث از خدا اسلام خواسته، میگوید: **(ربنا واجعلنا مسلمین لك)** الخ.

پس معلوم شد که مراد باسلام غیر آن معنائی است که آیه شریفه **(قالت الاعراب: آمنا قل: لم تؤمنوا ولكن قولوا: اسلمنا، ولما یدخل الایمان فی قلوبکم)**

(، اعراب گفتند: ایمان آوردیم ، بگو: نه ایمان نیاورده اید، بلکه باید بگوئید:
اسلام آوردیم ، چون هنوز ایمان در دلهای شما داخل نشده)
بدان اشاره میکند، بلکه معنائی است بلندتر و عالی تر از آن ، که انشاءالله
بیانش خواهد آمد.

مراد از (ارنا مناسکنا و تب علینا)

(و ارنا مناسکنا و تب علینا انک انت التواب الرحیم)، این آیه معنایی را که قبلا برای اسلام کردیم، بیان می کند، چون کلمه (مناسک جمع منسک) است، که بمعنای عبادتست، همچنانکه در آیه: (ولکل امة جعلنا منسکا)، (برای هر امتی عبادتی مقرر کردیم).

باین معنا است و یا بمعنای آن عملی است که بعنوان عبادت آورده می شود، و چون در آیه مورد بحث مصدر اضافه به (نا - ما) شده، افاده تحقق را می کند، ساده تر آنکه می رساند آن مناسکی منظور است، که از ایشان سر زده، نه آن اعمالی که خدا خواسته تا انجامش دهند.

خلاصه می خواهیم بگوئیم: کلمه (مناسکنا)، این نکته را می رساند که خدایا حقیقت اعمالی که از ما بعنوان عبادت تو سر زده، بما نشان بده، و نمیخواهد درخواست کند: که خدایا طریقه عبادت خودت را بما یاد بده، و یا ما را بانجام آن موفق گردان، و این درخواست همان چیز است که ما در تفسیر جمله: (واوحینا الیهم فعل الخیرات، واقام الصلوة، وایتاء الزکوة)، (ما بایشان فعل خیرات، و اقامه نماز، و دادن زکات، را وحی کردیم). بدان اشاره کردیم، و انشاءالله باز هم در جای خودش خواهیم گفت، که این وحی عبارت است از تسدید در فعل، نه یاد دادن تکالیفی که مطلوب انسان است، و کانه آیه: (واذکر عبادنا ابراهیم، واسحق، و یعقوب، اولی الایدی و الابصار، انا اخلصناهم بخالصة ذکرى الدار).

هم باین معنا اشاره می کند، چون به رسول خدا ﷺ امر می کند که
بندگان او ابراهیم و اسحاق و یعقوب را بیاد آورد، که صاحبان قدرت و بصیرت
بودند، و او ایشان را بموهبت خالص یاد آن سرای دیگر اختصاص داد.
پس تا اینجا بخوبی روشن شد، که مراد از اسلام و بصیرت در عبادت ، غیر
آن معنای شایع و متعارف از کلمه است ، و همچنین مراد بجملة (وتب علینا)
توبه از گناهان که معنای متداول کلمه است ، نیست .
چون ابراهیم و اسماعیل دو تن از پیامبران و معصومین به عصمت خدایتعالی
بودند، و گناه از ایشان سر نمیزند، تا مانند ما گنهکاران از آن توبه کنند.

طرح یک سؤال در مورد معنای اسلام ، مناسک و توبه درباره حضرت

ابراهیم علیه السلام

در اینجا ممکن است بگوئی : آنچه از معنای اسلام ، و نشان دادن مناسک و توبه ، که شایسته مقام ابراهیم و اسماعیل (علیه السلام) است ، غیر آن معنای از اسلام ، و ارائه مناسک ، و توبه است ، که در خود ذریه آنجناب است ، و به چه دلیل بگوئیم : این عناوین در حق ذریه آنجناب نیز اراده شده ؟ با اینکه آنجناب ذریه خود را جز در خصوص دعوت اسلام با خودش و فرزندش اسماعیل شرکت نداد،

و گرنه میگفت : **(ربنا واجعلنا وذریتنا امة مسلمة)** ، (خدایا ما و ذریه ما را امتی مسلمان قرار بده) ، و یا **(واجعلنا و من ذریتنا مسلمین)** ولی اینطور نگفت ، بلکه ذریه خود را در عبارتی جداگانه ذکر کرد، و گفت : **(ومن ذریتنا امة مسلمة لك)** با اینحال چه مانعی دارد بگوئیم : مرادش از اسلام معنایی عمومی است ، که شامل جمیع مراتب اسلام ، حتی ابتدائی ترین مرتبه آن ، یعنی ظاهر اسلام هم بشود چون همین مرتبه نیز آثاری جمیل و نتایجی نفیس در مجتمع انسانی دارد، آثاری که می تواند مطلوب ابراهیم (علیه السلام) باشد، و آن را از پروردگارش مسئلت بدارد، همانطور که در نظر پیامبر اسلام نیز اسلام بهمین معنا است ، چون آنجناب بهمین مقدار از اسلام که بحقانیت شهادتین هر چند بظاهر اعتراف کنند اکتفاء می کرد، و این اعتراف را مایه محفوظ بودن خونهاشان میدانست ، و مسئله ازدواج و ارث را بر آن مترتب می کرد.

و بنابراین هیچ مانعی ندارد بگوئیم : مراد ابراهیم (علیه السلام) از اسلام در جمله : **(ربنا واجعلنا مسلمین لك)** ، آن معنای عالی از اسلام است ، که لایق شأن او،

و فرزندش (علیه السلام) بود، و در جمله: (ومن ذریتنا امة مسلمة لك) الخ، مراد اسلامی بود که لایق بشاءن امت باشد، که حتی شامل اسلام منافقین، و نیز اسلام اشخاص ضعیف الایمان، و قوی الایمان، و بالاخره اسلام همه مسلمین بشود.

اسلامی که ابراهیم و اسماعیل علیه السلام برای ذریه شان درخواست نمودند اسلام

واقعی بود

در پاسخ می گوئیم مقام تشریع با مقام دعا و درخواست دو مقام مختلف است و دو حکم متفاوت دارد، که نباید این را با آن مقایسه نمود، اگر پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم از امتش بهمین مقدار قناعت کرد، که بظاهر شهادتین اقرار کنند، بدان جهت بود که حکمت در توسعه شوکت ، و حفظ ظاهر نظام صالح ، اقتضاء می کرد باین مقدار از مراتب اسلام اکتفاء کند، تا پوشش و پوستی باشد برای حفظ مغز و لبّ اسلام ، که همان حقیقت اسلام باشد، و باین وسیله آن حقیقت را از صدمه آفات وارده حفظ کند.

این مقام تشریع است که در آن ، این حکمت را رعایت کرده ، و اما مقام دعا و درخواست از خدای سبحان ، مقامی دیگر است ، که حاکم در آن تنها حقایق است ، و غرض درخواست کننده در آن مقام متعلق بحقیقت امر است ، او می خواهد بواقع قرب بخدا برسد، نه باسم و ظاهر آن ، چون انبیاء توجهی و عشقی به ظواهر امور بدان جهت که ظاهر است ندارند، ابراهیم (علیه السلام) حتی علاقه باین ظاهر اسلام نسبت بامتش هم ندارد، چون اگر میداشت همان را قبل از اینکه برای ذریه اش درخواست کند، برای پدرش درخواست میکرد و دیگر وقتی فهمید پدر از دشمنان خداست از او بیزاری نمی جست ، و نیز در دعایش بطوری که قرآن حکایت کرده ، نمی گفت : **(ولا تخزنی یوم یبعثون ، یوم لا ینفع مال ، ولا بنون ، الا من اتی الله بقلب سلیم)**، (و مرا در روزیکه خلق مبعوث می شوند،

خوار مفرما، روزی که مال و فرزندان سود نمی دهند، مگر کسیکه قلبی سالم بیاورد) بلکه به خوار نشدن در دنیا و سلامت در ظاهر قناعت میکرد، و نیز نمی گفت : **(واجعل لی لسان صدق فی الاخرین)**، (و برایم لسان صدقی در آیندگان قرار ده)، بلکه به لسان ذکر در آیندگان اکتفاء میکرد، و همچنین سایر کلماتی که از آنجناب حکایت شده است .

پس اسلامی که او برای ذریه اش درخواست کرد، جز اسلام واقعی نمی تواند باشد، و در جمله (امة مسلمة لك)، خود اشاره ای باین معنا هست ، چون اگر مراد تنها صدق نام مسلمان بر ذریه اش بود، میگفت : (امة مسلمة) دیگر احتیاج بکلمه (لك) نبود، (دقت بفرمائید).

(ربنا وابعث فیهم رسولا منهم) الخ ، منظور آن جناب بعثت خاتم الانبیاء صلی الله علیه و آله و سلم بود، همچنان که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم می فرمود: من دعای ابراهیم هستم .

بحث روایتی (شامل روایاتی در ذیل آیات گذشته مربوط به هجرت ابراهیم
به مکه و بنای کعبه و دعای ابراهیم ...)

در کافی از کتانی روایت کرده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) از مردی
پرسیدم .

که دو رکعت نماز در مقام ابراهیم را که بعد از طواف حج و عمره واجب
است فراموش کرده؟ فرمود: اگر در شهر مکه یادش آمد، دو رکعت در مقام
ابراهیم بخواند، چون خدای عز و جل فرموده **(واتخذوا من مقام ابراهیم مصلی)**
و اما اگر از مکه رفته، و آنگاه یادش آمده، من دستور نمیدهم برگردد.

مؤلف: قریب باین معنا را شیخ در تهذیب، و عیاشی در تفسیرش، بچند
سند روایت کرده اند، و خصوصیات حکم، یعنی نماز در مقام ابراهیم، و اینکه
باید پشت مقام باشد، همچنانکه در بعضی روایات آمده، که احدی نباید دو
رکعت نماز طواف را جز در پشت مقام بخواند، تا آخر حدیث، همه از کلمه
(من) و کلمه (مصلی) در جمله: **(واتخذوا من مقام ابراهیم مصلی)** استفاده شده
است.

و در تفسیر قمی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در ذیل جمله:
(ان طهرا بیتی للطائفین) الخ فرموده: یعنی مشرکین را از آن دور کن.
و در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: خدای عز و جل
در کتابش می فرماید: **(طهرا بیتی للطائفین و العاکفین و الركع السجود)**،
و به همین جهت جا دارد بنده خدا وقتی وارد مکه می شود، طاهر باشد، و
عرق و کثافات را از خود بشوید، و خود را پاکیزه کند.

مؤلف : این معنا در روایاتی دیگر نیز آمده ، و اینکه ائمه (علیهم السلام) طهارت
شخص وارد بمکه را از طهارت مورد (بیت) که در آیه آمده استفاده کرده اند،
بضمیمه آیات دیگر، مانند آیه : (الطيبات للطيبين و الطيبون للطيبات) و امثال
آن بوده است .

قسمتی از حکایت ابراهیم و اسماعیل علیه السلام بروایت ابن عباس

و در تفسیر مجمع البیان از ابن عباس روایت کرده که گفت: بعد از آنکه ابراهیم (علیه السلام) اسماعیل و هاجر را بمکه آورد، و در آنجا گذاشت و رفت، بعد از مدتی که قوم جرهم آمدند و با اجازه هاجر در آن سرزمین منزل کردند، اسماعیل هم به سن ازدواج رسیده با دختری از ایشان ازدواج کرد، هاجر از دنیا رفت، پس ابراهیم از همسرش ساره اجازه خواست، تا سری به هاجر و اسماعیل بزند، ساره با این شرط موافقت کرد، که در آنجا از مرکب خود پیاده نشود.

ابراهیم (علیه السلام) بسوی مکه حرکت کرد، وقتی رسید فهمید هاجر از دنیا رفته لاجرم بخانه اسماعیل رفت، و از همسر او پرسید: شوهرت کجاست؟ گفت اینجا نیست، رفته شکار کند، و اسماعیل (علیه السلام) رسمش این بود که در داخل حرم شکار نمیکرد، همیشه می رفت بیرون حرم شکار می کرد، و برمی گشت، ابراهیم به آن زن گفت: آیا می توانی از من پذیرائی کنی؟ گفت: نه، چون چیزی در خانه ندارم، و کسی هم با من نیست که بفرستم طعامی تهیه کند.

ابراهیم (علیه السلام) فرمود: وقتی همسرت بخانه آمد، سلام مرا باو برسان و بگو: عتبه خانه ات را عوض کن، این سفارش را کرد، و رفت.

از آنسو نگر که چون اسماعیل بخانه آمد، بوی پدر را احساس کرد، به همسرش فرمود: آیا کسی بخانه آمد؟ گفت: آری پیرمردی دارای شمائل چنین و چنان آمد، و منظور زن از بیان شمایل آن جناب توهین بابراهیم، و سبک

شمردن او بود، اسماعیل پرسید: راستی سفارشی و پیامی نداد؟ گفت: چرا، بمن گفت: بشوهرت وقتی آمد سلام برسان، و بگو عتبه در خانه ات را عوض کن. اسماعیل (علیه السلام) منظور پدر را فهمید، و همسر خود را طلاق گفت، و با زنی دیگر ازدواج کرد.

بعد از مدتی که خدا می داند، دوباره ابراهیم از ساره اجازه گرفت، تا بزیارت اسماعیل بیاید، ساره اجازه داد، اما باین شرط که پیاده نشود، ابراهیم (علیه السلام) حرکت کرد، و بمکه به در خانه اسماعیل آمد، از همسر او پرسید: شوهرت کجا است؟ گفت: رفته است تا شکاری کند،

و انشاءالله بزودی برمی گردد، فعلا پیاده شوید، خدا رحمت کند، ابراهیم فرمود: آیا چیزی برای پذیرائی من در خانه داری؟ گفت: بلی، و بلادرنگ قدحی شیر و مقداری گوشت بیاورد، ابراهیم او را به برکت دعا کرد، و اگر همسر اسماعیل آنروز برای ابراهیم نان و یا گندم و یا جوی، و یا خرمائی آورده بود، نتیجه دعای ابراهیم این میشد، که شهر مکه از هر جای دیگر دنیا دارای گندم و جو و خرمای بیشتری می شد.

به هر حال همسر اسماعیل بانجناب گفت: پیاده شوید، تا سرت را بشویم، ولی ابراهیم پیاده نشد، لاجرم عروشن این سنگی را که فعلا مقام ابراهیم است، بیاورد و زیر پای او نهاد، و ابراهیم قدم بر آن سنگ گذاشت، که تاکنون جای قدمش در آن سنگ باقی است.

آنگاه آب آورد، و سمت راست سر ابراهیم را بشست، آنگاه مقام را به طرف چپ او برد، و سمت چپ سرش را بشست، و اثر پای چپ ابراهیم نیز در سنگ بماند.

آنگاه ابراهیم فرمود: چون شوهرت بخانه آمد، سلامش برسان ، و بوی بگو:
حالا درب خانه ات درست شد.

این را گفت و رفت ، پس چون اسماعیل بخانه آمد، بوی پدر را احساس کرد، و از همسرش پرسید: آیا کسی به نزدت آمد؟ گفت : بلی ، پیرمردی زیباتر از هر مرد دیگر، و خوشبوتر از همه مردم ، نزدم آمد، و بمن چنین و چنان گفت ، و من باو چنین و چنان گفته ، سرش را شستم ، و این جای پای اوست ، که بر روی این سنگ مانده ، اسماعیل گفت : او پدرم ابراهیم است .
مؤلف : قریب باین معنا را قمی در تفسیرش نقل کرده است .

داستان حضرت ابراهیم علیه السلام از زبان امام صادق علیه السلام

و در تفسیر قمی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: ابراهیم (علیه السلام) در بادیه شام منزل داشت ، همینکه هاجر اسماعیل را بزاد، ساره غمگین گشت ، چون او فرزند نداشت و به همین جهت همواره ابراهیم را در خصوص هاجر اذیت میکرد، و غمناکش می ساخت .

ابراهیم نزد خدا شکایت کرد، خدای عز و جل به او وحی فرستاد که زن بمنزله دنده کج است ، اگر بهمان کجی وی ، بسازی ، از او بهره مند می شوی ، و اگر بخواهی راستش کنی ، او را خواهی شکست ، آنگاه دستورش داد: تا اسماعیل و مادرش را از شام بیرون بیاورد، پرسید: پروردگارا کجا ببرم ؟ فرمود: بحریم من ، و امن من ، و اولین بقعه ای که در زمین خلق کرده ام و آن سرزمین مکه است .

پس از آن خدای تعالی جبرئیل را با براق برایش نازل کرد، و هاجر و اسماعیل را و خود ابراهیم را بر آن سوار نموده ، 435

براه افتاد، ابراهیم از هیچ نقطه خوش آب و هوا، و از هیچ زراعت و نخلستانی نمی گذشت ، مگر اینکه از جبرئیل می پرسید: اینجا باید پیاده شویم ؟ اینجا است آن محل ؟ جبرئیل می گفت : نه ، پیش برو، پیش برو، همچنان پیش راندند، تا به سرزمین مکه رسیدند، ابراهیم هاجر و اسماعیل را در همین محلی که خانه خدا در آن ساخته شد، پیاده کرد، چون با ساره عهد بسته بود، که خودش پیاده نشود، تا نزد او برگردد.

در محلی که فعلاً چاه زمزم قرار دارد درختی بود، هاجر علیه السلام پارچه ای که همراه داشت روی شاخه درخت انداخت ، تا در زیر سایه آن راحت باشد،

همینکه ابراهیم خانواده اش را در آنجا منزل داد، و خواست تا بطرف ساره برگردد، هاجر (که راستی ایمانش شگفت آور و حیرت انگیز است یک کلمه پرسید) آیا ما را در سرزمینی می گذاری و می روی که نه انیسی و نه آبی و نه دانه ای در آن هست؟ ابراهیم گفت: خدائی که مرا باین عمل فرمان داده، از هر چیز دیگری شما را کفایت است، این را گفت و راهی شام شد، همینکه بکوه (کدء که کوهی در ذی طوی) است رسید، نگاهی بعقب (و در درون این دره خشک) انداخت، و گفت: (ربنا انی اسکنت من ذریقی بواد غیر ذی زرع عند بیتک المحرم، ربنا لیقیموا الصلوة، فاجعل افئدة من الناس تهوی الیهم، وارزقهم من الثمرات لعلهم یشکرون)، (پروردگارا! من ذریه ام را در سرزمینی گود و بدون آب و گیاه جای دادم، نزد بیت محرم، پروردگار ما، بدین امید که نماز پیادارند، پس دلہائی از مردم را متمایل بسوی ایشان کن، و از میوه ها، روزیشان ده، باشد که شکر گزارند) این راز بگفت و برفت.

پس همینکه آفتاب طلوع کرد، و پس از ساعتی هوا گرم شد، اسماعیل تشنه گشت، هاجر برخاست، و در محلی که امروز حاجیان سعی می کنند بیآمد و بر بلندی صفا برآمد، دید که در آن بلندی دیگر، چیزی چون آب برق میزند، خیال کرد آب است، از صفا پائین آمد، و دوان دوان بدان سو شد، تا به مروه رسید، همینکه بالای مروه رفت، اسماعیل از نظرش ناپدید شد، (گویا لمعان سراب مانع دیدنش شده است).

ناچار دوباره بطرف صفا آمد، و این عمل را هفت نوبت تکرار کرد، در نوبت هفتم وقتی بمروه رسید، این بار اسماعیل را دید، و دید که آبی از زیر پایش جریان یافته، پس نزد او برگشته، از دور کودک مقداری شن جمع آوری نموده، جلو آب را گرفت، چون آب جریان داشت، و از همان روز آن آب را زمزم نامیدند، چون زمزم معنای جمع کردن و گرفتن جلو آب را می دهد.

از وقتی این آب در سرزمین مکه پیدا شد مرغان هوا و وحشیان صحرا
بطرف مکه آمد و شد را شروع کرده ،

آنجا را محل امنی برای خود قرار دادند.

از سوی دیگر قوم جرهم که در ذی المجاز عرفات منزل داشتند، دیدند که
مرغان و وحشیان بدان سو آمد و شد میکنند، آنقدر که فهمیدند در آنجا لانه
دارند لاجرم آنها را تعقیب کردند، تا رسیدند به یک زن و یک کودک ، که در آن
محل زیر درختی منزل کرده اند، فهمیدند که آب به خاطر آن دو تن در آنجا پیدا
شده ، از هاجر پرسیدند: تو کیستی ؟ و اینجا چه می کنی ؟ و این بچه کیست ؟
گفت : من کنیز ابراهیم خلیل الرحمانم ، و این فرزند او است ، که خدا از من به
او ارزانی داشته ، خدایتعالی او را ماءمور کرد که ما را بدینجا آورد، و منزل
دهد، قوم جرهم گفتند: حال آیا بما اجازه میدهی که در نزدیکی شما منزل کنیم
؟ هاجر گفت : باید باشد تا ابراهیم بیاید.

بعد از سه روز ابراهیم آمد، هاجر عرضه داشت : در این نزدیکی مردمی از
جرهم سکونت دارند، از شما اجازه می خواهند در این سرزمین نزدیک بما
منزل کنند، آیا اجازه شان می دهی ؟ ابراهیم فرمود: بله ، هاجر به قوم جرهم
اطلاع داد، آمدند، و نزدیک وی منزل کردند، و خیمه هایشان را بر افراشتند،
هاجر و اسماعیل با آنان ماءنوس شدند.

بار دیگر که ابراهیم بدیدن هاجر آمد جمعیت بسیاری در آنجا دید و سخت
خوشحال شد، رفته رفته اسماعیل براه افتاد، و قوم جرهم هر یک نفر از ایشان
یکی و دو تا گوسفند به اسماعیل بخشیده بودند، و هاجر و اسماعیل با همان
گوسفندان زندگی میکردند.

همینکه اسماعیل بحد مردان برسید، خدای تعالی دستور داد: تا خانه کعبه را بنا کنند، تا آنجا که امام فرمود: و چون خدای تعالی بابراهیم دستور داد کعبه را بسازد، و او نمی دانست کجا بنا کند، جبرئیل را فرستاد تا نقشه خانه را بکشد - تا آنجا که فرمود - ابراهیم شروع بکار کرد، اسماعیل از ذی طوی مصالح آورد، و آن جناب خانه را تا نه ذراع بالا برد، مجدداً جبرئیل جای حجر الاسود را معلوم کرد، و ابراهیم سنگی از دیوار بیرون کرده ، حجر الاسود را در جای آن قرار داد، همان جائیکه الان هست .

بعد از آنکه خانه ساخته شد، دو درب برایش درست کرد، یکی بطرف مشرق ، و دری دیگر طرف مغرب ، درب غربی مستجار نامیده شد، و سقف خانه را با تنه درختها، و شاخه اذخر پیوشانید، و هاجر پتوئی که با خود داشت بر در کعبه بیفکند و زیر آن چادر زندگی کرد.

بعد از آنکه خانه ساخته شد، ابراهیم و اسماعیل عمل حج انجام دادند، روز هشتم ذی الحجه جبرئیل نازل شد، و بابراهیم گفت : (ارتو من الماء) بقدر کفایت آب بردار، چون در منی و عرفات آب نبود، به همین جهت هشتم ذی الحجه روز ترویبه نامیده شد، پس ابراهیم را از مکه به منی برد، و شب را در منی بسر بردند، و همان کارها که به آدم دستور داده بود، بابراهیم نیز دستور داد.

ابراهیم بعد از فراغت از بنای کعبه ، گفت : **(رب اجعل هذا بلداً آمناً، و ارزق اهله من الثمرات ، من آمن منهم)**، (پروردگارا این را شهر مأمّن کن ، و مردمش را، آنها که ایمان آورده اند، از میوه ها روزی ده) - امام فرمود: - منظورش از میوه های دل بود، یعنی خدایا مردمش را محبوب دلها بگردان ، تا سایر مردم با آنان انس بورزند و بسوی ایشان بیایند، و باز هم بیایند.

بررسی اخباری که به امور خارق العاده درباره کعبه و حجرالاسود و سنگ

مقام اشارهدارند

مؤلف : این خلاصه ای است از اخبار این داستان ، آنهم اخباری که خلاصه آن را بیان کرده ، و هم در این اخبار و هم در اخبار دیگر امور خارق العاده ای آمده ، از آن جمله آمده : که خانه کعبه اولین باری که پیدا شد بصورت قبه ای از نور بود، که آنرا برای آدم نازل کردند، و در همین محل که ابراهیم کعبه را ساخت قرار دادند، و این قبه همچنان بود تا آنکه در طوفان نوح که دنیا غرق در آب شد، خدایتعالی آنرا بالا برد، و از غرق شدن حفظ کرد، و به همین جهت کعبه را بیت عتیق (خانه قدیمی) نام نهادند.

و در بعضی اخبار آمده : که خدای عز و جل پایه های خانه را از بهشت نازل کرد.

و در بعضی دیگر آمده : حجر الاسود از بهشت نازل شده ، و در آن روز از برف سفیدتر بوده ، و در زمین بخاطر این که کفار بدان دست مالیدند سیاه شد. و در کافی نیز از یکی از دو امام باقر و صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: ابراهیم ماءمور شد تا پایه های کعبه را بالا ببرد، و آنرا بسازد و مناسک ، یعنی طریقه حج این خانه را بمردم بیاموزد.

پس ابراهیم و اسماعیل خانه را در هر روز به بلندی یک ساق بنا کردند، تا به محل حجر الاسود رسیدند، امام ابو جعفر میفرماید: در این هنگام از کوه ابو قبیس ندائی برخاست ، که ای ابراهیم تو امانتی نزد من داری ، پس حجر الاسود را بابراهیم داد، و او در جای خود بکار برد.

و در تفسیر عیاشی از ثوری از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت کرده ، که گفت از آنجناب از حجر الاسود سؤال کردم ، فرمود: سه تا سنگ از سنگهای بهشت به زمین نازل شد، اول حجر الاسود بود، که آنرا به ودیعه بابراهیم دادند، دوم مقام ابراهیم بود، و سوم سنگ بنی اسرائیل بود.

و در بعضی از روایات آمده : که حجر الاسود قبلاً فرشته ای از فرشتگان بوده است .

مؤلف : و نظائر این معانی در روایات عامه و خاصه بسیار است ، و چون یک یک آنها خبر واحد است ،

و نمی شود بمضمونش اعتماد کرد، و از مجموع آنها هم چیزی استفاده نمی شود، لذا نه تواتر لفظی دارند، و نه معنوی ، و لیکن چنان هم نیست که در ابواب معارف دینی مشابه نداشته باشد، چون نوعاً روایاتی که در ابواب مختلف معارف وارد شده ، همینطورند، و لذا اصراری نیست که آنها را طرد و بکلی رد کنیم .

اما روایاتی که می گوید: کعبه قبلاً قبه ای بود، که برای آدم نازل شد، و همچنین آنها که می گویند: ابراهیم بوسیله براق بسوی مکه رفت ، و امثال این مطالب ، از باب کرامت و خارق العاده ، و حوادث غیر طبیعی است ، که هیچ دلیلی بر محال بودنش نداریم ، علاوه بر اینکه این تنها معجزه ای نیست که قرآن کریم برای انبیاء خود اثبات کرده ، بلکه آنان را به معجزات بسیار و کرامات خارق العاده زیادی اختصاص داده است ، که موارد بسیاری از آن در قرآن ثابت شده است .

و اما روایاتی که داشت : پایه های کعبه و نیز حجر الاسود و سنگ مقام از بهشت نازل شده - و اینکه سنگ مقام در زیر مقام فعلی دفن شده - و نظائر این ، در باره اش گفتیم : که نظیر این گونه روایات در معارف دینی بسیار است ،

حتی درباره بعضی از نباتات و میوه ها و امثال آن آمده ، که مثلاً فلان میوه یا فلان گیاه ، بهشتی است .

و نیز روایاتی که می گوید: فلان چیز از جهنم ، و یا از فوران جهنم است ، و باز از همین دسته است روایاتی که در باب طینت وارد شده ، میگوید طینت مردم با سعادت از بهشت ، و طینت اشقیاء از آتش بوده ، یا از دسته اول از علیین ، و از دسته دوم از سجین بوده است .

و نیز از همین دسته است آن روایاتی که می گوید: بهشت برزخ در فلان قطعه از زمین ، و آتش برزخ در آن قطعه دیگر از زمین است ، و روایاتی که می گوید: قبر یا باغی از باغهای بهشت است ، و یا حفره ای از حفره های جهنم ، و امثال این روایات که هر کس اهل تتبع و جستجو، و نیز بینای در مطاوی اخبار باشد به آنها دست می یابد.

و این گونه روایات همانطور که گفتیم بسیار زیاد است ، بطوری که - اگر نتوانیم مضمون یک یک آنها را بپذیریم - باری همه را هم نمی توانیم رد نموده ، بکلی طرح کنیم ، و یا در صدور آنها از ائمه (علیهم السلام) ، و یا در صحت انتساب آنها به آن حضرات مناقشه کنیم ، چون این گونه روایات از معارف الهیه است که فتح بابش بوسیله قرآن شریف شده ، و ائمه (علیهم السلام) مسیر آنرا دنبال کرده اند، آری از کلام خدای تعالی برمی آید: که تنها حجر الاسود و چه و چه از ناحیه خدا نیامده ، بلکه تمامی موجودات از ناحیه او نازل شده است ، و آنچه در این نشئه که نشئه طبیعی و مشهود است دیده می شود، همه از ناحیه خدای سبحان نازل شده ، چیزیکه هست آنچه از موجودات و حوادث که خیر و جمیل است ،

و یا وسیله خیر، و یا ظرف برای خیر است ، از بهشت آمده ، و باز هم به
بهشت برمیگردد، و آنچه از شرور است یا وسیله برای شر و یا ظرف برای شر
است ، از آتش دوزخ آمده ، و دوباره به همانجا برمی گردد.

نمونه هایی از کلام خداوند که دلالت دارد آنچه موجود است از ناحیه
اونازل شده است

اینک نمونه هائی از کلام خدا: (وان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا
بقدر معلوم)، (هیچ چیز نیست مگر آنکه نزد ما از آن خزینه ها هست، و ما
نازل نمی کنیم، مگر به اندازه ای معلوم).

که می رساند تمامی اشیاء عالم نزد خدا موجودند، و بوجدی نامحدود، و
غیر مقدر با هیچ تقدیر موجودند، و تنها در هنگام نزول، تقدیر و اندازه گیری
می شوند، چون کلمه (تنزیل) بمعنای تدریج در نزول است.

پس آیه شریفه، مسئله خدائی بودن هر چیز را، عمومیت داده، همه چیز را
از ناحیه خدا میداند، و آیاتی دیگر این معنا را درباره بعضی از چیزها بخصوص
اثبات می کند، مانند آیه: (و انزل لکم من الانعام ثمانية ازواج)، (برای شما
از جنس چهار پایان هشت جفت نازل کرد)، است و آیه: (وانزلنا الحديد فيه
باءس شديد)، (آهن را نازل کردیم، که در آن قدرتی بسیار است) میباشد و آیه
: (وفى السماء رزقکم وما توعدون)، (رزق شما و آنچه که وعده اش را بشما
داده اند در آسمان است) که انشاءالله توضیح معنایش خواهد آمد.

پس بحکم این آیات آنچه در دنیا هست همه از ناحیه خدای سبحان نازل
شده، و خدا در کلامش مکرر فرموده: که بار دیگر همه آنها بسوی پروردگار
بر می گردند، از آن جمله آیات زیر است: (وان الی ربك المنتهى)، (بدرستی که
منتهی بسوی پروردگار تو است) و نیز (الی ربك الرجعی)، (بازگشت بسوی
پروردگار تو است) و نیز (الیه المصیر)، (بازگشت بسوی او است) (الا الی الله

تصیر الامور) (آگاه باشید که همه امور بسوی خدا باز می گردد) و آیات بسیاری دیگر.

و نیز آیه سوره حجر این معنا را هم افاده می کند: که اشیاء - در فاصله میانه پیدایش و بازگشت - بر طبق مقتضائی سیر می کنند، که کیفیت آغازشان آنرا اقتضاء کرده ، و بر آن سرنوشتی از سعادت و شقاوت و خیر و شر جریان می یابند، که ابتداء وجودش اقتضای آنرا دارد، و این معنا از آیات زیر نیز استفاده می شود: (کل يعمل علی شاکلته)، (هر کسی بر طینت خود می تند) (ولکل وجهة هو مولیها)، (هر کسی برای خود هدفی معین دارد که خواه ناخواه به همان سو رو می کند) که توضیح دلالت یک یک آنها خواهد آمد.

و منظور در اینجا تنها اشاره اجمالی و بآن مقداری است که بحث ما تمام شود، و آن این است که اخباری که می گوید: موجودات طبیعی نامبرده از بهشت نازل شده ، و یا از جهنم آمده ، در صورتی که ارتباطی با مسئله سعادت و شقاوت انسانها داشته باشد، میشود معنای صحیحی برایش تصور کرد، چون در اینصورت با اصول قرآنی که تا حدی مسلم است ، منطبق می شود، هر چند که این توجیه باعث نشود که بگوئیم هر یک از آن روایات صحیح هم هست ، و می توان بدان اعتماد کرد، دقت فرمائید.

استدلال آنها که به کلی منکر این دسته روایات شده اند

در این مسئله بعضی ها بکلی منکر روایات نامبرده شده اند، و چنین استدلال کرده اند: که از ظاهر آیه : (واذ یرفع ابراهیم القواعد من البیت و اسمعیل) الخ بر می آید که این دو بزرگوار خانه کعبه را بنا کرده اند، و برای عبادت کردن خدا در سرزمین و ثنیت و بت پرستی بنا کرده اند، و اینکه پاره ای داستان سرا، و به پیروی آنان جمعی از مفسرین، حرفهای دیگری که قرآن از آن سکوت کرده اضافه کرده اند.

حرفهایی است زیادی، که نباید بدان اعتناء ورزید.

هر چند که در این روایات خود تراشیده، تفنن کرده یکبار خانه خدا را قدیم دانسته، یکبار از زیارت حج آدم سخن گفته اند، باری دیگری از آسمان رفتن آن در زمان طوفان خبر داده، و نیز گفته اند حجر الاسود سنگی از سنگهای بهشت بوده است.

و این آرایشها که داستانسرایان از یک داستان اسطوره ای خود بعنوان داستانی دینی کرده اند، هر چند که در دل ساده لوحان اثر خود را کرده، و لیکن مردم خردمند و صاحب نظران از اهل علم، هرگز غفلت ندارند، از اینکه شرافتی که خدا ببعضی موجودات نسبت به بعضی دیگر داده، شرافت معنوی است، پس شرافت خانه کعبه بخاطر انتسابی است که بخدا دارد و شرافت حجر الاسود بخاطر این است که بندگان خدا بدان دست می کشند، و در حقیقت بمنزله دست خدای سبحان است، و گر نه صرف یاقوت و یا در و یا چیز دیگر بودن در خانه در اصل، باعث شرافتی آن نمی شود چون شرافت در و یاقوت حقیقی نیست.

در ناحیه خدا یعنی در بازار حقائق چه فرقی بین سنگ سیاه ، و سفید هست ، پس شرافت خانه تنها بخاطر این است که خدا نام خود را بر آن نهاده ، و آنرا محل انواع عبادتها قرار داده ، عبادتهائی که در جای دیگر عملی نمی شود، و تفصیلش گذشت ، نه بخاطر اینکه سنگهای آن بر سایر سنگها برتری دارد، و یا محل ساختمان آن از سایر زمین ها امتیاز دارد، و یا بنای آن از آسمان و از عالم نور آمده است .

و این مطلب تنها مربوط بخانه کعبه نیست ، بلکه شرافتی هم که انبیاء بر سایر افراد بشر دارند،

بخاطر تفاوتی در جسم ایشان یا در لباسشان نیست ، بلکه باز بخاطر انتسابی است که با خدا دارند، چون خدا ایشان را برگزیده ، و به نبوت اختصاصشان داده ، و نبوت ، خود یکی از امور معنوی است ، و گرنه در دنیا خوشگل تر و خوش لباس تر از انبیاء بسیار بودند، و نیز برخوردارتر از ایشان از نعمت ها زیاد بوده اند.

آنگاه گفته است : علاوه بر اینکه این روایات بخاطر تناقض و تعارضی که با یکدیگر دارند، و نیز بخاطر اینکه سند صحیحی ندارند، و علاوه مخالف با ظاهر کتابند، از درجه اعتبار ساقطند.

و نیز گفته : این روایات از جعلیات اسرائیلی ها است ، که به دست زندیق های یهود در بین مسلمانان انتشار یافته ، و خواسته اند بدین وسیله معارف دینی مسلمانان را زشت و درهم و برهم کنند، تا هیچ یهود و نصارائی رغبت به اسلام پیدا نکند.

پاسخ به منکرین و معترضین و بیان اینکه اینها دچار اشکال بزرگتری شده

اند

مؤلف : این بود گفتار آن معترض ، اینکه در پاسخ می گوئیم : هر چند که مطالبش تا اندازه ای موجه و درست است ، ولیکن قدری تندروی کرده ، و (مثل همه تندروها که انسان را از آنطرف می اندازد) طوری اشکال کرده که خودش دچار اشکال بزرگتر و زننده تر شده است .

اما اینکه گفت : روایات از درجه اعتبار ساقطند، چونکه با هم تعارض و تناقض دارند، و نیز مخالف با کتاب خدا هستند، اشکال واردی نیست ، برای این که اگر کسی می خواست به مضمون یک یک آنها ترتیب اثر دهد، این اشکال وارد بود، (که مثلاً درّ بودن ، مناقض با یاقوت بودن است) ولی ما گفتیم : که پذیرفتن آن معنای مشترکی که همه بر آن دلالت دارند، عیبی ندارد، و معلوم است که تعارض در متن روایات ضرری به آن معنای مشترک و جامع نمی زند.

البته اینرا هم بگوئیم : که سخن ما همه درباره روایاتی بود که به مصادر عصمت ، یعنی رسول خدا ﷺ ، و ائمه معصومین از ذریه او منتهی می شود، نه روایات دیگر، که مثلاً از مفسرین صحابه و تابعین نقل شده ، چون صحابه و تابعین حالشان حال سایر مردم است ، و از نظر روایت هیچ فرقی با سایر مردم ندارند، و حتی آن کلماتی هم که بدون تعارض از ایشان نقل شده ، حالش ، حال آن کلماتی است که متعارض است ، و خلاصه سخن اینکه ، کلمات صحابه و تابعین نه متعارضش حجت است ، و نه بدون متعارضش ، برای اینکه آنچه در اصول معارف دینی حجت است ، کتاب خدا است و سنت قطعی و بس .

پس روایاتی که در مثل مسئله مورد بحث از معصومین نقل میشود، و در آنها تعارض هست، صرف این تعارض باعث نمی شود که ما آنها را طرح نموده، از اعتبار ساقط بدانیم، مگر آنکه همان جهت جامع نیز مخالف با کتاب خدا و سنت قطعی باشد، و یا نشانه هائی از دروغ و جعل همراه داشته باشد.

در نتیجه دلیل نقلی در اینجا به چند دسته تقسیم می شود، یکی آن دلیلی که باید قبولش کرد، مانند کتاب خدا، و سنت قطعی، و یکی آن دلیلی که باید ردش کرد، و نپذیرفت، و آن عبارت از روایتی است که مخالف با کتاب و سنت باشد، و سوم آن روایاتی است که نه دلیلی بر ردش هست و نه بر قبولش، و چهارم آن روایاتی است که نه از نظر عقل دلیلی بر محال بودن مضمونش هست، و نه از جهت نقل یعنی کتاب و سنت قطعی.

پس با این بیان فساد این اشکال دیگرش هم روشن شد، که گفت: سند این احادیث صحیح نیست، برای این که صرف صحیح نبودن سند، باعث نمی شود که روایت طرح شود، مادام که مخالف با عقل و یا نقل صحیح نباشد.

و اما مخالفت این روایات با ظاهر جمله: **(واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت)** الخ، هیچ معنائی برایش نفهمیدم، آخر کجای این آیه شریفه دلالت دارد که مثلاً حجر الاسود از بهشت نبوده؟ و یا در زمان آدم قبه ای بجای این خانه برای آدم نازل نشده؟ و در هنگام طوفان نوح، آن قبه باسمان نرفته است؟.

و آیا آیه بیش از این دلالت دارد که این خانه از سنگ و گل ساخته شده، و سازنده اش ابراهیم بوده؟ این مطلب چه ربطی دارد باینکه آنچه در روایات آمده درست است یا درست نیست؟

رد یا اثبات حقایق معنوی در شائن علوم طبیعی و اجتماعی نیست

بله تنها اشکالی که در این روایات هست اینست که خیلی با طبع آقا نمی سازد، و با سلیقه و رای او جور نیست، آنهم سلیقه و رای که ناشی از تعصب مذهبی است، مذهبی که حقایق معنوی مربوط به انبیاء را قبول ندارد، و نمی پذیرد که ظواهر دینی متکی بر اصول و ریشه هائی معنوی باشد.

و یا ناشی از تقلید کورکورانه، و دنبال روی بدون اراده از علوم طبیعی است، که در این عصر همه چیز را زیر پا نهاده، حکم می کند بر اینکه همانطور که باید هر حادثه از حوادث طبیعی را معلول علتی مادی و طبیعی بدانیم، امور معنوی مربوط به آن حادثه از قبیل تعلیمات اجتماعی را هم باید به یک علتی مادی، و یا چیزیکه بالاخره به ماده برگردد مستند کنیم، برای اینکه در تمامی شئون حوادث مادی، حاکم همان ماده است.

در حالیکه این تقلید صحیح نیست، و وظیفه یک دانشمند این است که این قدر تدبیر داشته باشد، که علوم طبیعی تنها می تواند از خواص ماده و ترکیب های آن، و ارتباطی که آثار طبیعی با موضوعاتش دارد، بحث کند، که این ارتباط طبیعی چگونه است؟.

و همچنین وظیفه علوم اجتماعی تنها این است که از روابط اجتماعی که میانه حوادث اجتماعی هست بحث کند، و اما حقایق خارج از حومه ماده، و بیرون از میدان عملیات آن، حقایقی که محیط به طبیعت و خواص آنست، و همچنین ارتباط معنوی و غیر مادی آن با حوادث عالم،

و اینکه آن حقایق چه ارتباطی با عالم محسوس ما دارد؟ وظیفه علوم طبیعی و اجتماعی نیست ، و این علوم نباید در آن مسائل مداخله کند، و به لا و نعم در آنها سخنی بگوید.

در مسئله مورد بحث علوم طبیعی تنها می تواند بگوید: خانه ای که در عالم طبیعت فرض شود، ناگزیر محتاج باین است که اجزائی از گل و سنگ ، و سازنده داشته باشد، که با حرکات و اعمال خود آن سنگ ها و گل ها را بصورت خانه ای در آورد، و یا بحث کند که چگونه فلان حجره از سنگ های سیاه ساخته شد.

همچنانکه علوم اجتماعی تنها می تواند حوادث اجتماعی ای که نتیجه اش بنای کعبه بدست ابراهیم است معلوم کند، و آن حوادث عبارتست از تاریخ زنده او، و زندگی هاجر و اسماعیل ، و تاریخ سرزمین تهامه ، و توطن جرهم در مکه ، و جزئیاتی دیگر.

و اما اینکه این سنگ یعنی حجر الاسود مثلاً چه نسبتی با بهشت یا دوزخ موعود دارد؟ بررسی آن و وظیفه این علوم نیست ، و نمی تواند سخنانی را که دیگران در این باره گفته اند، و یا خواهند گفت ، انکار کند، و قرآن کریم درباره این سنگ و سنگهای دیگر، و هر موجود دیگر فرموده : همه از ناحیه قرارگاهی که نزد خدا داشته اند نازل شده اند، و دوباره به سوی او برمی گردند، بعضی به سوی بهشت او، و بعضی به سوی دوزخش ، و باز همین قرآن ناطق است به اینکه اعمال به سوی خدا صعود می کند، و به سوی اویش می برند، و به او می رسد.

معارف دینی به طور مستقیم هیچ ربطی به طبیعیات و اجتماعیات ندارند

با اینکه اعمال از جنس حرکات و اوضاع طبیعی هستند، و این معنا که چند حرکت، یک عمل را تشکیل می دهد، و اجتماع برای آن عمل اعتباری قائل میشود و گرنه عمل بودن یک عمل، امری تکوینی و حقیقتی خارجی نیست، آنچه در خارج حقیقت دارد، همان حرکات است (مثلا نماز که در خارج یک عمل عبادتی شمرده می شود، عبارت است از چند حرکت بدنی، و زبانی، که وقتی با هم ترکیب می شود، نامش را نماز می گزاریم)، با این حال قرآن می فرماید: عمل شما را بسوی خدا بالا می برند: **(إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ، وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ)**، (کلمه طیب بسوی خدا بالا می رود، و عمل صالح آن را تقویت میکند) و آیه ای دیگر آن را معنا نموده، می فرماید: **(وَلَكِنْ يَنْالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ)**، (گوشت قربانی شما، بخدا نمی رسد، ولكن تقوای شما باو می رسد)، و تقوی یا خود فعل است، و یا صفتی است که از فعل حاصل می شود.

پس کسیکه می خواهد درباره معارف دینی بحث کند، باید در اینگونه آیات تدبیر کند، و بفهمد که معارف دینی بطور مستقیم هیچ ربطی به طبیعیات و اجتماعیات از آن نظر که طبیعی و اجتماعی است،

ندارد بلکه اتکاء و اعتمادش همه بر حقایق و معانی مافوق طبیعت و اجتماع است.

و اما اینکه گفت: (شرافت انبیاء و معابد و هر امری که منسوب به انبیاء است مانند بیت و حجر الاسود، از قبیل شرافت ظاهری نیست، بلکه شرافتی است معنوی که از تفضیل الهی ناشی شده است) سخنی است حق، و لكن این را هم باید متوجه میشد، که همین سخن حقیقتی دارد، آن حقیقت چیست؟ و آن

امر معنوی که در زیر این شرافت هست کدام است ؟ اگر از آن معانی باشد که احتیاجات اجتماعی هر یک را برای موضوع و ماده اش معین می کند، از قبیل ریاست ، و فرماندهی در انسانها، و ارزش و گرانی قیمت ، در مثل طلا و نقره ، و احترام پدر و مادر و محترم شمردن قوانین و نوامیس ، که معانیش در خارج وجود ندارد، بلکه اعتباریاتی است که اجتماعات بخاطر ضرورت احتیاجات دنیوی معتبر شمرده ، در بیرون از وهم و اعتبار اجتماعی اثری از آن دیده نمیشود.

و این هم پر واضح است که احتیاج کذائی در همان عالم اجتماع وجود دارد، و از آن عالم پا فراتر نمی گذارد، چون گفتیم : احتیاج مولود اجتماع است ، تا چه رسد باینکه سر از ساحت مقدس خدای (عز سلطانه) در آورد، و خدا را هم محتاج بدان حاجت کند.

خوب ، اگر بنا شد شرافت رسول خدا ﷺ از باب همین شرافتهای اعتباری باشد، چه مانعی دارد که یک خانه و یا سنگی هم به همین شرافت مشرف گردد.

و اگر شرافت نامبرده از معانی حقیقی و واقعی ، و نظیر شرافت نور بر ظلمت ، و علم بر جهل ، و عقل بر سفاهت باشد، بطوریکه حقیقت وجود رسول خدا ﷺ مثلا غیر حقیقت وجود دیگران باشد، هر چند که ما با حواس ظاهری خود آنرا درک نکنیم ، که حقیقت مطلب هم از این قرار است ، چون لایق به ساحت قدس ربوبی همین است ، که فعل او و حکم او را حمل بر حقیقت کنیم ، نه اعتبار، همچنانکه خودش فرمود! (وما خلقنا السموات والارض وما بینهما لا عین، وما خلقناهما الا بالحق، ولکن اکثرهم لا یعلمون)، (ما آسمانها و زمین و ما بین آن دو را که می آفریدیم ، بازی نمیکردیم ، و ما آندو

را جز به حق نیافریدیم ، ولی بیشتر مردم نمیدانند)، که انشاءالله بیانش خواهد آمد.

در اینصورت برگشت شرافت آنجناب به یک نسبتی حقیقی و معنوی با ماوراءالطبیعه خواهد بود، نه صرف شرافتی مادی ، و وقتی چنین شرافتی بنحوی در انبیاء ممکن باشد، چه مانعی دارد که در غیر انبیاء از قبیل خانه و سنگ و امثال آن نیز پیدا شود؟ و دلیلی که این شرافت را بیان می کند بخاطر انس ذهنی که اهل اجتماع با اصطلاحات اجتماعی خود دارند، ظاهر در شرافت های اعتباری و معروف باشد.

اینگونه بیانات الهی و ظواهر دینی پرده هائی است که بر روی اسراری انداخته شده

راستی چقدر خوب بود می فهمیدیم این آقایان با آیاتی که در خصوص زینت های بهشتی و تشرف اهل بهشت به طلا و نقره سخن میگوید، چه معامله میکنند؟ با این که طلا و نقره دو فلز هستند، که به غیر از گرانی قیمت که ناشی از کمیابی آنها است ؟ هیچ شرافتی ندارند؟ از ایشان می پرسیم : منظور از احترام و تشریف اهل بهشت بوسیله طلا و نقره چیست ؟ و داشتن طلا و نقره و ثروتمند بودن در بهشت چه اثری دارد؟ با اینکه گفتیم اعتبار مالی تنها در ظرف اجتماع معنا دارد، و در بیرون از این ظرف اصلا معنا ندارد، آیا برای این گونه بیانات الهی ، و ظواهر دینی وجهی به غیر این هست ، که بگوئیم این ظواهر پرده هائی است ، که بر روی اسراری انداخته اند؟ خوب ، اگر وجه همین است (که بغیر اینهم نمی تواند باشد)، پس چرا اینگونه بیانات را درباره نشئه آخرت جائز بدانیم ، ولی نظیر آنرا در بعضی از مسائل دنیائی جائز ندانیم ؟.

و در تفسیر عیاشی از زبیری از امام صادق (علیه السلام) روایت آمده که گفت :
 به حضرتش عرضه داشتیم : بفرمائید بینم امت محمد ﷺ چه کسانی هستند؟
 فرمود: امت محمد صلی الله علیه و آله وسلم خصوص بنی هاشمند، عرضه داشتیم :
 چه دلیلی بر این معنا هست که امت محمد ﷺ تنها اهل بیت اویند، نه دیگران
 ؟ فرمود: قول خدای تعالی که فرموده : (واذ یرفع ابراهیم القواعد من البیت و
 اسمعیل ، ربنا تقبل منا انک انت السميع العلیم ، ربنا و اجعلنا مسلمین لك ، و من
 ذریتنا امة مسلمة لك ، و ارننا مناسکنا، و تب علینا انک انت التواب الرحیم)، که
 وقتی خدای تعالی این دعای ابراهیم و اسماعیل را مستجاب کرد، و از ذریه او
 امتی مسلمان پدید آورد، و در آن ذریه ، رسولی از ایشان ، یعنی از همین امت
 مبعوث کرد، که آیات او را برای آنان تلاوت کند، و ایشان را تزکیه نموده ، کتاب
 و حکمتشان بیاموزد.

امت محمد ﷺ چه کسانی هستند؟

و نیز بعد از آنکه ابراهیم دعای اولش را به دعای دیگر وصل کرد، و از خدا برای امت، طهارت از شرک و از پرستش بت ها درخواست نمود، تا در نتیجه، امر آن رسول در میانه امت نافذ، و مؤثر واقع شود، و امت از غیر او پیروی نکنند و گفت: (واجبني و بنی اءن نعبد الاصلنام، رب انهن اضللن كثيرا من الناس، فمن تبعني فانه مني، و من عصاني فانك غفور رحيم).

لذا از اینجا می فهمیم آن امامان و آن امت مسلمان، که محمد ﷺ در میان آنان مبعوث شده، به غیر از ذریه ابراهیم نیستند، چون ابراهیم درخواست کرد که خدایا (مرا و فرزندانم را از اینکه اصنام را پرستیم دور بدار).

مؤلف: استدلال امام (علیه السلام) در نهایت درجه روشنی است، برای اینکه ابراهیم از خدا خواست تا امت مسلمه ای در میانه ذریه اش باو عطا کند، و از ذیل دعایش که گفت: (پروردگارا در میانه آن امت که از ذریه من هستند رسولی مبعوث کن)، فهمیده می شود که این امت مسلمان همانا امت محمد ﷺ است، اما نه امت محمد ﷺ بمعنای کسانی که محمد ﷺ بسوی آنان مبعوث شده، و نه امت محمد ﷺ بمعنای آن کسانی که بوی ایمان آوردند، چون این دو معنای از امت، معنایی است اعم از ذریه ابراهیم و اسماعیل، بلکه امت مسلمی است که از ذریه ابراهیم باشد.

از سوی دیگر ابراهیم از پروردگارش درخواست می کند که ذریه اش را از شرک و ضلالت دور بدارد، و این همان عصمت است، و چون می دانیم که همه ذریه ابراهیم معصوم نبودند، زیرا ذریه او عبارت بودند از تمامی عرب مصر و یا خصوص قریش، که مردمی گمراه و مشرک بودند، پس می فهمیم منظورش از

فرزندان من (بنی) خصوص اهل عصمت از ذریه است ، که عبارتند از رسول خدا ﷺ و عترت طاهرینش (علیهم السلام) ، پس امت محمد ﷺ هم تنها همینها هستند، که در دعای ابراهیم منظور بودند.

و شاید همین نکته باعث شده که در دعای دوم بجای ذریه کلمه بنین را بیاورد، مؤید این احتمال جمله : (فمن تبعنی فانه منی ، و من عصانی فانه غفور رحیم) الخ است چون بر سراین جمله فای تفریع و نتیجه را آورده ، و با آوردن آن پیروانش را جزئی از خودش خوانده ، و از دیگران ساکت شده ، کانه خواسته است بگوید: آنها که مرا پیروی نکنند، با من هیچ ارتباطی ندارند و من آنها را نمی شناسم ، (دقت کنید).

و اینکه امام فرمود: (پس از خدا برای آنان تطهیر از شرک و بت پرستی درخواست کرد) الخ ، هر چند که تنها تطهیر از بت پرستی را خواست ، و لیکن از آنجا که بت پرستی را به ضلالت تعلیل کرد، و گفت : (چون شرک و بت پرستی ضلالت است) ، لذا امام (علیه السلام) تطهیر از معاصی را هم اضافه کرد، چون به بیانی که در آیه : (صراط الذین انعمت علیهم).

گذشت ، هر معصیتی شرک است .

و اینکه امام (علیه السلام) فرمود: (این دلالت دارد بر اینکه ائمه و امت مسلمان) الخ ، معنایش این است که آیه دلالت دارد که امام و امت یکی است ، و به بیانی که گذشت این ائمه و امت از ذریه ابراهیم اند.

در اینجا اگر بگوئی : در صورتیکه مراد به امت در این آیات و نظائر آن ، مانند آیه : (کنتم خیر امة اخرجت للناس) ، تنها عده ای معدود از امت باشند، و کلمه نامبرده شامل حال بقیه نشود، لازم می آید بدون جهتی مصحح ، و بدون قرینه ای مجوز، کلام خدا را حمل بر مجاز کنیم علاوه بر این که بطور کلی

خطاب های قرآن متوجه به عموم مردمی است که به پیامبر اسلام ایمان آورده اند، و این مطلب آنقدر روشن و بدیهی است، که هیچ احتیاج به استدلال ندارد. معنای کلمه (امت) از نظر عمومیت و وسعت تابع مورد استعمال، یا اراده گوینده است

در پاسخ می گوئیم: اطلاق کلمه امت محمد ﷺ در عموم مردمی که بدعوت آنجناب ایمان آورده اند، اطلاق است نو ظهور، و مستحدث، باین معنا که بعد از نازل شدن قرآن و انتشار دعوت اسلام این استعمال شایع شد، و از هر کس می رسیدی از امت که هستی؟ میگفت: از امت محمد ﷺ وسلم هستیم و گر نه از نظر لغت کلمه امت بمعنای قوم است، همچنانکه در آیه: (علی امم ممن معك و امم سنمتهم)، به همین معنا است حتی در بعضی موارد بر یک نفر هم اطلاق می شود، مانند آیه شریفه: (ان ابراهیم کان امة قانتا لله)، (ابراهیم امتی بود عبادتگر برای خدا).

بنابراین پس معنای کلمه، از نظر عمومیت و وسعت، و خصوصیت و ضیق، تابع موردی است که لفظ (امت) در آن استعمال می شود، یا تابع معنایی است که گوینده از لفظ اراده کرده است.

پس کلمه نامبرده در آیه مورد بحث که می فرماید: (ربنا واجعلنا مسلمین لك و من ذریتنا امة مسلمة لك) الخ، با در نظر داشتن مقام آن که گفتیم مقام دعا است، با بیانی که گذشت، جز به معنای عده معدودی از آنان که برسول خدا ﷺ ایمان آوردند نمی تواند باشد، و همچنین در آیه ایکه شما آوردید. یعنی آیه: (کنتم خیر امة اخرجت للناس)، که با در نظر داشتن مقامش، که

مقام منت نهادن ، و تنظیم و ترفیع شائن امت است ، بطور مسلم شامل تمامی امت اسلام نمی شود.

و چگونه ممکن است شامل شود؟ با اینکه در این امت فرعون صفتانی آمدند، و رفتند، و همیشه هستند، و نیز در میانه امت دجالهائی هستند، که دستشان بهیچ اثری از آثار دین نرسید، مگر رآنکه آنرا محو کردند، و بهیچ ولی از اولیاء خدا نرسید، مگر آنکه او را توهین نمودند، که انشاءالله بیان کاملش در همان آیه خواهد آمد.

پس آیه نامبرده از قبیل آیه : (وإني فضلتكم على العالمين) است ، که به بنی اسرائیل می فرماید: (من شما را بر عالمیان برتری دادم)، که یکی از همین بنی اسرائیل قارون است ،

که قطعا نمی توان گفت : آیه شامل او نیز می شود، همچنانکه کلمه (قوم من) در آیه : (و قال الرسول يا رب ان قومي اتخذوا هذا القرآن مهجورا)، (رسول گفت : ای پروردگار من ، قوم من این قرآن را متروک گذاشتند)، شامل حال تمامی افراد امت نمی شود، بخاطر اینکه اولیاء قرآن و رجالی که (لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله)، (نه تجارتی آنان را از یاد خدا به خود مشغول می کند، و نه خرید و فروش) در میانه همین قوم و امت رسول هستند.

پس همانطور که گفتیم معنای کلمه امت بر حسب اختلاف موارد مختلف می شود، یک جا بمعنای یکنفر می آید، جای دیگر بمعنای عده معدودی ، و جائی دیگر بمعنای همه کسانی که به یک دین ایمان آورده اند، مانند مورد: (تلك امة قد خلت ، لها ما كسبت ، ولكم ما كسبتم)، (آنان امتی بودند که گذشتند، و بآنچه کردند رسیدند شما نیز بآن سرنوشتی خواهید رسید که خودتان برای خود معین کرده اید) که خطاب در آن متوجه به تمامی امت است ، یعنی کسانی که به

رسول اسلام ﷺ ایمان آوردند، و یا بگو به همه کسانی که رسول اسلام ﷺ
بسوی آنان مبعوث شده است .

بحث علمی

سرگذشت ابراهیم (علیه السلام) یک دوره کامل از سیر عبودیت را در بردارد وقتی به داستان ابراهیم (علیه السلام) مراجعه می کنیم ، که زن و فرزند خود را (از موطن اصلی) حرکت می دهد، و به سرزمین مکه می آورد، و در آنجا اسکان می دهد، و نیز بماجراییکه بعد از این اسکان پیشامد میکند، تا آنجا که مامور قربان ی کردن اسماعیل می شود، و از جانب خدای تعالی عوضی ، بجای اسماعیل قربانی می گردد، و سپس خانه کعبه را بنا میکند.

می بینیم که این سرگذشت یک دوره کامل از سیر عبودیت را در بر دارد، حرکتی که از نفس بنده آغاز گشته ، به قرب خدا منتهی می شود، یا به عبارتی از سرزمینی دور آغاز گشته ، به حظیره قرب رب العالمین ختم می گردد، از زینت های دنیا و لذائد آن آرزوهای دروغینش ، از جاه ، و مال ، و زمان و اولاد، چشم می پوشد، و چون دیوها، در مسیر وی با وساوس خود منجلابی می سازند، او آنچنان راه می رود، که پایش بآن منجلاب فرو نرود، و چون (آن دایه های از مادر مهربانتر با دلسوزیهای مصنوعی خود) می خواهند خلوص و صفای بندگی و علاقه بدان و توجه به سوی مقام پروردگار و دار کبریائی را در دل وی مکدر سازند، آنچنان سریع گام برمی دارد، که شیطانها به گردش نمی رسند.

پس در حقیقت سرگذشت آنجناب و قایعی بظاهر متفرق است ، که در واقع زنجیروار بهم می پیوندند و یک داستانی تاریخی درست می کند، که این داستان از سیر عبودی ابراهیم حکایت میکند،

سیری که از بنده ای بسوی خدا آغاز می گردد، سیری که سر تا سرش ادب است ، ادب در سیر، ادب در طلب ، ادب در حضور، ادب در همه مراسم حب و عشق و اخلاص ، که آدمی هر قدر بیشتر در آن تدبیر و دقت کند، این آداب را روشن تر و درخشنده تر می بیند.

در پایان این راه ، از طرف خدای سبحان مأمور می شود، برای مردم عمل حج را تشریع کند، که قرآن این فرمان را چنین حکایت میکند: **(واذن فی الناس بالحج یاتوک رجالا، و علی کل ضامر یاءتین من کل فج عمیق)**، (در میانه مردم بحج اعلام کن ، تا پیادگان و سواره بر مرکب های لاغر از هر ناحیه دور بیایند).

چیزیکه هست خصوصیتی را که آنجناب در عمل حج تشریع کرده ، برای ما نا معلوم است ، ولی این عمل همچنان در میانه عرب جاهلیت یک شعار دینی بود، تا آنکه پیامبر اسلام ﷺ مبعوث شد، و احکامی در آن تشریع کرد، که نسبت به آنچه ابراهیم (علیه السلام) تشریع کرده بود، مخالفتی نداشت ، بلکه در حقیقت مکمل آن بود، و این را ما از اینجا می گوئیم که خدای تعالی بطور کلی اسلام و احکام آن را ملت ابراهیم خوانده ، می فرماید: **(قل اننی هدانی ربی الی صراط مستقیم ، دینا قیما ملة ابراهیم حنیفا)**، (بگو پروردگارم مرا به سوی صراط مستقیم هدایت کرده دینی استوار که ملت ابراهیم و معتدل است).

و نیز فرموده : **(شرع لکم من الدین ما وصی به نوحا، و الذی اوحینا الیک ، و ما وصینا به ابراهیم ، و موسی ، و عیسی)**، (برای شما از دین همان را تشریع کرد، که نوح و ابراهیم و موسی و عیسی را نیز بدان سفارش کرده بود باضافه احکامی که مخصوص تو وحی کردیم).

درباره حج و اشاره به اسرار و حکمت آن

و بهر حال آنچه رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم از مناسک حج تشریع فرمود، یعنی احرام بستن از میقات ، و توقف در عرفات ، و بسر بردن شبی در مشعر، و قربانی ، و سنگ انداختن به سه جمره ، و سعی میانه صفا و مروه ، و طواف بر دور کعبه ، و نماز در مقام ، هر یک به یکی از گوشه های سفر ابراهیم بمکه اشاره دارد، و مواقف و مشاهد او و خانواده اش را مجسم میسازد، و برآستی چه موافقی ، و چه مشاهدی ، که چقدر پاک و الهی بود؟! موافقی که راهنمایش بسوی آن مواقف ، جذبه ربوبیت ، و سایقش ذلت عبودیت بود.

عباداتی که توسط انبیاء تشریع شده تمثالهائی از سیر عبودی آنان است

آری عباداتی که تشریع شده (که بر همه تشریع کنندگان آن بهترین سلام باد) صورتهائی از توجه کاملین از انبیاء بسوی پروردگارشان است ، تمثال هائی است که مسیر انبیاء (ﷺ) را از هنگام شروع تا ختم مسیر حکایت میکند، سیری که آن حضرات بسوی مقام قرب و زلفی داشتند، همچنانکه آیه : **(لقد کان لکم فی رسول الله اسوة حسنة)**، (برای شما هم در رسول خدا ﷺ اقتدائی نیکو بود)،

نیز باین معنا اشاره دارد، و می فهماند آنچه امت اسلام به عنوان عبادت میکند، تمثالی از سیر پیامبرشان است .

و این خود اصلی است که در اخباری که حکمت و اسرار عبادتها را بیان میکند و علت تشریع آنها را شرح می دهد، شواهد بسیاری بر آن دیده می شود، که متتبع بینا می خواهد تا بآن شواهد وقوف و اطلاع یابد.

آیات 130 - 134 بقره

و من يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه ولقد اصطفيناه في الدنيا و انه
في الاخرة لمن الصالحين - 130

اذ قال له ربه اعسلم قال اعسلمت لرب العالمين - 131
ووصى بها ابراهيم بنيه و يعقوب يا بنى ان الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن
الا و انتم مسلمون - 132

اءم كنتم شهداء اذ حضر يعقوب الموت اذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدى قالوا
نعبد الهك و اله آبائك ابراهيم و اسمعيل و اسحق الها وحدا و نحن له مسلمون 133
تلك امة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسلون عما كانوا
يعملون - 134.

ترجمه آیات

کسی از کیش ابراهیم روگردان است که خود را دچار حماقت کرده فهم
خدادادی را از دست داده باشد، با اینکه ما او را در دنیا برگزیدیم و او در
آخرت از صالحان است (130) آن زمانش را بیاد آر که پروردگارش بوی گفت
: اسلام بیاور گفت من تسلیم رب العالمینم (131)

و ابراهیم فرزندان هم باین اسلام سفارش کرده گفت : ای پسران من خدا
دین را برای شما برگزید زنهار مبدا در حالی بمیرید که اسلام نداشته باشید
(132) حال شما که از این کیش رو گردانید یا همانست که گفتیم فهم خود را از
دست داده اید و یا میگوئید ما در آن لحظه که مرگ یعقوب رسیده بود حاضر
بودیم اگر این را بگوئید که یعقوب از فرزندانش پرسید: بعد از من چه می
پرستید؟ گفتند معبود تو و پدرانت ابراهیم و اسماعیل و اسحاق را که معبودی

یکتاست می پرستیم در حالی که برای او تسلیم باشیم (133) بهر حال آنها امتی بودند و رفتند و هر چه کردند برای خود کردند شما هم هر چه بکنید برای خود می کنید شما از آنچه آنان می کردند بازخواست نخواهید شد (134).

روگرداندن از کیش حضرت ابراهیم علیه السلام از حماقت و سفاهت نفس است

بیان

(و من یرغب عن ملة ابراهیم الا من سفه نفسه) الخ ، کلمه رغبت وقتی با لفظ (عن) متعدی شود، یعنی بگوئیم (من از فلان چیز رغبت دارم) معنای اعراض و نفرت را می دهد (یعنی من از فلان چیز اعراض و نفرت دارم)، و چون با لفظ (فی) متعدی شود، معنای میل و شوق را می دهد، (یعنی من به فلان چیز علاقه و میل دارم).

و کلمه (سفه) هم بطور مت عدی می آید، و هم لازم ، و بهمین جهت بعضی از مفسرین گفته اند: کلمه (نفسه) مفعول کلمه (سفه) است چون (سفه) متعدی است ، ولی بعضی دیگر (سفه) را لازم گرفته اند، و بهمین جهت گفته اند: کلمه (نفسه) تمیز است ، نه مفعول ، و به هر حال معنای جمله اینست که اعراض از ملت و کیش ابراهیم از حماقت نفس است ، و ناشی از تشخیص ندادن اموری است که نافع بحال نفس است ، از اموری که مضر بحال آنست ، و از این آیه معنای روایت معروف (ان العقل ما عبد به الرحمن)، (عقل چیزی است که با آن رحمان عبادت شود) استفاده می شود.

مقام اصطفاء و برگزیدگی همان مقام اسلام و تسلیم است

(و لقد اصطفیناه فی الدنیا) الخ ، کلمه (اصطفاء) به معنای گرفتن چکیده و خالص هر چیز است ، بطوریکه بعد از اختلاط آن با چیزهای دیگر از آنها جدا شود، و این کلمه وقتی با مقامات ولایت ملاحظه شود، منطبق بر خلوص عبودیت میشود، و خلاصه اصطفاء در این مقام این است که ، بنده در تمامی شئونش به مقتضای مملوکیتش و عبودیتش رفتار کند، یعنی برای پروردگارش تسلیم صرف باشد، و این معنا با همان عمل به دین در جمیع شئون تحقق می یابد، برای اینکه دین چیز دیگری نیست ، همان مواد عبودیت در امور دنیا و آخرت است ، دین نیز میگوید: بنده باید در تمامی امورش تسلیم رضای خدا باشد، همچنانکه در آیه : (ان الدین عند الله الاسلام) نیز دین را همان تسلیم خدا شدن معرفی کرده است .

پس معلوم شد که مقام اصطفاء عینا همان مقام اسلام است ، و شاهد بر آن آیه : (اذ قال له ربه : اسلم قال : اسلمت لرب العالمین) است ، که از ظاهرش بر می آید ظرف (اذ- زمانیکه) متعلق است بجمله (اصطفیناه) در نتیجه معنا چنین میشود اصطفاء ابراهیم در زمانی بود که پروردگارش به او گفت : اسلام آور، و او هم برای خدای رب العالمین اسلام آورد پس جمله : (اذ قال له ربه : اسلم قال : اسلمت لرب العالمین)، بمنزله تفسیری است برای جمله : (اصطفیناه) الخ . و در این آیه التفاتی از تکلم بسوی غیبت بکار رفته ، برای اینکه در ابتداء فرمود: (ما او را اصطفاء کردیم)، و بعد می فرماید؟: (چون پروردگارش بدو گفت)،، با اینکه جا داشت بفرماید: (و چون بدو گفتیم)، و التفات دیگری از خطاب بسوی غیبت بکار رفته ، برای اینکه کلام ابراهیم را اینطور حکایت می

کند، که گفت : (من اسلام آوردم برای رب العالمین) با اینکه جا داشت بگوید:
(پروردگارا من اسلام آوردم برای تو).

نکته و وجه دو (التفات) در دو آیه کریمه

حال ببینیم چه نکته ای باعث این دو التفات شده ؟ اما التفات اولی نکته اش اینست که خواسته است اشاره کند باینکه آنچه پروردگار باو فرموده ، سری بوده که پروردگارش با او در میان نهاده ، و در مقامی نهاده که مقام خلوت بوده ، چون همیشه میانه شنونده و گوینده یک اتصالی هست ، که وقتی گوینده غایب میشود آن اتصال بهم میخورد، و مخاطب از آن مقامی که داشت در حقیقت بریده میشود و یا به عبارتی در حقیقت میانه او و گوینده ، و سخنی که با وی در میان داشت ، پرده ای می افتد، و به همین جهت خدایتعالی وقتی قصه را برای پیامبر اسلام حکایت می کند می فرماید (و چون پروردگارش باو گفت چنین و چنان) تا برساند آنچه گفته از اسراری بوده که جای گفتگوش مقام انس خلوت است .

و اما نکته التفات دومی ، این است که همان جمله : (و چون پروردگارش به او گفت)، هر چند از یک لطف خاصی حکایت می کند، که مقتضایش آزادی ابراهیم در گفتگو است ، ولیکن از آنجا که ابراهیم (علیه السلام) هر چه باشد بالاخره بنده است ، و طبع بنده ذلت و تواضع است ، لذا ایجاب می کند که خود را در این مقام آزاد و رها نبیند، بلکه در عوض ادب حضور را مراعات کند، چون در غیر اینصورت در حقیقت خود را مختص بمقام قرب ، و متشرف بحظیره انس حساب کرده ، در حالیکه ادب بندگی اقتضاء میکند او در همان حال هم خود را یکی از بندگان ذلیل و مرئوس ببیند، و در برابر کسی اظهار ذلت نکند، که تمامی عالمیان در برابرش تسلیم هستند،

پس نباید می گفت : (اسلمت لك ، من تسلیم توام) بلکه باید می گفت :
(اسلمت لرب العالمین)، (تسلیم آنم که همه عالم مربوب و تسلیم اویند).

معنای اسلام و مراتب و درجات چهارگانه اسلام و ایمان
خوب بحمدالله وجه این دو التفات را فهمیدیم ، حال ببینیم کلمه (اسلمت)
چه معنا دارد؟ اصولاً کلمه (اسلام) که باب افعال است ، و کلمه (تسلیم) که
باب تفعیل است ، و کلمه (استسلام) که باب استفعال است ، هر سه یک معنا را
می دهند، و آن این است که کسی و یا چیزی در برابر کس دیگر حالتی داشته
باشد که هرگز او را نافرمانی نکند، و او را از خود دور نسازد، این حالت اسلام
و تسلیم و استسلام است ، همچنانکه در قرآن کریم آمده : (بلی من اسلم وجهه
لله)، (آری کسیکه روی دل تسلیم برای خدا کند)، و نیز فرموده : (انی وجهت
وجهی للذی فطر السموات و الارض حنیفاً)، (من روی دل ، متوجه بسوی آنکس
میکنم که آسمانها و زمین را بیافرید توجهی معتدلانه).

و وجه هر چیز عبارت از آنطرف آن چیز است که روبروی تو قرار دارد،
ولی بالنسبه به خدای تعالی وجه هر چیز تمامی وجود آنست ، برای اینکه
چیزی برای خدا پشت و رو ندارد، پس اسلام انسان برای خدای تعالی وصف
رام بودن و پذیرش انسان است ، نسبت بهر سرنوشتی که از ناحیه خدای سبحان
برایش تنظیم می شود، چه سرنوشت تکوینی ، از قدر و قضاء و چه تشریعی از
اوامر و نواهی و غیر آن ، و به همین جهت میتوان گفت : مراتب تسلیم بر حسب
شدت و ضعف وارده بر انسان و آسانی و سختی پیش آمدها، مختلف می شود،
آنکه در برابر پیش آمدهای ناگوارتر و تکالیف دشوارتر تسلیم می شود،
اسلامش قوی تر است ، از اسلام آن کس که در برابر ناگواری ها و تکالیف
آسانتری تسلیم می شود، پس بنابراین اسلام دارای مراتبی است .

مرتبہ اول اسلام : اذعان و باور قلبی بخصوص اجمالی شہادتین

مرتبہ اول از اسلام پذیرفتن ظواہر اوامر و نواہی خدا است ، بہ اینکہ با زبان ، شہادتین را بگوید، چہ اینکہ موافق با قلبش ہم باشد، و چہ نباشد، کہ در این بارہ خدای تعالی فرمودہ : **(قالت الاعراب : آمنا، قل : لم تؤمنوا، ولكن قولوا: اءسلمنا، ولما يدخل الايمان في قلوبكم)**، (اعراب گفتند: ما ایمان آوردیم بگو: هنوز ایمان نیاورده اید، ولکن بگوئید: اسلام آوردیم ، چون هنوز ایمان داخل در قلبتان نشدہ) .

در مقابل اسلام باین معنا اولین مراتب ایمان قرار دارد، و آن عبارتست از اذعان و باور قلبی بمضمون اجمالی شہادتین ، کہ لازمہ اش عمل بہ غالب فروع است .

مرتبه دوم : اعتقاد تفصیلی به حقایق دینی و بدنبال آن انجامعمل صالح

مرتبه دوم از اسلام دنباله و لازمه همان ایمان قلبی است که ، در مقابل مرتبه اول اسلام قرار داشت ، یعنی تسلیم و انقیاد قلبی نسبت به نوع اعتقادات حقه تفصیلی و اعمال صالحه ای که از توابع آن است ، هر چند که در بعضی موارد تخطی شود، و خلاصه کلام این که داشتن این مرحله منافاتی با ارتکاب بعضی گناهان ندارد، و خدای تعالی درباره این مرحله از اسلام می فرماید: **(الذين آمنوا بآياتنا، و كانوا مسلمين)**، (آنانکه به آیات ما ایمان آوردند، و مسلمان بودند).

و نیز می فرماید: **(يا ايها الذين آمنوا، ادخلوا في السلم كافة)**، (ای کسانی که ایمان آوردید، همگی داخل در سلم شوید).

پس به حکم این آیه یک مرتبه از اسلام هست که بعد از ایمان پیدا می شود، چون می فرماید: ای کسانی که ایمان آوردید! داخل در سلم شوید، پس معلوم می شود این اسلام غیر اسلام مرتبه اول است ، که قبل از ایمان بود، و آنگاه در مقابل این اسلام مرتبه دوم از ایمان قرار دارد، و آن عبارتست از اعتقاد تفصیلی به حقایق دینی که خدای تعالی درباره اش می فرماید: **(انما المؤمنون، الذين آمنوا بالله ورسوله، ثم لم يرتابوا، وجاهدوا باموالهم و انفسهم في سبيل الله، اولئك هم الصادقون)**، (مؤمنان تنها آنهايند که بخدا و رسولش ایمان آورده ، و سپس تردید نکردند، و با اموال و نفوس خود در راه خدا جهاد نمودند، اينها همانها هستند که در دعوی خود صادقند).

و نیز فرموده : **(يا ايها الذين آمنوا، هل ادلكم على تجارة تنجيكم من عذاب اليم؟ تؤمنون بالله ورسوله، وجاهدون في سبيل الله باموالكم و انفسكم)**،

(ای کسانی که ایمان آوردید، آیا می خواهید شما را به تجارتی راهنمائی کنم که از عذاب دردناک نجاتتان دهد؟ آن اینست که بخدا و رسولش ایمان آورید، و در راه خدا با اموال و نفوس خود جهاد کنید).

که در این دو آیه دارندگان ایمان را، باز به داشتن ایمان ارشاد می کند، پس معلوم می شود ایمان دومشان غیر ایمان اول است .

مرتبه سوم : رام کردن نفس سرکش و تسلیم وجود انسان در برابر خدا

مرتبه سوم از اسلام دنباله و لازمه همان مرتبه دوم ایمان است ، چون نفس آدمی وقتی با ایمان نامبرده انس گرفت ، و متخلق باخلاق آن شد، خود بخود سایر قوای منافی با آن ، از قبیل قوای بهیمی ، و سبعی ، برای نفس رام و منقاد میشود و سخن کوتاه ،

آن قوایی که متمایل به هوس های دنیائی ، و زینت های فانی و ناپایدارش می شوند، رام نفس گشته ، نفس باسانی می تواند از سرکشی آنها جلوگیری کند، اینجاست که آدمی آنچنان خدا را بندگی می کند، که گوئی او را می بیند، آری او اگر خدا را نمی بیند، باری ، این باور و یقین را دارد که خدا او را می بیند، چنین کسی دیگر در باطن و سر خود هیچ نیروی سرکشی که مطیع امر و نهی خدا نباشد، و یا از قضا و قدر خدا بخشم آید، نمی بیند، و سراپای وجودش تسلیم خدا می شود.

درباره این اسلام است که خدای تعالی می فرماید: **(فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم، ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت، ويسلموا تسليما)**، (نه به پروردگارت سوگند ایمان نمی آورند: (یعنی ایمانشان کامل نمی شود) مگر وقتی که هم در اختلافاتی که بینشان پدید می آید تو را حکم کنند، و هم وقتی حکمی راندی در دل هیچگونه ناراحتی از حکم تو احساس نکنند، و به تمام معنا تسلیم شوند).

این اسلام در مرتبه سوم است که در مقابلش ایمان مرتبه سوم قرار دارد، و آن ایمانی است که آیات : (قد افلح المؤمنون تا آیه والذین هم عن اللغو معرضون).

و نیز آیه (اذ قال له ربه اسلم قال : اسلمت لرب العالمین) و آیاتی دیگر بآن اشاره می کند، و ای بسا بعضی از مفسرین ، که این دو مرتبه را یعنی دوم و سوم را یک مرتبه شمرده اند.

و اخلاق فاضله از رضا و تسلیم و سوداگری با خدا و صبر در خواسته خدا، و زهد به تمام معنا، و تقوی ، و حب و بغض به خاطر خدا، همه از لوازم این مرتبه از ایمان است .

مرتبه چهارم از اسلام : مرحله عبودیت و بندگی

مرتبه چهارم از اسلام دنباله و لازمه همان مرحله سوم از ایمان است ، چون انسانی که در مرتبه قبلی بود، حال او در برابر پروردگارش حال عبد مملوک است درباره مولای مالکش ، یعنی دائما مشغول انجام وظیفه عبودیت است ، آنهم بطور شایسته ، و عبودیت شایسته همان تسلیم صرف بودن در برابر اراده مولی و محبوب او و رضای او است .

همه اینها مربوط بعبودیت در برابر مالک عرفی و بشری است ، و این عبودیت در ملک خدای رب العالمین عظیم تر و باز عظیم تر از آنست ، برای اینکه ملک خدا حقیقت ملک است ، که در برابرش هیچ موجودی از موجودات استقلال ندارد، نه استقلال ذاتی ، نه صفتی ، نه عملی ، آری ملکیتی که لایق کبریائی خدای جلّت کبریاؤه است این ملکیت است .

پس انسان در حالیکه در مرتبه سابق از اسلام و تسلیم هست ، ای بسا که عنایت ربانی شامل حالش گشته ، این معنا برایش مشهود شود که ملک تنها برای خداست ، و غیر خدا هیچ چیزی نه مالک خویش است ، و نه مالک چیز دیگر، مگر آنکه خدا تملیکش کرده باشد، پس ربی هم سوای او ندارد، و این معنائی است موهبتی ، و افاضه ای است الهی ، که دیگر خواست انسان در بدست آوردنش دخالتی ندارد، و ای بسا که جمله (ربنا و اجعلنا مسلمین لک ، و من ذریتنا امة مسلمة لک ، و ارنا مناسکنا) الخ اشاره به همین مرتبه از اسلام باشد، چون ظهور جمله : **(اذ قال له ربه : اسلم قال : اسلمت لرب العالمین)** الخ ظاهر در این است که امر (اسلم) امر تشریفی باشد، نه تکوینی ، و ابراهیم

(عاشقانه) دعوت پروردگار خود را اجابت نمود، تا باختیار خود تسلیم خدا شده باشد و این هم مسلم است که امر نامبرده از اوامری بوده که در ابتداء کار ابراهیم متوجه او شده پس اینکه در اواخر عمرش از خدای تعالی برای خودش و فرزندش اسماعیل تقاضای اسلام و دستورات عبادت میکند چیزی را تقاضا کرده که دیگر باختیار خود او نبوده و کسی نمی تواند با اختیار خود آن قسم اسلام را تحصیل کند.

و یا درخواست ثبات بر امری بوده که باز ثابت بودنش باختیار خودش نبوده پس اسلامی که در این آیه درخواست کرده ، اسلام مرتبه چهارم بوده ، و در برابر این مرتبه از اسلام ، مرتبه چهارم از ایمان قرار دارد، و آن عبارت از این است که این حالت ، تمامی وجود آدمی را فرا بگیرد، که خدایتعالی درباره این مرتبه از ایمان می فرماید: (الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ، ولا هم يحزنون ، الذين آمنوا ، و كانوا يتقون)، (آگاه باش ، که اولیاء خدا نه خوفی بر آنان هست ، و نه اندوهناک میشوند، کسانی که ایمان آوردند، و از پیش همواره ملازم با تقوی بودند).

چون مؤ منینی که در این آیه ذکر شده اند، باید این یقین را داشته باشند، که غیر از خدا هیچکس از خود استقلالی ندارد، و هیچ سببی تاءثیر و سببیت ندارد مگر باذن خدا، وقتی چنین یقینی برای کسی دست داد، دیگر از هیچ پیشامد ناگواری ناراحت و اندوهناک نمی شود، و از هیچ محذوری که احتمالش را بدهد نمی ترسد، این است معنای اینکه فرمود: (نه خوفی بر آنان هست ، و نه اندوهناک میشوند)، و گرنه معنا ندارد که انسان حالتی پیدا کند که از هیچ چیز نترسد، و هیچ پیشامدی اندوهناکش نسازد، پس این همان ایمان مرتبه چهارم

است ، که در قلب کسانی پیدا میشود، که دارای اسلام مرتبه چهارم باشند، (دقت
فرمائید).

معنای عمل صالح و آثار آن

(وانه فی الآخرة لمن الصالحین)، کلمه (صالح) بوجهی بمعنای لیاقت است، که چه بسا در کلام خدا بعمل انسان منسوب میشود، و از آن جمله می فرماید: (فلیعمل عملا صالحا)، و چه بسا که بخود انسان منسوب میشود، از آن جمله می فرماید: (وانکحوا الایامی منکم و الصالحین من عبادکم و امائکم)، (دختران عزب خود را شوهر دهید، و نیز صالحان از غلام و کنیز خود را).

و صلاحیت عمل هر چند در قرآن کریم بیان نشده که چیست؟ ولیکن آثاری را که برای آن ذکر کرده معنای آنرا روشن میسازد.

از جمله آثاریکه برای آن معرفی کرده، اینستکه عمل صالح آن عملی است که شایستگی برای درگاه خدایتعالی داشته باشد، و در این باره فرموده: (صبروا ابتغاء وجه ربهم)، (بمنظور بدست آوردن وجه پروردگارشان صبر کردند)، و نیز فرموده: (وما تنفقون الا ابتغاء وجه الله)، (و انفاق نمی کنید مگر بخاطر خدا). اثر دیگر آن را این دانسته، که صلاحیت برای ثواب دادن در مقابلش دارد، و در این باره فرموده: (ثواب الله خیر لمن آمن و عمل صالحا) (ثواب خدا بهتر است برای کسی که ایمان آورد و عمل صالح کند).

اثر دیگرش این است که عمل صالح کلمه طیب را بسوی خدا بالا می برد، که در این باره فرموده: (الیه یصعد الکلم الطیب، و العمل الصالح یرفعه)، (کلمه طیب به سوی او صعود می کند، و عمل صالح آنرا در صعود مدد می دهد).

پس از این چند اثری که بعمل صالح نسبت داده، فهمیده میشود: که صلاح عمل به معنای آمادگی و لیاقت آن برای تلبس به لباس کرامت است، و در بالا رفتن کلمه طیب بسوی خدایتعالی مدد و کمک است، همچنانکه درباره قربانی

در حج فرمود: **(ولكن يناله التقوى منكم)**، (گوشت و خون قربانی به خدا نمی رسد، ولیکن تقوای شما به او می رسد) و نیز درباره همه اعمال صالحه فرموده: (کلا نمد هولاء و هو لاء من عطاء ربك ، ما كان عطاء ربك محظورا)، (همه شانرا چه آنها و چه اینها را از عطاء پروردگارت مدد می‌دهیم ، و عطای پروردگار تو جلوگیری ندارد) پس عطای خدایتعالی بمنزله صورت است و صلاح عمل بمنزله ماده است .

معنای صلاح نفس و صلاح ذات و مراد از (صالحین) در قرآن

این بود معنای صلاح عمل ، و اما معنای صلاح نفس ، و صلاح ذات ، ببینیم از قرآن درباره آن چه استفاده می کنیم ؟ یکجا می فرماید: (و من یطع الله و الرسول فاولئك مع الذين انعم الله علیهم ، من النبیین ، و الصدیقین ، و الشهداء و الصالحین ، و حسن اولئك رفیقا) ، (و کسیکه خدا و رسولش را اطاعت کند، اینچنین اشخاص با آن کسانی محشورند که خدا بر آنان انعام فرمود، از انبیاء، و صدیقین و شهداء و صالحین که نیکو رفقائی هستند).

جای دیگر فرموده : (و ادخلناهم فی رحمتنا، انهم من الصالحین) ، (ما ایشان را در رحمت خود داخل کردیم بدان جهت که از صالحان بودند) و نیز از سلیمان (عَلِیْهِ السَّلَام) حکایت کرده که گفت (و ادخلنی برحمتک فی عبادک الصالحین) (مرا برحمت خودت داخل در بندگان صالحت کن) و در جائی دیگر می فرماید: (و لوطا آتیناه حکما و علما - تا جمله - و ادخلناه فی رحمتنا، انه من الصالحین).

آنچه مسلم است این است که مراد از صالحین در این آیات ، مطلق هر کس که صلاحیت رحمت عامه الهیه ، و رحمت واسعه او را دارد، نیست ، چون صلاحیت این رحمت را تمامی موجودات دارند، دیگر معنا ندارد نامبردگان در این آیات را بداشتن چنین صلاحیتی بستاید.

و نیز مراد، کسانی که صلاحیت رحمت خاص به مؤمنین را دارند، نیست ، چون هر چند بحکم آیه : (و رحمتی وسعت کل شیء فسا کتبها للذین یتقون)، (رحمت من همه چیز را فراگرفته ، و بزودی همه آنرا بکسانی اختصاص می دهم که پرهیزکاری داشتند).

رحمت دوم خاص است ، ولکن صالحان از متقیان خصوصی ترند، زیرا در میانه طائفه مؤمن و متقی افراد انگشت شماری صالحند، پس رحمت خاص متقین نمی تواند آن رحمتی باشد که صالحان شایستگی آنرا دارند، و حتما باید رحمتی مهم تر از آن باشد.

و این هم از قرآن کریم مسلم است ، که بعضی از رحمت ها را خاص بعضی از افراد می داند، و می فرماید: **(يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ)**، (خدا رحمت خود را بهر کس بخواهد اختصاص میدهد)،.

و نیز مراد از صالحین مطلق هر کسی که صلاحیت ولایت ، و قرار گرفتن در تحت سرپرستی خدا را دارد، نمی باشد، برای اینکه هر چند این خصیصه از رحمت خاص قبلی خصوصی تر است ، و هر چند صالحان نیز در تحت چنین ولایتی از خدا هستند، و خدا متولی امورشان هست ،

همچنانکه در تفسیر **(اهدنا الصراط المستقیم)** نیز گفتیم ، و بزودی در تفسیر آیه هم خواهیم گفت ، ولکن این ولایت مختص بصالحان نیست ، چون در آیه نامبرده انبیاء، و صدیقین ، و شهداء، را هم نام برده ، که با صالحان در آن ولایت شریک هستند.

اثری که مخصوص صالحان است

پس باید دید آن اثری که مخصوص صالحان است ، و هیچکس در آن شرکت ندارد چیست ؟ یک چیز می تواند باشد، و آن داخل کردن صالح در رحمت است که عبارتست از امنیت عمومی از عذاب ، چنانکه هر دو معنا درباره بهشت آمده ، یکجا فرموده : **(فید خلهم ربهم فی رحمته)**، (پروردگارشان آنها را داخل در رحمت خود میکند)، یعنی داخل در بهشت میکند. و جای دیگر فرموده : **(یدعون فیها بكل فاکهة آمنین)**، (در بهشت هر میوه را که بخواهند صدا می زنند در حالیکه ایمن هستند). و خواننده عزیز اگر در جمله : **(وادخلناه فی رحمتنا)**. و نیز در **(وکلا جعلنا صالحین)**،

دقت کند، که خدا در این دو مورد عمل را بشخص خودش نسبت می دهد، و می فرماید: (ما او را داخل در رحمت خود می کنیم) و نمی فرماید: (او داخل در رحمت ما می شود).

و از سوی دیگر این مطلب مسلم را هم در نظر بگیرد، که خدای تعالی همیشه و همه جا اجر و پاداش و شکرگزاری از بنده را در مقابل عمل و سعی بنده قرار داده ، آنوقت می تواند بروشنی بفهمد که صلاح ذاتی ، کرامتی است که ربطی به عمل و سعی و کوشش ، و خلاصه ربطی به خواست و اراده بنده ندارد، و موهبتی نیست که آدمی از راه عمل آنرا بدست آورد، آنوقت معنای آیه : **(لهم ما یشاؤون فیها ولدینا مزید)**، (آنان در بهشت هر چه بخواهند در اختیار دارند و نزد ما بیش از آنش هم هست).

را خوب می فهمد، و متوجه می شود که جمله (لهم ما يشاؤون فيها) آن پاداش هائی است که هر کس می تواند از راه عمل بدست آورد، و جمله (و لدینا مزید)، آن موهبت هائی است که از راه عمل نصیب کسی نمی شود، بلکه در برابر صلاح ذاتی اشخاص است ، که انشاءالله تعالی در تفسیر سوره (ق) توضیحش خواهد آمد.

از سوی دیگر اگر خواننده عزیز در این نکته هم دقت کند، که ابراهیم چه حال و چه مقامی داشت ؟ پیغمبری بود مرسل ، یکی از پیغمبران اولوالعزم ، و نیز دارای مقام امامت ، و مقتدای عده ای از انبیاء و مرسلین ، و به نص (و کلا جعلنا صالحین).

که ظهورش در صلاح دنیائی است ،

از صالحان بود، و با اینکه انبیائی پائین تر از وی به حکم همین آیه از صالحان بودند، مع ذلک او از خدا می خواهد که به صالحان قبل از خود ملحق شود، معلوم می شود که قبل از او صالحانی بوده اند که او پیوستن به ایشان را درخواست می کند، و خدا درخواستش را اجابت میکند و در چند جا از کلامش او را در آخرت ملحق بایشان می کند، یکجا می فرماید: (و لقد اصطفیناه فی الدنیا و انه فی الآخرة لمن الصالحین)، (او در آخرت از صالحان خواهد بود).

جای دیگر می فرماید: (و آتیناه اجره فی الدنیا، و انه فی الآخرة لمن الصالحین)، (ما پاداش او را در دنیا دادیم ، و در آخرت از صالحان خواهد بود).

و در جای سوم می فرماید: (و آتیناه فی الدنیا حسنه ، و انه فی الآخرة لمن الصالحین)، (ما در دنیا حسنه ای به او دادیم ، و او در آخرت از صالحان خواهد بود).

صلاح ذاتی دارای مراتبی است و رسول الله ﷺ آل او دارای بالاترین مراتب آنند

اگر خواننده عزیز در آنچه گفتیم دقت کند، بسادگی می تواند بفهمد که صلاح دارای مراتبی است ، که بعضی مافوق بعض دیگر است ، و آنوقت اگر از روایتی بشنود که ابراهیم (ع) از خدا می خواسته به محمد و آل او (علیهم السلام) ملحقش کند، دیگر هیچ استبعاد نمی کند، مخصوصا وقتی می بیند که آیات در مقام بیان اجابت دعای او، می فرماید: که او در آخرت ملحق به صالحان می شود، و رسول خدا ﷺ هم این مقام را برای خود ادعا می کند، و قرآن کریم هم می فرماید: **(ان ولي الله الذي نزل الكتاب، وهو يتولى الصالحين)**، (همانا سرپرست من خدائی است که کتاب را بحق نازل کرد، و هم سرپرستی صالحان را دارد).

چون ظاهر این آیه این است که رسول خدا ﷺ ادعای ولایت برای خود می کند، پس از ظاهرش بر می آید که رسول خدا ﷺ همان کسی است که دارنده صلاح مورد آیه است ، و ابراهیم (ع) از خدا درخواست می کند به درجه صالحانی برسد که صلاحشان در مرتبه ای بالاتر از صلاح خود او است ، پس منظورش همان جناب است .

(ووصى بها ابراهيم بنیه) الخ ، یعنی ابراهیم فرزندان خود را به (ملت و کیش) سفارش کرد.

(فلا تموتن) الخ ، نهی از مردن ، با اینکه مردن بدست خود آدمی نیست ، و تکلیف باید به امر اختیاری متوجه بشود، از این باب است ، که برگشت این امر غیر اختیاری با اختیار است ، چون تق دیر کلام چنین است (از این معنا حذر

کنید، که مرگ شما را دریابد، در حالی که بحال اسلام نباشید)، یعنی همواره ملازم با اسلام باشید، تا مرگتان در حال اسلامتان واقع شود، و این آیه شریفه باین معنا اشاره دارد، که ملت و دین ، همان دین اسلام است ، همچنانکه در جای دیگر فرمود: **(ان الدین عند الله الاسلام)**، دین ، (نزد خدا اسلام است).

(واله آباءك ابراهيم واسماعيل واسحق)، در این آیه کلمه (آب پدر) بر جد و عمو و پدر واقعی اطلاق شده ، با این که غیر از تغلیب مجوز دیگری ندارد.

و این خود برای بحث آینده که آزر مشرک ، پدر واقعی ابراهیم نبوده ، دلیل محکمی است ، که انشاءالله بحثش خواهد آمد.

(الها واحدا) الخ ، در جمله قبل ، بطور مفصل فرمود: (معبود پدرانت ابراهیم و اسماعیل و اسحاق)، و در جمله مورد بحث دوباره ، ولی خیلی کوتاه ، فرمود: (معبود یگانه)، تا توهمی را که ممکن بود از عبارت مفصل قبلی به ذهن برسد، (که لابد غیر از معبود پدران ابراهیم معبودهای دیگری نیز هست) دفع کند.

(ونحن له مسلمون) این جمله بیانی است برای عبادتی که در جمله : (بعد از من چه چیز را عبادت میکنید) از آن سؤال شده بود، و میرساند آن عبادت که فرزندان در پاسخ پدر گفتند، عبادت بهر قسم که پیش آید نیست ، بلکه عبادت بر طریقه اسلام است .

و در این پرسش و پاسخ رویهمرفته این معنا به چشم میخورد: که دین ابراهیم اسلام بوده ، و دینی هم که فرزندان وی ، یعنی اسحاق و یعقوب و اسماعیل و نواده های یعقوب ، یعنی بنی اسرائیل و نواده های اسماعیل یعنی بنی اسماعیل خواهند داشت ، اسلام است ، و لا غیر، چه اسلام آن دینی است

که ابراهیم از ناحیه پروردگارش آورده ، و در ترک آن دین ، و دعوت به غیر
آن ، احدی را دلیل و حجتی نیست .

بحث روایتی (شامل روایاتی در ذیل آیات گذشته)

در کافی از سماعه از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: نسبت ایمان به اسلام، نسبت کعبه است به حرم، ممکن است کسی در حرم (که زمینی به مساحت 489/1407 کیلومتر مربع است) بوده باشد، ولی در کعبه نباشد، ولی ممکن نیست کسی در کعبه (که تقریباً وسط این سرزمین است) باشد، و در حرم نباشد (پس کسی هم که ایمان دارد، حتماً مسلمان نیز هست، ولی چنان نیست که کسیکه مسلمان باشد، حتماً ایمان هم داشته باشد).

چند روایت در بیان اسلام و ایمان

و در همان کتاب باز از سماعه از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده ، که فرمود: (اسلام آنست که بزبان شهادت دهی : که معبودی جز خدا نیست ، و اینکه نبوت و رسالت رسول خدا ﷺ را تصدیق داری)، با همین دو شهادت است که خونها محفوظ میشود، و زن دهی و زن خواهی و نیز ارث جریان مییابد، و تشکیل جامعه اسلامی هم بر طبق همین ظاهر است ، و اما ایمان به خدا عبارتست از هدایت یافتن ، و ثبوت آثار اسلام در قلب .

مؤلف : بر طبق این مضمون روایات دیگری نیز هست ، و این روایات بر همان بیان قبلی درباره مرتبه اول اسلام و ایمان دلالت میکند.

و نیز در همان کتاب از برقی از علی (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: اسلام عبارت است از تسلیم ، و تسلیم عبارتست از یقین .

و نیز در همان کتاب از کاهل از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده ، که فرمود: اگر مردمی خدای را - به یگانگی و بدون شریک پرستند، و نماز را پیای دارند، و زکات را بدهند، و حج خانه خدا کنند، و روزه رمضان را بگیرند، ولی به یکی از کارهای خدا و یا رسول او اعتراض کنند، و بگویند چرا برخلاف این نکردند، با همین اعتراض مشرک میشوند، هر چند بزبان هم نیاورند، و تنها در دل بگویند، (تا آخر حدیث).

مؤلف : این دو حدیث به مرتبه سوم از اسلام و ایمان اشاره دارند.

و در بحارالانوار از ارشاد دیلمی ، یکی از احادیث معراج را با دو سند آورده ، که از جمله مطالب آن این است که خدای سبحان بر رسول خدا ﷺ فرمود: ای احمد ﷺ ! هیچ میدانی کدام زندگی گواراتر، و کدام حیات

جاودانه تر است ؟ عرضه داشت : پروردگارا، نه ، فرمود: اما عیش گوارا، آن عیشی است که صاحبش از ذکر و یاد من سست نشود، و نعمت مرا فراموش نکند، و جاهل به حق من نشود، شب و روز رضای مرا طلب کند.

و اما حیات جاودان ، آن حیاتی است که یکسره و همه دقائقش به نفع صاحبش تمام شود، و آنچنان در بهره گیری از آن حریص باشد، که دنیا در نظرش خوار گردد، و کوچک شود، و در مقابل ، آخرت در نظرش عظیم شود، و خواست مرا بر خواست خودش مقدم بدارد، و همواره در پی بدست آوردن رضای من باشد،

حق نعمتم را عظیم شمرد، رفتاری را که با او کردم بیاد آورد، شب و روز در برابر هر کار زشت و گناه مراقب من باشد، قلب خویش را از آنچه ناخوشایند من است پاک کند، شیطان و وساوس او را دشمن بدارد، و ابلیس را بر قلب خود مسلط نسازد، و در آن راه ندهد.

که اگر چنین کند، محبتی در دلش می افکنم که فکر و ذکرش ، و فراغ و اشتغالش ، و هم و غمش ، و گفتگویش همه از نعمت های من شود، آن نعمت ها که به سایر اهل محبت دادم ، و در نتیجه چشم و گوش دلش را باز کنم ، تا دیگر با قلب خود بشنود، و با قلب ببیند، و به جلال و عظمت نظر کند، و دنیا را بر او تنگ کنم ، و آنچه لذت دنیائی است از نظرش بیندازم ، تا حدی که آنرا دشمن بدارد.

و همانطور که چوپان گله را از ورطه های هلاکت دور می کند من او را از دنیا و آنچه در آنست دور می کنم ، آنوقت است که از مردم می گریزد، آنهم چه گریزی ؟ و در آخر از دار فنا به دار بقاء، و از دار شیطان به دار رحمان منتقل میشود.

ای احمد! من او را بزیور هیبت و عظمت می آرایم ، این است آن عیش
گوارا و آن حیات جاودان ، و این مقام خاص دارندگان رضا است ، پس هر
کس بر وفق رضای من عمل کند، مداومت و ملازمت بر سه چیز را باو بدهم ،
اول آنکه با شکری آشنایش می کنم ، که دیگر (مانند شکر دیگران) آمیخته با
جهل نباشد، و قلبش را آنچنان از یاد خودم پر کنم ، که دیگر جائی برای نسیان
در آن نباشد و آنچنان از محبت خودم پر کنم ، که دیگر جائی برای محبت
مخلوقها در آن نماند.

آنوقت است که وقتی به من محبت میورزد، به او محبت میورزم ، و چشم
دلش را بسوی جلالم باز می کنم ، و دیگر هیچ سری از اسرار خلقم را از او
مخفی نمی دارم و در تاریکیهای شب و روشنائی روز با او راز میگویم ، آنچنان
که دیگر مجالی برای سخن گفتن با مخلوقین و نشست و برخاست با آنان
برایش نماند، سخن خود و ملائکه ام را بگوشش می شنویم ، و با آن اسرار که
از خلق خود پوشانده ام آشنایش سازم .

جامه حیا بر تنش بیوشانم ، آنچنان که تمامی خلایق از او شرم بدارند، و
چون در زمین راه می رود، آمرزیده برود، ظرفیت و بصیرت قلبش را بسیار کنم
، و هیچ چیز از بهشت و آتش را از او مخفی ندارم ، و او را با آن دلهره ها و
شدائد که مردم در قیامت گرفتارش آیند، و با آن حساب سختی که از توانگران
و فقراء و علماء و جهال می کشم ، آشنایش می سازم ، وقتی او را در قبر می
خوابانند، نکیر و منکر را بر او نازل کنم ، تا با زجوئیش کنند، در حالیکه هیچ
اندوهی از مردن ، و هیچ ظلمتی از قبر و لحد، و هیچ همی از هول مطلع نداشته
باشد.

آنگاه میزانی برایش نصب کنم ، و نامه ای برایش بگشایم ، و نامه اش را بدست راستش بدهم ، او را در حالیکه باز، و روشن است ، بخواند و آنگاه بین خودم و او مترجمی نگذارم ، این صفات دوستداران است .

ای احمد! هم خود را، هم واحد کن ، و زبانت را زبانی واحد، و بدنت را بدنی زنده ساز، که تا ابد غافل نماند، چه هر کس از من غافل شود، من در امر او بی اعتنا شوم ، دیگر باکی ندارم که در کدام وادی هلاک شود.

روایتی از بحارالانوار و سخن درباره نکاتی که از آیات و روایات راجع به مراتبایمان و اسلام بدست می آید

و نیز در بحارالانوار از کافی ، و معانی الاخبار، و نوادر راوندی ، با چند سند مختلف از امام صادق و امام کاظم (علیه السلام) ، روایتی آورده که ما عبارت کافی را در اینجا نقل می کنیم ، و آن این است که رسول خدا به حارثه بن مالک بن نعمان انصاری برخورد کرد و از وی پرسید: حالت چطور است ای حارثه ؟ عرضه داشت : یا رسول الله ﷺ مؤ منی هستم حقیقی ، حضرت فرمود: برای هر چیزی حقیقتی و نشانه ایست ، نشانه اینکه ایمانت حقیقی است چیست ؟ عرضه داشت یا رسول الله ﷺ ! دلم از دنیا کنده شده ، و در نتیجه شبها بخواب نمی روم ، و روزهای گرم را روزه میدارم ، و گوئی بعرش پروردگارم نظر می کنم که برای حساب افرشته شده ، و گوئی به اهل بهشت می نگرم ، که در بهشت زیارت یکدیگر می روند، و گوئی ناله های اهل دوزخ را می شنوم ، حضرت فرمود: بنده ای است که خدا قلبش را روشن ساخته ، (و سپس رو کرد بحارثه و فرمود): دیده ات باز شده ، قدرش را بدان ، و بر آن ثابت قدم باش .

مؤ لف : این دو روایت پیرامون مرتبه چهارم از اسلام و ایمان سخن میگویند و در خصوصیات معنای آندو، روایاتی بسیار و متفرق هست ، که مقداری از آنها را در طی این کتاب ایراد می کنیم انشاءالله تعالی .

آیات مورد بحث هم به بیانی که می آید این روایات را تاءیید می کند، این نکته را هم باید دانست که در مقابل هر مرتبه از مراتب ایمان و اسلام ، مرتبه ای از کفر و شرک قرار دارد، این نیز معلوم است که هر قدر معنای اسلام و ایمان

دقیق تر و راهش باریک تر شود، نجات از شرک و کفری که در مقابل آنست دشوارتر میشود.

این نیز واضح است که هیچ مرتبه ای از مراتب پائین اسلام و ایمان ، با کفر و شرک در مرتبه بالاتر و ظهور آثار آندو منافات ندارد (مثلا کسیکه در حداقل از اسلام و ایمان است ، ممکن است ریای در عبادت از او سر بزند، و چنان نیست که اگر ریاکاری نمود بگوئیم : اصلا مسلمان نیست مترجم).

و این دو نکته خود دو اصل اساسی است ، که فروعاتی بر آن مترتب می شود، مثلا یکی از فروعاتش این است که ممکن است در یک مورد معین باطن آیات قرآنی با آن مورد منطبق بشود، ولی ظواهر آن منطبق نگردد این اجمال مطلب است ، که باید آنرا در نظر داشته باشی تا آنکه انشاءالله به تفصیلش بررسی .

و در تفسیر قمی ، در ذیل جمله : **(ولدینا مزید)**، فرموده اند: منظور از آن مزید نظر کردن به رحمت خدا است .

و در تف سیر مجمع البیان از رسول خدا ﷺ روایت آورده ، که فرمود: خدایتعالی میفرماید: من برای بندگان صالحم چیزها تهیه کرده ام ، که نه چشمی آنرا دیده و نه گوشی شنیده ، و نه به قلب بشری خطور کرده است .

مؤلف : معنای این دو روایت با بیانیکه برای معنای صلاح کردیم روشن میشود (و خدا رهنمون است).

و در تفسیر عیاشی در ذیل جمله : **(امکنتم شهداء از حضر یعقوب الموت)** الخ ، از امام باقر (علیه السلام) روایت شده ، که فرمود: (این آیه درباره قائم (علیه السلام) ، صادق است).

مؤلف : در تفسیر صافی ، در ذیل همین گفتار، گفته : شاید مراد امام باقر (علیه السلام) این باشد که آیه درباره ائمه از آل محمد ﷺ باشد، چون هر قائمی از ایشان در هنگام مرگ ، به قائم بعد از خود، و به همه فرزندان این سفارش میکرد، و آنان هم همین پاسخ را میدادند.

آیات 135 - 141 بقره

و قالوا كونوا هودا اءو نصرى تهتدوا قل بل ملة ابراهيم حنيفا و ما كان من
المشركين - 135

قولوا آمنا بالله و ما اءنزل الينا و ما اءنزل الى ابراهيم و اسمعيل و اسحق و
يعقوب و الاءسابط و ما اوتى موسى و عيسى و ما اوتى النبىون من ربهم لا نفرق
بين احد منهم و نحن له مسلمون - 136

فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا و ان تولوا فانما هم فى شقاق
فسيكفيكم الله و هو السميع العليم - 137

صبغة الله و من اءحسن من الله صبغة و نحن له عابدون - 138
قل اءتحتاجوننا فى الله و هو ربنا و ربكم و لنا اءعملنا و لكم اءمالكم و
نحن له مخلصون - 39

اءم تقولون ان ابراهيم و اسمعيل و اسحق و يعقوب و الاءسابط كانوا هودا اءو
نصارى قل اءاءنتم اءعلم اءم الله و من اءظلم ممن كتم شهادة عنده من الله و ما
الله بغافل عما تعملون - 140

تلك امة قد خلت لها ما كسبت و لكم ما كسبتم و لا تسئلون عما كانوا
يعملون - 141، 468

ترجمه آیات

یهودیان گفتند یهودی شوید تا راه یافته باشید و نصاری گفتند نصاری شوید
تا راه یافته شوید بگو بلکه ملت ابراهیم را پیروی می کنم که دینی میانه است و
خود او هم از مشرکین نبود (135) بگوئید به خدا و به آنچه بر ما نازل شده و
به آنچه به ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و اسباط نازل شده و به آنچه
به موسی و عیسی دادند و به آنچه انبیاء از ناحیه پروردگارشان داده شدند، و

خلاصه به همه اینها ایمان داریم و میانه این پیغمبر و آن پیغمبر فرق نمی گذاریم و ما در برابر خدا تسلیم هستیم (136) اگر ایمان آورند به مثل آنچه شما بدان ایمان آوردید که راه را یافته اند و اگر اعراض کردند پس بدانید که مردمی هستند گرفتار تعصب و دشمنی و بزودی خدا شر آنان را از شما می گرداند و او شنوا و دانا است (137) بگوئید ما رنگ خدائی بخود می گیریم و چه رنگی بهتر از رنگ خداست و ما تنها او را عبادت میکنیم (138) بگو آیا با ما درباره خدا بگو مگو میکنید که پروردگار ما و شما هر دو است ؟ و با اینکه اعمال شما برای خودتان و اعمال ما برای خودمان است و ما در عمل برای او خالصیم (139) و یا می گوئید ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و اسباط یهودی و یا نصرانی بودند؟ اگر این را بهانه کرده بودند در پاسخشان بگو آیا شما داناترید و یا خدا؟، و چه کسی ستمگرتر است از کسی که شهادتی را که از ناحیه خدا نزد خود دارد کتمان کند و خدا از آنچه میکنید غافل نیست (140) بهر حال آنها امتی بودند و رفتند هر چه کردند برای خود کردند و شما هم هر چه کردید برای خود می کنید و شما از آنچه آنها کردند باز خواست نمی شوید (141)

دین حق یکی و آن هم اسلام بوده

بیان

(و قالوا کونوا هودا او نصاری تهتدوا) الخ ، خدای تعالی بعد از آنکه بیان کرد:

که دین حق که اولاد ابراهیم از اسماعیل و اسحاق و یعقوب و فرزندان وی بر آن دین بودند اسلام بود، و خود ابراهیم هم آنرا دین حنیف خود داشت ، اینک در این آیه نتیجه می گیرد که اختلاف و انشعاب هائی که در بشر پیدا شده ، دسته ای خود را یهودی ، و دسته ای دیگر مسیحی خواندند، همه ساخته های هوی و هوس خود بشر است ، و بازیگریهائی است که خود در دین ابراهیم کرده اند، و دشمنی هائی که با هم داشتند به حساب خدا و دین او گذاشتند.

و در نتیجه طائفه های مختلف و احزابی دینی و متفرق گشتند، و رنگ هوی و هوسها و اغراض و مطامع خود را بدین خدای سبحان یعنی دین توحید زدند، با اینکه دین بطور کلی یکی بود، همچنانکه معبودی که به وسیله دین عبادت می شود یکی است ، و آن دین ابراهیم است ، و باید مسلمین به آن دین تمسک جویند، و شقاق و اختلاف اهل کتاب را پیروی ننموده ، آن را برای خود اهل کتاب بگذارند.

علت دسته بندی های دینی و پیدایش انحرافات مذهبی

توضیح اینکه یکی از آثار طبیعی بودن زندگی زمینی و دنیوی، این است که این زندگی در عین اینکه یکسره است، و استمرار دارد، دگرگونی و تحول هم دارد، مانند خود طبیعت، که بمنزله ماده است برای زندگی، و لازمه این تحول آنست که رسوم و آداب و شعائر قومی که میانه طوائف ملل و شعبات آن هست نیز دگرگونه شود، و ای بسا این دگرگونی رسوم، باعث شود که مراسم دینی هم منحرف و دگرگون شود، و ای بسا این نیز موجب شود که چیزهایی داخل در دین گردد، که جزء دین نبوده، و یا چیزهایی از دین بیرون شود، که جزء دین بوده، و ای بسا پاره ای اغراض دنیوی جای اغراض دینی و الهی را بگیرد، (و بلا و آفت دین هم همین است). و اینجاست که دین رنگ قومیت بخود گرفته، و به سوی هدفی غیر هدف اصلیش دعوت می کند، و مردم را به غیر ادب حقیقیش مؤدب می سازد، تا آنجا که رفته رفته کاری که در دین منکر بود معروف و جزء دین بشود، و مردم نسبت به آن تعصب بخرج دهند، چون بر طبق هوسها و شهواتشان است، و به عکس کاری که معروف و جزء دین بود - منکر و زشت شود، و کسی از آن حمایت نکند، و هیچ حافظ و نگهبانی نداشته باشد، و سرانجام کار بجائی برسد، که امروز به چشم خود می بینیم، که چگونه ...

و سخن کوتاه این که جمله: **(وقالوا کونوا هودا اونصاری)** اجمال این تفصیل است که **(وقالت اليهود کونوا هودا تهتدوا، و قالت النصارى کونوا نصاری تهتدوا)**، یعنی یهود گفتند. بیائید همه یهودی شوید، تا هدایت یابید، نصاری هم

گفتند: بیائید مسیحی شوید، تا همه راه یابید، و منشاء این اختلاف دشمنی با یکدیگرشان بود.

(قل بل ملة ابراهيم حنيفا، و ما كان من المشركين) این آیه جواب همان گفتار یهود و نصاری است، می فرماید: بگو بلکه ملت ابراهیم را پیروی می کنیم، که فطری است، و ملت واحده ایست که تمامی انبیاء شما از ابراهیم گرفته تا بعد از او همه بر آن ملت بودند، و صاحب این ملت یعنی ابراهیم از مشرکین نبود، و اگر در ملت او این انشعابها و ضمیمه هائیکه اهل بدعت منضم بآن کردند و این اختلافها را راه انداختند، می بود، ابراهیم هم مشرک بود، چون چیزی که جزء دین خدا نیست هرگز بسوی خدای سبحان دعوت نمی کند، بلکه بسوی غیر خدا میخواند، و این همان شرک است، در حالیکه ملت ابراهیم دین توحید است که در آن هیچ حکمی و عقیده ای که از غیر خدا باشد، وجود ندارد.

(قولوا آمنا بالله و ما انزل الینا) الخ، بعد از آنکه دعوت یهود و نصاری بسوی پیروی مذهب خود را حکایت کرد، اینک آنچه نزد خدا حق است (خدائی که جز حق نمی گوید) ذکر نموده، و آن عبارتست از شهادت بر ایمان به خدا و ایمان به آنچه نزد انبیاء است، بدون اینکه فرقی میانه انبیاء بگذارند، و آن همانا اسلام است و اگر از میانه همه احکامیکه بر پیغمبران نازل شده یک حکم را بیرون کشید،

و جلوترش ذکر کرد، و آن مسئله ایمان به خدا بود که فرمود: (بگوئید به خدا ایمان میاوریم، و به همه احکامیکه بر ما نازل شده)، بدان جهت بود که خصوص ایمان به خدا فطری بشر بود، که دیگر احتیاج به معجزات انبیاء نداشت

بعد از ایمان به خدای سبحان ، ایمان (به آنچه بر ما نازل شده) را ذکر کرد،
و منظور از آن قرآن و یا معارف قرآنی است ، و سپس آنچه را که بر ابراهیم و
اسماعیل و اسحاق و یعقوب نازل شده ، و بعد از آن ، آنچه بر موسی و عیسی
نازل شده ذکر کرد، و اگر موسی و عیسی را از سایر انبیاء جدا کرد و آنچه را بر
آندو نازل شده بخصوص ذکر کرد، بدان جهت بود که در آیه شریفه روی سخن
با یهود و نصاری بود، و آنها مردم را تنها بسوی آنچه بر موسی و عیسی نازل
شده دعوت می کردند.

و در آخر آنچه بر سایر انبیاء نازل شده نام برد، تا شهادت نامبرده شامل
همه انبیاء بشود، و در نتیجه معنای (لا نفرق بین احد منهم). (بین احدی از انبیاء
فرق نمی گذاریم)، روشن تر گردد.

وجه اختلاف تعابیر در آیه شریفه

در این آیه شریفه تعبیرها مختلف شده ، از آنچه نزد ما و نزد ابراهیم و اسحاق و یعقوب بود، به عبارت (انزال) تعبیر کرد، و از آنچه نزد موسی و عیسی و انبیاء دیگر است ، به (ایتاء)، یعنی دادن ، تعبیر فرمود.

و شاید وجهش این باشد: که هر چند تعبیر اصلی که همه جا باید آن تعبیر بیاید، همان (ایتاء) و دادن کتاب و دین است ، همچنانکه در سوره انعام بعد از ذکر ابراهیم و انبیاء بعد و قبلش فرمود: **(اولئك الذين آتيناهم الكتاب، والحكم، والنبوة)**، (اینها بودند که ما کتاب و حکم و نبوتشان دادیم) لکن از آنجائیکه لفظ (دادن) صریح در وحی و انزال نبود، و به همین جهت شامل حکمت لقمان هم میشد، همچنانکه فرمود: **(ولقد آتينا لقمان الحكمة)**، (ما به لقمان هم حکمت دادیم)، و نیز فرمود: **(ولقد آتينا بني اسرائيل الكتاب والحكم والنبوة)**، (ما به بنی اسرائیل هم کتاب و حکمت و نبوت دادیم).

و نیز از آنجائیکه هم یهودیان و هم مسیحیان ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و اسباط را از اهل ملت خود می شمردند، یهودیان آن حضرات را یهودی و مسیحیان ، مسیحی می پنداشتند و معتقد بودند که ملت و کیش حق از نصرانیت و یهودیت همان ملت و کیشی است که به موسی و عیسی دادند.

لذا اگر در آیه مورد بحث می فرمود: **(وما اوتی ابراهیم واسمعیل) الخ** دلالت صریح نمیداشت بر اینکه نامبردگان شخصا صاحب ملت و وحی بودند، و احتمال داده میشد که آنچه به آن دو بزرگوار و به اسحاق و یعقوب داده شده ، همانها بوده که به موسی و عیسی (علیهم السلام) داده اند، و آنان تابع اینان بوده اند همچنانکه بخاطر همین تبعیت ، (دادن) را به بنی اسرائیل هم نسبت داد، و لذا

برای دفع این توهّم ، در خصوص ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب ، لفظ (انزال) را آورد، تا بفهماند به آن حضرات نیز وحی میشده ، و اما انبیاء قبل از ابراهیم ، چون یهود و نصاری دربارہ آنان حرفی نداشتند، و توهّم نامبرده را دربارہ آنها نمی کردند، لذا دربارہ آنها تعبیر به (دادن) کرد، و فرمود: (و ما اوتی النبیون).

مراد از (اسباط)

(و الاسباط) الخ ، کلمه اسباط جمع سبط (نواده) است ، و در بنی اسرائیل معنای قبیله در بنی اسرائیل را میدهد، و سبط مانند قبیله به معنای جماعتی است که در یک پدر مشترک باشند، و همه به او منتهی گردند، و سبطهای بنی اسرائیل دوازده تیره و امت بودند، که هر تیره از آنان به یکی از دوازده فرزند یعقوب منتهی میشدند و از هر یک از آن دوازده فرزند، امتی پدید آمده بود.

حال اگر مراد به اسباط همان امتهای و اقوام باشد، در اینصورت اینکه نسبت نازل کردن کتاب را به همه آنان داده ، از این جهت بوده که همه آن دوازده تیره مشتمل بر پیغمبرانی بوده ، و اگر مراد به اسباط اشخاصی از انبیاء باشد که به ایشان وحی میشده ، در اینصورت باز منظور برادران یوسف نیستند، چون ایشان انبیاء نبودند، و نظیر این آیه شریفه آیه (و اوحینا الی ابراهیم و اسمعیل و اسحق و یعقوب و الاسباط و عیسی) است که در آن نیز وحی را به اسباط نسبت داده است .

(فان آمنوا بمثل ما آمنتم به ، فقد اهتدوا) الخ ، آوردن کلمه (مثل) با اینکه اصل معنا (فان آمنوا بما آمنتم به) ، (یس اگر ایمان آورند به آنچه شما بدان ایمان آورده اید) است ، به این منظور بوده که با آوردن آن شاهرگ دشمنی و جدال را زده باشد، چون اگر می فرمود: (آمنوا بما آمننا به) ، (ایمان آورید بهمان دینی که ما بدان ایمان آوردیم) ممکن بود در پاسخ بگویند (نه ، ما تنها بآنچه بر خودمان نازل شده ایمان می آوریم ، و بغیر آن کافریم ، همچنانکه همین پاسخ را دادند).

ولی اگر بجای آن بفرماید، که همینطور هم فرمود: (ما به دینی ایمان آوردیم که مشتمل نیست جز بر حق، و در آن غیر از حق چیزی نیست، پس شما هم به دینی مثل آن ایمان بیاورید که غیر از حق چیزی در آن نباشد) در اینصورت خصم دیگر بهانه ای ندارد که جدال کند، و جز پذیرفتن چاره ای ندارد، چون آنچه خود او دارد حق خالص نیست.

(فی شقاق) این کلمه بمعنای نفاق، و نزاع، و مشاجره، و جدائی، و باصطلاح فارسی قهر کردن می آید.

(فسیکفیکهم الله) این جمله وعده ای است از خدای عزیز به رسول گرامیش که بزودی او را یاری خواهد کرد، همچنانکه باین وعده وفا کرد، و اگر بخواهد این وعده را درباره امت اسلام نیز وفا می کند، انشاءالله تعالی، این را هم خاطرنشان کنم که آیه شریفه مورد بحث، در میانه دو آیه قبل و بعدش بمنزله جمله معترضه است.

(صبغة الله، و من احسن من الله صبغة؟) کلمه (صبغة) از ماده (ص - ب - غ) است، و نوعیت را افاده می کند، یعنی می فهماند این ایمان که گفتگویش می کردیم، یک نوع رنگ خدائی است، که ما بخود گرفته ایم، و این بهترین رنگ است، نه رنگ یهودیت و نصرانیت، که در دین خدا تفرقه انداخته، آنرا آنطور که خدا دستور داده پیا نداشته است.

(ونحن له عابدون) این جمله کار حال را می کند، در عین حال بمنزله بیانی است برای (صبغة الله و من احسن)، و معنایش این است که (در حالیکه ما تنها او را عبادت می کنیم، و چه رنگی بهتر از این؟ که رنگش بهتر از رنگ ما باشد).

(قل اءتھاجوننا فی اللہ) الخ ، این جمله محاجه و بگومگوی اهل کتابرا انکار نموده ، نابجا می خواند، و دلیل لغو و باطل و نابجا بودنش را اینطور بیان کرده ،
که : (وھوربنا وربکم ، ولنا اعمالنا، ولکم اعمالکم ، ونحن لہ مخلصون).

سه چیز که می تواند علت بگومگوهای بین دو نفر باشد و تطبیق آن بر

مسئله مورد بحث

توضیح اینکه بگومگو کردن دو نفر که هر یک تابع متبوعی هستند، و
مخاصمه شان در اینکه کدام متبوع بهتر است الا و لابد بخاطر یکی از سه جهت
است یا برای آنست که این یکی، متبوع خود را از متبوع دیگری بهتر معرفی
نموده، و ثابت کند که از متبوع او بالاتر است، نظیر بگومگوئی که ممکن است
میان یک مسلمان و یک بت پرست در بگیرد، این بگوید بت من بهتر است، او
بگوید خدای من افضل است.

و یا بخاطر این است که هر چند متبوع هر دو یکی است، اما این میخواهد
بگوید: من اختصاص و تقرب بیشتری با او دارم، و این دیگری دعوی او را
باطل کند، و بگوید: من اختصاص بیشتری دارم، نه تو.

و یا بخاطر این است که یکی از این دو نفر صفات و رفتاری دارد، که با
داشتن آنها صحیح نیست خود را به آن متبوع منتسب کند، چون داشتن تابعی با
آن رفتار و آن خصال مایه ننگ و آبروریزی متبوع است، و یا بکلی متبوع را
از لیاقت متبوع بودن ساقط می کند، یا محذور دیگری از این قبیل پیش می
آورد.

رد یهود و نصاری از سه جهت

پس علت بگومگویی میانه دو نفر تابع، یکی از این سه علت است: حال ببینیم اهل کتاب به کدام یک از این جهات، با مسلمانان بگومگو می کردند، اگر بخواهند بگویند: متبوع و خدای ما بهتر از خدای شما است، که خدای مسلمانان همان خدای اهل کتابست، و اگر بخواهند بگویند: ما اهل کتاب اختصاص و تقرب بیشتری بخدا داریم، که مسلمانان خدا را با خلوص بیشتری می پرستند، و اگر بخواهند بگویند: رفتار شما برای خدا باعث ننگ است، که قضیه درست به عکس است پس محاجه اهل کتاب با مسلمانان هیچ وجه صحیحی ندارد، و لذا در آیه مورد بحث نخست محاجه آنانرا انکار می کند، و سپس جهات ثلاثه را یکی یکی رد می کند.

(ام تقولون: ان ابراهيم - تا جمله - كانوا هودا او نصارى) این جمله رد جهت اولی است که هر طائفه ای می گفتند ابراهیم و بقیه انبیاء نامبرده در آیه از ما است و لازمه این حرف این است که آن حضرات نیز یهودی یا نصرانی باشند، بلکه از لازمه گذشته صریح در آنست، همچنانکه از آیه: (یا اهل الکتاب لم تحاجون فی ابراهيم؟ وما انزلت التوریه و الانجیل الا من بعده، افلا تعقلون)، (ای اهل کتاب: چرا بر سر ابراهیم با یکدیگر بگومگو می کنید؟ یا اینکه تورات و انجیل بعد از او نازل شدند، آیا باز هم نمیخواهید بفهمید) استفاده میشود که صریحا هر یک ابراهیم را از خود میدانسته اند.

(قل ءانتم اعلم ام الله؟) الخ بگو آیا شما بهتر میدانید یا خدا؟ با اینکه خدا در این کتاب به ما و شما خبر داد: که موسی و عیسی و انجیل و توراتشان بعد از ابراهیم و انبیاء نامبرده دیگر بودند؟.

(و من اظلم ممن کتم شهاده عندہ من اللہ) الخ و کیست ستمکارتر از آنکس که با اینکه شهادتی از خدا را تحمل کرد، کتمان کند، یعنی با اینکه خدا بوی خبر داد: که تشریع دین یهود و دین نصرانیت بعد از ابراهیم ، و آن دیگران بود باز هم آن را کتمان کند، پس شهادتی که در آیه آمده شهادت تحمل است نه شهادت اداء.

ممکن هم هست معنا این باشد: که (شهادت خدا را بر اینکه نامبردگان قبل از تورات و انجیل بودند کتمان کند) که در اینصورت شهادت به معنای اداء خواهد بود، ولی معنای اول درست است .

(تلك امة قد خلت) یعنی اصلاً دعوا بر سر اینکه فلان شخص از چه طائفه ای بوده ، و آن دیگری از کدام طائفه ، چه سودی دارد؟ و سکوت از این بگویمگوها چه ضرری ؟ آنچه الان باید بدان پردازید مسائلی است که فردا از آن باز خواست خواهید شد.

و اگر این آیه دو بار تکرار شده ، برای این بود که یهود و نصاری در این بگو مگو پافشاری زیادی داشتند، و از حد گذرانده بودند، با اینکه هیچ سودی بحالشان نداشت ، آنهم با علمشان باینکه ابراهیم قبل از تورات یهودیان و انجیل مسیحیان بوده ، و گر نه بحث از حال انبیاء و فرستادگان خدا بطوریکه چیزی عاید شود، بسیار خوب است ، مانند بحث از مزایای رسالت انبیاء و فضایل نفوس شریفه آنان که قرآن کریم هم باینگونه بحث ها سفارش کرده ، و حتی خودش از داستانهای ایشان نقل کرده ، و مردم را بتدبر در آنها امر فرموده است .

بحث روایتی (شامل روایاتی در ذیل آیات گذشته)

در تفسیر عیاشی در ذیل آیه : (قل بل ملة ابراهيم حنیفا) الخ ، از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: حنیفیت ابراهیم در اسلام است .

و از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: حنیفیت کلمه جامعی است که هیچ چیز را باقی نمی گذارد، حتی کوتاه کردن شارب ، و ناخن گرفتن و ختنه کردن از حنیفیت است .

و در تفسیر قمی است که خدا حنیفیت را بر ابراهیم (علیه السلام) نازل کرد و آن عبارتست از ده حکم در پاکیزگی ، پنج حکم آن از گردن ببالا، و پنج دیگر از گردن بیائین ، اما آنچه مربوط است به سر 1 - زدن شارب 2 - تراشیدن ریش 3 - و طم مو 4 - مسواک 5 - خلال .

و آنچه مربوط است به بدن 1 - گرفتن موی بدن 2 - ختنه کردن 3 - ناخن گرفتن 4 - غسل از جنابت 5 - طهارت گرفتن با آب ، این است حنیفیت طاهره ای که ابراهیم آورد، و تاکنون نسخ نشده ، و تا قیامت نسخ نخواهد شد.

مؤلف : طم مو بمعنای اصلاح سر و صورت است ، و در معنای این روایت و قریب به آن احادیث بسیاری در کتب شیعه و سنی آمده است .

و در کافی و تفسیر عیاشی از امام باقر (علیه السلام) روایت آمده ، که در ذیل جمله : (قولوا آمنا بالله) الخ ، فرمود منظور، علی و فاطمه و حسن و حسین (علیهم السلام) است ، که حکمشان در ائمه بعد از ایشان نیز جاری است .

و مؤلف : این معنا از وقوع خطاب در ذیل دعای ابراهیم (علیه السلام) استفاده میشود، آنجا که گفت :

(و من ذریتنا امة مسلمة لك) الخ ، و این منافات ندارد با اینکه خطاب در آیه بعموم مسلمانان باشد، چه هر چند همه مسلمانان مکلفند بگویند: (آمنّا بالله)، لیکن اینگونه خطایها، عمومیت دارد، و هم خصوصیت ، چون معنای آن دارای مراتب مختلفی است ، که بیانش در آنجا که مراتب اسلام و ایمان را ذکر می کردیم ، گذشت .

و در تفسیر قمی از یکی از دو امام باقر و صادق (علیه السلام) ، و در کتاب معانی الاخبار از امام صادق (علیه السلام) ، روایت آورده ، که در ذیل جمله : (صبغة الله) الخ فرمود: صبغة همان اسلام است .

مؤلف : همین معنا از ظاهر سیاق آیات استفاده میشود.

و در کافی و معانی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده ، که فرمود: خداوند در میثاق ، مؤمنین را به رنگ ولایت درآورد.

مؤلف : این معنا از باطن آیه است : که انشاءالله تعالی بزودی معنای باطن قرآن ، و نیز معنای ولایت و میثاق را خواهیم کرد.

آيات 142 - 151 بقره

سيقول السفهاء من الناس ما وليهم عن قبلتهم التي كانوا عليها قل لله المشرق
والمغرب يهدي من يشاء الى صراط مستقيم - 142
وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول
عليكم شهيدا وما جعلنا القبلة التي كنت عليها الا لنعلم من يتبع الرسول ممن
ينقلب على عقبيه وان كانت لكبيرة الا على الذين هدى الله وما كان الله ليضيع
ايمانكم ان الله بالناس لرؤف رحيم - 143

قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضيها فول وجهك شطر
المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وان الذين اوتوا الكتاب
ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون - 144
ولئن ائتيت الذين اوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك وما ائتيت بتابع
قبلتهم وما بعضهم بتابع قبلة بعض ولئن اتبعت اهوائهم من بعد ما جاءك من
العلم انك اذا لمن الظالمين - 145
الذين آتيناهم الكتب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون
الحق وهم يعلمون - 146

الحق من ربك فلا تكونن من الممترين - 147
ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات اينما تكونوا يات بكم الله جميعا ان
الله على كل شىء قدير - 148
ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك وما
الله بغفل عما تعملون - 149

ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا
وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة الا الذين ظلموا منهم فلا
تحشوهم واخشوني ولا تمني عليكم ولعلكم تهتدون - 150

كما ارسلنا فيكم رسولا منكم يتلوا عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم
الكتاب والحكمة ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم مالم تكونوا تعلمون
- 151.

477

ترجمه آیات

بزودی سفیهان از مردم خواهند پرسید چه انگیره ای مسلمانان را از قبله ای
که رو بدان سو نماز می کردند برگردانید؟ بگو: مشرق و مغرب از آن خداست
هر که را بخواهد بصراط مستقیم هدایت می کند (142) و ما شما را اینچنین
امتی وسط قرار دادیم تا شاهدان بر سایر مردم باشید و رسول بر شما شاهد
باشد و ما آن قبله را که رو بآن میایستادی قبله نکردیم مگر برای این که معلوم
کنیم چه کسی رسول را پیروی می کند و چه کسی به عقب بر می گردد هر چند
که این آزمایش جز برای کسانی که خدا هدایتشان کرده بسیار بزرگ است و خدا
هرگز ایمان شما را بی اثر نمی گذارد که خدا نسبت به مردم بسیار رؤوف و
مهربان است (143) ما تو را دیدیم که رو در آسمان می چرخاندی پس بزودی
تو را بسوی قبله ای برمیگردانیم که دوست می داری ، اینک (همین امروز) روی
خود به طرف قسمتی از مسجدالحرام کن ، و هر جا بودید رو بدان سو کنید و
کسانی که اهل کتابند می دانند که این برگشتن به طرف کعبه حق است و حکمی
است از ناحیه پروردگارشان و خدا از آنچه می کنند غافل نیست (144) و اگر
برای اهل کتاب تمامی معجزات را بیاوری باز هم قبله تو را پیروی نمی کنند، و
تو هم نباید قبله آنان را پیروی کنی ، و خود آنان هم قبله یکدیگر را قبول
ندارند و اگر هوی و هوسهای آنان را پیروی کنی بعد از آنکه علم به هم
رساندی تو هم از ستمکاران خواهی بود (145) آنهائیکه ما کتابشان دادیم قرآن
را می شناسند آنچنانکه فرزندان خود را، ولی پاره ای از ایشان حق را عالما

عامدا کتمان میکنند (146) حق همه از ناحیه پروردگار تو است زنهار که از دودلان مباش (147) و برای هر جمعیتی وجهه و قبله ایست که بدان رو میکند پس بسوی خیرات هر جا که بودید سبقت بگیرید که خدا همه شما را می آورد که خدا بر همه چیز قادر است (148) و از هر جا بیرون شدی رو بسوی قسمتی از مسجدالحرام کن و بدان که این حق است و از ناحیه پروردگار تو است و خدا از آنچه میکنید غافل نیست (149)

و از هر جا بیرون شدی رو بسوی قسمتی از مسجدالحرام کن و هر جا هم که بودید رو بدان سو کنید تا دیگر مردم بهانه ای علیه شما نداشته باشند مگر آنهاییکه ستمکارند، پس از آنها مترس و از من حساب ببر برای اینکه نعمتم را بر شما تمام کنم باشد که راه را بیابید (150) همانطور که رسولی در میانه شما فرستادم تا آیات ما را بر شما بخواند و ترکیه تان کند و کتاب و حکمتتان بیاموزد و بشما یاد دهد آنچه را که هرگز خودتان نمی دانستید. (151)

بیان

این آیات اگر مورد دقت قرار گیرد، آیاتی است زنجیروار، منتظم و مترتب بر هم که داستان قبله شدن کعبه برای مسلمین را بیان می کند، پس نباید به گفتار بعضی اعتناء کرد که گفته اند: این آیات نامنظم است، آن آیه که باید جلوتر ذکر شود، عقب تر آمده، و آنکه باید عقب درآید جلو افتاده، و همچنین گفتار بعضی که گفته اند: در این آیات ناسخ و منسوخ هست، و ای بسا روایاتی هم بر تاءبید گفتار خود آورده باشند، که به آن روایات هم نباید اعتناء کرد، چون مخالف با ظاهر آیات است.

(سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ: مَا وَلِيَهُمْ عَنِ قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا؟)

قبل از این آیات، داستان ابراهیم (عَلَيْهِ السَّلَام) خاطر نشان میشد، که نسبت به مسئله قبله جنبه توطئه و زمینه چینی داشت، آیه مورد بحث توطئه دوم است، و نیز میخواهد جواب از اعتراض ماجراجویانی را که میخواهند حادثه ای سوژه آفرین پیش آید، تا مشغول جدال و بگومگو شوند، به رسول خود تعلیم دهد، و گفتیم: که در آیات قبل نیز زمینه مسئله قبله را چیده بود سرگذشت ابراهیم و کرامتهائی که در درگاه خدا داشت، و کرامت فرزندش اسماعیل، و دعای آن دو بزرگوار برای کعبه، و مکه، و رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم، و امت مسلمان، و نیز بنا کردن خانه کعبه، و ماءموریتشان در خصوص تطهیر خانه برای عبادت را ذکر فرموده بود.

تغییر قبله از بزرگترین حوادث و از اهم احکام تشریعی بود

و معلوم است که برگشتن قبله از بیت المقدس به کعبه ، از بزرگترین حوادث دینی ، و اهم احکام تشریعی است ، که مردم بعد از هجرت رسول خدا ﷺ به مدینه با آن روبرو شدند، آری در این ایام اسلام دست به انقلابی ریشه دار می زند، و معارف و حقایق خود را نشر میدهد، و معلوم است که یهود و غیر یهود در مقابل این انقلاب ، ساکت نمینشینند، چون می بینند اسلام یکی از بزرگترین مفاخر دینی آنان را که همان قبله ایشان بود، از بین می برد، قبله ای که سایر ملل بخاطر آن تابع یهود و یهود در این شعار دینی متقدم بر آنان بودند. علاوه بر اینکه این تحویل قبله باعث تقدم مسلمانان ، و دین اسلام می شود چون توجه تمامی امت را یکجا جمع می کند، و همه در مراسم دینی به یک نقطه رو می کنند، و این تمرکز همه توجهات به یک سو، ایشان را از تفرق نجات میدهد هم تفرق وجوهشان در ظاهر، و هم تفرق کلمه شان در باطن ، و مسلما قبله شان کعبه تاءثیری بیشتر و قوی تر دارد، تا سایر احکام اسلام ، از قبیل طهارت و دعا، و امثال آن ، و یهود و مشرکین عرب را سخت نگران می سازد، مخصوصا یهود را که به شهادت داستانهای که از ایشان در قرآن آمده ، مردمی هستند که از همه عالم طبیعت جز برای محسوسات اصالتی قائل نیستند، و برای غیر حس کمترین وقعی نمی گذارند مردمی هستند که از احکام خدا آنچه مربوط به معنویات است ، بدون چون و چرا می پذیرند، ولی اگر حکمی درباره امری صوری و محسوس از ناحیه پروردگارشان بیاید، مانند قتال و هجرت و سجده و خضوع و امثال آن ، زیر بارش نمی روند، و در مقابلش به شدیدترین وجهی مقاومت میکنند.

و سخن کوتاه اینکه خدای تعالی هم خبر داد که بزودی یهود بر مسئله تحویل قبله اعتراض خواهند کرد، لذا به رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم تعلیم کرد: که چگونه اعتراضشان را پاسخ گوید، که دیگر اعتراض نکنند.

اما اعتراض آنان این بود که خدایتعالی از قدیم الایام بیت المقدس را برای انبیاء گذشته اش قبله قرار داده بود، تحویل آن قبله بسوی کعبه که شرافت آن خانه را ندارد چه وجهی دارد؟.

اگر این کار به امر خدا است ، که خود، بیت المقدس را قبله کرده بود، چگونه خودش حکم خود را نقض میکند؟ و حکم شرعی خود را نسخ مینماید؟ (و یهود بطور کلی نسخ را قبول نداشت ، که بیانش در آیه نسخ گذشت).

و اگر به امر خدا نیست ، پس خود پیامبر اسلام از صراط مستقیم منحرف ، و از هدایت خدا بسوی ضلالت گرائیده است ، گو اینکه خدای تعالی این اعتراض را در کلام مجیدش نیاورده ، لکن از جوابی که داده معلوم می شود که اعتراض چه بوده است .

فائده و اثر تغییر قبله و اعتراض یهود و مشرکین ، و پاسخ آنها

و اما پاسخ آن این است که قبله قرار گرفتن ، خانه ای از خانه ها چون کعبه ، و یا بنائی از بناها چون بیت المقدس ، و یا سنگی از سنگها چون حجر الاسود، که جزء کعبه است ، از این جهت نیست که خود این اجسام برخلاف تمامی اجسام اقتضای قبله شدن را دارد، تا تجاوز از آن ، و نپذیرفتن اقتضای ذاتی آنها محال باشد، و در نتیجه ممکن نباشد که حکم قبله بودن بیت المقدس دگرگون شود و یا لغو گردد.

بلکه تمامی اجسام و بناها و جمیع جهات از مشرق و مغرب و جنوب و شمال و بالا و پائین در نداشتن اقتضای هیچ حکمی از احکام برابرند، چون همه ملک خدا هستند، هر حکمی که بخواهد و بهر قسم که بخواهد و در هر زمان که بخواهد در آنها می راند،

و هر حکمی هم که بکند بمنظور هدایت خلق ، و بر طبق مصلحت و کمالاتی است که برای فرد و نوع آنها اراده می کند، پس او هیچ حکمی نمیکند مگر به خاطر این که بوسیله آن حکم ، خلق را هدایت کند، و هدایت هم نمی کند، مگر بسوی آنچه که صراط مستقیم و کوتاه ترین راه بسوی کمال قوم و صلاح ایشان است .

پس بنا بر این در جمله (سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ)، منظور از سفیهان از مردم ، یهود و مشرکین عرب است ، و به همین جهت از ایشان تعبیر به ناس کرد، و اگر سفیهشان خواند، بدان جهت بود که فطرتشان مستقیم نیست ، و رایشان در مسئله تشریع و دین ، خطا است ، و کلمه سفاهت هم به همین معنا است ، که عقل آدمی درست کار نکند، و راءى ثابتى نداشته باشد.

(ما ولیهم) الخ ، این کلمه از ماده (و - ل - ی) و از مصدر تولیت است ، و تولیت هر چیز و هر جا به معنای پیش رو قرار دادن آنست ، همچنانکه کلمه استقبال نیز باین معنا است ، خدای تعالی فرموده : (فلنولينك قبلة ترضيها) ، (ما پیش رویت قبله ای قرار میدهیم که آن را پسندی) این معنای تولیت است ، و اما اگر کلمه نامبرده با لفظ (عن) متعدی شود، یعنی بگوئیم (ولی عن شیء)، معنایش درست به عکس می شود، یعنی معنای اعراض و رو برگرداندن از آن چیز را می دهد، نظیر کلمه (استدبار) و امثال آن .

و معنای آیه اینست که سفیهان بزودی خواهند گفت : چه علتی سبب شد که ایشان را و یا روی ایشانرا از قبله ای که رو بآن نماز میخواندند برگرداند؟ چون مسلمانان تا آن روز یعنی ایامی که رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم در مکه بود، و چند ماهی بعد از هجرت رو بقبله یهود و نصاری یعنی بیت المقدس نماز میخواندند.

و اگر یهود در این اعتراض که قرآن حکایت کرده قبله (بیت المقدس) را به مسلمانان نسبت دادند، با اینکه یهودیان در نماز بسوی بیت المقدس قدیمی تر از مسلمانان بودند، باین منظور بوده که در ایجاد تعجب و در وارد بودن اعتراض مؤثرتر باشد).

و نیز اگر بجای اینکه بفرماید: (چه چیز پیامبر و مسلمین را از قبله شان برگردانید؟) فرمود: (چه چیز ایشانرا از قبله شان برگردانید) به همین جهت بود که گفتیم ، چون اگر فرموده بود: (پیامبر و مسلمین را، چه علتی از قبله یهود برگردانید؟) آنطور که باید تعجب را بر نمی انگیخت ، و جواب از آن با کمترین توجهی برای هر شنونده آسان بود.

در جمله (لله المشرق و المغرب) چرا شمال و جنوب ذکر نشده است ؟
 (قل لله المشرق و المغرب)، در این آیه از میانه جهات چهارگانه ، تنها بذکر
 مشرق و مغرب اکتفاء شده ، بدین سبب که در هر افقی سایر جهات به وسیله
 این دو جهت معین می شود،
 هم اصلیش و هم فرعیش ، مانند شمال و جنوب و شمال غربی ، و شرقی و
 جنوب غربی و شرقی .

و مشرق و مغرب ، دو جهت نسبی است ، که در هر نقطه با طلوع و غروب
 آفتاب ، و یا ستاره مشخص می شود، و به همین جهت هر نقطه از نقاط زمین
 که فرض کنی ، برای خود مشرق و مغربی دارد، که دیدنی و محسوس است
 برخلاف دو نقطه شمال و جنوب حقیقی ، هر افق ، که تنها تصور می شود و
 محسوس نیست ، و شاید بخاطر همین نکته بوده که دو جهت مشرق و مغرب را
 بجای همه جهات بکار برده است .

(یهدی من یشاء الی صراط مستقیم) الخ ، در این جمله کلمه (صراط) نکره ،
 یعنی بدون الف و لام آمده ، و این بدان جهت است که استعداد امتهای برای هدایت
 بسوی کمال و سعادت ، و یا به عبارتی برای رسیدن به صراط مستقیم مختلف
 است .

(و كذلك جعلناکم امة وسطا لتکونوا شهداء علی الناس ، و یکون الرسول
 علیکم شهیدا) کلمه (کذلک - همچنین) در تشبیه چیزی به چیزی بکار می
 رود، و ظاهرا در آیه شریفه میخواهد بفرماید: همانطور که بزودی قبله را برایتان
 بر می گردانیم ، تا بسوی صراط مستقیم هدایتتان کنیم ، همچنین شما را امتی
 وسط قرار دادیم .

(امت وسط) یعنی چه ؟

بعضی از مفسرین گفته اند: معنایش این است که (مثل این جعل عجیب ، ما شما را امتی وسط قرار دادیم)، لکن معنای خوبی نیست ، و اما اینکه امت وسط چه معنا دارد؟ و گواهان بر مردم یعنی چه ؟ باید دانست که کلمه (وسط) بمعنای چیز است که میانه دو طرف قرار گرفته باشد، نه جزو آنطرف باشد، نه جزو این طرف ، و امت اسلام نسبت به مردم - یعنی اهل کتاب و مشرکین - همین وضع را دارند، برای اینکه یک دسته از مردم - یعنی مشرکین و وثنی ها - تنها و تنها جانب مادیت را گرفته ، جز زندگی دنیا و استکمال جنبه مادیت خود، و به کمال رساندن لذتها، و زخازف و زینت دنیا چیز دیگری نمیخواهند، نه امید بعضی دارند، نه احتمال نشوری میدهند و نه کمترین اعتنائی بفضائل معنوی و روحی دارند.

بعضی دیگر از مردم مانند نصاری ، تنها جانب روح را تقویت نموده ، جز به ترک دنیا و رهبانیت دعوت نمی کنند، آنها تنها دعوتشان اینست که بشر کمالات جسمی و مادی را که خدا در مظاهر این نشئه مادی ظهورش داده ، ترک بگویند، تا این ترک گفتن وسیله کاملی شود برای رسیدن به آن هدفی که خدا انسانرا بخاطر آن آفریده .

ولی نفهمیدند که ندانسته رسیدن به آن هدف را با ابطال و درهم کوفتن راهش ابطال کرده اند، خلاصه یک دسته نتیجه را باطل کرده ، و فقط به وسیله چسبیدند، و یک دسته دیگر با کوبیدن و ابطال سبب نتیجه را هم ابطال کردند. و اما امت اسلام ، خدا آن را امتی وسط قرار داد، یعنی برای آنان دینی قرار داد،

که متدینین به آن دین را بسوی راه وسط و میانه هدایت می کند، راهی که نه افراط آنطرف را دارد، و نه تفریط اینطرف را، بلکه راهی که هر دو طرف را تقویت می کند، هم جانب جسم را، و هم جانب روح را البته بطوریکه در تقویت جسم از جانب روح عقب نمانند، و در تقویت روح از جانب جسم عقب نمانند، بلکه میانه هر دو فضیلت جمع کرده است .

(و این روش مانند همه آنچه که اسلام بدان دعوت نموده ، بر طبق فطرت و ناموس خلقت است ،) چون انسان دارای دو جنبه است ، یکی جسم ، و یکی روح ، نه جسم تنها است ، و نه روح تنها، و در نتیجه اگر بخواهد به سعادت زندگی برسد، به هر دو کمال ، و هر دو سعادت نیازمند است ، هم مادی و هم معنوی .

مراد از (شهداء علی الناس)

و چون این امت وسط و عدل است ، لذا هر دو طرف افراط و تفریط باید با آن سنجش شود، پس به همین دلیل شهید بر سایر مردم هم که در دو طرف قرار دارند هست ، و چون رسول اسلام ﷺ مثل اعلای این امت است ، لذا او شهید بر امت است ، و افراد امت باید خود را با او بسنجند، و او میزانی است که حال آحاد و تک تک امت با آن وزن میشود، و امت میزانی است که حال سایر امت ها با آن وزن میشود، و خلاصه مردمی که در دو طرف افراط و تفریط قرار دارند، باید خود را با امت اسلام بسنجند، و بافراط و تفریط خود متوجه شوند.

این آن معنائی است که بعضی از مفسرین در تفسیر آیه بیان کرده ، و گفتار وی هر چند در جای خود صحیح و دقیق است ، الا اینکه با لفظ آیه منطبق نیست برای اینکه درست است که وسط بودن امت ، مصحح آنست که امت نامبرده میزان و مرجع برای دو طرف افراط و تفریط باشد، ولی دیگر مصحح آن نیست که شاهد بر دو طرف هم باشد و یا دو طرف را مشاهده بکند، چون خیلی روشن است که هیچ تناسبی میانه وسط بودن به این معنا و شاهد بودن نیست .

علاوه بر اینکه در اینصورت دیگر وجهی نیست که بخاطر آن متعرض شهادت رسول بر امت نیز بشود، چون شاهد بودن رسول بر امت نتیجه شاهد بودن و وسط بودن امت نیست ، تا وقتی این را خاطرنشان کرد آن را هم بعنوان نتیجه خاطر نشان سازد، همانطور که هر غایت را بر مغیا و هر غرض را بر ذی غرض مترتب می کنند.

(شهادت) در آیه، از حقائق قرآنی است و در موارد متعددی از قرآن ذکر

شده

از این هم که بگذریم شهادتی که در آیه آمده، خود یکی از حقایق قرآنی است، که منحصر در اینجا ذکر نشده، بلکه در کلام خدای سبحان مکرر نامش برده شده، و از مواردی که ذکر شده بر می آید که معنائی غیر این معنا دارد، اینک موارد قرآنی آن.

(فکیف اذا جئنا من کل امة بشهید، وجئناک علی هولاء شهیدا)،

(پس چگونه اند، وقتی که ما از هر امتی شهیدی بیاوریم، و تو را هم شهید بر اینان بیاوریم)؟.

(و یوم نبعث من کل امة شهیدا، ثم لا یؤذن للذین کفروا، ولا هم یستعتبون)

(و روزیکه از هر امتی شهیدی مبعوث کنیم و دیگر بآنان که کافر شدند اجازه داده نشود و عذرشان پذیرفته نشود) (و وضع الکتاب و جیء بالنبین، و الشهداء)، (و کتاب را می گذارند، و انبیاء و شهداء را می آورند) بطوریکه ملاحظه می کنید، در این آیات شهادت مطلق آمده، و از ظاهر همه مواردش بر می آید که منظور از شهادت، شهادت بر اعمال امتها، و نیز بر تبلیغ رسالت است، همچنانکه آیه: (فلنستلن الذین ارسل الیهم، ولنستلن المرسلین)، (سوگند که از مردمی که فرستادگان بسویشان گسیل شدند، و نیز از فرستادگان پرسش خواهیم کرد) نیز باین معنا اشاره می کند، چون هر چند که این پرسش در آخرت و در قیامت صورت می گیرد، ولی تحمل این شهادت در دنیا خواهد بود، همچنانکه آیه: (وکنت علیهم شهیدا مادمت فیهم، فلما توفیتی، کنت انت الرقیب علیهم، وانت علی کل شیء شهید)، (من تا در میانه آنان بودم،

شاهد بر آنان بودم ، ولی همینکه مرا میراندی ، دیگر خودت مراقب آنان بودی ، و تو بر هر چیزی شهید و مراقبی (هم که حکایت کلام عیسی (علیه السلام) است و نیز آیه (و یوم القیمة یكون علیهم شهیدا) ، (روز قیامت عیسی بر مردم خود گواه است) همین معنا را دست میدهد.

و پر واضح است که حواس عادی و معمولی که در ما است ، و نیز قوای متعلق به آن حواس ، تنها و تنها میتواند شکل ظاهری اعمال را ببیند، و گیرم که ما شاهد بر اعمال سایر امتها باشیم در صورتیکه بسیاری از اعمال آنها در خلوت انجام میشود تازه تحمل شهادت ما از اعمال آنها تنها مربوط به ظاهر و موجود آن اعمال میشود، نه آنچه که برای حس ما معدوم ، و غایب است ، و حقایق و باطن اعمال ، و معانی نفسانی از کفر و ایمان و فوز و خسران و بالاخره هر آنچه که از حس آدمی پنهان است ، که راهی برای درک و احساس آن نیست احوالی درونی است ، که مدار حساب و جزای رب العالمین در قیامت و روز بروز سریره ها بر آنست ، همچنانکه خودش فرمود: (ولکن یؤآخذکم بما کسبت قلوبکم) ، خدا شما را بآنچه در دلهایتان پیدا شده مواخذہ می کند. پس این احوال چیزی نیست که انسان بتواند آنرا درک نموده ، و بشمارد، و از انسانهای معاصر تشخیص دهد، تا چه رسد به انسانهای غایب ، مگر کسی که خدا متولی امر او باشد،

و بدست خود اینگونه اسرار را برای او کشف کند، که وجود چنین فردی از آیه (ولا یملک الذین یدعون من دونه الشفاعة ، الا من شهد بالحق وهم یعلمون) ، (این خدایان دروغین که مشرکین بجای خدا میخوانند، مالک شفاعت نیستند، تنها مالک شفاعت کسی است که به حق شاهد باشد، و هم علم داشته باشند) استفاده میشود که عیسی (علیه السلام) بطور قطع از این افراد است ، که

خدایتعالی درباره اش فرموده که از شهیدان است همچنانکه در دو آیه قبل
گذشت ، پس او شهید بحق است ، و عالم به حقیقت .

معنای صحیح (شهادت) در آیات قرآنی، تحمل (دیدن) حقائق اعمال مردم

است

و خلاصه کلام این شد که شهادت مورد نظر آیه، این نیست که بقول آن مفسر، امت دارای دینی کامل و جامع حوائج جسمانی و روحانی باشد، چون علاوه بر اینکه معنایی است خلاف ظاهر کلمه شهادت، خلاف ظاهر آیات شریفه قرآن نیز هست. بلکه عبارتست از تحمل - دیدن - حقایق اعمال، که مردم در دنیا انجام می دهند، چه آن حقیقت سعادت باشد چه شقاوت چه رد، و چه قبول، چه انقیاد، و چه تمرد.

و سپس در روز قیامت بر طبق آنچه دیده شهادت دهد، روزی که خدا تعالی از هر چیز استشهاد می کند، حتی از اعضاء بدن انسان شهادت می گیرد، روزی که رسول می گوید: **(یا رب ان قومی اتخذوا هذا القرآن مهجورا)**، (پروردگارا امت من این قرآن را متروک گذاشتند). و معلوم است که چنین مقام کریمی شائن همه امت نیست، چون کرامت خاصه ایست برای اولیاء طاهرین از ایشان، و اما صاحبان مرتبه پائین تر از اولیاء که مرتبه افراد عادی و مؤمنین متوسط در سعادت است، چنین شهادتی ندارند، تا چه رسد به افراد جلف و تو خالی، و از آن پائین تر، فرعونهای طاغی این امت، (که هیچ عاقلی جرات نمی کند بگوید این طبقه از امت نیز مقام شهادت بر باطن اعمال مردم را دارا هستند).

انشاء الله بزودی در ذیل آیه: **(و من یطع الله و الرسول، فاولئك مع الذين انعم الله علیهم من النبیین و الصدیقین و الشهداء و الصالحین، و حسن اولئك رفیقاً)**، خواهی دید: که کمترین مقامی که این شهداء - یعنی شهدای اعمال - دارند، اینست که در تحت ولایت خدا، و در سایه نعمت اویند، و اصحاب صراط

مستقیم هستند، که در تفسیر آیه (صراط الذین انعمت علیهم)، اجمالش گذشت

پس مراد از شهید بودن امت، این است که شهداء نامبرده و دارای آن خصوصیات، در این امت هستند،

همچنانکه در قضیه تفضیل بنی اسرائیل بر عالمیان معنایش اینست که افرادی که بر همه عالمیان برتری دارند، در این امتند، نه اینکه تک تک بنی اسرائیلیان بر عالمیان برترند، بلکه وصف بعض را به کل نسبت داده، برای اینکه این بعض در آن کل هستند، و از آن جمعیتند، پس شهید بودن امت اسلام به همین معناست، که در این امت کسانی هستند که شاهد بر مردم باشند، و رسول، شاهد بر آنان باشد.

حال اگر بگوئی آیه: (والذین آمنوا بالله ورسله، اولئك هم الصديقون و الشهداء عند ربهم)، (کسانی که بخدا و فرستادگانش ایمان می آورند، آنان نزد پروردگارشان صدیقین و شهداء هستند)، دلالت دارد بر اینکه عموم مؤمنین شهداء هستند.

در جواب می گوئیم: (اگر جمله عند ربهم) نبود درست بود، ولیکن این جمله می فهماند که چنین کسانی نزد پروردگارشان یعنی در قیامت از شهداء خواهند بود، پس معلوم می شود در دنیا دارای این مقام نیستند، نظیر آیه (والذین آمنوا واتبعتهم ذریعتهم بایمان، الحقنا بهم ذریعتهم)، (کسانی که ایمان آوردند، و ذریه شان در ایمان پیرویشان کردند ما ذریه شان را به ایشان ملحق می کنیم)،

علاوه بر اینکه آیه ای که ذکر گردید مطلق است، و دلالت دارد بر اینکه همه مؤمنین در همه امتهای نزد خدا شهید میشوند، بدون اینکه مؤمنین این امت

خصوصیتی داشته باشند، پس شما نمیتوانید به این آیه استدلال کنید بر این که مؤمنین این امت همه شهیدند، و فرضی که استفاده از آیه را بگیرید، و بگوئید. مراد از آنان که ایمان آوردند همه مسلمانان نیستند، بلکه پیشگامان از ایشانند، یعنی امت دست اول که درباره شان فرموده: (و السابقون الاولون من المهاجرین و الانصار) الخ، ما نیز در پاسخ میگوئیم: باز هم دعوی شما را که همه امت دست اول شهید باشند اثبات نمی کند.

و اگر بگوئی وسط قرار دادن این امت چه ربطی دارد به اینکه بعضی- از افرادش شاهد بر اعمال، و رسول شاهد بر شاهدان باشد؟ پس در هر حال اشکال وارد است، هم بتقریب سابق و هم به این تقریب، در جواب میگوئیم معنای شهادت غایتی است که در آیه شریفه متفرع بر وسط بودن امت شده، قهرا وسط بودن معنائی است که شهادت و شهداء را دنبال دارد، بدلیل اینکه در سوره حج فرموده: (یا ایها الذین آمنوا ارکعوا، و اسجدوا، و اعبدوا ربکم، و افعلاوا الخیر، لعلکم تفلحون، و جاهدوا فی الله حق جهاده هو اجتبیکم و ما جعل علیکم فی الدین من حرج، ملة ایکم ابراهیم، هو سمیکم المسلمین من قبل، و فی هذا، لیکون الرسول شهیدا علیکم و تكونوا شهداء علی الناس، فاقیموا الصلوة، و آتوا الزکوة، و اعتصموا بالله، هو مولیکم، فنعم المولی و نعم النصیر)، (ای کسانی که ایمان آوردید، رکوع و سجده کنید، و پروردگار خود را بپرستید، و عمل خیر انجام دهید، باشد که رستگار گردید.

در راه خدا آنطور که شایسته او باشد جهاد کنید، او شما را برگزید، و در دین هیچ حرجی بر شما قرار نداد، این همان ملت و کیش پدرتان ابراهیم است، او شما را از پیش و هم در این عصر مسلمان نام نهاد، و تا رسول شهید بر شما، و شما شهیدان بر مردم باشید، پس نماز بپا دارید، و زکات دهید، و به خدا تمسک کنید، که او سرپرست شما است، و چه مولای خوبی، و چه ناصر خوبی).

چون در این آیه شریفه شهید بودن رسول بر شهیدانی که شهدای بر مردمند و شهید بودن آنها بر مردم ، متفرع شده است . بر (اجتناء - برگزیدن) ، و نیز بر نبودن حرج در دین ، آنگاه دین را تعریف کرده باینکه همان ملت ابراهیم است ، که قبل از این شما را مسلمان نامید، همانجا که از پروردگارش مسئلت کرد: **(و من ذریتنا امة مسلمة لك)**، (و خدایتعالی دعایش را مستجاب نموده ، شما را مسلمان کرد، یعنی تسلیم احکام و اوامر خود کرد، بدون اینکه حتی یک عصیان و استنکاف داشته باشید، و به همین جهت حرج در دین را از شما برداشت ، تا هیچیک از احکامش بر شما دشوار نباشد.

پس شما باید که اجتناء شده اید، و شما باید که بسوی صراط مستقیم هدایت گشته ، تسلیم احکام و اوامر پروردگارتان شده اید، و اگر ما شما را (اجتناء و هدایت و تسلیم) کردیم ، برای این بود که رسول ، شاهد بر شما شود، و شما شاهد بر مردم شوید، یعنی واسطه میانه رسول و مردم باشید، از یک طرف متصل بمردم باشید، و از طرفی دیگر به رسول .

در اینجا است که دعای ابراهیم در شما و در رسول مصداق می یابد، چون آن جناب عرضه داشت : **(ربنا و ابعث فیهم رسولا منهم ، یتلوا علیهم آیاتک ، و یعلمهم الکتاب و الحکمة ، و یزکیهم)**، (پروردگار ما در میانه امت مسلمه رسولی برانگیز، تا آیات تو را بر آنان تلاوت کند، و کتاب و حکمتشان بیاموزد، و تزکیه شان کند)

در نتیجه شما امت مسلمه ای می شوید که رسول علم کتاب و حکمت را در قلوبتان ودیعه می سپارد، و به تزکیه او مزگی می شوید، و با در نظر گرفتن این که تزکیه بمعنای تطهیر از پلیدیهای قلبی ،

و خالص کردن دل برای عبودیت است ، و معنای اسلام هم به بیانی که گذشت همین است ، روشن می شود که شما امت مسلمه ای می شوید خالص در عبودیت برای خدا، و رسول در این مقام پیشقدم و هادی و مربی شما است او در این مقام تقدم بر همه دارد و شما واسطه اید برای رساندن مردم به او و در اول آیه و آخر آن قرینه هائی است که بر آنچه ما از آیه استفاده کردیم دلالت میکند، دلالتی که بر هیچ متدبری پوشیده نیست که انشاءالله توضیحش در جای خودش می آید.

معنای صحیح (وسط) بودن امت واسطه بودن امت بین رسول و مردم است

پس ، از آنچه گفتیم چند مطلب روشن گردید.

اول اینکه وسط بودن امت هر دو نتیجه را دنبال دارد، یعنی جمله (و تکنونوا شهداء علی الناس)، و جمله (لیکون الرسول علیکم شهیدا)، هر دو نتیجه و لازمه وسط بودن امت است . دوم اینکه وسط بودن امت ، به این معنا است که میانه رسول و مردم واسطه اند نه آنطور که آن مفسر گفت ملت و دین اسلام میانه افراط و تفریط، و میانه دو طرف تقویت روح و تقویت جسم واسطه باشد.

سوم اینکه آیه شریفه مورد بحث ، بحسب معنا مرتبط است به آیاتی که دعای ابراهیم را حکایت می کرد، و اینکه شهادت از شئون امت مسلمه ایست که آنجناب از خدا درخواست نمود.

حال که این سه نکته را بعنوان نتیجه گیری شنیدی ، باید بدانی که شهادت بر اعمال ، بطوری که از کلام خدای تعالی بر می آید، مختص به شهیدان از مردم نیست ، بلکه هر کسی و هر چیزی که کمترین ارتباطی با اعمال مردم دارد، او نیز در همان اعمال شهادت دارد، مانند ملائکه ، و زمان ، و مکان ، و دین ، و کتاب ، و جوارح بدن ، و حواس ، و قلب ، که همگی اینها شاهد بر مردم هستند.

و از خود کلمه شهادت فهمیده می شود: آن شاهدی که از میانه نامبردگان در روز قیامت حاضر می شود، شاهدی است که در این نشئه دنیوی نیز حضور دارد و یک نحوه حیاتی دارد که بوسیله آن ، خصوصیات اعمال مردم را درک می کند و خصوصیات نامبرده در او نقش می بندد، و اینهم لازم نیست که حیات

در هر چیزی به یک سنخ باشد، مثلا حیات در همه ، از سنخ حیاتی باشد که در جنس حیوان هست ، همه خواص و آثار آنرا داشته باشد تا بگوئی : ما به ضرورت می بینیم که مثلا مکان و زمان چنین شعوری ندارند، چون دلیلی نداریم بر اینکه انحاء حیات منحصر در یک نحو است . این بود اجمال گفتار ما در این مقام ، و انشاءالله تعالی تفصیل هر یک از این مجملات در محل مناسبش خواهد آمد.

(و ما جعلنا القبلة التي كنت عليها، الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه) در این آیه شریفه دو سؤال است یکی اینکه چرا فرمود (ما بدانیم و نفرمود من بدانم)؟

دوم اینکه مگر خدا نمی داند که میخواهد با تغییر قبله ، علم حاصل کند؟ در جواب سؤال اول میگوئیم مراد باینکه می فرماید: لنعلم تا بدانیم ، با اینکه خدا یکی است یا علم رسل و انبیاء است مثلا از این باب که بزرگان وقتی سخن می گویند، از قبل خود و اطرافیان خود سخن میگویند، و تکیه کلامشان (ما) است ، مثل اینکه امیر لشکر میگوید: ما فلانی را کشتیم ، و فلانی را زندان کردیم ، با اینکه اینکارها را خود امیر نکرده ، بلکه کارکنانش کرده اند، در جواب از سؤال دوم میگوئیم مراد، علم عینی و فعلی خدایتعالی است ، که با خلقت و ایجاد حاصل میشود، نه آن علم که قبل از ایجاد داشته است .

غرض خداوند از تغییر قبله

و کلمه (انقلاب بر دو عقب)، کنایه است از اعراض، چون انسان - که در حال قیام روی پاشنه می ایستد - وقتی روی خود بطرفی برگرداند، روی پاشنه خود می چرخد، بدین جهت روگردانی و اعراض را به این عبارت تعبیر می کنند، نظیر تعبیر به پشت خود رو کردن، در آیه (و من یولهم یومئذ دبره) و ظاهر آیه این است که میخواهد توهمی را که احیانا ممکن است در سینه مؤمنین خلعان کند، دفع نماید، و آن توهم این است که فلسفه برگرداندن قبله، و نسخ قبله قبلی چیست؟ و تکلیف نمازهایی که تاکنون رو به بیت المقدس خوانده ایم چه میشود؟

و از این هم بر می آید که مراد به قبله ای که رسول خدا ﷺ بر آن بود، همان بیت المقدس است، نه کعبه، پس هیچ دلیلی نیست بر اینکه بگوئیم: بیت المقدس دو بار و کعبه هم دو بار قبله شده، چون اگر مراد بقبله در آیه کعبه باشد، لازمه اش همین میشود (چون می فرماید: ما امروز آن قبله را که قبلا رو بآن می ایستادی، قبله نکردیم مگر برای چه و چه).

و سخن کوتاه اینکه جای این معنا بود که در سینه مؤمنین این توهم ایجاد شود که اولاً وقتی بنای خدای تعالی بر این بود که بالاخره کعبه را قبله مسلمانان کند، چرا از همان روز اول نکرد؟ و گذاشت مدتی مسلمانان رو به بیت المقدس نماز بخوانند؟ لذا خدای تعالی برای دفع این توهم خاطر نشان کرد، که تشریع احکام جز بخاطر مصالحی که برگشتنش به تربیت و تکمیل مردم است صورت نمی گیرد، منظور از تشریع احکام هم تربیت و تکمیل مردم است، و هم جداسازی مؤمنین از غیر مؤمنین است، و هم مشخص کردن فرمانبران

از عاصیان متمرّد، و آن سببی که باعث شد که قبله یهودیان را مدتی قبله شما مسلمانها قرار دهیم، عینا همین ها بود که گفتیم .

پس مراد به جمله : **(الا لنعلم من يتبع الرسول)** این است که ما خواستیم مشخص کنیم، چه کسی تو را پیروی می کند؟ و چه کسی نمی کند؟ و اگر نفرمود (من يتبعك، چه کسی تو را پیروی می کند)، بلکه فرمود (چه کسی رسول را) برای این بود که با ذکر کلمه (رسول) بفهماند: صفت رسالت در این جداسازی دخالت داشته،

و مراد به جعل قبله سابق، جعل آن در حق مسلمانان است، و گر نه اگر مراد مطلق جعل باشد، آنوقت مراد بر رسول هم مطلق رسول میشود، نه رسول اسلام، و دیگر در آیه التفاتی بکار نرفته، به سیاق طبعیش جریان یافته بود، چیزیکه هست این احتمال مختصری بعید بنظر می رسد.

و ثانیاً آن نمازهاییکه مسلمانان بسوی بیت المقدس خواندند تکلیفش چیست؟ چون در حقیقت نماز بطرف غیر قبله بوده، و باید باطل باشد، از این توهم هم جواب میدهد: قبله مادام که نسخ نشده قبله است، چون خدای تعالی هر وقت حکمی را نسخ می کند، از همان تاریخ نسخ از اعتبار می افتد، نه اینکه وقتی امروز نسخ کرد دلیل باشد بر اینکه در سابق هم بی اعتبار بوده، و این خود از راءفت و رحمتی است که به مؤ منین دارد، و عهده دار بیان این جواب جمله : **(و ما كان الله ليضيع ايمانكم، ان الله بالناس لروف رحيم)** الخ است، و فرق میانه راءفت و رحمت بعد از آنکه هر دو در اصل معنا مشترکند، این است که راءفت مختص به اشخاص مبتلا و بیچاره است، و رحمت در اعم از آنان و از غیر آنان استعمال میشود.

در برابر سرزنش تفاخر یهود، پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم منتظر رسیدن حکمتغییر قبله بود

(قد نرى تقلب وجهك في السماء، فلنولينك قبلة ترضيها) الخ از این آیه بدست می آید که رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم قبل از نازل شدن حکم تغیر قبله ، یعنی نازل شدن این آیه ، روی خود را در اطراف آسمان می گردانده ، و کانه انتظار رسیدن چنین حکمی را می کشیده ، و یا توقع رسیدن وحیی درامر قبله داشته ، چون دوست میداشته خدایتعالی با دادن قبله ای مختص به او و امتش ، احترامش کند، نه اینکه از قبله بودن بیت المقدس ناراضی بوده باشد، چون حاشا بر رسول خدا ﷺ از چنین تصویری ، همچنانکه از تعبیر (رضیها)، در جمله (فلنولينك قبلة ترضيها) فهمیده میشود: قبله اختصاصی را دوست میداشته ، نه اینکه از آن قبله دیگر بدش می آمده آری دوست داشتن چیزی باعث دشمن داشتن خلاف آن نیست .

بلکه بطوریکه از روایات وارده در داستان ، و شاءن نزول این آیه بر می آید یهودیان مسلمانان را سرزنش می کرده اند: که شما قبله ندارید، و از قبله ما استفاده می کنید، و با بیت المقدس به مسلمانان فخر می فروختند، رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم از این باب ناراحت میشد، شبی در تاریکی از خانه بیرون شد، و روی بسوی آسمان گردانید، منتظر بود وحیی از ناحیه خدای سبحان برسد، و این اندوهش را زایل سازد، پس این آیه نازل شد، و بفرضی که آیه ای نازل میشد، بر اینکه قبله شما مسلمانان هم همان قبله سابق است ، باز حجتی میشد برای آنجناب علیه یهود، چون نه رسول خدا ﷺ ننگ داشت از اینکه رو بقبله یهودیان نماز بخواند، و نه مسلمانان زیرا عید بغیر اطاعت و قبول ،

شاءنی ندارد، لکن آیه شریفه قبله ای جدید برای مسلمانان معین کرد، و سرزنش یهود و تفاخر آنها را خاتمه داد، علاوه بر اینکه تکلیف مسلمانان را یکسره کرد، هم حجتی برای آنان شد، و هم دلشان خشنود گشت .

تغییر قبله از بیت المقدس به کعبه (شطر المسجد الحرام)

(فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره)
کلمه (شطر) بمعنای بعض است ، و منظور از بعض مسجد الحرام همان کعبه
است ، و اگر صریحا نفرمود (فول وجهك الكعبه)، و یا (فول وجهك البيت
الحرام) برای این بود که هم مقابل حکم قبله قبلی قرار گیرد، که شطر مسجد
اقصى - یعنی صخره معروف در آنجا - بود، نه همه آن مسجد. و لذا در اینجا
هم فرمود: شطر مسجد حرام - یعنی کعبه - ، و هم اینکه با اضافه کردن شطر بر
کلمه مسجد، بفهماند که مسجد نامبرده مسجد حرام است ، و اگر می فرمود
شطر الكعبه ، یا شطر البيت الحرام این مزیت از بین میرفت .

در آیه شریفه اول حکم را مختص به رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم کرده
، فرمود: (پس روی خود بجانب بعضی از مسجد الحرام کن)، و سپس حکم را
عمومیت داده ، به آن جناب و به عموم مؤمنین خطاب می کند: که (هر جا
بودید روی خود بدانسو کنید) و این خود مؤید این احتمال است که آیه نامبرده
وقتی نازل شد، که رسول خدا ﷺ با مسلمانان مشغول نماز بوده ، و معلوم
است که در چنین حالی ، اول باید به پیشنهاد بگویند: روی خود برگردان ، و
بعدا به عموم بگویند: شما هم روی خود برگردانید و برای همیشه و بر همه
مسلمانان واجب است که اینکار را بکنند.

کتاب اهل کتاب مشتمل بر این حکم تحویل قبله بوده است

(و ان الذین اوتوا الکتاب ، لیعلمون انه الحق من ربهم) می فرماید اهل کتاب میدانند که این برگشتن قبله حق است و از ناحیه خداست ، و این بدان جهت می فرماید، که کتب آسمانی ایشان صریحا بر نبوت رسول خدا ﷺ پیشگوئی کرده بود، و یا صریحا گفته بود: که قبله این پیغمبر صادق ، قسمتی از مسجد الحرام است ، هر کدام باشد، پس جمله : (اوتوا الکتاب) می رساند که کتاب اهل کتاب مشتمل بر حقیقت این تحویل ، و این حکم بوده ، حال یا بدلالته مطابقی ، (و از نشانه های او این است که قبله امت خود را بسوی کعبه بر می گرداند)، و یا بدلالته ضمنی (او پیغمبری است صادق که هر کاری بکند درست و حق و از طرف پروردگار عالم می کند).

و خدا از اینکه اهل کتاب حق را کتمان می کنند، و علمی که به کتاب خود دارند اظهار ننموده ، آنرا احتکار می کنند، غافل نیست .

(و لئن اتیت الذین اوتوا الکتاب بكل آیه) این جمله سرزنش است از اهل کتاب ، که پایه عناد و لجاجت آنها را می رساند، و می فهماند که اگر از پذیرفتن دعوت تو امتناع می ورزند، نه از این جهت است که حق برایشان روشن نشده ، چون علم یقینی دارند باینکه دعوت تو حق است ، و در آن هیچ شکی ندارند، بلکه جهتش این است که آنان در دین خدا عناد، و در برابر حق لجبازی دارند، و این همه اعتراضها و فتنه انگیزیهایشان تنها بدین جهت است و بس ، شاهدش هم گذشته از دلیل و برهان این است که اگر تمامی معجزاتی که تصور شود برایشان بیاوری ، خواهی دید که باز هم قبله تو را برسمیت نخواهند شناخت ، و همچنان بر عناد و جحود خود ادامه خواهند داد.

(و ما انت بتابع قبلتهم)، (تو نمیتوانی پیرو قبله ایشان باشی)، برای اینکه تو از ناحیه پروردگارت حجت و برهان داری ممکن هم هست جمله نامبرده نهی بصورت خبر باشد، یعنی تو نباید چنین کنی .

(و ما بعضهم بتابع قبله بعض) (یعنی خود یهودیان و نصاری نیز قبله یکدیگر را قبول ندارند)، یهودیان هر جا که باشند، رو به صخره بیت المقدس می ایستند، ولی مسیحیان هر جا باشند رو بطرف مشرق می ایستند، پس نه این قبله آنرا قبول دارد، و نه آن قبله این را، و اگر پیروی چرا؟ میگویم برای پیروی از هوی و هوس و بس .

(ولئن اتبعت اهوائهم، من بعد ما جاءك من العلم)، در این جمله رسول گرامی خود را تهدید می کند ولی در حقیقت از باب (پسر بتو می گویم داماد تو بشنو) است، و معنا متوجه بامت است، میخواهد اشاره کند باینکه اگر کسی تمرد کند، اهواء یهود را پیروی کرده، و به همین جهت ستمکار است .

(الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه، كما يعرفون أبناءهم) ضمیر در (يعرفونه) به رسول خدا ﷺ بر می گردد، نه به کتاب، چون این معرفت را تشبیه کرده به معرفت فرزندان، و این تشبیه در انسانها درست است، نه اینکه کتاب را تشبیه به انسان کنند، هرگز کسی نمیگوید: فلانی این کتاب را می شناسد، همانطور که پسر خودش را می شناسد، علاوه بر اینکه سیاق کلام که درباره رسول خدا و وحیی که تحویل قبله باو است، اصلا ربطی به کتاب اهل کتاب ندارد، پس معنای جمله این است: که اهل کتاب پیامبر اسلام را می شناسند، آنطور که بچه های خود را می شناسند، بخاطر اینکه تمامی خصوصیات آنجناب را در کتب خود دیده اند، ولی با این حال طائفه ای از ایشان عالما عامدا معلومات خود را کتمان می کنند.

وجه التفات از حضور به عیبت در آیه شریفه

و بنابراین در آیه شریفه التفاتی از حضور به غیبت بکار رفته ، چون با اینکه روی سخن با رسول خدا ﷺ است ، در عین حال نمی فرماید: (آنها که کتابشان داده ایم تو را می شناسند)، بلکه می فرماید: (او را می شناسند) کانه رسول خدا ﷺ را غایب حساب کرده ، و خطاب را به مؤمنین کرده است ، و این بخاطر این بوده که توضیح دهد: امر رسول خدا ﷺ نزد اهل کتاب واضح است ، و این نظم و اسلوب نظیر سخن گفتن کسی است که با جماعتی حرف می زند، ولی خطاب را متوجه یکی از آنها می کند، تا فضیلت او را آشکار و دیگران می شنوند، تا برسند بمطلبی که مربوط به شخص آن یکنفر است ، وقتی باینجا می رسد، روی خود از او گردانده ، متوجه جماعت حاضر در مجلس می کند، و چون آن مطلب بسر رسید، دوباره رو بآن شخص نموده سخنان خود را ادامه می دهد، این مثال را بدان جهت زدیم ، تا متوجه شوی التفات در آیه بخاطر چه بوده است .

(الحق من ربك فلا تكونن من الممترين) این جمله بیان سابق را تاءکید می کند، و نهی از شک را تشدید می نماید، چون امتراء همان شک و ارتیاب است ، و ظاهر خطاب متوجه به رسول خدا ﷺ ، و باطن و معنای آن به امت است .

(و لكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات) کلمه (وجهة) بمعنای چیزیست که آدمی رو به آن می کند، مانند قبله ، که آن نیز بمعنای چیزی است که انسان متوجه آن میشود، در این آیه بیان سابق را خلاصه نموده عبارت اخرائی می آورد، تا مردم را هدایت کند، به اینکه مسئله قبله را تعقیب نکنند، و بیش از این

در باره آن بگومگو راه نیندازند، و معنایش این است که هر قوم برای خود قبله ای دارند، که بر حسب اقتضای مصالحشان برایشان تشریع شده است .

خلاصه ، قبله یک امر قراردادی و اعتباری است ، نه یک امر تکوینی ذاتی ، تا تغییر و تحول نپذیرد، با این حال ، دیگر بحث کردن و مشاجره براه انداختن درباره آن فائده ای برای شما ندارد، این حرف ها را بگذارید، و بدنبال خیرات شتاب بگیرید، و از یکدیگر سبقت جوئید که خدایتعالی همگی شما را در روزی که شکی در آن نیست جمع می کند، ولو هر جا که بوده باشید. که خدا بر هر چیزی توانا است .

این را هم باید دانست که آیه مورد بحث همانطور که با مسئله قبله انطباق دارد، چون در وسط آیات قبله قرار گرفته ، همچنین می تواند با یک مسئله تکوینی منطبق باشد، و بخواهد از قضاء و قدری که برای هر کسی از ازل تقدیر شده خبر دهد، و جمله (فاستبقوا الخیرات) بخواهد بفهماند: که احکام و آداب برای رسیدن به همان مقدرات تشریع شده ، که انشاءالله در بحثی که پیرامون خصوص قضاء و قدر خواهیم داشت ، بیان مفصل آن می آید.

(و من حیث خرجت ، فاول وجهك شطر المسجد الحرام) الخ ، بعضی از مفسرین گفته اند: معنای این آیه این است که از هر جا که بیرون شده و به هر جا که وارد شدی ، روی خود بسوی مسجدالحرام کن ، بعضی دیگر گفته اند: معنایش این است که از هر شهری در آمدی ، ممکن هم هست مراد به جمله (و من حیث خرجت) الخ مکه باشد که رسولخدا ﷺ از آنجا بیرون آمد، و آیه (من قریتك التي اخرجتك) از آن خبر میدهد، و معنایش اینست که رو به کعبه ایستادن حکمی است ثابت برای تو،

چه در مکه و چه در شهرهای دیگر، و سرزمینهای دیگر و جمله : (وانه
للحق من ربك ، و ما الله بغافل عما تعملون) ، همین معنا را تأکید و تشدید می
کند.

(و من حیث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام ، و حیث ما كنتم فولوا
وجوهكم شطره) الخ اگر این جمله را به عین عبارت قبلی تکرار کرد بعید
نیست برای این بوده باشد که بفهماند: حکم نامبرده در هر حال ثابت است و
مثل این است که کسی بگوید: (در برخاستن از خدا بترس و در نشستنت از
خدا بترس ، و در سخن گفتن از خدا بترس و در سکوت از خدا بترس) که
منظور گوینده اینست که همیشه و در هر حال ملازم تقوی باش و تقوی را
همواره با خود داشته باش و اگر بجای آن عبارت می گفت : (از خدا پرهیز،
وقتی برخاستی و نشستی و سخن گفتی و سکوت کردی) این نکته را نمی
فهماند و در آیه مورد بحث معنایش این است که رو بسوی قسمتی از
مسجدالحرام بکن هم از همان شهری که از آن بیرون شدی و هم از هر جای
دیگری که بودید رو بسوی آن قسمت کنید.

سه فائده برای حکم قبله

(لئلا يكون للناس عليكم حجة الا الذين ظلموا منهم ، فلا تخشوهم ، و
اخشوني) الخ ، در این جمله سه فائده برای حکم قبله که در آن شدیدترین
تأکید را کرده بود، بیان می کند.

اول اینکه یهود در کتابهای آسمانی خود خوانده بودند که قبله پیامبر اسلام
ﷺ کعبه است نه بیت المقدس ، همچنانکه قرآن کریم از این جریان خبر داده
، می فرماید: (و ان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق ، من ربهم) که ترجمه
اش گذشت و اگر حکم تحویل قبله نازل نمی شد، حجت یهود علیه مسلمین
تمام بود، یعنی می توانستند بگویند: این شخص پیغمبری نیست که انبیاء گذشته
و عده آمدنش را داده بودند، ولی بعد از آمدن حکم تحویل قبله و التزام بآن و
عمل بر طبقش ، حجت آنان را از دستشان می گیرد، مگر افراد ستمگری از
ایشان زیر بار نروند.

(الا الذين ظلموا منهم) این استثناء منقطع ، و بدون مستثنی منه و بمعنای
(لکن) است ، و آیه چنین معنا می دهد که (لکن کسانی که از ایشان ستمکارند
و تابع هوی و هوس هستند، همچنان بر اعتراض بیجای خود ادامه می دهند،
پس زنهار که از ایشان حسابی نبری ، چون پیرو هوی و ظالمند، و خداوند
ستمکاران را هدایت نمی کند و تنها از من حساب ببر). دوم اینکه پی گیری و
ملازمت این حکم ، مسلمانان را به سوی تمامیت نعمتشان و کمال دینشان سوق
می دهد که بزودی در تفسیر آیه : (اليوم اكملت لكم دينكم ، و اتممت
عليكم نعمتي)، انشاء الله تعالی معنای تمامیت نعمت را بیان خواهیم کرد.

سوم اینکه در آخر آیه فرموده : **(لعلکم تهتدون)** که خدای تعالی اظهار امیدواری به هدایت مسلمانان به سوی صراط مستقیم کرده ، و در سابق آنجا که درباره : **(اهدنا الصراط المستقیم)** بحث می کردیم ، درباره اهتداء سخن گفتیم . بعضی از مفسرین گفته اند: اینکه در آیه تحویل قبله فرموده : **(ولاتم نعمتی علیکم ، ولعلکم تهتدون)** و نیز در آیه فتح مکه نظیر آنرا آورده ، و فرموده : **(انا فتحنا لك فتحا مبینا، لیغفر لك الله ما تقدم من ذنبك و ما تاخر و یتم نعمته علیك و یهدیک صراطا مستقیما)**، خود دلیل بر این است که در آیه مورد بحث هم بشارتی است به فتح مکه .

توضیح اینکه (و لاتمّ نعمتی علیکم) در آیهتحویل قبله بشارتی است بر فتح

مکه

توضیح اینکه: کعبه در صدر اسلام پر بود از بت های مشرکین و وثن های ایشان، و خلاصه بت در آنجا حاکم بود و در ایامی که این آیه نازل می شد، هنوز اسلام قوت و شوکتی بخود نگرفته بود، خدای تعالی رسول خود را هدایت کرد باینکه رو به بیت المقدس نماز بخواند، چون بیت المقدس قبله یهودیان بود، که هر چه باشد دینشان باسلام نزدیک تر از دین مشرکین بود، ولی بعد از آنکه رسول خدا ﷺ به مدینه هجرت کرد و زمان فرا رسیدن فتح مکه نزدیک شد، و انتظار فرمان الهی به تطهیر کعبه از پلیدی بتها، شدید گردید.

در چنین شرائطی دستور برگشتن قبله بسوی کعبه صادر شد و این خود نعمت بس بزرگی بود، که خدا مسلمانان را بدان اخت صاص داد، آنگاه در ذیل همین فرمان وعده فرمود: که بزودی نعمت و هدایت را بر تو تمام خواهد کرد، یعنی کعبه را از پلیدی های اصنام خواهد پرداخت، آنچنانکه فقط خدا در آن عبادت شود و تنها معبد مسلمانان گردد و تنها مسلمانان رو بسوی آن عبادت کنند، پس نتیجه می گیریم که جمله: (و لاتمّ نعمتی علیکم) الخ، بشارت به فتح مکه است.

از سوی دیگر، بعد از آنکه در سوره فتح به مسئله فتح مکه میپردازد، دوباره به همان وعده قبلی اشاره می کند، که در آیه مورد بحث آمده بود و می فرماید:

(و یتمّ نعمته علیک و یهدیک صراطا مستقیما).

رد گفتار فوق الذکر و اینکه آیه اشاره ای بر فتح مکه ندارد

این بود گفتار آن مفسر و توضیح ما درباره آن ، ولکن گو اینکه به ظاهرش گفتاری است دلچسب ، اما خالی از تدبر و دقت است ، برای اینکه ظاهر آیات با آن نمی سازد زیرا مدرک مفسر نامبرده در آیه مورد بحث (ولاتم نعمتی علیکم ولعلکم تهتدون) الخ ، لام غایت است ، که بر سر (اتم) درآمده و این لام عینا در آیه سوره فتح آمده و فرموده : (لیغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر ویتم نعمته علیك ویهدیک صراطا مستقیما).

و با اینکه حرف لام در هر دو آیه غایت است ، دیگر چه معنا دارد مفسر نامبرده آیه مورد بحث را بمعنای وعده گرفته و آیه سوره فتح را بمعنای انجام آن وعده و وفای بآن بگیرد؟ با اینکه هر دو آیه وعده جمیلی است باینکه خداوند نعمت را بر تو تمام می کند.

از سوی دیگر آیه مورد بحث که درباره مسئله حج است وعده اتمام نعمت را به همه مسلمین می دهد و می فرماید: (علیکم) ، و آیه سوره فتح این وعده را تنها به رسول خدا ﷺ میدهد و می فرماید: (و یتم نعمته علیک) الخ ، پس سیاق دو آیه مختلف است ، و نمی شود هر دو مربوط به یک مطلب باشند.

حال اگر آیه ای باشد که دلالت کند بر اینکه این دو وعده کجا وفا شد؟ آنوقت ممکن است بگوئیم : پس مراد هر دو وعده همین وعده ای است که این آیه از وفا شدن بآن خبر می دهد و چنین آیه ای اگر باشد آیه : (الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا)، (امروز دیگر دین شما را تکمیل کردم و نعمت خود بر شما تمام نمودم و اسلام را دین مورد رضایم برایتان قرار دادم) ، خواهد بود و اما اینکه نعمت در آن چه نعمتی بوده

که خدا اتمام کرده ؟ و در این آیه منتش را بر ما می گذارد، انشاءالله در تفسیر
سوره مائده بحثش خواهد آمد.

نظیر این دو آیه که مشتمل بر اتمام نعمت است آیه : **(ولکن یرید لیطهرکم ،
ولیتم نعمته علیکم لعلکم تشکرون)**، و نیز آیه : **(کذلک یتم نعمته علیکم
، لعلکم تسلمون)**، است که باز انشاءالله کلامی مناسب با مقام بحثمان در ذیل
هر یک از این آیات خواهد آمد.

(کما ارسلنا فیکم رسولا منکم)، از ظاهر آیه بر می آید، که کاف در کلمه
(کما) برای تشبیه ، و کلمه (ما) مصدریه باشد، در نتیجه معنای آیه و ماقبلش این
می شود: ما با قبله قرار دادن خانه ای که ابراهیم بنا کرد و برایش آن خیرات و
برکات را درخواست نمود به شما انعام کردیم ، مانند این انعام دیگرمان که
رسولی از میان شما در شما فرستادیم که آیات ما بر شما همی خواند و کتاب و
حکمتتان می آموزد و تزکیه تان می کند و این را بدان جهت کردیم که دعای
ابراهیم را استجابت کرده باشیم ، آن دعا که با فرزندش اسماعیل گفتند:
پروردگارا! و رسولی از خود ایشان در میانشان مبعوث فرما تا آیات بر آنان
تلاوت کند و کتاب و حکمتشان تعلیم دهد و تزکیه شان کند پس در این ارسال
رسول منتهی است نظیر منتهی که در قبله قرار دادن کعبه بود.

از اینجا معلوم می شود مخاطب در جمله **(فیکم رسولا منکم)**، امت
مسلمه است ، که بر حسب حقیقت عبارتند از خصوص اولیاء دین ، چون اگر
جمع دودمان اسماعیل - یعنی عرب مضر - امت اسلام نامیده می شوند،
از نظر ظاهر امتند و نیز اگر همه عرب و مسلمانان غیر عرب امت اسلام
نامیده می شوند، از نظر اشتراک در حکم است و گر نه حقیقت و واقع آن امت که
ابراهیم (علیه السلام) از خدا درخواست کرد، همان اولیاء دین هستند و بس .

(یتلو علیکم آیاتنا)، کلمه : (آیاتنا) ظهور در آیات قرآن دارد، چون قبل از آن کلمه (یتلو) آمده ، و معلوم است که تلاوت در مورد الفاظ استعمال می شود، نه معانی و کلمه (تزکیه) به معنای تطهیر است و تطهیر عبارتست از زایل کردن پلیدی ها و آلودگی ها، در نتیجه کلمه تطهیر هم شامل اعتقادات فاسد چون شرک و کفر می شود و هم شامل ملکات رذیله چون تکبر و بخل می گردد و هم اعمال فاسد و شنیع چون کشتن و زنا و شرابخواری را شامل می شود. و تعلیم کتاب و حکمت و نیز تعلیم آنچه نمی دانستید، دو جمله است که شامل تمامی معارف اصولی و فروعی دین می گردد.

این را هم باید دانست که آیات شریفه مورد بحث مشتمل بر چند مورد التفات نسبت به خدای تعالی است ، یکجا خدای تعالی غایب (او) حساب شده ، یکجا متکلم وحده (من)، جائی دیگر متکلم مع الغیر (ما)، و نیز چند التفات دیگر نسبت به غیر خدای تعالی که باز یکجا غایب حساب شده اند و یکجا مخاطب و یکجا متکلم که اگر خواننده عزیز در آنها دقت بعمل آورد، نکته هایش پوشیده نمی ماند.

بحث روایتی (شامل روایاتی درباره تغییر قبله و معنی شهدا و...)

در تفسیر مجمع البیان از قمی روایت کرده که در تفسیرش در ذیل آیه :
(سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ) الخ از قول امام صادق (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: قبله
وقتی از بیت المقدس بسوی کعبه برگردید که رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم
سیزده سال در مکه نماز بسوی بیت المقدس خوانده بود و بعد از مهاجرت به
مدینه هم هفت ماه به همان سو نماز خواند آنوقت خدا او را بطرف مکه
برگردانید.

چون یهودیان رسول خدا ﷺ را سرزنش می کردند و می گفتند: تو تابع
مائی و بسوی قبله ما نماز می گزاری ، رسول خدا ﷺ از این سرزنش دچار
اندوهی سخت شد و در نیمه شبی از خانه بیرون شد و به آفاق آسمان نگاه می
کرد منتظر بود از ناحیه خدایتعالی در این خصوص امری صادر شود فردای آن
شب وقتی هنگام نماز ظهر شد، آنجناب در مسجد بنی سالم بود و دو رکعت از
نماز ظهر را خواند که جبرئیل نازل شده ،

دست به دو شانه آنحضرت گذاشت و او را بطرف کعبه برگردانید و این آیه
بر او نازل کرد: **(قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضيها، فول
وجهك شطر المسجد الحرام)** در نتیجه آنجناب دو رکعت از یک نماز را بسوی
بیت المقدس ، و دو رکعت دیگرش را بسوی کعبه خواند، بعد از این جریان سر
و صدای یهود و مردم نفهم بلند شد که چرا از قبله ای که داشت برگردید؟

مؤلف : روایاتی که هم از طرف عامه و هم خاصه در این داستان در کتب
جامع وارد شده ، بسیار زیاد است و از نظر مضمون قریب به هم هستند، ولی از
نظر تاریخ این جریان مختلفند، بیشتر آنها تاریخ تحویل قبله را در ماه رجب

سال دوم از هجرت ، یعنی ماه هفدهم از هجرت میدانند و صحیح تر هم همین است و بزودی فصل جداگانه در بحث پیرامون این مسئله خواهد آمد انشاء الله .

و از طرق اهل سنت درباره اینکه امت اسلام گواه بر مردم و رسول خدا ﷺ گواه بر امت است روایاتی آمده که مردم روز قیامت تبلیغ انبیاء را انکار می کنند خدایتعالی از انبیاء شاهد می خواهد تا اثبات کنند تبلیغ کرده اند - با اینکه خدا عالم تر از هر کسی است - آنگاه امت محمد ﷺ را می آورند و ایشان شهادت میدهند امتهای دیگر می پرسند: شما از کجا بدست آورده اید که پیغمبر ما رسالت خود را تبلیغ کرده ؟ می گویند: ما این معنا را از کتاب آسمانیمان بدست آوردیم که خدایتعالی بزبان پیامبر صادقش در آن خبر داد: که انبیاء گذشته رسالت خود را تبلیغ کردند.

بعد محمد ﷺ را می آورند تا از حال امتش بپرسند، آنجناب امت را تزکیه می کند و به عدالتشان شهادت میدهد، اینجاست که خدای سبحان فرموده :

(فکیف اذا جئنا من کل امة بشهید).

مؤلف : مفاد این روایت را اخبار دیگری تاءید می کند، که سیوطی آن اخبار را در تفسیر الدر المنثور و غیر او نیز آورده اند، چیزی که در این روایات به نظر درست نمی رسد اینست که پیامبر اسلام تمامی امت را تزکیه و تعدیل نکرده و معنا ندارد که در قیامت همه را تزکیه و تعدیل کند، مگر اینکه بمنظور تزکیه و تعدیل جمعی از امت باشد نه همه ، و گرنه روایات نامبرده مطلبی برخلاف ضرورت اثبات می کند، ضرورت کتاب و سنت هر دو.

آخر چطور ممکن است رسول خدا ﷺ فجایع و جنایاتی را که افرادی از امت اسلام مرتکب شدند تجویز کند؟ و بر آن جنایات صحه بگذارد؟ جنایاتی که حتی نمونه اش هم در امت های گذشته رخ نداد؟ و چطور آنجناب طاغیان و

فرعونهای این امت را تزکیه و تعدیل می کند؟ و آیا این روایات طعن بر دین حنیف و بازیگری با حقایق این ملت بیضاء نیست؟! قطعاً هست ،

علاوه بر اینکه این روایات گفتگو از شهادت نظری دارد، نه شهادت تحمل ، چون امت اسلام در زمان انبیاء گذشته حاضر نبودند، تا ببینند آیا رسالت خود را تبلیغ می کنند یا نه ؟ و شهادت نظری اعتبار ندارد.

و در کتاب مناقب در این باره از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده ، که فرمود: (شهداء مردم) به غیر رسولان و امامان کسی نیست و اما امت معقول نیست که خدا از آنها شهادت بطلبد، برای اینکه در میان امت کسانی هستند که شهادتشان یک بند سبزی و یک پر کاه ارزش ندارد.

و در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل جمله (لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا) الخ ، فرمود: اگر خیال کنی که منظور خدایتعالی از این آیه همه موحدین اهل قبله است ، سخت اشتباه کرده ای ، برای اینکه آیا خدایتعالی در قیامت از کسی شهادت میخواهد، که در دنیا شهادتش در مرافعه ای که بر سر یک من خرما بپا میشد پذیرفته نبود؟ و آنوقت شهادت چنین کسی در درگاهش پذیرفته میشود؟ حاشا! این حرف معقول نیست و خدایتعالی چنین چیزی را از خلق خودش نمی پسندد، آنوقت خودش چگونه مرتکب آن میشود، بلکه منظور خدایتعالی از امت ، افرادی است که مصداق آیه : (کنتم خیرامة اخرجت للناس) ، هستید و آنان امت وسط و بهترین امتند که خدا برای مردم خلقشان کرده است .

مؤلف : بیان این حدیث در ذیل آیه شریفه با استفاده از قرآن کریم گذشت .

و در قرب الاسناد از امام صادق (علیه السلام) از پدرش از رسول خدا ﷺ

روایت کرده که فرمود: از جمله خصائصی که خدای تعالی به امت من داده و با

دادنش امتم را بر سایر امم برتری بخشیده ، سه چیز است که حتی به هیچ پیغمبری نداده - تا آنجا که می فرماید: - خدایتعالی هر پیغمبری که مبعوث می کرد، او را شهید بر قومش قرار میداد، ولی خدای تعالی امت مرا شهید بر همه خلایق کرد، و فرمود: **(لیکون الرسول شهیدا علیکم ، و تكونوا شهداء علی الناس)** (تا آخر حدیث).

مؤلف : این حدیث منافاتی با حدیث قبلی ندارد، چون مراد به امت در این روایت نیز همان امت مسلمه ایست که دعای ابراهیم بوسیله آن مستجاب شد. و در تفسیر عیاشی از امیرالمؤمنین (ع) روایت آورده که در حدیثی در ضمن توصیف روز قیامت فرمود: مردم در یکجا جمع میشوند و در آنجا تمامی خلایق استنطاق میشوند، واحدی بدون اجازه رحمان و جز به صواب سخن نمیگویند آنگاه به رسول خدا دستور میدهند،

برخیزد و از پرسش ها پاسخ گویند اینجاست که خدایتعالی به رسول گرامیش میفرماید: (فکیف اذا جئنا من کل امة بشهید و جئنا بک علی هولاء شهیدا) و بحکم این آیه آنجناب شهید بر شهیدان یعنی بر رسولان است . و در تهذیب از ابی بصیر از یکی از دو امام باقر و صادق (ع) روایت کرده که گفت : به آنجناب عرضه داشتم : آیا خدایتعالی به رسول خدا ﷺ دستور داده بود که بسوی بیت المقدس نماز بگزارد؟ فرمود: بله ، مگر نمی بینی خدای سبحان فرموده : **(وما جعلنا القبلة التي كنت علیها الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب علی عقبیه)** الخ .

مؤلف : مقتضای این حدیث این است که جمله : **(التي كنت علیها)** صفت قبله باشد، و مراد بقبله ، بیت المقدس باشد، و اینکه آن قبله ای که رسول خدا

صلی الله علیه و آله وسلم رو بآن می ایستاده ، همان بیت المقدس بوده باشد و همین معنا را سیاق آیات تاءید می کند که بیانش گذشت .

از اینجا آن روایتی هم که از امام عسکری (علیه السلام) نقل شده تاءید میشود، چون آنجناب فرموده : مردم مکه هوای قبله شدن کعبه را داشتند خدایتعالی با قبله قرار دادن بیت المقدس امتحانشان کرد تا معلوم شود چه کسی بر خلاف هوای نفسش رسول خدا ﷺ را پیروی می کند برخلاف مردم مدینه که هوای بیت المقدس بسر داشتند و خدایتعالی با برگرداندن قبله دستورشان داد با هوای نفس خود مخالفت نموده رو به کعبه نماز بگذارند تا باز معلوم شود چه کسی پیروی رسول خدا ﷺ می کند؟ و چه کسی مخالفت مینماید؟ که هر کس او را بر خلاف میل درونیش اطاعت کند، مصدق او و موافق او است (تا آخر).

با این حدیث فساد گفتار دیگری نیز روشن می گردد و آن این است که جمله (التي كنت عليها) مفعول دوم برای کلمه (جعلنا) است و معنای آیه این است که ما قبل از بیت المقدس قبله را کعبه ای که (كنت عليها) نکردیم ، استدلال کرده است بجمله (الا لنعلم من يتبع الرسول) که حاصل معنا چنین میشود (ما قبل از بیت المقدس کعبه را که الان رو به آن هستی قبله نکردیم مگر برای اینکه بفهمیم چه کسی رسول را پیروی می کند) لکن این حرف بیهوده است زیرا همانطور که قبلاً گفتیم سیاق برخلاف آنست .

و در تفسیر عیاشی از زبیری روایت کرده که گفت : از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم : آیا مرا از ایمان خبر نمیدهی ؟ بدانم آیا ایمان مجموع قول و عمل است و یا قول بدون عمل ؟ فرمود: ایمان همه اش عمل است ، چون خود قول هم یکی از اعمال است که خدا واجبش کرده در کتابش بیان نموده نورش واضح و حجتش ثابت شده ،

کتابش بدان شهادت می‌دهد و بسوی آن دعوت می‌کند.

و چون خدای تعالی رسول اسلام را رو به کعبه گردانید، مسلمانان به رسول خدا ﷺ گفتند: پس تکلیف ما نسبت به نمازهایی که در این مدت (17 ماهه) رو به بیت المقدس خواندیم چه میشود؟ و تکلیف مردگان ما که در این مدت نماز را به آنطرف میخواندند چه میشود؟ خدایتعالی در پاسخ به این سؤال این جمله را نازل فرمود: **(و ما کان الله لیضیع ایمانکم ، ان الله بالناس لرؤف رحیم)**، (خدا ایمان شما را ضایع نمی‌کند، که خدا به مردم رؤف و رحیم است). و در این کلام خود نماز ما را ایمان خواند، پس هر کس از خدا بترسد و جوارح خود (از چشم و گوش و شکم و زبان و فرج) را حفظ نموده هر عضوی از اعضای خود را در آن جائی مصرف کند و بکار ببندد که خدا برایش معین کرده و واجب هر عضوی را انجام دهد، با ایمان کامل خدا را ملاقات می‌کند و از اهل بهشت است، و اگر کسی در واجبی از این واجبات خیانت کند و از آنچه خدا دستور داده تعدی نماید، خدا را با ایمان ناقص ملاقات می‌کند. مؤلف: این روایت را کلینی هم آورده، و اینکه در روایت، نزول جمله **(و ما کان الله لیضیع ایمانکم)** را بعد از تحویل قبله دانسته، منافاتی با بیان قبلی ما ندارد.

و در کتاب فقیه آمده: که رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم سیزده سال در مکه و نوزده ماه در مدینه بطرف بیت المقدس نماز خواند بعد که یهودیان سرزنش کردند که تو تابع قبله ما هستی و اندوه شدیدی بر او مسلط شد، در دل شب از خانه بیرون آمد و رو به اطراف افق بگردانید، فردای آن شب هم نماز صبح را رو به بیت المقدس خواند و هم دو رکعت از نماز ظهر را، سر دو رکعتی جبرئیل آمد، و گفت: **(قد نری تقلب وجهک فی السماء، فلنولینک قبله ترضیها،**

فول وجهك شطر المسجد الحرام (الخ ، آنگاه دست آنجناب را گرفته رو به کعبه اش کرد، مردمی هم که پشت سرش به نماز ایستاده بودند رو به کعبه شدند، بطوریکه زنان جای فعلی مردان قرار گرفتند و مردان جای فعلی زنان ، و این نماز ظهر اولش بسوی بیت المقدس و آخرش بسوی کعبه واقع شد، بعد از نماز ظهر خبر به مسجدی دیگر در مدینه رسید، اهل آن مسجد دو رکعت از عصر خوانده بودند، دورکعت دیگر را بطرف کعبه برگشتند، آنها نیز اول نمازشان بسوی بیت المقدس و آخرش بسوی کعبه شد، و مسجد قبلتین ، همان مسجد است .

مؤلف : قمی هم نظیر این را روایت کرده و گفته : که رسولخدا ﷺ خودش (در مدینه)،

بلکه در مسجد بنی سالم نماز میخواند که این جریان واقع شد.
و در تفسیر عیاشی از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل آیه **(فول وجهك شطر المسجد الحرام)** (الخ ، فرموده : رو بقبله نماز بخوان و در نماز رو از قبله برمگردان که نمازت باطل میشود چون خدای سبحان به رسول گرامیش فرمود در نماز واجب باید حتما رو بقبله نماز بخوانی ، **(فول وجهك شطر المسجد الحرام ، و حیث ما کنتم فولوا وجوهکم شطره)** .

مؤلف : روایات در این باره که آیه شریفه راجع بخصوص نماز واجب است بسیار زیاد است .

و در تفسیر قمی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در تفسیر آیه **(الذین آتیناهم الكتاب یعرفونه)** (الخ ، فرموده : این آیه درباره یهود و نصاری نازل شد، خدای تعالی در آن می فرماید: (آنهائی که کتابشان دادیم ، او را می شناسند - یعنی رسول خدا را - همانطور که فرزندان خود را می شناسند) و این بدان جهت است که خدای عز و جل در تورات و انجیل و زبور، صفات رسول

خدا ﷺ و صفات اصحابش و مهاجرتش را ذکر کرده بود و همان را در قرآن حکایت کرده ، که (محمد رسول الله ، و الذين معه اشداء على الكفار، رحماء بينهم، تريهم ركعا سجدا، يبتغون فضلا من الله و رضوانا، سيماهم في وجوههم من اثر السجود، ذلك مثلهم في التوراة ، و مثلهم في الانجيل)، (محمد ﷺ فرستاده خداست و کسانی که مصاحب او هستند بر کفار دشمنانی بیرحم ، و در بین خود مهربانان هستند، ایشان را می بینی که همواره در رکوع و سجودند و همه در پی بدست آوردن فضل خدا و خشنودی اویند، نشانه هاشان از اثر سجده در پیشانی نمایان است ، این است مثل آنان در تورات و همین است مثل آنان در انجیل). پس صفات رسول خدا ﷺ و اصحابش در تورات بوده و وقتی خدا او را مبعوث فرمود، اهل کتاب او را شناختند، همچنان که خود قرآن می فرماید:

(فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به).

مؤلف : نظیر این روایت در کافی از علی (ع) نقل شده است . و در اخبار بسیاری از طرق شیعه آمده : که آیه : (اعينما تكونوا ياءت بكم الله جميعا) الخ ، درباره اصحاب قائم (عليه السلام) نازل شده و در بعضی از آنها آمده : که این از باب جری و تطبیق است .

و در حدیثی از طرق عامه در ذیل جمله (و لاتم نعمتی علیکم)، از علی (ع) آمده که فرمود: تمامیت نعمت این است که انسان با داشتن اسلام بمیرد. و باز در حدیثی از طرق آنان آمده : که تمامیت نعمت به این است که آدمی داخل بهشت شود.

بحث علمی (درباره یافتن جهت قبله و تاریخچه آن)

تشریع قبله در اسلام و اعتبار و وجوب خواندن نماز رو بقبله ، - نمازی که عبادت عموم مسلمانان جهان است - ، و همچنین وجوب ذبح حیوانات رو بقبله و کارهای دیگری که حتما باید رو بقبله باشد، (و یا مانند خوابیدن و نشستن و وضو گرفتن رو بقبله : که مستحب و مانند تخلیه کردن که حتما باید ب طرف غیر قبله باشد و رو بقبله اش حرام است) و احکامی دیگر که با قبله ارتباط دارد، و مورد ابتلای عموم مسلمانان است ، باعث شده که مردم محتاج به جستجوی جهت قبله شوند و آنرا در افق خود معین کنند، (تا نماز و ذبح حیوانات و کارهایی دیگر را رو به آنطرف انجام داده و از تخلیه کردن به آن طرف پرهیزند).

و در ابتداء امر از آنجا که تشخیص قطعی آن برای مردم دور از مکه فراهم نبود ناگزیر به مظنه و گمان و نوعی تخمین اکتفاء می کردند.

ولی رفته رفته این حاجت عمومی ، علمای ریاضی دان را وادار کرد تا این مظنه و تخمین را قدری به تحقیق و تشخیص عینی نزدیک سازند، برای این کار از جدول هائی که در زیج مورد استفاده قرار می گیرد استمداد کردند، تا بدان وسیله عرض هر شهر و طول آن را (منظور از عرض شهر فاصله ایست که هر شهری از خط استواء دارد و منظور از طول آن فاصله ایست که میانه شهرها از مشرق به مغرب می باشد به این منظور آخرین نقطه غربی و معمور کره زمین را جزایر خالدهات می گرفتند، البته این دیگر مربوط به بحث ما نیست که در قرون گذشته و قبل از کشف آمریکا و کشف کرویت زمین چنین می پنداشتند که جزائر خالدهات واقع در غرب اروپا ساحل اقیانوس آرام آخرین نقطه کره زمین است و

البته این جزائر در قرون اخیر در آب فرو رفته و اثری از آن باقی نمانده است ،
و فعلا در نیم کره شرقی زمین ، از رصدخانه گرنویچ لندن استفاده می کنند)،
(مترجم) معین کنند.

آنگاه بعد از آنکه عرض شهر خود را از خط استواء معین می کردند آن
وقت میتوانستند بفهمند که از نقطه جنوب آن شهر (نقطه جنوب هر شهری
عبارتست از نقطه ای که اگر خطی موهوم از آن نقطه بطرف نقطه شمال تصور
کنیم آفتاب در رسیدن بآن نقطه مسیر روزانه اش نصف میشود و باصطلاح به
نقطه ظهر می رسد) چند درجه (از نود درجه میان جنوب و مغرب) را بطرف
مغرب منحرف شوند، رو به که ایستاده اند (و این انحراف را با حساب جیوب و
مثلثات معین می کردند).

آنگاه این حساب را بوسیله دایره هندیه برای تمامی افق ها و شهرهای
مسلمان نشین ترسیم کردند، (به این صورت که یا در اول بهار و یا در اول پائیز
که دو نقطه اعتدالی است در هر افقی دایره ای در زمین مسطح رسم کردند و
محوری و یا به عبارتی شاخصی در وسط آن دایره کوبیدند، صبح که آفتاب
طلوع کرد سایه شاخص از دایره بیرون بود، ایستادند تا با بالا آمدن آفتاب و
کوتاه شدن سایه آن نقطه ای را که سایه از آن نقطه وارد دایره می شود معین
کنند و همچنین آن نقطه ای را که در بعد از ظهر سایه از دایره بیرون می رود
معین کنند، سپس با خطی مستقیم این دو نقطه را بهم وصل کردند که یکسرش
مشرق افق را نشان میداد و سر دیگرش مغرب افق را، در نتیجه دایره به دو نیم
دایره تقسیم شد، خط دیگری عمود بر آن خط ترسیم کردند که یکسرش نقطه
جنوب را نشان میداد و سر دیگرش نقطه شمال را، و این خط را نصف النهار آن
افق مینامیدند، و معلوم است که فاصله میان هر یک از این چهار نقطه نود درجه

است ، و فرض کنید شهری که این دایره (که آنرا دایره هندیه می نامیدند) ترسیم شده ، سی درجه با خط استواء فاصله داشته باشد، در اینصورت اگر سکنه این شهر در موقع نماز سی درجه از نود درجه را از جنوب بطرف مغرب برگردند، درست رو بقبله ایستاده اند، (مترجم) .

سپس برای اینکه این کار را سرعت و آسانی انجام دهند، قطب نما را یعنی عقربه مغناطیسی معروف به حک را بکار بستند، چون این آلت با عقربه خود جهت شمال و جنوب را در هر افقی که بکار رود معین میکند و کار دایره هندیه را به فوریت انجام میدهد و در صورتیکه ما مقدار انحراف شهر خود را از خط استواء بدانیم ، بلافاصله نقطه قبله را تشخیص میدهیم .

لکن این کوششی که علمای ریاضی مبذول داشتند - هر چند خدمت شایان توجهی بود - و خداوند جزای خیرشان مرحمت فرماید - ، ولکن از هر دو طریق یعنی هم از طریق قطب نما و هم از راه دایره هندیه ناقص بود که اشخاص را دچار اشتباه می کرد.

اما اول برای اینکه ریاضی دانان اخیر متوجه شدند که ریاضی دانان قدیم در تشخیص طول شهر دچار اشتباه شده اند، و در نتیجه حسابی که در تشخیص مقدار انحراف و در نتیجه تشخیص قبله داشتند، در هم فرو ریخت .

توضیح اینکه برای تشخیص عرض مثلا تهران از خط استواء، و محاذات آن با آفتاب در فصول چهارگانه ، طریقه شان اینطور بود که فاصله قطب شمالی را با خط استواء معین نموده و آنرا درجه بندی می کردند آنگاه فاصله شهر مورد حاجت را از خط استواء به آن درجات معین نموده ، مثلا می گفتند فاصله تهران از جزائر خالدات 86 درجه و 20 دقیقه میباشد و عرض آن از خط استوا سی

و پنج درجه و 35 دقیقه (نقل از کتاب زیج ملخص تاءلیف میزابی) گو اینکه این طریقه به تحقیق و واقع نزدیک بود،

ولکن طریقه تشخیص طول شهرها طریقه ای درست و نزدیک به تحقیق نبود چون همانطور که در بیان مترجم گذشت عبارت از این بود که مسافت میانه دو نقطه از زمین را که در حوادث آسمانی مشترک بودند، (اگر آفتاب می گرفت در هر دو جا در یک زمان می گرفت، و اگر حوادث دیگری رخ میداد، در هر دو نقطه رخ میداد) معین میکردند و آنرا با مقدار حرکت حسی آفتاب و یا به عبارتی با ساعت ضبط مینمودند آنگاه می گفتند: مثلاً طول شهر تهران فلان درجه و... دقیقه است و چون در قدیم وسائل تلفن و تلگراف و امثال آن در دست نبود، لذا اندازه گیری های قدیم دقیق نبود و بعد از فراوان شدن این وسائل و همچنین نزدیک شدن مسافت ها بوسیله هواپیما و ماشین این مشکل کاملاً حل شد، و در این هنگام بود که شیخ فاضل و استاد شهیر ریاضی، مرحوم سردار کابلی برای حل این مشکل کمر همت بست و انحراف قبله را با اصول جدید استخراج نموده، رساله ای در این باره بنام (تحفه الاجلة فی معرفة القبلة)، در اختیار همگان گذاشت، و این رساله کوچکی است که در آن طریقه استخراج قبله را با بیان ریاضی روشن ساخته، و جدولهایی برای تعیین قبله هر شهری رسم کرده است.

و از جمله رموزیکه وی موفق به کشف آن گردید - و خدا جزای خیرش دهد - کرامت و معجزه باهره ای بود که برای رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم در خصوص قبله محرابش در مسجد مدینه اثبات و اظهار کرد.

توضیح اینکه مدینه طیبه بر طبق حسابی که قدماء داشتند در عرض 25 درجه خط استوا، و در طول 75 درجه و 20 دقیقه قرار داشت و با این حساب

محراب مسجد النبی در مدینه رو بقبله نبود، (و چون ممکن نبوده رسول خدا ﷺ در ایستادن بطرف قبله و بنای مسجد رو بانطرف اشتباه کند)، لذا ریاضی دانان همچنان درباره قبله بحث می کردند، و ای بسا برای این انحراف وجوهی ذکر می کردند که با واقع امر درست در نمی آمد.

ولکن مرحوم سردار کابلی این معنا را روشن ساخت که محاسبات دانشمندان اشتباه بوده ، چون مدینه طیبه در عرض 24 درجه و 57 دقیقه خط استوا، و طول 39 درجه و 59 دقیقه آخرین نقطه نیم کره شرقی قرار دارد و روی این حساب محراب مسجد النبی درست رو بقبله واقع میشود، آنوقت روشن شد در قرنهای قبل که اثری از این محاسبات نبود و در حالیکه آنجناب در نماز بود، وقتی بطرف کعبه برگشت درست بطرفی برگشته که اگر خطی موهوم از آن طرف بطرف کعبه کشیده میشد به خود کعبه برمیخورد، و این خود کرامتی باهر و روشن است (صدق الله و رسوله).

بعد از مرحوم سردار کابلی مرحوم مهندس فاضل سرتیپ عبد الرزاق بغاثری برای بیشتر نقاط روی زمین قبله ای استخراج کرد و در این باره رساله ای در معرفت قبله نوشت و در آن جدولهایی ترسیم نمود که حدود هزار و پانصد نقطه از نقاط مسکون زمین را نام برد و با تدوین این رساله بحمدالله نعمت تشخیص قبله به کمال رسید و از آن جمله مثلاً عرض تهران را سی و پنج درجه و چهل و یک دقیقه و 38 ثانیه و طول آنرا 51 درجه و 28 دقیقه و 58 ثانیه نوشت (مترجم).

این بود جهت نقصی که در قسمت اول بود و اما در قسمت دوم یعنی در تشخیص قبله بوسیله قطب نما، نقص آن از این جهت بود که معلوم شد دو قطب مغناطیسی کره زمین با دو قطب جغرافیائی زمین منطبق نیست ، برای اینکه

قطب مغناطیسی شمالی مثلاً علاوه بر اینکه به مرور زمان تغییر می کند بین آن و بین قطب شمالی جغرافیائی حدود هزار میل (که معادل است با 1375 کیلومتر) فاصله است .

و روی این حساب قطب نما هیچوقت عقربه اش رو به قطب جنوبی جغرافیائی قرار نمی گیرد و آنرا نشان نمیدهد، (چون سر دیگر عقربه ، قطب شمال واقعی را نشان نمیدهد) بلکه گاهی تفاوت به حدی می رسد که دیگر قابل تسامح نیست .

به همین جهت مهندس فاضل و ریاضی دان عالیقدر، جناب سرتیپ حسینعلی رزم آرا، در اواخر یعنی در سال 1332 هجری شمسی ، در مقام برآمد این مشکل را حل کند، و انحراف قبله را از دو قطب مغناطیسی در هزار نقطه از نقاط مسکون کره زمین را مشخص کرد، (و برای سهولت کار بطوریکه همه بتوانند استفاده کنند، قطب نمائی اختراع کرد که به تخمین نزدیک به تحقیق میتواند قبله را مشخص کند، که قطب نمای آن جناب فعلاً مورد استفاده همه هست ، خداوند به وی جزای خیر مرحمت فرماید).

بحث اجتماعی (پیرامون فواید تشریع قبله از نظر فردی و اجتماعی)

دانشمندانی که متخصص در جامعه شناسی و صاحب نظر در این فن هستند، اگر در پیرامون آثار و خواصی که از این پدیده که نامش اجتماع است و بدان جهت که اجتماع است ناشی میشود، دقت و غور کنند، شکی برایشان نمی ماند که اصولا پدید آمدن حقیقتی بنام اجتماع و سپس منشعب شدن آن به شعبه های گوناگون و اختلاف ها و چندگونگی آن بخاطر اختلاف طبیعت انسانها، فقط و فقط یک عامل داشته و آن درکی بوده که خدای سبحان طبیعت انسانها را بان درک ملهم کرده ، درک باین معنا که حوائجش که اتفاقا همه در بقای او و به کمال رسیدنش مؤ ثرنند یکی دو تا نیست تا خودش بتواند برفع همه آنها قیام کند، بلکه باید اجتماعی تشکیل دهد،

و بدان پای بند شود، تا در آن مهد تربیت و به کمک آن اجتماع در همه کارها و حرکات و سکناش موفق شود و یا به عبارتی همه آنها به نتیجه برسد و گرنه یکدست صدا ندارد.

بعد از این درک ، به درکهای دیگر و یا عبارتی به صور ذهنیه ملهم شد که آن ادراکات و صور ذهنیه را محک و معیار در ماده و در حوائجی که به ماده دارد، و در کارهایی که روی ماده انجام میدهد و در جهات آن کارها، میزان قرار دهد و همه را با آن میزان بسنجد و در حقیقت آن ادراکات و آن میزان رابطه ای میان طبیعت انسانی و میان افعال و حوائج انسان باشد، مانند درک این معنا که چه چیز خوب است ؟ و چه چیز بد است ؟ چه کار باید کرد؟ و چه کار نباید کرد؟ و چه کار کردنش از نکردنش بهتر است ؟

و نیز مانند این درک که محتاج به این است که در نظام دادن به اجتماع ریاست و مرئوسیت ، و ملک و اختصاص و معاملات مشترک و مختص و سایر قواعد و نوامیس عمومی و آداب و رسوم قومی (که به اختلاف اقوام و مناطق و زمانها مختلف میشود) معتبر بشمارد و به آنها احترام بگذارد.

همه این معانی و قواعدی که ناشی از آنها میشود، اموری است که اگر طبیعت انسانیت آنرا درست کرده ، با الهامی از خدای سبحان بوده ، الهامی که خدا بوسیله آن ، طبیعت انسان را لطیف کرده تا قبل از هر کار، نخست آنچه را که معتقد است و میخواهد در خارج بوجود آورد، تصور کند و آنگاه نقشه های ذهنی را صورت عمل بدهد و یا اگر صلاح ندید ترک کند و به این وسیله استکمال نماید.

(حال که این مقدمه روشن شد میگوئیم): توجه عبادتی بسوی خدای سبحان (با در نظر گرفتن اینکه خدا منزله از مکان و جهت و سایر شئون مادی و مقدس از این است که حس مادی باو متعلق شود)، اگر بخواهیم از چهار دیواری قلب و ضمیر تجاوز کند و بصورت فعلی از افعال در آید، با اینکه فعل جز با مادیات سر و کار ندارد - به ناچار باید این توجه بر سبیل تمثل صورت بگیرد.

ساده تر بگویم از یکسو میخواهیم با عبادت متوجه بخدا شویم ، از سوی دیگر خدا در جهتی و طرفی قرار ندارد، پس بناچار باید عبادت ما بر سبیل تمثل و تجسم در آید، به این صورت که نخست توجهات قلبی ما با اختلافی که در خصوصیات آن (از خضوع و خشوع و خوف و رجاء و عشق و جذبه و امثال آن) است ، در نظر گرفته شود و بعد همان خصوصیات را با شکل و قیافه ای که مناسبش باشد، در فعل خود منعکس کنیم ، مثلاً برای اینکه ذلت و

حقارت قلبی خود را به پیشگاه مقدس او ارائه داده باشیم به سجده بیفتیم و با این عمل خارجی از حال درونی خود حکایت کنیم و یا اگر خواستیم احترام و تعظیمی که در دل از او داریم ، حکایت کنیم ،

بصورت رکوع درآئیم و چون بخواهیم حالت فدائی بودن خود را به پیشگاهش عرضه کنیم ، دور خانه اش بگردیم و چون بخواهیم او را تکییر و بزرگداشت کنیم ، ایستاده عبادتش کنیم و چون بخواهیم برای تشریف بدرگاهش خود را تطهیر کنیم این مراسم را با غسل و وضوء انجام دهیم ، و از این قبیل تمثیل های دیگر.

روح و مغز عبادت ، عبودیت درونی است و افعال عبادی قالبهای تحقق خارجی آن عبودیت است

و هیچ شکی نیست در اینکه روح و مغز عبادت بنده عبارت است از همان بندگی درونی او، و حالاتی که در قلب نسبت به معبود دارد که اگر آن نباشد، عبادتش روح نداشته و اصلا عبادت بشمار نمی رود ولیکن در عین حال این توجه قلبی باید به صورتی مجسم شود و خلاصه عبادت در کمالش و ثبات و استقرار تحققش ، محتاج به این است که در قالبی و ریختی ممثل گردد.

آنچه گفته شد، هیچ جای شک نیست ، حال بینیم مشرکین در عبادت چه می کردند و اسلام چه کرده ؟ اما وثنی ها و ستاره پرستان و هر جسم پرست دیگر که یا معبودشان انسانی از انسانها بوده ، و یا چیز دیگر، آنان لازم میدانستند که معبودشان در حال عبادت نزدیکشان و روبرویشان باشد، لذا روبروی معبود خود ایستاده و آنرا عبادت میکردند.

ولی دین انبیاء و مخصوصا دین اسلام که فعلا گفتگوی ما درباره آنست ، (و گفتگوی از آن ، از سایر ادیان نیز هست ، چون اسلام همه انبیاء را تصدیق کرده)، علاوه بر اینکه همانطور که گفتیم : مغز عبادت و روح آنرا همان حالات درونی دانسته ، برای مقام تمثل آن حالات نیز طرحی ریخته و آن اینست که کعبه را قبله قرار داده و دستور داده که تمامی افراد در حال نماز که هیچ مسلمانی در هیچ نقطه از روی زمین نمی تواند آن را ترک کند، رو بطرف آن بایستند و نیز از ایستادن رو بقبله و پشت کردن بدان در احوالی نهی فرموده و در احوالی دیگر آنرا نیکو شمرده است .

و به این وسیله قلبها را با توجه بسوی خدا کنترل نموده ، تا در خلوت و جلوتش در قیام و قعودش ، در خواب و بیداریش ، در عبادت و مراسم ، حتی درپست ترین حالات و زشت ترینش ، پروردگار خود را فراموش نکند، این است فائده تشریع قبله از نظر فردی .

و اما فوائد اجتماعی آن عجیب تر و آثارش روشن تر و دلنشین تر است ، برای اینکه مردم را با همه اختلافی که در زمان و مکان دارند متوجه به یک نقطه کرده و با این تمرکز دادن وجهه ها، وحدت فکری آنان و ارتباط جوامعشان و التیام قلوبشان را مجسم ساخته و این لطیف ترین روحی است که ممکن است در کالبد بشریت بدمد، روحی که از لطافت در جمیع شئون افراد در حیات مادی و معنویش نفوذ کند، اجتماعی راقی تر و اتحادی متشکل تر و قوی تر بسازد، و این موهبتی است که خدای تعالی امت اسلام را بدان اختصاص داده

و با آن وحدت دینی و شوکت جمعی آنان را حفظ فرموده ، در حالی که قبلا احزاب و دسته های مختلفی بودند و سنت ها و طریقه های متشتتی داشتند، حتی دو نفر انسان یافت نمی شد که در یک نظریه با هم متحد باشند، اینک خدا را با کمال عجز بر همه نعمتهایش شکر میگوئیم .

آیه 152 بقره

فاذکرونی اذکرکم و اشکروالی ولا تکفرون - 152.

ترجمه آیه

پس مرا بیاد آرید تا بیادتان آورم و شکرم بگذارید و کفران نعمتم نکنید
(152).

بیان

بعد از آن که خدای تعالی بر پیامبر اسلام و امت مسلمان منت نهاد، نخست پیامبر بزرگوار را که از خود مردم بود بسوی ایشان گسیل داشت و این خود نعمتی بود که با هیچ مقیاسی اندازه گیری نمیشود، نعمتی که منشاء هزاران نعمت شد - و همانند خدا از یاد بندگان غافل نیست - آری خدا بشر را از اینکه بسوی صراط مستقیم هدایت کند و به اقصی درجات کمال سوق دهد، فراموش نکرده بود.

و در مرحله دوم قبله را که مایه کمال دین و توحید در عبادت و تقویت فضائل دینی و اجتماعیشان بود، تشریع فرمود.

اینک در این آیه متفرع بر آن دو نعمت، دعوتشان می کند: باینکه بیاد او باشند و شکرش بگذارند، تا او هم در مقابل یاد بندگان به عبودیت و طاعت، ایشان را بدادن نعمت یاد کند و در پاداش شکرگزاری و کفران نکردن، نعمتشان را بیشتر کند.

در جای دیگر نیز فرموده: (واذکر ربک اذا نسیت و قل عسی- اءن یهدین ربی لا قرب من هذا رشد)، (بیاد آر پروردگارت را هر وقت که فراموش کردی، و بگو امید است پروردگارم مرا به رشدی نزدیک تر از این هدایت کند)، و نیز

فرموده : (لئن شكرتم لازيدنكم)، (اگر شكر بگزاريد زيادترتان مي دهيم)، و
اين دو آيه هر دو قبل از آيات قبله در سوره بقره نازل شده است .

معنی و موارد استعمال (ذکر)

این نکته را باید در نظر داشت : که کلمه ذکر بسا می شود که در مقابل غفلت قرار می گیرد، مانند آیه : (و لا تطع من اغفلنا قلبه عن ذکرنا)، (کسی را که ما دلش را از یاد خود غافل کرده ایم ، اطاعت مکن)، و غفلت عبارتست از نداشتن علم به علم ، یعنی اینکه ندانم که میدانم ، و ذکر در مقابل غفلت ، عبادتست از اینکه بدانم که میدانم .

و بسا می شود که در مقابل نسیان استعمال می شود، و نسیان عبارتست از اینکه صورت علم بکلی از خزانه ذهن زایل شود، و ذکر برخلاف نسیان عبارتست از اینکه آن صورت همچنان در ذهن باقی باشد، و در آیه : (و اذکر ربک اذا نسیت) به همین معنا آمده و بنابراین در چنین استعمالی ذکر مانند نسیان معنائی است دارای آثار و خواصی که آن آثار بر وجود ذکر مترتب می شود، و به همین جهت کلمه ذکر، مانند نسیان ، در مواردی که خودش نیست ولی آثارش هست ، استعمال می شود، مثلاً وقتی من بینم که شما دوست صمیمی خود را با اینکه می دانی احتیاج به نصرت دارد نصرت ندادی و کمک نکردی ، می گویم : چرا پس دوستت را فراموش کردی ؟ با اینکه او را فراموش نکرده ای و بر عکس همواره با او و به یاد او بوده ای ، اما از آنجا که این یاد اثری نداشته و بر عکس اثر فراموشی از شما سر زده ، مثل این است که اصلاً در ذهن شما وجود نداشته و از یادش برده باشی .

و گویا استعمال ذکر بر ذکر لفظی (مثلاً ذکر خدا با گفتن سبحان الله و امثال آن) از همین باب باشد، یعنی استعمال کلمه (ذکر) در اثر آن باشد نه خودش چون ذکر زبانی هر چیز، از آثار ذکر قلبی آنست و از این باب است آیه : (قل

سَاءَ تَلُو عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا)، (بگو بزودی ذکری از او برایت میخوانم)، و نظائر این استعمال بسیار است .

و بفرض اینکه ذکر لفظی از مصادیق ذکر واقعی باشد، از مراتب آنست ، نه اینکه بکلی کلمه (ذکر) بمعنای ذکر لفظی بوده ،

معنایش منحصر در آن باشد، و سخن کوتاه آنکه ذکر دارای مراتبی است که اختلاف آن مراتب در آیات زیر کاملاً مشهود است .

(الَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ)، (آگاه باش که با یاد خدا دلها آرامش می یابد)
(و اذکر ربک فی نفسک تضرعاً و خیفهً ، و دون الجهر من القول)، (پروردگار خود را در دل بیاد آور، هم از تضرع و هم از ترس و هم آهسته به زبان)،
(فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ اَوْ اَشْدَ ذِكْرًا)، (پس خدا را بیاد آرید آنطور که به یاد پدران خود هستید و یا شدیدتر از آن)، در این آیه ذکر را بوصف شدت توصیف کرده ، و معلوم است که مقصود از آن ذکر باطنی و معنوی است ، چون ذکر لفظی ، شدت و ضعف ندارد.

(ذکر) دارای مراتبی است

(و اذکر ربك اذا نسيت ، و قل عسی ان یهدین ربی لأقرب من هذا رشدا)، که ذیل این آیه دلالت دارد بر اینکه میخواهد بفرماید امیدوار آن باش که بالاتر از ذکر به مقامی برسی که بالاتر از آن مقام که فعلا داری بوده باشد، پس برگشت معنا به این می شود که تو وقتی از یک مرتبه از مراتب ذکر خدا پائین آمدی و به مرتبه پائین تر برگشتی ، بگو چنین و چنان ، پس به حکم این آیه تنزل از مقام بلندتری از ذکر و یاد خدا نیز نسیان است ، پس آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه ذکر قلبی هم برای خود مراتبی دارد، از اینجا روشن می شود اینکه بعضی گفته اند: ذکر بمعنای حضور معنا است در نفس ، سخنی است درست ، برای اینکه حضور دارای مراتبی است .

در آیه مورد بحث امر به (یادآوری) متعلق به (یاء) متکلم شده ، فرموده : مرا یاد بیاور، اگر یادآوری خدا را، عبارت بدانیم ، از حضور خدا در نفس ، ناگزیر باید قائل به تجوز شویم ، (و بگوئیم : مثلا منظور یاد نعمتها و یا عذابهای خداست) و اما اگر تعبیر نامبرده را تعبیری حقیقی بدانیم ، آنوقت آیه شریفه دلالت میکند بر اینکه آدمی غیر از آن علمی که معهود همه ما است ، و آنرا می شناسیم ، که عبارتست از حضور معلوم در ذهن عالم ، یک نسخه دیگری از علم دارد، چون اگر مراد همان علم معمولی باشد، سر به تحدید خدا در می آورد، چون این قبیل علم عبارت است از تحدید و توصیف عالم معلوم خود را، و ساحت خدای سبحان منزله از آنست که کسی او را تحدید و توصیف کند، همچنانکه خودش فرمود: (سبحان الله عما یصفون الا عبادالله المخلصین)،

(منزه است خدا از هر توصیفی که اینان برایش میکنند، مگر توصیف بندگان مخلص).

و نیز فرموده: (و لا یحیطون به علما، احاطه علمی باو پیدا نمیکنند)،
و انشاءالله تعالی در تفسیر همین دو آیه (160 و 110) مطلب دیگری
مربوط باین بحث خواهد آمد.

بحث روایتی (درباره ، فضیلت ذکر و مراد از آن)

در فضیلت ذکر از طرق عامه و خاصه ، روایات بسیاری وارد شده و بطرقی مختلف نقل شده ، که فرمودند: (ذکر خدا در هر حال خوب است) . و در کتب اب عدة الداعی میگوید: روایت شده که روزی رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم بر یاران خود در آمد و فرمود: در باغهای بهشت بگردش بپردازید، پرسیدند: یا رسول الله ﷺ باغهای بهشت چیست ؟ فرمود: مجالس ذکر، هم صبح و هم شام باین مجالس بروید و بذکر بپردازید و هر کس دوست داشته باشد بفهمد چه منزلتی نزد خدا دارد، باید نظر کند ببیند خدا چه منزلتی نزد او دارد، چون خدای تعالی بنده خود را به آن مقدار احترام می کند که بنده اش او را احترام کند.

و بدانید که بهترین اعمال شما و پاکیزه ترین آن نزد مالک و صاحبان و نیز مؤثرترین اعمالتان ، در رفع درجاتتان ، و بالاخره بهترین چیزی که آفتاب بر آن می تابد، ذکر خدای تعالی است ، چه خود او از خودش خبر داده و فرموده : (من همنشین کسی هستم که ذکر کند و بیاد باشد، و نیز فرموده : (فاذکرونی اذکرکم)، مرا یاد آورید تا شما را با نعمتم یاد آورم ، مرا بیاد آورید با اطاعت و عبادت تا شما را یاد آورم ، با نعمت ها و احسان و راحت و رضوان .

و در محاسن و دعوات راوندی ، از امام صادق (ع) روایت کرده اند که فرمود: خدایتعالی می فرماید: کسیکه مشغول بذکر من باشد و ذکر او را از درخواست حاجتش باز بدارد، من باو بهتر از آنچه بخواهد میدهم .

و در معانی الاخبار از حسین بزاز روایت کرده که گفت : امام صادق (ع) به من فرمود: آیا میخواهی تو را از مهمترین وظیفه ای که خدا بر خلق خود واجب کرده خبر دهم ؟ عرضه داشتم : بله ، فرمود: اول انصاف دادن به

مردم ، باینکه با مردم آنطور رفتار کنی که دوست میداری با تو رفتار کنند و دوم مواسات با برادران دینی و یاد خدا در هر موقف ، البته منظورم از ذکر خدا، (سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر) نیست ، هر چند که این نیز از مصادیق آنست ، ولی منظورم این است که در هر جا که پای اطاعت خدا به میان می آید، بیاد خدا باشی و اطاعتش کنی ، و هر جا معصیت خدا پیش آید، بیاد او باشی و آنرا ترک کنی .

مؤلف : این معنا به طرق بسیار از رسول خدا ﷺ و از ائمه اهل بیتش (علیهم السلام) روایت شده ، و در بعضی از آنها آمده : که این دستور همان قول خداست که می فرماید: (ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا، فاذا هم مبصرون) (کسانیکه وقتی در محاصره وساوس شیطان قرار می گیرند بیاد خدا می افتند و در نتیجه بینا میشوند) الخ .

و در کتاب عدة الداعی از رسول خدا ﷺ روایت آورده که فرمود: خدای سبحان فرموده : اگر بفهمم که اشتغال به من بیشتر اوقات بنده ام را گرفته ، شهوتش را هم بسوی دعا و مناجاتم برمی گردانم و چون بنده ام چنین شود، آنگاه که بخواهد سهو کند خودم میان او و اینکه سهو کند حائل می شوم ، چنین افرادی اولیاء حقیقی من هستند، آنها براستی قهرمانانند، آنها کسانی هستند که اگر بخواهم اهل زمین را به عقوبتی هلاک کنم ، بخاطر همین قهرمانان صرف نظر می کنم .

و در محاسن از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: خدایتعالی فرمود: ای فرزند آدم ! مرا در دلت یاد کن ، تا تو را یاد کنم ، ای فرزند آدم ! مرا در خلوت یاد کن ، تا در خلوت یادت کنم ، و در میان جمع یادم کن ، تا در

میان جمعیت یادت کنم و نیز فرمود: هیچ بنده ای خدا را در میانه جمعی از مردم یاد نمی کند، مگر آنکه خدا او را در میان جمعی از ملائکه یاد می کند.

مؤلف: این معنا بطرق بسیار از دو فریق شیعه و سنی روایت شده است.

و در تفسیر الدر المنثور است که طبرانی و ابن مردویه و بیهقی در شعب الایمان از ابن مسعود روایت کرده اند که گفت: رسول خدا ﷺ فرمود: کسی را که چهار چیز داده باشند چهار چیز دیگر هم داده اند و تفسیر این در کت اب خداست، 1 - کسیکه توفیق یاد خدایش داده اند، خدا هم بیاد او خواهد بود چون خدایتعالی می فرماید: **(فاذکرونی اذکرکم)**، (بیادم باشید تا بیادتان باشم). 2 - و کسیکه توفیق دعایش داده اند، اجابت دعا هم داده اند، چون خدایتعالی می فرماید: **(ادعونی استجب لکم)**، (بخوانید مرا تا اجابت کنم شما را). 3 - و کسیکه مقام شکرش داده اند، زیادی نعمت هم داده اند چون خدایتعالی می فرماید: **(لئن شکرتم لازیدنکم)**، (اگر شکرم بگذارید، حتما نعمت شما را زیاد کنم). 4 - و کسیکه توفیق استغفارش داده اند، آمرزشش هم داده اند، چون خدای سبحان فرموده: **(استغفروا ربکم، انه کان غفارا)**، (از پروردگارتان آمرزش بخواهید که او آمرزگار است).

و نیز در تفسیر الدر المنثور است که سعید بن منصور و ابن منذر و بیهقی (در شعب الایمان) از خالد بن ابی عمران، روایت کنند که گفت: رسول خدا ﷺ فرمود: کسیکه خدا را اطاعت کند، خدا را ذکر کرده، هر چند که نماز و روزه و تلاوت قرآنش کم باشد، و کسیکه خدا را عصیان کند، خدا را از یاد برده، هر چند نمازش و روزه و تلاوتش بسیار باشد.

مؤلف: در این حدیث به این معنا اشاره شده که معصیت از هیچ بنده ای سر نمی زند مگر با غفلت و فراموشی، چون انسان اگر بداند حقیقت معصیت

چیست ؟ و چه آثاری دارد؟ هرگز اقدام بر معصیت نمی کند، حتی کسیکه معصیت می کند، و چون بیاد خدایش می اندازند، باز هم پاک ندارد و اعتنائی بمقام پروردگارش نمی کند، او طاغی و جاهل به مقام پروردگارش و علو کبریائیش است ، او نمیداند که خدا چگونه به وی احاطه دارد، و بهمین معنا روایتی دیگر اشاره می کند، که تفسیر الدر المنثور آنرا از ابی هندداری از رسول خدا ﷺ نقل کرده است . میگوید: رسول خدا ﷺ فرمود: خدایتعالی فرموده : مرا با اطاعتم یاد کنید تا با مغفرتم یادتان کنم و کسیکه بیاد من باشد، در حالیکه مطیع هم باشد بر من واجب میشود که با مغفرتم یادش کنم و کسیکه مرا یاد کند در حالیکه نافرمان باشد، بر من واجب میشود یادش کنم ، در حالیکه بر او خشناک باشم ، (تا آخر حدیث).

نکته ای که در این حدیث آمده ، درباره یاد خدا در حال معصیت ، همان نکته ایست که آیه شریفه و روایاتی دیگر آنرا نسیان نامیده اند، چون بودن یاد خدا بدون اثر، همان نسیان است ، البته سخن در این مقام بقایائی دارد، که پاره ای از آن انشاءالله تعالی بزودی می آید.

آیات 153 - 157 بقره

يا ايها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلوة ان الله مع الصابرين - 153
ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات بل احياء ولكن لا تشعرون - 154
ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الاموال والانفس و
الشرات وبشر الصابرين - 155
الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون - 156
اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة واولئك هم المهتدون - 157.
ترجمه آیات

ای کسانی که ایمان آوردید از صبر و صلاة استعانت جوئید که خدا با صابران است (153) و به کسی که در راه خدا کشته شده مرده مگوئید بلکه اینان زنده هائی هستند ولی شما درک نمی کنید (154) ما بطور حتم و بدون استثناء همگی شما را یا با خوف و یا گرسنگی و یا نقص اموال و جانها و میوه ها می آزمائیم ، و تو ای پیامبر صابران را بشارت ده (155) یعنی آنهائی را که وقتی مصیبتی بایشان می رسد میگویند: (انا لله و انا اليه راجعون) ما ملک خدائیم و بسوی او باز خواهیم گشت (156) اینان مشمول صلواتی از پروردگارشان هستند و ایشان تنها ایشان راه یافته گانند (157).

بیان

این پنج آیه در سیاق متحد، و جملاتش از نظر لفظ در یک سیاق و از نظر معنا هم بیکدیگر مرتبط اند، اول آنها بآخر نظر دارد و آخرش باولش، و از اینجا فهمیده میشود که این پنج آیه یکباره نازل شده نه در چند هنگام.

اخبار و اشاره آیات شریفه به مصائب و بلا یائی که در نتیجه جهاد و قتال

پیش می آیند

و سیاق آن داد می زند که قبل از نازل شدن دستور جهاد و تشریع آن نازل شده ، چون در این آیات از بلائی پیشگوئی شده که بعدها مسلمانان با آن روبرو می شوند و مصائبی را بزودی می بینند، البته نه هر بلا و مصیبت ، بلکه بلای عمومی که چون سایر بلیات معمولی و همیشگی نیست .

آری نوع انسان مانند سایر انواع موجودات در این نشئه که نشئه طبیعت است ، هرگز در افرادش خالی از حوادث جزئی نیست ، حوادثی که تنها نظام فرد را در زندگی شخصیش مختل میسازد و یا می میرد و یا مریض میشود، یا ترس و گرسنگی و اندوه و محرومیت چرخ زندگیش را از کار می اندازد، این سنتی است از خدا که همواره در مخلوقات و بندگان جاری ساخته ، چون دار طبیعت دار تراحم و نشئه نشئه تبدل و تحول است : (فلن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا)، (برای سنت خدا نه تبدیلی خواهی یافت ، و نه تحویلی) .

ولکن این بلای فردی هر چند دشوار و بر شخص مبتلای بدان سنگین است ، ولی مانند بلاها و محنت های عمومی مهیب و هول انگیز نیست برای اینکه بلای فردی وقتی به فردی روی می آورد، صاحب بلا هم در نیروی تعقلش و هم در استواری عزمش و هم در ثبات نفسش ، از قوای دیگر افراد کمک می گیرد، و اما بلاهای عمومی که دامنه اش همه جا گسترده می شود، شعور عمومی را سلب میکند راءى و احتیاط و تدبیر چاره را از هیئت اجتماع می گیرد و در نتیجه نظام حیات از همه مردم مختل می شود - و خوف چندین برابر و وحشت

متراکم می گردد، آنچنانکه عقل و شعور از کار می افتد و عزم و ثبات تباه می گردد - پس بلای عمومی و محنت همگانی دشوارتر و تلخ تر است و این حقیقتی است که آیات مورد بحث بدان اشاره دارد.

مقصود از بلا در آیات مورد بحث

بلائی که در آیات مورد بحث از آن سخن رفته ، هر بلای عمومی نیست و با و قحطی نیست ، بلکه بلائی است عام که خود مسلمانان خود را بدان نزدیک کرده اند، بلائی است که بجرم پیروی از دین توحید و اجابت دعوت حق بدان مبتلا شدند، جمعیت اندکی که همه دنیا و مخصوصا قوم و قبیله خود آنان مخالفشان بودند و جز خاموش کردن نور خدا و استیصال کلمه عدالت و ابطال دعوت حق ، هدفی و همی نداشتند.

و برای رسیدن به این منظور شیطانی خود، هیچ راهی جز قتال نداشتند، برای اینکه سایر راههایی را که ممکن بود مؤثر بیفتد، پیموده بودند، القاء وسوسه و شبهه در میان افراد کردند، فتنه و آشوب برآه انداختند، ولی مؤثر واقع نشد و نتیجه نداد، برای اینکه حجت قاطع و برهان روشن در طرف رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم و مسلمین بود، وسوسه و فتنه و دسیسه کجا می تواند در مقابل حجت قاطع دوام یابد؟ و دشمن کجا می تواند به اثر آنها اطمینان پیدا کند؟

پس برای سد راه حق ، و اطفاء نور روشن و درخشان دین ، بغیر از قتال و استمداد از جنگ و خونریزی راه دیگری برایشان نماند، این وضعی بود که مخالفین دین داشتند، از طرف دین هم وضع همینطور و بلکه از این روشن تر بود که چاره ای جز جنگ نیست ، برای اینکه از آن روزی که انسان در این کره خاکی قدم نهاده ، این تجربه را بدست آورده که حق وقتی اثر خود را می کند که باطل از محیط دور شود.

(اول ای جان دفع شر موش کن وانگه اندر جمع گندم جوش کن) و موش
باطل از بین نمی‌رود مگر با اعمال قدرت و نیرو.

دعوت مسلمانان بر استعانت از صبر و صلاة بر هنگام بلا

و سخن کوتاه اینکه در آیات مورد بحث بطور اشاره خبر میدهد: که چنین محنتی و بلائی رو به آمدن است ، چون در آیات ، سخن از قتال و جهاد در راه خدا کرده چیزی که هست این بلا را بوصفی معرفی کرده که دیگر چون سایر بلاها مکروه و ناگوار نیست و صفت سوئی در آن باقی نمانده و آن اینست که این قتال مرگ و نابودی نیست ، بلکه حیات است و چه حیاتی !! پس این آیات مؤمنین را تحریک می کند که خود را برای قتال آماده کنند و به ایشان خبر میدهد که بلا و محنتی در پیش دارند، بلائی که هرگز به مدارج تعالی و رحمت پروردگاری و به اهتداء، بهدایت ش نمی رسند، مگر آنکه در برابر آن صبر کنند و مشقت هایش را تحمل نمایند، و به ایشان این حقیقت را تعلیم میدهد که باید برای رسیدن به هدف از قتال استمداد بگیرند، می فرماید: از صبر و نماز استعانت بجوئید، از صبر که عبارتست از خودداری از جزع و ناشکیبائی و از دست ندادن امر تدبیر، و از نماز که عبارت است از توجه بسوی پروردگار و انقطاع بسوی کسیکه همه امور بدست او است ، آری (ان القوة لله جميعا)، (نیرو همه اش از خداست).

(يا ايها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلوة ان الله مع الصابرين) در معنای صبر و صلاة در ذیل آیه : (واستعينوا بالصبر والصلوة، وانها لكبيرة الا على الخاشعين)،

صبر و نماز و تاءکید فراوان خداوند در قرآن بر تمسک بر آن دو

پاره ای مطالب گفته شد، در اینجا نیز میگوئیم: صبر از بزرگترین ملکات و احوالی است که قرآن آنرا ستوده و مکرر امر بدان نموده است، تا بجائی که قریب به هفتاد مورد شده، حتی درباره اش فرموده: **(ان ذلك من عزم الامور)**، (این صبر از کارهای بس مهم است) و نیز فرموده: **(وما يلقىها الا الذين صبروا وما يلقىها الا ذوحظ عظيم)**، (این اندرز را نمیپذیرد مگر کسانی که صبر کنند و نمی پذیرد، مگر صاحب بهره ای عظیم) و نیز فرموده: **(انما يوفى الصابرون اجرهم بغير حساب)**، (تنها صابرانند که بدون حساب اجرشان بتمام داده میشود).

و اما (صلوة) در باره آن همین قدر میگوئیم: که نماز از بزرگترین عبادتهائی است که قرآن بر آن تاءکید بسیار دارد، حتی درباره اش فرموده: **(ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر)**، (نماز انسان را از فحشاء و منکر باز میدارد)، و در قرآن کریم درباره هر امری سفارش می کند، در صدر آن و در اولش نماز را بیاد می آورد.

خدای سبحان صبر را چنین توصیف کرده که خدا با صابران است که دارای این صفتند، و اگر در آیه مورد بحث تنها صبر را توصیف کرد و از نماز چیزی نفرمود، با اینکه در آیه: **(واستعينوا بالصبر والصلوة وانها لكبيرة)** الخ نماز را توصیف کرده، بدین جهت بود که مقام آیات مورد بحث مقام برخورد با مواقف هول انگیز و هماوردی با شجاعان است و در این مقام اهتمام ورزیدن به صبر مناسب تر است، بخلاف آیه سابق، و باز به همین جهت در آیه مورد بحث فرمود: **(ان الله مع الصابرين)**، و نفرمود: **(ان الله مع المصلين)**.

و اما اینکه فرمود: خدا با صابران است این معیت غیر آن معیتی است که در آیه : **(و هو معکم اینما کنتم)**، (او با شماست هر جا که باشید)، آمده ، برای اینکه معیت در آیه سوره حدید معیت احاطه و قیمومت است ، میخواهد بفرماید: خدا بر همه شما احاطه دارد و قوام ذات شما باو است ، بخلاف معیت در آیه مورد بحث که بمعنای یاری کردن صابران است میخواهد بفرماید **(الصبر مفتاح الفرج صبر کلید فرج خدائی و یاری اوست)**.

نظر جمعی مفسرین درباره زنده بودن شهدا

(ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله أموات بل أحياء، ولكن لا تشعرون)

بعضی از مفسرین چه بسا گفته باشند: که خطاب (نگوئید) به مؤمنین است که به خدا و رسول و روز جزا ایمان دارند و معتقدند که بعد از زندگی دنیا زندگی دیگری هست و دیگر از چنین کسانی تصور نمی رود که بگویند: آنهایی که در راه خدا کشته شده اند بکلی از بین رفته اند،

با اینکه دعوت حقه دین را اجابت کرده اند و آیات بسیاری از قرآن را که درباره معاد صحبت می کند شنیده اند.

علاوه بر اینکه آیه شریفه سخنش درباره عموم مردم نیست بلکه برای خصوص شهداء که در راه خدا کشته شده اند، خبر از زندگی بعد از مرگ میدهد و این خبر را به مؤمنین که هنوز شهید نشده اند و به همه کفار میدهد، با اینکه زندگی بعد از مرگ اختصاص به شهیدان ندارد، و شهید و مؤمن غیر شهید، و کفار، همه این زندگی را دارند پس باید گفت: منظور از زندگی بعد از شهادت این است که نام شهید زنده میماند و در اثر مرور زمان ذکر جمیلش کهنه نمیشود، این نظریه جمعی از مفسرین است و ما باین تفسیر چند اشکال داریم:

چند اشکال بر این نظر

اول اینکه این حیاتی که شما آیه را با آن معنا کردید، جز یک گول زننده چیز دیگری نیست، و اگر پیدا شود تنها در وهم پیدا می شود نه در خارج، حیاتی است خیالی که بغیر از اسم، حقیقت دیگر ندارد و مثل چنین موضوع وهمی، لایق به کلام خدای تعالی نیست، خدائیکه جز بحق دعوت نمی کند، و میفرماید: **(فماذا بعد الحق الا الضلال)**، (بعد از حق غیر از ضلالت چه می تواند باشد)، آنوقت چگونه به بندگان می فرماید: در راه من کشته شوید و از زندگی چشم پبوشید تا بعد از مرگ مردم بشما بگویند (چه مرد خوبی بود)؟.

و اگر شنیده اید که ابراهیم (علیه السلام) از خدای تعالی درخواست کرده که: **(و اجعل لی لسان صدق فی الاخرین)**، منظورش ذکر خیر آیندگان نبوده، بلکه منظورش این بوده که دعوت حقه اش در انسان های آینده نیز باقی باشد و لسان صادقش همواره گویا بماند، نه اینکه بعد از او ذکر خیرش را بگویند و بس.

بله این سخن دل خوش کننده و باطل و وهم کاذب، با منطق مردمی مادی و طبیعی مسلک، جور در می آید، برای این که آنها نفوس را هم مادی می دانند و معتقدند وقتی انسان مرد بکلی باطل و نابود می شود و اعتقادی به زندگی آخرت ندارند.

از سوی دیگر احساس کردند که انسان بالفطره احتیاج دارد به اینکه در راه امور مهمه قائل به بقاء نفوس و تاءثرش به سعادت و شقاوت بعد از مردن، بوده باشد، چون رسیدن و ارتقاء به هدف های بلند، فداکاری و قربان شدن لازم

دارد، مخصوصاً هدف های بسیار مهم که بخاطر آن باید اقوامی کشته شوند تا اقوامی دیگر زنده بمانند.

و اگر بنا باشد هر کس بمیرد نابود شود، دیگر چه کسی خود را فدای دیگران می کند و چه داعی دارد کسی که معتقد به موت و فوت است ،
ذات خود را باطل کند تا ذات دیگران باقی بماند، نفس خود را از زندگی محروم سازد تا دیگران زنده بمانند. لذا لذت مادی را که میتواند از راه جور و زندگی جابرانه بدست آورد، از دست بدهد، تا دیگران با داشتن محیطی عادلانه از آن لذت ببرند؟

جوامع و افراد طبیعی مسلک چنین اوهام و خرافاتی را درست کرده اند

آخر هیچ عاقلی هیچ چیزی را نمی دهد، مگر برای اینکه چیزی دیگر بگیرد، و اما دادن و نگرفتن و صرف نظر کردن بدون گرفتن، کار عاقلانه ای نیست هیچ عاقلی حاضر نیست بمیرد برای زندگی دیگران، محرومیت بکشد بخاطر بهره مندی دیگران.

پس فطرت انسان هرگز چنین معامله بی سودی را نمی پذیرد، جوامع و افراد طبیعی مسلک و مادی، این فطرت را دارند و چون این معنا را می فهمند، لذا مجبور شدند برای دلخوشی خود اوهام و خرافاتی کاذب را درست کنند، خرافاتی که جز در عرصه خیال و حظیره وهم، موطنی دیگر ندارد، مثلاً میگویند: انسان های حر و آزاد مردانی که از قید اوهام و خرافات رهیده اند، باید خود را برای وطن و یا هر چیزی که مایه شرف آدمی است فدا کنند تا به زندگی دائم برسند، به این معنا که دائماً ذکر خیرش در صفحه روزگار باقی بماند و برای رسیدن به این منظور مقدس، از پاره ای لذائذ خود بخاطر اجتماع صرف نظر کند تا دیگران از آن بهره مند شوند و در نتیجه امر اجتماع و تمدن استقامت بپذیرد و عدالت اجتماعی برقرار گردد و آن که جان خود را در این راه داده، به حیات شرف و علاء برسد.

کسی نیست از ایشان بپرسد: وقتی شخص فداکار کشته شد، ترکیب مادی بدنیش از هم پاشید و جمیع خواص زندگی که از آن جمله حیات و شعور است از دست داد، دیگر چه کسی هست که از زندگی شرف و علاء برخوردار گردد و چه کسی هست که این نام نیک را بشنود و از شنیدنش لذت ببرد؟ و آیا این حرف از خرافات نیست؟.

دوم اینکه ذیل آیه یعنی جمله (ولکن لا تشعرون) با این تفسیر مناسب نیست، چون اگر منظور از جمله (بلکه زنده اند، و لکن شما نمیدانید)، نام نیک بود. جا داشت بفرماید: (بلکه نام نیکشان زنده و باقی است و بعد از مردنشان مردم به خیر یادشان می کنند)، چون مقام، مقام دلخوش کردن و تسلیت است. سوم اینکه نظیر این آیه - که در حقیقت مفسر آیه مورد بحث است حیات شهداء بعد از کشته شدن را بوصفی توصیف کرده که با این تفسیر منافات دارد و این آیه این است: (ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا، بل احياء عند ربهم يرزقون)، (زنهار مپنداری که آنان که در راه خدا کشته شده اند مردگانند. نه، بلکه زنده اند و نزد پروردگار خود روزی میخورند)، و شش آیه بعد از آن، و معلوم است که این زندگی یک زندگی خارجی و واقعی است نه ذهنی و فرضی.

چهارم اینکه گفتند: همه مسلمانان معتقد بودند به بقاء بعد از مرگ، در پاسخ میگوئیم: این آیه شریفه در اواسط رسالت رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم نازل شده و در آن هنگام بی اطلاعی بعضی از مردم از بقاء بعد از مرگ خیلی بعید نیست، چون آن ایمانی که عموم مسلمانان نسبت به زندگی آخرت دارند و قرآن هم نصوصی پشت سر هم درباره اش دارد که قابل تاءویل نیست، زندگی بعد از بعث و قیامت است، اما زندگی ما بین مرگ و بعث - یعنی حیات برزخی - هر چند که آن را نیز قرآن کریم سر بسته و مجمل ذکر کرده و از معارف حقه قرآنی است ولیکن از نظر وضوح به حدی نیست که از ضروریات قرآن شمرده شود و کسی جاهل و منکر آن نشود.

بلکه حتی اجماعی هم نیست، و بسیاری از مسلمانان حتی امروز هم منکر آنند، چون منکر تجرد نفس از مادیت هستند و معلوم است که وقتی نفس آدمی

مادی باشد، مانند بدن ، با مرگ و انحلال ترکیب از بین می‌رود، اینها معتقدند که انسان بعد از مردن روح و بدنش همه از بین می‌رود و نابود می‌شود و آنگاه در روز قیامت دوباره هم روح و هم بدن خلق می‌شود.

بنابراین ممکن است مراد از حیات خصوص شهداء این باشد که تنها این طائفه حیات برزخی دارند و این معنا را بسیاری از معتقدین به معاد جاهلند، هر چند که بسیاری هم از آن آگاه باشند.

مراد از حیات بعد از شهادت ، حیات حقیقی (در عالم برزخ) است

و سخن کوتاه اینکه مراد به حیات در آیه شریفه حیات حقیقی است نه صرف دل خوش کننده مخصوصا با در نظر گرفتن اینکه قرآن کریم در چند جا زندگی کافر را بعد از مردنش هلاکت و بوار خوانده و از آن جمله فرموده : (و احلوا قومهم دارالبوار)، (قوم خود را بدار هلاک وارد کردند) و آیاتی دیگر نظیر آن ، می فهمیم که منظور از حیات شهیدان ، حیاتی سعیده است نه صرف حرف ، حیاتی است که خداوند تنها مؤمنین را با آن احیاء می کند، همچنان که فرمود: (وان الدار الآخرة لهی الحيوان ، لو كانوا يعلمون)، (و بدرستی خانه آخرت تنها زندگی حقیقی است ، اگر می توانستند بفهمند)، و اگر بعضی نتوانستند بفهمند، بخاطر این بود که حواس خود را منحصر در درک خواص زندگی در ماده دنیائی کردند و غیر آن را نخواستند بفهمند، و چون نفهمیدند، لذا نتوانستند میان بقاء بان زندگی و فنا فرق بگذارند و آن زندگی را هم فنا پنداشتند و این پندار اختصاص بکفار نداشت ، بلکه مؤمن و کافر هر دو در دنیا دچار این اشتباه هستند.

و به همین جهت در آیه مورد بحث به مؤمن و کافر خطاب می کند: به اینکه شهدا بعد از مردن نیز زنده اند، ولی شما نمی فهمید، یعنی با حواس خود درک نمی کنید، همچنانکه در آن آیه دیگر باز می فرماید: (لهی الحيوان لو كانوا يعلمون)، یعنی اگر می توانستند یقین حاصل کنند، چون علم در اینجا به معنای یقین است ، بشهادت اینکه در آیه : (كلا لو تعلمون علم اليقين ، لترون الجحيم)، (حاشا اگر بعلم یقین میدانستید، جهنم را می دیدید)، علم به آخرت را مقید به علم یقین کرده است .

و بنابر آنچه گذشت - هر چند خدا داناتر است - معنای آیه اینطور می شود: کسانی که در راه خدا کشته شده اند مرده مگوئید و آنان را فانی و باطل نپندارید که آن معنایی که از دو کلمه مرگ و حیات در ذهن شما هست بر مرگ آنان صادق نیست ، چون مرگ آنان آنطور که حس ظاهر بین شما درک میکند به معنای بطلان نیست ، بلکه مرگ آنان نوعی زندگی است ، ولی حواس شما آنرا درک نمیکند.

خطاب به مؤمنین به جهت رفع اضطراب از دل‌های آنان است

خواهی گفت: این سخن در برابر کفار بجا است، ولی خطاب در آن به مؤمنین که یا همه و یا بیشترشان علم به بقاء زندگی انسان در بعد از مرگ هم دارند و مرگ را بطلان ذات انسان نمی‌دانند، چه معنا دارد؟ در پاسخ می‌گوئیم: درست است که مؤمنین این معنا را می‌دانند ولیکن در عین حال وقتی تصور کشته شدن را می‌کنند، قهرا ناراحت میشوند و دچار قلق و اضطراب می‌گردند چون پای جان در میان است و شوخی نیست، لذا در آیه شریفه برای بیدار شدن آنان همان علم و ایمان را که دارند به رخشان می‌کشد، تا آن قلق و اضطراب از دل‌هایشان زایل شود.

و معلوم است که این خطاب، هم اولیاء کشته شده را بیدار می‌کند و می‌فهمند که کشته شدن عزیزشان بیش از جدائی چند روز چیز دیگری نیست، آنان نیز پس از زمانی کوتاه بوی ملحق میشوند و این جدائی چند روزه در مقابل مرزات خدای سبحان و آن درجاتیکه عزیزشان به آن رسیده، غیر قابل تحمل نیست.

و هم افراد فدائی و آماده کشته شدن را بیدار می‌کند و تشنه جهاد می‌سازد، چون می‌فهمند که در برابر شهادت به حیاتی طیب و نعمتی دائم و رضوانی از خدا می‌رسند، در حقیقت خطاب در آیه نظیر خطاب به رسول خدا ﷺ است، که میفرماید: **(الحق من ربك، فلا تكونن من الممترین)**، (حق از ناحیه پروردگار تو است، پس زنهار که از دودلان مباش) الخ، با اینکه رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم هم میدانست که حق از ناحیه خداست و هم به آیات پروردگارش یقین داشت و اولین موقن بود ولیکن اینگونه خطابها کلامی است

کنایه ای ، میخواهد بفرماید: آنقدر مطلب ، یقینی و روشن است که حتی خطوط و تصور برخلافش را هم تحمل نمی کند.

(نشئه برزخ) تا اینجا فهمیدیم که آیه مورد بحث به روشنی دلالت دارد بر اینکه بعد از زندگی دنیا و قبل از قیامت حیاتی هست بنام برزخ ، و این دلالت را آیه دیگری که نظیر آیه مورد بحث است یعنی آیه (ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا، بل احياء، عند ربهم يرزقون) و آیات بسیاری دیگر دارند.

سخن بسیار عجیب بعضی مردم درباره آیه شریفه و رد آن

و از عجیب ترین امور سخنی است که بعضی از مردم درباره این آیه گفته اند، و آن این است که آیه در باره شهدای بدر نازل شده و مخصوص بایشان است و شامل غیر ایشان نمیشود و چه خوب گفته اند بعضی از محققین که بعد از نقل این سخن در ذیل آیه **(وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ)** الخ گفته : پروردگارا بما صبری بده تا در مقابل امثال این سخنان نامربوط، تحمل بخرج دهیم .

من برآستی نمی فهمم منظور اینها از این سخنان چیست ؟ و حیات شهدای بدر را چگونه حیاتی تصور می کنند؟ که فقط مخصوص آنها باشد، با اینکه درباره همه مردگان میگویند: آدمی بعد از مرگ و یا کشته شدن بکلی نابود گشته و اجزایش از یکدیگر جدا و باطل میگردد آیا در خصوص شهدای بدر معتقد به معجزه ای شده اند؟ آیا میگویند: خداوند خصوص آنانرا به کرامتی از خود اختصاص داده که حتی پیامبر اکرم و سایر انبیاء و مرسلین ، و اولیاء مقربین را به آن کرامت اکرام نکرده ؟ در میان تمامی خلایق ، خصوص آنان دارای چنین زندگی هستند؟ قطعاً این معنا به اعجاز نبوده ، چون چنین چیزی محال است ، آنها محالی که محال بودنش ضروری و بدیهی است و معجزه بامر محال تعلق نمی گیرد، و اگر عقل جائز بداند که چنین حکم ضروری و بدیهی باطل شود، دیگر برای هیچ حکم ضروری دیگر اعتباری نمی ماند.

و یا میگویند: حس در همه جا درست احساس می کند، الا در خصوص کشتگان بدر، که نسبت به آنها دچار اشتباه شده ، خیال کرده که آنان مرده اند، ولی نمرده اند و زنده اند و نزد پروردگار خود مشغول اکل و شرب و سایر

لذا نداند، چیزی که هست چشم ما نمی بیند و از نظر ما غائبند و آنچه چشم ها دید که اعضای آنها قطعه قطعه شد و بدن ها سرد گشت ، همه را اشتباه دید؟.

و اگر ممکن باشد که حس انسانی تا این پایه خطا کند و هیچ معیاری هم در خطاء و صوابش نداشته باشد، یکجا بدون جهت هر چه می بیند خطا باشد، جای دیگر باز بدون جهت هر چه می بیند درست باشد، دیگر چه اعتباری برای حس باقی میماند.

و اگر بگوئی : در جنگ بدر که خطا رفت بدون جهت نبود بلکه جهتش اراده الهیه بود، در پاسخ میگوئیم : این جواب اشکال را برطرف نمی کند. برای اینکه نقل کلام به اراده الهیه میشود، می گوئیم : چه علتی باعث شد که خدا در خصوص شهادی بدر چنین اراده ای بکند؟ پس باز اشکال بی اعتباری حس به حال خود باقی است ، چون باز هم ممکن است چیزی را که واقعیت ندارد، واقع بینیم و حس کنیم ، و چگونه یک آدم عاقل به خود جرات میدهد که لب به چنین سخنی بگشاید؟ آیا این حرف غیر از سفسطه چیز دیگری است ؟

این مفسرین مسلک خود را از عوام محدثین گرفته اند که معتقدند امور غیبی یعنی آنچه از حواس ما غایب است ، و از سوی دیگر ظواهر دینی از کتاب و سنت آنها را اثبات می کند، از قبیل ملائکه و ارواح مؤ منین و هر چه از این قبیل است ، موجوداتی مادی و اجسامی لطیف هستند که میتوانند در اجسام کثیف حلول و نفوذ کنند، مثلاً بصورت انسان و یا چیز دیگر درآیند و همه کارهای انسانی و یا آن چیز دیگر را انجام دهند، و همه آن قوایی که ما انسانها داریم داشته باشند، چیزی که هست محکوم به احکام ماده و طبیعت نمیشوند، تغییر و تبدل و تجزیه و تحلیل نمی پذیرند، مرگ و حیات طبیعی ندارند و هر وقت خدا اجازه دهد برای حواس ما ظاهر میشوند، و اگر بخواهد که ظاهر

نمشوند نمیشوند و مشیت خدا، مشیت خالص است ، دیگر علت و جهت و
مخصصی در ناحیه حواس ما و یا در ناحیه خود آن موجودات لازم ندارد،
(خلاصه دیگر نباید پرسید: چرا من همه چیز را می بینم ، ولی شهدای بدر را
نمی بینم و یا شهدای بدر چرا برخلاف هر موجود دیگری برای حواس ما ظاهر
نمیشوند)؟

و منشاء این نظریه محدثین این است که ایشان منکر علیت و معلولیت میان
موجودات اند، در حالیکه اگر این احتمال پوچ و خیال واهی درست باشد باید
فاتحه تمامی حقایق علمی و احکام علمی را خواند تا چه رسد به معارف دینی ،
و آنوقت دیگر نوبت نمی رسد به اجسام لطیفی که مورد کرامت خدا باشند و
دست تاءثیر و تاءثر مادی و طبیعی به آنها نرسد.

چند آیه قرآنی که دلالت بر (برزخ) دارند

پس از آنچه گذشت روشن گردید: که آیه شریفه بر حیات برزخی دلالت دارد و این حیات برزخی همان عالم قبر است، عالمی است متوسط میان مرگ و قیامت که در آن عالم، افراد یا متنعم هستند و یا معذب، تا آنکه قیامت، قیام کند.

و از جمله آیاتیکه دلالت بر برزخ دارد آیه مشابه با آیه مورد بحث است که می فرماید: **(و لا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا، بل احياء عند ربهم يرزقون)**، (تو مپندار کسانی که در راه خدا کشته شده اند اموات هستند، بلکه زنده اند و نزد پروردگارشان روزی میخورند)، **(فرحين بما ايتهم الله من فضله و يستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم ، الا خوف عليهم و لا هم يحزنون)**، به آنچه خدا از فضل خود بایشان داده خوشحالند و به یکدیگر مژده میدهند که فلانی ها هم از دنبال ما خواهند آمد، در حالیکه ترس و اندوهی نداشته باشند) که در سابق گفتیم: چگونه این دو آیه بر وجود عالم برزخ دلالت دارد. و اگر مفسرینی که گفته اند: این آیات مربوط به شهداء بدر است، در آن دقت کنند، خواهند دید که سیاق آنها دلالت دارد بر این که غیر شهدای بدر هم با شهدای بدر در این جهت شرکت دارند و عموم مؤمنین بعد از مرگ دارای چنین حیاتی و تنعماتی هستند.

و نیز از آیاتیکه دلالت بر مطلوب ما دارد آیه: **(حتى اذا جاء احدهم الموت ، قال رب ارجعون لعلی اعمل صالحا فیما ترکت ، کلا انها کلمة هو قائلها و من ورائهم برزخ الی یوم یبعثون)** است، که می فرماید: (تا آنکه مرگ یکی از ایشان برسد، آنوقت میگوید: پروردگارا مرا برگردانید، تا شاید عمل های صالح کنم و

آنچه را نکرده ام جبران نمایم ، حاشا این سخنی است که او (از در بیچارگی) می زند، تازه در پشت سر برزخی دارند تا روزیکه مبعوث شوند).

که دلالت آن بر وجود حیاتی متوسط میان حیات دنیائی و حیات بعد از قیامت بسیار روشن است ، و انشاءالله تمامی حرفهائی که در این آیه داریم در تفسیر خود آن خواهد آمد.

باز از آیاتیکه دلالت بر این معنا دارد آیات : (و قال الذین لا یرجون لقاءنا لو لا انزل علینا الملائکة ، اءو نرى ربنا، لقد استکبروا فی انفسهم ، و عتوا عتوا کبیرا یوم یرون الملائکة ، لا بشری یومئذ للمجرمین ، و یقولون : حجرا محجورا و قدمنا الی ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا اصحاب الجنة یومئذ خیر مستقرا و احسن مقیلا و یوم تشقق السماء بالغمام ، و نزل الملائکة تنزیلا الملک یومئذ الحق للرحمن و کان یوما علی الکافرین عسیرا) است که چون ترجمه اش را بخوانی بروشنی بدلالت آن بر وجود عالم برزخ پی میبری ، و اینک ترجمه آن : و کسانیکه امید دیدار ما را ندارند، میگویند: چرا ملائکه بر خود ما نازل نمیشود؟ و یا چرا پروردگاران را نمی بینیم ؟ راستی چقدر از خود راضی و در پیش خود طغیان کردند، و چه طغیانی بزرگ ، روزی که ملائکه را می بینند (و پر واضح است که مراد به این روز، اولین روزیست که ملائکه را می بینند و آن روزی است که مرگشان می رسد و به جان دادن می افتند، چون آیات دیگر نیز بر این معنا دلالت دارد) در آنروز دیگر برای مجرمان خوشی و بشارتی نیست و پی در پی امان میخواهند و ما به آنچه کرده اند می پردازیم و همه را هیچ و یوچ می کنیم ، مردمان بهشتی در آنروز در بهترین قرارگاه و بهترین خوابگاه قرار می گیرند روزیکه آسمان پاره پاره میشود (و مراد به این روز،

روز قیامت است و ملائکه پشت سر هم نازل میشوند در آنروز ملک حقیقی تنها از آن رحمان است ، و روزی است که بر کافران بسیار سخت است).

چون در این آیات می فرماید که قبل از پاره شدن آسمان در قیامت
اصحاب جنت منزلگاهی دارند که بهترین منزلها است ، پس باید زندگی داشته
باشند تا محتاج به منزل باشند و انشاءالله توضیح و تفصیل سخن در ذیل خود
این آیات خواهد آمد.

نمونه های دیگری از آیات قرآنی که دلالت بر برزخ دارند

و نیز از آیاتیکه بر وجود برزخ دلالت دارد آیه : (قالوا: ربنا امتنا اثنتین ، و احییتنا اثنتین ، فاعترفنا بذنوبنا، فهل الی خروج من سبیل؟) (گفتند: پروردگارا تو ما را دو بار میراندی و دو بار زنده کردی ، اینک به گناهان خود اعتراف می کنیم آیا راهی برای بیرون شدن هست؟).

که می فهماند در روزی که این سخن میگویند، دو بار مرده اند و دو بار هم زنده شده اند، و این جز با وجود برزخ تصور ندارد، باید برزخی باشد تا آدمی یکبار در دنیا بمیرد و یکبار در برزخ زنده شود، و یکبار هم در برزخ بمیرد و در قیامت زنده شود، تا بشود دو بار مردن ، و دو بار زنده شدن ، و گرنه اگر زندگی منحصر در دو عالم باشد، یکی در دنیا و یکی در آخرت ، دیگر دوبار میراندن درست نمیشود، چون در اینصورت انسان فقط یکبار می میرد، در ذیل آیه : (کیف تکفرون بالله و کنتم امواتا فاحیاءکم) نیز پاره ای مطالب درباره برزخ گذشت بدانجا مراجعه شود.

و نیز از آیاتیکه درباره برزخ گفتگو دارد آیه : (و حاق بآل فرعون سوء العذاب ، النار یعرضون علیها غدوا و عشیا، و یوم تقوم الساعة : ادخلوا آل فرعون اشد العذاب)، (آل فرعون را عذاب بدی فرا گرفت ، عذاب آتش که هر صبح و شام بر آن عرضه میشوند، و روزیکه قیامت بپا شود، بایشان گفته میشود ای ملائکه آل فرعون را بدرون شدیدترین عذاب در آورید) میباشد، برای اینکه همه میدانیم که روز قیامت صبح و شام ندارد روزی است غیر سایر روزها علاوه بر این در اول آیه که بنظر ما راجع به برزخ است می فرماید آتش بایشان عرضه میشود و در آخرش که باز بنظر ما راجع به قیامت است ، می فرماید

بدرون عذاب در آورید پس معلوم میشود عذاب اهل دوزخ دو نوع است ، یکی دلهره از دیدن آتش و یکی داخل شدن در آن ، پس یکی عذاب برزخ است و دومی عذاب قیامت .

و آیاتیکه از آن این حقیقت قرآنی استفاده میشود و یا به آن اشاره دارد، بسیار است ، مانند آیه : **(تَاللّٰهٖ لَقَدْ اَرْسَلْنَا اِلٰی اَمَمٍ مِّنْ قَبْلِكَ فَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ اَعْمَالَهُمْ فَهُمْ وَلِيَهُمُ الْيَوْمَ ، وَلَهُمْ عَذَابُ الْيَمِّ)**، (به خدا سوگند رسولانی بسوی امتها که قبل از تو بودند گسیل داشتیم ، ولی شیطان اعمال زشت آنان را در نظرشان زیبا جلوه داد،

امروز هم همان شیطان سرپرست آنها است ، و عذابی دردناک در پیش دارند)، که می رساند کفار همین الان در تحت سرپرستی شیطان زندگی دارند، تا در روز قیامت به عذاب دردناکی برسند، و همچنین آیاتی دیگر.

بحثی پیرامون تجرد نفس

تدبر در آیه مورد بحث و آیات دیگری که نظیر آن بود و از نظر خواننده گذشت، حقیقتی دیگر را روشن می‌سازد که از مسئله حیات برزخی شهیدان وسیع تر و عمومی تر است و آن این است که بطور کلی نفس آدمی موجودی است مجرد، موجودی است ماورای بدن و احکامی دارد غیر احکام بدن و هر مرکب جسمانی دیگر (خلاصه موجودی است غیر مادی که نه طول دارد و نه عرض و نه در چهار دیواری بدن می‌گنجد) بلکه با بدن ارتباط و علقه ای دارد و یا به عبارتی با آن متحد است و بوسیله شعور و اراده و سایر صفات ادراکی، بدن را اداره می‌کند.

دقت در آیات سابق این معنا را بخوبی روشن می‌سازد چون می‌فهماند که تمام شخصیت انسان بدن نیست، که وقتی بدن از کار افتاد شخص بمیرد و با فنای بدن و پوسیدن و انحلال ترکیب هایش و متلاشی شدن اجزایش، فانی شود، بلکه تمام شخصیت آدمی به چیز دیگری است، که بعد از مردن بدن باز هم زنده است، یا عیشی دائم و گوارا و نعیمی مقیم را از سر می‌گیرد.

(عیشی که دیگر در دیدن حقایق محکوم به این نیست که از دو چشم سر ببیند و در شنیدن حقایق از دو سوراخ گوش بشنود، عیشی که دیگر لذتش محدود بدرک ملایمات جسمی نیست) و یا به شقاوت و رنجی دائم و عذابی الیم می‌رسد.

و نیز می‌رساند که سعادت آدمی در آن زندگی و شقاوت و تیره روزیش مربوط به سنجه ملکات و اعمال او است، نه به جهات جسمانی (از سفیدی و

سیاهی و قدرت و ضعف) و نه به احکام اجتماعی ، (از آقازادگی و ریاست و مقام و امثال آن).

پس اینها حقایقی است که این آیات شریفه آنرا دست میدهد، و معلوم است که این احکام مغایر با احکام جسمانی است و از هر جهت با خواص مادیت دنیوی منافات دارد و از همه اینها فهمیده میشود که پس نفس انسانها غیر بدنهای ایشان است . و در دلالت بر این معنا آیات برزخ به تنهایی دلیل نیست ، بلکه آیاتی دیگر نیز این معنا را افاده می کند،

آیاتی که بر دوئیت و مغایرت بین نفس و بدن و تجرد نفس دلالت می کنند.

از آن جمله این آیه است : (الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ، ويرسل الاخرى)، (خدا است آن کسی که جانها را در دم مرگ و هم از کسانی که نمرده اند ولی به خواب رفته اند می گیرد، آنگاه آنکه قضای مرگش رانده شده نگه میدارد و دیگران را رها می کند). چون کلمه (توفی) و (استیفاء) به معنای گرفتن حق به تمام و کمال است و مضمون این آیه ، از گرفتن و نگه داشتن و رها کردن ، ظاهرا این است که میان نفس و بدن دوئیت و فرق است .

و باز از آن جمله این آیه است : (وقالوا اذا ضللنا في الارض ءانا لفي خلق جديد؟ بل هم بلقاء ربهم كافرون قل يتوفىكم ملك الموت الذی وکل بکم ، ثم الی ربکم ترجعون)، (و گفتند آیا بعد از آنکه در زمین گم شدیم ، دوباره به خلقت جدیدی در می آییم ؟ این سخن از ایشان صرف استبعاد است ، و دلیلی بر آن ندارند، بلکه علت آنست که ایمانی به دیدار پروردگارشان ندارند، بگو در دم مرگ آن فرشته مرگی که موکل بر شما است شما را به تمام و کمال می گیرد و سپس بسوی پروردگارتان بر می گردید).

که خدای سبحان یکی از شبهه های کفار منکر معاد را ذکر می کند، و آن این است که آیا بعد از مردن و جدائی اجزاء بدن (از آب و خاک و معدنیهایش) و جدائی اعضای آن ، از دست و پا و چشم و گوش و نابودی همان اجزاء عضویش و دگرگون شدن صورتها و گم گشتن در زمین ، بطوریکه دیگر هیچ باشعوری نتواند خاک ما را از خاک دیگران تشخیص دهد، دوباره خلقت جدیدی بخود می گیریم ؟

و این شبهه هیچ اساسی به غیر استبعاد ندارد، و خدای تعالی پاسخ آنرا به رسول گرامیش یاد میدهد و می فرماید بگو شما بعد از مردن گم نمیشوید و اجزاء شما ناپدید و درهم و برهم نمی گردد، چون فرشته ای که موکل به شما است، شما را به تمامی و کمال تحویل می گیرد و نمی گذارد گم شوید، بلکه در قبضه و حفاظت او هستید، آنچه از شما گم و درهم و برهم میشود، بدنهای شما است نه نفس شما و یا به گونه آن کسی که یک عمر می گفت (من)، و به او می گفتند (تو).

و از جمله آنها این آیه است: **(و نفخ فیه من روحه)**، (و خدا از روح خود در او دمید) که در ضمن آیات مربوطه به خلقت انسان است آنگاه در آیه **(یسئلونک عن الروح، قل الروح من امر ربی)**، (از تو از روح می پرسند، بگو روح از امر پروردگار من است)

بیان می کند که روح از جنس امر خداست و سپس در آیه: **(انما امره اذا اراد شیئا، ان یقول: له کن فیکون، فسبحان الذی بیده ملکوت کل شیء)**، (امر او در وقتی که چیزی را اراده کند، تنها این است که به آن چیز بگوید بباش، و بی درنگ موجود شود، پس منزّه است آن خدائی که ملکوت هر چیز را بدست دارد)، بیان می کند که روح از سنحه ملکوت و کلمه (کن) است.

و سپس در آیه: **(و ما امرنا الا واحدة کلمح بالبصر)** او را به وصف دیگری توصیف کرده، و آن این است که اولاً یکی است و ثانیاً، چون چشم گرداندن فوری است و تعبیر به چشم گرداندن می رساند که امر خدا و کلمه (کن) موجودی است آنی نه تدریجی، که چون موجود میشود، وجودش مشروط و مقید به زمان و مکان نیست.

از اینجا روشن می گردد که امر خدا - که روح هم یکی از مصادیق آن است - از جنس موجودات جسمانی و مادی نیست، چون اگر بود محکوم به

احکام ماده بود و یکی از احکام عمومی ماده این است که به تدریج موجود شود، وجودش مقید به زمان و مکان باشد، پس روحی که در انسان هست مادی و جسمانی نیست هر چند که با ماده تعلق و ارتباط دارد.

آیاتی که از آنها کیفیت ارتباط روح با ماده (جسم) بدست می آید

آنگاه از آیاتی دیگر کیفیت ارتباط روح با ماده بدست می آید، یکجا می فرماید: (منها خلقناکم)، (ما شما را از زمین خلق کردیم) و جائی دیگر می فرماید: (خلق الانسان من صلصال کالفخار)، (انسان را از لایه ای چون گل سفال آفرید).

و نیز فرموده: (و بدء خلق الانسان من طین، ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهین)، (خلقت انسان را از گل آغاز کرد و سپس نسل او را از چکیده ای از آبی بی مقدار قرار داد)، و سپس فرموده: (ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طین، ثم جعلناه نطفة فی قرار مکین، ثم خلقنا النطفة علقة، فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما، فکسونا العظام لحما، ثم انشاءناه خلقا آخر، فتبارک الله احسن الخالقین)، (ما از پیش انسان را از چکیده و خلاصه ای از گل آفریدیم و سپس او را نطفه ای در قرارگاهی محفوظ کردیم و سپس نطفه را علقه و علقه را مضغه و مضغه را استخوان کردیم، پس آن استخوان را با گوشت پوشاندیم و در آخر او را خلقتی دیگر کردیم، پس آفرین به خدا که بهترین خالقان است).

و بیان کرد که انسان در آغاز بجز یک جسمی طبیعی نبود و از بدو پیدایشش صورت هائی گوناگون به خود گرفت، تا در آخر خدای تعالی همین موجود جسمانی و جامد و خمود را،

خلقتی دیگر کرد که در آن خلقت انسان دارای شعور و اراده گشت، کارهائی می کند که کار جسم و ماده نیست، چون شعور و اراده و فکر و تصرف و تسخیر موجودات و تدبیر در امور عالم، به نقل دادن و دگرگون کردن

و امثال آن از کارهائی که از اجسام و جسمانیات سر نمی زد نیازمند است - ، پس معلوم شد که روح جسمانی نیست ، بخاطر اینکه موضوع و مصدر افعالی است که فعل جسم نیست .

پس نفس بالنسبه به جسمی که در آغاز مبدا وجود او بوده ، - یعنی بدنی که باعث و منشاء پیدایش آن بوده - به منزله میوه از درخت و بوجهی به منزله روشنائی از نفت است .

با این بیان تا حدی کیفیت تعلق روح به بدن و پیدایش روح از بدن ، روشن میگردد، و آنگاه با فرا رسیدن مرگ این تعلق و ارتباط قطع می شود، دیگر روح با بدن کار نمی کند، پس روح در اول پیدایشش عین بدن بود و سپس با انشائی از خدا از بدن متمایز می گردد و در آخر با مردن بدن ، بکلی از بدن جدا و مستقل میشود.

این آن مقدار خصوصیتی است که آیات شریفه با ظهور خود برای روح بیان میکند و البته آیات دیگری نیز هست که با اشاره و تلویح این معانی را می رساند، و اهل بصیرت و تدبر می توانند به آن آیات برخورد نمایند، هر چند که راهنما خداست .

استعانت از صبر و نماز و داشتن ایمان به حیات پس از مرگ ، پیروزی می
آورند

(و لنبلونکم بشیء من الخوف و الجوع ، و نقص من الاموال و الانفس و
الثمرات)، بعد از آنکه در آیه قبل ، مؤمنان را امر فرمود تا از صبر و نماز
کمک بگیرند، و نیز نهی فرمود از اینکه کشتگان راه خدا را مرده بخوانند و آنان
را زنده معرفی کرد، اینک در این آیه علت آن امر و آن نهی را بیان میکند و
توضیح میدهد که چرا ایشان را به آن خطاها، مخاطب کرد.

و آن علت این است که بزودی ایشان را به بوتۀ آزمایشی می برد که
رسیدنشان به معالی برایشان فراهم نمی شود و زندگی شرافتمندانه شان صافی
نمی شود و به دین حنیف نمی رسند، مگر به آن آزمایش ، و آن عبارت است از
جنگ و قتل که یگانه راه پیروزی در آن این است که خود را در این دو قلعه
محکم ، یعنی صبر و نماز متحصن کنند و از این دو نیرو مدد بگیرند، و علاوه بر
آن دو نیرو، یک نیروی سوم هم داشته باشند و آن طرز فکر صحیح است که
هیچ قومی دارای این فکر نشدند، مگر آنکه به هدفشان هر چه هم بلند بوده
رسیده اند و نهایت درجه کمال خود را یافته اند، در جنگ ، نیروی خارق العاده
ای یافته و عرصه جنگ برایشان چون حجله عروس محبوب گشت و آن طرز
فکر این است : که ایمان داشته باشند به اینکه کشتگان ایشان مرده و نابود شده
نیستند و هر کوششی که با جان و مال خود میکنند، باطل و هدر نیست ، اگر
دشمن را بکشند، خود را به حیاتی رسانده اند که دیگر دشمن با ظلم و جور
خود بر آنان حکومت نمی کند و اگر خود کشته شوند،

به زندگی واقعی رسیده اند و بار ظلم و جور بر آنان تحکم ندارد، پس در هر دو صورت موفق و پیروزند.

خدای تعالی در آیه مورد بحث به عموم شدائدی که ممکن است مسلمانان در راه مبارزه با باطل گرفتارش شوند، اشاره نموده و آن عبارت است از خوف و گرسنگی و نقص اموال و جان ه ، و اما کلمه (ثمرات) ، ظاهراً مراد به آن اولاد باشد، چون نقص فرزندان و کم شدن مردان و جوانان با جنگ مناسبتر است تا نقص میوه های درختان .

و ای بسا از مفسرین که گفته باشند: مراد به کلمه (ثمرات) ، میوه درختان خرما است ، و مراد به اموال ، غیر این یک مال است ، یعنی چهارپایان از شتر و گوسفند.

صابران چه کسانی هستند؟

(و بشر الصابرين الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون) در

این باره صابران را دوباره نام برد تا اولاً بشارتشان دهد و ثانیاً راه صبر را و اینکه چه صبری، صبر جمیل است یادشان دهد، و ثالثاً آن علت واقعی که صبر را بر آدمی واجب می سازد بیان کند، و آن این است که ما ملک خدائیم و مالک حق دارد هر گونه تصرفی در ملک خود بکند، و رابعاً پاداش عموم صابران را که عبارت است از درود خدا و رحمت و راه یافتن، معرفی نماید.

لذا رسول گرامی خود را دستور میدهد: نخست ایشان را بشارت دهد، ولی متعلق بشارت را ذکر نمیکند، تا با همین ذکر نکردن به عظمت آن اشاره کرده باشد و بفهماند: همینکه این بشارت از ناحیه خداست، جز خیر و جمیل نیست، و این خیر و جمیل را رب العزه ضمانت کرده است.

و سپس بیان میکند: که صابران کیانند؟ آنها را که هنگام مصیبت چنین و چنان میگویند.

صبر در برابر مصیبت ها نتیجه ایمان به مالکیت مطلق خداوند بر تمام هستی است

و مصیبت عبارت است از هر واقعه ای که آدمی با آن روبرو شود، چه خیر و چه شر، ولیکن جز در وقایع مکروه و ناراحت کننده استعمال نمی شود، و معلوم است که مراد به گفتن (انا لله) الخ، صرف تلفظ به این الفاظ و بدون توجه به معنای آن نیست و حتی با گفتن و صرف توجه به معنا هم نیست بلکه باید به حقیقت معنایش ایمان داشت باینکه آدمی مملوک خداست و مالکیت خدا به حقیقت ملک است، و این که دوباره بازگشتش به سوی مالکش می

باشد اینجاست که بهترین صبر تحقق پیدا می کند، آن صبری که ریشه و منشأ هر جزع و تاءسفی را در دل می سوزاند و قطع می کند، و چرک غفلت را از صفحه دل می شوید.

توضیح اینکه : وجود انسان و تمامی موجوداتی که تابع وجود آدمی هستند، چه قوای او و چه افعالش ، همه قائم به ذات خدای عزیزی هستند که انسان را آفریده و ایجاد کرده ، پس قوام ذات آدمی به اوست و همواره محتاج او، در همه احوالش به اوست ، و در حدویش و بقاءش ، مستقل از او نیست .
و چون چنین است ، رب او و مالک او هر گونه تصرفی که بخواهد در او میکند و خود او هیچگونه اختیار و مالکیتی ندارد و به هیچ وجه مستقل از مالک خود نیست ، مالک حقیقی وجودش و قوایش و افعالش .

و اگر هم هستی او را و نیز قوا و افعال او را به خود او نسبت میدهند، مثلاً می گویند فلانی وجود دارد قوا و افعالی دارد، چشم و گوش دارد، و یا اعمالی چون راه رفتن و سخن گفتن و خوردن و نوشیدن دارد، همین نسبت نیز به اذن مالک حقیقی اوست که اگر مالک حقیقی چنین اجازه ای نداده بود، همه این نسبتها دروغ بود، زیرا او و هیچ موجودی دیگر مالک چیزی نیستند، و هیچیک از این نسبت ها را ندارند، برای اینکه گفتیم : به هیچ وجه استقلالی از خود ندارند، هر چه دارند ملک اوست .

(چیزی که هست آدمی تا در این نشئه زندگی می کند، که ضرورت زندگی اجتماعی ناگزیرش کرده ملکی اعتباری برای خود درست کند و خدا هم این اعتبار را معتبر شمرده و این نیز باعث شده که رفته رفته امر بر او مشتبّه گردد و خود را مالک واقعی ملکش بیندارد لذا خدای سبحان در آیه : **(لَنْ الْمَلِكُ الْيَوْمَ لِلّٰهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ)**، (ملک امروز از آن کیست ؟ از آن خداست ، واحد قهار). می

فرماید: بزودی اعتبار نامبرده لغو خواهد شد و اشیاء به حال قبل از اذن خدا
برمیگردند، و روزی خواهد رسید که دیگر ملکی نماند، مگر برای خدا و بس ،
آنوقت است که آدمی با همه آن چیزها که ملک خود می پنداشت ، بسوی
خدای سبحان برمیگردد.

ملک ظاهری و ملک حقیقی و اثر توجه انسان به حقیقت ملک خداوند

پس معلوم می شود ملک دو جور است ، یکی ملک حقیقی که دارنده آن تنها و تنها خدای سبحان است ، واحدی با او در این مالکیت شریک نیست ، نه هیچ انسانی و نه هیچ موجودی دیگر، و یکی دیگر ملک اعتباری و ظاهری و صوری است ، مثل مالکیت انسان نسبت به خودش و فرزندش و مالش و امثال اینها، که در این چیزها مالک حقیقی خداست و مالکیت انسان به تملیک خدای تعالی است ، آنهم تملیک ظاهری و مجازی .

پس اگر آدمی متوجه حقیقت ملک خدای تعالی بشود و آن ملکیت را نسبت به خود حساب کند، می بیند که خودش ملک مطلق پروردگارش است ، و نیز متوجه می شود که این ملک ظاهری و اعتباری که میان انسانها دست به دست می شود و از آن جمله ملک انسان نسبت به خودش و مالش ، و فرزندانش و هر چیز دیگر، بزودی باطل خواهد شد و به سوی پروردگارش رجوع خواهد کرد، و بالاخره متوجه می شود که خود او اصلا مالک هیچ چیز نیست ، نه ملک حقیقی و نه مجازی .

و معلوم است که اگر کسی این معنا را باور داشته باشد، دیگر معنا ندارد که از مصائبی که برای دیگران تاءثر آور است ، متاءثر شود، چون کسی متاءثر میشود که چیزی از مایملک خود را از دست داده باشد، چنین کسی هر وقت گم شده اش پیدا شود و یا سودی به چنگش آید خوشحال می شود و چون چیزی از دستش برود غمناک میگردد.

اما کسی که معتقد است باینکه مالک هیچ چیز نیست ، دیگر نه از ورود مصیبت متاءثر میشود و نه از فقدان مایملکش اندوهناک (و نه از رسیدن سودی

مسرور) می گردد، و چگونه از رسیدن مصیبت متاثر می شود، کسی که ایمان دارد باینکه مالک تنها و تنها خداست ؟ و او حق دارد و می تواند در ملک خودش هر جور تصرفی بکند.

بحثی در اخلاق

تکرار اعمال نیک که تنها راه تهذیب اخلاقی است از دو طریق عملی می باشد

باید دانست که اصلاح اخلاق و خویهای نفس و تحصیل ملکات فاضله ، در دو طرف علم و عمل و پاک کردن دل از خویهای زشت ، تنها و تنها یک راه دارد، آنهم عبارت است از تکرار عمل صالح و مداومت بر آن ، البته عملی که مناسب با آن خوی پسندیده است ، باید آن عمل را آنقدر تکرار کند و در موارد جزئی که پیش می آید آن را انجام دهد تا رفته رفته اثرش در نفس روی هم قرار گیرد و در صفحه دل نقش ببندد و نقشی که به این زودبها زائل نشود و یا اصلا زوال نپذیرد. مثلا اگر انسان بخواهد خوی ناپسند ترس را از دل بیرون کند و بجایش فضیلت شجاعت را در دل جای دهد، باید کارهای خطرناکی را که طبعا دلها را تکان میدهد مکرر انجام دهد تا ترس از دلش بیرون شود، آنچنان که وقتی به چنین کاری اقدام می کند، حس کند که نه تنها باکی ندارد، بلکه از اقدام خود لذت هم می برد، و از فرار کردن و پرهیز از آن ننگ دارد، در این هنگام است که در هر اقدامی شجاعت در دلش نقشی ایجاد می کند و نقش های پشت سر هم در آخر بصورت ملکه شجاعت در می آید، پس هر چند بدست آوردن ملکه علمی ، در اختیار آدمی نیست ، ولی مقدمات تحصیل آن در اختیار آدمی است و میتواند با انجام آن مقدمات ، ملکه را تحصیل کند.

حال که این معنا روشن شد، متوجه شدی که برای تهذیب اخلاق و کسب فضائل اخلاقی ، راه منحصر به تکرار عمل است ، این تکرار عمل از دو طریق دست میدهد.

طریقه اول توجه به فوائد دنیوی فضائل و تحسین افکار عمومی است

در نظر داشتن فوائد دنیائی فضائل و فوائد علوم و آرائی که مردم آن را می ستایند،

مثلا می گویند: عفت نفس یعنی کنترل خواسته های شهوانی و قناعت یعنی اکتفاء به آنچه خود دارد، و قطع طمع از آنچه مردم دارند دو صفت پسندیده است ، چون فوائد خوبی دارد، آدمی را در دنیا عزت می دهد، در چشم همگان عظیم مینماید و نزد عموم مردم محترم و موجه می سازد، و شره ، یعنی حرص در شهوت باعث پستی و فقر میشود، و طمع ، ذلت نفس می آورد، هر چند که آدمی مقام منیعی داشته باشد و علم باعث رو آوردن مردم و عزت و جاه و انس در مجالس خواص می گردد، چشمی است برای انسان که هر مکروهی را به آدمی نشان میدهد و با آن هر محبوبی را می بیند، برخلاف جهل که یک نوع کوری است .

علم حافظ آدمی است ، در حالی که مال را باید آدمی حفظ کند و نیز شجاعت باعث می شود آدمی از تلون و هر دم خیالی دور گردد و مردم آدمی را در هر حال چه شکست بخورد و چه پیروز شود می ستایند، بر خلاف ترس و تهور، که اگر مرد متهور و مرد ترسو از دشمن شکست بخورد، ملامت میشود و اگر هم اتفاقا دشمن را از بین ببرد، می گویند: بختش یاری کرد، و نیز عدالت را تمرین کند و خود را به این خلق پسندیده بیاراید، از این طریق که فکر کند عدالت مایه راحتی نفس از اندوه های درونی است و یا زندگی بعد از مرگ

است ، چون وقتی انسان از دنیا برود نام نیکش همچنان در دنیا میماند و محبتش در دلها جای دارد.

این طریقه ، همان طریقه معهودی است که علم اخلاق قدیم ، اخلاق یونان و غیر آن بر آن اساس بنا شده و قرآن کریم اخلاق را از این طریق استعمال نکرده و زیر بنای آن را مدح و ذم مردم قرار نداده که ببینیم چه چیزهایی در نظر عامه مردم ممدوح و چه چیزهایی مذموم است ؟ چه چیزهایی را جامعه می پسندد و چه چیزهایی را نمی پسندد و قبیح می داند؟ و اگر در آیه : (و حیثما کنتم فولوا وجوهکم شطره ، لئلا یکون للناس علیکم حجة)، (و هر جا که بودید رو بسوی کعبه کنید تا شماتت مردم بر شما مسلط نباشد)، مردم را به ثبات و عزم دعوت کرده و علت آنرا افکار عمومی قرار داده است .

و نیز اگر در آیه : (ولا تنازعوا، فتفشلوا، وتذهب ریحکم ، واصبروا)، (با یکدیگر نزاع مکنید، و گرنه ضعیف میشوید و نیرویتان هدر می رود، و خویشتن داری کنید)، مردم را دعوت به صبر کرده ، برای اینکه ترک صبر و ایجاد اختلاف ، باعث سستی و هدر رفتن نیرو و جری شدن دشمن می شود که همه فوائد دنیائی است .

و اگر در آیه ،: (ولمن صبر و غفر، ان ذلك لمن عزم الامور)، (و هر کس صبر کند و ببخشاید، این خود مایه عزم و عظمت است)،.

که مردم را دعوت به صبر و بخشایش کرده ، چون باعث عزم و عظمت است .

و بالاخره اگر در امثال آیات بالا مردم را به اخلاق فاضله دعوت کرده و علت آن را فوائد دنیائی قرار داده ، برگشت آن فوائد نیز در حقیقت به ثواب اخروی و در نتیجه خویهای مخالف آنها، مایه عقاب آخرتی است .

طریقه دوم طریقه انبیاء است و آن توجه به فوائد اخروی فضائل است

طریقه دوم از تهذیب اخلاق این است که آدمی فوائد آخرتی آن را در نظر بگیرد و این طریقه ، طریقه قرآن است که ذکرش در قرآن مکرر آمده ، مانند آیه : (ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم ، واموالهم ، بان لهم الجنة)، (خدا از مؤمنین جان ها و مالهایشان را خرید، در مقابل اینکه بهشت داشته باشند)،. و آیه : (انما يوفي الصابرون اجرهم ، بغير حساب)، (صابران اجر خود را به تمام و کمال و بدون حساب خواهند گرفت)،.

و آیه : (ان الظالمين لهم عذاب اليم)، (بدرستی ستمکاران عذابی دردناک دارند)، و آیه : (الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور، والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت ، يخرجونهم من النور الى الظلمات)، (خداست سرپرست کسانی که ایمان دارند و همواره از ظلمت ها به سوی نورشان بیرون می آورد و کسانی که کافر شدند، سرپرست آنها طاغوتهايند که همواره از نور بسوی ظلمتشان بیرون می آورند) و امثال این آیات با فنون مختلف ، بسیار است .

آیات دیگری هست که ملحق به این قسم آیاتند، مانند آیه : (ما اصاب من مصيبة في الارض ولا في انفسكم ، الا في كتاب من قبل اءن نبراءها، ان ذلك على الله يسير)، (هیچ مصیبتی در زمین و نه در جانهای شما نمی رسد، مگر آنکه قبل از آنکه آن را برسانیم ، در کتابی نوشته بودیم و این برای خدا آسان است)، چون این آیه مردم را دعوت می کند باینکه از تأسف و خوشحالی دوری کنند، برای اینکه آنچه به ایشان می رسد، از پیش قضاءش رانده شده و ممکن نبوده

که نرسد و آنچه هم که بایشان نمی رسد، بنا بوده نرسد، و تمامی حوادث مستند به قضاء و قدری رانده شده است و با این حال نه تاءسف از نرسیدن چیزی معنا دارد و نه خوشحالی از رسیدنش و این کار بیهوده از کسی که به خدا ایمان دارد و زمام همه امور را بدست خدا می داند شایسته نیست ،

همچنان که آیه : **(ما اصاب من مصیبة الا باذن الله ، و من يؤمن بالله يهد قلبه)**، (آنچه مصیبت میرسد به اذن خدا می رسد، و هر کس بخدا ایمان داشته باشد، خدا قلبش را هدایت میکند) هم به این معنا اشاره دارد.

پس این قسم از آیات نیز نظیر قسم سابق است ، چیزی که هست آن آیات ، اخلاق را از راه غایات اخروی اصلاح و تهذیب می کرد، که یک یک آنها کمالات حقیقی قطعی هستند نه کمالات ظنی و حیاتی ، و این آیات از راه مبادی این کمالات که آن مبادی نیز اموری حقیقی و واقعی هستند، مانند اعتقاد به قضاء و قدر، و تخلق به اخلاق خدا و تذکر به اسماء حسنائش ، و صفات علیایش (چون آدمی خلیفه او است و باید با اخلاق خود صفات او را نمایش دهد).

تأثیر اعتقاد به قضا و قدر در اخلاق

حال اگر بگوئیم: اعتقاد به قضا و قدر، علاوه بر اینکه مبداء پیدایش اخلاق فاضله نیست، دشمن و منافی آن نیز هست، برای اینکه اینگونه اعتقادات احکام این نشئه را که نشئه اختیار است باطل می کند و نظام طبیعی آن را مختل میسازد، چون اگر صحیح باشد که اصلاح صفت صبر و ثبات و ترک تأسف و خوشحالی را همانطور که شما از آیه استفاده کردید، مستند به قضا و قدر، و خلاصه مستند به این بدانیم، که همه امور در لوح محفوظ نوشته شده، و هر چه بنا باشد بشود می شود، باید صحیح باشد که کسی بدنبال روزی نرود و در پی کسب هیچ کمالی بر نیاید و از هیچ رذیله اخلاقی دوری نکند و وقتی از او می پرسند چرا دست روی دست گذاشته، و در پی تحصیل مال یا کمال یا تهذیب نفس از رذائل و دفاع از حق و مخالفت با باطل بر نمی آئی؟ بگوئید: هر چه بنا است بشود می شود، چون شدنی ها در لوح محفوظ نوشته شده و معلوم است که در اینصورت چه وضعی پیش می آید، و دیگر باید فاتحه تمامی کمالات را خواند.

در پاسخ می گوئیم: ما در بحث پیرامون قضا و جواب روشن این اشکال را دادیم و در آنجا گفتیم: افعال آدمی یکی از اجزاء علل حوادث است و معلوم است که هر معلولی همانطور که در پیدایش محتاج به علت خویش است، محتاج به اجزاء علتش نیز هست.

پس اگر کسی بگوید (مثلاً سیری من با قضا الهی بر وجودش رانده شده یا بر عدمش، ساده تر بگوئیم خدا، یا مقدر کرده امروز شکم من سیر بشود یا مقدر

کرده نشود، پس دیگر چه تاءثیری در خوردن و جویدن و فرو بردن غذا هست
(، سخت اشتباه کرده ، چون فرض وجود سیری ، فرض وجود علت آنست ، و
علت آن اگر هزار جزء داشته باشد، یک جزء آن هم خوردن اختیاری خود من
است ،

پس تا من غذا را برندارم و نخورم ، و فرو نبرم ، علت سیری تحقق پیدا
نمی کند هر چند که نهصد و نود و نه جزء دیگر علت آن محقق باشد، پس این
خطاست که آدمی معلولی از معلول ها را تصور بکند، و در عین حال علت آن و
یا جزئی از اجزاء علت آن را لغو بداند.

نه اختیار کامل و نه لغو کامل اختیار

پس این صحیح نیست که انسان حکم اختیار را لغو بداند، با اینکه مدار زندگی دنیوی و سعادت و شقاوتش بر اختیار است و اختیار یکی از اجزاء علل حوادثی است که بدنبال افعال آدمی و یا بدنبال احوال و ملکات حاصله از افعال آدمی، پدید می آید.

چیزی که هست این هم صحیح نیست، که اختیار خود را یگانه سبب و علت تامه حوادث بداند و هر حادثه مربوط به خود را تنها بخود و باختیار خود نسبت دهد و هیچ یک از اجزاء عالم و علل موجود در عالم که در رأس همه آنها، اراده الهی قرار دارد، در آن حادثه دخیل نداند، چون چنین طرز تفکری منشاء صفات مذمومه بسیاری، چون عجب و کبر و بخل و فرح و تأسف و اندوه و امثال آن می شود.

می گوید: این منم که فلان کار را کردم و این من بودم که کار را ترک کردم، و در اثر گفتن این منم این منم، دچار عجب می شود و یا بر دیگران کبر می ورزد و یا (چون قارون) از دادن مالش بخل می ورزد، چون نمی داند که بدست آمدن مال، هزاران شرائط دارد که هیچیک آنها در اختیار خود او نیست اگر خدای تعالی آن اسباب و شرائط را فراهم نمی کرد، اختیار او به تنهایی کاری از پیش نمی برد و دردی از او دوا نمی کرد.

و نیز می گوید: اگر من فلان کار را می کردم، این ضرر متوجهم نمیشد و یا فلان سود از من فوت نمی گشت، در حالی که این جاهل نمی داند که عدم فوت و یا موت که همان سود و عافیت و زندگی باشد، مستند به هزاران هزار علت است که در پیدا نشدن آن یعنی پیدا شدن فوت و مرگ و ضرر، نبود یکی

از آن هزاران هزار علت کافی است هر چند که اختیار خود او موجود باشد، علاوه بر اینکه اختیار خود او هم مستند به علت‌های بسیاری است که هیچیک از آنها در اختیار خود او نیست، چون همه می‌دانیم که اختیار آدمی اختیاری خود او نیست، پس من می‌توانم به اختیار خودم فلان کار را بکنم و یا نکنم، ولی دیگر نمی‌توانم به اختیار خود اختیار بکنم یا نکنم.

بعد از اینکه این معنا را فهمیدی و این حقیقت قرآنی که به بیان گذشته تعلیم الهی آن را به ما آموخته، برای روشن گردید، اگر در آیات شریفه ای که در این مورد هست، دقت بخرج دهی، خواهی دید که قرآن عزیز در بعضی از خلقها و قضاء حتمی و کتاب محفوظ استناد میکند نه در همه.

هم قضاء خدا دخیل است و هم اختیار انسان

آن افعال و احوال و ملکات را مستند به قضاء و قدر میداند که حکم اختیار را باطل نمی کند و اما آنچه که با حکم اختیار منافات دارد قرآن کریم شدیداً دفع نموده و مستند به اختیار خود انسانها دانسته است، از آن جمله فرموده: **(وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا: وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا، وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا، قُلْ إِنْ كَانَ اللَّهُ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ، لَآتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ)**، (و چون عمل زشتی مرتکب میشوند، میگویند: ما پدران خود را دیدیم که چنین می کردند و خدا فرمان داده که چنین کنیم، بگو: خدا به کار زشت فرمان نمیدهد آیا بدون علم بر خدا افترائی می بندید؟)، بطوریکه ملاحظه می کنید کفار عمل زشت خود را بخدا نسبت دادند و خدا این نسبت را نفی می کند.

و آن افعال و احوال و ملکاتی را که اگر مستند به قضاء و قدر نکند، باعث میشود بندگانش باشتباه بیفتد و خود را مستقل از خدا و اختیار خود را سبب تام در تاءثیر بیندارند، مستند به قضاء خود کرد تا انسانها را بسوی صراط مستقیم هدایت کند، صراطی که رهروش را به خطا نمی کشاند و آن راه مستقیم این است که نه انسان همه کاره و مستقل از خدا و قضای او است، و نه همه کاره قضاء الهی است، و اختیار انسان هیچ کاره است، بلکه همانطور که گفتیم، هم قضاء خدا دخیل است و هم اختیار انسان.

با این هدایت، رذائل صفاتی که از استناد حوادث به قضاء ناشی میشود از انسانها دور کرد، تا دیگر نه به آنچه عایدشان میشود، خوشحال شوند و قضاء خدا را هیچ کاره بدانند و نه از آنچه از دستشان می رود تاءسف بخورند و خود را هیچ کاره حساب کنند، همچنانکه فرمود: **(وَآتَوْهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَيْكُمْ)**،

(و به ایشان بدهید از مال خدا که خدا بشما داده) که مردم را دعوت به جود و کرم می کند، چون مال را داده خدا معرفی کرده، همچنانکه در جمله: (و مما رزقناهم ینفقون)، (و از آنچه روزیشان کرده ایم انفاق می کنند) با استناد مال به اینکه رزق خداست، مردم را بانفاق دعوت می کند، و نیز مانند آیه: **(فلعلک باخع نف سک علی اثارهم، ان لم یؤمنوا بهذا الحدیث اسفأ، انا جعلنا ما علی الارض زینة لها، لنبلوهم ایهم احسن عملا)**، (نکند میخواهی خود را بخاطر آنان و برای اینکه به این دعوت ایمان نیاورده اند، از غصه هلاک کنی! ما آنچه که بر روی زمین هست، درنظر آنان زینت دادیم تا به امتها نشان بدهیم، کدامشان بهتر عمل می کنند) که رسول گرامی خود صلوات الله علیه را نهی می کند از اینکه به استناد کفر مردم غصه نخورد، و می فرماید: که این کفرشان خدا را به ستوه نمی آورد بلکه آنچه که در روی زمین هست به منظور امتحان آنان در روی زمین قرار گرفته و آیاتی دیگر از این قبیل.

و این روش یعنی طریقه دوم در اصلاح اخلاق طریقه انبیاء است که نمونه های بسیاری از آن در قرآن آمده و نیز به طوری که پیشوایان ما نقل کرده اند، در کتب آسمانی گذشته نیز بوده است.

طریقه سوم مخصوص قرآن است و آن محو زمینه های رذائل اخلاقی است

در این میان طریقه سومی هست که مخصوص به قرآن کریم است و در هیچ یک از کتب آسمانی که تاکنون به ما رسیده یافت نمیشود و نیز از هیچ یک از تعالیم انبیاء گذشته سلام الله علیهم اجمعین نقل نشده و نیز در هیچ یک از مکاتب فلاسفه و حکمای الهی دیده نشده و آن عبارت از این است که انسانها را از نظر اوصاف و طرز تفکر، طوری تربیت کرده که دیگر محل و موضوعی برای رذائل اخلاقی باقی نگذاشته و به عبارت دیگر اوصاف رذیله و خوی های ناستوده را، از طریق رفع از بین برده نه دفع، یعنی اجازه نداده که رذائل در دلها راه یابد تا در صدد بر طرف کردنش برآیند، بلکه دلها را آنچنان با علوم و معارف خود پر کرده که دیگر جایی برای رذائل باقی نگذاشته است.

توضیح اینکه هر عملی که انسان برای غیر خدا انجام دهد، الا و لابد منظوری از آن عمل در نظر دارد، یا برای این می کند که در کردن آن عزتی سراغ دارد و میخواهد آنرا بدست آورد و یا بخاطر ترس از نیروئی آنرا انجام میدهد، تا از شر آن نیرو محفوظ بماند، قرآن کریم هم عزت را منحصر در خدای سبحان کرده، و فرموده: **(ان العزة لله جميعا)**، عزت همه اش از خداست (و هم نیرو را منحصر در او کرده و فرموده: **(ان القوة لله جميعا)**)، (نیرو همه اش از خداست).

و معلوم است کسی که به این دین و به این معارف ایمان دارد، دیگر در دلش جایی برای ریا و سمعه و ترس از غیر خدا و امید به غیر خدا و تمایل و اعتماد به غیر خدا، باقی نمی ماند، و اگر براستی این دو قضیه برای کسی معلوم

شود، یعنی علم یقینی بدان داشته باشد، تمامی پستی ها و بدیها از دلش شسته میشود و این دو قضیه دل او را به زیور صفاتی از فضائل، در مقابل آن رذائل می آراید، صفاتی الهی چون تقوای بالله و تعزز بالله و غیر آن از قبیل مناعت طبع و کبریا و غنای نفس و هیبتی الهی و ربانی .

و نیز در کلام خدای سبحان مکرر آمده که ملک عالم از خداست و ملک آسمانها و زمین از اوست و آنچه در آسمانها و زمین است از آن وی است که مکرر بیانش گذشت، و حقیقت این ملک همچنانکه برای همه روشن است، برای هیچ موجودی از موجودات استقلال باقی نمی گذارد و استقلال را منحصر در ذات خدا می کند.

وقتی ملک عالم و ملک آسمانها و زمین و ملک آنچه در آنها است، از خدا باشد دیگر چه کسی از خود استقلال خواهد داشت؟ و دیگر چه کسی و به چه وجهی از خدا بی نیاز تواند بود؟ هیچ کس و به هیچ وجه، برای اینکه هر کسی را که تصور کنی، خدا مالک ذات او و صفات او و افعال او است و اگر براستی ما ایمان به این حقیقت داشته باشیم، دیگر بویی از استقلال در خود و متعلقات خود سراغ می کنیم؟! نه با پیدا شدن چنین ایمانی تمامی اشیاء، هم ذاتشان و هم صفاتشان و هم افعالشان، در نظر ما از درجه استقلال ساقط میشوند، دیگر چنین انسانی نه تنها غیر خدا را اراده نمیکند و نمی تواند غیر او را اراده کند و نمیتواند در برابر غیر او خضوع کند، یا از غیر او بترسد یا از غیر او امید داشته باشد یا به غیر او به چیز دیگری سرگرم شده و از چیز دیگری لذت و بهجت بگیرد یا به غیر او توکل و اعتماد نماید و یا تسلیم چیزی غیر او شود و یا امور خود را به چیزی غیر او وا بگذارد.

و سخن کوتاه اینکه : چنین کسی اراده نمی کند و طلب نمی نماید، مگر وجه حق باقی را، حقی که بعد از فنای هر چیز باقی است ، چنین کسی اعراض نمی کند مگر از باطل ، و فرار نمی کند جز از باطل ، باطلی که عبارت است از غیر خدا، چون آنچه غیر خداست فانی و باطل است ، و دارنده چنین ایمانی برای هستی آن در قبال وجود حق که آفریدگار اوست واقعی و اعتنائی نمی گذارد.

و نیز در کلام مجیدش آمده : **(اللّٰه لا اله الا هو، له الاسماء الحسنی)**، **(اللّٰه که جز او معبودی نیست ، اسمائی نیکو دارد)**، و نیز آمده : **(ذلکم اللّٰه ربکم، لا اله الا هو، خالق کل شیء)**، **(اینک اللّٰه است که پروردگار شماست معبودی جز او که خالق هر چیز است نیست)**، و نیز آمده : **(الذی احسن کل شیء خلقه)**، **(خدائی را که هر چه را آفرید نیکویش کرد)** و آمده که : **(و عنت الوجوه للحي القيوم)**، **(همه وجوه در برابر حی قیوم خاضع است)**، و فرموده : **(کل له قانتون)**، **(همه در طاعت وی اند)**، و فرموده : **(و قضی ربک الا تعبدوا الا اياه)**، **(پروردگارت قضا رانده که جز او را نپرستید)** و نیز فرموده : **(اولم یکف بربک ، انه علی کل شیء شهید؟)** **(آیا این برای پروردگارت بس نیست ، که بر هر چیز ناظر است ؟)** و نیز فرموده : **(الا انه بکل شیء محیط)**، **(آگاه باش که او بر هر چیز احاطه دارد)** 541

و نیز فرموده : **(وان الی ربک المنتهی)** **(و بدرستی که آخرین منزل هستی ، درگاه پروردگار تو است)**.

و از همین باب است آیات مورد بحث که می فرماید: **(وبشر- الصابرين، الذین اذا اصابتهم مصیبة قالوا: انا لله وانا الیه راجعون)** الخ ، برای اینکه این آیات و نظائرش مشتمل بر معارف خاصه الهیه ای است که نتایج خاصه ای حقیقی دارد، و تربیتش نه هیچگونه شباهتی به تربیت مکتهای فلسفی و اخلاقی

دارد و نه حتی به تربیتی که انبیاء (علیهم‌السلام) در شرایع خود سنت کرده اند. چون
طریقه حکما و فلاسفه در فن اخلاق همانطور که گفتیم ، براساس عقاید عمومی
و اجتماعی است ، عقایدی که ملت ها و اجتماعات درباره خوبیها و بدیها دارند
و طریقه انبیاء (علیهم‌السلام) هم بر اساس عقائد عمومی دینی است ، عقائدی که در
تکالیف عبادتی و در مجازات تخلف از آن تکالیف دارند، ولی طریقه سوم که
طریقه قرآن است براساس توحید خالص و کامل بنا شده ، توحیدی که تنها و
تنها در اسلام دیده می شود و خاص اسلام است که بر آورنده اش بهترین
صلوات و درودها باد (دقت فرمائید).

سخنان بی اساس یکی از مستشرقین و نقد آن

و عجب اینجاست که بعضی از شرق شناسان غربی ، در تاریخ خود که درباره تمدن اسلام نوشته ، حرف هائی زده که خلاصه اش از نظر خواننده میگذرد: آنچه از اسلام و معارفش برای یک جامعه شناس اهمیت دارد، بحث از شئون تمدنی است که دعوت دینی اسلام آورده ، و در میان پیروان خود گسترش داده ، آری یک دانشمند باید رمز آن خصائص روحی که در میان آنان بجای گذارد، خصائصی که زیر بنای ترقی و تمدن و تکامل مسلمین شد، جستجو کند و گر نه معارف دینش یک دسته مواد اخلاقی است که همه ادیان و همه انبیاء، آنها را داشته و بدانها اشاره کرده اند (دقت کنید).

در حالیکه اگر به آنچه ما گفتیم دقت بیشتری بفرومائید، خواهید دید این سخن تا چه پایه ساقط و بی مایه است ، و این مستشرق چقدر به خطا رفته ، برای اینکه او فکر نکرده که نتیجه ، همیشه فرع مقدمه است و آثار خارجی که مترتب بر هر نوع تربیت می شود، این آثار زائیده و نتایج نوع علوم و معارفی است که مکتب دارد و مربی آنرا القاء می کند، و شاگرد و آنکه در تحت تربیت مکتب است ، آن را فرامیگیرد.

و اگر دو مکتب دار را در نظر بگیریم که یکی مردم را بسوی حق و کمال دعوت می کند، اما درجه نازل از حق و درجه متوسط از کمال و دیگری نیز بسوی حق و کمال دعوت می کند، ولیکن حق محض و خالص و کمالی که بالاتر از آن تصور ندارد،

آیا این دو مکتب دار و این دو نوع مکتب ، یکسانند؟! ابداء،

فرق میان این سه طریقه و مسلک

دین مبین اسلام همین مکتبی است که بسوی حق محض و کمال اقصی دعوت می کند و اما مکتب اول ، یعنی مکتب حکما و فلاسفه تنها بسوی حق اجتماعی و مکتب دوم تنها بسوی حق واقعی و کمال حقیقی ، یعنی آنچه مایه سعادت آدمی در آخرت است میخواند، ولی مکتب اسلام بسوی حقی دعوت می کند که نه ظرف اجتماع گنجایش آنرا دارد و نه آخرت و آن خدای تعالی است ، اسلام اساس تربیت خود را بر این پایه نهاده ، که خدا یکی است ، و شریکی ندارد، و این زیربنای دعوت اسلام است که بنده خالص بار می آورد و عبودیت محض را نتیجه میدهد، و چقدر میان این سه طریقه فاصله است ! این مسلک بود که جمع بسیار و افرادی بیشمار از بندگانی صالح و علمائی ربانی و اولیائی مقرب از مرد و زن تحویل جامعه بشری داد و همین شرافت در فرق میانه سه مسلک نامبرده کافی است .

علاوه بر اینکه مسلک اسلام از نظر نتیجه هم با آن دو مسلک دیگر فرق دارد، چون بنای اسلام بر محبت عبودی و ترجیح دادن جانب خدا بر جانب خلق و بنده است (یعنی هر جا که بنده در سر دو راهی قرار گرفت که یکی به رضای خدا و دیگری به رضای خودش می انجامد، رضای خود را فدای رضای خدا کند، از خشم خود بخاطر خشم خدا چشم پیوشد، از حق خود بخاطر حق خدا صرفنظر کند. و همچنین) .

و معلوم است که محبت و عشق و شور آن بسا میشود که انسان محب و عاشق را به کارهائی وا میدارد که عقل اجتماعی ، آنرا نمی پسندد، چون ملاک اخلاق اجتماعی هم ، همین عقل اجتماعی است و یا به کارهائی وامیدارد که

فهم عادی که اساس تکالیف عمومی و دینی است ، آن را نمی فهمد، پس عقل
برای خود احکامی دارد و حب هم احکامی جداگانه که انشاءالله بزودی توضیح
این معنا در پاره ای مباحث آینده از نظر خواننده می گذرد.

نسبت بین (صلوات) و (رحمت)

(اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة، واولئك هم المهتدون) الخ، دقت

در این آیه این معنا را دست میدهد که صلوات به وجهی غیر از رحمت است شاهدش این است که آن به صیغه جمع آمده و این به صیغه مفرد، و شاهد دیگرش آیه شریفه: (هو الذي يصلي عليكم، و ملائكته ليخرجكم من الظلمات الى النور، و كان بالمؤمنين رحيما)، (او کسی است که بر شما صلوات می فرستد و ملائکه او نیز، تا شما را از ظلمت ها بسوی نور خارج کند، و او همواره به مؤمنین رحیم است) است،

چون می رساند جمله: (و كان بالمؤمنين رحيما) الخ، به منزله علت است برای جمله: (هو الذي يصلي عليكم) الخ، که با در نظر گرفتن این نظم، معنای آن چنین میشود: (اگر خدای تعالی بر شما صلوات می فرستد، از او همین انتظار باید داشت برای اینکه عادت او بر این جاری شده، که نسبت به مؤمنین رحمت کند، و شما هم مؤمنید: پس شائن شما اقتضاء می کند که بر شما هم صلوات بفرستد، تا بشما هم رحمت کرده باشد.

پس از این آیه استفاده شد که نسبت صلوات به رحمت، نسبت مقدمه بذی المقدمه است، و یا به عبارتی نسبت برگشتن به نگاه کردن است که اول باید برگشت، سپس نظر کرد، و نیز مانند نسبت انداختن در آتش و سپس سوزاندن است.

و همین مناسب با آن معنایی است که برای صلاة ذکر کرده اند، چون آنرا به انعطاف دلیل معنا کرده اند، پس صلاة خدا نسبت به بنده اش، انعطاف و برگشتن خدا بسوی بنده است تا بوی رحمت کند، و صلاة ملائکه برای مؤمن انعطاف

آنان بسوی انسان است تا واسطه رساندن رحمت خدا شوند، و صلاة مؤمنین برگشتن آنان و دعا به عبودیت است .

و این معنا منافاتی ندارد با اینکه صلاة خودش رحمت و از مصادیق آن باشد، چون رحمت در قرآن کریم به طوری که دقت و تامل در مواردش دست میدهد عبارتست از عطیه مطلقه خدائی و موهبت عامه ربانی ، همچنانکه در یک مورد فرمود: **(و رحمتی وسعت کلشیء)**، (رحمت من شامل همه چیز شده است)، و در موردی دیگر فرموده : **(و ربك الغنى ذوالرحمة ان یشاء یذهبکم ، و یتخلف من بعدکم ما یشاء، کما انشاءکم من ذریة قوم آخرین)**، (و پروردگار تو بی نیازی صاحب رحمت است ، او اگر بخواهد شما را از بین می برد و بعد از شما هر چه را بخواهد جانشین شما می کند، همچنانکه شما را از ذریه مردمی دیگر ایجاد کرد).

که می رساند از بین بردن یک قوم بخاطر بی نیازی او از خلق است ، و جانشین کردن قومی دیگر و ایجاد آنها، بخاطر رحمت او است ، و در عین حال هم از بین بردنش و هم ایجادش ، هم مستند به رحمت او میشود و هم مستند بفتنای او، پس هر خلق و امری رحمت است ، همچنانکه هر خلق و امری عطیه است که از بی نیاز سر می زند، همچنانکه فرمود: **(و ما کان عطاء ربك محظورا،)** (عطای پروردگار تو جلوگیری ندارد)، و یکی از عطایای او که جلوگیری ندارد، همان صلاة است ، پس به همین دلیل صلاة هم ، رحمت است ، چیزی که هست صلاة رحمت مخصوصی است و از همین بیان میتوان فهمید که چرا در آیه مورد بحث کلمه صلاة را به صیغه جمع و کلمه رحمت را به صیغه مفرد آورد، (چون کلمه رحمت جنس است و جمع بسته نمیشود ولی کلمه (صلاة) رحمت خاص و یا به عبارتی مصداق رحمت است و جمع بسته میشود).

(و اولئك هم المهتدون) الخ ، گوئی این جمله بمنزله نتیجه است برای جمله :
 (اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة) الخ ، و به همین جهت نفرمود: (صلوات
 من ربهم و رحمة و هداية) و نیز نفرمود: (و اولئك هم المهديون)، ایشان تنها
 کسانی که هدایت شده اند، بلکه اولاً کلمه (اولئك) را مجدد آورد تا از آن
 جملات قبل جدا شود، و ثانیاً به صیغه (مهدتون) آورد تا بقبول هدایت اشاره
 کرده باشد، چون قبول هدایت فرع هدایت است .
 صلاة ، رحمت و اهداء معانی جداگانه دارند هر چند که سه مصادیق رحمت
 اند

پس تا اینجا روشن شد که رحمت خدا به ایشان این است که ایشان را
 بسوی خود هدایت کند و صلوات او بر ایشان به منزله مقدمه این هدایت است و
 اهداء ایشان نتیجه هدایت خداست ، خدا ایشان را هدایت کرد و ایشان هم
 هدایت خدا را قبول کردند، پس هر یک از صلاة و رحمت و اهداء، معنائی
 جداگانه دارند هر چند که از نظر دیگر همه مصادیق رحمتند.

بنابراین مثل این گونه مؤمنین بطوریکه آیه شریفه از کرامت خدا نسبت
 بایشان خبر داده ، مثل دوستی است که او را ببینی دارد بطرف منزلت می آید و
 از این و آن می پرسد منزل فلانی کجا است ؟ در همین حال تو با روی خوش و
 احترام او را دیدار کنی و مستقیم و بدون اینکه دیگر از این و آن بپرسد و احياناً
 کوچه ها را عوضی رود، به خانه خود بیاوری و در بین راه هم اگر محتاج آبی
 و یا غذائی هست و یا احتیاج بهر کس دارد و یا محتاج باین است که در راه
 دستش را بگیری ، همه این احسانها را درباره اش مبذول بداری و از هر مکروه
 و ناگوار حفظش کنی .

که همه این کارها که در حق او بکنی یک احترام است ، چون میخواهی در این یک سفر که به خانه ات آمده ، باو احترام کرده باشی ، ولی در عین حال یک یک عملیات تو اکرام جداگانه هم هست ، و راهنمائیست ، هدایت است ، و آن خود عنوانی است غیر اکرام و غیر مواظبت و در عین اینکه غیر اکرام است ، اکرام هم هست . در آیه مورد بحث هم تمامی صلوات و رحمت و اهتداء هم از یکنظر اکرام واحد است و هم از نظری دیگر مواظبت در بین راه و در خانه ، به منزله صلوات و به خانه آوردنش به منزله اهتداء، و از اول تا به آخرش به منزله رحمت است . و اگر جمله : **(و اولئك هم المهتدون)** با جمله اسمیه آمد، و اشاره (اولئك) که مخصوص اشاره به دور است در آن بکار رفت و ضمیر فصل (هم) بار دیگر تکرار شد و خبر **(مهدتون)** معرفه و با الف و لام موصول آمد، همه اینها بمنظور تعظیم شان مؤ منین و بزرگداشت ایشان است و خدا داناست .

بحث روایتی (درباره برزخ و زندگی روح بعد از مرگ)

درباره برزخ و زندگی روح بعد از مرگ

در تفسیر قمی ، از سوید بن غفله ، از امیرالمؤمنین (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: فرزند آدم وقتی به آخرین روز دنیا و اولین روز آخرت میرسد مال و فرزندان و اعمالش در نظرش مجسم می شوند، نخست متوجه مال خود می شود و باو میگوید: بخدا سوگند من برای جمع آوری و حفظ تو بسیار حریص بودم و بسیار بخل ورزیدم ، حال چه کمکی میتوانی به من بکنی ؟ مال باو میگوید: کفن خود را میتوانی از من برداری .

سپس متوجه فرزندان می شود، و بایشان می گوید: بخدا سوگند، من خیلی شما را دوست میداشتم و همواره حمایت از شما می کردم (در این روز بیچارگیم) چه خدمتی میتوانید بمن بکنید ؟ میگویند: (غیر از اینکه) تو را در گودالت دفن کنیم هیچ ، سپس متوجه عمل خود میشود و میگوید: بخدا سوگند من درباره تو بی رغبت بودم و تو بر من گران بودی ، تو امروز چه کمکی به من می کنی ؟ میگوید: من مؤنس توام در قبر و در قیامت ، تا آنکه من و تو را بر پروردگارت عرضه بدارند.

آنگاه امام فرمود: اگر آدمی در دنیا ولی خدا باشد، عملش بصورت خوشبوترین و زیباترین ، و خوش لباسترین مرد نزدش می آید و میگوید: بشارت میدهم تو را به روحی از خدا و ریحانی و بهشت نعیمی که چه خوش آمدنی کردی .

وی می پرسد: تو کیستی ؟ میگوید من عمل صالح توام که از دنیا به آخرت کوچ کرده ام ، و آدمی در آنروز مرده شوی خود را میشناسد و با کسانی که

جنازه اش را بر میدارند سخن میگویند و سوگندشان میدهد که عجله کنند، پس همینکه داخل قبر شد، دو فرشته نزدش می آیند که همان دو فتان قبرند موی بدنشان آنقدر بلند است که روی زمین کشیده میشود و با انیاب خود زمین را می شکافند، صدائی دارند چون رعد قاصف ، دیدگانی چون برق خاطف ، برقی که چشم را می زند، از او می پرسند: پروردگارت کیست ؟ و پیرو کدامیک از انبیائی ؟ و چه دینی داری ؟ میگوید: پروردگارم الله است ، و پیامبرم محمد ﷺ و دینم اسلام است ، میگویند: (بخاطر اینکه در سخن حق پایدار مانده ای) خدایت بر آنچه دوست میداری و بدان خوشنودی ثابت بدارد، و این دعای خیر همان است که خدا در قرآن فرموده : **(يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا)**، (خدای تعالی کسانی را که ایمان آورده اند بر قول حق و ثابت ، هم در دنیا و هم در آخرت پایداری میدهد).

اینجاست که قبر او را تا آنجا که چشمش کار کند گشاد می کنند و دری از بهشت برویش می گشایند و بوی میگویند: با دیده روشن و با خرسندی خاطر بخواب ، آنطور که جوان نارس و آسوده خاطر میخوابد، و این دعای خیر همان است که خدای تعالی درباره اش فرموده : **(اصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا و احسن مقيلا)**، (بهشتیان آنروز بهترین جایگاه و زیباترین خوابگاه را دارند).

و اگر دشمن پروردگارش باشد، فرشته اش بصورت زشت ترین صورت و جامه و بدترین چیز نزدش می آید و بوی میگوید: بشارت باد تو را به ضیافتی از حمیم دوزخ ، جایگاه آتشی افروخته و او نیز شوینده خود را می شناسد و حامل خود را سوگند میدهد: که مرا بطرف قبر مبر، و چون داخل قبرش می کنند، دو فرشته ممتحن نزدش می آیند و کفن او را از بدنش انداخته ، می پرسند: پروردگار تو و پیغمبرت کیست ؟ و چه دینی داری ؟ میگوید: نمیدانم ،

می گویند: هرگز ندانی و هدایت نشوی پس او را با گریزی آنچنان می زنند که تمامی جنبنده هائیکه خدا آفریده ، به غیر از جن و انس ، همه از آن ضربت تکان میخورند.

آنگاه دری از جهنم برویش باز نموده ، باو میگویند: بخواب با بدترین حال ، آنگاه قبرش آنقدر تنگ میشود که بر اندامش می چسبد، آنطور که نوک نیره به غلافش بطوریکه دماغش یعنی مغز سرش از بین ناخن و گوشتش بیرون آید و خداوند مار و عقرب زمین و حشرات آنرا بر او مسلط می کند تا نیشش بزنند و او بدین حال خواهد بود، تا خداوند از قبرش مبعوث کند، در این مدت آنقدر در فشار است که دائما آرزو می کند کی میشود که قیامت قیام کند.

و در کتاب منتخب البصائر از ابی بکر حضرمی از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: سوال قبر مخصوص دو طائفه است ، یکی آنهائیکه ایمان خالص داشتند و یکی آنها که کفر خالص داشتند عرضه داشتیم پس سایر مردم چگونه؟ فرمود: اما بقیه مردم : از سوالشان صرفنظر میشود.

روایاتی از امام صادق علیه السلام درباره ارواح مؤمنین و عالم برزخ آنان

و در امالی شیخ از ابن ظبیان روایت کرده که گفت: نزد امام صادق علیه السلام بودم، ایشان پرسیدند: مردم درباره ارواح مؤمنین بعد از مرگ چه میگویند؟ من عرضه داشتم میگویند ارواح مؤمنین در سنگدان مرغانی سبز رنگ جا میگیرند فرمود: سبحان الله خدای تعالی مؤمن را گرمی تر از این میدارد.

بلکه در دم مرگ مؤمن، رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و علی و فاطمه و حسن و حسین علیهم السلام، در حالیکه ملائکه مقرب خدای عز و جل ایشانرا همراهی می کنند، به بالینش حاضر میشوند، اگر خدای تعالی زبانش را به شهادت بر توحید او و نبوت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و ولایت اهل بیت آنجناب، باز کرد که بر این معانی شهادت می دهد، و رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و علی و فاطمه و حسن و حسین علیهم السلام و ملائکه مقرب خدا با ایشان گواه میشوند و اگر زبانش بند آمده باشد، خدایتعالی رسول گرمی خود را باین خصیصه اختصاص داده که از ایمان درونی هر کس آگاه است، و لذا بایمان درونی مؤمن گواهی می دهد و علی و فاطمه و حسن و حسین - که بر همگی آنان بهترین سلام باد - و نیز ملائکه ای که حضور دارند، شهادت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم را گواهی می کنند.

و این مؤمن وقتی روحش گرفته میشود، او را بسوی بهشت میبرند، البته با بدنی و صورتی نظیر صورتی که در دنیا داشت، و مؤمنین در آنجا میخورند و می نوشند، بطوریکه اگر کسی از آشنایانشان از دنیا به نزدشان بیاید، ایشانرا می شناسد، چون گفتیم به همان صورتی هستند که در دنیا بودند.

و در کتاب محاسن از حماد بن عثمان از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که گفت: سخن از ارواح مؤمنین بمیان آمد، آنجناب فرمود: یکدیگر را دیدار می کنند، من از در تعجب پرسیدم: دیدار می کنند؟ فرمود: آری، از یکدیگر احوال می پرسند و یکدیگر را می شناسند، حتی وقتی تو یکی از ایشان را ببینی می گوئی: این فلانی است.

و در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: مؤمن به دیدار بازماندگان خود می آید، و از زندگی آنان تنها آنچه مایه خرسندی است می بیند و آنچه مایه نگرانی است از نظر او پوشیده میدارند و کافر هم به زیارت بازمانده خود می آید، ولی او تنها ناگواریها را می بیند و اما خوشی ها و آنچه محبوب او است از نظرش پوشیده میدارند آنگاه اضافه فرمود: که بعضی از اموات در همه جمعه ها به دیدار اهل خود می آیند و بعضی دیگر به قدر عملی که دارند.

و در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: ارواح اموات، مانند اجساد، بدن دارند و در درختی از بهشت جای دارند، یکدیگر را می شناسند و حال یکدیگر را می پرسند و چون روحی تازه از راه برسد، به یکدیگر میگویند: فعلا مزاحمش نشوید که از هول عظیمی در آمده (بگذارید کمی استراحت کند)، آنگاه از او میپرسند: فلانی چه کرد؟ و فلانی چه شد؟ اگر در پاسخ بگوید او در دنیا زنده بود که من آمدم، به انتظارش می نشینند، و اگر بگوید او مدتی است از دنیا در آمده،

می فهمند که او بهشتی نبوده از در ترحم می گویند سقوط کرده، سقوط کرده است.

مؤلف : روایات در باب زندگی در برزخ بسیار زیاد است ، و ما آن مقدار را که جامع معنای برزخ بود انتخاب نموده ، در اینجا آوردیم ، و گرنه در این معانی که ما آوردیم روایات آنقدر زیاد است که به حد استفاضه رسیده و همه آنها دلالت دارد بر اینکه برزخ عالمی است مجرد از ماده .

داستانی در تاءید ادله گذشته بر وجود عالم برزخ و حیات روح بعد از مرگ (مترجم): در اینجا مناسب دیدم بعنوان تاءید ادله گذشته از میان داستانهایی که در این باره شنیده ام یک داستان را نقل کنم تا خواننده عزیز نسبت به زندگی در برزخ اعتقادش قوی تر گردد، البته همانطور که اشاره شد در این باره شنیده های بیشتری دارم و همه را از اشخاص با تقوی و مورد وثوق شنیده ام لکن داستانی که از نظر خواننده می گذرد مربوط به مشاهده ای است که برای استاد عالیقدرم علامه طباطبائی مؤلف همین کتاب دست داده و من آنرا قبلا از حضرت آیه الله جناب آقای حاج شیخ مرتضی حائری یزدی فرزند مرحوم حاج شیخ عبد الکرم حائری یزدی مؤسس و بنیانگذار حوزه علمیه قم شنیده بودم بعد عین شنیده خود را برای جناب استاد نقل کردم و ایشان آنرا صحه گذاردند و امروز که روز چهارشنبه یازدهم جمادی الاولی سال 1398 هجری قمری است از ایشان اجازه خواستم داستان زیر را در بحث پیرامون برزخ درج کنم ایشان جواب صریحی ندادند ولی از آنجائیکه به نظر خودم بهترین دلیل بر وجود برزخ است لذا نتوانستم از درج آن چشم پوشم ، و اینک آن داستان :

در سالهایی که در حوزه نجف اشرف مشغول تحصیل علم بودم مرتب از ناحیه مرحوم والد همزه تحصیل به نجف می رسید و من فارغ البال مشغول بودم تا آنکه چند ماهی مسافر ایرانی به عراق نیامد و خرجیم تمام شد، در همین وضع روزی مشغول مطالعه بودم و دقیقا در یک مسئله علمی فکر می کردم که ناگهان بی پولی و وضع روابط ایران و عراق رشته مطلب را از دستم گرفته و بخود مشغول کرد، شاید چند دقیقه بیشتر طول نکشید که شنیدم درب

منزل را می‌کوبند، در حالیکه سر روی دستم نهاده و دستم روی میز بود برخاستم و درب خانه را باز کردم مردی دیدم بلند بالا و دارای محاسنی حنائی و لباسی که شباهت به لباس روحانی عصر حاضر نداشت نه فرم قبایش و نه فرم عمامه اش ، اما هر چه بود قیافه ای جذاب داشت . به محضی که در را باز کردم سلام کرد و گفت : من شاه حسین ولی ، پروردگار متعال می‌فرماید در این مدت هیجده سال ، کی گرسنه ات گذاشته ام که درس و مطالعه ات را رها کرده و بفکر روزیت افتاده ای !! آنگاه خداحافظی کرد و رفت .

من بعد از بستن در خانه و برگشتن به پشت میز تازه سر از روی دستم برداشتم و از آنچه دیدم تعجب کردم و چند سؤال برایم پیش آمد اول اینکه آیا راستی من از پشت میز برخاستم و به در خانه رفتم و یا آنچه دیدم همینجا دیدم ولی یقین دارم که خواب نبودم .

دوم اینکه : این آقا خود را به نام شاه حسین ولی معرفی کرد، ولی از قیافه اش بر می‌آید که گفته باشد شیخ حسین ولی ، لکن هر چه فکر کردم نتوانستم بخود بقبولانم که گفته باشد: شیخ ، از طرفی هم قیافه اش قیافه شاه نبود، این سؤال همچنان بدون جواب ماند تا آنکه مرحوم والدینم از تبریز نوشتند که تابستان به ایران بروم در تبریز بر حسب عادت نجف ، بین الطلوعین قدم می‌زدم روزی از قبرستان کهنه تبریز می‌گذشتم به قبری برخوردم که از نظر ظاهر پیدا بود قبر یکی از بزرگان است ، وقتی سنگ قبر را خواندم دیدم قبر مردی است دانشمند بنام شاه حسین ولی و حدود سیصد سال پیش از آمدن به در خانه ، از دنیا رفته است .

سؤال سومی که برایم پیش آمد تاریخ هیجده سال بود که این تاریخ ابتدائش چه وقت بوده است ؟ وقتی است که من شروع به تحصیل علوم دینی

کرده ام ؟ که من بیست و پنج سال است مشغولم ، و یا وقتی است که من به حوزه نجف اشرف مشرف شده ام ؟ که آنهم بیش از ده سال نیست پس ماده تاریخ هیجده از چه وقت است ؟ و چون خوب فکر کردم دیدم هیجده سال است که به لباس روحانیت ملبس و مفتخر شده ام .

این را هم بگویم و بگذرم که نگارنده از آنجا که می ترسم جناب استاد با درج این قصه مخالفت کند لذا تصمیم دارم وقتی مقابله همه روزه ما به اینجا رسید این قسمت را نخوانم .

بحث فلسفی (درباره اینکه نفس (روح) آدمی مجرد از ماده است)

آیا نفس و یا به عبارتی روح آدمی موجودی است مجرد از ماده ؟ (البته مراد ما از نفس آن حقیقتی است که هر یک از ما در هنگام سخن با عبارت : من ، ما، شما، او، فلانی ، و امثال آن از آن حکایت می کنیم و یا بدان اشاره مینمائیم ، و نیز مراد ما به مجرد نفس این است که موجودی مادی و قابل قسمت و دارای زمان و مکان نباشد). حال که موضوع بحث روشن شد و معلوم گشت که درباره چه چیز بحث می کنیم ، اینک میگوئیم : جای هیچ شک نیست که ما در خود معنایی و حقیقتی می یابیم و مشاهده می کنیم که از آن معنا و حقیقت تعبیر می کنیم به (من) ، (و میگوئیم من پسر فلانم ، - و مثلاً در همدان متولد شدم ، - من باو گفتم و امثال این تعبیرها که همه روزه مکرر داریم).

باز جای هیچ شک و تردید نیست که هر انسانی در این درک و مشاهده مثل ما است من و تمامی انسانها در این درک مساوی هستیم و حتی در یک لحظه از لحظات زندگی و شعورمان از آن غافل نیستیم مادام که شعورم کار میکند، متوجهم که من منم و هرگز نشده که خودم را از یاد ببرم .

حال ببینیم این (من) در کجای بدن ما نشسته و خود را از همه پنهان کرده ؟ قطعاً در هیچیک از اعضای بدن ما نیست ، آنکه یک عمر میگوید (من) در داخل سر ما نیست ، در سینه ما و در دست ما و خلاصه در هیچیک از اعضای محسوس و دیده ما نیست ، و در حواس ظاهری ، مائیم که وجودشان را از راه استدلال اثبات کرده ایم ، چون حس لامسه و شامه و غیره پنهان نشده و در

اعضای باطنی ما هم که وجود آنها را از راه تجربه و حس اثبات کرده ایم ، نیست .

بدلیل اینکه بارها شده و میشود که من از اینکه دارای بدنی هستم و یا دارای حواس ظاهری یا باطنی هستم ، بکلی غافل میشوم ولیکن حتی برای یک لحظه هم نشده که از هستی خودم غافل باشم ، و دائما (من) در نزد (من) حاضر است ، پس معلوم میشود این (من) غیر بدن و غیر اجزاء بدن است ، و نیز اگر (من) عبارت باشد از بدن من و یا عضوی از اعضای آن و یا (مانند حرارت) خاصیتی از خواص موجوده در آن ، با حفظ این معنا که بدن و اعضایش و آثارش همه و همه مادی است و یکی از احکام ماده این است که بتدریج تغییر می پذیرد و حکم دیگرش این است که قابل قسمت و تجزیه است باید (من) نیز هم دگرگونی بپذیرد و هم قابل انقسام باشد، با اینکه می بینیم نیست .

به شهادت اینکه هر کس به این مشاهده ، (که گفتیم آنی و لحظه ای از آن غافل نیست) مراجعه کند، و سپس همین مشاهده را که سالها قبل یعنی از آن روزیکه چپ و راست خود را شناخت و خود را از دیگران تمیز می داد، بیاد بیاورد، می بیند که من امروز، با من آن روز، یک (من) است و کمترین دگرگونی و یا تعددی بخود نگرفته ، ولی بدنش و هم اجزاء بدنش و هم خواصی که در بدنش موجود بوده ، از هر جهت دگرگون شده ، هم از جهت ماده و هم از جهت صورت و شکل ، و هم از جهت سائر احوال و آثارش جور دیگری شده ، پس معلوم میشود (من) غیر از بدن من است و ای بسا در حادثه ای نیمی از بدنش قطع شده ، ولی خود او نصف نشده ، بلکه همان شخص قبل از حادثه است .

و همچنین اگر این دو مشاهده را با هم بسنجد، می بیند که (من) معنائی است بسیط که قابل انقسام و تجزیه نیست، ولی بدنش قابل انقسام هست، اجزاء و خواص بدنش نیز انقسام می پذیرد، چون بطور کلی ماده و هر موجودی مادی اینطور است، پس معلوم می شود نفس غیر بدن است، نه همه آن است و نه جزئی از اجزاء آن، و نه خاصیتی از خواص آن، نه آن خواصی که برای ما محسوس است و نه آن خواصی که با استدلال به وجودش پی برده ایم و نه آن خواصی که برای ما هنوز درک نشده است. برای این که همه این نامبرده ها هر طوری که فرض کنید مادی است و حکم ماده این است که محکوم تغییر و دگرگونی است و انقسام می پذیرد و مفروض ما این است که آن چیزی که در خود بنام (من) مشاهده میکنم، هیچیک از این احکام را نمی پذیرد، پس نفس به هیچ وجه مادی نیست.

و نیز این حقیقتی که مشاهده می کنیم امر واحدی می بینیم، امری بسیط که کثرت و اجزاء و مخلوطی از خارج ندارد، بلکه واحد صرف است، هر انسانی این معنا را در نفس خود می بیند و درک می کند که او اوست، و غیر او نیست و دو کس نیست، بلکه یکنفر است و دو جزء ندارد بلکه یک حقیقت است. پس معلوم می شود این امر مشهود، امری است مستقل که حد ماده بر آن منطبق و صادق نیست و هیچیک از احکام لازم ماده در آن یافت نمیشود، نتیجه می گیریم پس او جوهری است مجرد از ماده که تعلقی به بدن مادی خود دارد، تعلقی که او را با بدن به نحوی متحد می کند، یعنی تعلقی تدبیری که بدن را تدبیر و اداره مینماید، (و نمی گذارد دستگاههای بدن از کار بیفتند و یا نامنظم کار کنند) و مطلوب و مدعای ما هم اثبات همین معنا است.

ادله و براهین منکرین تجرد روح

در مقابل ما همه علمای مادی گرا و جمعی از علمای الهی ، از متکلمین ، و نیز علمای ظاهر بین ، یعنی اهل حدیث ، منکر تجرد روح شده اند و بر مدعای خود و ردّ ادله ما برهانهای اقامه کرده اند که خالی از تکلف و تلاش بیهوده نمیباشد.

1 - مادیین گفته اند: رشته های مختلف علوم با آن همه پیشرفتی که کرده و به آن حد از دقت که امروز رسیده ، در تمامی فحوص ها و جستجوهای دقیقش ، به هیچ خاصیت از خواص بدنی انسان نرسیده ، مگر آنکه در کنارش علت مایش را هم پیدا کرده ، دیگر خاصیتی بدون علت مادی نمانده تا بگویند این اثر روح مجرد از ماده است ، چون با قوانین ماده منطبق نیست و آن را دلیل بر وجود روح مجرد بگیرند.

و در توضیح این گفتار خود گفته اند: سلسله اعصاب که در سراسر بدن منتشر است ، ادراکات تمامی اطراف بدن و اعضای آن و حاسه هایش را پشت سر هم و در نهایت سرعت به عضو مرکزی اعصاب منتقل می کند، و این مرکز عبارت است از قسمتی از مغز سر که مجموعه ای است متحد و دارای یک وضعی واحد،

بطوریکه اجزایش از یکدیگر متمایز نیست و اگر بعضی از آن باطل شود و بعضی دیگر جای آن را پر کند، این دگرگونی ها در آن درک نمیشود، و این واحد متحصل همان نفس ما است که همواره حاضر برای ما است ، و ما از آن تعبیر می کنیم به (من).

پس اینکه احساس می کنیم که ما غیر از سر و پیکرمان هستیم ، درست است ولیکن صرف این احساس باعث نمیشود بگوئیم پس (ما) غیر از بدن و غیر از خواص بدنی ما است ، بلکه از آنجا که مرکز اعصاب مجموعه ای است که توارد ادراکات در آن بسیار سریع انجام می شود، لذا هیچ آنی از آن غافل نمی مانیم .

چون لازمه غفلت از آن بطوری که در جای خود مسلم شده است ، بطلان اعصاب و توقفش از عمل است و آن همان مرگ است .

و نیز اینکه می بینیم نفس (من) همواره ثابت است نیز درست است ، اما این هم دلیل تجرد نفس نیست و از این جهت نیست که حقیقتی است ثابت که دستخوش تحولات مادی نمیشود، بلکه این حس ما است که (مانند دیدن آتش آتش گردان بصورت دایره)، در اثر سرعت واردات ادراکی ، امر بر ایمان مشتبه میشود، مثل حوضی که دائما نهر آبی از این طرف داخلش میشود و از طرف دیگر بیرون می ریزد، به نظر ما می رسد که آب ثابت و همواره پر است و عکس آدمی یا درخت و یا غیر آن که در آب افتاده ، واحد و ثابت است .

همانطور که در مثال حوض ، ما آنرا آبی واحد و ثابت حس می کنیم ، در حالیکه در واقع نه واحد است و نه ثابت ، بلکه هم متعدد است و هم متغیر تدریجی ، چون اجزاء آبی که وارد آن میشود، بتدریج وضع آنرا تغییر میدهد، نفس آدمی نیز هر چند به نظر موجودی واحد و ثابت و شخصی به نظر می رسد، ولی در واقع نه واحد است و نه ثابت و نه دارای شخصیت .

و نیز گفته اند نفسی که بر تجرد آن از طریق مشاهده باطنی اقامه برهان شده ، در حقیقت مجرد نیست ، بلکه مجموعه ای از خواص طبیعی است و آن عبارت است از ادراکهای عصبی که آنها نیز نتیجه تاءثیر و تاءثری است که

اجزاء مادہ خارجی و اجزاء مرکب عصبی ، در یکدیگر دارند، و وحدتی که از
نفس مشاهده میشود، وحدت اجتماعی است نه وحدت حقیقی و واقعی .

رد ادله مادیین منکر تجرد روح

مؤلف: اما اینکه گفتند: (رشته های مختلف علوم با آن همه پیشرفت که کرده و به آن حد از دقت که امروز رسیده، در تمامی فحص ها و جستجوهای دقیقش، به هیچ خاصیت از خواص بدنی انسان نرسیده مگر آنکه در کنارش علت مادیش را هم پیدا کرده، دیگر خاصیتی بدون علت مادی ندارد، تا بگوئی این اثر روح مجرد از ماده است) سخنی است حق و هیچ شکی در آن نیست، لکن این سخن حق، دلیل بر نبود نفس مجرد از ماده که برهان بر وجودش اقامه شده، نمیشود.

دلیلش هم خیلی روشن است، چون علوم طبیعی که قلمرو تاخت و تازش چهار دیواری ماده و طبیعت است، تنها میتواند در این چهار دیواری تاخت و تاز کند، مثلا خواص موضوع خود (ماده) را جستجو نموده احکامی که از سنخ آن است کشف و استخراج نماید، و یا خواص آلات و ادوات مادی که برای تکمیل تجارب خود بکار می برد بیان کند و اما اینکه در پشت این چهار دیواری چه می گذرد و آیا چیزی هست یا نه؟ و اگر هست چه آثاری دارد؟ در این باره نباید هیچگونه دخل و تصرفی و اظهار نظری بنماید نه نفیا و نه اثباتا.

چون نهایت چیزی که علوم مادی میتواند درباره پشت این دیوار بگوید این است که من چیزی ندیدم، و درست هم گفته چون نباید ببیند، و این ندیدن دلیل بر نبودن چیزی نیست، (و به همین دلیل اگر علوم مادی هزار برابر آنچه هست بشود، باز در چهار دیواری ماده است) و در داخل این چهار دیواری هیچ موجود غیر مادی و خارج از سنخ ماده و حکم طبیعت، نیست تا او ببیند.

و اگر مادیین پا از گلیم خود بیرون آورده ، بخود جرات داده اند که چنین آسان مجردات را منکر شوند علتش این است که خیال کرده اند کسانیکه نفس مجرد را اثبات کرده اند، از ناآگاهی و بی بضاعتی بوده ، به آثاری از زندگی که در حقیقت وظائف مادی اعضای بدن است برخورد کرده اند، و چون نتوانسته اند با قواعد علمی توجیهش کنند، از روی ناچاری آن را به موجودی ماورای ماده نسبت داده اند و آن موجود مجرد فرضی را حلال همه مشکلات خود قرار داده اند.

و معلوم است که این حلال مشکلات به درد همان روزهائی میخورده که علم از توجیه آن خواص و آثار عاجز بوده و اما امروز که علم به علل طبیعی هر اثر و خاصیتی پی برده ، دیگر نباید بدان وقعی نهاد، نظیر این خیال را در باب اثبات صانع هم کرده اند.

و این اشتباه فاسدی است ، برای اینکه قائلین به تجرد نفس ، تجرد آن را از این راه اثبات نکرده اند و چنان نبوده که آنچه از آثار و افعال بدنی که علتش ظاهر بوده به بدن نسبت دهند، و آنچه که به علت مادیش پی نبرده اند به نفس مستند کنند، بلکه تمامی آثار و خواص بدنی را به علل بدنی نسبت میدهند، چیزیکه هست به بدن نسبت میدهند بدون واسطه ، و به نفس هم نسبت میدهند، اما بواسطه بدن ، و آثاری را مستقیماً به نفس نسبت میدهند که نمیشود به بدن نسبت داد، مانند علم آدمی به خودش و اینکه دائماً خودش را می بیند، که بیانش گذشت .

و اما اینکه گفتند: (بلکه از آنجا که مرکز اعصاب مجموعه ای است که توارد ادراکات در آن بسیار سریع انجام میشود و لذا هیچ آنی از آن غافل نمی مانیم

الخ ، سخنی است که معنای درستی ندارد و شهودی که از نفس خود داریم ، به هیچ وجه با آن منطبق نیست) .

مثل اینکه آقایان از شهود نفسانی خود غفلت کرده و رشته سخن را از آنجا به جای دیگر برده اند، به واردات فکری و مشهودات حسی برده اند، که پشت سر هم به دماغ وارد میشود و به بحث از آثار این توالی و توارد پرداخته اند.

من نمی فهمم چه ربطی میان آنچه ما اثبات می کنیم و آنچه آنان نفی می کنند هست ؟ اگر اموری پشت سر هم و بسیار زیاد که واقعا هم زیاد و متعدد است ، فرض بشود این امور بسیار زیاد چگونه میتواند یک واحد را تشکیل دهد بنام (من و یا تو)؟ علاوه این امور بسیار زیاد که عبارت است از ادراکات وارده در مرکز اعصاب ، همه امور مادی هستند و دیگر ماورای خود، غیر از خود چیزی نیستند، و اگر آن امر (من) که همیشه جلو شعور ما حاضر و مشهود است و یکی هم هست ، عین این ادراکات بسیار باشد، پس چرا ما آن را بسیار نمی بینیم و چرا تنها آن امر واحد (من) را می بینیم و غیر آن را نمی بینیم ؟ این وحدت که در آن امر برای ما مشهود و غیر قابل انکار است از کجا آمد؟.

در پاسخ مادیین که وحدت را وحدت اجتماعی دانسته اند

و اما پاسخی که آقایان از این پرسش داده و گفتند: وحدت ، وحدت اجتماعی است ، کلامی است که به شوخی بیش تر شباهت دارد تا به جدی برای اینکه واحد اجتماعی وحدتش واقعی و حقیقی نیست ، بلکه آنچه حقیقت و واقعیت دارد، کثرت آن است ، و اما وحدتش یا وحدتی است حسی ، مانند خانه واحد و خط واحد، و یا وحدتی است خیالی ، مانند ملت واحد و امثال آن ، نه وحدت واقعی ، چون خط از هزاران نقطه و خانه از هزاران خشت و ملت از هزاران فرد تشکیل شده است .

و آنچه ما درباره اش صحبت می کنیم ، این است که ادراکات بسیار که در واقع هم بسیارند برای صاحب شعور یک شعور واقعی باشند، و در چنین فرض لازمه اینکه میگویند: این ادراکات فی نفسه متعدد و بسیارند، به هیچ وجه سر از وحدت در نمی آورد و فرض اینجا است که در کنار این شعورها و ادراکات کس دیگری نیست که این ادراکهای بسیار را یکی ببیند، بلکه به گفته شما خود این ادراکهای بسیار است که خود را یکی می بیند (بخلاف نظریه ما که این اشکالها بدان متوجه نیست ، ما در ورای این ادراکات ، نفسی مجرد از ماده قائلیم که سرپای بدن و سلسله اعصاب و بافته های مغزی و حواس ظاهری و باطنی ، همه و همه ابزار و وسائل و وسائط کار او هستند، و او در این چار دیواری بدن نیست ، بلکه تنها ارتباط و علاقه ای باین بدن دارد).

و اگر بگویند: آن چیزیکه در ساختمان بدنی من (من) را درک می کند، جزئی از مغز است که ادراکهای بسیار را بصورت واحد (من) درک می کند نه سلسله اعصاب ، در جواب میگوئیم : باز اشکال بحال خود باقی است ، زیرا فرض این بود که این جزء از مغز عینا خود همان ادراکهای بسیار و پشت سر هم است نه اینکه در یک طرف مغز سر،

جزئی باشد که قوه درکش متعلق باین ادراکهای بسیار شود، آنطور که قوای حسی بمعلومات خارجی تعلق می گیرد، آنگاه از آن معلومات صورت هائی حسی انتزاع می کند (دقت فرمائید).

سؤال دیگری که درباره این امر مشهود و فراموش نشدنی (من) هست و جوابش هم همان جوابی است که درباره وحدت آن از دو طرف گفته شده ، اینستکه این امری که به نظر شما مادی است با اینکه ماده ثبات ندارد و دائما در

تحول است و انقسام می پذیرد، ثبات و بساطت خود را از کجا آورد؟ نه فرض اول شما میتواند جوابگوی آن باشد و نه فرض دوم .

علاوه بر اینکه فرض دوم شما هم در پاسخ از سؤال قبلی - یعنی این سوال که چگونه ادراک های متوالی و پشت سر هم با شعور دماغی بصورت وحدت درک شود - و هم از این سؤال ما که چرا (من) تحول و انقسام نمی پذیرد فرض غیر درستی است آخر دماغ و قوه ای که در آن است و شعوری که دارد و معلوماتی که در آن است ، با اینکه همه اموری مادی هستند، و ماده و مادی کثرت و تغییر و انقسام می پذیرد، چطور همواره بصورت امری که هیچیک از این اوصاف را ندارد، حاضر نزد ما است ؟ با اینکه در زیر استخوان جمجمه ما، جز ماده و مادی چیز دیگری نیست ؟

و اما اینکه گفتند: (بلکه این حس ما است که در اثر سرعت واردات ادراکی امر برایش مشتبه میشود و کثیر را واحد و متغیر را ثابت و متجزی را بسیط درک می کند)، نیز غلطی است واضح ، برای اینکه اشتباه خود یکی از امور نسبی است که با مقایسه و نسبت صورت می گیرد، نه از امور نفسی و واقعی ، چون اشتباه هم هر قدر غلط باشد، برای خودش حقیقت و واقعیت است ، مثلاً وقتی ما اجرام بسیار بزرگ آسمان را ریز و کوچک و بصورت نقطه هائی سفید می بینیم و براهین علمی به ما می فهماند که در این دید خود اشتباه کرده ایم و همچنین اگر شعله آتش گردان را دایره می بینیم ، و اشتباهات دیگری که حس ما می کند، وقتی اشتباه است که آنچه را در درک خود داریم ، با آنچه که در خارج هست بسنجیم ، آنوقت می فهمیم که آنچه در درک ما هست در خارج نیست ، این را میگوئیم اشتباه ، و اما آنچه که در درک ما هست خودش اشتباه نیست ، به شهادت اینکه بعد از علم به اینکه اجرام آسمانی به قدر کره زمین ما

و یا هزاران برابر آن است ، باز هم ما آنها را بصورت نقطه هائی نورانی میبینیم و باز هم شعله آتشگردان را بصورت دایره میبینیم پس در اینکه آن جرم آسمان در دید ما نقطه است و آن شعله دایره است ، اشتباهی نیست ، بلکه اشتباه خواندنش ، اشتباه و غلط است .

و مسئله مورد بحث ما از همین قبیل است ،

چه وقتی حواس ما و قوای مدرکه ما امور بسیار امور متغیر و امور متجزی را بصورت واحد و ثابت و بسیط درک کند، این قوای مدرکه ما، در درک خود اشتباه کرده ، برای اینکه وقتی معلوم او را با همان معلوم در خارج مقایسه می کنیم ، می بینیم با هم تطبیق نمی کند، آنوقت میگوئیم اشتباه کرده ، و اما اینکه معلوم او برای او واحد و ثابت و بسیط است که دروغ نیست و گفتگوی ما در همین معلوم است ، از شما می پرسیم : این معلوم فراموش نشدنی ما (من) چیست ؟ مادی است ؟ یا مجرد؟ اگر مادی است پس چرا واحد و ثابت و بسیط است و چگونه یک امری که هیچگونه آثار مادیت و اوصاف آن را ندارد در زیر مجمله ما جا گرفته و هرگز هم فراموش نمیشود؟ و اگر مجرد است که ما هم همین را می گفتیم .

پس از مجموع آنچه گفته شد، این معنا روشن گردید: که دلیل مادیین از آنجا که از راه حس و تجربه و در چهار دیواری ماده است ، بیش از عدم وجدان (نیافتن) را اثبات نمی کند، ولی خواسته اند با مغالطه و رنگ آمیزی عدم وجدان را به جای عدم وجود (نبودن) جا بزنند، ساده تر بگویم دلیلشان تنها این را اثبات کرد که ما موجودی مجرد نیافتیم ، ولی خودشان ادعا کردند: که موجود مجرد نیست ، در حالیکه نیافتن دلیل بر نبودن نیست .

و آن تصویری که برای جا زدن (نیافتن) بجای (نبودن) کردند، تصویری
بود فاسد که نه با اصول مادیت که نزد خودشان مسلم و به حس و تجربه
رسیده است، جور در می آید و نه با واقع امر.

آنچه که علمای روانکاو و عصر جدید در نفی تجرد روح نفس کرده اند

2 - و اما آنچه که علمای روانکاو عصر جدید در نفی تجرد نفس فرض کرده اند، این است که نفس عبارت است از حالت متحدی که از تاءثیر و تاءثر حالات روحی پدید می آید، چون آدمی دارای ادراک بوسیله اعضای بدن هست، دارای اراده هم هست، خوشنودی و محبت هم دارد، کراهت و بغض نیز دارد، و از این قبیل حالات در آدمی بسیار است که وقتی دست به دست هم میدهند و این، آن را و آن، این را تعدیل می کند و خلاصه در یکدیگر اثر می گذارند، نتیجه اش این میشود که حالتی متحد پدید می آید که از آن تعبیر می کنیم به (من).

در پاسخ اینان میگوئیم: بحث ما در این نبود، و ما حق نداریم جلوی تتوریهها و فرضیه های شما را بگیریم، چون اهل هر دانشی حق دارد فرضیه هائی برای خود فرض کند و آن را زیر بنای دانش خود قرار دهد (اگر دیواری که روی آن پی چید بالا رفت به صحت فرضیه خود ایمان پیدا کند و اگر دیوارش فرو ریخت، یک فرضیه دیگری درست کند).

گفتگوی ما در یک مسئله خارجی و واقعی بود که یا باید گفت هست، یا نیست نه اینکه یکی وجودش را فرض کند و یکی نبودش را، بحث ما بحثی فلسفی است که موضوعش هستی است درباره انسان بحث می کنیم که آیا همین بدن مادی است یا چیز دیگری ماورای ماده است.

گفته جمعی از معتقدین به مبداء و معاد پیرامون انکار تجرد روح و رد آن

3 - جمعی دیگر از منکرین تجرد نفس ، البته از کسانی که معتقد به مبداء و معادند در توجیه انکار خود گفته اند: آنچه از علوم ، مربوط به زندگی انسان ، چون فیزیولوژی و تشریح بر می آید، این است که آثار و خواص روحی انسان مستند هستند به جرثومه های حیات ، یعنی سلولهایی که اصل در حیات انسان و حیوانند و حیات انسان بستگی به آنها دارد، پس روح یک اثر و خاصیت مخصوصی است که در این سلولها هست . و تازه این سلولها دارای ارواح متعددی هستند، پس آن حقیقتی که در انسان هست و با کلمه (من) از آن حکایت می کند، عبارت است از مجموعه ای از ارواح بیشمار که بصورت اتحاد و اجتماع در آمده و معلوم است که این کیفیت های زندگی و این خواص روحی ، با مردن آدمی و یا به عبارتی با مردن سلولها، همه از بین می رود و دیگر از انسان چیزی باقی نمی ماند.

بنابراین دیگر معنا ندارد بگوئیم : بعد از فنای بدن و انحلال ترکیب آن ، روح مجرد او باقی میماند، چیزی که هست از آنجائیکه اصول و جرثومه هائیکه تاکنون با پیشرفت علوم کشف شده ، کافی نیست که بشر را به رموز زندگی آشنا سازد و آن رموز را برایش کشف کند، لذا چاره ای نداریم جز اینکه بگوئیم : علل طبیعی نمیتواند روح و زندگی درست کند و مثلاً از خاک مرده موجودی زنده بسازد، عجالتاً پیدایش زندگی را معلول موجودی دیگر، یعنی موجودی ماوراءالطبیعه بدانیم .

و اما استدلال بر تجرد نفس از جهت عقل بتهنایی و بدون آوردن شاهی علمی ، استدلالی است غیر قابل قبول که علوم امروز گوشش بدهکار آن نیست

، چون علوم امروزی تنها و تنها بر حس و تجربه تکیه دارد و ادله عقلی محض را ارجی نمی نهد (دقت فرمائید).

مؤلف : خواننده عزیز مسلماً توجه دارد که عین آن اشکالهایی که بر ادله مادیین وارد کردیم ، بر دلیلی که این طائفه برای خود تراشیده اند نیز وارد است باضافه این خدشه ها که اولاً اگر اصول علمی که تاکنون کشف شده ، نتوانسته حقیقت روح و زندگی را بیان کند، دلیل نمیشود بر اینکه بعدها هم تا ابد نتواند آن را کشف کند، و نیز دلیل نمیشود بر اینکه خواص روحی (که شما آنرا مستند به جرثومه حیات میدانید) در واقع مستند به علل مادی که تاکنون دست علم ما بدان نرسیده نبوده باشد، پس کلام شما مغالطه است که علم بعدم را بدون هیچ دلیلی بجای عدم علم جا زده اید.

و ثانیاً استناد بعضی از حوادث عالم - یعنی حوادث مادی - به ماده و استناد بعضی دیگر - یعنی حوادث و خواص زندگی - به ماوراء طبیعت که خدایتعالی باشد مستلزم این است که برای ایجاد عالم ، قائل به دو اصل باشیم ، یکی مادی و یکی الهی و این حرف را نه دانشمندان مادی میپسندند و نه الهی و تمامی ادله توحید آن را باطل میکند. 558

البته در این بین اشکالهای دیگری به مسئله تجرد نفس شده و در کتب فلسفه و کلام آمده ، چیزی که هست همه آنها ناشی از بی دقتی در ادله نامبرده ما و نداشتن ثبات در تعقل غرض از آن ادله است ، و خلاصه ناشی از این است که نتوانستند در ادله ای که ما آوردیم دقت و در اینکه چه میخواهیم بگوئیم ثبات بخرج دهند، و چون دلایل جداگانه ای نیستند، از نقل و پاسخ آن خودداری نمودیم ، اگر از خوانندگان عزیز کسی بخواهد بدانها اطلاع یابد باید بمطالانش مراجعه نماید، و خدا راهنما است .

بحث اخلاقی تعریف علم اخلاق و بیان اینکه سه نیروی عمومی: شهویه، غضبیه، و نطقیه فکریه منشاء اخلاق آدمی است

علم اخلاق عبارت است از فنی که پیرامون ملکات انسانی بحث می کند، ملکاتی که مربوط به قوای نباتی و حیوانی و انسانی اوست، به این غرض بحث میکند که فضائل آنها را از رذائلش جدا سازد و معلوم کند کدام یک از ملکات نفسانی انسان خوب و فضیلت و مایه کمال اوست، و کدامیک بد و رذیله و مایه نقص اوست، تا آدمی بعد از شناسائی آنها خود را با فضائل بیاراید، و از رذائل دور کند و در نتیجه اعمال نیکی که مقتضای فضائل درونی است، انجام دهد تا در اجتماع انسانی ستایش عموم و ثنای جمیل جامعه را بخود جلب نموده، سعادت علمی و عملی خود را به کمال برساند.

و این علم اخلاق بعد از فحوص و بحث هایش به این نتیجه رسیده: که اخلاق آدمی (هر چند که از نظر عدد بسیار است، ولی منشاء همه خلقهای وی) سه نیروی عمومی است که در آدمی وجود دارد و این قوای سه گانه است که نفس را برمی انگیزد، تا در صدد به دست آوردن و تهیه علوم عملی شود، علمی که تمامی افعال نوع بشر به آن علوم منتهی میشود و بدان مستند میگردد. و این قوای سه گانه عبارت است از قوه شهویه، غضبیه، نطقیه فکریه که همانطور که گفته شد تمامی اعمال و افعال صادره از انسان، یا از قبیل افعالی است که به منظور جلب منفعت انجام میشود، مانند خوردن و نوشیدن، و پوشیدن و امثال آن و یا از قبیل افعالی است که به منظور دفع ضرر انجام می شود، مانند دفاع آدمی از جان و عرض و مالش، و امثال آن، که مبدا صدور آنها قوه غضبیه است، همچنانکه مبدا صدور دسته اول قوه شهویه است.

و یا از قبیل افعالی است که ناشی از تصور و تصدیق فکری است ، مانند برهان چیدن و استدلال درست کردن (که هیچ فعلی از افعال دو دسته قبلی هم نیست ،

مگر آنکه آدمی قبل از انجامش در ذهن خود این افعال را انجام میدهد، یعنی برای هر کاری مصالحی که در آن کار هست ، با مفاسد آن می سنجد و سبک و سنگین میکند، و سرانجام یکی از دو طرف میچربد، آنگاه آن عمل را در خارج انجام میدهد) (مترجم) که اینگونه افعال ذهنی ناشی از قوه نطقیه فکریه است .

و از آنجائیکه ذات آدمی معجونی میماند که از این قوای سه گانه ترکیب شده باشد و این قوا با اتحادشان یک وحدت ترکیبی درست کرده اند که افعال مخصوصی از آنها صادر میشود، افعالی که در هیچ حیوان دیگری نیست ، و نیز افعال مخصوصی که آدمی را به سعادت مخصوص به خودش میرساند، سعادتیه که بخاطر رسیدن به آن این معجون درست شده .

لذا بر این نوع موجود واجب است که نگذارد هیچیک از این قوای سه گانه راه افراط و یا تفریط را برود و از حاق وسط به این سو یا آن سو، بطرف زیادی و یا کمی منحرف گردد، چون اگر یکی از آنها از حد وسط به یک سو تجاوز کند معجون آدمی خاصیت خود را از دست میدهد، دیگر مرکب و معجون ، آن مرکب و معجون نیست و در نتیجه به آن غایت که بخاطر آن ترکیب یافته ، یعنی به سعادت نوع نمیرسد.

اصول اخلاق فاضله : عفت ، شجاعت ، حکمت و عدالت

و حد اعتدال در قوه شهویه این است که این قوه را تنها در جایش به کار بندی ، هم از نظر کمیت و مقدار و هم از نظر کیفیت از افراط و تفریطش جلوگیری کنی که اگر شهوت در این حد کنترل شود، فضیلتی میشود که نامش عفت است ، و اگر بطرف افراط گرائید، شره و اگر بطرف تفریط گرائید، خمودی میگردد که دو مورد از رذائلند.

و حد اعتدال در قوه غضبیه این است که این نیرو را نیز از تجاوز به دو سوی افراط و تفریط جلوگیری کنی ، یعنی آنجا که باید، غضب کنی و آنجا که باید، حلم بورزی ، که اگر چنین کنی ، قوه غضبیه فضیلتی میشود بنام شجاعت ، و اگر بطرف افراط بگراید، رذیله ای میشود بنام تهور و بیباکی ، و اگر بطرف تفریط و کوتاهی بگراید رذیله دیگری میشود، بنام جبن و بزدلی .

و حد اعتدال در قوه فکریه این است که آن را از دست اندازی به هر طرف و نیز از بکار نیفتادن آن جلوگیری کنی ، نه بیجا مصرفش کنی و نه بکلی درب فکر را ببندی که اگر چنین کنی این قوه فضیلتی میشود بنام حکمت و اگر بطرف افراط گراید، جریزه است و اگر بطرف تفریط متمایل بشود، بلادت و کودنی است .

و در صورتیکه قوه عفت و شجاعت و حکمت هر سه در کسی جمع شود، ملکه چهارمی در او پیدا میشود که خاصیت و مزاجی دارد، غیر خاصیت آن سه قوه ، (همچنانکه از امتزاج عسل که دارای حرارت است با سرکه که آن نیز حرارت دارد، سکنجبین درست می شود، که مزاجش برخلاف آندو است) و آن

مزاجی که از ترکیب سه قوه عفت و شجاعت و حکمت بدست می آید، عبارت است از عدالت .

و عدالت آن است که حق هر قوه ای را به او بدهی و هر قوه ای را در جای خودش مصرف کنی که دو طرف افراط و تفریط عدالت عبارت میشود از ظلم و انظلام ، از ستمگری و ستم کشی .

این بود اصول اخلاق فاضله یعنی عفت و شجاعت و حکمت و عدالت که هر یک از آنها فروعی دارد که از آن ناشی میشود، و بعد از تحلیل به آن سر در می آورد و نسبتش به آن اصول نسبت نوع است به جنس ، مانند جود، سخا، قناعت ، شکر، صبر، شهامت ، جرات ، حیاء، غیرت ، خیرخواهی ، نصیحت ، کرامت و تواضع و غیره که همه فروع اخلاق فاضله است که در کتب اخلاق ضبط شده (و شما میتوانی شکل درختی بکشی که دارای ریشه هائی است که شاخه هائی بر روی آن روئیده است).

تلقین علمی و تکرار عملی ، راه رهایی از رذائل و کسب فضائل است

و علم اخلاق حد هر یک از آن فروع را برایت بیان می کند و از دو طرف افراط و تفریط جدایش میسازد و میگوید: کدام یک خوب و جمیل است و نیز راهنمائی می کند که چگونه میتوانی از دو طریق علم و عمل آن خلق خوب و جمیل را در نفس خود ملکه سازی ؟ طریق علمیش این است که به خوبی های آن اذعان و ایمان پیدا کنی ، و طریق عملیش این است که آنقدر آن را تکرار کنی تا در نفس تو رسوخ یابد، و چون نقشی که در سنگ می کنند ثابت گردد. مثلاً یکی از رذائل اخلاقی که گفتیم در مقابل فضیلتی قرار دارد، رذیله جبن و بزدلی است در مقابل فضیلت شجاعت ، اگر بخواهی این رذیله را از دل بیرون کنی ، باید بدانی که این صفت وقتی صفت ثابت در نفس میشود که جلو نفس را در ترسیدن آزاد بگذاری تا از هر چیزی بترسد و ترس همواره از چیزی به دل میافتد که هنوز واقع نشده ، ولی هم ممکن است واقع شود و هم ممکن است واقع نشود، در اینجا باید به خود بقبولانی : که آدم عاقل هرگز بدون مرجح میان دو احتمال مساوی ترجیح نمیدهد.

مثلاً احتمال میدهی امشب دزد به خانه ات بیاید و احتمال هم میدهی که نیاید، و این دو احتمال از نظر قوت و ضعف مساوی اند و با اینکه مساوی هستند تو چرا جانب آمدنش را بدون جهت ترجیح میدهی ؟ و از ترجیح آن دچار ترس میشوی ؟ با اینکه این ترجیح بدون مرجح است .

و چون این طرز فکر را در خود تکرار کنی و نیز عمل بر طبق آن را هم تکرار کنی ، و در هر کاری که از آن ترس داری اقدام بکنی ، این صفت زشت یعنی صفت ترس از دلت زائل میشود، و همچنین هر صفت دیگری که بخواهی

از خود دور کنی و یا در خود ایجاد کنی ، راه اولش تلقین علمی و راه دومش تکرار عملی است .

این مقتضای مسلک اول از دو مسلک تهذیب نفس است که قبلاً نام برده بودم و خلاصه این مسلک این است که نفس خود را اصلاح کنیم و ملکات آن را تعدیل نمائیم تا صفات خوبی بدست آوریم ، صفاتیکه مردم و جامعه آن را بستانند.

و نظیر آن مسلک دوم یعنی مسلک انبیاء و صاحبان شرایع است ، با این تفاوت که هدف و غرض در این دو مسلک مختلف است ، در مسلک اول جلب توجه و حمد و ثنای مردم ، و در مسلک دوم سعادت حقیقی و دائمی یعنی به کمال رساندن ایمان به خدا و ایمان به آیات او است ، چون خیر آخرت سعادت و کمال واقعی است نه سعادت و کمال در نظر مردم به تنهایی ، ولی در عین این فرق ، هر دو مسلک در این معنا شریکند که هدف نهائی آنها فضیلت انسان از نظر عمل است .

و اما مسلک سوم که بیانش گذشت با آن دو مسلک دیگر این فرق را دارد: که غرض از تهذیب اخلاق تنها و تنها رضای خداست نه خود آرائی به منظور جلب نظر و ثنا و بارک الله مردم ، و به همین جهت مقاصدی که در این فن هست ، در این سه مسلک مختلف میشود، در مسلک سوم فوایدی در نظر سالک است ، و در آن دو مسلک دیگر فوایدی دیگر.

ویژگی های مسلک اخلاقی قرآن

در مسلک سوم اعتدال خلقی معنائی دارد، و در آن دو مسلک دیگر معنائی دیگر، و همچنین جهات دیگر مسئله در مسلک سوم با آن دو مسلک مختلف میشود.

توضیح اینکه وقتی ایمان بنده خدا رو بشدت و زیادی می گذارد، دلش مجذوب تفکر درباره پروردگارش میشود، همیشه دوست میدارد بیاد او باشد و اسماء حسناى محبوب خود را در نظر بگیرد، صفات جمیل او را بشمارد؛ پروردگار من چنین است محبوبم چنان است و نیز محبوبم منزّه از نقص است، این جذبه و شور همچنان در او رو به زیادی و شدت می گذارد، و این مراقبت و بیاد محبوب بودن، رو به ترقی می رود تا آنجا که وقتی به عبادت او می ایستد، طوری بندگی می کند، که گوئی او را می بیند و او برای بنده اش در مجالى جذبه و محبت و تمرکز قوی تجلی می کند، و هم او را می بیند و هماهنگ آن محبت به خدا نیز در دلش رو بشدت می گذارد.

علتش هم این است که انسان مفطور به حب جمیل است، ساده تر بگویم: عشق به جمال و زیباپسندی فطری بشر است، همچنانکه خود خدایتعالی فرموده: **(وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ)**، آنها که ایمان دارند، خدا را بیشتر دوست میدارند).

چنین کسی در تمامی حرکات و سکناتش از فرستاده خدا پیروی می کند،

چون وقتی انسان کسی را دوست بدارد، آثار او را هم دوست میدارد، و رسول خدا ﷺ از آثار خدا و آیات و نشانه های اوست، همچنانکه همه عالم نیز آثار و آیات او است.

باز این محبت همچنان زیاد میشود و شدت می یابد، تا جائی که پیوند دل از هر چیز می گسلد، و تنها با محبوب متصل میکند و دیگر به غیر پروردگارش هیچ چیز دیگری را دوست نمیدارد، و دلش جز برای او خاشع و ظاهرش جز برای او خاضع نمیشود.

چون چنین بنده ای به هیچ چیز بر نمی خورد و در کنار هیچ چیز نمیایستد که نصیبی از جمال و زیبایی داشته باشد، مگر آنکه آن جمال را نمونه ای از جمال لا یتناهی و حسن بی حد و کمال فناپذیر خدایش می بیند پس حسن و جمال و بهاء، هر چه هست از آن اوست، اگر غیر او هم سهمی از آن داشته باشد، آن نیز ملک وی است، چون ما سوای خدا آیت او هستند، از خود چیزی ندارند و اصولاً آیت خودیتی ندارد، نفسیت و واقعیت آیت، همانا حکایت از صاحب آیت است، این بنده هم که سراپای وجودش را محبت صاحب آیت پر کرده، پس او دیگر رشته محبت خود را از هر چیزی بریده و منحصر در پروردگارش کرده است، او به غیر از خدای سبحان و جز در راه خدا محبت ندارد.

اینجاست که بکلی نحوه ادراک و طرز فکر و طرز رفتارش عوض می شود، یعنی هیچ چیزی را نمی بیند مگر آنکه خدای سبحان را قبل از آن و با آن میبیند و موجودات در نظرش از مرتبه استقلال ساقط میشوند.

پس صور علمیه و طرز فکر چنین کسی غیر از دیگران است، برای اینکه دیگران به هر چیزی که نظر میکنند، از پشت حجاب استقلال نگاه می کنند، ولی

او این حجاب را پس زده و این عینک از چشم برداشته ، این از نظر علم و طرز فکر و همچنین از نظر عمل با دیگران فرق دارد، او از آنجائی که غیر خدا را دوست نمیدارد، قهرا جز تحصیل رضای او هدفی ندارد، اگر چیزی میخواهد و اگر امیدش میدارد، اگر از چیزی میترسد، اگر اختیار میکند و یا صرفنظر مینماید و یا مایوس میشود، یا استیحاş میکند، یا راضی میشود، یا خشناک میگردد، همه اش برای خداست .

پس هدفهای او با هدفهای مردم مختلف است ، چون او تاکنون مانند سایر مردم هر چه میکرد به منظور کمال خود می کرد، به این منظور می کرد که یک فضیلت انسانی کسب کند، و اگر از کاری دوری میکرد و یا از خلقی دوری میگزید بدین جهت بود که آن عمل و آن خلق و خوی رذیله بود، ولی حالا هر کاری میکند بدان جهت میکند که محبوبش دوست دارد و اگر نمی کند برای این نمیکند که محبوبش آن را کراهت دارد، و خلاصه همه هم و غمش محبوب است نه فضیلتی برایش مطرح است و نه رذیلتی ،

نه ستایش مردم و نه بارک الله ایشان و نه یاد خیرشان ، نه توجهی به دنیا دارد و نه به آخرت ، نه بهشتی در نظر دارد و نه دوزخی ، و روز به روز ذلت عبودیتش و دلیل محبتش بیشتر می شود.

روت لی احادیث الغرام صباة باسنادها عن جيرة العلم الفرد

وحدثني مر النسيم عن الصبا عن الدوح عن وادی الغضا عن ربی نجد

بان غرامی و الهوی قد تحالفا علی تلفی حتی اوسد فی لحدی

و این بیانش که ما در اینجا آوردیم هر چند اختصار را در آن ترجیح دادیم و لیکن اگر در همین اختصار نیک دقت و تأمل بخرج دهی ، خواهی دید که در عین کوتاهی در رساندن مطلوب کافی است ، و نیز روشن گردید که در مسلک سوم پای فضیلت و رذیلت به میان نمی آید و غرضها که همان فضائل انسانی باشد، به یک غرض مبدل می شود و آن عبارت است از وجه خدا، و ای بسا که در پاره ای موارد، نظریه این مسلک با آن دو مسلک دیگر مختلف شود، به این معنا که آنچه در نظرهای دیگر فضیلت شمرده شود، در این نظریه و مسلک رذیله شود و به عکس .

مسلک کسانی که به ارزشهای ثابت اخلاقی معتقد نیستند (مادیون)

در اینجا بقیه ای باقی ماند که تذکرش لازم است و آن این است که در فن اخلاق یک نظریه دیگر هست که با نظریه های دیگر فرق دارد، و ای بسا بشود آن را مسلک چهارم شمرد، و آن این است که برای فن اخلاق هیچ اصل ثابتی نیست، چون اخلاق هم از نظر اصول و هم فروع در اجتماعات و تمدن های مختلف اختلاف می پذیرد و آنطور نیست که هر چه در یکجا خوب و فضیلت بود، همه جا خوب و فضیلت باشد، و هر چه در یکجا بد و رذیله بود، همه جا بد و رذیله باشد، چون اصولا تشخیص ملتها در حسن و قبح اشیاء مختلف است، بعضی ادعا کرده اند این نظریه نتیجه نظریه معروف به تحول و تکامل در ماده است.

و در توضیحش گفته اند: اجتماع انسانی خود مولود احتیاجات وجود او است، احتیاجاتی که میخواهد آن را برطرف کند و در بر طرف کردنش نیازمند به تشکیل اجتماع می شود، بطوری که بقاء وجود فرد و اشخاص، منوط به این تشکیل می گردد، و چون طبیعت محکوم قانون تحول و تکامل است، قهرا اجتماع هم فی نفسه محکوم این قانون خواهد بود. 564

و در هر زمانی متوجه بسوی کاملتر و متریقی تر از زمان پیش است، قهرا حسن و قبح هم - که عبارت است از موافقت عمل با هدف اجتماع، یعنی کاملتر و راقی تر و مخالفتش با آن - خود بخود تحول می پذیرد و دیگر معنا ندارد که حسن و قبح به یک حالت باقی بماند.

بنابراین در جوامع بشری نه حسن مطلق داریم و نه قبح مطلق، بلکه این دو دائما نسبی است، و بخاطر اختلافی که اجتماعات بحسب مکانها و زمانها

دارند، مختلف می شوند، و وقتی حسن و قبح دو امر نسبی و محکوم به تحول شد، قهرا واجب میشود که ما اخلاق را هم متحول دانسته ، فضائل و رذائل را نیز محکوم به دگرگونی بدانیم .

اینجاست که این نتیجه عاید می شود که علم اخلاق تابع مرامهای قومی است ، مرامهایی که در هر قوم وسیله نیل به کمال تمدن و هدفهای اجتماعی است ، بخاطر اینکه گفتیم : حسن و قبح هر قومی تابع آنست ، پس هر خلقی که در اجتماعی وسیله شد برای رسیدن آن اجتماع به کمال و هدف ، آن خلق ، فضیلت و دارای حسن است ، و هر خلقی که باعث شد اجتماع در مسیر خود متوقف شود و یا رو به عقب برگردد، آن خلق رذیله آن اجتماع است .

و به همین منوال باید حساب کرد و برای هر اجتماعی فن اخلاقی تدوین نمود و بنابراین اساس ، چه بسا می شود که دروغ و افتراء و فحشاء، شقاوت ، قساوت و دزدی و بی شرمی ، همه جزو حسنات و فضائل شوند، چون ممکن است هر یک از اینها در طریق رسیدن به کمال و هدف اجتماعی مفید واقع شوند، و بر عکس ممکن است راستی ، عفت ، رحمت ، رذیله و زشت گردند، البته در جائیکه باعث محرومیت اجتماع شوند.

این خلاصه آن نظریه عجیب و غریبی است که مسلک اجتماعی سوسیالیست و مادیین اشتراکی مذهب ، برای بشر به ارمغان آورده اند، البته این را هم باید دانست که این نظریه آنطور که اینان فکر می کنند یک نظریه جدیدی نیست ، برای اینکه کلبی ها که طائفه ای از یونانیان قدیم بودند - بطوریکه نقل شده - همین مسلک را داشتند، و همچنین مزدکی ها (که پیروان مردی مزدک نام بودند که در ایران در عهد کسری ظهور کرد و او را به اشتراک دعوت نمود)

و حتی بر طبق این مرام عمل هم کردند، و نیز در بعضی از قبائل وحشی آفریقا
و غیره سابقه دارد.

و بهر حال مسلکی است فاسد، و دلیلی که بر آن اقامه شده، از بیخ و بن
فاسد است، وقتی مبنا فاسد شد، بنا هم فاسد میشود.

چند مقدمه برای رد این نظریه

توضیح این بحث نیازمند به چند مقدمه است :

اول اینکه ما به حس و وجدان خود می یابیم که هر موجودی از موجودات عینی و خارجی برای خود شخصیتی دارد که از آن جدا شدنی نیست و نه آن شخصیت از او جدا شدنی است ،

و به همین جهت است که هیچ موجودی عین موجود دیگر نیست ، بلکه در هستی از او جداست ، و هر موجودی برای خود وجود جداگانه ای دارد، زید وجودی با شخصیتی و یک نوع وحدتی دارد که بخاطر آن شخصیت و وحدت ، ممکن نیست عین عمرو باشد، بلکه زید، شخصی است واحد و عمرو هم شخصی است واحد، و این دو، دو شخصند نه یک شخص ، و این حقیقتی است که هیچ انسانی در آن شک ندارد (البته این غیر آن سخنی است که میگوئیم عالم ماده موجودی است دارای یک حقیقت شخصی ، پس زنهار که امر برایت مشتبه نشود).

نتیجه این مطلبی که گفتیم شکی در آن نیست ، این است که وجود خارجی عین شخصیت باشد، ولی لازم نیست که وجود ذهنی هم در این حکم عین موجود خارجی باشد، برای اینکه عقل جایز میداند که یک معنای ذهنی هر چه که بوده باشد بر بیشتر از یکی صادق آید، مانند مفهوم ذهنی از کلمه (انسان) که این مفهوم هر چند که در ذهن یک حقیقت است ولیکن در خارج به بیش از یکی هم صادق است و همچنین مفهوم انسان بلند بالا و یا انسانی که پیش روی ما ایستاده است .

و اما اینکه علم منطق مفهوم ذهنی را بدو قسم کلی و جزئی تقسیم می کنند و همچنین اینکه جزئی را به دو قسم حقیقی و اضافی تقسیم می کنند، منافاتی با گفته ما ندارد که گفتیم مفهوم ذهنی بر غیر واحد نیز منطبق میشود، چون تقسیم منطقی ها در ظرفی است که یا دو مفهوم ذهنی را با یکدیگر می سنجند، و یا یک مفهوم را با خارج مقایسه می کنند، (مثلا در مقایسه دو مفهوم با یکدیگر میگویند: هر چند که حیوان یک مفهوم کلی و انسان نیز یک مفهوم کلی است، ولیکن مفهوم انسان نسبت به مفهوم حیوان، جزئی است، چون انسان یکی از صدها نوع حیوان است و در مقایسه یک مفهوم با خارج میگویند: مفهوم انسان هر چند در ذهن بیش از یک چیز نیست ولیکن این یک چیز در خارج با میلیونها انسان صادق است) (مترجم).

و این خصوصیتی که در مفاهیم هست، یعنی اینکه عقل جائز میداند بر بیش از یکی صدق کند، همان است که چه بسا از آن به اطلاق تعبیر می کنیم و مقابل آن را شخصی و واحد مینامیم.

دوم اینکه موجود خارجی (البته منظور ما خصوص موجود مادی است) از آنجا که در تحت قانون دگرگونی و تحول و حرکت عمومی قرار دارد، قهرا موجود، دارای امتداد وجودی است امتدادی که میتوان به چند قطعه و چند حد تقسیمش کرد، بطوری که هر قطعه اش مغایر قطعه قبلی و بعدیش باشد و در عین اینکه این تقسیم و این تحول را می پذیرد، در عین حال قطعات وجودش بهم مرتبط است، چون اگر مرتبط نمی بود و هر جزئی موجودی جداگانه بود، تحول و دگرگونی صدق نمی کرد، بلکه در حقیقت یک جزء از بین رفته و جزئی دیگر پیدا شده،

یعنی دو موجودند که یکی از اصل نابود شده و دیگری از اصل پیدا شده و این را تبدل و دگرگونگی نمیگویند تبدل و تغییری که گفتیم لازمه حرکت است در جائی صادق است که یک قدر مشترک در میان دو حال از احوال یک موجود و دو قطعه از قطعات وجود ممتدش باشد.

از همین جا روشن می گردد که اصولاً حرکت خود امری است واحد و شخصی که همین واحد شخصی وقتی با حدودش مقایسه میشود، متکثر و متعدد میشود، و با هر نسبتی قطعه ای متعین میشود که غیر قطعه های دیگر است، و اما خود حرکت، سیلان و جریان واحدی است شخصی.

و چه بسا، وحدت حرکت را اطلاق و حدودش را تقیید نامیده، میگوئیم: حرکت مطلقه به معنای در نظر گرفتن خود حرکت با چشم پوشی از نسبتش به تک تک حدود، و حرکت مقیده عبارت است از در نظر گرفتن حرکت با آن نسبتی که به یک یک حدود دارد.

از همینجا روشن می گردد که این اطلاق با اطلاقی که گفتیم مفاهیم ذهنی دارند، فرق دارد، زیرا اطلاق در آنجا وصفی بود ذهنی! برای موجودی ذهنی ولی اطلاق در حرکت وصفی است خارجی و برای موجودی خارجی.

مقدمه سوم اینکه هیچ شکی نداریم در اینکه انسان موجودی است طبیعی و دارای افراد و احکام و خواص، و از این میان آنکه مورد خلقت و آفرینش قرار می گیرد، فرد فرد انسان است نه مجموع افراد، یا به عبارتی اجتماع انسانی، خلاصه کلام اینکه: آنچه آفریده میشود فرد فرد انسان است و کلی انسان و مجموع آن قابل خلقت نیست، چون کلی و مجموع در مقابل فرد خارجیت ندارد، ولی از آنجائیکه خلقت وقتی احساس کرد که تک تک انسانها وجودی ناقص دارند و نیازمند به استکمالند و استکمال هم نمیتواند بکنند مگر در

زندگی اجتماعی ، به همین جهت تک تک انسانها را مجهز به ادوات و قوایی کرد که با آن بتواند در استکمال خویش بکوشد، و بتواند در ظرف اجتماع برای خود جائی باز کند.

پس غرض خلقت اولاً و بالذات متعلق به طبیعت انسان فرد شده و ثانیاً و بالتبع متعلق با اجتماع انسانی شده است .

حال ببینیم حقیقت امر آدمی با این اجتماعی که گفتیم اقتضای آن را دارد و طبیعت انسانی بسوی آن حرکت می کند، (اگر استعمال کلمات اقتضاء و علیت و حرکت در مورد اجتماع استعمالی حقیقی باشد) چیست ؟ گفتیم فرد فرد انسان موجودی است شخصی و واحد، به آن معنا از شخصیت و وحدت که گذشت ، و نیز گفتیم : این واحد شخصی در عین اینکه واحد است ، در مجرای حرکت و تحول و سیر از نقص بسوی کمال واقع شده و به همین جهت هر قطعه از قطعات وجودش با قطعات قبل و بعدش مغایر است ، و باز گفتیم در عین اینکه دارای قطعاتی متغایر است ،

دارای طبیعتی سیال و مطلقه است و اطلاقش و وحدتش در همه مراحل دگرگونی ها محفوظ است .

حال میگوئیم این طبیعت موجود در فرد، با توالد و تناسل و اشتقاق فرد از فرد نیز محفوظ است و این طبیعت که نسلاً بعد نسل محفوظ میماند، همان است که از آن تعبیر می کنیم به طبیعت نوعیه که بوسیله افراد محفوظ میماند، هر چند که تک تک افراد از بین بروند و دستخوش کون و فساد گردند، عیناً همان بیانی که در خصوص محفوظ بودن طبیعت فردی در قطعات وجود فرد گذشت .

پس همانطور که طبیعت شخصی و فردی مانند نخ تسبیح در همه قطعات وجودی فرد و در مسیری که از نقص فردی بسوی کمال فردی دارد محفوظ

است ، همچنین طبیعت نوعیه انسان در میان نسلها مانند نخ تسبیح در همه نسلها که در مسیر حرکت بسوی کمال قرار دارند محفوظ است .

و این استکمال نوعی حقیقتی است که هیچ شکی در وجود آن و در تحققش در نظام طبیعت نیست ، و این همان اساسی است که وقتی میگوئیم : (مثلا نوع انسانی متوجه بسوی کمال است و انسان امروز وجود کامل تری از وجود انسان اولی دارد و همچنین احکامی که فرضیه تحول انواع جاری می کند) تکیه گاهمان این حقیقت است .

چه اگر در واقع طبیعت نوعیه ای نبود، و طبیعت نوعیه خارجیتی نمیداشت و در افراد و انواع محفوظ نبود، اینگونه سخنان که گفتیم جز یک سخن شعری چیز دیگری نبود.

عین این حرفی که درباره طبیعت فردی و شخص انسان و نیز طبیعت نوعیه اش زدیم ، و حرکت فرد و نوع را به دو قسم مطلق و مقید تقسیم نمودیم ، عینا در اجتماع شخصی (چون اجتماع خانواده و قوم و محیط و یا عصر واحد) و نیز در اجتماع نوعی چون مجموع نوع بشر - البته اگر صحیح باشد اجتماع یعنی حالت دسته جمعی انسانها را یک حالت خارجی و برای طبیعت انسان خارجی بدانیم - جریان می یابد.

پس اجتماع نیز در حرکت است ، اما با حرکت تک تک انسانها و نیز اجتماع تحول می پذیرد، باز با تحول افراد و اجتماع از همان آغاز حرکتش بسوی هدفی که دارد یک وحدتی دارد که حافظ وحدتش ، وجود مطلق آن است .

و این وجود واحد و در عین حال متحول ، بخاطر نسبتی که به یک یک حدود داخلی خود دارد، به قطعه قطعه هائی منقسم میشود و هر قطعه آن شخص

واحدی از اشخاص اجتماع را تشکیل می‌دهد، همچنانکه اشخاص اجتماع (مانند اجتماع هندی، ایرانی و...) در عین وحدت و تحولش،

بخاطر نسبتی که با یک یک افراد انسان دارد، بقطعاتی تقسیم می‌شود، چون وجود اشخاص اجتماع مستند است بوجود اشخاص انسانها.

همچنانکه مطلق اجتماع بآن معنائی که گذشت، مستند است به مطلق طبیعت انسانی، چون حکم شخص نیز مانند خود شخص، شخصی و فردی است، همچنانکه حکم مطلق مانند خود او مطلق است، البته مطلق الحکم (نه حکم کلی، چون گفتگوی ما در اطلاق مفهومی نیست اشتباه نکنید).

و ما هیچ شکی نداریم در اینکه فرد از انسان بخاطر اینکه واحد است، حکمی واحد و قائم به شخص خود دارد، همینکه شخص یک انسان از دنیا رفت، آن حکم هم از بین می‌رود، چیزیکه هست حکم واحد او بخاطر تبدیل های جزئی که عارض بر موضوعش (فرد انسان) می‌شود، تبدیل پیدا می‌کند. یکی از احکام انسان طبیعی این است که غذا می‌خورد، با اراده کار می‌کند، احساس دارد، فکر دارد و این احکام تا او هست باقی است - هر چند که با تحولاتی که او بخود می‌گیرد، این نیز متحول می‌شود - عین این کلام در احکام مطلق انسان نیز جاری است، انسانیکه بوجود افرادش موجود است.

و چون اجتماع از احکام طبیعت انسانی و از خواص آن است، مطلق اجتماع هم از احکام نوع مطلق انسانی است، و منظور ما از مطلق اجتماع، اجتماعی است که از بدو پیدایش انسانی پیدا شده و همچنان تا عهد ما برقرار مانده، این اجتماع تا بقای نوع باقی است، و همان احکام اجتماع که خود انسان پدیدش آورد و خود اجتماع اقتضایش را داشت، مادام که اجتماع باقی

است ، آن احکام نیز باقی است ، هر چند که بخاطر تبدل های جزئی تبدل یابد، ولی اصلش مانند نوعش باقی است .

اینجاست که میتوانیم بگوئیم : یک عده احکام اجتماعی همواره باقی است و تبدل نمی یابد، مانند وجود مطلق حسن و قبح ، همچنانکه خود اجتماع مطلق نیز اینطور است ، باین معنا که هرگز اجتماع غیر اجتماع نمیشود و افراد نمی گردد، هر چند که اجتماعی خاص مبدل به اجتماع خاص دیگر میشود، حسن مطلق و حسن خاص نیز عینا مانند اجتماع مطلق و اجتماع خاص است .

مقدمه چهارم اینکه ما می بینیم یک فرد انسان در هستی و بقائش محتاج به این است که کمالاتی و منافع را دارا باشد و بر خود واجب میداند آن منافع را بسوی خود جلب نموده ، ضمیمه نفس خود کند.

دلیلش بر این وجوب احتیاجی است که در جهات وجودیش دارد و اتفاقا خلقتش هم مجهز به جهازی است که با آن میتواند آن کمالات و منافع را بدست آورد، مانند دستگاه گوارش و دستگاه تناسلی و امثال آن که اگر احتیاج بمنافع و کمالاتی که راجع به این دو دستگاه است ، در وجودش نبود، از آغاز خلقت مجهز به این دو جهاز هم نمیشد و چون شد، پس بر او واجب است که در تحصیل آن منافع اقدام کند و نمیتواند از در تفریط آنها را بکلی متروک گذارد، برای اینکه این تفریط با دلیل وجوبی که ذکر کردیم منافات دارد، و نیز در هیچیک از ابواب حوائج نمیتواند به بیش از آن مقداری که حاجت ایجاب می کند اقدام نموده و افراط کند، مثلا اینقدر بخورد تا بترکد و یا مریض شود و یا از سایر قوای فعاله اش باز بماند، بلکه باید در جلب هر کمال و هر منفعت راه میانه را پیش گیرد، و این راه میانه همان عفت است و دو طرف آن یعنی افراطش شره ، و تفریطش خمود است .

و همچنین فرد را می بینیم که در هستیش و بقائش در وسط نواقصی و اضراری و مضراتی واقع شده ، که عقل به گردنش می گذارد این نواقص و اضرار و مضرات وجودش را از خود دفع کند، دلیل این وجوب باز همان حاجت ، و مجهز بودن خلقتش به جهازات دفاع است .

پس بر او واجب است که در مقابل این مضرات مقاومت نموده ، آنطور که سزاوار است ، یعنی بطور متوسط از خود دفاع کند، در این راه نیز باید از راه افراط و تفریط اجتناب کند، چون افراط در آن با سایر تجهیزاتش منافات دارد و تفریط در آن با احتیاجش و مجهز بودن به جهازات دفاعش منافات دارد ، و این حد چوسط در دفاع از خود همان شجاعت است ، و دو طرف افراط و تفریطش تهور و جبن است ، نظیر این محاسبه در علم و دو طرف افراط و تفریطش یعنی جربزه و کودنی ، و همچنین در عدالت و دو طرف افراط و تفریطش یعنی ظلم و انظلام ، جریان دارد.

حال که این چهار مقدمه روشن گردید میگوئیم : این چهار ملکه از فضائل نفسانی است که طبیعت فرد بدلیل اینکه مجهز بادوات آن است ، اقتضای آن را دارد، و این چهار ملکه یعنی عفت و شجاعت و حکمت و عدالت ، همه حسنه و نیکو است ، برای این که نیکو عبارت از هر چیزی است که با غایت و غرض از خلقت هر چیز و کمال و سعادتش سازگار باشد، و این چهار ملکه همه با سعادت فرد انسانی سازگار است ، به همان دلیلی که ذکرش گذشت ، و صفاتی که در مقابل این چهار ملکه قرار می گیرند، همه رذائل و زشت است و همیشه هم زشت است .

و وقتی فرد انسان به طبیعت خود و فی نفسه ، چنین وضعی دارد این انسان در ظرف اجتماع نیز همین وضع را دارد و چنان نیست که ظرف اجتماع صفات

درونی او را از بین ببرد، چگونه میتواند از بین ببرد با اینکه خود اجتماع را همین طبیعت درست کرده ،

آیا ممکن است یک پدیده طبیعت سایر پدیده های طبیعت را باطل کند؟ هرگز، چون باطل کردنش به معنای متناقض بودن یک طبیعت است ، و مگر اجتماع میتواند چیزی بجز تعاون افراد، در آسانتر شدن راه رسیدن به کمال بوده باشد؟ نه ، اجتماع همین است که افراد دست به دست هم دهند، و طبیعت های خود را به حد کمال و نهایت درجه از هدفی که برای آن خلق شده برسانند.

و وقتی یک فرد انسان فی نفسه و هم در ظرف اجتماع ، چنین وضعی را داشت ، نوع انسانی نیز در اجتماع نوعیش همین حال را خواهد داشت ، در نتیجه نوع انسان نیز میخواهد که در اجتماعش به کمال برسد، یعنی عالی ترین اجتماع را داشته باشد، و به همین منظور هر سودی را که نميخواهد بسوی شخص خود جلب کند، آنقدر جلب می کند که مضر به اجتماع نباشد و هر ضرری را که میخواهد از شخص خود دفع کند، باز به آنمقدار دفع می کند، که مضر به حال اجتماعش نباشد و هر علمی را که میخواهد کسب کند، به آن مقدار کسب می کند، که اجتماعش را فاسد نسازد.

و عدالت اجتماعیش را هم باز به آن مقدار رعایت می کند که مضر به حال اجتماع نباشد، چون عدالت اجتماعی عبارت است از اینکه حق هر صاحب حقی را به او بدهند، و هر کس به حق خودش که لایق و شایسته آن است برسد، نه ظلمی به او بشود و نه او به کسی ظلم کند.

و همه این صفات چهارگانه که گفتیم در افراد فضیلت و مقابل آنها رذیلت است ، و نیز گفتیم : در اجتماع خاص انسان نیز فضیلت و رذیلتند، در اجتماع

مطلق انسان نیز جریان دارد، یعنی اجتماع مطلق بشر حکم می کند به حسن مطلق این صفات ، و قبح مطلق مقابل آنها.

پس با این بیان این معنا روشن گردید که در اجتماع انسانی - که دائما افراد را در خود می پرورد - حسن و قبحی وجود دارد و هرگز ممکن نیست اجتماعی پیدا شود که خوب و بد در آن نباشد، به این معنا که هیچ چیزی را خوب نداند و هیچ چیزی را بد نشمارد، و نیز روشن شد که اصول اخلاقی انسان چهار فضیلت است که همه برای ابد خوبند و مقابل آنها برای ابد رذیله و بدند، و طبیعت انسان اجتماعی نیز به همین معنا حکم می کند.

و وقتی در اصول اخلاقی قضیه از این قرار بود، در فروع آن هم که بر حسب تحلیل به همان چهار اصل بر می گردند، قضیه از همان قرار است ، یعنی طبیعت آن فروع را هم قبول دارد، گو اینکه گاهی در بعضی از مصادیق این صفات که آیا مصداق آن هست یا نیست ، اختلاف پدید می آید که انشاءالله بدان اشاره خواهیم نمود.

بعد از آنکه آن مقدمات و این نتیجه را خواندی ، کاملا متوجه شدی که چرا گفتیم : بیانات مادیین و آن دیگران در فن اخلاق ساقط و بی اعتبار است ، اینک باز هم توضیح :

اما اینکه گفتند: (حسن و قبح مطلق اصلا وجود ندارد بلکه هر چه نیکو است نسبتا نیکو است و هر چه هم زشت است نسبتا زشت است و حسن و قبح ها بر حسب اختلاف منطقه ها و زمانها و اجتماع ها مختلف میشود) یک مغالطه ای است که در اثر خلط میان اطلاق مفهومی به معنای کلیت ، و اطلاق وجودی به معنای استمرار وجود، کرده اند.

بله ما هم قبول داریم که حسن و قبح بطور مطلق و کلی در خارج یافت نمی شود، به این معنا که در خارج هیچ حسنی نداریم که دارای وصف کلیت و اطلاق باشد، و هیچ قبحی هم نداریم که در خارج قبح کلی و مطلق باشد، چون هر چه در خارج است ، مصداق و فرد کلی ذهنی است .

ولی این حرف باعث نمیشود که نتیجه مورد نظر ما یا اثبات و یا نفی شود، و اما حسن و قبح مطلق به معنای مستمر و دائمی که حسنش در همه اجتماعات و در همه زمانهائی که اجتماع دائر است حسن و قبحش قبح باشد، داریم و نمیشود نداشته باشیم ، برای اینکه مگر هدف از تشکیل اجتماع چیزی جز رسیدن نوع انسان به سعادت هست ؟ و این سعادت نوع با تمامی کارها چه خوب و چه بد و خلاصه با هر فعلی که فرض بکنیم تاءمین نمیشود و قهرا این پدیده نیز مانند تمامی پدیده های عالم شرائط و موانعی دارد، پاره ای کارها با آن موافق و مساعد است و پاره ای دیگر مخالف و منافی است ، آنکه موافق و مساعد است حسن دارد و آنکه مخالف و منافی است قبح دارد، پس همیشه اجتماع بشری حسن و قبحی دائمی دارد.

و بر این اساس چگونه ممکن است اجتماعی فرض شود - حال هر طور دلت خواست فرض کن - که اهل آن اجتماع معتقد به عدالت اجتماعی نباشند یعنی دادن حق هر ذی حقی را به اندازه ای که منافی با حقوق دیگران نباشد، واجب ندانند و یا جلب منافع را به آن مقدار که به حال دیگران ضرر نزند لازم ندانند و یا دفع مضرات به مصالح اجتماعی را به آن مقدار که سزاوار باشد لازم تشخیص ندهند و یا به علمی که منافع انسان را از مضارش جدا کند اعتناء نکنند و آن را فضیلت نشمارند.

و مگر عفت و عدالت و شجاعت و حکمت چیزی غیر اینها است که گفتیم هیچ اجتماعی - به هر طور که فرض شود - در فضیلت بودن آنها تردید نمی کند، بلکه آنها را حسن و فضیلت انسانیت میداند.

و همچنین چگونه ممکن است اجتماعی پیدا شود که به خود اجازه دهد در برابر تظاهر به کار زشت و شنیع بی تفاوت باشد و چهره درهم نکشد؟ به هیچ وجه ممکن نیست، هر اجتماعی به هر طوری که فرض شود، در مقابل عمل زشت اظهار تنفر می کند، و این همان حیاء است که از شاخه های عفت است. و یا اجتماعی یافت شود که خشم کردن و تغیر در مقابل کسانیکه مقدسات جامعه را هتک می کنند و حقوق مردم را می بلعند، واجب نداند، و رسماً حکم کند که خشم لازم نیست، هیچ اجتماعی چنین یافت نخواهد شد، بلکه هر اجتماعی که باشد خشم گرفتن بر آنگونه افراد را واجب میدانند، و این همان غیرت است که از شاخه های شجاعت است.

و نیز هر اجتماعی که فرض کنی حکم می کند باینکه فرد فرد انسانها باید به حقوق اجتماعی خود قانع باشند و این همان قناعت است (که شاخه دیگری از عفت است) و یا حکم می کند باینکه هر کسی باید موقعیت اجتماعی خود را حفظ کند، و در عین حال دیگران را هم تحقیر ننموده، بر آنان کبريائی نکند و بدون حق و قانون ستم روا ندارد و این همان تواضع است، و همچنین مطلب در یک یک از فروع اخلاقی و شاخه های آن چهار فضیلت از این قرار است. و اما اینکه گفتند: (نظریه ها در خصوص فضائل در اجتهادات مختلف است، ممکن است خوئی از خویها در اجتماعی فضیلت باشد و در اجتماعی دیگر رذیلت و مثالهایی جزئی نیز بر مدعای خود ذکر کرده اند) در پاسخشان میگوئیم: این اختلاف نظر اختلاف در حکم اجتماعی نیست، باینکه مردمی پیروی کردن

فضیلت و حسنه ای را واجب بدانند و اجتماعی دیگر واجب ندانند، بلکه این (همانطور که قبلا هم اشاره کردیم) از باب اختلاف در تشخیص مصداق است که بعضی فلان خوی را از مصادیق مثلا تواضع نمیدانند، و بعضی دیگر آن را از مصادیق رذیله ای می پندارند.

مثلا در اجتماعاتی که حکومت های استبدادی بر آنها حاکم است، برای تخت سلطنت اختیار تامی قائل است که هر چه بخواهد میتواند بکند و هر حکمی بخواهد میتواند براند و این بخاطر آن نیست که نسبت به عدالت و خوبی آن سوءظن و شک و تردید دارند، بلکه بدین جهت است که استبداد و خودکامگی حق مشروع سلطان است و به همین جهت آنچه را سلطان می کند ظلم نمیدانند، بلکه آن را از سلطان استیفای حقوق حقه خود می پندارند، خلاصه اگر با جان و مال و ناموس مردم بازی می کند، این رفتار را ظلم نمیدانند، بلکه میگویند او چنین حقی را دارد و خواسته حق خود را استیفاء کند. و نیز اگر در پاره ای اجتماعات مانند ملت فرانسه در قرون وسطی - بطوریکه نقل کرده اند - علم را برای پادشاه ننگ میدانستند، این نه از آن جهت بوده که خواسته اند فضیلت علم را تحقیر کنند، بلکه ناشی از این پندار غلط بوده که علم به سیاست و فنون اداره حکومت، با مشاغل سلطنت تضاد دارد، و خلاصه سلطان را از وظائفی که بدو محول شده باز میدارد.

و نیز اگر عفت زنان و اینکه ناموس خود را حفظ نموده، در اختیار غیر شوهران قرار ندهند،

و همچنین حیا زنان و غیرت مردان و نیز عده ای از فضائل مانند قناعت و تواضع خوی هائی است که در پاره ای اجتماعات فضیلت شمرده نمیشود، بدان جهت نیست که از عفت و حیا و تواضع و قناعت بدشان می آید و آنها را

فضیلت نمیدانند، بلکه از این جهت است که در اجتماع خاصی که دارند، مصادیق آن را مصداق عفت و حیا و غیرت و قناعت و تواضع نمیدانند، یعنی میگویند عفت خوب است ولی اینکه زن شوهردار با مرد اجنبی مراوده نداشته باشد، عفت نیست، بلکه بی عرضگی است و همچنین آن صفات دیگر.

دلیل بر این معنا این است که اصل این صفات در آنان وجود دارد، مثلاً اگر حاکمی در حکم خود عفت بخرج دهد، بنا حق حکم نکند، او را ستایش می کنند و اگر قاضی در قضاء خود حق را رعایت کند و رشوه نگیرد، او را می ستایند و اگر کسی از شکستن قانون شرم داشته باشد، او را با حیا میخوانند، و اگر کسی از استقلال و تمدن و سایر شئون اجتماعی و مقدسات ملی دفاع کند، غیر متمدنش میخوانند و کسی را که به آنچه قانون برایش معین نموده اکتفا کند، بقناعتش وصف می کنند و اگر کسی در برابر زمامداران و رهبران اجتماعی کرنش کند، او را متواضع مینامند، پس معلوم میشود اصل غیرت و قناعت و حیا و تواضع در آنان هست، چیزی که هست در مصادیق آن نظریه های مختلف دارند.

و اما اینکه گفتند: اخلاق در فضیلت بودنش دائر مدار این است که با هدف های اجتماعی سازگار باشد، چون دیده اند که اجتماع چنین اخلاقی را می پسندد، این نیز مغالطه ای واضح است.

برای اینکه منظور از اجتماع آن هیئتی است که از عمل کردن به مجموع قوانین که طبیعت به گردن افراد اجتماع گذاشته حاصل میشود، و لابد در صورتیکه خیلی به انتظام آن قوانین و جریان آن وارد نیاید، جامعه را به سعادتشان می رساند و قهراً چنین قوانین خوبیها و بدیهائی معین می کند، پاره ای چیزها را فضیلت و پاره ای دیگر را رذیلت معرفی مینماید.

و مراد به هدف اجتماع مجموع فرضیات و ایده هائی است که برای پدید آوردن اجتماع نو آن فرضیات را به گردن افراد جامعه تحمیل می کنند، پس میان اجتماع و هدف های اجتماع خلط و مغالطه شده ، با اینکه این دو با هم فرق دارند، یکی فعلیت دارد، دیگری صرف فرض و ایده است ، یکی تحقق است و دیگری فرض تحقق ، آنوقت چگونه حکم یکی از آندو حکم دیگری میشود؟ و چگونه حسن و قبح و فضیلت و رذیله ای که اجتماع عام به مقتضای طبیعت انسانیت معین کرده ، مبدل به حکم فرضیه هائی که جز فرض تحقق ندارد، می شود، بیان ساده تر اینکه چگونه ممکن است احکام اجتماعی که طبیعت بشریت برای او معین کرده ، از حسن و قبح و فضیلت و رذیلت ، فدای خواسته های فرضی افراد جامعه کرد، با اینکه خواسته های افراد تنها و تنها ایده و فرض است ؟

مگر اینکه اصلاً بگویند: اجتماع عام طبیعی ، از ناحیه خود هیچ حکمی ندارد، بلکه هر حکمی که هست مال خواسته افراد است ، مخصوصاً در جائیکه آن فرضیه با سعادت افراد سر و کار داشته باشد که در پاسخشان میگوئیم دوباره باید همه آن حرفهائی که درباره حسن و قبح و فضیلت و رذیلت زدیم و گفتیم که این احکام بالاخره سر از اقتضائی در می آورد که دائماً در طبیعت انسان هست ، تکرار کنیم .

علاوه بر اینکه در این سخن محذور دیگری نیز هست و آن این است که حسن و قبح و سایر احکام اجتماعی - که حجت های اجتماعی و استدلالش از آن ترکیب می یابد - اگر تابع اهداف بوده باشد، با در نظر گرفتن اینکه ممکن و بلکه واقعیت این است که اهداف مختلف و متناقض و متباین است ، باید هیچوقت در هیچ اجتماعی یک هدف اجتماعی مشترک که مقبول همه افراد و

اجتماعات بوده باشد، یافت نشود، و وقتی یافت نشد، آن هدفی دنبال میشود که طرفدارانش قدرتمندتر باشند و معلوم است که در اینصورت تقدم و موفقیت هم از آن قدرتمندان خواهد بود.

در اینصورت این سؤال پیش می آید: آیا این طبیعت انسانیت است که او را به یک نحوه زندگی اجتماعی سوق میدهد، که در آن زندگی هیچگونه تفاهمی میانه اجزایش نباشد و در هیچ یک از احکامش اتفاق نظر نداشته باشند جز یک حکم که آنهم مایه تباهی اجتماع است و آن عبارت است از: دو شیر گرسنه یکی ران گور - شکار است آنرا که او راست زور

و آیا کسی می تواند بخود جرات دهد و بگوید حکم طبیعت انسان و اقتضاء وجودیش حکمی است متناقض ، آنهم تناقضی به این زشتی که خودش خود را باطل کند و از بین ببرد؟

یک بحث روایتی دیگر مربوط به متفرقاتی از آنچه گذشت

از امام باقر (ع) روایت شده که فرمود: مردی خدمت رسول خدا ﷺ شرفیاب شد و عرضه داشت: من برای جهاد بسیار نشاط و رغبت دارم، فرمود: در راه خدا جهاد کن که اگر کشته شوی زنده خواهی شد و نزد خدا روزی خواهی خورد و اگر سالم برگشتی و بمرگ طبیعی مردی، اجرت نزد خدا محفوظ است.

مؤلف: از اینکه فرمود: (و اگر بمیری) اشاره است به آیه شریفه (و من یخرج من بیتی مهاجرا الی الله و رسوله، ثم یدرکه الموت فقد وقع اجره علی الله) (و کسیکه به منظور مهاجرت بسوی خدا و رسولش از خانه اش بیرون میشود و سپس مرگ او را در می یابد، اجرش نزد خدا محفوظ است) و این آیه دلالت دارد بر اینکه بیرون شدن بسوی جهاد، مهاجرت بسوی خدا و رسول است. و در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که درباره آن اسماعیل، پیغمبری که خداوند صادق الوعدش خوانده، فرمود: از این جهت او را صادق الوعد خواند که به مردی وعده داده بود که من در فلان محل منتظر تو هستم و بخاطر همین وعده ای که داده بود یکسال در آن محل منتظر او ماند و لذا خدای عز و جل او را صادق الوعد خواند، مرد نامبرده بعد از یکسال بیامد و اسماعیل او را از جریان خبر داد.

مؤلف: این حدیث رفتاری را حکایت می کند که ای بسا عقل عادی آنرا انحراف از راه اعتدال بداند، در حالیکه خدای سبحان صدق وعده را فضیلتی برای آنجناب شمرده و آنچنان تعظیمش کرده که فرموده: (و اذکر فی الکتاب اسمعیل، انه کان صادق الوعد، و کان رسولا نبیا، و کان یامر اهله بالصلوة و الزکوة

، و کان عند ربه مرضیا)، (بیاد آر در کتاب اسماعیل را که وی صادق الوعد، و هم پیغمبری فرستاده شده بود و او همواره اهل خود را به نماز و زکات امر می کرد، و نزد پروردگارش پسندیده بود).

و این ستایشی که خدای تعالی از او کرده ، بدین جهت است که میزانی که خداوند عمل او را با آن سنجیده ، غیر میزانی است که عقل عادی اعمال را با آن می سنجد چون عقل عادی با تدبیر خود تربیت می کند و خدای سبحان اولیاء خود را با تاءبید خود تربیت می کند و معلوم است که (کلمة الله هی العلیا)، رفتار خدا عالی تر است ، و نظائر این قضیه بسیار است که از رسول خدا ﷺ و ائمه اهل بیت و اولیاء خدا (علیهم السلام) روایت شده است .

چطور ممکن است شرع با عقل مخالف باشد؟

حال اگر بگوئیم: چطور ممکن است شرع با عقل در آنچه که عقل بدان دسترسی دارد مخالف باشد؟!.

در پاسخ میگوئیم: حکم عقل در آن مسائلی که عقل بدان دسترسی دارد، در جای خود معتبر است، لکن محتاج به موضوعی است که حکم خود را بر آن موضوع مترتب کند، زیرا اگر موضوع حکم نباشد، عقل چگونه میتواند حکم کند، و ما در سابق گفتیم که امثال این معلومات در مسلک سوم، نه موضوعی برای عقل باقی می گذارد و نه حکمی، بلکه راه آن با راه عقل جدا است،

راه معارف الهیه است و ظاهراً اسماعیل پیغمبر وعده خود را مقید به یکساعت و یک روز نکرده بود، بلکه بطور مطلق گفته بود: من اینجا می نشینم تا بیائی و برای اینکه خود را از نقض عهد پاک نگهدارد، بوعده بدون مدت خود ملتزم شد تا در وعده خود دروغ نگفته و آنچه را که خدا بر دلش افکنده و بر زبانش جاری ساخته بود، حفظ کرده باشد.

نظیر این جریان از رسول خدا ﷺ نیز روایت شده که روزی کنار مسجدالحرام ایستاده بود، یکی از یارانش به او وعده داد: که اینجا باش تا برگردم، رسول خدا ﷺ هم وعده داد که منتظرت هستم تا برگردی، آن مرد پی کار خود رفت و برنگشت و رسول خدا ﷺ مدت سه روز در همانجا به انتظارش بود، تا آنکه همان شخص از آنجا گذشت و دید که آنجناب هنوز به انتظاروی در آنجا نشسته، تازه یادش آمد که با او قراری داشته و فراموش کرده (تا آخر حدیث). و در کتاب خصائص سید رضی از امیرالمؤمنین (علیه السلام) روایت آورده که وقتی شنید مردی میگوید: (انالله وانا الیه راجعون)، فرمود:

ای مرد! اینکه میگوئیم : (انالله) اقراری است از ما باینکه ملک خدائیم ، و اینکه میگوئیم : (وانا الیه راجعون) اقراری است از ما باینکه روزی هلاک خواهیم شد.

مؤلف : معنای این حدیث از بیان گذشته ما روشن می گردد و این حدیث را کافی هم بطور مفصل آورده است .

و در کافی از اسحاق بن عمار از عبدالله بن سنان از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم فرمود: خدای عز و جل می فرماید: (من دنیا را در میان بندگانم قرض نهادم ، هر کس از دنیا چیزی به من قرض دهد، به هر یکی ده تا هفتصد برابر اجر میدهم و کسیکه به من قرض ندهد و من خودم از او چیزی به زور بگیرم ، سه چیز در برابر به او میدهم که اگر یکی از آن سه چیز را به ملائکه ام میدادم ، از من راضی میشدند.

آنگاه امام صادق فرمود: و این سه چیز همان است که آیه (الذین اذا اصابتهم مصیبة قالوا: انالله، و انا الیه راجعون اولئک علیهم صلوات من ربهم، و رحمة، و اولئک هم المهتدون)، به آن اشاره دارد، اول صلوات است و دوم رحمت ، و سوم اهتداء، سپس امام صادق فرمود: این سه مزد مخصوص آنهایی است که خدا چیزی را از آنان بزور گرفته باشد.

مؤلف : این روایت بطرق دیگری و با مضمونهای قریب به هم روایت شده است .

و در کتاب معانی الاخبار از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: صلاة از ناحیه خدا رحمت و از ناحیه ملائکه تزکیه و از ناحیه مردم دعا است .

مؤلف : در این معنا عده ای روایات دیگر هست ، و هر چند میان این روایت و روایت قبلی بر حسب ظاهر منافات هست ، بخاطر اینکه روایت قبلی صلاة را چیز دیگری غیر از رحمت میدانست ، و ظاهر آیه شریفه هم که فرمود:

(صلوات من ربهم و رحمة) همین است که صلوات غیر رحمت است ، و در این روایت صلوات را همان رحمت دانسته ولیکن اگر به آن بیانیکه ما قبلا کردیم مراجعه بشود، این تن افی برداشته میشود.

آیه 158 بقره

ان الصفا و المروة من شعائر الله فمن حج البيت اءو اعتمر فلا جناح عليه
اءن يطوف بهما و من تطوع خيرا فان الله شاكر عليم - 158.

ترجمه آیه

همانا صفا و مروه دو نمونه از نشانه های خدا است پس هر کس حج خانه
و یا عمره بجای آورد میتواند میان آندو، سعی کند و کسی که عمل خیری را به
طوع و رغبت خود بیاورد، خداوند شاکر و دانا است (158).

توضیح کلمات : صفا، مروه و شعائر

بیان

صفا و مروه نام دو نقطه از شهر مکه است که حاجیان بین آندو نقطه سعی میکنند و آن دو نقطه عبارت است از دو کوه که فاصله میان آندو بطوریکه گفته اند هفتصد و شصت ذراع و نیم است (و هر ذرع پنجاه تا هفتاد سانتیمتر است) و اصل کلمه (صفا) در لغت به معنای سنگ سخت و صاف است، و کلمه (مروه) در اصل لغت نیز بمعنای سنگ سخت است، و کلمه (شعائر) جمع شعیره است که به معنای علامت است و مشعر را هم به همین جهت مشعر گفته اند، 579 و نیز وقتی میگویند: (فلان اءشعر الهدی)، (فلانی هدی را اشعار کرد) به معنای این است که آن حیوان را برای ذبح علامت زد.

معانی کلمات : حج ، عمره و طواف

و کلمه (حج) در لغت بمعنای قصد بعد از قصد است یعنی قصد مکرر و در اصطلاح شرع به معنای عملی است که معهود در بین مسلمانان است ، و کلمه (اعتمار) به معنای زیارت است که اصلش از عمارت گرفته شده ، و عمره رفتن و اعتمار را بدین جهت اعتمار گفته اند که هر محلی وقتی زیارتگاه مردم شد، آباد می گردد، و در اصطلاح شرع بمعنای زیارت خانه کعبه است ، البته بنحوی که در بین مسلمانان معهود و معروف است و کلمه (جناح) به معنای انحراف از حق و حد وسط است و منظور از آن گناه است .

در نتیجه معنای جناح نداشتن اینستکه عمل نامبرده جائز است ، و کلمه (یطوف در اصل یتطوف بود) و تطوف که مصدر آنست ، به معنای طواف کردن یعنی دور چیزی گردش کردن است ، که از یک نقطه آن چیز شروع شود و به همان نقطه برگردد، از اینجا معلوم میشود که لازمه معنای طواف این نیست که حتما دور زدن اطراف چیزی باشد، تا شامل سعی نشود بلکه یکی از مصادیق آن دور زدن پیرامون کعبه است ، و به همین جهت در آیه شریفه کلمه (یطوف) مطلق آمده ، چون مراد به آن پیمودن مسافت میانه صفا و مروه هفت بار پشت سر هم بوده است .

و کلمه (تطوع) از ماده طوع به معنای اطاعت است ، و بعضی گفته اند تطوع با اطاعت این فرق را دارد که تنها در اطاعت مستحبی استعمال میشود، بخلاف کلمه (اطاعت) که هم شامل واجب میشود و هم مستحب ، و بعید نیست - در صورتیکه این حرف صحیح باشد - به این عنایت باشد که عمل واجب از

آنجا که الزامی است به طوع و رغبت آورده نمیشود، بخلاف مستحبی که هر کس آن را بیاورد بطوع و رغبت خود و بدون هیچ شائبه ای آورده است .

و این خود یک تلطفی در عنایت است ، و گرنه اصل طوع به معنای چیزی است که بدون کراهت آورده شود، و این هم با واجب تطبیق می کند و هم با مست حب ، همچنانکه در آیه : **(فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا وَكَرْهًا)**، در مقابل کره آمده است و در عین حال در اطاعت امر وجوبی نیز استعمال شده است .

و اصل باب تفعل که کلمه مورد بحث ما از آن باب است این معنا را میدهد که انسان صفتی را در نفس خود جای دهد مانند تخلق به فلان خلق مثلاً میگوئیم : تمیز و تعلم و تطوع یعنی شروع کرد به تمیز دادن و آموختن و بطوع و رغبت خود عمل خیر کردن .

پس از نظر لغت هیچ دلیلی نیست که بگوئیم تطوع مختص بامثال دستورات مستحبی است مگر آنکه همان عنایت عرفی این اختصاص را ایجاب کند.

(ان الصفا و المروة من شعائر الله تا کلمه يطوف بهما)، این آیه اشاره دارد باینکه صفا و مروه دو محل است که به علامت الهی نشاندار شده و آن علامت ، بندگان خدای را بسوی خدا دلالت می کند و خدا را بیادشان می آورد و از اینکه صفا و مروه را در مقابل همه موجودات اختصاص داده باینکه از شعائرند با اینکه تمامی موجودات آدمی را بسوی آفریدگار دلالت می کند، فهمیده میشود که مراد از شعائر، شعائر و آیتها و نشانه های تکوینی نیست که تمامی موجودات آن را دارند بلکه خدایتعالی آندو را شعائر قرار داده و معبد خود کرده ، تا بندگان در آن موضع وی را عبادت کنند، در نتیجه دو موضع نامبرده علاوه بر آن دلالتی که همه کائنات دارند، به دلالت خاصی بندگان را بیاد خدا

می اندازد، پس شعیره بودن صفا و مروه خود دلالت دارد بر اینکه خدا برای این
دو موضع عبادت خاصی مقرر کرده است .

آیه در مقام تشریع و بیان وجود سعی است نه استجاب آن

و اینکه جمله: **(فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما)**، بخاطر (فائی) که بر سر آن است نتیجه شعیره بودن این دو مکان قرار داده شده، باز برای همین است که اصل تشریع سعی میانه آندو را برساند، نه اینکه بخواهد بفرماید: (سعی بین صفا و مروه مستحب است). چون اگر مراد این بود که بفرماید سعی مستحب است نه واجب، جا داشت بفرماید (سعی میانه صفا و مروه کار خوبی است، و خلاصه خوبیهای آنرا بشمارد)، نه اینکه بفرماید سعی میانه آندو جائز است و مذمتی ندارد.

چون حاصل معنای آیه این است که از آنجا که صفا و مروه دو معبد از معابد خداست و ضرری ندارد که شما خدا را در این دو معبد عبادت کنید، و اینگونه حرف زدن لسان اصل تشریع است نه افاده اینکه این کار مستحب است، و گرنه مناسب تر آن بود که بفرماید صفا و مروه از آنجا که دو شعیره از شعائر خداست، خدا دوست میدارد بندگان را میانه آن دو محل را سعی کنند، (و این خود روشن است) و تعبیر به امثال این عبارات که به تنهائی وجوب را نمی رساند، در مقام تشریع در قرآن شایع است، مثل اینکه در تشریع جهاد فرموده: **(ذلکم خیر لکم)**، (این عملتان برای شما خیر است) و در تشریع روزه فرموده: **(و ان تصوموا خیر لکم)**، (و اینکه روزه بگیرید برایتان بهتر است)، و در شکسته شدن نماز در سفر فرموده: **(فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلوة)**، (پس اینکه در سفر نماز را کوتاه بخوانید انحرافی از شما نیست)

(و من تطوع خیرا فان الله شاکر علیم) اگر این جمله را عطف بر مدخول (فاء تفریع) یعنی کلمه (من حج) بگیریم، تعلیل دیگری میشود برای اینکه چرا

سعی بین صفا و مروه را تشریح کرد، چیزی که هست تعلیل اولی (یعنی صفا و مروه از شعیره ها و معابد خدا هستند)، تعلیلی بود خاص عبادت در صفا و مروه ، و این تعلیل ، تعلیلی میشود عام ، هم برای سعی و هم برای هر عبادت دیگر، و نیز در اینصورت مراد به تطوع مطلق اطاعت خواهد بود نه اطاعت مستحبی .
و اما اگر واو بر سر جمله مورد بحث واو عاطفه نباشد، بلکه استینافی باشد و خلاصه مطلبی از نو عطف بر اول آیه شده باشد، در اینصورت در این مقام خواهد بود که محبوبیت تطوف (سعی) را فی نفسه افاده کند - البته در صورتیکه مراد به تطوع خیر همان تطوف باشد و یا در این مقام خواهد بود که محبوبیت حج و عمره را برساند - در صورتیکه مراد به تطوع خیر حج و عمره باشد، دقت فرمائید.

شاکر بودن خدای تعالی وصفی حقیقی است نه مجازی

و کلمه شاکر و علیم دو اسم از اسماء حسناى خدا است و شکر باین معنا است که شخصی که مورد احسان کسی قرار گرفته ، احسان او را تلافی کند، یا صرفاً احسانش را با زبان اظهار کند که تو چنین و چنان کردی و یا با عمل آنرا تلافی کند مثلاً اگر منعمی بمن با مال خود انعام کرده یا با ثنای جمیل انعامش را تلافی کنم و یا آنقدر مال در راه رضای او خرج کنم تا او از من راضی شود و عمل من از احسان او حکایت کند.

و خدای سبحان هر چند که قدیم الاحسان است و هر احسانی که کسی به کسی بکند باز احسان او است ، واحدی حقى بعهده او ندارد، تا او شکرش بجای آرد ولیکن در عین حال خودش اعمال صالحه بندگان را با اینکه همان هم احسان او است به بندگان ، مع ذلک احسان بنده را به خودش خوانده و خود را شکرگزار بنده نیکوکارش خوانده است ، و این خود احسانی است بالای احسان ، و به همین عنایت فرموده : **(هل جزاء الاحسان الا الاحسان)** (آیا پاداش احسان بنده به خداوند، غیر احسان خداوند به بنده میتواند باشد)؟

و نیز فرموده : **(ان هذا کان لکم جزاء، و کان سعیکم مشکورا)**، (این است جزای شما، و سعی شما شکرگزاری شده است) پس اطلاق شکرگزاری بر خدایتعالی ، اطلاقی است حقیقی نه مجازی .

بحث روایتی (شامل روایاتی درباره صفا و مروه و سعی بین آن دو)

در تفسیر عیاشی از بعضی اصحاب امامیه از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که گفت: من از آنجناب از سعی میانه صفا و مروه پرسیدم که آیا واجب است و یا مستحب؟ فرمود: واجب است، عرضه داشتم: آخر خدایتعالی می فرماید: (فلا جناح علیه ان يطوف بهما)؟ فرمود: این در عمره قضاء است، چون رسول خدا ﷺ با مشرکین شرط کرده بود که بتها را از میانه صفا و مروه بردارند، تا وی و اصحابش سعی کنند، مردی از اصحابش هنوز سعیش تمام نشده بود که مشرکین دوباره بت ها را به جای خود عودت دادند، در نتیجه این مسئله پیش آمد که آیا سعی آن مرد صحیح است و یا بخاطر حضور بت ها باطل؟ لذا این آیه شریفه در پاسخ این سؤال نازل شد که اگر سعی کرده اید، میانه صفا و مروه، در حالی که بت ها هم بوده اند، عیبی ندارد و جناحی بر شما نیست.

مؤلف: و از کافی هم قریب باین معنا روایت شده است.

و در کافی نیز از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در ضمن حدیثی که داستان حج رسول خدا ﷺ را حکایت می کند، بعد از طواف پیرامون خانه کعبه و دو رکعت نماز طوافش، فرمود: (ان الصفا و المروة من شعائر الله)، لذا باید از همانجا آغاز کرد که خدا آغاز کرده، چون خدای عز و جل اول نام صفا را برده، باید سعی میانه صفا و مروه از همان صفا شروع شود.

آنگاه امام صادق (علیه السلام) فرمود: مسلمانان خیال میکردند سعی میانه صفا و مروه از بدعت هائی است که مشرکین آن را درست کرده اند، ولی خدای عز و

جل این آیه را نازل کرد: (ان الصفا و المروة من شعائر الله ، فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما).

مؤلف : میان این دو روایت که در شاعن نزول آیه وارد شده ، منافاتی نیست که خود خواننده هم بدان توجه دارد و اگر در این روایت فرمود: به آنچه خدا آغاز کرده باید آغاز کرد، منظور ملاک تشریع است ، و در داستان هاجر مادر اسماعیل (ع) و آمد و شد هفت نوبتش میانه صفا و مروه ، گذشت که گفتیم : همین عمل هاجر سنت شد.

و در تفسیر الدر المنثور است که از عامر شعبی روایت شده که گفت : در صفا بتی نصب شده بود، بنام (اساف)، و در مروه هم بتی بنام (نائله)، مردم دوران جاهلیت وقتی پیرامون کعبه طواف می کردند، می آمدند بین این دو بت سعی می کردند و دست به آنها میکشیدند.

پس همینکه رسول خدا ﷺ وارد مکه شد، مردم عرضه داشتند: یا رسول الله ، مشرکین که بین صفا و مروه سعی می کنند، بخاطر اساف و نائله شان است نه اینکه سعی میانه صفا و مروه خود از شعائر باشد، در پاسخ این حرف ، 583 آیه : (ان الصفا و المروة) نازل شد و فهماند که خدایتعالی برغم انف مشرکین این دو مکان را که محل دو بت آنان بود شعائر خود قرار داد.

مؤلف : شیعه و سنی در مطالب گذشته روایات بسیاری نقل کرده اند، و مقتضای جمع میان این روایات این است که بگوئیم : آیه شریفه در تشریع سعی در عبادت حج نازل شد، در آن سالی که مسلمین حج کردند، و سوره بقره اولین سوره ای است که در مدینه نازل شده است .

از اینجا نتیجه می گیریم که آیه شریفه سیاقش با سیاق آیات قبله متحد نیست ، چون در سابق گفتیم : آیات قبله در سال دوم از هجرت در مدینه نازل

شد، و از سوی دیگر گفتیم: که آیات اول سوره بقره در سال اول از هجرت
نازل شده پس معلوم میشود سوره بقره سیاقهای متعددی دارد نه یک سیاق .

584

آیات 159 - 162 بقره

ان الذين يكتُمون ما اءزلنا من البينات و الهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله و يلعنهم اللاعنون - 159

الا الذين تابوا و اءصلحوا و بينوا فاولئك اعتوب عليهم و اءنا التواب الرحيم - 160

ان الذين كفروا و ماتوا و هم كفار اولئك عليهم لعنة الله و الملائكة و الناس اجمعين - 161

خالدین فیها لا یخفف عنهم العذاب و لا هم ینظرون - 162.
ترجمه آیات

به درستی کسانی که کتمان می کنند آنچه را از بینات و هدایت که ما نازل کردیم بعد از آنکه آن را برای مردم در کتاب روشن ساختیم ، اینگونه اشخاص را خدا لعنت میکند و همه لاعنان نیز لعنت میکنند (159) مگر آن کسانی که توبه کرده و آنچه را فاسد کرده بودند اصلاح کنند که من از ایشان میگذرم و من تواب و رحیم هستم (160) همانا کسانی که کافر شده و در حال کفر مردند لعنت خدا و ملائکه و همه مردم شامل حال ایشان است (161) در حالیکه جاودانه در آن خواهند بود و عذاب از ایشان تخفیف نمی پذیرد و مهلت داده نمیشود (162)

بیان

(ان الذین یکتُمون ما انزلنا من البینات والهدی) ظاهرا (و خدا داناتر است (مراد بکلمه (هدی) همان معارف و احکامی است که دین الهی متضمن آن است ، معارفی که پیروان دین را بسوی سعادت هدایت میکند و مراد به بینات ، آیات و حجت هائی است که دلالتشان بین و واضح است ، و ادله و شواهد بر حقی است که همان هدایت است .

بنابراین کلمه (بینات) در کلام خدای عز و جل وصفی است مخصوص آیات نازله ، و بر این اساس منظور از کتمان آن آیات ، اعم است از کتمان و پنهان کردن اصل آیه و اظهار نکردن آن و یا کتمان دلالت آن به اینکه آیه نازله را طوری تاءویل و یا دلالتش را طوری توجیه کنند که آیه از آیت بودن بیفتد. همانطور که یهود این کار را با آیات تورات کردند، یعنی آن آیاتی که از بعثت پیامبر اسلام بشارت میداد، تاءویل و یا پنهان کردند، بطوری که مردم یا اصلا آن آیات را ندیدند و یا اگر دیدند تاءویل شده اش را دیدند، و خلاصه دلالتش را از رسول اسلام ﷺ برگرداندند.

(من بعد ما بیناه للناس) الخ ، این جمله می فهماند کتمانی که یهودیان کردند، بعد از آن بود که آیات نامبرده بگوش مردم رسیده بود و چنان نبود که تنها علمای یهود آن آیات را می دانستند و از عوام پنهان کردند، نه ، بلکه مدتها در دسترس مردم هم بوده ، بعدها علما آنها را از عده ای پنهان و برای عده ای تاءویل کردند.

برای اینکه در عهدی که تورات نازل میشده ، تبیین آیات آن برای تک تک مردم دنیا عاداتا امری محال بوده ، چون هیچیک از وسائل تبلیغی موجود امروز

در آن موقع نبوده ، به ناچار اگر آیه ای از تورات و یا یک مطلب ساده ای را میخواستند به عموم مردم اعلام و تبیین کنند، لابد اینطور بوده که به حاضرین می گفتند و سفارش می کردند که ایشان به غائبین برسانند، یا به علماء می گفتند تا آنها بسایر مردم برسانند، و خلاصه عده ای آن مطلب را بدون واسطه می گرفتند و عده ای دیگر با واسطه .

اختلافهای دینی و انحرافها، معلول انحراف علما و کتمان آنها آیات الهی را

بوده است

و بنابراین عالم یکی از وسائط و وسائل تبلیغ بوده ، همچنانکه زبان و سخن واسطه دیگرش بوده ، پس اگر خبری برای عالمی و جمعی از مردم عادی که در مجلس حضور دارند بیان میشد، در حقیقت برای همه مردم بیان شده بود، چون عالم میثاق وجدانی دارد که حقایق را کتمان نکند.

حال اگر در همین صورت ، آن عالم ، علم خود را کتمان کند، در حقیقت کتمانش بعد از بیان برای مردم بوده و همین یگانه سببی است که خدای سبحان این کتمان را مایه اختلاف مردم در دین و تفرقه آنان در راه هدایت و ضلالت دانسته ، چه اگر این کتمان ها نبود، دین خدا سرچشمه اش فطرت خود بشر است ، و هر فطرتی آن را می پذیرد و قوه ممیزه بشری اگر آن را درک کند، در برابرش خاضع می گردد.

همچنانکه خدای تعالی فرمود: (فَاقم وجهك للدين حنيفا، فطرة الله التي فطر الناس عليها، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم ، ولكن اكثر الناس لا يعلمون)، (روی قلب خود را بدون هیچ انحرافی بسوی دین کن که فطرت خدائی همین است ، فطرتی که خدا مردم را بر آن فطرت بیافرید، و خلق خدا در این درک و فطرت مختلف نیستند، دین صحیح هم همان دینی است که از این فطرت سرچشمه گرفته باشد، اما بیشتر مردم نمی دانند - چون حقایق دین را، از آنان پنهان کردند -).

پس دین ، فطری بشر است و چیزی که با خلقت بشر در آب و گل او آمیخته بوده ، فطرت بشر آن را رد نمی کند، و در صورتی که آنطور که هست

برایش بیان شود و از سوی دیگر قلب بشر هم صف ای روز نخست خود را از دست نداده باشد، البته آنرا می پذیرد، حال چه اینکه قلب با صافی خودش آن حقیقت دینی را درک کرده باشد، آنچنانکه انبیاء درک می کنند و یا آنکه با بیان زبانی دیگران درک کند، که بالاخره برگشت این دومی هم به همان اول است ،
(دقت فرمائید).

وجه جمع بین دو گفته خداوند که از یک سو می فرماید دین خدا فطری
بشر است و از سوی دیگر هم فرموده بیشتر مردم نمی دانند!

و به همین جهت در آیه مورد بحث ، میان فطری بودن دین و جهل به آن
جمع کرده ، از یکسو فرموده : دین خدا فطری بشر است و از یکسو هم فرموده
بیشتر مردم نمیدانند، و این بنظر ما با هم نمیسازد، و بیان ما این تنافی را جواب
میگوید، همچنانکه در جای دیگر فرموده : **(و انزل معهم الكتاب بالحق ،
ليحكم بين الناس ، فيما اختلفوا فيه ، و ما اختلف فيه الا الذين اوتوه ، من بعد
ما جاءتهم البينات ، بغيا بينهم)**، (و با انبياء کتاب فرستادیم به حق ، تا میان
مردم در آنچه اختلاف می کنند حکم کنند و مردم در آن کتاب اختلاف نکردند،
مگر همانهایی که کتاب بسویشان آمده بود، و باز اختلاف نکردند، مگر بعد از
آنکه ادله ای روشن در حقانیت کتاب برایشان آمد و علت این اختلافشان
مخالفت ها بود که دربین خود داشتند) که می فهماند اختلاف در مطالب کتاب ،
ناشی از ستمگری علمائی بود که حامل علم بآن کتاب بودند.

پس اختلافهای دینی و انحراف از جاده صواب ، معلول ستمکاری علماء
بوده که مطالب کتاب را برای مردم نگفتند و یا اگر گفتند، تاءویلش کردند و یا
در آن دست انداخته تحریفش نمودند،

حتی در روز قیامت هم خدایتعالی این ظلم علماء را اعلام میدارد،
همچنانکه فرمود: **(فاذن مؤذن بينهم : ان لعنة الله على الظالمين ، الذين يصدون
عن سبيل الله ، ويبغونها عوجا)**، (و اعلام گری در بینشان اعلام می کند که لعنت
خدا بر ستمگران ، که از راه خدا جلوگیری می کنند و راه خدا را منحرف
میسازند) و آیات قرآنی در این باره بسیار است .

پس تا اینجا روشن گردید که آیه مورد بحث ، یعنی آیه : (ان الذين يكتُمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب) الخ ، مبتنی بر آیه : (كان الناس امة واحدة ، فبعث الله النبيين ، مبشرين ومنذرين ، و انزل معهم الكتاب بالحق ، ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ، وما اختلف فيه الا الذين اوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم) الخ ، است ، و در آن به کیفر این بغی اشاره می کند، و در ذیلش می فرماید: (اولئك يلعنهم الله) الخ . (اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون) الخ ، این جمله همانطور که گفتیم کیفر کسانی را بیان می کند که آنچه هدایت و آیات که خدا نازل کرده بود، کتمان کردند، و آن کیفر عبارت است از لعنتی از خدا، و لعنتی دیگر از هر لعنت کننده است .

علت تکرار لعنت در آیه شریفه و فرق میان لعنت خدا و لعنت دیگران

و اگر کلمه (لعنت می کند) در آیه تکرار شده ، بدان جهت است که لعنت خدا با لعنت دیگران فرق دارد، لعنت خدا باین معنا است که خداوند ایشان را از رحمت و سعادت دور می کند، و لعنت لعنت کنندگان نفرین و درخواست لعنت خدا است .

و اینکه هم لعنت خدا و هم لعنت لعنت کنندگان را مطلق آورد، دلالت دارد بر اینکه تمامی لعنت هائی که از هر لعنت کننده سر بزند، متوجه ایشانست ، اعتبار عقلی هم با این معنا مساعد است ، برای اینکه منظوری که هر لعنت کننده از لعنت خود دارد، این است که طرف از سعادت دور بماند، و سعادت را اگر بحقیقت بنگری ، غیر از سعادت دینی نیست و این سعادت هم از آنجا که از ناحیه خدا بیان میشود، باید مورد قبول فطرت واقع شود، در نتیجه هیچ انسان دارای فطرت ، از سعادت حقیقی و دینی ، محروم نمیشود مگر بوسیله رد و لجبازی ، و این نیز معلوم است که لجباز در چیزی لجبازی میکند که علم بدرستی آن دارد و با علم و اطلاع انکارش می کند، نه کسی که اطلاعی از درستی آن نداشته و حقانیت آن برایش روشن نشده است .

از سوی دیگر خدایتعالی از علماء میثاق گرفته : که حق را برای مردم بیان نموده ، علم خود را در بین مردم منتشر کنند، آیات و هدایت خدا را از خلق خدا پنهان نکنند، پس اگر پنهان کردند و از انتشار علم خود دریغ ورزیدند، حق را انکار کرده اند،

پس هم خدا از رحمت و سعادت دورشان می کند و هم همه آن افرادی که بخاطر کتمان این علماء، از سعادت محروم مانده اند، لعنتشان می کنند.

شاهد این مطلب آیه بعدی است که می فرماید: (ان الذین كفروا، و ماتوا و هم كفار، - تا جمله - اجمعین) الخ ، و ظاهرا کلمه (ان) بیان علت و تاءکید مضمون آیه مورد بحث است ، چون مضمون و معنای آنرا دوباره تکرار می کند، و می فرماید: (چون کسانی که کافر شدند و مردند در حالیکه همچنان بر کفر خود باقی بودند، چنین و چنان میشوند).

(الا الذین تابوا و اصلحوا و بینوا) الخ ، این جمله استثنائی است از آیه قبلی ، و اگر در این آیه توبه را مقید به (بینوا) کرده و فرموده (مگر کسانی که از این علمای کتمانگر توبه کنند و برای مردم بیان کنند، آنچه را که کتمان کرده بودند) این است که طوری توبه کنند که همه مردم از توبه آنان خبردار شوند، و لازمه توبه کردنی چنین ، این است که آنچه را کتمان کرده بودند، اظهار کنند و بگویند: ما در این مدت حقیقت مطلب را کتمان کرده بودیم و اگر نه ، توبه شان توبه نیست ، و هنوز توبه نکرده اند، چون تاکنون حق را کتمان می کردند، و حالا کتمان خود را کتمان می کنند.

مقصود از کفار چه کسانی هستند؟

(ان الذين كفروا و ماتوا وهم كفار) الخ این جمله کنایه است از اصرار و پافشاریشان در کفر و عناد و لجبازیشان در قبول نکردن حق ، چون کسی که از بی توجهی بدین حق متدین نباشد، نه از روی عناد و کبرورزی ، چنین کسی در حقیقت کافر نیست ، بلکه مستضعفی است که امرش بدست خدا است شاهدش این است که خدایتعالی کفر کافران را در غالب آیات قرآن ، مقید به تکذیب می کند، مخصوصا در آیات هبوط آدم که مشتمل بر اولین حکم شرعی است که خدا برای بشر تشریع کرده می فرماید: (قلنا اهبطوا منها جميعا، فاما ياتينكم مني هدى - تا جمله - و الذين كفروا، و كذبوا باياتنا، اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون)، (و کسانی که کافر شدند و بآیات ما تکذیب کردند، ایشان اهل آتشند و در آن جاودانند) پس در آیه مورد بحث هم مراد از (الذين كفروا)، کسانی است که حق را تکذیب می کنند و معاند هستند، - و همانهايند که در آیه قبل فرمود: آنچه را خدا نازل کرده کتمان می کنند - و خدا با جمله - (اولئك عليهم لعنة الله و الملائكة و الناس اجمعين) - مجازاتشان کرد، که این خود فرمانی است از خدای سبحان که هر لعنتی که از هر انسان و هر ملکی سر بزند، متوجه ایشان بشود، بدون هیچ استثناء.

پس این گونه اشخاص سبیل و طریقه شان ، طریقه شیطان است ، که خدا درباره اش فرمود: (و ان عليك اللعنة الى يوم الدين)، چون در این جمله خدایتعالی تمامی لعنت ها را متوجه شیطان کرد، معلوم میشود این اشخاص هم ، یعنی علمائی که علم خود را کتمان می کنند، در این لعنت تمام شرکای شیطان و شیطانهای دیگری چون او هستند.

و چقدر لحن این آیه شدید و امر آن عظیم است ، که انشاءالله العزیز تتمه سخن در پیرامون بزرگی این جرم و خیانت ، در تفسیر آیه : (لیمیز الله الخبیث من الطیب ، و يجعل الخبیث بعضه علی بعض ، فیرکمه جمیعا، فیجعلہ فی جهنم)، (تا خدا خبیث ها را از پاکان جدا کند و آنچه خبیث هست ، همه را روی هم قرار دهد و یک جا انبار نموده ، یکجا در جهنم قرار دهد) خواهد آمد.

(خالدین فیها) یعنی این علمای کتمانگر و این شیطانهای انسی ، در لعنت خدا و ملائکه جاودانند (و جمله عذاب از آنها تخفیف نمی پذیرد و حتی مهلت هم داده نمیشوند) که در آن عذاب در جای لعنت آمده ، دلالت دارد بر اینکه لعنت خدا و ملائکه مبدل به عذاب میشود.

وجه چند التفاتی که در آیات شریفه به کار رفته اند

این را هم باید دانست که در این چند آیه ، چند التفات بکار رفته ، در آیه اولی از تکلم با غیر (آنچه را ما نازل کردیم ، بعد از آنکه بیان نمودیم) بسوی غیبت ، (خدا لعنتشان می کند) التفات شده ، چون مقام مقام تشدید در غضب و خشم و عذاب است و معلوم است که خشم و عذاب از هر کسی به یک پایه و درجه نیست ، هر قدر خشم گیرنده نامش و یا صفاتش بزرگتر باشد، خشم او ترس آورتر است ، لذا در مقام آیه بخاطر اینکه علمای سوء و کتمانگر بفهمند مورد خشم چه کسی واقع شده اند، نام خدا را می برد و می فرماید: (خدا لعنتشان می کند) و چون هیچ کس بزرگتر از خدای سبحان نیست ، شنونده می فهمد که به لعنتی گرفتار شده که هیچ لعنت به پایه آن نمیرسد.

و در آیه دومی دوباره از غیبت (خدا لعنتشان می کند) به تکلم وحده (من بسوی ایشان توبه و رجوع می کنم) الخ ، التفات شده تا بفهماند رحمت خدا تا چه اندازه کامل است و چقدر رئوف است که صفات زشت بندگان را هر قدر هم زشت باشد، از بنده اش دور می کند و با دست خود و مباشرت خود، دور می کند، (و راستی چه خدای مهربانی تعالی و تقدس).

چون رحمت و راءفتی که از این آیه استفاده میشود، مثل آن رحمتی نیست که جمله : (خدا بسوی ایشان توبه و رجوع می کند، - و یا از جمله - پروردگارشان بسوی ایشان رجوع می کند) استفاده میشود.

و در آیه سوم باز از سیاق تکلم وحده (من بسوی ایشان) الخ ، به سیاق غیب (بر آنان باد لعنت خدا)، التفات شده و وجهش همان است که در التفات آیه اول بیان شد.

بحث روایتی (شامل روایاتی در ذیل آیات گذشته)

در تفسیر عیاشی از بعضی اصحاب ما، از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که گفت: به آنجناب عرضه داشتم: در آیه: (ان الذین یکتُمون) الخ، منظور چه کسانیست؟ فرمود: منظور مائیم - که خدا یاریمان کند - چون اگر یکی از ما به امامت رسید نمی تواند و یا به عبارتی مجاز نیست مردم را از امام بعد از خود بیخبر بگذارد، باید بمردم امام بعد از خود را معرفی نماید.

و از امام باقر (علیه السلام) در ذیل همین آیه روایت شده که فرمود: منظور مائیم - و خدا یاریمان فرماید -.

و از محمد بن مسلم روایت شده که گفت: امام فرمود: منظور اهل کتابند. همه این روایات از باب تطبیق مصداق بر آیه شریفه است و گرنه آیه شریفه مطلق است.

و در بعضی روایات از علی (علیه السلام) آمده: که آیه شریفه را به علماء تفسیر کرده، علمائی که فاسد باشند

و در تفسیر مجمع البیان از رسول خدا ﷺ روایت آورده که در تفسیر آیه فرموده: (هر کس از هر علمی سؤال شود و او علم آنرا داشته باشد و کتمان کند، روز قیامت لگامی از آتش بر دهانش می زنند) و این است معنای (اولئک یلعنهم الله ویلعنهم اللاعنون).

مؤلف: این دو خبر بیان گذشته ما را تاءید می کنند.

و در تف سیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل جمله: (ویلعنهم اللاعنون) فرموده: بعضی گفته اند: لاعنان عبارتند از جنبندگان زمین، ولی منظور مائیم.

مؤلف : این روایت اشاره دارد به مضمونی که آیه : **(وَيَقُولُ الْإِشْهَادُ هَوْلَاءِ الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ ، إِلَّا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ)**، (گواهان می گویند: اینها بودند که به پروردگار خود دروغ بستند، اینک لعنت خدا بر ستمکاران باد)، آن را افاده می کند، چون امامان (علیهم السلام) گواهان روز قیامت اند که تنها ایشان ماءذون در سخن گفتن هستند و بجز صلوات نمی گویند، و اینکه فرمود: (بعضی گفته اند: مراد جنب ندگان زمین هستند) منظور حدیثی است که از بعضی مفسرین از قبیل مجاهد و عکرمه و دیگران نقل شده ،

و ای بسا در بعضی از آنها قضیه را به رسول خدا هم نسبت داده باشند.
و در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: آیه : (ان الذين يكتُمون ما انزلنا من البينات و الهدى)، درباره علی (علیه السلام) نازل شده .
مؤلف : این روایت هم از باب جری و تطبیق است .

آیات 163 - 167 بقره

والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم - 163

ان في خلق السموات و الارض و اختلاف الليل و النهار و الفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس و ما انزل الله من السماء من ماء فاءحيا به الارض بعد موتها و بث فيها من كل دابة و تصريف الرياح و السحاب المسخر بين السماء و الارض لايات لقوم يعقلون - 164

و من الناس من يتخذ من دون الله اندادا يحبونهم كحب الله و الذين ءامنوا اشد حبا لله و لو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب ان القوة لله جميعا و اءن الله شديد العذاب - 165

اذ تبرء الذين اتبعوا من الذين اتبعوا و راءوا العذاب و تقطعت بهم الاسباب - 166

و قال الذين اتبعوا لو اءن لنا كرة فنتبرء منهم كما تبرؤا منا كذلك يريهم الله اءعمالهم حسرات عليهم و ما هم بخارجين من النار - 167.
ترجمه آیات

و معبود شما معبودی است یگانه جز او معبودی نیست او رحمان و رحیم است (163)

به درستی که در خلقت آسمانها و زمین و اختلاف شب و روز و کشتی ها که در دریا بسود مردم در جریانند و در آنچه که خدا از آسمان نازل میکند یعنی آن آبی که با آن زمین را بعد از مردگیش زنده میسازد و از هر نوع جنبنده در آن منتشر میکند و گرداندن بادهای و ابرهائیکه میان آسمان و زمین مسخرند آیات و دلیل هائی است برای مردمی که تعقل کنند (164) و بعضی از مردم کسانی هستند که بجای خدا شریک ها میگیرند و آنها را مانند خدا دوست

میدارند و کسانی که بخدا ایمان آورده اند نسبت باو محبت شدید دارند، و اگر ستمکاران در همین دنیا آن حالت خود را که در قیامت هنگام دیدن عذاب دارند ببینند میفهمند که تمامی نیروها از خداست و خدا شدید العذاب است (165) روزی که پیشوایان کفر از پیروان خود بیزاری می جویند و عذاب را میبینند و چاره شان از همه جا قطع میشود (166) و کسانی که در دنیا کارشان پیروی کورکورانه بود میگویند اگر برای ما بازگشتی میبود ما هم از این پیشوایان (که امروز از ما بیزاری جستند) بیزاری می جستیم اینچنین خداوند اعمالشان را برایشان بصورت حسرتها مجسم میسازد و ایشان هرگز از آتش بیرون نخواهند شد (167).

بیان

این آیات که مسئله توحید را خاطر نشان میکند، همه در یک سیاق و در یک نظم قرار دارند، و بر مسئله نامبرده اقامه برهان نموده ، شرک و سرانجام امر آن را بیان می کند.

معنی (واحد) در (اله واحد)

(والهکم اله واحد)، در سابق در تفسیر بسم الله در اول کتاب ، تفسیر سوره حمد معنای کلمه (اله) گذشت ، و اما معنای کلمه (واحد)، باید دانست که مفهوم وحدت از مفاهیم بدیهی است که در تصور آن هیچ حاجت بان نیست که کسی آنرا برایمان معنا کند و بفهماند که وحدت یعنی چه چیزی که هست موارد استعمال آن مختلف است ، چه بسا چیزی را بخاطر یکی از اوصافش واحد بدانند، و مثلاً بگویند مردی واحد، عالمی واحد، شاعری واحد، که می فهماند صفت مردانگی و علم و شعر که در او است شرکت و کثرت نمی پذیرد و درست هم هست ، چون رجولیتی که در زید است قابل قسمت میان او و غیر او نیست ، بخلاف رجولیتی که در زید و عمرو است - که دو مردند - و دو رجولیت دارند و مفهوم رجولیت در بین آن دو تقسیم شده و کثرت پذیرفته است . پس زید از این جهت - یعنی از جهت داشتن صفتی بنام رجولیت - موجودی است واحد که قابل کثرت نیست ، هر چند که از جهت این صفت و صفات دیگرش مثلاً علمش و قدرتش و حیاتش ، و امثال آن واحد نباشد، بلکه کثرت داشته باشد.

ولی این جریان در خدای سبحان وضع دیگری بخود می گیرد، میگوئیم خدا واحد است ،

بخاطر اینکه صفتی که در اوست - مثلاً الوهیتش - صفتی است که احدی با او در آن صفت شریک نیست و باز می گوئیم : خدا واحد است چون علم و قدرت و حیات دارد، و خلاصه بخاطر داشتن چند صفت وحدتش مبدل به کثرت نمی شود، برای اینکه علم او چون علوم دیگران و قدرتش و حیاتش

چون قدرت و حیات دیگران نیست ، و علم و قدرت و حیات و سایر صفاتش
او را متکثر نمی کند، تکثری که در صفات او هست تنها تکثر مفهومی است و
گره علم و قدرت و حیاتش یکی است ، آنهم ذات او است ، هیچیک از آنها
غیر دیگری نیست ، بلکه او عالم است بقدرتش و قادر است بحیاتش ، وحی
است به علمش ، بخلاف دیگران که اگر قادرند به قدرتشان قادرند و اگر عالم
هستند، به علمشان عالم هستند، خلاصه صفاتشان هم مفهوما مختلف است و هم
عینا.

بیان فرق اجمالی بین دو کلمه (احد) و (واحد)

و چه بسا میشود که چیزی از ناحیه ذاتش متصف به وحدت شود، یعنی ذاتش، ذاتی باشد که هیچ تکثری در آن نباشد و بالذات تجزیه را در ذاتش نپذیرد، یعنی نه جزء جزء بشود؟ و نه ذات و اسم و نه ذات و صفت و همچنین جزئی نداشته باشد، اینگونه وحدت همانست که کلمه (احد) را در آن استعمال می کنند و میگویند خدایتعالی احدی الذات است و در این استعمال حتما باید به کلمه ذات و مثل آن اضافه شود مگر آنکه در سیاق نفی و یا نهی قرار گیرد که در آنصورت دیگر لازم نیست اضافه شود.

مثل اینکه بگوئیم: (ما جائی احد)، یعنی احدی نزد من نیامد که در اینصورت اصل ذات را نفی کرده ایم، یعنی فهمانده ایم: هیچکس نزد من نیامد، نه واحد و نه کثیر برای اینکه وحدت، در ذات اعتبار شده بود نه در وصفی از اوصاف ذات، بلکه اگر وحدت در وصف اعتبار شود مثل اینکه بگوئیم: (ما جائی واحد)، یعنی یکنفر که دارای وصف وحدت است نزد من نیامد، در اینصورت اگر دو نفر یا بیشتر نزد من آمده باشد، دروغ نگفته ایم، چون آنچه را نفی کردیم وصف یک نفری بود، خواستیم بگوئیم یک مرد با قید یک نفری نزد من نیامد و این منافات ندارد با اینکه چند مرد نزد من آمده باشند، فعلا همین فرق اجمالی میان دو کلمه احد و واحد را در نظر داشته باش تا انشاءالله تعالی شرح مفصل آن در تفسیر سوره: (قل هو الله احد) بیاید.

و سخن کوتاه آنکه جمله: (الهکم اله واحد)، با همه کوتاهی می فهماند: که الوهیت مختص و منحصر به خدایتعالی است و وحدت او وحدتی مخصوص است، وحدتی است که لایق ساحت قدس اوست، چون کلمه وحدت بر حسب

آنچه مخاطبین به خطاب (اله شما) از آن می فهمند، بر بیش از وحدت عامه ای
که قابل انطباق بر انواع مختلف است ، دلالت نمی کند و این قسم وحدت لایق
به ساحت قدس ربوبی نیست ،

اقسام وحدت و نکته ای که در جمله (الهمک اله واحد) هست

(به بیانی ساده تر اینکه چند قسم وحدت داریم).

1 - وحدت عددی که در مقابل عدد دو و سه الخ است .

2 - وحدت نوعی که میگوئیم : انسان ایرانی و هندی از نوع واحدند.

3 - وحدت جنسی که میگوئیم : انسان و حیوان از یک جنسند (مترجم).

در چنین زمینه ای اگر قرآن کریم بفرماید (معبود شما واحد است)، ذهن شنونده به آن وحدتی متوجه میشود که کلمه (واحد) در نظرش به آن معنا است، به همین جهت اگر فرموده بود (الله اله واحد)، (الله اله واحد است) توحید را نمی رسانید، برای اینکه در نظر مشرکین هم الله اله واحد است، همچنانکه یک یک آلهه آنان اله واحدند، چون هیچ الهی دو اله نیست، هر یک برای خود و در مقابل خدا اله واحدند.

و همچنین اگر فرموده بود (والهمکم واحد)، (اله شما واحد است)، باز آنطور که باید، نص و صریح در توحید نبود، برای اینکه ممکن بود گمان شنونده متوجه وحدت نوعیه شود، یعنی متوجه این شود که اله ها همه یکی هستند، چون همه یک نوعند و نوعیت الوهیت در همه هست، نظیر اینکه در تعداد انواع حیوانات میگوئیم اسب یکنوع و قاطر یکنوع و چه و چه یکنوع است، با اینکه هر یک از نامبرده ها دارای هزاران فرد است.

لکن وقتی فرمود: (والهمکم اله واحد) و معنای اله واحد را - که در مقابل دو اله و چند اله است - بر کلمه (الهمکم) اثبات کرد، آنوقت عبارت صریح در توحید میشود، یعنی الوهیت را منحصر در یکی از آلهه ای که مشرکین معتقد بودند کرده و آن الله تعالی است.

(لا اله الا هو)، این جمله نص و صراحت جمله قبلی را تاءکید می کند و تمامی توهمها و تاءویل هائی که ممکن است درباره عبارت قبلی به ذهن آید، برطرف میسازد.

و اما معنای مفردات این جمله - کلمه (لا) در این جمله نفی جنس می کند و لای نفی جنس اسم و خبر لازم دارد، و چون مراد به (اله) هر چیزی است که واقعا و حقیقتا کلمه (اله) بر آن صادق باشد، به همین جهت صحیح است بگوئیم خبر (لا) که در جمله حذف شده که کلمه (موجود) و یا هر کلمه ای است که به عربی معنای موجود را بدهد، مانند (کائن) و امثال آن، و تقدیر جمله این است که (لا اله بالحقیقة و الحق بموجود الا الله)، (یعنی اله حقیقی و معبودی به حق موجود نیست به غیر از الله)،

(الا) در (لا اله الا هو) برای استثنا نیست

و چون ضمیری که به لفظ جلاله (الله) بر می گردد همیشه در قرآن کریم ضمیر رفع است نه نصب یعنی هیچ نفرموده (لا اله الا اياه) از اینجا می فهمیم در کلمه (الا) الای استثناء نیست ، چون اگر استثناء بود، باید می فرمود: (لا اله الا اياه) نه (لا اله الا هو)، بلکه وصفی است به معنای کلمه (غیر) و معنایش این است که هیچ اله به غیر الله موجود نیست .

پس تا اینجا این معنا روشن شد که جمله مورد بحث یعنی جمله (لا اله الا هو) الخ در سیاق نفی الوهیت غیر خداست ، یعنی نفی الوهیت آن آلهه موهومی که مشرکین خیال می کردند اله هستند، نه سیاق نفی غیر خدا و اثبات وجود خدای سبحان که بسیاری از مفسرین پنداشته اند.

شاهدش هم این است که مقام ، مقامی است که تنها احتیاج دارد خدایان دیگر نفی شود، تا در نتیجه الوهیت منحصر در یکی از خدایان مشرکین یعنی در الله تعالی گردد، و هیچ احتیاجی به اثبات الوهیت خدا و بعد نفی الوهیت آلهه ندارد.

علاوه بر اینکه قرآن کریم اصل وجود خدایتعالی را بدیهی میداند یعنی عقل برای پذیرفتن وجود خدای تعالی احتیاجی به برهان نمی بیند و هر جا از خدا صحبت کرده ، عنایتش همه در این است که صفات او را از قبیل وحدت و یگانگی و خالق بودن و علم و قدرت و صفات دیگر او را اثبات کند.

و ای بسا بعضی به تقدیر گرفتن لفظ (موجود) و هر چه که به معنای آن باشد، اشکال کنند، که این تقدیر تنها می رساند که غیر خدا اله دیگری فعلا

موجود نیست و اثبات نمیکند که اصلاً ممکن نیست اله دیگر وجود داشته باشد، در حالیکه مطلوب نفی امکان آن است .

و آنوقت بعضی دیگر در جواب آن گفته باشند: درست است که تقدیر گرفتن (موجود) تنها می‌رساند که خدائی دیگر موجود نیست ولی اینکه گفتی امکان وجود آنرا نفی نمیکند، صحیح نیست برای اینکه خدائی که ممکن باشد بعدها موجود شود، او خود ممکن الوجود است و آن خدائی نخواهد بود که وجود تمامی موجودات و همه شئون آنها بالفعل منتهی به او و مستند باو است و بعضی دیگر جواب داده باشند: که بجای لفظ موجود، کلمه (حق) را تقدیر می‌گیریم ، تا معنا چنین شود (هیچ معبود بحق غیر خدا نیست) .

(الرحمن الرحیم) تفسیر و بحث پیرامون معنای این دو کلمه ، در ذیل سوره فاتحه گذشت ، تنها در اینجا می‌گوئیم :

آوردن این دو اسم در اینجا معنای ربوبیت را تمام می‌کند، می‌فهماند که هر عطیه عمومی مظهر و مجلای است از رحمت رحمانیه خدا و هر عطیه خصوصی ، یعنی آنچه که در طریق هدایت و سعادت اخروی دخالت دارد، مجلای رحمت رحیمیه او است .

(ان فی خلق السموات والارض) الخ ، سیاق این آیات همانطور که در ابتدای بیان آیات مورد بحث گفتیم ، دلالت دارد بر اینکه سیاق خصوص این آیه نیز همان سیاق آیه قبلی است ، و این آیه پیرامون همان معنایی استدلال می‌کند که آیه قبلی متضمن آن بود.

چون آیه سابق که می‌فرمود: (والهکم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحیم) الخ ، در حقیقت اگر شکافته شود، معنایش این میشد: که برای هر موجودی از این موجودات ،

الهی است و اله همه آنها یکی است و این اله یگانه و واحد، همان اله شما است و او رحمان است ، چون رحمتی عمومی دارد و رحیم است ، چون رحمتی خصوصی دارد و هر کسی را به سعادت نهائیش - که همان سعادت آخرت است - سوق میدهد، پس اینها همه حقایقی هستند حقه .

و در خلقت آسمانها و زمین و اختلاف شب و روز، تا آخر آنچه در آیه ذکر شده ، آیاتی است که بر این حقایق دلالت می کند، البته برای مردمی دلالت دارد که تعقل کنند.

و اگر مراد باین آیه اقامه حجت بر اصل وجود اله برای انسانها و یا اله واحد برای انسانها بود، همه نامبردگان تنها یک آیت بودند که بر اصل وجود اله دلالت می کردند، چون نامبرده ها این معنا را افاده می کند که نظامی در سراسر جهان برقرار است و تدبیری بهم پیوسته دارد، و بر این فرض ، حق کلام این بود که در آیه قبلی بفرماید: (و الهکم واحد لا اله الا هو) الخ ، و چون اینطور نفرموده ، می فهمیم سیاق آیه برای این است که بر حجتی دلالت کند که هم حجت بر وجود اله است و هم حجت بر وحدت او است ، باین معنا که نخست اثبات کند اله موجودات دیگر غیر انسان و نظام کبیری که در آنهاست یکی است و سپس اثبات کند همان یک اله ، اله انسان نیز هست .

سه برهان ، که آیه شریفه برای اثبات وجود خدا و توحید اقامه کرده است

و اجمال دلالت آیه بر مسئله توحید، این است که می فرماید: این آسمانها که بر بالای ما قرار گرفته و بر ما سایه افکنده ، با همه بدایعی که در خلقت آنها است ، و این زمین که ما را در آغوش گرفته و بر پشت خود سوار کرده ، با همه عجائبی که در آن است ، و با همه غرائبی که در تحولات و انقلابهای آن از قبیل اختلاف شب و روز و جریان کشتی ها در دریا و نازل شدن باران ها و وزیدن بادهای گردنده و گردش ابرهای تسخیر شده ، همه اموری هستند فی نفسه نیازمند به صانعی که ایجادشان کند، پس برای هر یک از آنها الهی است ، پدید آورنده ، (این صورت برهان اولی است) که آیه شریفه بر مسئله توحید اقامه کرده است .

برهان دیگر را از راه نظامی که در عالم است اقامه نموده و حاصلش این است این اجرام زمینی و آسمانی که از نظر حجم و کوچکی و بزرگی و هم دوری و نزدیکی مختلفند، (و بطوری که فحشهای علمی بدست آورده کوچکترین حجم یکی از آنها 00033، 000، 000، 000، 000، 000، 000، 000، 000، 000، 000 / 0 سانتی متر مکعب است) و بزرگترین آنها که حجمش میلیونها برابر حجم زمین است ، کره ای است که قطرش تقریباً معادل 9000 میل است و فاصله میان دو ستاره و دو جرم آسمانی ، قریب به سه ملیون سال نوری است و سال نوری تقریباً برابر است با رقم زیر (365 * 24 * 60 * 60 * 300000 کیلومتر) و خلاصه این ارقام دهشت آور را نیک بنگر، آنگاه خودت حکم خواهی کرد: که تا چه اندازه نظام این عالم ، بدیع و شگفت آور است ، عالمی که با همه وسعتش هر ناحیه اش در ناحیه دیگر اثر می گذارد،

و در آن دست اندازی می کند و هر جزء آن در هر کجا که واقع شده باشد از آثاری که سایر اجزاء در آن دارند متاثر میشود، جاذبه عمومیش یکدگر را بهم متصل می کند، نورش و حرارتش همچنین ، و با این تاءثیر و تاءثر سنت حرکت عمومی و زمان عمومی را به جریان می اندازد.

و این نظام عمومی و دائم ، و تحت قانونی ثابت است و حتی قانون نسبیت عمومی هم که قوانین حرکت عمومی در عالم جسمانی را محکوم به دگرگونگی میداند، نمیتواند از اعتراف باینکه خودش هم محکوم قانون دیگری است ، خودداری کند، قانونی ثابت در تغییر و تحول (یعنی تغییر و تحول در آن قانون ثابت و دائمی میباشد). و از سوی دیگر این حرکت و تحول عمومی ، در هر جزء از اجزاء عالم بصورتی خاص به خود دیده میشود، در بین کره آفتاب و سایر کراتی که جزء خانواده این منظومه اند، به یک صورت است و هر چه پائین تر می آید، دایره اش تنگ تر می گردد، تا در زمین ما در دایره ای تنگ تر، نظامی دیگر به خود می گیرد، حوادث خاص بدان و جرم ماه که باز مختص بدان است و شب و روز و وزش بادهای و حرکت ابرها، و ریزش بارانها، در تحت آن نظام اداره میشود.

باز این دایره نسبت به موجوداتی که در زمین پدید می آیند، تنگ تر میشود و در آن دایره معادن و نباتات و حیوانات و سایر ترکیبات درست میشود، و باز این دایره در خصوص یک یک انواع نباتات ، حیوانات ، معادن و سایر ترکیبات تنگ تر میشود، تا آنکه نوبت بعناصر غیر مرکب برسد و باز به ذرات و اجزاء ذرات و در آخر به آخرین جزئی که تاکنون علم بشر بدان دست یافته برسد، یعنی به الکترون و پروتون که تازه در آن ذره کوچک ، نظامی نظیر نظام در منظومه شمسی می بینیم ، هسته ای در مرکز قرار دارد و اجرامی دیگر دور آن

هسته می گردند، آنچنانکه ستارگان بدور خورشید در مدار معین می گردند، و در فلکی حساب شده ، شنا می کنند.

انسان در هر نقطه از نقاط این عالم بایستد و نظام هر یک از این عوالم را زیر نظر بگیرد، می بیند که نظامی است دقیق و عجیب و دارای تحولات و دگرگونی هائی مخصوص به خود، دگرگونی هائی که اگر نبود، اصل آن عالم پای بر جا نمی ماند و از هم پاشیده میشد، دگرگونی هائی که سنت الهیه با آن زنده میماند، سنتی که عجائبش تمام شدنی نیست ، و پای خرد به کرانه اش نمی رسد.

نظامی که در جریانش حتی به یک نقطه استثناء برنمیخوریم ، و هیچ تصادفی هر چند به ندرت ، در آن رخ نمیدهد، نظامی که نه تاکنون و نه هیچوقت ، عقل بشر به کرانه اش نمی رسد و مراحلش را طی نمی کند.

اگر از خردترین موجودش چون مولکول شروع کنی و بطرف اجزائی که از آن ترکیب یافته ، بالا بیائی ، تا برسی به منظومه شمسی و کهکشانهایی که تاکنون بچشم مسلح دیده شده بیش از عالم و یک نظام نمی بینی ، و اگر از بالا شروع کنی و کهکشانها را یکی پس از دیگری از هم جدا نموده ، منظومه ها را از نظر بگذرانی و تک تک کرات را و سپس کره زمین و در آخر ذره ای از آنرا تجزیه کنی تا به مولکول برسی ، باز می بینی از آن عالم واحد و آن نظام واحد و آن تدبیر متصل چیزی کم نشده ، با اینکه هیچیک از این موجودات را مثل هم نمی بینی دو نفر انسان ، دو راءس گوسفند، دو شاخه توت ، دو برگ گردو، دو تا مگس ، و بالاخره هر جفت جفت موجودات را در نظر بگیری ، خواهی دید که هم ذاتا مختلف هستند و هم حکما و هم شخصا.

پس مجموع عالم یک چیز است ، و تدبیر حاکم بر سراپای آن متصل است و تمامی اجزائش مسخر برای یک نظام است ، هر چند که اجزائش بسیار و احکامش مختلف است ، (و عنت الوجوه للحي القيوم)، (همه وجوه برای خدای حی قیوم خاضع است) پس اله عالم که پدید آورنده آن و مدبر امر آن است ، نیز یکی است (این برهان دومی است که آیه شریفه بر مسئله توحید اقامه کرده است). برهان سومی که در آیه اقامه شده از راه احتیاج انسان است ، می فرماید: این انسان که یکی از پدیده های زمینی است ، در زمین زنده میشود، و زندگی می کند و سپس می میرد و دوباره جزء زمین میشود، در پدید آمدنش ، و بقائش ، به غیر این نظام کلی که در سراسر عالم حکمفرما است ، و با تدبیری متصل سراپای عالم را اداره می کند، به نظام دیگری احتیاج ندارد.

این اجرام آسمانی در درخشندگی اش و حرارت دادنش ، این زمین در شب و روزش و بادهای و ابرها و بارانهایش و منافع و کالاهائی که از هر قاره به قاره دیگرش منتقل میشود، همه اینها مورد احتیاج آدمی است ، و زندگی انسان و پیدایش و بقائش بدون آن تدبیر نمیشود، خدا از ماورای همه اینها محیط بآدمی است - پس وقتی نظام هستی انسان و همه عالم یکی است ، نتیجه می گیریم که اله و پدید آورنده و مدبر آن ، همان اله و پدید آورنده و مدبر امر انسان است ، (این بود آن برهان سوم).

برهانی دیگر بر رحمن و رحیم بودن خدا

در آیه مورد بحث بعد از اقامه سه برهان بر وحدت اله که در آیه قبل ادعا شده بود، برهانی هم بر دو اسم رحمان و رحیم اقامه کرده که آن نیز در آیه قبل ذکر شده بود، بیان آن برهان این است که این اله ، که مایحتاج هر چیزی را باو داده و آنچه را که هر چیز در رسیدن به سعادت وجودیش ، و نیز در رسیدن به سعادت در غایتش ، و اگر غیر از زندگی در دنیا آخرتی هم دارد، در رسیدن به غایت و هدف اخرویش ، بدان نیازمند است ، در اختیارش گذاشته چنین الهی رحمان و رحیم است ،

رحمان است بدین جهت که مایحتاج مادی تمامی موجودات را فراهم کرده ، و رحیم است بدین جهت که مایحتاج آدمی را در رسیدن به سعادت آخرتش ، در دسترسش گذاشته و چطور ممکن است خدایی که عاقبت امر انسان و آخرت او را تدبیر کرده ، غیر آن خدائی باشد که خود انسان را تدبیر می کند؟.

در اینجا این نکته روشن میشود: که چرا در اول آیه مورد بحث کلمه (ان) که تعلیل را می رساند در آمده ، و معلوم شد برای این در آمده که آیه شریفه آیه قبل را تعلیل می کند و می فهماند چرا (الهمک اله واحد)؟ و چرا این اله واحد رحمان و رحیم است ؟ - و خدا داناتر است .

پس جمله : **(ان فی خلق السموات والارض)** الخ ، اشاره دارد به اجرام آسمانی و زمین ، (که آنهم یکی از کرات است) و بآنچه که ترکیبات آنها از عجائب خلقت و بدایع صنع دارد، از اشکالی که قوام اسماء آنها بر آن است و مواردی که جرم آنها از آن تاءلیف و ترکیب یافته ، و تحولی که بعضی از آنها را به بعضی دیگر مبدل می کند و نقص و زیادتی که عارض بعضی از آنها میشود و

اینکه مفرداتش مرکب و مرکباتش تجزیه میشود، همچنانکه فرمود، (اولم یروا انا
ناقی الارض ، ننقصها من اطرافها)؟ (آیا نمی بینند که ما به زمین می پردازیم ، و
از اطرافش کم می کنیم ؟) و نیز فرموده : (اولم یرالذین کفروا ان السموات و
الارض کانتا رتقا، ففتقناهما، وجعلنا من الماء کل شیء حی ؟) (آیا کسانی که کفر
ورزیدند، ندیدند که آسمانها و زمین در هم و یک پارچه بود، ما آنها را شکافته
از هم جدا کردیم و هر زنده ای را از آب زنده کردیم ؟).

علل پیدایش شب و روز

(و اختلاف الليل والنهار) اختلاف شب و روز، همان کم و زیاد شدن و کوتاه و بلند شدنی است، که بخاطر اجتماع دو عامل از عوامل طبیعی عارض بر شب و روز میشود و اول آن دو عامل عبارتست از حرکت وضعی زمین بر دور مرکز خود که در هر بیست و چهار ساعت یکبار این دور را می زند، و از این دوران که همیشه یک طرف زمین یعنی کمی بیش از یک نیم کره آن را رو به آفتاب می کند و آنطرف از آفتاب نور می گیرد و حرارت را جذب می کند، روز پدید می آید، و یک طرف دیگر زمین یعنی کمی کمتر از یک نیم کره آن که پشت به آفتاب واقع شده و در ظلمت سایه مخروطی شکل آفتاب قرار می گیرد، شب پدید می آید و این شب و روز بطور دائم دور زمین دور می زنند. عامل دومش عبارتست از میل سطح دایره استوائی و یا معدل از سطح مدار ارضی در حرکت انتقالی شش ماه بسوی شمال و شش ماه بسوی جنوب، (که برای بهتر فهمیدن این میل، باید به نقشه ای که از زمین و آفتاب و حرکت انتقالی زمین در مداری بیضی به دور آفتاب ترسیم می کنند، مراجعه نمود، که در آنجا خواهی دید محور زمین در حرکت انتقالی، محوری ثابت نیست، از اول فروردین که محورش دو نقطه مغرب و مشرق اعتدالی است، تا مدت سه ماه، بیست و سه درجه بطرف قطب جنوب می آید و در سه ماه تابستان دوباره بجای اولش برمی گردد و به همین جهت اول فروردین و اول مهر شب و روز برابر است، و در سه ماه پائیز محور به مقدار بیست و سه درجه بطرف قطب شمال می رود و در سه ماه زمستان به جای اولش برمی گردد).

و این زمین باعث می شود، آفتاب هم از نقطه معتدل ، (اول فروردین و اول پائیز) نسبت به زمین میل پیدا کند و تابش آن به زمین انحراف بیشتری داشته باشد و در نتیجه فصول چهارگانه (بهار، تابستان ، پائیز، زمستان) بوجود آید و در منطقه استوایی و دو قطب شمال و جنوب و شب و روز یکسان شود با این تفاوت که در دو قطب شش ماه شب و شش ماه روز باشد، یعنی سال یک شبانه روز باشد، در ششماهی که قطب شمال روز است ، قطب جنوب شب و در ششماهی که قطب جنوب روز است قطب شمال شب باشد.

و اما در نقطه استوایی سال تقریباً مشتمل بر سیصد و پنجاه و شش شبانه روز مساوی باشد و در بقیه مناطق شبانه روز بر حسب دوری و نزدیکی به خط استواء و به دو قطب هم از جهت عدد مختلف شود و هم از جهت بلندی و کوتاهی و مشروح این مسائل در علوم که مربوط بآنست بیان شده است .

و این اختلاف که گفتیم باعث اختلاف تابش نور و حرارت به کره زمین است ، باعث اختلاف عواملی میشود که ترکیبات زمینی و تحولات آنرا پدید می آورد و در نتیجه آن ترکیب ها و تحولات ، نیز مختلف می شود، و مآلاً منافع مختلفی عاید انسانها میشود.

(و الفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس) الخ ، کلمه (فلك) به معنای کشتی است ، که هم به یک کشتی اطلاق می شود و هم به جمع آن ، و فلك و فلكه مانند تمر و تمره است (که اولی اسم جنس و دومی به معنای یک دانه خرماست) و مراد از حرکت کشتی در دریا، به آنچه مردم سود ببرند، نقل کالا و ارزاق است ، از این ساحل بساحلی دیگر و از این طرف کره زمین بطرفی دیگر.

اختیار انسان او را سبب تام و مستقل از اراده خداوند نمی کند

و اینکه در میان همه موجودات و حوادثی که مانند آسمان و زمین و اختلاف شب و روز، اختیاراتشان در آنها مداخلت ندارد، تنها کشتی و جریان آن رادر دریا ذکر کرده ، خود دلالت دارد بر اینکه این نعمت نیز هر چند که انسانها درساختن کشتی دخالت دارند، ولی بالاخره مانند زمین و آسمان به صنع خدا در طبیعت منتهی میشود.

و درست هم هست ، برای اینکه آن نسبتی که انسان به فعل خود (کشتی سازی) دارد، اگر به دقت بنگری ، بیش از آن نسبت که هر فعلی به سببی از اسباب طبیعی دارد نمیباشد و اختیاری که انسان دارد و با آن بخود میبالد، او را سبب تام و مستقل از خدای سبحان و اراده او نمیکند و چنان نیست که احتیاج او را به خدای سبحان کمتر از احتیاج سایر اسباب طبیعی کند.

و در نتیجه میانه فعلی که یک نیروی طبیعی در ماده انجام می دهد، و با فعل خود، و انفعال آن ماده ، و تحریک و ترکیب و تحلیل حاصل از این فعل و انفعال ، صورتی از صور، چون صورت سنگ مثلا پدید آید، و میان فعلی که انسان انجام میدهد که یا تحریک است ، یا تقریب است ، یا دور کردن ، صورتی در ماده پدید آورد، چون صورت کشتی مثلا، فرق داشته باشد، در فعل آن نیروی طبیعی بگوئیم : همه اش منتهی به صنع خدای سبحان و ایجاد اوست و آن نیروی طبیعی هیچ استقلالی از خود ندارد، نه در ذاتش و نه در فعلش ، ولی در فعل انسان این حکم را نکنیم .

بلکه هر دو بدون هیچ تفاوتی مثل هم هستند، پس کشتی هم مانند آن سنگ و همه موجودات طبیعی ، هم در وجودش محتاج به اله است و هم در تدبیر

امورش ، و خدایتعالی در یک جمله بسیار کوتاه باین حقیقت اشاره نموده ، میفرماید: **(و الله خلقکم ، و ما تعملون)**، (خدا هم شما را آفریده و هم اعمال شما را)، چون این جمله جزء کلماتی است که خدای سبحان از ابراهیم در برابر قوم خود و در خصوص بت هائی که آنها اله خود گرفته بودند، حکایت کرده است .

و این پر واضح است که صنم یعنی بت ، یک موجود صنعتی مانند کشتی ای است که در دریا حرکت می کند و خدایتعالی درباره اش می فرماید: (وله الجوار المنشآت فی البحر کالآعلام) ، (خدای راست کشتی هائیکه در دریا چون کوه پیدا شده) و مع ذلک خدا این کشتی را ملک خود شمرده ، و نیز تدبیر امر آن راجع بخود دانسته و فرموده : (و سخر لکم الفلک لتجری فی البحر بامرہ) ، (و کشتی را برای شما رام کرد تا در دریا به امر او حرکت کند) .

گفتاری در اینکه مصنوعات انسانها هم مصنوع خداست

راستی اینهایی که صنایع بشری را مصنوع و مخلوق انسان میدانند و میگویند: که هیچ رابطه ای میان آنها و اله عالم عز اسمه نیست ، بخاطر اینکه تنها اراده و اختیار انسان در آن دخالت دارد تا چه اندازه غافل هستند. یک عده از آنان - یعنی مادیین که بکلی منکر خدای صانع هستند - پنداشته اند،

دلیل معتقدان به دین در اثبات صانع این بوده که در طبیعت به حوادثی و به موجوداتی برخوردند که علل مادی آنها نشناختند و چون نمیتوانستند قانون عمومی علیت و معلولیت را در عالم و حوادث آن انکار کنند و یا حداقل استثناء بزنند، و از سوی دیگر باید آن حوادث را بعلت هائی مستند کنند، که گفتیم علتش را نیافتند، لاجرم برای اینکه بالاخره آن حوادث را به علتی نسبت داده باشند، گفتند: علت آنها در ماورای عالم طبیعت است و نامش خدا است . پندار باطل مادیون درباره علت و ریشه خداشناسی و اعتقاد به ماورای طبیعت

پس در حقیقت دینداران خدای فرضی را پس انداز کرده اند تا به هر حادثه برخوردند و علتش را نیافتند، آن حادثه را به خدا نسبت دهند، از قبیل حوادث جوی و بسیاری از حوادث زمینی که علتش برایشان مجهول بوده و همچنین حوادث و خواص روحی انسانها که هنوز علوم به علل آن پی نبرده است . آنگاه گفته اند: ولی امروز علوم بشر، پیشرفت شگرفی که کرده ، همه آن مشکلات را حل نموده و علل حوادث مادی را کشف نموده و دیگر احتیاج ندارد که قائل به خدا باشد، چون یکی از دو رکن آن فرضیه ، در هم فرو ریخت

، و آن عبارت بود از احتیاج به توجیه حوادثی که عللش برای بشر نامعلوم بود، و فعلا یک رکن دیگرش باقی مانده ، و آن عبارتست از احتیاج به توجیه حوادث روحی به عللی از سنخ خودش و آن علل به عللی دیگر، تا بالاخره منتهی شود، به علتی مجرد از ماده که آن هم بزودی فرو خواهد ریخت . برای اینکه علم شیمی آلی جدید، با پیشرفت شگرفش این وعده حسن را به ما داده : که بزودی علل پیدایش روح را پیدا کند و بتواند جرثومه های حیات را بسازد و با ترکیب آنها هر موجود زنده که خواست درست کند و هر خاصیت روحی که دلش خواست در آنها پدید آورد که اگر علم این قدم دیگر را بردارد و به این موفقیت نائل آید، دیگر اساس فرضیه وجود خدا بکلی منهدم میشود، آنوقت است که انسان میتواند هر موجود زنده و دارای روح که دلش خواست بسازد، همانطور که الان هر موجود مادی و طبیعی که دلش بخواهد میسازد و دیگر مانند سابق بخاطر جهلی که به علل حوادث داشت ، هر حادثه ای را به آن علت فرضی نسبت ندهد، آری او بخاطر جهلش اصلا حاضر نبود باور کند که حوادث طبیعی علل طبیعی دارد و راضی نمیشد آن حوادث را به غیر خدا نسبت دهد، این بود دلیل منکرین خدا.

در حالیکه این بیچارگان سر در برف فرو برده ، اگر کمی از مستی غفلت و غرور بهوش آیند، خواهند دید که معتقدین به خدا از اولین روزی که معتقد شدند بوجود صانعی برای عالم - هر چند که هرگز برای این اعتقاد اولی نخواهیم یافت - معتقد شدند به صانعی برای همه عالم ، نه تنها آن حوادثی که علتش را نیافتند (و تاریخ بشریت اصلا اعتقاد به چنین خدائی را از هیچ معتقدی نشان نمیدهد،

و هیچ طائفه ای از اهل ملت و کیش را نشان نداده ، که به خدائی معتقد بوده باشند، که تنها خالق حوادثی باشد که علل طبیعی آن مجهول بوده ،) بلکه سراپای عالم را که در آن از هر دو قسم موجودات و حوادث هست ، هم معلوم العلة و هم مجهول العلة همه را محتاج به علتی میدانسته اند که خودش از جنس این عالم و داخل در آن نیست ، پس معلوم میشود این بیچاره ها خدائی را منکرند که خود معتقدین به مبداء هم منکر آند، اینان و آنچه را که آنان اثبات می کنند نفهمیده اند.

معتقدین به خدا - که گفتیم بحثهای تاریخی ، مبداء ظهور آنان ، در تاریخ بشر را، معین نکرده - اگر یک خدا قائل بوده اند و اگر چند خدا، به هر حال خدائی را قائل بوده اند که صانع همه عالم است ، (هر چند که قرآن کریم دین توحید را مقدم بر وثنیت ، و چند خدائی میداند، و دکتر ماکس مولر آلمانی ، شرق شناس نیز این معنا را در کتابش - التقدم فی حل رموز سانسکریتیة - بیان کرده است .

و این طائفه حتی انسانهای اولیه از ایشان هم ، میدانستند که علت طبیعی فلان حادثه مادی چیست .

پس اگر در عین حال به خدائی معتقد بوده اند که خالق همه عالم است ، معلوم میشود آن درس نخوانده ها اینقدر شعور داشته اند که بفهمند قانون علیت عمومی اقتضاء می کند که برای عالم علت العلل و مسبب الاسبابی باشد.

بدین جهت معتقد بوجود خدایتعالی شدند، نه برای اینکه در مورد حوادث مجهول العلة خود را راحت کنند، تا شما درس خوانده ها بگوئید: بعضی از موجودات و حوادث عالم خدا میخواهد و بعضی دیگر بی نیاز از خداست .

آنها فکر می کردند سرپای این عالم ، یعنی عالمی که از یک سلسله علتها و معلولها تشکیل شده بر روی هم آن ، نیز علتی میخواهد که خودش داخل در سلسله علتهای درونی این عالم نباشد، و چطور ممکن است هر حادثه ای علت بخواهد ولی سرپای عالم علت نخواهد و از علتی که مافوق علل باشد و عالم در تمامی تاثیر و تاءثراتش متکی بدان باشد، بی نیاز باشد؟ پس اثبات چنین علتی معنایش ابطال قانون علیت عمومی و جاری در میان خود اجزاء عالم نیست و نیز وجود علل مادی در موارد معلوله ای مادی مستلزم آن نیست که آن علتها و معلولهای مادی از علتی خارج از سلسله اش بی نیاز باشد و اینکه میگوئیم : علتی خارج از سلسله ، منظور از این نیست که علتی در راس این سلسله قرار داشته باشد، بطوریکه خود سلسله از آن علت غایب باشد، بلکه منظور علتی است که از جنس سلسله علل نباشد و از هر جهت به سلسله علل احاطه داشته باشد.

تناقض گویی های عجیب این آقایان

و از تناقض گوئیهای عجیبی که این آقایان در کلامشان مرتکب شده اند، یکی این است که میگویند: حوادث - که یکی از آنها افعال خود انسانها است - همه به جبر مطلق صورت می گیرد و هیچ فعلی و حادثه ای دیگر نیست مگر آنکه معلول به اجبار عللی است که خود آنها برایش تصور کرده اند، آنوقت در عین حال گفته اند: اگر انسان یک انسان دیگری خلق کند، آن انسان مخلوق، تنها و تنها مخلوق آدمی است و به فرض اینکه سایر مخلوقات به اله و صانعی منتهی شوند، آن یک انسان به صانع عالم منتهی نمیشود، این یک تناقض است . البته این تناقض - هر چند بسیار دقیق است و به همین جهت فهم ساده عامی نمیتواند آنرا تشریح کند - ولیکن بطور اجمال در ذهن خود آقایان مادی هست ، هر چند که با زبان بدان اعتراف نکنند، برای اینکه خودشان ندانسته تمامی عالم را یعنی علل و معلولات را مستند به اله صانع می کنند، و این خود یک تناقض است .

تناقض دومشان اینکه با علم باینکه الهیون از حکماء بعد از اثبات عموم علیت و اعتراف به آن ، وجود صانع را اثبات نموده و بر اثباتش براهین عقلی اقامه می کنند، مع ذلک درباره آنان میگویند: بدین جهت معتقد بوجود خدا شده اند که علت طبیعی پاره ای حوادث را نجسته اند، و حال آنکه اینطور نیست ، حکماء الهی زیر بنای بحثهای الهی شان اثبات عموم علیت است ، می گویند: باید این علت های مادی و ممکن ، سرانجام به علتی واجب الوجود منتهی شود و این روش بحث مربوط به امروز و دیروز الهیون نیست ، بلکه از هزاران سال قبل ، و از قدیمی ترین عهد فلسفه ، تا به امروز همین بوده و حتی کمترین

تردیدی هم نکرده اند، در اینکه باید معلولها با علل طبیعی اش مستند و منتهی به علتی واجب الوجود شود، نه اینکه استنادشان به علت واجب ، ناشی از جهل به علت طبیعی ، و در خصوص معلولهای مجهول العلة باشد که آقایان توهّم کرده اند، این نیز تناقض دومشان میباشد.

تناقض سومشان این است که عین همین داوری بیجا را ندانسته درباره روش قرآن کرده اند، با اینکه قرآن کریم که توحید صانع را اثبات می کند، در عین حال جریان قانون علّیت عمومی را بین اجزاء عالم قبول دارد، و هر حادثه را به علت خاص بخودش مستند می کند، و خلاصه آنچه را عقل سلیم در این باره میگوید تصدیق دارد.

قرآن کریم قانون علیت عمومی را پذیرفته و افعال و پدیده ها را هم به علل طبیعی و هم به خدا نسبت می دهد

چه قرآن کریم هم افعال طبیعی هر موجودی را بخود او نسبت میدهد و فاعل های طبیعی را فاعل میداند، و در آیات بسیاری افعال اختیاری انسانها را بخود آنان نسبت میدهد که احتیاجی به نقل آنها نیست ، و در عین حال همه آن فاعلها و افعالشان را بدون استثناء به خدای سبحان نسبت میدهد،

و می فرماید: **(الله خالق کلشیء)**، **(الله آفریدگار هر چیزی است)**، و نیز می فرماید: **(ذلکم الله ربکم ، لا اله الا هو خالق کل کلشیء)**، با شما هستم ، الله پروردگار شما است که معبودی جز او نیست آفریدگار هر چیز است)، و نیز فرموده : **(الا له الخلق والامر)**، **(آگاه باشید، خلقت و امر همه از آن او است)**، و نیز فرموده : **(له ما فی السموات وما فی الارض)**، **(آنچه در آسمانها و آنچه در زمین است از آن او است)** ، پس هر موجودی که کلمه (چیز - شیء) بر آن صادق باشد، مخلوق خدا و منسوب به او است ، البته به نسبتی که لایق ساحت قدس و کمالش باشد.

اینها آیاتی بود که تمام موجودات و آثار و افعال موجودات را به عبارت (هر چیز) به خدا نسبت میداد، آیات دیگری هم هست که در آن هر دو نسبت هست یعنی هم آثار و افعال موجودات را به خود آنها نسبت میدهد و هم به خدا، مانند آیه : **(و الله خلقکم ، و ما تعملون)**، **(و خدا شما را و آنچه شما می کنید آفریده است)**، که ملاحظه می فرمائید، هم اعمال ما را اعمال ما دانسته و هم خود ما و اعمالمان را مخلوق خدا، و آیه : **(و ما رمیت اذ رمیت ، ولكن الله رمی)**، **(تو سنگریزه نینداختی وقتی می انداختی ، بلکه خدا انداخت)**، که

سنگریزه انداختن را هم به رسول خدا ﷺ وسلم نسبت می دهد و هم این نسبت را از او نفی میکند و به خدا نسبت میدهد و آیاتی دیگر نظیر اینها.

و از همین باب است آیاتی که بطور عموم میان دو اثبات جمع میکند، مانند آیه : **(وخلق کل شیء، فقدره تقدیرا)**، (هر چیزی را بیافرید و آن را به نوعی تقدیر کرد) و آیه : **(انا کل شیء، خلقناه بقدر)** - تا آنجا که می فرماید - و کل صغیر و کبیر مستطر، ما هر چیزی را به اندازه گیری خلق کردیم ... و هر خرد و کلانی نوشته شده است) و نیز آیه : **(قد جعل الله لكل شیء قدرا)**، (خدایتعالی برای هر چیزی اندازه ای قرار داد)، و نیز آیه : **(وان من شیء الا عندنا خزائنه، و ما ننزله الا بقدر معلوم)**، (و هیچ چیز نیست مگر آنکه نزد ما خزینه هایش هست و ما آنرا نازل نمی کنیم مگر به اندازه ای معلوم) و معلوم است که تقدیر هر چیز عبارتست از اینکه آن را محدود به حدود علل مادی و شرائط زمانی و مکانیش کنند.

و سخن کوتاه اینکه اساس اثبات وجود اله یگانه در قرآن کریم ، اثبات علیت و معلولیت در میان تمامی اجزاء عالم (بطوری که اگر قرآن کریم این جریان را قبول نمیداشت ، نمی توانست بر مدعای خود اقامه دلیل کند) و سپس استناد همه بخدای فاطر و صانع همه عالم است و این معنا جای هیچ شک و تردیدی نیست ، پس اینکه آقایان گفته اند: معتقدین به خدا بعضی از موجودات و حوادث را به خدا نسبت میدهند و بعضی دیگر را به علل مادی آن ، آن عللی که برایشان شناخته شده صحیح نیست .

شاید عدم دسترسی این آقایان به منابع صحیح معارف اسلامی علت اشتباه آنان بوده

بله ممکن است این آقایان (در این اشتباهها خیلی تقصیر نداشته باشند، چون مدارک صحیحی از معارف اسلامی در دسترسشان نبوده، تنها مدرکی را که دیده اند) کتاب های فلسفی عامیانه ای بوده که (باصطلاح) علمای مسیحیت نوشته بودند، در آن متعرض این مسئله و مسائلی نظیر آن شده و ک لیساهای قرون وسطی، آن کتاب ها را در اختیار مردم قرار میداد.

و یا متکلمین بی مایه سایر ادیان به آن نوشته ها اعتماد می کردند، نوشته هائی که مشتمل بر یک مشت مسائل تحریف شده و استدلالهائی واهی و بی سر و ته بود.

در نتیجه این متکلمین وقتی خواستند دعوای خود را (با این که حق بود و عقولشان بطور اجمال حکم بدان می نمود) بیان کرده و اجمال آن را بشکافند ناتوانیشان در فکر و تعقل، ایشان را وادار کرد تا از غیر راهش وارد شوند و دعوی خود را عمومیت دهند و دلیل خود را وسیعتر از دعوی خود بگیرند.

نتیجه این ناتوانی ها این شد که بگویند هر معلول مجهول العلة بدون واسطه مستند به خداست و در مقابل افعال اختیاری محتاج به علت نیست و یا خصوص انسان در صدور فعل اختیاری محتاج به خدا نیست، خودش در فعلش مستقل است، که ما در ذیل جمله: **(و ما یضل به الا الفاسقین)** بحثی پیرامون گفتار آنان گذراندیم، و در اینجا نیز پاره ای از اشکالات آنرا ایراد می کنیم.

و طائفه ای دیگر (یعنی بعضی محدثین و متکلمین از کسانی که تنها بظاهر مطالب می نگرند، و جمعی هم غیر از ایشان) نتوانستند برای اسناد کارهای اختیاری انسان به خدای سبحان معنای صحیحی پیدا و تعقل کنند، معنائی که لایق ساحت و مقام ربوبی باشد، در نتیجه افعال اختیاری انسان را بخود انسان نسبت داده و استناد آنرا به خدا منکر شدند.

مخصوصا آن مصنوعات آدمی را که صرفا برای معصیت درست می کند، چون شراب و آلات لهو و قمار و امثال آن را بکلی بی ارتباط با خدا دانسته اند و استدلال کرده اند باینکه خدای تعالی در آیه: (انما الخمر و المیسر و الانصاب و الازلام رجس من عمل الشیطان، فاجتنبوه)، (شراب و قمار و انصاب و ازلام، پلیدی است که شیطان آنها را درست کرده، پس باید از آن اجتناب کنید) اینگونه مصنوعات را عمل شیطان خوانده و معلوم است که عمل شیطان را نمیشود به خدا نسبت داد.

و اگر خواننده بیان قبلی ما را بخاطر داشته باشد در آن بیان نکاتی هست که بطلان این توهم را هم از نظر عقل و هم نقل، روشن می کند، در آنجا گفتیم: افعال اختیاری همانطور که نسبتی با خدای سبحان دارد، البته نسبتی که لایق به خدا باشد - همچنین نتایج آن که انسان آن مصنوع را بخاطر آن نتایج و رفع حوائج زندگی درستش کرده، به خدای سبحان منسوب است.

علاوه بر اینکه کلمه (انصاب) که در آیه قبلی آمده بود، به معنای بتها و مجسمه هائی است که به منظور عبادت نصب می شده و خدایتعالی در آیه: (و الله خلقکم و ما تعملون)، آنها را مخلوق خود دانسته است.

از همین جا روشن می شود که تراشیده های دست بشر، یعنی بت ها، جهات مختلفی از نسبت دارد که از بعضی جهاتش منسوب به خدای سبحان است، و

آن عبارتست از طبیعت وجود آنها، با قطع نظر از وصف خدائی و پرستش ، که معصیت و نافرمانی خداست ، چون حقیقت بت ها چیزی بجز سنگ و یا فلز نیست ، چیزی که هست این سنگ و فلزها را باشکال مختلفی تراشیده و در آورده اند و در آنها هیچ خصوصیتی نیست که بخاطر آن بت را به پدید آورنده همه موجودات نسبت ندهیم .

و اما اینکه معبودی است که بجای خدا پرستیده می شود، این ، یک جهت دیگری است که باین جهت باید از خدایتعالی نفی شود، یعنی باید گفت : معبود بودن بت ، مستند بخدا نیست بلکه مستند به عمل غیر خدا چون شیطان جنی یا انسی است ، و همینطور غیر بت از موجودات دیگر که جهات مختلفی دارد، به یک جهت مستند به خداست و به جهتی دیگر مستند به غیر خدا است . پس از همه مطالب گذشته معلوم شد که ساخته های دست بشر نیز مانند امور طبیعی همه مستند به خداست و هیچ فرقی میانه آن و امور طبیعی نیست ، بله مسئله انتساب به خلقت هر چیز، دایره مدار آن مقدار حظی است که از وجود دارد، (دقت بفرمائید).

اهمیت آب و چگونگی پیدایش باران و بارش آن

(وما انزل الله من السماء من ماء فاحی به الارض بعد موتها و بث فیها من کل دابة) الخ ، حقیقت آب باران عبارتست از عناصر مختلفی که در آب دریا و غیره هست و در اثر تابش خورشید بخار گشته ،

و بخاطر حرارتی که بخود گرفته به آسمان میرود (چون هر چیز گرمی سبک تر از سردش میباشد) (مترجم) تا جایی که به لایه ای از هوای سرد برسد، در آنجا مبدل به آب گشته ، ذرات آب به یکدیگر متصل و بصورت قطره در می آید، اگر قبل از متصل شدن یعنی همان موقعی که بصورت پودر بود یخ نزنند و بعد بهم متصل شود، بصورت برف سرازیر میگردد و اگر بعد از اتصال پودر و قطره شدن یخ نزنند، بصورت تگرگ پائین می آید و پائین آمدن باران و برف و تگرگ بخاطر اینست که وزنش از وزن هوا سنگین تر است .

بعد از فرود آمدن ، زمین از آن مشروب میشود و سبز و خرم می گردد و اگر سرمای هوا نگذارد گیاهی بروید، آنها در آن قسمت از زمین انبار میشود و بصورت چشمه سارها در آمده و زمین های پائین خود را مشروب می سازد، پس آب نعمتی است که زندگی هر جنبنده ای بوجود آن بستگی دارد.

پس آبی که از آسمان می آید، خود یکی از حوادث وجودی و جاری بر طبق نظام متقن عالم است ، نظامی که متقن تر از آن تصور ندارد و یک تناقض و یک مورد استثناء در آن نیست و این آب ، منشاء پیدایش نباتات و تکون هر نوع حیوان است .

و این حادث از جهت اینکه محفوف است به حوادثی طولی و عرضی که حدوث و پیدایش آن بستگی به آن حوادث دارد، در حقیقت با آن حوادث روی

هم ، یک چیز است که از محدث و پدید آورنده بی نیاز نیست و ممکن نیست بدون علتی پدید آورنده پدید آمده باشد، پس بطور قطع اله و موجدی دارد که یکی است و همین باران از جهت اینکه پدید آمدن انسان و بقاء هستیش مستند به آن است ، دلالت دارد بر اینکه اله باران و اله انسان یکی است .

تشریح جریان باد و فوائد و آثار آن

(و تصريف الرياح) تصريف بادهای به معنای آن است که بادهای را بوسیله عواملی طبیعی و مختلف از اینطرف به آنطرف بگرداند، مهم ترین آن عوامل این است که اشعه نور که از چشمه نور (یعنی آفتاب) بیرون میشود و در هنگام عبور از هوا بخاطر سرعت بسیار تولید حرارت می کند در نتیجه هوا بخاطر حرارت، حجمش زیادتیر و وزنش کمتر میشود و نمیتواند هوای سردی را که بالای آن است و یا مجاور آن قرار دارد، بدوش بکشد، لاجرم هوای سرد داخل در هوای گرم شده بشدت آنرا کنار می زند و هوای گرم قهرا برخلاف جریان هوای سرد بحرکت در می آید و این جریان همان است که ما نامش را باد می گذاریم.

نتائجی که این جریان دو جور هوا برخلاف مسیر یکدیگر دارد، بسیار است، یکی از آنها تلقیح گیاهان است و یکی دیگر دفع کثافت هوا و عفونتهائی است که (از خود زمین بیرون می آید، و یا سکنه روی زمین آنرا تولید می کنند و) داخل هوا میشود و سوم انتقال ابرهای آبستن است،

از اینجا به آنجا و غیر آن از فوائد دیگر، پس پدید آمدن باد و وزش آن هم مانند آب چیزی است که حیات گیاهان و حیوانات و انسان بستگی بدان دارد، و این پدیده با وجود خود دلالت می کند بر اینکه اله و مدبری دارد، و با سازگاریش با سایر موجودات و اتحادش با آنها، همانطور که در آب گفتیم، دلالت می کند بر اینکه اله آن و اله همه عالم یکی است و با قرار گرفتنش در طریق پیدایش و بقاء نوع انسان، دلالت می کند بر اینکه اله آن و اله انسان و غیر انسان یکی است.

سخن در آیت بودن ابرها

(و السحاب المسخر بین السماء و الارض) الخ ، سحاب (ابر) عبارتست از همان بخار متراکم ، که بارانها از آن درست می شود و این بخار مادام که از زمین بالا نرفته و روی زمین افتاده است ، ضب اب (مه) نام دارد، و وقتی از زمین جدا شده و بالا رفت ، نامش سحاب یا غیم یا غمام و غیره میشود. و کلمه (تسخیر) به معنای آن است که چیزی را در عملش مقهور و ذلیل کنی ، بطوریکه به دلخواه تو کار کند، نه به دلخواه خودش و ابر در حرکتش و سردی و گرمیش و باریدن و نباریدنش و سایر اعمال و آثاری که دارد، مقهور و ذلیل خداست آنچه می کند باذن خدا می کند و سخن در آیت بودن ابرها هم نظیر همان سخنی است که درباره آب و باد و بقیه نامبرده های در آیه مورد بحث آوردیم .

این را هم باید بدانی که اختلاف شب و روز و آبی که از آسمان فرو می ریزد و بادهائی که از این سو به آنسو حرکت می کند و ابرهائی که در تحت سلطه خدایتعالی است ، یک عده از حوادث عمومی است که نظام تکوین در پدیده های زمینی از مرکبات گیاهی و حیوانی و انسانی و غیره ، بستگی به آنها دارد.

پس آیه مورد بحث بوجهی به منزله تفصیلی است برای اجمال در آیه : (و بارک فیها، و قدر فیها اقواتها، فی اربعة ایام ، سواء للسائلین) (و در زمین برکت نهاد و اقوات سکنه آنرا در چهار فصل تقدیر نمود و برای محتاجان تبعیضی در آن نیست). (لایات لقوم یعقلون) کلمه (عقل) که مصدر برای (عقل یعقل) است ، به معنای ادراک و فهمیدن چیزی است ، البته ادراک و فهمیدن کامل و

تمام ، و به همین سبب نام آن حقیقتی را که در آدمی است ، و آدمی بوسیله آن میان صلاح و فساد، و میان حق و باطل و میان راست و دروغ را فرق می گذارد، عقل نامیده اند، البته این حقیقت مانند نیروی دیدن و شنیدن و حفظ کردن و سایر قوای آدمی که هر یک فرعی از فروع نفس اوست ، نمی باشد، بلکه این حقیقت عبارتست از نفس انسان مدرک .

(و من الناس من يتخذ من دون الله اندادا)، کلمه (انداد) جمع کلمه (ند) است که هم از نظر وزن و هم از نظر معنا، نظیر کلمه (مثل) است ، و اگر در آیه مورد بحث مانند آیه : (فلا تجعلوا لله اندادا) و آیه : (وجعلوا لله اندادا) و غیره نفرمود: (و من الناس من يتخذ لله اندادا)، بدین جهت بود که آیه شریفه در مقامی از شریک گرفتن برای خدا سخن میگوید، که قبلا یعنی در آیه : (و الهکم اله واحد، لا اله الا هو) الخ ، گفتگو از انحصار اله در الله داشت ، و خلاصه چون قبلا فرموده بود: (معبود شما تنها و تنها الله است)، در اینجا باید طوری شریک گرفتن را از بعضی حکایت کند که بفهماند این شریک گرفتنشان مناقض با آن انحصار است و کسیکه بغیر خدا، خدائی می گیرد، بدون هیچ مجوزی آن انحصار را شکسته است و چیزی را خدا گرفته که میداند اله نیست ، تنها انگیره اش بر این کار پیروی هوی و هوس و توهین و بی اعتنائی بحکم عقل خودش است ، و به همین جهت برای اینکه به چنین کسی توهین کرده باشد و او را ناچیز شمرده باشد، کلمه (انداد) را نکره آورد.

اطاعت از غیر خدا شرک است

(يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ ، وَ الَّذِينَ آمَنُوا أَشَدَّ حُبًّا لِلَّهِ) الخ ، در اینکه تعبیر فرمود به : (يُحِبُّونَهُمْ اِيشَانِرَا - بَتَهَا رَا - دُوسْت مِيدَارِنْد)، با اینکه بتها سنگ و چوبند، و باید می فرمود: (يُحِبُّونَهَا - آنَهَا رَا دُوسْت مِيدَارِنْد) دلالت هست بر اینکه منظور از انداد تنها بتها نیست ، بلکه همه آلهه مشرکین است که یکی از آنها ملائکه و طائفه ای دیگر افرادی از بشرند که مشرکین برای همه این چند طائفه قائل به الوهیت هستند، بلکه از این هم بالاتر عمومیت آیه ، شامل هر مطاعی میشود، چون اطاعت غیر خدا و غیر کسانی که خدا امر به اطاعت آنان فرموده ، خود شرک است . به شهادت ذیل آیات که می فرماید: (اذ تَبَرَا الَّذِینَ اتَّبَعُوا، مِنَ الَّذِینَ اتَّبَعُوا)، (روزی که در آن روز کسانی که پیروی شدند، از پیروان خود بیزاری میجویند)، که کلمه (کسانی که) می فهماند منظور از آلهه تنها بتها نیست و کلمه (پیروی) می فهماند اطاعت بدون اذن خدا هم از شرک است . و نیز به شهادت آیه : (وَلَا يَتَّخِذُ بَعْضُنَا بَعْضًا اَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ)، (و اینکه ما بجای خدا بعضی بعض دیگر را ارباب نگیریم)، و آیه : (اتَّخِذُوا اَحِبَارَهُمْ وَرِهَابَنَهُمْ اَعْرَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ)، (یهودیان ، خاخامها و مسیحیان کشیش های خود را بجای خدا ارباب گرفتند).

و نیز آیه شریفه مورد بحث دلالت دارد بر اینکه میتوان خدا را هم دوست داشت پس اینکه بعضی گفته اند: (محبت - که وصفی شهوانی است - تنها به مادیات و جسمانیات تعلق می گیرد و بطور حقیقت به خدای سبحان تعلق نمی گیرد و اگر در پاره ای آیات یا روایات این کلمه در خدا بکار رفته ، باید بگوئیم منظور از محبت به خدا اطاعت او، یعنی انجام اوامرش و ترک نواهییش

میباشد، خلاصه استعمال کلمه محبت در خدا مجازی است نه حقیقی (بحکم
این آیه سخنی باطل است ،

استعمال محبت در خدای تعالی استعمال حقیقی است

و استعمال محبت در خدایتعالی ، در امثال آیه : (قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی يحببکم الله)، (بگو اگر خدا را دوست میدارید، مرا پیروی کنید، تا خدا هم شما را دوست بدارد) استعمالی است حقیقی ، برای اینکه در آیه مورد بحث جمله : (اشد حب الله)، دلالت دارد بر اینکه محبت به خدا شدت و ضعف دارد و این محبت در مؤمنین شدیدتر است تا در مشرکین . و اگر مراد از محبت خدا اطاعت بود و این استعمال مجازی بود، معنا این میشد: که مشرکین هم خدا را اطاعت می کنند ولی مؤمنین بیشتر اطاعت می کنند، در حالیکه مشرکین (یا خدا را اطاعت نمی کنند و یا) اطاعتشان در درگاه خدا اطاعت نیست .

علاوه بر جمله نامبرده در آیه مورد بحث ، آیه شریفه : (قل ان کان آبائکم و ابنائکم - تا جمله - احب الیکم من الله و رسوله)، (بگو اگر پدران و فرزندان و چه و چه و چه در دل شما محبوبتر از خداوند)، نیز دلالت دارد بر اینکه استعمال کلمه محبت در خدا حقیقی است نه مجازی ، برای اینکه حب متعلق به خدا و حب متعلق به رسول خدا ﷺ و حب متعلق به پدران و فرزندان و اموال و سایر منافع نامبرده در آیه را، از یک سنخ محبت دانسته ، چون فرموده : (اگر مثلاً پوشتان محبوبتر از خداست) و این را همه میدانیم که افضل و تفضیل (بهتر، محبوب تر، گرم تر، سردتر) در جایی بکار می رود که مفضل و مفضل علیه ، هر دو در اصل معنای کلمه شریک باشند، چیزی که هست یکی از آندو از اصل معنا بیشتر و دیگری کمتر داشته باشد، (اینجاست که میگوئیم : فلان چیز از فلان چیز گرم تر است)، پس در آیه 24 سوره توبه هم ، باید خدا

محبوب باشد، تجارت هم محبوب باشد، ولی مشمولین آیه تجارت را از خدا بیشتر دوست بدارند.

نکته دیگری که باید در آیه شریفه روشن گردد، این است که در آیه شریفه مشرکین را مذمت کرده باینکه آله خود را دوست میدارند، آنچنانکه خدا را دوست میدارند، آنگاه مؤمنین را مدح کرده باینکه: خدای سبحان را بیشتر دوست میدارند، و از این مقابله فهمیده میشود: که مذمت کفار بخاطر این است که محبت را میان آله خود و میان خدا بطور مساوی تقسیم کرده اند.

و چون این مقابله باعث میشد که شنونده خیال کند که اگر مشرکین سهم بیشتری از محبت خود را درباره خدا میداشتند،

دیگر مذمتی متوجهشان نمیشد، به همین جهت در ذیل آیه، این توهم را رد کرد، و فرمود: **(اذ یرون العذاب ان القوة لله جميعا)** و نیز فرموده **(اذ تبرء الذین اتبعوا من الذین اتبعوا، و راءوا العذاب، و تقطعت بهم الاسباب)** و نیز فرمود: **(کذلک یریهم الله اعمالهم حسرات علیهم)** الخ، که همه اینها دلالت دارد بر اینکه مذمتی که متوجه کفار شده، در این نبوده که چرا خدا و یا انداد را دوست میدارند، و خلاصه دوستی بدان جهت که دوستی است مورد مذمت نیست بلکه از جهت لازمه آن، یعنی اتباع، مورد مذمت قرار گرفته، چون مشرکین بخاطر محبتی که به بتها داشتند، آنها را پیروی می کردند، باین معنا که معتقد بودند بتها نیروئی دارند که ایشان میتوانند در جلب منافع و دفع مضارشان، از نیروی بتها استمداد بگیرند و این معنا ایشانرا از پیروی حق بکلی و یا در قسمتی از امور باز داشت و چون پیروی خدا در بعضی امور و مخالفت او و پیروی از بت در بعضی دیگر، باز پیروی حق نیست، لذا در اینجا آن توهم دفع میشود و روشن می گردد که این دوستی خدا باید طوری باشد که غیر از خدا چیز دیگری در

آن سهیم نباشد، و گرنه سر از شرک در می آورد، و اگر مؤمنین را مدح فرمود
که آنها محبت بیشتری به خدا دارند، بدین جهت است که شدت محبت انحصار
تبعیت از امر خدا را دنبال دارد،

ملاک مدح ذم (محبت) اطاعت از محبوب است

ساده تر بگویم ، کسیکه محبتش بخدا شدت یاف ت ، متابعتش هم منحصر در خدا میشود توضیح اینکه مشرکین اگر بتها را دوست میداش تند بعنوان خدائی دوست میداشتند ولی مؤ منین به این عنوان جز خدا را دوست نمیدارند و در نتیجه اطاعتشان نیز منحصر از خدا میشود.

و چون این مدح مؤ منین و مذمت مشرکین ، مربوط به محبت ، آنهم از جهت اثرش ، یعنی پیروی حق بود، لذا اگر چنانچه کسی غیر خدا را دوست بدارد، اما بخاطر اطاعت خدا در امر و نهی او دوست بدارد، برای خاطر اینکه آن کس وی را به اطاعت خدا دعوت می کند - و اصلا بجز دعوت باطاعت خدا کاری ندارد - در چنین موردی مذمت دوست داشتن غیر خدا، متوجه او نمیشود.

و به همین جهت در آیه : **(قل ان کان آباؤکم و ابناءؤکم)** - تا جمله **(احب الیکم من الله و رسوله)**، دوستی رسول خدا ﷺ را به دوستی خدا عطف کرده و فهمانده هر چند دوستی با من که خدا هستم ، یک دوستی جداگانه و دوستی پیامبر هم ، دوستی جداگانه ای است ، اما از آن جهت که دوستی نسبت به پیامبرم بخاطر دوستی من است و اثر دوستی پیغمبر که متابعت او است ، عین متابعت من است ، چون خود من بشر را به اطاعت رسول دعوت نموده و به پیروی از او امر کرده ام ،

لذا دوستی پیغمبر مانند دوستی پدر و فرزند و تجارت مذموم نیست .

آیه شریفه : **(و ما ارسلنا من رسول الا لیطاع باذن الله)**، (ما هیچ رسولی نفرستادیم مگر به این منظور که باذن ما اطاعت شود)، و آیه شریفه **(قل ان کنتم**

تَجِبُونَ لِلّٰهِ فَاتَّبِعُونِیْ یُحِبِّبْکُمُ اللّٰهُ) که ترجمه اش گذشت ، روشنگر این معنا هستند.

و به همین مقیاس متابعت کسیکه بشر را بسوی خدا هدایت می کند و پیروی او انسان را به خدا راه مینماید، مانند عالمی که با علمش و یا آیتی که با دلالتش و یا قرآنی که با تلاوتش ، آدمی را بسوی خدا می کشاند، اگر محبوب کسی باشند، قطعاً بخاطر محبت به خدا است ، تا کسی خدا را دوست نداشته باشد، پیروی نامبردگان را دوست نمیدارد، پس اگر پیروی می کند بخاطر این است که او را به محبوب اصلیش یعنی خدایتعالی می رسانند، و یا نزدیک می کنند.

پس با این بیان روشن شد که هر کس به غیر از خدا چیزی را دوست ندارد، بدان جهت که دردی از او دوا می کند، و به همین منظور او را پیروی کند، به این معنا که او را وسیله رسیدن به حاجت خود بداند و یا او را در کاری اطاعت کند که خدا بدان کار امر فرموده ، در حقیقت او را شریک خدا دانسته و خدایتعالی بزودی اعمال اینگونه مشرکین را بصورت حسرتی برایشان مجسم می سازد.

بر عکس ، مؤمنین که جز خدا چیزی را و کسی را دوست نمیدارند و از هیچ چیز به غیر از خدا نیرو نمیخواهند و جز آنچه را خدا امر و نهی کرده پیروی نمی کنند، اینگونه اشخاص دارای دینی خالص هستند.

حب کسی که حبش حب خداست ، تقرب به خداوند است

و نیز این هم روشن شد که حب کسی که حبش حب خدا و پیرویش پیروی خداست ، مانند پیغمبر و آل او (علیهم السلام) و علمای دینی و کتاب خدا و سنت پیغمبر او و هر چیزی که آدمی را بطور خالصانه بیاد خدا می اندازد، نه شرک است ، و نه مذموم ، بلکه تقرب به حب او و به پیرویش ، تقرب به خدا است و احترام و تعظیم او به هر صورتی که عرف تعظیمش بشمارد، از مصادیق تقوی و ترس از خداست .

همچنان که خود خدایتعالی فرموده : **(و من يعظم شعائر الله ، فانها من تقوى القلوب)**، (هر کس نشانه های خدائی را تعظیم کند و بزرگ بشمارد، این عمل خود، تقوای خداست) و ما قبلا گفتیم : که کلمه (شعائر) به معنای علامت و دلیل است ، و در آیه شریفه مسئله را مقید به چیزی از قبیل صفا و مروه و امثال آن نکرده و از این می فهمیم که هر چیزی که یاد آورنده خدا باشد، آیات و علامات او باشد،

تعظیمش از تقوای خداست و تمامی آیات قرآن که متعرض مسئله تقوی شده شامل این تعظیم هم میشود.

بله البته هر عاقلی می داند، که نباید به این شعائر و آیات در مقابل خدایتعالی استقلال داد، و معتقد شد: که مثلا رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم هم در مقابل خدا موجودی است مستقل و مالک نفس خود و یا مالک نفع و ضرر و موت و حیات و نشور خود، چون این اعتقاد شعائر را از شعائر بودن خارج می کند، و آیت و دلیل را از آیت و دلیل بودن می اندازد، و او را در حظیره و

ساحت الوهیت داخل می کند و این خود شرکی است عظیم که پناه می بریم به
خدا از چنین شرکی .

ای کاش مشرکین در همین دنیا روز عذاب خود را می دیدند

(ولویری الذین ظلموا اذ یرون العذاب ، ان القوة لله جميعا، وان الله شدید العذاب) الخ ، از ظاهر سیاق بر می آید که کلمه (اذ) مفعول باشد برای کلمه (یری) ، و جمله : (ان القوة لله) الخ ، بیان باشد برای عذاب و کلمه (لو) برای آرزو بوده باشد، و معنا چنین باشد: (ایکاش این مشرکین در همین دنیا، روزی را که در آن عذاب را می بینند، می دیدند که اگر چنین چیزی ممکن بود، میدیدند که نیرو همه و همه برای خداست ، و اینکه برای بت ها و الهه خود معتقد به نیرو شده اند، اشتباه کرده اند، و نیز می دیدند که خدا چقدر شدید العذاب است و عاقبت این خطای خود را میچشیدند).

پس مراد از عذاب در آیه شریفه - بطوریکه از بیان آیه بعدیش استفاده می شود - همین است که خطای خود را در شریک گرفتن برای خدا ببینند و عاقبت این خطا را مشاهده کنند که دو آیه بعد هم این معنا را تاءیید می کند، می فرماید: (اذ تبرء الذین اتبعوا من الذین اتبعوا)، (بت ها آن روز از بت پرستان بیزاری می جویند، پس نفعی از ناحیه آنها عاید پرستندگانشان نمی شود، با اینکه انتظار آن را داشتند، (وراءوا العذاب ، و تقطعت بهم الاسباب) ، در آن روز دیگر برای هیچ چیز به غیر خدا اثری نمی ماند، (وقال الذین اتبعوا لوان لساكرة) ، آرزو می کنند ایکاش بازگشتی برایمان بود، (فتبرء منهم) ، تا در آن بازگشت ، ما از اینخدایان دروغی بیزاری می جستیم ، (کما تبرؤا منا) همانطور که این خدایان را دیدیم که در آخرت از ما بیزاری می جویند، (کذلك یریهم الله) ، اینچنین خداوند به ستمکارانی که برای خدا انداد و شرکاء گرفتند،

(اعمالهم) اعمالشان را نشان می دهد و اعمالشان همان بود که غیر خدا را دوست می داشتند و پیروی می کردند، (حسرات علیهم ، و ما هم بخارجین من النار)، در حالی که اعمال این بیچارگان ، مایه حسرتشان شده باشد، و دیگر بیرون شدن از آتش برایشان نباشد.

(و ما هم بخارجین من النار) در این جمله حجتی است علیه کسانی که میگویند: عذاب آتش تمام شدنی است .

616

بحث روایتی (شامل روایاتی در ذیل آیات گذشته)

در کتاب خصال و توحید و معانی الاخبار، از شریح بن هانی روایت آورده اند که گفت: مردی اعرابی در روز جنگ جمل، در برابر امیرالمؤمنین (علیه السلام) برخاست و عرضه داشت: یا امیرالمؤمنین! تو می گوئی خدا واحد است؟ شریح می گوید: مردم به وی حمله کردند که ای بی سواد! مگر نمی بینی امیرالمؤمنین چقدر گرفتاری و دل نگرانی دارد؟ حالا وقت این سؤال است؟ امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمود: به او حمله نکنید، برای اینکه او همان را میخواهد که ما از لشکر دشمن می خواهیم، آنگاه فرمود: ای اعرابی! گفتن اینکه خدا واحد است، به چهار جور ممکن است، دو قسم آن را درباره خدای تعالی نمی توان گفت و دو قسم دیگرش را می توان گفت، اما آن دو قسم که نمی توان گفت، یکی این است که بگوئیم خدا واحدست و منظور ما از آن واحد عددی باشد، و این جائز نیست زیرا چیزی که ثانی ندارد، داخل در باب اعداد نیست، آیا نمی بینی که آنها که گفتند: خدا سومی از سه تا است کافر شدند؟.

دوم اینکه بگوئیم خدا واحد است، آنطور که می گوئیم: انسان یکی از حیوانات است که مرادمان از واحد، واحد نوعی باشد، این نیز جائز نیست، برای اینکه مستلزم تشبیه است، و پروردگار ما بزرگ تر و متعالی تر از تشبیه است.

و اما آن دو جهتی که درباره خدای تعالی صادق است، یکی اینکه بگوئیم: او واحد است به این معنا که در موجودات هیچ چیزی شبیه او نیست و این درست است، چون پروردگار ما همینطور است، دوم اینکه بگوئیم: خدای

عزوجل احدی المعنی است و منظور ما این باشد: که در هستیش و در عقل و وهم ما جزء ندارد، و این نیز درست است، چون پروردگار ما همینطور است .
 مؤلف: این دو وجهی که مولانا امیرالمؤمنین (علیه السلام) درباره خدا صادق دانسته، بطوری که ملاحظه می فرمائید با آن بیانی که ما در ذیل جمله: **(والهکم اله واحد) الخ**، ذکر کردیم منطبق است .

و در خطبه هائی که از آنجناب و نیز از حضرت رضا (علیه السلام) و سائر ائمه اهل بیت (علیهم السلام) روایت شده، این جمله مکرر آمده، که فرمودند: (او واحد است ولی نه به عدد) الخ، و این همان صرافت ذات خداست، که در سابق گفتیم عدد نمی پذیرد.

و نیز در دعای صحیفه کامله (امام زین العابدین علی بن الحسین (علیه السلام) آمده: که **(لک وحدانیه العدد)** ای خدا، توئی که وحدانیت عدد از آن توست (الخ، که کلام آن جناب را حمل بر ملکیت می کنند یعنی خدایا تو مالک و دارنده وحدانیت عددی یعنی چنان نیست که این وحدانیت صفات تو باشد، برای اینکه ادله عقلی و نقلی همه قائمند بر این که وجود خدای سبحان وجودی است صرف، که نه دوتائی می پذیرد و نه تکرار، و ذات حقیقتش منزله از آن است .

و در کافی، و نیز کتاب اختصاص، و نیز تفسیر عیاشی در ذیل آیه: **(و من الناس من یتخذ من دون الله اندادا) الخ**، از امام باقر (علیه السلام) روایت آورده اند که در آن فرموده: (ای جابر بخدا سوگند منظور، پیشوایان ستمگر و پیروان ایشان است)، و در روایت عیاشی چنین آمده: (ای جابر ایشان پیشوایان ستم، و پیروان ایشان است).

مؤلف: معنای این روایت با آن بیانی که از ما گذشت، روشن می شود و تعبیر امام (علیه السلام) به عبارت (پیشوایان ستم)، بخاطر تعبیر خدایتعالی است که می فرماید: (ولو یری الذین ظلموا) الخ، که تابعان انداد بگیر را ظلمه و ستمگر خوانده، و معلوم است که متبوع و پیشوایشان، ائمه ظلمه و ائمه ظلم خواهند بود.

و در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل جمله: (كذلك يريهم الله اعمالهم حسرات عليهم) الخ فرمود: این درباره کسانی است که اموال خود را بیکار می گذارند و از انفاق آن در راه اطاعت خدا دریغ و بخل میورزند و در آخر می میرند، و آنرا برای کسانی باقی می گذارند که آن اموال موروثی را در راه اطاعت خدا و یا معصیت او خرج می کنند، چون اگر در راه اطاعت خدا خرج کنند، صاحب مال در قیامت می بیند که مال او میزان دیگری را سنگین کرده، حسرت می خورد، با اینکه مال، مال او بود و اگر در راه معصیت خدا صرفش کند، صاحبش باز می بیند که مال او ورثه را در نافرمانی خدا تقویت کرده است باز حسرت میخورد.

مؤلف: این معنا را عیاشی و صدوق و مفید و طبرسی نیز از امام باقر و صادق (علیه السلام) روایت کرده اند، و این روایات ناظر به توسعه در معنای شرک و اندادگیری است، و در سابق گفتیم: که این توسعه درست هم هست.

بحث فلسفی (درباره حب و دوستی و محبت خدا)

یکی از حقایقی که ما در وجدان خود می یابیم و کسی نمی تواند منکر آن شود، حقیقتی است که نام آنرا حب و به فارسی دوستی می گذاریم مانند دوست داشتن غذا، زنان، مال، جاه و علم که دوستی اینها پنج مصداق از مصادیق حب هستند که هیچ شکی در وجود آن در دل خود نداریم، و نیز شکی نیست در اینکه ما کلمه دوستی و حب را در این پنج مصداق به یک معنا و بر سبیل اشتراک معنوی استعمال می کنیم نه بر سبیل اشتراک لفظی، (مانند کلمه (عین) که هم بمعنای چشم است، هم چشمه، هم زانو، هم طلا و هم چند معنای دیگر)، حال باید دید با اینکه حب در این پنج مصداق معانی مختلفی دارد، چرا کلمه (حب) در همه بیک جور صادق است؟ آیا برای اینست که اختلاف آن معانی اختلاف نوعی است یا اختلافی دیگر است.

و چون در حب مخصوص به غذا و میوه مثلا، دقت کنیم خواهیم دید، اگر غذایی یا میوه ای را دوست می داریم، بدان جهت است که با طرز کار دستگاه گوارشی ما ارتباط دارد، (باین معنا که احتیاج بدن بسوخت و ساز، دستگاه گوارشی را به فعالیت میاندازد، غدد ترشحاتی دهان آماده ترشح می شود، حمل معده اسید ترشح می کند و در همین هنگام می گوئیم دلم از گرسنگی غش می کند، چون اسید نامبرده اگر معده خالی باشد باعث سوزش معده می شود) و اگر فعالیت این دستگاه نبود و بدن در استكمال خود حاجتی بطعام نداشت، قطعاً ما نیز طعام را دوست نمی داشتیم، و طعام محبوب ما نمیشد.

پس حب به غذا در حقیقت حب ما به غذا نیست، بلکه حب دستگاه گوارش به فعالیت خودش است، این دستگاه میخواهد انجام وظیفه کند و

سوخت و ساز بدن را به بدن برساند، همین خواستن عبارت از حب به غذاست (که ما آنرا بخود نسبت می دهیم و می گوئیم ما غذا را دوست می داریم و این مائیم که از فلان غذا خوشمان می آید) در حالی که اینطور نیست ، بلکه خوش آمدن و لذت از غذا، کار دستگاه گوارشی است نه از ما، خواهی گفت : (این که چشم بندی نیست ، که ما از طعم و مره و بوی فلان غذا خوشمان می آید؟) در پاسخ می گوئیم : همین هم مربوط به دستگاه گوارش است ، چون حس ذائقه یکی از خدمتگزاران دستگاه گوارش است نه خود آن ، پس منظور ما از لذت ، لذت ذائقه نیست بلکه آن رضایت خاصی است که دستگاه گوارش از کار خود احساس می کند.

این بود حال و حقیقت محبت به غذا، حال بینیم محبت به زنان از چه باب است ، در این حب نیز اگر نیک بنگریم ، می بینیم که این حب هم کار ما نیست بلکه کار دستگاه تناسلی ما است ،

باین معنا که دستگاه تناسلی تشنه عمل لقاح میشود و آنرا دوست میدارد و چون این عمل با همسری انجام میشود، میگوئیم من همسرم را دوست میدارم ، در حالیکه اگر واقع قضیه را بشکافیم ، می بینیم پای من در کار نیست ، بلکه اولاً و بالذات دستگاه تناسلی عمل خود را دوست میدارد و ثانیاً و بالتبع همسر را چون عملش با او قابل انجام است ، همانطور که در طعام گفتیم ، پای من در کار نیست ، بلکه دستگاه گوارش اولاً و بالذات عمل خود را دوست میدارد و ثانیاً و بالتبع غذا را دوست میدارد، و عمل لقاح اثر نیروئی است که خدایتعالی در هر جاننداری بودیعت نهاده ، همچنانکه عمل تغذیه نیز اثر نیروئی است که خدا در او بودیعت سپرده است .

از همینجا معلوم میشود که این دو حب یعنی حب به غذا و حب به همسر، برگشتنش به یک حب است، برای اینکه دستگاه گوارش و دستگاه تناسلی بهم مربوطند و کمالی هم که از کار این دو دستگاه حاصل میشود، بهم ارتباط دارند. و چون چنین است احتمال دارد که حب عبارت باشد از یک تعلق که خاص این دو مورد است، و در غیر این دو مورد اصلا یافت نشود ولیکن آزمایش از راه آثار این احتمال را دفع می کند، زیرا این تعلق که نامش حب است، اثری در دارنده اش دارد و آن این است که قوه (استعداد) را بسوی فعلیت، اگر فعلیت نداشته باشد می کشاند و اگر فعلیت داشته باشد، بسوی ترک آن جذب می کند و این دو خاصیت و یا یک خاصیت را در تمامی موارد قوای ادراکی احساس می کنیم که حب آن قوا را بسوی افعالش بحرکت در می آورد.

قوه باصره، سامعه، حافظه، متخیله، سایر قوا و حواس ظاهری و باطنی که در ما است - چه قوای فاعله و چه منفعله - همه این حالت را دارند که هر یک فعل خود را دوست میدارد و این دوستی او را بسوی فعلش جذب می کند، چشم را بسوی دیدن آنچه دوست دارد، جذب می کند و گوش را بسوی شنیدن و همچنین هر قوه دیگر را.

و این نیست مگر بخاطر اینکه کار هر قوه کمال او است و هر قوه ای با کار مخصوص بخود، نقص خود را تکمیل نموده، حاجت طبیعی خود را بر می آورد، اینجاست که معنا و مفهوم حب مال و حب جاه و حب علم، برای ما روشن می گردد، چون انسان با هر یک از مال و جاه و علم، استکمال می کند و به همین جهت آنها را دوست میدارد.

حب تعلقی است خاص بین انسان و کمال او

پس از اینجا نتیجه می گیریم که حب تعلقی است خاص و انجذابی است شعوری و مخصوص بین انسان و کمال او و تجربه های دقیق که از طریق آثار و خواص حب صورت گرفته ، ثابت کرده که حب در حیوانات نیز هست . و این معنا روشن گردیده که این علاقه و محبت از اینجا ناشی میشود که محب نسبت به آنچه محبت دارد یا فاعل است ،

(مانند دستگاه گوارش که اگر غذا را دوست میدارد، بدان جهت است که کارش هضم غذا است) و یا منفعل (مانند حب ذائقه و شامه و سامعه از مزه و بو و صدای خوش که همه از باب انفعال است) چیزی که هست همانطور که در داستان حب به غذا و میوه گفتیم ، حب محب اولاً و بالذات متعلق بفعل یا انفعال خود میشود و ثانیاً بالتبع متعلق به هر چیزی میشود که با فعل یا انفعالش سر و کار دارد، و این معنا در غیر انسان و حیوان هم اگر استکمالی در کار باشد و یا افاضه کمالی در بین باشد، نیز تصور دارد، (البته افاضه کمال از افاضه کننده باشعور) (مانند محبتی که روئیدنی هابه نور آفتاب دارند و نیز درختان جنگلی را می بینیم که برای رساندن خود به نور آفتاب مرتب بلند میشوند).

و از همه مطالبی که گذشت نتایج زیر عاید میشود،

اول اینکه حب عبارتست از تعلق و ارتباط وجودی بین محب و محبوب و یا به عبارتی انجذاب بین علت مکمل و یا شبیه به آن ، و بین معلول مستکمل و یا شبیه به آن ، و چون حب عبارت از این است ، لذا ما افعال خود را دوست میداریم تا بوسیله آن استکمال کنیم و آنچه را هم که متعلق به افعال ماست دوست میداریم تا آنها وسیله و ابزار کار خود کنیم ، (مثال استکمال اینکه ، ما

علم را که فعل مغزی ما است ، دوست میداریم و به طفیل آن کتاب و مدرسه و استاد را هم دوست میداریم ، و مثال شبه استکمال اینکه ما خانه سازی را برای رفع حاجت از خانه دوست میداریم و به طفیل آن یکدانه آجر را هم دوست داریم) و بالاخره غذا و همسر و مالی که در راه تهیه آن دو صرف می کنیم و جاه و مقامی که با آن مال بدست می آوریم ، و منعمی که به ما احسان می کند و معلمی که ما را درس میدهد و راهنمائی که ما را هدایت می کند و ناصری که ما را یاری میدهد و متعلم و شاگردی که نزد ما درس میخواند و خادمی که ما را خدمت می کند و هر مطیعی که ما را اطاعت می کند و هر چیزی که در مقابل خواسته ما رام است ، همه اینها را دوست میداریم ، چیزی که هست محبت ما در بعضی از اقسام آن ، طبیعی و در بعضی دیگر خیالی و موهوم و در بعضی دیگر عقلی است .

محبت دارای مراتب مختلفی است و فقط به امور مادی تعلق نمی گیرد

دوم اینکه محبت دارای مراتب مختلفی است و شدت و ضعف دارد، چون رابطه ای است وجودی - و وجود خود حقیقتی است مشکک یعنی دارای مراتب - و معلوم است که آن رابطه وجودی که میان علت تامه با معلولش هست، با آن رابطه که میان علت ناقصه، با معلولش هست، یکسان و در یک مرتبه نیست، به همین حساب آن کمالی که بخاطر آن چیزی محبوب ما واقع میشود، از جهت ضروری بودن و غیر ضروری بودن و نیز از جهت مادی بودن، مانند تغذی، و غیر مادی بودن، مانند علم، یکسان نیست و بلکه شدت و ضعف دارد.

از اینجا بطلان آن سخن که می گفت: محبت تنها به امور مادی متعلق میشود، روشن می گردد، بعضی ها آنقدر شورش کرده اند که گفته اند: اصلاً برگشت تمامی محبت ها به محبت به غذا است و هر محبت دیگر را اگر تحلیل کنیم، می بینیم از حب به غذا سر در می آورد و بعضی دیگر گفته اند: ریشه و اصل، در باب محبت، علاقه به وقاع است و محبت به غذا و هر علاقه دیگر از آن سر در می آورد.

خدای سبحان از هر جهت اهلیت محبوب شدن را دارد

سوم اینکه خدای سبحان از هر جهت که حساب کنیم ، اهلیت آن را دارد که دوستش بداریم ، برای اینکه هستی او بذات خودش است نه عاریتی و کمال او غیر متناهی است ، در حالیکه هر کمالی دیگر متناهی و محدود است ، و متناهی وجودش متعلق است به غیر متناهی ، و این حبی است ذاتی که محال است از بین برود و نیز خدایتعالی خالق ما است و بر ما انعام می کند، آنهم به نعمت هائی که غیر متناهی است ، هم از نظر عدد و هم از نظر زمان ، به همین جهت او را دوست میداریم ، همانطور که هر منعم دیگر را، بخاطر انعامش دوست میداریم .

خداوند خلق خود را دوست می دارد

چهارم اینکه حب از آنجا که گفتیم رابطه ای است وجودی - و هستی روابط وجودی ، خارج از وجود موضوعات خود و تنزلات آن نیست - لذا نتیجه می گیریم که هر چیزی ذات خود را دوست میدارد، و چون در سابق گفتیم : هر محبی همه متعلقات محبوب خود را نیز دوست میدارد، در نتیجه هر چیزی آثار وجودیش را هم دوست میدارد، از اینجا معلوم میشود که خدای سب حان بدین جهت که خود را دوست میدارد، خلق خود را دوست میدارد و اگر خلق خود را دوست میدارد، بدین جهت است که انعام او را می پذیرند و باز اگر خلق خود را دوست میدارد، بدان جهت است که هدایت او را می پذیرند.

شعور و علم لازمه حب نیست

پنجم اینکه اگر می بینیم در مورد حب ، باید شعور و علم وجود داشته باشد، این لزوم بر حسب مصداق است ، (چون معمولاً کلمه (حب) را در موارد انسانها بکار می بریم و میگوئیم مادر، فرزند خود را دوست میدارد و نمیگوئیم : درخت آفتاب را دوست میدارد و خود را بسوی نور آن می کشد)، و گرنه تعلق وجودی که حقیقت حب عبارت از آن است ، از آن جهت که حب است ، هیچ مشروط بر وجود علم و شعور نیست و از اینجا روشن می گردد که همه قوا و مبادی طبیعی ، حتی آنها هم که علم و شعور ندارند، آثار و افعال خود را دوست میدارند.

ششم از همه آنچه که گذشت نتیجه می گیریم حب حقیقتی است که در تمامی موجودات عالم ، جریان و جریان دارد.

بحث فلسفی دیگر (درباره خلود و جاودانگی عذاب قیامت)

این مسئله که آیا عذاب قیامت انقطاع می پذیرد و یا خالد و جاودانه است ؟ مسئله ای است که نظریه علمای اهل بحث در آن مختلف است ، هم از نظر ادله عقلی و هم از جهت ظواهر لفظی .

و آنچه در این باره میتوان گفت ، این است که اما از جهت ظواهر لفظی ، باید دانست که کتاب خدا نص است در خلود و جاودانگی و می فرماید: **(وما هم بخارجین من النار)**، (ایشان به هیچ وجه از آتش بیرون نخواهند شد)، و سنت از طرق ائمه اهل بیت (علیهم السلام) نیز آنقدر زیاد است که باصطلاح به حد استفاضه رسیده ، و اگر اخبار دیگری از این حضرات روایت شده که عذاب دوزخ قطع میشود و همیشگی نیست ، بخاطر مخالفتش با صریح کتاب ، طرح میشود.

و اما از جهت عقل ، در سابق در بحثی که ذیل جمله **(واتقوا یوما لا تجزی نفس عن نفس شیئا)** داشتیم ، گفتیم : به هیچ وجه نمیشود یک یک احکام شرع را و خصوصیات را که برای معاد ذکر فرموده ، همه را با مقدمات کلی عقل اثبات کرد، برای اینکه دست عقل ما به آن خصوصیات و جزئیات نمی رسد، تنها راه اثبات آن ، تصدیق به نبوت پیغمبر صادق است که آن جزئیات و اصل معاد را از طریق وحی اثبات کرده ، چون وقتی خود نبوت پیامبری صادق با ادله عقلی ثابت شد، دیگر لازم نیست که فروع آن مسائل نیز با ادله عقلی جداگانه ای اثبات شود، چون فرض کردیم نبوت این پیغمبر و صدق آنچه آورده با ادله عقلی ثابت شده است .

و اما نعمت و عذاب عقلی که عارض بر نفس می شوند، بخاطر تجردش و تخلّش به اخلاق و ملکات فاضله یا رذیله و یا بخاطر احوال خوب و بدی که کسب کرده ؟ در سابق گفتیم این احوال و ملکات در نفس ، صورتی نیکو و یا قبیح ایجاد می کند که نفس سعیده از آنصورت نیکو متنعم ، و نفس شقیه از آن صورت قبیح متالم میشود.

و نیز گفتیم : در صورتیکه این صورتهای در نفس رسوخ نکرده باشد و صوری ناسازگار با ذات نفس باشد، بزودی زایل می گردد، برای اینکه عقل برای ناسازگاری دوام و اکثریت نمی بیند و قسر، فشار، زور و ناسازگاری محکوم به زوال است (پس اگر ذات نفس سعیده باشد، صورتهای رذیله و زشت دیر یا زود از آن زایل می گردد و اگر ذات نفس شقیه باشد، صورتهای نیکو و جمیل که در آن نقش بسته ، بزودی زایل میشود).

و نفس خودش میماند و آن سعادت و شقاوت ذاتیش ، پس اگر نفس مؤ من بخاطر گناهای صورتهای زشتی بخود گرفت ، سرانجام آن صورتهای از بین می رود، چون با ذات نفس سازگار نیست همچنانکه نفس کافر که ذاتا شقی است ،

623

اگر بخاطر تکرار کارهایی صالح صور حسنه ای بخود گرفت ، آن صور بالاخره از نفس زایل میشود، چون محیط نفس با آن سازگار نیست و همه این مطالب (در آنصورت که گفتیم : صورتهای رسوخ نکرده باشد) روشن است .

و اما در صورتیکه صورتهای عارضه بر نفس ، در نفس رسوخ کرده باشد، و در نتیجه صورت جدیدی و نوعیت تازه ای بنفس داده باشد، مثلا او را که انسان بود و دارای صورت انسانی بود، بخیل کند که چنین انسانی یک نوع جدیدی از انسانیت است ، همانطور که ناطقه وقتی با جنس حیوان ضمیمه شود یکنوع حیوان درست می کند که نامش انسان است (و ناهقه اگر ضمیمه آن شود، نوعی

دیگر درست می کند بنام الاغ ، و صاهله اگر ضمیمه اش شود نوع سومی بنام اسب و در نتیجه میگوئیم حیوان اگر ناطق باشد انسان است و اگر ناهق باشد خر است و اگر صاهل باشد اسب است) همچنین صورتهای نوعیه ای که در اثر تکرار یک سنخه عمل ، در نفس پدید میآید، اگر در نفس رسوخ کند، نوعیت جدیدی به انسانها میدهد، میگوئیم انسان یا بخیل است یا سخی ، یا شجاع است یا ترسو و همچنین) (مترجم) .

و این هم معلوم است که این نوع یعنی انسان ، نوعی است مجرد در نفس ، و موجود مجرد دائمی الوجود است ، در نتیجه هر گناهی که از او صادر شود، در صورتیکه نفس او سعیده باشد و با گناه سنخیت نداشته باشد و خلاصه عوامل خارجی گناه را به گردنش گذاشته باشد، در چنین صورتی وبال و عذاب آن گناهان را می چشد و پاک میشود، و از عذاب نجات می یابد و در صورتیکه نفس او شقی باشد و با گناه سنخیت داشته باشد در اینصورت هر چند که هر چه از چنین نفسی سر می زند باذن خدا است ولیکن از آنجا که گناهان بدون قسر و فشار از او سر می زند، چون نفس او نفسی گناه دوست است ، لذا چنین نفسی دائما در عذاب خواهد ماند.

و مثل چنین انسانی که دائما گرفتار و معذب به لوازم ملکات خویش است بوجهی مثل کسی است که به مرض مالیخولیا و یا مرض کابوس دائمی مبت لا شده که دائما صورتهائی هول انگیز و وحشت آور و زشت از قوه خیالیه اش سر می زند، چنین کسی همواره از آن صورتهای فرار می کند و با آنها در جنگ و ستیز و بالاخره در عذاب است ، با اینکه خود او اینصورتها را درست میکند و صدور آن از نفسش به قسر قاسر و به فشاری از خارج نیست ، و ساده تر بگویم : کسی این صورتهای را در نفس او مجسم نکرده ، بلکه کار، کار نفس

خود او است ، و هر چند این صورته‌ها با طبع مریض او سازگار نیست و از این جهت که خودش پدید آورنده آن صورته‌هاست ، متاعلم و ناراحت نیست ، ولکن هر چه باشد بالاخره از آن صورته‌ها رنج می‌برد و از آن صورته‌ها می‌گریزد و مگر عذاب ، غیر آن چیزی است که انسان قبل از ابتلاء بدان از آن می‌گریزد؟ و بعد از آنکه بدان مبتلا شد،

در جستجوی خلاصی از آن بر می‌آید؟ و این تعریف و مثال بر آن امور زشت و صورته‌های غیر جمیل که انسان شقی در دار آخرتش با آنها روبرو میشود، صدق می‌کند، پس معلوم شد که عذاب جاودانه و انقطاع ناپذیر، از انسان شقی ، خود شقاوت و بدبختی ذاتی او است ، و قاسری و خلاصه کسی او را بدان مبتلا نکرده است .

حال که مسئله خلود در عذاب برای روشن گردید، اینک اشکالهایی که به آن کرده اند از نظرت می‌گذرد، آنوقت خواهی دید که تا چه حد فاسد و بی پایه است .

اشکالهایی که به خلود در عذاب شده است و پاسخ آنها

اشکال اول اینکه خدای سبحان با اینکه دارای رحمت واسعه است ، چگونه رحمتش اجازه میدهد کسی را بیافریند که بازگشت او بسوی عذاب دائم باشد، عذابی که هیچ موجودی تاب تحمل آنرا ندارد.

دوم اینکه عذاب وقتی عذاب است که با طبع معذب سازگار نباشد و یا به عبارت علمی قسری و غیر طبیعی باشد و در جای خود مسلم شده ، که قسر دوام ندارد، پس چگونه عذاب دائمی تصور میشود؟ سوم اینکه بنده خدا هر گناهی هم که کرده باشد، بالاخره آخر داشت ، مثلاً هفتاد سال گناه کرد، چرا باید تا ابد معذب باشد؟ و آیا این ظلم نیست ؟ چهارم اینکه افراد شقی هم همان دخالت و تاءثیر را در نظام تکوین دارند که افراد سعید دارند، و خدمتی که آنان به این نظام کرده و می کنند، از خدمت افراد سعید کمتر نیست ، چون اگر نیک بنگری زمینه سعادت افراد سعید را همین اشقیا فراهم نموده و می نمایند، پس دیگر چرا باید در عذاب دائمی معذب باشند؟ پنجم اینکه عذاب هر متخلف و نافرمانی بطور کلی برای این است که عذاب کننده آن نقصی را که بوسیله نافرمانی متخلف و ظالم متوجه او شده ، جبران کند، که این جبران را بعبارتی کوتاه تر انتقام هم میگوئیم ، و انتقام از خدایتعالی تصور ندارد، چون عصیان و نافرمانی بنده ، نقصی بر او و بر مقام ربوبی او وارد نمی کند تا بخواهد با عذاب کردن عاصی ، آنرا جبران نماید، و این اشکال تنها مربوط به عذاب دائم نیست بلکه به عذاب موقت نیز متوجه میشود، چیزی که هست در عذاب دائم بیشتر وارد است .

این بود آن اشکال ها که بر عذاب خالد کرده اند، البته اشکالهای دیگری نظیر اینها کرده اند، و خواننده عزیز اگر آنطور که باید به معنای بیانی که ما درباره خود در عذاب کردیم ، احاطه پیدا کند، خواهد دید که این اشکالها از اصل ساقط است ، برای اینکه گفتیم : عذاب خالد اثر و خاصیت آن صورت نوعیه شقاوت باری است که نفس انسان شقی بخود گرفته ،

(و او را نوع مخصوصی از انسانها کرده ، همانطور که گاو نمیتواند روزی غیر گاو شود) این نوع انسان هم نم تواند نوع دیگری شود، چون تصور و گفتگوی ما از چنین نفسی بعد از آن است که نخست به اختیار خود گناهای مرتکب شد و سپس بدنبال آن گناهان احوالی پی در پی در نفس او پدید آمد، و به دنبالش استعداد شدیدی در ذات نفس پیدا شد.

و همین شدت یافتن استعداد نفس ، علتی است که در تمامی حوادث باعث میشود صورتی متناسب با سنخه آن استعداد در نفس پدید بیاورد.

در نتیجه همانطور که بعد از انسان شدن نان و گوشت و میوه و عناصر و مواد دیگری که انسان مرکب از آن است ، دیگر صحیح نیست پیرسیم چرا این مرکب شعور پیدا کرده و چرا فکر دارد و چرا و چرا و صدها چراى دیگر، برای اینکه پاسخ به همه این سؤالات یک کلمه است ، و آن این است که چون انسان شده ، همچنین در مورد بحث ما، صحیح نیست پیرسیم چرا شقاوت دست از یقه او بر نمیدارد و دائما آثار شقاوت از آن سر می زند؟ که یکی از آن آثار، عذاب جاودانه است ، چون جواب همه اینها این است که چون او بدست خود و به اختیار خود، خود را شقی ساخت ، یعنی انسانی خاص کرد که شقاوت ، لازمه وجود او است ، این بود جواب اجمالی از همه سؤالهای بالا. و اما جواب از یک یک آنها،

جواب از اشکال اول

اما از سؤال اول میگوئیم: رحمت در خدایتعالی به معنای رحمت در ما انسانها نیست، زیرا رحمت در ما (بخاطر داشتن اعضای چون قلب و اعصاب و هر عضو دیگری که در حال رحمت عکس العمل نشان میدهد)، به معنای رقت قلب و اشفاق و تاءثر باطنی است و معلوم است که این حالات درونی ماده میخواهد، یعنی حالات یک موجود مادی است، و خدایتعالی منزله از ماده است.

بلکه به معنای عطیه و افاضه است، افاضه آنچه که مناسب با استعداد تام مخلوق است، مخلوقی که بخاطر بدست آوردن استعداد تام، قابلیت و ظرفیت افاضه خدا را یافته، آری مستعد وقتی استعدادش به حد کمال و تمام رسید، دوستدار آن چیزی میشود که استعداد دریافت آنرا پیدا کرده و آنرا با زبان استعداد طلب می کند و خداوند هم آنچه را می طلبد و درخواست می کند به او افاضه می فرماید.

از سوی دیگر این را میدانیم که رحمت خدا دو نوع است رحمت عام که عبارت است از همین افاضه چیزی که موجود، استعداد آنرا یافته و مشتاقش شده و در صراط وجود و تکوینش بدان محتاج گشته و دوم رحمت خاصه، که عبارتست از افاضه و اعطاء خصوص آن چیزهاییکه موجود در صراط هدایتش بسوی توحید و سعادت قرب بدان محتاج است،

و نیز افاضه و اعطاء خصوص آن چیزهاییکه انسان مستعد برای شقاوت آنهم مستعد به استعداد شدید و تام، محتاج بآن شده و آن عبارتست از رسیدن شقاوتش به حد کمال و به حد صورت نوعیه، پس دادن چنین صورت نوعیه که

اثرش عذاب دائم است ، منافاتی با رحمت عمومی خدا ندارد، بلکه این خود یکی از مصادیق آن رحمت است .

بله با رحمت خاصه او منافات دارد، اما نفس شقی قابل دریافت آن نیست و معنا ندارد که آن رحمت شامل کسی شود که از صراط آن بکلی خارج است .

پس اینکه گفت : عذاب دائم منافات با رحمت خدا دارد، اگر مرادش از رحمت ، رحمت عمومی خداست ، که گفتیم : شقاوت شقی و بدنبالش عذاب خالد او هیچ منافاتی با آن رحمت ندارد، بلکه خود عین رحمت است و اگر مرادش رحمت خاصه او است ، باز هم منافات ندارد، برای اینکه شقی مورد این رحمت نیست ، (همچنانکه جاودانه بودن خران در خریت ، با رحمت خاصه خدا که مخصوص اصحاب صراط مستقیم از انسانها است ، منافات ندارد).

علاوه بر اینکه اگر این اشکال تمام باشد در عذاب موقت هم وارد است ، بلکه نسبت به عذابهای دنیوی نیز متوجه میشود و این خود روشن است .

جواب از اشکال دوم

و اما به اشکال دوم جواب میگوئیم : نخست باید معنای ملایم نبودن با طبع را بفهمیم و بدانیم که منظور از آن چیست ؟ چون گاهی منظور از این عبارت ، نبودن سنخیت میان موضوع و اثری است که با آن موضوع موجود میشود، ولی اثر، اثر طبیعی آن نیست بلکه اثر قسری آنست ، که قسر قاسر آنرا بگردن موضوع انداخته است .

و در مقابل این اثر، اثر ملایم است که منظور از آن اثر طبیعی موضوع است ، یعنی آن اثری که از موضوع در صورتی که آفت گرفته باشد صادر میشود و در اثر تکرار در آن رسوخ یافته صورت آن میشود و بطوریکه موضوع با وجود آفت زدگیش طالب آن اثر می گردد، در عین اینکه آنرا دوست نمیدارد، مثل آن شخص مالیخولیائی که مثالش گذشت .

پس در انسانهای شقی هم آثار شقاوت ملایم با ذات آنها است ، چون به مقتضای طبع شقاوت بارشان از آنان صادر میشود و معلوم است که آثار صادره از طبع هر چیزی ، ملایم با آن چیز است و در عین حال این آثار عذاب هم هست ، برای اینکه مفهوم عذاب بر آنها صادق است ، چه صاحب آن آثار دوستدار آنها نیست ، پس از نظر ذوق و وجدان آن آثار را دوست نمیدارد، هر چند که از حیث صدور دوست میدارد.

جواب از اشکال سوم

و اما جواب به اشکال سوم ، میگوئیم : عذاب در حقیقت عبارتست از: ترتب اثر غیر مرضی ، بر موضوع ثابت و حقیقیش ، و در مورد بحث ، عذاب عبارتست از: آثاری که بر صورت و نوعیت شقاوت مترتب میشود و این آثار معلول صورتی است که آن صورت بعد از جمع آمدن علت هائی که معد آن است یعنی مخالفت هائی محدود، پیدا میشود، پس مخالفت های نامبرده علت پیدایش آن صورت و نوعیت است و آن صورت ، علت است برای پیدایش آثار مناسب با خودش ، و عذاب عبارتست از ترتب آن آثار بر آن صورت ، نه اینکه آثار نامبرده مستقیماً بلاواسطه معلول آن علل (مخالفتها) باشد، تا بگوئی : مخالفت ها محدود و انگشت شمار است ، چرا باید عذابش بی نهایت باشد؟ با اینکه محال است متناهی ، اثر نامتناهی داشته باشد.

نظیر همان مثالی که قبلاً زدیم ، که ابر و باد و مه و خورشید و فلک و صدها عوامل دیگر، که یا علت های مهیا کننده هستند و یا مقربها و شرائطی چند و محدود دست بدست هم دهند و باعث شوند مواد طبیعت بصورت انسانی در آید، انسانی که همه آثار انسانیت از او سر بزند، که در این مثال عوامل محدودند و معلول محدودی که همان صورت انسانیت است ، پدید آورده اند، ولی این صورت محدود، آثاری نامحدود دارد.

پس دیگر معنا ندارد کسی بپرسد: چطور آدمی بعد از مردن الی الابد میماند و آثاری دائمی از او سر می زند، با اینکه علل و عوامل پدید آمدن انسان ،

محدود و معدود بودند؟ و خلاصه چگونه عوامل پایان پذیر، علت پیدایش بی پایان میشود؟.

برای اینکه گفتیم : آن عوامل دست بدست هم دادند و یک معلول را پدید آوردند، آنهم صورت انسانیت بود، ولی این صورت انسانیت که علت فاعلی صدور آن آثار نامحدود است ، (بخاطر تجردی که در اثر حرکت وجود بدست آورده دائمی است و در نتیجه) (مترجم) خودش هم دائما با آثارش موحود است ، پس همینطور که این سؤال معنا ندارد، آن سؤال نیز معنا ندارد.

جواب به اشکال چهارم

و اما جواب به اشکال چهارم ، اینکه خدمت و عبودیت هم مانند رحمت دو جور است یک عبودیت عامه ، یعنی خضوع و انفعال وجودی در برابر مبدء وجود و دیگر عبودیت خاصه ، یعنی خضوع و اتقیاد در صراط هدایت بسوی توحید.

و هر یک از این دو قسم عبودیت برای خود پاداشی از رحمت و اثری مخصوص و مناسب با خود دارد، عبودیت عامه که در سراسر عالم هستی و در نظام تکوین برقرار است ، پاداشش رحمت عامه است که در این رحمت نعمت دائمی و عذاب دائمی ، هر دو مصداق آن رحمتند، و اما عبودیت خصوصی ، جزاء و پاداشش رحمت خاص خداست و آن نعمت و بهشت است ، که مخصوص کسانی است که رحمت خاص و هدایت خاص خدا را پذیرفتند و این خود روشن است .

علاوه بر اینکه اگر این اشکال وارد باشد، باید در مورد عذاب غیر دائمی آخرت و حتی در مورد عذاب دنیوی نیز وارد باشد.

و اما جواب به اشکال پنجم ، این است که عذاب دائم مستند بصورت شقاوتی است که معذب را نوعی مخصوص از انسانها کرده ، نه مستند به خدا، تا بگوئی انتقام از خدا محال است ، بله استناد آن به خدایتعالی باین مقدار و به همان معنائی است که هر موجود دیگری را به او نسبت میدهیم .

پس اینکه میگوئیم : خدا کفار را عذاب می کند، معنایش این نیست که از آنها انتقام می گیرد و دق دل درمی آورد تا بگوئی انتقام و تشفی از خدا محال است .

بلکه بطور کلی انتقام خدایتعالی از گنه کاران انتقام بمعنای جزاء دادن سخت است که مولی بنده خود را در مقابل تعدیش از طور عبودیت و خروجش از ساحت اتقیاد، به عرصه تمرد و نافرمانی ، به آن عذاب معذب می کند، و چنین انتقامی در خدای سبحان صدق دارد، ولی این معنای از انتقام مستلزم آن اشکال نیست .

علاوه بر اینکه اگر این اشکال وارد باشد باید مانند اشکال های قبلی در مورد عذاب موقت و منقطع نیز وارد باشد، چه عذاب دنیائی و چه عذاب اخروی .

بحث قرآنی و روایتی در تکمیل بحث سابق

بحث قرآنی در تکمیل بحث سابق (بیان این که عذاب خدا نیز از رحمت اوست)

باید دانست که این طریق از استدلال ، بر رد شبهه نامبرده ، طریقه ای است که هم در کتاب بکار رفته و هم در سنت ، اما در کتاب خدایتعالی فرموده : (من کان یرید العاجلة عجلنا له فیها ما نشاء لمن نرید، ثم جعلنا له جهنم یصلیها مذموما مدحورا، ومن اءراد الاخرة، و سعی لها سعیها و هو مؤمن ، فاولئك کان سعیم مشکورا، کلا نمد هولاء، و هولاء من عطاء ربك، و ما کان عطاء ربك محظورا)، (کسی که هدفش زندگی دنیای عاجل باشد، ما از آن زندگی به هر قدر که بخواهیم و برای هر که بخواهیم در اختیارش میگذاریم و پس از سر آمدن آن ، جهنم را برایش مقرر می داریم ، تا در پی آن برود، در حالی که مذموم و مطرود باشد و کسی که هدفش آخرت باشد و هر تلاشی می کند برای آن می کند و تلاشی می کند که شایسته آن زندگی باشد و در حالی میکند که ایمان داشته باشد، پس چنین کسانی سعیشان شکرگزاری می شود، ما هر دو طائفه را از عطای پروردگارت مدد می‌دهیم ، هم آنان را و هم اینان را، و عطاء پروردگار تو جلوگیری ندارد)

و این آیه شریفه بطوری که ملاحظه می فرمائید هم شکر را عطیه خدا و رحمت او دانسته و هم عذاب را و در عین حال تحقق هر یک از آندو را مربوط به اراده بنده و سعی او کرده ، و این به عینه همان طریقه ای است که ما در اصل مسئله و پاسخ به اشکالاتی که بدان شده پیمودیم ، البته در این میان آیات

دیگری نیز در این معنا هست ، که انشاءالله بزودی در ذیل هر یک از آنها همین نکته را خاطر نشان خواهیم کرد.

آیات 168 - 171 بقره

یا ایها الناس کلو مما فی الارض حلالا طیباً ولا تتبعوا خطوات الشیطان انه
لکم عدو مبین - 168
انما یمرکم بالسوء و الفحشاء و ان تقولوا علی الله ما لا تعلمون - 169
و اذا قیل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفینا علیه آبائنا اولو کان آباءؤ
هم لا یعقلون شیئاً و لا یهتدون - 170
و مثل الذین کفروا کمثل الذی ینعق بما لا یسمع الا دعاء و نداء صم بکم
عمی فهم لا یعقلون - 171.
ترجمه آیات

هان! ای مردم از آنچه در زمین است بخورید در حالی که حلال و طیب
باشد و گامهای شیطان را پیروی نکنید که او شما را دشمنی است آشکار
(168) او تنها شما را به بدی و فحشاء و گفتن سخنان بی دلیل و نسبت دادن
آن به خدا و میدارد (169) و چون به ایشان گفته شود آنچه خدا نازل کرده
پیروی کنید می گویند: نه، ما تنها آن را پیروی می کنیم که پدران خود را بر آن
یافتیم آیا اگر پدران ایشان عقل نمی داشتند و هیچ چیز نمی فهمیدند و راه
بجائی نمی بردند باز هم پیرویشان می کردند؟ (170) مثل کسانی که کافر شدند
مثل آن چوپانی است که بر گوسفندان خود نهیب می زند و چیزهایی می گوید
که گوسفندان نمی فهمند ندائی از او می شنوند،
کر و گنگ و کورند و در نتیجه راهی برای تعقل ندارند (171)

بیان

(یا ایها الناس کلوا مما فی الارض حلالا طیباً) تا آخر دو آیه ، کلمه (حلال) در مقابل کلمه (حرام) است ، و معنایش با کلمه (ممنوع) یکی است ، وقتی می گویند فلان کار حرام است ، معنایش این است که ارتکاب آن ممنوع است ، و کلمه (حل) هم در مقابل (حرمت) می آید و هم در مقابل حرم ، و هم در مقابل عقد، و این کلمه یعنی کلمه (حل) در تمامی موارد استعمالش معنای آزادی در عمل و اثر را می رساند، و کلمه (طیب) در مقابل کلمه (خبیث) معنای ملایمت با نفس و طبع هر چیزی را میدهد، مثل کلمه طیب ، که به معنای آن سخنی است که گوش را از شنیدنش خوش آید و عطر طیب که به معنای آن عطری است که شامه آدمی از بوی آن خوشش آید و مکان طیب یعنی آن محلی که با حال کسیکه میخواهد در آن محل جا بگیرد سازگار باشد.

و کلمه : (خطوات) جمع خطوة (گام) است که : به معنای فاصله میان دو پای آدمی در حال راه رفتن است ، البته این کلمه به فتحه خاء و فتحه طاء یعنی (خطوات) نیز قرائت شده ، که معنایش بنابراین قرائت دفعات میشود، چون خطوة به فتحه خاء، به معنای دفعه و یک نوبت است ، و در نتیجه خطوات شیطان ، عبارت میشود از اموری که نسبتش بغرض شیطان ، - یعنی اغواء بوسیله شرک - نسبت گامهائی است که یک رونده بسوی مقصد خود برمیدارد.

و بنابراین مراد به آن اموری خواهد بود که نسبت به شرک و دوری از خدا جنبه مقدمه دارد.

و کلمه (یامرکم) از امر است ، که به معنای این است که آمر اراده خود را تحمیل بر مآور کند، تا مآور آنچه را او خواسته انجام دهد و امر از شیطان

عبارتست از وسوسه او و اینکه آنچه را از انسان میخواهد، بوسیله اخطار آن به قلب آدمی و جلوه دادن آن در نظر آدمی، بر انسان تحمیل نماید.

و کلمه (سوء) به معنای هر چیزی است که انسان از آن نفرت دارد و در نظر اجتماع زشت می آید و این سوء در صورتی که از حد بگذرد و از طور خود تجاوز کند، آنوقت مصداق فحشاء میشود، و به همین جهت زنا را که زشتیش از حد بیرون است، فحشاء میگویند، و کلمه (فحشاء) مصدر است، مانند (سراء) و (ضراء).

حکم اباحه آنچه مشرکین و برخی از مؤمنین بر خود ممنوع کرده بودند

بعد از آنکه معنای مفردات این دو آیه را شناختی، اینک میگوئیم: خدایتعالی در صدر این دو آیه خطاب را متوجه عموم مردم کرد (نه خصوص مؤمنین)،

و این بدان جهت بود که حکمی که در این آیه بگوش می رساند، و بیانش می کند، حکمی است که مورد ابتلای عموم مردم است، اما مشرکین برای اینکه نزد آنان اموری حرام بود، که خودشان بر خود حرام کرده بودند و آنگاه به خدا افتراء بستند همچنانکه در روایت آمده که ثقیف و خزاعه و بنی عامر بن صعصعه و بنی مدلج، چیزهائی از رستنی ها و چارپایان و بحیره (شتر ماده ای که گوشش شکافته شده) و سائبه (شتر ماده ای که به جهت شفای بیماری آزاد گذاشته شده است) و وصیله (گوسفند مخصوص) را بر خود حرام کرده بودند. البته این در میان مشرکین عرب بود و گر نه در مشرکین غیر عرب هم اموری از این قبیل یافت میشد.

و اما مؤمنین آنها هم با اینکه باسلام در آمده بودند، ولی هنوز خرافاتی چند از باب توارث اخلاقی و آداب قومی و سنت های منسوخه در بینشان باقی مانده بود و این خود امری است طبیعی که وقتی اینگونه آداب و رسوم، یکباره نسخ شود، مثل اینکه ادیان و یا قوانین یکباره آنها را مورد حمله قرار دهد، نخست باصول آن آداب و سنن پرداخته و از پیخ ریشه کن می کند، آنگاه اگر دوام یافت و به قوت خود باقی ماند - و اجتماع آن دین و قوانین را بخاطر حسن تربیتش به خوبی پذیرفت خرده خرده شاخ و برگهای خرافات قدیمی را نیز از بین می برد و باقیمانده های آنرا بکلی ابطال نمود، یادش را از دلها بیرون

می برد، و گر نه بقایائی از سنتهای قدیمی با قوانین جدید مخلوط گشته ، یک چیز معجونی از آب در می آید، که نه آن خرافات قدیمی است و نه این دین و قوانین جدید است .

به همین جهت مؤ منین نیز گرفتار این بقایای خرافات قدیم بودند، لذا خطاب در آیه ، متوجه عموم مردم شد که آنچه در زمین هست برایشان حلال است و میتوانند بخورند و پای بند احکام خرافی قدیم نباشند.

کلمه (اکل) در اصل به معنای جویدن و بلعیدن است ، ولکن بعنوان کنایه در مطلق تصرفات در اموال نیز استعمال میشود و جهتش این است که در آن تصرفات نیز منظور اصلی انسان خوردن است ، چون بطور کلی خوردن رکن زندگی آدمی است و در قرآن کریم هم این کنایه آمده ، از آن جمله فرموده : (لا تاءكلوا اموالکم بینکم بالباطل ، الا ان تكون تجارة عن تراض)، (اموال یکدیگر را در بین خود و ما میتوانیم امر (کلوا - بخورید) در آیه مورد بحث را هم حمل بر این معنای وسیع کنیم ، برای اینکه مطلق است (هم با معنای خوردن میسازد، و هم با مطلق تصرفات) و در اینصورت معنای آیه این میشود که از آنچه خدا از نعمت های خود در زمین آفریده و در اختیار شما قرار داده بخورید و در آن تصرف کنید که هم حلال و هم طیب است .

یعنی هیچ مانعی به غیر از آنچه که از ناحیه طبیعت خودتان و یا از ناحیه طبیعت زمین مانع است شما را از خوردن و تصرف آنچه حلال است جلوگیری نشود، (بله آنها که به طبع خود قابل اکل نیستند مانند سنگ و چوب و یا آنها که طبع آدمی خوردن آن را نمی پذیرد، مانند کثافات ، و یا آنهایی که طبیعت شما از آن تنفر ندارد و خوردن آن را میپذیرد ولیکن سلیقه دینی مثلا مانع از خوردن آن است ، چون از راه جبر جائز بدست آمده است خوردنش حلال نیست).

ارتباط اباحه عمونی تصرفات و پیروی از خطوات شیطان

(كلوا مما فی الارض حلالا طيبا) این جمله اباحه ای عمومی و بدون قید و شرط را آماده میکند، چیزی که هست جمله: (ولا تتبعوا خطوات الشیطان) الخ، میفهماند که در این میان چیزهای دیگری هم هست که نامش خطوات شیطان است و مربوط به همین اکل حلال طیب است، و این امور، یا مربوط به نخوردن بخاطر پیروی شیطان است و یا خوردن بخاطر پیروی شیطان است و چون تا اینجا معلوم نکرد که آن امور چیست؟ لذا برای اینکه ضابطه ای دست داده باشد که چه چیزهایی پیروی شیطان است؟ کلمه سوء و فحشاء و سخن بدون علم را خاطر نشان کرد و فهماند که هر چیزی که بد است، یا فحشاء است یا بدون علم حکم کردن است، پیروی از آن، پیروی شیطان است.

و وقتی نخوردن و تصرف نکردن در چیزی که خدا دستور به اجتناب از آن نداده، جائز نباشد، خوردن و تصرف بدون دستور او نیز جائز نیست، پس هیچ اکلی حلال و طیب نیست، مگر آنکه خدایتعالی اجازه داده و تشریعش کرده باشد (که همین آیه مورد بحث و نظائر آن تشریع حلیت همه چیزها است) و از خوردن آن منع و ردعی نکرده باشد.

مانند آیه (173) همین سوره که می فرماید: (انما حرم علیکم المیتة و الدم) الخ، و در آن از خوردن چیزهایی نهی فرموده، پس برگشت معنای آیه به این می شود (و خداداناتر است) که مثلا بگوئیم: از همه نعمتهای خدا که در زمین برای شما آفریده بخورید، زیرا خدا آنها را برای شما حلال و طیب کرد و از خوردن هیچ حلال طیبی خودداری نکنید، که خودداری از آن هم سوء است،

هم فحشاء، و هم بدون علم سخنگفتن ، (یعنی وهم تشریع) و شما حق ندارید تشریع کنید، یعنی چیزی را که جزء دین نیست ، جزء دین چند نکته که آیه شریفه : (کلوا ممّا فی الارض ...) افاده می کند

پس آیه شریفه چند نکته را افاده می کند: اول اینکه حکم می کند به حریت عموم تصرفات ، مگر هر تصرفی که در کلامی دیگر از آن نهی شده باشد، چون خدای سبحان این حق را دارد که از میان چیزهائی که اجازه تصرف داده ، یکی یا چند چیز را ممنوع اعلام بدارد (پس آیه شریفه یک قاعده کلی دست داد و آن این بود که هر جا شک کردیم آیا خوردن فلان چیز و یا تصرف در فلان چیز جائز است یا نه به این آیه تمسک جوئیم و بگوئیم غیر از چند چیزی که در دلیل جداگانه حرام شده ، همه چیز حلال و طیب است) (مترجم).

دوم اینکه خودداری و امتناع از خوردن و یا تصرف کردن در چیزی که دلیلی علمی بر منع از آن نرسیده ، خود تشریع و حرام است .

سوم اینکه مراد از پیروی خطوات شیطان این است که بنده خدا بچیزی تعبد کند و آن را عبادت و اطاعت خدا قرار دهد که خدای تعالی هیچ اجازه ای در خصوص آن نداده باشد، چون خدای تعالی هیچ مشی و روشی را منع نکرده ، مگر آن روشی را که آدمی در رفتن بر طبق آن پای خود بجای پای شیطان بگذارد و راه رفتن خود را مطابق راه رفتن شیطان کند، در اینصورت است که روش او پیروی گامهای شیطان میشود.

از اینجا این نکته بدست می آید: که عموم تعلیل یعنی جمله (بخاطر اینکه او تنها شما را به سوء و فحشاء و سخن بدون علم امر می کند)، هر چند که عمل به غیر علم را مانند ترک و امتناع بدون علم شامل میشود ولیکن در خطاب آیه

مورد نظر نیست ، چون پیروی گامهای شیطان نیست ، هر چند که پیروی شیطان هست .

(انما ياءمرکم بالسوء و الفحشاء و ان تقولوا علی الله ما لا تعلمون) ، سوء و فحشاء در انجام عمل مصداق پیدا می کند، در مقابل آن دو، قول بدون علم است که مربوط به زبان است و از این می فهمیم که دعوت شیطان منحصر است در دعوت به عملی که یا سوء است و یا فحشاء و در دعوت بگفتن سخن بدون علم و دلیل .

(و اذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما اءلفینا) الخ ، کلمه (الفینا) از مصدر الفاء است ، که به معنی یافتن است یعنی ما پیروی نمی کنیم ، مگر آنچه را که پدران خود بر آن یافتیم ، و این آیه به صحت آنچه که ما از آیه سابق از معنای خطوات شیطان استفاده کردیم ، شهادت میدهد.

رد بر کسانی که از پدران خود تقلید می کردند

(اولو کان آباؤ هم لا یعقلون شیئا ولا یهتدون؟) این پاسخ به سخن کفار

است و بیان می کند که این سخن شما، همان قول بدون علم و بدون تبیین است، که صریح عقل با آن مخالف است، چون اینکه گفتند (ما تنها آنچه را که پدران خود را بر آن یافتیم، پیروی می کنیم)،

سخنی است مطلق و معنایش این است که ما پدران خود را در هر حالی و بر هر وصفی که بودند، چه صحیح و چه غلط، پیروی می کنیم، حتی اگر هیچ علمی هم نداشته اند و هیچ راه نیافته اند، باز پیرویشان می کنیم و میگوئیم: آنچه آنها می کردند حق است.

و این حرف همان سخن بدون علم است و سر از مطلبی در می آورد که هیچ عاقلی اگر به آن تنبه داشته باشد لب بدان نمی گشاید، بله اگر پدران خود را تنها در مسائلی پیروی می کردند که پدران در آن مسائل دارای علمی بودند و راه حق را یافته بودند و اینها هم از علم و اهداء پدران اطلاع میداشتند، چنین اتباعی، اهداء بدون علم نمیشد.

از اینجا معلوم میشود اینکه جمله: (لا یعقلون شیئا ولا یهتدون) الخ، تنها به منظور مبالغه نیامده، تا بگوئی (از آنجا که پدران ایشان خیلی چیزها میدانستند، پس جمله (هیچ چیز نمیدانستند)، جز مبالغه محمل دیگری ندارد).

برای اینکه سیاق کلام سیاق اظهار فرضیه ای است که هیچ عاقلی پیروی پدران را روی آن فرض جائز نمیداند تا از این فرضیه نتیجه بگیرد: پیروی مطلق و بی قید و شرط از پدران صحیح نیست.

ارائه مثلی بجا و شایسته در بیان حال کفار

(و مثل الذین کفروا کمثل الذی ینعق بما لا یسمع الا دعاء و نداء) الخ
کلمه (مثل)، هم به معنای جمله ای است که بر سر زبانها باشد، (از قبیل جمله معروف دخترم بتو میگویم عروسم تو بشنو) و هم به معنای وصف است، مانند آیه شریفه (انظر کیف ضربوا لك الامثال، فضلوا، فلا یستطیعون سبیلا، بین چه وصف ها برایت میکنند و چگونه گمراه شده اند که دیگر قدرت یافتن راهی ندارند).

و کلمه (ینعق) از نعیق است که به معنای آن نهیبی است که چوپان به گوسفندان می زند تا از گله دور نشوند، وقتی می گویند: (نعق الراعی بالغنم، ینعق نعيقا)، معنایش این است که چوپان برای جلوگیری گوسفندان نهیب بر آنها زد).

و کلمه (نداء) مصدر (نادی ینادی - مناداة) است و این ماده از نظر معنا خصوصی تر از ماده - دعا - است، چون هر چند هر دو به معنای خواندن و صدا زدن است، ندا به معنای صدا زدن و خواندن با صدای بلند است، و معنای آیه - و خدا داناتر است - این است که مثل تو ای پیامبر در دعوت کفار، مثل آن چوپانی است که دام خود را نهیب میزند و مثلاً می گوید: (از رمه دور نشوید، که طعمه گرگ می گردید)، ولی گوسفندان تنها صدائی از او میشنوند و به گله بر میگرددند ولی سخنان او را نمی فهمند).

کفار هم همینطور هستند، از فهم سخنان تو که همه بسود ایشان است کردند و چون حرف صحیحی که معنای درستی را افاده کند ندارند، پس لال هم هستند، و چون پیش پای خود را نمی بینند، گوئی کور هم هستند، پس کفار هیچ چیزی

را نمیفهمند، چون همه راههای فهم که با چشم است یا گوش و یا زبان ،
برویشان بسته شده است .

از اینجا روشن میشود که در کلام یا قلب بکار رفته یا عنایتی که باز
برگشت آن به قلب است ، چون مثل آن چوپانی که نهیب می زند به گوسفندانی
که بجز دعا و نداء نمی شنوند، مثل آن پیامبر است که کفار را بسوی هدایت
دعوت میکند، نه مثل کفاری که بسوی هدایت دعوت میشوند، ولیکن اوصاف سه
گانه ای که از مثل استخراج کرد و بعد از تمام شدن مثل ، نام آنها را برد، یعنی
صم ، بکم ، عمی ، اوصاف کفار بود نه اوصاف کسیکه کفار را به حق دعوت می
کرد، و به همین جهت لازم بود مثل را برای کفار بزند و بفرماید (مثل کفاری که
پیامبر، ایشان را بسوی هدایت میخواند، مثل گوسفندانی است که چوپان آنها را
صدا میزند و آنها کر و لال و کور بی عقلند) پس با این بیان روشن شد که در
آیه شریفه چیزی نظیر قلب (وارونه سخن گفتن) بکار رفته است .

بحث روایتی (شامل روایاتی درباره (خطوات شیطان))

در کتاب تهذیب از عبدالرحمان روایت کرده که گفت: از امام صادق (علیه السلام) از مردی پرسیدم که سوگند خورده: فرزند خود را نحر کند یعنی مانند شتر بکشد، فرمود: این سوگند از خطوات شیطان است.

و نیز از منصور بن حازم روایت کرده که گفت: امام صادق (علیه السلام) به من فرمود: مگر داستان طارق را نشنیدی؟ مردی برده فروش نزد امام ابی جعفر (علیه السلام) آمد و عرضه داشت: که من به طلاق همسرم و آزادی برده ام سوگند خورده ام و یا نذر کرده ام، تکلیفم چیست؟ فرمود: ای طارق همه اینها از خطوات شیطان است

و در تفسیر عیاشی از امام ابی جعفر (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: هر سوگندی که به غیر خدا باشد از خطوات شیطان است.

و در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: وقتی کسی بر چیزی سوگند خورد، - البته در صورتیکه آن چیز عملی باشد که انجام آن از ترک آن بهتر باشد -، در این صورت باید آن عمل خیر را بجا بیاورد و کفاره ای بر او نیست و این سوگندها از خطوات شیطان است.

مؤلف: احادیث بطوریکه ملاحظه می فرمائید همه بر این اساس است، که مراد به خطوات شیطان اعمالی باشد که کسی بخواهد با انجام آن به خدا تقرب جوید در حالی که مقرب نباشد، چون شرع آن را معتبر نشمرد، همچنانکه ما نیز در بیان سابق خود این معنا را خاطر نشان کردیم.

بله در خصوص طلاق و امثال آن وجه دیگری برای بطلان قسم هست و آن این است که در قسم و هر انشاء دیگر، شرط کردن باعث بطلان است، چون تعلیق با انشاء منافات دارد، و چون مسئله فقهی است جای بحث اینجا نیست. و مراد امام از سوگند به غیر خدا، آن سوگندی است که شرع اثری بر آن مترتب نکرده و یا آن سوگندی است که خدا خودش آنطور سوگند نخورده و هیچ حرمت و کرامتی برایش ثابت نشده است.

و در تفسیر مجمع البیان از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل جمله : **(و مثل الذین کفروا، کمثل الذی ینعق بما لا یسمع)** الخ، فرموده: یعنی مثل کفار، در این که تو ایشان را بسوی ایمان می خوانی، نظیر مثل چوپانی است که گله خود را صدا می زند با اینکه گله فقط صدای او را می شنود ولی سخنانش را نمیفهمد.

بحث اخلاقی و اجتماعی (درباره رابطه عقاید و علوم باعمل و مسئله خرافه گرایی)

آراء و عقایدی که انسان برای خود انتخاب می کند، یا تنها افکاری نظری است که مستقیماً و بدون واسطه، هیچ ربطی به عمل ندارد، مانند ریاضیات و طبیعیات و علوم ماوراءالطبیعه و یا افکاری است عملی که سر و کارش مستقیماً با عمل است، مانند مسائل مربوط به خوبی و بدی اعمال و اینکه چه عملی را باید کرد؟ و چه عملی را نباید کرد؟ در قسم اول راه تشخیص افکار صحیح از افکار و عقاید ناصحیح، تنها پیروی علم و یقینی است که از راه برهان و یا حس دست می دهد.

و در قسم دوم راه منحصر در تجربه است،

یعنی آن عملی را صحیح بدانیم که ببینیم سعادت انسان را تأمین می کند و یا حداقل در تأمین آن نافع است و آن عملی را باطل بدانیم، که ببینیم یا به شقاوت آدمی منجر میشود و یا در سعادتش مضر است و اما در قسم اول، اعتقاد به آنچه علم به حقانیتش نداریم، و در قسم دوم اعتقاد به آنچه نمی دانیم خیر است یا شر، چنین اعتقاداتی جزء خرافات است.

و آدمی از این نظر که آراءش همه باقتضای فطرتش منتهی می شود، فطرتی که از علل هر چیز جستجو می کند و نیز به اقتضای طبیعتش منتهی میشود که او را وادار به استکمال نموده، به سوی آنچه که کمال حقیقی اوست سوقش میدهد، هرگز حاضر نیست خود را تسلیم آراء خرافی کند و در برابر هر خرافه ای، کورکورانه و جاهلانه خاضع شود.

علت گرایش به خرافات

الا اینکه عواطف درونی و احساسات باطنی او که بیشتر و عمده اش خوف و رجاء است همواره خیال او را تحریک می کند باینکه تاءثیر پاره ای خرافات را بپذیرد، این عواطف اعتقاد به خرافات را به گردنش میگذارد، چون قوه خیال در ذهن او صورتهائی هول انگیز و یا امیدوار کننده ترسیم میکند و حس خوف و رجاء هم آن صورتها را حفظ میکند و نمیگذارد از خزانه نفس غائب شود. همچنانکه وقتی آدمی در بیابانی وسیع و بی کرانه قرار بگیرد - و در آنجا مونسى نداشته باشد و شب ظلمانی فرا رسد که دیگر چشم جائی را نبیند -، در چنین وضعی هیچ مایه دلگرمی که او را ایمنی ببخشد و مخاطر را از غیر مخاطر برایش جدا سازد وجود ندارد، نه نوری و نه چراغی و نه هیچ ایمنی بخش دیگری هست .

در چنین وضعی چه بسا می شود که خیال او صورت هائی در ذهنش تصویر کند، از قبیل حرکات و رفت و آمدها و صعود به آسمان و نزول به زمین و یا اشکال و تمثالهائی برایش تصویر می کند و لایزال این تصاویر را در نظرش تکرار می کند، تا در ذهنش نقش ببندد بطوری که اگر در وقتی دیگر و جائی دیگر، دچار وحشت شد، آن صحنه های خیالی دوباره بیادش می آید و ای بسا آن صحنه ها را برای دیگران نقل میکند و در دیگران نیز همان ترس و دلهره را ایجاد میکند و دیگران نیز به دیگران میگویند تا آنکه منتشر میشود، در حالیکه اصل آن خرافات بود و جز به یک خیال واهی منتهی نمیشد.

و چه بسا می شود که خیال ، حس دفاع آدمی را تحریک میکند، که برای دفع شر این موجود موهوم چاره ای بیندیشد و حتی دیگران را هم وادار میکند

که برای ایمنی از شری که او گرفتار شده چاره اندیشی کنند، و همین باعث میشود که رفته رفته قضیه بصورت یک خرافه رائج گردد.

و بشر از قدیمی ترین اعصار، لایزال گرفتار این گونه آراء خرافی بوده و تا امروز نیز هست و آنطور که بعضی گمان کرده اند،

خرافه پرستی از خصائص شرقی ها نیست، بلکه همانقدر که در شرقی ها هست، در غربی ها هم هست، اگر نگوئیم غربی ها حریص تر بر اعتقاد به خرافات از شرقی ها هستند.

و از سوی دیگر همواره خواص بشر یعنی علماء و روشنفکران در پی نابودسازی این خرافات، چاره اندیشی کرده و می کنند، بلکه اعتقاد به آنها را از دلهای مردم زایل سازند، چه لطائف الحیل بکار بردند، باشد که عوام بدان وسیله متنبه شده، از غفلت بیدار گردند، ولی معالجات این طبیبان مؤثر واقع نشد و انسان ها همچنان گرفتار خرافات هستند علتش هم این است که انسان هیچوقت از تقلید در آراء نظری و حقایق اعتقادی خالی نیست، این از یکسو و از سوی دیگر از احساسات و عواطف نفسانی هم خالی نیست و بهترین دلیلش هم همین است که می بینیم معالجات اطباء روحی بشر تا به امروز اثر نکرده است.

اساس تمدن مادی امروز بر خرافه پرستی

و عجیب تر از همه خرافه پرستان متمدنین دنیا و دانشمندان طبیعی امروزند، که می گویند علم امروز اساسش بر حس و تجربه است و غیر آنرا هر چه باشد رد میکند، چون تمدن و حضارت اساسش بر استکمال اجتماع است، در کمالی که برایش فراهم باشد و به هر قدر که فراهم باشد و تربیت و فرهنگ خود را هم بر همین اساس پایه گذاری کرده اند.

در حالیکه همین اساسشان خودش یکی از خرافه پرستی های عجیب است، برای اینکه علوم طبیعی از خواص طبیعت بحث می کند و آثار هر موضوعی را برای آن اثبات مینماید، و به عبارتی دیگر این علوم مادی عرصه جولانگاهش تنها ماده است که باید آثار و خواص ناپیدای ماده را پیدا کند و اما غیر آثار آنرا نمیتواند متعرض شود و در آن چیزی را اثبات و یا نفی کند، پس اعتقاد به نبود چیزی که دست حس و تجربه به آن نمی رسد، اعتقادی بدون دلیل و از روشن ترین مصادیق خرافه است.

و همچنین بنای تمدن بر استکمال اجتماع، که آن نیز یک خرافه پرستی دیگر است، برای اینکه این استکمال و رسیدن به سعادت اجتماعی چه بسا مستلزم آن است که بعضی از افراد از سعادت زندگی فردی محروم شوند تا با محرومیت خود از حریم اجتماع دفاع کنند، کشته شوند، تا وطن و یا قانون و یا مرام اجتماع محفوظ بماند، و محرومیت شخص از سعادت شخصی خود، برای حفظ حریم اجتماع، امری است که انسان عاقل هرگز اقدام به آن نمی کند، مگر وقتی که آنرا برای خود کمال بداند، - و با در نظر گرفتن اینکه خود محرومیت کمال نیست - چون عدم و محرومیت است و اگر کمال باشد ناچار برای جامعه

کمال است نه برای خود شخص ، در حالیکه انسان و افراد انسانها، اجتماع را برای خود میخواهند نه خود را برای اجتماع ،

(پس اگر محرومیت کمال باشد، باید اجتماع بخاطر فرد محروم شود، نه فرد برای اجتماع ، و آن هم تصور ندارد).

و به همین جهت اجتماعات متمدن امروز، که گفتیم اساس کارشان مادیت است ، برای رفع این اشکال که در دل هر فردی خلجان میکند، در مقام چاره جوئی به افراد اجتماع تلقین میکنند، که انسان با فداکاری و سربازی نام نیک کسب می کند، بعد از مردنش نام او (و اگر نامش مشخص نباشد به عنوان مثلاً سرباز گمنام) دائماً در صفحه تاریخ باقی میماند، و این خود یک خرافه واضح است ، چون بعد از مردن سرباز، دیگر چه حیاتی و چه نامی ؟ و آیا جز این است که ما (برای فریب دادن او) حیاتی برایش تصور می کنیم ، که ماورای اسم ، هیچ حقیقتی ندارد؟

باز نظیر این خرافه اعتقاد به این است که آدمی باید تلخی قانون را تحمل کند و اگر قانون پاره ای لذائذ را از او منع کرد، بر این محرومیت صبر کند، برای چه ؟ برای اینکه اجتماع محفوظ بماند و او بتواند با بقیه لذائذ استکمال نماید و خلاصه اعتقاد باینکه کمال اجتماع کمال اوست ، و این خود خرافه ای دیگر است چون کمال اجتماع وقتی کمال فرد هم هست که این دو کمال با هم منطبق باشند (به این معنا که مثلاً سیر شدن من کمال اجتماع باشد، و کمال اجتماع سیر شدن شکم من باشد نه آن صورتیکه کمال اجتماع با محرومیت من از غذا و آب و سلامتی و در آخر از هستی تاءمین شود).

فرد و یا اجتماعی که می تواند کمال خود را و آمال و آرزوهای خود را هر چند از راه جور و ستم شده بدست آورد، اگر فرد است با ظلم به اجتماع

خودش و اگر اجتماع است با استعمار و استثمار جامعه های دیگر به هدف خود نائل شود، و نیز می تواند برای این منظور، خود و یا جامعه خود را آنچنان نیرومند کند که کسی در برابر مطامع نامشروعش تاب مقاومت نیاورد چنین فرد و چنین اجتماعی چه داعی دارد معتقد شود به اینکه کمال اجتماع و یا کمال جوامع بشری کمال اوست ؟ و نام نیک باعث افتخار او؟ و بخاطر همین اعتقاد خرافی و موهوم اگر فرد است به اجتماع زور نگوید و اگر اجتماع است به جوامع بشری ستم نکند؟

هیچ داعی صحیحی بر چنین اعتقادی نیست ، شاهدش هم این است که تا آنجا که تاریخ نشان داده ، همیشه قانون : (دو شیر گرسنه یکی ران گور - شکارست آنرا که او راست زور)

در امت ها و جوامع بشری حکم فرما بوده ، همیشه امتهای قوی منافع حیاتی خود را از حلقوم امت های ضعیف بیرون کشیده اند، هیچ جای پائی در آنان نماند مگر آنکه لگد کوبش کردند، و هیچ مال و منالی نماند مگر آنکه چپاولش کردند و هیچ ذی حیاتی نماند،

مگر آن که به زنجیر اسارت کشیدند، و آیا این روش را جز انتحار برای نجات از درد، نامی دیگر میتوان نهاد؟

(این وضع افراد و جوامع مادی مسلک است که دیدید اساس تمدنشان بر خرافه پرستی است و بنائی هم که روی این اساس چیده اند خرافه روی خرافه است) (مترجم) .

راهی که قرآن در این مورد پیموده است

و اما راهی که قرآن کریم در این باره پیموده این است که دستور داده آنچه را که خدا (یعنی مبداء هستی عالم و هستی انسانها) نازل کرده پیروی نمایند، و از اینکه بدون مدرک و علم سخنی بگویند اجتناب ورزند، این در مرحله اعتقاد و نظر، و اما در مرحله عمل دستور داده هر کاری که می کنند به منظور بدست آوردن پاداشی بکنند که نزد خدا برایشان آماده شده ، حال اگر آنچه می کنند مطابق میلشان و شهوتشان هم باشد، هم به سعادت دنیا رسیده اند و هم به سعادت آخرت و اگر مطابق میلشان نباشد و بلکه مایه محرومیت از مشیتهاشان باشد، نزد خدا پاداشی عظیم دارند، و آنچه نزد خداست بهتر و باقی تر است .

و بدانند که آنچه مادیین می گویند که (پیروی دین تقلیدی است که علم آنرا نمی پذیرد و بطور کلی علم پرستش خدا و دین را از خرافات عهد دوم از عهدهای چهارگانه ای میداند که بر بشر گذشته :

1 - عهد اساطیر

2 - عهد مذهب

3- عهد فلسفه

4 - عهد علم

که عهد امروز بشر است و تنها از علم پیروی می کند و خرافات را نمیپذیرد)

سخنی است بدون علم و رایی خرافی است .

پیروی از دین تقلید نیست

ما در پاسخ می‌گوییم اما پیروی از دین تقلید نیست، زیرا دین عبارتست از: مجموعه‌ای از معارف مربوط به مبدء و معاد و قوانینی اجتماعی، از عبادات و معاملات که از طریق وحی و نبوت به بشر رسیده، نبوتی که صدقش با برهان ثابت شده و نیز از مجموعه‌ای اخبار که مخبر، صادق از آنها خبر داده، مخبری که باز صادق بودنش به برهان ثابت شده است.

و معلوم است که پیروی چنین دینی پیروی علم است نه خرافات، چون فرض کردیم که به صدق آن مخبر، عالمیم و برهان علمی بر آن داریم، و ما در بحث گذشته در ذیل آیه: (و اذ قال موسی لقومه ان الله یاءمرکم ان تدبھوا بقرة) (کلامی در تقلید داشتیم، بدانجا مراجعه شود).

و عجیب اینجا است که این حرف را کسانی می‌گویند که خود سراپا تقلیدند و در اصول زندگی و سنن اجتماعی از خوردنی و نوشیدنی و پوشیدنی گرفته تا نکاح و مسکن و غیره، به غیر از تقلید کورکورانه و پیروی هوی و هوس روش دیگری ندارند، (چشم به دروازه غرب دوخته‌اند، ببینند چه مد تازه‌ای در پختن و خوردن طعام و در برش لباس و در طرز ازدواج و در طریقه خانه‌سازی و دکوربندی خانه و حتی در نحوه سخن گفتن و راه رفتن می‌رسند و از خود هیچ استقلال و اراده‌ای ندارند، هر چه می‌کنند از خود نمی‌پرسند که چرا میکنند؟ به بزی میمانند که وقتی بپرسی چرا از نهر پریدی؟ جز اینکه بگویند چون دیگران پریدند، پاسخی ندارند) (مترجم).

چیزی که هست از آنجا که از کلمه تقلید ننگ دارند، اسم تقلید را برداشته و نام پیروی از سنت و تمدن راقیه بر آن نهاده‌اند، در نتیجه اسمش برداشته شده

ولی رسمش همچنان باقی است ، و لفظش متروک گشته ، ولی معنایش همچنان حکمفرما است ، آری در منطق آقایان (چرخ به عقب بر نمی گردد)، یک شعار علمی و زیر بنای رقاء و تمدن است ، ولی (و لا تتبع الهوی فیضلک)، (زنهار از هوی و هوس پیروی مکن که گمراهت می کند)، یک شعار کهنه و سخنی خرافی و کهنه است .

بطلان و کذب تقسیمی که مادیها درباره سیر عقاید و آراء بشری گفته اند

و اما آن تقسیمی که برای سیر زندگی بشری نموده اند و چهار دوره اش کرده اند، تا آنجا که تاریخ دین و فلسفه نشان میدهد، سخنی است دروغ، برای این که دین ابراهیم (علیه السلام) بعد از عهد فلسفه هند و مصر و کلدان بود، و دین عیسی (علیه السلام) هم بعد از فلسفه یونان بود و همچنین دین محمد (صلوات الله علیه) نیز بعد از فلسفه یونان و اسکندریه بود.

و بالاخره فلسفه نهایت درجه اوجش قبل از اوج گرفتن ادیان بوده و در گذشته هم گفتیم که دین توحید از تمامی ادیان دیگر قدیمی تر است .

و در سیر تاریخی انسان آن تقسیمی را که قرآن کریم صحیح می داند این است که اولین دوره بشر دوران سادگی و بی رنگی بشر بوده که در آن دوره همه امت ها یک جور بوده اند، دوم دوره مادیت و حس نگری است، که انشاء الله بیانش در تفسیر آیه: (كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ)، خواهد آمد.

آیات 172 - 176 بقره

یا ایها الذین آمنوا کلوا من طیبات ما رزقناکم و اشکروا لله ان کنتم اياه
تعبدون - 172

انما حرم علیکم المیتة و الدم و لحم الخنزیر و ما اهل به لغير الله فمن اضطر
غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیه ان الله غفور رحیم - 173
ان الذین یکتُمون ما انزل الله من الکتاب و یشترون به ثمنا قليلا اولئک ما
یاء کلون فی بطونهم الا النار و لا یکلهم الله یوم القيمة و لا یزکیهم و لهم عذاب
الیم - 174

اولئک الذین اشتروا الضلالة بالهدی و العذاب بالمغفرة فما اصبرهم علی النار -
175

ذلک بان الله نزل الکتاب بالحق و ان الذین اختلفوا فی الکتاب لفی شقاق بعید
- 176.

ترجمه آیات

ای کسانی که ایمان آورده اید از پاکیزه ها هر چه که ما روزیتان کرده ایم
بخورید و شکر خدا بگزارید اگر تنها او را می پرستید (172) خداوند تنها از
میان خوردنی ها مردار و خون و گوشت خوک و گوشت حیوانی که برای غیر
خدا ذبح شده حرام کرده است و در اینها هم اگر کسی ناچار بخوردن شود در
صورتی که خودش خود را ناچار نکرده باشد و نیز در صورتی که در خوردن از
حد اضطرار تجاوز نکند گناهی بر او نیست که خدا غفور و رحیم است (173)
بدرستی آنهایی که از کتاب خدا آنچه را که خدا نازل کرده کتمان می کنند و با
کتمان آن ثمن اندک بدست می آورند آنها آنچه می خورند جز آتشی نیست که
بدرون خود می کنند و خدا روز قیامت با آنها سخن نخواهد گفت و تزکیه شان

نخواهد کرد و عذابی دردناک خواهند داشت (174) اینان همانهایی که با سرمایه هدایت ، گمراهی می خرنند و مغفرت را با عذاب معاوضه می کنند راستی چقدر بر چشیدن آتش تحمل دارند (175) و این عذاب بدانجهت است که خدا کتاب را بحق نازل کرد و اینان که در کتاب اختلاف راه انداختند در شقاقی دور از اصلاح هستند (176).

بیان

(یا ایها الذین آمنوا کلوا من طیبات ما رزقناکم) الخ ، این جمله خطابى است خاص به مؤ منین ، که بعد از خطاب قبلى که به عموم مردم بود قرار گرفته ، پس از قبیل انتزاع خطابى از خطابى دیگر است کانه از خطاب جماعتى که پذیرای نصیحت نیستند، منصرف شده و روی سخن به عده خاص کرده که دعوت داعى خود را اجابت مى گویند، چون به او ایمان دارند.

و التفاتی که بین دو خطاب واقع شده ناشی از تفاوتی است که در افراد مخاطب است ، چون از دارندگان ایمان بخدا این توقع مى رفت که دعوت را بپذیرند به همین جهت عبارت قبلى (ما فی الارض حلالا طیبا)، را به عبارت (طیبات ما رزقناکم) عوض کرد، تا وسیله شود، بعد از آن از ایشان بخواهد تنها خدا را شکر گویند، چون مردمی موحد بودند و بجز خدای سبحان کسی را نمی پرستیدند.

عین این نکته باعث شد بفرماید: (ما رزقناکم ، آنچه ما روزیتان کردیم) ، و نفرماید (ما رزقتم ، آنچه روزی شده اید)، و یا (ما فی الارض ، آنچه در زمین است) و یا تعبیر دیگر نظیر اینها، تا اشاره و یا دلالت کند بر اینکه خدا در نظر آنان معروف و بایشان نزدیک و نسبت به آنان مهربان و رؤوف است .

و ظاهرا جمله : (من طیبات ما رزقناکم) الخ ، از قبیل اضافه صفت به موصوف باشد نه از قبیل قیام صفت در مقام موصوف ، و معنای آیه بنابر تقدیر اول این میشود: (بخورید از آنچه ما روزیتان کردیم ، که همه اش پاکیزه است) ، و این معنا مناسب تر است با اظهار نزدیکی و مهربانی خدا که مقام ، آن را افاده میکند و بنابر تقدیر دوم معنا چنین می شود: (بخورید از رزق طیب ، نه از

خبیث های آن) و این معنا با معنائی که مقام آن را افاده می کند نمی سازد و از آن دور است چون مقام می خواهد آزادی مردم را برساند نه اینکه ممنوع بودن آنانرا افاده کند، می خواهد بفرماید: اینکه از پیش خود چیزهایی را بر خود حرام کرده اید سخنی است بدون علم و خدا آنرا حلال کرده است .

(و اشکروا لله ان کنتم اياه تعبدون) الخ ، نفرمود: (و اشکروا لنا، شکر ما را بجای آرید) بجایش فرمود: (و اشکروا لله ، خدا را شکر گزارید)، تا بر مسئله توحید دلالت بیشتری داشته باشد و بهمین جهت دنبالش فرمود: (ان کنتم اياه تعبدون ، اگر تنها او را می پرستید)، تا انحصار را افاده کند، چون اگر فرموده بود: (ان کنتم تعبدونه ، اگر او را می پرستید)، این انحصار را افاده نمیکرد.

(انما حرم علیکم المیتة ، و الدم ، و لحم الخنزیر، و ما اهل به لغير الله) الخ ، اهلال برای غیر خدا، معنایش این است که حیوانی را برای غیر خدا مثلاً برای بتها قربانی کنند.

(فمن اضطر غیر باغ و لا عاد) یعنی کسی که ناچار شد از آن بخورد، بشرطی که نه ظالم باشد، و نه از حد تجاوز کند، و دو کلمه (غیر باغ و لا عاد) دو حال هستند، که عامل آنها اضطرار است و معنایش این است که هر کس مضطر و ناچار شد در حالیکه نه باغی است و نه متجاوز، از آنچه ما حرام کردیم بخورد، در این صورت گناهی در خوردن آن نکرده ، و اما اگر اضطرارش در حال بغی و تجاوز باشد، مثل اینکه همین بغی و تجاوز باعث اضطرار وی شده باشند، در اینصورت جائز نیست از آن محرمات بخورد.

(ان الله غفور رحیم)، این جمله دلیلی است بر اینکه این تجویز خدا و رخصتی که داده از باب این بوده که خواسته است به مؤمنین تخفیفی دهد، و گرنه مناط نهی و حرمت در صورت اضطرار نیز هست .

(ان الذين يكتُمون ما انزل الله من الكتاب) الخ ، این آیه شریفه تعریضی است به اهل کتاب ، چون در میان آنان بسیار چیزها در عبادات و غیره بوده که خدا حلال و طیبش کرده ، ولی بزرگان و رؤسای آنان حرامش کرده بودند ، - و کتابی هم که نزد ایشان بود آن اشیاء را تحریم نمیکرد - و اگر بزرگان ایشان احکام خدا را کتمان می کردند برای این بود که رزق ریاست و ابهت مقام و جاه و مال خود را حفظ کنند.

دلالت آیه شریفه بر تجسم اعمال

و در آیه شریفه دلالتی که بر تجسم اعمال و تحقق نتایج آن دارد، بر کسی پوشیده نیست، چون اولاً می فرماید: اینکه علمای اهل کتاب احکام نازل از ناحیه خدا را در برابر بهائی اندک فروختند، همین اختیار ثمن اندک عبارتست از خوردن آتش و فرو بردن آن در شکم، و ثانیاً در آیه دوم همین اختیار کتمان و گرفتن ثمن اندک در برابر احکام خدا را مبدل کرد به اختیار ضلالت بر هدایت، و ثالثاً این اختیار را هم مبدل کرد به اختیار عذاب بر مغفرت و در آخر، مطلب را با جمله: (مگر چقدر بر سوختن در آتش صبر دارند) ختم نمود و آن جرمی که از ایشان بیشتر بچشم می خورد و روشن تر است، این است که بر این کتمان خود ادامه میدهند، و بر آن اصرار می ورزند.

لذا می فرماید: (چقدر بر آتش صبر دارند پس معلوم می شود اختیار بهای اندک بر احکام خدا، اختیار ضلالت است بر هدایت، و اختیار ضلالت بر هدایت در نشئه دیگر به صورت اختیار عذاب بر مغفرت مجسم می شود، و نیز ادامه بر کتمان حق در این نشئه، ب صورت ادامه بقاء در آتش مجسم میگردد) (دقت بفرمائید).

بحث روایتی (روایاتی در ذیل آیات گذشته)

در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که در تفسیر جمله: (فمن اضطر غیر باغ و لا عاد) الخ، فرموده: باغی آن کسی است که در طلب شکار است، و عادی به معنای دزد است که نه شکارچی می تواند در حال اضطرار گوشت مردار بخورد و نه دزد، خوردن مردار بر این دو حرام است، با اینکه برای مسلمان حلال است و نیز این دو طائفه در سفر شکار و سفر دزدی نباید نماز را شکسته بخوانند.

و در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: باغی ظالم، و عادی غاصب است.

و از حماد از آن جناب روایت کرده که فرمود: باغی آنکسی است که بر امام خروج کند، و عادی دزد است.

و در تفسیر مجمع البیان از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در معنای آیه فرمودند: یعنی بر امام مسلمین بغی نکند و با معصیت از طریق اهل حق تعدی ننماید.

مؤلف: همه این روایات از قبیل شمردن مصداق است و همه آنها معنایی را که ما از ظاهر لفظ آیه استفاده کردیم، تاءید میکند.

و در کافی و تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده، که در معنای جمله (فما اصبر هم علی النار)، فرمود: یعنی تا کی بکاری ادامه میدهند که میدانند آنکار سرانجامشان را بسوی آتش میکشد؟ و در تفسیر مجمع البیان از علی بن ابراهیم از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: یعنی چقدر

جراتشان بر آتش زیاد است ؟ و باز از امام صادق (ع) روایت آورده که فرمود: یعنی چقدر بکارهای اهل آتش ادامه میدهند.

مؤلف : این روایات از نظر معنی قریب به هم هستند، اولی صبر بر آتش را تفسیر کرد، به صبر بر سبب آتش ، دومی تفسیر کرد به جرات بر آن و معلوم است که جرات لازمه صبر است و در سومی تفسیر کرد به عمل به آنچه که اهل آتش مرتکب می شوند که برگشت آن به همان معنای روایت اول است .

آیه کریمه 177 بقره

ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله و
اليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوى القربى و
اليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفى الرقاب و اقام الصلوة و آتى الزكوة
و الموفون بعهدهم اذا عاهدوا و الصابرين فى البساء والضراء و حين الباس اولئك
الذين صدقوا و اولئك هم المتقون - 177.

ترجمه آیات

نیکی آن نیست که روی خود را بطرف مشرق کنی (که چون مسیحی
هستی) و یا بطرف مغرب (که چون یهودی هستی) بلکه نیکی برای کسی است
که به خدا و روز آخرت و ملائکه و کتاب آسمانی و پیغمبران ایمان داشته باشد
و مال خود را با آنکه دوستش می دارد به خویشاوندان و یتیمان و مسکینان و
راه ماندگان و دریوزگان و بردگان بدهد و نماز را بپا دارد و زکات بدهد و
کسانیند که به عهد خود وقتی عهده می بندند وفا می کنند و از فقر و بیماری و
جنگ ، خویشان دارند اینان هستند که راست گفتند و همینهايند که تقوى دارند
(177)

بیان

بعضی از مفسرین گفته اند: بعد از برگشتن قبله از بیت المقدس بسوی کعبه ، جدال و بگو مگو بسیار شد و بدین جهت آیه مورد بحث نازل شد.

(لیس البران تولوا وجوهکم قبل المشرق و المغرب)،

توضیح مفردات آیه

کلمه (بر) بکسره باء، مجازی است از خیر و احسان و همین کلمه با فتحه باء، صفت مشبیه از آن است، و معنایش شخص خیر و نیکوکار است.

و کلمه (قبل) با کسره اول و فتحه دوم به معنای جهت است، قبله را هم به همین جهت قبله می گویند، چیزی که هست (تای آخر آن معنای) نوعیت را می رساند، و کلمه (ذوی القربی) به معنای خویشاوندان و کلمه (یتامی) جمع یتیم است که به معنای کودک پدر مرده است و کلمه (مساکین) جمع مسکین است، که فرقی با کلمه فقیر این است که مسکین بدحال تر از فقیر است، و کلمه (ابن السبیل) به معنای کسی است که دستش از وطن و از خانواده اش بریده، و کلمه (رقاب) جمع رقبه است، که به معنای گردن است، ولی منظور از آن برده است که قید بردگی بگردن دارد، و کلمه (باءساء) مصدر است، همچنانکه بؤس هم مصدر است، و هر دو به معنای شدت و فقر است، و کلمه (ضراء) مانند کلمه (ضر) هر دو به این معنا است که آدمی با مرض یا زخم یا فوت مال یا مرگ فرزند، متضرر شود، و کلمه باءس به معنای شدت و سختی جنگ است.

(ولكن البر من آمن بالله) الخ، در این جمله بجای اینکه کلمه (بر) به کسره را تعریف کند، کلمه (بر) به فتحه را تعریف کرد، تا هم بیان و تعریف مردان نیکوکار را کرده باشد و در ضمن اوصافشان را هم شرح داده باشد، و هم اشاره کرده باشد باینکه مفهوم خالی از مصداق و حقیقت، هیچ اثری و فضیلتی ندارد.

ذکر مصداق در کنار مفهوم ، داءب قرآن در تمام بیاناتش می باشد

و این خود داءب قرآن در تمامی بیاناتش است که وقتی میخواهد مقامات معنوی را بیان کند، با شرح احوال و تعریف رجال دارنده آن مقام ، بیان میکند و به بیان مفهوم تنها قناعت نمیکند.

و سخن کوتاه آنکه جمله : **(ولكن البر من آمن بالله و اليوم الآخر)** تعریف ابرار و بیان حقیقت حال ایشان است که هم در مرتبه اعتقاد تعریفشان می کند و هم در مرتبه اعمال و هم اخلاق ، درباره اعتقادشان میفرماید: **(من آمن بالله)** و درباره اعمالشان میفرماید: **(اولئك الذين صدقوا)**، و درباره اخلاقشان میفرماید: **(و اولئك هم المتقون)**.

و در تعریف اولی که از ایشان کرده ، فرموده : **(کسانی هستند که ایمان به خدا و روز جزا و ملائکه و کتاب و انبیاء دارند)**، و این تعریف شامل تمامی معارف حقّه ای است که خدای سبحان ایمان به آنها را از بندگان خود خواسته

درباره ایمان کامل و پاره ای از اعمال و اخلاق ابرار (مؤمنین حقیقی)

و مراد به این ایمان ، ایمان کامل است که اثرش هرگز از آن جدا نمی شود و تخلف نمیکند، نه در قلب ، و نه در جوارح ، در قلب تخلف نمیکند چون صاحب آن دچار شک و اضطراب و یا اعتراض و یا در پیشامدی ناگوار دچار خشم نمیگردد و در اخلاق و اعمال هم تخلف نمیکند، (چون وقتی ایمان کامل در دل پیدا شد، اخلاق و اعمال هم اصلاح میشود).

دلیل بر اینکه مراد از آیه بیان این معنا است ، ذیل آیه شریفه است که می فرماید: (اولئك الذين صدقوا) که صدق را مطلق آورده و مقید به زبان یا به اعمال قلب ، یا به اعمال سایر جوارح نکرده ، پس منظور، آن مؤمنینی است که مؤمن حقیقی هستند و در دعوی ایمان صادقند، همچنانکه در جای دیگر درباره آنان فرمود: (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ، ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ، ويسلموا تسليما)، (حاشا به پروردگارت سوگند که ایمان نمی آورند و ایمانشان واقعی نمی شود مگر وقتی که تو را در اختلاف هائی که بینشان پیدا می شود حکم قرار دهند و چون حکمی راندی هیچ ناراحتی در دل خود از حکم تو احساس نکنند و سراپا تسلیم تو شوند).

در چنین هنگامی است که حالشان با آخرین مراتب ایمان ، یعنی مرتبه چهارم که در ذیل آیه : (اذ قال له ربه اسلم قال اعسلمت) بیانش گذشت منطبق میشود.

بعد از این تعریف سپس به بیان پاره ای از اعمالشان پرداخته ، میفرماید: (و اتى المال على حبه ذوى القربى ، واليتامى ، والمساكين ، وابن السبيل ، والسائلين ، وفى الرقاب ، و اقام الصلوة ، و اتى الزكوة) که از جمله اعمال آنان نماز را شمرده

که حکمی است مربوط به عبادت که در آیه (ان الصلوة تنهى عن الفحشاء و المنکر)، (نماز از فحشاء و منکر نهی می کند).

و نیز در آیه : (و اقم الصلوة لذكری)، نماز را برای یادآوری من بپا بدار، در اهمیت آن سخن رفته است ، یکی دیگر زکات را که حکمی است مالی و مایه صلاح معاش ذکر فرموده و قبل از این دو بذل مال که عبارت است از انتشار خیر و احسان غیر واجب را ذکر کرد که مایه رفع حوائج محتاجین است و نمی گذارد چرخ زندگیشان (به خاطر حادثه ای که برایشان پیش می آید)، متوقف گردد.

وفای به عهد، صبر و صدق، سه صفت مؤ منین

خدای سبحان بعد از ذکر پاره ای از اعمال آنان بذکر پاره ای از اخلاقشان پرداخته، از آن جمله وفای به عهدی که کرده اند،

و صبر در بلاء ساء و ضراء و صبر در برابر دشمن و ناگواریهای جنگ را می‌شمارد و عهد عبارتست از التزام به چیزی و عقد قلبی بر آن و هر چند خدایتعالی آن را در آیه مطلق آورده، لکن بطوریکه بعضی گمان کرده اند شامل ایمان و التزام به احکام دین نمیشود، برای اینکه دنبالش فرموده: (اذا عاهدوا وقتی که عهد می بندند)، معلوم می شود منظور از عهد نامبرده عهدهایی است که گاهی با یکدیگر می بندند (و یا با خدا می بندند، مانند نذر و قسم و امثال آن) و ایمان و لوازم ایمان مقید به وقت خاصی نمیشود بلکه ایمان را همیشه باید داشت.

ولکن اطلاق عهد در آیه شریفه شامل تمامی وعده های انسان و قول هایی که اشخاص میدهد میشود، مثل اینکه بگوید: (من این کار را میکنم، و یا این کاری که می کردم ترک می کنم) و نیز شامل هر عقد و معامله و معاشرت و امثال آن می شود.

و صبر عبارتست از ثبات بر شدائد، در مواقعی که مصائب و یا جنگی پیش می آید و این دو خلق یعنی وفای به عهد و صبر هر چند شامل تمامی اخلاق فاضله نمیشود ولیکن اگر در کسی پیدا شد، بقیه آن خلقها نیز پیدا میشود.

و این دو خلق یکی متعلق به سکون است و دیگری متعلق به حرکت وفای به عهد متعلق به حرکت و صبر متعلق به سکون، پس در حقیقت ذکر این دو صفت از میان همه اوصاف مؤ منین به منزله این است که فرموده باشد: مؤ منین

وقتی حرفی میزنند، پای حرف خود ایستاده اند و از عمل به گفته خود شانه خالی نمیکنند.

و اما این که برای بار دوم مؤمنین را معرفی نموده که **(اولئك الذين صدقوا)** برای این بود که صدق، وصفی است که تمامی فضائل علم و عمل را در بر میگیرد، ممکن نیست کسی دارای صدق باشد و عفت و شجاعت و حکمت و عدالت، چهار ریشه اخلاق فاضله را نداشته باشد، چون آدمی به غیر از اعتقاد و قول و عمل، چیز دیگری ندارد و وقتی بنا بگذارد که جز راست نگوید، ناچار میشود این سه چیز را با هم مطابق سازد، یعنی نکند مگر آنچه را که میگوید و نگوید مگر آنچه را که معتقد است و گر نه دچار دروغ میشود. و انسان مفطور بر قبول حق و خضوع باطنی در برابر آن است هر چند که در ظاهر اظهار مخالفت کند.

بنابراین اگر اذعان به حق کرد و بر حسب فرض بنا گذاشت که جز راست نگوید، دیگر اظهار مخالفت نمیکند، تنها چیزی را میگوید که بدان معتقد است و تنها عملی را میکند که مطابق گفتارش است، در این هنگام است که ایمان خالص و اخلاق فاضله و عمل صالح، همه با هم برایش فراهم میشود.

همچنانکه در جای دیگر نیز در شأن مؤمنان فرموده: **(يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله، وكونوا مع الصادقين،**

ای کسانی که ایمان آورده اید، از خدا بترسید و با راستگویان باشید). و حصری که از جمله **(اولئك الذين صدقوا)**، (تنها اینها هستند که راست میگویند) استفاده میشود آن تعریف و بیان تا حدی که گذشت تأکید میکند و معنایش - و خدا داناتر است - این میشود (هر گاه خواستی راستگویان را ببینی راستگویان تنها همان ابرارند).

و اما تعریفی که برای بار سوم از آنان کرد و فرمود: (اولئک هم المتقون)
حصری که در آن هست ، برای بیان کمال ایشان است ، چون برّ و صدق اگر به
حد کمال نرسند، تقوی دست نمیدهد.

استخراج صفات مؤمنین و مآل کارشان از چند مورد آیات قرآنی

و اوصافی که خدای سبحان در این آیه از ابرار شمرده ، همان اوصافی است که در آیات دیگر آورده ، از آن جمله فرموده : (ان الابرار یشربون من کاس کان مزاجها کافورا، عینا یشرب بها عبادالله ، یفجرونها تفجیرا، یوفون بالنذر، و یخافون یوما کان شره مستطیرا، و یطعمون الطعام علی حبه مسکینا و یتیمما و اسیرا انما نطعمکم لوجه الله ، لا نرید منکم جزاء و لا شکورا)، تا آنجا که می فرماید، و جزاهم بما صبروا جنة و حریرا)، (براستی ابرار از جامی مینوشند که مزاج کافور دارد، چشمه ای که بندگان خدا از آن مینوشند و آنرا به هر جا که خواهند روان کنند، نیکوکاران به نذر وفا کنند و از روزی که شر آن روز عالمگیر است ، بیم دارند و طعام را با آنکه دوستش دارند به مستمند و یتیم و اسیر دهند و منطقشان این است که ما شما را فقط برای رضای خدا طعام میدهیم ، و از شما پاداشی و سپاسی نخواهیم ، - تا آنجا که فرمود - و پروردگارشان هم در عوض آن صبری که کردند، بهشت و دیبا پاداششان دهد).

که در این آیات ، ایمان به خدا و ایمان به روز جزا و انفاق در راه خدا و وفای به عهد و صبر را نام برده و نیز فرموده : (کلا ان کتاب الابرار لفی علیین ، و ما ادریک ما علیون ، کتاب مرقوم ، یشهده المقربون ، ان الابرار لفی نعیم ، تا آنجا که می فرماید: یسقون من ریح مقحوم و تا آنجا که می فرماید: عینا یشرب بها المقربون)، (حاشا که کتاب ابرار هر آینه در درجات بلندی است ، و تو نمی دانی آن درجات چیست قضائی است رانده شده که مقربین درگاه خدا آن را مشاهده میکنند که ابرار همانا در نعیم باشند - تا آنجا که می فرماید، از شرابی

خالص و صافی و سر به مهر مینوشند، - تا آنجا که می فرماید - چشمه ای که همان مقربین خودشان از آن مینوشند).

که اگر میان این آیات و آیات سوره دهر که گذشت تطبیق به عمل آید، آنوقت حقیقت وصف مؤ منین و مال کارشان - اگر در آن دقت کنی - بخوبی روشن میگردد.

از یکسو در این آیات ایشان را توصیف کرده باینکه عبادالله هستند، و عبادالله مقرب درگاه خداوند و در ضمن اوصافی که برای عباد خود ذکر کرده، فرموده: **(ان عبادی لیس لك علیهم سلطان)**، (تو ای ابلیس بر بندگان من تسلط نمی یابی) و از سوی دیگر مقربین را توصیف کرده، باینکه: **(و السابقون السابقون، اولئک المقربون، فی جنات النعیم)**، (سبقت گیرندگان در دنیا بسوی خیرات که سبقت گیرندگان به مغفرتند در آخرت، اینان به تنهایی مقربین و در بهشت نعیمند) پس معلوم میشود این عبادالله که در آخرت بسوی نعمت خدا سبقت می گیرند، همانها هستند که در دنیا بسوی خیرات سبقت میگیرند و اگر به تفحص از حال ایشان ادامه بدهی، مطالب عجیبی برایت کشف میشود. پس از آنچه گذشت این معنا روشن شد: که ابرار دارای مرتبه عالیه ای از ایمان هستند و آن مرتبه چهارم است که بیانش گذشت و خدایتعالی در باره شان فرموده: **(الذین آمنوا، و لم یلبسوا ایمانهم بظلم، اولئک لهم الامن و هم مهتدون)**، (کسانی که ایمان آوردند و ایمان خود را با ظلم نیامیختند، تنها اینان هستند که دارای امنیتند و هم راه یافتگانند).

(و الصابرين فی البساء) کلمه (صابرین) را منصوب آورد، یعنی نفرمود (صابرون) و نصب آن به تقدیر مدح است تا به عظمت امر صبر اشاره کرده باشد، بعضی هم گفته اند که اصولاً وقتی کلامی که در وصف کسی ایراد میشود

طول بکشد وصفی پشت سر وصفی بیاورند، نظریه علمای ادب بر این است که
میان اوصاف گاهگاهی مدح و ذمی بیاورند و باین منظور اعراب وصف را
مختلف سازند، گاهی به رفع بخوانند و گاهی به نصب .

بحث روایتی (ذیل آیه کریمه و بیان اهمیت آنچه در آن آمده)

از رسول خدا ﷺ روایت شده که هر کس باین آیه عمل کند ایمان خود را به کمال رسانده باشد.

مؤلف: وجه آن با در نظر داشتن بیان ما روشن است، و از زجاج و فراء هم نقل شده که آندو گفته اند: این آیه مخصوص انبیاء معصومین (علیهم السلام) است برای اینکه هیچ کس بجز انبیاء نمی تواند همه دستوراتی که در این آیه آمده آنطور که حق آن است عمل کند، این بود گفتار آن دو، ولی سخنان آن دو ناشی از این است که در مفاد آیات تدبیر نکرده اند و میان مقامات معنوی خلط کرده اند، چون آیات سوره دهر که درباره اهل بیت رسول خدا ﷺ نازل شده

بعنوان ابرار از ایشان یاد فرموده نه به عنوان انبیاء، چون اهل بیت (علیهم السلام) انبیاء نبودند.

بله اینقدر هست که مقامی بس عظیم دارند، بطوری که وقتی حال اولوالالباب را ذکر میکند، که کسانی هستند که خدا را در قیام و قعود و بر پهلویشان ذکر میکنند و در خلقت آسمانها و زمین تفکر مینمایند، در آخر از ایشان نقل میفرماید که از خدا درخواست میکنند ما را به ابرار ملحق ساز، (و توفنا مع الابرار)، (با ابرار ما را بمیران)، و در تفسیر الدر المنثور است که حکیم ترمذی از ابی عامر اشعری روایت کرده که گفت: به رسول خدا ﷺ عرضه داشتم: تمامیت بر و نیکی به چیست؟ فرمود: اینکه در خلوت همان کنی که در انظار میکنی.

و در تفسیر مجمع البیان از ابی جعفر و امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمودند: منظور از ذوی القربی ، اقرای رسول هستند.

مؤلف : گویا این تفسیر از باب شمردن یکی از مصادیق قریا باشد، چون در قرآن کریم آیه ای مخصوص قریای رسول خدا ﷺ هست .

و در کافی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: فقیر آنکسی است که کارش آنچنان باستخوان نرسیده که دست بسوی مردم دراز کند، ولی مسکین بدحال تر از اوست و بئس از هر دو بدحال تر است .

و در تفسیر مجمع البیان از امام باقر (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: ابن السبیل کسی است که دستش از اهلش بریده باشد.

و در تهذیب از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که شخصی از آنجناب از برده ای سؤال کرد که با مولایش قرار گذاشته : اگر فلان مبلغ بپردازد، آزاد باشد و مقداری از آن مبلغ را پرداخته چه کند؟ فرمود: بحکم آیه (و فی الرقاب (بقیه مبلغ را باید از مال صدقه بپردازند تا آزاد شود.

و در تفسیر قمی در ذیل جمله : (و الصابرين فی الباساء و الضراء) گفته : امام (علیه السلام) فرمود: یعنی در گرسنگی و عطش و ترس ، و در معنای جمله (و حین الباس) گفته امام فرمود: یعنی در هنگام جنگ .

آیات 178 - 179 بقره

يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد
والانثى بالانثى فمن عفى له من اخيه شئ فاتباع بالمعروف و اداء اليه باحسان
ذلك تخفيف من ربكم ورحمة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب اليم - 178
ولكم في القصاص حيوۃ يا اولى الالباب لعلكم تتقون - 179.
ترجمه آیات

ای کسانی که ایمان آورده اید قصاص (جناياتی که واقع میشود) بر شما
واجب است آزاد در مقابل آزاد و برده در مقابل برده و زن در مقابل زن پس
اگر صاحب خون از برادرش (قاتل) بگذرد قاتل باید که احسان او را بخوبی
تلافی کند و خونبھائی که بدهکار است به طرز خوبی بپردازد، این خود تخفیفی
است از ناحیه پروردگارتان و هم رحمتی است پس اگر کسی بعد از عفو کردن
دبه درآورد و از قاتل قصاص بگیرد عذابی دردناک دارد (178) و شما را در
قصاص حیاتی است ای خردمندان اگر بخواهید تقوی داشته باشید (179)
بیان

(يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى ، الحر بالحر) الخ ،
در اینکه خطاب متوجه خصوص مؤمنین کرده ، اشاره است باینکه حکم
قصاص مخصوص جامعه مسلمین است و کفاری که در کشورهای اسلامی
بعنوان اهل ذمه زندگی می کنند و غیر آنان از کفار، مشمول آیه نیستند و آیه از
کار آنها ساکت است .

و اگر این آیه را با آیه : (اعن النفس بالنفس) بسنجیم ، نسبت تفسیر را
برای آن دارد، پس دیگر وجهی برای این سخن که چه بسا کسانی گفته باشند

(که این آیه ناسخ آن است و به حکم این آیه به خاطر کشتن برده ای قاتل آزاد
اعدام نمیشود و به خاطر کشتن زنی قاتل مرد اعدام نمیشود) باقی نمی ماند.

وجه تسمیه (قصاص) و بیان حکم عفو انتقال از قصاص به دیه

و سخن کوتاه آنکه کلمه (قصاص) مصدر از (قاص یقاص) است و این کلمه از (قص اثره، جا پای او را تعقیب کرد) می باشد، (قصاص - داستانرا) را هم به همین مناسبت قصاص می گویند که آثار و حکایات گذشتگان را حکایت می کند، کانه اثر گذشتگان را دنبال می نماید، پس اگر قصاص را قصاص نامیده اند برای این است که جانی را در جنایتش تعقیب میکنند، و عین آن جنایت که او وارد آورده بر او وارد می آورند.

(فمن عفی له من اخیه شیء) الخ، مراد از کلمه موصول (من - کسیکه) آن کسی است که مرتکب قتل شده و عفو از قاتل تنها در حق قصاص است، در نتیجه مراد به کلمه (شیء) همان حق است و اگر (شیء) را نکره آورد، برای این بود که حکم را عمومیت دهد، بفرماید: هر حقی که باشد، چه تمامی حق قصاص باشد و چه بعضی از آن، مثل اینکه صاحبان خون چند نفر باشند، بعضی حق قصاص خود را به قاتل ببخشند و بعضی نبخشند که در اینصورت هم دیگر قصاص عملی نمی شود، بلکه (مثل آن صورتیکه همه صاحبان حق از حق خود صرفنظر کنند)، تنها باید دیه یعنی خون بها بگیرند، و اگر از صاحبان خون تعبیر به برادران قاتل کرد برای این بود که حس محبت و راءفت آنان را بنفع قاتل برانگیزد و نیز بفهماند: در عفو لذتی است که در انتقام نیست.

(فاتباع بالمعروف، و اداء الیه باحسان) الخ، کلمه (اتباع) مبتدائی است که خبرش حذف شده و تقدیرش (فعلیه ان یتبع القاتل فی مطالبه الدیة، بمصاحبه المعروف)، (بر اوست که قاتل را تعقیب کند و خون بها را از او مطالبه نماید مطالبه ای پسندیده) و بر قاتل است که خون بها را به برادرش که ولی کشته او

است ، با احسان و خوبی و خوشی بپردازد و دیگر امروز و فردا نکند و او را آزار ندهد.

(ذلك تخفيف من ربكم، ورحمة) الخ ، یعنی حکم به انتقال از قصاص بدیه

خود تخفیفی است از پروردگار شما و به همین جهت تغییر نمی پذیرد، پس ولی خون نمی تواند بعد از عفو دوباره دبه درآورده و از قاتل قصاص نماید و اگر چنین کند، خود او هم متجاوز است و کسیکه تجاوز کند و بعد از عفو قصاص کند عذابی دردناک دارد.

(ولکم فی القصاص حیوة یا اولی الالباب، لعلکم تتقون) این جمله به حکمت تشریع قصاص اشاره میکند و هم توهمی را که ممکن است از تشریع عفو و دیه بذهن برسد، دفع مینماید و نیز مزیت و مصلحتی را که در عفو است ، یعنی نشر رحمت و انگیزه رافت را بیان نموده ، می فرماید: عفو به مصلحت مردم نزدیکتر است ، تا انتقام .

و حاصل معنای این جمله این است که عفو هر چند تخفیفی و رحمتی است نسبت به قاتل ، (و رحمت خود یکی از فضائل انسانی است)، ولکن مصلحت عموم تنها با قصاص تاءمین میشود، قصاص است که حیات را ضمانت میکند نه عفو کردن و دیه گرفتن و نه هیچ چیز دیگر، و این حکم هر انسان دارای عقل است ، و اینکه فرمود: (لعلکم تتقون)، معنایش این است که بلکه شما از قتل پرهیزید و این جمله به منزله تعلیل است ، برای تشریع قصاص .

مفسرین گفته اند: این جمله یعنی جمله (ولکم فی القصاص حیوة) الخ ، با همه اختصار و کوتاهش و اندکی کلمات و حروفش و سلامت لفظش و صفای ترکیبش و بلیغ ترین آیات قرآن ، در افاده معنای خویش است و برجسته ترین

آیات است در بلاغت ، برای اینکه در عین اینکه استدلالش بسیار قوی است ،
معنایش هم بسیار لطیف و زیباست و در عین اینکه معنایش لطیف و زیباست ،
دلالتش رقیق تر و در افاده مدلولش روشن تر است .

معنای (قصاص) و آثار آن و بیان لطائف جمله (و لکم فی القصاص حیوة)

قبل از آنکه قرآن کریم این جمله را درباره قصاص ایراد کند، بلغای دنیا درباره قتل و قصاص کلماتی داشتند که بسیار از بلاغت و متانت اسلوب و نظم آن کلمات تعجب میکردند و لذت می بردند، مثل این گفتار که : (کشتن ب عض افراد، احیاء همه است) و این گفتار که : (زیاد بکشید تا کشتار کم شود)، و از همه خوش آیندتر این جمله بوده که می گفتند: (کشتن مؤثرترین عامل است برای از بین بردن کشتار).

لکن آیه شریفه مورد بحث ، همه آن کلمات بلیغ را از یاد برد و همه را عقب زد، زیرا جمله (و لکم فی القصاص حیوة)، (در قصاص برای شما حیوة است)، از همه آن کلمات کوتاهتر و تلفظش آسانتر است ، علاوه در این جمله ، کلمه قصاص معرفه یعنی با الف و لام آمده ، و کلمه حیوة نکره ، یعنی بدون الف و لام آمده است تا دلالت کند بر اینکه نتیجه قصاص و برکات آن ، دامنه دارتر و عظیمتر از آن است که با زبان گفته شود.

و باز با همه کوتاهش ، نتیجه قصاص را بیان کرده و حقیقت مصلحت را ذکر کرده ،

که حیات است و همین کلمه حیات حقیقت آن معنایی را که نتیجه را افاده میکند متضمن است چون قصاص است که سرانجام به حیات می انجامد نه قتل ، برای اینکه بسیار می شود شخص را بعنوان اینکه قاتل است می کشته در حالیکه بی گناه بوده ، این کشتن خودش عدوانا واقع شده و چنین کشتنی مایه حیات نمیشود.

بخلاف کلمه قصاص که هم شامل کشتن می شود و هم شامل انحاء دیگری از انتقام ، یعنی اقسامی که در قصاص غیر قتل هست ، علاوه بر اینکه کلمه قصاص یک معنای زائدی را افاده میکند و آن معنای متابعت و دنبال بودن قصاص از جنایت است و به همین جهت قصاص قبل از جنایت را شامل نمی شود، بخلاف جمله (قتل مؤثرترین عامل در جلوگیری از قتل است) که این شامل قصاص قبل از جنایت هم میشود.

از این هم که بگذریم ، جمله مورد بحث متضمن تحریک و تشویق هم هست ، چون دلالت میکند بر اینکه شارع یک حیات و زندگی ئی برای مردم در نظر گرفته که خود مردم از آن غافلند، و اگر قصاص را جاری کنند مالک آن حیات میشوند، پس باید که این حکم را جاری بکنند و آن حیات کذائی را صاحب شوند.

نظیر اینکه به کسی بگوئی : تو در فلان محل یا نزد فلان شخص مالی و ثروتی داری و نگوئی آن مال چیست که معلوم است شنونده چقدر تشویق می شود به رفتن در آن محل یا نزد آن شخص .

باز از این هم که بگذریم عبارت قرآن به این نکته هم اشاره دارد: که صاحب این کلام منظورش از این کلام جز حفظ منافع مردم و رعایت مصلحت آنان چیز دیگری نیست و اگر مردم به این دستور عمل کنند، چیزی عاید خود او نمی شود، چون میفرماید: (لکم - برای شما).

این بود وجوهی از لطائف که آیه شریفه با همه کوتاهیهایش مشتمل بر آن است ، البته بعضی وجوهی دیگر علاوه بر آنچه گذشت ذکر کرده اند که هر کس به آنها مراجعه کند می فهمد، چیزی که هست بدون مراجعه به آنها هر کس در آیه

شریفه هر قدر بیشتر دقت کند، جمال بیشتری از آن برایش تجلی میکند، ب
طوریکه غلبه نور آن بر او چیره می شود، آری (کلمة الله هی العلیا - کلمه خدا
عالی تری کلمه است).

بحث روایتی (شاملچند روایت درباره قصاص و عفو و دیه)

در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که در ذیل جمله
(الحر بالحر)،

فرمود: اگر آزاد، برده ای را بکشد، بخاطر آن برده کشته نمیشود، تنها او را
به سختی می زنند و سپس خون بهای برده را از او می گیرند و نیز اگر مردی
زنی را کشت و صاحبان خون آن زن خواستند قاتل را بکشند، باید نصف دیه
قاتل را به اولیاء او بپردازند.

و در کافی از حلبی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که گفت: از
آنجناب از معنای کلام خدای عز و جل پرسیدم، که میفرماید: **(فمن تصدق به
فهو كفارة له)**، فرمود: یعنی اگر صدقه بدهد، و از قاتل کمتر بگیرد به همان
مقدار که عفو کرده، از گناهانش میریزد.

و نیز گفت: از آنجناب از معنای جمله: **(فمن عفی له من اخیه شیء،
فاتباع بالمعروف، و اداء الیه باحسان)** پرسیدم، فرمود: سزاوار است کسی که
حق به گردن کسی دارد، برادر خود را در فشار نگذارد، با اینکه او به گرفتن
دیه مصالحه کرده است و نیز سزاوار است کسی که حق مردم به گردن دارد، در
اداء آن با اینکه تمکن دارد: امروز و فردا نکند و در هنگام دادن با احسان بدهد.
و نیز گفت: از آنجناب از این جمله پرسیدم: که خدای عز و جل می
فرماید: **(فمن اعتدی بعد ذلک، فله عذاب اءلیم)**، فرمود: این درباره کسی است
که دیه قبول میکند و یا بکلی عفو میکند و یا دیه را به مبلغی و یا چیزی صلح

می‌کند، بعد دبه درمی آورد، و قاتل را میکشد که کیفرش همان است که خدای
عز و جل فرموده است .

مؤلف : روایات در این معانی بسیار است .

بحث علمی (درباره حکم قصاص)

در عصر نزول آیه قصاص و قبل از آن نیز عرب به قصاص و حکم اعدام قاتل ، معتقد بود، ولیکن قصاص او حد و مرزی نداشت بلکه به نیرومندی قبائل و ضعف آنها بستگی داشت ، چه بسا میشد یک مرد در مقابل یک مرد و یک زن در مقابل یک زن که کشته بود قصاص میشد و چه بسا میشد در برابر کشتن یک مرد، ده مرد کشته میشد، و در مقابل یک برده ، آزادی بقتل می رسید، و در برابر مرئوس یک قبیله ، رئیس قبیله قاتل قصاص میشد و چه بسا می شد که یک قبیله ، قبیله ای دیگر را بخاطر یک قتل بکلی نابود میکرد.

و اما در ملت یهود؟ آنها نیز به قصاص معتقد بودند، همچنانکه در فصل بیست و یکم و بیست و دوم از سفر خروج و فصل سی و پنجم از سفر عدد از تورات آمده و قرآن کریم آنرا چنین حکایت کرده :

(و کتبنا علیهم فیها، ان النفس بالنفس ، و العین بالعين ، و الانف بالانف ، و الاذن بالاذن ، و السن بالسن ، و الجروح قصاص)، (و در آن الواح برایشان نوشتیم : یک نفر بجای یک نفر و چشم بجای چشم و بینی در برابر بینی و گوش در مقابل گوش و دندان در مقابل دندان و زخم در برابر زخم قصاص باید کرد).

ولی ملت نصاری بطوریکه حکایت کرده اند در مورد قتل ، به غیر از عفو و گرفتن خون بها حکمی نداشتند، سایر شعوب و امتهای هم با اختلاف طبقاتشان ، فی الجمله حکمی برای قصاص در قتل داشتند هر چند که ضابطه درستی حتی در قرون اخیر برای حکم قصاص معلوم نکردند.

در این میان ، اسلام عادلانه ترین راه را پیشنهاد کرد، نه آنرا بکلی لغو نمود
و نه بدون حد و مرزی اثبات کرد، بلکه قصاص را اثبات کرد، ولی تعیین اعدام
قاتل را لغو نمود و در عوض صاحب خون را مخیر کرد میان عفو و گرفتن دیه ،
آنگاه در قصاص رعایت معادله میان قاتل و مقتول را هم نموده ، فرمود: آزاد در
مقابل کشتن آزاد، اعدام شود، و برده در ازاء کشتن برده و زن در مقابل کشتن
زن .

اعتراضات و اشکالاتی که در عصر حاضر به حکم قصاص مخصوصا به
قصاص به اعدام می شود

لکن در عصر حاضر به حکم قصاص و مخصوصا قصاص به اعدام اعتراض
شده ، باینکه قوانین مدنی که ملل راقیه آنرا تدوین کرده اند، قصاص را جائز
نمی داند و از اجراء آن در بین بشر جلوگیری میکند.

می گویند قصاص به کشتن در مقابل کشتن ، امری است که طبع آدمی آن را
نمی پسندد و از آن متنفر است ، و چون آنرا به وجدانش عرضه میکند، می بیند
که وجدانش از در رحمت و خدمت به انسانیت از آن منع میکند.

و نیز می گویند: قتل اول یک فرد از جامعه کاست ، قتل دوم بجای اینکه
آن کمبود را جبران کند، یک فرد دیگر را از بین می برد و این خود کمبود روی
کمبود می شود و نیز میگویند: قصاص کردن بقتل از قساوت قلب و حب انتقام
است ، که هم قساوت را باید وسیله تربیت در دلهای عامه برطرف کرد و هم
حب انتقام را و بجای قصاص قاتل باید او را در تحت عقوبت تربیت قرار داد و
عقوبت تربیت به کمتر از قتل از قبیل زندان و اعمال شاقه هم حاصل میشود.

و نیز میگویند: جنایتکاری که مرتکب قتل میشود تا به مرض روانی و کمبود
عقل گرفتار نشود، هرگز دست به جنایت نمی زند، به همین جهت عقل آنهائیکه
عاقلند، حکم میکند که مجرم را در بیمارستانهای روانی تحت درمان قرار دهند.

و باز میگویند: قوانین مدنی باید خود را با سیر اجتماع وفق دهد، و چون
اجتماع در یک حال ثابت نمی ماند و محکوم به تحول است ، لاجرم حکم
قصاص نیز محکوم به تحول است و معنا ندارد حکم قصاص برای ابد معتبر
باشد و حتی اجتماعات راقیه امروز هم محکوم به آن باشند، چون اجتماعات

امروز باید تا آنجا که می تواند از وجود افراد استفاده کند، او می تواند مجرم را هم عقاب بکند و هم از وجودش استفاده کند، عقوبتی کند که از نظر نتیجه با کشتن برابر است ، مانند حبس ابد و حبس سالهائی چند که با آن هم حق اجتماع رعایت شده و هم حق صاحبان خون .

پاسخ به همه این اشکالات و بیان فلسفه تشریع در یک آیه قرآنی

این بود عمده آن وجوهی که منکرین قصاص به اعدام برای نظریه خود آورده اند.

و قرآن کریم با یک آیه به تمامی آنها جواب داده ، و آن آیه : **(من قتل نفسا بغير نفس ، او فساد فی الارض ، فکانما قتل الناس جميعا ، و من احياها فکانما احيا الناس جميعا)**، (هر کس انسانی را که نه مرتکب قتل شده و نه فسادى در زمین کرده ، بقتل برساند، مثل این است که همه مردم را کشته ، و کسی که یکی را احیاء کند، مثل این است که همه را احیاء کرده باشد).

بیان این پاسخ این است که قوانین جاریه میان افراد انسان ، هر چند اموری وصفی و اعتباری است که در آن مصالح اجتماع انسانی رعایت شده ، الا اینکه علتی که در اصل ، آن قوانین را ایجاب میکند، طبیعت خارجی انسان است که انسان را به تکمیل نقص و رفع حوائج تکوینیش دعوت می کند.

و این خارجیت که چنین دعوتی میکند، عدد انسان و کم و زیادى که بر انسان عارض می شود نیست ، هیئت وحدت اجتماعى هم نیست ، برای اینکه هیئت نامبرده خودش ساخته و پرداخته انسان و نحوه وجود اوست ، بلکه این خارجیت عبارتست از طبیعت آدمی که در آن طبیعت یک نفر و هزاران نفری که از یک یک انسانها ترکیب می شود فرقى ندارد، چون هزاران نفر هم هزاران انسان است و یک نفر هم انسان است و وزن یکی با هزاران از حیث وجود یکی است .

و این طبیعت وجودی بخودی خود مجهز به قوی و ادواتی شده که با آن از خود دفاع میکند، چون مفطور، به حب وجود است ، فطرتا وجود را دوست

میدارد و هر چیزی را که حیات او را تهدید میکند به هر وسیله که شده و حتی با ارتکاب قتل و اعدام، از خود دور میسازد و به همین جهت است که هیچ انسانی نخواهی یافت که در جواز کشتن کسیکه میخواهد او را بکشد و جز کشتنش چاره ای نیست شک داشته باشد و این عمل را جائز نداند.

و همین ملت های راقیه را که گفتید: قصاص را جائز نمیدانند،

آنجا که دفاع از استقلال و حریت و حفظ قومیتشان جز با جنگ صورت نمی بندد، هیچ توقفی و شکی در جواز آن نمیکنند، و بی درنگ آماده جنگ میشوند، تا چه رسد به آنجا که دشمن قصد کشتن همه آنان را داشته باشد.

و نیز می بینید که این ملل راقیه از بطلان قوانین خود دفاع میکنند، تا هر جا که بیانجامد، حتی بقتل، و نیز می بینید که در حفظ منافع خود متوسل به جنگ میشوند البته در وقتی که جز با جنگ دردشان دوا نشود.

و بخاطر همین جنگهای خانمان برانداز و مایه فتنای دنیا و هلاکت حرث و نسل است که می بینیم لایزال ملت هائی خود را با سلاح های خونینی مسلح میکنند و ملت هائی دیگر برای اینکه از آنها عقب نمانند و در روز مبادا بتوانند پاسخ آنان را بگویند، میکوشند خود را به همان سلاح ها مسلح سازند و موازنه تسلیحاتی را برقرار سازند.

و این ملت ها هیچ منطقی و بهانه ای در این کار ندارند، جز حفظ حیات اجتماع و رعایت حال آن، و اجتماع هم جز پدیده ای از پدیده های طبیعت انسان نیست، پس چه شد که طبیعت کشتارهای فجیع و وحشت آور را و ویرانگری شهرها و ساکنان آن را برای حفظ پدیده ای از پدیده های خود که اجتماع مدنی است جائز می داند ولی قتل یک نفر را برای حفظ حیات خود

جائز نمی شمارد؟ با اینکه بر حسب فرض ، این اجتماعی که پدیده طبع آدمی است ، اجتماعی است مدنی .

و نیز چه شد که کشتن کسی را که تصمیم کشتن او را گرفته ، با اینکه هنوز نکشته ، جائز می داند ولی قصاص که کشتن او بعد از ارتکاب قتل است ، جائز نمیداند؟ و نیز چه شد که طبیعت انسانی حکم میکند به انعکاس وقایع تاریخی و میگوید (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) ، (هر کس به سنگینی ذره ای عمل خیر کند آنرا می بیند و هر کس به سنگینی ذره ای شر مرتکب شود آنرا می بیند) که هر چند کلام قرآن است ولی زبان طبیعت آدمی است و خلاصه برای هر عملی عکس العمل قائل است ، و این عکس العمل را در قوانینی که جعل میکند، رعایت میکند ولکن کشتن قاتل را ظلم و نقض حکم خویش میداند؟.

علاوه بر آنچه گذشت قرآن کریم و قانون اسلام در تمامی دنیا چیزی که بهای انسان شود و میزانی که با آن میزان بتوان انسان را سنجید، سراغ نمیدهد مگر یک چیز، آنهم ایمان به خدا و دین توحید است ، و بر این حساب وزن اجتماع انسانی و وزن یک انسان موحد، نزد او برابر است و چون چنین است حکم اجتماع و فرد نزد او یکسان می باشد، پس اگر کسی مؤ من موحدی را بکشد،

در اسلام با کسیکه همه مردم را بکشد یکسان است ، بخاطر اینکه هر دو به حریم حقیقت تجاوز نموده ، هتک حرمت آن کرده اند. همچنانکه قاتل یک نفر با قاتل همه مردم از نظر طبیعت وجود یکسان است .

و اما ملل متمدن دنیا که به حکم قصاص اعتراض کرده اند، همانطور که در جوابهای ما متوجه شدید، نه برای این است که این حکم نقصی دارد، بلکه برای

این است که آنها احترامی و شرافتی برای دین قائل نیستند، و اگر برای دین حد اقل شرافتی و یا وزنی معادل شرافت و وزن اجتماع مدنی قائل بودند تا چه رسد به بالاتر از آن هر آینه در مسئله قصاص همین حکم را میکردند.

از این هم که بگذریم اسلام دینی است که برای دنیا و همیشه تشریع شده نه برای قومی خاص و امتی معین و ملل راقیه دنیا اعتراضی که به حکم قصاص اسلام کرده اند از این رو بوده که خیال کرده اند افرادش کاملاً تربیت شده اند و حکومت هایشان بهترین حکومت است، و استدلال کرده اند به آمارگیری هایشان که نشان داده در اثر تربیت موجود، ملت خود بخود از کشتار و فجایع متن فرند و هیچ قتلی و جنایتی در آنها اتفاق نمی افتد، مگر بندرت و برای آن قتل نادر و احيانی هم، ملت به مجازات کمتر از قتل راضی است، و در صورتی که این خیال ایشان درست باشد اسلام هم در قصاص کشتن را حتمی و متعین ندانسته، بلکه یک طرف تخیر شمرده و طرف دیگر تخیر را عفو دانسته است.

بنابراین چه مانعی دارد حکم قصاص در جای خود و به قوت خود باقی بماند، ولی مردم متمدن، طرف دیگر تخیر را انتخاب کنند و از عقوبت جانی عفو نمایند؟.

همچنانکه آیه قصاص هم خودش به این معنا اشاره دارد، می فرماید: هر جنایتکار قاتل که برادر صاحب خونس از او عفو کرد و به گرفتن خون بها رضایت داد، در دادن خون بها امروز و فردا نکند و احسان او را تلافی نماید، و این لسان، خود لسان تربیت است می خواهد به صاحب خون بفرماید: (در عفو لذتی است که در انتقام نیست) و اگر در اثر تربیت کار مردمی بدینجا بکشد، که

افتخار عمومی در عفو باشد، هرگز عفو را رها نمی کنند و دست به انتقام نمی زنند.

(و لکن مگر دنیا همیشه و همه جایش را این گونه اجتماعات راقی متمدن تشکیل داده اند؟ نه بلکه برای همیشه در دنیا امت هائی دیگر هستند، که درک انسانی و اجتماعیشان به این حد نرسیده،) لاجرم در چنین اجتماعات مسئله صورت دیگری بخود می گیرد، در چنین جوامعی عفو به تنهایی و نبودن حکم قصاص، فجایع بار می آورد، به شهادت اینکه همین الان به چشم خود می بینیم، جنایتکاران کمترین ترسی از حبس و اعمال شاقه ندارند و هیچ اندرزگو و واعظی نمیتواند آنها را از جنایتکاری باز بدارد،

ها چه می فهمند حقوق انسانی چیست؟.

برای اینگونه مردم، زندان جای راحت تری است، حتی وجدانشان هم در زندان آسوده تر است و زندگی در زندان برایشان شرافتمندانه تر از زندگی بیرون از زندان است که یک زندگی پست و شقاوت باری است، و به همین جهت از زندان نه وحشتی دارند و نه ننگی و نه از اعمال شاقه اش می ترسند، و نه از چوب و فلک آن ترسی دارند.

و نیز به چشم خود می بینیم (در جوامعی که به آن پایه از ارتقاء نرسیده اند و حکم قصاص هم در بینشان اجراء نمی شود، روز بروز آمار فجایع بالاتر میرود، پس نتیجه می گیریم که حکم قصاص حکمی است عمومی، که هم شامل ملل راقیه میشود، و هم شامل غیر ایشان، که اکثریت هم با غیر ایشان است.

اگر ملتی به آن حد از ارتقاء رسید، و بنحوی تربیت شد که از عفو لذت ببرد، اسلام هرگز به او نمی گوید چرا از قاتل پدرت گذشتی؟ چون اسلام هم

او را تشویق به عفو کرده و اگر ملتی همچنان راه انحطاط را پیش گرفت و خواست تا نعمت های خدا را با کفران جواب بگوید، قصاص برای او حکمی است حیاتی ، در عین اینکه در آنجا نیز عفو به قوت خود باقی است .

و اما این که گفتند: راءفت و رحمت بر انسانیت اقتضاء می کند قاتل اعدام نشود، در پاسخ می گوئیم بله ولكن هر راءفت و رحمتی پسندیده و صلاح نیست و هر ترحمی فضیلت شمرده نمی شود، چون بکار بردن راءفت و رحمت ، در مورد جانی قسی القلب ، (که کشتن مردم برایش چون آب خوردن است)، و نیز ترحم بر نافرمانبر متخلف و قانون شکن که بر جان و مال و عرض مردم تجاوز میکند، ستمکاری بر افراد صالح است و اگر بخواهیم بطور مطلق و بدون هیچ ملاحظه و قید و شرطی ، رحمت را بکار بندیم ، اختلال نظام لازم می آید و انسانیت در پرتگاه هلاکت قرار گرفته ، فضائل انسانی تباه می شود، همچنان که آن شاعر فارسی زبان گفته :

ترحم بر پلنگ تیز دندان - ستم کاری بود بر گوسفندان
و اما اینکه داستان فضیلت رحمت و زشتی قساوت و حب انتقام را
خاطر نشان کردند.

جوابش همان جواب سابق است ، آری انتقام گرفتن برای مظلوم از ظالم ، یاری کردن حق و عدالت است که نه مذموم است و نه زشت ، چون منشا آن محبت عدالت است که از فضائل است ، نه رذائل ، علاوه بر اینکه گفتیم : تشریع قصاص به قتل تنها بخاطر انتقام نیست ، بلکه ملاک در آن تربیت عمومی و سد باب فساد است .

و اما اینکه گفتند: جنایت قتل ، خود از مرض های روانی است که باید مبتلای بدان را بستری کرد و تحت درمان قرار داد، و این خود برای جنایتکار عذری است موجه ،

در پاسخ می گوئیم همین حرف باعث میشود قتل و جنایت و فحشاء روز بروز بیشتر شود و جامعه انسانیت را تهدید کند، برای اینکه هر جنایتکاری که از قتل و فساد لذت می برد، وقتی فکر کند که این سادیسم جنایت ، خود یک مرض عقلی و روحی است ، و او در جنایتکاریش معذور است و این حکومتها هستند که باید اینگونه افراد را با یک دنیا راءفت و دلسوزی تحت درمان قرار دهند و از سوی دیگر حکومت ها هم به همین معنا معتقد باشند البته هر روز یکی را خواهد کشت و معلوم است که چه فاجعه ای رخ خواهد داد.

و اما این که گفتند: بشریت باید از وجود مجرمین استفاده کند و به اعمال شاقه و اجباری وادار سازد و برای اینکه وارد اجتماع نباشند و جنایات خود را تکرار نکنند، آنها را حبس کنند، در پاسخ می گوئیم : اگر راست میگویند، و در گفته خود متکی به حقیقت هستند، پس چرا در موارد اعدام قانونی که در تمامی قوانین رائج امروز هست ، به آن حکم نمی کنند؟، پس معلوم می شود در موارد اعدام ، حکم اعدام را مهم تر از زنده ماندن و کار کردن محکوم تشخیص میدهند در سابق هم گفتیم که فرد و جامعه از نظر طبیعت و از حیث اهمیت یکسانند.

آیات 180 - 182 بقره

كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين و
الاقربين بالمعروف حقا على المتقين - 180

فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه ان الله سميع عليم - 181
فمن خاف من موص جنفا او اثما فاصلح بينهم فلا اثم عليه ان الله غفور
رحيم - 182.

ترجمه آیات

بر شما مسلمانان واجب شد که وقتی مرگتان نزدیک میشود و مالی از شما
میمانند برای پدران و مادران و خویشاوندان وصیتی به نیکی کنید این حقی است
بر پرهیزکاران (180) پس اگر کسی وصیت شخصی را بعد از آنکه شنید و بدان
آگهی یافت تغییر دهد گنااهش به گردن همان تغییر دهنده است که خدا شنوا و
دانا است (181) پس اگر وصی ترسید (یعنی تشخیص داد) که متوفی در
وصیت خود از راه حق منحرف گشته و مرتکب گناهی شده و در وصیت او
اصلاحاتی انجام دهد تا در میان ورثه ظلمی واقع نشود گناهی بر او نیست که
خدا آمرزگار رحیم است (182).

بیان آیات مربوط به حکم وصیت درباره ما ترک

(کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت ، ان ترک خیرا الوصیة) الخ ، لسان این آیه ، لسان وجوب است نه استحباب ، چون در قرآن کریم هر جا فرموده : فلان امر بر فلان قوم نوشته شده ، معنایش این است که این حکم یا سرنوشت ، قطعی و لازم شده است ، مؤید آن ، جمله آخر آیه است که میفرماید: (حقا)، چون کلمه حق ، نیز مانند کتابت اقتضای معنای لزوم را دارد.

لکن از آنجا که همین کلمه را مقید به (متقین) کرده دلالت بر وجوب را سست می کند، برای اینکه اگر وصیت تکلیفی واجب بود، مناسب تر آن بود که بفرماید: (حقا علی المومنین)، و چون فرموده: (علی المتقین)، میفهمیم این تکلیف امری است که تنها تقوی باعث رعایت آن میشود و در نتیجه برای عموم مؤمنین واجب نیست ، بلکه آنهایی که متقی هستند برعایت آن اهتمام میورزند.

و به هر حال بعضی از مفسرین گفته اند: این آیه بوسیله آیات ارث (که تکلیف مال میت را معین کرده ، چه وصیت کرده باشد و چه نکرده باشد)، نسخ شده و به فرضی که این سخن درست باشد، وجوبش نسخ شده نه استحباب ، و اصل محبوبیتش ، و شاید تقیید کلمه حق به کلمه (متقین) هم برای افاده همین غرض باشد.

و مراد به کلمه (خیر) مال است ، و مثل این که از آن بر می آید مراد مال بسیار است نه اندکی که قابل اعتناء نباشد، و مراد از معروف ، همان معنای متداول یعنی احسان است .

(فمن بدله بعد ما سمعه ، فانما اثمه علی الذین یبدلونه)، ضمیر در کلمه (اثمه)، به تبدیل بر می گردد و بقیه ضمائر به وصیت به معروف ، و اگر بررسی : کلمه

(وصیت) مؤنث است، چرا پس همه ضمائر که بدان برگشته مذکر است؟ در پاسخ می‌گوییم: کلمه نامبرده از آنجا که مصدر است، هر دو نوع ضمیر، جائز است بدان برگردد.

باز خواهی پرسید: که جا داشت بفرماید: (فمن بدله بعد ما سمعه، فانما اثمه علیهم) و حاجت نبود دوباره نام تبدیل کنندگان را ببرد، در پاسخ می‌گوییم: نکته این که ضمیر نیاورد و اسم ظاهر آنرا آورد، خواست تا بعلت گناه یعنی تبدیل وصیت بمعروف اشاره کرده باشد تا بتواند آیه بعدی را بر آن تفریع نموده، بفرماید: (پس اگر کسی از موصی بترسد) الخ.

(فمن خاف من موص جنفا، او اثماء، فاصالح بینهم، فلا اثم علیه) کلمه (جنف) به معنای انحراف است و بعضی گفته‌اند به معنای انحراف دو قدم بطرف خارج است، بر عکس کلمه (حنف) که با حای بی نقطه است و به معنای انحراف دو قدم بطرف داخل است.

هر حال، مراد، انحراف بسوی گناه است، به قرینه کلمه (اثم) و این آیه تفریع بر آیه قبلی است و معنایش (و خدا داناتر است) این است که اگر کسی وصیت شخصی را تبدیل کند، تنها و تنها گناه این تبدیل بر کسانی است که وصیت به معروف را تبدیل می‌کنند، نتیجه و فرعی که مترتب بر این معنا میشود این است که پس اگر کسی از وصیت موصی بترسد، به این معنا که وصیت به گناه کرده باشد و یا منحرف شده باشد، و او میان ورثه اصلاح کند و وصیت را طوری عمل کند که نه اثم از آن برخیزد و نه انحراف، گناهی نکرده، چون او اگر تبدیل کرده، وصیت به معروف را تبدیل نکرده، بلکه وصیت گناه را به وصیتی تبدیل کرده که گناهی یا انحرافی در آن نباشد.

بحث روایتی (شامل روایاتی در ذیل آیات گذشته و احکام وصیت)

در کافی و تهذیب و تفسیر عیاشی روایت زیر را آورده اند که عبارت آن به نقل از عیاشی چنین است: محمد بن مسلم از امام صادق (ع) ، روایت کرده که گفت: از آنجناب از وصیت برای وارث پرسش نمودم که آیا جائز است؟ فرمود: آری، آنگاه این آیه را تلاوت فرمود: **(ان ترک خیرا، الوصیة للوالدین و الاقرین).**

و در تفسیر عیاشی از امام صادق، از پدرش، از علی (ع) ، روایت کرده که فرمود: کسیکه در دم مرگش برای خویشاوندانش که از او ارث نمی برند وصیتی نکند، عمل خود را با معصیت ختم کرده است.

و در تفسیر عیاشی نیز از امام صادق (ع)، روایت آورده که در ذیل این آیه فرمود: این حقی است که خدا در اموال مردم قرار داده، برای صاحب این امر (یعنی امام (ع)) پرسیدم آیا برای آن حدی هست؟ فرمود: آری، پرسیدم: حدش چیست؟ فرمود: کمترین آن یک ششم و بیشترین آن یک سوم است. مؤلف: این معنا را صدوق هم در من لا یحضره الفقیه از آنجناب روایت کرده و این استفاده لطیفی است که امام (ع) از آیه کرده،

باین معنا که آیه مورد بحث را با آیه: **(النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم، و ازواجه امهاتهم، و اولوا الارحام بعضهم اولی ببعض فی کتاب الله، من المؤمنین و المهاجرین، الا ان تفعلوا الی اولیاءکم معروف، کان ذلک فی الکتاب مسطورا)،** (پیامبر بمؤمنین اختیاردارتر از خود ایشان است، و همسران او مادران ایشانند و خویشاوندان در کتاب خدا بعضی مقدم بر بعض دیگرند، از مؤمنین و

مهاجران ، مگر آنکه به اولیاء خود نیکی کنند، و این در کتاب نوشته شده بود)،
ضمیمه کردند و آن نکته لطیف را استفاده فرمودند.

توضیح اینکه آیه سوره احزاب ، ناسخ حکم توارث به اخوتی است که در
صدر اسلام معتبر بود و کسانی که با یکدیگر عقد اخوت بسته بودند، از یکدیگر
ارث می بردند، آیه سوره احزاب آن را نسخ کرد و حکم توارث را منحصر کرد
در قرابت و سپس نیکی در حق اولیاء را از آن استثناء کرد و خلاصه فرمود:
توارث تنها در خویشاوندان است و برادران دینی از یکدیگر ارث نمیبرند، مگر
آنکه بخواهند، به اولیاء خود احسانی کنند، و آنگاه رسول خدا و طاهرين از
ذریه اش را اولیاء مؤمنین خوانده و این مستثنا همان موردی است که جمله :
(ان ترك خیرا الوصیة) الخ ، شاملش می شود، چون رسول خدا ﷺ و ائمه
طاهرين نیز قریبا هستند (دقت بفرمائید).

و در تفسیر عیاشی از یکی از دو امام باقر و صادق (علیه السلام) روایت کرده که
در ذیل آیه : (کتب علیکم اذ حضر) الخ ، فرمود: این آیه بوسیله آیه : (فرائض
یعنی آیه ارث) نسخ شده .

مؤلف : مقتضای جمع بین روایات سابق و این روایت ، این است که بگوئیم
: منسوخ از آیه (کتب علیکم) الخ ، تنها وجوب است ، در نتیجه استحباب آن
بحال خود باقی است .

و در تفسیر مجمع البیان از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که در ذیل جمله :
(فمن خاف من موص جنفا او اثما...) الخ ، فرمود: جنف این است که بسوی خطا
گرائیده باشد از این جهت که نداند اینکار جائز است .

و در تفسیر قمی از امام صادق (علیه السلام) روایت آورده که فرمود: وقتی مردی
به وصیتی سفارش کرد، جائز نیست که وصی او وصیتش را تغییر دهد، بلکه باید

بر طبق آنچه وصیت کرده عمل کند، مگر آنکه به غیر از دستور خدا وصیت کرده باشد که اگر وصی بخواهد مو به مو به آن عمل کند، دچار معصیت و ظلم می شود، در اینصورت برای وصی جائز است، آن را بسوی حق برگرداند و اصلاح کند، مثل اینکه مردی که چند وارث دارد، تمامی اموالش را برای یکی از ورثه وصیت کند و بعضی دیگر را محروم کند، که در اینجا وصی میتواند وصیت را تغییر داده بدانچه که حق است برگرداند، اینجاست که خدای تعالی میفرماید: (جنفا او اثما)، که جنف انحراف بطرف بعضی از ورثه و اعراض از بعضی دیگر است،

اثم عبارت از این است که دستور دهد با اموالش آتشکده ها را تعمیر کنند و یا شراب درست کنند، که در اینجا نیز وصی میتواند بوصیت او عمل نکند.

مؤلف: معنایی که این روایت برای جنف کرده، معنای جمله (فاصلح بینهم) را هم روشن میکند، میفهماند که مراد اصلاح میان ورثه است، تا بخاطر وصیت صاحب وصیت، نزاعی بینشان واقع نشود.

و در کافی از محمد بن سوقه روایت آورده که گفت: از امام ابی جعفر (ع) معنای جمله (فمن بدله، بعد ما سمعه، فانما اثمه علی الذین یبدلونه) را پرسیدم، فرمود: آیه بعد از آن که می فرماید: (فمن خاف من موص جنفا او اثما، فاصلح بینهم، فلا اثم علیه)، آن را نسخ کرده و معنایش این است که هرگاه وصی بترسد (یعنی تشخیص دهد) از اینکه صاحب وصیت درباره فرزندانش تبعیض قائل شده و به بعضی ظلم کرده و خلاف حق مرتکب شده که خدا بدان راضی نیست، در اینصورت گناهی بر وصی نیست که آنرا تبدیل کند و بصورت حق و خداپسندانه در آورد.

مؤلف : این روایت از مواردی است که ائمه (علیهم السلام) آیه ای را بوسیله آیه ای دیگر تفسیر کرده اند، پس اگر نام آن را نسخ گذاشتند، منظور نسخ اصطلاحی نیست و در سابق هم گفتیم : که در کلام ائمه (علیهم السلام) بسا کلمه نسخ آمده که منظور از آن غیر نسخ اصطلاحی علمای اصول است .
الحمد لله رب العالمین .

فهرست مطالب

2.....	مقدمه
3.....	روش تفسیری طبقات اول و دوم مفسرین
6.....	روش تفسیری محدثین
8.....	روش متکلمین در تفسیر قرآن و فرق بین تفسیر و تطبیق
9.....	روش فلاسفه مشاء و اشراقی و متصوفه در تفسیر قرآن
12.....	تفسیر در قرن حاضر و تفسیر قرآن بر مبنای علوم طبیعی و اجتماعی
14.....	نظر مسلمان نماهای پیرو این روش درباره روایات
17.....	علت سبقت معانی مادی کلمات وضع شده به ذهن
21.....	جمود مقلدین از اصحاب حدیث به ظواهر آیات و رد بر آنها
23.....	دو روش برای فهم حقائق قرآن
26.....	فرمایشات پیامبر ﷺ درباره قرآن کریم
29.....	ویژگی تفسیر المیزان
31.....	سوره حمد آیات 1 - 5
32.....	سبب ابتداء به (بسم الله)
35.....	علت ابتداء هر سوره با بسم الله
37.....	معنی و موارد استعمال لفظ (اسم)
38.....	فرق بین اسم و اسم اسم و علت تفکیک بین آن دو
40.....	توضیح لفظ جلاله (الله)
42.....	معنی رحمن و رحیم و فرق آن دو
44.....	معنی حمد و فرق آن با مدح
46.....	استشهاد بر اینکه جنس حمد و همه حمد از آن خدا است

- 50 معنی ربّ (مالک مدبر)
- 51 معنی مالکیت و تقسیم آن به حقیقی و اعتباری
- 52 مالکیت خدا حقیقی است و ملک حقیقی جدا از تدبیر متصور نیست
- 53 معنی (عالمین)
- 54 فرق بین مالک و ملک و اینکه قرائت (مالک یوم الدین) بنظر بهتر می رسد
- 55 بحث روایتی
- 57 دو روایت درباره (رحمان) و (رحیم) و سخنی پیرامون آن دو
- 58 دو روایت در ارتباط با (الحمد لله) از معصومین علیهم السلام
- 59 بحث فلسفی بیان عقلی اینکه هر ثناء و حمدی به حمد خدا منتهی می شود
- 60 معنی عبادت
- 61 فرق بین عبودیت عبد در برابر مولی و عبودیت بندگان نسبت به خدا
- 62 وجه تقدم مفعول در (ایک نعبد و ایک نستعین)
- 64 وجه التفات و تغییر سیاق آیه (ایک نعبد) از سیاق غیبت به سیاق حضور
- 66 شرائط کمال عبادت و اوصاف عبادت حقیقی
- 69 سوره حمد آیات 6 و 7
- 70 معنی صراط
- 71 چند مقدمه برای توضیح و تفسیر (اهدنا الصراط المستقیم)
- 72 راه بسوی خدا دو گونه است: دور و نزدیک
- 74 تقسیم دیگری برای راه بسوی خدا
- 76 سبیل مؤمنین نیز تقسیمات و درجاتی دارد
- 78 اصحاب صراط مستقیم ثابت قدم بتمام معنا هستند
- 79 اصحاب صراط مستقیم مقامی عالی تر از مؤمنین دارند
- 81 موارد استعمال صراط و سبیل در قرآن و فرق آن دو
- 83 فرق دیگری بین سبیل و صراط

84	مثل صراط مستقیم نسبت به سبیل های خدا مثل روح است نسبت به بدن
86	مثلی از کلام خدا و تطبیق آن با ما نحن فیه
87	معنی صراط مستقیم با نتیجه گیری از مقدمات ذکر شده
89	پنج نکته درباره صراط مستقیم
91	تحقیق درباره معنی هدایت در (اهدنا الصراط المستقیم)
93	جواب از اشکالی که به صاحب صحاح کرده اند
94	چکیده سخن در معنی هدایت
96	آیا طلب هدایت توسط نماز گزار تحصیل حاصل نیست
98	یک مثال ساده برای روشن شدن مطلب
99	پاسخ عجیب برخی مفسرین و اشکال وارد بر آنان
102	مزیت اصحاب صراط مستقیم بر سایرین به علم است
103	بحث روایتی (شامل روایاتی در ذیل آیات گذشته) اقسام عبادت
105	مدلول عبادت آزادگان در هر سه روایت مذکوره به یک معنا است
106	معنی (اهدنا الصراط المستقیم) و پاسخ ضمنی به شبهه تحصیل حاصل
108	مراد از (الذین انعمت علیهم)
109	روایتی از رسول خدا ﷺ درباره سوره حمد و فضیلت آن
111	بیان ویژگی سوره حمد و مقایسه آن با آنچه مسیحیان در نماز می خوانند
113	مقایسه سوره حمد با آنچه مسیحیان در نماز می خوانند
115	سخن عجیب گوستاولوبون
116	بحث روایتی دیگر چند روایت درباره مراد از (صراط مستقیم)
117	توضیح اصطلاح (جری) یعنی تطبیق کلی بر مصداق بارز
	شاءن نزول یک آیه ذیل بر اختصاص آن آیه نیست بلکه حکم آیات قرآنی اطلاق
119	دارد
121	سوره بقره

بیان.....	122
متقین دارای دو هدایتند همچنانکه کفار و منافقین در دو ضلالت می باشند.....	124
هدایت اول متقین از سلامت فطرت و هدایت دوم از ناحیه قرآن و فرع بر هدایت اول است.....	126
حقایقی که شخص سلیم الفطره به آنها ایمان می آورد.....	127
آیاتی دال بر اینکه هدایت دومی از ناحیه خدا وقوع بر هدایت اولی است.....	129
معنی ایمان.....	131
اشاره به مراتب ایمان.....	132
معنی غیب و ایمان به غیب.....	133
وجه تغییر به (ایقان) در (و بالآخره هم یوقنون).....	134
بحث روایتی (شامل دو روایت درباره غیب و انفاق در آیه کریمه).....	136
بحث فلسفی (پیرامون اعتماد به غیر ادراکات حسی و پاسخ به دانشمندان حس گرا).....	137
چند اشکال بر دلیل غربی ها بر عدم جواز اعتماد بر براهین عقلی.....	139
با ترک عقلیات دستیابی به ادراکی کلی و فکری نظری و بحثی عملی ممکن نیست.....	141
بحث فلسفی دیگر (در اثبات وجود علم و رد بر سوفسطائیان و شکاکان).....	143
سوفسطائیه و شکاکها و ادله ای که برای خود تراشیده اند.....	145
پاسخ وجه اول آنان.....	147
پاسخ وجه دوم آنان.....	148
شبهه مادیون در وجود علم و رد بر آنها و اثبات تجرد و غیر مادی بودن علم و ادراک.....	150
وجوهی که دلالت دارند بر اینکه علم ، بدان جهت که علم است مادی نیست ..	152
آیات 6 - 7 بقره.....	154

155	مراد از (الذین کفروا) کدام دسته از کفارند؟
157	بحث روایتی (شامل روایتی از امام صادق علیه السلام درباره وجوه کفر)
161	آیات 8 - 20 بقره
163	دو مثل در شرح وضع و حال منافقین
166	آیات 21 - 25 بقره
168	بیان
171	اعجاز و ماهیت آن
173	اعجاز قرآن
174	اعجاز قرآن فقط از نظر اسلوب کلام یا جهتی دیگر از جهات ، به تنهایی نیست
176	عمومیت اعجاز قرآن برای تمامی افراد انس و جن
178	مزایایی که قرآن مشتمل بر آن است فوق طاعت بشری است
180	طرح یک سؤال درباره تحدی قرآن و پاسخ به آن
182	تحدی قرآن به علم
183	معارف قرآن کریم باقی و ابدی است و قانون تحول و تکامل آنرا کهنه نمی سازد
185	تحدی بکسی که قرآن بر وی نازل شده
186	سخنان بی اساس دشمنان اسلام در اینکه پیامبر معارف و علوم را از دیگران آموخته است
188	تحدی قرآن کریم به خبرهاییکه از غیب داده
190	نمونه های دیگری از آیات قرآنی که درباره امور غیبی است
191	اخبار از حقایق علمی که در زمان نزول قرآن در هیچ جای دنیا اثری از آن وجود نداشته است
193	تحدی قرآن به اینکه اختلافی در آن نیست

195.....	اشکال بر ادعای عدم اختلاف در قرآن و پاسخ آن 105
196.....	رفع شبهه درباره نسخ که در قرآن صورت گرفته
198.....	تحدی قرآن به بلاغت
200.....	نمونه هائی از معارضاتی که با قرآن شده
201.....	دو شبهه پیرامون اعجاز بلاغت قرآن
203.....	اعتقاد به (صرف) درباره معجزه بودن قرآن
204.....	نادرستی اعتقاد به صرف
205.....	آیاتی از قرآن کریم که ظهور در خلاف اعتماد بر صرف دارد
206.....	پاسخ به دو شبهه یاد شده و توضیح اینکه چگونه بلاغت قرآن معجزه است....
208.....	در محدودیت قوه مدرکه انسان
210.....	معارف قرآنی متکی بر حقایقی ثابت و لایتغیر است و اختلاف و دگرگونی در آن راه ندارد
212.....	شروط حصول بلاغت بتمام معنای کلمه
213.....	حق یکی است و چون قرآن حق است میان اجزاء آن اختلاف نیست
215.....	معجزه در قرآن بچه معنا است ؟ و چه چیز حقیقت آنرا تفسیر می کند
216.....	اثبات بی پایگی سخنان عالم نمایانی که در صددتاءویل آیات داله بر وقوع معجزه ، بر آمده اند در چند فصل
217.....	1- قرآن قانون علیت عمومی را می پذیرد
219.....	2- قرآن حوادث خارق عادت را می پذیرد
221.....	دو فرق بینوقایع عادی و معجزه خارق عادت
223.....	کارهای خارق العاده و توجیه علماء روانکاو از آنها
225.....	معجزه و خوارق عادات نیز مستند به علل و اسباب هستند
228.....	آیه (قد جعل الله شیء قدرًا) دلالت دارد بر صحت احتمال دوم

بیان اینکه فقط خداوند به نظام و ارتباط بین موجودات آگاهی دارد در آیات قرآنی.....	230
3- قرآن در عین اینکه حوادث مادی را بعلم مادی نسبت میدهد بخدا هم منسوب میدارد.....	233
4- قرآن کریم برای نفوس انبیاء تاءثیری در معجزات قائل است.....	235
تمامی امور خارق العاده مستند به مبادئی نفسانی و مقتضیاتی ارادی هستند....	237
5- قرآن کریم همانطور که معجزات را بنفوس انبیاء نسبت میدهد، بخدا هم نسبت میدهد.....	239
6- قرآن معجزه را به سببی نسبت میدهد که هرگز مغلوب نمیشود.....	242
تفاوت بین سحر و معجزات و کرامات.....	243
اشکال بر حجیت معجزه.....	244
اعجاز معجزات و پاسخ به اشکال مذکور.....	245
7- قرآن کریم معجزه را برهان بر حقانیت رسالت میداند، نه دلیلی عامیانه.....	246
جواب اشکال مطرح شده.....	248
دو نوع عکس العمل مردم در انکار دعوی انبیاء ﷺ.....	250
احتجاجاتی که علیه رسول اکرم صلی الله علیه وآله وسلم شده و خداوند آنها را رد کرده است.....	251
احتجاج بر توقع نزول فرشته و دیدن خداوند و ملائکه و رد آن در قرآن کریم.....	253
درخواست معجزه بعنوان حجت و شاهد از انبیاء برای پذیرش دعوت آنها.....	255
بیان علت درخواست معجزه توسط امتهای مختلف با ذکر یک مثل.....	257
انحراف جمعی از اهل علم معاصر با تفسیر مادی حقائق دینی و از آنجمله معجزه.....	259
نتائجی که این گروه از تئوریه‌ها و فرضیات خود گرفته اند.....	260
با عینک مادی معنویات و ماورای طبیعت را نمی توان دید.....	262

دیدگاه دو گروه از اهل علم درباره حقایق نامبرده.....	264
توضیح (فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة...)	266
بحث روایتی (شامل یک روایت درباره (ازواج مطهره)).....	269
آیات 26 و 27 بقره.....	270
یک مرحله از ضلالت و کوری از باب مجازات زشتکاری و فسق آدمی است بیان	
.....	271
پاره ای از احوال و اوصاف دو طائفه (هدایت شدگان و گمراهان).....	272
حیات و زندگی سه گانه انسان و تاءثر زندگی متاءخر از زندگی متقدم	274
استشهاد به چند آیه برای اثبات تبعیت حکم حیات اخروی از حیات دنیوی... 275	
مجازات و تجسم اعمال ، دو وجه حاصل از گفتار خداوند درباره زندگی آخرت	
.....	277
معنی فسق.....	278
بحثی پیرامون مسئله معروف جبر و تفویض.....	280
مالکیت مطلقه خداوند.....	281
هر تصرفی از خداوند در هر مخلوقی ، تصرفی است از مالک حقیقی در مملوک	
واقعی و حقیقی.....	282
معیارها و اساس قوانین عقلائی معیار و اساس و قوانین شرعی است.....	284
روش عقلاء در قانونگذاری.....	285
اگر خدای سبحان بندگان را به اطاعت یا معصیت مجبور کرده باشد.....	287
اضلال منسوب به خدا، اضلال بعنوان مجازات است.....	288
تفویض نیز با تشریع سازگار نیست.....	289
بحث روایتی (پیرامون روایات قضا و قدر و امر بین الامرین).....	290
توضیح و تحقیق در زمینه قضا و قدر و جبر و تفویض.....	292
اشکالاتی که از قائل شدن به جبر و عدم اختیار لازم می آید.....	294

295	توهم ملازمه بین اعتقاد به قضاوقدر و انکار جزای باستحقاق
297	کیفیت تعلق اراده الهیه بر افعال انسانه
299	یک عمل اختیاری و دو جهت متفاوت وجوب و امکان در آن
301	اراده فاعل مختار در طول اراده خداست در عرض آن لذا با یکدیگر قابل جمع هستند
302	عقیده معتزله در تفویض ، و ذکر مثالی برای روشن شدن (امر بین الامرین)
305	حدیثی از امام هادی علیه السلام درباره افعال انسان و توضیح آن
307	خلقت و حسن متلازمند و آنچه عمل را گناه می کند امری است عدمی
309	حدیثی از امام رضا علیه السلام در اینکه آنچه مصیبت و بدی به انسان می رسد از خود اوست
310	احادیث دیگری از معصومین علیه و السلام درباره جبر و اختیار
312	دو روایت از کتاب طرائف درباره قضاوقدر الهی
314	طریق عدیده استدلال بر رد جبر و تفویض در روایات و اخبار
316	روایاتی که در تفسیر آیاتی که اضلال و اغواء و امثال آن را به خدا نسبت می دهد وارد شده است
317	بحث فلسفی
318	فعل اضطراری و فعل ارادی
321	تقسیم فعل ارادی به اختیاری و اجباری
323	تفاوت بین فعل اختیاری و اجباری نیز در ضمن یک مثال
325	استدلال بر رد جبر و تفویض از طریق برهان علیت
327	ضرورت و امکان ، دو نظام عالم طبیعی و انطباق آندو با فعل اختیاری انسان
330	رد نظر فلاسفه مادی که جبر را به تمام نظام طبیعی راه داده اند
331	آیات 28 - 29 بقره
332	بیان

333	 مراد از دو مرگ و دو حیات
	ثبوت برزخ و تغییر و تحول در وجود انسان از تقص بسوی کمال در آیات قرآنی
335	
337	 صراط انسان در مسیر وجودش و وسعت شعاع عمل او در عالم
339	 مبدا حیات دنیوی انسان
340	 دو طریق سعادت و شقاوت در مسیر رجعت بسوی خدا
341	 آیات 30 - 33 بقره
342	 سؤ ال ملائکه از خداوند درباره استخلاف انسان
	عمومیت خلافت انسان و اینکه منظور از خلافت در آیه جانشینی خدا در زمین
345	 است
346	 نداشتن ملائکه شایستگی خلافت را
350	 نکات قابل توجه در کلمه اسماء در آیه شریفه (و علم آدم الاسماء کلها)
352	 ابلیس قبل از بوجود آمدن صحنه خلقت آدم کافر بوده
353	 بحث روایتی (شامل روایاتی درباره قصه آدم ((علیه و السلام
355	 مقصود از اسماء در (و علم آدم الاسماء کلها) از لسان روایات
357	 بیان یک نمونه از اخبار طینت بنقل از علامه مجلسی در بحارالانوار
359	 آیه 34 بقره
361	 دو وجه در معنی (و ما کنتم تکتُمون)
362	 حکم سجده برای غیر خدا
363	 سجده عبادت ذاتی نیست
	بحث روایتی (شامل روایاتی درباره قصه خلقت آدم و سجده ملائکه و اباء ابلیس
365	 (...)
369	 آیات 35 - 39 بقره
370	 مواردی در قرآن که مسأله بهشت آدم و داستان آن - آمده

- 373.....منظور اصلی از خلقت آدم سکونت در زمین بوده
- 375.....علت بیرون شدن از بهشت
- 376.....مراد از عهد خدا با آدم
- 378.....نتیجه توجه به عهد خدا
- 380.....نتیجه غفلت از عهد خدا
- 382.....معنا و مراد از واژه های (رغدا) و (ظالمین) در آیه شریفه
- نهی خداوند از نزدیک شدن به درخت نهی از شادی و خیرخواهانه بوده نه یک
- 384.....نهی مولوی
- 387.....ذریه آدم، در حکم با آدم شریکند
- قصه اسکان آدم و همسرش در بهشت و هبوط آنها، مثلی است برای مجسم
- 388.....ساختن وضع انسان
- 390.....توبه عبد بین دو توبه خدا واقع است
- نقش توبه آدم و هبوط او به زمین در باز شدن راه برای هدایت انسان و قرار
- 392.....گرفتن او در طریق کمال
- 394.....اولین فرمان خداوند در تشریع دین برای آدم و ذریه او
- 397.....مگر پیامبر هم گناه می کند؟
- 399.....مخالفت نهی ارشادی گناه نیست
- 401.....معنی ظلم و عصیان و غوایت آدم
- 402.....پس چرا آدم توبه کرد؟
- 403.....بحث روایتی بهشت آدم بهشت دنیائی بوده
- 405.....مراد بهشت دنیوی بهشت برزخی است
- 407.....ابلیس چگونه خود را به آدم و همسرش رساند؟
- 408.....داستان آدم بنقل تورات

- مگر بهشت مقام قرب و نزاهت نیست و مگر درباره بهشت نیامده که در آن لغو و گناه نیست..... 412
- شیطان چگونه دوباره به بهشت راه یافت..... 413
- درخت نهی شده چه درختی بود؟..... 415
- درخت درخت گندم بوده ولی ثمره اش حسد شده است..... 417
- رفع تنافی از دو روایتی که بظاهر با هم متنافیند..... 419
- روایاتی درباره قصه آدم در بهشت و هبوط او..... 420
- تعجب شیخ صدوق از نقل این حدیث توسط ناصبی..... 423
- روایتی از امام صادق علیه السلام در تبیین کیفیت بیرون شدن آدم و حوا از بهشت.... 425
- روایاتی از معصومین علیه و السلام در مراد از کلمات در آیه (فتلقى آدم من ربه کلمات)..... 427
- بیان..... 434
- آیات 45 و 46 بقره..... 436
- استعانت به صبر و صلوة..... 437
- وجه استعمال کلمه (ظن) در (الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم)..... 438
- بحث روایتی (شامل روایاتی درباره استعانت از صبر و صلوة و مراد از صبر و...)..... 440
- آیات 47 و 48 بقره..... 442
- نظام زندگی دنیا بر اساس اسباب و وسائط و شفعاء می گردد..... 443
- این توهم خرافی که نظام حیات اخروی نیز بر مبنای اسباب و مسببات مادی است..... 444
- رد این خرافات و بیان قطع روابط و سنن دنیوی مانند واسطه گری در رد این خرافات..... 446
- اثبات شفاعت در دسته ای دیگر از آیات قرآن..... 448

450	طریق جمع بین دو دسته آیات
452	اثبات شفاعت برای غیر خدا، به اذن خدا نه مستقلاً
454	چند فصل درباره شفاعت و متعلقات آن
455	فصل اول ، شفاعت چیست ؟ (تجزیه و تحلیل معنی شفاعت)
457	در چه مواردی انسان متوسل به شفاعت می شود؟
461	شفاعت تکوینی و تشریعی
463	انطباق شفاعت بر جهت دوم یعنی از جهت تشریع
466	در حقیقت شفیع الاطلاق خداوند متعال است
468	فصل دوم ، اشکال هائی که در مساءله شفاعت بنظر می رسد و پاسخ های آنها
470	اشکال اول : مخالف شفاعت با حکم اولی خداوند
472	اشکال دوم : مخالفت شفاعت با سنت الهیه - نقض غرض - ترجیح بلا مرجع
474	پاسخ این اشکال
476	اشکال سوم : شفاعت مستلزم دگرگونی در علم و اراده خدا که محال است می باشد
477	قبول شفاعت از خداوند از باب دگرگونی در مراد و معلوم اوست
479	اشکال چهارم : وعده شفاعت دادن باعث جرات مردم بر معصیت می شود
482	اشکال پنجم : هیچیک از عقل و کتاب و سنت دلالت بر شفاعت نمی کنند
484	پاسخ از این اشکال
486	اشکال ششم : قرآن کریم دلالت صریح برفع عقاب بوسیله شفاعت ندارد
487	اشکال هفتم : آیات مربوط به شفاعت از متشابهات اند و باید مسکوت گذاشته شوند
488	3- شفاعت درباره چه کسانی جریان می یابد؟
490	شفاعت وسیله نجات گناهکاران از اصحاب یمین است

493	اهل شفاعت کسانیند که خدا دین آنرا پسندیده باشد
495	مؤمنی که عمل صالح انجام ندهد نیز مجرم است
497	4- شفاعت از چه کسانی صادر میشود
498	اقسام شفاعت و شفعا
500	قسم دوم از شفاعت
502	5 - شفاعت به چه چیز تعلق می گیرد؟
503	6 - شفاعت چه وقت فائده میبخشد؟
506	بحث روایتی (شامل روایاتی درباره شفاعت و شفعا)
508	روایاتی که دلالت دارد بر اینکه (مقام محمود) در آیه شریفه همان شفاعت است
511	امید بخش ترین آیه قرآن
514	معنی رضا در آیه کریمه (ولسوف یعطیک ربک فترضی)
519	روایاتی از کتاب خصال شسرخ صدوق در خصوص شفاعت کنندگان روز قیامت
521	کسانی که شفاعت برایشان سودی ندارد بروایت امام صادق علیه السلام
523	فرمایشات رسول اکرم صلی الله علیه و آله در ذیل آیه (ولا یشفعون الا لمن ارتضی)
527	روایات دیگری در خصوص مسئله شفاعت روز جزا
529	بحث فلسفی در بیان سعادت و شقاوت و رابطهاعمال با آنها و ترتب مجازات بر اعمال
533	یک بحث اجتماعی درباره حکومت و قانون و بررسی شفاعت از نظر اجتماعی
539	آیات 49 - 61 بقر
542	توضیح و بیان آیات مربوط به بنی اسرائیل
546	بحث روایتی

551	آیه 62 بقره
552	ایمان ظاهری و ایمان واقعی
554	بحث روایتی
556	بحث تاریخی (درباره صائبین)
561	آیات 63 - 74 بقره
564	برداشتن کوه بمنظور اکراه مردم نبوده
566	نمی شود به خدا نسبت امید داد
567	نکاتی که باعث بیان داستان گاو بنی اسرائیل با اسلوب مخصوص شده
569	بی ادبی بنی اسرائیل و آزار حضرت موسی عليه السلام توسط آنان که از آیات قرآنی استفاده می شود
572	داستان گاو در تورات
574	داستان گاو بنی اسرائیل و برخورد آنان با پیامبر عصر خود
579	تشبیه قساوت قلوب به سنگ سخت
581	بحث روایتی (شامل روایاتی در ذیل آیات گذشته و درباره داستان گاو بنی اسرائیل)
585	بحث فلسفی (درباره دو معجزه : زنده کردن مردگان و مسخ)
591	اشکالی بر گفتار فوق و پاسخ به آن
595	بحث علمی و اخلاقی (درباره رفتار و اخلاق بنی اسرائیل)
598	هر تقلیدی مذموم نیست
601	در زندگی اجتماعی ، انسان ناچار از تقلید است
603	آیات 82 - 75 بقره
605	بیان
607	دو عمل جاهلانه یهود که خداوند از آنها پرده برمی دارد
609	ریشه مادی عقاید یهود

613.....	معنای خطئیه و سرنوشت انسان محاط بدن
615.....	بحث روایتی (شامل دو روایت درباره جمعی از یهود و مراد از سیئه)
617.....	آیات 83 - 88 بقره
619.....	وجه تغییر سیاق آیات از غیبت به خطاب.....
621.....	رعایت ترتیب در طبقاتیکه امر به احسان آنها شده است
624.....	بحث روایتی (شامل روایاتی در ذیل (وقلوا للناس حسنا))
626.....	آیات 89 - 93 بقره
628.....	بیان آیات ، متضمن محاجّه با یهود
631.....	بحث روایتی (شامل روایاتی در ذیل آیات گذشته)
633.....	توطن یهود در مدینه و اطراف آن و انکار و تکذیب آنها
635.....	مناقشه بعضی از مفسرین در قسم دادن خدا به حق رسول الله ﷺ و رد آن
642.....	بیان.....
644.....	دو عمل جاهلانه یهود که خداوند از آنها پرده برمی دارد.....
646.....	ریشه مادی عقاید یهود
650.....	معنای خطئیه و سرنوشت انسان محاط بدن
652.....	بحث روایتی (شامل دو روایت درباره جمعی از یهود و مراد از سیئه)
654.....	آیات 83 - 88 بقره
656.....	وجه تغییر سیاق آیات از غیبت به خطاب.....
658.....	رعایت ترتیب در طبقاتیکه امر به احسان آنها شده است
661.....	بحث روایتی (شامل روایاتی در ذیل (وقلوا للناس حسنا))
663.....	آیات 89 - 93 بقره
665.....	بیان آیات ، متضمن محاجّه با یهود
668.....	بحث روایتی (شامل روایاتی در ذیل آیات گذشته)
670.....	توطن یهود در مدینه و اطراف آن و انکار و تکذیب آنها پیامبر ﷺ

672	مناقشه بعضی از مفسرین در قسم دادن خدا به حق رسول الله ﷺ و رد آن...
674	ذکر چند روایت و بیان ضعف سستی آنها.....
680	بحث فلسفی (درباره تاءثیر اراده در افعال خارق العاده ، سحر، کهنانت و احضار ارواح)
684	جواب چهار شبهه که در ضمن بیان این مطلب روشن می شود.....
685	کهنانت و سحر، معجزه و کراحت و تفاوت آنها از جهت اراده.....
687	بحث علمی (در علوم عجایب و غرائب)
689	علوم خفیه پنج گانه و ملحقات آنها.....
691	آیات 104 و 105 بقره.....
692	مراد از (الذین آمنوا) در قرآن و تفاوت آن با (مؤمنین)
694	استفاده تفاوت مذکور از آیه (و الذین آمنوا، و اتبعتهم)
697	خطاب به (الذین آمنوا) تشریفی است و با عمومیت تکلیف منافات ندارد
699	معنی کلمه (راعنا) نزد یهود
701	مراد از (اهل الكتاب) در آیه 105.....
703	یک بحث روایتی (شامل روایتی از رسول خدا درباره راءس مصادیق (الذین آمنوا) علی (علیه السلام))
704	آیات 106 و 107 بقره.....
705	معنی (نسخ) و مراد از (نسخ آیه)
707	مفهوم (آیت) و اقسام آیات الهی.....
709	اشاره به دو اعتراض بر مسأله نسخ
711	استنباط پاسخ آنها از آیه کریمه.....
714	پنج نکته پیرامون نسخ
716	آیات منسوخه نوعا لحنی دارند که می فهمانند بزودی نسخ خواهند شد
718	فراموشاندن (انساء) آیه ای از آیات خدا شامل رسول خدا نمی شود

وجه استثنا در (الا ماشاء الله) بمعنی اثبات فراموشی در مواردی که خدا بخواهد نیست.....	720
بحث روایتی (شامل روایاتی درباره وقوع نسخ در مواردی از کلام الله).....	722
آیات 108 - 115 بقره.....	726
بیان.....	728
بیان جمله (ولله المشرق و المغرب).....	731
بحث روایتی (شامل روایاتی در ذیل جمله (فاینما تولوا فثم وجه الله)).....	733
دو قاعده در موارد قرآنی.....	734
آیات 116 و 117 بقره.....	736
بیان.....	737
دو برهان در رد اعتقاد به پیدایش فرزند از خدای سبحان.....	738
دو نکته : 1 - عبادت شامل همه مخلوقات است 2 - فعل خدا تدریجی نیست.....	739
معنی (سبحان).....	740
بحث روایتی (شامل روایتی در ذیل جمله (بدیع السموات و الارض)).....	741
بحثی علمی و فلسفی (بیان اینکه هر موجودی بدیع الوجود است).....	742
آیات 118 و 119 بقره.....	743
ممالئت اهل کتاب و کفار در طرز فکر و عقاید.....	744
آیات 120 - 123 بقره.....	746
بیان.....	747
اصول ریشه دار از برهانی عقلی در رد یهود و نصاری ، در یک آیه.....	748
بحث روایتی (درباره تلاوت قرآن).....	750
آیه 124 بقره.....	751
ابراهیم علیهِ السلام در اواخر عمر به امامت رسید.....	752
خداوند امامت را بعد از امتحانهایی که از ابراهیم کرد به او بخشید.....	755

- 756.....امتحان جز با برنامه ای عملی صورت نمی گیرد و کلمات مبین آن است
- 757.....مراد از (کلمة الله) در قرآن
- 760.....مراد از (کلمات) و (اتهمن) در آیه کریمه
- 763.....هیچ یک از معانی یاد شده با معنای امامت تطبیق نمی کند
- 764.....حقیقتی که در تحت عنوان (امامت) است
- 765.....در قرآن (امامت) و (هدایت) با هم آورده شده اند
- 767.....تفاوت میان هدایت امام و سایر هدایتها
- 769.....صبر و یقین سببی برای موهبت امامت معرفی شده است
- 771.....باطن دلها و اعمال و حقیقت آن بر امام مکشوف است
- 773.....امام باید ذاتا سعید و پاک و معصوم باشد
- مراد از (ظالمین) در آیه مطلق هرکسی است که ظلمی و معصیتی هر چند کوچک
- 776.....از او صادرشده
- هفت نکته که درباره امام و امامت از آیه کریمه بانضمام آیات دیگر استفاده می
- 778.....شود
- 780.....امامت مستلزم اهتداء به حق است نه بالعکس
- 782.....آنچه از سیاق این آیات بدست می آید
- 784.....بحث روایتی
- 787.....فرق بین (نبی) و (رسول)
- 789.....معنی (خلیل) و فرق آن با (صدیق)
- 791.....چند روایت در ذیل آیه شریفه 124
- 793.....آیات 125 - 129 بقره
- 796.....خداوند دعای حضرت ابراهیم علیه السلام را مستجاب می کند
- 798.....خداوند در استجاب دعایش خرق عادت نمی کند

درخواست و دعای ابراهیم (علیه السلام) (اجعلنا مسلمین لک) و اشکالی که به ذهن می	
رسد.....	801
اسلامی ابراهیم و اسماعیل (علیه السلام) از خدا خواستند غیر اسلام به معنای متداول آنست	
.....	803
نظری دقیق تر در مسئله مورد بحث.....	805
مراد از (ارنا مناسکنا و تب علینا).....	807
طرح یک سؤال در مورد معنای اسلام، مناسک و توبه درباره حضرت ابراهیم	
علیه السلام.....	809
اسلامی که ابراهیم و اسماعیل (علیه السلام) برای ذریه شان درخواست نمودند اسلام واقعی	
بود.....	811
بحث روایتی (شامل روایاتی در ذیل آیات گذشته مربوط به هجرت ابراهیم به مکه	
و بنای کعبه و دعای ابراهیم ...)	813
قسمتی از حکایت ابراهیم و اسماعیل (علیه السلام) بروایت ابن عباس.....	815
داستان حضرت ابراهیم (علیه السلام) از زبان امام صادق (علیه السلام).....	818
بررسی اخباری که به امور خارق العاده درباره کعبه و حجرالاسود و سنگ مقام	
اشاره دارند.....	822
نمونه هایی از کلام خداوند که دلالت دارد آنچه موجود است از ناحیه اوناازل شده	
است.....	826
استدلال آنها که به کلی منکر این دسته روایات شده اند.....	828
پاسخ به منکرین و معترضین و بیان اینکه اینها دچار اشکال بزرگتری شده اند.	830
رد یا اثبات حقایق معنوی در شأن علوم طبیعی و اجتماعی نیست.....	832
معارف دینی به طور مستقیم هیچ ربطی به طبیعیات و اجتماعیات ندارند.....	834
امت محمد (صلی الله علیه و آله) چه کسانی هستند؟.....	838
بحث علمی.....	843

- 846..... عباداتی که توسط انبیاء تشریع شده تمثالهایی از سیر عبودی آنان است
- 847..... آیات 130 - 134 بقره
- 849..... روگرداندن از کیش حضرت ابراهیم علیه السلام از حماقت و سفاهت نفس است
- 850..... مقام اصطفاء و برگزیدگی همان مقام اسلام و تسلیم است
- 852..... نکته و وجه دو (التفات) در دو آیه کریمه
- 854..... مرتبه اول اسلام: اذعان و باور قلبی بخصوص اجمالی شهادتین
- 855..... مرتبه دوم: اعتقاد تفصیلی به حقایق دینی و بدنبال آن انجامعمل صالح
- 857..... مرتبه سوم: رام کردن نفس سرکش و تسلیم وجود انسان در برابر خدا
- 859..... مرتبه چهارم از اسلام: مرحله عبودیت و بندگی
- 862..... معنای عمل صالح و آثار آن
- 864..... معنای صلاح نفس و صلاح ذات و مراد از (صالحین) در قرآن
- 866..... اثری که مخصوص صالحان است
- 868..... صلاح ذاتی دارای مراتبی است و رسول الله صلی الله علیه و آله آل او دارای بالاترین مراتب
آیند
- 871..... بحث روایتی (شامل روایاتی در ذیل آیات گذشته)
- 872..... چند روایت در بیان اسلام و ایمان
- 876..... روایتی از بحارالانوار و سخن درباره نکاتی که از آیات و روایات راجع به
مراتبایمان و اسلام بدست می آید
- 879..... آیات 135 - 141 بقره
- 881..... دین حق یکی و آن هم اسلام بوده
- 882..... علت دسته بندی های دینی و پیدایش انحرافات مذهبی
- 885..... وجه اختلاف تعابیر در آیه شریفه
- 887..... مراد از (اسباط)

سه چیز که می تواند علت بگومگوهای بین دو نفر باشد و تطبیق آن بر مسئله	
مورد بحث.....	890
رد یهود و نصاری از سه جهت.....	891
بحث روایتی (شامل روایاتی در ذیل آیات گذشته).....	893
آیات 142 - 151 بقره.....	895
بیان.....	898
تغییر قبله از بزرگترین حوادث و از اهم احکام تشریعی بود.....	899
فائده و اثر تغییر قبله و اعتراض یهود و مشرکین ، و پاسخ آنها.....	901
در جمله (لله المشرق و المغرب) چرا شمال و جنوب ذکر نشده است.....	903
(امت وسط) یعنی چه ؟.....	904
مراد از (شهداء علی الناس).....	906
(شهادت) در آیه ، از حقائق قرآنی است و در موارد متعددی از قرآن ذکر شده	
.....	907
معنای صحیح (شهادت) در آیات قرآنی ، تحمل (دیدن) حقائق اعمال مردم است	
.....	910
معنای صحیح (وسط) بودن امت واسطه بودن امت بین رسول و مردم است.....	915
غرض خداوند از تغییر قبله.....	917
تغییر قبله از بیت المقدس به کعبه (شطر المسجد الحرام).....	921
کتاب اهل کتاب مشتمل بر این حکم تحویل قبله بوده است.....	922
وجه التفات از حضور به عیبت در آیه شریفه.....	924
سه فائده برای حکم قبله.....	927
توضیح اینکه (و لاتم نعمتی علیکم) در آیه تحویل قبله بشارتی است بر فتح مکه	
.....	929
رد گفتار فوق الذکر و اینکه آیه اشاره ای بر فتح مکه ندارد.....	930

- 933.....بحث روایتی (شامل روایاتی درباره تغییر قبله و معنی شهدا و...)
- 941.....بحث علمی (درباره یافتن جهت قبله و تاریخچه آن)
- 947.....بحث اجتماعی (پیرامون فواید تشریع قبله از نظر فردی و اجتماعی)
- روح و مغز عبادت ، عبودیت درونی است و افعال عبادی قالبهای تحقق خارجی
- 950.....آن عبودیت است
- 952.....آیه 152 بقره
- 954.....معنی و موارد استعمال (ذکر)
- 956.....(ذکر) دارای مراتبی است
- 958.....بحث روایتی (درباره ، فضیلت ذکر و مراد از آن)
- 962.....آیات 153 - 157 بقره
- 963.....بیان
- اخبار و اشاره آیات شریفه به مصائب و بلاهایی که در نتیجه جهاد و قتال پیش می
- 964.....آیند
- 966.....مقصود از بلا در آیات مورد بحث
- 968.....دعوت مسلمانان بر استعانت از صبر و صلاة بر هنگام بلا
- 969.....صبر و نماز و تاءکید فراوان خداوند در قرآن بر تمسک بر آن دو
- 971.....نظر جمعی مفسرین درباره زنده بودن شهدا
- 972.....چند اشکال بر این نظر
- 974.....جوامع و افراد طبیعی مسلک چنین اوهام و خرافاتی را درست کرده اند
- 977.....مراد از حیات بعد از شهادت ، حیات حقیقی (در عالم برزخ) است
- 979.....خطاب به مؤمنین به جهت رفع اضطراب از دلهای آنان است
- 981.....سخن بسیار عجیب بعضی مردم درباره آیه شریفه و رد آن
- 984.....چند آیه قرآنی که دلالت بر (برزخ) دارند
- 987.....نمونه های دیگری از آیات قرآنی که دلالت بر برزخ دارند

- 989..... بحثی پیرامون تجرد نفس
- 991..... آیاتی که بر دوئیت و مغایرت بین نفس و بدن و تجرد نفس دلالت می کنند
- 994..... آیاتی که از آنها کیفیت ارتباط روح با ماده (جسم) بدست می آید
- استعانت از صبر و نماز و داشتن ایمان به حیات پس از مرگ ، پیروزی می آورند
- 996.....
- 998..... صابران چه کسانی هستند؟
- 1001..... ملک ظاهری و ملک حقیقی و اثر توجه انسان به حقیقت ملک خداوند
- 1003..... بحثی در اخلاق
- 1005..... طریقه اول توجه به فوائد دنیوی فضائل و تحسین افکار عمومی است
- 1007..... طریقه دوم طریقه انبیاء است و آن توجه به فوائد اخروی فضائل است
- 1009..... ثناء ثیر اعتقاد به قضا و قدر در اخلاق
- 1011..... نه اختیار کامل و نه لغو کامل اختیار
- 1013..... هم قضاء خدا دخیل است و هم اختیار انسان
- 1015..... طریقه سوم مخصوص قرآن است و آن محو زمینه های رذائل اخلاقی است
- 1019..... سخنان بی اساس یکی از مستشرقین و نقد آن
- 1020..... فرق میان این سه طریقه و مسلک
- 1022..... نسبت بین (صلوات) و (رحمت)
- 1026..... بحث روایتی (درباره برزخ و زندگی روح بعد از مرگ)
- 1029..... روایاتی از امام صادق علیه السلام درباره ارواح مؤمنین و عالم برزخ آنان
- 1035..... بحث فلسفی (درباره اینکه نفس (روح) آدمی مجرد از ماده است)
- 1038..... ادله و براهین منکرین تجرد روح
- 1041..... رد ادله مادیین منکر تجرد روح
- 1048..... آنچه که علمای روانکاو و عصر جدید در نفی تجرد روح نفس کرده اند
- 1049..... گفته جمعی از معتقدین به مبداء و معاد پیرامون انکار تجرد روح و رد آن

بحث اخلاقی	تعریف علم اخلاق و بیان اینکه سه نیروی عمومی : شهویه ،	
1051.....	غضبیه ، و نطقیه فکریهمنشاء اخلاق آدمی است	
1053.....	اصول اخلاق فاضله : عفت ، شجاعت ، حکمت و عدالت	
1055.....	تلقین علمی و تکرار عملی ، راه رهایی از رذائل و کسب فضائل است	
1057.....	ویژگی های مسلک اخلاقی قرآن	
1061.....	مسلک کسانی که به ارزشهای ثابت اخلاقی معتقد نیستند (مادیون)	
1064.....	چند مقدمه برای رد این نظریه	
1080.....	یک بحث روایتی دیگر مربوط به متفرقاتی از آنچه گذشت	
1082.....	چطور ممکن است شرع با عقل مخالف باشد؟	
1085.....	آیه 158 بقره	
1086.....	توضیح کلمات : صفا، مروه و شعائر	
1087.....	معانی کلمات : حج ، عمره و طواف	
1090.....	آیه در مقام تشریع و بیان وجود سعی است نه استجاب آن	
1092.....	شاکر بودن خدای تعالی وصفی حقیقی است نه مجازی	
1093.....	بحث روایتی (شامل روایاتی درباره صفا و مروه و سعی بین آن دو)	
1096.....	آیات 159 - 162 بقره	
1097.....	بیان	
	اختلافهایی دینی و انحرافها، معلول انحراف علما و کتمان آنها آیات الهی را بوده	
1099.....	است	
	وجه جمع بین دو گفته خداوند که از یک سو می فرماید دین خدا فطری بشر است	
1101.....	و ازسوی دیگر هم فرموده بیشتر مردم نمی دانند!	
1103.....	علت تکرار لعنت در آیه شریفه و فرق میان لعنت خدا و لعنت دیگران	
1105.....	مقصود از کفار چه کسانی هستند؟	
1107.....	وجه چند التفاتی که در آیات شریفه به کار رفته اند	

- 1108.....بحث روایتی (شامل روایاتی در ذیل آیات گذشته)
- 1110.....آیات 163 - 167 بقره
- 1112.....معنی (واحد) در (اله واحد)
- 1114.....بیان فرق اجمالی بین دو کلمه (احد) و (واحد)
- 1116.....اقسام وحدت و نکته ای که در جمله (الهکم اله واحد) هست
- 1118.....(الا) در (لا اله الا هو) برای استثنا نیست
- 1121.....سه برهان ، که آیه شریفه برای اثبات وجود خدا و توحید اقامه کرده است
- 1125.....برهانی دیگر بر رحمن و رحیم بودن خدا
- 1127.....علل پیدایش شب و روز
- 1129.....اختیار انسان او را سبب تام و مستقل از اراده خداوند نمی کند
- 1131.....گفتاری در اینکه مصنوعات انسانها هم مصنوع خداست
- 1135.....تناقض گویی های عجیب این آقایان
- قرآن کریم قانون علیت عمومی را پذیرفته و افعال و پدیده ها را هم به علل طبیعی
- 1137.....و هم به خدا نسبت می دهد
- شاید عدم دسترسی این آقایان به منابع صحیح معارف اسلامی علت اشتباه آنان
- 1139.....بوده
- 1142.....اهمیت آب و چگونگی پیدایش باران و بارش آن
- 1144.....تشریح جریان باد و فواید و آثار آن
- 1145.....سخن در آیت بودن ابرها
- 1147.....اطاعت از غیر خدا شرک است
- 1149.....استعمال محبت در خدای تعالی استعمال حقیقی است
- 1152.....ملاک مدح ذم (محبت) اطاعت از محبوب است
- 1154.....حب کسی که حبش حب خداست ، تقرب به خداوند است
- 1156.....ای کاش مشرکین در همین دنیا روز عذاب خود را می دیدند

- 1158.....بحث روایتی (شامل روایاتی در ذیل آیات گذشته)
- 1161.....بحث فلسفی (درباره حب و دوستی و محبت خدا)
- 1164.....حب تعلقی است خاص بین انسان و کمال او
- 1166.....محبت دارای مراتب مختلفی است و فقط به امور مادی تعلق نمی گیرد
- 1167.....خدای سبحان از هر جهت اهلیت محبوب شدن را دارد
- 1168.....خداوند خلق خود را دوست می دارد
- 1169.....شعور و علم لازمه حب نیست
- 1170.....بحث فلسفی دیگر (درباره خلود و جاودانگی عذاب قیامت)
- 1174.....اشکالهایی که به خلود در عذاب شده است و پاسخ آنها
- 1176.....جواب از اشکال اول
- 1178.....جواب از اشکال دوم
- 1179.....جواب از اشکال سوم
- 1181.....جواب به اشکال چهارم
- 1183.....بحث قرآنی و روایتی در تکمیل بحث سابق
- 1185.....آیات 168 - 171 بقره
- 1186.....بیان
- 1188.....حکم اباحه آنچه مشرکین و برخی از مؤمنین بر خود ممنوع کرده بودند
- 1190.....ارتباط اباحه عمونی تصرفات و پیروی از خطوات شیطان
- 1193.....رد بر کسانی که از پدران خود تقلید می کردند
- 1194.....ارائه مثلی بجا و شایسته در بیان حال کفار
- 1196.....بحث روایتی (شامل روایاتی درباره (خطوات شیطان))
- بحث اخلاقی و اجتماعی (درباره رابطه عقاید و علوم باعمل و مسئله خرافه گرایی
- 1198.....(
- 1199.....علت گرایش به خرافات

1201.....	اساس تمدن مادی امروز بر خرافه پرستی
1204.....	راهی که قرآن در این مورد پیموده است
1205.....	پیروی از دین تقلید نیست
1207.....	بطلان و کذب تقسیمی که مادیها درباره سیر عقاید و آراء بشری گفته اند
1208.....	آیات 172 - 176 بقره
1210.....	بیان
1213.....	دلالت آیه شریفه بر تجسم اعمال
1214.....	بحث روایتی (روایاتی در ذیل آیات گذشته)
1216.....	آیه کریمه 177 بقره
1217.....	بیان
1218.....	توضیح مفردات آیه
1219.....	ذکر مصداق در کنار مفهوم ، داءب قرآن در تمام بیاناتش می باشد
1222.....	وفای به عهد، صبر و صدق ، سه صفت مؤ منین
1225.....	استخراج صفات مؤ منین و مآل کارشان از چند مورد آیات قرآنی
1228.....	بحث روایتی (ذیل آیه کریمه و بیان اهمیت آنچه در آن آمده)
1230.....	آیات 178 - 179 بقره
1232.....	وجه تسمیه (قصاص) و بیان حکم عفو انتقال از قصاص به دیه
1235.....	معنای (قصاص) و آثار آن و بیان لطائف جمله (و لکم فی القصاص حیوة)
1238.....	بحث روایتی (شاملچند روایت درباره قصاص و عفو و دیه)
1240.....	بحث علمی (درباره حکم قصاص)
	اعتراضات و اشکالاتی که در عصر حاضر به حکم قصاص مخصوصا به قصاص به
1242.....	اعدام می شود
1244.....	پاسخ به همه این اشکالات و بیان فلسفه تشریع در یک آیه قرآنی
1251.....	آیات 180 - 182 بقره

1252.....	بیان آیات مربوط به حکم وصیت درباره ما ترک
1254.....	بحث روایتی (شامل روایاتی در ذیل آیات گذشته و احکام وصیت)
1258.....	فهرست مطالب