تفسير الميزان جلد اول

علامه محمد حسين طباطبايي رحمه الله عليه

## مقدمه

معنى تفسير و تاريخچه آن

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله الذى 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 اين مقدمه روشى را كه ما در اين كتاب در بحث و جستجو از معانى آيات قرآن كريم اتخاذ نموده ايم ، براى خواننده معرفى ميكنيم .

نخست بايد بگوئيم : تفسير كه بمعناى بيان معانى آيات قرآنى و كشف مقاصد و مداليل آنست ، از قديمى ترين اشتغالات علمى است ، كه دانشمندان اسلامى را به خود جلب و مشغول كرده است . و تاريخ اين نوع بحث كه نامش تفسير است ، از عصر نزول قرآن شروع شده ، و اين معنا از آيه : (كما ارسلنا فيكم رسولا منكم ، يتلوا عليكم آياتنا، و يزكيكم و يعلمكم الكتاب و الحكمه )، (همچنانكه در شما رسولى از خود شما فرستاديم ، تا بر شما بخواند آيات ما را، و تزكيه تان كند، و كتاب و حكمتتان بياموزد) به خوبى استفاده ميشود، چون مى فرمايد: همان رسوليكه كتاب قرآن به او نازل شد، آن كتاب را به شما تعليم مى دهد.

## روش تفسيرى طبقات اول و دوم مفسرين

طبقه اول از مفسرين اسلام ، جمعى از صحابه بودند، (كه البته مراد ما از صحابه غير على عليه‌السلام و ائمه اهل بيت عليهم‌السلام ، براى اينكه در باره آنحضرت سخنى جداگانه داريم ، كه بزودى از نظر خواننده مى گذرد)، مانند ابن عباس ، و عبد الله بن عمر، و ابى ، و غير ايشان ، كه دامن همت به كمر زده ، و دنبال اين كار را گرفتند.

آنروز بحث از قرآن از چارچوبه جهات ادبى آيات ، و شان نزول آنها، و مختصرى استدلال به آيات براى توضيح آياتى ديگر، و اندكى تفسير بروايات وارده از رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم در باب قصص و معارف مبدا و معاد، و امثال آن تجاوز نميكرد.

در مفسرين طبقه دوم ، يعنى تابعين ، چون مجاهد، و قتاده ، و ابن ابى ليلى ، و شعبى ، و سدى ، و ديگران نيز كه در دو قرن اول هجرت بودند، جريان به همين منوال بود، ايشان هم چيزى به آنچه مفسرين طبقه اول ، و صحابه ، در طريقه تفسير سلوك كرده ، بودند، نيفزودند، تنها چيزى كه به آن اضافه كردند، اين بود كه بيشتر از گذشتگان در تفسير خود، روايت آوردند، (كه متاءسفانه در بين آن روايات ، احاديثى بود كه يهوديان جعل كرده ، و در بين قصص و معارف مربوط به آغاز خلقت ، و چگونگى ابتداء خلقت آسمانها، و تكوين زمين ، و درياها، و بهشت شداد، و خطاهاى انبياء و تحريف قرآن ، و چيرهائى ديگر از اين قبيل دسيسه و داخل احاديث صحيح نمودند، و هم اكنون در پاره اى روايات تفسيرى و غير تفسيرى ، از آن قبيل روايات ديده مى شود).

بعد از رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم در عصر خلفاء، فتوحات اسلامى شروع مى شود، و مسلمانان در بلاد فتح شده با فرقه هائى مختلف ، و امتهائى گونه گون ، و با علماى اديان و مذاهب مختلف آشنا ميشوند، و اين خلطه و آميزش سبب مى شود بحث هاى كلامى در مسلمانان شايع شود.

از سوى ديگر در اواخر سلطنت امويان و اوائل عباسيان ، يعنى در اواخر قرن اول هجرت ، فلسفه يونان بزبان عربى ترجمه شده ، در بين علماى اسلام انتشار يافت ، و همه جا مباحث عقلى ورد زبانها و نقل مجالس علماء شد و از سوى سوم مقارن با انتشار بحثهاى فلسفى ، مطالب عرفانى و صوفى گرى نيز در اسلام راه يافته ، جمعى از مردم به آن تمايل نمودند، تا بجاى برهان و استدلال فقهى ، و از سوى چهارم ، جمعى از مردم سطحى به همان تعبد صرف كه در صدر اسلام نسبت بدستورات رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم داشتند، باقى ماندند، و بدون اينكه كارى به عقل و فكر خود داشته باشند، در فهم آيات قرآن به احاديث اكتفاء نموده ، و در فهم معناى حديث هم هيچگونه مداخله اى ننموده ، به ظاهر آنها تعبد مى كردند، و اگر هم احيانا بحثى از قرآن مى كردند، تنها از جهات ادبى آن بود، و بس . اين چهار عامل باعث شد كه روش اهل علم در تفسير قرآن كريم مختلف شود، علاوه بر اين چهار عامل ، عامل مهم ديگرى كه در اين اختلاف اثر به سزائى داشت ، اختلاف مذاهب بود، كه آنچنان در ميان مسلمانان تفرقه افكنده بود، كه ميان مذاهب اسلامى هيچ جامعه اى ، كلمه واحدى نمانده بود، جز دو كلمه (لا اله الا الله و محمد رسول الله )، و گر نه در تمامى مسائل اسلامى اختلاف پديد آمده بود.

در معناى اسماء خدا، در صفات و افعال خدا، در معناى آسمانها، و آنچه در آن است ، در زمين و آنچه بر آنست و قضاء و قدر و جبر، و تفويض ، و ثواب ، و عقاب ، و نيز در مرگ ، و برزخ ، و در مسئله بعث ، و بهشت ، و دوزخ ، و كوتاه سخن آنكه در تمامى مسائلى كه با حقايق و معارف دينى ارتباط داشت ، حتى اگر كوچكترين ارتباطى هم داشت اختلافات مذهبى در آن نيز راه يافته بود، و در نتيجه در طريقه بحث از معانى آيات قرآنى متفرق شدند، و هر جمعيتى براى خود طريقه اى بر طبق طريقه مذهبى خود درست كرد.

## روش تفسيرى محدثين

اما آن عده كه به اصطلاح محدث ، يعنى حديث شناس بودند، در فهم معانى آيات اكتفاء كردند بآنچه كه از صحابه و تابعين روايت شده ، حالا صحابه در تفسير آيه چه گفته اند؟ و تابعين چه معنائى براى فلان آيه كرده اند؟ هر چه ميخواهد باشد، همين كه دليل نامش ‍ روايت است ، كافى است ، اما مضمون روايت چيست ؟ و فلان صحابه در آن روايت چه گفته ؟ مطرح نيست ، هر جا هم كه در تفسير آيه روايتى نرسيده بود توقف ميكردند، و مى گفتند درباره اين آيه چيزى نميتوان گفت ، براى اينكه نه الفاظش آن ظهورى را دارد كه احتياج به بحث و اعمال فكر نداشته باشد، و نه روايتى در ذيلش رسيده كه آن را معنا كرده باشد، پس بايد توقف كرد، و گفت : همه از نزد پروردگار است ، هر چند كه ما معنايش را نفهميم ، و تمسك ميكردند بجمله (و الراسخون فى العلم يقولون آمنّا به ، كل من عند ربنا) راسخان در علم گويند: ما بدان ايمان داريم ، همه اش از ناحيه پروردگار ما است ، نه تنها آنهائى كه ما مى فهميم .

اين عده در اين روشى كه پيش گرفته اند خطا رفته اند، براى اينكه با اين روش كه پيش گرفته اند، عقل و انديشه را از كار انداخته اند، و در حقيقت گفته اند: ما حق نداريم در فهم آيات قرآنى عقل و شعور خود را بكار بريم ، تنها بايد ببينيم روايت از ابن عباس و يا فلان صحابه ديگر چه معنائى نقل كرده و حال آنكه اولا قرآن كريم نه تنها عقل را از اعتبار نينداخته ، بلكه معقول هم نيست كه آنرا از اعتبار بيندازد، براى اينكه اعتبار قرآن و كلام خدا بودن آن (و حتى وجود خدا)، بوسيله عقل براى ما ثابت شده ، و در ثانى قرآن كريم حجيتى براى كلام صحابه و تابعين و امثال ايشان اثبات نكرده ، و هيچ جا نفرموده يا ايها الناس هر كس صحابى رسول خدا باشد، هر چه به شما گفت بپذيريد، كه سخن صحابى او حجت است ، و چطور ممكن است حجت كند با اينكه ميان كلمات اصحاب اختلافهاى فاحش هست ، مگر آنكه بگوئى قرآن بشر را به سفسطه يعنى قبول تناقض گوئيها دعوت كرده ، و حال آنكه چنين دعوتى نكرده ، و بلكه در مقابل دعوت كرده تا در آياتش تدبر كنند، و عقل و فهم خود را در فهميدن آن بكار ببندند، و بوسيله تدبر اختلافى كه ممكن است در آياتش بنظر برسد، برطرف نمايند، و ثابت كنند كه در آياتش اختلافى نيست ، علاوه ، خدايتعالى قرآن كريم خود را هدايت و نور و تبيان كلشى ء معرفى كرده ، آنوقت چگونه ممكن است چيزى كه خودش نور است ، بوسيله غير خودش ، يعنى قتاده و امثال او روشن شود، و چطور تصور دارد چيزيكه هدايت است ، خودش محتاج ابن عباس ها باشد، تا او را هدايت كنند، و چگونه چيزيكه خودش بيان هر چيز است ، محتاج سدى ها باشد تا آن را بيان كنند؟!

## روش متكلمين در تفسير قرآن و فرق بين تفسير و تطبيق

و اما متكلمين كه اقوال مختلفه اى در مذهب داشتند، همين اختلاف مسلك وادارشان كرد كه در تفسير و فهم معانى آيات قرآنى اسير آراء مذهبى خود باشند، و آيات را طورى معنا كنند كه با آن آراء موافق باشد، و اگر آيه اى مخالف يكى از آن آراء بود، تاءويل كنند، آنهم طورى تاءويل كنند كه باز مخالف ساير آراء مذهبيشان نباشد.

و ما فعلا به اين جهت كارى نداريم ، كه منشاء اتخاذ آراء خاصى در تفسير در برابر آراء ديگران ، و پيروى از مسلك مخصوصى ، آيا اختلاف نظريه هاى علمى است ، و يا منشاء آن تقليدهاى كوركورانه از ديگران است ، و يا صرفا تعصب هاى قومى است ، چون اينجا جاى بررسى آن نيست ، تنها چيزيكه بايد در اينجا بگوئيم اين است كه نام اين قسم بحث تفسيرى را تطبيق گذاشتن مناسب تر است ، تا آنرا تفسير بخوانيم ، چون وقتى ذهن آدمى مشوب و پابند نظريه هاى خاصى باشد، در حقيقت عينك رنگينى در چشم دارد، كه قرآن را نيز به همان رنگ مى بيند، و مى خواهد نظريه خود را بر قرآن تحميل نموده ، قرآن را با آن تطبيق دهد، پس بايد آن را تطبيق ناميد نه تفسير.

آرى فرق است بين اينكه يك دانشمند، وقتى پيرامون آيه اى از آيات فكر و بحث مى كند، با خود بگويد: ببينم قرآن چه ميگويد؟ يا آنكه بگويد اين آيه را به چه معنائى حمل كنيم ، اولى كه ميخواهد بفهمد آيه قرآن چه ميگويد، بايد تمامى معلومات و نظريه هاى علمى خود را موقتا فراموش كند، و به هيچ نظريه علمى تكيه نكند، ولى دومى نظريات خود را در مسئله دخالت داده ، و بلكه بر اساس آن نظريه ها بحث را شروع مى كند، و معلوم است كه اين نوع بحث ، بحث از معناى خود آيه نيست .

## روش فلاسفه مشاء و اشراقى و متصوفه در تفسير قرآن

و اما فلاسفه ؟ آنان نيز به همان دچار شدند كه متكلمين شدند، وقتى به بحث در پيرامون قرآن پرداختند، سر از تطبيق و تاءويل آيات مخالف با آراء مسلم شان در آوردند، البته منظور ما از فلسفه ، فلسفه بمعناى اخص آن يعنى فلسفه الهى به تنهائى نيست ، بلكه منظور، فلسفه بمعناى اعم آن است ، كه شامل همه علوم رياضيات و طبيعيات و الهيات و حكمت عملى ميشود.

البته خواننده عزيز توجه دارد كه فلسفه به دو مشرب جداى از هم تقسيم مى شود، يكى مشرب مشاء، كه بحث و تحقيق را تنها از راه استدلال معتبر ميداند و ديگرى مشرب اشراق است كه ميگويد حقايق و معارف را بايد از راه تهذيب نفس و جلا دادن دل ، به وسيله رياضت ، كشف كرد.

مشائيان وقتى به تحقيق در قرآن پرداختند، هر چه از آيات قرآن درباره حقايق ماوراء طبيعت و نيز درباره خلقت و حدوث آسمانها و زمين و برزخ و معاد بود، همه را تاءويل كردند، حتى باب تاءويل را آنقدر توسعه دادند، كه به تاءويل آياتى كه با مسلميات فلسفيان ناسازگار بود قناعت نكرده ، آياتى را هم كه با فرضياتشان ناسازگار بود تاءويل نمودند.

مثلا در طبيعيات ، در باب نظام افلاك ، تئورى و فرضيه هائى براى خود فرض كردند، و روى اين اساس فرضى ديوارها چيدند، و بالا بردند، ببينند آيا فرو مى ريزد يا خير، كه در اصطلاح علمى اين فرضيه ها را (اصول موضوعه ) مى نامند، افلاك كلى و جزئى فرض ‍ كردند، عناصر را مبدا پيدايش موجودات دانسته ، و بين آنها ترتيب قائل شدند، و براى افلاك و عناصر، احكامى درست كردند، و معذلك با اينكه خودشان تصريح كرده اند كه همه اين خشت ها روى پايه اى فرضى چيده شده ، و هيچ شاهد و دليل قطعى براى آن نداريم ، با اين حال اگر آيه اى از قرآن مخالف همين فرضيه ها بود تاءويلش كردند (زهى بى انصافى ).

و اما آن دسته ديگر فلاسفه كه متصوفه از آنهايند، بخاطر اشتغالشان به تفكر و سير در باطن خلقت ، و اعتنايشان به آيات انفسى ، و بى توجهيشان بعالم ظاهر، و آيات آفاقى ، بطور كلى باب تنزيل يعنى ظاهر قرآن را رها نموده ، تنها به تاءويل آن پرداختند، و اين باعث شد كه مردم در تاءويل آيات قرآنى ، جرات يافته ، ديگر مرز و حدى براى آن نشناسند، و هر كس هر چه دلش خواست بگويد، و مطالب شعرى كه جز در عالم خيال موطنى ندارد، بر هم بافته آيات قرآنى را با آن معنا كنند، و خلاصه به هر چيزى بر هر چيزى استدلال كنند، و اين جنايت خود را به آنجا بكشانند، كه آيات قرآنى را با حساب جمل و باصطلاح بازتر و بيشتر و حروف نورانى و ظلمانى تفسير كنند، حروفى را نورانى و حروفى ديگر را ظلمانى نام گذاشته ، حروف هر كلمه از آيات را به اين دو قسم حروف تقسيم نموده ، آنچه از احكام كه خودشان براى اين دو قسم حروف تراشيده اند، بر آن كلمه و آن آيه مترتب سازند.

و پر واضح است كه قرآن كريم نازل نشد كه تنها اين صوفيان خيالباف را هدايت كند، و مخاطبين در آيات آن ، تنها علماى علم اعداد، وايقوف و حروف نيستند، و معارف آنهم بر پايه حساب جمل كه ساخته و پرداخته منجمين است ، پى ريزى نشده ، و چگونه شده باشد؟ و حال آنكه نجوم از سوقاتيهاى يونان است ، كه به زبان عربى ترجمه شد.

خواهيد گفت روايات بسيارى از رسول خداصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و ائمه اهل بيت عليهم‌السلام رسيده ، كه مثلا فرموده اند: براى قرآن ظاهرى و باطنى است ، و براى باطن آن باز باطن ديگرى است ، تا هفت بطن ، و يا هفتاد بطن ، (تا آخر حديث ).

در پاسخ مى گوئيم : بله ما نيز منكر باطن قرآن نيستيم ، و لكن پيغمبر و ائمه عليهم‌السلام هم به ظاهر قرآن پرداختند، و هم به باطن آن ، هم به تنزيل آن ، و هم به تاءويلش ، نه چون نامبردگان كه بكلى ظاهر قرآن را رها كنند، آنوقت تازه درباره تاءويل حرف داريم ، منظور از تاءويل در لسان پيامبر و ائمه عليهم‌السلام آن تاءويلى نيست كه نامبردگان پيش گرفته اند، چه تاءويل باصطلاح آقايان عبارتست از معنائى كه مخالف ظاهر كلام باشد، و با لغات و واژه هاى مستحدثى كه در زبان مسلمانان و بعد از نزول قرآن و انتشار اسلام رايج گشته جور درآيد، ولى تاءويلى كه منظور قرآن كريم است ، و در آياتى از قرآن نامش برده شده ، اصلا از مقوله معنا و مفهوم نيست ، كه انشاءالله در اوائل سوره آل عمران توضيح بيشتر آن خواهد آمد.

## تفسير در قرن حاضر و تفسير قرآن بر مبناى علوم طبيعى و اجتماعى

اين وضع تفسير قرآن در قرون گذشته بود، و اما در قرن حاضر؟ در اين اعصار مسلك تازه اى در تفسير پيدا شد، و آن اين است ، جمعى كه خود را مسلمان مى دانند، در اثر فرورفتگى و غور در علوم طبيعى ، و امثال آن ، كه اساسش حس و تجربه است ، و نيز غور در مسائل اجتماعى ، كه اساسش تجربه و آمارگيرى است ، روحيه حسى گرى پيدا كرده ، يا بطرف مذهب فلاسفه مادى و حسى سابق اروپائى تمايل پيدا كردند، و يا به سمت مذهب اصالت عمل ليز خوردند، مذهبى كه مى گويد: (هيچ ارزشى براى ادراكات انسان نيست ، مگر آن ادراكاتى كه منشاء عمل باشد، آنهم عملى كه

به درد حوائج زندگى مادى بخورد، حوائجى كه جبر زندگى آن را معين مى كند).

اين مذهب اصالت است كه پاره اى مسلمان نما به سوى آن گرائيده اند، و در نتيجه گفته اند: معارف دينى نميتواند مخالف با علم باشد، و علم ميگويد اصالت وجود تنها مال ماده و خواص محسوس آنست ، پس در دين و معارف آن هم هر چه كه از دائره ماديات بيرون است ، و حس ما آنرا لمس نميكند، مانند عرش ، و كرسى ، و لوح ، و قلم ، و امثال آن بايد به يك صورت تاءويل شود.

و اگر از وجود هر چيزى خبر دهد كه علوم متعرض آن نيست ، مانند وجود معاد و جزئيات آن ، بايد با قوانين مادى توجيه شود.

و نيز آنچه كه تشريع بر آن تكيه كرده ، از قبيل وحى ، و فرشته ، و شيطان ، و نبوت ، و رسالت ، و امامت ، و امثال آن ، همه امور روحى هستند كه به تناسب نام يكى را وحى و نام ديگرى را ملك و غيره مى گذاريم ، و روح هم خودش پديده اى مادى و نوعى از خواص ‍ ماده است ، و مسئله تشريع هم اساسش يك نبوغ خاص اجتماعى است ، كه ميتواند قوانين خود را بر پايه افكار صالح بنا كند، تا اجتماعى صالح و راقى بسازد.

## نظر مسلمان نماهاى پيرو اين روش درباره روايات

اين آراء مسلمان نماهاى اعصار جديد درباره معارف قرآن است ، و اما درباره روايات ميگويند: از آنجائيكه در ميان روايات احاديثى جعلى دسيسه شده ، و راه يافته ، لذا بطور كلى به هيچ حديثى نمى توان اعتماد نمود، مگر آن حديثى كه با كتاب يعنى قرآن كريم موافق باشد، و كتاب هم بايد با آيات خودش و با راهنمائى علم ، تفسير شود، نه به آراء و مذاهب سابق ، كه اساسش استدلال از راه عقل است ، چون علم همه آنها را باطل كرده ، زيرا اساس علم حس و تجربه است .

اين ها سخنانى است كه آقايان يا صريحا گفته اند، و يا لازمه اين گفتارشان است ، كه بايد طريق حس و تجربه را پيروى كرد، و ما در اينجا درصدد آن نيستيم كه اصول علمى و فلسفى آنان را بررسى نموده ، و درباره ديوارى كه روى اين اساس چيده اند بحث كنيم .

تنها اين را ميگوئيم : كه اشكالى كه بر طريقه مفسرين گذشته كرده اند، كه تفسيرشان تفسير نيست ، بلكه تطبيق است ، عينا بخود آنان وارد است ، هر چند كه با طمطراقى هر چه بيشتر دعوى مى كنند كه تفسير واقعى قرآن همين است كه ما داريم .

براى اينكه اگر آقايان مانند مفسرين سلف معلومات خود را بر قرآن تحميل نكرده اند، پس چرا نظريه هاى علمى را اصل مسلم گرفته ، تجاوز از آنرا جايز نميدانند، پس اينان نيز در انحراف سلف شريكند، و چيزى از آنچه را كه آنان فاسد كردند اصلاح نكردند.

نقص و انحراف مشترك تمام مسلك هاى تفسيرى ياد شده

و خواننده عزيز اگر در اين مسلك هائى كه درباره تفسير برايش نقل كرديم دقت بفرمايد، خواهد ديد كه همه در اين نقص (كه نقص ‍ بسيار بزرگى است ) شريكند: كه آنچه از ابحاث علمى و يا فلسفى بدست آورده اند، بر قرآن كريم تحميل نموده اند، بدون اينكه مداليل آيات بر آنها دلالت داشته باشد، و در نتيجه تفسير اينان نيز تطبيق شده ، و تطبيق خود را تفسير نام نهادند، و حقايق قرآن را به و لازمه اين انحراف - (همانطور كه در اوائل گفتار اشاره كرديم ) اين شد كه قرآنى كه خودش را به (هدى للعالمين )، و (نورا مبينا)، و (تبيانا لكل شى ء)، معرفى نموده ، هدايت نباشد، مگر به كمك غير خودش ، و بجاى نور مبين مستنير به غيرش باشد، از غير خودش ‍ نور بگيرد، و بوسيله غير خودش بيان شود، حالا آن غير چيست ؟ كه ما را بسوى قرآن هدايت مى كند، و به قرآن نور و بيان ميدهد؟! نميدانيم ، و اگر آن علمى كه بزعم آقايان نوربخش و مبين قرآن و هادى بسوى آنست ، و خودش مورد اختلاف شد، (كه مورد اختلاف هم شده ، و چه اختلاف شديدى ) آيا مرجع چه خواهد بود؟! نميدانيم .

و به هر حال هيچيك از اين اختلافاتي كه ذكر شد، منشاءش اختلاف نظر در مفهوم لفظ آيه ، و معناى لغوى و عرفى عربى مفرد آن ، و جمله اش نبوده ، براى اينكه هم كلمات قرآن ، و هم جملات آن ، و آياتش كلامى است عربى ، و آنهم عربى آشكار، آنچنانكه در فهم آن هيچ عرب و غير عربى كه عارف به لغت و اساليب كلام عربى است توقف نميكند.

عدم ابهام و اغلاق در مفاهيم آيات و منشاء اختلافات

و در ميان همه آيات قرآن ، (كه بيش از چند هزار آيه است )، حتى يك آيه نمى يابيم كه در مفهومش اغلاق و تعقيدى باشد، بطوريكه ذهن خواننده در فهم معناى آن دچار حيرت و سرگردانى شود، و چطور چنين نباشد و حال آنكه قرآن فصيح ترين كلام عرب است ، و ابتدائى ترين شرط فصاحت اين است كه اغلاق و تعقيد نداشته باشد، و حتى آن آياتى هم كه جزو متشابهات قرآن بشمار مى آيند، مانند آيات نسخ شده ، و امثال آن ، در مفهومش غايت وضوح و روشنى را دارد، و تشابهش بخاطر اين است كه مراد از آن را نميدانيم ، نه اينكه معناى ظاهرش نامعلوم باشد.

پس اين اختلاف از ناحيه معناى كلمات پيدا نشده ، بلكه همه آنها از اختلاف در مصداق كلمات پيدا شده ، و هر مذهب و مسلكى كلمات و جملات قرآن را به مصداقى حمل كرده اند، كه آن ديگرى قبول ندارد، اين از مدلول تصورى و تصديقى كلمه ، چيزى فهميده ، و آن ديگرى چيزى ديگر.

## علت سبقت معانى مادى كلمات وضع شده به ذهن

توضيح اينكه انس و عادت (همانطورى كه گفته شده )، باعث ميشود كه ذهن آدمى در هنگام شنيدن يك كلمه ، و يا يك جمله ، به معناى مادى آن سبقت جويد، و قبل از هر معناى ديگر، آن معناى مادى و يا لواحق آن به ذهن در آيد، و ما انسانها از آنجائيكه بدنهايمان ، و قواى بدنيمان ، مادام كه در اين دنياى مادى هستيم ، در ماده غوطه ور است ، و سر و كارش همه با ماده است ، لذا مثلا اگر لفظ حيات ، و علم ، و قدرت ، و سمع ، و بصر، و كلام ، و اراده ، و رضا، و غضب ، و خلق ، و امر، و امثال آنرا مى شنويم ، فورا معناى مادى اينها به ذهن ما در مى آيد، همان معنائى كه از اين كلمات در خود سراغ داريم .

و همچنين وقتى كلمات آسمان ، و زمين ، و لوح ، و قلم ، و عرش ، و كرسى ، و فرشته ، و بال فرشته ، و شيطان ، و لشگريان او، از پياده نظام ، و سواره نظامش را مى شنويم ، مصاديق طبيعى و مادى آن به ذهن ما سبقت ميجويد، و قبل از هر معناى ديگرى داخل در فهم ما مى شود.

و چون مى شنويم كه ميگويند: خدا عالم را خلق كرده ، و يا فلان كار را كرده ، و يا بفلان چيز عالم است ، و يا فلان چيز را اراده كرده ، و يا خواسته ، و يا مى خواهد، همه اينها را مانند خلق ، و علم ، و اراده ، و مشيت ، خودمان مقيد بزمانش مى كنيم ، چون معهود در ذهن ما اين است كه خواسته ماضى و مربوط به گذشته است ، و ميخواهد مضارع و مربوط به آينده است ، درباره (خواسته و ميخواهد) خدا همين فرق را مى گذاريم .

باز وقتى مى شنويم كه خدايتعالى مى فرمايد: (و لدينا مزيد) نزد ما بيشتر هم هست ، و يا مى فرمايد: (لاتخذناه من لدنا)، (از نزد خود مى گيريم نه از ميان شما) و يا مى فرمايد: (و ما عند الله خير)، (آنچه نزد خدا است بهتر است ، و يا مى فرمايد) (اليه ترجعون )، (به نزد او بر مى گرديد)، فورا بذهنمان مى رسد كه كلمه (نزد) همان معنائى را درباره خدا مى دهد، كه درباره ما مى دهد، و آن عبارت است از حضور در مكانى كه ما هستيم .

و چون مى شنويم كه مى فرمايد: (و اذا اردنا ان نهلك قريه ، امرنا مترفيها) (چون بخواهيم قريه اى را هلاك كنيم بعياشهايش دستور مى دهيم كه ...، و يا مى شنويم كه مى فرمايد: (و نريد ان نمن ) اراده كرده ايم كه منت نهيم ...، و يا مى شنويم كه مى فرمايد: يريد الله بكم اليسر، خدا آسانى براى شما اراده كرده )، فورا به ذهنمان مى رسد كه اراده خدا هم از سنخ اراده ما است ، و از اين قبيل كلمات را وقتى مى شنويم ، مقيد به آن قيودى مى كنيم كه در خود ما مقيد به آنها است .

چاره اى هم نداريم ، براى اينكه از روز اول كه ما ابناء بشر لفظ، (چه فارسى چه عربى و چه هر زبانى ديگر) را وضع كرديم ، براى اين وضع كرديم كه موجودى اجتماعى بوديم ، و ناگزير بوديم ، منويات خود را به يكديگر بفهمانيم ، و فهماندن منويات وسيله اى مى خواهد، لذا با يكديگر قرار گذاشتيم قبلا كه هر وقت من صداى (آب ) را از خود در آوردم ، تو بدان كه من آن چيزى را ميگويم ، كه رفع تشنگى مى كند، و به همين منوال الفاظ ديگر).

و زندگى اجتماعى را هم حوائج مادى به گردن ما گذاشت ، چون منظور از آن اين بود كه دست به دست هم داده ، هر يك ، يكى از كارهاى اجتماع را انجام دهيم ، تا به اين وسيله استكمال كرده باشيم ، و كارهاى اجتماعى همه مربوط به امور مادى ، و لوازم آنست ، ناگزير الفاظ را وضع كرديم ، براى مسمى هائى كه غرض ما را تاءمين مى كند، روى اين جهت هر لفظى را كه مى شنويم ، فورا معناى ماديش به ذهنمان مى رسد.

دلالت الفاظ موضوعه با تغيير شكل موضوع له تغيير نمى يابد

لكن بايد اين را هم بدانيم كه اگر ما الفاظ را وضع كرديم ، براى آن چيزى وضع كرديم كه فلان فائده را بما مى دهد، حالا اگر آن چيز شكل و قيافه اش تغيير كرد، مادام كه آن فائده را مى دهد، باز لفظ نام برده ، نام آن چيز هست ، توضيح اينكه : اشيائى كه ما براى هر يك نامى نهاده ايم از آنجا كه مادى هستند، محكوم به تغير و تبدلند، چون حوائج آدمى رو به تبدل است ، و روز به روز تكامل مى يابد، مثلا كلمه چراغ را ما در اولين روزى كه بزبان جارى كرديم ، بعنوان نام يك ظرفى بود، كه روغن در آن مى ريختيم ، و فتيله اى در آن روغن مى انداختيم ، و لبه فتيله را از لبه ظرف بيرون گذاشته ، روشن مى كرديم ، تا در شب هاى تاريك پيش پاى ما را روشن كند، و هر وقت كلمه (چراغ ) به زبان مى آورديم شنونده چنين چيزى از آن مى فهميد، ولى روز بروز در اثر پيشرفت ما، چراغ هم پيشرفت كرد، و تغيير شكل داد، تا امروز كه بصورت چراغ برق در آمد، بصورتى كه از اجزاء چراغ اوليه ما، هيچ چيز در آن وجود ندارد، نه ظرف سفالى آن هست ، نه روغنش ، و نه فتيله اش ، ولى در عين حال باز به لامپ ميگوئيم چراغ ، براى چه ؟ براى اينكه از لامپ همان فائده را مى بريم كه از پيه سوز سابق مى برديم .

و همچنين كلمه ميزان يا ترازو، كه در اولين روزيكه آنرا بزبان آورديم ، طبق قرار قبلى براى ، اين آنرا وضع كرديم ، كه شنونده از آن چيزيرا بفهمد كه كالا و اجناس ما بوسيله آن سنجيده مى شود، ولى امروز آلاتى درست كرده ايم ، كه با آن حرارت ، و برودت ، را هم مى سنجيم ، پس اين هم ميزان هست ، چيزيكه هست ميزان الحرارة است ، و همچنين كلمه سلاح كه در روز اول چوب و چماق بود، بعدا شمشير و گرز شد، و امروز توپ و تفنگ شده است .

پس بنابراين هر چند كه مسماى نامها تغيير كرده ، بحدى كه از اجزاء سابقش نه ذاتى مانده ، و نه صفاتى ، و لكن نامها همچنان باقى مانده است ، و اين نيست مگر بخاطر اينكه منظور روز اول ما از نام گذارى ، فائده و غرضى بود كه از مسماها عايد ما مى شد، نه شكل و صورت آنها، و مادام كه آن فائده و آن غرض حاصل است ، اسم هم بر آن صادق است ، در نتيجه مادام كه غرض سنجش ، و نورگيرى ، و دفاع ، و غيره باقى است نام ميزان ، و چراغ ، و اسلحه ، نيز باقى است .

## جمود مقلدين از اصحاب حديث به ظواهر آيات و رد بر آنها

بنابراين بايد توجه داشته باشيم ، كه ملاك و مدار در صادق بودن يك اسم ، و صادق نبودن آن ، موجود بودن غرض ، و غايت ، و موجود نبودن آنست ، و نبايد نسبت به لفظ اسم جمود به خرج داده ، و آن را نام يك صورت بدانيم ، و تا قيامت هر وقت چراغ ميگوئيم ، باز همان پيه سوز را اراده كنيم .

اما متاءسفانه انس و عادت نميگذارد ما اين توجه را داشته باشيم ، و همين باعث شده كه مقلدين از اصحاب حديث ، چون فرقه حشويه ، و مجسمه ، به ظواهر آيات جمود كرده ، و آيات را به همان ظواهر تفسير كنند، گو اينكه اين جمود، جمود بر ظواهر نيست ، بلكه جمود بر انس و عادت است در تشخيص مصاديق .

و در بين خود ظواهر، ظواهرى هست كه اين جمود را تخطئه مى كند، و روشن مى سازد كه اتكاء و اعتماد كردن در فهم معانى آيات ، بر انس و عادت ، مقاصد آيات را در هم و بر هم نموده ، امر فهم را مختل ميسازد، مانند آيه : (ليس كمثله شى ء)، و آيه : (لا تدركه الابصار و هو يدرك الابصار و هو اللطيف الخبير)، و آيه : (سبحان الله عما يصفون )، چون اگر درك خدا، چون درك ما باشد، او مثل ما خواهد بود، در حالى كه آيه اولى ميگويد: او مثل ندارد، و آيه سومى او را از آنچه كه ما درباره اش بگوئيم ، منزه مى دارد.

و همين جهت باعث شده كه ديگر مردم در درك معانى آيات ، به فهم عادى و مصداقهاى ماءنوس در ذهن اكتفاء نكنند، همچنانكه دور بودن از خطا و به دست آوردن مجهولات ، انسان را وادار كرده تا دست به دامان بحثهاى علمى شود، و تجويز كند كه بحث را در فهم حقايق قرآن و تشخيص مقاصد عاليه آن دخالت دهد.

دو راهى استفاده از علم براى درك حقائق قرآن و جمود به ظواهر آن

از يكسو ناگزير بود دنبال علم تفسير برود، و حقايق قرآن را با ذهنى ساده ، نه با عينك معلومات شخصى ، مو شكافى كند، و از سوى ديگر در فهم معانى آيات ، به فهم عادى و مصداق ماءنوس در ذهن خود قناعت ننموده ، و در مثل كلمه (چراغ ) را حمل بر پيه سوز نكند، چون اگر از روز اول مى خواست بفهم عادى خود قناعت كند، دنبال علم نمى رفت ، و اگر دو دستى دامن علم را چسبيد، براى اين بود كه فهميد فكرش بدون بحث علمى مصون از خطاء نيست ، علاوه بر اينكه فكر عادى به تنهائى مجهولات را براى انسان كشف نميكند.

بر سر اين دو راهى ، كمتر كسى مى تواند راه ميانه را برود، نه آنقدر علم را در درك حقايق قرآن دخالت دهد، كه سرانجام سر از علم ايقوف و زبر و بينه در آورد، و نه آنقدر بفكر ساده خود جمود دهد، كه تا روز قيامت چراغ را بر پيه سوز، و سلاح را بر گرز و كمند، حمل كند.

بلكه در عين اينكه به ذيل ابحاث علمى متمسك مى شود، نتائج حاصله را بر قرآن تحميل نكند، چون فهميدن حقايق قرآن ، و تشخيص مقاصد آن ، از راه ابحاث علمى دو جور است ،

## دو روش براى فهم حقائق قرآن

يكى اينكه ما در مسئله اى كه قرآن متعرض آنست ، بحثى علمى ، و يا فلسفى را آغاز كنيم ، و همچنان دنبال كنيم ، تا حق مطلب برايمان روشن و ثابت شود، آنوقت بگوئيم : آيه هم همين را ميگويد، اين روش هر چند كه مورد پسند بحثهاى علمى و نظرى است ، و لكن قرآن آن را نمى پسندد.

دوم اينكه براى فهم آن مسئله ، و تشخيص مقصود آن آيه ، از نظائر آن آيه كمك گرفته ، منظور از آيه مورد نظر را بدست آوريم ، (آنگاه اگر بگوئيم علم هم همين را مى گويد عيبى ندارد)، و اين روشى است كه ميتوان آنرا تفسير خواند، خود قرآن آن را مى پسندد، چون قرآن خود را تبيان كل شى ء ميداند، آنوقت چگونه ممكن است كه بيان خودش نباشد، قرآن خود را هدايت مردم و بيناتى از هدى ، و جدا سازنده حق از باطل معرفى نموده ، مى فرمايد: (هدى للناس ، و بينات من الهدى ، و الفرقان )، آنوقت چطور ممكن است هدايت ، و بينه ، و فرقان ، و نور مردم در تمامى حوائج زندگيشان باشد، ولى در ضرورى ترين حاجتشان كه فهم خود قرآن است ، نه هدايت باشد، و نه تبيان ، و نه فرمان ، و نه نور؟.

قرآن بتمامى افرادى كه در راه خدا مجاهدت مى كنند مژده داده ، كه ايشان را به راه هاى خود هدايت مى كند، و فرموده : (و الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا)، آنوقت در مهم ترين جهادشان كه همانا فهم كلام پروردگارشان است ، ايشان را هدايت نكند؟ (و به فرضيات علمى احاله كند)، و چه جهادى اعظم از مجاهدت در فهم كتاب خدا، و چه سبيلى بهتر از سبيل قرآن بشر را بسوى او هدايت ميكند؟! و آياتى كه قرآن را چنين معرفى مى كند بسيار است ، كه انشاءالله در بحث محكم و متشابه ، در اوائل سوره آل عمران به همه آنها اشاره نموده ، در اطرافش بحث مفصل مى كنيم .

طريقه رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و ائمه اهل البيت عليهم‌السلام در تفسير قرآن

باقى ميماند طريقه ايكه رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و امامان اهل بيت او در تفسير سلوك نموده اند، رسولى كه خدا قرآن را نخست به او تعليم كرده ، و او را معلم سايرين قرار داده ، و فرموده : (نزل به الروح الامين ، على قلبك )، (روح الامين آنرا بر قلب تو نازل كرده )، و نيز فرموده : (و انزلنا اليك الذكر، لتبين للناس ما نزل اليهم )، (ما كتاب را بر تو نازل كرديم ، تا براى مردم بيان كنى ، كه چه چيز براى آنان نازل شده )...، و نيز فرموده : (يتلوا عليهم آياته ، و يزكيهم ، و يعلمهم الكتاب و الحكمه )، (آيات آنرا بر شما ميخواند و شما را تزكيه نموده ، كتاب و حكمت را تعليمتان مى دهد)....

و امامان اهل بيت كه رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ايشان را در حديث مورد اتفاق بين شيعه و سنى (انى تارك فيكم الثقلين ، ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا بعدى ابدا، كتاب الله و عترتى ، اهل بيتى ، و انهما لن يفترقا، حتى يردا على الحوض )، من دو چيز گران در شما جانشين مى گذارم ، كه مادام به آن دو تمسك جوئيد، ابدا بعد از من گمراه نمى شويد، يكى كتاب خدا، و يكى عترتم اهل بيتم را، و اين دو حتى چشم بر هم زدنى از يكديگر جدا نمى شوند، تا كنار حوض بر من درآيند)، منصوب براى چنين مقامى كرده ، و خدا هم تصديقش كرده ، كه فرموده : (انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت و يطهر كم تطهيرا)، و نيز علم به قرآن را از غير ايشان كه مطهرين اند نفى كرده ، و فرموده : (انه لقرآن كريم ، فى كتاب مكنون ، لا يمسه الا المطهرون )، (به درستى كه اين قرآن كتابى است كريم و خواندنى در كتابى مكنون كه احدى جز مطهرين با آن تماس ندارد).

اين پيغمبر و اين امامان اهل بيت عليهم‌السلام، طريقه شان در تعليم و تفسير قرآن كريم ، بطوريكه از احاديث تفسيرى آنان بر مى آيد، همين طريقه اى است كه ما بيان كرديم ، و ما بزودى آن احاديث را در ضمن بحث هاى روايتى اين كتاب از نظر خواننده عزيز مى گذرانيم ، آنوقت خواهيد ديد كه هيچ اهل بحثى در آن همه روايت حتى به يك حديث برنميخورد، كه رسول خدا و يا ائمه اهل بيت عليهم‌السلام در تفسير آيه اى از حجت و برهانى علمى و نظرى و يا فرضيه اى علمى كمك گرفته باشند.

## فرمايشات پيامبرصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم درباره قرآن كريم

و چطور ممكن است چنين كارى كرده باشند؟ با اينكه رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم درباره قرآن كريم فرمود: (وقتى فتنه ها چون پاره هاى شبى ديجور راه خدا و راه نجات را بر شما مشتبه كردند، در آن هنگام بر شما باد به قرآن ، كه او شافعى است ، كه شفاعت و وساطتش امضاء شده ، و شكوه گرى از نقائص بشر است كه خدا او را تصديق كرده ، هر كس آن را به عنوان كارنامه پيش ‍ روى خود بگذارد، تا به آن عمل كند، او وى را به سوى بهشت مى كشاند، و هر كس آن را پشت سر اندازد، و به برنامه هائى ديگر عمل كند، همان قرآن او را از پشت سر به سوى آتش مى راند.

قرآن دليلى است كه بسوى بهترين سبيل راه مى نمايد، و آن كتاب تفصيل ، و جدا سازى حق از باطل است ، و كتاب بيان است ، كه هر لحظه به تو سعادتى ميدهد، كتاب فصل است ، نه شوخى ، كتابى است كه ظاهرى و باطنى دارد، ظاهرش همه حكمت است ، و باطنش همه علم ، ظاهرش ظريف و لطيف ، و باطنش بسيار ژرف و عميق است ، قرآن داراى دلالتها و علامتها است ، و تازه دلالتهايش ‍ هم دلاتى دارد عجائب قرآن را نمى توان شمرد، غرائب آن هرگز كهنه نمى شود، در آن چراغهاى هدايت ، و مناره هاى حكمت است ، قرآن دليل بر هر پسنديده است نزد كسى كه انصاف داشته باشد.

بنابراين بر هر كسى لازم است كه ديدگان خود را در آن بچراند، و نظر خود را به اين صفات برساند (و با اين صفات به قرآن نظر كند) تا دچار هلاكت نشود، و از خليدن خار به پاى چشمش رهائى يابد، چه تفكر مايه حيات قلب شخص بصير است ، چنين كسى مانند چراغ به دستى ميماند كه در تاريكي هاى شب نور دارد، او به سهولت و بخوبى ميتواند از خطرهائى كه تاريكى مى آفريند رهائى يابد، علاوه بر اينكه در مسير خود توقفى ندارد، على عليه‌السلام هم (به طوريكه در نهج البلاغه آمده ) مى فرمايد: (قرآن چنين است كه پاره اى از آن پاره اى ديگر را بيان ميكند، و بعضى از آن شاهد بعضى ديگراست )....

و اين يگانه راه مستقيم و روش بى نقصى است كه معلمين قرآن و هاديان آن ، ائمه عليهم‌السلام پيموده اند.

و ما نيز به يارى خداى سبحان روش تفسيرى خود را به همين طرز قرار مى دهيم ، و از آيات قرآن در ضمن بياناتى بحث مى كنيم ، و به هيچ وجه بحثى نظرى ، و فلسفى ، و يا به فرضيه اى علمى ، يا مكاشفه اى عرفانى ، تكيه نمى كنيم .

و نيز در اين تفسير در جهات ادبى قرآن بيش از آن مقدارى كه در فهم معنا از اسلوب عربى محتاج به آن هستيم ، و تا آن نكته را بيان نكنيم از اسلوب عربى كلام آن معنا را نمى فهميم ، و يا مقدمه اى بديهى ، و يا مقدمه اى علمى كه فهم اشخاص در آن اختلاف ندارد، ذكر نمى كنيم .

بنابراين از آنچه تاكنون بيان كرديم به دست آمد، كه ما در اين تفسير به منظور اينكه به طريقه اهل بيت عليهم‌السلام تفسير كرده باشيم تنها در جهات زير بحث مى كنيم :

1- معارفى كه مربوط است به اسماء خداى سبحان و صفات او، از حيات ، و علم ، و قدرت ، و سمع ، و بصر، و يكتائى ، و امثال آن ، و اما ذات خداى عز و جل ، به زودى خواهى ديد كه قرآن كريم آن ذات مقدس را غنى از بيان مى داند.

2- معارف مربوط به افعال خدايتعالى ، چون خلق ، و امر، و اراده ، و مشيت ، و هدايت ، و اضلال ، و قضاء، و قدر، و جبر، و تفويض ، و رضا، و غضب ، و امثال آن ، از كارهاى متفرق .

3- معارفى كه مربوط است بواسطه هائى كه بين او و انسان هستند، مانند حجابها، و لوح ، و قلم ، و عرش ، و كرسى ، و بيت المعمور، و آسمان ، و زمين ، و ملائكه ، و شيطانها، و جن ، و غير ذلك .

4- معارفى كه مربوط است به خود انسان در زندگى قبل از دنيا.

5- معارفى كه مربوط است بانسان در دنيا، چون تاريخ پيدايش نوع او، و خودشناسيش ، و شناسائى اصول اجتماعى ، و مسئله نبوت ، و رسالت ، و وحى ، و الهام ، و كتاب ، و دين ، و شريعت ، كه از اين باب است مقامات انبياء، كه از داستانهاى آنان استفاده مى شود، همان داستانهائى كه قرآن كريم از آن حضرات حكايت كرده است .

6- معارف مربوط به انسان در عوالم بعد از دنيا، يعنى عالم برزخ و معاد.

7- معارف مربوط به اخلاق نيك و بد انسان ، كه مقامات اولياء در صراط بندگى يعنى اسلام و ايمان و احسان و اخبات و اخلاص و غير ذلك مربوط به اين معارف است .

و اما آياتى كه مربوط است به احكام دينى ، در اين تفسير پيرامون آنها بحث نشده ، چونكه بحث پيرامون آنها مربوط به كتاب فقه است نه تفسير.

## ويژگى تفسير الميزان

نتيجه اين طريقه از تفسير اين شده كه در تمامى اين كتاب و در تفسير همه آيات قرآنى يك بار هم نمى بينى كه آيه اى را بر معنائى خلاف ظاهر حمل كرده باشيم ، پس در اين كتاب تاءويلى كه ديگران بسيار دارند نمى بينى ، بله تاءويل به آن معنائى كه قرآن در چند جا اثباتش مى كند، به زودى خواهى ديد كه آن تاءويل اصلا از قبيل معانى نيست .

سپس در هر چند آيه بعد از تمام شدن بحثها و بيانات تفسيرى ، بحث هائى متفرق از روايات قرار داده ايم ، و در آن به آن مقدار كه بر ايمان امكان داشت ، از روايات منقوله از رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و ائمه اهل بيت سلام الله عليهم اجمعين هم از طرق عامه و هم خاصه ايراد نموده ايم ، و اما آن رواياتى كه از مفسرين صحابه و تابعين چيزى نقل مى كند، در اين كتاب نقل نكرديم ، براى اين كه صرف نظر از اينكه رواياتى است در هم و بر هم ، كلام صحابه و تابعين حجيتى براى مسلمانان ندارد، (مگر رواياتى كه بعنوان موقوفه نقل شده است ).

و بزودى اهل بحث اگر در روايات منقوله از ائمه عليهم‌السلامدقت بفرمايند مطلع خواهد شد كه اين طريقه نوينى كه بيانات اين كتاب بر آن اساس نهاده شده ، طريقه اى جديد نيست ، بلكه قديمى ترين طريقه اى است كه در فن تفسير سلوك شده ، و طريقه معلمين تفسير سلام الله عليهم است .

البته در خلال اين كتاب بحث هاى مختلف فلسفى ، و علمى ، و تاريخى ، و اجتماعى ، و اخلاقى ، هست ، كه در آنها نيز به مقدار وسعمان بحث كرده ايم ، و در همه اين بحث ها به ذكر آن مقدماتى كه سنخيت با بحث داشته اكتفاء نموده ، و از ذكر مقدماتى كه مقدميت ندارد، و خارج از طور بحث است خوددارى نموديم .

و سداد و رشاد را از خدايتعالى مسئلت مى نمائيم كه بهترين ياور و راهنمااست .

فقير الى الله محمد حسين طباطبائى

## سوره حمدآيات 1 - 5

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم - 1

الحمد لله رب العلمين - 2

الرحمن الرحيم - 3

مالك يوم الدين - 4

اياك نعبد و اياك نستعين - 5.

ترجمه آيات :

بنام خدائى كه هم رحمتى عام دارد و هم رحمتى خاص به نيكان

ستايش مر خدا را كه مالك و مدبر همه عوالم است

هم رحمتى عام دارد و هم رحمتى خاص به نيكان

خدائى كه مالكيت على الاطلاقش در روز جزا براى همه مكشوف ميشود

تنها تو را مى پرستيم و تنها از تو يارى مى طلبيم .

## سبب ابتداء به (بسم الله )

بيان

(بسم الله الرحمن الرحيم ) بسيار مى شود كه مردم ، عملى را كه مى كنند، و يا مى خواهند آغاز آن كنند، عمل خود را با نام عزيزى و يا بزرگى آغاز مى كنند، تا به اين وسيله مبارك و پر اثر شود، و نيز آبروئى و احترامى به خود بگيرد، و يا حداقل باعث شود كه هر وقت نام آن عمل و يا ياد آن به ميان مى آيد، به ياد آن عزيز نيز بيفتند.

عين اين منظور را در نامگذاريها رعايت مى كنند، مثلا مى شود كه مولودى كه برايشان متولد مى شود، و يا خانه ، و يا مؤ سسه اى كه بنا مى كنند، بنام محبوبى و يا عظيمى نام مى گذارند، تا آن نام با بقاء آن مولود، و آن بناى جديد، باقى بماند، و مسماى اولى به نوعى بقاء يابد، و تا مسماى دومى باقى است باقى بماند، مثل كسى كه فرزندش را به نام پدرش نام مى گذارد، تا همواره نامش بر سر زبانها بماند، و فراموش نشود.

آغاز با نام خدا ادب و عمل را خدائى و نيك فرجام مى كند

اين معنا در كلام خداى تعالى نيز جريان يافته ، خدايتعالى كلام خود را به نام خود كه عزيزترين نام است آغاز كرده ، تا آنچه كه در كلامش هست مارك او را داشته باشد، و مرتبط با نام او باشد، و نيز ادبى باشد تا بندگان خود را به آن ادب ، مودب كند، و بياموزد تا در اعمال و افعال و گفتارهايش اين ادب را رعايت نموده ، آن را با نام وى آغاز نموده ، مارك وى را به آن بزند، تا عملش خدائى شده ، صفات اعمال خدا را داشته باشد، و مقصود اصلى از آن اعمال ، خدا و رضاى او باشد، و در نتيجه باطل و هالك و ناقص و ناتمام نماند، چون به نام خدائى آغاز شده كه هلاك و بطلان در او راه ندارد.

خواهيد پرسيد كه دليل قرآنى اين معنا چيست ؟ در پاسخ مى گوئيم دليل آن اين است كه خدايتعالى در چند جا از كلام خود بيان فرموده : كه آنچه براى رضاى او و به خاطر او و به احترام او انجام نشود باطل و بى اثر خواهد بود، و نيز فرموده : بزودى بيك يك اعمالى كه بندگانش انجام داده مى پردازد، و آنچه به احترام او و به خاطر او انجام نداده اند نابود و هباء منثورا مى كند، و آنچه به غير اين منظور انجام داده اند، حبط و بى اثر و باطل مى كند، و نيز فرموده : هيچ چيزى جز وجه كريم او بقاء ندارد، در نتيجه هر چه به احترام او و وجه كريمش و به خاطر رضاى او انجام شود، و به نام او درست شود باقى مى ماند، چون خود او باقى و فنا ناپذير است ، و هر امرى از امور از بقاء، آن مقدار نصيب دارد، كه خدا از آن امر نصيب داشته باشد.

و نيز اين معنا همانست كه حديث مورد اتفاق شيعه و سنى آن را افاده مى كند، و آن اين است كه رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فرمود: (هر امرى از امور كه اهميتى داشته باشد، اگر به نام خدا آغاز نشود، ناقص و ابتر مى ماند، و به نتيجه نمى رسد) و كلمه (ابتر) بمعناى چيزيست كه آخرش بريده باشد.

از همين جا مى توانيم بگوئيم حرف (باء) كه در اول (بسم الله ) است ، از ميان معناهائى كه براى آنست ، معناى ابتداء با اين معنائى كه ما مخصوصا اين تناسب از اين جهت روشن تر به نظر مى رسد كه كلام خدا با اين جمله آغاز شده ، و كلام ، خود فعلى است از افعال ، و ناگزير داراى وحدتى است ، و وحدت كلام به وحدت معنا و مدلول آن است ، پس لاجرم كلام خدا از اول تا به آخرش معناى واحدى دارد، و آن معناى واحد غرضى است كه به خاطر آن غرض ، كلام خود را به بندگان خود القاء كرده است .

حال آن معناى واحدى كه غرض از كلام خدايتعالى است چيست ؟ از آيه : (قد جاء كم من الله نور و كتاب مبين ، يهدى به الله )، (از سوى خدا به سوى شما نورى و كتابى آشكار آمد، كه به سوى خدا راه مى نمايد)...، و آياتى ديگر، كه خاصيت و نتيجه از كتاب و كلام خود را هدايت بندگان دانسته ، فهميده ميشود: كه آن غرض واحد هدايت خلق است ، پس در حقيقت هدايت خلق با نام خدا آغاز شده ، خدائى كه مرجع همه بندگان است ، خدائى كه رحمان است ، و به همين جهت سبيل رحمتش را براى عموم بندگانش چه مؤ من و چه كافر بيان مى كند، آن سبيلى كه خير هستى و زندگى آنان در پيمودن آن سبيل است ، و خدائى كه رحيم است ، و به همين جهت سبيل رحمت خاصه اش را براى خصوص مؤ منين بيان مى كند، آن سبيلى كه سعادت آخرت آنان را تاءمين نموده ، و به ديدار پروردگارشان منتهى مى شود، و در جاى ديگر از اين دو قسم رحمتش ، يعنى رحمت عامه و خاصه اش خبر داده ، فرمود: (و رحمتى وسعت كلشى ء، فساكتبها للذين يتقون )، (رحمتم همه چيز را فرا گرفته ، و بزودى همه آن را به كسانى كه تقوى پيشه كنند اختصاص ‍ مى دهم ) اين ابتداء به نام خدا نسبت به تمامى قرآن بود، كه گفتيم غرض از سراسر قرآن يك امر است ، و آن هدايت است ، كه در آغاز قرآن اين يك عمل با نام خدا آغاز شده است .

## علت ابتداء هر سوره با بسم الله

و اما اينكه اين نام شريف بر سر هر سوره تكرار شده ، نخست بايد دانست كه خداى سبحان كلمه (سوره ) را در كلام مجيدش چند جا آورده ، از آن جمله فرموده : (فاتوا بسورة مثله )، و فرموده : (فاتوا بعشر سور مثله مفتريات ) و فرموده : (اذا انزلت سورة )، و فرموده : (سورة انزلناها و فرضناها). از اين آيات مى فهميم كه هر يك از اين سوره ها طائفه اى از كلام خدا است ، كه براى خود و جداگانه ، وحدتى دارند، نوعى از وحدت ، كه نه در ميان ابعاض يك سوره هست ، و نه ميان سوره اى و سوره اى ديگر.

و نيز از اينجا مى فهميم كه اغراض و مقاصدى كه از هر سوره بدست مى آيد مختلف است ، و هر سوره اى غرضى خاص و معناى مخصوصى را ايفاء مى كند، غرضى را كه تا سوره تمام نشود آن غرض نيز تمام نمى شود، و بنا بر اين جمله (بسم الله ) در هر يك از سوره ها راجع به آن غرض واحدى است كه در خصوص آن سوره تعقيب شده است .

پس بسم الله در سوره حمد راجع به غرضى است كه در خصوص اين سوره هست و آن معنائى كه از خصوص اين سوره بدست مى آيد، و از ريخت اين سوره برمى آيد حمد خدا است ، اما نه تنها به زبان ، بلكه به اظهار عبوديت ، و نشان دادن عبادت و كمك خواهى و در خواست هدايت است ، پس كلامى است كه خدا به نيابت از طرف بندگان خود گفته ، تا ادب در مقام اظهار عبوديت را به بندگان خود بياموزد.

و اظهار عبوديت از بنده خدا همان عملى است كه مى كند، و قبل از انجامش بسم الله مى گويد، و امر ذى بال و مهم همين كارى است كه اقدام بر آن كرده ، پس ابتدا به نام خداى سبحان هم راجع به او است ، و معنايش اين است : خدايا من به نام تو عبوديت را براى تو آغاز مى كنم ، پس بايد گفت : متعلق باء در بسم الله سوره حمد ابتداء است ، در حقيقت مى خواهيم اخلاص در مقام عبوديت ، و گفتگوى با خدا را به حد كمال برسانيم ، و بگوئيم پروردگارا حمد تو را با نام تو آغاز مى كنم ، تا اين عملم نشانه و مارك تو را داشته باشد، و خالص براى تو باشد، ممكن هم هست همانطور كه قبلا گفتيم متعلق آن فعل (ابتداء) باشد، و معنايش اين باشد كه خدايا من خواندن سوره و يا قرآن را با نام تو آغاز مى كنم ، بعضى هم گفته اند: (باء) استعانت است ، و لكن معنى ابتداء مناسب تر است ، براى اينكه در خود سوره ، مسئله استعانت صريحا آمده ، و فرمود: (اياك نستعين )، ديگر حاجت به آن نبود كه در بسم الله نيز آن را بياورد

## معنى و موارد استعمال لفظ (اسم )

و اما اسم ؟ اين كلمه در لغت بمعناى لفظى است كه بر مسمى دلالت كند، و اين كلمه از ماده (سمه ) اشتقاق يافته ، و سمه به معناى داغ و علامتى است كه بر گوسفندان مى زدند، تا مشخص شود كداميك از كدام شخص است ، و ممكن هم هست اشتقاقش از (سمو) به معناى بلندى باشد، مبدا اشتقاقش هر چه باشد كارى نداريم ، فعلا آنچه لغت و عرف از لفظ (اسم ) مى فهمد، لفظ دلالت كننده است ، و معلوم است كه لازمه اين معنا آن است كه اسم غير از مدلول و مسمى باشد.

البته اين يك استعمال است ، استعمال ديگر اينكه اسم بگوئيم و مرادمان از آن ذاتى باشد كه وصفى از اوصافش مورد نظر ما است ، كه در اين مورد كلمه (اسم ) ديگر از مقوله الفاظ نيست ، بلكه از اعيان خارجى است ، چون چنين اسمى همان مسماى كلمه (اسم ) به معناى قبلى است .

مثلا كلمه (عالم - دانا - كه يكى از اسماء خدايتعالى است ) اسمى است كه دلالت مى كند بر آن ذاتى كه به اين اسم مسمى شده ، و آن ذات عبارت است از ذات به لحاظ صفت علمش ، و همين كلمه در عين حال اسم است براى ذاتى كه از خود آن ذات جز از مسير صفاتش خبرى نداريم ، در مورد اول اسم از مقوله الفاظ بود، كه بر معنائى دلالت مى كرد، ولى در مورد دوم ، ديگر اسم لفظ نيست ، بلكه ذاتى است از ذوات كه داراى وصفى است از صفات .

## فرق بين اسم و اسم اسم و علت تفكيك بين آن دو

و اما اينكه چرا با اين كلمه چنين معامله اى شده ، كه يكى مانند ساير كلمات از مقوله الفاظ، و جائى ديگر از مقوله اعيان خارجى باشد؟ در پاسخ مى گوئيم علتش اين شده كه نخست ديده اند لفظ (اسم ) وضع شده براى الفاظى كه دلالت بر مسمياتى كند، ولى بعدها برخوردند كه اوصاف هر كسى در معرفى او و متمايز كردنش از ديگران كار اسم را مى كند، به طوريكه اگر اوصاف كسى طورى در نظر گرفته شود كه ذات او را حكايت كند، آن اوصاف درست كار الفاظ را مى كند، چون الفاظ بر ذوات خارجى دلالت مى كند، و چون چنين ديدند، اينگونه اوصاف را هم اسم ناميدند.

نتيجه اين نامگذارى اين شد كه فعلا (اسم ) همانطور كه در مورد لفظ استعمال مى شود، و به آن لحاظ اصلا امرى لفظى است ، همچنين در مورد صفات معرف هر كسى نيز استعمال مى شود، و به اين لحاظ از مقوله الفاظ نيست ، بلكه از اعيان است .

آنگاه ديدند آن چيزى كه دلالت مى كند بر ذات ، و از هر چيزى به ذات نزديكتر است ، اسم بمعناى دوم است ، (كه با تجزيه و تحليل عقلى اسم شده )، و اگر اسم به معناى اول بر ذات دلالت مى كند، با وساطت اسم بمعناى دوم است ، از اين رو اسم به معناى دوم را اسم ناميدند، و اسم به معناى اول را اسم اسم .

البته همه اينها كه گفته شد مطالبى است كه تحليل عقلى آن را دست مى دهد، و نمى شود لغت را حمل بر آن كرد، پس هر جا كلمه (اسم ) را ديديم ، ناگزيريم حمل بر همان معناى اول كنيم .

در صدر اول اسلام اين نزاع همه مجامع را بخود مشغول كرده بود، و متكلمين بر سر آن مشاجره ها مى كردند، كه آيا اسم عين مسمى است ؟ و يا غير آنست ؟ ولكن اينگونه مسائل ديگر امروز مطرح نمى شود، چون آنقدر روشن شده كه به حد ضرورت رسيده است ، و ديگر صحيح نيست كه آدمى خود را به آن مشغول نموده ، قال و قيل صدر اول را مورد بررسى قرار دهد، و حق را به يك طرف داده ، سخن ديگرى را ابطال كند، پس بهتر آن است كه ما نيز متعرض آن نشويم .

## توضيح لفظ جلاله (الله )

و اما لفظ جلاله (الله )، اصل آن (ال اله ) بوده ، كه همزه دومى در اثر كثرت استعمال حذف شده ، و بصورت الله در آمده است ، و كلمه (اله ) از ماده (اله ) باشد، كه به معناى پرستش است ، وقتى مى گويند (اله الرجل و ياله )، معنايش اين است كه فلانى عبادت و پرستش كرد، ممكن هم هست از ماده (و ل ه ) باشد، كه بمعناى تحير و سرگردانى است ، و كلمه نامبرده بر وزن (فعال ) به كسره فاء، و بمعناى مفعول (ماءلوه ) است ، همچنان كه كتاب بمعناى مكتوب (نوشته شده ) مى باشد، و اگر خداي را اله گفته اند، چون ماءلوه و معبود است ، و يا به خاطر آن است كه عقول بشر در شناسائى او حيران و سرگردان است .

و ظاهرا كلمه (الله ) در اثر غلبه استعمال علم (اسم خاص ) خدا شده ، و گرنه قبل از نزول قرآن اين كلمه بر سر زبانها دائر بود، و عرب جاهليت نيز آن را مى شناختند، همچنان كه آيه شريفه : (و لئن سئلتهم من خلقهم ؟ ليقولن الله ) (و اگر از ايشان بپرسى چه كسى ايشان را خلق كرده ، هر آينه خواهند گفت : الله )، و آيه : (فقالوا هذا لله بزعمهم ، و هذا لشركائنا)، (پس درباره قربانيان خود گفتند: اين مال الله ، و اين مال شركائى كه ما براى خدا داريم )، اين شناسائى را تصديق مى كند.

از جمله ادله ايكه دلالت مى كند بر اينكه كلمه (الله ) علم و اسم خاص خدا است ، اين است كه خدايتعالى به تمامى اسماء حسنايش و همه افعالى كه از اين اسماء انتزاع و گرفته شده ، توصيف مى شود، ولى با كلمه (الله ) توصيف نمى شود، مثلا ميگوئيم الله رحمان است ، رحيم است ، ولى به عكس آن نميگوئيم ، يعنى هرگز گفته نميشود: كه رحمان اين صفت را دارد كه الله است و نيز ميگوئيم (رحم الله و علم الله و رزق الله )، (خدا رحم كرد، و خدا دانست ، و خدا روزى داد،) ولى هرگز نميگوئيم (الله الرحمن ، رحمان الله شد)، و خلاصه ، اسم جلاله نه صفت هيچيك از اسماء حسناى خدا قرار مى گيرد، و نه از آن چيزى به عنوان صفت براى آن اسماء گرفته ميشود.

از آنجائى كه وجود خداى سبحان كه اله تمامى موجودات است ، خودش خلق را به سوى صفاتش هدايت مى كند،و مى فهماند كه به چه اوصاف كمالى متصف است ، لذا مى توان گفت كه كلمه (الله ) بطور التزام دلالت بر همه صفات كمالى او دارد، و صحيح است بگوئيم لفظ جلاله (الله ) اسم است براى ذات واجب الوجودى كه دارنده تمامى صفات كمال است ، و گرنه اگر از اين تحليل بگذريم ، خود كلمه (الله ) پيش از اينكه نام خدايتعالى است ، بر هيچ چيز ديگرى دلالت ندارد، و غير از عنايتى كه در ماده (ا ل ه ) است ، هيچ عنايت ديگرى در آن بكار نرفته است .

## معنى رحمن و رحيم و فرق آن دو

و اما دو وصف رحمان و رحيم ، دو صفتند كه از ماده رحمت اشتقاق يافته اند، و رحمت صفتى است انفعالى ، و تاءثر خاصى است درونى ، كه قلب هنگام ديدن كسى كه فاقد چيزى و يا محتاج به چيزى است كه نقص كار خود را تكميل كند، متاءثر شده ، و از حالت پراكندگى به حالت جزم و عزم در مى آيد، تا حاجت آن بيچاره را بر آورد، و نقص او را جبران كند، چيزيكه هست اين معنا با لوازم امكانيش درباره خدا صادق نيست ، و به عبارت ديگر، رحمت در خدايتعالى هم به معناى تاءثر قلبى نيست ، بلكه بايد نواقص امكانى آن را حذف كرد، و باقى مانده را كه همان اعطاء، و افاضه ، و رفع حاجت حاجتمند است ، به خدا نسبت داد.

كلمه (رحمان ) صيغه مبالغه است كه بر كثرت و بسيارى رحمت دلالت مى كند، و كلمه (رحيم ) بر وزن فعيل صفت مشبهه است ، كه ثبات و بقاء و دوام را ميرساند، پس خداى رحمان معنايش خداى كثير الرحمه ، و معناى رحيم خداى دائم الرحمه است ، و به همين جهت مناسب با كلمه رحمت اين است كه دلالت كند بر رحمت كثيرى كه شامل حال عموم موجودات و انسانها از مؤ منين و كافر مى شود، و به همين معنا در بسيارى از موارد در قرآن استعمال شده ، از آن جمله فرموده : (الرحمن على العرش استوى )، (مصدر رحمت عامه خدا عرش است كه مهيمن بر همه موجودات است ) و نيز فرموده : (قل من كان فى الضلاله فليمدد له الرحمن مدا)، (بگو آن كس كه در ضلالت است بايد خدا او را در ضلالتش مدد برساند) و از اين قبيل موارد ديگر.

و نيز به همين جهت مناسب تر آنست كه كلمه (رحيم ) بر نعمت دائمى ، و رحمت ثابت و باقى او دلالت كند، رحمتى كه تنها به مؤ منين افاضه مى كند، و در عالمى افاضه مى كند كه فنا ناپذير است ، و آن عالم آخرت است ، همچنانكه خدايتعالى فرمود: (و كان بالمؤ منين رحيما)، (خداوند همواره ، به خصوص مؤ منين رحيم بوده است )، و نيز فرموده : (انه بهم رؤ ف رحيم )، (بدرستى كه او به ايشان رئوف و رحيم است )، و آياتى ديگر، و به همين جهت بعضى گفته اند: رحمان عام است ، و شامل مؤ من و كافر مى شود، و رحيم خاص ‍ مؤ منين است .

## معنى حمد و فرق آن با مدح

(الحمد لله ) كلمه حمد بطوريكه گفته اند به معناى ثنا و ستايش در برابر عمل جميلى است كه ثنا شونده به اختيار خود انجام داده ، به خلاف كلمه (مدح ) كه هم اين ثنا را شامل ميشود، و هم ثناى بر عمل غير اختيارى را، مثلا گفته مى شود (من فلانى را در برابر كرامتى كه دارد حمد و مدح كردم ) ولى در مورد تلالوء يك مرواريد، و يا بوى خوش يك گل نمى گوئيم آن را حمد كردم بلكه تنها مى توانيم بگوئيم (آن را مدح كردم ).

حرف (الف و لام ) كه در اول اين كلمه آمده استغراق و عموميت را مى رساند، و ممكن است (لام ) جنس باشد، و هر كدام باشد مالش يكى است .

براى اينكه خداى سبحان مى فرمايد:

(ذلكم الله ربكم خالق كلشى ء)، (اين است خداى شما كه خالق هر چيز است )، و اعلام ميدارد كه هر موجوديكه مصداق كلمه (چيز) باشد، مخلوق خداست ، و نيز فرموده : (الذى احسن كلشى ء خلقه آن خدائيكه هر چه را خلق كرده زيبايش كرده )، و اثبات كرده كه هر چيزى كه مخلوق است به آن جهت كه مخلوق او است و منسوب به او است حسن و زيبا است ، پس حسن و زيبائى دائر مدار خلقت است ، همچنانكه خلقت دائر مدار حسن ميباشد، پس هيچ خلقى نيست مگر آنكه به احسان خدا حسن و به اجمال او جميل است ، و به عكس هيچ حسن و زيبائى نيست مگر آنكه مخلوق او، و منسوب به او است .

و نيز فرموده : (هو الله الواحد القهار او است خداى واحد قهار)، نيز فرموده : (و عنت الوجوه للحى القيوم )، (ذليل و خاضع شد وجوه در برابر حى قيوم ) و در اين دو آيه خبر داده است از اينكه هيچ چيزي را به اجبار كسى و قهر قاهرى نيافريده ، و هيچ فعلى را به اجبار اجباركننده اى انجام نميدهد، بلكه هر چه خلق كرده با علم و اختيار خود كرده ، در نتيجه هيچ موجودى نيست مگر آنكه فعل اختيارى او است ، آن هم فعل جميل و حسن ، پس از جهت فعل تمامى حمدها از آن او است .

و اما از جهت اسم ، يك جا فرموده : (الله لا اله الا هو له الاسماء الحسنى )، (خدا است كه معبودى جز او نيست ، و او را است اسماء حسنى )، و جائى ديگر فرموده : (و لله الاسماء الحسنى فادعوه بها و ذروا الذين يلحدون فى اسمائه )، (خداى را است اسمائى حسنى ، پس او را به آن اسماء بخوانيد، و آنانرا كه در اسماء او كفر مى ورزند رها كنيد، و بخودشان واگذاريد)، و اعلام داشته كه او هم در اسمائش جميل است ، و هم در افعالش ، و هر جميلى از او صادر مى شود.

## استشهاد بر اينكه جنس حمد و همه حمد از آن خدا است

پس روشن شد كه خدايتعالى هم در برابر اسماء جميلش محمود و سزاوار ستايش است ، و هم در برابر افعال جميلش ، و نيز روشن شد كه هيچ حمدى از هيچ حامدى در برابر هيچ امرى محمود سر نمى زند مگر آنكه در حقيقت حمد خدا است ، براى آنكه آن جميلى كه حمد و ستايش حامد متوجه آنست فعل خدا است ، و او ايجادش كرده ، پس جنس حمد و همه آن از آن خدا است .

از سوى ديگر ظاهر سياق و به قرينه التفاتيكه در جمله : (اياك نعبد)...، بكار رفته ، و ناگهان خداى سبحان مخاطب بندگان قرار گرفته ، چنين دلالت دارد كه سوره مورد بحث كلام بنده خداست ، به اين معنا كه خدايتعالى در اين سوره به بنده خود ياد مى دهد كه چگونه حمدش گويد، و چگونه سزاوار است ادب عبوديت را در مقامى كه مى خواهد اظهار عبوديت كند، رعايت نمايد، و اين ظاهر را جمله (الحمد لله ) نيز تاءييد ميكند.

براى اينكه حمد توصيف است ، و خداى سبحان خود را از توصيف واصفان از بندگانش منزه دانسته ، و فرموده : (سبحان اللّه عما يصفون ، الا عباد اللّه المخلصين )، خدا منزه است از آنچه توصيفش مى كنند، مگر بندگان مخلص او)، و در كلام مجيدش هيچ جا اين اطلاق را مقيد نكرده ، و هيچ جا عبارتى نياورده كه حكايت كند حمد خدا را از غير خدا، بجز عده اى از انبياء مخلصش ، كه از آنان حكايت كرده كه حمد خدا گفته اند، در خطابش به نوح عليه‌السلام فرموده : (فقل الحمد لله الذى نجينا من القوم الظالمين ، پس بگو حمد آن خدائى را كه ما را از قوم ستمكار نجات داد)، و از ابراهيم حكايت كرده كه گفت : (الحمد لله الذى وهب لى على الكبر اسمعيل و اسحق )، (سپاس خدائى را كه در سر پيرى اسماعيل و اسحاق را بمن داد) و در چند جا از كلامش به رسول گراميش ‍ محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فرموده : كه (و قل الحمد لله بگو الحمد لله )، و از داود و سليمان (عليهما‌السلام ) حكايت كرده كه : (و قالا الحمد لله گفتند: الحمد لله ) و از اهل بهشت يعنى پاك دلانى كه از كينه درونى ، و كلام بيهوده ، و فسادانگيز پاكند، نقل كرده كه آخرين كلامشان حمد خدا است ، و فرموده : (و آخر دعوايهم ان الحمد لله رب العالمين ).

و اما غير اين موارد هر چند خدايتعالى حمد را از بسيارى مخلوقات خود حكايت كرده ، و بلكه آنرا به همه مخلوقاتش نسبت داده ، و فرموده : (و الملائكه يسبحون بحمد ربهم )، و نيز فرموده : (و يسبح الرعد بحمده )، و نيز فرموده : (و ان من شى ء الا يسبح بحمده )، (هيچ چيز نيست مگر آنكه خدا را با حمدش تسبيح مى گويد).

بيان اينكه خدا از حمد حامدان منزه است و دليل آن

الا اينكه بطورى كه ملاحظه مى كنيد همه جا خود را از حمد حامدان ، مگر آن عده كه گفتيم ، منزه ميدارد، هر جا سخن از حمد حامدان كرده ، حمد ايشان را با تسبيح جفت كرده ، و بلكه تسبيح را اصل در حكايت قرار داده ، و حمد را با آن ذكر كرده ، و همانطور كه ديديد فرموده : تمامى موجودات با حمد خود او را تسبيح مى گويند.

خواهى پرسيد چرا خدا منزه از حمد حامدان است ؟ و چرا نخست تسبيح را از ايشان حكايت كرده ؟ ميگوئيم براى اينكه غير خدايتعالى هيچ موجودى به افعال جميل او، و به جمال و كمال افعالش احاطه ندارد، همچنانكه به جميل صفاتش و اسماءش كه جمال افعالش ناشى از جمال آن صفات و اسماء است ، احاطه ندارد، همچنان كه خودش فرموده : (و لا يحيطون به علما)، (احاطه علمى به او ندارند).

بنابراين ، مخلوق خدا به هر وضعى كه او را بستايد، به همان مقدار به او و صفاتش احاطه يافته است و او را محدود به حدود آن صفات دانسته ، و به آن تقدير اندازه گيرى كرده ، و حال آنكه خدايتعالى محدود به هيچ حدى نيست ، نه خودش ، و نه صفات ، و اسمائش ، و نه جمال و كمال افعالش ، پس اگر بخواهيم او را ستايشى صحيح و بى اشكال كرده باشيم ، بايد قبلا او را منزه از تحديد و تقدير خود كنيم ، و اعلام بداريم كه پروردگارا! تو منزه از آنى كه به تحديد و تقدير فهم ما محدود شوى ، همچنانكه خودش در اين باره فرموده : (ان اللّه يعلم و انتم لا تعلمون )، (خدا مى داند و شما نمى دانيد).

اما مخلصين از بندگان او كه گفتيم : حمد آنان را در قرآن حكايت كرده ، آنان حمد خود را حمد خدا، و وصف خود را وصف او قرار داده اند، براى اينكه خداوند ايشان را خالص براى خود كرده .

پس روشن شد آنچه كه ادب بندگى اقتضاء دارد، اين است كه بنده خدا پروردگار خود را به همان ثنائى ثنا گويد كه خود خدا خود را به آن ستوده ، و از آن تجاوز نكند، همچنان كه در حديث مورد اتفاق شيعه و سنى از رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم رسيده كه در ثناى خود مى گفت : (لا احصى ثناء عليك ، انت كما اثنيت على نفسك ) (پروردگارا من ثناء تو را نمى توانم بشمارم ، و بگويم ، تو آنطورى كه بر خود ثنا كرده اى ).

پس اينكه در آغاز سوره مورد بحث فرمود: (الحمد لله ) تا بآخر، ادب عبوديت را مى آموزد، و تعليم مى دهد كه بنده او لايق آن نبود كه او را حمد گويد، و فعلا كه مى گويد، به تعليم و اجازه خود او است ، او دستور داده كه بنده اش بگويد.

## معنى ربّ (مالك مدبر)

(الحمد لله رب العالمين ، الرحمن الرحيم ، مالك يوم الدين )...، بيشتر اساتيد قرائت خوانده اند (ملك يوم الدين )، اما كلمه (رب ) معناى اين كلمه مالكى است كه امر مملوك خود را تدبير كند، پس معناى مالك در كلمه (رب ) خوابيده ، و ملك نزد ما اهل اجتماع و در ظرف اجتماع ، يك نوع اختصاص مخصوص است . كه بخاطر آن اختصاص ، چيزى قائم به چيزى ديگر مى شود، و لازمه آن صحت تصرفات است ، و صحت تصرفات قائم به كسى مى شود كه مالك آن چيز است ، وقتى مى گوئيم : فلان متاع ملك من است ، معنايش اين است كه آن متاع يك نوع قيامى بوجود من دارد، اگر من باشم مى توانم در آن تصرف كنم ، ولى اگر من نباشم ديگرى نمى تواند در آن تصرف كند.

## معنى مالكيت و تقسيم آن به حقيقى و اعتبارى

البته اين معناى ملك در ظرف اجتماع است ، كه (مانند ساير قوانين اجتماع ) امرى وضعى و اعتبارى است ، نه حقيقى ، الا اين كه اين امر اعتبارى از يك امر حقيقى گرفته شده ، كه آن را نيز ملك مى ناميم ، توضيح اين كه ما در خود چيزهائى سراغ داريم كه به تمام معناى كلمه ، و حقيقتا ملك ما هستند، و وجودشان قائم به وجود ما است ، مانند اجزاء بدن ما، و قواى بدنى ما، بينائى ما، و چشم ما، شنوائى ما،و گوش ما، چشائى ما، و دهان ما، لامسه ما، و پوست بدن ما، بويائى ما، و بينى ما، و نيز دست و پا و ساير اعضاى بدن ما، كه حقيقتا مال ما هستند، و مى شود گفت مال ما هستند، چون وجودشان قائم به وجود ما است ، اگر ما نباشيم چشم و گوش ما جداى از وجود ما هستى علي حده اى ندارند، و معناى اين ملك همين است كه گفتيم : اولا هستيشان قائم به هستى ما است ، و ثانيا جدا و مستقل از ما وجود ندارند، ثالثا اين كه ما مى توانيم طبق دلخواه خود از آنها استفاده كنيم ، و اين معناى ملك حقيقى است .

آنگاه آنچه را هم كه با دسترنج خود، و يا راه مشروعى ديگر بدست مى آوريم ، ملك خود مى دانيم ، چون اين ملك هم مانند آن ملك چيزى است كه ما به دلخواه خود در آن تصرف مى كنيم ، و لكن ملك حقيقى نيست ، به خاطر اين كه ماشين سوارى من و خانه و فرش من وجودش قائم بوجود من نيست ، كه وقتى من از دنيا مى روم آنها هم با من از دنيا بروند، پس ملكيت آنها حقيقى نيست ، بلكه قانونى ، و چيزى شبيه بملك حقيقى است .

## مالكيت خدا حقيقى است و ملك حقيقى جدا از تدبير متصور نيست

از ميان اين دو قسم ملك آنچه صحيح است كه به خدا نسبت داده شود، همان ملك حقيقى است ، نه اعتبارى ، چون ملك اعتبارى با بطلان اعتبار، باطل مى شود، يك مال مادام مال من است كه نفروشم ، و به ارث ندهم ، و بعد از فروختن اعتبار ملكيت من باطل مى شود، و معلوم است كه مالكيت خدايتعالى نسبت به عالم باطل شدنى نيست .

و نيز پر واضح است كه ملك حقيقى جداى از تدبير تصور ندارد، چون ممكن نيست فرضا كره زمين با همه موجودات زنده و غير زنده روى آن در هستى خود محتاج به خدا باشد، ولى در آثار هستى مستقل از او و بى نياز از او باشد، وقتى خدا مالك همه هستى ها است ، هستى كره زمين از او است ، و هستى حيات روى آن ، و تمامى آثار حيات از او است ، در نتيجه پس تدبير امر زمين و موجودات در آن ، و همه عالم از او خواهد بود، پس او رب تمامى ما سواى خويش است ، چون كلمه رب بمعناى مالك مدبر است .

## معنى (عالمين )

(و اما كلمه عالمين ) اين كلمه جمع عالم بفتحه لام است ، و معنايش آنچه ممكن است كه با آن علم يافت است ، كه وزن آن وزن قالب ، و خاتم ، و طابع ، است ، يعنى آنچه با آن قالب مى زنند، و مهر و موم مى زنند، و امضاء مى كنند، و معلوم است كه معناى اين كلمه شامل تمامى موجودات مى شود، هم تك تك موجودات را مى توان عالم خواند، و هم نوع نوع آنها را، مانند عالم جماد، و عالم نبات ، و عالم حيوان ، و عالم انسان ، و هم صنف صنف هر نوعى را، مانند عالم عرب ، و عالم عجم .

و اين معناى دوم كه كلمه عالم به معناى صنف صنف انسانها باشد، با مقام آيات كه مقام شمردن اسماء حسناى خدا است ، تا مى رسد به (مالك يوم الدين ) مناسب تر است ، چون مراد از يوم الدين روز قيامت است ، چون دين بمعناى جزاء است ، و جزاء در روز قيامت مخصوص به انسان و جن است ، پس معلوم مى شود مراد از عالمين هم عوالم انس و جن ، و جماعتهاى آنان است .

و همين كه كلمه نامبرده در هر جاى قرآن آمده ، به اين معنا آمده ، خود، مؤ يد احتمال ما است ، كه در اينجا هم عالمين به معناى عالم اصناف انسانها است ، مانند آيه : (و اصطفيك على نساء العالمين )، (تو را بر همه زنان عالميان اصطفاء كرد)، و آيه (ليكون للعالمين نذيرا)، (تا براى عالميان بيم رسان باشد)، و آيه : (اتاتون الفاحشه ما سبقكم بها من احد من العالمين ؟) (آيا به سر وقت گناه زشتى مى رويد، كه قبل از شما احدى از عالميان چنان كار نكرده است ).

## فرق بين مالك و ملك و اينكه قرائت (مالك يوم الدين ) بنظر بهتر مى رسد

و اما (مالك يوم الدين )، در سابق معناى مالك را گفتيم ، و اين كلمه اسم فاعل از ملك بكسره ميم - است ، و اما ملك بفتحه ميم و كسره لام ، صفت مشبهه از ملك به ضم ميم است ، بمعناى سلطنت و نيروى اداره نظام قومى ، و مالكيت و تدبير امور قوم است ، نه مالكيت خود قوم ، و بعبارتى ديگر ملك ، مالك مردم نيست ، بلكه مالك امر و نهى و حكومت در آنان است .

البته هر يك از مفسرين و قاريان كه يك طرف را گرفته اند، براى آن وجوهى از تاييد نيز درست كرده اند، و هر چند هر دو معناى از سلطنت ، يعنى سلطنت بر ملك به ضمه ، و ملك به كسره ، در حق خدايتعالى ثابت است ، الا آنكه ملك بضمه ميم را مى شود منسوب به زمان كرد، و گفت : ملك عصر فلان ، و پادشاه قرن چندم ، ولى ملك به كسره ميم به زمان منسوب نمى شود، و هيچ وقت نمى گويند: مالك قرن چندم ، مگر به عنايتى دور از ذهن ، در آيه مورد بحث هم ملك را به روز جزا نسبت داده ، و فرموده : (ملك يوم الدين )، پادشاه روز جزاء، و در جاى ديگر باز فرموده : (لمن الملك اليوم لله الواحد القهار)، (امروز ملك از كيست ؟ از خداى واحد قهار) و به همين دليل قرائت (ملك يوم الدين ) به نظر بهتر مى رسد.

## بحث روايتى

در كتاب عيون اخبار الرضا، و در كتاب معانى ، از حضرت رضا عليه‌السلام، روايت آورده اند: كه در معناى جمله (بسم اللّه ) فرمود: معنايش اين است كه من خود را به داغ و علامتى از علامتهاى خدا داغ مى زنم ، و آن داغ عبادت است ، (تا همه بدانند من بنده چه كسى هستم )، شخصى پرسيد: سمة (داغ ) چيست ؟ فرمود: علامت .

مؤ لف : و اين معنا در مثل فرزندى است كه از معناى قبلى ما متولد شده ، چون ما در آنجا گفتيم : باء در (بسم اللّه ) باء ابتداء است ، چون بنده خدا عبادت خود را به داغى از داغهاى خدا علامت مى زند، بايد خود را هم كه عبادتش منسوب به آن است به همان داغ ،داغ بزند.

و در تهذيب از امام صادق عليه‌السلام، و در عيون و تفسير عياشى از حضرت رضا عليه‌السلام روايت آورده اند، كه فرمود: اين كلمه به اسم اعظم خدا نزديك تر است از مردمك چشم به سفيدى آن .

مؤ لف : و بزودى معناى روايت در (پيرامون اسم اعظم ) خواهد آمد انشاءاللّه تعالى . و در كتاب عيون از امير المؤ منين عليه‌السلام روايت كرده كه فرمود: كلمه (بسم اللّه الرحمن الرحيم ) جزء سوره فاتحه الكتاب است ، و رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم همواره آنرا ميخواند، و آيه اول سوره بحسابش مى آورد، و فاتحه الكتاب را سبع المثانى مى ناميد.

مولف : و از طرق اهل سنت و جماعت نظير اين معنا روايت شده است ، مثلا دار قطنى از ابى هريره حديث كرده كه گفت : رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فرمود: چون سوره حمد را ميخوانيد، بسم اللّه الرحمن الرحيم را هم يكى از آياتش بدانيد، و آن را بخوانيد، چون سوره حمد، ام القرآن ، و سبع المثانى است ، بسم اللّه الرحمن الرحيم ، يكى از آيات اين سوره است .

و در خصال از امام صادق عليه‌السلام روايت كرده كه گفت ايشان فرمودند: اين مردم را چه ميشود؟ خدا آنان را بكشد، به بزرگترين آيه از آيات خدا پرداخته و پنداشتند كه گفتن آن آيه بدعت است .

و از امام باقر عليه‌السلام روايت است كه فرمود: محترم ترين آيه را از كتاب خدا دزديدند، و آن آيه بسم اللّه الرحمن الرحيم است ، كه بر بنده خدا لازم است در آغاز هر كار آنرا بگويد، چه كار بزرگ ، و چه كوچك ، تا مبارك شود.

مؤ لف : روايات از ائمه اهل بيت عليهم‌السلام در اين معنا بسيار زياد است ، كه همگى دلالت دارند بر اينكه بسم اللّه جزء هر سوره از سوره هاى قرآن است ، مگر سوره برائت ، كه بسم اللّه ندارد، و در روايات اهل سنت و جماعت نيز رواياتى آمده كه بر اين معنا دلالت دارند.

از آن جمله در صحيح مسلم از انس روايت كرده كه گفت : رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فرمود: در همين لحظه پيش سوره اى بر من نازل شد، آنگاه شروع كردند بخواندن بسم اللّه الرحمن الرحيم ، و از ابى داود از ابن عباس روايت كرده كه گفت : (وى حديث را صحيح دانسته )، رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم غالبا اول و آخر سوره را نمى فهميد كجا است ، تا آنكه آيه بسم اللّه الرحمن الرحيم نازل ميشد، (و بين دو سوره قرار ميگرفت ).

مؤ لف : اين معنا بطرق شيعه از امام باقر عليه‌السلام روايت شده .

## دو روايت درباره (رحمان ) و (رحيم ) و سخنى پيرامون آن دو

و در كافى و كتاب توحيد، و كتاب معانى ، و تفسير عياشى ، از امام صادق عليه‌السلام روايت شده كه در حديثى فرمود: اللّه ، اله هر موجود، و رحمان رحم كننده به تمامى مخلوقات خود، و رحيم رحم كننده به خصوص مومنين است .

و از امام صادق عليه‌السلام روايت شده كه فرمود: رحمان اسم خاص است به صفت عام ، و رحيم اسم عام است به صفت خاص .

مؤ لف : از بيانيكه ما در سابق داشتيم روشن شد كه چرا رحمان عام است ، و مؤ من و كافر را شامل ميشود، ولى رحيم خاص است ، و تنها شامل حال مؤ من مى گردد، و اما اينكه در حديث بالا فرمود رحمان اسم خاص است به صفت عام ، و رحيم ، اسم عام است به صفت خاص ، گويا مرادش اين باشد كه رحمان هر چند مؤ من و كافر را شامل ميشود، ولى رحمتش خاص دنيا است ، و رحيم هر چند عام است ، و رحمتش هم دنيا را مى گيرد، و هم آخرت را، ولى مخصوص مؤ منين است ، و به عبارتى ديگر رحمان مختص است به افاضه تكوينيه ، كه هم مؤ من را شامل ميشود، و هم كافر را، و رحيم هم افاضه تكوينى را شامل است و هم تشريعى را، كه بابش باب هدايت و سعادت است ، و مختص است به مؤ منين ، براى اينكه ثبات و بقاء مختص به نعمت هائى است كه به مؤ منين افاضه ميشود، همچنانكه فرمود: (و العاقبه للمتقين ).

## دو روايت در ارتباط با (الحمدلله ) از معصومين عليهم‌السلام

و در كشف الغمه از امام صادق (عليه‌السلام) روايت كرده كه فرمود: پدرم استرى را گم كرد، و فرمود: اگر خدا آن را بمن بر گرداند، من او را به ستايش هائى حمد مى گويم ، كه از آن راضى شود، اتفاقا چيزى نگذشت كه آنرا با زين و لجام آوردند، سوار شد همينكه ، لباسهايش را جابجا و جمع و جور كرد، كه حركت كند، سر به آسمان بلند كرد و گفت : (الحمد لله )، و ديگر هيچ نگفت ، آنگاه فرمود: در ستايش خدا از هيچ چيز فرو گذار نكردم ، چون تمامى ستايش ها را مخصوص او كردم ، هيچ حمدى نيست مگر آنكه خدا هم داخل در آنست .

مؤ لف : در عيون ، از على عليه‌السلام روايت شده : كه شخصى از آنجناب از تفسير كلمه (الحمدلله ) پرسيد، حضرت فرمود: خدايتعالى بعضى از نعمت هاى خود را آن هم سر بسته و در بسته و بطور اجمال براى بندگان خود معرفى كرده ، چون نميتوانستند نسبت به همگى آنها معرفت يابند، و بطور تفصيل بدان وقوف يابند چون عدد آنها بيش از حد آمار و شناختن است ، لذا به ايشان دستور داد تنها بگويند (الحمد لله على ما انعم به علينا).

مؤ لف : اين حديث اشاره دارد بآنچه گذشت ، كه گفتيم حمد از ناحيه بنده در حقيقت يادآورى خداست ، اما به نيابت ، تا رعايت ادب را كرده باشد.

## بحث فلسفى بيان عقلى اينكه هر ثناء و حمدى به حمد خدا منتهى مى شود

برهانهاى عقلى قائم است بر اينكه استقلال معلول در ذاتش و در تمامى شئونش همه بخاطر و بوسيله علت است ، و هر كماليكه دارد سايه ايست از هستى علتش ، پس اگر براى حسن و جمال ، حقيقتى در وجود باشد، كمال آن ، و استقلالش از آن خداى واجب الوجود متعالى است ، براى اينكه او است علتى كه تمامى علل به او منتهى مى شوند.

و ثنا و حمد عبارت از اين است كه موجود با وجود خودش كمال موجود ديگرى را نشان دهد، البته موجود ديگرى كه همان علت او است ، و چون تمامى كمالها از تمامى موجودات به خداى تعالى منتهى مى شود، پس حقيقت هر ثناء و حمدى هم به او راجع مى شود، و به او منتهى مى گردد، پس بايد گفت (الحمد لله رب العالمين ).

(اياك نعبد و اياك نستعين ) الخ كلمه عبد به معناى انسان و يا هر داراى شعور ديگريست كه ملك غير باشد، البته اينكه گفتيم (يا هر داراى شعور) بخاطر اطلاق عبد به غير انسان با تجريد به معناى كلمه است ، كه اگر معناى كلمه را تجريد كنيم ، و خصوصيات انسانى را از آن حذف كنيم ، باقى ميماند (هر مملوكيكه ملك غير باشد)، كه به اين اعتبار تمامى موجودات با شعور عبد مى شوند، و به همين اعتبار خدايتعالى فرموده : (ان كل من فى السموات و الارض الا آتى الرحمن عبدا، هيچ كس در آسمانها و زمين نيست مگر آنكه با عبوديت رحمان خواهند آمد).

## معنى عبادت

كلمه عبادت از كلمه (عبد) گرفته شده و على القاعده بايد همان معنا را افاده كند، و لكن چه اشتقاقهاى گوناگونى از آن شده ، و يا معانى گوناگونى بر حسب اختلاف موارد پيدا كرده ، و اينكه جوهرى در كتاب صحاح خود گفته : كه اصل عبوديت بمعناى خضوع است ، معناى لغوى كلمه را بيان نكرده ، بلكه لازمه معنى را معناى كلمه گرفته ، و گر نه خضوع هميشه با لام ، متعدى مى شود، و مى گويند: (فلان خضع لفلان ، فلانى براى فلان كس كرنش و خضوع كرد)، ولى كلمه عبادت بخودى خود متعدى مى شود، و مى گوئيم : (اياك نعبد، ترا مى پرستيم ) از اينجا معلوم مى شود كه معناى كلمه عبادت خضوع نيست .

و كوتاه سخن ، اينكه : عبادت و پرستش از آنجائيكه عبارت است از نشان دادن مملوكيت خويش براى پروردگار، با استكبار نمى سازد، ولى با شرك مى سازد، چون ممكن است دو نفر در مالكيت من و يا اطاعت من شريك باشند، لذا خداى تعالى از استكبار از عبادت نهى نكرده ، ولى از شرك ورزيدن به او نهى كرده ، چون اولى ممكن نبوده ، ولى دومى ممكن بوده است ، لذا درباره استكبار باين عبارت فرموده : (ان الذين يستكبرون عن عبادتى سيدخلون جهنم داخرين ، آنهائيكه از عبادت من سر مى پيچند، و تكبر مى كنند، بزودى با خوارى و ذلت داخل جهنم خواهند شد)، و درباره شرك فرموده : (و لا يشرك بعباده ربه احدا)، (واحدى را شريك در عبادت پروردگارش نگيرد) پس معلوم مى شود شرك را امرى ممكن دانسته ، از آن نهى فرموده ، چون اگر چيزى ممكن و مقدور نباشد، نهى از آن هم لغو و بيهوده است ، بخلاف استكبار از عبوديت كه با عبوديت جمع نميشود.

## فرق بين عبوديت عبد در برابر مولى و عبوديت بندگان نسبت به خدا

و عبوديت ميان بندگان و موالى آنان تنها در برابر آن چيزى صحيح است كه موالى از عبيد خود مالكند، هر مولائى از عبد خود بان مقدار اطاعت و انقياد و بندگى استحقاق دارد، كه از شئون بنده اش مالك است ، و اما آن شئونى را كه از او مالك نيست ، و اصلا قابليت ملك ندارد، نمى تواند در برابر آنها از بنده خود مطالبه بندگى كند، مثلا اگر بنده اش پسر زيد است ، نمى تواند از او بخواهد كه پسر عمرو شود، و يا اگر بلند قامت است ، از او بخواهد كه كوتاه شود، اينگونه امور، متعلق عبادت و عبوديت قرار نمى گيرد.

اين وضع عبوديت عبيد در برابر موالى عرفى است ، و اما عبوديت بندگان نسبت به پروردگار متعال ، وضع ديگرى دارد، چون مالكيت خدا نسبت به بندگان وضع علي حده اى دارد، براى اينكه مولاى عرفى يك چيز از بنده خود را مالك بود، و صد چيز ديگرش را مالك نبود، ولى خداي تعالى مالكيتش نسبت به بندگان على الاطلاق است ، و مشوب با مالكيت غير نيست ، و بنده او در مملوكيت او تبعيض بر نميدارد، كه مثلا نصف او ملك خدا، و نصف ديگرش ملك غير خدا باشد، و يا پاره اى تصرفات در بنده براى خدا جائز باشد، و پاره اى تصرفات ديگر جائز نباشد.

همچنانكه در عبيد و موالى عرفى چنين است ، پاره اى از شئون عبد (كه همان كارهاى اختيارى او است )، مملوك ما مى شود، و مى توانيم به او فرمان دهيم ، كه مثلا باغچه ما را بيل بزند، ولى پاره اى شئون ديگرش (كه همان افعال غير اختيارى او از قبيل بلندى و كوتاهى او است ) مملوك ما قرار نمى گيرد، و نيز پاره اى تصرفات ما در او جائز است ، كه گفتيم فلان كار مشروع ما را انجام دهد، و پاره اى ديگر (مانند كشتن بدون جرم آنان ) براى ما جائز نيست

## وجه تقدم مفعول در (اياك نعبد و اياك نستعين )

پس خدايتعالى مالك على الاطلاق و بدون قيد و شرطها است ، و ما و همه مخلوقات مملوك على الاطلاق ، و بدون قيد و شرط اوئيم ، پس در اينجا دو نوع انحصار هست ، يكى اينكه رب تنها و منحصر در مالكيت است ، و دوم اينكه عبد تنها و منحصرا عبد است ، و جز عبوديت چيزى ندارد، و اين آن معنائى است كه جمله : (اياك نعبد...) برآن دلالت دارد، چون از يكسو مفعول را مقدم داشته ، و نفرموده (نعبدك ، مى پرستيمت ) بلكه فرموده : تو را مى پرستيم يعنى غير تو را نمى پرستيم و از سوى ديگر قيد و شرطى براى عبادت نياورده ، و آنرا مطلق ذكر كرده ، در نتيجه معنايش اين مى شود كه ما به غير از بندگى تو شاءنى نداريم ، پس تو غير از پرستيده شدن شاءنى ندارى ، و من غير از پرستيدنت كارى ندارم .

نكته ديگر اينكه ملك از آنجا كه (به بيان گذشته ) قوام هستيش به مالك است ، ديگر تصور ندارد كه خودش حاجب و حائل از مالكش ‍ باشد، و يا مالكش از او محجوب باشد، مثلا وقتى جنابعالى به خانه زيدى نگاه مى كنى ، اين نگاه تو دو جور ممكن است باشد، يكى اينكه اين خانه خانه ايست از خانه ها، در اين نظر ممكن است زيد را نبينى ، و اصلا بياد او نباشى ، و اما اگر نظرت بدان خانه از اين جهت باشد كه خانه زيد است ، در اينصورت ممكن نيست كه از زيد غافل شوى ، بلكه با ديدن خانه ، زيد را هم ديده اى ، چون مالك آن است .

و از آنجائيكه برايت روشن شد كه ما سواى خدا بجز مملوكيت ، ديگر هيچ چيز ندارند، و مملوكيت ، حقيقت آنها را تشكيل ميدهد، ديگر معنا ندارد كه موجودى از موجودات ، و يا يك ناحيه از نواحى وجود او، از خدا پوشيده بماند، و محجوب باشد، همچنانكه ديگر ممكن نيست به موجودى نظر بيفكنيم ، و از مالك آن غفلت داشته باشيم ، از اينجا نتيجه مى گيريم كه خدايتعالى حضور مطلق دارد، همچنانكه خودش فرموده : (اولم يكف بربك انه على كلشى ء شهيد؟ الا انهم فى مريه من لقاء ربهم ، الا انه بكل شى ء محيط، آيا همين براى پروردگار تو بس نيست كه بر هر چيزى ناظر و شاهد است ؟ بدانكه ايشان از ديدار پروردگارشان در شكند، بدانكه خدا بهر چيزى احاطه دارد)، و وقتى مطلب بدين قرار بود، پس حق عبادت خدا اين است كه از هر دو جانب حضور باشد.

## وجه التفات و تغيير سياق آيه (اياك نعبد) از سياق غيبت به سياق حضور

اما از جانب پروردگار عز و جل ، به اينكه بنده او وقتى او را عبادت مى كند، او را بعنوان معبودى حاضر و روبرو عبادت كند، و همين باعث شده كه در سوره مورد بحث در جمله (اياك نعبد) ناگهان از سياق غيبت به سياق حضور و خطاب التفات شود، با اينكه تاكنون مى گفت حمد خدائى را كه چنين و چنانست ، ناگهان بگويد: (تو را مى پرستيم )، چون گفتيم حق پرستش او اين است كه او را حاضر و روبرو بدانيم .

و اما از ناحيه بنده ، حق عبادت اين است كه خود را حاضر و روبروى خدا بداند، و آنى از اينكه دارد عبادت مى كند. غايب و غافل نشود، و عبادتش تنها صورت عبادت و جسدى بى روح نباشد،و نيز عبادت خود را قسمت نكند، كه در يك قسمت آن مشغول پروردگارش شود، و در قسمت ديگر آن ، مشغول و بياد غير او باشد.

حال يا اينكه اين شرك را، هم در ظاهر داشته باشد، و هم در باطن ، مانند عبادت عوام بت پرستان ، كه يك مقدار از عبادت را براى خدا مى كردند، و يك مقدار را براى نماينده خدا، يعنى بت ، و اينكه گفتيم عوام بت پرستان ، براى اين بود كه خواص از بت پرستان اصلا عبادت خدا را نمى كردند، و يا آنكه اين شرك را تنها در باطن داشته باشد، مانند كسى كه مشغول عبادت خداست ، اما منظورش ‍ از عبادت غير خدا است و يا طمع در بهشت ، و ترس از آتش است ، چه تمام اينها شرك در عبادت است كه از آن نهى فرموده اند، از آن جمله فرموده اند: (فاعبد اللّه مخلصا له الدين )، (خداى را با ديندارى خالص عبادت كن )، و نيز فرموده : (الا لله الدين الخالص و الذين اتخذوا من دونه اولياء ما نعبدهم الا ليقربونا الى اللّه زلفى ان اللّه يحكم بينهم فيما هم فيه يختلفون )، (آگاه باش كه از آن خدا است دين خالص و كسانى كه از غير خدا اوليائى گرفتند گفتند ما اينها را نمى پرستيم مگر براى اينكه قدمى بسوى خدا نزديكمان كنند، بدرستيكه خدا در ميان آنان و اختلافى كه با هم داشتند حكومت مى كند).

## شرائط كمال عبادت و اوصاف عبادت حقيقى

بنابراين عبادت وقتى حقيقتا عبادت است كه عبد عابد در عبادتش خلوص داشته باشد، و خلوص ، همان حضورى است كه قبلا بيان كرديم ، و روشن شد كه عبادت وقتى تمام و كامل ميشود كه به غير خدا به كسى ديگر مشغول نباشد، و در عملش شريكى براى سبحان نتراشد، و دلش در حال عبادت بسته و متعلق بجائى نباشد، نه به اميدى ، و نه ترسى ، حتى نه اميد به بهشتى ، و نه ترس از دوزخى ، كه در اين صورت عبادتش خالص ، و براى خدا است ، بخلاف اينكه عبادتش بمنظور كسب بهشت و دفع عذاب باشد، كه در اينصورت خودش را پرستيده ، نه خدا را.

و همچنين عبادت وقتى تمام و كامل ميشود كه بخودش هم مشغول نباشد كه اشتغال به نفس ، منافى با مقام عبوديت است ، عبوديت كجا و منم زدن و استكبار كجا؟

و گويا علت آمدن پرستش و استعانت بصيغه متكلم مع الغير (ما تو را مى پرستيم و از تو يارى ميجوئيم ) همين دورى از منم زدن و استكبار بوده باشد، و ميخواهد بهمين نكته اشاره كند كه گفتيم مقام عبوديت با خود ديدن منافات دارد، لذا بنده خدا عبادت خود، و همه بندگان ديگر را در نظر گرفته ميگويد: ما تو را مى پرستيم ، چون به همين مقدار هم در ذم نفس و دور افكندن تعينات و تشخصات اثر دارد، چون در وقتى كه من خود را تنها ببينم ، به انانيت و خودبينى و استكبار نزديك ترم ، بخلاف اينكه خودم را مخلوط با ساير بندگان ، و آميخته با سواد مردم بدانم ، كه اثر تعينى و تشخص را از بين برده ام .

دو جمله اياك نعبد و اياك نستعين روى هم يك معنا را افاده مى كند و آن عبادت خالصانه است

از آنچه گذشت اين مسئله روشن شد، كه اظهار عبوديت در جمله (اياك نعبد) الخ ، از نظر معنا و از حيث اخلاص ، جمله ايست كه هيچ نقصى ندارد، تنها چيزي كه به نظر مى رسد نقص است ، اين است كه بنده عبادت را بخودش نسبت ميدهد و به ملازمه براى خود دعوى استقلال در وجود و در قدرت و اراده مى كند، با اينكه مملوك هيچگونه استقلالى در هيچ جهتى از جهاتش ندارد، چون مملوك است .

و گويا براى تدارك و جبران همين نقص كه در بدو نظر بنظر مى رسد، اضافه كرد: كه (و اياك نستعين )، يعنى همين عبادتمان نيز باستقلال خود ما نيست ، بلكه از تو نيرو مى گيريم ، و استعانت ميجوئيم .

پس بر رويهم دو جمله : (اياك نعبد و اياك نستعين ) يك معنا را مى رسانند، و آن عبادت خالصانه است كه هيچگونه شائبه اى در آن نيست .

و ممكن است به همين جهت كه گفته شد، استعانت و عبادت هر دو را بيك سياق آورد، و نفرمود: (اياك نعبد اعنا و اهدنا) الخ ، (تو را عبادت مى كنيم ما را يارى فرما و هدايت فرما) بلكه فرمود: (تو را عبادت مى كنيم و از تو يارى مى طلبيم ).

خواهى گفت : پس چرا در جمله بعدى يعنى (اهدنا الصراط المستقيم ) اين وحدت سياق را رعايت نكرد؟ و نفرمود: (اياك نعبدو اياك نستعين و اياك نستهدى الى صراط مستقيم )؟، در جواب ميگوئيم : اين تغيير سياق در خصوص جمله سوم علتى دارد، كه بزودى انشاءاللّه بيان مى كنيم .

پس با بياني كه در ذيل آيه : (اياك نعبد و اياك نستعين ) الخ آورديم ، وجه و علت التفاتيكه در اين سوره از غيبت به حضور شده روشن گرديد، و نيز وجه انحصار عبادت در خدا، كه از مقدم آوردن مفعول (اياك ) از فعل (نعبد و نستعين ) استفاده مى شود، و همچنين وجه اينكه چرا در كلمه (نعبد) عبادت را مطلق آورد، و نيز وجه اينكه چرا بصيغه متكلم مع الغير فرمود: (نعبد) و نفرمود (اعبد، من عبادت مى كنم )، و باز وجه اينكه چرا بعد از جمله (نعبد) بلافاصله فرمود: (نستعين ) و وجه اينكه چرا دو جمله نامبرده را در سياق واحد شركت داد، ولى جمله سوم يعنى (اهدنا الصراط المستقيم ) را به آن سياق نياورد، روشن گرديد.

البته مفسرين نكات ديگرى در اطراف اين سوره ذكر كرده اند، كه هر كس بخواهد ميتواند به كتب آنان مراجعه كند، و خداى سبحان طلبكارى است كه احدى نميتواند دين او را بپردازد.

## سوره حمد آيات 6 و 7

اهدنا الصرط المستقيم - 6

صرط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم و لا الضالين - 7

ترجمه آيات :

ما را بسوى صراط مستقيم هدايت فرما.

صراط آنانكه برايشان انعام فرمودى . نه آنانكه برايشان غضب كردى . و نه گمراهان .

## معنى صراط

بيان

(اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم ) الخ ، معناى كلمه (هدايت ) از بيانيكه در ذيل (صراط) از نظر خواننده مى گذرد معلوم ميشود.

و اما صراط، اين كلمه در لغت به معناى طريق و سبيل نزديك بهمند، و اما از نظر عرف و اصطلاح قرآن كريم ، بايد بدانيم كه خدايتعالى صراط را وصف استقامت توصيف كرده ، و آنگاه بيان كرده كه اين صراط مستقيم را كسانى مى پيمايند كه خدا بر آنان انعام فرموده .

و صراطى كه چنين وصفى و چنين شانى دارد، مورد درخواست عبادت كار، قرار گرفته ، و نتيجه و غايت عبادت او واقع شده ، و بعبارت ديگر، بنده عبادت كار از خدايش درخواست مى كند كه عبادت خالصش در چنين صراطى قرار گيرد.

## چند مقدمه براى توضيح و تفسير (اهدنا الصراط المستقيم )

توضيح و تفسير آيه مورد بحث محتاج به چند مقدمه است مقدمه اول اينكه خداى سبحان در كلام مجيدش براى نوع بشر و بلكه براى تمامى مخلوقات خود راهى معرفى كرده ، كه از آن راه بسوى پروردگارشان سير مى كنند و در خصوص انسان فرموده : (يا ايها الانسان ، انك كادح الى ربك كدحا فملاقيه )، (هان اى آدمى ، بدرست ى كه تو بسوى پروردگارت تلاش مى كنى ، و اين تلاش تو - چه كفر باشد و چه ايمان - بالاخره به ديدار او منتهى ميشود).

و درباره عموم موجودات فرموده : (و اليه المصير بازگشت بسوى او است ) و نيز فرموده : (الا الى اللّه تصير الامور)، آگاه باش كه همه امور بسوى او برمى گردد) و آياتى ديگر كه به وضوح دلالت دارند بر اينكه تمامى موجودات راهى براى خود دارند، و همه راههاشان بسوى او منتهى ميشود.

## راه بسوى خدا دو گونه است : دور و نزديك

مقدمه دوم اينكه از كلام خدايتعالى بر مى آيد كه سبيل نامبرده يكى نيست ، و همه سبيلها و راهها يك جور و داراى يك صفت نيستند، بلكه همه آنها از يك نظر به دو قسم تقسيم ميشوند، و آن اين آيه شريفه است كه فرموده : (الم اعهد اليكم يا بنى آدم ان لا تعبدوا الشيطان انه لكم عدو مبين ؟ و ان اعبدونى هذا صراط مستقيم ؟ اى بنى آدم آيا با تو عهد نكردم كه شيطان را نپرستى ، كه او تو را دشمنى آشكار است ؟ و اين كه مرا بپرستى كه اين است صراط مستقيم )؟.

پس معلوم ميشود در مقابل صراط مستقيم راه ديگرى هست ، همچنانكه اين معنا از آيه : (فانى قريب ، اجيب دعوه الداع اذا دعان ، فليستجيبوا لى ، و ليومنوا بى لعلهم يرشدون )، (من نزديكم ، و دعاى خواننده خود را در صورتيكه واقعا مرا بخواند مستجاب مى كنم پس بايد مرا اجابت كنند، و بمن ايمان آورند، باشد كه رشد يابند) استفاده ميشود، چون مى فهماند بعضى غير خدا را ميخوانند، و غير خدا را اجابت نموده ، به غير او ايمان مى آورند.

و همچنين از آيه : (ادعونى استجب لكم ، ان الذين يستكبرون عن عبادتى سيدخلون جهنم داخرين )، مرا بخوانيد تا اجابت كنم ، كسانيكه از عبادت من سرپيچى مى كنند، بزودى با خوارى و ذلت بجهنم در مى آيند)، كه مى فهماند راه او نزديك ترين راه است ، و آن راه عبارتست از عبادت و دعاى او، آنگاه در مقابل ، راه غير خدا را دور معرفى كرده ، و فرمود: (اولئك ينادون من مكان بعيد)، (آنانرا از نقطه اى دور صدا مى زنند) كه مى رساند غايت و هدف نهائى كسانيكه ايمان به خدا ندارند، و مسير و سبيل ايمان را نمى پيمايند، غايتى است دور.

تا اينجا روشن شد كه راه بسوى خدا دو تا است ، يكى دور، و يكى نزديك ، راه نزديك راه مؤ منين ، و راه دور راه غير ايشان است ، و هر دو راه هم به حكم آيه (6 سوره انشقاق ) راه خدا است .

## تقسيم ديگرى براى راه بسوى خدا

مقدمه سوم اينكه علاوه بر تقسيم قبلى ، كه راه خدا را به دو قسم دور و نزديك تقسيم مى كرد، تقسيم ديگرى است كه يك راه را بسوى بلندى ، و راهى ديگر را بسوى پستى منتهى ميداند، يك جا مى فرمايد: (ان الذين كذبوا باياتنا و استكبروا عنها لا تفتح لهم ابواب السماء)، (كسانيكه آيات ما را تكذيب كرده ، و از پذيرفتن آن استكبار ورزيدند، دربهاى آسمان برويشان باز نميشود) معلوم ميشود آنهائيكه چنين نيستند، دربهاى آسمان برويشان باز ميشود، چون اگر هيچكس بسوى آسمان بالا نميرفت ، و درب هاى آسمان را نمى كوبيد، براى درب معنائى نبود.

و درجائى ديگر مى فرمايد: (و من يحلل عليه غضبى فقد هوى )، (كسي كه غضب من بر او احاطه كند، او بسوى پستى سقوط مى كند) - چون كلمه (هوى ) از مصدر (هوى ) است ، كه معناى سقوط را ميدهد.

و در جائى ديگر مى فرمايد: (و من يتبدل الكفر بالايمان ، فقد ضل سواء السبيل ) (كسيكه ايمان را با كفر عوض كند، راه را گم كرده )، كه مى رساند دسته سومى هستند كه نه راهشان بسوى بالا است ، و نه بسوى سقوط، بلكه اصلا راه را گم كرده دچار حيرت شده اند، آنها كه راهشان بسوى بالا است ، كسانى هستند كه ايمان به آيات خدا دارند، و از عبادت او استكبار نمى كنند، و بعضى ديگر راهشان بسوى پستى منتهى ميشود، و آنها كسانى هستند كه به ايشان غضب شده ، و بعضى ديگر اصلا راه را از دست داده و گمراه شده اند، و آنان (ضالين )اند، و اى بسا كه آيه مورد بحث باين سه طائفه اشاره كند، (الذين انعمت عليهم ) طائفه اول ، و (مغضوب عليهم ) طائفه دوم ، و (ضالين ) طائفه سوم باشند.

و پر واضح است كه صراط مستقيم آن دو طريق ديگر، يعنى طريق (مغضوب عليهم )، و طريق (ضالين ) نيست ، پس قهرا همان طائفه اول ، يعنى مؤ منين خواهد بود كه از آيات خدا استكبار نمى ورزند.

## سبيل مؤ منين نيز تقسيمات و درجاتى دارد

توضيح اينكه اولا بايد دانست كه هر ضلالتى شرك است ، همچنانكه عكسش نيز چنين است ، يعنى هر شركى ضلالت است ، به شهادت آيه (و من يتبدل الكفر بالايمان فقد ضل سواء السبيل )، (و كسيكه كفر را با ايمان عوض كند راه ميانه را گم كرده است )، و آيه : (ان لا تعبدوا الشيطان انه لكم عدو مبين ، و ان اعبدونى هذا صراط مستقيم ، و لقد اضل منكم جبلا كثيرا)، (و شيطانرا نپرستيد، كه دشمن آشكار شما است ، بلكه مرا بپرستيد، كه اين است صراط مستقيم ، در حاليكه او جمع كثيرى از شما را گمراه كرده )، كه آيه اولى كفر را ضلالت ، و دومى ضلالت را كفر و شرك ميداند، و قرآن شرك را ظلم ، و ظلم را شرك ميداند، از شيطان حكايت مى كند كه بعد از همه اضلال هايش ، و خيانت هايش ، در قيامت ميگويد: (انى كفرت بما اشركتمون من قبل ان الظالمين لهم عذاب اليم )، (من به آنچه شما مى كرديد، و مرا شريك جرم ميساختيد، كفر مى ورزم و بيزارم ، براى اينكه ستمگران عذابى دردناك دارند)، و در اين كلام خود شرك را ظلم دانسته ، و در آيه : (الذين آمنوا و لم يلبسوا ايمانهم بظلم اولك لهم الامن ، و هم مهتدون )، (كسانيكه ايمان آورده ، و ايمان خود را آميخته با ظلم نكردند ايشان امنيت دارند، و راه را يافته اند)، ظلم را شرك و نقطه مقابل ايمان شمرده است ، چون اهتداء و ايمنى از ضلالت و يا عذاب را كه اثر ضلالت است مترتب برداشتن صفت ايمان و زايل گشتن صفت ظلم كرده است .

و كوتاه سخن آنكه ضلالت و شرك و ظلم در خارج يك مصداق دارند، و آنجا هم كه گفته ايم : هر يك از اين سه معرف ديگرى است ، و يا بوسيله ديگرى معرفى مى شود، منظورمان مصداق است ، نه مفهوم چون پر واضح است كه مفهوم ضلالت غير ظلم و شرك ، و از ظلم غير از آن دوى ديگر، و از شرك هم باز غير آن دو تاى ديگر است .

صراط مستقيم صراطى است كه هيچ يك از ضلالت ، شرك و ظلم در آن راه ندارد.

حال كه اين معنى را دانستى معلوم شد: كه صراط مستقيم كه صراط غير گمراهان است ، صراطى است كه بهيچ وجه شرك و ظلم در آن راه ندارد، همچنانكه ضلالتى در آن راه نمى يابد، نه ضلالت در باطن ، و قلب ، از قبيل كفر و خاطرات ناشايست ، كه خدا از آن راضى نيست ، و نه در ظاهر اعضاء و اركان بدن ، چون معصيت و يا قصور در اطاعت ، كه هيچيك از اينها در آن صراط يافت نمى شود، و اين همانا حق توحيد علمى و عملى است ، و توحيد هم همين دو مرحله را دارد، ديگر شق سومى برايش نيست ، و بفرموده قرآن ، بعد از حق غير از ضلالت چه مى تواند باشد؟ آيه : (82 - سوره انعام )، كه چند سطر قبل گذشت ، نيز بر همين معنا منطبق است ، كه در آن امنيت در طريق را اثبات نموده ، باهتداء تام و تمام وعده مى دهد، البته اينكه گفتيم وعده ميدهد، بر اساس آن نظريه ادبى است ، كه مى گويند اسم فاعل حقيقت در آينده است ، (دقت بفرمائيد) اين يك صفت بود از صف ات صراط مستقيم .

## اصحاب صراط مستقيم ثابت قدم بتمام معنا هستند

مقدمه پنجم اينكه اصحاب صراط مستقيم در صورت عبوديت خدا، داراى ثبات قدم به تمام معنا هستند، هم در فعل ، و هم در قول ، هم در ظاهر، و هم در باطن ، و ممكن نيست كه نام بردگان بر غير اين صفت ديده شوند، و در همه احوال خدا و رسول را اطاعت مى كنند، چنانچه نخست درباره آنها فرمود: (و من يطع اللّه و الرسول فاولئك مع الذين انعم اللّه عليهم من النبيين و الصديقين و الشهداء و الصالحين و حسن اولئك رفيقا)، (كسيكه خدا و رسول را اطاعت كند، چنين كسانى با آنان هستند كه خدا بر ايشان انعام كرده ، از انبياء، و صديقين ، و شهدا، و صالحان ، كه اينان نيكو رفقائى هستند)، و سپس اين ايمان و اطاعت را چنين توصيف كرده : (فلا و ربك لا يومنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ، ثم لا يجدوا فى انفسهم حرجا مما قضيت ، و يسلموا تسليما، و لو انا كتبنا عليهم : ان اقتلوا انفسكم ، او اخرجوا من دياركم ، ما فعلوه الا قليل منهم ، و لو انهم فعلوا ما يوعظون به ، لكان خيرا لهم ، و اشد تثبيتا)، (نه به پروردگارت سوگند، ايمان واقعى نمى آورند، مگر وقتى كه تو را حاكم بر خود بدانند، و در اختلافاتى كه ميانه خودشان رخ مى دهد به هر چه تو حكم كنى راضى باشند، و احساس ناراحتى نكنند، و صرفا تسليم بوده باشند، به حدى كه اگر ما واجب كنيم كه خود را بكشيد، يا از شهر و ديارتان بيرون شويد، بيرون شوند، ولى جز عده كمى از ايشان اينطور نيستند، و حال آنكه اگر اينطور باشند، و به اندرزها عمل كنند، براى خودشان بهتر، و در استواريشان مؤ ثرتر است ).

## اصحاب صراط مستقيم مقامى عالى تر از مؤ منين دارند

تازه مؤ منينى را كه چنين ثبات قدمى دارند، پائين تر از اصحاب صراط مستقيم دانسته ، وصف آنان را با آنهمه فضيلت كه برايشان قائل شد، مادون صف اصحاب صراط مستقيم دانسته ، چون در آيه (68 سوره نساء) فرموده : اين مؤ منين با كسانى محشور و رفيقند كه خدا بر آنان انعام كرده ، (يعنى اصحاب صراط مستقيم )، و نفرموده : از ايشانند، و نيز فرموده : با آنان رفيقند، و نفرموده يكى از ايشانند، پس ‍ معلوم مى شود اصحاب صراط مستقيم ، يعنى (الذين انعم اللّه عليهم ) مقامى عالى تر از مؤ منين دارند.

نظير آيه (68 - سوره نساء)، در اينكه مؤ منين را در زمره اصحاب صراط مستقيم ندانسته ، بلكه پائين تر از ايشان مى شمارد، آيه : (و الذين آمنوا باللّه و رسله اولئك هم الصديقون و الشهداء عند ربهم لهم اجرهم و نورهم ) مى باشد، چون در اين آيه مؤ منين را ملحق به صديقين و شهداء كرده ، و با اينكه جزو آنان نيستند، بعنوان پاداش ، اجر و نور آنان را به ايشان داده ، و فرموده : (و كسانيكه به خدا و رسولان وى ايمان آورده اند، در حقيقت آنها هم نزد پروردگارشان صديق و شهيد محسوب مى شوند، و نور و اجر ايشان را دارند).

پس معلوم مى شود اصحاب صراط مستقيم ، قدر و منزلت و درجه بلندترى از درجه مؤ منين خالص دارند، حتى مؤ منينى كه دلها و اعمالشان از ضلالت و شرك و ظلم بكلى خالص است .

پس تدبر و دقت در اين آيات براى آدمى يقين مى آورد: به اينكه مؤ منين با اينكه چنين فضائلى را دارا هستند، مع ذلك در فضيلت كامل نيستند، و هنوز ظرفيت آنرا دارند كه خود را به (الذين انعم اللّه عليهم برسانند)، و با پر كردن بقيه ظرفيت خود، همنشين با آنان شوند، و بدرجه آنان برسند، و بعيد نيست كه اين بقيه ، نوعى علم و ايمان خاصى بخدا باشد، چون در آيه (يرفع اللّه الذين آمنوا منكم و الذين اوتوا العلم درجات )، خداوند آنهائى را كه از شما ايمان آورده اند، و آنانكه علم به ايشان داده شده ، بدرجاتى بالا مى برد) دارندگان علم را از مؤ منين بالاتر دانسته ، معلوم مى شود: برترى (الذين انعم اللّه عليهم ) از مؤ منين ، بداشتن همان علمى است كه خدا به آنان داده ، نه علمى كه خود از مسير عادى كسب كنند، پس اصحاب صراط مستقيم كه (انعم اللّه عليهم ) بخاطر داشتن نعمتى كه خدا بايشان داده ، (يعنى نعمت علمى مخصوص )، قدر و منزلت بالاترى دارند، و حتى از دارندگان نعمت ايمان كامل نيز بالاتراند، اين هم يك صفت و امتياز در اصحاب صراط مستقيم .

## موارد استعمال صراط و سبيل در قرآن و فرق آن دو

مقدمه ششم اينكه خدايتعالى در كلام مجيدش مكرر نام صراط و سبيل را برده ، و آنها را صراط و سبيل هاى خود خوانده ، با اين تفاوت كه بجز يك صراط مستقيم بخود نسبت نداده ، ولى سبيل هاى چندى را بخود نسبت داده ، پس معلوم مى شود: ميان خدا و بندگان چند سبيل و يك صراط مستقيم بر قرار است ، مثلا درباره سبيل فرموده : (و الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا)، و كسانى كه در راه ما جهاد كنند، ما بسوى سبيل هاى خود هدايتشان مى كنيم )، ولى هر جا صحبت از صراط مستقيم به ميان آمده ، آنرا يكى دانسته است ، از طرف ديگر جز در آيه مورد بحث كه صراط مستقيم را به بعضى از بندگان نسبت داده ، در هيچ مورد صراط مستقيم را به كسى از خلايق نسبت نداده ، بخلاف سبيل ، كه آنرا در چند جا بچند طائفه از خلقش نسبت داده ، يكجا آنرا برسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نسبت داده ، و فرموده : (قل هذه سبيلى ، ادعوا الى اللّه على بصيره ، بگو اين سبيل من است ، كه مردم را با بصيرت بسوى خدا دعوت كنم )، جاى ديگر آنرا به توبه كاران نسبت داده ، و فرموده : (سبيل من اناب الى ، راه آنكس كه بدرگاه من رجوع كند)، و در سوره نساء آيه (115) آنرا به مؤ منين نسبت داده ، و فرموده : (سبيل المؤ منين ).

از اينجا معلوم ميشود كه سبيل غير از صراط مستقيم است ، چون سبيل متعدد است ، و به اختلاف احوال رهروان راه عبادت مختلف ميشود، بخلاف صراط مستقيم ، كه يكى است ، كه در مثل بزرگراهى است كه همه راههاى فرعى بدان منتهى ميشود، همچنانكه آيه : (قد جاء كم من اللّه نور و كتاب مبين ، يهدى به اللّه من اتبع رضوانه ، سبل السلام ، و يخرجهم من الظلمات الى النور باذنه ، و يهديهم الى صراط مستقيم ،) (از ناحيه خدا بسوى شما نورى و كتابى روشن آمد، كه خدا بوسيله آن هر كس كه در پى خوشنودى او باشد به سبيل هاى سلامت راه نمائى نموده و باذن خود از ظلمت ها بسوى نور بيرون مى كند، و بسوى صراط مستقيمشان هدايت مى فرمايد) به آن اشاره دارد، چون سبيل را متعدد و بسيار قلمداد نموده ، صراط را واحد دانسته است ، حال يا اين است كه صراط مستقيم همه آن سبيل ها است ، و يا اين است كه آن سبيل ها همانطور كه گفتيم راه هاى فرعى است ، كه بعد از اتصالشان به يكديگر بصورت صراط مستقيم و شاه راه در مى آيند.

## فرق ديگرى بين سبيل و صراط

مقدمه هفتم اينكه از آيه شريفه : (و ما يومن اكثرهم باللّه الا و هم مشركون )، (بيشترشان بخدا ايمان نمى آورند، مگر توام با شرك )، برمى آيد كه يك مرحله از شرك (كه همان ضلالت باشد)، با ايمان (كه عبارت است از يكى از سبيلها) جمع ميشود، و اين خود فرق ديگرى ميان سبيل و صراط است ، كه سبيل با شرك جمع ميشود، ولى صراط مستقيم با ضلالت و شرك جمع نميشود، همچنانكه در آيات مورد بحث هم در معرفى صراط مستقيم فرمود: (و لا الضالين ). 51

دقت در آيات نامبرده در بالا بدست ميدهد: كه هر يك از سبيل ها با مقدارى نقص ، و يا حداقل با امتيازى جمع ميشود، بخلاف صراط مستقيم ، كه نه نقص در آن راه دارد و نه صراط مستقيم زيد از صراط مستقيم عمرو امتياز دارد، بلكه هر دو صراط مستقيم است ، بخلاف سبيل ها، كه هر يك مصداقى از صراط مستقيم است ، و لكن با امتيازى كه بواسطه آن از سبيل هاى ديگر ممتاز ميشود، و غير او مى گردد، اما صراط مستقيمى كه در ضمن اين است ، عين صراط مستقيمى است كه در ضمن سبيل ديگر است ، و خلاصه صراط مستقيم با هر يك از سبيل ها متحد است .

همچنانكه از بعضى آيات نامبرده و غير نامبرده از قبيل آيه : (و ان اعبدونى هذا صراط مستقيم ) و آيه : (قل اننى هدانى ربى الى صراط مستقيم ، دينا قيما ملة ابراهيم حنيفا)، (بگو بدرستى پروردگار من ، مرا بسوى صراط مستقيم كه دينى است قيم ، و ملت حنيف ابراهيم ، هدايت فرموده ) نيز اين معنا استفاده ميشود.

## مثل صراط مستقيم نسبت به سبيل هاى خدا مثل روح است نسبت به بدن

چون هم عبادت را صراط مستقيم خوانده ، و هم دين را، با اينكه اين دو عنوان بين همه سبيل ها مشترك هستند، پس ميتوان گفت مثل صراط مستقيم نسبت به سبيل هاى خدا، مثل روح است نسبت به بدن ، همانطور كه بدن يك انسان در زندگيش اطوار مختلفى دارد، و در هر يك از آن احوال و اطوار غير آن انسان در طور ديگر است ، مثلا انسان در حال جنين غير همان انسان در حال طفوليت ، و بلوغ ، و جوانى ، و كهولت و سالخوردگى ، و فرتوتى است ، ولى در عين حال روح او همان روح است ، و در همه آن اطوار يكى است ، و با بدن او همه جا متحد است .

و نيز بدن او ممكن است به احوالى مبتلا شود، كه بر خلاف ميل او باشد و روح او صرفنظر از بدنش آن احوال را نخواهد، و اقتضاى آنرا نداشته باشد، به خلاف روح كه هيچوقت معرض اين اطوار قرار نمى گيرد، چون او مفطور به فطرت خدا است ، كه بحكم (لا تبديل لخلق اللّه )، فطرياتش دگرگون نمى شود، و با اينكه روح و بدن از اين دو جهت با هم فرق دارند، در عين حال روح آن انسان نامبرده همان بدن او است ، و انسانيكه فرض كرديم مجموع روح و بدن است .

همچنين سبيل بسوى خدا به همان صراط مستقيم است ، جز اينكه هر يك از سبيل ها مثلا سبيل مؤ منين ، و سبيل منيبين ، و سبيل پيروى كنندگان رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ، و هر سبيل ديگر، گاه ميشود كه يا از داخل و يا خارج دچار آفتى مى گردد، ولى صراط مستقيم همانطور كه گفتيم هرگز دچار اين دو آفت نميشود، چه ، ملاحظه فرموديد: كه ايمان كه يكى از سبيل ها است ، گاهى با شرك هم جمع ميشود همچنانكه گاهى با ضلالت جمع ميشود، اما هيچ يك از شرك و ضلالت با صراط مستقيم جمع نمى گردد، پس معلوم شد كه براى سبيل مرتبه هاى بسيارى است ، بعضى از آنها خالص ، و بعضى ديگر آميخته با شرك و ضلالت است ، بعضى راهى كوتاه تر، و بعضى ديگر دورتراست ، اما هر چه هست بسوى صراط مستقيم مى رود و به معنائى ديگر همان صراط مستقيم است ، كه بيانش گذشت .

## مثلى از كلام خدا و تطبيق آن با ما نحن فيه

و خداى سبحان همين معنا يعنى اختلاف سبيل و راههائى را كه بسوى او منتهى ميشود و اينكه همه آن سبيل ها از صراط مستقيم و مصداق آنند، در يك مثلى كه براى حق و باطل زده بيان كرده ، و فرموده : (انزل من السماء ماء، فسالت اوديه بقدرها، فاحتمل السيل زبدا رابيا، و مما يوقدون عليه فى النار، ابتغاء حليه ، او متاع زبد مثله ، كذلك يضرب اللّه الحق و الباطل ، فاما الزبد فيذهب جفاء، و اما ما ينفع الناس فيمكث فى الارض ، كذلك يضرب اللّه الامثال )، (خدا آبى از آسمان مى فرستد سيل گيرها هر يك به قدر ظرفيت خود جارى شدند، پس سيل كفى بلند با خود آورد از آنچه هم كه شما در آتش بر آن مي دميد تا زيورى يا اثاثى بسازيد نيز كفى مانند كف سيل هست خدا اينچنين حق و باطل را مثل مى زند كه كف بى فائده بعد از خشك شدن از بين مى رود و اما آنچه به حال مردم نافع است در زمين باقى ميماند خدا مثلها را اينچنين مى زند).

بطوريكه ملاحظه مى فرمائيد در اين مثل ظرفيت دلها و فهم ها را در گرفتن معارف و كمالات ، مختلف دانسته است ، در عين اينكه آن معارف همه و همه مانند باران متكى و منتهى بيك رزقى است آسمانى ، در آن مثل يك آب بود، ولى به اشكال مختلف از نظر كمى و زيادى سيل در آمد، در معارف نيز يك چيز است ، عنايتى است آسمانى ، اما در هر دلى به شكلى و اندازه اى خاص در مى آيد، كه تمامى اين بحث در ذيل خود آيه سوره رعد انشاءاللّه خواهد آمد، و بالاخره اين نيز يكى از تفاوتهاى صراط مستقيم با سبل است ، و يا بگو: يكى از خصوصيات آنست .

## معنى صراط مستقيم با نتيجه گيرى از مقدمات ذكر شده

حال كه اين هفت مقدمه روشن گرديد، معلوم شد كه صراط مستقيم راهى است بسوى خدا، كه هر راه ديگرى كه خلايق بسوى خدا دارند، شعبه اى از آنست ، و هر طريقى كه آدمى را بسوى خدا رهنمائى مى كند، بهره اى از صراط مستقيم را دارا است ، به اين معنا كه هر راهى و طريقه اى كه فرض شود، به آن مقدار آدمى را بسوى خدا و حق راهنمائى مى كند، كه خودش از صراط مستقيم دارا و متضمن باشد، اگر آن راه به مقدار اندكى از صراط مستقيم را دارا باشد، رهرو خود را كمتر بسوى خدا مى كشاند، و اگر بيشتر داشته باشد، بيشتر مى كشاند، و اما خود صراط مستقيم بدون هيچ قيد و شرطى رهرو خود را بسوى خدا هدايت مى كند، و مى رساند، و به همين جهت خدايتعالى نام آن را صراط مستقيم نهاد، چون كلمه صراط بمعناى راه روشن است ، زيرا از ماده (ص ر ط) گرفته شده ، كه به معناى بلعيدن است ، و راه روشن كانه رهرو خود را بلعيده ، و در مجراى گلوى خويش فرو برده ، كه ديگر نمى تواند اين سو و آن سو منحرف شود، و نيز نمى گذارد كه از شكمش بيرون شود.

و كلمه (مستقيم ) هم بمعناى هر چيزى است كه بخواهد روى پاى خود بايستد، و بتواند بدون اينكه به چيزى تكيه كند بر كنترل و تعادل خود و متعلقات خود مسلط باشد، مانند انسان ايستاده اى كه بر امور خود مسلط است ، در نتيجه برگشت معناى مستقيم به چيزى است كه وضعش تغيير و تخلف پذير نباشد، حال كه معناى صراط آن شد، و معناى مستقيم اين ، پس صراط مستقيم عبارت ميشود از صراطى كه در هدايت مردم و رساندنشان بسوى غايت و مقصدشان ، تخلف نكند، و صد در صد اين اثر خود را به بخشد، همچنانكه خدايتعالى در آيه شريفه : (فاما الذين آمنوا باللّه و اعتصموا به ، فسيد خلهم فى رحمة منه و فضل ، و يهديهم اليه صراطا مستقيما، و اما آنهائيكه به خدا ايمان آورده و از او خواستند تا حفظشان كند، به زودى خدايشان داخل رحمت خاصى از رحمت هاى خود نموده ، و بسوى خويش هدايت مى كند، هدايتى كه همان صراط مستقيم است )، آن راهى را كه هرگز در هدايت رهرو خود تخلف ننموده ، و دائما بر حال خود باقى است ، صراط مستقيم ناميده .

خداوند سنت و طريقه مستقيم خود را دائمى و غيرقابل تخلف و تغيير معرفى مى كند

و نيز در آيه : (فمن يرد اللّه ان يهديه ، يشرح صدره للاسلام ، و من يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا، كانما يصعد فى السماء، كذلك يجعل اللّه الرجس على الذين لا يؤ منون ، و هذا صراط ربك مستقيما)، (كسيكه خدايش بخواهد هدايت كند، سينه اش را براى اسلام گشاده مى سازد، و كسيكه خدايش بخواهد گمراه كند،سينه اش را تنگ و بى حوصله مى سازد، بطوريكه گوئى به آسمان بالا مى رود، آرى اين چنين خداوند پليدى را بر آنان كه ايمان ندارند مسلط مى سازد، و اين راه مستقيم پروردگار تو است ) طريقه مستقيم خود را غير مختلف و غير قابل تخلف معرفى كرده ، ونيز در آيه : (قال هذا صراط على مستقيم ، ان عبادى ليس لك عليهم سلطان ، الا من اتبعك من الغاوين ، فرمود اين صراط مستقيم من است ، و من خود را بدان ملزم كرده ام ، بدرستى بندگان من كسانيند، كه تو نمى توانى بر آنان تسلط يابى ، مگر آن گمراهى كه خودش به اختيار خود پيروى تو را بپذيرد)، سنت و طريقه مستقيم خود را دائمى ، و غير قابل تغيير معرفى فرموده ، و در حقيقت مى خواهد بفرمايد: (فلن تجد لسنة اللّه تبديلا، و لن تجد لسنة اللّه تحويلا)، (براى سنت خدا نه تبديلى خواهى يافت ، و نه دگرگونى )، پس از آنچه كه ما درباره صراط مستقيم گفتيم پنج نكته بدست آمد.

## پنج نكته درباره صراط مستقيم

نكته اول - اينكه طرقى كه بسوى خدايتعالى منتهى مى شود از نظر كمال ، و نقص ، و نايابى و رواجى ، و دورى و نزديكيش از منبع حقيقت ، و از صراط مستقيم ، مختلف است ، مانند طريقه اسلام و ايمان ، و عبادت ، و اخلاص ، و اخبات .

همچنانكه در مقابل اين نامبرده ها، كفر، و شرك ، و جحود، و طغيان ، و معصيت ، نيز از مراتب مختلفى از گمراهى را دارا هستند، همچنانكه قرآن كريم درباره هر دو صنف فرموده : (و لكل درجات مما عملوا، و ليوفيهم اعمالهم ، و هم لا يظلمون )، (براى هر دسته اى درجاتى است از آنچه مى كنند، تا خدا سزاى عملشان را به كمال و تمام بدهد، و ايشان ستم نمى شوند). و اين معنا نظير معارف الهيه است ، كه عقول در تلقى و درك آن مختلف است ، چون استعدادها مختلف ، و بالوان قابليت ها متلون است ، همچنانكه آيه شريفه (رعد - 17) نيز باين اختلاف گواهى ميداد.

نكته دوم - اينكه همانطور كه صراط مستقيم مهيمن و مافوق همه سبيل ها است ، همچنين اصحاب صراط مستقيم كه خدا آنانرا در آن صراط جاى داده ، مهيمن و مافوق ساير مردمند، چون خدايتعالى امور آنان را خودش بعهده گرفته ، و امور مردم را بعهده آنان نهاده ، و امر هدايت ايشانرا بآنان واگذار نموده ، و فرموده : (و حسن اولئك رفيقا)، (اينان بهترين رفيقند)، و نيز فرموده : (انما وليكم اللّه و رسوله ، و الذين آمنوا، الذين يقيمون الصلوة ، و يؤ تون الزكوة ، و هم راكعون )، (تنها ولى و سرپرست شما خدا است ، و رسول او، و آنانكه ايمان آورده اند، يعنى آنانكه نماز ميگذارند، و در حال ركوع صدقه ميدهند)، كه بحكم آيه اول صراط مستقيم و يا بگو (صراط الذين انعم اللّه عليهم )، را صراط انبياء و صديقين و شهداء و صالحين دانسته ، به حكم آيه دوم با در نظر گرفتن روايات متواتره صراط، اميرالمؤ منين على بن ابيطالب عليهم‌السلام شمرده است ، و آنجناب را اولين فاتح اين صراط دانسته ، كه انشاء اللّه بحث مفصل آن در آيه بعدى خواهد آمد.

## تحقيق درباره معنى هدايت در (اهدنا الصراط المستقيم )

نكته سوم - اينكه وقتى مى گوئيم : (ما را بسوى صراط مستقيم هدايت فرما) هدايت بسوى صراط مستقيم وقتى معنايش مشخص ‍ مى شود، كه معناى صراط مستقيم معين گردد، لذا ما نخست به بحث لغوى آن پرداخته ، مى گوئيم در صحاح گفته هدايت بمعناى دلالت است ، ساير علماى اهل لغت به وى اشكال كرده اند، كه اين كلمه همه جا به معناى دلالت نيست ،بلكه وقتى بمعناى دلالت است ، كه مفعول دومش را بوسيله كلمه (الى ) بگيرد، و اما در جائيكه خودش و بدون كلمه نامبرده هر دو مفعول خود را گرفته باشد، نظير آيه (اهدنا الصراط)، كه هم ضمير (نا) و هم (صراط) را مفعول گرفته ، بمعناى ايصال و رساندن مطلوب است ، مثل كسى كه در مقابل شخصى كه مى پرسد منزل زيد كجا است ؟ دست او را گرفته بدون دادن آدرس ، و دلالت زبانى ، او را بدر خانه زيد برساند.

و استدلال كرده اند به امثال آيه : (انك لا تهدى من احببت ، و لكن الله يهدى من يشاء)، (تو هر كس را كه دوست بدارى هدايت نمى كنى ، و لكن خداست كه هر كه را بخواهد هدايت مى كند)، كه چون كلمه هدايت در آن هر دو مفعول را بدون حرف (الى ) گرفته ، به معناى رساندن به مطلوبست ، نه راهنمائى ، چون دلالت و راهنمائى چيزى نيست كه از پيغمبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نفى شود، زيرا او همواره دلالت ميكرد، پس معنا ندارد آيه نامبرده بفرمايد: تو هر كس را بخواهى دلالت نمى كنى ، بخلاف اينكه كلمه نامبرده بمعناى رساندن بهدف ب اشد، كه در اينصورت صحيح است بفرمايد تو نمى توانى هر كه را بخواهى بهدف برسانى .

و در آيه : (و لهديناهم صراطا مستقيما)، كه راجع به هدايت خدا يعنى رساندن به مطلوب و هدف است ، آنرا بدون حرف (الى ) متعدى بدو مفعول كرده است ، بخلاف آيه : (و انك لتهدى الى صراط مستقيم )، كه راجع به هدايت رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم است ، كلمه هدايت را با حرف (الى ) متعدى به دو مفعول كرده است .

پس معلوم ميشود هدايت هر جا كه به معناى رساندن به مطلوب و هدف باشد بخودى خود به هر دو مفعول متعدى ميشود، و هر جا كه بمعناى نشان دادن راه و دلالت بدان باشد، با حرف (الى ) بدو مفعول متعدى ميشود.

## جواب از اشكالى كه به صاحب صحاح كرده اند

اين اشكالى بود كه به صاحب صحاح كردند، و لكن اشكالشان وارد نيست ، چون در آيه (56 - قصص ) كه هدايت را از رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نفى مى كرد، نفى در آن مربوط به حقيقت هدايت است ، كه قائم بذات خدايتعالى است ، ميخواهد بفرمايد مالك حقيقى ، خدايتعالى است ، نه اينكه تو اصلا دخالتى در آن ندارى ، و بعبارتى ساده تر، آيه نامبرده در مقام نفى كما ل است ، نه نفى حقيقت ، علاوه بر اينكه خود قرآن كريم آن آيه را در صورتيكه معنايش آن باشد كه اشكال كنندگان پنداشته اند، نقض نموده ، از مؤ من آل فرعون حكايت مى كند كه گفت : (يا قوم اتبعون اهدكم سبيل الرشاد، اى مردم مرا پيروى كنيد، تا شما را برشاد برسانم ).

پس حق مطلب اين است كه معناى هدايت در آنجا كه با حرف (الى ) مفعول دوم را بگيرد، و آنجا كه بخودى خود بگيرد، متفاوت نميشود، و بطور كلى اين كلمه چه به معناى دلالت باشد، و چه به معناى رساندن به هدف ، در گرفتن مفعول دوم محتاج به حرف (الى ) هست ، چيزيكه هست اگر مى بينيم گاهى بدون اين حرف مفعول دوم را گرفته ، احتمال ميدهيم از باب عبارت متداول (دخلت الدار) باشد، كه در واقع (دخلت فى الدار داخل در خانه شدم ) ميباشد.

## چكيده سخن در معنى هدايت

و كوتاه سخن آنكه : هدايت عبارتست از دلالت و نشان دادن هدف ، بوسيله نشان دادن راه ، و اين خود يك نحو رساندن به هدف است ، و كار خدا است ، چيزيكه هست خدايتعالى سنتش بر اين جريان يافته كه امور را از مجراى اسباب به جريان اندازد، و در مسئله هدايت هم وسيله اى فراهم مى كند، تا مطلوب و هدف براى هر كه او بخواهد روشن گشته ، و بنده اش در مسير زندگى به هدف نهائى خود برسد.

و اين معنا را خداى سبحان بيان نموده ، فرموده : (فمن يرد اللّه ان يهديه ، يشرح صدره للاسلام )، (خداوند هر كه را بخواهد هدايت كند، سينه او را براى اسلام پذيرانموده ، و ظرفيت ميدهد)، و نيز فرموده : (ثم تلين جلودهم و قلوبهم الى ذكر اللّه ، ذلك هدى اللّه يهدى به من يشاء، سپس پوست بدن و دلهايشان بسوى ياد خدا نرم ميشود و ميل مى كند، اين هدايت خدا است ، كه هر كه را بخواهد از آن موهبت برخوردار ميسازد).

و اگر در آيه اخير، لينت و نرم شدن با حرف (الى ) متعدى شده ، از اين جهت بوده كه كلمه نامبرده به معناى ميل ، اطمينان ، و امثال آن را متضمن است ، و اينگونه كلمات هميشه با حرف (الى ) متعدى ميشوند، و در حقيقت لينت نامبرده عبارتست از صفتى كه خدا در قلب بنده اش پديد مى آورد، كه بخاطر آن صفت و حالت ياد خدا را مى پذيرد، و بدان ميل نموده ، اطمينان و آرامش مى يابد، و همانطور كه سبيل ها مختلفند، هدايت نيز باختلاف آنها مختلف ميشود، چون هدايت بسوى آن سبيل ها است ، پس براى هر سبيلى هدايتى است ، قبل از آن ، و مختص به آن .

آيه شريفه : (و الذين جاهدوا فينا، لنهدينهم سبلنا، و ان اللّه لمع المحسنين ، و كسانيكه در ما جهاد مى كنند، ما ايشان را حتما به راه هاى خود هدايت مى كنيم ، و بدرستى خدا با نيكوكاران است )، نيز به اين اختلاف اشاره مى كند چون فرق است بين اينكه بنده خدا در راه خدا جهاد كند، و بين اينكه در خدا جهاد كند، در اولى شخص مجاهد سلامت سبيل ، و از ميان برداشتن موانع آن را ميخواهد، بخلاف مجاهد در دومى ، كه او خود خدا را ميخواهد، و رضاى او را مى طلبد، و خدا هم هدايت بسوى سبيل را برايش ادامه ميدهد، البته سبيلى كه او لياقت و استعدادش را داشته باشد، و همچنين از آن سبيل به سبيلى ديگر، تا آنجا كه وى را مختص بذات خود جلت عظمته كند.

آيا طلب هدايت توسط نماز گزار تحصيل حاصل نيست ؟

چهارم اينكه : صراط مستقيم از آنجائيكه امرى است كه در تمامى سبيل هاى مختلف محفوظ ميباشد، لذا صحيح است كه يك انسان هدايت شده ، باز هم بسوى آن هدايت شود، خدايتعالى او را از صراط بسوى صراط هدايت كند، به اين معنا كه سبيلى كه قبلا بسوى آن هدايتش كرده بوده ، با هدايت بيشترى تكميل نموده به سبيلى كه ما فوق سبيل قبلى است هدايت فرمايد، پس اگر مى بينيم كه در آيات مورد بحث كه حكايت زبان حال بندگان هدايت شده خدا است ، از زبان ايشان حكايت مى كند، كه همه روزه ميگويند: (ما را بسوى صراط مستقيم هدايت فرما)، نبايد تعجب كنيم ، و يا اشكال كنيم كه چنين افرادى هدايت شده اند، ديگر چه معنا دارد از خدا طلب هدايت كنند؟ و اين در حقيقت تحصيل حاصل است ، و تحصيل حاصل محال است ، و چيزيكه محال است ، سئوال بدان تعلق نميگيرد، و در خواست كردنى نيست .

زيرا جوابش از مطلب بالا معلوم شد، چون گفتيم صراط در ضمن همه سبيل ها هست و گفتيم سبيل ها بسيار، و داراى مراتبى بسيارند، چون چنين است بنده خدا از خدا ميخواهد: كه او را از صراطى (يعنى سبيلى ) بصراطى ديگر كه ما فوق آنست هدايت كند، و نيز از آن به مافوق ديگر.

و نيز نبايد اشكال كنيم باينكه اصلا درخواست هدايت بسوى صراط مستقيم ، از مسلمانى كه دينش كامل ترين اديان ، و صراطش ‍ مستقيم ترين صراطها است ، صحيح نيست ، و معناى بدى ميدهد، چون مى رساند كه وى خود را در صراط مستقيم ندانسته ، و درخواست دينى كامل تر مى كند.

چون هر چند كه دين و شريعت اسلام كاملترين اديان سابق است ، ولى كاملتر بودن شريعت مطلبى است ، و كاملتر بودن يك متشرع از متشرعى ديگر مطلبى است ديگر، درخواست يك مسلمان و دارنده كاملترين اديان ، هدايت بسوى صراط مستقيم را، معنايش آن نيست كه شما فهميديد بلكه معنايش اين است كه خدايا مرا به مسلمان تر از خودم برسان ، و خلاصه ايمان و عمل به احكام اسلام را كامل تر از اين ايمان كه فعلا دارم بگردان ، و مرا به مرتبه بالاترى از ايمان و عمل صالح برسان .

## يك مثال ساده براى روشن شدن مطلب

يك مثل ساده مطلب را روشن ميسازد، و آن اين است كه هر چند كه دين اسلام از دين نوح و موسى و عيسى (عليهما‌السلام ) كاملتر است ، ولى آيا يك فرد مسلمان معمولى ، از نظر كمالات معنوى ، به پايه نوح موسى و عيسى (عليهما‌السلام ) مى رسد؟ قطعا ميدانيم كه نميرسد، و اين نيست ، مگر بخاطر اينكه حكم شرايع و عمل به آنها غير حكم ولايتى است كه از تمكن در آن شرايع و تخلق به آن اخلاق حاصل ميشود، آرى دارنده مقام توحيد كامل و خالص ، هر چند از اهل شريعت هاى گذشته باشد، كامل تر و برتر است از كسيكه بآن مرتبه از توحيد و اخلاص نرسيده ، و حيات معرفت در روح و جانش جايگزين نگشته ، و نور هدايت الهيه در قلبش راه نيافته است ، هر چند كه او از اهل شريعت محمديه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ، يعنى كامل ترين و وسيع ترين شريعت ها باشد، پس ‍ صحيح است چنين فردى از خدا در خواست هدايت به صراط مستقيم ، يعنى به راهى كه كملين از شرايع گذشته داشتند، بنمايد، هر چند كه شريعت خود او كاملتر از شريعت آنان است .

## پاسخ عجيب برخى مفرسين و اشكال وارد بر آنان

در اينجا به پاسخ عجيبى بر ميخوريم ، كه بعضى از مفسرين محقق و دانشمند از اشكال بالا داده اند، پاسخى كه مقام دانش وى با آن هيچ سازگارى ندارد، وى گفته : بطور كلى دين خدا در همه ادوار بشريت يكى بوده ، و آنهم اسلام است ، و معارف اصولى آن كه توحيد و نبوت و معاد باشد، و پاره اى فروعى كه متفرع بر آن اصول است ، باز در همه شرايع يكى بوده ، تنها مزيتى كه شريعت محمديه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم بر شرايع سابق خود دارد، اين است كه احكام فرعيه آن وسيع تر، و شامل شئون بيشترى از زندگى انسانها است ، پس در اسلام بر حفظ مصالح بندگان عنايت بيشترى شده ، و از سوى ديگر در اين دين ، براى اثبات معارفش ‍ به يك طريق از طرق استدلال اكتفاء نشده ، بلكه به همه انحاء استدلال ، از قبيل حكمت ، و موعظه حسنه ، و جدال احسن ، تمسك شده است ، پس هم وظائف يك مسلمان امروز سنگين تر از يك مسلمان عهد مسيح عليه‌السلام است ، و هم معارف دينش بيشتر و وسيع تر است و در نتيجه در برابر هر يك از تكاليفش ، و هر يك از معارفش ، يك نقطه انحراف دارد،و قهرا به هدايت بيشترى نيازمند است ، از اين رو از خدا درخواست مى كند، كه در سر دو راهى هاى بسيارى كه دارد، به راه مستقيمش هدايت كند.

و هر چند كه دين خدا يكى ، و معارف كلى و اصولى در همه آنها يكسان است ، و لكن از آنجائيكه گذشتگان از بشريت قبل از ما، راه خدا را پيمودند، و در اين راه بر ما سبقت داشتند، لذا خدايتعالى بما دستور داده تا در كار آنان نظر كنيم ، و ببينيم چگونه در سر دو راهى هاى خود، خود را حفظ كردند، و از خداى خود استمداد نمودند، ما نيز عبرت بگيريم ، و از خداى خود استمداد كنيم .

اشكالى كه به اين پاسخ وارد است ، اين است كه : اساس ، آن اصولى است كه مفسرين سابق در مسلك تفسير زير بناى كار خود كرده بودند، اصولى كه مخالف با قواعد و اصول صحيح تفسير است ، و يكى از آن اصول ناصحيح اين است : مى پنداشتند حقيقت و واقعيت معارف اصولى دين يكى است ، مثلا واقعيت ايمان به خدا، در نوح (عليه‌السلام)، و در يك فرد از امت او يكى است ، و نيز ترس از خدا در آن دو يك حقيقت است ، و شدت و ضعفى در كار نيست ، و سخاوت ، و شجاعت ، و علم ، و تقوى ، و صبر، و حلم ، و ساير كمالات معنوى در پيامبر اسلام و يك فرد عادى از امتش يك چيز است ، و چنان نيست ، كه در رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مرتبه عاليتر آنها، و در آن فرد مرتبه دانى آنها باشد، و تنها تفاوتى كه يك پيغمبر با يك فرد امتش ، و يا با يك پيغمبر ديگر دارد، اين است كه خدا او را بزرگتر اعتبار كرده ، و رعيتش را كوچكتر شمرده ، بدون اينكه اين جعل و قرارداد خدا متكى بر تكوين و واقعيت خارجى باشد، عينا نظير جعلى كه در ميان خود ما مردم است ، يكى را پادشاه ، و بقيه را رعيت او اعتبار مى كنيم ، بدون اينكه از حيث وجود انسانى تفاوتى با يكدگر داشته باشند.

و اين اصل ، منشاء و ريشه اى ديگر دارد، كه خود زائيده آنست ، و آن اين است كه براى ماده ، اصالت قائل بودند، و از آنچه ماوراء ماده است ، يا بكلى نفى اصالت نموده ، يا درباره اصالت آن توقف مى كردند، تنها از ماوراء ماده ، خدا را، آنهم بخاطر دليل ، استثناء مى كردند. و عامل اين انحراف فكرى يكى از دو چيز بود، يا بخاطر اعتماديكه به علوم مادى داشتند، مى پنداشتند كه حس براى ما كافى است ، و احتياجى به ماوراء محسوسات نداريم ، و يا (العياذ باللّه ) قرآن را لايق آن نمى دانستند كه پيرامون آياتش تدبر و مو شكافى كنند، و مى گفتند فهم عامى در درك معانى آن كافى است . اين بحث دنباله اى طولانى دارد كه انشاءاللّه تعالى در بحث هاى علمى آتيه از نظر خواننده خواهد گذشت .

## مزيت اصحاب صراط مستقسيم بر سايرين به علم است

نكته پنجم - اينكه مزيت اصحاب صراط مستقيم بر سايرين ، و همچنين مزيت صراط آنان بر سبيل سايرين ، تنها بعلم است ، نه عمل ، آنان بمقام پروردگارشان علمى دارند كه ديگران ندارند، و گر نه در سابق هم گفتيم ، كه در سبيل هاى پائين تر صراط مستقيم ، اعمال صالح كامل ، و بدون نقص نيز هست ، پس وقتى برترى اصحاب صراط مستقيم به عمل نبود، باقى نمى ماند مگر علم ، و اما اينكه آن علم چه علمى و چگونه علمى است ؟ انشاء اللّه در ذيل آيه : (انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها) درباره اش بحث خواهيم كرد.

در اينجا تنها مى گوئيم آيه : (يرفع اللّه الذين آمنوا منكم ، و الذين اوتوا العلم درجات )، (خدا كسانى از شما را كه ايمان دارند، و كسانى كه علم داده شده اند، به درجاتى بلند مى كند) و همچنين آيه : (اليه يصعد الكلم الطيب ، و العمل الصالح يرفعه )، (كلمه طيب خودش بسوى خدا بالا مى رود و عمل صالح آنرا بالا مى برد) به اين مزيت اشعار دارد، چون مى رساند آنچه خودش بسوى خدا بالا مى رود، كلمه طيب و علم است ، و اما عمل صالح ، اثرش كمك در بالا رفتن علم است ، و بزودى در تفسير آيه نامبرده تتمه مطالب خواهد آمد انشاءاللّه .

## بحث روايتى (شامل رواياتى در ذيل آيات گذشته ) اقسام عبادت

در كتاب كافى از امام صادق (عليه‌السلام) روايت آمده ، كه در معناى عبادت فرموده اند: عبادت سه جور است ، مردمى هستند كه خدا را از ترس عبادت مى كنند، عبادت آنان عبادت بردگان ناتوان است ، و منشاءش زبونى بردگى است ، مردمى ديگر خداى تبارك و تعالى را بطلب ثوابش عبادت مى كنند، عبادت آنان عبادت اجيران است و منشاء آن علاقه باجرت است ، مردمى ديگر خداى عز و جل را بخاطر محبتى كه به او دارند عبادت مى كنند، عبادت آنان عبادت آزادگان ، و بهترين عبادت است . و در نهج البلاغه آمده كه مردمى خدا را بدان جهت عبادت مى كنند كه به ثوابش رغبت دارند، عبادت آنان عبادت تجارت پيشگان است ، و خود نوعى تجارت است ، قومى ديگر خدا را از ترس ، بندگى مى كنند، كه عبادتشان عبادت بردگان است ، قومى سوم هستند كه خدا را از در شكر عبادت مى كنند، كه عبادت آنان عبادت آزادگان است .

و در كتاب علل ، و نيز كتاب مجالس ، و كتاب خصال ، از امام صادق (عليه‌السلام) آمده : كه فرمودند مردم ، خدا را سه جور عبادت مى كنند، طبقه اى او را بخاطر رغبتى كه بثوابش دارند عبادت مى كنند، كه عبادت آنان عبادت حريصان است ، و منشاء آن طمع است ، و جمعى ديگر او را از ترس آتش عبادت مى كنند، كه عبادت آنان عبادت بردگان ، و منشاءش زبونى و ترس است ، و لكن من خداى عزوجل را از اين جهت عبادت مى كنم ، كه دوستش دارم ، و اين عبادت بزرگواران است ، كه خدا درباره شان فرموده : (و هم من فزع يومئذ آمنون ) (و ايشان در امروز از فزع ايمنند)، و نيز فرموده : (قل ان كنتم تحبون اللّه فاتبعونى ، يحببكم اللّه )، (بگو: اگر خدا را دوست ميداريد پس پيروى من كنيد تا خدا هم دوستتان بدارد)، پس هر كس خداى عز و جل را دوست بدارد، خدا هم او را دوست ميدارد، و هر كس خدا دوستش بدارد، از ايمنان خواهد بود، و اين مقامى است مكنون ، و پوشيده ، كه جز پاكان با آن تماس ‍ پيدا نمى كنند.

## مدلول عبادت آزادگان در هر سه روايت مذكوره به يك معنا است

مؤ لف : از بيانيكه در گذشته گذشت ، معناى اين سه روايت روشن ميشود، و اگر عبادت احرار و آزاد مردان را گاهى به شكر، و گاهى ديگر به حب ، توصيف كردند، از اين جهت است كه برگشت هر دو بيكى است ، چون شكر عبارت است از اينكه نعمت ولى نعمت را در جايش مصرف كنى ، و شكر عبادت به اين است كه از روى محبت انجام شود، و تنها براى خود خدا صورت بگيرد، نه منافع شخصى ، و يا دفع ضرر شخصى ، بلكه خدا را عبادت كنى ، بدان جهت كه خدا است ، يعنى بذات خود جامع تمامى صفات جمال و جلال است ، و او چون جميل بالذات است ، ذاتا محبوب است ، يعنى خودش دوست داشتنى است ، نه اينكه چون ثواب ميدهد، و يا عقاب را بر ميدارد؟ مگر محبت جز ميل به جمال و مجذوب شدن در برابر آن چيز ديگرى است ؟.

پس برگشت اينكه بگوئيم : خدا معبود است ، چون خدا است ، و يا چون جميل و محبوب است ، و يا چون ولى نعمت است ، و شكرش واجب است ، همه به يك معنا است .

و از طرق عامه از امام صادق عليه‌السلام روايت شده كه در تفسير آيه (اياك نعبد) الخ ، فرموده : يعنى ، ما از تو غير تو را نميخواهيم ، و عبادتت در عوض چيزى نمى كنيم ، آنطور كه جاهلان به خيال خود تو را عبادت مى كنند، در حالى كه در دل بياد همه چيز هستند جز تو.

مؤ لف : اين روايت به نكته اى اشاره مى كند، كه قبلا از آيات مورد بحث استفاده كرديم ، كه معناى عبادت ، حضور و اخلاص است ، چون عبادت به منظور ثواب ، و يا دفع عذاب ، با خلوص و حضور منافات دارد.

## معنى (اهدنا الصراط المستقيم ) و پاسخ ضمنى به شبهه تحصيل حاصل

و در كتاب تحف العقول ، از امام صادق عليه‌السلام روايتى آمده ، كه در ضمن آن فرمود: هر كس معتقد باشد كه خدا به صفت عبادت ميشود، نه به ادراك ، اعتقاد خود را به خدائى حوالت داده كه غايب است ، و كسي كه معتقد باشد كه پروردگار متعال به صفت موصوفش ‍ عبادت ميشود، توحيد را باطل كرده ، چون صفت ، غير موصوف است ، و كسيكه معتقد باشد كه موصوف ، منسوب به صفت عبادت ميشود، خداى كبير را كوچك و صغير شمرده است ، پس مردم ، خدا را آنطور كه هست نميتوانند اندازه گيرى كنند.

و در كتاب معانى ، از امام صادق عليه‌السلام روايت آورده ، كه در معناى جمله : (اهدنا الصراط المستقيم فرموده : خدايا ما را به لزوم طريقى ارشاد فرما، كه به محبت تو، و به بهشتت منتهى ميشود، و از اينكه پيروى هواهاى خود كنيم ، و در نتيجه هلاك گرديم ، جلو مى گيرد، و نيز نمى گذارد آراء خود را اخذ كنيم ، و در نتيجه نابود شويم .

و نيز در معانى از على عليه‌السلام روايت آورده ، كه در باره آيه نامبرده فرمود: يعنى خدايا! توفيق خودت را كه ما تاكنون به وسيله آن تو را اطاعت كرديم ، درباره ما ادامه بده ، تا در روزگار آينده مان نيز همچنان تو را اطاعت كنيم .

مؤ لف : اين دو روايت دو وجه مختلف در پاسخ از شبهه تحصيل حاصل را بيان مى كند، شبهه اين بود كه شخص نمازگزار، راه مستقيم را يافته ، كه نماز مى گزارد، ديگر معنا ندارد در نماز خود از خدا هدايت بسوى راه مستقيم را درخواست كند. روايت اولى پاسخ ميدهد باينكه : مراتب هدايت در مصداقهاى آن مختلف است ، و نمازگزار همه روزه از خدا ميخواهد از هر مرتبه اى كه هست به مرتبه بالاتر هدايت شود، و روايت دومى پاسخ ميدهد: كه هر چند مراتب آن در مصاديق مختلف است ، ولكن از نظر مفهوم يك حقيقت است ، و نمازگزار نظرى به اختلاف مراتب آن ندارد، بلكه تنها نظرش اين است كه اين موهبت را از من سلب مكن ، و همچنان آنرا ادامه بده .

## مراد از (الذين انعمت عليهم )

و نيز در معانى از على عليه‌السلام روايت آورده كه فرمود: صراط مستقيم در دنيا آن راهى است كه كوتاه تر از غلو، و بلندتر از تقصير، و در مثل فارسى نه شور شود، و نه بى نمك باشد، بلكه راه ميانه باشد، و در آخرت عبارتست از طريق مؤ منين بسوى بهشت .

باز در معانى از على عليه‌السلام روايت آورده ، كه در معناى جمله (صراط الذين ) الخ ، فرمود: يعنى بگوئيد: خدايا ما را به صراط كسانى هدايت فرما، كه بر آنان اين انعام فرمودى كه موفق به دينت و اطاعتت نمودى ، نه اين انعام كه مال و سلامتى شان دادى ، چون بسا ميشود كسانى به نعمت مال و سلامتى متنعم هستند، ولى كافر و يا فاسقند.

آنگاه اضافه فرمود: كه ايشان آن كسانيند كه خدا درباره آنها فرموده : (و من يطع اللّه و الرسول ، فاولئك مع الذين انعم اللّه عليهم ، من النبيين ، و الصديقين ، و الشهداء، و الصالحين ، و حسن اولئك رفيقا،).

## روايتى از رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم درباره سوره حمد و فضيلت آن

و در كتاب عيون از حضرت رضا عليه‌السلام از پدران بزرگوارش از امير المؤ منين عليه‌السلام روايت آورده كه فرمود: از رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم شنيدم مى فرمود: خدايتعالى فرموده : فاتحه الكتاب را بين خودم و بنده ام تقسيم كردم ، نصفش از من ، و نصفش از بنده من است ، و بنده ام هر چه بخواهد باو ميدهم ، چون او ميگويد: (بسم اللّه الرحمن الرحيم )، خداى عزوجلش ‍ ميگويد: بنده ام كار خود را با نام من آغاز كرد، و بر من است اينكه امور او را در آن كار تتميم كنم ، و در احوالش بركت بگذارم ، و چون او ميگويد: (الحمد لله رب العالمين ) پروردگار متعالش ميگويد: بنده من مرا حمد گفت ، و اقرار كرد: كه نعمت هائيكه در اختيار دارد، از ناحيه من است ، و بلاهائيكه به وى نرسيده ، باز به لطف و تفضل من است ، و من شما فرشتگان را گواه مى گيرم ، كه نعمت هاى دنيائى و آخرتى او را زياده نموده ، بلاهاى آخرت را از او دور كنم ، همانطور كه بلاهاى دنيا را از او دور كردم .

و چون او ميگويد: (الرحمن الرحيم ) خداى جل جلالش ميگويد: بنده ام شهادت داد: كه من رحمان و رحيم هستم ، من نيز شما را شاهد مى گيرم ، كه بهره او را از نعمت و رحمت خود فراوان ساخته ، نصيبش را از عطاء خودم جزيل و بسيار مى كنم ، و چون او ميگويد: (مالك يوم الدين )، خداى تعالايش ميگويد: شما شاهد باشيد، همانطور كه بنده ام اعتراف كرد باينكه من مالك روز جزا هستم ، در آنروز كه روز حساب است ، حساب او را آسان مى كنم ، و حسنات او را قبول نموده ، از گناهانش صرفنظر مى كنم .

و چون او ميگويد: (اياك نعبد)، خداى عزوجلش مى فرمايد: بنده ام راست گفت ، و براستى مرا عبادت كرد، و به همين جهت شما را گواه مى گيرم ، در برابر عبادتش پاداشى دهم ، كه هر كس كه در عبادت ، راه مخالف او را رفته به حال او رشك برد. و چون او ميگويد: (و اياك نستعين )، خداى تعالايش ميگويد: بنده ام از من استعانت جست ، و بسوى من پناهنده گشت ، من نيز شما را شاهد مى گيرم ، كه او را در امورش اعانت كنم ، و در شدائدش به دادش برسم ، و در روز گرفتاريهايش دست او را بگيرم . و چون او ميگويد: (اهدنا الصراط المستقيم )، تا آخر سوره ، خداى عز و جلش ميگويد: همه اينها و آنچه غير اينها درخواست كند بر آورده است ، من همه خواسته هايش را استجابت كردم ، و آنچه آرزو دارد برآوردم ، و از آنچه مى ترسد ايمنى بخشيدم .

## بيان ويژگى سوره حمد و مقايسه آن با آنچه مسيحيان در نماز مى خوانند

مؤ لف : قريب به اين مضمون را مرحوم صدوق در كتاب علل خود از حضرت رضا عليه‌السلام روايت كرده ، و اين روايت همانطور كه ملاحظه مى فرمائيد، سوره فاتحه الكتاب را در نماز تفسير مى كند، پس اين خود مؤ يد گفته قبلى ما است ، كه گفتيم : اين سوره كلام خداى سبحان است ، اما به نيابت از طرف بنده اش ، و زبان حال بنده اش در مقام عبادت ، و اظهار عبوديت است ، كه چگونه خدا را ثناء ميگويد، و چگونه اظهار بندگى مى كند، و بنابراين سوره اصلا براى عبادت درست شده ، و در قرآن هيچ سوره اى نظير آن ديده نميشود، منظورم از اين حرف چند نكته است . اول اينكه سوره مورد بحث از اول تا به آخرش كلام خدا است ، اما در مقام نيابت از بنده اش ، و اينكه بنده اش وقتى روى دل متوجه بسوى او ميسازد، و خود را در مقام عبوديت قرار ميدهد، چه ميگويد. و دوم اينكه اين سوره به دو قسمت تقسيم شده ، نصفى از آن براى خدا، و نصفى ديگر براى بنده خدا است .

نكته سوم اينكه اين سوره مشتمل بر تمامى معارف قرآنى است ، و با همه كوتاهيش به تمامى معارف قرآنى اشعار دارد، چون قرآن كريم با آن وسعت عجيبى كه در معارف اصوليش ، و نيز در فروعات متفرعه بر آن اصول هست ، از اخلاقش گرفته تا احكام ، و احكامش از عبادات گرفته تا سياسات ، و اجتماعيات ، و وعده ها، و وعيدها، و داستانها، و عبرت هايش ، همه و همه بياناتش به چند اصل بر مى گردد، و از آن چند ريشه جوانه مى زند، اول توحيد، دوم نبوت ، و سوم معاد، و فروعات آن ، و چهارم هدايت بندگان بسوى آنچه مايه صلاح دنيا و آخرتشان است ، و اين سوره با همه اختصار و كوتاهيش ، مشتمل بر اين چند اصل ميباشد، و با كوتاه ترين لفظ، و روشن ترين بيان ، بآنها اشاره نموده است .

## مقايسه سوره حمد با آنچه مسيحيان در نماز مى خوانند

حال براى اينكه بعظمت اين سوره پى ببرى ، ميتوانى معارف مورد بحث در اين سوره را كه خدايتعالى آنرا جزو نماز مسلمانان قرار داده ، با آنچه كه مسيحيان در نماز خود ميگويند، و انجيل متى (6: - 9 - 13) آنرا حكايت مى كند، مقايسه كنى ، آنوقت مى فهمى كه سوره حمد چيست .

در انجيل نامبرده كه به عربى ترجمه شده ، چنين ميخوانيم (پدر ما آن كسى است كه در آسمانها است ، نام تو متقدس باد، و فرمانت نافذ، و مشيتت در زمين مجرى ، همانطور كه در آسمان مجرى است ، نان ما كفاف ما است ، امروز ما را بده ، و ديگر هيچ ، و گناه ما بيامرز، همانطور كه ما گناهكاران بخويشتن را مى بخشيم ، (يعنى از ما ياد بگير)، و ما را در بوته تجربه و امتحان قرار مده ، بلكه در عوض از شر شرير نجات ده .

خوب ، در اين معانى كه الفاظ اين جملات آنها را افاده مى كند دقت بفرما، كه چه چيرهائى را بعنوان معارف الهى و آسمانى به بشر مى آموزد، و چگونه ادب بندگى در آن رعايت شده ، اولا به نمازگزار مى آموزد، كه بگويد: پدر ما (يعنى خدايتعالى ) در آسمانها است ، (در حاليكه قرآن خدا را منزه از مكان ميداند) و ثانيا درباره پدرش دعاى خير كند، كه اميدوارم نامت متقدس باشد، (البته فراموش ‍ نشود كه متقدس باشد، نه مقدس ، و خلاصه قداست قلابى هم داشته باشد كافى است ) و نيز اميدوارم كه فرمانت در زمين مجرى ، (و تيغت برا) باشد، همانطور كه در آسمان هست ، حال چه كسى ميخواهد دعاى اين بنده را درباره خدايش مستجاب كند؟ نميدانيم ، آنهم دعائيكه بشعارهاى احزاب سياسى شبيه تر است ، تا به دعاى واقعى .

و ثالثا از خدا و يا بگو پدرش درخواست كند: كه تنها نان امروزش را بدهد، و در مقابل بخشش و مغفرتى كه او نسبت به گنهكاران خود مى كند، وى نيز نسبت به او با مغفرت خود تلافى نمايد، و همانطور كه او در مقابل جفاكاران از حق خود اغماض مى كند، خدا هم از حق خود نسبت به او اغماض كند، حالا اين نمازگزار مسيحى چه حقى از خودش دارد، كه از خود او باشد، و خدا باو نداده باشد؟ نميدانيم .

و رابعا از پدر بخواهد كه او را امتحان نكند، بلكه از شر شرير نجات دهد، و حال آنكه اين درخواست درخواست امرى است محال ، و نشدنى ، براى اينكه اينجا دار امتحان و استكمال است ، و اصلا نجات از شرير بدون ابتلاء و امتحان معنا ندارد.

## سخن عجيب گوستاولوبون

از همه اينها بيشتر وقتى تعجب مى كنى ، كه نوشته قسيس فاضل گوستاولوبون را در كتاب تاريخ تمدن اسلامش ببينى ، كه ميگويد اسلام در معارف دينى چيزى بيشتر از ساير اديان نياورده ، چون همه اديان بشر را بسوى توحيد، و تزكيه نفس ، و تخلق به اخلاق فاضله ، و نيز به عمل صالح دعوت مى كردند، اسلام نيز همين ها را گفته ، چيزيكه برترى يك دين را بر دين ديگر اثبات مى كند به اين است كه ببينيم كدام يك از اديان ثمره بيشترى در اجتماعات بشرى داشته ، (و لابد منظورش اين است كه ثمره دين مسيحيت در تعليم و تربيت بيشتر از اسلام است ) و از اين نيز عجيب تر آنكه بعضى از مسلمان نماها نيز اين گفتار وى را نشخوار كرده ، و پيرامون آن داد سخن داده است .

## بحث روايتى ديگر چند روايت درباره مراد از (صراط مستقيم )

در كتاب فقيه و در تفسير عياشى از امام صادق عليه‌السلام روايت آورده اند، كه فرمود: صراط مستقيم ، اميرالمؤ منين عليه‌السلام است .

و در كتاب معانى از امام صادق عليه‌السلام روايت آورده ، كه فرمود: صراط مستقيم ، طريق بسوى معرفت خدا است ، و اين دو صراط است ، يكى صراط در دنيا، و يكى در آخرت ، اما صراط در دنيا عبارتست از امامى كه اطاعتش بر خلق واجب شده ، و اما صراط در آخرت ، پلى است كه بر روى جهنم زده شده ، هر كس در دنيا از صراط دنيا بدرستى رد شود، يعنى امام خود را بشناسد، و او را اطاعت كند، در آخرت نيز از پل آخرت به آسانى مى گذرد، و كسيكه در دنيا امام خود را نشناسد، در آخرت هم قدمش بر پل آخرت مى لغزد، و به درون جهنم سقوط مى كند.

و نيز در كتاب معانى از امام سجاد عليه‌السلام روايت آورده كه فرمود: بين خدا، و بين حجت خدا حجابى نيست ، و نه خدا از حجت خود در پرده و حجاب است ، مائيم ابواب خدا، و مائيم صراط مستقيم ،و مائيم مخزن علم او، و مائيم زبان و مترجم هاى وحى او، و مائيم اركان توحيدش ، و مائيم گنجينه اسرارش . و از ابن شهر آشوب از تفسير وكيع بن جراح ، از ثورى ، از سدى ، از اسباط از ابن عباس روايت شده ، كه در ذيل آيه : (اهدنا الصراط المستقيم ) گفته : يعنى اى بندگان خدا، بگوئيد: خدايا ما را بسوى محبت محمد و اهل بيتش (عليهم‌السلام) ارشاد فرما.

## توضيح اصطلاح (جرى ) يعنى تطبيق كلى بر مصداق بارز

مؤ لف : و در اين معانى روايات ديگرى نيز هست ، و اين روايات از باب جرى ، يعنى تطبيق كلى بر مصداق بارز و روشن آنست ، مى خواهند بفرمايند كه مصداق بارز صراط مستقيم ، محبت آن حضرات است .

اين را هم بايد دانست ، كه كلمه جرى (تطبيق كلى بر مصداق )، كه ما در اين كتاب از آن بسيار نام مى بريم ، اصطلاحى است كه از كلمات ائمه اهل بيت (عليهم‌السلام) گرفته ايم .

مثلا در تفسير عياشى از فضيل بن يسار روايت شده ، كه گفت : من از امام باقر عليه‌السلام از اين حديث پرسيدم ، كه فرموده اند: هيچ آيه اى در قرآن نيست ، مگر آن كه ظاهرى دارد، و باطنى ، و هيچ حرفى در قرآن نيست ، مگر آنكه براى او حدى و حسابى است ، و براى هر حدى مطلعى است ، منظورشان از اين ظاهر و باطن چيست ؟ فرمود: ظاهر قرآن تنزيل آن ، و باطنش تاءويل آنست ، بعضى از تاءويل هاى آن گذشته ، و بعضى هنوز نيامده ، (يجرى كما يجرى الشمس و القمر)، مانند آفتاب و ماه در جريان است ، هر وقت چيزى از آن تاءويل ها آمد، آن تاءويل واقع مى شود، تا آخر حديث ). و در اين معنا روايات ديگرى نيز هست ، و اين خود سليقه ائمه اهل بيت (عليهم‌السلام) است ، كه همواره يك آيه از قرآن را بر هر موردى كه قابل انطباق با آن باشد تطبيق مى كنند، هر چند كه اصلا ربطى به مورد نزول آيه نداشته باشد، عقل هم همين سليقه و روش را صحيح مى داند، براى اينكه قرآن بمنظور هدايت همه انسانها، در همه ادوار نازل شده ، تا آنانرا بسوى آنچه بايد بدان معتقد باشند، و آنچه بايد بدان متخلق گردند، و آنچه كه بايد عمل كنند، هدايت كند، چون معارف نظرى قرآن مختص بيك عصر خاص ، و يك حال مخصوص نيست ، آنچه را قرآن فضيلت خوانده ، در همه ادوار بشريت فضيلت است ، و آنچه را رذيلت و ناپسند شمرده ، هميشه ناپسند و زشت است ، و آنچه را كه از احكام عملى تشريع نموده ، نه مخصوص به عصر نزول است ، و نه به اشخاص آن عصر، بلكه تشريعى است عمومى و جهانى و ابدى .

## شاءن نزول يك آيه ذيل بر اختصاص آن آيه نيست بلكه حكم آيات قرآنى اطلاق دارد

و بنابراين ، اگر مى بينيم كه در شاءن نزول آيات ، رواياتى آمده ، كه مثلا ميگويند: فلان آيه بعد از فلان جريان نازل شد، و يا فلان آيات درباره فلان شخص يا فلان واقعه نازل شده ، بارى نبايد حكم آيه را مخصوص آن واقعه ، و آن شخص بدانيم ، چون اگر اينطور فكر كنيم ، بايد بعد از انقضاء آن واقعه ، و يا مرگ آن شخص ، حكم آيه قرآن نيز ساقط شود، و حال آنكه حكم آيه مطلق است ، و وقتى براى حكم نامبرده تعليل مى آورد، علت آنرا مطلق ذكر مى كند. مثلا اگر در حق افرادى از مؤ منين مدحى مى كند، و يا از عده اى از غير مؤ منين مذمتى كرده ، مدح و ذم خود را به صفات پسنديده ، و ناپسند آنان تعليل كرده ، و فرموده : اگر آن دسته را مدح كرده ايم ، بخاطر تقوى ، و يا فلان فضيلت است ، و اگر اين دسته را مذمت كرده ايم ، بخاطر فلان رذيلت است ، و پر واضح است كه تا آخر دهر، هر كسى داراى آن فضيلت باشد، مشمول حكم آن آيه است ، و هر كسى داراى اين رذيلت باشد، حكم اين آيه شامل حالش مى شود. و نيز قرآن كريم خودش صريحا بر اين معنا دلالت نموده ، مى فرمايد: (يهدى به اللّه من اتبع رضوانه )، خدا با اين قرآن كسى را هدايت مى كند، كه پيرو خوشنودى خدا باشد)، و نيز فرموده : (و انه لكتاب عزيز، لا ياتيه الباطل من بين يديه ، و لا من خلفه )، (و اينكه قرآن كتابى است عزيز، كه نه در عصر نزول ، باطل در آن رخنه مى كند، و نه در اعصار بعد)، و نيز فرموده : (انا نحن نزلنا الذكر و انا له لحافظون ، بدرستى كه ما قرآن را نازل كرديم ، و بطور قطع خود ما آن را حفظ خواهيم كرد).

و روايات در تطبيق آيات قرآنى بر ائمه اهل بيت (عليهم‌السلام)، و يا تطبيق بعضى از آنها بر دشمنان ائمه (عليهم‌السلام)، و خلاصه روايات جرى بسيار زياد است ، كه در ابواب مختلف وارد شده ، و اى بسا عده آنها به صدها روايت برسد، و ما فعلا در اينجا نمى خواهيم همه آنها را ذكر كنيم ، بلكه هر يك از آنها را در بحث هاى روايتى آنها ذكر مى كنيم و در اينجا تنها خواستيم معناى كلمه جرى را گفته ، خاطرنشان سازيم : كه ما اين اصطلاح را از ائمه اهل بيت (عليهم‌السلام) گرفته ايم ، و حتى در بحثهاى روايتى نيز بيشتر آنها را متروك گذاشته ، نقل نمى كنيم ، مگر آن مقدارى را كه ارتباطى با بحث ، و يا غرض از آن داشته باشد، (دقت فرمائيد).

## سوره بقره

68

سوره بقره مشتمل بر دويست و هشتاد و شش آيه

آيات 1 - 5

بسم اللّه الرحمن الرحيم الم - 1

ذلك الكتاب لاريب فيه هدى للمتقين - 2

الذين يؤ منون بالغيب و يقيمون الصلوة و مما رزقناهم ينفقون - 3

و الذين يؤ منون بما انزل اليك و ما انزل من قبلك و بالاخرة هم يوقنون - 4

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

ترجمه آيات :

به نام خدائى آغاز مى كنم كه بر همه موجودات رحمتى عمومى و بر نيكان از بندگانش رحمتى خاص دارد.

الف - لام - ميم - اين كتاب كه در آن هيچ نقطه ابهامى نيست راهنماى كسانى است كه تقواى فطرى خود را دارند، آنها كه بعالم غيب ايمان دارند و با نماز كه بهترين مظهر عبوديت است خدا را عبادت و با زكاة كه بهترين خدمت به نوع است وظائف اجتماعى خود را انجام ميدهند

و همانهائى كه با آنچه بر تو نازل شده و بدانچه قبل از تو نازل شده ايمان ، و به آخرت يقين دارند. چنين كسان بر طريق هدايتى از پروردگار خويش و هم ايشان تنها رستگارانند.

## بيان

از آنجائيكه اين سوره به تدريج ، و بطور متفرق نازل شده ، نمى توان غرض واحدى كه مورد نظر همه آياتش باشد در آن يافت ، تنها مى توان گفت : كه قسمت عمده آن از يك غرض واحد و چشم گير خبر مى دهد، و آن عبارتست از بيان اين حقيقت كه عبادت حقيقى خداى سبحان به اين است كه بنده او به تمامى كتابهائيكه او به منظور هدايت وى و بوسيله انبيائش نازل كرده ، ايمان داشته باشد، و ميان اين وحى و آن وحى ، اين كتاب و آن كتاب ، اين رسول و آن رسول ، فرقى نگذارد.

در اين سوره علاوه بر بيان حقيقت نامبرده ، كفار و منافقين ، تخطئه ، و اهل كتاب ملامت شده اند، كه چرا ميانه اديان آسمانى و رسولان الهى فرق گذاشتند؟ و در هر فرازى بمناسبت عده اى از احكام از قبيل برگشتن قبله از بيت المقدس بسوى كعبه ، و احكام حج ، وارث ، و روزه ، و غير آن را بيان نموده ، به فرازى ديگر پرداخته است .

(الف - لام - ميم )، گفتار پيرامون حروف بريده ايكه در اول بعضى از سوره هاى قرآن آمده ، انشاءاللّه در ابتداى سوره شورى ، از نظر خواننده خواهد گذشت ، و همچنين گفتار در معناى هدايت بودن ، و كتاب بودن قرآن مى آيد. (هدى للمتقين ، الذين يؤ منون ) الخ ، متقين عبارتند از مؤ منين ، چون تقوى از اوصاف خاصه طبقه معينى از مؤ منين نيست ، و اينطور نيست كه تقوى صفت مرتبه اى از مراتب ايمان باشد، كه دارندگان مرتبه پائين تر، مؤ من بى تقوى باشند، و در نتيجه تقوى مانند احسان و اخبات و خلوص ، يكى از مقامات ايمان باشد، بلكه صفتى است كه با تمامى مراتب ايمان جمع ميشود، مگر آنكه ايمان ، ايمان واقعى نباشد.

دليل اين مدعا اين است : خدايتعالى دنبال اين كلمه ، يعنى كلمه (متقين )، وقتى اوصاف آنرا بيان مى كند، از ميانه طبقات مؤ منين ، با آنهمه اختلاف كه در طبقات آنان است ، طبقه معينى را مورد نظر قرار نميدهد، و طورى متقين را توصيف نميكند كه شامل طبقه معينى شود.

و در اين آيات نوزده گانه كه حال مؤ منين و كفار و منافقين را بيان مى كند، از اوصاف معرف تقوى ، تنها پنج صفت را ذكر مى كند، و آن عبارتست از ايمان به غيب ، و اقامه نماز، و انفاق از آنچه خداى سبحان روزى كرده ، و ايمان به آنچه بر انبياء خود نازل فرموده ، و به تحصيل يقين به آخرت ، و دارندگان اين پنج صفت را به اين خصوصيت توصيف كرده : كه چنين كسانى بر طريق هدايت الهى و داراى آن هستند.

## متقين داراى دو هدايتند همچناكه كفار و منافقين در دو ضلالت مى باشند

و اين طرز بيان بخوبى مى فهماند كه نامبردگان بخاطر اينكه از ناحيه خداى سبحان هدايت شده اند، داراى اين پنج صفت كريمه گشته اند، ساده تر اينكه ايشان متقى و (داراى پنج صفت نامبرده نشده اند)، مگر به هدايتى از خدايتعالى ، آنگاه كتاب خود را چنين معرفى مى كند: كه هدايت همين متقين است ، (لا ريب فيه هدى للمتقين )، پس مى فهميم كه هدايت كتاب ، غير آن هدايتى است كه اوصاف نامبرده را در پى داشت ، و نيز مى فهميم كه متقين ، داراى دو هدايتند، يك هدايت اولى كه بخاطر آن متقى شدند، و يك هدايت دومى كه خداى سبحان به پاس تقوايشان به ايشان كرامت فرمود.

آن وقت مقابله بين متقين كه گفتيم داراى دو هدايتند، با كفار و منافقين درست ميشود، چون كفار هم داراى دو ضلالت ، و منافقين داراى دو كورى هستند، يكى ضلالت و كورى اول ، كه باعث اوصاف خبيثه آنان از كفر و نفاق و غيره شد، دوم ضلالت و كورى اى كه ضلالت و كورى اولشان را بيشتر كرد، اولى را به خود آنان نسبت داد، و دومى را بخودش ، كه بعنوان مجازات دچار ضلالت و كورى بيشتريشان كرد، و در خصوص كفار فرمود: (ختم اللّه على قلوبهم ، و على سمعهم و على ابصارهم غشاوة )، غشاوت را به خود آنان نسبت داد، و مهر زدن بر دلهاش آنرا بخودش .

همچنانكه در آيات بعد درباره منافقين مى فرمايد: (فى قلوبهم مرض فزادهم اللّه مرضا)، مرض اولى را به خود منافقين نسبت ميدهد، و مرض دومى ايشان را بخودش ، به همان معنائى كه از آيه (يضل به كثيرا، و يهدى به كثيرا، و ما يضل به الا الفاسقين )، (خدا با اين قرآنش بسياري را گمراه ، و بسيارى را هدايت مى كند، و با آن گمراه نميكند مگر فاسقان را، آنهائى را كه قبل از برخورد با قرآن فاسق بوده اند)، و آيه : (فلما زاغوا ازاغ اللّه قلوبهم )، (وقتى خودشان از راه راست منحرف شوند، خدا هم دلهاشان را منحرف مى كند) استفاده ميشود.

## هدايت اول متقين از سلامت فطرت و هدايت دوم از ناحيه قرآن و فرع بر هدايت اول است

و كوتاه سخن آنكه : متقين ميان دو هدايت واقعند، همچنانكه كفار و منافقين ميانه دو ضلالت قرار گرفته اند، و هر سه طبقه از دو خصيصه خود، يكى را يعنى اولى را خودشان داشته اند، و دومى را خداوند بعنوان جزا بر اوليشان اضافه كرده است .

و چون هدايت دومى متقين بوسيله قرآن صورت مى گيرد، معلوم ميشود هدايت اولى قبل از قرآن بوده ، و علت آن سلامت فطرت بوده است (و اما اينكه چرا بعضى فطرتشان سالم است ، و بعضى نا سالم ، و آيا علت تامه آن وراثت و خوبى و بدى پدر و مادر و شير و امثال آنها است ، و يا علت تامه اش خود انسان است ؟ در پاسخ ميگوئيم هيچيك از اينها علت تامه نيست ، ولى همه آنها به مقدار اقتضاء اثر دارد. مترجم ).

اين وجدانى همه ما است كه اگر فطرت كسى سالم باشد، ممكن نيست كه باين حقيقت اعتراف نكند، كه من موجود محتاجم ، و احتياجم بچيزى است كه خارج از ذات خودم است ، و همچنين غير من تمامى موجودات ، و آنچه كه بتصور و وهم يا عقل درآيد، محتاج بامرى هستند خارج از ذاتشان ، و آن امر و آن چيز، امرى است كه سلسله همه حوائج بدو منتهى ميشود.

## حقايقى كه شخص سليم الفطره به آنها ايمان مى آورد

پس شخصي كه سلامت فطرت داشته باشد خواه ناخواه ايمان به موجودى غايب از حس خودش دارد: موجودي كه هستى خودش و هستى همه عالم ، مستند بآن موجود است .

شخص سليم الفطره بعد از آنكه به چنين موجودى غيبى ايمان آورد، و اعتراف كرد، فكر مى كند كه اين مبداء كه حتى دقيقه اى از دقائق از حوائج موجودات غافل نميماند، و براى هر موجودى آنچنان سرپرستى دارد كه گوئى غير از آن ديگر مخلوقى ندارد، چگونه ممكن است از هدايت بندگانش غافل بماند، و راه نجات از اعمال مهلك ، و اخلاق مهلك را به آنان ننمايد؟ همين سئوالى كه از خود مى كند، و سئوالات ديگرى كه از آن زائيده ميشود سر از مسئله توحيد و نبوت و معاد در مى آورد، و در نتيجه خود را ملزم ميداند كه در برابر آن مبدء يكتا خضوع كند چون خالق و رب او و رب همه عالم است ، و نيز خود را ملزم ميداند كه در جستجوى هدايت او برآيد، و وقتى بهدايت او رسيد، آنچه در وسع او هست از مال و جاه و علم و فضيلت همه را در راه احياء آن هدايت و نشر آن دين بكار بندد، و اين همان نماز و انفاق است ، اما نه نماز و زكاة قرآن ، چون گفتار ما درباره شخص سليم الفطره اى است كه اينها را در فطرت خود مى يابد، بلكه نماز و زكاتيكه فطرتش بگردنش مى اندازد، و او هم از فطرتش مى پذيرد.

از اينجا معلوم شد كه اين پنج صفتى كه خدايتعالى آنها را زمينه هدايت قرآنى خود قرار داده ، صفاتى است كه فطرت سالم در آدمى ايجاد مى كند، و در آيات مورد بحث به دارندگان چنين فطرتى وعده ميدهد كه بزودى بوسيله قرآنش ايشانرا هدايت مى كند، البته هدايتى زائد بر هدايت فطرتشان ، پس اعمال پنج گانه نامبرده ، متوسط ميان دو هدايتند، هدايتى سابق بر آن اعمال ، و هدايتى لاحق بآنها، و اعتقاد صادق و اعمال صالح ميان دو هدايت واسطه اند، بطوريكه اگر بعد از هدايت فطرت ، آن اعتقاد و آن اعمال نباشد، هدايت دومى دست نمى دهد.

## آياتى دال بر اينكه هدايت دومى از ناحيه خدا وقوع بر هدايت اولى است

دليل بر اينكه هدايت دومى از ناحيه خداى سبحان ، و فرع هدايت اولى است ، آيات بسيارى است كه چند آيه از آنها ذيلا از نظر خواننده مى گذرد: (يثبت اللّه الذين آمنوا بالقول الثابت ، فى الحيوه الدنيا و فى الآخرة )، (خدا كسانى را كه ايمان آوردند، به قول ثابت در حياة دنيا و در آخرت پا بر جا مى كند، و خلاصه آنچنانشانرا آنچنان تر ميسازد)، پس معلوم ميشود بقول معروف چشمه بايد از خودش آب داشته باشد، تا با لايه روبى زيادترش كرد (مترجم ) (يا ايها الذين آمنوا اتقوا اللّه ، و آمنوا برسوله ، يوتكم كفلين من رحمتة ، و يجعل لكم نورا تمشون به )، (اى كسانيكه ايمان آورده ايد. از خدا بترسيد، و به رسول او ايمان بياوريد، تا خدا از رحمتش ‍ دو برابر به شما بدهد، و برايتان نورى قرار دهد، تا با آن نور مشى كنيد) فراموش نشود كه فرمود: اى كسانيكه ايمان آورده ايد، ايمان بياوريد، معلوم مى شود ايمان اولى فطرى است ، و ايمان دومى به رسول و به كتاب او است . مترجم . ان تنصروا اللّه ينصركم و يثبت اقدامكم ، اگر خدا را يارى كنيد، خدا ياريتان مى كند، و ايمانتان را قوى مى سازد)، معلوم مى شود يارى كردن دين خدا كه همان هدايت اولى است سبب مى شود ثبات قدم را، كه خود هدايت دومى و زائد بر اولى است ).

(و اللّه لا يهدى القوم الفاسقين )، (خدا مردم تبهكار را هدايت نمى كند)، پس معلوم ميشود انحراف از هدايت اولى ، كه همان تبه كارى باشد، باعث محروميت از هدايت خدا مى گردد، و از اين قبيل آياتى ديگر.

و مسئله ضلالت كفار و منافقين ، عينا مانند هدايت متقين ، داراى دو مرحله است ، يكى از ناحيه خود مردم ، و يكى بعنوان مجازات از ناحيه خدا، كه انشاء اللّه بزودى بيانش خواهد آمد. و در آيات مورد بحث به حياة ديگرى اشاره شده ، كه انسانها در آن حياة زندگى را از سر مى گيرند، حياتى است كه فعلا پنهان است ، و نسبت به حياة دنيا جنبه باطن را دارد نسبت بظاهر، حياتى است كه زندگى انسان بوسيله آن حياة در همين دنيا و بعد از مردن و در بعث و قيامت يكسره مى شود، و در بين ، مرگى ، و انعدامى فاصله نمى گردد، همچنانكه فرمود: (او من كان ميتا فاحييناه ، و جعلنا له نورا، يمشى به فى الناس ، كمن مثله فى الظلمات ليس بخارج منها؟) (آيا كسى كه مرده و بى جان بود، او را زنده كرديم ، و برايش نورى قرار داديم ، تا با آن در ميانه مردم آمد و شد كرد، مثل كسى است كه در ظلمتها قرار دارد، و بيرون شدنى برايش نيست ؟)

كه انشاء اللّه بزودى بحث ما پيرامون اين زندگى خواهد آمد.

## معنى ايمان

(يؤ منون ): ايمان ، عبارتست از جايگير شدن اعتقاد در قلب ، و اين كلمه از ماده (ء - م - ن ) اشتقاق يافته ، كانه شخص با ايمان ، بكسى كه بدرستى و راستى و پاكى وى اعتقاد پيدا كرده ، امنيت مى دهد، يعنى آنچنان دلگرمى و اطمينان مى دهد كه هرگز در اعتقاد خودش دچار شك و ترديد نمى شود، چون آفت اعتقاد و ضد آن شك و ترديد است .

## اشاره به مراتب ايمان

و ايمان همانطور كه قبلا هم گفتيم ، معنائى است داراى مراتبى بسيار چون اذعان و اعتقاد، گاهى بخود چيزى پيدا ميشود و تنها اثر وجود آن چيز بر آن اعتقاد مترتب ميشود، و گاهى از اين شديدتر است ، بطوريكه به پاره اى لوازم آن نيز متعلق مى گردد و گاهى از اين نيز شديدتر ميشود، و به همه لوازم آن متعلق ميشود، و از همين جا نتيجه مى گيريم : كه مؤ منين هم در اعتقادشان بغيب ، و بخداى حاضر و ناظر، و بروز جزاى او، در يك طبقه نيستند، بلكه طبقات مختلفى دارند.

## معنى غيب و ايمان به غيب

(بالغيب ): كلمه غيب بر خلاف شهادت ، عبارتست از چيزيكه در تحت حس و درك آدمى قرار ندارد، و آن عبارتست از خداى سبحان ، و آيات كبراى او، كه همه از حواس ما غايبند، و يكى از آنها وحى است ، كه در جمله (و الذين آمنوا بما انزل اليك و ما انزل من قبلك ) الخ ، به آن اشاره فرموده .

پس مراد از ايمان به غيب در مقابل ايمان بوحى ، و ايمان به آخرت ، عبارتست از ايمان بخداى تعالى ، و در نتيجه در اين چند آيه به ايمان به همه اصول سه گانه دين اشاره شده است ، و قرآن كريم همواره اصرار و تاكيد دارد در اينكه بندگان خدا نظر خود را منحصر در محسوسات و ماديات نكنند، و ايشانرا تحريك مى كند باينكه : از عقل سليم و لب خالص پيروى كنند.

## وجه تغيير به (ايقان ) در (و بالاخرة هم يوقنون )

(و بالاخره هم يوقنون ) الخ ، قبلا اعتقاد راسخ به توحيد و نبوت را به كلمه ايمان تعبير آورد، و در اين جمله اعتقاد راسخ بخصوص به آخرت را به ايقان تعبير كرده ، و اين بدان جهت است كه بلازمه يقين ، كه عبارتست از فراموش نكردن آخرت ، نيز اشاره كرده باشد، چون بسيار ميشود انسان نسبت بچيزى ايمان دارد و هيچ شكى در آن ندارد، اما پاره اى از لوازم آنرا فراموش مى كند، و در نتيجه عملى منافى با ايمانش انجام ميدهد، بخلاف يقين كه ديگر با فراموشى نميسازد، و ممكن نيست انسان ، عالم و مؤ من بروز حساب باشد، و همواره آنروز را در خاطر داشته و بياد آن باشد، بياد روزى باشد كه در آن روز بحساب كوچك و بزرگ اعمالش ‍ مى رسند، و در عين حال پاره اى گناهان را مرتكب شود، چنين كسى نه تنها مرتكب گناه نميشود، بلكه از ترس ، بقرق گاههاى خدا نزديك هم نمى گردد.

همچنانكه خدايتعالى درباره آنان فرموده : (و لا تتبع الهوى ، فيضلك عن سبيل اللّه ، ان الذين يضلون عن سبيل اللّه ، لهم عذاب شديد، بما نسوا يوم الحساب )، (خواهش نفس را پيروى مكن ، كه تو را از راه خدا گمراه مى كند، كسانيكه از راه خد ا گمراه ميشوند، عذابى شديد دارند، بخاطر اينكه روز حساب را فراموش كردند)،و فهمانيد كه ضلالت از راه خدا تنها بخاطر فراموشى روز حساب است ، و بدين جهت در آيات مورد بحث فرمود: (و بالاخرة هم يوقنون )، چون بياد آخرت بودن ، و بدان يقين داشتن ، تقوى را نتيجه ميدهد.

(اولئك على هدى من ربهم ) الخ ، هدايت همه اش از خداى سبحان است ، و هيچ قسمى از آن بهيچ كس نسبت داده نميشود، مگر بطريق مجاز گوئى ، كه بحث مفصلش انشاء اللّه بزودى خواهد آمد. در جمله مورد بحث ، مؤ منين را به هدايت توصيف كرده ، و در موردى ديگر هدايت را اينطور تعريف كرده كه : (فمن يرد اللّه ان يهديه )، (يشرح صدره ، يعنى كسى را كه خدا بخواهد هدايت كند سينه اش را گشاده ميسازد) و گشادگى سينه ، بمعناى وسعت آن است ، وسعتى كه هر تنگى و تنگ نظرى و بخل را از آن دور ميسازد، و چون در جاى ديگر فرموده : (و من يوق شح نفسه فاولئك هم المفلحون )، (كسيكه او را از بخل درونى حفظ كرده باشند چنين كسانى از رستگارانند)، لذا مى بينيم در آخر آيه مورد بحث هم نامى از رستگارى برده ، مى فرمايد: (اولئك على هدى من ربهم و اولئك هم المفلحون ).

## بحث روايتى (شامل دو روايت درباره غيب و انفاق در آيه كريمه )

در كتاب معانى الاخبار از امام صادق عليه‌السلام روايت آمده ، كه در ذيل آيه : (الذين يومنون بالغيب ) فرموده : يعنى (كسيكه ايمان به قيام قائم عليه‌السلام داشته باشد، و آنرا حق بداند).

مؤ لف : اين معنا در غير اين روايت نيز آمده ، ولى اين روايات همه از باب تطبيق كلى بر مصداق بارز آنست .

و در تفسير عياشى از امام صادق عليه‌السلام روايت شده كه در ذيل جمله : (و ممّا رزقناهم ينفقون )، فرموده : يعنى از آنچه ما بايشان تعليم كرده ايم ، به ديگران تعليم مى كنند، و علم را گسترش ميدهند.

و نيز در كتاب معانى الاخبار از آنجناب ، و در ذيل همان جمله روايت آمده ، كه فرمود: يعنى از آنچه ما بايشان تعليم داده ايم به ديگران داده ، علم را گسترش ميدهند، و از آنچه از قرآن بايشان آموختيم ، تلاوت مى كنند.

مؤ لف : اين دو روايت مبنى بر اين هستند كه انفاق ، اعم از انفاق مالى باشد، و همين طور هم هست ، همچنانكه قبلا گفتگويش ‍ گذشت .

## بحث فلسفى (پيرامون اعتماد به غير ادراكات حسى و پاسخ به دانشمندان حس گرا)

در اين بحث پيرامون اين معنا گفتگو داريم ، كه آيا جائز است انسان بر غير از ادراك هاى حسى ، يعنى بر مبانى عقلى اعتماد كند، يا نه ؟ و اين مسئله خود يكى از مسائلى است كه معركه آراء دانشمندان غربى اخير قرار گرفته ، و روى آن از دو طرف حرفها زده اند، البته همانطور كه گفتيم متاءخرين از دانشمندان غرب روى آن ايستادگى كرده اند، و گر نه بيشتر قدماء و حكماى اسلام ، فرقى ميان ادراكات حسى و عقلى نگذاشته ، هر دو را مثل هم جائز دانسته اند.

بلكه گفته اند: كه برهان علمى شاءنش اجل از آنست كه پيرامون محسوسات اقامه شود، اصلا محسوسات را بدان جهت كه محسوسند شامل نميشود.

در مقابل ، بيشتر دانشمندان غرب ، و مخصوصا طبيعى دانهاى آنان ، بر آن شده اند كه اعتماد بر غير حس صحيح نيست ، باين دليل كه مطالب عقلى محض ، غالبا غلط از آب در مى آيد، و براهين آن بخطا مى انجامد، و معيارى كه خطاى آن را از صوابش جدا كند، در دست نيست ، چون معيار بايد حس باشد، كه دست حس و تجربه هم به دامن كليات عقلى نمى رسد، و چون سر و كار حس تنها با جزئيات است ، و وقتى اين معيار به آن براهين راه نداشت ، تا خطاى آنها را از صوابش جدا كند، ديگر به چه جرات ميتوان به آن براهين اعتماد كرد؟!

بخلاف ادراكهاى حسى ، كه راه خطاى آن بسته است ، براى اينكه وقتى مثلا يك حبه قند را چشيديم ، و ديديم كه شيرين است ، و اين ادراك خود را دنبال نموده ، در ده حبه ، و صد حبه و بيشتر تجربه كرديم ، يقين مى كنيم كه پس بطور كلى قند شيرين است ، و اين دركهاى ذهنى چندين باره را در خارج نيز اثبات مى كنيم . اين دليل غربى ها است ، بر عدم جواز اعتماد بر براهين عقلى ، اما دليلشان عليل ، و مورد اشكال است ، آنهم چند اشكال .

## چند اشكال بر دليل غربى ها بر عدم جواز اعتماد بر براهين عقلى

اول اينكه همه مقدماتى كه براى بدست آوردن آن نتيجه چيدند مقدماتى بود عقلى ، و غير حسى پس آقايان با مقدماتى عقلى ، اعتماد بر مقدمات عقلى را باطل كرده اند، غافل از آنكه اگر اين دليلشان صحيح باشد، مستلزم فساد خودش ميشود.

76

دوم اينكه غلط و خطاء در حس ، كمتر از خطاء در عقليات نيست ، و اگر باور ندارند بايد تا به جائى مراجعه كنند، كه در محسوسات و ديدنيها ايراد شده ، پس اگر صرف خطاء در بابى از ابواب علم ، باعث شود كه ما از آن علم سد باب نموده ، و بكلى از درجه اعتبار ساقطش بدانيم ، بايد در علوم حسى نيز اعتمادمان سلب شده ، و بكلى درب علوم حسى را هم تخته كنيم .

سوم اينكه در علوم حسى نيز تشخيص ميان خطا و صواب مطالب ، با حس و تجربه نيست ، و در آنجا نيز مانند علوم عقلى تشخيص با عقل و قواعد عقلى است ، و مسئله حس و تجربه تنها يكى از مقدمات برهان است ، توضيح اينكه مثلا وقتى با حس خود خاصيت فلفل را درك كنيم ، و تشخيص دهيم كه در ذائقه چه اثرى دارد، و آنگاه اين حس خود را با تجربه تكرار كرديم ، تازه مقدمات يك قياس ‍ برهانى براى ما فراهم شده ، و آن قياس بدين شكل است : اين تندى مخصوص براى فلفل دائمى و يا غالبى است ، و اگر اثر چيز ديگرى مي بود براى فلفل دائمى يا غالبى نميشد ولى دائمى و غالبى است ، و اين برهان بطوريكه ملاحظه مى فرمائيد همه مقدماتش ‍ عقلى و غير حسى است ، و در هيچيك آنها پاى تجربه در ميان نيامده .

چهارم اينكه تمامى علوم حسى در باب عمل با تجربه تاءييد ميشوند، و اما خود تجربه اثباتش با تجربه ديگر نيست ، و گرنه لازم مى آمد يك تجربه تا لانهايت تجربه بخواهد، بلكه علم به صحت تجربه از طريق عقل بدست مى آيد، نه حس و تجربه ، پس اعتماد بر علوم حسى و تجربى بطور ناخودآگاه اعتماد بر علوم عقلى نيز هست .

## با ترك عقليات دستيابى به ادراكى كلى و فكرى نظرى و بحثى عملى ممكن نيست

پنجم اينكه حس ، جز امور جزئى را كه هر لحظه در تغيير و تبديل است درك نمى كند، در حاليكه علوم حتى علوم حسى و تجربى ، آنچه بدست ميدهند، كليات است ، و اصلا جز براى بدست آوردن نتائج كلى بكار نمى روند، و اين نتائج محسوس و مجرب نيستند، مثلا علم تشريح از بدن انسان ، تنها اين معنا را درك مى كند، كه مثلا قلب و كبد دارد، و در اثر تكرار از اين مشاهده ، و ديدن اعضاى چند انسان ، يا كم و يا زياد، همين دركهاى جزئى تكرار ميشود، و اما حكم كلى هرگز نتيجه نميدهد، يعنى اگر بنا باشد در اعتماد و اتكاء تنها به آنچه از حس و تجربه استفاده ميشود اكتفاء كنيم ، و اعتماد به عقليات را بكلى ترك كنيم ، ديگر ممكن نيست به ادراكى كلى ، و فكرى نظرى ، و بحثى علمى ، دست يابيم ، پس همانطور كه در مسائل حسى كه سر و كار تنها با حس است ، ممكن است و بلكه لازم است كه به حس اعتماد نموده ، و درك آنرا پذيرفت ، همچنين در مسائلى كه سر و كار با قوه عقل ، و نيروى فكر است ، بايد به درك آن اعتماد نموده ، و آنرا پذيرفت .

و مرادمان از عقل آن مبدئى است كه اين تصديقهاى كلى ، و احكام عمومى بدان منتهى ميشود، و جاى هيچ ترديد نيست ، كه با انسان چنين نيروئى هست ، يعنى نيروئى بنام عقل دارد،كه ميتواند مبدء صدور احكام كلى باشد، با اين حال چطور تصور دارد، كه قلم صنع و تكوين چيزى را در آدمى قرار دهد، كه كارش همه جا و همواره خطا باشد؟ و يا حداقل در آن وظيفه اى كه صنع و تكوين برايش تعيين كرده امكان خطا داشته باشد؟ مگر غير اين است كه تكوين وقتى موجودى از موجودات را به وظيفه اى و كارى اختصاص ميدهد، كه قبلا رابطه اى خارجى ميان آن موجود و آن فعل برقرار كرده باشد، و در موجود مورد بحث يعنى عقل ، وقتى صنع و تكوين آنرا در انسانها به وديعت مى گذارد، تا حق را از باطل تميز دهد، كه قبلا خود صنع ميان عقل و تميز بين حق و باطل رابطه اى خارجى برقرار كرده باشد، و چطور ممكن است رابطه اى ميان موجودى (عقل ) و معدومى (خطا) برقرار كند؟ پس نه تنها عقل هميشه خطا نمى رود، بلكه اصلا ميان عقل و خطا رابطه اى نيست

و اما اينكه مى بينيم گاهى عقل و يا حواس ما در درك مسائل عقلى و يا حسى بخطا مى روند، اين نه بخاطر اين است كه ميان عقل و حواس ما با خطا رابطه اى است ، بلكه علت ديگرى دارد، كه بايد براى بدست آوردن آن بجائى ديگر مراجعه كرد، چون اينجا جاى بيان آن نيست (و راهنما خدا است ).

## بحث فلسفى ديگر (در اثبات وجود علم و رد بر سوفسطائيان و شاكان )

انسان ساده اى كه هنوز به اصطلاح پشت و روى دست را نشناخته اين معنا را در خود مى يابد، كه از هر چيز عين خارجى آنرا درك ميكند بدون اينكه توجه داشته باشد باينكه علم واسطه ميان او و آن موجود است ، و اين سادگى را همواره دارد تا آنكه در موردى دچار شك و ترديد، و يا ظن - كه پائين تر از علم ، و بالاتر از شك است - بگردد، آنوقت متوجه ميشود كه تاكنون در مسير زندگى و معاش دنيويش هر چه را مى فهميده و درك ميكرده بوسيله علم بوده ، و علم بين او و مدركاتش واسطه بوده ، و از اين به بعد هم بايد سعى كند با چراغ علم قدم بردارد، مخصوصا وقتى مى بيند كه گاهى در فهم و دركش دچار اشتباه مى شود، اين توجهش بيشتر مى شود، چون فكر مى كند در عالم خارج و بيرون از ذهن كه هيچ خطا و غلطى وجود ندارد - چون گفتيم خطا و غلط يعنى چيزى كه در خارج نيست - اينجاست كه يقين مى كند در وجودش حقيقتى هست بنام علم ، (يعنى ادراكى ذهنى ، كه مانع از ورود نقيض خود در ذهن است ) و اين واقعيتى است كه ذهن ساده يك انسان آنرا در مى يابد.

وقتى مسئله را در زير قعر انبيق علمى هم وارسى مى كنيم بعد از بحث هاى طولانى و جستجوهاى پى گير، باز به همان نتيجه مى رسيم كه ذهن ساده ما به آن برخورده بود.

زيرا وقتى ادراكهاى خود را در زير قعر انبيق قرار مى دهيم ، و آنرا تجزيه و تحليل مى كنيم ، مى بينيم كه همه آنها به دو مسئله منتهى مى شوند، كه ديگر ابتدائى تر از آنها هيچ مسئله اى نيست ، و آن دو مسئله ابتدائى و بديهى اين است كه 1 - (هست و نيست در يك مورد با هم جمع نمى شوند)، 2 - (هست و نيست از يك مورد سلب نميشوند)، ساده تر آنكه ممكن نيست موجودى هم باشد و هم نباشد، و نه باشد و نه نباشد.

دليل اين مطلب آنست كه هيچ مسئله بديهى و يا علمى نيست ، مگر آنكه در تماميتش محتاج به اين دو قضيه بديهى و اولى است ، حتى اگر فرض كنيم كه در اين دو مسئله شك داريم ، باز در همين شك خود محتاج به اين دو قضيه هستيم ، چون ممكن نيست هم شك داشته باشيم و هم در عين حال شك نداشته باشيم ، و وقتى بداهت اين دو قضيه ثابت شد، هزاران مسئله تصديقى و علمى كه ما محتاج به اثبات آنيم ثابت ميشود، مسائلى كه آدمى در نظريه هاى علميش ، و در اعمالش محتاج بدانها است . آرى هيچ موقفى علمى و هيچ واقعه اى علمى پيش نميايد، مگر آنكه تكيه گاه آدمى در آن موقف علم است ، حتى آدمى شك خود را هم با علم تشخيص ‍ ميدهد، و همچنين ظن خود، و يا جهل خود را، يكجا يقين دارد كه علم دارد، جائى ديگر يقين دارد كه شك دارد، و جائى ديگر يقين دارد كه ظن دارد و جاى چهارم يقين دارد كه نادان است .

تا بجائى رسيد دانش من كه بدانم همى كه نادانم مترجم

پس احتياج انسان در تمامى مواقف زندگيش به علم ، بدان حد است كه حتى در تشخيص علم و شك و ظن و جهلش نيز محتاج به علم است .

## سوفسطائيها و شكّاكها و ادلّه اى كه براى خود تراشيده اند

ولى مع الاسف در عصر يونانيها جماعتى پيدا شدند، بنام سوفسطائيها، كه وجود علم را انكار كردند، و گفتند اصلا به هيچ چيز علم نداريم ، و درباره هر چيزى شك مى كردند، حتى در خودشان ، و در شكشان هم شك مى كردند، جمعى ديگر به نام شكاكها، كه مسلكى نزديك مسلك آنها داشتند، از آنان پيروى نمودند، آنها هم وجود علم را از خارج از خود، و افكار خود، يعنى ادراكات خود، نفى نموده ، و براى خود ادله اى تراشيدند.

اول اينكه قوى ترين و روشن ترين علوم و ادراكات ، (كه عبارتست از ادراكهاى حاصل از حواس ظاهرى ما)، سرشار است از خطا و غلط، شعله آتش گردان را بصورت دائره مى بينيم ، و حال آنكه آنطور نيست ، و از اين قبيل خطاها در حس بسيار است ، دست خود از آب پنجاه درجه حرارت در آورده در آب پانزده درجه حرارت فرو مى كنيم ، بنظر آب سرد مى آيد، و دست ديگرمان را از آب يخ در آورده ، در همان آب فرو مى كنيم ، داغ بنظر مى آيد، با اين حال ديگر چطور ممكن است ، نسبت به موجوداتى كه خارج از وجود ما است ، علم پيدا كنيم ، و به آن علم اعتماد هم بكنيم .

دوم اينكه ما به هر چيز كه خارج از وجود ما است ، بخواهيم دست بيابيم كه چيست ؟ و چگونه است ؟ به وسيله علم دست مى يابيم ، پس ‍ در حقيقت ما به علم خود دست يافته ايم ، نه به آن چيز، مثلا مى خواهيم ببينيم كبوتر چيست ؟ و چگونه است ؟ ما از راه علم يعنى ارتسام نقشى از كبوتر در ذهن خود كبوتر را مى شناسيم ، پس ما در حقيقت كبوتر ذهن خود را ديده ، و شناخته ايم ، نه كبوتري كه در خارج از وجود ما، و لب بام خانه ما است ، با اين حال ما چگونه مى توانيم به حقيقت موجودى از موجودات دست پيدا كنيم ؟ و يقين كنيم كه آن موجود همانطور است كه ما درك كرده ايم ؟ وجوهى ديگر براى اثبات نظريه خود آورده اند، كه مهم تر آنها همين دو وجه بود.

## پاسخ وجه اول آنان

جواب وجه اولشان اين است كه : اين دليل خودش خود را باطل مى كند، براى اينكه وقتى بنا باشد به هيچ قضيه تصديقى اعتماد نكنيم ، بقضايائى هم كه دليل شما از آن تشكيل شده ، نبايد اعتماد كرد، علاوه بر اينكه اعتراف بوجود خطاهاى بسيار، خود اعتراف بوجود صواب هم هست ، حال يا صوابهائى معادل خطاها، و يا بيشتر، چون وقتى در عالم به خطائى بر مى خوريم ، كه به صواب هم بر خورده باشيم و گر نه از كجا خطا را شناخته ايم .

علاوه بر اينكه به ايشان ميگوئيم : مگر غير سوفسطائيان كه به علم اعتماد مى كنند، ادعاء كرده اند كه تمامى تصديقهايشان صحيح ، و بدون خطا است ؟ كسى چنين ادعائى نكرده ، بلكه در مقابل شما كه بطور كلى ميگوئيد: هيچ علمى قابل اعتماد نيست ، ادعاء مى كنند كه بعضى از علوم قابل اعتماد هست ، و اين موجبه جزئيه براى ابطال سلب كلى شما كافى است ، و دليلى كه شما اقامه كرديد نمى تواند موجبه جزئيه خصم شما را باطل كند.

## پاسخ وجه دوم آنان

و اما وجه دوم ، پاسخ از آن اين است كه : محل نزاع بين ما و شما علم بود، كه ما مى گفتيم هست ، و ميتوان بدان اعتماد كرد، و شما مى گفتيد اصلا علم نيست ، آنوقت در دليل دوم خود اعتراف كرديد كه به هر چيزى علم پيدا مى كنيد، چيزيكه هست ميگوئيد علم ما غير آن موجود خارجى است ، و اين مسئله مورد بحث ما و شما نبود، و ما نخواستيم بگوئيم واحدى هم نگفته كه واقعيت هر چيزى كه ما درك كنيم همانطور است كه ما درك كرده ايم .

علاوه بر اين ، اينكه خود آقايان روزمره به حكم اضطرار مجبور ميشوند، بر خلاف نظريه خود عمل كنند، چون از صبح تا به شام در حركتند، حركت بسوى كسب ، بسوى كشت ، بسوى غذا، بسوى آب ، از ايشان مى پرسيم : آقا شما اين همه براى غذا تلاش مى كنى ، براى اين است كه واقعا غذا بخورى ، و آب بنوشى ، و رفع گرسنگى ، و عطش از خود كنى ، يا تنها تصور غذا، و آب تو را اينچنين كوك كرده ، و يا اگر از شير درنده مى گريزى ، و يا از مرضهاى مهلك فرار مى كنى ، و به در خانه طبيب مى روى ، آيا از واقعيت آنها مى ترسى ، يا از تصور آنها، تصور شير كه كسى را پاره نمى كند، و تصور مرض كسى را نمى كشد، پس واقعيت شير و مرض را درك كرده اى ، و ناخودآگاه بدست خودت نظريه فلسفيت را باطل كرده اى ، و از صبح تا به شام مشغول باطل كردن آنى .

و كوتاه سخن آنكه هر حاجت نفسانى كه احساسات ما آنها را بما الهام مى كند، در ما ايجاد حركتى مى كند، كه بپا خيزيم ، و براى رفع آن حاجت تلاش كنيم ، با اينكه اگر اين احساس حاجت نبود و ما روزى هزار بار تصور حاجت ميكرديم هرگز از جا برنميخاستيم ، پس معلوم ميشود ميان آن تصور حاجت ، و اين تصور حاجت فرق است ، در اولى واقع و خارج را ديده ايم ، و در دومى تنها نقش ذهنى را، اولى واقعيت خارجى دارد، و دومى ندارد ، و يا بگو اولى بوسيله امرى خارجى و مؤ ثر، در نفس آدمى پيدا مى شود، ولى دومى را خود انسان و باختيار خودش در دل ايجاد مى كند، اولى را علم كشف مى كند، ولى دومى خود علم است ، پس معلوم ميشود كه علم هست .

## شبهه ماديون در وجود علم و رد بر آنها و اثبات تجرد و غير مادى بودن علم و ادراك

البته اين را هم بايد دانست كه در وجود علم ، از جهت ديگر شبهه اى است قوى ، كه همان شبهه ، اساس علوم مادى قرار گرفته است ، كه علم ثابت را (با اينكه هر علمى ثابت است )، نفى كنند . توضيح اينكه : بحث هاى علمى اين معنا را به ثبوت رسانده كه علم طبيعت در تحول و تكامل است ، و هر جزء از اجزاء عالم طبيعت كه فرض شود، در مسير حركت قرار دارد، و رو بسوى كمال دارد، و بنابراين اساس ، هيچ موجودى نيست ، مگر آنكه در آن دوم از وجودش ، غير آن موجود، در آن اول وجودش ميباشد.

از سوى ديگر مى دانيم ، و هيچ شكى نداريم ، در اينكه فكر و انديشه از خواص مغز و دماغ است ، و چون دماغ ، خود موجودى مادى است ، فكر نيز اثرى مادى خواهد بود، و قهرا مانند ساير موجودات در تحت قانون تحول و تكامل قرار دارد، پس تمامى ادراكات ما كه يكى از آنها ادراكهائى است كه نامش را علم نهاده ايم ، در مسير تغير و تحول قرار دارد، و ديگر معنا و مفهومى براى علم ثابت و لا يتغير باقى نمى ماند، بله اين معنا هست ، كه ادراكهاى ما دوام نسبى دارند، آنهم نه بطور مساوى ، بلكه بعضى از تصديقات ، دوام و بقاء بيشترى دارد، و عمرش طولانى تر، و يا نقيض آن پنهان تر از ساير تصديقات است ، كه ما نام اينگونه تصديقات را علم گذاشته ايم ، و ميگوئيم بفلان چيز علم داريم ، در حاليكه علم بمعناى واقعى كلمه كه عبارتست از علم بعدم نقيض ، نداريم ، بلكه تاكنون به نقض و نقيض آن بر نخورده ايم ، و احتمال ميدهيم دير يا زود نقيضش ثابت شود، پس علمى در عالم وجود ندارد.

جواب از شبهه اين است كه : اين شبهه وقتى صحيح و قابل اعتناء است ، كه علم ، همانطور كه گفتند، مادى ، و از ترشحات دماغ و مغز باشد، نه موجودى مجرد، در حاليكه اين ادعا نه در حد خود روشن است ، و نه دليلى بر آن دارند، بلكه حق مطلب آنست كه علم بهيچ وجه مادى نيست ، براى اينكه مى بينيم هيچيك از آثار و خواص ماديت در آن وجود ندارد.

## وجوهى كه دلالت دارند بر اينكه علم ، بدان جهت كه علم است مادى نيست

1 - يكى از آثار ماديت كه در همه ماديات هست ، اين است كه امر مادى قابل انقسام است ، چون مادى آنرا گويند كه داراى ابعاد ثلاثه باشد، و چيزيكه داراى بعد است ، قابل انقسام نيز هست ، ولى علم ، بدان جهت كه علم است به هيچ وجه قابل انقسام نيست ، (مثلا وقتى ما زيد پسر عمرو را تصور مى كنيم اين صورت علميه ما قابل انقسام نيست به شهادت اينكه نيم زيد نداريم ).

2 - اثر مشترك ماديات اين است كه در حيطه زمان و مكان قرار دارند، و هيچ موجود مادى سراغ نداريم كه از مكان و زمان بيرون باشد، و علم ، بدان جهت كه علم است ، نه مكان مى پذيرد، و نه زمان ، بدليل اينكه مى بينيم يك حادثه معين ، و جزئى ، كه در فلان زمان ، و فلان مكان واقع شده ، در تمامى مكانها، و زمانها قابل تعقل است ، و ما ميتوانيم همه جا و همه وقت آنرا با حفظ همه خصوصياتش تصور و تصديق كنيم .

3 - اثر سوم و مشترك ماديات اين است كه ماديات به تماميشان در تحت سيطره حركت عمومى قرار دارند، و به همين جهت تغير و تحول ، خاصيت عمومى ماديات شده است ، ولى مى بينيم كه علم ، بدان جهت كه علم است در مجراى حركت قرار ندارد و به همين جهت محكوم باين تحول و دگرگونى نيست ، بلكه اصلا حيثيت علم ذاتا باحيثيت تغير و تبدل منافات دارد، علم عبارتست از ثبوت ، و تحول عبارتست از بى ثباتى .

4 - اگر علم از چيزهائى بود كه بحسب ذاتش تغير مى پذيرفت ، و مانند ماديات محكوم به تحول و دگرگونگى بود، ديگر ممكن نبود يك چيز را و يك حادثه را در دو وقت مختلف با هم تعقل كرد، بلكه بايد اول حادثه قبلى را تعقل كنيم بعد آنرا از ذهن بيرون نموده حادثه بعدى را وارد ذهن سازيم ، در حاليكه مى بينيم كه دو حادثه مختلف الزمان را، در يك آن تعقل مى كنيم ، و نيز اگر علم ، مادى بود، بايد اصلا نتوانيم حوادث گذشته را در زمان بعد تعقل كنيم ، براى اينكه خودتان گفتيد: هر چيزى در آن دوم غير آن چيز در آن اول است .

پس اين وجوه و وجوه ديگري كه ذكر نكرديم ، دلالت دارند بر اينكه علم ، بدان جهت كه علم است مادى نيست ، و اما آنچه در عضو حساس و يا بگو در دماغ پيدا ميشود، و آن فعل و انفعاليكه در اين عضو حاصل مى گردد، ما درباره آن حرفى نداريم ، چون تخصصى در آن نداريم ، اما شما هم دليلى نداريد كه اين فعل و انفعالهاى طبيعى همان علم است ، و صرف اينكه در هنگام مثلا تصور يك حادثه ، در دماغ عملى صورت مى گيرد، دليل بر آن نيست كه تصور، همان عمل دماغى است ، و همين مقدار بحثى كه پيرامون مسئله علم كرديم كافى است ، بحث بيشتر از اين را بايد در جاى ديگر جستجو كرد.

## آيات 6 - 7 بقره

ان الذين كفروا سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤ منون -6

ختم اللّه على قلوبهم و على سمعهم و على ابصارهم غشاوة و لهم عذاب عظيم -7.

ترجمه آيات :

كسانى كه كافر شدند برايشان يكسان است چه ايشانرا اندرز بكنى و چه اندرز نكنى ايمان ن خواهند آورد خدا بر دلهاشان مهر زده و بر گوش و چشمهاشان پرده ايست و ايشان عذابى عظيم دارند.

## مراد از (الذين كفروا) كدام دسته از كفارند؟

بيا

(ان الذين كفروا) الخ ، اينان كسانى هستند كه كفر در دلهاشان ريشه كرده ، و انكار حق در قلوبشان جاى گير گشته ، بدليل اينكه در وصف حالشان مى فرمايد: انذار كردنت و نكردنت بر ايشان يكسان است ، معلوم است كسيكه كفر وجحودش سطحى است ، در اثر انذار و اندرز دست از كفر و جحودش بر ميدارد، و كسيكه انذار و عدم آن به حالش يكسان است ، معلوم است كه كفر و جحود در دلش ريشه دار گشته .

و اما اينكه منظور از اين كفار كدام دسته از كفارند؟ احتمال مى رود منظور، صناديد و سردمداران مشركين قريش و بزرگان مكه باشند، آنهائيكه در امر دين عناد و لجاجت بخرج داده در دشمنى با دين خدا از هيچ كوشش و كارشكنى كوتاهى نكردند، تا آنجا كه خدايتعالى در جنگ بدر و ساير غزوات تا آخرين نفرشان را هلاك كرد.

مؤ يد اين احتمال تعبير (يكسان است چه ايشانرا انذار بكنى و چه نكنى ) است ، چون اگر بخواهيم مورد گفتگوى در اين جمله را همه طبقات كفار بدانيم ، ملتزم باين شده ايم كه باب هدايت بكلى مسدود است ، و اصلا آمدن پيامبر اسلام سودى بحال هيچ كافرى ندارد، و حال آنكه قرآن كريم ببانگ بلند بر خلاف اين گواهى ميدهد.

علاوه بر اينكه اين تعبير در دو جاى قرآن آمده ، يكى اينجا، و يكى در سوره يس ، و سوره يس در مكه ، و سوره بقره در اوائل هجرت و قبل از جنگ بدر نازل شد، پس بنظر قريب مى رسد كه مراد همان كفار مكه باشند، و اصلا در هر جاى قرآن كه تعبير (الذين كفروا) آمده ، مراد كفار مكه اند، كه در اوائل بعثت با دعوت دينى مخالفت مى كردند، مگر آنكه قرينه اى در كلام باشد، كه خلاف آنرا برساند، نظير تعبير به (الذين آمنوا)، كه بزودى خواهيم گفت : هر جا در قرآن مطلق و بدون قرينه آمده باشد، مراد از آن مسلمانان مكه ، يعنى دسته اول از مسلمين است ، كه بچنين خطابى تشريفى اختصاص يافته اند، مگر آنكه قرينه اى در كلام ، خلاف آنرا اثبات كند.

(ختم اللّه على قلوبهم ، و على سمعهم ) در اين جمله سياق تغيير يافته ، يعنى در اول ، مهر بر دلها زدن را بخودش نسبت داده ، ولى پرده بر گوش و چشم داشتن را بخود كفار نسبت داده ، و فرموده : خدا مهر بر دلهاشان زده ، و بر گوشها و چشمهايشان پرده است ، و اين اختلاف در تعبير مى فهماند كه يك مرتبه از كفر از ناحيه خودشان بوده ، و آن اين مقدار بوده كه زير بار حق نمى رفته اند، و يك مرتبه شديدترى را خدا بعنوان مجازات بر دلهاشان افكنده ، پس اعمال آنان در وسط دو حجاب قرار دارد، يكى حجاب خودشان ، و يكى حجاب خدا، و بزودى پاره اى مطالب ديگر درباره اين فراز در ذيل آيه : (ان اللّه لا يستحيى ان يضرب مثلا)، خواهد آمد انشاءاللّه تعالى .

اين را هم ناگفته نگذاريم كه كفر، مانند ايمان صفتى است كه قابل شدت و ضعف است ، و مراتبى مختلف ، و آثارى متفاوت دارد، همانطور كه ايمان اينطور است .

## بحث روايتى (شامل روايتى از امام صادق عليه‌السلام درباره وجوه كفر)

در كافى از زبيرى از امام صادق (عليه‌السلام) روايت آورده كه گفت : به آنجناب عرضه داشتم : وجوه كفر را كه در كتاب خدا آمده برايم بيان بفرما، فرمود: كفر در كتاب خدا بر پنج قسم است ، اول كفر جحود، و جحود هم خود، دو جور است ، سوم كفر به ترك دستورات الهى ، چهارم كفر برائت ، پنجم كفران نعمت .

اما قسم اول دو قسم جحود، يكى جحود و انكار ربوبيت خدا است ، و اين اعتقاد كسى است كه ميگويد: نه ربى هست ، و نه بهشتى ، و نه دوزخى ، و صاحبان اين عقيده دو صنف از زنادقه هستند، كه به ايشان دهرى هم مى گويند، همانهايند كه قرآن كلامشان را حكايت كرده كه گفته اند: (و ما يهلكنا الا الدهر)، (جز روزگار كسى ما را نمى ميراند) و اين دينى است كه از طريق امتحان و دل بخواه براى خود درست كرده اند، و گفتارشان خالى از حقيقت و تحقيق است ، همچنانكه خداى عز و جل فرموده : (ان هم الا يظنون ) (جز پندار دليل ديگرى ندارند)، و نيز فرموده : (ان الذين كفروا سواء عليهم ء انذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤ منون )، (كسانيكه كافر شدند بر ايشان يكسان است ، چه انذارشان كنى ، و چه نكنى ايمان نمى آورند)، يعنى بدين توحيد ايمان نمى آورند، اين يكى از وجوه كفر است .

و اما وجه دوم از جحود، جحود بر معرفت است ، و آن اين است كه ك سى با اينكه حق را شناخته ، و برايش ثابت شده ، انكار كند، كه خداى عز و جل درباره شان فرموده : (و جحدوا بها، و استيقنتها انفسهم ، ظلما و علوا)، (دين خدا را انكار كردند، با اينكه در دل بحقانيت آن يقين داشتند، ولى چون ظالم ، و سركش بودند، زير بار آن نرفتند)، و نيز فرموده : (و كانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا، كفروا به فلعنه اللّه على الكافرين )، (قبل از آمدن اسلام يهوديان به كفار مى گفتند بزودى پيامبر آخر الزمان مى آيد، و ما را بر شما پيروزى مى بخشد، ولى همينكه اسلام آمد، بدان كافر شدند، پس لعنت خدا باد بر كافران ).

وجه سوم از كفر، كفران نعمت است ، كه خداى سبحان درباره اش از سليمان حكايت كرده كه گفت : (هذا من فضل ربى ، ليبلونى ، اشكر؟ ام اكفر؟ و من شكر، فانما يشكر لنفسه ، و من كفر فان ربى غنى كريم )، (اين از فضل پروردگارم است ، تا مرا بيازمايد، آيا شكر مى گزارم ؟ يا كفران مى كنم ؟ و كسيكه شكر گزارد، بنفع خود شكر كرده و كسيكه كفران كند خدا بى نياز و كريم است )، و نيز فرموده : (لئن شكرتم لازيدنكم ، و لئن كفرتم ان عذابى لشديد)، (اگر شكر بگذاريد نعمت را برايتان زياده كنم ، و اگر كفر بورزيد، بدرستى عذابم شديد است )، و نيز فرموده : (فاذكرونى اذكركم ، و اشكروا لى ، و لا تكفرون )، (بياد من افتيد تا بيادتان بيفتم و شكرم بگذاريد، و كفرانم مكنيد)، در اين چند

مقدمه چهارم اينكه از آيه : (يرفع اللّه الذين آمنوا منكم و الذين اوتوا العلم درجات )، (خداوند كسانى را كه ايمان آورده اند بلند مى كند، و كسانى را كه علم داده شده اند، به درجاتى بالا مى برد)، بر مى آيد كه همين طريق اول نيز تقسيم هائى دارد، و يك طريق نيست و كسيكه با ايمان بخدا براه اول يعنى سبيل مؤ منين افتاده ، چنان نيست كه ديگر ظرفيت تكاملش پر شده باشد، بلكه هنوز براى تكامل ظرفيت دارد، كه اگر آن بقيه را هم بدست آورد آنوقت از اصحاب صراط مستقيم مى شود.

ضلالت ، شركت و ظلم در خارج يك مصداق دارند ضلالت ،

وجه چهارم از كفر، ترك دستورات خداى عزوجل ميباشد، كه در آن باره فرموده : (و اذ اخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم ، و لاتخرجون انفسكم من دياركم ، ثم اقررتم و انتم تشهدون ثم انتم هولاء تقتلون انفسكم ، و تخرجون فريقا منكم ، من ديارهم ، تظاهرون عليهم بالاثم و العدوان ، و ان ياتوكم اسارى ، تفادوهم ، و هو 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 خداى عزوجل ميباشد، 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 الاخزى فى الحيوة الدنيا، و يوم القيامه يردون الى اشد العذاب ، و ما اللّه 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 خداى عزوجل درباره اش از ابراهيم خليل عليه‌السلام حكايت كرده ، كه گفت : (كفرنا بكم ، و بدا بيننا و بينكم العداوه و البغضاء ابدا حتى تومنوا باللّه وحده )، (از شما بيزاريم ، و ميان ما و شما دشمنى و خشم آغاز شد، و دست از دشمنى برنميداريم ، تا آنكه بخداى يگانه ايمان بياوريد) كه در اين آيه كفر بمعناى بيزارى آمده ، و نيز از ابليس حكايت مى كند، كه از دوستان انسى خود در روز قيامت بيزارى جسته ، ميگويد: (انى كفرت بما اشركتمون من قبل )، (من از اينكه شما مرا در دنيا شريك قرارداديد بيزارم )، و نيز از قول بت پرستان حكايت مى كند، كه در قيامت از يكدگر بيزارى ميجويند، و فرموده انما اتخذتم من دون اللّه اوثانا، موده بينكم فى الحيوه الدنيا، ثم يوم القيامه ي: (كفر بعضكم ببعض ، و يلعن بعضكم بعضا)، (تنها علت بت پرستى شما در دنيا رعايت دوستى با يكديگر بود، ولى روز قيامت از يكديگر بيزارى جسته ، يكديگر را لعنت خواهيد كرد)، كه كفر در اين آيه نيز بمعناى بيزارى آمده .

مؤ لف : اين روايت در حقيقت ميخواهد بفرمايد: كه كفر شدت و ضعف مى پذيرد.

## آيات 8 - 20 بقره

و من الناس من يقول آمنا باللّه و باليوم الاخر و ما هم بمؤ منين - 8

يخادعون اللّه و الذين آمنوا و ما يخدعون الا انفسهم و ما يشعرون - 9

فى قلوبهم مرض فزادهم اللّه مرضا و لهم عذاب اءليم بما كانوا يكذبون - 10

و اءذا قيل لهم لا تفسدوا فى الارض قالوا انما نحن مصلحون -11

الا انهم هم المفسدون و لكن لا يشعرون -12

و اذا قيل لهم اءمنوا كما اءمن الناس قالوا انومن كما اءمن السفهاء الا انهم هم السفهاء و لكن لا يعلمون -13

و اذا لقوا الذين اءمنوا قالوا اءمنا و اذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزؤ ن - 14

اللّه يستهزى بهم و يمدهم فى طغيانهم يعمهون - 15

اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم و ما كانوا مهتدين - 16

مثلهم كمثل الذى استوقد نارا فلما اضائت ما حوله ذهب اللّه بنورهم وتركهم فى ظلمات لا يبصرون - 17

صم بكم عمى فهم لا يرجعون - 18.

او كصيب من السماء فيه ظلمات و رعد و برق يجعلون اصابعهم فى آذانهم من الصواعق حذر الموت و اللّه محيط بالكافرين - 19

يكاد البرق يخطف اءبصارهم كلما اءضاء لهم مشوا فيه و اذا اءظلم عليهم قاموا و لوشاء اللّه لذهب بسمعهم و اءبصارهم ان اللّه على كل شى ء قدير - 20.

ترجمه آيات :

و بعضى از مردم كسانيند كه ميگويند بخدا و به روز جزا ايمان آورده ايم و لكن (دروغ ميگويند و) هرگز ايمان نياورده اند (8) با خدا و با كسانيكه ايمان آورده اند نيرنگ مى كنند ولى نميدانند كه جز بخود نيرنگ نمى كنند اما نميدانند (9) در دلهاشان مرضى است پس خدا به كيفر نفاقشان آن بيمارى را زيادتر كرد، و ايشان بخاطر دروغها كه ميگويند عذابى دردناك دارند (.1) و چون بايشان گفته ميشود در زمين فساد مكنيد ميگويند ما اصلاح گرانيم (11) تو آگاه باش ايشان مفسدانند ولى خود نميدانند (12) و چون بايشان گفته ميشود مانند مردم ايمان بياوريد ميگويند: آيا مانند سفيهان ايمان بياوريم آگاه باش كه خود ايشان سفيهند ولكن نميدانند (13) و چون مؤ منان را مى بينند مى گويند: ما ايمان آورده ايم و چون با شيطانهاى خود خلوت مى كنند مى گويند ما با شمائيم ، ما ايشان را مسخره مى كنيم (14) خدا هم ايشان را مسخره ميكند و همچنان وا مى گذارد تا در طغيان خود كور دل بمانند (15) همين ها هستند كه ضلالت را بهدايت خريدند و تجارتشان سود نكرد و هدايت نيافتند (16) حكايت آنها چون سرگذشت كسى است كه آتشى بيفروخت تا پيش پايش روشن شود همينكه اطرافش را روشن كرد خدا نورشان بگرفت و در ظلمت هائى رهاشان كرد كه ديدن نتوانند (17) كر و لال و كورند و از ضلالت باز نيايند (18) يا چو بارانى سخت كه از آسمان بريزد، بارانى كه ظلمت ها و رعد و برق همراه داشته باشد رعد و برقى كه از نهيب آن انگشتان در گوشها كنند و خدا فراگير كافران است (19) نزديك باشد كه برق ديدگانشان ببرد هر گاه روشن شود راه روند و چون تاريك شود باز ايستند اگر خدا ميخواست از همان اول چشمها و گوششان را مى گرفت كه خدا بهر چيز توانا است .(20)

## دو مثل در شرح وضع و حال منافقين

بيان

(و من الناس من يقول ) تا آيه بيستم . كلمه خدعه بمعناى نوعى نيرنگ است ، و شيطان بمعناى موجودى سراپا شر است ، و بهمين جهت ابليس را شيطان ناميده اند.

در اين آيات وضع منافقين را بيان مى كند، كه انشاءاللّه گفتار مفصل ما درباره آنان در سوره منافقين و مواردى ديگر خواهد آمد.

در آيه : (مثلهم كمثل الذى استوقد نارا) الخ ، با آوردن مثلى ، وضع منافقين را مجسم ساخته ، مى فرمايد منافقين مثل كسى ميمانند كه در ظلمتى كور قرار گرفته ، بطوريكه خير را از شر، و راه را از چاه و نافع را از مضر، تشخيص نميدهد، و براى بر طرف شدن آن ظلمت ، دست باسباب روشنى مى زند، يا آتشى روشن كند، كه با آن اطراف خود را به بيند، يا وسيله اى ديگر و چون آتش روشن ميكند و پيرامونش روشن ميشود خدا بوسيله اى از وسائل كه دارد يا باد، يا باران ، يا امثال آن ، آتشش را خاموش كند، و دوباره بهمان ظلمت گرفتار شود، و بلكه اين بار ميان دو ظلمت قرار گيرد، يكى ظلمت تاريكى ، و يكى هم ظلمت حيرت ، و بى اثر شدن اسباب .

اين حال منافقين است ، كه بظاهر دم از ايمان مى زنند، و از بعضى فوائد دين برخوردار ميشوند، چون خود را مؤ من قلمداد كرده اند، از مؤ منين ارث مى برند، و با آنان ازدواج مى كنند، و از اين قبيل منافع برخوردار ميشوند، اما همينكه مرگشان يعنى آن موقعى كه هنگام برخوردارى از تمامى آثار ايمان است فرا مى رسد، خداى تعالى نور خود را از ايشان مى گيرد، و آنچه بعنوان دين انجام داده اند، تا باجتماع بقبولانند كه ، مسلمانيم ، باطل نموده ، در ظلمت قرارشان ميدهد كه هيچ چيز را درك نكنند، و در ميان دو ظلمت قرار مى گيرند، يكى ظلمت اصليشان ، و يكى ظلمتى كه اعمالشان ببار آورده ؟.

(او كصيب من السماء) الخ ، كلمه (صيب )، بمعناى باران پر پشت است ، و معناى كلمه (برق ) معروف است ، و كلمه (رعد) بمعناى صدائى است كه از ابر وقتى برق مى زند برمى خيزد، و كلمه صاعقه عبارتست از تكه اى برق آسمان ، كه به زمين مى افتد.

اين آيه مثل دومى است كه خداوند حال منافقين را با آن مجسم مى كند، كه اظهار ايمان ميكنند، ولى در دل كافرند، باين بيان كه ايشان به كسى ميمانند، كه دچار رگبار توام با ظلمت شده است ، ظلمتى كه پيش پايش را نمى بيند، و هيچ چيز را از ديگر چيزها تميز نميدهد، ناگزير شدت رگبار او را وادار به فرار ميكند ، ولى تاريكى نميگذارد قدم از قدم بردارد، از سوى ديگر رعد و صاعقه هول انگيز هم از هر سو دچار وحشتش كرده ، قرارگاهى نمى يابد، جز اينكه از برق آسمان استفاده كند، اما برق آسمان هم يك لحظه است ، دوام و بقاء ندارد، همينكه يك قدم برداشت برق خاموش گشته ، دوباره در تاريكى فرو مى رود.

اين حال و روز منافق است ، كه ايمان را دوست نميدارد، اما از روى ناچارى بدان تظاهر مى كند، چون اگر نكند باصطلاح نانش آجر ميشود، ولى چون دلش با زبانش يكسان نيست ، و دلش به نور ايمان روشن نگشته ، لذا راه زندگيش آنطور كه بايد روشن نميباشد، و معلوم است كسى كه ميخواهد به چيزى تظاهر كند كه ندارد، لايزال پته اش روى آب مى افتد، و همواره دچار خطا و لغزش ميشود، يك قدم با مسلمانان و به عنوان يك فرد مسلمان راه مى رود، اما خدا رسوايش نموده ، دو باره مى ايستد.

و اگر خدا بخواهد اين ايمان ظاهرى را هم از او مى گيرد، كه از همان روز اول رسوا شود، و مسلمانان فريبش را نخورند، (اما خدا چنين چيزى را نخواسته است ).

## آيات 21 - 25بقره

يا اءيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم و الذين من قبلكم لعلكم تتقون - 21

الذى جعل لكم الارض فراشا و السماء بناء" و انزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله اندادا و انتم تعلمون - 22

و ان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله و ادعوا شهدائكم من دون اللّه ان كنتم صادقين - 23

فان لم تفعلوا و لن تفعلوا فاتقوا النار التى وقودها الناس و الحجارة اءعدت للكافرين - 24

و بشر الذين آمنوا و عملوا الصالحات ان لهم جنات تجرى من تحتها الانهار كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذى رزقنا من قبل و اتوا به متشابها و لهم فيها ازواج مطهرة و هم فيها خالدون - 25.

ترجمه آيات :

هان اى مردم پروردگار خويش را كه شما و اسلافتان را آفريد بپرستيد شايد پرهيزكارى كنيد (21) خدائيكه براى شما زمين را فرشى و آسمان را بنائى كرد و از آسمان آبى فرود آورده با آن ميوه ها براى روزى شما پديد كرد، پس شما با اينكه علم داريد براى خدا همتا مگيريد (22) و اگر از آنچه ما بر بنده خويش نازل كرده ايم به شك اندريد سوره اى مانند آن بياريد و اگر راست مى گوئيد غير خدا ياران خويش را بخوانيد (23) و اگر نكرديد و هرگز نخواهيد كرد پس از آتشى كه هيزمش مردم و سنگ است و براى كافران مهيا شده بترسيد (24) كسانيكه ايمان آورده و كارهاى صالح كرده اند نويدشان ده كه بهشت ها در پيش دارند كه جويها در آن روانست و چون ميوه اى از آن روزيشان شود بگويند اين همانست كه قبلا روزى ما شده بود، و نظير آن بايشان بدهند، و در آنجا همسران پاكيزه دارند و خود در آن جاودانند.

## بيان

(يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم ) الخ ، بعد از آنكه خداى سبحان حال فرقه هاى سه گانه ، يعنى متقين ، و كفار، و منافقين را بيان نموده فرمود: متقين بر هدايتى از پروردگار خويشند، و قرآن مايه هدايت آنان است ، و با آنان كار دارد، و كفار، مهر بر دلشان زده شده ، و بر گوش و چشمشان پرده است ، و منافقين خود بيمار دلند، و خدا هم بعنوان مجازات ، بيمارى دلهاشان را بيشتر مى كند، بطوريكه كر و لال و كور شوند، (و اين بيانات در طول نوزده آيه آمده ).

اينك در آيه مورد بحث اين نتيجه را گرفته ، كه مردم را بسوى بندگى خود دعوت كند، تا به متقين ملحق شوند، و دنبال كفار و منافقين را نگيرند، و اين مطالب را در طول پنج آيه مورد بحث آورده ، و اين سياق مى رساند كه جمله (لعلكم تتقون )، متعلق بجمله (اعبدوا ربكم ) است ، نه بجمله (خلقكم )، هر چند كه به آنهم برگردد صحيح است .

(فلا تجعلوا لله اندادا و انتم تعلمون ) الخ ، كلمه (انداد) جمع (ند) بر وزن مثل ، و نيز بمعناى آنست ، و اينكه جمله : (و انتم تعلمون ) را مقيد بقيد خاصى نكرد، و نيز آنرا بصورت جمله حاليه از جمله : (فلا تجعلوا) آورد، شدت تاءكيد در نهى را مى رساند، و مى فهماند: كه آدمى علمش به هر مقدار هم كه باشد، جائز نيست براى خدا مثل و مانندى قائل شود، در حاليكه خداى سبحان او را و نياكان او را آفريده ، و نظام كون را طورى قرار داده كه رزق و بقاء او را تاءمين كند.

(فاتوا بسورة من مثله ) امر در ( فاتوا، پس بياوريد)، امر تعجيزى است ، تا به همه بفهماند: كه قرآن معجزه است ، و هيچ بشرى نمى تواند نظيرش را بياورد، و اينكه اين كتاب از ناحيه خدا نازل شده ، و در آن هيچ شكى نيست ، معجزه است كه تا زمين و زمان باقى است ، آن نيز به اعجاز خود باقى است ، و اين تعجيز، در خصوص آوردن نظيرى براى قرآن ، در قرآن كريم مكرر آمده ، مانند آيه : (قل لئن اجتمعت الانس و الجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن ، لا ياتون بمثله ، و لو كان بعضهم لبعض ظهيرا)، (بگو اگر انس و جن دست بدست هم دهند، كه مثل اين قرآن بياورند، نمى توانند بياورند، هر چند كه مدد كار يكديگر شوند) و نيز مانند آيه : (ام يقولون افتريه ؟ قل فاتوا بعشر سور مثله مفتريات ، و ادعوا من استطعتم من دون اللّه ، ان كنتم صادقين ) (و يا آنكه ميگويند: اين قرآن افترائى است كه به خدا بسته ، بگو اگر راست ميگوئيد، غير از خدا هر كس را كه ميخواهيد دعوت كنيد، و به كمك بطلبيد، و شما هم ده سوره مثل آن به خدا افتراء ببنديد).

و بنابراين ضمير در كلمه (مثله )، به كلمه (ما)، در جمله (مما نزلنا) برمى گردد، و در نتيجه آيه شريفه تعجيزى است از طرف قرآن ، و بى سابقه بودن اسلوب و طرز بيان آن .

ممكن هم هست ضمير نامبرده به كلمه (عبد)، در جمله (عبدنا) برگردد، كه در اين صورت آيه شريفه تعجيز بخود قرآن نيست ، بلكه به قرآن است از حيث اينكه مردى بى سواد و درس نخوانده آنرا آورده ، كسى آنرا آورده كه تعليمى نديده و اين معارف عالى و گرانبها و بيانات بديع و بى سابقه و متقن را از احدى از مردم نگرفته ، در نتيجه آيه شريفه در سياق آيه : (قل لو شاء اللّه ما تلوته عليكم ، و لا ادريكم به ، فقد لبثت فيكم عمرا من قبله افلا تعقلون ؟) (بگو: اگر خدا مى خواست نه من آنرا بر شما مى خواندم ، و نه خدا شما را از آن آگاه مى ساخت ، خود شما شاهديد كه مدتها از عمرم قبل از اين قرآن در بين شما زيستم ، در حالى كه خبرى از آنم نبود، باز هم تعقل نمى كنيد؟) و در بعضى روايات هر دو احتمال نامبرده بعنوان تفسير آيه مورد بحث آمده .

اين نكته را هم بايد دانست كه اين آيه و نظائر آن دلالت دارد بر اينكه قرآن كريم همه اش معجزه است ، حتى كوچكترين سوره اش ، مانند سوره كوثر، و سوره عصر، و اينكه بعضى احتمال داده ، و يا شايد بدهند، كه ضمير در (مثله ) بخصوص سوره مورد بحث ، و در آيه سوره يونس بخصوص سوره يونس برگردد، احتمالى است كه فهم ماءنوس با اسلوبهاى كلام آنرا نمى پذيرد، براى اينكه كسى كه بقرآن تهمت مى زند: كه ساخته و پرداخته رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌است ، و آنجناب آنرا بخدا افتراء بسته ، به همه قرآن نظر دارد، نه تنها به يك سوره و دو سوره .

با اين حال معنا ندارد در پاسخ آنان بفرمايد: اگر شك داريد، يك سوره مانند سوره بقره و يا يونس بياوريد، چون برگشت معنا به نظير اين حرف ميشود، كه بگوئيم : اگر در خدائى بودن سوره كوثر يا اخلاص مثلا شك داريد، همه دست بدست هم دهيد، و يك سوره مانند بقره و يا يونس بياوريد، و اين طرز سخن را هر كس بشنود زشت و ناپسند مى داند.

## اعجاز و ماهيت آن

قرآن كريم در آيه مورد بحث ، و آياتى كه نقل كرديم ، ادعاء كرده است : بر اينكه آيت و معجزه است ، و استدلال كرده باينكه اگر قبول نداريد، مانند يك سوره از آنرا بياوريد، و اين دعوى قرآن بحسب حقيقت به دو دعوى منحل ميشود، يكى اينكه بطور كلى معجزه و خارق عادت وجود دارد، و دوم اينكه قرآن يكى از مصاديق آن معجزات است ، و معلوم است كه اگر دعوى دوم ثابت شود، قهرا دعوى اولى هم ثابت شده ، و به همين جهت قرآن كريم هم در مقام اثبات دعوى اولى برنيامد، و تنها اكتفاء كرد با ثبات دعوى دوم ، و اينكه خودش معجزه است و بر دعوى خود استدلال كرد به مسئله تحدى ، و تعجيز، و وقتى بشر نتوانست نظير آنرا بياورد هر دو نتيجه را گرفت .

چيزى كه هست اين بحث و سئوال باقى مى ماند، كه معجزه چگونه صورت مى گيرد، با اينكه اسمش با خودش است ، كه مشتمل بر عملى است كه عادت جارى در طبيعت ، يعنى استناد مسببات به اسباب معهود و مشخص آنرا نمى پذيرد، چون فكر ميكند، قانون علت و معلول استثناء پذير نيست ، نه هيچ سببى از مسببش جدا ميشود، و نه هيچ مسببى بدون سبب پديد مى آيد، و نه در قانون عليت امكان تخلف و اختلافى هست ، پس چطور مى شود كه مثلا عصاى موسى بدون علت كه توالد و تناسل باشد، اژدها گردد؟ و مرده چندين سال قبل با دم مسيحائى مسيح زنده شود؟!

قرآن كريم اين شبهه را زايل كرده ، و حقيقت امر را از هر دو جهت بيان مى كند، يعنى هم بيان مى كند: اصل اعجاز ثابت است ، و قرآن خود يكى از معجزات است ، و براى اثبات اصل اعجاز دليلى است كافى ، براى اينكه احدى نمى تواند نظيرش را بياورد.

و هم بيان مى كند كه حقيقت اعجاز چيست ، و چطور ميشود كه در طبيعت امرى رخ دهد، كه عادت طبيعت را خرق كرده ، و كليت آنرا نقض كند؟.

## اعجاز قرآن

در اينكه قرآن كريم براى اثبات معجزه بودنش بشر را تحدى كرده هيچ حرفى و مخالفى نيست ، و اين تحدى ، هم در آيات مكى آمده ، و هم آيات مدنى ، كه همه آنها دلالت دارد بر اينكه قرآن آيتى است معجزه ، و خارق ، حتى آيه قبلى هم كه مى فرمود: (و ان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسوره من مثله ) الخ ، استدلالى است بر معجزه بودن قرآن ، بوسيله تحدى ، و آوردن سوره اى نظير سوره بقره ، و بدست شخصى بى سواد مانند رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ، نه اينكه مستقيما و بلاواسطه استدلال بر نبوت رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم باشد، بدليل اينكه اگر استدلال بر نبوت آن جناب باشد، نه بر معجزه بودن قرآن ، بايد در اولش مى فرمود: (و ان كنتم فى ريب من رساله عبدنا)، (اگر در رسالت بنده ما شك داريد)، ولى اينطور نفرمود، بلكه فرمود: اگر در آنچه ما بر عبدمان نازل كرده ايم شك داريد، يك سوره مثل اين سوره را بوسيله مردى درس نخوانده بياوريد، پس در نتيجه تمامى تحدى هائيكه در قرآن واقع شده ،استدلالى را ميمانند كه بر معجزه بودن قرآن و نازل بودن آن از طرف خدا شده اند، و آيات مشتمله بر اين تحديها از نظر عموم و خصوص مختلفند، بعضى ها درباره يك سوره تحدى كرده اند، نظير آيه سوره بقره ، و بعضى برده سوره ، و بعضى بر عموم قرآن و بعضى بر خصوص بلاغت آن ، و بعضى بر همه جهات آن . يكى از آياتيكه بر عموم قرآن تحدى كرده ، آيه : (قل لئن اجتمعت الانس و الجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن ، لا ياتون بمثله و لو كان بعضهم لبعض ظهيرا) است كه ترجمه اش گذشت ، و اين آيه در مكه نازل شده ، و عموميت تحدى آن جاى شك براى هيچ عاقلى نيست .

## اعجاز قرآن فقط از نظر اسلوب كلام يا جهتى ديگر از جهات ، به تنهائى نيست

پس اگر تحديهاى قرآن تنها در خصوص بلاغت و عظمت اسلوب آن بود، ديگر نبايد از عرب تجاوز ميكرد، و تنها بايد عرب را تحدى كند، كه اهل زبان قرآنند، آنهم نه كردهاى عرب ، كه زبان شكسته اى دارند، بلكه عربهاى خالص جاهليت و آنها كه هم جاهليت و هم اسلام را درك كرده اند، آن هم قبل از آنكه زبانشان با زبان ديگر اختلاط پيدا كرده ، و فاسد شده باشد، و حال آنكه مى بينيم سخنى از عرب آن هم با اين قيد و شرطها به ميان نياورده ، و در عوض روى سخن به جن و انس كرده است ، پس معلوم ميشود معجزه بودنش تنها از نظر اسلوب كلام نيست .

و همچنين غير بلاغت و جزالت اسلوب ، هيچ جهت ديگر قرآن به تنهائى مورد نظر نيست ، و نميخواهد بفهماند تنها در فلان صفت معجزه است مثلا در اينكه مشتمل بر معارفى است حقيقى ، و اخلاق . فاضله ، و قوانين صالحه ، و اخبار غيبى ، و معارف ديگريكه هنوز بشر نقاب از چهره آن بر نداشته ، معجزه است ، چون هر يك از جهات را يك طائفه از جن و انس مى فهمند، نه همه آنها پس اينكه بطور مطلق تحدى كرد، (يعنى فرمود: اگر شك داريد مثلش را بياوريد)، و نفرمود كتابى فصيح مثل آن بياوريد، و يا كتابى مشتمل بر چنين معارف بياوريد، مى فهماند كه قرآن از هر جهتى كه ممكن است مورد برترى قرار گيرد برتر است ، نه يك جهت و دو جهت .

بنابراين قرآن كريم هم معجزيست در بلاغت ، براى بليغ ‌ترين بلغاء و هم آيتى است فصيح ، براى فصيح ترين فصحاء و هم خارق العاده ايست براى حكماء در حكمتش ، و هم سرشارترين گنجينه علمى است معجزه آسا، براى علماء و هم اجتماعى ترين قانونى است معجزآسا، براى قانون گذاران ، و سياستى است بديع ، و بى سابقه براى سياستمداران و حكومتى است معجزه ، براى حكام ، و خلاصه معجزه ايست براى همه عالميان ، در حقايقى كه راهى براى كشف آن ندارند، مانند امور غيبى ، و اختلاف در حكم ، و علم و بيان .

## عموميت اعجاز قرآن براى تمامى افراد انس و جن

از اينجا روشن ميشود كه قرآن كريم دعوى اعجاز، از هر جهت براى خود مى كند، آنهم اعجاز براى تمامى 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 بشرطى كه اينقدر شعور داشته باشد كه حرف سرش شود.

براى اينكه هر انسانى اين فطرت را دارد كه فضيلت را تشخيص دهد، و كم و زياد آنرا بفهمد پس هر انسانى ميتواند در فضيلت هائى كه در خودش و يا در غير خودش سراغ دارد، فكر كند، و آنگاه آنرا در هر حديكه درك مى كند، با فضيلتى كه قرآن مشتمل بر آنست مقايسه كند، آنگاه بحق و انصاف داورى نمايد، و فكر كند، و انصاف دهد، آيا نيروى بشرى ميتواند معارفى الهى ، و آن هم مستدل از خود بسازد؟ بطوريكه با معارف قرآن هم سنگ باشد؟ و واقعا و حقيقتا معادل و برابر قرآن باشد؟ و آيا يك انسان اين معنا در قدرتش ‍ هست كه اخلاقى براى سعادت بشر پيشنهاد كند، كه همه اش بر اساس حقايق باشد؟ و در صفا و فضيلت درست آنطور باشد كه قرآن پيشنهاد كرده ؟! و آيا براى يك انسان اين امكان هست ، كه احكام و قوانينى فقهى تشريع كند، كه دامنه اش آنقدر وسيع باشد، كه تمامى افعال بشر را شامل بشود؟ و در عين حال تناقضى هم در آن پديد نيايد؟ و نيز در عين حال روح توحيد و تقوى و طهارت مانند بند تسبيح در تمامى آن احكام و نتائج آنها، و اصل و فرع آنها دويده باشد؟

و آيا عقل هيچ انسانيكه حداقل شعور را داشته باشد، ممكن ميداند كه چنين آمارگيرى دقيق از افعال و حركات و سكنات انسان ها، و سپس جعل قوانينى براى هر حركت و سكون آنان ، بطوريكه از اول تا به اخر قوانينش يك تناقض ديده نشود از كسى سر بزند كه مدرسه نرفته باشد، و در شهرى كه مردمش باسواد و تحصيل كرده باشند، نشو و نما نكرده باشد، بلكه در محيطى ظهور كرده باشد، كه بهره شان از انسانيت و فضائل و كمالات بى شمار آن ، اين باشد كه از راه غارتگرى ، و جنگ لقمه نانى بكف آورده ، و براى اينكه بسد جوعشان كافى باشد، دخترانرا زنده بگور كنند، و فرزندان خود را بكشند، و به پدران خود فخر نموده ، مادران را همسر خود سازند، و بفسق و فجور افتخار نموده ، علم را مذمت ، و جهل را حمايت كنند، و در عين پلنگ دماغى و حميت دروغين خود، تو سرى خور هر رهگذر باشند، روزى يمنى ها استعمارشان كنند، روز ديگر زير يوغ حبشه در آيند، روزى برده دسته جمعى روم شوند، روز ديگر فرمانبر بى قيد و شرط فارس شوند؟ آيا از چنين محيطى ممكن است چنين قانون گذارى برخيزد؟

## مزايايى كه قرآن مشتمل بر آن است فوق طاعت بشرى است

و آيا هيچ عاقلى بخود جرئت ميدهد كه كتابى بياورد، و ادعاء كند كه اين كتاب هدايت تمامى عالميان ، از بى سواد و دانشمند و از زن و مرد و از معاصرين من و آيندگان ، تا آخر روزگار است ، و آنگاه در آن اخبارى غيبى از گذشته و آينده ، و از امتهاى گذشته و آينده ، نه يكى ، و نه دو تا، آنهم در بابهاى مختلف ، و داستانهاى گوناگون قرار داده باشد، كه هيچيك از اين معارف با ديگرى مخالفت نداشته ، و از راستى و درستى هم بى بهره نباشد، هر قسمتش قسمت هاى ديگر را تصديق كند؟!

و آيا يك انسان كه خود يكى از اجزاء عالم ماده و طبيعت است ، و مانند تمامى موجودات عالم محكوم به تحول و تكامل است ، ميتواند در تمامى شئون عالم بشرى دخل و تصرف نموده ، قوانين ، و علوم ، و معارف ، و احكام ، و مواعظ، و امثال ، و داستانهائى در خصوص كوچكترين و بزرگترين شئون بشرى بدنيا عرضه كند، كه با تحول و تكامل بشر متحول نشود، و از بشر عقب نماند؟ و حال و وضع خود آن قوانين هم از جهت كمال و نقص مختلف نشود، با اينكه آنچه عرضه كرده ، بتدريج عرضه كرده باشد و در آن پاره اى معارف باشد كه در آغاز عرضه شده ، در آخر دوباره تكرار شده باشد، و در طول مدت ، تكاملى نكرده تغيرى نيافته باشد، و نيز در آن فروعى متفرع بر اصولى باشد؟ با اينكه همه ميدانيم كه هيچ انسانى از نظر كمال و نقص عملش به يك حال باقى نمى ماند، در جوانى يك جور فكر مى كند، چهل ساله كه شد جور ديگر، پير كه شد جورى ديگر.

پس انسان عاقل و كسى كه بتواند اين معانى راتعقل كند، شكى برايش باقى نمى ماند، كه اين مزاياى كلى ، و غير آن ، كه قرآن مشتمل بر آنست ، فوق طاقت بشرى ، و بيرون از حيطه وسائل طبيعى و مادى است ، و به فرض هم كه نتواند اين معانى را درك كند، انسان بودن خودرا كه فراموش نكرده ، و وجدان خود را كه گم ننموده ، وجدان فطرى هر انسانى به اوميگويد: در هر مسئله اى كه نيروى فكريت از دركش عاجز ماند، و آنطور كه بايد نتوانست صحت و سقم و درستى و نادرستى آنرا بفهمد، و ماخذ ودليل هيچيك را نيافت ، بايد

## طرح يك سؤ ال درباره تحدّى قرآن و پاسخ به آن

در اينجا ممكن است خواننده عزيز بپرسد كه اينكه شما اصرار داريد عموميت اعجاز قرآن را ثابت كنيد، چه فائده اى بر اين عموميت مترتب ميشود، و تحدى عموم مردم چه فائده اى دارد؟ بايد خواص بفهمند كه قرآن معجزه است ، زيرا عوام در مقابل هر دعوتى سريع الانفعال و زودباورند، و هر معامله اى كه با ايشان بكنند، مى پذيرند، مگر همين مردم نبودند كه در برابر دعوت امثال حسينعلى بهاء، و قاديانى ، و مسيلمه كذاب ، خاضع شده ، و آنها را پذيرفتند؟! با اينكه آنچه آنها آورده بودند به هذيان بيشتر شباهت داشت ، تا سخن آدمى ؟

در پاسخ ميگوئيم : اولا تنها راه آوردن معجزه براى عموم بشر، و براى ابد اين است كه آن معجزه از سنخ علم و معرفت باشد، چون غير از علم و معرفت هر چيز ديگريكه تصور شود، كه سر و كارش با ساير قواى دراكه انسان باشد، ممكن نيست عموميت داشته ، ديدنيش را همه و براى هميشه ببينند، شنيدنيش را همه بشر، و براى هميشه بشنوند عصاى موسايش براى همه جهانيان ، و براى ابد معجزه باشد، و نغمه داوديش نيز عمومى و ابدى باشد، چون عصاى موسى ، و نغمه داود، و هر معجزه ديگريكه غير از علم و معرفت باشد، قهرا موجودى طبيعى ، و حادثى حسى خواهد بود، كه خواه نا خواه محكوم قوانين ماده ، و محدود به يك زمان ، و يك مكان معينى ميباشد، و ممكن نيست غير اين باشد، و به فرض محال يا نزديك به محال ، اگر آنرا براى تمامى افراد روى زمين ديدنى بدانيم ، بارى بايد همه سكنه روى زمين براى ديدن آن در يك محل جمع شوند، و به فرضى هم كه بگوئيم براى همه و در همه جا ديدنى باشد، بارى براى اهل يك عصر ديدنى خواهد، بود نه براى ابد.

بخلاف علم و معرفت ، كه ميتواند براى همه ، و براى ابد معجزه باشد، اين اولا، و ثانيا وقتى از مقوله علم و معرفت شد، جواب اشكال شما روشن ميشود، چون به حكم ضرورت فهم مردم مختلف است ، و قوى و ضعيف دارد، همچنانكه كمالات نيز مختلف است ، و راه فطرى و غريزى انسان براى درك كمالات كه روزمره در زندگيش آنرا طى مى كند، اين است كه هر چه را خودش درك كرد، و فهميد، كه فهميده ، و هر جا كميت فهمش از درك چيزى عاجز ماند، به كسانى مراجعه مى كند، كه قدرت درك آنرا دارند، و آنرا درك كرده اند، و آنگاه حقيقت مطلب را از ايشان مى پرسند، در مسئله اعجاز قرآن نيز فطرت غريزى بشر حكم به اين مى كند، كه صاحبان فهم قوى ، و صاحب نظران از بشر، در پى كشف آن برآيند، و معجزه بودن آنرا درك كنند، و صاحبان فهم ضعيف به ايشان مراجعه نموده ، حقيقت حال را سئوال كنند، پس تحدى و تعجيز قرآن عمومى است ، و معجزه بودنش براى فرد فرد بشر، و براى تمامى اعصار ميباشد.

## تحدى قرآن به علم

قرآن كريم به علم و معرفت تحدى كرده ، يعنى فرموده : اگر در آسمانى بودن آن شك داريد، همه دست بدست هم دهيد، و كتابى درست كنيد كه از نظر علم و معرفت مانند قرآن باشد، يكجا فرموده : (و نزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شى ء)، (ما كتاب را كه بيان همه چيزها است بر تو نازل كرديم ) و جائى ديگر فرموده : (لا رطب و لا يابس الا فى كتاب مبين )، (هيچ تر و خشكى نيست مگر آنكه در كتابى بيانگر، ضبط است )، و از اين قبيل آياتى ديگر.

آرى هر كس در متن تعليمات عاليه اسلام سير كند، و آنچه از كليات كه قرآن كريم بيان كرده و آنچه از جزئيات كه همين قرآن در آيه :، (و ما آتيكم الرسول فخذوه ، و ما نهيكم عنه فانتهوا)، (رسول شما را به هر چه امر كرد انجام دهيد، و از هر چه نهى كرد اجتناب كنيد) و آيه : (لتحكم بين الناس بما اريك اللّه ) (تا در ميان مردم بانچه خدا نشانت داده حكم كنى ) و آياتى ديگر به پيامبر اسلام حوالت داده ، و آن جناب بيان كرده ، مورد دقت قرار دهد، خواهد ديد كه اسلام از معارف الهى فلسفى ، و اخلاق فاضله ، و قوانين دينى و فرعى ، از عبادتها، و معاملات ، و سياسات اجتماعى و هر چيز ديگرى كه انسانها در مرحله عمل بدان نيازمندند، نه تنها متعرض ‍ كليات و مهمات مسائل است ، بلكه جزئى ترين مسائل را نيز متعرض است ، و عجيب اين است كه تمام معارفش بر اساس فطرت ، و اصل توحيد بنا شده ، بطوريكه تفاصيل و جزئيات احكامش ، بعد از تحليل ، به توحيد بر مى گردد، و اصل توحيدش بعد از تجزيه بهمان تفاصيل بازگشت مى كند.

## معارف قرآن كريم باقى و ابدى است و قانون تحول و تكامل آنرا كهنه نمى سازد

قرآن كريم خودش بقاء همه معارفش را تضمين كرده ، و آنرا نه تنها صالح براى تمامى نسلهاى بشر دانسته ، و در آيه : (و انه لكتاب عزيز، لا ياتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه ، تنزيل من حكيم حميد)، (نه از گذشته و نه در آينده ، باطل در اين كتاب راه نمى يابد، چون كتابى است عزيز، و نازل شده از ناحيه خداى حكيم حميد) و آيه : (انا نحن نزلنا الذكر، و انا له لحافظون )، (ما ذكر را نازل كرديم ، و خود ما آنرا حفظ مى كنيم ) فرموده : كه اين كتاب با مرور ايام و كرور ليالى كهنه نميشود، كتابى است كه تا آخرين روز روزگار، ناسخى ، هيچ حكمى ازاحكام آنرا نسخ نمى كند و قانون تحول و تكامل آنرا كهنه نمى سازد.

خواهى گفت علماى علم الاجتماع ، و جامعه شناسان ، و قانون دانان عصر حاضر، اين معنا برايشان مسلم شده : كه قوانين اجتماعى بايد با تحول اجتماع و تكامل آن تحول بپذيرد، و پا بپاى اجتماع رو بكمال بگذارد، و معنا ندارد كه زمان بسوى جلو پيش برود، و تمدن روز بروز پيشرفت بكند، و در عين حال قوانين اجتماعى قرنها قبل ، براى امروز، و قرنها بعد باقى بماند.

جواب اين شبهه را در تفسير آيه : (كان الناس امة واحده ) الخ خواهيم داد انشاءاللّه .

و خلاصه كلام و جامع آن اين است كه : قرآن اساس قوانين را بر توحيد فطرى ، و اخلاق فاضله غريزى بنا كرده ، ادعاء مى كند كه تشريع (تقنين قوانين ) بايد بر روى بذر تكوين ، و نواميس هستى جوانه زده و رشد كند، و از آن نواميس منشاء گيرد، ولى دانشمندان و قانون گذاران ، اساس قوانين خود را، و نظريات علمى خويش را بر تحول اجتماع بنا نموده ، معنويات را بكلى ناديده مى گيرند، نه بمعارف توحيد كار دارند، و نه به فضائل اخلاق ، و بهمين جهت سخنان ايشان همه بر سير تكامل اجتماعى مادى ، و فاقد روح ف ضيلت دور مى زند، و چيزيكه هيچ مورد عنايت آنان نيست ، كلمه عاليه خداست .

## تحدى بكسى كه قرآن بر وى نازل شده

قرآن كريم بشر را به شخص رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ، كه آورنده آنست ، تحدى كرده و فرموده : آوردن شخصى امى و درس نخوانده و مربى نديده كتابى را كه هم الفاظش معجزه است و هم معانيش ، امرى طبيعى نيست ، و جز به معجزه صورت نمى گيرد: ((قل لو شاء اللّه ما تلوته عليكم ، و لا ادريكم به ، فقد لبثت فيكم عمرا من قبله ، افلا تعقلون ؟) بگو اگر خدا ميخواست اين قرآن را بر شما تلاوت نكنم ، نمى كردم ، و نه خدا شما از آن آگاه مى خواست ، شما ميدانيد كه قبل از اين ، سالها در ميان شما بودم ، آيا باز هم تعقل نمى كنيد؟ آرى رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم سالها بعنوان مردى عادى در بين مردم زندگى كرد، در حاليكه نه براى خود فضيلتى و فرقى با مردم قائل بود، و نه سخنى از علم بميان آورده بود، حتى احدى از معاصرينش يك بيت شعر و يا نثر هم از او نشنيد، و در مدت چهل سال كه دو ثلث عمر او ميشود، (و معمولا هر كسى كه در صدد كسب جاه و مقام باشد، عرصه تاخت و تازش ، و بحبوحه فعاليتش ، از جوانى تا چهل سالگى است مترجم ) با اين حال آن جناب در اين مدت نه مقامى كسب كرد، و نه يكى از عناوين اعتبارى كه ملاك برترى و تقدم است بدست آورد، آنگاه در راءس چهل سالگى ناگهان طلوع كرد، و كتابى آورد، كه فحول و عقلاى قومش از آوردن چون آن عاجز ماندند، و زبان بلغاء و فصحاء و شعراى سخن دانشان به لكنت افتاد، و لال شد، و بعد از آنكه كتابش در اقطار زمين منتشر گشت ، احدى جرئت نكرد كه در مقام معارضه با آن بر آيد، نه عاقلى اين فكر خام را در سر پروريد، و نه فاضلى دانا چنين هوسى كرد، نه

## سخنان بى اساس دشمنان اسلام در اينكه پيامبر معارف و علوم را از ديگران آموخته است

نهايت چيزيكه دشمنانش درباره اش احتمال دادند، اين بود: كه گفته اند: وى سفرى براى تجارت بشام كرده ، ممكن است در آنجا داستانهاى كتابش را از رهبانان آن سرزمين گرفته باشد، در حاليكه سفرهاى آنجناب بشام عبارت بود از يك سفر كه با عمويش ‍ ابوطالب كرد، در حاليكه هنوز به سن بلوغ نرسيده بود، و سفرى ديگر با ميسره غلام خديجه عليه‌السلام كرد، كه در آنروزها بيست و پنج ساله بود، (نه چهل ساله )، علاوه بر اينكه جمعى كه با او بودند شب و روز ملازمش بودند.

و بفرض محال ، اگر در آن سفر از كسى چيزى آموخته باشد، چه ربطى به اين معارف و علوم بى پايان قرآن دارد؟ و اين همه حكمت و حقايق در آنروز كجا بود؟ و اين فصاحت و بلاغت را كه تمامى بلغاى دنيا در برابرش سر فرود آورده ، و سپر انداختند، و زبان فصحاء در برابرش لال و الكن شده ، از چه كسى آموخته ؟.

و يا گفته اند: كه وى در مكه گاهى به سر وقت آهنگرى رومى مى رفته ، كه شمشير ميساخت .

و قرآن كريم در پاسخ اين تهمتشان فرمود: ((و لقد نعلم انهم يقولون : انما يعلمه بشر، لسان الذى يلحدون اليه اعجمى ، و هذا لسان عربى مبين ،) ما دانستيم كه آنان ميگويند بشرى اين قرآن را به وى درس ميدهد، (فكر نكردند آخر) زبان آن كسى كه قرآن را به وى نسبت ميدهند غير عربى است ، و اين قرآن به زبان عربى آشكار است ).

و يا گفته اند: كه پاره اى از معلوماتش را از سلمان فارسى گرفته ، كه يكى از علماى فرس ، و داناى به مذاهب و اديان بوده است ، با اينكه سلمان فارسى در مدينه مسلمان شد، و وقتى به زيارت آنجناب نائل گشت ، كه بيشتر قرآن نازل شده بود چون بيشتر قرآن در مكه نازل شد، و در اين قسمت از قرآن تمامى آن معارف كلى اسلام ، و داستانها كه در آيات مدنى هست ، نيز وجود دارد، بلكه آنچه در آيات مكى هست ، بيشتر از آن مقدارى است كه در آيات مدنى وجود دارد، پس سلمان كه يكى از صحابه آنجناب است ، چه چيز به معلومات او افزوده ؟.

علاوه بر اينكه خودشان ميگويند سلمان داناى به مذاهب بوده ، يعنى به تورات و انجيل ، و آن تورات و انجيل ، امروز هم در دسترس ‍ مردم هست ، بردارند و بخوانند و با آنچه در قرآن هست مقايسه كنند، خواهند ديد كه تاريخ قرآن غير تاريخ آن كتابها، و داستانهايش ‍ غير آن داستانها است ، در تورات و انجيل لغزشها و خطاهائى به انبياء نسبت داده ، كه فطرت هر انسان معمولى متنفر از آن است ، كه چنين نسبتى را حتى به يك كشيش ، و حتى به يك مرد صالح متعارف بدهد، واحدى اينگونه جسارتها را به يكى از عقلاى قوم خود نميكند.

و اما قرآن كريم ساحت انبياء را مقدس دانسته ، و آنان را از چنان لغزشها برى ميداند، و نيز در تورات و انجيل مطالب پيش پا افتاده اى است ، كه نه از حقيقتى پرده بر ميدارد، و نه فضيلتى اخلاقى به بشر مى آموزد، و اما قرآن كريم از آن مطالب آنچه براى مردم در معارف و اخلاقشان به درد ميخورد آورده ، و بقيه را كه قسمت عمده اين دو كتابست رها كرده .

## تحدى قرآن كريم به خبرهائيكه از غيب داده

قرآن كريم در آيات بسيارى با خبرهاى غيبى خود تحدى كرده ، يعنى به بشر اعلام نموده : كه اگر در آسمانى بودن اين كتاب ترديد داريد، كتابى نظير آن مشتمل بر اخبار غيبى بياوريد.

و اين آيات بعضى درباره داستانهاى انبياء گذشته ، و امتهاى ايشان است ، مانند آيه : (تلك من انباء الغيب ، نوحيها اليك ، ما كنت تعلمها انت و لا قومك من قبل هذا)، اين داستان از خبرهاى غيب است ، كه ما به تو وحى مى كنيم ، و تو خودت و قومت هيچيك از آن اطلاع نداشتيد)، و آيه : (ذلك من انباء الغيب نوحيه اليك ، و ما كنت لديهم اذا جمعوا امرهم و هم يمكرون )، اين سرگذشت يوسف از خبرهاى غيبى است ، كه ما به تو وحى مى كنيم ، تو خودت در آن جريان نبودى ، و نديدى كه چگونه حرف هاى خود را يكى كردند، تا با يوسف نيرنگ كنند) و آيه : (ذلك من انباء الغيب ، نوحيه اليك ، و ما كنت لديهم اذ يلقون اقلامهم ، ايهم يكفل مريم ؟ و ما كنت لديهم ، اذ يختصمون )، اين از خبرهاى غيبى است ، كه ما به تو وحى مى كنيم . و گر نه تو آنروز نزد ايشان نبودى ، كه داشتند قرعه هاى خود مى انداختند، كه كدامشان سرپرست مريم شود، و نيز نبودى كه چگونه بر سر اين كار با هم مخاصمه مى كردند) و آيه : (ذلك عيسى بن مريم قول الحق الذى فيه يمترون )، اينست عيسى بن مريم آن قول حقي كه در او شك مى كنند)، و آياتى ديگر.

و يك قسمت ديگر درباره حوادث آينده است ، مانند آيه : (غلبت الروم فى ادنى الارض ، و هم من بعد غلبهم سيغلبون فى بضع سنين )، سپاه روم در سرزمين پائين تر شكست خوردند، ولى هم ايشان بعد از شكستشان بزودى و در چند سال بعد غلبه خواهند كرد)، و آيه : (ان الذى فرض عليك القرآن ، لرادك الى معاد)، آن خدائيكه قرآن را نصيب تو كرد، بزودى تو را بدانجا كه از آنجا گريختى ، يعنى به شهر مكه بر مى گرداند)، و آيه (لتدخلن المسجد الحرام ، انشاءاللّه آمنين ، محلقين روسكم ، و مقصرين لا تخافون )، بزودى داخل مسجد الحرام ميشويد، انشاءاللّه ، در حاليكه سرها تراشيده باشيد، و تقصير كرده باشيد، و در حاليكه هيچ ترسى نداشته باشيد)، و آيه : (سيقول المخلفون ، اذا انطلقتم الى مغانم لتاخذوها،: ذرونا نتبعكم )، بزودى آنها كه از شركت در جهاد تخلف كردند، وقتى براى گرفتن غنيمت روانه ميشويد، التماس خواهند كرد: كه اجازه دهيد ما هم بيائيم ) و آيه : (و اللّه يعصمك من الناس )، و خدا تو را از شر مردم حفظ مى كند)، و آيه - (انا نحن نزلنا الذكر و انا له لحافظون ) بدرستيكه ما خودمان ذكر را نازل كرده ايم ، و خودمان نيز بطور مسلم آنرا حفظ خواهيم كرد)، و آيات بسيارى ديگر كه مؤ منين را وعده ها داده ، و همانطور كه وعده داد تحقق يافت ، و مشركين مكه و كفار را تهديدها كرد، و همانطور كه تهديد كرده بود، واقع شد.

## نمونه هاى ديگرى از آيات قرآنى كه درباره امور غيبى است

و از اين باب است آيات ديگري كه درباره امور غيبى است ، نظير آيه : (و حرام على قريه اهلكناها، انهم لا يرجعون ، حتى اذا فتحت ياجوج و ماجوج ، و هم من كل حدب ينسلون ، و اقترب الوعد الحق ، فاذا هى شاخصه ابصار الذين كفروا، يا ويلنا قد كنا فى غفله من هذا، بل كنا ظالمين )، ممكن نيست مردم آن شهريكه ما نابودشان كرديم ، و مقدر نموديم كه ديگر باز نگردند، اينكه باز گردند، مگر وقتى كه راه ياجوج و ماجوج باز شود، در حاليكه از هر پشته اى سرازير شوند، و وعده حق نزديك شود، كه در آن هنگام ديده آنانكه كافر شدند از شدت تحير باز ميماند، و ميگويند: واى بر ما كه از اين آیات به خود در غفلت بوديم ، بلكه حقيقت مطلب آنست كه ستمگر بوديم )، و آيه (وعد اللّه الذين آمنوا منكم ، و عملوا الصالحات ، ليستخلفنهم فى الارض )، خدا كسانى از شما را كه ايمان آوردند، و عمل صالح كردند، وعده داد: كه بزودى ايشانرا جانشين در زمين كند)، و آيه (قل : هو القادر على ان يبعث عليكم عذابا من فوقكم )، بگو خدا قادر است بر اينكه عذابى از بالاى سر بر شما مسلط كند).

## اخبار از حقايق علمى كه در زمان نزول قرآن در هيچ جاى دنيا اثرى از آن وجود نداشته است

باز از اين باب است آيه : (و ارسلنا الرياح لواقح )، ما بادها را فرستاديم تا گياهان نر و ماده را تلقيح كنند)،، و آيه (و انبتنا فيها من كل شى ء موزون ) و رويانديم در زمين از هر گياهى موزون كه هر يك وزن مخصوص دارد) و آيه : (و الجبال اوتادا)، آيا ما كوهها را استخوان بندى زمين نكرديم )، كه اينگونه آيات از حقايقى خبر داده كه در روزهاى نزول قرآن در هيچ جاى دنيا اثرى از آن حقايق علمى وجود نداشته ، و بعد از چهارده قرن ، و بعد از بحث هاى علمى طولانى بشر موفق به كشف آنها شده است .

باز از اين باب است (البته اين مطلب از مختصات اين تفسير است كه همانطور كه در مقدمه كتاب گفتيم ، معناى يك آيه را از آيات ديگر قرآن استفاده نموده ، براى فهم يك آيه ساير آيات را استنطاق مى كند، و از بعضى براى بعضى ديگر شاهد مى گيرد) آيه شريفه : (يا ايها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه ، فسوف ياتى اللّه بقوم يحبهم و يحبونه )، اى كسانيكه ايمان آورده ايد! هر كس از شما از دين خود بر گردد، ضررى به دين خدا نمى زند، چون بزودى خداوند مردمانى خواهد آورد، كه دوستشان دارد، و ايشان او را دوست ميدارند)، و آيه شريفه (و لكل امه رسول ، فاذا جاء رسولهم ، قضى بينهم بالقسط)، براى هر امتى رسولى است ، همينكه رسولشان آمد، در ميان آن امت به عدالت حكم ميشود)، تا آخر چند آيه و آيه شريفه (فاقم وجهك للدين حنيفا، فطره اللّه التى فطر الناس ‍ عليها)،روى دل بسوى دين حنيف كن ، كه فطره خدائى است ، آن فطرتى كه خدا بشر را بدان فطرت آفريده )، و آياتى ديگر كه از حوادث عظيم آينده اسلام و يا آينده دنيا خبر ميدهد، كه همه آن حوادث بعد از نزول آن آيات واقع شده ، و بزودى انشاءاللّه مقدارى از آنها را در بحث از سوره اسراء ايراد مى كنيم .

## تحدى قرآن به اينكه اختلافى در آن نيست

قرآن كريم به اين معنا تحدى كرده ، كه در سراپاى آن اختلافى در معارف وجود ندارد، و فرموده : (افلا يتدبرون القرآن ؟ و لو كان من عند غير اللّه ، لوجدوا فيه اختلافا كثيرا)، چرا در قرآن تدبر نمى كنند؟ كه اگر از ناحيه غير خدا بود، اختلافهاى زيادى در آن مى يافتند)، و اين تحدى درست و بجا است ، براى اينكه اين معنا بديهى است ، كه حيات دنيا، حيات مادى و قانون حاكم در آن قانون تحول و تكامل است ، هيچ موجودى از موجودات ، و هيچ جزئى از اجزاء اين عالم نيست ، مگر آنكه وجودش تدريجى است ، كه از نقطه ضعف شروع ميشود، و بسوى قوه و شدت مى رود، از نقص شروع شده ، بسوى كمال مى رود، تا هم در ذاتش ، و هم در توابع ذاتش ، و لوا حق آن ، يعنى افعالش ، و آثارش تكامل نموده ، ه بنقطه نهايت كمال خود برسد.

يكى از اجزاء اين عالم انسان است ، كه لايزال در تحول و تكامل است ، هم در وجودش ، و هم در افعالش ، و هم در آثارش ، به پيش ‍ مى رود، يكى از آثار انسانيت ، آن آثاريست كه با فكر و ادراك او صورت مى گيرد، پس احدى از ما انسانها نيست ، مگر آنكه خودش را چنين در مى يابد، كه امروزش از ديروزش كامل تر است ، و نيز لايزال در لحظه دوم ، به لغزش هاى خود در لحظه اول بر ميخورد، لغزشهائى در افعالش ، در اقوالش ، اين معنا چيزى نيست كه انسانى با شعور آنرا انكار كند، و در نفس خود آنرا نيابد.

و اين كتاب آسمانى كه رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم آنرا آورده ، بتدريج نازل شده ، و پاره پاره و در مدت بيست و سه سال بمردم قرائت ميشد، در حاليكه در اين مدت حالات مختلفى ، و شرائط متفاوتى پديد آمد، پاره اى از آن در مكه ، و پاره اى در مدينه ، پاره اى در شب ، و پاره اى در روز، پاره اى در سفر، و پاره اى در حضر، قسمتى در حال سلم ، و قسمتى در حال جنگ ، طائفه اى در روز عسرت و شكست ، و طائفه اى در حال غلبه و پيشرفت ، عده اى از آياتش در حال امنيت و آرامش ، و عده اى ديگر در حال ترس و وحشت نازل شده .

آنهم نه اينكه براى يك منظور نازل شده باشد، بلكه هم براى القاء معارف الهيه ، و هم تعليم اخلاق فاضله ، و هم تقنين قوانين ، و احكام دينى ، آنهم در همه حوائج زندگى نازل شده است ، و با اين حال در چنين كتابى كوچكترين اختلاف در نظم متشابهش ديده نميشود، همچنانكه خودش در اين باره فرموده : (كتابا متشابها مثانى )، كتابى كه با تكرار مطالب در آن نظم متشابهش محفوظ است .

اين از نظر اسلوب و نظم كلام ، اما از نظر معارف و اصولى كه در معارف بيان كرده ، نيز اختلافى در آن وجود ندارد، طورى نيست كه يكى از معارفش با يكى ديگر آن متناقض و منافى باشد، آيه آن آيه ديگرش را تفسير مى كند، و بعضى از آن بعض ديگر را بيان مى كند، و جمله اى از آن مصدق جمله اى ديگر است ، همچنانكه امير المؤ منين على عليه‌السلام فرمود: (بعضى از قرآن ناطق به مفاد بعض ديگر و پاره اى از آن شاهد پاره اى ديگر است )، و اگر از ناحيه غير خدا بود، هم نظم الفاظش از نظر حسن و بهاء مختلف ميشد، و هم جمله اش از نظر فصاحت و بلاغت متفاوت مى گشت ، و هم معنا و معارفش از نظر صحت و فساد، و اتقان و متانت متغاير ميشد.

## اشكال بر ادعاى عدم اختلاف در قرآن و پاسخ آن 105

در اينجا ممكن است شما خواننده عزيز بگوئى : اينها همه كه گفتيد، صرف ادعا بود، و متكى به دليلى قانع كننده نبود، علاوه بر اينكه بر خلاف دعوى شما اشكالهاى زيادى بر قرآن كرده اند، و چه بسيار كتابهائى در متناقضات قرآن تاءليف شده و در آن كتابها متناقضاتى درباره الفاظ قرآن ارائه داده اند، كه برگشت همه آنها باين است كه قرآن از جهت بلاغت قاصر است ، و نيز تناقضاتى معنوى نشان داده اند، كه برگشت آنها باين است كه قرآن در آراء و نظريات و تعليماتش به خطاء رفته ، و از طرف مسلمانان پاسخ ‌هائى باين اشكالات داده اند، كه در حقيقت برگشتش به تاءويلاتى است كه اگر بخواهيم سخن قرآن را به آن معانى معنا كنيم ، سخنى خواهد شد بيرون از اسلوب كلام ، و فاقد استقامت ، سخنى كه فطرت سالم آنرا نمى پسندد.

در پاسخ ميگوئيم : اشكالها و تناقضاتى كه بدان اشاره گرديد، در كتب تفسير و غير آن با جوابهايش آمده ، و يكى از آن كتابها همين كتابست ، و به همين جهت بايد بپذيريد، كه اشكال شما به ادعاى بدون دليل شبيه تر است ، تا بيان ما.

چون در هيچيك از اين كتابها كه گفتيم اشكالى بدون جواب نخواهى يافت ، چيزيكه هست معاندين ، اشكالها را در يك كتاب جمع آورى نموده ، و در آوردن جوابهايش كوتاهى كرده اند، و يا درست نقل نكرده اند، براى اينكه معاند و دشمن بوده اند، و در مثل معروف ميگويند: اگر بنا باشد چشم محبت متهم باشد، چشم كينه و دشمنى متهم تر است .

## رفع شبهه درباره نسخ كه در قرآن صورت گرفته

خواهى گفت بسيار خوب ، خود شما درباره نسخى كه در قرآن صورت گرفته ، چه ميگوئى ؟ با اينكه خود قرآن كريم در آيه (ما ننسخ من آيه او ننسها نات بخيرمنها)، هيچ آيه اى را نسخ كنيم يا آنرا از يادها ببريم آيه اى بهتر از آن مى آوريم )، و همچنين در آيه : (و اذا بدلنا آيه مكان آيه ، و اللّه اعلم بما ينزل )، و چون آيتى را در جاى آيتى ديگر عوض مى كنيم ، بارى خدا داناتر است بآنچه نازل مى كند)، اعتراف كرده : باينكه در آن نسخ و تبديل واقع شده ، و به فرضيكه ما آنرا تناقض گوئى ندانيم ، حداقل اختلاف در نظريه هست .

در پاسخ ميگوئيم مسئله نسخ نه از سنخ تناقض گوئى است ، و نه از قبيل اختلاف در نظريه و حكم ، بلكه نسخ ناشى از اختلاف در مصداق است ، باين معنا كه يك مصداق ، روزى با حكمى انطباق دارد، چون مصلحت آن حكم در آن مصداق وجود دارد، و روزى ديگر با آن حكم انطباق دارد، براى اينكه مصلحت قبليش به مصلحت ديگر مبدل شده ، كه قهرا حكمى ديگر را ايجاب مى كند، مثلا در آغاز دعوت اسلام ، كه اكثر خانواده ها مبتلا به زنا بودند، مصلحت در اين بود كه براى جلوگيرى از زناى زنان ، ايشانرا در خانه ها زندانى كنند، ولى بعد از گسترش اسلام ، و قدرت يافتن حكومتش آن مصلحت جاى خود را به اين داد: كه در زناى غير محصنه تازيانه بزنند، و در محصنه سنگسار كنند.

و نيز در آغاز دعوت اسلام ، و ضعف حكومتش ، مصلحت در اين بود كه اگر يهوديان در صدد برآمدند مسلمانان را از دين برگردانند، مسلمانان بروى خود نياورده ، و جرم ايشانرا نديده بگيرند، ولى بعد از آنكه اسلام نيرو پيدا كرد، اين مصلحت جاى خود را به مصلحتى ديگر داد، و آن جنگيدن و كشتن ، و يا جزيه گرفتن از آنان بود.

و اتفاقا در هر دو مسئله آيه قرآن طورى نازل شده كه هر خواننده مى فهمد حكم در آيه بزودى منسوخ ميشود، و مصلحت آن حكم دائمى نيست ، بلكه موقت است ، درباره مسئله اولى مى فرمايد: (و اللاتى ياتين الفاحشه من نساءكم ، فاستشهدوا عليهن اربعه منكم ، فان شهدوا، فامسكوهن فى البيوت ، حتى يتوفيهن الموت ، او يجعل اللّه لهن سبيلا) و آن زنان از شما كه مرتكب زنا ميشوند، از چهار نفر گواهى بخواهيد، اگر شهادت دادند، ايشانرا در خانه ها زندانى كنيد، تا مرگ ايشانرا ببرد، و يا خداوند راهى براى آنان معين كند)، كه جمله اخير بخوبى مى فهماند: كه حكم زندانى كردن موقت است ، پس اين حكم تازيانه و سنگسار، از باب تناقض گوئى نيست .

و در خصوص مسئله دوم مى فرمايد: (ود كثير من اهل الكتاب ، لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا حسدا من عند انفسهم ، من بعد ما تبين لهم الحق ، فاعفوا و اصفحوا، حتى ياتى اللّه بامره )، بسيارى از اهل كتاب دوست دارند بلكه بتوانند شما را از دين بسوى كفر برگردانند، و حسادت درونيشان ايشانرا وادار ميكند كه با وجود روشن شدن حق اين چنين بر خلاف حق عمل كنند، پس شما صرفنظر كنيد، و به بخشيد، تا خداوند دستورش را بفرستد)، كه جمله اخير دليل قاطعى است بر اينكه مصلحت عفو و بخشش موقتى است ، نه دائمى .

## تحدى قرآن به بلاغت

يكى ديگر از جهات اعجاز كه قرآن كريم بشر را با آن تحدى كرده ، يعنى فرموده : اگر در آسمانى بودن اين كتاب شك داريد، نظير آنرا بياوريد، مسئله بلاغت قرآن است ، و در اين باره فرموده : (ام يقولون افتريه ، قل فاتوا بعشر سور مثله مفتريات ، و ادعوا من استطعتم من دون اللّه ان كنتم صادقين ، فان لم يستجيبوا لكم ، فاعلموا انما انزل بعلم اللّه ، و ان لا اله الا هو، فهل انتم مسلمون )؟ و يا ميگويند: اين قرآن را وى بخدا افتراء بسته ، بگو اگر چنين چيزى ممكن است ، شما هم ده سوره مثل آنرا بخدا افتراء ببنديد، و حتى غير خدا هر كسى را هم كه ميتوانيد به كمك بطلبيد، اگر راست ميگوئيد، و اما اگر نتوانستيد اين پيشنهاد را عملى كنيد، پس بايد بدانيد كه اين كتاب بعلم خدا نازل شده ، و اينكه معبودى جز او نيست ، پس آيا باز هم تسليم نميشويد؟!، و نيز فرموده : (ام يقولون : افتريه ، قل فاتوا بسوره مثله ، و ادعوا من استطعتم من دون اللّه ، ان كنتم صادقين ، بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ، و لما ياتهم تاءويله )، و يا ميگويند: قرآن را به دروغ بخدا نسبت داده ، بگو: اگر راست ميگوئيد، يك سوره مثل آن بياوريد، و هر كسى را هم كه ميتوانيد به كمك دعوت كنيد، لكن اينها بهانه است ، حقيقت مطلب اين است كه چيزي را كه احاطه علمى بدان ندارند، و هنوز بتاءويلش دست نيافته اند، تكذيب مى كنند).

اين دو آيه مكى هستند، و در آنها بنظم و بلاغت قرآن تحدى شده ، چون تنها بهره اى كه عرب آنروز از علم و فرهنگ داشت ، و حقا هم متخصص در آن بود، همين مسئله سخندانى ، و بلاغت بود، چه ، تاريخ ، هيچ ترديدى نكرده ، در اينكه عرب خالص آنروز، (يعنى قبل از آنكه زبانش در اثر اختلاط با اقوام ديگر اصالت خود را از دست بدهد)، در بلاغت بحدى رسيده بود، كه تاريخ چنان بلاغتى را از هيچ قوم و ملتى ، قبل از ايشان و بعد از ايشان ، و حتى از اقواميكه بر آنان آقائى و حكومت مى كردند، سراغ نداده ، و در اين فن بحدى پيش رفته بودند، كه پاى احدى از اقوام بدان جا نرسيده بود، و هيچ قوم و ملتى كمال بيان و جزالت نظم ، و وفاء لفظ، و رعايت مقام ، و سهولت منطق ايشانرا نداشت .

از سوى ديگر قرآن كريم ، عرب متعصب و غيرتى را به شديدترين و تكان دهنده ترين بيان تحدى كرده ، با اينكه همه ميدانيم عرب آنقدر غيرتى و متعصب است ، كه به هيچ وجه حاضر نيست براى كسى و در برابر كار كسى خضوع كند، و احدى در اين مطلب ترديد ندارد.

و نيز از سوئى ديگر، اين تحدى قرآن يكبار، و دو بار نبوده ، كه عرب آنرا فراموش كند، بلكه در مدتى طولانى انجام شد، و در اين مدت عرب آنچنانى ، براى تسكين حميت و غيرت خود نتوانست هيچ كارى صورت دهد، و اين دعوت قرآن را جز با شانه خالى كردن ، و اظهار عجز بيشتر پاسخى ندادند، و جز گريختن ، و خود پنهان كردن ، عكس العملى نشان ندادند، همچنانكه خود قرآن در اين باره مى فرمايد: (الا انهم يثنون صدورهم ، ليستخفوا منه ، الا حين يستغشون ثيابهم ، يعلم ما يسرون و ما يعلنون )، متوجه باشيد، كه ايشان شانه خالى مى كنند، تا آرام آرام خود را بيرون كشيده ، پنهان كنند، بايد بدانند كه در همان حاليكه لباس خود بر سر مى افكنند، كه كسى ايشانرا نشناسد، خدا ميداند كه چه اظهار مى كنند، و چه پنهان ميدارند).

## نمونه هائى از معارضاتى كه با قرآن شده

از طول مدت اين تحدى ، در عصر نزولش كه بگذريم ، در مدت چهارده قرن هم كه از عمر نزول قرآن گذشته ، كسى نتوانسته كتابى نظير آن بياورد، و حد اقل كسى اين معنا را در خور قدرت خود نديده ، و اگر هم كسى در اين صدد بر آمده ، خود را رسوا و مفتضح ساخته .

تاريخ ، بعضى از اين معارضات و مناقشات را ضبط كرده ، مثلا يكى از كسانيكه با قرآن معارضه كرده اند، مسيلمه كذاب بوده ، كه در مقام معارضه با سوره فيل بر آمده ، و تاريخ سخنانش را ضبط كرده ، كه گفته است : (الفيل ، ما الفيل ، و ما ادريك ما الفيل ، له ذنب و بيل ، و خرطوم طويل )، فيل چيست فيل ، و چه ميدانى كه چيست فيل ، دمى دارد سخت و وبيل ، و خرطومى طويل ).

و در كلاميكه خطاب به سجاح (زنى كه دعوى پيغمبرى مى كرد) گفته : (فنولجه فيكن ايلاجا، و نخرجه منكن اخراجا)، آنرا در شما زنان فرو مى كنيم ، چه فرو كردنى ، و سپس بيرون مى آوريم ، چه بيرون كردنى )، حال شما خواننده عزيز خودت در اين هذيانها دقت كن ، و عبرت بگيرد.

بعضى از نصارى كه خواسته است با سوره فاتحه (سرشار از معارف ) معارضه كند، چنين گفته : (الحمد للرحمان ، رب الاكوان ، الملك الديان لك العباده ، و بك المستعان ، اهدنا صراط الايمان ، سپاس براى رحمان ، پروردگار كون ها، و پادشاه دين ساز، عبادت تو را باد، و استعانت بتو، ما را بسوى صراط ايمان هدايت فرما) و از اين قبيل رطب و يابس هاى ديگر.

## دو شبهه پيرامون اعجاز بلاغت قرآن

حال ممكن است بگوئى : اصلا معناى معجزه بودن كلام را نفهميدم ، براى اينكه كلام ساخته قريحه خود انسان است ، چطور ممكن است از قريحه انسان چيزى ترشح كند، كه خود انسان از درك آن عاجز بماند؟ و براى خود او معجزه باشد؟ با اينكه فاعل ، اقواى از فعل خويش ، و منشاء اثر، محيط به اثر خويش است ، و بعبارتى ديگر، اين انسان بود كه كلمات را براى معانى وضع كرد، و قرار گذاشت كه فلان كلمه بمعناى فلان چيز باشد، تا باين وسيله انسان اجتماعى بتواند مقاصد خود را به ديگران تفهيم نموده ، و مقاصد ديگران را بفهمد.

پس خاصه كشف از معنا در لفظ، خاصه ايست قراردادى ، و اعتبارى ، كه انسان اين خاصه را بان داده ، و محال است در الفاظ نوعى از كشف پيدا شود، كه قريحه خود انسان بدان احاطه نيابد، و بفرضى كه چنين كشفى در الفاظ پيدا شود، يعنى لفظى كه خود بشر قرار داده ، در برابر معنائى معين ، معناى ديگرى را كشف كند، كه فهم و قريحه بشر از درك آن عاجز باشد، اين گونه كشف را ديگر كشف لفظى نميگويند، و نبايد آنرا دلالت لفظ ناميد.

علاوه بر اينكه اگر فرض كنيم كه در تركيب يك كلام ، اعمال قدرتى شود، كه بشر نتواند آنطور كلام را تركيب كند، معنايش اين استكه هر معنا از معانى كه بخواهد در قالب لفظ در آيد، به چند قالب ميتواند در آيد، كه بعضى از قالب ها ناقص ، و بعضى كامل ، و بعضى كاملتر است ، و همچنين بعضى خالى از بلاغت ، و بعضى بليغ و بعضى بليغ ‌تر، آنوقت در ميان اين چند قالب ، يكى كه از هر حيث از ساير قالبها عالى تر است ، بطوريكه بشر نميتواند مقصود خود را در چنان قالبى در آورد، آنرا معجزه بدانيم .

و لازمه چنين چيزى اين است كه هر معنا و مقصودى كه فرض شود، چند قالب غير معجزآسا دارد، و يك قالب معجزآسا، با اينكه قرآن كريم در بسيارى از موارد يك معنا را بچند قالب در آورده ، و مخصوصا اين تفنن در عبارت در داستانها بخوبى بچشم ميخورد، و چيزى نيست كه بشود انكار كرد، و اگر بنا بدعوى شما، ظاهر آيات قرآن معجزه باشد، بايد يك مفاد، و يك معنا، و يا بگو يك مقصود، چند قالب معجزآسا داشته باشد.

## اعتقاد به (صرف ) درباره معجزه بودن قرآن

در جواب ميگوئيم : قبل از آنكه جواب از شبهه را بدهيم مقدمتا توجه بفرمائيد كه ، اين دو شبهه و نظائر آن ، همان چيزيست كه جمعى از اهل دانش را وادار كرده ، كه در باب اعجاز قرآن در بلاغتش ، معتقد به صرف شوند، يعنى بگويند: درست است كه بحكم آيات تحدى ، آوردن مثل قرآن يا چند سوره اى از آن ، و يا يك سوره از آن ، براى بشر محال است ، بشهادت اينكه دشمنان دين ، در اين چند قرن ، نتوانستند دست به چنين اقدامى بزنند، و لكن اين از آن جهت نيست كه طرز تركيب بندى كلمات فى نفسه امرى محال باشد و خارج از قدرت بشر بوده باشد، چون مى بينيم كه تركيب بندى جملات آن ، نظير تركيب و نظم و جمله بندى هائى است كه براى بشر ممكن است .

بلكه از اين جهت بوده ، كه خداى سبحان نگذاشته دشمنان دينش دست بچنين اقدامى بزنند، باين معنا كه با اراده الهيه خود، كه حاكم بر همه عالم ، و از آن جمله بر دلهاى بشر است ، تصميم بر چنين امرى را از دلهاى بشر گرفته ، و بمنظور حفظ معجزه ، و نشانه نبوت ، و نگهدارى پاس حرمت رسالت ، هر وقت بشر ميخواسته در مقام معارضه با قرآن برآيد، او تصميم وى را شل مى كرده ، و در آخر منصرفش ميساخته .

## نادرستى اعتقاد به صرف

ولى اين حرف فاسد و نادرست است ، و با آيات تحدى هيچ قابل انطباق نيست ، چون ظاهر آيات تحدى ، مانند آيه (قل فاتوا بعشرسور مثله مفتريات ، و ادعوا من استطعتم من دون اللّه ، ان كنتم صادقين ، فان لم يستجيبوا لكم فاعلموا انما انزل بعلم اللّه )، اين است كه خود بشر نمى تواند چنين قالبى بسازد، نه اينكه خدا نمى گذارد، زيرا جمله آخرى آيه كه مى فرمايد: (فاعلموا انما انزل بعلم اللّه )، ظاهر در اين است كه استدلال به تحدى استدلال بر اين است كه قرآن از ناحيه خدا نازل شد، نه اينكه رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم آنرااز خود تراشيده باشد، و نيز بر اين است كه قرآن به علم خدا نازل شده ، نه به انزال شيطانها، همچنانكه در آن آيه ديگر مى فرمايد: (ام يقولون تقوله ، بل لا يومنون ، فلياتوا بحديث مثله )، ان كانوا صادقين ، و يا ميگويند قرآن را خود او بهم بافته ، بلكه چنين نيست ، ايشان ايمان ندارند، نه اينكه قرآن از ناحيه خدا نيامده باشد، اگر جز اين است ، و راست ميگويند، خود آنان نيز، يك داستان مثل آن بياورند)، و نيز مى فرمايد: (و ما تنزلت به الشياطين ، و ما ينبغى لهم ، و ما يستطيعون ، انهم عن السمع لمعزولون )، بوسيله شيطانها نازل نشده ، چون نه شيطان ها سزاوار چنين كارى هستند، و نه مى توانند بكنند، چون آنها از شنيدن اسرار آسمان ها رانده شده اند).

و صرفى كه آقايان مى گويند تنها دلالت دارد بر اينكه رسالت خاتم الانبياء صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم صادق است ، بخاطر معجزه صرف ، و اينكه خدا كه زمام دل ها دست او است ، تاكنون نگذاشته كه دلها بر آوردن كتابى چون قرآن تصميم بگيرند، و اما بر اين معنا دلالت ندارد، كه قرآن كلام خداست ، و از ناحيه او نازل شده .

## آياتى از قرآن كريم كه ظهور در خلاف اعتماد بر صرف دارد

نظير آيات بالا آيه : (قل فاتوا بسوره مثله ، و ادعوا من استطعتم من دون اللّه ان كنتم صادقين ، بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ، و لما ياتهم تاءويله )، است ، كه ترجمه اش گذشت ، و ديديم كه ظاهر در اين معنا بود كه آنچه باعث شده آوردن مثل قرآن را بر بشر: فرد فرد بشر، و دسته جمعى آنان ، محال نموده ، و قدرتش را بر اين كار نارسا بسازد، اين بوده كه قرآن مشتمل بر تاءويلى است ، كه چون بشر احاطه بان نداشته ، آنرا تكذيب كرده ، و از آوردن نظيرش نيز عاجز مانده ، چون تا كسى چيزى را درك نكند، نمى تواند مثل آنرا بياورد، چون جز خدا كسى علمى بان ندارد، لا جرم احدى نمى تواند به معارضه خدا برخيزد، نه اينكه خداى سبحان دلهاى بشر را از آوردن مثل قرآن منصرف كرده باشد، بطوريكه اگر منصرف نكرده بود، مى توانستند بياورند.

و نيز آيه : (افلا يتدبرون القرآن ، و لو كان من عند غير اللّه ، لوجدوا فيه اختلافا كثيرا)، كه به نبودن اختلاف در قرآن تحدى كرده است ، چه ظاهرش اين است كه تنها چيزى كه بشر را عاجز از آوردن مثل قرآن كرده ، اين است كه خود قرآن ، يعنى الفاظ، و معانيش ، اين خصوصيت رادارد: كه اختلافى در آن نيست ، نه اينكه خداى تعالى دلها را از اينكه در مقام پيدا كردن اختلافهاى آن برآيند منصرف نموده باشد، بطوريكه اگر اين صرف نبود، اختلاف در آن پيدا ميكردند، پس اينكه جمعى از مفسرين ، اعجاز قرآن را از راه صرف ، و تصرف در دلها معجزه دانسته اند، حرف صحيحى نزده اند، و نبايد بدان اعتناء كرد.

## پاسخ به دو شبهه ياد شده و توضيح اينكه چگونه بلاغت قرآن معجزه است

بعد از آنكه اين مقدمه روشن شد، اينك در پاسخ از اصل شبهه هاى دوگانه مى گوئيم : اينكه گفتيد: معجزه بودن قرآن از نظر بلاغت محال است ، چون مستلزم آنست كه ، انسان در برابر ساخته خودش عاجز شود، جواب ميگوئيم : كه آنچه از كلام مستند بقريحه آدمى است ، اين مقدار است كه طورى كلام را تركيب كنيم ، كه از معناى درونى ما كشف كند، و اما تركيب آن ، و چيدن و نظم كلماتش ، بطوريكه علاوه بر كشف از معنا، جمال معنا را هم حكايت كند، و معنا را به عين همان هيئتى كه در ذهن دارد، به ذهن شنونده منتقل بسازد، و يا نسازد، و عين آن معنا كه در ذهن گوينده است ، بشنونده نشان بدهد، و يا ندهد، و نيز خود گوينده ، معنا را طورى در ذهن خود تنظيم كرده ، و صورت علميه اش را رديف كرده باشد، كه در تمامى روابطش ، و مقدماتش ، و مقارناتش ، و لوا حق آن ، مطابق واقع باشد، و يا نباشد، يا در بيشتر آنها مطابق باشد، يا در بعضى از آنها مطابق ، و در بعضى مخالف باشد، و يا در هيچيك از آنها رعايت واقع نشده باشد، امورى است كه ربطى بوضع الفاظ ندارد بلكه مربوط بمقدار مهارت گوينده در فن بيان ، و هنر بلاغت است ، و اين مهارت هم مولود قريحه ايست كه بعضى براى اينكار دارند، و يكنوع لطافت ذهنى است ، كه بصاحب ذهن اجازه مى دهد كلمات و ادوات لفظى را به بهترين وضع رديف كند، و نيروى ذهنى او را بان جريانيكه مى خواهد در قالب لفظ در آورد، احاطه مى دهد بطوريكه الفاظ تمامى اطراف و جوانب آن ، و لوازم و متعلقات آن جريان را حكايت كند.

پس در باب فصاحت و بلاغت ، سه جهت هست ، كه ممكن است هر سه در كلامى جمع بشود، و ممكن است در خارج ، از يكديگر جدا شوند.

1- ممكن است يك انسان آنقدر به واژه هاى زبانى تسلط داشته باشد، كه حتى يك لغت از آن زبان برايش ناشناخته و نامفهوم نباشد، و 2- و چه بسا مى شود كه انسانى ، نه تنها عالم به لغت هاى زبانى است ، بلكه مهارت سخنورى به آن زبان را هم دارد، يعنى مى تواند خوب حرف بزند، اما حرف خوبى ندارد كه بزند، در نتيجه از سخن گفتن عاجز ميماند، نمى تواند سخنى بگويد، كه حافظ جهات معنا، و حاكى از جمال صورت آن معنا، آنطور كه هست ، باشد.

3- و چه بسا كسى باشد كه هم آگاهى به واژه هاى يك زبان داشته باشد، و هم در يك سلسله از معارف و معلومات تبحر و تخصص ‍ داشته باشد، و لطف قريحه و رقت فطرى نيز داشته ، اما نتواند آنچه از معلومات دقيق كه در ذهن دارد، با همان لطافت و رقت در قالب الفاظ بريزد، در نتيجه از حكايت كردن آنچه در دل دارد، باز بماند، خودش از مشاهده جمال و منظره زيباى آن معنا لذت مى برد، اما نمى تواند معنا را به عين آن زيبائى و لطافت ه ذهن شنونده منتقل سازد.

و از اين امور سه گانه ، تنها اولى مربوط به وضع الفاظ است ، كه انسان با قريحه اجتماعى خود آنها را براى معانى كه در نظر گرفته وضع مى كند، و اما دومى و سومى ، ربطى به وضع الفاظ ندارد، بلكه مربوط به نوعى لطافت در قوه مدركه آدمى است .

## در محدوديت قوه مدركه انسان

و اين هم خيلى واضح است ، كه قوه مدركه آدمى محدود و مقدر است ، و نمى تواند بهد به تمامى تفاصيل و جزئيات حوادث خارجى ، و امور واقعى ، با تمامى روابط، و علل ، و اسبابش ، احاطه پيدا كند، و به همين جهت ما در هيچ لحظه اى بهيچ وجه ايمن از خطا نيستيم ، علاوه بر اينكه استكمال ما تدريجى است ، و هستى ما بتدريج رو بكمال مى رود، و اين خود باعث شده كه معلومات ما نيز اختلاف تدريجى داشته باشد، و از نقطه نقص بسوى كمال برود.

هيچ خطيب ساحر بيان ، و هيچ شاعر سخندان ، سراغ نداريم ، كه سخن و شعرش در اوائل امرش ، و اواخر كارش يكسان باشد.

و بر اين اساس ، هر كلام انسانى كه فرض شود، و گوينده اش هر كس باشد، بارى ايمن از خطاء نيست ، چون گفتيم اولا انسان به تمامى اجزاء و شرائط واقع ، اطلاع و احاطه ندارد، و ثانيا كلام اوائل امرش ، با اواخر كارش ، و حتى اوائل سخنانش ، در يك مجلس ، با اواخر آن يكسان نيست ، هر چند كه ما نتوانيم تفاوت آنرا لمس نموده ، و روى موارد اختلاف انگشت بگذاريم ، اما اينقدر ميدانيم كه قانون تحول و تكامل عمومى است .

و بنابراين اگر در عالم ، بكلامى بربخوريم ، كه كلامى جدى و جدا سازنده حق از باطل باشد، نه هذيان و شوخى ، و يا هنرنمائى ، در عين حال اختلافى در آن نباشد، بايد يقين كنيم ، كه اين كلام آدمى نيست ، اين همان معنائى است كه قرآن كريم آنرا افاده مى كند، و مى فرمايد: (افلا يتدبرون القرآن و لو كان من عند غيراللّه لوجدوا فيه اختلافا كثيرا)، آيا در قرآن تدبر نمى كنند؟ كه اگر از ناحيه غير خدا بود، اختلاف بسيار در آن مى يافتند)، و نيز مى فرمايد: (و السماء ذات الرجع ، و الارض ذات الصدع ، انه لقول فصل ، و ما هو بالهزل )، سوگند به آسمان ، كه دائما در برگشت به نقطه ايست كه از آن نقطه حركت كرد، و قسم بزمين كه در هر بهاران براى برون كردن گياهان شكافته ميشود، كه اين قرآن جدا سازنده ميانه حق و باطل است ، و نه سخنى باطل و مسخره ).

## معارف قرآنى متكى بر حقايقى ثابت و لايتغير است و اختلاف و دگرگونى در آن راه ندارد

و در مورد قسم اين آيه ، نظر و دقت كن ، كه به چه چيز سوگند خورده ، به آسمان و زمينى كه همواره در تحول و دگرگونى هستند، و براى چه سوگند خورده ؟ براى قرآنيكه دگرگونگى ندارد، و متكى بر حقيقت ثابته ايستكه همان تاءويل آنست (تاءويلى كه بزودى خواهيم گفت مراد قرآن از اين كلمه هر جا كه آورده چيست ).

و نيز درباره اختلاف نداشتن قرآن و متكى بودنش بر حقيقتى ثابت فرموده : (بل هو قرآن مجيد، فى لوح محفوظ)، بلكه اين قرآنى است مجيد، در لوحى محفوظ) و نيز فرموده : (و الكتاب المبين ،انا جعلناه قرآنا عربيا، لعلكم تعقلون ، و انه فى ام الكتاب لدينا لعلى حكيم )، سوگند بكتاب مبين ، بدرستيكه ما آنرا خواندنى و به زبان عرب در آورديم ، باشد كه شما آنرا بفهميد، و بدرستى كه آن در ام الكتاب بود، كه نزد ما بلند مرتبه و فرزانه است )، و نيز فرموده : (فلا اقسم بمواقع النجوم ، و انه لقسم لو تعلمون عظيم ، انه لقرآن كريم ، فى كتاب مكنون ، لا يمسه الا المطهرون )، به مدارهاى ستارگان سوگند، (و چه سوگندى كه ) اگر علم ميداشتيد مى فهميديد كه سوگندى است عظيم ، كه اين كتاب خواندنى هائى است بزرگوار، و محترم ، و اين خواندنى و ديدنى در كتابى ناديدنى قرار دارد، كه جز پاكان ، احدى با آن ارتباط ندارد).

آياتيكه ملاحظه فرموديد، و آياتى ديگر نظائر آنها، همه حكايت از اين دارند: كه قرآن كريم در معانى و معارفش ، همه متكى بر حقائقى ثابت ، و لايتغير است ، نه خودش در معرض دگرگونگى است ، و نه آن حقائق .

حال كه اين مقدمه را شنيدى ، پاسخ از اشكال برايت معلوم شد، و فهميدى كه صرف اينكه واژه ها و زبانها ساخته و قريحه آدمى است ، باعث نميشود كه كلام معجزآسا محال باشد، و سخنى يافت شود كه خود انسان سازنده لغت نتواند مثل آنرا بياورد، و معلوم شد كه اشكال نامبرده مثل اين ميماند، كه كسى بگويد: محال است آهنگري كه خودش شمشير ميسازد، در برابر ساخته خودش كه در دست مردى شجاع تر از او است عاجز بماند، و سازنده تخت نرد و شطرنج ، بايد كه از همه بازى كنان شطرنج ماهرتر باشد، و سازنده فلود بايد كه از هر كس ديگر بهتر آنرا بنوازد، در حاليكه هيچيك از اين حرفها صحيح نيست ، و بسيار ميشود كه آهنگرى با شمشيريكه خودش ساخته كشته ميشود، و سازنده شطرنج در برابر بازى كنى ماهر شكست ميخورد، و نوازنده اى بهتر از سازنده فلود آنرا مى نوازد، پس چه عيبى دارد كه خداى تعالى بشر را با همان زبانيكه خود او وضع كرده ، عاجز و ناتوان سازد.

## شروط حصول بلاغت بتمام معناى كلمه

پس از همه مطالب گذشته روشن گرديد، كه بلاغت بتمام معناى كلمه وقتى براى كسى دست ميدهد كه اولا بتمامى امور واقعى احاطه و آگاهى داشته باشد، و در ثانى الفاظى كه اداء مى كند الفاظى باشد كه نظم و اسلوبى داشته باشد و مو به مو همه آن واقعيات و صورتهاى ذهنى گوينده را در ذهن شنونده منتقل سازد.

و ترتيب ميان اجزاء لفظ بحسب وضع لغوى مطابق باشد با اجزاء معنائى كه لفظ ميخواهد قالب آن شود، و اين مطابقت به طبع هم بوده باشد، و در نتيجه وضع لغوى لغت با طبع مطابق باشد، اين آن تعريفى است كه شيخ عبدالقاهر جرجانى در كتاب دلائل الاعجاز خود براى كلام فصيح و بليغ كرده .

و اما معنا در صحت و درستيش متكى بر خارج و واقع بوده باشد، بطوريكه در قالب لفظ، آن وضعى را كه در خارج دارد از دست ندهد، و اين مرتبه مقدم بر مرتبه قبلى ، و اساس آنست ، براى اينكه چه بسيار كلام بليغ كه تعريف بلاغت شامل آن هست ، يعنى اجزاء لفظ با اجزاء معنا مطابقت دارد، ولى اساس آن كلام شوخى و هذيانست ، كه هيچ واقعيت خارجى ندارد، و يا اساسش جهالت است و معلوم است كه نه كلام شوخى و هذيان مى تواند با جد مقاومت كند، و نه جهالت بنيه آنرا دارد كه با حكمت بمعارضه برخيزد، و نيز معلوم استكه كلام جامع ميان حلاوت و گوارائى عبارت ، و جزالت اسلوب ، و بلاغت معنا، و حقيقت واقع ، راقى ترين كلام است .

## حق يكى است و چون قرآن حق است ميان اجزاء آن اختلاف نيست

باز اين معنا معلوم است كه وقتى كلام قائم بر اساس حقيقت و معنايش منطبق با واقع باشد، و تمام انطباق را دارا باشد، ممكن نيست كه حقايق ديگر را تكذيب كند، و يا حقايق و معارف ديگران را تكذيب كند.

چون حقائق عالم همه با هم متحدالاجزاء متحدالاركانند، هيچ حقى نيست كه حقى ديگر را باطل كند، و هيچ صدقى نيست كه صدقى ديگر را ابطال نمايد، و تكذيب كند، و اين باطل است كه هم با حق منافات دارد، و هم با باطلهاى ديگر، خوب توجه كن ، ببين از آيه : (فماذا بعد الحق الا الضلال )، بعد از حق غير از ضلالت چه چيز هست )؟ چه ميفهمى ، در اين آيه حق را مفرد آورده ، تا اشاره كند باينكه در حق افتراق و تفرقه و پراكندگى نيست ، باز در آيه (و لا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله )، راه ها را دنبال مكنيد، كه از راه او متفرقتان ميسازد)، نظر كن ، كه راه خدا را يكى دانسته ، و راه هاى ديگر را متعدد، و متفرق ، و تفرقه آور دانسته است .

حال كه امر بدين منوال است ، يعنى ميان اجزاء حق اختلاف و تفرقه نيست ، بلكه همه اجزاء آن با يكدگر ائتلاف دارند، قرآن كريم هم كه حق است ، قهرا اختلافى در آن ديده نميشود، و نبايد ديده شود، چون حق است ، و حق يكى است ، و اجزاءش يكدگر را بسوى خود مى كشند، و هر يك ساير اجزاء را نتيجه ميدهد، هر يك شاهد صدق ديگران ، و حاكى از آنها است .

و اين از عجائب امر قرآن كريم است ، براى اينكه يك آيه از آيات آن ممكن نيست بدون دلالت و بى نتيجه باشد، و وقتى يكى از آيات آن با يكى ديگر مناسب با آن ضميمه ميشود، ممكن نيست كه از ضميمه شدن آن دو نكته بكرى از حقايق دست نيايد، و همچنين وقتى آن دو آيه را با سومى ضميمه كنيم مى بينيم كه سومى شاهد صدق آن نكته ميشود.

و اين خصوصيت تنها در قرآن كريم است ، و بزودى خواننده عزيز در اين كتاب در خلال بياناتي كه ذيل دسته از آيات ايراد مى كنيم ، باين خاصه بر خواهد خورد، و نمونه هائى از آن را خواهد ديد، اما حيف و صد حيف كه اين روش و اين طريقه از تفسير از صدر اسلام متروك ماند، و اگر از همان اوائل اين طريقه تعقيب ميشد، قطعا تا امروز چشمه هائى از درياى گواراى قرآن جوشيده بود، و بشر بگنجينه هاى گرانبهائى از آن دست يافته بود.

پس خيال مى كنم كه تا اينجا اشكالى كه كرده بودند جواب داده شد، و بطلانش از هر دو جهت روشن گرديد، هم روشن شد كه منافات ندارد انسان ، واضع لغت باشد، و در عين حال قرآنى نازل شود كه خود وضع كننده لغت عرب را از آوردن مثل آن عاجز سازد، و هم روشن گرديد كه ممكن است از ميان قالبها و تركيب هاى لفظى ، چند تركيب ، معجزه باشد، و اينكه در جهت اولى گفتند: سازنده لغت عرب انسان است ، چطور ممكن است كتابى عربى او را عاجز كند؟ باطل است ، و اينكه در جهت دوم گفتند بفرضى هم كه از ميان تركيبات يك تركيب معجزه در آيد نيز باطل است .

معجزه در قرآن بچه معنا است ؟ و چه چيز حقيقت آنرا تفسير مى كند؟

هيچ شبهه اى نيست در اينكه قرآن دلالت دارد بر وجود آيتى كه معجزه باشد، يعنى خارق عادت باشد، و دلالت كند بر اينكه عاملى غير طبيعى و از ماوراء طبيعت و بيرون از نشئه ماده در آن دست داشته است ، البته معجزه باين معنا را قرآن قبول دارد، نه بمعناى امرى كه ضرورت عقل را باطل سازد.

## اثبات بى پايگى سخنان عالم نمايانى كه در صددتاءويل آيات داله بر وقوع معجزه ، بر آمده اند در چند فصل

پس اينكه بعضى از عالم نماها در صدد بر آمده اند بخاطر اينكه آبروى مباحث طبيعى را حفظ نموده ، آنچه را از ظاهر آنها فهميده با قرآن وفق دهند، آيات داله بر وجود معجزه و وقوع آنرا تاءويل كرده اند زحمتى بيهوده كشيده و سخنانشان مردود است ، و بدرد خودشان ميخورد، اينك براى روشن شدن حقيقت مطلب ، آنچه از قرآن شريف درباره معناى معجزه استفاده ميشود در ضمن چند فصل ايراد مى كنيم ، تا بى پايگى سخنان آن عالم نماها روشن گردد.

## 1- قرآن قانون عليت عمومى را مى پذيرد

قرآن كريم براى حوادث طبيعى ، اسبابى قائل است ، و قانون عمومى عليت و معلوليت را تصديق دارد، عقل هم با حكم بديهى و ضروريش اين قانون را قبول داشته ، بحثهاى علمى و استدلالهاى نظرى نيز بر آن تكيه دارد، چون انسان بر اين فطرت آفريده شده كه براى هر حادثه اى مادى از علت پيدايش آن جستجو كند، و بدون هيچ ترديدى حكم كند كه اين حادثه علتى داشته است .

اين حكم ضرورى عقل آدمى است ، و اما علوم طبيعى و ساير بحثهاى علمى نيز هر حادثه اى را مستند به امورى ميداند، كه مربوط بان و صالح براى عليت آن است ، البته منظور ما از علت ، آن امر واحد، و يا مجموع امورى است كه وقتى دست بدست هم داده ، و در طبيعت بوجود مى آيند، باعث پيدايش موجودى ديگر مى شوند، بعد از تكرار تجربه خود آن امر و يا امور را علت و آن موجود را معلول آنها ميناميم ، مثلا بطور مكرر تجربه كرده ايم كه هر جا سوخته اى ديده ايم ، قبل از پيدايش آن ، علتى باعث آن شده ، يا آتشى در بين بوده ، و آنرا سوزانده ، و يا حركت و اصطكاك شديدى باعث آن شده ، و يا چيز ديگرى كه باعث سوختگى ميگردد، و از اين تجربه مكرر خود، حكمى كلى بدست آورده ايم ، و نيز بدست آورده ايم كه هرگز علت از معلول ، و معلول از علت تخلف نمى پذيرد، پس كليت و عدم تخلف يكى از احكام عليت و معلوليت ، و از لوازم آن ميباشد.

پس تا اينجا مسلم شد كه قانون عليت هم مورد قبول عقل آدمى است ، و هم بحثهاى علمى آنرا اساس و تكيه گاه خود ميداند، حال مى خواهيم بگوئيم از ظاهر قرآن كريم هم بر مى آيد كه اين قانون را قبول كرده ، و آنرا انكار نكرده است ، چون به هر موضوعيكه متعرض شده از قبيل مرگ و زندگى ، و حوادث ديگر آسمانى و زمينى ، آنرا مستند بعلتى كرده است ، هر چند كه در آخر بمنظور اثبات توحيد، همه را مستند بخدا دانسته .

پس قرآن عزيز به صحت قانون عليت عمومى حكم كرده ، باين معنا كه قبول كرده وقتى سببى از اسباب پيدا شود، و شرائط ديگر هم با آن سبب هماهنگى كند، و مانعى هم جلو تاءثير آن سبب را نگيرد، مسبب آن سبب وجود خواهد يافت ، البته باذن خدا وجود مى يابد، و چون مسببى را ديديم كه وجود يافته ، كشف مى شود كه لابد قبلا سببش وجود يافته بوده .

## 2- قرآن حوادث خارق عادت را مى پذيرد

قرآن كريم در عين اينكه ديديم كه قانون عليت را قبول دارد، از داستانها و حوادثى خبر ميدهد كه با جريان عادى و معمولى و جارى در نظام علت و معلول سازگار نبوده ، و جز با عواملى غير طبيعى و خارق العاده صورت نمى گيرد، و اين حوادث همان آيت ها و معجزاتى است كه به عده اى از انبياء كرام ، چون نوح ، و هود، و صالح ، و ابراهيم ، و لوط، و داود، و سليمان ، و موسى ، و عيسى ، و محمد، صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم عليهم نسبت داده است .

حال بايد دانست كه اينگونه امور خارق العاده هر چند كه عادت ، آنرا انكار نموده ، و بعيدش مى شمارد، الا اينكه فى نفسه امور محال نيستند، و چنان نيست كه عقل آنرا محال بداند، و از قبيل اجتماع دو نقيض ، و ارتفاع آندو نبوده ، مانند اين نيست كه بگوئيم : ممكن است چيزى از خود آن چيز سلب شود، مثلا گردو گردو نباشد، و يا بگوئيم : يكى نصف دو تا نيست ، و امثال اينگونه امورى كه بالذات و فى نفسه محالند، و خوارق عادات از اين قبيل نيستند.

و چگونه ميتوان آنرا از قبيل محالات دانست ؟ با اينكه مليونها انسان عاقل كه پيرو دين بودند، در اعصار قديم ، معجزات را پذيرفته ، و بدون هيچ انكارى با آغوش باز و با جان و دل قبولش كرده اند، اگر معجزه از قبيل مثالهاى بالا بود، عقل هيچ عاقلى آنرا نمى پذيرفت ، و با آن به نبوت كسى ، و هيچ مسئله اى ديگر استدلال نمى كرد، و اصلا احدى يافت نميشد كه آنرا بكسى نسبت دهد.

علاوه بر اينكه اصلاينگونه امور، يعنى معجزات را عادت طبيعت ، انكار نمى كند، چون چشم نظام طبيعت از ديدن آن پر است ، و برايش تازگى ندارد، در هر آن مى بيند كه زنده اى بمرده تبديل ميشود، و مرده اى زنده ميگردد، صورتى بصورت ديگر، حادثه اى

## دو فرق بينوقايع عادى و معجزه خارق عادت

تنها فرقى كه ميان روش عادت با معجزه خارق عادت هست ، اين است كه اسباب مادى براى پديد آوردن آنگونه حوادث در جلو چشم ما اثر مى گذارند، و ما روابط مخصوصى كه آن اسباب با آن حوادث دارند، و نيز شرايط زمانى و مكانى مخصوصش را مى بينيم ، و از معجزات را نمى بينيم ، و ديگر اينكه در حوادث طبيعى اسباب اثر خود را بتدريج مى بخشند، و در معجزه آنى و فورى اثر مى گذارند.

مثلا اژدها شدن عصا كه گفتيم محال عقلى نيست ، در مجراى طبيعى اگر بخواهد صورت بگيرد، محتاج بعلل و شرائط زمانى و مكانى مخصوصى است ، تا در آن شرائط، ماده عصا از حالى بحالى ديگر برگردد، و بصورتهاى بسيارى يكى پس از ديگرى در آيد، تا در آخر صورت آخرى را بخود بگيرد، يعنى اژدها شود، و معلوم است كه در اين مجرا عصا در هر شرايطى كه پيش آيد، و بدون هيچ علتى و خواست صاحب اراده اى اژدها نميشود، ولى در مسير معجزه محتاج بان شرائط و آن مدت طولانى نيست ، بلكه علت كه عبارتست از خواست خدا، همه آن تاءثيرهائى را كه در مدت طولانى بكار مى افتاد تا عصا اژدها شود، در يك آن بكار مى اندازند، همچنانكه ظاهر از آياتيكه حال معجزات و خوارق را بيان مى كند همين است .

تصديق و پذيرفتن خوارق عادت نه تنها براى عامه مردم كه سر و كارشان با حس و تجربه ميباشد مشكل است ، بلكه نظر علوم طبيعى نيز با آن مساعد نيست براى اينكه علوم طبيعى هم سر و كارش با سطح مشهود از نظام علت و معلول طبيعى است ، آن سطحى كه تجارب علمى و آزمايش هاى امروز و فرضياتى كه حوادث را تعليل مى كنند، همه بر آن سطح انجام ميشوند، پس پذيرفتن معجزات و خوارق عادات هم براى عوام ، و هم براى دانشمندان روز، مشكل است .

## كارهاى خارق العاده و توجيه علماء روانكاو از آنها

چيزيكه هست علت اين نامساعد بودن نظرها، تنها انس ذهن به امور محسوس و ملموس است ، و گرنه خود علم معجزه را نمى تواند انكار كند، و يا روى آن پرده پوشى كند، براى اينكه چشم علم از ديدن امور عجيب و خارق العاده پر است ، هر چند كه دستش هنوز به مجارى آن نرسيده باشد، و دانشمندان دنيا همواره از مرتاضين و جوكيها، حركات و كارهاى خارق العاده مى بينند، و در جرائد و مجلات و كتابها ميخوانند، و خلاصه چشم و گوش مردم دنيا از اينگونه اخبار پر است ، بحدى كه ديگر جاى هيچ شك و ترديدى در وجود چنين خوارقى باقى نمانده .

و چون راهى براى انكار آن باقى نمانده ، علماى روانكاو دنيا، ناگزير شده اند در مقام توجيه اينگونه كارها بر آمده ، آنرا بجريان امواج نامرئى الكتريسته و مغناطيسى نسبت دهند، لذا اين فرضيه را عنوان كرده اند: كه رياضت و مبارزات نفسانى ، هر قدر سخت تر باشد، بيشتر انسان را مسلط بر امواج نامرئى و مرموز مى سازد، و بهتر ميتواند در آن امواج قوى بدلخواه خود دخل و تصرف كند، امواجى كه در اختيار اراده و شعورى است و يا اراده و شعورى با آنها است ، و بوسيله اين تسلط بر امواج حركات و تحريكات و تصرفاتى عجيب در ماده نموده ، از طريق قبض و بسط و امثال آن ، ماده را به هر شكلى كه ميخواهد در مى آورد.

و اين فرضيه در صورتى كه تمام باشد، و هيچ اشكالى اساسش را سست نكند سر از يك فرضيه جديدى در مى آورد كه تمامى حوادث متفرقه را تعليل مى كند، و همه را مربوط به يك علت طبيعى ميسازد، نظير فرضيه اى كه در قديم حوادث و يا بعضى از آنها را توجيه مى كرد، و آن فرضيه حركت و قوه بود.

اين بود سخنان دانشمندان عصر درباره معجزه و خوارق عادات ، و تا اندازه اى حق با ايشان است ، چون معقول نيست معلولى طبيعى علت طبيعى نداشته باشد، و در عين حال رابطه طبيعى محفوظ باشد، و به عبارت ساده تر منظور از علت طبيعى اين است كه چند موجود طبيعى (چون آب و آفتاب و هوا و خاك ) با شرائط و روابطى خاص جمع شوند، و در اثر اجتماع آنها موجودى ديگر فرضا گياه پيدا شود، كه وجودش بعد از وجود آنها، و مربوط به آنها است ، به طورى كه اگر آن اجتماع و نظام سابق بهم بخورد، اين موجود بعدى وجود پيدا نمى كند.

پس فرضا اگر از طريق معجزه درخت خشكى سبز و بارور شد، با اينكه موجودى است طبيعى ، بايد علتى طبيعى نيز داشته باشد، حال چه ما آن علت را بشناسيم ، و چه نشناسيم ، چه مانند علماى نامبرده آن علت را عبارت از امواج نامرئى الكتريسته مغناطيسى بدانيم ، و چه درباره اش سكوت كنيم .

## معجزه و خوارق عادات نيز مستند به علل و اسباب هستند

قرآن كريم هم نام آن علت را نبرده ، و نفرموده آن يگانه امر طبيعى كه تمامى حوادث را چه عاديش و چه آنها كه براى بشر خارق العاده است ، تعليل مى كند چيست ؟ و چه نام دارد؟ و كيفيت تاءثيرش چگونه است ؟.

و اين سكوت قرآن از تعيين آن علت ، بدان جهت است كه از غرض عمومى آن خارج بوده ، زيرا قرآن براى هدايت عموم بشر نازل شده ، نه تنها براى دانشمندان و كسانيكه فرضا الكتريسته شناسند، چيزيكه هست قرآن كريم اين مقدار را بيان كرده : كه براى هر حادث مادى سببى مادى است ، كه به اذن خدا آن حادث را پديد مى آورد، و بعبارتى ديگر، براى هر حادثى مادى كه در هستيش مستند به خداست ، (و همه موجودات مستند به او است ) يك مجراى مادى و راهى طبيعى است ، كه خدايتعالى فيض خود را از آن مجرى به آن موجود افاضه مى كند.

از آن جمله ميفرمايد: (و من يتق اللّه يجعل له مخرجا و يرزقه من حيث لا يحتسب ، و من يتوكل على اللّه فهو حسبه ، ان اللّه بالغ امره قد جعل اللّه لكل شى ء قدرا)، كسيكه از خدا بترسد، خدا برايش راه نجاتى قرار داده ، از مسيرى كه خودش نپندارد، روزيش ‍ ميدهد، و كسيكه بر خدا توكل كند، او وى را بس است ، كه خدا بكار خويش مى رسد، و خدا براى هر چيزى مقدار و اندازه اى قرار داده ).

در صدر آيه ، با مطلق آوردن كلام ، مى فهماند هر كس از خدا بترسد، و هر كس بطور مطلق بر خدا توكل كند، خدا او را روزى ميدهد، و كافى براى او است ، هر چند كه اسباب عادى كه نزد ما سبب اند، بر خلاف روزى وى حكم كنند، يعنى حكم كنند كه چنين كسى نبايد روزى به مقدار كفايت داشته باشد.

اين دلالت را اطلاق آيات زير نيز دارد: (و اذا سالك عبادى عنى ، فانى قريب اجيب دعوه الداع اذا دعان ): و چون بندگان من سراغ مرا از تو مى گيرند من نزديكم ، دعاى دعا كننده را در صورتيكه مرا بخواند اجابت مى كنم ، هر چند كه اسباب ظاهرى مانع از اجابت باشد)، (ادعونى استجب لكم ): مرا بخوانيد تا دعايتان را مستجاب كنم ، (هر چند كه اسباب ظاهرى اقتضاى آن نداشته باشد): (اليس اللّه بكاف عبده )، آيا خدا كافى بنده خود نيست ؟ چرا هست ، و حوائج و سئوالات او را كفايت مى كند، هر چند كه اسباب ظاهرى مخالف آن باشند).

گفتگوى ما درباره صدر آيه سوم از سوره طلاق بود، كه آيات بعدى نيز، استفاده ما را از آن تاييد مى كرد، اينك ميگوئيم كه ذيل آيه يعنى جمله : (ان اللّه بالغ امره ) اطلاق صدر را تعليل مى كند، و مى فهماند چرا خدايتعالى بطور مطلق امور متوكلين و متقين را كفايت مى كند؟ هر چند اسباب ظاهرى اجازه آنرا ندهند؟ مى فرمايد: براى اينكه اولا امور زندگى متوكلين و متقين جزو كارهاى خود خداست ، (همچنانكه كارهاى شخصى يك وزير فداكار، كار شخص سلطان است )، و در ثانى خدائيكه سلسله اسباب را براه انداخته ، العياذ باللّه دست بند بدست خود نزده ، همانطور كه باراده و مشيت خود آتش را سوزنده كرده ، در داستان ابراهيم اين اثر را از آتش مى گيرد، و همچنين در مورد هر سببى ديگر، اراده و مشيت خدايتعالى باطلاق خود باقى است ، و هر چه بخواهد مى كند، هر چند كه راههاى عادى و اسباب ظاهرى اجازه چنين كارى را نداده باشند.

حال بايد ديد آيا در مورد خوارق عادات و معجزات ، خدايتعالى چه مى كند؟ آيا معجزه را بدون بجريان انداختن اسباب مادى و علل طبيعى و بصرف اراده خود انجام ميدهد، و يا آنكه در مورد معجزه نيز پاى اسباب را بميان مياورد؟ ولى علم ما بان اسباب احاطه ندارد، و خدا خودش بدان احاطه دارد، و بوسيله آن اسباب آن كارى را كه ميخواهد مى كند؟.

## آيه (قد جعل اللّه شى ء قدرا) دلالت دارد بر صحت احتمال دوم

هر دو طريق ، احتمال دارد، جز اينكه جمله آخرى آيه سوم سوره طلاق يعنى جمله : (قد جعل اللّه لكل شى ء قدرا)، كه مطالب ما قبل خود را تعليل مى كند، و مى فهماند به چه جهت (خدا به كارهاى متوكلين و متقين مى رسد؟) دلالت دارد بر اينكه احتمال دوم صحيح است ، چون بطور عموم فرموده : خدا براى هر چيزى كه تصور كنى ، حدى و اندازه اى و مسيرى معين كرده ، پس هر سببى كه فرض ‍ شود، (چه از قبيل سرد شدن آتش بر ابراهيم ، و زنده شدن عصاى موسى ، و امثال آنها باشد، كه اسباب عاديه اجازه آنها را نمى دهد)، و يا سوختن هيزم باشد، كه خود، مسبب يكى از اسباب عادى است ، در هر دو مسبب خداى تعالى براى آن مسيرى و اندازه اى و مرزى معين كرده ، و آن مسبب را با ساير مسببات و موجودات مربوط و متصل ساخته ، در مورد خوارق عادات آن موجودات و آن اتصالات و ارتباطات را طورى بكار مى زند، كه باعث پيدايش مسبب مورد اراده اش (نسوختن ابراهيم ، و اژدها شدن عصا و امثال آن ) شود، هر چند كه اسباب عادى هيچ ارتباطى با آنها نداشته باشد، براى اينكه اتصالات و ارتباطهاى نامبرده ملك موجودات نيست ، تا هر جا آنها اجازه دادند منقاد و رام شوند، و هر جا اجازه ندادند ياغى گردند، بلكه مانند خود موجودات ، ملك خدايتعالى و مطيع و منقاد اويند.

و بنابراين آيه شريفه دلالت دارد بر اينكه خدايتعالى بين تمامى موجودات اتصالها و ارتباطهائى برقرار كرده ، هر كارى بخواهد ميتواند انجام دهد، و اين نفى عليت و سببيت ميان اشياء نيست ، و نميخواهد بفرمايد اصلا علت و معلولى در بين نيست ، بلكه ميخواهد آنرا اثبات كند و بگويد: زمام اين علل همه بدست خداست ، و به هر جا و به هر نحو كه بخواهد به حركتش در مى آورد، پس ، ميان موجودات ، عليت حقيقى و واقعى هست ، و هر وجودى با موجوداتى قبل از خود مرتبط است ، و نظامى در ميان آنها بر قرار است ، اما نه بآن نحوى كه از ظواهر موجودات و به حسب عادت در مى يابيم ، (كه مثلا همه جا سركه صفرا بر باشد)، بلكه بنحوى ديگر است كه تنها خدا بدآن آگاه است ، (دليل روشن اين معنا اين است كه مى بينيم فرضيات علمى موجود قاصر از آنند كه تمامى حوادث وجود را تعليل كنند).

## بيان اينكه فقط خداوند به نظام و ارتباط بين موجودات آگاهى دارد در آيات قرآنى

اين همان حقيقتى است كه آيات قدر نيز بر آن دلالت دارد، مانند آيه (و ان من شى ء الا عندنا خزائنه ، و ما ننزله الا بقدر معلوم )، هيچ چيز نيست مگر آنكه نزد ما خزينه هاى آنست ، و ما نازل و در خور اين جهانش نميكنيم ، مگر به اندازه اى معلوم ) و آيه (انا كل شى ء خلقناه بقدر)، ما هر چيزى را بقدر و اندازه خلق كرده ايم ، و آيه (و خلق كل شى ء، فقدره تقديرا) (و هر چيزى آفريد، و آنرا به نوعى اندازه گيرى كرد) و آيه ((الذى خلق فسوى ، و الذى قدر فهدى )، آنكسى كه خلق كرد، و خلقت هر چيزي را تكميل و تمام نمود، و آنكسى كه هر چه را آفريد اندازه گيرى و هدايتش فرمود)، و همچنين آيه (ما اصاب من مصيبه فى الارض و لا فى انف سكم ، الا فى كتاب من قبل ان نبراها) (هيچ مصيبتى در زمين و نه در خود شما پديد نمى آيد، مگر آنكه قبل از پديد آوردنش در كتابى ضبط بوده )، كه درباره ناگواريهااست ، و نيز آيه (ما اصاب من مصيبه الا باذن اللّه ، و من يومن باللّه يهد قلبه ، و اللّه بكل شى ء عليم )، (هيچ مصيبتى نمى رسد، مگر باذن خدا، و كسيكه بخدا ايمان آورد، خدا قلبش را هدايت مى كند، و خدا به هر چيزى دانا است ).

آيه اولى و نيز بقيه آيات ، همه دلالت دارند بر اينكه هر چيزى از ساحت اطلاق بساحت و مرحله تعين و تشخص نازل ميشود، و اين خدا است كه با تقدير و اندازه گيرى خود، آنها را نازل ميسازد، تقديريكه هم قبل از هر موجود هست ، و هم با آن ، و چون معنا ندارد كه موجودى در هستيش محدود و مقدر باشد، مگر آنكه با همه روابطى كه با ساير موجودات دارد محدود باشد، و نيز از آنجائيكه يك موجود مادى با مجموعه اى از موجودات مادى ارتباط دارد، و آن مجموعه براى وى نظير قالبند، كه هستى او را تحديد و تعيين مى كند، لاجرم بايد گفت : هيچ موجود مادى نيست ، مگر آنكه بوسيله تمامى موجودات مادى كه جلوتر از او و با او هستند قالب گيرى شده ، و اين موجود، معلول موجود ديگرى است مثل خود.

ممكن هم هست در اثبات آنچه گفته شد استدلال كرد بايه (ذلكم اللّه ربكم ، خالق كلشى ء)، (اين اللّه است كه پروردگار شما، و آفريدگار همه كائنات است ). و آيه (ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ان ربى على صراط مستقيم )، چون اين دو آيه به ضميمه آيات ديگريكه گذشت قانون عمومى عليت را تصديق ميكند، و مطلوب ما اثبات ميشود.

براى اينكه آيه اول خلقت را بتمامى موجوداتى كه اطلاق كلمه (چيز) بر آن صحيح باشد، عموميت داده ، و فرموده هر آنچه (چيز) باشد مخلوق خداست ، و آيه دومى خلقت را يك و تيره و يك نسق دانسته ، اختلافى را كه مايه هرج و مرج و جزاف باشد نفى مى كند.

و قرآن كريم همانطور كه ديديد قانون عمومى عليت ميان موجودات را تصديق كرد، نتيجه ميدهد كه نظام وجود در موجودات مادى چه با جريان عادى موجود شوند، و چه با معجزه ، بر صراط مستقيم است ، و اختلافى در طرز كار آن علل نيست ، همه به يك و تيره است ، و آن اين استكه هر حادثى معلول علت متقدم بر آن است .

از اينجا اين معنا نيز نتيجه گيرى ميشود: كه هر سبب از اسباب عادى ، كه از مسبب خود تخلف كند، سبب حقيقى نيست ، ما آنرا سبب پنداشته ايم ، و در مورد آن مسبب ، اسباب حقيقى هست ، كه به هيچ وجه تخلف نمى پذيرد، و احكام و خواص ، دائمى است ، همچنانكه تجارب علمى نيز در عناصر حياة و در خوارق عادات ، اين معنا را تاءييد مى كند.

## 3- قرآن در عين اينكه حوادث مادى را بعلل مادى نسبت ميدهد بخدا هم منسوب ميدارد

قرآن كريم همانطور كه ديديد ميان موجودات عليت و معلوليت را اثبات نمود، و سببيت بعضى را براى بعضى ديگر تصديق نمود، همچنين امر تمامى موجودات را بخدايتعالى نسبت داده ، نتيجه مى گيرد: كه اسباب وجودى ، سببيت خود را از خود ندارند، و مستقل در تاءثير نيستند، بلكه مؤ ثر حقيقى و بتمام معناى كلمه كسى جز خداى (عز سلطانه ) نيست ، و در اين باره فرموده : (اءلا له الخلق و الامر)، (آگاه باش كه خلقت و امر همه بدست او است )، و نيز فرموده : (لله ما فى السماوات و ما فى الارض )، (از آن خداست آنچه در آسمانها است و آنچه در زمين است ) و نيز فرموده : (له ملك السماوات و الارض )، (مراو راست ملك آسمانها و زمين )، و نيز فرموده : (قل كل من عند اللّه )، (بگو همه از ناحيه خداست ) و آياتى بسيار ديگر، كه همه دلالت ميكنند بر اينكه هر چيزى مملوك محض براى خداست ، و كسى در ملك عالم شريك خدا نيست ، و خدا ميتواند هر گونه تصرفى كه بخواهد و اراده كند در آن بكند، و كسى نيست كه در چيزى از عالم تصرف نمايد، مگر بعد از آنكه خدا اجازه دهد، كه البته خدا به هر كس بخواهد اجازه تصرف ميدهد، ولى در عين حال همان كس نيز مستقل در تصرف نيست ، بلكه تنها اجازه دارد، و معلوم است كه شخص مجاز، دخل و تصرفش بمقدارى است كه اجازه اش داده باشند، و در اين باره فرموده (قل اللّه م مالك الملك ، توتى الملك من تشاء، و تنزع الملك ممن تشاء)، (بار الها كه مالك ملكى ، و ملك را بهر كس بخواهى ميدهى ، و از هر كس بخواهى باز مى ستانى )، و نيز فرموده : (الذى اعطى كلشى ء خلقه ثم هدى )، (آنكه خلقت هر موجودى را به آن داده و سپس هدايت كرده ) و آياتى ديگر از اين قبيل ، كه تنها خدايرا مستقل در ملكيت عالم معرفى مى كنند.

همچنانكه در دو آيه زير اجازه تصرف را بپاره اى اثبات نموده ، در يكى فرموده : (له ما فى السماوات و ما فى الارض ، من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه ؟) (مر او راست ملك آنچه در آسمانها و آنچه در زمين است ، كيست آنك س كه نزد او بدون اذن او شفاعت كند)، و در دومى مى فرمايد: (ثم استوى على العرش ، يدبر الامر، ما من شفيع الا من بعد اذنه )، (سپس بر مصدر اوامر قرار گرفته ، امر را اداره كرد، هيچ شفيعى نيست مگر بعد از اذن او).

پس با در نظر گرفتن اين آيات ، اسباب هر چه باشند، مالك سببيت خود هستند، اما به تمليك خدايتعالى ، و در عين اينكه مالك سببيت خود هستند، مستقل در اثر نيستند، اين معنا همان است كه خدايتعالى از آن به شفاعت و اذن تعبير نموده ، و معلوم است كه اذن وقتى معناى صحيحى خواهد داشت كه وجود و عدمش يكسان نباشد، باين معنا كه اگر اذن باشد مانعى از تصرف ماءذون نباشد، و اگر اذن نباشد، مانعى از تصرف او جلوگيرى كند، و آن مانع هم وقتى تصور دارد، كه در شى ء مورد بحث اقتضائى براى تصرف باشد، چيزيكه هست مانع جلو آن اقتضاء را بگيرد، و نگذارد شخص ماءذون در آن شى ء تصرف كند. پس روشن شد كه در هر سببى مبدئى است مؤ ثر و مقتضى براى تاءثير، كه بخاطر آن مبدء و مقتضى سبب در مسبب مؤ ثر مى افتد، و خلاصه هر سببى وقتى مؤ ثر ميشود كه مقتضى تاءثير موجود، و مانع از آن معدوم باشد، و در عين حال يعنى با وجود مقتضى و عدم مانع ، شرط مهم ترى دارد، و آن اين است كه خداوند جلوگير سبب از تاءثير نشود.

## 4- قرآن كريم براى نفوس انبياء تاءثيرى در معجزات قائل است

بدنبال آنچه در فصل سابق گفته شد، اضافه مى كنيم كه بنابر آنچه از آيات كريمه قرآن استفاده مى شود، يكى از سبب ها در مورد خصوص معجزات نفوس انبياء است ، يكى از آن آيات آيه : (و ما كان لرسول ان ياءتى باية الا باذن اللّه ، فاذا جاء امر اللّه ، قضى بالحق ، و خسر هنالك المبطلون ): (هيچ رسولى نميتواند معجزه اى بياورد، مگر باءذن خدا پس وقتى امر خدا بيايد بحق داورى شده ، و مبطلين در آنجا زيانكار ميشوند) از اين آيه بر مى آيد كه آوردن معجزه از هر پيغمبرى كه فرض شود منوط باءذن خداى سبحان است ، از اين تعبير بدست مى آيد كه آوردن معجزه و صدور آن از انبياء، بخاطر مبدئى است مؤ ثر كه در نفوس شريفه آنان موجود است ، كه بكار افتادن و تاءثيرش منوط باءذن خداست ، كه تفصيلش در فصل سابق گذشت .

آيه ديگري كه اين معنا را اثبات مى كند، آيه (واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان ، و ما كفر سليمان ، ولكن الشياطين كفروا، يعلمون الناس السحر، و ما انزل على الملكين ببابل هاروت و ماروت ، و ما يعلمان من احد، حتى يقولا انما نحن فتنه ، فلا تكفر، فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء و زوجه ، و ما هم بضارين به من احد الا باءذن اللّه )، (آنچه شيطانها بر ملك سليمان ميخواندند، پيروى كردند، سليمان خودش كفر نورزيد، ولكن شيطانها كفر ورزيدند كه سحر به مردم آموختند، آن سحري كه بر دو فرشته بابل يعنى هاروت و ماروت نازل شده بود، با اينكه آن دو فرشته بهيچ كس ياد نميدادند مگر بعد از آنكه زنهار ميدادند: كه اين تعليم ما، مايه فتنه و آزمايش شما است ، مواظب باشيد با اين سحر كافر نشويد، ولى آنها از آن دو فرشته تنها چيزي را فرا مى گرفتند كه مايه جدائى ميانه زن و شوهر بود، هر چند كه به احدى ضرر نمى رساندند مگر باذن خدا). اين آيه همانطور كه صحت علم سحر را فى الجمله تصديق كرده ، بر اين معنا نيز دلالت دارد: كه سحر هم مانند معجزه ناشى از يك مبدء نفسانى در ساحر است ، براى اينكه در سحر نيز مسئله اذن آمده ، معلوم ميشود در خود ساحر چيزى هست ، كه اگر اذن خدا باشد بصورت سحر ظاهر ميشود.

## تمامى امور خارق العاده مستند به مبادئى نفسانى و مقتضياتى ارادى هستند

و كوتاه سخن اينكه : كلام خدايتعالى اشاره دارد باينكه تمامى امور خارق العاده ، چه سحر، و چه معجزه ، و چه غير آن ، مانند كرامتهاى اولياء، و ساير خصاليكه با رياضت و مجاهده بدست مى آيد، همه مستند بمبادئى است نفسانى ، و مقتضياتى ارادى است ، چنانكه كلام خدايتعالى تصريح دارد باينكه آن مبدئى كه در نفوس انبياء و اولياء و رسولان خدا و مؤ منين هست ، مبدئى است ، مافوق تمامى اسباب ظاهرى ، و غالب بر آنها در همه احوال ، و آن تصريح اينستكه مى فرمايد: (و لقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين ، انهم لهم المنصورون ، و ان جندنا لهم الغالبون )، (كلمه ما درباره بندگان مرسل ما سبقت يافته ، كه ايشان ، آرى تنها ايشان يارى خواهند شد، و بدرستيكه لشگريان ما تنها غالبند) ونيز فرموده : (كتب اللّه لاغلبن انا و رسلى )، (خدا چنين نوشته كه من و فرستادگانم بطور مسلم غالبيم )، و نيز فرموده : (انا لننصر رسلنا، و الذين آمنوا فى الحياة الدنيا، و يوم يقوم الاشهاد)، (ما فرستادگان خود را و نيز آنهائى را كه در زندگى دنيا ايمان آوردند، در روزيكه گواهان بپا مى خيزند يارى مى كنيم )، و اين آيات بطوريكه ملاحظه مى كنيد مطلقند، و هيچ قيدى ندارند.

از اينجا ممكن است نتيجه گرفت ، كه مبدء موجود در نفوس انبياء كه همواره از طرف خدا منصور و يارى شده است ، امرى است غير طبيعى ، و مافوق عالم طبيعت و ماده ، چون اگر مادى بود مانند همه امور مادى مقدر و محدود بود، و در نتيجه در برابر مادى قوى ترى مقهور و مغلوب ميشد.

خواهى گفت امور مجرده هم مانند امور مادى همينطورند، يعنى در مورد تزاحم غلبه با قوى تر است ، در پاسخ ميگوئيم : درست است ، ولكن در امور مجرده ، تزاحمى پيش نمى آيد، مگر آنكه آن دو مجردى كه فرض كرده ايم تعلقى به ماديات داشته باشند، كه در اينصورت اگر يكى قوى تر باشد غلبه مى كند، و اما اگر تعلقى بماديات نداشته باشند تزاحمى هم نخواهند داشت ، و مبدء نفسانى مجرد كه باراده خداى سبحان همواره منصور است وقتى بمانعى مادى برخورد خدايتعالى نيروئى بآن مبدء مجرد افاضه مى كند كه مانع مادى تاب مقاومت در برابرش نداشته باشد.

## 5- قرآن كريم همانطور كه معجزات را بنفوس انبياء نسبت ميدهد، بخدا هم نسبت ميدهد.

بيان اينكه اراده و فعل انسان موقوف به اراده وفعل خدا است

جمله اخير از آيه ايكه در فصل سابق آورديم يعنى آيه اى :كه ميفرمود: (فاذا جاء امر اللّه قضى بالحق ) الخ ، دلالت دارد بر اينكه تاءثير مقتضى نامبرده منوط به امرى از ناحيه خدايتعالى است ، كه آن امر با اذن خدا كه گفتيم جريان منوط به آن نيز هست صادر ميشود، پس ‍ تاءثير مقتضى وقتى است كه مصادف باامر خدا، و يا متحد با آن باشد، و اما اينكه امر چيست ؟ در آيه (انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون ) كلمه ايجاد و كلمه (كن ) تفسير شده .

و آيات زير اين اناطه به امر خدا را آماده مى كنند، (ان هذه تذكرة ، فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا، و ما تشاون الا ان يشاء اللّه )، (بدرستى اين قرآن تذكره و هشدارى است ، پس هر كس خواست بسوى پروردگارش راهى انتخاب كند، ولى نمى كنيد، مگر آنكه خدا بخواهد) و آيه (ان هو الا ذكر للعالمين ، لمن شاء منكم ان يستقيم ، و ما تشاون الا ان يشاء اللّه رب العالمين )، (او نيست مگر هشدار دهى براى عالميان ، براى هركس كه از شما بخواهد مستقيم شود، ولى نميخواهيد مگر آنكه خدا بخواهد، كه رب العالمين است ). اين آيات دلالت كرد بر اينكه آن امرى كه انسان ميتواند اراده اش كند، و زمام اختيار وى بدست آنست ، هرگز تحقق نمى يابد، مگر آنكه خدا بخواهد، يعنى خدا بخواهد كه انسان آنرا بخواهد، و خلاصه اراده انسان را اراده كرده باشد، كه اگر خدا بخواهد انسان اراده مى كند، و ميخواهد، و اگر او نخواهد، اراده و خواستى در انسان پيدا نميشود.

آرى آيات شريفه ايكه خوانديد، در مقام بيان اين نكته اند كه كارهاى اختيارى و ارادى بشر هر چند بدست خود او و باختيار او است ، ولكن اختيار و اراده او ديگر بدست او نيست ، بلكه مستند بمشيت خداى سبحان است ، بعضى ها گمان كرده اند آيات در مقام افاده اين معنا است كه هر چه را انسان اراده كند خدا هم همان را اراده كرده ، و اين خطائى است فاحش ، چون لازمه اش اين است كه در مورديكه انسان اراده اى ندارد، و خدا اراده دارد، مراد خدا از اراده اش تخلف كند، و خدا بزرگتر از چنين نقص و عجز است ، علاوه بر اينكه اصلا اين معنا مخالف با ظواهر آياتى بى شمار است ، كه در اين مورد وارد شده ، مانند آيه : (و لو شئنا لاتينا كل نفس ‍ هديها)، (اگر ميخواستيم هدايت همه نفوس را به آنها ميداديم )، يعنى هر چند كه خود آن نفوس نخواهند هدايت شوند، پس مشيت خدا تابع خواست مردم نيست ، و آيه شريفه (ولو شاء ربك لامن من فى الارض كلهم جميعا، و اگر پروردگارت ميخواست تمامى مردم روى زمين همگيشان ايمان مى آوردند)، پس معلوم ميشود اراده مردم تابع اراده خداست ، نه بعكس ، چون مى فرمايد: اگر او اراده مى كرد كه تمامى مردم ايمان بياورند، مردم نيز اراده ايمان مى كردند، و از اين قبيل آياتى ديگر.

پس اراده و مشيت ، اگر تحقق پيدا كند، معلوم ميشود تحقق آن مراد به اراده خداى سبحان و مشيت او بوده ، و همچنين افعاليكه از ما سر مى زند مراد خداست ، و خدا خواسته كه آن افعال از طريق اراده ما، و با وساطت مشيت ما از ما سر بزند، و اين دو يعنى اراده و فعل ، هر دو موقوف بر امر خداى سبحان ، و كلمه (كن ) است . پس تمامى امور، چه عادى ، و چه خارق العاده ، و خارق العاده هم ، چه طرف خير و سعادت باشد، مانند معجزه و كرامت ، و چه جانب شرش باشد، مانند سحر و كهانت ، همه مستند باسباب طبيعى است ، و در عين اينكه مستند به اسباب طبيعى است ، موقوف به اراده خدا نيز هست ، هيچ امرى وجود پيدا نمى كند، مگر بامر خداى سبحان ، يعنى باينكه سبب آن امر مصادف و يا متحد باشد با امر خداى تعالى .

و تمامى اشياء، هر چند از نظر استناد وجودش بخدايتعالى بطور مساوى مستند به او است ، باين معنا كه هر جا اذن و امر خدا باشد، موجودى از مسير اسبابش وجود پيدا مى كند، و اگر امر و اجازه او نباشد تحقق پيدا نمى كند، يعنى سببيت سببش تمام نميشود، الا اينكه قسمى از آن امور يعنى معجره انبياء، و يا دعاى بنده مؤ من ، همواره همراه اراده خدا هست ، چون خودش چنين وعده اى را داده ، و درباره خواست انبيائش فرموده : (كتب اللّه لاغلبن انا ورسلى )، و درباره اجابت دعاى مؤ من وعده داده ، و فرموده : (اجيب دعوة الداع اذا دعان ) الخ ، آياتى ديگر نيز اين استثناء را بيان مى كنند، كه در فصل سابق گذشت .

6- قرآن معجزه را به سببى نسبت ميدهد كه هرگز مغلوب نميشود.

در پنج فصل گذشته روشن گرديد كه معجزه هم مانند ساير امور خارق العاده از اسباب عادى خالى نيست و مانند امور عادى محتاج به سببى طبيعى است ، و هر دو اسبابى باطنى غير آنچه ما مسبب ميدانيم دارند، تنها فرقى كه ميان امور عادى و امور خارق العاده هست ، اين است كه امور عادى مسبب از اسباب ظاهرى و عادى و آن اسباب هم تواءم با اسبابى باطنى و حقيقى هستند، و آن اسباب حقيقى تواءم با اراده خدا و امر او هستند، كه گاهى آن اسباب با اسباب ظاهرى هم آهنگى نمى كنند، و در نتيجه سبب ظاهرى از سببيت مى افتد، و آن امر عادى موجود نميشود، چون اراده و امر خدا بدان تعلق نگرفته .

بخلاف امور خارق العاده كه چه در ناحيه شرور، مانند سحر و كهانت ، و چه خيرات ، چون استجابت دعا و امثال آن ، و چه معجزات ، مستند باسباب طبيعى عادى نيستند، بلكه مستند باسباب طبيعى غير عادى اند، يعنى اسبابى كه براى عموم قابل لمس نيست ، و آن اسباب طبيعى غير عادى نيز مقارن با سبب حقيقى و باطنى ، و در آخر مستند باذن و اراده خدا هستند

## تفاوت بين سحر و معجزات و كرامات

و تفاوتى كه ميان سحر و كهانت از يكطرف و استجابت دعا و كرامات اولياء و معجزات انبياء از طرفى ديگر هست اينستكه در اولى اسباب غير طبيعى مغلوب ميشوند ولى در دو قسم اخير نميشوند.

باز فرقى كه ميانه مصاديق قسم دوم هست اينستكه در مورد معجزه از آنجا كه پاى تحدى و هدايت خلق در كار است ، و با صدور آن صحت نبوت پيغمبرى و رسالت و دعوتش بسوى خدا اثبات ميشود، لذا شخص صاحب معجزه در آوردن آن صاحب اختيار است ، باين معنا كه هر وقت از او معجزه خواستند ميتواند بياورد، و خدا هم اراده اش را عملى ميسازد، بخلاف استجابت دعا و كرامات اولياء، كه چون پاى تحدى در كار نيست ، و اگر تخلف بپذيرد كسى گمراه نميشود، و خلاصه هدايت كسى وابسته بدان نيست ، لذا تخلف آن امكان پذير هست .

## اشكال بر حجيت معجزه

حال اگر بگوئى : بنا بر آن چه گفته شد، اگر فرض كنيم كسى بتمامى اسباب وعلل طبيعى معجزه آگهى پيدا كند، بايد او هم بتواند آن عوامل را بكار گرفته ، و معجزه بياورد، هر چند كه پيغمبر نباشد، و نيز در اينصورتهيچ فرقى ميان معجزه و غير معجزه باقى نمى ماند، مگر صرف نسبت ، يعنى يك عمل براى مردمى معجزه باشد، و براى غير آن مردم معجزه نباشد، براى مردمى كه علم وفرهنگى ندارند معجزه باشد، و براى مردمى ديگر كه علمى پيشرفته دارند، و به اسرار جهان آگهى يافته اند، معجزه نباشد، و يا يك عمل براى يك عصر معجزه باشد و براى اعصار بعد از آن معجزه نباشد، اگر پى بردنب اسباب حقيقى و علل طبيعى قبل از علت اخير در خور توانائى علم و ابحاث علمى باشد،ديگر اعتبارى براى معجزه باقى نمى ماند، و معجزه از حق كشف نميكند، و نتيجه اين بحثىكه شما پيرامون معجزه كرديد، اين ميشود: كه معجزه هيچ حجيتى ندارد، مگر تنهابراى مردمجاهل ، كه باسرار خلقت و علل طبيعى حوادث اطلاعى ندارند، وحال آنكه ما معتقديم معجزه خودش حجت است ، نه اينكه شرائط زمان و مكان آنرا حجت بيانجهت

## اعجاز معجزات و پاسخ به اشكال مذكور

در پاسخ اين اشكال ميگوئيم : كه خير، گفتار ما مستلزم اين تالى فاسد نيست ، چون ما نگفتيم معجزه از اين جهت معجزه است كه مستند بعوامل طبيعى مجهول است ، تا شما بگوئيد هر جا كه جهل مبدل بعلم شد، معجزه هم از معجزه بودن و از حجيت مى افتد، و نيز نگفتيم معجزه از اين جهت معجزه استكه مستند بعوامل طبيعى غير عادى است ، بلكه گفتيم ، از اين جهت معجزه است كه عوامل طبيعى و غير عاديش مغلوب نميشود، و همواره قاهر و غالب است . مثلا بهبودى يافتن يك جذامى به دعاى مسيح عليه‌السلام، از اين جهت معجزه است كه عامل آن امرى است كه هرگز مغلوب نميشود، يعنى كسى ديگر اينكار را نميتواند انجام دهد، مگر آنكه او نيز صاحب كرامتى چون مسيح باشد، و اين منافات ندارد كه از راه معالجه و دواء هم بهبودى نامبرده حاصل بشود، چون بهبودى از راه معالجه ممكن است مغلوب و مقهور معالجه اى قوى تر از خود گردد، يعنى طبيبى ديگر بهتر از طبيب اول معالجه كند، ولى نام آنرا معجزه نميگذاريم .

7- قرآن كريم معجزه را برهان بر حقانيت رسالت ميداند، نه دليلى عاميانه .

در اينجا سئوالى پيش مى آيد و آن اينست كه چه رابطه اى ميان معجزه و حقانيت ادعاى رسالت هست ؟ با اينكه عقل آدمى هيچ تلازمى ميان آندو نمى بيند، و نميگويد: اگر مدعى رسالت راست بگويد، بايد كارهاى خارق العاده انجام دهد، وگرنه معارفى را كه آورده همه باطل است ، هر چند كه دو دو تا چهار تا باشد.

و از ظاهر قرآن كريم هم بر مى آيد كه نمى خواهد چنين ملازمه اى را اثبات كند، چون هر جا سخن از داستانهاى جمعى از انبياء، چون هود، و صالح ، و موسى ، و عيسى ، و محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ، به ميان آورده ، معجزاتشان را هم ذكر مى كند، كه بعد از انتشار دعوت ، مردم از ايشان معجزه و آيتى خواستند، تا بر حقيت دعوتشان دلالت كند، و ايشان هم همانچه را خواسته بودند آوردند. و اى بسا در اول بعثت و قبل از درخواست مردم معجزاتى را دارا ميشدند، همچنانكه خدايتعالى بنقل قرآن كريم در شبى كه موسى را برسالت بر مى گزيند، معجزه عصا و يد بيضاء را باو و هارون داد (اذهب انت و اخوك بآياتى ، و لا تنيا فى ذكرى )، (تو و برادرت معجزات مرا بردار و برو در ياد من سستى مكنيد)، و از عيسى (عليه‌السلام) نقل مى كند كه فرمود: (و رسولا الى بنى اسرائيل ، انى قد جئتكم بآية من ربكم ، انى اخلق لكم من الطين كهيئة الطير، فانفخ فيه ، فيكون طيرا باذن اللّه ، و ابرى الاكمه و الابرص ، و احيى الموتى باذن اللّه ، و انبئكم ، بما تاءكلون ، و ما تدخرون فى بيوتكم ، ان فى ذلك لاية لكم ان كنتم مؤ منين )، (و فرستاده اى بسوى بنى اسرائيل گسيل داشتم ، كه مى گفت : من آيتى از ناحيه پروردگارتان آورده ام ، من براى شما از گل مجسمه مرغى ميسازم ، بعد در آن ميدمم ، ناگهان باذن خدا مرغ زنده ميشود، و كور مادرزاد و جذامى را شفا ميدهم ، و مردگان را باذن خدا زنده مى كنم ، و بشما خبر ميدهم كه امروز چه خورده ايد، و در خانه چه ذخيره ها داريد، همه اينها آيتهائى است براى شما اگر كه ايمان بياوريد)، و هم چنين قبل از انتشار دعوت اسلام قرآن را بعنوان معجزه بوى داده اند.

با اينكه همان طور كه در اشكال گفتيم ، هيچ تلازمى ميان حق بودن معارفى كه انبياء و رسل درباره مبدء و معاد آورده اند، و ميانه آوردن معجزه نيست ؟ علاوه بر نبودن ملازمه ، اشكال ديگر اينكه : اصلا معارفى كه انبياء آورده اند، تمام بر طبق برهانهائى روشن و واضح است ، و اين براهين هر عالم و بصيرى را از معجزه بى نياز مى كند، و به همين جهت بعضى گفته اند: اصلا معجزه براى قانع كردن عوام الناس است ، چون عقلشان قاصر است از اينكه حقايق و معارف عقلى را درك كنند، بخلاف خاصه مردم ، كه در پذيرفتن معارف آسمانى هيچ احتياجى بمعجزه ندارند.

## جواب اشكال مطرح شده

جواب از اين اشكال اينست كه انبياء و رسل ، هيچيك هيچ معجزه اى را براى اثبات معارف خود نياوردند، و نمى خواستند با آوردن معجزه مسئله توحيد و معاد را كه عقل خودش بر آنها حكم مى كند اثبات كنند، و در اثبات آنها به حجت عقل اكتفاء كردند، و مردم را از طريق نظر و استدلال هوشيار ساختند.

همچنانكه قرآن كريم در استدلال بر توحيد مى فرمايد: (قالت رسلهم : اءفى اللّه شك فاطر السماوات و الارض ؟) (رسولان ايشان بايشان مى گفتند: آيا در وجود خدا پديد آرنده آسمانها و زمين شكى هست ؟!)، و در احتجاج بر مسئله معاد مى فرمايد: (و ما خلقنا السماء و الارض و ما بينهما باطلا، ذلك ظن الذين كفروا، فويل للذين كفروا من النار، ام نجعل الذين آمنوا و عملوا الصالحات كالمفسدين فى الارض ؟ ام نجعل المتقين كالفجار؟) (ما آسمان و زمين و آنچه بين آن دو است به باطل نيافريديم ، اين پندار كسانى است كه كافر شدند، پس واى بر كسانيكه كفر ورزيدند، از آتش ، آيا ما با آنانكه ايمان آورده و عمل صالح كردند، چون مفسدان در زمين معامله مى كنيم ؟ و يا متقين و فجار را بيك چوب ميرانيم ؟) نه اينكه براى اثبات اين معارف متوسل به معجزه شده باشند، بلكه معجزه را از اين بابت آوردند كه مردم از ايشان در خواست آنرا كردند، تا به حقانيت دعويشان پى ببرند.

(و حق چنين در خواستى هم داشتند، براى اينكه عقل مردم بايشان اجازه نميدهد دنبال هر ادعائى را بگيرند، و زمام عقايد خود را بدست هر كسى بسپارند، بلكه بايد بكسى ايمان بياورند كه يقين داشته باشند از ناحيه خدا آمده ) آرى كسيكه ادعا ميكند فرستاده خدا است ، و خدا از طريق وحى يا بدون واسطه وحى باوى سخن ميگويد، و يا فرشته اى بسوى او نازل ميشود، ادعاى امرى خارق العاده ميكند، چون وحى و امثال آن از سنخ ادراكات ظاهرى و باطنى كه عامه مردم آنرا ميشناسند، و در خود مى يابند، نيست ، بلكه ادراكى است مستور از نظر عامه مردم ، و اگر اين ادعا صحيح باشد، معلوم است كه از غيب و ماوراى طبيعت تصرفاتى در نفس وى ميشود، و بهمين جهت با انكار شديد مردم روبرو ميشود.

## دو نوع عكس العمل مردم در انكار دعوى انبياء عليه‌السلام

و مردم در انكار دعوى انبياء يكى از دو عكس العمل را نشان دادند، جمعى در مقام ابطال دعوى آنان بر آمده ، و خواستند تا با استدلال آنرا باطل سازند، از آنجمله گفتند: (ان انتم الا بشر مثلنا، تريدون ان تصدونا عما كان يعبد آباونا)، (شما جز بشرى مثل ما نيستيد، و با اينحال ميخواهيد ما را از پرستش چيزهائيكه پدران ما مى پرستيدند باز بداريد)، كه حاصل استدلالشان اينستكه شما هم مثل ساير مردميد، و مردم در نفس خود چنين چيزهائى كه شما براى خود ادعا مى كنيد نمى يابند، با اينكه آنها مثل شما و شما مثل ايشانيد، و اگر چنين چيزى براى يك انسان ممكن بود، براى همه بود، و يا همه مثل شما ميشدند.

و از سوى ديگر يعنى از ناحيه انبياء جوابشان را بنا بر حكايت قرآن كريم چنين دادند:(قالت لهم رسلهم ان نحن الا بشر مثلكم ، و لكن اللّه يمن على من يشاء من عباده )،(رسولان ايشان بايشان گفتند: ما (همانطور كه شما ميگوئيد) جز بشرىمثل شما نيستيم ، تنها تفاوت ما با شما منتى است كه خدا بر هر كسى بخواهد مى گذارد)،يعنى مماثلت را قبول كرده گفتند: رسالت از منت هاى خاصه خدا است ، و اختصاص بعضی از مردم به بعضى از نعمت هاى خاصه ، منافاتى با مماثلت ندارد، همچنانكه مى بينيم :بعضى از مردم به بعضى از نعمت هاى خاصه اختصاص يافته اند واگر خدا بخواهد اينخصوصيت را نسبت به بعضى قائل شود مانعى نيست كه جلوگيرش ‍ شود، نبوت هم يكىاز آن خصوصيت ها است ، كه خدا انبياء را بدآن اختصاص داده ، هر چند كه ميتوانست بغيرايشان نيز بدهد.

## احتجاجاتى كه عليه رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم شده وخداوند آنها را رد كرده است

نظير اين احتجاج كه عليه انبياء كردند، استدلالى است كه عليه رسول اسلام صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم كردند، و قرآن آنرا چنين حكايت ميكند: (اانزل عليه الذكر من بيننا)، (آيا از ميانه همه ما مردم ، قرآن تنها باو نازل شود؟) و نيز حكايت مى كند كه گفتند: (لو لا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم ؟) (چرا اين قرآن بر يكى از دو مردان بزرگ اين دو محل نازل نشد).

باز نظير اين احتجاج و يا قريب بآن ، احتجاجى است كه در آيه : (و قالوا ما لهذا الرسول ياءكل الطعام و يمشى فى الاسواق ؟ لولا انزل اليه ملك فيكون معه نذيرا؟ او يلقى اليه كنز؟ او تكون له جنة ياءكل منها)، (گفتند: اين چه پيغمبرى است كه غذا ميخورد، و در بازارها راه مى رود؟ اگر پيغمبر است ، چرا فرشته اى بر او نازل نميشود، تا با او بكار انذار بپردازد، و چرا گنجى برايش نمى افتد، و يا باغى ندارد كه از آن بخورد؟) بچشم ميخورد.

چون خواسته اند بگويند: ادعاى رسالت ، ايجاب مى كند كه شخص رسول مثل ما مردم نباشد، چون حالاتى از قبيل وحى و غيره دارد كه در ما نيست ، و با اين حال چرا اين رسول طعام ميخورد، و در بازارها راه مى رود، تا لقمه نانى بدست آورد؟ او بايد براى اينكه محتاج كاسبى نشود، گنجى نزدش بيفتد و ديگر محتاج بآمدن بازار و كار و كسب نباشد، و يا بايد باغى داشته باشد كه از آن ارتزاق كند، نه اينكه از همان طعامها كه ما ميخوريم استفاده كند، ديگر اينكه بايد فرشته اى با او باشد كه در كار انذار كمكش كند.

و خدايتعالى استدلالشان را رد نموده فرمود: (انظر كيف ضربوا لك الامثال ، فضلوا فلا يستطيعون سبيلا) تا آنجا كه ميفرمايد: (و ما ارسلنا قبلك من المرسلين ، الا انهم لياءكلون الطعام ، و يمشون فى الاسواق ، و جعلنا بعضكم لبعض فتنة ، اءتصبرون ؟ و كان ربك بصيراء)، (ببين چگونه مثلها مى زنند، و اين بدان جهت است كه گمراه شده نميتوانند راهى پيدا كنند- تا آنجا كه مى فرمايد- و ما قبل از تو هيچيك از پيغمبران را نفرستاديم ، الا اينكه آنان نيز طعام ميخوردند، و در بازارها راه ميرفتند، و ما بعضى از شما را مايه فتنه بعضى ديگر كرده ايم ، ببينيم آيا خويشتن دارى مى كنيد يا نه ، البته پروردگار تو بينا است )

## احتجاج بر توقع نزول فرشته و ديدن خداوند و ملائكه و رد آن در قرآن كريم

و در جاى ديگر از استدلال نامبرده آنان اين قسمت را كه مى گفتند: بايد فرشته اى نازل شود، رد نموده مى فرمايد: (و لو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا، و للبسنا عليهم ما يلبسون )، (بفرض هم كه آن رسول را فرشته مى كرديم باز در صورت مردى مى كرديم و امر را بر آنان مشتبه ميساختيم ).

باز قريب بهمين استدلال را در آيه : (و قال الذين لا يرجون لقاءنا، لولا انزل علينا الملائكه ؟ او نرى ربنا لقد استكبروا فى انفسهم ، و عتو عتوا كبيرا، (آنانكه اميد ديدار ما ندارند، گفتند: چرا ملائكه بر خود ما نازل نميشود؟ و چرا پروردگارمان را نمى بينيم ؟ راستى چقدر پا از گليم خود بيرون نهادند، و چه طغيان بزرگى مرتكب شدند؟!)، از ايشان حكايت كرده چون در اين گفتارشان خواسته اند با اين توقع كه خودشان نزول ملائكه و يا پروردگار را ببينند، دعوى رسالت رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم را باطل كنند، و بگويند: ما هم كه مثل اوئيم ، پس چرا خودمان نزول ملائكه را نبينيم ؟ و چرا خودمان پروردگارمان را ديدار نكنيم ؟! خدايتعالى استدلالشان را رد نموده و فرموده : (يوم يرون الملائكة ، لا بشرى يومئذ للمجرمين ، و يقولون حجرا محجورا، (روزى خواهد رسيد كه ملائكه را ببينند، اما روزى كه مجرمين مژده اى ندارند و در امانخواهى فريادشان به حجرا حجرا بلند ميشود) و حاصل معناى آن اين استكه اين كفار با اين حال و وصفى كه دارند، ملائكه را نمى بينند، مگر در حال مردن ، همچنانكه در جاى ديگر همين پاسخ را داده و فرموده : (و قالوا: يا ايها الذى نزل عليه الذكر انك لمجنون ، لو ما تاءتينا بالملائكة ؟ ان كنت من الصادقين ، ما ننزل الملائكة الا بالحق ، و ما كانوا اذا منظرين )، (گفتند: اى كسيكه ذكر بر او نازل شده ، تو ديوانه اى ، اگر راست ميگوئى ، چرا اين ملائكه بسروقت خود ما نيايد؟ (مگر ما از تو كمتريم ؟) اينان ميدانند كه ما ملائكه را جز بحق نازل نميكنيم ، و وقتى بحق نازل كنيم ديگر بايشان مهلت نميدهند). اين چند آيه اخير علاوه بر وجه استدلال ، نكته اى اضافى دارد، و آن اين است كه اعتراف براستگوئى رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم كرده اند، چيزيكه هست ميگويند: خود او نميداند آنچه كه ميگويد، اما وحى آسمانى نيست ، بلكه هذيانهائى است كه بيمارى جنون در او پديد آورده ، همچنانكه در جاى ديگر از ايشان حكايت ميكند كه گفتند: (مجنون و ازدجر)، (اجنه او را آزار ميدهند). و كوتاه سخن آنكه امثال آيات نامبرده در مقام بيان استدلالهائى است كه كفار از طريق مماثلت بر ابطال دعوى نبوت انبياء كرده اند.

## درخواست معجزه بعنوان حجت و شاهد از انبياء براى پذيرش دعوت آنها

عكس العمل دوم كه مردم در برابر دعوت انبياء نشان دادند، اين بود كه دعوت آنان را نپذيرفتند مگر وقتى كه حجت و شاهدى بر صدق دعوى خود بياورند، براى اينكه دعوى انبياء مشتمل بر چيزهائى بود كه نه دلها و نه عقول بشر آشنائى با آن نداشت ، و لذا باصطلاح فن مناظره از راه منع با سند وارد شدند، و منظورشان از شاهد همان معجزه است .

توضيح اينكه ادعاى نبوت و رسالت ، از هر نبى و رسولى كه قرآن نقل كرده ، با ادعاى وحى و سخن گوئى با خدا، و يا به گفتگوى با واسطه و بى واسطه نقل كرده ، و اين مطلبى است كه هيچيك از حواس ظاهرى انسان با آن آشنائى ندارد، و حتى تجربه نيز نمى تواند انسانرا با آن آشنا سازد، در نتيجه از دو جهت مورد اشكال واقع ميشود.

اول اينكه شما انبياء چه دليلى بر اين ادعا داريد كه وحى بر ما نازل ميشود؟ دوم اينكه ، ما دليل بر نبود چنين چيزى داريم ، و آن اينستكه وحى و گفتگوى با خدا، و دنباله هاى آن ، كه همان تشريع قوانين و تربيت هاى دينى است ، همه از امورى است كه براى بشر قابل لمس نيست ، و بشر آنرا در خود احساس نميكند، و قانون جارى در اسباب و مسببات نيز منكر آنست ، پس اين ادعاء ادعاى بر امرى خارق العاده است ، كه قانون عمومى عليت آنرا جائز نميداند.

بنابراين اگر پيغمبرى چنين ادعائى بكند، و در دعويش راستگو هم باشد، لازمه دعويش اين است كه با ماوراء طبيعت اتصال و رابطه داشته باشد، و مؤ يد به نيروئى الهى باشد، كه آن نيرو ميتواند عادت را خرق كند، و وقتى يك پيغمبر داراى نيروئى است كه عادت را خرق مى كند، بايد معجزه مورد نظر ما را هم بتواند بياورد، چون فرقى ميان آن خارق العاده و اين خارق العاده نيست ، و حكم امثال يكى است ، اگر منظور خدا هدايت مردم از طرق خارق العاده يعنى از راه نبوت و وحى است ، بايد اين نبوت و وحى را با خارق العادهى ديگرى تاءييد كند، تا مردم آنرا بپذيرند، و او بمنظور خود برسد.

## بيان علت درخواست معجزه توسط امتهاى مختلف با ذكر يك مثل

اين آن علتى است كه امتهاى انبيا را وادار كرد تا از پيغمبر خود معجزه اى بخواهند، تا مصدق نبوتشان باشد، و منظورشان از درخواست معجزه ، همانطور كه گفته شد تصديق نبوت بوده ، نه اينكه بر صدق معارف حقه ايكه بشر را بدآن ميخواندند دلالت كند، چون آن معارف مانند توحيد و معاد همه برهانى است ، و احتياج به معجزه ندارد. مسئله درخواست امتها از پيامبرانشان كه معجزه بياورد، مثل اين استكه مردى از طرف بزرگ يك قوم پيامى براى آن قوم بياورد، كه در آن پيام اوامر و نواهى آن بزرگ هست ، و مردم هم ايمان دارند باينكه بزرگشان از اين دستورات جز خير و صلاح آنان را نميخواهد، در چنين فرض همينكه پيام آرنده احكام و دستورات بزرگ قوم را براى قوم بيان كند، و آنرا برهانى نمايد، كافى است در اينكه مردم بحقانيت ، آن دستورات ايمان پيدا كنند، ولى آن برهانها براى اثبات اين معنا كه پيام آرنده براستى از طرف آن بزرگ آمده ، كافى نيست ، لذا مردم اول از او شاهد و دليل ميخواهند، كه از كجا ميگوئى : بزرگ ما تو را بسوى ما گسيل داشته ؟ درست است كه احكامى كه براى ما خواندى همه صحيح است ، اما بايد اثبات كنى كه اين احكام دستورات بزرگ ما است ، يا باينكه دستخط او را بياورى ، يا باينكه مهر او در ذيل نامه ات باشد، و يا علامت ديگرى كه ما آنرا بشناسيم ، داستان انبياء و معجزه خواستن قومشان ، عيناء نظير اين مثال است ، و لذا قرآن از مشركين مكه حكايت مى كند: كه گفتند: (حتى تنزل علينا كتاباء نقروه )، (تا آنكه كتابى بياورى كه ما آنرا بخوانيم ).

پس از آنچه تاكنون گفته شد چند مطلب روشن گرديد:

اول اينكه ميانه دعوى نبوت و قدرت بر آوردن معجزه ملازمه هست ، و معجزه دليل بر صدق دعوى پيغمبر است ، و در اين دلالت فرقى ميان عوام و خواص مردم نيست .

دوم اينكه وحيى كه انبياء از غيب مى گيرند، از سنخ مدركات ما، و آنچه كه ما با حواس و با عقل نظرى خود درك مى كنيم ، نيست ، و وحى غير فكر صائب است ، و اين معنا در قرآن كريم از واضحات قرآن است ، بطوريكه احدى در آن ترديد نمى كند، و اگر كسى كمترين تاءمل و دقت نظر و انصاف داشته باشد، آنرا درمى يابد.

## انحراف جمعى از اهل علم معاصر با تفسير مادى حقائق دينى و از آنجمله معجزه

ولى متاسفانه جمعى از اهل علم معاصر، در همين جا منحرف شده اند، و همانطور كه در سابق نيز اشاره كرده ايم ، گفته اند: اساس ‍ معارف الهى و حقايق دينى بر اصالت ماده و تحول و تكامل آنست ، چون اساس علوم طبيعى بر همان است ، در نتيجه تمامى ادراك هاى انسانى را در خواص ماده دانسته اند، كه ماده دماغ ، آنرا ترشح ميدهد، و نيز گفته اند: تمامى غايات وجودى و همه كمالات حقيقى ، چه افراد براى درك آن تلاش كنند، و چه اجتماعات ، همه و همه مادى است . و در دنبال اين دعوى بدون دليل خود نتيجه گرفته اند: كه پس نبوت هم يك نوع نبوغ فكرى ، و صفاى ذهنى است ، كه دارنده آن كه ما او را پيغمبر مى ناميم بوسيله اين سرمايه كمالات اجتماعى قوم خود را هدف همت قرار ميدهد، و باين صراط مى افتد، كه قوم خويش را از ورطه وحشيت و بربريت بساحت حضارت و تمدن برساند، و از عقائد و آرائى كه از نسلهاى گذشته بارث برده ، آنچه را كه قابل انطباق با مقتضيات عصر و محيط زندگى خودش ‍ هست ، منطبق مى كند، و بر همين اساس قوانين اجتماعى و كليات عملى بر ايشان تشريع نموده ، با آن اصول و قوانين اعمال حياتى آنان را اصلاح مى كند، و براى تتميم آن ، احكام ، و امورى عبادى نيز جعل مى كند، تا بوسيله آن عبادتها خصوصيات روحى آنانرا نيز حفظ كرده باشد، چون جامعه صالح و مدينه فاضله جز با داشتن چنين مراسمى درست نمى شود.

## نتائجى كه اين گروه از تئوريها و فرضيات خود گرفته اند

از اين تئوريها و فرضيات كه جز در ذهن ، و در عالم فرض ، جائى ندارد، نتيجه گرفته اند كه اولا: پيغمبر آن كسى است كه داراى نبوغ فكرى باشد، و قوم خود را دعوت كند، تا باصلاح محيط اجتماعى خود بپردازند.

و ثانيا: وحى بمعناى نقش بستن افكار فاضله در ذهن انسان نامبرده است

و ثالثا: كتاب آسمانى عبارت است از مجموع همان افكار فاضله ، و دور از هوس و از اغراض نفسانى شخصى .

و رابعا: ملائكه كه انسان نامبرده از آنها خبر ميدهد، عبارتند از قواى طبيعى ايكه در عالم طبيعت امور طبيعى را اداره مى كند، و يا عبارتست از قواى نفسانيه ايكه كمالات را به نفس افاضه مى كند، و در ميان ملائكه خصوص روح القدس عبارتست از مرتبه اى از روح طبيعى مادى ، كه اين افكار از آن ترشح ميشود.

و در مقابل ، شيطان عبارتست از مرتبه اى از روح كه افكار زشت و پليد از آن ترشح مى گردد، و انسانرا بكارهاى زشت و به فساد انگيزى در اجتماع دعوت مى كند، و روى همين اساس واهى ، تمامى حقايقى را كه انبياء از آن خبر داده اند، تفسير مى كنند، و سر هر يك از لوح ، و قلم ، و عرش ، و كرسى ، و كتاب ، حساب و بهشت ، و دوزخ ، از اين قبيل حقايق را ببالينى مناسب با اصول نامبرده مى خوابانند.

و خامسا: بطور كلى ، دين تابع مقتضيات هر عصرى است ، كه با تحول آن عصر به عصرى ديگر بايد متحول شود.

و سادسا: معجزاتى كه از انبياء نقل شده ، همه دروغ است ، و خرافاتى است كه بآن حضرات نسبت داده اند، و يا از باب اغراق گوئى حوادثى عادى بوده ، كه بمنظور ترويج دين ، و حفظ عقائد عوام ، ازاينكه در اثر تحول اعصار متحول شود، و يا حفظ حيثيت پيشوايان دين ، و رؤ ساى مذهب ، از سقوط، بصورت خارق العاده اش در آورده ، و نقل كرده اند، و از اين قبيل ياوه سرائى هائى كه يك عده آنرا سروده ، و جمعى ديگر هم از ايشان پيروى نموده اند.

و نبوت باين معنا به خيمه شب بازيهاى سياسى شبيه تر است ، تا به رسالت الهى ، و چون بحث و گفتگو در پيرامون اين سخنان ، خارج از بحث مورد نظر است ، لذا از پرداختن پاسخ بدآنها صرفنظر نموده مى گذريم .

## با عينك مادى معنويات و ماوراى طبيعت را نمى توان ديد

آنچه در اينجا ميتوانيم بگوئيم ، اين است كه كتابهاى آسمانى ، و بياناتي كه از پيغمبران بما رسيده ، بهيچ وجه با اين تفسيريكه آقايان كرده اند، حتى كمترين سازش و تناسب را ندارد.

خواهيد گفت : آخر صاحبان اين نظريه ها، باصطلاح دانشمندند، و همان هايند كه مو را از ماست مى كشند، چطور ممكن است حقيقت دين و حقانيت آورندگان اديانرا نفهمند؟ ! در پاسخ مى گوئيم : عينك انسان به هر رنگ كه باشد، موجودات را بآن رنگ بآدمى نشان ميدهد، و دانشمندان مادى همه چيز را با عينك ماديت مى بينند، و چون خودشان هم مادى و فريفته مادياتند، لذا در نظر آنان معنويات و ماوراى طبيعت مفهوم ندارد، و هر چه از حقائق دين كه برتر از ماده اند بگوششان بخورد تا سطح ماديت پائينش آورده ، معناى مادى جامدى برايش درست مى كنند، (عينا مانند كودك خاك نشين ، كه عاليترين شيرينى را تا با كثافت آغشته نكند نميخورد).

البته آنچه از آقايان شنيدى ، در حقيقت تطور جديدى است ، كه يك فرضيه قديمى بخود گرفته ، چون در قديم نيز اشخاصى بودند كه تمامى حقائق دينى را بامورى مادى تفسير مى كردند، با اين تفاوت ، كه آنها مى گفتند: اين حقائق مادى در عين اينكه مادى هستند، از حس ما غايبند، عرش ، و كرسى ، و لوح ، و قلم ، و ملائكه ، و امثال آن ، همه مادى هستند، ولكن دست حس و تجربه ما بآنها نميرسد.

اين فرضيه در قديم بود، لكن بعد از آنكه قلمرو علوم طبيعى توسعه يافت ، و اساس همه بحث ها حس و تجربه شد، اهل دانش ناگزير حقائق نامبرده را بعنوان امورى مادى انكار كردند، چون نه تنها با چشم معمولى ديده نميشدند، حتى با چشم مسلح به تلسكوپ و امثال آن نيز محسوس نبودند، و براى اينكه يكسره زيرآب آنها را نزنند، و هتك حرمت دين نكنند، و نيز علم قطعى خود را مخدوش ‍ نسازند، حقائق نامبرده را بامورى مادى برگردانيدند.

## ديدگاه دو گروه از اهل علم درباره حقايق نامبرده

و اين دو طائفه از اهل علم ، يكى ياغى ، و ديگرى طاغيند، دسته اول كه از قدماى متكلمين ، يعنى دارندگان علم كلامند، از بيانات دينى آنچه را كه بايد بفهمند فهميده بودند، چون بيانات دينى مجازگوئى نكرده ، ولى برخلاف فهم و وجدان خود، تمامى مصاديق آن بيانات را امورى مادى محض دانستند، وقتى از ايشان پرسيده شد: آخر اين عرش مادى و كرسى ، و بهشت و دوزخ و لوح و قلم مادى ك جايند كه ديده نميشوند؟ در پاسخ گفتند: اينها مادياتى غايب از حسند، در حاليكه واقع مطلب برخلاف آن بود.

دسته دوم نيز بيانات واضح و روشن دين را از مقاصدش بيرون نموده ، بر حقايقى مادى و ديدنى و لمس كردنى تطبيق نمودند، با اينكه نه آن امور، مقصود صاحب دين بود، و نه آن بيانات و الفاظ بر آن امور تطبيق ميشد.

و بحث صحيح و دور از غرض و مرض ، اقتضاء مى كند، كه اين بيانات لفظى را بر معنائى تفسير كنيم ، كه عرف و لغت آنرا تعيين كرده باشند، و عرف و لغت هر چه درباره كلمات عرش و كرسى و غيره گفته اند، ما نيز همان را بگوئيم ، و آنگاه درباره مصاديق آنها، از خود كلام استمداد بجوئيم ، چون كلمات دينى بعضى بعض ديگر را تفسير مى كند، سپس آنچه بدست آمد، بعلم و نظريه هاى آن عرضه بداريم ، ببينيم آيا علم اين چنين مصداقى را قبول دارد؟ و يا آنكه آنرا باطل ميداند؟.

در اين بين اگر بتحقيقى برخورديم ، كه نه مادى بود، و نه آثار و احكام ماده را داشت ، مى فهميم پس راه اثبات و نفى اين مصداق غير آن راهى است كه علوم طبيعى در كشف اسرار طبيعت طى مى كند، بلكه راه ديگرى است ، كه ربطى به علوم طبيعى ندارد، آرى علمى كه درباره اسرار و حقايق داخل طبيعت بحث مى كند، چه ارتباطى با حقايق خارج از طبيعت دارد؟ و اگر هم بخواهد در آنگونه مسائل دست درازى نموده ، چيزى را اثبات و يا نفى كند، در حقيقت فضولى كرده است ، و نبايد به اثبات و نفى آن اعتنائى كرد.

و آن دانشمند طبيعى دانى هم كه در اينگونه مسائل غير طبيعى دخل و تصرفى كرده ، و اظهار نظرى نموده ، نيز فضولى كرده ، و بيهوده سخن گفته است ، و به كسى ميماند كه عالم بعلم لغت است ، و بخواهد از علم خودش احكام فلكى را اثبات و يا نفى كند، بنظرم همين مقدار براى روشن شدن خواننده عزيز كافى است ، و بيشترش اطاله سخن است ، لذا به تفسير بقيه آيات مورد بحث مى پردازيم .

## توضيح (فاتقوا النار التى وقودها الناس والحجارة ...)

(فاتقوا النار التى وقودها الناس و الحجارة ) الخ ، هر چند سوق آيات از اول سوره به منظور بيان حال منافقين ، و كفار، و متقين بود، و مى خواست حال هر سه طائفه را بيان كند، لكن خداى سبحان ، از آنجائيكه در آيه : (يا ايها الناس اعبدوا ربكم ) الخ ، خطابرا متوجه هر سه كرد، و همه مردم را بسوى پرستش خود دعوت نمود، قهرا مردم در مقابل اين دعوت به دو قسم تقسيم شدند، پذيرنده و نپذيرنده ، چون بطور كلى دعوت از حيث اجابت و عدم اجابت بغير از اين دو طائفه تقسيم نمى پذيرد، و مردم در برابر آن يا مؤ منند. و يا كافر، و اما در منافق سخن از ظاهر و باطن به ميان مى آيد، و وقتى شخصى منافق شناخته ميشود، كه زبان و دلش يكسان نباشد، و در نتيجه مردم در دعوت نامبرده يا زبان و قلبشان با هم آنرا مى پذيرند، و بدآن ايمان مى آورند، و يا هم با زبان و هم با قلب آنرا انكار مى كنند، و يا آنكه بزبان مى پذيرند، و با قلب انكار مى كنند، و شايد بهمين جهت بود كه در آيه مورد بحث و آيه بعدش مردم را دو دسته كرد، و منافقين را نام نبرد، و نيز بهمين جهت بجاى عنوان متقين عنوان مؤ منين را ذكر كرد.

و اما الفاظ آيه : كلمه (وقود) بمعناى آتش گيرانه است ، (كه در قديم به صورت سنگ و چخماق بود، و در امروز به صورت فندك درآمده ) و در آيه مورد بحث تصريح كرده : باينكه آتش گيرانه دوزخ ، انسانهايند، كه خود بايد در آن بسوزند، پس انسانها هم آتش ‍ گيرانه اند، و هم هيزم آن ، و اين معنا در آيه : (ثم فى النار يسجرون ) نيز آمده ، چون مى فرمايد: سپس در آتش افروخته مى شوند، و همچنين آيه : (نار اللّه الموقده ، التى تطلع على الافئده )، (آتش افروخته كه از دلها سر مى زند).

پس معلوم ميشود كه انسان در آتشى معذب مى شود، كه خودش افروخته ،

آدمى در جهان ديگر جز آنچه خودش در اين جهان براى خود تهيه كرده چيزى ندارد

و اين جمله كه مورد بحث ما است ، نظير جمله ايست كه قرآن كريم درباره بهشتيان فرموده ، و آن اينست : (كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا، قالوا هذا الذى رزقنا من قبل ، واتوابه متشابها)، (از ميوه هاى بهشت به هر رزقى كه مى رسند، ميگويند اين همان است كه قبلا هم روزيمان شد و آنچه را كه بايشان داده ميشود شبيه با توشه اى مى يابند، كه از دنيا با خود برده اند).

چه ، هم از جمله مورد بحث و هم از اين آيه بر مى آيد: آدمى در جهان ديگر، جز آنچه خودش در اين جهان براى خود تهيه كرده چيزى ندارد، همچنانكه از رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم هم روايت شده كه فرمود: (همانطور كه زندگى مى كنيد، ميميريد، و همانطور كه ميميريد، مبعوث ميشويد) تا آخر حديث . هر چند ميان دو طائفه ، اين فرق هست ، كه اهل بهشت را علاوه بر آنچه خود تهيه كرده اند ميدهند، چون قرآن مى فرمايد: (لهم ما يشاؤ ن فيها و لدينا مزيد)، (هر چه بخواهند در اختيار دارند، و نزد ما بيش از آنهم هست ).

و اما كلمه (حجارءة )، مقصود از اين كلمه ، در جمله (وقودها الناس و الحجارة ) همان سنگهائى است كه بعنوان بت مى تراشيدند، و مى پرستيدند بشهادت اينكه در جاى ديگر فرموده : (انكم و ما تعبدون من دون اللّه حصب جهنم )، (شما و آنچه مى پرستيد هيزم جهنميد)، چون كلمه حصب نيز بهمان معنى وقود است .

(و لهم فيها ازواج مطهرة ) كلمه (ازواج ) قرينه ايست كه دلالت مى كند بر اينكه مراد به طهارت طهارت از همه انواع قذارتها و مكارهى است كه مانع از تماميت الفت و التيام و انس ميشود، چه قذارتهاى ظاهرى و خلقتى ، و چه قذارتهاى باطنى و اخلاقى .

## بحث روايتى (شامل يك روايت درباره (ازواج مطهره ))

مرحوم صدوق روايت كرده كه شخصى از امام صادق عليه‌السلام معناى اين آيه را پرسيد، فرمود: ازواج مطهرة ، حوريانى هستند كه نه حيض دارند و نه حدث .

مولف : و در بعضى روايات طهارت را عموميت داده ، و بمعناى برائت از تمامى عيب ها و مكاره گرفته اند.

## آيات 26 و 27 بقره

ان اللّه لا يستحى ان يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها فاما الذين امنوا فيعلمون انه الحق من ربهم و اما الذين كفروا فيقولون ماذا اراد اللّه بهذا مثلا يضل به كثيرا و يهدى به كثيرا و ما يضل به الا الفسقين - 26

الذين ينقضون عهد اللّه من بعد ميثاقه و يقطعون ما امر اللّه به ان يوصل و يفسدون فى الارض اولئك هم الخاسرون - 27.

ترجمه آيات :

خدا از اينكه به پشه و يا كوچكتر از آن مثل بزند شرم نمى كند مؤ منان چون آن را بشنوند ميدانند كه درست است و از ناحيه پروردگارشان است ، ولى كافران گويند خدا از اين مثل چه منظور داشت بسيارى را با آن هدايت و بسيارى را بوسيله آن گمراه مى كند ولى جز گروه بدكاران كسى را بدان گمراه نمى كند (26) كسانيكه پيمان خدا را از پس آنكه آنرا بستند مى شكنند و رشته اى را كه خدا به پيوستن آن فرمان داده الميزان مى گسلند و در زمين تباهى مى كنند آنها خودشان زيانكارانند.

## يك مرحله از ضلالت و كورى از باب مجازات زشتكارى و فسق آدمى است بيان

(ان اللّه لا يستحيى ان يضرب ) الخ ، كلمه (بعوضة ) بمعناى پشه است ، كه يكى از حشرات معروف و از كوچكترين حيواناتى است كه بچشم ديده ميشوند، و اين آيه و آيه بعديش نظير آيه سوره رعدند، كه مى فرمايد: (افمن يعلم انما انزل اليك من ربك الحق ، كمن هو اعمى ؟ انما يتذكر اولوا الالباب الذين يوفون بعهد اللّه و لا ينقضون الميثاق و الذين يصلون ما امر اللّه به ان يوصل )، (آيا كسيكه علم دارد باينكه آنچه از ناحيه پروردگارت بتو نازل شده حق است ، مثل كسى است كه كور است ؟ نه ، ولى اين تفاوت را متوجه نيستند، مگر آنها كه داراى عقلند همانهائى كه به عهد خدا وفا نموده ، آن پيمان را نمى شكنند و آنهائيكه پيوندهائى را كه خدا دستور پيوستنش را داده پيوسته ميدارند) الخ .

و بهر حال ، آيه شهادت ميدهد بر اينكه يك مرحله از ضلالت و كورى دنبال كارهاى زشت انسان بعنوان مجازات در انسان گنه كار پيدا ميشود، و اين غير آن ضلالت و كورى اولى است كه گنه كار را به گناه وا داشت ، چون در آيه مورد بحث مى فرمايد: (و ما يضل به الا الفاسقين )، (خدا با اين مثل گمراه نميكند مگر فاسقان را) اضلال را اثر و دنباله فسق معرفى كرده ، نه جلوتر از فسق ، معلوم ميشود اين مرحله از ضلالت غير از آن مرحله ايست كه قبل از فسق بوده ، و فاسق را بفسق كشانيده (دقت بفرمائيد).

اين را نيز بايد دانست كه هدايت و اضلال دو كلمه جامعه هستند كه تمامى انواع كرامت و خذلانيكه از سوى خدا بسوى بندگان سعيد و شقى مى رسد شامل ميشود،

## پاره اى از احوال و اوصاف دو طائفه (هدايت شدگان و گمراهان )

آرى خدا در قرآن كريم بيان كرده كه براى بندگان نيك بخت خود كرامتهائى دارد، و در كلام مجيدش آنها را بر شمرده مى فرمايد: (ايشانرا بحيوتى طيب زنده مى كند)، و (ايشانرا بروح ايمان تاءييد مى كند)، و (از ظلمت ها به سوى نور بيرونشان مى آورد)، و (براى آنان نورى درست مى كند كه با آن نور راه زندگى را طى مى كنند)، و (او ولى و سرپرست ايشان است )، و (ايشان نه خوفى دارند، و نه دچار اندوه مى گردند) و (او همواره با ايشان است )، (اگر او را بخوانند دعايشانرا مستجاب ميكند)، و (چون بياد او بيفتند او نيز بياد ايشان خواهد بود)، و (فرشتگان همواره به بشارت و سلام بر آنان نازل ميشوند)، و از اين قبيل كرامت هائى ديگر.

و براى بندگان شقى و بدبخت خود نيز خذلانها دارد، كه در قرآن عزيزش آنها رابرشمرده ، مى فرمايد: (ايشانرا گمراه مى كند)، (و از نور بسوى ظلمت ها بيرون می برد)، (و بر دلهاشان مهر مى زند)، (و بر گوش و چشمشان پرده مى افكند)، (ورويشان را بعقب بر مى گرداند)، (و بر گردنهاشان غلها مى افكند)، (غلهايشان را طورىبگردن مى اندازد كه ديگر نميتوانند رو بدين سو و آن سو كنند)، (از پيش رو و از پشت سرشان سدى و راه بندى مى گذارد، تا راه پس و پيش نداشته باشند)، (شيطانها راقرين و دمساز آنان مى كند)، (تا گمراهشان كنند، بطوريكه از گمراهيشان خرسند باشند،و به پندار ند كه راه همان است كه ايشان دارند)، (و شيطانها كارهاى زشت و بى ثمرآنانرادر نظرشان زينت ميدهند)، (و شيطانها سرپرست ايشان مى گردند)، (خداوندايشانرا از طريقى كه خودشان هم نفهمند استدراج مى كند، يعنى سرگرم لذائذ و زينتهاى ظاهرى دنياشان ميسازد، تا از اصلاح خودغافل بمانند)، (و بهمين منظور ايشانرا مهلت ميدهد كه كيد خدا بس متين است ) (و با ايشان نيرنگ مى كند)، (آنانرا بادامه طغيان وا ميدارد، تا بكلى سرگردان شوند).

## حيات وزندگى سه گانه انسان و تاءثر زندگى متاءخر از زندگى متقدم

اينها پاره اى از اوصافى بود كه خدا در قرآن كريمش از آن دو طائفه نام برده است ، و از ظاهر آن برمى آيد كه انسان در ماوراى زندگى اين دنيا حيات ديگرى قرين سعادت و يا شقاوت دارد، كه آن زندگى نيز اصولى و شاخه هائى دارد، كه وسيله زندگى اويند، و انسان بزودى يعنى هنگامى كه همه سبب ها از كار افتاد، و حجاب برداشته شد، مشرف بآن زندگى ميشود، و بدان آگاه مى گردد.

و نيز از كلام خدايتعالى بر مى آيد كه براى آدميان حياة و زندگى ديگرى قبل از زندگى دنيا بوده ، كه هر يك از اين سه زندگى از زندگى قبليش الگو مى گيرد، واضح تر اينكه انسان قبل از زندگى دنيا زندگى ديگرى داشته ، و بعد از آن نيز زندگى ديگرى خواهد داشت ، و زندگى سومش تابع حكم زندگى دوم او، و زندگى دومش تابع حكم زندگى اولش است ، پس انسانيكه در دنيا است در بين دو زندگى قرار دارد، يكى سابق ، و يكى لاحق ، اين آن معنائى است كه از ظاهر قرآن استفاده ميشود.

و لكن بسيارى از مفسرين ، آياتى را كه متعرض زندگى اول انسان است حمل بر زبان حال و اقتضاى استعداد كرده اند، همچنانكه آياتى را كه متعرض زندگى لاحق بشر است ، حمل بر نوعى مجاز و استعاره كرده اند، (اينجا دقت بفرمائيد). اما ظواهر بسيارى از آيات اين حمل آقايان را تخطئه مى كند، اما قسم اول كه عبارتنداز آيات ذر و ميثاق ، بزودى هر يك در مورد خودش خواهد آمد، كه خدا از بشر قبل از آنكه بدنيا بيايد، پيمان هائى گرفته ، و معلوم ميشود كه قبل از زندگى دنيا يك نحوه زندگى داشته است .

## استشهاد به چند آيه براى اثبات تبعيت حكم حيات اخروى از حيات دنيوى

و اما در آيات قسم دوم كه بسيار زيادند، چند آيه را بعنوان نمونه در اينجا مى آوريم ، تا خواننده خودش داورى كند، كه از ظاهر آن چه استفاده ميشود؟ آيا همانطور كه ما فهميده ايم زندگى آخرت تابع حكم زندگى دنيا هست ، يا نه ؟ و آيا از آنها بر نمى آيد كه جزاى در آن زندگى عين اعمال دنيا است ؟ (لا تعتذروا اليوم انما تجزون ما كنتم تعملون )، (امروز ديگر عذرخواهى مكنيد، چون به غير كرده هاى خود پاداشى داده نميشويد)، (ثم توفى كل نفس ما كسبت )، (سپس به هر كس آنچه را كه خود انجام داده ، بتمام و كمال داده ميشود)، (فاتقوا النار التى وقودها الناس و الحجارة )، (پس بترسيد از آتشى كه آتش گيرانه اش مردم و سنگند)، (فليدع ناديه سندع الزبانيه ) (پس باشگاه خود را صدا بزند و ما بزودى مامورين دوزخ را صدا مى زنيم )، (يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا، و ما عملت من سوء)، (روزيكه هر كس آنچه را كه از خير و شر انجام داده حاضر مى يابد)، (ما تاءكلون فى بطونهم الا النار)، (آنها كه مال يتيم را ميخورند جز آتش در درون خود نمى كنند)، (انما ياكلون فى بطونهم نارا)، (آنها كه ربا مى خورند در شكم خود آتش فرو مى كنند).

و بجان خودم اگر در قرآن كريم در اين باره هيچ آيه اى نبود بجز آيه : (لقد كنت فى غفلة من هذا، فكشفنا عنك غطائك ، فبصرك اليوم حديد)، (تو از اين زندگى غافل بودى ، ما پرده ات را كنار زديم ، اينك ديدگانت خيره شده است ) كافى بود، چون لغت غفلت در موردى استعمال ميشود كه آدمى از چيزيكه پيش روى او و حاضر نزد او است بى خبر بماند، نه در مورد چيزيكه اصلا وجود ندارد، و بعدها موجود ميشود، پس معلوم ميشود زندگى آخرت در دنيا نيز هست ، لكن پرده اى ميانه ما و آن حائل شده ، ديگر اينكه كشف غطاء و پرده بردارى از چيزى ميشود كه موجود و در پس پرده است ، اگر آنچه در قيامت آدمى مى بيند، در دنيا نباشد، صحيح نيست در آنروز به انسانها بگويند: تو از اين زندگى در غفلت بودى ، و اين زندگى برايت مستور و در پرده بود، ما پرده ات را برداشتيم ، و در نتيجه غفلت مبدل به مشاهده گشت .

و بجان خودم سوگند، اگر شما خواننده عزيز از نفس خود خواهش كنيد كه شما را به بيان و عبارتى راهنمائى كند، كه اين معانى را برساند، بدون اينكه پاى مجازگوئى در كار داشته باشد، نفس شما خواهش شما را اجابت نمى كند، مگر به عين همين بيانات ، و اوصافي كه قرآن كريم بدان نازل شده .

## مجازات و تجسّم اعمال ، دو وجه حاصل از گفتار خداوند درباره زندگى آخرت

و حاصل كلام اينستكه : گفتار خدايتعالى در باره مسئله قيامت و زندگى آخرت بر دو وجه است :

يكى وجه مجازات ، كه پاداش و كيفر انسانها را بيان مى كند، و در اين باره آيات بسيارى از قرآن دلالت بر اين دارد، كه آنچه بشر در آينده با آن روبرو ميشود، چه بهشت ، و چه دوزخ ، جزاء اعمالى است كه در دنيا كرده .

دوم وجه تجسم اعمال است ، كه آيات بسيارى ديگر دلالت بر آن دارد، يعنى مى رساند كه خود اعمال ، و يا لوازم و آثار آن سرنوشت سازند، و امورى گوارا يا ناگوار، خير يا شر، براى صاحبش درست مى كنند، كه بزودى در روزيكه بساط خلقت بر چيده ميشود، بآن امور مى رسند، و ميان اين دو دسته از آيات هيچ منافاتى هم نيست (براى اينكه دسته اول مى رساند كه خداوند براى پاداش و كيفر بندگانش بهشت و دوزخى آفريده ، كه همين الان آماده و مهيا است ، و تنها پرده اى ميان ما و آن حائل است ، كه آنرا نمى بينيم ، و چون با تمام شدن عمر، آن پرده برداشته شد، با آن روبرو مى شويم ، و دسته دوم از آيات ميرساند كه اعمال ما در روز قيامت بصورت نعمت هاى بهشتى ، و يا عذابهاى دوزخى مجسم ميشود، پس ممكن است يك انسان كه خدا سهمى از بهشت را براى او آفريده ، بخاطر كاهلى و انجام ندادن خيراتيكه بصورت نعمتهاى آن بهشت مجسم ميشود، بهشتى خالى از نعمت داشته باشد، پس اگر آيات دسته اول بما خبر داد، از اينكه بهشت و دوزخ هست ، و آيات دسته دوم فرمود بهشت و دوزخ مخلوق و مولود عمل خود شما است ، نبايد توهم كنيم كه ميان اين دو تعبير منافاتى است (مترجم ).

## معنى فسق

(الا الفاسقين ) كلمه (فسق ) بطوريكه گفته اند، از الفاظى است كه قبل از آمدن قرآن معناى امروز آنرا نداشت ، و در اين معنا استعمال نميشد، و اين قرآن كريم است كه كلمه نامبرده را در معناى معروفش استعمال كرد، و آنرا از معناى اصليش كه بمعناى بيرون شدن از پوست است گرفته ، چون وقتى ميگويند: (فسقت التمرة ) معنايش اين است كه خرما از پوستش بيرون آمد، و به همين جهت خود قرآن نيز كلمه : فاسقين را تفسير كرد به (الذين ينقضون عهد اللّه من بعد ميثاقه )، كسانيكه مى شكنند عهد خدا را بعد از ميثاق آن ، و معلوم است كه نقض عهد وقتى تصور دارد كه قبلا بسته و محكم شده باشد، پس نقض عهد نيز نوعى بيرون شدن از پوست است .

باز به همين مناسبت در آخر آيه ، فاسقين را توصيف فرمود، به خاسرين ، و زيانكاران ، و معلوم است كه مفهوم خاسران و زيانكارى وقتى و در چيزى تصور دارد، كه آدمى بوجهى مالك آن باشد، همچنانكه در جائى ديگر درباره خاسرين فرموده : (ان الخاسرين ، الذين خسروا انفسهم و اهليهم يوم القيامه )، (زيانكاران آنهايند كه در روز قيامت خود و اهل خود را زيان كرده باشند).

با اين حال زنهار كه خيال نكنى اين صفاتيكه خداى سبحان در كتابش براى سعداى از بندگانش ، و يا اشقياء اثبات مى كند، براى مقربين ، و مخلصين ، و مخبتين ، و صالحين ، و مطهرين ، و امثال آنان اوصافى و براى ظالمين و فاسقين و خاسرين و غاوين و ضالين و امثال آنان اوصاف ديگرى ذكر كرده ، صرف عبارت پردازى ، و اوصافى مبتذل است ، كه اگر چنين فكر كنى قريحه و دركت در فهم كلام خدايتعالى دچار اضطراب گشته ، همه را به يك چوب ميرانى ، و آنوقت كلام خدا را هم مانند سخنان ديگران غلطهائى عاميانه و سخنى ساده بازارى خواهى گرفت .

بلكه آنچه گفته شد، اوصافى است كه از حقايقى روحى ، و مقاماتى معنوى كشف مى كند، كه يا در راه سعادت آدمى قرار دارند، و يا در راه شقاوت و بدبختيش ، و هر يك از آنها مبداء آثارى مخصوص بخود، و منشاء احكامى خاص و معين هستند، همچنانكه مراتب سن آدمى ، و خصوصيات قواى او، و اوضاع خلقتش ، هر يك منشاء احكام و آثار مخصوصى است ، كه نميتوانيم يكى از آن آثار را در غير آن سن و سال ، از كسى توقع داشته باشيم ، و اگر در كلام خدايتعالى تدبر و امعان نظر كنى ، خواهى ديد آنچه ما ادعا كرديم صحيح و درست است .

## بحثى پيرامون مسئله معروف جبر و تفويض

در جمله مورد بحث فرمود: (و ما يضل به الفاسقين )، (خدا با قرآن كريم و مثلهايش گمراه نمى كند مگر فاسقان را)، و به همين تعبير، خود، بيانگر چگونگى دخالت خدايتعالى در اعمال بندگان ، و نتائج اعمال آنان است ، و در اين بحثى كه شروع كرديم نيز همين هدف دنبال ميشود.

توضيح اينكه خدايتعالى در آيات بسيارى از كلام مجيدش ملك عالم را از آن خود دانسته ، از آن جمله فرموده : (لله ما فى السماوات و ما فى الارض )، (آنچه در آسمانها است و آنچه در زمين است ملك خدا است )، و نيز فرموده : (له ملك السماوات و الارض )، (ملك آسمانها و زمين از آن او است )، و نيز فرموده : (له الملك و له الحمد)، (جنس ملك و حمد از او است ).

## مالكيت مطلقه خداوند

و خلاصه خود را مالك على الاطلاق همه عالم دانسته ، نه بطوريكه از بعضى جهات مالك باشد، و از بعضى ديگر نباشد، آنطور كه ما انسانها مالكيم ، چون يك انسان اگر مالك برده اى ، و يا چيزى ديگر باشد، معناى مالكيتش اين است كه ميتواند در آن تصرف كند، اما نه از هر جهت ، و به هر جور كه دلش بخواهد، بلكه آن تصرفاتى برايش جائز است كه عقلا آنرا تجويز كنند، اما تصرفات سفيهانه را مالك نيست ، مثلا نميتواند برده خود را بدون هيچ جرمى بكشد، و يا مال خود را بسوزاند.

و لكن خدايتعالى مالك عالم است بتمام معناى مالكيت ، و بطور اطلاق ، و عالم مملوك او است ، باز بطور مطلق ، بخلاف مملوكيت يك گوسفند، و يا برده ، براى ما انسانها، چون ملك ما نسبت بآن مملوك ناقص و مشروط است ، بعضى از تصرفات ما در آن جائز است ، و بعضى ديگر جائز نيست ، مثلا انسانيكه مالك يك الاغ است ، تنها مالك اين تصرف است كه بارش را بدوش آن حيوان بگذارد، و يا سوارش شود، و اما اينكه از گرسنگى و تشنگيش بكشد، و به آتشش بسوزاند، و وقتى عقلاء علت آن را ميپرسند، پاسخ قانع كننده اى ندهد اينگونه تصرفات را مالك نيست .

و خلاصه تمامى مالكيت هائى كه در اجتماع انسانى معتبر شمرده شده ، مالكيت ضعيفى است كه بعضى از تصرفات را جائز مى سازد، نه همه انحاء تصرف ممكن را، بخلاف ملك خدايتعالى نسبت به اشياء، كه على الاطلاق است ، و اشياء، غير از خدايتعالى رب و مالكى ديگر ندارند، و حتى مالك خودشان ، و نفع و ضرر، و مرگ و حياه ، و نشور خود نيز نيستند.

## هر تصرفى از خداوند در هر مخلوقى ، تصرفى است از مالك حقيقى در مملوك واقعى وحقيقى

پس هر تصرفى در موجودات كه تصور شود، مالك آن تصرف خدا است ، هر نوع تصرفى كه در بندگان و مخلوقات خود بكند، ميتواند، و حق دارد، بدون اينكه قبح و مذمتى و سرزنشى دنبال داشته باشد، چون آن تصرفى از ميان همه تصرفات قبيح و مذموم است ، كه بدون حق باشد، يعنى عقلاء حق چنين تصرفى را به تصرف كننده ندهند، و او تنها آن تصرفاتى را ميتواند بكند، كه عقلاء آنرا جائز بدانند، پس مالكيت او محدود به مواردى است كه عقل تجويز كرده باشد، و اما خدايتعالى هر تصرفى در هر خلقى بكند، تصرفى است از مالك حقيقى ، و در مملوك واقعى ، و حقيقى ، پس نه مذمتى بدنبال دارد، و نه قبحى ، و نه تالى فاسد ديگرى .

و اين مالكيت مطلقه خود را تاءييد كرده باينكه خلق را از پاره اى تصرفات منع كند، و تنها در ملك او آن تصرفاتى را بكنند كه خود او اجازه داده باشد، و يا خواسته باشد، و خود را محاسب و بازخواست كننده ، و خلق را مسئول و مؤ اخذ دانسته ، فرموده : (من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه )، (آن كيست كه بدون اذن او نزد او سخنى از شفاعت كند)، و نيز فرموده : (ما من شفيع الا من بعد اذنه )، (هيچ شفيعى نيست ، مگر بعد از اجازه او) و نيز فرموده : (لو يشاء اللّه لهدى الناس جميعا)، (اگر خدا ميخواست همه مردم را هدايت مى كرد) و نيز فرموده (يضل من يشاء و يهدى من يشاء) و باز فرموده (و ما تشاون الا ان يشاء اللّه ) (و در شما خواستى پيدا نميشود، مگر آنكه خدا خواسته باشد)، و نيز فرموده : (لا يسال عما يفعل ، و هم يسالون )، (باز خواست نميشود از آنچه مى كند، بلكه ايشان باز خواست ميشوند.)

پس بنابراين خدايتعالى متصرفى است كه در ملك خود هر چه بخواهد مى كند، و غير او هيچكس اين چنين مالكيتى ندارد، باز مگر باذن و مشيت او، اين آن معنائى است كه ربوبيت او آنرا اقتضاء دارد.

## معيارها و اساس قوانين عقلائى معيار و اساس و قوانين شرعى است

اين معنا وقتى روشن شد، از سوى ديگر مى بينيم كه خدايتعالى خود را در مقام تشريع و قانونگذارى قرار داده ، و در اين قانون گذارى ، خود را عينا مانند يكى از عقلا بحساب آورده ، كه كارهاى نيك را نيك ميداند، و بر آن مدح و شكر مى گذارد، و كارهاى زشت را زشت دانسته ، بر آن مذمت مى كند، مثلا فرموده : (ان تبدوا الصدقات فنعما هى )، (اگر صدقات را آشكارا بدهيد خوب است )، و نيز فرموده : (بئس الاسم الفسوق )، (فسق نام زشتى است )، و نيز فرموده : كه آنچه از قوانين براى بشر تشريع كرده ، بمنظور تاءمين مصالح انسان ، و دورى از مفاسد است ، و در آن رعايت بهترين و مؤ ثرترين راه براى رسيدن انسان به سعادت ، و جبران شدن نواقص ‍ شده است ، و در اين باره فرموده : (اذا دعاكم لما يحييكم )، (دعوت خدا را بپذيريد، وقتى شما را بچيزى ميخواند كه زنده تان مى كند)، و نيز فرموده : (ذلكم خير لكم ان كنتم تعلمون )، (اين براى شما بهتر است اگر علم داشته باشيد)، و نيز فرموده : (ان اللّه يامر بالعدل و الاحسان )، (تا آنجا كه مى فرمايد) (و ينهى عن الفحشاء و المنكر و البغى )، (خدا بعدل و احسان امر مى كند، و از فحشاء و منكر و ظلم نهى مى نمايد)، و نيز فرموده : (ان اللّه لا يامر بالفحشاء)، (خدا بكارهاى زشت امر نمى كند)، و آيات بسيارى از اين قبيل .

## روش عقلاء در قانونگذارى

و اين در حقيقت امضاء روش عقلاء در مجتمع انسانى است ، ميخواهد بفرمايد: اين خوب و بدها، و مصلحت و مفسده ها، و امر و نهى ها، و ثواب و عقابها، و مدح و ذم ها، و امثال اينها، كه در نزد عقلاء دائر و معتبر است ، و اساس قوانين عقلائى است ، همچنين اساس احكام شرعى كه خدا مقنن آنست ، نيز هست .

يكى از روشهاى عقلا اين است كه ميگويند: هر عملى بايد معلل باغراض ، و مصالحى عقلائى باشد، و گر نه آن عمل نكوهيده و زشت است ، يكى ديگر از كارهاى عقلا اين است كه براى جامعه خود، و اداره آن ، احكام و قوانينى درست مى كنند، يكى ديگرش ‍ اين است كه پاداش و كيفر مقرر ميدارند، كار نيك را با پاداش ، جزا ميدهند، و كار زشت را با كيفر.

و همه اينها معلل به غرض و مصالحى است ، بطوريكه اگر در مورد امرى و يا نهيى از اوامر و نواهى عقلا، خاصيتى كه مايه صلاح اجتماع باشد، رعايت نشده باشد، و اگر هم شده باشد، بر مورد خودش منطبق نباشد، عقلاء اقدام به چنين امر و نهيى نمى كنند، كار ديگرى كه عقلا دارند اين است كه سنخيت و سنجش را ميان عمل و جزاى آن رعايت مى كنند، اگر عمل خير باشد، بهر مقدار كه خير است آن مقدار پاداش ميدهند، و اگر شر باشد، بمقدار شريت آن ، كيفر مقرر ميدارند، كيفريكه از نظر كم و كيف مناسب با آن باشد.

باز از احكام عقلاء، يكى ديگر اين استكه امر و نهى و هر حكم قانونى ديگر را تنها متوجه افراد مختار مى كنند، نه كسانيكه مضطر و مجبور بآن عملند، (و هرگز بكسى كه دچار لغوه است ، نميگويند: دستت را تكان بده ، و يا تكان نده ،) و همچنين پاداش و كيفر را در مقابل عمل اختيارى ميدهند، (و هرگز بكسي كه زيبا است مزد نداده ، و بكسى كه سياه و زشت است كيفر نمى دهند)، مگر آنكه عمل اضطراريش ناشى از سوء اختيارش باشد، مثل اينكه كسى در حال مستى عمل زشتى انجام داده باشد، كه عقلاء عقاب او را قبيح نميدانند، چون خودش خود را مست و ديوانه كرده ، ديگر نميگويند آخر او در چنين جرم عاقل و هوشيار نبود.

## اگر خداى سبحان بندگان را به اطاعت يا معصيبت مجبور كرده باشد...

حال كه اين مقدمه روشن شد، ميگوئيم اگر خداى سبحان بندگان خود را مجبور به اطاعت يا معصيت كرده بود، بطوريكه اولى قادر بر مخالفت ، و دومى قادر بر اطاعت نبود، ديگر معنا نداشت كه براى اطاعت كاران بهشت ، و براى معصيت كاران دوزخ مقرر بدارد، و حال كه مقرر داشته ، بايد در مورد اولى پاداشش بجزاف ، و در مورد دومى كيفرش ظلم باشد، و جزاف و ظلم نزد عقلاء قبيح ، و مستلزم ترجيح بدون مرجح است ، كه آن نيز نزد عقلا قبيح است ، و كار قبيح كار بدون دليل و حجت است ، و خدايتعالى صريحا آنرا از خود نفى كرده ، و فرموده : (لئلا يكون للناس على اللّه حجه بعد الرسل )، (رسولان گسيل داشت ، تا بعد از آن ديگر مردم حجتى عليه خدا نداشته باشند) و نيز فرموده : (ليهلك من هلك عن بينه ، و يحيى من حى عن بينه ) (تا در نتيجه هر كس هلاك ميشود، دانسته هلاك شده باشد، و هر كس نجات مى يابد دانسته نجات يافته باشد)، پس با اين بيانى كه تا اينجا از نظر خواننده گذشت چند نكته روشن گرديد:

اول اينكه تشريع ، بر اساس اجبار در افعال نيست ، و خدايتعالى كس را مجبور به هيچ كارى نكرده ، در نتيجه آنچه تكليف كرده ، بر وفق مصالح خود بندگان است ، مصالحى در معاش و معادشان ، اين اولا، و ثانيا اين تكاليف از آن رو متوجه بندگان است ، كه مختار در فعل و ترك هر دو هستند، و مكلف به آن تكاليف از اين رو پاداش و كيفر مى بينند، كه آنچه خير و يا شر انجام ميدهند، به اختيار خودشان است .

## اضلال منسوب به خدا، اضلال بعنوان مجازات است

دوم اينكه آنچه خدايتعالى از ضلالت ، و خدعه ، و مكر، و امداد، و كمك در طغيان ، و مسلط كردن شيطان ، و يا سرپرستى انسانها، و يا رفيق كردن شيطانرا با بعضى از مردم ، و به ظاهر اينگونه مطالب كه بخود نسبت داده ، تمامى آنها آنطور منسوب بخدا است ، كه لايق ساحت قدس او باشد، و به نزاهت او از لوث نقص و قبيح و منكر بر نخورد، چون برگشت همه اين معانى بالاخره به اضلال و فروع و انواع آنست ، و تمامى انحاء اضلال منسوب بخدا، و لائق ساحت او نيست ، تا شامل اضلال ابتدائى و بطور اغفال هم بشود.

بلكه آنچه از اضلال به او نسبت داده ميشود، اضلال بعنوان مجازات است ، كه افراد طالب ضلالت را بدان مبتلا مى كند، چون بعضى افراد براستى طالب ضلالتند، و بسوء اختيار به استقبالش مى روند، همچنانكه خدايتعالى نيز اين ضلالت را به خودش نسبت داده و فرموده : (يضل به كثيرا، و يهدى به كثيرا، و ما يضل به الا الفاسقين )، الخ و نيز فرموده : (فلما زاغوا ازاغ اللّه قلوبهم )، (همينكه منحرف شدند، خدا دلهاشان را منحرف تر و گمراه تر كرد)، و نيز فرموده : (كذلك يضل اللّه من هو مسرف مرتاب )، (اين چنين خدا هر اسراف گر شكاك را گمراه مى كند):

سوم اينكه قضاء خدا، اگر به افعال بندگان تعلق گيرد، از اين جهت نيست كه فعلا افعالى است منسوب به فاعلها، بلكه از اين جهت تعلق مى گيرد كه موجودى است از موجودات ، و مخلوقى است از مخلوقات خدا، كه انشاءاللّه تعالى در بحث روايتى ذيل ، و در بحث پيرامون قضاء و قدر توضيح اين نكته خواهد آمد.

## تفويض نيز با تشريع سازگار نيست

چهارم اينكه تشريع همانطور كه با جبر نميسازد، همچنين با تفويض نيز نميسازد، چون در صورت تفويض ، امر و نهى خدا به بندگان ، آنهم امر و نهى مولوى ، امر و نهى كسى است كه حق چنان امر و نهيى را ندارد، براى اينكه در اين صورت اختيار عمل را بخود بندگان واگذار كرده ، علاوه بر اينكه تفويض تصور نميشود، مگر آنكه خدايتعالى را مالك مطلق ندانيم ، و مالكيت او را از بعضى مايملك او سلب كنيم .

## بحث روايتى (پيرامون روايات قضا و قدر و امر بين الامرين )

روايات بسيار زيادى از ائمه اهل بيت عليهم‌السلامرسيده كه فرموده اند: (لا جبر و لا تفويض بل امر بين امرين )، (نه جبر است ، و نه تفويض ، بلكه امرى است متوسط ميانه دو امر)، (تا آخر حديث ).

و در كتاب عيون به چند طريق روايت كرده كه چون اميرالمؤ منين على بن ابيطالب عليه‌السلام از صفين برگشت ، پيرمردى از آنان كه با آنجناب در صفين شركت داشت ، برخاست عرض كرد: يا اميرالمؤ منين : بفرما ببينم آيا اين راهى كه ما رفتيم به قضاء خدا و قدر او بود، يا نه ؟ اميرالمؤ منين عليه‌السلام فرمود: بله اى پيرمرد، بخدا سوگند بر هيچ تلى بالا نرفتيد، و بهيچ زمين پستى فرود نشديد، مگر به قضائى از خدا، و قدرى از او.

پيرمرد عرضه داشت : حال كه چنين است زحماتى را كه تحمل كردم ، به حساب خدا مى گذارم ، يا اميرالمؤ منين ، حضرت فرمود: اى پيرمرد البته اينطور هم نپندار، كه منظورم از اين قضاء و قدر، قضا و قدر حتمى و لازم او باشد، چون اگر چنين باشد كه هر كارى انسان انجام ميدهد و يا نميدهد همه به قضاء حتمى خدا صورت بگيرد، آن وقت ديگر ثواب و عقاب و امر و نهى (و تشويق ) و زجر معناى صحيحى نخواهد داشت ، و وعد و وعيد بى معنا خواهد شد، ديگر هيچ بدكارى را نمى توان ملامت كرد، و هيچ نيكوكارى را نميتوان ستود، بلكه نيكوكار سزاوارتر به ملامت ميشود، از بدكار، و بدكار سزاوارتر ميشود به احسان از آنكس كه نيكوكار است ، و اين همان اعتقادى است كه بت پرستان ، و دشمنان خداى رحمان و نيز قدرى ها و مجوسيان اين امت بدان معتقدند.

اى شيخ همينكه خدا بما تكليف كرده ، كافى است كه بدانيم او ما را مختار ميداند، و همچنين اينكه نهى كرده ، نهيش از باب زنهار دادن است ، و در برابر عمل كم ثواب زياد ميدهد، و اگر نافرمانى ميشود، چنان نيست كه مغلوب شده باشد، و اگر اطاعت شود مطيع را مجبور به اطاعت كرده باشد، خدايتعالى زمين و آسمانها و آنچه را كه بين آن دو است به باطل نيافريده ، اين پندار كسانيست كه كفر ورزيدند، و واى بحال كسانيكه كفر ورزيدند از آتش (تا آخر حديث ).

مؤ لف : اينكه در پاسخ فرمود: به قضائى از خدا و قدرى از او - تا آنجا كه پيرمرد گفت : زحماتيكه تحمل كرده ام بحساب خدا ميگذارم ، يكى از مسائلى است كه بعدها بعنوان علم كلام ناميده شد.

## توضيح و تحقيق در زمينه قضا و قدر و جبر و تفويض

توضيح اينكه : بايد دانست كه يكى از قديمى ترين مباحثى كه در اسلام مورد نقض و ابرام قرار گرفت ، و منشاء نظريه هاى گوناگونى گرديد، مباحثى بود كه ، پيرامون كلام و نيز مسئله قضا و قدر پيش آمد، علماى كلام اين مسئله را طورى طرح كردند، كه ناگهان نتيجه اش از اينجا سر در آورد كه : اراده الهيه بتمامى اجزاء و آثار عالم تعلق گرفته ، هيچ چيز در عالم با وصف امكان موجود نميشود، بلكه اگر موجودى موجود شود، با وصف ضرورت و وجوب موجود ميشود، چون اراده الهيه به آن تعلق گرفته ، و محال است اراده او از مرادش تخلف بپذيرد و نيز هر چيزيكه موجود نميشود، و همچنان در عدم ميماند، به امتناع مانده است ، چون اراده الهيه به هست شدن آن تعلق نگرفته ، و گر نه موجود ميشد، پس آنچه هست واجب الوجود است ، و آنچه نيست ممتنع الوجود است ، و هيچيك از آن دو دسته ممكن الوجود نيستند، بلكه 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 اين قاعده را كليت داده ، همه موجودات را مشمول آن بدانيم ، آنوقت در خصوص افعال اختيارى ، كه از ما انسانها سر مى زند، اشكال وارد ميشود، (چون افعال ما نيز موجوداتى هستند، اگر موجود شوند، بطور وجوب و ضرورت موجود ميشوند، و اگر نشوند بطور امتناع نميشوند، در نتيجه ما بآنچه مى كنيم و يا نمى كنيم مجبور هستيم ).

در حاليكه ما در نظر بدوى و قبل از شروع به هر كار در مى يابيم ، كه نسبت انجام آن كار و تركش بما نسبت تساوى است ، يعنى همان قدر كه در خود قدرت و اختيار نسبت بانجام آن حس مى كنيم ، همان مقدار هم نسبت به تركش احساس مى كنيم ، و اگر از ميان آن دو، يعنى فعل و ترك ، يكى از ما سر مى زند، باختيار، و سپس به اراده ما متعين ميشود، و اين مائيم كه اول آنرا اختيار، و سپس اراده مى كنيم ، و در نتيجه كفه آن كه تاكنون با كفه ديگر مساوى بود، مى چربد.

## اشكالاتى كه از قائل شدن به جبر و عدم اختيار لازم مى آيد

پس بحكم اين وجدان ، كارهاى ما اختيارى است ، و اراده ما در تحقق آنها موثر است ، و سبب ايجاد آنها است ، ولى اگر كليت قاعده بالا را قبول كنيم ، و بگوئيم اراده ازليه و تخلف ناپذير خدا بافعال ما تعلق گرفته ، در درجه اول اين اختيار كه در خود مى بينيم باطل ميشود، و در درجه دوم بايد بر خلاف وجدانمان بگوئيم : كه اراده ما در فعل و تركهاى ما موثر نيست ، و اشكال ديگر اينكه در اينصورت ديگر قدرت قبل از فعل معنا ندارد، و در نتيجه تكليف معنا نخواهد داشت ، چون تكليف فرع آنست كه مكلف قبل از فعل قدرت بر فعل داشته باشد، و مخصوصا در آنصورت كه مكلف بناى نافرمانى دارد، تكليف باو تكليف (بما لايطاق ) خواهد بود.

اشكال ديگر اينكه در اين صورت پاداش دادن به كسي كه به جبر اطاعت كرده ، پاداشى جزافى خواهد بود، و عقاب نافرمان به جبر هم ظلم و قبيح ميشود، و همچنين توالى فاسده ديگر.

دانشمندان نامبرده به همه اين لوازم ملتزم شده اند، و گفته اند كه : مكلف قبل از فعل ، قدرت ندارد، و اين اشكال را كه تكليف غير قادر قبيح است ، نيز ملتزم شده ، و گفته اند: مسئله حسن و قبح و خوبى و بدى امورى اعتبارى هستند، كه واقعيت خارجى ندارند، و خدايتعالى محكوم به اين احكام اعتبارى من و تو نميشود، و لذا كارهائيكه صدورش از ما بر خلاف عقل و زشت است ، از قبيل ترجيح بدون مرجح و اراده جزافى ، و تكليف به ما لا يطاق ، و عقاب گنه كار مجبور، و امثال اينها از خدا نه محال است ، و نه عيبى دارد (تعالى اللّه عن ذلك ).

## توهّم ملازمه بين اعتقاد به قضاوقدر و انكار جزاى باستحقاق

و كوتاه سخن آنكه : در صدر اول اسلام اعتقاد بقضاء و قدر از انكار حسن و قبح ، و انكار جزاى به استحقاق سر در مى آورد، و به همين جهت وقتى پيرمرد از على عليه‌السلام مى شنود كه : حركت بصفين بقضاء و قدر خدا بوده ، گوئى خبر تاءثرآورى شنيده ، چون ماءيوس ‍ از ثواب شده ، بلافاصله و با كمال نوميدى ميگويد: رنج و تعب خود را بحساب خدا مى گذارم ، يعنى حالا كه اراده خدا همه كاره بوده ، و مسير ما و اراده هاى ما فائده نداشته ، و جز خستگى و تعب چيزى براى ما نمانده ، من اين خستگى را بحساب او مى گذارم ، چون او با اراده خود ما را خسته كرده .

لذا اميرالمؤ منين عليه‌السلام در پاسخش مى فرمايد: نه ، اينطور كه تو فكر مى كنى نيست ، چون اگر مطلب از اين قرار باشد، ثواب و عقاب باطل ميشود، (تا آخر حديث ) كه امام عليه‌السلام باصول عقلائى ، كه اساس تشريع ، و مبناى آنست ، تمسك مى كند، و در آخر كلامش مى فرمايد: (خدا آسمانها و زمين را بباطل نيافريده ) الخ .

ميخواهد بفرمايد: اگر اراده جزافى كه از لوازم جبر انسانها، و سلب اختيار از آنها است ، صحيح باشد، مستلزم آنست كه فعل بدون غرض و بى فايده نيز از خدا سر بزند، اين نيز مستلزم آنست كه احتمال بى غرض بودن خلقت و ايجاد احتمال امرى ممكن باشد، و اين امكان با وجوب مساوى است ، (چرا براى اينكه وقتى فعلى غايت نداشت ناگزير بايد رابطه اى ميان آن و غايت نباشد و وقتى رابطه نبود بى غايت بودنش واجب ميشود و در نتيجه موجود مفروض ممتنع الوجود مى گردد و اين همان بطلان است ، مترجم ) در نتيجه و روى اين فرض ، هيچ فايده و غايتى در خلقت و ايجاد نيست ، و بايد خدا آسمانها و زمين را بباطل آفريده باشد، و اين مستلزم بطلان معاد، و سر بر آوردن تمامى محذورها است .

و گويا مراد آنجناب از اينكه فرمود: (اگر بندگانش نافرمانيش كنند، به جبر نكرده اند، و اگر اطاعتش كنند، باز مغلوب و مجبور نيستند)، اين است كه نافرمان او، او را به جبر نافرمانى نمى كند، و فرمانبرش نيز او را به كراهت اطاعت نمى كند.

## كيفيت تعلق اراده الهيه بر افعال انسانه

و در توحيد، و عيون ، از حضرت رضا عليه‌السلام روايت شده ، كه : در محضرش از مسئله جبر و تفويض گفتگو شد، ايشان فرمودند: اگر بخواهيد، در اين مسئله اصلى كلى برايتان بيان مى كنم ، كه در همه موارد به آن مراجعه نموده ، نه خودتان در آن اختلاف كنيد، و نه كسى بتواند بر سر آن با شما مخاصمه كند، و هر كس هر قدر هم قوى باشد، با آن قاعده نيروى او را در هم بشكنيد؟ عرضه داشتيم : بله ، بفرمائيد، فرمود: خداى عز و جل در صورتيكه اطاعتش كنند، به اجبار و اكراه اطاعت نميشود، (يعنى هر مطيعى او را به اختيار خود اطاعت مى كند)، و در صورتيكه عصيان شود، مغلوب واقع نميشود، (يعنى بر خلاف آنچه كه تفويضى ها پنداشته اند، گنه كار از تحت قدرت او خارج نيست )، و بندگان را در ملك خود رها نكرده ، كه هر چه بخواهند مستقلا انجام دهند، بلكه هر چه را كه به بندگانش ‍ تمليك كرده خودش نيز مالك آن هست ، و بر هر چه كه قدرتشان داده ، خودش نيز قادر بر آن هست .

بنابراين اگر بندگانش اطاعتش كردند، و اوامرش را بكار بستند، او جلو اطاعتشان را نمى گيرد، و راه اطاعت را بروى آنان نمى بندد، و اگر او امرش را با نافرمانى پاسخ گفتند، يا از نافرمانيشان جلوگيرى مى كند، و يا نمى كند، در هر صورت خود او بندگانرا به نافرمانى وا نداشته ، آنگاه فرمود: هر كس حدود اين قاعده كلى را بخوبى ضبط كند، بر خصم خود غلبه مى كند.

مؤ لف : اگر خواننده عزيز توجه فرموده باشد، گفتيم : تنها عاملى كه جبرى مذهبان را وادار كرد باينكه جبرى شوند، بحث در مسئله قضاء و قدر بود، كه از آن ، حتميت و وجوب را نتيجه گرفتند، وجوب در قضاء، و وجوب در قدر را، و گفتيم : كه هم اين بحث صحيح است ، و هم اين نتيجه گيرى ، با اين تفاوت كه جبريان در تطبيق بحث بر نتيجه اشتباه كردند، و ميان حقائق با اعتباريات خلط كردند، و نيز وجوب و امكان برايشان مشتبه شد.

توضيح اينكه : قضاء و قدر در صورتيكه ثابت شوند، اين نتيجه را ميدهند، كه اشياء در نظام ايجاد و خلقت صفت وجوب و لزوم دارند، باين معنا كه هر موجودى از موجودات ، و هر حال از احواليكه موجودات به خود ميگيرند، همه از ناحيه خداى سبحان تقدير و اندازه گيرى شده ، و تمامى جزئيات آن موجود، و خصوصيات وجود، و اطوار و احوالش ، همه براى خدا معلوم و معين است ، و از نقشه ايكه نزد خدا دارد، تخلف نمى كند.

## يك عمل اختيارى و دو جهت متفاوت وجوب و امكان در آن

و معلوم است كه ضرورت و وجوب از شئون علت است ، چون علت تامه است ، كه وقتى معلولش با آن مقايسه ميشود، آن معلول نيز متصف به صفت وجوب ميشود، ولى وقتى با غير علت تامه اش ، يعنى با هر چيز ديگرى قياس شود، جز صفت امكان صفت ديگرى بخود نمى گيرد، (و بيان ساده تر اينكه : هر موجودى با وجود و حفظ علت تامه اش واجب است ، و لكن همان موجود، با قطع نظر از علت تامه اش ، ممكن الوجود است ).

پس گسترش و شمول قضاء و قدر در همه عالم ، عبارت است از جريان و بكار افتادن سلسله علت هاى تامه ، و معلولهاى آنها، در مجموعه عالم ، و معلوم است كه اين جريان با حكم قوه و امكان در سراسر عالم از جهت ديگر منافات ندارد.

حال كه اين معنا روشن گرديد، ميگوئيم : يك عمل اختيارى كه از انسان صادر ميشود، و طبق اراده و خواستش صادر ميشود، همين يك عمل از جهتى واجب است ، و از جهتى ديگر ممكن ، اگر آنرا از طرفى در نظر بگيريم كه تمامى شرائط وجود يافتنش ، از علم ، و اراده و آلات ، و ادوات صحيح ، و ماده اى كه فعل روى آن واقع ميشود، و نيز شرائط زمانى و مكانيش همه موجود باشد، چنين فعلى ضرورى الوجود، و واجب الوجود است ، و اين فعل است كه ميگوئيم اراده ازليه خدا بر آن تعلق گرفته ، و مورد قضاء و قدر او است .

و اگر از طرفى ملاحظه شود كه همه شرائط نام برده ، مورد نظر نباشد تنها فعل را با يكى از آن شرائط، مانند وجود فاعل ، بسنجيم ، البته در اين صورت فعل نامبرده ضرورى نيست ، بلكه ممكن است و از حد امكان تجاوز نميكند، پس يك فعل ، اگر از لحاظ اول ضرورى شد، لازمه اش اين نيست كه از لحاظ دوم نيز ضرورى الوجود باشد.

پس معلوم شد اينكه علماى كلام از بحث قضاء و قدر، و عموميت آندو، نسبت به همه موجودات ، نتيجه گرفته اند كه پس افعال آدمى اختيارى نيست ، معناى صحيحى ندارد، چون گفتيم اراده الهيه تعلق بفعل ما انسانها مى گيرد، اما با همه شئون و خصوصيات وجوديش ، كه يكى از آنها ارتباطش با علل و شرائط وجودش ميباشد.

## اراده فاعل مختار در طول اراده خداست در عرض آن لذا با يكديگرقابل جمع هستند

بعبارتى ديگر، اراده الهى بفعلى كه مثلا از زيد صادر ميشود، باين نحو تعلق گرفته ، كه فعل نامبرده با اختيار خود از او صادر شود، نه بطور مطلق ، و نيز در فلان زمان ، و فلان مكان صادر شود، نه هر وقت و هر جا كه شد، وقتى اراده اينطور تعلق گرفته باشد، پس اگر زيد همان عمل را بى اختيار انجام دهد، مراد از اراده تخلف كرده ، و اين تخلف محال است .

حال كه چنين شد، ميگوئيم : تاءثير اراده ازليه در اينكه فعل نامبرده ضرورى الوجود شود، مستلزم آنست كه فعل باختيار از فاعل سر بزند، چون گفتيم : چنين فعلى متعلق اراده ازليه است ، در نتيجه همين فعل مورد بحث ما بالنسبه باراده ازلى الهى ضرورى ، و واجب پس اراده فاعل نام برده در طول اراده خداست ، نه در عرض آن ، تا با هم جمع نشوند، و آنوقت بگوئى : اگر اراده الهى تاءثير كند، اراده انسانى بى اثر و باطل ميشود، و به همين بهانه جبرى مذهب شوى .

پس معلوم شد خطاى جبرى مذهبان از كجا ناشى شده ، از اينجا كه نتوانستند تشخيص دهند، كه اراده الهى چگونه بافعال بندگان تعلق گرفته ، و نيز نتوانستند ميان دو اراده طولى ، با دو اراده عرضى فرق بگذارند، و نتيجه اين اشتباهشان اين شده كه بگويند: بخاطر اراده ازلى خدا، اراده بنده از اثر افتاده .

## عقيده معتزله در تفويض ، و ذكر مثالى براى روشن شدن (امر بين الامرين )

و اما معتزله ، هر چند كه با جبرى مذهبان در مسئله اختيارى بودن افعال بندگان ، و ساير لوازم آن ، مخالفت كرده اند، اما در راه اثبات اختيار، آنقدر تند رفته اند، كه از آنطرف افتاده اند، در نتيجه مرتكب اشتباهى شده اند كه هيچ دست كم از اشتباه آنان نيست .

و آن اين است كه اول در برابر جبريها تسليم شده اند، كه اگر اراده ازليه خدا به افعال بندگان تعلق بگيرد، ديگر اختيارى باقى نمى ماند، اين را از جبريها قبول كرده اند، ولى براى اينكه اصرار داشته اند بر اينكه مختار بودن بندگان را اثبات كنند، ناگزير گفته اند: از اينجا مى فهميم ، كه افعال بندگان مورد اراده ازليه خدا نيست ، و ناگزير شده اند براى افعال انسانها، خالقى ديگر قائل شوند، و آن خود انسانهايند، و خلاصه ناگزير شده اند بگويند: تمامى موجودات خالقى دارند، بنام خدا، ولى افعال انسانها خالق ديگرى دارد، و آن خود انسان است .

غافل از اينكه اين هم نوعى ثنويت ، و دو خدائى است ، علاوه بر اين به محذورهائى دچار شده اند كه بسيار بزرگتر از محذور جبريها است ، همچنانكه امام عليه‌السلام فرموده : بى چاره قدرى ها خواستند باصطلاح ، خدا را به عدالت توصيف كنند، در عوض قدرت و سلطنت خدا را منكر شدند.

و اگر بخواهيم براى روشن شدن اين بحث مثالى بياوريم ، بايد يكى از موالى عرفى را در نظر بگيريم ، كه يكى از بندگان و بردگان خود را انتخاب نموده ، دخترش را براى مدتى بعقد او در مى آورد، آنگاه از اموال خود حصه اى باو اختصاص ميدهد، خانه اى ، و اثاث خانه اى ، و سرمايه اى ، و امثال آن ، از همه آن چيزهائيكه مورد احتياج يك خانواده است .

در اين مثال اگر بگوئيم : اين برده مالك چيزى نيست ، چون مالكيت با بردگى متناقض است ، و او نه تنها هر چه دارد، بلكه خودش نيز ملك مولايش است ، همان اشتباهى را مرتكب شده ايم ، كه جبريها نسبت بافعال انسانها مرتكب شده اند، و اگر بگوئيم مولايش به او خانه داده ، و او را مالك آن خانه ، و آن اموال كرده ، ديگر خودش مالكيت ندارد، و مالك خانه مزبور همان برده است ، اشتباهى را مرتكب شده ايم كه معتزله مرتكب شده اند.

و اگر بين هر دو ملك را جمع كنيم ، و بگوئيم هم مولى مالك است ، و هم بنده و برده ، چيزيكه هست ، مولى در يك مرحله مالك است ، و بنده در مرحله اى ديگر، بعبارتى ديگر، مولى در مقام مولويت خود باقى است ، و بنده هم در رقيت خود باقى است ، و اگر بنده از مولى چيزى بگيرد، هر چند مالك است ، اما در ملك مالك ملكيت يافته ، در اينصورت (امر بين الامرين ) را گرفته ايم ، چون هم مالك را مالك دانسته ايم ، و هم بنده را، چيزيكه هست ملكى روى ملك قرار گرفته ، و اين همان نظريه امامان اهل بيت عليهم‌السلام است كه برهان عقلى هم بر آن قيام دارد.

و در احتجاج از جمله سئوالاتى كه از عبايه بن ربعى اسدى ، نقل كرد، كه از اميرالمؤ منين عليه‌السلام كرده ، سئوالى است كه وى از استطاعت كرده است ، و اميرالمؤ منين عليه‌السلام در پاسخ فرموده : آيا بنظر شما مالك اين استطاعت تنها بنده است ، و هيچ ربطى به خدا ندارد؟ يا آنكه او و خدا هر دو مالكند؟ عبايه بن ربعى سكوت كرد، و نتوانست چيزى بگويد، آنجناب فرمود: اى عبايه جواب بگو، عباية گفت : آخر چه بگوئم ؟ يا اميرالمؤ منين ! فرمود: بايد بگوئى قدرت تنها ملك خداست ، و بشر مالك آن نيست ، و اگر مالك آن شود، به تمليك و عطاى او مالك شده ، و اگر تمليك نكند، آن نيز بمنظور آزمايش وى است ، و در آنجا هم كه تمليك مى كند، چنان نيست كه ديگر خودش مالك آن نباشد، بلكه در عين اينكه آنرا بتو تمليك كرده ، باز مالك حقيقيش خود اوست ، و بر هر چيز كه تو را قدرت داده ، باز قادر بر آن هست (الخ ).

## حديثى از امام هادى عليه‌السلامدرباره افعال انسان و توضيح آن

مؤ لف : معناى روايت با بيان گذشته ما روشن است .

و در كتاب شرح العقايد شيخ مفيد آمده : كه از امام هادى روايت شده ، كه شخصى از آنجناب از افعال بندگان پرسيد، كه آيا مخلوق خداست ؟ يا مخلوق خود بندگان ؟ امام عليه‌السلام فرمود:

اگر خود خدا خالق افعال بندگان باشد، چرا از آنها بيزارى ميجويد؟ و مى فرمايد: (ان اللّه برى ء من المشركين )، (خدا از مشركين بيزار است )، و معلوم است كه خدا از خود مشركين بيزارى ندارد، بلكه از شرك و كارهاى ناستوده شان بيزار است .

در توضيح اين حديث ميگوئيم : افعال دو جهت دارند، يكى جهت ثبوت و وجود، و دوم جهت انتساب آنها به فاعل افعال ، از جهت اول ، متصف باطاعت و معصيت نيستند، و اين اتصافشان از جهت دوم است ، كه باين دو عنوان متصف ميشوند، مثلا عمل جفت گيرى انسانها، چه در نكاح و چه در زنا يك عمل است ، و از نظر شكل با يكدگر فرقى ندارند، هر دو عمل داراى ثبوت و تحققند، تنها فرقى كه در آن دو است ، اين است كه اگر بصورت نكاح انجام شود، موافق دستور خداست ، و چون همين عمل بصورت زنا انجام گيرد، فاقد آن موافقت است ، و همچنين قتل نفس حرام ، و قتل نفس در قصاص ، و نيز زدن يتيم از در ستمگرى ، و زدن او از راه تاءديب .

پس در تمامى گناهان ميتوان گفت : از اين جهت گناه است كه فاعل آن در انجام آن ، جهت صلاحى ، و موافقت امرى ، و سود اجتماعى در نظر نگرفته ، بخلاف آنكه همين افعال را بخاطر آن اغراض آورده باشد.

پس هر چه هست زير سر فاعل است ، و خود فعل از نظر اينكه موجودى از موجودات است بد نيست ، چون بحكم آيه : (اللّه خالق كل شى ء)، (خدا آفريدگار هر چيزيست )، مخلوق خداست ، چون آن نيز چيزيست موجود، و ثابت ، و مخلوق خدا بد نميشود، همچنين كلام امام عليه‌السلام كه فرمود: (هر چيزيكه نام چيز بر آن اطلاق شود، مخلوق است ، غير از يك چيز آنهم خداست ) تا آخر حديث .

## خلقت و حسن متلازمند و آنچه عمل را گناه مى كند امرى است عدمى

كه اگر آن آيه و اين روايت را با آيه : (الذى احسن كلشى ء خلقه )، (آن خدائيكه خلقت هر چيز را نيكو كرد)، ضميمه كنيم ، اين نتيجه را مى گيريم : كه نه تنها فعل گناه بلكه هر چيزى همچنانكه مخلوق است ، بدين جهت كه مخلوق است نيكو نيز هست ، پس ‍ خلقت و حسن با هم متلازمند، و هرگز از هم جدا نميشوند.

در اين ميان خداى سبحان پاره اى افعال را زشت و بد دانسته ، و فرموده : (من جاء بالحسنه فله عشر امثالها، و من جاء بالسيئه فلا يجزى الا مثلها)، (هر كس عمل نيك آورد، ده برابر چون آن پاداش دارد، و هر كس عمل زشت مرتكب شود، جز مثل آن كيفر نمى بيند)، و بدليل اينكه براى گناهان مجازات قائل شده ، مى فهميم گناهان مستند بآدمى است ، و با در نظر گرفتن اينكه گفتيم : وجوب و ثبوت افعال ، از خدا و مخلوق او است ، اين نتيجه بدست مى آيد: كه عمل گناه منهاى وجودش كه از خداست ، مستند بآدمى است ، پس مى فهميم كه آنچه يك عمل را گناه مى كند، امرى است عدمى ، و جزء مخلوق هاى خدا نيست ، چون گفتيم اگر مخلوق بود حسن و زيبائى داشت .

خدايتعالى نيز فرموده : (ما اصاب من مصيبة فى الارض و لا فى انفسكم الا فى كتاب من قبل ان نبراها)، (هيچ مصيبتى در زمين و نه در خود شما نمى رسد، مگر آنكه قبل از قطعى شدن ، در كتابى موجود بود)، و نيز فرموده : (ما اصاب من مصيبه الا باذن اللّه ، و من يومن بالله ، يهد قلبه )، (هيچ مصيبتى نميرسد، مگر به اذن خدا، و هر كس بخدا ايمان آورد، خدا قلبش را هدايت مى كند)، و نيز فرموده : (ما اصابكم من مصيبه ، فبما كسبت ايديكم ، و يعفو عن كثير)، (آنچه مصيبت كه به شما مى رسد، بدست خود شما بشما مى رسد، و خدا از بسيارى گناهان عفو مى كند)، و نيز فرموده : (ما اصابك من حسنه فمن اللّه ، و ما اصابك من سيئه ، فمن نفسك ، (آنچه خير و خوبى بتو مى رسد از خدا است ، و آنچه بدى بتو مى رسد از خود تو است )، و نيز فرمود: (و ان تصبهم حسنه ، يقولوا: هذه من عند اللّه ، و ان تصبهم سيئه ، يقولوا هذه من عندك ، قل : كل من عند اللّه ، فما لهولاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا)؟ (اگر پيش ‍ آمد خوشى برايشان پيش آيد، ميگويند اين از ناحيه خدا است ، و چون پيش آمد بدى بايشان برسد، ميگويند: اين از شئامت و نحوست تو است ، بگو: همه پيش آمدها از ناحيه خداست ، اين مردم را چه مى شود كه هيچ سخنى به خرجشان نميرود؟)،.

وقتى اين آيات را بر رويهم مورد دقت قرار دهيم ، مى فهميم كه مصائب ، بديهاى نسبى است ، باين معنا كه انسانيكه برخوردار از نعمتهاى خدا، چون امنيت و سلامت ، و صحت ، و بي نيازى است ، خود را واجد مى بيند، و چون بخاطر حادثه اى آنرا از دست ميدهد، آن حادثه و مصيبت را چيز بدى براى خود تشخيص ميدهد، چون آمدن آن مقارن با رفتن آن نعمت ، و فقد و عدم آن نعمت بود.

اينجاست كه پاى فقدان و عدم به ميان مى آيد، و ما آنرا به حادثه و مصيبت نامبرده نسبت ميدهيم ، پس هر نازله و حادثه بد، از خداست ، و از اين جهت كه از ناحيه خدا است ، بد نيست ، بلكه از اين جهت بد مى شود، كه آمدنش مقارن با رفتن نعمتى از انسان واجد آن نعمت است ، پس هر حادثه بد كه تصور كنى ، بديش امرى است عدمى ، كه از آن جهت منسوب بخدايتعالى نيست ، هر چند كه از جهتى ديگر منسوب بخدا است ، حال يا باذن او و يا بنحوى ديگر.

## حديثى از امام رضا عليه‌السلام در اينكه آنچه مصيبت و بدى به انسان مى رسد از خوداوست

و در كتاب قرب الاسناد از بزنطى روايت آمده ، كه گفت : به حضرت رضا عليه‌السلام عرضه داشتم : بعضى از اصحاب ما قائل به جبرند، و بعضى ديگر به استطاعت ، شما چه مى فرمائى ؟ بمن فرمود: بنويس :

(خدايتعالى فرمود: اى پسر آدم ! آنچه تو براى خود ميخواهى ، و مى پندارى خواستت مستقلا از خودت است ، چنين نيست ، بلكه به مشيت من ميخواهى ، و واجبات مرا با نيروى من انجام ميدهى ، و بوسيله نعمت من است كه بر نافرمانى من نيرو يافته اى ، اين منم كه تو را شنوا و بينا و نيرومند كردم ، (ما اصابك من حسنه فمن اللّه ، و ما اصابك من سيئه فمن نفسك ) آنچه خير و خوبى بتو مى رسد از خداست ، و آنچه مصيبت و بدى مى رسد از خود تو است ، و اين بدان جهت است كه من بخوبيها سزاوارتر از توام ، و تو به بدى ها سزاوارتر از منى ، باز اين بدان جهت است كه من از آنچه مى كنم باز خواست نمى شوم ، و انسانها باز خواست مى شوند، اى بزنطى با اين بيان همه حرفها را برايت گفتم ، هر چه بخواهى مى توانى از آن استفاده كنى ، (تا آخر حديث ).

اين حديث و يا قريب بآن ، از طرق عامه و خاصه روايت شده ، پس از اين حديث هم استفاده كرديم : كه از ميان افعال آنچه معصيت است ، تنها بدان جهت كه معصيت است بخدا نسبت داده نميشود، و نيز اين را هم فهميديم : كه چرا در روايت قبلى فرمود: اگر خدا خالق گناه و بديها بود، از آن بيزارى نمى جست ، و اگر بيزارى جسته ، تنها از شرك و زشتى هاى آنان بيزارى جسته ، (تا آخر حديث ).

## احاديث ديگرى از معصومين عليه و السلام درباره جبر و اختيار

و در كتاب توحيد از امام ابى جعفر و امام ابى عبد اللّه عليه‌السلام، روايت آمده كه فرمودند: خداى عز و جل نسبت بخلق خود مهربان تر از آنست كه بر گناه مجبورشان كند، و آنگاه به جرم همان گناه جبرى ، عذابشان كند، و خدا قدرتمندتر از آنست كه اراده چيزى بكند، و آن چيز موجود نشود، راوى مى گويد: از آن دو بزرگوار پرسيدند: آيا بين جبر و قدر شق سومى هست ؟ فرمودند: بله ، شق سومى كه وسيع تر از ميانه آسمان و زمين است .

باز در كتاب توحيد از محمد بن عجلان روايت شده ، كه گفت : به امام صادق عليه‌السلام عرضه داشتم : آيا خداوند امور بندگان را به خودشان واگذار كرده ؟ فرمود: خدا گرامى تر از آنست كه امور را بايشان واگذار نمايد، پرسيدم : پس ميفرمائى بندگان را بر آنچه ميكنند مجبور كرده ؟ فرمود: خدا عادل تر از آنست كه بنده اى را بر عملى مجبور كند، و آنگاه بخاطر همان عمل عذاب كند.

و نيز در كتاب نام برده از مهزم روايت آورده ، كه گفت : امام صادق عليه‌السلام بمن فرمود: بمن بگو ببينم دوستان ما كه تو آنانرا در وطن گذاشتى و آمدى ، در چه مسائلى اختلاف داشتند: عرضه داشتم : در مسئله جبر و تفويض ، فرمود: پس همين مسئله را از من بپرس ، من عرضه داشتم : آيا خدايتعالى بندگان را مجبور بر گناهان كرده ؟ فرمود: خدا بر بندگان خود قاهرتر از اين است ، عرضه داشتم : پس ‍ امور را به آنها تفويض كرده ؟ فرمود: خدا بر بندگان خود قادرتر از اين است پرسيدم : خوب ، وقتى نه مجبورشان كرده ؟ و نه واگذار بايشان نموده ، پس چه كرده ؟ خدا تو را اصلاح كند؟ (در اينجا راوى ميگويد:) امام دو بار يا سه بار دست خود را پشت و رو كرد، ومؤ لف : معناى اينكه فرمود: (خدا بر بندگان قاهرتر از اين است ) اين است كه اگر قاهرى بخواهد كسى را بكارى مجبور كند، بايد اينقدر قهر و غلبه داشته باشد كه بكلى مقاومت نيروى فاعل را خنثى و بى اثر كند، تا در نتيجه شخص مجبور عملى را كه او ميخواهد بدون اراده خودش انجام دهد، و قاهرتر از اين قاهر، كسى است كه مقهور خود را وادار كند به اينكه عملى را كه وى از او خواسته با اراده و اختيار خودش انجام دهد، و خلاصه آن عمل را بياورد، بدون اينكه اراده و اختيارش از كار افتاده باشد، و يا اراده اش بر خلاف اراده قاهر و آمر بكار رود.

و باز در كتاب توحيد از امام صادق عليه‌السلام روايت آورده ، كه فرمود: رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فرمود: كسيكه خيال كند خدا مردم را به سوء و فحشاء امر كرده ، بر خدا دروغ بسته است ، و كسيكه به پندارد كه خير و شر بغير مشيت خدا صورت مى گيرد خدا را از سلطنت خود بيرون كرده است .

## دو روايت از كتاب طرائف درباره قضاوقدر الهى

و در كتاب طرائف است ، كه روايت شده : حجاج بن يوسف نامه اى به حسن بصرى ، و به عمرو بن عبيد، و به واصل بن عطاء، و به عامر شعبى ، نوشت ، و از ايشان خواست تا آنچه درباره قضاء و قدر بايشان رسيده بنويسند.

حسن بصرى نوشت : بهترين كلامى كه در اين مسئله بمن رسيده ، كلامى است كه از اميرالمؤ منين على بن ابيطالب عليه‌السلام شنيده ام ، كه فرمود: آيا گمان كرده اى همان كسى كه تو را نهى كرد، وادار كرده ؟ نه ، آنكه تو را به گناه وادار كرده ، بالا و پائين خود تو است ، و خدا از آن بيزار است .

و عمرو بن عبيد نوشت : بهترين سخنى كه در قضاء و قدر بمن رسيده ، كلامى است كه از اميرالمؤ منين على بن ابيطالب عليه‌السلام شنيده ام ، و آن اين است كه فرمود: اگر دروغ و خيانت در اصل حتمى باشد، بايد قصاص خيانتكار، ظلم و خيانتكار در قصاص مظلوم باشد.

و واصل بن عطاء نوشت : بهترين سخنى كه در مسئله قضاء و قدر بمن رسيده ، كلام اميرالمؤ منين على بن ابيطالب است ، كه فرموده : آيا خدا تو را براه راست دلالت مى كند، آنوقت سر راه را بر تو مى گيرد، كه نتوانى قدمى بردارى ؟

و شعبى هم نوشت بهترين كلاميكه در مسئله قضاء و قدر شنيده ام ، كلام اميرالمؤ منين على بن ابيطالب عليه‌السلام است كه فرمود: هر عملى كه دنبالش از خدا بخاطر آن عمل طلب مغفرت مى كنى ، او از خود تو است ، و هر عملى كه خدا را در برابر آن سپاس ‍ ميگوئى ، آن عمل از خدا است .

چون اين چهار نامه به حجاج بن يوسف رسيد، و از مضمون آنها باخبر شد، گفت : همه اين چهار نفر اين كلمات را از سرچشمه اى زلال گرفته اند.

و در كتاب طرائف نيز روايت شده ، كه مردى از جعفر بن محمد امام صادق عليه‌السلام از قضاء و قدر پرسيد، فرمود: هر عملى كه از كسى سر بزند، و تو بتوانى او را بخاطر آن عمل ملامت كنى ، آن عمل از خود آنكس است ، و آنچه نتوانى سرزنش كنى ، آن از خدايتعالى است ، خدايتعالى به بنده اش ملامت مى كند، كه چرا نافرمانى كردى ؟ و مرتكب فسق شدى ؟ چرا شراب خوردى ؟ و چرا زنا كردى ؟ اينگونه افعال مستند بخود بنده است ، و آن كارهائى كه از بنده باز خواست نميكند؟ مثلا نمى گويد: چرا مريض شدى ؟ و چرا كوتاه قد شده اى ؟ و چرا سفيد پوستى ؟ و يا چرا سياه پوستى ؟ از خداست براى اينكه مريضى و كوتاهى و سفيدى و سياهى كار خداست .

و در نهج البلاغه آمده : كه شخصى از آنجناب از توحيد و عدل پرسيد، فرمود: توحيد اين است كه درباره او توهم نكنى ، و عدل اينست كه او را متهم نسازى .

## طريق عديده استدلال بر رد جبر و تفويض در روايات و اخبار

مؤ لف : اخبار در مطالبى كه گذشت بسيار زياد است چيزيكه هست اين عده از روايات كه ما نقل كرديم ، متضمن معانى ساير روايات هست ، و اگر خواننده در آنچه نقل كرديم ، دقت كند، خواهد ديد كه مشتمل بر طرق خاصه عديده اى از استدلال است

يكى استدلال بخود امر و نهى و عقاب و ثواب ، و امثال آن است ، بر وجود اختيار، و اينكه نه جبرى هست ، و نه تفويضى ، و اين طريق استدلال در پاسخ اميرالمؤ منين عليه‌السلام بآن پيرمرد آمده بود، و آنچه را هم كه ما از كلام خدايتعالى استفاده كرديم ، قريب بهمان طريقه بود.

طريقه دوم استدلال به وقوع امورى است در قرآن كريم كه با جبر و تفويض نميسازد، يعنى اگر واقعا جبر و يا تفويض بود، آن امور در قرآن نمى آمد، مانند اين مطلب كه فرموده : (ملك آسمانها و زمين از آن خداست )، يا اينكه فرموده : (پروردگار تو ستمكار به بندگان نيست ، (و ما ربك بظلام للعبيد)، و يا اينكه فرموده : (بگو: خدا بكار زشت امر نمى كند، (قل ان اللّه لا يامر بالفحشاء).

لكن ممكن است در خصوص آيه اخير مناقشه كرد، و گفت : اگر فعلى از افعال براى ماانسانها فاحشه و يا ظلم باشد، همين فعل وقتى به خدا نسبت داده شود، ديگر ظلم و فاحشه خوانده نميشود، پس از خدا هيچ ظلمى و فاحشه اى صادر نمى شود.

و لكن اين مناقشه صحيح نيست ، و صدر آيه با مدلول خود جواب آنرا داده ، چون در صدر آيه مى فرمايد: (و اذا فعلوا فاحشه ، قالوا وجدنا عليها آباءنا، و اللّه امرنا بها)، (و چون مرتكب فاحشه اى ميشوند، ميگويند: ما پدران خود را ديديم كه چنين مى كردند، و خدا ما را به آن عمل امر كرده )، و اشاره به كلمه بها - به آن ) ما را ناگزير مى كند بگوئيم : نفى بعدى كه مى فرمايد: (بگو خدا به فحشاء امر نمى كند)، نيز متوجه همان عمل فاحشه باشد، حال چه اينكه آنرا فاحشه بناميم يا نناميم .

طريقه سوم ، استدلال از جهت صفات است ، و آن اين است كه خدا با سمائى حسنى ناميده ميشود، و به بهترين و عاليترين صفات متصف است ، صفاتيكه با بودن آنها نه جبر صحيح است ، و نه تفويض ، مثلا خدايتعالى قادر و قهار و كريم و رحيم است ، و اين صفات معناى حقيقى و واقعيش در خداى سبحان تحقق نمى يابد، مگر وقتى كه هستى هر چيزى از او، و نقص هر موجودى و فسادش مستند بخود آنموجود باشد، نه بخدا، همچنانكه در رواياتيكه ما از كتاب توحيد نقل كرديم نيز باين معنا اشاره شده بود.

طريقه چهارم ، استدلال به مثل استغفار، و صحت ملامت است ، چون اگر گناه از ناحيه بنده نباشد، استغفار او و ملامت خدا از او، معنا ندارد، زيرا بنا بر جبر، كه همه افعال مستند بخدا ميشود، ديگر فرقى ميان فعل خوب و بد نيست ، تا ملامت بنده در كارهاى بدش ‍ صحيح ، و در كارهاى خوبش غير صحيح باشد.

## رواياتى كه در تفسير آياتى كه اضلال و اغواء وامثال آن را به خدا نسبت مى دهد وارد شده است

البته در اينجا روايات ديگرى نيز در تفسير آياتيكه اضلال ، و طبع ، و اغواء، و امثال آنرا بخدا نسبت ميدهد، وارد شده ، از آن جمله در كتاب عيون از حضرت رضا عليه‌السلام روايت شده كه در تفسير جمله : (و تركهم فى ظلمات لا يبصرون )، فرموده : خدايتعالى آنطور كه بندگانش چيزى را و يا كسى را وا مى گذارند، متصف به تحرك و واگذارى نميشود، و خلاصه بنده اش را بدون جهت وا نمى گذارد، بلكه وقتى ميداند كه بنده اش از كفر و ضلالت بر نمى گردد، ديگر يارى و لطف خود را از او قطع مى كند، و افسار او را به گردنش انداخته ، به اختيار خودش وا مى گذارد.

و نيز در عيون از آنجناب روايت كرده ، كه در ذيل جمله : (ختم اللّه على قلوبهم )، فرموده : ختم همان طبع بر قلوب كفار است ، اما بعنوان مجازات بر كفرشان ، همچنانكه خودش در آيه اى ديگر فرمود: (بل طبع اللّه عليها بكفرهم ، فلا يؤ منون الا قليلا)، (بلكه خدا بخاطر كفرشان مهر بر دلهاشان زد، و در نتيجه جز اندكى ايمان نمى آورند).

و در مجمع البيان از امام صادق عليه‌السلامروايت كرده كه در تفسير جمله : (ان اللّه لا يستحيى ) الخ ، فرموده : اين سخن از خدا رد كسانى است كه پنداشته اند: خداى تبارك و تعالى بندگان را گمراه مى كند، و همو بخاطر ضلالتشان عذابشان مى كند.

## بحث فلسفى

شكى نيست در اينكه آنچه از حقايق خارجى كه ما نامش را نوع مى گذاريم ، عبارتند از چيزهائيكه افعال نوعيه اى دارند، يعنى همه افرادش يكنوع عمل مى كنند، و آن انواع موضوع آن افعال شناخته شده اند، بعبارت روشن تر، ما وجود انواع ، و نوعيت ممتازه آنها را از طريق افعال و آثار آنها اثبات مى كنيم ، و ميگوئيم : اين نوع غير آن نوع است .

ما نخست از طريق حواس ظاهرى و باطنى خود، افعال و آثار گوناگونى از موجودات گوناگون مى بينيم ، و اين حواس ما غير از اين افعال ، و ماوراى آن ، چيز ديگرى احساس نميكند، چيزى كه هست در مرحله دوم ، اين افعال و آثار گوناگون را رده بندى نموده ، از راه قياس و برهان براى هر دسته اى از آنها علت فاعلى خاصى اثبات نموده ، آن علت فاعلى را موضوع و منشاء آن آثار ميناميم .

و در مرحله سوم ، حكم مى كنيم باينكه اين موضوعات و اين انواع ، با يكديگر اختلاف دارند، چون افعال و آثارشان تا آنجا كه براى ما محسوس است ، مختلفند، مثلا از آنجائيكه آثار و افعال انسان ، كه يكى از موجودات خارجى است ، غير آثار و افعال ساير انواع حيوانات است ، حكم مى كنيم باينكه انسان غير فلان حيوان است ، و آن حيوان غير آن حيوان ديگر است ، بعد از اينكه اين معنا را درك كرديم ، و از اختلاف آثار پى باختلاف مؤ ثرها، و فاعلها برديم ، بار ديگر از اختلاف مؤ ثرها پى باختلاف آثار و خواص مى بريم .

## فعل اضطرارى و فعل ارادى

و بهر حال افعاليكه از موجودات خارج از وجود خود مى بينيم ، نسبت به موضوعاتشان به يك تقسيم ابتدائى و اولى بدو قسم منقسم ميشوند، اول فعلى كه از طبيعت يك موجود سر مى زند، بدون اين كه علم آن موجود در صدور آن فعل دخالتى داشته باشد، مانند رشد و نمو بدن ، و تغذى نباتات ، و حركات اجسام ، چون سردى و روانى آب ، و سنگينى سنگ ، و امثال آن ، مانند سلامتى و مرض ، كه اينگونه آثار و افعال براى ما محسوس هست ، و قائم بخود ما نيز ميشود، بدون اينكه علم ما به آنها اثرى در بود و نبود آنها دخالتى داشته باشد، بلكه تنها چيزيكه در بود و نبود آنها مؤ ثر است ، بود و نبود فاعل طبيعى آنها است .

قسم دوم فعلى است كه اگر از فاعلش سر مى زند، بدان جهت سر مى زند كه معلوم او است ، و علم فاعل بدان تعلق گرفته ، مانند افعال ارادى انسان ، و ساير موجودات داراى شعور.

و اين قسم از افعال ، وقتى از فاعلش سر مى زند، كه علمش بدان تعلق گرفته باشد، يعنى آنرا تشخيص و تميز داده باشد، پس علم به آن فعل آنرا از غيرش تميز ميدهد، و اين تميز و تعيين از اين جهت صورت مى گيرد، كه فاعل انجام آن فعل را منطبق با كمالى از كمالات خود تشخيص ميدهد، و خلاصه علم واسطه ميان او و فعل او است .

چون فاعل هر چه باشد، هيچ فعلى را انجام نميدهد، مگر آنكه كمال و تماميت وجودش اقتضاى آنرا داشته باشد، و بنابراين فعلى كه از فاعل عالم سر مى زند، از اين جهت محتاج بعلم او است ، كه علمش آن افعالى را كه مايه كمال وى است از آن افعاليكه مايه كمال او نيست جدا كند، و تشخيص دهد. و بهمين جهت مى بينيم ، انسان در آن افعاليكه صورت علميه متعددى ندارد بدون هيچ فكرى و معطلى انجام ميدهد مانند افعاليكه از ملكات آدمى سر مى زند، چون سخن گفتن ، كه آدمى در سريع ترين اوقات ، هر حرف از حروف بيست و نه گانه را كه لازم داشته باشد، انتخاب نموده ، و كنار هم مى چيند، و از چند كلمه جمله ، و از چند جمله سخنى ميسازد، بدون اينكه كمترين درنگى داشته باشد.

و نيز مانند افعاليكه از ملكات ، بضميمه اقتضائى از طبع سر مى زند، چون نفس كشيدن ، كه هم ملكه آدمى است ، و هم مقتضاى طبع اوست ، و مانند افعاليكه در حال غلبه اندوه ، و يا غلبه ترس ، و امثال آن از انسان سر مى زند، كه در هيچ يك از اينگونه كارها محتاج فكر و صرف وقت نيست ، براى اينكه بيش از يك صورت علميه و ذهنيه و بيش از يك منطبق با فعل خارجى ندارد، و در نتيجه فاعل هيچ حالت منتظره اى ندارد، كه اين كنم يا آن كنم ، و قهرا به سرعت انجام ميدهد.

بخلاف افعاليكه داراى چند صورت علميه است ، كه از ميان آن چند صورت ، يكى يا واقعا، و يا بخيال فاعل ، مصداق كمال او است ، و بقيه كمال او نيست ، مانند خوردن قرص نان ، كه براى شخص زيد گرسنه كمال هست ، ولكن احتمال هم دارد كه نان مزبور سمى ، و يا مال مردم و يا آلوده و منفور طبع ، باشد، و يا دارو خوردن ، و راه رفتن ، و هر عملى ديگر.

كه در مثال نان ، آدمى تروى و فكر مى كند، تا يكى از آن عناوين را كه گفتيم با خوردن نان منطبق است ترجيح دهد، كه وقتى ترجيح داد بقيه عناوين از نظرش ساقط مى گردد، و عنوان ترجيح يافته مصداق كمال او قرار گرفته ، بدون درنگ انجامش ميدهد.

قسم اول از افعال را افعال اضطرارى انسان ميناميم ، همانطور كه سردى هندوانه و گرمى زنجبيل فعل اضطرارى آنها است ، و قسم دوم را فعل ارادى ، مانند راه رفتن و سخن گفتن .

## تقسيم فعل ارادى به اختيارى و اجبارى

فعل ارادى هم كه گفتيم با وساطت علم و اراده از فاعل سر مى زند، به تقسيم ديگرى بدو قسم منقسم ميشود، براى اينكه در اينگونه افعال همواره فاعل خود را بر سر دو راهى بكنم يا نكنم مى بيند، و ترجيح يكى از دو طرف انجام و ترك ، گاهى مستند بخود فاعل است ، بدون اينكه چيزى و يا كسى ديگر در اين ترجيح دخالت داشته باشد، مانند گرسنه اى كه در سر دو راهى بخورم يا نخورم ، بعد از مقدارى فكر و تروى ، ترجيح ميدهد كه اين نان موجود را نخورد، چون بنظرش رسيده كه مال مردم است ، و صاحبش اجازه نداده ، لذا از دو طرف اختيار نگهدارى آن نان را انتخاب مى كند، و يا آنكه ترجيح ميدهد آنرا بخورد.

و گاهى ترجيح يك طرف مستند به تاءثير غير است ، مثل كسيكه از طرف جبار زوردارى مورد تهديد قرار گرفته ، كه بايد فلان كار را بكنى ، و گر نه ، تو را مى كشم ، او هم بحكم اجبار، آنكار را مى كند، و با اراده هم مى كند، اما انتخاب يكى از دو طرف كردن و نكردنش مستند بخودش نيست ، چون اگر مستند بخودش بود، هرگز طرف كردن را ترجيح نميداد، صورت اول را فعل اختيارى ، و دوم را فعل اجبارى ميناميم .

و خواننده عزيز اگر دقت كند، خواهد ديد: كه فعل اختيارى همانطور كه گفتيم هر چند مستند به اجبار جبار است ، و آن زورگو است كه با اجبار و تهديدش يكى از دو طرف اختيار را براى فاعل محال و ممتنع مى كند، و براى فاعل جز يك طرف ديگر را باقى نمى گذارد، لكن اين فعل اجبارى نيز مانند فعل اختيارى سر نمى زند، مگر بعد از آنكه فاعل مجبور، جانب انجام دادن را بر جانب انجام ندادن ترجيح دهد، هر چند كه شخص جابر به وجهى سبب شده كه او فعل را انجام دهد، ولكن انجام فعل مادام كه بنظر فاعل ، بر ترك رجحان نيابد، واقع نميشود، هر چند كه اين رجحان يافتنش ، بخاطر تهديد و اجبار جابر باشد، بهترين شاهد بر اين معنا وجدان خود آدمى است .

و از همين جا معلوم ميشود: اينكه افعال ارادى را به دو قسم اختيارى و اجبارى تقسيم مى كنيم ، در حقيقت تقسيم واقعى نيست ، كه آندو را دو نوع مختلف كند، كه در ذات و آثار با هم مختلف باشند، چون فعل ارادى به منزله دو كفه ترازو است ، كه اگر در يكى از آنها سنگى نيندازند، بر ديگرى رجحان پيدا نمى كند، فعل ارادى هم در ارادى شدنش بيش از اين كه رجحان علمى ، يكطرف از انجام و يا ترك را سنگين كند، و فاعل را از حيرت و سرگردانى در آورد، چيز ديگرى نميخواهد، و اين رجحان ، در فعل اختيارى و اجبارى هر دو هست .

چيزيكه هست در فعل اختيارى ترجيح يكى از دو طرف را خود فاعل ميدهد، و آنهم آزادانه ميدهد، ولى در فعل اجبارى ، اين ترجيح را آزادانه نميدهد، و اين مقدار فرق باعث نميشود كه اين دو فعل دو نوع مختلف شوند، و در نتيجه آثار مختلفى هم داشته باشند.

## تفاوت بين فعل اختيارى و اجبارى نيز در ضمن يك مثال

شخصى كه در سايه ديوارى دراز كشيده ، اگر ببيند كه ديوار دارد برويش مى ريزد، و خراب ميشود، فورا برخاسته ، فرار مى كند، و اگر هم شخصى ديگر او را تهديد كند كه اگر برنخيزى ديوار را بر سرت خراب مى كنم ، باز برمى خيزد و فرار مى كند، و در صورت اول فرار خود را اختيارى ، و در صورت دوم اجبارى ميداند، با اينكه اين دو فرار هيچ فرقى با هم ندارند، هر دو داراى ترجيحند، تنها فرقى كه ميان آن دو است ، اينست كه ترجيح در فرار اول مستند بخود او است ، و در صورت دوم مستند به جبار است ، يعنى اراده جبار در آن دخالت داشته .

حال اگر بگوئى همين فرق ميان آن دو، كافى است كه بگوئيم فعل اختيارى بر وفق مصلحت فاعل سر مى زند، و به همين جهت مستوجب مدح و يا مذمت ، و ثواب و يا عقاب ، و يا آثارى ديگر است ، بخلاف فعل اجبارى ، كه فاعلش مستوجب مذمت ، و مدح ، و ثواب ، و عقاب ، نيست .

در پاسخت ميگوئيم : درست است ، و همين فرق ميان آن دو هست ، ولكن بحث ما در اين است كه اختلاف اين دو جور فعل ، اختلاف ذاتى نيست ، بلكه از نظر ذات يكى هستند، و اين موارد اختلافيكه شما از آثار آن دو شمردى ، آثاريست اعتبارى ، نه حقيقى و واقعى ، باين معنا كه عقلاء براى اجتماع بشرى كمالاتى در نظر مى گيرند، و پاره اى از اعمال را موافق آن ، و پاره اى ديگر را مخالف آن ميدانند، صاحب اعمال دسته اول را مستحق مدح و ثواب ، و صاحب اعمال دسته دوم را مستحق مذمت و عقاب ميدانند، پس تفاوتهائي كه در اين دو دسته از اعمال است ، بر حسب اعتبار عقلى است ، نه اينكه ذات آن دو گونه اعمال مختلف باشد.

پس در نتيجه بحث از مسئله جبر و اختيار بحث فلسفى نيست ، چون بحث فلسفى تنها شامل موجودات خارجى ، و آثار عينى ميشود، و اما امورى كه بانحاء اعتبارات عقلائى منتهى ميشود، مشمول بحث فلسفى و برهان عقلى نيست ، هر چند كه آن امور در ظرف خودش ، يعنى در ظرف اعتبار معتبر و منشاء آثارى باشد، پس ناگزير بايد بحث از جبر و اختيار را از غير راه فلسفه بررسى كنيم .

## استدلال بر رد جبر و تفويض از طريق برهان عليت

لذا ميگوئيم : هيچ شكى نيست در اينكه هر ممكنى حادث و محتاج بعلت است ، و اين حكم با برهان ثابت شده ، و نيز شكى نيست در اينكه هر چيز مادام كه واجب نشده ، موجود نميشود، چون قبل از وجوب ، هر چيزى دو طرف وجود و عدمش مانند دو كفه ترازو مساويند، و تا علتى طرف وجودش را تعيين نكند، و ترجيح ندهد، نسبتش به وجود و عدم يكسان است ، و موجود نميشود، و در چنين حالى فرض وجود يافتنش برابر است با فرض وجود يافتن بدون علت ، و اينكه ممكن الوجود محتاج بعلت نباشد، و اين خلف فرض و محال است .

پس اگر وجود چيزى را فرض كنيم ، بايد قبول كنيم كه متصف بوجوب و ضرورت است ، و اين اتصافش باقى است مادام كه وجودش ‍ باقى است ، و نيز اين اتصاف را از ناحيه علت خود گرفته است .

پس اگر عالم وجود را يكجا در نظر بگيريم ، در مثل مانند سلسله زنجيرى خواهد بود، كه از حلقه هائى مترتب بر يكديگر تشكيل يافته ، و همه آن حلقه ها واجب الوجودند، و در آن سلسله هيچ جائى براى موجودى ممكن الوجود يافت نميشود.

حال كه اين معنا روشن گرديد، ميگوئيم : اين نسبت وجوبى از نسبت معلول بعلت تامه خود سرچشمه گرفته ، چه اينكه آن علت بسيط باشد، و يا از چند چيز تركيب يافته باشد، مانند علل چهارگانه مادى و صورى و فاعلى و غائى ، و نيز شرائط و معدات .

و اما اگر معلول نامبرده را با بعضى از اجزاء علت ، و يا با هر چيز ديگريكه فرض شود، بسنجيم ، در اينصورت باز نسبت آن معلول نسبت امكان خواهد بود، چون اين معنا بديهى است كه اگر در اين فرض هم نسبت ضرورت و وجوب باشد، معنايش اين ميشود كه پس وجود علت تامه زيادى است ، و مورد حاجت نيست ، با اينكه ما آنرا علت تامه فرض كرديم ، و اين خلف فرض است و محال .

## ضرورت و امكان ، دو نظام عالم طبيعى و انطباق آندو بافعل اختيارى انسان

پس بر روي هم عالم طبيعى ما، دو نظام ، و دو نسبت هست ، يكى نظام وجوب و ضرورت ، و يكى نظام امكان ، نظام وجوب و ضرورت گسترده بر سراپاى علت هاى تامه ، و معلولهاى آنها است ، و در تك تك موجودات اين نظام ، چه در تك تك اجزاء اين نظام امرى امكانى به هيچ وجه يافت نميشود، نه در ذاتى و نه در فعلى از افعال آن .

دوم نظام امكان است ، كه گسترده بر ماده ، و صورتهائى است كه در قوه ماده و استعداد آن نهفته شده ، و نيز آثاريكه ممكن است ماده آنرا بپذيرد، حال كه اين معنا روشن شد، ميگوئيم : فعل اختيارى آدمى هم كه يكى از موجودات اين عالم است ، اگر نسبت بعلت تامه اش كه عبارت است از خود انسان ، و علم ، و اراده او، و وجود ماده اى كه آن فعل را مى پذيرد، و وجود تمامى شرائط زمانى و مكانى ، و نبودن هيچيك از موانع ، و بالاخره فراهم بودن تمامى آنچه را كه اين فعل در هست شدنش محتاج بدانست ، بسنجيم ، البته چنين فعلى ضرورى و واجب خواهد بود، يعنى ديگر نبودنش تصور ندارد، و اما اگر تنها با بود انسان سنجيده شود، البته معلوم است كه جز امكان نسبتى نخواهد داشت ، و جز ممكن الوجود نخواهد بود، براى اينكه انسان ، جزئى از اجزاء علت تامه آنست .

بعد از آنچه گفته شد ميگوئيم : اينكه هستى هر چيزى محتاج بعلت است ، و در جاى خود مسلم شده ، جهتش اين است كه وجود (كه مناط جعل است )، وجود امكانى است ، يعنى بحسب حقيقت صرف رابط است ، و از خود استقلالى ندارد، و لذا مادام كه اين رابط و غير مستقل سلسله اش بوجودى مستقل بالذات منتهى نشود، سلسله فقر و فاقه نيز منقطع نمى گردد، و همچنان هر حلقه اش بحلقه اى ديگر، تا علت آن باشد.

از اينجا اين معنا نتيجه گيرى ميشود، كه اولا صرف اينكه يك معلول مستند بعلت خود باشد، باعث نميشود كه از علتى واجب الوجود بى نياز شود، چون گفتيم تمامى موجودات يعنى علت و معلولهاى مسلسل ، محتاجند بعلتى واجب ، و گرنه اين سلسله و اين رشته پايان نمى پذيرد.

و ثانيا اين احتياج از آنجا كه از حيث وجود است ، لاجرم احتياج در وجود با حفظ تمامى خصوصيات وجودى ، و ارتباطش با علل و شرائط زمانى و مكانى و غيره ، خواهد بود.

همانطورى كه وجود انسان مستند به اراده الهى است افعال او نيز مستند الوجود با اراده الهى است

پس با اين بيان دو مطلب روشن گرديد، اول اينكه همانطور كه خود انسان مانند ساير ذوات طبيعى ، وجودش مستند باراده الهى است ، همچنين افعالش نيز مانند افعال ساير موجودات طبيعى ، مستندالوجود باراده الهى است ، پس اينكه معتزله گفته اند: كه وجود افعال بشر مرتبط و مستند بخداى سبحان نيست ، از اساس باطل و ساقط است .

و اين استناد از آنجا كه استنادى وجودى است ، لاجرم تمامى خصوصيات وجودى كه در معلول هست ، در اين استناد دخيلند، پس هر معلول با حد وجودى كه دارد، مستند بعلت خويش است ، در نتيجه همانطور كه يك فرد از انسان با تمامى حدود وجوديش ، از پدر، و مادر، و زمان ، و مكان ، و شكل ، و اندازه ، كمى ، و كيفى ، و ساير عوامل ماديش ، مستند بعلت اولى است ، همچنين فعل انسان هم با تمامى خصوصيات وجوديش مستند بهمان علت اولى است .

بنابراين فعل آدمى اگر مثلا بعلت اولى و اراده ازلى و واجب او، منسوب شود، باعث نميشود كه اراده خود انسان در تاءثيرش باطل گردد، و بگوئيم : كه اراده او هيچ اثرى در فعلش ندارد، براى اينكه اراده واجبه علت اولى ، تعلق گرفته است باينكه فعل نامبرده از انسان نامبرده با اراده و اختيارش صادر شود، و با اين حال اگر اين فعل در حال صدورش بدون اراده و اختيار فاعل صادر شود، لازم مى آيد كه اراده ازلى خداى تعالى از مرادش تخلف بپذيرد، و اين محال است .

پس اين نظريه جبرى مذهبان از اشاعره كه گفته اند: تعلق اراده الهى بافعال ارادى انسان باعث ميشود كه اراده خود انسان از تاءثير بيفتد، كاملا فاسد و بى پايه است ، پس حق مطلب و آن مطلبى كه سزاوار تصديق است ، اين است كه افعال انسانى يك نسبتى با خود آدمى دارد، و نسبتى ديگر با خدايتعالى ، و نسبت دومى آن ، باعث نميشود كه نسبت اوليش باطل و دروغ شود، چون اين دو نسبت در عرض ‍ هم نيستند، بلكه در طول همند.

## رد نظر فلاسفه مادى كه جبر را به تمام نظام طبيعى راه داده اند

مطلب دوم كه از بيان گذشته روشن گرديد، اينست كه افعال همانطور كه مستند بعلت تامه خود هستند، (و اگر فراموش نكرده باشيد، گفتيم : اين نسبت ضرورى و وجوبى است ، مانند نسبت ساير موجودات بعلت تامه خود) همچنين مستند به بعضى از اجزاء علت تامه خود نيز هستند، مانند انسان كه يكى از اجزاء علت تامه فعل خويش است ، و اگر فراموش نكرده باشيد گفتيم : نسبت هر چيز به جزئى از علت تامه اش ، نسبت امكان است ، نه ضرورت ، و وجوب ، پس صرف اينكه فعلى از افعال بملاحظه علت تامه اش ضرورى الوجود، و واجب باشد، مستلزم آن نيست ، كه از لحاظى ديگر ممكن الوجود نباشد، زيرا هر دو نسبت را دارد، و اين دو نسبت با هم منافات ندارند، كه بيانش گذشت .

پس اينكه ماديين از فلاسفه عصر حاضر، مسئله جبر را به سراپاى نظام طبيعى راه داده ، و انسان را مانند ساير موجودات طبيعى مجبور دانسته اند، راه باطلى رفته اند، زيرا حق اينست كه حوادث هر چه باشد،اگر با علت تامه اش لحاظ شود، البته واجب الوجود است ، و فرض عدم در آن راه ندارد، ولى اگر همان حوادث ، با بعضى از اجزاء علتش ، مثلا با ماده اش ، به تنهائى ، سنجيده شود البته ممكن الوجود خواهد بود، و همين دو لحاظ نيز در اعمال انسانها ملاك هستند، و انسان بخاطر لحاظ دوم ، هر عملى را انجام ميدهد اساس عملش اميد، و تربيت و تعليم و امثال آن است و اگر فعل او از واجبات و ضروريات بود، ديگر معنا نداشت باميد چيزى عملى انجام دهد، و يا كودكى را تعليم و تربيت داده ، درختى را پرورش دهد، و اين خود از واضحات است .

## آيات 28 - 29 بقره

كيف تكفرون باللّه و كنتم اموتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون - 28 هو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا ثم استوى الى السماء فسويهن سبع سموت و هو بكل شى ء عليم - 29.

ترجمه آيات

شما كه مردگان بوديد و خدا جانتان بداد و بار ديگرتان مى ميراند و باز جانتان ميدهد و باز سوى او بر مى گرديد چگونه منكر او ميشويد (28)

او است كه هر چه در زمين هست يكسره براى شما آفريد سپس بآسمان پرداخت و هفت آسمان بپا ساخت و بهمه چيز دانا است (29)

## بيان

در اين آيات براى بار دوم به آغاز كلام برگشته ، چون خدايتعالى بعد از آنكه در اول سوره بياناتى كرد با آيه : (يا ايها الناس اعبدوا ربكم ) تا چند آيه آن بيان را بطور خلاصه توضيح داد، و اين آيات همان را بطور تفصيل توضيح ميدهد، كه ابتداء اين تفصيل جمله : (كيف تكفرون باللّه ) است ، و آخر آن دوازده آيه بعد است .

در اين آيات حقيقت انسانرا، و آنچه را كه خدا در نهاد او به وديعه سپرده ، بيان مى كند، ذخائر كمال ، و وسعت دائره وجود او، و آن منازلى كه اين موجود در مسير وجود خود طى مى كند، يعنى زندگى دنيا، و سپس مرگ ، و بعد از آن زندگى برزخ ، و سپس مرگ ، و بعد زندگى آخرت ، و سپس بازگشت بخدا، و اينكه اين منزل آخرين منزل در سير آدمى است ، خاطر نشان ميسازد.

و در خلال اين بيان پاره اى از خصائص و مواهب تكوين و تشريع را، كه خداوند تعالى آدمي آنرا بدان اختصاص داده ، بر مى شمارد، و مى فرمايد: انسان مرده اى بى جان بود، خدا او را زنده كرد، و همچنان او را مى ميراند، و زنده مى كند، تا در آخر بسوى خود باز گرداند، و آنچه در زمين است براى او آفريده ، آسمانها را نيز برايش مسخر كرد، و او را خليفه و جانشين خود در زمين ساخت ، و ملائكه خود را بسجده بر او وادار نمود، و پدر بزرگ او را در بهشت جاى داده ، و درب توبه را برويش بگشود، و با پرستش خود و هدايتش او را احترام نموده بشاءن او عنايت فرمود، سياق آيه (كيف تكفرون بالله ، و كنتم امواتا فاحياكم ) همين اعتناى بشاءن انسانها را مى رساند، چون سياق ، سياق گلايه و امتنان است .

## مراد از دو مرگ و دو حيات

(كيف تكفرون باللّه و كنتم امواتا)؟ الخ ، اين آيه از نظر سياق نزديك به آيه : (قالوا ربنا امتنا اثنتين ، و احييتنا اثنتين ، فاعترفنا بذنوبنا، فهل الى خروج من سبيل )؟ پروردگارا دو نوبت ما را ميراندى ، و دو بار زنده كردى ، پس اينك به گناهان خود اعتراف مى كنيم ، پس آيا هيچ راهى بسوى برون شدن هست ؟)، ميباشد، و اين از همان آياتى است كه با آنها بر وجود عالمى ميانه عالم دنيا و عالم قيامت ، بنام برزخ ، استدلال ميشود، براى اينكه در اين آيات ، دو بار مرگ براى انسانها بيان شده ، و اگر يكى از آن دو همان مرگى باشد كه آدمى را از دنيا بيرون مى كند، چاره اى جز اين نيست كه يك اماته ديگر را بعد از اين مرگ تصوير كنيم ، و آن وقتى است كه يك زندگى ديگر، ميانه دو مرگ يعنى مردن در دنيا براى بيرون شدن از آن ، و مردن براى ورود به آخرت ، يك زندگى ديگر فرض كنيم و آن همان زندگى برزخى است .

و اين استدلال تمام است ، كه بعضى از روايات هم بدان اهميت داده ، و اى بسا كسانيكه اين استدلال را نپذيرفته اند، و در پاسخ كسيكه پرسيده : پس معناى اين دو آيه (كيف تكفرون الخ )، و (قالوا ربنا الخ ) چيست ؟ گفته اند (از آنجا كه هر دو يك سياق دارند، و دلالت بر دو مرگ و دو حياة دارند، و آيه اولى ظاهر در اين است كه مراد از موت اول حال آدمى قبل از نفخ روح در او، و زنده شدن در دنيا است ، لاجرم موت و حيات در هر دو آيه را حمل بر موت قبل از زندگى دنيا، و حيات در دنيا مى كنيم ، و موت و حياة دوم را در هر دو حمل بر موت در دنيا و زندگى در آخرت مينمائيم ، و مراد از مراتبى كه در آيه دوم است ، همان مراتبى است كه آيه اول بدان اشاره نموده ، پس دلالت آن بر مسئله برزخ هيچ معنا ندارد) و لكن اين حرف خطا است .

براى اينكه سياق دو آيه مختلف است ، در آيه اول يك مرگ و يك اماته و دو احياء مورد بحث واقع شده ، و در آيه دوم دو اماته و دو احياء آمده ، و معلوم است كه اماته بدون زندگى قبلى تصور و مصداق ندارد، بايد كسى قبلا زنده باشد تا او را بميرانند، بخلاف موت كه بر هر چيزيكه زندگى بخود نگرفته صدق مى كند، مثلا ميگوئيم زمين مرده ، يا سنگ مرده ، يا امثال آن .

پس موت اول در آيه اول غير اماته اول در آيه دوم است ، پس ناگزير آيه دوم يعنى آيه : (امتنا اثنتين و احييتنا اثنتين )، دو بار ما را ميراندى و دو بار زنده كردى )، را بايد طورى معنا كنيم كه دو مرگ بعد از دو زندگى صادق آيد، و آن اينست كه ميراندن اولى ميراندن بعد از تمام شدن زندگى دنيا است ، و احياء اول زنده شدن بعد از آن مرگ ، يعنى زنده شدن در برزخ ، و ميراندن و زنده شدن دوم ، در آخر برزخ ، و ابتداء قيامت است .

## ثبوت برزخ و تغيير و تحول در وجود انسان از تقص بسوى كمال در آيات قرآنى

و اما در آيه مورد بحث دو تا ميراندن نيامده ، تنها يك مرگ و يك زنده كردن و يك ميراندن و يك زنده كردن ، و سپس بازگشت بخدا آمده ، فرمود: (و كنتم امواتا، فاحياكم ، ثم يميتكم ، ثم يحييكم ، ثم اليه ترجعون )، شما مرده بوديد، خدا زنده تان كرد، و سپس شما را مى ميراند، و آنگاه زنده ميكند، و پس از چندى بسوى او باز گردانده مى شويد) و اگر در اين آيه بعد از جمله (ثم يحييكم ) فرموده بود: (و اليه ترجعون )، معنا اين ميشد، كه سپس شما را زنده مى كند، و بسويش باز گردانده مى شويد، ولكن اينطور نفرمود، بلكه كلمه (ثم ) را در جمله دوم بكار برد، و معمولا اين كلمه در جائى بكار مى رود كه فاصله اى در كار باشد، همچنانكه ما آنرا معنا كرديم به (پس از چندى بسوى او باز مى گرديد)، و همين خود مؤ يد آيه دوم در دلالت بر ثبوت برزخ است ، چون مى فهماند بين زنده شدن ، و بين بازگشت بسوى خدا، زمانى فاصله ميشود، و اين فاصله همان برزخ است .

(و كنتم امواتا) اين جمله حقيقت انسان را از جهت وجود بيان مى كند، و مى فرمايد وجود انسان وجودى است متحول ، كه در مسير خود از نقطه نقص بسوى كمال مى رود، و دائما و تدريجا در تغيير و تحول است ، و خلاصه راه تكامل را مرحله بمرحله طى مى كند، قبل از اينكه پا به عرصه دنيا بگذارد مرده بود، (چون جزو كره زمين بود)، آنگاه به احياء خدا حياة يافت ، و سپ س همچنان با ميراندن خدا و احياء او تحول مى يافت .

و اين را در جائى ديگر چنين بيان كرده : (و بدا خلق الانسان من طين ، ثم جعل نسله من سلاله من ماء مهين ، ثم سواه و نفخ فيه من روحه )، آغاز كرد خلقت انسان را از گل ، سپس نسل او را از چكيده اى از آبى بى مقدار كرد، و سپس او را انسان تمام عيار نموده ، از روح خود در او بدميد) و نيز در جاى ديگر فرموده : (ثم انشاناه خلقا آخر، فتبارك اللّه احسن الخالقين )، سپس او را خلقتى ديگر كرد، پس مبارك است خدا كه بهترين خالق است )، و نيز فرموده : (و قالوا: اءاذا ضللنا فى الارض ، اءانا لفى خلق جديد؟ بل هم بلقاء ربهم كافرون ، قل : يتوفيكم ملك الموت الذى و كل بكم )، منكرين معاد از تعجب پرسيدند: آيا بعد از آنكه خاك شديم ، و در زمين گم گشتيم ، دوباره خلقتى جديد بخود مى گيريم ؟ و اينان هيچ دليلى بر گفتار خود ندارند، و منشاء اين استبعادشان تنها اينست كه منكر لقاء پروردگار خويشند، بگو شما در زمين گم نميشويد، بلكه آن فرشته كه موكل بر شما است شما را بدون كم و كاست تحويل مى گيرد)، و نيز فرموده : (منها خلقناكم ، و فيها نعيدكم ، و منها نخرجكم تارة اخرى )، ما شما را از زمين درست كرديم ، و دوباره تان بزمين بر مى گردانيم ، و آنگاه بارى ديگر از زمين بيرونتان مى آوريم ).

## صراط انسان در مسير وجودش و وسعت شعاع عمل او در عالم

و اين آيات بطوريكه ملاحظه مى فرمائيد، و انشاءاللّه توضيح بيشتر هر يك را در جاى خودش خواهيد ديد، دلالت مى كند بر اينكه انسان جزئى از اجزاء كره زمين است ، و از آن جدا نميشود، و مباين آن نيست ، چيزيكه هست از همين زمين نشو نموده ، شروع به تطور نموده ، مراحل خود را طى مى كند، تا مى رسد به آن جائى كه خلقتى غير زمين و غير مادى ميشود، و اين موجود غير مادى عينا همان است كه از زمين نشو كرد، و خلقتى ديگر شد، و باين كمال جديد تكامل يافت ، آنگاه وقتى باين مرحله رسيد فرشته مرگ او را از بدنش مى گيرد، و بدون كم و كاست مى گيرد، و سپس اين موجود بسوى خداى سبحان بر مى گردد، اين صراط و راه هستى انسان است .

از سوى ديگر تقدير الهى انسان را طورى ريخته گرى كرده ، كه با سائر موجودات زمينى و آسمانى ، يعنى از عناصر بسيطه گرفته تا نيروئى كه از آن عناصر برمى خيزد، و نيز از مركبات آن ، از حيوان گرفته ، تا نبات و معدن و غير آن ، از آب و هوا و نظائر آنها، مرتبط و پيوسته باشد، و نيز تمامى موجودات طبيعى را طورى ريخته ، كه با موجودات ديگر مرتبط بوده باشد، اين در آنها، و آنها در اين ، اثر بگذارند، تا باين وسيله هستى خود را ادامه دهند.

چيزيكه هست ، اثر انسان در ساير موجودات بيشتر، و دامنه تاءثيرش در آنها وسيع تر است .

براى اينكه اين موجود چند وجبى ، علاوه بر اينكه با ساير موجودات طبيعى اختلاط و آميزش دارد، و چون آنها قرب و بعد، و اجتماع و افتراق دارد، و براى رسيدن بمقاصد ساده طبيعيش در آنها تصرفاتى ساده دارد، از آنجا كه مجهز به فكر و ادراك است ، تصرفاتى عجيب نيز دارد، كه ساير موجودات آنگونه تصرفات را ندارند، آرى او ساير موجودات را تجزيه مى كند، و اجزائش را از هم جدا ميسازد، و از تركيب چند موجود طبيعى چيزها درست مى كند، موجود درستى را فاسد، و فاسد را درست مى كند، بطوريكه هيچ موجودى نيست مگر آن كه در تحت تصرف انسان قرار مى گيرد، زمانى آنچه طبيعت از ساختنش عاجز است ، او براى خود ميسازد، و كار طبيعت را مى كند، و زمانى ديگر براى جلوگيرى از طبيعت بجنگ با آن برمى خيزد.

و كوتاه سخن آنكه : انسان براى هر غرضى كه دارد از هر چيزى استفاده مى كند، و آنرا بخدمت خود مى گيرد، و لايزال گذشت زمان هم اين موجود عجيب را در تكثير تصرفات ، و عميق تر ساختن نظريه هايش تاءييد مى كند، تا آنكه خداوند با كلمات خود حق را محقق سازد، و صدق كلام عزيزش را كه فرمود: (و سخرلكم ما فى السماوات و ما فى الارض جميعا منه )، (براى شما آنچه در آسمانها و آنچه در زمين است مسخر كرد، در حاليكه همه اش از اوست )، نشان دهد، و همچنين صدق آن گفتار ديگرش را، كه فرمود: (ثم استوى الى السماء)، (سپس بآسمان بپرداخت )، چون با در نظر گرفتن اينكه اين كلام در مقام امتنان است ، از آن بر مى آيد كه استواء خدا بر آسمان نيز براى انسان بوده ، و اگر آنرا هفت آسمان قرار داد، نيز بخاطر اين موجود در دانه بوده است ، (در اينجا خواننده عزيز را سفارش مى كنم در اين باره بيشتر دقت بفرمايد).

پس صراط انسان در مسير وجودش را فهميديم ، و اين وسعت شعاع عمل انسان در تصرفاتش در عالم كون ، همان است كه خداى سبحان نيز آنرا بيان نموده ، كه از كجا آغاز ميشود، و بكجا ختم مى گردد؟.

## مبداء حيات دنيوى انسان

چيزيكه هست قرآن كريم همانطور كه احيانا مبداء حيات دنيوى انسان را كه از آن شروع نموده ، عالم طبيعت و كون شمرده ، و هستيش را مرتبط با آن معرفى مى كند، در عين حال آنرا مرتبط با پروردگار متعال نيز ميداند، و مى فرمايد: (و قد خلقتك من قبل ، و لم تك شيئا)، (من تو را از پيش آفريدم ، در حاليكه چيزى نبودى )، و نيز مى فرمايد: (انه هو يبدى ء و يعيد)، (بدرستى كه او است كه آغاز مى كند، و در خاتمه برمى گرداند).

پس انسان كه مخلوقى است تربيت يافته در گهواره تكوين ، و از پستان صنع و ايجاد ارتضاع نموده ، در سير وجوديش تطور دارد، و سلوك او همه با طبيعت مرده مرتبط است ، از نظر فطرت و ابداع مرتبط بامر خدا و ملكوت او است ، آن امرى كه درباره اش فرمود: (انما امره اذا اراد شيئاان يقول له كن فيكون )، (امر او وقتى چيزى را اراده كند، اين است كه بگويد: باش ، پس آن چيز موجود شود). و نيز فرموده : (انما قولنا لشى ء، اذا اردناه ، ان نقول له كن فيكون )، (تنها سخن ما بچيزى كه بخواهيم موجود شود: اين است كه بآن بگوئيم : بباش پس ميباشد).

## دو طريق سعادت و شقاوت در مسير رجعت بسوى خدا

اين از جهت آغاز خلقت بشر و پيدايشش در نشئه دنيا، و اما از جهت عود و برگشتش بسوى خدا، قرآن كريم صراط آدمى را منشعب بدو طريق ميداند، طريق سعادت ، و طريق شقاوت ، و طريق سعادت را نزديك ترين طريق ، (يعنى خط مستقيم ) دانسته ، كه برفيع اعلى منتهى ميشود، و اين طريق لايزال انسان را بسوى بلندى و رفعت بالا مى برد تا وى را به پروردگارش برساند، بخلاف طريق شقاوت ، كه آنرا راهى دور، و منتهى باسفل سافلين ، (پست ترين پستيها) معرفى مى كند، تا آنكه به رب العالمين منتهى شود، و خدا در ماوراى صاحبان اين طريق ناظر و محيط بر آنان است ، كه بيان اين معنا در ذيل جمله : (اهدنا الصراط المستقيم ) در سوره فاتحه گذشت .

اين بود اجمال گفتار در صراط انسان ، و اما تفصيل آن درباره زندگيش قبل از دنيا، و در دنيا، و بعد از دنيا، بزودى هر يك در جاى خود خواهد آمد (انشاء اللّه ).

چيزيكه تذكرش لازم است ، اينست كه : خواننده منتظر آن نباشد كه در اين كتاب به اسرار انسانها در اين سه نشئه آگاه شود چون قرآن كريم در اين سه مرحله ، تنها آن مقدار را كه مربوط بهدايت بشر، و ضلالت او، و سعادت و شقاوتش ميشود بيان داشته ، و اما مطالب پائين تر از آن را مسكوت گذاشته است .

(فسويهن سبع سماوات ) بحث پيرامون كلمه (سماء)، در سوره حم سجده انشاءاللّه خواهد آمد.

## آيات 30 - 33 بقره

و اذ قال ربك للملئكه انى جاعل فى الارض خليفه قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدماء و نحن نسبح بحمدك و نقدس لك قال انى اعلم ما لا تعلمون - 30 و علم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملئكه فقال انبئونى باسماء هولاء 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 آيات

و چون پروردگارت به فرشتگان گفت : من ميخواهم در زمين جانشينى بيافرينم گفتند: در آنجا مخلوقى پديد مى آورى كه تباهى كنند و خونها بريزند؟ با اينكه ما تو را بپاكى مى ستائيم و تقديس ميگوئيم ؟ گفت من چيزها ميدانم كه شما نميدانيد (.3) و خدا همه نامها را بآدم بياموخت پس از آن همه آنانرا بفرشتگ ان عرضه كرد و گفت اگر راست ميگوئيد مرا از نام اينها خبر دهيد (31) گفتند تورا تنزيه مى كنيم ما دانشى بما آموخته اى نداريم كه داناى فرزانه تنها توئى (32) گفت اى آدم ، فرشتگان را از نام ايشان آگاه كن و چون از نام آنها آگاهشان كرد گفت مگر بشما نگفتم كه من نهفته هاى آسمان و زمين را ميدانم ، آنچه را كه شما آشكار كرده ايد و آنچه را پنهان ميداشتيد ميدانم (33).

## سؤ ال ملائكه از خداوند درباره استخلاف انسان

بيان

اين آيات متعرض آن فرضى است كه بخاطر آن انسان بسوى دنيا پائين آمد، و نيز حقيقت خلافت در زمين ، و آثار و خواص آنرا بيان مى كند، و اين مطلب بر خلاف سائر داستانهائى كه در قرآن آمده ، تنها در يك جا آمده است ، و آن همين جا است .

(و اذ قال ربك ) الخ ، بزودى سخنى در معناى گفتار خدايتعالى ، و همچنين گفتار ملائكه و شيطان انشاءاللّه در جلد چهارم فارسى اين كتاب خواهد آمد.

(قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدماء؟ و نحن نسبح بحمدك و نقدس لك ) پاسخى كه در اين آيه از ملائكه حكايت شده ، اشعار بر اين معنا دارد، كه ملائكه از كلام خدايتعالى كه فرمود: ميخواهم در زمين خليفه بگذارم ، چنين فهميده اند كه اين عمل باعث وقوع فساد و خونريزى در زمين ميشود، چون ميدانسته اند كه موجود زمينى بخاطر اينكه مادى است ، بايد مركب از قوائى غضبى و شهوى باشد، و چون زمين دار تزاحم و محدود الجهات است ، و مزاحمات در آن بسيار ميشود، مركباتش در معرض ‍ انحلال ، و انتظامهايش و اصلاحاتش در مظنه فساد و بطلان واقع ميشود، لاجرم زندگى در آن جز بصورت زندگى نوعى و اجتماعى فراهم نميشود، و بقاء در آن بحد كمال نمى رسد، جز با زندگى دسته جمعى ، و معلوم است كه اين نحوه زندگى بالاخره به فساد و خونريزى منجر ميشود.

در حاليكه مقام خلافت همانطور كه از نام آن پيداست ، تمام نميشود مگر به اينكه خليفه نمايشگر مستخلف باشد، و تمامى شئون وجودى و آثار و احكام و تدابير او را حكايت كند، البته آن شئون و آثار و احكام و تدابيرى كه بخاطر تامين آنها خليفه و جانشين براى خود معين كرده .

و خداى سبحان كه مستخلف اين خليفه است ، در وجودش مسماى به اسماء حسنى ، و متصف بصفات عليائى از صفات جمال و جلال است ، و در ذاتش منزه از هر نقصى ، و در فعلش مقدس از هر شر و فسادى است ، (جلت عظمته ).

و خليفه اي كه در زمين نشو و نما كند، با آن آثاريكه گفتيم زندگى زمينى دارد، لايق مقام خلافت نيست ، و با هستى آميخته با آنهمه نقص ‍ و عيبش ، نميتواند آئينه هستى منزه از هر عيب و نقص ، و وجود مقدس از هر عدم خدائى گردد، بقول معروف (تراب كجا؟ و رب الارباب كجا؟).

و اين سخن فرشتگان پرسش از امرى بوده كه نسبت به آن جاهل بوده اند، خواسته اند اشكالى را كه در مسئله خلافت يك موجود زمينى بذهنشان رسيده حل كنند، نه اينكه در كار خدايتعالى اعتراض و چون و چرا كرده باشند.

بدليل اين اعترافى كه خدايتعالى از ايشان حكايت كرده ، كه دنبال سئوال خود گفته اند: (انك انت العليم الحكيم )، (تنها داناى على الاطلاق و حكيم على الاطلاق توئى )، چون اين جمله با حرف (ان ) كه تعليل را آماده مى كند آغاز شده ، مى فهماند كه فرشتگان مفاد جمله را مسلم مى دانسته اند، (دقت بفرمائيد).

پس خلاصه كلام آنان به اين معنا برگشت مى كند كه : خليفه قرار دادن تنها باين منظور است كه آن خليفه و جانشين با تسبيح و حمد و تقديس زبانى ، و وجوديش ، نمايانگر خدا باشد، و زندگى زمينى اجازه چنين نمايشى باو نميدهد، بلكه بر عكس او را بسوى فساد و شر مى كشاند.

از سوى ديگر، وقتى غرض از خليفه نشاندن در زمين ، تسبيح و تقديس بآن معنا كه گفتيم حكايت كننده و نمايشگر صفات خدائى تو باشد، از تسبيح و حمد و تقديس خود ما حاصل است ، پس خليفه هاى تو مائيم ، و يا پس ما را خليفه خودت كن ، خليفه شدن اين موجود زمينى چه فايده اى براى تو دارد؟.

خدايتعالى در رد اين سخن ملائكه فرمود: (انى اعلم ما لا تعلمون ، و علم آدم الاسماء كلها)،.

## عموميت خلافت انسان و اينكه منظور از خلافت در آيه جانشينى خدا در زمين است

زمينه و سياق كلام بدو نكته اشاره دارد، اول اينكه منظور از خلافت نامبرده جانشينى خدا در زمين بوده ، نه اينكه انسان جانشين ساكنان قبلى زمين شوند، كه در آن ايام منقرض شده بودند، و خدا خواسته انسان را جانشين آنها كند، همچنانكه بعضى از مفسرين اين احتمال را داده اند.

براى اينكه جوابيكه خداى سبحان بملائكه داده ، اين است كه اسماء را بآدم تعليم داده ، و سپس فرموده : حال ، ملائكه را از اين اسماء خبر بده ، و اين پاسخ با احتمال نامبرده هيچ تناسبى ندارد.

و بنابراين ، پس ديگر خلافت نامبرده اختصاصى بشخص آدم عليه‌السلام ندارد، بلكه فرزندان او نيز در اين مقام با او مشتركند، آنوقت معناى تعليم اسماء، اين ميشود: كه خدايتعالى اين علم را در انسان ها بوديعه سپرده ، بطوريكه آثار آن وديعه ، بتدريج و بطور دائم ، از اين نوع موجود سر بزند، هر وقت بطريق آن بيفتد و هدايت شود، بتواند آن وديعه را از قوه بفعل در آورد.

دليل و مؤ يد اين عموميت خلافت ، آيه : (اذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح )، (كه شما را بعد از قوم نوح خليفه ها كرد)، و آيه : (ثم جعلناكم خلائف فى الارض )، (و سپس شما را خليفه ها در زمين كرديم )، و آيه : (و يجعلكم خلفاء الارض )، (و شما را خليفه ها در زمين كند) ميباشد.

## نداشتن ملائكه شايستگى خلافت را

نكته دوم اين است كه خداى سبحان در پاسخ و رد پيشنهاد ملائكه ، مسئله فساد در زمين و خونريزى در آنرا، از خليفه زمينى نفى نكرد، و نفرمود: كه نه ، خليفه ايكه من در زمين ميگذارم خونريزى نخواهند كرد، و فساد نخواهند انگيخت ، و نيز دعوى ملائكه را (مبنى بر اينكه ما تسبيح و تقديس تو مى كنيم ) انكار نكرد، بلكه آنانرا بر دعوى خود تقرير و تصديق كرد.

در عوض مطلب ديگرى عنوان نمود، و آن اين بود كه در اين ميان مصلحتى هست ، كه ملائكه قادر بر ايفاء آن نيستند، و نميتوانند آنرا تحمل كنند، ولى اين خليفه زمينى قادر بر تحمل و ايفاى آن هست ، آرى انسان از خداى سبحان كمالاتى را نمايش ميدهد، و اسرارى را تحمل مى كند، كه در وسع و طاقت ملائكه نيست .

اين مصلحت بسيار ارزنده و بزرگ است ، بطوريكه مفسده فساد و سفك دماء را جبران مى كند، ابتداء در پاسخ ملائكه فرمود: (من ميدانم آنچه را كه شما نميدانيد)، و در نوبت دوم ، بجاى آن جواب ، اينطور جواب ميدهد: كه (آيا بشما نگفتم من غيب آسمانها و زمين را بهتر ميدانم ؟) و مراد از غيب ، همان اسماء است ، نه علم آدم به آن اسماء، چون ملائكه اصلا اطلاعى نداشتند از اينكه در اين ميان اسمائى هست ، كه آنان علم بدان ندارند، ملائكه اين را نميدانستند، نه اينكه از وجود اسماء اطلاع داشته ، و از علم آدم بآنها بى اطلاع بوده اند، و گرنه جا نداشت خدايتعالى از ايشان از اسماء بپرسد، و اين خود روشن است ، كه سئوال نامبرده بخاطر اين بوده كه ملائكه از وجود اسماء بى خبر بوده اند.

و گرنه حق مقام ، اين بود كه باين مقدار اكتفاء كند، كه بآدم بفرمايد: (ملائكه را از اسماء آنان خبر بده )، تا متوجه شوند كه آدم علم بآنها را دارد، نه اينكه از ملائكه بپرسد كه اسماء چيست ؟

پس اين سياق بما مى فهماند: كه ملائكه ادعاى شايستگى براى مقام خلافت كرده ، و اذعان كردند باينكه آدم اين شايستگى را ندارد، و چون لازمه اين مقام آنست كه خليفه اسماء را بداند، خدايتعالى از ملائكه از اسماء پرسيد، و آنها اظهار بى اطلاعى كردند، و چون از آدم پرسيد، و جواب داد باين وسيله لياقت آدم براى حيازت اين مقام ، و عدم لياقت فرشتگان ثابت گرديد.

نكته ديگر كه در اينجا هست اينستكه ، خداى سبحان دنباله سئوال خود، اين جمله را اضافه فرمود:) (ان كنتم صادقين )، (اگر راستگو هستيد)، و اين جمله اشعار دارد بر اينكه ادعاى ملائكه دعاى صحيحى نبوده ، چون چيزيرا ادعا كرده اند كه لازمه اش داشتن علم است .

مراد از علم به اسماء و اينكه مسميات ، حقائق و موجودات خارجى و داراى حيات و علم بوده اند

(و علم آدم الاسماء كلها، ثم عرضهم ) الخ ، اين جمله اشعار دارد بر اينكه اسماء نامبرده ، و يا مسماهاى آنها موجوداتى زنده و داراى عقل بوده اند، كه در پس پرده غيب قرار داشته اند، و به همين جهت علم بآنها غير آن نحوه علمى است كه ما به اسماء موجودات داريم ، چون اگر از سنخ علم ما بود، بايد بعد از آنكه آدم به ملائكه خبر از آن اسماء داد، ملائكه هم مثل آدم داناى بآن اسماء شده باشند، و در داشتن آن علم با او مساوى باشند، براى اينكه هر چند در اينصورت آدم بآنان تعليم داده ، ولى خود آدم هم بتعليم خدا آنرا آموخته بود. پس ديگر نبايد آدم اشرف از ملائكه باشد، و اصولا نبايد احترام بيشترى داشته باشد، و خدا او را بيشتر گرامى بدارد، و اى بسا ملائكه از آدم برترى و شرافت بيشترى ميداشتند.

و نيز اگر علم نامبرده از سنخ علم ما بود، نبايد ملائكه بصرف اينكه آدم علم باسماء دارد قانع شده باشند، و استدلالشان باطل شود، آخر در ابطال حجت ملائكه اين چه استدلالى است ؟ كه خدا بيك انسان مثلا علم لغت بياموزد، و آنگاه وى را برخ ملائكه مكرم خود بكشد، و بوجود او مباهات كند، و او را بر ملائكه برترى دهد، با اينكه ملائكه آنقدر در بندگى او پيش رفته اند كه ، (لا يسبقونه بالقول و هم بامره يعملون )، (از سخن خدا پيشى نمى گيرند، و به امر او عمل مى كنند)، آنگاه به اين بندگان پاك خود بفرمايد: كه اين انسان جانشين من و قابل كرامت من هست ، و شما نيستيد؟ آنگاه اضافه كند كه اگر قبول نداريد، و اگر راست ميگوئيد كه شايسته مقام خلافتيد، و يا اگر در خواست اين مقام را مى كنيد، مرا از لغت ها و واژه هائيكه بعدها انسانها براى خود وضع مى كنند، تا بوسيله آن يكديگر را از منويات خود آگاه سازند، خبر دهيد.

علاوه بر اينكه اصلا شرافت علم لغت مگر جز براى اين است كه از راه لغت ، هر شنونده اى به مقصد درونى و قلبى گوينده پى ببرد؟ و ملائكه بدون احتياج به لغت و تكلم ، و بدون هيچ واسطه اى اسرار قلبى هر كسى را ميدانند، پس ملائكه يك كمالى مافوق كمال تكلم دارند.

و سخن كوتاه آنكه معلوم ميشود آنچه آدم از خدا گرفت ، و آن علمى كه خدا بوى آموخت ، غير آن علمى بود كه ملائكه از آدم آموختند، علمى كه براى آدم دست داد، حقيقت علم باسماء بود، كه فرا گرفتن آن براى آدم ممكن بود، و براى ملائكه ممكن نبود، و آدم اگر مستحق و لايق خلافت خدائى شد، بخاطر همين علم باسماء بوده ، نه بخاطر خبر دادن از آن ، و گرنه بعد از خبر دادنش ، ملائكه هم مانند او با خبر شدند، ديگر جا نداشت كه باز هم بگويند: ما علمى نداريم ، (سبحانك لا علم لنا، الا ما علمتنا)، (منزهى تو، ما جز آنچه تو تعليممان داده اى چيزى نمى دانيم ).

پس از آنچه گذشت روشن شد، كه علم باسماء آن مسميات ، بايد طورى بوده باشد كه از حقايق و اعيان وجودهاى آنها كشف كند، نه صرف نامها، كه اهل هر زبانى براى هر چيزى مى گذارند، پس معلوم شد كه آن مسميات و ناميده ها كه براى آدم معلوم شد، حقايقى و موجوداتى خارجى بوده اند، نه چون مفاهيم كه ظرف وجودشان تنها ذهن است ، و نيز موجوداتى بوده اند كه در پس پرده غيب ، يعنى غيب آسمانها و زمين نهان بوده اند، و عالم شدن بآن موجودات غيبى ، يعنى آنطوريكه هستند، از يك سو تنها براى موجود زمينى ممكن بوده ، نه فرشتگان آسمانى و از سوى ديگر آن علم در خلافت الهيه دخالت داشته است .

## نكات قابل توجه در كلمه اسماء در آيه شريفه (و علم آدم الاسماء كلها)

كلمه (اسماء) در جمله (و علم آدم الاسماء كلها) الخ ، از نظر ادبيات ، جمعى است كه الف و لام بر سرش در آمده ، و چنين جمعى به تصريح اهل ادب افاده عموم مى كند، علاوه بر اينكه خود آيه شريفه با كلمه (كلها، همه اش ) اين عموميت را تاءكيد كرده .

در نتيجه مراد به آن ، تمامى اسمائى خواهد بود كه ممكن است نام يك مسما واقع بشود، چون در كلام ، نه قيدى آمده ، و نه عهدى ، تا بگوئيم مراد، آن اسماء معهود است .

از سوى ديگر كلمه : (عرضهم ، ايشانرا بر ملائكه عرضه كرد)، دلالت مى كند بر اينكه هر يك از آن اسماء يعنى مسماى بآن اسماء، موجودى داراى حياة و علم بوده اند، و در عين اينكه علم و حياة داشته اند، در پس حجاب غيب ، يعنى غيب آسمانها و زمين قرار داشته اند.

گو اينكه اضافه غيب به آسمانها و زمين ، ممكن است در بعضى موارد اضافه تبعيضى باشد، و لكن از آنجا كه مقام آيه شريفه مقام اظهار تمام قدرت خداى تعالى ، و تماميت احاطه او، و عجز ملائكه ، و نقص ايشان است ، لذا لازم است بگوئيم اضافه نامبرده (مانند اضافه در جمله خانه زيد-) اضافه ملكى باشد.

در نتيجه مى رساند: كه اسماء نامبرده امورى بوده اند كه از همه آسمانها و زمين غايب بوده ، و بكلى از محيط كون و وجود بيرون بوده اند.

وقتى اين جهات نامبرده را در نظر بگيريم ، يعنى عموميت اسماء را، و اينكه مسماهاى به آن اسماء داراى زندگى و علم بوده اند، و اينكه در غيب آسمانها و زمين قرار داشته اند، آن وقت با كمال وضوح و روشنى همان مطلبى از آيات مورد بحث استفاده مى شود، كه آيه : (و ان من شى ء الاعندنا خزائنه ، و ما ننزله الا بقدر معلوم )، (هيچ چيز نيست مگر آنكه نزد ما خزينه هاى آن هست ، و ما از آن خزينه ها چون خداى سبحان در اين آيه خبر ميدهد باينكه آنچه از موجودات كه كلمه (شى ء- چيز) بر آن اطلاق بشود، و در وهم و تصور در آيد، نزد خدا از آن چيز خزينه هائى انباشته است ، كه نزد او باقى هستند، و تمام شدنى برايشان نيست ، و به هيچ مقياسى هم قابل سنجش ، و بهيچ حدى قابل تحديد نيستند، و سنجش و تحديد را در مقام و مرتبه انزال و خلقت مى پذيرند، و كثرتى هم كه در اين خزينه ها هست ، از جنس كثرت عددى نيست ، چون كثرت عددى ملازم با تقدير و تحديد است ، بلكه كثرت آنها از جهت مرتبه و درجه است ، و بزودى انشاءاللّه در سوره حجر در تفسير آيه نامبرده كلامى ديگر خواهد آمد.

پس حاصل كلام اين شد: كه اين موجودات زنده و عاقلى كه خدا بر ملائكه عرضه كرد، موجوداتى عالى و محفوظ نزد خدا بودند، كه در پس حجاب هاى غيب محجوب بودند، و خداوند با خير و بركت آنها هر اسمى را كه نازل كرد، در عالم نازل كرد، و هر چه كه در آسمانها و زمين هست از نور و بهاى آنها مشتق شده است ، و آن موجودات با اينكه بسيار و متعددند، در عين حال تعدد عددى ندارند، و اينطور نيستند كه اشخاص آنها با هم متفاوت باشند، بلكه كثرت و تعدد آنها از باب مرتبه و درجه است ، و نزول اسم از ناحيه آنها نيز باين نحو نزول است .

## ابليس قبل از بوجود آمدن صحنه خلقت آدم كافر بوده

(و اعلم ما تبدون و ما كنتم تكتمون ) آن چه ملائكه اظهار بدارند، و آنچه پنهان كنند، دو قسم از غيب نسبى است ، يعنى بعضى از غيب هاى آسمانها و زمين است ، و به همين جهت در مقابل آن جمله : (اعلم غيب السماوات و الارض ) قرار گرفت ، تا شامل هر دو قسم غيب يعنى غيب داخل در عالم ارضى و سماوى ، و غيب خارج از آن بشود.

تقيد جمله : (كنتم تكتمون ) بقيد (كنتم )، باين معنا اشعار دارد: كه در اين ميان در خصوص آدم و خلافت او، اسرارى مكتوم و پنهان بوده ، و ممكن است اين معنا را از آيه بعدى هم ، كه مى فرمايد: (فسجدوا الا ابليس ، ابى و استكبر و كان من الكافرين )، استفاده كرد.

چون از اين جمله بر مى آيد كه ابليس قبل از بوجود آمدن صحنه خلقت آدم ، و سجده ملائكه ، كافر بوده (چون فرموده (كان من الكافرين )، از كافرين بود) و سجده نكردنش ، و مخالفت ظاهريش ، ناشى از مخالفتى بوده كه در باطن ، مكتوم داشته .

و از همين جا روشن ميشود كه سجده ملائكه ، و امتناع ابليس از آن ، يك واقعه اى بوده كه در فاصله فرمايش خدا: (انى اعلم ما لا تعلمون )، و بين فرمايش ديگرش : (اعلم ما تبدون و ما كنتم تكتمون ) الخ ، واقع شده و نيز از آن استفاده ميشود كه بخاطر چه سرى جمله : (انى اعلم مالا تعلمون ) الخ ، را بار دوم مبدل كرد بجمله : (انى اعلم غيب السماوات و الارض ).

## بحث روايتى (شامل رواياتى درباره قصه آدم ((عليه و السلام )

در تفسير عياشى از امام صادق عليه‌السلام روايت كرده كه فرمود: اگر ملائكه موجودات زمينى را قبلا نديده بودند، كه خونريزى كردند، از كجا گفتند (اتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدماء)؟.

مؤ لف : ممكن است اين فرمايش امام اشاره باشد، به دورانى كه قبل از دوران بنى آدم در زمين گذشته ، همچنانكه اخبارى نيز در اين باره رسيده است ، و اين با بيان ما كه گفتيم : ملائكه مسئله خونريزى و فساد را از كلام خدايتعالى : (انى جاعل فى الارض خليفه ) الخ فهميدند. منافات ندارد، بلكه اصولا اگر بيان ما در نظر گرفته نشود، كلام ملائكه قياسى مذموم ميشود نظير قياسى كه ابليس كرد، (چون صرف اينكه در دوران قبل موجوداتى چنين و چنان كردند، دليل نميشود بر اينكه موجودى ديگر نيز آنچنان باشد).

و نيز در تفسير عياشى از آنجناب روايت شده كه زراره گفت : وارد بر حضرت ابى جعفر امام باقر عليه‌السلام شدم ، فرمود: از اخبار شيعه چه چيزهائى دارى ؟ عرضه داشتم : نزد من از احاديث شيعه مقدار زيادى هست ، و من ميخواستم آتشى بيفروزم ، و همه را در آتش بسوزانم ، فرمود: آنها را پنهان كن ، تا آنچه را بنظرت درست نمى آيد فراموش كنى ، در اينجا بياد احاديث مربوط بآدم افتادم ، امام باقر عليه‌السلامفرمود: ملائكه چه اطلاعى از خلقت آدم داشتند، كه گفتند: (اتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدماء).

زراره سپس اضافه كرد: كه امام صادق عليه‌السلام هر وقت گفتگو از مسئله آدم به ميان مى آمد مى فرمود: اين جريان ردى است بر قدريه ، كه منكر قدر هستند، چون مى رساند سرنوشت انسان قبل از هستيش معين شده ، آنگاه امام صادق عليه‌السلام فرمود: آدم در آسمان از ميانه فرشتگان رفيقى داشت ، بعد از آنكه از آسمان به زمين هبوط كرد، آن رفيق آسمانيش از فراق وى ناراحت شد، و نزد خدا شكايت كرد، اجازه خواست تا بزمين هبوط كند، و احوالى از رفيقش بپرسد، خدايتعالى باو اجازه داد، فرشته هبوط كرد، و آدم را ديد، كه در بيابانى خشك و بدون گياه نشسته ، همينكه رفيق آسمانيش را ديد، (از شدت دلتنگى ) دست بسر گذاشت ، و فريادى اندوه بار بزد.

امام صادق عليه‌السلام مى فرمود: ميگويند: آدم اين فرياد خود را به گوش همه خلق رسانيد، (البته اين است كه همه فضا را با فرياد خود پر كرد، و خلاصه منظور از خلق انسانها نيستند چون آنروز غير از آدم انسانى ديگر نبود،) فرشته چون اين آن دوه آدم بديد، گفت : اى آدم گويا پروردگارت را نافرمانى كردى ، و خود را دچار بلائى كرده اى ، كه تاب تحملش را ندارى ، هيچ ميدانى كه خدايتعالى درباره تو بما چه گفت ؟ و ما در پاسخ چه گفتيم ؟ آدم گفت : نه هيچ اطلاعى ندارم ، رفيقش گفت خدا فرمود: (انى جاعل فى الارض خليفه ) الخ ، و ما گفتيم : (اتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدماء)؟ و معلوم ميشود كه خدا تو را براى اين آفريده ، كه در زمين باشى ، با اين حال آيا توقع دارى كه هنوز در آسمان باشى ؟ آنگاه امام صادق سه بار فرمود: بخدا سوگند آدم با اين مژده تسليت يافت .

مؤ لف : از اين روايت بر مى آيد كه بهشت آدم كه در آنجا خلق شد، و از آنجا هبوط كرد، در آسمان بوده ، و بزودى رواياتى ديگر نيز مى آيد، كه مويد اين معنا است .

## مقصود از اسماء در (و علم آدم الاسماء كلها) از لسان روايات

و نيز در همان تفسير از ابى العباس از امام صادق عليه‌السلام روايت كرده كه گفت : از آنجناب از آيه : (و علم آدم الاسماء كلها) الخ پرسيدم ، كه آن اسماء چه بوده ؟ فرمود: اسامى دواها و گياهان و درختان و كوههاى زمين بود.

و نيز در همان تفسير از داود بن سرحان عطار روايت كرده كه گفت : نزد امام صادق عليه‌السلام بودم ، دستور داد سفره آوردند، و ما غذا خورديم ، سپس دستور داد طشت و دستسنان (لگن يا حوله ) را، آوردند عرضه داشتم : فدايت شوم منظور از اسماء در آيه (و علم آدم الاسماء) الخ چيست ؟ آيا همين طشت و دست سنان نيز از آن اسماء است ؟ حضرت فرمود: دره ها و تنگه ها و بيابانها از آنست ، و با دست خود اشاره به پستيها و بلنديها كرد.

و در كتاب معانى از امام صادق عليه‌السلام روايت كرده كه فرمود: خداى عز و جل اسامى حجت هاى خود همگى را به آدم بياموخت ، آنگاه آنان را كه در آن روز ارواحى بودند بر ملائكه عرضه كرد، و بملائكه فرمود: مرا از اسامى اين حجت ها خبر دهيد، اگر راست ميگوئيد، كه بخاطر تسبيح و تقديستان از آدم سزاوارتر بخلافت در زمين هستيد، ملائكه گفتند: (سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم )، (منزهى تو، ما جز آنچه تو بما تعليم كرده اى علمى نداريم ، كه تنها توئى داناى حكيم )، آنگاه خدايتعالى بآدم فرمود: اى آدم (انبئهم باسماء هم )، تو ملائكه را باسماء آنان خبر ده ، (فلما انبئهم باسمائهم ) پس همينكه آدم ملائكه را از اسماء آنان خبر داد، ملائكه بمنزلت عظيمى كه حجت هاى خدا نزد خدا دارند پى بردند، و فهميدند كه آنان سزاوارترند بخلافت تا ايشان ، و آن حجت هايند كه ميتوانند جانشين خدا در زمين ، و حجت هاى او بر خلق باشند، آنگاه حجت ها را از نظر ملائكه پنهان كرد، و ايشانرا وادار كرد كه تا با ولايت و محبت آن حجت ها وى را عبادت كنند، و بايشان فرمود: (الم اقل لكم انى اعلم غيب السماوات و الارض ؟ و اعلم ما تبدون و ما كنتم تكتمون )؟.

مؤ لف : خواننده عزيز با مراجعه به بيانيكه گذشت ، متوجه ميشود كه اين روايات چه معنا ميدهد، و اينكه ميان اينها و روايات قبل از اينها منافاتى نيست ، چون در گذشته گذشت كه آيه : (و ان من شى ء الا عندنا خزائنه ) الخ ، اين معنا را دست ميدهد: كه هيچ چيز نيست مگر آنكه در خزينه هاى غيب وجود دارد، و آنچه الان در دسترس ما هست با نزول از آنجا باين صورت در آمده اند، و هر اسمى كه در مقابل معنا و مسمائى از اين مسميات اسم هست براى همين مسما در خزائن غيب نيز هست . پس در نتيجه هيچ فرقى نيست بين اينكه گفته شود: خدا آنچه در خزائن غيب هست ، يعنى غيب آسمانها و زمين را به آدم تعليم داد، و بين اينكه گفته شود: خداوند اسم همه چيز را كه باز غيب آسمانها و زمين است بآدم بياموخت ، چون روشن است كه نتيجه هر دو يكى است .

## بيان يك نمونه از اخبار طينت بنقل از علامه مجلسى در بحارالانوار

و مناسب اين مقام آنست كه يك عده از اخبار طينت را كه مؤ يد بيان ما است در اينجا بياوريم ، و لذا ما حديثى را كه مرحوم مجلسى در بحار آورده در اينجا نقل مى كنيم ، وى از جابر بن عبداللّه روايت مى كند كه گفت برسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم عرضه داشتم : اولين چيزيكه خدا خلق كرد، چه بود؟ فرمود: اى جابر نور پيغمبرت بود، كه خدا اول آنرا آفريد، و سپس از او هر چيز ديگرى را خلق كرد، آنگاه آنرا در پيش روى خود در مقام قربش نگه داشت ، و خدا ميداند چه مدت نگه داشت ، آنگاه آن نور را چند قسم كرد، عرش را از يك قسم آن ، و كرسى را از يك قسمش ، و حاملان عرش و سكنه كرسى را از يك قسمش بيافريد، و قسم چهارم را در مقام حب آنمقدار كه خود ميداند نگه داشت ، و سپس همان را چند قسم كرد، قلم را از قسمى ، و لوح را از قسمى ، و بهشت را از قسمى ديگرش بيافريد، و قسم چهارم را آنقدر كه خود ميداند در مقام خوف نگه داشت ، باز همان را اجزائى كرد، و ملائكه را از جزئى ، و آفتاب را از جزئى ، و ماه را از جزئى بيافريد، و قسم چهارم را آنقدر كه خود ميداند در مقام رجاء نگه داشت ، و سپ س همان را اجزائى كرد، عقل را از جزئى ، و علم و حلم را از جزئى ، و عصمت و توفيق را از جزئى بيافريد، و باز قسم چهارمش را آنقدر كه خود ميداند در مقام حياءنگه داشت .

و سپس با ديد هيبت بآن قسم از نور من كه باقى مانده بود نظر افكند، و آن نور شروع كرد به نور باريدن ، و در نتيجه صد و بيست و چهار هزار قطره نور از او جدا شد، كه خدا از هر قطره اى روح پيغمبرى و رسولى را بيافريد، و سپس آن ارواح شروع كردند به دم زدن ، و خدا از دم آنها ارواح اولياء، و شهداء و صالحين ، را بيافريد.

مؤ لف : اخبار در اين معانى بس يار زياد است ، و خواننده گرامى اگر با نظر دقت و تاءمل در آنها بنگرد، خواهد ديد كه همه شواهدى هستند بر بيان گذشته ما، و انشاءاللّه بزودى بحثى در پيرامون ب عضى از آنها خواهد آمد، تنها چيزيكه عجالتا در اينجا لازم است سفارش كنم ، اين است كه زنهار وقتى باين اخبار بر ميخورى ، بايد در نظر داشته باشى كه بآثارى از معادن علم و منابع حكمت بر خورده اى ، فورى مگو كه اينها از جعليات صوفى مآبان ، اوهام خرافه پرستان است ، براى اينكه براى عالم خلقت اسرارى است ، كه اينك مى بينيم طبقاتى از اقوام مختلف انسانى هنوز هم كه هنوز است لحظه اى از جستجو و بحث پيرامون اسرار خلقت نمى آسايند، همچنانكه از روز نخست كه بشر در زمين منتشر گرديد، هر مجهولى كه برايش كشف شد، پى بمجهولهاى بسيارى ديگر برد، با اينكه همه بحثها كه تاكنون پى گيرى شده ، در چار ديوارى عالم طبيعت بوده ، كه پست ترين و تنگ ترين عوالم است . اين كجا و عالم ماوراى طبيعت كجا؟ كه عوالم نور و وسعت است .

## آيه 34 بقره

و اذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس ابى و استكبر و كان من الكافرين -34.

ترجمه آيه

و چون بملائكه گفتيم براى آدم سجده كنيد پس همه سجده كردند بجز ابليس كه از اينكار امتناع كرد و كبر ورزيد و او از كافران بود.

بيان

خواننده عزيز تا اينجا متوجه شد كه جمله : (و ما كنتم تكتمون ) الخ ، دلالت ميكرد بر اينكه : در ميان ملائكه (ولو يكنفر از ايشان بنام ابليس ) امرى مكتوم بوده ، كه از اظهار آن خوددارى مى كرده اند، و بزودى آن امر (كه همان كفر ابليس باشد) آشكار ميشود، و اين معنا با جمله : (ابى و استكبر و كان من الكافرين )، بى مناسبت نيست ، چون در اين جمله نفرمود: ابليس از سجده امتناع ورزيد، و تكبر كرد، و كافر شد، بلكه فرموده : و از كافران بود، معلوم ميشود اين يكى از همان امورى بوده كه مكتوم بوده ، و خداوند با اين صحنه آنرا برملا كرده .

و نيز متوجه شد، كه داستان سجده تقريبا و يا تحقيقا ميان دو جمله : (انى اعلم ما لا تعلمون ) الخ ، و جمله : (و اعلم ما تبدون و ما كنتم تكتمون ) الخ واقع شده ، و يا مثل آنست كه واقع شده باشد ، در نتيجه آيه : (و اذ قال ربك للملائكه اسجدوا لآدم ) الخ ، نظير جمله اى ميماند كه از ميان چند جمله استخراج شده باشد تا راهى براى انتقال به داستان بهشت پيدا شود، چون اگر بخاطر داشته باشيد گفتيم : اين آيات منظور اصليش بيان خلافت انسان ، و موقعيت او، و چگونگى نازل شدنش به دنيا و مال كار او از سعادت و شقاوت است ، پس در چنين مقامى اعتناى زيادى به نقل داستان سجده ندارد، مگر باشاره اجمالى آن ، تا باين ترتيب وسيله اى شود براى ذكر داستان بهشت ، و هبوط آدم ، (دقت فرمائيد).

پس وجه اعراض از تفصيل باختصار گوئى نيز همين بود، و اى بسا سر التفات از غيبت در (اذ قال ربك ) الخ ، به تكلم در (اذ قلنا) الخ باز همين باشد.

## دو وجه در معنى (و ما كنتم تكتمون )

و بنابر آنچه گذشت نسبت كتمان بهمه ملائكه دادن ، با اينكه تنها يك نفر از آنان بنام ابليس كفر درونى خود را پنهان كرده بود، از باب رعايت داب كلامى است ، كه عمل يكنفر را به جماعتى كه با آن يك نفر آميخته اند، و امتيازى بينشان نيست ، نسبت ميدهند.

البته ممكن است وجه ديگرى داشته باشد، و آن اين باشد كه ملائكه از ظاهر كلام خدا كه فرمود: (انى جاعل فى الارض خليفه )، اين معنا را فهميدند و آنرا كتمان كرده اند، كه مراد خدا به خليفه قرار دادن در زمين اطلاق خلافت باشد چون ملائكه احتمال نميدادند كه يك موجود مادى و زمينى بتواند مقام خلافت خدائى را دارا شود، خدا هم كه در كلام خود نفرمود: چه كسى را ميخواهم در زمين خليفه كنم ، بلكه بطور مطلق فرمود: ميخواهم اينكار را بكنم ، لذا خدايتعالى فرمود: (من ميدانم آنچه را كه همه شما ملائكه اظهار ميداريد، و هم آنچه را پنهان مى كنيد)، مؤ يد اين وجه اين است كه بعد از رد كلام ملائكه ، و اثبات لياقت خلافت براى آدم ، براى بار دوم بملائكه فرمود: كه بايد بر آدم سجده كنيد، چون مى فهماند هنوز حضور قلبى ملائكه و آن پندارشان زايل نشده بود بعضى از روايات نيز بطوريكه خواه يد ديد بر اين وجه دلالت دارد.

## حكم سجده براى غير خدا

(اسجدوا لادم ) الخ ، از اين جمله اجمالا استفاده ميشود كه سجده براى غير خدا جائز است در صورتيكه منظور از آن احترام و تكريم آن غير خدا، و در عين حال خضوع و اطاعت امر خدا نيز بوده باشد، و نظير اين استفاده را از آيه : (و رفع ابويه على العرش ، و خروا له سجدا و قال يا ابت هذا تاويل رؤ ياى من قبل قد جعلها ربى حقا)، (پدر و مادر خود را بر تخت سلطنت نشانيد، و ايشان و برادران همگى بمنظور تعظيم وى به سجده افتادند، يوسف به پدر گفت : پدرم اين است تاءويل آن رؤ يائيكه قبلا ديده بودم ، پروردگارم آن رؤ يا را محقق كرد)، نيز ميتوان كرد.

و اين خود اشكالى است كه ممكن است به ذهن كسى خطور كند و خلاصه جواب اين است كه اگر بياد داشته باشيد در سوره فاتحه گفتيم : عبادت ، عبارت از آنست كه بنده ، خود را در مقام عبوديت در آورد، و عملا بندگى و عبادت خود را اثبات هم بكند، و همواره بخواهد كه در بندگى ثابت بماند.

بنابراين فعل عبادى بايد فعلى باشد كه صلاحيت براى اظهار مولويت مولى ، و يا عبديت عبد را داشته باشد، مانند سجده و ركوع كردن و يا جلو پاى مولا برخواستن ، و يا دنبال سر او راه رفتن ، و امثال آن ، و هر چه اين صلاحيت بيشتر باشد، عبادت بيشتر، و عباديت متعين تر ميشود، و از هر عملى در دلالت بر عزت مولويت ، و ذلت عبوديت ، روشن تر و واضح تر، دلالت سجده است ، براى اينكه در سجده بنده بخاك مى افتد، و روى خود را بخاك مى گذارد.

## سجده عبادت ذاتى نيست

و اما اينكه بعضى چه بسا گمان كرده اند: كه سجده عبادت ذاتى است ، و به جز عبادت هيچ عنوانى ديگر بر آن منطبق نيست ، صحيح نيست ، و نبايد بدان اعتناء كرد، براى اينكه چيزيكه ذاتى شد، ديگر تخلف و اختلاف نمى پذيرد، و سجده اينطور نيست ، زيرا ممكن است كسى همين عمل را بداعى ديگرى غير داعى تعظيم و عبادت بياورد، مثلا بخواهد طرف را مسخره و استهزاء كند، و معلوم است كه در اينصورت با اينكه همه آن خصوصياتى را كه سجده عبادتى دارد واجد است ، مع ذلك عبادت نيست ، بله ، اين معنا قابل انكار نيست ، كه معناى عبادت در سجده از هر عمل ديگرى واضح تر و روشن تر به چشم مى خورد.

خوب ، وقتى معلوم شد كه سجده عبادت ذاتى نيست ، بلكه قصد عبادت لازم دارد، پس اگر در سجده اى مانعى تصور شود، ناگزير از جهت نهى شرعى ، و يا عقلى خواهد بود، و آنچه در شرع و يا عقل ممنوع است ، اين است كه انسان با سجده خود براى غير خدا، بخواهد براى آن غير اثبات ربوبيت كند، و اما اگر منظورش از سجده صرف تحيت و يا احترام او باشد، بدون اينكه ربوبيت براى او قائل باشد، بلكه صرفا منظورش انجام يك نحو تعارف و تحيت باشد و بس ، در اينصورت نه دليل شرعى بر حرمت چنين سجده اى هست ، و نه عقلى .

چيزيكه هست ذوق دينى ، كه مردم متدين آنرا از انس ذهن بظواهر دين كسب كرده اند، اقتضاء مى كند كه بطور كلى اين عمل را بخدا اختصاص دهند، و براى غير خدا هر چند از باب تعارف و تحيت باشد، بخاك نيفتند، اين ذوق قابل انكار نيست ، و لكن چنين هم نيست كه هر عملى را كه بمنظور اظهار اخلاص درباره خدا مى آوريم ، آوردن آن عمل درباره غير خدا ممنوع باشد،

و نتوانيم با آن عمل ، نسبت به بندگان صالح خدا، و يا قبور اولياء او، و يا آثار آنان اظهار محبت كنيم ، چون چنين منعى از راه دليل عقلى و يا نقلى نرسيده ، و ما انشاءاللّه بزودى در محل مناسب باز پيرامون اين مطلب بحث خواهيم كرد.

## بحث روايتى (شامل رواياتى درباره قصه خلقت آدم و سجده ملائكه و اباء ابليس ...)

در تفسير عياشى از امام صادق عليه‌السلام روايت كرده كه فرمود: بعد از آنكه خدايتعالى آدم را آفريد، ملائكه را امر فرمود تا براى او سجده كنند، ملائكه در دل بخود گفتند: ما گمان نمى كنيم خدا خلقى بيافريند كه نزدش گرامى تر از ما باشد، ما همسايگان او، و مقرب ترين خلق نزد اوئيم ، خدايتعالى فرمود: آيا به شما نگفتم : كه من آنچه را اظهار و يا كتمان مى كرديد ميدانم ؟ يعنى آنچه را درباره جن زادگان (كه قبلا در زمين فساد مى كردند)، اظهار داشتيد، و آنچه را كه (درباره لياقت خود براى خلافت ) پنهان كرديد، ميدانم ، و به همين جهت ملائكه بخاطر آنچه گفته بودند، و نيز آنچه پنهان كرده بودند بعرش خدا پناهنده شدند.

و در همين تفسير نيز از على بن الحسين (عليه‌السلام) حديثى به اين معنا آمده ، و در آن فرموده : وقتى ملائكه به خطاى خود پى بردند، متوسل به عرش شدند، و اين خطا از عده اى از فرشتگان بود، نه از همه آنان ، و آن عده ، فرشتگان پيرامون عرش بودند،- تا آنجا كه فرمود:- و اين عده تا روز قيامت همچنان پناهنده عرش هستند.

مؤ لف : ممكن است مضمون اين دو روايت را از آيه ايكه حكايت كلام ملائكه است استفاده كرد، آنجا كه گفتند: (و نحن نسبح بحمدك ، و نقدس لك )، تا جمله : ( سبحانك لا علم لنا، الا، ما علمتنا، انك انت العليم الحكيم )، ولكن روايت نامبرده خالى از اشكال نيست ، براى اينكه در آيه همه ملائكه ماءمور به سجده شدند ، و به غير از ابليس كسى در امتثال استثناء نشده ، در جاى ديگر هم فرموده : (ملائكه كلهم اجمعين سجده كردند). ولى به هر حال در توجيه روايت ميگوئيم : بزودى خواهد آمد كه عرش خدا عبارتست از علم ، و روايات وارده از ائمه اهل بيت (عليهم‌السلام)، نيز همين را ميگويد، پس ملائكه اى كه آن اعتراض را كرده بودند، فرشتگانى بودند، كه با علم خدا سر و كار داشته اند، و چون بخطاى خود پى بردند، باز بعلم او پناهنده شدند، و گفتند: تو منزهى از آنچه ما پنداشتيم ، و ما جز آنچه تو بما دادى علمى نداريم ، تنها داناى حكيم توئى ) (دقت بفرمائيد).

و بنابراين مراد بجمله (و كان من الكافرين ( الخ ، اين خواهد بود، كه ابليس از زمره قوم و قبيله جنى خودش بود، همانهائى كه قبل از خلقت آدم در زمين زندگى مى كردند، و قرآن كريم در جاى ديگر درباره شان فرموده : (و لقد خلقنا الانسان من صلصال من حماء مسنون ، و الجان خلقناه من قبل من نار السموم )، (ما انسانرا از گلى خشكيده و سخت ، كه قبلا لايه اى قالب ريخته بود، بيافريديم ، و جن را قبلا از آتش زهرآگين خلق كرديم )، و بنابراين روايت ، ديگر نسبت كتمان به همه ملائكه دادن عنايتى زائد لازم ندارد، و نسبت نامبرده به نحو حقيقت خواهد بود، براى اينكه معناى مكتوم ، معنائى بود كه به قلب همه ملائكه خطور كرد، خواهى گفت : آنوقت اين روايت با روايتى كه مى گفت : منظور، كتمان ابليس است ، كه نخوت و امتناع از سجده براى آدم را كتمان كرده بود، منافات دارد، در جواب ميگوئيم : كه هيچ منافاتى نيست ، و همه آنها را ميتوان از آيه استفاده كرد، چون واقع مطلب هم همين بوده ، شيطان تصميم گرفته بود كه اگر ماءمور به سجده بر آدم شود، مخالفت كند، ملائكه هم آن پندار غلط را پنداشته بودند.

و در كتاب قصص الانبياء، از ابى بصير روايت كرده كه گفت : به امام صادق عليه‌السلام عرض كردم : آيا ملائكه سجده كردند؟ و جبهه هاى خود بر زمين نهادند؟ فرمود: آرى ، از ناحيه خدا ماءمور به اين تكريم و احترام از آدم شدند.

و در كتاب تحف العقول آمده : كه سجده ملائكه براى آدم (شرك نبود)، بلكه اطاعت خدا، و محبتى بود كه ملائكه نسبت به آدم ورزيدند.

و در كتاب احتجاج ، از موسى بن جعفر، از پدران بزرگوارش (عليهم‌السلام) روايت آمده ، كه فرمود: مردى يهودى از اميرالمؤ منين عليه‌السلاماز معجزات رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ، پرسيد، كه آنجناب در مقابل ساير انبياء چه معجزاتى داشت ؟ مثلا همين آدم (آنقدر بزرگ بود كه ) خدا ملائكه را وادار كرد تا براى او سجده كنند، آيا از محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نيز چنين احترامى كرد؟ على (عليه‌السلام) فرمود: درست است همينطور بود، ولكن سجده ملائكه براى آدم اطاعت و عبادت آدم نبود، و ملائكه آدم را در مقابل خدا نپرستيدند، بلكه خدايتعالى آنانرا بر اينكار وا داشت ، تا اعترافى باشد از ملائكه بر برترى آدم ، و رحمتى باشد از خدا براى او، ولى محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم را فضيلتى بالاتر از اين داد، خداى جل و علا با آن بزرگى و جبروتى كه دارد، و با تمامى ملائكه اش ، بر محمد صلوات و درود فرستاد، و صلوات فرستادن مؤ منين بر او را عبادت خود خواند، و تو اى يهودى تصديق مى كنى كه اين فضيلت بزرگتر است .

و در تفسير قمى آمده : كه خدا از آدم نخست مجسمه اش را ساخت ، و چهل سال به همان حال باقى گذاشت ، چون ابليس لعين از او مى گذشت به آن مجسمه ميگفت : خدا تو را برا ى امرى درست كرده آنگاه عالم آل محمد، صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فرمود: ابليس ‍ باخود گفت : اگر خدا مرا به سجده بر اين موجود امر كند، هرگز زير بار نمى روم ، تا آنجا كه عالم فرمود: آنگاه خدا به ملائكه فرمود: براى آدم سجده كنيد، ملائكه سجده كردند، و ابليس آنچه را در دل پنهان كرده بود بيرون انداخت ، و حسد درونى خود را اظهار كرده از سجده براى آدم امتناع ورزيد.

و در بحار، از قصص الانبياء، ازامام صادق عليه‌السلام روايت كرده كه فرمود: ابليس ماءمور 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 عبادتى بكنم كه تاكنون احدى مثل آن عبادتت نكرده باشد، خدايتعالى فرمود: من اطاعت بر طبق اراده و خواست خودم را دوست ميدارم ، آنگاه فرمود : ابليس چهار بار ناله كرد، يكى آنروزيكه لعنت شد، و روزى ديگر روزيكه بزمين هبوط نمود، و روزي كه محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مبعوث گرديد، بعد از مدتى فترت كه انبيائى مبعوث نشده بودند، و چهارم آن هنگامى كه سوره فاتحه نازل گرديد، و دو بار صداى فرح آميزى در آورد، يكى آن هنگامى كه آدم از درختي كه نهى شده بود به خورد، و يكى هم آن هنگامى كه از بهشت بيرون شد، و به زمين هبوط كرد، و در تفسير جمله : (فبدت لهما سو آتهما)، (عيب هاشان برايشان هويدا شد) فرمود: قبل از خوردن از آن درخت ، عورت آندو ديده نميشد، و بعد از خوردن آن ظاهر گشت ، و ديدنى شد، و نيز فرمود: آن درختى كه آدم از خوردنش نهى شده بود، سنبله بود.

مؤ لف : و در روايات - كه عددشان هم بسيار است - مطالبى هست كه آن مطلب ما را كه درباره سجده گفتيم تاءييد مى كند.

## آيات 35 - 39 بقره

و قلنا يا آدم اسكن انت و زوجك الجنة و كلا منها رغدا حيث شئتما و لا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين - 35

فاءزلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه و قلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو و لكم فى الارض مستقر و متع الى حين - 36

فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه انه هو التواب الرحيم - 37

قلنا اهبطوا منها جميعا فاما ياتينكم منى هدى فمن تبع هداى فلا خوف عليهم و لا هم يحزنون - 38. و الذين كفروا و كذبوا بايتنا اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون - 39.

ترجمه آيات :

و گفتيم : اى آدم تو و همسرت در بهشت آرام گيريد و از آن به فراوانى از هر جا كه خواستيد بخوريد و نزديك اين درخت مشويد كه از ستمگران خواهيد شد (35) و شيطان ايشانرا از نعمت بهشت بينداخت و از آن زندگى آسوده كه داشتند بيرونشان كرد، گفتيم : با همين وضع كه دشمن يكديگريد پائين رويد كه تا مدتى در زمين قرارگاه و بهره داريد (36) و آدم از پروردگار خود سخنانى فرا گرفت و خدا او را ببخشيد كه وى بخشنده و رحيم است (37) گفتيم همگى از بهشت پائين رويد اگر هدايتى از من بسوى شما آمد و البته هم خواهد آمد آنها كه هدايت مرا پيروى كنند نه بيمى دارند و نه اندوهگين شوند (38) و كسانيكه كافر شوند و آيه هاى ما را دروغ شمارند اهل جهنمند و خود در آن جاودانند (39)

## مواردى در قرآن كه مساءله بهشت آدم و داستان آن - آمده

بيان

(و قلنا يا آدم اسكن ) الخ ، با اينكه داستان سجده كردن ملائكه براى آدم ، در چند جاى قرآن كريم تكرار شده ، مسئله بهشت آدم ، و داستان آن جز در سه جا نيامده .

اول در همين آيات مورد بحث از سوره بقره .

دوم در سوره اعراف كه فرموده : (و يا آدم اسكن انت و زوجك الجنة ، فكلا من حيث شئتما، و لا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين ،فوسوس لهما الشيطان ، ليبدى لهما ما ورى عنهما، من سواءتهما و قال : ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة ، الا ان تكونا ملكين ، او تكونا من الخالدين ،و قاسمهما: انى لكما لمن الناصحين ،فدليهما بغرور، فلما ذاقا الشجرة ، بدت لهما سواءتهما، و طفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة ، و ناديهما ربهما: الم انهكما عن تلكما الشجرة ؟ واقل لكما: ان الشيطان لكما عدو مبين ؟قالا: ربنا ظلمنا انفسنا، و ان لم تغفر لنا، و ترحمنا، لنكونن من الخاسرين ،# قال : اهبطوا بعضكم لبعض عدو، و لكم فى الارض مستقر، و متاع الى حين# قال : فيها تحيون ، و فيها تموتون ، و منها تخرجون ) الخ ، (و اى آدم تو و همسرت در بهشت مسكن كنيد، و از آن هر قدر كه ميخواهيد بخوريد، ولى نزديك اين درخت مشويد، كه در آنصورت از ستمكاران خواهيد شد،پس شيطان آن دو را وسوسه كرد، تا بلكه بتواند عيبهائى از ايشان كه پوشيده بود آشكار سازد،و لذا گفت : پروردگار شما، شما را از اين درخت نهى نكرده ، مگر براى اينكه در نتيجه خوردن از آن مبدل بفرشته نشويد و يا از جاودانان در بهشت نگرديد، (و اگر شما از آن بخوريد، هميشه در بهشت خواهيد ماند)آنگاه براى آن دو سوگند ياد كرد: كه من از خيرخواهان شمايمباين وسيله و با نيرنگ هاى خود آن دو را بخود نزديك كرد، تا آنكه از درخت بخوردند، همينكه خوردند، عيبشان ظاهر شد، ناگزير شروع كردند از برگهاى بهشتى بر خود پوشيدن ، و پروردگارشان ندايشان داد: كه مگر بشما نگفتم : از اين درخت مخوريد؟ و مگر نگفتم شيطان براى شما دشمنى است آشكار؟!گفتند: پروردگارا ما بخويشتن ستم كرديم ، اگر ما را نبخشى و رحم نكنى ، حتما از زيانكاران خواهيم شد فرمود: از بهشت پائين برويد، كه بعضى بر بعضى ديگر دشمنيد، و زمين تا مدتى معين (يعنى تا هنگام مرگ ) جايگاه شما است و نيز فرمود: در همانجا زندگى كنيد، و در آنجا بميريد، و از همانجا دوباره بيرون شويد).

سوم در سوره طه ، كه فرموده : (و لقد عهدنا الى آدم من قبل ، فنسى ، و لم نجد له عزماو اذقلنا: للملائكه اسجدوا لآدم ، فسجدوا، الا ابليس ، ابى ، فقلنا يا آدم : ان هذا عدو لك و لزوجك ، فلا يخرجنكما من الجنة فتشقىان لك الا تجوع فيها و لا تعرىو انك 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 سوآتهما، 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 يشقىو من اعرض عن ذكرى ، فان له معيشة ضنكا،و نحشره يوم القيامة اعمى ، قال : رب لم حشرتنى اعمى ؟ و قد كنت بصيرا،# قال كذلك اتتك اياتنا، فنسيتها، و كذلك اليوم تنسى )، الخ ... (و ما با آدم قبلا عهدى بسته بوديم و فرمانى داده بوديم (كه فريب ابليس را نخورد)، ولى او را در آن عهد ثابت قدم و استوار نيافتيم ،و چون بفرشتگان گفتيم : بر آدم سجده كنند، همه سجده كردند، جز شيطان ، كه سر باز زدآنگاه به آدم گفتيم : كه زنهار اين ابليس دشمن تو و همسر تو است ، مواظب باشيد، از بهشت بيرونتان نكند، و گرنه بدبخت خواهيد شد،چون در بهشت نه گرسنه ميشوى ، و نه برهنه ، نه تشنه ميشوى ، و نه گرمازده اما شيطان با همه اين سفارشها در او وسوسه كرد، و گفت : اى آدم ، ميخواهى من تو را بدرختى راهنمائى كنم ، كه اگر از آن بخورى ، ابديت و ملك جاودانى خواهى يافت ؟(و شيطان سرانجام كار خود را كرد)، و آدم و همسرش از آن درخت بخوردند، و عورتشان برايشان نمودار شد، پس بر آن شدند، كه از برگ هاى بهشت عورت خود بپوشانند، و آدم ارشاد و راهنمائى پروردگارش را نافرمانى كرد، و گرفتار شد،آنگاه پروردگارش وى را برگزيد و نافرمانيش را جبران نمود و هدايتش فرمود.پروردگارش دستور داد: كه همگى از بهشت فرود آئيد در حاليكه بعضى دشمن بعض ديگر باشيد پس هر هدايتى كه از طرف من بسوى شما آمد، و خواهد هم آمد، در آن هنگام هر كس هدايت مرا پيروى كند، گمراه و بدبخت نميشود،و هر كس از ياد من اعراض كند، زندگى سختى خواهد داشت ،علاوه بر اينكه روز قيامت كور محشورش خواهيم نمود،و چون بگويد: پروردگارا من كه بينا بودم ، چرا كور محشورم كردى ؟ در جوابش خواهد فرمود: همانطور كه آيات من بسويت آمد، و تو عمدا آنرا فراموش كردى ، امروز هم ما تو را فراموش كرديم ) الخ .

## منظور اصلى از خلقت آدم سكونت در زمين بوده

سياق اين سه دسته آيات ، و مخصوصا آيه ايكه در صدر داستان قرار گرفته ، و ميفرمايد: (انى جاعل فى الارض خليفة ) الخ ، اين معنا را دست ميدهد: كه آدم در اصل ، و در آغاز براى اين خلق شده بود،

كه در زمين زندگى كند، و نيز در زمين بميرد، و اگر خدايتعالى او را (چند روزى ) در بهشت منزل داد، براى اين بود كه امتحان خود را بدهند، و در نتيجه آن نافرمانى عورتشان هويدا بگردد، تا بعد از آن بزمين هبوط كنند.

و نيز از سياق آيه سوره طه كه مى فرمايد: (فقلنا يا آدم ) الخ ، و سوره اعراف كه مى فرمايد: (و يا آدم اسكن ) الخ ، كه داستان بهشت را با داستان سجده ملائكه بصورت يك داستان و متصل بهم آورده ، و كوتاه سخن ، آنكه اين سياق بخوبى مى رساند كه منظور اصلى از خلقت آدم اين بوده كه در زمين سكونت كند، چيزيكه هست راه زمينى شدن آدم همين بوده كه نخست در بهشت منزل گيرد، و برتريش بر ملائكه ، و لياقتش براى خلافت اثبات شود، و سپس ملائكه ماءمور بسجده براى او شوند، و آنگاه در بهشت منزلش دهند، و از نزديكى بآن درخت نهيش كنند، و او (بتحريك شيطان ) از آن بخورد، و در نتيجه عورتش و نيز از همسرش ظاهر گردد، و در آخر بزمين هبوط كنند.

واز اين ريخت و سياق بخوبى بر مى آيد: كه آخرين عامل و علتى كه باعث زمينى شدن آن دو شد، همان مسئله ظاهر شدن عيب آندو بود، و عيب نامبرده هم بقرينه ايكه فرموده : (بر آن شدند كه از برگهاى بهشت بر خود بپوشانند) الخ ، همان عورت آندو بوده ، و معلوم است كه اين دو عضو، مظهر همه تمايلات حيوانى است چون مستلزم غذا خوردن ، و نمو نيز هستند.

پس ابليس هم جز اين همى و هدفى نداشته ، كه (به هر وسيله شده ) عيب آندو را ظاهر سازد، گو اينكه خلقت بشرى ، و زمينى آدم و همسرش ، تمام شده بود، و بعد از آن خدا آندو را داخل بهشت كرد، ولى مدت زيادى در اين بين فاصله نشد، و خلاصه آنقدر به آن دو مهلت ندادند، كه در همين زمين متوجه عيب خود شوند، و نيز بسائر لوازم حياة دنيوى و احتياجات آن پى ببرند.

بلكه بلافاصله آندو را داخل بهشت كردند، و وقتى داخل كردند كه هنوز روح ملكوتى و ادراكى كه از عالم ارواح و فرشتگان داشتند، بزندگى دنيا آلوده نشده بود، بدليل اينكه فرمود: (ليبدى لهما ما ورى عنهما)، (تا ظاهر شود از آندو آنچه پوشانده شده بود از آنان )، و نفرمود: (ليبدى لهما ما كان ورى عنهما)، (تا ظاهر شود از آندو آنچه بر آندو پوشيده بود)، پس معلوم ميشود، پوشيدگى عيبهاى آندو موقتى بوده ، و يكدفعه صورت گرفته ، چون در زندگى زمينى ممكن نيست براى مدتى طولانى اين عيب پوشيده بماند، (و جان كلام و آنچه از آيات نامبرده بر ميايد اينستكه وقتى خلقت آدم و حوا در زمين تمام شد، بلافاصله ، و قبل از اينكه متوجه شوند، عيب هاشان پوشيده شده ، داخل بهشت شده اند).

## علت بيرون شدن از بهشت

پس ظهور عيب در زندگى زمينى ، و بوسيله خوردن از آن درخت ، يكى از قضاهاى حتمى خدا بوده ، كه بايد ميشد، و لذا فرمود: (زنهار كه ابليس شما را از بهشت بيرون نكند، كه بدبخت ميشويد) الخ ، و نيز فرمود: (آدم و همسرش را از آن وضعى كه داشتند بيرون كرد) الخ ، و نيز خدايتعالى خطيئه آنان را بعد از آنكه توبه كردند بيامرزيد، و در عين حال به بهشتشان بر نگردانيد، بلكه بسوى دنيا هبوطشان داد، تا در آنجا زندگى كنند.

و اگر محكوميت زندگى كردن در زمين ، با خوردن از درخت و هويدا گشتن عيب ، قضائى حتمى نبود، و نيز برگشتن به بهشت محال نبود، بايد بعد از توبه و ناديده گرفتن خطيئه به بهشت برگردند، (براى اينكه توبه آثار خطيئه را از بين مى برد)

پس معلوم ميشود علت بيرون شدن از بهشت ، و زمينى شدن آدم آن خطيئه نبوده ، بلكه علت اين بوده كه بوسيله آن خطيئه عيب آندو ظاهر گشته ، و اين بوسيله وسوسه شيطان لعين صورت گرفته است .

## مراد از عهد خدا با آدم

در سوره طه در صدر قصه فرموده : (و لقد عهدنا الى آدم من قبل فنسى و لم نجد له عزما)، (ما قبلا با آدم عهدى بسته بوديم ، اما او فراموشش كرد)، و بايد ديد اين عهد چه بوده ؟ آيا همان فرمان نزديك نشدن به درخت بوده ، كه فرمود: (لا تقربا هذه الشجرة ، فتكونا من الظالمين )؟ (و يا اعلام دشمنى ابليس با آدم و همسرش بوده ، كه فرمود: (ان هذا عدو لك و لزوجك )؟، (و يا عهد نامبرده بمعناى ميثاق عمومى است كه از همه انسان ها عموما، و از انبياء خصوصا، و بوجهى مؤ كدتر و غليظ گرفته .

احتمال اولى صحيح نيست ، زيرا آيه شريفه : (فوسوس لهما الشيطان ، و قال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة ، الا ان تكونا ملكين ، او تكونا من الخالدين )،و آيه بعدش ، (و قاسمهما: انى لكما لمن الناصحين )، تصريح دارد: بر اينكه آدم در حين خوردن از درخت ، نه تنها نهى خدا را فراموش نكرده بود، بلكه كاملا بياد آن بود، چيزيكه هست ابليس با فلسفه چينى خود نهى خدا را براى آدم توجيه كرد، كه منظور اين بوده ، كه جزء فرشتگان و از خالدين در بهشت نشوى ، در حاليكه در آيه مورد بحث درباره عهدى كه مورد گفتگو است ، فرموده : آدم آنرا فراموش كرد.

و اما احتمال دوم (كه بگوئيم منظور از عهد ، همان تهديدى است كه خداى تعالى كرد، و ايشانرا از پيروى ابليس زنهار داد)، هر چند كه احتمال بعيدى نيست ، و لكن ظواهر آيات با آن نميسازد، چون از ظاهر آيه نامبرده بر مى آيد كه منظور از آن زنهار، تهديد خصوص آدم است .

علاوه بر اين كه زنهاريكه از شر ابليس دادند، بهر دوى آنان دادند، نه تنها به آدم ، و اما فراموشى را تنها به آدم نسبت داد، و نيز در ذيل آيات نامبرده در سوره طه ، كه مطابق صدر آنهاست ، عهد با معناى ميثاق كلى مناسبت دارد،

نه عهد بمعناى زنهار از ابليس ، چه خدايتعالى مى فرمايد: (فاما ياتينكم منى هدى ، فمن اتبع هداى فلا يضل و لا يشقى ، و من اعرض ‍ عن ذكرى فان له معيشة ضنكا، و نحشره يوم القيامة اعمى )، و تطبيق اين آيات ، با آيات مورد بحث ، اقتضاء مى كند كه جمله : (و من اعرض عن ذكرى فان له معيشة ضنكا)، در مقابل نسيان عهد در آيات مورد بحث قرار گيرد، و معلوم است كه اگر با آن تطبيق شود آنوقت با عهد بمعناى ميثاق بر ربوبيت خدا، و عبوديت آدم ، مناسب تر است ، تا آنكه با عهد بمعناى تحذير و زنهار از ابليس تطبيق گردد.

چون بين اعراض از ياد خدا ، و پيروى ابليس از نظر مفهوم مناسبت زيادى نيست ، بخلاف ميثاق بر ربوبيت ، كه بآن مناسب تر است ، چون ميثاق بر ربوبيت باين معنا است ، كه آدمى فراموش نكند، كه ربى ، يعنى مالكى مدبر دارد، و يا بگو انسان تا ابد، و در هيچ حالى فراموش نكند، كه مملوك طلق خداست ، و خود مالك هيچ چيز براى خود نيست ، نه نفعى ، و نه ضررى ، نه مرگى و نه حياتى ، و نه نشورى ، و يا بگو: نه ذاتا مالك چيزى است ، و نه وصفا، و نه فعلا.

و معلوم است آن خطيئه ايكه در مقابل اين ميثاق قرار مى گيرد، اين است كه آدمى از مقام پروردگارش غفلت بورزد، و با سرگرم شدن بخود، و يا هر چيزيكه او را بخود سر گرم مى كند، از قبيل زخارف حياة دنياى فانى ، و پوسنده ، مقام پروردگارش را از ياد برد (دقت بفرمائيد).

## نتيجه توجه به عهد خدا

ولكن اگر آدمى در زندگى دنيا با اختلاف جهات ، و تشتت اطراف ، و انحاء آن ، و اينكه اين زندگى را تنها به نيكان اختصاص نداده اند، بلكه مؤ من و كافر در آن مشتركند، در نظر بگيريم ، خواهيم ديد كه اين زندگى بحسب حقيقت و باطن ، و از نظر علم بخدايتعالى ، و جهل به او، مختلف است ، آنكس كه عارف به مقام پروردگار خويش است ، وقتى خود را با زندگى دنيا كه همه رقم كدورتها، و انواع ناملايمات و گرفتاريها دارد، مقايسه كند، و در نظر بگيرد: كه اين زندگى آميخته اى از مرگ و حيات ، و سلامتى و بيمارى ، و فقر و توانگرى ، و راحت و تعب ، و وجدان و فقدان است ، و نيز در نظر بگيرد: كه همه اين دنيا چه آن مقدارش كه در خود انسان است ، و چه آنها كه در خارج از ذات آدمى است ، مملوك پروردگار اوست ، و هيچ موجودى از اين دنيا استقلال در خودش و در هيچ چيز ندارد، بلكه همه از آن كسى است كه نزد وى بغير از حسن و بهاء و جمال و خير آنهم به آن معنائى از جمال و خير كه لايق عزت و جلال او باشد وجود ندارد، و از ناحيه او بجز جميل و خير صادر نميشود آنوقت مى فهمد كه هيچ چيزى در عالم مكروه نيست ، تا از آن بدش آيد، و هيچ مخوفى نيست ، تا از آ ن بترسد، و هيچ مهيبى نيست ، تا از آن به دلهره بيفتد، و هيچ محذورى نيست تا از آن بر حذر شود. بلكه با چنين نظر و ديدى ، مى بيند كه آنچه هست ، همه حسن و زيبائى و محبوب است ، مگر آن چيزهائيكه پروردگارش ‍ به او دستور داده باشد كه مكروه و دشمن بدارد،

تازه همان چيزها را هم باز بخاطر امر خدا مكروه و دشمن ميدارد، و يا محبوب قرار مى دهد، و از آن لذت برده و بامر آن ابتهاج بخرج ميدهد، و خلاصه چنين كسى غير از پروردگارش ديگر هيچ هم و غمى ندارد، و به هيچ چيز ديگر نمى پردازد.

و همه اينها براى اين است كه چنين كسى همه عالم را ملك طلق پروردگار خود مى بيند، و براى احدى غير خدا بهره و نصيبى از هيچ ناحيه عالم قائل نيست ، چنين كسى چه كار دارد باينكه مالك امر، چه تصرفاتى در ملك خود مى كند؟ چرا زنده مى كند؟ و يا مى ميراند؟ و چرا نفع ميرساند ؟ و ياضرر؟ و همچنين در هيچ حادثه ايكه او بوجود مى آورد، چون و چرا نمى كند.

اين است آن زندگى طيب ، و پاكى كه هيچ شقاوتى در آن نيست ، نورى است كه آميخته با ظلم ت نيست ، سرورى است كه غم با آن نيست ، وجدانى است كه فقدى با آن جمع نميشود، غنائى است كه با هيچ قسم فقرى آميخته نمى گردد، همه اينها موهبت هائى است كه با ايمان بخداى سبحان دست ميدهد.

## نتيجه غفلت از عهد خدا

در مقابل اين زندگى ، يك قسم زندگى ديگر هست ، و آن زندگى كسى است كه بمقام پروردگار خود جاهل است ، چون اين بينوا با انقطاع از پروردگار خود چشمش بهيچ چيز از خودش و از خارج خودش نمى افتد، مگر آنكه آنرا مستقل بالذات ، و مضر و يا نافع ، خير و يا شر بالذات مى بيند، و در نتيجه در سر تا سر زندگى ميانه ترس از آنچه مى رسد، و حذر از آنچه از آن پرهيز مى كند، و اندوه از آنچه از دست ميدهد، و حسرت از آنچه از او كم ميشود، از مال و جاه و فرزندان و ياران ، و ساير آنچه محبوب او است ، و بدان تكيه و اعتماد دارد، و در زندگى خود مؤ ثر ميداند غوطه ور است .

او مانند دوزخيان ، كه هر وقت پوست بدنشان بسوزد، پوستى ديگر بر تن آنان مى كنند، هر گاه با يك ناملايمى خو بگيرد، و با تلخى آن عادت كند، با ناملايم تازه ترى و سوزنده ترى روبرو ميشود، تا عذاب را با ذائقه قلبش بچشد، و دلش همواره دچار اضطراب و پريشانى باشد، و جانش همواره چون شمع بسوزد، و آب بشود، و سينه اش همواره تنگ و بى حوصله باشد، گوئى ميخواهد به آسمان بالا رود، آرى خداوند اينچنين پليدى را بر كسانى كه ايمان نمى آورند مسلط مى كند، (كذلك يجعل اللّه الرجس على الذين لا يؤ منون ).

حال كه اين معنا روشن شد، خواننده عزيز متوجه شد: كه بازگشت اين دو امر، يعنى فراموش كردن ميثاق ، و شقاوت در زندگى دنيا، بيك امر است ، و شقاوت دنيوى از فروغ فراموشى ميثاق است .

و اين همان نكته ايست كه خداى سبحان مى فرمايد: (فاما ياتينكم منى هدى ، فمن اتبع هداى فلا يضل و لا يشقى ، و من اعرض عن ذكرى فان له معيشة ضنكا، و نحشره يوم القيامة اعمى )، بدان اشاره نموده است ، چون خطاب را در آن متوجه عموم بشر و اهل دنيا كرده .

و آنگاه در سوره مورد بحث ، بجاى آن بيان ، اينطور فرموده : (فمن تبع هداى فلا خوف عليهم و لاهم يحزنون )، (كسى كه هدايت مرا پيروى كند، نه خوفى بر آنان خواهد بود، و نه اندوهناك ميشوند).

اگر خواننده گرامى دقت كند. از همين جا ميتواند حدس بزند كه شجره نامبرده درختى بوده كه نزديكى بدان مستلزم تعب و بدبختى در زندگى دنيا بوده ، و آن شقاء اين است كه انسان در دنيا پروردگار خود را فراموش كند، و از مقام او غفلت بورزد، و گويا آدم نمى خواست ميانه آن درخت ، و ميثاقيكه از او گرفته بودند، جمع كند، هم آنرا داشته باشد، و هم اين را، ولى نتوانست ، و نتيجه اش ‍ فراموشى آن ميثاق و وقوع در تعب زندگى دنيا شد، و در آخر، اين خسارت را با توبه خود جبران نمود.

## معنا و مراد از واژه هاى (رغدا) و (ظالمين ) در آيه شريفه

(و كلا منها رغدا) كلمه (رغد) بمعناى گوارائى و خوشى زندگى است ، وقتى ميگويند (اءرغد القوم مواشيهم )، معنايش ‍ اينستكه اين مردم حيوانات خود را رها كردند، تا هر جور خود ميخواهند بچرند، و وقتى ميگويند: (قوم رغد) و يا (نساء رغد)، معنايش ‍ (قومى و يا زنانى مرفه و داراى عيشى گوارا ) ميباشد.

(و لا تقربا هذه الشجرة ) الخ ، و گويا نهى در اين جمله ، نهى از خوردن ميوه آن درخت بوده ، نه خود درخت ، و اگر از آن تعبير كرده باينكه (نزديك آن درخت مشويد)، براى اين بوده كه شدت نهى ، و مبالغه در تاءكيد را برساند، بشهادت اينكه فرمود: (همينكه از آن درخت چشيدند، عيبهاشان برملا شد)، و نفرمود (همينكه از آن خوردند) و گر نه آيه (فاكلا منها فبدت لهما سوآتهما)، صريح در اين است كه منظور از نزديك نشدن به آن ، خوردن آنست ، و مخالفتى هم كه نتيجه اش بر ملا شدن عيبها شد، همان خوردن بود، نه نزديكى .

(فتكونا من الظالمين ) كلمه ظالمين اسم فاعل از ظلم است ، نه ظلمت ، كه بعضى از مفسرين احتمالش را داده اند، چون خود آدم و همسرش در آيه : (ربنا ظلمنا انفسنا، و ان لم تغفر لنا و ترحمنا) الخ ، اعتراف بظلم خود كرده اند.

چيزيكه هست خدايتعالى اين تعبير را در سوره (طه ) مبدل به تعبير شقاوت كرده در اينجا فرموده : (فتكونا من الظالمين )، و در آنجا فرموده (فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى )، و شقاء بمعناى تعب است ، همچنانكه خود قرآن آنرا تفسير نموده ، و تفصيل داده باينكه (ان لك الا تجوع فيها، و لا تعرى ، و انك لا تظما فيها و لا تضحى )، الخ كه ترجمه اش گذشت از اينجا بخوبى روشن مى گردد كه وبال ظلم نامبرده همان واقع شدن در تعب زندگى در دنيا، از گرسنگى ، و تشنگى ، و عريانى ، و خستگى بوده ، و بنابراين ظلم آدم و همسرش ، ظلم بنفس خود بوده ، نه نافرمانى خدا، چون اصطلاحا وقتى اين كلمه گفته ميشود، معصيت و نافرمانى و ظلم بخداى سبحان بذهن مى رسد.

## نهى خداوند از نزديك شدن به درخت نهى از شادى و خيرخواهانه بوده نه يك نهى مولوى

در نتيجه اين نيز روشن مى گردد، كه پس نهى نامبرده يعنى (نزديك اين درخت مشويد) نهى تنزيهى ، و ارشادى ، و خلاصه خيرخواهانه بوده ، نه نهى مولوى ، كه تا نافرمانيش عذاب داشته باشد، (مثل اينكه شما بفرزند خود بگوئى ) پا برهنه راه مرو، چون ممكن است ميخ پاى تو را سوراخ كند)، و مخالفت چنين نهيى را معصيت نميگويند. پس آدم و همسرش بنفس خود ظلم كردند، و خود را از بهشت محروم ساختند، نه اينكه نافرمانى خدا را كرده ، و باصطلاح گناهى مرتكب شده باشند.

از اين هم كه بگذريم ، اگر نهى خدا، تكليفى و مولوى بود، بايد بعد از آنكه مرتكبش توبه كرد، و توبه اش قبول هم شد، كيفرش نيز برداشته شود، و ما مى بينيم در مورد آدم اين كيفر برداشته نشد، چون توبه كردند، و توبه شان هم قبول شد، ولى به بهشت برنگشتند، و وضعى را كه در آنجا داشتند بدست نياوردند، و اگر نهى و تكليف خدا ارشادى نبود، بايد غير از اثر وضعى و تكوينى ، اثر ديگرى شرعى نداشته باشد، چون توبه اثر شرعى گناه را از بين مى برد، و بايد در مورد آدم و همسرش نيز اثر شرعى گناه را از بين مى برد، و دوباره به بهشت بر مى گشتند، و مقام قرب را بدست مى آوردند، ولى نياوردند، پس مى فهميم كه نهى خدا مولوى نبوده ، تنها ارشاد آدم ، و خير خواهى او بوده ، و انشاءاللّه بعدا تتمه اى براى اين بحث خواهد آمد.

(فازلهما الشيطان ) الخ ، ظاهر از اين جمله ، مانند نظائرش ، اين است كه شيطان آدم را گول زد، و هر چند كه اين عبارت بيش از اين دلالت ندارد، كه گول زدن آدمش مانند گول زدن ما فرزندان آدم از راه القاء وسوسه در قلب بوده ، بدون اينكه خودش را بطرف نشان دهد، همچنانكه ما را هم گول مى زند، و ما تاكنون خود او را نديده ايم .

لكن از امثال آيه : (فقلنا يا آدم ان هذا عدو لك و لزوجك )، كه خداوند با كلمه هذا اشاره به شيطان كرده ، فهميده ميشود كه خدا وى را به آدم و همسرش نشان داده بود، و معرفيش كرده بود، معرفى بشخص او، و عين او، نه معرفى بوصف او،

آدم و همسرش شيطان را ميديدند همچنانكه انبياء عليها‌السلام او را مى ديدند

و همچنين آيه (يا آدم هل ادلك على شجرة الخلد) الخ ، كه حكايت كلام شيطان است ، كه قرآن كريم آنرا بصورت حكايت خطاب آورده ، و اين دلالت دارد بر اينكه گوينده آن كه شيطان است ، در برابر آدم ايستاده ، و با او صحبت مى كرده ، و خلاصه ، سخن ، سخن كسى است كه شنونده او رامى ديده .

و همچنين آيه (و قاسمهما: انى لكما لمن الناصحين ) كه در سوره اعراف است ، چون قسم خوردن از كسى تصور دارد كه ديده شود.

و همچنين آيه (و ناديهما ربهما: اءلم انهكما عن تلكما الشجرة ؟ و اقل لكما ان الشيطان لكما عدو مبين )؟ كه آن نيز دلالت دارد بر اينكه شيطان براى آدم و همسرش ديده ميشد، و او را مى ديده اند، و اگر حال آن دو نيز نسبت به شيطان ، مثل حال ما بوده ، كه او را نمى بينيم ، و تنها وسوسه اش بما مى رسد، ميتوانستند بگويند: ما كه شيطانى نديديم ، و خيال كرديم اين وسوسه ها از افكار خودمان بوده ، و هيچ احتمال نداديم كه از ناحيه او باشد، و ما هيچ قصد مخالفت با سفارشى كه در خصوص هوشيارى از وسوسه شيطان كردى نداشتيم .

و سخن كوتاه اينكه آدم و همسرش شيطان را مى ديدند، و او را مى شناختند، همچنانكه انبياء با اينكه به عصمت خدائى معصومند، او را مى ديدند و هنگامى كه مى خواست متعرض ايشان بشود، مى شناختند، همچنانكه روايات وارده درباره نوح ، و ابراهيم و موسى ، و عيسى ، و يحيى ، و ايوب ، و اسماعيل ، و محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ، بر اين معنا دلالت دارد. و همچنين ظاهر آيات اين داستان ، از قبيل آيه (ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة )، كه به روشنى مى رساند شيطان با آن دو تن در برابر درخت نامبرده ايستاده بود، و قبلا خود را به بهشت در انداخته ، و طرح دوستى با آن دو ريخته ، و با وسوسه خود فريبشان داده ، و اگر بگوئى شيطان كه داخل بهشت نميشود؟ در پاسخ ميگوئيم : اين اشكال وقتى وارد است كه بهشت مورد بحث ، بهشت خلد باشد، و چنين نبوده ، بلكه اين جريان در بهشتى ديگر صورت گرفته ، بدليل اينكه همگى آنها از آن بهشت بيرون شدند، و اگر بهشت خلد بود، با بيرون شدن نمى ساخت .

و اما اين خطاب كه خدايتعالى بابليس كرد كه : (فاهبط منها، فما يكون لك ان تتكبر فيها، فاخرج )، (از اين بهشت فرود آى ، كه در اينجا نمى توانى تكبر كنى ، پس از آن بيرون شو)، كه بظاهر فرمان بيرون شدن ابليس از بهشت است ، ممكن است بگوئيم : مراد از آن بيرون شدنش از ميانه ملائكه ، و يا از آسمان ، و مقام قرب و تشريف است .

## ذريه آدم ، در حكم با آدم شريكند

(و قلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو) الخ ، از ظاهر سياق بر مى آيد كه خطاب در اين آيه متوجه آدم و همسرش و ابليس همگى است ، ولى در سوره اعراف خطاب را متوجه خصوص ابليس كرد، و فرمود: (فاهبط منها، فما يكون لك ان تتكبر فيها)، الخ و اين از آن جهت است كه در حقيقت خطاب در آيه مورد بحث ، نظير جمع بين دو خطاب است ، تا آنچه خدا قضائش را رانده حكايت كند، مانند عداوت ميانه ابليس ملعون ، و آن دو و ذريه آنان ، و نيز مانند زندگى كردن آدميان در زمين ، و مردنشان در همانجا، و مبعوث شدنشان از آنجا.

و ذريه آدم در حكم ، با خود آدم شريك است ، همچنانكه از ظاهر آيه : (فيها تحيون ، و فيها تموتون ، و منها تخرجون ) الخ ، و نيز از آيه (و لقد خلقناكم ، ثم صورناكم ثم قلنا للملائكه اسجدوا لادم ) الخ ، كه بزودى در تفسير سوره اعراف خواهد آمد، اين معنا استفاده ميشود.

پس اگر آنروز ملائكه را وادار كرد، تا براى آدم سجده كنند، از اين جهت كه خليفه خدا در زمين است ، در حقيقت اين حكم سجده شامل همه افراد بشر ميشود، و در حقيقت سجده ملائكه براى خصوص آدم ، از اين باب بوده ، كه آدم قائم مقام و نمونه و نايب از همه جنس بشر بوده است .

## قصه اسكان آدم و همسرش در بهشت و هبوط آنها، مثلى است براى مجسم ساختن وضع انسان

و سخن كوتاه اينكه : بنظر نزديك مى آيد كه قصه منزل دادن به آدم و همسرش در بهشت ، و سپس فرود آوردنش بخاطر خوردن از درخت ، بمنزله مثل و نمونه اى باشد، كه خدايتعالى وضع آدميان را قبل از نازل شدن بدنيا، و سعادت و كرامتى كه در منزل قرب و حظيره قدس داشت ، و آن دار نعمت و سرور، و انس و نور، و آن رفقاى پاك ، و دوستان روحانى ، و جوار رب العالمين ، كه داشت ، به آن مثل مجسم ساخته است .

و همچنين اين معنا را (كه انسان كذائى در مقابل آنهمه نعمت كه در اختيار داشته ، و بجاى آنها گرفتارى ، و بدبختى ، و تعب ، و خستگى ، و مكروه ، و آلام ، را اختيار مى كند، بجاى اينكه سعى كند خود را به همانجا كه از آنجا آمده برساند، و برگرداند، به حيات دنياى فانى ، و جيفه گنديده و پست آن ميل مى كند) مجسم ميسازد.

و نيز در قالب اين مثال اين معنا را بيان مى كند: كه نه تنها آدم را بعد از توبه اش بدار كرامت و سعادت برگردانيد، بلكه هر انسانى كه راه خطا پيموده ، اگر برگردد، و بسوى پروردگار خود رجوع كند، خدايتعالى او را بدار كرامت و سعادتش برمى گرداند، و اگر برنگردد و همچنين دست بدامن زمين بزند، و هواهاى نفس را پيروى كند، چنين كسى بجاى شكر نعمت خدا، كفران ورزيده ،

و خود را بدار البوار كشانده ، جهنمى كه خود افروخته ، و چه بد قرارگاهى است . (فتلقى آدم من ربه كلمات ، فتاب عليه )، كلمه (تلقى )، بمعناى تلقن است ، و تلقن بمعناى گرفتن كلام است ، اما با فهم و علم ، و اين تلقى درباره آدم ، طريقه اى بوده كه توبه را براى آدم آسان مى كرده .

از اينجا روشن ميشود كه توبه دو قسم است ، يكى توبه خدا، كه عبارتست از برگشتن خدا بسوى عبد، برحمت ، و يكى توبه عبد، كه عبارتست از برگشتن بنده بسوى خدا، باستغفار، و دست بردارى از معصيت .

## توبه عبد بين دو توبه خدا واقع است

و توبه بنده محفوف و پيچيده به دو توبه از خدا است ، و در بين آندو قرار مى گيرد، باين معنا كه بنده در هيچ حالى از احوال ، از خداى خود بى نياز نيست ، و اگر بخواهد از لجن زار گناه نجات يافته ، توبه كند، محتاج به اين است كه خدا چنين توفيقى باو بدهد، و اعانت و رحمت خود را شامل حال او بسازد، تا او موفق به توبه بگردد، و وقتى موفق به توبه شد، تازه باز محتاج بيك توبه ديگرى از خداست ، و آن اين است كه باز خدا برحمت و عنايتش بسوى بنده رجوع كند، و رجوع او را بپذيرد، پس توبه بنده وقتى قبول شود، بين دو توبه از خدا قرار گرفته است ، همچنانكه آيه : (ثم تاب عليهم ليتوبوا،) (پس خدا بسوى ايشان توبه آورد، تا ايشان توبه كنند) بر اين معنا دلالت دارد.

و آن قرائت كه كلمه (آدم ) را بصداى بالا، و كلمه (كلمات ) را بصداى پيش خوانده ، با اين نكته مناسب است ، هر چند كه آن قرائت ديگر، يعنى بصداى پيش خواندن آدم ، و بصداى بالا خواندن كلمات )، نيز با اين معنا منافات ندارد.

و اما اينكه اين كلمات چه بوده ؟ چه بسا احتمال داده شود، كه اين همان چيزى بوده كه خدايتعالى از آدم و همسرش در سوره اعراف حكايت كرده ، كه (قالا: ربنا ظلمنا انفسنا، و ان لم تغفر لنا، و ترحمنا، لنكونن من الخاسرين ) باشد، كه ترجمه اش گذشت ، و لكن عيبى كه در اين احتمال هست ، اين است كه در سوره اعراف اين كلمات قبل از نقل هبوط آدم واقع شده ، و بعد از نقل اين كلمات فرموده : (قلنا اهبطوا) الخ . و در سوره مورد بحث اول آيه (قلنا اهبطوا) الخ آمد بعدا آيه (فتلقى ) الخ

لكن در اين بين مطلبى هست ، و آن اين است كه اگر بخاطر داشته باشيد، در صدر اين داستان ، وقتى خدايتعالى بملائكه فرموده : ميخواهم در زمين خليفه قرار دهم - ملائكه گفتند: - آيا ميخواهى در آن كسى را قرار دهى كه فساد انگيزد؟ و خونريزى كند؟ با اينكه ما تو را به حمدت تسبيح ميگوئيم ، و تقديست مى كنيم ،- تا آخر، و خدايتعالى اين سخن ملائكه را و اين ادعايشانرا كه درباره خليفه زمينى كردند، و اين نسبتى را كه بوى دادند، رد نكرد، و در پاسخ نفرمود: نه ، خليفه زمينى اينكارها را نمى كند، تنها اسماء را به آدم تعليم كرد.

معلوم ميشود با همين تعليم اسماء اعتراض ملائكه خود بخود باطل ميشود، و گرنه اعتراض ملائكه همچنان بقوت خود باقى ميماند، و حجت عليه آنان تمام نميشد، پس معلوم ميشود، در ميانه اسمائى كه خدا بآدم تعليم داده ، چيزى بوده كه براى معصيت كار بعد از معصيتش بدرد ميخورده ، و چاره گناه او را مى كرده ، پس اى بسا تلقى آدم از پروردگار خود، مربوط بيكى از آن اسماء بوده ، (دقت بفرمائيد).

## نقش توبه آدم و هبوط او به زمين در باز شدن راه براى هدايت انسان و قرار گرفتن او درطريق كمال

اين را نيز بايد دانست ، كه آدم عليه‌السلام هر چه كه بخود ستم كرد، و خود را در پرتگاه هلاكت ، و دو راهى سعادت و شقاوت ، كه همان زندگى دنيا است ، افكند، بطوريكه اگر در همان مهبط خود، يعنى دنيا باقى ميماند، هلاك ميشد، و اگر به سعادت اولى خود برمى گشت تازه خود را به تعب افكنده بود، پس در هر حال بنفس خود ستم كرد، الا اينكه باهمين عمل ، خود را در مسير سعادت ، و در طريق منزلى از كمال قرار داد، كه اگر اين عمل را نمى كرد، و بزمين نازل نميشد، و يا بدون خطا نازل ميشد، بآن سعادت و كمال نمى رسيد.

آرى اگر پدر و مادر بشر، بزمين نمى آمدند، كى ميتوانستند متوجه فقر، و ذلت ، و مسكنت ، و حاجت ، و قصور، خود شوند؟ و چگونه بدون برخورد با تعب و زحمت و رنج زندگى ، به روح و راحت در حظيره القدس ، و جوار رب العالمين مى رسيدند؟ و براى جلوه كردن اسماء حسناى خدا، از عفو، و مغفرت ، و رافت ، و توبه ، و ستر، و فضل ، و رافت ، و رحمت ، موردى يافت نميشد چون مورد اين اسماء حسناى خدا، گنه كارانند، و خدا را در ايام دهر نسيم هاى رحمتى است ، كه از آن بهره مند نميشوند، مگر گنه كارانى كه متعرض آن شوند، و خود را در معرض آن قرار دهند.

پس اين توبه همان است كه بخاطر آن راه هدايت را بروى انسان گشودند، تا آنرا مسير خود قرار دهند، و تنظيف منزلى است ، كه بايد در آنجا سكونت كنند، و بدنبال همان راه و آن هدايت بود، كه در هر عصرى دينى ، و ملتى براى بشر تشريع شد.

دليل اين معنا كلام خدا است ، كه مى بينى مكرر سخن از توبه آورده ، و آنرا برايمان مقدم ذكر كرده ، مثلا فرموده : (فاستقم كما امرت ، و من تاب معك ،) (آنطور كه مامور شده اى استقامت بورز، هم خودت و هم هر كس كه با تو توبه كرده ) و نيز فرموده : (و انى لغفار لمن تاب و آمن )، (من آمرزنده ام براى هر كس كه توبه كند، و ايمان آورد)، و آيات ديگرى نظير آن .

## اولين فرمان خداوند در تشريع دين براى آدم و ذريه او

(قلنا اهبطوا منها جميعا فاما ياتينكم منى هدى )، الخ اين آيه اولين فرمانى است كه در تشريع دين ، براى آدم و ذريه او صادر شده ، دين را در دو جمله خلاصه كرده ، كه تا روز قيامت چيزى بر آن دو جمله اضافه نميشود.

و خواننده عزيز اگر در اين داستان ، يعنى داستان بهشت و مخصوصا در آن شرحى كه در سوره طه آمده ، دقت كند، خواهد ديد كه جريان داستان طورى بوده ، كه ايجاب مى كرده ، خداوند اين قضاء را درباره آدم و ذريه اش براند، و اين دو جمله را در اولين فرمانش ‍ قرار بدهد، خوردن آدم از آن درخت ايجاب كرد، تا قضاء هبوط او، و استقرارش در زمين ، و زندگيش را در آن براند، همان زندگى شقاوت بارى كه آنروز وقتى او را از آن درخت نهى مى كرد، از آن زندگى تحذيرش كرد، و زنهارش داد.

و توبه ايكه كرد باعث شد قضائى ديگر، و حكمى دوم ، درباره او بكند، و او و ذريه اش را بدين وسيله احترام كند، و با هدايت آنان بسوى عبوديت خود، آب از جوى رفته او را بجوى بازگرداند.

پس قضائى كه اول رانده شد، تنها زندگى در زمين بود، ولى با توبه اى كه كرد، خداوند همان زندگى را زندگى طيب ، و طاهرى كرد، بنحويكه هدايت بسوى عبوديت را با آن زندگى تركيب نموده ، يك زندگى خاصى از تركيب دو زندگى زمينى و آسمانى فراهم آورد.

اين آن نكته ايست كه از تكرار او به هبوط در اين سوره استفاده ميشود، چون در اين سوره ، يكبار مى فرمايد: (و قلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو، ولكم فى الارض مستقر، و متاع الى حين )، (گفتيم : همگى بزمين هبوط كنيد، در حاليكه بعضى دشمن بعض ديگر هستيد، و تا مدتى معين در آن منزل كنيد و تمتع ببريد)، بار دوم مى فرمايد: (قلنا اهبطوا منها جميعا فاما ياتينكم منى هدى )، (گفتيم همگى از بهشت فرود شويد، پس هر گاه هدايتى از من بسوى شما آمد، و البته خواهد آمد) الخ .

و اينكه توبه ميانه اين دو امر به هبوط واسطه شده ، اشعار بر اين معنا دارد، كه توبه وقتى از آدم و همسرش سر زده ، كه هنوز از بهشت جدا نشده بودند، هر چند كه در بهشت هم نبوده ، و موقعيت قبلى را نداشته اند.

و اين اشعار را نيز دارد، كه نداى (و ناديهما ربهما: الم انهكما عن تلكما الشجرة )؟ (پروردگارشان ندايشان داد: كه مگر شما را از اين درخت نهى نكردم ؟) الخ بعد از نهى (لا تقربا هذه الشجرة ) الخ ، بوده كه در اولى اشاره را با لفظ (تلكما) آورد، كه مخصوص ‍ اشاره بدور است ، و در دومى كه قبل از اولى واقع شده ، اين اشاره با لفظ (هذا) آمده ، كه مخصوص اشاره به نزديك است ، در اولى كلمه (نادى ندا كرد) آمده ، كه باز مخصوص دور است ، و در دومى كلمه (قال ) كه مخصوص نزديك است بكار رفته است ، (دقت فرمائيد).

اين نكته را هم بايد دانست : كه از ظاهر جمله : (و قلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو و لكم فى الارض مستقر و متاع الى حين )، و جمله (فيها تحيون ، و فيها تموتون ، و منها تخرجون )، الخ برمى آيد: كه نحوه حياة بعد از هبوط، با نحوه آن در قبل از هبوط، فرق مى كند، حياة دنيا حقيقتش آميخته با حقيقت زمين است ، يعنى داراى گرفتارى ، و مستلزم سختى ، و بدبختى است ، و لازمه اين نيز اين است كه انسان در آن تكون يابد، و دوباره با مردن جزو زمين شود، و آنگاه براى بار ديگر از زمين مبعوث گردد.

در حاليكه حياة بهشتى حياتى است آسمانى ، و از زمينى كه محل تحول و دگرگونى است منشا نگرفته است .

از اينجا ممكن است بطور جزم گفت : كه بهشت آدم در آسمان بوده ، هر چند كه بهشت آخرت و جنت خلد، (كه هر كس داخلش ‍ شد ديگر بيرون نميشود)، نبوده باشد.

بله در اينجا اين سؤ ال باقى ميماند: كه معناى آسمان چيست ؟ و بهشت آسمانى چه معنا دارد؟ كه انشاءاللّه خدايتعالى توفيق ميدهد، بحث مفصل و جامع الاطرافى ، پيرامون آن بكنيم .

## مگر پيامبر هم گناه مى كند؟

چيزيكه باز در اينجا باقى مانده اين است كه خطيئه و گناه آدم ، چه معنا دارد؟ مگر پيامبر هم گناه مى كند؟ در پاسخ از اين سؤ ال مى گوئيم ، آنچه در بدو نظر از آيات ظاهر ميشود، اين است كه آن جناب رسما گناه كرده ، مانند جمله (فتكونا من الظالمين )، (زنهار از اين درخت نخوريد كه از ستمگران ميشويد)، و نيز جمله : (و عصى آدم ربه فغوى )، (آدم پروردگار خود را نافرمانى كرد، و در نتيجه گمراه شد)، و نيز مانند اعترافى كه خود آنجناب كرده ، و قرآن آنرا حكايت نموده فرموده : (ربنا ظلمنا انفسنا، و ان لم تغفر لنا، و ترحمنا، لنكونن من الخاسرين )، (پروردگارا بخود ستم كرديم ، و اگر ما را نيامرزى ، و رحم نكنى ، از زيانكاران خواهيم بود)، اين آن مطلبى است كه از نظر خود اين ظواهر، و قطع نظر از رسيدگى به دقت همه آيات داستان ، بنظر مى رسد، و اما اگر در همه آيات داستان تدبر كنيم ، و نهى از خوردن درخت را مورد دقت قرار دهيم ،

يقين پيدا مى كنيم كه نهى نامبرده نهى مولوى نبوده ، تا نافرمانيش معصيت خدا باشد، بلكه تنها راهنمائى و خير خواهى ، و ارشاد بوده ، و خدايتعالى خواسته است مصلحت نخوردن از درخت ، و مفسده خوردن آنرا بيان كند، نه اينكه با اراده مولوى آدم را به عبث ، وادار به نخوردن از آن كند.

دليل اين معنا چند چيز است ، اول اينكه خدايتعالى هم در سوره مورد بحث ، و هم در سوره اعراف ، ظلم را متفرع بر مخالفت نهى كرده ، و فرموده : (لا تقربا هذه الشجرة ، فتكونا من الظالمين )، و آنگاه در سوره (طه ) اين ظلم را بشقاوت مبدل نموده ، و فرموده (مواظب باشيد شيطان شما را بيرون نكند، و گرنه بدبخت ميشويد).

آنگاه اين بدبختى را در چند جمله كه بمنزله تفسير است ، بيان كرده ، و فرموده : (تو در اين بهشت نه گرسنه ميشوى ، و نه تشنه ، و نه عريان ، و نه گرمازده )، و با اين بيان روشن كرده كه مراد بشقاوت ، شقاوت و تعب دنيوى است ، كه از لوازم جدا ناشدنى زندگى زمينى است ، چون در زمين است كه انسان به گرسنگى ، و تشنگى ، و لختى ، و امثال آن گرفتار ميشود.

## مخالفت نهى ارشادى گناه نيست

پس معلوم شد خدا آدم را نهى كرد تا گرفتار اينگونه عوارض نشود، و هيچ علت ديگرى كه باعث نهى مولوى باشد، بيان نكرد، پس باين دليل نهى نامبرده ارشادى بوده ، و مخالفت نهى ارشادى گناه نيست ، و مرتكب آنرا خارج از رسم عبوديت نمى شمارند.

حال كه مسلم شد نهى مزبور ارشادى بوده ، بايد ظلم در آن چند جمله را هم طورى معنا كنيم ، كه به نافرمانى و معصيت سر در نياورد، و آن اين است كه بگوئيم : مراد از آن ، ظلم بنفس ، و خود را گرفتار تعب و هلاكت كردن است ، نه ظلم بحقوق خدا، كه در باب مسئله ربوبيت و عبوديت ، از منافيات شمرده ميشود، و اين خيلى روشن است .

دليل دوم مسئله توبه آدم است ، چون توبه بمعناى رجوع ، و برگشتن بنده بخداست ، كه اگر از ناحيه خدا قبول شود، گناه بكلى محو و نابود مى گردد، و گناه كار تائب ، مثل كسى ميشود كه اصلا گناهى نكرده ، و با چنين كسى معامله بنده مطيع و منقاد را مى كنند، و در خصوص مورد عملى كه كرده ، معامله امتثال و انقياد را مينمايند.

و اگر نهى از خوردن درخت نهى مولوى بود، و توبه آدم هم توبه از گناه عبودى ، و رجوع از مخالفت نهى مولوى مولى بود، بايد بعد از توبه دوباره به بهشت برمى گشت ، چون توبه مخالفت او را از بين برده بود، زيرا صريح قرآن است كه خدا توبه آدم را پذيرفت ، و حال آنكه مى بينيم بعد از توبه هم در زمين باقى ماند، و به بهشتش برنگرداندند.

از اينجا معلوم ميشود كه بيرون شدن از بهشت ، بدنبال خوردن از درخت ، يك اثر ضرورى ، و خاصيت تكوينى آن خوردن بوده ، عينا مانند مردن بدنبال زهر خوردن ، و سوختن بدنبال در آتش افتادن ، همچنانكه در همه موارد تكليف ارشادى ، اثر، اثر تكوينى است ،

نه اثر مولوى ، مثلا مجازات ، در مورد تكليف مولوى است ، مانند سوختن در آتش دوزخ ، در برابر ترك نماز، و استحقاق مذمت ، و دورى از خدا در برابر مخالفت هاى عمومى ، و اجتماعى .

سوم اينكه در آنروز كه اين مخالفت سر زد، اصلا دينى تشريع نشده بود، و بعد از هبوط آدم دين خدا نازل شد، بشهادت اينكه در آيات همين داستان فرمود: (همگى از بهشت هبوط كنيد، و فرود شويد، پس هرگاه از ناحيه من دينى ، و هدايتى برايتان آمد، هر كس ‍ هدايتم را پيروى كند، ترسى بر آنان نيست ، و دچار اندوهى نيز نميشوند، و كسانيكه پيروى آن نكنند، و كفر ورزيده ، آيات ما را تكذيب نمايند، آنان اصحاب آتش ، و در آن جاودانه اند) الخ .

اين دو آيه كلامى است كه تمامى تشريعها و قوانينى را كه خدايتعالى در دنيا از طريق ملائكه ، و كتابهاى آسمانى ، و انبيائش مى فرستد، شامل است ، و خلاصه اين آيه اولين تشريع و قانونى را كه خدايتعالى در دنياى آدم ، و براى بشر مقرر كرده ، حكايت مى كند، و بطوريكه خدا حكايت كرده ، اين قضيه بعد از امر دومى هبوط واقع شده ، و واضح است كه امر به هبوط، امرى تكوينى ، و بعد از زندگى آدم در بهشت ، و ارتكاب آن مخالفت بوده ، پس معلوم شد كه در آن روز، و در حين مخالفت آن دستور، و خوردن از درخت ، هيچ دينى تشريع نشده بود، و هيچ تكليف مولوى و خطابى مولوى از خدايتعالى صادر نشده بود.

## معنى ظلم و عصيان و غوايت آدم

حال اگر بگوئى : وقتى نهى خدا نهى ارشادى باشد، و نه نهى مولوى ، ديگر چه معنا دارد كه خدا عمل آدم را ظلم و عصيان و غوايت بخواند؟

در جواب ميگوئيم : اما ظلم بودن عمل آدم ، كه در گذشته درباره اش سخن رفت ، و گفتيم : معنايش ظلم بنفس خود بوده ، و اما كلمه عصيان ، در لغت بمعناى تحت تاءثير قرار نگرفتن ، و يا به سختى قرار گرفتن است ، مثلا وقتى گفته ميشود: (كسرته فانكسر، و كسرته فعصى ) معنايش اين است كه من آن چيز را شكستم ، و آن شكست ، و من آنرا شكستم ، ولى نشكست ، يعنى از عمل من متاءثر نشد، پس عصيان بمعناى متاءثر نشدن است ، و عصيان امر و نهى هم بهمين معنا است ، و اين هم در مخالفت تكاليف مولوى صادق است ، و هم در مورد خطابهاى ارشادى .

چيزيكه هست ، در عصر ما و در عرف ما مسلمانان ، اين كلمه تنها متعين در معناى مخالفت اوامر مولوى ، از قبيل (نماز بخوان ، و روزه بگير، و حج بجاى آر) و نيز مخالفت نواهى مولوى ، مانند (شراب مخور، و زنا مكن )، و امثال آن شده است ، پس تعيين كلمه مورد بحث در معناى نامبرده ، تعيين لغوى نيست ، بلكه يا شرعى است ، و يا تعيين در عرف متدينين است ، و اين جور تعين ، ضررى و اما كلمه غوايت ؟ اين كلمه بمعناى اين است كه كسى قدرت بر حفظ مقصد خود، و تدبير نفس خود، در زندگيش نداشته باشد، و نتواند خود را با هدفش ، آنطور كه مناسب با هدف و سازگار با آن باشد، وفق دهد.

و معلوم است كه اين معنا در موارد مختلف اختلاف پيدا مى كند، در مورد ارشاد، معنائى بخود مى گيرد، و در مورد مولويت معنائى ديگر.

## پس چرا آدم توبه كرد؟

حال اگر بگوئى بسيار خوب ، به بيان شما و اينكه عصمت آدم با كلمه ظلم و عصيان و غوايت منافات دارد از اشكال خود صرفنظر كرديم ، و قانع شديم ، كه منافات ندارد، ولى درباره توبه آدم چه ميگوئى ؟ اگر ظلم و عصيان و غوايت ، همه در مورد نهى ارشادى باشد، ديگر توبه چه معنا دارد، كه آدم بگويد: (و اگر ما را نيامرزى و بما رحم نكنى حتما از خاسران خواهيم شد)؟

در جواب ميگوئيم : توبه همانطور كه قبلا نيز گفتيم ، بمعناى برگشتن است ، و برگشتن نيز مانند آن سه كلمه ديگر، در موارد مختلف معانى مختلفى بخود مى گيرد ، همانطور كه يك بنده سركش و متمرد، از اوامر مولا، و اراده او، ميتواند بسوى مولايش برگردد، و مولايش هم او را، بمقام قربى كه داشت ، و از دست داده بود، برگرداند، همچنين يك مريضى كه طبيبش او را از خوردن چيزى از ميوه ها، و يا خوردنى ديگر نهى كرده ، و بخاطر حفظ سلامتى او نهى كرده ، و بيمار، دستور وى را مخالفت نموده ، و در نتيجه بيماريش شدت يافته ، و خطر مرگ تهديدش نموده ، او هم ميتواند توبه كند، و دوباره بطبيب مراجعه نمايد، تا او به رژيمى دستور دهد، تا دوباره بحال اول برگردد، و عافيت از دست رفته خود را باز يابد، كه در اين مورد طبيب بوى ميگويد: باز يافتن عافيت ، محتاج به تحمل مشقت و دشوارى ، و رياضت در فلان مقدار از زمان است ، بايد در اين مدت اين رژيم دشوار را عملى كنى ، تا سلامتى مزاجت كه داشتى بتو برگردد، و بلكه از اول هم بهتر شوى ، (دقت بفرمائيد).

و اما مسئله طلب مغفرت آدم ، و نيز طلب رحمت ، و همچنين كلمه خسران ، كه در كلامش آورد، پاسخ يك يك آنها از جوابهاى گذشته بدست مى آيد، كه گفتيم : اينگونه كلمات ، در موارد مختلف ، معانى مختلف بخود مى گيرند.

## بحث روايتى بهشت آدم بهشت دنيائى بوده

در تفسير قمى از پدرش و او بدون سند روايت آورده ، كه : شخصى از امام صادق (عليه‌السلام) از بهشت آدم پرسيد، كه آيا از بهشت هاى دنيا بوده ؟ و يا از بهشتهاى آخرت ؟ امام در پاسخ فرمود: از بهشت هاى دنيا بوده ، آفتاب و ماه در آن طلوع مى كردند، و اگر از بهشت هاى آخرت بود، آدم تا ابد از آن بيرون نميشد.

و نيز فرمود: خدايتعالى آدم را در بهشت منزل داد، و همه چيز را بغير از يك درخت برايش مباح كرد، و چون مخلوقى از خدا بود، كه بدون امر و نهى و غذا و لباس و منزل و ازدواج نميتوانست زندگى كند، چون جز بتوفيق خدا نفع و ضرر خود را تشخيص نميداد، لاجرم فريب دستورات و سوگند ابليس را خورد، ابليس نزد او و همسرش آمده گفت : اگر از اين درخت كه خدا شما را نهى كرده ، بخوريد، فرشته ميشويد، و براى هميشه در بهشت باقى ميمانيد، ولى اگر از آن نخوريد، خدا از بهشت بيرونتان خواهد كرد، و سپس ‍ سوگند خورد، براى آندو، كه من خيرخواه شمايم ، همچنانكه خداى عز و جل داستان را حكايت كرده ، مى فرمايد: (ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة ، الا ان تكونا ملكين ، او تكونا من الخالدين ،و قاسمهما: انى لكما لمن الناصحين )، آدم اين سخن را از او پذيرفته از آن درخت خوردند، و شد آنچه كه خدايتعالى حكايت كرده : (فبدت لهما سوآتهما)، يعنى لباسهاى بهشتى كه خدا بر تن آنان پوشانده بود، بيفتاد، و شروع كردند به پوشاندن خود از برگ بهشت ، (و ناديهما ربهما: الم انهكما عن تلكما الشجرة ؟ و اقل لكما ان الشيطان لكما عدو مبين )؟ بعد از اين عتاب كه خدا بآنان كرد، گفتند: پروردگارا ما بخود ستم كرديم ، و اگر تو ما را نيامرزى ، و رحم نكنى ، حتما از زيانكاران خواهيم بود، كه قرآن توبه آنانرا چنين حكايت كرده : (ربنا ظلمنا انفسنا، و ان لم تغفرلنا، و ترحمنا، لنكونن من الخاسرين )، پس خدايتعالى بايشان فرمود : (فرود شويد، در حاليكه بعضى دشمن بعضى ديگرتان باشيد، و شما در زمين قرارگاه ، و تا مدتى معين زندگى داريد)، آنگاه امام فرمود: يعنى تا روز قيامت در زمين خواهيد بود، سپس فرمود: آدم بر كوه صفا هبوط كرد، و همسرش حوا به كوه مروه ، و بمناسبت اينكه آدم صفى خدا بود، صفا را صفا، و بمناسبت اينكه حوا مرئه و زن بود، كوه مروه را مروه خواندند.

آدم چهل روز بسجده بود، و بر بهشتى كه از دست داده بود مى گريست ، تا آنكه جبرئيل بر او نازل شد، و گفت آيا جز اين بود كه خدا تو را بدست قدرت خود آفريده و از روح خود در تو دميد؟ و ملائكه را به سجده بر تو وا داشت ؟ آدم گفت : همينطور بود، جبرئيل گفت : پس چرا وقتى تو را نهى كرد از خوردن آن درخت ، نافرمانى كردى ؟ آدم گفت : آخر ابليس بدروغ برايم سوگند خورد.

(مؤ لف : در اينكه بهشت آدم از بهشت هاى دنيا بوده ، رواياتى ديگر از طرف اهل بيت (عليهم‌السلام) رسيده ، هر چند كه بعضى از آنها در اينكه يكى از راويانش ابراهيم بن هاشم است ، مشتركند.

## مراد بهشت دنيوى بهشت برزخى است

و مراد باينكه گفتيم از بهشت هاى دنيا بوده ، اين است كه از بهشت هاى برزخى بوده ، كه در مقابل بهشت خلد است و در بعضى از قسمتهاى اين روايات اشاره باين معنا هست ، مثل اينكه در روايت بالا فرمود: آدم بر صفا، و حوا بر مروه هبوط كرد، و نيز مانند اين تعبير: كه فرمود: مراد به (متاع الى حين ) تا روز قيامت است ، در نتيجه مكثى كه مردگان در برزخ ، و رسيدن روز قيامت دارند، مكث زمينى است .

و در همين زمين زندگى مى كنند، همچنانكه آيه :(قال كم لبثتم فى الارض عدد سنين ؟ قالوا: لبثنا يوما او بعض يوم ، فسئل العادين :قال : ان لبثتم الا قليلا، لو ان كم كنتم تعلمون )، (گفت : در زمين چقدر از نظر عدد سال مكث كرديد؟ گفتند: يا يك روز، و يا پاره اى از يك روز، بايد از شمارگران بپرسى ، گفت : شما جز اندكى مكث نكرديد اگر دانا مى بوديد)، و نيز آيه (و يوم تقوم الساعة ، يقسم المجرمون : ما لبثوا غير ساعه ، كذلك كانوا يوفكون ،و قال الذين اوتوا العلم و الايمان لقد لبثتم فى كتاب اللّه ، الى يوم البعث ، فهذا يوم البعث ، و لكنكم كنتم لا تعلمون )، (و روزيكه قيامت بپا ميشود، مجرمان سوگند ميخورند: كه غير از ساعتى مكث نكرده اند آنروز نيز مانند دنيا كارشان بى دليل حرف زدن است ، و كسانيكه علم ايمانشان داده بوديم ، در پاسخ گفتند: شما در كتاب خدا تا روز قيامت مكث كرديد، و اين همان قيامت است ، و لكن شما نميدانيد)، نيز اين معنا را افاده مى كند، (چون در هر دو آيه وقتى سؤ ال از زندگى برزخ مى كنند، مى پرسند: چقدر در زمين مكث كرديد)، پس معلوم ميشود زندگى برزخى در همين زمين است .

علاوه بر اينكه عده اى از روايات از اهل بيت (عليهم‌السلام) دلالت دارد بر اينكه بهشت آدم در آسمان بوده ، و او با همسرش از آسمان نازل شدند، از اين هم كه بگذريم كسانيكه انس ذهنى بروايات دارند، از اينكه بهشت نامبرده در آسمان باشد، و آدم از آنجا بزمين هبوط كرده باشد، با اينكه در زمين خلق شده و در آن زندگى كرده باشند، هيچ تعجب نمى كند، همچنانكه در روايات در عين اينكه آمده : كه بهشت در آسمان است ، در عين حال آمده : كه سؤ ال قبر در قبر است ، و همين قبر يا روضه ايست از رياض بهشت ، و يا حفره ايست از حفره هاى دوزخ ، و از اين قبيل تعبيرات ، و ما اميدواريم در بحثى كه گفتيم بزودى پيرامون معناى آسمان خواهيم كرد، اين اشكال و اشكالهاى ديگر نظير آن برطرف شود، انشاءاللّه العزيز.

## ابليس چگونه خود را به آدم و همسرش رساند؟

و اما اينكه ابليس چه جور خود را بآدم و همسرش رسانيد؟ و براى اينكار از چه وسيله اى استفاده كرد؟ در روايات صحيح و معتبر، چيزى در آن باره نيامده .

ولى در بعضى اخبار آمده : كه مار و طاووس دو تا از ياوران ابليسند، چون ابليس را در اغواء آدم و همسرش كمك كردند، و چون اين روايات معتبر نبودند، از ذكر آنهاصرفنظر كرديم ، و خيال مى كنم از روايات جعلى باشد، چون داستان از تورات گرفته شده ، و ما در اينجا عين عبارت تورات را مى آوريم ، تا خواننده بوضع آن روايات كاملا آگهى يابد.

## داستان آدم بنقل تورات

در فصل دوم از سفر اول كه سفر خلقت است ، ميگويد: خدا آدم ا از خاك خلق كرد، و سپس دم حيات را در بينى او بدميد، پس ‍ نفسى ناطق شد، و خدا بهشت هائى در ناحيه شرقى عدن بكاشت ، و آدم را كه خلق كرده بود بدانجا برد ، و خدا از زمين همه رقم درخت برويانيد، و منظره هاى آنها را نكو كرد، و ميوه هايش را پاكيزه ساخت ، و درخت حيات را در وسط آن باغها بكاشت ، و درخت معرفت خير و شر را نيز، و نهرى از عدن بسوى آن باغها بكشيد، تا آنها را آبيارى كند، و آن نهر را چهار شقه كرد، اسم يكى از آنها نيل بود، و اين نيل بتمامى شهر ذويله كه طلا در آنجاست ، احاطه داشت ، طلا و همچنين لوءلوء، و سنگ مرمر آن شهر بسيار خوبست ، و نام نهر دومى جيحون بود، كه بسرتاسر شهر حبشه احاطه دارد، و نام نهر سوم دجله است ، كه از ناحيه شرقى موصل مى گذرد، و نام نهر چهارم فرات است .

پس از آن خداوند آدم را گرفت ، و در باغهاى عدن منزل داد، تا رستگارش كند، و محافظتش نمايد، و خدا آدم را فرمود: كه تمامى درختان اين باغها برايت حلال است ، و ميتوانى از آنها بخورى ، ولى از درخت معرفت خير و شر مخور، چون در همان روزيكه از آن بخورى مستحق مرگ ميشوى .

خداوند بخودش فرمود: (چه چيزى ازبقاء آدم به تنهائى برخاسته است ؟ خوبست كمكى هم برايش درست كنم ، پس خدا تمامى وحشى هاى صحرا و مرغان هوا را محشور كرده ، نزد آدم آورد، تا در پيش روى او آنها را نامگذارى كند، پس هر چه را آدم بر آن جانداران نام نهاد همان تا بامروز نام آن است .

پس آدم اسماء جميع چارپايان ، و مرغان هوا، و وحشيان صحرا را،نام برد، ولى هيچ ياورى در مقابل خود نديد، پس خدا چرتى بر آدم مسلط كرد، تا چيزى احساس نكند، پس يكى از دنده هاى سينه او را كند، در جايش گوشت گذاشت ، آنگاه خدا از آن يك دنده زنى درست كرد، و او را نزد آدم آورد، آدم گفت : اينبار استخوانى از استخوانهايم ، و گوشتى از گوشتهايم را ديدم ، و جا دارد آنرا امراة بنامم ، چون از امر من اخذ شد، و بهمين جهت است كه مرد، پدر و مادر خود را رها نموده ، زن خود را مى چسبد، بطوريكه يك جسد واحد تشكيل ميدهند، آنروز آدم و همسرش عريان بودند، و از عريانى خود باكى نداشتند.

فصل سوم ، آنروز مار، از ميانه همه حيوانهاى صحرا كه خدا خلق كرده بود، حكيمى شد، و به زن گفت : راستى ، و به يقين خدا گفته از همه اين درختهاى باغ نخوريد؟ زن به مار گفت : نه ، از همه درختان باغ ميخوريم ، تنها فرموده از ميوه آن درخت كه در وسط باغ است نخوريد، و نزديكش نشويد، تا نميريد، مار به آن دو گفت : نمى ميريد، خدا ميدانسته كه شما همان روز كه از آن درخت بخوريد، چشمتان باز ميشود، و چون ملائكه در خير و شر دانا ميشويد، پس وقتى زن ديد كه درخت درخت خوبى ، و ميوه اش خوب ، و شهوت انگيز است ، عقل خود از كف بداد، و از ميوه آن گرفته ، و خورد، و بشوهرش هم داد خورد، پس چشمشان باز شد، و فهميدند كه عريان هستند، پس از برگهاى انجير لباسى چون لنگ براى خود درست كردند.

بعد آواز خدا را كه داشت در باغ قدم مى زد، شنيدند، پس خدا ايستاد، و آدم را صدا زد، و باو گفت : كجا هستى ؟ و اين صدا محققا از او بوده ، آدم گفت : صداى تو را در باغ شنيدم ، ولى چون عريان هستم ، خود را پنهان كرده ام ، خدا پرسيد: چه كسى بتو گفت : عريانى ؟ مگر از آن درخت خوردى ، كه از خوردنش نهيت كردم ؟ آدم گفت : اين زنى كه برايم درست كردى ، از آن بمن داد خوردم ، خدا بزن گفت : چه كار كردى ؟ گفت : مار مرا فريب داد، از آن خوردم ، پس خدا به مار گفت : حال كه دانسته چنين كارى كردى ، از ميانه همه چارپايان ، و همه وحشى هاى صحرا، ملعون شدى ، و بايد كه هميشه با سينه ات راه بروى ، و در تمام عمرت خاك بخورى ، و ميانه تو و زن و ميانه نسل تو و نسل زن دشمنى نهادم ، او سر تو را بكوبد، و تو پاشنه او را بگزى ، و به زن گفت مشقت و حمل تو را بسيار مى كنم ، تا با مشقت فرزندان را بزائى ، و اختيار زندگى تو را بدست شوهرت نهادم ، تا او هميشه بر تو مسلط باشد، و بآدم گفت : از آنجا كه بحرف زنت رفتى ، و از درختى كه نهيت كردم ، و گفتم : از آن مخور، بخوردى ، با اين ملعون زمين بود، باين سبب دچار مشقت شدى ، و در تمام عمر بايد از آن بخورى ، و آن برايت خار بروياند، و از علف صحرا بخورى ، و با عرق رويت طعام بخورى ، تا روزيكه به همين زمينى كه از آن گرفتى و خوردى برگردى ، چون تو از اصل خاك بودى ، بايد بخاك برگردى .

و آدم همسرش را بدين جهت حوا ناميد، كه او مادر هر زنده ناطقى است ، و خدا براى آدم و همسرش جامه تن پوشى درست كرد، و بآنان پوشانيد، آنگاه خدا گفت : اينك آدم است كه مانند يكى از ما خير و شر را مى شناسد، و الان ديگر واجب شد كه از باغها بيرون رود، تا ديگر بار، دست بدرخت حياة دراز نكند، و از آن نخورد، و گرنه تا ابد زنده ميماند پس خدا او را از باغهاى عدن بيرون راند، تا زمين كه وى را از آن درست كرد، رستگار و آباد شود، و چون آدم را طرد كرد، ملائكه در شرقى باغهاى عدن اسكان داده شدند، و شمشيرى براق بالا و پائين شدن گرفت ، تا راه درخت حياة را محافظت كنند.

اين بود فصل سوم از تورات عربى ، كه در سال 1811 ميلادى بچاپ رسيده .

و خواننده عزيز با تطبيق و مقايسه اين دو داستان با هم ، يعنى داستان آدم بنقل قرآن كريم ، و بنقل تورات ، و سپس دقت در رواياتيكه از طرق عامه و شيعه وارد شده ، بحقايق اين قصه پى مى برد، و ما خود اين مقايسه و تطبيق را در اينجا عملى نكرديم ، چون كتاب ما تفسير قرآن است ، و بررسى اين قضيه در خور آن نيست .

مگر بهشت مقام قرب و نزاهت نيست و مگر درباره بهشت نيامده كه در آن لغو و گناه نيست ؟

و اما اينكه مسئله داخل شدن ابليس در بهشت ، و اغواى آدم در آنجا، با اينكه بهشت اولا مقام قرب و نزاهت و طهارت است ، و بحكم آيه : (لا لغو فيها و لا تاثيم )، جاى لغو و گناه و نيرنگ نيست ، و ثانيا بهشت در آسمان قرار دارد و ابليس بعد از امتناعش از سجده بر آدم ، بفرمان (فاخرج منها فانك رجيم ). و نيز بحكم (فاهبط منها فما يكون لك ان تتكبر فيها)، از بهشت رانده شد، و چون ميخواست تكبر كند، و بهشت جاى تكبر نبود، فرود آمد، و با اين حال چطور دوباره به بهشت راه يافت ؟.

جواب از اشكال اول اين است كه همانطور كه بعضى ديگر نيز گفته اند: قرآن كريم آنچه از لغو و تاءثيم كه از بهشت نفى كرده ، از بهشت خلد نفى كرده ، يعنى آن بهشتى كه مؤ منين در آخرت داخل آن ميشوند، و همچنين از بهشت برزخى كه بعد از مرگ و رحلت از دار تكليف در آنجا بسر مى برند، و اما بهشت دنيائيكه آدم و همسرش داخل آن شدند، و هنوز در دار تكليف و مورد توجه امر و نهى قرار نگرفته بودند، قرآن كريم درباره آن بهشت هيچ مطلبى بيان نكرده ، و بلكه ميتوان گفت : بعكس گفتار اشكال كننده ، جائى بوده كه لغو و تاءثيم در آن ممكن بوده ، و شاهد بر آن همين كافى است ، كه قرآن وقوع عصيان آدم را در آن حكايت كرده .

علاوه بر اينكه لغو و تاءثيم از امور نسبى است ، كه وقتى تحقق پيدا مى كند كه انسان در دنيا آمده باشد، و امر و نهى متوجه او شده ، و خلاصه انسان مكلف شده باشد.

## شيطان چگونه دوباره به بهشت راه يافت

و اما جواب از اشكال دوم ، اين استكه اولا برگشتن ضمير (هاء) در جمله (فاخرج منها)، و جمله (فاهبط منها) الخ ، بكلمه (سماء)، از آيه روشن نيست ، و دليلى نداريم كه بآن برگردد، براى اينكه در كلام سابق نامى از سماء برده نشده ، و معهود ذهن نبوده ، پس ممكن است به عنايتى بگوئيم : مراد خروج از ميانه ملائكه ، و هبوط از ميان آنان باشد، و يا مراد خروج و هبوط از منزلت و كرامت باشد.

اين اولا، و اما ثانيا، ممكن است امر بخرو ج و هبوط كنايه باشد از نهى از ماندن در آن بهشت ، و ميانه ملائكه ، نه از اصل بودن در آنجا، و عروج و عبور، خلاصه ماندن ابليس چون ملائكه در بهشت ممنوع شد، نه بالا رفتن و عبورش از آن .

و اين معنا از آياتيكه مى فرمايد: ابليس بآسمان مى رفت ، تا استراق سمع كند، نيز استفاده ميشود، در روايات هم آمده : كه شيطانها تا قبل از بعثت عيسى عليه‌السلام، تا آسمان هفتم بالا مى رفتند، همينكه آنجناب مبعوث شد، از آسمان چهارم ببالا ممنوع شدند، و سپس ‍ وقتى پيامبر اسلام صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مبعوث شد، از همه آسمانها ممنوع گرديدند، و هدف تيرهاى شهاب قرار گرفتند.

جواب سوم از اشكال دوم اينكه : در كلام خدايتعالى نيامده كه ابليس داخل بهشت شده باشد، و بنابراين اصلا موردى براى اشكال نمى ماند، آنچه در اين باره آمده ، در روايات است ، كه آنهم بخاطر اينكه روايات آحاد است ، و بحد تواتر نمى رسد، قابل اعتناء نيست ، علاوه بر اينكه احتمال آن هست كه راويان آنها روايت را نقل بمعنا كرده باشند، و عين الفاظ امام را نياورده باشند، و به همين خاطر چيزى در كلمات آنان اضافه شده باشد.

تنها آيه اى از قرآن كه دلالت دارد بر اين كه ابليس داخل بهشت شده حكايت كلام ابليس بآدم است ، كه مى فرمايد: (و قال ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة ، الا ان تكونا ملكين ، او تكونا من الخالدين )، (ابليس بآن دو گفت : پروردگارتان شما را از اين درخت نهى نكرد، مگر براى اينكه دو فرشته نباشيد، و از كسانى نشويد كه جاودانه در بهشت هستند).

و دلالتش بر اين معنا از اين جهت است كه كلمه (هذا - اين درخت )، در آن آمده ، و چون اين كلمه مخصوص اشاره به نزديك است ، پس گويا ابليس در نزديكى آن درخت بآن اشاره كرده و اين سخن را بآدم گفته است .

ولكن استدلال باين آيه نيز درست نيست ، براى اينكه اگر كلمه (هذا) همه جا دلالت بر نزديك بودن مكانى مشاراليه باشد، بايد در آيه : (و لا تقربا هذه الشجرة ، فتكونا من الظالمين )، كه نهى خدا و خطابش بآدم و همسر اوست ، اين دلالت را بكند، و حال آنكه خدا بزرگتر از آنست كه به نزديكى و دورى مكانى توصيف شود، (پس همچنانكه در اين آيه دلالت ندارد، چه مانعى دارد كه بگوئيم در آن آيه نيز دلالت ندارد).

## درخت نهى شده چه درختى بود؟

و در كتاب عيون اخبارالرضا (عليه‌السلام)، از عبدالسلام هروى ، روايت آمده كه گفت : بحضرت رضا عليه‌السلام عرضه داشتم : يا بن رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ، از درختى كه آدم و حوا از آن خوردند برايم بگو، تا بينم چه درختى بود؟

چون مردم درباره آن اختلاف دارند، بعضى روايت مى كنند: كه گندم بوده بعضى ديگر روايت مى كنند: كه درخت حسد بوده ، حضرت فرمود: هر دو درست است ، عرضه داشتم : با اينكه دو معناى متفاوت دارد، چطور ممكن است هر دو درست باشد؟ فرمود: اى ابى صلت ، يك درخت بهشت ميتواند چند نوع باشد، مثلا درخت گندم ميتواند انگور هم بدهد، چون درخت بهشت مانند درختهاى دنيا نيست ، و آدم بعد از آنكه خداى تعالى باو احترام كرد، و ملائكه را وا داشت تا براى او سجده كنند، و او را داخل بهشت كرد، در دل با خود گفت : آيا خدا بشرى گرامى تر از من خلق كرده است ؟ خداى عز و جل از آنچه در دل او گذشت ، خبردار شد، پس او را ندا داد: كه سر خود را بلند كن ، و بساق عرش بنگر، تا چه مى بينى ؟ آدم سر بسوى عرش بلند كرد، و بساق عرش نگريست ، و در آن ديد كه نوشته : (لا اله الا اللّه ، و محمد رسول اللّه )، و على بن ابيطالب اميرالمؤ منين ، و همسرش فاطمه سيده زنان عالميان ، و حسن و حسين دو سيد جوانان اهل بهشتند، آدم پرسيد: پروردگارا، اينان چه كسانيند؟ خداى عز و جل فرمود: اى آدم اينان ذريه هاى تواند و از تو بهترند، و از همه خلايق من بهترند، و اگر اينها نبودند، من تو را، و بهشت و دوزخ ، و آسمان و زمين ، را خلق نمى كردم ، پس زنهار مبادا بچشم حسد بر اينان بنگرى ، كه از جوار من بيرون خواهى شد.

پس آدم بچشم حسد بر آنان نظر افكند، و آرزوى مقام و منزلت آنان كرد، و خداوند شيطانرا بر او مسلط ساخت ، تا سرانجام از آن درخت كه نهى شده بود بخورد، و بر حوا هم مسلطش كرد، او هم بمقام فاطمه بچشم حسد نگريست ، تا آنكه از آن درخت بخورد. همچنانكه آدم خورد، و در نتيجه خدايتعالى هر دو را از بهشت بيرون كرده ، بزمين فرستاد، تا در جوار زمين باشند.

مؤ لف : اين معنا در عده اى از روايات آمده ، كه بعضى از آنها، از روايات مورد بحث مفصل تر و طولانى تر است ، و بعضى ديگر مجمل تر، و كوتاه تر.

## درخت درخت گندم بوده ولى ثمره اش حسد شده است

و اين روايت همانطور كه ملاحظه مى فرمائيد، اين معنا را مسلم گرفته ، كه درخت نامبرده هم گندم بوده ، و هم حسد، و اينكه آن دو از درخت گندم خوردند، ولى ثمره اش حسد شد، و مقام و منزلت محمد و آل او عليهم‌السلام را آرزو كردند.

و مقتضاى معناى اول ، اين است : كه درخت نامبرده پست تر و نالايق تر از آن بوده كه اهل بهشت اشتهاى خوردن از آن را بكنند، و مقتضاى معناى دوم ، اينستكه : درخت نامبرده گرانمايه تر از آن بوده كه آدم و همسرش از آن استفاده كنند، همچنانكه در روايتى ديگر آمده : كه آن درخت عبارت بوده از علم محمد و آل او عليهم‌السلام.

و به هر حال هر چند حسد و گندم دو معناى مختلف دارند، ولكن با رجوع به بيانيكه ما درباره ميثاق كرديم ، خواهى ديد كه معنا يكى است ، و آن اينستكه آدم عليه‌السلام خواسته ميان تمتع و بهره مندى از بهشت ، كه مقام قرب خداست ، و ميثاق در آنجا واقع شده ، كه جز بخدا توجه نكند، و ميان استفاده از درخت منهيه ، كه مستلزم تعب تعلق بدنيا است ، جمع كند، ولى اين جمع برايش فراهم نيامد، و بزمين هبوط نموده ، آن ميثاق را فراموش كرد، و هر دو امر كه همان مقام رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و تمتع از درخت گندم باشد برايش جمع نشد، آنگاه خداوند او را با اجتباء هدايت نموده ، با توبه ارتباط و علقه اش بدنيا را بريد، و بآن ميثاق كه از ياد برده بود، ملحق نمود، (دقت بفرمائيد).

و منظور از اينكه در روايت فرمود: (پس آدم بچشم حسد بر آنان نظر افكند، و آرزوى منزلت ايشان نمود) الخ ، بيان اين معنا است ، كه مراد بحسد آدم در حقيقت غبطه و بفارسى رشك بوده ، نه حسديكه (طغيان اين غريزه )، و يكى از اخلاق رذيله است .

## رفع تنافى از دو روايتى كه بظاهر با هم متنافيند

در اينجا دو روايت يكى از امام باقر، و يكى ديگر از يكى از دو امام باقر و صادق عليها‌السلام ، آمده كه بظاهر باهم متنافيند، ولى با بيان سابق ما تنافى آندو از بين مى رود، اما روايت اول را كمال الدين ، از ابى حمزه ثمالى ، از امام باقر عليه‌السلام روايت كرده ، كه فرمود: خداى عز و جل بآدم عهد كرده بود كه بدرخت نامبرده نزديك نشود، ولى وقتى آن هنگام رسيد كه در علم خدا گذشته بود، كه آدم بالاخره از آن درخت خواهد خورد، آدم عهد نامبرده را فراموش كرد، و از آندرخت بخورد، و اين است مراد خدايتعالى باينكه فرمود: (و لقد عهدنا الى آدم من قبل فنسى و لم نجدله عزما) تا آخر حديث .

و روايت دوم را عياشى ، در تفسير خود، از يكى از دو امام باقر و صادق عليها‌السلام روايت كرده ، كه شخصى از آنجناب پرسيد: چگونه خدايتعالى آدم را بفراموشى مؤ اخذه كرد، (با اينكه فراموش كار مؤ اخذه نميشود)؟، امام فرمود: آدم فراموش نكرد، و چگونه ممكن است بگوئيم : فراموش كرد؟ با اينكه ابليس او را بياد نهى خدا انداخت ، و باو گفت : (پروردگار شما شما را از اين درخت نهى نكرد، مگر براى اينكه فرشته نشويد، و يا جاودانه در بهشت باقى نمانيد) (تا آخر حديث ) كه با دقت در بيان گذشته كه گفتيم آدم ميخواست ميان بهره مندى از بهشت ، و ميان خوردن از درخت را جمع كند، ولى نتوانست ) اين تنافى برداشته ميشود.

## رواياتى درباره قصه آدم در بهشت و هبوط او

و در امالى صدوق از ابى الصلت هروى ، روايت شده كه گفت : روزيكه ماءمون دانشمندان مذاهب اسلام ، و ديانتهاى يهود، و نصارى ، و مجوس ، و صابئيان ، و ساير صاحبان نظريه را براى بحث با على بن موسى الرضا عليها‌السلام جمع كرد، هيچ يك با آنجناب طرف بحث نشد، مگر آنكه امام او را ملزم كرد، بطوريكه گوئى سنگ بدهانش انداخته ، تا آنكه على بن محمد بن جهم برخاسته عرضه داشت : يابن رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم آيا نظر شما درباره انبياء اين استكه معصومند؟ فرمود: بله ، پرسيد: با اين كلام خداى عز و جل چه مى كنى ؟ كه فرمود: (و عصى آدم ربه فغوى )؟، تا آنجا كه ميگويد: مولانا حضرت رضا عليه‌السلام فرمود: واى بر تو اى على ، از خدا بترس ، و نسبت كارهاى زشت بانبياء مده ، و كتاب خدايرا براى خودت تاءويل مكن ، چون خداى عز و جل مى فرمايد: (و ما يعلم تاءويله ، الا اللّه و الراسخون فى العلم )، (تاءويل آنرا نميداند، مگر خدا، و آنانكه راسخ در علمند).

اما اينكه خداى عز و جل فرموده : (و عصى آدم ربه فغوى )، در اين زمينه بوده ، كه آدم را بمنظور اينكه حجت و خليفه اش در زمين باشد خلق كرد، نه براى اينكه در بهشت بماند، و نافرمانى او در بهشت بوده ، نه در زمين ، و تازه آن نافرمانى هم بمقتضاى تقدير الهى بوده ، همينكه بزمين هبوط كرد، و حجت و خليفه او در زمين گرديد، بمقام عصمت نيز برسيد، كه خداى عز و جل درباره عصمتش ‍ فرموده : (ان اللّه اصطفى آدم و نوحا، و آل ابراهيم ، و آل عمران على العالمين )، تا آخر حديث ).

مؤ لف : اينكه امام فرمود: نافرمانى آدم در بهشت بوده ، اشاره است بآن بيانيكه ما كرديم ، كه تكليف نخوردن از درخت تكليف مولوى نبوده ، بلكه ارشادى بوده ، چون در بهشت هنوز تكاليف دينى جعل نشده بود، و موطن تكليف دينى زندگى زمينى است ، كه خدا براى آدم از پيش مقدر كرده بود، پس معصيت نامبرده معصيت امر ارشادى بوده ، نه مولوى ، پس ديگر جا ندارد كه مانند بعضى از مفسرين خود را بزحمت انداخته ، حديث نامبرده را تاءويل كنيم .

و در عيون از على بن محمد بن جهم روايت آورده كه گفت : بمجلس ماءمون در آمدم و ديدم كه على بن موسى عليها‌السلام نيز در آنجايند، ماءمون بآنجناب گفت : يا بن رسول اللّه ! آيا نظر شما اين نيست كه انبياء معصومند؟ فرمود: بله ، همين است ، پرسيد: پس چرا خدايتعالى فرموده : (و عصى آدم ربه فغوى )؟ فرمود: خدايتعالى بآدم دستور داده بود: كه تو و همسرت در بهشت سكنى كنيد، و از هر چه ميخواهيد بخوريد،ولى نزديك اين درخت مشويد، و اشاره فرمود بدرخت معينى از گندم ، كه در آنجا بود، و فرمود: اگر از اين بخوريد، از ستمكاران ميشويد، و نفرموده بود كه از جنس اين درخت نخوريد، آدم هم خيال كرد تنها از آن بوته معين نهى شده ، و لذا از آن بوته معين نخورد، بلكه از بوته اى ديگر خورد، آنهم بوسوسه شيطان خورد، چون شيطان باو و همسرش گفت : پروردگارتان از خصوص اين بوته شما را نهى كرده ، كه از آن نخوريد، و اما غير اين بوته را فرموده نزديكش نشويد، نه اينكه از آن نخوريد، و از خوردن آن هم كه نهى كرده ، براى اين نهى كرده كه مبادا فرشته ، و يا از جاودانان در بهشت شويد، و برايشان سوگند هم خورد، كه من از خير خواهان شمايم ، آدم و حوا هم تا آنروز بكسى بر نخورده بودند، كه بدروغ سوگند خورده باشد.

به همين جهت فريب او را خورده ، و بسوگند او اعتماد نموده ، و از آن درخت خوردند، و تازه اين جريان قبل از رسيدن او بمقام نبوت بود، و اين نافرمانى هم گناه كبيره نبوده كه بخاطر آن مستحق آتش شود، بلكه از صغيره هائى بوده كه خدا كسى را بخاطر آن عذاب نمى كند، و صدور آن از انبياء قبل از آنكه مورد وحى قرار گيرند جائز است .

و اما بعد از آنكه خدا او را اجتباء كرد، و بمقام نبوتش برگزيد، از معصومين شد، كه نه گناه صغيره مى كنند، و نه كبيره ، و به همين جهت است كه خداى عز و جل درباره او هم فرموده : (و عصى آدم ربه فغوى ، ثم اجتباه ، ربه ، فتاب عليه ، و هدى )، و هم فرموده : (ان اللّه اصطفى آدم ، و نوحا، و آل ابراهيم و آل عمران على العالمين ( (تا آخر حديث ).

## تعجب شيخ صدوق از نقل اين حديث توسط ناصبى

مؤ لف : صدوق عليه الرحمه بعد از نقل اين حديث ، كه حديثى است طولانى ، گفته : اين حديث از طريق على بن محمد بن جهم كه يك مرد ناصبى ، و دشمن اهل بيت بوده ، خيلى عجيب است ، (اين بود گفتار مرحوم صدوق ).

و اين حديث آنمرحوم را به تعجب در نياورده ، مگر بخاطر اينكه مشتمل است بر تنزيه انبياء، و آن مرحوم در اصولى كه در حديث مزبور مسلم گرفته شده ، دقت نكرده ، و گرنه متوجه ميشد كه با مذهب ائمه اهل بيت سازگار نيست ، چون مذهب امامان اهل بيت اين است كه صدور نافرمانى از انبياء بخاطر اينكه معصومند، هم قبل از نبوت آنان محال است ، و هم بعد از نبوت ، هم نافرمانيهاى صغيره ، و هم كبيره .

علاوه بر اينكه آنطور كه اين مرد ناصبى حديث را نقل كرده ، مستلزم آنست كه جمله اى از آيه حذف شده باشد، و تقدير (ما نهيكما ربكما عن هذه الشجره ، الا ان تكونا)، جمله (ما نهيكما ربكما عن هذه الشجره ، و انما نهيكما عن غيرها، و ما نهيكما عن غيرها، الا ان تكونا) الخ ، باشد يعنى خدا اصلا شما را از اين بوته نهى نكرده ، بلكه از غير اين نهى كرده ، و از آن غير هم نهى نكرده ، مگر براى اينكه فرشته ، و يا جاودان نباشيد)، در حاليكه آيه : (اى آدم آيا ميخواهى تو را بدرختى راهنمائى كنم ، كه درخت جاودانگى و ملك دائمى است )؟ دلالت دارد بر اينكه ابليس وى را تشويق مى كرده ، بر اينكه از عين آن درخت كه ممنوع شده بخورد، و باين منظور او را تطميع مى كرده ، باينكه اگر از آن بخورى ، جاودان ميشوى ، تا از آن درخت كه با نهى خدا از آن محجوب شده بود، بخورد.

از اين هم كه بگذريم ، اصلا اين مرد، يعنى على بن محمد بن جهم در حديث سابق جواب صحيح و تمام را خودش در مجلس ماءمون از آنجناب گرفت ، پس اين روايت كه صدوق آورده ، خالى از اشكال نيست ، هر چند كه بعضى از وجوه اشكالى كه گفتيم ، امكان حمل بر محملى صحيح داشته باشد.

و نيز مرحوم صدوق از امام باقر عليه‌السلام از پدران بزرگوارش ، از رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم روايت كرده كه فرمود: مكث آدم و حوا در بهشت ، از هنگامى كه وارد آن شدند، تا ساعتى كه بيرون شدند تنها هفت ساعت از ايام دنيا بود، و در همانروز كه اين جريان واقع شد، خدا از بهشتش بيرون كرد.

## روايتى از امام صادق عليه‌السلام در تبيين كيفيت بيرون شدن آدم و حوا از بهشت

و در تفسير عياشى ، از عبد اللّه بن سنان ، روايت كرده كه گفت : شخصى از امام صادق عليه‌السلام سئوالى كرد: و من آنجا حاضر بودم ، و آن اين بود: كه آدم و همسرش چقدر در بهشت ماندند، كه بخاطر خطائى كه كردند بيرون شدند؟ فرمود: خداى تبارك و تعالى ، بعد از ظهر روز جمعه بود كه از روح خود در آدم بدميد، و آنگاه از پائين دنده هايش همسرش را خلق كرد، و بعد فرشتگان را بسجده بر او امر فرمود، و بعد در همان روز او را داخل بهشت كرد، و بخدا سوگند كه بيش از شش ساعت از همان روز در بهشت نماند، كه دچار نافرمانى خدا شده ، و خدا او و همسرش را از آنجا بيرون كرد، در حاليكه آفتاب تازه غروب كرده بود، آنشب را تا صبح پشت در بهشت بسر بردند، تا صبح شد، ناگهان متوجه عريانى خود شدند، پروردگارشان نداشان داد: آيا شما را از آن درخت كه ميدانيد نهى نكردم ؟ آدم خجالت كشيده ، سر بزير افكند، و گفت : پروردگارا ما بنفس خود ستم كرديم ، و اينك بگناهان خود اعتراف مى كنيم ، پس ما را بيامرز، خدايتعالى در پاسخشان فرمود: بايد كه از آسمانهاى من بزمين هبوط كنيد، چون هيچ نافرمان و سركش در آسمانهاى من همجوار من نميشود.

مؤ لف : ممكن است از آنچه اين روايت مشتمل بر آنست ، كيفيت بيرون شدن آندو را از بهشت استفاده كرد، و فهميد كه آندو نخست از بهشت بيرون شده ، در بيرون در بهشت قرار گرفتند، و سپس از بيرون در بهشت بزمين هبوط كرده اند، چون در قرآن كريم و آيات اين قصه ، كه همان آيه فوق باشد، دو بار امر به هبوط شده با اينكه اين امر امر شرعى نبوده ، بلكه امر تكوينى بوده ، كه بهيچ وجه قابل تخلف نيست .

و همچنين از اينكه سياق را تغيير داده ، در آيه : (و قلنا يا آدم اسكن ) تا بآخر بسياق (متكلم مع الغير گفتيم )، و در آيه : (و ناديهما ربهما) الخ ، بسياق غايب (پروردگارشان ندايشان كرد)، آورد، و نيز در اولى تعبير به (بگفتار)، و در دومى به ندا كه صدا زدن از دور است ، تعبير كرد، و باز در اولى با كلمه (هذا)، كه مخصوص باشاره به نزديك است ، و در دومى با كلمه (تلك )، كه مخصوص اشاره بدور است ، بياورد، از اين تعبيرات ميتوان فهميد: كه امر به هبوط، يكبار در داخل بهشت صورت گرفته ، و با آن ، آدم از بهشت بيرون شده ، و يكبار هم در بيرون بهشت صورت گرفته ، و از آنجا بزمين هبوط كرده است .

نقطه ضعفى كه در اين روايت است ، اين است كه در اين روايت خلقت حوا را مطابق تورات از دنده آدم دانسته ، و اين معنا را در روايات وارده از ائمه اهل بيت عليهم‌السلام بطوريكه در بحث از خلقت آدم خواهى ديد، تكذيب مى كند، هر چند كه ممكن است اين نقطه ضعف را جبران نموده ، و گفت : مراد از دنده پائين آدم ، زيادى گل آدم است ، آن گلى كه با آن اضلاع و دنده هاى آدم را آفريد (دقت بفرمائيد)، و اما ساعتهائى كه براى مكث آدم در بهشت تعيين نموده ، در يكجا شش ساعت ، و جائى ديگر هفت ساعتش ‍ خوانده ، علاج اين اختلاف آسان است ، براى اينكه ميگوئيم : منظور از ساعت شصت دقيقه نيست ، بلكه منظور بيان زمان تقريبى جريان است .

## رواياتى از معصومين عليه و السلام در مراد از كلمات در آيه (فتلقى آدم من ربه كلمات )

و در كافى از يكى از دو امام باقر و صادق عليه‌السلام ، روايت كرده كه در ذيل جمله : (فتلقى آدم من ربه كلمات )، فرمود: آن كلمات اين است : (لا اله الا انت ، سبحانك ، اللّهم و بحمدك ، عملت سوءا، و ظلمت نفسى ، فاغفرلى ، و انت خير الغافرين ، لا اله الا انت ، سبحانك اللّهم و بحمدك ، عملت سوءا، و ظلمت نفسى ، فارحمنى ، و انت خير الغافرين ، لا اله الا انت ، سبحانك اللّهم ، و بحمدك ، عملت سوءا، و ظلمت نفسى ، فارحمنى ، و انت خير الراحمين ، لا اله الا انت ، سبحانك اللّهم ، و بحمدك ، عملت سوءا، و ظلمت نفسى ، فاغفر لى ، و تب على ، انك انت التواب الرحيم )، معبودى بجز تو نيست بار الها، حمد و تسبيحت مى گويم ، كار زشتى مرتكب شدم ، و بخود ستم كردم ، پس مرا بيامرز، كه تو بهترين آمرزندگانى ، معبودى بجز تو نيست ، بار الها تسبيح و حمدت ميگويم ، كار بدى كردم ، و بخود ستم نمودم ، پس بمن رحم كن ، كه تو بهترين غافرانى ، معبودى بجز تو نيست ، حمد و تسبيحت ميگويم ، بار الها من بدى كردم ، و بخود ستم نمودم ، پس مرا رحم كن ، كه تو بهترين رحيمانى ، معبودى بجز تو نيست ، بار الها تسبيح و حمدت ميگويم ، كار بدى كردم ، و بخود ستم روا داشتم ، پس مرا بيامرز، و نظر رحمتت بمن برگردان ، كه تو هم تواب و هم رحيمى .

مؤ لف : اين معنا را صدوق ، و عياشى ، و قمى ، و ديگران نيز روايت كرده اند، از طرق اهل سنت و جماعت هم قريب بآن روايت شده ، و چه بسا از آيات داستان نيز همين معنا استفاده بشود.

مرحوم كلينى در كافى گفته : و در روايتى ديگر در تفسير جمله : (فتلقى آدم من ربه كلمات )، آمده : كه فرمود: خدا را به حق محمد و على و فاطمه و حسن و حسين سوگند داد.

مؤ لف : اين معنا را صدوق و عياشى و قمى و ديگران نيز روايت كرده اند، و قريب بآن از طرق اهل سنت و جماعت نيز روايت شده ، همچنانكه در در منثور از رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم آمده كه فرمود: وقتى آدم آن گناه را مرتكب شد، سر بسوى آسمان بلند كرده گفت : از تو بحق محمد مسئلت مى كنم ، كه مرا بيامرزى ، پس خدا بدو وحى كرد: كه محمد كيست ؟ گفت : اى خدا كه نامت والا است ، وقتى مرا آفريدى ، سر بسوى عرش تو بلند كردم ، ديدم در آنجا نوشته شده ، لا اله الا اللّه ، محمد رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ، فهميدم كه در درگاه تو احدى عظيم المنزلة تر از او نيست كه نامش را با نام خود قرار داده اى ، پس خدايتعالى وحى كرد: كه اى آدم ، او آخرين پيامبران از ذريه تو است ، و اگر او نبود، تو را خلق نمى كردم .

مؤ لف : و اين معنا هر چند كه در بدو نظر از ظاهر آيات بعيد است ، و لكن اگر كاملا در آنها دقت شود، چه بسا تا اندازه اى قريب باشد، چون جمله : (فتلقى آدم ) الخ ، تنها بمعناى قبول آن كلمات نيست ، بلكه كلمه تلقى ، بمعناى قبول با استقبال و روى آورى است ، (كانه آدم روى بآن كلمات آورده ،و آنرا فرا گرفته است ) و اين دلالت دارد بر اينكه آدم اين كلمات را از ناحيه خدا گرفته ، و قهرا قبل از توبه علم بآن كلمات پيدا كرده ، قبلا هم تمامى اسماء را از پروردگارش آموخته بود، آنجا كه پروردگارش فرمود: (من ميخواهم در زمين خليفه بگذارم ، ملائكه گفتند: آيا كسى را در زمين مى گذارى كه در آن فساد كند، و خونريزيها كند، با اينكه ما تو را به حمدت تسبيح ميگوئيم ، و برايت تقديس مى كنيم ؟)، و پروردگارش بايشان فرمود: (من چيزى ميدانم كه شما نميدانيد)،

سپس علم تمامى اسماء را به او آموخت ، و معلوم است ، كه علم به تمامى اسماء هر ظلم و گناهى را از بين مى برد، و دواى هر دردى ميشود، و گرنه جواب از ايراد ملائكه تمام نميشود، و حجت بر آنان تمام نمى گردد، براى اينكه خداى سبحان در مقابل اين اشكال آنان كه (در زمين فساد انگيزند و خونها بريزند)، چيزى نفرمود، و چيزى در مقابل آن قرار نداد، بجز اينكه (خدا همه اسماء را به او تعليم كرد)، پس معلوم ميشود علم نامبرده تمامى مفاسد را اصلاح مى كرده ، و در سابق هم حقيقت آن اسماء را شناختى ، كه گفتيم موجودات عاليه اى غايب و در پس پرده آسمانها و زمين بوده اند، واسطه هائى براى فيوضات خدا به مادون خود بوده اند، كه كمال هيچ همچنانكه در بعضى اخبار وارد شده : كه آدم عليه‌السلام شبح هائى از اهل بيت ، و انوار ايشانرا در هنگام تعليم اسماء بديد، و نيز اخبارى رسيده : كه آن انوار را در هنگامى ديد، كه خدايتعالى ذريه اش را از پشتش بيرون كشيد، و نيز وارد شده : كه آن انوار را در همان هنگامى كه در بهشت بود، ديد، كه خواننده عزيز خودش بايد بآن اخبار مراجعه نمايد (و راهنما خداست ).

خدايتعالى با نكره آوردن لفظ (كلمات ) امر آن كلمات را مبهم گذاشت ، و فرمود: (فتلقى آدم من ربه كلمات ) الخ ، و اطلاق لفظ كلمه ، بر موجود عينى در قرآن كريم آمده ، و در آيه : (بكلمه منه اسمه المسيح عيسى بن مريم )، صريحا اين لفظ را در عيسى بن مريم عليهما‌السلام اطلاق نموده .

و اما اين كه بعضى از مفسرين گفته اند: كه منظور از كلمات كلماتى است كه خدا در سوره اعراف از آدم و حوا حكايت كرده ، و فرموده : (قالا: ربنا ظلمنا انفسنا، و ان لم تغفرلنا، و ترحمنا، لنكونن من الخاسرين ) الخ ، تفسير صحيحى نيست ، براى اينكه مسئله توبه همانطور كه آيات اين سوره ، يعنى سوره بقره دلالت مى كند، بعد از واقعه هبوط بزمين واقع شده ، چون مى فرمايد: (فقلنا: اهبطوا بعضكم لبعض عدو)، تا آنجا كه مى فرمايد: (فتلقى آدم من ربه كلمات ، فتاب عليه ) الخ ، و اين كلماتى كه آدم و همسرش ‍ بآن تكلم كرده اند، قبل از هبوط، و در بهشت آموخته بودند، چون در سوره اعراف مى فرمايد: (فنادا هما ربهما: الم انهكما عن تلكما الشجره )؟ تا آنجا كه مى فرمايد: (قالا: ربنا ظلمنا انفسنا)، و در آخر مى فرمايد: (قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو) الخ ، پس اقرار بظلم به نفس در بهشت واقع شده ، نه در زمين ، و حال آنكه گفتيم : تلقى كلمات در زمين بوده .

بلكه ظاهر اينكه گفتند: (پروردگارا بخود ستم كرديم ) الخ ، تذلل و خضوعى است از آندو، در مقابل ندائى كه خدا بآنان كرد، خواسته اند بعد از اعتراف بربوبيت خدا، و اينكه بخاطر ظلمى كه كرديم مشرف به خطر خسران شده ايم ، اعلام كنند: باينكه امر بدست خداى سبحان است ، هر جور بخواهد امر مى كند.

و در تفسير قمى از امام صادق عليه‌السلام روايت كرده كه فرموده : موسى از پروردگارش مسئلت كرد: بين او و آدم جمع كند، و خدا هم جمع نموده ، وى را موفق بزيارت او نمود، موسى گفت : اى پدر، مگر جز اين بود كه خدا تو را بدست قدرت خود بيافريد؟ و از روح خود در تو بدميد؟ و ملائكه را به سجده بر تو وادار نمود؟، پس چرا وقتى دستور داد: از يك درخت بهشت نخورى ، نافرمانى كردى ؟ آدم گفت : اى موسى ! بگو ببينم ، خطيئه من در تورات چند سال قبل از خلقتم نوشته شده ؟ گفت : سى هزار سال آدم گفت : همينطور است ، آنگاه امام صادق عليه‌السلام فرمود: آدم با همين كلام موسى را قانع ساخت .

مؤ لف : قريب باين معنا را علامه سيوطى در المنثور به چند طريق از رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نقل كرده .

و در علل از امام باقر (عليه‌السلام) روايت كرده كه فرمود: بخدا سوگند خدايتعالى آدم را براى دنيا خلق كرده بود، و اگر او را در بهشت جاى داد، براى اين بود كه نافرمانى بكند، و آنگاه او را به همانجائيكه براى آنجا خلقتش كرده بود، برگرداند.

مؤ لف : اين معنا در روايت عياشى ، از امام صادق عليه‌السلام هم گذشت ، كه فرمود: آدم دوستى از ميانه ملائكه داشت ، (تا آخر حديث ).

و در كتاب احتجاج -، در ضمن احتجاج على عليه‌السلام با مرد شامى ، كه از آنجناب پرسيده بود: گرامى ترين واديهاى روى زمين كجا است ؟ فرمود: بيابانى است كه آنجا را سرانديب ميخوانند، آدم وقتى از آسمان هبوط كرد، در آنجا سقوط كرد.

مؤ لف : مقابل اين روايت ، روايات بسيار زيادى است ، كه دلالت دارد بر اينكه آدم در مكه سقوط كرد، و بعضى از اين روايات گذشت ، ممكن هم هست ميانه اين روايات مختلف ، جمع كرده ، گفت : ممكن است آنجناب اول از آسمان به سرانديب فرود آمده ، و بار دوم از سرانديب به سرزمين مكه هبوط كرده باشد، نه به دو نزول ، در عرض هم ، تا جمع ممكن نباشد.

و در درالمنثور از طبرانى ، و از كتاب عظمت ابى الشيخ ، و ابن مردويه ، همگى از ابى ذر، روايت شده كه گفت : حضور حضرت رسول عرضه داشتم : يا رسول اللّه ! آيا بنظر شما آدم پيغمبر بود، يا نه ؟ در پاسخ فرمود: هم نبى بود، و هم رسول ، چون خدايتعالى قبلا با او صحبت كرده بود، و فرموده بود: (يا آدم اسكن انت و زوجك الجنه ) پس معلوم ميشود بآنجناب وحى ميشده .

مؤ لف : اهل سنت و جماعت ، قريب باين معنا را بچند طريق روايت كرده اند.

آيات 40 - 44 بقره

يا بنى اسرئيل اذكروا نعمتى التى انعمت عليكم و اوفوا بعهدى اوف بعهدكم و اياى فارهبون - 40

و آمنوا بما انزلت مصدقا لما معكم و لا تكونوا اول كافر به و لا تشتروا بآياتى ثمنا قليلا واياى فاتقون - 41

و لا تلبسوا الحق بالبطل و تكتموا الحق و انتم تعلمون - 42

و اقيموا الصلوه و آتوا الزكوه و اركعوا مع الراكعين - 43

اتامرون الناس بالبر و تنسون انفسكم و انتم تتلون الكتب افلا تعقلون - 44.

ترجمه آيات :

اى پسران اسرائيل نعمت مرا كه به شما ارزانى داشتم بياد آريد و به پيمان من وفا كنيد تا به پيمان شما وفا كنم و از من بيم كنيد (.4) به قرآنى كه نازل كرده ام و كتابى را كه نزد خود شما است تصديق مى كند بگرويد و شما نخستين منكر آن مباشيد و آيه هاى مرا به بهاى ناچيز مفروشيد و از من بترسيد (41) شما كه دانائيد حق را با باطل مياميزيد و آنرا كتمان مكنيد (42) نماز كنيد و زكات دهيد و با راكعان ركوع كنيد(43) شما كه كتاب آسمانى ميخوانيد چگونه مردم را به نيكى فرمان ميدهيد و خودتان را از ياد مى بريد چرا بعقل در نمى آئيد (44).

## بيان

خداى سبحان در اين آيات عتاب ملت يهود را آغاز كرده ، و اين عتاب در طى صد و چند آيه ادامه دارد، و در آن نعمتهائى را كه خدا بر يهود افاضه فرمود، و كرامتهائى را كه نسبت به آنان مبذول داشت ، و عكس العملى كه يهود بصورت كفران و عصيان و عهدشكنى و تمرد و لجاجت از خود نشان داد، بر مى شمارد، و با اشاره به دوازده قصه از قصص آنان تذكرشان ميدهد، قصه نجاتشان از شر آل فرعون ، شكافته شدن دريا، و غرق شدن فرعونيان ، و قصه ميعاد در طور، و قصه گوساله پرستى آنان ، بعد از رفتن موسى بميقات ، و قصه مامور شدنشان بكشتن يكديگر، و داستان تقاضاشان از موسى كه خدا را بما نشان بده تا علنى و آشكارا او را ببينيم ، و به كيفر همين پيشنهادشان ، دچار صاعقه شدند، و دوباره زنده گشتند، تا آخر داستانهائيكه در اين آيات بدان اشاره شده ، و سرتاسر آن پر است از عنايات ربانى ، و الطاف الهى .

و نيز بيادشان مى آورد: آن ميثاقها كه از ايشان گرفت ، و ايشان آن ها را نقض كرده ، و پشت سر انداختند، و باز گناهانى را كه مرتكب شدند، و جرائمى را كه كسب كردند، و آثاريكه در دلهاشان پيدا شد، با اينكه كتابشان از آنها نهى كرده بود، و عقولشان نيز برخلاف آن حكم مى كرد، بيادشان مى اندازد، و يادآوريشان مى كند: كه بخاطر آن مخالفت ها چگونه دلهاشان دچار قساوت ، و نفوسشان در معرض شقاوت قرار گرفت ، و چگونه مساعيشان بى نتيجه شد.

(و اوفوا بعهدى ) الخ ، كلمه عهد در اصل بمعناى حفاظ است ، و همه معانى آن از اين يك معنا مشتق شده مانند عهد بمعناى ميثاق ، و عهد بمعناى سوگند، و بمعناى وصيت ، و بمعناى ديدار، و بمعناى نزول ، و امثال آن . (فارهبون )، كلمه رهبت بمعناى خوف ، و مقابلش كلمه رغبت است .

(و لا تكونوا اول كافر به )، يعنى از ميان اهل كتاب ، و يا ميان اقوام گذشته ، و آينده تان ، شما كفر بقرآن را آغاز مكنيد، بگذاريد كسانى بدان كفر بورزند كه بهمه كتابهاى آسمانى كفر مى ورزند، و آن كفار مكه هستند، كه قبل از يهود بقرآن كفر ورزيده بودند.

## آيات 45 و 46 بقره

و استعينوا بالصبر و الصلوه و انها لكبيره الا على الخاشعين - 45

الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم و انهم اليه راجعون - 46.

ترجمه آيات :

از صبر و نماز كمك بجوئيد و آن بسى سنگين است مگر براى خشوع پيشگان (45) كه يقين دارند به پيشگاه پروردگار خويش مى روند و باو باز مى گردند.

## استعانت به صبر و صلوة

بيان

(و استعينوا بالصبر و الصلوه ) كلمه استعانت بمعناى طلب كمك است ، و اين در وقتى صورت مى گيرد كه نيروى انسان به تنهائى نمى تواند مهم و يا حادثه اى را كه پيش آمده بر وفق مصلحت خود بر طرف سازد، و اينكه فرموده : از صبر و نماز براى مهمات و حوادث خود كمك بگيريد، براى اينست كه در حقيقت ياورى بجز خداى سبحان نيست ، در مهمات ياور انسان مقاومت و خويشتن دارى آدمى است ، باينكه استقامت بخرج داده ، ارتباط خود را با خدا وصل نموده ، از صميم دل متوجه او شود، و بسوى او روى آورد، و اين همان صبر و نماز است ، و اين دو بهترين وسيله براى پيروزى است ، چون صبر هر بلا و يا حادثه عظيمى را كوچك و ناچيز مى كند، و نماز كه اقبال بخدا، و التجاء باو است ، روح ايمان را زنده مى سازد، و بآدمى مى فهماند: كه بجائى تكيه دارد كه انهدام پذير نيست ، و به سببى دست زده كه پاره شدنى نيست .

(و انها لكبيره الا على الخاشعين ) الخ ، ضمير (ها) به كلمه (صلوه ) بر مى گردد، و اما اينكه آنرا به كلمه (استعانت ) كه جمله (استعينوا) متضمن آنست بر گردانيم ، ظاهرا با جمله (الا على الخاشعين ) منافات داشته باشد، براى اينكه خشوع با صبر خيلى نميسازد، و فرق ميانه خشوع و خضوع با اينكه معناى تذلل و انكسار در هر دو هست ، اين است كه خضوع مختص بجوارح و اعضاى بدنى آدمى است ، ولى خشوع مختص بقلب است .

وجه استعمال كلمه (ظن ) در (الذين يظنون انهم ملاقوار بهم )

(الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم ) الخ ، اين مورد اعتقاد بآخرت ، موردى است كه هر كس بايد بدان يقين حاصل كند، همچنانكه در جاى ديگر فرموده : (و بالاخره هم يوقنون )، با اين حال چرا در آيه مورد بحث مظنه و گمان بآن را كافى دانسته ؟ ممكن است وجهش اين باشد كه براى حصول و پيدايش خشوع در دل انسان ، مظنه قيامت و لقاء پروردگار كافى است ؟ چون علومى كه بوسيله اسباب تدريجى بتدريج در نفس پيدا ميشود، نخست از توجه ، و بعد شك ، و سپس بترجيح يكى از دو طرف شك ، كه همان مظنه است پيدا شده ، و در آخر احتمالات مخالف بتدريج از بين مى رود، تا ادراك جزمى كه همان علم است حاصل شود.

و اين نوع از علم وقتى بخطرى هولناك تعلق بگيرد باعث غلق و اضطراب و خشوع نفس ميشود، و اين غلق و خشوع از وقتى شروع ميشود، كه گفتيم يك طرف شك رجحان پيدا مى كند، و چون امر نامبرده خطرى و هولناك است ، قبل از علم بآن ، و تماميت آن رجحان ، نيز دلهره و ترس در نفس مى آورد.

پس بكار بردن مظنه در جاى علم ، براى اشاره باين بوده ، كه اگر انسان متوجه شود باينكه ربى و پروردگارى ، دارد كه ممكن است روزى با او ديدار كند، و بسويش برگردد، در ترك مخالفت و رعايت احتياط صبر نمى كند، تا علم برايش حاصل شود، بلكه همان مظنه او را وادار باحتياط مى كند.

همچنانكه شاعر گفته :

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| (فقلت لهم : ظنوا بالفى مذحج |  | سراتهم فى الفارسى المسرد)، |

يعنى بايشان گفتم گمان كنيد كه دو هزار مرد جنگى از قبيله مذحج بسوى شما روى آورده اند، كه بزرگان ايشان همه در زره هاى بافت فارس هستند.

چه شاعر در اين شعر مردم خود را بصرف مظنه ترسانده ، با اينكه بايد مردم را به دشمن يقينى ترساند، نه به مشكوك ، و اين بدان جهت است كه ظن به دشمن هم براى وادارى مردم به ترك مخالفت كافى است ، و حاجت به يقين نيست ، تا شخص تهديد كننده براى تحصيل يقين در مردم ، و تفهيم آنان خود را به زحمت بيندازد و يا اعتنائى بشاءن آنان كند.

و بنابراين ، آيه مورد بحث با آيه : (فمن كان يرجو لقاء ربه ، فليعمل عملا صالحا)، هر كه اميد ديدار پروردگارش دارد، بايد عمل صالح كند)، قريب المضمون ميشود، چون در اين آيه نيز اميد به ديدار خدا را در وادارى انسان بعمل صالح كافى دانسته است ، البته همه اين حرفها در صورتى است كه منظور از لقاء پروردگار در جمله (ملاقوا ربهم )، مسئله قيامت باشد، و اما در صورتيكه منظور از آن تصويرى باشد كه بزودى در سوره اعراف انشاءاللّه خواهيد ديد، در آنصورت ديگر هيچ محذورى در كار نيست .

## بحث روايتى (شامل رواياتى درباره استعانت از صبر و صلوة و مراد از صبر و...)

در كافى از امام صادق عليه‌السلام روايت كرده كه فرمود: هر وقت امرى و پيشامدى على عليه‌السلام را به وحشت مى انداخت ، برميخاست ، و بنماز مى ايستاد، و مى فرمود: (استعينوا بالصبر و الصلوه )، از صبر و نماز كمك بگيريد.

و نيز در كافى از آنجناب روايت كرده ، كه در ذيل آيه نامبرده فرمود: صبر همان روزه است ، و فرمود: هر وقت حادثه اى براى كسى پيش آمد، روزه بگيرد، تا خدا آنرا بر طرف سازد، چون خدايتعالى فرموده : (و استعينوا بالصبر)، كه منظور از آن روزه است .

مؤ لف : مضمون دو حديث بالا را عياشى هم در تفسير خود روايت كرده ، و تفسير صبر بروزه ، از باب جرى يعنى تطبيق كلى بر مصداق است .

و در تفسير عياشى از ابى الحسن عليه‌السلام روايت آمده ، كه فرمود: صبر در اين آيه به معناى روزه است ، و هر گاه امر ناگوارى براى كسى پيش آيد، روزه بگيرد، تا بر طرف شود، چون خدايتعالى فرمود: (و استعينوا بالصبر و الصلاه ، و انها لكبيره الا على الخاشعين )، و خاشع بمعناى كسى است كه در نماز خود حالت ذلت بخود بگيرد، و منظور از خاشعان در اين آيه رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و اميرالمؤ منين عليه‌السلام است .

مؤ لف : امام (على ) از آيه شريفه استحباب روزه و نماز را در هنگام نزول شدائد و ناملايمات استفاده كرده ، و نيز استحباب توسل برسولخدا و ولى خدا در اينگونه مواقع را از آيه شريفه در آورده است ، و اين در حقيقت تاءويل كلمه صوم و صلوه برسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و اميرالمؤ منين عليه‌السلام است .

و در تفسير عياشى نيز از على عليه‌السلام روايت كرده ، كه در ذيل آيه (الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم ) الخ ، فرموده : يعنى يقين دارند باينكه مبعوث ميشوند، و مراد بظن در اين آيه يقين است .

مؤ لف : اين روايت را صدوق نيز نقل كرده .

ابن شهر آشوب از امام باقر عليه‌السلام روايت كرده كه فرمود: اين آيه درباره على ، و عثمان بن مظعون ، و عمار بن ياسر، و رفقاى ايشان نازل شده است .

## آيات 47 و 48 بقره

يا بنى اسرئيل اذكروا نعمتى التى انعمت عليكم و انى فضلتكم على العالمين - 47

و اتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا و لا يقبل منها شفاعه و لا يوخذ منها عدل و لا هم ينصرون - 48.

ترجمه آيات

اى پسران اسرائيل نعمت مرا كه به شما ارزانى داشتم و شما را بر مردم زمانه برترى دادم بياد آريد (47) و از آن روز كه كسى بكار كسى نيايد و از او شفاعتى نپذيرند و از او عوضى نگيرند و كسان يارى نشوند بترسيد (48).

## نظام زندگى دنيا بر اساس اسباب و وسائط و شفعاء مى گردد

بيان

(و اتقوا يوما لا تجزى ) الخ ، پادشاهى و سلطنت دنيوى از هر نوعش كه باشد، و با جميع شئون و قواى مقننه ، و قواى حاكمه ، و قواى مجريه اش ، مبتنى بر حوائج زندگى است ، و اين حاجت زندگى است كه ايجاب مى كند چنين سلطنتى و چنين قوانينى بوجود آيد، تا حوائج انسانرا كه عوامل زمانى و مكانى آنرا ايجاب مى كند بر آورد.

بهمين جهت چه بسا ميشود كه متاعى را مبدل به متاعى ديگر، و منافعى را فداى منافعى بيشتر، و حكمى را مبدل به حكمى ديگر مى كند، بدون اينكه اين دگرگونيها در تحت ضابطه و ميزانى كلى در آيد، و بر همين منوال مسئله مجازات متخلفين نيز جريان مى يابد، با اينكه جرم و جنايت را مستلزم عقاب ميدانند، چه بسا از اجراء حكم عقاب بخاطر غرضى مهم تر، كه يا اصرار و التماس محكوم به قاضى ، و تحريك عواطف او است ، و يا رشوه است ، صرفنظر كنند، و قاضى بخاطر عوامل نامبرده بر خلاف حق حكم براند، و تعيين جزاء كند، و يا مجرم پارتى و شفيعى نزد او بفرستد، تا بين او و خودش واسطه شود، و يا اگر قاضى تحت تاءثير اينگونه عوامل قرار نگرفت ، پارتى و شفيع نزد مجرى حكم برود، و او را از اجراء حكم باز بدارد، و يا در صورتيكه احتياج حاكم به پول بيشتر از احتياجش به عقاب مجرم باشد، مجرم عقاب خود را با پول معاوضه كند، و يا قوم و قبيله مجرم بيارى او برخيزند، و او را از عقوبت حاكم برهانند، و عواملى ديگر نظير عوامل نامبرده ، كه احكام و قوانين حكومتى را از كار مى اندازد، و اين سنتى است جارى ، و عادتى است در بين اجتماعات بشرى .

## اين توهم خرافى كه نظام حيات اخروى نيز بر مبناى اسباب و مسببات مادى است

و در ملل قديم از وثنى ها و ديگران ، اين طرز فكر وجود داشت ، كه معتقد بودند نظام زندگى آخرت نيز مانند نظام زندگى دنيوى است ، و قانون اسباب و مسببات و ناموس تاءثير و تاءثر مادى طبيعى ، در آن زندگى نيز جريان دارد، لذا براى اينكه از جرائم و جناياتشان صرفنظر شود، قربانيها و هدايا براى بت ها پيشكش مى كردند، تا باين وسيله آنها را در برآورده شدن حوائج خود برانگيزند، و همدست خود كنند، و يا بتها برايشان شفاعت كنند، و يا چيزيرا فديه و عوض جريمه خود ميدادند، و بوسيله يك جان زنده يا يك اسلحه ، خدايان را بيارى خود مى طلبيدند، حتى با مردگان خود چيزى از زيور آلات را دفن مى كردند، تا بآن وسيله در عالم ديگر زندگى كنند، و لنگ نمانند، و يا انواع اسلحه با مردگان خود دفن مى كردند، تا در آن عالم با آن از خود دفاع كنند، و چه بسا با مرده خود يك كنيز را زنده دفن مى كردند، تا مونس او باشد، و يا يكى از قهرمانان را دفن مى كردند، تا مرده را يارى كند، و در همين اعصار در موزه هاى دنيا در ميانه آثار زمينى مقدار بسيار زيادى از اين قبيل چيزها ديده ميشود.

در بين ملل اسلامى نيز با همه اختلافي كه در نژاد و زبان دارند، عقائد گوناگونى شبيه به عقائد خرافى گذشته ديده ميشود، كه معلوم است ته مانده همان خرافات است ، كه به توارث باقى مانده است ، و اى بسا در قرون گذشته رنگهاى گونه گونى بخود گرفته است ،

و در قرآن كريم تمامى اين آراء واهيه و پوچ ، و اقاويل كاذبه و بى اساس ابطال شده ، خداى عز و جل در باره اش فرمود: (و الامر يومئذ لله )، (امروز تنها موثر خداست )، و نيز فرموده : (ور اوا العذاب ، و تقطعت بهم الاسباب )، (عذاب را مى بينند و دستشان از همه اسباب بريده ميشود).

و نيز فرموده : (و لقد جئتمونا فرادى ، كما خلقناكم اول مره ، و تركتم ما خولناكم وراء ظهوركم ، و ما نرى معكم شفعاءكم ، الذين زعمتم انهم فيكم شركاء، لقد تقطع بينكم ، و ضل عنكم ما كنتم تزعمون )، امروز تك تك و به تنهائى نزد ما آمديد، همانطور كه روز اوليكه شما را آورديم لخت و تنها آفريديم ، و آنچه بشما داده بوديم با خود نياورديد، و پشت سر نهاديد، با شما نمى بينيم آن شفيعانى كه يك عمر شريكان ما در سرنوشت خود مى پنداشتيد، آرى ارتباطهائيكه بين شما بود، و بخاطر آن منحرف شديد، قطع شد، و آنچه را مى پنداشتيد (امروز نمى بينيد) و نيز فرموده : (هنالك تبلوا كل نفس ما اسلفت ، و ردوا الى اللّه مولاهم الحق ، و ضل عنهم ما كانوا يفترون )، در آن هنگام هر كس به هر چه از پيش كرده مبتلا شود، و بسوى خداى يكتا مولاى حقيقى خويش بازگشت يابند، و آن دروغها كه مى ساخته اند نابود شوند).

## رد اين خرافات و بيان قطع روابط و سنن دنيوى مانند واسطه گرى در رد اين خرافات

و همچنين آياتى ديگر، كه همه آنها اين حقيقت را بيان مى كند، كه در موطن قيامت ، اثرى از اسباب دنيوى نيست ، و ارتباطهاى طبيعى كه در اين عالم ميان موجودات هست ، در آنجا بكلى منقطع است ، و اين خود اصلى است كه لوازمى بر آن مترتب ميشود، و آن لوازم بطور اجمال بطلان همان عقائد موهوم و خرافى است ، آنگاه قرآن كريم هر يك از آن عقائد را بطور تفصيل بيان نموده ، و پنبه اش را زده است ، از آنجمله مسئله شفاعت و پارتى بازى است ، كه درباره آن مى فرمايد: (و اتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا، و لا يقبل منها شفاعه ، و لا يوخذ منها عدل ، و لا هم ينصرون )، (بپرهيزيد از روزى كه احدى بجاى ديگرى جزاء داده نميشود، و از او شفاعتى پذيرفته نيست ، و از او عوضى گرفته نميشود، و هيچكس از ناحيه كسى يارى نمى گردند)، و نيز فرموده : (يوم لا بيع فيه و لا خله و لا شفاعه )، (روزيكه در آن نه خريد و فروشى است ، و نه رابطه دوستى ) و نيز فرموده : (يوم لا يغنى مولى عن مولى شيئا)، (روزيكه هيچ دوستى براى دوستى كارى صورت نمى دهد)، و نيز فرموده : (يوم تولون مدبرين ، مالكم من اللّه من عاصم ) (روزيكه از عذاب مى گريزيد ولى از خدا پناه گاهى نداريد) و نيز فرموده (مالكم لا تناصرون ؟ بل هم اليوم مستسلمون )، چرا بيارى يكديگر برنميخزيد؟ بلكه آنان امروز تسليمند.

و نيز فرموده : (و يعبدون من دون اللّه ما لا يضرهم و لا ينفعهم ، و يقولون هولاء شفعاونا عند اللّه ، قل اتنبون بما لا يعلم فى السموات و لا فى الارض ؟ سبحانه و تعالى عما يشركون )، بغير خدا چيزيرا مى پرستند كه نه ضررى برايشان دارد، و نه سودى بايشان مى رساند، و ميگويند: اينها شفيعان ما به نزد خدايند، بگو: آيا بخدا چيزى ياد ميدهيد كه خود او در آسمانها و زمين اثرى از آن سراغ ندارد؟ منزه و والا است خدا، از آنچه ايشان برايش شريك مى پندارند)، و نيز فرموده ،(ما للظالمين من حميم ، و لا شفيع يطاع )، (ستمكاران نه دوستى دارند، و نه شفيعى كه سخنش خريدار داشته باشد) و نيز فرموده : (فما لنا من شافعين و لا صديق حميم )، و از اين قبيل آيات ديگر، كه مسئله شفاعت و تاءثير واسطه و اسباب را در روز قيامت نفى مى كند، (دقت فرمائيد).

## اثبات شفاعت در دسته اى ديگر از آيات قرآن

و از سوى ديگر قرآن كريم با اين انكار شديدش در مسئله شفاعت ، اين مسئله را بكلى و از اصل انكار نمى كند، بلكه در بعضى از آيات مى بينيم كه آنرا فى الجمله اثبات مينمايد، مانند آيه : (اللّه الذى خلق السموات و الارض فى سته ايام ، ثم استوى على العرش ، ما لكم من دونه من ولى و لا شفيع ، افلا تتذكرون )،؟ (او است اللّه ، كه آسمانها و زمين را در شش روز بيافريد، و سپس بر عرش مسلط گشت ، شما بغير او سرپرست و شفيعى نداريد، آيا باز هم متذكر نمى گرديد؟!) كه مى بينيد در اين آيه بطور اجمال شفاعت را براى خود خدا اثبات نموده : و نيز آيه : (ليس لهم من دونه ولى و لا شفيع )، (بغير او ولى و شفيعى برايشان نيست )، و آيه :

(قل لله الشفاعه جميعا)، (بگو شفاعت همه اش مال خدا است ، و نيز فرموده : (له ما فى السموات ، و ما فى الارض ، من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه ؟ يعلم ما بين ايديهم و ما خلفهم )، (مر او راست آنچه در آسمانها و آنچه در زمين است ، كيست كه بدون اذن او نزد او شفاعتى كند؟ او ميداند اعمالى را كه يك يك آنان كرده اند، و همچنين آثاريكه از خود بجاى نهاده اند)، و نيز فرموده : (ان ربكم ، اللّه ، الذى خلق السموات و الارض فى سته ايام ، ثم استوى على العرش ، يدبر الامر، ما من شفيع الا من بعد اذنه )، (بدرستى پروردگار شما تنهااللّه است ، كه آسمانها و زمين را در شش روز بيافريد، آنگاه بر عرش مسلط گشته ، تدبير امر نمود، هيچ شفيعى و نيز فرموده : (و قالوا اتخذ الرحمن ولدا، سبحانه ، بل عباد مكرمون ، لا يسبقونه بالقول ، و هم بامره يعملون ، يعلم ما بين ايديهم و ما خلفهم ، و لا يشفعون الا لمن ارتضى ، و هم من خشيته مشفقون )، (گفتند: خدا فرزندى گرفته ، منزه است خدا، بلكه فرشتگان بندگان آبرومند اويند كه در سخن از او پيشين مى گيرند، و بامر او عمل مى كنند، و او ميداند آنچه را كه آنان مى كنند، و آنچه اثر كه دنبال كرده هايشان ميماند، و ايشان شفاعت نمى كنند، مگر كسى را كه خدا راضى باشد، و نيز ايشان از ترس او همواره در حالت اشفاقند)،، و نيز فرموده : (و لا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعه ، الا من شهد بالحق ، و هم يعلمون )، (آنهائيكه مشركين بجاى خدا مى خوانند، مالك شفاعت كسى نيستند، تنها كسانى ميتوانند بدرگاه او شفاعت كنند، كه بحق شهادت داده باشند، و در حالى داده باشند، كه عالم باشند).

و نيز فرموده : (لا يملكون الشفاعه ، الا من اتخذ عند الرحمن عهدا)، (مالك شفاعت نيستند، مگر تنها كسانيكه نزد خدا عهدى داشته باشند)، و نيز فرموده ، (يومئذ لا تنفع الشفاعه ، الا من اذن له الرحمن ، و رضى له قولا، يعلم ما بين ايديهم و ما خلفهم ، و لا يحيطون به علما)، (امروز شفاعت سودى نمى بخشد، مگر از كسى كه رحمان باو اجازه داده باشد، و سخن او را پسنديده باشد، او بآنچه مردم كرده اند، و نيز بآنچه آثار پشت سر نهاده اند، دانا است ، و مردم باو احاطه علمى ندارند).

و نيز فرموده : (و لا تنفع الشفاعه عنده ، الا لمن اذن له )، (شفاعت نزد او براى كسى سودى نميدهد، مگر كسى كه برايش اجازه داده باشد)، و نيز فرموده : (و كم من ملك فى السموات ، لا تغنى شفاعتهم شيئا الا من بعد ان ياذن اللّه لمن يشاء و يرضى ): (چه بسيار فرشتگان كه در آسمانهايند، و شفاعتشان هيچ سودى ندارد، مگر بعد از آنكه خدا براى هر كه بخواهد اذن دهد).

## طريق جمع بين دو دسته آيات

اين آيات بطوريكه ملاحظه مى فرمائيد، يا شفاعت را مختص بخداى (عز اسمه ) مى كند، مانند سه آيه اول ، و يا آن را عموميت ميدهد، و براى غير خدا نيز اثبات مى كند، اما با اين شرط كه خدا باو اذن داده باشد، و بشفاعتش راضى باشد، و امثال اين شروط.

و به هر حال ، آنچه مسلم است ، و هيچ شكى در آن نيست ، اين است كه آيات نامبرده شفاعت را اثبات مى كند، چيزيكه هست بعضى آنطور كه ديديد منحصر در خدا مى كند، و بعضى ديگر آنطور كه ديديد عموميتش مى دهد.

اين را هم بياد داريد كه آيات دسته اول ، شفاعت را نفى مى كرد، حال بايد ديد جمع بين اين دو دسته آيات چه ميشود؟ در پاسخ ميگوئيم نسبتى كه اين دو دسته آيات با هم دارند، نظير نسبتى است كه دو دسته آيات راجعه بعلم غيب با هم دارند، يكدسته علم غيب را منحصر در خدا مى كند، دسته ديگر آنرا براى غير خدا نيز اثبات نموده ، قيد رضاى خدا را شرط مى كند، دسته اول مانند آيه : (قل لا يعلم من فى السموات و الارض الغيب )، (بگو در آسمانها و زمين هيچ كس غيب نميداند)، و آيه : (و عنده مفاتح الغيب ، لا يعلمها الا هو)، (نزد اوست كليدهاى غيب ، كه كسى جز خود او از آن اطلاع ندارد)، و از دسته دوم مانند آيه : (عالم الغيب ، فلا يظهر على غيبه احدا، الا من ارتضى من رسول )، (خدا عالم غيب است واحدى را بر غيب خود مسلط نميسازد، مگر كسى از و هم چنين نسبت ميانه آن دو دسته آيات شفاعت ، نظير نسبتى است كه ميان دو دسته آيات راجع بمرگ ، و نيز دو دسته آيات راجعه بخلقت و رزق ، و تاءثير، و حكم ، و ملك ، و امثال آنست ، كه در اسلوب قرآن بسيار زياد ديده ميشود، يكجا مرگ بندگان ، و خلقتشان ، و رزقشان ، و ساير نامبرده ها را بخود نسبت ميدهد، و جائى ديگر براى غير خود اثبات مى كند، و قيد اذن و مشيت خود را بر آن اضافه مى نمايد.

## اثبات شفاعت براى غير خدا، به اذن خدا نه مستقلا

و اين اسلوب كلام ، بما مى فهماند كه بجز خدايتعالى هيچ موجودى بطور استقلال مالك هيچ يك از كمالات نامبرده نيست ، و اگر موجودى مالك كمالى باشد، خدا باو تمليك كرده ، حتى قرآن كريم در قضاهاى رانده شده بطور حتم ، نيز يك نوع مشيت را براى خدا اثبات مى كند، مثلا مى فرمايد: (فاما الذين شقوا، ففى النار لهم فيها زفير و شهيق ، خالدين فيها، ما دامت السموات و الارض ، الا ما شاء ربك ، ان ربك فعال لما يريد و اما الذين سعدوا، ففى الجنه ، خالدين فيها، ما دامت السموات و الارض ، الا ما شاء ربك ، عطاء غير مجذوذ)، (اما كسانيكه شقى شدند، پس در آتشند، و در آن زفير و شهيق (صداى نفس فرو بردن و برآوردن ) دارند، و جاودانه در آن هستند مادام كه آسمانها و زمين برقرار است مگر آنچه پروردگارت بخواهد كه پروردگارت هر چه اراده كند فعال است و اما كسانيكه سعادتمند شدند، در بهشت جاودانه خواهند بود، مادام كه آسمانها و زمين برقرار است مگر آنچه پروردگارت بخواهد - عطائى است قطع نشدنى )، ملاحظه مى فرمائيد كه سعادت و شقاوت و خلود در بهشت و دوزخ را با اينكه از قضاهاى حتمى او است ، و مخصوصا درباره خلود در بهشت صريحا فرموده : عطائى است قطع نشدنى ، اما در عين حال اين قضاء را طورى نرانده كه العياذ باللّه دست بند بدست خود زده باشد، بلكه باز سلطنت و ملك خود را نسبت بآن حفظ كرده ، و فرموده : (پروردگارت بآنچه اراده كند فعال است )، يعنى هر چه بخواهد مى كند.

و سخن كوتاه اينكه نه اعطاء و دادنش طورى است كه اختيار او را از او سلب كند، و بعد از دادن نسبت بآنچه داده ندار و فقير شود، و نه ندادنش او را ناچار به حفظ آنچه نداده ميسازد، و سلطنتش را نسبت بآن باطل مى كند.

از اينجا معلوم ميشود: آياتيكه شفاعت را انكار مى كنند، اگر بگوئيم : ناظر بشفاعت در روز قيامت است ، شفاعت بطور استقلال را نفى مى كند، و ميخواهد بفرمايد: كسى در آنروز مستقل در شفاعت نيست ، كه چه خدا اجازه بدهد و چه ندهد او بتواند شفاعت كند، و آياتيكه آنرا اثبات مى كند، نخست اصالت در آنرا براى خدا اثبات مى كند، و براى غير خدا بشرط اذن و تمليك خدا اثبات مينمايد، پس شفاعت براى غير خدا هست ، اما با اذن خدا.

## چند فصل درباره شفاعت و متعلقات آن

حال بايد در آيات اين بحث دقت كنيم ، ببينيم شفاعت و متعلقات آن از نظر قرآن چه معنائى دارد؟، و اين شفاعت در حق چه كسانى جارى ميشود؟ و از چه شفيعانى سر مى زند؟ و در چه زمانى تحقق مييابد؟ و اينكه شفاعت چه نسبتى با عفو و مغفرت خدايتعالى دارد، و از اين قبيل جزئيات آنرا در چند فصل بررسى كنيم .

## فصل اول ، شفاعت چيست ؟ (تجزيه و تحليل معنى شفاعت )

معناى اجمالى شفاعت را همه ميدانند، چون همه انسانها در اجتماع زندگى ميكنند، كه اساسش تعاون است .

و اما معناى لغوى آن به تفصيل : اين كلمه از ماده (ش - ف - ع ) است ، كه در مقابل كلمه (وتر- تك ) بكار مى رود، در حقيقت شخصى كه متوسل ، به شفيع ميشود نيروى خودش به تنهائى براى رسيدنش به هدف كافى نيست ، لذا نيروى خود را با نيروى شفيع گره مى زند، و در نتيجه آنرا دو چندان نموده ، بآنچه ميخواهد نائل مى شود، بطوريكه اگر اينكار را نمى كرد، و تنها نيروى خود را بكار مى زد، بمقصود خود نمى رسيد، چون نيروى خودش به تنهائى ناقص و ضعيف و كوتاه بود.

و اما بحث اجتماعى آن ، و اينكه تا چه پايه معتبر است ؟ ميگوئيم : شفاعت يكى از امورى است كه ما آنرا براى رسيدن بمقصود بكار بسته ، و از آن كمك مى گيريم ، و اگر موارد استعمال آنرا آمارگيرى كنيم ، خواهيم ديد كه بطور كلى در يكى از دو مورد از آن استفاده مى كنيم ، يا در مورد جلب منفعت و خير، آنرا بكار مى زنيم ، و يا در مورد دفع ضرر و شر، البته نه هر نفعى ، و نه هر ضررى ، چون ما هرگز در نفع و ضررهائيكه اسباب طبيعى و حوادث كونى آنرا تامين مى كند، از قبيل گرسنگى ، و عطش ، و حرارت ، و سرما، و سلامتى ، و مرض ، متوسل بشفاعت نميشويم ، وقتى گرسنه شديم بدون اينكه دست به دامن اسباب غيرطبيعى بزنيم ، خود برخاسته براى خودمان غذا فراهم مى كنيم ، و همچنين آب و لباس و خانه و دارو تهيه مى كنيم .

و توسل ما به اسباب غيرطبيعى ، و شفيع قرار دادن آنها، تنها در خيرات و شرورى ، و منافع و مضارى استكه اوضاع قوانين اجتماعى ، و احكام حكومت ، يا بطور خصوص ، و يا عموم ، بطور مستقيم يا غيرمستقيم ، پيش مى آورد، چون در دائره حكومت و مولويت از يكسو، و عبوديت و اطاعت از سوى ديگر، در هر حاكم و محكومى كه فرض شود احكامى از امر و نهى هست ، كه اگر محكوم و رعيت بآن احكام عمل كند، و تكليف حاكم و مولى را امتثال نمايد، آثارى از قبيل مدح زبانى ، و يا منافع مادى ، از جاه و مال در پى دارد، و اگر با آن مخالفت نموده ، و از اطاعت تمرد و سرپيچى كند، آثار ديگرى از قبيل مذمت زبانى ، و يا ضرر مادى ، و يا معنوى در پى دارد، پس ‍ وقتى مولائى غلام خود و يا هر كس ديگريكه در تحت سياست و حكومت او قرار دارد مثلا امر بكند، و يا نهى كند، و او هم امتثال نمايد، اجرى آبرومند دارد، و اگر مخالفت كند، عقاب يا عذابى دارد، از همينجا دو نوع وضع و اعتبار درست ميشود، يكى وضع حكم و قانون ، و يكى هم وضع آثاريكه بر موافقت و مخالفت آن مترتب ميشود.

و بنابر همين اساس آسياى همه حكومتهاى عمومى و خصوصى ، و مخصوصا حكومت بين هر انسانى با زير دستش ميچرخد.

## در چه مواردى انسان متوسل به شفاعت مى شود؟

بنابراين اگر انسانى بخواهد بكمالى و خيرى برسد، يا مادى و يا معنوى ، كه از نظر معيارهاى اجتماعى آمادگى و ابزار آنرا ندارد، و اجتماع وى را لايق آن كمال و آن خير نمى داند، و يا بخواهد از خود شرى را دفع كند، شريكه بخاطر مخالفت متوجه او ميشود، و از سوى ديگر قادر بر امتثال تكليف ، واداى وظيفه نيست ، در اينجا متوسل بشفاعت ميشود.

و به عبارتى روشن تر، اگر شخصى بخواهد به ثوابى برسد كه اسباب آنرا تهيه نديده ، و از عقاب مخالفت تكليفى خلاص گردد، بدون اينكه تكليف را انجام دهد، در اينجا متوسل بشفاعت مى گردد، و مورد تاءثير شفاعت هم همينجا است ، اما نه بطور مطلق ، براى اينكه بعضى افراد هستند كه اصلا لياقتى براى رسيدن به كماليكه ميخواهند ندارند، مانند يك فرد عامى كه ميخواهد با شفاعت اعلم علماء شود، با اينكه نه سواد دارد، و نه استعداد، و يا رابطه اى كه ميان او و آن ديگرى واسطه و شفيع شود ندارند، مانند برده اى كه به هيچ وجه نمى خواهد از مولايش اطاعت كند، و ميخواهد در عين ياغى گرى و تمردش بوسيله شفاعت مورد عفو مولا قرار گيرد كه در اين دو فرض ، شفاعت سودى ندارد، چون شفاعت وسيله اى است براى تتميم سبب ، نه اينكه خودش مستقلا سبب باشد، اولى را اعلم علماء كند، و دومى را در عين ياغيگريش مقرب درگاه مولا سازد.

شرط ديگرى كه در شفاعت هست ، اين است كه تاءثير شفاعت شفيع در نزد حاكمى كه نزدش شفاعت ميشود بايد تاءثير جزافى و غير عقلايى نباشد، بلكه بايد آن شفيع چيزى را بهانه و واسطه قرار دهد كه براستى در حاكم اثر بگذارد، و ثواب او و خلاصى از عقاب او را باعث شود، پس شفيع از مولاى حاكم نميخواهد كه مثلا مولويت خود را باطل ، و عبوديت عبد خود را لغو كند، و نيز نميخواهد كه او از حكم خود و تكليفش دست بردارد، و يا آنرا بحكم ديگر نسخ نمايد، حالا يا براى همه نسخ كند، و يا براى شخص مورد فرض ، كه خصوص او را عقاب نكند.

و نيز از او نميخواهد كه قانون مجازات خود را يا بطور عموم و يا براى شخص مورد فرض لغو نموده ، يا در هيچ واقعه و يا در خصوص اين واقعه مجازات نكند، شفاعت معنايش اين نيست ، و شفيع چنين تاءثيرى در مولويت مولا و عبوديت عبد، و يا در حكم مولا، و يا در مجازات او ندارد، بلكه شفيع بعد از آنكه اين سه جهت را مقدس و معتبر شمرد، از راه هاى ديگرى شفاعت خود را مى كند، مثلا يا به صفاتى از مولاى حاكم تمسك مى كند، كه آن صفات اقتضا دارد كه از بنده نافرمانش بگذرد، مانند بزرگوارى ، و كرم او، و سخاوت و شرف دودمانش .

و يا بصفاتى در عبد تمسك جويد، كه آن صفات اقتضاء مى كند مولا بر او رافت ببرد، صفاتيكه عوامل آمرزش و عفو را برمى انگيزد، مانند خوارى و مسكنت و حقارت و بد حالى و امثال آن .

و يا به صفاتى كه در نفس خود شفيع هست ، مانند محبت و علاقه اى كه مولا به او دارد، و قرب منزلتش ، و علو مقامش در نزد وى ، پس ‍ منطق شفيع اين است كه ميگويد: من از تو نميخواهم دست از مولويت خود بردارى ، و يا از عبوديت عبدت چشم بپوشى ، و نيز نمى خواهم حكم و فرمان خودت را باطل كنى ، و يا از قانون مجازات چشم بپوشى .

بلكه ميگويم : تو با اين عظمت كه دارى ، و اين رافت و كرامت كه دارى از مجازات اين شخص چه سودى مى برى ؟ و اگر از عقاب او صرفنظر كنى چه ضررى به تو مى رسد، و يا ميگويم : اين بنده تو مردى نادان است ، و اين نافرمانى را از روى نادانيش كرده ، و مردى حقير و مسكين ، مخالفت و موافقت او اصلا بحساب نمى آيد، و مثل تو بزرگوارى به امر او اعتنا نمى كند، و بآن اهميت نميدهد، و يا ميگويم : بخاطر آن مقام و منزلتى كه نزد تو دارم ، و آن لطف و محبتى كه تو نسبت بمن دارى ، شفاعتم را در حق فلانى بپذير، و از عقابش رهانيده مشمول عفوش قرار ده .

از اينجا براى كسى كه در بحث دقت كرده باشد، معلوم و روشن مى گردد كه شفيع ، عاملى از عوامل مربوط به مورد شفاعت ، و موثر در رفع عقاب را مثلا، بر عاملى ديگر كه عقاب را سبب شده ، حكومت و غلبه ميدهد، حال يا آن عامل همانطور كه گفتيم صفتى از صفات مولى است ، يا صفتى از صفات عبد است ، يا از صفات خودش ، هر چه باشد آن عامل را تقويت مى كند، تا بر عامل عقوبت ، يا هر حكمى ديگر كه ميخواهد خنثايش كند، رجحان داده كفه ترازويش را سنگين تر سازد يعنى مورد عقوبت را از اين كه مورد عقوبت باشد بيرون نموده ، داخل در مورد رفع عقوبت نمايد، پس ديگر حكم اولى كه همان عقوبت بود، شامل اين مورد نميشود، چون ديگر مورد نامبرده مصداق آن حكم نيست ، نه اينكه در عين مصداق بودن ، حكم شاملش نشود، تا مستلزم ابطال حكم باشد، و تضادى پيش ‍ آيد، آنطور كه اسباب طبيعى بعضى با بعض ديگر تضاد پيدا نموده ، سببى با سبب ديگر معارضه نموده ، و اثرش بر اثر ديگرى غلبه مى كند، اينطور نيست ، بلكه حقيقت شفاعت واسطه شدن در رساندن نفع و يا دفع شر و ضرر است ، به نحو حكومت ، نه بنحو مضاده ، و تعارض .

نكته ديگريكه از اين بيان روشن ميشود، اين است كه شفاعت خودش يكى از مصاديق سببيت است ، و شخص متوسل به شفيع ، در حقيقت ميخواهد سبب نزديكتر به مسبب را واسطه كند، ميان مسبب و سبب دورتر، تا اين سبب جلو تاءثير آن سبب را بگيرد، اين آن نكته ايست كه از تجزيه و تحليل معناى شفاعت بنظر ما رسيد، البته شفاعتى كه خود ما بآن معتقديم ، نه هر شفاعتى .

## شفاعت تكوينى و تشريعى

حال كه اين معنا روشن شد، ميگوئيم : خداى سبحان در سببيت از يكى از دو جهت مورد نظر قرار مى گيرد، اول از نظر تكوين ، و دوم از نظر تشريع ، از نظر اول خداى سبحان مبدء نخستين هر سبب ، و هر تاءثير است ، و سببيت هر سببى بالاخره باو منتهى ميشود، پس مالك على الاطلاق خلق ، و ايجاد، او است ، و همه علل و اسباب امورى هستند كه واسطه ميان او و غير او، و وسيله انتشار رحمت اويند، آن رحمتى كه پايان ندارد، و نعمتى كه بى شمار بخلق و صنع خود دارد، پس از نظر تكوين سببيت خدا جاى هيچ حرف نيست .

و اما از جهت دوم يعنى تشريع ، خدايتعالى به ما تفضل كرده ، در عين بلندى مرتبه اش ، خود را بما نزديك ساخته ، و براى ما تشريع دين نموده ، و در آن دين احكامى از او امر، و نواهى و غيره ، وضع كرده ، و تبعات و عقوبتهائى در آخرت براى نافرمانان معين نموده ، رسولانى براى ما گسيل داشت ، ما را بشارتها دادند، و انذارها كردند، و دين خدا را به بهترين وجه تبليغ نمودند، و حجت بدين وسيله بر ما تمام شد، و (تمت كلمه ربك صدقا و عدلا، لا مبدل لكلماته )، (كلمه پروردگارت در راستى و عدالت تمام شد، و كسى نيست كه كلمات او را مبدل سازد).

حال ببينيم معناى شفاعت با كدام يك از اين دو جهت منطبق است ؟ اما انطباق آن بر جهت اول ، يعنى جهت تكوين ، و اينكه اسباب و علل وجوديه كار شفاعت را بكنند، كه بسيار واضح است ، براى اينكه هر سببى واسطه است ميان سبب فوق ، و مسبب خودش ، و روى هم آنها از صفات علياى خدا، يعنى رحمت ، و خلق ، و احياء، و رزق ، و امثال آنرا استفاده نموده ، و انواع نعمت ها و فضل ها را گرفته ، به محتاجان آن مى رسانند.

و قرآن كريم هم اين معناى از شفاعت را تحمل مى كند، از آن جمله مى فرمايد: (له ما فى السموات و ما فى الارض ، من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه )، و نيز مى فرمايد: (ان ربكم الله الذى خلق السموات و الارض فى سته ايام ، ثم استوى على العرش ، يدبر الامر، ما من شفيع الا من بعد اذنه ) كه ترجمه آنها گذشت .

در اين دو آيه كه راجع بخلقت آسمانها و زمين است ، قهرا شفاعت هم در آنها در مورد تكوين خواهد بود، و شفاعت در مورد تكوين جز اين نميتواند باشد، كه علل و اسبابى ميان خدا و مسبب ها واسطه شده ، امور آنها را تدبير و وجود و بقاء آنها را تنظيم كنند، و اين همان شفاعت تكوينى است .

## انطباق شفاعت بر جهت دوم يعنى از جهت تشريع

و اما از جهت دوم ، يعنى از جهت تشريع ، در اين جهت چيزى كه ميتوان گفت ، اين است كه مفهوم شفاعت با در نظر گرفتن آن تجزيه و تحليل كه كرديم ، در اين مورد هم صادق است ، و هيچ محذورى در آن نيست ، و آيه : (يومئذ لا تنفع الشفاعه ، الا من اذن له الرحمن ، و رضى له قولا) و آيه (لا تنفع الشفاعه عنده ، الا لمن اذن له ) و آيه (لا تغنى شفاعتهم شيئا الا من بعد ان ياذن اللّه لمن يشاء و يرضى ) و آيه : (و لا يشفعون الا لمن ارتضى ) و آيه : (و لا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعه ، الا من شهد بالحق و هم يعلمون ) كه ترجمه هاى آنها در اول بحث گذشت با اين شفاعت ، يعنى شفاعت در مرحله تشريع منطبقند.

براى اينكه اين آيات بطوريكه ملاحظه مى فرمائى ، شفاعت (يعنى شافع بودن ) را براى عده اى از بندگان خدا از قبيل ملائكه ، و بعضى از مردم ، اثبات مى كند، البته بشرط اذن و به قيد ارتضاء، و اين خودش تمليك شفاعت است ، يعنى با همين كلامش دارد شفاعت را به بعضى از بندگانش تمليك مى كند، و ميتواند بكند، چون (له الملك و له الامر).

پس اين بندگان كه خدا مقام شفاعت را به آنان داده ، ميتوانند به رحمت و عفو و مغفرت خدا، و ساير صفات علياى او تمسك نموده ، بنده اى از بندگان خدا را كه گناه گرفتارش كرده ، مشمول آن صفات خدا قرار دهند، و در نتيجه بلاى عقوبت را كه شامل او شده ، از او برگردانند، و در اين صورت ديگر از مورد حكم عقوبت بيرون گشته ، ديگر مصداق آن حكم نيست ، و قبلا هم روشن كرديم ، كه تاءثير شفاعت از باب حكومت است ، نه از باب تضاد و تعارض ، و اين مطلب با گفتار خود خدايتعالى كه مى فرمايد: (فاولئك يبدل اللّه سياتهم حسنات )، خدا گناهان ايشان را مبدل به حسنه مى كند كاملا روشن و بى اشكال ميشود.

چون به حكم اين آيه خدا ميتواند عملى را با عملى ديگر معاوضه كند، همچنانكه ميتواند يك عمل موجود را معدوم سازد، چنانچه خودش هم فرموده : (و قدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا)، (و بآنچه كه عمل كرده اند مى پردازيم ، و آنرا هيچ و پوچ مى كنيم )، و نيز خودش فرموده : (فاحبط اعمالهم )، (پس اعمالشان را بى اثر كرد) و نيز همو فرموده (ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه ، نكفر عنكم سيئاتكم )، (اگر از گناهان كبيره اجتناب كنيد، گناهان صغيره شما را محو مى كنيم ) الخ و نيز فرموده : (ان اللّه لا يغفر ان يشرك به ، و يغفر مادون ذلك لمن يشاء)، (خدا اين گناه را نمى آمرزد كه بوى شرك بورزند، و گناهان پائين تر از آنرا از هر كس ‍ بخواهد مى آمرزد) و اين آيه بطور مسلم در غير مورد ايمان و توبه است ، براى اينكه ايمان و توبه شرك قبلى راهم جبران نموده ، آنرا مانند ساير گناهان مشمول آمرزش خدا مى كند.

و نيز همانطور كه ميتواند عملى را مبدل به عملى ديگر كند، ميتواند عملى اندك را بسيار كند، همچنانكه خودش در اين باره فرموده : (اولئك يوتون اجرهم مرتين ، (اينان اجرشان دو برابر داده ميشود) و نيز فرموده : (من جاء بالحسنه ، فله عشر امثالها)، (هر كس كار نيكى كند، ده برابر مثل آنرا خواهد داشت )

و نيز همانطور كه ميتواند عملى را با عملى ديگر مبدل نموده ، و نيز عملى اندك را بسيار كند، همچنين ميتواند عملى را كه معدوم بوده ، موجود سازد، كه در اين باره فرموده : (و الذين آمنوا و اتبعتهم ذريتهم بايمان ، الحقنا بهم ذريتهم ، و ما التناهم من عملهم من شى ء، كل امرء بما كسب رهين )، (كسانيكه ايمان آوردند، و ذريه شان نيز از ايشان پيروى نموده ، ايمان آوردند، ما ذريه شانرا بايشان ملحق مى كنيم ، و ايشانرا از هيچيك از اعمالى كه كردند محروم و بى بهره نمى سازيم ، كه هر مردى در گرو عملى است كه كرده ) و اين همان لحوق و الحاق است ، و مثلا كسانيكه عمل آباء نداشته اند، داراى عمل مى كند، و سخن كوتاه اينكه خدا هر چه بخواهد ميتواند انجام دهد، و هر حكمى كه بخواهد ميراند.

بله ، اين هم هست ، كه او هر چه را بكند بخاطر مصلحتى مى كند كه اقتضاى آنرا داشته باشد، و بخاطر علتى انجام ميدهد، كه بين او و عملش واسطه است ، وقتى چنين است ، چه مانعى دارد كه يكى از آن مصلحت ها و يكى از آن علت ها شفاعت شافعانى چون انبياء و اولياء و بندگان مقرب او باشد، هيچ مانعى به ذهن نميرسد، و هيچ جزاف و ظلمى هم لازم نمى آيد.

## در حقيقت شفيع الاطلاق خداوند متعال است

از اينجا روشن شد كه معناى شفاعت البته منظور از آن شافعيت است بر حسب حقيقت در حق خدايتعالى نيز صادق است ، چون هر يك از صفات او واسطه بين او و بين خلق او، در افاضه جود، و بذل وجود هستند، پس در حقيقت شفيع على الاطلاق او است ، همچنانكه خودش بصراحت فرموده : (قل لله الشفاعه جميعا)، (بگو شفاعت همه اش از خداست )، و نيز فرموده : (مالكم من دونه من ولى و لا شفيع )، بگو شما بغير خدا سرپرست و شفيعى نداريد)، و باز فرموده : (ليس لهم من دونه ولى و لا شفيع )، (ايشان بجز خدا شفيع و سرپرستى ندارند).

و غير خدايتعالى هر كس شفيع شود، و داراى اين مقام بگردد، باذن او، و به تمليك او شده است ، كه البته اين نيز هست ، و با بيانات گذشته ما مسلم شد، كه در درگاه خدا تا حدودى شفاعت بكار هست ، و اشخاصى از گنه كاران را شفاعت مى كنند، و اينكه گفتيم : تا حدودى ، براى اين بود كه خاطر نشان سازيم شفاعت تا آن حدى كه محذورى ناشايسته بساحت كبريائى خدائيش نياورد، ثابت است و ممكن است اين معنا را به بيانى روشن تر تقريب كرده گفت : ثواب و پاداش دادن به نيكوكار حقيقتى است كه عقل آنرا صحيح دانسته و حق بنده نيكوكار ميداند، حقى كه به گردن مولا ثابت شده همچنانكه عقاب و امساك كردن از رحمت به بنده مجرم را حقى براى مولى ميداند، اما ميان اين دو حق از نظر عقل فرقى هست و آن اين است كه عقل ابطال حق غير را صحيح نميداند چون ظلم است و اما ابطال حق خويش و صرفنظر كردن از آنرا قبيح نمى شمارد و بنابراين عقل جائز ميداند كه مولائى بخاطر شفاعت شفيعى از عقاب بنده اش و يا امساك رحمت به او كه حق خود مولا است ، صرفنظر كند، و حقيقت شفاعت هم همين است .

## فصل دوم ، اشكال هائى كه در مساءله شفاعت بنظر مى رسد و پاسخ ‌هاى آنها

2- اشكالهائى كه در مسئله شفاعت بنظر مى رسد، و پاسخ از آنها.

خواننده عزيز از مطالب گذشته اين معنا را بدست آورد: كه شفاعت از نظر قرآن تا حدى - نه بطور مطلق ، و بى قيد و شرط - ثابت است ، و نميتوان آنرا بكلى انكار نمود، و بزودى نيز خواهد ديد كه كتاب و سنت هم بيش از اين مقدار اجمالى را اثبات نمى كند، بلكه اگر از كتاب و سنت هم چشم پوشى كنيم ، و در معناى خود اين كلمه دقت كنيم ، خواهيم ديد كه خود كلمه نيز باين معنا حكم مى كند، براى اينكه همانطور كه گفتيم ، برگشت شفاعت بحسب معنا باين است كه كسى واسطه در سببيت و تاءثير شود، و معنا ندارد كه چيزى على الاطلاق ، و بدون هيچ قيد و شرطى سببيت و تاءثير داشته باشد، خوب ، وقتى خود سبب و تاءثير، قيد و شرط دارد، واسطه آن نيز مقيد بآن قيد و شرط نيز هست ، همانطور كه معنا ندارد چيزى كه فى الجمله سبب دارد، بدون هيچ قيدى و شرطى سبب براى همه چيز شود، و يا مسببى مسبب براى هر نوع سبب بگردد، زيرا اين حرف مستلزم بطلان سببيت است ، كه بضرورت و بداهت باطل است ، همچنين معنا ندارد كه واسطه ايكه فى الجمله ، و با قيد و شرطهائى ميتواند شفيع در بين يك سبب و يك مسبب شود، بدون هيچ قيد و شرطى واسطه در ميانه همه اسباب ، و همه مسببات شود.

اينجاست كه امر بر منكرين شفاعت مشتبه شده ، خيال كرده اند قائلين بشفاعت هيچ قيدى و شرطى براى آن قائل نيستند، و لذا اشكال هائى كرده اند، و با آن اشكالهاى خود خواسته اند يك حقيقت قرآنى را بدون اينكه مورد دقت قرار داده ، در مقام برآيند ببينند از كلام خدا چه استفاده ميشود، باطل جلوه دهند، و اينك بعضى از آن اشكالها از نظر خواننده مى گذرد.

## اشكال اول : مخالف شفاعت با حكم اولى خداوند

يكى از آن اشكالها اينست كه بعد از آنكه خدايتعالى در كلام مجيدش براى مجرم در روز قيامت عقابهائى معين نموده ، و برداشتن آن عقاب يا عدالتى از خداست ، و يا ظلم است ، اگر برداشتن آن عقابها عدالت باشد، پس تشريع آن حكمى كه مخالفتش عقاب مى آورد، در اصل ، ظلم بوده ، و ظلم لايق ساحت مقدس خدايتعالى نيست ، و اگر برداشتن عقاب نامبرده ظلم است ، چون تشريع حكمى كه مخالفتش اين عقاب را آورده بعدالت بوده ، پس در خواست انبياء يا هر شفيع ديگر درخواست ظلم خداست ، و اين درخواست جاهلانه است ، و ساحت مقدس انبياء از مثل آن منزه است .

ما از اين اشكال به دو جور پاسخ ميدهيم ، يكى نقضى ، و يكى حلى ، اما جواب نقضى اين است كه بايشان ميگوئيم : شما درباره اوامر امتحانى خدا چه ميگوئيد؟ آيا رفع حكم امتحانى - مانند جلوگيرى از كشته شدن اسماعيل در مرحله دوم و اثبات آن در مرحله اول - ماموريت ابراهيم به كشتن او - هر دو عدالت است ؟ يا يكى ظلم و ديگرى عدالت است ؟ چاره اى جز اين نيست كه بگوئيم هر دو عدالت است ، و حكمت در آن آزمايش و بيرون آوردن باطن و نيات درونى مكلف ، و يا به فعليت رساندن استعدادهاى او است ، در مورد شفاعت هم ميگوئيم : ممكن است خدا مقدر كرده باشد كه همه مردم باايمان را نجات دهد، ولى در ظاهر احكامى مقرر كرده ، و براى مخالفت آنها عقاب هائى معين نموده ، تا كفار بكفر خود هلاك گردند، و مؤ منان بوسيله اطاعت به درجات محسنين بالا روند، و گنه كاران بوسيله شفاعت بآن نجاتى كه گفتيم خدا برايشان مقدر كرده برسند، هر چند كه نجات از بعضى انواع عذابها، يا بعضى افراد آن باشد، ولى نسبت به بعضى ديگر از عذابها، از قبيل حول و وحشت برزخ ، و يا دلهره و فزع روز قيامت را بچشند، كه در اينصورت هم آن حكمى كه در اول مقرر كرد، بر طبق عدالت بوده ، و هم برداشتن عقاب از كسانيكه مخالفت كردند عدالت بوده است ، اين بود جواب نقضى از اشكال .

و اما جواب حلى آن ، اين است كه برداشته شدن عقاب بوسيله شفاعت ، وقتى مغاير با حكم اولى خداست ، و آنگاه آن سوال پيش ‍ مى آيد كه كداميك عدل است ، و كدام ظلم ؟ كه اين برطرف شدن عقاب بوسيله شفاعت ، نقض حكم و ضد آن باشد، و يا نقض آثار و تبعات آن حكم باشد، آن تبعات و عقابى كه خود خدا معين كرده ، ولى خواننده عزيز توجه فرمود، كه گفتيم : شفاعت نه نقض اصل حكم است ، نه نقض آن عقوبتى كه براى مخالفت آن حكم معين كرده اند، بلكه شفاعت نسبت بحكم و عقوبت نامبرده ، حكومت دارد، يعنى مخالفت كننده و نافرمانى كننده را، از مصداق شمول عقاب بيرون مى كند، و او را مصداق شمول رحمت ، و يا صفتى ديگر از صفات خدايتعالى ، از قبيل عفو، و مغفرت ميسازد، كه يكى از آن صفات احترام گذاشتن بشفيع و تعظيم او است .

## اشكال دوم : مخالفت شفاعت با سنت الهيه - نقض غرض - ترجيح بلا مرجع

دومين اشكالى كه به مسئله شفاعت كرده اند، اينست كه سنت الهيه بر اين جريان يافته ، كه هيچوقت افعال خود را در معرض تخلف و اختلاف قرار ندهد، و چون حكمى براند، آن حكم را به يك نسق و در همه مواردش اجراء كند، و استثنائى بآن نزند، اسباب و مسبباتى هم كه در عالم هست ، بر طبق همين سنت جريان دارد، همچنانكه خدايتعالى فرموده : (هذا صراط على مستقيم ، ان عبادى ليس لك عليهم سلطان ، الا من اتبعك من الغاوين ، و ان جهنم لموعدهم اجمعين )، (اين صراط من است ، و بر من است كه آنرا مستقيم نگهدارم ، بدرستى تو بر بندگان من سلطنتى ندارى ، مگر كسيكه خود از گمراهان باشد، و با پاى خود تو را پيروى كند، كه جهنم ميعادگاه همه آنان است )، و نيز فرموده : (و ان هذا صراطى مستقيما، فاتبعوه ، و لا تتبعوا السبل ، فتفرق بكم عن سبيله )، و بدرستى اينستكه صراط من ، در حاليكه مستقيم است ، پس او را پيروى كنيد، و دنبال هر راهى نرويد، كه شما را از راه خدا پراكنده مى سازد)، و نيز فرموده : (فلن تجد لسنه اللّه تبديلا، و لن تجد لسنه اللّه تحويلا)، (هرگز براى سنت خدا تبديلى نخواهى يافت ، و هرگز براى سنت خدا دگرگونى نخواهى يافت ).

و مسئله شفاعت و پارتى بازى ، اين هم آهنگى و كليت افعال ، و سنت هاى خداى را بر هم مى زند، چون عقاب نكردن همه مجرمين ، و رفع عقاب از همه جرمهاى آنان ، نقض غرض مى كند، و نقض غرض از خدا محال است ، و نيز اينكار يك نوع بازى است ، كه قطعا با حكمت خدا نميسازد، و اگر بخواهد شفاعت را در بعضى گنه كاران ، آنهم در بعضى گناهان قبول كند، لازم مى آيد سنت و فعل خدا اختلاف و دو گونگى ، و بلكه چند گونگى پيدا كند - كه قرآن آنرا نفى مى كند.

چون هيچ فرقى ميان اين مجرم و ميان آن مجرم نيست ، كه شفاعت را از يكى بپذيرد، و از ديگرى نپذيرد، و نيز هيچ فرقى ميان جرم ها و گناهان نيست ، همه نافرمانى خدا، و در بيرون شدن از زیبندگى مشتركند، آنوقت شفاعت را از يكى بپذيرد، و از ديگرى نپذيرد، يا از بعضى گناهان بپذيرد، و از بعضى ديگر نپذيرد، ترجيح بدون جهت و محال است .

اين زندگى دنيا و اجتماعى ما است كه شفاعت و امثال آن در آن جريان مى يابد، چون اساس آن و پايه اعمالى كه در آن صورت ميدهيم ، هوا و اوهامى است كه گاهى درباره حق و باطل به يك جور حكم مى كند و در حكمت و جهالت بيك جور جريان مى يابد.

## پاسخ اين اشكال

در جواب از اين اشكال ميگوئيم : درست است كه صراط خدايتعالى مستقيم ، و سنتش واحد است ، و لكن اين سنت واحد و غير متخلف ، قائم بر اصالت يك صفت از صفات خدايتعالى ، مثلا صفت تشريع و حكم او نيست ، تا در نتيجه هيچ حكمى از موردش ، و هيچ جزا و كيفر حكمى از محلش تخلف نكند، و بهيچ وجه قابل تخلف نباشد، بلكه اين سنت واحد، قائم است بر آنچه كه مقتضاى تمامى صفات او است ، آن صفاتيكه ارتباط باين سنت دارند، (هر چند كه ما از درك صفات او عاجزيم ).

توضيح اينكه خداى سبحان واهب ، و افاضه كننده تمامى عالم هستى ، از حياة ، و موت ، و رزق ، و يا نعمت ، و يا غير آنست ، و اينها امورى مختلف هستند، كه ارتباطشان با خداى سبحان على السواء و يكسان نيست ، و بخاطر يك رابطه به تنهائى نيست ، چون اگر اينطور بود، لازم مى آمد كه ارتباط و سببيت به كلى باطل شود، آرى خدايتعالى هيچ مريضى را بدون اسباب ظاهرى ، و مصلحت مقتضى ، شفا نميدهد، و نيز براى اينكه خدائى است مميت و منتقم و شديدالبطش ، او را شفا نمى بخشد، بلكه از اين جهت كه خدائى است رؤ ف و رحيم و منعم و شافى و معافى او را شفا ميدهد.

و يا اگر جبارى ستمگر را هلاك مى كند، اينطور نيست كه بدون سبب هلاك كرده باشد، و نيز از اين جهت نيست كه رؤ ف و رحيم به آن ستمگر است ، بلكه از اين جهت او را هلاك مى كند، كه خدائى است منتقم ، و شديد البطش ، و قهار مثلا، و همچنين هر كارى كه مى كند به مقتضاى يكى از اسماء و صفات مناسب آن مى كند، و قرآن باين معنا ناطق است ، هر حادث از حوادث عالم را بخاطر جهات وجودى خاصى كه در آن هست ، آن حادث را بخود نسبت ميدهد، از جهت يك يا چند صفتي كه مناسب با آن جهات وجودى حادث نامبرده است ، و نوعى تلاوم و ائتلاف و اقتضاء بين آن دو هست .

و به عبارتى ديگر، هر امرى از امور از جهت آن مصالحى و خيراتيكه در آن هست مربوط بخدايتعالى ميشود.

حال كه اين معنا معلوم شد، خواننده متوجه گرديد، كه مستقيم بودن صراط، و تبدل نيافتن سنت او، و مختلف نگشتن فعل او، همه راجع است بآنچه كه از فعل و انفعال و كسر و انكسارهاى ميان حكمت ها، و مصالح مربوط بمورد، حاصل ميشود، نه نسبت به مقتضاى يك مصلحت .

اگر در حكمى كه خدا جعل كرده ، تنها مصلحت و علت جعل آن ، مؤ ثر باشد، بايد حكم او نسبت به نيكوكار و بدكار و مؤ من و كافر فرق نكند، و حال آنكه مى بينيم فرق پيدا مى كند، پس معلوم ميشود غير آن مصلحت اسباب بسيارى ديگر هست ، كه بسا ميشود توافق و دست بدست هم دادن يك عده از آن اسباب و عوامل ، چيزى را اقتضاء كند، كه مخالف اقتضاى عاملى ديگر باشد، (دقت بفرمائيد).

پس اگر شفاعتى واقع شود، و عذاب از كسى برداشته شود، هيچ اختلاف و اختلالى در سنت جارى خدا لازم نيامده ، و هيچ انحرافى در صراط مستقيم او پديد نمى آيد، براى اينكه گفتيم : شفاعت اثر يك عده از عوامل ، از قبيل رحمت ، و مغفرت ، و حكم ، و قضاء، و رعايت حق هر صاحب حق ، و فصل القضاء است .

## اشكال سوم : شفاعت مستلزم دگرگونى در علم و اراده خدا كه محال است مى باشد

سومين اشكالى كه به مسئله شفاعت شده ، اين است كه شفاعتى كه در بين مردم معروف است ، اين است كه شافع مولا را وادار كند بر اينكه بر خلاف آنچه خودش در اول اراده كرده ، و بدان حكم نموده كارى را صورت دهد، و يا كارى را ترك كند، و چنين شفاعتى و مولاى عادل هرگز چنين كارى نميكند، و حاكم عادل هرگز دچار اينگونه تزلزل نميشود، مگر آن كه اطلاعات تازه ترى پيدا كند، و بفهمد كه اراده و حكم اولش خطا بوده ، آنگاه برخلاف حكم اولش حكمى كند، و يا بر خلاف رويه اولش روشى پيش بگيرد.

بلكه اگر حاكمى مستبد و ظالم باشد، او شفاعت افراد مقرب درگاه خود را مى پذيرد، چون دل بدست آوردن از شفيع در نظر او مهم تر از رعايت عدالت است ، و لذا با علم باينكه قبول شفاعت او ظلم است ، و عدالت در خلاف آنست ، مع ذلك عدالت را زير پا مى گذارد، و شفاعت او را مى پذيرد، و از آنجائيكه هم خطاى حكم ، و هم ترجيح ظلم بر عدالت ، از خدايتعالى محال است ، بخاطر اينكه اراده خدا بر طبق علم است ، و علم او ازلى و لا يتغير است ، لذا قبول شفاعت هم از او محال است .

## قبول شفاعت از خداوند از باب دگرگونى در مراد و معلوم اوست

جواب اين اشكال اين است كه قبول شفاعت از خدايتعالى نه از باب تغير اراده او است ، و نه از باب خطا و دگرگونى حكم سابق او، بلكه از باب دگرگونى در مراد و معلوم اوست ، توضيح اينكه خداى سبحان ميداند كه مثلا فلان انسان بزودى حالات مختلفى به خود مى گيرد، در فلان زمان حالى دارد، چون اسباب و شرائطى دست بدست هم ميدهند، و در او آن حال را پديد مى آورند، خدا هم در آنحال درباره او اراده اى مى كند، سپس در زمانى ديگر حال ديگرى بر خلاف حال اول بخود مى گيرد، چون اسباب و شرائط ديگرى پيش مى آيد، لذا خدا هم ، در حال دوم اراده اى ديگر درباره او مى كند، (كل يوم هو فى شاءن )، (خدا در هر روزى شاءنى و كارى دارد، همچنانكه خودش فرموده : (يمحو الله ما يشاء و يثبت ، و عنده ام الكتاب )، (هر چه را بخواهد محو، و هر چه را بخواهد اثبات مى كند، و نزد او است ام الكتاب )، و نيز فرموده : (بل يداه مبسوطتان ، ينفق كيف يشاء)، (بلكه دستهاى او باز است ، هر جور بخواهد انفاق مى كند).

مثالى كه مطلب را روشن تر سازد، اين است كه ما ميدانيم كه هوا بزودى تاريك ميشود، و ديگر چشم ما جائى را نمى بيند، با اينكه احتياج بديدن داريم ، و اين را ميدانيم كه دنبال اين تاريكى دوباره آفتاب طلوع مى كند، و هوا روشن ميشود، لاجرم اراده ما تعلق مى گيرد، باينكه هنگام روى آوردن شب ، چراغ را روشن كنيم ، و بعد از تمام شدن شب آنرا خاموش سازيم ، آيا در اين مثل ، علم و اراده ما دگرگونه شده ؟ نه ، پس دگرگونگى از معلوم و مراد ما است ، اين شب است كه بعد از طلوع خورشيد از علم و اراده ما تخلف كرده ، و اين روز است كه باز از علم و اراده ما تخلف يافته ، و بنا نيست كه هر معلومى بر هر علمى و هر اراده اى بر هر مرادى منطبق شود.

بله آن تغير علم و اراده كه از خدايتعالى محال است ، اين است كه با بقاى معلوم و مراد، بر حاليكه داشتند، علم و اراده او بر آنها منطبق نگردد، كه از آن تعبير به خطا و فسخ مى كنيم ، همچنانكه در خود ما انسانها بسيار پيش مى آيد، كه معلوم و مراد ما به همان حال اول خود باقى است ، ولى علم و اراده ما تغيير مى كند، مثل اينكه شبحى را از دور مى بينيم ، و حكم مى كنيم كه انسانى است دارد مى آيد، ولى چون نزديك ميشود، مى بينيم كه اسب است ، و اين اسب از همان اول اسب بود، ولى علم ما باينكه انسان است دگرگون شد، و يا تصميم مى گيريم كارى را كه داراى مصلحت تشخيص داده ايم انجام دهيم ، بعدا معلوم ميشود كه مصلحت بر خلاف آنست ، لاجرم فسخ عزيمت نموده ، اراده خود را عوض مى كنيم .

اينگونه دگرگونى در علم و اراده ، از خدايتعالى محال است ، و همانطور كه توجه فرموديد مسئله شفاعت و برداشتن عقاب بخاطر آن ، از اين قبيل نيست .

## اشكال چهارم : وعده شفاعت دادن باعث جراءت مردم بر معصيت مى شود

اينكه وعده شفاعت به بندگان دادن ، و تبليغ انبياء اين وعده را بآنان ، باعث جرات مردم بر معصيت ، و وادارى آنان بر هتك حرمت محرمات خدائى است ، و اين با يگانه غرض دين ، كه همان شوق بندگان بسوى بندگى و اطاعت است ، منافات دارد، به ناچار آنچه از آيات قرآن و روايات درباره شفاعت وارد شده ، بايد بمعنائى تاءويل شود، تا مزاحم با اين اصل بديهى نشود.

جواب از اين اشكال را به دو نحو ميدهيم ، يكى نقضى و يكى حلى ، اما جواب نقضى ، اينكه شما درباره آياتى كه وعده مغفرت ميدهد چه مى گوئيد؟ عين آن اشكال در اين آيات نيز وارد است ، چون اين آيات نيز مردم را به ارتكاب گناه جرى مى كند، مخصوصا با در نظر گرفتن اينكه مغفرت واسعه رحمت خدا را شامل تمامى گناهان سواى شرك ميسازد، مانند آيه (ان اللّه لا يغفر ان يشرك به ، و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء)، (خدا اين گناه را نمى آمرزد كه بوى شرك بورزند، ولى پائين تر از شرك را از هر كس بخواهد مى آمرزد)، و اين آيه بطوريكه در سابق هم گفتيم مربوط بغير مورد توبه است ، چون اگر درباره مورد توبه بود استثناء شرك صحيح نبود، چون توبه و اما جواب حلى ، اينكه وعده شفاعت و تبليغ آن بوسيله انبياء، وقتى مستلزم جرئت و جسارت مردم ميشود، و آنان را بمعصيت و تمرد وا مى دارد، كه اولا مجرم را و صفات او را معين كرده باشد، و يا حداقل گناه را معين نموده ، فرموده باشد كه چه گناهى با شفاعت بخشوده ميشود، و طورى معين كرده باشد كه كاملا مشخص شود، و آيات شفاعت اينطور نيست ، اولا خيلى كوتاه و سر بسته است ، و در ثانى شفاعت را مشروط بشرطى كرده ، كه ممكن است آن شرط حاصل نشود، و آن مشيت خدا است .

و ثانيا شفاعت در تمامى انواع عذابها، و در همه اوقات مؤ ثر باشد، باينكه بكلى گناه را ريشه كن كند.

مثلا اگر گفته باشند: كه فلان طائفه از مردم ، و يا همه مردم ، در برابر هيچيك از گناهان عقاب نميشوند، و ابدا از آنها مؤ اخذه نمى گردند، و يا گفته باشند: فلان گناه معين عذاب ندارد، و براى هميشه عذاب ندارد، البته اين گفتار بازى كردن با احكام و تكاليف متوجه به مكلفين بود.

و اما اگر بطور مبهم و سر بسته مطلب را افاده كنند، بطوريكه واجد آن دو شرط بالا نباشد، يعنى معين نكنند كه شفاعت در چگونه گناهانى ، و در حق چه گنه كارانى مؤ ثر است ، و ديگر اينكه عقابى كه با شفاعت برداشته ميشود، آيا همه عقوبتها و در همه اوقات و احوال است ، يا در بعضى اوقات و بعضى گناهان ؟.

در چنين صورتى ، هيچ گنه كارى خاطر جمع از اين نيست كه شفاعت شامل حالش بشود، در نتيجه جرى به گناه و هتك محارم الهى نميشود، بلكه تنها اثرى كه وعده شفاعت در افراد دارد، اين است كه قريحه اميد را در او زنده نگه دارد، و چون گناهان و جرائم خود را مى بيند و مى شمارد، يكباره دچار نوميدى و ياءس از رحمت خدا نگردد.

علاوه بر اينكه در آيه : (ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه ، نكفر عنكم سيئاتكم )، مى فرمايد: اگر از گناهان كبيره اجتناب كنيد، ما گناهان صغيره شما را مى بخشيم ، وقتى چنين كلامى از خدا، و چنين وعده اى از او صحيح باشد، چرا صحيح نباشد كه بفرمايد: اگر ايمان خود را حفظ كنيد، بطوريكه در روز لقاء با من ، با ايمان سالم نزدم آئيد، من شفاعت شافعان را از شما مى پذيرم ؟ چون همه حرفها بر سر حفظ ايمان است گناهان هم كه حرام شده اند، چون ايمان را ضعيف و قلب را قساوت ميدهند، و سرانجام آدمى را بشرك مى كشانند، كه در اين باره فرموده : (فلا ياءمن مكر اللّه الا القوم الخاسرون )، (از مكر خدا ايمن نمى شوند مگر مردم زيانكار) و نيز فرموده : (كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون )، (نه ، واقع قضيه ، اين است كه گناهانى كه كرده اند، در دلهاشان اثر نهاده ، و دلها را قساوت بخشيده ) و نيز فرموده : (ثم كان عاقبه الذين اساوا السوآى ، ان كذبوا بآيات اللّه )، (سپس عاقبت كسانيكه مرتكب زشتى ها ميشدند، اين شد كه آيات خدا را تكذيب كنند) و چه بسا اين وعده شفاعت ، بنده خدايرا وادار كند باينكه بكلى دست از گناهان بردارد، و براه راست هدايت شود، و از نيكوكاران گشته ، اصلا محتاج بشفاعت باين معنا نشود، و اين خود از بزرگ ترين فوائد شفاعت است .

اين در صورتى بود كه گفتيم : كه گنه كار را معين كند، و نه گناه را، و همچنين اگر گنه كار مشمول شفاعت را معين بكند، و يا گناه قابل شفاعت را معين بكند، ولى باز اين استخوان را لاى زخم بگذارد، كه اين شفاعت از بعضى درجات عذاب ، و يا در بعضى اوقات فائده دارد، در اينصورت نيز شفاعت باعث جراءت و جسارت مجرمين نميشود، چون باز جاى اين دلهره هست ، كه ممكن است تمامى عذابهاى اين گناهى كه ميخواهم مرتكب شوم ، مشمول شفاعت نشود.

و قرآن كريم درباره خصوص مجرمين ، و خصوص گناهان قابل شفاعت ، اصلا حرفى نزده و نيز در رفع عقاب هيچ سخنى نگفته ، بجز اينكه فرموده : به بعضى اجازه شفاعت ميدهيم ، و شفاعت بعضى را مى پذيريم ، كه توضيحش بزودى خواهد آمد، انشاءاللّه تعالى ، پس ‍ اصلا اشكالى بشفاعت قرآن وارد نيست .

## اشكال پنجم : هيچيك از عقل و كتاب و سنت دلالت بر شفاعت نمى كنند

اينكه مسئله شفاعت مانند هر مسئله اعتقادى ديگر، بايد بدلالت يكى از ادله سه گانه و عقل و كتاب و سنت اثبات شود، اما عقل خود آدمى ، يا اصلا اجازه شفاعت و پارتى بازى را نميدهد، و يا اگر هم بدهد، تنها ميگويد: چنين چيزى ممكن است ، ولى ديگر نميگويد كه چنين چيزى واقع هم شده .

و اما كتاب ، يعنى آيات قرآن ؟ آنچه از آيات قرآن متعرض مسئله شفاعت شده ، هيچ دلالتى ندارد بر اينكه چنين چيزى واقع هم ميشود، چون در اين مسئله آياتى هست كه بطور كلى شفاعت را انكار مى كند، مانند آيه : (لا بيع فيه و لا خله و لا شفاعه )، (نه خريد و فروشى در روز قيامت هست ، نه دوستى ، و نه شفاعت ) و آياتى ديگر هست كه منفعت شفاعت را نفى مى كند، مانند آيه (فما تنفعهم شفاعه الشافعين )، (پس شفاعت شافعان سودى بايشان نمى بخشد)، و آياتى ديگر هست كه آنرا مشروط باذن خدا مى كند، مانند آيه (الا من بعد اذنه )، و آيه (الا لمن ارتضى )، و مثل اين استثناءها، يعنى استثناء بخواست و مشيت و اذن خدا، تا آنجا كه از قرآن كريم و اسلوب كلامى آن معهود است ، براى افاده نفى قطعى است ، ميخواهد بفرمايد: اصلا شفاعتى نيست ، چون هر چه هست اذن و مشيت خداى سبحان است ، مانند آيه (سنقرئك فلا تنسى ، الا ما شاءاللّه )، (بزودى بخواندنت در مى آوريم ، پس ‍ فراموش نخواهى كرد، مگر آنچه را خدا بخواهد) يعنى هيچ فراموش نمى كنى ، و آيه (خالدين فيها ما دامت السموات و الارض الا ما شاء ربك )، (جاودانه در آن هستند، مادام كه آسمان و زمين برقرارند، مگر آنچه پروردگارت بخواهد) پس در قرآن كريم هيچ آيه اى كه بطور قطع و صريح دلالت كند بر وقوع شفاعت نداريم .

و اما سنت . در روايات هم آنچه درباره خصوصيات شفاعت وارد شده ، قابل اعتماد نيست ، و آن مقدار هم كه قابل اعتماد است به بيش ‍ از آنچه در قرآن ديديم دلالت ندارد، پس نه عقل بر آن دلالت دارد، و نه كتاب ، و نه سنت .

## پاسخ از اين اشكال

جواب از اين اشكال اين است كه اما كتاب و آياتى كه در آن شفاعت را نفى مى كند، وضعش را بيان كرديم ، و خواننده گرامى متوجه شد كه آن آيات ، شفاعت را بكلى انكار نمى كند، بلكه شفاعت بدون اذن و ارتضاى خدا را انكار مى كند، و اما آن آياتيكه منفعت شفاعت را انكار مى كرد، بر خلاف آنچه اشكال كننده فهميده ، ميگوئيم : اتفاقا آن آيات ، شفاعت را اثبات مى كند، نه نف ى ، براى اينكه آيات سوره مدثر انتفاع طائفه معينى از مجرمين را از شفاعت نفى مى كند، نه انتفاع تمامى طوائف را.

و علاوه بر آن كلمه شفاعت بكلمه (شافعين ) اضافه شده ، و فرموده شفاعت شافعين سودى بايشان نميدهد، و نفرموده : (و لا تنفعهم الشفاعه )، آخر فرق است بين اينكه كسى بگويد (فلا تنفعهم الشفاعه )، و بين اينكه بگويد: (فلا تنفعهم شفاعه الشافعين )، براى اينكه مصدر وقتى اضافه شد، بر وقوع فعل در خارج دلالت مى كند، و مى فهماند كه اين فعل در خارج واقع شده ، بخلاف صورت اول ، و بر اين معنا شيخ عبد القاهر در كتاب دلائل الاعجاز تصريح كرده ، پس جمله (شفاعه الشافعين ) دلالت دارد بر اينكه بطور اجمال در قيامت شفاعتى واقع خواهد شد، ولى اين طائفه از آن بهره نمى برند.

از اين هم كه بگذريم جمع آوردن شافع ، در جمله (شفاعه الشافعين ) نيز دلالت دارد بر اينكه شفاعتى خواهد بود، همچنانكه جمله : (كانت من الغابرين )، از باقى ماندگان بود، دلالت دارد بر اينكه كسانى در عذاب باقى ماندند، و جمله (و كان من الكافرين ) و جمله (و كان من الغاوين )، و جمله (لا ينال عهدى الظالمين )، و امثال اينها دلالت بر اين معنا دارد، و گرنه تعبير به صيغه جمع كه ميدانيم معنائى زائد بر معناى مفرد دارد، لغو مى بود، پس جمله (فما تنفعهم شفاعه الشافعين )، از آياتى است كه شفاعت را اثبات مى كند، نه نفى .

و اما آياتيكه شفاعت را مقيد باذن و ارتضاء خدا مى كند، مانند جمله (الا باذنه )، و جمله (الا من بعد اذنه )، دلالتش بر اينكه چنين چيزى واقع ميشود، قابل انكار نيست ، چون عارف باسلوب هاى كلام ميداند، كه مصدر وقتى اضافه شد، دلالت بر وقوع مى كند، و همچنين اينكه گفته اند: جمله (الا باذنه ) و جمله (الا لمن ارتضى ) بيك معنا است ، و هردو بمعناى (مگر آنكه خدا بخواهد است )، اشتباه است ، و نبايد بآن اعتناء كرد. علاوه بر اينكه استثناءهائى كه در مورد شفاعت شده ، بيك عبارت نيست ، بلكه بوجوه مختلفى تعبير شده ، يكى فرموده : (الا باذنه )، و يكجا (الا من بعد اذنه ) يكجا، (الا لمن ارتضى )، يكجا (الا من شهد بالحق و هم يعلمون )، و امثال اينها، و گيرم كه اذن و ارتضاء بيك معنا باشد، و آن يك معنا عبارت باشد از مشيت (خواست خدا)، آيا اين حرف را در آيه : (الا من شهد بالحق و هم يعلمون ) نيزميتوان زد؟ و آيا ميتوان گفت : (مگر كسيكه بحق شهادت دهد و با علم باشد)، بمعناى (مگر باذن خداست )؟!

و وقتى چنين چيزى را ممكن نباشد بگوئيم ، پس آيا مراد باين جمله صرف سهل انگارى در بيان است ؟ آنهم از خدايتعالى ؟ با اينكه چنين نسبتى را بمردم كوچه و محله نميتوان داد، آيا ميتوان بقرآن كريم و كلام بليغ خدا نسبت داد؟ قرآنى كه بليغ ‌تر از آن در همه عالم كلامى نيست !.

پس حق اينستكه آيات قرآنى شفاعت را اثبات مى كند، چيزيكه هست همانطور كه گفتيم بطور اجمال اثبات مى كند، نه مطلق ، و اما سنت دلالت آن نيز مانند دلالت قرآن است ، كه انشاءاللّه رواياتش را خواهيد ديد.

## اشكال ششم : قرآن كريم دلالت صريح برفع عقاب بوسيله شفاعت ندارد

اينك آيات قرآن كريم دلالت صريح ندارد بر اينكه شفاعت ، عقابى را كه روز قيامت و بعد از ثبوت جرم بر مجرمين ثابت شده برميدارد، بلكه تنها اين مقدار را ثابت مى كند، كه انبياء جنبه شفاعت و واسطگى را دارند، و مراد بواسطگى انبياء، اين است كه اين حضرات بدان جهت كه پيغمبرند، بين مردم و بين پروردگارشان واسطه مى شوند، احكام الهى را بوسيله وحى مى گيرند، و در مردم تبليغ مى كنند، و مردم را بسوى پروردگارشان هدايت مى كنند، و اين مقدار دخالت كه انبياء در سرنوشت مردم دارند، مانند بذرى است كه بتدريج سبز شود، و نمو نمايد، و منشاء قضا و قدرها، و اوصاف و احوالى بشود، پس انبياء عليهم‌السلام شفيعان مؤ منين اند، چون در رشد و نمو و هدايت و برخوردارى آنان از سعادت دنيا و آخرت دخالت دارند، اين است معناى شفاعت .

جواب اين اشكال اين است كه ما نيز در معناى از شفاعت كه شما بيان كرديد حرفى نداريم ، لكن اين يكى از مصاديق شفاعت است ، نه اينكه معنايش منحصر بدان باشد، كه در سابق بيان معانى شفاعت گذشت ، دليل بر اينكه معناى شفاعت منحصر در آن نيست ، علاوه بر بيان گذشته ، يكى آيه (ان اللّه لا يغفر ان يشرك به ، و يغفر مادون ذلك لمن يشاء) است ، كه ترجمه اش گذشت ، و در بيانش گفتيم : اين آيه در غير مورد ايمان و توبه است ، در حاليكه اشكال كننده با بيان خود شفاعت را منحصر در دخالت انبياء از مسير دعوت بايمان و توبه كرد، و آيه نامبرده اين انحصار را قبول ندارد، مى فرمايد: مغفرت از غير مسير ايمان و توبه نيز هست .

## اشكال هفتم : آيات مربوط به شفاعت از متشابهات اند و بايد مسكوت گذاشته شوند

اينكه اگر راه سعادت بشرى را با راهنمائى عقل قدم بقدم طى كنيم ، هرگز بچيزى بنام شفاعت و دخالت آن در سعادت بشر برنميخوريم ، و آيات قرآنى اگر بطور صريح آنرا اثبات مى كرد، چاره اى نداشتيم جز اينكه آنرا بر خلاف داورى عقل خود، و بعنوان تعبد بپذيريم ، اما خوشبختانه آيات قرآنى مربوط بشفاعت ، صريح در اثبات آن نيستند، يكى بكلى آنرا نفى مى كند، و جائى ديگر اثبات مينمايد، يكجا مقيد مى آورد، جائى ديگر مطلق ذكر مى كند، و چون چنين است ، پس هم بمقتضاى دلالت عقل خودمان ، و هم بمقتضاى ادب دينى ، جا دارد آيات نامبرده را كه از متشابهات قرآن است ، مسكوت گذاشته ، علم آنها را بخدايتعالى ارجاع دهيم ، و بگوئيم ما در اين باره چيزى نمى فهميم .

جواب اين اشكال هم اين استكه آيات متشابه وقتى ارجاع داده شد بآيات محكم ، خودش نيز محكم ميشود، و اين ارجاع چيزى نيست كه از ما بر نيايد، و نتوانيم از محكمات قرآن توضيح آنرا بخواهيم ، همچنانكه در تفسير آيه ايكه آيات قرآن را بدو دسته محكم و متشابه تقسيم مى كند، يعنى آيه هفتم از سوره آل عمران ، بحث مفصل اين حقيقت خواهد آمد انشاءاللّه تعالى .

## 3- شفاعت درباره چه كسانى جريان مى يابد؟

خواننده گرامى از بيانيكه تاكنون درباره اين مسئله ملاحظه فرمود، فهميد، كه تعيين اشخاصى كه درباره شان شفاعت ميشود، آنطور كه بايد با تربيت دينى سازگارى ندارد، و تربيت دينى اقتضاء ميكند كه آنرا بطور مبهم بيان كنند، همچنانكه قرآن كريم نيز آنرا مبهم گذاشته ، مى فرمايد: (كل نفس بما كسبت رهينه ، الا اصحاب اليمين ، فى جنات يتسائلون ، عن المجرمين ما سلككم فى سقر؟ قالوا: لم نك من المصلين ، و لم نك نطعم المسكين ، و كنا نخوض مع الخائضين ، و كنا نكذب بيوم الدين ، حتى اتينا اليقين ، فما تنفعهم شفاعه الشافعين )، هر كسى گروگان كرده خويش است ، مگر اصحاب يمين ، كه در بهشتها قرار دارند، و از يكديگر سراغ مجرمين را گرفته ، مى پرسند: چرا دوزخى شديد؟ ميگويند: ما از نمازگزاران نبوديم ، و بمسكينان طعام نمى خورانديم ، و هميشه با جستجوگران در جستجو بوديم ، و روز قيامت را تكذيب مى كرديم ، تا وقتى كه يقين بر ايمان حاصل شد، در آن هنگام است كه ديگر شفاعت شافعان سودى براى آنان ندارد).

در اين آيه مى فرمايد: در روز قيامت هر كسى مرهون گناهانى است كه كرده ، و بخاطر خطايائى كه از پيش مرتكب شده ، بازداشت ميشود، مگر اصحاب يمين ، كه از اين گرو آزاد شده اند، و در بهشت مستقر گشته اند، آنگاه مى فرمايد: اين طائفه در عين اينكه در بهشتند، مجرمين را كه در آنحال در گرو اعمال خويشند، مى بينند، و از ايشان در آنهنگام كه در دوزخند مى پرسند، و ايشان به آن علت ها كه ايشانرا دوزخى كرده اشاره مى كنند، و چند صفت از آنرا مى شمارند، آنگاه از اين بيان اين نتيجه را مى گيرد كه شفاعت شافعان بدرد آنان نخورد.

و مقتضاى اين بيان اين است كه اصحاب يمين داراى آن صفات نباشند يعنى آن صفاتيكه در دوزخيان مانع شمول شفاعت بآنها شد، نداشته باشند، و وقتى آن موانع در كارشان نبود، قهرا شفاعت شامل حالشان ميشود، و وقتى مانند آن دسته در گرو نباشند، لابد از گرو در آمده اند، و ديگر مرهون گناهان و جرائم نيستند، پس معلوم ميشود: كه بهشتيان نيز گناه داشته اند، چيزيكه هست شفاعت شافعان ايشانرا از رهن گناهان آزاد كرده است .

آرى در آيات قرآنى اصحاب يمين را بكسانى تفسير كرده كه اوصاف نامبرده در دوزخيان را ندارند، توضيح اينكه : آيات سوره واقعه و سوره مدثر، كه بشهاد ت آيات آن در مكه و در آغاز بعثت نازل شده ، و ميدانيم كه در آن ايام هنوز نماز و زكوة بآن كيفيت كه بعدها در اسلام واجب شد، واجب نشده بود، مع ذلك اهل دوزخ را بكسانى تفسير مى كند كه نمازخوان نبوده اند، پس معلوم ميشود مراد بنماز در آيه 38 - 48 از سوره مدثر، توجه بخدا با خضوع بندگى است ، و مراد با طعام مسكين هم ، مطلق انفاق بر محتاجان بخاطر رضاى خداست ، نه اينكه مراد بنماز و زكاة ، نماز و زكاة معمول در شريعت اسلام باشد.

## شفاعت وسيله نجات گناهكاران از اصحاب يمين است

و منظور از جستجوى با جستجوگران ، فرو رفتن در بازى گريهاى زندگى ، و زخارف فريبنده دنيائى است ، كه آدمى را از روى آوردن بسوى آخرت باز ميدارد، و نمى گذارد بياد روز حساب و روز قيامتش بيفتد، و يا منظور از آن فرو رفتن در طعن و خرده گيرى در آيات خدا است ، آياتيكه در طبع سليم باعث يادآورى روز حساب ميشود، از آن بشارت و انذار ميدهد.

پس اهل دوزخ بخاطر داشتن اين چهار صفت ، يعنى ترك نماز براى خدا، و ترك انفاق در راه خدا، و فرورفتگى در بازيچه دنيا، و تكذيب روز حساب ، دوزخى شده اند، و اين چهار صفت امورى هستند كه اركان دين را منهدم ميسازند، و برعكس داشتن ضد آن صفات ، دين خدا را بپا ميدارد، چون دين عبارتست از اقتدارى بهاديانى كه خود معصوم و طاهر باشند، و اين نميشود، مگر باينكه از دلبندى بزمين و زيورهاى فريبنده آن دورى كنند، و بسوى ديدار خدا روى آورند، كه اگر اين دو صفت محقق شود، هم از (خوض با خائضين ) اجتناب شده ، و هم از (تكذيب يوم الدين ).

و لازمه اين دو صفت توجه بسوى خدا است به عبوديت ، و سعى در رفع حوائج جامعه ، كه بعبارتى ديگر ميتوان از اولى بنماز تعبير كرد، و از دومى بانفاق در راه خدا، پس قوام دين از دو جهت علم و عمل باين چهار صفت است ، و اين چهار صفت بقيه اركان دين را هم در پى دارد، چون مثلا كسى كه يكتاپرست نيست ، و يا نبوت را منكر است ، ممكن نيست داراى اين چهار صفت بشود، (دقت فرمائيد).

پس اصحاب يمين عبارت شدند از كسانيكه از شفاعت بهره مند ميشوند، كسانيكه از نظر دين و اعتقادات مرضى خدا هستند، حال چه اينكه اعمالشان مرضى بوده باشد، و اصلا محتاج بشفاعت در قيامت نباشند، و چه اينكه اينطور نباشند، على اى حال آن كسانيكه از شفاعت شدن منظور هستند اينهايند.

پس معلوم شد كه شفاعت وسيله نجات گناه كاران از اصحاب يمين است ، همچنانكه قرآن كريم هم فرموده : (ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه ، نكفر عنكم سياتكم )، اگر از گناهان كبيره اجتناب كنيد، گناهان ديگرتان را جبران مى كنيم ) و بطور مسلم منظور از اين آيه اين است كه گناهان صغيره را خدا مى آمرزد، و احتياجى بشفاعت ندارد، پس مورد شفاعت ، آن عده ، از اصحاب يمينند، كه گناهانى كبيره از آنان تا روز قيامت باقى مانده ، و بوسيله توبه و يا اعمال حسنه ديگر از بين نرفته ، پس معلوم ميشود شفاعت ، مربوط باهل كبائر از اصحاب يمين است ، همچنانكه رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فرموده : (تنها شفاعتم مربوط باهل كبائر از امتم است ، و اما نيكوكاران هيچ ناراحتى در پيش ندارند.

و از جهتى ديگر، اگر نيكوكاران را اصحاب يمين خوانده اند، در مقابل بدكارانند كه اصحاب شمال (دست چپى ها) ناميده شده اند، و چه بسا طائفه اول اصحاب ميمنه ، و طائفه دوم اصحاب مشئمه هم خوانده شده اند، و اين الفاظ از اصطلاحات قرآن كريم است ، و از اينجا گرفته شده كه در روز قيامت نامه بعضى را بدست راستشان ميدهند و نامه بعضى ديگر را بدست چپشان .

همچنانكه قرآن كريم در اين باره مى فرمايد: (يوم ندعوا كل اناس بامامهم ، فمن اوتى كتابه بيمينه ، فاولئك يقرون كتابهم ، و لا يظلمون فتيلا، و من كان فى هذه اعمى ، فهو فى الاخره اعمى ، و اضل سبيلا)، روزى كه هر جمعيتى را بنام امامشان ميخوانيم ، پس كسانيكه نامه شان بدست راستشان داده شود، نامه خويش ميخوانند، و مى بينند كه حتى بقدر فتيلى ظلم نشده اند، و كسانيكه در اين عالم كور بودند، در آخرت كور، و بلكه گمراه ترند)، كه انشاءاللّه تعالى در تفسير آن خواهيم گفت : كه مراد بدادن كتاب بعضى بدست راستشان ، پيروى امام بر حق است ، و مراد بدادن كتاب بعضى ديگر بدست چپشان ، پيروى از پيشوايان ضلالت است ، همچنانكه درباره فرعون فرمود: (يقدم قومه يوم القيامه ، فاوردهم النار)، (فرعون روز قيامت پيشاپيش پيروانش مى آيد، و همگى را در آتش مى كند). و سخن كوتاه اينكه برگشت نامگذارى به اصحاب يمين ، بهمان ارتضاء دين است چنانكه برگشت آن چهار صفت هم بهمان است .

## اهل شفاعت كسانيند كه خدا دين آنانرا پسنديده باشد

مطلب ديگريكه تذكرش لازم است ، اين است كه خدايتعالى در يكجا از كلام عزيزش شفاعت را براى كسيكه خودش راضى باشد اثبات كرده ، و فرموده : (و لا يشفعون الا لمن ارتضى )، و اين ارتضاء را بهيچ قيدى مقيد نكرده ، و معين ننموده آن اشخاص چه اعمالى دارند، و نشانه هاشان چيست ؟ همچنانكه همين مبهم گوئى را در جاى ديگر كرده ، و فرموده : (الا من اذن له الرحمان ، و رضى له قولا)، مگر كسيكه رحمان اجازه اش داده باشد، و سخنش پسنديده باشد)، كه مى بينيد در اين آيه نيز معين نكرده ، اينگونه اشخاص چه كسانند؟ از اينجا مى فهميم مقصود از پسنديدن آنان پسنديدن دين آنان است ، نه اعمالشان ، و خلاصه اهل شفاعت كسانيند كه خدا دين آنانرا پسنديده باشد، و كارى به اعمالشان ندارد.

بنابراين ميتوان گفت : برگشت اين آيه نيز از نظر مفاد، به همان مفادى است كه آيات قبل بيان مى كرد.

از سوى ديگر در جاى ديگر فرموده : (يوم نحشر المتقين الى الرحمان و فدا، و نسوق المجرمين الى جهنم وردا، لا يملكون الشفاعه ، الا من اتخذ عند الرحمان عهدا)، روزيكه پرهيزكاران را براى مهمانى و خوان رحمت خود محشور مى كنيم و مجرمين را براى ريختن بجهنم بدان سو سوق ميدهيم ، آنان مالك شفاعت نيستند، مگر كسيكه قبلا از خداى رحمان عهدى گرفته باشد) و كلمه (شفاعت ) در اين آيه مصدر مفعولى است ، يعنى شفاعت شدن ، و معلوم است كه تمامى مجرمين كافر نيستند، كه دوزخى شدنشان حتمى باشد.

بدليل اينكه فرمود: (انه من يات ربه مجرما، فان له جهنم ، لا يموت فيها، و لا يحيى ، و من ياته مومنا، قد عمل الصالحات ، فاولئك لهم الدرجات العلى )، (بدرستى وضع چنين است ، كه هر كس با حال مجرميت نزد پروردگارش آيد، آتش جهنم دارد، كه نه در آن مى ميرد، و نه زنده ميشود، و هر كس كه با حالت ايمان بيايد، و عمل صالح هم كرده باشد، چنين كسانى درجات والائى دارند).

## مؤ منى كه عمل صالح انجام ندهد نيز مجرم است

چه از اين آيه بر مى آيد: هر كس مؤ من باشد، ولى عمل صالح نكرده باشد، باز مجرم است ، پس مجرمين دو طائفه اند، يكى آنكه نه ايمان آورده ، و نه عمل صالح كرده اند، و دوم كسانيكه ايمان آورده اند، ولى عمل صالح نكرده اند، پس يك طائفه از مجرمين مردمانيند كه بر دين حق بوده اند، و لكن عمل صالح نكرده اند، و اين همان كسى است كه جمله : (الا من اتخذ عند الرحمان عهدا)، درباره اش ‍ تطبيق مى كند.

چون اين كسى است كه عهد خدا را دارد، آن عهدى كه آيه : (الم اعهد اليكم يا بنى آدم : ان لا تعبدوا الشيطان ، انه لكم عدو مبين ، و ان اعبدونى ، هذا صراط مستقيم )، مگر بشما اى بنى آدم فرمان ندادم كه شيطان را نپرستيد؟ كه او دشمن آشكار شما است ، و اينكه مرا بپرستيد، كه اين صراط مستقيم است ؟) از آن خبر ميدهد، پس عهد خدا (و ان اعبدونى ) است ، كه عهد در آن بمعناى امر است ، و جمله (هذا صراط مستقيم ) الخ ، عهد بمعناى التزام است ، چون صراط مستقيم مشتمل بر هدايت بسوى سعادت و نجات است .

پس اين طائفه كه گفتيم ايمان داشته اند، ولى عمل صالح نكرده اند، آنهايند كه عهدى از خدا گرفته بودند، و بخاطر اعمال بدشان داخل جهنم ميشوند، بخاطر داشتن عهد، مشمول شفاعت شده ، از آتش نجات مى يابند.

آيه شريفه (و قالوا: لن تمسنا النار الا اياما معدوده ، قل اتخذتم عند اللّه عهدا)، گفتند: آتش دوزخ جز چند روزى بما نمى رسد، بگو مگر شما از خدا عهد گرفته بوديد)؟، نيز باين حقيقت اشاره دارد، و بنابراين ، اين آيات نيز به همان آيات قبل برگشت مى كند، و بر روى هم آنها دلالت دارد بر اينكه مورد شفاعت ، يعنى كسانيكه در قيامت برايشان شفاعت ميشود، عبارتند از گنه كاران دين دار، و متدينين بدين حق ، ولى گنه كار، اينهايند كه خدا دينشان را پسنديده .

4- شفاعت از چه كسانى صادر ميشود؟

از آنچه تاكنون از نظر خواننده گذشت ميتوان اين معنا را بدست آورد، كه شفاعت دو قسم است ، يكى تكوينى ، و يكى تشريعى و قانونى ، اما شفاعت تكوينى كه معلوم است از تمامى اسباب كونى سر مى زند، و همه اسباب نزد خدا شفيع هستند، چون ميان خدا و مسبب خود واسطه اند، و اما شفاعت تشريعى و مربوط باحكام ، (كه معلوم است اگر واقع شود، در دائره تكليف و مجازات واقع ميشود) نيز دو قسم است ، يكى شفاعتى كه در دنيا اثر بگذارد، و باعث آمرزش خدا، و يا قرب بدرگاه او گردد، كه شفيع و واسطه ميان خدا و بنده در اين قسم شفاعت چند طائفه اند.

## اقسام شفاعت و شفعاء

اول توبه از گناه ، كه خود از شفيعان است ، چون باعث آمرزش گناهان است ، همچنانكه فرمود: (قل : يا عبادى الذين اسرفوا على انفسهم ، لا تقنطوا من رحمه اللّه ، ان اللّه يغفر الذنوب جميعا، انه هو الغفور الرحيم ، و انيبوا الى ربكم )، (بگو: اى بندگانم ، كه بر نفس ‍ خود زياده روى روا داشتيد، از رحمت خدا ماءيوس نشويد، كه خدا همه گناهان را مى آمرزد، چون او آمرزگار رحيم است ، و بسوى پروردگارتان توبه ببريد)، كه عموميت اين آيه ، حتى شرك را هم شامل ميشود، و قبلا هم گفتيم : كه توبه شرك را هم از بين مى برد.

دوم ايمان برسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم است ، كه درباره اش فرموده : (آمنوا برسوله ) تا آنجا كه مى فرمايد: (يغفر لكم )، برسول او ايمان بياوريد، تا چه و چه و چه ، و اينكه گناهانتان را بيامرزد).

يكى ديگر عمل صالح است ، كه درباره اش فرموده : (وعد اللّه الذين آمنوا و عملوا الصالحات : لهم مغفره و اجر عظيم )، (خدا كسانى را كه ايمان آورده ، و اعمال صالح كردند، وعده داده : كه مغفرت و اجر عظيم دارند)، و نيز فرموده : (يا ايها الذين آمنوا اتقوا اللّه ، و ابتغوا اليه الوسيله )، (اى كسانيكه ايمان آورده ايد، از خدا بترسيد، و (بدين وسيله ) وسيله اى بدرگاهش بدست آوريد) و آيات قرآنى در اين باره بسيار است .

يكى ديگر قرآن كريم است ، كه خودش در اين باره فرموده : (يهدى به اللّه من اتبع رضوانه ، سبل السلام و يخرجهم من الظلمات الى النور باذنه ، و يهديهم الى صراط مستقيم )، (خداوند بوسيله قرآن كسانى را كه در پى خوشنودى اويند، باذن خودش بسوى راه هاى سلامتى هدايت نموده ، و ايشانرا از ظلمت ها بسوى نور هدايت نموده ، و نيز بسوى صراط مستقيم راه مينمايد).

يكى ديگر هر چيزيست كه با عمل صالح ارتباطى دارد، مانند مسجدها، و امكنه شريفه ، و متبركه ، و ايام شريفه ، و انبياء، و رسولان خدا، كه براى امت خود طلب مغفرت مى كنند، همچنانكه درباره انبياء فرموده : (و لو انهم اذ ظلموا انفسهم ، جاوك ، فاستغفروا اللّه و استغفر لهم الرسول ، لوجدوا اللّه توابا رحيما)، (و اگر ايشان بعد از آنكه بخود ستم كردند، آمدند نزد تو، و آمرزش خدا را خواستند، و رسول هم برايشان طلب مغفرت كرد، خواهند ديد كه خدا توبه پذير رحيم است ).

و يكى ديگر ملائكه است ، كه براى مؤ منين طلب مغفرت مى كنند، همچنانكه فرمود: (الذين يحملون العرش و من حوله ، يسبحون بحمد ربهم ، و يؤ منون به ، و يستغفرون للذين آمنوا)، (آن فرشتگان كه عرش را حمل مى كنند، و اطرافيان آن ، پروردگار خود را بحمد تسبيح مى گويند، و باو ايمان دارند، و براى همه آن كسانيكه ايمان آورده اند، طلب مغفرت مى كنند) و نيز فرموده : (و الملائكه يسبحون بحمد ربهم ، و يستغفرون لمن فى الارض ، الا ان اللّه هو الغفور الرحيم )، (و ملائكه با حمد پروردگار خود، او را تسبيح ميگويند، و براى هر كس كه در زمين است طلب مغفرت مى كنند، آگاه باشيد كه خداست كه آمرزگار رحيم است ).

يكى ديگر خود مؤ منينند، كه براى خود، و براى برادران ايمانى خود، استغفار مى كنند، و خدايتعالى از ايشان حكايت كرده كه مى گويند: (و اعف عنا، و اغفرلنا، و ارحمنا، انت مولينا)، و بر ما ببخشاى ، و ما را بيامرز و بما رحم كن ، كه توئى سرپرست ما).

## قسم دوم از شفاعت

(قسم دوم از شفاعت ) قسم دوم شفيعى است كه در روز قيامت شفاعت مى كند، شفاعت بآن معنائى كه شناختى ، حال ببينيم اين شفيعان چه كسانى هستند؟ يك طائفه از اينان انبياء عليهم‌السلام اند، كه قرآن كريم درباره شفاعتشان مى فرمايد: (و قالوا: اتخذ الرحمن ولدا، سبحانه ، بل عباد مكرمون )، تا آنجا كه مى فرمايد: (و لا يشفعون الا لمن ارتضى )، مشركين مى گفتند: خدا فرزند گرفته منزه است خدا، بلكه فرشتگان بندگان مقرب خدايند، (تا آنجا كه مى فرمايد) و شفاعت نمى كنند مگر براى كسيكه خدا بپسندد).

كه يكى از آنان عيسى بن مريم عليهما‌السلام است ، كه در روز قيامت شفاعت مى كند، و نيز مى فرمايد (و لا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعه ، الا من شهد بالحق ، و هم يعلمون )، آن كسانيكه مشركين بجاى خدا ميخوانند، مالك شفاعت نيستند، تنها كسانى مالك شفاعتند، كه بحق شهادت ميدهند و خود داناى حقند).

و اين دو آيه شريفه ، علاوه بر اينكه دلالت مى كنند بر شفاعت انبياء، دلالت بر شفاعت ملائكه نيز دارند، چون در اين دو آيه گفتگو از فرزند خدا بود، كه مشركين ملائكه را دختران خدا مى پنداشتند و يهود و نصارى مسيح و عزير را پسر خدا مى پنداشتند.

دسته اى ديگر از شفيعان روز قيامت ملائكه هستند، كه قرآن كريم درباره شفاعت كردن آنان مى فرمايد: (و كم من ملك فى السماوات ، لا تغنى شفاعتهم شيئا، الا من بعد ان ياذن الله لمن يشاء و يرضى )، و چه بسيار فرشته كه در آسمانهايند، و شفاعتشان هيچ اثرى ندارد، مگر بعد از آنكه خدا براى هر كس بخواهد اجازه دهد)، و نيز مى فرمايد: (يومئذ لا تنفع الشفاعه ، الا من اذن له الرحمن ، و رضى له قولا، يعلم ما بين ايديهم ، و ما خلفهم )، (امروز شفاعت سودى نمى بخشد، مگر كسيكه رحمان باو اجازه داده باشد، و سخن او پسنديده باشد، خدا آنچه را كه پيش روى ايشانست ، و آنچه را از پشت سر فرستاده اند، ميداند).

طائفه ديگر از شفيعان در قيامت شهدا هستند، كه آيه : (و لا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعه ، الا من شهد بالحق ، و هم يعلمون (، كه ترجمه اش گذشت ، دلالت بر آن دارد، چون اين طائفه نيز بحق شهادت دادند، پس هر شهيدى شفيعى است ، كه مالك شهادت است ، چيزيكه هست اين شهادت ، همانطور كه در سوره فاتحه گفتيم ، و بزودى در تفسير آيه : (و كذلك جعلناكم امه وسطا، لتكونوا شهداء على الناس ) نيز خواهيم گفت ، مربوط باعمال است ، نه شهادت بمعناى كشته شدن در ميدان جنگ ، از اينجا روشن ميشود: كه مؤ منين نيز از شفيعان روز قيامتند، براى اينكه خدايتعالى خبر داده ، كه مؤ منين نيز در روز قيامت ملحق به شهداء ميشوند، و فرموده : (و الذين آمنوا باللّه و رسله ، اولئك هم الصديقون ، و الشهداء عند ربهم )، و كسانيكه بخدا و رسولش ايمان آوردند، ايشان همان صديقين و شهداء نزد پروردگارشانند)، كه انشاءاللّه بزودى بيانش خواهد آمد.

## 5 - شفاعت به چه چيز تعلق مى گيرد؟

خواننده عزيز توجه فرمود، كه شفاعت دو قسم بود، يكى تكوينى ، كه گفتيم : عبارتست از تاءثير هر سببى تكوينى در عالم اسباب ، و يكى تشريعى ، كه گفتيم : مربوط است به ثواب و عقاب ، حال ميگوئيم : از اين قسم دوم بعضى در تمامى گناهان از شرك گرفته تا پائين تر از آن اثر مى گذارد، مانند شفاعت و وساطت توبه ، و ايمان البته توبه و ايمان در دنيا و قبل از قيامت -. و بعضى ديگر در عذاب بعضى از گناهان اثر دارد، مانند عمل صالح كه واسطه ميشود در محو شدن گناهان ، و اما آن شفاعتى كه مورد نزاع و اختلافست ، يعنى شفاعت انبياء و غير ايشان در روز قيامت ، براى برداشتن عذاب از كسيكه حساب قيامت ، او را مستحق آن كرده ، در گذشته يعنى در تحت عنوان شفاعت در حق چه كسى جريان مى يابد، گفتيم : كه اين شفاعت مربوط است باهل گناهان كبيره ، از اشخاصى كه متدين بدين حق هستند، و خدا هم دين آنانرا پسنديده است .

## 6 - شفاعت چه وقت فائده ميبخشد؟

منظور ما از اين شفاعت ، باز همان شفاعت مورد نزاع است ، شفاعتى كه گفتيم : عذاب روز قيامت را از گنه كاران بر ميدارد، اما پاسخ از اين سئوال ، اين استكه آيه شريفه : (كل نفس بما كسبت رهينة ، الا اصحاب اليمين ، فى جنات يتسائلون : عن المجرمين ، ما سلككم فى سقر؟)، كه ترجمه اش چند صفحه قبل گذشت ، دلالت دارد بر اينكه شفاعت بچه كسانى مى رسد، و چه كسانى از آن محرومند، چيزيكه هست بيش از اين هم دلالت ندارد، كه شفاعت تنها در فك رهن ، و آزادى از دوزخ ، و يا خلود در دوزخ مؤ ثر است ، و اما در ناراحتى هاى قبل از حساب ، از هول و فزع قيامت ، و ناگواريهاى آن ، هيچ دلالتى نيست بر اينكه شفاعت در آنها هم مؤ ثر باشد، بلكه ميتوان گفت : كه آيه دلالت دارد بر اينكه شفاعت تنها در عذاب دوزخ مؤ ثر است ، و در ناگواريهاى قبل از آن مؤ ثر نيست .

اين نكته را هم بايد دانست كه از آيات نامبرده در سوره مدثر ميتوان استفاده كرد كه سئوال و جوابيكه در آن شده مربوط است به بعد از فصل قضا، و رسيدگى بحسابها، بعد از آنكه اهل بهشت جاى خود را در بهشت گرفته ، و اهل دوزخ هم در دوزخ قرار گرفته اند،

و در چنين هنگامى شفاعت شامل جمعى از گنه كاران شده ، و آنان را از آتش نجات ميدهد، براى اينكه كلمه : (فى جنات ) الخ ، در اين آيات آمده ، و اين كلمه استقرار در بهشت را مى رساند. و نيز جمله : (ما سلككم ) الخ ، در آن هست ، كه از ماده سلوك ، و بمعناى داخل كردن است ، البته نه هر داخل كردنى ، بلكه داخل كردن با نظم و با رديف خاص ، (نظير داخل كردن نخ در دانه هاى تسبيح ، كه از كوچك ترها گرفته تا بزرگ و بزرگترها همه را نخ مى كشند) پس در اين تعبير معناى استقرار هست ، و همچنين در جمله (فما تنفعهم )، چون كلمه (ما) براى نفى حال است ، (دقت بفرمائيد).

و اما نشاءه برزخ ، و ادله ايكه دلالت مى كند بر حضور پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و ائمه (عليهم‌السلام) در دم مرگ ، و در هنگام سئوال قبر، و كمك كردن آنحضرت در شدائد، كه رواياتش بزودى در ذيل آيه : (و ان من اهل الكتاب الا ليؤ منن به ) خواهد آمد، ربطى بشفاعت در درگاه خدا ندارد.

بلكه از قبيل تصرف ها و حكومتى است كه خدايتعالى بايشان داده ، تا باذن او هر حكمى كه خواستند برانند، و هر تصرفى خواستند بكنند، هم چنانكه درباره آن فرموده : (و على الاعراف رجال ، يعرفون كلا بسيماهم ، و نادوا: اصحاب الجنه . ان سلام عليكم ، لم يدخلوها، و هم يطمعون )،- تا آنجا كه مى فرمايد - (و نادى اصحاب الاعراف رجالا يعرفونهم بسيماهم ، قالوا: ما اغنى عنكم جمعكم ، و ما كنتم تستكبرون ، اهولاء الذين اقسمتم : لا ينالهم اللّه برحمة ادخلوا الجنه ، لا خوف عليكم ، و لا انتم تحزنون )، (و بر اعراف ، (كه جايگاهى ميان بهشت و دوزخ است ) مردمى هستند، كه هر كسى را از سيمايش مى شناسند، باصحاب بهشت داد مى زنند: كه سلام بر شما، با اينكه خود تاكنون داخل بهشت نشده اند، ولى اميد آنرا دارند - تا آنجا كه مى فرمايد - اصحاب اعراف مردمى را كه هر يك را با سيمايشان مى شناسند، صدا مى زنند، و ميگويند: ديديد كه نيروى شما از جهت كميت و كيفيت بدردتان نخورد؟ آيا همين بهشتيان نيستند كه شما سوگند مى خورديد: هرگز مشمول رحمت خدا نميشوند؟ ديديد كه داخل بهشت ميشوند، و شما اشتباه مى كرديد آنگاه رو به بهشتيان كرده مى گويند حال به بهشت درآئيد، كه نه ترسى بر شما باشد، و نه اندوهناك ميشويد)،.

و از اين قبيل است آيه : (يوم ندعوا كل اناس بامامهم ، فمن اوتى كتابه بيمينه ) (روزيكه هر قومى را بنام پيشواشان صدا مى زنيم ، پس ‍ هر كس كتابش بدست راستش داده شود، چنين و چنان ميشود) كه از اين آيه نيز بر مى آيد: امام واسطه در خواندن و دعوت است ، و دادن كتاب از قبيل همان حكومتى است كه گفتيم خدا باين طائفه داده ، (دقت بفرمائيد).

پس از بحثى كه درباره شفاعت گذشت ، اين نتيجه بدست آمد: كه شفاعت در آخرين موقف از مواقف قيامت بكار مى رود، كه يا گنه كار بوسيله شفاعت مشمول آمرزش گشته ، اصلا داخل آتش نميشود، و يا آنكه بعد از داخل شدن در آتش ، بوسيله شفاعت نجات مى يابد، يعنى شفاعت باعث ميشود كه خدا باحترام شفيع ، رحمت خود را گسترش ميدهد.

## بحث روايتى (شامل رواياتى درباره شفاعت و شفعاء)

در امالى شيخ صدوق عليه الرحمه ، از حسين بن خالد، از حضرت رضا، از آباء گرامش ، از اميرالمؤ منين عليه‌السلام، روايت كرده كه فرمود: رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فرمود: كسى كه به حوض من ايمان نداشته باشد، خداوند او را در حوضم وارد نكند، و كسيكه بشفاعت من ايمان نداشته باشد، خداوند او را بشفاعتم نائل نسازد، آنگاه فرمود: تنها شفاعت من مخصوص كسانى از امت من است ، كه مرتكب گناهان كبيره شده باشند، و اما نيكوكاران از ايشان هيچ گرفتارى پيدا نمى كنند، حسين ابن خالد ميگويد: من بحضرت رضا عرضه داشتم : يا بن رسول اللّه ! پس معناى اين كلام خدايتعالى كه مى فرمايد: (و لا يشفعون الا لمن ارتضى ) چيست ؟ فرمود: شفاعت نمى كنند، مگر كسى را كه خدا دينش را پسنديده باشد.

مؤ لف : اينكه فرمود: (تنها شفاعتم ...) مطلبى استكه بطرق بسيارى از طريق شيعه و سنى از آنجناب روايت شده ، و اگر بياد داشته باشيد، همين معنا را از آيات فهميديم .

و در تفسير عياشى از سماعة بن مهران ، از ابى ابراهيم ، حضرت كاظم (عليه‌السلام)، روايت آورده ، كه در ذيل آيه : (عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا)، (اميد آن داشته باش ، كه پروردگارت بمقام محمودت برساند) فرمود: روز قيامت مردم همگى از شكم خاك برميخيزند، و مقدار چهل سال مى ايستند، و خدايتعالى آفتاب را دستور ميدهد تا بر فرق سرهاشان آنچنان نزديك شود، كه از شدت گرما عرق بريزند، و به زمين دستور مى رسد، كه عرق آنان را در خود فرو نبرد، مردم به نزد آدم مى روند، و از او ميخواهند، تا شفاعتشان كند، آدم مردم را به نوح دلالت مى كند، و نوح ايشانرا به ابراهيم ، و ابراهيم بموسى ، و موسى بعيسى و عيسى بايشان ميگويد: بر شما باد بمحمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم خاتم النبيين ، پس محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مى فرمايد: آرى من آماده اينكارم ، پس براه مى افتد، تا دم در بهشت مى رسد، و دق الباب مى كند، از درون بهشت مى پرسند: كه هستى ؟ و خدا داناتر است ، پس محمد مى گويد: من محمدم ، از درون خطاب مى رسد: در را برويش باز كنيد، چون در برويش گشوده ميشود، بسوى پروردگار خود روى مى آورد، در حاليكه سر بسجده نهاده باشد، و سر از سجده بر نميدارد،

تا اجازه سخن بوى دهند، و بگويند حرف بزن ، و درخواست كن ، كه هر چه بخواهى داده خواهى شد و هر كه را شفاعت كنى پذيرفته خواهد شد.

پس سر از سجده بر ميدارد، دوباره رو بسوى پروردگارش نموده ، از عظمت او بسجده مى افتد، اين بار هم همان خطابها بوى ميشود، سر از سجده بر ميدارد، و آنقدر شفاعت مى كند، كه دامنه شفاعتش حتى بدرون دوزخ رسيده ، شامل حال كسانى كه بآتش ‍ سوخته اند، نيز ميشود، پس در روز قيامت در تمامى مردم از همه امتها، هيچ كس آبروى محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم را ندارد، اين است آن مقامى كه آيه شريفه (عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا) ، بدان اشاره دارد.

## رواياتى كه دلالت دارد بر اينكه (مقام محمود) در آيه شريفه همان شفاعت است

مؤ لف : اين معنا در رواياتى بسيار زياد، بطور مختصر و مفصل ، هم بطرق متعدده اى از سنى ، و شيعه ، روايت شده است ، و اين روايات دلالت دارد بر اينكه مقام محمود در آيه شريفه همان مقام شفاعت است ، البته منافات هم ندارد كه غير آنجناب ، يعنى ساير انبياء و غير انبياء هم بتوانند شفاعت كنند، چون ممكن است شفاعت آنان فرع شفاعت آنجناب باشد، و فتح باب شفاعت بدست آنجناب بشود.

و در تفسير عياشى نيز از يكى از دو امام باقر و صادق (عليهما‌السلام) روايت آمده ، كه در تفسير آيه (عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا)، فرمود: اين مقام شفاعت است .

باز در تفسير عياشى از عبيد بن زراره روايت آمده ، كه گفت : شخصى از امام صادق عليه‌السلام پرسيد: آيا مؤ من هم شفاعت دارد؟ فرمود: بله ، فردى از حاضران پرسيد: آيا مؤ من هم بشفاعت محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم در آنروز محتاج ميشود؟ فرمود: بله ، براى اينكه مؤ منين هم خطايا و گناهانى دارند، هيچ احدى نيست مگر آنكه محتاج شفاعت آنجناب ميشود، راوى ميگويد: مردى از اين گفتار رسولخدا پرسيد: كه فرمود: (من سيد و آقاى همه فرزندان آدمم ، و در عين حال افتخار نمى كنم ) حضرت فرمود: بله صحيح است ، آنجناب حلقه در بهشت را مى گيرد، و بازش مى كند، و سپس بسجده مى افتد، خدايتعالى مى فرمايد: سر بلند كن ، و شفاعت نما، كه شفاعتت پذيرفته است ، و هر چه ميخواهى بطلب كه بتو داده ميشود، پس سر بلند مى كند و دوباره بسجده مى افتد باز خدايتعالى مى فرمايد: سر بلند كن و شفاعت نما كه شفاعتت پذيرفته است و درخواست نما كه درخواستت برآورده است پس آنجناب سر بر مى دارد و شفاعت مى نمايد، و شفاعتش پذيرفته ميشود و درخواست مى كند، و باو هر چه خواسته ميدهند.

و در تفسير فرات ، از محمد بن قاسم بن عبيد، با ذكر يك يك راويان ، از بشر بن شريح بصرى ، روايت آورده ، كه گفت : من بمحمد بن على عليه و السلام عرضه داشتم : كداميك از آيات قرآن اميدوار كننده تر است ؟ فرمود: قوم تو در اين باره چه ميگويند؟ عرضه داشتم : ميگويند آيه : (قل يا عبادى الذين اسرفوا على انفسهم ، لا تقنطوا من رحمة اللّه )، (بگو اى كسانيكه در حق خود زياده روى و ستم كرديد، از رحمت خدا نوميد مشويد) است ، فرمود: ولكن ما اهل بيت اين را نميگوئيم ، پرسيدم : پس شما كدام آيه را اميدوار كننده تر ميدانيد؟ فرمود: آيه (و لسوف يعطيك ربك فترضى ) بخدا سوگند شفاعت ، بخدا سوگند شفاعت ، بخدا سوگند شفاعت .

مؤ لف : اما اينكه آيه : (عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا) الخ ، مربوط بمقام شفاعت باشد، چه بسا هم لفظ آيه با آن مساعد باشد، و هم روايات بسيار زيادى كه از رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم رسيده ، كه فرمود: مقام محمود مقام شفاعت است ، و اما اينكه گفتيم لفظ آيه با آن مساعد است ، از اين جهت است كه جمله (ان يبعثك الخ )، دلالت مى كند بر اينكه مقام نامبرده مقامى است كه در آنروز بآن جناب ميدهند، و چون كلمه (محمود) در آيه مطلق است ، شامل همه حمدها ميشود، چون مقيد بحمد خاصى نشده ، و اين خود دلالت مى كند بر اينكه ، همه مردم او را مى ستايند، چه اولين و چه آخرين .

و از سوى ديگر از آنجا كه حمد عبارتست از ثناى جميل در مقابل رفتار جميل اختيارى ، پس بما مى فهماند كه در آنروز از آن جناب بتمامى اولين و آخرين ، رفتارى صادر ميشود، كه از آن بهره مند مى گردند، و او را مى ستايند.

و بهمين جهت در روايت عبيد بن زراره ، كه قبلا گذشت ، فرمود: هيچ احدى نيست مگر آنكه محتاج بشفاعت محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ميشود، (تا آخر حديث )، كه انشاءالله بيانش بوجهى ديگر خواهد آمد.

## اميد بخش ترين آيه قرآن

و اما اينكه آيه (و لسوف يعطيك ربك فترضى )، اميدوار كننده ترين آيه قرآن باشد، و حتى از آيه : (يا عبادى الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا) الخ ، هم اميدوار كننده تر باشد، علتش اين است كه نهى از نوميدى در آيه دوم ، نهيى است كه هر چند در قرآن شريف مكرر آمده ، مثلا از ابراهيم عليه‌السلام حكايت كرده كه گفت : (و من يقنط من رحمة ربه الا الضالون )، (از رحمت خدا نوميد نميشوند، مگر مردم گمراه )، و از يعقوب عليه‌السلام حكايت كرده كه گفت : (انه لا يياس من روح اللّه ، الا القوم الكافرون )، (بدرستيكه از رحمت خدا ماءيوس نميشوند مگر مردم كافر). ولكن در هر دو مورد اين نهى ناظر به نوميدى از رحمت تكوينى است ، همچنانكه مورد دو آيه بدان شهادت ميدهد.

و اما آيه (قل يا عبادى الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمه اللّه ، ان اللّه يغفر الذنوب جميعا، انه هو الغفور الرحيم ، و انيبوا الى ربكم )، تا آخر آيات بعدش ، هر چند كه نهى از نوميدى از رحمت تشريعى خداست ، بقرينه جمله (اسرفوا على انفسهم )، كه بروشنى مى فهماند قنوط و نوميدى در آيه راجع برحمت تشريعى ، و از جهت معصيت است ، و بهمين جهت خداى سبحان وعده آمرزش گناهان را بطور عموم ، و بدون استثناء آورد.

ولكن دنبال آيه جمله : (و انيبوا الى ربكم ، و جملات بعدى ) را آورده كه به توبه و اسلام و عمل به پيروى امر مى كند، و مى فهماند كه منظور آيه اين است كه بنده ايكه بخود ستم كرده ، نبايد از رحمت خدا نوميد شود، مادام كه ميتواند توبه كند، و اسلام آورد، و عمل صالح كند، از اين راه هاى نجات استفاده كند.

پس در آيه نامبرده رحمت خدا مقيد بقيود نامبرده شد، و مردم را امر مى كند كه باين رحمت مقيد خدا، دست بياويزند، و خود را نجات دهند، و معلوم است كه اميد رحمت مقيد مانند اميد رحمت مطلق و عام نيست ، و آن رحمتى كه خدا به پيامبرش وعده داده ، رحمت عمومى و مطلق است ، چون آنجناب را (رحمة للعالمين ) خوانده ، و اين وعده مطلق را در آيه : (و لسوف يعطيك ربك فترضى )، به پيامبر گراميش داده ، تا او را دلخوش و شادمان كند.

توضيح اينكه آيه شريفه در مقام منت نهادن است ، و در آن وعده اى است خاص برسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ، و در سراسر قرآن ، خداى سبحان احدى از خلايق خود را هرگز چنين وعده اى نداده ، و در اين وعده اعطاء خود را بهيچ قيدى مقيد نكرده ، وعده اعطائى است مطلق ، البته وعده اى نظير اين به دسته اى از بندگان خود داده ، كه در بهشت بآنها بدهد، و فرموده : (لهم ما يشاون عند ربهم )، (ايشان نزد پروردگار خود در بهشت هر چه بخواهند دارند) و نيز فرموده : (لهم ما يشاون فيها، و لدينا مزيد)، (ايشان در بهشت هر چه بخواهند دارند، و نزد ما بيش از آنهم هست )، كه مى رساند آن دسته نامبرده در بهشت چيزهائى مافوق خواست خود دارند.

و معلومست كه مشيت و خواست به هر خيرى و سعادتى تعلق مى گيرد، كه بخاطر انسان خطور بكند، معلوم ميشود در بهشت از خير و سعادت چيزهائى هست كه بر قلب هيچ بشرى خطور نميكند، همچنانكه فرمود: (فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة اعين )، (هيچ كس نميداند كه چه چيزها كه مايه خوشنودى آنان است ، بر ايشان ذخيره كرده اند).

خوب ، وقتى عطاهاى خدا به بندگان با ايمان و صالحش اين باشد، كه مافوق تصور و از اندازه و قدر بيرون باشد، معلوم است كه آنچه برسولش در مقام امتنان عطاء مى كند، وسيع تر و عظيم تر از اينها خواهد بود، (دقت بفرمائيد).

## معنى رضا در آيه كريمه (ولسوف يعطيك ربك فترضى )

اين وضع عطاى خداى تعالى است ، و اما ببينيم خوشنودى رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم چه حد و حدودى دارد، و اين را ميدانيم كه اين خوشنودى غير رضا بقضا، و قسمت خدا است ، كه در حقيقت برابر با امر خدا است ، چون خدا مالك و غنى على الاطلاق است ، و عبد جز فقر و حاجت چيزى ندارد، و لذا بايد بآنچه پروردگارش عطا مى كند راضى باشد، چه كم و چه زياد، و نيز بايد بآن قضائى كه خدا درباره اش مى راند، خوشنود و راضى باشد، چه خوب و چه بد، و وقتى وظيفه هر عبدى اين بود، رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم باين وظيفه داناتر، و عامل تر از هر كس ديگر است ، او نميخواهد مگر آنچه را كه خدا در حقش بخواهد.

پس رضا در آيه : (و لسوف يعطيك ربك فترضى )، اين رضا نيست ، چون گفتيم : رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم از خدا راضى است چه عطا بكند، و چه نكند، و در آيه مورد بحث رضايت رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم در مقابل اعطاء خدا قرار گرفته ، و اين معنا را مى رساند: كه خدا اينقدر بتو ميدهد تا راضى شوى ، پس معلوم است اين رضا غير آن است ، نظير اين است كه بفقيرى بگوئى : من آنقدر بتو مال ميدهم ، تا بى نياز شوى ، و يا بگرسنه اى بگوئى : آنقدر طعامت ميدهم تا سير شوى ، كه در اين گونه موارد رضايت رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و بى نياز كردن فقير، و طعام بگرسنه به هيچ حد و اندازه اى مقيد نشده .

همچنانكه مى بينيم نظير چنين اعطاى بى حدى را خداوند بطائفه اى از بندگانش وعده داده ، و فرمود: (ان الذين آمنوا، و عملوا الصالحات ، اولئك هم خير البرية ، جزاؤ هم عند ربهم ، جنات عدن تجرى من تحتها الانهار، خالدين فيها ابدا، رضى اللّه عنهم ، و رضوا عنه ، ذلك لمن خشى ربه )، (كسانيكه ايمان آورده ، و عمل صالح كردند، بهترين خلق خدايند، پاداششان نزد پروردگارشان عبارتست از بهشت هاى عدن ، كه نهرها از دامنه آنها روانست ، و ايشان ابدا در آن جاويدانند، خدا از ايشان راضى است ، و ايشان هم از خدا راضى ميشوند، اين پاداشها براى كسى است كه از پروردگارش در خشيت باشد)،.

كه اين وعده نيز از آنجا كه در مقام امتنان است و وعده اى است خصوصى ، لذا بايد امرى باشد، مافوق آنچه كه مؤ منين بطور عموم وعده داده شده اند، و بايد از آن وسيع تر، و خلاصه بى حساب باشد.

از سوى ديگر مى بينيم : كه خدايتعالى درباره رسول گراميش فرمود: به مؤ منين رؤ ف و رحيم است ، (بالمؤ منين رؤ ف رحيم ) و در اين كلام خود راءفت و رحمت آنجناب را تصديق فرموده با اين حال چطور اين رسول رؤ ف و رحيم راضى ميشود كه خودش در بهشت به نعمت هاى آنجا متنعم باشد و در باغهاى بهشت با خيال آسوده قدم بزند، در حاليكه جمعى از مؤ منين بدين او، و به نبوت او، و شيفتگان بفضائل و مناقب او، در دركات جهنم در غل و زنجير باشند؟ و در زير طبقاتى از آتش محبوس بمانند؟ با اينكه بربوبيت خدا، و برسالت رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ، و بحقانيت آنچه رسول آورده ، معترف بوده اند، تنها جرمشان اين بوده كه جهالت برايشان چيزه گشته ، ملعبه شيطان شدند، و در نتيجه گناهانى مرتكب گشتند ، بدون اينكه عناد و استكبارى كرده باشند.

و اگر يكى از ماها به عمر گذشته خود مراجعه كند، و بينديشد: كه در اين مدت چه كمالات ، و ترقياتى را ميتوانست بدست آورد، ولى در بدست آوردن آنها كوتاهى كرده ، آنوقت خود را بباد ملامت مى گيرد، و بخود خشم نموده ، يكى يكى كوتاهى ها را به رخ خود مى كشد، و بخود بد و بيراه ميگويد، و ناگهان متوجه به جهالت و جنون جوانى خود ميشود، كه در آن هنگام چقدر نادان و بى تجربه بوده بمحض آنكه بياد آن دوران تاريك عمر مى افتد، خشمش فرو مى نشيند، و خودش بخود رحم مى كند، و دلش براى خودش ‍ ميسوزد، در حاليكه اين حس ترحم كه در فطرت او است ، يك وديعه اى است الهى ، و قطره ايست از درياى بى كران رحمت پروردگار، با اين كه حس ترحم او ملك خود او نيست ، بلكه عاريتى است ، و علاوه قطره ايست در برابر رحمت خدا، مع ذلك خودش براى خودش ترحم ميكند، آنوقت چطور ممكن است ، كه درياى رحمت رب العالمين ، در موقفى كه او است و انسانى جاهل ، و ضعيف ، بخروش نيايد؟ و چطور ممكن است مجلاى اتم رحمت رب العالمين ، يعنى رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم بدستگيرى او نشتابد، و او را كه در زندگى دنيا و در حين مرگ كه در مواقف خطرناك ديگر، و زر و وبال خطاياى خود را چشيده ، همچنان در شكنجه دوزخ بگذارد، و او را نجات ندهد.

روايتى از امام باقر عليهما‌السلام و السلام درباره شفاعت پيامبرصلى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم درروز قيامت و روايات ديگرى در ذيل آيه (و لا تنفع الشفاعة ) و در تفسير قمى ، در ذيل جمله : (و لا تنفع الشفاعة عنده ، الا لمن اذن له ) الخ ، از ابى العباس تكبير گو: روايت كرده كه گفت غلامى آزاد شده يكى از همسران على بن الحسين ، كه نامش ابو ايمن بود، داخل بر امام ابى جعفر عليه‌السلام شد، و گفت : اى ابى جعفر ! دل مردم را خوش مى كنيد، و ميگوئيد شفاعت محمد شفاعت محمد؟ (خلاصه بگذاريد مردم بوظائف خود عمل كنند)! ابو جعفر عليه‌السلام آنقدر ناراحت و خشمناك شد ، كه رنگش تيره گشت ، و سپس فرمود: واى بر تو اى ابا ايمن ، آيا عفتى كه درباره شكم و شهوتت ورزيدى (و خلاصه مقدس مآبيت ) تو را بطغيان در آورده ولى متوجه باش ، كه اگر فزعهاى قيامت را ببينى ، آنوقت مى فهمى كه واى بر تو مگر شفاعت جز براى گنه كارانى كه مستوجب آتش شده اند تصور دارد؟ آنگاه اضافه كرد: هيچ احدى از اولين و آخرين نيست ، مگر آنكه در روز قيامت محتاج شفاعت محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم است ، و نيز اضافه كرد: كه در روز قيامت يك شفاعتى رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم در امتش دارد، و يك شفاعتى ما در شيعيانمان داريم ، و يك شفاعتى شيعيان ما در خاندان خود دارند، و سپس فرمود: يك نفر مؤ من در آنروز بعدد نفرات دو تيره بزرگ عرب ربيعه و مضر شفاعت مى كند، و نيز مؤ من براى خدمت گذاران خود شفاعت مى كند، و عرضه ميدارد: پروردگارا اين شخص حق خدمت بگردنم دارد، و مرا از سرما و گرما حفظ مى كرد.

مؤ لف : اينكه امام فرمود (احدى از اولين و آخرين نيست مگر آن كه محتاج شفاعت محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ميشود)، ظاهرش اين است كه اين شفاعت عمومى ، غير آن شفاعتى است كه در ذيل روايت فرمود: (واى بر تو مگر شفاعت جز براى گنه كارانيكه مستوجب آتشند تصور دارد؟) نظير اين معنا در روايت عياشى ، از عبيد بن زراره ، از امام صادق عليه‌السلام گذشت ، و در اين معنا روايت ديگرى است كه هم عامه و هم خاصه نقل كرده اند، آيه : (و لا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعة ، الا من شهد بالحق ، و هم يعلمون ) كه ترجمه اش در اين نزديكيها گذشت ، بر اين معنا دلالت مى كند، چون مى فهماند ملاك در شفاعت عبارتست از شهادت ، پس شهداء هستند كه در روز قيامت مالك شفاعتند، و انشاءاللّه بزودى در تفسير آيه (و كذلك جعلناكم امة وسطا، لتكونوا شهداء على الناس ، و يكون الرسول عليكم شهيدا)، خواهيم گفت : كه انبياء شهداى خلقند، و رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم اسلام ، شهيد بر انبياء است ، پس رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم شهيد شه يدان ، و گواه گواهان است ، پس شفيع شفيعان نيز هست ، و اگر شهادت شهداء نمى بود، اصلا قيامت اساس درستى نداشت .

و در تفسير قمى نيز، در ذيل جمله (و لا تنفع الشفاعة عنده ، الا لمن اذن له ) امام عليه‌السلام فرمود: احدى از انبياء و رسولان خدا بشفاعت نمى پردازد، مگر بعد از آنكه خدا اجازه داده باشد، مگر رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم كه خدايتعالى قبل از روز قيامت باو اجازه داده ، و شفاعت مال او، و امامان از ولد او است ، و آنگاه بعد از ايشان ساير انبياء شفاعت خواهند كرد.

## رواياتى از كتاب خصال شسخ صدوق در خصوص شفاعت كنندگان روز قيامت

و در خصال ، از على عليه‌السلام روايت كرده كه گفت : رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فرمود: سه طائفه بدرگاه خدا شفاعت مى كنند، و شفاعتشان پذيرفته هم ميشود، اول انبياء دوم علماء سوم شهداء.

مؤ لف : ظاهرا مراد بشهداء شهداى در ميدان جنگ است ، چون معروف از معناى اين كلمه در زبان اخبار ائمه (عليهم‌السلام) همين معنا است ، نه معناى گواهى دادن بر اعمال ، كه اصطلاح قرآن كريم است .

و نيز در خصال ، در ضمن حديث معروف به (چهار صد) آمده : كه اميرالمؤ منين فرمودند: براى ما شفاعتى است ، و براى اهل مودت ما شفاعتى .

مؤ لف : در اين بين روايات بسيارى در باب شفاعت سيده زنان بهشت فاطمه عليهما‌السلام ، و نيز شفاعت ذريه او، غير از ائمه ، وارد شده ، و همچنين روايات ديگرى در شفاعت مؤ منين ، و حتى طفل سقط شده از ايشان ، نقل شده .

از آن جمله در حديث معروف از رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم كه فرمود: (تناكحوا تناسلوا الخ )، فرمود: زن بگيريد، و نسل خود را زياد كنيد، كه من در روز قيامت بوجود شما نزد امتهاى ديگر مباهات مى كنم ، و حتى طفل سقط شده را هم بحساب مى آورم ، و همين طفل سقط شده با قيافه اى اخمو، بدر بهشت مى ايستد، هر چه باو ميگويند: دراى ، داخل نميشود، و ميگويد: تا پدر و مادرم نيايند داخل نمى شوم ، (تا آخر حديث ).

و نيز در خصال از امام ابى عبداللّه از پدرش از جدش از على (عليه‌السلام) روايت كرده كه فرمود: براى بهشت هشت دروازه است ، كه از يك دروازه انبياء و صديقين وارد ميشوند، و دربى ديگر مخصوص شهداء و صالحين است ، و پنج درب ديگر آن مخصوص ‍ شيعيان و دوستان ما است ، و خود لايزال بر صراط ايستاده ، دعا ميكنم ، و عرضه ميدارم : پروردگارا شيعيان و دوستان و ياوران مرا، و هر كس كه در دنيا با من تولى داشته ، سلامت بدار، و از سقوط در جهنم حفظ كن ، كه ناگهان از درون عرش ندائى مى رسد: دعايت مستجاب شد، و شفاعتت پذيرفته گرديد، و آنروز هر مردى از شيعيان من ، و دوستان و ياوران من ، و آنانكه عملا و زبانا با دشمنان من جنگيدند، تا هفتاد هزار نفر از همسايگان و خويشاوندان خود را شفاعت مى كنند (لازمه اين معنا آنستكه زندگى يك نفر شيعه اهل بيت (عليهم‌السلام) در سعادت هفتاد هزار نفر مؤ ثر است همچنانكه ديديم اثر انحراف دشمنان اهل بيت تا چهارده قرن باقى مانده و هنوز هم باقى ميماند) (مترجم ) يك درب ديگر بهشت مخصوص ساير مسلمانان است ، آنهائيكه اعتراف بشهادت (لا اله الا اللّه ) داشتند، و در دل يك ذره بغض و دشمنى ما اهل بيت را نداشته اند.

## كسانى كه شفاعت برايشان سودى ندارد بروايت امام صادق عليه‌السلام

و در كافى از حفص مؤ ذن از امام صادق عليه‌السلامروايت كرده ، كه در رساله ايكه بسوى اصحابش نوشت ، فرمود: و بدانيد كه احدى از خلايق خدا، شما را از خدا بى نياز نمى كند، (نه كسى هست كه اگر خدا نداد او بدهد، و نه كسى كه اگر خدا بلائى فرستاد، او از آن جلوگيرى كند،) نه فرشته مقربى اينكاره است ، و نه پيامبر مرسلى ، و نه كسى پائين تر از اين ، هر كس دوست ميدارد شفاعت شافعان نزد خدا سودى بحالش داشته باشد، بايد از خدا رضايت بطلبد.

و در تفسير فرات بسند خود از امام صادق عليه‌السلام روايت كرده كه فرمود: جابر به امام باقر عليه‌السلام عرض كرد: فدايت شوم ، يا بن رسول اللّه ! حديثى از جده ات فاطمه عليهما‌السلام برايم حديث كن ، جابر همچنان مطالب امام را در خصوص شفاعت فاطمه عليهما‌السلام در روز قيامت ذكر مى كند، تا مى رسد باينجا كه ميگويد: امام ابو جعفر فرمود: پس بخدا سوگند، از مردم كسى باقى نمى ماند مگر كسيكه اهل شك باشد، و در عقائد اسلام ايمان راسخ نداشته ، و يا كافر و يا منافق باشد، پس چون اين چند طائفه در طبقات دوزخ قرار مى گيرند، فرياد مى زنند، كه خدايتعالى آنرا چنين حكايت مى فرمايد: (فما لنا من شافعين و لا صديق حميم ، فلو ان لنا كره ، فنكون من المؤ منين )، (ما هيچ يك از اين شافعان را نداشتيم ، تا برايمان شفاعت كنند، و هيچ دوست دلسوزى نداشتيم تا كمكى برايمان كنند، خدايا اگر براى ما برگشتى باشد، حتما از مؤ منين خواهيم بود)، آنگاه امام باقر عليه و السلام فرمود: ولى هيهات هيهات كه بخواسته شان برسند، و بفرض هم كه برگردند، دوباره به همان منهيات كه از آن نهى شده بودند، رو مى آورند، و بدرستيكه دروغ مى گويند.

مؤ لف : اينكه امام عليهما‌السلام بآيه (فما لنا من شافعين ) الخ تمسك كردند، دلالت دارد بر اينكه امام عليهما‌السلام آيه را دال بر وقوع شفاعت دانسته اند، با اينكه منكرين شفاعت ، آيه را از جمله ادله بر نفى شفاعت گرفته بودند، و اگر بخاطر داشته باشيد آن نكته ايكه ما در ذيل جمله : (فما تنفعهم شفاعه الشافعين ) خاطر نشان كرديم ، تا اندازه اى وجه دلالت آيه : (فما لنا من شافعين ) را بر وقوع شفاعت روشن مى كند، چون اگر مراد خدايتعالى صرف انكار شفاعت بود، جا داشت بفرمايد (فما لنا من شفيع و لا صديق حميم )، (ما نه شفيعى داشتيم ، و نه دوستى دلسوز)، پس اينكه در سياق نفى صيغه جمع را آورد و فرمود: (از شافعان هيچ شفيعى نداشتيم )، معلوم ميشود شافعانى بوده اند و جماعتى بوده اند كه از شافعان شفيع داشته اند، و جماعتى نداشته اند، يعنى شفاعت شافعان درباره آنان فائده اى نداشته .

علاوه بر اينكه جمله : (فلو ان لنا كرة ) الخ ، كه بعد از جمله : (فما لنا من شافعين الخ )، قرار گرفته ، آرزوئى است كه در مقام حسرت كرده اند، و معلوم است كه آرزوى در مقام حسرت ، آرزوى چيزى است كه مى بايستى داشته باشند، ولى ندارند، و حسرت مى خورند ، كه ايكاش ما هم آنرا ميداشتيم .

پس معناى اينكه گفتند: (اگر براى ما بازگشتى بود) اين است كه ايكاش برمى گشتيم ، و از مؤ منين ميشديم ، تا مانند آنان بشفاعت مى رسيديم ، پس آيه شريفه از ادله ايست كه بر وقوع شفاعت دلالت مى كند، نه بر نفى و انكار آن .

## فرمايشات رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم درذيل آيه (ولا يشفعون الا لمن ارتضى )

و در توحيد، از امام كاظم ، از پدرش ، از پدران بزرگوارش (عليهم‌السلام)، از رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم روايت آورده ، كه فرمود: در ميانه امت من تنها شفاعت من بمرتكبين گناهان كبيره مى رسد، و اما نيكوكاران هيچ گرفتارى ندارند، كه محتاج شفاعت شوند، شخصى عرضه داشت : يا بن رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم : چطور شفاعت مخصوص مرتكبين كبيره ها است ؟ با اينكه خدايتعالى مى فرمايد (و لا يشفعون الا لمن ارتضى )، و معلوم است كه مرتكب گناهان كبيره مرتضى (مورد پسند خدا) نيستند؟ امام كاظم عليهما‌السلام فرمود: هيچ مؤ منى گناه نمى كند مگر آنكه گناه ناراحتش ميسازد و در نتيجه از گناه خود نادم ميشود، و رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فرموده بود: كه براى توبه همينكه نادم شوى كافى است ، و نيز فرمود: كسيكه از حسنه خود خوشحال ، و از گناهكارى خود متاءذى و ناراحت باشد، او مؤ من است ، پس كسيكه از گناهى كه مرتكب شده پشيمان نميشود، مؤ من نيست ، و از شفاعت بهره مند نميشود، و از ستمكاران است ، كه خدايتعالى درباره شان فرموده : (ما للظالمين من حميم ، و لا شفيع يطاع )، (ستمكاران نه دلسوزى دارند، و نه شفيعى كه شفاعتش خريدار داشته باشد).

شخصى كه در آنمجلس بود عرضه داشت : يا بن رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم چگونه كسيكه بر گناهى كه مرتكب شده پشيمان نميشود مؤ من نيست ؟ فرمود: جهتش اين است كه هيچ انسانى نيست كه يقين داشته باشد بر اينكه در برابر گناهان عقاب ميشود، مگر آنكه اگر گناهى مرتكب شود،از ترس آن عقاب پشيمان مى گردد، و همينكه پشيمان شد، تائب است ، و مستحق شفاعت ميشود، و اما وقتى پشيمان نشود، بر آنگناه اصرار مى ورزد، و مصر بر گناه آمرزيده نميشود، چون مؤ من نيست ، و بعقوبت گناه خود ايمان ندارد، چه اگر ايمان داشت ، قطعا پشيمان ميشد.

و رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم هم فرموده بود: كه هيچ گناه كبيره اى با استغفار و توبه كبيره نيست ، و هيچ گناه صغيره اى با اصرار صغيره نيست ، و اما اينكه خداى عز و جل فرموده : (و لا يشفعون الا لمن ارتضى )، منظور اين است كه شفيعان در روز قيامت شفاعت نمى كنند،

مگر كسى را كه خدا دين او را پسنديده باشد، و دين همان اقرار بجزاء بر طبق حسنات و سيئات است ، پس كسى كه دينى پسنديده داشته باشد، قطعا از گناهان خود پشيمان ميشود، چون چنين كسى بعقاب قيامت آشنائى و ايمان دارد.

مؤ لف : اينكه امام عليه‌السلام فرمود: (و از ستمكاران است ) الخ ، در اين جمله كوتاه ، ظالم روز قيامت را معرفى نموده ، اشاره مى كند بآن تعريضى كه قرآن از ستمكار كرده ، و فرموده : (فاذن مؤ ذن بينهم : ان لعنة اللّه على الظالمين ، الذين يصدون عن سبيل اللّه ، و يبغونها عوجا، و هم بالاخرة كافرون )، (پس جار زنى در ميان آنان جار كشيد: كه لعنت خدا بر ستمكاران ، يعنى كسانيكه مردم را از راه خدا جلوگيرى مى كنند، و دوست ميدارند آنرا كج و معوج سازند، و بآخرت هم كافرند) و اين همان كسى است كه اعتقاد بروز مجازات ندارد، در نتيجه اگر اوامرى از خدا از او فوت شد، ناراحت نميشود، و يا اگر محرماتى را مرتكب گشت ، دچار دل واپسى نمى گردد، و حتى اگر تمامى معارف الهيه ، و تعاليم دينيه را انكار كرد، و يا امر آن معارف را خوار شمرد، و اعتنائى به جزاء و پاداش ‍ در روز جزا و پاداش نكرد، هيچ دلواپسى پيدا نمى كند، و اگر سخنى از آن بميان مى آورد، از در استهزاء و تكذيب است .

و اينكه فرمود: (پس اين تائب و مستحق شفاعت است )، معنايش اين است كه او بسوى خدا بازگشته ، و داراى دينى مرضى و پسنديده گشته ، از مصاديق شفاعت قرار گرفته است ، و گرنه اگر منظور توبه اصطلاحى بود، توبه خودش يكى از شفعا است .

و اينكه كلام رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم را نقل كرد كه فرمود: (هيچ گناهى با استغفار كبيره نيست ) الخ ، منظورش از اين نقل تمسك بجمله بعدى بود، كه فرمود: (و هيچ صغيره اى با اصرار صغيره نيست ) چون كسيكه از گناه صغيره ، گرفته خاطر و پشيمان نميشود، گناه درباره او وضع ديگرى بخود مى گيرد، و عنوان تكذيب به معاد و ظلم بآيات خدا را پيدا مى كند، و معلوم است كه چنين گناهى آمرزيده نيست ، زيرا گناه وقتى آمرزيده ميشود، كه يا صاحبش توبه كند، كه مصر بر گناه گفتيم پشيمان نيست ، و توبه نمى كند، و يا بشفاعت آمرزيده ميشود، كه باز گفتيم شفاعت دين مرضى ميخواهد، و دين چنين شخصى مرضى نيست .

نظير اين معنا در روايت علل آمده كه از ابى اسحاق القمى ، نقل كرده كه گفت : من بابى جعفر امام محمد بن على باقر عليهما‌السلام عرضه داشتم : يا بن رسول اللّه ! از مؤ من مستبصر برايم بگو، كه وقتى داراى معرفت ميشود، و كمال مى يابد، آيا باز هم زنا مى كند؟ فرمود: بخدا سوگند نه ، پرسيدم آيا لواط مى كند؟ فرمود: بخدا سوگند، نه ، ميگويد: پرسيدم : آيا دزدى مى كند؟ فرمود: نه ، پرسيدم : آيا شراب ميخورد؟ فرمود: نه ، پرسيدم : آيا هيچيك از اين گناهان كبيره را مى كند؟ و هيچ عمل زشتى از اين اعمال مرتكب ميشود؟ فرمود: نه ، پرسيدم : پس مى فرمائيد: اصلا گناه نميكند؟ فرمود: نه ، در حاليكه مؤ من است ممكن است گناه كند، چيزى كه هست مؤ منى است مسلمان ، و گناهكار، پرسيدم : معناى مسلمان چيست ؟ فرمود: مسلمان بطور دائم گناه نميكند، و بر آن اصرار نمى ورزد، (تا آخر حديث )

## روايات ديگرى در خصوص مسئله شفاعت روز جزا

و در خصال ، بسندهائى از حضرت رضا، از پدران بزرگوارش (عليهم‌السلام)، از رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ، روايت كرده كه فرمود: چون روز قيامت شود، خداى عز و جل براى بنده مؤ منش تجلى مى كند، و او را بگناهانى كه كرده يكى يكى واقف ميسازد، و آنگاه او را مى آمرزد، و اين بدان جهت مى كند، كه تا هيچ ملك مقرب ، و هيچ پيغمبرى مرسل ، از فضاحت و رسوائى بنده او خبردار نشود، پرده پوشى مى كند، تا كسى از وضع او آگاه نگردد، آنگاه بگناهان او فرمان ميدهد تا حسنه شوند.

و از صحيح مسلم نقل شده : كه با سندى بريده ، از ابى ذر، از رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم روايت آورده ، كه فرمود: (روز قيامت مردى را مى آورند، و فرمان مى رسد: كه گناهان صغيره اش را باو عرضه كنيد، و سپس از او دور شويد، باو ميگويند: تو چنين و چنان كرده اى ، او هم اعتراف مى كند، و هيچيك را انكار نمى كند، ولى همه دل واپسيش از اين است كه بعد از گناهان صغيره كبائرش ‍ را برخش بكشند، آنوقت از شرم و خجالت چه كند؟ ولى ناگهان فرمان مى رسد: بجاى هر گناه يك حسنه برايش بنويسيد، مرد، مى پرسد: آخر من گناهان ديگرى داشتم ، و در اينجا نمى بينم ؟ ابى ذر گفت : رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم وقتى باينجا رسيد، آنچنان خنديد كه دندانهاى كنارش نمودار شد.

و در امالى از امام صادق عليه‌السلام روايت آمده : كه فرمود: چون روز قيامت شود، خداى تبارك و تعالى رحمت خود بگستراند، آنچنان كه شيطان هم بطمع رحمت او بيفتد.

مؤ لف : اين سه روايت اخير، از مطلقات اخبارند، كه قيد و شرطى در آنها نشده ، و منافات با روايات ديگرى ندارد، كه قيد و شرط در آنها شده است .

و اخبار داله بر وقوع شفاعت ، از رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم در روز قيامت ، هم از طرق ائمه اهل بيت و هم از طرق عامه ، بسيار و بحد تواتر رسيده است ، كه صرفنظر از مفاد يك يك آنها، همگى بر يك معنا دلالت دارند، و آن اين است كه در روز قيامت افرادى گنه كار از اهل ايمان شفاعت ميشوند، حال يا اينكه از دخول در آتش نجات مى يابند، و يا اينكه بعد از داخل شدن بيرون ميشوند، و آنچه از اين اخبار بطور يقين حاصل ميشود، اين است كه گنه كاران از اهل ايمان در آتش خالد و جاودانه نمى مانند، و بطوريكه بخاطر داريد از قرآن كريم هم بيش از اين استفاده نميشد.

## بحث فلسفى در بيان سعادت و شقاوت و رابطهاعمال با آنها و ترتب مجازات بر اعمال

جزئيات و تفاصيل مسئله معاد، چيزى نيست كه دست براهين عقلى بدان برسد، و بتواند آنچه از جزئيات معاد، كه در كتاب و سنت وارد شده ، اثبات نمايد، و علتش هم بنا بگفته بوعلى سينا اين است كه : آن مقدماتى كه بايد براهين عقلى بچيند، و بعد از چيدن آنها يك يك آن جزئيات را نتيجه بگيرد، در دسترس عقل آدمى نيست ، ولكن با در نظر گرفتن اين معنا، كه آدمى بعد از جدا شدن جانش ‍ از تن ، تجردى عقلى و مثالى به خود مى گيرد و براهين عقلى دسترسى باين انسان مجرد و مثالى دارد، لذا كمالاتى هم كه اين انسان در آينده در دو طريق سعادت و شقاوت بخود مى گيرد، در دسترس براهين عقلى هست .

آرى انسان از همان ابتداى امر، هر فعلى كه انجام دهد، از آن فعل هيئتى و حالى از سعادت و شقاوت در نفسش پديد مى آيد، كه البته ميدانيد مراد بسعادت ، آن وضع و آن چيزيست كه براى انسان از آن جهت كه انسان است خير است ، و مراد بشقاوت هر چيزى است كه براى او، از اين جهت كه انسان است مضر است .

آنگاه اگر همين فعل تكرار بشود، رفته رفته آن حالتى كه گفتيم : از هر فعلى در نفس پديد مى آيد، شدت يافته ، و نقش مى بندد، و بصورت يك ملكه (و يا بگو طبيعت ثانوى )، در مى آيد، و سپس اين ملكه در اثر رسوخ بيشتر، صورتى سعيده ، و يا شقيه در نفس ‍ ايجاد مى كند، و مبدء هيئت ها و صورتهاى نفسانى ميشود، حال اگر آن ملكه سعيده باشد، آثارش وجودى ، و مطابق ، و ملايم با صورت جديد، و با نفسى ميشود كه در حقيقت بمنزله ماده ايست كه قابل و مستعد و پذيراى آنست ، و اگر شقيه باشد، آثارش امورى عدمى ميشود، كه با تحليل عقلى به فقدان و شر برگشت مى كند.

پس نفسيكه سعيد است ، از آثاريكه از او بروز مى كند لذت مى برد، چون گفتيم : نفس او نفس يك انسان است ، و آثار هم آثار انسانيت او است ، و او مى بيند كه هر لحظه انسانيتش فعليتى جديد بخود مى گيرد.

و برعكس نفس شقى ، آثارش همه عدمى است ، كه با تحليل عقلى سر از فقدان و شر در مى آورد، پس همانطور كه گفتيم : نفس ‍ سعيد بآن آثار انسانى كه از خود بروز ميدهد، بدان جهت كه نفس انسانى است بالفعل لذت مى برد، نفس شقى هم هر چند كه آثارش ‍ ملايم خودش است ، چون آثار آثار او است ، ولكن بدان جهت كه انسان است از آن آثار متالم ميشود.

اين مطلب مربوط به نفوس كامله است ، در دو طرف سعادت و شقاوت ، يعنى انسانيكه هم ذاتش صالح و سعيد است ، و هم عملش ‍ صالح است ، و انسانيكه هم ذاتش شقى است ، و هم عملش فاسد و طالح است ، و اما بالنسبه بنفوس ناقص ، كه در سعادت و شقاوتش ‍ ناقص است ، بايد گف ت : اينگونه نفوس دو جورند، يكى نفسى است كه ذاتا سعيد است .

ولى فعلا شقى است و دوم آن نفسى كه ذاتا شقى است ولى از نظر فعل سعيد است .

اما قسم اول ، نفسى است كه ذاتش داراى صورتى سعيد است ، يعنى عقائد حقه را كه از ثابتات است دارد، چيزيكه هست هيئت هائى شقى و پست ، و در اثر گناهان و زشتيهائيكه مرتكب شده بتدريج از روزيكه در شكم مادر باين بدن متعلق شده ، و در دار اختيار قرار گرفته ، در او پيدا شده ، و چون اين صورتها با ذات او سازگارى ندارد، ماندنش در نف س قسرى و غير طبيعى است ، و برهان عقلى اين معنا را ثابت كرده : كه قسر و غير طبيعى دوام نمى آورد، پس چنين نفسى ، يا در دنيا، يا در برزخ ، و يا در قيامت ، (تا ببينى ، رسوخ و ريشه دواندن صور شقيه تا چه اندازه باشد)، طهارت ذاتى خود را باز مى يابد.

و همچنين نفسى شقى ، كه ذاتا شقى است ، ولى بطور عاريتى هيئتهاى خوبى در اثر اعمال صالحه بخود گرفته ، از آنجا كه اين هيئت ها و اين صورتها با ذات نفس سازگارى ندارد، و براى او غير طبيعى است ، و گفتيم غير طبيعى دوام ندارد، يا دير، و يا بزودى ، يا در همين دنيا، و يا در برزخ ، و يا در قيامت ، اين صورتهاى صالحه را از دست ميدهد.

باقى ميماند آن نفسيكه در زندگى دنيا هيچ فعليتى نه از سعادت و نه از شقاوت بخود نگرفته ، و همچنان ناقص و ضعيف از دار دنيا رفته ، اينگونه نفوس مصداق (مرجون لامر اللّه )اند، تا خدا با آنها چه معامله كند.

اين آن چيزيست كه براهين عقلى در باب مجازات بثواب و عقاب در برابر اعمال ، بر آن قائم است ، و آنرا اثر و نتيجه اعمال ميداند، چون بالاخره روابط وضعى و اعتبارى ، بايد بروابطى وجودى و حقيقى منتهى شود.

باز مطلب ديگريكه در دسترس برهانهاى عقلى است ، اين استكه برهان عقلى مراتب كمال وجودى را مختلف ميداند، بعضى را ناقص ، بعضى را كامل ، بعضى را شديد، بعضى را ضعيف ، كه در اصطلاح علمى اين شدت و ضعف را تشكيك ميگويند، مانند نور كه قابل تشكيك است ، يعنى از يك شمع گرفته ، ببالا مى رود، نفوس بشرى هم در قرب بخدا، كه مبدء هر كمال و منتهاى آنست ، و دورى از او مختلف است ، بعضى از نفوس در سير تكاملى خود بسوى آن مبدئى كه از آنجا آمده اند، بسيار پيش مى روند، و بعضى ديگر كمتر و كمتر، اين وضع علل فاعلى است ، كه بعضى فوق بعضى ديگرند، و هر علت فاعلى واسطه گرفتن فيض از مافوق خود، و دادنش بمادون خويش است ، كه در اصطلاح فلسفى از آن (ما به ) تعبير مى كنند، پس بعضى از نفوس كه همان نفوس كامله از قبيل نفوس انبياء (عليهم‌السلام)، و مخصوصا آنكه همه درجات كمال را پيموده ، و بهمه فعلياتى كه ممكن بوده رسيده ، واسطه ميشود بين مبدء فيض ، و علت هاى مادون ، تا آنان نيز هيئت هاى شقيه و زشتى كه بر خلاف ذاتشان در نفوس ضعيفشان پيدا شده ، زايل سازند، و اين همان شفاعت است البته شفاعتى كه مخصوص گنه كاران است .

## يك بحث اجتماعى درباره حكومت و قانون و بررسى شفاعت از نظر اجتماعى

آنچه اصول اجتماعى دست ميدهد، اينستكه مجتمع بشرى بهيچ وجه قادر بر حفظ حيات ، و ادامه وجود خود نيست ، مگر با قوانينى كه از نظر خود اجتماع معتبر شمرده شود، تا آن قوانين ، ناظر بر احوال اجتماع باشد، و در اعمال يك يك افراد حكومت كند، و البته بايد قانونى باشد كه از فطرت اجتماع ، و غريزه افراد جامعه ، سرچشمه گرفته باشد، و بر طبق شرائط موجود در اجتماع وضع شده باشد، تا تمامى طبقات هر يك بر حسب آنچه با موقعيت اجتماعيش سازگار است ، راه خود را بسوى كمال حياة طى كند، و در نتيجه جامعه بسرعت رو بكمال قدم بر دارد، و در اين راه طبقات مختلف ، با تبادل اعمال ، و آثار گوناگون خود، و با برقرار كردن عدالت اجتماعى ، كمك كار يكدگر در سير و پيشرفت شوند.

از سوى ديگر، اين معنا مسلم است ، كه وقتى اين تعاون ، و عدالت اجتماعى برقرار ميشود، كه قوانين آن بر طبق دو نوع مصالح و منافع مادى و معنوى هر دو وضع شود، و در وضع قوانين ، رعايت منافع معنوى هم بشود، (زيرا سعادت مادى و معنوى بشر، مانند دو بال مرغ است ، كه در پروازش بهر دو محتاج است ، اگر كمالات معنوى از قبيل فضائل اخلاقى در بشر نباشد، و در نتيجه عمل افراد صالح نگردد، مرغى ميماند كه ميخواهد با يك بال پرواز كند) چون همه ميدانيم كه اين فضائل اخلاقى است ، كه راستى ، و درستى ، و وفاى بعهد، و خير خواهى ، و صدها عمل صالح ديگر درست مى كند.

و از آنجائيكه قوانين ، و احكاميكه براى نظام اجتماع وضع ميشود، احكامى است اعتبارى ، و غير حقيقى ، و به تنهائى اثر خود را نمى بخشد (چون طبع سركش و آزادى طلب بشر، همواره ميخواهد از قيد قانون بگريزد)، لذا براى اينكه تاءثير اين قوانين تكميل شود، باحكام ديگرى جزائى نيازمند ميشود، تا از حريم آن قوانين حمايت ، و محافظت كند، و نگذارد يكدسته بوالهوس از آن تعدى نموده ، دسته اى ديگر در آن سهل انگارى و بى اعتنائى كنند.

و به همين جهت مى بينيم هر قدر حكومت (حال ، هر حكومتى كه باشد) بر اجراء مقررات جزائى قويتر باشد، اجتماع در سير خود كمتر متوقف ميشود، و افراد كمتر از مسير خود من حرف و گمراه گشته ، و كمتر از مقصد باز ميمانند.

و بر خلاف ، هر چه حكومت ضعيف تر باشد، هرج و مرج در داخل اجتماع بيشتر شده ، و جامعه از مسير خود منحرف و منحرف تر ميشود، پس بهمين جهت يكى از تعليماتيكه لازم است در اجتماع تثبيت شود، تلقين و تذكر احكام جزائى است ، تا اينكه همه بدانند: در صورت تخلف از قانون بچه مجازات ها گرفتار مى شوند، و نيز ايجاد ايمان به قوانين در افراد است ، و نيز يكى ديگر اين است كه با ندانم كاريها، و قانون شكنى ها، و رشوه گيريها، اميد تخلص از حكم جزاء را در دلها راه ندهند، و شديدا از اين اميد جلوگيرى كنند.

باز به همين جهت بود كه دنيا عليه كيش مسيحيت قيام كرد، و آنرا غير قابل قبول دانست ، براى اينكه در اين كيش به مردم ميگويند: كه حضرت مسيح خود را بر بالاى دار فدا، و عوض گناهان مردم قرار داد، و اين را به مردم تلقين كردند، كه اگر بيائيد ، و با نمايندگان او صحبت كنيد، و از او خواهش كنيد، تا شما را از عذاب روز قيامت برهاند، آن نماينده اين وساطت را برايتان خواهد كرد، و معلوم است كه چنين دينى اساس بشريت را منهدم مى كند، و تمدن بشر را با سير قهقرى به توحش مبدل ميسازد.

همچنانكه ميگويند: آمار نشان داده كه دروغگويان و ستمكاران در ميان متدينين بيشتر از ديگرانند، و اين نيست مگر بخاطر اينكه ، اين عده همواره دم از حقانيت دين خود مى زنند، و گفتگو از شفاعت مسيح در روز قيامت مى كنند، و لذا ديگر هيچ باكى از هيچ عملى ندارند، بخلاف ديگران ، كه از خارج چيزى و تعليماتى در افكارشان وارد نگشته ، به همان سادگى فطرت ، و غريزه خدادادى خود باقى مانده اند واحكام فطرت خود را با تعليماتي كه احكام فطرى ديگر آنرا باطل كرده ، باطل نمى كنند و بطور قطع حكم مى كنند باينكه تخلف از هر قانونى كه مقتضاى انسانيت ، و مدينه فاضله بشريت است ، قبيح و ناپسند است .

و اى بسا كه جمعى از اهل بحث ، مسئله شفاعت اسلام را هم ، از ترس اينكه با همين قانون شكنى هاى زشت تطبيق نشود، تاءويل نموده ، و برايش معنائى كرده اند، كه هيچ ربطى به شفاعت ندارد، و حال آنكه مسئله شفاعت ، هم صريح قرآن است ، و هم روايات وارده درباره آن متواتر است .

و به جان خودم ، نه اسلام شفاعت بآن معنائى كه آقايان كرده اند كه گفتيم هيچ ربطى بشفاعت ندارد اثبات كرده ، و نه آن شفاعتى را كه با قانون شكنى يعنى يك مسئله مسخره و زشت منطبق ميشود، قبول دارد.

اينجاست كه يك دانشمند كه ميخواهد در معارف دينى اسلامى بحث كند، و آنچه اسلام تشريع كرده ، با هيكل اجتماع صالح ، و مدينه فاضله تطبيق نمايد، بايد تمامى اصول و قوانين منطبقه بر اجتماع را بر روي هم حساب كند و نيز بداند كه چگونه بايد آنها را با اجتماع تطبيق كرد، و در خصوص مسئله شفاعت بدست آورد: كه اولا شفاعت در اسلام بچه معنا است ؟ و ثانيا اين شفاعتى كه وعده اش را داده اند، در چه مكان و زمانى صورت مى گيرد؟ و ثالثا چه موقعيتى در ميان ساير معارف اسلامى دارد؟

كه اگر اين طريقه را رعايت كند، مى فهمد كه اولا آن شفاعتى كه قرآن اثباتش كرده ، اين است كه مؤ منين يعنى دارندگان دينى مرضى ، در روز قيامت جاويدان در آتش دوزخ نميمانند ، البته همانطور كه گفتيم ، به شرطى كه پروردگار خود را با داشتن ايمان مرضى ، و دين حق ديدار نموده باشد، پس اين وعده اى كه قرآن داده مشروط است ، نه مطلق ، (پس هيچكس نيست كه يقين داشته باشد كه گناهانش ‍ با شفاعت آمرزيده ميشود، و نمى تواند چنين يقينى پيدا كند).

علاوه بر اين ، قرآن كريم ناطق باين معنا است : كه هر كسى نميتواند اين دو شرط را در خود حفظ كند، چون باقى نگهداشتن ايمان بسيار سخت است ، و بقاى آن از جهت گناهان ، و مخصوصا گناهان كبيره ، و باز مخصوصا تكرار و ادامه گناهان ، در خطرى عظيم است ، آرى ايمان آدمى دائما در لبه پرتگاه قرار دارد، چون منافيات آن دائما آنرا تهديد به نابودى مى كند.

و چون چنين است ، پس يك فرد مسلمان دائما ترس اين را دارد، كه مبادا گرانمايه ترين سرمايه نجات خود را از دست بدهد، و اين اميد هم دارد، كه بتواند با توبه و جبران مافات آن را حفظ كند، پس چنين كسى دائما در ميان خوف و رجاء قرار دارد، و خداى خود را، هم از ترس مى پرستد، و هم باميد، و در نتيجه در زندگيش هم در حالت اعتدال ، ميان نوميدى ، كه منشاء خموديها است ، و ميان اطمينان بشفاعت ، كه كوتاهيها و كسالتها است ، زندگى مى كند، نه بكلى نوميد است ، و نه بكلى مطمئن ، نه گرفتار آثار سوء آن نوميدى است ، و نه گرفتار آثار سوء اين اطمينان .

و ثانيا مى فهمد، كه اسلام قوانينى اجتماعى قرار داده ، كه هم جنبه ماديات بشر را تاءمين مى كند، و هم جنبه معنويات او را، بطوريكه اين قوانين ، تمامى حركات و سكنات فرد و اجتماع را فرا گرفته ، و براى هر يك از مواد آن قوانين ، كيفر و پاداشى مناسب با آن مقرر كرده ، اگر آن گناه مربوط به حقوق خلق است ، دياتى ، و اگر مربوط بحقوق دينى و الهى است ، حدودى و (تعزيرهائى ) معلوم كرده ، تا آنجا كه يك فرد را بكلى از مزاياى اجتماعى محروم نموده ، سزاوار ملامت و مذمت و تقبيح دانسته است .

و باز براى حفظ اين احكام ، حكومتى تاءسيس كرده ، و اولى الامرى معين نموده ، و از آنهم گذشته ، تمامى افراد را بر يكدگر مسلط نموده ، و حق حاكميت داده ، تا يك فرد (هر چند از طبقه پائين اجتماع باشد)، بتواند فرد ديگرى را (هر چند كه از طبقات بالاى اجتماع باشد)، امر بمعروف و نهى از منكر كند.

و سپس اين تسلط را با دميدن روح دعوت دينى ، زنده نگه داشته است ، چون دعوت دينى كه وظيفه علماى امت است ، متضمن انذار و تبشيرهائى به عقاب و ثواب در آخرت است ، و باين ترتيب اساس تربيت جامعه را بر پايه تلقين معارف مبداء و معاد بنا نهاده .

اين است آنچه كه هدف همت اسلام از تعليمات دينى است ، خاتم پيامبران آنرا آورد، و هم در عهد خود آنجناب ، و هم بعد از آنجناب تجربه شد، و خود آن حضرت آنرا در مدت نبوتش پياده كرد، و حتى يك نقطه ضعف در آن ديده نشد، بعد از آن جناب هم تا مدتى بآن احكام عمل شد، چيزيكه هست بعد از آن مدت بازيچه دست زمامداران غاصب بنى اميه ، و پيروان ايشان قرار گرفت ، و با استبداد خود، و بازى گرى با احكام دين ، و ابطال حدود الهى ، و سياسات دينى ، دين مبين اسلام را از رونق انداختند، تا كار بجائى رسيد كه همه ميدانيم ، تمامى آزادى ها كه اسلام آورده بود از بين رفت ، و يك تمدن غربى جاى گزين تمدن واقعى اسلامى شد، و از دين اسلام در بين مسلمانان چيزى باقى نماند، مگر بقدر آن رطوبتى كه پس از خالى كردن كاسه آب در آن ميماند.

و همين ضعف واضح كه در سياست دين پيدا شد، و اين ارتجاع و عقب گردى كه مسلمانان كردند، باعث شد از نظر فضائل و فواضل تنزل نموده ، به انحطاط اخلاقى و عملى گرفتار شوند، و يكسره در منجلاب لهو و لعب و شهوات و كارهاى زشت فرو روند، و در نتيجه تمام قرق هاى اسلام شكسته شد، و گناهانى در بينشان پديد آمد، كه حتى بى دينان هم از آن شرم دارند.

اين بود علت انحطاط، نه بعضى از معارف دينى ، كه بغير از سعادت انسان در زندگى دنيا و آخرتش اثرى ندارد، خداوند همه مسلمانان را به عمل باحكام ، و معارف اين دين حنيف يارى دهد.

و آن آمارى هم كه نام بردند، (بفرضى كه درست باشد)، از جمعيت متدينى گرفته اند، كه سرپرست نداشته اند، و در تحت سيطره حكومتى كه معارف و احكام دين را موبمو در آنان اجراء كند نبوده اند،

پس در حقيقت آمارى كه گرفته شده ، از يك جمعيت بى دين گرفته اند، بى دينى كه نام دين بر سر دارند، بخلاف آن جمعيت بى دينى كه تعليم و تربيت اجتماعى غير دينى را با ضامن اجراء داشته اند، يعنى سرپرستى داشته اند، كه قوانين اجتماعى را موبمو در آنان اجراء كرده ، و صلاح اجتماعى آنانرا حفظ نموده ، پس اين آمارگيرى هيچ دلالتى برمقصود آنان ندارد.

284

آيات 49 - 61 بقره

و اذ نجينكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب يذبحون اءبنائكم 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 اءربعين 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 باتخاذكم العجل فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا انفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم فتاب عليكم انه هو التواب الرحيم - 54

و اذ قلتم يا موسى لن نومن لك حتى نرى اللّه جهرة فاءخذتكم الصاعقة و انتم تنظرون - 55

ثم بعثنكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون - 56

و ظللنا عليكم الغمام و اءنزلنا عليكم المن و السلوى كلوا من طيبت ما رزقنكم و ما ظلمونا و لكن كانوا انفسهم 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 فانزلنا على الذين ظلموا رجزا من السماء بما كانوا يفسقون - 59

و اذ استسقى موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا قد علم كل اناس مشربهم كلوا و اشربوا من رزق اللّه و لا تعثوا فى الارض مفسدين - 60

و اذ قلتم ياموسى لن نصبر على طعام وحد فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الارض من بقلها و قثائها و فومها و عدسها و بصلها قال اتستبدلون الذى هو ادنى بالذى هو خير اهبطوا مصرا فان لكم ما سئلتم و ضربت عليهم الذلة و المسكنة و باءو بغضب من اللّه ذلك بانهم كانوا يكفرون بايات اللّه و يقتلون النبين بغير الحق ذلك بما عصوا و كانوا بعتدون -61.

ترجمه آيات

و چون از فرعونيان نجاتتان داديم كه بدترين شكنجه ها را بشما ميدادند و آن اين بود كه پسرانتان را سر مى بريدند و زنانتان را زنده نگه ميداشتند و در اين كارها بلائى بزرگ از پروردگار شما بود (49) و چون دريا را براى شما بشكافتيم و نجاتتان داديم و فرعونيان را در جلو چشم شما غرق كرديم (50) و چون با موسى چهل شب وعده كرديم ، و پس از او گوساله پرستيديد و ستمكار بوديد (51) آنگاه از شما درگذشتيم شايد سپاس بداريد (52) و آن كتاب و فرمان بموسى داديم شايد هدايت يابيد (53) و موسى بقوم خود گفت : اى قوم شما با گوساله پرستى بخود ستم كرديد، پس بسوى خالق خود باز آئيد و يكدگر را بكشيد كه اين نزد خالقتان براى شما بهتر است پس خدا بر شما ببخشيد كه او بخشنده و رحيم است (54) و چون گفتيد: اى موسى ترا باور نكنيم تا خدا را آشكار ببينيم در نتيجه صاعقه شما را بگرفت در حاليكه خود تماشا مى كرديد (55) آنگاه شما را از پس مرگتان زنده كرديم شايد سپاس بداريد (56) و ابر را سايبان شما كرديم و ترنجبين و مرغ بريان براى شما فرستاديم و گفتيم از چيزهاى پاكيزه كه روزيتان كرده ايم بخوريد، و اين نياكان شما بما ستم نكردند بلكه بخودشان ستم مى كردند (57) و چون گفتيم باين شهر در آئيد و از هر جاى آن خواستيد بفراوانى بخوريد و از اين در سجده كنان درون رويد و بگوئيد: گناهان ما را فرو ريز تا گناهان شما را بيامرزيم و نيكوكاران را فزونى دهيم (58) و كسانيكه ستم كردند سخنى جز آنچه دستور داشتند بگفتند و بر آنها كه ستم كردند بخاطر كارهاى ناروا كه همى كردند از آسمان عذابى نازل كرديم (59) و چون موسى براى قوم خويش آب همى خواست گفتيم عصاى خود باين سنگ بزن تا دوازده چشمه از آن بشكافد كه هر گروهى آبخور خويش بدانست روزى خدا را بخوريد و بنوشيد و در زمين به تباهكارى سر مكشيد (60)

و چون گفتيد اى موسى ما بيك خوراك نمى توانيم بسازيم پروردگار خويش را بخوان تا از آنچه زمين همى روياند از سبزى و خيار و سير و عدس و پيازش براى ما بيرون آورد، گفت چگونه پست تر را با بهتر عوض مى كنيد بشهر فرود آئيد تا اين چيزها كه خواستيد بيابيد و ذلت و مسكنت بر آنان مقرر شد و بغضب خدا مبتلا شدند زيرا آيه هاى خدا را انكار همى كردند و پيامبران را بناروا همى كشتند زيرا نافرمان شده بودند و تعدى همى كردند.

## توضيح و بيان آيات مربوط به بنى اسرائيل

بيان

(و يستحيون نسائكم ) الخ ، يعنى زنان شما را نمى كشتند، و براى خدمتگذارى و كلفتى خود زنده نگه ميداشتند، و آنانرا مانند پسران شما نمى كشتند، پس كلمه (استحياء) بمعناى طلب حياة است ، ممكن هم هست معناى آن اين باشد كه با زنان شما كارهائى مى كردند، كه حياء و شرم از ايشان برود، و معناى (يسومونكم )... (تكليف مى كنند شما را يا ميرنجانند شما را بعذاب سخت ) مى باشد.

(و اذ فرقنابكم ) الخ ، كلمه فرق بمعناى تفرقه است ، كه در مقابل جمع بكار مى رود، همچنانكه كلمه (فصل ) در مقابل وصل است ، و (فرق در دريا) بمعناى ايجاد شكافى در آنست ، و حرف (با) در كلمه (بكم ) باى سببيت ، و يا ملابسه است ، كه اگر سببيت باشد، معنايش اين ميشود: كه ما دريا را بخاطر نجات شما باز كرديم ، و اگر ملابسه باشد، معنا اين ميشود: كه ما دريا را براى مباشرت شما در دخول دريا، شكافتيم ، و باز كرديم .

(و اذ واعدنا موسى اربعين ليلة )، خدايتعالى داستان ميقات چهل روزه موسى را در سوره اعراف نقل كرده ، آنجا كه مى فرمايد: (و واعدنا موسى ثلاثين ليلة ، و اءتممناها بعشر، فتم ميقات ربه اربعين ليلة )، (ما با موسى سى شب قرار گذاشتيم ، و سپس آنرا چهل شب تمام كرديم )، پس اگر در آيه مورد بحث از همان اول مى فرمايد چهل شب قرار گذاشتيم ، يا از باب تغليب است ، و يا آنكه ده روزه آخرى بيك قراردادى ديگر قرار شده ، پس چهل شب مجموع دو قرارداد است ، همچنانكه روايات نيز اين را ميگويد.

(فتوبوا الى بارئكم ) الخ ، كلمه (بارى ء) از اسماء حسناى خداست ، همچنانكه در آيه : (هو اللّه ، الخالق البارى ء، المصور، له الاسماء الحسنى ، او، اللّه )، (و خالق ، و بارى ء، و مصور، است و او داراى اسماء حسنى است )، آنرا يكى از اسماء نامبرده شمرده است ، و اين اسم در قرآن كريم در سه جا آمده ، كه دو تاى آنها در همين آيه است .

و اگر از ميان همه اسماء حسنى كه به معنايش با اين مورد مناسبند نام (بارى ء) در اين آيه اختصاص بذكر يافته ، شايد علتش اين بوده باشد، كه اين كلمه قريب المعناى با كلمه خالق و موجد است ، كه از ماده (ب - ر - ء) اشتقاق يافته ، وقتى ميگوئى : (برء يبرء برائا) معنايش اين است كه فلانى فلان چيز را جدا كرد، و خدايتعالى از اين رو بارى ء است ، كه خلقت يا خلق را از عدم جدا مى كند، و يا انسان را از زمين جدا مى كند، پس كانه فرموده : (اين توبه شما كه يكديگر كشى باشد، هر چند سخت ترين اوامر خدا است ، اما خدائيكه شما را باين نابود كردن امر كرده ، همان كسى است كه شما را هستى داده ، از عدم در آورده ، آنروز خير شما را در هستى دادن بشما ديد، و لذا ايجادتان كرد، امروز خيرتان را در اين مى بيند، كه يكدگر را بكشيد، و چگونه خيرخواه شما نيست ؟ با اينكه شما را آفريد؟ پس انتخاب كلمه (بارى ء)، و اضافه كردن آن بضمير (كم - شما)، در جمله (بارئكم )، براى اشعار بخصوصيت است ، تا محبت خود را در دلهاشان برانگيزد.

(ذلكم خير لكم عند بارئكم )، ظاهر آيه شريفه و ما قبل آن اين است كه اين خطابها و انواع تعديها و گناهانى كه از بنى اسرائيل در اين آيات شمرده ، همه آنها بهمه بنى اسرائيل نسبت داده شده ، با اينكه ميدانيم آن گناهان از بعضى از ايشان سر زده ، و اين براى آنست كه بنى اسرائيل جامعه اى بودند، كه قوميت در آنها شديد بود، چون يك تن بودند، در نتيجه اگر عملى از بعضى سر مى زد، همه بدان راضى ميشدند، و عمل بعضى را به همه نسبت ميدادند، و گرنه همه بنى اسرائيل گوساله نپرستيدند، و همه آنان پيغمبران خدايرا نكشتند، و همچنين ساير گناهان را همگى مرتكب نشدند، و بنابراين پس جمله : (و اقتلوا انفسكم )، هم قطعا خطاب به همه نيست ، بلكه منظور آنهايند كه گوساله پرستيدند، همچنانكه آيه : (انكم ظلمتم انفسكم باتخاذكم العجل )، (شما با گوساله پرستى خود بخويشتن ستم كرديد)، نيز بر اين معنا دلالت دارد، و جمله (ذلكم خير لكم عند بارئكم )، الخ تتمه اى از حكايت كلام موسى عليه‌السلام است ، و اين خود روشن است .

و جمله (فتاب عليكم ) الخ ، دلالت دارد بر اينكه بعد از آن كشتار، توبه شان قبول شده ، و در روايات هم آمده : كه توبه ايشان قبل از كشته شدن همه مجرمين نازل شد.

از اينجا مى فهميم ، كه امر به يكديگر كشى ، امرى امتحانى بوده ، نظير امر بكشتن ابراهيم اسماعيل ، فرزند خود را، كه قبل از كشته شدن اسماعيل خطاب آمد: (يا ابراهيم قد صدقت الرويا)، (اى ابراهيم تو دستورى را كه در خواب گرفته بودى ، انجام دادى ).

در داستان موسى عليه‌السلام هم آن جناب فرمان داده بود كه : (بسوى آفريدگارتان توبه ببريد، و يكدگر را بكشيد كه اين در نزد بارى ء شما، برايتان بهتر است )، خداى سبحان هم همين فرمان او را امضاء كرد، و كشتن بعض را كشتن كل بحساب آورده ، توبه را بر آنان نازل كرد، (فتاب عليكم ) الخ .

(رجزا من السماء) رجز به معناى عذابست .

(و لا تعثوا) الخ ، كلمه عيث ، و عثى ، هر دو بمعناى شديدترين فساد است .

(و قثائها و فوم ها) الخ ، قثاء خيار، و فوم سير، و يا گندم است .

(و بائوا بغضب ) يعنى برگشتند.

(ذلك بائهم كانوا يكفرون ) الخ ، اين جمله تعليل مطالب قبل است .

(ذلك بما عصوا) الخ ، اين نيز تعليل آن تعليل است ، در نتيجه نافرمانى و مداومت آنان در تجاوز، علت كفرشان به آيات خدا و پيغمبركشى شد، همچنانكه در جاى ديگر عاقبت نافرمانى را كفر دانسته ، و فرموده : (ثم كان عاقبة الذين اساوا السوآى ، ان كذبوا بآيات اللّه ، و كانوا بها يستهزئون )، (پس عاقبت آنها كه بدى مى كردند، اين شد كه به آيات خدا تكذيب نموده آنها را استهزاء كنند)، و در تعليل دوم كه تعليل بمعصيت است ، وجهى است كه در بحث بعدى خواهد آمد انشاءاللّه تعالى .

## بحث روايتى

در تفسير عياشى ، در ذيل آيه (و واعدنا موسى اربعين ليلة )، از امام ابى جعفر عليه‌السلام روايت آورده كه فرمود: (در علم و تقدير خدا گذشته بود، كه موسى سى روز در ميقات باشد، ولكن از خدا بدائى حاصل شد، و ده روز بر آن اضافه كرد، و در نتيجه ميقات اولى و دومى چهل روز تمام شد.

مؤ لف : اين روايت بيان قبلى ما را كه گفتيم : چهل روز مجموع دو ميقات است ، تاءييد مى كند.

و در در منثور است ، كه على عليه‌السلام در ذيل آيه : (و اذ قال موسى لقومه يا قوم انكم ظلمتم انفسكم ) الخ ، فرمود: بنى اسرائيل از موسى عليه‌السلام پرسيدند: توبه ما چيست ؟ فرمود: بجان هم بيفتيد، و يكدگر را بكشيد، پس بنى اسرائيل كاردها برداشته ، برادر برادر خود را، و پدر فرزند خود را بكشت ، و باكى نكرد از اينكه چه كسى در جلو كاردش مى آيد، تا هفتاد هزار نفر كشته شد، پس ‍ خدايتعالى به موسى وحى كرد: بايشان دستور ده : دست از كشتار بردارند، كه خدا هم كشته ها را آمرزيد، و هم از زنده ها درگذشت .

و در تفسير قمى از معصوم نقل شده كه فرمود: وقتى موسى از ميانه قوم بسوى ميقات بيرون شد، و پس از انجام ميقات به ميانه قوم برگشت ، و ديد كه گوساله پرست شده اند، بايشان گفت : اى قوم شما بخود ظلم كرديد، كه گوساله پرستيديد، اينك بايد كه توبه به درگاه آفريدگار خود بريد، پس به كشتار يكدگر بپردازيد، كه اين بهترين راه توبه شما نزد پروردگار شما است ، پرسيدند: چطور خود را بكشيم ؟ فرمود: صبح همگى با كارد يا آهن در بيت المقدس حاضر شويد، همينكه من به منبر بنى اسرائيل بالا رفتم ، روى خود را بپوشانيد، كه كسى كسى را نشناسد، آنگاه بجان هم بيفتيد، و يكدگر را بكشيد.

فرداى آنروز هفتاد هزار نفر از آنها كه گوساله پرستيدند، در بيت المقدس جمع شدند، همينكه نماز موسى و ايشان تمام شد، موسى به منبر رفت ، و مردم به جان هم افتادند، تا آنكه جبرئيل نازل شد، و گفت : بايشان فرمان بده : دست از كشتن بردارند، كه خدا توبه شان را پذيرفت ، چون دست برداشتند، ديدند ده هزار نفرشان كشته شده ، و آيه : (ذلكم خير لكم عند بارئكم ، فتاب عليكم ، انه هو التواب الرحيم )، راجع باين داستان نازل شده .

مؤ لف : اين روايت بطوريكه ملاحظه مى فرمائيد دلالت دارد بر اينكه جمله : (ذلكم خير لكم ، عند بارئكم )، هم سخن موسى بوده ، و هم وحى خدا، معلوم ميشود اول موسى آن فرمان را داده ، و بعد خدا هم آنرا امضاء كرده است ، و در حقيقت كشف كرده است ، از اينكه اين فرمان فرمانى تمام بوده ، نه ناقص ، چون از ظاهر امر برمى آيد كه ناقص بوده باشد، زيرا مى فهماند موسى كشته شدن همه را خير آنان دانسته ، در حاليكه همه كشته نشدند، لذا خداى سبحان آن مقدار قتلى را كه واقع شده ، همان خيرى معرفى كرده كه عليه‌السلام گفته بود، و اين مطلب در سابق هم گذشت .

و نيز در تفسير قمى در ذيل جمله : (و ظللنا عليكم الغمام ، و انزلنا عليكم ) الخ ، فرموده : وقتى موسى بنى اسرائيل را از دريا عبور داد، در بيابانى وارد شدند، به موسى گفتند: اى موسى ! تو ما را در اين بيابان خواهى كشت ، براى اينكه ما را از آبادى به بيابانى آورده اى ، كه نه سايه ايست ، نه درختى ، و نه آبى ، و روزها ابرى از كرانه افق برميخاست ، و بر بالاى سر آنان مى ايستاد، و سايه مى انداخت ، تا گرماى آفتاب ناراحتشان نكند، و در شب ، منّ بر آنها نازل ميشد، و روى گياهان و بوته ها و سنگها مى نشست ، و ايشان ميخوردند، و آخر شب مرغ بريان بر آنها نازل ميشد، و داخل سفره هاشان مى افتاد.

و چون ميخوردند و سير مى شدند، و دنبالش آب مينوشيدند، آن مرغها دوباره پرواز مى كردند، و مى رفتند.

و سنگى با موسى بود، كه همه روزه آن را در وسط لشكر مى گذاشت ، و آنگاه با عصاى خود بآن مى زد، دوازده چشمه از آن ميجوشيد، و هر چشمه بطرف تيره اى از بنى اسرائيل كه دوازده تيره بودند، روان ميشد.

و در كافى در ذيل جمله (و ما ظلمونا، ولكن كانوا انفسهم يظلمون )، از حضرت ابى الحسن ماضى موسى بن جعفر عليه‌السلام روايت كرده ، كه فرمود: خدا عزيزتر و منيع تر از آنست كه كسى باو ظلم كند، و يا نسبت ظلم بخود دهد، ولكن خودش رابا ما قاطى كرده ، و ظلم ما را ظلم خود حساب كرده ، و ولايت ما را ولايت خود دانسته ، و در اين باره قرآنى (آيه اى از قرآن ) بر پيغمبرش نازل كرده ، كه (و ما ظلمونا، ولكن كانوا انفسهم يظلمون )، راوى ميگويد: عرضه داشتم : اين فرمايش شما معناى ظاهر قرآن (تنزيل ) است ، يا معناى باطن آن (تاءويل ) است ؟ فرمود: (تنزيل ) است .

مؤ لف : قريب باين معنا از امام باقر عليه‌السلام نيز روايت شده ، و كلمه (يظلم ) در جمله : (اعز و امنع من ان يظلم )، صيغه مجهول است ، و ميخواهد جمله (و ما ظلمونا) را تفسير كند، و جمله (و يا نسبت ظلم بخود دهد) صيغه معلوم است .

و اينكه فرمود: (ولكن خودش را با ما قاطى كرده )، معنايش اين است كه اگر فرموده : (بما)، و نفرموده : (بمن ظلم نكردند)، از اين باب است كه ما انبياء و اوصياء و امامان را از خودش دانسته .

و اينكه فرموده : (بله ، اين تنزيل است ) وجهش اين است كه نفى در اينگونه موارد در جائى صحيح است كه اثباتش هم صحيح باشد، و يا حداقل كسى صحت اثبات آنرا توهم بكند، هيچوقت نميگوئيم (ديوار نمى بيند و ظلم نمى كند)، مگر آنكه نكته اى ايجاب كرده باشد، و خداى سبحان اجل از آنست كه در كلام مجيدش توهم مظلوميت را براى خود اثبات كند، و يا وقوع چنين چيزيرا جائز و ممكن بداند، پس اگر فرموده : (بما ظلم نكردند)، نكته اين نفى همان قاطى كردنى است كه امام فرمود، چون رسم است بزرگان همواره خدمتكاران و اعوان خود را با خود قاطى كرده ، و در سخن گفتن كلمه (ما) را بكار مى برند.

و در تفسير عياشى در ذيل جمله (ذلك بانهم يكفرون بآيات الله )، از امام صادق عليه‌السلام روايت كرده ، كه آنجناب قرائت كردند: (ذلك بانهم كانوا يكفرون بآيات اللّه ، و يقتلون النبيين بغير الحق ، ذلك بما عصوا و كانوا يعتدون )، و سپس فرمودند: بخدا سوگند انبياء را با دست خود نزدند، و با شمشيرهاى خود نكشتند، ولكن سخنان ايشانرا شنيدند، و در نزد نااهلان ، آنرا فاش كردند، در نتيجه دشمن ايشانرا گرفت ، و كشت ، پس مردم كارى كردند كه انبياء هم كشته شدند، و هم تجاوز شدند، و هم گرفتار مصائب گشتند.

مؤ لف : در كافى نظير اين روايت آمده ، و شايد امام عليه‌السلام اين معنا را از جمله : (ذلك بما عصوا و كانوا يعتدون )، استفاده كرده ، چون معنا ندارد قتل و مخصوصا قتل انبياء و كفر بآيات خدا را به معصيت تعليل كنند، بلكه امر به عكس است ، چون شدت و اهميت از اينطرف است ، ولكن عصيان بمعناى نپوشيدن اسرار، و حفظ نكردن آن ، ميتواند علت كشتن انبياء واقع شود، و اين را با آن تعليل كنند.

## آيه 62 بقره

ان الذين آمنوا و الذين هادوا و النصارى و الصابئين من آمن باللّه و اليوم الاخر و عمل صالحا فلهم اءجرهم عند ربهم و لا خوف عليهم و لا هم يحزنون -62.

ترجمه آيه

بدرستى كسانيكه مؤ منند و كسانيكه يهودى و نصرانى و صابئى هستند هر كدام بخدا و دنياى ديگر معتقد باشند و كارهاى شايسته كنند پاداش آنها پيش پروردگارشان است نه بيمى دارند و نه غمگين شوند (62).

## ايمان ظاهرى و ايمان واقعى

بيان

در اين آيه مسئله ايمان تكرار شده ، و منظور از ايمان دومى بطوريكه از سياق استفاده ميشود، حقيقت ايمان است ، و اين تكرار مى فهماند: كه مراد از (الذين آمنوا)، در ابتداى كسانى هستند كه ايمان ظاهرى دارند، و باين نام و باين سمت شناخته شده اند،

بنابراين معناى آيه اين ميشود: (اين نامها و نامگذاريها كه داريد، از قبيل مؤ منين ، يهوديان ، مسيحيان ، صابئيان ، اينها نزد خدا هيچ ارزشى ندارد، نه شما را مستحق پاداشى مى كند، و نه از عذاب او ايمن ميسازد).

همچنانكه يهود و نصارى بنا به حكايت قرآن مى گفته اند: (لن يدخل الجنة ، الا من كان هودا او نصارى )، (داخل بهشت نميشود، مگر كسى كه (بخيال ما يهوديان ) يهودى باشد، و يا كسيكه (بزعم ما مسيحيان )، نصارى باشد)، بلكه تنها ملاك كار، و سبب احترام ، و سعادت ، حقيقت ايمان بخدا و روز جزاء است ، و نيز عمل صالح است .

و به همين جهت در آيه شريفه نفرمود: (من آمن منهم )، (هر كس از ايشان ايمان بياورد)، يعنى ضميرى بموصول (الذين ) برنگرداند، با اينكه در صله برگرداندن ضمير به موصول لازم بود، تا آن فائده موهومى را كه اين طوائف براى نامگذاريهاى خود خيال مى كردند، تقرير نكرده باشد، چون اگر ضمير برمى گرداند، نظم كلام ، اين تقرير و امضاء را مى رسانيد.

و اين مطلب در آيات قرآن كريم مكرر آمده ، كه سعادت و كرامت هر كسى دائر مدار و وابسته به عبوديت است ، نه بنام گذارى ، پس ‍ هيچ يك از اين نامها سودى براى صاحبش ندارد، و هيچ وصفى از اوصاف كمال ، براى صاحبش باقى نمى ماند، و او را سود نمى بخشد، مگر با لزوم عبوديت .

و حتى اين نامگذاريها، انبياء را هم سود نميدهد، تا چه رسد به پائين تر از آنان همچنانكه مى بينيم : خدايتعالى در عين اينكه انبياء خود را با بهترين اوصاف مى ستايد مع ذلك درباره آنان مى فرمايد: (و لو اشركوا، لحبط عنهم ما كانوا يعملون )، (انبياء هم اگر شرك بورزند، اعمالى كه كرده اند بى اجر ميشود).

و در خصوص اصحاب پيامبر اسلام ، و كسانيكه به وى ايمان آوردند، با آنكه در جاى ديگر از عظمت شاءن و علو قدرشان سخن گفته ، مى فرمايد: (وعداللّه الذين آمنوا، و عملوا الصالحات منهم : مغفرة و اجرا عظيما)، (خدا به بعضى از كسانيكه ايمان آورده ، و عمل صالح كرده اند، وعده مغفرت و اجر عظيم داده است )، كه كلمه (منهم )، وعده نامبرده را مختص به بعضى از ايشان كرده ، نه همه آنان .

و نيز درباره ديگران كه آيات خدا بسويشان آمده ، فرموده : (و لو شئنا لرفعناه بها، ولكنه اخلد الى الارض ، و اتبع هويه )، (و اگر ميخواستيم او را با آيات خود بلند مى كرديم ، ولى او به زمين گرائيد، و از هواى خود پيروى كرد)، و از اين قبيل آيات ديگري كه تصريح دارد: بر اينكه كرامت و سعادت مربوط به حقيقت است ، نه به ظاهر.

## بحث روايتى

در در المنثور است كه : از سلمان فارسى روايت شده ، كه گفت : از رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم از اهل دينى كه من از آنان بودم (يعنى مسيحيان ) پرسيدم ، رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم شمه اى از نماز و عبادت آنان بگفت ، و اين آيه نازل شد: (ان الذين آمنوا و الذين هادوا) الخ .

مؤ لف : در روايات ديگرى به چند طريق نيز آمده : كه آيه شريفه درباره مردم مسلمان (ايرانيان ) نازل شد.

و در معانى الاخبار، از ابن فضال روايت كرده كه گفت : از حضرت رضا عليه‌السلام پرسيدم : چرا نصارى را نصارى ناميدند؟ فرمود: چون ايشان از اهل قريه اى بودند، بنام ناصره ، كه يكى از قراء شام است ، كه مريم و عيسى بعد از مراجعت از مصر، در آن قريه منزل كردند.

مؤ لف : در اين روايت بحثى است كه انشاءاللّه تعالى در تفسير سوره آل عمران ، در ضمن داستانهاى عيسى عليه‌السلام متعرض ‍ آن ميشويم .

و در روايت آمده كه يهود بدان جهت يهود ناميده شده اند، كه از فرزندان يهودا، پسر يعقوبند.

و در تفسير قمى آمده : كه امام فرمود: صابئى ها قومى جداگانه اند، نه مجوسند، و نه يهود، و نه نصارى ، و نه مسلمان ، آنها ستارگان و كواكب را مى پرستند.

مؤ لف : اين همان وثنيت است ، چيزيكه هست پرستش و ثن و بت ، منحصر در ايشان نيست ، و غير از صابئين كسانى ديگر نيز بت پرست هستند، تنها چيزيكه صابئين بدان اختصاص دارند، اين است كه علاوه بر پرستش بت ، آنها كواكب را نيز مى پرستند.

## بحث تاريخى (درباره صائبين )

ابوريحان بيرونى در كتاب آثار باقيه خود، چنين مى نويسد: اولين كسى كه در تاريخ از ايشان ، يعنى مدعيان نبوت ، نامشان آمده ، يوذاسف است ، كه بعد از يكسال از سلطنت طهمورث ، در سرزمين هند ظهور كرد،

و دستور فارسى نويسى را بياورد، و مردم را بكيش صابئيان دعوت كرد، و خلقى بسيار پيرويش كردند، سلاطين پيشدادى ، و بعضى از كيانيها، كه در بلخ توطن كرده بودند دو نير، يعنى آفتاب و ماه را، و كليات عناصر را، تعظيم و تقديس مى كردند، اين بود تا آنكه وقت ظهور زردشت رسيد، يعنى سى سال بعد از تاج گذارى بشتاسب ، در آن ايام بقيه آن صابئى مذهب ها در حران بودند، و اصلا بنام شهرستان ناميده ميشدند، يعنى بايشان مى گفتند حرانيها.

البته بعضى هم گفته اند: حرانى منسوب به هادان پسر ترخ ، برادر ابراهيم عليه‌السلام است ، زيرا او در بين رؤ ساى حرانيها متعصب تر بدين خود بود.

ولى ابن سنكلاى نصرانى ، در كتابي كه در رد صابئى ها نوشته ، و آنرا از دروغها و اباطيل پر كرده ، حكايت مى كند، كه حرانيها مى گفتند: ابراهيم از ميان حرانيان بيرون رفت ، براى اينكه در غلاف عورتش برص افتاده بود، و در مذهب حرانيها هر كس مبتلا به برص ميشد نجس و پليد مى بود، و به همين جهت بود كه ابراهيم ختنه كرد، و غلاف خود را بريد، و آنگاه به بتخانه رفت ، و از بتى صدائى شنيد: كه ميگفت : اى ابراهيم براى خاطر تنها يك عيب از ميان ما بيرون رفتى ، و وقتى برگشتى با دو تا عيب آمدى ، از ميان ما بيرون شو، و ديگر حق ندارى بسوى ما برگردى ، ابراهيم از گفتار آن بت در خشم شد، و او را ريز ريز كرد، و از ميان حرانيان بيرون شد، ولى چيزى نگذشت ، كه از كرده خود پشيمان شد، و خواست تا پسر خود را بعنوان پيشكشى براى ستاره مشترى قربانى كند، چون صابئى ها را عادت همين بود، كه فرزندان خود را براى معبود خود قربان مى كردند، و چون ستاره مشترى بدانست ، كه ابراهيم از در صدق توبه كرده ، بجاى پسرش قوچى فرستاد، تا آنرا قربانى كند.

عبد المسيح بن اسحاق كندى ، در جوابى كه از كتاب عبداللّه بن اسماعيل هاشمى نوشته ، حكايت مى كند: كه حرانيان معروفند به قربانى دادن از جنس بشر، ولكن امروز نميتوانند اين عمل را علنا انجام دهند، ولى ما از اين طائفه جز اين سراغ نداريم ، كه مردمى يكتاپرستند، و خدايتعالى را از هر كار زشتى منزه ميدارند، و او را همواره با سلب وصف مى كنند، نه با ايجاب .

باين معنا كه نميگويند خدا عالم ، و قادر، وحى ، و چه و چه است ، بلكه ميگويند: خدا محدود نيست ، ديده نميشود، ظلم نميكند، و اگر اسماء حسنائى براى خدا قائلند، بعنوان مجاز قائلند، نه حقيقت ، چون در نظر آنان ، صفتى حقيقى وجود ندارد.

و نيز تدبير بعضى نواحى عالم را به فلك و اجرام فلكى نسبت مى دهند، و درباره فلك قائل بحياة ، و نطق ، و شنوائى ، و بينائى ، هستند، و از جمله عقائد آنان اين است كه انوار را بطور كلى احترام مى كنند، و از جمله آثار باستانى صابئين ، گنبد بالاى محرابى است كه در مقصوره جامع دمشق قرار دارد،

اين قبه نمازخانه صابئين بوده ، يونانيها و روميها هم بدين ايشان بوده اند، و بعدها اين قبه و جامع بدست يهوديان افتاد، و آنجا را كنيسه خود كردند، و بعد مسيحيان بر يهوديان غالب شده ، آنجا را كليساى خود قراردادند، تا آنكه اسلام آمد، و مردم دمشق مسلمان شدند، و آن بنا را مسجد خود كردند.

صابئى ها، هيكل ها، و بتهائى بنامهاى آفتاب ، داشتند، كه بنا بگفته ابو معشر بلخى در كتابش كه درباره معابد روى زمين نوشته ، هر يك از آن بتها شكل خاصى داشته اند، مانند هيكل بعلبك ، كه بت آفتاب بوده ، و هيكل قرآن كه بت ماه بوده ، و ساختمانش بشكل طيلسان (نوعى از لباس ) كرده اند، و در نزديكيش دهى است بنام سلمسين ، كه نام قديمش صنم مسين (بت قمر) بوده ، و نيز دهى ديگر است ، بنام ترع عوز، يعنى دروازه زهره كه ميگويند: كعبه و بتهاى آنجا نيز از آن صابئيها بوده ، و بت پرستان آن ناحيه ، از صابئين بوده اند، ولات ، كه يكى از بتهاى كعبه است ، بنام زحل است ، و عزى كه بتى ديگر بوده ، بمعناى زهره است ، و صابئين انبياء بسيارى داشته اند كه بيشترشان فلاسفه يونان بوده اند، مانند هرمس مصرى ، و اغثاذيمون و واليس ، و فيثاغورث ، و باباسوار، جد مادرى افلاطون ، و امثال ايشان .

بعضى ديگر از طوائف صابئى ها، كسانى بوده اند كه ماهى را حرام ميدانسته اند از ترس اينكه مبادا كف باشد و نيز جوجه را، چون هميشه حالت بت دارد و نيز سير را حرام ميدانستند، براى اينكه صداع مى آورد، و خون را ميسوزاند، و يا منى را ميسوزاند با اينكه قوام عالم بوجود منى است ، باقلاء را هم حرام ميدانستند، براى اينكه بذهن غلظت داده ، فاسدش مى كند، ديگر اينكه اولين باريكه باقلاء روئيده شد، در جمجمه يك انسان مرده روئيده شد.

و صابئين سه تا نماز واجب دارند، اول - هشت ركعت در هنگام طلوع آفتاب .

و دوم - پنج ركعت در هنگام عبور آفتاب از وسط آسمان ، كه همان هنگام ظهر است ، و در هر ركعت از نمازهاشان سه سجده هست ، البته اين نماز واجب است ، و گرنه در ساعت دوم از روز هم نمازى مستحبى دارند، و همچنين در ساعت نه از روز.

سوم - نمازيست كه در سه ساعت از شب گذشته ميخوانند، و صابئى ها نماز را با طهارت و وضوء بجا مى آورند، و از جنابت غسل مى كنند، ولى ختنه را واجب نميدانند، چون معتقدند: چنين دستورى نرسيده ، و بيشتر احكامشان در مسئله ازدواج ، و حدود، مانند احكام مسلمين است ، و در مسئله مس ميت ، و امثال آن ، احكامى نظير احكام تورات دارند.

صابئى ها قربانيانى براى ستارگان ، و بتها، و هيكلهاى آنها دارند، و ذبيحه آنانرا بايد كاهنان ، و فاتنان ايشان سر ببرند، كه از اين عمل تفالى دارند و ميگويند: كاهن باين وسيله ميتواند جواب سئوالهاى خود را بگيرد،

و علم بدستور العملهائى كه ممكن است مقرب خدا باشد دست يابد، بعضى گفته اند: ادريسى كه تورات او را اخنوخ ناميده ، همان هرمس است ، و بعضى گفته اند: او همان يوذاسف است .

و باز بعضى گفته اند: حرانيها در حقيقت صابئى نيستند، بلكه آن طائفه اند كه در كتب بنام حنفاء و وثنى ها ناميده شده اند براى اينكه صابئى ها همان طائفه اى هستند كه در ميان اسباط و با آنان در ايام كورش در بابل قيام كردند، و در آن ايام ، و ايام ارطحشت به بيت المقدس رفتند، و متمايل بكيش مجوس ، و احكام دينى آنان شدند، و بدين بختنصر درآمدند، و مذهبى مركب از مجوسيت ، و يهودى گرى ، براى خود درست كردند، نظير سامرى هاى شام ، و در اين عصر بيشتر آنان در واسط، و سواد عراق ، در ناحيه جعفر، و جامده ، و دو نهر صله ، زندگى مى كنند، و خود را از دودمان انوش بن شيث ، و مخالف حرانى ها ميدانند، و مذهب حرانيها را عيب گوئى مى كنند، و با آنها موافقت ندارند، مگر در مختصرى از مسائل ، حتى اين حنفاء در هنگام نماز متوجه به قطب شمالى ميشوند، و حال آنكه حرانيها، رو به قطب جنوب نماز ميخوانند.

و بعضى از اهل كتاب پنداشته اند: كه متوشلخ پسر غير فرشته اى داشته ، بنام صابى ، و صابئين را بدين مناسبت صابئى ناميدند، و مردم قبل از آنكه اديان و شرايع در بشر پيدا شود، و نيز قبل از خروج يوذاسف ، در طرف شرقى زمين ، در محلى بنام شمنان زندگى مى كردند، و همه بت پرست بوده اند، و هم اكنون بقايائى از آنها در هند، و چين ، و تغزغز، باقى مانده اند، كه اهل خراسان آنانرا شمنان ميگويند، و آثار باستانى آنها از بهارات ، و اصنام ، و فرخاراتشان ، در مرز خراسان و هند باقى مانده .

اينها معتقدند: باينكه دهر قديم است ، و هر كس بميرد روحش بكالبد شخصى ديگر منتقل ميشود، و نيز معتقدند كه فلك با همه موجوداتى كه در جوف آنست ، در حال افتادن در فضائى لايتناهى است ، و چون در حال افتادن و سقوط است ، حركت دورانى بخود ميگيرد، چون هر چيزى كه گرد باشد، وقتى از بالا سقوط كند حركت دورانى بخود مى گيرد، و نيز بعضى پنداشته اند كه بعضى از ايشان قائل به حدوث عالم است ، پنداشته اند: كه يك مليون سال از پيدايش عالم مى گذرد، اين بود عين عبارات ابوريحان ، آن مقدار كه مورد حاجت ما بود.

مؤ لف : اينكه به بعضى از مفسرين نسبت داده كه صابئيه را به مذهبى مركب از مجوسيت ، و يهوديت ، و مقدارى از حرانيت ، تفسير كرده اند، بنظر با آيه مورد بحث سازگارتر است ، براى اينكه در آيه شريفه سياق سياق شمردن ملتها، و اقوام دين دار است .

## آيات 63 - 74 بقره

واذ اءخذنا ميثاقكم و رفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة و اذكروا ما فيه لعلكم تتقون -63

ثم توليتم من بعد ذلك فلولا فضل اللّه عليكم و رحمته لكنتم من الخاسرين -64

و لقد علمتم الذين اعتدوا منكم فى 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 اللّه ياءمركم ان تذبحوا بقرة قالوا اتتخذنا هزوا قال اءعوذ باللّه اءن اءكون من الجاهلين -67

قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هى قال انه يقول انها بقرة لا فارض و لا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤ مرون -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 هى ان البقر تشبه علينا و انا ان شاءاللّه لمهتدون -70

قال انه يقول انها بقرة لا ذلول تثير الارض و لا تسقى الحرث مسلمة لا شية فيها قالوا الان جئت بالحق فذبحوها و ما كادوا يفعلون -71

و اذ قتلتم نفسا فادار اءتم فيها و اللّه مخرج ما كنتم تكتمون -72.

فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيى اللّه الموتى و يريكم آياته لعلكم تعقلون -73

ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهى كالحجارة او اشد قسوة و ان من الحجارة لما يتفجر منه الانهار و ان منها لما يشقق فيخرج منه الماء و ان منها لما يهبط من خشية اللّه و ما الله بغافل عما تعملون - 74.

و چون از شما پيمان گرفتيم در حاليكه كوه را بالاى سرتان برده بوديم كه آن كتابيكه بشما داده ايم محكم بگيريد و مندرجات آنرا بخاطر آريد شايد پرهيزكارى كنيد (63) بعد از آن پيمان باز هم پشت كرديد و اگر كرم و رحمت خدا شامل شما نبود از زيانكاران شده بوديد (64) آنها را كه از شما در روز شنبه تعدى كردند بدانستيد كه ما بايشان گفتيم : بوزينگان مطرود شويد (65) و اين عذاب را مايه عبرت حاضران و آيندگان و پند پرهيزكاران كرديم (66) و چون موسى بقوم خويش گفت : خدا بشما فرمان ميدهد كه گاوى را سر ببريد گفتند مگر ما را ريشخند مى كنى ؟ گفت از نادان بودن بخدا پناه مى برم (67) گفتند: براى ما پروردگار خويش بخوان تا بما روشن كند گاو چگونه گاوى است گفت : خدا گويد گاويست نه سالخورده و نه خردسال بلكه ميانه اين دو حال پس آنچه را فرمان يافته ايد كار بنديد(68) گفتند: براى ما پروردگار خويش را بخوان تا براى ما روشن كند كه رنگش چگونه است گفت خدا مى گويد كه آن گاوى است زرد پر رنگ كه بينندگان را شادمان مى سازد(69) گفتند براى ما پروردگار خويش را بخوان تا به ما روشن كند چگونه گاوى باشد كه گاوان چنين بما مشتبه شده اند و اگر خدا بخواهد هدايت شويم (70) گفت : خدا گويد كه آن گاويست نه رام كه زمين شخم زند و كشت آب دهد بلكه از كار بر كنار است و نشاندار نيست گفتند حالا حق مطلب را گفتى پس گاو را سر بريدند در حاليكه هنوز ميخواستند نكنند (71) و چون كسى را كشته بوديد و درباره او كشمكش مى كرديد و خدا آنچه را نهان ميداشتيد آشكار كرد (72) گفتيم پاره اى از گاو را بكشته بزنيد خدا مردگان را چنين زنده مى كند و نشانه هاى قدرت خويش بشما مى نماياند شايد تعقل كنيد (73) از پس اين جريان دلهايتان سخت شد كه چون سنگ يا سخت تر بود كه بعضى سنگها جويها از آن بشكافد و بعضى آنها دو پاره شود و آب از آن بيرون آيد و بعضى از آنها از ترس خدا فرود افتد و خدا از آنچه مى كنيد غافل نيست (74)

## برداشتن كوه بمنظور اكراه مردم نبوده

بيان

و رفعنا فوقكم الطور) الخ ، طور نام كوهى است ، همچنانكه در آيه : (و اذ نتقنا الجبل فوقهم ، كانه ظله )، بجاى نام آن ، كلمه جبل - كوه - را آورده ، و كلمه (نتق ) بمعناى از ريشه كشيدن و بيرون كردن است .

از سياق آيه ، كه اول پيمان گرفتن را، و امر به قدردانى از دين را، ذكر نموده و در آخر آيه يادآورى آنچه در كتابست خاطر نشان كرده ، و مسئله ريشه كن كردن كوه طور را در وسط اين دو مسئله جاى داده ، بدون اينكه علت اينكار را بيان كند، بر مى آيد: كه مسئله كندن كوه ، براى ترساندن مردم به عظمت قدرت خدا است ، نه براى اينكه ايشانرا مجبور بر عمل به كتابيكه داده شده اند بسازد، و گرنه اگر منظور اجبار بود، ديگر وجهى براى ميثاق گرفتن نبود. پس اينكه بعضى گفته اند: (بلند كردن كوه ، و آنرا بر سر مردم نگه داشتن ، اگر بظاهرش ‍ باقى بگذاريم ، آيتى معجزه بوده ، كه مردم را مجبور و مكره بر عمل مى كرده ، و اين با آيه : (لا اكراه فى الدين )، و آيه : (اءفانت تكره الناس حتى يكونوا مؤ منين )، (آيا تو ميتوانى مردم را مجبور كنى ، كه ايمان بياورند؟) نميسازد، حرف صحيحى نيست ، براى اينكه همانطور كه گفتيم ، آيه شريفه بيش از اين دلالت ندارد، كه قضيه كندن كوه ، و بالاى سر مردم نگه داشتن آن ، صرفا جنبه ترساندن داشته ، و اگر صرف نگه داشتن كوه بالاى سر بنى اسرائيل ، ايشانرا مجبور بايمان و عمل مى كرد، بايستى بگوئيم : بيشتر معجزات عليه‌السلام ، نيز باعث اكراه و اجبار شده .

گوينده سابق كه ديديد گفت : آيه مورد بحث با آيه (256 - بقره ) و آيه (99 - يونس ) نميسازد، در مقام جمع بين دو آيه گفته است : بنى اسرائيل در دامنه كوه قرار داشتند، و در آنحال زلزله اى ميشود، بطوريكه قله كوه بر سر مردم سايه مى افكند، و مردم مى ترسند، نكند همين الان كوه بر سرشان فرو ريزد، و قرآن كريم از اين جريان اينطور تعبير كرد: كه كوه را كنديم ، و بر بالاى سر شما نگه داشتيم .

در پاسخ اين سخن ميگوئيم : اين حرف اساسش انكار معجزات ، و خوارق عادات است ، كه ما درباره آن قبلا صحبت كرديم ، و آنرا اثبات نموديم ، و اگر بنا شود امثال اين تاءويل ها را در معارف دين راه دهيم ، ديگر ظهورى براى هيچيك از آيات قرآنى باقى نمى ماند، و نيز ديگر براى بلاغت كلام ، فصاحت آن ، اصلى كه مورد اعتماد باشد، و قوام فصاحت و بلاغت بدان باشد، نخواهد داشت .

## نمى شود به خدا نسبت اميد داد

(لعلكم تتقون ) الخ ، كلمه (لعل ) اميد را مى رساند، و آنچه در اميدوارى لازم است ، اين است كه گفتنش در كلام صحيح باشد، حال چه اينكه اين اميد قائم بنفس خود متكلم باشد، (مانند موارديكه ما انسانها اظهار اميد مى كنيم )، و يا آنكه قائم بنفس گوينده نيست ، (چون گوينده خداست ، كه اميد در او معنا ندارد) ولى قائم به شخص مخاطب ، و يا به مقام مخاطب باشد، مثل آنجائى كه مقام مقام اميد است ،

هر چند كه نه گوينده اميدى داشته باشد، و نه شنونده ، و چون بطور كلى اميد ناشى از جهل باينده است ، و اميد خالى از جهل نيست ، و خدايتعالى هم منزه از جهل است ، لاجرم هر جا در كلام خدايتعالى واژه اميد بكار رفته ، بايد گفت : يا به ملاحظه مخاطب است ، يا بمقام مخاطب و گفتگو، و گرنه اميد در حق خدايتعالى محال است ، و نميشود نسبت اميد بساحت مقدسش داد، چون خدا عالم بعواقب امور است ، همچنانكه راغب هم در مفردات خود باين معنا تنبيه كرده است .

(كونوا قردة خاسئين )، يعنى ميمونهائى خوار و بيمقدار باشيد.

(فجعلناها نكالا( الخ ، يعنى ما اين عقوبت مسخ را مايه عبرت كرديم ، تا همه از آن عبرت بگيرند، و كلمه (نكال ) عبارتست از عمل توهين آميز، نسبت بيك نفر، تا ديگران از سرنوشت او عبرت بگيرند.

## نكاتى كه باعث بيان داستان گاو بنى اسرائيل با اسلوب مخصوص شده

(و اذ قال موسى لقومه : ان اللّه ياءمركم : ان تذبحوا بقرة )، الخ ، اين آيه راجع به داستان گاو بنى اسرائيل است ، و بخاطر همين قصه بود، كه نام سوره مورد بحث ، سوره بقره شد، و طرز بيان قرآن از اين داستان عجيب است ، براى اينكه قسمت هاى مختلف داستان از يكديگر جدا شده ، در آغاز داستان ، خطاب را متوجه رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مى كند، و مى فرمايد: (و اذ قال موسى لقومه )، (بياد آر موسى را، كه بقومش گفت ) الخ ، و آنگاه در ذيل داستان ، خطابرا متوجه بنى اسرائيل مى كند، و مى فرمايد: (و اذ قتلتم نفسا، فاداراتم فيها) (و چون كسى را كشتيد و درباره قاتلش اختلاف كرديد).

از سوى ديگر، يك قسمت از داستانرا از وسط بيرون كشيده ، و در ابتداء نقل كرده ، و آنگاه بار ديگر، صدر و ذيل داستان را آورده ، (چون صدر قصه جنايتى است كه در بنى اسرائيل واقع شد، و ذيلش داستان گاو ذبح شده بود، و وسط داستان كه دستور ذبح گاو است ، در اول داستان آمده ).

باز از سوى ديگر، قبل از اين آيات خطاب همه متوجه بنى اسرائيل بود، بعد در جمله : (و اذ قال موسى لقومه )، ناگهان خطاب مبدل بغيب شد، يعنى بنى اسرائيل غايب فرض شد، و در وسط باز بنى اسرائيل مخاطب قرار مى گيرند، و به ايشان مى فرمايد: (و اذ قتلتم نفسا فاداراتم فيها)، حال ببينيم چه نكته اى اين اسلوب را باعث شده .

اما التفات در آيه : (و اذ قال موسى لقومه )، كه روى سخن را از بنى اسرائيل برسول گرامى اسلام برگردانده ، و در قسمتى از داستان آنجناب را مخاطب قرار داده ، چند نكته دارد.

اول اينكه بمنزله مقدمه ايست كه خطاب بعدى را كه بزودى متوجه بنى اسرائيل مى كند، و مى فرمايد: (و اذ قتلتم نفسا فاداراتم فيها، واللّه مخرج ما كنتم تكتمون ، فقلنا اضربوه ببعضها، كذلك يحيى اللّه الموتى ، و يريكم آياته ، لعلكم تعقلون )، توضيح مى دهد، (و يهوديان عصر قرآن را متوجه بآن داستان ميسازد).

## بى ادبى بنى اسرائيل و آزار حضرت موسى عليهم‌السلام توسط آنان كه از آياتقرآنى استفاده مى شود

نكته دوم اينكه آيه : (و اذ قتلتم نفسا)، كه گفتيم : خطاب به بنى اسرائيل است ، در سلك آيات قبل از داستان واقع است ، كه آنها نيز خطاب به بنى اسرائيل بودند، در نتيجه آيه مورد بحث و چهار آيه بعد از آن ، جمله هاى معترضه اى هستند، كه هم خطاب بعدى را بيان مى كنند، و هم بر بى ادبى بنى اسرائيل دلالت مى كند، كه پيغمبر خود را اذيت كردند، و به او نسبت دادند: كه ما را مسخره مى كنى ، و با آن توضيح خواهى هاى بيجاى خود كه پرسيدند: گاوى كه ميگوئى چطور گاوى باشد؟ اوامر الهى و بيانات انبياء را نسبت ابهام دادند، و طورى سخن گفتند، كه از سراپاى سخنشان توهين و استخفاف بمقام والاى ربوبيت استشمام ميشود، چند نوبت به موسى گفتند: به پروردگارت بگو، كانه پروردگار موسى را پروردگار خود نميدانستند، (ادع لنا ربك يبين لنا ما هى )، (از پروردگارت براى ما بپرس : كه آن گاو چگونه گاوى باشد؟) و باين اكتفاء نكرده ، بار ديگر همين بى ادبى را تكرار نموده گفتند: (ادع لنا ربك يبين لنا : ما لونها)؟ (از پروردگارت بخواه ، تا رنگ آن گاو را براي مان روشن سازد)، باز باين اكتفاء نكرده ، بار سوم گفتند: (ادع لنا ربك يبين لنا ما هى ؟ ان البقر تشابه علينا)، (از پروردگارت بخواه ، اين گاو را براى ما مشخص كند، كه گاو بر ما مشتبه شده ).

بطوريكه ملاحظه مى كنيد، اين بى ادبان ، حتى يكبار هم نگفتند: (از پروردگارمان بخواه )، و از اين گذشته ، مكرر گفتند: (قضيه گاو براى ما مشتبه شده )، و با اين بى ادبى خود، نسبت گيجى و تشابه به بيان خدا دادند.

علاوه بر همه آن بى ادبيها، و مهم تر از همه آنها، اينكه گفتند: (ان البقر تشابه علينا)، (جنس گاو برايمان مشتبه شده )، و نگفتند: (ان البقرة تشابهت علينا)، آن گاو مخصوص كه بايد بوسيله زدن دم آن به كشته بنى اسرائيل او را زنده كنى ، براى ما مشتبه شده )، كانه خواسته اند بگويند: همه گاوها كه خاصيت مرده زنده كردن ندارند، و اين خاصيت مال يك گاو مشخص است ، كه اين مقدار بيان تو آن گاو را مشخص نكرد.

و خلاصه تاءثير نامبرده را از گاو دانسته اند، نه از خدا، با اينكه تاءثير همه از خداى سبحان است ، نه از گاو معين ، و خدايتعالى هم نفرموده بود: كه گاو معينى را بكشيد، بلكه بطور مطلق فرموده بود: يك گاو بكشيد، و بنى اسرائيل ميتوانستند، از اين اطلاق كلام خدا استفاده نموده ، يك گاو بكشند.

از اين هم كه بگذريم ، در ابتداى گفتگو، موسى عليه‌السلامرا نسبت جهالت و بيهوده كارى و مسخرگى دادند، و گفتند: (اتتخذنا هزوا)، آيا ما رامسخره گرفته اى ؟ و آنگاه بعد از اين همه بيان كه برايشان كرد، تازه گفتند،: (الان جئت بالحق ) (حالا حق را گفتى )، كانه تاكنون هر چه گفتى باطل بوده ، و معلوم است كه بطلان پيام يك پيامبر، مساوى است با بطلان بيان الهى .

و سخن كوتاه اينكه : پيش انداختن اين قسمت از داستان ، هم براى روشن كردن خطاب بعدى است ، و هم افاده نكته اى ديگر، و آن اين است كه داستان گاو بنى اسرائيل ، اصلا در تورات نيامده ، البته منظور ما توراتهاى موجود فعلى است ، و به همين جهت جا نداشت كه يهوديان در اين قصه مورد خطاب قرار گيرند، چون يا اصلا آنرا در تورات نديده اند، و يا آنكه دست تحريف با كتاب آسمانيشان بازى كرده به هر حال هر كدام كه باشد، جا نداشت ملت يهود مخاطب بآن قرار گيرد، و لذا از خطاب به يهود اعراض نموده ، خطاب را متوجه رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نمود.

آنگاه بعد از آنكه اصل داستان را اثبات كرد، به سياق قبلى كلام برگشته ، خطابرا مانند سابق متوجه يهودنمود.

بله ، در تورات در اين مورد حكمى آمده ، كه بى دلالت بر وقوع قصه نيست ، اينك عين عبارت تورات :

## داستان گاو در تورات

در فصل بيست و يكم ، از سفر تثنيه اشتراع ميگويد: هر گاه در آن سرزمينى كه رب معبود تو، به تو داده ، كشته اى در محله اى يافته شد، و معلوم نشد چه كسى او را كشته ، ريش سفيدان محل ، و قاضيان خود را حاضر كن ، و بفرست تا در شهرها و قراى پيرامون آن كشته و آن شهر كه به كشته نزديك تر است ، بو سيله پير مردان محل ، گوساله اى شخم نكرده را گرفته ، به رودخانه اى كه دائما آب آن جارى است ، ببرند، رودخانه اى كه هيچ زراعت و كشتى در آن نشده باشد، و در آنجا گردن گوساله را بشكنند، آنگاه كاهناني كه از دودمان لاوى باشند، پيش بروند، چون رب كه معبود تو است ، فرزندان لاوى را براى اين خدمت برگزيده ، و ايشان بنام رب بركت يافته اند، و هر خصومت و زد و خوردى بگفته آنان اصلاح ميشود، آنگاه تمام پير مردان آن شهر كه نزديك بكشته هستند، دست خود را بالاى جسد گوساله گردن شكسته ، و در رودخانه افتاده ، بشويند، و فرياد كنند، و بگويند: دستهاى ما اين خون را نريخته ، و ديدگان ما آنرا نديده ، اى رب ! حزب خودت اسرائيل را كه فدا دادى ، بيامرز، و خون بنا حقى را در وسط حزبت اسرائيل قرار مده ، كه اگر اينكار را بكنند، خون بر ايشان آمرزيده ميشود، اين بود آن عبارتى كه گفتيم : تا حدى دلالت بر وقوع داستان بقره در بنى اسرائيل دارد.

حال كه اين مطالب را كه خيلى هم طول كشيد توجه فرمودى ، فهميدى كه بيان اين داستان در قرآن كريم ، باين نحو كه ديدى ، از قبيل قطعه قطعه كردن يك داستان نيست ، بلكه اصل نقل داستان بنايش بر اجمال بوده ، كه آنهم در آيه : (و اذ قتلتم نفسا) الخ آمده ، و قسمت ديگر داستان ، كه با بيان تفصيلى ، و بصورت يك داستان ديگر نقل شده ، بخاطر نكته اى بوده ، كه آنرا ايجاب مى كرده .

## داستان گاو بنى اسرائيل و برخورد آنان با پيامبر عصر خود

(و اذ قال موسى لقومه ) الخ ، خطاب در اين آيه برسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم است و كلامى است در صورت داستان ، و مقدمه ايست توضيحى ، براى خطاب بعدى ، و در آن نامى از علت كشتن گاو، و نتيجه اى كه از آن منظور است ، نبرده ، بلكه سربسته فرموده : خدا دستور داده گاوى را بكشيد، و اما اينكه چرا بكشيد، و كشتن آن چه فائده اى دارد؟ هيچ بيان نكرد، تا حس كنجكاوى شنونده تحريك شود، و در مقام تجسس بر آيد، تا وقتى علت را شنيد، بهتر آنرا تحويل بگيرد، و ارتباط ميان دو كلام را بهتر بفهمد.

و به همين جهت وقتى بنى اسرائيل فرمان : (ان اللّه يامركم ان تذبحوا بقرة ) را شنيدند، تعجب كردند، و جز اينكه كلام موسى پيغمبر خدا را حمل بر اين كنند كه مردم را مسخره كرده ، محمل ديگرى براى گاوكشى نيافتند، چون هر چه فكر كردند، هيچ رابطه اى ميان درخواست خود، يعنى داورى در مسئله آن كشته ، و كشف آن جنايت ، و ميان گاوكشى نيافتند، لذا گفتند: آيا ما را مسخره مى كنى ؟.

و منشاء اين اعتراضشان ، نداشتن روح تسليم ، و اطاعت ، و در عوض داشتن ملكه استكبار، و خوى نخوت و سركشى بود، و باصطلاح ميخواستند بگويند: ما هرگز زير بار تقليد نمى رويم ، و تا چيزيرا نبينيم ، نمى پذيريم ، همچنانكه در مسئله ايمان بخدا باو گفتند: (لن نومن لك ، حتى نرى اللّه جهرة )، ما بتو ايمان نمى آوريم ، مگر وقتى كه خدا را فاش و هويدا ببينيم ).

و باين انحراف مبتلا نشدند، مگر بخاطر اينكه ميخواستند در همه امور استقلال داشته باشند، چه امورى كه در خور استقلالشان بود، و چه آن امورى كه در خور آن نبود، لذا احكام جارى در محسوسات را در معقولات هم جارى مى كردند، و از پيامبر خود ميخواستند: كه پروردگارشان را به حس باصره آنان محسوس كند، و يا مى گفتند: (يا موسى اجعل لنا الها، كما لهم آلهة ، قال انكم قوم تجهلون )، اى موسى براى ما خدائى درست كن ، همانطور كه آنان خدايانى دارند، گفت : براستى شما مردمى هستيد كه ميخواهيد هميشه نادان بمانيد، و خيال مى كردند: پيغمبرشان هم مثل خودشان بوالهوس است ، و مانند آنان اهل بازى و مسخرگى است ، لذا گفتند: آيا ما را مسخره مى كنى ؟ يعنى مثل ما سفيه و نادانى ؟ تا آنكه اين پندارشان را رد كرد، و فرمود: (اعوذ باللّه ان اكون من الجاهلين )، و در اين پاسخ از خودش چيزى نگفت ، و نفرمود: من جاهل نيستم ، بلكه فرمود: پناه بخدا مى برم از اينكه از جاهلان باشم ، خواست تا به عصمت الهى كه هيچوقت تخلف نمى پذيرد، تمسك جويد، نه بحكمت هاى مخلوقى ، كه بسيار تخلف پذير است ، (بشهادت اينكه مى بينيم ، چه بسيار آلودگانى كه علم و حكمت دارند، ولى از آلودگى جلوگير ندارند).

بنى اسرائيل معتقد بودند: آدمى نبايد سخنى را از كسى بپذيرد، مگر با دليل ، و اين اعتقاد هر چند صحيح است ، و لكن اشتباهى كه ايشان كردند، اين بود: كه خيال كردند آدمى ميتواند بعلت هر حكمى بطور تفصيل پى ببرد، و اطلاع اجمالى كافى نيست ، به همين جهت از آنجناب خواستند تا تفصيل اوصاف گاو نامبرده را بيان كند، چون عقلشان حكم مى كرد كه نوع گاو خاصيت مرده زنده كردن را ندارد، و اگر براى زنده كردن مقتول ، الا و لابد بايد گاوى كشته شود، لابد گاو مخصوصى است ، كه چنين خاصيتى دارد، پس بايد با ذكر اوصاف آن ، و با بيانى كامل ، گاو نامبرده را مشخص كند.

لذا گفتند: از پروردگارت بخواه ، تا براى ما بيان كند: اين گاو چگونه گاوى است ، و چون بى جهت كار را بر خود سخت گرفتند، خدا هم بر آنان سخت گرفت ، و موسى در پاسخشان فرمود: بايد گاوى باشد كه نه لاغر باشد، و نه پير و نازا، و نه بكر، كه تاكنون گوساله نياورده باشد، بلكه متوسط الحال باشد.

كلمه (عوان ) در زنان و چارپايان ، عبارتست از زن و يا حيوان ماده اى كه در سنين متوسط از عمر باشد، يعنى سنين ميانه باكره گى و پيرى .

آنگاه پروردگارشان بحالشان ترحم كرد، و اندرزشان فرمود، كه اينقدر در سئوال از خصوصيات گاو اصرار نكنند، و دائره گاو را بر خود تنگ نسازند، و به همين مقدار از بيان قناعت كنند، و فرمود: (فافعلوا ما تومرون )، همين را كه از شما خواسته اند بياوريد.

ولى بنى اسرائيل با اين اندرز هم از سئوال باز نايستادند، و دوباره گفتند: از پروردگارت بخواه ، رنگ آن گاو را براى ما بيان كند، فرمود: گاوى باشد زرد رنگ ، ولى زرد پر رنگ ، و شفاف ، كه بيننده از آن خوشش آيد، در اينجا ديگر وصف گاو تمام شد، و كاملا روشن گرديد، كه آن گاو عبارت است ، از چه گاوى ، و داراى چه رنگى .

ولى با اينحال باز راضى نشدند، و دوباره همان حرف اولشان را تكرار كردند، آنهم با عبارتى كه كمترين بوئى از شرم و حيا از آن استشمام نميشود، و گفتند از پروردگارت بخواه ، براى ما بيان كند: كه اين گاو چگونه گاوى باشد؟ چون گاو براى ما مشتبه شده ، و ما انشاءاللّه هدايت ميشويم .

موسى عليه‌السلامبراى بار سوم پاسخ داد: و در توضيح ماهيت آن گاو، و رنگش فرمود: (گاوى باشد كه هنوز براى شخم و آب كشى رام نشده باشد، نه بتواند شخم كند، و نه آبيارى ، وقتى بيان گاو تمام شد، و ديگر چيزى نداشتند بپرسند، آنوقت گفتند: (حالا درست گفتى )، عينا مثل كسيكه نمى خواهد سخن طرف خود را بپذيرد، ولى چون ادله او قوى است ، ناگزير ميشود بگويد: بله درست است ، كه اين اعترافش از روى ناچارى است ، و آنگاه از لجبازى خود عذر خواهى كند، به اينكه آخر تاكنون سخنت روشن نبود، و بيانت تمام نبود، حالا تمام شد، دليل بر اينكه اعتراف به (الان جئت بالحق ) ايشان ، نظير اعتراف آن شخص است اين است كه در آخر مى فرمايد: (فذبحوها، و ما كادوا يفعلون )، گاو را كشتند، اما خودشان هرگز نميخواستند بكشند، خلاصه هنوز ايمان درونى به سخن موسى پيدا نكرده بودند، و اگر گاو را كشتند، براى اين بود كه ديگر بهانه اى نداشتند، و مجبور بقبول شدند.

(و اذ قتلتم نفسا، فاداراتم فيها)، الخ در اينجا به اصل قصه شروع شده ، و كلمه (اداراتم ) در اصل تداراءتم بوده ، و تدارء بمعناى تدافع و مشاجره است ، و از ماده (دال - را - همزه ) است ، كه بمعناى دفع است ، شخصى را كشته بودند، و آنگاه تدافع مى كردند، يعنى هر طائفه خون او را از خود دور مى كرد، و به ديگرى نسبت ميداد.

و خدا ميخواست آنچه آنان كتمان كرده بودند، بر ملا سازد، لذا دستور داد:

(فقلنا اضربوه ببعضها)، الخ ، ضمير اول به كلمه (نفس ) برمى گردد، و اگر مذكر آورد، باعتبار اين بود كه كلمه (قتيل ) بر آن صادق بود، و ضمير دومى به بقره برمى گردد، كه بعضى گفته اند: مراد باين قصه بيان حكم است ، و ميخواهد مانند تورات حكمى از احكام مربوط بكشف جنايت را بيان كند، و بفرمايد به هر وسيله شده بايد قاتل را بدست آورد، تا خونى هدر نرفته باشد، نظير آيه : (و لكم فى القصاص حيوه )، قصاص مايه زندگى شما است ، نه اينكه راستى راستى موسى عليه‌السلامبا دم آن گاو به مرده زده باشد، و به معجزه نبوت مرده را زنده كرده باشد.

و لكن خواننده عزيز توجه دارد: كه اصل سياق كلام ، و مخصوصا اين قسمت از كلام ، كه مى فرمايد: (پس گفتيم او را به بعضى قسمتهاى گاو بزنيد، كه خدا اينطور مردگان را زنده مى كند)، هيچ سازگارى ندارد.

## تشبيه قساوت قلوب به سنگ سخت

(ثم قست قلوبكم من بعد ذلك ، فهى كالحجاره ، او اشد قسوه ) الخ ، كلمه قسوة وقتى در خصوص قلب استعمال ميشود، معنى صلابت و سختى را ميدهد، و بمنزله صلابت سنگ است ، و كلمه (اءو) بمعناى (بل ) است ، و مراد باينكه بمعناى (بلكه ) است ، اين استكه معنايش با مورد (بلكه ) منطبق است .

آيه شريفه شدت قساوت قلوب آنان را، اينطور بيان كرده : كه (بعضى از سنگها احيانا مى شكافند، و نهرها از آنها جارى ميشود)، و ميانه سنگ سخت ، و آب نرم مقابله انداخته ، چون معمولا هر چيز سختى را به سنگ تشبيه مى كنند، همچنانكه هر چيز نرم و لطيفى را بآب مثل مى زنند، مى فرمايد: سنگ بآن صلابتش مى شكافد، و انهارى از آب نرم از آن بيرون مى آيد، ولى از دلهاى اينان حالتى سازگار با حق بيرون نميشود، حالتى كه با سخن حق ، و كمال واقعى ، سازگار باشد.

(و ان منها لما يهبط من خشيه اللّه ) الخ ، هبوط سنگها همان سقوط و شكافتن صخره هاى بالاى كوهها است ، كه بعد از پاره شدن تكه هاى آن در اثر زلزله ، و يا آب شدن يخهاى زمستانى ، و جريان آب در فصل بهار، به پائين كوه سقوط مى كند.

و اگر اين سقوط را كه مستند به عوامل طبيعى است ، هبوط از ترس خدا خوانده ، بدين جهت است كه همه اسباب بسوى خداى مسبب الاسباب منتهى ميشود، و همينكه سنگ در برابر عوامل خاص بخود متاءثر گشته و تاءثير آنها را مى پذيرد، و از كوه مى غلطد، همين خود پذيرفتن و تاءثر از امر خداى سبحان نيز هست ، چون در حقيقت خدا باو امر كرده كه سقوط كند، و سنگها هم بطور تكوين ، امر خدايرا مى فهمند، همچنانكه قرآن كريم مى فرمايد: (و ان من شى ء الا يسبح بحمده و لكن لا تفقهون تسبيحهم )، هيچ موجودى نيست ، مگر آنكه با حمد خدا، پروردگارش را تسبيح ميگويد، ولى شما تسبيح آنها را نمى فهميد و نيز فرموده : (كل له قانتون )، همه در عبادت اويند، و خشيت جز همين انفعال شعورى ، چيز ديگرى نيست ، و بنابراين سنگ كوه از خشيت خدا فرو مى غلطد، و آيه شريفه جارى مجراى آيه : (و يسبح الرعد بحمده ، و الملائكه من خيفته )، رعد بحمد خدا و ملائكه از ترس ، او را تسبيح ميگويند).

و آيه (و لله يسجد من فى السماوات و الارض ، طوعا و كرها، و ظلالهم بالغدو و الاصال )، براى خدا همه آن كسانيكه در آسمانها و زمينند سجده مى كنند، چه با اختيار و چه بى اختيار، و حتى سايه هايشان در صبح و شب ميباشد كه صداى رعد آسمانرا، تسبيح و حمد خدا دانسته ، سايه آنها را سجده خداى سبحان معرفى مى كند و از قبيل آياتى ديگر، كه مى بينيد سخن در آنها از باب تحليل جريان يافته است .

و سخن كوتاه اينكه جمله (و ا ن منها لما يهبط) الخ ، بيان دومى است براى اين معنا: كه دلهاى آنان از سنگ سخت تر است ، چون سنگها از خدا خشيت دارند، و از خشيت او از كوه بپائين مى غلطند، ولى دلهاى اينان از خدا نه خشيتى دارند، و نه هيبتى .

## بحث روايتى (شامل رواياتى در ذيل آيات گذشته و درباره داستان گاو بنىاسرائيل )

در محاسن از امام صادق عليه‌السلامروايت كرده ، كه در تفسير جمله : (خذوا ما آتينا كم بقوة )، در پاسخ كسيكه پرسيد: منظور قوت بدنى است ؟ يا قلبى ؟ فرمود: هر دو منظور است .

مؤ لف : اين روايت را عياشى هم در تفسير خود آورده .

و در تفسير عياشى ، از حلبى روايت كرده ، كه در تفسير جمله : (و اذكروا ما فيه ) گفته است : يعنى متذكر دستوراتي كه در آنست ، و نيز متذكر عقوبت ترك آن دستورات بشويد.

مؤ لف : اين نكته از موقعيت و مقام جمله : (و رفعنا فوقكم الطور خذوا) نيز استفاده ميشود.

و در درمنثور است كه ، از ابى هريره روايت شده كه گفت : رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فرمود: اگر بنى اسرائيل در قضيه ذبح بقره نگفته بودند: (و انا انشاءاللّه لمهتدون ( هرگز و تا ابد هدايت نميشدند، و اگر از همان اول به هر گاو دست رسى مى يافتند، و ذبح مى كردند، قبول ميشد، و لكن خودشان در اثر سئوالهاى بى جا، دائره آنرا بر خود تنگ كردند، و خدا هم بر آنها تنگ گرفت .

و در تفسير عياشى از على بن يقطين روايت كرده كه گفت : از ابى الحسن عليه‌السلامشنيدم مى فرمود: خداوند بنى اسرائيل را دستور داد: يك گاو بكشند، و از آن گاو هم تنها بدم آن نيازمند بودند، ولى خدا بر آنان سخت گيرى كرد.

و در كتاب عيون اخبار الرضا، و تفسير عياشى ، از بزنطى روايت شده كه گفت : از حضرت رضا عليه‌السلام شنيدم ، مى فرمود: مردى از بنى اسرائيل يكى از بستگان خود را بكشت ، و جسد او را برداشته در سر راه وارسته ترين اسباط بنى اسرائيل انداخت ، و بعد خودش به خونخواهى او برخاست .

به موسى عليه‌السلامگفتند: كه سبط آل فلان ، فلانى را كشته اند، خبر بده ببينيم چه كسى او را كشته ؟ موسى عليه‌السلامفرمود: بقره اى برايم بياوريد، تا بگويم : آن شخص كيست ، گفتند: مگر ما را مسخره كرده اى ؟ فرمود: پناه مى برم بخدا از اين كه از جاهلان باشم ، و اگر بنى اسرائيل از ميان همه گاوها، يك گاو آورده بودند، كافى بود، و لكن خودشان بر خود سخت گرفتند، و آنقدر از خصوصيات آن گاو پرسيدند، كه دائره آنرا بر خود تنگ كردند، خدا هم بر آنان تنگ گرفت . 309

يكبار گفتند: از پروردگارت بخواه تا گاو را براى ما بيان كند كه چگونه گاوى است ، فرمود: خدا مى فرمايد: گاوى باشد كه نه كوچك و نه بزرگ بلكه متوسط و اگر گاوى را آورده بودند كافى بود بى جهت بر خود تنگ گرفتند خدا هم بر آنان تنگ گرفت .

يك بار ديگر گفتند: از پروردگارت بپرس : رنگ گاو چه جور باشد، با اينكه از نظر رنگ آزاد بودند، خدا دائره را بر آنان تنگ گرفت ، و فرمود: زرد باشد، آنهم نه هر گاو زردى ، بلكه زرد سير، و آنهم نه هر رنگ سير، بلكه رنگ سيرى كه بيننده را خوش آيد، پس ‍ دائره گاو بر آنان تا اين مقدار تنگ شد، و معلوم است كه چنين گاوى در ميان گاوها كمتر يافت ميشود، و حال آنكه اگر از اول يك گاوى را به هر رنگ و هر جور آورده بودند كافى بود.

باز باين مقدار هم اكتفا ننموده ، با يك سئوال بيجاى ديگر همان گاو زرد خوش رنگ را هم محدود كردند، و گفتند: از پروردگارت بپرس : خصوصيات اين گاو را بيشتر بيان كند، كه امر آن بر ما مشتبه شده است ، و چون خود بر خويشتن تنگ گرفتند، خدا هم بر آنان تنگ گرفت ، و باز دائره گاو زرد رنگ كذائى را تنگ تر كرد، و فرمود: گاو زرد رنگى كه هنوز براى كشت و زرع و آب كشى رام نشده ، و رنگش يكدست است خالى در رنگ آن نباشد.

گفتند: حالا حق مطلب را اداء كردى ، و چون به جستجوى چنين گاوى برخاستند غير از يك راءس نيافتند، آنهم از آن جوانى از بنى اسرائيل بود، و چون قيمت پرسيدند گفت : به پرى پوستش از طلا، لاجرم نزد موسى آمدند، و جريان را گفتند: دستور داد بايد بخريد، پس آن گاو را بآن قيمت خريدارى كردند، و آوردند.

موسى عليهم‌السلام دستور داد آنرا ذبح كردند، و دم آنرا به جسد مرد كشته زدند، وقتى اينكار را كردند، كشته زنده شد، و گفت : يا رسول اللّه مرا پسر عمويم كشته ، نه آن كسانى كه متهم بقتل من شده اند.

آن وقت قاتل را شناختند، و ديدند كه بوسيله دم گاو زنده شد، بفرستاده خدا موسى عليهم‌السلام گفتند: اين گاو داستانى دارد، موسى پرسيد: چه داستانى ؟ گفتند: جوانى بود در بنى اسرائيل كه خيلى به پدر و مادر خود احسان مى كرد، روزى جنسى را خريده بود، آمد تا از خانه پول ببرد، ولى ديد پدرش سر بر جامه او نهاده ، و بخواب رفته ، و كليد پولهايش هم زير سر اوست ، دلش نيامد پدر را بيدار كند، لذا از خير آن معامله گذشت و چون پدر از خواب برخاست ، جريان را به پدر گفت ، پدر او را احسنت گفت ، و گاوى در عوض به او بخشيد، كه اين بجاى آن سودى كه از تو فوت شد، و نتيجه سخت گيرى بنى اسرائيل در امر گاو، اين شد كه گاو داراى اوصاف كذائى ، منحصر در همين گاو شود، كه اين پدر به فرزند خود بخشيد، و نتيجه اين انحصار هم آن شد كه سودى فراوان عايد آن فرزند شود، موسى گفت ببينيد نتيجه احسان چه جور و تا چه اندازه به نيكوكار مى رسد.

مؤ لف : روايات بطوريكه ملاحظه مى فرمائيد، با اجمال آنچه كه ما از آيات شريفه استفاده كرديم منطبق است .

## بحث فلسفى (درباره دو معجزه : زنده كردن مردگان و مسخ )

اين سوره بطوريكه ملاحظه مى كنيد، عده اى از معجزات را در قصص بنى اسرائيل و ساير اقوام مى شمارد، يكى شكافتن دريا، و غرق كردن فرعون ، در آيه : (و اذ فرقنا بكم البحر فانجيناكم و اغرقنا آل فرعون ) الخ ، است ، و يكى گرفتن صاعقه بر بنى اسرائيل و زنده كردن آنان بعد از مردن است ، كه آيه : (و اذ قلتم يا موسى لن نومن لك ) الخ ، متعرض آنست ، و يكى سايه افكندن ابر بر بنى اسرائيل ، و نازل كردن من و سلوى در آيه : (و ظللنا عليكم الغمام ) الخ است ، و يكى انفجار چشمه هائى از يك سنگ در آيه : (و اذ استسقى موسى لقومه ) الخ است ، و يكى بلند كردن كوه طور بر بالاى سر بنى اسرائيل در آيه : (و رفعنا فوقكم الطور) الخ است ، و يكى مسخ شدن جمعى از بنى اسرائيل در آيه (: فقلنا لهم كونوا قرده ) الخ است ، و يكى زنده كردن آن مرد قتيل است ، با عضوى از گاو ذبح شده ، در آيه : (فقلنا اضربوه ببعضها) الخ ، و باز يكى ديگر زنده كردن اقوامى ديگر در آيه : (الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم ) الخ است ، و نيز زنده كردن آنكسى كه از قريه خرابى مى گذشت در آيه : (او كالذى مر على قريه و هى خاويه على عروشها) الخ ، و نيز احياء مرغ سر بريده بدست ابراهيم عليهم‌السلام در آيه (و اذ قال ابراهيم رب ارنى كيف تحيى الموتى ) الخ است ، كه مجموعا دوازده معجزه خارق العاده ميشود، و بيشترش بطوريكه قرآن كريم ذكر فرموده در بنى اسرائيل رخ داده است .

و ما در سابق امكان عقلى وقوع معجزه را اثبات كرديم ، و گفتيم : كه معجزه در عين اينكه معجزه است ، ناقض و منافى با قانون عليت و معلوليت كلى نيست ، و با آن بيان روشن گرديد كه هيچ دليلى بر اين نداريم كه آيات قرآنى را كه ظاهر در وقوع معجزه است تاءويل نموده ، از ظاهرش برگردانيم ، چون گفتيم : حوادثى است ممكن ، نه از محالات عقلى ، از قبيل انقسام عدد سه به دو عدد جفت ، و متساوى ، و يا تولد مولودى كه پدر خودش نيز باشد، چون اينگونه امور امكان ندارد.

بله در ميانه همه معجزات ، دو تا معجزه هست كه احتياج به بحث ديگرى جداگانه دارد، يكى زنده كردن مردگان ، و دوم معجزه مسخ .

درباره اين دو معجزه بعضى گفته اند: اين معنا در محل خودش ثابت شده : كه هر موجود كه داراى قوه و استعداد و كمال و فعليت است ، بعد از آنكه از مرحله استعداد به فعليت رسيد، ديگر محال است بحالت استعداد برگردد، و همچنين هر موجودي كه از نظر وجود، داراى كمال بيشترى است ، محال است برگردد، و به موجودى ناقص تر از خود مبدل شود، و در عين حال همان موجود اول باشد.

و انسان بعد از مردنش تجرد پيدا مى كند، يعنى نفسش از ماده مجرد ميشود، و موجودى مجرد مثالى يا عقلى مى گردد، و مرتبه مثاليت و عقليت فوق مرتبه ماديت است ، چون وجود، در آن دو قوى تر از وجود مادى است ، با اين حال ديگر محال است چنين انسانى ، يا بگو چنين نفس تكامل يافته اى ، دوباره اسير ماده شود، و باصطلاح زنده گردد، و گرنه لازم مى آيد كه چيزى بعد از فعليت بقوه و استعداد برگردد، و اين محال است ، و نيز وجود انسان ، وجودى قوى تر از وجود ساير انواع حيوانات است ، و محال است انسان برگردد، و بوسيله مسخ ، حيوانى ديگر شود.

اين اشكالى است كه در باب زنده شدن مردگان و مسخ انسانها بصورت حيوانى ديگر شده است ، و ما در پاسخ ميگوئيم : بله برگشت چيزيكه از قوه به فعليت رسيده ، دوباره قوه شدن آن محال است ، ولى زنده شدن مردگان ، و همچنين مسخ ، از مصاديق اين امر محال نيستند.

توضيح اينكه : آنچه از حس و برهان بدست آمده ، اين است كه جوهر نباتى مادى وقتى در صراط استكمال حيوانى قرار مى گيرد، در اين صراط بسوى حيوان شدن حركت مى كند، و بصورت حيوانيت كه صورتى است مجرد به تجرد برزخى در مى آيد، و حقيقت اين صورت اين است كه : چيزى خودش را درك كند، (البته ادراك جزئى خيالى )، و درك خويشتن حيوان ، وجود كامل جوهر نباتى است ، و فعليت يافتن آن قوه و استعدادى است كه داشت ، كه با حركت جوهرى بآن كمال رسيد، و بعد از آنكه گياه بود حيوان شد، و ديگر محال است دوباره جوهرى مادى شود، و بصورت نبات در آيد، مگر آنكه از ماده حيوانى خود جدا گشته ، ماده با صورت ماديش ‍ بماند، مثل اينكه حيوانى بميرد، و جسدى بى حركت شود.

از سوى ديگر صورت حيوانى منشاء و مبدء افعالى ادراكى ، و كارهائى است كه از روى شعور از او سر مى زند، و در نتيجه احوالى علمى هم بر آن افعال مترتب ميشود،و اين احوال علمى در نفس حيوان نقش مى بندد، و در اثر تكرار اين افعال ، و نقش بندى اين احوال در نفس حيوان ، از آنجا كه نقش هائى شبيه بهم است ، يك نقش واحد و صورتى ثابت ، و غير قابل زوال ميشود، و ملكه اى راسخه مى گردد، و يك صورت نفسانى جديد مى شود، كه ممكن است نفس حيوانى بخاطر اختلاف اين ملكات متنوع شود، و حيوانى خاص ، و داراى صورت نوعيه اى خاص بشود، مثلا در يكى بصورت مكر، و در نوعى ديگر كينه توزى ، و در نوعى ديگر شهوت ، و در چهارمى وفاء، و در پنجمى درندگى ، و امثال آن جلوه كند.

و اما مادام كه اين احوال علمى حاصل از افعال ، در اثر تكرار بصورت ملكه در نيامده باشد، نفس حيوان به همان سادگى قبليش باقى است ، و مانند نبات است ، كه اگر از حركت جوهرى باز بايستد، همچنان نبات باقى خواهد ماند، و آن استعداد حيوان شدنش از قوه بفعليت درنمى آيد.

و اگر نفس برزخى از جهت احوال حاصله از افعالش ، در همان حال اول ، و فعل اول ، و با نقشبندى صورت اول ، تكامل مى يافت ، قطعا علاقه اش با بدن هم در همان ابتداى وجودش قطع ميشد، و اگر مى بينيم قطع نمى شود، بخاطر همين است كه آن صورت در اثر تكرار ملكه نشده ، و در نفس رسوخ نكرده ، بايد با تكرار افعالى ادراكى ماديش ، بتدريج و خورده خورده صورتى نوعى در نفس ‍ رسوخ كند، و حيوانى خاص بشود، - البته در صورتيكه عمر طبيعى ، و يا مقدار قابل ملاحظه اى از آنرا داشته باشد - و اما اگر بين او و بين عمر طبيعيش ، و يا آن مقدار قابل ملاحظه از عمر طبيعيش ، چيزى از قبيل مرگ فاصله شود، حيوان به همان سادگى ، و بى نقشى حيوانيتش باقى ميماند، و صورت نوعيه اى بخود نگرفته ، مى ميرد.

و حيوان وقتى در صراط انسانيت قرار بگيرد، وجودى است كه علاوه بر ادراك خودش ، تعقل كلى هم نسبت بذات خود دارد، آنهم تعقل مجرد از ماده ، و لوازم آن ، يعنى اندازه ها، و ابعاد، و رنگها، و امثال آن ، در اينصورت با حركت جوهرى از فعليت مثالى كه نسبت به مثاليت فعليت است ، ولى نسبت بفعل قوه ، استعداد است ، بتدريج بسوى تجرد عقلى قدم مى گذارد، تا وقتى كه صورت انسانى درباره اش تحقق يابد، اينجاست كه ديگر محال است اين فعليت برگردد بقوه ، كه همان تجرد مثالى بود، همانطور كه گفتيم فعليت حيوانيت محال است برگردد، و قوه شود.

تازه اين صورت انسانيت هم ، افعال و بدنبال آن احوالى دارد، كه با تكرار و تراكم آن احوال ، بتدريج صورت خاصى جديد پيدا ميشود، كه خود باعث مى گردد يك نوع انسان ، با نواعى از انسان تنوع پيدا كند، يعنى همان تنوعى كه در حيوان گفتيم .

حال كه اين معنا روشن گرديد فهميدى كه اگر فرض كنيم انسانى بعد از مردنش بدنيا برگردد، و نفسش دوباره متعلق بماده شود، آنهم همان ماده اى كه قبلا متعلق بآن بود، اين باعث نميشود كه تجرد نفسش باطل گردد، چون نفس اين فرد انسان ، قبل از مردنش تجرد يافته بود، بعد از مردنش هم تجرد يافت ، و بعد از برگشتن به بدن ، باز همان تجرد را دارد.

تنها چيزيكه با مردن از دست داده بود، اين بود كه آن ابزار و آلاتيكه با آنها در مواد عالم دخل و تصرف مى كرد، و خلاصه ابزار كار او بودند، آنها را از دست داد، و بعد از مردنش ديگر نميتوانست كارى مادى انجام دهد، همانطور كه يك نجار يا صنعت گر ديگر، وقتى ابزار صنعت خود را از دست بدهد، ديگر نميتواند در مواد كارش از قبيل تخته و آهن و امثال آن كار كند، و دخل و تصرف نمايد، و هر وقت دستش بآن ابزار رسيد، باز همان استاد سابق است ، و ميتواند دوباره بكارش مشغول گردد، نفس هم وقتى بتعلق فعلى بماده اش برگردد، دوباره دست بكار شده ، قوى و ادوات بدنى خود را كار مى بندد، و آن احوال و ملكاتى را كه در زندگى قبليش ‍ بواسطه افعال مكرر تحصيل كرده بود، تقويت نموده ، دو چندانش مى كند، و دوران جديدى از استكمال را شروع مى كند، بدون اينكه مستلزم رجوع قهقرى ، و سير نزولى از كمال بسوى نقص ، و از فعل بسوى قوه باشد.

## اشكالى بر گفتار فوق و پاسخ به آن

و اگر بگوئى : اين سخن مستلزم قول به قسر دائم است ، و بطلان قسر دائم از ضروريات است ، توضيح اينكه نفس مجرد، كه از بدن منقطع شده ، اگر باز هم در طبيعتش امكان اين معنا باقى مانده باشد كه بوسيله افعال مادى بعد از تعلق بماده براى بار دوم باز هم استكمال كند، معلوم ميشود مردن و قطع علاقه اش از بدن ، قبل از بكمال رسيدن بوده ، و مانند ميوه نارسى بوده كه از درخت چيده باشند، و معلوم است كه چنين كسى تا ابد از آنچه طبيعتش استعدادش را داشته محروم ميماند، چون بنا نيست تمامى مردگان دوباره بوسيله معجزه زنده شوند، و خلاء خود را پر كنند، و محروميت دائمى همان قسر دائمى است ، كه گفتيم محال است .

در پاسخ ميگوئيم : اين نفوسي كه در دنيا از قوه به فعليت در آمده ، و بحدى از فعليت رسيده ، و مرده اند ديگر امكان استكمالى در آينده و بطور دائم در آنها باقى نمانده ، بلكه يا همچنان بر فعليت حاضر خود مستقر مى گردند، و يا آنكه از آن فعليت در آمده ، صورت عقليه مناسبى بخود مى گيرند، و باز به همان حد و اندازه باقى ميمانند و خلاصه امكان استكمال بعد از مردن تمام ميشود.

پس انسانيكه با نفسى ساده مرده ، ولى كارهائى هم از خوب و بد كرده ، اگر دير مى مرد و مدتى ديگر زندگى مى كرد، ممكن بود براى نفس ساده خود صورتى سعيده و يا شقيه كسب كند، و همچنين اگر قبل از كسب چنين صورتى بميرد، ولى دو مرتبه بدنيا برگردد، و مدتى زندگى كند، باز ممكن است زائد بر همان صورت كه گفتيم صورتى جديد، كسب كند.

و اگر برنگردد در عالم برزخ پاداش و يا كيفر كرده هاى خود را مى بيند، تا آنجا كه بصورتى عقلى مناسب با صورت مثالى قبليش در آيد، وقتى در آمد، ديگر آن امكان استكمال باطل گشته ، تنها امكانات استكمالهاى عقلى برايش باقى ميماند،

كه در چنين حالى اگر بدنيا برگردد، ميتواند صورت عقليه ديگرى از ناحيه ماده و افعال مربوط بآن كسب كند، مانند انبياء و اولياء، كه اگر فرض كنيم دوباره بدنيا برگردند، ميتوانند صورت عقليه ديگرى بدست آورند، و اگر برنگردند، جز آنچه در نوبت اول كسب كرده اند، كمال و صعود ديگرى در مدارج آن ، و سير ديگرى در صراط آن ، نخواهند داشت ، (دقت فرمائيد).

و معلوم است كه چنين چيزى قسر دائمى نخواهد بود، و اگر صرف اينكه (نفسى از نفوس ميتوانسته كمالى را بدست آورد، و بخاطر عمل عاملى و تاءثير علت هائى نتوانسته بدست بياورد، و از دنيا رفته ) قسر دائمى باشد، بايد بيشتر و يا همه حوادث اين عالم ، كه عالم تزاحم و موطن تضاد است ، قسر دائمى باشد.

پس جميع اجزاء اين عالم طبيعى ، در همديگر اثر دارند، و قسر دائمى كه محال است ، اين است كه در يكى از غريزه ها نوعى از انواع اقتضاء نهاده شود، كه تقاضا و يا استعداد نوعى از انواع كمال را داشته باشد ولى براى ابد اين استعدادش بفعليت نرسيده باشد، حال يا براى اينكه امرى در داخل ذاتش بوده كه او را از رسيدن بكمال باز داشته ، و يا بخاطر امرى خارج از ذاتش بوده كه استعداد بحسب غريزه او را باطل كرده ، كه در حقيقت ميتوان گفت اين خود دادن غريزه و خوى باطل بكسى است كه مستعد گرفتن خوى كمال است ، و جبلى كردن لغو و بيهوده كارى ، در نفس او است . (دقت بفرمائيد).

و همچنين اگر انسانى را فرض كنيم ، كه صورت انسانيش بصورت نوعى ديگر از انواع حيوانات ، از قبيل ميمون ، و خوك ، مبدل شده باشد، كه صورت حيوانيت روى صورت انسانيش نقش بسته ، و چنين كسى انسانى است خوك ، و يا انسانى است ميمون ، نه اينكه بكلى انسانيتش باطل گشته ، و صورت خوكى و ميمونى بجاى صورت انسانيش نقش بسته باشد.

پس وقتى انسان در اثر تكرار عمل ، صورتى از صور ملكات را كسب كند، نفسش بآن صورت متصور مى شود، و هيچ دليلى نداريم بر محال بودن اينكه نفسانيات و صورتهاى نفسانى همانطور كه در آخرت مجسم ميشود، در دنيا نيز از باطن بظاهر در آمده ، و مجسم شود.

در سابق هم گفتيم : كه نفس انسانيت در اول حدوثش كه هيچ نقشى نداشت ، و قابل و پذيراى هر نقشى بود، مى تواند بصورتهاى خاصى متنوع شود، بعد از ابهام مشخص ، و بعد از اطلاق مقيد شود، و بنابراين همانطور كه گفته شد، انسان مسخ شده ، انسان است و مسخ شده ، نه اينكه مسخ شده اى فاقد انسانيت باشد (دقت فرمائيد).

در جرائد روز هم ، از اخبار مجامع علمى اروپا و آمريكا چيزهائى ميخوانيم ، كه امكان زنده شدن بعد از مرگ را تاءييد مى كند، و همچنين مبدل شدن صورت انسان را بصورت ديگر يعنى مسخ را جائز ميشمارد،

گو اينكه ما در اين مباحث اعتماد باينگونه اخبار نمى كنيم ولكن مى خواهيم تذكر دهيم كه اهل بحث از دانش پژوهان آنچه را ديروز خوانده اند، امروز فراموش نكنند.

در اينجا ممكن است بگوئى : بنا بر آنچه شما گفتيد، راه براى تناسخ هموار شد، و ديگر هيچ مانعى از پذيرفتن اين نظريه باقى نمى ماند.

در جواب ميگوئيم : نه ، گفتار ما هيچ ربطى به تناسخ ندارد، چون تناسخ عبارت از اين است كه بگوئيم : نفس آدمى بعد از آنكه بنوعى كمال استكمال كرد، و از بدن جدا شد، به بدن ديگرى منتقل شود، و اين فرضيه ايست محال چون بدنى كه نفس مورد گفتگو ميخواهد منتقل بآن شود، يا خودش نفس دارد، و يا ندارد، اگر نفس داشته باشد مستلزم آنست كه يك بدن داراى دو نفس بشود، و اين همان وحدت كثير و كثرت واحد است (كه محال بودنش روشن است )، و اگر نفسى ندارد، مستلزم آنست كه چيزيكه بفعليت رسيده ، دوباره برگردد بالقوه شود، مثلا پيرمرد برگردد كودك شود، (كه محال بودن اين نيز روشن است )، و همچنين اگر بگوئيم : نفس تكامل يافته يك انسان ، بعد از جدائى از بدنش ، به بدن گياه و يا حيوانى منتقل شود، كه اين نيز مستلزم بالقوه شدن بالفعل است ، كه بيانش گذشت .

## بحث علمى و اخلاقى (درباره رفتار و اخلاق بنىاسرائيل )

در قرآن از همه امتهاى گذشته بيشتر، داستانهاى بنى اسرائيل ، و نيز بطوريكه گفته اند از همه انبياء گذشته بيشتر، نام حضرت موسى (عليه‌السلام) آمده ، چون مى بينيم نام آن جناب در صد و سى و شش جاى قرآن ذكر شده ، درست دو برابر نام ابراهيم (عليه‌السلام)، كه آن جناب هم از هر پيغمبر ديگرى نامش بيشتر آمده ، يعنى باز بطوريكه گفته اند، نامش در شصت و نه مورد ذكر شده .

علتى كه براى اين معنا بنظر مى رسد، اينست كه اسلام دينى است حنيف ، كه اساسش توحيد است ، و توحيد را ابراهيم (عليه‌السلام) تاءسيس كرد، و آنگاه خداى سبحان آنرا براى پيامبر گراميش محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم باتمام رسانيد، و فرمود: (ملة ابيكم ابراهيم هو سماكم المسلمين من قبل )، (دين توحيد، دين پدرتان ابراهيم است ، او شما را از پيش مسلمان ناميد) و بنى اسرائيل در پذيرفتن توحيد لجوج ترين امتها بودند، و از هر امتى ديگر بيشتر با آن دشمنى كردند،

و دورتر از هر امت ديگرى از انقياد در برابر حق بودند، همچنانكه كفار عرب هم كه پيامبر اسلام گرفتار آنان شد، دست كمى از بنى اسرائيل نداشتند، و لجاجت و خصومت با حق را بجائى رساندند كه آيه : (ان الذين كفروا سواء عليهم ءاءنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤ منون )، (كسانيكه كفر ورزيدند، چه انذارشان بكنى ، و چه نكنى ايمان نمى آورند) در حقشان نازل شد و هيچ قساوت و جفا، و هيچ رذيله ديگر از رذائل ، كه قرآن براى بنى اسرائيل ذكر مى كند، نيست ، مگر آنكه در كفار عرب نيز وجود داشت ، و به هر حال اگر در قصه هاى بنى اسرائيل كه در قرآن آمده دقت كنى ، و در آنها باريك شوى ، و به اسرار خلقيات آنان پى ببرى ، خواهى ديد كه مردمى فرو رفته در ماديات بودند، و جز لذائذ مادى ، و صورى ، چيزى ديگرى سرشان نميشده ، امتى بوده اند كه جز در برابر لذات و كمالات مادى تسليم نميشدند، و به هيچ حقيقت از حقائق ماوراء حس ايمان نمى آوردند، همچنانكه امروز هم همينطورند.

و همين خوى ، باعث شده كه عقل و اراده شان در تحت فرمان و انقياد حس و ماده قرار گيرد، و جز آنچه را كه حس و ماده تجويز كند، جائز ندانند، و به غير آنرا اراده نكنند، و باز همين انقياد در برابر حس ، باعث شده كه هيچ سخنى را نپذيرند، مگر آنكه حس آنرا تصديق كند، واگر دست حس به تصديق و تكذيب آن نرسيد، آنرا نپذيرند، هر چند كه حق باشد.

و باز اين تسليم شدنشان در برابر محسوسات ، باعث شده كه هر چه را ماده پرستى صحيح بداند، و بزرگان يعنى آنها كه ماديات بيشتر دارند، آنرا نيكو بشمارند، قبول كنند، هر چند كه حق نباشد، نتيجه اين پستى و كوتاه فكريشان هم اين شد: كه در گفتار و كردار خود دچار تناقض شوند، مثلا مى بينيم كه از يكسو در غير محسوسات دنباله روى ديگران را تقليد كوركورانه خوانده ، مذمت مى كنند، هر چند كه عمل عمل صحيح و سزاوارى باشد، و از سوى ديگر همين دنباله روى را اگر در امور محسوس و مادى و سازگار با هوسرانيهايشان باشد، مى ستايند، هر چند كه عمل عملى زشت و خلاف باشد.

يكى از عواملى كه اين روحيه را در يهود تقويت كرد، زندگى طولانى آنان در مصر، و در زير سلطه مصريان است ، كه در اين مدت طولانى ايشانرا ذليل و خوار كردند، و برده خود گرفته ، شكنجه دادند و بدترين عذابها را چشاندند، فرزندانشان را ميكشتند، و زنانشان را زنده نگه ميداشتند، كه همين خود عذابى دردناك بود، كه خدابدان مبتلاشان كرده بود.

و همين وضع باعث شد، جنس يهود سرسخت بار بيايند، و در برابر دستورات انبياءشان انقياد نداشته ، گوش بفرامين علماى ربانى خود ندهند، با اينكه آن دستورات و اين فرامين ، همه بسود معاش و معادشان بود، (براى اينكه كاملا بگفته ما واقف شويد، مواقف آنان با موسى (عليه‌السلام)، و ساير انبياء را از نظر بگذرانيد)،

و نيز آن روحيه باعث شد كه در برابر مغرضان و گردن كشان خود رام و منقاد باشند، و هر دستورى را از آنها اطاعت كنند.

امروز هم حق و حقيقت در برابر تمدن مادى كه ارمغان غربى ها است به همين بلا مبتلا شده ، چون اساس تمدن نامبرده بر حس و ماده است ، و از ادله ايكه دور از حس اند، هيچ دليلى را قبول نمى كند، و در هر چيزيكه منافع و لذائذ حسى و مادى را تاءمين كند، از هيچ دليلى سراغ نمى گيرد، و همين باعث شده كه احكام غريزى انسان بكلى باطل شود، و معارف عاليه و اخلاق فاضله از ميان ما رخت بربندد، و انسانيت در خطر انهدام ، و جامعه بشر در خطر شديدترين فساد قرار گيرد، كه بزودى همه انسانها باين خطر واقف خواهند شد، و شرنگ تلخ اين تمدن را خواهند چشيد.

در حاليكه بحث عميق در اخلاقيات خلاف اين را نتيجه ميدهد، آرى هر سخنى و دليلى قابل پذيرش نيست ، و هر تقليدى هم مذموم نيست ،

## هر تقليدى مذموم نيست

توضيح اينكه نوع بشر بدان جهت كه بشر است با افعال ارادى خود كه متوقف بر فكر و اراده او است ، بسوى كمال زندگيش سير مى كند، افعاليكه تحققش بدون فكر محال است .

پس فكر يگانه اساس و پايه ايست كه كمال وجودى ، و ضرورى انسان بر آن پايه بنا ميشود، پس انسان چاره اى جز اين ندارد، كه درباره هر چيزيكه ارتباطى با كمال وجودى او دارد، چه ارتباط بدون واسطه ، و چه با واسطه ، تصديق هائى عملى و يا نظرى داشته باشد، و اين تصديقات همان مصالح كليه ايست كه ما افعال فردى و اجتماعى خود را با آنها تعليل مى كنيم ، و يا قبل از اينكه افعال را انجام دهيم ، نخست افعال را با آن مصالح در ذهن مى سنجيم ، و آنگاه با خارجيت دادن بآن افعال ، آن مصالح را بدست مى آوريم ، (دقت فرمائيد).

از سوى ديگر در نهاد انسان اين غريزه نهفته شده : كه همواره به هر حادثه بر ميخورد، از علل آن جستجو كند، و نيز هر پديده اى كه در ذهنش هجوم مى آورد علتش را بفهمد، و تا نفهمد آن پديده ذهنى را در خارج تحقق ندهد، پس هر پديده ذهنى را وقتى تصميم مى گيرد در خارج ايجاد كند، كه علتش هم در ذهنش وجود داشته باشد و نيز درباره هيچ مطلب علمى ، و تصديق نظرى ، داورى ننموده ، و آنرا نمى پذيرد، مگر وقتى كه علت آنرا فهميده باشد، و باتكاء آن علت مطلب نامبرده را بپذيرد.

اين وضعى است كه انسان دارد، و هرگز از آن تخطى نمى كند، و اگر هم به مواردى برخوريم كه بر حسب ظاهر برخلاف اين كليت باشد، باز با دقت نظر و باريك بينى شبهه ما از بين مى رود، و پى مى بريم كه در آن مورد هم جستجوى از علت وجود داشته ، چون اعتماد و طمانينه بعلت امرى است فطرى و چيزيكه فطرى شد، ديگر اختلاف و تخلف نمى پذيرد.

و همين داعى فطرى ، انسان را به تلاشهائى فكرى و عملى وادار كرد، كه مافوق طاقتش بود، چون احتياجات طبيعى او يكى دو تا نبود، و يك انسان به تنهائى نمى توانست همه حوائج خود را بر آورد، در همه آنها عمل فكرى انجام داده ، و بدنبالش عمل بدنى هم انجام دهد، و در نتيجه همه حوائج خود را تاءمين كند، چون نيروى طبيعى شخص او وافى باينكار نبود، لذا فطرتش راه چاره اى پيش پايش ‍ گذاشت و آن اين بود كه متوسل بزندگى اجتماعى شود، و براى خود تمدنى بوجود آورد، و حوائج زندگى را در ميان افراد اجتماع تقسيم كند، و براى هر يك از ابواب حاجات ، طائفه اى را موكل سازد، عينا مانند يك بدن زنده ، كه هر عضو از اعضاء آن ، يك قسمت از حوائج بدن را بر مى آورد، و حاصل كار هر يك عايد همه ميشود.

از سوى ديگر، حوائج بشر حد معينى ندارد، تا وقتى بدان رسيد، تمام شود، بلكه روز بروز بر كميت و كيفيت آنها افزوده مى گردد، و در نتيجه فنون ، و صنعت ها، و علوم ، روز بروز انشعاب نوى بخود مى گيرد، ناگزير براى هر شعبه از شعب علوم ، و صنايع ، به متخصصين احتياج پيدا مى كند، و در صدد تربيت افراد متخصص بر مى آيد، آرى اين علومى كه فعلا از حد شمار در آمده ، بسيارى از آنها در سابق يك علم شمرده ميشد، و همچنين صنايع گونه گون امروز، كه هر چند تاى از آن ، در سابق جزء يك صنعت بود، و يك نفر متخصص در همه آنها بود، ولى امروز همان يك علم ، و يك صنعت ديروز، تجزيه شده ، هر باب ، و فصل ،از آن علم و صنعت ، علمى و صنعتى جداگانه شده ، مانند علم طب ، كه در قديم يك علم بود، و جزء يكى از فروع طبيعيات بشمار مى رفت ، ولى امروز به چند علم جداگانه تقسيم شده ، كه يك فرد انسان (هر قدر هم نابغه باشد)، در بيشتر از يكى از آن علوم تخصص پيدا نمى كند.

## در زندگى اجتماعى ، انسان ناچار از تقليد است

و چون چنين بود، باز با الهام فطرتش ملهم شد باينكه در آنچه كه خودش تخصص دارد، به علم و آگهى خود عمل كند، و در آنچه كه ديگران در آن تخصص دارند، از آنان پيروى نموده ، به تخصص و مهارت آنان اعتماد كند.

اينجاست كه ميگوئيم : بناى عقلاى عالم بر اين است كه هر كس باهل خبره در هر فن مراجعه نمايد، و حقيقت و واقع اين مراجعه ، همان تقليد اصطلاحى است كه معنايش اعتماد كردن بدليل اجمالى هر مسئله ايست ، كه دسترسى بدليل تفصيلى آن از حد و حيطه طاقت او بيرون است .

همچنانكه بحكم فطرتش خود را محكوم ميداند، باينكه در آن چه كه در وسع و طاقت خودش است به تقليد از ديگران اكتفاء ننموده ، خودش شخصا به بحث و جستجو پرداخته ، دليل تفصيلى آنرا بدست آورد.

و ملاك در هر دو باب اين است كه آدمى پيروى از غير علم نكند، اگر قدرت بر اجتهاد دارد، بحكم فطرتش بايد باجتهاد، و تحصيل دليل تفصيلى ، و علت هر مسئله كه مورد ابتلاى او است بپردازد، و اگر قدرت بر آن ندارد، از كسى كه علم بآن مسئله را دارد تقليد كند، و از آنجائيكه محال است فردى از نوع انسانى يافت شود، كه در تمامى شئون زندگى تخصص داشته باشد، و آن اصولى را كه زندگيش متكى بدانها است مستقلا اجتهاد و بررسى كند، قهرا محال خواهد بود كه انسانى يافت شود كه از تقليد و پيروى غير، خالى باشد، و هر كس خلاف اين معنا را ادعا كند، و يا درباره خود پندارى غير اين داشته باشد، يعنى ميپندارد كه در هيچ مسئله از مسائل زندگى تقليد نمى كند، در حقيقت سند سفاهت خود را دست داده .

بله تقليد در آن مسائلى كه خود انسان ميتواند بدليل و علتش پى ببرد، تقليد كوركورانه و غلط است ، همچنانكه اجتهاد در مسئله اى كه اهليت ورود بدان مسئله را ندارد، يكى از رذائل اخلاقى است ، كه باعث هلاكت اجتماع مى گردد، و مدينه فاضله بشرى را از هم مى پاشد، پس افراد اجتماع ، نمى توانند در همه مسائل مجتهد باشند، و در هيچ مسئله اى تقليد نكنند، و نه ميتوانند در تمامى مسائل زندگى مقلد باشند، و سراسر زندگيشان پيروى محض باشد، چون جز از خداى سبحان ، از هيچ كس ديگر نبايد اينطور پيروى كرد، يعنى پيرو محض بود، بلكه در برابر خداى سبحان بايد پيرو محض بود، چون او يگانه سببى است كه ساير اسباب همه باو منتهى ميشود.

## آيات 82 - 75 بقره

اءفتطمعون ان يؤ منوا لكم و قد كان فريق منهم يسمعون كلام اللّه ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه و هم يعلمون - 75

و اذا لقوا الذين اءمنوا قالوا آمنا و اذا خلا بعضهم الى بعض قالوا اءتحدثونهم بما فتح اللّه عليكم ليحاجوكم به عند ربكم اءفلا تعقلون - 76

اءو لا يعلمون اءن اللّه 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 اللّه 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 عنداللّه عهدا فلن يخلف اللّه عهده اءم تقولون على اللّه 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 اصحاب الجنة هم فيها خالدون - 82.

ترجمه آيات :

آيا طمع داريد كه اينان بشما ايمان آورند با اينكه طائفه اى از ايشان كلام خدا را مى شنيدند و سپس با علم بدان و با اينكه آنرا مى شناختند تحريفش مى كردند (75) و چون مؤ منان را مى بينند گويند: ما ايمان آورده ايم و چون با يكديگر خلوت مى كنند ميگويند: چرا ايشان را به اسراري كه مايه پيروزى آنان عليه شما است آگاه مى كنيد تا روز قيامت نزد پروردگارتان عليه شما احتجاج كنند چرا تعقل نمى كنيد (76) آيا اينان نمى دانند كه خدا بآنچه كه پنهان ميدارند مانند آنچه آشكار مى كنند آگاه است ؟! (77) و پاره اى از ايشان بيسوادهائى هستند كه علمى بكتاب ندارند و از يهودى گرى نامى بجز مظنه و پندار دليلى ندارند (78) پس واى بحال كسانيكه كتاب را با دست خود مى نويسند و آنگاه مى گويند اين كتاب از ناحيه خداست تا باين وسيله بهائى اندك بچنگ آورند پس واى بر ايشان از آنچه كه دستهاشان نوشت و واى بر آنان از آنچه بكف آوردند (79) و گفتند آتش جز چند روزى بما نمى رسد، بگو مگر از خدا عهدى در اين باره گرفته ايد كه چون خدا خلف عهد نمى كند چنين قاطع سخن ميگوئيد؟ و يا آنكه عليه خدا چيزى ميگوئيد كه علمى بدان نداريد؟ (.8) بله كسى كه گناه مى كند تا آنجا كه آثار گناه بر دلش احاطه يابد اين چنين افراد اهل آتشند و بيرون شدن از آن برايشان نيست (81) و كسانيكه ايمان آورده و عمل صالح مى كنند اهل بهشتند و ايشان نيز در بهشت جاودانند (82).

## بيان

سياق اين آيات ، مخصوصا ذيل آنها، اين معنا را دست ميدهد: كه يهوديان عصر بعثت ، در نظر كفار، و مخصوصا كفار مدينه ، كه همسايگان يهود بودند، از پشتيبانان پيامبر اسلام شمرده ميشدند، چون يهوديان ، علم دين و كتاب داشتند، و لذا اميد به ايمان آوردن آنان بيشتر از اقوام ديگر بود، و همه ، توقع اين را داشتند كه فوج فوج بدين اسلام در آيند، و دين اسلام را تاءييد و تقويت نموده ، نور آنرا منتشر، و دعوتش را گسترده سازند.

ولكن بعد از آنكه رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم به مدينه مهاجرت كرد، يهود از خود رفتارى را نشان داد، كه آن اميد را مبدل به ياءس كرد، و به همين جهت خداى سبحان در اين آيات مى فرمايد: (افتطمعون اءن يؤ منوالكم ؟ و قد كان فريق منهم يسمعون كلام اللّه ،) الخ ، يعنى آيا انتظار داريد كه يهود بدين شما ايمان بياورد، در حاليكه يك عده از آنان بعد از شنيدن آيات خدا، و فهميدنش ، آنرا تحريف كردند، و خلاصه كتمان حقايق ، و تحريف كلام خدا رسم ديرينه اين طائفه است ، پس اگر نكول آنانرا از گفته هاى خودشان مى بينند، و مى بينيد كه امروز سخنان ديروز خود را حاشا مى كنند، خيلى تعجب نكنيد.

(اءفتطمعون ان يؤ منوالكم ) در اين آيه التفاتى از خطاب به بنى اسرائيل ، خطاب به رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مسلمانان بكار رفته ، و با اينكه قبلا همه جا خطاب به يهود بود، در اين آيه يهود غايب فرض شده ، و گويا و جهش اين باشد كه بعد از آنكه داستان بقره را ذكر كرد، و در خود آن داستان ناگهان روى سخن از يهود برگردانيد، و يهود را غايب فرض كرد، براى اينكه داستان را از تورات خود دزديده بودند، لذا در اين آيه خواست تا همان سياق غيبت را ادامه داده ، بيان را با سياق غيبت تمام كند، و در سياق غيبت به تحريف توراتشان اشاره نمايد، لذا ديگر روى سخن بايشان نكرد، و بلكه ايشان را غايب گرفت .

(و اذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا و اذا خلا) الخ ، (در اين آيه شريفه دو جمله شرطيه مدخول (اذا) واقع شده ، ولى تقابلى ميان آن دو نشده ، يعنى نفرموده : (چون مؤ منين را مى بينند، ميگويند: ايمان آورديم ، و چون با يكدگر خلوت مى كنند، ميگويند: ايمان نياورديم ) بلكه فرموده : (چون مؤ منين را مى بينند، ميگويند: ايمان آورديم و چون با يكدگر خلوت مى كنند، مى گويند: چرا از بشارتهاى تورات براى مسلمانان نقل مى كنيد؟ و باصطلاح سوژه بدست مسلمانان ميدهيد؟) و بدين جهت اينطور فرمود، تا دو مورد از جرائم و جهالت آنانرا بيان كرده باشد.

بخلاف آيه : (و اذا لقوا الذين آمنوا، قالوا: آمنا و اذا خلوا الى شياطينهم ، قالوا: انا معكم ، انما نحن مستهزؤ ن ،) كه ميان دو جمله شرطيه مقابله شده است .

## دو عمل جاهلانه يهود كه خداوند از آنها پرده برمى دارد

و دو جريمه و جهالت يهوديان ، كه در آيه مورد بحث بدان اشاره شده ، يكى نفاق ايشان است ، كه در ظاهر اظهار ايمان مى كنند، تا خود را از اذيت و طعن و قتل حفظ كنند، و دوم اين است كه خواستند حقيقت و منويات درونى خود را از خدا بپوشانند، و خيال كردند اگر پرده پوشى كنند، ميتوانند امر را بر خدا مشتبه سازند، با اينكه خدا بآشكار و نهان ايشان آگاه است ، همچنانكه در اين آيه از سخنان محرمانه ايشان خبر داد.

بطوريكه از لحن كلام بر مى آيد، جريان از اين قرار بوده : كه عوام ايشان از ساده لوحى ، وقتى به مسلمانان مى رسيده اند، اظهار مسرت ميكردند، و پاره اى از بشارتهاى تورات را بايشان مى گفتند، و يا اطلاعاتى در اختيار مى گذاشتند، كه مسلمانان از آنها براى تصديق نبوت پيامبرشان ، استفاده مى كردند، و رؤسايشان از اينكار نهى مى كردند، و مى گفتند: اين خود فتحى است كه خدا براى مسلمانان قرار داده ، و ما نبايد آنرا براى ايشان فاش سازيم ، چون با همين بشارت ها كه در كتب ما است ، نزد پروردگار خود عليه ما احتجاج خواهند كرد.

كاءنه خواسته اند بگويند: اگر ما اين بشارتها را در اختيار مسلمانان قرار ندهيم ، (العياذباللّه )، خود خدا اطلاع ندارد، كه موسى عليهم‌السلام ما را به پيروى پيامبر اسلام سفارش كرده ، و چون اطلاع ندارد، ما را با آن مؤ اخذه نمى كند، و معلوم است كه لازمه اين حرف اين است كه خدايتعالى تنها آنچه آشكار است بداند، و از نهانيها خبر نداشته باشد، و به باطن امور علمى نداشته باشد، و اين نهايت درجه جهل است .

لذا خداى سبحان با جمله : (اولا يعلمون ان اللّه يعلم ما يسرون و ما يعلنون ؟) الخ اين پندار غلطشان را رد مى كند، چون اين نوع علم - يعنى علم بظواهر امور به تنهائى ، و جهل بباطن آن ، - علمى است كه بالاخره منتهى بحس ميشود، و حس احتياج به بدن مادى دارد، بدينكه مجهز بآلات و ابزار احساس ، از چشم ، و گوش ، و امثال آن باشد، و باز بدينكه مقيد بقيود زمان و مكان ، و خود مولود علل ديگرى مانند خود مادى باشد، و چيزيكه چنين است مصنوع است نه صانع عالم .

## ريشه مادى عقايد يهود

و اين جريان يكى از شواهد بيان قبلى ما است ، كه گفتيم بنى اسرائيل بخاطر اينكه براى ماده اصالت قائل بودند، درباره خدا هم باحكام ماده حكم مى كردند، و او را موجودى فعال در ماده مى پنداشتند، چيزيكه هست موجوديكه قاهر بر عالم ماده است ، اما عينا مانند يك علت مادى ، و قاهر بر معلول مادى .

البته اين طرز فكر، اختصاص به يهود نداشت ، بلكه هر اهل ملت ديگر هم كه اصالت را براى ماده قائل بودند، و قائل هستند، آنها نيز درباره خداى سبحان حكمى نمى كنند، مگر همان احكاميكه براى ماديات ، و بر طبق اوصاف ماديات مى كنند، اگر براى خدا حيات ، و علم ، و قدرت ، و اختيار، و اراده ، و قضاء، و حكم ، و تدبير، امر و ابرام قضاء، و احكامى ديگر، قائلند، آن حيات و علم و قدرت و اوصافى را قائلند كه براى يك موجود مادى قائلند، و اين دردى است بى درمان ، كه نه آيات خدا درمانش مى كند، و نه انذار انبياء، (و ما تغنى الايات و النذر عن قوم لا يؤ منون ). حتى اين طبقه از دين داران ، كار را بجائى رساندند، و درباره خدا احكامى جارى ساختند، كه حتى كسانى هم كه دين آنانرا ندارند، و هيچ بهره اى از دين حق و معارف حقه آن ندارند، طرز تفكر آنان را مسخره كردند، از آن جمله گفتند: مسلمانان از پيامبر خود روايت مى كنند كه خدا آدم را بشكل و قيافه خودش آفريده ، و خودشان هم كه امت آن پيامبرند، خدا را بشكل آدم مى آفرينند.

پس امر اين مادى گرايان ، دائر است بين اينكه همه احكام ماده را براى پروردگار خود اثبات كنند، همچنانكه مشبهه از مسلمانان ، و همچنين ديگران كه بعنوان مشبهه شناخته نشده اند، اينكار را كرده و مى كنند،

و بين اينكه اصلا از اوصاف جمال خداوندى ، هيچ چيز را نفهمند، و اوصاف جمال او را به اوصاف سلبى ارجاع داده ، بگويند: الفاظى كه اوصاف خدا را بيان مى كند، در حق او باشتراك لفظى استعمال ميشود، و اينكه ميگوئيم : خدا موجودى است ، ثابت ، عالم ، قادر، حى ، وجود و ثبوت و علم و قدرت و حيات او معنائى دارد، كه ما نمى فهميم ، و نمى توانيم بفهميم ، ناگزير بايد معانى اين كلمات را به امورى سلبى ارجاع دهيم ، يعنى بگوئيم : خدا معدوم ، و زايل ، و جاهل ، و عاجز، و مرده ، نيست ، اينجا است كه صاحبان بصيرت بايد عبرت گيرند، كه انس بماديات كار آدمى را بكجا مى كشاند؟ چون اين طرز فكر از اينجا سر در مى آورد كه بخدائى ايمان بياورند، كه اصلا او را درك نكنند، و خدائى را بپرستند كه او را نشناسند، و نفهمند، و ادعائى كنند كه نه خودشان آنرا تعقل كرده باشند، و نه احدى از مردم .

با اينكه دعوت دينى با معارف حقه خود، بطلان اين اباطيل را روشن كرده ، از يكسو به عوام مردم اعلام داشته : در ميان دو اعتقاد باطل تشبيه و تنزيه سخن حق و لب حقيقت را رعايت كنند، يعنى درباره خداى سبحان اينطور بگويند: كه او چيزى است ، نه چون چيزهاى ديگر، و او علمى دارد، نه چون علوم ما، و قدرتى دارد، نه چون قدرت ما، و حياتى دارد، نه چون حيات ما، اراده مى كند، اما نه چون ما، و سخن ميگويد: ولى نه چون ما با باز كردن دهان .

و از سوى ديگر بخواص اعلام داشته : تا در آياتش تدبر و در دينش تفقه كنند، و فرموده : (هل يستوى الذين يعلمون ، و الذين لا يعلمون ؟ انما يتذكر اولواالالباب )، (آيا آنانكه ميدانند، برابرند با كسانيكه نميدانند؟ نه ، تنها كسانى متذكر ميشوند كه صاحبان عقلند).

و از سوى ديگر در تكاليف ، طائفه عوام ، و طائفه خواص ، را يكسان نگرفته ، و بيك جور تكاليف را متوجه ايشان نكرده ، و اين است وضع تعليم آن دينى كه بايشان و در حق ايشان نازل شده ، مگر آنكه اصلا كارى با دين نداشته باشند، و گرنه اگر بخواهند دين خدايرا محفوظ نگه بدارند، راه براى همه هموار است .

(و منهم اءميون لا يعلمون الكتاب ، الا اءمانى ) كلمه (امى ) بمعناى كسى است كه قادر بر خواندن و نوشتن نباشد، كه اگر بخواهيم با زبان روز ترجمه اش كنيم ، بچه نه نه ميشود، و از اين جهت چنين كسانى را (امى - بچه نه نه )، خوانده اند، كه مهر و عاطفه مادرى باعث شده كه او را از فرستادن بمدرسه باز بدارد، و در نتيجه از تعليم و تربيت استاد محروم بماند، و تنها مربى او همان مادرش ‍ باشد.

و كلمه (امانى ) جمع امنيه است ، كه بمعناى اكاذيب است ، و حاصل معناى آيه اين است : كه ملت يهود، يا افراد باسوادى هستند، كه خواندن و نوشتن را ميدانند، ولى در عوض بكتب آسمانى خيانت مى كنند، و آنرا تحريف مينمايند، و يا مردمى بى سواد و امى هستند، كه از كتب آسمانى هيچ چيز نميدانند، و مشتى اكاذيب و خرافات را بعنوان كتاب آسمانى پذيرفته اند.

(فويل للذين يكتبون ) كلمه ويل ، بمعناى هلاكت و عذاب شديد، و نيز بمعناى اندوه ، و خوارى و پستى است ، و نيز هر چيزى را كه آدمى سخت از آن حذر مى كند، ويل ميگويند، و كلمه (اشتراء) بمعناى خريدن است .

(فويل لهم مما كتبت ايديهم ، و ويل لهم ) ضميرهاى جمع در اين آيه ، يا به بنى اسرائيل برمى گردد، و يا تنها بكسانيكه تورات را تحريف كردند، براى هر دو وجهى است ، ولى بنا بر وجه اول ، ويل متوجه عوام بى سوادشان نيز ميشود.

## معناى خطئيه و سرنوشت انسان محاط بدن

(بلى من كسب سيئة ، و احاطت به خطيئته ) الخ ، كلمه خطيئه بمعناى آن حالتى است كه بعد از ارتكاب كار زشت بدل انسان دست ميدهد، و به همين جهت بود كه بعد از ذكر كسب سيئه ، احاطه خطيئه را ذكر كرد، و احاطه خطيئه (كه خدا همه بندگانش را از اين خطر حفظ فرمايد،) باعث ميشود كه انسان محاط بدان ، دستش از هر راه نجاتى بريده شود، كانه آنچنان خطيئه او را محاصره كرده ، كه هيچ راه و روزنه اى براى اينكه هدايت بوى روى آورد، باقى نگذاشته ، در نتيجه چنين كسى جاودانه در آتش خواهد بود، و اگر در قلب او مختصرى ايمان وجود داشت و يا از اخلاق و ملكات فاضله كه منافى با حق نيستند، از قبيل انصاف ، و خضوع ، در برابر حق ، و نظير اين دو پرتوى مى بود، قطعا امكان اين وجود داشت ، كه هدايت و سعادت در دلش رخنه يابد، پس احاطه خطيئه در كسى فرض نميشود، مگر با شرك بخدا، كه قرآن درباره اش فرموده : (ان اللّه لا يغفر ان يشرك به ، و يغفر مادون ذلك لمن يشاء)، (خدا اين جرم را كه بوى شرك بورزند، نمى آمرزد، و پائين تر از آنرا از هر كس بخواهد مى آمرزد)، و نيز از جهتى ديگر، مگر با كفر و تكذيب آيات خدا كه قرآن درباره اش مى فرمايد: (و الذين كفروا و كذبوا باياتنا اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون )، (و كسانيكه كفر بورزند، و آيات ما را تكذيب كنند، اصحاب آتشند، كه در آن جاودانه خواهند بود)، پس در حقيقت كسب سيئه ، و احاطه خطيئه بمنزله كلمه جامعى است براى هر فكر و عملى كه خلود در آتش بياورد. 326

اين را هم بايد بگوئيم : كه اين دو آيه از نظر معنا قريب به آيه : (ان الذين آمنوا، و الذين هادوا و الصابئين ،) الخ است ، كه تفسيرش ‍ گذشت ، تنها فرق ميان آن ، و آيه بقره اين است كه آيه مورد بحث ، در مقام بيان اين معنا است كه ملاك در سعادت تنها و تنها حقيقت ايمان است ، و عمل صالح ، نه صرف دعوى ، و دو آيه سوره بقره در مقام بيان اين جهت است كه ملاك در سعادت حقيقت ايمان و عمل صالح است ، نه نامگذارى فقط.

## بحث روايتى (شامل دو روايت درباره جمعى از يهود و مراد از سيئه )

در مجمع البيان در ذيل آيه : (و اذا لقوا الذين ) الخ ، از امام باقر (عليه‌السلام) روايت آورده ، كه فرمود: قومى از يهود بودند كه با مسلمانان عناد و دشمنى نداشتند، و بلكه با آنان توطئه و قرارداد داشتند، كه آنچه در تورات از صفات محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم وارد شده ، براى آنان بياورند، ولى بزرگان يهود ايشانرا از اينكار باز داشتند، و گفتند: زنهار كه صفات محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم را كه در تورات است ، براى مسلمانان نگوئيد. كه فرداى قيامت در برابر پروردگارشان عليه شما احتجاج خواهند كرد، در اين جريان بود كه اين آيه نازل شد.

و در كافى از يكى از دو امام باقر و صادق (عليهم‌السلام ) روايت آورده : كه در ذيل آيه : (بلى من كسب سيئه ) الخ ، فرمود: يعنى وقتى كه ولايت امير المؤ منين را انكار كنند، در آنصورت اصحاب آتش و جاودان در آن خواهند بود.

مؤ لف : قريب باين معنا را مرحوم شيخ در اماليش از رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم روايت كرده ، و هر دو روايت از باب تطبيق كلى بر فرد و مصداق بارز آنست ، چون خداى سبحان ولايت را حسنه دانسته ، و فرموده : (قل لا اساءلكم عليه اجرا الا المودة فى القربى و من يقترف حسنة ، نزدله فيها حسنا)، (بگو من از شما در برابر رسالتم مزدى نمى طلبم ، مگر مودت نسبت به قربايم را، و هر كس حسنه اى بياورد، ما حسنى در آن مى افزائيم ).

ممكن است هم آنرا از باب تفسير دانست ، به بيانيكه در سوره مائده خواهد آمد، كه اقرار بولايت ، عمل بمقتضاى توحيد است ، و اگر تنها آن را به على عليهم‌السلام نسبت داده ، بدين جهت است كه آنجناب در ميان امت اولين فردى است كه باب ولايت را بگشود، در اينجا خواننده عزيز را بانتظار رسيدن تفسير سوره مائده گذاشته مى گذريم .

327

## آيات 83 - 88 بقره

و اذ اءخذنا ميثاق بنى اسرائيل لا تعبدون الا اللّه و بالولدين احسانا و ذى القربى و اليتامى و المساكين و قولوا للناس حسنا و اءقيموا الصلوة و آتوا الزكوة ثم توليتم الا قليلا منكم و اءنتم معرضون - 83

و اذ اءخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم و لا تخرجون انفسكم من دياركم ثم اءقررتم و انتم تشهدون - 84

ثم اءنتم هؤ لاء تقتلون اءنفسكم و تخرجون فريقا منكم من ديارهم تظاهرون عليهم بالاثم و العدوان و ان ياءتوكم اسارى تفادوهم و هو محرم عليكم اخراجهم اءفتومنون ببعض الكتاب و تكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم الاخزى فى الحيوة الدنيا و يوم القيمة يردون الى اشد العذاب و ما اللّه بغافل عما تعملون - 85

اولئك الذين اشتروا الحيوة 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 اءفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى انفسكم استكبرتم ففريقا كذبتم و فريقا تقتلون - 87

و قالوا قلوبنا غلف بل لعنهم اللّه بكفرهم فقليلا ما يؤ منون - 88.

ترجمه آيات

و ياد آوريد هنگامى را كه از بنى اسرائيل عهد گرفتيم كه جز خداى را نپرستيد و نيكى كنيد درباره پدر و مادر و خويشان و يتيمان و فقيران و بزبان خوش با مردم تكلم كنيد و نماز بپاى داريد و زكوة مال خود بدهيد پس شما عهد را شكستيد و روى گردانيديد جز چند نفرى و شمائيد كه از حكم و عهد خدا برگشتيد. (83) و چون از شما اين پيمانتان بگرفتيم كه خون يكدگر مريزيد و يكدگر را از ديار بيرون مكنيد و آنگاه شما اقرار هم كرديد و شهادت داديد (84) ولى همين شما خودتان يكديگر را مى كشيد و طائفه اى از خود را از ديارشان بيرون مى كنيد و عليه ايشان پشت به پشت هم ميدهيد و درباره آنان گناه و تجاوز مرتكب ميشويد و اگر به اسيرى نزد شما شوند فديه مى گيريد با اينكه فديه گرفتن بر شما حرام بود همچنانكه بيرون كردن حرام بود پس چرا به بعضى از كتاب ايمان مى آوريد و به بعضى ديگر كفر مى ورزيد و پاداش كسيكه چنين كند بجز خوارى در زندگى دنيا و اينكه روز قيامت بطرف بدترين عذاب برگردد چيست ؟ و خدا از آنچه مى كنيد غافل نيست (85) اينان همانهايند كه زندگى دنيا را با بهاى آخرت خريدند و بهمين جهت عذاب از ايشان تخفيف نمى پذيرد و نيز يارى نميشوند (86) ما به موسى كتاب داديم و در پى او پيامبرانى فرستاديم و به عيسى بن مريم معجزاتى داديم و او را با روح القدس تاءييد كرديم آيا اين درست است كه هر وقت رسولى بسوى شما آمد و كتابى آورد كه باب ميل شما نبود استكبار بورزيد طائفه اى از فرستادگان را تكذيب نموده و طائفه اى را بقتل برسانيد (87) و گفتند: دلهاى ما در غلاف است بلكه خدا بخاطر كفرشان لعنتشان كرده و در نتيجه كمتر ايمان مى آورند (88).

## وجه تغيير سياق آيات از غيبت به خطاب

بيان

(و اذ اخذنا ميثاق بنى اسرائيل ) الخ ، اين آيه شريفه با نظم بديعى كه دارد، در آغاز با سياق غيبت آغاز شده ، و در آخر با سياق خطاب ختم ميشود، در اول بنى اسرائيل را غايب بحساب آورده ، مى فرمايد: (و چون از بنى اسرائيل ميثاق گرفتيم )، و در آخر حاضر بحساب آورده ، روى سخن بايشان كرده ، مى فرمايد: (ثم توليتم ، پس از آن همگى اعراض كرديد، مگر اندكى از شما) الخ . از سوى ديگر، در آغاز ميثاق را كه بمعناى پيمان گرفتن است ، و جز با كلام صورت نمى گيرد، ياد مى آورد، و آنگاه خود آن ميثاق را كه چه بوده ؟ حكايت مى كند، و اين حكايت را نخست با جمله خبرى (لا تعبدون الا اللّه )الخ ، و در آخر با جمله انشائيه (و قولوا للناس ‍ حسنا) الخ ، حكايت مى كند. شايد

وجه اين دگرگونى ها، اين باشد كه در آيات قبل ، اصل داستان بنى اسرائيل با سياق خطاب شروع شد، چون ميخواست ايشانرا سرزنش كند، و اين سياق همچنان كوبنده پيش آمد، تا بعد از داستان بقره ، بخاطر نكته ايكه ايجاب مى كرد، و بيانش گذشت ، مبدل بسياق غيبت شد، تا كار منتهى شد بآيه مورد بحث ، در آنجا نيز مطلب با سياق غيبت شروع ميشود، و مى فرمايد، (و اذ اخذنا ميثاق بنى اسرائيل ) و لكن در جمله (لا تعبدون الا اللّه ) الخ كه نهييى است كه بصورت جمله خبريه حكايت ميشود سياق بخطاب برگشت ، و اگر نهى را با جمله خبريه (جز خدا را نمى پرستيد) آورد، بخاطر شدت اهتمام بدان بود، چون وقتى نهى باين صورت در آيد، مى رساند كه نهى كننده هيچ شكى در عدم تحقق منهى خود در خارج ندارد، و ترديد ندارد در اينكه ، مكلف كه همان اطاعت داده ، نهى او را اطاعت مى كند، و بطور قطع آن عمل را مرتكب نميشود، و همچنين اگر امر بصورت جمله خبريه اداء شود، اين نكته را افاده مى كند، مانند جمله (و بالوالدين احسانا، و ذى القربى ، و اليتامى ، و المساكين )، (بپدر و مادر و خويشاوندان و يتيمان و مساكين احسان مى كنيد) بخلاف اينكه امر بصورت امر، و نهى بصورت نهى اداء شود، كه اين نكته را نميرساند.

بعد از سياق غيبت همانطور كه گفتيم مجددا منتقل بسياق خطابى ميشود، كه قبل از حكايت ميثاق بود، و اين انتقال فرصتى داده براى اينكه بابتداى كلام برگشت شود، كه روى سخن به بنى اسرائيل داشت ، و در نتيجه دو جمله : (و اقيموا الصلوة و آتوا الزكاة )، و (ثم توليتم ) الخ ، بهم متصل گشته ، سياق كلام از اول تا بآخر منتظم ميشود.

(و بالوالدين احسانا)، اين جمله امر و يا بگو خبرى بمعناى امر است ، و تقدير آن (احسنوا بالوالدين احسانا، و ذى القربى ، و اليتامى ، و المساكين ) ميباشد، ممكن هم هست تقدير آنرا (و تحسنون بالوالدين احسانا) گرفت ، (خلاصه كلام اينكه كلمه (احسانا) مفعول مطلق فعلى است تقديرى حال يا آن فعل صيغه امر است ، و يا جمله خبرى )

## رعايت ترتيب در طبقاتيكه امر به احسان آنها شده است

نكته ديگريكه در آيه رعايت شده ، اين است كه در طبقاتيكه امر باحسان بآنان نموده ، ترتيب را رعايت كرده ، اول آن طبقه اى را ذكر كرده ، كه احسان به او از همه طبقات ديگر مهم تر است ، و بعد طبقه ديگريرا ذكر كرده ، كه باز نسبت بساير طبقات استحقاق بيشترى براى احسان دارد، اول پدر و مادران را ذكر كرده ، كه پيداست از هر طبقه ديگرى باحسان مستحق ترند، چون پدر و مادر ريشه و اصلى است كه آدمى بآن دو اتكاء دارد، و جوانه وجودش روى آن دو تنه روئيده ، پس آندو از ساير خويشاوندان بآدمى نزديك ترند. بعد از پدر و مادر، ساير خويشاوندان را ذكر كرده ، و بعد از خويشاوندان ، در ميانه اقرباء، يتيم را مقدم داشته ، چون ايتام بخاطر خوردسالى ، و نداشتن كسيكه متكفل و سرپرست امورشان شود، استحقاق بيشترى براى احسان دارند، (دقت بفرمائيد).

كلمه (يتامى ) جمع يتيم است ، كه بمعناى كودك پدر مرده است ، و بكودكى كه مادرش مرده باشد، يتيم نميگويند، بعضى گفته اند: يتيم در انسانها از طرف پدر، و در ساير حيوانات از طرف مادر است .

كلمه (مساكين ) جمع مسكين است ، و آن فقير ذليلى است كه هيچ چيز نداشته باشد، و كلمه (حسنا) مصدر بمعناى صفت است ، كه بمنظور مبالغه در كلام آمده ، و در بعضى قرائتها آن را (حسنا) بفتحه حاء و نيز فتحه سين خوانده شده است ، كه بنا بر آن قرائت ، صفت مشبهه ميشود، و بهر حال معناى جمله اين استكه (بمردم سخن حسن بگوئيد)، و اين تعبير كنايه است از حسن معاشرت با مردم ، چه كافرشان ، و چه مؤ منشان ، و اين دستور هيچ منافاتى با حكم قتال ندارد تا كسى توهم كند كه اين آيه با آيه وجوب قتال نسخ شده ، براى اينكه مورد اين دو حكم مختلف است ، و هيچ منافاتى ندارد كه هم امر بحسن معاشرت كنند، و هم حكم بقتال ، همچنانكه هيچ منافاتى نيست در اين كه هم امر بحسن معاشرت كنند، و هم در مقام تاءديب كسى دستور بخشونت دهند.

(لاتسفكون دماءكم ) الخ ، اين جمله باز مانند جمله قبل ، امرى است بصورت جمله خبرى ، و كلمه (سفك ) بمعناى ريختن است .

(تظاهرون عليهم ) الخ ، كلمه (تظاهرون )، از مصدر مظاهره (باب مفاعله ) است ، و مظاهره بمعناى معاونت است ، چون ظهير بمعناى عون و ياور است ، و از كلمه (ظهر - پشت ) گرفته شده ، چون ياور آدمى پشت آدمى را محكم مى كند.

(و هو محرم عليكم اخراجهم )، ضمير (هو) ضمير قصه و يا شاءن است ، و اين معنا را مى دهد (مطلب از اين قرار است ، كه برون كردن آنان بر شما حرام است ) مانند ضمير (هو) در جمله (قل هو اللّه احد)، (بگو مطلب بدين قرار است ، كه اللّه يگانه است ).

(افتومنون ببعض الكتاب ) الخ يعنى چه فرقى هست ميان گرفتن فديه ؟ و بيرون كردن ؟ كه حكم فديه را گرفتيد، و حكم حرمت اخراج را رها كرديد، با اينكه هر دو حكم ، در كتاب بود، آيا ببعضى از كتاب ايمان مى آوريد، و بعضى ديگر را ترك مى كنيد، و كفر مى ورزيد؟

(و قفينا) الخ اين كلمه از مصدر تقفيه است ، كه بمعناى پيروى است ، و از كلمه (قفا) پشت گردن گرفته شده ، كانه شخص پيرو، پشت گردن و دنبال سر پيشرو خود حركت مى كند.

(و آتينا عيسى بن مريم البينات ) الخ ، بزودى در سوره آل عمران انشاء اللّه پيرامون اين آيه بحث مى كنيم . (و قالوا قلوبنا غلف )، كلمه (غلف ) جمع اغلف است ، و اغلف از ماده غلاف است ،

و معناى جمله اين است كه در پاسخ گفتند: دلهاى ما در زير غلافها و لفافه ها، و پرده ها قرار دارد، و اين جمله نظير آيه : (و قالوا قلوبنا فى اكنة مما تدعونا اليه )، (گفتند: دلهاى ما در كنانه ها است ، از آنچه شما ما را بدان ميخوانيد) ميباشد، و اين تعبير در هر دو آيه كنايه است از اينكه ما نميتوانيم بآنچه شما دعوتمان مى كنيد گوش فرا دهيم .

## بحث روايتى (شامل رواياتى در ذيل (وقلوا للناس حسنا))

در كافى از امام ابى جعفر عليهم‌السلام روايت آورده ، كه در ذيل جمله : .(و قولوا للناس حسنا) الخ ، فرمود: به مردم بهترين سخنى كه دوست ميداريد بشما بگويند، بگوئيد.

و نيز در كافى از امام صادق عليهم‌السلام روايت كرده كه در تفسير جمله نامبرده فرموده : با مردم سخن بگوئيد، اما بعد از آنكه صلاح و فساد آنرا تشخيص داده باشيد، و آنچه صلاح است بگوئيد.

و در كتاب معانى ، از امام باقر عليهم‌السلام روايت كرده ، كه فرموده : بمردم چيزى را بگوئيد، كه بهترين سخنى باشد كه شما دوست ميداريد بشما بگويند، چون خداى عز و جل دشنام و لعنت و طعن بر مؤ منان را دشمن ميدارد، و كسى را كه مرتكب اين جرائم شود، فاحش و مفحش باشد، و دريوزگى كند، دوست نميدارد، در مقابل ، اشخاص با حيا و حليم و عفيف ، و آنهائى را كه ميخواهند عفيف شوند، دوست ميدارد.

مؤ لف : مرحوم كلينى هم در كافى مثل اين حديث را بطريقى ديگر از امام صادق عليهم‌السلام روايت كرده ، و همچنين عياشى از آنجناب آورده ، و نيز كلينى مثل حديث دوم را در كافى از امام صادق ، و عياشى مثل حديث سوم را از آنجناب آورده .

و چنين بنظر مى رسد كه ائمه (عليهم‌السلام) اين معانى را از اطلاق كلمه حسن استفاده كرده اند، چون هم نزد گوينده اش مطلق است ، و هم از نظر مورد.

و در تفسير عياشى از امام صادق عليه و السلام روايت آورده ، كه فرمود: خدايتعالى محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم را با پنج شمشير مبعوث كرد 1- شمشيرى عليه اهل ذمه كه درباره اش فرموده : (قاتلوا الذين لا يؤ منون )، (با كسانيكه ايمان نمى آورند قتال كن )، و اين آيه ناسخ آن آيه ديگراست ، كه درباره اهل ذمه مى فرمود: (و قولوا للناس حسنا) (تا آخر حديث ).

مؤ لف : امام عليه‌السلام باطلاق ديگر اين آيه ، يعنى اطلاق در كلمه (قولوا) تمسك كرده ، چون اطلاق آن ، هم شامل كلام ميشود،

و هم شامل مطلق تعرض ، مثلا وقتى ميگويند (باو چيزى جز نيك و خير مگو)، معنايش اين است كه جز بخير و نيكوئى متعرضش ‍ مشو، و تماس مگير.

البته اين در صورتى است كه منظور امام عليه‌السلام از نسخ ، معناى اخص آن باشد، كه همان معناى اصطلاحى كلمه است ، ولى ممكن است مراد به نسخ معناى اعم آن باشد، كه بزودى در ذيل آيه : (ما ننسخ من آية او ننسها ناءت بخير منها او مثلها)، بيان مفصلش خواهد آمد انشاءاللّه ، و خلاصه اش اين است كه نسخ بمعناى اعم ، شامل هم نسخ احكام ميشود، و هم نسخ و تغيير و تبديل موجودات ، بطور عموم ، و اين معناى از نسخ ، در كلمات ائمه (عليهم‌السلام) زياد آمده ، و بنابراين آيه مورد بحث ، و آيه قتال در يك مورد نخواهند بود، بلكه آيه مورد بحث كه سفارش به قول حسن مى كند، مربوط بموردى است ، و آيه قتال با اهل ذمه مربوط بموردى ديگر است .

## آيات 89 -93 بقره

و لما جائهم كتاب من عند اللّه مصدق لما معهم و كانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جائهم ما عرفوا كفروا به فلعنة اللّه على الكافرين - 89

بئسما اشتروا به اءنفسهم اءن يكفروا بما اءنزل اللّه بغيا اءن ينزل اللّه من فضله على من يشاء من عباده فبائوا بغضب على غضب و للكافرين عذاب مهين - 0

و اذا قيل لهم آمنوا بما اءنزل اللّه قالوا نؤ من بما انزل علينا و يكفرون بما ورائه و هو الحق مصدقا لما معهم قل فلم تقتلون اءنبياء اللّه من قبل ان كنتم مؤ منين - 91

ولقد جائكم موسى بالبينات ثم اتخذتم العجل من بعده و اءنتم ظالمون - 92

واذ اءخذنا ميثاقكم و رفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة واسمعوا قالوا سمعنا و عصينا واشربوا فى قلوبهم العجل بكفرهم قل بئسما ياءمركم به ايمانكم ان كنتم مؤ منين - 93

ترجمه آيات

و چون كتابى از نزد خدا بيامدشان ، كتابيكه كتاب آسمانيشان را تصديق ميكرد، و قبلا هم عليه كفار آرزوى آمدنش مى كردند تكذيبش ‍ كردند آرى بعد از آمدن كتابى كه آن را مى شناختند بدان كفر ورزيدند پس لعنت خدا بر كافران (89) راستى خود را با بد چيزى معامله كردند خود را دادند و در مقابل اين را گرفتند كه از در حسد بآنچه خدا نازل كرده كفر بورزند، كه چرا خدا از فضل خود بر هر كس از بندگانش بخواهد نازل مى كند؟ در نتيجه از آن آرزو و ساعت شمارى كه نسبت به آمدن قرآن داشتند برگشتند و خشمى بالاى خشم ديگرشان شد تازه اين نتيجه دنيائى كفر است و كافران عذابى خوار كننده دارند (90) و چون بايشان گفته شود بآنچه خدا نازل كرده ايمان بياوريد گويند ما بآنچه بر خودمان نازل شده ايمان داريم و بغير آن كفر مى ورزند با اينكه غير آن ، هم حق است و هم تصديق كننده كتاب است بگو اگر بآنچه بر خودتان نازل شده ايمان داشتيد پس چرا انبياء خدا را كشتيد؟ (91) مگر اين موسى نبود كه آنهمه معجزه براى شما آورد و در آخر بعد از غيبت او گوساله را خداى خود از در ستمگرى گرفتيد (92) و مگر اين شما نبوديد كه از شما ميثاق گرفتيم و طور را بر بالاى سرتان نگه داشتيم كه آنچه بشما داده ايم محكم بگيريد و بشنويد با اين حال نياكان شما گفتند: شنيديم ولى زير بار نمى رويم و علاقه بگوساله در دلهاشان جاى گير شد بخاطر اينكه كافر شدند بگو چه بد دستوريست كه ايمان شما بشما ميدهد اگر براستى مؤ من باشيد (93)

## بيان آيات ، متضمن محاجّه با يهود

بيان

(و لما جائهم ) از سياق بر مى آيد كه مراد از اين كتاب ، قرآن است .

(و كانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا) و نيز از سياق استفاده ميشود كه قبل از بعثت ، كفار عرب متعرض يهود ميشدند، و ايشانرا آزار مى كردند، و يهود در مقابل ، آرزوى رسيدن بعثت خاتم الانبياء صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مى كرده اند، و مى گفته اند: اگر پيغمبر ما كه تورات از آمدنش خبر داده مبعوث شود، و نيز بگفته تورات به مدينه مهاجرت كند، ما را از اين ذلت و از شر شما اعراب نجات ميدهد.

و از كلمه (كانوا) استفاده ميشود اين آرزو را قبل از هجرت رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم همواره مى كرده اند، به حدى كه در ميان همه كفار عرب نيز معروف شده بود و معناى جمله : (فلما جائهم ما عرفوا) الخ ،

اين است كه چون بيامد آنكسى كه وى را مى شناختند، يعنى نشانيهاى تورات كه در دست داشتند با او منطبق ديدند، بآن جناب كفر ورزيدند.

(بئسما اشتروا) اين آيه علت كفر يهود را با وجود علمى كه بحقانيت اسلام داشتند، بيان مى كند، و آنرا منحصرا حسد و ستم پيشگى ميداند و بنابراين كلمه (بغيا) مفعول مطلق نوعى است ، و جمله (ان ينزل اللّه ) الخ ، متعلق به همان مفعول مطلق است ، (فباؤ ا بغضب على غضب ) حرف باء در كلمه (بغضب ) بمعناى مصاحبت و يا تبيين است و معناى جمله اين است كه ايشان با داشتن غضبى بخاطر كفرشان بقرآن ، و غضبى بعلت كفرشان بتورات كه از پيش داشتند از طرفدارى قرآن برگشتند، و حاصل معناى آيه اين است كه يهوديان قبل از بعثت رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و هجرتش به مدينه پشتيبان آنحضرت بودند، و همواره آرزوى بعثت او و نازل شدن كتاب او را مى كشيدند، ولى همينكه رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مبعوث شد، و به سوى ايشان مهاجرت كرد، و قرآن بر وى نازل شد، و با اينكه او را شناختند، كه همان كسى است كه سالها آرزوى بعثت و هجرتش را مى كشيدند مع ذلك حسد بر آنان چيره گشت ، و استكبار و پلنگ دماغى جلوگيرشان شد، از اينكه بوى ايمان بياورند، لذا بوى كفر ورزيده ، گفته هاى سابق خود را انكار كردند، همانطور كه به تورات خود كفر ورزيدند، و كفرشان باسلام ، كفرى بالاى كفر شد.

(و يكفرون بما ورائه ) الخ ، يعنى نسبت بماوراى تورات اظهار كفر نمودند، اين است معناى جمله ، و گرنه يهوديان بخود تورات هم كفر ورزيدند.

(قل فلم تقتلون ) الخ ، فاء در كلمه (فلم ، پس چرا) فاء تفريع است چون سؤ ال از اينكه (پس چرا پيامبران خدا را كشتيد؟) فرع و نتيجه دعوى يهود است ، كه مى گفتند: (نؤ من بما انزل علينا، تنها بتورات كه بر ما نازل شده ايمان داريم )، و حاصل سؤ ال اين استكه : اگر اينكه ميگوئيد: (ما تنها به تورات ايمان داريم ) حق است ، و راست ميگوئيد، پس چرا پيامبران خدا را مى كشتيد؟، و چرا با گوساله پرستى بموسى كفر ورزيديد؟ و چرا در هنگام پيمان دادن كه كوه طور بالاى سرتان قرار گرفته بود گفتيد: (سمعنا و عصينا) شنيديم و نافرمانى كرديم .

(واشربوا فى قلوبهم العجل ) الخ ، كلمه (اشربوا) از ماده (اشراب ) است كه بمعناى نوشانيدن است ، و مراد از عجل محبت عجل است ، كه خود عجل در جاى محبت نشسته ، تا مبالغه را برساند و بفهماند كانه يهوديان از شدت محبتى كه بگوساله داشتند خود گوساله را در دل جاى دادند، و بنابراين جمله (فى قلوبهم ) كه جار و مجرور است ، متعلق به همان كلمه حب تقديرى خواهد بود، پس در اين كلام دو جور استعاره ، و يا يك استعاره و يك مجاز بكار رفته است (يكى گذاشتن عجل بجاى محبت بعجل و يكى نسبت نوشانيدن محبت با اينكه محبت نوشيدنى نيست ).

(قل بئسما ياءمركم به ايمانكم ) الخ ، (اين جمله بمنزله اخذ نتيجه از ايرادهائى است كه بايشان كرد، از كشتن انبياء، و كفر بموسى ، و استكبار در بلند شدن كوه طور باعلام نافرمانى ، كه علاوه بر نتيجه گيرى استهزاء بايشان نيز هست مى فرمايد: (چه بد دستوراتى بشما مى دهد اين ايمان شما، و عجب ايمانى است كه اثرش كشتن انبياء، و كفر بموسى و غيره است ، مترجم )

## بحث روايتى (شامل رواياتى در ذيل آيات گذشته )

در تفسير عياشى از امام صادق عليه‌السلام روايت آورده كه در تفسير جمله : (ولما جائهم كتاب من عند اللّه مصدق ) الخ ، فرمود يهوديان در كتب خود خوانده بودند كه محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم رسولخدا است ، و محل هجرتش ما بين دو كوه (عير) و (احد) است ، پس از بلاد خود كوچ كردند، تا آن محل را پيدا كنند، لاجرم بكوهى رسيدند كه آنرا حداد مى گفتند، با خود گفتند: لابد اين همان (احد) است ، چون (حداد) و (احد) يكى است ، پس پيرامون آن كوه متفرق شدند بعض از آنان در (تيماء) (بين خيبر و مدينه )، و بعض ديگر در (فدك )، و بعضى در (خيبر) منزل گزيدند، اين بود تا وقتى كه بعضى از يهوديان (تيماء) هوس كردند به ديدن بعضى از برادران خود بروند، در همين بين مردى اعرابى از قبيله (قيس ) مى گذشت ، شتران او را كرايه كردند، او گفت : من شما را از ما بين (عير) و (احد) مى برم ، گفتند: پس هر وقت بآن محل رسيدى ، بما اطلاع بده .

آن مرد اعرابى همچنان مى رفت تا بوسط اراضى مدينه رسيد، رو كرد به يهوديان و گفت : اين كوه عير است ، و اين هم كوه احد، پس ‍ يهوديان پياده شدند و باو گفتند: ما به آرزويمان رسيديم ، و ديگر كارى بشتران تو نداريم ، از شتر پياده شده ، و شتران را بصاحبش ‍ دادند، و گفتند: تو ميتوانى هر جا ميخواهى بروى ما در همينجا ميمانيم ، پس نامه اى به برادران يهود خود كه در خيبر و فدك منزل گرفته بودند نوشتند، كه ما بآن نقطه اى كه ما بين عير واحد است رسيديم ، شما هم نزد ما بيائيد، يهوديان خيبر در پاسخ نوشتند ما در اينجا خانه ساخته ايم ، و آب و ملك و اموالى بدست آورده ايم ، نميتوانيم اينها را رها نموده نزديك شما منزل كنيم ، ولى هر وقت آن پيامبر موعود مبعوث شد، به شتاب نزد شما خواهيم آمد.

## توطن يهود در مدينه و اطراف آن و انكار و تكذيب آنها

پيامبرصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم اين عده از يهوديان كه در مدينه يعنى ميان عير و احد منزل كردند، اموال بسيارى كسب كردند، (تبّع ) از بسيارى مال آنان خبردار شد و بجنگ با آنان برخاست ، يهوديان متحصن شدند، تبّع ايشانرا محاصره كرد، و در آخر بايشان امان داد، پس بر او در آمدند، (تبّع ) بايشان گفت : مى خواهم در اين سرزمين بمانم ، براى اينكه مرا خيلى معطل كرديد، گفتند تو نميتوانى در اينجا بمانى براى اينكه اينجا محل هجرت پيغمبرى است ،

نه جاى تو است ، و نه جاى احدى ديگر، تا آن پيغمبر مبعوث شود، تبّع گفت حال كه چنين است ، من از خويشاوندان خودم كسانى را در اينجا ميگذارم ، تا وقتى آن پيغمبر مبعوث شد، او را يارى كنند، يهوديان راضى شدند، و تبّع دو قبيله اوس و خزرج را كه ميشناخت در مدينه منزل داد.

و چون نفرات اين دو قبيله بسيار شدند، اموال يهوديان را مى گرفتند، يهوديان عليه آنان خط نشان مى كشيدند، كه اگر پيغمبر ما محمّد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ظهور كند، ما همگى شما را از ديار و اموال خود بيرون ميكنيم ، و باين چپاولگريتان خاتمه ميدهيم .

ولى وقتى خدايتعالى محمّد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم را مبعوث كرد، اوس و خزرج كه همان انصار باشند بوى ايمان آوردند، ولى يهوديان ايمان نياورده ، بوى كفر ورزيدند و اين جريان همان است كه خدايتعالى درباره اش ميفرمايد: (و كانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا) الخ .

و در تفسير الدر المنثور استكه ابن اسحاق ، و ابن جرير، و ابن منذر، و ابن ابى حاتم و ابو نعيم ، (در كتاب دلائل )، همگى از ابن عباس روايت كرده اند كه گفت : يهود قبل از بعثت براى اوس و خزرج خط نشان ميكشيد، كه اگر رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مبعوث شود به حساب شما مى رسيم ، ولى همينكه ديدند پيغمبر آخر الزمان از ميان يهود مبعوث نشد، بلكه از ميان عرب برخاست ، به او كفر ورزيدند، و گفته هاى قبلى خود را انكار نمودند.

معاذ بن جبل و بشر بن ابى البراء و داوود بن سلمه ، بايشان گفتند، اى گروه يهود! از خدا بترسيد، و ايمان بياوريد، مگر اين شما نبوديد كه عليه ما به محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم خط نشان مى كشيديد؟ با اينكه ما آنروز مشرك بوديم ، و شما بما خبر ميداديد كه : بزودى محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مبعوث خواهد شد، صفات او را براى ما مى گفتيد پس چرا حالا كه مبعوث شده بوى كفر مى ورزيد؟! سلام بن مشكم كه يكى از يهوديان بنى النضير بود، در جواب گفت : او چيزى نياورده كه ما بشناسيم ، و او آنكسى نيست كه ما از آمدنش خبر ميداديم ، درباره اين جريان بود كه آيه شريفه : (و لما جائهم كتاب من عند اللّه ) الخ ، نازل شد.

## مناقشه بعضى از مفسرين در قسم دادن خدا به حق رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و رد آن

و نيز در تفسير الدر المنثور استكه ابو نعيم ، در دلائل از طريق عطاء و ضحاك از ابن عباس روايت كرده كه گفت : يهوديان بنى قريظه و بنى النظير قبل از آنكه محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مبعوث شود، از خدا بعثت او را ميخواستند تا كفار را نابود كند و مى گفتند: (پروردگارا به حق پيامبر امّىّ ما را بر اين كفار نصرت بده ولى وقتى خدا آنانرا يارى كرد و رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم را مبعوث كرد و بيامد آنكسى كه او را مى شناختند،

يعنى رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم با اينكه هيچ شكى در نبوت او نداشتند، بوى كفر ورزيدند.

امروز هم حق و حقيقت در برابر تمدن مادى كه ارمغان غربى ها است به همين بلا مبتلا شده ، چون اساس تمدن نامبرده بر حس و ماده است ، و از ادله ايكه دور از حس اند، هيچ دليلى را قبول نمى كند، و در هر چيزيكه منافع و لذائذ حسى و مادى را تاءمين كند، از هيچ دليلى سراغ نمى گيرد، و همين باعث شده كه احكام غريزى انسان بكلى باطل شود، و معارف عاليه و اخلاق فاضله از ميان ما رخت بربندد، و انسانيت در خطر انهدام ، و جامعه بشر در خطر شديدترين فساد قرار گيرد، كه بزودى همه انسانها باين خطر واقف خواهند شد، و شرنگ تلخ اين تمدن را خواهند چشيد.

در حاليكه بحث عميق در اخلاقيات خلاف اين را نتيجه ميدهد، آرى هر سخنى و دليلى قابل پذيرش نيست ، و هر تقليدى هم مذموم نيست ،

هر تقليدى مذموم نيست

توضيح اينكه نوع بشر بدان جهت كه بشر است با افعال ارادى خود كه متوقف بر فكر و اراده او است ، بسوى كمال زندگيش سير مى كند، افعاليكه تحققش بدون فكر محال است .

پس فكر يگانه اساس و پايه ايست كه كمال وجودى ، و ضرورى انسان بر آن پايه بنا ميشود، پس انسان چاره اى جز اين ندارد، كه درباره هر چيزيكه ارتباطى با كمال وجودى او دارد، چه ارتباط بدون واسطه ، و چه با واسطه ، تصديق هائى عملى و يا نظرى داشته باشد، و اين تصديقات همان مصالح كليه ايست كه ما افعال فردى و اجتماعى خود را با آنها تعليل مى كنيم ، و يا قبل از اينكه افعال را انجام دهيم ، نخست افعال را با آن مصالح در ذهن مى سنجيم ، و آنگاه با خارجيت دادن بآن افعال ، آن مصالح را بدست مى آوريم ، (دقت فرمائيد).

از سوى ديگر در نهاد انسان اين غريزه نهفته شده : كه همواره بهر حادثه بر ميخورد، از علل آن جستجو كند، و نيز هر پديده اى كه در ذهنش هجوم مى آورد علتش را بفهمد، و تا نفهمد آن پديده ذهنى را در خارج تحقق ندهد، پس هر پديده ذهنى را وقتى تصميم مى گيرد در خارج ايجاد كند، كه علتش هم در ذهنش وجود داشته باشد و نيز درباره هيچ مطلب علمى ، و تصديق نظرى ، داورى ننموده ، و آنرا نمى پذيرد، مگر وقتى كه علت آنرا فهميده باشد، و باتكاء آن علت مطلب نامبرده را بپذيرد.

اين وضعى است كه انسان دارد، و هرگز از آن تخطى نمى كند، و اگر هم به مواردى برخوريم كه بر حسب ظاهر برخلاف اين كليت باشد، باز با دقت نظر و باريك بينى شبهه ما از بين مى رود، و پى مى بريم كه در آن مورد هم جستجوى از علت وجود داشته ، چون اعتماد و طمانينه بعلت امرى است فطرى و چيزيكه فطرى شد، ديگر اختلاف و تخلف نمى پذيرد.

و همين داعى فطرى ، انسان را بتلاشهائى فكرى و عملى وادار كرد، كه مافوق طاقتش بود، چون احتياجات طبيعى او يكى دو تا نبود، و يك انسان به تنهائى نمى توانست همه حوائج خود را بر آورد، در همه آنها عمل فكرى انجام داده ، و بدنبالش عمل بدنى هم انجام دهد، و در نتيجه همه حوائج خود را تاءمين كند، چون نيروى طبيعى شخص او وافى باينكار نبود، لذا فطرتش راه چاره اى پيش پايش ‍ گذاشت و آن اين بود كه متوسل بزندگى اجتماعى شود، و براى خود تمدنى بوجود آورد، و حوائج زندگى را در ميان افراد اجتماع تقسيم كند، و براى هر يك از ابواب حاجات ، طائفه اى را موكل سازد، عينا مانند يك بدن زنده ، كه هر عضو از اعضاء آن ، يك قسمت از حوائج بدن را بر مى آورد، و حاصل كار هر يك عايد همه ميشود.

از سوى ديگر، حوائج بشر حد معينى ندارد، تا وقتى بدان رسيد، تمام شود، بلكه روز بروز بر كميت و كيفيت آنها افزوده مى گردد، و در نتيجه فنون ، و صنعت ها، و علوم ، روز بروز انشعاب نوى بخود مى گيرد، ناگزير براى هر شعبه از شعب علوم ، و صنايع ، به متخصصين احتياج پيدا مى كند، و در صدد تربيت افراد متخصص بر مى آيد، آرى اين علومى كه فعلا از حد شمار در آمده ، بسيارى از آنها در سابق يك علم شمرده ميشد، و همچنين صنايع گونه گون امروز، كه هر چند تاى از آن ، در سابق جزء يك صنعت بود، و يك نفر متخصص در همه آنها بود، ولى امروز همان يك علم ، و يك صنعت ديروز، تجزيه شده ، هر باب ، و فصل ،از آن علم و صنعت ، علمى و صنعتى جداگانه شده ، مانند علم طب ، كه در قديم يك علم بود، و جزء يكى از فروع طبيعيات بشمار مى رفت ، ولى امروز بچند علم جداگانه تقسيم شده ، كه يك فرد انسان (هر قدر هم نابغه باشد)، در بيشتر از يكى از آن علوم تخصص پيدا نمى كند.

در زندگى اجتماعى ، انسان ناچار از تقليد است

و چون چنين بود، باز با الهام فطرتش ملهم شد باينكه در آنچه كه خودش تخصص دارد، بعلم و آگهى خود عمل كند، و در آنچه كه ديگران در آن تخصص دارند، از آنان پيروى نموده ، به تخصص و مهارت آنان اعتماد كند.

اينجاست كه ميگوئيم : بناى عقلاى عالم بر اين است كه هر كس باهل خبره در هر فن مراجعه نمايد، و حقيقت و واقع اين مراجعه ، همان تقليد اصطلاحى است كه معنايش اعتماد كردن بدليل اجمالى هر مسئله ايست ، كه دسترسى بدليل تفصيلى آن از حد و حيطه طاقت او بيرون است .

همچنانكه بحكم فطرتش خود را محكوم ميداند، باينكه در آن چه كه در وسع و طاقت خودش است به تقليد از ديگران اكتفاء ننموده ، خودش شخصا به بحث و جستجو پرداخته ، دليل تفصيلى آنرا بدست آورد.

و ملاك در هر دو باب اين است كه آدمى پيروى از غير علم نكند، اگر قدرت بر اجتهاد دارد، بحكم فطرتش بايد باجتهاد، و تحصيل دليل تفصيلى ، و علت هر مسئله كه مورد ابتلاى او است بپردازد، و اگر قدرت بر آن ندارد، از كسى كه علم بآن مسئله را دارد تقليد كند، و از آنجائيكه محال است فردى از نوع انسانى يافت شود، كه در تمامى شئون زندگى تخصص داشته باشد، و آن اصولى را كه زندگيش متكى بدانها است مستقلا اجتهاد و بررسى كند، قهرا محال خواهد بود كه انسانى يافت شود كه از تقليد و پيروى غير، خالى باشد، و هر كس خلاف اين معنا را ادعا كند، و يا درباره خود پندارى غير اين داشته باشد، يعنى ميپندارد كه در هيچ مسئله از مسائل زندگى تقليد نمى كند، در حقيقت سند سفاهت خود را دست داده .

بله تقليد در آن مسائلى كه خود انسان ميتواند بدليل و علتش پى ببرد، تقليد كوركورانه و غلط است ، همچنانكه اجتهاد در مسئله اى كه اهليت ورود بدان مسئله را ندارد، يكى از رذائل اخلاقى است ، كه باعث هلاكت اجتماع مى گردد، و مدينه فاضله بشرى را از هم مى پاشد، پس افراد اجتماع ، نمى توانند در همه مسائل مجتهد باشند، و در هيچ مسئله اى تقليد نكنند، و نه ميتوانند در تمامى مسائل زندگى مقلد باشند، و سراسر زندگيشان پيروى محض باشد، چون جز از خداى سبحان ، از هيچ كس ديگر نبايد اينطور پيروى كرد، يعنى پيرو محض بود، بلكه در برابر خداى سبحان بايد پيرو محض بود، چون او يگانه سببى است كه ساير اسباب همه باو منتهى ميشود.

آيات 82 - 75 بقره

اءفتطمعون ان يؤ منوا لكم و قد كان فريق منهم يسمعون كلام اللّه ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه و هم يعلمون - 75

و اذا لقوا الذين اءمنوا قالوا آمنا و اذا خلا بعضهم الى بعض قالوا اءتحدثونهم بما فتح اللّه عليكم ليحاجوكم به عند ربكم اءفلا تعقلون - 76

اءو لا يعلمون اءن اللّه 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 اللّه 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 عنداللّه عهدا فلن يخلف اللّه عهده اءم تقولون على اللّه 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 اصحاب الجنة هم فيها خالدون - 82.

ترجمه آيات :

آيا طمع داريد كه اينان بشما ايمان آورند با اينكه طائفه اى از ايشان كلام خدا را مى شنيدند و سپس با علم بدان و با اينكه آنرا مى شناختند تحريفش مى كردند (75) و چون مؤ منان را مى بينند گويند: ما ايمان آورده ايم و چون با يكديگر خلوت مى كنند ميگويند: چرا ايشانرا باسراريكه مايه پيروزى آنان عليه شما است آگاه مى كنيد تا روز قيامت نزد پروردگارتان عليه شما احتجاج كنند چرا تعقل نمى كنيد (76) آيا اينان نمى دانند كه خدا بآنچه كه پنهان ميدارند مانند آنچه آشكار مى كنند آگاه است ؟! (77) و پاره اى از ايشان بيسوادهائى هستند كه علمى بكتاب ندارند و از يهودى گرى نامى بجز مظنه و پندار دليلى ندارند (78) پس واى بحال كسانيكه كتاب را با دست خود مى نويسند و آنگاه مى گويند اين كتاب از ناحيه خداست تا باين وسيله بهائى اندك بچنگ آورند پس واى بر ايشان از آنچه كه دستهاشان نوشت و واى بر آنان از آنچه بكف آوردند (79) و گفتند آتش جز چند روزى بما نمى رسد، بگو مگر از خدا عهدى در اين باره گرفته ايد كه چون خدا خلف عهد نمى كند چنين قاطع سخن ميگوئيد؟ و يا آنكه عليه خدا چيزى ميگوئيد كه علمى بدان نداريد؟ (.8) بله كسى كه گناه مى كند تا آنجا كه آثار گناه بر دلش احاطه يابد اين چنين افراد اهل آتشند و بيرون شدن از آن برايشان نيست (81) و كسانيكه ايمان آورده و عمل صالح مى كنند اهل بهشتند و ايشان نيز در بهشت جاودانند (82).

## بيان

سياق اين آيات ، مخصوصا ذيل آنها، اين معنا را دست ميدهد: كه يهوديان عصر بعثت ، در نظر كفار، و مخصوصا كفار مدينه ، كه همسايگان يهود بودند، از پشتيبانان پيامبر اسلام شمرده ميشدند، چون يهوديان ، علم دين و كتاب داشتند، و لذا اميد به ايمان آوردن آنان بيشتر از اقوام ديگر بود، و همه ، توقع اين را داشتند كه فوج فوج بدين اسلام در آيند، و دين اسلام را تاءييد و تقويت نموده ، نور آنرا منتشر، و دعوتش را گسترده سازند.

ولكن بعد از آنكه رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم بمدينه مهاجرت كرد، يهود از خود رفتارى را نشان داد، كه آن اميد را مبدل به ياءس كرد، و بهمين جهت خداى سبحان در اين آيات مى فرمايد: (افتطمعون اءن يؤ منوالكم ؟ و قد كان فريق منهم يسمعون كلام اللّه ،) الخ ، يعنى آيا انتظار داريد كه يهود بدين شما ايمان بياورد، در حاليكه يك عده از آنان بعد از شنيدن آيات خدا، و فهميدنش ، آنرا تحريف كردند، و خلاصه كتمان حقايق ، و تحريف كلام خدا رسم ديرينه اين طائفه است ، پس اگر نكول آنانرا از گفته هاى خودشان مى بينند، و مى بينيد كه امروز سخنان ديروز خود را حاشا مى كنند، خيلى تعجب نكنيد.

(اءفتطمعون ان يؤ منوالكم ) در اين آيه التفاتى از خطاب به بنى اسرائيل ، خطاب به رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مسلمانان بكار رفته ، و با اينكه قبلا همه جا خطاب به يهود بود، در اين آيه يهود غايب فرض شده ، و گويا و جهش اين باشد كه بعد از آنكه داستان بقره را ذكر كرد، و در خود آن داستان ناگهان روى سخن از يهود برگردانيد، و يهود را غايب فرض كرد، براى اينكه داستان را از تورات خود دزديده بودند، لذا در اين آيه خواست تا همان سياق غيبت را ادامه داده ، بيان را با سياق غيبت تمام كند، و در سياق غيبت به تحريف توراتشان اشاره نمايد، لذا ديگر روى سخن بايشان نكرد، و بلكه ايشان را غايب گرفت .

(و اذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا و اذا خلا) الخ ، (در اين آيه شريفه دو جمله شرطيه مدخول (اذا) واقع شده ، ولى تقابلى ميان آندو نشده ، يعنى نفرموده : (چون مؤ منين را مى بينند، ميگويند: ايمان آورديم ، و چون با يكدگر خلوت مى كنند، ميگويند: ايمان نياورديم ) بلكه فرموده : (چون مؤ منين را مى بينند، ميگويند: ايمان آورديم و چون با يكدگر خلوت مى كنند، مى گويند: چرا از بشارتهاى تورات براى مسلمانان نقل مى كنيد؟ و باصطلاح سوژه بدست مسلمانان ميدهيد؟) و بدين جهت اينطور فرمود، تا دو مورد از جرائم و جهالت آنانرا بيان كرده باشد.

بخلاف آيه : (و اذا لقوا الذين آمنوا، قالوا: آمنا و اذا خلوا الى شياطينهم ، قالوا: انا معكم ، انما نحن مستهزؤ ن ،) كه ميان دو جمله شرطيه مقابله شده است .

## دو عمل جاهلانه يهود كه خداوند از آنها پرده برمى دارد

و دو جريمه و جهالت يهوديان ، كه در آيه مورد بحث بدان اشاره شده ، يكى نفاق ايشان است ، كه در ظاهر اظهار ايمان مى كنند، تا خود را از اذيت و طعن و قتل حفظ كنند، و دوم اين است كه خواستند حقيقت و منويات درونى خود را از خدا بپوشانند، و خيال كردند اگر پرده پوشى كنند، ميتوانند امر را بر خدا مشتبه سازند، با اينكه خدا بآشكار و نهان ايشان آگاه است ، همچنانكه در اين آيه از سخنان محرمانه ايشان خبر داد.

بطوريكه از لحن كلام بر مى آيد، جريان از اين قرار بوده : كه عوام ايشان از ساده لوحى ، وقتى بمسلمانان مى رسيده اند، اظهار مسرت ميكردند، و پاره اى از بشارتهاى تورات را بايشان مى گفتند، و يا اطلاعاتى در اختيار مى گذاشتند، كه مسلمانان از آنها براى تصديق نبوت پيامبرشان ، استفاده مى كردند، و رؤ سايشان از اينكار نهى مى كردند، و مى گفتند: اين خود فتحى است كه خدا براى مسلمانان قرار داده ، و ما نبايد آنرا براى ايشان فاش سازيم ، چون با همين بشارت ها كه در كتب ما است ، نزد پروردگار خود عليه ما احتجاج خواهند كرد.

كاءنه خواسته اند بگويند: اگر ما اين بشارتها را در اختيار مسلمانان قرار ندهيم ، (العياذباللّه )، خود خدا اطلاع ندارد، كه موسى عليه‌السلام ما را به پيروى پيامبر اسلام سفارش كرده ، و چون اطلاع ندارد، ما را با آن مؤ اخذه نمى كند، و معلوم است كه لازمه اين حرف اين است كه خدايتعالى تنها آنچه آشكار است بداند، و از نهانيها خبر نداشته باشد، و به باطن امور علمى نداشته باشد، و اين نهايت درجه جهل است .

لذا خداى سبحان با جمله : (اولا يعلمون ان اللّه يعلم ما يسرون و ما يعلنون ؟) الخ اين پندار غلطشان را رد مى كند، چون اين نوع علم - يعنى علم بظواهر امور به تنهائى ، و جهل بباطن آن ، - علمى است كه بالاخره منتهى بحس ميشود، و حس احتياج به بدن مادى دارد، بدينكه مجهز بآلات و ابزار احساس ، از چشم ، و گوش ، و امثال آن باشد، و باز بدينكه مقيد بقيود زمان و مكان ، و خود مولود علل ديگرى مانند خود مادى باشد، و چيزيكه چنين است مصنوع است نه صانع عالم .

## ريشه مادى عقايد يهود

و اين جريان يكى از شواهد بيان قبلى ما است ، كه گفتيم بنى اسرائيل بخاطر اينكه براى ماده اصالت قائل بودند، درباره خدا هم باحكام ماده حكم مى كردند، و او را موجودى فعال در ماده مى پنداشتند، چيزيكه هست موجوديكه قاهر بر عالم ماده است ، اما عينا مانند يك علت مادى ، و قاهر بر معلول مادى .

البته اين طرز فكر، اختصاص به يهود نداشت ، بلكه هر اهل ملت ديگر هم كه اصالت را براى ماده قائل بودند، و قائل هستند، آنها نيز درباره خداى سبحان حكمى نمى كنند، مگر همان احكاميكه براى ماديات ، و بر طبق اوصاف ماديات مى كنند، اگر براى خدا حيات ، و علم ، و قدرت ، و اختيار، و اراده ، و قضاء، و حكم ، و تدبير، امر و ابرام قضاء، و احكامى ديگر، قائلند، آن حيات و علم و قدرت و اوصافى را قائلند كه براى يك موجود مادى قائلند، و اين دردى است بى درمان ، كه نه آيات خدا درمانش مى كند، و نه انذار انبياء، (و ما تغنى الايات و النذر عن قوم لا يؤ منون ). حتى اين طبقه از دين داران ، كار را بجائى رساندند، و درباره خدا احكامى جارى ساختند، كه حتى كسانى هم كه دين آنانرا ندارند، و هيچ بهره اى از دين حق و معارف حقه آن ندارند، طرز تفكر آنان را مسخره كردند، از آن جمله گفتند: مسلمانان از پيامبر خود روايت مى كنند كه خدا آدم را بشكل و قيافه خودش آفريده ، و خودشان هم كه امت آن پيامبرند، خدا را بشكل آدم مى آفرينند.

پس امر اين مادى گرايان ، دائر است بين اينكه همه احكام ماده را براى پروردگار خود اثبات كنند، همچنانكه مشبهه از مسلمانان ، و همچنين ديگران كه بعنوان مشبهه شناخته نشده اند، اينكار را كرده و مى كنند،

و بين اينكه اصلا از اوصاف جمال خداوندى ، هيچ چيز را نفهمند، و اوصاف جمال او را باوصاف سلبى ارجاع داده ، بگويند: الفاظى كه اوصاف خدا را بيان مى كند، در حق او باشتراك لفظى استعمال ميشود، و اينكه ميگوئيم : خدا موجودى است ، ثابت ، عالم ، قادر، حى ، وجود و ثبوت و علم و قدرت و حيات او معنائى دارد، كه ما نمى فهميم ، و نمى توانيم بفهميم ، ناگزير بايد معانى اين كلمات را به امورى سلبى ارجاع دهيم ، يعنى بگوئيم : خدا معدوم ، و زايل ، و جاهل ، و عاجز، و مرده ، نيست ، اينجا است كه صاحبان بصيرت بايد عبرت گيرند، كه انس بماديات كار آدمى را بكجا مى كشاند؟ چون اين طرز فكر از اينجا سر در مى آورد كه بخدائى ايمان بياورند، كه اصلا او را درك نكنند، و خدائى را بپرستند كه او را نشناسند، و نفهمند، و ادعائى كنند كه نه خودشان آنرا تعقل كرده باشند، و نه احدى از مردم .

با اينكه دعوت دينى با معارف حقه خود، بطلان اين اباطيل را روشن كرده ، از يكسو به عوام مردم اعلام داشته : در ميان دو اعتقاد باطل تشبيه و تنزيه سخن حق و لب حقيقت را رعايت كنند، يعنى درباره خداى سبحان اينطور بگويند: كه او چيزى است ، نه چون چيزهاى ديگر، و او علمى دارد، نه چون علوم ما، و قدرتى دارد، نه چون قدرت ما، و حياتى دارد، نه چون حيات ما، اراده مى كند، اما نه چون ما، و سخن ميگويد: ولى نه چون ما با باز كردن دهان .

و از سوى ديگر بخواص اعلام داشته : تا در آياتش تدبر و در دينش تفقه كنند، و فرموده : (هل يستوى الذين يعلمون ، و الذين لا يعلمون ؟ انما يتذكر اولواالالباب )، (آيا آنانكه ميدانند، برابرند با كسانيكه نميدانند؟ نه ، تنها كسانى متذكر ميشوند كه صاحبان عقلند).

و از سوى ديگر در تكاليف ، طائفه عوام ، و طائفه خواص ، را يكسان نگرفته ، و بيك جور تكاليف را متوجه ايشان نكرده ، و اين است وضع تعليم آن دينى كه بايشان و در حق ايشان نازل شده ، مگر آنكه اصلا كارى با دين نداشته باشند، و گرنه اگر بخواهند دين خدايرا محفوظ نگه بدارند، راه براى همه هموار است .

(و منهم اءميون لا يعلمون الكتاب ، الا اءمانى ) كلمه (امى ) بمعناى كسى است كه قادر بر خواندن و نوشتن نباشد، كه اگر بخواهيم با زبان روز ترجمه اش كنيم ، بچه نه نه ميشود، و از اين جهت چنين كسانى را (امى - بچه نه نه )، خوانده اند، كه مهر و عاطفه مادرى باعث شده كه او را از فرستادن به مدرسه باز بدارد، و در نتيجه از تعليم و تربيت استاد محروم بماند، و تنها مربى او همان مادرش ‍ باشد.

و كلمه (امانى ) جمع امنيه است ، كه بمعناى اكاذيب است ، و حاصل معناى آيه اين است : كه ملت يهود، يا افراد باسوادى هستند، كه خواندن و نوشتن را ميدانند، ولى در عوض بكتب آسمانى خيانت مى كنند، و آنرا تحريف مينمايند، و يا مردمى بى سواد و امى هستند، كه از كتب آسمانى هيچ چيز نميدانند، و مشتى اكاذيب و خرافات را بعنوان كتاب آسمانى پذيرفته اند.

(فويل للذين يكتبون ) كلمه ويل ، بمعناى هلاكت و عذاب شديد، و نيز بمعناى اندوه ، و خوارى و پستى است ، و نيز هر چيزى را كه آدمى سخت از آن حذر مى كند، ويل ميگويند، و كلمه (اشتراء) بمعناى خريدن است .

(فويل لهم مما كتبت ايديهم ، و ويل لهم ) ضميرهاى جمع در اين آيه ، يا به بنى اسرائيل برمى گردد، و يا تنها بكسانيكه تورات را تحريف كردند، براى هر دو وجهى است ، ولى بنا بر وجه اول ، ويل متوجه عوام بى سوادشان نيز ميشود.

## معناى خطئيه و سرنوشت انسان محاط بدن

(بلى من كسب سيئة ، و احاطت به خطيئته ) الخ ، كلمه خطيئه بمعناى آن حالتى است كه بعد از ارتكاب كار زشت بدل انسان دست ميدهد، و به همين جهت بود كه بعد از ذكر كسب سيئه ، احاطه خطيئه را ذكر كرد، و احاطه خطيئه (كه خدا همه بندگانش را از اين خطر حفظ فرمايد،) باعث ميشود كه انسان محاط بدان ، دستش از هر راه نجاتى بريده شود، كانه آنچنان خطيئه او را محاصره كرده ، كه هيچ راه و روزنه اى براى اينكه هدايت بوى روى آورد، باقى نگذاشته ، در نتيجه چنين كسى جاودانه در آتش خواهد بود، و اگر در قلب او مختصرى ايمان وجود داشت و يا از اخلاق و ملكات فاضله كه منافى با حق نيستند، از قبيل انصاف ، و خضوع ، در برابر حق ، و نظير اين دو پرتوى مى بود، قطعا امكان اين وجود داشت ، كه هدايت و سعادت در دلش رخنه يابد، پس احاطه خطيئه در كسى فرض نميشود، مگر با شرك بخدا، كه قرآن درباره اش فرموده : (ان اللّه لا يغفر ان يشرك به ، و يغفر مادون ذلك لمن يشاء)، (خدا اين جرم را كه بوى شرك بورزند، نمى آمرزد، و پائين تر از آنرا از هر كس بخواهد مى آمرزد)، و نيز از جهتى ديگر، مگر با كفر و تكذيب آيات خدا كه قرآن درباره اش مى فرمايد: (و الذين كفروا و كذبوا باياتنا اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون )، (و كسانيكه كفر بورزند، و آيات ما را تكذيب كنند، اصحاب آتشند، كه در آن جاودانه خواهند بود)، پس در حقيقت كسب سيئه ، و احاطه خطيئه بمنزله كلمه جامعى است براى هر فكر و عملى كه خلود در آتش بياورد. 326

اين را هم بايد بگوئيم : كه اين دو آيه از نظر معنا قريب به آيه : (ان الذين آمنوا، و الذين هادوا و الصابئين ،) الخ است ، كه تفسيرش ‍ گذشت ، تنها فرق ميان آن ، و آيه بقره اين است كه آيه مورد بحث ، در مقام بيان اين معنا است كه ملاك در سعادت تنها و تنها حقيقت ايمان است ، و عمل صالح ، نه صرف دعوى ، و دو آيه سوره بقره در مقام بيان اين جهت است كه ملاك در سعادت حقيقت ايمان و عمل صالح است ، نه نامگذارى فقط.

## بحث روايتى (شامل دو روايت درباره جمعى از يهود و مراد از سيئه )

در مجمع البيان در ذيل آيه : (و اذا لقوا الذين ) الخ ، از امام باقر (عليه‌السلام) روايت آورده ، كه فرمود: قومى از يهود بودند كه با مسلمانان عناد و دشمنى نداشتند، و بلكه با آنان توطئه و قرارداد داشتند، كه آنچه در تورات از صفات محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم وارد شده ، براى آنان بياورند، ولى بزرگان يهود ايشانرا از اينكار باز داشتند، و گفتند: زنهار كه صفات محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم را كه در تورات است ، براى مسلمانان نگوئيد. كه فرداى قيامت در برابر پروردگارشان عليه شما احتجاج خواهند كرد، در اين جريان بود كه اين آيه نازل شد.

و در كافى از يكى از دو امام باقر و صادق (عليه‌السلام ) روايت آورده : كه در ذيل آيه : (بلى من كسب سيئه ) الخ ، فرمود: يعنى وقتى كه ولايت امير المؤمنين را انكار كنند، در آنصورت اصحاب آتش و جاودان در آن خواهند بود.

مؤ لف : قريب باين معنا را مرحوم شيخ در اماليش از رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌ روايت كرده ، و هر دو روايت از باب تطبيق كلى بر فرد و مصداق بارز آنست ، چون خداى سبحان ولايت را حسنه دانسته ، و فرموده : (قل لا اساءلكم عليه اجرا الا المودة فى القربى و من يقترف حسنة ، نزدله فيها حسنا)، (بگو من از شما در برابر رسالتم مزدى نمى طلبم ، مگر مودت نسبت به قربايم را، و هر كس حسنه اى بياورد، ما حسنى در آن مى افزائيم ).

ممكن است هم آنرا از باب تفسير دانست ، به بيانيكه در سوره مائده خواهد آمد، كه اقرار بولايت ، عمل بمقتضاى توحيد است ، و اگر تنها آن را به على عليه‌السلام نسبت داده ، بدين جهت است كه آنجناب در ميان امت اولين فردى است كه باب ولايت را بگشود، در اينجا خواننده عزيز را بانتظار رسيدن تفسير سوره مائده گذاشته مى گذريم .

327

## آيات 83 - 88 بقره

و اذ اءخذنا ميثاق بنى اسرائيل لا تعبدون الا اللّه و بالولدين احسانا و ذى القربى و اليتامى و المساكين و قولوا للناس حسنا و اءقيموا الصلوة و آتوا الزكوة ثم توليتم الا قليلا منكم و اءنتم معرضون - 83

و اذ اءخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم و لا تخرجون انفسكم من دياركم ثم اءقررتم و انتم تشهدون - 84

ثم اءنتم هؤ لاء تقتلون اءنفسكم و تخرجون فريقا منكم من ديارهم تظاهرون عليهم بالاثم و العدوان و ان ياءتوكم اسارى تفادوهم و هو محرم عليكم اخراجهم اءفتومنون ببعض الكتاب و تكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم الاخزى فى الحيوة الدنيا و يوم القيمة يردون الى اشد العذاب و ما اللّه بغافل عما تعملون - 85

اولئك الذين اشتروا الحيوة 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 اءفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى انفسكم استكبرتم ففريقا كذبتم و فريقا تقتلون - 87

و قالوا قلوبنا غلف بل لعنهم اللّه بكفرهم فقليلا ما يؤ منون - 88.

ترجمه آيات

و ياد آوريد هنگامى را كه از بنى اسرائيل عهد گرفتيم كه جز خداى را نپرستيد و نيكى كنيد درباره پدر و مادر و خويشان و يتيمان و فقيران و بزبان خوش با مردم تكلم كنيد و نماز بپاى داريد و زكوة مال خود بدهيد پس شما عهد را شكستيد و روى گردانيديد جز چند نفرى و شمائيد كه از حكم و عهد خدا برگشتيد. (83) و چون از شما اين پيمانتان بگرفتيم كه خون يكدگر مريزيد و يكدگر را از ديار بيرون مكنيد و آنگاه شما اقرار هم كرديد و شهادت داديد (84) ولى همين شما خودتان يكديگر را مى كشيد و طائفه اى از خود را از ديارشان بيرون مى كنيد و عليه ايشان پشت به پشت هم ميدهيد و درباره آنان گناه و تجاوز مرتكب ميشويد و اگر به اسيرى نزد شما شوند فديه مى گيريد با اينكه فديه گرفتن بر شما حرام بود همچنانكه بيرون كردن حرام بود پس چرا به بعضى از كتاب ايمان مى آوريد و به بعضى ديگر كفر مى ورزيد و پاداش كسيكه چنين كند بجز خوارى در زندگى دنيا و اينكه روز قيامت بطرف بدترين عذاب برگردد چيست ؟ و خدا از آنچه مى كنيد غافل نيست (85) اينان همانهايند كه زندگى دنيا را با بهاى آخرت خريدند و بهمين جهت عذاب از ايشان تخفيف نمى پذيرد و نيز يارى نميشوند (86) ما به موسى كتاب داديم و در پى او پيامبرانى فرستاديم و به عيسى بن مريم معجزاتى داديم و او را با روح القدس تاءييد كرديم آيا اين درست است كه هر وقت رسولى بسوى شما آمد و كتابى آورد كه باب ميل شما نبود استكبار بورزيد طائفه اى از فرستادگان را تكذيب نموده و طائفه اى را بقتل برسانيد (87) و گفتند: دلهاى ما در غلاف است بلكه خدا بخاطر كفرشان لعنتشان كرده و در نتيجه كمتر ايمان مى آورند (88).

## وجه تغيير سياق آيات از غيبت به خطاب

بيان

(و اذ اخذنا ميثاق بنى اسرائيل ) الخ ، اين آيه شريفه با نظم بديعى كه دارد، در آغاز با سياق غيبت آغاز شده ، و در آخر با سياق خطاب ختم ميشود، در اول بنى اسرائيل را غايب بحساب آورده ، مى فرمايد: (و چون از بنى اسرائيل ميثاق گرفتيم )، و در آخر حاضر بحساب آورده ، روى سخن بايشان كرده ، مى فرمايد: (ثم توليتم ، پس از آن همگى اعراض كرديد، مگر اندكى از شما) الخ . از سوى ديگر، در آغاز ميثاق را كه بمعناى پيمان گرفتن است ، و جز با كلام صورت نمى گيرد، ياد مى آورد، و آنگاه خود آن ميثاق را كه چه بوده ؟ حكايت مى كند، و اين حكايت را نخست با جمله خبرى (لا تعبدون الا اللّه )الخ ، و در آخر با جمله انشائيه (و قولوا للناس ‍ حسنا) الخ ، حكايت مى كند. شايد

وجه اين دگرگونى ها، اين باشد كه در آيات قبل ، اصل داستان بنى اسرائيل با سياق خطاب شروع شد، چون ميخواست ايشانرا سرزنش كند، و اين سياق همچنان كوبنده پيش آمد، تا بعد از داستان بقره ، بخاطر نكته ايكه ايجاب مى كرد، و بيانش گذشت ، مبدل بسياق غيبت شد، تا كار منتهى شد بآيه مورد بحث ، در آنجا نيز مطلب با سياق غيبت شروع ميشود، و مى فرمايد، (و اذ اخذنا ميثاق بنى اسرائيل ) و لكن در جمله (لا تعبدون الا اللّه ) الخ كه نهييى است كه بصورت جمله خبريه حكايت ميشود سياق بخطاب برگشت ، و اگر نهى را با جمله خبريه (جز خدا را نمى پرستيد) آورد، بخاطر شدت اهتمام بدان بود، چون وقتى نهى باين صورت در آيد، مى رساند كه نهى كننده هيچ شكى در عدم تحقق منهى خود در خارج ندارد، و ترديد ندارد در اينكه ، مكلف كه همان اطاعت داده ، نهى او را اطاعت مى كند، و بطور قطع آن عمل را مرتكب نميشود، و همچنين اگر امر بصورت جمله خبريه اداء شود، اين نكته را افاده مى كند، مانند جمله (و بالوالدين احسانا، و ذى القربى ، و اليتامى ، و المساكين )، (بپدر و مادر و خويشاوندان و يتيمان و مساكين احسان مى كنيد) بخلاف اينكه امر بصورت امر، و نهى بصورت نهى اداء شود، كه اين نكته را نميرساند.

بعد از سياق غيبت همانطور كه گفتيم مجددا منتقل بسياق خطابى ميشود، كه قبل از حكايت ميثاق بود، و اين انتقال فرصتى داده براى اينكه بابتداى كلام برگشت شود، كه روى سخن به بنى اسرائيل داشت ، و در نتيجه دو جمله : (و اقيموا الصلوة و آتوا الزكاة )، و (ثم توليتم ) الخ ، بهم متصل گشته ، سياق كلام از اول تا بآخر منتظم ميشود.

(و بالوالدين احسانا)، اين جمله امر و يا بگو خبرى بمعناى امر است ، و تقدير آن (احسنوا بالوالدين احسانا، و ذى القربى ، و اليتامى ، و المساكين ) ميباشد، ممكن هم هست تقدير آنرا (و تحسنون بالوالدين احسانا) گرفت ، (خلاصه كلام اينكه كلمه (احسانا) مفعول مطلق فعلى است تقديرى حال يا آن فعل صيغه امر است ، و يا جمله خبرى )

## رعايت ترتيب در طبقاتيكه امر به احسان آنها شده است

نكته ديگريكه در آيه رعايت شده ، اين است كه در طبقاتيكه امر باحسان بآنان نموده ، ترتيب را رعايت كرده ، اول آن طبقه اى را ذكر كرده ، كه احسان باو از همه طبقات ديگر مهم تر است ، و بعد طبقه ديگريرا ذكر كرده ، كه باز نسبت بساير طبقات استحقاق بيشترى براى احسان دارد، اول پدر و مادران را ذكر كرده ، كه پيداست از هر طبقه ديگرى باحسان مستحق ترند، چون پدر و مادر ريشه و اصلى است كه آدمى بآن دو اتكاء دارد، و جوانه وجودش روى آن دو تنه روئيده ، پس آندو از ساير خويشاوندان بآدمى نزديك ترند. بعد از پدر و مادر، ساير خويشاوندان را ذكر كرده ، و بعد از خويشاوندان ، در ميانه اقرباء، يتيم را مقدم داشته ، چون ايتام بخاطر خوردسالى ، و نداشتن كسيكه متكفل و سرپرست امورشان شود، استحقاق بيشترى براى احسان دارند، (دقت بفرمائيد).

كلمه (يتامى ) جمع يتيم است ، كه بمعناى كودك پدر مرده است ، و بكودكى كه مادرش مرده باشد، يتيم نميگويند، بعضى گفته اند: يتيم در انسانها از طرف پدر، و در ساير حيوانات از طرف مادر است .

كلمه (مساكين ) جمع مسكين است ، و آن فقير ذليلى است كه هيچ چيز نداشته باشد، و كلمه (حسنا) مصدر بمعناى صفت است ، كه بمنظور مبالغه در كلام آمده ، و در بعضى قرائتها آن را (حسنا) بفتحه حاء و نيز فتحه سين خوانده شده است ، كه بنا بر آن قرائت ، صفت مشبهه ميشود، و به هر حال معناى جمله اين استكه (بمردم سخن حسن بگوئيد)، و اين تعبير كنايه است از حسن معاشرت با مردم ، چه كافرشان ، و چه مؤ منشان ، و اين دستور هيچ منافاتى با حكم قتال ندارد تا كسى توهم كند كه اين آيه با آيه وجوب قتال نسخ شده ، براى اينكه مورد اين دو حكم مختلف است ، و هيچ منافاتى ندارد كه هم امر بحسن معاشرت كنند، و هم حكم بقتال ، همچنانكه هيچ منافاتى نيست در اين كه هم امر بحسن معاشرت كنند، و هم در مقام تاءديب كسى دستور بخشونت دهند.

(لاتسفكون دماءكم ) الخ ، اين جمله باز مانند جمله قبل ، امرى است بصورت جمله خبرى ، و كلمه (سفك ) بمعناى ريختن است .

(تظاهرون عليهم ) الخ ، كلمه (تظاهرون )، از مصدر مظاهره (باب مفاعله ) است ، و مظاهره بمعناى معاونت است ، چون ظهير بمعناى عون و ياور است ، و از كلمه (ظهر - پشت ) گرفته شده ، چون ياور آدمى پشت آدمى را محكم مى كند.

(و هو محرم عليكم اخراجهم )، ضمير (هو) ضمير قصه و يا شاءن است ، و اين معنا را مى دهد (مطلب از اين قرار است ، كه برون كردن آنان بر شما حرام است ) مانند ضمير (هو) در جمله (قل هو اللّه احد)، (بگو مطلب بدين قرار است ، كه اللّه يگانه است ).

(افتومنون ببعض الكتاب ) الخ يعنى چه فرقى هست ميان گرفتن فديه ؟ و بيرون كردن ؟ كه حكم فديه را گرفتيد، و حكم حرمت اخراج را رها كرديد، با اينكه هر دو حكم ، در كتاب بود، آيا ببعضى از كتاب ايمان مى آوريد، و بعضى ديگر را ترك مى كنيد، و كفر مى ورزيد؟

(و قفينا) الخ اين كلمه از مصدر تقفيه است ، كه بمعناى پيروى است ، و از كلمه (قفا) پشت گردن گرفته شده ، كانه شخص پيرو، پشت گردن و دنبال سر پيشرو خود حركت مى كند.

(و آتينا عيسى بن مريم البينات ) الخ ، بزودى در سوره آل عمران انشاء اللّه پيرامون اين آيه بحث مى كنيم . (و قالوا قلوبنا غلف )، كلمه (غلف ) جمع اغلف است ، و اغلف از ماده غلاف است ،

و معناى جمله اين است كه در پاسخ گفتند: دلهاى ما در زير غلافها و لفافه ها، و پرده ها قرار دارد، و اين جمله نظير آيه : (و قالوا قلوبنا فى اكنة مما تدعونا اليه )، (گفتند: دلهاى ما در كنانه ها است ، از آنچه شما ما را بدان ميخوانيد) ميباشد، و اين تعبير در هر دو آيه كنايه است از اينكه ما نميتوانيم بآنچه شما دعوتمان مى كنيد گوش فرا دهيم .

## بحث روايتى (شامل رواياتى در ذيل (وقلوا للناس حسنا))

در كافى از امام ابى جعفر عليه‌السلام روايت آورده ، كه در ذيل جمله : .(و قولوا للناس حسنا) الخ ، فرمود: به مردم بهترين سخنى كه دوست ميداريد بشما بگويند، بگوئيد.

و نيز در كافى از امام صادق عليه‌السلام روايت كرده كه در تفسير جمله نامبرده فرموده : با مردم سخن بگوئيد، اما بعد از آنكه صلاح و فساد آنرا تشخيص داده باشيد، و آنچه صلاح است بگوئيد.

و در كتاب معانى ، از امام باقر عليه‌السلام روايت كرده ، كه فرموده : بمردم چيزى را بگوئيد، كه بهترين سخنى باشد كه شما دوست ميداريد بشما بگويند، چون خداى عز و جل دشنام و لعنت و طعن بر مؤ منان را دشمن ميدارد، و كسى را كه مرتكب اين جرائم شود، فاحش و مفحش باشد، و دريوزگى كند، دوست نميدارد، در مقابل ، اشخاص با حيا و حليم و عفيف ، و آنهائى را كه ميخواهند عفيف شوند، دوست ميدارد.

مؤ لف : مرحوم كلينى هم در كافى مثل اين حديث را بطريقى ديگر از امام صادق عليه‌السلام روايت كرده ، و همچنين عياشى از آنجناب آورده ، و نيز كلينى مثل حديث دوم را در كافى از امام صادق ، و عياشى مثل حديث سوم را از آنجناب آورده .

و چنين بنظر مى رسد كه ائمه (عليهم‌السلام) اين معانى را از اطلاق كلمه حسن استفاده كرده اند، چون هم نزد گوينده اش مطلق است ، و هم از نظر مورد.

و در تفسير عياشى از امام صادق عليه و السلام روايت آورده ، كه فرمود: خدايتعالى محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم را با پنج شمشير مبعوث كرد 1- شمشيرى عليه اهل ذمه كه درباره اش فرموده : (قاتلوا الذين لا يؤ منون )، (با كسانيكه ايمان نمى آورند قتال كن )، و اين آيه ناسخ آن آيه ديگراست ، كه درباره اهل ذمه مى فرمود: (و قولوا للناس حسنا) (تا آخر حديث ).

مؤ لف : امام عليه‌السلام باطلاق ديگر اين آيه ، يعنى اطلاق در كلمه (قولوا) تمسك كرده ، چون اطلاق آن ، هم شامل كلام ميشود،

و هم شامل مطلق تعرض ، مثلا وقتى ميگويند (باو چيزى جز نيك و خير مگو)، معنايش اين است كه جز بخير و نيكوئى متعرضش ‍ مشو، و تماس مگير.

البته اين در صورتى است كه منظور امام عليه‌السلام از نسخ ، معناى اخص آن باشد، كه همان معناى اصطلاحى كلمه است ، ولى ممكن است مراد به نسخ معناى اعم آن باشد، كه بزودى در ذيل آيه : (ما ننسخ من آية او ننسها ناءت بخير منها او مثلها)، بيان مفصلش خواهد آمد انشاءاللّه ، و خلاصه اش اين است كه نسخ بمعناى اعم ، شامل هم نسخ احكام ميشود، و هم نسخ و تغيير و تبديل موجودات ، بطور عموم ، و اين معناى از نسخ ، در كلمات ائمه (عليهم‌السلام) زياد آمده ، و بنابراين آيه مورد بحث ، و آيه قتال در يك مورد نخواهند بود، بلكه آيه مورد بحث كه سفارش به قول حسن مى كند، مربوط بموردى است ، و آيه قتال با اهل ذمه مربوط بموردى ديگر است .

## آيات 89 -93 بقره

و لما جائهم كتاب من عند اللّه مصدق لما معهم و كانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جائهم ما عرفوا كفروا به فلعنة اللّه على الكافرين - 89

بئسما اشتروا به اءنفسهم اءن يكفروا بما اءنزل اللّه بغيا اءن ينزل اللّه من فضله على من يشاء من عباده فبائوا بغضب على غضب و للكافرين عذاب مهين - 0

و اذا قيل لهم آمنوا بما اءنزل اللّه قالوا نؤ من بما انزل علينا و يكفرون بما ورائه و هو الحق مصدقا لما معهم قل فلم تقتلون اءنبياء اللّه من قبل ان كنتم مؤ منين - 91

ولقد جائكم موسى بالبينات ثم اتخذتم العجل من بعده و اءنتم ظالمون - 92

واذ اءخذنا ميثاقكم و رفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة واسمعوا قالوا سمعنا و عصينا واشربوا فى قلوبهم العجل بكفرهم قل بئسما ياءمركم به ايمانكم ان كنتم مؤ منين - 93

ترجمه آيات

و چون كتابى از نزد خدا بيامدشان ، كتابيكه كتاب آسمانيشان را تصديق ميكرد، و قبلا هم عليه كفار آرزوى آمدنش مى كردند تكذيبش ‍ كردند آرى بعد از آمدن كتابى كه آن را مى شناختند بدان كفر ورزيدند پس لعنت خدا بر كافران (89) راستى خود را با بد چيزى معامله كردند خود را دادند و در مقابل اين را گرفتند كه از در حسد بآنچه خدا نازل كرده كفر بورزند، كه چرا خدا از فضل خود بر هر كس از بندگانش بخواهد نازل مى كند؟ در نتيجه از آن آرزو و ساعت شمارى كه نسبت به آمدن قرآن داشتند برگشتند و خشمى بالاى خشم ديگرشان شد تازه اين نتيجه دنيائى كفر است و كافران عذابى خوار كننده دارند (90) و چون بايشان گفته شود بآنچه خدا نازل كرده ايمان بياوريد گويند ما بآنچه بر خودمان نازل شده ايمان داريم و بغير آن كفر مى ورزند با اينكه غير آن ، هم حق است و هم تصديق كننده كتاب است بگو اگر بآنچه بر خودتان نازل شده ايمان داشتيد پس چرا انبياء خدا را كشتيد؟ (91) مگر اين موسى نبود كه آنهمه معجزه براى شما آورد و در آخر بعد از غيبت او گوساله را خداى خود از در ستمگرى گرفتيد (92) و مگر اين شما نبوديد كه از شما ميثاق گرفتيم و طور را بر بالاى سرتان نگه داشتيم كه آنچه بشما داده ايم محكم بگيريد و بشنويد با اين حال نياكان شما گفتند: شنيديم ولى زير بار نمى رويم و علاقه بگوساله در دلهاشان جاى گير شد بخاطر اينكه كافر شدند بگو چه بد دستوريست كه ايمان شما بشما ميدهد اگر براستى مؤ من باشيد (93)

## بيان آيات ، متضمن محاجّه با يهود

بيان

(و لما جائهم ) از سياق بر مى آيد كه مراد از اين كتاب ، قرآن است .

(و كانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا) و نيز از سياق استفاده ميشود كه قبل از بعثت ، كفار عرب متعرض يهود ميشدند، و ايشانرا آزار مى كردند، و يهود در مقابل ، آرزوى رسيدن بعثت خاتم الانبياء صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مى كرده اند، و مى گفته اند: اگر پيغمبر ما كه تورات از آمدنش خبر داده مبعوث شود، و نيز بگفته تورات به مدينه مهاجرت كند، ما را از اين ذلت و از شر شما اعراب نجات ميدهد.

و از كلمه (كانوا) استفاده ميشود اين آرزو را قبل از هجرت رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم همواره مى كرده اند، به حدى كه در ميان همه كفار عرب نيز معروف شده بود و معناى جمله : (فلما جائهم ما عرفوا) الخ ،

اين است كه چون بيامد آنكسى كه وى را مى شناختند، يعنى نشانيهاى تورات كه در دست داشتند با او منطبق ديدند، بآن جناب كفر ورزيدند.

(بئسما اشتروا) اين آيه علت كفر يهود را با وجود علمى كه بحقانيت اسلام داشتند، بيان مى كند، و آنرا منحصرا حسد و ستم پيشگى ميداند و بنابراين كلمه (بغيا) مفعول مطلق نوعى است ، و جمله (ان ينزل اللّه ) الخ ، متعلق بهمان مفعول مطلق است ، (فباؤ ا بغضب على غضب ) حرف باء در كلمه (بغضب ) بمعناى مصاحبت و يا تبيين است و معناى جمله اين است كه ايشان با داشتن غضبى بخاطر كفرشان بقرآن ، و غضبى بعلت كفرشان بتورات كه از پيش داشتند از طرفدارى قرآن برگشتند، و حاصل معناى آيه اين است كه يهوديان قبل از بعثت رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و هجرتش بمدينه پشتيبان آنحضرت بودند، و همواره آرزوى بعثت او و نازل شدن كتاب او را مى كشيدند، ولى همينكه رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مبعوث شد، و به سوى ايشان مهاجرت كرد، و قرآن بر وى نازل شد، و با اينكه او را شناختند، كه همان كسى است كه سالها آرزوى بعثت و هجرتش را مى كشيدند مع ذلك حسد بر آنان چيره گشت ، و استكبار و پلنگ دماغى جلوگيرشان شد، از اينكه بوى ايمان بياورند، لذا بوى كفر ورزيده ، گفته هاى سابق خود را انكار كردند، همانطور كه به تورات خود كفر ورزيدند، و كفرشان باسلام ، كفرى بالاى كفر شد.

(و يكفرون بما ورائه ) الخ ، يعنى نسبت بماوراى تورات اظهار كفر نمودند، اين است معناى جمله ، و گرنه يهوديان بخود تورات هم كفر ورزيدند.

(قل فلم تقتلون ) الخ ، فاء در كلمه (فلم ، پس چرا) فاء تفريع است چون سؤ ال از اينكه (پس چرا پيامبران خدا را كشتيد؟) فرع و نتيجه دعوى يهود است ، كه مى گفتند: (نؤ من بما انزل علينا، تنها بتورات كه بر ما نازل شده ايمان داريم )، و حاصل سؤ ال اين استكه : اگر اينكه ميگوئيد: (ما تنها به تورات ايمان داريم ) حق است ، و راست ميگوئيد، پس چرا پيامبران خدا را مى كشتيد؟، و چرا با گوساله پرستى بموسى كفر ورزيديد؟ و چرا در هنگام پيمان دادن كه كوه طور بالاى سرتان قرار گرفته بود گفتيد: (سمعنا و عصينا) شنيديم و نافرمانى كرديم .

(واشربوا فى قلوبهم العجل ) الخ ، كلمه (اشربوا) از ماده (اشراب ) است كه بمعناى نوشانيدن است ، و مراد از عجل محبت عجل است ، كه خود عجل در جاى محبت نشسته ، تا مبالغه را برساند و بفهماند كانه يهوديان از شدت محبتى كه بگوساله داشتند خود گوساله را در دل جاى دادند، و بنابراين جمله (فى قلوبهم ) كه جار و مجرور است ، متعلق بهمان كلمه حب تقديرى خواهد بود، پس در اين كلام دو جور استعاره ، و يا يك استعاره و يك مجاز بكار رفته است (يكى گذاشتن عجل بجاى محبت بعجل و يكى نسبت نوشانيدن محبت با اينكه محبت نوشيدنى نيست ).

(قل بئسما ياءمركم به ايمانكم ) الخ ، (اين جمله بمنزله اخذ نتيجه از ايرادهائى است كه بايشان كرد، از كشتن انبياء، و كفر بموسى ، و استكبار در بلند شدن كوه طور باعلام نافرمانى ، كه علاوه بر نتيجه گيرى استهزاء بايشان نيز هست مى فرمايد: (چه بد دستوراتى بشما مى دهد اين ايمان شما، و عجب ايمانى است كه اثرش كشتن انبياء، و كفر بموسى و غيره است ، مترجم )

## بحث روايتى (شامل رواياتى در ذيل آيات گذشته )

در تفسير عياشى از امام صادق عليه‌السلام روايت آورده كه در تفسير جمله : (ولما جائهم كتاب من عند اللّه مصدق ) الخ ، فرمود يهوديان در كتب خود خوانده بودند كه محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم رسولخدا است ، و محل هجرتش ما بين دو كوه (عير) و (احد) است ، پس از بلاد خود كوچ كردند، تا آن محل را پيدا كنند، لاجرم بكوهى رسيدند كه آنرا حداد مى گفتند، با خود گفتند: لابد اين همان (احد) است ، چون (حداد) و (احد) يكى است ، پس پيرامون آن كوه متفرق شدند بعض از آنان در (تيماء) (بين خيبر و مدينه )، و بعض ديگر در (فدك )، و بعضى در (خيبر) منزل گزيدند، اين بود تا وقتى كه بعضى از يهوديان (تيماء) هوس كردند به ديدن بعضى از برادران خود بروند، در همين بين مردى اعرابى از قبيله (قيس ) مى گذشت ، شتران او را كرايه كردند، او گفت : من شما را از ما بين (عير) و (احد) مى برم ، گفتند: پس هر وقت بآن محل رسيدى ، بما اطلاع بده .

آنمرد اعرابى همچنان مى رفت تا بوسط اراضى مدينه رسيد، رو كرد به يهوديان و گفت : اين كوه عير است ، و اين هم كوه احد، پس ‍ يهوديان پياده شدند و باو گفتند: ما به آرزويمان رسيديم ، و ديگر كارى بشتران تو نداريم ، از شتر پياده شده ، و شتران را بصاحبش ‍ دادند، و گفتند: تو ميتوانى هر جا ميخواهى بروى ما در همينجا ميمانيم ، پس نامه اى به برادران يهود خود كه در خيبر و فدك منزل گرفته بودند نوشتند، كه ما بآن نقطه اى كه ما بين عير واحد است رسيديم ، شما هم نزد ما بيائيد، يهوديان خيبر در پاسخ نوشتند ما در اينجا خانه ساخته ايم ، و آب و ملك و اموالى بدست آورده ايم ، نميتوانيم اينها را رها نموده نزديك شما منزل كنيم ، ولى هر وقت آن پيامبر موعود مبعوث شد، به شتاب نزد شما خواهيم آمد.

## توطن يهود در مدينه و اطراف آن و انكار و تكذيب آنها پيامبرصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم

اين عده از يهوديان كه در مدينه يعنى ميان عير و احد منزل كردند، اموال بسيارى كسب كردند، (تبّع ) از بسيارى مال آنان خبردار شد و بجنگ با آنان برخاست ، يهوديان متحصن شدند، تبّع ايشانرا محاصره كرد، و در آخر بايشان امان داد، پس بر او در آمدند، (تبّع ) بايشان گفت : مى خواهم در اين سرزمين بمانم ، براى اينكه مرا خيلى معطل كرديد، گفتند تو نميتوانى در اينجا بمانى براى اينكه اينجا محل هجرت پيغمبرى است ،

نه جاى تو است ، و نه جاى احدى ديگر، تا آن پيغمبر مبعوث شود، تبّع گفت حال كه چنين است ، من از خويشاوندان خودم كسانى را در اينجا ميگذارم ، تا وقتى آن پيغمبر مبعوث شد، او را يارى كنند، يهوديان راضى شدند، و تبّع دو قبيله اوس و خزرج را كه ميشناخت در مدينه منزل داد.

و چون نفرات اين دو قبيله بسيار شدند، اموال يهوديان را مى گرفتند، يهوديان عليه آنان خط نشان مى كشيدند، كه اگر پيغمبر ما محمّد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ظهور كند، ما همگى شما را از ديار و اموال خود بيرون ميكنيم ، و باين چپاولگريتان خاتمه ميدهيم .

ولى وقتى خدايتعالى محمّد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم را مبعوث كرد، اوس و خزرج كه همان انصار باشند بوى ايمان آوردند، ولى يهوديان ايمان نياورده ، بوى كفر ورزيدند و اين جريان همان است كه خدايتعالى درباره اش ميفرمايد: (و كانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا) الخ .

و در تفسير الدر المنثور استكه ابن اسحاق ، و ابن جرير، و ابن منذر، و ابن ابى حاتم و ابو نعيم ، (در كتاب دلائل )، همگى از ابن عباس روايت كرده اند كه گفت : يهود قبل از بعثت براى اوس و خزرج خط نشان ميكشيد، كه اگر رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مبعوث شود به حساب شما مى رسيم ، ولى همينكه ديدند پيغمبر آخر الزمان از ميان يهود مبعوث نشد، بلكه از ميان عرب برخاست ، باو كفر ورزيدند، و گفته هاى قبلى خود را انكار نمودند.

معاذ بن جبل و بشر بن ابى البراء و داوود بن سلمه ، بايشان گفتند، اى گروه يهود! از خدا بترسيد، و ايمان بياوريد، مگر اين شما نبوديد كه عليه ما به محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم خط نشان مى كشيديد؟ با اينكه ما آنروز مشرك بوديم ، و شما بما خبر ميداديد كه : بزودى محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مبعوث خواهد شد، صفات او را براى ما مى گفتيد پس چرا حالا كه مبعوث شده بوى كفر مى ورزيد؟! سلام بن مشكم كه يكى از يهوديان بنى النضير بود، در جواب گفت : او چيزى نياورده كه ما بشناسيم ، و او آنكسى نيست كه ما از آمدنش خبر ميداديم ، درباره اين جريان بود كه آيه شريفه : (و لما جائهم كتاب من عند اللّه ) الخ ، نازل شد.

## مناقشه بعضى از مفسرين در قسم دادن خدا به حقرسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و رد آن

و نيز در تفسير الدر المنثور استكه ابو نعيم ، در دلائل از طريق عطاء و ضحاك از ابن عباس روايت كرده كه گفت : يهوديان بنى قريظه و بنى النظير قبل از آنكه محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مبعوث شود، از خدا بعثت او را ميخواستند تا كفار را نابود كند و مى گفتند: (پروردگارا به حق پيامبر امّىّ ما را بر اين كفار نصرت بده ولى وقتى خدا آنانرا يارى كرد و رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم را مبعوث كرد و بيامد آنكسى كه او را مى شناختند،

يعنى رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم با اينكه هيچ شكى در نبوت او نداشتند، بوى كفر ورزيدند.تا آنكه يكى بديگرى گفت : آيا اين زن همانطور كه در دل من جاى گرفته در دل تو نيز جا باز كرده ؟ گفت آرى ، پس هر دو او را بسوى خود دعوت كردند، زن گفت : من حاضر نميشوم مگر آنكه آن اسمى را كه با آن بآسمان مى رويد و پائين مى آئيد بمن بياموزيد، هاروت و ماروت حاضر نشدند، بار ديگر درخواست خود را تكرار كردند، و او هم امتناع خود را تكرار كرد، تا بالاخره آندو تسليم شدند، و نام خدا را بوى آموختند، همينكه زهره خواست با خواندن آن اسم پرواز كند، خداوند او را بصورت ستاره اى مسخ كرد، و از آندو ملك هم باله ايشانرا بريد، هاروت و ماروت از پروردگار خود درخواست توبه كردند، خدايتعالى آندو را مخير كرد بين اينكه بحال اول برگردند، و در عوض وقتى قيامت شد عذابشان كند، و بين اينكه در همين دنيا خدا عذابشان كند، و روز قيامت بهمان حال اول خود برگردند.

يكى از آندو بديگرى گفت : عذاب دنيا بالاخره تمام شدنى است ، بهتر آنست كه عذاب دنيا را اختيار كنيم ، او هم پذيرفت ، و خدايتعالى بايشان وحى فرستاد كه بسرزمين بابل بيائيد، دو ملك روانه آن سرزمين شدند، در آنجا خداوند ايشانرا خسف نموده ، بين زمين و آسمان وارونه ساخت ، كه تا روز قيامت در عذاب خواهند بود.

## ذكر چند روايت و بيان ضعف سستى آنها

مؤ لف : قريب باين معنا در بعضى از كتب شيعه نيز از امام باقر (عليه‌السلام) (بدون ذكر همه سند) روايت شده ، سيوطى هم قريب باين معنا را درباره هاروت و ماروت و زهره در طى نزديك بيست و چند حديث آورده كه ناقلان آن تصريح كرده اند: باينكه سند بعضى از آنها صحيح است .

و در آخر سندهاى آنها عده اى از صحابه از قبيل ابن عباس ، و ابن مسعود، و على بن ابيطالب ، و ابى درداء، و عمر، و عايشه و ابن عمر، قرار دارند، ولى با همه اين احوال داستان ، داستانى است خرافى ، كه بملائكه بزرگوار خدا نسبت داده اند ملائكه اى كه خدايتعالى در قرآن تصريح كرده : به قداست ساحت و طهارت وجود آنان از شرك و معصيت ، آنهم غليظ ترين شرك و زشت ترين معصيت ، چون در بعضى از اين روايات نسبت پرستش بت ، و قتل نفس ، و زنا، 360

و شرب خمر، به آندو داده ، و به ستاره زهره نسبت ميدهد كه زنى زناكار بوده ، و مسخ شده كه اين خود مسخره اى خنده آور است چون زهره ستاره ايست آسمانى ، كه در آفرينش و طلوعش پاك است ، و خدايتعالى در آيه : (الجوار الكنس ) بوجود او سوگند ياد كرده ، علاوه بر اينكه علم هيئت جديد هويت اين ستاره را و اينكه از چند عنصرى تشكيل شده ، و حتى مساحت و كيفيت آن ، و سائر شئون آنرا كشف كرده .

پس اين قصه مانند قصه ايكه در روايت سابق آمد، بطوريكه گفته اند مطابق خرافاتى است كه يهود براى هاروت و ماروت ذكر كرده اند، و باز شبيه بخرافاتى است كه يونانيان قديم درباره ستارگان ثابت و سيار داشتند.

كلام در باب جعل حديث

پس از اينجا براى هر دانش پژوه خردبين روشن ميشود، كه اين احاديث مانند احاديث ديگريكه در مطاعن انبياء و لغزشهاى آنان وارد شده از دسيسه هاى يهود خالى نيست ، و كشف مى كند كه يهود تا چه پايه و با چه دقتى خود را در ميانه اصحاب حديث در صدر اول جا زده اند، تا توانسته اند با روايات آنان بهر جور كه بخواهند بازى نموده ، و خلط و شبهه در آن بيندازند، البته ديگران نيز يهوديان را در اين خيانتها كمك كردند.

ولكن خدايتعالى با همه اين دشمنيها كه درباره دينش كردند، كتاب خود را در محفظه الهى خود قرار داد، و از دستبرد هوسهاى هوسرانان و دشمنان آن حفظش فرمود، بطوريكه هر بار كه شيطانى از شيطانهاى اعداء خواست ضربه اى بر آن وارد آورد، با شهاب مبين خود او را دفع كرد، همچنانكه خودش فرمود: (انا نحن نزلنا الذكر و انا له لحافظون )، (ما خود ذكر را نازل كرديم ، و ما خود مر آنرا حفظ خواهيم كرد)، و نيز فرموده : (وانه ، لكتاب عزيز، لاياءتيه الباطل من بين يديه ، ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد)، (بدرستى قرآن كتابى است عزيز، كه نه در عصر نزولش ، و نه بعد از آن هيچگاه باطل در آن راه نمى يابد، كتابى است كه از ناحيه خداى حكيم حميد نازل شده )، و نيز فرموده : (وننزل من القرآن ما هو شفاء و رحمة للمؤ منين ، ولا يزيد الظالمين الا خسارا)، (ما از قرآن چيزها را نازل كرده ايم كه شفاء و رحمت مؤ منين است ، و براى ستمگران جز خسران بيشتر اثر ندارد)، كه در آن شفاء و رحمت بودن قرآن را براى مؤ منين مطلق آورده ، و منحصر براى يك عصر و دو عصر نكرده .

پس تا قيام قيامت هيچ خلط و دسيسه اى نيست ، مگر آنكه قرآن آنرا دفع مى كند، و خسران دسيسه گر بر ملا،

و از حال و وضع او براى همه پرده بردارى مى كند، و حتى نام رسواى او و رسوائيش را براى نسل هاى بعد نيز ضبط ميكند.

و پيامبر گراميش به عموم مسلمانان معيارى دست ميدهد، كه با آن معيار و محك كلى ، معارفى كه بعنوان كلام او، و يا يكى از اوصياء او برايشان روايت مى شود، بشناسند، و بفهمند آيا از دسيسه هاى دشمن است و يا براستى كلام رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم جانشينان او است ، و آن اين استكه هر حديثى را شنيديد، به كتاب خدا عرضه اش كنيد، اگر موافق با كتاب خدا بود، آنرا بپذيريد، و اگر مخالف بود رهايش كنيد.

و كوتاه سخن آنكه نه تنها باطل در قرآن راه نمى يابد، بلكه بوسيله قرآن باطلهائى كه ممكن است اجانب در بين مسلمانان نشر دهند دفع ميشود، پس قرآن خودش از ساحت حق دفاع نموده ، و بطلان دسائس را روشن مى كند و شبهه آنرا از دلهاى زنده مى برد، همچنانكه از اعيان و عالم خارج از بين مى برد.

همچنانكه فرمود: (بل نقذف بالحق على الباطل ، فيدمغه )، (بلكه حق را به جنگ باطل مى فرستيم ، تا آنرا از بين ببرد) و نيز فرموده : (ويريد اللّه ان يحق الحق بكلماته )، (خدا خواسته است تا بوسيله كلماتش حق را محقق سازد)،، و نيز فرموده : (ليحق الحق و يبطل الباطل ، ولو كره المجرمون ) (تا حق را محقق و باطل را ابطال كند، هر چند كه مجرمان نخواهند) و احقاق حق و ابطال باطل معنا ندارد، جز باينكه صفات آنها را ظاهر و براى همه روشن سازد.

نظر بعضى مردم غرب زده و بعضى از اهل حديث درباره روايات و راه تشخيص صحيحازسقيم

و بعضى از مردم مخصوصا اهل عصر ما كه فرو رفته در مباحث و علوم مادى ، و مرعوب از تمدن جديد غربى هستند، از اين حقيقت كه ما براى شما بيان كرديم استفاده سوء كرده ، و باصطلاح از آنطرف افتاده اند باين معنا كه روايات جعلى را بهانه قرار داده ، بكلى آنچه بنام روايت و سنت رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ، ناميده ميشود طرح كردند.

در مقابل بعضى از اخباريين و اصحاب حديث و حرورى مذهبان و ديگران كه در اين باره افراط نموده ، از طرف ديگر افتاده اند، باين معنا كه نام هر مطلبى كه حديث و روايت دارد، پذيرفته اند حال هر چه ميخواهد باشد.

و اين طائفه در خطا دست كمى از طائفه اول ندارند، براى اينكه همانطور كه طرح كلى روايات مستلزم تكذيب بموازينى است كه دين مبين اسلام براى تشخيص حق از باطل قرار داده ،

و نيز مستلزم نسبت دادن باطل و سخن لغو به پيامبر اسلام است و نيز باطل و لغو دانستن قرآن عزيزى است كه (لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه )، همچنين پذيرفتن تمامى احاديث ، و با چشم بسته همه را بشارع اسلام نسبت دادن ، مستلزم همان تكذيب و همان نسبت است .

و چگونه ممكن است ، مسلمان باشيم ، و در عين حال يكى از دو راه افراط و تفريط را برويم ، با اينكه خداى جل و علا فرموده : (ما آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهيكم عنه فانتهوا) (آنچه رسول دستور ميدهد بگيريد، و از آنچه نهى مى كند خوددارى كنيد) و بحكم اين آيه دسته اول نمى توانند سنت و دستورات رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم را بكلى دور بيندازند، و نيز فرموده : (وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن اللّه )، (هيچ رسولى نفرستاديم ، مگر براى اينكه مردم او را باذن خدا و براى رضاى او اطاعت كنند) كه بحكم اين آيه دسته دوم نميتوانند هر چه را كه نام حديث دارد، هر چند مخالف قرآن يعنى مخالف اذن خدا و رضاى او باشد بپذيرند.

آرى به دسته اول ميگوئيم : اگر كلام رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم براى معاصرينش ، و منقول آن براى ما، كه در آن عصر نبوده ايم ، حجيت نداشته باشد در امر دين هيچ سنگى روى سنگ قرار نمى گيرد، و اصولا اعتماد به سخنانى كه براى انسان نقل ميشود، و پذيرفتن آن در زندگى اجتماعى اجتناب ناپذير، و بلكه امرى است بديهى كه از فطرت بشريش سرچشمه مى گيرد و نميتواند بدان اعتماد نكند.

پاسخ به كسانيكه راه تفريط پيش گرفته و به بهانه روايات جعلى مجموعه رواياترا كنار گذاشته اند

و اما بهانه ايكه دست گرفته اند، يعنى مسئله وقوع دسيسه و جعل در روايات دينى يك مسئله نوظهور و مختص بمسائل دينى نيست ، بشهادت اينكه مى بينيم آسياى اجتماع همواره بر اساس همين منقولات مخلوط از دروغ و راست مى چرخد چه اخبار عموميش و چه خصوصيش ، و بطور مسلم دروغها و جعليات در اخبار اجتماعى بيشتر است ، چون دست سياست هاى كلى و شخصى بيشتر با آنها بازى مى كند، مع ذلك فطرت انسانى ما و هيچ انسانى اجازه نميدهد كه بصرف شنيدن خبرهائيكه در صحنه اجتماع براى ما نقل مى شود، اكتفاء كنيم ، و اكتفاء هم نمى كنيم ، بلكه يكى يكى آن اخبار را بموازينى كه ممكن است محك شناختن راست از دروغ باشد عرضه ميداريم ، اگر با آن موافق بود، و آن محك آنرا تصديق كرد، مى پذيريم ، و اگر مخالف با آن بود، تكذيبش نموده دورش ‍ مى افكنيم ، و بفرضى هم كه آن محك از تشخيص راست و دروغ بودن خبر عاجز ماند، درباره آن خبر توقف ميكنيم ، نه چشم بسته قبولش مى كنيم ، و نه انكارش مى نمائيم ، و اين توقف ما نيز همان احتياطى است كه فطرت ما در اينگونه موارد براى بر حذر بودن از شر و ضرر پيش پاى ما نهاده است .

تازه همه اين سه مرحله رد و قبول و توقف ، بعد از عرضه خبر بموازين ، در صورتى است كه ما خبرشناس و اهل خبره اينكار باشيم ، اما در خصوص اخباريكه مهارتى براى تشخيص صحت و سقم مضمون آنها نداريم ، بناى عقلائى و راهى كه عقل پيش پاى ما گذاشته ، اين است كه باهل خبره در آن فن مراجعه نموده ، هر چه آنان حكم كردند بپذيريم ، (دقت بفرمائيد).

اين ، آن روشى است كه فطرت ما در اجتماع انسانى بنا بر آن نهاده ، و نيز ميزانى است كه دين خدا هم براى تشخيص حق از باطل نصب كرده ، و بناى دين هيچ مغايرتى با بناى فطرت ندارد، بلكه عين همانست ، چه ، دستور دينى اين است كه يك يك اخباريكه براى مسلمانان نقل ميشود، بر كتاب خدا عرضه كنند، اگر صحتش و يا سقمش روشن شد، كه تكليف روشن است ، و اگر بخاطر شبهه اى كه در خصوص يك خبر است ، نتوانستيم با مقايسه با كتاب خدا صحت و سقمش را دريابيم ، بايد توقف كرد، و اين دستور در روايات متواتره اى از رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و ائمه اهل بيتش (عليهم‌السلام) بما رسيده ، البته اين دستور در خصوص مسائل غير فقهى است ، چون در مسائل فقهى معيار در تشخيص روايت درست از نادرست ، بحث مفصل و جداگانه اى دارد، كه در اصول فقه متعرض آن شده اند.

## بحث فلسفى (درباره تاءثير اراده در افعال خارق العاده ، سحر، كهانت و احضار ارواح )

جاى هيچ ترديد نيست كه برخلاف عادت جاريه ، افعالى خارق العاده وجود دارد، حال يا خود ما آنرا بچشم ديده ايم ، و يا آنكه بطور متواتر از ديگران شنيده و يقين پيدا كرده ايم ، و بسيار كم هستند كسانيكه از افعال خارق العاده چيزى يا كم و يا زياد نديده و نشنيده باشند، و بسيارى از اين كارها از كسانى سر مى زند كه بااعتياد و تمرين ، نيروى انجام آنرا يافته اند، مثلا ميتوانند زهر كشنده را بخورند و يا بار سنگين و خارج از طاقت يك انسان عادى را بردارند، و يا روى طنابيكه خود در دو طرف بلندى بسته اند راه مى روند، و يا امثال اينگونه خوارق عادت .

و بسيارى ديگر از آنها اعمالى است كه بر اسباب طبيعى و پنهان از حس و درك مردم متكى است ، و خلاصه صاحب عمل باسبابى دست مى زند كه ديگران آن اسباب را نشناخته اند، مانند كسيكه داخل آتش ميشود و نميسوزد، بخاطر اينكه داروى طلق بخود ماليده ، و يا نامه اى مينويسد كه غير خودش كسى خطوط آنرا نمى بيند، چون با چيزى (از قبيل آب پياز، مترجم ) نوشته ، كه جز در هنگام برخورد آن بآتش خطوطش ظاهر نميشود.

بسيارى ديگر از اينگونه كارها بوسيله سرعت حركت انجام مى پذيرد، سرعتى كه بيننده آنرا تشخيص ندهد، و چنين بپندارد كه عمل نامبرده بدون هيچ سبب طبيعى اينطور خارق العاده انجام يافته ، مانند كارهائى كه شعبده بازان انجام مى دهند.

همه اينها افعالى هستند كه مستند باسباب عادى ميباشند، چيزيكه هست ما سببيت آن اسباب را نشناخته ايم ، و بدين جهت پوشيده از حس ما است ، و يا براى ما غير مقدور است .

در اين ميان افعال خارق العاده ديگرى است ، كه مستند به هيچ سبب از اسباب طبيعى و عادى نيست ، مانند خبر دادن از غيب . و مخصوصا آنچه مربوط به آينده است ، و نيز مانند ايجاد محبت و دشمنى و گشودن گره ها، و گره زدن گشوده ها، و بخواب كردن ، و يا بيمار كردن ، و يا خواب بندى و احضار و حركت دادن اشياء با اراده و از اين قبيل كارهائيكه مرتاض ها انجام مى دهند، و بهيچ وجه قابل انكار هم نيست ، يا خودمان بعضى از آنها را ديده ايم ، و يا برايمان آنقدر نقل كرده اند كه ديگر قابل انكار نيست .

و اينك در همين عصر حاضر از اين مرتاضان هندى و ايرانى و غربى جماعتى هستند، كه انواعى از اينگونه كارهاى خارق العاده را مى كنند.

و اينگونه كارها هر چند سبب مادى و طبيعى ندارند، ولكن اگر بطور كامل در طريقه انجام رياضت هائيكه قدرت بر اين خوارق را بآدمى مى دهد، دقت و تامل كنيم ، و نيز تجارب علنى و اراده اينگونه افراد را در نظر بگيريم ، برايمان معلوم ميشود: كه اينگونه كارها با همه اختلافيكه در نوع آنها است ، مستند بقوت اراده ، و شدت ايمان به تاءثير اراده است ، چون اراده تابع علم و ايمان قبلى است ، هر چه ايمان آدمى به تاءثير اراده بيشتر شد! اراده هم مؤ ثرتر ميشود، گاهى اين ايمان و علم بدون هيچ قيد و شرطى پيدا ميشود، و گاهى در صورت وجود شرائطى مخصوص دست ميدهد، مثل ايمان باينكه اگر فلان خط مخصوص را با مدادى مخصوص و در مكانى مخصوص بنويسيم ، باعث فلان نوع محبت و دشمنى ميشود، و يا اگر آينه اى را در برابر طفلى مخصوص قرار دهيم ، روح فلانى احضار مى گردد، و يا اگر فلان افسون مخصوص را بخوانيم ، آن روح حاضر ميشود، و از اين قبيل قيد و شرطها كه در حقيقت شرط پيدا شدن اراده فاعل است ، پس وقتى علم بحد تمام و كمال رسيد، و قطعى گرديد، بحواس ظاهر انسان حس درك و مشاهده آن امر قطعى را ميدهد، تو گوئى چشم آنرا مى بيند، و گوش آنرا مى شنود.

و خود شما خواننده عزيز مى توانى صحت اين گفتار را بيازمائى ، باينكه به نفس خود تلقين كنى : كه فلان چيز و يافلان شخص الان نزد من حاضر است و دارى او را مشاهده مى كنى ، وقتى اين تلقين زياد شد، رفته رفته بدون شك مى پندارى كه او نزدت حاضر است ،

بطوريكه اصلا باور نمى كنى كه حاضر نباشد، و از اين بالاتر، اصلا متوجه غير او نمى شوى آنوقت است كه او را بهمان طور كه مى خواستى روبروى خودت مى بينى و از همين باب تلقين است كه در تواريخ مى خوانيم : بعضى از اطباء امراض كشنده اى را معالجه كرده اند، يعنى بمريض قبولانده اند كه تو هيچ مرضى ندارى ، و او هم باورش شده ، و بهبود يافته است .

خوب ، وقتى مطلب از اين قرار باشد، و قوت اراده اينقدر اثر داشته باشد.

بنابراين اگر اراده انسان قوى شد، ممكن است كه در غير انسان هم اثر بگذارد، باين معنا كه اراده صاحب اراده در ديگران كه هيچ اراده اى ندارند اثر بگذارد، در اينجا نيز دو جور ممكن است ، يكى بدون هيچ قيد و شرط و يكى در صورت وجود پاره اى شرائط.

پس ، از آنچه تا اينجا گفته شد، چند مطلب روشن گرديد اول اينكه ملاك در اين گونه تاءثيرها بودن علم جازم و قطعى براى آنكسى است كه خارق عادت انجام ميدهد، و اما اينكه اين علم با خارج هم مطابق باشد، لزومى ندارد، (به شهادت اينكه گفتيم اگر خود شما مطلبى را در نفس خود تلقين كنى ، بهمان جور كه تلقين كرده اى آنرا مى بينى ، و در آخر از ترس مرده اى كه تصور كرده اى از گور در آمده ، و تو را تعقيب مى كند، پا بفرار مى گذارى ) و نيز بشهادت اينكه دارندگان قدرت تسخير كواكب ، چون معتقد شدند كه ارواحى وابسته ستارگان است ، و اگر ستاره اى تسخير شود، آن روح هم كه وابسته به آنست مسخر مى گردد، لذا با همين اعتقاد باطل كارهائى خارق العاده انجام مى دهند، با اينكه در خارج چنين روحى وجود ندارد.

و اى بسا كه آن ملائكه و شياطين هم كه دعانويسان و افسون گران نامهائى براى آنها استخراج مى كنند، و بطريقى مخصوص آن نامها را مى خوانند و نتيجه هم مى گيرند، از همين قبيل باشد.

و همچنين آنچه را كه دارندگان قدرت احضار ارواح دارند، چون ايشان دليلى بيش از اين ندارند، كه روح فلان شخص در قوه خياليه آن و يا بگو در مقابل حواس ظاهرى آنان حاضر شده ، و اما اين ادعا را نمى توانند بكنند، كه براستى و واقعا آن روح در خارج حضور يافته است ، چون اگر اينطور بود، بايد همه حاضران در مجلس روح نامبرده را ببينند، چون همه حضار حس و درك طبيعى وى را دارند، پس اگر آنها نمى بينند، و تنها تسخير كننده آن روح را مى بيند، معلوم مى شود روحى حاضر نشده ، بلكه تلقين و ايمان آن آقا باعث شده كه چنين چيزى را در برابر خود احساس كند.

## جواب چهار شبهه كه در ضمن بيان اين مطلب روشن مى شود

با اين بيان ، شبهه ديگرى هم كه در مسئله احضار روح هست حل ميشود، البته اين اشكال در خصوص احضار روح كسى است كه بيدار و مشغول كار خويش است ،

و هيچ اطلاعى ندارد كه در فلان محل روح او را احضار كرده اند.

اشكال اين است كه مگر آدمى چند تا روح دارد، كه يكى با خودش باشد، و يكى بمجلس احضار ارواح برود.

و نيز با اين بيان شبهه اى ديگر حل مى شود، و آن اين استكه روح جوهرى است مجرد، كه هيچ نسبتى با مكان و زمانى معين ندارد، و باز شبهه سومى كه با بيان ما دفع ميشود اين استكه يك روح كه نزد شخصى حاضر ميشود، چه بسا كه نزد ديگرى حاضر شود، و نيز شبهه چهارمى كه دفع مى گردد اين استكه : روح بسيار شده كه وقتى احضار ميشود و از او چيزى مى پرسند دروغ مى گويد، جملات و يا سخنانش يكديگر را تكذيب مينمايد.

پس جواب همه اين چهار اشكال اين شد كه روح وقتى احضار ميشود چنان نيست كه واقعا در خارج ماده تحقق يافته باشد، بلكه روح شخص مورد نظر در مشاعر احضار كننده حاضر شده و او آنرا از راه تلقين پيش روى خود احساس مى كند و سخنانى از او مى شنود، نه اينكه واقعا و در خارج مانند ساير موجودات مادى و طبيعى حاضر شود.

## كهانت و سحر، معجزه و كراهت و تفاوت آنها از جهت اراده

نكته دوم : اينكه دارنده چنين اراده مؤ ثر، اى بسا در اراده خود بر نيروى نفس و ثبات شخصيت خود اعتماد كند، مانند غالب مرتاضان ، و بنابراين اراده آنان قهرا محدود و اثر آن مفيد خواهد بود، هم براى صاحب اراده ، و هم در خارج .

و چه بسا ميشود كه وى مانند انبياء و اولياء كه داراى مقام عبوديت براى خدا هستند، و نيز مانند مؤ منين كه داراى يقين بخدا هستند، در اراده خود، اعتماد به پروردگار خود كنند، اينچنين صاحبان اراده هيچ چيزى را اراده نمى كنند، مگر براى پروردگارشان ، و نيز بمدد او، و اين قسم اراده ، اراده ايست طاهر، كه نفس صاحبش نه بهيچ وجه استقلالى از خود دارد، و نه بهيچ رنگى از رنگهاى تمايلات نفسانى متلون مى شود، و نه جز بحق بر چيز ديگرى اعتماد مى كند، پس چنين اراده اى در حقيقت اراده ربانى است كه (مانند اراده خود خدا) محدود و مقيد به چيزى نيست .

قسم دوم از اراده كه گفتيم اراده انبياء و اولياء و صاحبان يقين است ، از نظر مورد، دو قسم است ، يكى اينكه موردش مورد تحدى باشد، و بخواهد مثلا نبوت خود را اثبات كند، كه در اينصورت آن عمل خارق العاده ايكه باين منظور مى آورد معجزه است و قسم دوم كه موردش مورد تحدى نيست ، كرامت است و اگر دنبال دعائى باشد استجابت دعا است .

و قسم اول اگر از باب خبرگيرى ، و يا طلب يارى از جن ، و يا ارواح و امثال آن باشد، نامش را كهانت مى گذارند، و اگر با دعا و افسون و يا طلسمى باشد سحر مى نامند.

نكته سوم : اينكه خارق العاده هر چه باشد، دائر مدار قوت اراده است ،

كه خود مراتبى از شدت و ضعف دارد، و چون چنين است ممكن است بعضى از اراده ها اثر بعضى ديگر را خنثى سازد، همانطور كه مى بينيم معجزه موسى سحر ساحران را باطل مى كند و يا آنكه اراده بعضى از نفوس در بعضى از نفوس مؤ ثر نيفتد بخاطر اينكه نفس صاحب اراده ضعيف تر، و آنديگرى قوى تر باشد، و اين اختلافها در فن تنويم مغناطيسى ، و احضار ارواح ، مسلم است ، اين را در اينجا داشته باش ، تا انشاءاللّه در آينده نيز سخنى در اين باره بيايد.

## بحث علمى (در علوم عجايب و غرائب )

علوميكه از عجائب و غرائب آثار بحث مى كند، بسيار است ، بطوريكه نميتوان در تقسيم آنها ضابطه اى كلى دست داد، لذا در اين بحث معروفترين آنها را كه در ميان متخصصين آنها شهرت دارد نام مى بريم .

1- يكى از آنها علم سيميا است ، كه موضوع بحثش هماهنگ ساختن و خلط كردن قواى ارادى با قواى مخصوص مادى است براى دست يابى و تحصيل قدرت در تصرفات عجيب و غريب در امور طبيعى كه يكى از اقسام آن تصرف در خيال مردم است ، كه آنرا سحر ديدگان مينامند، و اين فن از تمامى فنون سحر مسلم تر و صادق تر است .

2- دوم علم ليميا است ، كه از كيفيت تاءثيرهاى ارادى ، در صورت اتصالش با ارواح قوى و عالى بحث مى كند، كه مثلا اگر اراده من متصل و مربوط شد با ارواحيكه موكل ستارگان است ، چه حوادثى مى توانم پديد آورم ؟ و يا اگر اراده من متصل شد بارواحى كه موكل بر حوادثند، و بتوانم آن ارواح را مسخر خود كنم و يا اگر اراده ام متصل شد با اجنه ، و توانستم آنان را مسخر خود كنم ، و از آنها كمك بگيرم چه كارهائى ميتوانم انجام دهم ؟ كه اين علم را علم تسخيرات نيز مى گويند.

3- سوم علم هيميا، كه در تركيب قواى عالم بالا، با عناصر عالم پائين ، بحث مى كند، تا از اين راه به تاءثيرهاى عجيبى دست يابد، و آن را علم طلسمات نيز ميگويند، چون كواكب و اوضاع آسمانى با حوادث مادى زمين ارتباط دارند، همانطورى كه عناصر و مركبات و كيفيات طبيعى آنها اينطورند، پس اگر اشكال و يا بگو آن نقشه آسمانى كه مناسب با حادثه اى از حوادث است ، با صورت و شكل مادى آن حادثه تركيب شود، آن حادثه پديد مى آيد، مثلا اگر بتوانيم در اين علم بآن شكل آسمانى كه مناسب با مردن فلان شخص ، يا زنده ماندنش و يا باقى ماندن فلان چيز مناسب است ، با شكل و صورت خود اين نامبرده ها تركيب شود، منظور ما حاصل ميشود يعنى اولى ميميرد،

و دومى زنده ميماند، و سومى بقاء مى يابد، و اين معناى طلسم است .

4- علم ريميا است و آن علمى است كه از استخدام قواى مادى بحث مى كند تا بآثار عجيب آنها دست يابد، بطوريكه در حس ‍ بيننده آثارى خارق العاده در آيد و اين را شعبده هم ميگويند.

## علوم خفيّه پنج گانه و ملحقات آنها

و اين چهار فن با فن پنجمى كه نظير آنها است ، و از كيفيت تبديل صورت يك عنصر، بصورت عنصرى ديگر بحث مى كند يعنى علم كيميا همه را علوم خفيه پنجگانه مى نامند كه مرحوم شيخ بهائى درباره آنها فرموده : بهترين كتابيكه در اين فنون نوشته شده ، كتابى است كه من آنرا در هرات ديدم ، و نامش (كله سر: همه اش سر) بود، كه حروف آن از حروف اول اين چند اسم تركيب شده ، يعنى كاف كيميا و لام ليميا، و هاء هيميا، و سين سيميا و راء ريميا، اين بود گفتار مرحوم بهائى . و نيز از جمله كتابهاى معتبر در اين فنون خفيه كتاب (خلاصه كتب بليناس و رساله هاى خسروشاهى ، و ذخيره اسكندريه و سر مكتوم تاءليف رازى و تسخيرات سكاكى ) و اعمال الكواكب السبعه حكيم طمطم هندى است .

باز از جمله علومى كه ملحق بعلوم پنج گانه بالا است ، علم اعداد و اوفاق است كه از ارتباطهائى كه ميانه اعداد و حروف و ميانه مقاصد آدمى است ، بحث مى كند عدد و يا حروفى كه مناسب با مطلوبش ميباشد در جدولهائى بشكل مثلث و يا مربع ، و يا غير آن ترتيب خاصى قرار ميدهد و در آخر آن نتيجه اى كه ميخواهد بدست مى آورد.

و نيز يكى ديگر علم خافيه است ، كه حروف آنچه را ميخواهد، و يا آنچه از اسماء كه مناسب با خواسته اش ميباشد مى شكند، و از شكسته آن حروف اسماء آن فرشتگان و آن شيطانهائيكه موكل بر مطلوب اويند، در مى آورد، و نيز دعائيكه از آن حروف درست ميشود، و خواندن آن دعا براى رسيدن بمطلوبش مؤ ثر است ، استخراج مى كند، كه يكى از كتابهاى معروف اين علم كه در نزد اهلش ‍ كتابى است معتبر كتب شيخ ابى العباس تونى و سيد حسين اخلاطى و غير آندو است .

باز از علومى كه ملحق بآن پنج علم است علم تنويم مغناطيسى و علم احضار روح است كه در عصر حاضر نيز متداول است و همانطور كه قبلا هم گفتيم از تاءثير اراده و تصرف در خيال طرف بحث مى كند، و در آن باره كتابها و رساله هاى بسيارى نوشته شده و چون شهرتى بسزا دارد حاجت نيست باينكه ، بيش از اين در اينجا راجع بآن بحث كنيم ، تنها منظور ما از اين حرفها كه زياد هم بطول انجاميد اين بود كه از ميان علوم نامبرده آنچه با سحر و يا كهانت منطبق مى شود روشن كنيم .

## آيات 104 و 105 بقره

يا اءيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا واسمعوا و للكافرين عذاب اءليم - 104

ما يود الذين كفروا من اءهل الكتاب ولا المشركين اءن ينزل عليكم من خير من ربكم واللّه يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم - 105.

ترجمه آيات :

اى كسانيكه ايمان آورديد (هر گاه خواستيد از پيامبر خواهش كنيد شمرده تر سخن گوئيد تا بهتر حفظ كنيد با تعبير) (راعنا) تعبير نكنيد (چون اين تعبير در اصطلاح يهوديان نوعى ناسزا است و آنان با گفتن آن پيامبر را مسخره مى كنند) بلكه بگوئيد (انظرنا) و نيكو گوش دهيد و كافران را عذابى اليم است (104) نه آنها كه از اهل كتاب كافر شدند و نه مشركين هيچيك دوست ندارد كه از ناحيه پروردگارتان كتابى برايتان نازل شود ولى خداوند رحمت خود را بهر كس بخواهد اختصاص ميدهد و خدا صاحب فضلى عظيم است . (5.1)

370

## مراد از (الذين آمنوا) در قرآن و نفاوت آن با (مؤ منين )

بيان

(يا ايها الذين آمنوا) الخ ، اين جمله اولين موردى است كه خدايتعالى مؤ منين را با لفظ: (ايها الذين آمنوا) الخ خطاب مى كند كه بعد از اين مورد در هشتاد و چهار مورد ديگر تا آخر قرآن اين خطابرا كرده

و در قرآن كريم هر جا مؤ منين باين خطاب و يا با جمله (الذين آمنوا) تعبير شده اند، منظور مؤ منين اين امتند، و اما از امت هاى قبل از اسلام بكلمه (قوم ) تعبير مى كند، مثل اينكه فرمود: (قوم نوح او قوم هود) و يا فرموده : (قال يا قوم اءراءيتم ان كنت على بينة ) الخ و يا بلفظ اصحاب تعبير كرده و از آن جمله مى فرمايد: (واصحاب مدين و اصحاب الرّسّ) و در خصوص قوم موسى عليه و السلام تعبير به (بنى اسرائيل ) و (يا بنى اسرائيل ) آورده است .

پس تعبير بلفظ (الذين آمنوا) تعبير محترمانه ايست كه اين امت را بدان اختصاص داده ، چيزيكه هست دقت و تدبر در كلام خدايتعالى اين نكته را بدست ميدهد، كه آنچه قرآن كريم از جمله : (الذين آمنوا) در نظر دارد غير آن معنائى استكه از كلمه : (مؤ منين ) اراده كرده ، از آن تعبير، افراد و مصاديقى را منظور دارد و از اين تعبير، افراد و مصاديقى ديگر را، مثلا مصاديقى كه در آيه : (وتوبوا الى اللّه جميعا ايها المؤ منون )، (اى مؤ منان همگى بسوى خدا توبه بريد) اراده شده غير آن مصاديقى است كه در آيه : (الذين يحملون العرش ومن حوله ، يسبحون بحمد ربهم و يؤ منون به و يستغفرون للذين آمنوا ربنا وسعت كل شى ء رحمة و علما فاغفر للذين تابوا، واتبعوا سبيلك ، وقهم عذاب الجحيم ربنا و ادخلهم جنات عدن ، التى وعدتهم و من صلح من آبائهم و ازواجهم و ذرياتهم ، انك انت العزيز الحكيم :)، (آنان كه عرش را حمل مى كنند و هر كه پيرامون آن است ، پروردگار خود را بحمد تسبيح مى كنند و بوى ايمان مى آورند، و براى آنانكه ايمان آوردند، چنين طلب مغفرت مى كنند كه پروردگارا علم و رحمتت همه چيز را فرا گرفته ، پس كسانى را كه توبه كردند و راه تو را پيروى نمودند بيامرز و از عذاب جحيم حفظ كن ، پروردگارا و در بهشت هاى عدنشان كه وعده شان داده اى درآر، هم خودشانرا و هم پدران و فرزندان و همسران ايشان ، كه بصلاح گرائيده اند، كه توئى يگانه عزيز و حكيم ) اراده شده است .

كه استغفار ملائكه و حاملان را نخست براى كسانى دانستند كه ايمان آورده اند، و سپس در نوبت دوم جمله (كسانى كه ايمان آورده اند) را مبدل كرد بجمله : (كسانيكه توبه كردند و راه تو را پيروى نمودند)، و اين را هم ميدانيم كه توبه بمعناى برگشتن است ، پس ‍ تا اينجا معلوم شد كه منظور از (الذين آمنوا)، همان (الذين تابوا واتبعوا) است ، آنگاه آباء و ذريات و ازواج را بر آنان عطف كرده اند،

و از اينجا مى فهميم كه منظو ر از (الذين آمنوا) تمامى اهل ايمان برسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نيستند، و چنان نيست كه همه را ولو هر جور كه باشند شامل شود، چون اگر اينطور بود، ديگر لازم نبود آباء و ذريات و ازواج را بر آنان عطف كند، زيرا عطف در جائى صحيح است كه تفرقه و دوئيتى در بين باشد، و اما در جائى كه جمعى در يك غرض در عرض هم قرار گرفته و در يك صف واقع هستند، ديگر عطف معنا ندارد.

## استفاده تفاوت مذكور از آيه (و الذين آمنوا، و اتبعتهم )

اين تفاوت كه گفتيد در ميان تعبير به (الذين آمنوا)، و تعبير به (مؤ منين ) هست ، از آيه : (والذين آمنوا، واتبعتهم ذريتهم بايمان ، الحقنابهم ذريتهم ، وما التناهم من عملهم من شى ء، كل امرء بما كسب رهين )، (كسانيكه ايمان آوردند، و ذريه شان هم پيرويشان كردند، ما ذريه شانرا بايشان ملحق مى كنيم ، و از اعمالشان چيزى كم نمى كنيم ، هر كسى در گرو كرده هاى خويش است ) نيز استفاده ميشود، چون ذريه مؤ من را ملحق به (الذين آمنوا) دانستند، نه در صف آنان ، معلوم ميشود ذريه مصداق (الذين آمنوا) نيستند، چون اگر بودند ديگر وجهى نداشت كه آنرا به ايشان ملحق كند، بلكه (الذين آمنوا) شامل هر دو طائفه مى شود.

در اينجا ممكن است كسى بگويد: چه عيبى دارد كه جمله : (واتبعتهم ذريتهم ) را قرينه بگيريم ، بر اينكه مراد از جمله : (الذين آمنوا) همه طبقات مؤ منين نيستند، اما نسبت بطبقه بعدى ، و مراد بجمله دوم همه طبقات دوم از مومنينند؟.

در جواب ميگوئيم بنابراين همان جمله : (الذين آمنوا) شامل تمامى مؤ منين در همه نسلها ميشود، ديگر حاجتى بذكر جمله دوم نبود، و نيز حاجت و وجهى صحيح نيست براى جمله : (و از اعمالشان چيزى كم نمى كنيم ) الخ ، مگر نسبت بآخرين نسل بشر كه ديگر نسلى از او نمى ماند، كه اين طبقه ملحق به پدران خود مى شوند، و چيزى از اعمالشان كم نميشود ولكن هر چند اين معنا معناى معقولى است اما سياق آيه با آن مساعد نيست .

چون سياق آيه سياق تشريف و برترى دادن طبقه اى بر طبقه ديگر است و بنا باحتمال شما، ديگر تشريفى باقى نمى ماند، و برگشت معناى آيه باين ميشود: كه مؤ منين هر چند بعضى از بعضى ديگر منشعب گشته ، و بآنان ملحق مى شوند، اما همه از نظر رتبه در يك صف قرار دارند، و هيچ طبقه اى بر طبقه ديگر برترى ندارد، و تقدم و تاءخرى ندارند، چون ملاك شرافت ، ايمان است كه در همه هست .

و اين همانطور كه گفتيم با سياق آيه مخالف است ، چون سياق آيه دلالت بر تشريف و كرامت سابقى ها نسبت به لاحقى ها دارد،

پس جمله : (واتبعتهم ذريتهم بايمان ) الخ ، قرينه است بر اينكه منظور از جمله (الذين آمنوا) اشخاص خاصى است و آن اشخاص عبارتند از سابقون اولون ، يعنى طبقه اول مسلمانان از مهاجر و انصار، كه در عهد رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و در روزگار عسرت اسلام بانجناب ايمان آوردند.

و بنابراين كلمه : (الذين آمنوا) كلمه آبرومند و محترمانه ايست ، كه همه جا منظور از آن اين طبقه اند، كه آيه : (للفقراء المهاجرين )،- تا جمله (والذين تبووا الدار و الايمان من قبلهم ) - تا جمله - (والذين جاوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولا خواننا الذين سبقونا بالايمان ، و لا تجعل فى قلوبنا غلا للذين آمنوا، ربنا انك روف رحيم )، (و آنانكه بعد از ايشان مى آيند ميگويند: پروردگارا ما را بيامرز، و همچنين برادران ما را، كه از ما بسوى ايمان سبقت گرفتند، و خدايا در دل ما كينه اى از مؤ منين قرار مده ، پروردگارا تو خود رئوف و رحيمى ) نيز باين اشاره دارد.

چون اگر مصداق جمله (الذين آمنوا)، عين مصداق جمله (الذين سبقونا بالايمان ) باشد، جا داشت بفرمايد: (ولا تجعل فى قلوبنا غلا لهم )، (خدايا در دل ما كينه اى از ايشان قرار مده )، ولى اينطور نفرمود، و بجاى ضمير، اسم ظاهر (الذين سبقونا) را آورد، تا به سبقت و شرافت آنان اشاره كند، و گرنه اين تغيير سياق بى وجه بود.

و نيز از جمله آياتيكه بگفتار ما اشاره دارد، آيه : (محمد رسول اللّه ، و الذين معه اشداء على الكفار، رحماء بينهم ، تريهم ركعا سجدا، يبتغون فضلا من اللّه و رضوانا)، تا جمله - (وعداللّه الذين آمنوا و عملوا الصالحات منهم ، مغفره و اجرا عظيما)، (محمد رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ، و آنانكه با او هستند، عليه كفار سرسخت ، و در بين خود مهربانند، مى بينى ايشانرا كه همواره در ركوع و سجودند، و در پى تحصيل فضلى و رضوانى از خدا هستند، تا جمله خدا از ميان كسانيكه ايمان آورده اند، آن عده را كه اعمال صالح كرده اند، وعده آمرزش و اجرى عظيم داده است )، ميباشد، چون با آوردن كلمه (معه - با او) فهمانده است كه همه اين فضيلت ها خاص مسلمانان دست اول است .

پس از آنچه گذشت اين معنا بدست آمد، كه كلمه (الذين آمنوا) كلمه تشريف و مخصوص بسابقين اولين از مؤ منين است ، و بعيد نيست كه نظير اين كلام در جمله (الذين كفروا) نيز جريان يابد، يعنى بگوئيم هر جا اين جمله آمده مراد از آن خصوص كفار دست اول است كه برسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم كفر ورزيدند، چون مشركين مكه ، و امثال آنان ، همچنانكه آيه : (ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لايومنون ) نيز بدان اشعار دارد.

## خطاب به (الذين آمنوا) تشريفى است و با عموميت تكليف منافات ندار

حال اگر بگوئى : بنا بر آنچه گذشت ، خطاب به (الذين آمنوا) مختص به عده خاصى شد، يعنى آن عده از مسلمانان كه در زمان رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم بودند، و حال آنكه همه علماء و مخصوصا آن عده كه اينگونه خطابها را بنحو قضيه حقيقيه معنا مى كنند، مى گويند: خطابهاى قرآن كريم مخصوص بمردم يك عصر نيست ، و تنها متوجه حاضران در عصر رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نميباشد، بلكه همه را تا روز قيامت به يك جور شامل مى شود.

در جواب مى گوئيم : ما نيز نخواستيم بگوئيم : كه تكاليفى كه در اينگونه خطابها هست ، تنها متوجه معاصرين رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم است ، بلكه خواستيم بگوئيم : آن لحن احترام آميزيكه در اينگونه خطابها هست ، مخصوص ايشانست ، و اما تكليفى كه در آنها است ، وسعت و تنگى آن اسباب ديگرى دارد، غير آن اسباب كه سعه و ضيق خطاب را باعث مى شود، همچنانكه آن تكاليفى كه بدون خطاب (يا ايها الذين آمنوا) بيان شده ، وسيع است ، و اختصاصى به يك عصر و دو عصر ندارد.

پس بنابراين قرار گرفتن جمله : (يا ايها الذين آمنوا)، در اول يك آيه ، مانند جمله : (يا ايها النبى )، و جمله (يا ايها الرسول )، بر اساس تشريف و احترام است ، و منافاتى با عموميت تكليف ، وسعه معنا و مراد آن ندارد، بلكه در عين اينكه بعنوان احترام روى سخن بايشان كرده ، لفظ (الذين آمنوا) مطلق است ، و در صورت وجود قرينه عموميت دارند كانّ ايمان را تا روز قيامت شامل ميشود، مانند آيه : (ان الذين آمنوا، ثم كفروا، ثم آمنوا، ثم كفروا، ثم ازدادوا كفرا، لم يكن اللّه ليغفرلهم )، (كسانيكه ايمان آورده ، و سپس كفر ورزيدند، و دوباره ايمان آوردند، و باز كفر ورزيدند، و اين بار بر كفر خود افزودند، خدا هرگز ايشانرا نمى آمرزد)، و آيه : (وما انا بطارد الذين آمنوا، انهم ملاقوا ربهم )، (من هرگز كسانى را كه ايمان آورده اند از خود نمى رانم ، چون ايشان پروردگار خود را ديدار مى كنند)، كه حكايت كلام نوح (عليه‌السلام) است .

## معنى كلمه (راعنا) نزد يهود

(لاتقولوا راعنا و قولوا انظرنا) الخ ، يعنى بجاى (راعنا) بگوئيد: (انظرنا)، كه اگر چنين نكنيد همين خود كفرى است از شما، و كافران عذابى دردناك دارند، پس در اين آيه نهى شديدى شده از گفتن كلمه (راعنا)، و اين كلمه را آيه اى ديگر تا حدى معنا كرده ، مى فرمايد: (من الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه ، و يقولون سمعنا و عصينا، و اسمع غير مسمع ، و راعنا، ليا بالسنتهم ، وطعنا فى الدين )، كه از آن بدست مى آيد: اين كلمه در بين يهوديان يك قسم نفرين و فحش بوده ، و معنايش (بشنو خدا تو را كر كند) بوده است ، اتفاقا مسلمانان وقتى كلام رسولخدا را درست ملتفت نميشدند،

بخاطر اينكه ايشان گاهى بسرعت صحبت مى كرد، از ايشان خواهش مى كردند: كمى شمرده تر صحبت كنند، كه ايشان متوجه بشوند، و اين خواهش خود را با كلمه (راعنا) كه عبارتى كوتاه است اداء مى كردند، چون معناى اين كلمه (مراعات حال ما بكن ) است ، ولى همانطور كه گفتيم : اين كلمه در بين يهود يك رقم ناسزا بود.

و يهوديان از اين فرصت كه مسلمانان هم ميگفتند: (راعنا - راعنا) استفاده كرده ، وقتى برسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مى رسيدند، مى گفتند: (راعنا)، بظاهر وانمود مى كردند كه منظورشان رعايت ادب است ، ولى منظور واقعيشان ناسزا بود، و لذا خدايتعالى براى بيان منظور واقعى آنان ، اين آيه را فرستاد: (من الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه ، و يقولون سمعنا و عصينا، و اسمع غير مسمع ، و راعنا) الخ ، و چون منظور واقعى يهود روشن شد، در آيه مورد بحث مسلمانان را نهى كرد از اينكه ديگر كلمه (راعنا) را بكار نبرند، و بلكه بجاى آن چيز ديگر بگويند، مثلا بگويند: (انظرنا)، يعنى كمى ما را مهلت بده .

(وللكافرين عذاب اليم ) الخ ، منظور از كافرين در اينجا كسانى است كه از اين دستور سرپيچى كنند، و اين يكى از مواردى استكه در قرآن كريم كلمه كفر، در ترك وظيفه فرعى استعمال شده است .

## مراد از (اهل الكتاب ) در آيه 105

(ما يود الذين كفروا من اهل الكتاب ) اگر مراد باهل كتاب خصوص يهود باشد همچنانكه ظاهر سياق هم همين است ، چون آيه قبل درباره يهود بود، آنوقت توصيف يهود باهل كتاب ، مى فهماند كه علت اينكه دوست نميدارند كتابى بر شما مسلمانان نازل شود، چيست ؟ و آن اين استكه چون خود آنان اهل كتاب بودند، و دوست نميداشتند كتابى بر مسلمانان نازل شود، چون نازل شدن كتاب بر مسلمانان باعث ميشود، ديگر تنها يهوديان اهليت كتاب نداشته باشند، و اين اختصاص از بين برود، و ديگران نيز اهليت و شايستگى آنرا داشته باشند.

و اين خود بخل بى مزه اى بود از يهود، چون يك وقت انسان نسبت بچيزى كه خودش دارد بخل مى ورزد، ولى يهود بچيزى بخل ورزيدند كه خود مالك آن نبودند، علاوه بر اينكه با اين رفتار خود، در سعه رحمت خدا و عظمت فضل او، با او معارضه كردند.

اين در صورتى بود كه مراد باهل كتاب خصوص يهود باشد، و اما اگر مراد همه اهل كتاب از يهود و نصارى باشد در اينصورت سياق كلام ، سياق تصميم بعد از تخصيص ميشود، يعنى بعد از آ نكه تنها درباره يهود صحبت مى كرد، ناگهان وجهه كلام را عموميت داد، بدين جهت كه هر دو طائفه در پاره اى صفات اشتراك داشتند، هر دو با اسلام دشمنى مى ورزيدند، و اى بسا اين احتمال را آيات بعدى كه مى فرمايد: (وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى )، و گفتند: داخل بهشت نميشود مگر كسيكه يهودى يا نصارى باشد)،

و نيز مى فرمايد: (وقالت اليهود ليست النصارى على شى ء، وقالت النصارى ليست اليهود على شى ء، و هم يتلون الكتاب )، (يهود گفت : نصارى بر چيزى نيست ، و نصارى گفت يهود دين درستى ندارد، با اينكه هر دو گروه ، كتاب ميخواندند) تاءييد كند.

## يك بحث روايتى (شامل روايتى از رسول خدا درباره راءس مصاديق (الذين آمنوا) علىعليه‌السلام)

در تفسير الدر المنثور استكه ابو نعيم در حليه از ابن عباس روايت كرده كه گفت : رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فرمود: خدايتعالى هيچ آيه اى كه در آن (يا ايها الذين آمنوا) باشد نازل نفرموده ، مگر آنكه على بن ابيطالب در راءس آن ، و امير آنست .

مؤ لف : اين روايت رواياتى ديگر را كه در شاءن نزول آياتى بسيار وارد شده ، كه فرموده اند درباره على و يا اهل بيت نازل شده تاءييد مى كند، نظير آيه : (كنتم خير امة اخرجت للناس )، و آيه : (لتكونوا شهداء على الناس )، و آيه : (وكونوا مع الصادقين ).

## آيات 106 و 107 بقره

ما ننسخ من آية اءو ننسها نات بخير منها اءو مثلها اءلم تعلم اءن اللّه على كل شى ء قدير - 106

اءلم تعلم اءن اللّه له ملك السموات والارض و مالكم من دون اللّه من ولى ولا نصير - 107.

ترجمه آيات :

ما هيچ آيه اى را نسخ نمى كنيم و از يادها نمى بريم مگر آنكه بهتر از آن و يا مثل آنرا مى آوريم مگر هنوز ندانسته اى كه خدا بر هر چيزى قادر است (106) مگر ندانسته اى كه ملك آسمانها و زمين از آن خداست و شما بغير از خدا هيچ سرپرست و ياورى نداريد (107 ).

## معنى (نسخ ) و مراد از (نسخ آيه )

بيان

اين دو آيه مربوط بمسئله نسخ است ، و معلوم است كه نسخ بآن معنائى كه در اصطلاح فقها معروف است ، يعنى بمعناى (كشف از تمام شدن عمر حكمى از احكام )، اصطلاحى است كه از اين آيه گرفته شده ، و يكى از مصاديق نسخ در اين آيه است و همين معنا نيز از اطلاق آيه استفاده ميشود.

(ما ننسخ من آية ) كلمه (نسخ ) بمعناى زايل كردن است ، وقتى ميگويند: (نسخت الشمس الظل )، معنايش اينستكه آفتاب سايه را زايل كرد، و از بين برد، در آيه : (وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبى ، الا اذا تمنى ، اءلقى الشيطان فى امنيتة ، فينسخ اللّه ما يلقى الشيطان )، (هيچ رسولى و پيامبرى نفرستاديم ، مگر آنكه وقتى شيطان چيزى در دل او مى افكند، خدا القاء شيطانى را از دلش زايل مى كرد)، بهمين معنا استعمال شده است .

معناى ديگر كلمه نسخ ، نقل يك نسخه كتاب به نسخه اى ديگر است ، و اين عمل را از اين جهت نسخ ميگويند، كه گوئى كتاب اولى را از بين برده ، و كتابى ديگر بجايش آورده اند، و بهمين جهت در آيه : (واذا بدلنا آية مكان آية ، واللّه اعلم بما ينزل ، قالوا: انما انت مفتر، بل اكثرهم لايعلمون ) بجاى كلمه نسخ كلمه تبديل آمده ، مى فرمايد: چون آيتى را بجاى آيتى ديگر تبديل مى كنيم ، با اينكه خدا داناتر است باينكه چه نازل مى كند ميگويند: تو دروغ مى بندى ، ولى بيشترشان نميدانند.

و به هر حال منظور ما اين است كه بگوئيم : از نظر آيه نامبرده نسخ باعث نميشود كه خود آيت نسخ شده بكلى از عالم هستى نابود گردد، بلكه حكم در آن عمرش كوتاه است ، چون به وضعى وابسته است كه با نسخ ، آن صفت از بين مى رود.

و آن صفت صفت آيت ، و علامت بودن است ، پس خود اين صفت بضميمه تعليل ذيلش كه مى فرمايد: (مگر نميدانى كه خدا بر هر چيز قادر است )، بما مى فهماند كه مراد از نسخ از بين بردن اثر آيت ، از جهت آيت بودنش ميباشد، يعنى از بين بردن علامت بودنش ، با حفظ اصلش ، پس با نسخ اثر آن آيت از بين مى رود، و اما خود آن باقى است ، حال اثر آن يا تكليف است ، و يا چيزى ديگر.

و اين معنا از پهلوى هم قرار گرفتن نسخ و نسيان بخوبى استفاده ميشود، چون كلمه (ننسها) از مصدر انساء است ، كه بمعناى از ياد ديگران بردن است ، همچنانكه نسخ بمعناى از بين بردن عين چيزيست ، پس معناى آيه چنين ميشود كه ما عين يك آيت را بكلى از بين نمى بريم ، و يا آنكه يادش را از دلهاى شما نمى بريم ، مگر آنكه آيتى بهتر از آن و يا مثل آن مى آوريم .

## مفهوم (آيت ) و اقسام آيات الهى

و اما اينكه آيت بودن يك آيت بچيست ؟ در جواب ميگوئيم : آيت ها مختلف ، و حيثيات نيز مختلف ، و جهات نيز مختلف است ، چون بعضى از قرآن آيتى است براى خداى سبحان ، باعتبار اينكه بشر از آوردن مثل آن عاجز است ، 378

و بعضى ديگرش كه احكام و تكاليف الهيه را بيان مى كند، آيات اويند، بدان جهت كه در انسانها ايجاد تقوى نموده ، و آنانرا بخدا نزديك مى كند، و نيز موجودات خارجى آيات او هستند، بدان جهت كه با هستى خود، وجود صانع خود را با خصوصيات وجوديشان از خصوصيات صفات و اسماء حسناى صانعشان حكايت مى كنند، و نيز انبياء خدا و اوليائش ، آيات او هستند، بدان جهت كه هم با زبان و هم با عمل خود، بشر را بسوى خدا دعوت مى كنند، و همچنين چيزهائى ديگر.

و بنابراين كلمه آيت مفهومى دارد كه داراى شدت و ضعف است ، بعضى از آيات در آيت بودن اثر بيشترى دارند، و بعضى اثر كمترى ، همچنانكه از آيه : (لقد رآى من ايات ربه الكبرى )، (او در آن جا از آيات بزرگ پروردگارش را بديد)، نيز بر مى آيد، كه بعضى آيات از بعضى ديگر در آيت بودن بزرگتر است .

ازسوى ديگر بعضى از آيات در آيت بودن تنها يك جهت دارند، يعنى از يك جهت نمايشگر و ياد آورنده صانع خويشند، و بعضى از آيات داراى جهات بسيارند، و چون چنين است نسخ آيت نيز دو جور است ، يكى نسخ آن بهمان يك جهتى كه دارد، و مثل اينكه بكلى آنرا نابود كند، و يكى اينكه آيتى را كه از چند جهت آيت است ، از يك جهت نسخ كند، و جهات ديگرش را بآيت بودن باقى بگذارد، مانند آيات قرآنى ، كه هم از نظر بلاغت ، آيت و معجزه است ، و هم از نظر حكم ، آنگاه جهت حكمى آنرا نسخ كند، و جهت ديگرش همچنان آيت باشد.

اين عموميت را كه ما از ظاهر آيه شريفه استفاده كرديم ، عموميت تعليل نيز آنرا افاده مى كند، تعليلى كه از جمله ، (الم تعلم ان اللّه على كل شى ء قدير، الم تعلم ان اللّه له ملك السموات والارض ) الخ بر مى آيد، چون انكاريكه ممكن است درباره نسخ توهم شود، و يا انكاريكه از يهود در اين باره واقع شده ، و روايات شاءن نزول آنرا حكايت كرده ،

## اشاره به دو اعتراض بر مساءله نسخ

و بالاخره انكاريكه ممكن است نسبت بمعناى نسخ بذهن برسد، از دو جهت است .

جهت اول اينكه كسى اشكال كند كه : آيت اگر از ناحيه خدايتعالى باشد، حتما مشتمل بر مصلحتى است كه چيزى بغير آن آيت آن مصلحت را تاءمين نمى كند و با اين حال اگر آيت نسخ شود، لازمه اش قوت آن مصلحت است ، چيزى هم كه كار آيت را بكند، و آن مصلحت را حفظ كند، نيست ، چون گفتيم هيچ چيزى در حفظ مصلحت كار آيت را نميكند، و نميتواند فائده خلقت را - اگر آيت تكوينى باشد -، و مصلحت بندگان را - اگر آيت تشريعى باشد -، تدارك و تلافى نمايد.

شاءن خدا هم مانند شاءن بندگان نيست ، علم او نيز مانند علم آنان نيست كه بخاطر دگرگونگى عوامل خارجى ، دگرگون شود، يك روز علم بمصلحتى پيدا كند، و بر طبق آن حكمى بكند، روز ديگر علمش بمصلحتى ديگر متعلق شود، كه ديروز تعلق نگرفته بود، و در نتيجه بحكم ديگرى حكم كند، و حكم سابقش باطل شود، و در نتيجه هر روز حكم نوى براند، و رنگ تازه اى بريزد، همانطور كه بندگان او بخاطر اينكه احاطه علمى بجهات صلاح اشياء ندارند، اينچنين هستند، احكام و اوضاعشان با دگرگونگى علمشان بمصالح و مفاسد و كم و زيادى و حدوث و بقاء آن ، دگرگون ميشود، كه مرجع و خلاصه اين وجه اينستكه : نسخ ، مستلزم نفى عموم و اطلاق قدرت است ، كه در خدا راه ندارد.

وجه دوم اين استكه قدرت هر چند مطلقه باشد، الا اينكه با فرض تحقق ايجاد، و فعليت وجود، ديگر تغيير و دگرگونگى محال است ، چون چيزيكه موجود شد، ديگر از آنوضعى كه بر آن هستى پذيرفته ، دگرگون نميشود، و اين مسئله ايست ضرورى .مانند انسان در فعل اختياريش ، تا مادامى كه از او سر نزده ، اختيارى او است ، يعنى مى تواند آنرا انجام دهد، و مى تواند انجام ندهد، اما بعد از انجام دادن ، ديگر اين اختيار از كف او رفته ، و ديگر فعل ، ضرورى الثبوت شده است .

و برگشت اين وجه باين استكه نسخ ، مستلزم اين استكه ملكيت خدايرا مطلق ندانيم ، و جواز تصرف او را منحصر در بعضى امور بدانيم ، يعنى مانند يهود بگوئيم : او نيز مانند انسانها وقتى كارى را كرد ديگر زمام اختيارش نسبت بآن فعل از دستش مى رود، چه يهود گفتند: (يداللّه مغلولة ) (دست خدا بسته است ).

## استنباط پاسخ آنها از آيه كريمه

لذا در آيه مورد بحث در جواب از شبهه اول پاسخ مى گويد، باينكه : (الم تعلم ان اللّه على كل شى ء قدير)؟ يعنى مگر نمى دانى كه خدا بر همه چيز قادر است ، و مثلا مى تواند بجاى هر چيزيكه فوت شده ، بهتر از آنرا و يا مثل آن را بياورد؟ و از شبهه دوم بطور اشاره پاسخ گفته باينكه : (الم تعلم ان اللّه له ملك السموات و الارض ؟ و مالكم من دون الله من ولى ولا نصير؟) يعنى وقتى ملك آسمانها و زمين از آن خداى سبحان بود، پس او مى تواند بهر جور كه بخواهد در ملكش تصرف كند، و غير خدا هيچ سهمى از مالكيت ندارد، تا باعث شود جلو يك قسم از تصرفات خداى سبحان را بگيرد، و سد باب آن كند.

پس هيچكس مالك هيچ چيز نيست ، نه ابتداء و نه با تمليك خدايتعالى ، براى اينكه آنچه را هم كه خدا بغير خود تمليك كند، باز مالك است ،

بخلاف تمليكى كه ما بيكديگر مى كنيم ، كه وقتى من خانه خود را بديگرى تمليك مى كنم در حقيقت خانه ام را از ملكيتم بيرون كرده ام ، و ديگر مالك آن نيستم ، و اما خدايتعالى هر چه را كه بديگران تمليك كند، در عين مالكيت ديگران ، خودش نيز مالك است ، نه اينكه مانند ما مالكيت خود را باطل كرده باشد.

پس اگر به حقيقت امر بنگريم ، مى بينيم كه ملك مطلق و تصرف مطلق تنها از آن او (خدا) است ، و اگر بملكى كه بما تمليك كرده بنگريم ، و متوجه باشيم كه ما استقلالى در آن نداريم ، مى بينيم كه او ولى ما در آن نعمت است ، و چون باستقلال ظاهرى خود كه او بما تفضل كرده بنگريم - با اينكه در حقيقت استقلال نيست ، بلكه عين فقر است بصورت غنى ، و عين تبعيت است بصورت استقلال - مع ذلك مى بينيم با داشتن اين استقلال بدون اعانت و يارى او، نميتوانيم امور خود را تدبير كنيم ، آنوقت درك مى كنيم كه او ياور ما است .

و اين معنا كه در اينجا خاطر نشان شد، نكته ايست كه از حصر در آيه استفاده ميشود حصريكه از ظاهر، (ان اللّه له ملك السموات و الارض ) بر مى آيد پس ميتوان گفت : دو جمله (الم تعلم ان اللّه على كل شى ء قدير) و (الم تعلم ان اللّه له ملك السموات و الارض ) دو جمله مرتب هستند، مرتب بآن ترتيبى كه ميانه دو اعتراض هست .

و دليل بر اينكه اعتراض بر مسئله نسخ دو اعتراض است ، و آيه شريفه پاسخ از هر دو است ، اين است كه آيه شريفه بين دو جمله فصل انداخته ، و بدون وصل آورده يعنى بين آندو، واو عاطفه نياورده است ، و جمله (وما لكم من دون اللّه من ولى ولا نصير)، هم مشتمل بر پاسخ ديگرى از هر دو اعتراض است ، البته پاسخ جداگانه اى نيست ، بلكه بمنزله متمم پاسخهاى گذشته است .

مى فرمايد: و اگر نخواهيد ملك مطلق خدا را در نظر بگيريد، بلكه تنها ملك عاريتى خود را در نظر مى گيريد، كه خدا بشما رحمت كرده ، همين ملك نيز از آنجا كه بخشش اوست ، و جدا از او و مستقل از او نيست ، پس باز خدا به تنهائى ولى شما است ، و در نتيجه ميتواند در شما و در مايملك شما هر قسم تصر فى كه بخواهد بكند.

و نيز اگر نخواهيد به عدم استقلال خودتان در ملك بنگريد، بلكه تنها ملك و استقلال ظاهرى خود را در نظر گرفته ، و در آن جمود بخرج داديد، باز هم خواهيد ديد كه همين استقلال ظاهرى و ملك و قدرت عاريتى شما، خود بخود براى شما تاءمين نميشود، و نميتواند خواسته شما را برآورد، و مقاصد شما را رام شما كند، و به تنهائى مقصود و مراد شما را رام و مطيع قصد و اراده شما كند، بلكه با داشتن آن ملك و قدرت مع ذلك محتاج اعانت و نصرت خدا هستيد، پس تنها ياور شما خدا است ، و در نتيجه او ميتواند از اين طريق ، يعنى از طريق يارى ، هر رقم تصرفى كه خواست بكند، پس خدا در امر شما از هر راهى كه طى كنيد، ميتواند تصرف كند، (دقت فرمائيد.)

در جمله : (ومالكم من دون اللّه ) بجاى ضمير، اسم ظاهر آمده ، يعنى بجاى اينكه بفرمايد: (دونه ) فرموده (دون اللّه )، و اين بدان جهت بوده كه جمله مورد بحث بمنزله جمله مستقل ، و جدا از ما قبل بوده ، چون جملات ما قبل در دادن پاسخ از اعتراضات تمام بوده ، و احتياجى بآن نداشته است .

## پنج نكته پيرامون نسخ

پس از آنچه كه گذشت پنج نكته روشن گرديد، اول اينكه نسخ تنها مربوط باحكام شرعى نيست بلكه در تكوينيات نيز هست ، دوم اينكه نسخ همواره دو طرف ميخواهد، يكى ناسخ ، و يكى منسوخ ، و يا يك طرف فرض ندارد، سوم اينكه ناسخ آنچه را كه منسوخ از كمال و يا مصلحت دارد، واجد است .

چهارم اينكه ناسخ از نظر صورت با منسوخ تنافى دارد، نه از نظر مصلحت چون ناسخ نيز مصلحتى دارد، كه جا پر كن مصلحت منسوخ است ، پس تنافى و تناقض كه در ظاهر آندو است ، با همين مصلحت مشترك كه در آندو است ، برطرف ميشود، پس اگر پيغمبرى از دنيا برود، و پيغمبرى ديگر مبعوث شود، دو مصداق از آيت خدا هستند كه يكى ناسخ ديگرى است .

اما از دنيا رفتن پيغمبر اول كه خود بر طبق جريان ناموس طبيعت است كه افرادى بدنيا آيند، و در مدتى معين روزى بخورند و سپس ‍ هنگام فرا رسيدن اجل از دنيا بروند و اما آمدن پيغمبرى ديگر و نسخ احكام دينى آن پيغمبر، اين نيز بر طبق مقتضاى اختلافى است كه در دوره هاى بشريت است ، چون بشر رو بتكامل است و بنابراين وقتى يك حكم دينى بوسيله حكمى ديگر نسخ ميشود، از آنجا كه هر دو مشتمل بر مصلحت است و علاوه بر اين حكم پيامبر دوم براى مردم پيامبر اول صلاحيت ندارد، بلكه براى آنان حكم پيغمبر خودشان صالح تر است و براى مردم دوران دوم حكم پيامبر دوم صالح تر است ، لذا هيچ تناقضى ميان اين احكام نيست و همچنين اگر ما ناسخ و منسوخ را نسبت باحكام يك پيغمبر بسنجيم ، مانند حكم عفو در ابتداى دعوت اسلام كه مسلمانان عده اى داشتند و عده اى نداشتند و چاره اى جز اين نبود كه ظلم و جفاى كفار را ناديده بگيرند و ايشانرا عفو كنند و حكم جهاد بعد از شوكت و قوت يافتن اسلام و پيدايش رعب در دل كفار و مشركين كه حكم عفو در آنروز بخاطر آن شرائط مصلحت داشت و در زمان دوم مصلحت نداشت و حكم جهاد در زمان دوم مصلحت داشت ، ولى در زمان اول نداشت .

## آيات منسوخه نوعا لحنى دارند كه مى فهمانند بزودى نسخ خواهند شد

از همه اينها كه بگذريم آيات منسوخه نوعا لحنى دارند كه بطور اشاره مى فهمانند كه بزودى نسخ خواهند شد و حكم در آن براى ابد دوام ندارد، مانند آيه : (فاعفوا و اصفحوا حتى ياءتى اللّه بامره )، (فعلا عفو كنيد و ناديده بگيريد تا خداوند امر خود را بفرستد)،

كه بروشنى مى فهماند: حكم عفو و گذشت دائمى نيست و بزودى حكمى ديگر مى آيد، كه بعدها بصورت حكم جهاد آمد.

و مانند حكم زنان بدكاره كه فرموده : (فامسكو هن فى البيوت ، حتى يتوفيهن الموت اءو يجعل اللّه لهن سبيلا)، (ايشان را در خانه ها حبس كنيد تا مرگشان برسد و يا خدا راهى برايشان معين كند)، كه باز بوضوح مى فهماند حكم حبس موقتى است و همينطور هم شد و آيه شريفه با آيه تازيانه زدن بزناكاران نسخ گرديد، پس جمله : (حتى ياءتى اللّه بامره ) در آيه اول و جمله (او يجعل اللّه لهن سبيلا) در آيه دوم خالى از اين اشعار نيستند كه حكم آيه موقتى است و بزودى دستخوش نسخ خواهند شد.

پنجم اينكه آن نسبت كه ميانه ناسخ و منسوخ است ، غير آن نسبتى است كه ميانه عام و خاص و مطلق و مقيد، و مجمل و مبين است ، براى اينكه تنافى ميانه ناسخ و منسوخ بعد از انعقاد ظهور لفظ است ، باين معنا كه ظهور دليل ناسخ در مدلول خودش تمام است و با اين حال دليل ديگر بر ضد آن مى رسد كه آنهم ظهورش در ضديت دليل منسوخ تمام است آنگاه رافع اين تضاد و تنافى ، همانطور كه گفتيم حكمت و مصلحتى است كه در هر دو هست .

بخلاف عام و خاص ، و مطلق و مقيد، و مجمل و مبين ، كه ظهور دليل عام و مطلق و مجمل ، قبل از جستجو از دليل مخصص و مقيد و مبين ظهورى تمام نيست وقتى دليل مخصص پيدا شد، با قوتى كه در ظهور لفظى آن هست ، دليل عام را تخصيص مى زند و همچنين وقتى دليل مقيد پيدا شد، با قوت ظهور لفظيش دليل مطلق را تفسير مى كند و نيز وقتى دليل مبين پيدا شد، با قوت ظهورش بيانگر دليل مجمل ميشود كه تفصيل آن در فن اصول فقه بيان شده است و همچنين است تنافى ميانه دو آيه ايكه يكى محكم است و يكى متشابه كه انشاءاللّه بحث از آن در ذيل آيه : (منه آيات محكمات هن ام الكتاب و اخر متشابهات ) از نظر خواننده عزيز خواهد گذشت .

(او ننسها) اين كلمه بصورت نون مضمومه و سين بصداى كسره قرائت شده كه بنابراين مشتق از انساء خواهد بود كه بمعناى بردن چيزى از خزينه علم و خاطر كسى است و توضيحش گذشت كه خدا چگونه ياد چيزى را از دل كسى مى برد.

## فراموشاندن (انساء) آيه اى از آيات خدا شامل رسول خدا نمى شود

و اين خود كلامى است مطلق و بدون قيد و يا بعنايتى ديگر، عام و بدون مخصص كه اختصاصى برسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ندارد و بلكه ميتوان گفت اصلا شامل آنجناب نميشود،

براى اينكه آيه : (سنقرئك فلا تنسى ، الا ما شاءاللّه ): (بزودى به تو قدرت خواندن ميدهيم ، بطوريكه ديگر آنرا فراموش نخواهى كرد مگر چيزيرا كه خدا بخواهد). كه از آيات مكى است و قبل از آيه نسخ مورد بحث كه مدنى است نازل شده ، فراموشى را از رسولخدا نفى مى كند و ميفرمايد: تو ديگر هيچ آيه اى را فراموش نميكنى ، با اين حال ديگر چگونه انساء آيه اى از آيات شامل رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ميشود؟ خواهى گفت : در آخر آيه هفتم از سوره اعلى ، جمله : (الا ما شاءاللّه ) آمده و از آن فهميده مى شود كه اگر خدا بخواهد، رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نيز فراموش ميكند، در پاسخ مى گوئيم : اين استثناء مانند استثناء در آيه : (خالدين فيها مادامت السموات و الارض ، الا ماشاء ربك ، عطاء غير مجذوذ)، (در حالى كه همواره و جاودانه در آن بهشت ها هستند، مادام كه آسمانها و زمين هستند، (الا ماشاء ربك ) (و اين عطائى است كه قطع شدن برايش نيست ) مى باشد كه در آيه اى قرار گرفته كه سه بار جاودانگى بهشتي آنرا تكرار كرده ، هم با كلمه (خالدين ) و هم با جمله : (ما دامت السموات و الارض ) و هم با جمله : (عطاء غير مجذوذ).

پس مى فهميم كه اين استثناء براى اين نيست كه بفهماند يك روزى اهل بهشت از بهشت بيرون ميشوند، بلكه تنها باين منظور آمده كه بفهماند خدا مانند شما انسانها نيست كه وقتى كارى از شما سر زد ديگر قدرت و اختيار قبل از انجام آن از دستتان بيرون مى شود، بلكه خدا بعد از انجام هر كار باز قدرت قبل از انجام را دارد،

## وجه استثنا در (الا ماشاء اللّه ) بمعنى اثبات فراموشى در مواردى كه خدا بخواهد نيست

در آيه مورد بحث هم استثناء براى همين معنا آمده ، نه اينكه بخواهد بگويد: تو آيات قرآن را فراموش نمى كنى ، مگر آن آياتى را كه خدا بخواهد، چون اگر منظور اين بود، ديگر جمله : (فلا تنسى )، (پس ديگر فراموش نميكنى ) معنا نداشت چون از اين جمله بر مى آيد كه فراموش نكردن يك عنايتى است كه خدا بشخص آنجناب كرده و منتى است كه بر آنجناب نهاده و اگر مراد اين بود كه بفرمايد: هر چه را فراموش كنى به مشيت خدا فراموش كرده اى ، اختصاصى براى رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نميشد چون هر صاحب حافظه اى از انسان و ساير حيوانات ، هر چه را بياد داشته باشند و هر چه را از ياد ببرند، همه اش مشيت خدا است .

رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم هم قبل از نزول اين آيه و اين اقراء امتنانى كه آيه : (سنقرئك فلا تنسى ) وعده آن را مى دهد، هر چه بياد ميداشت و يا از ياد مى برد بمشيت خدايتعالى بود، و آيه نامبرده هيچ عنايت زائدى براى آنجناب اثبات نمى كند، در حالى كه ميدانيم در مقام اثبات چنين عنايتى است .

پس استثناء در آن جز اثبات اطلاق قدرت ، هيچ منظورى ندارد مى خواهد بفرمايد ما قدرت خواندن بتو ميدهيم و تو ديگر تا ابد آن را از ياد نميبرى و خدا با اين حال قدرت آن را دارد كه آن را از يادت ببرد، (دقت فرمائيد).

همه اينها بر اساس قرائنى بود كه گفتيم ، البته بعضى از قاريان جمله مورد بحث را با فتحه نون و با همزه خوانده اند كه بنابراين قرائت كلمه مورد بحث از ماده (ن - سين - ء ) گرفته شده ، و (نسى ء) به معناى تاءخير انداختن است و معناى آيه بنابراين قرائت چنين مى شود: كه ما هيچ آيتى را با از بين بردن نسخش نمى كنيم و با تاءخير اظهار آن ، عقبش نمى اندازيم ، مگر آنكه آيتى بهتر از آن يا مانند آن مى آوريم و تصرف الهى با تقديم و تاءخير در آيات خود باعث فوت كمال و يا فوت مصلحتى نمى شود.

دليل بر اينكه مراد بيان اين نكته است ، كه تصرف الهى همواره بر طبق كمال و مصلحت است ، جمله : (بخير منها، او مثلها) است ، چون خيريت هميشه با كمال موجود و يا مصلحت حكم مجعول ملازم است و در ظرف وجود است ، كه موجودى در خيريت مماثل موجودى ديگر و يا بهتر از آن ميشود، (دقت فرمائيد).

## بحث روايتى (شامل رواياتى درباره وقوع نسخ در مواردى از كلام اللّه )

روايات بسيارى از طرق شيعه و سنى از رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و صحابه آن جناب و ائمه اهل بيت (عليهم‌السلام) در اين باره رسيده كه در قرآن ناسخ و منسوخ هست .

و در تفسير نعمانى از اميرالمؤ منين (عليه‌السلام) روايت آمده كه آنجناب بعد از معرفى عده اى از آيات منسوخ و آياتى كه آنها را نسخ كرده ، فرموده : و آيه : (و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون )، (من جن و انس را نيافريدم مگر براى اينكه عبادتم كنند.) با آيه : (و لايزالون مختلفين ، الا من رحم ربك ، و لذلك خلقهم )، (و پيوسته در اختلافند مگر آنهائى كه پروردگارت رحمشان كرده باشد و به همين منظور هم خلقشان كرده ) نسخ شده ، چون در اولى غرض از خلقت را عبادت معرفى مى كرد و در اين آيه ميفرمايد براى اينكه رحمشان كند خلقشان كرده .

مؤ لف : اين روايت دلالت دارد بر اينكه امام (عليه‌السلام) نسخ در آيه را اعم از نسخ قرآنى يعنى نسخ حكم شرعى دانسته و بنا بفرمايش امام آيه دومى حقيقتى را اثبات مى كند كه باعث مى شود حقيقت مورد اثبات آيه اولى تحديد شود و بعبارتى روشن تر اينكه آيه اولى غرض از خلقت را پرستش خدا معرفى مى كرد،

در حالى كه مى بينيم كه بسيارى از مردم از عبادت او سر باز مى زنند و از سوى ديگر خداى تعالى هيچگاه در غرض هايش مغلوب نمى شود، پس چرا در اين آيه غرض از خلقت همگى را عبادت دانسته است ؟.

آيه دوم توضيح مى دهد: كه خداوند بندگان را بر اساس امكان اختلاف آفريده و در نتيجه لايزال در مسئله هدايت يافتن و گمراه شدن مختلف خواهند بود و اين اختلاف دامن گير همه آنان مى شود، مگر آن عده اى كه عنايت خاصه خدائى دستگيرشان شود و رحمت هدايتش شامل حالشان گردد و براى همين رحمت هدايت خلقشان كرده بود.

پس آيه دوم براى خلقت غايت و غرضى اثبات مى كند و آن عبارتست از رحمت مقارن با عبادت و اهتداء و معلوم است كه اين غرض ‍ تنها در بعضى از بندگان حاصل است ، نه در همه ، با اينكه آيه اول عبادت را غايت و غرض از خلقت همه مى دانست در نتيجه جمع بين دو آيه باين مى شود كه غايت خلقت همه مردم بدين جهت عبادت است كه خلقت بعضى از بندگان بخاطر خلقت بعضى ديگر است ، باز آن بعض هم خلقتش براى بعض ديگر است تا آنكه باهل عبادت منتهى شود، يعنى آنهائى كه براى عبادت خلق شده اند پس اين صحيح است كه بگوئيم عبادت غرض از خلقت همه است ، همچنانكه يك مؤ سسه كشت و صنعت ، باين غرض تاءسيس ‍ مى شود كه از ميوه و فائده آن استفاده شود و در اين مؤ سسه كشت ، گياه هم هست اما براى اينكه آذوقه مرغ و گوسفند شود و كود مرغ و گوسفند عايد درخت گردد و رشد درخت هم وسيله بار آوردن ميوه بيشتر و بهترى شود.

پس همانطور كه صحيح است بگوئيم كشت علوفه براى سيب و گلابى است و نگهدارى دام هم براى سيب و گلابى است ، در خلقت عالم نيز صحيح است بگوئيم خلقت همه آن براى عبادت است .

و بهمين اعتبار است كه امام (عليه‌السلام) فرموده : آيه دوم ناسخ آيه اول است و نيز در همان تفسير از آنجناب روايت شده كه فرمود: آيه : (وان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا)، بوسيله (ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون ، لا يسمعون حسيسها و هم فيما اشتهت انفسهم خالدون ، لا يحزنهم الفزع الاكبر) نسخ شده ، چون در آيه اول مى فرمايد: احدى از شما نيست مگر آنكه به دوزخ وارد مى شود، و در آيه دوم مى فرمايد: (كسانى كه از ما بر ايشان احسان تقدير شده ، آنان از دوزخ بدورند و حتى صداى آنرا هم نميشنوند و ايشان در آنچه دوست بدارند جاودانه اند و فزع اكبر هم اندوهناكشان نمى كند).

مؤ لف : ممكن است كسى خيال كند كه اين دو آيه از باب عام و خاص است ، آيه اولى بطور عموم همه را محكوم مى داند باين كه داخل دوزخ شوند و آيه دوم اين عموم را تخصيص مى زند و حكم آن را مخصوص كسانى ميكند كه قلم تقدير برايشان احسان ننوشته است .

لكن اين توهم صحيح نيست براى اينكه آيه اولى حكم خود را قضاء حتمى خدا مى داند، و قضاء حتمى قابل رفع نيست و نمى شود ابطالش كرد، حال چطور با دليل مخصص نمى شود ابطالش كرد ولى با دليل ناسخ مى شود، انشاءاللّه در تفسير آيه : (ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون ) توضيحش خواهد آمد.

و در تفسير عياشى از امام باقر (عليه‌السلام) روايت آورده كه فرمود: يك قسم از نسخ بداء است كه آيه : (يمحو اللّه مايشاء و يثبت و عنده ام الكتاب ) مشتمل بر آنست و نيز داستان نجات قوم يونس از اينقرار است .

مؤ لف : وجه آن واضح است ، (چون در سابق هم گفتيم كه نسخ هم در تشريعيات و احكام هست و هم در تكوينيات و نسخ در تكوينيات همان بداء است كه امام فرمود: نجات قوم يونس يكى از مصاديق آنست ).

و در بعضى اخبار از ائمه اهل بيت (عليهم‌السلام) رسيده : كه مرگ امام قبلى و قيام امام بعدى در جاى او را نسخ خوانده اند.

مؤ لف : بيان اينگونه اخبار گذشت و اخبار در اين باره يكى دو تا نيست ، بلكه از كثرت بحد استفاضه رسيده است .

و در تفسير الدر المنثور است كه : عبد بن حميد و ابو داود در كتاب ناسخ و ابن جرير از قتاده روايت كرده كه گفت : رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم آيه و يا سوره و يا هر چه را از سوره كه خدا مى خواست قرائت مى كرد، بعدا برداشته مى شد، و خدا از ياد پيغمبرش مى برد و خداى تعالى در اين باره به پيامبرش فرمود: (ماننسخ من آية او ننسهانات بخير منها) الخ . قتاده سپس در معناى آيه گفته است : خدا ميفرمايد در اين نسخ و انساء، تخفيف ، رخصت ، امر و نهى است .

مؤ لف : در تفسير الدر المنثور در معناى انساء روايات زياد ديگرى نيز آورده كه از نظر ما همه اش دور ريختنى است براى خاطر اينكه مخالف با كتاب خداست ، كه بيانش در ذيل كلمه (ننسها) الخ گذشت .

## آيات 108 - 115 بقره

اءم تريدون اءن تسئلوا رسولكم كما سئل موسى من قبل و من يتبدل الكفر بالايمان فقد ضل سواء السبيل - 108

ودّ كثير من اهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا حسدا من عند اءنفسهم من بعد ما تبين لهم الحق فاعفوا و اصفحوا حتى ياءتى اللّه باءمره ان اللّه على كل شى ء قدير - 109

و اءقيموا الصلوة و آتوا الزكوة و ما تقدموا لانفسكم من خير تجدوه عند اللّه ان اللّه بما تعملون بصير - 110

و قالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا اءو نصارى تلك اءمانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين - 111

بلى من اءسلم وجهه لله و هو محسن فله اجره عند ربه و لا خوف عليهم و لا هم يحزنون - 112

و قالت اليهود ليست النصارى على شى ء و قالت النصارى ليست اليهود على شى ء و هم يتلون الكتاب كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم فاللّه يحكم بينهم يوم القيمة فيما كانوا فيه يختلفون - 113

و من اءظلم ممن منع مساجد اللّه اءن يذكر فيها اسمه و سعى فى خرابها اؤ لئك ما كان لهم اءن يدخلوها الا خائفين لهم فى الدنيا خزى و لهم فى الاخرة عذاب عظيم - 114

ولله المشرق و المغرب فاينما تولوا فثم وجه الله ان الله واسع عليم - 115.

ترجمه آيات :

آيا ميخواهيد از پيامبر خود همان پرسش ها را بكنيد كه در سابق از موسى كردند و كسيكه كفر را با ايمان عوض كند براستى راه راست را گم كرده است (108) بسيارى از اهل كتاب دوست ميدارند و آرزو مى كنند ايكاش ميتوانستند شما را بعد از آنكه ايمان آورديد بكفر برگردانند و اين آرزو را از در حسد در دل مى پرورند بعد از آنكه حق براى خود آنان نيز روشن گشته ، پس فعلا آنان را عفو كنيد و ناديده بگيريد تا خدا امر خود را بفرستد كه او بر هر چيز قادر است (109) و نماز بپا داريد و زكات بدهيد (و بدانيد) كه آنچه عمل خير مى كنيد و براى ديگر سراى خود از پيش مى فرستيد آنرا نزد خدا خواهيد يافت كه خدا بآنچه مى كنيد بينا است (110) و گفتند: هرگز داخل بهشت نميشود مگر كسيكه يهودى يا نصارى باشد اين است آرزويشان بگو: اگر راست ميگوئيد دليل خود بياوريد (111) بله كسيكه روى خود براى خدا رام سازد و در عين حال نيكوكار هم بوده باشد اجرش نزد پروردگارش محفوظ خواهد بود و اندوهى و ترسى نخواهد داشت (112) و يهود گفت : نصارى دين درستى ندارند و نصارى گفتند: يهوديان دين درستى ندارند با اينكه كتاب آسمانى ميخوانند، مشركين هم نظير همين كلام را گفتند پس خدا در قيامت در هر چه اختلاف مى كردند ميان همه آنان حكم خواهد كرد (113) و كيست ستمكارتر از كسيكه مردم را از مساجد خدا و اينكه نام خدا در آنها برده شود جلوگيرى نموده در خرابى آنها كوشش مى كنند اينها ديگر نبايد داخل مساجد شوند مگر با ترس . اينها در دنيا خوارى و در آخرت عذابى بزرگ دارند (114) خدايراست مشرق و مغرب پس هر طرف كه رو كنيد همانجا رو بخدا داريد كه خدا واسع و دانا است (115).

## بيان

(ام تريدون اءن تسئلوا رسولكم ) الخ ، سياق آيه دلالت دارد بر اينكه بعضى از مسلمانان كه برسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ايمان آورده بودند، از آنجناب سؤ الهائى نظير سؤ الهاى يهود از حضرت موسى كرده اند، و لذا خداى سبحان در اين آيه ايشانرا سرزنش مى كند، البته در ضمنى كه يهود را توبيخ مى كند بر آن رفتاريكه با موسى و ساير انبياء بعد از او كردند، روايات هم بر همين معنا دلالت دارد.

(سواء السبيل ) كلمه سواء السبيل ، بمعناى وسط راه است .

(ودّ كثير من اهل الكتاب )، در روايات آمده كه اين عده عبارت بوده اند از حىّ بن اخطب و اطرافيانش از متعصبين يهود.

(فاعفوا و اصفحوا) ميگويند: اين آيه با آيه جهاد نسخ شده كه در همين نزديكى جريانش گذشت .

(حتى ياءتى اللّه بامره )، در همان گذشته نزديك گفتيم : اين جمله خود اشاره دارد بر اينكه بزودى حكم عفو و گذشت نسخ خواهد شد و حكم ديگرى در حق كفار تشريع ميشود و نظير اين جريان در چهار آيه بعد كه مى فرمايد: (اولئك ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين ) جريان دارد چون مى فرمايد: كفار قريش با ترس و لرز مى توانند داخل مسجدالحرام شوند، و ليكن در آيه : (انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجدالحرام بعد عامهم هذا)، (مشركين نجسند و ديگر بعد از امسال نبايد داخل مسجدالحرام شوند)، آن حكم نسخ شد، و ورود مشركين بمسجدالحرام بكلى ممنوع اعلام گرديد، اما كلمه (امر)، انشاءاللّه در تفسير آيه : (ويساءلونك عن الروح قل الروح من امر ربى )، گفتار در معنايش خواهد آمد.

(و قالوالن يدخل الجنة )، تا اينجا گفتار همه درباره يهود و پاسخ باعتراضات ايشان بود، از اين جا شروع شده است به سخنانيكه مربوط به يهود و نصارى هر دو است و بطور صريح نصارى را ملحق به يهود نموده ، جرائم هر دو طائفه را ميشمارد.

(بلى من اس لم وجهه لله )، در اين جمله براى نوبت سوم اين جمله را بر اهل كتاب متوجه مى كند كه سعادت واقعى انسان دائر مدار نامگذارى نيست و احدى در درگاه خدا احترامى ندارد مگر در برابر ايمان واقعى و عبوديت ، نوبت اوليكه اين معنا را تذكر ميداد، در آيه : (ان الذين آمنوا و الذين هادوا) الخ ، بود و نوبت دومش در آيه : (بلى من كسب سيئة و احاطت به خطيئته ) بود و سومش در همين آيه مورد بحث است و از تطبيق اين سه آيه با هم تفسير ايمان و احسان ، استفاده ميشود و بدست مى آيد كه مراد بايمان تسليم شدن در برابر خداست و مراد باحسان عمل صالح است .

(و هم يتلون الكتاب ) يعنى با اينكه اهل كتابند و باحكام كتابيكه خدا برايشان فرستاده عمل مى كنند، از چنين كسانى توقع نميرود كه چنين سخنى بگويند، با اينكه همان كتاب ، حق را برايشان بيان كرده است .

دليل بر اينكه مراد اين معنا است ، جمله (كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم ) است و مراد به (الذين لا يعلمون ) كفار و مشركين عربند، كه پيرو كتابى نبودند. خلاصه شما كه اهل كتابيد، وقتى اين حرف را بزنيد، مشركين هم از شما ياد مى گيرند و ميگويند: مسلمانان چيزى نيستند، يا اهل كتاب چيزى نيستند.

(و من اظلم ممن منع ) الخ ، از ظاهر سياق بر مى آيد كه منظور از اين ستمكاران كفار مكه اند و جريان مربوط بقبل از هجرت است ، چون اين آيات در اوائل ورود رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم بمدينه نازل شده است .

(اولئك ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين ) اين جمله بخاطر كلمه (كان ) كه در آنست ، دلالت دارد بر واقعه اى كه قبلا واقع شده بوده و قهراء با كفار قريش و رفتار ايشان با مسلمانان تطبيق ميشود، چون در روايات مهم آمده كه كفار نميگذاشتند مسلمانان در مسجدالحرام و در مسجدهاى ديگرى كه پيرامون كعبه براى خود اتخاذ كرده بودند، نماز بخوانند.

## بيان جمله (ولله المشرق و المغرب )

(ولله المشرق و المغرب فاينما تولوا فثم وجه اللّه ) الخ ، مشرق و مغرب و جنوب و شمال و هر جهت ديگر از آنجا كه بحقيقت معناى كلمه ملك خداست و ملك حقيقى هم تبدل و انتقال نمى پذيرد و چون ملك اعتبارى ميانه ما افراد يك اجتماع نيست ، و نيز از آنجا كه ملك خدا بر ذات هر چيزى قرار مى گيرد، خودش و آثارش را شامل ميشود، و چون ملك اعتبارى ما نيست كه تنها متعلق به اثر و منفعت هر چيز ميشود، نه بذات آن ، و نيز از آنجا كه ملك بدان جهت كه ملك است قوامى جز بمالك ندارد، لذا خداى سبحان قائم بر تمامى جهات و محيط بآن است ، در نتيجه كسى كه به يكى از اين جهات متوجه شود، بسوى خدايتعالى متوجه شده است .

خواهى گفت ، پس چرا تنها مشرق و مغرب را ذكر كرد؟ و از ساير جهات نام نبرد؟ جواب ميگوئيم : مراد بمشرق و مغرب در اينجا مشرق و مغرب حقيقى نيست تا شامل ساير جهات نشود، بلكه مشرق و مغرب نسبى است كه تقريبا شامل دو نيم دائره ى افق ميشود، تنها دو نقطه شمال و جنوب حقيقى باقى ميماند كه بهمان جهت فرمود: (هر جا رو كنيد)، و نفرمود: (هر جا از مشرق و مغرب رو كنيد)، پس كانه هر جا كه انسان رو كند آنجا مشرق است و يا مغرب ، و در نتيجه جمله (لله المشرق و المغرب ) بمنزله اين است كه فرموده باشد: (لله الجهات جميعا)، (همه جهات مال خداست ).

باز ممكن است بگوئى : چرا بجاى مشرق و مغرب شمال و جنوب را نام نبرد؟ در پاسخ ميگوئيم : براى اينكه ساير جهات از اين دو جهت مشخص ميشود يعنى وقتى مشرق و مغرب افق معلوم شد و يا ساير اجرام نورانى آسمان طلوع كردند، آنوقت ساير جهات نيز معلوم مى گردد.

(فثم وجه اللّه )، كلمه (اينما) از كلمات شرط است كه بايد دو فعل دنبالش بيايد، يكى بنام شرط و ديگرى بنام جزاء (مانند اگر) كه ميگوئيم : اگر بزنى مى زنم ، و به همين جهت بايد در آيه مورد بحث مى فرمود: (اينما تولوا جاز لكم ذلك . لان هناك وجه اللّه )، (هر جا رو كنيد ميتوانيد رو كنيد، چون طرف خدا هم همانجا است ) ولى اينطور نفرمود و جمله (جاز لكم ذلك ) را كه جزاى شرط است ، انداخته علت آنرا بجايش قرار داد، (و خدا داناتر است ).

دليل بر اين كه گفتيم تقدير آيه : (جاز لكم ذلك ) است ، اين استكه حكم خود را چنين تعليل كرده : كه (خدا واسعى عليم است )، يعنى ملك خدا و احاطه او بشما وسعت دارد، و نيات شما به هر سو توجه كند، او نيز از قصد شما آگاه است و او مانند يك انسان و يا مخلوق جسمانى ديگر نيست كه نشود بسويش توجه كرد مگر وقتى كه در جهت معينى قرار داشته باشد و نيز مانند ما انسانها نيست كه اطلاعى از توجه اشخاص بسويمان پيدا نكنيم مگر وقتى كه از جهت معينى بسوى ما توجه كنند يا از پيش روى ما درآيند، يا از دست راست ما و يا از جهتى ديگر، چون خدايتعالى نه خودش در جهت معينى قرار دارد، نه متوجه باو بايد از جهت معينى بسويش توجه كند تا او به توجه وى آگاه شود، پس توجه بتمام جهات ، توجه بسوى خداست و خدا هم بدان آگاه است . اين را هم بدانيم كه اين آيه شريفه ميخواهد حقيقت توجه بسوى خدا را از نظر جهت توسعه دهد، نه از نظر مكان ، و خلاصه اگر فرموده : بهر جا رو كنى بسوى خدا رو كرده اى ، با حكمش باينكه در نماز بايد بسوى كعبه رو كنيد، منافات ندارد.

## بحث روايتى (شامل رواياتى در ذيل جمله (فاينما تولوا فثم وجه اللّه ) )

در تهذيب از محمد بن حصين ، روايت كرده كه گفت : شخصى نامه اى به حضرت موسى بن جعفر، بنده صالح خدا (عليه‌السلام) نوشته و پرسيده است : مردى در روزى ابرى در بيابان نماز ميخواند، در حاليكه قبله را تشخيص نداده ، بعد از نماز آفتاب از زير ابر درآمده و برايش معلوم شده كه نمازش رو بقبله نبوده ، آيا باين نمازش اعتناء بكند و يا آنكه دوباره بخواند؟

در پاسخ نوشتند: مادام كه وقت باقى است ، اعاده كند، مگر نمى داند كه خدايتعالى فرموده : و فرمايشش حق است : (اينما تولوا فثم وجه اللّه )، (هر جا كه رو كنى همانجا طرف خداست )؟

و در تفسير عياشى از امام باقر (عليه‌السلام) روايت آورده كه در تفسير جمله : (لله المشرق و المغرب الخ ) فرمود: خدايتعالى اين آيه را در خصوص نمازهاى مستحبى نازل كرد،

چون در نمازهاى مستحبى لازم نيست حتما بسوى كعبه خوانده شود، مى فرمايد: بهر طرف بخوانى رو بخدا خوانده اى ، همچنانكه رسولخدا وقتى بطرف خيبر حركت كرد، بر بالاى مركب خود نماز مستحبى مى خواند، مركبش به هر طرف مى رفت ، آنجناب با چشم بسوى كعبه اشاره مى فرمود، و همچنين وقتى از سفر مكه به مدينه بر مى گشت و كعبه پشت سرش قرار گرفته بود.

## دو قاعده در موارد قرآنى

مؤ لف : عياشى نيز قريب باين مضمون را از زراره از امام صادق (عليه‌السلام) و همچنين قمى و شيخ ، از امام ابى الحسن (عليه‌السلام) و نيز صدوق از امام صادق (عليه‌السلام) روايت كرده اند. اين را هم بايد دانست كه اگر آنطور كه بايد و شايد اخبار ائمه اهل بيت را در مورد عام و خاص و مطلق و مقيد قرآن دقيقا مورد مطالعه قرار دهيم ، به موارد بسيارى بر خواهيم خورد كه از عام آن يك قسم حكم استفاده مى شود و از همان عام بضميمه مخصصش حكمى ديگر استفاده مى شود، مثلا از عام آن در غالب موارد، استحباب و از خاصش ، وجوب فهميده مى شود، و همچنين آنجا كه دليل نهى دارد از عامش كراهت و از خاصش حرمت و همچنين از مطلق قرآن حكمى و از مقيدش حكمى ديگر استفاده مى شود، و اين خود يكى از كليدهاى اصلى تفسير در اخباريست كه از آنحضرات نقل شده و مدار عده بى شمارى از احاديث آن بزرگواران بر همين معنا است ، و با در نظر داشتن آن ، شما خواننده مى توانى در معارف قرآنى دو قاعده استخراج كنى .

اول اينكه هر جمله از جملات قرآنى به تنهائى حقيقتى را مى فهماند و با هر يك از قيودى كه دارد، از حقيقتى ديگر خبر مى دهد، حقيقتى ثابت و لايتغير و يا حكمى ثابت از احكام را، مانند آيه شريفه : (قل اللّه ثم ذرهم فى خوضهم يلعبون ) كه چهار معنا از آن استفاده ميشود، معناى اول از جمله : (قل اللّه ) و معناى دوم از جمله : (قل اللّه ثم ذرهم )، و معناى سوم از جمله (قل اللّه ثم ذرهم فى خوضهم )، و معناى چهارم از جملات (قل اللّه ثم ذرهم فى خوضهم يلعبون ) كه تفصيل آن در تفسير خود آيه مى آيد انشاءاللّه و شما مى توانيد نظير اين جريان را تا آنجا كه ممكن است همه جا رعايت كنيد.

دوم اينكه اگر ديديم دو قصه و يا دو معنا در يك جمله اى شركت دارند، و آن جمله در هر دو قصه آمده و يا چيز ديگرى در هر دو ذكر شده ، مى فهميم كه مرجع اين دو قصه بيك چيز است و اين دو قاعده دو سر از اسرار قرآنى است كه در تحت آن اسرارى ديگر است و خدا راهنما است .

## آيات 116 و 117 بقره

و قالوا اتخذ الله ولدا سبحانه بل له ما فى السموات و الارض كل له قانتون - 116

بديع السموات و الارض و اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون - 117.

ترجمه آيات

و گفتند خدا فرزندى گرفته ، منزه است خدا از فرزند داشتن بلكه آنچه در آسمانها و زمين است ملك او است و همه فرمانبردار اويند (116) او كسى است كه آسمانها و زمين را بدون الگو آفريده و چون قضاى امر براند تنها مى گويد بباش و آن امر بدون درنگ هست مى شود.

## بيان

(و قالوا اتخذ اللّه ولدا) الخ ، سياق چنين ميرساند: مراد از گويندگان اين سخن ، يهود و نصارى هستند، كه يهود مى گفت : عزير پسر خداست و نصارى مى گفت : مسيح پسر خداست ، چون در آيات قبل نيز روى سخن با يهود و نصارى بود.

و منظور اهل كتاب در اولين باريكه اين سخن را گفتند، يعنى گفتند خدا فرزند براى گرفته ،

اين بوده كه از پيغمبر خود، احترامى كرده باشند، همانطور كه در احترام و تشريف خود مى گفتند: (نحن ابناء اللّه و احباوه )، (ما فرزندان و دوستان خدائيم )، وليكن چيزى نگذشت كه اين تعارف ، صورت جدى بخود گرفت و آن را يك حقيقت پنداشتند، و لذا خداى سبحان در دو آيه مورد بحث ، آنرا رد نموده ، بعنوان اعراض از گفتارشان فرمود: (بلكه آسمان و زمين و هر چه در آندو است از خداست ) الخ ، و همين جمله با جمله (بديع السموات ) الخ ، مشتمل بر دو برهان است كه مسئله ولادت و پيدايش فرزند از خداى سبحان را نفى مى كند.

## دو برهان در رد اعتقاد به پيدايش فرزند از خداى سبحان

برهان اول اينكه : فرزند گرفتن وقتى ممكن مى شود كه يك موجود طبيعى بعضى از اجزاء طبيعى خود را از خود جدا نموده و آنگاه با تربيت تدريجى آن را فردى از نوع خود و مثل خود كند، و خداى سبحان منزه است (هم از جسميت و تجزى و هم ) از مثل و مانند، بلكه هر چيزى كه در آسمانها و زمين است ، مملوك او و هستيش قائم بذات او وقانت و ذليل در برابر اوست ، و منظور ما از اين ذلت ، اينست كه هستيش عين ذلت است ، آنگاه چگونه ممكن است موجودى از موجودات فرزند او، و مثال نوعى او باشد؟.

برهان دوم اينكه خداى سبحان بديع و پديد آورنده بدون الگوى آسمانها و زمين است و آنچه را خلق مى كند، بدون الگو خلق مى كند، پس هيچ چيز از مخلوقات او الگوئى سابق بر خود نداشت ، پس فعل او مانند فعل غير او بتقليد و تشبيه و تدريج صورت نمى گيرد، و او چون ديگران در كار خود متوسل باسباب نمى شود، كار او چنين است كه چون قضاء چيزى را براند، همينكه بگويد: بباش موجود مى شود، پس كار او بالگوئى سابق نياز ندارد و نيز كار او تدريجى نيست .

پس با اين حال چطور ممكن است فرزند گرفتن باو نسبت دهيم ؟ و حال آنكه فرزند درست كردن ، احتياج به تربيت و تدريج دارد، پس جمله : (له ما فى السموات و الارض ، كل له قانتون ) الخ ، يك برهان تمام عيار است ، و جمله (بديع السموات و الارض ، و اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون ) الخ ، برهان تمام ديگريست ، (توجه فرمائيد).

## دو نكته : 1 - عبادت شامل همه مخلوقات است 2 -فعل خدا تدريجى نيست

و از اين دو آيه دو نكته ديگر نيز استفاده مى شود، اول اينكه حكم عبادت ، شامل جميع مخلوقات خداست ، آنچه در آسمانها و آنچه در زمين است .

و دوم اينكه فعل خدايتعالى تدريجى نيست ، و از همين تدريجى نبودن فعل خدا اين نكته استفاده مى شود كه موجودات تدريجى هم يك وجه غير تدريجى دارند كه با آن وجه از حق تعالى صادر مى شوند، همچنان كه در جاى ديگر فرمود: (انما امره اذا اءراد شيئا، اءن يقول له كن فيكون )

(امر او تنها چنين است كه وقتى اراده چيزى كند، بگويد: بباش ، و او موجود شود) و نيز فرموده : (و ما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر)، (امر ما جز يكى آنهم مانند چشم بر هم زدن نمى باشد) و بحث مفصل از اين نكته و از اين حقيقت قرآنى ، انشاءاللّه در ذيل آيه 82 سوره يس خواهد آمد.

## معنى (سبحان )

(سبحانه ) اين كلمه مصدرى است بمعناى تسبيح و جز با اضافه استعمال نمى شود و هر جا هم استعمال ميشود مفعول مطلق فعلى است تقديرى و تقديرش (سبحته تسبيحا است ، يعنى من او را به نوعى ناگفتنى تسبيح مى گويم و يا بنوعى كه لايق شاءن اوست تسبيح مى گويم )، آنگاه فعل (سبحته ) حذف شده و مصدر (سبحان ) بضمير مفعول فعل (كه بخدا برمى گردد) اضافه شده ، و آن ضمير بجاى خود خدا نشسته است ، و در اين كلمه تاءديبى است الهى كه خداى را از هر چيزى كه لايق بساحت قدس او نيست منزه ميدارد.

(كل له قانتون ) كلمه قانت اسم فاعل از مصدر قنوت است و قنوت بمعناى تذلل و عبادت است .

(بديع السموات )، كلمه (بديع ) صفت مشبهه از مصدر بداعت است ، و بداعت هر چيز، بمعناى بى مانندى آنست ، البته مانندى كه ذهن بدان آشنا باشد.

(فيكون ) اين جمله نتيجه گفتار (كن ) است و اگر صداى پيش گرفته و نون آن ساكن نشده ، جهتش اينستكه در مورد جزاء شرط قرار نگرفته است .

## بحث روايتى (شامل روايتى در ذيل جمله (بديع السموات و الارض ))

در كتاب كافى و كتاب بصائر، از سدير صيرفى روايت كرده اند كه گفت : من از حمران بن اعين شنيدم : كه از امام باقر (عليه‌السلام) از آيه : (بديع السموات و الارض ) مى پرسيد و آنجناب در پاسخش فرمود: خداى عز و جل همه اشياء را بعلم خود و بدون الگوى قبلى آفريد، آسمانها و زمين را خلق كرد، بدون اينكه از آسمان و زمينى قبل از آن الگو گرفته باشد، مگر نشنيدى كه مى فرمايد: (و كان عرشه على الماء)؟.

مؤ لف : و در اين روايت غير آنچه ما استفاده كرديم ، استفاده ديگرى شده بس لطيف ، و آن اينست كه مراد از كلمه (ماء)، در جمله : (و كان عرشه على الماء) غير آن آبى است كه ما آنرا آب مى ناميم ، بدليل اينكه قبلا فرمود: همه اشياء و آسمانها و زمين را بدون الگو و مصالح قبلى آفريد،

آب بآن معنا كه نزد ما آب است نيز جزو آسمانها و زمين است و معقول نيست كه عرش خدا روى آب به آن معنا باشد، و سلطنت خداى تعالى قبل از خلقت آسمانها و زمين نيز مستقر بود و بر روى آب مستقر بود، پس معلوم مى شود آن آب غير اين آب بوده ، و انشاءاللّه در تفسير جمله : (و كان عرشه على الماء) توضيح بيشتر آن خواهد آمد.

## بحثى علمى و فلسفى (بيان اينكه هر موجودى بديع الوجود است )

تجربه ثابت كرده ، هر دو موجودى كه فرض شود، هر چند در كليات و حتى در خصوصيات متحد باشند، بطورى كه در حس آدمى جدائى نداشته باشند، در عين حال يك جهت افتراق بين آندو خواهد بود، و گرنه دو تا نميشدند و اگر چشم عادى آن جهت افتراق را حس نكند، چشم مسلح به دوربينهاى قوى آنرا مى بيند.

برهان فلسفى نيز اين معنا را ايجاب مى كند، زيرا وقتى دو چيز را فرض كرديم كه دو تا هستند، اگر به هيچ وجه امتيازى خارج از ذاتشان نداشته باشند، لازمه اش اين مى شود كه آن سبب كثرت و دوئيت ، داخل در ذاتشان باشد نه خارج از آن ، و در چنين صورت ذات صرفه و غير مخلوطه فرض شده است ، و ذات صرف نه دوتائى دارد و نه تكرار مى پذيرد، در نتيجه چيزى را كه ما دو تا و يا چند تا فرض كرده ايم ، يكى ميشود و اين خلاف فرض ما است .

پس نتيجه مى گيريم كه هر موجودى از نظر ذات مغاير با موجودى ديگر است و چون چنين است پس هر موجودى بديع الوجود است ، يعنى بدون اينكه قبل از خودش نظيرى داشته باشد، و يا مانندى از آن معهود در نظر صانعش باشد وجود يافته ، در نتيجه خداى سبحان مبتدع و بديع السموات و الارض است .

397

## آيات 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 آيات

و آنانكه آگهى ندارند گفتند: چرا خدا با خود ما سخن نمى گويد و يا چرا معجزه را بخود ما نمى دهد، جاهلانى هم كه قبل از ايشان بودند نظير اين سخنان را مى گفتند. دلهاى اينان با آنان شبيه بهم است و ما آيات را براى مردمى بيان كرده ايم كه علم و يقين دارند (118) ما تو را بحق بعنوان بشير و نذير مژده رسان و بيم ده فرستاديم و تو مسئول آنها كه دوزخى مى شوند نيستى (119).

## ممالثت اهل كتاب و كفار در طرز فكر و عقايد

بيان

(و قال الذين لا يعلمون ) منظور از (الذين لا يعلمون ) كفار مشرك و غير اهل كتاب است ، بدليل اينكه همين عنوان را در آيه : (و قالت اليهود ليست النصارى على شى ء، و قالت النصارى ليست اليهود على شى ء، و هم يتلون الكتاب ، كذلك قال الذين لايعلمون مثل قولهم ) الخ ، به مشركين غير يهود و نصارى داد و آنان را طائفه سومى از كفار معرفى كرد.

پس در آيه 113 كه گذشت اهل كتاب را در اين گفتار ملحق به مشركين و كفار عرب كرد، و در آيه مورد بحث مشركين و كفار را ملحق به اهل كتاب مى كند و مى فرمايد: (آنها كه نمى دانند گفتند: چرا خدا با خود ما سخن نمى گويد؟ و يا معجزه اى بخود ما نميدهد؟ آنها هم كه قبل از ايشان بودند، همين حرف را زدند - يعنى يهود و نصارى - چون در ميانه اهل كتاب يهوديان همين حرف را به پيغمبر خدا موسى (عليه‌السلام) زدند، پس اهل كتاب و كفار در طرز فكر و در عقائدشان مثل هم هستند، آنچه آنها مى گويند، اينها هم ميگويند، و آنچه اينها ميگويند آنها نيز مى گويند، (تشابهت قلوبهم ) طرز فكرهاشان يك جور است .

(قد بينا الايات لقوم يوقنون ) الخ ، اين جمله جواب از گفتار كفار است و مراد اينست كه آن آياتى كه مطالبه مى كنند، برايشان فرستاديم ، و خيلى هم آياتى روشن است ، اما از آنها بهره نمى گيرند، مگر مردمى كه بايات خدا يقين و ايمان داشته باشند و اما اينها كه (لا يعلمون ، علمى ندارند)، دلهايشان در پس پرده جهل قرار دارد و بآفت عصبيت و عناد مبتلا شده و آيات بحال مردمى كه نمى دانند سودى ندارد.

از همين جا روشن مى شود، كه چرا كفار را بوصف بى علمى توصيف كرد و در تاءييد آن ، روى سخن از آنان بگردانيده ، خطاب را متوجه رسول خداصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نمود و اشاره كرد باينكه او فرستاده اى از ناحيه خدا است ، و بحق و بمنظور بشارت و انذار فرستاده شده تا آنجناب را دلخوش سازد و بفهماند اين كفار اصحاب دوزخند و اين سرنوشت برايشان نوشته شده و ديگر اميدى بهدايت يافتن و نجاتشان نيست .

(و لا تسئل عن اصحاب الجحيم )، اين جمله همان معنائى را ميرساند، كه در اول سوره آيه : (ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤ منون ) در صدد بيان آن بود.

## آيات 120 - 123 بقره

ولن ترضى عنك اليهود و لا النصارى حتى تتبع ملتهم قل ان هدى اللّه هو الهدى ولئن اتبعت اءهوائهم بعد الذى جائك من العلم مالك من اللّه من ولى و لانصير - 120

الذين آتيناهم الكتاب يتلونه حق تلاوته اولئك يؤ منون به و من يكفر به فاولئك هم الخاسرون - 121. يا بنى اسرائيل اذكروا نعمتى التى اءنعمت عليكم و انى فضلتكم على العالمين - 122

واتقوا يوما لاتجزى نف س عن نفس شيا و لا يقبل منها عدل و لا تنفعها شفاعة و لا هم ينصرون - 123.

ترجمه آيات

يهود و نصارى هرگز از تو راضى نمى شوند مگر وقتى كه از كيش آنان پيروى كنى بگو تنها هدايت ، هدايت خدا است و اگر هوى و هوسهاى آنان را پيروى كنى بعد از آن علمى كه روزيت شد، آنوقت از ناحيه خدا نه سرپرستى خواهى داشت و نه ياورى (120) كسانى كه ما كتاب بايشان داديم و آنطور كه بايد، آن را خواندند آنان باين كتاب نيز ايمان مى آورند و كسانى كه بآن كفر بورزند زيانكارند (121)

اى بنى اسرائيل بياد آوريد آن نعمتى كه بشما انعام كردم و اينكه شما را بر مردم معاصرتان برترى دادم (122) و بترسيد از روزيكه هيچ نفسى جوركش نفس ديگر نمى شود و از هيچكس عوض پذيرفته نمى گردد و شفاعت سودى بحال كسى ندارد و يارى هم نمى شوند (123)

## بيان

(ولن ترضى عنك اليهود و لا النصارى ) الخ ، در اينجا باز بعد از سخن از مشركين ، دوباره بفراز قبلى كه سخن از يهود و نصارى مى كرد، برگشته و در حقيقت خواسته است دامن گفتار را كه پراكنده شد جمع و جور كند، پس كانه بعد از آن خطابها و توبيخ ‌ها كه از يهود و نصارى كرد، روى سخن برسول خود كرده كه اين يهوديان و مسيحيان كه تاكنون درباره آنها سخن مى گفتيم و دامنه سخنان ما به مناسبت بكفار و مشركين كشيده شد، هرگز از تو راضى نميشوند مگر وقتى كه تو به دين آنان درآئى ، دينى كه خودشان به پيروى از هوى و هوسشان تراشيده و با آراء خود درست كرده اند.

و لذا در رد اين توقع بيجاى آنان ، دستور ميدهد بايشان بگو: (ان هدى اللّه هو الهدى ) هدايت خدا هدايت است ، نه ساخته هاى شما، مى خواهد بفرمايد: پيروى ديگران كردن ، بخاطر هدايت است و هدايتى بغير هدايت خدا نيست ، و حقى بجز حق خدا نيست تا پيروى شود و غير هدايت خدا - يعنى اين كيش و آئين شما - هدايت نيست ، بلكه هواهاى نفسانى خود شماست كه لباس دين بر تنش كرده ايد و نام دين بر آن نهاده ايد.

## اصول ريشه دار از برهانى عقلى در رد يهود و نصارى ، در يك آيه

پس در جمله : (قل ان هدى اللّه ) الخ ، هدايت را كنايه از قرآن گرفته و آنگاه آن را بخدا نسبت داده و هدايت خدايش معرفى كرده ، و در نتيجه بطريق قصر قلب صحت انحصار - غير از هدايت خدا هدايتى نيست - را افاده كرده است و با اين انحصار فهمانده كه پس ملت و دين آنان خالى از هدايت است ، از اينهم نتيجه گرفته كه پس دين آنان هوى و هوسهاى خودشان است ، نه دستورات آسمانى .

لازمه اين نتيجه ها اينست كه پس آنچه نزد رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم است ، علم است و آنچه نزد خود آنان است ، جهل و چون سخن بدينجا كشيد، ميدان براى اين تهديد باز شد كه بفرمايد: (اگر بعد از اين علمى كه بتو نازل شده ، هواهاى آنان را پيروى كنى ، آنگاه از ناحيه خدا نه سرپرستى خواهى داشت و نه ياورى .

حال ببين كه در اين يك آيه چه اصولى ريشه دار از برهانى عقلى نهفته شده : و با همه اختصار و كوتاهيش ،

چه وجوهى از بلاغت بكار رفته و در عين حال چقدر بيان آن سليس و روان است ؟!

(الذين آتيناهم الكتاب ) الخ ، ممكن است اين جمله بقرينه حصرى كه از جمله (تنها ايشان بدان ايمان مى آورند) فهميده مى شود، جوابى باشد از سؤ الى تقديرى ، سؤ الى كه از جمله : (ولن ترضى عنك اليهود و لا النصارى ) الخ ، بذهن مى رسد.

و آن سؤ ال اين است كه : وقتى اميدى بايمان آوردن يهود و نصارى نيست پس چه كسى از ايشان باين كتاب ايمان مى آورد؟ و راستى دعوت ايشان بكلى باطل و بيهوده است ؟ در جواب مى فرمايد: از ميانه آنهائى كه كتابشان داده بوديم تنها كسانى باين كتاب ايمان مياورند كه كتاب خود را حقيقتا تلاوت ميكردند و براستى بكتاب خود ايمان داشتند ممكن هم هست جواب ، اين باشد كه اينگونه افراد بكلى به كتاب هاى آسمانى ايمان مى آورند، چه تورات و چه انجيل و چه قرآن ، و ممكن هم هست جواب ، اين باشد كه اينگونه افراد بكتابى كه نازل شده يعنى بقرآن ايمان مياورند.

و بنابراين قصر - انحصار - در جمله (اولئك يؤ منون به )، قصر افراد خواهد بود كه معنايش در ساير مجلدات فارسى گذشت ، و ضمير در كلمه (به ) به بعضى از وجوه نامبرده خالى از استخدام (مثل اينكه مراد از مرجع ضمير كتاب ، اهل كتاب بوده و مراد از ضمير قرآن باشد) نيست .

و مراد از جمله (الذين اوتوا الكتاب ) عده اى از يهود و نصارى هستند كه براستى بدين خود متدين بودند و پيروى هوى و هوس ‍ نمى كردند و مراد بكلمه (كتاب )، تورات و انجيل است ، و اما اگر مراد از جمله اول را مؤ منين به پيامبر اسلام ، و مراد از كتاب را قرآن بگيريم ، آنوقت معناى آيه چنين مى شود: كسانى كه قرآن را بايشان داديم و ايشان بحق آنرا تلاوت ميكنند، همانها هستند كه بقرآن ايمان دارند، نه اين پيروان هوى ، كه در اينصورت قصر در آيه قصر قلب خواهد بود كه باز معنايش در ساير مجلدات گذشت .

(يا بنى اسرائيل اذكروا) تا آخر دو آيه ، در اين دو آيه خاتمه گفتار را به آغاز آن ارجاع داده ، و در اينجا يكدسته از خطابها كه به بنى اسرائيل شده ، خاتمه مييابد.

## بحث روايتى (درباره تلاوت قرآن )

در ارشاد ديلمى از امام صادق (عليه‌السلام) روايت كرده كه در ذيل آيه : (الذين آتينا هم الكتاب يتلونه حق تلاوته ) الخ ،

فرموده : آيات آنرا شمرده شمرده مى خوانند، و در معناى آن تدبر نموده ، باحكامش عمل ميكنند، و بوعده هايش اميد مى بندند، و از تهديدهايش مى هراسند، و از داستانهايش عبرت مى گيرند، او امرش را بكار بسته ، نواهيش را اجتناب مى كنند و بخدا سوگند، معناى حق تلاوت اينست ، نه اينكه تنها آياتش را حفظ كنند، و حروفش را درس بگيرند و سوره هايش را بخوانند و بند بند آنرا بشناسند كه مثلا فلان سوره ده يكش چند آيه و پنج يكش چند است .

و بسيار كسانى كه حروف آن را كاملا از مخرج اداء ميكنند، ولى حدود آن را ضايع ميگذارند، بلكه تلاوت به معناى تدبر در آيات آن ، و عمل به احكام آنست ، همچنانكه خداى تعالى فرموده : (كتاب اءنزلناه اليك مبارك ، ليدبروا آياته )، (كتابى است مبارك كه بتو نازل كرديم ، تا در آياتش تدبر كنند).

و در تفسير عياشى از امام صادق (عليه‌السلام) روايت كرده ، كه در تفسير جمله : (يتلونه حق تلاوته ) فرموده : يعنى وقتى بايات راجع به بهشت و دوزخش ميرسند مى ايستند و فكر ميكنند.

و در كافى از آنجناب روايت كرده كه در تفسير اين آيه فرموده : اينان كه قرآن را بحق تلاوتش تلاوت ميكنند، امامان امتند.

مؤ لف : اين روايت از باب جرى يعنى تطبيق آيه به مصداق روشن و كامل آن است .

## آيه 124 بقره

واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن قال انى جاعلك للناس اماما قال و من ذريتى قال لا ينال عهدى الظالمين - 124.

ترجمه آيات :

و چون پروردگار ابراهيم ، وى را با صحنه هائى بيازمود و او بحد كامل آن امتحانات را انجام بداد، بوى گفت : من تو را امام خواهم كرد ابراهيم گفت : از ذريه ام نيز كسانى را بامامت برسان فرمود عهد من بستمگران نمى رسد (124)

بيان

اين آيه بفرازى ديگر شروع شده و آن ذكر پاره اى از داستانهاى ابراهيم (عليه‌السلام) است كه نسبت بآيات مربوط به قبله و تغيير آن از بيت المقدس بطرف كعبه بمنزله مقدمه و زمينه چينى است ، و همچنين نسبت بآيات راجعه بحج ، و بيانيكه در خلال آن درباره حقيقت دين حنيف اسلامى و مراتب آن بميان آمده ، مرتبه اول بيان اصول معارف اسلامى و مرتبه دوم اخلاق و مرتبه سوم احكام فرعيه كه همه اينها بطور اجمال در آن آيات آمده است .

404

و آيات نامبرده اين معنا را نيز در برگرفته كه خدايتعالى ابراهيم (عليه‌السلام) را بچند خصيصه اختصاص داده ، يكى بامامت و يكى به بناى كعبه و ديگر بعثتش براى دعوت بدين توحيد.

## ابراهيم عليه‌السلام در اواخر عمر به امامت رسيد

(و اذ ابتلى ابراهيم ربه ) بنا بر آنچه گفتيم اين آيه شريفه اشاره دارد باينكه خدايتعالى مقام امامت را باو داد و اين واقعه در اواخر عمر ابراهيم (عليه‌السلام) اتفاق افتاده ، در دوران پيريش و بعد از تولد اسماعيل و اسحاق (عليه‌السلام) و بعد از آنكه اسماعيل و مادرش را از سرزمين فلسطين بسرزمين مكه منتقل كرد، همچنانكه بعضى از مفسرين نيز متوجه اين نكته شده اند.

دليل بر آن اينستكه بعد از جمله : (انى جاعلك للناس اماما) از آنجناب حكايت فرموده كه گفت : (و من ذريتى ، پروردگارا امامت را در ذريه ام نيز قرار بده ) و اگر داستان امامت قبل از بشارت ملائكه بتولد اسماعيل و اسحاق بود، ابراهيم (عليه‌السلام) علمى و حتى مظنه اى باينكه صاحب ذريه ميشود نميداشت .

چون حتى بعد از بشارت دادن ملائكه باز آنرا باور نكرد و در جواب ملائكه سخنى گفت كه نوميدى از اولاددار شدن از آن پيدا است ، و اينك گفتگوى ملائكه با وى :

(ونبئهم عن ضيف ابراهيم ، اذ دخلوا عليه فقالوا سلاما، قال انا منكم و جلون قالوا: لا توجل ، انا نبشرك بغلام عليم #قال : ابشر تمونى على اءن مسنى الكبر، فبم تبشرون ؟ #قالوا بشرناك بالحق فلاتكن من القانطين )، بمردم خبر ده از ميهمانان ابراهيم ، آنزمان كه بر او در آمدند و سلام گفتند، ابراهيم (چون ديد غذا نخوردند پنداشت دشمنند) گفت : ما از شما بيمناكيم ، گفتند: نه ، مترس كه ما تو را بفرزندى دانا بشارت ميدهيم ، گفت : آيا مرا كه پيرى مسلطم شده بشارت ميدهيد به چه بشارت ميدهيد؟ گفتند بحق بشارتت ميدهيم ، زنهار كه از نوميدان مباش )

و همچنين بطوريكه قرآن حكايت مى كند همسرش نيز اميدى نداشت باينكه صاحب فرزند شود، اينك حكايت قرآن : (وامراته قائمة ، فضحكت ، فبشرناها باسحق ، و من وراء اسحق يعقوب ، قالت يا ويلتى ءالدوانا عجوز و هذابعلى شيخا؟ ان هذا لشى ء عجيب ، قالوا اءتعجبين من امراللّه ؟ رحمت اللّه و بركاته عليكم اهل البيت ، انه حميد مجيد)، (همسرش ايستاده بود، چون اين گفتگو شنيد بخنديد، ما او را به اسحاق و از پس اسحاق به يعقوب بشارت داديم ، گفت : اى واى ، آيا من بچه مى آورم ، با اين كه پيره زالى هستم ، آنهم پير زالى كه در جوانيش نازا بود؟! و شوهرم پيرى فرتوت است ، اين بشارت چيزى است عجيب ؟! گفتند: آيا از امر خدا تعجب مى كنى ؟ رحمت خدا و بركات او شامل حال شما اهل بيت است و او حميد و مجيد است ).

بطورى كه ملاحظه مى كنيد از سراپاى سخنان ابراهيم و همسرش نوميدى مى بارد، و به همين جهت ملائكه در مقابل ، سخنانى ميگويند كه تسلى خاطر آنان باشد، و دلخوششان سازد، پس ابراهيم و خانواده اش اطلاعى نداشتند كه بزودى صاحب فرزند مى شوند و با اين حال وقتى مى بينيم بعد از شنيدن اين مژده كه خدا او را به مقام امامت ترفيع مى دهد، تقاضا مى كند كه اين مقام را به بعضى از ذريه من روزى فرما، مى فهميم كه او در حال گفتن اين تقاضا داراى فرزند بوده ، چون سخن ، سخن كسى است كه خود را داراى فرزند ميداند و اگر كسى كمترين آشنائى به ادب كلام داشته باشد، آنهم پيامبرى چون ابراهيم خليل ، آنهم در خطاب به پروردگار جليل خود، هرگز بخود اجازه نمى دهد كه با اين كه نه فرزند داشته و نه اطلاعى از فرزند دار شدنش داشته اينطور سخن بگويد.

و تازه اگر چنين سخنى را از آنجناب احتمال دهيم ، بايد مى گفت : (و من ذريتى ، ان رزقتنى ذرية )، (پروردگارا از ذريه ام نيز، اگر ذريه اى روزيم كردى ، امام قرار بده ) يا عبارتى ديگر كه اين قيد و شرط را برساند، پس معلوم ميشود اين درخواست از آنجناب در اواخر عمرش و بعد از بشارت بوده است .

## خداوند امامت را بعد از امتحانهايى كه از ابراهيم كرد به او بخشيد

علاوه بر اينكه جمله : (و چون ابراهيم را پروردگارش آزمايشها نموده و او در همه آنها پيروز گرديد، و بدين جهت پروردگارش گفت : من تو را امام خواهم كرد) الخ ، دلالت دارد كه اين امامت كه خدا باو بخشيد، بعد از امتحان هائى بوده كه خدا از او كرد و معلوم است كه اين امتحانات همان انواع بلاهائى بوده كه در زندگى بدان مبتلا شده ، و قرآن كريم بآنها تصريح كرده كه روشن ترين آن امتحانها و بلاها، داستان سر بريدن از فرزندش اسماعيل بوده ، مى فرمايد: (قال يا بنى انى اءرى فى المنام انى اذبحك )، تا آنجا كه مى فرمايد: (ان هذا لهو البلاء المبين )، (پسرم در خواب مى بينم كه من بدست خودم ترا ذبح مى كنم - تا آنجا كه مى فرمايد - بدرستى كه اين بلائى است آشكارا) و اين قضيه در دوران پيرى آن جناب اتفاق افتاده ، همچنان كه قرآن در حكايت از آن ميفرمايد: (الحمدلله الذى وهب لى على الكبر، اسمعيل و اسحق ، ان ربى لسميع الدعاء)، (شكر خداى را كه در سر پيرى اسماعيل و اسحاق را به من ارزانى داشت ، آرى پروردگار من شنوا و داناى بحاجت است ،)

406

حال به الفاظ آيه برميگرديم .

## امتحان جز با برنامه اى عملى صورت نمى گيرد و كلمات مبين آن است

(و اذ ابتلى ابراهيم ربه ) الخ ، كلمه (ابتلاء) و بلاء يك معنى دارد، اگر بخواهى بگوئى : من فلان را با فلان عمل و يا پيش آوردن فلان حادثه امتحان كردم ، هم ميتوانى بگوئى : (ابتليته بكذا)، و هم مى توانى بگوئى (بلوته بكذا) و اثر اين امتحان اين است كه صفات باطنى او را از قبيل اطاعت و شجاعت و سخاوت و عفت و علم و مقدار وفاء، و نيز صفات متقابل اين نامبرده را ظاهر سازد.

و به همين جهت امتحان ، جز با برنامه اى عملى صورت نمى گيرد، عمل است كه صفات درونى انسان را ظاهر مى سازد، نه گفتار، همان طور كه ممكنست درست و راست باشد، ممكن هم هست دروغ و خلاف واقع باشد، همچنان كه در آيه : (انا بلوناهم كما بلونا اصحاب الجنة ) و آيه : (ان اللّه مبتليكم بنهر) امتحان با عمل صورت گرفته .

اينرا بدان جهت مى گوئيم ، كه اگر در آيه مورد بحث امتحان ابراهيم را بوسيله كلمات دانسته ، بفرضى كه منظور از كلمات الفاظ بوده باشد، باز بدان جهت است كه الفاظ وظائف عملى براى آنجناب معين ميكرده ، و از عهد و پيمانها و دستور العمل ها حكايت مى كرده ، همچنان كه در آيه : (و قولوا للناس حسنا) (به مردم نكو بگوئيد) منظور از گفتن ، معاشرت كردن است ، ميخواهد بفرمايد: با مردم به نيكى معاشرت كنيد.

## مراد از (كلمة اللّه ) در قرآن

(بكلمات فاتمهن ) كلمات جمع است و كلمه هر چند در قرآن كريم بر موجودات و اعيان خارجى اطلاق شده ، نه بر الفاظ و اقوال ، مانند: (بكلمة منه اسمه المسيح عيسى بن مريم )، (و كلمه اى از او كه نامش عيسى بن مريم بود) ولكن همين نيز بعنايت قول و لفظ است ، باين معنا كه ميخواهد بفرمايد: مسيح (عليه‌السلام) با كلمه و قول خدا كه فرمود: (كن ) خلق شده ، همچنان كه فرمود: (ان مثل عيسى عنداللّه كمثل آدم خلقه من تراب ، ثم قال له كن فيكون )، (مثل عيسى نزد خدا، مثل آدم است كه او را از خاك بيافريد، و سپس فرمود: (بباش پس موجود شد).

و اين نه تنها در داستان مسيح است ، بلكه هر جا كه در قرآن لفظ كلمه را بخدا نسبت داده ، منظورش همين قول (كن فيكون ) است ، مانند آيه : (و لا مبدل لكلمات اللّه )، (كسى كلمات خدا را تغيير نمى تواند دهد) و آيه : (لا تبديل لكلمات اللّه )، (تبديلى براى كلمات خدا نيست ) و آيه : (يحق الحق بكلماته )، (خدا با كلمات خود حق را محقق مى سازد)

و آيه : (ان الذين حقت عليهم كلمة ربك لا يؤ منون )، (آنها كه عذاب پروردگارت عليه آنان حتمى شده ، ايمان نمى آورند)، و آيه : (ولكن حقت كلمة العذاب )، ولكن كلمه عذاب حتمى شده ،) و آيه : (و كذلك حقت كلمة ربك على الذين كفروا، انهم اصحاب النار)، (و اينچنين كلمه پروردگارت بر كسانى كه كافر شدند محقق گشت ، كه اصحاب آتشند) و آيه : (و لولا كلمة سبقت من ربك الى اجل مسمى ، لقضى بينهم )، (اگر نبود كه كلمه خدا قبلا براى مدتى معين گذشته بود، هر آينه قضاء بين آنان رانده مى شد) و آيه : (و كلمة اللّه هى العليا) (و كلمه خدا همواره دست بالا است ) و آيه : (قال فالحق و الحق اقول )، (گفت حق اينست كه ... و حق مى گويم ) و آيه : (انما قولنا لشى ء اذا اءردناه ، اءن نقول له كن فيكون )، (تنها گفتار ما بچيزى كه بخواهيم ايجاد كنيم ، اينست كه بآن بگوئيم : بباش و آن چيز موجود شود).

كه در همه اينموارد منظور از لفظ (كلمه )، قول و سخن است ، باين عنايت كه كار قول را ميكند، چون قول عبارتست از اينكه گوينده آنچه را مى خواهد به شنونده اعلام بدارد، يا باو خبر بدهد، و يا از او بخواهد.

و به همين جهت بسيار مى شود كه در كلام خدايتعالى كلمه و يا كلمات به وصف (تمام ) توصيف مى شود، مانند آيه : (و تمت كلمة ربك صدقا و عدلا، لا مبدل لكلماته )، (كلمه پروردگارت از درستى و عدل تمام شد،

هيچ كس نيست كه كلمات او را دگرگون سازد) و آيه : (و تمت كلمة ربك الحسنى على بنى اسرائيل )، (كلمه حسناى پروردگارت بر بنى اسرائيل تمام شد،) كانه كلمه وقتى از گوينده اش سر مى زند هنوز تمام نيست ، وقتى تمام ميشود كه لباس عمل بپوشد، آنوقت است كه تمام و صدق مى شود.

و اين معنا منافات ندارد با اينكه قول او فعلش باشد، براى اينكه حقايق واقعى حكمى دارد، و عنايات كلامى و لفظى حكمى ديگر دارد، بنابراين آنچه را كه خدا خواسته براى پيامبرانش و يا افرادى ديگر فاش سازد، بعد از آن كه سرى و پنهان بوده ، و يا خواسته چيزى را بر كسى تحميل كند و از او بخواهد، باين اعتبار اين اظهار را قول و كلام مى ناميم ، براى اينكه كار قول را مى كند، و نتيجه خبر امر و نهى را دارد، و اطلاق قول و كلمه بر مثل اين عمل شايع است . البته وقتى كه كار قول و كلمه را بكند،

مثلا مى گوئى : (من اينكار را حتما ميكنم ، براى اينكه از دهنم در آمده كه بكنم ) با اينكه قبلا در آن باره سخنى نگفته اى ، ولى تنها تصميم انجام آنرا گرفته اى و چون نمى خواهى تصميم خود را بشكنى ، و در آن باره شفاعت احدى را بپذيرى و هيچ سستى در تصميمت پيدا نشده ، لذا اينطور تعبير ميكنى كه من چون گفته ام اينكار را مى كنم ، بايد بكنم ، نظير شعر عنتره كه مى گويد:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| و قولى كلما جشاءت و جاشت |  | مكانك تحمدى او تستريحى |

يعنى سخن من بنفسم وقتى كه در ميدان جنگ باضطراب در مى آيد اينست كه بگويم سر جايت بايست كه يا كشته مى شوى و خوشنام و يا دشمن را ميكشى و راحت مى گردى كه منظورش از قول تلقين نفس به ثبات و تصميم بر آنست كه ثباترا از دست ندهد و تصميم خود را در جائى كه دارد يعنى در دلش همچنان حفظ كند، تا اگر در حادثه كشته شد، از ستايش خلق برخوردار شود و اگر بر دشمن پيروز گشت از استراحت برخوردار گردد.

## مراد از (كلمات ) و (اتهمن ) در آيه كريمه

حال كه اين نكته را دانستى اين معنا برايت روشن گرديد، كه مراد به (كلمات ) در آيه مورد بحث ، قضايائى است كه ابراهيم با آنها آزمايش شد، و عهدهائى است الهى ، كه وفاى بدانها را از او خواسته بودند، مانند قضيه كواكب ، و بتها، و آتش ، و هجرت ، و قربانى كردن فرزند، و غيره .

و اگر در آيه مورد بحث نامى از اين امتحانات نبرده ، براى اين بود كه غرضى به ذكر آنها نداشته ، بله همين كه فرموده : (چون از آن امتحانات پيروز در آمدى ما تو را امام خواهيم كرد)، مى فهماند كه آن امور امورى بوده كه لياقت آنجناب را براى مقام امامت اثبات ميكرده ، چون امامت را مترتب بر آن امور كرد.

پس اين صحنه ها كه بر شمرديم ، همان كلمات بوده و اما تمام كردن كلمات به چه معنا است ؟ در پاسخ مى گوئيم اگر ضمير در (اتمهن ) بابراهيم برگردد، معنايش اين ميشود كه ابراهيم آن كلمات را تمام كرد، يعنى آنچه را خدا از او مى خواست انجام داد، و امتثال نمود، و اما اگر ضمير در آن بخداى تعالى برگردد، همچنانكه ظاهر هم همين است ، آنوقت معنا اين ميشود كه خدا آن كلمات را تمام كرد، يعنى توفيق را شامل حال ابراهيم كرد و مساعدتش فرمود تا همانطور كه وى ميخواست دستورش را عمل كند.

و اما اينكه بعضى گفته اند: مراد از كلمات جمله ! (قال انى جاعلك للناس اماما) تا آخر آيات است ، تفسيرى است كه نمى شود بآن اعتماد كرد، براى اينكه از اسلوب قرآنى هيچ سابقه ندارد، و معهود نيست كه لفظ كلمات را بر جملاتى از كلام اطلاق كرده باشد.

معنى (امامت ) و بيان اينكه امامت ابراهيم عليه‌السلام غير نبوت او بوده

(انى جاعلك للناس اماما) امام يعنى مقتدا و پيشوائى كه مردم باو اقتداء نموده ، در گفتار و كردارش پيرويش كنند، 409

و به همين جهت عده اى از مفسرين گفته اند: مراد بامامت همان نبوت است ، چون نبى نيز كسى است كه امتش در دين خود بوى اقتداء ميكنند، همچنانكه خداى تعالى فرموده : (و ما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن اللّه )، (ما هيچ پيامبرى نفرستاديم مگر براى اين كه باذن او پيروى شود)، ولكن اين تفسير در نهايت درجه سقوط است .

به چند دليل ، اول اينكه كلمه : (اماما) مفعول دوم عامل خودش است و عاملش كلمه (جاعلك ) است و اسم فاعل اگر بمعناى گذشته باشد عمل نميكند و مفعول نمى گيرد، وقتى عمل ميكند كه يا بمعناى حال باشد و يا آينده و بنابراين قاعده ، جمله (انى جاعلك للناس اماما) وعده اى است بابراهيم (عليه‌السلام) كه در آينده او را امام ميكند و خود اين جمله و وعده از راه وحى بابراهيم (عليه‌السلام) ابلاغ شده ، پس معلوم مى شود قبل از آنكه اين وعده باو برسد، پيغمبر بوده كه اين وحى باو شده ، پس بطور قطع امامتى كه بعدها باو ميدهند، غير نبوتى است كه در آن حال داشته ، (اين جواب را بعضى ديگر از مفسرين نيز گفته اند).

دوم اينكه ما در آغاز گفتار گفتيم : كه قصه امامت ابراهيم در اواخر عمر او و بعد از بشارت باسحاق و اسماعيل بوده ، ملائكه وقتى اين بشارت را آوردند كه آمده بودند قوم لوط را هلاك كنند، در سر راه خود سرى بابراهيم (عليه‌السلام) زده اند و ابراهيم در آن موقع پيغمبرى بود مرسل ، پس معلوم ميشود قبل از امامت داراى نبوت بوده ، در نتيجه پس امامتش غير نبوتش بوده است .

و منشاء اين تفسير و تفاسير ديگر نظير آن ، اينست كه الفاظى كه در قرآن شريف هست در انظار مردم مبتذل و بى ارج شده ، چون در اثر مرور زمان زياد بر زبانها جارى شده ، خيال كرده اند كه معناى همه را ميدانند، و همين خيال باعث شده بر سر آنها ايستادگى و دقت نكنند.

يكى از آن الفاظ لفظ امامت است كه گفتيم مفسرين آن را همه جا و بطور مطلق بمعناى نبوت و تقدم و مطاع بودن معنا كرده اند، در حاليكه چنين نيست و اشكالش را فهميدى .

بعضى ديگر از مفسرين آن را بمعناى خلافت و يا وصايت و يا رياست در امور دين و دنيا گرفته اند -

## هيچ يك از معانى ياد شده با معناى امامت تطبيق نمى كند

و هيچ يك از اينها نبوده - براى اينكه معناى نبوت اينستكه شخصى از جانب خدا اخبارى را تحمل كند و بگيرد، و معناى رسالت هم اينستكه بار تبليغ آن گرفته ها را تحمل كند.

و تقدم و مطاع بودن نميتواند معناى امامت باشد، چون مطاع بودن شخص باين معنا است كه اوامر و نظريه هاى او را اطاعت كنند، و اين از لوازم نبوت و رسالت است .

و اما خلافت و همچنين وصايت معنائى نظير نيابت دارد و نيابت چه تناسبى با امامت ميتواند داشته باشد؟ و اما رياست در امور دين و دنيا آن نيز همان معناى مطاع بودن را دارد، چون رياست بمعناى اينستكه شخصى در اجتماع مصدر حكم و دستور باشد.

پس هيچ يك از اين معانى با معناى امامت تطبيق نميكند، چون امامت باين معنا است كه شخص طورى باشد كه ديگران از او اقتداء و متابعت كنند، يعنى گفتار و كردار خود را مطابق گفتار و كردار او بياورند و با اين حال ديگر چه معنا دارد كه به پيغمبرى كه واجب الاطاعه و رئيس است ، بگويند: (انى جاعلك للناس نبيا)، (من مى خواهم تو را پيغمبر كنم و يا مطاع مردم سازم ، تا آنچه را كه با نبوت خود ابلاغ مى كنى اطاعت كنند، و يا مى خواهم تو را رئيس مردم كنم ، تا در امر دين امر و نهى كنى ، و يا مى خواهم تو را وصى يا خليفه در زمين كنم ، تا در ميان مردم در مرافعاتشان بحكم خدا حكم كنى ؟).

## حقيقتى كه در تحت عنوان (امامت ) است

پس امامت بمعناى هيچ يك از اين كلمات نيست ، و چنان هم نيست كه همه آن كلمات براى خود معنائى داشته باشند، ولى خصوص ‍ لفظ امامت معنائى نداشته و صرفا عنايتى لفظى و تفننى در عبارت باشد، چون صحيح نيست به پيغمبرى كه از لوازم نبوتش مطاع بودن است ، گفته شود: من تو را بعد از آنكه سالها مطاع مردم كردم ، مطاع مردم خواهم كرد، و يا هر عبارت ديگرى كه اين معنا را برساند، هر چند كه عنايت لفظى در كار باشد براى اينكه محذورى كه گفتيم با اين حرف ها برطرف نمى شود، و عنايت لفظى اشكال را رفع نميكند و مواهب الهى صرف يك مشت مفاهيم لفظى نيست ، بلكه هر يك از اين عناوين عنوان يكى از حقايق و معارف حقيقى است و لفظ امامت از اين قاعده كلى مستثنى نيست ، آن نيز يك معناى حقيقى دارد، غير حقايق ديگرى كه الفاظ ديگر از آن حكايت مى كند.

## در قرآن (امامت ) و (هدايت ) با هم آورده شده اند

حال ببينيم آن حقيقت كه در تحت عنوان امامت است چيست ؟ نخست بايد دانست كه قرآن كريم هر جا نامى از امامت مى برد، دنبالش متعرض هدايت ميشود، تعرضى كه گوئى مى خواهد كلمه نامبرده را تفسير كند، از آن جمله در ضمن داستانهاى ابراهيم مى فرمايد: (و وهبنا له اسحق و يعقوب نافلة ، و كلا جعلنا صالحين ، و جعلنا هم ائمه يهدون بامرنا)، (ما بابراهيم ، اسحاق را داديم ، و علاوه بر او يعقوب هم داديم ، و همه را صالح قرار داديم ، و مقرر كرديم كه امامانى باشند بامر ما هدايت كنند). و نيز مى فرمايد: (و جعلنا منهم ائمة يهدون بامرنا لما صبروا، و كانوا بآياتنا يوقنون )، (و ما از ايشان امامانى قرار داديم كه بامر ما هدايت مى كردند، و اين مقام را بدان جهت يافتند كه صبر مى كردند، و بآيات ما يقين ميداشتند).

411

كه از اين دو آيه بر مى آيد وصفيكه از امامت كرده ، وصف تعريف است و ميخواهد آنرا بمقام هدايت معرفى كند از سوى ديگر همه جا اين هدايت را مقيد بامر كرده ، و با اين قيد فهمانده كه امامت بمعناى مطلق هدايت نيست ، بلكه بمعناى هدايتى است كه با امر خدا صورت مى گيرد و اين امر هم همانست كه در يكجا درباره اش فرموده : (انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون ، فسبحان الذى بيده ملكوت كل شى ء)، (امر او وقتى اراده چيزى كند تنها همين است كه بآن چيز بگويد بباش ، و او هست شود، پس منزه است خدائيكه ملكوت هر چيز بدست او است )، و نيز فرموده : (و ما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر): (امر ما جز يكى نيست آنهم چون چشم بر هم زدن ).

و انشاءاللّه بزودى در تفسير اين آيه بيان خواهيم كرد كه : امر الهى كه آيه اول آنرا ملكوت نيز خوانده ، وجه ديگرى از خلقت است كه امامان با آن امر با خداى سبحان مواجه ميشوند، خلقتى است طاهر و مطهر از قيود زمان و مكان ، و خالى از تغيير و تبديل و امر همان چيزيست كه مراد بكلمه (كن ) آنست و آن غير از وجود عينى اشياء چيز ديگرى نيست ، و امر در مقابل خلق يكى از دو وجه هر چيز است ، خلق آن وجه هر چيز است كه محكوم به تغير و تدريج و انطباق بر قوانين حركت و زمان است ، ولى امر در همان چيز، محكوم باين احكام نيست ، اين بود اجمالى از معناى امر، تا انشاءاللّه تفصيلش در آينده بيايد.

## تفاوت ميان هدايت امام و ساير هدايتها

و كوتاه سخن آنكه امام هدايت كننده اى است كه با امرى ملكوتى كه در اختيار دارد هدايت مى كند، پس امامت از نظر باطن يك نحوه ولايتى است كه امام در اعمال مردم دارد، و هدايتش چون هدايت انبياء و رسولان و مؤ منين صرف راهنمائى از طريق نصيحت و موعظه حسنه و بالاخره صرف آدرس دادن نيست ، بلكه هدايت امام دست خلق گرفتن و براه حق رساندن است .

قرآن كريم كه هدايت امام را هدايت بامر خدا، يعنى ايجاد هدايت دانسته ، درباره هدايت انبياء و رسل و مؤ منين و اينكه هدايت آنان صرف نشان دادن راه سعادت و شقاوت است ، مى فرمايد: (و ما ارسلنا من رسول ، الا بلسان قومه ليبين لهم ، فيضل اللّه من يشاء و يهدى من يشاء)، (هيچ رسولى نفرستاديم مگر بزبان قومش تا بر ايشان بيان كند و سپس خداوند هر كه را بخواهد هدايت ، و هر كه را بخواهد گمراه كند).

و درباره راهنمائى مؤ من آل فرعون فرموده ! (و قال الذى آمن : يا قوم اتبعون اهدكم سبيل الرشاد)، (و آنكس كه ايمان آورده بود بگفت : اى قوم ! مرا پيروى كنيد تا شما را براه رشد رهنمون شوم ) و نيز درباره وظيفه عموم مؤ منين فرموده : (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين و لينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون ؟ چرا از هر فرقه طائفه اى كوچ نمى كنند،

تا در غربت تفقه در دين كنند، و در نتيجه وقتى بسوى قوم خود بر مى گردند ايشانرا بيم دهند، باشد كه قومش بر حذر شوند) كه بزودى اين تفاوت كه گفتيم ميان دو هدايت هست ، با بيان بيشتر و روشن ترى روشن مى گردد پس ديگر كسى نگويد چرا امر در آيه 73 انبياء و 23 سجده را بمعناى ارائه طريق نگيريم براى اينكه ابراهيم (عليه‌السلام) در همه عمر اين هدايت را داشت .

## صبر و يقين سببى براى موهبت امامت معرفى شده است

مطلب ديگريكه بايد تذكر داد اين است كه خداى تعالى براى موهبت امامت سببى معرفى كرده ، و آن عبارتست از صبر و يقين و فرموده : (لما صبروا و كانوا باياتنا يوقنون ) الخ ، كه بحكم اين جمله ، ملاك در رسيدن بمقام امامت صبر در راه خداست ، و فراموش ‍ نشود كه در اين آيه ، صبر مطلق آمده ، و در نتيجه مى رساند كه شايستگان مقام امامت در برابر تمامى صحنه هائيكه براى آزمايششان پيش مى آيد، تا مقام عبوديت و پايه بندگيشان روشن شود، صبر مى كنند، در حاليكه قبل از آن پيشامدها داراى يقين هم هستند.

حال بايد ببينيم اين يقين چه يقينى است ؟ و چون سراغ آنرا از قرآن مى گيريم ، مى بينيم درباره همين ابراهيمى كه در آخر بمقام امامتش رسانيده ، مى فرمايد: (و كذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات و الارض و ليكون من الموقنين )، (و مااين چنين ملكوت آسمانها و زمين را به ابراهيم نشان داديم ، تا چنين و چنان شود، و نيز از موقنان گردد) و اين آيه بطوريكه ملاحظه مى فرمائيد، بظاهرش مى فهماند كه نشان دادن ملكوت بابراهيم مقدمه بوده براى اينكه نعمت يقين را بر او افاضه فرمايد، پس معلوم ميشود يقين هيچ وقت از مشاهده ملكوت جدا نيست ، همچنانكه از ظاهر آيه (كلالو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم )، (نه ، اگر شما به علم يقين مى دانستيد حتما دوزخ را خواهيد ديد) و آيات : (كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون ، كلا انهم عن ربهم يؤ مئذ لمحجوبون - تا آنجا كه مى فرمايد كلا ان كتاب الابرار لف ى عليين ، و ما ادريك ما عليون كتاب مرقوم ، يشهده المقربون )، (نه ، اينها همه بهانه است علت واقعى كفرشان اين است كه اعمال زشتشان بر دلهاشان چيزه گشت ، نه ، ايشان امروز از پروردگار خود در پس پرده اند، - تا آنجا كه مى فرمايد: نه ، بدرستيكه كتاب ابرار در عليين است ، و تو نمى دانى عليين چيست ؟ كتابى است نوشته شده ، كه تنها مقربين آن را مى بينند). اين معنا استفاده مى شود، چون اين آيات دلالت دارد بر اينكه مقربين كسانى هستند كه از پروردگار خود در حجاب نيستند، يعنى در دل ، پرده اى مانع از ديدن پروردگارشان ندارند، و اين پرده عبارتست از معصيت و جهل ، و شك ، و دلواپسى ، بلكه آنان اهل يقين بخدا هستند،

413

و كسانى هستند كه عليين را ميبينند، همچنانكه دوزخ را مى بينند.

و سخن كوتاه اينكه امام بايد انسانى داراى يقين باشد، انسانى كه عالم ملكوت برايش مكشوف باشد، و با كلماتى از خداى سبحان برايش محقق گشته باشد، در سابق هم گذشت كه گفتيم : ملكوت عبارتست از همان امر، و امر عبارتست از ناحيه باطن اين عالم .

## باطن دلها و اعمال و حقيقت آن بر امام مكشوف است

و با در نظر گرفتن اين حقيقت ، بخوبى مى فهميم كه جمله : (يهدون بامرنا) دلالتى روشن دارد، بر اينكه آنچه كه امر هدايت متعلق بدان مى شود، عبارتست از دلها، و اعمالى كه بفرمان دلها از اعضاء سر مى زند، پس امام كسى است كه باطن دلها و اعمال و حقيقت آن پيش رويش حاضر است ، و از او غايب نيست ، و معلوم است كه دلها و اعمال نيز مانند ساير موجودات داراى دو ناحيه است ، ظاهرو باطن ، و چون گفتيم باطن دلها و اعمال براى امام حاضر است ، لاجرم امام بتمامى اعمال بندگان چه خيرش و چه شرش آگاه است ، گوئى هر كس هر چه ميكند در پيش روى امام ميكند.

و نيز امام مهيمن و مشرف بر هر دو سبيل ، يعنى سبيل سعادت و سبيل شقاوت است ، كه خداى تعالى در اين باره مى فرمايد: (يوم ندعوا كل اناس بامامهم )، (روزى كه هر دسته مردم را با امامشان مى خوانيم )، كه بزودى در تفسيرش خواهد آمد، كه منظور از اين امام ، امام حق است ، نه نامه اعمال ، كه بعضى ها از ظاهر آن پنداشته اند.

پس بحكم اين آيه امام كسى است كه در روزى كه باطن ها ظاهر مى شود، مردم را بطرف خدا سوق مى دهد، همچنانكه در ظاهر و باطن دنيا نيز مردم را بسوى خدا سوق مى داد، و آيه شريفه علاوه بر اين نكته اين را نيز مى فهماند: كه پست امامت پستى نيست كه دوره اى از دوره هاى بشرى و عصرى از آن اعصار از آن خالى باشد بلكه در تمام ادوار و اعصار بايد وجود داشته باشد، مگر اينكه نسل بشر بكلى ازروى زمين برچيده شود، خواهى پرسيد: اين نكته از كجاى آيه استفاده مى شود؟ مى گو ئيم : از كلمه (كل اناس ) كه انشاءاللّه در تفسير خود اين آيه بيانش خواهد آمد، كه اين جمله مى فهماند در هر دوره و هر جا كه انسانهائى باشند، امامى نيز هست كه شاهد بر اعمال ايشانست .

## امام بايد ذاتا سعيد و پاك و معصوم باشد

و معلوم است كه چنين مقامى يعنى مقام امامت با اين شرافت و عظمتى كه دارد، هرگز در كسى يافت نمى شود، مگر آنكه ذاتا سعيد و پاك باشد، كه قرآن كريم در اين باره مى فرمايد: (اءفمن يهدى الى الحق احق ان يتبع ؟ امن لا يهدى الا ان يهدى ؟) (آيا كسى كه بسوى حق هدايت ميكند،

سزاوارتر است باينكه مردم پيرويش كنند؟ و يا آنكس كه خود محتاج بهدايت ديگرانست ، تا هدايتش نكنند راه را پيدا نميكند؟) توضيح اينكه در اين آيه ميانه هادى بسوى حق ، و بين كسى كه تا ديگران هدايتش نكنند راه را پيدا نميكند، مقابله انداخته ، و اين مقابله اقتضاء دارد كه هادى بسوى حق كسى باشد كه چون دومى محتاج به هدايت ديگران نباشد، بلكه خودش راه را پيدا كند، و نيز اين مقابله اقتضاء ميكند، كه دومى نيز مشخصات اولى را نداشته باشد، يعنى هادى بسوى حق نباشد.

از اين دو استفاده دو نتيجه عايد مى شود:

اول اينكه امام بايد معصوم از هر ضلالت و گناهى باشد، و گرنه مهتدى بنفس نخواهد بود، بلكه محتاج بهدايت غير خواهد بود، و آيه شريفه از مشخصات امام اينرا بيان كرد: كه او محتاج بهدايت احدى نيست ، پس امام معصوم است ، همچنانكه در سابق نيز اين نكته را گفتيم .

آيه شريفه (و جعلنا هم ائمة يهدون بامرنا، و اوحينا اليهم فعل الخيرات ، و اقام الصلوة ، و ايتاء الزكوة ، و كانوا لنا عابدين )، (ايشان را امامان كرديم ، كه به امر ما هدايت كنند، و بايشان وحى كرديم فعل خيرات و اقامه نماز و دادن زكات را، و ايشان همواره پرستندگان مايند).

نيز بر اين معنا دلالت دارد، چون مى فهماند عمل امام هر چه باشد خيراتى است كه خودش بسوى آنها هدايت شده ، نه بهدايت ديگران ، بلكه بهدايت خود، و بتاءييد الهى ، و تسديد ربانى ، چون در آيه نمى فرمايد: (و اوحينا اليهم ان افعلوا الخيرات )، (ما بايشان وحى كرديم كه خيرات را انجام دهيد)، بلكه فرموده : (فعل الخيرات ) را بايشان وحى كرديم و ميانه اين دو تعبير فرقى است روشن ، زيرا در اولى مى فهماند كه امامان آنچه ميكنند خيرات است ، و موجى باطنى و تاءييد آسمانى است ، و اما در وحى اين دلالت نيست ، يعنى نمى فهماند كه اين خيرات از امامان تحقق هم يافته ، تنها ميفرمايد: ما بايشان گفته ايم كار خوب كنند، و اما كار خوب ميكنند يا نميكنند نسبت بآن ساكت است و در تعبير دومى فرقى ميانه امام و مردم عادى نيست چون خدا بهمه بندگانش دستور داده كه كار خوب كنند - البته بعضى ميكنند و بعضى نمى كنند، ولى تعبير اولى ميرساند كه اين دستور را انجام هم داده اند، و جز خيرات چيزى از ايشان سر نميزند.

دوم اينكه عكس نتيجه اول نيز بدست مى آيد، و آن اينست كه هر كس معصوم نباشد، او امام و هادى بسوى حق نخواهد بود.

## مراد از (ظالمين ) در آيه مطلق هركسى است كه ظلمى و معصيتى هر چند كوچك از او صادرشده

با اين بيان روشن گرديد كه مراد بكلمه (ظالمين ) در آيه مورد بحث (كه ابراهيم درخواست كرد امامت را بذريه من نيز بده ،

و خداى تعالى در پاسخش فرمود: اين عهد من بظالمين نمى رسد) مطلق هر كسى است كه ظلمى از او صادر شود، هر چند آن كسى كه يك ظلم و آنهم ظلمى بسيار كوچك مرتكب شده باشد، حال چه اينكه آن ظلم شرك باشد، و چه معصيت ، چه اينكه در همه عمرش باشد، و چه اينكه در ابتداء باشد، و بعد توبه كرده و صالح شده باشد، هيچيك از اين افراد نمى توانند امام باشند، پس امام تنها آن كسى است كه در تمامى عمرش حتى كوچكترين ظلمى را مرتكب نشده باشد.

در اينجا بد نيست به يك سرگذشت اشاره كنم ، و آن اين است كه شخصى از يكى از اساتيد ما پرسيد: به چه بيانى اين آيه دلالت بر عصمت امام دارد؟ او در جواب فرمود: مردم بحكم عقل از يكى از چهار قسم بيرون نيستند، و قسم پنجمى هم براى اين تقسيم نيست ، يا در تمامى عمر ظالمند، و يا در تمامى عمر ظالم نيستند، يا در اول عمر ظالم و در آخر توبه كارند، و يا بعكس ، در اول صالح ، و در آخر ظالمند، و ابراهيم (عليه‌السلام) شانش ، اجل از اين است كه از خداى تعالى درخواست كند كه مقام امامت را بدسته اول ، و چهارم ، از ذريه اش بدهد، پس بطور قطع دعاى ابراهيم شامل حال اين دو دسته نيست .

باقى مى ماند دوم و سوم ، يعنى آنكسى كه در تمامى عمرش ظلم نميكند، و آن كسيكه اگر در اول عمر ظلم كرده ، در آخر توبه كرده است ، از اين دو قسم ، قسم دوم را خدا نفى كرده ، باقى مى ماند يك قسم و آن كسى است كه در تمامى عمرش هيچ ظلمى مرتكب نشده ، پس از چهار قسم بالا دو قسمش را ابراهيم از خدا نخواست ، و از دو قسمى كه خواست يك قسمش مستجاب شد، و آن كسى است كه در تمامى عمر معصوم باشد.

## هفت نكته كه درباره امام و امامت از آيه كريمه بانضمام آيات ديگر استفاده مى شود

از بيانيكه گذشت چند مطلب روشن گرديد:

اول : اينكه امامت مقامى است كه بايد از طرف خداى تعالى معين و جعل شود.

دوم : اينكه امام بايد بعصمت الهى معصوم بوده باشد.

سوم : اينكه زمين مادامى كه موجودى بنام انسان بر روى آن هست ، ممكن نيست از وجود امام خالى باشد.

چهارم : اينكه امام بايد مؤ يد از طرف پروردگار باشد.

پنجم : اينكه اعمال بندگان خدا هرگز از نظر امام پوشيده نيست ، و امام بدانچه كه مردم ميكنند آگاه است .

ششم : اينكه امام بايد بتمامى مايحتاج انسانها علم داشته باشد، چه در امر معاش و دنيايشان ، و چه در امر معاد و دينشان .

هفتم اينكه محال است با وجود امام كسى پيدا شود كه از نظر فضائل نفسانى مافوق امام باشد.

و اين هفت مسئله از امهات و رؤ س مسائل امامت است ، كه از آيه مورد بحث در صورتى كه منضم با آيات ديگر شود استفاده مى شود (و خدا راهنما است ).

حال خواهى گفت : اگر هدايت امام بامر خدا باشد، يعنى هدايتش بسوى حق باشد، كه آن هم ملازم با اهتداء ذاتى او است ، همچنانكه از آيه : (افمن يهدى الى الحق احق ان يتبع ) الخ ، استفاده گرديد، بايد همه انبياء امام هم باشند، براى اينكه نبوت هيچ پيغمبرى جز با اهتداء از جانب خداى تعالى ، و بدون اينكه از كسى بگيرد و يا بياموزد، تمام نمى شود، و وقتى بنا شد موهبت نبوت مستلزم داشتن موهبت امامت باشد، دوباره اشكال ، عود مى كند و بخودتان بر مى گردد كه با آنكه ابراهيم سالها بود كه داراى مقام نبوت بود، و بحكم گفتار شما امامت را هم داشت ، ديگر چه معنا دارد به او بگوئيد حالا كه خوب از امتحان در آمدى ، تو را امام ميكنيم .

## امامت مستلزم اهتداء به حق است نه بالعكس

در جواب مى گوئيم : آنچه از بيان سابق بدست آمد، بيانيكه از آيه استفاده كرديم ، تنها اين بود كه هدايت بحق كه همان امامت است ، مستلزم اهتداء بحق است ، و اما عكس آنرا كه هر كس داراى اهتداء بحق است بايد بتواند ديگرانرا هم بحق هدايت كند، و خلاصه بايد امام باشد، هنوز بيان نكرديم .

در آيه شريفه : (و وهبنا له اسحق و يعقوب ، كلا هدينا، و نوحا هدينا من قبل ، و من ذريته داود، و سليمان و ايوب ، و يوسف ، و موسى ، و هارون ، و كذلك نجزى المحسنين و زكريا، و يحيى ، و عيسى ، و الياس ، كل من الصالحين ، و اسمعيل ، و اليسع ، و يونس ، و لوطا و كلا فضلنا على العالمين ، و من آبائهم ، و ذرياتهم ، و اخوانهم ، و اجتبيناهم ، و هديناهم ، الى صراط مستقيم ذلك هدى اللّه يهدى به من يشاء من عباده ، و لواشر كوالحبط عنهم ما كانوا يعملون اولئك الذين آتينا هم الكتاب و الحكم و النبوة ، فان يكفربها هؤ لاء، فقد وكلنابها قوما ليسوابها بكافرين اولئك الذين هدى اللّه ، فبهديهم اقتده ) هم اين ملازمه نيامده ، بلكه تنها اهتداء بحق آمده ، بدون اينكه هدايت غير بحق را هم آورده باشد.

اينك براى اطمينان خاطر خواننده عزيز، ترجمه آيات را مى آوريم تا خود بدقت در آن تدبر كند: (ما اسحاق و يعقوب را به ابراهيم داديم ، و همه ايشان را هدايت كرديم ، نوح را هم قبلا هدايت كرده بوديم ، و همچنين از ذريه او، داود و سليمان و ايوب ، و يوسف و موسى ، و هارون را، و ما اين چنين نيكوكاران را پاداش ميدهيم

و نيز زكريا، و يحيى ، و عيسى ، و الياس ، را كه همه از صالحان بودند، و نيز اسماعيل و يسع ، و يونس ، و لوط، را كه هر يك را بر عالمين برترى داديم و نيز از پدران ايشان ، و ذرياتشان ، و برادرانشان ، كه علاوه بر هدايت و برترى ، اجتباء هم داديم و هدايت بسوى صراط مستفيم ارزانى داشتيم ، اين هدايت ، هدايت خداست ، كه هر كس از بندگان خود را بخواهد با آن هدايت مى كند، و اگر بندگانش شرك بورزند، اجر كارهائى كه مى كنند حبط خواهد شد و اينها همانهايند كه كتاب و حكم و نبوتشان داديم ، پس اگر قوم تو بقرآن و هدايت كفر بورزند مردمى ديگر را مؤ كل بر آن كرده ايم ، كه هرگز بآن كفر نمى ورزند و آنان كسانى هستند كه خدا هدايتشان كرده ، پس بهدايتشان اقتداء كن ).

## آنچه از سياق اين آيات بدست مى آيد

بطوريكه ملاحظه مى كنيد، در اين آيات براى جمع كثيرى از انبياء، اهتداء بحق را اثبات كرده ، ولى هدايت ديگرانرا بحق ، اثبات نكرده ، و در آن سكوت كرده است .

و از سياق اين آيات بطوريكه ملاحظه مى كنيد بر مى آيد: كه هدايت انبياء (عليهم‌السلام) چيزيست كه وضع آن تغيير و تخلف نمى پذيرد و اين هدايت بعد از رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم هم ، همچنان در امتش هست ، و از ميانه امتش برداشته نمى شود، بلكه در ميانه امت او آنانكه از ذريه ابراهيم (عليه‌السلام) هستند، همواره اين هدايت را در اختيار دارند، چون از آيه شريفه : (و اذ قال ابراهيم لابيه و قومه اننى براء مما تعبدون ، الا الذى فطرنى فانه سيهدين ، و جعلها كلمة باقية فى عقبه ، لعلهم يرجعون )، (و چون ابراهيم بپدرش و قومش گفت : من از آنچه شما مى پرستيد بيزارم ، تنها آن كس را مى پرستم كه مرا بيافريد، و بزودى هدايت مى كند، و خداوند آن هدايت را كلمه اى باقى در عقب ابراهيم قرار داد، باشد كه بسوى خدا باز گردند).،

برميآيد كه ابراهيم دو مطلب را اعلام كرد، يكى بيزاريش را از بت پرستى در آن حال ، و يكى داشتن آن هدايت را در آينده .

و اين هدايت ، هدايت به امر خداست ، و هدايت حق است ، نه هدايت بمعناى راهنمائى ، كه سر و كارش با نظر و اعتبار است ، چون ابراهيم (عليه‌السلام) در آن ساعت كه اين سخن را مى گفت هدايت بمعناى راهنمائى را دارا بود، چون داشت از بت پرستى بيزارى مى جست ، و يكتاپرستى خود را اعلام مى كرد، پس آن هدايتى كه خدا خبر داد بزودى بوى مى دهد، هدايتى ديگر است .

و خدا هم خبر داد كه هدايت باين معنا را كلمه اى باقى در دودمان او قرار مى دهد. و اين مورد يكى از مواردى است كه قرآن كريم لفظ كلمه را بر يك حقيقت خارجى اطلاق كرده ، نه بر سخن ، همچنانكه آيه : (و الزمهم كلمة التقوى و كانوا احق بها)، (كلمه تقوى را لازم لاينفك آنان كرد،

و ايشان از سايرين سزاوارتر بدان بودند)، مورد دوم اين اطلاق است .

از آنچه گذشت اين معنا روشن گرديد، كه امامت بعد از ابراهيم در فرزندان او خواهد بود، و جمله : (خدايا در ذريه ام نيز بگذار، فرمود، عهد من به ستمكاران نمى رسد) هم اشاره اى بدين معنا دارد، چون ابراهيم از خدا خواست تا امامت را در بعضى از ذريه اش ‍ قرار دهد، نه در همه ، و جوابش داده شد كه در همين بعض هم به ستمگران از فرزندانش نمى رسد، و پر واضح است كه همه فرزندان ابراهيم و نسل وى ستمگر نبوده اند، تا نرسيدن عهد به ستمگران معنايش اين باشد كه هيچ يك از فرزندان ابراهيم عهد امامت را نائل نشوند، پس اين پاسخى كه خداوند به درخواست او داد، در حقيقت اجابت او بوده ، اما با بيان اينكه امامت عهدى است ، و عهد خداى تعالى به ستمگران نمى رسد.

(لا ينال عهدى الظالمين ) الخ ، در اين تعبير اشاره اى است به اينكه ستمگران در نهايت درجه دورى از ساحت عهد الهى هستند، پس اين جمله استعاره ايست بكنايه .

## بحث روايتى

روايتى درباره مقاماتى كه جناب ابراهيم عليه‌السلام به ترتيب بدست آورد

مرحوم كلينى در كافى از امام صادق (عليه‌السلام) روايت كرده كه فرمود: خداى عز و جل ابراهيم را قبل از آنكه نبى خود بگيرد، بنده خود گرفت ، و خداى تعالى قبل از آنكه او را رسول خود بگيرد، نبى خود گرفت ، و خداى تعالى قبل از آنكه او را خليل خود قرار دهد، رسول خودش كرد، و نيز قبل از آنكه امامش كند، خليلش كرد، چون بحكم آيه : (انى جاعلك للناس اماما).

ابراهيم بعد از آنكه خالص در عبوديت ، و سپس داراى نبوت ، آنگاه رسالت ، و در آخر خلت شده بود، تازه خدا او را امام كرد، و از اينكه از خدا خواست تا اين مقام را در ذريه اش نيز قرار دهد، معلوم مى شود كه اين مقام در نظرش بسيار عظيم آمده ، و خدا هم در پاسخش فرموده : كه هر كسى لايق اين مقام نيست ، آنگاه امام صادق (عليه‌السلام) در تفسير جمله : (لا ينال عهدى الظالمين ) فرمود: (هيچوقت سفيه ، امام پرهيزكاران نمى شود).

مؤ لف : اين معنا بطريقى ديگر نيز از آنجناب ، و باز بطريق ديگر از امام باقر (عليه‌السلام) نقل شده ، كه شيخ مفيد، همان را از امام صادق (عليه‌السلام) روايت كرده است .

و اينكه فرمود: (خداوند ابراهيم را قبل از آنكه نبى خود كند بنده خود كرد) تا آخر، اين معنا را از آيه (و لقد آتينا ابراهيم رشده من قبل ، و كنابه عالمين - تا جمله - من الشاهدين ) استفاده فرموده ، چون اين آيه مى رساند: خداى تعالى قبل از آنكه او را نبى خود كند، در همان ابتداء امر داراى رشد كرد، و رشد، همان عبوديت است .

اين نكته را هم بايد دانست كه ، اينكه خدا كسى را بنده خود بگيرد، غير از اين است كه كسى خودش بنده خدا باشد، براى اينكه بنده بودن چيزى نيست كه اختصاص بكسى داشته باشد، بلكه لازمه ايجاد و خلقت است ، هر موجودى كه داراى فهم و شعور باشد، همينكه تشخيص بدهد كه مخلوق است تشخيص ميدهد كه بنده است اين چيزى نيست كه اتخاذ و جعل بر دارد، و خداوند درباره كسى بفرمايد: من فلانى را بنده خود اتخاذ كردم ، يا او را بنده قرار دادم ، بندگى باين معنا عبارتست از اينكه موجود، هستيش مملوك براى رب خود باشد، مخلوق و مصنوع او باشد، حال چه اينكه اين موجود در صورتيكه انسان باشد در زندگيش بمقتضاى مملوكيت ذاتى خود رفتار بكند، و تسليم در برابر ربوبيت رب عزيز خود باشد، يا آنكه از رسم عبوديت خارج بوده باشد، و به لوازم آن عمل نكند، بالاخره آسمان برود يا زمين ، بنده و مخلوق است ، همچنانكه خداى تعالى در اين باره فرموده : (ان كل من فى السموات و الارض الا اتى الرحمن عبدا): (هيچ كس در آسمانها و زمين نيست ، مگر آنكه بحال بندگى نزد خداى رحمان مى آيد).

گو اينكه در صورتيكه بر طبق رسوم عبوديت ، و بمقتضاى سنتهاى بردگى عمل نكند، و در عوض پلنگ دماغى و طغيان بورزد، از نظر نتيجه مى توان گفت كه او بنده خدا نيست ، چون بنده بآن كسى مى گويند كه تسليم در برابر مالكش باشد، و زمام تدبير امور خود را بدست او بداند، پس جا دارد كه تنها كسانى را بنده بناميم كه علاوه بر عبوديت ذاتيش ، عملا هم بنده باشد، و بنده حقيقى چنين كسى است ، كه خدا هم درباره او مى فرمايد: (و عباد الرحمن ، الذين يمشون على الارض هونا)، (بندگان رحمان كسانى هستند كه در زمين با تواضع و ذلت قدم بر ميدارند) الخ .

و بنابراين اگر كسى باشد كه علاوه بر بندگى ذاتى و عمليش ، خدا هم او را بنده خود اتخاذ كرده باشد، يعنى بندگى او را پذيرفته باشد، و با ربوبيتش بوى اقبال كرده باشد، كه معناى ولايت خدائى هم ، همين است در نتيجه او خودش متولى و عهده دار امور او مى شود، آنطور كه يك مالك امور بنده خود را به عهده دارد.

و عبوديت ، خود كليد ولايت خدائى است ،

همچنانكه كلام ابراهيم هم كه گفت : (ان وليى اللّه الذى نزل الكتاب ، و هو يتولى الصالحين ، بدرستى سرپرست من خدائى است كه كتاب نازل كرده ، و سرپرستى صالحان را يع نى آنانكه شايستگى ولايت او را دارند، بعهده خود گرفته ).

و خداى تعالى رسول اسلام را هم در آيات قرآنش بنام عبد ناميده ، و فرموده (الذى اءنزل على عبده الكتاب )، (خدائى كه بر بنده اش اين كتاب را نازل كرد)، و نيز فرموده : (ينزل على عبده آيات بينات )، (آياتى روشن بر بنده اش نازل مى كند)،، و نيز فرموده : (قام عبداللّه يدعوه )، (بنده خدا برخاست تا او را بخواند) پس روشن شد كه اتخاذ عبوديت همان ولايت و سرپرستى كردن عبد است .

## فرق بين (نبى ) و (رسول )

و اينكه امام (عليه‌السلام) فرمود: (و خداوند قبل از آنكه او را رسول بگيرد نبى گرفت )، دلالت دارد بر اينكه ميانه رسول و نبى فرق است ، و فرق آندو بطوريكه از روايات ائمه اهل بيت (عليهم‌السلام) بر مى آيد اين است كه نبى كسى است كه در خواب واسطه وحى را مى بيند، و وحى را مى گيرد، ولى رسول كسى است كه فرشته حامل وحى را در بيدارى مى بيند، و با او صحبت مى كند.

و آنچه از داستانهاى ابراهيم بر مى آيد، اين است كه مقاماتى كه آنجناب بدست آورده ، بهمين ترتيبى بوده كه در اين روايت آمده ، يعنى نخست مقام عبوديت ، و سپس نبوت ، و بعد رسالت ، آنگاه خلت ، و در آخر امامت بوده ، اينك آياتى كه اين ، ترتيب از آنها استفاده مى شود از نظر خواننده مى گذرد.

(واذكر فى الكتاب ابراهيم ، انه كان صديقا نبيا اذقال لابيه ياابت ! لم تعبدما لا يسمع و لا يبصر و لا يغنى عنك شيئا؟).

از اين آيه بر مى آيد، آنروز كه ابراهيم اين اعتراض را به پدر خود ميكرد، كه چرا چيزى مى پرستى ، كه نه مى شنود، و نه مى بيند، و نه دردى از تو دوا ميكند؟ نبى بوده - و اين آيه آنچه را كه ابراهيم در آغاز ورودش در ميانه قوم گفت ، تصديق ميكند، آنروز گفت : (اننى براء مما تعبدون ، الا الذى فطرنى فانه سيهدين )، (من از آنچه شما ميپرستيد بيزارم ، تنها كسى را مى پرستم كه مرا بيافريد، و بزودى هدايتم مى كند).

(و لقد جاءت رسلنا ابراهيم بالبشرى ، قالوا: سلاما، قال : سلام ).

اين آيه راجع به آمدن فرشته نزد ابراهيم است كه او را بشارت دادند به صاحب فرزند شدن ، و خبر دادند كه براى نزول عذاب بر قوم لوط آمده اند، و اين داستان در اواخر عمر ابراهيم ، و سنين پيرى او و بعد از جدائى از پدر و قومش اتفاق افتاده ، كه در آن ، ملائكه خدا را در بيدارى ديده ، و با آنان صحبت كرده است .

و اينكه امام (عليه‌السلام) فرمود: (خدا ابراهيم را قبل از آنكه خليل و دوست خود قرار دهد رسول خود قرار داد)، آنرا از آيه : (و اتبع ملة ابراهيم حنيفا، و اتخذ اللّه ابراهيم خليلا)، (ملت ابراهيم را كه حنيف است پيروى كند، و خدا ابراهيم را خليل بگرفت ). استفاده كرده ، چون از ظاهرش بر مى آيد اگر خدا او را خليل خود گرفت براى خاطر اين ملت حنفيه اى كه وى به امر پروردگارش ‍ تشريع كرد، بگرفت چون مقام آيه مقام بيان شرافت و ارج كيش حنيف ابراهيم است ، كه به خاطر شرافت آن كيش ، ابراهيم بمقام خلت مشرف گرديد.

## معنى (خليل ) و فرق آن با (صديق )

و كلمه خليل از نظر مصداق ، خصوصى تر از كلمه : (صديق ) است .

چون دو نفر دوست همين كه در دوستى و رفاقت صادق باشند، كلمه صديق بر آندو صادق است ، ولى باين مقدار آندو را خليل نمى گويند، بلكه وقتى يكى از آندو را خليل ديگرى مى نامند، كه حوائج خود را جز باو نگويد، چون خلت بمعناى فقر و حاجت است .

و اينكه فرمود: (خداى تعالى ابراهيم را قبل از آنكه امام بگيرد، خليل خود گرفت ) الخ ، معنايش از بيان گذشته ، روشن گرديد.

و اينكه فرمود: (سفيه ، امام مردم با تقوى نمى شود)، اشاره است بآيه شريفه : (و من يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه ، و لقد اصطفيناه فى الدنيا، و انه فى الاخره لمن الصالحين اذ قال : له ربه اسلم ، قال : اسلمت لرب العالمين )، (آنكس كه از ملت و كيش ‍ ابراهيم روى بگرداند، خود را سفيه كرده است ، كه ما او را در دنيا برگزيديم ، و او در آخرت از صالحان است ، چون پروردگارش به او گفت : تسليم شو، گفت : براى رب العالمين تسليم هستم ).

خداى سبحان اعراض از كيش ابراهيم را كه نوعى ظلم است سفاهت خوانده و در مقابل آن ، اصطفاء را ذكر كرده ، آنگاه آنرا با سلام تفسير كرده ، و استفاده اين نكته از جمله : (اذ قال له ربه اءسلم )، الخ ، محتاج بدقت است ، آنگاه اسلام و تقوى را يكى ، و يا بمنزله يك چيز دانسته و فرموده : (اتقوا اللّه حق تقاته ، و لا تموتن الا و انتم مسلمون )، (از خدا بپرهيزيد حق پرهيز كردن ، و زنهار، نميريد مگر آنكه در حال اسلام باشيد). دقت فرمائيد.

و از شيخ مفيد از درست و هشام از ائمه (عليهم‌السلام) روايت شده ، كه فرمودند: ابراهيم نبى بود، ولى امام نبود، تا آنكه خداى تعالى فرمود: (انى جاعلك للناس اماما، قال و من ذريتى ) خداى تعالى در پاسخ درخواستش فرمود: (لا ينال عهدى الظالمين )، و معلوم است كسى كه بتى ،

و يا وثنى ، و يا مجسمه اى بپرستد، امام نمى شود.

## چند روايت در ذيل آيه شريفه 124

مؤ لف : معناى اين حديث از آنچه گذشت روشن شد.

مرحوم شيخ طوسى در امالى با ذكر سند و ابن مغازلى ، در مناقب ، بدون ذكر سند از ابن مسعود روايت كرده ، كه گفت : رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم در تفسير آيه اى كه حكايت كلام خدا به ابراهيم است ، فرمود: كسيكه بجاى سجده براى من ، براى بتى سجده كند، من او را امام نميكنم ، آنگاه رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فرمود: اين دعوت ابراهيم در من و برادرم على كه هيچيك هرگز براى بتى سجده نكرديم منتهى شد.

مؤ لف : و اين روايت از رواياتى است كه دلالت بر امامت رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم دارد.

و در تفسير الدر المنثور است كه وكيع ، و ابن مردويه از على بن ابيطالب (عليه‌السلام) از رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم روايت كرده ، كه در تفسير جمله : (لا ينال عهدى الظالمين ) فرمود: اطاعت خدا جز در كار نيك صورت نمى گيرد.

و نيز در تفسير الدر المنثور است كه عبد بن حميد، از عمران بن حصين ، روايت كرده كه گفت : از رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم شنيدم مى فرمود: اطاعت هيچ مخلوقى در نافرمانى خدا مشروع نيست .

مؤ لف : معناى اين حديث از آنچه گذشت روشن است .

و در تفسير عياشى به سندهائى چند از صفوان جمال روايت كرده كه گفت : ما در مكه بوديم ، در آنجا گفتگو از آيه : (واذابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن ) به ميان آمد فرمود: خدا آن را با محمد و على و امامان از فرزندان على تمام كرد، آنجا كه فرمود: (ذرية بعضها من بعض ، واللّه سميع عليم )، ذريه اى كه بعضى از بعض ديگرند، و خدا شنوا و دانا است ).

مؤ لف : اين روايت آيه شريفه را بر اين مبنا معنا كرده ، كه مراد به لفظ (كلمه ) امامت باشد، همچنانكه در آيه : (فانه سيهدين ، و جعلها كلمه باقية فى عقبه )، نيز باين معنا تفسير شده است .

و بنابراين معناى آيه اين مى شود: چون خداى تعالى ابراهيم را بكلماتيكه عبارت بود از امامت خودش ، و امامت اسحاق ، و ذريه او بيازمود، و آن كلمات را با امامت محمد و امامان از اهل بيت او كه از دودمان اسماعيل هستند تمام كرد، آنگاه اين معنا را با جمله : (انى جاعلك للناس اماما) تا آخر آيه روشن ساخت .

## آيات 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 باللّه و اليوم الاخر قال و من كفر فامتعه قليلا ثم اءضطره 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 آيات :

و چون خانه كعبه را مرجع امور دينى مردم و محل امن قرار داديم (و گفتيم ) از مقام ابراهيم جائى براى دعا بگيريد و به ابراهيم و اسماعيل فرمان داديم كه خانه را براى طواف كنندگان و آنها كه معتكف ميشوند و نمازگزاران كه ركوع و سجود ميكنند پاك كنيد (125) و چون ابراهيم گفت پروردگارا، اين شهر را محل امنى كن و اهلش را البته آنهائى را كه بخدا و روز جزا ايمان مى آورند از ثمرات ، روزى بده خداى تعالى فرمود: به آنها هم كه ايمان نمى آورند چند صباحى روزى مى دهم و سپس بسوى عذاب دوزخ كه بد مصيرى است روانه اش ميكنم ، روانه اى اضطرارى (126) و چون ابراهيم و اسماعيل پايه هاى خانه را بالا مى بردند گفتند: پروردگارا (اين خدمت اندك را) از ما بپذير كه تو شنواى دعا و داناى (به نيات ) هستى (127) پروردگارا، و نيز ما را دو مسلمان براى خود بگردان و از ذريه ما نيز امتى مسلمان براى خودت بدار و مناسك ما را بمانشان بده و توبه ما را بپذير كه تو تواب و مهربانى (128) پروردگارا و در ميانه آنان رسولى از خودشان برانگيز تا آيات تو را بر آنان تلاوت كند و كتاب و حكمتشان بياموزد و تزكيه شان كند كه تو آرى تنها تو عزيز حكيمى (129).

بيان

(واذ جعلنا البيت مثابة للناس و اءمنا) الخ ، اين آيه اشاره به تشريع حج ، و نيز ماءمن بودن خانه خدا و مثابت ، يعنى مرجع بودن آن دارد، چون كلمه (مثابه ) از ماده (ث - و - ب ) است ، كه بمعناى برگشتن است .

(واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى ) الخ ، كانه اين جمله عطف باشد بر جمله (جعلنا البيت مثابة )، چون هر چند كه جمله اول خبر، و جمله دوم امر و انشاء است ، وليكن بحسب معنا آن جمله نيز معناى امر را دارد، چون گفتيم كه اشاره به تشريع حج و ايمنى خانه خدا دارد، پس برگشت معنايش به اين ميشود: (واذ قلنا للناس توبوا الى البيت ، و حجوا اليه ، و اتخذوا من مقام ابراهيم مصلى :) (بيادآر آن زمان را كه بمردم گفتيم : بسوى خانه خدا برگرديد، و براى خدا حج كنيد، و از مقام ابراهيم محل دعائى بگيريد).

و اى بسا كه گفته باشد: گفتار در آيه با تقدير كلمه گفتيم معنا مى دهد، و تقدير آن چنين است : (و قلنا اتخذوا من مقام ابراهيم مصلى )، (و گفتيم كه از مقام ابراهيم محل دعائى بگيريد)، و كلمه (مصلى ) اسم مكان از صلاة بمعناى دعاء است ، و معنايش اينست كه از مقام ابراهيم (عليه‌السلام) مكانى براى دعاء بگيريد، و ظاهرا جمله : (جعلنا البيت مثابة ) بمنزله زمينه چينى است ، كه به منظور اشاره به ملاك تشريع نماز بدان اشاره شده است ، و به همين جهت نفرمود: (در مقام ابراهيم نماز بخوانيد)، بلكه فرمود: (از مقام ابراهيم محلى براى نماز بگيريد) پس در اين مقام ، صريحا امر روى صلاة نرفته ، بلكه روى گرفتن محلى براى صلاة از مقام ابراهيم رفته است .

(و عهدنا الى ابراهيم و اسمعيل اءن طهرا بيتى )، كلمه (عهد) در اينجا بمعناى امر است ، و كلمه تطهير،

يا بمعناى اين است كه خانه خدا را براى عبادت طواف كنندگان ، و نمازگزاران ، و كسانيكه مى خواهند در آن اعتكاف كنند، خالص و بلامانع سازند، و بنابراين عبارت مورد بحث استعاره بكنايه ميشود، و اصل معنى چنين ميشود: (ما به ابراهيم و اسماعيل عهد كرديم : كه خانه مرا خالص براى عبادت بندگانم كنيد). و اين خود نوعى تطهير است .

و يا بمعناى تنظيف آن از كثافات و پليديهائى است كه در اثر بى مبالاتى مردم در مسجد پيدا مى شود، و كلمه (ركع ) و كلمه (سجود) هر دو جمع راكع و ساجد است ، و گويا مراد از اين دو كلمه نمازگزاران باشد.

## خداوند دعاى حضرت ابراهيم عليه‌السلام را مستجاب مى كند

(واذ قال ابراهيم رب اجعل ) الخ ، اين جمله حكايت دعائى است كه ابراهيم (عليه‌السلام) كرد، و از پروردگارش درخواست نمود: كه به اهل مكه امنيت و رزق ارزانى بدارد، و خداوند دعايش را مستجاب كرد، چون خدا بزرگتر از آنست كه در كلام حقش دعائى را نقل كند، كه مستجاب نكرده باشد، حاشا بر اينكه كلام او مشتمل بر هجو و لغوهائى باشد كه جاهلان ، خود را با آن سرگرم ميكنند، با اينكه خودش فرمود: (والحق اقول ). (من تنها حق را مى گويم ) و نيز فرمود: (انه لقول فصل ، و ما هو بالهزل )، (بدرست ى كه قرآن سخنى است كه ميانه حق و باطل را جدائى مى اندازد، و نه سخنى بيهوده ).

و خداى سبحان در قرآن كريمش از اين پيامبر كريم دعاهائى بسيار نقل كرده ، كه در آن ادعيه از پروردگارش حوائجى درخواست نمود، مانند دعائيكه در آغاز امر براى خودش كرد، و دعائى كه هنگام مهاجرتش به سوريا كرد، و دعائى كه در خصوص بقاء ذكر خيرش در عالم كرد، و دعائى كه براى خودش و ذريه اش و پدر و مادرش و براى مؤ منين و مؤ منات كرد، و دعائى كه بعد از بناى كعبه براى اهل مكه كرد، و از خدا خواست تا پيامبران را از ذريه او برگزيند، و از همين دعاهايش و درخواست هايش است كه آمال و آرزوهايش و ارزش مجاهدتها و مساعيش در راه خدا، و نيز فضائل نفس مقدسش ، و سخن كوتاه موقعيت و قربش به خداى عزّ اسمه شناخته مى شود، و همچنين از سراسر داستانهايش ، و مدائحى كه خدا از او كرده ، مى توان شرح زندگى آنجناب را استنباط كرد، و انشاءاللّه بزودى در تفسير سوره انعام تا آنجا كه براى ما ميسور باشد متعرض آن مى شويم .

(من آمن منهم ) الخ ، بعد از آنكه از پروردگار خود امنيت را براى شهر مكه درخواست كرد، و سپس براى اهل مكه روزى از ميوه ها را خواست ، ناگهان متوجه شد كه ممكن است در آينده مردم مكه دو دسته شوند،

يك دسته مؤ من ، و يكى كافر، و دعائيكه درباره اهل مكه كرد، كه خدا از ميوه ها روزيشان كند، شامل هر دو دسته مى شود، و او قبلا از كافران و آنچه بغير خدا ميپرستيدند بيزارى جسته بود، همچنانكه از پدرش وقتى فهميد دشمن خداست ، بيزارى جست ، (فلما تبين له انه عدولله تبرء منه ).،

و خدا در اين آيه گواهى داد كه وى از هر كسيكه دشمن خدا باشد، هر چند پدرش باشد، بيزارى جسته است .

## خداوند در استجابت دعايش خرق عادت نمى كند

لذا در جمله مورد بحث ، عموميت دعاى خود را مقيد بقيد (من آمن منهم ) كرد، و گفت : خدايا روزى را تنها به مؤ منين از اهل مكه بده ، - با اينكه آن جناب مى دانست كه بحكم ناموس زندگى اجتماعى دنيا، وقتى رزقى به شهرى وارد مى شود، ممكن نيست كافران از آن سهم نبرند، و بهره مند نشوند، - وليكن در عين حال (و خدا داناتر است ) دعاى خود را مختص به مؤ منين كرد تا تبرى خود را از كفار همه جا رعايت كرده باشد، و ليكن جوابى داده شد كه شامل مؤ من و كافر هر دو شد.

و در اين جواب اين نكته بيان شده : كه از دعاى وى آنچه بر طبق جريان عادى و قانون طبيعت است مستجاب است ، و خداوند در استجابت دعايش خرق عادت نميكند، و ظاهر حكم طبيعت را باطل نمى سازد.

در اينجا اين سؤ ال پيش مى آيد: ابراهيم كه مى خواست تنها در حق مؤ منين مكه دعا كند، جا داشت بگويد: (وارزق من آمن من اهله من الثمرات ) خدايا بكسانى از اهل مكه كه ايمان مى آورند از ثمرات روزى ده ، و چرا اينطور نگفت ؟ بلكه گفت : (و اهل مكه را از ثمرات روزى ده ، آنان را كه از ايشان ايمان مى آورند)؟ جواب اين سؤ ال اين است كه منظور ابراهيم (عليه‌السلام) اين بود كه كرامت و حرمتى براى شهر مكه كه بيت الحرام در آنجاست از خدا بگيرد، نه براى اهل آن ، چون بيت الحرام در سرزمينى واقع شده كه كشت و زرعى در آن نمى شود، و اگر درخواست ابراهيم نمى بود، اين شهر هرگز آباد نمى شد، و اصلا كسى در آنجا دوام نمى آورد لذا ابراهيم (عليه‌السلام) خواست تا با دعاى خود شهر مكه را معمور، و در نتيجه خانه خدا را آباد كند، بدين جهت گفت : (وارزق اهله ).

(و من كفر فامتعه قليلا) الخ ، كلمه : (امتعه ) كه از باب تفعيل است ، بصورت (امتعه ) يعنى از باب افعال نيز قرائت شده ، و تمتيع و امتاع هر دو به يك معنا است و آن برخوردار كردن است .

(ثم اضطره الى عذاب النار) الخ ، در اين جمله به اكرام و حرمت بيشترى براى خانه خدا اشاره شده ،

تا ابراهيم (عليه‌السلام) نيز خشنودتر شود، كانه فرموده : آنچه تو درخواست كردى كه (من با روزى دادن مؤ منين اهل مكه اين شهر و خانه كعبه را كرامت دهم )، بازياده مستجاب نمودم .

پس كفارى كه در اين شهر پديد مى آيند، از زندگى مرفه و رزق فراوان خود مغرور نشوند، و خيال نكنند كه نزد خدا كرامتى و حرمتى دارند، بلكه احترام هر چه هست از خانه خداست و من چند صباحى ايشان را بهره مندى از متاع اندك دنيا مى دهم ، و آنگاه بسوى آتش دوزخ كه بد بازگشت گاهى است ، مضطرش ميكنم .

(واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت و اسمعيل ) الخ ، كلمه (قواعد)، جمع قاعده است ، كه بمعناى آن قسمت از بنا است كه روى زمين قعود دارد، يعنى مى نشيند، و بقيه قسمت هاى بنابر روى آن قسمت قرار مى گيرد، و عبارت بلند كردن قواعد، از باب مجاز است ، كانه آنچه را كه بر روى قاعده قرار مى گيرد، از خود قاعده شمرده شده ، و بلند كردن بنا كه مربوط بهمه بنا است ، بخصوص قاعده ، نسب ت داده ، و در اينكه فرمود: (از بيت ) اشاره به همين عنايت مجازى است .

(ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم ) اين جمله حكايت دعاى ابراهيم و اسماعيل هر دو است ، و به همين جهت لازم نيست كلمه (گفتند) و يا نظير آن را تقدير بگيريم ، تا معناى آن (گفتند: پروردگارا) باشد، بلكه همانطور كه گفتيم ، حكايت خود كلام است ، چون جمله : (يرفع ابراهيم القواعد من البيت و اسماعيل )، حكايت حال گذشته است ، كه با آن ، حال آن دو بزرگوار مجسم ميشود، كانه آن دو بزرگوار در حال چيدن بناى كعبه ديده مى شوند، و صدايشان هم اكنون بگوش شنونده مى رسد، كه دارند دعا ميكنند، و چون الفاظ آن دو را مى شنوند، ديگر لازم نيست حكايت كننده به مخاطبين خود بگويد: كه آن دو گفتند: (ربنا) الخ ، و اينگونه عنايات در قرآن كريم بسيار است ، و اين از زيباترين سياق هاى قرآنى است هر چند كه قرآن همه اش زيبا است و خاصيت اينگونه سياق اين است كه قصه اى را كه مى خواهد بيان كند مجسم ساخته ، به حس شنونده نزديك ميكند، و اين خاصيت و اين بداعت و شيرينى در صورتيكه كلمه : (گفتند) و يا نظير آنرا در حكايت ميآورد، بهيچ وجه تاءمين نمى شد.

ابراهيم و اسماعيل (عليه‌السلام ) در كلام خود نگفتند: خدايا چه خدمتى را از ما قبول كن ، تنها گفتند خدايا از ما قبول كن ، تا در مقام بندگى رعايت تواضع و ناقابلى خدمت خود يعنى بناى كعبه را برسانند، پس معناى كلامشان اين مى شود، كه خدايا اين عمل ناچيز ما را بپذير، كه تو شنواى دعاى ما، و داناى نيت ما هستى .

## درخواست و دعاى ابراهيم عليه‌السلام(اجعلنا مسلمين لك ) و اشكالى كه به ذهن مى رسد

(ربنا و اجعلنا مسلمين لك و من ذريتنا امة مسلمة لك ) الخ ، در اين معنا هيچ حرفى نيست كه اسلام به آن معنائى كه بين ما از لفظ آن فهميده مى شود، و بذهن تبادر ميكند، اولين مراتب عبوديت است ،

كه با آن شخص ديندار، از كسيكه دينى نپذيرفته مشخص ميشود، و اين اسلام عبارت است از ظاهر اعتقادات ، و اعمال دينى ، چه اينكه تواءم با واقع هم باشد يا نه ، و به همين جهت شخصى را هم كه دعوى ايمان ميكند، ولى در واقع ايمان ندارد، شامل مى شود.

حال كه معناى كلمه اسلام معلوم شد، اين سؤ ال پيش مى آيد: كه ابراهيم (عليه‌السلام) و همچنين فرزندش اسماعيل با اينكه هر دو پيغمبر بودند، ابراهيم (عليه‌السلام) يكى از پنج پيغمبر اولوالعزم و آورنده ملت حنفيت ، و اسماعيل (عليه‌السلام) رسول خدا، و ذبيح او بود، چگونه در هنگام بناى كعبه ، از خدا اولين و ابتدائى ترين مراتب عبوديت را مى خواهند؟!

و آيا ممكن است بگوئيم : ايشان بمرتبه اسلام رسيده بودند؟ وليكن خودشان نمى دانستند؟! و يا بگوئيم : اطلاع از آن نيز داشتند، و منظورشان از درخواست ، اين بوده كه خدا اسلام را برايشان باقى بدارد؟! چطور مى شود با اين حرفها اشكال را پاسخ داد؟ با اينكه آن دو بزرگوار از تقرب و نزديكى به خدا به حدى بودند، كه قابل قياس با اسلام نيست ، علاوه بر اينكه اين دعا را در هنگام بناى كعبه كردند، و مقامشان مقام دعوت بود، و آن دو بزرگوار از هر كس ديگر عالم تر بودند به خدائيكه از او درخواست ميكردند، او را مى شناختند كه كيست ، و چه شاءنى دارد، از اين هم كه بگذريم ، اصلا درخواست اسلام معنا ندارد، براى اينكه اسلامى كه معنايش ‍ گذشت ، از امور اختيارى هر كسى است ، و به همين جهت مى بينيم ، مانند نماز و روزه امر بدان تعلق مى گيرد و خدا ميفرمايد: (اذ قال له ربه اءسلم ، قال : اءسلمت لرب العالمين )، (چون پروردگارش به وى گفت : اسلام بياور، گفت : اسلام آوردم براى رب العالمين ).

و معنا ندارد كه چنين عملى را با اينكه در اختيار همه است ، بخدا نسبت بدهند، و يا از خدا چيزى را بخواهند كه در اختيار آدمى است . پس لابد عنايت ديگرى در كلام است ، كه درخواست اسلام را از آن دو بزرگوار صحيح مى سازد.

## اسلامى ابراهيم و اسماعيل عليه‌السلام از خدا خواستند غير اسلام به معناىمتداول آنست

و اين اسلام كه آن دو درخواست كردند، غير اسلام متداول ، و غير آن معنائى است كه از اين لفظ به ذهن ما تبادر ميكند، چون اسلام داراى مراتبى است ، بدليل اينكه در آيه ! (اذ قال له ربه اسلم قال اءسلمت ) الخ ، ابراهيم (عليه‌السلام) را با اينكه داراى اسلام بود، باز امر ميكند به اسلام ، پس مراد به اسلامى كه در اينجا مورد نظر است ، غير آن اسلامى است كه خود آن جناب داشت ، و نظائر اين اختلاف مراتب در قرآن بسيار است .

پس اين اسلام آن اسلامى است كه بزودى معنايش را تفسير ميكنيم ، و آن عبارتست از تمام عبوديت ، و تسليم كردن بنده خدا، آنچه دارد، براى پروردگارش .

و اين معنا هر چند كه مانند معناى اولى كه براى اسلام كرديم ، اختيارى آدمى است ، و اگر كسى مقدمات آن را فراهم كند، مى تواند به آن برسد، الا اينكه وقتى اين اسلام با وضع انسان عادى ، و حال قلب متعارف او، سنجيده شود، امرى غير اختيارى مى شود، يعنى - با چنين حال و وصفى - رسيدن به آن ، امرى غير ممكن مى شود، مانند ساير مقامات ولايت ، و مراحل عاليه ، و نيز مانند ساير معارج كمال ، كه از حال و طاقت انسان متعارف ، و متوسط الحال بعيد است ، چون مقدمات آن بسيار دشوار است .

و به همين جهت ممكن است آنرا امرى الهى ، و خارج از اختيار انسان دانسته ، از خداى سبحان درخواست كرد: كه آنرا به آدمى افاضه فرمايد، و آدمى را متصف بدان بگرداند.

## نظرى دقيق تر در مسئله مورد بحث

علاوه بر آنچه گفته شد، در اينجا نظريست دقيق تر، و آن اينست كه آنچه به انسانها نسبت داده مى شود، و اختيارى او شمرده مى شود، تنها اعمال است ، و اما صفات و ملكاتى كه در اثر تكرار صدور عمل در نفس پيدا مى شود، اگر به حقيقت بنگريم اختيارى انسان نيست ، و ميشود، و يا بگو اصلا بايد بخدا منسوب شود، مخصوصا اگر از صفات فاضله ، و ملكات خير باشد، كه نسبت دادنش بخدا اولى است ، از نسبت دادنش به انسان .

و عادت قرآن نيز بر همين جارى است ، كه همواره نيكيها را بخدا نسبت مى دهد، از ابراهيم حكايت مى كند كه از خدا نماز مسئلت مى دارد: (رب اجعلنى مقيم الصلوة ، و من ذريتى )، (خدايا مرا و از ذريه ام اشخاصى را، بپا دارنده نماز كن ) و نيز از او حكايت ميكند كه گفت : (والحقنى بالصالحين )، (مرا به صالحان بپيوند).

و از سليمان (عليه‌السلام) حكايت مى كند، كه بعد از ديدن صحنه مورچگان ، گفت : (رب اءوزعنى ان اشكر نعمتك التى انعمت على و على والدى ، و ان اعمل صالحا ترضيه )، (پروردگارا نصيبم كن ، كه شكر نعمتت بجاى آورم ، آن نعمتى كه بر من و بر والدينم ارزانى داشتى ، و اينكه عمل صالحى كنم ، كه تو را خوش آيد).

و از ابراهيم حكايت كرده كه در آيه مورد بحث از خدا اسلام خواسته ، ميگويد: (ربنا واجعلنا مسلمين لك ) الخ .

پس معلوم شد كه مراد باسلام غير آن معنائى است كه آيه شريفه (قالت الاعراب : آمنا قل : لم تؤ منوا ولكن قولوا: اسلمنا، ولما يدخل الايمان فى قلوبكم )، (اعراب گفتند: ايمان آورديم ، بگو: نه ايمان نياورده ايد، بلكه بايد بگوئيد: اسلام آورديم ، چون هنوز ايمان در دلهاى شما داخل نشده )

بدان اشاره ميكند، بلكه معنائى است بلندتر و عالى تر از آن ، كه انشاءاللّه بيانش خواهد آمد.

## مراد از (ارنا مناسكنا و تب علينا)

(و ارنا مناسكنا و تب علينا انك انت التواب الرحيم )، اين آيه معنائى را كه قبلا براى اسلام كرديم ، بيان مى كند، چون كلمه (مناسك جمع منسك ) است ، كه بمعناى عبادتست ، همچنانكه در آيه : (ولكل امة جعلنا منسكا)، (براى هر امتى عبادتى مقرر كرديم ).

باين معنا است و يا بمعناى آن عملى است كه بعنوان عبادت آورده مى شود، و چون در آيه مورد بحث مصدر اضافه به (نا - ما) شده ، افاده تحقق را مى كند، ساده تر آنكه مى رساند آن مناسكى منظور است ، كه از ايشان سر زده ، نه آن اعمالى كه خدا خواسته تا انجامش دهند.

خلاصه مى خواهيم بگوئيم : كلمه (مناسكنا)، اين نكته را مى رساند كه خدايا حقيقت اعمالى كه از ما بعنوان عبادت تو سر زده ، بما نشان بده ، و نميخواهد درخواست كند: كه خدايا طريقه عبادت خودت را بما ياد بده ، و يا ما را بانجام آن موفق گردان ، و اين درخواست همان چيزيست كه ما در تفسير جمله : (واوحينا اليهم فعل الخيرات ، واقام الصلوة ، وايتاء الزكوة )، (ما بايشان فعل خيرات ، و اقامه نماز، و دادن زكات ، را وحى كرديم ). بدان اشاره كرديم ، و انشاءاللّه باز هم در جاى خودش خواهيم گفت ، كه اين وحى عبارت است از تسديد در فعل ، نه ياد دادن تكاليفى كه مطلوب انسان است ، و كانه آيه : (واذكر عبادنا ابراهيم ، واسحق ، ويعقوب ، اولى الايدى و الابصار، انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار).

هم باين معنا اشاره مى كند، چون به رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم امر مى كند كه بندگان او ابراهيم و اسحاق و يعقوب را بياد آورد، كه صاحبان قدرت و بصيرت بودند، و او ايشان را بموهبت خالص ياد آن سراى ديگر اختصاص داد.

پس تا اينجا بخوبى روشن شد، كه مراد از اسلام و بصيرت در عبادت ، غير آن معناى شايع و متعارف از كلمه است ، و همچنين مراد بجمله (و تب علينا) توبه از گناهان كه معناى متداول كلمه است ، نيست .

چون ابراهيم و اسماعيل دو تن از پيامبران و معصومين به عصمت خدايتعالى بودند، و گناه از ايشان سر نميزند، تا مانند ما گنهكاران از آن توبه كنند.

## طرح يك سؤ ال در مورد معناى اسلام ، مناسك و توبه درباره حضرت ابراهيم عليه‌السلام

در اينجا ممكن است بگوئى : آنچه از معناى اسلام ، و نشان دادن مناسك و توبه ، كه شايسته مقام ابراهيم و اسماعيل (عليه‌السلام) است ، غير آن معناى از اسلام ، و ارائه مناسك ، و توبه است ، كه در خود ذريه آنجناب است ، و به چه دليل بگوئيم : اين عناوين در حق ذريه آنجناب نيز اراده شده ؟ با اينكه آنجناب ذريه خود را جز در خصوص دعوت اسلام با خودش و فرزندش اسماعيل شركت نداد،

و گرنه ميگفت : (ربنا واجعلنا وذريتنا امة مسلمة )، (خدايا ما و ذريه ما را امتى مسلمان قرار بده )، و يا (واجعلنا و من ذريتنا مسلمين ) ولى اينطور نگفت ، بلكه ذريه خود را در عبارتى جداگانه ذكر كرد، و گفت : (ومن ذريتنا امة مسلمة لك ) با اينحال چه مانعى دارد بگوئيم : مرادش از اسلام معنائى عمومى است ، كه شامل جميع مراتب اسلام ، حتى ابتدائى ترين مرتبه آن ، يعنى ظاهر اسلام هم بشود چون همين مرتبه نيز آثارى جميل و نتايجى نفيس در مجتمع انسانى دارد، آثارى كه مى تواند مطلوب ابراهيم (عليه‌السلام) باشد، و آن را از پروردگارش مسئلت بدارد، همانطور كه در نظر پيامبر اسلام نيز اسلام بهمين معنا است ، چون آنجناب بهمين مقدار از اسلام كه بحقانيت شهادتين هر چند بظاهر اعتراف كنند اكتفاء مى كرد، و اين اعتراف را مايه محفوظ بودن خونهاشان ميدانست ، و مسئله ازدواج و ارث را بر آن مترتب مى كرد.

و بنابراين هيچ مانعى ندارد بگوئيم : مراد ابراهيم (عليه‌السلام) از اسلام در جمله : (ربنا واجعلنا مسلمين لك )، آن معناى عالى از اسلام است ، كه لايق شاءن او، و فرزندش (عليهم‌السلام) بود، و در جمله : (ومن ذريتنا امة مسلمة لك ) الخ ، مراد اسلامى بود كه لايق بشاءن امت باشد، كه حتى شامل اسلام منافقين ، و نيز اسلام اشخاص ضعيف الايمان ، و قوى الايمان ، و بالاخره اسلام همه مسلمين بشود.

## اسلامى كه ابراهيم و اسماعيل عليه‌السلام براى ذريه شان درخواست نمودند اسلام واقعى بود

در پاسخ مى گوئيم مقام تشريع با مقام دعا و درخواست دو مقام مختلف است و دو حكم متفاوت دارد، كه نبايد اين را با آن مقايسه نمود، اگر پيامبر اسلام صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم از امتش بهمين مقدار قناعت كرد، كه بظاهر شهادتين اقرار كنند، بدان جهت بود كه حكمت در توسعه شوكت ، و حفظ ظاهر نظام صالح ، اقتضاء مى كرد باين مقدار از مراتب اسلام اكتفاء كند، تا پوشش و پوستى باشد براى حفظ مغز و لبّ اسلام ، كه همان حقيقت اسلام باشد، و باين وسيله آن حقيقت را از صدمه آفات وارده حفظ كند.

اين مقام تشريع است كه در آن ، اين حكمت را رعايت كرده ، و اما مقام دعا و درخواست از خداى سبحان ، مقامى ديگر است ، كه حاكم در آن تنها حقايق است ، و غرض درخواست كننده در آن مقام مت علق بحقيقت امر است ، او مى خواهد بواقع قرب بخدا برسد، نه باسم و ظاهر آن ، چون انبياء توجهى و عشقى به ظواهر امور بدان جهت كه ظاهر است ندارند، ابراهيم (عليه‌السلام) حتى علاقه باين ظاهر اسلام نسبت بامتش هم ندارد، چون اگر ميداشت هما ن را قبل از اينكه براى ذريه اش درخواست كند، براى پدرش ‍ درخواست ميكرد و ديگر وقتى فهميد پدر از دشمنان خداست از او بيزارى نمى جست ، و نيز در دعايش بطورى كه قرآن حكايت كرده ، نمى گفت : (ولا تخزنى يوم يبعثون ، يوم لاينفع مال ، ولابنون ، الا من اتى اللّه بقلب سليم )، (و مرا در روزيكه خلق مبعوث مى شوند،

خوار مفرما، روزى كه مال و فرزندان سود نمى دهند، مگر كسيكه قلبى سالم بياورد) بلكه به خوار نشدن در دنيا و سلامت در ظاهر قناعت ميكرد، و نيز نمى گفت : (واجعل لى لسان صدق فى الاخرين )، (و برايم لسان صدقى در آيندگان قرار ده ).، بلكه به لسان ذكر در آيندگان اكتفاء ميكرد، و همچنين ساير كلماتى كه از آنجناب حكايت شده است .

پس اسلامى كه او براى ذريه اش درخواست كرد، جز اسلام واقعى نمى تواند باشد، و در جمله (امة مسلمة لك )، خود اشاره اى باين معنا هست ، چون اگر مراد تنها صدق نام مسلمان بر ذريه اش بود، ميگفت : (امة مسلمة ) ديگر احتياج بكلمه (لك ) نبود، (دقت بفرمائيد).

(ربنا وابعث فيهم رسولا منهم ) الخ ، منظور آن جناب بعثت خاتم الانبياء صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم بود، همچنان كه رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مى فرمود: من دعاى ابراهيم هستم .

## بحث روايتى (شامل رواياتى در ذيل آيات گذشته مربوط به هجرت ابراهيم به مكه وبناى كعبه و دعاى ابراهيم ...)

در كافى از كتانى روايت كرده كه گفت : از امام صادق (عليه‌السلام) از مردى پرسيدم .

كه دو ركعت نماز در مقام ابراهيم را كه بعد از طواف حج و عمره واجب است فراموش كرده ؟ فرمود: اگر در شهر مكه يادش آمد، دو ركعت در مقام ابراهيم بخواند، چون خداى عز و جل فرموده (واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى ) و اما اگر از مكه رفته ، و آنگاه يادش ‍ آمده ، من دستور نميدهم برگردد.

مؤ لف : قريب باين معنا را شيخ در تهذيب ، و عياشى در تفسيرش ، بچند سند روايت كرده اند، و خصوصيات حكم ، يعنى نماز در مقام ابراهيم ، و اينكه بايد پشت مقام باشد، همچنانكه در بعضى روايات آمده ، كه احدى نبايد دو ركعت نماز طواف را جز در پشت مقام بخواند، تا آخر حديث ، همه از كلمه (من ) و كلمه (مصلى ) در جمله : (واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى ) استفاده شده است .

و در تفسير قمى از امام صادق (عليه‌السلام) روايت آورده كه در ذيل جمله : (ان طهرا بيتى للطائفين ) الخ فرموده : يعنى مشركين را از آن دور كن .

و در كافى از امام صادق (عليه‌السلام) روايت آورده كه فرمود: خداى عز و جل در كتابش مى فرمايد: (طهرا بيتى للطائفين و العاكفين و الركع السجود)،

و به همين جهت جا دارد بنده خدا وقتى وارد مكه مى شود، طاهر باشد، و عرق و كثافات را از خود بشويد، و خود را پاكيزه كند.

مؤ لف : اين معنا در رواياتى ديگر نيز آمده ، و اينكه ائمه (عليهم‌السلام) طهارت شخص وارد بمكه را از طهارت مورد (بيت ) كه در آيه آمده استفاده كرده اند، بضميمه آيات ديگر، مانند آيه : (الطيبات للطيبين و الطيبون للطيبات ) و امثال آن بوده است .

## قسمتى از حكايت ابراهيم و اسماعيل عليهم‌السلامبروايت ابن عباس

و در تفسير مجمع البيان از ابن عباس روايت كرده كه گفت : بعد از آنكه ابراهيم (عليه‌السلام) اسماعيل و هاجر را بمكه آورد، و در آنجا گذاشت و رفت ، بعد از مدتى كه قوم جرهم آمدند و با اجازه هاجر در آن سرزمين منزل كردند، اسماعيل هم به سن ازدواج رسيده با دخترى از ايشان ازدواج كرد، هاجر از دنيا رفت ، پس ابراهيم از همسرش ساره اجازه خواست ، تا سرى به هاجر و اسماعيل بزند، ساره با اين شرط موافقت كرد، كه در آنجا از مركب خود پياده نشود.

ابراهيم (عليه‌السلام) بسوى مكه حركت كرد، وقتى رسيد فهميد هاجر از دنيا رفته لاجرم بخانه اسماعيل رفت ، و از همسر او پرسيد: شوهرت كجاست ؟ گفت اينجا نيست ، رفته شكار كند، و اسماعيل (عليه‌السلام) رسمش اين بود كه در داخل حرم شكار نميكرد، هميشه مى رفت بيرون حرم شكار مى كرد، و برمى گشت ، ابراهيم به آن زن گفت : آيا مى توانى از من پذيرائى كنى ؟ گفت : نه ، چون چيزى در خانه ندارم ، و كسى هم با من نيست كه بفرستم طعامى تهيه كند.

ابراهيم (عليه‌السلام) فرمود: وقتى همسرت بخانه آمد، سلام مرا باو برسان و بگو: عتبه خانه ات را عوض كن ، اين سفارش را كرد، و رفت .

از آنسو نگر كه چون اسماعيل بخانه آمد، بوى پدر را احساس كرد، به همسرش فرمود: آيا كسى بخانه آمد؟ گفت : آرى پيرمردى داراى شمائلى چنين و چنان آمد، و منظور زن از بيان شمايل آن جناب توهين بابراهيم ، و سبك شمردن او بود، اسماعيل پرسيد: راستى سفارشى و پيامى نداد؟ گفت : چرا، بمن گفت : بشوهرت وقتى آمد سلام برسان ، و بگو عتبه در خانه ات را عوض كن .

اسماعيل (عليه‌السلام) منظور پدر را فهميد، و همسر خود را طلاق گفت ، و با زنى ديگر ازدواج كرد.

بعد از مدتى كه خدا مى داند، دوباره ابراهيم از ساره اجازه گرفت ، تا بزيارت اسماعيل بيايد، ساره اجازه داد، اما باين شرط كه پياده نشود، ابراهيم (عليه‌السلام) حركت كرد، و بمكه به در خانه اسماعيل آمد، از همسر او پرسيد: شوهرت كجا است ؟ گفت : رفته است تا شكارى كند،

و انشاءالله بزودى برمى گردد، فعلا پياده شويد، خدا رحمتت كند، ابراهيم فرمود: آيا چيزى براى پذيرائى من در خانه دارى ؟ گفت : بلى ، و بلادرنگ قدحى شير و مقدارى گوشت بياورد، ابراهيم او را به بركت دعا كرد، و اگر همسر اسماعيل آنروز براى ابراهيم نان و يا گندم و يا جوى ، و يا خرمائى آورده بود، نتيجه دعاى ابراهيم اين ميشد، كه شهر مكه از هر جاى ديگر دنيا داراى گندم و جو و خرماى بيشترى مى شد.

به هر حال همسر اسماعيل بانجناب گفت : پياده شويد، تا سرت را بشويم ، ولى ابراهيم پياده نشد، لاجرم عروسش اين سنگى را كه فعلا مقام ابراهيم است ، بياورد و زير پاى او نهاد، و ابراهيم قدم بر آن سنگ گذاشت ، كه تاكنون جاى قدمش در آن سنگ باقى است .

آنگاه آب آورد، و سمت راست سر ابراهيم را بشست ، آنگاه مقام را به طرف چپ او برد، و سمت چپ سرش را بشست ، و اثر پاى چپ ابراهيم نيز در سنگ بماند.

آنگاه ابراهيم فرمود: چون شوهرت بخانه آمد، سلامش برسان ، و بوى بگو: حالا درب خانه ات درست شد.

اين را گفت و رفت ، پس چون اسماعيل بخانه آمد، بوى پدر را احساس كرد، و از همسرش پرسيد: آيا كسى به نزدت آمد؟ گفت : بلى ، پيرمردى زيباتر از هر مرد ديگر، و خوشبوتر از همه مردم ، نزدم آمد، و بمن چنين و چنان گفت ، و من باو چنين و چنان گفته ، سرش را شستم ، و اين جاى پاى اوست ، كه بر روى اين سنگ مانده ، اسماعيل گفت : او پدرم ابراهيم است .

مؤ لف : قريب باين معنا را قمى در تفسيرش نقل كرده است .

## داستان حضرت ابراهيم عليه‌السلام از زبان امام صادق عليه‌السلام

و در تفسير قمى از امام صادق (عليه‌السلام) روايت كرده كه فرمود: ابراهيم (عليه‌السلام) در باديه شام منزل داشت ، همينكه هاجر اسماعيل را بزاد، ساره غمگين گشت ، چون او فرزند نداشت و به همين جهت همواره ابراهيم را در خصوص هاجر اذيت ميكرد، و غمناكش مى ساخت .

ابراهيم نزد خدا شكايت كرد، خداى عز و جل به او وحى فرستاد كه زن بمنزله دنده كج است ، اگر بهمان كجى وى ، بسازى ، از او بهره مند مى شوى ، و اگر بخواهى راستش كنى ، او را خواهى شكست ، آنگاه دستورش داد: تا اسماعيل و مادرش را از شام بيرون بياورد، پرسيد: پروردگارا كجا ببرم ؟ فرمود: بحرم من ، و امن من ، و اولين بقعه اى كه در زمين خلق كرده ام و آن سرزمين مكه است .

پس از آن خداى تعالى جبرئيل را با براق برايش نازل كرد، و هاجر و اسماعيل را و خود ابراهيم را بر آن سوار نموده ، 435

براه افتاد، ابراهيم از هيچ نقطه خوش آب و هوا، و از هيچ زراعت و نخلستانى نمى گذشت ، مگر اينكه از جبرئيل مى پرسيد: اينجا بايد پياده شويم ؟ اينجا است آن محل ؟ جبرئيل مى گفت : نه ، پيش برو، پيش برو، همچنان پيش راندند، تا به سرزمين مكه رسيدند، ابراهيم هاجر و اسماعيل را در همين محلى كه خانه خدا در آن ساخته شد، پياده كرد، چون با ساره عهد بسته بود، كه خودش پياده نشود، تا نزد او برگردد.

در محلى كه فعلا چاه زمزم قرار دارد درختى بود، هاجر عليه‌السلامپارچه اى كه همراه داشت روى شاخه درخت انداخت ، تا در زير سايه آن راحت باشد، همينكه ابراهيم خانواده اش را در آنجا منزل داد، و خواست تا بطرف ساره برگردد، هاجر (كه راستى ايمانش ‍ شگفت آور و حيرت انگيز است يك كلمه پرسيد) آيا ما را در سرزمينى مى گذارى و مى روى كه نه انيسى و نه آبى و نه دانه اى در آن هست ؟ ابراهيم گفت : خدائى كه مرا باين عمل فرمان داده ، از هر چيز ديگرى شما را كفايت است ، اين را گفت و راهى شام شد، همينكه بكوه (كداء كه كوهى در ذى طوى ) است رسيد، نگاهى بعقب (و در درون اين دره خشك ) انداخت ، و گفت : (ربنا انى اسكنت من ذريتى بواد غير ذى زرع عند بيتك المحرم ، ربنا ليقيموا الصلوة ، فاجعل افئدة من الناس تهوى اليهم ، وارزقهم من الثمرات لعلهم يشكرون )، (پروردگارا! من ذريه ام را در سرزمينى گود و بدون آب و گياه جاى دادم ، نزد بيت محرمت ، پروردگار ما، بدين اميد كه نماز بپادارند، پس دلهائى از مردم را متمايل بسوى ايشان كن ، و از ميوه ها، روزيشان ده ، باشد كه شكر گزارند) اين راز بگفت و برفت .

پس همينكه آفتاب طلوع كرد، و پس از ساعتى هوا گرم شد، اسماعيل تشنه گشت ، هاجر برخاست ، و در محلى كه امروز حاجيان سعى مى كنند بيآمد و بر بلندى صفا برآمد، ديد كه در آن بلندى ديگر، چيزى چون آب برق ميزند، خيال كرد آب است ، از صفا پائين آمد، و دوان دوان بدان سو شد، تا به مروه رسيد، همينكه بالاى مروه رفت ، اسماعيل از نظرش ناپديد شد، (گويا لمعان سراب مانع ديدنش شده است ).

ناچار دوباره بطرف صفا آمد، و اين عمل را هفت نوبت تكرار كرد، در نوبت هفتم وقتى بمروه رسيد، اين بار اسماعيل را ديد، و ديد كه آبى از زير پايش جريان يافته ، پس نزد او برگشته ، از دور كودك مقدارى شن جمع آورى نموده ، جلو آب را گرفت ، چون آب جريان داشت ، و از همان روز آن آب را زمزم ناميدند، چون زمزم معناى جمع كردن و گرفتن جلو آب را مى دهد.

از وقتى اين آب در سرزمين مكه پيدا شد مرغان هوا و وحشيان صحرا بطرف مكه آمد و شد را شروع كرده ،

آنجا را محل امنى براى خود قرار دادند.

از سوى ديگر قوم جرهم كه در ذى المجاز عرفات منزل داشتند، ديدند كه مرغان و وحشيان بدان سو آمد و شد ميكنند، آنقدر كه فهميدند در آنجا لانه دارند لاجرم آنها را تعقيب كردند، تا رسيدند به يك زن و يك كودك ، كه در آن محل زير درختى منزل كرده اند، فهميدند كه آب به خاطر آن دو تن در آنجا پيدا شده ، از هاجر پرسيدند: تو كيستى ؟ و اينجا چه مى كنى ؟ و اين بچه كيست ؟ گفت : من كنيز ابراهيم خليل الرحمانم ، و اين فرزند او است ، كه خدا از من به او ارزانى داشته ، خدايتعالى او را ماءمور كرد كه ما را بدينجا آورد، و منزل دهد، قوم جرهم گفتند: حال آيا بما اجازه ميدهى كه در نزديكى شما منزل كنيم ؟ هاجر گفت : بايد باشد تا ابراهيم بيايد.

بعد از سه روز ابراهيم آمد، هاجر عرضه داشت : در اين نزديكى مردمى از جرهم سكونت دارند، از شما اجازه مى خواهند در اين سرزمين نزديك بما منزل كنند، آيا اجازه شان مى دهى ؟ ابراهيم فرمود: بله ، هاجر به قوم جرهم اطلاع داد، آمدند، و نزديك وى منزل كردند، و خيمه هايشان را بر افراشتند، هاجر و اسماعيل با آنان ماءنوس شدند.

بار ديگر كه ابراهيم بديدن هاجر آمد جمعيت بسيارى در آنجا ديد و سخت خوشحال شد، رفته رفته اسماعيل براه افتاد، و قوم جرهم هر يك نفر از ايشان يكى و دو تا گوسفند به اسماعيل بخشيده بودند، و هاجر و اسماعيل با همان گوسفندان زندگى ميكردند.

همينكه اسماعيل بحد مردان برسيد، خداى تعالى دستور داد: تا خانه كعبه را بنا كنند، تا آنجا كه امام فرمود: و چون خداى تعالى بابراهيم دستور داد كعبه را بسازد، و او نمى دانست كجا بنا كند، جبرئيل را فرستاد تا نقشه خانه را بكشد - تا آنجا كه فرمود - ابراهيم شروع بكار كرد، اسماعيل از ذى طوى مصالح آورد، و آن جناب خانه را تا نه ذراع بالا برد، مجددا جبرئيل جاى حجر الاسود را معلوم كرد، و ابراهيم سنگى از ديوار بيرون كرده ، حجر الاسود را در جاى آن قرار داد، همان جائيكه الان هست .

بعد از آنكه خانه ساخته شد، دو درب برايش درست كرد، يكى بطرف مشرق ، و درى ديگر طرف مغرب ، درب غربى مستجار ناميده شد، و سقف خانه را با تنه درختها، و شاخه اذخر بپوشانيد، و هاجر پتوئى كه با خود داشت بر در كعبه بيفكند و زير آن چادر زندگى كرد.

بعد از آنكه خانه ساخته شد، ابراهيم و اسماعيل عمل حج انجام دادند، روز هشتم ذى الحجه جبرئيل نازل شد، و بابراهيم گفت : (ارتو من الماء) بقدر كفايت آب بردار، چون در منى و عرفات آب نبود، به همين جهت هشتم ذى الحجه روز ترويه ناميده شد، پس ابراهيم را از مكه به منى برد، و شب را در منى بسر بردند، و همان كارها كه به آدم دستور داده بود، بابراهيم نيز دستور داد.

ابراهيم بعد از فراغت از بناى كعبه ، گفت : (رب اجعل هذا بلدا آمنا، و ارزق اهله من الثمرات ، من آمن منهم )، (پروردگارا اين را شهر ماءمن كن ، و مردمش را، آنها كه ايمان آورده اند، از ميوه ها روزى ده ) - امام فرمود: - منظورش از ميوه هاى دل بود، يعنى خدايا مردمش را محبوب دلها بگردان ، تا ساير مردم با آنان انس بورزند و بسوى ايشان بيايند، و باز هم بيايند.

## بررسى اخبارى كه به امور خارق العاده درباره كعبه و حجرالاسود و سنگ مقام اشارهدارند

مؤ لف : اين خلاصه اى است از اخبار اين داستان ، آنهم اخبارى كه خلاصه آن را بيان كرده ، و هم در اين اخبار و هم در اخبار ديگر امور خارق العاده اى آمده ، از آن جمله آمده : كه خانه كعبه اولين بارى كه پيدا شد بصورت قبه اى از نور بود، كه آنرا براى آدم نازل كردند، و در همين محل كه ابراهيم كعبه را ساخت قرار دادند، و اين قبه همچنان بود تا آنكه در طوفان نوح كه دنيا غرق در آب شد، خدايتعالى آنرا بالا برد، و از غرق شدن حفظ كرد، و به همين جهت كعبه را بيت عتيق (خانه قديمى ) نام نهادند.

و در بعضى اخبار آمده : كه خداى عز و جل پايه هاى خانه را از بهشت نازل كرد.

و در بعضى ديگر آمده : حجر الاسود از بهشت نازل شده ، و در آن روز از برف سفيدتر بوده ، و در زمين بخاطر اين كه كفار بدان دست ماليدند سياه شد.

و در كافى نيز از يكى از دو امام باقر و صادق (عليه‌السلام ) روايت كرده كه فرمود: ابراهيم ماءمور شد تا پايه هاى كعبه را بالا ببرد، و آنرا بسازد و مناسك ، يعنى طريقه حج اين خانه را بمردم بياموزد.

پس ابراهيم و اسماعيل خانه را در هر روز به بلندى يك ساق بنا كردند، تا به محل حجر الاسود رسيدند، امام ابو جعفر ميفرمايد: در اين هنگام از كوه ابو قبيس ندائى برخاست ، كه اى ابراهيم تو امانتى نزد من دارى ، پس حجر الاسود را بابراهيم داد، و او در جاى خود بكار برد.

و در تفسير عياشى از ثورى از امام ابى جعفر (عليه‌السلام) روايت كرده ، كه گفت از آنجناب از حجر الاسود سؤ ال كردم ، فرمود: سه تا سنگ از سنگهاى بهشت به زمين نازل شد، اول حجر الاسود بود، كه آنرا به وديعه بابراهيم دادند، دوم مقام ابراهيم بود، و سوم سنگ بنى اسرائيل بود.

و در بعضى از روايات آمده : كه حجر الاسود قبلا فرشته اى از فرشتگان بوده است .

مؤ لف : و نظائر اين معانى در روايات عامه و خاصه بسيار است ، و چون يك يك آنها خبر واحد است ،

و نمى شود بمضمونش اعتماد كرد، و از مجموع آنها هم چيزى استفاده نمى شود، لذا نه تواتر لفظى دارند، و نه معنوى ، و ليكن چنان هم نيست كه در ابواب معارف دينى مشابه نداشته باشد، چون نوعا رواياتيكه در ابواب مختلف معارف وارد شده ، همينطورند، و لذا اصرارى نيست كه آنها را طرد و بكلى رد كنيم .

اما رواياتى كه مى گويد: كعبه قبلا قبه اى بود، كه براى آدم نازل شد، و همچنين آنها كه مى گويند: ابراهيم بوسيله براق بسوى مكه رفت ، و امثال اين مطالب ، از باب كرامت و خارق العاده ، و حوادث غير طبيعى است ، كه هيچ دليلى بر محال بودنش نداريم ، علاوه بر اينكه اين تنها معجزه اى نيست كه قرآن كريم براى انبياء خود اثبات كرده ، بلكه آنان را به معجزات بسيار و كرامات خارق العاده زيادى اختصاص داده است ، كه موارد بسيارى از آن در قرآن ثابت شده است .

و اما رواياتى كه داشت : پايه هاى كعبه و نيز حجر الاسود و سنگ مقام از بهشت نازل شده - و اينكه سنگ مقام در زير مقام فعلى دفن شده - و نظائر اين ، در باره اش گفتيم : كه نظير اين گونه روايات در معارف دينى بسيار است ، حتى درباره بعضى از نباتات و ميوه ها و امثال آن آمده ، كه مثلا فلان ميوه يا فلان گياه ، بهشتى است .

و نيز رواياتى كه مى گويد: فلان چيز از جهنم ، و يا از فوران جهنم است ، و باز از همين دسته است رواياتى كه در باب طينت وارد شده ، ميگويد طينت مردم با سعادت از بهشت ، و طينت اشقياء از آتش بوده ، يا از دسته اول از عليين ، و از دسته دوم از سجين بوده است .

و نيز از همين دسته است آن رواياتى كه مى گويد: بهشت برزخ در فلان قطعه از زمين ، و آتش برزخ در آن قطعه ديگر از زمين است ، و رواياتى كه مى گويد: قبر يا باغى از باغهاى بهشت است ، و يا حفره اى از حفره هاى جهنم ، و امثال اين روايات كه هر كس اهل تتبع و جستجو، و نيز بيناى در مطاوى اخبار باشد به آنها دست مى يابد.

و اين گونه روايات همانطور كه گفتيم بسيار زياد است ، بطورى كه - اگر نتوانيم مضمون يك يك آنها را بپذيريم - بارى همه را هم نمى توانيم رد نموده ، بكلى طرح كنيم ، و يا در صدور آنها از ائمه (عليهم‌السلام)، و يا در صحت انتساب آنها به آن حضرات مناقشه كنيم ، چون اين گونه روايات از معارف الهيه است كه فتح بابش بوسيله قرآن شريف شده ، و ائمه (عليهم‌السلام) مسير آنرا دنبال كرده اند، آرى از كلام خداى تعالى برمى آيد: كه تنها حجر الاسود و چه و چه از ناحيه خدا نيامده ، بلكه تمامى موجودات از ناحيه او نازل شده است ، و آنچه در اين نشئه كه نشئه طبيعى و مشهود است ديده مى شود، همه از ناحيه خداى سبحان نازل شده ، چيزيكه هست آنچه از موجودات و حوادث كه خير و جميل است ،

و يا وسيله خير، و يا ظرف براى خير است ، از بهشت آمده ، و باز هم به بهشت برميگردد، و آنچه از شرور است يا وسيله براى شر و يا ظرف براى شر است ، از آتش دوزخ آمده ، و دوباره به همانجا برمى گردد.

## نمونه هايى از كلام خداوند كه دلالت دارد آنچه موجود است از ناحيه اونازل شده است

اينك نمونه هائى از كلام خدا: (وان من شى ء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم )، (هيچ چيز نيست مگر آنكه نزد ما از آن خزينه ها هست ، و ما نازل نمى كنيم ، مگر به اندازه اى معلوم ).

كه مى رساند تمامى اشياء عالم نزد خدا موجودند، و بوجودى نامحدود، و غير مقدر با هيچ تقدير موجودند، و تنها در هنگام نزول ، تقدير و اندازه گيرى مى شوند، چون كلمه (تنزيل ) بمعناى تدريج در نزول است .

پس آيه شريفه ، مسئله خدائى بودن هر چيز را، عموميت داده ، همه چيز را از ناحيه خدا ميداند، و آياتى ديگر اين معنا را درباره بعضى از چيزها بخصوص اثبات مى كند، مانند آيه : (و اءنزل لكم من الانعام ثمانية ازواج )، (براى شما از جنس چهار پايان هشت جفت نازل كرد،) است و آيه : (وانزلنا الحديد فيه باءس شديد)، (آهن را نازل كرديم ، كه در آن قدرتى بسيار است ) ميباشد و آيه : (وفى السماء رزقكم وما توعدون )، (رزق شما و آنچه كه وعده اش را بشما داده اند در آسمان است ) كه انشاءاللّه توضيح معنايش ‍ خواهد آمد.

پس بحكم اين آيات آنچه در دنيا هست همه از ناحيه خداى سبحان نازل شده ، و خدا در كلامش مكرر فرموده : كه بار ديگر همه آنها بسوى پروردگار بر مى گردند، از آن جمله آيات زير است : (وان الى ربك المنتهى )، (بدرستى كه منتهى بسوى پروردگار تو است ) و نيز (الى ربك الرجعى )، (بازگشت بسوى پروردگار تو است ) و نيز (اليه المصير)، (بازگشت بسوى او است ) (الا الى اللّه تصير الامور) (آگاه باشيد كه همه امور بسوى خدا باز مى گردد) و آيات بسيارى ديگر.

و نيز آيه سوره حجر اين معنا را هم افاده مى كند: كه اشياء - در فاصله ميانه پيدايش و بازگشت - بر طبق مقتضائى سير مى كنند، كه كيفيت آغازشان آنرا اقتضاء كرده ، و بر آن سرنوشتى از سعادت و شقاوت و خير و شر جريان مى يابند، كه ابتداء وجودش اقتضاى آنرا دارد، و اين معنا از آيات زير نيز استفاده مى شود: (كل يعمل على شاكلته )، (هر كسى بر طينت خود مى تند) (ولكل وجهة هو موليها)، (هر كسى براى خود هدفى معين دارد كه خواه ناخواه به همان سو رو مى كند) كه توضيح دلالت يك يك آنها خواهد آمد.

و منظور در اينجا تنها اشاره اجمالى و بآن مقدارى است كه بحث ما تمام شود، و آن اين است كه اخبارى كه مى گويد: موجودات طبيعى نامبرده از بهشت نازل شده ، و يا از جهنم آمده ، در صورتى كه ارتباطى با مسئله سعادت و شقاوت انسانها داشته باشد، ميشود معناى صحيحى برايش تصور كرد، چون در اينصورت با اصول قرآنى كه تا حدى مسلم است ، منطبق مى شود، هر چند كه اين توجيه باعث نشود كه بگوئيم هر يك از آن روايات صحيح هم هست ، و مى توان بدان اعتماد كرد، دقت فرمائيد.

## استدلال آنها كه به كلى منكر اين دسته روايات شده اند

در اين مسئله بعضى ها بكلى منكر روايات نامبرده شده اند، و چنين استدلال كرده اند: كه از ظاهر آيه : (واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت و اسمعيل ) الخ بر مى آيد كه اين دو بزرگوار خانه كعبه را بنا كرده اند، و براى عبادت كردن خدا در سرزمين و ثنيت و بت پرستى بنا كرده اند، و اينكه پاره اى داستان سرا، و به پيروى آنان جمعى از مفسرين ، حرفهاى ديگرى كه قرآن از آن سكوت كرده اضافه كرده اند.

حرفهائى است زيادى ، كه نبايد بدان اعتناء ورزيد.

هر چند كه دراين روايات خود تراشيده ، تفنن كرده يكبار خانه خدا را قديم دانسته ، يكبار از زيارت حج آدم سخن گفته اند، بارى ديگرى از آسمان رفتن آن در زمان طوفان خبر داده ، و نيز گفته اند حجر الاسود سنگى از سنگهاى بهشت بوده است .

و اين آرايشها كه داستانسرايان از يك داستان اسطوره اى خود بعنوان داستانى دينى كرده اند، هر چند كه در دل ساده لوحان اثر خود را كرده ، و ليكن مردم خردمند و صاحب نظران از اهل علم ، هرگز غفلت ندارند، از اينكه شرافتى كه خدا ببعضى موجودات نسبت به بعضى ديگر داده ، شرافت معنوى است ، پس شرافت خانه كعبه بخاطر انتسابى است كه بخدا دارد و شرافت حجر الاسود بخاطر اين است كه بندگان خدا بدان دست مى كشند، و در حقيقت بمنزله دست خداى سبحان است ، و گرنه صرف ياقوت و يا در و يا چيز ديگر بودن در خانه در اصل ، باعث شرافتى آن نمى شود چون شرافت در و ياقوت حقيقى نيست .

در ناحيه خدا يعنى در بازار حقائق چه فرقى بين سنگ سياه ، و سفيد هست ، پس شرافت خانه تنها بخاطر اين است كه خدا نام خود را بر آن نهاده ، و آنرا محل انواع عبادتها قرار داده ، عبادتهائى كه در جاى ديگر عملى نمى شود، و تفصيلش گذشت ، نه بخاطر اينكه سنگهاى آن بر ساير سنگها برترى دارد، و يا محل ساختمان آن از ساير زمين ها امتياز دارد، و يا بناى آن از آسمان و از عالم نور آمده است .

و اين مطلب تنها مربوط بخانه كعبه نيست ، بلكه شرافتى هم كه انبياء بر ساير افراد بشر دارند،

بخاطر تفاوتى در جسم ايشان يا در لباسشان نيست ، بلكه باز بخاطر انتسابى است كه با خدا دارند، چون خدا ايشان را برگزيده ، و به نبوت اختصاصشان داده ، و نبوت ، خود يكى از امور معنوى است ، و گرنه در دنيا خوشگل تر و خوش لباس تر از انبياء بسيار بودند، و نيز برخوردارتر از ايشان از نعمت ها زياد بوده اند.

آنگاه گفته است : علاوه بر اينكه اين روايات بخاطر تناقض و تعارضى كه با يكديگر دارند، و نيز بخاطر اينكه سند صحيحى ندارند، و علاوه مخالف با ظاهر كتابند، از درجه اعتبار ساقطند.

و نيز گفته : اين روايات از جعليات اسرائيلى ها است ، كه به دست زنديق هاى يهود در بين مسلمانان انتشار يافته ، و خواسته اند بدين وسيله معارف دينى مسلمانان را زشت و درهم و برهم كنند، تا هيچ يهود و نصارائى رغبت به اسلام پيدا نكند.

## پاسخ به منكرين و معترضين و بيان اينكه اينها دچاراشكال بزرگترى شده اند

مؤ لف : اين بود گفتار آن معترض ، اينك در پاسخ مى گوئيم : هر چند كه مطالبش تا اندازه اى موجه و درست است ، وليكن قدرى تندروى كرده ، و (مثل همه تندرويها كه انسان را از آنطرف مى اندازد) طورى اشكال كرده كه خودش دچار اشكال بزرگتر و زننده تر شده است .

اما اينكه گفت : روايات از درجه اعتبار ساقطند، چونكه با هم تعارض و تناقض دارند، و نيز مخالف با كتاب خدا هستند، اشكال واردى نيست ، براى اين كه اگر كسى مى خواست به مضمون يك يك آنها ترتيب اثر دهد، اين اشكال وارد بود، (كه مثلا درّ بودن ، مناقض با ياقوت بودن است ) ولى ما گفتيم : كه پذيرفتن آن معناى مشتركى كه همه بر آن دلالت دارند، عيبى ندارد، و معلوم است كه تعارض در متن روايات ضررى به آن معناى مشترك و جامع نمى زند.

البته اينرا هم بگوئيم : كه سخن ما همه درباره رواياتى بود كه به مصادر عصمت ، يعنى رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ، و ائمه معصومين از ذريه او منتهى مى شود، نه روايات ديگر، كه مثلا از مفسرين صحابه و تابعين نقل شده ، چون صحابه و تابعين حالشان حال ساير مردم است ، و از نظر روايت هيچ فرقى با ساير مردم ندارند، و حتى آن كلماتى هم كه بدون تعارض از ايشان نقل شده ، حالش ، حال آن كلماتى است كه متعارض است ، و خلاصه سخن اينكه ، كلمات صحابه و تابعين نه متعارضش حجت است ، و نه بدون متعارضش ، براى اينكه آنچه در اصول معارف دينى حجت است ، كتاب خدا است و سنت قطعى و بس .

پس رواياتيكه در مثل مسئله مورد بحث از معصومين نقل ميشود، و در آنها تعارض هست ، صرف اين تعارض باعث نمى شود كه ما آنها را طرح نموده ، از اعتبار ساقط بدانيم ، مگر آنكه همان جهت جامع نيز مخالف با كتاب خدا و سنت قطعى باشد، و يا نشانه هائى از دروغ و جعل همراه داشته باشد.

در نتيجه دليل نقلى در اينجا به چند دسته تقسيم مى شود، يكى آن دليلى كه بايد قبولش كرد، مانند كتاب خدا، و سنت قطعى ، و يكى آن دليلى كه بايد ردش كرد، و نپذيرفت ، و آن عبارت از روايتى است كه مخالف با كتاب و سنت باشد، و سوم آن رواياتى است كه نه دليلى بر ردش هست و نه بر قبولش ، و چهارم آن رواياتى است كه نه از نظر عقل دليلى بر محال بودن مضمونش هست ، و نه از جهت نقل يعنى كتاب و سنت قطعى .

پس با اين بيان فساد اين اشكال ديگرش هم روشن شد، كه گفت : سند اين احاديث صحيح نيست ، براى اين كه صرف صحيح نبودن سند، باعث نمى شود كه روايت طرح شود، مادام كه مخالف با عقل و يا نقل صحيح نباشد.

و اما مخالفت اين روايات با ظاهر جمله : (واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت ) الخ ، هيچ معنائى برايش نفهميدم ، آخر كجاى اين آيه شريفه دلالت دارد كه مثلا حجر الاسود از بهشت نبوده ؟ و يا در زمان آدم قبه اى بجاى اين خانه براى آدم نازل نشده ؟ و در هنگام طوفان نوح ، آن قبه باسمان نرفته است ؟.

و آيا آيه بيش از اين دلالت دارد كه اين خانه از سنگ و گل ساخته شده ، و سازنده اش ابراهيم بوده ؟ اين مطلب چه ربطى دارد باينكه آنچه در روايات آمده درست است يا درست نيست ؟

## رد يا اثبات حقايق معنوى در شاءن علوم طبيعى و اجتماعى نيست

بله تنها اشكالى كه دراين روايات هست اينست كه خيلى با طبع آقا نمى سازد، و با سليقه و راءى او جور نيست ، آنهم سليقه و رايى كه ناشى از تعصب مذهبى است ، مذهبى كه حقايق معنوى مربوط به انبياء را قبول ندارد، و نمى پذيرد كه ظواهر دينى متكى بر اصول و ريشه هائى معنوى باشد.

و يا ناشى از تقليد كوركورانه ، و دنبال روى بدون اراده از علوم طبيعى است ، كه در اين عصر همه چيز را زير پا نهاده ، حكم مى كند بر اينكه همانطور كه بايد هر حادثه از حوادث طبيعى را معلول علتى مادى و طبيعى بدانيم ، امور معن وى مربوط به آن حادثه از قبيل تعليمات اجتماعى را هم بايد به يك علتى مادى ، و يا چيزيكه بالاخره به ماده برگردد مستند كنيم ، براى اينكه در تمامى شئون حوادث مادى ، حاكم همان ماده است .

در حاليكه اين تقليد صحيح نيست ، و وظيفه يك دانشمند اين است كه اين قدر تدبر داشته باشد، كه علوم طبيعى تنها مى تواند از خواص ماده و تركيب هاى آن ، و ارتباطى كه آثار طبيعى با موضوعاتش دارد، بحث كند، كه اين ارتباط طبيعى چگونه است ؟.

و همچنين وظيفه علوم اجتماعى تنها اين است كه از روابط اجتماعى كه ميانه حوادث اجتماعى هست بحث كند، و اما حقايق خارج از حومه ماده ، و بيرون از ميدان عمليات آن ، حقايقى كه محيط به طبيعت و خواص آنست ، و همچنين ارتباط معنوى و غير مادى آن با حوادث عالم ،

و اينكه آن حقايق چه ارتباطى با عالم محسوس ما دارد؟ وظيفه علوم طبيعى و اجتماعى نيست ، و اين علوم نبايد در آن مسائل مداخله كند، و به لا و نعم در آنها سخنى بگويد.

در مسئله مورد بحث علوم طبيعى تنها مى تواند بگويد: خانه ايكه در عالم طبيعت فرض شود، ناگزير محتاج باين است كه اجزائى از گل و سنگ ، و سازنده داشته باشد، كه با حركات و اعمال خود آن سنگ ها و گل ها را بصورت خانه اى در آورد، و يا بحث كند كه چگونه فلان حجره از سنگ هاى سياه ساخته شد.

همچنانكه علوم اجتماعى تنها مى تواند حوادث اجتماعيه اى كه نتيجه اش بناى كعبه بدست ابراهيم است معلوم كند، و آن حوادث عبارتست از تاريخ زنده او، و زندگى هاجر و اسماعيل ، و تاريخ سرزمين تهامه ، و توطن جرهم در مكه ، و جزئياتى ديگر.

و اما اينكه اين سنگ يعنى حجر الاسود مثلا چه نسبتى با بهشت يا دوزخ موعود دارد؟ بررسى آن و ظيفه اين علوم نيست ، و نمى تواند سخنانى را كه ديگران در اين باره گفته اند، و يا خواهند گفت ، انكار كند، و قرآن كريم درباره اين سنگ و سنگهاى ديگر، و هر موجود ديگر فرموده : همه از ناحيه قرارگاهى كه نزد خدا داشته اند نازل شده اند، و دوباره به سوى او برمى گردند، بعضى به سوى بهشت او، و بعضى به سوى دوزخش ، و باز همين قرآن ناطق است به اينكه اعمال به سوى خدا صعود مى كند، و به سوى اويش مى برند، و به او مى رسد.

## معارف دينى به طور مستقيم هيچ ربطى به طبيعيات و اجتماعيات ندارند

با اينكه اعمال از جنس حركات و اوضاع طبيعى هستند، و اين معنا كه چند حركت ، يك عمل را تشكيل مى دهد، و اجتماع براى آن عمل اعتبارى قائل ميشود و گرنه عمل بودن يك عمل ، امرى تكوينى و حقيقتى خارجى نيست ، آنچه در خارج حقيقت دارد، همان حركات است (مثلا نماز كه در خارج يك عمل عبادتى شمرده مى شود، عبارت است از چند حركت بدنى ، و زبانى ، كه وقتى با هم تركيب مى شود، نامش را نماز مى گزاريم )، با اين حال قرآن مى فرمايد: عمل شما را بسوى خدابالا مى برند: (اليه يصعد الكلم الطيب ، والعمل الصالح يرفعه )، (كلمه طيب بسوى خدا بالا مى رود، و عمل صالح آن را تقويت ميكند) و آيه اى ديگر آن را معنا نموده ، مى فرمايد: (ولكن يناله التقوى منكم )، (گوشت قربانى شما، بخدا نمى رسد، ولكن تقواى شما باو مى رسد)، و تقوى يا خود فعل است ، و يا صفتى است كه از فعل حاصل مى شود.

پس كسيكه مى خواهد درباره معارف دينى بحث كند، بايد در اينگونه آيات تدبر كند، و بفهمد كه معارف دينى بطور مستقيم هيچ ربطى به طبيعيات و اجتماعيات از آن نظر كه طبيعى و اجتماعى است ،

ندارد بلكه اتكاء و اعتمادش همه بر حقايق و معانى مافوق طبيعت و اجتماع است .

و اما اينكه گفت : (شرافت انبياء و معابد و هر امرى كه منسوب به انبياء است مانند بيت و حجر الاسود، از قبيل شرافت ظاهرى نيست ، بلكه شرافتى است معنوى كه از تفضيل الهى ناشى شده است ) سخنى است حق ، ولكن اين را هم بايد متوجه ميشد، كه همين سخن حقيقتى دارد، آن حقيقت چيست ؟ و آن امر معنوى كه در زير اين شرافت هست كدام است ؟ اگر از آن معانى باشد كه احتياجات اجتماعى هر يك را براى موضوع و ماده اش معين مى كند، از قبيل رياست ، و فرماندهى در انسانها، و ارزش و گرانى قيمت ، در مثل طلا و نقره ، و احترام پدر و مادر و محترم شمردن قوانين و نواميس ، كه معانيش در خارج وجود ندارد، بلكه اعتبارياتى است كه اجتماعات بخاطر ضرورت احتياجات دنيوى معتبر شمرده ، در بيرون از وهم و اعتبار اجتماعى اثرى از آن ديده نميشود.

و اين هم پر واضح است كه احتياج كذائى در همان عالم اجتماع وجود دارد، و از آن عالم پا فراتر نمى گذارد، چون گفتيم : احتياج مولود اجتماع است ، تا چه رسد باينكه سر از ساحت مقدس خداى (عز سلطانه ) در آورد، و خدا را هم محتاج بدان حاجت كند.

خوب ، اگر بنا شد شرافت رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم از باب همين شرافتهاى اعتبارى باشد، چه مانعى دارد كه يك خانه و يا سنگى هم به همين شرافت مشرف گردد.

و اگر شرافت نامبرده از معانى حقيقى و واقعى ، و نظير شرافت نور بر ظلمت ، و علم بر جهل ، و عقل بر سفاهت باشد، بطوريكه حقيقت وجود رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مثلا غير حقيقت وجود ديگران باشد، هر چند كه ما با حواس ظاهرى خود آنرا درك نكنيم ، كه حقيقت مطلب هم از اين قرار است ، چون لايق به ساحت قدس ربوبى همين است ، كه فعل او و حكم او را حمل بر حقيقت كنيم ، نه اعتبار، همچنانكه خودش فرمود! (وما خلقنا السموات و الارض وما بينهما لا عبين ، وما خلقناهما الا بالحق ، ولكن اكثرهم لا يعلمون )، (ما آسمانها و زمين و ما بين آن دو را كه مى آفريديم ، بازى نميكرديم ، و ما آندو را جز به حق نيافريديم ، ولى بيشتر مردم نميدانند)، كه انشاءاللّه بيانش خواهد آمد.

در اينصورت برگشت شرافت آنجناب به يك نسبتى حقيقى و معنوى با ماوراءالطبيعه خواهد بود، نه صرف شرافتى مادى ، و وقتى چنين شرافتى بنحوى در انبياء ممكن باشد، چه مانعى دارد كه در غير انبياء از قبيل خانه و سنگ و امثال آن نيز پيدا شود؟ و دليلى كه اين شرافت را بيان مى كند بخاطر انس ذهنى كه اهل اجتماع باصطلاحات اجتماعى خود دارند، ظاهر در شرافت هاى اعتبارى و معروف باشد.

اينگونه بيانات الهى و ظواهر دينى پرده هائى است كه بر روى اسرارى انداخته شده

راستى چقدر خوب بود مى فهميديم اين آقايان با آياتى كه در خصوص زينت هاى بهشتى و تشرف اهل بهشت به طلا و نقره سخن ميگويد، چه معامله ميكنند؟ با اين كه طلا و نقره دو فلز هستند، كه به غير از گرانى قيمت كه ناشى از كميابى آنها است ؟ هيچ شرافتى ندارند؟ از ايشان مى پرسيم : منظور از احترام و تشريف اهل بهشت بوسيله طلا و نقره چيست ؟ و داشتن طلا و نقره و ثروتمند بودن در بهشت چه اثرى دارد؟ با اينكه گفتيم اعتبار مالى تنها در ظرف اجتماع معنا دارد، و در بيرون از اين ظرف اصلا معنا ندارد، آيا براى اين گونه بيانات الهى ، و ظواهر دينى وجهى به غير اين هست ، كه بگوئيم اين ظواهر پرده هائى است ، كه بر روى اسرارى انداخته اند؟ خوب ، اگر وجه همين است (كه بغير اينهم نمى تواند باشد)، پس چرا اينگونه بيانات را درباره نشئه آخرت جائز بدانيم ، ولى نظير آنرا در بعضى از مسائل دنيائى جائز ندانيم ؟.

و در تفسير عياشى از زبيرى از امام صادق (عليه‌السلام) روايت آمده كه گفت : به حضرتش عرضه داشتم : بفرمائيد ببينم امت محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم چه كسانى هستند؟ فرمود: امت محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم خصوص بنى هاشمند، عرضه داشتم : چه دليلى بر اين معنا هست كه امت محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم تنها اهل بيت اويند، نه ديگران ؟ فرمود: قول خداى تعالى كه فرموده : (واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت و اسمعيل ، ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم ، ربنا و اجعلنا مسلمين لك ، و من ذريتنا امة مسلمة لك ، وارنا مناسكنا، وتب علينا انك انت التواب الرحيم )، كه وقتى خداى تعالى اين دعاى ابراهيم و اسماعيل را مستجاب كرد، و از ذريه او امتى مسلمان پديد آورد، و در آن ذريه ، رسولى از ايشان ، يعنى از همين امت مبعوث كرد، كه آيات او را براى آنان تلاوت كند، و ايشان را تزكيه نموده ، كتاب و حكمتشان بياموزد.

## امت محمّد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم چه كسانى هستند؟

و نيز بعد از آنكه ابراهيم دعاى اولش را به دعاى ديگر وصل كرد، و از خدا براى امت ، طهارت از شرك و از پرستش بت ها درخواست نمود، تا در نتيجه ، امر آن رسول در ميانه امت نافذ، و مؤ ثر واقع شود، و امت از غير او پيروى نكنند و گفت : (واجنبنى و بنى اءن نعبد الاصنام ، رب انهن اضللن كثيرا من الناس ، فمن تبعنى فانه منى ، و من عصانى فانك غفور رحيم ).

لذا از اينجا مى فهميم آن امامان و آن امت مسلمان ، كه محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم در ميان آنان مبعوث شده ، به غير از ذريه ابراهيم نيستند، چون ابراهيم درخواست كرد كه خدايا (مرا و فرزندانم را از اينكه اصنام را بپرستيم دور بدار).

مؤ لف : استدلال امام (عليه‌السلام) در نهايت درجه روشنى است ، براى اينكه ابراهيم از خدا خواست تا امت مسلمه اى در ميانه ذريه اش باو عطا كند، و از ذيل دعايش كه گفت : (پروردگارا در ميانه آن امت كه از ذريه من هستند رسولى مبعوث كن )، فهميده مى شود كه اين امت مسلمان همانا امت محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم است ، اما نه امت محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم بمعناى كسانيكه محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم بسوى آنان مبعوث شده ، و نه امت محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم بمعناى آن كسانيكه بوى ايمان آوردند، چون اين دو معناى از امت ، معنائى است اعم از ذريه ابراهيم و اسماعيل ، بلكه امت مسلمى است كه از ذريه ابراهيم باشد.

از سوى ديگر ابراهيم از پروردگارش درخواست مى كند كه ذريه اش را از شرك و ضلالت دور بدارد، و اين همان عصمت است ، و چون مى دانيم كه همه ذريه ابراهيم معصوم نبودند، زيرا ذريه او عبارت بودند از تمامى عرب مصر و يا خصوص قريش ، كه مردمى گمراه و مشرك بودند، پس مى فهميم منظورش از فرزندان من (بنى ) خصوص اهل عصمت از ذريه است ، كه عبارتند از رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و عترت طاهرينش (عليهم‌السلام)، پس امت محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم هم تنها همينها هستند، كه در دعاى ابراهيم منظور بودند.

و شايد همين نكته باعث شده كه در دعاى دوم بجاى ذريه كلمه بنين را بياورد، مؤ يد اين احتمال جمله : (فمن تبعنى فانه منى ، و من عصانى فانك غفور رحيم ) الخ است چون بر سراين جمله فاى تفريع و نتيجه را آورده ، و با آوردن آن پيروانش را جزئى از خودش ‍ خوانده ، و از ديگران ساكت شده ، كانه خواسته است بگويد: آنها كه مرا پيروى نكنند، با من هيچ ارتباطى ندارند و من آنها را نمى شناسم ، (دقت كنيد).

و اينكه امام فرمود: (پس از خدا براى آنان تطهير از شرك و بت پرستى درخواست كرد) الخ ، هر چند كه تنها تطهير از بت پرستى را خواست ، و ليكن از آنجا كه بت پرستى را به ضلالت تعليل كرد، و گفت : (چون شرك و بت پرستى ضلالت است )، لذا امام (عليه‌السلام) تطهير از معاصى را هم اضافه كرد، چون به بيانى كه در آيه : (صراط الذين انعمت عليهم ).

گذشت ، هر معصيتى شرك است .

و اينكه امام (عليه‌السلام) فرمود: (اين دلالت دارد بر اينكه ائمه و امت مسلمان ) الخ ، معنايش اين است كه آيه دلالت دارد كه امام و امت يكى است ، و به بيانى كه گذشت اين ائمه و امت از ذريه ابراهيم اند.

در اينجا اگر بگوئى : در صورتيكه مراد به امت در اين آيات و نظائر آن ، مانند آيه : (كنتم خير امة اخرجت للناس )، تنها عده اى معدود از امت باشند، و كلمه نامبرده شامل حال بقيه نشود، لازم مى آيد بدون جهتى مصحح ، و بدون قرينه اى مجوز، كلام خدا را حمل بر مجاز كنيم علاوه بر اين كه بطور كلى خطاب هاى قرآن متوجه به عموم مردمى است كه به پيامبر اسلام ايمان آورده اند، و اين مطلب آنقدر روشن و بديهى است ، كه هيچ احتياج به استدلال ندارد.

معناى كلمه (امت ) از نظر عموميت و وسعت تابع مورداستعمال ، يا اراده گوينده است

در پاسخ مى گوئيم : اطلاق كلمه امت محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم در عموم مردمى كه بدعوت آنجناب ايمان آورده اند، اطلاقى است نو ظهور، و مستحدث ، باين معنا كه بعد از نازل شدن قرآن و انتشار دعوت اسلام اين استعمال شايع شد، و از هر كس ‍ ميپرسيدى از امت كه هستى ؟ ميگفت : از امت محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم هستم و گر نه از نظر لغت كلمه امت بمعناى قوم است ، همچنانكه در آيه : (على امم ممن معك و امم سنمتعهم )، به همين معنا است حتى در بعضى موارد بر يك نفر هم اطلاق مى شود، مانند آيه شريفه : (ان ابراهيم كان امة قانتا لله )، (ابراهيم امتى بود عبادتگر براى خدا).

بنابراين پس معناى كلمه ، از نظر عموميت و وسعت ، و خصوصيت و ضيق ، تابع موردى است كه لفظ (امت ) در آن استعمال مى شود، يا تابع معنائى است كه گوينده از لفظ اراده كرده است .

پس كلمه نامبرده در آيه مورد بحث كه مى فرمايد: (ربنا واجعلنا مسلمين لك و من ذريتنا امة مسلمة لك ) الخ ، با در نظر داشتن مقام آن كه گفتيم مقام دعا است ، با بيانى كه گذشت ، جز به معناى عده معدودى از آنان كه برسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ايمان آوردند نمى تواند باشد، و همچنين در آيه ايكه شما آورديد. يعنى آيه : (كنتم خير امة اخرجت للناس )، كه با در نظر داشتن مقامش ، كه مقام منت نهادن ، و تنظيم و ترفيع شاءن امت است ، بطور مسلم شامل تمامى امت اسلام نمى شود.

و چگونه ممكن است شامل شود؟ با اينكه در اين امت فرعون صفتانى آمدند، و رفتند، و هميشه هستند، و نيز در ميانه امت دجالهائى هستند، كه دستشان بهيچ اثرى از آثار دين نرسيد، مگ ر آنكه آنرا محو كردند، و بهيچ وليى از اولياء خدا نرسيد، مگر آنكه او را توهين نمودند، كه انشاءاللّه بيان كاملش در همان آيه خواهد آمد.

پس آيه نامبرده از قبيل آيه : (وانى فضلتكم على العالمين ) است ، كه به بنى اسرائيل مى فرمايد: (من شما را بر عالميان برترى دادم )، كه يكى از همين بنى اسرائيل قارون است ،

كه قطعا نمى توان گفت : آيه شامل او نيز مى شود، همچنانكه كلمه (قوم من ) در آيه : (و قال الرسول يا رب ان قومى اتخذوا هذا القرآن مهجورا)، (رسول گفت : اى پروردگار من ، قوم من اين قرآن را متروك گذاشتند)، شامل حال تمامى افراد امت نمى شود، بخاطر اينكه اولياء قرآن و رجالى كه (لا تلهيهم تجارة و لا بيع عن ذكر اللّه )، (نه تجارتى آنان را از ياد خدا به خود مشغول مى كند، و نه خريد و فروش ) در ميانه همين قوم و امت رسول هستند.

پس همانطور كه گفتيم معناى كلمه امت بر حسب اختلاف موارد مختلف مى شود، يك جا بمعناى يكنفر مى آيد، جاى ديگر بمعناى عده معدودى ، و جائى ديگر بمعناى همه كسانى كه به يك دين ايمان آورده اند، مانند مورد: (تلك امة قد خلت ، لهاما كسبت ، ولكم ما كسبتم )، (آنان امتى بودند كه گذشتند، و بآنچه كردند رسيدند شما نيز بآن سرنوشتى خواهيد رسيد كه خودتان براى خود معين كرده ايد) كه خطاب در آن متوجه به تمامى امت است ، يعنى كسانى كه به رسول اسلام صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ايمان آوردند، و يا بگو به همه كسانيكه رسول اسلام صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم بسوى آنان مبعوث شده است .

## بحث علمى

سرگذشت ابراهيم عليه‌السلام يك دوره كامل از سير عبوديت را در بردارد

وقتى به داستان ابراهيم (عليه‌السلام) مراجعه مى كنيم ، كه زن و فرزند خود را (از موطن اصلى ) حركت مى دهد، و به سرزمين مكه مى آورد، و در آنجا اسكان مى دهد، و نيز بماجرائيكه بعد از اين اسكان پيشامد ميكند، تا آنجا كه مامور قربان ى كردن اسماعيل مى شود، و از جانب خداى تعالى عوضى ، بجاى اسماعيل قربانى مى گردد، و سپس خانه كعبه را بنا ميكند.

مى بينيم كه اين سرگذشت يك دوره كامل از سير عبوديت را در بر دارد، حركتى كه از نفس بنده آغاز گشته ، به قرب خدا منتهى مى شود، يا به عبارتى از سرزمينى دور آغاز گشته ، به حظيره قرب رب العالمين ختم مى گردد، از زينت هاى دنيا و لذائذ آن آرزوهاى دروغينش ، از جاه ، و مال ، و زمان و اولاد، چشم مى پوشد، و چون ديوها، در مسير وى با وساوس خود منجلابى مى سازند، او آنچنان راه مى رود، كه پايش بآن منجلاب فرو نرود، و چون (آن دايه هاى از مادر مهربانتر با دلسوزيهاى مصنوعى خود) مى خواهند خلوص و صفاى بندگى و علاقه بدان و توجه به سوى مقام پروردگار و دار كبريائى را در دل وى مكدر سازند، آنچنان سريع گام برمى دارد، كه شيطانها به گردش نمى رسند.

پس در حقيقت سرگذشت آنجناب و قايعى بظاهر متفرق است ، كه در واقع زنجيروار بهم ميپيوندد و يك داستانى تاريخى درست مى كند، كه اين داستان از سير عبودى ابراهيم حكايت ميكند،

سيرى كه از بنده اى بسوى خدا آغاز مى گردد، سيرى كه سر تا سرش ادب است ، ادب در سير، ادب در طلب ، ادب در حضور، ادب در همه مراسم حب و عشق و اخلاص ، كه آدمى هر قدر بيشتر در آن تدبر و دقت كند، اين آداب را روشن تر و درخشنده تر مى بيند.

در پايان اين راه ، از طرف خداى سبحان ماءمور مى شود، براى مردم عمل حج را تشريع كند، كه قرآن اين فرمان را چنين حكايت ميكند: (واذن فى الناس بالحج ياتوك رجالا، و على كل ضامر ياءتين من كل فج عميق )، (در ميانه مردم بحج اعلام كن ، تا پيادگان و سواره بر مركب هاى لاغر از هر ناحيه دور بيايند).

چيزيكه هست خصوصياتى را كه آنجناب در عمل حج تشريع كرده ، براى ما نا معلوم است ، ولى اين عمل همچنان در ميانه عرب جاهليت يك شعار دينى بود، تا آنكه پيامبر اسلام صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مبعوث شد، و احكامى در آن تشريع كرد، كه نسبت به آنچه ابراهيم (عليه‌السلام) تشريع كرده بود، مخالفتى نداشت ، بلكه در حقيقت مكمل آن بود، و اين را ما از اينجا مى گوئيم كه خداى تعالى بطور كلى اسلام و احكام آن را ملت ابراهيم خوانده ، مى فرمايد: (قل اننى هدانى ربى الى صراط مستقيم ، دينا قيما ملة ابراهيم حنيفا)، (بگو پروردگارم مرا به سوى صراط مستقيم هدايت كرده دينى استوار كه ملت ابراهيم و معتدل است ).

و نيز فرموده : (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا، و الذى اوحينا اليك ، و ما وصينا به ابراهيم ، و موسى ، و عيسى )، (براى شما از دين همان را تشريع كرد، كه نوح و ابراهيم و موسى و عيسى را نيز بدان سفارش كرده بود باضافه احكامى كه مخصوص تو وحى كرديم ).

درباره حج و اشاره به اسرار و حكمت آن

و بهر حال آنچه رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم از مناسك حج تشريع فرمود، يعنى احرام بستن از ميقات ، و توقف در عرفات ، و بسر بردن شبى در مشعر، و قربانى ، و سنگ انداختن به سه جمره ، و سعى ميانه صفا و مروه ، و طواف بر دور كعبه ، و نماز در مقام ، هر يك به يكى از گوشه هاى سفر ابراهيم بمكه اشاره دارد، و مواقف و مشاهد او و خانواده اش را مجسم ميسازد، و براستى چه مواقفى ، و چه مشاهدى ، كه چقدر پاك و الهى بود؟! مواقفى كه راهنمايش بسوى آن مواقف ، جذبه ربوبيت ، و سايقش ذلت عبوديت بود.

## عباداتى كه توسط انبياء تشريع شده تمثالهائى از سير عبودى آنان است

آرى عباداتى كه تشريع شده (كه بر همه تشريع كنندگان آن بهترين سلام باد) صورتهائى از توجه كملين از انبياء بسوى پروردگارشان است ، تمثال هائى است كه مسير انبياء (عليهم‌السلام) را از هنگام شروع تا ختم مسير حكايت ميكند، سيرى كه آن حضرات بسوى مقام قرب و زلفى داشتند، همچنانكه آيه : (لقد كان لكم فى رسول اللّه اسوة حسنة )، (براى شما هم در رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم اقتدائى نيكو بود)،

نيز باين معنا اشاره دارد، و مى فهماند آنچه امت اسلام به عنوان عبادت ميكند، تمثالى از سير پيامبرشان است .

و اين خود اصلى است كه در اخبارى كه حكمت و اسرار عبادتها را بيان ميكند و علت تشريع آنها را شرح مى دهد، شواهد بسيارى بر آن ديده مى شود، كه متتبع بينا مى خواهد تا بآن شواهد وقوف و اطلاع يابد.

## آيات 130 - 134 بقره

و من يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه ولقد اصطفيناه فى الدنيا و انه فى الاخرة لمن الصالحين - 130

اذ قال له ربه اءسلم قال اءسلمت لرب العالمين - 131

ووصى بها ابراهيم بنيه و يعقوب يا بنى ان اللّه 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 و لا تسلون عما كانوا يعملون - 134.

ترجمه آيات

كسى از كيش ابراهيم روگردان است كه خود را دچار حماقت كرده فهم خدادادى را از دست داده باشد، با اينكه ما او را در دنيا برگزيديم و او در آخرت از صالحان است (130) آن زمانش را بيادآر كه پروردگارش بوى گفت : اسلام بياور گفت من تسليم رب العالمينم (131

و ابراهيم فرزندان هم باين اسلام سفارش كرده گفت : اى پسران من خدا دين را براى شما برگزيد زنهار مبادا در حالى بميريد كه اسلام نداشته باشيد (132) حال شما كه از اين كيش رو گردانيد يا همانست كه گفتيم فهم خود را از دست داده ايد و يا ميگوئيد ما در آن لحظه كه مرگ يعقوب رسيده بود حاضر بوديم اگر اين را بگوئيد كه يعقوب از فرزندانش پرسيد: بعد از من چه مى پرستيد؟ گفتند معبود تو و پدرانت ابراهيم و اسماعيل و اسحاق را كه معبودى يكتاست مى پرستيم در حالى كه براى او تسليم باشيم (133) بهر حال آنها امتى بودند و رفتند و هر چه كردند براى خود كردند شما هم هر چه بكنيد براى خود مى كنيد شما از آنچه آنان مى كردند بازخواست نخواهيد شد (134).

## روگرداندن از كيش حضرت ابراهيم عليه‌السلام از حماقت و سفاهت نفس است

بيان

(و من يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه ) الخ ، كلمه رغبت وقتى با لفظ (عن ) متعدى شود، يعنى بگوئيم (من از فلان چيز رغبت دارم ) معناى اعراض و نفرت را مى دهد (يعنى من از فلان چيز اعراض و نفرت دارم )، و چون با لفظ (فى ) متعدى شود، معناى ميل و شوق را مى دهد، (يعنى من به فلان چيز علاقه و ميل دارم ).

و كلمه (سفه ) هم بطور مت عدى مى آيد، و هم لازم ، و بهمين جهت بعضى از مفسرين گفته اند: كلمه (نفسه ) مفعول كلمه (سفه ) است چون (سفه ) متعدى است ، ولى بعضى ديگر (سفه ) را لازم گرفته اند، و بهمين جهت گفته اند: كلمه (نفسه ) تميز است ، نه مفعول ، و به هر حال معناى جمله اينست كه اعراض از ملت و كيش ابراهيم از حماقت نفس است ، و ناشى از تشخيص ‍ ندادن امورى است كه نافع بحال نفس است ، از امورى كه مضر بحال آنست ، و از اين آيه معناى روايت معروف (ان العقل ما عبد به الرحمن )، (عقل چيزى است كه با آن رحمان عبادت شود) استفاده مى شود.

## مقام اصطفاء و برگزيدگى همان مقام اسلام و تسليم است

(و لقد اصطفيناه فى الدنيا) الخ ، كلمه (اصطفاء) به معناى گرفتن چكيده و خالص هر چيز است ، بطوريكه بعد از اختلاط آن با چيزهاى ديگر از آنها جدا شود، و اين كلمه وقتى با مقامات ولايت ملاحظه شود، منطبق بر خلوص عبوديت ميشود، و خلاصه اصطفاء در اين مقام اين است كه ، بنده در تمامى شئونش به مقتضاى مملوكيتش و عبوديتش رفتار كند، يعنى براى پروردگارش تسليم صرف باشد، و اين معنا با همان عمل به دين در جميع شئون تحقق مى يابد، براى اينكه دين چيز ديگرى نيست ، همان مواد عبوديت در امور دنيا و آخرت است ، دين نيز ميگويد: بنده بايد در تمامى امورش تسليم رضاى خدا باشد، همچنانكه در آيه : (ان الدين عند اللّه الاسلام ) نيز دين را همان تسليم خدا شدن معرفى كرده است .

پس معلوم شد كه مقام اصطفاء عينا همان مقام اسلام است ، و شاهد بر آن آيه : (اذ قال له ربه : اسلم قال : اسلمت لرب العالمين ) است ، كه از ظاهرش بر مى آيد ظرف (اذ- زمانيكه ) متعلق است بجمله (اصطفيناه ) در نتيجه معنا چنين ميشود اصطفاء ابراهيم در زمانى بود كه پروردگارش به او گفت : اسلام آور، و او هم براى خداى رب العالمين اسلام آورد پس جمله : (اذ قال له ربه : اسلم قال : اسلمت لرب العالمين )، بمنزله تفسيرى است براى جمله : (اصطفيناه ) الخ . و در اين آيه التفاتى از تكلم بسوى غيبت بكار رفته ، براى اينكه در ابتداء فرمود: (ما او را اصطفاء كرديم )، و بعد مى فرمايد؟: (چون پروردگارش بدو گفت ).، با اينكه جا داشت بفرمايد: (و چون بدو گفتيم )، و التفات ديگرى از خطاب بسوى غيبت بكار رفته ، براى اينكه كلام ابراهيم را اينطور حكايت مى كند، كه گفت : (من اسلام آوردم براى رب العالمين ) با اينكه جا داشت بگويد: (پروردگارا من اسلام آوردم براى تو).

## نكته و وجه دو (التفات ) در دو آيه كريمه

حال ببينيم چه نكته اى باعث اين دو التفات شده ؟ اما التفات اولى نكته اش اينستكه خواسته است اشاره كند باينكه آنچه پروردگار باو فرموده ، سرى بوده كه پروردگارش با او در ميان نهاده ، و در مقامى نهاده كه مقام خلوت بوده ، چون هميشه ميانه شنونده و گوينده يك اتصالى هست ، كه وقتى گوينده غايب ميشود آن اتصال بهم ميخورد، و مخاطب از آن مقامى كه داشت در حقيقت بريده ميشود و يا به عبارتى در حقيقت ميانه او و گوينده ، و سخنى كه با وى در ميان داشت ، پرده اى مى افتد، و به همين جهت خدايتعالى وقتى قصه را براى پيامبر اسلام حكايت مى كند مى فرمايد (و چون پروردگارش باو گفت چنين و چنان ) تا برساند آنچه گفته از اسرارى بوده كه جاى گفتگويش مقام انس خلوت است .

و اما نكته التفات دومى ، اين است كه همان جمله : (و چون پروردگارش به او گفت )، هر چند از يك لطف خاصى حكايت مى كند، كه مقتضايش آزادى ابراهيم در گفتگو است ، وليكن از آنجا كه ابراهيم (عليه‌السلام) هر چه باشد بالاخره بنده است ، و طبع بنده ذلت و تواضع است ، لذا ايجاب مى كند كه خود را در اين مقام آزاد و رها نبيند، بلكه در عوض ادب حضور را مراعات كند، چون در غير اينصورت در حقيقت خود را مختص بمقام قرب ، و متشرف بحظيره انس حساب كرده ، در حاليكه ا دب بندگى اقتضاء ميكند او در همان حال هم خود را يكى از بندگان ذليل و مربوب ببيند، و در برابر كسى اظهار ذلت كند، كه تمامى عالميان در برابرش تسليم هستند،

پس نبايد مى گفت : (اسلمت لك ، من تسليم توام ) بلكه بايد مى گفت : (اسلمت لرب العالمين )، (تسليم آنم كه همه عالم مربوب و تسليم اويند).

معناى اسلام و مراتب و درجات چهارگانه اسلام و ايمان

خوب بحمداللّه وجه اين دو التفات را فهميديم ، حال ببينيم كلمه (اسلمت ) چه معنا دارد؟ اصولا كلمه (اسلام ) كه باب افعال است ، و كلمه (تسليم ) كه باب تفعيل است ، و كلمه (استسلام ) كه باب استفعال است ، هر سه يك معنا را مى دهند، و آن اين است كه كسى و يا چيزى در برابر كس ديگر حالتى داشته باشد كه هرگز او را نافرمانى نكند، و او را از خود دور نسازد، اين حالت اسلام و تسليم و استسلام است ، همچنانكه در قرآن كريم آمده : (بلى من اسلم وجهه لله )، (آرى كسيكه روى دل تسليم براى خدا كند)، و نيز فرموده : (انى وجهت وجهى للذى فطر السموات و الارض حنيفا)، (من روى دل ، متوجه بسوى آنكس ميكنم كه آسمانها و زمين را بيافريد توجهى معتدلانه ).

و وجه هر چيز عبارت از آنطرف آن چيز است كه روبروى تو قرار دارد، ولى بالنسبه به خداى تعالى وجه هر چيز تمامى وجود آنست ، براى اينكه چيزى براى خدا پشت و رو ندارد، پس اسلام انسان براى خداى تعالى وصف رام بودن و پذيرش انسان است ، نسبت بهر سرنوشتى كه از ناحيه خداى سبحان برايش تنظيم مى شود، چه سرنوشت تكوينى ، از قدر و قضاء و چه تشريعى از اوامر و نواهى و غير آن ، و به همين جهت ميتوان گفت : مراتب تسليم بر حسب شدت و ضعف وارده بر انسان و آسانى و سختى پيش ‍ آمدها، مختلف مى شود، آنكه در برابر پيش آمدهاى ناگوارتر و تكاليف دشوارتر تسليم مى شود، اسلامش قوى تر است ، از اسلام آن كس كه در برابر ناگوارى ها و تكاليف آسانترى تسليم مى شود، پس بنابراين اسلام داراى مراتبى است .

## مرتبه اول اسلام : اذعان و باور قلبى بخصوص اجمالى شهادتين

مرتبه اول از اسلام پذيرفتن ظواهر اوامر و نواهى خدا است ، به اينكه با زبان ، شهادتين را بگويد، چه اينكه موافق با قلبش هم باشد، و چه نباشد، كه در اين باره خداى تعالى فرموده : (قالت الاعراب : آمنا، قل : لم تؤ منوا، ولكن قولوا: اءسلمنا، و لما يدخل الايمان فى قلوبكم )، (اعراب گفتند: ما ايمان آورديم بگو: هنوز ايمان نياورده ايد، ولكن بگوئيد: اسلام آورديم ، چون هنوز ايمان داخل در قلبتان نشده ).

در مقابل اسلام باين معنا اولين مراتب ايمان قرار دارد، و آن عبارتست از اذعان و باور قلبى بمضمون اجمالى شهادتين ، كه لازمه اش ‍ عمل به غالب فروع است .

## مرتبه دوم : اعتقاد تفصيلى به حقايق دينى و بدنبال آن انجامعمل صالح

مرتبه دوم از اسلام دنباله و لازمه همان ايمان قلبى است كه ، در مقابل مرتبه اول اسلام قرار داشت ، يعنى تسليم و انقياد قلبى نسبت به نوع اعتقادات حقه تفصيلى و اعمال صالحه اى كه از توابع آن است ، هر چند كه در بعضى موارد تخطى شود، و خلاصه كلام اين كه داشتن اين مرحله منافاتى با ارتكاب بعضى گناهان ندارد، و خداى تعالى درباره اين مرحله از اسلام مى فرمايد: (الذين آمنوا باياتنا، و كانوا مسلمين )، (آنانكه به آيات ما ايمان آوردند، و مسلمان بودند).

و نيز مى فرمايد: (يا ايها الذين آمنوا، ادخلوا فى السلم كافة )، (اى كسانيكه ايمان آورديد، همگى داخل در سلم شويد).

پس به حكم اين آيه يك مرتبه از اسلام هست كه بعد از ايمان پيدا مى شود، چون مى فرمايد: اى كسانيكه ايمان آورديد! داخل در سلم شويد، پس معلوم مى شود اين اسلام غير اسلام مرتبه اول است ، كه قبل از ايمان بود، و آنگاه در مقابل اين اسلام مرتبه دوم از ايمان قرار دارد، و آن عبارتست از اعتقاد تفصيلى به حقايق دينى كه خداى تعالى درباره اش مى فرمايد: (انما المؤ منون ، الذين آمنوا بالله و رسوله ، ثم لم يرتابوا، و جاهدوا باموالهم و انفسهم فى سبيل اللّه ، اولئك هم الصادقون )، (مؤ منان تنها آنهايند كه بخدا و رسولش ايمان آورده ، و سپس ترديد نكردند، و با اموال و نفوس خود در راه خدا جهاد نمودند، اينها همانها هستند كه در دعوى خود صادقند).

و نيز فرموده : (يا ايها الذين آمنوا، هل ادلكم على تجارة تنجيكم من عذاب اليم ؟ تؤ منون باللّه و رسوله ، و تجاهدون فى سبيل اللّه باموالكم و انفسكم )، (اى كسانى كه ايمان آورديد، آيا مى خواهيد شما را به تجارتى راهنمائى كنم كه از عذاب دردناك نجاتتان دهد؟ آن اينست كه بخدا و رسولش ايمان آوريد، و در راه خدا با اموال و نفوس خود جهاد كنيد).

كه در اين دو آيه دارندگان ايمان را، باز به داشتن ايمان ارشاد مى كند، پس معلوم مى شود ايمان دومشان غير ايمان اول است .

## مرتبه سوم : رام كردن نفس سركش و تسليم وجود انسان در برابر خدا

مرتبه سوم از اسلام دنباله و لازمه همان مرتبه دوم ايمان است ، چون نفس آدمى وقتى با ايمان نامبرده انس گرفت ، و متخلق باخلاق آن شد، خود بخود ساير قواى منافى با آن ، از قبيل قواى بهيمى ، و سبعى ، براى نفس رام و منقاد ميشود و سخن كوتاه ،

آن قوائى كه متمايل به هوس هاى دنيائى ، و زينت هاى فانى و ناپايدارش مى شوند، رام نفس گشته ، نفس بآسانى مى تواند از سركشى آنها جلوگيرى كند، اينجاست كه آدمى آنچنان خدا را بندگى مى كند، كه گوئى او را مى بيند، آرى او اگر خدا را نمى بيند، بارى ، اين باور و يقين را دارد كه خدا او را مى بيند، چنين كسى ديگر در باطن و سر خود هيچ نيروى سركشى كه مطيع امر و نهى خدا نباشد، و يا از قضا و قدر خدا بخشم آيد، نمى بيند، و سراپاى وجودش تسليم خدا مى شود.

درباره اين اسلام است كه خداى تعالى مى فرمايد: (فلا و ربك لا يؤ منون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ، ثم لا يجدوا فى انفسهم حرجا مما قضيت ، و يسلموا تسليما)، (نه به پروردگارت سوگند ايمان نمى آورند: (يعنى ايمانشان كامل نمى شود) مگر وقتى كه هم در اختلافاتى كه بينشان پديد مى آيد تو را حكم كنند، و هم وقتى حكمى راندى در دل هيچگونه ناراحتى از حكم تو احساس نكنند، و به تمام معنا تسليم شوند).

اين اسلام در مرتبه سوم است كه در مقابلش ايمان مرتبه سوم قرار دارد، و آن ايمانى است كه آيات : (قد افلح المؤ منون تا آيه والذين هم عن اللغو معرضون ).

و نيز آيه (اذ قال له ربه اسلم قال : اسلمت لرب العالمين ) و آياتى ديگر بآن اشاره مى كند، و اى بسا بعضى از مفسرين ، كه اين دو مرتبه را يعنى دوم و سوم را يك مرتبه شمرده اند.

و اخلاق فاضله از رضا و تسليم و سوداگرى با خدا و صبر در خواسته خدا، و زهد به تمام معنا، و تقوى ، و حب و بغض به خاطر خدا، همه از لوازم اين مرتبه از ايمان است .

## مرتبه چهارم از اسلام : مرحله عبوديت و بندگى

مرتبه چهارم از اسلام دنباله و لازمه همان مرحله سوم از ايمان است ، چون انسانى كه در مرتبه قبلى بود، حال او در برابر پروردگارش ‍ حال عبد مملوك است درباره مولاى مالكش ، يعنى دائما مشغول انجام وظيفه عبوديت است ، آنهم بطور شايسته ، و عبوديت شايسته همان تسليم صرف بودن در برابر اراده مولى و محبوب او و رضاى او است .

همه اينها مربوط بعبوديت در برابر مالك عرفى و بشرى است ، و اين عبوديت در ملك خداى رب العالمين عظيم تر و باز عظيم تر از آنست ، براى اينكه ملك خدا حقيقت ملك است ، كه در برابرش هيچ موجودى از موجودات استقلال ندارد، نه استقلال ذاتى ، نه صفتى ، نه عملى ، آرى ملكيتى كه لايق كبريائى خداى جلّت كبرياؤ ه است اين ملكيت است .

پس انسان در حاليكه در مرتبه سابق از اسلام و تسليم هست ، اى بسا كه عنايت ربانى شامل حالش گشته ، اين معنا برايش مشهود شود كه ملك تنها براى خداست ، و غير خدا هيچ چيزى نه مالك خويش است ، و نه مالك چيز ديگر، مگر آنكه خدا تمليكش كرده باشد، پس ربى هم سواى او ندارد، و اين معنائى است موهبتى ، و افاضه اى است الهى ، كه ديگر خواست انسان در بدست آوردنش دخالتى ندارد، و اى بسا كه جمله (ربنا و اجعلنا مسلمين لك ، و من ذريتنا امة مسلمة لك ، و ارنا مناسكنا) الخ اشاره به همين مرتبه از اسلام باشد، چون ظهور جمله : (اذ قال له ربه : اسلم قال : اسلمت لرب العالمين ) الخ ظاهر در اين است كه امر (اسلم ) امر تشريفى باشد، نه تكوينى ، و ابراهيم (عليه‌السلام) دعوت پروردگار خود را اجابت نمود، تا باختيار خود تسليم خدا شده باشد و اين هم مسلم است كه امر نامبرده از اوامرى بوده كه در ابتداء كار ابراهيم متوجه او شده پس اينكه در اواخر عمرش از خداى تعالى براى خودش و فرزندش اسماعيل تقاضاى اسلام و دستورات عبادت ميكند چيزى را تقاضا كرده كه ديگر باختيار خود او نبوده و كسى نمى تواند با اختيار خود آن قسم اسلام را تحصيل كند.

و يا درخواست ثبات بر امرى بوده كه باز ثابت بودنش باختيار خودش نبوده پس اسلامى كه در اين آيه درخواست كرده ، اسلام مرتبه چهارم بوده ، و در برابر اين مرتبه از اسلام ، مرتبه چهارم از ايمان قرار دارد، و آن عبارت از اين است كه اين حالت ، تمامى وجود آدمى را فرا بگيرد، كه خدايتعالى درباره اين مرتبه از ايمان مى فرمايد: (الا ا ن اولياء اللّه لا خوف عليهم ، و لا هم يحزنون ، الذين آمنوا، و كانوا يتقون )، (آگاه باش ، كه اولياء خدا نه خوفى بر آنان هست ، و نه اندوهناك ميشوند، كسانيكه ايمان آوردند، و از پيش ‍ همواره ملازم با تقوى بودند).

چون مؤ منينى كه در اين آيه ذكر شده اند، بايد اين يقين را داشته باشند، كه غير از خدا هيچكس از خود استقلالى ندارد، و هيچ سببى تاءثير و سببيت ندارد مگر باذن خدا، وقتى چنين يقينى براى كسى دست داد، ديگر از هيچ پيشامد ناگوارى ناراحت و اندوهناك نمى شود، و از هيچ محذورى كه احتمالش را بدهد نمى ترسد، اين است معناى اينكه فرمود: (نه خوفى بر آنان هست ، و نه اندوهناك ميشوند)، و گرنه معنا ندارد كه انسان حالتى پيدا كند كه از هيچ چيز نترسد، و هيچ پيشامدى اندوهناكش نسازد، پس اين همان ايمان مرتبه چهارم است ، كه در قلب كسانى پيدا ميشود، كه داراى اسلام مرتبه چهارم باشند، (دقت فرمائيد).

## معناى عمل صالح و آثار آن

(و انه فى الاخرة لمن الصالحين )، كلمه (صلاح ) بوجهى بمعناى لياقت است ، كه چه بسا در كلام خدا بعمل انسان منسوب ميشود، و از آن جمله مى فرمايد): (فليعمل عملا صالحا)، و چه بسا كه بخود انسان منسوب ميشود، از آن جمله مى فرمايد: (و انكحوا الايامى منكم و الصالحين من عبادكم و امائكم )، (دختران عزب خود را شوهر دهيد، و نيز صالحان از غلام و كنيز خود را).

و صلاحيت عمل هر چند در قرآن كريم بيان نشده كه چيست ؟ وليكن آثارى را كه براى آن ذكر كرده معناى آنرا روشن ميسازد.

از جمله آثاريكه براى آن معرفى كرده ، اينستكه عمل صالح آن عملى است كه شايستگى براى درگاه خدايتعالى داشته باشد، و در اين باره فرموده : (صبروا ابتغاء وجه ربهم )، (بمنظور بدست آوردن وجه پروردگارشان صبر كردند)، و نيز فرموده : (و ما تنفقون الا ابتغاء و جه اللّه )، (و انفاق نمى كنيد مگر بخاطر خدا).

اثر ديگر آن را اين دانسته ، كه صلاحيت براى ثواب دادن در مقابلش دارد، و در اين باره فرموده : (ثواب اللّه خير لمن آمن و عمل صالحا) (ثواب خدا بهتر است براى كسى كه ايمان آورد و عمل صالح كند).

اثر ديگرش اين است كه عمل صالح كلمه طيب را بسوى خدا بالا مى برد، كه در اين باره فرموده : (اليه يصعد الكلم الطيب ، و العمل الصالح يرفعه )، (كلمه طيب به سوى او صعود مى كند، و عمل صالح آنرا در صعود مدد مى دهد).

پس از اين چند اثرى كه بعمل صالح نسبت داده ، فهميده ميشود: كه صلاح عمل به معناى آمادگى و لياقت آن براى تلبس به لباس ‍ كرامت است ، و در بالا رفتن كلمه طيب بسوى خدايتعالى مدد و كمك است ، همچنانكه درباره قربانى در حج فرمود: (ولكن يناله التقوى منكم )، (گوشت و خون قربانى به خدا نمى رسد، وليكن تقواى شما به او مى رسد) و نيز درباره همه اعمال صالحه فرموده : (كلا نمد هولاء و هؤ لاء من عطاء ربك ، ما كان عطاء ربك محظورا)، (همه شانرا چه آنها و چه اينها را از عطاء پروردگارت مدد ميدهيم ، و عطاى پروردگار تو جلوگير ندارد) پس عطاى خدايتعالى بمنزله صورت است و صلاح عمل بمنزله ماده است .

## معناى صلاح نفس و صلاح ذات و مراد از (صالحين ) در قرآن

اين بود معناى صلاح عمل ، و اما معناى صلاح نفس ، و صلاح ذات ، ببينيم از قرآن درباره آن چه استفاده مى كنيم ؟ يكجا مى فرمايد: (و من يطع اللّه و الرسول فاولئك مع الذين انعم اللّه عليهم ، من النبيين ، و الصديقين ، و الشهداء و الصالحين ، و حسن اولئك رفيقا)، (و كسيكه خدا و رسولش را اطاعت كند، اينچنين اشخاص با آن كسانى محشورند كه خدا بر آنان انعام فرمود، از انبياء، و صديقين و شهداء و صالحين كه نيكو رفقائى هستند).

جاى ديگر فرموده : (و ادخلناهم فى رحمتنا، انهم من الصالحين )، (ما ايشان را در رحمت خود داخل كرديم بدان جهت كه از صالحان بودند) و نيز از سليمان (عليه‌السلام) حكايت كرده كه گفت (و ادخلنى برحمتك فى عبادك الصالحين ) (مرا برحمت خودت داخل در بندگان صالحت كن ) و در جائى ديگر مى فرمايد: (و لوطا آتيناه حكما و علما - تا جمله - و ادخلناه فى رحمتنا، انه من الصالحين ).

آنچه مسلم است اين است كه مراد از صالحين در اين آيات ، مطلق هر كس كه صلاحيت رحمت عامه الهيه ، ورحمت واسعه او را دارد، نيست ، چون صلاحيت اين رحمت را تمامى موجودات دارند، ديگر معنا ندارد نامبردگان در اين آيات را بداشتن چنين صلاحيتى بستايد.

و نيز مراد، كسانى كه صلاحيت رحمت خاص به مؤ منين را دارند، نيست ، چون هر چند بحكم آيه : (و رحمتى وسعت كل شى ء فسا كتبها للذين يتقون )، (رحمت من همه چيز را فراگرفته ، و بزودى همه آنرا بكسانى اختصاص مى دهم كه پرهيزكارى داشتند).

رحمت دوم خاص است ، ولكن صالحان از متقيان خصوصى ترند، زيرا در ميانه طائفه مؤ من و متقى افراد انگشت شمارى صالحند، پس رحمت خاص متقين نمى تواند آن رحمتى باشد كه صالحان شايستگى آنرا دارند، و حتما بايد رحمتى مهم تر از آن باشد.

و اين هم از قرآن كريم مسلم است ، كه بعضى از رحمت ها را خاص بعضى از افراد مى داند، و مى فرمايد: (يختص برحمته من يشاء)، (خدا رحمت خود را بهر كس بخواهد اختصاص ميدهد)،.

و نيز مراد از صالحين مطلق هر كسى كه صلاحيت ولايت ، و قرار گرفتن در تحت سرپرستى خدا را دارد، نمى باشد، براى اينكه هر چند اين خصيصه از رحمت خاص قبلى خصوصى تر است ، و هر چند صالحان نيز در تحت چنين ولايتى از خدا هستند، و خدا متولى امورشان هست ،

همچنانكه در تفسير (اهدنا الصراط المستقيم ) نيز گفتيم ، و بزودى در تفسير آيه هم خواهيم گفت ، ولكن اين ولايت مختص ‍ بصالحان نيست ، چون در آيه نامبرده انبياء، و صديقين ، و شهداء، را هم نام برده ، كه با صالحان در آن ولايت شريك هستند.

## اثرى كه مخصوص صالحان است

پس بايد ديد آن اثرى كه مخصوص صالحان است ، و هيچكس در آن شركت ندارد چيست ؟ يك چيز مى تواند باشد، و آن داخل كردن صالح در رحمت است كه عبارتست از امنيت عمومى از عذاب ، چنانكه هر دو معنا درباره بهشت آمده ، يكجا فرموده : (فيد خلهم ربهم فى رحمته )، (پروردگارشان آنها را داخل در رحمت خود ميكند)، يعنى داخل در بهشت ميكند.

و جاى ديگر فرموده : (يدعون فيها بكل فاكهة آمنين )، (در بهشت هر ميوه را كه بخواهند صدا مى زنند در حاليكه ايمن هستند).

و خواننده عزيز اگر در جمله : (و ادخلناه فى رحمتنا). و نيز در (و كلا جعلنا صالحين ).،

دقت كند، كه خدا در اين دو مورد عمل را بشخص خودش نسبت مى دهد، و مى فرمايد: (ما او را داخل در رحمت خود مى كنيم ) و نمى فرمايد: (او داخل در رحمت ما مى شود).

و از سوى ديگر اين مطلب مسلم را هم در نظر بگيرد، كه خداى تعالى هميشه و همه جا اجر و پاداش و شكرگزارى از بنده را در مقابل عمل و سعى بنده قرار داده ، آنوقت مى تواند بروشنى بفهمد كه صلاح ذاتى ، كرامتى است كه ربطى به عمل و سعى و كوشش ، و خلاصه ربطى به خواست و اراده بنده ندارد، و موهبتى نيست كه آدمى از راه عمل آنرا بدست آورد، آنوقت معناى آيه : (لهم ما يشاؤ ن فيها و لدينا مزيد)، (آنان در بهشت هر چه بخواهند در اختيار دارند و نزد ما بيش از آنش هم هست ).

را خوب مى فهمد، و متوجه مى شود كه جمله (لهم ما يشاون فيها) آن پاداش هائى است كه هر كس مى تواند از راه عمل بدست آورد، و جمله (و لدينا مزيد)، آن موهبت هائى است كه از راه عمل نصيب كسى نمى شود، بلكه در برابر صلاح ذاتى اشخاص ‍ است ، كه انشاءاللّه تعالى در تفسير سوره (ق ) توضيحش خواهد آمد.

از سوى ديگر اگر خواننده عزيز در اين نكته هم دقت كند، كه ابراهيم چه حال و چه مقامى داشت ؟ پيغمبرى بود مرسل ، يكى از پيغمبران اولواالعزم ، و نيز داراى مقام امامت ، و مقتداى عده اى از انبياء و مرسلين ، و به نص (و كلا جعلنا صالحين ).

كه ظهورش در صلاح دنيائى است ،

از صالحان بود، و با اينكه انبيائى پائين تر از وى به حكم همين آيه از صالحان بودند، مع ذلك او از خدا ميخواهد كه به صالحان قبل از خود ملحق شود، معلوم مى شود كه قبل از او صالحانى بوده اند كه او پيوستن به ايشان را درخواست مى كند، و خدا درخواستش را اجابت ميكند و در چند جا از كلامش او را در آخرت ملحق بايشان مى كند، يكجا مى فرمايد: (و لقد اصطفيناه فى الدنيا و انه فى الاخرة لمن الصالحين )، (او در آخرت از صالحان خواهد بود).

جاى ديگر مى فرمايد: (و آتيناه اجره فى الدنيا، و انه فى الاخرة لمن الصالحين )، (ما پاداش او را در دنيا داديم ، و در آخرت از صالحان خواهد بود).

و در جاى سوم مى فرمايد: (و آتيناه فى الدنيا حسنه ، و انه فى الاخرة لمن الصالحين )، (ما در دنيا حسنه اى به او داديم ، و او در آخرت از صالحان خواهد بود).

## صلاح ذاتى داراى مراتبى است و رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمآل او داراى بالاترين مراتب آنند

اگر خواننده عزيز در آنچه گفتيم دقت كند، بسادگى مى تواند بفهمد كه صلاح داراى مراتبى است ، كه بعضى مافوق بعض ديگر است ، و آنوقت اگر از روايتى بشنود كه ابراهيم (عليه‌السلام) از خدا مى خواسته به محمد و آل او (عليهم‌السلام) ملحقش كند، ديگر هيچ استبعاد نمى كند، مخصوصا وقتى مى بيند كه آيات در مقام بيان اجابت دعاى او، مى فرمايد: كه او در آخرت ملحق به صالحان مى شود، و رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم هم اين مقام را براى خود ادعا مى كند، و قرآن كريم هم مى فرمايد: (ان وليى اللّه الذى نزل الكتاب ، و هو يتولى الصالحين )، (همانا سرپرست من خدائى است كه كتاب را بحق نازل كرد، و هم سرپرستى صالحان را دارد).

چون ظاهر اين آيه اين است كه رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ادعاى ولايت براى خود مى كند، پس از ظاهرش بر مى آيد كه رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم همان كسى است كه دارنده صلاح مورد آيه است ، و ابراهيم (عليه‌السلام) از خدا درخواست مى كند به درجه صالحانى برسد كه صلاحشان در مرتبه اى بالاتر از صلاح خود او است ، پس منظورش همان جناب است .

(و وصى بها ابراهيم بنيه ) الخ ، يعنى ابراهيم فرزندان خود را به (ملت و كيش ) سفارش كرد.

(فلا تموتن ) الخ ، نهى از مردن ، با اينكه مردن بدست خود آدمى نيست ، و تكليف بايد به امر اختيارى متوجه بشود، از اين باب است ، كه برگشت اين امر غير اختيارى باختيار است ، چون تق دير كلام چنين است (از اين معنا حذر كنيد، كه مرگ شما را دريابد، در حالى كه بحال اسلام نباشيد)، يعنى همواره ملازم با اسلام باشيد، تا مرگتان در حال اسلامتان واقع شود، و اين آيه شريفه باين معنا اشاره دارد، كه ملت و دين ، همان دين اسلام است ، همچنانكه در جاى ديگر فرمود: (ان الدين عنداللّه الاسلام )، دين ، (نزد خدا اسلام است ).

(واله آبائك ابراهيم و اسمعيل و اسحق )، در اين آيه كلمه (اءب پدر) بر جد و عمو و پدر واقعى اطلاق شده ، با اين كه غير از تغليب مجوز ديگرى ندارد.

و اين خود براى بحث آينده كه آزر مشرك ، پدر واقعى ابراهيم نبوده ، دليل محكمى است ، كه انشاءاللّه بحثش خواهدآمد.

(الها واحدا) الخ ، در جمله قبل ، بطور مفصل فرمود: (معبود پدرانت ابراهيم و اسماعيل و اسحاق )، و در جمله مورد بحث دوباره ، ولى خيلى كوتاه ، فرمود: (معبود يگانه )، تا توهمى را كه ممكن بود از عبارت مفصل قبلى به ذهن برسد، (كه لابد غير از معبود پدران ابراهيم معبودهاى ديگرى نيز هست ) دفع كند.

(و نحن له مسلمون ) اين جمله بيانى است براى عبادتى كه در جمله : (بعد از من چه چيز را عبادت ميكنيد) از آن سؤ ال شده بود، و ميرساند آن عبادت كه فرزندان در پاسخ پدر گفتند، عبادت بهر قسم كه پيش آيد نيست ، بلكه عبادت بر طريقه اسلام است .

و در اين پرسش و پاسخ رويهمرفته اين معنا به چشم ميخورد: كه دين ابراهيم اسلام بوده ، و دينى هم كه فرزندان وى ، يعنى اسحاق و يعقوب و اسماعيل و نواده هاى يعقوب ، يعنى بنى اسرائيل و نواده هاى اسماعيل يعنى بنى اسماعيل خواهند داشت ، اسلام است ، و لا غير، چه اسلام آن دينى است كه ابراهيم از ناحيه پروردگارش آورده ، و در ترك آن دين ، و دعوت به غير آن ، احدى را دليل و حجتى نيست .

## بحث روايتى (شامل رواياتى در ذيل آيات گذشته )

در كافى از سماعه از امام صادق (عليه‌السلام) روايت كرده كه فرمود: نسبت ايمان به اسلام ، نسبت كعبه است به حرم ، ممكن است كسى در حرم (كه زمينى به مساحت 1407/489 كيلومتر مربع است ) بوده باشد، ولى در كعبه نباشد، ولى ممكن نيست كسى در كعبه (كه تقريبا وسط اين سرزمين است ) باشد، و در حرم نباشد (پس كسى هم كه ايمان دارد، حتما مسلمان نيز هست ، ولى چنان نيست كه كسيكه مسلمان باشد، حتما ايمان هم داشته باشد).

## چند روايت در بيان اسلام و ايمان

و در همان كتاب باز از سماعه از امام صادق (عليه‌السلام) روايت آورده ، كه فرمود: (اسلام آنست كه بزبان شهادت دهى : كه معبودى جز خدا نيست ، و اينكه نبوت و رسالت رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم را تصديق دارى )، با همين دو شهادت است كه خونها محفوظ ميشود، و زن دهى و زن خواهى و نيز ارث جريان مييابد، و تشكيل جامعه اسلامى هم بر طبق همين ظاهر است ، و اما ايمان به خدا عبارتست از هدايت يافتن ، و ثبوت آثار اسلام در قلب .

مؤ لف : بر طبق اين مضمون روايات ديگرى نيز هست ، و اين روايات بر همان بيان قبلى درباره مرتبه اول اسلام و ايمان دلالت ميكند.

و نيز در همان كتاب از برقى از على (عليه‌السلام) روايت كرده كه فرمود: اسلام عبارت است از تسليم ، و تسليم عبارتست از يقين .

و نيز در همان كتاب از كاهل از امام صادق (عليه‌السلام) روايت آورده ، كه فرمود: اگر مردمى خداى را - به يگانگى و بدون شريك بپرستند، و نماز را بپاى دارند، و زكات را بدهند، و حج خانه خدا كنند، و روزه رمضان را بگيرند، ولى به يكى از كارهاى خدا و يا رسول او اعتراض كنند، و بگويند چرا برخلاف اين نكردند، با همين اعتراض مشرك ميشوند، هر چند بزبان هم نياورند، و تنها در دل بگويند، (تا آخر حديث ).

مؤ لف : اين دو حديث به مرتبه سوم از اسلام و ايمان اشاره دارند.

و در بحارالانوار از ارشاد ديلمى ، يكى از احاديث معراج را با دو سند آورده ، كه از جمله مطالب آن اين است كه خداى سبحان برسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فرمود: اى احمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ! هيچ ميدانى كدام زندگى گواراتر، و كدام حيات جاودانه تر است ؟ عرضه داشت : پروردگارا، نه ، فرمود: اما عيش گوارا، آن عيشى است كه صاحبش از ذكر و ياد من سست نشود، و نعمت مرا فراموش نكند، و جاهل به حق من نشود، شب و روز رضاى مرا طلب كند.

و اما حيات جاودان ، آن حياتى است كه يكسره و همه دقائقش به نفع صاحبش تمام شود، و آنچنان در بهره گيرى از آن حريص باشد، كه دنيا در نظرش خوار گردد، و كوچك شود، و در مقابل ، آخرت در نظرش عظيم شود، و خواست مرا بر خواست خودش مقدم بدارد، و همواره در پى بدست آوردن رضاى من باشد،

حق نعمتم را عظيم شمرد، رفتارى را كه با او كردم بياد آورد، شب و روز در برابر هر كار زشت و گناه مراقب من باشد، قلب خويش ‍ را از آنچه ناخوشايند من است پاك كند، شيطان و وساوس او را دشمن بدارد، و ابليس را بر قلب خود مسلط نسازد، و در آن راه ندهد.

كه اگر چنين كند، محبتى در دلش مى افكنم كه فكر و ذكرش ، و فراغ و اشتغالش ، و هم و غمش ، و گفتگويش همه از نعمت هاى من شود، آن نعمت ها كه به ساير اهل محبتم دادم ، و در نتيجه چشم و گوش دلش را باز كنم ، تا ديگر با قلب خود بشنود، و با قلب ببيند، و به جلال و عظمتم نظر كند، و دنيا را بر او تنگ كنم ، و آنچه لذت دنيائى است از نظرش بيندازم ، تا حدى كه آنرا دشمن بدارد.

و همانطور كه چوپان گله را از ورطه هاى هلاكت دور مى كند من او را از دنيا و آنچه در آنست دور مى كنم ، آنوقت است كه از مردم مى گريزد، آنهم چه گريزى ؟ و در آخر از دار فنا به دار بقاء، و از دار شيطان به دار رحمان منتقل ميشود.

اى احمد! من او را بزيور هيبت و عظمت مى آرايم ، اين است آن عيش گوارا و آن حيات جاودان ، و اين مقام خاص دارندگان رضا است ، پس هر كس بر وفق رضاى من عمل كند، مداومت و ملازمت بر سه چيز را باو بدهم ، اول آنكه با شكرى آشنايش مى كنم ، كه ديگر (مانند شكر ديگران ) آميخته با جهل نباشد، و قلبش را آنچنان از ياد خودم پر كنم ، كه ديگر جائى براى نسيان در آن نباشد و آنچنان از محبت خودم پر كنم ، كه ديگر جائى براى محبت مخلوقها در آن نماند.

آنوقت است كه وقتى به من محبت ميورزد، به او محبت ميورزم ، و چشم دلش را بسوى جلالم باز مى كنم ، و ديگر هيچ سرى از اسرار خلقم را از او مخفى نمى دارم و در تاريكيهاى شب و روشنائى روز با او راز ميگويم ، آنچنان كه ديگر مجالى براى سخن گفتن با مخلوقين و نشست و برخاست با آنان برايش نماند، سخن خود و ملائكه ام را بگوشش مى شنوانم ، و با آن اسرار كه از خلق خود پوشانده ام آشنايش سازم .

جامه حيا بر تنش بپوشانم ، آنچنان كه تمامى خلايق از او شرم بدارند، و چون در زمين راه مى رود، آمرزيده برود، ظرفيت و بصيرت قلبش را بسيار كنم ، و هيچ چيز از بهشت و آتش را از او مخفى ندارم ، و او را با آن دلهره ها و شدائد كه مردم در قيامت گرفتارش آيند، و با آن حساب سختى كه از توانگران و فقراء و علماء و جهال مى كشم ، آشنايش مى سازم ، وقتى او را در قبر مى خوابانند، نكير و منكر را بر او نازل كنم ، تا با زجوئيش كنند، در حاليكه هيچ اندوهى از مردن ، و هيچ ظلمتى از قبر و لحد، و هيچ همى از هول مطلع نداشته باشد.

آنگاه ميزانى برايش نصب كنم ، و نامه اى برايش بگشايم ، و نامه اش را بدست راستش بدهم ، او را در حاليكه باز، و روشن است ، بخواند و آنگاه بين خودم و او مترجمى نگذارم ، اين صفات دوستداران است .

اى احمد! هم خود را، هم واحد كن ، و زبانت را زبانى واحد، و بدنت را بدنى زنده ساز، كه تا ابد غافل نماند، چه هر كس از من غافل شود، من در امر او بى اعتنا شوم ، ديگر باكى ندارم كه در كدام وادى هلاك شود.

## روايتى از بحارالانوار و سخن درباره نكاتى كه از آيات و روايات راجع به مراتبايمان و اسلام بدست مى آيد

و نيز در بحارالانوار از كافى ، و معانى الاخبار، و نوادر راوندى ، با چند سند مختلف از امام صادق و امام كاظم (عليه‌السلام)، روايتى آورده كه ما عبارت كافى را در اينجا نقل مى كنيم ، و آن اين است كه رسول خدا به حارثه بن مالك بن نعمان انصارى برخورد كرد و از وى پرسيد: حالت چطور است اى حارثه ؟ عرضه داشت : يا رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مؤ منى هستم حقيقى ، حضرت فرمود: براى هر چيزى حقيقتى و نشانه ايست ، نشانه اينكه ايمانت حقيقى است چيست ؟ عرضه داشت يا رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ! دلم از دنيا كنده شده ، و در نتيجه شبها بخواب نمى روم ، و روزهاى گرم را روزه ميدارم ، و گوئى بعرش پروردگارم نظر مى كنم كه براى حساب افراشته شده ، و گوئى به اهل بهشت مى نگرم ، كه در بهشت بزيارت يكديگر مى روند، و گوئى ناله هاى اهل دوزخ را مى شنوم ، حضرت فرمود: بنده اى است كه خدا قلبش را روشن ساخته ، (و سپس رو كرد بحارثه و فرمود): ديده ات باز شده ، قدرش را بدان ، و بر آن ثابت قدم باش .

مؤ لف : اين دو روايت پيرامون مرتبه چهارم از اسلام و ايمان سخن ميگويند و در خصوصيات معناى آندو، رواياتى بسيار و متفرق هست ، كه مقدارى از آنها را در طى اين كتاب ايراد مى كنيم انشاءاللّه تعالى .

آيات مورد بحث هم به بيانى كه مى آيد اين روايات را تاءييد مى كند، اين نكته را هم بايد دانست كه در مقابل هر مرتبه از مراتب ايمان و اسلام ، مرتبه اى از كفر و شرك قرار دارد، اين نيز معلوم است كه هر قدر معناى اسلام و ايمان دقيق تر و راهش باريك تر شود، نجات از شرك و كفرى كه در مقابل آنست دشوارتر ميشود.

اين نيز واضح است كه هيچ مرتبه اى از مراتب پائين اسلام و ايمان ، با كفر و شرك در مرتبه بالاتر و ظهور آثار آندو منافات ندارد (مثلا كسيكه در حداقل از اسلام و ايمان است ، ممكن است رياى در عبادت از او سر بزند، و چنان نيست كه اگر رياكارى نمود بگوئيم : اصلا مسلمان نيست مترجم ).

و اين دو نكته خود دو اصل اساسى است ، كه فروعاتى بر آن مترتب مى شود، مثلا يكى از فروعاتش اين است كه ممكن است در يك مورد معين باطن آيات قرآنى با آن مورد منطبق بشود، ولى ظواهر آن منطبق نگردد اين اجمال مطلب است ، كه بايد آنرا در نظر داشته باشى تا آنكه انشاءاللّه به تفصيلش برسى .

و در تفسير قمى ، در ذيل جمله : (ولد ينا مزيد)، فرموده اند: منظور از آن مزيد نظر كردن به رحمت خدا است .

و در تف سير مجمع البيان از رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم روايت آورده ، كه فرمود: خدايتعالى ميفرمايد: من براى بندگان صالحم چيزها تهيه كرده ام ، كه نه چشمى آنرا ديده و نه گوشى شنيده ، و نه به قلب بشرى خطور كرده است .

مؤ لف : معناى اين دو روايت با بيانيكه براى معناى صلاح كرديم روشن ميشود (و خدا رهنمون است ).

و در تفسير عياشى در ذيل جمله : (ام كنتم شهداء اذ حضر يعقوب الموت ) الخ ، از امام باقر (عليه‌السلام) روايت شده ، كه فرمود: (اين آيه درباره قائم (عليه‌السلام)، صادق است ).

مؤ لف : در تفسير صافى ، در ذيل همين گفتار، گفته : شايد مراد امام باقر (عليه‌السلام) اين باشد كه آيه درباره ائمه از آل محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم باشد، چون هر قائمى از ايشان در هنگام مرگ ، به قائم بعد از خود، و به همه فرزندانش اين سفارش ميكرد، و آنان هم همين پاسخ را ميدادند.

## آيات 135 - 141 بقره

و قالوا كونوا هودا اءو نصرى تهتدوا قل بل ملة ابراهيم حنيفا و ما كان من المشركين - 135

قولوا آمنا باللّه و ما اءنزل الينا و ما اءنزل الى ابراهيم و اسمعيل و اسحق و يعقوب و الاءسباط و ما اوتى موسى و عيسى و ما اوتى النبيون 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 فسيكفيكهم اللّه و هو السميع العليم - 137

صبغة الله و من اءحسن من اللّه صبغة و نحن له عابدون - 138

قل اءتحاجو ننا فى اللّه و هو ربنا و ربكم و لنا اءعملنا و لكم اعمالكم و نحن له مخلصون - 39

اءم تقولون ان ابراهيم و اسمعيل و اسحق و يعقوب و الاءسباط كانوا هودا اءو نصارى قل ءاءنتم اءعلم اءم اللّه و من اءظلم ممن كتم شهادة عنده من اللّه و ما اللّه بغافل عما تعملون - 140

تلك امة قد خلت لها ما كسبت و لكم ما كسبتم و لا تسئلون عما كانوا يعملون - 141. 468

ترجمه آيات

يهوديان گفتند يهودى شويد تا راه يافته باشيد و نصارى گفتند نصارى شويد تا راه يافته شويد بگو بلكه ملت ابراهيم را پيروى مى كنم كه دينى ميانه است و خود او هم از مشركين نبود (135) بگوئيد به خدا و به آنچه بر ما نازل شده و به آنچه به ابراهيم و اسماعيل و اسحاق و يعقوب و اسباط نازل شده و به آنچه به موسى و عيسى دادند و به آنچه انبياء از ناحيه پروردگارشان داده شدند، و خلاصه به همه اينها ايمان داريم و ميانه اين پيغمبر و آن پيغمبر فرق نمى گذاريم و ما در برابر خدا تسليم هستيم (136) اگر ايمان آورند به مثل آنچه شما بدان ايمان آورديد كه راه را يافته اند و اگر اعراض كردند پس بدانيد كه مردمى هستند گرفتار تعصب و دشمنى و بزودى خدا شر آنان را از شما مى گرداند و او شنوا و دانا است (137) بگوئيد ما رنگ خدائى بخود مى گيريم و چه رنگى بهتر از رنگ خداست و ما تنها او را عبادت ميكنيم (138) بگو آيا با ما درباره خدا بگو مگو ميكنيد كه پروردگار ما و شما هر دو است ؟ و با اينكه اعمال شما براى خودتان و اعمال ما براى خودمان است و ما در عمل براى او خالصيم (139) و يا مى گوئيد ابراهيم و اسماعيل و اسحاق و يعقوب و اسباط يهودى و يا نصرانى بودند؟ اگر اين را بهانه كرده بودند در پاسخشان بگو آيا شما داناتريد و يا خدا؟، و چه كسى ستمگرتر است از كسى كه شهادتى را كه از ناحيه خدا نزد خود دارد كتمان كند و خدا از آنچه ميكنيد غافل نيست (.14) بهر حال آنها امتى بودند و رفتند هر چه كردند براى خود كردند و شما هم هر چه كرديد براى خود مى كنيد و شما از آنچه آنها كردند باز خواست نمى شويد (141)

## دين حق يكى و آن هم اسلام بوده

بيان

(و قالوا كونوا هودا او نصارى تهتدوا) الخ ، خداى تعالى بعد از آنكه بيان كرد: كه دين حق كه اولاد ابراهيم از اسماعيل و اسحاق و يعقوب و فرزندان وى بر آن دين بودند اسلام بود، و خود ابراهيم هم آنرا دين حنيف خود داشت ، اينك در اين آيه نتيجه مى گيرد كه اختلاف و انشعاب هائى كه در بشر پيدا شده ، دسته اى خود را يهودى ، و دسته اى ديگر مسيحى خواندند، همه ساخته هاى هوى و هوس خود بشر است ، و بازيگريهائى است كه خود در دين ابراهيم كرده اند، و دشمنى هائى كه با هم داشتند به حساب خدا و دين او گذاشتند.

و در نتيجه طائفه هاى مختلف و احزابى دينى و متفرق گشتند، و رنگ هوى و هوسها و اغراض و مطامع خود را بدين خداى سبحان يعنى دين توحيد زدند، با اينكه دين بطور كلى يكى بود، همچنانكه معبودى كه به وسيله دين عبادت مى شود يكى است ، و آن دين ابراهيم است ، و بايد مسلمين به آن دين تمسك جويند، و شقاق و اختلاف اهل كتاب را پيروى ننموده ، آن را براى خود اهل كتاب بگذارند.

## علت دسته بندى هاى دينى و پيدايش انحرافات مذهبى

توضيح اينكه يكى از آثار طبيعى بودن زندگى زمينى و دنيوى ، اين است كه اين زندگى در عين اينكه يكسره است ، و استمرار دارد،

دگرگونگى و تحول هم دارد، مانند خود طبيعت ، كه بمنزله ماده است براى زندگى ، و لازمه اين تحول آنست كه رسوم و آداب و شعائر قومى كه ميانه طوائف ملل و شعبات آن هست نيز دگرگونه شود، و اى بسا اين دگرگونگى رسوم ، باعث شود كه مراسم دينى هم منحرف و دگرگون شود، و اى بسا اين نيز موجب شود كه چيزهائى داخل در دين گردد، كه جزء دين نبوده ، و يا چيزهائى از دين بيرون شود، كه جزء دين بوده ، و اى بسا پاره اى اغراض دنيوى جاى اغراض دينى و الهى را بگيرد، (و بلا و آفت دين هم همين است ).

و اينجاست كه دين رنگ قوميت بخود گرفته ، و به سوى هدفى غير هدف اصليش دعوت مى كند، و مردم را به غير ادب حقيقيش ‍ مؤ دب مى سازد، تا آنجا كه رفته رفته كارى كه در دين منكر بود معروف و جزء دين بشود، و مردم نسبت به آن تعصب بخرج دهند، چون بر طبق هوسها و شهواتشان است ، و به عكس كارى كه معروف و جزء دين بود - منكر و زشت شود، و كسى از آن حمايت نكند، و هيچ حافظ و نگهبانى نداشته باشد، و سرانجام كار بجائى برسد، كه امروز به چشم خود مى بينيم ، كه چگونه ...

و سخن كوتاه اين كه جمله : (و قالوا كونوا هودا او نصارى ) اجمال اين تفصيل است كه (و قالت اليهود كونوا هودا تهتدوا، و قالت النصارى كونوا نصارى تهتدوا)، يعنى يهود گفتند. بيائيد همه يهودى شويد، تا هدايت يابيد، نصارى هم گفتند: بيائيد مسيحى شويد، تا همه راه يابيد، و منشاء اين اختلاف دشمنى با يكديگرشان بود.

(قل بل ملة ابراهيم حنيفا، و ما كان من المشركين ) اين آيه جواب همان گفتار يهود و نصارى است ، مى فرمايد: بگو بلكه ملت ابراهيم را پيروى مى كنيم ، كه فطرى است ، و ملت واحده ايست كه تمامى انبياء شما از ابراهيم گرفته تا بعد از او همه بر آن ملت بودند، و صاحب اين ملت يعنى ابراهيم از مشركين نبود، و اگر در ملت او اين انشعابها و ضميمه هائيكه اهل بدعت منضم بآن كردند و اين اختلافها را راه انداختند، مى بود، ابراهيم هم مشرك بود، چون چيزى كه جزء دين خدا نيست هرگز بسوى خداى سبحان دعوت نمى كند، بلكه بسوى غير خدا ميخواند، و اين همان شرك است ، در حاليكه ملت ابراهيم دين توحيديست كه در آن هيچ حكمى و عقيده اى كه از غير خدا باشد، وجود ندارد.

(قولوا آمنا باللّه و ما انزل الينا) الخ ، بعد از آنكه دعوت يهود و نصارى بسوى پيروى مذهب خود را حكايت كرد، اينك آنچه نزد خدا حق است (خدائى كه جز حق نمى گويد) ذكر نموده ، و آن عبارتست از شهادت بر ايمان به خدا و ايمان به آنچه نزد انبياء است ، بدون اينكه فرقى ميانه انبياء بگذارند، و آن همانا اسلام است و اگر از ميانه همه احكاميكه بر پيغمبران نازل شده يك حكم را بيرون كشيد،

و جلوترش ذكر كرد، و آن مسئله ايمان به خدا بود كه فرمود: (بگوئيد به خدا ايمان مياوريم ، و به همه احكاميكه بر ما نازل شده )، بدان جهت بود كه خصوص ايمان به خدا فطرى بشر بود، كه ديگر احتياج به معجزات انبياء نداشت .

بعد از ايمان به خداى سبحان ، ايمان (به آنچه بر ما نازل شده ) را ذكر كرد، و منظور از آن قرآن و يا معارف قرآنى است ، و سپس ‍ آنچه را كه بر ابراهيم و اسماعيل و اسحاق و يعقوب نازل شده ، و بعد از آن ، آنچه بر موسى و عيسى نازل شده ذكر كرد، و اگر موسى و عيسى را از ساير انبياء جدا كرد و آنچه را بر آندو نازل شده بخصوص ذكر كرد، بدان جهت بود كه در آيه شريفه روى سخن با يهود و نصارى بود، و آنها مردم را تنها بسوى آنچه بر موسى و عيسى نازل شده دعوت مى كردند.

و در آخر آنچه بر ساير انبياء نازل شده نام برد، تا شهادت نامبرده شامل همه انبياء بشود، و در نتيجه معناى (لا نفرق بين احد منهم ). (بين احدى از انبياء فرق نمى گذاريم ،) روشن تر گردد.

## وجه اختلاف تعابير در آيه شريفه

در اين آيه شريفه تعبيرها مختلف شده ، از آنچه نزد ما و نزد ابراهيم و اسحاق و يعقوب بود، به عبارت (انزال ) تعبير كرد، و از آنچه نزد موسى و عيسى و انبياء ديگر است ، به (ايتاء)، يعنى دادن ، تعبير فرمود.

و شايد وجهش اين باشد: كه هر چند تعبير اصلى كه همه جا بايد آن تعبير بيايد، همان (ايتاء) و دادن كتاب و دين است ، همچنانكه در سوره انعام بعد از ذكر ابراهيم و انبياء بعد و قبلش فرمود: (اولئك الذين آتيناهم الكتاب ، و الحكم ، و النبوة )، (اينها بودند كه ما كتاب و حكم و نبوتشان داديم ) لكن از آنجائيكه لفظ (دادن ) صريح در وحى و انزال نبود، و به همين جهت شامل حكمت لقمان هم ميشد، همچنانكه فرمود: (و لقد آتينا لقمان الحكمه )، (ما به لقمان هم حكمت داديم )، و نيز فرمود: (و لقد آتينا بنى اسرائيل الكتاب و الحكم و النبوة )، (ما به بنى اسرائيل هم كتاب و حكمت و نبوت داديم ).

و نيز از آنجائيكه هم يهوديان و هم مسيحيان ابراهيم و اسماعيل و اسحاق و يعقوب و اسباط را از اهل ملت خود مى شمردند، يهوديان آن حضرات را يهودى و مسيحيان ، مسيحى مى پنداشتند و معتقد بودند كه ملت و كيش حق از نصرانيت و يهوديت همان ملت و كيشى است كه به موسى و عيسى دادند.

لذا اگر در آيه مورد بحث مى فرمود: (و ما اوتى ابراهيم و اسمعيل ) الخ دلالت صريح نميداشت بر اينكه نامبردگان شخصا صاحب ملت و وحى بودند، و احتمال داده ميشد كه آنچه به آن دو بزرگوار و به اسحاق و يعقوب داده شده ، همانها بوده كه به موسى و عيسى (عليه‌السلام) داده اند، و آنان تابع اينان بوده اند همچنانكه بخاطر همين تبعيت ، (دادن ) را به بنى اسرائيل هم نسبت داد، و لذا براى دفع اين توهم ، در خصوص ابراهيم و اسماعيل و اسحاق و يعقوب ، لفظ (انزال ) را آورد، تا بفهماند به آن حضرات نيز وحى ميشده ، و اما انبياء قبل از ابراهيم ، چون يهود و نصارى درباره آنان حرفى نداشتند، و توهم نامبرده را درباره آنها نمى كردند، لذا درباره آنها تعبير به (دادن ) كرد، و فرمود: (و ما اوتى النبيون ).

## مراد از (اسباط)

(و الاسباط) الخ ، كلمه اسباط جمع سبط (نواده ) است ، و در بنى اسرائيل معناى قبيله در بنى اسرائيل را ميدهد، و سبط مانند قبيله به معناى جماعتى است كه در يك پدر مشترك باشند، و همه به او منتهى گردند، و سبطهاى بنى اسرائيل دوازده تيره و امت بودند، كه هر تيره از آنان به يكى از دوازده فرزند يعقوب منتهى ميشدند و از هر يك از آن دوازده فرزند، امتى پديد آمده بود.

حال اگر مراد به اسباط همان امتها و اقوام باشد، در اينصورت اينكه نسبت نازل كردن كتاب را به همه آنان داده ، از اين جهت بوده كه همه آن دوازده تيره مشتمل بر پيغمبرانى بوده ، و اگر مراد به اسباط اشخاصى از انبياء باشد كه به ايشان وحى ميشده ، در اينصورت باز منظور برادران يوسف نيستند، چون ايشان انبياء نبودند، و نظير اين آيه شريفه آيه (و اوحينا الى ابراهيم و اسمعيل و اسحق و يعقوب و الاسباط و عيسى ) است كه در آن نيز وحى را به اسباط نسبت داده است .

(فان آمنوا بمثل ما آمنتم به ، فقد اهتدوا) الخ ، آوردن كلمه (مثل ) با اينكه اصل معنا (فان آمنوا بما آمنتم به )، (پس اگر ايمان آورند به آنچه شما بدان ايمان آورده ايد) است ، به اين منظور بوده كه با آوردن آن شاهرگ دشمنى و جدال را زده باشد، چون اگر مى فرمود: (آمنوا بما آمنا به )، (ايمان آوريد بهمان دينى كه ما بدان ايمان آورديم ) ممكن بود در پاسخ بگويند (نه ، ما تنها بآنچه بر خودمان نازل شده ايمان مى آوريم ، و بغير آن كافريم ، همچنانكه همين پاسخ را دادند).

ولى اگر بجاى آن بفرمايد. كه همينطور هم فرمود: (ما به دينى ايمان آورديم كه مشتمل نيست جز بر حق ، و در آن غير از حق چيزى نيست ، پس شما هم به دينى مثل آن ايمان بياوريد كه غير از حق چيزى در آن نباشد) در اينصورت خصم ديگر بهانه اى ندارد كه جدال كند، و جز پذيرفتن چاره اى ندارد، چون آنچه خود او دارد حق خالص نيست .

(فى شقاق ) اين كلمه بمعناى نفاق ، و نزاع ، و مشاجره ، و جدائى ، و باصطلاح فارسى قهر كردن مى آيد.

(فسيكفيكهم اللّه ) اين جمله وعده اى است از خداى عزيز به رسول گراميش كه بزودى او را يارى خواهد كرد، همچنانكه باين وعده وفا كرد، و اگر بخواهد اين وعده را درباره امت اسلام نيز وفا مى كند، انشاءاللّه تعالى ، اين را هم خاطرنشان كنم كه آيه شريفه مورد بحث ، در ميانه دو آيه قبل و بعدش بمنزله جمله معترضه است .

(صبغه الله ، و من احسن من اللّه صبغه ؟) كلمه (صبغه ) از ماده (ص - ب - غ ) است ، و نوعيت را افاده مى كند، يعنى مى فهماند اين ايمان كه گفتگويش مى كرديم ، يك نوع رنگ خدائى است ، كه ما بخود گرفته ايم ، و اين بهترين رنگ است ، نه رنگ يهوديت و نصرانيت ، كه در دين خدا تفرقه انداخته ، آنرا آنطور كه خدا دستور داده بپا نداشته است .

(و نحن له عابدون ) اين جمله كار حال را مى كند، در عين حال بمنزله بيانى است براى (صبغة اللّه و من احسن )، و معنايش اين است كه (در حاليكه ما تنها او را عبادت مى كنيم ، و چه رنگى بهتر از اين ؟ كه رنگش بهتر از رنگ ما باشد).

(قل اءتحاجو ننا فى اللّه ) الخ ، اين جمله محاجه و بگومگوى اهل كتابرا انكار نموده ، نابجا مى خواند، و دليل لغو و باطل و نابجا بودنش را اينطور بيان كرده ، كه : (و هو ربنا و ربكم ، و لنا اعمالنا، و لكم اعمالكم ، و نحن له مخلصون ).

## سه چيز كه مى تواند علت بگومگوهاى بين دو نفر باشد و تطبيق آن بر مسئله مورد بحث

توضيح اينكه بگومگو كردن دو نفر كه هر يك تابع متبوعى هستند، و مخاصمه شان در اينكه كدام متبوع بهتر است الا و لابد بخاطر يكى از سه جهت است يا براى آنست كه اين يكى ، متبوع خود را از متبوع ديگرى بهتر معرفى نموده ، و ثابت كند كه از متبوع او بالاتر است ، نظير بگومگوئى كه ممكن است ميانه يك مسلمان و يك بت پرست در بگيرد، اين بگويد بت من بهتر است ، او بگويد خداى من افضل است .

و يا بخاطر اين است كه هر چند متبوع هر دو يكى است ، اما اين ميخواهد بگويد: من اختصاص و تقرب بيشترى باو دارم ، و اين ديگرى دعوى او را باطل كند، و بگويد: من اختصاص بيشترى دارم ، نه تو.

و يا بخاطر اين است كه يكى از اين دو نفر صفات و رفتارى دارد، كه با داشتن آنها صحيح نيست خود را به آن متبوع منتسب كند، چون داشتن تابعى با آن رفتار و آن خصال مايه ننگ و آبروريزى متبوع است ، و يا بكلى متبوع را از لياقت متبوع بودن ساقط مى كند، يا محذور ديگرى از اين قبيل پيش مى آورد.

## رد يهود و نصارى از سه جهت

پس علت بگومگوى ميانه دو نفر تابع ، يكى از اين سه علت است : حال ببينيم اهل كتاب به كدام يك از اين جهات ، با مسلمانان بگومگو مى كردند، اگر بخواهند بگويند: متبوع و خداى ما بهتر از خداى شما است ، كه خداى مسلمانان همان خداى اهل كتابست ، و اگر بخواهند بگويند: ما اهل كتاب اختصاص و تقرب بيشترى بخدا داريم ، كه مسلمانان خدا را با خلوص بيشترى مى پرستند، و اگر بخواهند بگويند: رفتار شما براى خدا باعث ننگ است ، كه قضيه درست به عكس است پس محاجه اهل كتاب با مسلمانان هيچ وجه صحيحى ندارد، و لذا در آيه مورد بحث نخست محاجه آنانرا انكار مى كند، و سپس جهات ثلاثه را يكى يكى رد مى كند.

(ام تقولون : ان ابراهيم - تا جمله - كانوا هودا او نصارى ) اين جمله رد جهت اولى است كه هر طائفه اى مى گفتند ابراهيم و بقيه انبياء نامبرده در آيه از ما است و لازمه اين حرف اين استكه آن حضرات نيز يهودى يا نصرانى باشند، بلكه از لازمه گذشته صريح در آنست ، همچنانكه از آيه : (يا اهل الكتاب لم تحاجون فى ابراهيم ؟ و ما انزلت التورية و الانجيل الا من بعده ، افلا تعقلون )، (اى اهل كتاب : چرا بر سر ابراهيم با يكديگر بگومگو مى كنيد؟ يا اينكه تورات و انجيل بعد از او نازل شدند، آيا باز هم نميخواهيد بفهميد) استفاده ميشود كه صريحا هر يك ابراهيم را از خود ميدانسته اند.

(قل ءانتم اعلم ام اللّه )؟ الخ بگو آيا شما بهتر ميدانيد يا خدا؟ با اينكه خدا در اين كتاب به ما و شما خبر داد: كه موسى و عيسى و انجيل و توراتشان بعد از ابراهيم و انبياء نامبرده ديگر بودند؟.

(و من اظلم ممن كتم شهاده عندة من اللّه ) الخ و كيست ستمكارتر از آنكس كه با اينكه شهادتى از خدا را تحمل كرد، كتمان كند، يعنى با اينكه خدا بوى خبر داد: كه تشريع دين يهود و دين نصرانيت بعد از ابراهيم ، و آن ديگران بود باز هم آن را كتمان كند، پس ‍ شهادتى كه در آيه آمده شهادت تحمل است نه شهادت اداء.

ممكن هم هست معنا اين باشد: كه (شهادت خدا را بر اينكه نامبردگان قبل از تورات و انجيل بودند كتمان كند) كه در اينصورت شهادت به معناى اداء خواهد بود، ولى معناى اول درست است .

(تلك امة قد خلت ) يعنى اصلا دعوا بر سر اينكه فلان شخص از چه طائفه اى بوده ، و آن ديگرى از كدام طائفه ، چه سودى دارد؟ و سكوت از اين بگومگوها چه ضررى ؟ آنچه الان بايد بدان بپردازيد مسائلى استكه فردا از آن باز خواست خواهيد شد.

و اگر اين آيه دو بار تكرار شده ، براى اين بود كه يهود و نصارى در اين بگو مگو پافشارى زيادى داشتند، و از حد گذرانده بودند، با اينكه هيچ سودى بحالشان نداشت ، آنهم با علمشان باينكه ابراهيم قبل از تورات يهوديان و انجيل مسيحيان بوده ، و گرنه بحث از حال انبياء و فرستادگان خدا بطوريكه چيزى عايد شود، بسيار خوب است ، مانند بحث از مزاياى رسالت انبياء و فضايل نفوس شريفه آنان كه قرآن كريم هم باينگونه بحث ها سفارش كرده ، و حتى خودش از داستانهاى ايشان نقل كرده ، و مردم را بتدبر در آنها امر فرموده است .

## بحث روايتى (شامل رواياتى در ذيل آيات گذشته )

در تفسير عياشى در ذيل آيه : (قل بل ملة ابراهيم حنيفا) الخ ، از امام صادق (عليه‌السلام) روايت كرده كه فرمود: حنيفيت ابراهيم در اسلام است .

و از امام باقر (عليه‌السلام) روايت كرده كه فرمود: حنيفيت كلمه جامعى است كه هيچ چيز را باقى نمى گذارد، حتى كوتاه كردن شارب ، و ناخن گرفتن و ختنه كردن از حنيفيت است .

و در تفسير قمى استكه خدا حنيفيت را بر ابراهيم (عليه‌السلام) نازل كرد و آن عبارتست از ده حكم در پاكيزگى ، پنج حكم آن از گردن ببالا، و پنج ديگر از گردن بپائين ، اما آنچه مربوط است به سر 1 - زدن شارب 2 - نتراشيدن ريش 3 - و طم مو 4 - مسواك 5 - خلال .

و آنچه مربوط است به بدن 1 - گرفتن موى بدن 2 - ختنه كردن 3 - ناخن گرفتن 4 - غسل از جنابت 5 - طهارت گرفتن با آب ، اين است حنيفيت طاهره ايكه ابراهيم آورد، و تاكنون نسخ نشده ، و تا قيامت نسخ نخواهد شد.

مؤ لف : طم مو بمعناى اصلاح سر و صورت است ، و در معناى اين روايت و قريب به آن احاديث بسيارى در كتب شيعه و سنى آمده است .

و در كافى و تفسير عياشى از امام باقر (عليه‌السلام) روايت آمده ، كه در ذيل جمله : (قولوا آمنا باللّه ) الخ ، فرمود منظور، على و فاطمه و حسن و حسين (عليه‌السلام ) است ، كه حكمشان در ائمه بعد از ايشان نيز جارى است .

و مؤ لف : اين معنا از وقوع خطاب در ذيل دعاى ابراهيم (عليه‌السلام) استفاده ميشود، آنجا كه گفت :

(و من ذريتنا امة مسلمة لك ) الخ ، و اين منافات ندارد با اينكه خطاب در آيه بعموم مسلمانان باشد، چه هر چند همه مسلمانان مكلفند بگويند: (آمنا باللّه )، ليكن اينگونه خطابها، عموميت دارد، و هم خصوصيت ، چون معناى آن داراى مراتب مختلفى است ، كه بيانش در آنجا كه مراتب اسلام و ايمان را ذكر مى كرديم ، گذشت .

و در تفسير قمى از يكى از دو امام باقر و صادق (عليه‌السلام )، و در كتاب معانى الاخبار از امام صادق (عليه‌السلام)، روايت آورده ، كه در ذيل جمله : (صبغة ، اللّه ) الخ فرمود: صبغة همان اسلام است .

مؤ لف : همين معنا از ظاهر سياق آيات استفاده ميشود.

و در كافى و معانى از امام صادق (عليه‌السلام) روايت كرده ، كه فرمود: خداوند در ميثاق ، مؤ منين را به رنگ ولايت درآورد.

مؤ لف : اين معنا از باطن آيه است : كه انشاءاللّه تعالى بزودى معناى باطن قرآن ، و نيز معناى ولايت و ميثاق را خواهيم كرد.

## آيات 142 - 151 بقره

سيقول السفهاء من الناس ما وليهم عن قبلتهم التى كانوا عليها قل لله المشرق و المغرب يهدى من يشاء الى صراط مستقيم - 142

و كذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس و يكون الرسول عليكم شهيدا و ما جعلنا القبلة التى كنت عليها الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبية و ان كانت لكبيرة الا على الذين هدى اللّه و ما كان اللّه ليضيع ايمانكم ان اللّه بالناس لرؤ ف رحيم - 143

قد نرى تقلب وجهك فى السماء فلنولينك قبلة ترضيها فول وجهك شطر المسجد الحرام و حيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره و ان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون اءنه الحق من ربهم و ما اللّه بغافل عما يعملون - 144

و لئن اءتيت الذين اوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك و ما اءنت بتابع قبلتهم و ما بعضهم بتابع قبلة بعض و لئن اتبعت اهوائهم من بعد ما جاءك من العلم انك اذا لمن الظالمين - 145

الذين آتيناهم الكتب يعرفونه كما يعرفون اءبناء هم و ان فريقا منهم ليكتمون الحق و هم يعلمون - 146

الحق من ربك فلا تكونن من الممترين - 147

و لكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات اينما تكونوا يات بكم الله جميعا ان اللّه على كل شى ء قدير - 148

و من حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام و انه للحق من ربك و ما اللّه بغفل عما تعملون - 149

و من حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام و حيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة الا الذين ظلموا منهم فلا تخشوهم و اخشونى و لاتم نعمتى عليكم و لعلكم تهتدون - 150

كما ارسلنا فيكم رسولا منكم يتلوا عليكم آياتنا و يزكيكم و يعلمكم الكتاب و الحكمة و يعلمكم الكتاب و الحكمة و يعلمكم مالم تكونوا تعلمون - 151.

477

ترجمه آيات

بزودى سفيهان از مردم خواهند پرسيد چه انگيره اى مسلمانان را از قبله اى كه رو بدان سو نماز مى كردند برگردانيد؟ بگو: مشرق و مغرب از آن خداست هر كه را بخواهد بصراط مستقيم هدايت مى كند (142) و ما شما را اينچنين امتى وسط قرار داديم تا شاهدان بر ساير مردم باشيد و رسول بر شما شاهد باشد و ما آن قبله را كه رو بآن ميايستادى قبله نكرديم مگر براى اين كه معلوم كنيم چه كسى رسول را پيروى مى كند و چه كسى به عقب بر مى گردد هر چند كه اين آزمايش جز براى كسانيكه خدا هدايتشان كرده بسيار بزرگ است و خدا هرگز ايمان شما را بى اثر نمى گذارد كه خدا نسبت به مردم بسيار رئوف و مهربان است (143 ) ما تو را ديديم كه رو در آسمان مى چرخاندى پس بزودى تو را بسوى قبله اى برميگردانيم كه دوست مى دارى ، اينك (همين امروز) روى خود به طرف قسمتى از مسجدالحرام كن ، و هر جا بوديد رو بدان سو كنيد و كسانيكه اهل كتابند مى دانند كه اين برگشتن به طرف كعبه حق است و حكمى است از ناحيه پروردگارشان و خدا از آنچه مى كنند غافل نيست (144) و اگر براى اهل كتاب تمامى معجزات را بياورى باز هم قبله تو را پيروى نمى كنند، و تو هم نبايد قبله آنان را پيروى كنى ، و خود آنان هم قبله يكديگر را قبول ندارند و اگر هوى و هوسهاى آنان را پيروى كنى بعد از آنكه علم به هم رساندى تو هم از ستمكاران خواهى بود (145) آنهائيكه ما كتابشان داديم قرآن را مى شناسند آنچنانكه فرزندان خود را، ولى پاره اى از ايشان حق را عالما عامدا كتمان ميكنند (146) حق همه از ناحيه پروردگار تو است زنهار كه از دودلان مباش (147) و براى هر جمعيتى وجهه و قبله ايست كه بدان رو ميكند پس بسوى خيرات هر جا كه بوديد سبقت بگيريد كه خدا همه شما را مى آورد كه خدا بر همه چيز قادر است (148) و از هر جا بيرون شدى رو بسوى قسمتى از مسجدالحرام كن و بدان كه اين حق است و از ناحيه پروردگار تو است و خدا از آنچه ميكنيد غافل نيست (149)

و از هر جا بيرون شدى رو بسوى قسمتى از مسجدالحرام كن و هر جا هم كه بوديد رو بدان سو كنيد تا ديگر مردم بهانه اى عليه شما نداشته باشند مگر آنهائيكه ستمكارند، پس از آنها مترس و از من حساب ببر براى اينكه نعمتم را بر شما تمام كنم باشد كه راه را بيابيد (150) همانطور كه رسولى در ميانه شما فرستادم تا آيات ما را بر شما بخواند و تزكيه تان كند و كتاب و حكمتتان بياموزد و بشما ياد دهد آنچه را كه هرگز خودتان نمى دانستيد. (151)

## بيان

اين آيات اگر مورد دقت قرار گيرد، آياتى است زنجيروار، منتظم و مترتب بر هم كه داستان قبله شدن كعبه براى مسلمين را بيان مى كند، پس نبايد به گفتار بعضى اعتناء كرد كه گفته اند: اين آيات نامنظم است ، آن آيه كه بايد جلوتر ذكر شود، عقب تر آمده ، و آنكه بايد عقب درآيد جلو افتاده ، و همچنين گفتار بعضى كه گفته اند: در اين آيات ناسخ و منسوخ هست ، و اى بسا رواياتى هم بر تاءييد گفتار خود آورده باشند، كه به آن روايات هم نبايد اعتناء كرد، چون مخالف با ظاهر آيات است .

(سيقول السفهاء من الناس : ما وليهم عن قبلتهم التى كانوا عليها؟)

قبل از اين آيات ، داستان ابراهيم (عليه‌السلام) خاطرنشان ميشد، كه نسبت به مسئله قبله جنبه توطئه و زمينه چينى داشت ، آيه مورد بحث توطئه دوم است ، و نيز ميخواهد جواب از اعتراض ماجراجويانى را كه ميخواهند حادثه اى سوژه آفرين پيش آيد، تا مشغول جدال و بگومگو شوند، به رسول خود تعليم دهد، و گفتيم : كه در آيات قبل نيز زمينه مسئله قبله را چيده بود سرگذشت ابراهيم و كرامتهائى كه در درگاه خدا داشت ، و كرامت فرزندش اسماعيل ، و دعاى آن دو بزرگوار براى كعبه ، و مكه ، و رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ، و امت مسلمان ، و نيز بنا كردن خانه كعبه ، و ماءموريتشان در خصوص تطهير خانه براى عبادت را ذكر فرموده بود.

## تغيير قبله از بزرگترين حوادث و از اهم احكام تشريعى بود

و معلوم است كه برگشتن قبله از بيت المقدس به كعبه ، از بزرگترين حوادث دينى ، و اهم احكام تشريعيه است ، كه مردم بعد از هجرت رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم به مدينه با آن روبرو شدند، آرى در اين ايام اسلام دست به انقلابى ريشه دار مى زند، و معارف و حقايق خود را نشر ميدهد، و معلوم است كه يهود و غير يهود در مقابل اين انقلاب ، ساكت نمينشينند، چون مى بينند اسلام يكى از بزرگترين مفاخر دينى آنان را كه همان قبله ايشان بود، از بين مى برد، قبله اى كه ساير ملل بخاطر آن تابع يهود و يهود در اين شعار دينى متقدم بر آنان بودند.

علاوه بر اينكه اين تحويل قبله باعث تقدم مسلمانان ، و دين اسلام مى شود چون توجه تمامى امت را يكجا جمع مى كند، و همه در مراسم دينى به يك نقطه رو مى كنند، و اين تمركز همه توجهات به يك سو، ايشان را از تفرق نجات ميدهد هم تفرق وجوهشان در ظاهر، و هم تفرق كلمه شان در باطن ، و مسلما قبله شان كعبه تاءثيرى بيشتر و قوى تر دارد، تا ساير احكام اسلام ، از قبيل طهارت و دعا، و امثال آن ، و يهود و مشركين عرب را سخت نگران مى سازد، مخصوصا يهود را كه به شهادت داستانهائى كه از ايشان در قرآن آمده ، مردمى هستند كه از همه عالم طبيعت جز براى محسوسات اصالتى قائل نيستند، و براى غير حس كمترين وقعى نمى گذارند مردمى هستند كه از احكام خدا آنچه مربوط به معنويات است ، بدون چون و چرا مى پذيرند، ولى اگر حكمى درباره امرى صورى و محسوس از ناحيه پروردگارشان بيايد، مانند قتال و هجرت و سجده و خضوع و امثال آن ، زير بارش نمى روند، و در مقابلش به شديدترين وجهى مقاومت ميكنند.

و سخن كوتاه اينكه خداى تعالى هم خبر داد كه بزودى يهود بر مسئله تحويل قبله اعتراض خواهند كرد، لذا به رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم تعليم كرد: كه چگونه اعتراضشان را پاسخ گويد، كه ديگر اعتراض نكنند.

اما اعتراض آنان اين بود كه خدايتعالى از قديم الايام بيت المقدس را براى انبياء گذشته اش قبله قرار داده بود، تحويل آن قبله بسوى كعبه كه شرافت آن خانه را ندارد چه وجهى دارد؟.

اگر اين كار به امر خدا است ، كه خود، بيت المقدس را قبله كرده بود، چگونه خودش حكم خود را نقض ميكند؟ و حكم شرعى خود را نسخ مينمايد؟ (و يهود بطور كلى نسخ را قبول نداشت ، كه بيانش در آيه نسخ گذشت ).

و اگر به امر خدا نيست ، پس خود پيامبر اسلام از صراط مستقيم منحرف ، و از هدايت خدا بسوى ضلالت گرائيده است ، گو اينكه خداى تعالى اين اعتراض را در كلام مجيدش نياورده ، لكن از جوابى كه داده معلوم مى شود كه اعتراض چه بوده است .

## فائده و اثر تغيير قبله و اعتراض يهود و مشركين ، و پاسخ آنها

و اما پاسخ آن اين است كه قبله قرار گرفتن ، خانه اى از خانه ها چون كعبه ، و يا بنائى از بناها چون بيت المقدس ، و يا سنگى از سنگها چون حجر الاسود، كه جزء كعبه است ، از اين جهت نيست كه خود اين اجسام برخلاف تمامى اجسام اقتضاى قبله شدن را دارد، تا تجاوز از آن ، و نپذيرفتن اقتضاى ذاتى آنها محال باشد، و در نتيجه ممكن نباشد كه حكم قبله بودن بيت المقدس دگرگون شود و يا لغو گردد.

بلكه تمامى اجسام و بناها و جميع جهات از مشرق و مغرب و جنوب و شمال و بالا و پائين در نداشتن اقتضاى هيچ حكمى از احكام برابرند، چون همه ملك خدا هستند، هر حكمى كه بخواهد و بهر قسم كه بخواهد و در هر زمان كه بخواهد در آنها مى راند،

و هر حكمى هم كه بكند بمنظور هدايت خلق ، و بر طبق مصلحت و كمالاتى است كه براى فرد و نوع آنها اراده مى كند، پس او هيچ حكمى نميكند مگر به خاطر اين كه بوسيله آن حكم ، خلق را هدايت كند، و هدايت هم نمى كند، مگر بسوى آنچه كه صراط مستقيم و كوتاه ترين راه بسوى كمال قوم و صلاح ايشان است .

پس بنا بر اين در جمله (سيقول السفهاء من الناس )، منظور از سفيهان از مردم ، يهود و مشركين عرب است ، و به همين جهت از ايشان تعبير به ناس كرد، و اگر سفيهشان خواند، بدان جهت بود كه فطرتشان مستقيم نيست ، و راءيشان در مسئله تشريع و دين ، خطا است ، و كلمه سفاهت هم به همين معنا است ، كه عقل آدمى درست كار نكند، و راءى ثابتى نداشته باشد.

(ما وليهم ) الخ ، اين كلمه از ماده (و - ل - ى ) و از مصدر توليت است ، و توليت هر چيز و هر جا به معناى پيش رو قرار دادن آنست ، همچنانكه كلمه استقبال نيز باين معنا است ، خداى تعالى فرموده : (فلنولينك قبلة ترضيها)، (ما پيش رويت قبله اى قرار ميدهيم كه آن را بپسندى ) اين معناى توليت است ، و اما اگر كلمه نامبرده با لفظ (عن ) متعدى شود، يعنى بگوئيم (ولى عن شى ء)، معنايش درست به عكس مى شود، يعنى معناى اعراض و رو برگرداندن از آن چيز را مى دهد، نظير كلمه (استدبار) و امثال آن .

و معناى آيه اينست كه سفيهان بزودى خواهند گفت : چه علتى سبب شد كه ايشان را و يا روى ايشانرا از قبله اى كه رو بآن نماز ميخواندند برگرداند؟ چون مسلمانان تا آن روز يعنى ايامى كه رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم در مكه بود، و چند ماهى بعد از هجرت رو بقبله يهود و نصارى يعنى بيت المقدس نماز ميخواندند.

و اگر يهود در اين اعتراض كه قرآن حكايت كرده قبله (بيت المقدس را به مسلمانان نسبت دادند، با اينكه يهوديان در نماز بسوى بيت المقدس قديمى تر از مسلمانان بودند، باين منظور بوده كه در ايجاد تعجب و در وارد بودن اعتراض مؤ ثرتر باشد).

و نيز اگر بجاى اينكه بفرمايد: (چه چيز پيامبر و مسلمين را از قبله شان برگردانيد؟) فرمود: (چه چيز ايشانرا از قبله شان برگردانيد) به همين جهت بود كه گفتيم ، چون اگر فرموده بود: (پيامبر و مسلمين را، چه علتى از قبله يهود برگردانيد؟) آنطور كه بايد تعجب را بر نمى انگيخت ، و جواب از آن با كمترين توجهى براى هر شنونده آسان بود.

در جمله (لله المشرق و المغرب ) چرا شمال و جنوب ذكر نشده است ؟

(قل لله المشرق و المغرب )، در اين آيه از ميانه جهات چهارگانه ، تنها بذكر مشرق و مغرب اكتفاء شده ، بدين سبب كه در هر افقى ساير جهات به وسيله اين دو جهت معين مى شود،

هم اصليش و هم فرعيش ، مانند شمال و جنوب و شمال غربى ، و شرقى و جنوب غربى و شرقى .

و مشرق و مغرب ، دو جهت نسبى است ، كه در هر نقطه با طلوع و غروب آفتاب ، و يا ستاره مشخص مى شود، و به همين جهت هر نقطه از نقاط زمين كه فرض كنى ، براى خود مشرق و مغربى دارد، كه ديدنى و محسوس است برخلاف دو نقطه شمال و جنوب حقيقى ، هر افق ، كه تنها تصور مى شود و محسوس نيست ، و شايد بخاطر همين نكته بوده كه دو جهت مشرق و مغرب را بجاى همه جهات بكار برده است .

(يهدى من يشاء الى صراط مستقيم ) الخ ، در اين جمله كلمه (صراط) نكره ، يعنى بدون الف و لام آمده ، و اين بدان جهت است كه استعداد امتها براى هدايت بسوى كمال و سعادت ، و يا به عبارتى براى رسيدن به صراط مستقيم مختلف است .

(و كذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ، و يكون الرسول عليكم شهيدا) كلمه (كذلك - همچنين ) در تشبيه چيزى به چيزى بكار مى رود، و ظاهرا در آيه شريفه ميخواهد بفرمايد: همانطور كه بزودى قبله را برايتان بر مى گردانيم ، تا بسوى صراط مستقيم هدايتتان كنيم ، همچنين شما را امتى وسط قرار داديم .

## (امت وسط) يعنى چه ؟

بعضى از مفسرين گفته اند: معنايش اين است كه (مثل اين جعل عجيب ، ما شما را امتى وسط قرار داديم )، لكن معناى خوبى نيست ، و اما اينكه امت وسط چه معنا دارد؟ و گواهان بر مردم يعنى چه ؟ بايد دانست كه كلمه (وسط) بمعناى چيزيست كه ميانه دو طرف قرار گرفته باشد، نه جزو آنطرف باشد، نه جزو اين طرف ، و امت اسلام نسبت به مردم - يعنى اهل كتاب و مشركين - همين وضع را دارند، براى اينكه يك دسته از مردم - يعنى مشركين و وثنى ها - تنها و تنها جانب ماديت را گرفته ، جز زندگى دنيا و استكمال جنبه ماديت خود، و به كمال رساندن لذتها، و زخازف و زينت دنيا چيز ديگرى نميخواهند، نه اميد بعثى دارند، نه احتمال نشورى ميدهند و نه كمترين اعتنائى بفضائل معنوى و روحى دارند.

بعضى ديگر از مردم مانند نصارى ، تنها جانب روح را تقويت نموده ، جز به ترك دنيا و رهبانيت دعوت نمى كنند، آنها تنها دعوتشان اينستكه بشر كمالات جسمى و مادى را كه خدا در مظاهر اين نشئه مادى ظهورش داده ، ترك بگويند، تا اين ترك گفتن وسيله كاملى شود براى رسيدن به آن هدفى كه خدا انسانرا بخاطر آن آفريده .

ولى نفهميدند كه ندانسته رسيدن به آن هدف را با ابطال و درهم كوفتن راهش ابطال كرده اند، خلاصه يك دسته نتيجه را باطل كرده ، و فقط به وسيله چسبيدند، و يك دسته ديگر با كوبيدن و ابطال سبب نتيجه را هم ابطال كردند.

و اما امت اسلام ، خدا آن را امتى وسط قرار داد، يعنى براى آنان دينى قرار داد،

كه متدينين به آن دين را بسوى راه وسط و ميانه هدايت مى كند، راهى كه نه افراط آنطرف را دارد، و نه تفريط اينطرف را، بلكه راهى كه هر دو طرف را تقويت مى كند، هم جانب جسم را، و هم جانب روح را البته بطوريكه در تقويت جسم از جانب روح عقب نمانند، و در تقويت روح از جانب جسم عقب نمانند، بلكه ميانه هر دو فضيلت جمع كرده است .

(و اين روش مانند همه آنچه كه اسلام بدان دعوت نموده ، بر طبق فطرت و ناموس خلقت است ،) چون انسان داراى دو جنبه است ، يكى جسم ، و يكى روح ، نه جسم تنها است ، و نه روح تنها، و در نتيجه اگر بخواهد به سعادت زندگى برسد، به هر دو كمال ، و هر دو سعادت نيازمند است ، هم مادى و هم معنوى .

## مراد از (شهداء على الناس )

و چون اين امت وسط و عدل است ، لذا هر دو طرف افراط و تفريط بايد با آن سنجش شود، پس به همين دليل شهيد بر ساير مردم هم كه در دو طرف قرار دارند هست ، و چون رسول اسلام صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مثل اعلاى اين امت است ، لذا او شهيد بر امت است ، و افراد امت بايد خود را با او بسنجند، و او ميزانى است كه حال آحاد و تك تك امت با آن وزن ميشود، و امت ميزانى است كه حال ساير امت ها با آن وزن ميشود، و خلاصه مردمى كه در دو طرف افراط و تفريط قرار دارند، بايد خود را با امت اسلام بسنجند، و بافراط و تفريط خود متوجه شوند.

اين آن معنائى اس ت كه بعضى از مفسرين در تفسير آيه بيان كرده ، و گفتار وى هر چند در جاى خود صحيح و دقيق است ، الا اينكه با لفظ آيه منطبق نيست براى اينكه درست است كه وسط بودن امت ، مصحح آنست كه امت نامبرده ميزان و مرجع براى دو طرف افراط و تفريط باشد، ولى ديگر مصحح آن نيست كه شاهد بر دو طرف هم باشد و يا دو طرف را مشاهده بكند، چون خيلى روشن است كه هيچ تناسبى ميانه وسط بودن به اين معنا و شاهد بودن نيست .

علاوه بر اينكه در اينصورت ديگر وجهى نيست كه بخاطر آن متعرض شهادت رسول بر امت نيز بشود، چون شاهد بودن رسول بر امت نتيجه شاهد بودن و وسط بودن امت نيست ، تا وقتى اين را خاطرنشان كرد آن را هم بعنوان نتيجه خاطر نشان سازد، همانطور كه هر غايت را بر مغيا و هر غرض را بر ذى غرض مترتب مى كنند.

## (شهادت ) در آيه ، از حقائق قرآنى است و در موارد متعددى از قرآن ذكر شده

از اين هم كه بگذريم شهادتى كه در آيه آمده ، خود يكى از حقايق قرآنى است ، كه منحصرا در اينجا ذكر نشده ، بلكه در كلام خداى سبحان مكرر نامش برده شده ، و از مواردى كه ذكر شده بر مى آيد كه معنائى غير اين معنا دارد، اينك موارد قرآنى آن .

(فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد، و جئنابك على هولاء شهيدا)،

(پس چگونه اند، وقتى كه ما از هر امتى شهيدى بياوريم ، و تو را هم شهيد بر اينان بياوريم )؟.

(و يوم نبعث من كل امة شهيدا، ثم لا يؤ ذن للذين كفروا، و لا هم يستعتبون ) (و روزيكه از هر امتى شهيدى مبعوث كنيم و ديگر بآنان كه كافر شدند اجازه داده نشود و عذرشان پذيرفته نشود) (و وضع الكتاب و جى ء بالنبيين ، و الشهداء)، (و كتاب را مى گذارند، و انبياء و شهداء را مى آورند) بطوريكه ملاحظه مى كنيد، در اين آيات شهادت مطلق آمده ، و از ظاهر همه مواردش بر مى آيد كه منظور از شهادت ، شهادت بر اعمال امتها، و نيز بر تبليغ رسالت است ، همچنانكه آيه : (فلنسئلن الذين ارسل اليهم ، و لنسئلن المرسلين )، (سوگند كه از مردمى كه فرستادگان بسويشان گسيل شدند، و نيز از فرستادگان پرسش خواهيم كرد) نيز باين معنا اشاره مى كند، چون هر چند كه اين پرسش در آخرت و در قيامت صورت مى گيرد، ولى تحمل اين شهادت در دنيا خواهد بود، همچنانكه آيه : (و كنت عليهم شهيدا مادمت فيهم ، فلما توفيتنى ، كنت انت الرقيب عليهم ، و انت على كل شى ء شهيد)، (من تا در ميانه آنان بودم ، شاهد بر آنان بودم ، ولى همينكه مرا ميراندى ، ديگر خودت مراقب آنان بودى ، و تو بر هر چيزى شهيد و مراقبى ) هم كه حكايت كلام عيسى (عليه‌السلام) است و نيز آيه (و يوم القيمة يكون عليهم شهيدا)، (روز قيامت عيسى برمردم خود گواه است ) همين معنا را دست ميدهد.

و پر واضح است كه حواس عادى و معمولى كه در ما است ، و نيز قواى متعلق به آن حواس ، تنها و تنها ميتواند شكل ظاهرى اعمال را ببيند، و گيرم كه ما شاهد بر اعمال ساير امتها باشيم در صورتيكه بسيارى از اعمال آنها در خلوت انجام ميشود تازه تحمل شهادت ما از اعمال آنها تنها مربوط به ظاهر و موجود آن اعمال ميشود، نه آنچه كه براى حس ما معدوم ، و غايب است ، و حقايق و باطن اعمال ، و معانى نفسانى از كفر و ايمان و فوز و خسران و بالاخره هر آنچه كه از حس آدمى پنهان است ، كه راهى براى درك و احساس آن نيست احوالى درونى است ، كه مدار حساب و جزاى رب العالمين در قيامت و روز بروز سريره ها بر آنست ، همچنانكه خودش ‍ فرمود: (ولكن يؤ آخذكم بما كسبت قلوبكم )، خدا شما را بآنچه در دلهايتان پيدا شده مواخذه مى كند.

پس اين احوال چيزى نيست كه انسان بتواند آنرا درك نموده ، و بشمارد، و از انسانهاى معاصر تشخيص دهد، تا چه رسد به انسانهاى غايب ، مگر كسى كه خدا متولى امر او باشد،

و بدست خود اينگونه اسرار را براى او كشف كند، كه وجود چنين فردى از آيه (و لا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعة ، الا من شهد بالحق و هم يعلمون)، (اين خدايان دروغين كه مشركين بجاى خدا ميخوانند، مالك شفاعت نيستند، تنها مالك شفاعت كسى است كه به حق شاهد باشد، و هم علم داشته باشند) استفاده ميشود كه عيسى (عليه‌السلام) بطور قطع از اين افراد است ، كه خدايتعالى درباره اش فرموده كه از شهيدان است همچنانكه در دو آيه قبل گذشت ، پس او شهيد بحق است ، و عالم به حقيقت .

## معناى صحيح (شهادت ) در آيات قرآنى ،تحمل (ديدن ) حقائق اعمال مردم است

و خلاصه كلام اين شد كه شهادت مورد نظر آيه ، اين نيست كه بقول آن مفسر، امت داراى دينى كامل و جامع حوائج جسمانى و روحانى باشد، چون علاوه بر اينكه معنائى است خلاف ظاهر كلمه شهادت ، خلاف ظاهر آيات شريفه قرآن نيز هست . بلكه عبارتست از تحمل - ديدن - حقايق اعمال ، كه مردم در دنيا انجام مى دهند، چه آن حقيقت سعادت باشد چه شقاوت چه رد، و چه قبول ، چه انقياد، و چه تمرد.

و سپس در روز قيامت بر طبق آنچه ديده شهادت دهد، روزى كه خدايتعالى از هر چيز استشهاد مى كند، حتى از اعضاء بدن انسان شهادت مى گيرد، روزى كه رسول مى گويد: (يا رب ان قومى اتخذوا هذا القرآن مهجورا)، (پروردگارا امت من اين قرآن را متروك گذاشتند). و معلوم است كه چنين مقام كريمى شاءن همه امت نيست ، چون كرامت خاصه ايست براى اولياء طاهرين از ايشان ، و اما صاحبان مرتبه پائين تر از اولياء كه مرتبه افراد عادى و مؤ منين متوسط در سعادت است ، چنين شهادتى ندارند، تا چه رسد به افراد جلف و تو خالى ، و از آن پائين تر، فرعونهاى طاغى اين امت ، (كه هيچ عاقلى جراءت نمى كند بگويد اين طبقه از امت نيز مقام شهادت بر باطن اعمال مردم را دارا هستند).

انشاءاللّه بزودى در ذيل آيه : (و من يطع اللّه و الرسول ، فاولئك مع الذين انعم اللّه عليهم من النبيين و الصديقين و الشهداء و الصالحين ، و حسن اولئك رفيقا)، خواهى ديد: كه كمترين مقامى كه اين شهداء - يعنى شهداى اعمال - دارند، اينست كه در تحت ولايت خدا، و در سايه نعمت اويند، و اصحاب صراط مستقيم هستند، كه در تفسير آيه (صراط الذين انعمت عليهم )، اجمالش ‍ گذشت .

پس مراد از شهيد بودن امت ، اين است كه شهداء نامبرده و داراى آن خصوصيات ، در اين امت هستند،

همچنانكه در قضيه تفضيل بنى اسرائيل بر عالميان معنايش اينست كه افرادى كه بر همه عالميان برترى دارند، در اين امتند، نه اينكه تك تك بنى اسرائيليان بر عالميان برترند، بلكه وصف بعض را به كل نسبت داده ، براى اينكه اين بعض در آن كل هستند، و از آن جمعيتند، پس شهيد بودن امت اسلام به همين معناست ، كه در اين امت كسانى هستند كه شاهد بر مردم باشند، و رسول ، شاهد بر آنان باشد.

حال اگر بگوئى آيه : (و الذين آمنوا باللّه و رسله ، اولئك هم الصديقون و الشهداء عند ربهم )، (كسانى كه بخدا و فرستادگانش ايمان مى آورند، آنان نزد پروردگارشان صديقين و شهداء هستند)، دلالت دارد بر اينكه عموم مؤ منين شهداء هستند.

در جواب مى گوئيم : (اگر جمله عند ربهم ) نبود درست بود، وليكن اين جمله مى فهماند كه چنين كسانى نزد پروردگارشان يعنى در قيامت از شهداء خواهند بود، پس معلوم مى شود در دنيا داراى اين مقام نيستند، نظير آيه (و الذين آمنوا و اتبعتهم ذريتهم بايمان ، الحقنا بهم ذريتهم )، (كسانى كه ايمان آوردند، و ذريه شان در ايمان پيرويشان كردند ما ذريه شان را به ايشان ملحق مى كنيم )،

علاوه بر اينكه آيه اى كه ذكر گرديد مطلق است ، و دلالت دارد بر اينكه همه مؤ منين در همه امتها نزد خدا شهيد ميشوند، بدون اينكه مؤ منين اين امت خصوصيتى داشته باشند، پس شما نميتوانيد به اين آيه استدلال كنيد بر اين كه مؤ منين اين امت همه شهيدند، و بفرضى كه استفاده از آيه را بگيريد، و بگوئيد. مراد از آنان كه ايمان آوردند همه مسلمانان نيستند، بلكه پيشگامان از ايشانند، يعنى امت دست اول كه درباره شان فرموده : (و السابقون الاولون من المهاجرين و الانصار) الخ ، ما نيز در پاسخ ميگوئيم : باز هم دعوى شما را كه همه امت دست اول شهيد باشند اثبات نمى كند.

و اگر بگوئى وسط قرار دادن اين امت چه ربطى دارد به اينكه بعضى از افرادش شاهد بر اعمال ، و رسول شاهد بر شاهدان باشد؟ پس در هر حال اشكال وارد است ، هم بتقريب سابق و هم به اين تقريب ، در جواب ميگوئيم معناى شهادت غايتى است كه در آيه شريفه متفرع بر وسط بودن امت شده ، قهرا وسط بودن معنائى است كه شهادت و شهداء را دنبال دارد، بدليل اينكه در سوره حج فرموده : (يا ايها الذين آمنوا اركعوا، و اسجدوا، و اعبدوا ربكم ، و افعلوا الخير، لعلكم تفلحون ، و جاهدوا فى اللّه حق جهاده هو اجتبيكم و ما جعل عليكم فى الدين من حرج ، ملة ابيكم ابراهيم ، هو سميكم المسلمين من قبل ، و فى هذا، ليكون الرسول شهيدا عليكم و تكونوا شهداء على الناس ، فاقيموا الصلوة ، و آتوا الزكوة ، و اعتصموا باللّه ، هو موليكم ، فنعم المولى و نعم النصير)،

(اى كسانيكه ايمان آورديد، ركوع و سجده كنيد، و پروردگار خود را بپرستيد، و عمل خير انجام دهيد، باشد كه رستگار گرديد.

در راه خدا آنطور كه شايسته او باشد جهاد كنيد، او شما را برگزيد، و در دين هيچ حرجى بر شما قرار نداد، اين همان ملت و كيش ‍ پدرتان ابراهيم است ، او شما را از پيش و هم در اين عصر مسلمان نام نهاد، و تا رسول شهيد بر شما، و شما شهيدان بر مردم باشيد، پس نماز بپ ا داريد، و زكات دهيد، و به خدا تمسك كنيد، كه او سرپرست شما است ، و چه مولاى خوبى ، و چه ناصر خوبى ).

چون در اين آيه شريفه شهيد بودن رسول بر شهيدانى كه شهداى بر مردمند و شهيد بودن آنها بر مردم ، متفرع شده است . بر (اجتباء - برگزيدن )، و نيز بر نبودن حرج در دين ، آنگاه دين را تعريف كرده باينكه همان ملت ابراهيم است ، كه قبل از اين شما را مسلمان ناميد، همانجا كه از پروردگارش مسئلت كرد: (و من ذريتنا امة مسلمة لك )، (و خدايتعالى دعايش را مستجاب نموده ، شما را مسلمان كرد، يعنى تسليم احكام و اوامر خود كرد، بدون اينكه حتى يك عصيان و استنكاف داشته باشيد، و به همين جهت حرج در دين را از شما برداشت ، تا هيچيك از احكامش بر شما دشوار نباشد.

پس شمائيد كه اجتباء شده ايد، و شمائيد كه بسوى صراط مستقيم هدايت گشته ، تسليم احكام و اوامر پروردگارتان شده ايد، و اگر ما شما را (اجتباء و هدايت و تسليم ) كرديم ، براى اين بود كه رسول ، شاهد بر شما شود، و شما شاهد بر مردم شويد، يعنى واسطه ميانه رسول و مردم باشيد، از يك طرف متصل بمردم باشيد، و از طرفى ديگر به رسول .

در اينجاست كه دعاى ابراهيم در شما و در رسول مصداق مى يابد، چون آن جناب عرضه داشت : (ربنا و ابعث فيهم رسولا منهم ، يتلوا عليهم آياتك ، و يعلمهم الكتاب و الحكمة ، و يزكيهم )، (پروردگار ما در ميانه امت مسلمه رسولى برانگيز، تا آيات تو را بر آنان تلاوت كند، و كتاب و حكمتشان بياموزد، و تزكيه شان كند)

در نتيجه شما امت مسلمه اى مى شويد كه رسول علم كتاب و حكمت را در قلوبتان وديعه مى سپارد، و به تزكيه او مزكّى مى شويد، و با در نظر گرفتن اين كه تزكيه بمعناى تطهير از پليديهاى قلبى ،

و خالص كردن دل براى عبوديت است ، و معناى اسلام هم به بيانى كه گذشت همين است ، روشن مى شود كه شما امت مسلمه اى مى شويد خالص در عبوديت براى خدا، و رسول در اين مقام پيشقدم و هادى و مربى شما است او در اين مقام تقدم بر همه دارد و شما واسطه ايد براى رساندن مردم به او و در اول آيه و آخر آن قرينه هائى است كه بر آنچه ما از آيه استفاده كرديم دلالت ميكند، دلالتى كه بر هيچ متدبرى پوشيده نيست كه انشاءاللّه توضيحش در جاى خودش مى آيد.

## معناى صحيح (وسط) بودن امت واسطه بودن امت بينرسول و مردم است

پس ، از آنچه گفتيم چند مطلب روشن گرديد.

اول اينكه وسط بودن امت هر دو نتيجه را دنبال دارد، يعنى جمله (و تكونوا شهداء على الناس )، و جمله (ليكون الرسول عليكم شهيدا)، هر دو نتيجه و لازمه وسط بودن امت است . دوم اينكه وسط بودن امت ، به اين معنا است كه ميانه رسول و مردم واسطه اند نه آنطور كه آن مفسر گفت ملت و دين اسلام ميانه افراط و تفريط، و ميانه دو طرف تقويت روح و تقويت جسم واسطه باشد.

سوم اينكه آيه شريفه مورد بحث ، بحسب معنا مرتبط است به آياتى كه دعاى ابراهيم را حكايت مى كرد، و اينكه شهادت از شئون امت مسلمه ايست كه آنجناب از خدا درخواست نمود.

حال كه اين سه نكته را بعنوان نتيجه گيرى شنيدى ، بايد بدانى كه شهادت بر اعمال ، بطورى كه از كلام خداى تعالى بر مى آيد، مختص ‍ به شهيدان از مردم نيست ، بلكه هر كسى و هر چيزى كه كمترين ارتباطى با اعمال مردم دارد، او نيز در همان اعمال شهادت دارد، مانند ملائكه ، و زمان ، و مكان ، و دين ، و كتاب ، و جوارح بدن ، و حواس ، و قلب ، كه همگى اينها شاهد بر مردم هستند.

و از خود كلمه شهادت فهميده مى شود: آن شاهدى كه از ميانه نامبردگان در روز قيامت حاضر مى شود، شاهدى است كه در اين نشئه دنيوى نيز حضور دارد و يك نحوه حياتى دارد كه بوسيله آن ، خصوصيات اعمال مردم را درك مى كند و خصوصيات نامبرده در او نقش مى بندد، و اينهم لازم نيست كه حيات در هر چيزى به يك سنخ باشد، مثلا حيات در همه ، از سنخ حياتى باشد كه در جنس ‍ حيوان هست ، همه خواص و آثار آنرا داشته باشد تا بگوئى : ما به ضرورت مى بينيم كه مثلا مكان و زمان چنين شعورى ندارند، چون دليلى نداريم بر اينكه انحاء حيات منحصر در يك نحو است . اين بود اجمال گفتار ما در اين مقام ، و انشاءاللّه تعالى تفصيل هر يك از اين مجملات در محل مناسبش خواهد آمد.

(و ما جعلنا القبلة التى كنت عليها، الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه ) در اين آيه شريفه دو سؤ ال است يكى اينكه چرا فرمود (ما بدانيم و نفرمود من بدانم )؟

دوم اينكه مگر خدا نمى داند كه ميخواهد با تغيير قبله ، علم حاصل كند؟ در جواب سؤ ال اول ميگوئيم مراد باينكه مى فرمايد: لنعلم تا بدانيم ، با اينكه خدا يكى است يا علم رسل و انبياء است مثلا از اين باب كه بزرگان وقتى سخن مى گويند، از قبل خود و اطرافيان خود سخن ميگويند، و تكيه كلامشان (ما) است ، مثل اينكه امير لشكر ميگويد: ما فلانى را كشتيم ، و فلانى را زندان كرديم ، با اينكه اينكارها را خود امير نكرده ، بلكه كاركنانش كرده اند، در جواب از سؤ ال دوم ميگوئيم مراد، علم عينى و فعلى خدايتعالى است ، كه با خلقت و ايجاد حاصل ميشود، نه آن علم كه قبل از ايجاد داشته است .

## غرض خداوند از تغيير قبله

و كلمه (انقلاب بر دو عقب )، كنايه است از اعراض ، چون انسان - كه در حال قيام روى پاشنه مى ايستد - وقتى روى خود بطرفى برگرداند، روى پاشنه خود مى چرخد، بدين جهت روگردانى و اعراض را به اين عبارت تعبير مى كنند، نظير تعبير به پشت خود رو كردن ، در آيه (و من يولهم يومئذ دبره ) و ظاهر آيه اين است كه ميخواهد توهمى را كه احيانا ممكن است در سينه مؤ منين خلجان كند، دفع نمايد، و آن توهم اين است كه فلسفه برگرداندن قبله ، و نسخ قبله قبلى چيست ؟ و تكليف نمازهائيكه تاكنون رو به بيت المقدس خوانده ايم چه ميشود؟

و از اين هم بر مى آيد كه مراد به قبله اى كه رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم بر آن بود، همان بيت المقدس است ، نه كعبه ، پس ‍ هيچ دليلى نيست بر اينكه بگوئيم : بيت المقدس دو بار و كعبه هم دو بار قبله شده ، چون اگر مراد بقبله در آيه كعبه باشد، لازمه اش ‍ همين ميشود (چون مى فرمايد: ما امروز آن قبله را كه قبلا رو بآن مى ايستادى ، قبله نكرديم مگر براى چه و چه ).

و سخن كوتاه اينكه جاى اين معنا بود كه در سينه مؤ منين اين توهم ايجاد شود كه اولا وقتى بناى خداى تعالى بر اين بود كه بالاخره كعبه را قبله مسلمانان كند، چرا از همان روز اول نكرد؟ و گذاشت مدتى مسلمانان رو به بيت المقدس نماز بخوانند؟ لذا خداى تعالى براى دفع اين توهم خاطر نشان كرد، كه تشريع احكام جز بخاطر مصالحى كه برگشتنش به تربيت و تكميل مردم است صورت نمى گيرد، منظور از تشريع احكام هم تربيت و تكميل مردم است ، و هم جداسازى مؤ منين از غير مؤ منين است ، و هم مشخص كردن فرمانبران از عاصيان متمرد، و آن سببى كه باعث شد كه قبله يهوديان را مدتى قبله شما مسلمانها قرار دهيم ، عينا همين ها بود كه گفتيم .

پس مراد به جمله : (الا لنعلم من يتبع الرسول ) اين است كه ما خواستيم مشخص كنيم ، چه كسى تو را پيروى مى كند؟ و چه كسى نمى كند؟ و اگر نفرمود (من يتبعك ، چه كسى تو را پيروى مى كند)، بلكه فرمود (چه كسى رسول را) براى اين بود كه با ذكر كلمه (رسول ) بفهماند: صفت رسالت در اين جداسازى دخالت داشته ،

و مراد به جعل قبله سابق ، جعل آن در حق مسلمانان است ، و گرنه اگر مراد مطلق جعل باشد، آنوقت مراد برسول هم مطلق رسول ميشود، نه رسول اسلام ، و ديگر در آيه التفاتى بكار نرفته ، به سياق طبيعيش جريان يافته بود، چيزيكه هست اين احتمال مختصرى بعيد بنظر مى رسد.

و ثانيا آن نمازهائيكه مسلمانان بسوى بيت المقدس خواندند تكليفش چيست ؟ چون در حقيقت نماز بطرف غير قبله بوده ، و بايد باطل باشد، از اين توهم هم جواب ميدهد: قبله مادام كه نسخ نشده قبله است ، چون خداى تعالى هر وقت حكمى را نسخ مى كند، از همان تاريخ نسخ از اعتبار مى افتد، نه اينكه وقتى امروز نسخ كرد دليل باشد بر اينكه در سابق هم بى اعتبار بوده ، و اين خود از راءفت و رحمتى است كه به مؤ منين دارد، و عهده دار بيان اين جواب جمله : (و ما كان اللّه ليضيع ايمانكم ، ان اللّه بالناس لروف رحيم ) الخ است ، و فرق ميانه راءفت و رحمت بعد از آنكه هر دو در اصل معنا مشتركند، اين است كه راءفت مختص به اشخاص مبتلا و بيچاره است ، و رحمت در اعم از آنان و از غير آنان استعمال ميشود.

در برابر سرزنش تفاخر يهود، پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم منتظر رسيدن حكمتغيير قبله بود

(قد نرى تقلب وجهك فى السماء، فلنو لينك قبلة ترضيها) الخ از اين آيه بدست مى آيد كه رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم قبل از نازل شدن حكم تغيير قبله ، يعنى نازل شدن اين آيه ، روى خود را در اطراف آسمان مى گردانده ، و كانه انتظار رسيدن چنين حكمى را مى كشيده ، و يا توقع رسيدن وحيى درامر قبله داشته ، چون دوست ميداشته خدايتعالى با دادن قبله اى مختص به او و امتش ، احترامش كند، نه اينكه از قبله بودن بيت المقدس ناراضى بوده باشد، چون حاشا بر رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم از چنين تصورى ، همچنانكه از تعبير (ترضيها)، در جمله (فلنو لينك قبلة ترضيها) فهميده ميشود: قبله اختصاصى را دوست ميداشته ، نه اينكه از آن قبله ديگر بدش مى آمده آرى دوست داشتن چيزى باعث دشمن داشتن خلاف آن نيست .

بلكه بطوريكه از روايات وارده در داستان ، و شاءن نزول اين آيه بر مى آيد يهوديان مسلمانان را سرزنش مى كرده اند: كه شما قبله نداريد، و از قبله ما استفاده مى كنيد، و با بيت المقدس به مسلمانان فخر مى فروختند، رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم از اين باب ناراحت ميشد، شبى در تاريكى از خانه بيرون شد، و روى بسوى آسمان گردانيد، منتظر بود وحيى از ناحيه خداى سبحان برسد، و اين اندوهش را زايل سازد، پس اين آيه نازل شد، و بفرضى كه آيه اى نازل ميشد، بر اينكه قبله شما مسلمانان هم همان قبله سابق است ، باز حجتى ميشد براى آنجناب عليه يهود، چون نه رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ننگ داشت از اينكه رو بقبله يهوديان نماز بخواند، و نه مسلمانان زيرا عبد بغير اطاعت و قبول ، شاءنى ندارد، لكن آيه شريفه قبله اى جديد براى مسلمانان معين كرد، و سرزنش يهود و تفاخر آنها را خاتمه داد،

علاوه بر اينكه تكليف مسلمانان را يكسره كرد، هم حجتى براى آنان شد، و هم دلشان خشنود گشت .

## تغيير قبله از بيت المقدس به كعبه (شطر المسجدالحرام )

(فول وجهك شطر المسجد الحرام و حيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره ) كلمه (شطر) بمعناى بعض است ، و منظور از بعض ‍ مسجدالحرام همان كعبه است ، و اگر صريحا نفرمود (فول وجهك الكعبه )، و يا (فول وجهك البيت الحرام ) براى اين بود كه هم مقابل حكم قبله قبلى قرار گيرد، كه شطر مسجد اقصى - يعنى صخره معروف در آنجا - بود، نه همه آن مسجد. و لذا در اينجا هم فرمود: شطر مسجد حرام - يعنى كعبه -، و هم اينكه با اضافه كردن شطر بر كلمه مسجد، بفهماند كه مسجد نامبرده مسجد حرام است ، و ا گر مى فرمود شطر الكعبه ، يا شطر البيت الحرام اين مزيت از بين ميرفت .

در آيه شريفه اول حكم را مختص به رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم كرده ، فرمود: (پس روى خود بجانب بعضى از مسجدالحرام كن )، و سپس حكم را عموميت داده ، به آن جناب و به عموم مؤ منين خطاب مى كند: كه (هر جا بوديد روى خود بدانسو كنيد) و اين خود مؤ يد اين احتمال است كه آيه نامبرده وقتى نازل شد، كه رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم با مسلمانان مشغول نماز بوده ، و معلوم است كه در چنين حالى ، اول بايد به پيشنماز بگويند: روى خود برگردان ، و بعدا به عموم بگويند: شما هم روى خود برگردانيد و براى هميشه و بر همه مسلمانان واجب است كه اينكار را بكنند.

## كتاب اهل كتاب مشتمل بر اين حكم تحويل قبله بوده است

(و ان الذين اوتوا الكتاب ، ليعلمون انه الحق من ربهم ) مى فرمايد اهل كتاب ميدانند كه اين برگشتن قبله حق است و از ناحيه خداست ، و اين بدان جهت مى فرمايد، كه كتب آسمانى ايشان صريحا بر نبوت رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم پيشگوئى كرده بود، و يا صريحا گفته بود: كه قبله اين پيغمبر صادق ، قسمتى از مسجدالحرام است ، هر كدام باشد، پس جمله : (اوتوا الكتاب ) مى رساند كه كتاب اهل كتاب مشتمل بر حقيقت اين تحويل ، و اين حكم بوده ، حال يا بدلالت مطابقى ، (و از نشانه هاى او اين است كه قبله امت خود را بسوى كعبه بر مى گرداند)، و يا بدلالت ضمنى (او پيغمبرى است صادق كه هر كارى بكند درست و حق و از طرف پروردگار عالم مى كند).

و خدا از اينكه اهل كتاب حق را كتمان مى كنند، و علمى كه به كتاب خود دارند اظهار ننموده ، آنرا احتكار مى كنند، غافل نيست .

(و لئن اتيت الذين اوتوا الكتاب بكل آية ) اين جمله سرزنش است از اهل كتاب ، كه پايه عناد و لجاجت آنها را مى رساند، و مى فهماند كه اگر از پذيرفتن دعوت تو امتناع مى ورزند، نه از اين جهت است كه حق برايشان روشن نشده ، چون علم يقينى دارند باينكه دعوت تو حق است ، و در آن هيچ شكى ندارند، بلكه جهتش اين است كه آنان در دين خدا عناد، و در برابر حق لجبازى دارند،

و اين همه اعتراضها و فتنه انگيزيهاشان تنها بدين جهت است و بس ، شاهدش هم گذشته از دليل و برهان اين است كه اگر تمامى معجزاتى كه تصور شود برايشان بياورى ، خواهى ديد كه باز هم قبله تو را برسميت نخواهند شناخت ، و همچنان بر عناد و جحود خود ادامه خواهند داد.

(و ما انت بتابع قبلتهم )، (تو نميتوانى پيرو قبله ايشان باشى ،) براى اينكه تو از ناحيه پروردگارت حجت و برهان دارى ممكن هم هست جمله نامبرده نهى بصورت خبر باشد، يعنى تو نبايد چنين كنى .

(و ما بعضهم بتابع قبلة بعض ) (يعنى خود يهوديان و نصارى نيز قبله يكديگر را قبول ندارند،) يهوديان هر جا كه باشند، رو به صخره بيت المقدس مى ايستند، ولى مسيحيان هر جا باشند رو بطرف مشرق مى ايستند، پس نه اين قبله آنرا قبول دارد، و نه آن قبله اين را، و اگر بپرسى چرا؟ ميگويم براى پيروى از هوى و هوس و بس .

(و لئن اتبعت اهوائهم ، من بعد ما جاءك من العلم )، در اين جمله رسول گرامى خود را تهديد مى كند ولى در حقيقت از باب (پسر بتو مى گويم داماد تو بشنو) است ، و معنا متوجه بامت است ، ميخواهد اشاره كند باينكه اگر كسى تمرد كند، اهواء يهود را پيروى كرده ، و به همين جهت ستمكار است .

(الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه ، كما يعرفون ابناءهم ) ضمير در (يعرفونه ) به رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم بر مى گردد، نه به كتاب ، چون اين معرفت را تشبيه كرده به معرفت فرزندان ، و اين تشبيه در انسانها درست است ، نه اينكه كتاب را تشبيه به انسان كنند، هرگز كسى نميگويد: فلانى اين كتاب را م ى شناسد، همانطور كه پسر خودش را مى شناسد، علاوه بر اينكه سياق كلام كه درباره رسولخدا و وحيى كه تحويل قبله باو است ، اصلا ربطى به كتاب اهل كتاب ندارد، پس معناى جمله اين است : كه اهل كتاب پيامبر اسلام را مى شناسند، آنطور كه بچه هاى خود را مى شناسند، بخاطر اينكه تمامى خصوصيات آنجناب را در كتب خود ديده اند، ولى با اين حال طائفه اى از ايشان عالما عامدا معلومات خود را كتمان مى كنند.

## وجه التفات از حضور به عيبت در آيه شريفه

و بنابراين در آيه شريفه التفاتى از حضور به غيبت بكار رفته ، چون با اينكه روى سخن با رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم است ، در عين حال نمى فرمايد: (آنها كه كتابشان داده ايم تو را مى شناسند)، بلكه مى فرمايد: (او را مى شناسند) كانه رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم را غايب حساب كرده ، و خطاب را به مؤ منين كرده است ، و اين بخاطر اين بوده كه توضيح دهد: امر رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نزد اهل كتاب واضح است ، و اين نظم و اسلوب نظير سخن گفتن كسى است كه با جماعتى حرف مى زند، ولى خطاب را متوجه يكى از آنها مى كند، تا فضيلت او را آشكار و ديگران مى شنوند، تا برسند بمطلبى كه مربوط به شخص آن يكنفر است ، وقتى باينجا مى رسد، روى خود از او گردانده ، متوجه جماعت حاضر در مجلس مى كند، و چون آن مطلب بسر رسيد، دوباره رو بآن شخص نموده سخنان خود را ادامه مى دهد، اين مثال را بدآن جهت زديم ، تا متوجه شوى التفات در آيه بخاطر چه بوده است .

(الحق من ربك فلا تكونن من الممترين ) اين جمله بيان سابق را تاءكيد مى كند، و نهى از شك را تشديد مى نمايد، چون امتراء همان شك و ارتياب است ، و ظاهر خطاب متوجه به رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ، و باطن و معناى آن به امت است .

(و لكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات ) كلمه (وجهة ) بمعناى چيزيست كه آدمى رو به آن مى كند، مانند قبله ، كه آن نيز بمعناى چيزى است كه انسان متوجه آن ميشود، در اين آيه بيان سابق را خلاصه نموده عبارت اخرائى مى آورد، تا مردم را هدايت كند، به اينكه مسئله قبله را تعقيب نكنند، و بيش از اين در باره آن بگومگو راه نيندازند، و معنايش اين است كه هر قوم براى خود قبله اى دارند، كه بر حسب اقتضاى مصالحشان برايشان تشريع شده است .

خلاصه ، قبله يك امر قراردادى و اعتبارى است ، نه يك امر تكوينى ذاتى ، تا تغيير و تحول نپذيرد، با اين حال ، ديگر بحث كردن و مشاجره براه انداختن درباره آن فائده اى براى شما ندارد، اين حرف ها را بگذاريد، و بدنبال خيرات شتاب بگيريد، و از يكديگر سبقت جوئيد كه خدايتعالى همگى شما را در روزى كه شكى در آن نيست جمع مى كند، ولو هر جا كه بوده باشيد. كه خدا بر هر چيزى توانا است .

اين را هم بايد دانست كه آيه مورد بحث همانطور كه با مسئله قبله انطباق دارد، چون در وسط آيات قبله قرار گرفته ، همچنين مى تواند با يك مسئله تكوينى منطبق باشد، و بخواهد از قضاء و قدرى كه براى هر كسى از ازل تقدير شده خبر دهد، و جمله (فاستبقوا الخيرات ) بخواهد بفهماند: كه احكام و آداب براى رسيدن به همان مقدرات تشريع شده ، كه انشاءاللّه در بحثى كه پيرامون خصوص قضاء و قدر خواهيم داشت ، بيان مفصل آن مى آيد.

(و من حيث خرجت ، فول وجهك شطر المسجد الحرام ) الخ ، بعضى از مفسرين گفته اند: معناى اين آيه اين است كه از هر جا كه بيرون شده و به هر جا كه وارد شدى ، روى خود بسوى مسجدالحرام كن ، بعضى ديگر گفته اند: معنايش اين است كه از هر شهرى در آمدى ، ممكن هم هست مراد به جمله (و من حيث خرجت ) الخ مكه باشد كه رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم از آنجا بيرون آمد، و آيه (من قريتك التى اخرجتك ) از آن خبر ميدهد، و معنايش اينست كه رو به كعبه ايستادن حكمى است ثابت براى تو،

چه در مكه و چه در شهرهاى ديگر، و سرزمينهاى ديگر و جمله : (و انه للحق من ربك ، و ما اللّه بغافل عما تعملون )، همين معنا را تاءكيد و تشديد مى كند.

(و من حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام ، و حيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره ) الخ اگر اين جمله را به عين عبارت قبلى تكرار كرد بعيد نيست براى اين بوده باشد كه بفهماند: حكم نامبرده در هر حال ثابت است و مثل اين است كه كسى بگويد: (در برخاستنت از خدا بترس و در نشستنت از خدا بترس ، و در سخن گفتنت از خدا بترس و در سكوتت از خدا بترس ) كه منظور گوينده اينست كه هميشه و در هر حال ملازم تقوى باش و تقوى را همواره با خود داشته باش و اگر بجاى آن عبارت مى گفت : (از خدا بپرهيز، وقتى برخاستى و نشستى و سخن گفتى و سكوت كردى ) اين نكته را نمى فهماند و در آيه مورد بحث معنايش اين است كه رو بسوى قسمتى از مسجدالحرام بكن هم از همان شهرى كه از آن بيرون شدى و هم از هر جاى ديگرى كه بوديد رو بسوى آن قسمت كنيد.

## سه فائده براى حكم قبله

(لئلا يكون للناس عليكم حجة الا الذين ظلموا منهم ، فلا تخشوهم ، و اخشونى ) الخ ، در اين جمله سه فائده براى حكم قبله كه در آن شديدترين تاءكيد را كرده بود، بيان مى كند.

اول اينكه يهود در كتابهاى آسمانى خود خوانده بودند كه قبله پيامبر اسلام صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم كعبه است نه بيت المقدس ، همچنانكه قرآن كريم از اين جريان خبر داده ، مى فرمايد: (و ان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق ، من ربهم ) كه ترجمه اش ‍ گذشت و اگر حكم تحويل قبله نازل نمى شد، حجت يهود عليه مسلمين تمام بود، يعنى مى توانستند بگويند: اين شخص پيغمبرى نيست كه انبياء گذشته وعده آمدنش را داده بودند، ولى بعد از آمدن حكم تحويل قبله و التزام بآن و عمل بر طبقش ، حجت آنان را از دستشان مى گيرد، مگر افراد ستمگرى از ايشان زير بار نروند.

(الا الذين ظلموا منهم ) اين استثناء منقطع ، و بدون مستثنى منه و بمعناى (لكن ) است ، و آيه چنين معنا مى دهد كه (لكن كسانى كه از ايشان ستمكارند و تابع هوى و هوس هستند، همچنان بر اعتراض بيجاى خود ادامه مى دهند، پس زنهار كه از ايشان حسابى نبرى ، چون پيرو هوى و ظالمند، و خداوند ستمكاران را هدايت نمى كند و تنها از من حساب ببر). دوم اينكه پى گيرى و ملازمت اين حكم ، مسلمانان را به سوى تماميت نعمتشان و كمال دينشان سوق مى دهد كه بزودى در تفسير آيه : (اليوم اكملت لكم دينكم ، و اتممت عليكم نعمتى )، انشاءالله تعالى معناى تماميت نعمت را بيان خواهيم كرد.

سوم اينكه در آخر آيه فرموده : (لعلكم تهتدون ) كه خداى تعالى اظهار اميدوارى به هدايت مسلمانان به سوى صراط مستقيم كرده ، و در سابق آنجا كه درباره : (اهدنا الصراط المستقيم ) بحث مى كرديم ، درباره اهتداء سخن گفتيم .

بعضى از مفسرين گفته اند: اينكه در آيه تحويل قبله فرموده : (و لاتم نعمتى عليكم ، و لعلكم تهتدون ) و نيز در آيه فتح مكه نظير آنرا آورده ، و فرموده : (انا فتحنالك فتحا مبينا، ليغفر لك اللّه ما تقدم من ذنبك و ما تاءخر و يتم نعمته عليك و يهديك صراطا مستقيما)، خود دليل بر اين است كه در آيه مورد بحث هم بشارتى است به فت ح مكه .

## توضيح اينكه (و لاتمّ نعمتى عليكم ) در آيهتحويل قبله بشارتى است بر فتح مكه

توضيح اينكه : كعبه در صدر اسلام پر بود از بت هاى مشركين و وثن هاى ايشان ، و خلاصه بت در آنجا حاكم بود و در ايامى كه اين آيه نازل مى شد، هنوز اسلام قوت و شوكتى بخود نگرفته بود، خداى تعالى رسول خود را هدايت كرد باينكه رو به بيت المقدس نماز بخواند، چون بيت المقدس قبله يهوديان بود، كه هر چه باشد دينشان باسلام نزديك تر از دين مشركين بود، ولى بعد از آنكه رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم به مدينه هجرت كرد و زمان فرا رسيدن فتح مكه نزديك شد، و انتظار فرمان الهى به تطهير كعبه از پليدى بتها، شديد گرديد.

در چنين شرائطى دستور برگشتن قبله بسوى كعبه صادر شد و اين خود نعمت بس بزرگى بود، كه خدا مسلمانان را بدان اخت صاص ‍ داد، آنگاه در ذيل همين فرمان وعده فرمود: كه بزودى نعمت و هدايت را بر تو تمام خواهد كرد، يعنى كعبه را از پليدى هاى اصنام خواهد پرداخت ، آنچنانكه فقط خدا در آن عبادت شود و تنها معبد مسلمانان گردد و تنها مسلمانان رو بسوى آن عبادت كنند، پس ‍ نتيجه مى گيريم كه جمله : (و لاتم نعمتى عليكم ) الخ ، بشارت به فتح مكه است .

از سوى ديگر، بعد از آنكه در سوره فتح به مسئله فتح مكه ميپردازد، دوباره به همان وعده قبلى اشاره مى كند، كه در آيه مورد بحث آمده بود و مى فرمايد: (و يتم نعمته عليك و يهديك صراطا مستقيما).

## رد گفتار فوق الذكر و اينكه آيه اشاره اى بر فتح مكه ندارد

اين بود گفتار آن مفسر و توضيح ما درباره آن ، ولكن گو اينكه به ظاهرش گفتارى است دلچسب ، اما خالى از تدبر و دقت است ، براى اينكه ظاهر آيات با آن نمى سازد زيرا مدرك مفسر نامبرده در آيه مورد بحث (و لاتم نعمتى عليكم و لعلكم تهتدون ) الخ ، لام غايت است ، كه بر سر (اتم ) درآمده و اين لام عينا در آيه سوره فتح آمده و فرموده : (ليغفر لك اللّه ما تقدم من ذنبك و ما تاءخر و يتم نعمته عليك و يهديك صراطا مستقيما).

و با اينكه حرف لام در هر دو آيه غايت است ، ديگر چه معنا دارد مفسر نامبرده آيه مورد بحث را بمعناى وعده گرفته و آيه سوره فتح را بمعناى انجاز آن وعده و وفاى بآن بگيرد؟ با اينكه هر دو آيه وعده جميلى است باينكه خداوند نعمت را بر تو تمام مى كند.

از سوى ديگر آيه مورد بحث كه درباره مسئله حج است وعده اتمام نعمت را به همه مسلمين مى دهد و مى فرمايد: (عليكم )، و آيه سوره فتح اين وعده را تنها به رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ميدهد و مى فرمايد: (و يتم نعمته عليك ) الخ ، پس سياق دو آيه مختلف است ، و نمى شود هر دو مربوط به يك مطلب باشند.

حال اگر آيه اى باشد كه دلالت كند بر اينكه اين دو وعده كجا وفا شد؟ آنوقت ممكن است بگوئيم : پس مراد هر دو وعده همين وعده اى است كه اين آيه از وفا شدن بآن خبر مى دهد و چنين آيه اى اگر باشد آيه : (اليوم اكملت لكم دينكم و اتممت عليكم نعمتى و رضيت لكم الاسلام دينا)، (امروز ديگر دين شما را تكميل كردم و نعمت خود بر شما تمام نمودم و اسلام را دين مورد رضايم برايتان قرار دادم )، خواهد بود و اما اينكه نعمت در آن چه نعمتى بوده كه خدا اتمام كرده ؟ و در اين آيه منتش را بر ما مى گذارد، انشاءاللّه در تفسير سوره مائده بحثش خواهد آمد.

نظير اين دو آيه كه مشتمل بر اتمام نعمت است آيه : (ولكن يريد ليطهركم ، و ليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون )، و نيز آيه : (كذلك يتم نعمته عليكم ، لعلكم تسلمون )، است كه باز انشاءاللّه كلامى مناسب با مقام بحثمان در ذيل هر يك از اين آيات خواهد آمد.

(كما ارسلنا فيكم رسولا منكم )، از ظاهر آيه بر مى آيد، كه كاف در كلمه (كما) براى تشبيه ، و كلمه (ما) مصدريه باشد، در نتيجه معناى آيه و ماقبلش اين مى شود: ما با قبله قرار دادن خانه اى كه ابراهيم بنا كرد و برايش آن خيرات و بركات را درخواست نمود به شما انعام كرديم ، مانند اين انعام ديگرمان كه رسولى از ميان شما در شما فرستاديم كه آيات ما بر شما همى خواند و كتاب و حكمتتان مى آموزد و تزكيه تان مى كند و اين را بدان جهت كرديم كه دعاى ابراهيم را استجابت كرده باشيم ، آن دعا كه با فرزندش اسماعيل گفتند: پروردگارا! و رسولى از خود ايشان در ميانشان مبعوث فرما تا آيات بر آنان تلاوت كند و كتاب و حكمتشان تعليم دهد و تزكيه شان كند پس در اين ارسال رسول منتى است نظير منتى كه در قبله قرار دادن كعبه بود.

از اينجا معلوم مى شود مخاطب در جمله (فيكم رسولا منكم )، امت مسلمه است ، كه بر حسب حقيقت عبارتند از خصوص اولياء دين ، چون اگر جميع دودمان اسماعيل - يعنى عرب مضر - امت اسلام ناميده مى شوند،

از نظر ظاهر امتند و نيز اگر همه عرب و مسلمانان غير عرب امت اسلام ناميده مى شوند، از نظر اشتراك در حكم است و گرنه حقيقت و واقع آن امت كه ابراهيم (عليه‌السلام) از خدا درخواست كرد، همان اولياء دين هستند و بس .

(يتلو عليكم آياتنا)، كلمه : (آياتنا) ظهور در آيات قرآ ن دارد، چون قبل از آن كلمه (يتلو) آمده ، و معلوم است كه تلاوت در مورد الفاظ استعمال مى شود، نه معانى و كلمه (تزكيه ) به معناى تطهير است و تطهير عبارتست از زايل كردن پليدى ها و آلودگى ها، در نتيجه كلمه تطهير هم شامل اعتقادات فاسد چون شرك و كفر مى شود و هم شامل ملكات رذيله چون تكبر و بخل مى گردد و هم اعمال فاسد و شنيع چون كشتن و زنا و شرابخوارى را شامل مى شود.

و تعليم كتاب و حكمت و نيز تعليم آنچه نمى دانستيد، دو جمله است كه شامل تمامى معارف اصولى و فروعى دين مى گردد.

اين را هم بايد دانست كه آيات شريفه مورد بحث مشتمل بر چند مورد التفات نسبت به خداى تعالى است ، يكجا خداى تعالى غايب (او) حساب شده ، يكجا متكلم وحده (من )، جائى ديگر متكلم مع الغير (ما)، و نيز چند التفات ديگر نسبت به غير خداى تعالى كه باز يكجا غايب حساب شده اند و يكجا مخاطب و يكجا متكلم كه اگر خواننده عزيز در آنها دقت بعمل آورد، نكته هايش پوشيده نمى ماند.

## بحث روايتى (شامل رواياتى درباره تغيير قبله و معنى شهدا و...)

در تفسير مجمع البيان از قمى روايت كرده كه در تفسيرش در ذيل آيه : (سيقول السفهاء) الخ از قول امام صادق (عليه‌السلام) نقل كرده كه فرمود: قبله وقتى از بيت المقدس بسوى كعبه برگرديد كه رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم سيزده سال در مكه نماز بسوى بيت المقدس خوانده بود و بعد از مهاجرت به مدينه هم هفت ماه به همان سو نماز خواند آنوقت خدا او را بطرف مكه برگردانيد.

چون يهوديان رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم را سرزنش مى كردند و مى گفتند: تو تابع مائى و بسوى قبله ما نماز مى گزارى ، رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم از اين سرزنش دچار اندوهى سخت شد و در نيمه شبى از خانه بيرون شد و به آفاق آسمان نگاه مى كرد منتظر بود از ناحيه خدايتعالى در اين خصوص امرى صادر شود فرداى آن شب وقتى هنگام نماز ظهرشد، آنجناب در مسجد بنى سالم بود و دو ركعت از نماز ظهر را خواند كه جبرئيل نازل شده ،

دست به دو شانه آنحضرت گذاشت و او را بطرف كعبه برگردانيد و اين آيه بر او نازل كرد: (قد نرى تقلب وجهك فى السماء فلنو لينك قبلة ترضيها، فول وجهك شطر المسجد الحرام ) در نتيجه آنجناب دو ركعت از يك نماز را بسوى بيت المقدس ، و دو ركعت ديگرش را بسوى كعبه خواند، بعد از اين جريان سر و صداى يهود و مردم نفهم بلند شد كه چرا از قبله اى كه داشت برگرديد؟

مؤ لف : رواياتيكه هم از طرف عامه و هم خاصه در اين داستان در كتب جامع وارد شده ، بسيار زياد است و از نظر مضمون قريب به هم هستند، ولى از نظر تاريخ اين جريان مختلفند، بيشتر آنها تاريخ تحويل قبله را در ماه رجب سال دوم از هجرت ، يعنى ماه هفدهم از هجرت ميدانند و صحيح تر هم همين است و بزودى فصل جداگانه در بحث پيرامون اين مسئله خواهد آمد انشاءاللّه .

و از طرق اهل سنت درباره اينكه امت اسلام گواه بر مردم و رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم گواه بر امت است رواياتى آمده كه مردم روز قيامت تبليغ انبياء را انكار مى كنند خدايتعالى از انبياء شاهد ميخواهد تا اثبات كنند تبليغ كرده اند - با اينكه خدا عالم تر از هر كسى است - آنگاه امت محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم را ميآورند و ايشان شهادت ميدهند امتهاى ديگر مى پرسند: شما از كجا بدست آورده ايد كه پيغمبر ما رسالت خود را تبليغ كرده ؟ مى گويند: ما اين معنا را از كتاب آسمانيمان بدست آورديم كه خدايتعالى بزبان پيامبر صادقش در آن خبر داد: كه انبياء گذشته رسالت خود را تبليغ كردند.

بعد محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم را مى آورند تا از حال امتش بپرسند، آنجناب امت را تزكيه مى كند و به عدالتشان شهادت ميدهد، اينجاست كه خداى سبحان فرموده : (فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد).

مؤ لف : مفاد اين روايت را اخبار ديگرى تاءييد مى كند، كه سيوطى آن اخبار را در تفسير الدر المنثور و غير او نيز آورده اند، چيزى كه در اين روايات به نظر درست نمى رسد اينست كه پيامبر اسلام تمامى امت را تزكيه و تعديل نكرده و معنا ندارد كه در قيامت همه را تزكيه و تعديل كند، مگر اينكه بمنظور تزكيه و تعديل جمعى از امت باشد نه همه ، و گرنه روايات نامبرده مطلبى برخلاف ضرورت اثبات مى كند، ضرورت كتاب و سنت هر دو.

آخر چطور ممكن است رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فجايع و جناياتى را كه افرادى از امت اسلام مرتكب شدند تجويز كند؟ و بر آن جنايات صحه بگذارد؟ جناياتى كه حتى نمونه اش هم در امت هاى گذشته رخ نداد؟ و چطور آنجناب طاغيان و فرعونهاى اين امت را تزكيه و تعديل مى كند؟ و آيا اين روايات طعن بر دين حنيف و بازيگرى با حقايق اين ملت بيضاء نيست ؟! قطعا هست ،

علاوه بر اينكه اين روايات گفتگو از شهادت نظرى دارد، نه شهادت تحمل ، چون امت اسلام در زمان انبياء گذشته حاضر نبودند، تا ببينند آيا رسالت خود را تبليغ مى كنند يا نه ؟ و شهادت نظرى اعتبار ندارد.

و در كتاب مناقب در اين باره از امام باقر (عليه‌السلام) روايت كرده ، كه فرمود: (شهداء مردم ) به غير رسولان و امامان كسى نيست و اما امت معقول نيست كه خدا از آنها شهادت بطلبد، براى اينكه در ميان امت كسانى هستند كه شهادتشان يك بند سبزى و يك پر كاه ارزش ندارد.

و در تفسير عياشى از امام صادق (عليه‌السلام) روايت كرده كه در ذيل جمله (لتكونوا شهداء على الناس و يكون الرسول عليكم شهيدا) الخ ، فرمود: اگر خيال كنى كه منظور خدايتعالى از اين آيه همه موحدين اهل قبله است ، سخت اشتباه كرده اى ، براى اينكه آيا خدايتعالى در قيامت از كسى شهادت ميخواهد، كه در دنيا شهادتش در مرافعه اى كه بر سر يك من خرما بپا ميشد پذيرفته نبود؟ و آنوقت شهادت چنين كسى در درگاهش پذيرفته ميشود؟ حاشا: اين حرف معقول نيست و خدايتعالى چنين چيزى را از خلق خودش ‍ نمى پسندد، آنوقت خودش چگونه مرتكب آن ميشود، بلكه منظور خدايتعالى از امت ، افرادى است كه مصداق آيه : (كنتم خير امة اخرجت للناس )، هستند و آنان امت وسط و بهترين امتند كه خدا براى مردم خلقشان كرده است .

مؤ لف : بيان اين حديث در ذيل آيه شريفه با استفاده از قرآن كريم گذشت .

و در قرب الاسناد از امام صادق (عليه‌السلام) از پدرش از رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم روايت كرده كه فرمود: از جمله خصائصى كه خداى تعالى به امت من داده و با دادنش امتم را بر ساير امم برترى بخشيده ، سه چيز است كه حتى به هيچ پيغمبرى نداده - تا آنجا كه مى فرمايد: - خدايتعالى هر پيغمبرى كه مبعوث مى كرد، او را شهيد بر قومش قرار ميداد، ولى خداى تعالى امت مرا شهيد بر همه خلائق كرد، و فرمود: (ليكون الرسول شهيدا عليكم ، و تكونوا شهداء على الناس ) (تا آخر حديث ).

مؤ لف : اين حديث منافاتى با حديث قبلى ندارد، چون مراد به امت در اين روايت نيز همان امت مسلمه ايست كه دعاى ابراهيم بوسيله آن مستجاب شد.

و در تفسير عياشى از اميرالمؤ منين (عليه‌السلام) روايت آورده كه در حديثى در ضمن توصيف روز قيامت فرمود: مردم در يكجا جمع ميشوند و در آنجا تمامى خلائق استنطاق ميشوند، واحدى بدون اجازه رحمان و جز به صواب سخن نميگويد آنگاه به رسول خدا دستور ميدهند،

برخيزد و از پرسش ها پاسخ گويد اينجاست كه خدايتعالى به رسول گراميش ميفرمايد: (فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد و جئنا بك على هولاء شهيدا) و بحكم اين آيه آنجناب شهيد بر شهيدان يعنى بر رسولان است . و در تهذيب از ابى بصير از يكى از دو امام باقر و صادق (عليه‌السلام) روايت كرده كه گفت : به آنجناب عرضه داشتم : آيا خدايتعالى به رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم دستور داده بود كه بسوى بيت المقدس نماز بگزارد؟ فرمود: بله ، مگر نمى بينى خداى سبحان فرموده : (و ما جعلنا القبلة التى كنت عليها الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه ) الخ .

مؤ لف : مقتضاى اين حديث اين است كه جمله : (التى كنت عليها) صفت قبله باشد، و مراد بقبله ، بيت المقدس باشد، و اينكه آن قبله اى كه رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم رو بآن مى ايستاده ، همان بيت المقدس بوده باشد و همين معنا را سياق آيات تاءييد مى كند كه بيانش گذشت .

از اينجا آن روايتى هم كه از امام عسكرى (عليه‌السلام) نقل شده تاءييد ميشود، چون آنجناب فرموده : مردم مكه هواى قبله شدن كعبه را داشتند خدايتعالى با قبله قرار دادن بيت المقدس امتحانشان كرد تامعلوم شود چه كسى بر خلاف هواى نفسش رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم را پيروى مى كند برخلاف مردم مدينه كه هواى بيت المقدس بسر داشتند و خدايتعالى با برگرداندن قبله دستورشان داد با هواى نفس خود مخالفت نموده رو به كعبه نماز بگزارند تا باز معلوم شود چه كسى پيروى رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مى كند؟ و چه كسى مخالفت مينمايد؟ كه هر كس او را بر خلاف ميل درونيش اطاعت كند، مصدق او و مواف ق او است (تا آخر).

با اين حديث فساد گفتار ديگرى نيز روشن مى گردد و آن اين است كه جمله (التى كنت عليها) مفعول دوم براى كلمه (جعلنا) است و معناى آيه اين است كه ما قبل از بيت المقدس قبله را كعبه اى كه (كنت عليها) نكرديم ، استدلال كرده است بجمله (الا لنعلم من يتبع الرسول ) كه حاصل معنا چنين ميشود (ما قبل از بيت المقدس كعبه را كه الان رو به آن هستى قبله نكرديم مگر براى اينكه بفهميم چه كسى رسول را پيروى مى كند) لكن اين حرف بيهوده است زيرا همانطور كه قبلا گفتيم سياق برخلاف آنست .

و در تفسير عياشى از زبيرى روايت كرده كه گفت : از امام صادق (عليه‌السلام) پرسيدم : آيا مرا از ايمان خبر نميدهى ؟ بدانم آيا ايمان مجموع قول و عمل است و يا قول بدون عمل ؟ فرمود: ايمان همه اش عمل است ، چون خود قول هم يكى از اعمال است كه خدا واجبش كرده در كتابش بيان نموده نورش واضح و حجتش ثابت شده ،

كتابش بدان شهادت ميدهد و بسوى آن دعوت مى كند.

و چون خداى تعالى رسول اسلام را رو به كعبه گردانيد، مسلمانان به رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم گفتند: پس تكليف ما نسبت به نمازهائيكه در اين مدت (17 ماهه ) رو به بيت المقدس خوانديم چه ميشود؟ و تكليف مردگان ما كه در اين مدت نماز را به آنطرف ميخواندند چه ميشود؟ خدايتعالى در پاسخ به اين سؤ ال اين جمله را نازل فرمود: (و ما كان اللّه ليضيع ايمانكم ، ان الله بالناس لرؤ ف رحيم )، (خدا ايمان شما را ضايع نمى كند، كه خدا به مردم رئوف و رحيم است ). و در اين كلام خود نماز ما را ايمان خواند، پس ‍ هر كس از خدا بترسد و جوارح خود (از چشم و گوش و شكم و زبان و فرج ) را حفظ نموده هر عضوى از اعضاى خود را در آن جائى مصرف كند و بكار ببندد كه خدا برايش معين كرده و واجب هر عضوى را انجام دهد، با ايمان كامل خدا را ملاقات مى كند و از اهل بهشت است ، و اگر كسى در واجبى از اين واجبات خيانت كند و از آنچه خدا دستور داده تعدى نمايد، خدا را با ايمان ناقص ‍ ملاقات مى كند.

مؤ لف : اين روايت را كلينى هم آورده ، و اينكه در روايت ، نزول جمله (و ما كان اللّه ليضيع ايمانكم ) را بعد از تحويل قبله دانسته ، منافاتى با بيان قبلى ما ندارد.

و در كتاب فقيه آمده : كه رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم سيزده سال در مكه و نوزده ماه در مدينه بطرف بيت المقدس نماز خواند بعد كه يهوديان سرزنش كردند كه تو تابع قبله ما هستى و اندوه شديدى بر او مسلط شد، در دل شب از خانه بيرون آمد و رو به اطراف افق بگردانيد، فرداى آن شب هم نماز صبح را رو به بيت المقدس خواند و هم دو ركعت از نماز ظهر را، سر دو ركعتى جبرئيل آمد، و گفت : (قد نرى تقلب وجهك فى السماء، فلنو لينك قبلة ترضيها، فول وجهك شطر المسجد الحرام ) الخ ، آنگاه دست آنجناب را گرفته رو به كعبه اش كرد، مردمى هم كه پشت سرش به نماز ايستاده بودند رو به كعبه شدند، بطوريكه زنان جاى فعلى مردان قرار گرفتند و مردان جاى فعلى زنان ، و اين نماز ظهر اولش بسوى بيت المقدس و آخرش بسوى كعبه واقع شد، بعد از نماز ظهر خبر به مسجدى ديگر در مدينه رسيد، اهل آن مسجد دو ركعت از عصر خوانده بودند، دوركعت ديگر را بطرف كعبه برگشتند، آنها نيز اول نمازشان بسوى بيت المقدس و آخرش بسوى كعبه شد، و مسجد قبلتين ، همان مسجد است .

مؤ لف : قمى هم نظير اين را روايت كرده و گفته : كه رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم خودش (در مدينه )،

بلكه در مسجد بنى سالم نماز ميخواند كه اين جريان واقع شد.

و در تفسير عياشى از امام باقر (عليه‌السلام) روايت كرده كه در ذيل آيه (فول وجهك شطر المسجد الحرام ) الخ ، فرموده : رو بقبله نماز بخوان و در نماز رو از قبله برمگردان كه نمازت باطل ميشود چون خداى سبحان به رسول گراميش فرمود در نماز واجب بايد حتما رو بقبله نماز بخوانى ، (فول وجهك شطر المسجد الحرام ، و حيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره ).

مؤ لف : روايات در اين باره كه آيه شريفه راجع بخصوص نماز واجب است بسيار زياد است .

و در تفسير قمى از امام صادق (عليه‌السلام) روايت آورده كه در تفسير آيه (الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه ) الخ ، فرموده : اين آيه درباره يهود و نصارى نازل شد، خداى تعالى در آن مى فرمايد: (آنهائى كه كتابشان داديم ، او را مى شناسند - يعنى رسول خدا را - همانطور كه فرزندان خود را مى شناسند) و اين بدان جهت است كه خداى عز و جل در تورات و انجيل و زبور، صفات رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و صفات اصحابش و مهاجرتش را ذكر كرده بود و همان را در قرآن حكايت كرده ، كه (محمد رسول اللّه ، و الذين معه اشداء على الكفار، رحماء بينهم ، تريهم ركعا سجدا، يبتغون فضلا من اللّه و رضوانا، سيماهم فى وجوههم من اثر السجود، ذلك مثلهم فى التورية ، و مثلهم فى الانجيل )، (محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فرستاده خداست و كسانى كه مصاحب او هستند بر كفار دشمنانى بيرحم ، و در بين خود مهربانان هستند، ايشان را مى بينى كه همواره در ركوع و سجودند و همه در پى بدست آوردن فضل خدا و خشنودى اويند، نشانه هاشان از اثر سجده در پيشانى نمايان است ، اين است مثل آنان در تورات و همين است مثل آنان در انجيل ).

پس صفات رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و اصحابش در تورات بوده ووقتى خدا او را مبعوث فرمود، اهل كتاب او را شناختند، همچنان كه خود قرآن مى فرمايد: (فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به ).

مؤ لف : نظير اين روايت در كافى از على (عليه‌السلام) نقل شده است . و در اخبار بسيارى از طرق شيعه آمده : كه آيه : (اءينما تكونوا ياءت بكم اللّه جميعا) الخ ، درباره اصحاب قائم (عليه‌السلام) نازل شده و در بعضى از آنها آمده : كه اين از باب جرى و تطبيق است .

و در حديثى از طرق عامه در ذيل جمله (و لاتم نعمتى عليكم )، از على (عليه‌السلام) آمده كه فرمود: تماميت نعمت اين است كه انسان با داشتن اسلام بميرد.

و باز در حديثى از طرق آنان آمده : كه تماميت نعمت به اين است كه آدمى داخل بهشت شود.

## بحث علمى (درباره يافتن جهت قبله و تاريخچه آن )

تشريع قبله در اسلام و اعتبار و وجوب خواندن نماز رو بقبله ، - نمازى كه عبادت عموم مسلمانان جهان است -، و همچنين وجوب ذبح حيوانات رو بقبله و كارهاى ديگرى كه حتما بايد رو بقبله باشد، (و يا مانند خوابيدن و نشستن و وضو گرفتن رو بقبله : كه مستحب و مانند تخليه كردن كه حتما بايد ب طرف غير قبله باشد و رو بقبله اش حرام است ) و احكامى ديگر كه با قبله ارتباط دارد، و مورد ابتلاى عموم مسلمانان است ، باعث شده كه مردم محتاج به جستجوى جهت قبله شوند و آنرا در افق خود معين كنند، (تا نماز و ذبح حيوانات و كارهائى ديگر را رو به آنطرف انجام داده و از تخليه كردن به آن طرف بپرهيزند).

و در ابتداء امر از آنجا كه تشخيص قطعى آن براى مردم دور از مكه فراهم نبود ناگزير به مظنه و گمان و نوعى تخمين اكتفاء مى كردند.

ولى رفته رفته اين حاجت عمومى ، علماى رياضى دان را وادار كرد تا اين مظنه و تخمين را قدرى به تحقيق و تشخيص عينى نزديك سازند، براى اين كار از جدول هائى كه در زيج مورد استفاده قرار مى گيرد استمداد كردند، تا بدان وسيله عرض هر شهر و طول آن را (منظور از عرض شهر فاصله ايست كه هر شهرى از خط استواء دارد و منظور از طول آن فاصله ايست كه ميانه شهرها از مشرق به مغرب مى باشد به اين منظور آخرين نقطه غربى و معمور كره زمين را جزاير خالدات ميگرفتند، البته اين ديگر مربوط به بحث ما نيست كه در قرون گذشته و قبل از كشف آمريكا و كشف كرويت زمين چنين ميپنداشتند كه جزائر خالدات واقع در غرب اروپا ساحل اقيانوس آرام آخرين نقطه كره زمين است و البته اين جزائر در قرون اخير در آب فرو رفته و اثرى از آن باقى نمانده است ، و فعلا در نيم كره شرقى زمين ، از رصدخانه گرنويچ لندن استفاده مى كنند)، (مترجم ) معين كنند.

آنگاه بعد از آنكه عرض شهر خود را از خط استواء معين مى كردند آن وقت ميتوانستند بفهمند كه ازنقطه جنوب آن شهر (نقطه جنوب هر شهرى عبارتست از نقطه اى كه اگر خطى موهوم از آن نقطه بطرف نقطه شمال تصور كنيم آفتاب در رسيدن بآن نقطه مسير روزانه اش نصف ميشود و باصطلاح به نقطه ظهر مى رسد) چند درجه (از نود درجه ميان جنوب و مغرب ) را بطرف مغرب منحرف شوند، رو به كه ايستاده اند (و اين انحراف را با حساب جيوب و مثلثات معين مى كردند).

آنگاه اين حساب را بوسيله دائره هنديه براى تمامى افق ها و شهرهاى مسلمان نشين ترسيم كردند، (به اين صورت كه يا در اول بهار و يا در اول پائيز كه دو نقطه اعتدالى است در هر افقى دائره اى در زمين مسطح رسم كردند و محورى و يا به عبارتى شاخصى در وسط آن دائره كوبيدند، صبح كه آفتاب طلوع كرد سايه شاخص از دائره بيرون بود، ايستادند تا با بالا آمدن آفتاب و كوتاه شدن سايه آن نقطه اى را كه سايه از آن نقطه وارد دائره مى شود معين كنند و همچنين آن نقطه اى را كه در بعد از ظهر سايه از دايره بيرون مى رود معين كنند، سپس با خطى مستقيم اين دو نقطه را بهم وصل كردند كه يكسرش مشرق افق را نشان ميداد و سر ديگرش مغرب افق را، در نتيجه دائره به دو نيم دائره تقسيم شد، خط ديگرى عمود بر آن خط ترسيم كردند كه يكسرش نقطه جنوب را نشان ميداد و سر ديگرش نقطه شمال را، و اين خط را نصف النهار آن افق ميناميدند، و معلوم است كه فاصله ميان هر يك از اين چهار نقطه نود درجه است ، و فرض كنيد شهرى كه اين دائره (كه آنرا دائره هنديه مى ناميدند) ترسيم شده ، سى درجه با خط استواء فاصله داشته باشد، در اينصورت اگر سكنه اين شهر در موقع نماز سى درجه از نود درجه را از جنوب بطرف مغرب برگردند، درست رو بقبله ايستاده اند، (مترجم ).

سپس براى اينكه اين كار را بسرعت و آسانى انجام دهند، قطب نما را يعنى عقربه مغناطيسى معروف به حك را بكار بستند، چون اين آلت با عقربه خود جهت شمال و جنوب را در هر افقى كه بكار رود معين ميكند و كار دائره هنديه را به فوريت انجام ميدهد و در صورتيكه ما مقدار انحراف شهر خود را از خط استواء بدانيم ، بلافاصله نقطه قبله را تشخيص ميدهيم .

لكن اين كوششى كه علماى رياضى مبذول داشتند - هر چند خدمت شايان توجهى بود - و خداوند جزاى خيرشان مرحمت فرمايد -، ولكن از هر دو طريق يعنى هم از طريق قطب نما و هم از راه دائره هنديه ناقص بود كه اشخاص را دچار اشتباه مى كرد.

اما اول براى اينكه رياضى دانان اخير متوجه شدند كه رياضى دانان قديم در تشخيص طول شهر دچار اشتباه شده اند، و در نتيجه حسابى كه در تشخيص مقدار انحراف و در نتيجه تشخيص قبله داشتند، در هم فرو ريخت .

توضيح اينكه براى تشخيص عرض مثلا تهران از خط استوا، و محاذات آن با آفتاب در فصول چهارگانه ، طريقه شان اينطور بود كه فاصله قطب شمالى را با خط استواء معين نموده و آنرا درجه بندى مى كردند آنگاه فاصله شهر مورد حاجت را از خط استواء به آن درجات معين نموده ، مثلا مى گفتند فاصله تهران از جزائر خالدات 86 درجه و 20 دقيقه ميباشد و عرض آن از خط استوا سى و پنج درجه و 35 دقيقه (نقل از كتاب زيج ملخص تاءليف ميزابى ) گو اينكه اين طريقه به تحقيق و واقع نزديك بود،

ولكن طريقه تشخيص طول شهرها طريقه اى درست و نزديك به تحقيق نبود چون همانطور كه در بيان مترجم گذشت عبارت از اين بود كه مسافت ميانه دو نقطه از زمين را كه در حوادث آسمانى مشترك بودند، (اگر آفتاب مى گرفت در هر دو جا در يك زمان مى گرفت ، و اگر حوادث ديگرى رخ ميداد، در هر دو نقطه رخ ميداد) معين ميكردند و آنرا با مقدار حركت حسى آفتاب و يا به عبارتى با ساعت ضبط مينمودند آنگاه مى گفتند: مثلا طول شهر تهران فلان درجه و... دقيقه است و چون در قديم وسائل تلفن و تلگراف و امثال آن در دست نبود، لذا اندازه گيرى هاى قديم دقيق نبود و بعد از فراوان شدن اين وسائل و همچنين نزديك شدن مسافت ها بوسيله هواپيما و ماشين اين مشكل كاملا حل شد، و در اين هنگام بود كه شيخ فاضل و استاد شهير رياضى ، مرحوم سردار كابلى براى حل اين مشكل كمر همت بست و انحراف قبله را با اصول جديد استخراج نموده ، رساله اى در اين باره بنام (تحفه الاجلة فى معرفة القبلة )، در اختيار همگان گذاشت ، و اين رساله كوچكى است كه در آن طريقه استخراج قبله را با بيان رياضى روشن ساخته ، و جدولهائى براى تعيين قبله هر شهرى رسم كرده است .

و از جمله رموزيكه وى موفق به كشف آن گرديد - و خدا جزاى خيرش دهد - كرامت و معجزه باهره اى بود كه براى رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم در خصوص قبله محرابش در مسجد مدينه اثبات و اظهار كرد.

توضيح اينكه مدينه طيبه بر طبق حسابى كه قدماء داشتند در عرض 25 درجه خط استوا، و در طول 75 درجه و 20 دقيقه قرار داشت و با اين حساب محراب مسجد النبى در مدينه رو بقبله نبود، (و چون ممكن نبوده رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم در ايستادن بطرف قبله و بناى مسجد رو بانطرف اشتباه كند)، لذا رياضى دانان همچنان درباره قبله بحث مى كردند، و اى بسا براى اين انحراف وجوهى ذكر مى كردند كه با واقع امر درست در نمى آمد.

ولكن مرحوم سردار كابلى اين معنا را روشن ساخت كه محاسبات دانشمندان اشتباه بوده ، چون مدينه طيبه در عرض 24 درجه و 57 دقيقه خط استوا، و طول 39 درجه و 59 دقيقه آخرين نقطه نيم كره شرقى قرار دارد و روى اين حساب محراب مسجد النبى درست رو بقبله واقع ميشود، آنوقت روشن شد در قرنهاى قبل كه اثرى از اين محاسبات نبود و در حاليكه آنجناب در نماز بود، وقتى بطرف كعبه برگشت درست بطرفى برگشته كه اگر خطى موهوم از آن طرف بطرف كعبه كشيده ميشد به خود كعبه برميخورد، و اين خود كرامتى باهر و روشن است (صدق اللّه و رسوله ).

بعد از مرحوم سردار كابلى مرحوم مهندس فاضل سرتيپ عبد الرزاق بغائرى براى بيشتر نقاط روى زمين قبله اى استخراج كرد و در اين باره رساله اى در معرفت قبله نوشت و در آن جدولهائى ترسيم نمود كه حدود هزار و پانصد نقطه از نقاط مسكون زمين را نام برد و با تدوين اين رساله بحمداللّه نعمت تشخيص قبله به كمال رسيد و از آن جمله مثلا عرض تهران را سى و پنج درجه و چهل و يك دقيقه و 38 ثانيه و طول آنرا 51 درجه و 28 دقيقه و 58 ثانيه نوشت (مترجم ).

اين بود جهت نقصى كه در قسمت اول بود و اما در قسمت دوم يعنى در تشخيص قبله بوسيله قطب نما، نقص آن از اين جهت بود كه معلوم شد دو قطب مغناطيسى كره زمين با دو قطب جغرافيائى زمين منطبق نيست ، براى اينكه قطب مغناطيسى شمالى مثلا علاوه بر اينكه به مرور زمان تغيير مى كند بين آن و بين قطب شمالى جغرافيائى حدود هزار ميل (كه معادل است با 1375 كيلومتر) فاصله است .

و روى اين حساب قطب نما هيچوقت عقربه اش رو به قطب جنوبى جغرافيائى قرار نمى گيرد و آنرا نشان نميدهد، (چون سر ديگر عقربه ، قطب شمال واقعى را نشان نميدهد) بلكه گاهى تفاوت به حدى مى رسد كه ديگر قابل تسامح نيست .

به همين جهت مهندس فاضل و رياضى دان عاليقدر، جناب سرتيپ حسينعلى رزم آرا، در اواخر يعنى در سال 1332 هجرى شمسى ، در مقام بر آمد اين مشكل را حل كند، و انحراف قبله را از دو قطب مغناطيسى در هزار نقطه از نقاط مسكون كره زمين را مشخص كرد، (و براى سهولت كار بطوريكه همه بتوانند استفاده كنند، قطب نمائى اختراع كرد كه به تخمين نزديك به تحقيق ميتواند قبله را مشخص كند، كه قطب نماى آن جناب فعلا مورد استفاده همه هست ، خداوند به وى جزاى خير مرحمت فرمايد).

## بحث اجتماعى (پيرامون فوايد تشريع قبله از نظر فردى و اجتماعى )

دانشمندانى كه متخصص در جامعه شناسى و صاحب نظر در اين فن هستند، اگر در پيرامون آثار و خواصى كه از اين پديده كه نامش ‍ اجتماع است و بدان جهت كه اجتماع است ناشى ميشود، دقت و غور كنند، شكى برايشان نمى ماند كه اصولا پديد آمدن حقيقتى بنام اجتماع و سپس منشعب شدن آن به شعبه هاى گوناگون و اختلاف ها و چندگونگى آن بخاطراختلاف طبيعت انسانها، فقط و فقط يك عامل داشته و آن دركى بوده كه خداى سبحان طبيعت انسانها را بان درك ملهم كرده ، درك باين معنا كه حوائجش كه اتفاقا همه در بقاى او و به كمال رسيدنش مؤ ثرند يكى دو تا نيست تا خودش بتواند برفع همه آنها قيام كند، بلكه بايد اجتماعى تشكيل دهد،

و بدان پاى بند شود، تا در آن مهد تربيت و به كمك آن اجتماع در همه كارها و حركات و سكناتش موفق شود و يا به عبارتى همه آنها به نتيجه برسد و گرنه يكدست صدا ندارد.

بعد از اين درك ، به دركهاى ديگر و يا بعبارتى به صور ذهنيه ملهم شد كه آن ادراكات و صور ذهنيه را محك و معيار در ماده و در حوائجى كه به ماده دارد، و در كارهائى كه روى ماده انجام ميدهد و در جهات آن كارها، ميزان قرار دهد و همه را با آن ميزان بسنجد و در حقيقت آن ادراكات و آن ميزان رابطه اى ميان طبيعت انسانى و ميان افعال و حوائج انسان باشد، مانند درك اين معنا كه چه چيز خوب است ؟ و چه چيز بد است ؟ چه كار بايد كرد؟ و چه كار نبايد كرد؟ و چه كار كردنش از نكردنش بهتر است ؟

و نيز مانند اين درك كه محتاج به اين است كه در نظام دادن به اجتماع رياست و مرئوسيت ، و ملك و اختصاص و معاملات مشترك و مختص و ساير قواعد و نواميس عمومى و آداب و رسوم قومى (كه به اختلاف اقوام و مناطق و زمانها مختلف ميشود) معتبر بشمارد و به آنها احترام بگذارد.

همه اين معانى و قواعدى كه ناشى از آنها ميشود، امورى است كه اگر طبيعت انسانيت آنرا درست كرده ، با الهامى از خداى سبحان بوده ، الهامى كه خدا بوسيله آن ، طبيعت انسان را لطيف كرده تا قبل از هر كار، نخست آنچه را كه معتقد است و ميخواهد در خارج بوجود آورد، تصور كند و آنگاه نقشه هاى ذهنى را صورت عمل بدهد و يا اگر صلاح نديد ترك كند و به اين وسيله استكمال نمايد.

(حال كه اين مقدمه روشن شد ميگوئيم ): توجه عبادتى بسوى خداى سبحان (با در نظر گرفتن اينكه خدا منزه از مكان و جهت و ساير شئون مادى و مقدس از اين است كه حس مادى باو متعلق شود)، اگر بخواهيم از چهار ديوارى قلب و ضمير تجاوز كند و بصورت فعلى از افعال در آيد، با اينكه فعل جز با ماديات سر و كار ندارد - به ناچار بايد اين توجه بر سبيل تمثل صورت بگيرد.

ساده تر بگويم از يكسو ميخواهيم با عبادت متوجه بخدا شويم ، از سوى ديگر خدا در جهتى و طرفى قرار ندارد، پس بناچار بايد عبادت ما بر سبيل تمثل و تجسم در آيد، به اين صورت كه نخست توجهات قلبى ما با اختلافى كه در خصوصيات آن (از خضوع و خشوع و خوف و رجاء و عشق و جذبه و امثال آن ) است ، در نظر گرفته شود و بعد همان خصوصيات را با شكل و قيافه اى كه مناسبش باشد، در فعل خود منعكس كنيم ، مثلا براى اينكه ذلت و حقارت قلبى خود را به پيشگاه مقدس او ارائه داده باشيم به سجده بيفتيم و با اين عمل خارجى از حال درونى خود حكايت كنيم و يا اگر خواستيم احترام و تعظيمى كه در دل از او داريم ، حكايت كنيم ،

بصورت ركوع درآئيم و چون بخواهيم حالت فدائى بودن خود را به پيشگاهش عرضه كنيم ، دور خانه اش بگرديم و چون بخواهيم او را تكبير و بزرگداشت كنيم ، ايستاده عبادتش كنيم و چون بخواهيم براى تشرف بدرگاهش خود را تطهير كنيم اين مراسم را با غسل و وضوء انجام دهيم ، و از اين قبيل تمثل هاى ديگر.

## روح و مغز عبادت ، عبوديت درونى است و افعال عبادى قالبهاى تحقق خارجى آن عبوديت است

و هيچ شكى نيست در اينكه روح و مغز عبادت بنده عبارت است از همان بندگى درونى او، و حالاتى كه در قلب نسبت به معبود دارد كه اگر آن نباشد، عبادتش روح نداشته و اصلا عبادت بشمار نمى رود وليكن در عين حال اين توجه قلبى بايد به صورتى مجسم شود و خلاصه عبادت در كمالش و ثبات و استقرار تحققش ، محتاج به اين است كه در قالبى و ريختى ممثل گردد.

آنچه گفته شد، هيچ جاى شك نيست ، حال ببينيم مشركين در عبادت چه مى كردند و اسلام چه كرده ؟ اما وثنى ها و ستاره پرستان و هر جسم پرست ديگر كه يا معبودشان انسانى از انسانها بوده ، و يا چيز ديگر، آنان لازم ميدانستند كه معبودشان در حال عبادت نزديكشان و روبرويشان باشد، لذا روبروى معبود خود ايستاده و آنرا عبادت ميكردند.

ولى دين انبياء و مخصوصا دين اسلام كه فعلا گفتگوى ما درباره آنست ، (و گفتگوى از آن ، از ساير اديان نيز هست ، چون اسلام همه انبياء را تصديق كرده )، علاوه بر اينكه همانطور كه گفتيم : مغز عبادت و روح آنرا همان حالات درونى دانسته ، براى مقام تمثل آن حالات نيز طرحى ريخته و آن اينست كه كعبه را قبله قرار داده و دستور داده كه تمامى افراد در حال نماز كه هيچ مسلمانى در هيچ نقطه از روى زمين نمى تواند آن را ترك كند، رو بطرف آن بايستند و نيز از ايستادن رو بقبله و پشت كردن بدان در احوالى نهى فرموده و در احوالى ديگر آنرا نيكو شمرده است .

و به اين وسيله قلبها را با توجه بسوى خدا كنترل نموده ، تا در خلوت و جلوتش در قيام و قعودش ، در خواب و بيداريش ، در عبادت و مراسمش ، حتى درپست ترين حالات و زشت ترينش ، پروردگار خود را فراموش نكند، اين است فائده تشريع قبله از نظر فردى .

و اما فوائد اجتماعى آن عجيب تر و آثارش روشن تر و دلنشين تر است ، براى اينكه مردم را با همه اختلافى كه در زمان و مكان دارند متوجه به يك نقطه كرده و با اين تمركز دادن وجهه ها، وحدت فكرى آنان و ارتباط جوامعشان و التيام قلوبشان را مجسم ساخته و اين لطيف ترين روحى است كه ممكن است در كالبد بشريت بدمد، روحى كه از لطافت در جميع شئون افراد در حيات مادى و معنويش ‍ نفوذ كند، اجتماعى راقى تر و اتحادى متشكل تر و قوى تر بسازد، و اين موهبتى است كه خداى تعالى امت اسلام را بدان اختصاص ‍ داده

و با آن وحدت دينى و شوكت جمعى آنان را حفظ فرموده ، در حالى كه قبلا احزاب و دسته هاى مختلفى بودند و سنت ها و طريقه هاى متشتتى داشتند، حتى دو نفر انسان يافت نمى شد كه در يك نظريه با هم متحد باشند، اينك خدا را با كمال عجز بر همه نعمتهايش شكر ميگوئيم .

509

## آيه 152 بقره

فاذكرونى اءذكركم و اشكروا لى و لا تكفرون - 152.

ترجمه آيه

پس مرا بياد آريد تا بيادتان آورم و شكرم بگذاريد و كفران نعمتم مكنيد (152).

بيان

بعد از آن كه خداى تعالى بر پيامبر اسلام و امت مسلمان منت نهاد، نخست پيامبر بزرگوار را كه از خود مردم بود بسوى ايشان گسيل داشت و اين خود نعمتى بود كه با هيچ مقياسى اندازه گيرى نميشود، نعمتى كه منشاء هزاران نعمت شد - و فهماند خدا از ياد بندگانش ‍ غافل نيست - آرى خدا بشر را از اينكه بسوى صراط مستقيم هدايت كند و به اقصى درجات كمال سوق دهد، فراموش نكرده بود.

و در مرحله دوم قبله را كه مايه كمال دين و توحيد در عبادت و تقويت فضائل دينى و اجتماعيشان بود، تشريع فرمود.

اينك در اين آيه متفرع بر آن دو نعمت ، دعوتشان مى كند: باينكه بياد او باشند و شكرش بگذارند، تا او هم در مقابل ياد بندگان به عبوديت و طاعت ، ايشان را بدادن نعمت ياد كند و در پاداش شكرگزارى و كفران نكردن ، نعمتشان را بيشتر كند.

در جاى ديگر نيز فرموده : (و اذكر ربك اذا نسيت و قل عسى اءن يهدين ربى لا قرب من هذا رشدا)، (بيادآر پروردگارت را هر وقت كه فراموش كردى ، و بگو اميد است پروردگارم مرا به رشدى نزديك تر از اين هدايت كند)، و نيز فرموده : (لئن شكرتم لازيدنكم )، (اگر شكر بگزاريد زيادترتان مى دهم )، و اين دو آيه هر دو قبل از آيات قبله در سوره بقره نازل شده است .

## معنى و موارد استعمال (ذكر)

اين نكته را بايد در نظر داشت : كه كلمه ذكر بسا مى شود كه در مقابل غفلت قرار مى گيرد، مانند آيه : (و لا تطع من اغفلنا قلبه عن ذكرنا)، (كسى را كه ما دلش را از ياد خود غافل كرده ايم ، اطاعت مكن )، و غفلت عبارتست از نداشتن علم به علم ، يعنى اينكه ندانم كه ميدانم ، و ذكر در مقابل غفلت ، عب ارتست از اينكه بدانم كه ميدانم .

و بسا مى شود كه در مقابل نسيان استعمال مى شود، و نسيان عبارتست از اينكه صورت علم بكلى از خزانه ذهن زايل شود، و ذكر برخلاف نسيان عبارتست از اينكه آن صورت همچنان در ذهن باقى باشد، و در آيه : (و اذكر ربك اذا نسيت ) به همين معنا آمده و بنابراين در چنين استعمالى ذكر مانند نسيان معنائى است داراى آثار و خواصى كه آن آثار بر وجود ذكر مترتب مى شود، و به همين جهت كلمه ذكر، مانند نسيان ، در مواردى كه خودش نيست ولى آثارش هست ، استعمال مى شود، مثلا وقتى من ببينم كه شما دوست صميمى خود را با اينكه مى دانى احتياج به نصرتت دارد نصرت ندادى و كمك نكردى ، مى گويم : چرا پس دوستت را فراموش ‍ كردى ؟ با اينكه او را فراموش نكرده اى و بر عكس همواره با او و به ياد او بوده اى ، اما از آنجا كه اين ياد اثرى نداشته و بر عكس اثر فراموشى از شما سر زده ، مثل اين است كه اصلا در ذهن شما وجود نداشته و از يادش برده باشى .

و گويا استعمال ذكر بر ذكر لفظى (مثلا ذكر خدا با گفتن سبحان اللّه و امثال آن ) از همين باب باشد، يعنى استعمال كلمه (ذكر) در اثر آن باشد نه خودش چون ذكر زبانى هر چيز، از آثار ذكر قلبى آنست و از اين باب است آيه : (قل ساءتلو عليكم منه ذكرا)، (بگو بزودى ذكرى از او برايت ميخوانم )، و نظائر اين استعمال بسيار است .

و بفرض اينكه ذكر لفظى از مصاديق ذكر واقعى باشد، از مراتب آنست ، نه اينكه بكلى كلمه (ذكر) بمعناى ذكر لفظى بوده ،

معنايش منحصر در آن باشد، و سخن كوتاه آنكه ذكر داراى مراتبى است كه اختلاف آن مراتب در آيات زير كاملا مشهود است .

(الا بذكر اللّه تطمئن القلوب )، (آگاه باش كه با ياد خدا دلها آرامش مى يابد) (و اذكر ربك فى نفسك تضرعا و خيفة ، و دون الجهر من القول )، (پروردگار خود را در دل بياد آور، هم از تضرع و هم از ترس و هم آهسته به زبان )، (فاذكروا اللّه كذكركم آباءكم او اشد ذكرا)، (پس خدا را بياد آريد آنطور كه به ياد پدران خود هستيد و يا شديدتر از آن )، در اين آيه ذكر را بوصف شدت توصيف كرده ، و معلوم است كه مقصود از آن ذكر باطنى و معنوى است ، چون ذكر لفظى ، شدت و ضعف ندارد.

## (ذكر) داراى مراتبى است

(و اذكر ربك اذا نسيت ، و قل عسى ان يهدين ربى لاقرب من هذا رشدا)، كه ذيل اين آيه دلالت دارد بر اينكه ميخواهد بفرمايد اميدوار آن باش كه بالاتر از ذكر به مقامى برسى كه بالاتر از آن مقام كه فعلا دارى بوده باشد، پس برگشت معنا به اين مى شود كه تو وقتى از يك مرتبه از مراتب ذكر خدا پائين آمدى و به مرتبه پائين تر برگشتى ، بگو چنين و چنان ، پس به حكم اين آيه تنزل از مقام بلندترى از ذكر و ياد خدا نيز نسيان است ، پس آيه شريفه دلالت دارد بر اينكه ذكر قلبى هم براى خود مراتبى دارد، از اينجا روشن مى شود اينكه بعضى گفته اند: ذكر بمعناى حضور معنا است در نفس ، سخنى است درست ، براى اينكه حضور داراى مراتبى است .

در آيه مورد بحث امر به (يادآورى ) متعلق به (ياء) متكلم شده ، فرموده : مرا ياد بياور، اگر ياد آورى خدا را، عبارت بدانيم ، از حضور خدا در نفس ، ناگزير بايد قائل به تجوز شويم ، (و بگوئيم : مثلا منظور ياد نعمتها و يا عذابهاى خداست ) و اما اگر تعبير نامبرده را تعبيرى حقيقى بدانيم ، آنوقت آيه شريفه دلالت ميكند بر اينكه آدمى غير از آن علمى كه معهود همه ما است ، و آنرا مى شناسيم ، كه عبارتست از حضور معلوم در ذهن عالم ، يك نسخه ديگرى از علم دارد، چون اگر مراد همان علم معمولى باشد، سر به تحديد خدا در مى آورد، چون اين قبيل علم عبارت است از تحديد و توصيف عالم معلوم خود را، و ساحت خداى سبحان منزه از آنست كه كسى او را تحديد و توصيف كند، همچنانكه خودش فرمود: (سبحان اللّه عما يصفون الا عباداللّه المخلصين )، (منزه است خدا از هر توصيفى كه اينان برايش ميكنند، مگر توصيف بندگان مخلص ).

و نيز فرموده : (و لا يحيطون به علما، احاطه علمى باو پيدا نميكنند)،

و انشاءاللّه تعالى در تفسير همين دو آيه (160 و 110) مطلب ديگرى مربوط باين بحث خواهد آمد.

## بحث روايتى (درباره ، فضيلت ذكر و مراد از آن )

در فضيلت ذكر از طرق عامه و خاصه ، روايات بسيارى وارد شده و بطرقى مختلف نقل شده ، كه فرمودند: (ذكر خدا در هر حال خوب است ). و در كت اب عدة الداعى ميگويد: روايت شده كه روزى رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم بر ياران خود در آمد و فرمود: در باغهاى بهشت بگردش بپردازيد، پرسيدند: يا رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم باغهاى بهشت چيست ؟ فرمود: مجالس ‍ ذكر، هم صبح و هم شام باين مجالس برويد و بذكر بپردازيد و هر كس دوست داشته باشد بفهمد چه منزلتى نزد خدا دارد، بايد نظر كند ببيند خدا چه منزلتى نزد او دارد، چون خداى تعالى بنده خود را به آن مقدار احترام مى كند كه بنده اش او را احترام كند.

و بدانيد كه بهترين اعمال شما و پاكيزه ترين آن نزد مالك و صاحبتان و نيز مؤ ثرترين اعمالتان ، در رفع درجاتتان ، و بالاخره بهترين چيزى كه آفتاب بر آن مى تابد، ذكر خداى تعالى است ، چه خود او از خودش خبر داده و فرموده : (من همنشين كسى هستم كه ذكرم كند و بيادم باشد، و نيز فرموده : (فاذكرونى اذكركم )، مرا ياد آوريد تا شما را با نعمتم ياد آورم ، مرا بياد آوريد با اطاعت و عبادت تا شما را ياد آورم ، با نعمت ها و احسان و راحت و رضوان .

و در محاسن و دعوات راوندى ، از امام صادق (عليه‌السلام) روايت كرده اند كه فرمود: خدايتعالى مى فرمايد: كسيكه مشغول بذكر من باشد و ذكرم او را از درخواست حاجتش باز بدارد، من باو بهتر از آنچه بخواهد ميدهم .

و در معانى الاخبار از حسين بزاز روايت كرده كه گفت : امام صادق (عليه‌السلام) به من فرمود: آيا ميخواهى تو را از مهمترين وظيفه اى كه خدا بر خلق خود واجب كرده خبر دهم ؟ عرضه داشتم : بله ، فرمود: اول انصاف دادن به مردم ، باينكه با مردم آنطور رفتار كنى كه دوست ميدارى با تو رفتار كنند و دوم مواسات با برادران دينى و ياد خدا در هر موقف ، البته منظورم از ذكر خدا، (سبحان اللّه و الحمدلله و لا اله الا اللّه و اللّه اكبر) نيست ، هر چند كه اين نيز از مصاديق آنست ، ولى منظورم اين است كه در هر جا كه پاى اطاعت خدا به ميان مى آيد، بياد خدا باشى و اطاعتش كنى ، و هر جا معصيت خدا پيش آيد، بياد او باشى و آنرا ترك كنى .

مؤ لف : اين معنا به طرق بسيار از رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و از ائمه اهل بيتش (عليهم‌السلام) روايت شده ، و در بعضى از آنها آمده : كه اين دستور همان قول خداست كه مى فرمايد: (ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا، فاذاهم مبصرون ) (كسانيكه وقتى در محاصره وساوس شيطان قرار مى گيرند بياد خدا مى افتند و در نتيجه بينا ميشوند) الخ .

و در كتاب عدة الداعى از رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم روايت آورده كه فرمود: خداى سبحان فرموده : اگر بفهمم كه اشتغال به من بيشتر اوقات بنده ام را گرفته ، شهوتش را هم بسوى دعا و مناجاتم برمى گردانم و چون بنده ام چنين شود، آنگاه كه بخواهد سهو كند خودم ميان او و اينكه سهو كند حائل مى شوم ، چنين افرادى اولياء حقيقى من هستند، آنها براستى قهرمانانند، آنها كسانى هستند كه اگر بخواهم اهل زمين را به عقوبتى هلاك كنم ، بخاطر همين قهرمانان صرفنظر مى كنم .

و در محاسن از امام صادق (عليه‌السلام) روايت كرده كه فرمود: خدايتعالى فرمود: اى فرزند آدم ! مرا در دلت ياد كن ، تا تو را ياد كنم ، اى فرزند آدم ! مرا در خلوت ياد كن ، تا در خلوت يادت كنم ، و در ميان جمع يادم كن ، تا در ميان جمعيت يادت كنم و نيز فرمود: هيچ بنده اى خدا را در ميانه جمعى از مردم ياد نمى كند، مگر آنكه خدا او را در ميان جمعى از ملائكه ياد مى كند.

مؤ لف : اين معنا بطرق بسيار از دو فريق شيعه و سنى روايت شده است .

و در تفسير الدر المنثور است كه طبرانى و ابن مردويه و بيهقى در شعب الايمان از ابن مسعود روايت كرده اند كه گفت : رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فرمود: كسى را كه چهار چيز داده باشند چهار چيز ديگر هم داده اند و تفسير اين در كت اب خداست ، 1 - كسيكه توفيق ياد خدايش داده اند، خدا هم بياد او خواهد بود چون خدايتعالى مى فرمايد: (فاذكرونى اذكركم )، (بيادم باشيد تا بيادتان باشم ). 2 - و كسيكه توفيق دعايش داده اند، اجابت دعا هم داده اند، چون خدايتعالى مى فرمايد: (ادعونى استجب لكم )، (بخوانيد مرا تا اجابت كنم شما را). 3 - و كسيكه مقام شكرش داده اند، زيادى نعمت هم داده اند چون خدايتعالى مى فرمايد: (لئن شكرتم لازيدنكم )، (اگر شكرم بگزاريد، حتما نعمت شما را زياد كنم ). 4 - و كسيكه توفيق استغفارش داده اند، آمرزشش هم داده اند، چون خداى سبحان فرموده : (استغفروا ربكم ، انه كان غفارا)، (از پروردگارتان آمرزش بخواهيد كه او آمرزگار است ).

و نيز در تفسير الدر المنثور است كه سعيد بن منصور و ابن منذر و بيهقى (در شعب الايمان ) از خالد بن ابى عمران ، روايت كنند كه گفت : رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فرمود: كسيكه خدا را اطاعت كند، خدا را ذكر كرده ، هر چند كه نماز و روزه و تلاوت قرآنش كم باشد، و كسيكه خدا را عصيان كند، خدا را از ياد برده ، هر چند نمازش و روزه و تلاوتش بسيار باشد.

مؤ لف : در اين حديث به اين معنا اشاره شده كه معصيت از هيچ بنده اى سر نمى زند مگر با غفلت و فراموشى ، چون انسان اگر بداند حقيقت معصيت چيست ؟ و چه آثارى دارد؟ هرگز اقدام بر معصيت نمى كند، حتى كسيكه معصيت مى كند، و چون بياد خدايش ‍ مى اندازند، باز هم باك ندارد و اعتنائى بمقام پروردگارش نمى كند، او طاغى و جاهل به مقام پروردگارش و علو كبريائيش است ، او نميداند كه خدا چگونه به وى احاطه دارد، و بهمين معنا روايتى ديگر اشاره مى كند، كه تفسير الدر المنثور آنرا از ابى هنددارى از رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نقل كرده است . ميگويد: رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فرمود: خدايتعالى فرموده : مرا با اطاعتم ياد كنيد تا با مغفرتم يادتان كنم و كسيكه بياد من باشد، در حاليكه مطيع هم باشد بر من واجب ميشود كه با مغفرتم يادش كنم و كسيكه مرا ياد كند در حاليكه نافرمان باشد، بر من واجب ميشود يادش كنم ، در حاليكه بر او خشمناك باشم ، (تا آخر حديث ).

نكته اى كه در اين حديث آمده ، درباره ياد خدا در حال معصيت ، همان نكته ايست كه آيه شريفه و رواياتى ديگر آنرا نسيان ناميده اند، چون بودن ياد خدا بدون اثر، همان نسيان است ، البته سخن در اين مقام بقايائى دارد، كه پاره اى از آن انشاءاللّه تعالى بزودى مى آيد.

## آيات 153 - 157 بقره

يا اءيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر و الصلوة ان اللّه مع الصابرين - 153

و لا تقولوا لمن يقتل فى سبيل اللّه اءموات بل اءحياء ولكن لا تشعرون - 154

و لنبلونكم بشى ء من الخوف و الجوع و نقص من الاموال و الانفس و الثمرات و بشر الصابرين - 155

الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله و انا اليه راجعون - 156

اولئك عليهم صلوات من ربهم و رحمة و اولئك هم المهتدون - 157.

ترجمه آيات

اى كسانيكه ايمان آورديد از صبر و صلاة استعانت جوئيد كه خدا با صابران است (153) و به كسى كه در راه خدا كشته شده مرده مگوئيد بلكه اينان زنده هائى هستند ولى شما درك نمى كنيد (154) ما بطور حتم و بدون استثناء همگى شما را يا با خوف و يا گرسنگى و يا نقص اموال و جانها و ميوه ها مى آزمائيم ، و تو اى پيامبر صابران را بشارت ده (155) يعنى آنهائى را كه وقتى مصيبتى بايشان مى رسد ميگويند: (انا لله و انا اليه راجعون ) ما ملك خدائيم و بسوى او باز خواهيم گشت (156) اينان مشمول صلواتى از پروردگارشان هستند و ايشان تنها ايشان راه يافته گانند (157).

516

## بيان

اين پنج آيه در سياق متحد، و جملاتش از نظر لفظ در يك سياق و از نظر معنا هم بيكديگر مرتبط اند، اول آنها بآخر نظر دارد و آخرش باولش ، و از اينجا فهميده ميشود كه اين پنج آيه يكباره نازل شده نه در چند هنگام .

## اخبار و اشاره آيات شريفه به مصائب و بلايائى كه در نتيجه جهاد وقتال پيش مى آيند

و سياق آن داد مى زند كه قبل از نازل شدن دستور جهاد و تشريع آن نازل شده ، چون در اين آيات از بلائى پيشگوئى شده كه بعدها مسلمانان با آن روبرو مى شوند و مصائبى را بزودى مى بينند، البته نه هر بلا و مصيبت ، بلكه بلاى عمومى كه چون ساير بليات معمولى و هميشگى نيست .

آرى نوع انسان مانند ساير انواع موجودات در اين نشئه كه نشئه طبيعت است ، هرگز در افرادش خالى از حوادث جزئى نيست ، حوادثى كه تنها نظام فرد را در زندگى شخصيش مختل ميسازد و يا مى ميرد و يا مريض ميشود، يا ترس و گرسنگى و اندوه و محروميت چرخ زندگيش را از كار مى اندازد، اين سنتى است از خدا كه همواره در مخلوقات و بندگانش جارى ساخته ، چون دار طبيعت دار تزاحم و نشئه نشئه تبدل و تحول است : (فلن تجد لسنة اللّه تبديلا ولن تجد لسنة اللّه تحويلا)، (براى سنت خدا نه تبديلى خواهى يافت ، و نه تحويلى ).

ولكن اين بلاى فردى هر چند دشوار و بر شخص مبتلاى بدان سنگين است ، ولى مانند بلاها و محنت هاى عمومى مهيب و هول انگيز نيست براى اينكه بلاى فردى وقتى به فردى روى مى آورد، صاحب بلا هم در نيروى تعقلش و هم در استوارى عزمش و هم در ثبات نفسش ، از قواى ديگر افراد كمك مى گيرد، و اما بلاهاى عمومى كه دامنه اش همه جا گسترده مى شود، شعور عمومى را سلب ميكند راءى و احتياط و تدبير چاره را از هيئت اجتماع مى گيرد و در نتيجه نظام حيات از همه مردم مختل مى شود - و خوف چندين برابر و وحشت متراكم مى گردد، آنچنانكه عقل و شعور از كار مى افتد و عزم و ثبات تباه مى گردد - پس بلاى عمومى و محنت همگانى دشوارتر و تلخ ‌تر است و اين حقيقتى است كه آيات مورد بحث بدان اشاره دارد.

## مقصود از بلا در آيات مورد بحث

بلائى كه در آيات مورد بحث از آن سخن رفته ، هر بلاى عمومى نيست وبا و قحطى نيست ، بلكه بلائى است عام كه خود مسلمانان خود را بدان نزديك كرده اند، بلائى است كه بجرم پيروى از دين توحيد و اجابت دعوت حق بدان مبتلا شدند، جمعيت اندكى كه همه دنيا و مخصوصا قوم و قبيله خود آنان مخالفشان بودند و جز خاموش كردن نور خدا و استيصال كلمه عدالت و ابطال دعوت حق ، هدفى و همى نداشتند.

و براى رسيدن به اين منظور شيطانى خود، هيچ راهى جز قتال نداشتند، براى اينكه ساير راههائى را كه ممكن بود مؤ ثر بيفتد، پيموده بودند، القاء وسوسه و شبهه در ميان افراد كردند، فتنه و آشوب براه انداختند، ولى مؤ ثر واقع نشد و نتيجه نداد، براى اينكه حجت قاطع و برهان روشن در طرف رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و مسلمين بود، وسوسه و فتنه و دسيسه كجا مى تواند در مقابل حجت قاطع دوام يابد؟ و دشمن كجا مى تواند به اثر آنها اطمينان پيدا كند؟

پس براى سد راه حق ، و اطفاء نور روشن و درخشان دين ، بغير از قتال و استمداد از جنگ و خونريزى راه ديگرى برايشان نماند، اين وضعى بود كه مخالفين دين داشتند، از طرف دين هم وضع همينطور و بلكه از اين روشن تر بود كه چاره اى جز جنگ نيست ، براى اينكه از آن روزى كه انسان در اين كره خاكى قدم نهاده ، اين تجربه را بدست آورده كه حق وقتى اثر خود را مى كند كه باطل از محيط دور شود.

(اول اى جان دفع شر موش كن وانگه اندر جمع گندم جوش كن ) و موش باطل از بين نميرود مگر با اعمال قدرت و نيرو.

## دعوت مسلمانان بر استعانت از صبر و صلاة بر هنگام بلا

و سخن كوتاه اينكه در آيات مورد بحث بطور اشاره خبر ميدهد: كه چنين محنتى و بلائى رو به آمدن است ، چون در آيات ، سخن از قتال و جهاد در راه خدا كرده چيزى كه هست اين بلا را بوصفى معرفى كرده كه ديگر چون ساير بلاها مكروه و ناگوار نيست و صفت سوئى در آن باقى نمانده و آن اينست كه اين قتال مرگ و نابودى نيست ، بلكه حيات است و چه حياتى !! پس اين آيات مؤ منين را تحريك مى كند كه خود را براى قتال آماده كنند و به ايشان خبر ميدهد كه بلا و محنتى در پيش دارند، بلائى كه هرگز به مدارج تعالى و رحمت پروردگارى و به اهتداء، بهدايت ش نمى رسند، مگر آنكه در برابر آن صبر كنند و مشقت هايش را تحمل نمايند، و به ايشان اين حقيقت را تعليم ميدهد كه بايد براى رسيدن به هدف از قتال استمداد بگيرند، مى فرمايد: از صبر و نماز استعانت بجوئيد، از صبر كه عبارتست از خوددارى از جزع و ناشكيبائى و از دست ندادن امر تدبير، و از نماز كه عبارت است از توجه بسوى پروردگار و انقطاع بسوى كسيكه همه امور بدست او است ، آرى (ان القوة لله جميعا)، (نيرو همه اش از خداست ).

(يا ايها الذين آمنوا استعينوا بالصبر و الصلوة ان اللّه مع الصابرين ) در معناى صبر و صلاة در ذيل آيه : (و استعينوا بالصبر و الصلوة ، و انها لكبيرة الا على الخاشعين )،

## صبر و نماز و تاءكيد فراوان خداوند در قرآن بر تمسك بر آن دو

پاره اى مطالب گفته شد، در اينجا نيز ميگوئيم : صبر از بزرگترين ملكات و احوالى است كه قرآن آنرا ستوده و مكرر امر بدان نموده است ، تا بجائى كه قريب به هفتاد مورد شده ، حتى درباره اش فرموده : (ان ذلك من عزم الامور)، (اين صبر از كارهاى بس مهم است ) و نيز فرموده : (و ما يلقيها الا الذين صبروا و ما يلقيها الا ذوحظ عظيم )، (اين اندرز را نميپذيرد مگر كسانيكه صبر كنند و نمى پذيرد، مگر صاحب بهره اى عظيم ) و نيز فرموده : (انما يوفى الصابرون اجرهم بغير حساب )، (تنها صابرانند كه بدون حساب اجرشان بتمام داده ميشود).

و اما (صلوة ) در باره آن همين قدر ميگوئيم : كه نماز از بزرگترين عبادتهائى است كه قرآن بر آن تاءكيد بسيار دارد، حتى درباره اش ‍ فرموده : (ان الصلوه تنهى عن الفحشاء و المنكر)، (نماز انسان را از فحشاء و منكر باز ميدارد)، و در قرآن كريم درباره هر امرى سفارش مى كند، در صدر آن و در اولش نماز را بياد مى آورد.

خداى سبحان صبر را چنين توصيف كرده كه خدا با صابران است كه داراى اين صفتند، و اگر در آيه مورد بحث تنها صبر راتوصيف كرد و از نماز چيزى نفرمود، با اينكه در آيه : (و استعينوا بالصبر و الصلوة و انها لكبيرة ) الخ نماز را توصيف كرده ، بدين جهت بود كه مقام آيات مورد بحث مقام برخورد با مواقف هول انگيز و هماوردى با شجاعان است و در اين مقام اهتمام ورزيدن به صبر مناسب تر است ، بخلاف آيه سابق ، و باز به همين جهت در آيه مورد بحث فرمود: (ان اللّه مع الصابرين )، و نفرمود: (ان اللّه مع المصلين ).

و اما اينكه فرمود: خدا با صابران است اين معيت غير آن معيتى است كه در آيه : (و هو معكم اينما كنتم )، (او با شماست هر جا كه باشيد)، آمده ، براى اينكه معيت در آيه سوره حديد معيت احاطه و قيمومت است ، ميخواهد بفرمايد: خدا بر همه شما احاطه دارد و قوام ذات شما باو است ، بخلاف معيت در آيه مورد بحث كه بمعناى يارى كردن صابران است ميخواهد بفرمايد (الصبر مفتاح الفرج صبر كليد فرج خدائى و يارى اوست ).

## نظر جمعى مفسرين درباره زنده بودن شهدا

(و لا تقولوا لمن يقتل فى سبيل اللّه اموات بل احياء، و لكن لا تشعرون ) بعضى از مفسرين چه بسا گفته باشند: كه خطاب (نگوئيد) به مؤ منين است كه به خدا و رسول و روز جزا ايمان دارند و معتقدند كه بعد از زندگى دنيا زندگى ديگرى هست و ديگر از چنين كسانى تصور نمى رود كه بگويند: آنهائى كه در راه خدا كشته شده اند بكلى از بين رفته اند،

با اينكه دعوت حقه دين را اجابت كرده اند و آيات بسيارى از قرآن را كه درباره معاد صحبت مى كند شنيده اند.

علاوه بر اينكه آيه شريفه سخنش درباره عموم مردم نيست بلكه براى خصوص شهداء كه در راه خدا كشته شده اند، خبر از زندگى بعد از مرگ ميدهد و اين خبر را به مؤ منين كه هنوز شهيد نشده اند و به همه كفار ميدهد، با اينكه زندگى بعد از مرگ اختصاص به شهيدان ندارد، و شهيد و مؤ من غير شهيد، و كفار، همه اين زندگى را دارند پس بايد گفت : منظور از زندگى بعد از شهادت اين است كه نام شهيد زنده ميماند و در اثر مرور زمان ذكر جميلش كهنه نميشود، اين نظريه جمعى از مفسرين است و ما باين تفسير چند اشكال داريم :

## چند اشكال بر اين نظر

اول اينكه اين حياتى كه شما آيه را با آن معنا كرديد، جز يك گول زننده چيز ديگرى نيست ، و اگر پيدا شود تنها در وهم پيدا مى شود نه در خارج ، حياتى است خيالى كه بغير از اسم ، حقيقت ديگر ندارد و مثل چنين موضوع وهمى ، لايق به كلام خداى تعالى نيست ، خدائيكه جز بحق دعوت نمى كند، و ميفرمايد: (فماذا بعد الحق الا الضلال )، (بعد از حق غير از ضلالت چه مى تواند باشد)، آنوقت چگونه به بندگانش مى فرمايد: در راه من كشته شويد و از زندگى چشم بپوشيد تا بعد از مرگ مردم بشما بگويند (چه مرد خوبى بود)؟.

و اگر شنيده ايد كه ابراهيم (عليه‌السلام) از خداى تعالى درخواست كرده كه : (و اجعل لى لسان صدق فى الاخرين )، منظورش ‍ ذكر خير آيندگان نبوده ، بلكه منظورش اين بوده كه دعوت حقه اش در انسان هاى آينده نيز باقى باشد و لسان صادقش همواره گويا بماند، نه اينكه بعد از او ذكر خيرش را بگويند و بس .

بله اين سخن دل خوش كننده و باطل و وهم كاذب ، با منطق مردمى مادى و طبيعى مسلك ، جور در مى آيد، براى اين كه آنها نفوس را هم مادى مى دانند و معتقدند وقتى انسان مرد بكلى باطل و نابود مى شود و اعتقادى به زندگى آخرت ندارند.

از سوى ديگر احساس كردند كه انسان بالفطره احتياج دارد به اينكه در راه امور مهمه قائل به بقاء نفوس و تاءثرش به سعادت و شقاوت بعد از مردن ، بوده باشد، چون رسيدن و ارتقاء به هدف هاى بلند، فداكارى و قربان شدن لازم دارد، مخصوصا هدف هاى بسيار مهم كه بخاطر آن بايد اقوامى كشته شوند تا اقوامى ديگر زنده بمانند.

و اگر بنا باشد هر كس بميرد نابود شود، ديگر چه كسى خود را فداى ديگران مى كند و چه داعى دارد كسى كه معتقد به موت و فوت است ،

ذات خود را باطل كند تا ذات ديگران باقى بماند، نفس خود را از زندگى محروم سازد تا ديگران زنده بمانند. لذائذ مادى را كه ميتواند از راه جور و زندگى جابرانه بدست آورد، از دست بدهد، تا ديگران با داشتن محيطى عادلانه از آن لذائذ بهره مند شوند؟

## جوامع و افراد طبيعى مسلك چنين اوهام و خرافاتى را درست كرده اند

آخر هيچ عاقلى هيچ چيزى را نمى دهد، مگر براى اينكه چيزى ديگر بگيرد، و اما دادن و نگرفتن و صرفنظر كردن بدون گرفتن ، كار عاقلانه اى نيست هيچ عاقلى حاضر نيست بميرد براى زندگى ديگران ، محروميت بكشد بخاطر بهره مندى ديگران .

پس فطرت انسان هرگز چنين معامله بى سودى را نمى پذيرد، جوامع و افراد طبيعى مسلك و مادى ، اين فطرت را دارند و چون اين معنا را مى فهمند، لذا مجبور شدند براى دلخوشى خود اوهام و خرافاتى كاذب را درست كنند، خرافاتى كه جز در عرصه خيال و حظيره وهم ، موطنى ديگر ندارد، مثلا ميگويند: انسان هاى حر و آزاد مردانى كه از قيد اوهام و خرافات رهيده اند، بايد خود را براى وطن و يا هر چيزى كه مايه شرف آدمى است فدا كنند تا به زندگى دائم برسند، به اين معنا كه دائما ذكر خيرش در صفحه روزگار باقى بماند و براى رسيدن به اين منظور مقدس ، از پاره اى لذائذ خود بخاطر اجتماع صرف نظر كند تا ديگران از آن بهره مند شوند و در نتيجه امر اجتماع و تمدن استقامت بپذيرد و عدالت اجتماعى برقرار گردد و آن كه جان خود را در اين راه داده ، به حيات شرف و علاء برسد.

كسى نيست از ايشان بپرسد: وقتى شخص فداكار كشته شد، تركيب مادى بدنيش از هم پاشيد و جميع خواص زندگى كه از آن جمله حيات و شعور است از دست داد، ديگر چه كسى هست كه از زندگى شرف و علاء برخوردار گردد و چه كسى هست كه اين نام نيك را بشنود و از شنيدنش لذت ببرد؟ و آيا اين حرف از خرافات نيست ؟.

دوم اينكه ذيل آيه يعنى جمله (ولكن لا تشعرون ) با اين تفسير مناسبت ندارد، چون اگر منظور از جمله (بلكه زنده اند، ولكن شما نميدانيد)، نام نيك بود. جا داشت بفرمايد: (بلكه نام نيكشان زنده و باقى است و بعد از مردنشان مردم به خير يادشان مى كنند)، چون مقام ، مقام دلخوش كردن و تسليت است .

سوم اينكه نظير اين آيه - كه در حقيقت مفسر آيه مورد بحث است حيات شهداء بعد از كشته شدن را بوصفى توصيف كرده كه با اين تفسير منافات دارد و اين آيه اين است : (و لا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل اللّه امواتا، بل احياء عند ربهم يرزقون )، (زنهار مپندارى كه آنان كه در راه خدا كشته شده اند مردگانند. نه ، بلكه زنده اند و نزد پروردگار خود روزى ميخورند)،

و شش آيه بعد از آن ، و معلوم است كه اين زندگى يك زندگى خارجى و واقعى است نه ذهنى و فرضى .

چهارم اينكه گفتند: همه مسلمانان معتقد بودند به بقاء بعد از مرگ ، در پاسخ ميگوئيم : اين آيه شريفه در اواسط رسالت رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نازل شده و در آن هنگام بى اطلاعى بعضى از مردم از بقاء بعد از مرگ خيلى بعيد نيست ، چون آن ايمانى كه عموم مسلمانان نسبت به زندگى آخرت دارند و قرآن هم نصوصى پشت سر هم درباره اش دارد كه قابل تاءويل نيست ، زندگى بعد از بعث و قيامت است ، اما زندگى ما بين مرگ و بعث - يعنى حيات برزخى - هر چند كه آن را نيز قرآن كريم سر بسته و مجمل ذكر كرده و از معارف حقه قرآنى است وليكن از نظر وضوح به حدى نيست كه از ضروريات قرآن شمرده شود و كسى جاهل و منكر آن نشود.

بلكه حتى اجماعى هم نيست ، و بسيارى از مسلمانان حتى امروز هم منكر آنند، چون منكر تجرد نفس از ماديت هستند و معلوم است كه وقتى نفس آدمى مادى باشد، مانند بدن ، با مرگ و انحلال تركيب از بين ميرود، اينها معتقدند كه انسان بعد از مردن روح و بدنش ‍ همه از بين ميرود و نابود مى شود و آنگاه در روز قيامت دوباره هم روح و هم بدن خلق ميشود.

بنابراين ممكن است مراد از حيات خصوص شهداء اين باشد كه تنها اين طائفه حيات برزخى دارند و اين معنا را بسيارى از معتقدين به معاد جاهلند، هر چند كه بسيارى هم از آن آگاه باشند.

## مراد از حيات بعد از شهادت ، حيات حقيقى (در عالم برزخ ) است

و سخن كوتاه اينكه مراد به حيات در آيه شريفه حيات حقيقى است نه صرف دل خوش كننده مخصوصا با در نظر گرفتن اينكه قرآن كريم در چند جا زندگى كافر را بعد از مردنش هلاكت و بوار خوانده و از آن جمله فرموده : (و احلوا قومهم دار البوار)، (قوم خود را بدار هلاك وارد كردند) و آياتى ديگر نظير آن ، مى فهميم كه منظور از حيات شهيدان ، حياتى سعيده است نه صرف حرف ، حياتى است كه خداوند تنها مؤ منين را با آن احياء مى كند، همچنان كه فرمود: (و ان الدار الاخرة لهى الحيوان ، لو كانوا يعلمون )، (و بدرستى خانه آخرت تنها زندگى حقيقى است ، اگر مى توانستند بفهمند)، و اگر بعضى نتوانستند بفهمند، بخاطر اين بود كه حواس ‍ خود را منحصر در درك خواص زندگى در ماده دنيائى كردند و غير آن را نخواستند بفهمند، و چون نفهميدند، لذا نتوانستند ميان بقاء بان زندگى و فنا فرق بگذارند و آن زندگى را هم فنا پنداشتند و اين پندار اختصاص بكفار نداشت ، بلكه مؤ من و كافر هر دو در دنيا دچار اين اشتباه هستند.

و به همين جهت در آيه مورد بحث به مؤ من و كافر خطاب مى كند: به اينكه شهدا بعد از مردن نيز زنده اند، ولى شما نمى فهميد، يعنى با حواس خود درك نمى كنيد، همچنانكه در آن آيه ديگر باز مى فرمايد: (لهى الحيوان لو كانوا يعلمون )، يعنى اگر مى توانستند يقين حاصل كنند، چون علم در اينجا به معناى يقين است ، بشهادت اينكه در آيه : (كلا لو تعلمون علم اليقين ، لترون الجحيم )، (حاشا اگر بعلم يقين ميدانستيد، جهنم را مى ديديد)، علم به آخرت را مقيد به علم يقين كرده است .

و بنابر آنچه گذشت - هر چند خدا داناتر است - معناى آيه اينطور مى شود: كسانى كه در راه خدا كشته شده اند مرده مگوئيد و آنان را فانى و باطل نپنداريد كه آن معنائى كه از دو كلمه مرگ و حيات در ذهن شما هست بر مرگ آنان صادق نيست ، چون مرگ آنان آنطور كه حس ظاهر بين شما درك ميكند به معناى بطلان نيست ، بلكه مرگ آنان نوعى زندگى است ، ولى حواس شما آنرا درك نميكند.

## خطاب به مؤ منين به جهت رفع اضطراب از دلهاى آنان است

خواهى گفت : اين سخن در برابر كفار بجا است ، ولى خطاب در آن به مؤ منين كه يا همه و يا بيشترشان علم به بقاء زندگى انسان در بعد از مرگ هم دارند و مرگ را بطلان ذات انسان نمى دانند، چه معنا دارد؟ در پاسخ مى گوئيم : درست است كه مؤ منين اين معنا را مى دانند وليكن در عين حال وقتى تصور كشته شدن را مى كنند، قهرا ناراحت ميشوند و دچار قلق و اضطراب ميگردند چون پاى جان در ميان است و شوخى نيست ، لذا در آيه شريفه براى بيدار شدن آنان همان علم و ايمان را كه دارند به رخشان مى كشد، تا آن قلق و اضطراب از دلهاشان زايل شود.

و معلوم است كه اين خطاب ، هم اولياء كشته شده را بيدار مى كند و مى فهمند كه كشته شدن عزيزشان بيش از جدائى چند روز چيز ديگرى نيست ، آنان نيز پس از زمانى كوتاه بوى ملحق ميشوند و اين جدائى چند روزه در مقابل مرضات خداى سبحان و آن درجاتيكه عزيزشان به آن رسيده ، غير قابل تحمل نيست .

و هم افراد فدائى و آماده كشته شدن را بيدار مى كند و تشنه جهاد ميسازد، چون مى فهمند كه در برابر شهادت به حياتى طيب و نعمتى دائم و رضوانى از خدا مى رسند، در حقيقت خطاب در آيه نظير خطاب به رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم است ، كه ميفرمايد: (الحق من ربك ، فلا تكونن من الممترين )، (حق از ناحيه پروردگار تو است ، پس زنهار كه از دودلان مباش ) الخ ، با اينكه رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم هم ميدانست كه حق از ناحيه خداست و هم به آيات پروردگارش يقين داشت و اولين موقن بود ولكن اينگونه خطابها كلامى است كنايه اى ، ميخواهد بفرمايد: آنقدر مطلب ، يقينى و روشن است كه حتى خطور و تصور برخلافش را هم تحمل نمى كند.

(نشئه برزخ ) تا اينجا فهميديم كه آيه مورد بحث به روشنى دلالت دارد بر اينكه بعد از زندگى دنيا و قبل از قيامت حياتى هست بنام برزخ ، و اين دلالت را آيه ديگرى كه نظير آيه مورد بحث است يعنى آيه (و لا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل اللّه امواتا، بل احياء، عند ربهم يرزقون ) و آيات بسيارى ديگر دارند.

## سخن بسيار عجيب بعضى مردم درباره آيه شريفه و رد آن

و از عجيب ترين امور سخنى است كه بعضى از مردم درباره اين آيه گفته اند، و آن اين است كه آيه در باره شهداى بدر نازل شده و مخصوص بايشان است و شامل غير ايشان نميشود و چه خوب گفته اند بعضى از محققين كه بعد از نقل اين سخن در ذيل آيه (و استعينوا بالصبر و الصلوة ) الخ گفته : پروردگارا بما صبرى بده تا در مقابل امثال اين سخنان نامربوط، تحمل بخرج دهيم .

من براستى نمى فهمم منظور اينها از اين سخنان چيست ؟ و حيات شهداى بدر را چگونه حياتى تصور مى كنند؟ كه فقط مخصوص ‍ آنها باشد، با اينكه درباره همه مردگان ميگويند: آدمى بعد از مرگ و يا كشته شدن بكلى نابود گشته و اجزايش از يكديگر جدا و باطل ميگردد آيا در خصوص شهداى بدر معتقد به معجزه اى شده اند؟ آيا ميگويند: خداوند خصوص آنانرا به كرامتى از خود اختصاص ‍ داده كه حتى پيامبر اكرم و ساير انبياء و مرسلين ، و اولياء مقربين را به آن كرامت اكرام نكرده ؟ در ميان تمامى خلايق ، خصوص آنان داراى چنين زندگى هستند؟ قطعا اين معنا به اعجاز نبوده ، چون چنين چيزى محال است ، آنهم محالى كه محال بودنش ضرورى و بديهى است و معجزه بامر محال تعلق نمى گيرد، و اگر عقل جائز بداند كه چنين حكم ضرورى و بديهى باطل شود، ديگر براى هيچ حكم ضرورى ديگر اعتبارى نمى ماند.

و يا ميگويند: حس در همه جا درست احساس مى كند، الا در خصوص كشتگان بدر، كه نسبت به آنها دچار اشتباه شده ، خيال كرده كه آنان مرده اند، ولى نمرده اند و زنده اند و نزد پروردگار خود مشغول اكل و شرب و ساير لذائذاند، چيزى كه هست چشم ما نمى بيند و از نظر ما غائبند و آنچه چشم ها ديد كه اعضاى آنها قطعه قطعه شد و بدن ها سرد گشت ، همه را اشتباه ديد؟.

و اگر ممكن باشد كه حس انسانى تا اين پايه خطا كند و هيچ معيارى هم در خطاء و صوابش نداشته باشد، يكجا بدون جهت هر چه مى بيند خطا باشد، جاى ديگر باز بدون جهت هر چه مى بيند درست باشد، ديگر چه اعتبارى براى حس باقى ميماند.

و اگر بگوئى : در جنگ بدر كه خطا رفت بدون جهت نبود بلكه جهتش اراده الهيه بود، در پاسخ ميگوئيم : اين جواب اشكال را برطرف نمى كند. براى اينكه نقل كلام به اراده الهيه ميشود، مى گوئيم : چه علتى باعث شد كه خدا در خصوص شهداى بدر چنين اراده اى بكند؟ پس باز اشكال بى اعتبارى حس به حال خود باقى است ، چون باز هم ممكن است چيزى را كه واقعيت ندارد، واقع ببينيم و حس كنيم ، و چگونه يك آدم عاقل به خود جراءت ميدهد كه لب به چنين سخنى بگشايد؟ آيا اين حرف غير از سفسطه چيز ديگرى است ؟

اين مفسرين مسلك خود را از عوام محدثين گرفته اند كه معتقدند امور غيبى يعنى آنچه از حواس ما غايب است ، و از سوى ديگر ظواهر دينى از كتاب و سنت آنها را اثبات مى كند، از قبيل ملائكه و ارواح مؤ منين و هر چه از اين قبيل است ، موجوداتى مادى و اجسامى لطيف هستند كه ميتوانند در اجسام كثيف حلول و نفوذ كنند، مثلا بصورت انسان و يا چيز ديگر درآيند و همه كارهاى انسانى و يا آن چيز ديگر را انجام دهند، و همه آن قوائى كه ما انسانها داريم داشته باشند، چيزى كه هست محكوم به احكام ماده و طبيعت نميشوند، تغيير و تبدل و تجزيه و تحليل نمى پذيرند، مرگ و حيات طبيعى ندارند و هر وقت خدا اجازه دهد براى حواس ما ظاهر ميشوند، و اگر بخواهد كه ظاهر نشوند نميشوند و مشيت خدا، مشيت خالص است ، ديگر علت و جهت و مخصصى در ناحيه حواس ‍ ما و يا در ناحيه خود آن موجودات لازم ندارد، (خلاصه ديگر نبايد پرسيد: چرا من همه چيز را مى بينم ، ولى شهداى بدر را نمى بينم و يا شهداى بدر چرا برخلاف هر موجود ديگرى براى حواس ما ظاهر نميشوند)؟

و منشاء اين نظريه محدثين اين است كه ايشان منكر عليت و معلوليت ميان موجودات اند، در حاليكه اگر اين احتمال پوچ و خيال واهى درست باشد بايد فاتحه تمامى حقايق علمى و احكام علمى را خواند تا چه رسد به معارف دينى ، و آنوقت ديگر نوبت نمى رسد به اجسام لطيفى كه مورد كرامت خدا باشند و دست تاءثير و تاءثر مادى و طبيعى به آنها نرسد.

## چند آيه قرآنى كه دلالت بر (برزخ ) دارند

پس از آنچه گذشت روشن گرديد: كه آيه شريفه بر حيات برزخى دلالت دارد و اين حيات برزخى همان عالم قبر است ، عالمى است متوسط ميان مرگ و قيامت كه در آن عالم ، افراد يا متنعم هستند و يا معذب ، تا آنكه قيامت ، قيام كند.

و از جمله آياتيكه دلالت بر برزخ دارد آيه مشابه با آيه مورد بحث است كه مى فرمايد: (و لا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل اللّه امواتا، بل احياء عند ربهم يرزقون )، (تو مپندار كسانيكه در راه خدا كشته شده اند اموات هستند، بلكه زنده اند و نزد پروردگارشان روزى ميخورند)، (فرحين بما ايتهم اللّه من فضله و يستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم ، الا خوف عليهم و لا هم يحزنون )،

به آنچه خدا از فضل خود بايشان داده خوشحالند و به يكديگر مژده ميدهند كه فلانى ها هم از دنبال ما خواهند آمد، در حاليكه ترس و اندوهى نداشته باشند) كه در سابق گفتيم : چگونه اين دو آيه بر وجود عالم برزخ دلالت دارد.

و اگر مفسرينى كه گفته اند: اين آيات مربوط ب ه شهداء بدر است ، در آن دقت كنند، خواهند ديد كه سياق آنها دلالت دارد بر اين كه غير شهداى بدر هم با شهداى بدر در اين جهت شركت دارند و عموم مؤ منين بعد از مرگ داراى چنين حياتى و تنعماتى هستند.

و نيز از آياتيكه دلالت بر مطلوب ما دارد آيه : (حتى اذا جاء احدهم الموت ، قال رب ارجعون لعلى اعمل صالحا فيما تركت ، كلا انها كلمة هو قائلها و من ورائهم برزخ الى يوم يبعثون ) است ، كه مى فرمايد: (تا آنكه مرگ يكى از ايشان برسد، آنوقت ميگويد: پروردگارا مرا برگردانيد، تا شايد عمل هاى صالح كنم و آنچه را نكرده ام جبران نمايم ، حاشا اين سخنى است كه او (از در بيچارگى ) مى زند، تازه در پشت سر برزخى دارند تا روزيكه مبعوث شوند).

كه دلالت آن بر وجود حياتى متوسط ميان حيات دنيائى و حيات بعد از قيامت بسيار روشن است ، و انشاءاللّه تمامى حرفهائى كه در اين آيه داريم در تفسير خود آن خواهد آمد.

باز از آياتيكه دلالت بر اين معنا دارد آيات : (و قال الذين لايرجون لقاءنا لو لا انزل علينا الملائكه ، اءو نرى ربنا، لقد استكبروا فى انفسهم ،و عتوا عتوا كبيرا يوم يرون الملائكة ، لا بشرى يومئذ للمجرمين ، و يقولون : حجرا محجورا و قدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورااصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا و احسن مقيلا و يوم تشقق السماء بالغمام ، و نزل الملائكة تنزيلا الملك يومئذ الحق للرحمن و كان يوما على الكافرين عسيرا) است كه چون ترجمه اش را بخوانى بروشنى بدلالت آن بر وجود عالم برزخ پى مى برى ، و اينك ترجمه آن : و كسانيكه اميد ديدار ما را ندارند، ميگويند: چرا ملائكه بر خود ما نازل نميشود؟ و يا چرا پروردگارمان را نمى بينيم ؟ راستى چقدر از خود راضى و در پيش خود طغيان كردند، و چه طغيانى بزرگ ، روزى كه ملائكه را مى بينند (و پر واضح است كه مراد به اين روز، اولين روزيست كه ملائكه را مى بينند و آن روزى است كه مرگشان مى رسد و به جان دادن مى افتند، چون آيات ديگر نيز بر اين معنا دلالت دارد) در آنروز ديگر براى مجرمان خوشى و بشارتى نيست و پى در پى امان ميخواهند و ما به آنچه كرده اند مى پردازيم و همه را هيچ و پوچ مى كنيم ، مردمان بهشتى در آنروز در بهترين قرارگاه و بهترين خوابگاه قرار مى گيرند روزيكه آسمان پاره پاره ميشود (و مراد به اين روز،

روز قيامت است و ملائكه پشت سر هم نازل ميشوند در آنروز ملك حقيقى تنها از آن رحمان است ، و روزى است كه بر كافران بسيار سخت است ).

چون در اين آيات مى فرمايد كه قبل از پاره شدن آسمان در قيامت اصحاب جنت منزلگاهى دارند كه بهترين منزلها است ، پس بايد زندگى داشته باشند تا محتاج به منزل باشند و انشاءاللّه توضيح و تفصيل سخن در ذيل خود اين آيات خواهد آمد.

## نمونه هاى ديگرى از آيات قرآنى كه دلالت بر برزخ دارند

و نيز از آياتيكه بر وجود برزخ دلالت دارد آيه : (قالوا: ربنا امتنا اثنتين ، و احييتنا اثنتين ، فاعترفنا بذنوبنا، فهل الى خروج من سبيل ؟) (گفتند: پروردگارا تو ما را دو بار ميراندى و دو بار زنده كردى ، اينك به گناهان خود اعتراف مى كنيم آيا راهى براى بيرون شدن هست ؟.

كه مى فهماند در روزى كه اين سخن ميگويند، دو بار مرده اند و دو بار هم زنده شده اند، و اين جز با وجود برزخ تصور ندارد، بايد برزخى باشد تا آدمى يكبار در دنيا بميرد و يكبار در برزخ زنده شود، و يكبار هم در برزخ بميرد و در قيامت زنده شود، تا بشود دو بار مردن ، و دو بار زنده شدن ، و گرنه اگر زندگى منحصر در دو عالم باشد، يكى در دنيا و يكى در آخرت ، ديگر دوبار ميراندن درست نميشود، چون در اينصورت انسان فقط يكبار مى ميرد، در ذيل آيه : (كيف تكفرون باللّه و كنتم امواتا فاحياكم ) نيز پاره اى مطالب درباره برزخ گذشت بدانجا مراجعه شود.

و نيز از آياتيكه درباره برزخ گفتگو دارد آيه : (و حاق بآل فرعون سوء العذاب ، النار يعرضون عليها غدوا و عشيا، و يوم تقوم الساعة : ادخلوا آل فرعون اشد العذاب )، (آل فرعون را عذاب بدى فرا گرفت ، عذاب آتش كه هر صبح و شام بر آن عرضه ميشوند، و روزيكه قيامت بپا شود، بايشان گفته ميشود اى ملائكه آل فرعون را بدرون شديدترين عذاب در آوريد) ميباشد، براى اينكه همه ميدانيم كه روز قيامت صبح و شام ندارد روزى است غير ساير روزها علاوه بر اين در اول آيه كه بنظر ما راجع به برزخ است مى فرمايد آتش بايشان عرضه ميشود و در آخرش كه باز بنظر ما راجع به قيامت است ، مى فرمايد بدرون عذاب در آوريد پس معلوم ميشود عذاب اهل دوزخ دو نوع است ، يكى دلهره از ديدن آتش و يكى داخل شدن در آن ، پس يكى عذاب برزخ است و دومى عذاب قيامت .

و آياتيكه از آن اين حقيقت قرآنى استفاده ميشود و يا به آن اشاره دارد، بسيار است ، مانند آيه : (تاللّه لقد ارسلنا الى امم من قبلك فزين لهم الشيطان اعمالهم فهو وليهم اليوم ، و لهم عذاب اليم )، (به خدا سوگند رسولانى بسوى امتها كه قبل از تو بودند گسيل داشتيم ، ولى شيطان اعمال زشت آنان را در نظرشان زيبا جلوه داد،

امروز هم همان شيطان سرپرست آنها است ، و عذابى دردناك در پيش دارند)، كه مى رساند كفار همين الان در تحت سرپرستى شيطان زندگى دارند، تا در روز قيامت به عذاب دردناكى برسند، و همچنين آياتى ديگر.

## بحثى پيرامون تجرد نفس

تدبر در آيه مورد بحث و آيات ديگرى كه نظير آن بود و از نظر خواننده گذشت ، حقيقتى ديگر را روشن ميسازد كه از مسئله حيات برزخى شهيدان وسيع تر و عمومى تر است و آن اين است كه بطور كلى نفس آدمى موجودى است مجرد، موجودى است ماوراى بدن و احكامى دارد غير احكام بدن و هر مركب جسمانى ديگر (خلاصه موجودى است غير مادى كه نه طول دارد و نه عرض و نه در چهار ديوارى بدن مى گنجد) بلكه با بدن ارتباط و علقه اى دارد و يا به عبارتى با آن متحد است و بوسيله شعور و اراده و ساير صفات ادراكى ، بدن را اداره مى كند.

دقت در آيات سابق اين معنا را بخوبى روشن ميسازد چون مى فهماند كه تمام شخصيت انسان بدن نيست ، كه وقتى بدن از كار افتاد شخص بميرد و با فناى بدن و پوسيدن و انحلال تركيب هايش و متلاشى شدن اجزائش ، فانى شود، بلكه تمام شخصيت آدمى به چيز ديگرى است ، كه بعد از مردن بدن باز هم زنده است ، يا عيشى دائم و گوارا و نعيمى مقيم را از سر مى گيرد.

(عيشى كه ديگر در ديدن حقايق محكوم به اين نيست كه از دو چشم سر ببيند و در شنيدن حقايق از دو سوراخ گوش بشنود، عيشى كه ديگر لذتش محدود بدرك ملايمات جسمى نيست ) و يا به شقاوت و رنجى دائم و عذابى اليم مى رسد.

و نيز مى رساند كه سعادت آدمى در آن زندگى و شقاوت و تيره روزيش مربوط به سنحه ملكات و اعمال او است ، نه به جهات جسمانى (از سفيدى و سياهى و قدرت و ضعف ) و نه به احكام اجتماعى ، (از آقازادگى و رياست و مقام و امثال آن ).

پس اينها حقايقى است كه اين آيات شريفه آنرا دست ميدهد، و معلوم است كه اين احكام مغاير با احكام جسمانى است و از هر جهت با خواص ماديت دنيوى منافات دارد و از همه اينها فهميده ميشود كه پس نفس انسانها غير بدنهاى ايشان است . و در دلالت بر اين معنا آيات برزخ به تنهائى دليل نيست ، بلكه آياتى ديگر نيز اين معنا را افاده مى كند،

## آياتى كه بر دوئيت و مغايرت بين نفس و بدن و تجرد نفس دلالت مى كنند.

از آن جمله اين آيه است : (اللّه يتوفى الانفس حين موتها و التى لم تمت فى منامها فيمسك التى قضى عليها الموت ، و يرسل الاخرى )، (خدا است آن كسى كه جانها را در دم مرگ و هم از كسانيكه نمرده اند ولى به خواب رفته اند مى گيرد، آنگاه آنكه قضاى مرگش رانده شده نگه ميدارد و ديگران را رها مى كند).

چون كلمه (توفى ) و (استيفاء) به معناى گرفتن حق به تمام و كمال است و مضمون اين آيه ، از گرفتن و نگه داشتن و رها كردن ، ظاهرا اين است كه ميان نفس و بدن دوئيت و فرق است .

و باز از آن جمله اين آيه است : (و قالوا اذا ضللنا فى الارض ءانا لفى خلق جديد؟ بل هم بلقاء ربهم كافرون قل يتوفيكم ملك الموت الذى وكل بكم ، ثم الى ربكم ترجعون )، (و گفتند آيا بعد از آنكه در زمين گم شديم ، دوباره به خلقت جديدى در مى آئيم ؟ اين سخن از ايشان صرف استبعاد است ، و دليلى بر آن ندارند، بلكه علت آنست كه ايمانى به ديدار پروردگارشان ندارند، بگو در دم مرگ آن فرشته مرگى كه موكل بر شما است شما را به تمام و كمال مى گيرد و سپس بسوى پروردگارتان بر مى گرديد).

كه خداى سبحان يكى از شبهه هاى كفار منكر معاد را ذكر مى كند، و آن اين است كه آيا بعد از مردن و جدائى اجزاء بدن (از آب و خاك و معدنيهايش ) و جدائى اعضاى آن ، از دست و پا و چشم و گوشش و نابودى همان اجزاء عضويش و دگرگون شدن صورتها و گم گشتن در زمين ، بطوريكه ديگر هيچ باشعورى نتواند خاك ما را از خاك ديگران تشخيص دهد، دوباره خلقت جديدى بخود مى گيريم ؟

و اين شبهه هيچ اساسى به غير استبعاد ندارد، و خداى تعالى پاسخ آنرا به رسول گراميش ياد ميدهد و مى فرمايد بگو شما بعد از مردن گم نميشويد و اجزاء شما ناپديد و درهم و برهم نمى گردد، چون فرشته اى كه موكل به شما است ، شما را به تمامى و كمال تحويل مى گيرد و نمى گذارد گم شويد، بلكه در قبضه و حفاظت او هستيد، آنچه از شما گم و درهم و برهم ميشود، بدنهاى شما است نه نفس شما و يا به گونه آن كسى كه يك عمر مى گفت (من )، و به او مى گفتند (تو).

و از جمله آنها اين آيه است : (و نفخ فيه من روحه )، (و خدا از روح خود در او دميد) كه در ضمن آيات مربوطه به خلقت انسان است آنگاه در آيه (يسئلونك عن الروح ، قل الروح من امر ربى )، (از تو از روح مى پرسند، بگو روح از امر پروردگار من است )

بيان مى كند كه روح از جنس امر خداست و سپس در آيه : (انما امره اذا اءراد شيئا، ان يقول : له كن فيكون ، فسبحان الذى بيده ملكوت كل شى ء)، (امر او در وقتى كه چيزى را اراده كند، تنها اين است كه به آن چيز بگويد بباش ، و بى درنگ موجود شود، پس ‍ منزه است آن خدائى كه ملكوت هر چيز را بدست دارد)، بيان مى كند كه روح از سنحه ملكوت و كلمه (كن ) است .

و سپس در آيه : (و ما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر) او را به وصف ديگرى توصيف كرده ، و آن اين است كه اولا يكى است و ثانيا، چون چشم گرداندن فورى است و تعبير به چشم گرداندن مى رساند كه امر خدا و كلمه (كن ) موجودى است آنى نه تدريجى ، كه چون موجود ميشود، وجودش مشروط و مقيد به زمان و مكان نيست .

از اينجا روشن مى گردد كه امر خدا - كه روح هم يكى از مصاديق آن است - از جنس موجودات جسمانى و مادى نيست ، چون اگر بود محكوم به احكام ماده بود ويكى از احكام عمومى ماده اين است كه به تدريج موجود شود، وجودش مقيد به زمان و مكان باشد، پس روحى كه در انسان هست مادى و جسمانى نيست هر چند كه با ماده تعلق و ارتباط دارد.

## آياتى كه از آنها كيفيت ارتباط روح با ماده (جسم ) بدست مى آيد

آنگاه از آياتى ديگر كيفيت ارتباط روح با ماده بدست مى آيد، يكجا مى فرمايد: (منها خلقناكم )، (ما شما را از زمين خلق كرديم ) و جائى ديگر مى فرمايد: (خلق الانسان من صلصال كالفخار)، (انسان را از لايه اى چون گل سفال آفريد).

و نيز فرموده : (و بدء خلق الانسان من طين ، ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين )، (خلقت انسان را از گل آغاز كرد و سپس نسل او را از چكيده اى از آبى بى مقدار قرار داد)، و سپس فرموده : (و لقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ، ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين ، ثم خلقنا النطفة علقة ، فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما، فكسونا العظام لحما، ثم انشاءناه خلقا آخر، فتبارك اللّه احسن الخالقين )، (ما از پيش انسان را از چكيده و خلاصه اى از گل آفريديم و سپس او را نطفه اى در قرارگاهى محفوظ كرديم و سپس ‍ نطفه را علقه و علقه را مضغه و مضغه را استخوان كرديم ، پس آن استخوان را با گوشت پوشانديم و در آخر او را خلقتى ديگر كرديم ، پس آفرين به خدا كه بهترين خالقان است ).

و بيان كرد كه انسان در آغاز بجز يك جسمى طبيعى نبود و از بدو پيدايشش صورت هائى گوناگون به خود گرفت ، تا در آخر خداى تعالى همين موجود جسمانى و جامد و خمود را،

خلقتى ديگر كرد كه در آن خلقت انسان داراى شعور و اراده گشت ، كارهائى مى كند كه كار جسم و ماده نيست ، چون شعور و اراده و فكر و تصرف و تسخير موجودات و تدبير در امور عالم ، به نقل دادن و دگرگون كردن و امثال آن از كارهائى كه از اجسام و جسمانيات سر نمى زد نيازمند است -، پس معلوم شد كه روح جسمانى نيست ، بخاطر اينكه موضوع و مصدر افعالى است كه فعل جسم نيست .

پس نفس بالنسبه به جسمى كه در آغاز مبدا وجود او بوده ، - يعنى بدنى كه باعث و منشاء پيدايش آن بوده - به منزله ميوه از درخت و بوجهى به منزله روشنائى از نفت است .

با اين بيان تا حدى كيفيت تعلق روح به بدن و پيدايش روح از بدن ، روشن ميگردد، و آنگاه با فرا رسيدن مرگ اين تعلق و ارتباط قطع مى شود، ديگر روح با بدن كار نمى كند، پس روح در اول پيدايشش عين بدن بود و سپس با انشائى از خدا از بدن متمايز مى گردد و در آخر با مردن بدن ، بكلى از بدن جدا و مستقل ميشود.

اين آن مقدار خصوصياتى است كه آيات شريفه با ظهور خود براى روح بيان ميكند و البته آيات ديگرى نيز هست كه با اشاره و تلويح اين معانى را مى رساند، و اهل بصيرت و تدبر مى توانند به آن آيات برخورد نمايند، هر چند كه راهنما خداست .

## استعانت از صبر و نماز و داشتن ايمان به حيات پس از مرگ ، پيروزى مى آورند

(و لنبلونكم بشى ء من الخوف و الجوع ، و نقص من الاموال و الانفس و الثمرات )، بعد از آنكه در آيه قبل ، مؤ منان را امر فرمود تا از صبر و نماز كمك بگيرند، و نيز نهى فرمود از اينكه كشتگان راه خدا را مرده بخوانند و آنان را زنده معرفى كرد، اينك در اين آيه علت آن امر و آن نهى را بيان ميكند و توضيح ميدهد كه چرا ايشان را به آن خطابها، مخاطب كرد.

و آن علت اين است كه بزودى ايشان را به بوته آزمايشى مى برد كه رسيدنشان به معالى برايشان فراهم نمى شود و زندگى شرافتمندانه شان صافى نمى شود و به دين حنيف نمى رسند، مگر به آن آزمايش ، و آن عبارت است از جنگ و قتل كه يگانه راه پيروزى در آن اين است كه خود را در اين دو قلعه محكم ، يعنى صبر و نماز متحصن كنند و از اين دو نيرو مدد بگيرند، و علاوه بر آن دو نيرو، يك نيروى سوم هم داشته باشند و آن طرز فكر صحيح است كه هيچ قومى داراى اين فكر نشدند، مگر آنكه به هدفشان هر چه هم بلند بوده رسيده اند و نهايت درجه كمال خود را يافته اند، در جنگ ، نيروى خارق العاده اى يافته و عرصه جنگ برايشان چون حجله عروس محبوب گشت و آن طرز فكر اين است : كه ايمان داشته باشند به اينكه كشتگان ايشان مرده و نابود شده نيستند و هر كوششى كه با جان و مال خود ميكنند، باطل و هدر نيست ، اگر دشمن را بكشند، خود را به حياتى رسانده اند كه ديگر دشمن با ظلم و جور خود بر آنان حكومت نمى كند و اگر خود كشته شوند،

به زندگى واقعى رسيده اند و بار ظلم و جور بر آنان تحكم ندارد، پس در هر دو صورت موفق و پيروزند.

خداى تعالى در آيه مورد بحث به عموم شدائدى كه ممكن است مسلمانان در راه مبارزه با باطل گرفتارش شوند، اشاره نموده و آن عبارت است از خوف و گرسنگى و نقص اموال و جان ه ، و اما كلمه (ثمرات )، ظاهرا مراد به آن اولاد باشد، چون نقص فرزندان و كم شدن مردان و جوانان با جنگ مناسبتر است تا نقص ميوه هاى درختان .

و اى بسا از مفسرين كه گفته باشند: مراد به كلمه (ثمرات )، ميوه درختان خرما است ، و مراد به اموال ، غير اين يك مال است ، يعنى چهارپايان از شتر و گوسفند.

## صابران چه كسانى هستند؟

(و بشر الصابرين الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله و انا اليه راجعون ) در اين باره صابران را دوباره نام برد تا اولا بشارتشان دهد و ثانيا راه صبر را و اينكه چه صبرى ، صبر جميل است يادشان دهد، و ثالثا آن علت واقعى كه صبر را بر آدمى واجب مى سازد بيان كند، و آن اين است كه ما ملك خدائيم و مالك حق دارد هر گونه تصرفى در ملك خود بكند، و رابعا پاداش عموم صابران را كه عبارت است از درود خدا و رحمت و راه يافتن ، معرفى نمايد.

لذا رسول گرامى خود را دستور ميدهد: نخست ايشان را بشارت دهد، ولى متعلق بشارت را ذكر نميكند، تا با همين ذكر نكردن به عظمت آن اشاره كرده باشد و بفهماند: همينكه اين بشارت از ناحيه خداست ، جز خير و جميل نيست ، و اين خير و جميل را رب العزه ضمانت كرده است .

و سپس بيان ميكند: كه صابران كيانند؟ آنهايند كه هنگام مصيبت چنين و چنان ميگويند.

صبر در برابر مصيبت ها نتيجه ايمان به مالكيت مطلق خداوند بر تمام هستى است

و مصيبت عبارت است از هر واقعه اى كه آدمى با آن روبرو شود، چه خير و چه شر، ولكن جز در وقايع مكروه و ناراحت كننده استعمال نمى شود، و معلوم است كه مراد به گفتن (انا لله ) الخ ، صرف تلفظ به اين الفاظ و بدون توجه به معناى آن نيست و حتى با گفتن و صرف توجه به معنا هم نيست بلكه بايد به حقيقت معنايش ايمان داشت باينكه آدمى مملوك خداست و مالكيت خدا به حقيقت ملك است ، و اين كه دوباره بازگشتش به سوى مالكش مى باشد اينجاست كه بهترين صبر تحقق پيدا مى كند، آن صبرى كه ريشه و منشاء هر جزع و تاءسفى را در دل مى سوزاند و قطع مى كند، و چرك غفلت را از صفحه دل ميشويد.

توضيح اينكه : وجود انسان و تمامى موجوداتى كه تابع وجود آدمى هستند، چه قواى او و چه افعالش ، همه قائم به ذات خداى عزيزى هستند كه انسان را آفريده و ايجاد كرده ، پس قوام ذات آدمى به اوست و همواره محتاج او، در همه احوالش به اوست ، و در حدوثش ‍ و بقاءش ، مستقل از او نيست .

و چون چنين است ، رب او و مالك او هر گونه تصرفى كه بخواهد در او ميكند و خود او هيچگونه اختيار و مالكيتى ندارد و به هيچ وجه مستقل از مالك خود نيست ، مالك حقيقى وجودش و قوايش و افعالش .

و اگر هم هستى او را و نيز قوا و افعال او را به خود او نسبت ميدهند، مثلا مى گويند فلانى وجود دارد قوا و افعالى دارد، چشم و گوش ‍ دارد، و يا اعمالى چون راه رفتن و سخن گفتن و خوردن و نوشيدن دارد، همين نسبت نيز به اذن مالك حقيقى اوست كه اگر مالك حقيقيش چنين اجازه اى نداده بود، همه اين نسبتها دروغ بود، زيرا او و هيچ موجودى ديگر مالك چيزى نيستند، و هيچيك از اين نسبت ها را ندارند، براى اينكه گفتيم : به هيچ وجه استقلالى از خود ندارند، هر چه دارند ملك اوست .

(چيزى كه هست آدمى تا در اين نشئه زندگى مى كند، كه ضرورت زندگى اجتماعى ناگزيرش كرده ملكى اعتبارى براى خود درست كند و خدا هم اين اعتبار را معتبر شمرده و اين نيز باعث شده كه رفته رفته امر بر او مشتبه گردد و خود را مالك واقعى ملكش بپندارد لذا خداى سبحان در آيه : (لمن الملك اليوم لله الواحد القهار)، (ملك امروز از آن كيست ؟ از آن خداست ، واحد قهار). مى فرمايد: بزودى اعتبار نامبرده لغو خواهد شد و اشياء به حال قبل از اذن خدا برميگردند، و روزى خواهد رسيد كه ديگر ملكى نماند، مگر براى خدا و بس ، آنوقت است كه آدمى با همه آن چيزها كه ملك خود مى پنداشت ، بسوى خداى سبحان برميگردد.

## ملك ظاهرى و ملك حقيقى و اثر توجه انسان به حقيقت ملك خداوند

پس معلوم مى شود ملك دو جور است ، يكى ملك حقيقى كه دارنده آن تنها و تنها خداى سبحان است ، واحدى با او در اين مالكيت شريك نيست ، نه هيچ انسانى و نه هيچ موجودى ديگر، و يكى ديگر ملك اعتبارى و ظاهرى و صورى است ، مثل مالكيت انسان نسبت به خودش و فرزندش و مالش و امثال اينها، كه در اين چيزها مالك حقيقى خداست و مالكيت انسان به تمليك خداى تعالى است ، آنهم تمليك ظاهرى و مجازى .

پس اگر آدمى متوجه حقيقت ملك خداى تعالى بشود و آن ملكيت را نسبت به خود حساب كند، مى بيند كه خودش ملك مطلق پروردگارش است ، و نيز متوجه مى شود كه اين ملك ظاهرى و اعتبارى كه ميان انسانها دست به دست مى شود و از آن جمله ملك انسان نسبت بخودش و مالش ، و فرزندانش و هر چيز ديگر، بزودى باطل خواهد شد و به سوى پروردگارش رجوع خواهد كرد، و بالاخره متوجه مى شود كه خود او اصلا مالك هيچ چيز نيست ، نه ملك حقيقى و نه مجازى .

و معلوم است كه اگر كسى اين معنا را باور داشته باشد، ديگر معنا ندارد كه از مصائبى كه براى ديگران تاءثر آور است ، متاءثر شود، چون كسى متاءثر ميشود كه چيزى از مايملك خود را از دست داده باشد، چنين كسى هر وقت گم شده اش پيدا شود و يا سودى به چنگش آيد خوشحال مى شود و چون چيزى از دستش برود غمناك ميگردد.

اما كسى كه معتقد است باينكه مالك هيچ چيز نيست ، ديگر نه از ورود مصيبت متاءثر ميشود و نه از فقدان مايملكش اندوهناك (و نه از رسيدن سودى مسرور) مى گردد، و چگونه از رسيدن مصيبت متاءثر مى شود، كسى كه ايمان دارد باينكه مالك تنها و تنها خداست ؟ و او حق دارد و مى تواند در ملك خودش هر جور تصرفى بكند.

## بحثى در اخلاق

تكرار اعمال نيك كه تنها راه تهذيب اخلاقى است از دو طريق عملى مى باشد

بايد دانست كه اصلاح اخلاق و خويهاى نفس و تحصيل ملكات فاضله ، در دو طرف علم و عمل و پاك كردن دل از خويهاى زشت ، تنها و تنها يك راه دارد، آنهم عبارت است از تكرار عمل صالح و مداومت بر آن ، البته عملى كه مناسب با آن خوى پسنديده است ، بايد آن عمل را آنقدر تكرار كند و در موارد جزئى كه پيش مى آيد آن را انجام دهد تا رفته رفته اثرش در نفس روى هم قرار گيرد و در صفحه دل نقش ببندد و نقشى كه به اين زوديها زائل نشود و يا اصلا زوال نپذيرد. مثلا اگرانسان بخواهد خوى ناپسند ترس را از دل بيرون كند و بجايش فضيلت شجاعت را در دل جاى دهد، بايد كارهاى خطرناكى را كه طبعا دلها را تكان ميدهد مكرر انجام دهد تا ترس از دلش بيرون شود، آنچنان كه وقتى به چنين كارى اقدام مى كند، حس كند كه نه تنها باكى ندارد، بلكه از اقدام خود لذت هم مى برد، و از فرار كردن و پرهيز از آن ننگ دارد، در اين هنگام است كه در هر اقدامى شجاعت در دلش نقشى ايجاد مى كند و نقش ‍ هاى پشت سر هم در آخر بصورت ملكه شجاعت در مى آيد، پس هر چند بدست آوردن ملكه علمى ، در اختيار آدمى نيست ، ولى مقدمات تحصيل آن در اختيار آدمى است و ميتواند با انجام آن مقدمات ، ملكه را تحصيل كند.

حال كه اين معنا روشن شد، متوجه شدى كه براى تهذيب اخلاق و كسب فضائل اخلاقى ، راه منحصر به تكرار عمل است ، اين تكرار عمل از دو طريق دست ميدهد.

## طريقه اول توجه به فوائد دنيوى فضائل و تحسين افكار عمومى است

در نظر داشتن فوائد دنيائى فضائل و فوائد علوم و آرائى كه مردم آن را مى ستايند،

مثلا مى گويند: عفت نفس يعنى كنترل خواسته هاى شهوانى و قناعت يعنى اكتفاء به آنچه خود دارد، و قطع طمع از آنچه مردم دارند دو صفت پسنديده است ، چون فوائد خوبى دارد، آدمى را در دنيا عزت مى دهد، در چشم همگان عظيم مينمايد و نزد عموم مردم محترم و موجه مى سازد، و شره ، يعنى حرص در شهوت باعث پستى و فقر ميشود، و طمع ، ذلت نفس مى آورد، هر چند كه آدمى مقام منيعى داشته باشد و علم باعث رو آوردن مردم و عزت و جاه و انس در مجالس خواص مى گردد، چشمى است براى انسان كه هر مكروهى را به آدمى نشان ميدهد و با آن هر محبوبى را مى بيند، برخلاف جهل كه يك نوع كورى است .

علم حافظ آدمى است ، در حالى كه مال را بايد آدمى حفظ كند و نيز شجاعت باعث مى شود آدمى از تلون و هر دم خيالى دور گردد و مردم آدمى را در هر حال چه شكست بخورد و چه پيروز شود مى ستايند، بر خلاف ترس وتهور، كه اگر مرد متهور و مرد ترسو از دشمن شكست بخورد، ملامت ميشود و اگر هم اتفاقا دشمن را از بين ببرد، مى گويند: بختش يارى كرد، و نيز عدالت را تمرين كند و خود را به اين خلق پسنديده بيارايد، از اين طريق كه فكر كند عدالت مايه راحتى نفس از اندوه هاى درونى است و يا زندگى بعد از مرگ است ، چون وقتى انسان از دنيا برود نام نيكش همچنان در دنيا ميماند و محبتش در دلها جاى دارد.

اين طريقه ، همان طريقه معهودى است كه علم اخلاق قديم ، اخلاق يونان و غير آن بر آن اساس بنا شده و قرآن كريم اخلاق را از اين طريق استعمال نكرده و زير بناى آن را مدح و ذم مردم قرار نداده كه ببينيم چه چيزهائى در نظر عامه مردم ممدوح و چه چيزهائى مذموم است ؟ چه چيزهائى را جامعه مى پسندد و چه چيزهائى را نمى پسندد و قبيح مى داند؟ و اگر در آيه : (و حيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره ، لئلا يكون للناس عليكم حجة )، (و هر جا كه بوديد رو بسوى كعبه كنيد تا شماتت مردم بر شما مسلط نباشد)، مردم را به ثبات و عزم دعوت كرده و علت آنرا افكار عمومى قرار داده است .

و نيز اگر در آيه : (و لا تنازعوا، فتفشلوا، و تذهب ريحكم ، و اصبروا)، (با يكديگر نزاع مكنيد، و گرنه ضعيف ميشويد و نيرويتان هدر مى رود، و خويشتن دارى كنيد)، مردم را دعوت به صبر كرده ، براى اينكه ترك صبر و ايجاد اختلاف ، باعث سستى و هدر رفتن نيرو و جرى شدن دشمن مى شود كه همه فوائد دنيائى است .

و اگر در آيه ،: (و لمن صبر و غفر، ان ذلك لمن عزم الامور)، (و هر كس صبر كند و ببخشايد، اين خود مايه عزم و عظمت است )،.

كه مردم را دعوت به صبر و بخشايش كرده ، چون باعث عزم و عظمت است .

و بالاخره اگر در امثال آيات بالا مردم را به اخلاق فاضله دعوت كرده و علت آن را فوائد دنيائى قرار داده ، برگشت آن فوائد نيز در حقيقت به ثواب اخروى و در نتيجه خويهاى مخالف آنها، مايه عقاب آخرتى است .

## طريقه دوم طريقه انبياء است و آن توجه به فوائد اخروىفضائل است

طريقه دوم از تهذيب اخلاق اين است كه آدمى فوائد آخرتى آن را در نظر بگيرد و اين طريقه ، طريقه قرآن است كه ذكرش در قرآن مكرر آمده ، مانند آيه : (ان اللّه اشترى من المؤ منين انفسهم ، و اموالهم ، بان لهم الجنة )، (خدا از مؤ منين جان ها و مالهاشان را خريد، در مقابل اينكه بهشت داشته باشند)،.

و آيه : (انما يوفى الصابرون اجرهم ، بغير حساب )، (صابران اجر خود را به تمام و كمال و بدون حساب خواهند گرفت )،.

و آيه : (ان الظالمين لهم عذاب اليم )، (بدرستى ستمكاران عذابى دردناك دارند)، و آيه : (اللّه ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور، و الذين كفروا اولياؤ هم الطاغوت ، يخرجونهم من النور الى الظلمات )، (خداست سرپرست كسانى كه ايمان دارند و همواره از ظلمت ها به سوى نورشان بيرون مى آورد و كسانى كه كافر شدند، سرپرست آنها طاغوتهايند كه همواره از نور بسوى ظلمتشان بيرون مى آورند) و امثال اين آيات با فنون مختلف ، بسيار است .

آيات ديگرى هست كه ملحق به اين قسم آياتند، مانند آيه : (ما اصاب من مصيبة فى الارض و لا فى انفسكم ، الا فى كتاب من قبل اءن نبراءها، ان ذلك على اللّه يسير)، (هيچ مصيبتى در زمين و نه در جانهاى شما نمى رسد، مگر آنكه قبل از آنكه آن را برسانيم ، در كتابى نوشته بوديم و اين براى خدا آسان است )، چون اين آيه مردم را دعوت مى كند باينكه از تاءسف و خوشحالى دورى كنند، براى اينكه آنچه به ايشان مى رسد، از پيش قضاءش رانده شده و ممكن نبوده كه نرسد و آنچه هم كه بايشان نمى رسد، بنا بوده نرسد، و تمامى حوادث مستند به قضاء و قدرى رانده شده است و با اين حال نه تاءسف از نرسيدن چيزى معنا دارد و نه خوشحالى از رسيدنش و اين كار بيهوده از كسى كه به خدا ايمان دارد و زمام همه امور را بدست خدا مى داند شايسته نيست ،

همچنان كه آيه : (ما اصاب من مصيبة الا باذن اللّه ، و من يؤ من باللّه يهد قلبه )، (آنچه مصيبت ميرسد به اذن خدا مى رسد، و هر كس ‍ بخدا ايمان داشته باشد، خدا قلبش را هدايت ميكند) هم به اين معنا اشاره دارد.

پس اين قسم از آيات نيز نظير قسم سابق است ، چيزى كه هست آن آيات ، اخلاق را از راه غايات اخروى اصلاح و تهذيب مى كرد، كه يك يك آنها كمالات حقيقى قطعى هستند نه كمالات ظنى و حياتى ، و اين آيات از راه مبادى اين كمالات كه آن مبادى نيز امورى حقيقى و واقعى هستند، مانند اعتقاد به قضاء و قدر، و تخلق به اخلاق خدا و تذكر به اسماء حسنايش ، و صفات عليايش (چون آدمى خليفه او است و بايد با اخلاق خود صفات او را نمايش دهد).

## تاءثير اعتقاد به قضا و قدر در اخلاق

حال اگر بگوئى : اعتقاد به قضاء و قدر، علاوه بر اينكه مبداء پيدايش اخلاق فاضله نيست ، دشمن و منافى آن نيز هست ، براى اينكه اينگونه اعتقادات احكام اين نشئه را كه نشئه اختيار است باطل مى كند و نظام طبيعى آن را مختل ميسازد، چون اگر صحيح باشد كه اصلاح صفت صبر و ثبات و ترك تاءسف و خوشحالى را همانطور كه شما از آيه استفاده كرديد، مستند به قضاء و قدر، و خلاصه مستند به اين بدانيم ، كه همه امور در لوح محفوظ نوشته شده ، و هر چه بنا باشد بشود مى شود، بايد صحيح باشد كه كسى بدنبال روزى نرود و در پى كسب هيچ كمالى بر نيايد و از هيچ رذيله اخلاقى دورى نكند و وقتى از او مى پرسند چرا دست روى دست گذاشته ، و در پى تحصيل مال يا كمال يا تهذيب نفس از رذائل و دفاع از حق و مخالفت با باطل بر نمى آئى ؟ بگويد: هر چه بنا است بشود مى شود، چون شدنى ها در لوح محفوظ نوشته شده و معلوم است كه در اينصورت چه وضعى پيش مى آيد، و ديگر بايد فاتحه تمامى كمالات را خواند.

در پاسخ مى گوئيم : ما در بحث پيرامون قضاء جواب روشن اين اشكال را داديم و در آنجا گفتيم : افعال آدمى يكى از اجزاء علل حوادث است و معلوم است كه هر معلولى همانطور كه در پيدايش محتاج به علت خويش است ، محتاج به اجزاء علتش نيز هست .

پس اگر كسى بگويد (مثلا سيرى من با قضاء الهى بر وجودش رانده شده يا بر عدمش ، ساده تر بگويم خدا، يا مقدر كرده امروز شكم من سير بشود يا مقدر كرده نشود، پس ديگر چه تاءثيرى در خوردن و جويدن و فرو بردن غذا هست )، سخت اشتباه كرده ، چون فرض وجود سيرى ، فرض وجود علت آنست ، و علت آن اگر هزار جزء داشته باشد، يك جزء آن هم خوردن اختيارى خود من است ،

پس تا من غذا را برندارم و نخورم ، و فرو نبرم ، علت سيرى تحقق پيدا نمى كند هر چند كه نهصد و نود و نه جزء ديگر علت آن محقق باشد، پس اين خطاست كه آدمى معلولى از معلول ها را تصور بكند، و در عين حال علت آن و يا جزئى از اجزاء علت آن را لغو بداند.

## نه اختيار كامل و نه لغو كامل اختيار

پس اين صحيح نيست كه انسان حكم اختيار را لغو بداند، با اينكه مدار زندگى دنيوى و سعادت و شقاوتش براختيار است و اختيار يكى از اجزاء علل حوادثى است كه بدنبال افعال آدمى و يا بدنبال احوال و ملكات حاصله از افعال آدمى ، پديد مى آيد.

چيزى كه هست اين هم صحيح نيست ، كه اختيار خود را يگانه سبب و علت تامه حوادث بداند و هر حادثه مربوط به خود را تنها بخود و باختيار خود نسبت دهد و هيچ يك از اجزاء عالم و علل موجود در عالم كه در راءس همه آنها، اراده الهى قرار دارد، در آن حادثه دخيل نداند، چون چنين طرز تفكرى منشاء صفات مذمومه بسيارى ، چون عجب و كبر و بخل و فرح و تاءسف و اندوه و امثال آن مى شود.

مى گويد: اين منم كه فلان كار را كردم و اين من بودم كه كار را ترك كردم ، و در اثر گفتن اين منم اين منم ، دچار عجب مى شود و يا بر ديگران كبر مى ورزد و يا (چون قارون ) از دادن مالش بخل مى ورزد، چون نمى داند كه بدست آمدن مال ، هزاران شرائط دارد كه هيچيك آنها در اختيار خود او نيست اگر خداى تعالى آن اسباب و شرائط را فراهم نمى كرد، اختيار او به تنهائى كارى از پيش نمى برد و دردى از او دوا نمى كرد.

و نيز مى گويد: اگر من فلان كار را مى كردم ، اين ضرر متوجهم نيمشد و يا فلان سود از من فوت نمى گشت ، در حالى كه اين جاهل نمى داند كه عدم فوت و يا موت كه همان سود و عافيت و زندگى باشد، مستند به هزاران هزار علت است كه در پيدا نشدن آن يعنى پيدا شدن فوت و مرگ و ضرر، نبود يكى از آن هزاران هزار علت كافى است هر چند كه اختيار خود او موجود باشد، علاوه بر اينكه اختيار خود او هم مستند به علتهاى بسيارى است كه هيچيك از آنها در اختيار خود او نيست ، چون همه مى دانيم كه اختيار آدمى اختيارى خود او نيست ، پس من مى توانم به اختيار خودم فلان كار را بكنم و يا نكنم ، ولى ديگر نمى توانم به اختيار خود اختيار بكنم يا نكنم .

بعد از اينكه اين معنا را فهميدى و اين حقيقت قرآنى كه به بيان گذشته تعليم الهى آن را به ما آموخته ، برايت روشن گرديد، اگر در آيات شريفه اى كه در اين مورد هست ، دقت بخرج دهى ، خواهى ديد كه قرآن عزيز در بعضى از خلقها و قضاء حتمى و كتاب محفوظ استناد ميكند نه در همه .

## هم قضاء خدا دخيل است و هم اختيار انسان

آن افعال و احوال و ملكات را مستند به قضاء و قدر ميداند كه حكم اختيار را باطل نمى كند و اما آنچه كه با حكم اختيار منافات دارد

قرآن كريم شديدا دفع نموده و مستند به اختيار خود انسانها دانسته است ، از آن جمله فرموده : (و اذا فعلوا فاحشة قالوا: وجدنا عليها آباءنا، و اللّه امرنابها، قل ان اللّه لا ياءمر بالفحشاء، اءتقولون على اللّه ما لا تعلمون )، (و چون عمل زشتى مرتكب ميشوند، ميگويند: ما پدران خود را ديديم كه چنين مى كردند و خدا فرمان داده كه چنين كنيم ، بگو: خدا به كار زشت فرمان نميدهد آيا بدون علم بر خدا افترائى مى بنديد؟)، بطوريكه ملاحظه مى كنيد كفار عمل زشت خود را بخدا نسبت دادند و خدا اين نسبت را نفى مى كند.

و آن افعال و احوال و ملكاتى را كه اگر مستند به قضاء و قدر نكند، باعث ميشود بندگانش باشتباه بيفتد و خود را مستقل از خدا و اختيار خود را سبب تام در تاءثير بپندارند، مستند به قضاء خود كرد تا انسانها را بسوى صراط مستقيم هدايت كند، صراطى كه رهروش را به خطا نمى كشاند و آن راه مستقيم اين است كه نه انسان همه كاره و مستقل از خدا و قضاى او است ، و نه همه كاره قضاء الهى است ، و اختيار انسان هيچ كاره است ، بلكه همانطور كه گفتيم ، هم قضاء خدا دخيل است و هم اختيار انسان .

با اين هدايت ، رذائل صفاتيكه از استناد حوادث به قضاء ناشى ميشود از انسانها دور كرد، تا ديگر نه به آنچه عايدشان ميشود، خوشحال شوند و قضاء خدا را هيچ كاره بدانند و نه از آنچه از دستشان مى رود تاءسف بخورند و خود را هيچ كاره حساب كنند، همچنانكه فرمود: (و اتوهم من مال اللّه الذى اتيكم )، (و به ايشان بدهيد از مال خدا كه خدا بشما داده ) كه مردم را دعوت به جود و كرم مى كند، چون مال را داده خدا معرفى كرده ، همچنانكه در جمله : (و مما رزقناهم ينفقون )، (و از آنچه روزيشان كرده ايم انفاق مى كنند) با استناد مال به اينكه رزق خداست ، مردم را بانفاق دعوت مى كند، و نيز مانند آيه : (فلعلك باخع نف سك على اثارهم ، ان لم يؤ منوا بهذا الحديث اسفا، انا جعلنا ما على الارض زينة لها، لنبلوهم ايهم احسن عملا)، (نكند ميخواهى خود را بخاطر آنان و براى اينكه به اين دعوت ايمان نياورده اند، از غصه هلاك كنى ! ما آنچه كه بر روى زمين هست ، درنظر آنان زينت داديم تا به امتها نشان بدهيم ، كدامشان بهتر عمل مى كنند) كه رسول گرامى خود صلوات اللّه عليه را نهى مى كند از اينكه به استناد كفر مردم غصه نخورد، و مى فرمايد: كه اين كفرشان خدا را به ستوه نمى آورد بلكه آنچه كه در روى زمين هست به منظور امتحان آنان در روى زمين قرار گرفته و آياتى ديگر از اين قبيل .

و اين روش يعنى طريقه دوم در اصلاح اخلاق طريقه انبياء است كه نمونه هاى بسيارى از آن در قرآن آمده و نيز به طورى كه پيشوايان ما نقل كرده اند، در كتب آسمانى گذشته نيز بوده است .

## طريقه سوم مخصوص قرآن است و آن محو زمينه هاىرذائل اخلاقى است

در اين ميان طريقه سومى هست كه مخصوص به قرآن كريم است و در هيچ يك از كتب آسمانى كه تاكنون به ما رسيده يافت نميشود و نيز از هيچ يك از تعاليم انبياء گذشته سلام اللّه عليهم اجمعين نقل نشده و نيز در هيچ يك از مكاتب فلاسفه و حكماى الهى ديده نشده و آن عبارت از اين است كه انسانها را از نظر اوصاف و طرز تفكر، طورى تربيت كرده كه ديگر محل و موضوعى براى رذائل اخلاقى باقى نگذاشته و به عبارت ديگر اوصاف رذيله و خوى هاى ناستوده را، از طريق رفع از بين برده نه دفع ، يعنى اجازه نداده كه رذائل در دلها راه يابد تا در صدد بر طرف كردنش برآيند، بلكه دلها را آنچنان با علوم و معارف خود پر كرده كه ديگر جائى براى رذائل باقى نگذاشته است .

توضيح اينكه هر عملى كه انسان براى غير خدا انجام دهد، الا و لابد منظورى از آن عمل در نظر دارد، يا براى اين مى كند كه در كردن آن عزتى سراغ دارد و ميخواهد آنرا بدست آورد و يا بخاطر ترس از نيروئى آنرا انجام ميدهد، تا از شر آن نيرو محفوظ بماند، قرآن كريم هم عزت را منحصر در خداى سبحان كرده ، و فرموده : (ان العزة لله جميعا، عزت همه اش از خداست )، و هم نيرو را منحصر در او كرده و فرموده : (ان القوة لله جميعا)، (نيرو همه اش از خداست ).

و معلوم است كسى كه به اين دين و به اين معارف ايمان دارد، ديگر در دلش جائى براى ريا و سمعه و ترس از غير خدا و اميد به غير خدا و تمايل و اعتماد به غير خدا، باقى نمى ماند، و اگر براستى اين دو قضيه براى كسى معلوم شود، يعنى علم يقينى بدان داشته باشد، تمامى پستى ها و بديها از دلش شسته ميشود و اين دو قضيه دل او را به زيور صفاتى از فضائل ، در مقابل آن رذائل مى آرايد، صفاتى الهى چون تقواى باللّه و تعزز باللّه و غير آن از قبيل مناعت طبع و كبرياء و غناى نفس و هيبتى الهى و ربانى .

و نيز در كلام خداى سبحان مكرر آمده كه ملك عالم از خداست و ملك آسمانها و زمين از اوست و آنچه در آسمانها و زمين است از آن وى است كه مكرر بيانش گذشت ، و حقيقت اين ملك همچنانكه براى همه روشن است ،

براى هيچ موجودى از موجودات استقلال باقى نمى گذارد و استقلال را منحصر در ذات خدا مى كند.

وقتى ملك عالم و ملك آسمانها و زمين و ملك آنچه در آنها است ، از خدا باشد ديگر چه كسى از خود استقلال خواهد داشت ؟ و ديگر چه كسى و به چه وجهى از خدا بى نياز تواند بود؟ هيچ كس و به هيچ وجه ، براى اينكه هر كسى را كه تصور كنى ، خدا مالك ذات او و صفات او و افعال او است و اگر براستى ما ايمان به اين حقيقت داشته باشيم ، ديگر بوئى از استقلال در خود و متعلقات خود سراغ مى كنيم ؟! نه با پيدا شدن چنين ايمانى تمامى اشياء، هم ذاتشان و هم صفاتشان و هم افعالشان ، در نظر ما از درجه استقلال ساقط ميشوند، ديگر چنين انسانى نه تنها غير خدا را اراده نميكند و نمى تواند غير او را اراده كند و نميتواند در برابر غير او خضوع كند، يا از غير او بترسد يا از غير او اميد داشته باشد يا به غير او به چيز ديگرى سرگرم شده و از چيز ديگرى لذت و بهجت بگيرد يا به غير او توكل و اعتماد نمايد و يا تسليم چيزى غير او شود و يا امور خود را به چيزى غير او وا بگذارد.

و سخن كوتاه اينكه : چنين كسى اراده نمى كند و طلب نمى نمايد، مگر وجه حق باقى را، حقى كه بعد از فناى هر چيز باقى است ، چنين كسى اعراض نمى كند مگر از باطل ، و فرار نمى كند جز از باطل ، باطلى كه عبارت است از غير خدا، چون آنچه غير خداست فانى و باطل است ، و دارنده چنين ايمانى براى هستى آن در قبال وجود حق كه آفريدگار اوست وقعى و اعتنائى نمى گذارد.

و نيز در كلام مجيدش آمده : (اللّه لا اله الا هو، له الاسماء الحسنى )، (اللّه كه جز او معبودى نيست ، اسمائى نيكو دارد)، و نيز آمده : (ذلكم الله ربكم ، لا اله الا هو، خالق كل شى ء)، (اينك اللّه است كه پروردگار شماست معبودى جز او كه خالق هر چيز است نيست )، و نيز آمده : (الذى احسن كل شى ء خلقه )، (خدائى را كه هر چه را آفريد نيكويش كرد) و آمده كه : (و عنت الوجوه للحى القيوم ))، (همه وجوه در برابر حى قيوم خاضع است )، و فرموده : (كل له قانتون )، (همه در طاعت وى اند)، و فرموده : (و قضى ربك الا تعبدوا الا اياه )، (پروردگارت قضا رانده كه جز او را نپرستيد) و نيز فرموده : (اولم يكف بربك ، انه على كل شى ء شهيد؟) (آيا اين براى پروردگارت بس نيست ، كه بر هر چيز ناظر است ؟) و نيز فرموده : (الا انه بكل شى ء محيط)، (آگاه باش كه او بر هر چيز احاطه دارد) 541

و نيز فرموده : (و ان الى ربك المنتهى ) (و بدرستى كه آخرين منزل هستى ، درگاه پروردگار تو است ).

و از همين باب است آيات مورد بحث كه مى فرمايد: (و بشر الصابرين ، الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا: انا لله و انا اليه راجعون ) الخ ، براى اينكه اين آيات و نظائرش مشتمل بر معارف خاصه الهيه اى است كه نتايج خاصه اى حقيقى دارد، و تربيتش نه هيچگونه شباهتى به تربيت مكتبهاى فلسفى و اخلاقى دارد و نه حتى به تربيتى كه انبياء (عليهم‌السلام) در شرايع خود سنت كرده اند. چون طريقه حكما و فلاسفه در فن اخلاق همانطور كه گفتيم ، براساس عقايد عمومى و اجتماعى است ، عقايدى كه ملت ها و اجتماعات درباره خوبيها و بديها دارند و طريقه انبياء (عليهم‌السلام) هم بر اساس عقائد عمومى دينى است ، عقائدى كه در تكاليف عبادتى و در مجازات تخلف از آن تكاليف دارند، ولى طريقه سوم كه طريقه قرآن است براساس توحيد خالص و كامل بنا شده ، توحيدى كه تنها و تنها در اسلام ديده مى شود و خاص اسلام است كه بر آورنده اش بهترين صلوات و درودها باد (دقت فرمائيد).

## سخنان بى اساس يكى از مستشرقين و نقد آن

و عجب اينجاست كه بعضى از شرق شناسان غربى ، در تاريخ خود كه درباره تمدن اسلام نوشته ، حرف هائى زده كه خلاصه اش از نظر خواننده ميگذرد: آنچه از اسلام و معارفش براى يك جامعه شناس اهميت دارد، بحث از شئون تمدنى است كه دعوت دينى اسلام آورده ، و در ميان پيروان خود گسترش داده ، آرى يك دانشمند بايد رمز آن خصائص روحى كه در ميان آنان بجاى گذارد، خصائصى كه زير بناى ترقى و تمدن و تكامل مسلمين شد، جستجو كند و گرنه معارف دينش يك دسته مواد اخلاقى است كه همه اديان و همه انبياء، آنها را داشته و بدانها اشاره كرده اند (دقت كنيد).

در حاليكه اگر به آنچه ما گفتيم دقت بيشترى بفرمائيد، خواهيد ديد اين سخن تا چه پايه ساقط و بى مايه است ، و اين مستشرق چقدر به خطا رفته ، براى اينكه او فكر نكرده كه نتيجه ، هميشه فرع مقدمه است و آثار خارجى كه مترتب بر هر نوع تربيت مى شود، اين آثار زائيده و نتايج نوع علوم و معارفى است كه مكتب دارد و مربى آنرا القاء مى كند، و شاگرد و آنكه در تحت تربيت مكتب است ، آن را فراميگيرد.

و اگر دو مكتب دار را در نظر بگيريم كه يكى مردم را بسوى حق و كمال دعوت مى كند، اما درجه نازل از حق و درجه متوسط از كمال و ديگرى نيز بسوى حق و كمال دعوت مى كند، ولكن حق محض و خالص و كمالى كه بالاتر از آن تصور ندارد،

آيا اين دو مكتب دار و اين دو نوع مكتب ، يكسانند؟! ابدا،

## فرق ميان اين سه طريقه و مسلك

دين مبين اسلام همين مكتبى است كه بسوى حق محض و كمال اقصى دعوت مى كند و اما مكتب اول ، يعنى مكتب حكما و فلاسفه تنها بسوى حق اجتماعى و مكتب دوم تنها بسوى حق واقعى و كمال حقيقى ، يعنى آنچه مايه سعادت آدمى در آخرت است ميخواند، ولى مكتب اسلام بسوى حقى دعوت مى كند كه نه ظرف اجتماع گنجايش آنرا دارد و نه آخرت و آن خداى تعالى است ، اسلام اساس تربيت خود را بر اين پايه نهاده ، كه خدا يكى است ، و شريكى ندارد، و اين زيربناى دعوت اسلام است كه بنده خالص بار مى آورد و عبوديت محض را نتيجه ميدهد، و چقدر ميان اين سه طريقه فاصله است ! اين مسلك بود كه جمع بسيار و افرادى بيشمار از بندگانى صالح و علمائى ربانى و اوليائى مقرب از مرد و زن تحويل جامعه بشرى داد و همين شرافت در فرق ميانه سه مسلك نامبرده كافى است .

علاوه بر اينكه مسلك اسلام از نظر نتيجه هم با آن دو مسلك ديگر فرق دارد، چون بناى اسلام بر محبت عبودى و ترجيح دادن جانب خدا بر جانب خلق و بنده است (يعنى هر جا كه بنده در سر دو راهى قرار گرفت كه يكى به رضاى خدا و ديگرى به رضاى خودش مى انجامد، رضاى خود را فداى رضاى خدا كند، از خشم خود بخاطر خشم خدا چشم بپوشد، از حق خود بخاطر حق خدا صرفنظر كند. و همچنين ).

و معلوم است كه محبت و عشق و شور آن بسا ميشود كه انسان محب و عاشق را به كا رهائى وا ميدارد كه عقل اجتماعى ، آنرا نمى پسندد، چون ملاك اخلاق اجتماعى هم ، همين عقل اجتماعى است و يا به كارهائى واميدارد كه فهم عادى كه اساس تكاليف عمومى و دينى است ، آن را نمى فهمد، پس عقل براى خود احكامى دارد و حب هم احكامى جداگانه كه انشاءاللّه بزودى توضيح اين معنا در پاره اى مباحث آينده از نظر خواننده مى گذرد.

## نسبت بين (صلوات ) و (رحمت )

(اولئك عليهم صلوات من ربهم و رحمة ، و اولئك هم المهتدون ) الخ ، دقت در اين آيه اين معنا را دست ميدهد كه صلوات به وجهى غير از رحمت است شاهدش اين است كه آن به صيغه جمع آمده و اين به صيغه مفرد، و شاهد ديگرش آيه شريفه : (هو الذى يصلى عليكم ، و ملائكته ليخرجكم من الظلمات الى النور، و كان بالمؤ منين رحيما)، (او كسى است كه بر شما صلوات مى فرستد و ملائكه او نيز، تا شما را از ظلمت ها بسوى نور خارج كند، و او همواره به مؤ منين رحيم است ) است ،

چون مى رساند جمله : (و كان بالمؤ منين رحيما) الخ ، به منزله علت است براى جمله : (هو الذى يصلى عليكم ) الخ ، كه با در نظر گرفتن اين نظم ، معناى آن چنين ميشود: (اگر خداى تعالى بر شما صلوات مى فرستد، از او همين انتظار بايد داشت براى اينكه عادت او بر اين جارى شده ، كه نسبت به مؤ منين رحمت كند، و شما هم مؤ منيد: پس شاءن شما اقتضاء مى كند كه بر شما هم صلوات بفرستد، تا بشما هم رحمت كرده باشد.

پس از اين آيه استفاده شد كه نسبت صلوات به رحمت ، نسبت مقدمه بذى المقدمه است ، و يا به عبارتى نسبت برگشتن به نگاه كردن است كه اول بايد برگشت ، سپس نظر كرد، و نيز مانند نسبت انداختن در آتش و سپس سوزاندن است .

و همين مناسب با آن معنائى است كه براى صلاة ذكر كرده اند، چون آنرا به انعطاف دليل معنا كرده اند، پس صلاة خدا نسبت به بنده اش ، انعطاف و برگشتن خدا بسوى بنده است تا بوى رحمت كند، و صلاة ملائكه براى مؤ من انعطاف آنان بسوى انسان است تا واسطه رساندن رحمت خدا شوند، و صلاة مؤ منين برگشتن آنان و دعا به عبوديت است .

و اين معنا منافاتى ندارد با اينكه صلاة خودش رحمت و از مصاديق آن باشد، چون رحمت در قرآن كريم به طورى كه دقت و تاءمل در مواردش دست ميدهد عبارتست از عطيه مطلقه خدائى و موهبت عامه ربانى ، همچنانكه در يك مورد فرمود: (و رحمتى وسعت كلشى ء)، (رحمت من شامل همه چيز شده است )، و در موردى ديگر فرموده : (و ربك الغنى ذوالرحمة ان يشاء يذهبكم ، و يستخلف من بعدكم ما يشاء، كما انشاءكم من ذرية قوم آخرين )، (و پروردگار تو بى نيازى صاحب رحمت است ، او اگر بخواهد شما را از بين مى برد و بعد از شما هر چه را بخواهد جانشين شما مى كند، همچنانكه شما را از ذريه مردمى ديگر ايجاد كرد).

كه مى رساند از بين بردن يك قوم بخاطر بى نيازى او از خلق است ، و جانشين كردن قومى ديگر و ايجاد آنها، بخاطر رحمت او است ، و در عين حال هم از بين بردنش و هم ايجادش ، هم مستند به رحمت او ميشود و هم مستند بفناى او، پس هر خلق و امرى رحمت است ، همچنانكه هر خلق و امرى عطيه است كه از بى نياز سر مى زند، همچنانكه فرمود: (و ما كان عطاء ربك محظورا، (عطاى پروردگار تو جلوگير ندارد)، و يكى از عطاياى او كه جلوگير ندارد، همان صلاة است ، پس به همين دليل صلاة هم ، رحمت است ، چيزى كه هست صلاة رحمت مخصوصى است و از همين بيان ميتوان فهميد كه چرا در آيه مورد بحث كلمه صلاة را به صيغه جمع و كلمه رحمت را به صيغه مفرد آورد،

(چون كلمه رحمت جنس است و جمع بسته نميشود ولى كلمه (صلاة ) رحمت خاص و يا به عبارتى مصداق رحمت است و جمع بسته ميشود).

(و اولئك هم المهتدون ) الخ ، گوئى اين جمله بمنزله نتيجه است براى جمله : (اولئك عليهم صلوات من ربهم و رحمة ) الخ ، و به همين جهت نفرمود: (صلوات من ربهم و رحمة و هداية ) و نيز نفرمود: (و اولئك هم المهديون )، ايشان تنها كسانيند كه هدايت شده اند، بلكه اولا كلمه (اولئك ) را مجدد آورد تا از آن جملات قبل جدا شود، و ثانيا به صيغه (مهتدون ) آورد تا بقبول هدايت اشاره كرده باشد، چون قبول هدايت فرع هدايت است .

صلاة ، رحمت و اهتداء معانى جداگانه دارند هر چند كه سه مصاديق رحمت اند

پس تا اينجا روشن شد كه رحمت خدا به ايشان اين است كه ايشان را بسوى خود هدايت كند و صلوات او بر ايشان به منزله مقدمه اين هدايت است و اهتداء ايشان نتيجه هدايت خداست ، خدا ايشان را هدايت كرد و ايشان هم هدايت خدا را قبول كردند، پس هر يك از صلاة و رحمت و اهتداء، معنائى جداگانه دارند هر چند كه از نظر ديگر همه مصاديق رحمتند.

بنابراين مثل اين گونه مؤ منين بطوريكه آيه شريفه از كرامت خدا نسبت بايشان خبر داده ، مثل دوستى است كه او را ببينى دارد بطرف منزلت مى آيد و از اين و آن مى پرسد منزل فلانى كجا است ؟ در همين حال تو با روى خوش و احترام او را ديدار كنى و مستقيم و بدون اينكه ديگر از اين و آن بپرسد و احيانا كوچه ها را عوضى رود، به خانه خود بياورى و در بين راه هم اگر محتاج آبى و يا غذائى هست و يا احتياج بهر كس دارد و يا محتاج باين است كه در راه دستش را بگيرى ، همه اين احسانها را درباره اش مبذول بدارى و از هر مكروه و ناگوار حفظش كنى .

كه همه اين كارها كه در حق او بكنى يك احترام است ، چون ميخواهى در اين يك سفر كه به خانه ات آمده ، باو احترام كرده باشى ، ولى در عين حال يك يك عمليات تو اكرام جداگانه هم هست ، و راهنمائيت ، هدايت است ، و آن خود عنوانى است غير اكرام و غير مواظبت و در عين اينكه غير اكرام است ، اكرام هم هست . در آيه مورد بحث هم تمامى صلوات و رحمت و اهتداء هم از يكنظر اكرام واحد است و هم از نظرى ديگر مواظبت در بين 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 اسميه آمد، و اشاره (اولئك ) كه مخصوص اشاره به دور است در آن بكار رفت و ضمير فصل (هم ) بار ديگر تكرار شد و خبر (مهتدون ) معرفه و با الف و لام موصول آمد، همه اينها بمنظور تعظيم شان مؤ منين و بزرگداشت ايشان است و خدا داناتر است .

545

## بحث روايتى (درباره برزخ و زندگى روح بعد از مرگ )

درباره برزخ و زندگى روح بعد از مرگ

در تفسير قمى ، از سويد بن غفله ، از اميرالمؤ منين (عليه‌السلام) روايت كرده كه فرمود: فرزند آدم وقتى به آخرين روز دنيا و اولين روز آخرت ميرسد مال و فرزندان و اعمالش در نظرش مجسم مى شوند، نخست متوجه مال خود مى شود و باو ميگويد: بخدا سوگند من براى جمع آورى و حفظ تو بسيار حريص بودم و بسيار بخل ورزيدم ، حال چه كمكى ميتوانى به من بكنى ؟ مال باو ميگويد: كفن خود را ميتوانى از من بردارى .

سپس متوجه فرزندان مى شود، و بايشان مى گويد: بخدا سوگند، من خيلى شما را دوست ميداشتم و همواره حمايت از شما مى كردم (در اين روز بيچارگيم ) چه خدمتى ميتوانيد بمن بكنيد ؟ ميگويند: (غير از اينكه ) تو را در گودالت دفن كنيم هيچ ، سپس متوجه عمل خود ميشود و ميگويد: بخدا سوگند من درباره تو بى رغبت بودم و تو بر من گران بودى ، تو امروز چه كمكى به من مى كنى ؟ ميگويد: من مؤ نس توام در قبر و در قيامت ، تا آنكه من و تو را بر پروردگارت عرضه بدارند.

آنگاه امام فرمود: اگر آدمى در دنيا ولى خدا باشد، عملش بصورت خوشبوترين و زيباترين ، و خوش لباسترين مرد نزدش مى آيد و ميگويد: بشارت ميدهم تو را به روحى از خدا و ريحانى و بهشت نعيمى كه چه خوش آمدنى كردى .

وى مى پرسد: تو كيستى ؟ ميگويد من عمل صالح توام كه از دنيا به آخرت كوچ كرده ام ، و آدمى در آنروز مرده شوى خود را ميشناسد و با كسانيكه جنازه اش را بر ميدارند سخن ميگويد و سوگندشان ميدهد كه عجله كنند، پس همينكه داخل قبر شد، دو فرشته نزدش ‍ مى آيند كه همان دو فتان قبرند موى بدنشان آنقدر بلند است كه روى زمين كشيده ميشود و با انياب خود زمين را مى شكافند، صدائى دارند چون رعد قاصف ، ديدگانى چون برق خاطف ، برقى كه چشم را مى زند، از او مى پرسند: پروردگارت كيست ؟ و پيرو كداميك از انبيائى ؟ و چه دينى دارى ؟ ميگويد: پروردگارم اللّه است ، و پيامبرم محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و دينم اسلام است ، ميگويند: (بخاطر اينكه در سخن حق پايدار مانده اى ) خدايت بر آنچه دوست ميدارى و بدان خوشنودى ثابت بدارد، و اين دعاى خير همان است كه خدا در قرآن فرموده : (يثبت اللّه الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحيوة الدنيا)، (خداى تعالى كسانى را كه ايمان آورده اند بر قول حق و ثابت ، هم در دنيا و هم در آخرت پايدارى ميدهد).

اينجاست كه قبر او را تا آنجا كه چشمش كار كند گشاد مى كنند و درى از بهشت برويش مى گشايند و بوى ميگويند: با ديده روشن و با خرسندى خاطر بخواب ، آنطور كه جوان نورس و آسوده خاطر ميخوابد، و اين دعاى خير همان است كه خداى تعالى درباره اش ‍ فرموده : (اصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا و احسن مقيلا)، (بهشتيان آنروز بهترين جايگاه و زيباترين خوابگاه را دارند).

و اگر دشمن پروردگارش باشد، فرشته اش بصورت زشت ترين صورت و جامه و بدترين چيز نزدش مى آيد و بوى ميگويد: بشارت باد تو را به ضيافتى از حميم دوزخ ، جايگاه آتشى افروخته و او نيز شوينده خود را مى شناسد و حامل خود را سوگند ميدهد: كه مرا بطرف قبر مبر، و چون داخل قبرش مى كنند، دو فرشته ممتحن نزدش مى آيند و كفن او را از بدنش انداخته ، مى پرسند: پروردگار تو و پيغمبرت كيست ؟ و چه دينى دارى ؟ ميگويد: نميدانم ، مى گويند: هرگز ندانى و هدايت نشوى پس او را با گرزى آنچنان مى زنند كه تمامى جنبنده هائيكه خدا آفريده ، به غير از جن و انس ، همه از آن ضربت تكان ميخورند.

آنگاه درى از جهنم برويش باز نموده ، باو ميگويند: بخواب با بدترين حال ، آنگاه قبرش آنقدر تنگ ميشود كه بر اندامش مى چسبد، آنطور كه نوك نيره به غلافش بطوريكه دماغش يعنى مغز سرش از بين ناخن و گوشتش بيرون آيد و خداوند مار و عقرب زمين و حشرات آنرا بر او مسلط مى كند تا نيشش بزنند و او بدين حال خواهد بود، تا خداوند از قبرش مبعوث كند، در اين مدت آنقدر در فشار است كه دائما آرزو مى كند كى ميشود كه قيامت قيام كند.

و در كتاب منتخب البصائر از ابى بكر حضرمى از امام ابى جعفر (عليه‌السلام) روايت آورده كه فرمود: سوال قبر مخصوص دو طائفه است ، يكى آنهائيكه ايمان خالص داشتند و يكى آنها كه كفر خالص داشتند عرضه داشتم پس ساير مردم چطور؟ فرمود: اما بقيه مردم : از سوالشان صرفنظر ميشود.

## رواياتى از امام صادق عليه‌السلام درباره ارواح مؤ منين و عالم برزخ آنان

و در امالى شيخ از ابن ظبيان روايت كرده كه گفت : نزد امام صادق (عليه‌السلام) بودم ، ايشان پرسيدند: مردم درباره ارواح مؤ منين بعد از مرگ چه ميگويند؟ من عرضه داشتم ميگويند ارواح مؤ منين در سنگدان مرغانى سبز رنگ جا ميگيرند فرمود: سبحان اللّه خداى تعالى مؤ من را گرامى تر از اين ميدارد.

بلكه در دم مرگ مؤ من ، رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و على و فاطمه و حسن و حسين (عليه‌السلام )، در حاليكه ملائكه مقرب خداى عز و جل ايشانرا همراهى مى كنند، به بالينش حاضر ميشوند، اگر خداى تعالى زبانش را به شهادت بر توحيد او و نبوت رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و ولايت اهل بيت آنجناب ، باز كرد كه بر اين معانى شهادت ميدهد، و رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و على و فاطمه و حسن و حسين (عليه‌السلام) و ملائكه مقرب خدا با ايشان گواه ميشوند و اگر زبانش بند آمده باشد، خدايتعالى رسول گرامى خود را باين خصيصه اختصاص داده كه از ايمان درونى هر كس آگاه است ، و لذا بايمان درونى مؤ من گواهى ميدهد و على و ف اطمه و حسن و حسين - كه بر همگى آنان بهترين سلام باد - و نيز ملائكه اى كه حضور دارند، شهادت رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم را گواهى مى كنند.

و اين مؤ من وقتى روحش گرفته ميشود، او را بسوى بهشت ميبرند، البته با بدنى و صورتى نظير صورتى كه در دنيا داشت ، و مؤ منين در آنجا ميخورند و مى نوشند، بطوريكه اگر كسى از آشنايانشان از دنيا به نزدشان بيايد، ايشانرا مى شناسد، چون گفتيم به همان صورتى هستند كه در دنيا بودند.

و در كتاب محاسن از حماد بن عثمان از امام صادق (عليه‌السلام) روايت كرده كه گفت : سخن از ارواح مؤ منين بميان آمد، آنجناب فرمود: يكديگر را ديدار مى كنند، من از در تعجب پرسيدم : ديدار مى كنند؟ فرمود: آرى ، از يكديگر احوال مى پرسند و يكديگر را مى شناسند، حتى وقتى تو يكى از ايشان را ببينى مى گوئى : اين فلانى است .

و در كافى از امام صادق (عليه‌السلام) روايت كرده كه فرمود : مؤ من به ديدار بازماندگان خود مى آيد، و از زندگى آنان تنها آنچه مايه خرسندى است مى بيند و آنچه مايه نگرانى است از نظر او پوشيده ميدارند و كافر هم به زيارت بازمانده خود مى آيد، ولى او تنها ناگواريها را مى بيند و اما خوشى ها و آنچه محبوب او است از نظرش پوشيده ميدارند آنگاه اضافه فرمود: كه بعضى از اموات در همه جمعه ها به ديدار اهل خود مى آيند و بعضى ديگر به قدر عملى كه دارند.

و در كافى از امام صادق (عليه‌السلام) روايت كرده كه فرمود: ارواح اموات ، مانند اجساد، بدن دارند و در درختى از بهشت جاى دارند، يكديگر را مى شناسند و حال يكديگر را مى پرسند و چون روحى تازه از راه برسد، به يكديگر ميگويند: فعلا مزاحمش ‍ نشويد كه از هول عظيمى در آمده (بگذاريد كمى استراحت كند)، آنگاه از او ميپرسند: فلانى چه كرد؟ و فلانى چه شد؟ اگر در پاسخ بگويد او در دنيا زنده بود كه من آمدم ، به انتظارش مى نشينند، و اگر بگويد او مدتى است از دنيا در آمده ،

مى فهمند كه او بهشتى نبوده از در ترحم مى گويند سقوط كرده ، سقوط كرده است .

مؤ لف : روايات در باب زندگى در برزخ بسيار زياد است ، و ما آن مقدار را كه جامع معناى برزخ بود انتخاب نموده ، در اينجا آورديم ، و گرنه در اين معانى كه ما آورديم روايات آنقدر زياد است كه به حد استفاضه رسيده و همه آنها دلالت دارد بر اينكه برزخ عالمى است مجرد از ماده .

داستانى در تاءييد ادله گذشته بر وجود عالم برزخ و حيات روح بعد از مرگ

(مترجم ): در اينجا مناسب ديدم بعنوان تاءييد ادله گذشته از ميان داستانهايى كه در اين باره شنيده ام يك داستان را نقل كنم تا خواننده عزيز نسبت به زندگى در برزخ اعتقادش قوى تر گردد، البته همانطور كه اشاره شد در اين باره شنيده هاى بيشترى دارم و همه را از اشخاص با تقوى و مورد وثوق شنيده ام لكن داستانى كه از نظر خواننده مى گذرد مربوط به مشاهده اى است كه براى استاد عاليقدرم علامه طباطبائى مؤ لف همين كتاب دست داده و من آنرا قبلا از حضرت آيه اللّه جناب آقاى حاج شيخ مرتضى حائرى يزدى فرزند مرحوم حاج شيخ عبد الكريم حائرى يزدى مؤ سس و بنيانگذار حوزه علميه قم شنيده بودم بعد عين شنيده خود را براى جناب استاد نقل كردم و ايشان آنرا صحه گذاردند و امروز كه روز چهارشنبه يازدهم جمادى الاولى سال 1398 هجرى قمرى است از ايشان اجازه خواستم داستان زير را در بحث پيرامون برزخ درج كنم ايشان جواب صريحى ندادند ولى از آنجائيكه به نظر خودم بهترين دليل بر وجود برزخ است لذا نتوانستم از درج آن چشم بپوشم ، و اينك آن داستان :

در سالهائى كه در حوزه نجف اشرف مشغول تحصيل علم بودم مرتب از ناحيه مرحوم والدم هزينه تحصيلم به نجف مى رسيد و من فارغ البال مشغول بودم تا آنكه چند ماهى مسافر ايرانى به عراق نيامد و خرجيم تمام شد، در همين وضع روزى مشغول مطالعه بودم و دقيقا در يك مسئله علمى فكر مى كردم كه ناگهان بى پولى و وضع روابط ايران و عراق رشته مطلب را از دستم گرفته و بخود مشغول كرد، شايد چند دقيقه بيشتر طول نكشيد كه شنيدم درب منزل را مى كوبند، در حاليكه سر روى دستم نهاده و دستم روى ميز بود برخاستم و درب خانه را باز كردم مردى ديدم بلند بالا و داراى محاسنى حنائى و لباسى كه شباهت به لباس روحانى عصر حاضر نداشت نه فرم قبايش و نه فرم عمامه اش ، اما هر چه بود قيافه اى جذاب داشت . به محضى كه در را باز كردم سلام كرد و گفت : من شاه حسين ولى ، پروردگار متعال مى فرمايد در اين مدت هيجده سال ، كى گرسنه ات گذاشته ام كه درس و مطالعه ات را رها كرده و بفكر روزيت افتاده اى !! آنگاه خداحافظى كرد و رفت .

من بعد از بستن در خانه و برگشتن به پشت ميز تازه سر از روى دستم برداشتم و از آنچه ديدم تعجب كردم و چند سؤ ال برايم پيش ‍ آمد اول اينكه آيا راستى من از پشت ميز برخاستم و به در خانه رفتم و يا آنچه ديدم همينجا ديدم ولى يقين دارم كه خواب نبودم .

دوم اينكه : اين آقا خود را به نام شاه حسين ولى معرفى كرد، ولى از قيافه اش بر مى آيد كه گفته باشد شيخ حسين ولى ، لكن هر چه فكر كردم نتوانستم بخود بقبولانم كه گفته باشد: شيخ ، از طرفى هم قيافه اش قيافه شاه نبود، اين سؤ ال همچنان بدون جواب ماند تا آنكه مرحوم والدم از تبريز نوشتند كه تابستان به ايران بروم در تبريز بر حسب عادت نجف ، بين الطلوعين قدم مى زدم روزى از قبرستان كهنه تبريز مى گذشتم به قبرى برخوردم كه از نظر ظاهر پيدا بود قبر يكى از بزرگان است ، وقتى سنگ قبر را خواندم ديدم قبر مردى است دانشمند بنام شاه حسين ولى و حدود سيصد سال پيش از آمدن به در خانه ، از دنيا رفته است .

سؤ ال سومى كه برايم پيش آمد تاريخ هيجده سال بود كه اين تاريخ ابتدائش چه وقت بوده است ؟ وقتى است كه من شروع به تحصيل علوم دينى كرده ام ؟ كه من بيست و پنج سال است مشغولم ، و يا وقتى است كه من به حوزه نجف اشرف مشرف شده ام ؟ كه آنهم بيش از ده سال نيست پس ماده تاريخ هيجده از چه وقت است ؟ و چون خوب فكر كردم ديدم هيجده سال است كه به لباس ‍ روحانيت ملبس و مفتخر شده ام .

اين را هم بگويم و بگذرم كه نگارنده از آنجا كه مى ترسم جناب استادم با درج اين قصه مخالفت كند لذا تصميم دارم وقتى مقابله همه روزه ما به اينجا رسيد اين قسمت را نخوانم .

## بحث فلسفى (درباره اينكه نفس (روح ) آدمى مجرد از ماده است )

آيا نفس و يا به عبارتى روح آدمى موجودى است مجرد از ماده ؟ (البته مراد ما از نفس آن حقيقتى است كه هر يك از ما در هنگام سخن با عبارت : من ، ما، شما، او، فلانى ، و امثال آن از آن حكايت مى كنيم و يا بدان اشاره مينمائيم ، و نيز مراد ما به تجرد نفس اين است كه موجودى مادى و قابل قسمت و داراى زمان و مكان نباشد). حال كه موضوع بحث روشن شد و معلوم گشت كه درباره چه چيز بحث مى كنيم ، اينك ميگوئيم : جاى هيچ شك نيست كه ما در خود معنائى و حقيقتى مى يابيم و مشاهده مى كنيم كه از آن معنا و حقيقت تعبير مى كنيم به (من )، (و ميگوئيم من پسر فلانم ، - و مثلا در همدان متولد شدم ، - من باو گفتم و امثال اين تعبيرها كه همه روزه مكرر داريم ).

باز جاى هيچ شك و ترديد نيست كه هر انسانى در اين درك و مشاهده مثل ما است من و تمامى انسانها در اين درك مساوى هستيم و حتى در يك لحظه از لحظات زندگى و شعورمان از آن غافل نيستيم مادام كه شعورم كار ميكند، متوجهم كه من منم و هرگز نشده كه خودم را از ياد ببرم .

حال ببينيم اين (من ) در كجاى بدن ما نشسته و خود را از همه پنهان كرده ؟ قطعا در هيچيك از اعضاى بدن ما نيست ، آنكه يك عمر ميگويد (من ) در داخل سر ما نيست ، در سينه ما و در دست ما و خلاصه در هيچيك از اعضاى محسوس و ديده ما نيست ، و در حواس ظاهرى ، مائيم كه وجودشان را از راه استدلال اثبات كرده ايم ، چون حس لامسه و شامه و غيره پنهان نشده و در اعضاى باطنى ما هم كه وجود آنها را از راه تجربه و حس اثبات كرده ايم ، نيست .

بدليل اينكه بارها شده و ميشود كه من از اينكه داراى بدنى هستم و يا داراى حواس ظاهرى يا باطنى هستم ، بكلى غافل ميشوم وليكن حتى براى يك لحظه هم نشده كه از هستى خودم غافل باشم ، و دائما (من ) در نزد (من ) حاضر است ، پس معلوم ميشود اين (من ) غير بدن و غير اجزاء بدن است . و نيز اگر (من ) عبارت باشد از بدن من و يا عضوى از اعضاى آن و يا (مانند حرارت ) خاصيتى از خواص ‍ موجوده در آن ، با حفظ اين معنا كه بدن و اعضايش و آثارش همه و همه مادى است و يكى از احكام ماده اين است كه بتدريج تغيير مى پذيرد و حكم ديگرش اين است كه قابل قسمت و تجزيه است بايد (من ) نيز هم دگرگونى بپذيرد و هم قابل انقسام باشد، با اينكه مى بينيم نيست .

به شهادت اينكه هر كس به اين مشاهده ، (كه گفتيم آنى و لحظه اى از آن غافل نيست ) مراجعه كند، و سپس همين مشاهده را كه سالها قبل يعنى از آن روزيكه چپ و راست خود را شناخت و خود را از ديگران تميز مى داد، بياد بياورد، مى بيند كه من امروز، با من آن روز، يك (من ) است و كمترين دگرگونى و يا تعددى بخود نگرفته ، ولى بدنش و هم اجزاء بدنش و هم خواصى كه در بدنش موجود بوده ، از هر جهت دگرگون شده ، هم از جهت ماده و هم از جهت صورت و شكل ، و هم از جهت سائر احوال و آثارش جور ديگرى شده ، پس معلوم ميشود (من ) غير از بدن من است و اى بسا در حادثه اى نيمى از بدنش قطع شده ، ولى خود او نصف نشده ، بلكه همان شخص قبل از حادثه است .

و همچنين اگر اين دو مشاهده را با هم بسنجد، مى بيند كه (من ) معنائى است بسيط كه قابل انقسام و تجزيه نيست ، ولى بدنش قابل انقسام هست ، اجزاء و خواص بدنش نيز انقسام مى پذيرد، چون بطور كلى ماده و هر موجودى مادى اينطور است ، پس معلوم مى شود نفس غير بدن است ،

نه همه آن است و نه جزئى از اجزاء آن ، و نه خاص يتى از خواص آن ، نه آن خواصى كه براى ما محسوس است و نه آن خواصى كه با استدلال به وجودش پى برده ايم و نه آن خواصى كه براى ما هنوز درك نشده است .

براى اين كه همه اين نامبرده ها هر طورى كه فرض كنيد مادى است و حكم ماده اين است كه محكوم تغيير و دگرگونى است و انقسام مى پذيرد و مفروض ما اين است كه آن چيزى كه در خود بنام (من ) مشاهده ميكنم ، هيچيك از اين احكام را نمى پذيرد، پس نفس به هيچ وجه مادى نيست .

و نيز اين حقيقتى كه مشاهده مى كنيم امر واحدى مى بينيم ، امرى بسيط كه كثرت و اجزاء و مخلوطى از خارج ندارد، بلكه واحد صرف است ، هر انسانى اين معنا را در نفس خود مى بيند و درك مى كند كه او اوست ، و غير او نيست و دو كس نيست ، بلكه يكنفر است و دو جزء ندارد بلكه يك حقيقت است .

پس معلوم مى شود اين امر مشهود، امرى است مستقل كه حد ماده بر آن منطبق و صادق نيست و هيچيك از احكام لازم ماده در آن يافت نميشود، نتيجه مى گيريم پس او جوهرى است مجرد از ماده كه تعلقى به بدن مادى خود دارد، تعلقى كه او را با بدن به نحوى متحد مى كند، يعنى تعلق تدبيرى كه بدن را تدبير و اداره مينمايد، (و نمى گذارد دستگاههاى بدن از كار بيفتند و يا نامنظم كار كنند) و مطلوب و مدعاى ما هم اثبات همين معنا است .

## ادله و براهين منكرين تجرد روح

در مقابل ما همه علماى مادى گرا و جمعى از علماى الهى ، از متكلمين ، و نيز علماى ظاهر بين ، يعنى اهل حديث ، منكر تجرد روح شده اند و بر مدعاى خود و ردّ ادله ما برهانهائى اقامه كرده اند كه خالى از تكلف و تلاش بيهوده نميباشد.

1 - ماديين گفته اند: رشته هاى مختلف علوم با آن همه پيشرفتى كه كرده و به آن حد از دقت كه امروز رسيده ، در تمامى فحص ها و جستجوهاى دقيقش ، به هيچ خاصيت از خواص بدنى انسان نرسيده ، مگر آنكه در كنارش علت ماديش را هم پيدا كرده ، ديگر خاصيتى بدون علت مادى نمانده تا بگويند اين اثر روح مجرد از ماده است ، چون با قوانين ماده منطبق نيست و آن را دليل بر وجود روح مجرد بگيرند.

و در توضيح اين گفتار خود گفته اند: سلسله اعصاب كه در سراسر بدن منتشر است ، ادراكات تمامى اطراف بدن و اعضاى آن و حاسه هايش را پشت سر هم و در نهايت سرعت به عضو مركزى اعصاب منتقل مى كند، و اين مركز عبارت است از قسمتى از مغز سر كه مجموعه اى است متحد و داراى يك وضعى واحد،

بطوريكه اجزائش از يكديگر متمايز نيست و اگر بعضى از آن باطل شود و بعضى ديگر جاى آن را پر كند، اين دگرگونى ها در آن درك نميشود، و اين واحد متحصل همان نفس ما است كه همواره حاضر براى ما است ، و ما از آن تعبير مى كنيم به (من ).

پس اينكه احساس مى كنيم كه ما غير از سر و پيكرمان هستيم ، درست است وليكن صرف اين احساس باعث نميشود بگوئيم پس (ما) غير از بدن و غير از خواص بدنى ما است ، بلكه از آنجا كه مركز اعصاب مجموعه اى است كه توارد ادراكات در آن بسيار سريع انجام مى شود، لذا هيچ آنى از آن غافل نمى مانيم .

چون لازمه غفلت از آن بطورى كه در جاى خود مسلم شده است ، بطلان اعصاب و توقفش از عمل است و آن همان مرگ است .

و نيز اينكه مى بينيم نفس (من ) همواره ثابت است نيز درست است ، اما اين هم دليل تجرد نفس نيست و از اين جهت نيست كه حقيقتى است ثابت كه دستخوش تحولات مادى نميشود، بلكه اين حس ما است كه (مانند ديدن آتش آتش گردان بصورت دائره )، در اثر سرعت واردات ادراكى ، امر بر ايمان مشتبه ميشود، مثل حوضى كه دائما نهر آبى از اين طرف داخلش ميشود و از طرف ديگر بيرون مى ريزد، به نظر ما مى رسد كه آب ثابت و همواره پر است و عكس آدمى يا درخت و يا غير آن كه در آب افتاده ، واحد و ثابت است .

همانطور كه در مثال حوض ، ما آنرا آبى واحد و ثابت حس مى كنيم ، در حاليكه در واقع نه واحد است و نه ثابت ، بلكه هم متعدد است و هم متغير تدريجى ، چون اجزاء آبى كه وارد آن ميشود، بتدريج وضع آنرا تغيير ميدهد، نفس آدمى نيز هر چند به نظر موجودى واحد و ثابت و شخصى به نظر مى رسد، ولى در واقع نه واحد است و نه ثابت و نه داراى شخصيت .

و نيز گفته اند نفسى كه بر تجرد آن از طريق مشاهده باطنى اقامه برهان شده ، در حقيقت مجرد نيست ، بلكه مجموعه اى از خواص ‍ طبيعى است و آن عبارت است از ادراكهاى عصبى كه آنها نيز نتيجه تاءثير و تاءثرى است كه اجزاء ماده خارجى و اجزاء مركب عصبى ، در يكديگر دارند، و وحدتى كه از نفس مشاهده ميشود، وحدت اجتماعى است نه وحدت حقيقى و واقعى .

## رد ادله ماديين منكر تجرد روح

مؤ لف : اما اينكه گفتند: (رشته هاى مختلف علوم با آن همه پيشرفت كه كرده و به آن حد از دقت كه امروز رسيده ، در تمامى فحص ها و جستجوهاى دقيقش ، به هيچ خاصيت از خواص بدنى انسان نرسيده مگر آنكه در كنارش علت ماديش را هم پيدا كرده ، ديگر خاصيتى بدون علت مادى نماند، تا بگوئى اين اثر روح مجرد از ماده است ) سخنى است حق و هيچ شكى در آن نيست ، لكن اين سخن حق ، دليل بر نبود نفس مجرد از ماده كه برهان بر وجودش اقامه شده ، نميشود.

دليلش هم خيلى روشن است ، چون علوم طبيعى كه قلمرو تاخت و تازش چهار ديوارى ماده و طبيعت است ، تنها ميتواند در اين چهار ديوارى تاخت و تاز كند، مثلا خواص موضوع خود (ماده ) را جستجو نموده احكامى كه از سنخ آن است كشف و استخراج نمايد، و يا خواص آلات و ادوات مادى كه براى تكميل تجارب خود بكار مى برد بيان كند و اما اينكه در پشت اين چهار ديوارى چه مى گذرد و آيا چيزى هست يا نه ؟ و اگر هست چه آثارى دارد؟ در اين باره نبايد هيچگونه دخل و تصرفى و اظهار نظرى بنمايد نه نفيا و نه اثباتا.

چون نهايت چيزى كه علوم مادى ميتواند درباره پشت اين ديوار بگويد اين است كه من چيزى نديدم ، و درست هم گفته چون نبايد ببيند، و اين نديدن دليل بر نبودن چيزى نيست ، (و به همين دليل اگر علوم مادى هزار برابر آنچه هست بشود، باز در چهار ديوارى ماده است ) و در داخل اين چهار ديوارى هيچ موجود غير مادى و خارج از سنخ ماده و حكم طبيعت ، نيست تا او ببيند.

و اگر ماديين پا از گليم خود بيرون آورده ، بخود جراءت داده اند كه چنين آسان مجردات را منكر شوند علتش اين است كه خيال كرده اند كسانيكه نفس مجرد را اثبات كرده اند، از ناآگاهى و بى بضاعتى بوده ، به آثارى از زندگى كه در حقيقت وظائف مادى اعضاى بدن است برخورده اند، و چون نتوانسته اند با قواعد علمى توجيهش كنند، از روى ناچارى آن را به موجودى ماوراى ماده نسبت داده اند و آن موجود مجرد فرضى را حلال همه مشكلات خود قرار داده اند.

و معلوم است كه اين حلال مشكلات به درد همان روزهائى ميخورده كه علم از توجيه آن خواص و آثار عاجز بوده و اما امروز كه علم به علل طبيعى هر اثر و خاصيتى پى برده ، ديگر نبايد بدان وقعى نهاد، نظير اين خيال را در باب اثبات صانع هم كرده اند.

و اين اشتباه فاسدى است ، براى اينكه قائلين به تجرد نفس ، تجرد آن را از اين راه اثبات نكرده اند و چنان نبوده كه آنچه از آثار و افعال بدنى كه علتش ظاهر بوده به بدن نسبت دهند، و آنچه كه به علت ماديش پى نبرده اند به نفس مستند كنند، بلكه تمامى آثار و خواص بدنى را به علل بدنى نسبت ميدهند، چيزيكه هست به بدن نسبت ميدهند بدون واسطه ، و به نفس هم نسبت ميدهند، اما بواسطه بدن ، و آثارى را مستقيما به نفس نسبت ميدهند كه نميشود به بدن نسبت داد، مانند علم آدمى به خودش و اينكه دائما خودش ‍ را مى بيند، كه بيانش گذشت .

و اما اينكه گفتند: (بلكه از آنجا كه مركز اعصاب مجموعه اى است كه توارد ادراكات در آن بسيار سريع انجام ميشود و لذا هيچ آنى از آن غافل نمى مانيم الخ ، سخنى است كه معناى درستى ندارد و شهودى كه از نفس خود داريم ، به هيچ وجه با آن منطبق نيست ).

مثل اينكه آقايان از شهود نفسانى خود غفلت كرده و رشته سخن را از آنجا به جاى ديگر برده اند، به واردات فكرى و مشهودات حسى برده اند، كه پشت سر هم به دماغ وارد ميشود و به بحث از آثار اين توالى و توارد پرداخته اند.

من نمى فهمم چه ربطى ميان آنچه ما اثبات مى كنيم و آنچه آنان نفى مى كنند هست ؟ اگر امورى پشت سر هم و بسيار زياد كه واقعا هم زياد و متعدد است ، فرض بشود اين امور بسيار زياد چگونه ميتواند يك واحد را تشكيل دهد بنام (من و يا تو)؟ علاوه اين امور بسيار زياد كه عبارت است از ادراكات وارده در مركز اعصاب ، همه امور مادى هستند و ديگر ماوراى خود، غير از خود چيزى نيستند، و اگر آن امر (من ) كه هميشه جلو شعور ما حاضر و مشهود است و يكى هم هست ، عين اين ادراكات بسيار باشد، پس چرا ما آن را بسيار نمى بينيم و چرا تنها آن امر واحد (من ) را مى بينيم و غير آن را نمى بينيم ؟ اين وحدت كه در آن امر براى ما مشهود و غير قابل انكار است از كجا آمد؟.

در پاسخ ماديين كه وحدت را وحدت اجتماعى دانسته اند

و اما پاسخى كه آقايان از اين پرسش داده و گفتند: وحدت ، وحدت اجتماعى است ، كلامى است كه به شوخى بيش تر شباهت دارد تا به جدى براى اينكه واحد اجتماعى وحدتش واقعى و حقيقى نيست ، بلكه آنچه حقيقت و واقعيت دارد، كثرت آن است ، و اما وحدتش يا وحدتى است حسى ، مانند خانه واحد و خط واحد، و يا وحدتى است خيالى ، مانند ملت واحد و امثال آن ، نه وحدت واقعى ، چون خط از هزاران نقطه و خانه از هزاران خشت و ملت از هزاران فرد تشكيل شده است .

و آنچه ما درباره اش صحبت مى كنيم ، اين است كه ادراكات بسيار كه در واقع هم بسيارند براى صاحب شعور يك شعور واقعى باشند، و در چنين فرض لازمه اينكه ميگويند: اين ادراكات فى نفسه متعدد و بسيارند، به هيچ وجه سر از وحدت در نمى آورد و فرض اينجا است كه در كنار اين شعورها و ادراكات كس ديگرى نيست كه اين ادراكهاى بسيار را يكى ببيند، بلكه به گفته شما خود اين ادراكهاى بسيار است كه خود را يكى مى بيند (بخلاف نظريه ما كه اين اشكالها بدان متوجه نيست ، ما در وراى اين ادراكات ، نفسى مجرد از ماده قائليم كه سراپاى بدن و سلسله اعصاب و بافته هاى مغزى و حواس ظاهرى و باطنى ، همه و همه ابزار و وسائل و وسائط كار او هستند، و او در اين چار ديوارى بدن نيست ، بلكه تنها ارتباط و علاقه اى باين بدن دارد).

و اگر بگويند: آن چيزيكه در ساختمان بدنى من (من ) را درك مى كند، جزئى از مغز است كه ادراكهاى بسيار را بصورت واحد (من ) درك مى كند نه سلسله اعصاب ، در جواب ميگوئيم : باز اشكال بحال خود باقى است ، زيرا فرض اين بود كه اين جزء از مغز عينا خود همان ادراكهاى بسيار و پشت سر هم است نه اينكه در يك طرف مغز سر،

جزئى باشد كه قوه دركش متعلق باين ادراكهاى بسيار شود، آنطور كه قواى حسى بمعلومات خارجى تعلق مى گيرد، آنگاه از آن معلومات صورت هائى حسى انتزاع مى كند (دقت فرمائيد).

سؤ ال ديگرى كه درباره اين امر مشهود و فراموش نشدنى (من ) هست و جوابش هم همان جوابى است كه درباره وحدت آن از دو طرف گفته شده ، اينستكه اين امرى كه به نظر شما مادى است با اينكه ماده ثبات ندارد و دائما در تحول است و انقسام مى پذيرد، ثبات و بساطت خود را از كجا آورد؟ نه فرض اول شما ميتواند جوابگوى آن باشد و نه فرض دوم .

علاوه بر اينكه فرض دوم شما هم در پاسخ از سؤ ال قبلى - يعنى اين سوال كه چگونه ادراك هاى متوالى و پشت سر هم با شعور دماغى بصورت وحدت درك شود - و هم از اين سؤ ال ما كه چرا (من ) تحول و انقسام نمى پذيرد فرض غير درستى است آخر دماغ و قوه اى كه در آن است و شعورى كه دارد و معلوماتى كه در آن است ، با اينكه همه امورى مادى هستند، و ماده و مادى كثرت و تغير و انقسام مى پذيرد، چطور همواره بصورت امرى كه هيچيك از اين اوصاف را ندارد، حاضر نزد ما است ؟ با اينكه در زير استخوان جمجمه ما، جز ماده و مادى چيز ديگرى نيست ؟

و اما اينكه گفتند: (بلكه اين حس ما است كه در اثر سرعت واردات ادراكى امر برايش مشتبه ميشود و كثير را واحد و متغير را ثابت و متجزى را بسيط درك مى كند)، نيز غلطى است واضح ، براى اينكه اشتباه خود يكى از امور نسبى است كه با مقايسه و نسبت صورت مى گيرد، نه از امور نفسى و واقعى ، چون اشتباه هم هر قدر غلط باشد، براى خودش حقيقت و واقعيت است ، مثلا وقتى ما اجرام بسيار بزرگ آسمان را ريز و كوچك و بصورت نقطه هائى سفيد مى بينيم و براهين علمى به ما مى فهماند كه در اين ديد خود اشتباه كرده ايم و همچنين اگر شعله آتش گردان را دائره مى بينيم ، و اشتباهات ديگرى كه حس ما مى كند، وقتى اشتباه است كه آنچه را در درك خود داريم ، با آنچه كه در خارج هست بسنجيم ، آنوقت مى فهميم كه آنچه در درك ما هست در خارج نيست ، اين را ميگوئيم اشتباه ، و اما آنچه كه در درك ما هست خودش اشتباه نيست ، به شهادت اينكه بعد از علم به اينكه اجرام آسمانى به قدر كره زمين ما و يا هزاران برابر آن است ، باز هم ما آنها را بصورت نقطه هائى نورانى ميبينيم و باز هم شعله آتشگردان را بصورت دائره ميبينيم پس در اينكه آن جرم آسمان در ديد ما نقطه است و آن شعله دائره است ، اشتباهى نيست ، بلكه اشتباه خواندنش ، اشتباه و غلط است .

و مسئله مورد بحث ما از همين قبيل است ،

چه وقتى حواس ما و قواى مدركه ما امور بسيار امور متغير و امور متجزى را بصورت واحد و ثابت و بسيط درك كند، اين قواى مدركه ما، در درك خود اشتباه كرده ، براى اينكه وقتى معلوم او را با همان معلوم در خارج مقايسه مى كنيم ، مى بينيم با هم تطبيق نمى كند، آنوقت ميگوئيم اشتباه كرده ، و اما اينكه معلوم او براى او واحد و ثابت و بسيط است كه دروغ نيست و گفتگوى ما در همين معلوم است ، از شما مى پرسيم : اين معلوم فراموش نشدنى ما (من ) چيست ؟ مادى است ؟ يا مجرد؟ اگر مادى است پس چرا واحد و ثابت و بسيط است و چگونه يك امرى كه هيچگونه آثار ماديت و اوصاف آن را ندارد در زير جمجمه ما جا گرفته و هرگز هم فراموش ‍ نميشود؟ و اگر مجرد است كه ما هم همين را مى گفتيم .

پس از مجموع آنچه گفته شد، اين معنا روشن گرديد: كه دليل ماديين از آنجا كه از راه حس و تجربه و در چهار ديوارى ماده است ، بيش از عدم وجدان (نيافتن ) را اثبات نمى كند، ولى خواسته اند با مغالطه و رنگ آميزى عدم وجدان را به جاى عدم وجود (نبودن ) جا بزنند، ساده تر بگويم دليلشان تنها اين را اثبات كرد كه ما موجودى مجرد نيافتيم ، ولى خودشان ادعا كردند: كه موجود مجرد نيست ، در حاليكه نيافتن دليل بر نبودن نيست .

و آن تصويرى كه براى جا زدن (نيافتن ) بجاى (نبودن ) كردند، تصويرى بود فاسد كه نه با اصول ماديت كه نزد خودشان مسلم و به حس ‍ و تجربه رسيده است ، جور در مى آيد و نه با واقع امر.

## آنچه كه علماى روانكاو و عصر جديد در نفى تجرد روح نفس كرده اند

2 - و اما آنچه كه علماى روانكاو عصر جديد در نفى تجرد نفس فرض كرده اند، اين است كه نفس عبارت است از حالت متحدى كه از تاءثير و تاءثر حالات روحى پديد مى آيد، چون آدمى داراى ادراك بوسيله اعضاى بدن هست ، داراى اراده هم هست ، خوشنودى و محبت هم دارد، كراهت و بغض نيز دارد، و از اين قبيل حالات در آدمى بسيار است كه وقتى دست به دست هم ميدهند و اين ، آن را و آن ، اين را تعديل مى كند و خلاصه در يكديگر اثر مى گذارند، نتيجه اش اين ميشود كه حالتى متحد پديد مى آيد كه از آن تعبير مى كنيم به (من ).

در پاسخ اينان ميگوئيم : بحث ما در اين نبود، و ما حق نداريم جلوى تئوريها و فرضيه هاى شما را بگيريم ، چون اهل هر دانشى حق دارد فرضيه هائى براى خود فرض كند و آن را زير بناى دانش خود قرار دهد (اگر ديوارى كه روى آن پى چيد بالا رفت به صحت فرضيه خود ايمان پيدا كند و اگر ديوارش فرو ريخت ، يك فرضيه ديگرى درست كند).

گفتگوى ما در يك مسئله خارجى و واقعى بود كه يا بايد گفت هست ، يا نيست نه اينكه يكى وجودش را فرض كند و يكى نبودش را، بحث ما بحثى فلسفى است كه موضوعش هستى است درباره انسان بحث مى كنيم كه آيا همين بدن مادى است يا چيز ديگرى ماوراى ماده است .

## گفته جمعى از معتقدين به مبداء و معاد پيرامون انكار تجرد روح و رد آن

3 - جمعى ديگر از منكرين تجرد نفس ، البته از كسانيكه معتقد به مبداء و معادند در توجيه انكار خود گفته اند: آنچه از علوم ، مربوط به زندگى انسان ، چون فيزيولوژى و تشريح بر مى آيد، اين است كه آثار و خواص روحى انسان مستند هستند به جرثومه هاى حيات ، يعنى سلولهائى كه اصل در حيات انسان و حيوانند و حيات انسان بستگى به آنها دارد، پس روح يك اثر و خاصيت مخصوصى است كه در اين سلولها هست . و تازه اين سلولها داراى ارواح متعددى هستند، پس آن حقيقتى كه در انسان هست و با كلمه (من ) از آن حكايت مى كند، عبارت است از مجموعه اى از ارواح بيشمار كه بصورت اتحاد و اجتماع در آمده و معلوم است كه اين كيفيت هاى زندگى و اين خواص روحى ، با مردن آدمى و يا به عبارتى با مردن سلولها، همه از بين مى رود و ديگر از انسان چيزى باقى نمى ماند.

بنابراين ديگر معنا ندارد بگوئيم : بعد از فناى بدن و انحلال تركيب آن ، روح مجرد او باقى ميماند، چيزى كه هست از آنجائيكه اصول و جرثومه هائيكه تاكنون با پيشرفت علوم كشف شده ، كافى نيست كه بشر را به رموز زندگى آشنا سازد و آن رموز را برايش كشف كند، لذا چاره اى نداريم جز اينكه بگوئيم : علل طبيعى نميتواند روح و زندگى درست كند و مثلا از خاك مرده موجودى زنده بسازد، عجالتا پيدايش زندگى را معلول موجودى ديگر، يعنى موجودى ماوراءالطبيعه بدانيم .

و اما استدلال بر تجرد نفس از جهت عقل بتنهائى و بدون آوردن شاهدى علمى ، استدلالى است غير قابل قبول كه علوم امروز گوشش بدهكار آن نيست ، چون علوم امروزى تنها و تنها بر حس و تجربه تكيه دارد و ادله عقلى محض را ارجى نمى نهد (دقت فرمائيد).

مؤ لف : خواننده عزيز مسلما توجه دارد كه عين آن اشكالهائى كه بر ادله ماديين وارد كرديم ، بر دليلى كه اين طائفه براى خود تراشيده اند نيز وارد است باضافه اين خدشه ها كه اولا اگر اصول علمى كه تاكنون كشف شده ، نتوانسته حقيقت روح و زندگى را بيان كند، دليل نميشود بر اينكه بعدها هم تا ابد نتواند آن را كشف كند، و نيز دليل نميشود بر اينكه خواص روحى (كه شما آنرا مستند به جرثومه حيات ميدانيد) در واقع مستند به علل مادى كه تاكنون دست علم ما بدان نرسيده نبوده باشد، پس كلام شما مغالطه است كه علم بعدم را بدون هيچ دليلى بجاى عدم علم جا زده ايد.

و ثانيا استناد بعضى از حوادث عالم - يعنى حوادث مادى - به ماده و استناد بعضى ديگر - يعنى حوادث و خواص زندگى - به ماوراء طبيعت كه خدايتعالى باشد مستلزم اين است كه براى ايجاد عالم ، قائل به دو اصل باشيم ، يكى مادى و يكى الهى و اين حرف را نه دانشمندان مادى ميپسندند و نه الهى و تمامى ادله توحيد آن را باطل ميكند. 558

البته در اين بين اشكالهاى ديگرى به مسئله تجرد نفس شده و در كتب فلسفه و كلام آمده ، چيزى كه هست همه آنها ناشى از بى دقتى در ادله نامبرده ما و نداشتن ثبات در تعقل غرض از آن ادله است ، و خلاصه ناشى از اين است كه نتوانستند در ادله اى كه ما آورديم دقت و در اينكه چه ميخواهيم بگوئيم ثبات بخرج دهند، و چون دلايل جداگانه اى نيستند، از نقل و پاسخ آن خوددارى نموديم ، اگر از خوانندگان عزيز كسى بخواهد بدانها اطلاع يابد بايد بمظانش مراجعه نمايد، و خدا راهنما است .

## بحث اخلاقى تعريف علم اخلاق و بيان اينكه سه نيروى عمومى : شهويه ، غضبيه ، و نطقيه فكريهمنشاء اخلاق آدمى است

علم اخلاق عبارت است از فنى كه پيرامون ملكات انسانى بحث مى كند، ملكاتى كه مربوط به قواى نباتى و حيوانى و انسانى اوست ، به اين غرض بحث ميكند كه فضائل آنها را از رذائلش جدا سازد و معلوم كند كدام يك از ملكات نفسانى انسان خوب و فضيلت و مايه كمال اوست ، و كداميك بد و رذيله و مايه نقص اوست ، تا آدمى بعد از شناسائى آنها خود را با فضائل بيارايد، و از رذائل دور كند و در نتيجه اعمال نيكى كه مقتضاى فضائل درونى است ، انجام دهد تا در اجتماع انسانى ستايش عموم و ثناى جميل جامعه را بخود جلب نموده ، سعادت علمى و عملى خود را به كمال برساند.

و اين علم اخلاق بعد از فحص و بحث هايش به اين نتيجه رسيده : كه اخلاق آدمى (هر چند كه از نظر عدد بسيار است ، ولى منشاء همه خلقهاى وى ) سه نيروى عمومى است كه در آدمى وجود دارد و اين قواى سه گانه است كه نفس را برمى انگيزد، تا در صدد به دست آوردن و تهيه علوم عملى شود، علومى كه تمامى افعال نوع بشر به آن علوم منتهى ميشود و بدان مستند ميگردد.

و اين قواى سه گانه عبارت است از قوه شهويه ، غضبيه ، نطقيه فكريه كه همانطور كه گفته شد تمامى اعمال و افعال صادره از انسان ، يا از قبيل افعالى است كه به منظور جلب منفعت انجام ميشود، مانند خوردن و نوشيدن ، و پوشيدن و امثال آن و يا از قبيل افعالى است كه به منظور دفع ضرر انجام مى شود، مانند دفاع آدمى از جان و عرض و مالش ، و امثال آن ، كه مبدا صدور آنها قوه غضبيه است ، همچنانكه مبدا صدور دسته اول قوه شهويه است .

و يا از قبيل افعالى است كه ناشى از تصور و تصديق فكرى است ، مانند برهان چيدن و استدلال درست كردن (كه هيچ فعلى از افعال دو دسته قبلى هم نيست ،

مگر آنكه آدمى قبل از انجامش در ذهن خود اين افعال را انجام ميدهد، يعنى براى هر كارى مصالحى كه در آن كار هست ، با مفاسد آن مى سنجد و سبك و سنگين ميكند، و سرانجام يكى از دو طرف ميچربد، آنگاه آن عمل را در خارج انجام ميدهد) (مترجم ) كه اينگونه افعال ذهنى ناشى از قوه نطقيه فكريه است .

و از آنجائيكه ذات آدمى معجونى ميماند كه از اين قواى سه گانه تركيب شده باشد و اين قوا با اتحادشان يك وحدت تركيبى درست كرده اند كه افعال مخصوصى از آنها صادر ميشود، افعاليكه در هيچ حيوان ديگرى نيست ، و نيز افعال مخصوصى كه آدمى را به سعادت مخصوص به خودش ميرساند، سعادتى كه بخاطر رسيدن به آن اين معجون درست شده .

لذا بر اين نوع موجود واجب است كه نگذارد هيچيك از اين قواى سه گانه راه افراط و يا تفريط را برود و از حاق وسط به اين سو يا آن سو، بطرف زيادى و يا كمى منحرف گردد، چون اگر يكى از آنها از حد وسط به يك سو تجاوز كند معجون آدمى خاصيت خود را از دست ميدهد، ديگر مركب و معجون ، آن مركب و معجون نيست و در نتيجه به آن غايت كه بخاطر آن تركيب يافته ، يعنى به سعادت نوع نميرسد.

## اصول اخلاق فاضله : عفت ، شجاعت ، حكمت و عدالت

و حد اعتدال در قوه شهويه اين است كه اين قوه را تنها در جايش به كار بندى ، هم از نظر كميت و مقدار و هم از نظر كيفيت از افراط و تفريطش جلوگيرى كنى كه اگر شهوت در اين حد كنترل شود، فضيلتى ميشود كه نامش عفت است ، و اگر بطرف افراط گرائيد، شره واگر بطرف تفريط گرائيد، خمودى ميگردد كه دو مورد از رذائلند.

و حد اعتدال در قوه غضبيه اين است كه اين نيرو را نيز از تجاوز به دو سوى افراط و تفريط جلوگيرى كنى ، يعنى آنجا كه بايد، غضب كنى و آنجا كه بايد، حلم بورزى ، كه اگر چنين كنى ، قوه غضبيه فضيلتى ميشود بنام شجاعت ، و اگر بطرف افراط بگرايد، رذيله اى ميشود بنام تهور و بيباكى ، و اگر بطرف تفريط و كوتاهى بگرايد رذيله ديگرى ميشود، بنام جبن و بزدلى .

و حد اعتدال در قوه فكريه اين است كه آن را از دست اندازى به هر طرف و نيز از بكار نيفتادن آن جلوگيرى كنى ، نه بيجا مصرفش ‍ كنى و نه بكلى درب فكر را ببندى كه اگر چنين كنى اين قوه فضيلتى ميشود بنام حكمت و اگر بطرف افراط گرايد، جربزه است و اگر بطرف تفريط متمايل بشود، بلادت و كودنى است .

و در صورتيكه قوه عفت و شجاعت و حكمت هر سه در كسى جمع شود، ملكه چهارمى در او پيدا ميشود كه خاصيت و مزاجى دارد، غير خاصيت آن سه قوه ، (همچنانكه از امتزاج عسل كه داراى حرارت است با سركه كه آن نيز حرارت دارد، سكنجبين درست مى شود، كه مزاجش برخلاف آندو است ) و آن مزاجى كه از تركيب سه قوه عفت و شجاعت و حكمت بدست مى آيد، عبارت است از عدالت .

و عدالت آن است كه حق هر قوه اى را به او بدهى و هر قوه اى را در جاى خودش مصرف كنى كه دو طرف افراط و تفريط عدالت عبارت ميشود از ظلم و انظلام ، از ستمگرى و ستم كشى .

اين بود اصول اخلاق فاضله يعنى عفت و شجاعت و حكمت و عدالت كه هر يك از آنها فروعى دارد كه از آن ناشى ميشود، و بعد از تحليل به آن سر در مى آورد و نسبتش به آن اصول نسبت نوع است به جنس ، مانند جود، سخا، قناعت ، شكر، صبر، شهامت ، جراءت ، حياء، غيرت ، خيرخواهى ، نصيحت ، كرامت و تواضع و غيره كه همه فروع اخلاق فاضله است كه در كتب اخلاق ضبط شده (و شما ميتوانى شكل درختى بكشى كه داراى ريشه هائى است كه شاخه هائى بر روى آن روئيده است ).

## تلقين علمى و تكرار عملى ، راه رهايى از رذائل و كسب فضائل است

و علم اخلاق حد هر يك از آن فروع را برايت بيان مى كند و از دو طرف افراط و تفريط جدايش ميسازد و ميگويد: كدام يك خوب و جميل است و نيز راهنمائيت مى كند كه چگونه ميتوانى از دو طريق علم و عمل آن خلق خوب و جميل را در نفس خود ملكه سازى ؟ طريق علميش اين است كه به خوبى هاى آن اذعان و ايمان پيدا كنى ، و طريق عمليش اين است كه آنقدر آن را تكرار كنى تا در نفس ‍ تو رسوخ يابد، و چون نقشى كه در سنگ مى كنند ثابت گردد.

مثلا يكى از رذائل اخلاقى كه گفتيم در مقابل فضيلتى قرار دارد، رذيله جبن و بزدلى است در مقابل فضيلت شجاعت ، اگر بخواهى اين رذيله را از دل بيرون كنى ، بايد بدانى كه اين صفت وقتى صفت ثابت در نفس ميشود كه جلو نفس را در ترسيدن آزاد بگذارى تا از هر چيزى بترسد و ترس همواره از چيزى به دل ميافتد كه هنوز واقع نشده ، ولى هم ممكن است واقع شود و هم ممكن است واقع نشود، دراينجا بايد به خود بقبولانى : كه آدم عاقل هرگز بدون مرجح ميان دو احتمال مساوى ترجيح نميدهد.

مثلا احتمال ميدهى امشب دزد به خانه ات بيايد و احتمال هم ميدهى كه نيايد، و اين دو احتمال از نظر قوت و ضعف مساوى اند و با اينكه مساوى هستند تو چرا جانب آمدنش را بدون جهت ترجيح ميدهى ؟ و از ترجيح آن دچار ترس ميشوى ؟ با اينكه اين ترجيح بدون مرجح است .

و چون اين طرز فكر را در خود تكرار كنى و نيز عمل بر طبق آن را هم تكرار كنى ، و در هر كارى كه از آن ترس دارى اقدام بكنى ، اين صفت زشت يعنى صفت ترس از دلت زائل ميشود، و همچنين هر صفت ديگرى كه بخواهى از خود دور كنى و يا در خود ايجاد كنى ، راه اولش تلقين علمى و راه دومش تكرار عملى است .

اين مقتضاى مسلك اول از دو مسلك تهذيب نفس است كه قبلا نام برده بودم و خلاصه اين مسلك اين است كه نفس خود را اصلاح كنيم و ملكات آن را تعديل نمائيم تا صفات خوبى بدست آوريم ، صفاتيكه مردم و جامعه آن را بستايند.

و نظير آن مسلك دوم يعنى مسلك انبياء و صاحبان شرايع است ، با اين تفاوت كه هدف و غرض در اين دو مسلك مختلف است ، در مسلك اول جلب توجه و حمد و ثناى مردم ، و در مسلك دوم سعادت حقيقى و دائمى يعنى به كمال رساندن ايمان به خدا و ايمان به آيات او است ، چون خير آخرت سعادت و كمال واقعى است نه سعادت و كمال در نظر مردم به تنهائى ، ولى در عين اين فرق ، هر دو مسلك در اين معنا شريكند كه هدف نهائى آنها فضيلت انسان از نظر عمل است .

و اما مسلك سوم كه بيانش گذشت با آن دو مسلك ديگر اين فرق را دارد: كه غرض از تهذيب اخلاق تنها و تنها رضاى خداست نه خود آرائى به منظور جلب نظر و ثنا و بارك اللّه مردم ، و به همين جهت مقاصدى كه در اين فن هست ، در اين سه مسلك مختلف ميشود، در مسلك سوم فوائدى در نظر سالك است ، و در آن دو مسلك ديگر فوائدى ديگر.

## ويژگى هاى مسلك اخلاقى قرآن

در مسلك سوم اعتدال خلقى معنائى دارد، و در آن دو مسلك ديگر معنائى ديگر، و همچنين جهات ديگر مسئله در مسلك سوم با آن دو مسلك مختلف ميشود.

توضيح اينكه وقتى ايمان بنده خدا رو بشدت و زيادى مى گذارد، دلش مجذوب تفكر درباره پروردگارش ميشود، هميشه دوست ميدارد بياد او باشد و اسماء حسناى محبوب خود را در نظر بگيرد، صفات جميل او را بشمارد: پروردگار من چنين است محبوبم چنان است و نيز محبوبم منزه از نقص است ، اين جذبه و شور همچنان در او رو به زيادى و شدت مى گذارد، و اين مراقبت و بياد محبوب بودن ، رو به ترقى مى رود تا آنجا كه وقتى به عبادت او مى ايستد، طورى بندگى مى كند، كه گوئى او را مى بيند و او براى بنده اش در مجالى جذبه و محبت و تمركز قوى تجلى مى كند، و هم او را مى بيند و هماهنگ آن محبت به خدا نيز در دلش رو بشدت مى گذارد.

علتش هم اين است كه انسان مفطور به حب جميل است ، ساده تر بگويم : عشق به جمال و زيباپسندى فطرى بشر است ، همچنانكه خود خدايتعالى فرموده : (و الذين آمنوا اشد حبا لله )، آنها كه ايمان دارند، خدا را بيشتر دوست ميدارند).

چنين كسى در تمامى حركات و سكناتش از فرستاده خدا پيروى مى كند،

چون وقتى انسان كسى را دوست بدارد، آثار او را هم دوست ميدارد، و رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم از آثار خدا و آيات و نشانه هاى اوست ، همچنانكه همه عالم نيز آثار و آيات او است .

باز اين محبت همچنان زياد ميشود و شدت مى يابد، تا جائى كه پيوند دل از هر چيز مى گسلد، و تنها با محبوب متصل ميكند و ديگر به غير پروردگارش هيچ چيز ديگرى را دوست نميدارد، و دلش جز براى او خاشع و ظاهرش جز براى او خاضع نميشود.

چون چنين بنده اى به هيچ چيز بر نمى خورد و در كنار هيچ چيز نميايستد كه نصيبى از جمال و زيبائى داشته باشد، مگر آنكه آن جمال را نمونه اى از جمال لا يتناهى و حسن بى حد و كمال فناناپذير خدايش مى بيند پس حسن و جمال و بهاء، هر چه هست از آن اوست ، اگر غير او هم سهمى از آن داشته باشد، آن نيز ملك وى است ، چون ما سواى خدا آيت او هستند، از خود چيزى ندارند و اصولا آيت خوديتى ندارد، نفسيت و واقعيت آيت ، همانا حكايت از صاحب آيت است ، اين بنده هم كه سراپاى وجودش را محبت صاحب آيت پر كرده ، پس او ديگر رشته محبت خود را از هر چيزى بريده و منحصر در پروردگارش كرده است ، او به غير از خداى سبحان و جز در راه خدا محبت ندارد.

اينجاست كه بكلى نحوه ادراك و طرز فكر و طرز رفتارش عوض مى شود، يعنى هيچ چيزى را نمى بيند مگر آنكه خداى سبحان را قبل از آن و با آن ميبيند و موجودات در نظرش از مرتبه استقلال ساقط ميشوند.

پس صور علميه و طرز فكر چنين كسى غير از ديگران است ، براى اينكه ديگران به هر چيزى كه نظر ميكنند، از پشت حجاب استقلال نگاه مى كنند، ولى او اين حجاب را پس زده و اين عينك از چشم برداشته ، اين از نظر علم و طرز فكر و همچنين از نظر عمل با ديگران فرق دارد، او از آنجائى كه غير خدا را دوست نميدارد، قهرا جز تحصيل رضاى او هدفى ندارد، اگر چيزى ميخواهد و اگر اميدش ميدارد، اگر از چيزى ميترسد، اگر اختيار ميكند و يا صرفنظر مينمايد و يا ماءيوس ميشود، يا استيحاش ميكند، يا راضى ميشود، يا خشمناك ميگردد، همه اش براى خداست .

پس هدفهاى او با هدفهاى مردم مختلف است ، چون او تاكنون مانند ساير مردم هر چه ميكرد به منظور كمال خود مى كرد، به اين منظور مى كرد كه يك فضيلت انسانى كسب كند، و اگر از كارى دورى ميكرد و يا از خلقى دورى ميگزيد بدين جهت بود كه آن عمل و آن خلق و خوى رذيله بود، ولى حالا هر كارى ميكند بدان جهت ميكند كه محبوبش دوست دارد و اگر نمى كند براى اين نميكند كه محبوبش آن را كراهت دارد، و خلاصه همه هم و غمش محبوب است نه فضيلتى برايش مطرح است و نه رذيلتى ،

نه ستايش مردم و نه بارك اللّه ايشان و نه ياد خيرشان ، نه توجهى به دنيا دارد و نه به آخرت ، نه بهشتى در نظر دارد و نه دوزخى ، و روز به روز ذلت عبوديتش و دليل محبتش بيشتر مى شود.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| روت لى احاديث الغرام صبابة |  | باسنادها عن جيرة العلم الفرد |
| وحدثنى مر النسيم عن الصبا |  | عن الدوح عن وادى الغضا عن ربى نجد |
| بان غرامى و الهوى قد تحالفا |  | على تلفى حتى اوسد فى لحدى |

و اين بيانش كه ما در اينجا آورديم هر چند اختصار را در آن ترجيح داديم و ليكن اگر در همين اختصار نيك دقت و تامل بخرج دهى ، خواهى ديد كه در عين كوتاهيش در رساندن مطلوب كافى است ، و نيز روشن گرديد كه در مسلك سوم پاى فضيلت و رذيلت به ميان نمى آيد و غرضها كه همان فضائل انسانى باشد، به يك غرض مبدل مى شود و آن عبارت است از وجه خدا، و اى بسا كه در پاره اى موارد، نظريه اين مسلك با آن دو مسلك ديگر مختلف شود، به اين معنا كه آنچه در نظرهاى ديگر فضيلت شمرده شود، در اين نظريه و مسلك رذيله شود و به عكس .

## مسلك كسانى كه به ارزشهاى ثابت اخلاقى معتقد نيستند (ماديون )

در اينجا بقيه اى باقى ماند كه تذكرش لازم است و آن اين است كه در فن اخلاق يك نظريه ديگر هست كه با نظريه هاى ديگر فرق دارد، و اى بسا بشود آن را مسلك چهارم شمرد، و آن اين است كه براى فن اخلاق هيچ اصل ثابتى نيست ، چون اخلاق هم از نظر اصول و هم فروع در اجتماعات و تمدن هاى مختلف اختلاف مى پذيرد و آنطور نيست كه هر چه در يكجا خوب و فضيلت بود، همه جا خوب و فضيلت باشد، و هر چه در يكجا بد و رذيله بود، همه جا بد و رذيله باشد، چون اصولا تشخيص ملتها در حسن و قبح اشياء مختلف است ، بعضى ادعا كرده اند اين نظريه نتيجه نظريه معروف به تحول و تكامل در ماده است .

و در توضيحش گفته اند: اجتماع انسانى خود مولود احتياجات وجود او است ، احتياجاتى كه ميخواهد آن را برطرف كند و در بر طرف كردنش نيازمند به تشكيل اجتماع مى شود، بطورى كه بقاء وجود فرد و اشخاص ، منوط به اين تشكيل مى گردد، و چون طبيعت محكوم قانون تحول و تكامل است ، قهرا اجتماع هم فى نفسه محكوم اين قانون خواهد بود. 564

و در هر زمانى متوجه بسوى كاملتر و مترقى تر از زمان پيش است ، قهرا حسن و قبح هم - كه عبارت است از موافقت عمل با هدف اجتماع ، يعنى كاملتر و راقى تر و مخالفتش با آن - خود بخود تحول مى پذيرد و ديگر معنا ندارد كه حسن و قبح به يك حالت باقى بماند.

بنابراين در جوامع بشرى نه حسن مطلق داريم و نه قبح مطلق ، بلكه اين دو دائما نسبى است ، و بخاطر اختلافى كه ا جتماعات بحسب مكانها و زمانها دارند، مختلف مى شوند، و وقتى حسن و قبح دو امر نسبى و محكوم به تحول شد، قهرا واجب ميشود كه ما اخلاق را هم متحول دانسته ، فضائل و رذائل را نيز محكوم به دگرگونى بدانيم .

اينجاست كه اين نتيجه عايد مى شود كه علم اخلاق تابع مرامهاى قومى است ، مرامهائى كه در هر قوم وسيله نيل به كمال تمدن و هدفهاى اجتماعى است ، بخاطر اينكه گفتيم : حسن و قبح هر قومى تابع آنست ، پس هر خلقى كه در اجتماعى وسيله شد براى رسيدن آن اجتماع به كمال و هدف ، آن خلق ، فضيلت و داراى حسن است ، و هر خلقى كه باعث شد اجتماع در مسير خود متوقف شود و يا رو به عقب برگردد، آن خلق رذيله آن اجتماع است .

و به همين منوال بايد حساب كرد و براى هر اجتماعى فن اخلاقى تدوين نمود و بنابراين اساس ، چه بسا مى شود كه دروغ و افتراء و فحشاء، شقاوت ، قساوت و دزدى و بى شرمى ، همه جزو حسنات و فضائل شوند، چون ممكن است هر يك از اينها در طريق رسيدن به كمال و هدف اجتماعى مفيد واقع شوند، و بر عكس ممكن است راستى ، عفت ، رحمت ، رذيله و زشت گردند، البته در جائيكه باعث محروميت اجتماع شوند.

اين خلاصه آن نظريه عجيب و غريبى است كه مسلك اجتماعى سوسياليست و ماديين اشتراكى مذهب ، براى بشر به ارمغان آورده اند، البته اين را هم بايد دانست كه اين نظريه آنطور كه اينان فكر مى كنند يك نظريه جديدى نيست ، براى اينكه كلبى ها كه طائفه اى از يونانيان قديم بودند - بطوريكه نقل شده - همين مسلك را داشتند، و همچنين مزدكى ها (كه پيروان مردى مزدك نام بودند كه در ايران در عهد كسرى ظهور كرد و او را به اشتراك دعوت نمود) و حتى بر طبق اين مرام عمل هم كردند، و نيز در بعضى از قبائل وحشى آفريقا و غيره سابقه دارد.

و بهر حال مسلكى است فاسد، و دليلى كه بر آن اقامه شده ، از بيخ و بن

فاسد است ، وقتى مبنا فاسد شد، بنا هم فاسد ميشود.

## چند مقدمه براى رد اين نظريه

توضيح اين بحث نيازمند به چند مقدمه است :

اول اينكه ما به حس و وجدان خود مى يابيم كه هر موجودى از موجودات عينى و خارجى براى خود شخصيتى دارد كه از آن جدا شدنى نيست و نه آن شخصيت از او جدا شدنى است ،

و به همين جهت است كه هيچ موجودى عين موجود ديگر نيست ، بلكه در هستى از او جداست ، و هر موجودى براى خود وجود جداگانه اى دارد، زيد وجودى با شخصيتى و يك نوع وحدتى دارد كه بخاطر آن شخصيت و وحدت ، ممكن نيست عين عمرو باشد، بلكه زيد، شخصى است واحد و عمرو هم شخصى است واحد، و اين دو، دو شخصند نه يك شخص ، و اين حقيقتى است كه هيچ انسانى در آن شك ندارد (البته اين غير آن سخنى است كه ميگوئيم عالم ماده موجودى است داراى يك حقيقت شخصى ، پس زنهار كه امر برايت مشتبه نشود).

نتيجه اين مطلبى كه گفتيم شكى در آن نيست ، اين است كه وجود خارجى عين شخصيت باشد، ولى لازم نيست كه وجود ذهنى هم در اين حكم عين موجود خارجى باشد، براى اينكه عقل جايز ميداند كه يك معناى ذهنى هر چه كه بوده باشد بر بيشتر از يكى صادق آيد، مانند مفهوم ذهنى از كلمه (انسان ) كه اين مفهوم هر چند كه در ذهن يك حقيقت است وليكن در خارج به بيش از يكى هم صادق است و همچنين مفهوم انسان بلند بالا و يا انسانى كه پيش روى ما ايستاده است .

و اما اينكه علماى علم منطق مفهوم ذهنى را بدو قسم كلى و جزئى تقسيم مى كنند و همچنين اينكه جزئى را به دو قسم حقيقى و اضافى تقسيم مى كنند، منافاتى با گفته ما ندارد كه گفتيم مفهوم ذهنى بر غير واحد نيز منطبق ميشود، چون تقسيم منطقى ها در ظرفى است كه يا دو مفهوم ذهنى را با يكديگر مى سنجند، و يا يك مفهوم را با خارج مقايسه مى كنند، (مثلا در مقايسه دو مفهوم با يكديگر ميگويند: هر چند كه حيوان يك مفهوم كلى و انسان نيز يك مفهوم كلى است ، ولكن مفهوم انسان نسبت به مفهوم حيوان ، جزئى است ، چون انسان يكى از صدها نوع حيوان است و در مقايسه يك مفهوم با خارج ميگويند: مفهوم انسان هر چند در ذهن بيش از يك چيز نيست وليكن اين يك چيز در خارج با ميليونها انسان صادق است ) (مترجم ).

و اين خصوصيتى كه در مفاهيم هست ، يعنى اينكه عقل جائز ميداند بر بيش از يكى صدق كند، همان است كه چه بسا از آن به اطلاق تعبير مى كنيم و مقابل آن را شخصى و واحد ميناميم .

دوم اينكه موجود خارجى (البته منظور ما خصوص موجود مادى است ) از آنجا كه در تحت قانون دگرگونى و تحول و حركت عمومى قرار دارد، قهرا موجود، داراى امتداد وجودى است امتدادى كه ميتوان به چند قطعه و چند حد تقسيمش كرد، بطورى كه هر قطعه اش مغاير قطعه قبلى و بعديش باشد و در عين اينكه اين تقسيم و اين تحول را مى پذيرد، در عين حال قطعات وجودش بهم مرتبط است ، چون اگر مرتبط نمى بود و هر جزئى موجودى جداگانه بود، تحول و دگرگونگى صدق نمى كرد، بلكه در حقيقت يك جزء از بين رفته و جزئى ديگر پيدا شده ،

يعنى دو موجودند كه يكى از اصل نابود شده و ديگرى از اصل پيدا شده و اين را تبدل و دگرگونگى نميگويند تبدل و تغيرى كه گفتيم لازمه ح ركت است در جائى صادق است كه يك قدر مشترك در ميان دو حال از احوال يك موجود و دو قطعه از قطعات وجود ممتدش باشد.

از همين جا روشن مى گردد كه اصولا حركت خود امرى است واحد و شخصى كه همين واحد شخصى وقتى با حدودش مقايسه ميشود، متكثر و متعدد ميشود، و با هر نسبتى قطعه اى متعين ميشود كه غير قطعه هاى ديگر است ، و اما خود حركت ، سيلان و جريان واحدى است شخصى .

و چه بسا، وحدت حركت را اطلاق و حدودش را تقييد ناميده ، ميگوئيم : حركت مطلقه به معناى در نظر گرفتن خود حركت با چشم پوشى از نسبتش به تك تك حدود، و حركت مقيده عبارت است از در نظر گرفتن حركت با آن نسبتى كه به يك يك حدود دارد.

از همينجا روشن مى گردد كه اين اطلاق با اطلاقى كه گفتيم مفاهيم ذهنى دارند، فرق دارد، زيرا اطلاق در آنجا وصفى بود ذهنى ! براى موجودى ذهنى ولى اطلاق در حركت وصفى است خارجى و براى موجودى خارجى .

مقدمه سوم اينكه هيچ شكى نداريم در اينكه انسان موجودى است طبيعى و داراى افراد و احكام و خواص ، و از اين ميان آنكه مورد خلقت و آفرينش قرار مى گيرد، فرد فرد انسان است نه مجموع افراد، يا به عبارتى اجتماع انسانى ، خلاصه كلام اينكه : آنچه آفريده ميشود فرد فرد انسان است و كلى انسان و مجموع آن قابل خلقت نيست ، چون كلى و مجموع در مقابل فرد خارجيت ندارد، ولى از آنجائيكه خلقت وقتى احساس كرد كه تك تك انسانها وجودى ناقص دارند و نيازمند به استكمالند و استكمال هم نميتوانند بكنند مگر در زندگى اجتماعى ، به همين جهت تك تك انسانها را مجهز به ادوات و قوائى كرد كه با آن بتواند در استكمال خويش بكوشد، و بتواند در ظرف اجتماع براى خود جائى باز كند.

پس غرض خلقت اولا و بالذات متعلق به طبيعت انسان فرد شده و ثانيا و بالتبع متعلق باجتماع انسانى شده است .

حال ببينيم حقيقت امر آدمى با اين اجتماعى كه گفتيم اقتضاى آن را دارد و طبيعت انسانى بسوى آن حركت مى كند، (اگر استعمال كلمات اقتضاء و عليت و حركت در مورد اجتماع استعمالى حقيقى باشد) چيست ؟ گفتيم فرد فرد انسان موجودى است شخصى و واحد، به آن معنا از شخصيت و وحدت كه گذشت ، و نيز گفتيم : اين واحد شخصى در عين اينكه واحد است ، در مجراى حركت و تحول و سير از نقص بسوى كمال واقع شده و به همين جهت هر قطعه از قطعات وجودش با قطعات قبل و بعدش مغاير است ، و باز گفتيم در عين اينكه داراى قطعاتى متغاير است ،

داراى طبيعتى سيال و مطلقه است و اطلاقش و وحدتش در همه مراحل دگرگونگى ها محفوظ است .

حال ميگوئيم اين طبيعت موجود در فرد، با توالد و تناسل و اشتقاق فرد از فرد نيز محفوظ است و اين طبيعت كه نسلا بعد نسل محفوظ ميماند، همان است كه از آن تعبير مى كنيم به طبيعت نوعيه كه بوسيله افراد محفوظ ميماند، هر چند كه تك تك افراد از بين بروند و دستخوش كون و فساد گردند، عينا همان بيانيكه در خصوص محفوظ بودن طبيعت فردى در قطعات وجود فرد گذشت .

پس همانطور كه طبيعت شخصى و فردى مانند نخ تسبيح در همه قطعات وجودى فرد و در مسيرى كه از نقص فردى بسوى كمال فردى دارد محفوظ است ، همچنين طبيعت نوعيه انسان در ميان نسلها مانند نخ تسبيح در همه نسلها كه در مسير حركت بسوى كمال قرار دارند محفوظ است .

و اين استكمال نوعى حقيقتى است كه هيچ شكى در وجود آن و در تحققش در نظام طبيعت نيست ، و اين همان اساسى است كه وقتى ميگوئيم : (مثلا نوع انسانى متوجه بسوى كمال است و انسان امروز وجود كامل ترى از وجود انسان اولى دارد و همچنين احكامى كه فرضيه تحول انواع جارى مى كند) تكيه گاهمان اين حقيقت است .

چه اگر در واقع طبيعت نوعيه اى نبود، و طبيعت نوعيه خارجيتى نميداشت و در افراد و انواع محفوظ نبود، اينگونه سخنان كه گفتيم جز يك سخن شعرى چيز ديگرى نبود.

عين اين حرفى كه درباره طبيعت فردى و شخص انسان و نيز طبيعت نوعيه اش زديم ، و حركت فرد و نوع را به دو قسم مطلق و مقيد تقسيم نموديم ، عينا در اجتماع شخصى (چون اجتماع خانواده و قوم و محيط و يا عصر واحد) و نيز در اجتماع نوعى چون مجموع نوع بشر - البته اگر صحيح باشد اجتماع يعنى حالت دسته جمعى انسانها را يك حالت خارجى و براى طبيعت انسان خارجى بدانيم - جريان مى يابد.

پس اجتماع نيز در حركت است ، اما با حركت تك تك انسانها و نيز اجتماع تحول مى پذيرد، باز با تحول افراد و اجتماع از همان آغاز حركتش بسوى هدفى كه دارد يك وحدتى دارد كه حافظ وحدتش ، وجود مطلق آن است .

و اين وجود واحد و در عين حال متحول ، بخاطر نسبتى كه به يك يك حدود داخلى خود دارد، به قطعه قطعه هائى منقسم ميشود و هر قطعه آن شخص واحدى از اشخاص اجتماع را تشكيل ميدهد، همچنانكه اشخاص اجتماع (مانند اجتماع هندى ، ايرانى و...) در عين وحدت و تحولش ،

بخاطر نسبتى كه با يك يك افراد انسان دارد، بقطعاتى تقسيم ميشود، چون وجود اشخاص اجتماع مستند است بوجود اشخاص ‍ انسانها.

همچنانكه مطلق اجتماع بآن معنائى كه گذشت ، مستند است به مطلق طبيعت انسانى ، چون حكم شخص نيز مانند خود شخص ، شخصى و فردى است ، همچنانكه حكم مطلق مانند خود او مطلق است ، البته مطلق الحكم (نه حكم كلى ، چون گفتگوى ما در اطلاق مفهومى نيست اشتباه نكنيد).

و ما هيچ شكى نداريم در اينكه فرد از انسان بخاطر اينكه واحد است ، حكمى واحد و قائم به شخص خود دارد، همينكه شخص ‍ يك انسان از دنيا رفت ، آن حكم هم از بين مى رود، چيزيكه هست حكم واحد او بخاطر تبدل هاى جزئى كه عارض بر موضوعش ‍ (فرد انسان ) ميشود، تبدل پيدا مى كند. يكى از احكام انسان طبيعى اين است كه غذا مى خورد، با اراده كار مى كند، احساس دارد، فكر دارد و اين احكام تا او هست باقى است - هر چند كه با تحولاتى كه او بخود مى گيرد، اين نيز متحول ميشود - عين اين كلام در احكام مطلق انسان نيز جارى است ، انسانيكه بوجود افرادش موجود است .

و چون اجتماع از احكام طبيعت انسانى و از خواص آن است ، مطلق اجتماع هم از احكام نوع مطلق انسانى است ، و منظور ما از مطلق اجتماع ، اجتماعى است كه از بدو پيدايش انسانى پيدا شده و همچنان تا عهد ما برقرار مانده ، اين اجتماع تا بقاى نوع باقى است ، و همان احكام اجتماع كه خود انسان پديدش آورد و خود اجتماع اقتضايش را داشت ، مادام كه اجتماع باقى است ، آن احكام نيز باقى است ، هر چند كه بخاطر تبدل هاى جزئى تبدل يابد، ولى اصلش مانند نوعش باقى است .

اينجاست كه ميتوانيم بگوئيم : يك عده احكام اجتماعى همواره باقى است و تبدل نمى يابد، مانند وجود مطلق حسن و قبح ، همچنانكه خود اجتماع مطلق نيز اينطور است ، باين معنا كه هرگز اجتماع غير اجتماع نميشود و انفراد نمى گردد، هر چند كه اجتماعى خاص ‍ مبدل به اجتماع خاص ديگر ميشود، حسن مطلق و حسن خاص نيز عينا مانند اجتماع مطلق و اجتماع خاص است .

مقدمه چهارم اينكه ما مى بينيم يك فرد انسان در هستى و بقائش محتاج به اين است كه كمالاتى و منافعى را دارا باشد و بر خود واجب ميداند آن منافع را بسوى خود جلب نموده ، ضميمه نفس خود كند.

دليلش بر اين وجوب احتياجى است كه در جهات وجوديش دارد و اتفاقا خلقتش هم مجهز به جهازى است كه با آن ميتواند آن كمالات و منافع را بدست آورد، مانند دستگاه گوارش و دستگاه تناسلى و امثال آن كه اگر احتياج بمنافع و كمالاتى كه راجع به اين دو دستگاه است ، در وجودش نبود، از آغاز خلقت مجهز به اين دو جهاز هم نميشد و چون شد، پس بر او واجب است كه در تحصيل آن منافع اقدام كند و نميتواند از در تفريط آنها را بكلى متروك گذارد، براى اينكه اين تفريط با دليل وجوبى كه ذكر كرديم منافات دارد، و نيز در هيچيك از ابواب حوائج نميتواند به بيش از آن مقدارى كه حاجت ايجاب مى كند اقدام نموده و افراط كند، مثلا اينقدر بخورد تا بتركد و يا مريض شود و يا از ساير قواى فعاله اش باز بماند، بلكه بايد در جلب هر كمال و هر منفعت راه ميانه را پيش گيرد، و اين راه ميانه همان عفت است و دو طرف آن يعنى افراطش شره ، و تفريطش خمود است .

و همچنين فرد را مى بينيم كه در هستيش و بقائش در وسط نواقصى و اضدادى و مضراتى واقع شده ، كه عقل به گردنش مى گذارد اين نواقص و اضداد و مضرات وجودش را از خود دفع كند، دليل اين وجوب باز همان حاجت ، و مجهز بودن خلقتش به جهازات دفاع است .

پس بر او واجب است كه در مقابل اين مضرات مقاومت نموده ، آنطور كه سزاوار است ، يعنى بطور متوسط از خود دفاع كند، در اين راه نيز بايد از راه افراط و تفريط اجتناب كند، چون افراط در آن با ساير تجهيزاتش منافات دارد و تفريط در آن با احتياجش و مجهز بودن به جهازات دفاعش منافات دارد ، و اين حد چوسط در دفاع از خود همان شجاعت است ، و دو طرف افراط و تفريطش تهور و جبن است ، نظير اين محاسبه در علم و دو طرف افراط و تفريطش يعنى جربزه و كودنى ، و همچنين در عدالت و دو طرف افراط و تفريطش يعنى ظلم و انظلام ، جريان دارد.

حال كه اين چهار مقدمه روشن گرديد ميگوئيم : اين چهار ملكه از فضائل نفسانى است كه طبيعت فرد بدليل اينكه مجهز بادوات آن است ، اقتضاى آن را دارد، و اين چهار ملكه يعنى عفت و شجاعت و حكمت و عدالت ، همه حسنه و نيكو است ، براى اين كه نيكو عبارت از هر چيزى است كه با غايت و غرض از خلقت هر چيز و كمال و سعادتش سازگار باشد، و اين چهار ملكه همه با سعادت فرد انسانى سازگار است ، به همان دليلى كه ذكرش گذشت ، و صفاتيكه در مقابل اين چهار ملكه قرار مى گيرند، همه رذائل و زشت است و هميشه هم زشت است .

و وقتى فرد انسان به طبيعت خود و فى نفسه ، چنين وضعى دارد اين انسان در ظرف اجتماع نيز همين وضع را دارد و چنان نيست كه ظرف اجتماع صفات درونى او را از بين ببرد، چگونه ميتواند از بين ببرد با اينكه خود اجتماع را همين طبيعت درست كرده ،

آيا ممكن است يك پديده طبيعت ساير پديده هاى طبيعت را باطل كند؟ هرگز، چون باطل كردنش به معناى متناقض بودن يك طبيعت است ، و مگر اجتماع ميتواند چيزى بجز تعاون افراد، در آسانتر شدن راه رسيدن به كمال بوده باشد؟ نه ، اجتماع همين است كه افراد دست به دست هم دهند، و طبيعت هاى خود را به حد كمال و نهايت درجه از هدفى كه براى آن خلق شده برسانند.

و وقتى يك فرد انسان فى نفسه و هم در ظرف اجتماع ، چنين وضعى را داشت ، نوع انسانى نيز در اجتماع نوعيش همين حال را خواهد داشت ، در نتيجه نوع انسان نيز ميخواهد كه در اجتماعش به كمال برسد، يعنى عالى ترين اجتماع را داشته باشد، و به همين منظور هر سودى را كه نميخواهد بسوى شخص خود جلب كند، آنقدر جلب مى كند كه مضر به اجتماع نباشد و هر ضررى را كه ميخواهد از شخص خود دفع كند، باز به آنمقدار دفع مى كند، كه مضر به حال اجتماعش نباشد و هر علمى را كه ميخواهد كسب كند، به آن مقدار كسب مى كند، كه اجتماعش را فاسد نسازد.

و عدالت اجتماعيش را هم باز به آن مقدار رعايت مى كند كه مضر به حال اجتماع نباشد، چون عدالت اجتماعى عبارت است از اينكه حق هر صاحب حقى را به او بدهند، و هر كس به حق خودش كه لايق و شايسته آن است برسد، نه ظلمى به او بشود و نه او به كسى ظلم كند.

و همه اين صفات چهارگانه كه گفتيم در افراد فضيلت و مقابل آنها رذيلت است ، و نيز گفتيم : در اجتماع خاص انسان نيز فضيلت و رذيلتند، در اجتماع مطلق انسان نيز جريان دارد، يعنى اجتماع مطلق بشر حكم مى كند به حسن مطلق اين صفات ، و قبح مطلق مقابل آنها.

پس با اين بيان اين معنا روشن گرديد كه در اجتماع انسانى - كه دائما افراد را در خود مى پرورد - حسن و قبحى وجود دارد و هرگز ممكن نيست اجتماعى پيدا شود كه خوب و بد در آن نباشد، به اين معنا كه هيچ چيزى را خوب نداند و هيچ چيزى را بد نشمارد، و نيز روشن شد كه اصول اخلاقى انسان چهار فضيلت است كه همه براى ابد خوبند و مقابل آنها براى ابد رذيله و بدند، و طبيعت انسان اجتماعى نيز به همين معنا حكم مى كند.

و وقتى در اصول اخلاقى قضيه از اين قرار بود، در فروع آن هم كه بر حسب تحليل به همان چهار اصل بر مى گردند، قضيه از همان قرار است ، يعنى طبيعت آن فروع را هم قبول دارد، گو اينكه گاهى در بعضى از مصاديق اين صفات كه آيا مصداق آن هست يا نيست ، اختلاف پديد مى آيد كه انشاءاللّه بدان اشاره خواهيم نمود.

بعد از آنكه آن مقدمات و اين نتيجه را خواندى ، كاملا متوجه شدى كه چرا گفتيم : بيانات ماديين و آن ديگران در فن اخلاق ساقط و بى اعتبار است ، اينك باز هم توضيح :

اما اينكه گفتند: (حسن و قبح مطلق اصلا وجود ندارد بلكه هر چه نيكو است نسبتا نيكو 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 ميشود) يك مغالطه اى است كه در اثر خلط ميان اطلاق مفهومى به معناى كليت ، و اطلاق وجودى به معناى استمرار وجود، كرده اند.

بله ما هم قبول داريم كه حسن و قبح بطور مطلق و كلى در خارج يافت نمى شود، به اين معنا كه در خارج هيچ حسنى نداريم كه داراى وصف كليت و اطلاق باشد، و هيچ قبحى هم نداريم كه در خارج قبح كلى و مطلق باشد، چون هر چه در خارج است ، مصداق و فرد كلى ذهنى است .

ولى اين حرف باعث نميشود كه نتيجه مورد نظر ما يا اثبات و يا نفى شود، و اما حسن و قبح مطلق به معناى مستمر و دائمى كه حسنش در همه اجتماعات و در همه زمانهائى كه اجتماع دائر است حسن و قبحش قبح باشد، داريم و نميشود نداشته باشيم ، براى اينكه مگر هدف از تشكيل اجتماع چيزى جز رسيدن نوع انسان به سعادت هست ؟ و اين سعادت نوع با تمامى كارها چه خوب و چه بد و خلاصه با هر فعلى كه فرض بكنيم تاءمين نميشود و قهرا اين پديده نيز مانند تمامى پديده هاى عالم شرائط و موانعى دارد، پاره اى كارها با آن موافق و مساعد است و پاره اى ديگر مخالف و منافى است ، آنكه موافق و مساعد است حسن دارد و آنكه مخالف و منافى است قبح دارد، پس هميشه اجتماع بشرى حسن و قبحى دائمى دارد.

و بر اين اساس چگونه ممكن است اجتماعى فرض شود - حال هر طور دلت خواست فرض كن - كه اهل آن اجتماع معتقد به عدالت اجتماعى نباشند يعنى دادن حق هر ذى حقى را به اندازه اى كه منافى با حقوق ديگران نباشد، واجب ندانند و يا جلب منافع را به آن مقدار كه به حال ديگران ضرر نزند لازم ندانند و يا دفع مضرات به مصالح اجتماعى را به آن مقدار كه سزاوار باشد لازم تشخيص ندهند و يا به علمى كه منافع انسان را از مضارش جدا كند اعتناء نكنند و آن را فضيلت نشمارند.

و مگر عفت و عدالت و شجاعت و حكمت چيزى غير اينها است كه گفتيم هيچ اجتماعى - به هر طور كه فرض شود - در فضيلت بودن آنها ترديد نمى كند، بلكه آنها را حسن و فضيلت انسانيت ميداند.

و همچنين چگونه ممكن است اجتماعى پيدا شود كه به خود اجازه دهد در برابر تظاهر به كار زشت و شنيع بى تفاوت باشد و چهره درهم نكشد؟ به هيچ وجه ممكن نيست ، هر اجتماعى به هر طورى كه فرض شود، در مقابل عمل زشت اظهار تنفر مى كند، و اين همان حياء است كه از شاخه هاى عفت است .

و يا ا جتماعى يافت شود كه خشم كردن و تغير در مقابل كسانيكه مقدسات جامعه را هتك مى كنند و حقوق مردم را مى بلعند، واجب نداند، و رسما حكم كند كه خشم لازم نيست ، هيچ اجتماعى چنين يافت نخواهد شد، بلكه هر اجتماعى كه باشد خشم گرفتن بر آنگونه افراد را واجب ميداند، و اين همان غيرت است كه از شاخه هاى شجاعت است .

و نيز هر اجتماعى كه فرض كنى حكم مى كند باينكه فرد فرد انسانها بايد به حقوق اجتماعى خود قانع باشند و اين همان قناعت است (كه شاخه ديگرى از عفت است ) و يا حكم مى كند باينكه هر كسى بايد موقعيت اجتماعى خود را حفظ كند، و در عين حال ديگران را هم تحقير ننموده ، بر آنان كبريائى نكند و بدون حق و قانون ستم روا ندارد و اين همان تواضع است ، و همچنين مطلب در يك يك از فروع اخلاقى و شاخه هاى آن چهار فضيلت از اين قرار است . و اما اينكه گفتند: (نظريه ها در خصوص فضائل در اجت ماعات مختلف است ، ممكن است خوئى از خويها در اجتماعى فضيلت باشد و در اجتماعى ديگر رذيلت و مثالهائى جزئى نيز بر مدعاى خود ذكر كرده اند) در پاسخشان ميگوئيم : اين اختلاف نظر اختلاف در حكم اجتماعى نيست ، باينكه مردمى پيروى كردن فضيلت و حسنه اى را واجب بدانند و اجتماعى ديگر واجب ندانند، بلكه اين (همانطور كه قبلا هم اشاره كرديم ) از باب اختلاف در تشخيص مصداق است كه بعضى فلان خوى را از مصاديق مثلا تواضع نميدانند، و بعضى ديگر آن را از مصاديق رذيله اى مى پندارند.

مثلا در اجتماعاتى كه حكومت هاى استبدادى بر آنها حاكم است ، براى تخت سلطنت اختيار تامى قائل است كه هر چه بخواهد ميتواند بكند و هر حكمى بخواهد ميتواند براند و اين بخاطر آن نيست كه نسبت به عدالت و خوبى آن سوءظن و شك و ترديد دارند، بلكه بدين جهت است كه استبداد و خودكامگى حق مشروع سلطان است و به همين جهت آنچه را سلطان مى كند ظلم نميدانند، بلكه آن را از سلطان استيفاى حقوق حقه خود مى پندارند، خلاصه اگر با جان و مال و ناموس مردم بازى مى كند، اين رفتار را ظلم نميدانند، بلكه ميگويند او چنين حقى را دارد و خواسته حق خود را استيفاء كند.

و نيز اگر در پاره اى اجتماعات مانند ملت فرانسه در قرون وسطى - بطوريكه نقل كرده اند - علم را براى پادشاه ننگ ميدانستند، اين نه از آن جهت بوده كه خواسته اند فضيلت علم را تحقير كنند، بلكه ناشى از اين پندار غلط بوده كه علم به سياست و فنون اداره حكومت ، با مشاغل سلطنت تضاد دارد، و خلاصه سلطان را از وظائفى كه بدو محول شده باز ميدارد.

و نيز اگر عفت زنان و اينكه ناموس خود را حفظ نموده ، در اختيار غير شوهران قرار ندهند،

و همچنين حياء زنان و غيرت مردان و نيز عده اى از فضائل مانند قناعت و تواضع خوى هائى است كه در پاره اى اجتماعات فضيلت شمرده نميشود، بدان جهت نيست كه از عفت و حيا و تواضع و قناعت بدشان مى آيد و آنها را فضيلت نميدانند، بلكه از اين جهت است كه در اجتماع خاصى كه دارند، مصاديق آن را مصداق عفت و حيا و غيرت و قناعت و تواضع نميدانند، يعنى ميگويند عفت خوب است ولى اينكه زن شوهردار با مرد اجنبى مراوده نداشته باشد، عفت نيست ، بلكه بى عرضگى است و همچنين آن صفات ديگر.

دليل بر اين معنا اين است كه اصل اين صفات در آنان وجود دارد، مثلا اگر حاكمى در حكم خود عفت بخرج دهد، بنا حق حكم نكند، او را ستايش مى كنند و اگر قاضى در قضاء خود حق را رعايت كند و رشوه نگيرد، او را مى ستايند و اگر كسى از شكستن قانون شرم داشته باشد، او را با حيا ميخوانند، و اگر كسى از استقلال و تمدن و ساير شئون اجتماعى و مقدسات ملى دفاع كند، غير متمدنش ميخوانند و كسى را كه به آنچه قانون برايش معين نموده اكتفا كند، بقناعتش وصف مى كنند و اگر كسى در برابر زمامداران و رهبران اجتماعى كرنش كند، او را متواضع مينامند، پس معلوم ميشود اصل غيرت و قناعت و حيا و تواضع در آنان هست ، چيزى كه هست در مصاديق آن نظريه هاى مختلف دارند.

و اما اينكه گفتند: اخلاق در فضيلت بودنش دائر مدار اين است كه با هدف هاى اجتماعى سازگار باشد، چون ديده اند كه اجتماع چنين اخلاقى را مى پسندد، اين نيز مغالطه اى واضح است .

براى اينكه منظور از اجتماع آن هيئتى است كه از عمل كردن به مجموع قوانين كه طبيعت به گردن افراد اجتماع گذاشته حاصل ميشود، و لابد در صورتيكه خيلى به انتظام آن قوانين و جريان آن وارد نيايد، جامعه را به سعادتشان مى رساند و قهرا چنين قوانين خوبيها و بديهائى معين مى كند، پاره اى چيزها را فضيلت و پاره اى ديگر را رذيلت معرفى مينمايد.

و مراد به هدف اجتماع مجموع فرضيات و ايده هائى است كه براى پديد آوردن اجتماع نو آن فرضيات را به گردن افراد جامعه تحميل مى كنند، پس ميان اجتماع و هدف هاى اجتماع خلط و مغالطه شده ، با اينكه اين دو با هم فرق دارند، يكى فعليت دارد، ديگرى صرف فرض و ايده است ، يكى تحقق است و ديگرى فرض تحقق ، آنوقت چگونه حكم يكى از آندو حكم ديگرى ميشود؟ و چگونه حسن و قبح و فضيلت و رذيله اى كه اجتماع عام به مقتضاى طبيعت انسانيت معين كرده ، مبدل به حكم فرضيه هائى كه جز فرض تحققى ندارد، مى شود، بيان ساده تر اينكه چگونه ممكن است احكام اجتماعى كه طبيعت بشريت براى او معين كرده ، از حسن و قبح و فضيلت و رذيلت ، فداى خواسته هاى فرضى افراد جامعه كرد، با اينكه خواسته هاى افراد تنها و تنها ايده و فرض است ؟

مگر اينكه اصلا بگويند: اجتماع عام طبيعى ، از ناحيه خود هيچ حكمى ندارد، بلكه هر حكمى كه هست مال خواسته افراد است ، مخصوصا در جائيكه آن فرضيه با سعادت افراد سر و كار داشته باشد كه در پاسخشان ميگوئيم دوباره بايد همه آن حرفهائى كه درباره حسن و قبح و فضيلت و رذيلت زديم و گفتيم كه اين احكام بالاخره سر از اقتضائى در مى آورد كه دائما در طبيعت انسان هست ، تكرار كنيم .

علاوه بر اينكه در اين سخن محذور ديگرى نيز هست و آن اين است كه حسن و قبح و ساير احكام اجتماعى - كه حجت هاى اجتماعى و استدلالش از آن تركيب مى يابد - اگر تابع اهداف بوده باشد، با در نظر گرفتن اينكه ممكن و بلكه واقعيت اين است كه اهداف مختلف و متناقض و متباين است ، بايد هيچوقت در هيچ اجتماعى يك هدف اجتماعى مشترك كه مقبول همه افراد و اجتماعات بوده باشد، يافت نشود، و وقتى يافت نشد، آن هدفى دنبال ميشود كه طرفدارانش قدرتمندتر باشند و معلوم است كه در اينصورت تقدم و موفقيت هم از آن قدرتمندان خواهد بود.

در اينصورت اين سؤ ال پيش مى آيد: آيا اين طبيعت انسانيت است كه او را به يك نحوه زندگى اجتماعى سوق ميدهد، كه در آن زندگى هيچگونه تفاهمى ميانه اجزائش نباشد و در هيچ يك از احكامش اتفاق نظر نداشته باشند جز يك حكم كه آنهم مايه تباهى اجتماع است و آن عبارت است از: دو شير گرسنه يكى ران گور - شكار است آنرا كه او راست زور

و آيا كسى مى تواند بخود جراءت دهد و بگويد حكم طبيعت انسان و اقتضاء وجوديش حكمى است متناقض ، آنهم تناقضى به اين زشتى كه خودش خود را باطل كند و از بين ببرد؟

## يك بحث روايتى ديگر مربوط به متفرقاتى از آنچه گذشت

از امام باقر (عليه‌السلام) روايت شده كه فرمود: مردى خدمت رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم شرفياب شد و عرضه داشت : من براى جهاد بسيار نشاط و رغبت دارم ، فرمود: در راه خدا جهاد كن كه اگر كشته شوى زنده خواهى شد و نزد خدا روزى خواهى خورد و اگر سالم برگشتى و بمرگ طبيعى مردى ، اجرت نزد خدا محفوظ است .

مؤ لف : از اينكه فرمود: (و اگر بميرى ) اشاره است به آيه شريفه (و من يخرج من بيته مهاجرا الى اللّه و رسوله ، ثم يدركه الموت فقد وقع اجره على اللّه ) (و كسيكه به منظور مهاجرت بسوى خدا و رسولش از خانه اش بيرون ميشود و سپس مرگ او را در مى يابد، اجرش نزد خدا محفوظ است ) و اين آيه دلالت دارد بر اينكه بيرون شدن بسوى جهاد، مهاجرت بسوى خدا و رسول است .

و در كافى از امام صادق (عليه‌السلام) روايت آورده كه درباره آن اسماعيل ، پيغمبرى كه خداوند صادق الوعدش خوانده ، فرمود: از اين جهت او را صادق الوعد خواند كه به مردى وعده داده بود كه من در فلان محل منتظر تو هستم و بخاطر همين وعده اى كه داده بود يكسال در آن محل منتظر او ماند و لذا خداى عز و جل او را صادق الوعد خواند، مرد نامبرده بعد از يكسال بيامد و اسماعيل او را از جريان خبر داد.

مؤ لف : اين حديث رفتارى را حكايت مى كند كه اى بسا عقل عادى آنرا انحراف از راه اعتدال بداند، در حاليكه خداى سبحان صدق وعده را فضيلتى براى آنجناب شمرده و آنچنان تعظيمش كرده كه فرموده : (و اذكر فى الكتاب اسمعيل ، انه كان صادق الوعد، و كان رسولا نبيا، و كان يامر اهله بالصلوة و الزكوة ، و كان عند ربه مرضيا)، (بيادآر در كتاب اسماعيل را كه وى صادق الوعد، و هم پيغمبرى فرستاده شده بود و او همواره اهل خود را به نماز و زكات امر مى كرد، و نزد پروردگارش پسنديده بود).

و اين ستايشى كه خداى تعالى از او كرده ، بدين جهت است كه ميزانى كه خداوند عمل او را با آن سنجيده ، غير ميزانى است كه عقل عادى اعمال را با آن مى سنجد چون عقل عادى با تدبير خود تربيت مى كند و خداى سبحان اولياء خود را با تاءييد خود تربيت مى كند و معلوم است كه (كلمة اللّه هى العليا)، رفتار خدا عالى تر است ، و نظائر اين قضيه بسيار است كه از رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و ائمه اهل بيت و اولياء خدا (عليهم‌السلام) روايت شده است .

## چطور ممكن است شرع با عقل مخالف باشد؟

حال اگر بگوئى : چطور ممكن است شرع با عقل در آنچه كه عقل بدان دسترسى دارد مخالف باشد؟!.

در پاسخ ميگوئيم : حكم عقل در آن مسائلى كه عقل بدان دسترسى دارد، در جاى خود معتبر است ، لكن محتاج به موضوعى است كه حكم خود را بر آن موضوع مترتب كند، زيرا اگر موضوع حكم نباشد، عقل چگونه ميتواند حكم كند، و ما در سابق گفتيم كه امثال اين معلومات در مسلك سوم ، نه موضوعى براى عقل باقى مى گذارد و نه حكمى ، بلكه راه آن با راه عقل جدا است ،

راه معارف الهيه است و ظاهرا اسماعيل پيغمبر وعده خود را مقيد به يكساعت و يك روز نكرده بود، بلكه بطور مطلق گفته بود: من اينجا مى نشينم تا بيائى و براى اينكه خود را از نقض عهد پاك نگهدارد، بوعده بدون مدت خود ملتزم شد تا در وعده خود دروغ نگفته و آنچه را كه خدا بر دلش افكنده و بر زبانش جارى ساخته بود، حفظ كرده باشد.

نظير اين جريان از رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نيز روايت شده كه روزى كنار مسجدالحرام ايستاده بود، يكى از يارانش به او وعده داد: كه اينجا باش تا برگردم ، رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم هم وعده داد كه منتظرت هستم تا برگردى ، آن مرد پى كار خود رفت و برنگشت و رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مدت سه روز در همانجا به انتظارش بود، تا آنكه همان شخص از آنجا گذشت و ديد كه آنجناب هنوز به انتظاروى در آنجا نشسته ، تازه يادش آمد كه با او قرارى داشته و فراموش كرده (تا آخر حديث ). و در كتاب خصائص سيد رضى از اميرالمؤ منين (عليه‌السلام) روايت آورده كه وقتى شنيد مردى ميگويد: (انالله و انا اليه راجعون )، فرمود: اى مرد! اينكه ميگوئيم : (انالله ) اقرارى است از ما باينكه ملك خدائيم ، و اينكه ميگوئيم : (و انا اليه راجعون ) اقرارى است از ما باينكه روزى هلاك خواهيم شد.

مؤ لف : معناى اين حديث از بيان گذشته ما روشن مى گردد و اين حديث را كافى هم بطور مفصل آورده است .

و در كافى از اسحاق بن عمار از عبداللّه بن سنان از امام صادق (عليه‌السلام) روايت كرده كه رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فرمود: خداى عز و جل مى فرمايد: (من دنيا را در ميان بندگانم قرض نهادم ، هر كس از دنيا چيزى به من قرض دهد، به هر يكى ده تا هفتصد برابر اجر ميدهم و كسيكه به من قرض ندهد و من خودم از او چيزى به زور بگيرم ، سه چيز در برابر به او ميدهم كه اگر يكى از آن سه چيز را به ملائكه ام ميدادم ، از من راضى ميشدند.

آنگاه امام صادق فرمود: و اين سه چيز همان است كه آيه (الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا: انالله ، و انا اليه راجعون اولئك عليهم صلوات من ربهم ، و رحمة ، و اولئك هم المهتدون )، به آن اشاره دارد، اول صلوات است و دوم رحمت ، و سوم اهتداء، سپس امام صادق فرمود: اين سه مزد مخصوص آنهائى است كه خدا چيزى را از آنان بزور گرفته باشد.

مؤ لف : اين روايت بطرق ديگرى و با مضمونهائى قريب به هم روايت شده است .

و در كتاب معانى الاخبار از امام صادق (عليه‌السلام) روايت كرده كه فرمود: صلاة از ناحيه خدا رحمت و از ناحيه ملائكه تزكيه و از ناحيه مردم دعا است .

مؤ لف : در اين معنا عده اى روايات ديگر هست ، و هر چند ميان اين روايت و روايت قبلى بر حسب ظاهر منافات هست ، بخاطر اينكه روايت قبلى صلاة را چيز ديگرى غير از رحمت ميدانست ، و ظاهر آيه شريفه هم كه فرمود: (صلوات من ربهم و رحمة ) همين است كه صلوات غير رحمت است ، و در اين روايت صلوات را همان رحمت دانسته وليكن اگر به آن بيانيكه ما قبلا كرديم مراجعه بشود، اين تن افى برداشته ميشود.

## آيه 158 بقره

ان الصفا و المروة من شعائر اللّه فمن حج البيت اءو اعتمر فلا جناح عليه اءن يطوف بهما و من تطوع خيرا فان اللّه شاكر عليم - 158.

ترجمه آيه

همانا صفا و مروه دو نمونه از نشانه هاى خدا است پس هر كس حج خانه و يا عمره بجاى آورد ميتواند ميان آندو، سعى كند و كسى كه عمل خيرى را به طوع و رغبت خود بياورد، خداوند شاكر و دانا است (158).

## توضيح كلمات : صفا، مروه و شعائر

بيان

صفا و مروه نام دو نقطه از شهر مكه است كه حاجيان بين آندو نقطه سعى ميكنند و آن دو نقطه عبارت است از دو كوه كه فاصله ميان آندو بطوريكه گفته اند هفتصد و شصت ذراع و نيم است (و هر ذرع پنجاه تا هفتاد سانتيمتر است ) و اصل كلمه (صفا) در لغت به معناى سنگ سخت و صاف است ، و كلمه (مروة ) در اصل لغت نيز بمعناى سنگ سخت است ، و كلمه (شعائر) جمع شعيره است كه به معناى علامت است و مشعر را هم به همين جهت مشعر گفته اند، 579

و نيز وقتى ميگويند: (فلان اءشعر الهدى )، (فلانى هدى را اشعار كرد) به معناى اين است كه آن حيوان را براى ذبح علامت زد.

## معانى كلمات : حج ، عمره و طواف

و كلمه (حج ) در لغت بمعناى قصد بعد از قصد است يعنى قصد مكرر و در اصطلاح شرع به معناى عملى است كه معهود در بين مسلمانان است ، و كلمه (اعتمار) به معناى زيارت است كه اصلش از عمارت گرفته شده ، و عمره رفتن و اعتمار را بدين جهت اعتمار گفته اند كه هر محلى وقتى زيارتگاه مردم شد، آباد مى گردد، و در اصطلاح شرع بمعناى زيارت خانه كعبه است ، البته بنحوى كه در بين مسلمانان معهود و معروف است و كلمه (جناح ) به معناى انحراف از حق و حد وسط است و منظور از آن گناه است .

در نتيجه معناى جناح نداشتن اينستكه عمل نامبرده جائزاست ، و كلمه (يطوف در اصل يتطوف بود) و تطوف كه مصدر آنست ، به معناى طواف كردن يعنى دور چيزى گردش كردن است ، كه از يك نقطه آن چيز شروع شود و به همان نقطه برگردد، از اينجا معلوم ميشود كه لازمه معناى طواف اين نيست كه حتما دور زدن اطراف چيزى باشد، تا شامل سعى نشود بلكه يكى از مصاديق آن دور زدن پيرامون كعبه است ، و به همين جهت در آيه شريفه كلمه (يطوف ) مطلق آمده ، چون مراد به آن پيمودن مسافت ميانه صفا و مروه هفت بار پشت سر هم بوده است .

و كلمه (تطوع ) از ماده طوع به معناى اطاعت است ، و بعضى گفته اند تطوع با اطاعت اين فرق را دارد كه تنها در اطاعت مستحبى استعمال ميشود، بخلاف كلمه (اطاعت ) كه هم شامل واجب ميشود و هم مستحب ، و بعيد نيست - در صورتيكه اين حرف صحيح باشد - به اين عنايت باشد كه عمل واجب از آنجا كه الزامى است به طوع و رغبت آورده نميشود، بخلاف مستحبى كه هر كس آن را بياورد بطوع و رغبت خود و بدون هيچ شائبه اى آورده است .

و اين خود يك تلطفى در عنايت است ، و گرنه اصل طوع به معناى چيزى است كه بدون كراهت آورده شود، و اين هم با واجب تطبيق مى كند و هم با مست حب ، همچنانكه در آيه : (فقال لها و للارض ائتيا طوعا او كرها)، در مقابل كره آمده است و در عين حال در اطاعت امر وجوبى نيز استعمال شده است .

و اصل باب تفعل كه كلمه مورد بحث ما از آن باب است اين معنا را ميدهد كه انسان صفتى را در نفس خود جاى دهد مانند تخلق به فلان خلق مثلا ميگوئيم : تميز و تعلم و تطوع يعنى شروع كرد به تميز دادن و آموختن و بطوع و رغبت خود عمل خير كردن .

پس از نظر لغت هيچ دليلى نيست كه بگوئيم تطوع مختص بامثال دستورات مستحبى است مگر آنكه همان عنايت عرفى اين اختصاص را ايجاب كند.

(ان الصفا و المروة من شعائر اللّه تا كلمه يطوف بهما)، اين آيه اشاره دارد باينكه صفا و مروه دو محل است كه به علامت الهى نشاندار شده و آن علامت ، بندگان خداى را بسوى خدا دلالت مى كند و خدا را بيادشان مى آورد و از اينكه صفا و مروه را در مقابل همه موجودات اختصاص داده باينكه از شعائرند با اينكه تمامى موجودات آدمى را بسوى آفريدگارش دلالت مى كند، فهميده ميشود كه مراد از شعائر، شعائر و آيتها و نشانه هاى تكوينى نيست كه تمامى موجودات آن را دارند بلكه خدايتعالى آندو را شعائر قرار داده و معبد خود كرده ، تا بندگانش در آن موضع وى را عبادت كنند، در نتيجه دو موضع نامبرده علاوه بر آن دلالتى كه همه كائنات دارند، به دلالت خاصى بندگان را بياد خدا مى اندازد، پس شعيره بودن صفا و مروه خود دلالت دارد بر اينكه خدا براى اين دو موضع عبادت خاصى مقرر كرده است .

## آيه در مقام تشريع و بيان وجود سعى است نه استجاب آن

و اينكه جمله : (فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما)، بخاطر (فائى ) كه بر سر آن است نتيجه شعيره بودن اين دو مكان قرار داده شده ، باز براى همين است كه اصل تشريع سعى ميانه آندو را برساند، نه اينكه بخواهد بفرمايد: (سعى بين صفا و مروه مست حب است ). چون اگر مراد اين بود كه بفرمايد سعى مستحب است نه واجب ، جا داشت بفرمايد (سعى ميانه صفا و مروه كار خوبى است ، و خلاصه خوبيهاى آنرا بشمارد)، نه اينكه بفرمايد سعى ميانه آندو جائز است و مذمتى ندارد.

چون حاصل معناى آيه اين است كه از آنجا كه صفا و مروه دو معبد از معابد خداست و ضررى ندارد كه شما خدا را در اين دو معبد عبادت كنيد، و اينگونه حرف زدن لسان اصل تشريع است نه افاده اينكه اين كار مستحب است ، و گرنه مناسب تر آن بود كه بفرمايد صفا و مروه از آنجا كه دو شعيره از شعائر خداست ، خدا دوست ميدارد بندگانش ميانه آن دو محل را سعى كنند، (و اين خود روشن است ) و تعبير به امثال اين عبارات كه به تنهائى وجوب را نمى رساند، در مقام تشريع در قرآن شايع است ، مثل اينكه در تشريع جهاد فرموده : (ذلكم خير لكم )، (اين عملتان براى شما خير است ) و در تشريع روزه فرموده : (و ان تصوموا خير لكم )، (و اينكه روزه بگيريد برايتان بهتر است )، و در شكسته شدن نماز در سفر فرموده : (فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة )، (پ س اينكه در سفر نماز را كوتاه بخوانيد انحرافى از شما نيست )

(و من تطوع خيرا فان اللّه شاكر عليم ) اگر اين جمله را عطف بر مدخول (فاء تفريع ) يعنى كلمه (من حج ) بگيريم ، تعليل ديگرى ميشود براى اينكه چرا سعى بين صفا و مروه را تشريع كرد، چيزى كه هست تعليل اولى (يعنى صفا و مروه از شعيره ها و معابد خدا هستند)، تعليلى بود خاص عبادت در صفا و مروه ، و اين تعليل ، تعليلى ميشود عام ، هم براى سعى و هم براى هر عبادت ديگر، و نيز در اينصورت مراد به تطوع مطلق اطاعت خواهد بود نه اطاعت مستحبى .

و اما اگر واو بر سر جمله مورد بحث واو عاطفه نباشد، بلكه استينافى باشد و خلاصه مطلبى از نو عطف بر اول آيه شده باشد، در اينصورت در اين مقام خواهد بود كه محبوبيت تطوف (سعى ) را فى نفسه افاده كند - البته در صورتيكه مراد به تطوع خير همان تطوف باشد و يا در اين مقام خواهد بود كه محبوبيت حج و عمره را برساند - در صورتيكه مراد به تطوع خير حج و عمره باشد، دقت فرمائيد.

## شاكر بودن خداى تعالى وصفى حقيقى است نه مجازى

و كلمه شاكر و عليم دو اسم از اسماء حسناى خدا است و شكر باين معنا است كه شخصى كه مورد احسان كسى قرار گرفته ، احسان او را تلافى كند، يا صرفا احسانش را با زبان اظهار كند كه تو چنين و چنان كردى و يا با عمل آنرا تلافى كند مثلا اگر منعمى بمن با مال خود انعام كرده يا با ثناى جميل انعامش را تلافى كنم و يا آنقدر مال در راه رضاى او خرج كنم تا او از من راضى شود و عمل من از احسان او حكايت كند.

و خداى سبحان هر چند كه قديم الاحسان است و هر احسانى كه كسى به كسى بكند باز احسان او است ، واحدى حقى بعهده او ندارد، تا او شكرش بجاى آرد وليكن در عين حال خودش اعمال صالحه بندگان را با اينكه همان هم احسان او است به بندگان ، مع ذلك احسان بنده را به خودش خوانده و خود را شكرگزار بنده نيكوكارش خوانده است ، و اين خود احسانى است بالاى احسان ، و به همين عنايت فرموده : (هل جزاء الاحسان الا الاحسان ) (آيا پاداش احسان بنده به خداوند، غير احسان خداوند به بنده ميتواند باشد)؟

و نيز فرموده : (ان هذا كان لكم جزاء، و كان سعيكم مشكورا)، (اين است جزاى شما، و سعى شما شكرگزارى شده است ) پس ‍ اطلاق شكرگزارى بر خدايتعالى ، اطلاقى است حقيقى نه مجازى .

## بحث روايتى (شامل رواياتى درباره صفا و مروه و سعى بين آن دو)

در تفسير عياشى از بعضى اصحاب اماميه از امام صادق (عليه‌السلام) روايت آورده كه گفت : من از آنجناب از سعى ميانه صفا و مروه پرسيدم كه آيا واجب است و يا مستحب ؟ فرمود: واجب است ، عرضه داشتم : آخر خدايتعالى مى فرمايد: (فلا جناح عليه ان يطوف بهما)؟ فرمود: اين در عمره قضاء است ، چون رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم با مشركين شرط كرده بود كه بتها را از ميانه صفا و مروه بردارند، تا وى و اصحابش سعى كنند، مردى از اصحابش هنوز سعيش تمام نشده بود كه مشركين دوباره بت ها را به جاى خود عودت دادند، در نتيجه ا ين مسئله پيش آمد كه آيا سعى آن مرد صحيح است و يا بخاطر حضور بت ها باطل ؟ لذا اين آيه شريفه در پاسخ اين سؤ ال نازل شد كه اگر سعى كرده ايد، ميانه صفا و مروه ، در حالى كه بت ها هم بوده اند، عيبى ندارد و جناحى بر شما نيست .

مؤ لف : و از كافى هم قريب باين معنا روايت شده است .

و در كافى نيز از امام صادق (عليه‌السلام) روايت آورده كه در ضمن حديثى كه داستان حج رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم را حكايت مى كند، بعد از طواف پيرامون خانه كعبه و دو ركعت نماز طوافش ، فرمود: (ان الصفا و المروة من شعائر اللّه )، لذا بايد از همانجا آغاز كرد كه خدا آغاز كرده ، چون خداى عز و جل اول نام صفا را برده ، بايد سعى ميانه صفا و مروه از همان صفا شروع شود.

آنگاه امام صادق (عليه‌السلام) فرمود: مسلمانان خيال ميكردند سعى ميانه صفا و مروه از بدعت هائى است كه مشركين آن را درست كرده اند، ولى خداى عز و جل اين آيه را نازل كرد: (ان الصفا و المروة من شعائر اللّه ، فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما).

مؤ لف : ميان اين دو روايت كه در شاءن نزول آيه وارد شده ، منافاتى نيست كه خود خواننده هم بدان توجه دارد و اگر دراين روايت فرمود: به آنچه خدا آغاز كرده بايد آغاز كرد، منظور ملاك تشريع است ، و در داستان هاجر مادر اسماعيل (عليه‌السلام) و آمد و شد هفت نوبتش ميانه صفا و مروه ، گذشت كه گفتيم : همين عمل هاجر سنت شد.

و در تفسير الدر المنثور است كه از عامر شعبى روايت شده كه گفت : در صفا بتى نصب شده بود، بنام (اساف )، و در مروه هم بتى بنام (نائله )، مردم دوران جاهليت وقتى پيرامون كعبه طواف مى كردند، مى آمدند بين اين دو بت سعى مى كردند و دست به آنها ميكشيدند.

پس همينكه رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم وارد مكه شد، مردم عرضه داشتند: يا رسول اللّه ، مشركين كه بين صفا و مروه سعى مى كنند، بخاطر اساف و نائله شان است نه اينكه سعى ميانه صفا و مروه خود از شعائر باشد، در پاسخ اين حرف ، 583

آيه : (ان الصفا و المروة ) نازل شد و فهماند كه خدايتعالى برغم انف مشركين اين دو مكان را كه محل دو بت آنان بود شعائر خود قرار داد.

مؤ لف : شيعه و سنى در مطالب گذشته روايات بسيارى نقل كرده اند، و مقتضاى جمع ميان اين روايات اين است كه بگوئيم : آيه شريفه در تشريع سعى در عبادت حج نازل شد، در آن سالى كه مسلمين حج كردند، و سوره بقره اولين سوره اى است كه در مدينه نازل شده است .

از اينجا نتيجه مى گيريم كه آيه شريفه سياقش با سياق آيات قبله متحد نيست ، چون در سابق گفتيم : آيات قبله در سال دوم از هجرت در مدينه نازل شد، و از سوى ديگر گفتيم : كه آيات اول سوره بقره در سال اول از هجرت نازل شده پس معلوم ميشود سوره بقره سياقهاى متعددى دارد نه يك سياق .

584

## آيات 159 - 162 بقره

ان الذين يكتمون ما اءنزلنا من البينات و الهدى من بعد ما بيناه للناس فى الكتاب اولئك يلعنهم اللّه و يلعنهم اللاعنون - 159

الا الذين تابوا و اءصلحوا و بينوا فاولئك اءتوب عليهم و اءنا التواب الرحيم - 160

ان الذين كفروا و ماتوا و هم كفار اولئك عليهم لعنة اللّه و الملائكة و الناس اءجمعين - 161

خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب و لا هم ينظرون - 162.

ترجمه آيات

به درستى كسانى كه كتمان مى كنند آنچه را از بينات و هدايت كه ما نازل كرديم بعد از آنكه آن را براى مردم در كتاب روشن ساختيم ، اينگونه اشخاص را خدا لعنت ميكند و همه لاعنان نيز لعنت ميكنند (159) مگر آن كسانى كه توبه كرده و آنچه را فاسد كرده بودند اصلاح كنند كه من از ايشان ميگذرم و من تواب و رحيم هستم (.16) همانا كسانيكه كافر شده و در حال كفر مردند لعنت خدا و ملائكه و همه مردم شامل حال ايشان است (161) در حاليكه جاودانه در آن خواهند بود و عذاب از ايشان تخفيف نمى پذيرد و مهلت داده نميشود (162)

## بيان

(ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات و الهدى ) ظاهرا (و خدا داناتر است ) مراد بكلمه (هدى ) همان معارف و احكامى است كه دين الهى متضمن آن است ، معارفى كه پيروان دين را بسوى سعادت هدايت ميكند و مراد به بينات ، آيات و حجت هائى است كه دلالتشان بين و واضح است ، و ادله و شواهد بر حقى است كه همان هدايت است .

بنابراين كلمه (بينات ) در كلام خداى عز و جل وصفى است مخصوص آيات نازله ، و بر اين اساس منظور از كتمان آن آيات ، اعم است از كتمان و پنهان كردن اصل آيه و اظهار نكردن آن و يا كتمان دلالت آن به اينكه آيه نازله را طورى تاءويل و يا دلالتش را طورى توجيه كنند كه آيه از آيت بودن بيفتد.

همانطور كه يهود اين كار را با آيات تورات كردند، يعنى آن آياتى كه از بعثت پيامبر اسلام بشارت ميداد، تاءويل و يا پنهان كردند، بطورى كه مردم يا اصلا آن آيات را نديدند و يا اگر ديدند تاءويل شده اش را ديدند، و خلاصه دلالتش را از رسول اسلام صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم برگرداندند.

(من بعد ما بيناه للناس ) الخ ، اين جمله مى فهماند كتمانى كه يهوديان كردند، بعد از آن بود كه آيات نامبرده بگوش مردم رسيده بود و چنان نبود كه تنها علماى يهود آن آيات را مى دانستند و از عوام پنهان كردند، نه ، بلكه مدتها در دسترس مردم هم بوده ، بعدها علما آنها را از عده اى پنهان و براى عده اى تاءويل كردند.

براى اينكه در عهدى كه تورات نازل ميشده ، تبيين آيات آن براى تك تك مردم دنيا عادتا امرى محال بوده ، چون هيچيك از وسائل تبليغى موجود امروز در آن موقع نبوده ، به ناچار اگر آيه اى از تورات و يا يك مطلب ساده اى را ميخواستند به عموم مردم اعلام و تبيين كنند، لابد اينطور بوده كه به حاضرين مى گفتند و سفارش مى كردند كه ايشان به غائبين برسانند، يا به علماء مى گفتند تا آنها بساير مردم برسانند، و خلاصه عده اى آن مطلب را بدون واسطه مى گرفتند و عده اى ديگر با واسطه .

## اختلافهايى دينى و انحرافها، معلول انحراف علما و كتمان آنها آيات الهى را بوده است

و بنابراين عالم يكى از وسائط و وسائل تبليغ بوده ، همچنانكه زبان و سخن واسطه ديگرش بوده ، پس اگر خبرى براى عالمى و جمعى از مردم عادى كه در مجلس حضور دارند بيان ميشد، در حقيقت براى همه مردم بيان شده بود، چون عالم ميثاق وجدانى دارد كه حقايق را كتمان نكند.

حال اگر در همين صورت ، آن عالم ، علم خود را كتمان كند،

در حقيقت كتمانش بعد از بيان براى مردم بوده و همين يگانه سببى است كه خداى سبحان اين كتمان را مايه اختلاف مردم در دين و تفرقه آنان در راه هدايت و ضلالت دانسته ، چه اگر اين كتمان ها نبود، دين خدا سرچشمه اش فطرت خود بشر است ، و هر فطرتى آن را مى پذيرد و قوه مميزه بشرى اگر آن را درك كند، در برابرش خاضع مى گردد.

همچنانكه خداى تعالى فرمود: (فاقم وجهك للدين حنيفا، فطرة اللّه التى فطر الناس عليها، لا تبديل لخلق اللّه ، ذلك الدين القيم ، ولكن اكثر الناس لا يعلمون )، (روى قلب خود را بدون هيچ انحرافى بسوى دين كن كه فطرت خدائى همين است ، فطرتى كه خدا مردم را بر آن فطرت بيافريد، و خلق خدا در اين درك و فطرت مختلف نيستند، دين صحيح هم همان دينى است كه از اين فطرت سرچشمه گرفته باشد، اما بيشتر مردم نمى دانند - چون حقايق دين را، از آنان پنهان كردند -).

پس دين ، فطرى بشر است و چيزى كه با خلقت بشر در آب و گل او آميخته بوده ، فطرت بشر آن را رد نمى كند، و در صورتى كه آنطور كه هست برايش بيان شود و از سوى ديگر قلب بشر هم صف اى روز نخست خود را از دست نداده باشد، البته آنرا مى پذيرد، حال چه اينكه قلب با صافى خودش آن حقيقت دينى را درك كرده باشد، آنچنانكه انبياء درك مى كنند و يا آنكه با بيان زبانى ديگران درك كند، كه بالاخره برگشت اين دومى هم به همان اول است ، (دقت فرمائيد).

## وجه جمع بين دو گفته خداوند كه از يك سو مى فرمايد دين خدا فطرى بشر است و ازسوى ديگر هم فرموده بيشتر مردم نمى دانند!

و به همين جهت در آيه مورد بحث ، ميان فطرى بودن دين و جهل به آن جمع كرده ، از يكسو فرموده : دين خدا فطرى بشر است و از يكسو هم فرموده بيشتر مردم نميدانند، و اين بنظر ما با هم نميسازد، و بيان ما اين تنافى را جواب ميگويد، همچنانكه در جاى ديگر 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 كتاب فرستاديم به حق ، تا ميان مردم در آنچه اختلاف مى كنند حكم كنند و مردم در آن كتاب اختلاف نكردند، مگر همانهائى كه كتاب بسويشان آمده بود، و باز اختلاف نكردند، مگر بعد از آنكه ادله اى روشن در حقانيت كتاب برايشان آمد و علت اين اختلافشان مخالفت ها بود كه دربين خود داشتند) كه مى فهماند اختلاف در مطالب كتاب ، ناشى از ستمگرى علمائى بود كه حامل علم بآن كتاب بودند.

پس اختلافهاى دينى و انحراف از جاده صواب ، معلول ستمكارى علماء بوده كه مطالب كتاب را براى مردم نگفتند و يا اگر گفتند، تاءويلش كردند و يا در آن دست انداخته تحريفش نمودند،

حتى در روز قيامت هم خدايتعالى اين ظلم علماء را اعلام ميدارد، همچنانكه فرمود: (فاذن مؤ ذن بينهم : ان لعنة اللّه على الظالمين ، الذين يصدون عن سبيل اللّه ، و يبغونها عوجا)، (و اعلام گرى در بينشان اعلام مى كند كه لعنت خدا بر ستمگران ، كه از راه خدا جلوگيرى مى كنند و راه خدا را منحرف ميسازند) و آيات قرآنى در اين باره بسيار است .

پس تا اينجا روشن گرديد كه آيه مورد بحث ، يعنى آيه : (ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات و الهدى من بعد ما بيناه للناس فى الكتاب ) الخ ، مبتنى بر آيه : (كان الناس امة واحدة ، فبعث اللّه النبيين ، مبشرين و منذرين ، 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 كيفر اين بغى اشاره مى كند، و در ذيلش مى فرمايد: (اولئك يلعنهم اللّه ) الخ . (اولئك يلعنهم اللّه و يلعنهم اللاعنون ) الخ ، اين جمله همانطور كه گفتيم كيفر كسانى را بيان مى كند كه آنچه هدايت و آيات كه خدا نازل كرده بود، كتمان كردند، و آن كيفر عبارت است از لعنتى از خدا، و لعنتى ديگر از هر لعنت كننده است .

## علت تكرار لعنت در آيه شريفه و فرق ميان لعنت خدا و لعنت ديگران

و اگر كلمه (لعنت مى كند) در آيه تكرار شده ، بدان جهت است كه لعنت خدا با لعنت ديگران فرق دارد، لعنت خدا باين معنا است كه خداوند ايشان را از رحمت و سعادت دور مى كند، و لعنت لعنت كنندگان نفرين و درخواست لعنت خدا است .

و اينكه هم لعنت خدا و هم لعنت لعنت كنندگان را مطلق آورد، دلالت دارد بر اينكه تمامى لعنت هائى كه از هر لعنت كننده سر بزند، متوجه ايشانست ، اعتبار عقلى هم با اين معنا مساعد است ، براى اينكه منظورى كه هر لعنت كننده از لعنت خود دارد، اين است كه طرف از سعادت دور بماند، و سعادت را اگر بحقيقت بنگرى ، غير از سعادت دينى نيست و اين سعادت هم از آنجا كه از ناحيه خدا بيان ميشود، بايد مورد قبول فطرت واقع شود، در نتيجه هيچ انسان داراى فطرت ، از سعادت حقيقى و دينى ، محروم نميشود مگر بوسيله رد و لجبازى ، و اين نيز معلوم است كه لجباز در چيزى لجبازى ميكند كه علم بدرستى آن دارد و با علم و اطلاع انكارش ‍ مى كند، نه كسى كه اطلاعى از درستى آن نداشته و حقانيت آن برايش روشن نشده است .

از سوى ديگر خدايتعالى از علماء ميثاق گرفته : كه حق را براى مردم بيان نموده ، علم خود را در بين مردم منتشر كنند، آيات و هدايت خدا را از خلق خدا پنهان نكنند، پس اگر پنهان كردند و از انتشار علم خود دريغ ورزيدند، حق را انكار كرده اند،

پس هم خدا از رحمت و سعادت دورشان مى كند و هم همه آن افرادى كه بخاطر كتمان اين علماء، از سعادت محروم مانده اند، لعنتشان مى كنند.

شاهد اين مطلب آيه بعدى است كه مى فرمايد: (ان الذين كفروا، و ماتوا و هم كفار، - تا جمله - اجمعين ) الخ ، و ظاهرا كلمه (ان ) بيان علت و تاءكيد مضمون آيه مورد بحث است ، چون مضمون و معناى آنرا دوباره تكرار مى كند، و مى فرمايد: (چون كسانيكه كافر شدند و مردند در حاليكه همچنان بر كفر خود باقى بودند، چنين و چنان ميشوند).

(الا الذين تابوا و اصلحوا و بينوا) الخ ، اين جمله استثنائى است از آيه قبلى ، و اگر در اين آيه توبه را مقيد به (بينوا) كرده و فرموده (مگر كسانيكه از اين علماى كتمانگر توبه كنند و براى مردم بيان كنند، آنچه را كه كتمان كرده بودند) اين است كه طورى توبه كنند كه همه مردم از توبه آنان خبردار شوند، و لازمه توبه كردنى چنين ، اين است كه آنچه را كتمان كرده بودند، اظهار كنند و بگويند: ما در اين مدت حقيقت مطلب را كتمان كرده بوديم و اگر نه ، توبه شان توبه نيست ، و هنوز توبه نكرده اند، چون تاكنون حق را كتمان مى كردند، و حالا كتمان خود را كتمان مى كنند.

## مقصود از كفار چه كسانى هستند؟

(ان الذين كفروا و ماتوا و هم كفار) الخ اين جمله كنايه است از اصرار و پافشاريشان در كفر و عناد و لجبازيشان در قبول نكردن حق ، چون كسى كه از بى توجهى بدين حق متدين نباشد، نه از روى عناد و كبرورزى ، چنين كسى در حقيقت كافر نيست ، بلكه مستضعفى است كه امرش بدست خدا است شاهدش اين است كه خدايتعالى كفر كافران را در غالب آيات قرآن ، مقيد به تكذيب مى كند، مخصوصا در آيات هبوط آدم كه مشتمل بر اولين حكم شرعى است كه خدا براى بشر تشريع كرده مى فرمايد: (قلنا اهبطوا منها جميعا، فاما ياتينكم منى هدى - تا جمله - و الذين كفروا، و كذبوا باياتنا، اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون )، (و كسانى كه كافر شدند و بآيات ما تكذيب كردند، ايشان اهل آتشند و در آن جاودانند) پس در آيه مورد بحث هم مراد از (الذين كفروا)، كسانى است كه حق را تكذيب مى كنند و معاند هستند، - و همانهايند كه در آيه قبل فرمود: آنچه را خدا نازل كرده كتمان مى كنند - و خدا با جمله - (اولئك عليهم لعنة اللّه و الملائكه و الناس اجمعين ) - مجازاتشان كرد، كه اين خود فرمانى است از خداى سبحان كه هر لعنتى كه از هر انسان و هر ملكى سر بزند، متوجه ايشان بشود، بدون هيچ استثناء.

پس اين گونه اشخاص سبيل و طريقه شان ، طريقه شيطان است ،

كه خدا درباره اش فرمود: (و ان عليك اللعنة الى يوم الدين )، چون در اين جمله خدايتعالى تمامى لعنت ها را متوجه شيطان كرد، معلوم ميشود اين اشخاص هم ، يعنى علمائى كه علم خود را كتمان مى كنند، در اين لعنت تمام شركاى شيطان و شيطانهاى ديگرى چون او هستند.

و چقدر لحن اين آيه شديد و امر آن عظيم است ، كه انشاءاللّه العزيز تتمه سخن در پيرامون بزرگى اين جرم و خيانت ، در تفسير آيه : (ليميز اللّه الخبيث من الطيب ، و يجعل الخبيث بعضه على بعض ، فيركمه جميعا، فيجعله فى جهنم )، (تا خدا خبيث ها را از پاكان جدا كند و آنچه خبيث هست ، همه را روى هم قرار دهد و يك جا انبار نموده ، يكجا در جهنم قرار دهد) خواهد آمد.

(خالدين فيها) يعنى اين علماى كتمانگر و اين شيطانهاى انسى ، در لعنت خدا و ملائكه جاودانند (و جمله عذاب از آنها تخفيف نمى پذيرد و حتى مهلت هم داده نميشوند) كه در آن عذاب در جاى لعنت آمده ، دلالت دارد بر اينكه لعنت خدا و ملائكه مبدل به عذاب ميشود.

## وجه چند التفاتى كه در آيات شريفه به كار رفته اند

اين را هم بايد دانست كه در اين چند آيه ، چند التفات بكار رفته ، در آيه اولى از تكلم با غير (آنچه را ما نازل كرديم ، بعد از آنكه بيان نموديم ) بسوى غيبت ، (خدا لعنتشان مى كند) التفات شده ، چون مقام مقام تشديد در غضب و خشم و عذاب است و معلوم است كه خشم و عذاب از هر كسى به يك پايه و درجه نيست ، هر قدر خشم گيرنده نامش و يا صفاتش بزرگتر باشد، خشم او ترس آورتر است ، لذا در مقام آيه بخاطر اينكه علماى سوء و كتمانگر بفهمند مورد خشم چه كسى واقع شده اند، نام خدا را مى برد و مى فرمايد: (خدا لعنتشان مى كند) و چون هيچ كس بزرگتر از خداى سبحان نيست ، شنونده مى فهمد كه به لعنتى گرفتار شده كه هيچ لعنت به پايه آن نميرسد.

و در آيه دومى دوباره از غيبت (خدا لعنتشان مى كند ) به تكلم وحده (من بسوى ايشان توبه و رجوع مى كنم ) الخ ، التفات شده تا بفهماند رحمت خدا تا چه اندازه كامل است و چقدر رئوف است كه صفات زشت بندگان را هر قدر هم زشت باشد، از بنده اش دور مى كند و با دست خود و مباشرت خود، دور مى كند، (و راستى چه خداى مهربانى تعالى و تقدس ).

چون رحمت و راءفتى كه از اين آيه استفاده ميشود، مثل آن رحمتى نيست كه جمله : (خدا بسوى ايشان توبه و رجوع مى كند، - و يا از جمله - پروردگارشان بسوى ايشان رجوع مى كند) استفاده ميشود.

و در آيه سوم باز از سياق تكلم وحده (من بسوى ايشان ) الخ ، به سياق غيب (بر آنان باد لعنت خدا)، التفات شده و وجهش همان است كه در التفات آيه اول بيان شد.

## بحث روايتى (شامل رواياتى در ذيل آيات گذشته )

در تفسير عياشى از بعضى اصحاب ما، از امام صادق (عليه‌السلام) روايت كرده كه گفت : به آنجناب عرضه داشتم : در آيه : (ان الذين يكتمون ) الخ ، منظور چه كسانند؟ فرمود: منظور مائيم - كه خدا ياريمان كند - چون اگر يكى از ما به امامت رسيد نمى تواند و يا به عبارتى مجاز نيست مردم را از امام بعد از خود بيخبر بگذارد، بايد بمردم امام بعد از خود را معرفى نمايد.

و از امام باقر (عليه‌السلام) در ذيل همين آيه روايت شده كه فرمود: منظور مائيم - و خدا ياريمان فرمايد -.

و از محمد بن مسلم روايت شده كه گفت : امام فرمود: منظور اهل كتابند.

همه اين روايات از باب تطبيق مصداق بر آيه شريفه است و گرنه آيه شريفه مطلق است .

و در بعضى روايات از على (عليه‌السلام) آمده : كه آيه شريفه را به علماء تفسير كرده ، علمائى كه فاسد باشند

و در تفسير مجمع البيان از رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم روايت آورده كه در تفسير آيه فرموده : (هر كس از هر علمى سؤ ال شود و او علم آنرا داشته باشد و كتمانش كند، روز قيامت لگامى از آتش بر دهانش مى زنند) و اين است معناى (اولئك يلعنهم اللّه و يلعنهم اللاعنون ).

مؤ لف : اين دو خبر بيان گذشته ما را تاءييد مى كنند.

و در تف سير عياشى از امام صادق (عليه‌السلام) روايت كرده كه در ذيل جمله : (و يلعنهم اللاعنون ) فرموده : بعضى گفته اند: لاعنان عبارتند از جنبندگان زمين ، ولى منظور مائيم .

مؤ لف : اين روايت اشاره دارد به مضمونى كه آيه : (و يقول الاشهاد هولاء الذين كذبوا على ربهم ، الا لعنة اللّه على الظالمين )، (گواهان مى گويند: اينها بودند كه به پروردگار خود دروغ بستند، اينك لعنت خدا بر ستمكاران باد)، آن را افاده مى كند، چون امامان (عليهم‌السلام) گواهان روز قيامت اند كه تنها ايشان ماءذون در سخن گفتن هستند و بجز صلوات نمى گويند، و اينكه فرمود: (بعضى گفته اند: مراد جنب ندگان زمين هستند) منظور حديثى است كه از بعضى مفسرين از قبيل مجاهد و عكرمه و ديگران نقل شده ،

و اى بسا در بعضى از آنها قضيه را به رسولخدا هم نسبت داده باشند.

و در تفسير عياشى از امام صادق (عليه‌السلام) روايت آورده كه فرمود: آيه : (ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات و الهدى )، درباره على (عليه‌السلام) نازل شده .

مؤ لف : اين روايت هم از باب جرى و تطبيق است .

592

## آيات 163 - 167 بقره

و الهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم - 163

ان فى خلق السموات و الارض و اختلاف اليل و النهار و الفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس و ما اءنزل اللّه 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 اللّه اءندادا يحبونهم كحب اللّه و الذين ءامنوا اءشد حبا لله و لو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب ان القوة لله جميعا و اءن اللّه 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 كماتبرؤ ا منا كذلك يريهم اللّه اءعمالهم حسرات عليهم و ما هم بخارجين من النار - 167.

ترجمه آيات

و معبود شما معبودى است يگانه جز او معبودى نيست او رحمان و رحيم است (163)

به درستى كه در خلقت آسمانها و زمين و اختلاف شب و روز و كشتى ها كه در دريا بسود مردم در جريانند و در آنچه كه خدا از آسمان نازل ميكند يعنى آن آبى كه با آن زمين را بعد از مردگيش زنده ميسازد و از هر نوع جنبنده در آن منتشر ميكند و گرداندن بادها و ابرهائيكه ميان آسمان و زمين مسخرند آيات و دليل هائى است براى مردمى كه تعقل كنند (164) و بعضى از مردم كسانى هستند كه بجاى خدا شريك ها ميگيرند و آنها را مانند خدا دوست ميدارند و كسانيكه بخدا ايمان آورده اند نسبت باو محبت شديد دارند، و اگر ستمكاران در همين دنيا آن حالت خود را كه در قيامت هنگام ديدن عذاب دارند ببينند ميفهمند كه تمامى نيروها از خداست و خدا شديد العذاب است (165) روزى كه پيشوايان كفر از پيروان خود بيزارى مى جويند و عذاب را ميبينند و چاره شان از همه جا قطع ميشود (166) و كسانيكه در دنيا كارشان پيروى كوركورانه بود ميگويند اگر براى ما بازگشتى ميبود ما هم از اين پيشوايان (كه امروز از ما بيزارى جستند) بيزارى مى جستيم اينچنين خداوند اعمالشان را برايشان بصورت حسرتها مجسم ميسازد و ايشان هرگز از آتش بيرون نخواهند شد (167).

بيان

اين آيات كه مسئله توحيد را خاطر نشان ميكند، همه در يك سياق و در يك نظم قرار دارند، و بر مسئله نامبرده اقامه برهان نموده ، شرك و سرانجام امر آن را بيان مى كند.

معنى (واحد) در (اله واحد)

(و الهكم اله واحد)، در سابق در تفسير بسم اللّه در اول كتاب ، تفسير سوره حمد معناى كلمه (اله ) گذشت ، و اما معناى كلمه (واحد)، بايد دانست كه مفهوم وحدت از مفاهيم بديهى است كه در تصور آن هيچ حاجت بان نيست كه كسى آنرا برايمان معنا كند و بفهماند كه وحدت يعنى چه چيزى كه هست موارد استعمال آن مختلف است ، چه بسا چيزى را بخاطر يكى از اوصافش واحد بدانند، و مثلا بگويند مردى واحد، عالمى واحد، شاعرى واحد، كه مى فهماند صفت مردانگى و علم و شعر كه در او است شركت و كثرت نمى پذيرد و درست هم هست ، چون رجوليتى كه در زيد است قابل قسمت ميان او و غير او نيست ، بخلاف رجوليتى كه در زيد و عمرو است - كه دو مردند - و دو رجوليت دارند و مفهوم رجوليت در بين آن دو تقسيم شده و كثرت پذيرفته است .

پس زيد از اين جهت - يعنى از جهت داشتن صفتى بنام رجوليت - موجودى است واحد كه قابل كثرت نيست ، هر چند كه از جهت اين صفت و صف ات ديگرش مثلا علمش و قدرتش و حياتش ، و امثال آن واحد نباشد، بلكه كثرت داشته باشد.

ولى اين جريان در خداى سبحان وضع ديگرى بخود مى گيرد، ميگوئيم خدا واحد است ،

بخاطر اينكه صفتى كه در اوست - مثلا الوهيتش - صفتى است كه احدى با او در آن صفت شريك نيست و باز مى گوئيم : خدا واحد است چون علم و قدرت و حيات دارد، و خلاصه بخاطر داشتن چند صفت وحدتش مبدل به كثرت نمى شود، براى اينكه علم او چون علوم ديگران و قدرتش و حياتش چون قدرت و حيات ديگران نيست ، و علم و قدرت و حيات و ساير صفاتش او را متكثر نمى كند، تكثرى كه در صفات او هست تنها تكثر مفهومى است و گرنه علم و قدرت و حياتش يكى است ، آنهم ذات او است ، هيچيك از آنها غير ديگرى نيست ، بلكه او عالم است بقدرتش و قادر است بحياتش ، وحى است به علمش ، بخلاف ديگران كه اگر قادرند به قدرتشان قادرند و اگر عالم هستند، به علمشان عالم هستند، خلاصه صفاتشان هم مفهوما مختلف است و هم عينا.

## بيان فرق اجمالى بين دو كلمه (احد) و (واحد)

و چه بسا ميشود كه چيزى از ناحيه ذاتش متصف به وحدت شود، يعنى ذاتش ، ذاتى باشد كه هيچ تكثرى در آن نباشد و بالذات تجزيه را در ذاتش نپذيرد، يعنى نه جزء جزء بشود؟ و نه ذات و اسم و نه ذات و صفت و همچنين جزئى نداشته باشد، اينگونه وحدت همانست كه كلمه (احد) را در آن استعمال مى كنند و ميگويند خدايتعالى احدى الذات است و در اين استعمال حتما بايد به كلمه ذات و مثل آن اضافه شود مگر آنكه در سياق نفى و يا نهى قرار گيرد كه در آنصورت ديگر لازم نيست اضافه شود.

مثل اينكه بگوئيم : (ما جائنى احد)، يعنى احدى نزد من نيامد كه در اينصورت اصل ذات را نفى كرده ايم ، يعنى فهمانده ايم : هيچكس ‍ نزد من نيامد، نه واحد و نه كثير براى اينكه وحدت ، در ذات اعتبار شده بود نه در وصفى از اوصاف ذات ، بله اگر وحدت در وصف اعتبار شود مثل اينكه بگوئيم : (ما جائنى واحد)، يعنى يكنفر كه داراى وصف وحدت است نزد من نيامد، دراينصورت اگر دو نفر يا بيشتر نزد من آمده باشد، دروغ نگفته ايم ، چون آنچه را نفى كرديم وصف يك نفرى بود، خواستيم بگوئيم يك مرد با قيد يك نفرى نزد من نيامد و اين منافات ندارد با اينكه چند مرد نزد من آمده باشند، فعلا همين فرق اجمالى ميان دو كلمه احد و واحد را در نظر داشته باش تا انشاءاللّه تعالى شرح مفصل آن در تفسير سوره : (قل هو اللّه احد) بيايد.

و سخن كوتاه آنكه جمله : (الهكم اله واحد)، با همه كوتاهيش مى فهماند: كه الوهيت مختص و منحصر به خدايتعالى است و وحدت او وحدتى مخصوص است ، وحدتى است كه لايق ساحت قدس اوست ، چون كلمه وحدت بر حسب آنچه مخاطبين به خطاب (اله شما) از آن مى فهمند، بر بيش از وحدت عامه اى كه قابل انطباق بر انواع مختلف است ، دلالت نمى كند و اين قسم وحدت لايق به ساحت قدس ربوبى نيست ،

## اقسام وحدت و نكته اى كه در جمله (الهكم اله واحد) هست

(به بيانى ساده تر اينكه چند قسم وحدت داريم ).

1 - وحدت عددى كه در مقابل عدد دو و سه الخ است .

2 - وحدت نوعى كه ميگوئيم : انسان ايرانى و هندى از نوع واحدند.

3 - وحدت جنسى كه ميگوئيم : انسان و حيوان از يك جنسند (مترجم ).

در چنين زمينه اى اگر قرآن كريم بفرمايد (معبود شما واحد است )، ذهن شنونده به آن وحدتى متوجه ميشود كه كلمه (واحد) در نظرش به آن معنا است ، به همين جهت اگر فرموده بود (الله اله واحد)، (اللّه اله واحد است ) توحيد را نمى رسانيد، براى اينكه در نظر مشركين هم اللّه اله واحد است ، همچنانكه يك يك آلهه آنان اله واحدند، چون هيچ الهى دو اله نيست ، هر يك براى خود و در مقابل خدا اله واحدند.

و همچنين اگر فرموده بود (و الهكم واحد)، (اله شما واحد است )، باز آنطور كه بايد، نص و صريح در توحيد نبود، براى اينكه ممكن بود گمان شنونده متوجه وحدت نوعيه شود، يعنى متوجه اين شود كه اله ها همه يكى هستند، چون همه يك نوعند و نوعيت الوهيت در همه هست ، نظير اينكه در تعداد انواع حيوانات ميگوئيم اسب يكنوع و قاطر يكنوع و چه و چه يكنوع است ، با اينكه هر يك از نامبرده ها داراى هزاران فرد است .

لكن وقتى فرمود: (و الهكم اله واحد) و معناى اله واحد را - كه در مقابل دو اله و چند اله است - بر كلمه (الهكم ) اثبات كرد، آنوقت عبارت صريح در توحيد ميشود، يعنى الوهيت را منحصر در يكى از آلهه اى كه مشركين معتقد بودند كرده و آن اللّه تعالى است .

(لا اله الا هو)، اين جمله نص و صراحت جمله قبلى را تاءكيد مى كند و تمامى توهمها و تاءويل هائى كه ممكن است درباره عبارت قبلى به ذهن آيد، برطرف ميسازد.

و اما معناى مفردات اين جمله - كلمه (لا) در اين جمله نفى جنس مى كند و لاى نفى جنس اسم و خبر لازم دارد، و چون مراد به (اله ) هر چيزى است كه واقعا و حقيقتا كلمه (اله ) بر آن صادق باشد، به همين جهت صحيح است بگوئيم خبر (لا) كه در جمله حذف شده كه كلمه (موجود) و يا هر كلمه اى است كه به عربى معناى موجود را بدهد، مانند (كائن ) و امثال آن ، و تقدير جمله اين است كه (لا اله بالحقيقة و الحق بموجود الا اللّه )، (يعنى اله حقيقى و معبودى به حق موجود نيست به غير از اللّه )،

## (الا) در (لا اله الّا هو) براى استثنا نيست

و چون ضميرى كه به لفظ جلاله (اللّه ) بر مى گردد هميشه در قرآن كريم ضمير رفع است نه نصب يعنى هيچ نفرموده (لا اله الا اياه ) از اينجا مى فهميم در كلمه (الا) الاى استثناء نيست ، چون اگر استثناء بود، بايد مى فرمود: (لا اله الا اياه ) نه (لا اله الا هو)، بلكه وصفى است به معناى كلمه (غير) و معنايش اين است كه هيچ اله به غير اللّه موجود نيست .

پس تا اينجا اين معنا روشن شد كه جمله مورد بحث يعنى جمله (لا اله الا هو) الخ در سياق نفى الوهيت غير خداست ، يعنى نفى الوهيت آن آلهه موهومى كه مشركين خيال مى كردند اله هستند، نه سياق نفى غير خدا و اثبات وجود خداى سبحان كه بسيارى از مفسرين پنداشته اند.

شاهدش هم اين است كه مقام ، مقامى است كه تنها احتياج دارد خدايان ديگر نفى شود، تا در نتيجه الوهيت منحصر در يكى از خدايان مشركين يعنى در اللّه تعالى گردد، و هيچ احتياجى به اثبات الوهيت خدا و بعد نفى الوهيت آلهه ندارد.

علاوه بر اينكه قرآن كريم اصل وجود خدايتعالى را بديهى ميداند يعنى عقل براى پذيرفتن وجود خداى تعالى احتياجى به برهان نمى بيند و هر جا از خدا صحبت كرده ، عنايتش همه در اين است كه صفات او را از قبيل وحدت و يگانگى و خالق بودن و علم و قدرت و صفات ديگر او را اثبات كند.

و اى بسا بعضى به تقدير گرفتن لفظ (موجود) و هر چه كه به معناى آن باشد، اشكال كنند، كه اين تقدير تنها مى رساند كه غير خدا اله ديگرى فعلا موجود نيست و اثبات نميكند كه اصلا ممكن نيست اله ديگر وجود داشته باشد، در حاليكه مطلوب نفى امكان آن است .

و آنوقت بعضى ديگر در جواب آن گفته باشند: درست است كه تقدير گرفتن (موجود) تنها مى رساند كه خدائى ديگر موجود نيست ولى اينكه گفتى امكان وجود آنرا نفى نميكند، صحيح نيست براى اينكه خدائى كه ممكن باشد بعدها موجود شود، او خود ممكن الوجود است و آن خدائى نخواهد بود كه وجود تمامى موجودات و همه شئون آنها بالفعل منتهى به او و مستند باو است و بعضى ديگر جواب داده باشند: كه بجاى لفظ موجود، كلمه (حق ) را تقدير مى گيريم ، تا معنا چنين شود (هيچ معبود بحق غير خدا نيست ).

(الرحمن الرحيم ) تفسير و بحث پيرامون معناى اين دو كلمه ، در ذيل سوره فاتحه گذشت ، تنها در اينجا ميگوئيم :

آوردن اين دو اسم در اينجا معناى ربوبيت را تمام مى كند، مى فهماند كه هر عطيه عمومى مظهر و مجلائى است از رحمت رحمانيه خدا و هر عطيه خصوصى ، يعنى آنچه كه در طريق هدايت و سعادت اخروى دخالت دارد، مجلاى رحمت رحيميه او است .

(ان فى خلق السموات و الارض ) الخ ، سياق اين آيات همانطور كه در ابتداى بيان آيات مورد بحث گفتيم ، دلالت دارد بر اينكه سياق خصوص اين آيه نيز همان سياق آيه قبلى است ، و اين آيه پيرامون همان معنائى استدلال مى كند كه آيه قبلى متضمن آن بود.

چون آيه سابق كه مى فرمود: (و الهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم ) الخ ، در حقيقت اگر شكافته شود، معنايش اين ميشد: كه براى هر موجودى از اين موجودات ،

الهى است و اله همه آنها يكى است و اين اله يگانه و واحد، همان اله شما است و او رحمان است ، چون رحمتى عمومى دارد و رحيم است ، چون رحمتى خصوصى دارد و هر كسى را به سعادت نهائيش - كه همان سعادت آخرت است - سوق ميدهد، پس ‍ اينها همه حقايقى هستند حقه .

و در خلقت آسمانها و زمين و اختلاف شب و روز، تا آخر آنچه در آيه ذكر شده ، آياتى است كه بر اين حقايق دلالت مى كند، البته براى مردمى دلالت دارد كه تعقل كنند.

و اگر مراد باين آيه اقامه حجت بر اصل وجود اله براى انسانها و يا اله واحد براى انسانها بود، همه نامبردگان تنها يك آيت بودند كه بر اصل وجود اله دلالت مى كردند، چون نامبرده ها اين معنا را افاده مى كند كه نظامى در سراسر جهان برقرار است و تدبيرى بهم پيوسته دارد، و بر اين فرض ، حق كلام اين بود كه در آيه قبلى بفرمايد: (و الهكم واحد لا اله الا هو) الخ ، و چون اينطور نفرموده ، مى فهميم سياق آيه براى اين است كه بر حجتى دلالت كند كه هم حجت بر وجود اله است و هم حجت بر وحدت او است ، باين معنا كه نخست اثبات كند اله موجودات ديگر غير انسان و نظام كبيرى كه در آنهاست يكى است و سپس اثبات كند همان يك اله ، اله انسان نيز هست .

## سه برهان ، كه آيه شريفه براى اثبات وجود خدا و توحيد اقامه كرده است

و اجمال دلالت آيه بر مسئله توحيد، اين است كه مى فرمايد: اين آسمانها كه بر بالاى ما قرار گرفته و بر ما سايه افكنده ، با همه بدايعى كه در خلقت آنها است ، و اين زمين كه ما را در آغوش گرفته و بر پشت خود سوار كرده ، با همه عجائبى كه در آن است ، و با همه غرائبى كه در تحولات و انقلابهاى آن از قب يل اختلاف شب و روز و جريان كشتى ها در دريا و نازل شدن باران ها و وزيدن بادهاى گردنده و گردش ابرهاى تسخير شده ، همه امورى هستند فى نفسه نيازمند به صانعى كه ايجادشان كند، پس براى هر يك از آنها الهى است ، پديد آورنده ، (اين صورت برهان اولى است ) كه آيه شريفه بر مسئله توحيد اقامه كرده است .

برهان ديگر را از راه نظامى كه در عالم است اقامه نموده و حاصلش اين است اين اجرام زمينى و آسم انى كه از نظر حجم و كوچك و بزرگى و هم دورى و نزديكى مختلفند، (و بطورى كه فحصهاى علمى بدست آورده كوچكترين حجم يكى از آنها 00033، 000، 000، 000، 000، 000، 000، 000 / 0 سانتى متر مكعب است ) و بزرگترين آنها كه حجمش ميليونها برابر حجم زمين است ، كره اى است كه قطرش تقريبا معادل 9000 ميل است و فاصله ميان دو ستاره و دو جرم آسمانى ، قريب به سه مليون سال نورى است و سال نورى تقريبا برابر است با رقم زير (365 \* 24 \* 60 \* 60 \* 300000 كيلومتر) و خلاصه اين ارقام دهشت آور را نيك بنگر، آنگاه خودت حكم خواهى كرد: كه تا چه اندازه نظام اين عالم ، بديع و شگفت آور است ، عالمى كه با همه وسعتش هر ناحيه اش در ناحيه ديگر اثر مى گذارد،

و در آن دست اندازى مى كند و هر جزء آن در هر كجا كه واقع شده باشد از آثارى كه ساير اجزاء در آن دارند متاءثر ميشود، جاذبه عموميش يكدگر را بهم متصل مى كند، نورش و حرارتش همچنين ، و با اين تاءثير و تاءثر سنت حركت عمومى و زمان عمومى را به جريان مى اندازد.

و اين نظام عمومى و دائم ، و تحت قانونى ثابت است و حتى قانون نسبيت عمومى هم كه قوانين حركت عمومى در عالم جسمانى را محكوم به دگرگونگى ميداند، نميتواند از اعتراف باينكه خودش هم محكوم قانون ديگرى است ، خوددارى كند، قانونى ثابت در تغيير و تحول (يعنى تغيير و تحول در آن قانون ثابت و دائمى ميباشد). و از سوى ديگر اين حركت و تحول عمومى ، در هر جزء از اجزاء عالم بصورتى خاص به خود ديده ميشود، در بين كره آفتاب و ساير كراتى كه جزء خانواده اين منظومه اند، به يك صورت است و هر چه پائين تر مى آيد، دائره اش تنگ تر مى گردد، تا در زمين ما در دائره اى تنگ تر، نظامى ديگر به خود مى گيرد، حوادث خاص بدان و جرم ماه كه باز مختص بدان است و شب و روز و وزش بادها و حركت ابرها، و ريزش بارانها، در تحت آن نظام اداره ميشود.

باز اين دائره نسبت به موجوداتى كه در زمين پديد مى آيند، تنگ تر ميشود و در آن دائره معادن و نباتات و حيوانات و ساير تركيبات درست ميشود، و باز اين دائره در خصوص يك يك انواع نباتات ، حيوانات ، معادن و ساير تركيبات تنگ تر ميشود، تا آنكه نوبت بعناصر غير مركب برسد و باز به ذرات و اجزاء ذرات و در آخر به آخرين جزئى كه تاكنون علم بشر بدان دست يافته برسد، يعنى به الكترون و پروتون كه تازه در آن ذره كوچك ، نظامى نظير نظام در منظومه شمسى مى بينيم ، هسته اى در مركز قرار دارد و اجرامى ديگر دور آن هسته مى گردند، آنچنانكه ستارگان بدور خورشيد در مدار معين مى گردند، و در فلكى حساب شده ، شنا مى كنند.

انسان در هر نقطه از نقاط اين عالم بايستد و نظام هر يك از اين عوالم را زير نظر بگيرد، مى بيند كه نظامى است دقيق و عجيب و داراى تحولات و دگرگونگى هائى مخصوص به خود، دگرگونگى هائى كه اگر نبود، اصل آن عالم پاى بر جا نمى ماند و از هم پاشيده ميشد، دگرگونگى هائى كه سنت الهيه با آن زنده ميماند، سنتى كه عجائبش تمام شدنى نيست ، و پاى خرد به كرانه اش نمى رسد.

نظامى كه در جريانش حتى به يك نقطه استثناء برنميخوريم ، و هيچ تصادفى هر چند به ندرت ، در آن رخ نميدهد،نظامى كه نه تاكنون و نه هيچوقت ، عقل بشر به كرانه اش نمى رسد و مراحلش را طى نمى كند.

اگر از خردترين موجودش چون مولكول شروع كنى و بطرف اجزائى كه از آن تركيب يافته ، بالا بيائى ، تا برسى به منظومه شمسى و كهكشانهايى كه تاكنون بچشم مسلح ديده شده بيش از عالم و يك نظام نمى بينى ، و اگر از بالا شروع كنى و كهكشانها را يكى پس از ديگرى از هم جدا نموده ، منظومه ها را از نظر بگذرانى و تك تك كرات را و سپس كره زمين و در آخر ذره اى از آنرا تجزيه كنى تا به مولكول برسى ، باز مى بينى از آن عالم واحد و آن نظام واحد و آن تدبير متصل چيزى كم نشده ، با اينكه هيچيك از اين موجودات را مثل هم نمى بينى دو نفر انسان ، دو راءس گوسفند، دو شاخه توت ، دو برگ گردو، دو تا مگس ، و بالاخره هر جفت جفت موجودات را در نظر بگيرى ، خواهى ديد كه هم ذاتا مختلف هستند و هم حكما و هم شخصا.

پس مجموع عالم يك چيز است ، و تدبير حاكم بر سراپاى آن متصل است و تمامى اجزائش مسخر براى يك نظام است ، هر چند كه اجزائش بسيار و احكامش مختلف است ، (و عنت الوجوه للحى القيوم )، (همه وجوه براى خداى حى قيوم خاضع است ) پس اله عالم كه پديد آورنده آن و مدبر امر آن است ، نيز يكى است (اين برهان دومى است كه آيه شريفه بر مسئله توحيد اقامه كرده است ). برهان سومى كه در آيه اقامه شده از راه احتياج انسان است ، مى فرمايد: اين انسان كه يكى از پديده هاى زمينى است ، در زمين زنده ميشود، و زندگى مى كند و سپس مى ميرد و دوب اره جزء زمين ميشود، در پديد آمدنش ، و بقائش ، به غير اين نظام كلى كه در سراسر عالم حكمفرما است ، و با تدبيرى متصل سراپاى عالم را اداره مى كند، به نظام ديگرى احتياج ندارد.

اين اجرام آسمانى در درخشندگى اش و حرارت دادنش ، اين زمين در شب و روزش و بادها و ابرها و بارانهايش و منافع و كالاهائى كه از هر قاره به قاره ديگرش منتقل ميشود، همه اينها مورد احتياج آدمى است ، و زندگى انسان و پيدايش و بقائش بدون آن تدبير نميشود، خدا از ماوراى همه اينها محيط بآدمى است - پس وقتى نظام هستى انسان و همه عالم يكى است ، نتيجه مى گيريم كه اله و پديد آورنده و مدبر آن ، همان اله و پديد آرنده و مدبر امر انسان است ، (اين بود آن برهان سوم ).

## برهانى ديگر بر رحمن و رحيم بودن خدا

در آيه مورد بحث بعد از اقامه سه برهان بر وحدت اله كه در آيه قبل ادعا شده بود، برهانى هم بر دو اسم رحمان و رحيم اقامه كرده كه آن نيز در آيه قبل ذكر شده بود، بيان آن برهان اين است كه اين اله ، كه مايحتاج هر چيزى را باو داده و آنچه را كه هر چيز در رسيدن به سعادت وجوديش ، و نيز در رسيدن به سعادت در غايتش ، و اگر غير از زندگى در دنيا آخرتى هم دارد، در رسيدن به غايت و هدف اخرويش ، بدان نيازمند است ، در اختيارش گذاشته چنين الهى رحمان و رحيم است ،

رحمان است بدين جهت كه مايحتاج مادى تمامى موجودات را فراهم كرده ، و رحيم است بدين جهت كه مايحتاج آدمى را در رسيدن به سعادت آخرتش ، در دسترسش گذاشته و چطور ممكن است خدايى كه عاقبت امر انسان و آخرت او را تدبير كرده ، غير آن خدائى باشد كه خود انسان را تدبير مى كند؟.

در اينجا اين نكته روشن ميشود: كه چرا در اول آيه مورد بحث كلمه (ان ) كه تعليل را مى رساند در آمده ، و معلوم شد براى اين در آمده كه آيه شريفه آيه قبل را تعليل مى كند و مى فهماند چرا (الهكم اله واحد)؟ و چرا اين اله واحد رحمان و رحيم است ؟ - و خدا داناتر است .

پس جمله : (ان فى خلق السموات و الارض ) الخ ، اشاره دارد به اجرام آسمانى و زمين ، (كه آنهم يكى از كرات است ) و بآنچه كه تركيبات آنها از عجائب خلقت و بدايع صنع دارد، از اشكالى كه قوام اسماء آنها بر آن است و مواردى كه جرم آنها از آن تاءليف و تركيب يافته ، و تحولى كه بعضى از آنها را به بعضى ديگر مبدل مى كند و نقص و زيادتى كه عارض بعضى از آنها ميشود و اينكه مفرداتش مركب و مركباتش تجزيه ميشود، همچنانكه فرمود، (اولم يروا انا ناتى الارض ، ننقصها من اطرافها)؟ (آيا نمى بينند كه ما به زمين مى پردازيم ، و از اطرافش كم مى كنيم ؟) و نيز فرموده : (اولم ير الذين كفروا ان السموات و الارض كانتا رتقا، ففتقناهما، و جعلنا من الماء كل شى ء حى ؟) (آيا كسانى كه كفر ورزيدند، نديدند كه آسمانها و زمين در هم و يك پارچه بود، ما آنها را شكافته از هم جدا كرديم و هر زنده اى را از آب زنده كرديم ؟).

## علل پيدايش شب و روز

(و اختلاف الليل و النهار) اختلاف شب و روز، همان كم و زياد شدن و كوتاه و بلند شدنى است ، كه بخاطر اجتماع دو عامل از عوامل طبيعى عارض بر شب و روز ميشود و اول آن دو عامل عبارتست از حركت وضعى زمين بر دور مركز خود كه در هر بيست و چهار ساعت يكبار اين دور را مى زند، و از اين دوران كه هميشه يك طرف زمين يعنى كمى بيش از يك نيم كره آن را رو به آفتاب مى كند و آنطرف از آفتاب نور مى گيرد و حرارت را جذب مى كند، روز پديد مى آيد، و يك طرف ديگر زمين يعنى كمى كمتر از يك نيم كره آن كه پشت به آفتاب واقع شده و در ظلمت سايه مخروطى شكل آفتاب قرار مى گيرد، شب پديد مى آيد و اين شب و روز بطور دائم دور زمين دور مى زنند.

عامل دومش عبارتست از ميل سطح دائره استوائى و يا معدل از سطح مدار ارضى در حركت انتقالى شش ماه بسوى شمال و شش ‍ ماه بسوى جنوب ، (كه براى بهتر فهميدن اين ميل ،

بايد به نقشه اى كه از زمين و آفتاب و حركت انتقالى زمين در مدارى بيضى به دور آفتاب ترسيم مى كنند، مراجعه نمود، كه در آنجا خواهى ديد محور زمين در حركت انتقاليش ، محورى ثابت نيست ، از اول فروردين كه محورش دو نقطه مغرب و مشرق اعتدالى است ، تا مدت سه ماه ، بيست و سه درجه بطرف قطب جنوب مى آيد و در سه ماه تابستان دوباره بجاى اولش برمى گردد و به همين جهت اول فروردين و اول مهر شب و روز برابر است ، و در سه ماه پائيز محور به مقدار بيست و سه درجه بطرف قطب شمال مى رود و در سه ماه زمستان به جاى اولش برمى گردد).

و اين زمين باعث مى شود، آفتاب هم از نقطه معتدل ، (اول فروردين و اول پائيز) نسبت بزمين ميل پيدا كند و تابش آن بزمين انحراف بيشترى داشته باشد و در نتيجه فصو ل چهارگانه (بهار، تابستان ، پائيز، زمستان ) بوجود آيد و در منطقه استوائى و دو قطب شمال و جنوب و شب و روز يكسان شود با اين تفاوت كه در دو قطب شش ماه شب و شش ماه روز باشد، يعنى سال يك شبانه روز باشد، در ششماهى كه قطب شمال روز است ، قطب جنوب شب و در ششماهى كه قطب جنوب روز است قطب شمال شب باشد.

و اما در نقطه استوائى سال تقريبا مشتمل بر سيصد و پنجاه و شش شبانه روز مساوى باشد و در بقيه مناطق شبانه روز بر حسب دورى و نزديكى به خط استواء و به دو قطب هم از جهت عدد مختلف شود و هم از جهت بلندى و كوتاهى و مشروح اين مسائل در علومى كه مربوط بآنست بيان شده است .

و اين اختلاف كه گفتيم باعث اختلاف تابش نور و حرارت به كره زمين است ، باعث اختلاف عواملى ميشود كه تركيبات زمينى و تحولات آنرا پديد مى آورد و در نتيجه آن تركيب ها و تحولات ، نيز مختلف مى شود، و مآلا منافع مختلفى عايد انسانها ميشود.

(و الفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس ) الخ ، كلمه (فلك ) به معناى كشتى است ، كه هم به يك كشتى اطلاق مى شود و هم به جمع آن ، و فلك و فلكه مانند تمر و تمره است (كه اولى اسم جنس و دومى به معناى يك دانه خرماست ) و مراد از حركت كشتى در دريا، به آنچه مردم سود ببرند، نقل كالا و ارزاق است ، از اين ساحل بساحلى ديگر و از اين طرف كره زمين بطرفى ديگر.

## اختيار انسان او را سبب تام و مستقل از اراده خداوند نمى كند

و اينكه در ميان همه موجودات و حوادثى كه مانند آسمان و زمين و اختلاف شب و روز، اختياراتشان در آنها مدخليت ندارد، تنها كشتى و جريان آن رادر دريا ذكر كرده ، خود دلالت دارد بر اينكه اين نعمت نيز هر چند كه انسانها درساختن كشتى دخالت دارند، ولى بالاخره مانند زمين و آسمان به صنع خدا در طبيعت منتهى ميشود.

و درست هم هست ، براى اينكه آن نسبتى كه انسان به فعل خود (كشتى سازى ) دارد، اگر به دقت بنگرى ، بيش از آن نسبت كه هر فعلى به سببى از اسباب طبيعى دارد نميباشد و اختيارى كه انسان دارد و با آن بخود ميبالد، او را سبب تام و مستقل از خداى سبحان و اراده او نميكند و چنان نيست كه احتياج او را به خداى سبحان كمتر از احتياج ساير اسباب طبيعى كند.

و در نتيجه ميانه فعلى كه يك نيروى طبيعى در ماده انجام مى دهد، و با فعل خود، و انفعال آن ماده ، و تحريك و تركيب و تحليل حاصل از اين فعل و انفعال ، صورتى از صور، چون صورت سنگ مثلا پديد آيد، و ميان فعلى كه انسان انجام ميدهد كه يا تحريك است ، يا تقريب است ، يا دور كردن ، صورتى در ماده پديد آورد، چون صورت كشتى مثلا، فرق داشته باشد، در فعل آن نيروى طبيعى بگوئيم : همه اش منتهى به صنع خداى سبحان و ايجاد اوست و آن نيروى طبيعى هيچ استقلالى از خود ندارد، نه در ذاتش و نه در فعلش ، ولى در فعل انسان اين حكم را نكنيم .

بلكه هر دو بدون هيچ تفاوتى مثل هم هستند، پس كشتى هم مانند آن سنگ و همه موجودات طبيعى ، هم در وجودش محتاج به اله است و هم در تدبير امورش ، و خدايتعالى در يك جمله بسيار كوتاه باين حقيقت اشاره نموده ، ميفرمايد: (و اللّه خلقكم ، و ما تعملون )، (خدا هم شما را آفريده و هم اعمال شما را)، چون اين جمله جزء كلماتى است كه خداى سبحان از ابراهيم در برابر قوم خود و در خصوص بت هائى كه آنها اله خود گرفته بودند، حكايت كرده است .

و اين پر واضح است كه صنم يعنى بت ، يك موجود صنعتى مانند كشتى اى است كه در دريا حركت مى كند و خدايتعالى درباره اش ‍ مى فرمايد: (وله الجوار المنشآت فى البحر كالا علام )، (خداى راست كشتى هائيكه در دريا چون كوه پيدا شده ) و مع ذلك خدا اين كشتى را ملك خود شمرده ، و نيز تدبير امر آن راجع بخود دانسته و فرموده : (و سخر لكم الفلك لتجرى فى البحر بامره )، (و كشتى را براى شما رام كرد تا در دريا به امر او حركت كند)،.

## گفتارى در اينكه مصنوعات انسانها هم مصنوع خداست

راستى اينهائى كه صنايع بشرى را مصنوع و مخلوق انسان ميدانند و ميگويند: كه هيچ رابطه اى ميان آنها و اله عالم عز اسمه نيست ، بخاطر اينكه تنها اراده و اختيار انسان در آن دخالت دارد تا چه اندازه غافل هستند.

يك عده از آنان - يعنى ماديين كه بكلى منكر خداى صانع هستند - پنداشته اند،

دليل معتقدان به دين در اثبات صانع اين بوده كه در طبيعت به حوادثى و به موجوداتى برخورده اند كه علل مادى آنرا نشناختند و چون نميتوانستند قانون عمومى عليت و معلوليت را در عالم و حوادث آن انكار كنند و يا حداقل استثناء بزنند، و از سوى ديگر بايد آن حوادث را بعلت هائى مستند كنند، كه گفتيم علتش را نيافتند، لاجرم براى اينكه بالاخره آن حوادث را به علتى نسبت داده باشند، گفتند: علت آنها در ماوراى عالم طبيعت است و نامش خدا است .

پندار باطل ماديون درباره علت و ريشه خداشناسى و اعتقاد به ماوراى طبيعت

پس در حقيقت دينداران خداى فرضى را پس انداز كرده اند تا به هر حادثه برخوردند و علتش را نيافتند، آن حادثه را به خدا نسبت دهند، از قبيل حوادث جوى و بسيارى از حوادث زمينى كه علتش برايشان مجهول بوده و همچنين حوادث و خواص روحى انسانها كه هنوز علوم به علل آن پى نبرده است .

آنگاه گفته اند: ولى امروز علوم بشر، پيشرفت شگرفى كه كرده ، همه آن مشكلات را حل نموده و علل حوادث مادى را كشف نموده و ديگر احتياج ندارد كه قائل به خدا باشد، چون يكى از دو ركن آن فرضيه ، در هم فرو ريخت ، و آن عبارت بود از احتياج به توجيه حوادثى كه عللش براى بشر نامعلوم بود، و فعلا يك ركن ديگرش باقى مانده ، و آن عبارتست از احتياج به توجيه حوادث روحى به عللى از سنخ خودش و آن علل به عللى ديگر، تا بالاخره منتهى شود، به علتى مجرد از ماده كه آن هم بزودى فرو خواهد ريخت . براى اينكه علم شيمى آلى جديد، با پيشرفت شگرفش اين وعده حسن را به ما داده : كه بزودى علل پيدايش روح را پيدا كند و بتواند جرثومه هاى حيات را بسازد و با تركيب آنها هر موجود زنده كه خواست درست كند و هر خاصيت روحى كه دلش خواست در آنها پديد آورد كه اگر علم اين قدم ديگر را بردارد و به اين موفقيت نائل آيد، ديگر اساس فرضيه وجود خدا بكلى منهدم ميشود، آنوقت است كه انسان ميتواند هر موجود زنده و داراى روح كه دلش خواست بسازد، همانطور كه الان هر موجود مادى و طبيعى كه دلش ‍ بخواهد ميسازد و ديگر مانند سابق بخاطر جهلى كه به علل حوادث داشت ، هر حادثه اى را به آن علت فرضى نسبت ندهد، آرى او بخاطر جهلش اصلا حاضر نبود باور كند كه حوادث طبيعى علل طبيعى دارد و راضى نميشد آن حوادث را به غير خدا نسبت دهد، اين بود دليل منكرين خدا.

در حاليكه اين بيچارگان سر در برف فرو برده ، اگر كمى از مستى غفلت و غرور بهوش آيند، خواهند ديد كه معتقدين به خدا از اولين روزى كه معتقد شدند بوجود صانعى براى عالم - هر چند كه هرگز براى اين اعتقاد اولى نخواهيم يافت - معتقد شدند به صانعى براى همه عالم ، نه تنها آن حوادثى كه علتش را نيافتند (و تاريخ بشريت اصلا اعتقاد به چنين خدائى را از هيچ معتقدى نشان نميدهد،

و هيچ طائفه اى از اهل ملت و كيش را نشان نداده ، كه به خدائى معتقد بوده باشند، كه تنها خالق حوادثى باشد كه علل طبيعى آن مجهول بوده ،) بلكه سراپاى عالم را كه در آن از هر دو قسم موجودات و حوادث هست ، هم معلوم العلة و هم مجهول العلة همه را محتاج به علتى ميدانسته اند كه خودش از جنس اين عالم و داخل در آن نيست ، پس معلوم ميشود اين بيچاره ها خدائى را منكرند كه خود معتقدين به مبداء هم منكر آنند، اينان و آنچه را كه آنان اثبات مى كنند نفهميده اند.

معتقدين به خدا - كه گفتيم بحثهاى تاريخى ، مبداء ظهور آنان ، در تاريخ بشر را، معين نكرده - اگر يك خدا قائل بوده اند و اگر چند خدا، به هر حال خدائى را قائل بوده اند كه صانع همه عالم است ، (هر چند كه قرآن كريم دين توحيد را مقدم بر وثنيت ، و چند خدائى ميداند، و دكتر ماكس مولر آلمانى ، شرق شناس نيز اين معنا را در كتابش - التقدم فى حل رموز سانسكريتيه - بيان كرده است .

و اين طائفه حتى انسانهاى اوليه از ايشان هم ، ميدانستند كه علت طبيعى فلان حادثه مادى چيست .

پس اگر در عين حال به خدائى معتقد بوده اند كه خالق همه عالم است ، معلوم ميشود آن درس نخوانده ها اينقدر شعور داشته اند كه بفهمند قانون عليت عمومى اقتضاء مى كند كه براى عالم علت العلل و مسبب الاسبابى باشد.

بدين جهت معتقد بوجود خدايتعالى شدند، نه براى اينكه در مورد حوادث مجهول العلة خود را راحت كنند، تا شما درس خوانده ها بگوئيد: بعضى از موجودات و حوادث عالم خدا ميخواهد و بعضى ديگر بى نياز از خداست .

آنها فكر مى كردند سراپاى اين عالم ، يعنى عالمى كه از يك سلسله علتها و معلولها تشكيل شده بر روى هم آن ، نيز علتى ميخواهد كه خودش داخل در سلسله علتهاى درونى اين عالم نباشد، و چطور ممكن است هر حادثه اى علت بخواهد ولى سراپاى عالم علت نخواهد و از علتى كه مافوق علل باشد و عالم در تمامى تاثير و تاءثراتش متكى بدان باشد، بى نياز باشد؟ پس اثبات چنين علتى معنايش ‍ ابطال قانون عليت عمومى و جارى در ميان خود اجزاء عالم نيست و نيز وجود علل مادى در موارد معلوله اى مادى مستلزم آن نيست كه آن علتها و معلولهاى مادى از علتى خارج از سلسله اش بى نياز باشد و اينكه ميگوئيم : علتى خارج از سلسله ، منظور از اين نيست كه علتى در راءس اين سلسله قرار داشته باشد، بطوريكه خود سلسله از آن علت غايب باشد، بلكه منظور علتى است كه از جنس سلسله علل نباشد و از هر جهت به سلسله علل احاطه داشته باشد.

## تناقض گويى هاى عجيب اين آقايان

و از تناقض گوئيهاى عجيبى كه اين آقايان در كلامشان مرتكب شده اند، يكى اين است كه ميگويند: حوادث - كه يكى از آنها افعال خود انسانها است - همه به جبر مطلق صورت مى گيرد و هيچ فعلى و حادثه اى ديگر نيست مگر آنكه معلول به اجبار عللى است كه خود آنها برايش تصور كرده اند، آنوقت در عين حال گفته اند: اگر انسان يك انسان ديگرى خلق كند، آن انسان مخلوق ، تنها و تنها مخلوق آدمى است و به فرض اينكه ساير مخلوقات به اله و صانعى منتهى شوند، آن يك انسان به صانع عالم منتهى نميشود، اين يك تناقض است .

البته اين تناقض - هر چند بسيار دقيق است و به همين جهت فهم ساده عامى نميتواند آنرا تشريع كند - وليكن بطور اجمال در ذهن خود آقايان مادى هست ، هر چند كه با زبان بدان اعتراف نكنند، براى اينكه خودشان ندانسته تمامى عالم را يعنى علل و معلولات را مستند به اله صانع مى كنند، و اين خود يك تناقض است .

تناقض دومشان اينكه با علم باينكه الهيون از حكماء بعد از اثبات عموم عليت و اعتراف به آن ، وجود صانع را اثبات نموده و بر اثباتش ‍ براهين عقلى اقامه مى كنند، مع ذلك درباره آنان ميگويند: بدين جهت معتقد بوجود خدا شده اند كه علت طبيعى پاره اى حوادث را نجسته اند، و حال آنكه اينطور نيست ، حكماء الهى زير بناى بحثهاى الهى شان اثبات عموم عليت است ، مى گويند: بايد اين علت هاى مادى و ممكن ، سرانجام به علتى واجب الوجود منتهى شود و اين روش بحث مربوط به امروز و ديروز الهيون نيست ، بلكه از هزاران سال قبل ، و از قديمى ترين عهد فلسفه ، تا به امروز همين بوده و حتى كمترين ترديدى هم نكرده اند، در اينكه بايد معلولها با علل طبيعى اش مستند و منتهى به علتى واجب الوجود شود، نه اينكه استنادشان به علت واجب ، ناشى از جهل به علت طبيعى ، و در خصوص معلولهاى مجهول العلة باشد كه آقايان توهم كرده اند، اين نيز تناقض دومشان ميباشد.

تناقض سومشان اين است كه عين همين داورى بيجا را ندانسته درباره روش قرآن كرده اند، با اينكه قرآن كريم كه توحيد صانع را اثبات مى كند، در عين حال جريان قانون عليت عمومى را بين اجزاء عالم قبول دارد، و هر حادثه را به علت خاص بخودش مستند مى كند، و خلاصه آنچه را عقل سليم در اين باره ميگويد تصديق دارد.

## قرآن كريم قانون عليت عمومى را پذيرفته وافعال و پديده ها را هم به علل طبيعى و هم به خدا نسبت مى دهد

چه قرآن كريم هم افعال طبيعى هر موجودى را بخود او نسبت ميدهد و فاعل هاى طبيعى را فاعل ميداند، و در آيات بسيارى افعال اختيارى انسانها را بخود آنان نسبت ميدهد كه احتياجى به نقل آنها نيست ، و در عين حال همه آن فاعلها و افعالشان را بدون استثناء به خداى سبحان نسبت ميدهد،

و مى فرمايد: (اللّه خالق كلشى ء)، (اللّه آفريدگار هر چيزى است )، و نيز مى فرمايد: (ذلكم اللّه ربكم ، لا اله الا هو خالق كل كلشى ء)، با شما هستم ، اللّه پروردگار شما است كه معبودى جز او نيست آفريدگار هر چيز است )، و نيز فرموده : (الا له الخلق و الامر)، (آگاه باشيد، خلقت و امر همه از آن او است )، و نيز فرموده : (له ما فى السموات و ما فى الارض )، (آنچه در آسمانها و آنچه در زمين است از آن او است ، پس هر موجودى كه كلمه (چيز - شى ء) بر آن صادق باشد، مخلوق خدا و منسوب به او است ، البته به نسبتى كه لايق ساحت قدس و كمالش باشد.

اينها آياتى بود كه تمام موجودات و آثار و افعال موجودات را به عبارت (هر چيز) به خدا نسبت ميداد، آيات ديگرى هم هست كه در آن هر دو نسبت هست يعنى هم آثار و افعال موجودات را به خود آنها نسبت ميدهد و هم به خدا، مانند آيه : (و اللّه خلقكم ، و ما تعملون )، (و خدا شما را و آنچه شما مى كنيد آفريده است )، كه ملاحظه مى فرمائيد، هم اعمال ما را اعمال ما دانسته و هم خود ما و اعمالمان را مخلوق خدا، و آيه : (و ما رميت اذ رميت ، ولكن اللّه رمى )، (تو سنگريزه نينداختى وقتى مى انداختى ، بلكه خدا انداخت )، كه سنگريره انداختن را هم به رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نسبت مى دهد و هم اين نسبت را از او نفى ميكند و به خدا نسبت ميدهد و آياتى ديگر نظير اينها.

و از همين باب است آياتى كه بطور عموم ميان دو اثبات جمع ميكند، مانند آيه : (و خلق كل شى ء، فقدره تقديرا)، (هر چيزى را بيافريد و آن را به نوعى تقدير كرد) و آيه : (انا كل شى ء، خلقناه بقدر - تا آنجا كه مى فرمايد - و كل صغير و كبير مستطر)، ما هر چيزى را به اندازه گيرى خلق كرديم ... و هر خرد و كلانى نوشته شده است ) و نيز آيه : (قد جعل اللّه لكل شى ء قدرا)، (خدايتعالى براى هر چيزى اندازه اى قرار داد)، و نيز آيه : (و ان من شى ء الا عندنا خزائنه ، و ما ننزله الا بقدر معلوم )، (و هيچ چيز نيست مگر آنكه نزد ما خزينه هايش هست و ما آنرا نازل نمى كنيم مگر به اندازه اى معلوم ) و معلوم است كه تقدير هر چيز عبارتست از اينكه آن را محدود به حدود علل مادى و شرائط زمانى و مكانيش كنند.

و سخن كوتاه اينكه اساس اثبات وجود اله يگانه در قرآن كريم ،

اثبات عليت و معلوليت در ميان تمامى اجزاء عالم (بطورى كه اگر قرآن كريم اين جريان را قبول نميداشت ، نمى توانست بر مدعاى خود اقامه دليل كند) و سپس استناد همه بخداى فاطر و صانع همه عالم است و اين معنا جاى هيچ شك و ترديدى نيست ، پس ‍ اينكه آقايان گفته اند: معتقدين به خدا بعضى از موجودات و حوادث را به خدا نسبت ميدهند و بعضى ديگر را به علل مادى آن ، آن عللى كه برايشان شناخته شده صحيح نيست .

## شايد عدم دسترسى اين آقايان به منابع صحيح معارف اسلامى علت اشتباه آنان بوده

بله ممكن است اين آقايان (در اين اشتباهها خيلى تقصير نداشته باشند، چون مدارك صحيحى از معارف اسلامى در دسترسشان نبوده ، تنها مدركى را كه ديده اند) كتاب هاى فلسفى عاميانه اى بوده كه (باصطلاح ) علماى مسيحيت نوشته بودند، در آن متعرض اين مسئله و مسائلى نظير آن شده و ك ليساهاى قرون وسطى ، آن كتاب ها را در اختيار مردم قرار ميداد.

و يا متكلمين بى مايه ساير اديان به آن نوشته ها اعتماد مى كردند، نوشته هائى كه مشتمل بر يك مشت مسائل تحريف شده و استدلالهائى واهى و بى سر و ته بود.

در نتيجه اين متكلمين وقتى خواستند دعواى خود را (با اين كه حق بود و عقولشان بطور اجمال حكم بدان مى نمود) بيان كرده و اجمال آن را بشكافند ناتوانيشان در فكر و تعقل ، ايشان را وادار كرد تا از غير راهش وارد شوند و دعوى خود را عموميت دهند و دليل خود را وسيعتر از دعوى خود بگيرند.

نتيجه اين ناتوانى ها اين شد كه بگويند هر معلول مجهول العلة بدون واسطه مستند به خداست و در مقابل افعال اختيارى محتاج به علت نيست و يا خصوص انسان در صدور فعل اختيارى محتاج به خدا نيست ، خودش در فعلش مستقل است ، كه ما در ذيل جمله : (و ما يضل به الا الفاسقين ) بحثى پيرامون گفتار آنان گذرانديم ، و در اينجا نيز پاره اى از اشكالات آنرا ايراد مى كنيم .

و طائفه اى ديگر (يعنى بعضى محدثين و متكلمين از كسانى كه تنها بظاهر مطالب مى نگرند، و جمعى هم غير از ايشان ) نتوانستند براى اسناد كارهاى اختيارى انسان به خداى سبحان معناى صحيحى پيدا و تعقل كنند، معنائى كه لايق ساحت و مقام ربوبى باشد، در نتيجه افعال اختيارى انسان را بخود انسان نسبت داده و استناد آنرا به خدا منكر شدند.

مخصوصا آن مصنوعات آدمى را كه صرفا براى معصيت درست مى كند،

چون شراب و آلات لهو و قمار و امثال آن را بكلى بى ارتباط با خدا دانسته اند و استدلال كرده اند باينكه خداى تعالى در آيه : (انما الخمر و الميسر و الانصاب و الازلام رجس من عمل الشيطان ، فاجتنبوه )، (شراب و قمار و انصاب و از لام ، پليدى است كه شيطان آنها را درست كرده ، پس بايد از آن اجتناب كنيد) اينگونه مصنوعات را عمل شيطان خوانده و معلوم است كه عمل شيطان را نميشود به خدا نسبت داد.

و اگر خواننده بيان قبلى ما را بخاطر داشته باشد در آن بيان نكاتى هست كه بطلان اين توهم را هم از نظر عقل و هم نقل ، روشن مى كند، در آنجا گفتيم : افعال اختيارى همانطور كه نسبتى با خداى سبحان دارد، البته نسبتى كه لايق به خدا باشد - همچنين نتايج آن كه انسان آن مصنوع را بخاطر آن نتايج و رفع حوائج زندگى درستش كرده ، به خداى سبحان منسوب است .

علاوه بر اينكه كلمه (انصاب ) كه در آيه قبلى آمده بود، به معناى بتها و مجسمه هائى است كه به منظور عبادت نصب مى شده و خدايتعالى در آيه : (و اللّه خلقكم و ما تعملون )، آنها را مخلوق خود دانسته است .

از همين جا روشن مى شود كه تراشيده هاى دست بشر، يعنى بت ها، جهات مختلفى از نسبت دارد كه از بعضى جهاتش منسوب به خداى سبحان است ، و آن عبارتست از طبيعت وجود آنها، با قطع نظر از وصف خدائى و پرستش ، كه معصيت و نافرمانى خداست ، چون حقيقت بت ها چيزى بجز سنگ و يا فلز نيست ، چيزى كه هست اين سنگ و فلزها را باشكال مختلفى تراشيده و در آورده اند و در آنها هيچ خصوصيتى نيست كه بخاطر آن بت را به پديد آرنده همه موجودات نسبت ندهيم .

و اما اينكه معبودى است كه بجاى خدا پرستيده مى شود، اين ، يك جهت ديگرى است كه باين جهت بايد از خدايتعال ى نفى شود، يعنى بايد گفت : معبود بودن بت ، مستند بخدا نيست بلكه مستند به عمل غير خدا چون شيطان جنى يا انسى است ، و همينطور غير بت از موجودات ديگر كه جهات مختلفى دارد، به يك جهت مستند به خداست و به جهتى ديگر مستند به غير خدا است .

پس از همه مطالب گذشته معلوم شد كه ساخته هاى دست بشر نيز مانند امور طبيعى همه مستند به خداست و هيچ فرقى ميانه آن و امور طبيعى نيست ، بله مسئله انتساب به خلقت هر چيز، دائر مدار آن مقدار حظى است كه از وجود دارد، (دقت بفرمائيد).

## اهميت آب و چگونگى پيدايش باران و بارش آن

(و ما انزل اللّه من السماء من ماء فاحيى به الارض بعد موتها و بث فيها من كل دابة ) الخ ، حقيقت آب باران عبارتست از عناصر مختلفى كه در آب دريا و غيره هست و در اثر تابش خورشيد بخار گشته ،

و بخاطر حرارتى كه بخود گرفته به آسمان ميرود (چون هر چيز گرمى سبك تر از سردش ميباشد) (مترجم ) تا جائى كه به لايه اى از هواى سرد برسد، در آنجا مبدل به آب گشته ، ذرات آب به يكديگر متصل و بصورت قطره در مى آيد، اگر قبل از متصل شدن يعنى همان موقعى كه بصورت پودر بود يخ نزند و بعد بهم متصل شود، بصورت برف سرازير ميگردد و اگر بعد از اتصال پودر و قطره شدن يخ بزند، بصورت تگرگ پائين مى آيد و پائين آمدن باران و برف و تگرگ بخاطر اينست كه وزنش از وزن هوا سنگين تر است .

بعد از فرود آمدن ، زمين از آن مشروب ميشود و سبز و خرم مى گردد و اگر سرماى هوا نگذارد گياهى برويد، آبها در آن قسمت از زمين انبار ميشود و بصورت چشمه سارها در آمده و زمين هاى پائين خود را مشروب مى سازد، پس آب نعمتى است كه زندگى هر جنبنده اى بوجود آن بستگى دارد.

پس آبى كه از آسمان مى آيد، خود يكى از حوادث وجودى و جارى بر طبق نظام متقن عالم است ، نظامى كه متقن تر از آن تصور ندارد و يك تناقض و يك مورد استثناء در آن نيست و اين آب ، منشاء پيدايش نباتات و تكون هر نوع حيوان است .

و اين حادث از جهت اينكه محفوف است به حوادثى طولى و عرضى كه حدوث و پيدايش آن بستگى به آن حوادث دارد، در حقيقت با آن حوادث روى هم ، يك چيز است كه از محدث و پديد آرنده بى نياز نيست و ممكن نيست بدون علتى پديد آورنده پديد آمده باشد، پس بطور قطع اله و موجدى دارد كه يكى است و همين باران از جهت اينكه پديد آمدن انسان و بقاء هستيش مستند به آن است ، دلالت دارد بر اينكه اله باران و اله انسان يكى است .

## تشريح جريان باد و فوائد و آثار آن

(و تصريف الرياح ) تصريف بادها به معناى آن است كه بادها را بوسيله عواملى طبيعى و مختلف از اينطرف به آنطرف بگرداند، مهم ترين آن عوامل اين است كه اشعه نور كه از چشمه نور (يعنى آفتاب ) بيرون ميشود و در هنگام عبور از هوا بخاطر سرعت بسيار توليد حرارت مى كند در نتيجه هوا بخاطر حرارت ، حجمش زيادتر و وزنش كمتر ميشود و نميتواند هواى سردى را كه بالاى آن است و يا مجاور آن قرار دارد، بدوش بكشد، لاجرم هواى سرد داخل در هواى گرم شده بشدت آنرا كنار مى زند و هواى گرم قهرا برخلاف جريان هواى سرد بحركت در مى آيد و اين جريان همان است كه ما نامش را باد مى گذاريم .

نتائجى كه اين جريان دو جور هوا برخلاف مسير يكديگر دارد، بسيار است ، يكى از آنها تلقيح گياهان است و يكى ديگر دفع كثافت هوا و عفونتهائى است كه (از خود زمين بيرون مى آيد، و يا سكنه روى زمين آنرا توليد مى كنند و) داخل هوا ميشود و سوم انتقال ابرهاى آبستن است ،

از اينجا به آنجا و غير آن از فوائد ديگر، پس پديد آمدن باد و وزش آن هم مانند آب چيزى است كه حيات گياهان و حيوانات و انسان بستگى بدان دارد.

و اين پديده با وجود خود دلالت مى كند بر اينكه اله و مدبرى دارد، و با سازگاريش با ساير موجودات و اتحادش با آنها، همانطور كه در آب گفتيم ، دلالت مى كند بر اينكه اله آن و اله همه عالم يكى است و با قرار گرفتنش در طريق پيدايش و بقاء نوع انسان ، دلالت مى كند بر اينكه اله آن و اله انسان و غير انسان يكى است .

## سخن در آيت بودن ابرها

(و السحاب المسخر بين السماء و الارض ) الخ ، سحاب (ابر) عبارتست از همان بخار متراكم ، كه بارانها از آن درست مى شود و اين بخار مادام كه از زمين بالا نرفته و روى زمين افتاده است ، ضب اب (مه ) نام دارد، و وقتى از زمين جدا شده و بالا رفت ، نامش سحاب يا غيم يا غمام و غيره ميشود.

و كلمه (تسخير) به معناى آن است كه چيزى را در عملش مقهور و ذليل كنى ، بطوريكه به دلخواه تو كار كند، نه به دلخواه خودش و ابر در حركتش و سردى و گرميش و باريدن و نباريدنش و ساير اعمال و آثارى كه دارد، مقهورو ذليل خداست آنچه مى كند باذن خدا مى كند و سخن در آيت بودن ابرها هم نظير همان سخنى است كه درباره آب و باد و بقيه نامبرده هاى در آيه مورد بحث آورديم .

اين را هم بايد بدانى كه اختلاف شب و روز و آبى كه از آسمان فرو مى ريزد و بادهائى كه از اين سو به آنسو حركت مى كند و ابرهائى كه در تحت سلطه خدايتعالى است ، يك عده از حوادث عمومى است كه نظام تكوين در پديده هاى زمينى از مركبات گياهى و حيوانى و انسانى و غيره ، بستگى به آنها دارد.

پس آيه مورد بحث بوجهى به منزله تفصيلى است براى اجمال در آيه : (و بارك فيها، و قدر فيها اقواتها، فى اربعة ايام ، سواء للسائلين ) (و در زمين بركت نهاد و اقوات سكنه آنرا در چهار فصل تقدير نمود و براى محتاجان تبعيضى در آن نيست ). (لايات لقوم يعقلون ) كلمه (عقل ) كه مصدر براى (عقل يعقل ) است ، به معناى ادراك و فهميدن چيزى است ، البته ادراك و فهميدن كامل و تمام ، و به همين سبب نام آن حقيقتى را كه در آدمى است ، و آدمى بوسيله آن ميان صلاح و فساد، و ميان حق و باطل و ميان راست و دروغ را فرق مى گذارد، عقل ناميده اند، البته اين حقيقت مانند نيروى ديدن و شنيدن و حفظ كردن و ساير قواى آدمى كه هر يك فرعى از فروع نفس اوست ،

نمى باشد، بلكه اين حقيقت عبارتست از نفس انسان مدرك .

(و من الناس من يتخذ من دون اللّه اندادا)، كلمه (انداد) جمع كلمه (ند) است كه هم از نظر وزن و هم از نظر معنا، نظير كلمه (مثل ) است ، و اگر در آيه مورد بحث مانند آيه : (فلا تجعلوا لله اندادا) و آيه : (و جعلوا لله اندادا) و غيره نفرمود: (و من الناس ‍ من يتخذ لله اندادا)، بدين جهت بود كه آيه شريفه در مقامى از شريك گرفتن براى خدا سخن ميگويد، كه قبلا يعنى در آيه : (و الهكم اله واحد، لا اله الا هو) الخ ، گفتگو از انحصار اله در اللّه داشت ، و خلاصه چون قبلا فرموده بود: (معبود شما تنها و تنها اللّه است )، در اينجا بايد طورى شريك گرفتن را از بعضى حكايت كند كه بفهماند اين شريك گرفتنشان مناقض با آن انحصار است و كسيكه بغير خدا، خدائى مى گيرد، بدون هيچ مجوزى آن انحصار را شكسته است و چيزى را خدا گرفته كه ميداند اله نيست ، تنها انگيره اش بر اين كار پيروى هوى و هوس و توهين و بى اعتنائى بحكم عقل خودش است ، و به همين جهت براى اينكه به چنين كسى توهين كرده باشد و او را ناچيز شمرده باشد، كلمه (انداد) را نكره آورد.

## اطاعت از غير خدا شرك است

(يحبونهم كحب اللّه ، و الذين آمنوا اشد حبالله ) الخ ، در اينكه تعبير فرمود به : (يحبونهم ايشانرا - بتها را - دوست ميدارند)، با اينكه بتها سنگ و چوبند، و بايد مى فرمود: (يحبونها - آنها را دوست ميدارند) دلالت هست بر اينكه منظور از انداد تنها بتها نيست ، بلكه همه آلهه مشركين است كه يكى از آنها ملائكه و طائفه اى ديگر افرادى از بشرند كه مشركين براى همه اين چند طائفه قائل به الوهيت هستند، بلكه از اين هم بالاتر عموميت آيه ، شامل هر مطاعى ميشود، چون اطاعت غير خدا و غير كسانيكه خدا امر به اطاعت آنان فرموده ، خود شرك است . به شهادت ذيل آيات كه مى فرمايد: (اذ تبرا الذين اتبعوا، من الذين اتبعوا)، (روزى كه در آن روز كسانيكه پيروى شدند، از پيروان خود بيزارى ميجويند)، كه كلمه (كسانيكه ) مى فهماند منظور از آلهه تنها بتها نيست و كلمه (پيروى ) مى فهماند اطاعت بدون اذن خدا هم از شرك است . و نيز به شهادت آيه : (و لا يتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون اللّه )، (و اينكه ما بجاى خدا بعضى بعض ديگر را ارباب نگيريم )، و آيه : (اتخذوا احبارهم و رهبانهم اءربابا من دون اللّه )، (يهوديان ، خاخامها و مسيحيان كشيش هاى خود را بجاى خدا ارباب گرفتند).

و نيز آيه شريفه مورد بحث دلالت دارد بر اينكه ميتوان خدا را هم دوست داشت پس اينكه بعضى گفته اند: (محبت - كه وصفى شهوانى است - تنها به ماديات و جسمانيات تعلق مى گيرد و بطور حقيقت به خداى سبحان تعلق نمى گيرد و اگر در پاره اى آيات يا روايات اين كلمه در خدا بكار رفته ، بايد بگوئيم منظور از محبت به خدا اطاعت او، يعنى انجام اوامرش و ترك نواهيش ميباشد، خلاصه استعمال كلمه محبت در خدا مجازى است نه حقيقى ) بحكم اين آيه سخنى باطل است ،

## استعمال محبت در خداى تعالى استعمال حقيقى است

و استعمال محبت در خدايتعالى ، در امثال آيه : (قل ان كنتم تحبون اللّه فاتبعونى يحببكم اللّه )، (بگو اگر خدارا دوست ميداريد، مرا پيروى كنيد، تا خدا هم شما را دوست بدارد) استعمالى است حقيقى ، براى اينكه در آيه مورد بحث جمله : (اشد حبالله )، دلالت دارد براينكه محبت به خدا شدت و ضعف دارد و اين محبت در مؤ منين شديدتر است تا در مشركين . و اگر مراد از محبت خدا اطاعت بود و اين استعمال مجازى بود، معنا اين ميشد: كه مشركين هم خدا را اطاعت مى كنند ولى مؤ منين بيشتر اطاعت مى كنند، در حاليكه مشركين (يا خدا را اطاعت نمى كنند و يا) اطاعتشان در درگاه خدا اطاعت نيست .

علاوه بر جمله نامبرده در آيه مورد بحث ، آيه شريفه : (قل ان كان آباؤ كم وابناؤ كم - تا جمله - احب اليكم من اللّه و رسوله )، (بگو اگر پدران و فرزندان و چه و چه و چه در دل شما محبوبتر از خدايند)، نيز دلالت دارد بر اينكه استعمال كلمه محبت در خدا حقيقى است نه مجازى ، براى اينكه حب متعلق به خدا و حب متعلق به رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و حب متعلق به پدران و فرزندان و اموال و ساير منافع نامبرده در آيه را، از يك سنخ محبت دانسته ، چون فرموده : (اگر مثلا پولتان محبوبتر از خداست ) و اين را همه ميدانيم كه افضل و تفضيل (بهتر، محبوب تر، گرم تر، سردتر) در جائى بكار مى رود كه مفضل و مفضل عليه ، هر دو در اصل معناى كلمه شريك باشند، چيزى كه هست يكى از آندو از اصل معنا بيشتر و ديگرى كمتر داشته باشد، (اينجاست كه ميگوئيم : فلان چيز از فلان چيز گرم تر است )، پس در آيه 24 سوره توبه هم ، بايد خدا محبوب باشد، تجارت هم محبوب باشد، ولى مشمولين آيه تجارت را از خدا بيشتر دوست بدارند.

نكته ديگرى كه بايد در آيه شريفه روشن گردد، اين است كه در آيه شريفه مشركين را مذمت كرده باينكه آلهه خود را دوست ميدارند، آنچنانكه خدا را دوست ميدارند، آنگاه مؤ منين را مدح كرده باينكه : خداى سبحان را بيشتر دوست ميدارند، و از اين مقابله فهميده ميشود: كه مذمت كفار بخاطر اين است كه محبت را ميان آلهه خود و ميان خدا بطور مساوى تقسيم كرده اند.

و چون اين مقابله باعث ميشد كه شنونده خيال كند كه اگر مشركين سهم بيشترى از محبت خود را درباره خدا ميداشتند،

ديگر مذمتى متوجهشان نميشد، به همين جهت در ذيل آيه ، اين توهم را رد كرد، و فرمود: (اذ يرون العذاب ان القوة لله جميعا) و نيز فرموده (اذ تبرء الذين اتبعوا من الذين اتبعوا، و راءوا العذاب ، و تقطعت بهم الاسباب ) و نيز فرمود: (كذلك يريهم اللّه اعمالهم حسرات عليهم ) الخ ، كه همه اينها دلالت دارد بر اينكه مذمتى كه متوجه كفار شده ، در اين نبوده كه چرا خدا و يا انداد را دوست ميدارند، و خلاصه دوستى بدان جهت كه دوستى است مورد مذمت نيست بلكه از جهت لازمه آن ، يعنى اتباع ، مورد مذمت قرار گرفته ، چون مشركين بخاطر محبتى كه به بتها داشتند، آنها را پيروى مى كردند، باين معنا كه معتقد بودند بتها نيروئى دارند كه ايشان ميتوانند در جلب منافع و دفع مضارشان ، از نيروى بتها استمداد بگيرند و اين معنا ايشانرا از پيروى حق بكلى و يا در قسمتى از امور باز داشت و چون پيروى خدا در بعضى امور و مخالفت او و پيروى از بت در بعضى ديگر، باز پيروى حق نيست ، لذا در اينجا آن توهم دفع ميشود و روشن مى گردد كه اين دوستى خدا بايد طورى باشد كه غير از خدا چيز ديگرى در آن سهيم نباشد، و گرنه سر از شرك در مى آورد، و اگر مؤ منين را مدح فرمود كه آنها محبت بيشترى به خدا دارند، بدين جهت است كه شدت محبت انحصار تبعيت از امر خدا را دنبال دارد،

## ملاك مدح ذم (محبت ) اطاعت از محبوب است

ساده تر بگويم ، كسيكه محبتش بخدا شدت ياف ت ، متابعتش هم منحصر در خدا ميشود توضيح اينكه مشركين اگر بتها را دوست ميداش تند بعنوان خدائى دوست ميداشتند ولى مؤ منين به اين عنوان جز خدا را دوست نميدارند و در نتيجه اطاعتشان نيز منحصرا از خدا ميشود.

و چون اين مدح مؤ منين و مذمت مشركين ، مربوط به محبت ، آنهم از جهت اثرش ، يعنى پيروى حق بود، لذا اگر چنانچه كسى غير خدا را دوست بدارد، اما بخاطر اطاعت خدا در امر و نهى او دوست بدارد، براى خاطر اينكه آن كس وى را به اطاعت خدا دعوت مى كند - و اصلا بجز دعوت باطاعت خدا كارى ندارد - در چنين موردى مذمت دوست داشتن غير خدا، متوجه او نميشود.

و به همين جهت در آيه : (قل ان كان آباؤ كم و ابناؤ كم ) - تا جمله (احب اليكم من اللّه و رسوله )، دوستى رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم را به دوستى خدا عطف كرده و فهمانده هر چند دوستى با من كه خدا هستم ، يك دوستى جداگانه و دوستى پيامبر هم ، دوستى جداگانه اى است ، اما از آن جهت كه دوستى نسبت به پيامبرم بخاطر دوستى من است و اثر دوستى پيغمبر كه متابعت او است ، عين متابعت من است ، چون خود من بشر را به اطاعت رسول دعوت نموده و به پيروى از اوامر كرده ام ،

لذا دوستى پيغمبر مانند دوستى پدر و فرزند و تجارت مذموم نيست .

آيه شريفه : (و ما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن اللّه )، (ما هيچ رسولى نفرستاديم مگر به اين منظور كه باذن ما اطاعت شود)، و آيه شريفه (قل ان كنتم تحبون اللّه فاتبعونى يحببكم اللّه ) كه ترجمه اش گذشت ، روشنگر اين معنا هستند.

و به همين مقياس متابعت كسيكه بشر را بسوى خدا هدايت مى كند و پيروى او انسان را به خدا راه مينمايد، مانند عالمى كه با علمش و يا آيتى كه با دلالتش و يا قرآنى كه با تلاوتش ، آدمى را بسوى خدا مى كشاند، اگر محبوب كسى باشند، قطعا بخاطر محبت به خدا است ، تا كسى خدا را دوست نداشته باشد، پيروى نامبردگان را دوست نميدارد، پس اگر پيروى مى كند بخاطر اين است كه او را به محبوب اصليش يعنى خدايتعالى مى رسانند، و يا نزديك مى كنند.

پس با اين بيان روشن شد كه هر ك س به غير از خدا چيزى را دوست بدارد، بدان جهت كه دردى از او دوا مى كند، و ب ه همين منظور او را پيروى كند، به اين معنا كه او را وسيله رسيدن به حاجت خود بداند و يا او را در كارى اطاعت كند كه خدا بدان كار امر نفرموده ، در حقيقت او را شريك خدا دانسته و خدايتعالى بزودى اعمال اينگونه مشركين را بصورت حسرتى برايشان مجسم مى سازد.

بر عكس ، مؤ منين كه جز خدا چيزى را و كسى را دوست نميدارند و از هيچ چيز به غير از خدا نيرو نميخواهند و جز آنچه را خدا امر و نهى كرده پيروى نمى كنند، اينگونه اشخاص داراى دينى خالص هستند.

## حب كسى كه حبش حب خداست ، تقرب به خداوند است

و نيز اين هم روشن شد كه حب كسى كه حبش حب خدا و پيرويش پيروى خداست ، مانند پيغمبر و آل او (عليهم‌السلام) و علماى دينى و كتاب خدا و سنت پيغمبر او و هر چيزى كه آدمى را بطور خالصانه بياد خدا مى اندازد، نه شرك است ، و نه مذموم ، بلكه تقرب به حب او و به پيرويش ، تقرب به خدا است و احترام و تعظيم او به هر صورتى كه عرف تعظيمش بشمارد، از مصاديق تقوى و ترس ‍ از خداست .

همچنان كه خود خدايتعالى فرموده : (و من يعظم شعائر اللّه ، فانها من تقوى القلوب )، (هر كس نشانه هاى خدائى را تعظيم كند و بزرگ بشمارد، اين عمل خود، تقواى خداست ) و ما قبلا گفتيم : كه كلمه (شعائر) به معناى علامت و دليل است ، و در آيه شريفه مسئله را مقيد به چيزى از قبيل صفا و مروه و امثال آن نكرده و از اين مى فهميم كه هر چيزى كه ياد آورنده خدا باشد، آيات و علامات او باشد،

تعظيمش از تقواى خداست و تمامى آيات قرآن كه متعرض مسئله تقوى شده شامل اين تعظيم هم ميشود.

بله البته هر عاقلى مى داند، كه نبايد به اين شعائر و آيات در مقابل خدايتعالى استقلال داد، و معتقد شد: كه مثلا رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم هم در مقابل خدا موجودى است مستقل و مالك نفس خود و يا مالك نفع و ضرر و موت و حيات و نشور خود، چون اين اعتقاد شعائر را از شعائر بودن خارج مى كند، و آيت و دليل را از آيت و دليل بودن مى اندازد، و او را در حظيره و ساحت الوهيت داخل مى كند و اين خود شركى است عظيم كه پناه مى بريم به خدا از چنين شركى .

## اى كاش مشركين در همين دنيا روز عذاب خود را مى ديدند

(و لويرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب ، ان القوة لله جميعا، و ان اللّه شديد العذاب ) الخ ، از ظاهر سياق بر مى آيد كه كلمه (اذ) مفعول باشد براى كلمه (يرى )، و جمله : (ان القوة لله ) الخ ، بيان باشد براى عذاب و كلمه (لو) براى آرزو بوده باشد، و معنا چنين باشد: (ايكاش اين مشركين در همين دنيا، روزى را كه در آن عذاب را مى بينند، مى ديدند كه اگر چنين چيزى ممكن بود، ميديدند كه نيرو همه و همه براى خداست ، و اينكه براى بت ها و الهه خود معتقد به نيرو شده اند، اشتباه كرده اند، و نيز مى ديدند كه خدا چقدر شديد العذاب است و عاقبت اين خطاى خود را ميچشيدند).

پس مراد از عذاب در آيه شريفه - بطوريكه از بيان آيه بعديش استفاده مى شود - همين است كه خطاى خود را در شريك گرفتن براى خدا ببينند و عاقبت اين خطا را مشاهده كنند كه دو آيه بعد هم اين معنا را تاءييد مى كند، مى فرمايد: (اذ تبرء الذين اتبعوا من الذين اتبعوا)، (بت ها آن روز از بت پرستان بيزارى مى جويند، پس نفعى از ناحيه آنها عايد پرستندگانشان نمى شود، با اينكه انتظار آن را داشتند، (و راءوا العذاب ، و تقطعت بهم الاسباب )، در آن روز ديگر براى هيچ چيز به غير خدا اثرى نمى ماند، (و قال الذين اتبعوا لو ان لناكرة )، آرزو مى كنند ايكاش بازگشتى برايمان بود، (فنتبراء منهم )، تا در آن بازگشت ، ما از اين خدايان دروغى بيزارى مى جستيم ، (كما تبرؤ ا منا) همانطور كه اين خدايان را ديديم كه در آخرت از ما بيزارى مى جويند، (كذلك يريهم اللّه )، اينچنين خداوند به ستمكارانى كه براى خدا انداد و شركاء گرفتند، (اعمالهم ) اعمالشان را نشان مى دهد و اعمالشان همان بود كه غير خدا را دوست مى داشتند و پيروى مى كردند، (حسرات عليهم ، و ما هم بخارجين من النار)، در حالى كه اعمال اين بيچارگان ، مايه حسرتشان شده باشد، و ديگر بيرون شدن از آتش برايشان نباشد.

(و ما هم بخارجين من النار) در اين جمله حجتى است عليه كسانى كه ميگويند: عذاب آتش تمام شدنى است .

616

## بحث روايتى (شامل رواياتى در ذيل آيات گذشته )

در كتاب خصال و توحيد و معانى الاخبار، از شريح بن هانى روايت آورده اند كه گفت : مردى اعرابى در روز جنگ جمل ، در برابر اميرالمؤ منين (عليه‌السلام) برخاست و عرضه داشت : يا اميرالمؤ منين ! تو مى گوئى خدا واحد است ؟ شريح مى گويد: مردم به وى حمله كردند كه اى بى سواد! مگر نمى بينى اميرالمؤ منين چقدر گرفتارى و دل نگرانى دارد؟ حالا وقت اين سؤ ال است ؟ اميرالمؤ منين (عليه‌السلام) فرمود: به او حمله نكنيد، براى اينكه او همان را ميخواهد كه ما از لشگر دشمن مى خواهيم ، آنگاه فرمود: اى اعرابى ! گفتن اينكه خدا واحد است ، به چهار جور ممكن است ، دو قسم آن را درباره خداى تعالى نمى توان گفت و دو قسم ديگرش را مى توان گفت ، اما آن دو قسم كه نمى توان گفت ، يكى اين است كه بگوئيم خدا واحدست و منظور ما از آن واحد عددى باشد، و اين جائز نيست زيرا چيزى كه ثانى ندارد، داخل در باب اعداد نيست ، آيا نمى بينى كه آنها كه گفتند: خدا سومى از سه تا است كافر شدند؟.

دوم اينكه بگوئيم خدا واحد است ، آنطور كه مى گوئيم : انسان يكى از حيوانات است كه مرادمان از واحد، واحد نوعى باشد، اين نيز جائز نيست ، براى اينكه مستلزم تشبيه است ، و پروردگار ما بزرگ تر و متعالى تر از تشبيه است .

و اما آن دو جهتى كه درباره خداى تعالى صادق است ، يكى اينكه بگوئيم : او واحد است به اين معنا كه در موجودات هيچ چيزى شبيه او نيست و اين درست است ، چون پروردگار ما همينطور است ، دوم اينكه بگوئيم : خداى عزوجل احدىّالمعنى است و منظور ما اين باشد: كه در هستيش و در عقل و وهم ما جزء ندارد، و اين نيز درست است ، چون پروردگار ما همينطور است .

مؤ لف : اين دو وجهى كه مولانا اميرالمؤ منين (عليه‌السلام) درباره خدا صادق دانسته ، بطورى كه ملاحظه مى فرمائيد با آن بيانى كه ما در ذيل جمله : (والهكم اله واحد) الخ ، ذكر كرديم منطبق است .

و در خطبه هائى كه از آنجناب و نيز از حضرت رضا (عليه‌السلام) و سائر ائمه اهل بيت (عليهم‌السلام) روايت شده ، اين جمله مكرر آمده ، كه فرمودند: (او واحد است ولى نه به عدد) الخ ، و اين همان صرافت ذات خداست ،

كه در سابق گفتيم عدد نمى پذيرد.

و نيز در دعاى صحيفه كامله (امام زين العابدين على بن الحسين (عليه‌السلام ) آمده : كه (لك وحدانية العدد، اى خدا، توئى كه وحدانيت عدد از آن توست ) الخ ، كه كلام آن جناب را حمل بر ملكيت مى كنند يعنى خدايا تو مالك و دارنده وحدانيت عددى يعنى چنان نيست كه اين وحدانيت صف ت تو باشد، براى اينكه ادله عقلى و نقلى همه قائمند بر اين كه وجود خداى سبحان وجودى است صرف ، كه نه دوتائى مى پذيرد و نه تكرار، و ذات حقيقتش منزه از آن است .

و در كافى ، و نيز كتاب اختصاص ، و نيز تفسير عياشى در ذيل آيه : (و من الناس من يتخذ من دون اللّه اندادا) الخ ، از امام باقر (عليه‌السلام) روايت آورده اند كه در آن فرموده : (اى جابر بخدا سوگند منظور، پيشوايان ستمگر و پيروان ايشان است )، و در روايت عياشى چنين آمده : (اى جابر ايشان پيشوايان ستم ، و پيروان ايشان است ).

مؤ لف : معناى اين روايت با آن بيانى كه از ما گذشت ، روشن مى شود و تعبير امام (عليه‌السلام) به عبارت (پيشوايان ستم )، بخاطر تعبير خدايتعالى است كه مى فرمايد: (ولو يرى الذين ظلموا) الخ ، كه تابعان انداد بگير را ظلمه و ستمگر خوانده ، و معلوم است كه متبوع و پيشوايشان ، ائمه ظلمه و ائمه ظلم خواهند بود.

و در كافى از امام صادق (عليه‌السلام) روايت كرده كه در ذيل جمله : (كذلك يريهم اللّه اعمالهم حسرات عليهم ) الخ فرمود: اين درباره كسانى است كه اموال خود را بيكار مى گذارند و از انفاق آن در راه اطاعت خدا دريغ و بخل ميورزند و در آخر مى ميرند، و آنرا براى كسانى باقى مى گذارند كه آن اموال موروثى را در راه اطاعت خدا و يا معصيت او خرج مى كنند، چون اگر در راه اطاعت خدا خرج كنند، صاحب مال در قيامت مى بيند كه مال او ميزان ديگرى را سنگين كرده ، حسرت مى خورد، با اينكه مال ، مال او بود و اگر در راه معصيت خدا صرفش كند، صاحبش باز مى بيند كه مال او ورثه را در نافرمانى خدا تقويت كرده است باز حسرت ميخورد.

مؤ لف : اين معنا را عياشى و صدوق و مفيد و طبرسى نيز از امام باقر و صادق (عليه‌السلام ) روايت كرده اند، و اين روايات ناظر به توسعه در معناى شرك و اندادگيرى است ، و در سابق گفتيم : كه اين توسعه درست هم هست .

618

## بحث فلسفى (درباره حب و دوستى و محبت خدا)

يكى از حقايقى كه ما در وجدان خود مى يابيم و كسى نمى تواند منكر آن شود، حقيقتى است كه نام آنرا حب و به فارسى دوستى مى گذاريم مانند دوست داشتن غذا، زنان ، مال ، جاه و علم كه دوستى اينها پنج مصداق از مصاديق حب هستند كه هيچ شكى در وجود آن در دل خود نداريم ، و نيز شكى نيست در اينكه ما كلمه دوستى و حب را در اين پنج مصداق به يك معنا و بر سبيل اشتراك معنوى استعمال مى كنيم نه بر سبيل اشتراك لفظى ، (مانند كلمه (عين ) كه هم بمعناى چشم است ، هم چشمه ، هم زانو، هم طلا و هم چند معناى ديگر)، حال بايد ديد با اينكه حب در اين پنج مصداق معانى مختلفى دارد، چرا كلمه (حب ) در همه بيك جور صادق است ؟ آيا براى اينست كه اختلاف آن معانى اختلاف نوعى است يا اختلافى ديگر است .

و چون در حب مخصوص به غذا و ميوه مثلا، دقت كنيم خواهيم ديد، اگر غذائى يا ميوه اى را دوست مى داريم ، بدان جهت است كه با طرز كار دستگاه گوارشى ما ارتباط دارد، (باين معنا كه احتياج بدن بسوخت و ساز، دستگاه گوارشى را به فعاليت مياندازد، غدد ترشحى دهان آماده ترشح مى شود، حمل معدى اسيد ترشح مى كند و در همين هنگام مى گوئيم دلم از گرسنگى غش مى كند، چون اسيد نامبرده اگر معده خالى باشد باعث سوزش معده مى شود) و اگر فعاليت اين دستگاه نبود و بدن در استكمال خود حاجتى بطعام نداشت ، قطعا ما نيز طعام را دوست نمى داشتيم ، و طعام محبوب ما نميشد.

پس حب به غذا در حقيقت حب ما به غذا نيست ، بلكه حب دستگاه گوارش به فعاليت خودش است ، اين دستگاه ميخواهد انجام وظيفه كند و سوخت و ساز بدن را به بدن برساند، همين خواستن عبارت از حب به غذاست (كه ما آنرا بخود نسبت مى دهيم و مى گوئيم ما غذا را دوست مى داريم و اين مائيم كه از فلان غذا خوشمان مى آيد) در حالى كه اينطور نيست ، بلكه خوش آمدن و لذت از غذا، كار دستگاه گوارشى است نه از ما، خواهى گفت : (اين كه چشم بندى نيست ، كه ما از طعم و مره و بوى فلان غذا خوشمان مى آيد؟) در پاسخ مى گوئيم : همين هم مربوط به دستگاه گوارش است ، چون حس ذائقه يكى از خدمتگزاران دستگاه گوارش است نه خود آن ، پس منظور ما از لذت ، لذت ذائقه نيست بلكه آن رضايت خاصى است كه دستگاه گوارش از كار خود احساس ‍ مى كند.

اين بود حال و حقيقت محبت به غذا، حال ببينيم محبت به زنان از چه باب است ، در اين حب نيز اگر نيك بنگريم ، مى بينيم كه اين حب هم كار ما نيست بلكه كار دستگاه تناسلى ما است ،

باين معنا كه دستگاه تناسلى تشنه عمل لقاح ميشود و آنرا دوست ميدارد و چون اين عمل با همسرى انجام ميشود، ميگوئيم من همسرم را دوست ميدارم ، در حاليكه اگر واقع قضيه را بشكافيم ، مى بينيم پاى من در كار نيست ، بلكه اولا و بالذات دستگاه تناسلى عمل خود را دوست ميدارد و ثانيا و بالتبع همسر را چون عملش با او قابل انجام است ، همانطور كه در طعام گفتيم ، پاى من در كار نيست ، بلكه دستگاه گوارش اولا و بالذات عمل خود را دوست ميدارد و ثانيا و بالتبع غذا را دوست ميدارد، و عمل لقاح اثر نيروئى است كه خدايتعالى در هر جاندارى بوديعت نهاده ، همچنانكه عمل تغذيه نيز اثر نيروئى است كه خدا در او بوديعت سپرده است .

از همينجا معلوم ميشود كه اين دو حب يعنى حب به غذا و حب به همسر، برگشتنش به يك حب است ، براى اينكه دستگاه گوارش و دستگاه تناسلى بهم مربوطند و كمالى هم كه از كار اين دو دستگاه حاصل ميشود، بهم ارتباط دارند.

و چون چنين است احتمال دارد كه حب عبارت باشد از يك تعلق كه خاص اين دو مورد است ، و در غير اين دو مورد اصلا يافت نشود وليكن آزمايش از راه آثار اين احتمال را دفع مى كند، زيرا اين تعلق كه نامش حب است ، اثرى در دارنده اش دارد و آن اين است كه قوه (استعداد) را بسوى فعليت ، اگر فعليت نداشته باشد مى كشاند و اگر فعليت داشته باشد، بسوى ترك آن جذب مى كند و اين دو خاصيت و يا يك خاصيت را در تمامى موارد قواى ادراكى احساس مى كنيم كه حب آن قوا را بسوى افعالش بحركت در مى آورد.

قوه باصره ، سامعه ، حافظه ، متخيله ، ساير قوا و حواس ظاهرى و باطنى كه در ما است - چه قواى فاعله و چه منفعله - همه اين حالت را دارند كه هر يك فعل خود را دوست ميدارد و اين دوستى او را بسوى فعلش جذب مى كند، چشم را بسوى ديدن آنچه دوست دارد، جذب مى كند و گوش را بسوى شنيدن و همچنين هر قوه ديگر را.

و اين نيست مگر بخاطر اينكه كار هر قوه كمال او است و هر قوه اى با كار مخصوص بخود، نقص خود را تكميل نموده ، حاجت طبيعى خود را بر مى آورد، اينجاست كه معنا و مفهوم حب مال و حب جاه و حب علم ، براى ما روشن مى گردد، چون انسان با هر يك از مال و جاه و علم ، استكمال مى كند و به همين جهت آنها را دوست ميدارد.

## حب تعلقى است خاص بين انسان و كمال او

پس از اينجا نتيجه مى گيريم كه حب تعلقى است خاص و انجذابى است شعورى و مخصوص بين انسان و كمال او و تجربه هاى دقيق كه از طريق آثار و خواص حب صورت گرفته ، ثابت كرده كه حب در حيوانات نيز هست .

و اين معنا روشن گرديده كه اين علاقه و محبت از اينجا ناشى ميشود كه محب نسبت به آنچه محبت دارد يا فاعل است ،

(مانند دستگاه گوارش كه اگر غذا را دوست ميدارد، بدان جهت است كه كارش هضم غذا است ) و يا منفعل (مانند حب ذائقه و شامه و سامعه از مزه و بو و صداى خوش كه همه از باب انفعال است ) چيزى كه هست همانطور كه در داستان حب به غذا و ميوه گفتيم ، حب محب اولا و بالذات متعلق بفعل يا انفعال خود ميشود و ثانيا بالتبع متعلق به هر چيزى ميشود كه با فعل يا انفعالش سر و كار دارد، و اين معنا در غير انسان و حيوان هم اگر استكمالى در كار باشد و يا افاضه كمالى در بين باشد، نيز تصور دارد، (البته افاضه كمال از افاضه كننده باشعور) (مانند محبتى كه روئيدنى هابه نور آفتاب دارند و نيز درختان جنگلى را مى بينيم كه براى رساندن خود به نور آفتاب مرتب بلند ميشوند).

و از همه مطالبى كه گذشت نتائج زير عايد ميشود،

اول اينكه حب عبارتست از تعلق و ارتباط وجودى بين محب و محبوب و يا به عبارتى انجذاب بين علت مكمل و يا شبيه به آن ، و بين معلول مستكمل و يا شبيه به آن ، و چون حب عبارت از اين است ، لذا ما افعال خود را دوست ميداريم تا بوسيله آن استكمال كنيم و آنچه را هم كه متعلق به افعال ماست دوست ميداريم تا آنرا وسيله و ابزار كار خود كنيم ، (مثال استكمال اينكه ، ما علم را كه فعل مغزى ما است ، دوست ميداريم و به طفيل آن كتاب و مدرسه و استاد را هم دوست ميداريم ، و مثال شبه استكمال اينكه ما خانه سازى را براى رفع حاجت از خانه دوست ميداريم و به طفيل آن يكدانه آجر را هم دوست داريم ) و بالاخره غذا و همسر و مالى كه در راه تهيه آن دو صرف مى كنيم و جاه و مقامى كه با آن مال بدست مى آوريم ، و منعمى كه به ما احسان مى كند و معلمى كه ما را درس ميدهد و راهنمائى كه ما را هدايت مى كند و ناصرى كه ما را يارى ميدهد و متعلم و شاگردى كه نزد ما درس ميخواند و خادمى كه ما را خدمت مى كند و هر مطيعى كه ما را اطاعت مى كند و هر چيزى كه در مقابل خواسته ما رام است ، همه اينها را دوست ميداريم ، چيزى كه هست محبت ما در بعضى از اقسام آن ، طبيعى و در بعضى ديگر خيالى و موهوم و در بعضى ديگر عقلى است .

## محبت داراى مراتب مختلفى است و فقط به امور مادى تعلق نمى گيرد

دوم اينكه محبت داراى مراتب مختلفى است و شدت و ضعف دارد، چون رابطه اى است وجودى - و وجود خود حقيقتى است مشكك يعنى داراى مراتب - و معلوم است كه آن رابطه وجودى كه ميان علت تامه با معلولش هست ، با آن رابطه كه ميان علت ناقصه ، با معلولش هست ، يكسان و در يك مرتبه نيست ، به همين حساب آن كمالى كه بخاطر آن چيزى محبوب ما واقع ميشود، از جهت ضرورى بودن و غير ضرورى بودن و نيز از جهت مادى بودن ، مانند تغذى ، و غير مادى بودن ، مانند علم ، يكسان نيست و بلكه شدت و ضعف دارد.

از اينجا بطلان آن سخن كه مى گفت : محبت تنها به امور مادى متعلق ميشود، روشن مى گردد، بعضى ها آنقدر شورش كرده اند كه گفته اند: اصلا برگشت تمامى محبت ها به محبت به غذا است و هر محبت ديگر را اگر تحليل كنيم ، مى بينيم از حب به غذا سر در مى آورد و بعضى ديگر گفته اند: ريشه و اصل ، در باب محبت ، علاقه به وقاع است و محبت به غذا و هر علاقه ديگر از آن سر در مى آورد.

## خداى سبحان از هر جهت اهليت محبوب شدن را دارد

سوم اينكه خداى سبحان از هر جهت كه حساب كنيم ، اهليت آن را دارد كه دوستش بداريم ، براى اينكه هستى او بذات خودش ‍ است نه عاريتى و كمال او غير متناهى است ، در حاليكه هر كمالى ديگر متناهى و محدود است ، و متناهى وجودش متعلق است به غير متناهى ، و اين حبى است ذاتى كه محال است از بين برود و نيز خدايتعالى خالق ما است و بر ما انعام مى كند، آنهم به نعمت هائى كه غير متناهى است ، هم از نظر عدد و هم از نظر زمان ، به همين جهت او را دوست ميداريم ، همانطور كه هر منعم ديگر را، بخاطر انعامش دوست ميداريم .

## خداوند خلق خود را دوست مى دارد

چهارم اينكه حب از آنجا كه گفتيم رابطه اى است وجودى - و هستى روابط وجودى ، خارج از وجود موضوعات خود و تنزلات آن نيست - لذا نتيجه مى گيريم كه هر چيزى ذات خود را دوست ميدارد، و چون در سابق گفتيم : هر محبى همه متعلقات محبوب خود را نيز دوست ميدارد، در نتيجه هر چيزى آثار وجوديش را هم دوست ميدارد، از اينجا معلوم ميشود كه خداى سب حان بدين جهت كه خود را دوست ميدارد، خلق خود را دوست ميدارد و اگر خلق خود را دوست ميدارد، بدين جهت است كه انعام او را مى پذيرند و باز اگر خلق خود را دوست ميدارد، بدان جهت است كه هدايت او را مى پذيرند.

## شعور و علم لازمه حب نيست

پنجم اينكه اگر مى بينيم در مورد حب ، بايد شعور و علم وجود داشته باشد، اين لزوم بر حسب مصداق است ، (چون معمولا كلمه (حب ) را در موارد انسانها بكار مى بريم و ميگوئيم مادر، فرزند خود را دوست ميدارد و نميگوئيم : درخت آفتاب را دوست ميدارد و خود را بسوى نور آن مى كشد)، و گرنه تعلق وجودى كه حقيقت حب عبارت از آن است ، از آن جهت كه حب است ، هيچ مشروط بر وجود علم و شعور نيست و از اينجا روشن مى گردد كه همه قوا و مبادى طبيعى ، حتى آنها هم كه علم و شعور ندارند، آثار و افعال خود را دوست ميدارند.

ششم از همه آنچه كه گذشت نتيجه مى گيريم حب حقيقتى است كه در تمامى موجودات عالم ، سريان و جريان دارد.

622

## بحث فلسفى ديگر (درباره خلود و جاودانگى عذاب قيامت )

اين مسئله كه آيا عذاب قيامت انقطاع مى پذيرد و يا خالد و جاودانه است ؟ مسئله اى است كه نظريه علماى اهل بحث در آن مختلف است ، هم از نظر ادله عقلى و هم از جهت ظواهر لفظى .

و آنچه در اين باره ميتوان گفت ، اين است كه اما از جهت ظواهر لفظى ، بايد دانست كه كتاب خدا نص است در خلود و جاودانگى و مى فرمايد: (و ما هم بخارجين من النار)، (ايشان به هيچ وجه از آتش بيرون نخواهند شد)، و سنت از طرق ائمه اهل بيت (عليهم‌السلام) نيز آنقدر زياد است كه باصطلاح به حد استفاضه رسيده ، و اگر اخبار ديگرى از اين حضرات روايت شده كه عذاب دوزخ قطع ميشود و هميشگى نيست ، بخاطر مخالفتش با صريح كتاب ، طرح ميشود.

و اما از جهت عقل ، در سابق در بحثى كه ذيل جمله (و اتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا) داشتيم ، گفتيم : به هيچ وجه نميشود يك يك احكام شرع را و خصوصياتى را كه براى معاد ذكر فرموده ، همه را با مقدمات كلى عقل اثبات كرد، براى اينكه دست عقل ما به آن خصوصيات و جزئيات نمى رسد، تنها راه اثبات آن ، تصديق به نبوت پيغمبر صادق است كه آن جزئيات و اصل معاد را از طريق وحى اثبات كرده ، چون وقتى خود نبوت پيامبرى صادق با ادله عقلى ثابت شد، ديگر لازم نيست كه فروعات آن مسائل نيز با ادله عقلى جداگانه اى اثبات شود، چون فرض كرديم نبوت اين پيغمبر و صدق آنچه آورده با ادله عقلى ثابت شده است .

و اما نعمت و عذاب عقلى كه عارض بر نفس مى شوند، بخاطر تجردش و تخلقش به اخلاق و ملكات فاضله يا رذيله و يا بخاطر احوال خوب و بدى كه كسب كرده ؟ در سابق گفتيم اين احوال و ملكات در نفس ، صورتى نيكو و يا قبيح ايجاد مى كند كه نفس سعيده از آنصورت نيكو متنعم ، و نفس شقيه از آن صورت قبيح متالم ميشود.

و نيز گفتيم : در صورتيكه اين صورتها در نفس رسوخ نكرده باشد و صورى ناسازگار با ذات نفس باشد، بزودى زايل مى گردد، براى اينكه عقل براى ناسازگارى دوام و اكثريت نمى بيند و قسر، فشار، زور و ناسازگارى محكوم به زوال است (پس اگر ذات نفس سعيده باشد، صورتهاى رذيله و زشت دير يا زود از آن زايل مى گردد و اگر ذات نفس شقيه باشد، صورتهاى نيكو و جميل كه در آن نقش ‍ بسته ، بزودى زايل ميشود).

و نفس خودش ميماند و آن سعادت و شقاوت ذاتيش ، پس اگر نفس مؤ من بخاطر گناهانى صورتهاى زشتى بخود گرفت ، سرانجام آن صورتها از بين مى رود، چون با ذات نفس سازگار نيست همچنانكه نفس كافر كه ذاتا شقى است ، 623

اگر بخاطر تكرار كارهائى صالح صور حسنه اى بخود گرفت ، آن صور بالاخره از نفس زايل ميشود، چون محيط نفس با آن سازگار نيست و همه اين مطالب (در آنصورت كه گفتيم : صورتها رسوخ نكرده باشد) روشن است .

و اما در صورتيكه صورتهاى عارضه بر نفس ، در نفس رسوخ كرده باشد، و در نتيجه صورت جديدى و نوعيت تازه اى بنفس داده باشد، مثلا او را كه انسان بود و داراى صورت انسانيه بود، بخيل كند كه چنين انسانى يك نوع جديدى از انسانيت است ، همانطور كه ناطقه وقتى با جنس حيوان ضميمه شود يكنوع حيوان درست مى كند كه نامش انسان است (و ناهقه اگر ضميمه آن شود، نوعى ديگر درست مى كند بنام الاغ ، و صاهله اگر ضميمه اش شود نوع سومى بنام اسب و در نتيجه ميگوئيم حيوان اگر ناطق باشد انسان است و اگر ناهق باشد خر است و اگر صاهل باشد اسب است ) همچنين صورتهاى نوعيه اى كه در اثر تكرار يك سنخه عمل ، در نفس پديد ميآيد، اگر در نفس رسوخ كند، نوعيت جديدى به انسانها ميدهد، ميگوئيم انسان يا بخيل است يا سخى ، يا شجاع است يا ترسو و همچنين ) (مترجم ).

و اين هم معلوم است كه اين نوع يعنى انسان ، نوعى است مجرد در نفس ، و موجود مجرد دائمى الوجود است ، در نتيجه هر گناهى كه از او صادر شود، در صورتيكه نفس او سعيده باشد و با گناه سنخيت نداشته باشد و خلاصه عوامل خارجى گناه را به گردنش گذاشته باشد، در چنين صورتى وبال و عذاب آن گناهان را مى چشد و پاك ميشود، و از عذاب نجات مى يابد و در صورتيكه نفس او شقى باشد و با گناه سنخيت داشته باشد در اينصورت هر چند كه هر چه از چنين نفسى سر مى زند باذن خدا است وليكن از آنجا كه گناهان بدون قسر و فشار از او سر مى زند، چون نفس او نفسى گناه دوست است ، لذا چنين نفسى دائما در عذاب خواهد ماند.

و مثل چنين انسانى كه دائما گرفتار و معذب به لوازم ملكات خويش است بوجهى مثل كسى است كه به مرض ماليخوليا و يا مرض ‍ كابوس دائمى مبت لا شده كه دائما صورتهائى هول انگيز و وحشت آور و زشت از قوه خياليه اش سر مى زند، چنين كسى همواره از آن صورتها فرار مى كند و با آنها در جنگ و ستيز و بالاخره در عذاب است ، با اينكه خود او اينصورتها را درست ميكند و صدور آن از نفسش به قسر قاسر و به فشارى از خارج نيست ، و ساده تر بگويم : كسى اين صورتها را در نفس او مجسم نكرده ، بلكه كار، كار نفس ‍ خود او است ، و هر چند اين صورتها با طبع مريض او سازگار نيست و از اين جهت كه خودش پديد آورنده آن صورتهاست ، متاءلم و ناراحت نيست ، ولكن هر چه باشد بالاخره از آن صورتها رنج مى برد و از آن صورتها مى گريزد و مگر عذاب ، غير آن چيزى است كه انسان قبل از ابتلاء بدان از آن ميگريزد؟ و بعد از آنكه بدان مبتلا شد،

در جستجوى خلاصى از آن بر مى آيد؟ و اين تعريف و مثال بر آن امور زشت و صورتهاى غير جميل كه انسان شقى در دار آخرتش ‍ با آنها روبرو ميشود، صدق مى كند، پس معلوم شد كه عذاب جاودانه و انقطاع ناپذير، از انسان شقى ، خود شقاوت و بدبختى ذاتى او است ، و قاسرى و خلاصه كسى او را بدان مبتلا نكرده است .

حال كه مسئله خلود در عذاب برايت روشن گرديد، اينك اشكالهائى كه به آن كرده اند از نظرت مى گذرد، آنوقت خواهى ديد كه تا چه حد فاسد و بى پايه است .

## اشكالهايى كه به خلود در عذاب شده است و پاسخ آنها

اشكال اول اينكه خداى سبحان با اينكه داراى رحمت واسعه است ، چگونه رحمتش اجازه ميدهد كسى را بيافريند كه بازگشت او بسوى عذاب دائم باشد، عذابى كه هيچ موجودى تاب تحمل آنرا ندارد.

دوم اينكه عذاب وقتى عذاب است كه با طبع معذب سازگار نباشد و يا به عبارت علمى قسرى و غير طبيعى باشد و در جاى خود مسلم شده ، كه قسر دوام ندارد، پس چگونه عذاب دائمى تصور ميشود؟ سوم اينكه بنده خدا هر گناهى هم كه كرده باشد، بالاخره آخر داشت ، مثلا هفتاد سال گناه كرد، چرا بايد تا ابد معذب باشد؟ و آيا اين ظلم نيست ؟ چهارم اينكه افراد شقى هم همان دخالت و تاءثير را در نظام تكوين دارند كه افراد سعيد دارند، و خدمتى كه آنان به اين نظام كرده و مى كنند، از خدمت افراد سعيد كمتر نيست ، چون اگر نيك بنگرى زمينه سعادت افراد سعيد را همين اشقيا فراهم نموده و مى نمايند، پس ديگر چرا بايد در عذاب دائمى معذب باشند؟ پنجم اينكه عذاب هر متخلف و نافرمانبر بطور كلى براى اين است كه عذاب كننده آن نقصى را كه بوسيله نافرمانى متخلف و ظالم متوجه او شده ، جبران كند، كه اين جبران را بعبارتى كوتاه تر انتقام هم ميگوئيم ، و انتقام از خدايتعالى تصور ندارد، چون عصيان و نافرمانى بنده ، نقصى بر او و بر مقام ربوبى او وارد نمى كند تا بخواهد با عذاب كردن عاصى ، آنرا جبران نمايد، و اين اشكال تنها مربوط به عذاب دائم نيست بلكه به عذاب موقت نيز متوجه ميشود، چيزى كه هست در عذاب دائم بيشتر وارد است .

اين بود آن اشكال ها كه بر عذاب خالد كرده اند، البته اشكالهاى ديگرى نظير اينها كرده اند، و خواننده عزيز اگر آنطور كه بايد به معناى بيانى كه ما درباره خود در عذاب كرديم ، احاطه پيدا كند، خواهد ديد كه اين اشكالها از اصل ساقط است ، براى اينكه گفتيم : عذاب خالد اثر و خاصيت آن صورت نوعيه شقاوت بارى است كه نفس انسان شقى بخود گرفته ،

(و او را نوع مخصوصى از انسانها كرده ، همانطور كه گاو نميتواند روزى غير گاو شود) اين نوع انسان هم نم يتواند نوع ديگرى شود، چون تصور و گفتگوى ما از چنين نفسى بعد از آن است كه نخست به اختيار خود گناهانى مرتكب شد و سپس بدنبال آن گناهان احوالى پى در پى در نفس او پديد آمد، و به دنبالش استعداد شديدى در ذات نفس پيدا شد.

و همين شدت يافتن استعداد نفس ، علتى است كه در تمامى حوادث باعث ميشود صورتى متناسب با سنخه آن استعداد در نفس ‍ پديد بياورد.

در نتيجه همانطور كه بعد از انسان شدن نان و گوشت و ميوه و عناصر و مواد ديگرى كه انسان مركب از آن است ، ديگر صحيح نيست بپرسيم چرا اين مركب شعور پيدا كرده و چرا فكر دارد و چرا و چرا و صدها چراى ديگر، براى اينكه پاسخ به همه اين سؤ الات يك كلمه است ، و آن اين است كه چون انسان شده ، همچنين در مورد بحث ما، صحيح نيست بپرسيم چرا شقاوت دست از يقه او بر نميدارد و دائما آثار شقاوت از آن سر مى زند؟ كه يكى از آن آثار، عذاب جاودانه است ، چون جواب همه اينها اين است كه چون او بدست خود و به اختيار خود، خود را شقى ساخت ، يعنى انسانى خاص كرد كه شقاوت ، لازمه وجود او است ، اين بود جواب اجمالى از همه سؤ الهاى بالا. و اما جواب از يك يك آنها،

## جواب از اشكال اول

اما از سؤ ال اول ميگوئيم : رحمت در خدايتعالى به معناى رحمت در ما انسانها نيست ، زيرا رحمت در ما (بخاطر داشتن اعضائى چون قلب و اعصاب و هر عضو ديگرى كه در حال رحمت عكس العمل نشان ميدهد)، به معناى رقت قلب و اشفاق و تاءثر باطنى است و معلوم است كه اين حالات درونى ماده ميخواهد، يعنى حالات يك موجود مادى است ، و خدايتعالى منزه از ماده است .

بلكه به معناى عطيه و افاضه است ، افاضه آنچه كه مناسب با استعداد تام مخلوق است ، مخلوقى كه بخاطر بدست آوردن استعداد تام ، قابليت و ظرفيت افاضه خدا را يافته ، آرى مستعد وقتى استعدادش به حد كمال و تمام رسيد، دوستدار آن چيزى ميشود كه استعداد دريافت آنرا پيدا كرده و آنرا با زبان استعداد طلب مى كند و خداوند هم آنچه را مى طلبد و درخواست مى كند به او افاضه مى فرمايد.

از سوى ديگر اين را ميدانيم كه رحمت خدا دو نوع است رحمت عام كه عبارت است از همين افاضه چيزى كه موجود، استعداد آنرا يافته و مشتاقش شده و در صراط وجود و تكوينش بدان محتاج گشته و دوم رحمت خاصه ، كه عبارتست از افاضه و اعطاء خصوص آن چيزهائيكه موجود در صراط هدايتش بسوى توحيد و سعادت قرب بدان محتاج است ،

و نيز افاضه و اعطاء خصوص آن چيزيهائيكه انسان مستعد براى شقاوت آنهم مستعد به استعداد شديد و تام ، محتاج بآن شده و آن عبارتست از رسيدن شقاوتش به حد كمال و به حد صورت نوعيه ، پس دادن چنين صورت نوعيه كه اثرش عذاب دائم است ، منافاتى با رحمت عمومى خدا ندارد، بلكه اين خود يكى از مصاديق آن رحمت است .

بله با رحمت خاصه او منافات دارد، اما نفس شقى قابل دريافت آن نيست و معنا ندارد كه آن رحمت شامل كسى شود كه از صراط آن بكلى خارج است .

پس اينكه گفت : عذاب دائم منافات با رحمت خدا دارد، اگر مرادش از رحمت ، رحمت عمومى خداست ، كه گفتيم : شقاوت شقى و بدنبالش عذاب خالد او هيچ منافاتى با آن رحمت ندارد، بلكه خود عين رحمت است و اگر مرادش رحمت خاصه او است ، باز هم منافات ندارد، براى اينكه شقى مورد اين رحمت نيست ، (همچنانكه جاودانه بودن خران در خريت ، با رحمت خاصه خدا كه مخصوص اصحاب صراط مستقيم از انسانها است ، منافات ندارد).

علاوه بر اينكه اگر اين اشكال تمام باشد در عذاب موقت هم وارد است ، بلكه نسبت به عذابهاى دنيوى نيز متوجه ميشود و اين خود روشن است .

## جواب از اشكال دوم

و اما به اشكال دوم جواب ميگوئيم : نخست بايد معناى ملايم نبودن با طبع را بفهميم و بدانيم كه منظور از آن چيست ؟ چون گاهى منظور از اين عبارت ، نبودن سنخيت ميان موضوع و اثرى است كه با آن موضوع موجود ميشود، ولى اثر، اثر طبيعى آن نيست بلكه اثر قسرى آنست ، كه قسر قاسر آنرا بگردن موضوع انداخته است .

و در مقابل اين اثر، اثر ملايم است كه منظور از آن اثر طبيعى موضوع است ، يعنى آن اثرى كه از موضوع در صورتى كه آفت گرفته باشد صادر ميشود و در اثر تكرار در آن رسوخ يافته صورت آن ميشود و بطوريكه موضوع با وجود آفت زدگيش طالب آن اثر مى گردد، در عين اينكه آنرا دوست نميدارد، مثل آن شخص ماليخوليائى كه مثالش گذشت .

پس در انسانهاى شقى هم آثار شقاوت ملايم با ذات آنها است ، چون به مقتضاى طبع شقاوت بارشان از آنان صادر ميشود و معلوم است كه آثار صادره از طبع هر چيزى ، ملايم با آن چيز است و در عين حال اين آثار عذاب هم هست ، براى اينكه مفهوم عذاب بر آنها صادق است ، چه صاحب آن آثار دوستدار آنها نيست ، پس از نظر ذوق و وجدان آن آثار را دوست نميدارد، هر چند كه از حيث صدور دوست ميدارد.

## جواب از اشكال سوم

و اما جواب به اشكال سوم ، ميگوئيم : عذاب در حقيقت عبارتست از: ترتب اثر غير مرضى ، بر موضوع ثابت و حقيقيش ،

و در مورد بحث ، عذاب عبارتست از: آثارى كه بر صورت و نوعيت شقاوت مترتب ميشود و اين آثار معلول صورتى است كه آن صورت بعد از جمع آمدن علت هائى كه معد آن است يعنى مخالفت هائى محدود، پيدا ميشود، پس مخالفت هاى نامبرده علت پيدايش ‍ آن صورت و نوعيت است و آن صورت ، علت است براى پيدايش آثار مناسب با خودش ، و عذاب عبارتست از ترتب آن آثار بر آن صورت ، نه اينكه آثار نامبرده مستقيما بلاواسطه معلول آن علل (مخالفتها) باشد، تا بگوئى : مخالفت ها محدود و انگشت شمار است ، چرا بايد عذابش بى نهايت باشد؟ با اينكه محال است متناهى ، اثر نامتناهى داشته باشد.

نظير همان مثالى كه قبلا زديم ، كه ابر و باد و مه و خورشيد و فلك و صدها عوامل ديگر، كه يا علت هاى مهيا كننده هستند و يا مقربها و شرائطى چند و محدود دست بدست هم دهند و باعث شوند مواد طبيعت بصورت انسانى در آيد، انسانى كه همه آثار انسانيت از او سر بزند، كه در اين مثال عوامل محدودند و معلول محدودى كه همان صورت انسانيت است ، پديد آورده اند، ولى اين صورت محدود، آثارى نامحدود دارد.

پس ديگر معنا ندارد كسى بپرسد: چطور آدمى بعد از مردن الى الابد ميماند و آثارى دائمى از او سر مى زند، با اينكه علل و عوامل پديد آمدن انسان ، محدود و معدود بودند؟ و خلاصه چگونه عوامل پايان پذير، علت پيدايش بى پايان ميشود؟.

براى اينكه گفتيم : آن عوامل دست بدست هم دادند و يك معلول را پديد آوردند، آنهم صورت انسانيت بود، ولى اين صورت انسانيت كه علت فاعلى صدور آن آثار نامحدود است ، (بخاطر تجردى كه در اثر حركت وجود بدست آورده دائمى است و در نتيجه ) (مترجم ) خودش هم دائما با آثارش موحود است ، پس همينطور كه اين سؤ ال معنا ندارد، آن سؤ ال نيز معنا ندارد.

## جواب به اشكال چهارم

و اما جواب به اشكال چهارم ، اينكه خدمت و عبوديت هم مانند رحمت دو جور است يك عبوديت عامه ، يعنى خضوع و انفعال وجودى در برابر مبداء وجود و ديگر عبوديت خاصه ، يعنى خضوع و انقياد در صراط هدايت بسوى توحيد.

و هر يك از اين دو قسم عبوديت براى خود پاداشى از رحمت و اثرى مخصوص و مناسب با خود دارد، عبوديت عامه كه در سراسر عالم هستى و در نظام تكوين برقرار است ، پاداشش رحمت عامه است كه در اين رحمت نعمت دائمى و عذاب دائمى ، هر دو مصداق آن رحمتند، و اما عبوديت خصوصى ، جزاء و پاداشش رحمت خاص خداست و آن نعمت و بهشت است ، كه مخصوص ‍ كسانى است كه رحمت خاص و هدايت خاص خدا را پذيرفتند و اين خود روشن است .

علاوه بر اينكه اگر اين اشكال وارد باشد، بايد در مورد عذاب غير دائمى آخرت و حتى در مورد عذاب دنيوى نيز وارد باشد.

و اما جواب به اشكال پنجم ، اين است كه عذاب دائم مستند بصورت شقاوتى است كه معذب را نوعى مخصوص از انسانها كرده ، نه مستند به خدا، تا بگوئى انتقام از خدا محال است ، بله استناد آن به خدايتعالى باين مقدار و به همان معنائى است كه هر موجود ديگرى را به او نسبت ميدهيم .

پس اينكه ميگوئيم : خدا كفار را عذاب مى كند، معنايش اين نيست كه از آنها انتقام مى گيرد و دق دل درمى آورد تا بگوئى انتقام و تشفى از خدا محال است .

بلكه بطور كلى انتقام خدايتعالى از گنه كاران انتقام بمعناى جزاء دادن سخت است كه مولى بنده خود را در مقابل تعديش از طور عبوديت و خروجش از ساحت انقياد، به عرصه تمرد و نافرمانى ، به آن عذاب معذب مى كند، و چنين انتقامى در خداى سبحان صدق دارد، ولى اين معناى از انتقام مستلزم آن اشكال نيست .

علاوه بر اينكه اگر اين اشكال وارد باشد بايد مانند اشكال هاى قبلى در مورد عذاب موقت و منقطع نيز وارد باشد، چه عذاب دنيائى و چه عذاب اخروى .

## بحث قرآنى و روايتى در تكميل بحث سابق

بحث قرآنى در تكميل بحث سابق (بيان اين كه عذاب خدا نيز از رحمت اوست )

بايد دانست كه اين طريق از استدلال ، بر رد شبهه نامبرده ، طريقه اى است كه هم در كتاب بكار رفته و هم در سنت ، اما در كتاب خدايتعالى فرموده : (من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد، ثم جعلنا له جهنم يصليها مذموما مدحورا، و من اءراد الاخرة ، و سعى لها سعيها و هو مؤ من ، فاولئك كان سعيهم مشكورا، كلا نمد هولاء، و هولاء من عطاء ربك ، و ما كان عطاء ربك محظورا)، (كسى كه هدفش زندگى دنياى عاجل باشد، ما از آن زندگى به هر قدر كه بخواهيم و براى هر كه بخواهيم در اختيارش ‍ ميگذاريم و پس از سر آمدن آن ، جهنم را برايش مقرر مى داريم ، تا در پى آن برود، در حالى كه مذموم و مطرود باشد و كسى كه هدفش آخرت باشد و هر تلاشى مى كند براى آن مى كند و تلاشى مى كند كه شايسته آن زندگى باشد و در حالى ميكند كه ايمان داشته باشد، پس چنين كسانى سعيشان شكرگزارى مى شود، ما هر دو طائفه را از عطاى پروردگارت مدد ميدهيم ، هم آنان را و هم اينان را، و عطاء پروردگار تو جلوگيرى ندارد)

و اين آيه شريفه بطورى كه ملاحظه مى فرمائيد هم شكر را عطيه خدا و رحمت او دانسته و هم عذاب را و در عين حال تحقق هر يك از آندو را مربوط به اراده بنده و سعى او كرده ، و اين به عينه همان طريقه اى است كه ما در اصل مسئله و پاسخ به اشكالاتى كه بدان شده پيموديم ، البته در اين ميان آيات ديگرى نيز در اين معنا هست ، كه انشاءاللّه بزودى در ذيل هر يك از آنها همين نكته را خاطر نشان خواهيم كرد.

## آيات 168 - 171 بقره

يا ايها الناس كلوا مما فى الارض حلالا طيبا و لا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين - 168

انما يامركم بالسوء و الفحشاء و ان تقولوا على اللّه ما لا تعلمون - 169

و اذا قيل لهم اتبعوا ما انزل اللّه قالوا بل نتبع ما الفينا عليه آبائنا او لو كان آباؤ هم لا يعقلون شيئا و لا يهتدون - 170

و مثل الذين كفروا كمثل الذى ينعق بما لا يسمع الا دعاء و نداء صم بكم عمى فهم لا يعقلون - 171.

ترجمه آيات

هان ! اى مردم از آنچه در زمين است بخوريد در حالى كه حلال و طيب باشد و گامهاى شيطان را پيروى مكنيد كه او شما را دشمنى است آشكار (168) او تنها شما را به بدى و فحشاء و گفتن سخنان بى دليل و نسبت دادن آن به خدا وا ميدارد (169) و چون به ايشان گفته شود آنچه خدا نازل كرده پيروى كنيد مى گويند: نه ، ما تنها آن را پيروى مى كنيم كه پدران خود را بر آن يافتيم آيا اگر پدران ايشان عقل نمى داشتند و هيچ چيز نمى فهميدند و راه بجائى نمى بردند باز هم پيرويشان مى كردند؟ (170) مثل كسانى كه كافر شدند مثل آن چوپانى است كه بر گوسفندان خود نهيب مى زند و چيزهائى مى گويد كه گوسفندان نمى فهمند ندائى از او مى شنوند،

كر و گنگ و كورند و در نتيجه راهى براى تعقل ندارند (171)

## بيان

(يا ايها الناس كلوا مما فى الارض حلالا طيبا) تا آخر دو آيه ، كلمه (حلال ) در مقابل كلمه (حرام ) است ، و معنايش با كلمه (ممنوع ) يكى است ، وقتى مى گويند فلان كار حرام است ، معنايش اين است كه ارتكاب آن ممنوع است ، و كلمه (حل ) هم در مقابل (حرمت ) مى آيد و هم در مقابل حرم ، و هم در مقابل عقد، و اين كلمه يعنى كلمه (حل ) در تمامى موارد استعمالش معناى آزادى در عمل و اثر را مى رساند، و كلمه (طيب ) در مقابل كلمه (خبيث ) معناى ملايمت با نفس و طبع هر چيزى را ميدهد، مثل كلمه طيب ، كه به معناى آن سخنى است كه گوش را از شنيدنش خوش آيد و عطر طيب كه به معناى آن عطرى است كه شامه آدمى از بوى آن خوشش آيد و مكان طيب يعنى آن محلى كه با حال كسيكه ميخواهد در آن محل جا بگيرد سازگار باشد.

و كلمه : (خطوات ) جمع خطوة (گام ) است كه : به معناى فاصله ميان دو پاى آدمى در حال راه رفتن است ، البته اين كلمه به فتحه خاء و فتحه طاء يعنى (خطوات ) نيز قرائت شده ، كه معنايش بنابراين قرائت دفعات ميشود، چون خطوة به فتحه خاء، به معناى دفعه و يك نوبت است ، و در نتيجه خطوات شيطان ، عبارت ميشود از امورى كه نسبتش بغرض شيطان ، - يعنى اغواء بوسيله شرك - نسبت گامهائى است كه يك رونده بسوى مقصد خود برميدارد.

و بنابراين مراد به آن امورى خواهد بود كه نسبت به شرك و دورى از خدا جنبه مقدمه دارد.

و كلمه (يامركم ) از امر است ، كه به معناى اين است كه آمر اراده خود را تحميل بر ماءور كند، تا ماءمور آنچه را او خواسته انجام دهد و امر از شيطان عبارتست از وسوسه او و اينكه آنچه را از انسان ميخواهد، بوسيله اخطار آن به قلب آدمى و جلوه دادن آن در نظر آدمى ، بر انسان تحميل نمايد.

و كلمه (سوء) به معناى هر چيزى است كه انسان از آن نفرت دارد و در نظر اجتماع زشت مى آيد و اين سوء در صورتى كه از حد بگذرد و از طور خود تجاوز كند، آنوقت مصداق فحشاء ميشود، و به همين جهت زنا را كه زشتيش از حد بيرون است ، فحشاء ميگويند، و كلمه (فحشاء) مصدر است ، مانند (سراء) و (ضراء).

## حكم اباحه آنچه مشركين و برخى از مؤ منين بر خود ممنوع كرده بودند

بعد از آنكه معناى مفردات اين دو آيه را شناختى ، اينك ميگوئيم : خدايتعالى در صدر اين دو آيه خطاب را متوجه عموم مردم كرد (نه خصوص مؤ منين )،

و اين بدان جهت بود كه حكمى كه در اين آيه بگوش مى رساند، و بيانش مى كند، حكمى است كه مورد ابتلاى عموم مردم است ، اما مشركين براى اينكه نزد آنان امورى حرام بود، كه خودشان بر خود حرام كرده بودند و آنگاه به خدا افتراء بستند همچنانكه در روايت آمده كه ثقيف و خزاعه و بنى عامر بن صعصعه و بنى مدلج ، چيزهائى از رستنى ها و چارپايان و بحيره (شتر ماده اى كه گوشش شكافته شده ) و سائبه (شتر ماده اى كه به جهت شفاى بيمارى آزاد گذاشته شده است ) و وصيله (گوسفند مخصوص ) را بر خود حرام كرده بودند.

البته اين در ميان مشركين عرب بود و گرنه در مشركين غير عرب هم امورى از اين قبيل يافت ميشد.

و اما مؤ منين آنها هم با اينكه باسلام در آمده بودند، ولى هنوز خرافاتى چند از باب توارث اخلاقى و آداب قومى و سنت هاى منسوخه در بينشان باقى مانده بود و اين خود امرى است طبيعى كه وقتى اينگونه آداب و رسوم ، يكباره نسخ شود، مثل اينكه اديان و يا قوانين يكباره آنها را مورد حمله قرار دهد، نخست باصول آن آداب و سنن پرداخته و از بيخ ريشه كن مى كند، آنگاه اگر دوام يافت و به قوت خود باقى ماند - و اجتماع آن دين و قوانين را بخاطر حسن تربيتش به خوبى پذيرفت خرده خرده شاخ و برگهاى خرافات قديمى را نيز از بين مى برد و باقيمانده هاى آنرا بكلى ابطال نمود، يادش را از دلها بيرون مى برد، و گرنه بقايائى از سنتهاى قديمى با قوانين جديد مخلوط گشته ، يك چيز معجونى از آب در مى آيد، كه نه آن خرافات قديمى است و نه اين دين و قوانين جديد است .

به همين جهت مؤ منين نيز گرفتار اين بقاياى خرافات قديم بودند، لذا خطاب در آيه ، متوجه عموم مردم شد كه آنچه در زمين هست برايشان حلال است و ميتوانند بخورند و پاى بند احكام خرافى قديم نباشند.

كلمه (اكل ) در اصل به معناى جويدن و بلعيدن است ، ولكن بعنوان كنايه در مطلق تصرفات در اموال نيز استعمال ميشود و جهتش اين است كه در آن تصرفات نيز منظور اصلى انسان خوردن است ، چون بطور كلى خوردن ركن زندگى آدمى است و در قرآن كريم هم اين كنايه آمده ، از آن جمله فرموده : (لا تاءكلوا اموالكم بينكم بالباطل ، الا ان تكون تجارة عن تراض )، (اموال يكديگر را در بين خود و ما ميتوانيم امر (كلوا - بخوريد) در آيه مورد بحث را هم حمل بر اين معناى وسيع كنيم ، براى اينكه مطلق است (هم با معناى خوردن ميسازد، و هم با مطلق تصرفات ) و در اينصورت معناى آيه اين ميشود كه از آنچه خدا از نعمت هاى خود در زمين آفريده و در اختيار شما قرار داده بخوريد و در آن تصرف كنيد كه هم حلال و هم طيب است .

يعنى هيچ مانعى به غير از آنچه كه از ناحيه طبيعت خودتان و يا از ناحيه طبيعت زمين مانع است شما را از خوردن و تصرف آنچه حلال است جلوگير نشود، (بله آنها كه به طبع خود قابل اكل نيستند مانند سنگ و چوب و يا آنها كه طبع آدمى خوردن آن را نمى پذيرد، مانند كثافات ، و يا آنهائى كه طبيعت شما از آن تنفر ندارد و خوردن آن را ميپذيرد وليكن سليقه دينى مثلا مانع از خوردن آن است ، چون از راه جبر جائر بدست آمده است خوردنش حلال نيست ).

## ارتباط اباحه عمونى تصرفات و پيروى از خطوات شيطان

(كلوا مما فى الارض حلالا طيبا) اين جمله اباحه اى عمومى و بدون قيد و شرط را آماده ميكند، چيزى كه هست جمله : (و لا تتبعوا خطوات الشيطان ) الخ ، ميفهماند كه در اين ميان چيزهاى ديگرى هم هست كه نامش خطوات شيطان است و مربوط به همين اكل حلال طيب است ، و اين امور، يا مربوط به نخوردن بخاطر پيروى شيطان است و يا خوردن بخاطر پيروى شيطان است و چون تا اينجا معلوم نكرد كه آن امور چيست ؟ لذا براى اينكه ضابطه اى دست داده باشد كه چه چيرهائى پيروى شيطان است ؟ كلمه سوء و فحشاء و سخن بدون علم را خاطر نشان كرد و فهماند كه هر چيزى كه بد است ، يا فحشاء است يا بدون علم حكم كردن است ، پيروى از آن ، پيروى شيطان است .

و وقتى نخوردن و تصرف نكردن در چيزى كه خدا دستور به اجتناب از آن نداده ، جائز نباشد، خوردن و تصرف بدون دستور او نيز جائز نيست ، پس هيچ اكلى حلال و طيب نيست ، مگر آنكه خدايتعالى اجازه داده و تشريعش كرده باشد (كه همين آيه مورد بحث و نظائر آن تشريع حليت همه چيزها است ) و از خوردن آن منع و ردعى نكرده باشد.

مانند آيه (173) همين سوره كه مى فرمايد: (انما حرم عليكم الميتة و الدم ) الخ ، و درآن از خوردن چيزهائى نهى فرموده ، پس ‍ برگشت معناى آيه به اين مى شود (و خداداناتر است ) كه مثلا بگوئيم : از همه نعمتهاى خدا كه در زمين براى شما آفريدهبخوريد، زيرا خدا آنها را براى شما حلال و طيب كرد و از خوردن هيچ حلال طيبى خوددارى مكنيد، كه خوددارى از آن هم سوء است ، هم فحشاء، و هم بدون علم سخنگفتن ، (يعنى وهم تشريع ) و شما حق نداريد تشريع كنيد، يعنى چيزى را كه جزء ديننيست ، جزء دين چند نكته كه آيه شريفه : (كلوا ممّا فى الارض ...) افاده مى كند

پس آيه شريفه چند نكته را افاده مى كند: اول اينكه حكم مى كند به حليت عموم تصرفات ، مگر هر تصرفى كه در كلامى ديگر از آن نهى شده باشد، چون خداى سبحان اين حق را دارد كه از ميان چيزهائى كه اجازه تصرف داده ، يكى يا چند چيز را ممنوع اعلام بدارد (پس آيه شريفه يك قاعده كلى دست داد و آن اين بود كه هر جا شك كرديم آيا خوردن فلان چيز و يا تصرف در فلان چيز جائز است يا نه به اين آيه تمسك جوئيم و بگوئيم غير از چند چيزى كه در دليل جداگانه حرام شده ، همه چيز حلال و طيب است ) (مترجم ).

دوم اينكه خوددارى و امتناع از خوردن و يا تصرف كردن در چيزى كه دليلى علمى بر منع از آن نرسيده ، خود تشريع و حرام است .

سوم اينكه مراد از پيروى خطوات شيطان اين است كه بنده خدا بچيزى تعبد كند و آن را عبادت و اطاعت خدا قرار دهد كه خداى تعالى هيچ اجازه اى در خصوص آن نداده باشد، چون خداى تعالى هيچ مشى و روشى را منع نكرده ، مگر آن روشى را كه آدمى در رفتن بر طبق آن پاى خود بجاى پاى شيطان بگذارد و راه رفتن خود را مطابق راه رفتن شيطان كند، در اينصورت است كه روش او پيروى گامهاى شيطان ميشود.

از اينجا اين نكته بدست مى آيد: كه عموم تعليل يعنى جمله (بخاطر اينكه او تنها شما را به سوء و فحشاء و سخن بدون علم امر مى كند)، هر چند كه عمل به غير علم را مانند ترك و امتناع بدون علم شامل ميشود وليكن در خطاب آيه مورد نظر نيست ، چون پيروى گامهاى شيطان نيست ، هر چند كه پيروى شيطان هست .

(انما ياءمركم بالسوء و الفحشاء و ان تقولوا على اللّه ما لا تعلمون )، سوء و فحشاء در انجام عمل مصداق پيدا مى كند، در مقابل آن دو، قول بدون علم است كه مربوط به زبان است و از اين مى فهميم كه دعوت شيطان منحصر است در دعوت به عملى كه يا سوء است و يا فحشاء و در دعوت بگفتن سخن بدون علم و دليل .

(و اذا قيل لهم اتبعوا ما انزل اللّه قالوا بل نتبع ما اءلفينا) الخ ، كلمه (الفينا) از مصدر الفاء است ، كه به معنى يافتن است يعنى ما پيروى نمى كنيم ، مگر آنچه را كه پدران خود بر آن يافتيم ، و اين آيه به صحت آنچه كه ما از آيه سابق از معناى خطوات شيطان استف اده كرديم ، شهادت ميدهد.

## رد بر كسانى كه از پدران خود تقليد مى كردند

(او لو كان آباؤ هم لا يعقلون شيئا و لا يهتدون ؟) اين پاسخ به سخن كفار است و بيان مى كند كه اين سخن شما، همان قول بدون علم و بدون تبين است ، كه صريح عقل با آن مخالف است ، چون اينكه گفتند (ما تنها آنچه را كه پدران خود را بر آن يافتيم ، پيروى مى كنيم )،

سخنى است مطلق و معنايش اين است كه ما پدران خود را در هر حالى و بر هر وصفى كه بودند، چه صحيح و چه غلط، پيروى مى كنيم ، حتى اگر هيچ علمى هم نداشته اند و هيچ راه نيافته اند، باز پيرويشان مى كنيم و ميگوئيم : آنچه آنها مى كردند حق است .

و اين حرف همان سخن بدون علم است و سر از مطلبى در مى آورد كه هيچ عاقلى اگر به آن تنبه داشته باشد لب بدان نمى گشايد، بله اگر پدران خود را تنها در مسائلى پيروى مى كردند كه پدران در آن مسائل داراى علمى بودند و راه حق را يافته بودند و اينها هم از علم و اهتداء پدران اطلاع ميداشتند، چنين اتباعى ، اهتداء بدون علم نميشد.

از اينجا معلوم ميشود اينكه جمله : (لا يعقلون شيئا و لا يهتدون ) الخ ، تنها به منظور مبالغه نيامده ، تا بگوئى (از آنجا كه پدران ايشان خيلى چيزها ميدانستند، پس جمله (هيچ چيز نميدانستند)، جز مبالغه محمل ديگرى ندارد).

براى اينكه سياق كلام سياق اظهار فرضيه اى است كه هيچ عاقلى پيروى پدران را روى آن فرض جائز نميداند تا از اين فرضيه نتيجه بگيرد: پيروى مطلق و بى قيد و شرط از پدران صحيح نيست .

## ارائه مثلى بجا و شايسته در بيان حال كفار

(و مثل الذين كفروا كمثل الذى ينعق بما لا يسمع الا دعاءا و نداءا) الخ كلمه (مثل )، هم به معناى جمله اى است كه بر سر زبانها باشد، (از قبيل جمله معروف دخترم بتو ميگويم عروسم تو بشنو) و هم به معناى وصف است ، مانند آيه شريفه (انظر كيف ضربوا لك الامثال ، فضلوا، فلا يستطيعون سبيلا، ببين چه وصف ها برايت ميكنند و چگونه گمراه شده اند كه ديگر قدرت يافتن راهى ندارند).

و كلمه (ينعق ) از نعيق است كه به معناى آن نهيبى است كه چوپان به گوسفندان مى زند تا از گله دور نشوند، وقتى مى گويند: (نعق الراعى بالغنم ، ينعق نعيقا)، معنايش اين است كه چوپان براى جلوگيرى گوسفندان نهيب بر آنها زد).

و كلمه (نداء) مصدر (نادى ينادى - مناداة ) است و اين ماده از نظر معنا خصوصى تر از ماده - دعا - است ، چون هر چند هر دو به معناى خواندن و صدا زدن است ، ندا به معناى صدا زدن و خواندن با صداى بلند است ، و معناى آيه - و خدا داناتر است - اين است كه مثل تو اى پيامبر در دعوت كفار، مثل آن چوپانى است كه دام خود را نهيب ميزند و مثلا مى گويد: (از رمه دور نشويد، كه طعمه گرگ مى گرديد)، ولى گوسفندان تنها صدائى از او ميشنوند و به گله بر ميگردند ولى سخنان او را نمى فهمند)،

كفار هم همينطور هستند، از فهم سخنان تو كه همه بسود ايشان است كرند و چون حرف صحيحى كه معناى درستى را افاده كند ندارند، پس لال هم هستند، و چون پيش پاى خود را نمى بينند، گوئى كور هم هستند، پس كفار هيچ چيزى را نميفهمند، چون همه راههاى فهم كه با چشم است يا گوش و يا زبان ، برويشان بسته شده است .

از اينجا روشن ميشود كه در كلام يا قلب بكار رفته يا عنايتى كه باز برگشت آن به قلب است ، چون مثل آن چوپانى كه نهيب مى زند به گوسفندانى كه بجز دعا و نداء نمى شنوند، مثل آن پيامبر است كه كفار را بسوى هدايت دعوت ميكند، نه مثل كفارى كه بسوى هدايت دعوت ميشوند، ولكن اوصاف سه گانه اى كه از مثل استخراج كرد و بعد از تمام شدن مثل ، نام آنها را برد، يعنى صم ، بكم ، عمى ، اوصاف كفار بود نه اوصاف كسيكه كفار را به حق دعوت مى كرد، و به همين جهت لازم بود مثل را براى كفار بزند و بفرمايد (مثل كفارى كه پيامبر، ايشان را بسوى هدايت ميخواند، مثل گوسفندانى است كه چوپان آنها را صدا ميزند و آنها كر و لال و كور بى عقلند) پس با اين بيان روشن شد كه در آيه شريفه چيزى نظير قلب (وارونه سخن گفتن ) بكار رفته است .

## بحث روايتى (شامل رواياتى درباره (خطوات شيطان ) )

در كتاب تهذيب از عبدالرحمان روايت كرده كه گفت : از امام صادق (عليه‌السلام) از مردى پرسيدم كه سوگند خورده : فرزند خود را نحر كند يعنى مانند شتر بكشد، فرمود: اين سوگند از خطوات شيطان است .

و نيز از منصور بن حازم روايت كرده كه گفت : امام صادق (عليه‌السلام) به من فرمود: مگر داستان طارق را نشنيدى ؟ مردى برده فروش نزد امام ابى جعفر (عليه‌السلام) آمد و عرضه داشت : كه من به طلاق همسرم و آزادى برده ام سوگند خورده ام و يا نذر كرده ام ، تكليفم چيست ؟ فرمود: اى طارق همه اينها از خطوات شيطان است

و در تفسير عياشى از امام ابى جعفر (عليه‌السلام) روايت آورده كه فرمود: هر سوگندى كه به غير خدا باشد از خطوات شيطان است .

و در كافى از امام صادق (عليه‌السلام) روايت آورده كه فرمود: وقتى كسى بر چيزى سوگند خورد، - البته در صورتيكه آن چيز عملى باشد كه انجام آن از ترك آن بهتر باشد -، در اين صورت بايد آن عمل خير را بجا بياورد و كفاره اى بر او نيست و اين سوگندها از خطوات شيطان است .

مؤ لف : احاديث بطوريكه ملاحظه مى فرمائيد همه بر اين اساس است ، كه مراد به خطوات شيطان اعمالى باشد كه كسى بخواهد با انجام آن به خدا تقرب جويد در حالى كه مقرب نباشد، چون شرع آن را معتبر نشمرده ، همچنانكه ما نيز در بيان سابق خود اين معنا را خاطر نشان كرديم .

بله در خصوص طلاق و امثال آن وجه ديگرى براى بطلان قسم هست و آن اين است كه در قسم و هر انشاء ديگر، شرط كردن باعث بطلان است ، چون تعليق با انشاء منافات دارد، و چون مسئله فقهى است جاى بحثش اينجا نيست .

و مراد امام از سوگند به غير خدا، آن سوگندى است كه شرع اثرى برآن مترتب نكرده و يا آن سوگندى است كه خدا خودش آنطور سوگند نخورده و هيچ حرمت و كرامتى برايش ثابت نشده است .

و در تفسير مجمع البيان از امام باقر (عليه‌السلام) روايت كرده كه در ذيل جمله : (و مثل الذين كفروا، كمثل الذى ينعق بما لا يسمع ) الخ ، فرموده : يعنى مثل كفار، در اين كه تو ايشان را بسوى ايمان مى خوانى ، نظير مثل چوپانى است كه گله خود را صدا مى زند با اينكه گله فقط صداى او را مى شنود ولى سخنانش را نميفهمد.

## بحث اخلاقى و اجتماعى (درباره رابطه عقايد و علوم باعمل و مسئله خرافه گرايى )

آراء و عقايدى كه انسان براى خود انتخاب مى كند، يا تنها افكارى نظرى است كه مستقيما و بدون واسطه ، هيچ ربطى به عمل ندارد، مانند رياضيات و طبيعيات و علوم ماوراءالطبيعه و يا افكارى است عملى كه سر و كارش مستقيما با عمل است ، مانند مسائل مربوط به خوبى و بدى اعمال و اينكه چه عملى را بايد كرد؟ و چه عملى را نبايد كرد؟ در قسم اول راه تشخيص افكار صحيح از افكار و عقايد ناصحيح ، تنها پيروى علم و يقينى است كه از راه برهان و يا حس دست ميدهد.

و در قسم دوم راه منحصر در تجربه است ،

يعنى آن عملى را صحيح بدانيم كه ببينيم سعادت انسان را تاءمين مى كند و يا حداقل در تاءمين آن نافع است و آن عملى را باطل بدانيم ، كه ببينيم يا به شقاوت آدمى منجر ميشود و يا در سعادتش مضر است و اما در قسم اول ، اعتقاد به آنچه علم به حقانيتش نداريم ، و در قسم دوم اعتقاد به آنچه نمى دانيم خير است يا شر، چنين اعتقاداتى جزء خرافات است .

و آدمى از اين نظر كه آراءش همه باقتضاى فطرتش منتهى مى شود، فطرتى كه از علل هر چيز جستجو مى كند و نيز به اقتضاى طبيعتش منتهى ميشود كه او را وادار به استكمال نموده ، به سوى آنچه كه كمال حقيقى اوست سوقش ميدهد، هرگز حاضر نيست خود را تسليم آراء خرافى كند و در برابر هر خرافه اى ، كوركورانه و جاهلانه خاضع شود.

## علت گرايش به خرافات

الا اينكه عواطف درونى و احساسات باطنى او كه بيشتر و عمده اش خوف و رجاء است همواره خيال او را تحريك مى كند باينكه تاءثير پاره اى خرافات را بپذيرد، اين عواطف اعتقاد به خرافات را به گردنش ميگذارد، چون قوه خيال در ذهن او صورتهائى هول انگيز و يا اميدوار كننده ترسيم ميكند و حس خوف و رجاء هم آن صورتها را حفظ ميكند و نميگذارد از خزانه نفس غائب شود.

همچنانكه وقتى آدمى در بيابانى وسيع و بى كرانه قرار بگيرد - و در آنجا مونسى نداشته باشد و شب ظلمانى فرا رسد كه ديگر چشم جائى را نبيند-، در چنين وضعى هيچ مايه دلگرمى كه او را ايمنى ببخشد و مخاطر را از غير مخاطر برايش جدا سازد وجود ندارد، نه نورى و نه چراغى و نه هيچ ايمنى بخش ديگرى هست .

در چنين وضعى چه بسا مى شود كه خيال او صورت هائى در ذهنش تصوير كند، از قبيل حركات و رفت و آمدها و صعود به آسمان و نزول به زمين و يا اشكال و تمثالهائى برايش تصوير مى كند و لايزال اين تصاوير را در نظرش تكرار مى كند، تا در ذهنش نقش ببندد بطورى كه اگر در وقتى ديگر و جائى ديگر، دچار وحشت شد، آن صحنه هاى خيالى دوباره بيادش مى آيد و اى بسا آن صحنه ها را براى ديگران نقل ميكند و در ديگران نيز همان ترس و دلهره را ايجاد ميكند و ديگران نيز به ديگران ميگويند تا آنكه منتشر ميشود، در حاليكه اصل آن خرافات بود و جز به يك خيال واهى منتهى نميشد.

و چه بسا مى شود كه خيال ، حس دفاع آدمى را تحريك ميكند، كه براى دفع شر اين موجود موهوم چاره اى بينديشد و حتى ديگران را هم وادار ميكند كه براى ايمنى از شرى كه او گرفتار شده چاره انديشى كنند، و همين باعث ميشود كه رفته رفته قضيه بصورت يك خرافه رائج گردد.

و بشر از قديمى ترين اعصار، لايزال گرفتار اين گونه آراء خرافى بوده و تا امروز نيز هست و آنطور كه بعضى گمان كرده اند،

خرافه پرستى از خصائص شرقى ها نيست ، بلكه همانقدر كه در شرقى ها هست ، در غربى ها هم هست ، اگر نگوئيم غربى ها حريص تر بر اعتقاد به خرافات از شرقى ها هستند.

و از سوى ديگر همواره خواص بشر يعنى علماء و روشنفكران در پى نابودسازى اين خرافات ، چاره انديشى كرده و مى كنند، بلكه اعتقاد به آنها را از دلهاى مردم زايل سازند، چه لطائف الحيل بكار بردند، باشد كه عوام بدان وسيله متنبه شده ، از غفلت بيدار گردند، ولى معالجات اين طبيبان مؤ ثر واقع نشد و انسان ها همچنان گرفتار خرافات هستند علتش هم اين است كه انسان هيچوقت از تقليد در آراء نظرى و حقايق اعتقادى خالى نيست ، اين از يكسو و از سوى ديگر از احساسات و عواطف نفسانى هم خالى نيست و بهترين دليلش هم همين است كه مى بينيم معالجات اطباء روحى بشر تا به امروز اثر نكرده است .

## اساس تمدن مادى امروز بر خرافه پرستى

و عجيب تر از همه خرافه پرستان متمدنين دنياو دانشمندان طبيعى امروزند، كه مى گويند علم امروز اساسش بر حس و تجربه است و غير آنرا هر چه باشد رد ميكند، چون تمدن و حضارت اساسش بر استكمال اجتماع است ، در كمالى كه برايش فراهم باشد و به هر قدر كه فراهم باشد و تربيت و فرهنگ خود را هم بر همين اساس پايه گذارى كرده اند.

در حاليكه همين اساسشان خودش يكى از خرافه پرستى هاى عجيب است ، براى اينكه علوم طبيعى از خواص طبيعت بحث مى كند و آثار هر موضوعى را براى آن اثبات مينمايد، و به عبارتى ديگر اين علوم مادى عرصه جولانگاهش تنها ماده است كه بايد آثار و خواص ‍ ناپيداى ماده را پيدا كند و اما غير آثار آنرا نميتواند متعرض شود و در آن چيزى را اثبات و يا نفى كند، پس اعتقاد به نبود چيزى كه دست حس و تجربه به آن نمى رسد، اعتقادى بدون دليل و از روشن ترين مصاديق خرافه است .

و همچنين بناى تمدن بر استكمال اجتماع ، كه آن نيز يك خرافه پرستى ديگر است ، براى اينكه اين استكمال و رسيدن به سعادت اجتماعى چه بسا مستلزم آن است كه بعضى از افراد از سعادت زندگى فردى محروم شوند تا با محروميت خود از حريم اجتماع دفاع كنند، كشته شوند، تا وطن و يا قانون و يا مرام اجتماع محفوظ بماند، و محروميت شخص از سعادت شخصى خود، براى حفظ حريم اجتماع ، امرى است كه انسان عاقل هرگز اقدام به آن نمى كند، مگر وقتى كه آنرا براى خود كمال بداند، - و با در نظر گرفتن اينكه خود محروميت كمال نيست - چون عدم و محروميت است و اگر كمال باشد ناچار براى جامعه كمال است نه براى خود شخص ، در حاليكه انسان و افراد انسانها، اجتماع را براى خود ميخواهند نه خود را براى اجتماع ،

(پس اگر محروميت كمال باشد، بايد اجتماع بخاطر فرد محروم شود، نه فرد براى اجتماع ، و آن هم تصور ندارد).

و به همين جهت اجتماعات متمدن امروز، كه گفتيم اساس كارشان ماديت است ، براى رفع اين اشكال كه در دل هر فردى خلجان ميكند، در مقام چاره جوئى به افراد اجتماع تلقين ميكنند، كه انسان با فداكارى و سربازى نام نيك كسب مى كند، بعد از مردنش نام او (و اگر نامش مشخص نباشد به عنوان مثلا سرباز گمنام ) دائما در صفحه تاريخ باقى ميماند، و اين خود يك خرافه واضح است ، چون بعد از مردن سرباز، ديگر چه حياتى و چه نامى ؟ و آيا جز اين است كه ما (براى فريب دادن او) حياتى برايش تصور مى كنيم ، كه ماوراى اسم ، هيچ حقيقتى ندارد؟

باز نظير اين خرافه اعتقاد به اين است كه آدمى بايد تلخى قانون را تحمل كند و اگر قانون پاره اى لذائذ را از او منع كرد، بر اين محروميت صبر كند، براى چه ؟ براى اينكه اجتماع محفوظ بماند و او بتواند با بقيه لذائذ استكمال نمايد و خلاصه اعتقاد باينكه كمال اجتماع كمال اوست ، و اين خود خرافه اى ديگر است چون كمال اجتماع وقتى كمال فرد هم هست كه اين دو كمال با هم منطبق باشند (به اين معنا كه مثلا سير شدن من كمال اجتماع باشد، و كمال اجتماع سير شدن شكم من باشد نه آن صورتيكه كمال اجتماع با محروميت من از غذا و آب و سلامتى و در آخر از هستى تاءمين شود).

فرد و يا اجتماعى كه مى تواند كمال خود را و آمال و آرزوهاى 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 هاى ديگر به هدف خود نائل شود، و نيز مى تواند براى اين منظور، خود و يا جامعه خود را آنچنان نيرومند كند كه كسى در برابر مطامع نامشروعش تاب مقاومت نياورد چنين فرد و چنين اجتماعى چه داعى دارد معتقد شود به اينكه كمال اجتماع و يا كمال جوامع بشرى كمال اوست ؟ و نام نيك باعث افتخار او؟ و بخاطر همين اعتقاد خرافى و موهوم اگر فرد است به اجتماع زور نگويد و اگر اجتماع است به جوامع بشرى ستم نكند؟

هيچ داعى صحيحى بر چنين اعتقادى نيست ، شاهدش هم اين است كه تا آنجا كه تاريخ نشان داده ، هميشه قانون : (دو شير گرسنه يكى ران گور - شكارست آنرا كه او راست زور)

در امت ها و جوامع بشرى حكم فرما بوده ، هميشه امتهاى قوى منافع حياتى خود را از حلقوم امت هاى ضعيف بيرون كشيده اند، هيچ جاى پائى در آنان نماند مگر آنكه لگد كوبش كردند، و هيچ مال و منالى نماند مگر آنكه چپاولش كردند و هيچ ذى حياتى نماند،

مگر آن كه به زنجير اسارت كشيدند، و آيا اين روش را جز انتحار براى نجات از درد، نامى ديگر ميتوان نهاد؟

(اين وضع افراد و جوامع مادى مسلك است كه ديديد اساس تمدنشان بر خرافه پرستى است و بنائى هم كه روى اين اساس چيده اند خرافه روى خرافه است ) (مترجم ).

## راهى كه قرآن در اين مورد پيموده است

و اما راهى كه قرآن كريم در اين باره پيموده اين است كه دستور داده آنچه را كه خدا (يعنى مبداء هستى عالم و هستى انسانها) نازل كرده پيروى نمايند، و از اينكه بدون مدرك و علم سخنى بگويند اجتناب ورزند، اين در مرحله اعتقاد و نظر، و اما در مرحله عمل دستور داده هر كارى كه مى كنند به منظور بدست آوردن پاداشى بكنند كه نزد خدا برايشان آماده شده ، حال اگر آنچه مى كنند مطابق ميلشان و شهوتشان هم باشد، هم به سعادت دنيا رسيده اند و هم به سعادت آخرت و اگر مطابق ميلشان نباشد و بلكه مايه محروميت از مشيتهايشان باشد، نزد خدا پاداشى عظيم دارند، و آنچه نزد خداست بهتر و باقى تر است .

و بدانند كه آنچه ماديين مى گويند كه (پيروى دين تقليدى است كه علم آنرا نمى پذيرد و بطور كلى علم پرستش خدا و دين را از خرافات عهد دوم از عهدهاى چهارگانه اى ميداند كه بر بشر گذشته :

1 - عهد اساطير

2 - عهد مذهب

3- عهد فلسفه

4 - عهد علم

كه عهد امروز بشر است و تنها از علم پيروى مى كند و خرافات را نميپذيرد) سخنى است بدون علم و راءيى خرافى است .

## پيروى از دين تقليد نيست

ما در پاسخ مى گوئيم اما پيروى از دين تقليد نيست ، زيرا دين عبارتست از: مجموعه اى از معارف مربوط به مبداء و معاد و قوانينى اجتماعى ، از عبادات و معاملات كه از طريق وحى و نبوت به بشر رسيده ، نبوتى كه صدقش با برهان ثابت شده و نيز از مجموعه اى اخبار كه مخبر، صادق از آنها خبر داده ، مخبرى كه باز صادق بودنش به برهان ثابت شده است .

و معلوم است كه پيروى چنين دينى پيروى علم است نه خرافات ، چون فرض كرديم كه به صدق آن مخبر، عالميم و برهان علمى بر آن داريم ، و ما در بحث گذشته در ذيل آيه : (و اذ قال موسى لقومه ان اللّه ياءمركم ان تذبحوا بقرة ) كلامى در تقليد داشتيم ، بدانجا مراجعه شود.

و عجيب اينجا است كه اين حرف را كسانى مى گويند كه خود سراپا تقليدند و در اصول زندگى و سنن اجتماعى از خوردنى و نوشيدنى و پوشيدنى گرفته تا نكاح و مسكن و غيره ، به غير از تقليد كوركورانه و پيروى هوى و هوس روش ديگرى ندارند، (چشم به دروازه غرب دوخته اند، ببينند چه مد تازه اى در پختن و خوردن طعام و در برش لباس و در طرز ازدواج و در طريقه خانه سازى و دكوربندى خانه و حتى در نحوه سخن گفتن و راه رفتن مى رسند و از خود هيچ استقلال و اراده اى ندارند، هر چه مى كنند از خود نمى پرسند كه چرا ميكنند؟ به بزى ميمانند كه وقتى بپرسى چرا از نهر پريدى ؟ جز اينكه بگويد چون ديگران پريدند، پاسخى ندارند) (مترجم ).

چيزى كه هست از آنجا كه از كلمه تقليد ننگ دارند، اسم تقليد را برداشته و نام پيروى از سنت و تمدن راقيه بر آن نهاده اند، در نتيجه اسمش برداشته شده ولى رسمش همچنان باقى است ، و لفظش متروك گشته ، ولى معنايش همچنان حكمفرما است ، آرى در منطق آقايان (چرخ به عقب بر نمى گردد)، يك شعار علمى و زير بناى رقاء و تمدن است ، ولى (و لا تتبع الهوى فيضلك )، (زنهار از هوى و هوس پيروى مكن كه گمراهت مى كند)، يك شعار كهنه و سخنى خرافى و كهنه است .

## بطلان و كذب تقسيمى كه ماديها درباره سير عقايد و آراء بشرى گفته اند

و اما آن تقسيمى كه براى سير زندگى بشرى نموده اند و چهار دوره اش كرده اند، تا آنجا كه تاريخ دين و فلسفه نشان ميدهد، سخنى است دروغ ، براى اين كه دين ابراهيم (عليه‌السلام) بعد از عهد فلسفه هند و مصر و كلدان بود، و دين عيسى (عليه‌السلام) هم بعد از فلسفه يونان بود و همچنين دين محمد (صلوات الله عليه ) نيز بعد از فلسفه يونان و اسكندريه بود.

و بالاخره فلسفه نهايت درجه اوجش قبل از اوج گرفتن اديان بوده و در گذشته هم گفتيم كه دين توحيد از تمامى اديان ديگر قديمى تر است .

و در سير تاريخى انسان آن تقسيمى را كه قرآن كريم صحيح مى داند اين است كه اولين دوره بشر دوران سادگى و بى رنگى بشر بوده كه در آن دوره همه امت ها يك جور بوده اند، دوم دوره ماديت و حس نگرى است ، كه انشاءاللّه بيانش در تفسير آيه : (كان الناس امة واحدة فبعث اللّه النبيين )، خواهد آمد.

## آيات 172 - 176 بقره

يا ايها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم و اشكروالله ان كنتم اياه تعبدون - 172

انما حرم عليكم الميتة و الدم و لحم الخنزير و ما اهل به لغير اللّه فمن اضطر غير باغ و لا عاد فلا اثم عليه ان اللّه غفور رحيم - 173

ان الذين يكتمون ما انزل اللّه من الكتاب و يشترون به ثمنا قليلا اولئك ما ياءكلون فى بطونهم الا النار و لا يكلمهم اللّه يوم القيمة و لا يزكيهم و لهم عذاب اليم - 174

اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى و العذاب بالمغفرة فما اصبرهم على النار - 175

ذلك بان اللّه نزل الكتاب بالحق و ان الذين اختلفوا فى الكتاب لفى شقاق بعيد - 176.

ترجمه آيات

اى كسانى كه ايمان آورده ايد از پاكيزه ها هر چه كه ما روزيتان كرده ايم بخوريد و شكر خدا بگزاريد اگر تنها او را مى پرستيد (172) خداوند تنها از ميان خوردنى ها مردار و خون و گوشت خوك و گوشت حيوانى كه براى غير خدا ذبح شده حرام كرده است و در اينها هم اگر كسى ناچار بخوردن شود در صورتى كه خودش خود را ناچار نكرده باشد و نيز در صورتى كه در خوردن از حد اضطرار تجاوز نكند گناهى بر او نيست كه خدا غفور و رحيم است (173) بدرستى آنهائى كه از كتاب خدا آنچه را كه خدا نازل كرده كتمان مى كنند و با كتمان آن ثمن اندك بدست مى آورند آنها آنچه مى خورند جز آتشى نيست كه بدرون خود مى كنند و خدا روز قيامت با آنها سخن نخواهد گفت و تزكيه شان نخواهد كرد و عذابى دردناك خواهند داشت (174) اينان همانهايند كه با سرمايه هدايت ، گمراهى مى خرند و مغفرت را با عذاب معاوضه مى كنند راستى چقدر بر چشيدن آتش تحمل دارند (175) و اين عذاب بدانجهت است كه خدا كتاب را بحق نازل كرد و اينان كه در كتاب اختلاف راه انداختند در شقاقى دور از اصلاح هستند (176).

## بيان

(يا ايها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم ) الخ ، اين جمله خطابى است خاص به مؤ منين ، كه بعد از خطاب قبلى كه به عموم مردم بود قرار گرفته ، پس از قبيل انتزاع خطابى از خطابى ديگر است كانه از خطاب جماعتى كه پذيراى نصيحت نيستند، منصرف شده و روى سخن به عده خاص كرده كه دعوت داعى خود را اجابت مى گويند، چون به او ايمان دارند.

و التفاتى كه بين دو خطاب واقع شده ناشى از تفاوتى است كه در افراد مخاطب است ، چون از دارندگان ايمان بخدا اين توقع مى رفت كه دعوت را بپذيرند به همين جهت عبارت قبلى (ما فى الارض حلالا طيبا)، را به عبارت (طيبات ما رزقناكم ) عوض ‍ كرد، تا وسيله شود، بعد از آن از ايشان بخواهد تنها خدا را شكر گويند، چون مردمى موحد بودند و بجز خداى سبحان كسى را نمى پرستيدند.

عين اين نكته باعث شد بفرمايد: (ما رزقناكم ، آنچه ما روزيتان كرديم )، و نفرمايد (ما رزقتم ، آنچه روزى شده ايد)، و يا (ما فى الارض ، آنچه در زمين است ) و يا تعبير ديگر نظير اينها، تا اشاره و يا دلالت كند بر اينكه خدا در نظر آنان معروف و بايشان نزديك و نسبت به آنان مهربان و رئوف است .

و ظاهرا جمله : (من طيبات ما رزقناكم ) الخ ، از قبيل اضافه صفت به موصوف باشد نه از قبيل قيام صفت در مقام موصوف ، و معناى آيه بنابر تقدير اول اين ميشود: (بخوريد از آنچه ما روزيتان كرديم ، كه همه اش پاكيره است )، و اين معنا مناسب تر است با اظهار نزديكى و مهربانى خدا كه مقام ، آن را افاده ميكند و بنابر تقدير دوم معنا چنين مى شود: (بخوريد از رزق طيب ، نه از خبيث هاى آن ) و اين معنا با معنائى كه مقام آن را افاده مى كند نميسازد و از آن دور است چون مقام مى خواهد آزادى مردم را برساند نه اينكه ممنوع بودن آنانرا افاده كند، ميخواهد بفرمايد: اينكه از پيش خود چيزهائى را بر خود حرام كرده ايد سخنى است بدون علم و خدا آنرا حلال كرده است .

(و اشكروالله ان كنتم اياه تعبدون ) الخ ، نفرمود: (و اشكروا لنا، شكر ما را بجاى آريد) بجايش فرمود: (و اشكروا لله ، خدا را شكر گزاريد)، تا بر مسئله توحيد دلالت بيشترى داشته باشد و بهمين جهت دنبالش فرمود: (ان كنتم اياه تعبدون ، اگر تنها او را مى پرستيد)، تا انحصار را افاده كند، چون اگر فرموده بود: (ان كنتم تعبدونه ، اگر او را مى پرستيد)، اين انحصار را افاده نميكرد.

(انما حرم عليكم الميتة ، و الدم ، و لحم الخنزير، و ما اهل به لغير اللّه ) الخ ، اهلال براى غير خدا، معنايش اين است كه حيوانى را براى غير خدا مثلا براى بتها قربانى كنند.

(فمن اضطر غير باغ و لا عاد) يعنى كسى كه ناچار شد از آن بخورد، بشرطى كه نه ظالم باشد، و نه از حد تجاوز كند، و دو كلمه (غير باغ و لا عاد) دو حال هستند، كه عامل آنها اضطرار است و معنايش اين است كه هر كس مضطر و ناچار شد در حاليكه نه باغى است و نه متجاوز، از آنچه ما حرام كرديم بخورد، در اين صورت گناهى در خوردن آن نكرده ، و اما اگر اضطرارش در حال بغى و تجاوز باشد، مثل اينكه همين بغى و تجاوز باعث اضطرار وى شده باشند، در اينصورت جائز نيست از آن محرمات بخورد.

(ان اللّه غفور رحيم )، اين جمله دليلى است بر اينكه اين تجويز خدا و رخصتى كه داده از باب اين بوده كه خواسته است به مؤ منين تخفيفى دهد، و گرنه مناط نهى و حرمت در صورت اضطرار نيز هست .

(ان الذين يكتمون ما انزل اللّه من الكتاب ) الخ ، اين آيه شريفه تعريضى است به اهل كتاب ، چون در ميان آنان بسيار چيزها در عبادات و غيره بوده كه خدا حلال و طيبش كرده ، ولى بزرگان و رؤ ساى آنان حرامش كرده بودند،- و كتابى هم كه نزد ايشان بود آن اشياء را تحريم نميكرد - و اگر بزرگان ايشان احكام خدا را كتمان مى كردند براى اين بود كه رزق رياست و ابهت مقام و جاه و مال خود را حفظ كنند.

## دلالت آيه شريفه بر تجسم اعمال

و در آيه شريفه دلالتى كه بر تجسم اعمال و تحقق نتائج آن دارد، بر كسى پوشيده نيست ، چون اولا مى فرمايد: اينكه علماى اهل كتاب احكام نازله از ناحيه خدا را در برابر بهائى اندك فروختند، همين اختيار ثمن اندك عبارتست از خوردن آتش و فرو بردن آن در شكم ، و ثانيا در آيه دوم همين اختيار كتمان و گرفتن ثمن اندك در برابر احكام خدا را مبدل كرد به اختيار ضلالت بر هدايت ، و ثالثا اين اختيار را هم مبدل كرد به اختيار عذاب بر مغفرت و در آخر، مطلب را با جمله : (مگر چقدر بر سوختن در آتش صبر دارند) ختم نمود و آن جرمى كه از ايشان بيشتر بچشم مى خورد و روشن تر است ، اين است كه بر اين كتمان خود ادامه ميدهند، و بر آن اصرار مى ورزند.

لذا مى فرمايد: (چقدر بر آتش صبر دارند پس معلوم مى شود اختيار بهاى اندك بر احكام خدا، اختيار ضلالت است بر هدايت ، و اختيار ضلالت بر هدايت در نشئه ديگر به صورت اختيار عذاب بر مغفرت مجسم مى شود، و نيز ادامه بر كتمان حق در اين نشئه ، ب صورت ادامه بقاء در آتش مجسم ميگردد) (دقت بفرمائيد).

## بحث روايتى (رواياتى در ذيل آيات گذشته )

در كافى از امام صادق (عليه‌السلام) روايت كرده كه در تفسير جمله : (فمن اضطر غير باغ و لا عاد) الخ ، فرموده : باغى آن كسى است كه در طلب شكار است ، و عادى به معناى دزد است كه نه شكارچى مى تواند در حال اضطرار گوشت مردار بخورد و نه دزد، خوردن مردار بر اين دو حرام است ، با اينكه براى مسلمان حلال است و نيز اين دو طائفه در سفر شكار و سفر دزدى نبايد نماز را شكسته بخوانند.

و در تفسير عياشى از امام صادق (عليه‌السلام) روايت آورده كه فرمود: باغى ظالم ، و عادى غاصب است .

و از حماد از آن جناب روايت كرده كه فرمود: باغى آنكسى است كه بر امام خروج كند، و عادى دزد است .

و در تفسير مجمع البيان از امام باقر و امام صادق (عليه‌السلام) روايت آورده كه در معناى آيه فرمودند: يعنى بر امام مسلمين بغى نكند و با معصيت از طريق اهل حق تعدى ننمايد.

مؤ لف : همه اين روايات از قبيل شمردن مصداق است و همه آنها معنائى را كه ما از ظاهر لفظ آيه استفاده كرديم ، تاءييد ميكند.

و در كافى و تفسير عياشى از امام صادق (عليه‌السلام) روايت كرده ، كه در معناى جمله (فما اصبر هم على النار)، فرمود: يعنى تا كى بكارى ادامه ميدهند كه ميدانند آنكار سرانجامشان را بسوى آتش ميكشد؟. و در تفسير مجمع البيان از على بن ابراهيم از امام صادق (عليه‌السلام) روايت كرده كه فرمود: يعنى چقدر جراتشان بر آتش زياد است ؟ و باز از امام صادق (عليه‌السلام) روايت آورده كه فرمود: يعنى چقدر بكارهاى اهل آتش ادامه ميدهند.

مؤ لف : اين روايات از نظر معنى قريب به هم هستند، اولى صبر بر آتش را تفسير كرد، به صبر بر سبب آتش ، دومى تفسير كرد به جراءت بر آن و معلوم است كه جراءت لازمه صبر است و در سومى تفسير كرد به عمل به آنچه كه اهل آتش مرتكب مى شوند كه برگشت آن به همان معناى روايت اول است .

## آيه كريمه 177 بقره

ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق و المغرب ولكن البر من آمن باللّه و اليوم الاخر و الملائكة و الكتاب و النبيين و آتى المال على حبه ذوى القربى و اليتامى و المساكين و ابن السبيل و السائلين و فى الرقاب و اقام الصلوة و آتى الزكوة و الموفون بعهدهم اذا عاهدوا و الصابرين فى الباساء و الضراء و حين الباس اولئك الذين صدقوا و اولئك هم المتقون - 177.

ترجمه آيات

نيكى آن نيست كه روى خود را بطرف مشرق كنيد (كه چون مسيحى هستيد) و يا بطرف مغرب (كه چون يهودى هستيد) بلكه نيكى براى كسى است كه به خدا و روز آخرت و ملائكه و كتاب آسمانى و پيغمبران ايمان داشته باشد و مال خود را با آنكه دوستش ‍ مى دارد به خويشاوندان و يتيمان و مسكينان و راه ماندگان و دريوزگان و بردگان بدهد و نماز را بپا دارد و زكات بدهد و كسانيند كه به عهد خود وقتى عهدى مى بندند وفا مى كنند و از فقر و بيمارى و جنگ ، خويشتن دارند اينان هستند كه راست گفتند و همينهايند كه تقوى دارند (177)

## بيان

بعضى از مفسرين گفته اند: بعد از برگشتن قبله از بيت المقدس بسوى كعبه ، جدال و بگو مگو بسيار شد و بدين جهت آيه مورد بحث نازل شد.

(ليس البران تولوا وجوهكم قبل المشرق و المغرب )،

## توضيح مفردات آيه

كلمه (بر) بكسره باء، مجازى است از خير و احسان و همين كلمه با فتحه باء، صفت مشبهه از آن است ، و معنايش شخص خير و نيكوكار است .

و كلمه (قبل ) با كسره اول و فتحه دوم به معناى جهت است ، قبله را هم به همين جهت قبله مى گويند، چيزى كه هست (تاى آخر آن معناى ) نوعيت را مى رساند، و كلمه (ذوى القربى ) به معناى خويشاوندان و كلمه (يتامى ) جمع يتيم است كه به معناى كودك پدر مرده است و كلمه (مساكين ) جمع مسكين است ، كه فرقش با كلمه فقير اين است كه مسكين بدحال تر از فقير است ، و كلمه (ابن السبيل ) به معناى كسى است كه دستش از وطن و از خانواده اش بريده ، و كلمه (رقاب ) جمع رقبه است ، كه به معناى گردن است ، ولى منظور از آن برده است كه قيد بردگى بگردن دارد، و كلمه (باءساء) مصدر است ، همچنانكه بؤ س هم مصدر است ، و هر دو به معناى شدت و فقر است ، و كلمه (ضراء) مانند كلمه (ضر) هر دو به اين معنا است كه آدمى با مرض يا زخم يا فوت مال يا مرگ فرزند، متضرر شود، و كلمه باءس به معناى شدت و سختى جنگ است .

(ولكن البر من آمن باللّه ) الخ ، در اين جمله بجاى اينكه كلمه (بر) به كسره را تعريف كند، كلمه (بر) به فتحه را تعريف كرد، تا هم بيان و تعريف مردان نيكوكار را كرده باشد و در ضمن اوصافشان را هم شرح داده باشد، و هم اشاره كرده باشد باينكه مفهوم خالى از مصداق و حقيقت ، هيچ اثرى و فضيلتى ندارد.

## ذكر مصداق در كنار مفهوم ، داءب قرآن در تمام بياناتش مى باشد

و اين خود داءب قرآن در تمامى بياناتش است كه وقتى ميخواهد مقامات معنوى را بيان كند، با شرح احوال و تعريف رجال دارنده آن مقام ، بيان ميكند و به بيان مفهوم تنها قناعت نميكند.

و سخن كوتاه آنكه جمله : (ولكن البر من آمن باللّه و اليوم الاخر) تعريف ابرار و بيان حقيقت حال ايشان است كه هم در مرتبه اعتقاد تعريفشان مى كند و هم در مرتبه اعمال و هم اخلاق ، درباره اعتقادشان ميفرمايد: (من آمن باللّه ) و درباره اعمالشان ميفرمايد: (اولئك الذين صدقوا)، و درباره اخلاقشان ميفرمايد. (و اولئك هم المتقون ).

و در تعريف اولى كه از ايشان كرده ، فرموده : (كسانى هستند كه ايمان به خدا و روز جزا و ملائكه و كتاب و انبياء دارند)، و اين تعريف شامل تمامى معارف حقه اى است كه خداى سبحان ايمان به آنها را از بندگان خود خواسته

درباره ايمان كامل و پاره اى از اعمال و اخلاق ابرار (مؤ منين حقيقى )

و مراد به اين ايمان ، ايمان كامل است كه اثرش هرگز از آن جدا نمى شود و تخلف نميكند، نه در قلب ، و نه در جوارح ، در قلب تخلف نميكند چون صاحب آن دچار شك و اضطراب و يا اعتراض و يا در پيشامدى ناگوار دچار خشم نميگردد و در اخلاق و اعمال هم تخلف نميكند، (چون وقتى ايمان كامل در دل پيدا شد، اخلاق و اعمال هم اصلاح ميشود).

دليل بر اينكه مراد از آيه بيان اين معنا است ، ذيل آيه شريفه است كه مى فرمايد: (اولئك الذين صدقوا) كه صدق را مطلق آورده و مقيد به زبان يا به اعمال قلب ، يا به اعمال ساير جوارح نكرده ، پس منظور، آن مؤ منينى است كه مؤ من حقيقى هستند و در دعوى ايمان صادقند، همچنانكه در جاى ديگر درباره آنان فرمود: (فلا و ربك لا يؤ منون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ، ثم لا يجدوا فى انفسهم حرجا مما قضيت ، و يسلموا تسليما)، (حاشا به پروردگارت سوگند كه ايمان نمى آورند و ايمانشان واقعى نمى شود مگر وقتى كه تو را در اختلاف هائى كه بينشان پيدا مى شود حكم قرار دهند و چون حكمى راندى هيچ ناراحتى در دل خود از حكم تو احساس نكنند و سراپا تسليم تو شوند).

در چنين هنگامى است كه حالشان با آخرين مراتب ايمان ، يعنى مرتبه چهارم كه در ذيل آيه : (اذ قال له ربه اسلم قال اءسلمت ) بيانش گذشت منطبق ميشود.

بعد از اين تعريف سپس به بيان پاره اى از اعمالشان پرداخته ، ميفرمايد: (و اتى المال على حبه ذوى القربى ، و اليتامى ، و المساكين ، و ابن السبيل ، و السائلين ، و فى الرقاب ، و اقام الصلوة ، و اتى الزكوة ) كه از جمله اعمال آنان نماز را شمرده كه حكمى است مربوط به عبادت كه در آيه (ان الصلوة تنهى عن الفحشاء و المنكر)، (نماز از فحشاء و منكر نهى مى كند).

و نيز در آيه : (و اءقم الصلوة لذكرى )، نماز را براى يادآورى من بپا بدار، در اهميت آن سخن رفته است ، يكى ديگر زكات را كه حكمى است مالى و مايه صلاح معاش ذكر فرموده و قبل از اين دو بذل مال كه عبارت است از انتشار خير و احسان غير واجب را ذكر كرد كه مايه رفع حوائج محتاجين است و نمى گذارد چرخ زندگيشان (به خاطر حادثه اى كه برايشان پيش مى آيد)، متوقف گردد.

## وفاى به عهد، صبر و صدق ، سه صفت مؤ منين

خداى سبحان بعد از ذكر پاره اى از اعمال آنان بذكر پاره اى از اخلاقشان پرداخته ، از آن جمله وفاى به عهدى كه كرده اند،

و صبر در باءساء و ضراء و صبر در برابر دشمن و ناگواريهاى جنگ را ميشمارد و عهد عبارتست از التزام به چيزى و عقد قلبى بر آن و هر چند خدايتعالى آن را در آيه مطلق آورده ، لكن بطوريكه بعضى گمان كرده اند شامل ايمان و التزام به احكام دين نميشود، براى اينكه دنبالش فرموده : (اذا عاهدوا وقتى كه عهد مى بندند)، معلوم مى شود منظور از عهد نامبرده عهدهائى است كه گاهى با يكديگر مى بندند (و يا با خدا مى بندند، مانند نذر و قسم و امثال آن ) و ايمان و لوازم ايمان مقيد به وقت خاصى نميشود بلكه ايمان را هميشه بايد داشت .

ولكن اطلاق عهد در آيه شريفه شامل تمامى وعده هاى انسان و قول هائى كه اشخاص ميدهد ميشود، مثل اينكه بگويد: (من اين كار را ميكنم ، و يا اين كارى كه مى كردم ترك مى كنم ) و نيز شامل هر عقد و معامله و معاشرت و امثال آن مى شود.

و صبر عبارتست از ثبات بر شدائد، در مواقعى كه مصائب و يا جنگى پيش مى آيد و اين دو خلق يعنى وفاى به عهد و صبر هر چند شامل تمامى اخلاق فاضله نميشود ولكن اگر در كسى پيدا شد، بقيه آن خلقها نيز پيدا ميشود.

و اين دو خلق يكى متعلق به سكون است و ديگرى متعلق به حركت وفاى به عهد متعلق به حركت و صبر متعلق به سكون ، پس در حقيقت ذكر اين دو صفت از ميان همه اوصاف مؤ منين به منزله اين است كه فرموده باشد: مؤ منين وقتى حرفى ميزنند، پاى حرف خود ايستاده اند و از عمل به گفته خود شانه خالى نميكنند.

و اما اين كه براى بار دوم مؤ منين را معرفى نموده كه (اولئك الذين صدقوا) براى اين بود كه صدق ، وصفى است كه تمامى فضائل علم و عمل را در بر ميگيرد، ممكن نيست كسى داراى صدق باشد و عفت و شجاعت و حكمت و عدالت ، چهار ريشه اخلاق فاضله را نداشته باشد، چون آدمى به غير از اعتقاد و قول و عمل ، چيز ديگرى ندارد و وقتى بنا بگذارد كه جز راست نگويد، ناچار ميشود اين سه چيز را با هم مطابق سازد، يعنى نكند مگر آنچه را كه ميگويد و نگويد مگر آنچه را كه معتقد است و گر نه دچار دروغ ميشود.

و انسان مفطور بر قبول حق و خضوع باطنى در برابر آن است هر چند كه در ظاهر اظهار مخالفت كند.

بنابراين اگر اذعان به حق كرد و بر حسب فرض بنا گذاشت كه جز راست نگويد، ديگر اظهار مخالفت نميكند، تنها چيزى را ميگويد كه بدآن معتقد است و تنها عملى را ميكند كه مطابق گفتارش است ، در اين هنگام است كه ايمان خالص و اخلاق فاضله و عمل صالح ، همه با هم برايش فراهم ميشود.

همچنانكه در جاى ديگر نيز در شاءن مؤ منان فرموده : (يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله ، و كونوا مع الصادقين ،

(اى كسانيكه ايمان آورده ايد، از خدا بترسيد و با راستگويان باشيد). و حصرى كه از جمله (اولئك الذين صدقوا)، (تنها اينهايند كه راست ميگويند) استفاده ميشود آن تعريف و بيان تا حدى كه گذشت تاءكيد ميكند و معنايش - و خدا داناتر است - اين ميشود (هر گاه خواستى راستگويان را ببينى راستگويان تنها همان ابرارند).

و اما تعريفى كه براى بار سوم از آنان كرد و فرمود: (اولئك هم المتقون ) حصرى كه در آن هست ، براى بيان كمال ايشان است ، چون برّ و صدق اگر به حد كمال نرسند، تقوى دست نميدهد.

## استخراج صفات مؤ منين و مآل كارشان از چند مورد آيات قرآنى

و اوصافى كه خداى سبحان در اين آيه از ابرار شمرده ، همان اوصافى است كه در آيات ديگر آورده ، از آن جمله فرموده : (ان الابرار يشربون من كاس كان مزاجها كافورا، عينا يشرب بها عباداللّه ، يفجرونها تفجيرا، يوفون بالنذر، و يخافون يوما كان شره مستطيرا، و يطعمون الطعام على حبه مسكينا و يتيما و اسيرا انما نطعمكم لوجه اللّه ، لا نريد منكم جزاء و لا شكورا)، تا آنجا كه مى فرمايد، و جزاهم بما صبروا جنة و حريرا)، (براستى ابرار از جامى مينوشند كه مزاج كافور دارد، چشمه اى كه بندگان خدا از آن مينوشند و آنرا به هر جا كه خواهند روان كنند، نيكوكاران به نذر وفا كنند و از روزى كه شر آن روز عالمگير است ، بيم دارند و طعام را با آنكه دوستش دارند به مستمند و يتيم و اسير دهند و منطقشان اين است كه ما شما را فقط براى رضاى خدا طعام ميدهيم ، و از شما پاداشى و سپاسى نخواهيم ،- تا آنجا كه فرمود - و پروردگارشان هم در عوض آن صبرى كه كردند، بهشت و ديبا پاداششان دهد).

كه در اين آيات ، ايمان به خدا و ايمان به روز جزا و انفاق در راه خدا و وفاى به عهد و صبر را نام برده و نيز فرموده : (كلا ان كتاب الابرار لفى عليين ، و ما ادريك ما عليون ، كتاب مرقوم ، يشهده المقربون ، ان الابرار لفى نعيم ، تا آنجا كه مى فرمايد: يسقون من رحيق مختوم و تا آنجا كه مى فرمايد: عينا يشرب بها المقربون )، (حاشا كه كتاب ابرار هر آينه در درجات بلندى است ، و تو نمى دانى آن درجات چيست قضائى است رانده شده كه مقربين درگاه خدا آن را مشاهده ميكنند كه ابرار همانا در نعيم باشند - تا آنجا كه مى فرمايد، از شرابى خالص و صافى و سر به مهر مينوشند، - تا آنجا كه مى فرمايد - چشمه اى كه همان مقربين خودشان از آن مينوشند).

كه اگر ميان اين آيات و آيات سوره دهر كه گذشت تطبيق به عمل آيد، آنوقت حقيقت وصف مؤ منين و مال كارشان - اگر در آن دقت كنى - بخوبى روشن ميگردد.

از يكسو در اين آيات ايشان را توصيف كرده باينكه عباداللّه هستند،

و عباداللّه مقرب درگاه خدايند و در ضمن اوصافى كه براى عباد خود ذكر كرده ، فرموده : (ان عبادى ليس لك عليهم سلطان )، (تو اى ابليس بر بندگان من تسلط نمى يابى ) و از سوى ديگر مقربين را توصيف كرده ، باينكه : (و السابقون السابقون ، اولئك المقربون ، فى جنات النعيم )، (سبقت گيرندگان در دنيا بسوى خيرات كه سبقت گيرندگان به مغفرتند در آخرت ، اينان به تنهائى مقربين و در بهشت نعيمند) پس معلوم ميشود اين عباداللّه كه در آخرت بسوى نعمت خدا سبقت مى گيرند، همانهايند كه در دنيا بسوى خيرات سبقت ميگرفتند و اگر به تفحص از حال ايشان ادامه بدهى ، مطالب عجيبى برايت كشف ميشود.

پس از آنچه گذشت اين معنا روشن شد: كه ابرار داراى مرتبه عاليه اى از ايمان هستند و آن مرتبه چهارم است كه بيانش گذشت و خدايتعالى در باره شان فرموده : (الذين آمنوا، و لم يلبسوا ايمانهم بظلم ، اولئك لهم الامن و هم مهتدون )، (كسانى كه ايمان آوردند و ايمان خود را با ظلم نياميختند، تنها اينان هستند كه داراى امنيتند و هم راه يافتگانند).

(و الصابرين فى الباساء) كلمه (صابرين ) را منصوب آورد، يعنى نفرمود (صابرون ) و نصب آن به تقدير مدح است تا به عظمت امر صبر اشاره كرده باشد، بعضى هم گفته اند كه اصولا وقتى كلامى كه در وصف كسى ايراد ميشود طول بكشد وصفى پشت سر وصفى بياورند، نظريه علماى ادب بر اين است كه ميان اوصاف گاهگاهى مدح و ذمى بياورند و باين منظور اعراب وصف را مختلف سازند، گاهى به رفع بخوانند و گاهى به نصب .

## بحث روايتى (ذيل آيه كريمه و بيان اهميت آنچه در آن آمده )

از رسولخدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم روايت شده كه هر كس باين آيه عمل كند ايمان خود را به كمال رسانده باشد.

مؤ لف : وجه آن با در نظر داشتن بيان ما روشن است ، و از زجاج و فراءهم نقل شده كه آندو گفته اند: اين آيه مخصوص انبياء معصومين (عليهم‌السلام) است براى اينكه هيچ كس بجز انبياء نمى تواند همه دستوراتى كه در اين آيه آمده آنطور كه حق آن است عمل كند، اين بود گفتار آن دو، ولى سخنان آن دو ناشى از اين است كه در مفاد آيات تدبر نكرده اند و ميان مقامات معنوى خلط كرده اند، چون آيات سوره دهر كه درباره اهل بيت رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نازل شده ،

بعنوان ابرار از ايشان ياد فرموده نه به عنوان انبياء، چون اهل بيت (عليهم‌السلام) انبياء نبودند.

بله اينقدر هست كه مقامى بس عظيم دارند، بطورى كه وقتى حال اولواالالباب را ذكر ميكند، كه كسانى هستند كه خدا را در قيام و قعود و بر پهلويشان ذكر ميكنند و در خلقت آسمانها و زمين تفكر مينمايند، در آخر از ايشان نقل ميفرمايد كه از خدا درخواست ميكنند ما را به ابرار ملحق ساز، (و توفنا مع الابرار)، (با ابرار ما را بميران )، و در تفسير الدر المنثور است كه حكيم ترمذى از ابى عامر اشعرى روايت كرده كه گفت : به رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم عرضه داشتم : تماميت برّ و نيكى به چيست ؟ فرمود: اينكه در خلوتت همان كنى كه در انظار ميكنى .

و در تفسير مجمع البيان از ابى جعفر و امام صادق (عليه‌السلام) روايت كرده كه فرمودند: منظور از ذوى القربى ، اقرباى رسول هستند.

مؤ لف : گويا اين تفسير از باب شمردن يكى از مصاديق قربا باشد، چون در قرآن كريم آيه اى مخصوص قرباى رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم هست .

و در كافى از امام صادق (عليه‌السلام) روايت كرده كه فرمود: فقير آنكسى است كه كاردش آنچنان باستخوان نرسيده كه دست بسوى مردم دراز كند، ولى مسكين بدحال تر از اوست و بائس از هر دو بدحال تر است .

و در تفسير مجمع البيان از امام باقر (عليه‌السلام) روايت آورده كه فرمود: ابن السبيل كسى است كه دستش از اهلش بريده باشد.

و در تهذيب از امام صادق (عليه‌السلام) روايت كرده كه شخصى از آنجناب از برده اى سؤ ال كرد كه با مولايش قرار گذاشته : اگر فلان مبلغ بپردازد، آزاد باشد و مقدارى از آن مبلغ را پرداخته چه كند؟ فرمود: بحكم آيه (و فى الرقاب ) بقيه مبلغ را بايد از مال صدقه بپردازند تا آزاد شود.

و در تفسير قمى در ذيل جمله : (و الصابرين فى الباساء و الضراء) گفته : امام (عليه‌السلام) فرمود: يعنى در گرسنگى و عطش و ترس ، و در معناى جمله (و حين الباس ) گفته امام فرمود: يعنى در هنگام جنگ .

## آيات 178 - 179 بقره

يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى الحر بالحر و العبد بالعبد و الانثى بالانثى فمن عفى له من اءخيه شى ء فاتباع بالمعروف و اداء اليه باحسان ذلك تخفيف من ربكم و رحمة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب اليم - 178

و لكم فى القصاص حيوة يا اولى الالباب لعلكم تتقون - 179.

ترجمه آيات

اى كسانى كه ايمان آورده ايد قصاص (جناياتى كه واقع ميشود) 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 بايد كه احسان او را بخوبى تلافى كند و خونبهائى كه بدهكار است به طرز خوبى بپردازد، اين خود تخفيفى است از ناحيه پروردگارتان و هم رحمتى است پس اگر كسى بعد از عفو كردن دبه درآورد و از قاتل قصاص بگيرد عذابى دردناك دارد (178) و شما را در قصاص حياتى است اى خردمندان اگر بخواهيد تقوى داشته باشيد (179)

بيان

(يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى ، الحر بالحر) الخ ،

در اينكه خطاب متوجه خصوص مؤ منين كرده ، اشاره است باينكه حكم قصاص مخصوص جامعه مسلمين است و كفارى كه در كشورهاى اسلامى بعنوان اهل ذمه زندگى مى كنند و غير آنان از كفار، مشمول آيه نيستند و آيه از كار آنها ساكت است .

و اگر اين آيه را با آيه : (اءن النفس بالنفس ) بسنجيم ، نسبت تفسير را براى آن دارد، پس ديگر وجهى براى اين سخن كه چه بسا كسانى گفته باشند (كه اين آيه ناسخ آن است و به حكم اين آيه به خاطر كشتن برده اى قاتل آزاد اعدام نميشود و به خاطر كشتن زنى قاتل مرد اعدام نميشود) باقى نمى ماند.

## وجه تسميه (قصاص ) و بيان حكم عفو انتقال از قصاص به ديه

و سخن كوتاه آنكه كلمه (قصاص ) مصدر از (قاص يقاص ) است و اين كلمه از (قص اثره ، جا پاى او را تعقيب كرد) مى باشد، (قصاص - داستانسرا) را هم به همين مناسبت قصاص مى گويند كه آثار و حكايات گذشتگان را حكايت مى كند، كانه اثر گذشتگان را دنبال مى نمايد، پس اگر قصاص را قصاص ناميده اند براى اين است كه جانى را در جنايتش تعقيب ميكنند، و عين آن جنايت كه او وارد آورده بر او وارد مى آورند.

(فمن عفى له من اخيه شى ء) الخ ، مراد از كلمه موصول (من - كسيكه ) آن كسى است كه مرتكب قتل شده و عفو از قاتل تنها در حق قصاص است ، در نتيجه مراد به كلمه (شى ء) همان حق است و اگر (شى ء) را نكره آورد، براى اين بود كه حكم را عموميت دهد، بفرمايد: هر حقى كه باشد، چه تمامى حق قصاص باشد و چه بعضى از آن ، مثل اينكه صاحبان خون چند نفر باشند، بعضى حق قصاص خود را به قاتل ببخشند و بعضى نبخشند كه در اينصورت هم ديگر قصاص عملى نمى شود، بلكه (مثل آن صورتيكه همه صاحبان حق از حق خود صرفنظر كنند)، تنها بايد ديه يعنى خون بها بگيرند، و اگر از صاحبان خون تعبير به برادران قاتل كرد براى اين بود كه حس محبت و راءفت آنان را بنفع قاتل برانگيزد و نيز بفهماند: در عفو لذتى است كه در انتقام نيست .

(فاتباع بالمعروف ، و اداء اليه باحسان ) الخ ، كلمه (اتباع ) مبتدائى است كه خبرش حذف شده و تقديرش (فعليه ان يتبع القاتل فى مطالبه الدية ، بمصاحبه المعروف )، (بر اوست كه قاتل را تعقيب كند و خون بها را از او مطالبه نمايد مطالبه اى پسنديده ) و بر قاتل است كه خون بها را به برادرش كه ولى كشته او است ، با احسان و خوبى و خوشى بپردازد و ديگر امروز و فردا نكند و او را آزار ندهد.

(ذلك تخفيف من ربكم ، و رحمة ) الخ ، يعنى حكم به انتقال از قصاص بديه ،

خود تخفيفى است از پروردگار شما و به همين جهت تغيير نمى پذيرد، پس ولى خون نمى تواند بعد از عفو دوباره دبه درآورده و از قاتل قصاص نمايد و اگر چنين كند، خود او هم متجاوز است و كسيكه تجاوز كند و بعد از عفو قصاص كند عذابى دردناك دارد.

(و لكم فى القصاص حيوة يا اولى الالباب ، لعلكم تتقون ) اين جمله به حكمت تشريع قصاص اشاره ميكند و هم توهمى را كه ممكن است از تشريع عفو و ديه بذهن برسد، دفع مينمايد و نيز مزيت و مصلحتى را كه در عفو است ، يعنى نشر رحمت و انگيره راءفت را بيان نموده ، مى فرمايد: عفو به مصلحت مردم نزديكتر است ، تا انتقام .

و حاصل معناى اين جمله اين است كه عفو هر چند تخفيفى و رحمتى است نسبت به قاتل ، (و رحمت خود يكى از فضائل انسانى است )، ولكن مصلحت عموم تنها با قصاص تاءمين ميشود، قصاص است كه حيات را ضمانت ميكند نه عفو كردن و ديه گرفتن و نه هيچ چيز ديگر، و اين حكم هر انسان داراى عقل است ، و اينكه فرمود: (لعلكم تتقون )، معنايش اين است كه بلكه شما از قتل بپرهيزيد و اين جمله به منزله تعليل است ، براى تشريع قصاص .

مفسرين گفته اند: اين جمله يعنى جمله (و لكم فى القصاص حيوة ) الخ ، با همه اختصار و كوتاهيش و اندكى كلمات و حروفش و سلامت لفظش و صفاى تركيبش و بليغ ‌ترين آيات قرآن ، در افاده معناى خويش است و برجسته ترين آيات است در بلاغت ، براى اينكه در عين اينكه استدلالش بسيار قوى است ، معنايش هم بسيار لطيف و زيباست و در عين اينكه معنايش لطيف و زيباست ، دلالتش رقيق تر و در افاده مدلولش روشن تر است .

## معناى (قصاص ) و آثار آن و بيان لطائف جمله (و لكم فى القصاص حيوة )

قبل از آنكه قرآن كريم اين جمله را درباره قصاص ايراد كند، بلغاى دنيا درباره قتل و قصاص كلماتى داشتند كه بسيار از بلاغت و متانت اسلوب و نظم آن كلمات تعجب ميكردند و لذت مى بردند، مثل اين گفتار كه : (كشتن ب عض افراد، احياء همه است ) و اين گفتار كه : (زياد بكشيد تا كشتار كم شود)، و از همه خوش آيندتر اين جمله بوده كه مى گفتند: (كشتن مؤ ثرترين عامل است براى از بين بردن كشتار).

لكن آيه شريفه مورد بحث ، همه آن كلمات بليغ را از ياد برد و همه را عقب زد، زيرا جمله (و لكم فى القصاص حيوة )، (در قصاص براى شما حيوة است )، از همه آن كلمات كوتاهتر و تلفظش آسانتر است ، علاوه در اين جمله ، كلمه قصاص معرفه يعنى با الف و لام آمده ، و كلمه حيوة نكره ، يعنى بدون الف و لام آمده است تا دلالت كند بر اينكه نتيجه قصاص و بركات آن ، دامنه دارتر و عظيمتر از آن است كه با زبان گفته شود.

و باز با همه كوتاهيش ، نتيجه قصاص را بيان كرده و حقيقت مصلحت را ذكر كرده ،

كه حيات است و همين كلمه حيات حقيقت آن معنائى را كه نتيجه را افاده ميكند متضمن است چون قصاص است كه سرانجام به حيات مى انجامد نه قتل ، براى اينكه بسيار مى شود شخص را بعنوان اينكه قاتل است مى كشته در حاليكه بى گناه بوده ، اين كشتن خودش عدوانا واقع شده و چنين كشتنى مايه حيات نميشود.

بخلاف كلمه قصاص كه هم شامل كشتن مى شود و هم شامل انحاء ديگرى از انتقام ، يعنى اقسامى كه در قصاص غير قتل هست ، علاوه بر اينكه كلمه قصاص يك معناى زائدى را افاده ميكند و آن معناى متابعت و دنبال بودن قصاص از جنايت است و به همين جهت قصاص قبل از جنايت را شامل نمى شود، بخلاف جمله (قتل مؤ ثرترين عامل در جلوگيرى از قتل است ) كه اين شامل قصاص قبل از جنايت هم ميشود.

از اين هم كه بگذريم ، جمله مورد بحث متضمن تحريك و تشويق هم هست ، چون دلالت ميكند بر اينكه شارع يك حيات و زندگى ئى براى مردم در نظر گرفته كه خود مردم از آن غافلند، و اگر قصاص را جارى كنند مالك آن حيات ميشوند، پس بايد كه اين حكم را جارى بكنند و آن حيات كذائى را صاحب شوند.

نظير اينكه به كسى بگوئى : تو در فلان محل يا نزد فلان شخص مالى و ثروتى دارى و نگوئى آن مال چيست كه معلوم است شنونده چقدر تشويق مى شود به رفتن در آن محل يانزد آن شخص .

باز از اين هم كه بگذريم عبارت قرآن به اين نكته هم اشاره دارد: كه صاحب اين كلام منظورش از اين كلام جز حفظ منافع مردم و رعايت مصلحت آنان چيز ديگرى نيست و اگر مردم به اين دستور عمل كنند، چيزى عايد خود او نمى شود، چون ميفرمايد: (لكم - براى شما).

اين بود وجوهى از لطائف كه آيه شريفه با همه كوتاهيش مشتمل بر آن است ، البته بعضى وجوهى ديگر علاوه بر آنچه گذشت ذكر كرده اند كه هر كس به آنها مراجعه كند مى فهمد، چيزى كه هست بدون مراجعه به آنها هر كس در آيه شريفه هر قدر بيشتر دقت كند، جمال بيشترى از آن برايش تجلى ميكند، ب طوريكه غلبه نور آن بر او چيره مى شود، آرى (كلمة اللّه هى العليا - كلمه خدا عالى ترى كلمه است ).

## بحث روايتى (شاملچند روايت درباره قصاص و عفو و ديه )

در تفسير عياشى از امام صادق (عليه‌السلام) روايت آورده كه در ذيل جمله (الحر بالحر)،

فرمود: اگر آزاد، برده اى را بكشد، بخاطر آن برده كشته نميشود، تنها او را به سختى مى زنند و سپس خون بهاى برده را از او مى گيرند و نيز اگر مردى زنى را كشت و صاحبان خون آن زن خواستند قاتل را بكشند، بايد نصف ديه قاتل را به اولياء او بپردازند.

و در كافى از حلبى از امام صادق (عليه‌السلام) روايت كرده كه گفت : از آنجناب از معناى كلام خداى عز و جل پرسيدم ، كه ميفرمايد: (فمن تصدق به فهو كفارة له )، فرمود: يعنى اگر صدقه بدهد، و از قاتل كمتر بگيرد به همان مقدار كه عفو كرده ، از گناهانش ‍ ميريزد.

و نيز گفت : از آنجناب از معناى جمله : (فمن عفى له من اخيه شى ء، فاتباع بالمعروف ، و اداء اليه باحسان ) پرسيدم ، فرمود: سزاوار است كسى كه حقى به گردن كسى دارد، برادر خود را در فشار نگذارد، با اينكه او به گرفتن ديه مصالحه كرده است و نيز سزاوار است كسيكه حق مردم به گردن دارد، در اداء آن با اينكه تمكن دارد: امروز و فردا نكند و در هنگام دادن با احسان بدهد.

و نيز گفت : از آنجناب از اين جمله پرسيدم : كه خداى عز و جل مى فرمايد: (فمن اعتدى بعد ذلك ، فله عذاب اءليم )، فرمود: اين درباره كسى است كه ديه قبول ميكند و يا بكلى عفو ميكند و يا ديه را به مبلغى و يا چيزى صلح ميكند، بعد دبه درمى آورد، و قاتل را ميكشد كه كيفرش همان است كه خداى عز و جل فرموده است .

مؤ لف : روايات در اين معانى بسيار است .

## بحث علمى (درباره حكم قصاص )

در عصر نزول آيه قصاص و قبل از آن نيز عرب به قصاص و حكم اعدام قاتل ، معتقد بود، ولكن قصاص او حد و مرزى نداشت بلكه به نيرومندى قبائل و ضعف آنها بستگى داشت ، چه بسا ميشد يك مرد در مقابل يك مرد و يك زن در مقابل يك زن كه كشته بود قصاص ‍ ميشد و چه بسا ميشد در برابر كشتن يك مرد، ده مرد كشته ميشد، و در مقابل يك برده ، آزادى بقتل مى رسيد، و در برابر مرئوس ‍ يك قبيله ، رئيس قبيله قاتل قصاص ميشد و چه بسا مى شد كه يك قبيله ، قبيله اى ديگر را بخاطر يك قتل بكلى نابود ميكرد.

و اما در ملت يهود؟ آنها نيز به قصاص معتقد بودند، همچنانكه در فصل بيست و يكم و بيست و دوم از سفر خروج و فصل سى و پنجم از سفر عدد از تورات آمده و قرآن كريم آنرا چنين حكايت كرده :

(و كتبنا عليهم فيها، ان النفس بالنفس ، و العين بالعين ، و الانف بالانف ، و الاذن بالاذن ، و السن بالسن ، و الجروح قصاص )، (و در آن الواح برايشان نوشتيم : يك نفر بجاى يك نفر و چشم بجاى چشم و بينى در برابر بينى و گوش در مقابل گوش و دندان در مقابل دندان و زخم در برابر زخم قصاص بايد كرد).

ولى ملت نصارى بطوريكه حكايت كرده اند در مورد قتل ، به غير از عفو و گرفتن خون بها حكمى نداشتند، ساير شعوب و امتها هم با اختلاف طبقاتشان ، فى الجمله حكمى براى قصاص در قتل داشتند هر چند كه ضابطه درستى حتى در قرون اخير براى حكم قصاص ‍ معلوم نكردند.

در اين ميان ، اسلام عادلانه ترين راه را پيشنهاد كرد، نه آنرا بكلى لغو نمود و نه بدون حد و مرزى اثبات كرد، بلكه قصاص را اثبات كرد، ولى تعيين اعدام قاتل را لغو نمود و در عوض صاحب خون را مخير كرد ميان عفو و گرفتن ديه ، آنگاه در قصاص رعايت معادله ميان قاتل و مقتول را هم نموده ، فرمود: آزاد در مقابل كشتن آزاد، اعدام شود، و برده در ازاء كشتن برده و زن در مقابل كشتن زن .

## اعتراضات و اشكالاتى كه در عصر حاضر به حكم قصاص مخصوصا به قصاص به اعدام مى شود

لكن در عصر حاضر به حكم قصاص و مخصوصا قصاص به اعدام اعتراض شده ، باينكه قوانين مدنى كه ملل راقيه آنرا تدوين كرده اند، قصاص را جائز نمى داند و از اجراء آن در بين بشر جلوگيرى ميكند.

مى گويند قصاص به كشتن در مقابل كشتن ، امرى است كه طبع آدمى آن را نمى پسندد و از آن متنفر است ، و چون آنرا به وجدانش ‍ عرضه ميكند، مى بيند كه وجدانش از در رحمت و خدمت به انسانيت از آن منع ميكند.

و نيز مى گويند: قتل اول يك فرد از جامعه كاست ، قتل دوم بجاى اينكه آن كمبود را جبران كند، يك فرد ديگر را از بين مى برد و اين خود كمبود روى كمبود مى شود و نيز ميگويند: قصاص كردن بقتل از قساوت قلب و حب انتقام است ، كه هم قساوت را بايد وسيله تربيت در دلهاى عامه برطرف كرد و هم حب انتقام را و بجاى قصاص قاتل بايد او را در تحت عقوبت تربيت قرار داد و عقوبت تربيت به كمتر از قتل از قبيل زندان و اعمال شاقه هم حاصل ميشود.

و نيز ميگويند: جنايتكارى كه مرتكب قتل ميشود تا به مرض روانى و كمبود عقل گرفتار نشود، هرگز دست به جنايت نمى زند، به همين جهت عقل آنهائيكه عاقلند، حكم ميكند كه مجرم را در بيمارستانهاى روانى تحت درمان قرار دهند.

و باز ميگويند: قوانين مدنى بايد خود را با سير اجتماع وفق دهد، و چون اجتماع در يك حال ثابت نمى ماند و محكوم به تحول است ، لاجرم حكم قصاص نيز محكوم به تحول است و معنا ندارد حكم قصاص براى ابد معتبر باشد و حتى اجتماعات راقيه امروز هم محكوم به آن باشند، چون اجتماعات امروز بايد تا آنجا كه مى تواند از وجود افراد استفاده كند، او مى تواند مجرم را هم عقاب بكند و هم از وجودش استفاده كند، عقوبتى كند كه از نظر نتيجه با كشتن برابر است ، مانند حبس ابد و حبس سالهائى چند كه با آن هم حق اجتماع رعايت شده و هم حق صاحبان خون .

## پاسخ به همه اين اشكالات و بيان فلسفه تشريع در يك آيه قرآنى

اين بود عمده آن وجوهى كه منكرين قصاص به اعدام براى نظريه خود آورده اند.

و قرآن كريم با يك آيه به تمامى آنها جواب داده ، و آن آيه : (من قتل نفسا بغير نفس ، او فساد فى الارض ، فكانما قتل الناس جميعا، و من احياها فكانما اءحيا الناس جميعا)، (هر كس انسانى را كه نه مرتكب قتل شده و نه فسادى در زمين كرده ، بقتل برساند، مثل اين است كه همه مردم را كشته ، و كسى كه يكى را احياء كند، مثل اين است كه همه را احياء كرده باشد).

بيان اين پاسخ اين است كه قوانين جاريه ميان افراد انسان ، هر چند امورى وصفى و اعتبارى است كه در آن مصالح اجتماع انسانى رعايت شده ، الا اينكه علتى كه در اصل ، آن قوانين را ايجاب ميكند، طبيعت خارجى انسان است كه انسان را به تكميل نقص و رفع حوائج تكوينيش دعوت مى كند.

و اين خارجيت كه چنين دعوتى ميكند، عدد انسان و كم و زيادى كه بر انسان عارض مى شود نيست ، هيئت وحدت اجتماعى هم نيست ، براى اينكه هيئت نامبرده خودش ساخته و پرداخته انسان و نحوه وجود اوست ، بلكه اين خارجيت عبارتست از طبيعت آدمى كه در آن طبيعت يك نفر و هزاران نفرى كه از يك يك انسانها تركيب مى شود فرقى ندارد، چون هزاران نفر هم هزاران انسان است و يك نفر هم انسان است و وزن يكى با هزاران از حيث وجود يكى است .

و اين طبيعت وجودى بخودى خود مجهز به قوى و ادواتى شده كه با آن از خود دفاع ميكند، چون مفطور، به حب وجود است ، فطرتا وجود را دوست ميدارد و هر چيزى را كه حيات او را تهديد ميكند به هر وسيله كه شده و حتى با ارتكاب قتل و اعدام ، از خود دور ميسازد و به همين جهت است كه هيچ انسانى نخواهى يافت كه در جواز كشتن كسيكه ميخواهد او را بكشد و جز كشتنش ‍ چاره اى نيست شك داشته باشد و اين عمل را جائز نداند.

و همين ملت هاى راقيه را كه گفتيد: قصاص را جائز نميدانند،

آنجا كه دفاع از استقلال و حريت و حفظ قوميتشان جز با جنگ صورت نمى بندد، هيچ توقفى و شكى در جواز آن نميكنند، و بى درنگ آماده جنگ ميشوند، تا چه رسد به آنجا كه دشمن قصد كشتن همه آنان را داشته باشد.

و نيز مى بينيد كه اين ملل راقيه از بطلان قوانين خود دفاع ميكنند، تا هر جا كه بيانجامد، حتى بقتل ، و نيز مى بينيد كه در حفظ منافع خود متوسل به جنگ ميشوند البته در وقتى كه جز با جنگ دردشان دوا نشود.

و بخاطر همين جنگهاى خانمان برانداز و مايه فناى دنيا و هلاكت حرث و نسل است كه مى بينيم لايزال ملت هائى خود را با سلاح هاى خونينى مسلح ميكنند و ملت هائى ديگر براى اينكه از آنها عقب نمانند و در روز مبادا بتوانند پاسخ آنان را بگويند، ميكوشند خود را به همان سلاح ها مسلح سازند و موازنه تسليحاتى را برقرار سازند.

و اين ملت ها هيچ منطقى و بهانه اى در اين كار ندارند، جز حفظ حيات اجتماع و رعايت حال آن ، و اجتماع هم جز پديده اى از پديده هاى طبيعت انسان نيست ، پس چه شد كه طبيعت كشتارهاى فجيع و وحشت آور را و ويرانگرى شهرها و ساكنان آن را براى حفظ پديده اى از پديده هاى خود كه اجتماع مدنى است جائز مى داند ولى قتل يك نفر را براى حفظ حيات خود جائز نمى شمارد؟ با اينكه بر حسب فرض ، اين اجتماعى كه پديده طبع آدمى است ، اجتماعى است مدنى .

و نيز چه شد كه كشتن كسى را كه تصميم كشتن او را گرفته ، با اينكه هنوز نكشته ، جائز مى داند ولى قصاص كه كشتن او بعد از ارتكاب قتل است ، جائز نميداند؟ و نيز چه شد كه طبيعت انسانى حكم ميكند به انعكاس وقايع تاريخى و ميگويد (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، و من يعمل مثقال ذرة شرا يره )، (هر كس به سنگينى ذره اى عمل خير كند آنرا مى بيند و هر كس به سنگينى ذره اى شر مرتكب شود آنرا مى بيند) كه هر چند كلام قرآن است ولى زبان طبيعت آدمى است و خلاصه براى هر عملى عكس العمل قائل است ، و اين عكس العمل را در قوانينى كه جعل ميكند، رعايت ميكند ولكن كشتن قاتل را ظلم و نقض حكم خويش ميداند؟.

علاوه بر آنچه گذشت قرآن كريم و قانون اسلام در تمامى دنيا چيزى كه بهاى انسان شود و ميزانى كه با آن ميزان بتوان انسان را سنجيد، سراغ نميدهد مگر يك چيز، آنهم ايمان به خدا و دين توحيد است ، و بر اين حساب وزن اجتماع انسانى و وزن يك انسان موحد، نزد او برابر است و چون چنين است حكم اجتماع و فرد نزد او يكسان مى باشد، پس اگر كسى مؤ من موحدى را بكشد،

در اسلام با كسيكه همه مردم را بكشد يكسان است ، بخاطر اينكه هر دو به حريم حقيقت تجاوز نموده ، هتك حرمت آن كرده اند. همچنانكه قاتل يك نفر با قاتل همه مردم از نظر طبيعت وجود يكسان است .

و اما ملل متمدن دنيا كه به حكم قصاص اعتراض كرده اند، همانطور كه در جوابهاى ما متوجه شديد، نه براى اين است كه اين حكم نقصى دارد، بلكه براى اين است كه آنها احترامى و شرافتى براى دين قائل نيستند، و اگر براى دين حد اقل شرافتى و يا وزنى معادل شرافت و وزن اجتماع مدنى قائل بودند تا چه رسد به بالاتر از آن هر آينه در مسئله قصاص همين حكم را ميكردند.

از اين هم كه بگذريم اسلام دينى است كه براى دنيا و هميشه تشريع شده نه براى قومى خاص و امتى معين و ملل راقيه دنيا اعتراضى كه به حكم قصاص اسلام كرده اند از اين رو بوده كه خيال كرده اند افرادش كاملا تربيت شده اند و حكومت هايشان بهترين حكومت است ، و استدلال كرده اند به آمارگيرى هايشان كه نشان داده در اثر تربيت موجود، ملت خود بخود از كشتار و فجايع متن فرند و هيچ قتلى و جنايتى در آنها اتفاق نمى افتد، مگر بندرت و براى آن قتل نادر و احيانى هم ، ملت به مجازات كمتر از قتل راضى است ، و در صورتى كه اين خيال ايشان درست باشد اسلام هم در قصاص كشتن را حتمى و متعين ندانسته ، بلكه يك طرف تخيير شمرده و طرف ديگر تخيير را عفو دانسته است .

بنابراين چه مانعى دارد حكم قصاص در جاى خود و به قوت خود باقى بماند، ولى مردم متمدن ، طرف ديگر تخيير را انتخاب كنند و از عقوبت جانى عفو نمايند ؟.

همچنانكه آيه قصاص هم خودش به اين معنا اشاره دارد، مى فرمايد: هر جنايتكار قاتل كه برادر صاحب خونش از او عفو كرد و به گرفتن خون بها رضايت داد، در دادن خون بها امروز و فردا نكند و احسان او را تلافى نمايد، و اين لسان ، خود لسان تربيت است مى خواهد به صاحب خون بفرمايد: (در عفو لذتى است كه در انتقام نيست ) و اگر در اثر تربيت كار مردمى بدينجا بكشد، كه افتخار عمومى در عفو باشد، هرگز عفو را رها نمى كنند و دست به انتقام نميزنند.

(و لكن مگر دنيا هميشه و همه جايش را اين گونه اجتماعات راقى متمدن تشكيل داده اند؟ نه بلكه براى هميشه در دنيا امت هائى ديگر هستند، كه درك انسانى و اجتماعيشان به اين حد نرسيده ،) لاجرم در چنين اجتماعات مسئله صورت ديگرى بخود مى گيرد، در چنين جوامعى عفو به تنهائى و نبودن حكم قصاص ، فجايع بار مى آورد، به شهادت اينكه همين الان به چشم خود مى بينيم ، جنايتكاران كمترين ترسى از حبس و اعمال شاقه ندارند و هيچ اندرزگو و واعظى نميتواند آنها را از جنايتكارى باز بدارد،

ها چه مى فهمند حقوق انسانى چيست ؟.

براى اينگونه مردم ، زندان جاى راحت ترى است ، حتى وجدانشان هم در زندان آسوده تر است و زندگى در زندان برايشان شرافتمندانه تر از زندگى بيرون از زندان است كه يك زندگى پست و شقاوت بارى است ، و به همين جهت از زندان نه وحشتى دارند و نه ننگى و نه از اعمال شاقه اش مى ترسند، و نه از چوب و فلك آن ترسى دارند.

و نيز به چشم خود مى بينيم (در جوامعى كه به آن پايه از ارتقاء نرسيده اند و حكم قصاص هم در بينشان اجراء نمى شود، روز بروز آمار فجايع بالاتر ميرود، پس نتيجه مى گيريم كه حكم قصاص حكمى است عمومى ، كه هم شامل ملل راقيه ميشود، و هم شامل غير ايشان ، كه اكثريت هم با غير ايشان است .

اگر ملتى به آن حد از ارتقاء رسيد، و بنحوى تربيت شد كه از عفو لذت ببرد، اسلام هرگز به او نمى گويد چرا از قاتل پدرت گذشتى ؟ چون اسلام هم او را تشويق به عفو كرده و اگر ملتى همچنان راه انحطاط را پيش گرفت و خواست تا نعمت هاى خدا را با كفران جواب بگويد، قصاص براى او حكمى است حياتى ، در عين اينكه در آنجا نيز عفو به قوت خود باقى است .

و اما اين كه گفتند: راءفت و رحمت بر انسانيت اقتضاء مى كند قاتل اعدام نشود، در پاسخ مى گوئيم بله ولكن هر راءفت و رحمتى پسنديده و صلاح نيست و هر ترحمى ف ضيلت شمرده نمى شود، چون بكار بردن راءفت و رحمت ، در مورد جانى قسى القلب ، (كه كشتن مردم برايش چون آب خوردن است )، و نيز ترحم بر نافرمانبر متخلف و قانون شكن كه بر جان و مال و عرض مردم تجاوز ميكند، ستمكارى بر افراد صالح است و اگر بخواهيم بطور مطلق و بدون هيچ ملاحظه و قيد و شرطى ، رحمت را بكار ببنديم ، اختلال نظام لازم مى آيد و انسانيت در پرتگاه هلاكت قرار گرفته ، فضائل انسانى تباه مى شود، همچنان كه آن شاعر فارسى زبان گفته :

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| ترحم بر پلنگ تيز دندان |  | - ستم كارى بود بر گوسفندان |

و اما اينكه داستان فضيلت رحمت و زشتى قساوت و حب انتقام را خاطرنشان كردند.

جوابش همان جواب سابق است ، آرى انتقام گرفتن براى مظلوم از ظالم ، يارى كردن حق و عدالت است كه نه مذموم است و نه زشت ، چون منشا آن محبت عدالت است كه از فضائل است ، نه رذائل ، علاوه بر اينكه گفتيم : تشريع قصاص به قتل تنها بخاطر انتقام نيست ، بلكه ملاك در آن تربيت عمومى و سد باب فساد است .

و اما اينكه گفتند: جنايت قتل ، خود از مرض هاى روانى است كه بايد مبتلاى بدآن را بسترى كرد و تحت درمان قرار داد، و اين خود براى جنايتكار عذرى است موجه ،

در پاسخ مى گوئيم همين حرف باعث ميشود قتل و جنايت و فحشاء روز بروز بيشتر شود و جامعه انسانيت را تهديد كند، براى اينكه هر جنايتكارى كه از قتل و فساد لذت مى برد، وقتى فكر كند كه اين ساديسم جنايت ، خود يك مرض عقلى و روحى است ، و او در جنايتكاريش معذور است و اين حكومتها هستند كه بايد اينگونه افراد را با يك دنيا راءفت و دلسوزى تحت درمان قرار دهند و از سوى ديگر حكومت ها هم به همين معنا معتقد باشند البته هر روز يكى را خواهد كشت و معلوم است كه چه فاجعه اى رخ خواهد داد.

و اما اين كه گفتند: بشريت بايد از وجود مجرمين استفاده كند و به اعمال شاقه و اجبارى وادار سازد و براى اينكه وارد اجتماع نباشند و جنايات خود را تكرار نكنند، آنها را حبس كنند، در پاسخ مى گوئيم : اگر راست ميگويند، و در گفته خود متكى به حقيقت هستند، پس ‍ چرا در موارد اعدام قانونى كه در تمامى قوانين رائج امروز هست ، به آن حكم نمى كنند؟، پس معلوم مى شود در موارد اعدام ، حكم اعدام را مهم تر از زنده ماندن و كار كردن محكوم تشخيص ميدهند در سابق هم گفتيم كه فرد و جامعه از نظر طبيعت و از حيث اهميت يكسانند.

## آيات 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 اللّه سميع عليم - 181

فمن خاف من موص جنفا او اثما فاصلح بينهم فلا اثم عليه ان اللّه غفور رحيم - 182.

ترجمه آيات

بر شما مسلمانان واجب شد كه وقتى مرگتان نزديك ميشود و مالى از شما ميماند براى پدران و مادران و خويشاوندان وصيتى به نيكى كنيد اين حقى است بر پرهيزكاران (180) پس اگر كسى وصيت شخصى را بعد از آنكه شنيد و بدآن آگهى يافت تغيير دهد گناهش به گردن همان تغيير دهنده است كه خدا شنوا و دانا است (181) پس ا گر وصى ترسيد (يعنى تشخيص داد) كه متوفى در وصيت خود از راه حق منحرف گشته و مرتكب گناهى شده و در وصيت او اصلاحاتى انجام دهد تا در ميان ورثه ظلمى واقع نشود گناهى بر او نيست كه خدا آمرزگار رحيم است (182).

## بيان آيات مربوط به حكم وصيت درباره ما ترك

(كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ، ان ترك خيرا الوصية ) الخ ، لسان اين آيه ، لسان وجوب است نه استحباب ، چون در قرآن كريم هر جا فرموده : فلان امر بر فلان قوم نوشته شده ، معنايش اين است كه اين حكم يا سرنوشت ، قطعى و لازم شده است ، مؤ يد آن ، جمله آخر آيه است كه ميفرمايد: (حقا)، چون كلمه حق ، نيز مانند كتابت اقتضاى معناى لزوم را دارد.

لكن از آنجا كه همين كلمه را مقيد به (متقين ) كرده دلالت بر وجوب را سست مى كند، براى اينكه اگر وصيت تكليفى واجب بود، مناسب تر آن بود كه بفرمايد: (حقا على المومنين )، و چون فرموده : (على المتقين )، ميفهميم اين تكليف امرى است كه تنها تقوى باعث رعايت آن ميشود و در نتيجه براى عموم مؤ منين واجب نيست ، بلكه آنهائى كه متقى هستند برعايت آن اهتمام ميورزند.

و به هر حال بعضى از مفسرين گفته اند: اين آيه بوسيله آيات ارث (كه تكليف مال ميت را معين كرده ، چه وصيت كرده باشد و چه نكرده باشد)، نسخ شده و به فرضى كه اين سخن درست باشد، وجوبش نسخ شده نه استحباب ، و اصل محبوبيتش ، و شايد تقييد كلمه حق به كلمه (متقين ) هم براى افاده همين غرض باشد.

و مراد به كلمه (خير) مال است ، و مثل اين كه از آن بر مى آيد مراد مال بسيار است نه اندكى كه قابل اعتناء نباشد، و مراد از معروف ، همان معناى متداول يعنى احسان است .

(فمن بدله بعد ما سمعه ، فانما اثمه على الذين يبدلونه )، ضمير در كلمه (اثمه )، به تبديل بر مى گردد و بقيه ضمائر به وصيت به معروف ، و اگر بپرسى : كلمه (وصيت ) مؤ نث است ، چرا پس همه ضمائر كه بدآن برگشته مذكر است ؟ در پاسخ مى گوئيم : كلمه نامبرده از آنجا كه مصدر است ، هر دو نوع ضمير، جائز است بدآن برگردد.

باز خواهى پرسيد: كه جا داشت بفرمايد: (فمن بدله بعد ما سمعه ، فانما اثمه عليهم ) و حاجت نبود دوباره نام تبديل كنندگان را ببرد، در پاسخ ميگوئيم : نكته اين كه ضمير نياورد و اسم ظاهر آنرا آورد، خواست تا بعلت گناه يعنى تبديل وصيت بمعروف اشاره كرده باشد تا بتواند آيه بعدى را بر آن تفريع نموده ، بفرمايد: (پس اگر كسى از موصى بترسد) الخ .

(فمن خاف من موص جنفا، او اثما، فاصلح بينهم ، فلا اثم عليه ) كلمه (جنف ) به معناى انحراف است و بعضى گفته اند به معناى انحراف دو قدم بطرف خارج است ، بر عكس كلمه (حنف ) كه با حاى بى نقطه است و به معناى انحراف دو قدم بطرف داخل است .

هر حال ، مراد، انحراف بسوى گناه است ، به قرينه كلمه (اثم ) و اين آيه تفريع بر آيه قبلى است و معنايش (و خدا داناتر است ) اين است كه اگر كسى وصيت شخصى را تبديل كند، تنها و تنها گناه اين تبديل بر كسانى است كه وصيت به معروف را تبديل مى كنند، نتيجه و فرعى كه مترتب بر اين معنا ميشود اين است كه پس اگر كسى از وصيت موصى بترسد، به اين معنا كه وصيت به گناه كرده باشد و يا منحرف شده باشد، و او ميان ورثه اصلاح كند و وصيت را طورى عمل كند كه نه اثم از آن برخيزد و نه انحراف ، گناهى نكرده ، چون او اگر تبديل كرده ، وصيت به معروف را تبديل نكرده ، بلكه وصيت گناه را به وصيتى تبديل كرده كه گناهى يا انحرافى در آن نباشد.

## بحث روايتى (شامل رواياتى در ذيل آيات گذشته و احكام وصيت )

در كافى و تهذيب و تفسير عياشى روايت زير را آورده اند كه عبارت آن به نقل از عياشى چنين است : محمد بن مسلم از امام صادق (عليه‌السلام)، روايت كرده كه گفت : از آنجناب از وصيت براى وارث پرسش نمودم كه آيا جائز است ؟ فرمود: آرى ، آنگاه اين آيه را تلاوت فرمود: (ان ترك خيرا، الوصية للوالدين و الاقربين ).

و در تفسير عياشى از امام صادق ، از پدرش ، از على (عليه‌السلام)، روايت كرده كه فرمود: كسيكه در دم مرگش براى خويشاوندانش ‍ كه از او ارث نمى برند وصيتى نكند، عمل خود را با معصيت ختم كرده است .

و در تفسير عياشى نيز از امام صادق (عليه‌السلام)، روايت آورده كه در ذيل اين آيه فرمود: اين حقى است كه خدا در اموال مردم قرار داده ، براى صاحب اين امر (يعنى امام (عليه‌السلام) پرسيدم آيا براى آن حدى هست ؟ فرمود: آرى ، پرسيدم : حدش چيست ؟ فرمود: كمترين آن يك ششم و بيشترين آن يك سوم است .

مؤ لف : اين معنا را صدوق هم در من لا يحضره الفقيه از آنجناب روايت كرده و اين استفاده لطيفى است كه امام (عليه‌السلام) از آيه كرده ،

باين معنا كه آيه مورد بحث را با آيه : (النبى اولى بالمؤ منين من انفسهم ، و ازواجه امهاتهم ، و اولوا الارحام بعضهم اولى ببعض فى كتاب اللّه ، من المؤ منين و المهاجرين ، الا ان تفعلوا الى اولياءكم معروفا، كان ذلك فى الكتاب مسطورا)، (پيامبر بمؤ منين اختياردارتر از خود ايشان است ، و همسران او مادران ايشانند و خويشاوندان در كتاب خدا بعضى مقدم بر بعض ديگرند، از مؤ منين و مهاجران ، مگر آنكه به اولياء خود نيكى كنند، و اين در كتاب نوشته شده بود)، ضميمه كردند و آن نكته لطيف را استفاده فرمودند.

توضيح اينكه آيه سوره احزاب ، ناسخ حكم توارث به اخوتى است كه در صدر اسلام معتبر بود و كسانيكه با يكديگر عقد اخوت بسته بودند، از يكديگر ارث مى بردند، آيه سوره احزاب آن را نسخ كرد و حكم توارث را منحصر كرد در قرابت و سپس نيكى در حق اولياء را از آن استثناء كرد و خلاصه فرمود: توارث تنها در خويشاوندان است و برادران دينى از يكديگر ارث نميبرند، مگر آنكه بخواهند، به اولياء خود احسانى كنند، و آنگاه رسول خدا و طاهرين از ذريه اش را اولياء مؤ منين خوانده و اين مستثنا همان موردى است كه جمله : (ان ترك خيرا الوصية ) الخ ، شاملش مى شود، چون رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و ائمه طاهرين نيز قربا هستند (دقت بفرمائيد).

و در تفسير عياشى از يكى از دو امام باقر و صادق (عليه‌السلام) روايت كرده كه در ذيل آيه : (كتب عليكم اذ حضر) الخ ، فرمود: اين آيه بوسيله آيه : (فرائض يعنى آيه ارث ) نسخ شده .

مؤ لف : مقتضاى جمع بين روايات سابق و اين روايت ، اين است كه بگوئيم : منسوخ از آيه (كتب عليكم ) الخ ، تنها وجوب است ، در نتيجه استحباب آن بحال خود باقى است .

و در تفسير مجمع البيان از امام باقر (عليه‌السلام) روايت كرده كه در ذيل جمله : (فمن خاف من موص جنفا او اثما...) الخ ، فرمود: جنف اين است كه بسوى خطا گرائيده باشد از اين جهت كه نداند اينكار جائز است .

و در تفسير قمى از امام صادق (عليه‌السلام) روايت آورده كه فرمود: وقتى مردى به وصيتى سفارش كرد، جائز نيست كه وصى او وصيتش را تغيير دهد، بلكه بايد بر طبق آنچه وصيت كرده عمل كند، مگر آنكه به غير از دستور خدا وصيت كرده باشد كه اگر وصى بخواهد مو به مو به آن عمل كند، دچار معصيت و ظلم مى شود، در اينصورت براى وصى جائز است ، آن را بسوى حق برگرداند و اصلاح كند، مثل اينكه مردى كه چند وارث دارد، تمامى اموالش را براى يكى از ورثه وصيت كند و بعضى ديگر را محروم كند، كه در اينجا وصى ميتواند وصيت را تغيير داده بدانچه كه حق است برگرداند، اينجاست كه خداى تعالى ميفرمايد: (جنفا او اثما)، كه جنف انحراف بطرف بعضى از ورثه و اعراض از بعضى ديگر است ،

اثم عبارت از اين است كه دستور دهد با اموالش آتشكده ها را تعمير كنند و يا شراب درست كنند، كه در اينجا نيز وصى ميتواند بوصيت او عمل نكند.

مؤ لف : معنائى كه اين روايت براى جنف كرده ، معناى جمله (فاصلح بينهم ) را هم روشن ميكند، ميفهماند كه مراد اصلاح ميان ورثه است ، تا بخاطر وصيت صاحب وصيت ، نزاعى بينشان واقع نشود.

و در كافى از محمد بن سوقه روايت آورده كه گفت : از امام ابى جعفر (عليه‌السلام) معناى جمله (فمن بدله ، بعد ما سمعه ، فانما اثمه على الذين يبدلونه ) را پرسيدم ، فرمود: آيه بعد از آن كه مى فرمايد: (فمن خاف من موص جنفا او اثما، فاصلح بينهم ، فلا اثم عليه )، آن را نسخ كرده و معنايش اين است كه هرگاه وصى بترسد (يعنى تشخيص دهد) از اينكه صاحب وصيت درباره فرزندانش ‍ تبعيض قائل شده و به بعضى ظلم كرده و خلاف حقى مرتكب شده كه خدا بدآن راضى نيست ، در اينصورت گناهى بر وصى نيست كه آنرا تبديل كند و بصورت حق و خداپسندانه در آورد.

مؤ لف : اين روايت از مواردى است كه ائمه (عليهم‌السلام) آيه اى را بوسيله آيه اى ديگر تفسير كرده اند، پس اگر نام آن را نسخ گذاشتند، منظور نسخ اصطلاحى نيست و در سابق هم گفتيم : كه در كلام ائمه (عليهم‌السلام) بسا كلمه نسخ آمده كه منظور از آن غير نسخ اصطلاحى علماى اصول است .

الحمد لله رب العالمين .

فهرست مطالب

[مقدمه 2](#_Toc450347411)

[روش تفسيرى طبقات اول و دوم مفسرين 3](#_Toc450347412)

[روش تفسيرى محدثين 6](#_Toc450347413)

[روش متكلمين در تفسير قرآن و فرق بين تفسير و تطبيق 8](#_Toc450347414)

[روش فلاسفه مشاء و اشراقى و متصوفه در تفسير قرآن 9](#_Toc450347415)

[تفسير در قرن حاضر و تفسير قرآن بر مبناى علوم طبيعى و اجتماعى 12](#_Toc450347416)

[نظر مسلمان نماهاى پيرو اين روش درباره روايات 14](#_Toc450347417)

[علت سبقت معانى مادى كلمات وضع شده به ذهن 17](#_Toc450347418)

[جمود مقلدين از اصحاب حديث به ظواهر آيات و رد بر آنها 21](#_Toc450347419)

[دو روش براى فهم حقائق قرآن 23](#_Toc450347420)

[فرمايشات پيامبرصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم درباره قرآن كريم 26](#_Toc450347421)

[ويژگى تفسير الميزان 29](#_Toc450347422)

[سوره حمدآيات 1 - 5 31](#_Toc450347423)

[سبب ابتداء به (بسم الله ) 32](#_Toc450347424)

[علت ابتداء هر سوره با بسم الله 35](#_Toc450347425)

[معنى و موارد استعمال لفظ (اسم ) 37](#_Toc450347426)

[فرق بين اسم و اسم اسم و علت تفكيك بين آن دو 38](#_Toc450347427)

[توضيح لفظ جلاله (الله ) 40](#_Toc450347428)

[معنى رحمن و رحيم و فرق آن دو 42](#_Toc450347429)

[معنى حمد و فرق آن با مدح 44](#_Toc450347430)

[استشهاد بر اينكه جنس حمد و همه حمد از آن خدا است 46](#_Toc450347431)

[معنى ربّ (مالك مدبر) 50](#_Toc450347432)

[معنى مالكيت و تقسيم آن به حقيقى و اعتبارى 51](#_Toc450347433)

[مالكيت خدا حقيقى است و ملك حقيقى جدا از تدبير متصور نيست 52](#_Toc450347434)

[معنى (عالمين ) 53](#_Toc450347435)

[فرق بين مالك و ملك و اينكه قرائت (مالك يوم الدين ) بنظر بهتر مى رسد 54](#_Toc450347436)

[بحث روايتى 55](#_Toc450347437)

[دو روايت درباره (رحمان ) و (رحيم ) و سخنى پيرامون آن دو 57](#_Toc450347438)

[دو روايت در ارتباط با (الحمدلله ) از معصومين عليهم‌السلام 58](#_Toc450347439)

[بحث فلسفى بيان عقلى اينكه هر ثناء و حمدى به حمد خدا منتهى مى شود 59](#_Toc450347440)

[معنى عبادت 60](#_Toc450347441)

[فرق بين عبوديت عبد در برابر مولى و عبوديت بندگان نسبت به خدا 61](#_Toc450347442)

[وجه تقدم مفعول در (اياك نعبد و اياك نستعين ) 62](#_Toc450347443)

[وجه التفات و تغيير سياق آيه (اياك نعبد) از سياق غيبت به سياق حضور 64](#_Toc450347444)

[شرائط كمال عبادت و اوصاف عبادت حقيقى 66](#_Toc450347445)

[سوره حمد آيات 6 و 7 69](#_Toc450347446)

[معنى صراط 70](#_Toc450347447)

[چند مقدمه براى توضيح و تفسير (اهدنا الصراط المستقيم ) 71](#_Toc450347448)

[راه بسوى خدا دو گونه است : دور و نزديك 72](#_Toc450347449)

[تقسيم ديگرى براى راه بسوى خدا 74](#_Toc450347450)

[سبيل مؤ منين نيز تقسيمات و درجاتى دارد 76](#_Toc450347451)

[اصحاب صراط مستقيم ثابت قدم بتمام معنا هستند 78](#_Toc450347452)

[اصحاب صراط مستقيم مقامى عالى تر از مؤ منين دارند 79](#_Toc450347453)

[موارد استعمال صراط و سبيل در قرآن و فرق آن دو 81](#_Toc450347454)

[فرق ديگرى بين سبيل و صراط 83](#_Toc450347455)

[مثل صراط مستقيم نسبت به سبيل هاى خدا مثل روح است نسبت به بدن 84](#_Toc450347456)

[مثلى از كلام خدا و تطبيق آن با ما نحن فيه 86](#_Toc450347457)

[معنى صراط مستقيم با نتيجه گيرى از مقدمات ذكر شده 87](#_Toc450347458)

[پنج نكته درباره صراط مستقيم 89](#_Toc450347459)

[تحقيق درباره معنى هدايت در (اهدنا الصراط المستقيم ) 91](#_Toc450347460)

[جواب از اشكالى كه به صاحب صحاح كرده اند 93](#_Toc450347461)

[چكيده سخن در معنى هدايت 94](#_Toc450347462)

[آيا طلب هدايت توسط نماز گزار تحصيل حاصل نيست 96](#_Toc450347463)

[يك مثال ساده براى روشن شدن مطلب 98](#_Toc450347464)

[پاسخ عجيب برخى مفرسين و اشكال وارد بر آنان 99](#_Toc450347465)

[مزيت اصحاب صراط مستقسيم بر سايرين به علم است 102](#_Toc450347466)

[بحث روايتى (شامل رواياتى در ذيل آيات گذشته ) اقسام عبادت 103](#_Toc450347467)

[مدلول عبادت آزادگان در هر سه روايت مذكوره به يك معنا است 105](#_Toc450347468)

[معنى (اهدنا الصراط المستقيم ) و پاسخ ضمنى به شبهه تحصيل حاصل 106](#_Toc450347469)

[مراد از (الذين انعمت عليهم ) 108](#_Toc450347470)

[روايتى از رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم درباره سوره حمد و فضيلت آن 109](#_Toc450347471)

[بيان ويژگى سوره حمد و مقايسه آن با آنچه مسيحيان در نماز مى خوانند 111](#_Toc450347472)

[مقايسه سوره حمد با آنچه مسيحيان در نماز مى خوانند 113](#_Toc450347473)

[سخن عجيب گوستاولوبون 115](#_Toc450347474)

[بحث روايتى ديگر چند روايت درباره مراد از (صراط مستقيم ) 116](#_Toc450347475)

[توضيح اصطلاح (جرى ) يعنى تطبيق كلى بر مصداق بارز 117](#_Toc450347476)

[شاءن نزول يك آيه ذيل بر اختصاص آن آيه نيست بلكه حكم آيات قرآنى اطلاق دارد 119](#_Toc450347477)

[سوره بقره 121](#_Toc450347478)

[بيان 122](#_Toc450347479)

[متقين داراى دو هدايتند همچناكه كفار و منافقين در دو ضلالت مى باشند 124](#_Toc450347480)

[هدايت اول متقين از سلامت فطرت و هدايت دوم از ناحيه قرآن و فرع بر هدايت اول است 126](#_Toc450347481)

[حقايقى كه شخص سليم الفطره به آنها ايمان مى آورد 127](#_Toc450347482)

[آياتى دال بر اينكه هدايت دومى از ناحيه خدا وقوع بر هدايت اولى است 129](#_Toc450347483)

[معنى ايمان 131](#_Toc450347484)

[اشاره به مراتب ايمان 132](#_Toc450347485)

[معنى غيب و ايمان به غيب 133](#_Toc450347486)

[وجه تغيير به (ايقان ) در (و بالاخرة هم يوقنون ) 134](#_Toc450347487)

[بحث روايتى (شامل دو روايت درباره غيب و انفاق در آيه كريمه ) 136](#_Toc450347488)

[بحث فلسفى (پيرامون اعتماد به غير ادراكات حسى و پاسخ به دانشمندان حس گرا) 137](#_Toc450347489)

[چند اشكال بر دليل غربى ها بر عدم جواز اعتماد بر براهين عقلى 139](#_Toc450347490)

[با ترك عقليات دستيابى به ادراكى كلى و فكرى نظرى و بحثى عملى ممكن نيست 141](#_Toc450347491)

[بحث فلسفى ديگر (در اثبات وجود علم و رد بر سوفسطائيان و شاكان ) 143](#_Toc450347492)

[سوفسطائيها و شكّاكها و ادلّه اى كه براى خود تراشيده اند 145](#_Toc450347493)

[پاسخ وجه اول آنان 147](#_Toc450347494)

[پاسخ وجه دوم آنان 148](#_Toc450347495)

[شبهه ماديون در وجود علم و رد بر آنها و اثبات تجرد و غير مادى بودن علم و ادراك 150](#_Toc450347496)

[وجوهى كه دلالت دارند بر اينكه علم ، بدان جهت كه علم است مادى نيست 152](#_Toc450347497)

[آيات 6 - 7 بقره 154](#_Toc450347498)

[مراد از (الذين كفروا) كدام دسته از كفارند؟ 155](#_Toc450347499)

[بحث روايتى (شامل روايتى از امام صادق عليه‌السلام درباره وجوه كفر) 157](#_Toc450347500)

[آيات 8 - 20 بقره 161](#_Toc450347501)

[دو مثل در شرح وضع و حال منافقين 163](#_Toc450347502)

[آيات 21 - 25بقره 166](#_Toc450347503)

[بيان 168](#_Toc450347504)

[اعجاز و ماهيت آن 171](#_Toc450347505)

[اعجاز قرآن 173](#_Toc450347506)

[اعجاز قرآن فقط از نظر اسلوب كلام يا جهتى ديگر از جهات ، به تنهائى نيست 174](#_Toc450347507)

[عموميت اعجاز قرآن براى تمامى افراد انس و جن 176](#_Toc450347508)

[مزايايى كه قرآن مشتمل بر آن است فوق طاعت بشرى است 178](#_Toc450347509)

[طرح يك سؤ ال درباره تحدّى قرآن و پاسخ به آن 180](#_Toc450347510)

[تحدى قرآن به علم 182](#_Toc450347511)

[معارف قرآن كريم باقى و ابدى است و قانون تحول و تكامل آنرا كهنه نمى سازد 183](#_Toc450347512)

[تحدى بكسى كه قرآن بر وى نازل شده 185](#_Toc450347513)

[سخنان بى اساس دشمنان اسلام در اينكه پيامبر معارف و علوم را از ديگران آموخته است 186](#_Toc450347514)

[تحدى قرآن كريم به خبرهائيكه از غيب داده 188](#_Toc450347515)

[نمونه هاى ديگرى از آيات قرآنى كه درباره امور غيبى است 190](#_Toc450347516)

[اخبار از حقايق علمى كه در زمان نزول قرآن در هيچ جاى دنيا اثرى از آن وجود نداشته است 191](#_Toc450347517)

[تحدى قرآن به اينكه اختلافى در آن نيست 193](#_Toc450347518)

[اشكال بر ادعاى عدم اختلاف در قرآن و پاسخ آن 105 195](#_Toc450347519)

[رفع شبهه درباره نسخ كه در قرآن صورت گرفته 196](#_Toc450347520)

[تحدى قرآن به بلاغت 198](#_Toc450347521)

[نمونه هائى از معارضاتى كه با قرآن شده 200](#_Toc450347522)

[دو شبهه پيرامون اعجاز بلاغت قرآن 201](#_Toc450347523)

[اعتقاد به (صرف ) درباره معجزه بودن قرآن 203](#_Toc450347524)

[نادرستى اعتقاد به صرف 204](#_Toc450347525)

[آياتى از قرآن كريم كه ظهور در خلاف اعتماد بر صرف دارد 205](#_Toc450347526)

[پاسخ به دو شبهه ياد شده و توضيح اينكه چگونه بلاغت قرآن معجزه است 206](#_Toc450347527)

[در محدوديت قوه مدركه انسان 208](#_Toc450347528)

[معارف قرآنى متكى بر حقايقى ثابت و لايتغير است و اختلاف و دگرگونى در آن راه ندارد 210](#_Toc450347529)

[شروط حصول بلاغت بتمام معناى كلمه 212](#_Toc450347530)

[حق يكى است و چون قرآن حق است ميان اجزاء آن اختلاف نيست 213](#_Toc450347531)

[معجزه در قرآن بچه معنا است ؟ و چه چيز حقيقت آنرا تفسير مى كند 215](#_Toc450347532)

[اثبات بى پايگى سخنان عالم نمايانى كه در صددتاءويل آيات داله بر وقوع معجزه ، بر آمده اند در چند فصل 216](#_Toc450347533)

[1- قرآن قانون عليت عمومى را مى پذيرد 217](#_Toc450347534)

[2- قرآن حوادث خارق عادت را مى پذيرد 219](#_Toc450347535)

[دو فرق بينوقايع عادى و معجزه خارق عادت 221](#_Toc450347536)

[كارهاى خارق العاده و توجيه علماء روانكاو از آنها 223](#_Toc450347537)

[معجزه و خوارق عادات نيز مستند به علل و اسباب هستند 225](#_Toc450347538)

[آيه (قد جعل اللّه شى ء قدرا) دلالت دارد بر صحت احتمال دوم 228](#_Toc450347539)

[بيان اينكه فقط خداوند به نظام و ارتباط بين موجودات آگاهى دارد در آيات قرآنى 230](#_Toc450347540)

[3- قرآن در عين اينكه حوادث مادى را بعلل مادى نسبت ميدهد بخدا هم منسوب ميدارد 233](#_Toc450347541)

[4- قرآن كريم براى نفوس انبياء تاءثيرى در معجزات قائل است 235](#_Toc450347542)

[تمامى امور خارق العاده مستند به مبادئى نفسانى و مقتضياتى ارادى هستند 237](#_Toc450347543)

[5- قرآن كريم همانطور كه معجزات را بنفوس انبياء نسبت ميدهد، بخدا هم نسبت ميدهد. 239](#_Toc450347544)

[6- قرآن معجزه را به سببى نسبت ميدهد كه هرگز مغلوب نميشود 242](#_Toc450347545)

[تفاوت بين سحر و معجزات و كرامات 243](#_Toc450347546)

[اشكال بر حجيت معجزه 244](#_Toc450347547)

[اعجاز معجزات و پاسخ به اشكال مذكور 245](#_Toc450347548)

[7- قرآن كريم معجزه را برهان بر حقانيت رسالت ميداند، نه دليلى عاميانه 246](#_Toc450347549)

[جواب اشكال مطرح شده 248](#_Toc450347550)

[دو نوع عكس العمل مردم در انكار دعوى انبياء عليه‌السلام 250](#_Toc450347551)

[احتجاجاتى كه عليه رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم شده وخداوند آنها را رد كرده است 251](#_Toc450347552)

[احتجاج بر توقع نزول فرشته و ديدن خداوند و ملائكه و رد آن در قرآن كريم 253](#_Toc450347553)

[درخواست معجزه بعنوان حجت و شاهد از انبياء براى پذيرش دعوت آنها 255](#_Toc450347554)

[بيان علت درخواست معجزه توسط امتهاى مختلف با ذكر يك مثل 257](#_Toc450347555)

[انحراف جمعى از اهل علم معاصر با تفسير مادى حقائق دينى و از آنجمله معجزه 259](#_Toc450347556)

[نتائجى كه اين گروه از تئوريها و فرضيات خود گرفته اند 260](#_Toc450347557)

[با عينك مادى معنويات و ماوراى طبيعت را نمى توان ديد 262](#_Toc450347558)

[ديدگاه دو گروه از اهل علم درباره حقايق نامبرده 264](#_Toc450347559)

[توضيح (فاتقوا النار التى وقودها الناس والحجارة ...) 266](#_Toc450347560)

[بحث روايتى (شامل يك روايت درباره (ازواج مطهره )) 269](#_Toc450347561)

[آيات 26 و 27 بقره 270](#_Toc450347562)

[يك مرحله از ضلالت و كورى از باب مجازات زشتكارى و فسق آدمى است بيان 271](#_Toc450347563)

[پاره اى از احوال و اوصاف دو طائفه (هدايت شدگان و گمراهان ) 272](#_Toc450347564)

[حيات وزندگى سه گانه انسان و تاءثر زندگى متاءخر از زندگى متقدم 274](#_Toc450347565)

[استشهاد به چند آيه براى اثبات تبعيت حكم حيات اخروى از حيات دنيوى 275](#_Toc450347566)

[مجازات و تجسّم اعمال ، دو وجه حاصل از گفتار خداوند درباره زندگى آخرت 277](#_Toc450347567)

[معنى فسق 278](#_Toc450347568)

[بحثى پيرامون مسئله معروف جبر و تفويض 280](#_Toc450347569)

[مالكيت مطلقه خداوند 281](#_Toc450347570)

[هر تصرفى از خداوند در هر مخلوقى ، تصرفى است از مالك حقيقى در مملوك واقعى وحقيقى 282](#_Toc450347571)

[معيارها و اساس قوانين عقلائى معيار و اساس و قوانين شرعى است 284](#_Toc450347572)

[روش عقلاء در قانونگذارى 285](#_Toc450347573)

[اگر خداى سبحان بندگان را به اطاعت يا معصيبت مجبور كرده باشد... 287](#_Toc450347574)

[اضلال منسوب به خدا، اضلال بعنوان مجازات است 288](#_Toc450347575)

[تفويض نيز با تشريع سازگار نيست 289](#_Toc450347576)

[بحث روايتى (پيرامون روايات قضا و قدر و امر بين الامرين ) 290](#_Toc450347577)

[توضيح و تحقيق در زمينه قضا و قدر و جبر و تفويض 292](#_Toc450347578)

[اشكالاتى كه از قائل شدن به جبر و عدم اختيار لازم مى آيد 294](#_Toc450347579)

[توهّم ملازمه بين اعتقاد به قضاوقدر و انكار جزاى باستحقاق 295](#_Toc450347580)

[كيفيت تعلق اراده الهيه بر افعال انسانه 297](#_Toc450347581)

[يك عمل اختيارى و دو جهت متفاوت وجوب و امكان در آن 299](#_Toc450347582)

[اراده فاعل مختار در طول اراده خداست در عرض آن لذا با يكديگرقابل جمع هستند 301](#_Toc450347583)

[عقيده معتزله در تفويض ، و ذكر مثالى براى روشن شدن (امر بين الامرين ) 302](#_Toc450347584)

[حديثى از امام هادى عليه‌السلامدرباره افعال انسان و توضيح آن 305](#_Toc450347585)

[خلقت و حسن متلازمند و آنچه عمل را گناه مى كند امرى است عدمى 307](#_Toc450347586)

[حديثى از امام رضا عليه‌السلام در اينكه آنچه مصيبت و بدى به انسان مى رسد از خوداوست 309](#_Toc450347587)

[احاديث ديگرى از معصومين عليه و السلام درباره جبر و اختيار 310](#_Toc450347588)

[دو روايت از كتاب طرائف درباره قضاوقدر الهى 312](#_Toc450347589)

[طريق عديده استدلال بر رد جبر و تفويض در روايات و اخبار 314](#_Toc450347590)

[رواياتى كه در تفسير آياتى كه اضلال و اغواء وامثال آن را به خدا نسبت مى دهد وارد شده است 316](#_Toc450347591)

[بحث فلسفى 317](#_Toc450347592)

[فعل اضطرارى و فعل ارادى 318](#_Toc450347593)

[تقسيم فعل ارادى به اختيارى و اجبارى 321](#_Toc450347594)

[تفاوت بين فعل اختيارى و اجبارى نيز در ضمن يك مثال 323](#_Toc450347595)

[استدلال بر رد جبر و تفويض از طريق برهان عليت 325](#_Toc450347596)

[ضرورت و امكان ، دو نظام عالم طبيعى و انطباق آندو بافعل اختيارى انسان 327](#_Toc450347597)

[رد نظر فلاسفه مادى كه جبر را به تمام نظام طبيعى راه داده اند 330](#_Toc450347598)

[آيات 28 - 29 بقره 331](#_Toc450347599)

[بيان 332](#_Toc450347600)

[مراد از دو مرگ و دو حيات 333](#_Toc450347601)

[ثبوت برزخ و تغيير و تحول در وجود انسان از تقص بسوى كمال در آيات قرآنى 335](#_Toc450347602)

[صراط انسان در مسير وجودش و وسعت شعاع عمل او در عالم 337](#_Toc450347603)

[مبداء حيات دنيوى انسان 339](#_Toc450347604)

[دو طريق سعادت و شقاوت در مسير رجعت بسوى خدا 340](#_Toc450347605)

[آيات 30 - 33 بقره 341](#_Toc450347606)

[سؤ ال ملائكه از خداوند درباره استخلاف انسان 342](#_Toc450347607)

[عموميت خلافت انسان و اينكه منظور از خلافت در آيه جانشينى خدا در زمين است 345](#_Toc450347608)

[نداشتن ملائكه شايستگى خلافت را 346](#_Toc450347609)

[نكات قابل توجه در كلمه اسماء در آيه شريفه (و علم آدم الاسماء كلها) 350](#_Toc450347610)

[ابليس قبل از بوجود آمدن صحنه خلقت آدم كافر بوده 352](#_Toc450347611)

[بحث روايتى (شامل رواياتى درباره قصه آدم ((عليه و السلام ) 353](#_Toc450347612)

[مقصود از اسماء در (و علم آدم الاسماء كلها) از لسان روايات 355](#_Toc450347613)

[بيان يك نمونه از اخبار طينت بنقل از علامه مجلسى در بحارالانوار 357](#_Toc450347614)

[آيه 34 بقره 359](#_Toc450347615)

[دو وجه در معنى (و ما كنتم تكتمون ) 361](#_Toc450347616)

[حكم سجده براى غير خدا 362](#_Toc450347617)

[سجده عبادت ذاتى نيست 363](#_Toc450347618)

[بحث روايتى (شامل رواياتى درباره قصه خلقت آدم و سجده ملائكه و اباء ابليس ...) 365](#_Toc450347619)

[آيات 35 - 39 بقره 369](#_Toc450347620)

[مواردى در قرآن كه مساءله بهشت آدم و داستان آن - آمده 370](#_Toc450347621)

[منظور اصلى از خلقت آدم سكونت در زمين بوده 373](#_Toc450347622)

[علت بيرون شدن از بهشت 375](#_Toc450347623)

[مراد از عهد خدا با آدم 376](#_Toc450347624)

[نتيجه توجه به عهد خدا 378](#_Toc450347625)

[نتيجه غفلت از عهد خدا 380](#_Toc450347626)

[معنا و مراد از واژه هاى (رغدا) و (ظالمين ) در آيه شريفه 382](#_Toc450347627)

[نهى خداوند از نزديك شدن به درخت نهى از شادى و خيرخواهانه بوده نه يك نهى مولوى 384](#_Toc450347628)

[ذريه آدم ، در حكم با آدم شريكند 387](#_Toc450347629)

[قصه اسكان آدم و همسرش در بهشت و هبوط آنها، مثلى است براى مجسم ساختن وضع انسان 388](#_Toc450347630)

[توبه عبد بين دو توبه خدا واقع است 390](#_Toc450347631)

[نقش توبه آدم و هبوط او به زمين در باز شدن راه براى هدايت انسان و قرار گرفتن او درطريق كمال 392](#_Toc450347632)

[اولين فرمان خداوند در تشريع دين براى آدم و ذريه او 394](#_Toc450347633)

[مگر پيامبر هم گناه مى كند؟ 397](#_Toc450347634)

[مخالفت نهى ارشادى گناه نيست 399](#_Toc450347635)

[معنى ظلم و عصيان و غوايت آدم 401](#_Toc450347636)

[پس چرا آدم توبه كرد؟ 402](#_Toc450347637)

[بحث روايتى بهشت آدم بهشت دنيائى بوده 403](#_Toc450347638)

[مراد بهشت دنيوى بهشت برزخى است 405](#_Toc450347639)

[ابليس چگونه خود را به آدم و همسرش رساند؟ 407](#_Toc450347640)

[داستان آدم بنقل تورات 408](#_Toc450347641)

[مگر بهشت مقام قرب و نزاهت نيست و مگر درباره بهشت نيامده كه در آن لغو و گناه نيست 412](#_Toc450347642)

[شيطان چگونه دوباره به بهشت راه يافت 413](#_Toc450347643)

[درخت نهى شده چه درختى بود؟ 415](#_Toc450347644)

[درخت درخت گندم بوده ولى ثمره اش حسد شده است 417](#_Toc450347645)

[رفع تنافى از دو روايتى كه بظاهر با هم متنافيند 419](#_Toc450347646)

[رواياتى درباره قصه آدم در بهشت و هبوط او 420](#_Toc450347647)

[تعجب شيخ صدوق از نقل اين حديث توسط ناصبى 423](#_Toc450347648)

[روايتى از امام صادق عليه‌السلام در تبيين كيفيت بيرون شدن آدم و حوا از بهشت 425](#_Toc450347649)

[رواياتى از معصومين عليه و السلام در مراد از كلمات در آيه (فتلقى آدم من ربه كلمات ) 427](#_Toc450347650)

[بيان 434](#_Toc450347651)

[آيات 45 و 46 بقره 436](#_Toc450347652)

[استعانت به صبر و صلوة 437](#_Toc450347653)

[وجه استعمال كلمه (ظن ) در (الذين يظنون انهم ملاقوار بهم ) 438](#_Toc450347654)

[بحث روايتى (شامل رواياتى درباره استعانت از صبر و صلوة و مراد از صبر و...) 440](#_Toc450347655)

[آيات 47 و 48 بقره 442](#_Toc450347656)

[نظام زندگى دنيا بر اساس اسباب و وسائط و شفعاء مى گردد 443](#_Toc450347657)

[اين توهم خرافى كه نظام حيات اخروى نيز بر مبناى اسباب و مسببات مادى است 444](#_Toc450347658)

[رد اين خرافات و بيان قطع روابط و سنن دنيوى مانند واسطه گرى در رد اين خرافات 446](#_Toc450347659)

[اثبات شفاعت در دسته اى ديگر از آيات قرآن 448](#_Toc450347660)

[طريق جمع بين دو دسته آيات 450](#_Toc450347661)

[اثبات شفاعت براى غير خدا، به اذن خدا نه مستقلا 452](#_Toc450347662)

[چند فصل درباره شفاعت و متعلقات آن 454](#_Toc450347663)

[فصل اول ، شفاعت چيست ؟ (تجزيه و تحليل معنى شفاعت ) 455](#_Toc450347664)

[در چه مواردى انسان متوسل به شفاعت مى شود؟ 457](#_Toc450347665)

[شفاعت تكوينى و تشريعى 461](#_Toc450347666)

[انطباق شفاعت بر جهت دوم يعنى از جهت تشريع 463](#_Toc450347667)

[در حقيقت شفيع الاطلاق خداوند متعال است 466](#_Toc450347668)

[فصل دوم ، اشكال هائى كه در مساءله شفاعت بنظر مى رسد و پاسخ ‌هاى آنها 468](#_Toc450347669)

[اشكال اول : مخالف شفاعت با حكم اولى خداوند 470](#_Toc450347670)

[اشكال دوم : مخالفت شفاعت با سنت الهيه - نقض غرض - ترجيح بلا مرجع 472](#_Toc450347671)

[پاسخ اين اشكال 474](#_Toc450347672)

[اشكال سوم : شفاعت مستلزم دگرگونى در علم و اراده خدا كه محال است مى باشد 476](#_Toc450347673)

[قبول شفاعت از خداوند از باب دگرگونى در مراد و معلوم اوست 477](#_Toc450347674)

[اشكال چهارم : وعده شفاعت دادن باعث جراءت مردم بر معصيت مى شود 479](#_Toc450347675)

[اشكال پنجم : هيچيك از عقل و كتاب و سنت دلالت بر شفاعت نمى كنند 482](#_Toc450347676)

[پاسخ از اين اشكال 484](#_Toc450347677)

[اشكال ششم : قرآن كريم دلالت صريح برفع عقاب بوسيله شفاعت ندارد 486](#_Toc450347678)

[اشكال هفتم : آيات مربوط به شفاعت از متشابهات اند و بايد مسكوت گذاشته شوند 487](#_Toc450347679)

[3- شفاعت درباره چه كسانى جريان مى يابد؟ 488](#_Toc450347680)

[شفاعت وسيله نجات گناهكاران از اصحاب يمين است 490](#_Toc450347681)

[اهل شفاعت كسانيند كه خدا دين آنانرا پسنديده باشد 493](#_Toc450347682)

[مؤ منى كه عمل صالح انجام ندهد نيز مجرم است 495](#_Toc450347683)

[4- شفاعت از چه كسانى صادر ميشود 497](#_Toc450347684)

[اقسام شفاعت و شفعاء 498](#_Toc450347685)

[قسم دوم از شفاعت 500](#_Toc450347686)

[5 - شفاعت به چه چيز تعلق مى گيرد؟ 502](#_Toc450347687)

[6 - شفاعت چه وقت فائده ميبخشد؟ 503](#_Toc450347688)

[بحث روايتى (شامل رواياتى درباره شفاعت و شفعاء) 506](#_Toc450347689)

[رواياتى كه دلالت دارد بر اينكه (مقام محمود) در آيه شريفه همان شفاعت است 508](#_Toc450347690)

[اميد بخش ترين آيه قرآن 511](#_Toc450347691)

[معنى رضا در آيه كريمه (ولسوف يعطيك ربك فترضى ) 514](#_Toc450347692)

[رواياتى از كتاب خصال شسخ صدوق در خصوص شفاعت كنندگان روز قيامت 519](#_Toc450347693)

[كسانى كه شفاعت برايشان سودى ندارد بروايت امام صادق عليه‌السلام 521](#_Toc450347694)

[فرمايشات رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم درذيل آيه (ولا يشفعون الا لمن ارتضى ) 523](#_Toc450347695)

[روايات ديگرى در خصوص مسئله شفاعت روز جزا 527](#_Toc450347696)

[بحث فلسفى در بيان سعادت و شقاوت و رابطهاعمال با آنها و ترتب مجازات بر اعمال 529](#_Toc450347697)

[يك بحث اجتماعى درباره حكومت و قانون و بررسى شفاعت از نظر اجتماعى 533](#_Toc450347698)

[آيات 49 - 61 بقر 539](#_Toc450347699)

[توضيح و بيان آيات مربوط به بنى اسرائيل 542](#_Toc450347700)

[بحث روايتى 546](#_Toc450347701)

[آيه 62 بقره 551](#_Toc450347702)

[ايمان ظاهرى و ايمان واقعى 552](#_Toc450347703)

[بحث روايتى 554](#_Toc450347704)

[بحث تاريخى (درباره صائبين ) 556](#_Toc450347705)

[آيات 63 - 74 بقره 561](#_Toc450347706)

[برداشتن كوه بمنظور اكراه مردم نبوده 564](#_Toc450347707)

[نمى شود به خدا نسبت اميد داد 566](#_Toc450347708)

[نكاتى كه باعث بيان داستان گاو بنى اسرائيل با اسلوب مخصوص شده 567](#_Toc450347709)

[بى ادبى بنى اسرائيل و آزار حضرت موسى عليهم‌السلام توسط آنان كه از آياتقرآنى استفاده مى شود 569](#_Toc450347710)

[داستان گاو در تورات 572](#_Toc450347711)

[داستان گاو بنى اسرائيل و برخورد آنان با پيامبر عصر خود 574](#_Toc450347712)

[تشبيه قساوت قلوب به سنگ سخت 579](#_Toc450347713)

[بحث روايتى (شامل رواياتى در ذيل آيات گذشته و درباره داستان گاو بنىاسرائيل ) 581](#_Toc450347714)

[بحث فلسفى (درباره دو معجزه : زنده كردن مردگان و مسخ ) 585](#_Toc450347715)

[اشكالى بر گفتار فوق و پاسخ به آن 591](#_Toc450347716)

[بحث علمى و اخلاقى (درباره رفتار و اخلاق بنىاسرائيل ) 595](#_Toc450347717)

[هر تقليدى مذموم نيست 598](#_Toc450347718)

[در زندگى اجتماعى ، انسان ناچار از تقليد است 601](#_Toc450347719)

[آيات 82 - 75 بقره 603](#_Toc450347720)

[بيان 605](#_Toc450347721)

[دو عمل جاهلانه يهود كه خداوند از آنها پرده برمى دارد 607](#_Toc450347722)

[ريشه مادى عقايد يهود 609](#_Toc450347723)

[معناى خطئيه و سرنوشت انسان محاط بدن 613](#_Toc450347724)

[بحث روايتى (شامل دو روايت درباره جمعى از يهود و مراد از سيئه ) 615](#_Toc450347725)

[آيات 83 - 88 بقره 617](#_Toc450347726)

[وجه تغيير سياق آيات از غيبت به خطاب 619](#_Toc450347727)

[رعايت ترتيب در طبقاتيكه امر به احسان آنها شده است 621](#_Toc450347728)

[بحث روايتى (شامل رواياتى در ذيل (وقلوا للناس حسنا)) 624](#_Toc450347729)

[آيات 89 -93 بقره 626](#_Toc450347730)

[بيان آيات ، متضمن محاجّه با يهود 628](#_Toc450347731)

[بحث روايتى (شامل رواياتى در ذيل آيات گذشته ) 631](#_Toc450347732)

[توطن يهود در مدينه و اطراف آن و انكار و تكذيب آنها 633](#_Toc450347733)

[مناقشه بعضى از مفسرين در قسم دادن خدا به حق رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و رد آن 635](#_Toc450347734)

[بيان 642](#_Toc450347735)

[دو عمل جاهلانه يهود كه خداوند از آنها پرده برمى دارد 644](#_Toc450347736)

[ريشه مادى عقايد يهود 646](#_Toc450347737)

[معناى خطئيه و سرنوشت انسان محاط بدن 650](#_Toc450347738)

[بحث روايتى (شامل دو روايت درباره جمعى از يهود و مراد از سيئه ) 652](#_Toc450347739)

[آيات 83 - 88 بقره 654](#_Toc450347740)

[وجه تغيير سياق آيات از غيبت به خطاب 656](#_Toc450347741)

[رعايت ترتيب در طبقاتيكه امر به احسان آنها شده است 658](#_Toc450347742)

[بحث روايتى (شامل رواياتى در ذيل (وقلوا للناس حسنا)) 661](#_Toc450347743)

[آيات 89 -93 بقره 663](#_Toc450347744)

[بيان آيات ، متضمن محاجّه با يهود 665](#_Toc450347745)

[بحث روايتى (شامل رواياتى در ذيل آيات گذشته ) 668](#_Toc450347746)

[توطن يهود در مدينه و اطراف آن و انكار و تكذيب آنها پيامبرصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم 670](#_Toc450347747)

[مناقشه بعضى از مفسرين در قسم دادن خدا به حقرسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و رد آن 672](#_Toc450347748)

[ذكر چند روايت و بيان ضعف سستى آنها 674](#_Toc450347749)

[بحث فلسفى (درباره تاءثير اراده در افعال خارق العاده ، سحر، كهانت و احضار ارواح ) 680](#_Toc450347750)

[جواب چهار شبهه كه در ضمن بيان اين مطلب روشن مى شود 684](#_Toc450347751)

[كهانت و سحر، معجزه و كراهت و تفاوت آنها از جهت اراده 685](#_Toc450347752)

[بحث علمى (در علوم عجايب و غرائب ) 687](#_Toc450347753)

[علوم خفيّه پنج گانه و ملحقات آنها 689](#_Toc450347754)

[آيات 104 و 105 بقره 691](#_Toc450347755)

[مراد از (الذين آمنوا) در قرآن و نفاوت آن با (مؤ منين ) 692](#_Toc450347756)

[استفاده تفاوت مذكور از آيه (و الذين آمنوا، و اتبعتهم ) 694](#_Toc450347757)

[خطاب به (الذين آمنوا) تشريفى است و با عموميت تكليف منافات ندار 697](#_Toc450347758)

[معنى كلمه (راعنا) نزد يهود 699](#_Toc450347759)

[مراد از (اهل الكتاب ) در آيه 105 701](#_Toc450347760)

[يك بحث روايتى (شامل روايتى از رسول خدا درباره راءس مصاديق (الذين آمنوا) علىعليه‌السلام) 703](#_Toc450347761)

[آيات 106 و 107 بقره 704](#_Toc450347762)

[معنى (نسخ ) و مراد از (نسخ آيه ) 705](#_Toc450347763)

[مفهوم (آيت ) و اقسام آيات الهى 707](#_Toc450347764)

[اشاره به دو اعتراض بر مساءله نسخ 709](#_Toc450347765)

[استنباط پاسخ آنها از آيه كريمه 711](#_Toc450347766)

[پنج نكته پيرامون نسخ 714](#_Toc450347767)

[آيات منسوخه نوعا لحنى دارند كه مى فهمانند بزودى نسخ خواهند شد 716](#_Toc450347768)

[فراموشاندن (انساء) آيه اى از آيات خدا شامل رسول خدا نمى شود 718](#_Toc450347769)

[وجه استثنا در (الا ماشاء اللّه ) بمعنى اثبات فراموشى در مواردى كه خدا بخواهد نيست 720](#_Toc450347770)

[بحث روايتى (شامل رواياتى درباره وقوع نسخ در مواردى از كلام اللّه ) 722](#_Toc450347771)

[آيات 108 - 115 بقره 726](#_Toc450347772)

[بيان 728](#_Toc450347773)

[بيان جمله (ولله المشرق و المغرب ) 731](#_Toc450347774)

[بحث روايتى (شامل رواياتى در ذيل جمله (فاينما تولوا فثم وجه اللّه ) ) 733](#_Toc450347775)

[دو قاعده در موارد قرآنى 734](#_Toc450347776)

[آيات 116 و 117 بقره 736](#_Toc450347777)

[بيان 737](#_Toc450347778)

[دو برهان در رد اعتقاد به پيدايش فرزند از خداى سبحان 738](#_Toc450347779)

[دو نكته : 1 - عبادت شامل همه مخلوقات است 2 -فعل خدا تدريجى نيست 739](#_Toc450347780)

[معنى (سبحان ) 740](#_Toc450347781)

[بحث روايتى (شامل روايتى در ذيل جمله (بديع السموات و الارض )) 741](#_Toc450347782)

[بحثى علمى و فلسفى (بيان اينكه هر موجودى بديع الوجود است ) 742](#_Toc450347783)

[آيات 118 و 119 بقره 743](#_Toc450347784)

[ممالثت اهل كتاب و كفار در طرز فكر و عقايد 744](#_Toc450347785)

[آيات 120 - 123 بقره 746](#_Toc450347786)

[بيان 747](#_Toc450347787)

[اصول ريشه دار از برهانى عقلى در رد يهود و نصارى ، در يك آيه 748](#_Toc450347788)

[بحث روايتى (درباره تلاوت قرآن ) 750](#_Toc450347789)

[آيه 124 بقره 751](#_Toc450347790)

[ابراهيم عليه‌السلام در اواخر عمر به امامت رسيد 752](#_Toc450347791)

[خداوند امامت را بعد از امتحانهايى كه از ابراهيم كرد به او بخشيد 755](#_Toc450347792)

[امتحان جز با برنامه اى عملى صورت نمى گيرد و كلمات مبين آن است 756](#_Toc450347793)

[مراد از (كلمة اللّه ) در قرآن 757](#_Toc450347794)

[مراد از (كلمات ) و (اتهمن ) در آيه كريمه 760](#_Toc450347795)

[هيچ يك از معانى ياد شده با معناى امامت تطبيق نمى كند 763](#_Toc450347796)

[حقيقتى كه در تحت عنوان (امامت ) است 764](#_Toc450347797)

[در قرآن (امامت ) و (هدايت ) با هم آورده شده اند 765](#_Toc450347798)

[تفاوت ميان هدايت امام و ساير هدايتها 767](#_Toc450347799)

[صبر و يقين سببى براى موهبت امامت معرفى شده است 769](#_Toc450347800)

[باطن دلها و اعمال و حقيقت آن بر امام مكشوف است 771](#_Toc450347801)

[امام بايد ذاتا سعيد و پاك و معصوم باشد 773](#_Toc450347802)

[مراد از (ظالمين ) در آيه مطلق هركسى است كه ظلمى و معصيتى هر چند كوچك از او صادرشده 776](#_Toc450347803)

[هفت نكته كه درباره امام و امامت از آيه كريمه بانضمام آيات ديگر استفاده مى شود 778](#_Toc450347804)

[امامت مستلزم اهتداء به حق است نه بالعكس 780](#_Toc450347805)

[آنچه از سياق اين آيات بدست مى آيد 782](#_Toc450347806)

[بحث روايتى 784](#_Toc450347807)

[فرق بين (نبى ) و (رسول ) 787](#_Toc450347808)

[معنى (خليل ) و فرق آن با (صديق ) 789](#_Toc450347809)

[چند روايت در ذيل آيه شريفه 124 791](#_Toc450347810)

[آيات 125 - 129 بقره 793](#_Toc450347811)

[خداوند دعاى حضرت ابراهيم عليه‌السلام را مستجاب مى كند 796](#_Toc450347812)

[خداوند در استجابت دعايش خرق عادت نمى كند 798](#_Toc450347813)

[درخواست و دعاى ابراهيم عليه‌السلام(اجعلنا مسلمين لك ) و اشكالى كه به ذهن مى رسد 801](#_Toc450347814)

[اسلامى ابراهيم و اسماعيل عليه‌السلام از خدا خواستند غير اسلام به معناىمتداول آنست 803](#_Toc450347815)

[نظرى دقيق تر در مسئله مورد بحث 805](#_Toc450347816)

[مراد از (ارنا مناسكنا و تب علينا) 807](#_Toc450347817)

[طرح يك سؤ ال در مورد معناى اسلام ، مناسك و توبه درباره حضرت ابراهيم عليه‌السلام 809](#_Toc450347818)

[اسلامى كه ابراهيم و اسماعيل عليه‌السلام براى ذريه شان درخواست نمودند اسلام واقعى بود 811](#_Toc450347819)

[بحث روايتى (شامل رواياتى در ذيل آيات گذشته مربوط به هجرت ابراهيم به مكه وبناى كعبه و دعاى ابراهيم ...) 813](#_Toc450347820)

[قسمتى از حكايت ابراهيم و اسماعيل عليهم‌السلامبروايت ابن عباس 815](#_Toc450347821)

[داستان حضرت ابراهيم عليه‌السلام از زبان امام صادق عليه‌السلام 818](#_Toc450347822)

[بررسى اخبارى كه به امور خارق العاده درباره كعبه و حجرالاسود و سنگ مقام اشارهدارند 822](#_Toc450347823)

[نمونه هايى از كلام خداوند كه دلالت دارد آنچه موجود است از ناحيه اونازل شده است 826](#_Toc450347824)

[استدلال آنها كه به كلى منكر اين دسته روايات شده اند 828](#_Toc450347825)

[پاسخ به منكرين و معترضين و بيان اينكه اينها دچاراشكال بزرگترى شده اند 830](#_Toc450347826)

[رد يا اثبات حقايق معنوى در شاءن علوم طبيعى و اجتماعى نيست 832](#_Toc450347827)

[معارف دينى به طور مستقيم هيچ ربطى به طبيعيات و اجتماعيات ندارند 834](#_Toc450347828)

[امت محمّد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم چه كسانى هستند؟ 838](#_Toc450347829)

[بحث علمى 843](#_Toc450347830)

[عباداتى كه توسط انبياء تشريع شده تمثالهائى از سير عبودى آنان است 846](#_Toc450347831)

[آيات 130 - 134 بقره 847](#_Toc450347832)

[روگرداندن از كيش حضرت ابراهيم عليه‌السلام از حماقت و سفاهت نفس است 849](#_Toc450347833)

[مقام اصطفاء و برگزيدگى همان مقام اسلام و تسليم است 850](#_Toc450347834)

[نكته و وجه دو (التفات ) در دو آيه كريمه 852](#_Toc450347835)

[مرتبه اول اسلام : اذعان و باور قلبى بخصوص اجمالى شهادتين 854](#_Toc450347836)

[مرتبه دوم : اعتقاد تفصيلى به حقايق دينى و بدنبال آن انجامعمل صالح 855](#_Toc450347837)

[مرتبه سوم : رام كردن نفس سركش و تسليم وجود انسان در برابر خدا 857](#_Toc450347838)

[مرتبه چهارم از اسلام : مرحله عبوديت و بندگى 859](#_Toc450347839)

[معناى عمل صالح و آثار آن 862](#_Toc450347840)

[معناى صلاح نفس و صلاح ذات و مراد از (صالحين ) در قرآن 864](#_Toc450347841)

[اثرى كه مخصوص صالحان است 866](#_Toc450347842)

[صلاح ذاتى داراى مراتبى است و رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمآل او داراى بالاترين مراتب آنند 868](#_Toc450347843)

[بحث روايتى (شامل رواياتى در ذيل آيات گذشته ) 871](#_Toc450347844)

[چند روايت در بيان اسلام و ايمان 872](#_Toc450347845)

[روايتى از بحارالانوار و سخن درباره نكاتى كه از آيات و روايات راجع به مراتبايمان و اسلام بدست مى آيد 876](#_Toc450347846)

[آيات 135 - 141 بقره 879](#_Toc450347847)

[دين حق يكى و آن هم اسلام بوده 881](#_Toc450347848)

[علت دسته بندى هاى دينى و پيدايش انحرافات مذهبى 882](#_Toc450347849)

[وجه اختلاف تعابير در آيه شريفه 885](#_Toc450347850)

[مراد از (اسباط) 887](#_Toc450347851)

[سه چيز كه مى تواند علت بگومگوهاى بين دو نفر باشد و تطبيق آن بر مسئله مورد بحث 890](#_Toc450347852)

[رد يهود و نصارى از سه جهت 891](#_Toc450347853)

[بحث روايتى (شامل رواياتى در ذيل آيات گذشته ) 893](#_Toc450347854)

[آيات 142 - 151 بقره 895](#_Toc450347855)

[بيان 898](#_Toc450347856)

[تغيير قبله از بزرگترين حوادث و از اهم احكام تشريعى بود 899](#_Toc450347857)

[فائده و اثر تغيير قبله و اعتراض يهود و مشركين ، و پاسخ آنها 901](#_Toc450347858)

[در جمله (لله المشرق و المغرب ) چرا شمال و جنوب ذكر نشده است 903](#_Toc450347859)

[(امت وسط) يعنى چه ؟ 904](#_Toc450347860)

[مراد از (شهداء على الناس ) 906](#_Toc450347861)

[(شهادت ) در آيه ، از حقائق قرآنى است و در موارد متعددى از قرآن ذكر شده 907](#_Toc450347862)

[معناى صحيح (شهادت ) در آيات قرآنى ،تحمل (ديدن ) حقائق اعمال مردم است 910](#_Toc450347863)

[معناى صحيح (وسط) بودن امت واسطه بودن امت بينرسول و مردم است 915](#_Toc450347864)

[غرض خداوند از تغيير قبله 917](#_Toc450347865)

[تغيير قبله از بيت المقدس به كعبه (شطر المسجدالحرام ) 921](#_Toc450347866)

[كتاب اهل كتاب مشتمل بر اين حكم تحويل قبله بوده است 922](#_Toc450347867)

[وجه التفات از حضور به عيبت در آيه شريفه 924](#_Toc450347868)

[سه فائده براى حكم قبله 927](#_Toc450347869)

[توضيح اينكه (و لاتمّ نعمتى عليكم ) در آيهتحويل قبله بشارتى است بر فتح مكه 929](#_Toc450347870)

[رد گفتار فوق الذكر و اينكه آيه اشاره اى بر فتح مكه ندارد 930](#_Toc450347871)

[بحث روايتى (شامل رواياتى درباره تغيير قبله و معنى شهدا و...) 933](#_Toc450347872)

[بحث علمى (درباره يافتن جهت قبله و تاريخچه آن ) 941](#_Toc450347873)

[بحث اجتماعى (پيرامون فوايد تشريع قبله از نظر فردى و اجتماعى ) 947](#_Toc450347874)

[روح و مغز عبادت ، عبوديت درونى است و افعال عبادى قالبهاى تحقق خارجى آن عبوديت است 950](#_Toc450347875)

[آيه 152 بقره 952](#_Toc450347876)

[معنى و موارد استعمال (ذكر) 954](#_Toc450347877)

[(ذكر) داراى مراتبى است 956](#_Toc450347878)

[بحث روايتى (درباره ، فضيلت ذكر و مراد از آن ) 958](#_Toc450347879)

[آيات 153 - 157 بقره 962](#_Toc450347880)

[بيان 963](#_Toc450347881)

[اخبار و اشاره آيات شريفه به مصائب و بلايائى كه در نتيجه جهاد وقتال پيش مى آيند 964](#_Toc450347882)

[مقصود از بلا در آيات مورد بحث 966](#_Toc450347883)

[دعوت مسلمانان بر استعانت از صبر و صلاة بر هنگام بلا 968](#_Toc450347884)

[صبر و نماز و تاءكيد فراوان خداوند در قرآن بر تمسك بر آن دو 969](#_Toc450347885)

[نظر جمعى مفسرين درباره زنده بودن شهدا 971](#_Toc450347886)

[چند اشكال بر اين نظر 972](#_Toc450347887)

[جوامع و افراد طبيعى مسلك چنين اوهام و خرافاتى را درست كرده اند 974](#_Toc450347888)

[مراد از حيات بعد از شهادت ، حيات حقيقى (در عالم برزخ ) است 977](#_Toc450347889)

[خطاب به مؤ منين به جهت رفع اضطراب از دلهاى آنان است 979](#_Toc450347890)

[سخن بسيار عجيب بعضى مردم درباره آيه شريفه و رد آن 981](#_Toc450347891)

[چند آيه قرآنى كه دلالت بر (برزخ ) دارند 984](#_Toc450347892)

[نمونه هاى ديگرى از آيات قرآنى كه دلالت بر برزخ دارند 987](#_Toc450347893)

[بحثى پيرامون تجرد نفس 989](#_Toc450347894)

[آياتى كه بر دوئيت و مغايرت بين نفس و بدن و تجرد نفس دلالت مى كنند. 991](#_Toc450347895)

[آياتى كه از آنها كيفيت ارتباط روح با ماده (جسم ) بدست مى آيد 994](#_Toc450347896)

[استعانت از صبر و نماز و داشتن ايمان به حيات پس از مرگ ، پيروزى مى آورند 996](#_Toc450347897)

[صابران چه كسانى هستند؟ 998](#_Toc450347898)

[ملك ظاهرى و ملك حقيقى و اثر توجه انسان به حقيقت ملك خداوند 1001](#_Toc450347899)

[بحثى در اخلاق 1003](#_Toc450347900)

[طريقه اول توجه به فوائد دنيوى فضائل و تحسين افكار عمومى است 1005](#_Toc450347901)

[طريقه دوم طريقه انبياء است و آن توجه به فوائد اخروىفضائل است 1007](#_Toc450347902)

[تاءثير اعتقاد به قضا و قدر در اخلاق 1009](#_Toc450347903)

[نه اختيار كامل و نه لغو كامل اختيار 1011](#_Toc450347904)

[هم قضاء خدا دخيل است و هم اختيار انسان 1013](#_Toc450347905)

[طريقه سوم مخصوص قرآن است و آن محو زمينه هاىرذائل اخلاقى است 1015](#_Toc450347906)

[سخنان بى اساس يكى از مستشرقين و نقد آن 1019](#_Toc450347907)

[فرق ميان اين سه طريقه و مسلك 1020](#_Toc450347908)

[نسبت بين (صلوات ) و (رحمت ) 1022](#_Toc450347909)

[بحث روايتى (درباره برزخ و زندگى روح بعد از مرگ ) 1026](#_Toc450347910)

[رواياتى از امام صادق عليه‌السلام درباره ارواح مؤ منين و عالم برزخ آنان 1029](#_Toc450347911)

[بحث فلسفى (درباره اينكه نفس (روح ) آدمى مجرد از ماده است ) 1035](#_Toc450347912)

[ادله و براهين منكرين تجرد روح 1038](#_Toc450347913)

[رد ادله ماديين منكر تجرد روح 1041](#_Toc450347914)

[آنچه كه علماى روانكاو و عصر جديد در نفى تجرد روح نفس كرده اند 1048](#_Toc450347915)

[گفته جمعى از معتقدين به مبداء و معاد پيرامون انكار تجرد روح و رد آن 1049](#_Toc450347916)

[بحث اخلاقى تعريف علم اخلاق و بيان اينكه سه نيروى عمومى : شهويه ، غضبيه ، و نطقيه فكريهمنشاء اخلاق آدمى است 1051](#_Toc450347917)

[اصول اخلاق فاضله : عفت ، شجاعت ، حكمت و عدالت 1053](#_Toc450347918)

[تلقين علمى و تكرار عملى ، راه رهايى از رذائل و كسب فضائل است 1055](#_Toc450347919)

[ويژگى هاى مسلك اخلاقى قرآن 1057](#_Toc450347920)

[مسلك كسانى كه به ارزشهاى ثابت اخلاقى معتقد نيستند (ماديون ) 1061](#_Toc450347921)

[چند مقدمه براى رد اين نظريه 1064](#_Toc450347922)

[يك بحث روايتى ديگر مربوط به متفرقاتى از آنچه گذشت 1080](#_Toc450347923)

[چطور ممكن است شرع با عقل مخالف باشد؟ 1082](#_Toc450347924)

[آيه 158 بقره 1085](#_Toc450347925)

[توضيح كلمات : صفا، مروه و شعائر 1086](#_Toc450347926)

[معانى كلمات : حج ، عمره و طواف 1087](#_Toc450347927)

[آيه در مقام تشريع و بيان وجود سعى است نه استجاب آن 1090](#_Toc450347928)

[شاكر بودن خداى تعالى وصفى حقيقى است نه مجازى 1092](#_Toc450347929)

[بحث روايتى (شامل رواياتى درباره صفا و مروه و سعى بين آن دو) 1093](#_Toc450347930)

[آيات 159 - 162 بقره 1096](#_Toc450347931)

[بيان 1097](#_Toc450347932)

[اختلافهايى دينى و انحرافها، معلول انحراف علما و كتمان آنها آيات الهى را بوده است 1099](#_Toc450347933)

[وجه جمع بين دو گفته خداوند كه از يك سو مى فرمايد دين خدا فطرى بشر است و ازسوى ديگر هم فرموده بيشتر مردم نمى دانند! 1101](#_Toc450347934)

[علت تكرار لعنت در آيه شريفه و فرق ميان لعنت خدا و لعنت ديگران 1103](#_Toc450347935)

[مقصود از كفار چه كسانى هستند؟ 1105](#_Toc450347936)

[وجه چند التفاتى كه در آيات شريفه به كار رفته اند 1107](#_Toc450347937)

[بحث روايتى (شامل رواياتى در ذيل آيات گذشته ) 1108](#_Toc450347938)

[آيات 163 - 167 بقره 1110](#_Toc450347939)

[معنى (واحد) در (اله واحد) 1112](#_Toc450347940)

[بيان فرق اجمالى بين دو كلمه (احد) و (واحد) 1114](#_Toc450347941)

[اقسام وحدت و نكته اى كه در جمله (الهكم اله واحد) هست 1116](#_Toc450347942)

[(الا) در (لا اله الّا هو) براى استثنا نيست 1118](#_Toc450347943)

[سه برهان ، كه آيه شريفه براى اثبات وجود خدا و توحيد اقامه كرده است 1121](#_Toc450347944)

[برهانى ديگر بر رحمن و رحيم بودن خدا 1125](#_Toc450347945)

[علل پيدايش شب و روز 1127](#_Toc450347946)

[اختيار انسان او را سبب تام و مستقل از اراده خداوند نمى كند 1129](#_Toc450347947)

[گفتارى در اينكه مصنوعات انسانها هم مصنوع خداست 1131](#_Toc450347948)

[تناقض گويى هاى عجيب اين آقايان 1135](#_Toc450347949)

[قرآن كريم قانون عليت عمومى را پذيرفته وافعال و پديده ها را هم به علل طبيعى و هم به خدا نسبت مى دهد 1137](#_Toc450347950)

[شايد عدم دسترسى اين آقايان به منابع صحيح معارف اسلامى علت اشتباه آنان بوده 1139](#_Toc450347951)

[اهميت آب و چگونگى پيدايش باران و بارش آن 1142](#_Toc450347952)

[تشريح جريان باد و فوائد و آثار آن 1144](#_Toc450347953)

[سخن در آيت بودن ابرها 1145](#_Toc450347954)

[اطاعت از غير خدا شرك است 1147](#_Toc450347955)

[استعمال محبت در خداى تعالى استعمال حقيقى است 1149](#_Toc450347956)

[ملاك مدح ذم (محبت ) اطاعت از محبوب است 1152](#_Toc450347957)

[حب كسى كه حبش حب خداست ، تقرب به خداوند است 1154](#_Toc450347958)

[اى كاش مشركين در همين دنيا روز عذاب خود را مى ديدند 1156](#_Toc450347959)

[بحث روايتى (شامل رواياتى در ذيل آيات گذشته ) 1158](#_Toc450347960)

[بحث فلسفى (درباره حب و دوستى و محبت خدا) 1161](#_Toc450347961)

[حب تعلقى است خاص بين انسان و كمال او 1164](#_Toc450347962)

[محبت داراى مراتب مختلفى است و فقط به امور مادى تعلق نمى گيرد 1166](#_Toc450347963)

[خداى سبحان از هر جهت اهليت محبوب شدن را دارد 1167](#_Toc450347964)

[خداوند خلق خود را دوست مى دارد 1168](#_Toc450347965)

[شعور و علم لازمه حب نيست 1169](#_Toc450347966)

[بحث فلسفى ديگر (درباره خلود و جاودانگى عذاب قيامت ) 1170](#_Toc450347967)

[اشكالهايى كه به خلود در عذاب شده است و پاسخ آنها 1174](#_Toc450347968)

[جواب از اشكال اول 1176](#_Toc450347969)

[جواب از اشكال دوم 1178](#_Toc450347970)

[جواب از اشكال سوم 1179](#_Toc450347971)

[جواب به اشكال چهارم 1181](#_Toc450347972)

[بحث قرآنى و روايتى در تكميل بحث سابق 1183](#_Toc450347973)

[آيات 168 - 171 بقره 1185](#_Toc450347974)

[بيان 1186](#_Toc450347975)

[حكم اباحه آنچه مشركين و برخى از مؤ منين بر خود ممنوع كرده بودند 1188](#_Toc450347976)

[ارتباط اباحه عمونى تصرفات و پيروى از خطوات شيطان 1190](#_Toc450347977)

[رد بر كسانى كه از پدران خود تقليد مى كردند 1193](#_Toc450347978)

[ارائه مثلى بجا و شايسته در بيان حال كفار 1194](#_Toc450347979)

[بحث روايتى (شامل رواياتى درباره (خطوات شيطان ) ) 1196](#_Toc450347980)

[بحث اخلاقى و اجتماعى (درباره رابطه عقايد و علوم باعمل و مسئله خرافه گرايى ) 1198](#_Toc450347981)

[علت گرايش به خرافات 1199](#_Toc450347982)

[اساس تمدن مادى امروز بر خرافه پرستى 1201](#_Toc450347983)

[راهى كه قرآن در اين مورد پيموده است 1204](#_Toc450347984)

[پيروى از دين تقليد نيست 1205](#_Toc450347985)

[بطلان و كذب تقسيمى كه ماديها درباره سير عقايد و آراء بشرى گفته اند 1207](#_Toc450347986)

[آيات 172 - 176 بقره 1208](#_Toc450347987)

[بيان 1210](#_Toc450347988)

[دلالت آيه شريفه بر تجسم اعمال 1213](#_Toc450347989)

[بحث روايتى (رواياتى در ذيل آيات گذشته ) 1214](#_Toc450347990)

[آيه كريمه 177 بقره 1216](#_Toc450347991)

[بيان 1217](#_Toc450347992)

[توضيح مفردات آيه 1218](#_Toc450347993)

[ذكر مصداق در كنار مفهوم ، داءب قرآن در تمام بياناتش مى باشد 1219](#_Toc450347994)

[وفاى به عهد، صبر و صدق ، سه صفت مؤ منين 1222](#_Toc450347995)

[استخراج صفات مؤ منين و مآل كارشان از چند مورد آيات قرآنى 1225](#_Toc450347996)

[بحث روايتى (ذيل آيه كريمه و بيان اهميت آنچه در آن آمده ) 1228](#_Toc450347997)

[آيات 178 - 179 بقره 1230](#_Toc450347998)

[وجه تسميه (قصاص ) و بيان حكم عفو انتقال از قصاص به ديه 1232](#_Toc450347999)

[معناى (قصاص ) و آثار آن و بيان لطائف جمله (و لكم فى القصاص حيوة ) 1235](#_Toc450348000)

[بحث روايتى (شاملچند روايت درباره قصاص و عفو و ديه ) 1238](#_Toc450348001)

[بحث علمى (درباره حكم قصاص ) 1240](#_Toc450348002)

[اعتراضات و اشكالاتى كه در عصر حاضر به حكم قصاص مخصوصا به قصاص به اعدام مى شود 1242](#_Toc450348003)

[پاسخ به همه اين اشكالات و بيان فلسفه تشريع در يك آيه قرآنى 1244](#_Toc450348004)

[آيات 180 - 182 بقره 1251](#_Toc450348005)

[بيان آيات مربوط به حكم وصيت درباره ما ترك 1252](#_Toc450348006)

[بحث روايتى (شامل رواياتى در ذيل آيات گذشته و احكام وصيت ) 1254](#_Toc450348007)

[فهرست مطالب 1258](#_Toc450348008)