نام كتاب : سيرى در قرآن

نویسنده: علامه سيد محمد حسين

طباطبائى

## اعجاز در قرآن

قرآن كريم در آيه مورد بحث ، و آياتى كه نقل كرديم ، ادعاء كرده است : بر اينكه آيت و معجزه است ، و استدلال كرده به اينكه اگر قبول نداريد، مانند يك سوره از آن را بياوريد، و اين دعوى قرآن بحسب حقيقت بدو 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 بهمين جهت قرآن كريم هم در مقام اثبات دعوى اولى بر نيامد، و تنها اكتفاء كرد باثبات دعوى دوم ، و اينكه خودش معجزه است و بر دعوى خود استدلال كرد به مسئله تحدى ، و تعجيز، و وقتى بشر نتوانست نظير آن را بياورد هر دو نتيجه را گرفت .

چيزى كه هست اين بحث و سؤ ال 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 باسباب معهود و مشخص ‍ آن را 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 مسيحايى 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 مى شود كه در طبيعت امرى رخ دهد، كه عادت طبيعت را خرق كرده ، و كليت آن را نقض ‍ كند؟.

## قرآن معجزه است

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: (وَ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمّا نَزَّلْنا عَلى عَبْدِنا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ)

استدلالى است بر معجزه بودن قرآن ، بوسيله تحدى ، و آوردن سوره اى نظير سوره بقره ، و بدست شخصى بى سواد مانند رسول خدا (ص)، نه اينكه مستقيما و بلا واسطه استدلال بر نبوت رسول خدا (ص) 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 رسالة 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 هايى كه 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 در باره يك سوره تحدى كرده اند، نظير آيه سوره بقره ، و بعضى بر ده سوره ، و بعضى بر عموم قرآن و بعضى بر خصوص بلاغت آن ، و بعضى بر همه جهات آن . يكى از آياتى كه بر عموم قرآن تحدى كرده ، آيه : (قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هذَا الْقُرْآنِ، لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً) است كه ترجمه اش گذشت ، و اين آيه در مكه نازل شده ، و عموميت تحدى آن جاى شك براى هيچ عاقلى 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 بميان نياورده ، و در عوض روى سخن بجن 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 تنهايى 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 ديگرى كه 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 .

بنا بر اين 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 معجزه آسا، براى قانون ، 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 .

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 آن را بفهمد پس هر انسانى ميتواند در فضيلت هايى كه در خودش و يا در غير خودش سراغ دارد، فكر كند، و آن گاه آن را در هر حدى كه درك مى كند، با فضيلتى كه قرآن مشتمل بر آنست مقايسه كند، آن گاه بحق و انصاف داورى نمايد، و فكر كند، و انصاف دهد، آيا نيروى بشرى ميتواند معارفى الهى ، و آن هم مستدل از خود بسازد؟ بطورى كه 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 آن طور باشد كه قرآن پيشنهاد كرده ؟! و آيا براى يك انسان اين امكان هست ، كه احكام و قوانينى فقهى تشريع كند، كه دامنه اش آن قدر 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 انسانى كه حد اقل شعور را داشته باشد، ممكن ميداند كه چنين آمارگيرى دقيق از افعال و حركات و سكنات انسانها، و سپس جعل قوانينى براى هر حركت و سكون آنان ، بطورى كه از اول تا باخر قوانينش ‍ يك تناقض ديده نشود از كسى سر بزند كه مدرسه نرفته باشد، و در شهرى كه مردمش با سواد 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، دختران را 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؟

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 آن گاه 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 داستانهايى 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 دو باره 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 بيك 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 را تعقل 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 بفرض هم كه نتواند اين معانى را درك كند، انسان بودن خود را كه فراموش نكرده ، و و جدان خود را كه گم ننموده ، و جدان فطرى هر انسانى باو ميگويد: در هر مسئله اى كه نيروى فكريت از دركش عاجز ماند، و آن طور كه بايد نتوانست صحت و سقم و درستى و نادرستى آن را بفهمد، و ماخذ و دليل هيچيك را نيافت ، بايد باهل خبره و متخصص در آن مسئله مراجعه بكنى . 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 زود باورند، 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 مى گوييم : 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 ديگرى كه 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 ديگرى كه غير از علم و معرفت باشد، قهرا موجودى طبيعى ، و حادثى حسى خواهد بود، كه خواه ناخواه محكوم قوانين ماده ، و محدود به يك زمان ، و يك مكان معينى ميباشد، و ممكن نيست غير اين باشد، و بفرض محال يا نزديك به محال ، اگر آن را براى تمامى افراد روى زمين ديدنى بدانيم ، بارى بايد همه سكنه روى زمين براى ديدن آن در يك محل جمع شوند، و بفرضى 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 بحكم ضرورت فهم مردم مختلف است ، و قوى و ضعيف دارد، هم چنان كه كمالات نيز مختلف است ، و راه فطرى و غريزى انسان براى درك كمالات كه روزمره در زندگيش آن را 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، بكسانى مراجعه مى كند، كه قدرت درك آن را دارند، و آن را درك كرده اند، و آن گاه حقيقت مطلب را از ايشان مى پرسند، در مسئله اعجاز قرآن نيز فطرت غريزى بشر حكم باين مى كند، كه صاحبان فهم قوى ، و صاحب نظران از بشر، در پى كشف آن برآيند، و معجزه بودن آن را درك كنند، و صاحبان فهم ضعيف بايشان مراجعه نموده ، حقيقت حال را سؤ ال 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 بعلم 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، يك جا فرموده : (وَ نَزَّلْنا عَلَيْكَ الْكِتابَ تِبْياناً لِكُلِّ شَيْءٍ، ما كتاب را كه بيان همه چيزها است بر تو نازل كرديم ) و جايى ديگر فرموده : (لا رَطْبٍ وَ لا يابِسٍ إِلاّ فِي كِتابٍ مُبِينٍ، 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 :، (وَ ما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ، وَ ما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا، رسول شما را بهر چه امر كرد انجام دهيد، و از هر چه نهى كرد اجتناب كنيد) و آيه : (لِتَحْكُمَ بَيْنَ النّاسِ بِما أَراكَ اللّهُ تا در ميان مردم ب آنچه 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 ، بطورى كه تفاصيل و جزئيات احكامش ، بعد از تحليل ، به توحيد بر مى گردد، و اصل توحيدش بعد از تجزيه بهمان تفاصيل بازگشت مى كند.

قرآن كريم خودش بقاء همه معارفش را تضمين كرده ، و آن را نه تنها صالح براى تمامى نسلهاى بشر دانسته ، و در آيه : (وَ إِنَّهُ لَكِتابٌ عَزِيزٌ، لا يَأْتِيهِ الْباطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لا مِنْ خَلْفِهِ، تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ، 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 : (إِنّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ، وَ إِنّا لَهُ لَحافِظُونَ، ما ذكر را نازل كرديم ، و خود ما آن را 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 از احكام آن را نسخ نمى كند و قانون تحول و تكامل آن را 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 : (كانَ النّاسُ أُمَّةً واحِدَةً) الخ خواهيم داد انشاء اللّه .

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 منشا 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 فضيلت دور مى زند، و چيزى كه هيچ مورد عنايت آنان نيست ، كلمه عاليه خداست .

تحدى بكسى كه قرآن بر وى نازل شده

قرآن كريم بشر را بشخص رسول خدا (ص)، 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 بمعجزه صورت نمى گيرد: (قُلْ لَوْ شاءَ اللّهُ ما تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ، وَ لا أَدْراكُمْ بِهِ، فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُراً مِنْ قَبْلِهِ، أَ فَلا تَعْقِلُونَ؟ بگو اگر خدا ميخواست اين قرآن را بر شما تلاوت نكنم ، نمى كردم ، و نه شما مى فهميديد، شما ميدانيد كه قبل از اين سالها در ميان شما بودم ، آيا باز هم تعقل نمى كنيد؟ آرى رسول خدا (ص) سالها بعنوان مردى عادى در بين مردم زندگى كرد، در حالى كه 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، آن گاه در رأ س 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 خردمندى در ياراى خود ديد، و نه زيرك هوشيارى اجازه چنين كارى بخود داد.

نهايت چيزى كه دشمنانش در باره 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 حالى كه سفرهاى آن جناب بشام عبارت بود از يك سفر كه با عمويش ابو طالب كرد، در حالى كه هنوز بسن بلوغ نرسيده بود، و سفرى ديگر با ميسره غلام خديجه ع كرد، كه در آن روزها 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 باين معارف و علوم بى پايان قرآن دارد؟ و اين همه حكمت و حقايق در آن روز 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 بسر وقت آهنگرى رومى مى رفته ، كه شمشير ميساخت .

و قرآن كريم در پاسخ اين تهمتشان فرمود: (وَ لَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ: إِنَّما يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ، لِسانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ، وَ هذا لِسانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ، ما دانستيم كه آنان ميگويند بشرى اين قرآن را بوى درس ميدهد، (فكر نكردند آخر) زبان آن كسى كه قرآن را بوى نسبت ميدهند غير عربى است ، و اين قرآن بزبان عربى آشكار است ) .

و يا گفته اند: كه پاره اى از معلوماتش را از سلمان فارسى گرفته ، كه يكى از علماى فرس ، و داناى بمذاهب و اديان بوده است ، با اينكه سلمان فارسى در مدينه مسلمان شد، و وقتى بزيارت آن جناب 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 آن جناب است ، چه چيز بمعلومات او افزوده ؟.

علاوه بر اينكه خودشان ميگويند سلمان داناى بمذاهب 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 خطاهايى بانبياء 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 بدرد ميخورد آورده ، و بقيه را كه قسمت عمده اين دو كتابست رها كرده .

تحدى قرآن كريم به خبرهايى كه 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 در باره داستانهاى انبياء گذشته ، و امتهاى ايشان است ، مانند آيه : (تِلْكَ مِنْ أَنْباءِ الْغَيْبِ، نُوحِيها إِلَيْكَ، ما كُنْتَ تَعْلَمُها أَنْتَ وَ لاقَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هذا، اين داستان از خبرهاى غيب است ، كه ما بتو وحى مى كنيم ، و تو خودت و قومت هيچيك از آن اطلاع نداشتيد) ، و آيه :

(ذلِكَ مِنْ أَنْباءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ، وَ ما كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَ هُمْ يَمْكُرُونَ، اين سرگذشت يوسف از خبرهاى غيبى است ، كه ما بتو 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 : (ذلِكَ مِنْ أَنْباءِ الْغَيْبِ، نُوحِيهِ إِلَيْكَ، وَ ما كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلامَهُمْ، أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ؟ وَ ما كُنْتَ لَدَيْهِمْ، إِذْ يَخْتَصِمُونَ، اين از خبرهاى غيبى است ، كه ما بتو وحى مى كنيم . و گر نه تو آن روز 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 : (ذلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ، اينست عيسى بن مريم آن قول حقى كه در او شك مى كنند)، و آياتى ديگر.

## ۱ سيرى در قرآن

و يك قسمت ديگر در باره حوادث آينده است ، مانند آيه : (غُلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ، وَ هُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِي بِضْعِ سِنِينَ، 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 : (إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ، لَرادُّكَ إِلى مَعادٍ، آن خدايى كه قرآن را نصيب تو كرد، بزودى تو را بدانجا كه از آنجا گريختى ، يعنى بشهر مكه بر مى گرداند) ، و آيه (لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرامَ، إِنْ شاءَ اللّهُ آمِنِينَ، مُحَلِّقِينَ رُؤُسَكُمْ، وَ مُقَصِّرِينَ لا تَخافُونَ، بزودى داخل مسجد الحرام ميشويد، انشاء اللّه ، در حالى كه سرها تراشيده باشيد، و تقصير كرده باشيد، و در حالى كه هيچ ترسى نداشته باشيد) ، و آيه : (سَيَقُولُ الْمُخَلَّفُونَ، إِذَا انْطَلَقْتُمْ إِلى مَغانِمَ لِتَأْخُذُوها،: ذَرُونا نَتَّبِعْكُمْ، 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 : (وَ اللّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النّاسِ، و خدا تو را از شر مردم حفظ مى كند) ، و آيه - (إِنّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنّا لَهُ لَحافِظُونَ بدرستى كه ما خودمان ذكر را نازل كرده ايم ، و خودمان نيز بطور مسلم آن را حفظ خواهيم كرد) ، و آيات بسيارى ديگر كه مؤمنين 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.

و از اين باب است آيات ديگرى كه در باره امور غيبى است ، نظير آيه : (وَ حَرامٌ عَلى قَرْيَةٍ أَهْلَكْناها، أَنَّهُمْ لا يَرْجِعُونَ، حَتّى إِذا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَ مَأْجُوجُ، وَ هُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ، وَ اقْتَرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ، فَإِذا هِيَ شاخِصَةٌ أَبْصارُ الَّذِينَ كَفَرُوا، يا وَيْلَنا قَدْ كُنّا فِي غَفْلَةٍ مِنْ هذا، بَلْ كُنّا ظالِمِينَ، ممكن نيست مردم آن شهرى كه ما نابودشان كرديم ، و مقدر نموديم كه ديگر باز نگردند، اينكه باز گردند، مگر وقتى كه راه ياجوج و ماجوج باز شود، در حالى كه از هر پشته اى سرازير شوند، و وعده حق نزديك شود، كه در آن هنگام ديده آنان كه كافر شدند از شدت تحير باز ميماند، و ميگويند: واى بر ما كه از اين آتيه خود در غفلت بوديم ، بلكه حقيقت مطلب آنست كه ستمگر بوديم ) ، و آيه (وَعَدَ اللّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ، وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ، لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ، خدا كسانى از شما را كه ايمان آوردند، و عمل صالح كردند، وعده داد: كه بزودى ايشان را جانشين در زمين كند) ، و آيه (قُلْ: هُوَ الْقادِرُ عَلى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذاباً مِنْ فَوْقِكُمْ، بگو خدا قادر است بر اينكه عذابى از بالاى سر بر شما مسلط كند) .

باز از اين باب است آيه : (وَ أَرْسَلْنَا الرِّياحَ لَواقِحَ، ما بادها را فرستاديم تا گياهان نر و ماده را تلقيح كنند)، ، و آيه (وَ أَنْبَتْنا فِيها مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ و رويانديم در زمين از هر گياهى موزون كه هر يك وزن مخصوص دارد) و آيه : (وَ الْجِبالَ أَوْتاداً، آيا ما كوه ها 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 بكشف 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 أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ، فَسَوْفَ يَأْتِي اللّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ، اى كسانى كه ايمان آورده ايد! هر كس از شما از دين خود بر گردد، ضررى بدين خدا نمى زند، چون بزودى خداوند مردمانى خواهد آورد، كه دوستشان دارد، و ايشان او را دوست ميدارند)، و آيه شريفه (وَ لِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ، فَإِذا جاءَ رَسُولُهُمْ، قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ، براى هر امتى رسولى است ، همين كه رسولشان آمد، در ميان آن امت بعدالت حكم ميشود)، تا آخر چند آيه و آيه شريفه (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً، فِطْرَتَ اللّهِ الَّتِي فَطَرَ النّاسَ عَلَيْها، روى دل بسوى دين حنيف كن ، كه فطرة خدايى 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 انشاء اللّه مقدارى از آنها را در بحث از سوره اسراء ايراد مى كنيم .

تحدى قرآن به اينكه اختلافى در آن نيست

قرآن كريم باين معنا تحدى كرده ، كه در سراپاى آن اختلافى در معارف وجود ندارد، و فرموده : (أَ فَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ؟ وَ لَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّهِ، لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً، 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 قوة و شدت مى رود، از نقص ‍ شروع شده ، بسوى كمال مى رود، تا هم در ذاتش ، و هم در توابع ذاتش ، و لواحق آن ، يعنى افعالش ، و آثارش تكامل نموده ، بنقطه نهايت كمال خود برسد.

يكى از اجزاء اين عالم انسان است ، كه لا يزال 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 لا يزال در لحظه دوم ، به لغزش هاى خود در لحظه اول بر ميخورد، لغزشهايى در افعالش ، در اقوالش ، اين معنا چيزى نيست كه انسانى با شعور آن را انكار كند، و در نفس خود آن را نيابد.

و اين كتاب آسمانى كه رسول خدا (ص) آن را آورده ، بتدريج نازل شده ، و پاره پاره و در مدت بيست و سه سال بمردم قرائت ميشد، در حالى كه 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، هم چنان كه خودش در اين باره فرموده : (كِتاباً مُتَشابِهاً مَثانِيَ)، 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 ، هم چنان كه امير المؤمنين على (ع) 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

در اينجا ممكن است شما خواننده عزيز بگويى : اين ها همه كه گفتيد، صرف ادعا بود، و متكى بدليلى قانع كننده نبود، علاوه بر اينكه بر خلاف دعوى شما اشكالهاى زيادى بر قرآن كرده اند، و چه بسيار كتابهايى در متناقضات قرآن تاليف شده و در آن كتابها متناقضاتى در باره 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 بخطاء رفته ، و از طرف مسلمانان پاسخ ‌هايى باين اشكالات داده اند، كه در حقيقت برگشتش به تاويلاتى است كه اگر بخواهيم سخن قرآن را بان معانى معنا كنيم ، سخنى خواهد شد بيرون از اسلوب كلام ، و فاقد استقامت ، سخنى كه فطرت سالم آن را نمى پسندد.

در پاسخ مى گوييم : اشكالها و تناقضاتى كه بدان اشاره گرديد، در كتب تفسير و غير آن با جوابهايش آمده ، و يكى از آن كتابها همين كتابست ، و بهمين 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 ، چيزى كه 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 در باره نسخ كه در قرآن صورت گرفته

خواهى گفت بسيار خوب ، خود شما در باره نسخى كه در قرآن صورت گرفته ، چه مى گويى ؟

با اينكه خود قرآن كريم در آيه (ما نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِها نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْها، هيچ آيه اى را نسخ نمى كنيم ، مگر آنكه آيه اى بهتر از آن مى آوريم ،) و همچنين در آيه : (وَ إِذا بَدَّلْنا آيَةً مَكانَ آيَةٍ، وَ اللّهُ أَعْلَمُ بِما يُنَزِّلُ، و چون آيتى را در جاى آيتى ديگر عوض مى كنيم ، بارى خدا داناتر است ب آنچه نازل مى كند) ، اعتراف كرده : به اينكه در آن نسخ و تبديل واقع شده ، و بفرضى كه ما آن را تناقض گويى ندانيم ، حد اقل اختلاف در نظريه هست .

در پاسخ مى گوييم مسئله نسخ نه از سنخ تناقض گويى 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 ندارد، 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 بزنا بودند، مصلحت در اين بود كه براى جلوگيرى از زناى زنان ، ايشان را در خانه ها زندانى كنند، ولى بعد از گسترش اسلام ، و قدرت يافتن حكومتش ‍ آن مصلحت جاى خود را باين 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 ايشان را نديده بگيرند، ولى بعد از آنكه اسلام نيرو پيدا كرد، اين مصلحت جاى خود را بمصلحتى 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 ، در باره مسئله اولى مى فرمايد: (وَ اللاّتِي يَأْتِينَ الْفاحِشَةَ مِنْ نِسائِكُمْ، فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ، فَإِنْ شَهِدُوا، فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ، حَتّى يَتَوَفّاهُنَّ الْمَوْتُ، أَوْ يَجْعَلَ اللّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا و آن زنان از شما كه مرتكب زنا ميشوند، از چهار نفر گواهى بخواهيد، اگر شهادت دادند، ايشان را در خانه ها زندانى كنيد، تا مرگ ايشان را 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 گويى نيست .

و در خصوص مسئله دوم مى فرمايد: (وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتابِ، لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمانِكُمْ كُفّاراً حَسَداً مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ، مِنْ بَعْدِ ما تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ، فَاعْفُوا وَ اصْفَحُوا، حَتّى يَأْتِيَ اللّهُ بِأَمْرِهِ، بسيارى از اهل كتاب دوست دارند بلكه بتوانند شما را از دين بسوى كفر برگردانند، و حسادت درونيشان ايشان را 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 آن را بياوريد، مسئله بلاغت قرآن است ، و در اين باره فرموده : (أَمْ يَقُولُونَ افْتَراهُ، قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَياتٍ، وَ ادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللّهِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ، فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ، فَاعْلَمُوا أَنَّما أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللّهِ، وَ أَنْ لا إِلهَ إِلاّ هُوَ، فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ؟ و يا ميگويند: اين قرآن را وى بخدا افتراء بسته ، بگو اگر چنين چيزى ممكن است ، شما هم ده سوره مثل آن را بخدا افتراء ببنديد، و حتى غير خدا هر كسى را هم كه ميتوانيد بكمك بطلبيد، اگر راست مى گوييد، 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 : (أَمْ يَقُولُونَ: افْتَر اهُ، قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ، وَ ادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللّهِ، إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ، بَلْ كَذَّبُوا بِما لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ، وَ لَمّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ، و يا ميگويند: قرآن را بدروغ بخدا نسبت داده ، بگو: اگر راست مى گوييد، يك سوره مثل آن بياوريد، و هر كسى را هم كه ميتوانيد بكمك دعوت كنيد، لكن اينها بهانه است ، حقيقت مطلب اين است كه چيزى را كه احاطه علمى بدان ندارند، و هنوز بتاويلش 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 آن روز 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 آن روز، (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 اقوامى كه بر آنان آقايى و حكومت مى كردند، سراغ نداده ، و در اين فن بحدى پيش رفته بودند، كه پاى احدى از اقوام بدانجا نرسيده بود، و هيچ قوم و ملتى كمال بيان و جزالت نظم ، و وفاء لفظ، و رعايت مقام ، و سهولت منطق ايشان را نداشت .

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

و نيز از سويى ديگر، اين تحدى قرآن يك بار، و دو بار نبوده ، كه عرب آن را فراموش كند، بلكه در مدتى طولانى انجام شد، و در اين مدت عرب آن چنانى ، 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، هم چنان كه خود قرآن در اين باره مى فرمايد: (أَلا إِنَّهُمْ يَثْنُونَ صُدُورَهُمْ، لِيَسْتَخْفُوا مِنْهُ، أَلا حِينَ يَسْتَغْشُونَ ثِيابَهُمْ، يَعْلَمُ ما يُسِرُّونَ وَ ما يُعْلِنُونَ، متوجه باشيد، كه ايشان شانه خالى مى كنند، تا آرام آرام خود را بيرون كشيده ، پنهان كنند، بايد بدانند كه در همان حالى كه لباس خود بر سر مى افكنند، كه كسى ايشان را نشناسد، خدا ميداند كه چه اظهار مى كنند، و چه پنهان ميدارند) .

## نمونه هايى 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 كسانى كه 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 كلامى كه خطاب به سجاح (زنى كه دعوى پيغمبرى مى كرد) گفته : (فنولجه فيكن ايلاجا، و نخرجه منكن اخراجا، آن را 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 العبادة ، 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 بگويى : 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 منشا اثر، محيط باثر 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 بديگران 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 معنايى 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 آن را دلالت لفظ ناميد.

علاوه بر اينكه اگر فرض كنيم كه در تركيب يك كلام ، اعمال قدرتى شود، كه بشر نتواند آن طور كلام را تركيب كند، معنايش اين است كه هر معنا از معانى كه بخواهد در قالب لفظ در آيد، بچند 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، آن وقت در ميان اين چند قالب ، يكى كه از هر حيث از ساير قالبها عالى تر است ، بطورى كه بشر نميتواند مقصود خود را در چنان قالبى در آورد، آن را معجزه بدانيم .

و لازمه چنين چيزى اين است كه هر معنا و مقصودى كه فرض شود، چند قالب غير معجزه آسا دارد، و يك قالب معجزه آسا، 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 معجزه آسا داشته باشد.

در جواب مى گوييم : 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 بصرف 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 بچنين 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 هايى 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 نگه دارى 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 .

## اعتقاد به ((صرف )) درباره معجزه بودن قرآن

ولى اين حرف فاسد و نادرست است ، و با آيات تحدى هيچ قابل انطباق نيست ، چون ظاهر آيات تحدى ، مانند آيه (قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَياتٍ، وَ ادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللّهِ، إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ، فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّما أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللّهِ) ، اين است كه خود بشر نمى تواند چنين قالبى بسازد، نه اينكه خدا نمى گذارد، زيرا جمله آخرى آيه كه مى فرمايد: (فَاعْلَمُوا أَنَّما أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللّهِ)، ظاهر در اين است كه استدلال به تحدى استدلال بر اين است كه قرآن از ناحيه خدا نازل شد، نه اينكه رسول خدا (ص) آن را از خود تراشيده باشد، و نيز بر اين است كه قرآن بعلم خدا نازل شده ، نه بانزال شيطانها، هم چنان كه در آن آيه ديگر مى فرمايد: (أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ، بَلْ لا يُؤْمِنُونَ، فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ، إِنْ كانُوا صادِقِينَ، 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: (وَ ما تَنَزَّلَتْ بِهِ الشَّياطِينُ، وَ ما يَنْبَغِي لَهُمْ، وَ ما يَسْتَطِيعُونَ، إِنَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمَعْزُولُونَ، 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) .

## نادرستى اعتقاد به صرف

و صرفى كه آقايان مى گويند تنها دلالت دارد بر اينكه رسالت خاتم الانبياء صلوات اللّه عليه صادق است ، بخاطر معجزه صرف ، و اينكه خدا كه زمام دلها دست او است ، تا كنون 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 .

نظير آيات بالا آيه : (قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ، وَ ادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللّهِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ، بَلْ كَذَّبُوا بِما لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ، وَ لَمّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ) ، 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 تاويلى است ، كه چون بشر احاطه بان نداشته ، آن را تكذيب كرده ، و از آوردن نظيرش نيز عاجز مانده ، چون تا كسى چيزى را درك نكند، نمى تواند مثل آن را بياورد، چون جز خدا كسى علمى بان ندارد، لا جرم احدى نمى تواند بمعارضه خدا برخيزد، نه اينكه خداى سبحان دلهاى بشر را از آوردن مثل قرآن منصرف كرده باشد، بطورى كه اگر منصرف نكرده بود، مى توانستند بياورند.

## ۲ سيرى در قرآن

و نيز آيه : (أَ فَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ، وَ لَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّهِ، لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً،) 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 را دارد: كه اختلافى در آن نيست ، نه اينكه خداى تعالى دلها را از اينكه در مقام پيدا كردن اختلافهاى آن برآيند منصرف نموده باشد، بطورى كه 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 مى گوييم : 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 ، بطورى كه علاوه بر كشف از معنا، جمال معنا را هم حكايت كند، و معنا را بعين همان هيئتى كه در ذهن دارد، بذهن 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 لواحق 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 يك نوع 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 جريانى كه مى خواهد در قالب لفظ در آورد، احاطه مى دهد بطورى كه 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.

١- ممكن است يك انسان آن قدر بواژه هاى زبانى تسلط داشته باشد، كه حتى يك لغت از آن زبان برايش ناشناخته و نامفهوم نباشد، و لكن همين شخص كه خود يك لغت نامه متحرك است ، نتواند با آن زبان و لغت حرف بزند.

٢- و چه بسا مى شود كه انسانى ، نه تنها عالم بلغت 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، آن طور كه هست ، باشد.

٣- و چه بسا كسى باشد كه هم آگاهى بواژه 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 بعين آن زيبايى و لطافت بذهن شنونده منتقل سازد.

و از اين امور سه گانه ، تنها اولى مربوط بوضع 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 بوضع الفاظ ندارد، بلكه مربوط بنوعى لطافت در قوه مدركه آدمى است .

و اين هم خيلى واضح است ، كه قوه مدركه آدمى محدود و مقدر است ، و نمى تواند بتمامى تفاصيل و جزئيات حوادث خارجى ، و امور واقعى ، با تمامى روابط، و علل ، و اسبابش ، احاطه پيدا كند، و بهمين 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 بتمامى 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 آن را لمس نموده ، و روى موارد اختلاف انگشت بگذاريم ، اما اينقدر ميدانيم كه قانون تحول و تكامل عمومى است .

و بنا بر اين اگر در عالم ، بكلامى بربخوريم ، كه كلامى جدى و جدا سازنده حق از باطل باشد، نه هذيان و شوخى ، و يا هنرنمايى ، در عين حال اختلافى در آن نباشد، بايد يقين كنيم ، كه اين كلام آدمى نيست ، اين همان معنايى است كه قرآن كريم آن را افاده مى كند، و مى فرمايد: (أَ فَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً، آيا در قرآن تدبر نمى كنند؟ كه اگر از ناحيه غير خدا بود، اختلاف بسيار در آن مى يافتند) ، و نيز مى فرمايد: (وَ السَّماءِ ذاتِ الرَّجْعِ، وَ الْأَرْضِ ذاتِ الصَّدْعِ، إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ، وَ ما هُوَ بِالْهَزْلِ، سوگند به آسمان ، كه دائما در برگشت به نقطه ايست كه از آن نقطه حركت كرد، و قسم به زمين 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 ) .

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

و نيز در باره اختلاف نداشتن قرآن و متكى بودنش بر حقيقتى ثابت فرموده : (بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ، فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ، بلكه اين قرآنى است مجيد، در لوحى محفوظ) و نيز فرموده : (وَ الْكِتابِ الْمُبِينِ، إِنّا جَعَلْناهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا، لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ، وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتابِ لَدَيْنا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ، سوگند بكتاب مبين ، بدرستى كه ما آن را خواندنى و بزبان عرب در آورديم ، باشد كه شما آن را بفهميد، و بدرستى كه آن در ام الكتاب بود، كه نزد ما بلند مرتبه و فرزانه است ) ، و نيز فرموده : (فَلا أُقْسِمُ بِمَواقِعِ النُّجُومِ، وَ إِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ، إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ، فِي كِتابٍ مَكْنُونٍ، لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ، بمدارهاى ستارگان سوگند، (و چه سوگندى كه ) اگر علم ميداشتيد مى فهميديد كه سوگندى است عظيم ، كه اين كتاب خواندنى هايى است بزرگوار، و محترم ، و اين خواندنى و ديدنى در كتابى ناديدنى قرار دارد، كه جز پاكان ، احدى با آن ارتباط ندارد) .

آياتى كه 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 لا يتغير 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 معجزه آسا محال باشد، و سخنى يافت شود كه خود انسان سازنده لغت نتواند مثل آن را بياورد، و معلوم شد كه اشكال نامبرده مثل اين ميماند، كه كسى بگويد: محال است آهنگرى 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 آن را بنوازد، در حالى كه هيچيك از اين حرفها صحيح نيست ، و بسيار ميشود كه آهنگرى با شمشيرى كه خودش ساخته كشته ميشود، و سازنده شطرنج در برابر بازى كنى ماهر شكست ميخورد، و نوازنده اى بهتر از سازنده فلود آن را مى نوازد، پس چه عيبى دارد كه خداى تعالى بشر را با همان زبانى كه خود او وضع كرده ، عاجز و ناتوان سازد.

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 معنايى كه لفظ ميخواهد قالب آن شود، و اين مطابقت بطبع هم بوده باشد، و در نتيجه وضع لغوى لغت با طبع مطابق باشد، اين آن تعريفى است كه شيخ عبد القاهر 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، بطورى كه 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 آن را دارد كه با حكمت به معارضه برخيزد، و نيز معلوم است كه كلام جامع ميان حلاوت و گوارايى عبارت ، و جزالت اسلوب ، و بلاغت معنا، و حقيقت واقع ، راقى ترين كلام است .

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.

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

چون حقائق عالم همه با هم متحد الاجزاء 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 : فَما ذا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلالُ، بعد از حق غير از ضلالت چه چيز هست )؟ چه ميفهمى ، در اين آيه حق را مفرد آورده ، تا اشاره كند به اينكه در حق افتراق و تفرقه و پراكندگى نيست ، باز در آيه (وَ لا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ، 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 بياناتى كه ذيل دسته از آيات ايراد مى كنيم ، باين خاصه بر خواهد خورد، و نمونه هايى 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 هايى از درياى گواراى قرآن جوشيده بود، و بشر بگنجينه هاى گرانبهايى 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 .

## جبر و تفويض در قرآن

خداوند در جمله اى فرمود: (وَ ما يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفاسِقِينَ)، خدا با قرآن كريم و مثلهايش گمراه نمى كند مگر فاسقان را)، و بهمين تعبير، خود، بيانگر چگونگى دخالت خداى تعالى در اعمال بندگان ، و نتائج اعمال آنان است ، و در اين بحثى كه شروع كرديم نيز همين هدف دنبال ميشود.

توضيح اينكه خداى تعالى در آيات بسيارى از كلام مجيدش ملك عالم را از آن خود دانسته ، از آن جمله فرموده : (لِلّهِ ما فِي السَّماواتِ وَ ما فِي الْأَرْضِ، آنچه در آسمانها است و آنچه در زمين است ملك خدا است )، و نيز فرموده ) (لَهُ مُلْكُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ، ملك آسمانها و زمين از آن او است )، و نيز فرموده : (لَهُ الْمُلْكُ وَ لَهُ الْحَمْدُ، جنس ملك و حمد از او است ) .

و خلاصه خود را مالك على الاطلاق همه عالم دانسته ، نه بطورى كه از بعضى جهات مالك باشد، و از بعضى ديگر نباشد، آن طور 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 بهر جور كه دلش بخواهد، بلكه آن تصرفاتى برايش جائز است كه عقلا آن را 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 خداى تعالى 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 بان مملوك ناقص و مشروط است ، بعضى از تصرفات ما در آن جائز است ، و بعضى ديگر جائز نيست ، مثلا انسانى كه 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 ب آتشش بسوزاند، و وقتى عقلاء علت آن را ميپرسند، پاسخ قانع كننده اى ندهد اينگونه تصرفات را مالك نيست .

و خلاصه تمامى مالكيت هايى 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 خداى تعالى نسبت باشياء، كه على الاطلاق است ، و اشياء، غير از خداى تعالى رب و مالكى ديگر ندارند، و حتى مالك خودشان ، و نفع و ضرر، و مرگ و حياة ، و نشور خود نيز نيستند.

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 آن را جائز بدانند، پس مالكيت او محدود به مواردى است كه عقل تجويز كرده باشد، و اما خداى تعالى 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 تاييد كرده به اينكه 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 : (مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاّ بِإِذْنِهِ، آن كيست كه بدون اذن او نزد او سخنى از شفاعت كند)، و نيز فرموده : (ما مِنْ شَفِيعٍ إِلاّمِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ، هيچ شفيعى نيست ، مگر بعد از اجازه او) و نيز فرموده : (لَوْ يَشاءُ اللّهُ لَهَدَى النّاسَ جَمِيعاً، اگر خدا ميخواست همه مردم را هدايت مى كرد) و نيز فرموده (يُضِلُّ مَنْ يَشاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشاءُ) و باز فرموده (وَ ما تَشاؤُنَ إِلاّ أَنْ يَشاءَ اللّهُ و در شما خواستى پيدا نميشود، مگر آنكه خدا خواسته باشد)، و نيز فرموده : (لا يُسْئَلُ عَمّا يَفْعَلُ، وَ هُمْ يُسْئَلُونَ، باز خواست نميشود از آنچه مى كند، بلكه ايشان باز خواست ميشوند).

پس بنا بر اين خداى تعالى 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 معنايى است كه ربوبيت او آن را اقتضاء دارد.

معيارها و اساس قوانين عقلايى معيار و اساس احكام و قوانين شرعى است

اين معنا وقتى روشن شد، از سوى ديگر مى بينيم كه خداى تعالى 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 : (إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقاتِ فَنِعِمّا هِيَ، اگر صدقات را آشكارا بدهيد خوب است )، و نيز فرموده : (بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوقُ، فسق نام زشتى است )، و نيز فرموده : كه آنچه از قوانين براى بشر تشريع كرده ، بمنظور تامين مصالح انسان ، و دورى از مفاسد است ، و در آن رعايت بهترين و مؤ ثرترين راه براى رسيدن انسان بسعادت ، و جبران شدن نواقص شده است ، و در اين باره فرموده : (إِذا دَعاكُمْ لِما يُحْيِيكُمْ، دعوت خدا را بپذيريد، وقتى شما را بچيزى ميخواند كه زنده تان مى كند)، و نيز فرموده : (ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ، اين براى شما بهتر است اگر علم داشته باشيد)، و نيز فرموده : (إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسانِ، (تا آنجا كه مى فرمايد) وَ يَنْهى عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْمُنْكَرِ وَ الْبَغْيِ، خدا بعدل و احسان امر مى كند، و از فحشاء و منكر و ظلم نهى مى نمايد)، و نيز فرموده : (إِنَّ اللّهَ لا يَأْمُرُ بِالْفَحْشاءِ، خدا بكارهاى زشت امر نمى كند)، و آيات بسيارى از اين قبيل .

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 عقلايى است ، همچنين اساس احكام شرعى كه خدا مقنن آنست ، نيز هست .

## روش عقلاء در قانونگذارى

يكى از روشهاى عقلا اين است كه ميگويند: هر عملى بايد معلل باغراض ، و مصالحى عقلايى 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 بغرض و مصالحى است ، بطورى كه 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 بچنين 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، كيفرى كه از نظر كم و كيف مناسب با آن باشد.

باز از احكام عقلاء، يكى ديگر اين است كه امر و نهى و هر حكم قانونى ديگر را تنها متوجه افراد مختار مى كنند، نه كسانى كه مضطر و مجبور بان عملند، (و هرگز بكسى كه دچار لقوه است ، نميگويند: دستت را تكان بده ، و يا تكان نده ،) و همچنين پاداش و كيفر را در مقابل عمل اختيارى ميدهند، (و هرگز بكسى 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 معصيت مجبور كرده باشد ...

حال كه اين مقدمه روشن شد، مى گوييم اگر خداى سبحان بندگان خود را مجبور باطاعت يا معصيت كرده بود، بطورى كه 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 خداى تعالى صريحا آن را از خود نفى كرده ، و فرموده : (لِئَلاّ يَكُونَ لِلنّاسِ عَلَى اللّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ، رسولان گسيل داشت ، تا بعد از آن ديگر مردم حجتى عليه خدا نداشته باشند) و نيز فرموده : (لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ، وَ يَحْيى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ 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 خداى تعالى كس را مجبور بهيچ 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 بان تكاليف از اين رو پاداش و كيفر مى بينند، كه آنچه خير و يا شر انجام ميدهند، به اختيار خودشان است .

دوم اينكه آنچه خداى تعالى از ضلالت ، و خدعه ، و مكر، و امداد، و كمك در طغيان ، و مسلط كردن شيطان ، و يا سرپرستى انسانها، و يا رفيق كردن شيطان را با بعضى از مردم ، و بظاهر اينگونه مطالب كه بخود نسبت داده ، تمامى آنها آن طور 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 بالا خره باضلال و فروع و انواع آنست ، و تمامى انحاء اضلال منسوب بخدا، و لائق ساحت او نيست ، تا شامل اضلال ابتدايى و بطور اغفال هم بشود.

اضلال منسوب به خدا، اضلال بعنوان مجازات است

بلكه آنچه از اضلال باو 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 باستقبالش مى روند، هم چنان كه خداى تعالى نيز اين ضلالت را به خودش نسبت داده و فرموده : (يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً، وَ يَهْدِي بِهِ كَثِيراً، وَ ما يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفاسِقِينَ)، الخ و نيز فرموده : (فَلَمّا زاغُوا أَزاغَ اللّهُ قُلُوبَهُمْ، همين كه منحرف شدند، خدا دلهاشان را منحرف تر و گمراه تر كرد)، و نيز فرموده : (كَذلِكَ يُضِلُّ اللّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتابٌ، اين چنين خدا هر اسراف گر شكاك را گمراه مى كند) :

## ۳ سيرى در قرآن

سوم اينكه قضاء خدا، اگر بافعال بندگان تعلق گيرد، از اين جهت نيست كه فعلا افعالى است منسوب بفاعلها، بلكه از اين جهت تعلق مى گيرد كه موجودى است از موجودات ، و مخلوقى است از مخلوقات خدا، كه انشاء اللّه 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 خداى تعالى را مالك مطلق ندانيم ، و مالكيت او را از بعضى مايملك او سلب كنيم .

## جبر و تفويض از نظر روايات

روايات بسيار زيادى از ائمه اهل بيت ع رسيده 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 امير المؤمنين على بن ابى طالب ع از صفين برگشت ، پير مردى از آنان كه با آن جناب در صفين شركت داشت ، برخاست عرض كرد: يا امير المؤمنين : بفرما ببينم آيا اين راهى كه ما رفتيم به قضاء خدا و قدر او بود، يا نه ؟ امير المؤمنين ع فرمود: بله اى پير مرد، بخدا سوگند بر هيچ تلى بالا نرفتيد، و به هيچ زمين پستى فرود نشديد، مگر به قضايى از خدا، و قدرى از او.

پير مرد عرضه داشت : حال كه چنين است زحماتى را كه تحمل كردم ، به حساب خدا مى گذارم ، يا امير المؤمنين ، حضرت فرمود: اى پير مرد 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 بملامت ميشود، از بدكار، و بدكار سزاوارتر ميشود باحسان از آن كس 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 همين كه 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 باطاعت كرده باشد، خداى تعالى زمين و آسمانها و آنچه را كه بين آن دو است بباطل نيافريده ، اين پندار كسانيست كه كفر ورزيدند، و واى بحال كسانى كه كفر ورزيدند از آتش (تا آخر حديث ).

## 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 منشا 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 به تمامى اجزاء و آثار عالم تعلق گرفته ، هيچ چيز در عالم با وصف امكان موجود نمي شود، 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 چيزى كه موجود نميشود، و هم چنان در عدم ميماند، به امتناع مانده است ، چون اراده الهيه به هست شدن آن تعلق نگرفته ، و گر نه موجود مي شد، 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 به انها تعلق گرفته ، و اگر معدومند، به امتناع معدومند، چون اراده به انها تعلق نگرفته .

و ما اگر اين قاعده را كليت داده ، همه موجودات را مشمول آن بدانيم ، آن وقت 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 به آنچه مى كنيم و يا نمى كنيم مجبور هستيم ).

در حالى كه ما در نظر بدوى و قبل از شروع به هر كار در مى يابيم ، كه نسبت انجام آن كار و تركش به ما نسبت تساوى است ، يعنى همان قدر كه در خود قدرت و اختيار نسبت به انجام 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، به اختيار، و سپس به اراده ما متعين ميشود، و اين مائيم كه اول آن را اختيار، و سپس اراده مى كنيم ، و در نتيجه كفه آن كه تا كنون با كفه ديگر مساوى بود، مى چربد.

پس بحكم اين و جدان ، كارهاى ما اختيارى است ، و اراده ما در تحقق آنها مؤ ثر 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 مؤ ثر 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 آن صورت كه مكلف بناى نافرمانى دارد، تكليف باو تكليف (بما لا يطاق ) خواهد بود.

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

دانشمندان نامبرده بهمه 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 خداى تعالى محكوم باين احكام اعتبارى من و تو نميشود، و لذا كارهايى كه 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 ).

و كوتاه سخن آنكه : در صدر اول اسلام اعتقاد به قضاء و قدر از انكار حسن و قبح ، و انكار جزاى باستحقاق سر در مى آورد، و بهمين جهت وقتى پير مرد از على ع مى شنود كه :

حركت به صفين به قضاء و قدر خدا بوده ، گويى خبر تاثرآورى شنيده ، چون مايوس از ثواب شده ، بلا فاصله 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 امير المؤمنين ع 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 {علیه السلام} به اصول عقلايى ، كه اساس تشريع ، و مبناى آنست ، تمسك مى كند، و در آخر كلامش مى فرمايد: (خدا آسمانها و زمين را به باطل 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 .

## كيفيت تعلق اراده الهيه بر افعال انسانها

و گويا مراد آن جناب از اينكه فرمود: (اگر بندگانش نافرمانيش كنند، بجبر 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 بكراهت اطاعت نمى كند.

و در توحيد، و عيون ، از حضرت رضا ع 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 بان 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 صورتى كه اطاعتش كنند، باجبار و اكراه اطاعت نميشود، (يعنى هر مطيعى او را باختيار خود اطاعت مى كند)، و در صورتى كه 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 . بنا بر اين 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 بندگان را بنافرمانى وا نداشته ، آن گاه 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 به اينكه 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 صورتى كه 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 احوالى كه موجودات بخود 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 اى كه نزد خدا دارد، تخلف نمى كند.

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، مى گوييم : 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 آن را 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 مى گوييم 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 آن دو، نسبت بهمه 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.

به عبارتى 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، مى گوييم : تاثير 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 الوجود است ، و در عين حال بالنسبه باراده خود فاعل ، ممكن الوجود، و اختيارى است .

پس اراده فاعل نام برده در طول اراده خداست ، نه در عرض آن ، تا با هم جمع نشوند، و آن وقت بگويى : اگر اراده الهى تاثير كند، اراده انسانى بى اثر و باطل ميشود، و بهمين بهانه جبرى مذهب شوى .

پس معلوم شد خطاى جبرى مذهبان از كجا ناشى شده ، از اينجا كه نتوانستند تشخيص دهند، كه اراده الهى چگونه به افعال 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، آن قدر تند رفته اند، كه از آن طرف 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 اينهم نوعى ثنويت ، و دو خدايى است ، علاوه بر اين به محذورهايى دچار شده اند كه بسيار بزرگتر از محذور جبريها است ، هم چنان كه امام ع فرموده : بى چاره قدرى ها خواستند باصطلاح ، خدا را بعدالت 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، آن گاه از اموال خود حصه اى باو اختصاص ميدهد، خانه اى ، و اثاث خانه اى ، و سرمايه اى ، و امثال آن ، از همه آن چيزهايى كه 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 باو 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 ، چيزى كه 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، چيزى كه هست ملكى روى ملك قرار گرفته ، و اين همان نظريه امامان اهل بيت ع است كه برهان عقلى هم بر آن قيام دارد.

و در احتجاج از جمله سؤ الاتى كه از عباية بن ربعى اسدى ، نقل كرد، كه از امير المؤمنين (ع) كرده ، سؤ الى است كه وى از استطاعت كرده است ، و امير المؤمنين ع 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؟ عباية بن ربعى سكوت كرد، و نتوانست چيزى بگويد، آن جناب فرمود: اى عبايه جواب بگو، عباية گفت : آخر چه بگوئم ؟ يا امير المؤمنين ! فرمود: بايد بگويى 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 آن را بتو تمليك كرده ، باز مالك حقيقيش خود اوست ، و بر هر چيز كه تو را قدرت داده ، باز قادر بر آن هست (الخ ).

و در كتاب شرح العقائد شيخ مفيد آمده : كه از امام هادى روايت شده ، كه شخصى از آن جناب از افعال بندگان پرسيد، كه آيا مخلوق خداست ؟ يا مخلوق خود بندگان ؟ امام ع فرمود:

اگر خود خدا خالق افعال بندگان باشد، چرا از آنها بيزارى ميجويد؟ و مى فرمايد: (أَنَّ اللّهَ بَرِي ءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ، 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 مى گوييم : افعال دو جهت دارند، يكى جهت ثبوت و وجود، و دوم جهت انتساب آنها بفاعل 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 تاديب .

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

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

بد نيست ، چون بحكم آيه : (اللّهُ خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ، خدا آفريدگار هر چيزيست )، مخلوق خداست ، چون آن نيز چيزيست موجود، و ثابت ، و مخلوق خدا بد نميشود، همچنين كلام امام ع كه فرمود: (هر چيزى كه نام چيز بر آن اطلاق شود، مخلوق است ، غير از يك چيز آنهم خداست ) تا آخر حديث .

كه اگر آن آيه و اين روايت را با آيه : (الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ، آن خدايى كه خلقت هر چيز را نيكو كرد)، ضميمه كنيم ، اين نتيجه را مى گيريم : كه نه تنها فعل گناه بلكه هر چيزى هم چنان كه 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 : (مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثالِها، وَ مَنْ جاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلا يُجْزى إِلاّ مِثْلَها، 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 ب آدمى 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 ب آدمى 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 زيبايى داشت .

خداى تعالى نيز فرموده : (ما أَصابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلاّفِي كِتابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَها، 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 أَصابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلاّ بِإِذْنِ اللّهِ، وَ مَنْ يُؤْمِنْ بِاللّهِ، يَهْدِ قَلْبَهُ، هيچ مصيبتى نميرسد، مگر به اذن خدا، و هر كس به خدا ايمان آورد، خدا قلبش را هدايت مى كند)، و نيز فرموده : (ما أَصابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ، فَبِما كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ، وَ يَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ، آنچه مصيبت كه به شما مى رسد، بدست خود شما به شما مى رسد، و خدا از بسيارى گناهان عفو مى كند)، و نيز فرموده : (ما أَصابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللّهِ، وَ ما أَصابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ، فَمِنْ نَفْسِكَ، آنچه خير و خوبى بتو مى رسد از خدا است ، و آنچه بدى بتو مى رسد از خود تو است )، و نيز فرمود: (وَ إِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ، يَقُولُوا: هذِهِ مِنْ عِنْدِ اللّهِ، وَ إِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ، يَقُولُوا هذِهِ مِنْ عِنْدِكَ، قُلْ: كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللّهِ، فَما لِهؤُلاءِ الْقَوْمِ لا يَكادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثاً؟ 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 بخرجشان نميرود؟)، .

وقتى اين آيات را بر رويهم مورد دقت قرار دهيم ، مى فهميم كه مصائب ، بديهاى نسبى است ، باين معنا كه انسانى كه برخوردار از نعمتهاى خدا، چون امنيت و سلامت ، و صحت ، و بينيازى است ، خود را واجد مى بيند، و چون بخاطر حادثه اى آن را 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 بميان مى آيد، و ما آن را بحادثه 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 بخداى تعالى نيست ، هر چند كه از جهتى ديگر منسوب بخدا است ، حال يا باذن او و يا بنحوى ديگر.

و در كتاب قرب الاسناد از بزنطى روايت آمده ، كه گفت : بحضرت رضا (ع) عرضه داشتم :

## ۴ سيرى در قرآن

بعضى از اصحاب ما قائل بجبرند، و بعضى ديگر باستطاعت ، شما چه مى فرمايى ؟ بمن فرمود:

بنويس :

(خداى تعالى فرمود: اى پسر آدم ! آنچه تو براى خود ميخواهى ، و مى پندارى خواستت مستقلا از خودت است ، چنين نيست ، بلكه بمشيت 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 أَصابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللّهِ، وَ ما أَصابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ) 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 بان ، 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 ).

و در كتاب توحيد از امام ابى جعفر و امام ابى عبد اللّه ع ، روايت آمده كه فرمودند: خداى عز و جل نسبت بخلق خود مهربان تر از آنست كه بر گناه مجبورشان كند، و آن گاه 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 : بامام صادق ع عرضه داشتم : آيا خداوند امور بندگان را بخودشان واگذار كرده ؟ فرمود: خدا گرامى تر از آنست كه امور را بايشان واگذار نمايد، پرسيدم : پس ‍ مى فرمايى بندگان را بر آنچه ميكنند مجبور كرده ؟

فرمود: خدا عادل تر از آنست كه بنده اى را بر عملى مجبور كند، و آن گاه بخاطر همان عمل عذاب كند.

و نيز در كتاب نام برده از مهزم روايت آورده ، كه گفت : امام صادق ع بمن فرمود:

بمن بگو ببينم دوستان ما كه تو آنان را 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 خداى تعالى بندگان را مجبور بر گناهان كرده ؟ فرمود: خدا بر بندگان خود قاهرتر از اين است ، عرضه داشتم : پس امور را بانها 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، و سپس فرمود: اگر جوابت را بدهم كافر ميشوى .

مؤ 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 ع روايت آورده ، كه فرمود: رسول خدا (ص) فرمود: كسى كه خيال كند خدا مردم را به سوء و فحشاء امر كرده ، بر خدا دروغ بسته است ، و كسى كه به پندارد كه خير و شر بغير مشيت خدا صورت مى گيرد خدا را از سلطنت خود بيرون كرده است .

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 در باره قضاء و قدر بايشان رسيده بنويسند.

حسن بصرى نوشت : بهترين كلامى كه در اين مسئله بمن رسيده ، كلامى است كه از امير المؤمنين على بن ابى طالب ع شنيده ام ، كه فرمود: آيا گمان كرده اى همان كسى كه تو را نهى كرد، وادار كرده ؟ نه ، آنكه تو را بگناه 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 امير المؤمنين على بن ابى طالب ع 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 امير المؤمنين على بن ابى طالب است ، كه فرموده : آيا خدا تو را براه راست دلالت مى كند، آن وقت سر راه را بر تو مى گيرد، كه نتوانى قدمى بردارى ؟

و شعبى هم نوشت بهترين كلامى كه در مسئله قضاء و قدر شنيده ام ، كلام امير المؤمنين على بن ابى طالب ع 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 مى گويى ، آن عمل از خدا است .

چون اين چهار نامه به حجاج بن يوسف رسيد، و از مضمون آنها با خبر 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 ع 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 آن كس است ، و آنچه نتوانى سرزنش كنى ، آن از خداى تعالى است ، خداى تعالى 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 كارهايى كه از بنده باز خواست نميكند؟

مثلا نميگويد: 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 آن جناب از توحيد و عدل پرسيد، فرمود: توحيد اين است كه در باره او توهم نكنى ، و عدل اينست كه او را متهم نسازى .

طرق عديده استدلال بر رد جبر و تفويض در روايات و اخبار

مؤ لف : اخبار در مطالبى كه گذشت بسيار زياد است چيزى كه 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 امير المؤمنين ع بان پير مرد آمده بود، و آنچه را هم كه ما از كلام خداى تعالى استفاده كرديم ، قريب بهمان طريقه بود.

طريقه دوم استدلال بوقوع 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 ، وَ ما رَبُّكَ بِظَلاّمٍ لِلْعَبِيدِ) ، و يا اينكه فرموده : (بگو: خدا بكار زشت امر نمى كند، قُلْ إِنَّ اللّهَ لا يَأْمُرُ بِالْفَحْشاءِ).

لكن ممكن است در خصوص آيه اخير مناقشه كرد، و گفت : اگر فعلى از افعال براى ما انسانها فاحشه و يا ظلم باشد، همين فعل وقتى بخدا 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 آن را داده ، چون در صدر آيه مى فرمايد: (وَ إِذا فَعَلُوا فاحِشَةً، قالُوا وَجَدْنا عَلَيْها آباءَنا، وَ اللّهُ أَمَرَنا بِها، 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 بكلمه بها- به آن ) ما را ناگزير مى كند بگوئيم : نفى بعدى كه مى فرمايد: (بگو خدا بفحشاء امر نمى كند)، نيز متوجه همان عمل فاحشه باشد، حال چه اينكه آن را فاحشه بناميم يا نناميم .

طريقه سوم ، استدلال از جهت صفات است ، و آن اين است كه خدا به اسماى حسنى ناميده ميشود، و به بهترين و عاليترين صفات متصف است ، صفاتى كه با بودن آنها نه جبر صحيح است ، و نه تفويض ، مثلا خداى تعالى 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 آن موجود باشد، نه بخدا، هم چنان كه در رواياتى كه ما از كتاب توحيد نقل كرديم نيز باين معنا اشاره شده بود.

طريقه چهارم ، استدلال بمثل 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.

البته در اينجا روايات ديگرى نيز در تفسير آياتى كه اضلال ، و طبع ، و اغواء، و امثال آن را بخدا نسبت ميدهد، وارد شده ، از آن جمله در كتاب عيون از حضرت رضا ع روايت شده كه در تفسير جمله : (وَ تَرَكَهُمْ فِي ظُلُماتٍ لايُبْصِرُونَ)، فرموده : خداى تعالى آن طور 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 بگردنش انداخته ، باختيار خودش وا مى گذارد.

و نيز در عيون از آن جناب روايت كرده ، كه در ذيل جمله : (خَتَمَ اللّهُ عَلى قُلُوبِهِمْ)، فرموده :

ختم همان طبع بر قلوب كفار است ، اما بعنوان مجازات بر كفرشان ، هم چنان كه خودش در آيه اى ديگر فرمود: (بَلْ طَبَعَ اللّ هُ عَلَيْها بِكُفْرِهِمْ، فَلايُؤْمِنُونَ إِلّ ا قَلِيلًا، بلكه خدا بخاطر كفرشان مهر بر دلهاشان زد، و در نتيجه جز اندكى ايمان نمى آورند) .

و در مجمع البيان از امام صادق ع روايت كرده كه در تفسير جمله :

(إِنَّ اللّهَ لا يَسْتَحْيِي ) 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.

## نكته فلسفى

در اين شكى نيست كه آنچه از حقايق خارجى كه ما نامش را نوع مى گذاريم ، عبارتند از چيزهايى كه افعال نوعيه اى دارند، يعنى همه افرادش يك نوع 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 مى گوييم : 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 ما وراى 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 منشا آن آثار ميناميم .

و در مرحله سوم ، حكم مى كنيم به اينكه اين موضوعات و اين انواع ، با يكديگر اختلاف دارند، چون افعال و آثارشان تا آنجا كه براى ما محسوس ‍ است ، مختلفند، مثلا از آنجايى كه آثار و افعال انسان ، كه يكى از موجودات خارجى است ، غير آثار و افعال ساير انواع حيوانات است ، حكم مى كنيم به اينكه 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 افعالى كه از موجودات خارج از وجود خود مى بينيم ، نسبت بموضوعاتشان بيك تقسيم ابتدايى و اولى بدو قسم منقسم ميشوند، اول فعلى كه از طبيعت يك موجود سر مى زند، بدون اينكه 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 بانها اثرى در بود و نبود آنها دخالتى داشته باشد، بلكه تنها چيزى كه 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 آن را تشخيص و تميز داده باشد، پس علم بان فعل آن را 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 آن را داشته باشد، و بنا بر اين 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 افعالى كه مايه كمال او نيست جدا كند، و تشخيص دهد. و بهمين جهت مى بينيم ، انسان در آن افعالى كه صورت علميه متعددى ندارد بدون هيچ فكرى و معطلى انجام ميدهد مانند افعالى كه 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 افعالى كه از ملكات ، به ضميمه اقتضايى از طبع سر مى زند، چون نفس كشيدن ، كه هم ملكه آدمى است ، و هم مقتضاى طبع اوست ، و مانند افعالى كه 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 افعالى كه 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 ، و لكن 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، بتقسيم 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 آن را بخورد.

و گاهى ترجيح يك طرف مستند به تاثير غير است ، مثل كسى كه 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 باجبار 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 بوجهى سبب شده كه او فعل را انجام دهد، و لكن انجام فعل ما دام 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 و جدان خود آدمى است .

و از همين جا معلوم ميشود: اينكه افعال ارادى را بدو قسم اختيارى و اجبارى تقسيم مى كنيم ، در حقيقت تقسيم واقعى نيست ، كه آن دو را دو نوع مختلف كند، كه در ذات و آثار با هم مختلف باشند، چون فعل ارادى بمنزله 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 ، يك طرف 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 .

چيزى كه 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.

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 بجبار است ، يعنى اراده جبار در آن دخالت داشته .

حال اگر بگويى همين فرق ميان آن دو، كافى است كه بگوئيم فعل اختيارى بر وفق مصلحت فاعل سر مى زند، و بهمين 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 مى گوييم : درست است ، و همين فرق ميان آن دو هست ، و لكن بحث ما در اين است كه اختلاف اين دو جور فعل ، اختلاف ذاتى نيست ، بلكه از نظر ذات يكى هستند، و اين موارد اختلافى كه 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 تفاوتهايى 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 عقلايى منتهى ميشود، مشمول بحث فلسفى و برهان عقلى نيست ، هر چند كه آن امور در ظرف خودش ، يعنى در ظرف اعتبار معتبر و منشا 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 مى گوييم : 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 ما دام 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 ما دام كه وجودش باقى است ، و نيز اين اتصاف را از ناحيه علت خود گرفته است .

پس اگر عالم وجود را يك جا در نظر بگيريم ، در مثل مانند سلسله زنجيرى خواهد بود، كه از حلقه هايى مترتب بر يكديگر تشكيل يافته ، و همه آن حلقه ها واجب الوجودند، و در آن سلسله هيچ جايى براى موجودى ممكن الوجود يافت نميشود.

حال كه اين معنا روشن گرديد، مى گوييم : 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 غايى ، و نيز شرائط و معدات .

و اما اگر معلول نامبرده را با بعضى از اجزاء علت ، و يا با هر چيز ديگرى كه 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 آن را علت تامه فرض ‍ كرديم ، و اين خلف فرض است و محال .

پس بر رويهم 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 بهيچ وجه يافت نميشود، نه در ذاتى و نه در فعلى از افعال آن .

## ۵ سيرى در قرآن

دوم نظام امكان است ، كه گسترده بر ماده ، و صورتهايى است كه در قوه ماده و استعداد آن نهفته شده ، و نيز آثارى كه ممكن است ماده آن را بپذيرد، حال كه اين معنا روشن شد، مى گوييم : 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 بالا خره 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 مى گوييم : 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 ما دام كه اين رابط و غير مستقل سلسله اش ‍ بوجودى مستقل بالذات منتهى نشود، سلسله فقر و فاقه نيز منقطع نمى گردد، و هم چنان 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 گر نه اين سلسله و اين رشته پايان نمى پذيرد.

و ثانيا اين احتياج از آنجا كه از حيث وجود است ، لا جرم احتياج در وجود با حفظ تمامى خصوصيات وجودى ، و ارتباطش با علل و شرائط زمانى و مكانى و غيره ، خواهد بود.

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 ، مستند الوجود 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 ، لا جرم 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 .

بنا بر اين فعل آدمى اگر مثلا بعلت اولى و اراده ازلى و واجب او، منسوب شود، باعث نميشود كه اراده خود انسان در تاثيرش باطل گردد، و بگوئيم : كه اراده او هيچ اثرى در فعلش ندارد، براى اينكه اراده واجبه علت اولى ، تعلق گرفته است به اينكه 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 تاثير 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 خداى تعالى ، 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.

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 .

رد نظر فلاسفه مادى كه جبر را به تمام نظام طبيعى راه داده اند

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 تنهايى ، 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 .

## شفاعت در قرآن

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 تنهايى براى رسيدنش بهدف كافى نيست ، لذا نيروى خود را با نيروى شفيع گره مى زند، و در نتيجه آن را دو چندان نموده ، ب آنچه ميخواهد نائل مى شود، بطورى كه اگر اينكار را نمى كرد، و تنها نيروى خود را بكار مى زد، بمقصود خود نمى رسيد، چون نيروى خودش به تنهايى ناقص و ضعيف و كوتاه بود.

و اما بحث اجتماعى آن ، و اينكه تا چه پايه معتبر است ؟ مى گوييم : شفاعت يكى از امورى است كه ما آن را براى رسيدن بمقصود بكار بسته ، و از آن كمك مى گيريم ، و اگر موارد استعمال آن را آمارگيرى كنيم ، خواهيم ديد كه بطور كلى در يكى از دو مورد از آن استفاده مى كنيم ، يا در مورد جلب منفعت و خير، آن را 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 ضررهايى كه اسباب طبيعى و حوادث كونى آن را 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 بدامن اسباب غير طبيعى 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 غير طبيعى ، و شفيع قرار دادن آنها، تنها در خيرات و شرورى ، و منافع و مضارى است كه اوضاع قوانين اجتماعى ، و احكام حكومت ، يا بطور خصوص ، و يا عموم ، بطور مستقيم يا غير مستقيم ، پيش ‍ مى آورد، چون در دائره حكومت و مولويت از يك سو، 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 بان 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 سر پيچى كند، آثار ديگرى از قبيل مذمت زبانى ، و يا ضرر مادى ، و يا معنوى در پى دارد، پس وقتى مولايى غلام خود و يا هر كس ديگرى كه 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 همين جا دو نوع وضع و اعتبار درست ميشود، يكى وضع حكم و قانون ، و يكى هم وضع آثارى كه بر موافقت و مخالفت آن مترتب ميشود.

و بنا بر همين اساس آسياى همه حكومتهاى عمومى و خصوصى ، و مخصوصا حكومت بين هر انسانى با زير دستش ميچرخد.

بنا بر اين اگر انسانى بخواهد بكمالى و خيرى برسد، يا مادى و يا معنوى ، كه از نظر معيارهاى اجتماعى آمادگى و ابزار آن را 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 ، و اداى وظيفه نيست ، در اينجا متوسل بشفاعت ميشود.

و به عبارتى روشن تر، اگر شخصى بخواهد به ثوابى برسد كه اسباب آن را تهيه نديده ، و از عقاب مخالفت تكليفى خلاص گردد، بدون اينكه تكليف را انجام دهد، در اينجا متوسل بشفاعت مى گردد، و مورد تاثير شفاعت هم همين جا است ، اما نه بطور مطلق ، براى اينكه بعضى افراد هستند كه اصلا لياقتى براى رسيدن بكمالى كه 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 بهيچ 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 تاثير شفاعت شفيع در نزد حاكمى كه نزدش شفاعت ميشود بايد تاثير 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 آن را 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 تاثيرى 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 بصفاتى 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 رأ فت ببرد، صفاتى كه 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 باو 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 رأ فت و كرامت كه دارى از مجازات اين شخص چه سودى مى برى ؟ و اگر از عقاب او صرف نظر كنى چه ضررى بتو 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 بامر او اعتنا نمى كند، و بان 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 بمورد شفاعت ، و مؤ ثر 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 اينكه 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، آن طور 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 ، بنحو حكومت ، نه بنحو مضاده ، و تعارض .

نكته ديگرى كه 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 تاثير آن سبب را بگيرد، اين آن نكته ايست كه از تجزيه و تحليل معناى شفاعت بنظر ما رسيد، البته شفاعتى كه خود ما بان معتقديم ، نه هر شفاعتى .

## شفاعت تكوينى و تشريعى

حال كه اين معنا روشن شد، مى گوييم : 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 تاثير است ، و سببيت هر سببى بالا خره 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 ، خداى تعالى 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 اوامر، و نواهى و غيره ، وضع كرده ، و تبعات و عقوبتهايى 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 (تَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقاً وَ عَدْلًا، لا مُبَدِّلَ لِكَلِماتِهِ، 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 آن را استفاده نموده ، و انواع نعمت ها و فضل ها را گرفته ، بمحتاجان آن مى رسانند.

و قرآن كريم هم اين معناى از شفاعت را تحمل مى كند، از آن جمله مى فرمايد: (لَهُ ما فِي السَّماواتِ وَ ما فِي الْأَرْضِ، مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاّبِإِذْنِهِ) ، و نيز مى فرمايد: (إِنَّ رَبَّكُمُ اللّ هُ الَّذِي خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيّامٍ، ثُمَّ اسْتَوى عَلَى الْعَرْشِ، يُدَبِّرُ الْأَمْرَ، ما مِنْ شَفِيعٍ إِلاّ مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ) 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 .

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 : (يَوْمَئِذٍ لا تَنْفَعُ الشَّفاعَةُ، إِلاّ مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمنُ، وَ رَضِيَ لَهُ قَوْلًا) و آيه (لا تَنْفَعُ الشَّفاعَةُ عِنْدَهُ، إِلاّ لِمَنْ أَذِنَ لَهُ) و آيه (لا تُغْنِي شَفاعَتُهُمْ شَيْئاً إِلاّ مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللّهُ لِمَنْ يَشاءُ وَ يَرْضى ) و آيه : (وَ لا يَشْفَعُونَ إِلاّ لِمَنِ ارْتَضى ) و آيه : (وَ لا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفاعَةَ، إِلاّ مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَ هُمْ يَعْلَمُونَ) كه ترجمه هاى آنها در اول بحث گذشت با اين شفاعت ، يعنى شفاعت در مرحله تشريع منطبقند.

براى اينكه اين آيات بطورى كه ملاحظه مى فرمايى ، 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 بقيد 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 بانان داده ، ميتوانند برحمت 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 تاثير شفاعت از باب حكومت است ، نه از باب تضاد و تعارض ، و اين مطلب با گفتار خود خداى تعالى كه مى فرمايد: (فَأُوْلئِكَ يُبَدِّلُ اللّهُ سَيِّئاتِهِمْ حَسَناتٍ، خدا گناهان ايشان را مبدل بحسنه مى كند كاملا روشن و بى اشكال ميشود.

چون بحكم اين آيه خدا ميتواند عملى را با عملى ديگر معاوضه كند، هم چنان كه ميتواند يك عمل موجود را معدوم سازد، چنانچه خودش هم فرموده : (وَ قَدِمْنا إِلى ما عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْناهُ هَباءً مَنْثُوراً، و ب آنچه كه عمل كرده اند مى پردازيم ، و آن را هيچ و پوچ مى كنيم ) ، و نيز خودش ‍ فرموده : (فَأَحْبَطَ أَعْمالَهُمْ، پس اعمالشان را بى اثر كرد) و نيز همو فرموده (إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبائِرَ ما تُنْهَوْنَ عَنْهُ، نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئاتِكُمْ، اگر از گناهان كبيره اجتناب كنيد، گناهان صغيره شما را محو مى كنيم ) الخ و نيز فرموده : (إِنَّ اللّهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ، وَ يَغْفِرُ ما دُونَ ذلِكَ لِمَنْ يَشاءُ، خدا اين گناه را نمى آمرزد كه بوى شرك بورزند، و گناهان پائينتر از آن را 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 را هم جبران نموده ، آن را مانند ساير گناهان مشمول آمرزش خدا مى كند.

و نيز همانطور كه ميتواند عملى را مبدل بعملى ديگر كند، ميتواند عملى اندك را بسيار كند، هم چنان كه خودش در اين باره فرموده : (أُولئِكَ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ، اينان اجرشان دو برابر داده ميشود) و نيز فرموده : (مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَةِ، فَلَهُ عَشْرُ أَمْثالِها، هر كس كار نيكى كند، ده برابر مثل آن را 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 : (وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ اتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمانٍ، أَلْحَقْنا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ، وَ ما أَلَتْناهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ، كُلُّ امْرِئٍ بِما كَسَبَ رَهِينٌ، كسانى كه ايمان آوردند، و ذريه شان نيز از ايشان پيروى نموده ، ايمان آوردند، ما ذريه شان را بايشان ملحق مى كنيم ، و ايشان را 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 كسانى كه 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 آن را 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 بذهن نميرسد، و هيچ جزاف و ظلمى هم لازم نمى آيد.

از اينجا روشن شد كه معناى شفاعت - البته منظور از آن شافعيت است - بر حسب حقيقت در حق خداى تعالى 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 ، هم چنان كه خودش ‍ بصراحت فرموده : (قُلْ لِلّهِ الشَّفاعَةُ جَمِيعاً، بگو شفاعت همه اش از خداست ) ، و نيز فرموده :

(ما لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَ لا شَفِيعٍ، بگو شما بغير خدا سرپرست و شفيعى نداريد) ، و باز فرموده :

(لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَ لا شَفِيعٌ، ايشان بجز خدا شفيع و سرپرستى ندارند) .

و غير خداى تعالى 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 كبريايى 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 آن را صحيح دانسته و حق بنده نيكوكار ميداند، حقى كه بگردن مولا ثابت شده هم چنان كه 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 آن را قبيح نمى شمارد و بنا بر اين عقل جائز ميداند كه مولايى بخاطر شفاعت شفيعى از عقاب بنده اش و يا امساك رحمت باو كه حق خود مولا است ، صرفنظر كند، و حقيقت شفاعت هم همين است .

## ٢ - اشكالهايى 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 آن را 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 تاثير شود، و معنا ندارد كه چيزى على الاطلاق ، و بدون هيچ قيد و شرطى سببيت و تاثير داشته باشد، خوب ، وقتى خود سبب و تاثير، قيد و شرط دارد، واسطه آن نيز مقيد بان 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 اى كه فى الجمله ، و با قيد و شرطهايى 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 هايى 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.

## ۶ سيرى در قرآن

البته از بعضى خانواده هاى عرب اين رفتار هم سرزده ، كه به زنان و مخصوصا دختران خود در امر ازدواج استقلال داده ، و رعايت رضايت و انتخاب خود او را كرده باشند، كه اين رفتار از عرب ، شبيه همان عادتى است كه گفتيم در اشراف ايرانيان معمول بود، و خود يكى از آثار امتياز طبقاتى در جامعه است .

و به هر حال رفتارى كه عرب با زنان داشت ، تركيبى بود از رفتار اقوام متمدن و رفتار اقوام متوحش ، ندادن استقلال به زنان در حقوق ، و شركت ندادن آنان در امور اجتماعى از قبيل حكومت و جنگ و مساله ازدواج و اختيار دادن امر ازدواج به زنان اشراف را از ايران و روم گرفته بودند، و كشتن آنان و زنده به گور كردن و شكنجه دادن را از اقوام بربرى و وحشى اقتباس كرده بودند، پس محروميت زنان عرب از مزاياى زندگى مستند به تقديس و پرستش رئيس خانه نبود، بلكه از باب غلبه قوى و استخدام ضعيف بود.

و اما مساله " پرستش " در بين عرب اينچنين بود كه همه اقوام عرب (چه مردان و چه زنان ) بت مى پرستيدند، و عقائدى كه در باره بت داشتند شبيه همان عقائدى است كه صابئين در باره ستاره و ارباب انواع داشتند، چيزى كه هست بت هاى عرب بر حسب اختلافى كه قبائل در هواها و خواسته ها داشتند مختلف مى شد، ستارگان و ملائكه (كه به زعم ايشان دختران خدا هستند) را مى پرستيدند و از ملائكه و ستاره صورت هايى در ذهن ترسيم نموده و بر طبق آن صورتها، مجسمه هايى مى ساختند، كه يا از سنگ بود و يا از چوب ، و هواها و افكار مختلفشان به آنجا رسيد كه قبيله بنى حنيفه بطورى كه از ايشان نقل شده بتى از" خرما"،" كشك "،" روغن "،" آرد" و ... درست كرده و سالها آن را مى پرستيدند و آن گاه دچار قحطى شده و خداى خود را خوردند!. شاعرى در اين زمينه چنين گفت :

## ۷ سيرى در قرآن

اشكال ششم ((قرآن كريم دلالت صريح بر رفع 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 ميشوند، 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 منشا قضا و قدرها، و اوصاف و احوالى بشود، پس انبياء ع شفيعان مؤمنين 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 (إِنَّ اللّهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ، وَ يَغْفِرُ ما دُونَ ذلِكَ لِمَنْ يَشاءُ) است ، كه ترجمه اش گذشت ، و در بيانش گفتيم : اين آيه در غير مورد ايمان و توبه است ، در حالى كه 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 راهنمايى عقل قدم بقدم طى كنيم ، هرگز بچيزى بنام شفاعت و دخالت آن در سعادت بشر برنميخوريم ، و آيات قرآنى اگر بطور صريح آن را اثبات مى كرد، چاره اى نداشتيم جز اينكه آن را بر خلاف داورى عقل خود، و بعنوان تعبد بپذيريم ، اما خوشبختانه آيات قرآنى مربوط بشفاعت ، صريح در اثبات آن نيستند، يكى بكلى آن را نفى مى كند، و جايى ديگر اثبات مينمايد، يك جا مقيد مى آورد، جايى 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 بخداى تعالى ارجاع دهيم ، و بگوئيم ما در اين باره چيزى نمى فهميم .

جواب اين اشكال هم اين است كه آيات متشابه وقتى ارجاع داده شد ب آيات محكم ، خودش نيز محكم ميشود، و اين ارجاع چيزى نيست كه از ما بر نيايد، و نتوانيم از محكمات قرآن توضيح آن را بخواهيم ، هم چنان كه در تفسير آيه اى كه آيات قرآن را بدو دسته محكم و متشابه تقسيم مى كند، يعنى آيه هفتم از سوره آل عمران ، بحث مفصل اين حقيقت خواهد آمد انشاء اللّه تعالى .

خواننده گرامى از بيانى كه تا كنون در باره اين مسئله ملاحظه فرمود، فهميد، كه تعيين اشخاصى كه در باره شان شفاعت ميشود، آن طور كه بايد با تربيت دينى سازگارى ندارد، و تربيت دينى اقتضاء ميكند كه آن را بطور مبهم بيان كنند، هم چنان كه قرآن كريم نيز آن را مبهم گذاشته ، مى فرمايد: (كُلُّ نَفْسٍ بِما كَسَبَتْ رَهِينَةٌ، إِلاّ أَصْحابَ الْيَمِينِ، فِي جَنّاتٍ يَتَساءَلُونَ، عَنِ الْمُجْرِمِينَ ما سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ؟ قالُوا: لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ، وَ لَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ، وَ كُنّا نَخُوضُ مَعَ الْخائِضِينَ، وَ كُنّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ، حَتّى أَتانَا الْيَقِينُ، فَما تَنْفَعُهُمْ شَفاعَةُ الشّافِعِينَ، 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 نميخورانديم ، 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 خطايايى كه از پيش مرتكب شده ، بازداشت ميشود، مگر اصحاب يمين ، كه از اين گرو آزاد شده اند، و در بهشت مستقر گشته اند، آن گاه ميفرمايد: اين طائفه در عين اينكه در بهشتند، مجرمين را كه در آن حال در گرو اعمال خويشند، مى بينند، و از ايشان در آن هنگام كه در دوزخند مى پرسند، و ايشان بان علت ها كه ايشان را دوزخى كرده اشاره مى كنند، و چند صفت از آن را مى شمارند، آن گاه 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 صفاتى كه در دوزخيان مانع شمول شفاعت بانها شد، نداشته باشند، و وقتى آن موانع در كارشان نبود، قهرا شفاعت شامل حالشان ميشود، و وقتى مانند آن دسته در گرو نباشند، لا بد از گرو در آمده اند، و ديگر مرهون گناهان و جرائم نيستند، پس معلوم ميشود: كه بهشتيان نيز گناه داشته اند، چيزى كه هست شفاعت شافعان ايشان را 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 بشهادت آيات آن در مكه و در آغاز بعثت نازل شده ، و ميدانيم كه در آن ايام هنوز نماز و زكاة بان 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 ٣٨- ٤٨ 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.

و منظور از جستجوى با جستجوگران ، فرو رفتن در بازى گريهاى زندگى ، و زخارف فريبنده دنيايى 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 ، آياتى كه 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 بر عكس داشتن ضد آن صفات ، دين خدا را بپا ميدارد، چون دين عبارتست از اقتدارى به هاديانى كه خود معصوم و طاهر باشند، و اين نميشود، مگر به اينكه 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 كسانى كه از شفاعت بهره مند ميشوند، كسانى كه 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 كسانى كه از شفاعت شدن منظور هستند اينهايند.

پس معلوم شد كه شفاعت وسيله نجات گناه كاران از اصحاب يمين است ، هم چنان كه قرآن كريم هم فرموده : (إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبائِرَ ما تُنْهَوْنَ عَنْهُ، نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئاتِكُمْ، 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 ، هم چنان كه رسول خدا (ص) 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 .

هم چنان كه قرآن كريم در اين باره مى فرمايد: (يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُناسٍ بِإِمامِهِمْ، فَمَنْ أُوتِيَ كِتابَهُ بِيَمِينِهِ، فَأُولئِكَ يَقْرَؤُنَ كِتابَهُمْ، وَ لا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا، وَ مَنْ كانَ فِي هذِهِ أَعْمى ، فَهُوَ فِي الاْخِرَةِ أَعْمى ، وَ أَضَلُّ سَبِيلًا، روزى كه هر جمعيتى را بنام امامشان ميخوانيم ، پس كسانى كه نامه شان بدست راستشان داده شود، نامه خويش ميخوانند، و مى بينند كه حتى بقدر فتيلى ظلم نشده اند، و كسانى كه در اين عالم كور بودند، در آخرت كور، و بلكه گمراه ترند) ، كه انشاء اللّه 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 ، هم چنان كه در باره فرعون فرمود: (يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ، فَأَوْرَدَهُمُ النّارَ، 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 چنان كه برگشت آن چهار صفت هم بهمان است .

مطلب ديگرى كه تذكرش لازم است ، اين است كه خداى تعالى در يك جا از كلام عزيزش شفاعت را براى كسى كه خودش راضى باشد اثبات كرده ، و فرموده : (وَ لا يَشْفَعُونَ إِلاّ لِمَنِ ارْتَضى ) ، و اين ارتضاء را بهيچ قيدى مقيد نكرده ، و معين ننموده آن اشخاص چه اعمالى دارند، و نشانه هاشان چيست ؟ هم چنان كه همين مبهم گويى را در جاى ديگر كرده ، و فرموده : (إِلاّمَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْم نُ، وَ رَضِيَ لَهُ قَوْلًا، مگر كسى كه 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 آنان را پسنديده باشد، و كارى به اعمالشان ندارد.

بنا بر اين 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 : (يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمنِ وَفْداً، وَ نَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلى جَهَنَّمَ وِرْداً، لا يَمْلِكُونَ الشَّفاعَةَ، إِلاّ مَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمنِ عَهْداً، روزى كه 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 كسى كه 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: (إِنَّهُ مَنْ يَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِماً، فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ، لا يَمُوتُ فِيها، وَ لايَحْيى ، وَ مَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِناً، قَدْ عَمِلَ الصّالِحاتِ، فَأُولئِكَ لَهُمُ الدَّرَجاتُ الْعُلى ، 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 والايى دارند) .

چه از اين آيه بر مى آيد: هر كس مؤمن 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 كسانى كه 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 : (إِلاّ مَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمنِ عَهْداً)، در باره اش تطبيق مى كند.

چون اين كسى است كه عهد خدا را دارد، آن عهدى كه آيه : (أَ لَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يا بَنِي آدَمَ: أَنْ لا تَعْبُدُوا الشَّيْطانَ، إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ، وَ أَنِ اعْبُدُونِي ، هذا صِراطٌ مُسْتَقِيمٌ، 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 (وَ أَنِ اعْبُدُونِي ) است ، كه عهد در آن بمعناى امر است ، و جمله (هذا صِراطٌ مُسْتَقِيمٌ) 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 (وَ قالُوا: لَنْ تَمَسَّنَا النّارُ إِلاّ أَيّاماً مَعْدُودَةً، قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللّهِ عَهْداً، گفتند: آتش دوزخ جز چند روزى بما نمى رسد، بگو مگر شما از خدا عهد گرفته بوديد)؟ ، نيز باين حقيقت اشاره دارد، و بنا بر اين ، اين آيات نيز بهمان آيات قبل برگشت مى كند، و بر روى هم آنها دلالت دارد بر اينكه مورد شفاعت ، يعنى كسانى كه در قيامت برايشان شفاعت ميشود، عبارتند از گنه كاران دين دار، و متدينين بدين حق ، ولى گنه كار، اينهايند كه خدا دينشان را پسنديده .

شفاعت از چه كسانى صادر ميشود؟

اقسام شفاعت و شفعاء

از آنچه تا كنون 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.

اول توبه از گناه ، كه خود از شفيعان است ، چون باعث آمرزش گناهان است ، هم چنان كه فرمود: (قُلْ: يا عِبادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلى أَنْفُسِهِمْ، لا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللّهِ، إِنَّ اللّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً، إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ، وَ أَنِيبُوا إِلى رَبِّكُمْ، بگو: اى بندگانم ، كه بر نفس خود زياده روى روا داشتيد، از رحمت خدا مايوس 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 (ص) است ، كه در باره اش فرموده : (آمِنُوا بِرَسُولِهِ تا آنجا كه مى فرمايد: يَغْفِرْ لَكُمْ، برسول او ايمان بياوريد، تا چه و چه و چه ، و اينكه گناهانتان را بيامرزد) .

يكى ديگر عمل صالح است ، كه در باره اش فرموده : (وَعَدَ اللّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ: لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَ أَجْرٌ عَظِيمٌ، خدا كسانى را كه ايمان آورده ، و اعمال صالح كردند، وعده داده : كه مغفرت و اجر عظيم دارند) ، و نيز فرموده : (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللّهَ، وَ ابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ، اى كسانى كه 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 : (يَهْدِي بِهِ اللّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوانَهُ، سُبُلَ السَّلامِ وَ يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ، وَ يَهْدِيهِمْ إِلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ، خداوند بوسيله قرآن كسانى را كه در پى خوشنودى اويند، باذن خودش بسوى راه هاى سلامتى هدايت نموده ، و ايشان را 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، هم چنان كه در باره انبياء فرموده : (وَ لَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ، جاؤُكَ، فَاسْتَغْفَرُوا اللّهَ وَ اسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ، لَوَجَدُوا اللّهَ تَوّاباً رَحِيماً، 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 مؤمنين طلب مغفرت مى كنند، هم چنان كه فرمود: (الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَ مَنْ حَوْلَهُ، يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ، وَ يُؤْمِنُونَ بِهِ، وَ يَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا، 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 كسانى كه ايمان آورده اند، طلب مغفرت مى كنند) و نيز فرموده :

(وَ الْمَلائِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ، وَ يَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ، أَلا إِنَّ اللّهَ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ، 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 مؤمنينند، كه براى خود، و براى برادران ايمانى خود، استغفار مى كنند، و خداى تعالى از ايشان حكايت كرده كه مى گويند: (وَ اعْفُ عَنّا، وَ اغْفِرْ لَنا، وَ ارْحَمْنا، أَنْتَ مَوْلانا، و بر ما ببخشاى ، و ما را بيامرز و بما رحم كن ، كه تويى سرپرست ما) .

(قسم دوم از شفاعت ) قسم دوم شفيعى است كه در روز قيامت شفاعت مى كند، شفاعت بان معنايى كه شناختى ، حال ببينيم اين شفيعان چه كسانى هستند؟ يك طائفه از اينان انبياء عليهم السلامند، كه قرآن كريم در باره شفاعتشان مى فرمايد: (وَ قالُوا: اتَّخَذَ الرَّحْمنُ وَلَداً، سُبْحانَهُ، بَلْ عِبادٌ مُكْرَمُونَ، تا آنجا كه مى فرمايد: (وَ لا يَشْفَعُونَ إِلاّ لِمَنِ ارْتَضى ، 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 كسى كه خدا بپسندد) .

كه يكى از آنان عيسى بن مريم ع است ، كه در روز قيامت شفاعت مى كند، و نيز مى فرمايد (وَ لا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفاعَةَ، إِلاّ مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ، وَ هُمْ يَعْلَمُونَ، آن كسانى كه 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 در باره شفاعت كردن آنان مى فرمايد: (وَ كَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّماواتِ، لا تُغْنِي شَفاعَتُهُمْ شَيْئاً، إِلاّ مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللّهُ لِمَنْ يَشاءُ وَ يَرْضى ، 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: (ْمَئِذٍ لا تَنْفَعُ الشَّفاعَةُ، إِلاّ مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمنُ، وَ رَضِيَ لَهُ قَوْلًا، يَعْلَمُ ما بَيْنَ أَيْدِيهِمْ، وَ ما خَلْفَهُمْ

، امروز شفاعت سودى نمى بخشد، مگر كسى كه 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 : (وَ ل ا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفاعَةَ، إِلاّ مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ، وَ هُمْ يَعْلَمُونَ)، كه ترجمه اش ‍ گذشت ، دلالت بر آن دارد، چون اين طائفه نيز بحق شهادت دادند، پس هر شهيدى شفيعى است ، كه مالك شهادت است ، چيزى كه هست اين شهادت ، همانطور كه در سوره فاتحه

گفتيم ، و بزودى در تفسير آيه : (وَ كَذلِكَ جَعَلْناكُمْ أُمَّةً وَسَطاً، لِتَكُونُوا شُهَداءَ عَلَى النّاسِ) نيز خواهيم گفت ، مربوط باعمال است ، نه شهادت بمعناى كشته شدن در ميدان جنگ ، از اينجا روشن ميشود: كه مؤمنين نيز از شفيعان روز قيامتند، براى اينكه خداى تعالى خبر داده ، كه مؤمنين نيز در روز قيامت ملحق بشهداء ميشوند، و فرموده : (وَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللّهِ وَ رُسُلِهِ، أُولئِكَ هُمُ الصِّدِّيقُونَ، وَ الشُّهَداءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ، و كسانى كه بخدا و رسولش ايمان آوردند، ايشان همان صديقين و شهداء نزد پروردگارشانند) ، كه انشاء اللّه بزودى بيانش خواهد آمد.

شفاعت به چه چيز تعلق مى گيرد؟

خواننده عزيز توجه فرمود، كه شفاعت دو قسم بود، يكى تكوينى ، كه گفتيم : عبارتست از تاثير هر سببى تكوينى در عالم اسباب ، و يكى تشريعى ، كه گفتيم : مربوط است به ثواب و عقاب ، حال مى گوييم : 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 كسى كه 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 آنان را پسنديده است .

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 سؤ ال ، اين است كه آيه شريفه : (كُلُّ نَفْسٍ بِما كَسَبَتْ رَهِينَةٌ، إِلاّ أَصْحابَ الْيَمِينِ، فِي جَنّاتٍ يَتَساءَلُونَ: عَنِ الْمُجْرِمِينَ، ما سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ؟) ، كه ترجمه اش چند صفحه قبل گذشت ، دلالت دارد بر اينكه شفاعت بچه كسانى مى رسد، و چه كسانى از آن محرومند، چيزى كه 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 .

## ۸ سيرى در قرآن

اين نكته را هم بايد دانست كه از آيات نامبرده در سوره مدثر ميتوان استفاده كرد كه سؤ ال و جوابى كه 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 نشاه برزخ ، و ادله اى كه دلالت مى كند بر حضور پيامبر (ص) و ائمه ع در دم مرگ ، و در هنگام سؤ ال قبر، و كمك كردن آن حضرت در شدائد، كه رواياتش بزودى در ذيل آيه :

(وَ إِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتابِ إِلاّ لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ) خواهد آمد، ربطى بشفاعت در درگاه خدا ندارد.

بلكه از قبيل تصرف ها و حكومتى است كه خداى تعالى بايشان داده ، تا باذن او هر حكمى كه خواستند برانند، و هر تصرفى خواستند بكنند، هم چنان كه در باره آن فرموده : (وَ عَلَى الْأَعْرافِ رِجالٌ، يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيماهُمْ، وَ نادَوْا: أَصْحابَ الْجَنَّةِ. أَنْ سَلامٌ عَلَيْكُمْ، لَمْ يَدْخُلُوها، وَ هُمْ يَطْمَعُونَ،- تا آنجا كه مى فرمايد- وَ نادى أَصْحابُ الْأَعْرافِ رِجالًا يَعْرِفُونَهُمْ بِسِيماهُمْ، قالُوا: ما أَغْنى عَنْكُمْ جَمْعُكُمْ، وَ ما كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ، أَ هؤُلاءِ الَّذِينَ أَقْسَمْتُمْ: لا يَنالُهُمُ اللّهُ بِرَحْمَةٍ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ، لا خَوْفٌ عَلَيْكُمْ، وَ لا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ، 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 تا كنون داخل بهشت نشده اند، ولى اميد آن را 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 آن گاه 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 : (يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُناسٍ بِإِمامِهِمْ، فَمَنْ أُوتِيَ كِتابَهُ بِيَمِينِهِ) (روزى كه 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 در باره 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.

## شفاعت از نظر روايات

در امالى شيخ صدوق عليه الرحمه ، از حسين بن خالد، از حضرت رضا، از آباء گرامش ، از امير المؤمنين ع ، روايت كرده كه فرمود: رسول خدا (ص) فرمود: كسى كه بحوض من ايمان نداشته باشد، خداوند او را در حوضم وارد نكند، و كسى كه بشفاعت من ايمان نداشته باشد، خداوند او را بشفاعتم نائل نسازد، آن گاه 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 خداى تعالى كه مى فرمايد: (وَ لا يَشْفَعُونَ إِلاّ لِمَنِ ارْتَضى ) چيست ؟ فرمود: شفاعت نمى كنند، مگر كسى را كه خدا دينش را پسنديده باشد.

مؤ لف : اينكه فرمود: (تنها شفاعتم ...) مطلبى است كه بطرق بسيارى از طريق شيعه و سنى از آن جناب 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 ع ، روايت آورده ، كه در ذيل آيه : (عَسى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقاماً مَحْمُوداً، اميد آن داشته باش ، كه پروردگارت بمقام محمودت برساند) فرمود: روز قيامت مردم همگى از شكم خاك بر ميخيزند، و مقدار چهل سال مى ايستند، و خداى تعالى آفتاب را دستور ميدهد تا بر فرق سرهاشان آن چنان نزديك شود، كه از شدت گرما عرق بريزند، و بزمين 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 ايشان را به ابراهيم ، و ابراهيم بموسى ، و موسى بعيسى و عيسى بايشان ميگويد: بر شما باد به محمد (ص) خاتم النبيين ، پس محمد (ص) 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 حالى كه 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 آن قدر شفاعت مى كند، كه دامنه شفاعتش حتى بدرون دوزخ رسيده ، شامل حال كسانى كه ب آتش سوخته اند، نيز ميشود، پس در روز قيامت در تمامى مردم از همه امتها، هيچ كس آبروى محمد (ص) را ندارد، اين است آن مقامى كه آيه شريفه (عَسى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقاماً مَحْمُوداً)، بدان اشاره دارد.

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 آن جناب ، يعنى ساير انبياء و غير انبياء هم بتوانند شفاعت كنند، چون ممكن است شفاعت آنان فرع شفاعت آن جناب باشد، و فتح باب شفاعت بدست آن جناب بشود.

و در تفسير عياشى نيز از يكى از دو امام باقر و صادق ع روايت آمده ، كه در تفسير آيه (عَسى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقاماً مَحْمُوداً)، فرمود: اين مقام شفاعت است .

باز در تفسير عياشى از عبيد بن زراره روايت آمده ، كه گفت : شخصى از امام صادق (ع) پرسيد: آيا مؤمن هم شفاعت دارد؟ فرمود: بله ، فردى از حاضران پرسيد: آيا مؤمن هم بشفاعت محمد (ص) در آن روز محتاج ميشود؟ فرمود: بله ، براى اينكه مؤمنين هم خطايا و گناهانى دارند، هيچ احدى نيست مگر آنكه محتاج شفاعت آن جناب ميشود، راوى ميگويد: مردى از اين گفتار رسول خدا پرسيد: كه فرمود: (من سيد و آقاى همه فرزندان آدمم ، و در عين حال افتخار نمى كنم ) حضرت فرمود: بله صحيح است ، آن جناب حلقه در بهشت را مى گيرد، و بازش مى كند، و سپس ‍ بسجده مى افتد، خداى تعالى 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 خداى تعالى مى فرمايد: سر بلند كن و شفاعت نما كه شفاعتت پذيرفته است و درخواست نما كه درخواستت برآورده است پس آن جناب 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 (ع) عرضه داشتم : كداميك از آيات قرآن اميدواركننده تر است ؟ فرمود: قوم تو در اين باره چه ميگويند؟ عرضه داشتم : ميگويند آيه : (قُلْ يا عِبادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلى أَنْفُسِهِمْ، لا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللّهِ، بگو اى كسانى كه در حق خود زياده روى و ستم كرديد، از رحمت خدا نوميد مشويد) است ، فرمود: و لكن ما اهل بيت اين را نميگوئيم ، پرسيدم : پس شما كدام آيه را اميدواركننده تر ميدانيد؟ فرمود: آيه (وَ لَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضى ) بخدا سوگند شفاعت ، بخدا سوگند شفاعت ، بخدا سوگند شفاعت .

مؤ لف : اما اينكه آيه : (عَسى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقاماً مَحْمُوداً) الخ ، مربوط بمقام شفاعت باشد، چه بسا هم لفظ آيه با آن مساعد باشد، و هم روايات بسيار زيادى كه از رسول خدا (ص) 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 آن روز بان 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 آن روز 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 (ص) ميشود، (تا آخر حديث )، كه انشاء اللّه بيانش بوجهى ديگر خواهد آمد.

## اميد بخش ترين آيه قرآن

و اما اينكه آيه (وَ لَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضى )، اميدوار كننده ترين آيه قرآن باشد، و حتى از آيه : (يا عِبادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلى أَنْفُسِهِمْ لا تَقْنَطُوا) الخ ، هم اميدواركننده 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 (ع) حكايت كرده كه گفت : (وَ مَنْ يَقْنَطُ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الضّالُّونَ، از رحمت خدا نوميد نميشوند، مگر مردم گمراه ) ، و از يعقوب (ع) حكايت كرده كه گفت : (إِنَّهُ لا يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللّهِ، إِلَّا الْقَوْمُ الْكافِرُونَ، بدرستى كه از رحمت خدا مايوس نميشوند مگر مردم كافر) .

و لكن در هر دو مورد اين نهى ناظر به نوميدى از رحمت تكوينى است ، هم چنان كه مورد دو آيه بدان شهادت ميدهد.

و اما آيه (قُلْ يا عِبادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلى أَنْفُسِهِمْ لا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللّهِ، إِنَّ اللّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً، إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ، وَ أَنِيبُوا إِلى رَبِّكُمْ)، تا آخر آيات بعدش ، هر چند كه نهى از نوميدى از رحمت تشريعى خداست ، به قرينه جمله (أَسْرَفُوا عَلى أَنْفُسِهِمْ)، 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.

و لكن دنبال آيه جمله : (وَ أَنِيبُوا إِلى رَبِّكُمْ، 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 اى كه بخود ستم كرده ، نبايد از رحمت خدا نوميد شود، ما دام 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 آن جناب را (رحمة للعالمين ) خوانده ، و اين وعده مطلق را در آيه : (وَ لَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضى )، 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 (ص)، 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 اعطايى است مطلق ، البته وعده اى نظير اين به دسته اى از بندگان خود داده ، كه در بهشت بانها بدهد، و فرموده : (لَهُمْ ما يَشاؤُنَ عِنْدَ رَبِّهِمْ، ايشان نزد پروردگار خود در بهشت هر چه بخواهند دارند) و نيز فرموده : (لَهُمْ ما يَشاؤُنَ فِيها، وَ لَدَيْنا مَزِيدٌ، ايشان در بهشت هر چه بخواهند دارند، و نزد ما بيش از آنهم هست ) ، كه مى رساند آن دسته نامبرده در بهشت چيزهايى ما فوق 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 چيزهايى هست كه بر قلب هيچ بشرى خطور نميكند، هم چنان كه فرمود: (فَلا تَعْلَمُ نَفْسٌ ما أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ، 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 ما فوق 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).

اين وضع عطاى خداى تعالى است ، و اما ببينيم خوشنودى رسول خدا (ص) 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 ب آنچه پروردگارش عطا مى كند راضى باشد، چه كم و چه زياد، و نيز بايد بان قضايى كه خدا در باره اش مى راند، خوشنود و راضى باشد، چه خوب و چه بد، و وقتى وظيفه هر عبدى اين بود، رسول خدا (ص) باين وظيفه داناتر، و عامل تر از هر كس ديگر است ، او نميخواهد مگر آنچه را كه خدا در حقش بخواهد.

معنى رضا در آيه كريمه وَ لَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضى

پس رضا در آيه : (وَ لَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضى )، اين رضا نيست ، چون گفتيم : رسول خدا (ص) از خدا راضى است چه عطا بكند، و چه نكند، و در آيه مورد بحث رضايت رسول خدا (ص) 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 بگويى : من آن قدر بتو مال ميدهم ، تا بى نياز شوى ، و يا بگرسنه اى بگويى : آن قدر طعامت ميدهم تا سير شوى ، كه در اين گونه موارد رضايت رسول خدا (ص) و بى نياز كردن فقير، و طعام بگرسنه بهيچ حد و اندازه اى مقيد نشده .

هم چنان كه مى بينيم نظير چنين اعطاى بى حدى را خداوند بطائفه اى از بندگانش وعده داده ، و فرمود: (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا، وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ، أُولئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ، جَزاؤُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ، جَنّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ، خالِدِينَ فِيها أَبَداً، رَضِيَ اللّهُ عَنْهُمْ، وَ رَضُوا عَنْهُ، ذلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ، كسانى كه 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، ما فوق آنچه كه مؤمنين بطور عموم وعده داده شده اند، و بايد از آن وسيع تر، و خلاصه بى حساب باشد.

از سوى ديگر مى بينيم : كه خداى تعالى در باره رسول گراميش فرمود: به مؤمنين رءوف و رحيم است ، (بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُفٌ رَحِيمٌ) و در اين كلام خود رأ فت و رحمت آن جناب را تصديق فرموده با اين حال چطور اين رسول رءوف و رحيم راضى ميشود كه خودش در بهشت به نعمت هاى آنجا متنعم باشد و در باغهاى بهشت با خيال آسوده قدم بزند، در حالى كه جمعى از مؤمنين 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 رسول خدا (ص)، و بحقانيت آنچه رسول آورده ، معترف بوده اند، تنها جرمشان اين بوده كه جهالت برايشان چيره 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 ، آن وقت خود را بباد ملامت مى گيرد، و بخود خشم نموده ، يكى يكى كوتاهى گرى ها را برخ 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 حالى كه 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، آن وقت 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 رسول خدا (ص) بدستگيرى او نشتابد، و او را كه در زندگى دنيا و در حين مرگ كه در مواقف خطرناك ديگر، وزر و وبال خطاياى خود را چشيده ، هم چنان در شكنجه دوزخ بگذارد، و او را نجات ندهد.

و در تفسير قمى ، در ذيل جمله : (وَ لا تَنْفَعُ الشَّفاعَةُ عِنْدَهُ، إِلاّ لِمَنْ أَذِنَ لَهُ) 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 ع شد، و گفت : اى ابى جعفر! دل مردم را خوش مى كنيد، و مى گوييد شفاعت محمد شفاعت محمد؟ (خلاصه بگذاريد مردم بوظائف خود عمل كنند)! ابو جعفر ع آن قدر ناراحت و خشمناك شد، كه رنگش تيره گشت ، و سپس ‍ فرمود:

واى بر تو اى ابا ايمن ، آيا عفتى كه در باره شكم و شهوتت ورزيدى (و خلاصه مقدس مابيت ) تو را بطغيان در آورده ولى متوجه باش ، كه اگر فزعهاى قيامت را ببينى ، آن وقت مى فهمى كه چقدر محتاج بشفاعت محمدى . واى بر تو مگر شفاعت جز براى گنه كارانى كه مستوجب آتش ‍ شده اند تصور دارد؟ آن گاه اضافه كرد: هيچ احدى از اولين و آخرين نيست ، مگر آنكه در روز قيامت محتاج شفاعت محمد (ص) است ، و نيز اضافه كرد: كه در روز قيامت يك شفاعتى رسول خدا (ص) در امتش دارد، و يك شفاعتى ما در شيعيانمان داريم ، و يك شفاعتى شيعيان ما در خاندان خود دارند، و سپس فرمود:

يك نفر مؤمن در آن روز بعدد نفرات دو تيره بزرگ عرب ربيعه و مضر شفاعت مى كند، و نيز مؤمن 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 آنكه محتاج شفاعت محمد (ص) 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 كارانى كه مستوجب آتشند تصور دارد؟) نظير اين معنا در روايت عياشى ، از عبيد بن زراره ، از امام صادق ع گذشت ، و در اين معنا روايت ديگرى است كه هم عامه و هم خاصه نقل كرده اند، آيه : (وَ لا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفاعَةَ، إِلاّ مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ، وَ هُمْ يَعْلَمُونَ) 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 انشاء اللّه بزودى در تفسير آيه (وَ كَذلِكَ جَعَلْناكُمْ أُمَّةً وَسَطاً، لِتَكُونُوا شُهَداءَ عَلَى النّاسِ، وَ يَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً) ، خواهيم گفت : كه انبياء شهداى خلقند، و رسول گرامى (ص) اسلام ، شهيد بر انبياء است ، پس رسول خدا (ص) شهيد شهيدان ، 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 (وَ لا تَنْفَعُ الشَّفاعَةُ عِنْدَهُ، إِلاّ لِمَنْ أَذِنَ لَهُ) امام ع فرمود: احدى از انبياء و رسولان خدا بشفاعت نمى پردازد، مگر بعد از آنكه خدا اجازه داده باشد، مگر رسول خدا (ص) كه خداى تعالى قبل از روز قيامت باو اجازه داده ، و شفاعت مال او، و امامان از ولد او است ، و آن گاه بعد از ايشان ساير انبياء شفاعت خواهند كرد.

و در خصال ، از على (ع) روايت كرده كه گفت : رسول خدا (ص) 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 ع 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 امير المؤمنين 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 ع ، و نيز شفاعت ذريه او، غير از ائمه ، وارد شده ، و همچنين روايات ديگرى در شفاعت مؤمنين ، و حتى طفل سقط شده از ايشان ، نقل شده .

از آن جمله در حديث معروف از رسول خدا (ص) 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 عبد اللّه از پدرش از جدش از على (ع) 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 لا يزال بر صراط ايستاده ، دعا مى كنم ، 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 ندايى مى رسد: دعايت مستجاب شد، و شفاعتت پذيرفته گرديد، و آن روز هر مردى از شيعيان من ، و دوستان و ياوران من ، و آنان كه عملا و زبانا با دشمنان من جنگيدند، تا هفتاد هزار نفر از همسايگان و خويشاوندان خود را شفاعت مى كنند (لازمه اين معنا آنست كه زندگى يك نفر شيعه اهل بيت ع در سعادت هفتاد هزار نفر مؤ ثر است هم چنان كه 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 ، آنهايى كه اعتراف بشهادت (لا اله الا اللّه ) داشتند، و در دل يك ذره بغض و دشمنى ما اهل بيت را نداشته اند.

## ۹ سيرى در قرآن

و در كافى از حفص مؤ ذن از امام صادق (ع) روايت كرده ، كه در رساله اى كه 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 به حالش داشته باشد، بايد از خدا رضايت بطلبد.

و در تفسير فرات بسند خود از امام صادق (ع) روايت كرده كه فرمود: جابر به امام باقر (ع) عرض كرد: فدايت شوم ، يا بن رسول اللّه ! حديثى از جده ات فاطمه عليها سلام برايم حديث كن ، جابر هم چنان مطالب امام را در خصوص شفاعت فاطمه (ع) در روز قيامت ذكر مى كند، تا مى رسد به اينجا كه ميگويد: امام ابو جعفر فرمود: پس بخدا سوگند، از مردم كسى باقى نمى ماند مگر كسى كه 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 خداى تعالى آن را چنين حكايت مى فرمايد: (فَما لَنا مِنْ شافِعِينَ وَ لا صَدِيقٍ حَمِيمٍ، فَلَوْ أَنَّ لَنا كَرَّةً، فَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ، 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 مؤمنين خواهيم بود)، آن گاه امام باقر (ع) 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 بدرستى كه دروغ مى گويند.

مؤ لف : اينكه امام (ع) ب آيه (فَما لَنا مِنْ شافِعِينَ) الخ تمسك كردند، دلالت دارد بر اينكه امام (ع) 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 اى كه ما در ذيل جمله : (فما تَنْفَعُهُمْ شَفاعَةُ الشّافِعِينَ) خاطر نشان كرديم ، تا اندازه اى وجه دلالت آيه : (فَما لَنا مِنْ شافِعِينَ) را بر وقوع شفاعت روشن مى كند، چون اگر مراد خداى تعالى صرف انكار شفاعت بود، جا داشت بفرمايد (فَما لَنا مِنْ شافِعِينَ وَ لا صَدِيقٍ حَمِيمٍ، 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 در باره آنان فائده اى نداشته .

علاوه بر اينكه جمله : (فَلَوْ أَنَّ لَنا كَرَّةً) الخ ، كه بعد از جمله : (فَما لَنا مِنْ شافِعِينَ الخ )، قرار گرفته ، آرزويى 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 اى كاش ما هم آن را ميداشتيم .

پس معناى اينكه گفتند: (اگر براى ما بازگشتى بود) اين است كه اى كاش ‍ برمى گشتيم ، و از مؤمنين 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 .

و در توحيد ، از امام كاظم ، از پدرش ، از پدران بزرگوارش ع ، از رسول خدا (ص) 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 (ص): چطور شفاعت مخصوص مرتكبين كبيره ها است ؟ با اينكه خداى تعالى مى فرمايد (وَ لا يَشْفَعُونَ إِلاّ لِمَنِ ارْتَضى ) ، و معلوم است كه مرتكب گناهان كبيره مرتضى (مورد پسند خدا) نيستند؟ امام كاظم (ع) فرمود: هيچ مؤمنى گناه نمى كند مگر آنكه گناه ناراحتش ميسازد و در نتيجه از گناه خود نادم ميشود، و رسول خدا (ص) فرموده بود: كه براى توبه همين كه نادم شوى كافى است ، و نيز فرمود: كسى كه از حسنه خود خوشحال ، و از گناهكارى خود متاذى و ناراحت باشد، او مؤمن است ، پس كسى كه از گناهى كه مرتكب شده پشيمان نميشود، مؤمن نيست ، و از شفاعت بهره مند نميشود، و از ستمكاران است ، كه خداى تعالى در باره شان فرموده : (ما لِلظّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ، وَ لا شَفِيعٍ يُطاعُ، ستمكاران نه دلسوزى دارند، و نه شفيعى كه شفاعتش خريدار داشته باشد).

شخصى كه در آن مجلس بود عرضه داشت : يا بن رسول اللّه (ص) چگونه كسى كه بر گناهى كه مرتكب شده پشيمان نميشود مؤمن 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 همين كه پشيمان شد، تائب است ، و مستحق شفاعت ميشود، و اما وقتى پشيمان نشود، بر آن گناه اصرار مى ورزد، و مصر بر گناه آمرزيده نميشود، چون مؤمن نيست ، و بعقوبت گناه خود ايمان ندارد، چه اگر ايمان داشت ، قطعا پشيمان ميشد.

و رسول خدا (ص) 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 :

(وَ لا يَشْفَعُونَ إِلاّ لِمَنِ ارْتَضى )، 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 آشنايى و ايمان دارد.

مؤ لف : اينكه امام ع فرمود: (و از ستمكاران است ) الخ ، در اين جمله كوتاه ، ظالم روز قيامت را معرفى نموده ، اشاره مى كند بان تعريضى كه قرآن از ستمكار كرده ، و فرموده : (فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ: أَنْ لَعْنَةُ اللّهِ عَلَى الظّالِمِينَ، الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللّهِ، وَ يَبْغُونَها عِوَجاً، وَ هُمْ بِالاْخِرَةِ كافِرُونَ، پس ‍ جارزنى در ميان آنان جار كشيد: كه لعنت خدا بر ستمكاران ، يعنى كسانى كه مردم را از راه خدا جلوگيرى مى كنند، و دوست ميدارند آن را كج و معوج سازند، و ب آخرت 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 اعتنايى 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 گر نه اگر منظور توبه اصطلاحى بود، توبه خودش يكى از شفعا است .

و اينكه كلام رسول خدا (ص) 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 كسى كه از گناه صغيره ، گرفته خاطر و پشيمان نميشود، گناه در باره او وضع ديگرى بخود مى گيرد، و عنوان تكذيب به معاد و ظلم ب آيات 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 ع عرضه داشتم : يا بن رسول اللّه ! از مؤمن 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 نمي كند؟ فرمود:

نه ، در حالى كه مؤمن است ممكن است گناه كند، چيزى كه هست مؤمنى است مسلمان ، و گناهكار، پرسيدم : معناى مسلمان چيست ؟ فرمود: مسلمان بطور دائم گناه نميكند، و بر آن اصرار نمى ورزد، (تا آخر حديث ) و در خصال ، بسندهايى از حضرت رضا، از پدران بزرگوارش ع ، از رسول خدا (ص)، روايت كرده كه فرمود: چون روز قيامت شود، خداى عز و جل براى بنده مؤمنش تجلى مى كند، و او را بگناهانى كه كرده يكى يكى واقف ميسازد، و آن گاه او را مى آمرزد، و اين بدان جهت مى كند، كه تا هيچ ملك مقرب ، و هيچ پيغمبرى مرسل ، از فضاحت و رسوايى بنده او خبردار نشود، پرده پوشى مى كند، تا كسى از وضع او آگاه نگردد، آن گاه بگناهان او فرمان ميدهد تا حسنه شوند.

و از صحيح مسلم نقل شده : كه با سندى بريده ، از ابى ذر، از رسول خدا (ص) 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، آن وقت 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 : رسول خدا (ص) وقتى به اينجا رسيد، آن چنان خنديد كه دندانهاى كنارش نمودار شد.

و در امالى از امام صادق ع روايت آمده : كه فرمود: چون روز قيامت شود، خداى تبارك و تعالى رحمت خود بگستراند، آن چنان 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 (ص) 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 بطورى كه بخاطر داريد از قرآن كريم هم بيش از اين استفاده نميشد.

## شفاعت از ديدگاه فلسفه

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 بو على 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 ، و لكن 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 .

آن گاه 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 نفسى كه سعيد است ، از آثارى كه 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 بر عكس نفس شقى ، آثارش همه عدمى است ، كه با تحليل عقلى سر از فقدان و شر در مى آورد، پس همانطور كه گفتيم : نفس سعيد بان 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 ، و لكن بدان جهت كه انسان است از آن آثار متالم ميشود.

اين مطلب مربوط به نفوس كامله است ، در دو طرف سعادت و شقاوت ، يعنى انسانى كه هم ذاتش صالح و سعيد است ، و هم عملش صالح است ، و انسانى كه هم ذاتش شقى است ، و هم عملش فاسد و طالح است ، و اما بالنسبة بنفوس ناقص ، كه در سعادت و شقاوتش ناقص است ، بايد گفت :

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، چيزى كه هست هيئت هايى شقى و پست ، و در اثر گناهان و زشتى هايى كه مرتكب شده بتدريج از روزى كه 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 نفس 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 هيئت هاى 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 نفسى كه در زندگى دنيا هيچ فعليتى نه از سعادت و نه از شقاوت بخود نگرفته ، و هم چنان 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 آن را اثر و نتيجه اعمال ميداند، چون بالا خره روابط وضعى و اعتبارى ، بايد بروابطى وجودى و حقيقى منتهى شود.

باز مطلب ديگرى كه در دسترس برهانهاى عقلى است ، اين است كه 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 ، به بالا 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 ما فوق 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 ع ، و مخصوصا آنكه همه درجات كمال را پيموده ، و بهمه فعلياتى كه ممكن بوده رسيده ، واسطه ميشود بين مبدء فيض ، و علت هاى ما دون ، 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 .

## شفاعت از نظر بحث اجتماع

آنچه اصول اجتماعى دست ميدهد، اينست كه 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 ، سر چشمه 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 آنجايى كه قوانين ، و احكامى كه براى نظام اجتماع وضع ميشود، احكامى است اعتبارى ، و غير حقيقى ، و به تنهايى اثر خود را نمى بخشد (چون طبع سركش و آزادى طلب بشر، همواره ميخواهد از قيد قانون بگريزد)، لذا براى اينكه تاثير اين قوانين تكميل شود، باحكام ديگرى جزائى نيازمند ميشود، تا از حريم آن قوانين حمايت ، و محافظت كند، و نگذارد يك دسته بو الهوس از آن تعدى نموده ، دسته اى ديگر در آن سهل انگارى و بى اعتنايى كنند.

و بهمين 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 منحرف 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 تعليماتى كه 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 بقوانين 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 بهمين جهت بود كه دنيا عليه كيش مسيحيت قيام كرد، و آن را غير قابل قبول دانست ، براى اينكه در اين كيش بمردم ميگويند: كه حضرت مسيح خود را بر بالاى دار فدا، و عوض گناهان مردم قرار داد، و اين را بمردم 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.

هم چنان كه 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 ، بهمان سادگى فطرت ، و غريزه خدادادى خود باقى مانده اند و احكام فطرت خود را با تعليماتى كه احكام فطرى ديگر آن را باطل كرده ، باطل نمى كنند و بطور قطع حكم مى كنند به اينكه 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، تاويل نموده ، و برايش ‍ معنايى كرده اند، كه هيچ ربطى بشفاعت ندارد، و حال آنكه مسئله شفاعت ، هم صريح قرآن است ، و هم روايات وارده در باره آن متواتر است .

و به جان خودم ، نه اسلام شفاعت بان معنايى 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 رويهم 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 مؤمنين يعنى دارندگان دينى مرضى ، در روز قيامت جاويدان در آتش دوزخ نميمانند، البته همانطور كه گفتيم ، بشرطى 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 نميتواند 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 آن را تهديد بنابودى 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 ما فات 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 منشا 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 تامين مى كند، و هم جنبه معنويات او را، بطورى كه 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 بحقوق خلق است ، دياتى ، و اگر مربوط بحقوق دينى و الهى است ، حدودى و (تعزيرهايى ) معلوم كرده ، تا آنجا كه يك فرد را بكلى از مزاياى اجتماعى محروم نموده ، سزاوار ملامت و مذمت و تقبيح دانسته است .

## ۱۰ سيرى در قرآن

و باز براى حفظ اين احكام ، حكومتى تاسيس 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 تبشيرهايى بعقاب و ثواب در آخرت است ، و باين ترتيب اساس تربيت جامعه را بر پايه تلقين معارف مبدء و معاد بنا نهاده .

اين است آنچه كه هدف همت اسلام از تعليمات دينى است ، خاتم پيامبران آن را آورد، و هم در عهد خود آن جناب ، و هم بعد از آن جناب تجربه شد، و خود آن حضرت آن را در مدت نبوتش پياده كرد، و حتى يك نقطه ضعف در آن ديده نشد، بعد از آن جناب هم تا مدتى بان احكام عمل شد، چيزى كه 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 بجايى رسيد كه همه ميدانيم ، تمامى آزاديها كه اسلام آورده بود از بين رفت ، و يك تمدن غربى جايگزين 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 ، بانحطاط 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 بعمل باحكام ، و معارف اين دين حنيف يارى دهد.

و آن آمارى هم كه نام بردند، (به فرضى كه درست باشد)، از جمعيت متدينى گرفته اند، كه سرپرست نداشته اند، و در تحت سيطره حكومتى كه معارف و كام 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 آنان را حفظ نموده ، پس اين آمارگيرى هيچ دلالتى بر مقصود آنان ندارد.

## عصمت در قرآن

عصمت ، وجود نيرويى و چيزى است در انسان معصوم كه او را از ارتكاب عملى كه جايز نيست چه خطا و چه گناه نگه مى دارد

عصمت سه قسم است يكى عصمت از اينكه پيغمبر در تلقى و گرفتن وحى دچار خطا گردد، دوم عصمت از اينكه در تبليغ و انجام رسالت خود دچار خطا شود، سوم اينكه از گناه معصوم باشد، و گناه عبارت است از هر عملى كه مايه هتك حرمت عبوديت باشد، و نسبت به مولويت مولا مخالفت شمرده شود، و بالا خره هر فعل و قولى است كه به وجهى با عبوديت منافات داشته باشد. و منظور از عصمت ، وجود نيرويى و چيزى است در انسان معصوم كه او را از ارتكاب عملى كه جايز نيست چه خطا و چه گناه نگه مى دارد.

و اما خطا در غير آنچه گفتيم ، يعنى خطاى در گرفتن وحى ، و خطاى در تبليغ رسالت ، و خطاى در عمل ، از قبيل خطا در امور خارجى ، نظير غلطهايى كه گاهى در حاسه انسان و ادراكات او و يا در علوم اعتباريش پيش ‍ مى آيد، مثلا در تشخيص امور تكوينى و اينكه آيا اين امر صلاح است يا نه ؟ مفيد است يا مضر؟ و امثال آن از محدوده بحث ما خارج است .

و به هر حال قرآن كريم دلالت دارد بر اينكه انبيا ع در همه آن جهات سه گانه داراى عصمتند.

## عصمت انبياء (ع) از خطا در تلقى و در تبليغ وحى

اما عصمت از خطا در گرفتن وحى و در تبليغ رسالت ، دليلش آيه شريفه مورد بحث است ، كه مى فرمايد:" فَبَعَثَ اللّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ، وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتابَ بِالْحَقِّ، لِيَحْكُمَ بَيْنَ النّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَ مَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ ما جاءَتْهُمُ الْبَيِّناتُ، بَغْياً بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ"، چون ظاهر اين آيه اين است كه خداى سبحان انبياء را مبعوث كرده براى تبشير و انذار، و انزال كتاب ، (و اين همان وحى است ) تا حق را براى مردم بيان كنند، حق در اعتقاد، و حق در عمل را، و به عبارت ديگر مبعوث كرده براى هدايت مردم به سوى عقايد حقه و اعمال حق ، و معلوم است كه اين نتايج غرض خداى تعالى در بعثت انبيا بوده .

و از سوى ديگر خود خداى تعالى از قول موسى ع حكايت كرده كه فرمود:"لا يَضِلُّ رَبِّي وَ لا يَنْسى " .

پس ، از آيه مورد بحث و اين آيه مى فهميم خدا هر چه را بخواهد از طريقى مى خواهد كه به هدف برسد و خطا و گم شدن در كار او نيست ، و هر كارى را به هر طريقى انجام دهد در طريقه اش گمراه نمى شود، و چگونه ممكن است غير اين باشد؟! و حال آنكه زمام خلقت و امر به دست او است ، و ملك و حكمرانى خاص وى است .

حال كه اين معنا روشن شد، مى گوئيم يكى از كارهاى او بعثت انبيا و تفهيم معارف دين به ايشان است ، و چون اين را خواسته ، البته مى شود، يعنى هم انبيا را مبعوث مى كند، و هم انبيا معارفى را كه از او مى گيرند مى فهمند، يكى ديگر از خواسته هاى او اين است كه انبيا رسالت او را تبليغ كنند، و چون او خواسته تبليغ مى كنند، و ممكن نيست نكنند، چون در جاى ديگر فرموده :" إِنَّ اللّهَ بالِغُ أَمْرِهِ، قَدْ جَعَلَ اللّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْراً" و نيز فرموده :" وَ اللّهُ غالِبٌ عَلى أَمْرِهِ" و اين همان عصمت از خطاى در تلقى و تبليغ است .

دليل ديگر بر اين عصمت آيه شريفه :" عالِمُ الْغَيْبِ فَلا يُظْهِرُ عَلى غَيْبِهِ أَحَداً، إِلاّ مَنِ ارْتَضى مِنْ رَسُولٍ، فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ، وَ مِنْ خَلْفِهِ رَصَداً، لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رِسالاتِ رَبِّهِمْ، وَ أَحاطَ بِما لَدَيْهِمْ، وَ أَحْصى كُلَّ شَيْءٍ عَدَداً" .

از ظاهر اين آيه به خوبى بر مى آيد كه خداى تعالى رسولان خود را اختصاص مى دهد به وحى : و از راه وحى به غيب آگاهشان نموده ، تاييدشان مى كند، و از پيش رو و پشت سرشان مراقبشان است ، و به منظور اينكه وحى به وسيله دستبرد شيطانها و غير آنها دگرگون نشود به تمام حركات و سكنات آنان احاطه دارد، تا مسلم شود كه رسالات پروردگارشان را ابلاغ نمودند.

و نظير اين آيه در دلالت بر عصمت انبيا از خطا در تلقى و در تبليغ ، آيه زير است كه كلام ملائكه وحى را حكايت مى كند، و مى فرمايد:" وَ ما نَتَنَزَّلُ إِلاّبِأَمْرِ رَبِّكَ، لَهُ م ا بَيْنَ أَيْدِينا وَ ما خَلْفَنا، وَ ما بَيْنَ ذلِكَ، وَ ما كانَ رَبُّكَ نَسِيًّا" .

اين آيات همه دلالت دارد بر اينكه وحى از حين شروعش به نازل شدن ، تا وقتى كه به پيامبر مى رسد، و تا زمانى كه پيغمبر آن را به مردم ابلاغ مى كند، در همه اين مراحل از دگرگونگى و دستبرد هر بيگانه اى محفوظ است .

البته اين دو وجه و دو دليلى كه ما آورديم هر چند تنها عصمت انبيا در دو مرحله تلقى و تبليغ را اثبات مى كرد، و متعرض عصمت از گناه نبود، ولى ممكن است همين دو دليل را طورى ديگر بيان كنيم ، كه شامل عصمت از معصيت هم بشود، به اينكه بگوئيم : هر عملى در نظر عقلا مانند سخن دلالتى بر مقصود دارد، وقتى فاعلى فعلى را انجام مى دهد، با فعل خود دلالت مى كند بر اينكه آن عمل را عمل خوبى دانسته ، و عمل جايزى شمرده است . عينا مثل اين است كه با زبان گفته باشد اين عمل عمل خوبى است ، و عملى است جايز.

حال اگر فرض كنيم كه از پيغمبرى گناهى سر بزند، با اينكه خود او مردم را دستور مى داد به اينكه اين گناه را مرتكب نشويد، قطعا اين عمل وى دلالت دارد بر تناقض گويى او، چون عمل او مناقض گفتار او است ، و در چنين فرض اين پيغمبر مبلغ هر دو طرف تناقض است ، و تبليغ تناقض تبليغ حق نيست ، چون كسى كه از تناقض خبر مى دهد از حق خبر نداده ، بلكه از باطل خبر داده است ، چون هر يك از دو طرف طرف ديگر را باطل مى داند، پس ‍ هر دو طرف باطل است ، پس عصمت انبيا در تبليغ رسالت تمام نمى شود مگر بعد از آنكه از معصيت هم عصمت داشته باشند، و از مخالفت خداى تعالى مصون بوده باشند.

## عصمت انبياء (ع) از معصيت . و ذكر آياتى كه بطور مطلق بر عصمت انبياء (ع) دلالت دارند

تا اينجا آياتى از نظر خواننده گذشت ، كه به توجيهى تنها بر دو قسم عصمت ، و به توجيهى ديگر بر هر سه قسم دلالت مى كرد، اينك آياتى كه بطور مطلق دلالت بر عصمت مى كنند از نظر خواهد گذشت .

" أُولئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللّهُ، فَبِهُداهُمُ اقْتَدِهْ" معلوم مى شود انبيا ع هدايتشان به اقتدا از ديگران نبوده ، اين ديگرانند كه بايد از هدايت آنان پيروى كنند.

آيه شريفه :" وَ مَنْ يُضْلِلِ اللّهُ فَما لَهُ مِنْ هادٍ، وَ مَنْ يَهْدِ اللّهُ فَما لَهُ مِنْ مُضِلٍّ" هم از هدايتى خبر مى دهد كه هيچ عاملى آن را دستخوش ضلالت نمى كند.

" مَنْ يَهْدِ اللّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ" .

اين آيه شريفه دستبرد و ضلالت هر مضلى را از مهتدين به هدايت خود نفى كرده ، مى فرمايد: در اينگونه افراد هيچ ضلالتى نيست ، و معلوم است كه گناه هم يك قسم ضلالت است ، به دليل آيه شريفه :" أَ لَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يا بَنِي آدَمَ أَنْ لا تَعْبُدُوا الشَّيْطانَ؟ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ وَ أَنِ اعْبُدُونِي هذا صِراطٌ مُسْتَقِيمٌ، وَ لَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبِلًّا كَثِيراً" كه هر معصيتى را ضلالتى خوانده ، كه با ضلال شيطان صورت مى گيرد، و فرموده شيطان را عبادت مكنيد، كه او گمراهتان مى كند.

پس اثبات هدايت خدايى در حق انبيا ع ، و سپس نفى ضلالت از هر كس كه به هدايت او مهتدى شده باشد، و آن گاه هر معصيتى را ضلالت خواندن دلالت دارد بر اينكه ساحت انبيا از اينكه معصيتى از ايشان سر بزند منزه است ، و همچنين برى از اينند كه در فهميدن وحى و ابلاغ آن به مردم دچار خطا شوند.

يكى ديگر از آن آيات كه بطور مطلق دلالت بر عصمت انبيا مى كند آيه شريفه :" وَ مَنْ يُطِعِ اللّهَ وَ الرَّسُولَ فَأُولئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللّهُ عَلَيْهِمْ، مِنَ النَّبِيِّينَ، وَ الصِّدِّيقِينَ، وَ الشُّهَداءِ وَ الصّالِحِينَ، وَ حَسُنَ أُولئِكَ رَفِيقاً" است ، كه مردم را دو دسته كرده ، يكى آنهايى كه هدايت يافتنشان منوط بر اطاعت خدا و رسول است ، ديگر آن طايفه اى كه خدا بر آنان انعام كرده ، و غير اطاعت عملى ندارند.

و به شهادت آيه شريفه :" اهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِيمَ صِراطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ، غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ، وَ لَا الضّالِّينَ"

كه اوصاف افرادى را مى شمارد كه خدا بر آنان انعام كرده ، مى فرمايد: اينان گمراه نيستند، و اگر از انبيا گناه صادر شود، و يا در فهم و يا در تبليغ وحى خطا كنند، گمراه خواهند بود. مؤ يد اين معنا آيه زير است كه مى فرمايد:"أُولئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَّةِ آدَمَ، وَ مِمَّنْ حَمَلْنا مَعَ نُوحٍ، وَ مِنْ ذُرِّيَّةِ إِبْراهِيمَ وَ إِسْرائِيلَ وَ مِمَّنْ هَدَيْنا وَ اجْتَبَيْنا، إِذا تُتْلى عَلَيْهِمْ آى اتُ الرَّحْمنِ خَرُّوا سُجَّداً وَ بُكِيًّا، فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضاعُوا الصَّلاةَ، وَ اتَّبَعُوا الشَّهَواتِ، فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا" چون اولا دو خصلت را در انبيا جمع كرده ، يكى اينكه داراى انعامى از خدايند، دوم اينكه داراى هدايتند، چون در جمله :" وَ مِمَّنْ هَدَيْنا وَ اجْتَبَيْنا" حرف (من ) آورده ، كه بيانگر جمله :" أَنْعَمَ اللّهُ عَلَيْهِمْ ..." باشد، و ديگر اينكه به بيانى توصيفشان كرده كه در آن نهايت درجه تذلل در عبوديت است ، و جانشين آنان را به ضايع كردن نماز و پيروى شهوات توصيف نموده است .

و معلوم است كه از اين دو دسته انسانها دسته دوم غير دسته اولند، چون دسته اول رجالى ممدوح و مشكورند، ولى دسته دوم مذمومند، و وقتى مذمت دسته دوم اين است كه پيروى شهوات مى كنند، و در آخر دوزخ را خواهند ديد، معلوم است كه دسته اول يعنى انبيا پيروى شهوات نمى كنند، و دوزخى نمى بينند، و اين هم بديهى است كه چنين كسانى ممكن نيست معصيت از آنان سر بزند، حتى اين دسته اگر قبل از نبوتشان هم پيروى شهوات مى كردند، باز ممكن نبود كه دوزخ را ديدار نكنند، براى اينكه جمله :" أَضاعُوا الصَّلاةَ وَ اتَّبَعُوا الشَّهَواتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا" اطلاق دارد، قبل از نبوت و بعد از نبوت يكسان است ، پس معلوم مى شود كه انبيا حتى قبل از نبوتشان نيز معصوم بوده اند.

اين استدلال شبيه و نزديك به استدلال كسى است كه مساله عصمت انبيا را از طريق عقلى اثبات كرده ، مى گويد: ارسال رسل و اجراى معجزات به دست انبيا، خود مصدق دعوت ايشان است ، و دليل بر اين است كه هيچ دروغى از ايشان صادر نمى شود، و نيز دليل اينان از انبيا و كسانى هستند كه خدا بر آنان انعام كرده ، كه همه از ذريه آدم و از نسل همانهايند كه با نوح در كشتى سوارشان كرديم ، و از ذريه ابراهيم و اسرائيل و از كسانى هستند كه هدايتشان كرديم ، و از نسل بنى آدم انتخابشان نموديم ، چون آيات رحمان بر آنان خوانده مى شود، به عنوان سجده و در حال گريه به خاك مى افتند، بعد از رفتنشان نسل ديگرى جانشين آنان شدند، كه نماز را ضايع كرده ، و پيروى شهوات نمودند، و به زودى دوزخ را ديدار مى كنند (١) .چون اولا دو خصلت را در انبيا جمع كرده ، يكى اينكه داراى انعامى از خدايند، دوم اينكه داراى هدايتند، چون در جمله : (( و ممن هدينا و اجتبينا )) حرف (من ) آورده ، كه بيانگر جمله : (( انعم اللّه عليهم ... )) باشد و ديگر اينكه به بيانى توصيفشان كرده كه در آن نهايت درجه تذلل در عبوديت است ، و جانشين آنان را به ضايع كردن نماز و پيروى شهوات توصيف نموده است .

و معلوم است كه از اين دو دسته انسانها دسته دوم غير دسته اولند، چون دسته اول رجالى ممدوح و مشكورند، ولى دسته دوم مذمومند، و وقتى مذمت دسته دوم اين است كه پيروى شهوات مى كنند، و در آخر دوزخ را خواهند ديد، معلوم است كه دسته اول يعنى انبيا پيروى شهوات نمى كنند، و دوزخى نمى بينند، و اين هم بديهى است كه چنين كسانى ممكن نيست معصيت از آنان سربزند، حتى اين دسته اگر قبل از نبوتشان هم پيروى شهوات مى كردند، باز ممكن نبود كه دوزخ را ديدار نكنند، براى اينكه جمله : (( اضاعوا الصلوه و اتبعوا الشهوات فسوف يلقون غيا )) اطلاق دارد، قبل از نبوت و بعد از نبوت يكسان است ، پس معلوم مى شود كه انبيا حتى قبل از نبوتشان نيز معصوم بوده اند.

اين استدلال شبيه و نزديك به استدلال كسى است كه مساءله عصمت انبيا را از طريق عقلى اثبات كرده ، مى گويد: ارسال رسل و اجراى معجزات به دست انبيا، خود مصدق دعوت ايشان است ، و دليل براين است كه هيچ دروغى از ايشان صادر نمى شود، و نيز دليل بر اين است كه اهليت تبليغ را داشته اند، چرا؟ براى اينكه عقل آدمى انسانى را كه دعوتى دارد، و خودش ‍ كارهايى مى كند كه مخالف آن دعوت است ، چنين انسانى را اهل و شايسته آن دعوت نمى داند، پس اجراى معجزات به دست انبيا خود متضمن تصديق عصمت آنان در گرفتن وحى و تبليغ رسالت و امتثال تكاليف متوجه به ايشان است .

ممكن است كسى به اين استدلال اشكال كند كه مساله دعوت انحصار به انبيا ندارد، مردم عادى و همين مردم كه شما عقل آنان را دليل بر عصمت انبيا گرفته ايد خودشان هم دعوت دارند، چون اغراضى اجتماعى دارند، كه بايد مردم را به سوى آن دعوت كنند، و بر دعوت خود پافشارى و تبليغ هم مى كنند و ما مى بينيم كه گاهى مى شود خود آنان قصور و يا تقصيرهايى در تبليغ مرتكب مى شوند، چرا چنين قصور و يا تقصيرى در دعوت انبيا جايز نباشد؟

در پاسخ مى گوئيم : تقصير و قصور مردم به يكى از دو جهت است ، كه هيچ يك در مساله دعوت انبيا نيست ، يا اين است كه خودشان مختصر قصور و يا تقصير را مضر نمى دانند، و در آن مسامحه مى كنند، و يا اين است كه غرضشان با رسيدن به مقدارى از مطلوب حاصل مى شود و به مختصر قناعت كرده از تمامى مطلوب صرفنظر مى كنند: و خداى تعالى نه اهل مسامحه است ، و نه غرض و مطلوب او فوت شدنى است .

و نيز اين اشكال بر آن وارد نيست كه كسى بگويد: ظاهر آيه :" فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ، لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ، وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ، لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ" با اين دليل نمى سازد، براى اينكه از هر فرقه طايفه اى را مامور به تبليغ نموده كه داراى عصمت نيستند.

زيرا هر چند آيه شريفه در حق عامه مسلمانان است كه عصمت ندارند ليكن اين را هم نمى خواهد بفرمايد كه اين طايفه مبلغ هر چه بگويند خدا تصديق دارد، و سخن ايشان هر چه باشد بر مردم حجت است ، بلكه صرفا مى خواهد اجازه تبليغ دهد، و بفرمايد اين طايفه اجازه دارند آنچه را كه خوانده اند در اختيار مردم بگذارند: و آيه شريفه وقتى اشكال به آن دليل مى شد كه منظور معناى اول بوده باشد، نه دوم .

و يكى ديگر از ادله عصمت انبيا ع آيه شريفه :" وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ رَسُولٍ إِلاّلِيُط اعَ بِإِذْنِ اللّهِ" مى باشد، چون مطاع بودن رسول را غايت ارسال رسول شمرده ، و آنهم تنها غايت و يگانه نتيجه ، و اين معنا به ملازمه اى روشن مستلزم آن است كه خداى تعالى هم همان را كه رسول دستور مى دهد اراده كرده باشد، و خلاصه آنچه رسول با قول و فعل خود از مردم مى خواهد خدا هم بخواهد، چون قول و فعل هر يك وسيله اى براى تبلغ ‌اند، حال اگر فرض كنيم رسول در تبليغ خود مرتكب خطايى در قول يا فعل شود، و يا مرتكب خطايى در فهميدن وحى گردد، اين خطا را از مردم خواسته ، در حالى كه خدا از مردم جز حق نمى خواهد.

و همچنين اگر فرض كنيم معصيتى از رسول سر بزند يا قولى و يا عملى از آنجا كه قول و فعل پيغمبر حجت است ، همين معصيت را از مردم خواسته است ، در نتيجه بايد بگوئيم يك قول يا فعل گناه در عين اينكه ، مبغوض و گناه است ، محبوب و اطاعت هم هست ، و خدا در عين اينكه آن را نخواسته ، آن را خواسته است و در عين اينكه از آن نهى كرده به آن امر نموده است ، و خداى تعالى متعالى از تناقض در صفات و افعال است .

و چنين تناقضى از خدا سر نمى زند، حتى در صورتى هم كه به قول بعضى ها تكليف ما لا يطاق را جايز بدانيم ، و بگوئيم براى خدا جايز است كه خلق را بما لا يطاق تكليف كند، براى اينكه تكليف به تناقض تكليفى است كه خودش محال است ، نه اينكه تكليف به محال باشد، دليل اينكه تكليفى است محال ، اين است كه در مورد يك عمل هم تكليف است هم لا تكليف ، هم اراده است و هم لا اراده ، هم حب است و هم لا حب ، هم مدح است و هم ذم .

باز از جمله آياتى كه بر عصمت انبيا دلالت دارد آيه شريفه زير است :" رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ لِئَلاّ يَكُونَ لِلنّاسِ عَلَى اللّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ" براى اينكه ظهور در اين دارد كه خداى سبحان مى خواهد عذرى براى مردم نماند: و در هر عملى كه معصيت و مخالفت با او است حجتى نداشته باشند، و نيز ظهور در اين دارد كه قطع عذر و تماميت حجت تنها از راه فرستادن رسولان ع است ، و معلوم است كه اين غرض وقتى حاصل مى شود كه از ناحيه خود رسولان عمل و قولى كه با اراده و رضاى خدا موافقت ندارد صادر نشود، و نيز خطايى در فهم وحى و تبليغ آن مرتكب نشوند، و گرنه مردم در گنه كارى خود معذور خواهند بود، و مى توانند حجت بياورند كه ما تقصيرى نداشتيم . زيرا پيغمبرت را ديديم كه همين گناه را مى كرد، و يا پيغمبرت به ما اينطور دستور داد، و اين نقض غرض خداى تعالى است ، و حكمت خدا با نقض غرض نمى سازد.

سبب و منشا عصمت انبياء (ع) نيرو و ملكه نفسانى آنها است نه عامل و سببى خارج از وجود ايشان

حال اگر بگويى : همه آياتى كه تا اينجا مورد استدلال قرار داديد بيش از اين دلالت ندارد كه انبيا ع خطايى و معصيتى ندارند، و اين آن عصمتى كه ادعايش مى كرديد نيست ، براى اينكه عصمت بطورى كه قائلين به آن معتقدند عبارت است از نيرويى كه انسان را از وقوع در خطا و از ارتكاب معصيت باز دارد و اين نيرو ربطى به صدور و عدم صدور عمل ندارد، بلكه ما فوق عمل است ، مبدئى است نفسانى كه خودش براى خود افعالى نفسانى دارد، هم چنان كه افعال ظاهرى از ملكات نفسانى صادر مى شود.

در پاسخ مى گوئيم : بله ، درست است و ليكن آنچه ما در بحث هاى گذشته به آن احتياج داريم ، همان نبودن خطا و گناه ظاهرى از پيغمبر است ، و اگر نتوانيم اثبات آن نيرويى كنيم كه مصدر افعالى از صواب و طاعت است مضر به دعوى ما نيست .

علاوه بر اينكه ما مى توانيم وجود آن نيرو را هم اثبات نموده بگوئيم : عصمت ظاهرى انبيا ناشى از آن نيرو است ، به همان دليلى كه در بحث از اعجاز و اينكه آيه :" إِنَّ اللّهَ بالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْراً" و همچنين آيه :" إِنَّ رَبِّي عَلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ" چه دلالتى دارند، گذشت .

از اين هم كه بگذريم اصولا مى توانيم بگوئيم : هر حادثى از حوادث بطور مسلم مبدئى دارد، كه حادثه از آن مبدء صادر مى شود، افعالى هم كه از انبيا صادر مى شود، آن هم به يك و تيره ، يعنى همه صواب و اطاعت صادر مى شود، لا بد مستند به يك نيرويى است كه در نفس انبيا ع هست ، و اين همان قوه اى است كه شما دنبالش مى گرديد.

توضيح اينكه : افعالى كه از پيغمبرى صادر مى شود كه فرض كرديم همه اطاعت خداست ، افعالى است اختيارى ، عينا مانند همان افعال اختياريه اى كه از خود ما صادر مى شود، چيزى كه هست در ما همانطور كه گاهى اطاعت است همچنين گاهى معصيت است ، و شكى نيست در اينكه فعل اختيارى از اين جهت اختيارى است كه از علم و مشيت ناشى مى شود، و اختلاف فعل از نظر اطاعت و معصيت به خاطر اختلافى است كه در صورت علميه آن فعل از نفس صادر مى شود، اگر مطلوب - يعنى همان صورت هاى علميه - پيروى هوس و ارتكاب عملى باشد كه خدا از آن نهى كرده ، معصيت سر مى زند، و اگر مطلوب حركت در مسير عبوديت و امتثال امر مولى باشد اطاعت محقق مى شود.

پس اختلاف اعمال ما كه يكى اطاعت ناميده مى شود و ديگرى معصيت ، به خاطر اختلافى است كه در علم صادر از نفس ما وجود دارد، (و گرنه ريخت و قيافه گناه و صواب يكى است و ميان شكل عمل زنا و عمل زناشويى هيچ فرقى نيست ) حال اگر يكى از اين دو علم يعنى حركت در مسير عبوديت و امتثال امر الهى ادامه يابد معلوم است كه جز اطاعت عملى از انسان سر نمى زند و اگر آن يكى ديگر يعنى حركت در مسير هواى نفس كه مبدأ صدور معصيت است ادامه يابد، (پناه مى بريم به خدا) جز معصيت از انسان سر نخواهد زد.

و بنا بر اين صدور افعال از رسول خدا ص به وصف اطاعت صدورى است دائمى و اين نيست مگر براى اينكه علمى كه افعال اختيارى آن جناب از آن علم صادر مى شود، صورت علميه اى است صالح ، و غير متغير، و آن عبارت است از اينكه دائما بايد بنده باشد، و اطاعت كند، و معلوم است كه صورت علميه و هيات نفسانيه اى كه راسخ در نفس است ، و زوال پذير نيست ، ملكه اى است نفسانى ، مانند ملكه شجاعت و عفت و عدالت و امثال آن ، پس در رسول خدا ص ملكه نفسانيه اى هست كه تمامى افعالش ‍ از آن ملكه صادر است ، و چون ملكه صالحه اى است همه افعالش اطاعت و انقياد خداى تعالى است ، و همين ملكه است كه او را از معصيت باز مى دارد.

## ۱۱ سيرى در قرآن

اين معنا و علت عصمت آن جناب از جهت معصيت بود، اما از آن دو جهت ديگر، يعنى عصمت از خطا در گرفتن وحى ، و در تبليغ و رسالت ، باز مى گوئيم كه در آن جناب ملكه و هيات نفسانيه اى است كه نمى گذارد در اين دو جهت نيز به خطا برود، و اگر فرض كنيم كه اين افعال يعنى گرفتن وحى و تبليغ آن و عمل به آن ، همه به يك شكل يعنى به شكل اطاعت و صواب از آن جناب صادر مى شود، ديگر احتياج نداريم كه قائل به وجود واسطه اى ميان آن جناب و اعمالش شده ، چيزى را منضم به نفس شريف رسول خدا ص بدانيم كه با وجود چنان چيزى افعال اختياريه آن جناب به شكل اطاعت و صواب و بر طبق اراده خداى سبحان از آن جناب صادر شود، زيرا نه تنها احتياج نداريم ، بلكه در آن صورت افعال اختياريه آن جناب از اختياريت خارج مى شود، زيرا در چنين فرضى اراده خود آن جناب تاثيرى در كارهايش نخواهد داشت ، بلكه هر كارى كه مى كند مستند به آن واسطه خواهد بود، و در اين صورت خارج از فرض شده ايم ، چون فرض كرديم كه آن جناب نيز فردى از افراد انسان است ، كه هر چه مى كند با علم و اراده و اختيار مى كند، پس عصمت خدايى عبارت شد از اينكه خداوند سببى در انسان پديد آورد كه به خاطر آن تمامى افعال انسان نامبرده به صورت اطاعت و صواب صادر شود، و آن سبب عبارت است از علم راسخ در نفس ، يعنى ملكه نفسانى كه بيانش گذشت .

## زن در قرآن

از آنجايى كه قانونگذار قوانين اسلام ، خداى تعالى است همه مى دانيم كه اساس قوانينش (مانند قوانين بشرى ) بر پايه تجارب نيست ، كه قانونى را وضع كند و بعد از مدتى به نواقص آن پى برده ناگزير لغوش كند، بلكه اساس آن مصالح و مفاسد واقعى بشر است ، چون خدا به آن مصالح و مفاسد آگاه است ، ليكن به حكم تعرف الاشياء باضدادها، ما براى درك ارزش قوانين الهى چه بسا نيازمند باشيم به اينكه در احكام و قوانين و رسوم دائر در ميان امتهاى گذشته و حاضر تامل و دقت كنيم .

از سوى ديگر پيرامون سعادت انسانى بحث كنيم ، و به دست آوريم كه به راستى سعادت واقعى بشر در چيست ؟، و آن گاه نتيجه اين دو بررسى را با يكديگر تطبيق كنيم تا ارزش قوانين اسلام و مذاهب و مسلك هاى اقوام و ملتهاى ديگر را به دست آوريم ، و روح زنده آن را در بين ارواح آن قوانين متمايز ببينيم ، و اصلا مراجعه به تواريخ ملل و سير در آنها و بررسى خصائل و مذاهب ملل عصر حاضر براى همين است كه به قدر و منزلت اسلام پى ببريم ، نه اينكه احتمال مى دهيم در اقوال گذشته و معاصر، قانون بهتر و كاملترى هست و مى خواهيم به جستجوى آن برخيزيم .

و به همين منظور مساله را از چند نقطه نظر مورد بحث قرار مى دهيم .

١- اينكه زن در اسلام چه هويتى دارد؟ و هويت زن را با هويت مرد مقايسه كنيم .

٢- زن در نظر اسلام چه ارزش و موقعيتى در اجتماع دارد، تا معلوم كنيم تاثير زن در زندگى بشريت تا چه حد است ؟.

٣- اينكه : در اسلام چه حقوق و احكامى براى زن تشريع شده است ؟.

٤- تشريع آن احكام و قوانين بر چه پايه اى بوده است .

و همانطور كه گفتيم براى روشن تر شدن بحث ناگزيريم آنچه را كه تاريخ از زندگى زن در قبل از اسلام ضبط كرده پيش بكشيم ، و در آن نظرى بكنيم ، ببينيم اقوام قبل از اسلام و اقوام غير مسلمان بعد از اسلام تا عصر حاضر چه اقوام متمدن و چه عقب افتاده ، با زن چه معامله اى مى كردند؟ و معلوم است كه بررسى تاريخى اين مساله بطور كامل از گنجايش اين كتاب بيرون است ، ناگزير شمه اى از تاريخ را از نظر مى گذرانيم و مى گذريم .

## زندگى زن در ملت هاى عقب مانده

زندگى زن در امتها و قبائل وحشى ، از قبيل ساكنين افريقا و استراليا و جزائر مسكون در اقيانوسيه و امريكاى قديم و غير اينها نسبت به زندگى مردان نظير زندگى حيوانات اهلى بود، آن نظرى كه مردان نسبت به حيوانات اهلى داشتند همان نظر را نسبت به زن داشتند، و به زنان با همان ديد مى نگريستند.

به اين معنا كه انسان به خاطر طبع استخدامى كه در او هست همانطور كه اين معنا را حق خود مى شمرد، كه مالك گاو و گوسفند و شتر و ساير حيوانات اهلى خود باشد، و در آن حيوانات هر نوع تصرفى كه مى خواهد بكند، و در هر حاجتى كه برايش پيش مى آيد به كار ببندد، از مو و كرك و گوشت و استخوان و خون و پوست و شير آن استفاده كند، و به همين منظور براى حيوان طويله مى ساخت ، و حفظش مى كرد، و نر و ماده آنها را به هم مى كشانيد تا از نتائج آنها هم استفاده كند، بار خود را به پشت آنها مى گذاشت ، و در كار شخم زمين و كوبيدن خرمن و شكار، آنها را به كار مى گرفت ، و به طرق مختلف براى كارهاى ديگر، كه نمى توان شمرد، حيوانات را استخدام مى كرد.

و اين حيوانات بى زبان از بهره هاى زندگى و آنچه كه دلهايشان آرزو مى كرد از خوردنى و نوشيدنى و مسكن و جفت گيرى و استراحت آن مقدار را دارا بودند كه مالكش در اختيارش بگذارد، و انسان هم آن مقدار در اختيار حيوانات مى گذاشت كه مزاحم و منافى با اغراضش نباشد، او اين حيوانات را تسخير كرد، تا به زندگى او سود رساند، نه اينكه مزاحم زندگى او باشد.

و به همين جهت بسيار مى شد كه بهره كشى از آن زبان بسته ها، مستلزم رفتارى مى شد كه از نظر خود آن حيوانات بسيار ظالمانه بود، و اگر حيوان زبان مى داشت و خودش ناظر در سرنوشت خود بود فريادش از اين زورگويى هاى عجيب بلند مى شد، چه بسيار حيوانى كه بدون داشتن هيچ جرمى مظلوم واقع مى شد، و چه بسيار حيوان ستم كشى كه از ظلم صاحبش به استغاثه در مى آمد و امروز هم در مى آيد، و كسى نيست كه به دادش برسد، و چه بسيار ستمكارى كه بدون هيچ مانعى به ظلم خود ادامه مى دهد، چه بسيار حيواناتى كه بدون داشتن هيچگونه استحقاق ، زندگى لذت بخشى دارند، و تنها به خاطر اينكه سگ خوش قواره اى است از كاخ ‌ها و بهترين ماشين ها و بهترين غذاها برخوردار باشند، و فلان اسب فقط به خاطر اينكه نژاد خوبى دارد در ناز و نعمت بسر برده و در مساله تخم گيرى از او استفاده كنند.

و بر عكس چه بسيار حيواناتى كه بدون هيچ تقصيرى ، در سخت ترين شرايط زندگى كنند، و مانند الاغ باربر و اسب عصارى ، دائما در زحمت و سختى باشند.

حيوان براى خودش هيچ حقى از حقوق زندگى ندارد، و در سايه حقوقى كه صاحبش براى خودش قائل است زندگى مى كند، اگر كسى پاى سگى و يا اسبى را بشكند از اين نظر تعقيب نمى شود كه چرا حيوان بى زبان را آزردى ، و حق او را پايمال ساختى ؟، بلكه از اين نظر تعقيب مى شود كه چرا به صاحب حيوان ضرر رساندى ، و حيوان قيمتى او را از قيمت انداختى ، همه اينها براى اين است كه انسان ، زندگى و هستى حيوانات را دنباله رو زندگى خود و فرع هستى خود مى داند، و ارزش جايگاه آنها را طفيلى ارزش ‍ وجودى خود مى شمارد.

در اين امت ها و قبائل زندگى زنان نيز در نظر مردان چنين زندگى يى بود، يعنى مردان زندگى زنان را پيرو زندگى خود مى دانستند، و معتقد بودند كه زنان براى خاطر مردان خلق شده اند، و بطور اجمال و سربسته و بدون اينكه فكر كنند چه مى گويند، مى گفتند: هستى و وجود زنان و زندگيشان تابع هستى و زندگى مردان است ، و عينا مانند حيوانات هيچ استقلالى در زندگى و هيچ حقى ندارند و زن ، ما دام كه شوهر نكرده تحت سرپرستى و ولايت پدر است ، و بعد از ازدواج تحت ولايت شوهر است ، آن هم ولايت بدون قيد و شرط و بدون حد و مرز.

در اين امتها مرد مى توانست زن خود را به هر كس كه بخواهد بفروشد، و يا ببخشد و يا او را مانند يك كالا قرض دهد تا از او كام بگيرند، بچه دار شوند، يا به خدمت بگيرند و يا بهره هايى ديگر بكشند، و مرد حق داشت او را تنبيه و مجازات كند، كتك بزند، زندان كند، و حتى به قتل برساند، و يا او را گرسنه و تشنه رها كند، حال او بميرد يا زنده بماند، و نيز حق داشت او را مخصوصا در مواقع قحطى و يا جشن ها مانند گوسفند چاق بكشد، و گوشتش را بخورد، و آنچه را كه از مال مربوط به زن بود، مال خودش ‍ مى دانست ، حق زن را هم ، حق خود مى شمرد، مخصوصا از جهت دادوستد و ساير معاملاتى كه پيش مى آمد خود را صاحب اختيار مى دانست .

و بر زن لازم بود كه از مرد (پدرش باشد يا شوهرش ) در آنچه امر و دستور مى دادند كوركورانه اطاعت كند، چه بخواهد و چه نخواهد و باز به عهده زن بود كه امور خانه و اولاد و تمامى ما يحتاج زندگى مرد را در خانه فراهم نمايد، و باز به عهده او بود كه حتى سخت ترين كارها را تحمل كند، بارهاى سنگين را به دوش بكشد، گل كارى و امثال اين كارها را بكند، و در قسمت حرفه و صنعت پست ترين حرفه را بپذيرد.

و اين رفتار عجيب ، در بين بعضى از قبائل به حدى رسيده بود كه وقتى يك زن حامله بچه خود را به دنيا مى آورد بلا فاصله بايد دامن به كمر بزند و به كارهاى خانه بپردازد. در حالى كه شوهرش با نداشتن هيچ كسالتى خود را به بيمارى بزند، و در رختخواب بخوابد و زن بدبختش به پرستارى او بپردازد، اينها كلياتى بود از حقوقى كه زن در جامعه عقب مانده داشت ، و از بهره هايى كه از زندگى اش مى برد، كه البته اهل هر قرن از قرنها بربريت و وحشيگرى و خصلت ها و خصوصيتهاى مخصوص به خود داشته ، سنت ها و آداب قومى با اختلاف عادات موروثيشان و اختلاف مناطق زندگى و جوى كه بر آن زندگى احاطه داشت ، مختلف مى شد كه هر كس به كتب تاليف شده در اين باب مراجعه كند، از آن عادات و رسوم آگاه مى شود.

زندگى زن در امتهاى پيشرفته قبل از اسلام

منظور ما از امتهاى متمدن و پيشرفته آن روز، آن امت هايى است كه تحت رسوم ملى و عادات محفوظ و موروثى زندگى مى كرده اند بدون اينكه رسوم و عاداتشان مستند به كتابى يا مجلس قانونى باشد، مانند مردم چين و هند و مصر قديم و ايران و نظائر اينها.

آنچه در اين باب در بين تمامى اين امتها مشترك بوده ، اين بود كه زن در نظر اين اقوام هيچگونه استقلال و حريت و آزادى نداشته ، نه در اراده اش و نه در اعمالش ، بلكه در همه شؤ ون زندگى اش تحت قيمومت و سرپرستى و ولايت بوده ، هيچ كارى را از پيش خود منجز و قطعى نمى كرده ، و حق مداخله در هيچ شانى از شؤ ون اجتماعى را نداشته است (نه در حكومت ، نه در قضاوت ، و نه در هيچ شانى ديگر). حال ببينيم با نداشتن هيچ حقى از حقوق ، چه وظائفى به عهده داشته است ؟ اولا تمامى آن وظائفى كه به عهده مرد بوده به عهده او نيز بوده است ، حتى كسب كردن و زراعت و هيزم شكنى و غير آن ، و ثانيا علاوه بر آن كارها، اداره امور خانه و فرزند هم به عهده او بوده ، و نيز موظف بود كه از مرد در آنچه مى گويد و مى خواهد اطاعت كند.

البته زن در اينگونه اقوام ، زندگى مرفه ترى نسبت به اقوام غير متمدن داشته است ، چون اينان ديگر مانند آن اقوام به خود اجازه نمى دادند زنى را بكشند، و گوشتشان را بخورند، و بطور كلى از مالكيت محرومشان نمى دانستند، بلكه زن فى الجمله مى توانست مالك باشد، مثلا ارث ببرد، و اختيار ازدواج داشته باشد، گو اينكه ملكيت و اختياراتش در اينگونه موارد هم ، به استقلال خود او نبود.

در اين جوامع مرد مى توانست زنان متعدد بگيرد، بدون اينكه حد معينى داشته باشد، و مى توانست هر يك از آنان را كه دلش خواست طلاق دهد، و شوهر بعد از مرگ زنش مى توانست بدون فاصله ، زن بگيرد، ولى زن بعد از مرگ شوهرش نمى توانست شوهر كند، و از معاشرت با ديگران در خارج منزل ، غالبا ممنوع بود.

و براى هر يك از اين امت ها بر حسب اقتضاى مناطق و اوضاع خاص به خود، احكام و رسوم خاصى بود، مثلا امتياز طبقاتى كه در ايران وجود داشت چه بسا باعث مى شد زنان از طبقه بالا حق مداخله در ملك و حكومت و حتى رسيدن به سلطنت و امثال آن را داشته باشند، و يا مثلا بتوانند با محرم خود چون پسر و برادر ازدواج كنند، ولى ديگران كه در طبقه پائين اجتماع بودند چنين حقى را نداشته باشند.

و مثلا در چين از آنجا كه ازدواج نوعى خودفروشى و مملوكيت بود، و زن در اين معامله خود را يكباره مى فروخت ، قهرا ديگر معقول نبود كه اختيارات يك زن ايرانى را داشته باشد، و همين طور هم بود يك زن چينى از ارث محروم بود، و حق آن را نداشت كه با مردان و حتى با پسران خود سر يك سفره بنشيند، و مردان مى توانستند دو نفرى و يا چند نفرى يك زن بگيرند، و در بهره گيرى از او، و استفاده از كار او با هم شريك باشند، آن وقت اگر بچه دار مى شد غالبا فرزند از آن مردى بود كه كودك به او بيشتر شباهت داشت .

و مثلا در هند، از آنجايى كه معتقد بودند زن پيرو مرد و مانند يكى از اعضاى بدن او است ديگر معقول نبود كه بعد از شوهر، ازدواج براى او حلال و مشروع باشد، بلكه تا ابد بايد بى شوهر زندگى كند و بلكه اصلا نبايد زنده بماند، چون گفتيم زن را به منزله عضوى از شوهر مى دانستند، و در نتيجه همانطور كه بر حسب رسوم خود مردگان را مى سوزاندند، زن زنده را هم با شوهر مرده اش آتش مى زدند، و يا اگر زمانى زنده مى ماندند، در كمال ذلت و خوارى زندگى مى كردند.

زنان هند قديم در ايام حيض ، نجس و پليد بودند، و دورى كردن از آنان لازم بود، و حتى لباسهايشان و هر چيزى كه با دست يا جاى ديگر بدنشان تماس ‍ مى گرفت ، نجس و خبيث بود.

و مى توان وضع زنان در اين امتها را اينطور خلاصه كرد كه : نه انسان بودند و نه حيوان ، بلكه برزخى بين اين دو موجود به حساب مى آمدند، به اين معنا كه از زن ، به عنوان يك انسان متوسط و ضعيف استفاده مى كردند، انسانى كه هيچگونه حقى ندارد، مگر اينكه به انسانهاى ديگر در امور زندگى كمك كند، مثل فرزند صغير كه حد وسطى است بين حيوان و انسان كامل ، به ساير انسانها كمك مى كند، اما خودش مستقلا حقى ندارد، و تحت سرپرستى و ولايت پدر يا ساير اولياى خويش است ، بله بين فرزند صغير و زن ، اين فرق بود كه فرزند بعد از بلوغش از تحت سرپرستى خارج مى شد، ولى زن تا ابد تحت سرپرستى ديگران بود.

## زن در نظر ملل مختلف

امت هايى كه تا كنون نام برديم ، امت هايى بودند كه بيشتر آداب و رسوم شان بر اساس اقتضاء منطقه و عادات موروثى و امثال آن بود، و ظاهرا به هيچ كتاب و قانونى تكيه نداشت ، در اين ميان امت هايى از قبيل كلدانيان و روميان و يونانيان هستند كه تحت سيطره قانون و يا كتاب هستند.

اما كلده و آشور، كه قوانين " حامورابى " در آن حكومت مى كرد، به حكم آن قوانين ، زن را تابع همسرش دانسته و او را از استقلال محروم مى دانستند. و نيز به حكم آن شريعت ، زن نه در اراده اش استقلال داشت و نه در عمل ، حتى اگر زن از شوهرش در امور معاشرت اطاعت نمى كرد و يا عملى را مستقلا انجام مى داد، مرد مى توانست او را از خانه بيرون كرده ، و يا زنى ديگر بگيرد، و بعد از آن حق داشت با او معامله يك برده را بكند، و اگر در تدبير امور خانه اشتباهى مى نمود مثلا اسراف مى كرد، شوهر مى توانست شكايتش را نزد قاضى ببرد، و بعد از آنكه جرم او اثبات شد، او را در آب غرق كند.

و اما روم ، كه از قديمى ترين امتهايى است كه قوانين مدنى وضع كرده است ، اولين بارى كه دست به وضع قانون زد، حدود چهار صد سال قبل از ميلاد بود كه به تدريج ، در صدد تكميل آن برآمد، و اين قانون ، نوعى استقلال به خانه داده ، كه در آن چهار ديوارى دستورات سرپرست خانه واجب الاجراء است ، و اين سرپرست يا شوهر است و يا پدر فرزندان كه نوعى ربوبيت و سرپرستى نسبت به اهل خانه دارد، و اهل خانه بايد او را بپرستند، همانطور كه خود او در كودكى پدران گذشته خود را كه قبل از او تاسيس خانواده كردند مى پرستيد، و اين سرپرست اختيار تام دارد، و اراده او در تمامى آنچه كه مى خواهد و به آن امر مى كند نسبت به اهل خانه اش يعنى زنان و فرزندان نافذ و معتبر است ، حتى اگر صلاح بداند كه فلان زن و يا فلان فرزند بايد كشته شود، بايد بدون چون و چرا اطاعتش مى كردند، و كسى نبود كه با وى مخالفت كند.

و زنان خانه يعنى همسر و دختر و خواهر وضع بدترى نسبت به مردان و حتى پسران داشتند، با اينكه مردان و پسران هم تابع محض سرپرست خانه بودند، ولى زنان اصولا جزء جامعه نبودند، و در نتيجه به شكايت آنها گوش ‍ نمى دادند، و هيچ معامله اى از ايشان معتبر و نافذ نمى شد، و مداخله در امور اجتماعى به هيچ وجه از آنان صحيح نبود، ولى مردان خانه ، يعنى اولاد ذكور و برادران سرپرست و حتى پسر خوانده ها (چون در آن روزها پسرخواندگى در ميان روميان و همچنين يونانيان و ايرانيان و اعراب معمول بوده ) مى توانستند با اجازه سرپرست مستقل شوند، و همه امور زندگى خود را اداره كنند.

زنان در روم قديم جزء اعضاى اصلى خانه و خانواده نبودند، خانواده را تنها مردان تشكيل مى دادند، زنان تابع خانواده بودند، در نتيجه قرابت اجتماعى رسمى كه مؤ ثر در مساله توارث و امثال آنست ، مختص در بين مردان بود (مردان بودند كه از يكديگر ارث مى بردند، و يا مثلا شجره دودمانشان به وسيله ايشان حفظ مى شد) و اما زنان نه در بين خود خويشاوندى (خواهرى و دختر عمويى و غيره ) داشتند، و نه در بين خود و مردان ، حتى بين زن و شوهر خويشاوندى نبود، بين پسر با مادرش و بين خواهر و برادرش و بين دختر و پدرش ارتباط خويشاوندى كه باعث توارث شود نبود.

بلكه تنها قرابت طبيعى (كه باعث اتصال زن و مردى به هم و تولد فرزندى از آن دومى شد) وجود داشت ، و بسا مى شد كه همين نبودن قرابت رسمى مجوز آن مى شد كه با محارم يكديگر ازدواج كنند، و سرپرست خانه ، كه ولى همه دختران و زنان خانه بود، با دختر خود ازدواج كند، چون ولى دختر و سرپرست او بود همه رقم اختيارى در او داشت .

و سخن كوتاه اينكه در اجتماع خانواده ، وجود زن در نظر روميان وجودى طفيلى ، و زندگيش تابع زندگى مردان بود، زمام زندگى و اراده اش به دست سرپرست خانه بود، كه يا پدرش باشد اگر پدرى در خانه بود، و يا همسرش ‍ اگر در خانه كسى به نام همسر باشد، و يا مردى ديگر غير آن دو، و سرپرست خانه هر كارى مى خواست با او مى كرد، و هر حكمى كه دلش ‍ مى خواست مى راند.

چه بسا مى شد كه او را مى فروخت ، و يا به ديگران مى بخشيد، و يا براى كام گيرى به ديگران قرض مى داد، و چه بسا به جاى حقى كه بايد بپردازد (مثلا قرض يا ماليات ) خواهر يا دخترش را در اختيار صاحب حق مى گذاشت ، و چه بسا او را با كتك و حتى كشتن مجازات مى كرد، تدبير مال زنان نيز بدست مردان بود، هر چند كه آن مال مهريه اى باشد كه با ازدواج بدست آورده ، و يا با اذن ولى خود كسب كرده باشد، ارث را كه گفتيم نداشت و از آن محروم بود، و اختيار ازدواج كردن دختر و زن به دست پدر و يا يكى از بزرگان قوم خود بود، طلاقش هم كه به دست شوهر بود و ... آرى اين بود وضع زن در روم .

و اما يونان ، وضع زن در آنجا و اصولا وضع به وجود آمدن خانواده و ربوبيت و سر پرستى خانواده ، نزديك همان وضع روم بود.

يعنى قوام و ركن اجتماع مدنى و همچنين اجتماع خانوادگى نزد آنان ، مردان بودند، و زنان تابع و طفيلى مردان به حساب مى آمدند، و به همين جهت زن در اراده و در افعال خود استقلال نداشت ، بلكه تحت ولايت و سرپرستى مرد بود. ليكن همه اين اقوام ، در حقيقت قوانين خود را، خودشان نقض كردند، براى اينكه اگر براى زن استقلالى قائل نبودند، بايد همه جا قائل نباشند، يعنى همانطورى كه يك كودك نه در منافعش مستقل است و نه در جرائمش ، بايد در مورد زنان نيز اينطور حكم مى كردند كه اگر در اراده و اعمالشان آنجا كه مثلا مى خواهند چيزى بخرند و يا بفروشند مستقل نيستند، در جرائمشان هم مستقل نباشند، يعنى اگر كار خلافى كردند، نبايد خودشان جريمه شوند، و يا شكنجه گردند، بلكه بايد ولى و سرپرستشان جريمه بپردازد.

ولى همانطور كه گفتيم ، اين اقوام ، طفيلى بودن زن را فقط در طرف منافعشان حكم مى كردند، اگر كار نيكى مى كردند پاداش آنها به كيسه سرپرست آنها مى رفت و اما اگر كار بدى مى كردند، خودشان شكنجه مى شدند.

و اين خود عينا يكى از شواهد و بلكه از دلايلى است كه دلالت مى كند بر اينكه در تمامى اين قوانين زن را به اين نظر كه موجودى است ضعيف و جزئى است از اجتماع ، اما جزئى ناتوان و محتاج به قيم ، مورد توجه قرار ندادند، بلكه به اين ديد به او نگاه كرده اند كه موجودى است مضر، و مانند ميكروبى است كه مزاج اجتماع را تباه مى كند، و صحت آن را سلب مى نمايد، چيزى كه هست مى ديدند كه اجتماع حاجت حياتى و ضرورى به اين ميكروب دارد، زيرا اگر زن نباشد نسل بشر باقى نمى ماند، لذا مى گفتند: چاره اى نيست جز اينكه بايد به شان وى اعتنا كنيم و وبال امر او را به عهده بگيريم .

پس اگر جرمى و خيانتى كرد بايد خودش عذاب آن را بچشد، و اما اگر كار نيكى كرد و سودى رسانيد مردان از آن بهره مند شوند، و براى ايمنى از شرش نبايد هيچگاه آزادش گذاشت ، كه هر كارى خواست بكند، عينا مانند يك دشمن نيرومندى كه در جنگ شكست خورده باشد و او را اسير گرفته باشند، ما دام كه زنده است بايد مقهور و زير دست باشد، اگر كار بدى كند شكنجه مى شود، و اگر كار نيكى كند تشكر و تقدير از او به عمل نمى آيد.

و همين كه ديديد مى گفتند كه قوام اجتماع به وجود مردان است ، باعث شد كه معتقد شوند به اينكه اولاد حقيقى انسان ، فرزندان پسر مى باشند، و بقاى نسل به بقاى پسران است ، (و اگر كسى فرزند پسر نداشته باشد و همه فرزندانش دختر باشند، در حقيقت بلا عقب و اجاق كور است )، و همين اعتقاد منشا پيدايش عمل تبنى (فرزندگيرى ) شد، يعنى باعث آن شد كه اشخاص بى پسر، پسر ديگرى را فرزند خود بخوانند و ملحق به خود كنند، و تمامى آثار فرزند واقعى را در مورد او هم مترتب سازند، براى اينكه مى گفتند خانه اى كه در آن فرزند پسر نيست محكوم به ويرانى و نسل صاحب خانه محكوم به انقراض است ، لذا ناچار مى شدند بچه هاى پسر ديگران را فرزند خود بخوانند، تا به خيال خودشان نسلشان منقرض نشود، و با اينكه مى دانستند اين فرزند خوانده ، فرزند ديگران است و از نسل ديگران آمده ، مع ذلك فرزند قانونى خود به حساب مى آوردند، و به او ارث مى دادند و از او ارث مى بردند، و تمامى آثار فرزند صلبى را در مورد او مترتب و جارى مى كردند.

و وقتى مردى از اين اقوام يقين مى كرد كه عقيم است و هرگز بچه دار نمى شود، دست به دامن يكى از نزديكان خود از قبيل : برادر و برادر زاده مى شد، و او را به بستر همسر خود مى برد تا با او جماع كند، و از اين جماع فرزندى حاصل شده ، و او آن فرزند را فرزند خود بخواند و خاندان او باقى بماند.

مساله ازدواج و طلاق نيز در يونان و روم نزديك به هم بود، در هر دو قوم تعدد زوجات جائز بود، اما در يونان اگر زن از يكى بيشتر مى شد يكى از آن زنان ، زن قانونى و رسمى بود و بقيه غير رسمى .

## زن در ميان عرب

عرب از همان زمانهاى قديم در شبه جزيره عربستان زندگى مى كرد، سرزمينى بى آب و علف و خشك و سوزان ، و بيشتر سكنه اين سرزمين ، از قبائل صحرانشين و دور از تمدن بودند، و زندگيشان با غارت و شبيخون ، اداره مى شد، عرب از يك سو، يعنى از طرف شمال شرقى به ايران و از طرف شمال به روم و از ناحيه جنوب به شهرهاى حبشه و از طرف غرب به مصر و سودان متصل بودند، و به همين جهت عمده رسومشان رسوم توحش بود، كه در بين آن رسوم ، احيانا اثرى از عادات روم و ايران و هند و مصر قديم هم ديده مى شد.

عرب براى زن نه استقلالى در زندگى قائل بود و نه حرمت و شرافتى ، بله حرمتى كه قائل بود براى بيت و خاندان بود، زنان در عرب ارث نمى بردند، و تعدد زوجات آن هم بدون حدى معين ، جائز بود، هم چنان كه در يهود نيز چنين است ، و همچنين در مساله طلاق براى زن اختيارى قائل نبود، و دختران را زنده به گور مى كرد، اولين قبيله اى كه دست به چنين جنايتى زد، قبيله بنو تميم بود، و به خاطر پيشامدى بود كه در آن قبيله رخ داد، و آن اين بود كه با نعمان بن منذر جنگ كردند، و عده اى از دخترانشان اسير شدند كه داستانشان معروف است ، و از شدت خشم تصميم گرفتند دختران خود را خود به قتل برسانند، و زنده دفن كنند و اين رسم ناپسند به تدريج در قبائل ديگر عرب نيز معمول گرديد، و عرب هر گاه دخترى برايش متولد مى شد به فال بد گرفته و داشتن چنين فرزندى را ننگ مى دانست بطورى كه قرآن مى فرمايد:

" يَتَوارى مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ ما بُشِّرَ بِهِ" ، يعنى پدر دختر از شنيدن خبر ولادت دخترش خود را از مردم پنهان مى كرد و بر عكس هر چه بيشتر داراى پسر مى شد (هر چند پسر خوانده ) خوشحال تر مى گرديد، و حتى بچه زن شوهردارى را كه با او زنا كرده بود، به خود ملحق مى كرد و چه بسا اتفاق مى افتاد كه سران قوم و زورمندان ، بر سر يك پسرى كه با مادرش زنا كرده بودند نزاع مى كردند، و هر يك آن پسر را براى خود ادعا مى نمودند.

## ۱۲ سيرى در قرآن

البته از بعضى خانواده هاى عرب اين رفتار هم سرزده ، كه به زنان و مخصوصا دختران خود در امر ازدواج استقلال داده ، و رعايت رضايت و انتخاب خود او را كرده باشند، كه اين رفتار از عرب ، شبيه همان عادتى است كه گفتيم در اشراف ايرانيان معمول بود، و خود يكى از آثار امتياز طبقاتى در جامعه است .

و به هر حال رفتارى كه عرب با زنان داشت ، تركيبى بود از رفتار اقوام متمدن و رفتار اقوام متوحش ، ندادن استقلال به زنان در حقوق ، و شركت ندادن آنان در امور اجتماعى از قبيل حكومت و جنگ و مساله ازدواج و اختيار دادن امر ازدواج به زنان اشراف را از ايران و روم گرفته بودند، و كشتن آنان و زنده به گور كردن و شكنجه دادن را از اقوام بربرى و وحشى اقتباس كرده بودند، پس محروميت زنان عرب از مزاياى زندگى مستند به تقديس و پرستش رئيس خانه نبود، بلكه از باب غلبه قوى و استخدام ضعيف بود.

و اما مساله " پرستش " در بين عرب اينچنين بود كه همه اقوام عرب (چه مردان و چه زنان ) بت مى پرستيدند، و عقائدى كه در باره بت داشتند شبيه همان عقائدى است كه صابئين در باره ستاره و ارباب انواع داشتند، چيزى كه هست بت هاى عرب بر حسب اختلافى كه قبائل در هواها و خواسته ها داشتند مختلف مى شد، ستارگان و ملائكه (كه به زعم ايشان دختران خدا هستند) را مى پرستيدند و از ملائكه و ستاره صورت هايى در ذهن ترسيم نموده و بر طبق آن صورتها، مجسمه هايى مى ساختند، كه يا از سنگ بود و يا از چوب ، و هواها و افكار مختلفشان به آنجا رسيد كه قبيله بنى حنيفه بطورى كه از ايشان نقل شده بتى از" خرما"،" كشك "،" روغن "،" آرد" و ... درست كرده و سالها آن را مى پرستيدند و آن گاه دچار قحطى شده و خداى خود را خوردند!. شاعرى در اين زمينه چنين گفت :

## ۱۳ سيرى در قرآن

پس تمامى موجودات و از آن جمله انسان در وجودش و در زندگيش به سوى آن هدفى كه براى آن آفريده شده ، هدايت شده است ، و در خلقتش ‍ به هر جهاز و ابزارى هم كه در رسيدن به آن هدف به آن جهاز و آلات نيازمند است مجهز گشته و زندگى با قوام و سعادتمندانه اش ، آن قسم زندگى اى است كه اعمال حياتى آن منطبق با خلقت و فطرت باشد، و انطباق كامل و تمام داشته باشد و وظائف و تكاليفش در آخر منتهى به طبيعت شود، انتهايى درست و صحيح ، و اين همان حقيقتى است كه آيه زير بدان اشاره نموده و مى فرمايد:" فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً، فِطْرَتَ اللّهِ الَّتِي فَطَرَ النّاسَ عَلَيْها، لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللّهِ، ذلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ"، رو به سوى دينى بياور كه افراط و تفريطى از هيچ جهت ندارد، دينى كه بر طبق آفرينش ‍ تشريع شده ، آفرينشى كه انسان هم يك نوع از موجودات آن است ، انسانى كه خلقت او و فطرتش تبديل پذير نيست ، دين استوار هم ، چنين دينى است

فطرت در مورد وظائف و حقوق اجتماعى افراد و عدالت بين آنان چه اقتضايى دارد؟

حال ببينيم فطرت در وظائف و حقوق اجتماعى بين افراد چه ميگويد، و چه اقتضايى دارد؟

با در نظر داشتن اين معنا كه تمامى افراد انسان داراى فطرت بشرى هستند، مى گوييم :

آنچه فطرت اقتضاء دارد اين است كه بايد حقوق و وظائف يعنى گرفتنى ها و دادنى ها بين افراد انسان مساوى باشد، و اجازه نمى دهد يك طائفه از حقوق بيشترى برخوردار و طائفه اى ديگر از حقوق اوليه خود محروم باشد، ليكن مقتضاى اين تساوى در حقوق ، كه عدل اجتماعى به آن حكم مى كند، اين نيست كه تمامى مقامهاى اجتماعى متعلق به تمامى افراد جامعه شود (و اصلا چنين چيزى امكان هم ندارد) چگونه ممكن است مثلا يك بچه ، در عين كودكيش و يك مرد سفيه نادان در عين نادانى خود، عهده دار كار كسى شود كه هم در كمال عقل است ، تجربه ها در آن كار دارد، و يا مثلا يك فرد عاجز و ضعيف عهده دار كار كسى شود كه تنها كسى از عهده اش بر مى آيد كه قوى و مقتدر باشد، حال اين كار مربوط به هر كسى كه مى خواهد باشد، براى اينكه تساوى بين صالح و غير صالح ، افساد حال هر دو است ، هم صالح را تباه مى كند و هم غير صالح را.

بلكه آنچه عدالت اجتماعى اقتضا دارد و معناى تساوى را تفسير مى كند اين است كه در اجتماع ، هر صاحب حقى به حق خود برسد، و هر كس به قدر وسعش پيش برود، نه بيش از آن ، پس تساوى بين افراد و بين طبقات تنها براى همين است كه هر صاحب حقى ، به حق خاص خود برسد، بدون اينكه حقى مزاحم حق ديگرى شود، و يا به انگيزه دشمنى و يا تحكم و زورگويى يا هر انگيزه ديگر به كلى مهمل و نامعلوم گذاشته شود، و يا صريحا باطل شود، و اين همان است كه جمله :" وَ لَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَ لِلرِّجالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ..."، به آن بيانى كه گذشت ، به آن اشاره مى كند، چون جمله نامبرده در عين اينكه اختلاف طبيعى بين زنان و مردان را مى پذيرد، به تساوى حقوق آن دو نيز تصريح مى كند.

## معناى تساوى در مورد حقوق زن و مرد

از سوى ديگر مشترك بودن دو طائفه زن و مرد در اصول مواهب وجودى ، يعنى در داشتن انديشه و اراده ، كه اين دو، خود مولد اختيار هستند، اقتضا مى كند كه زن نيز در آزادى فكر و اراده و در نتيجه در داشتن اختيار، شريك با مرد باشد، همانطور كه مرد در تصرف در جميع شؤ ون حيات فردى و اجتماعى خود به جز آن مواردى كه ممنوع است ، استقلال دارد، زن نيز بايد استقلال داشته باشد، اسلام هم كه دين فطرى است اين استقلال و آزادى را به كاملترين وجه به زن داده ، هم چنان كه در بيانات سابق گذشت .

آرى ، زن از بركت اسلام مستقل به نفس و متكى بر خويش گشت ، اراده و عمل او كه تا ظهور اسلام گره خورده به اراده مرد بود، از اراده و عمل مرد جدا شد، و از تحت ولايت و قيمومت مرد در آمد، و به مقامى رسيد كه دنياى قبل از اسلام با همه قدمت خود و در همه ادوارش ، چنين مقامى به زن نداده بود، مقامى به زن داد كه در هيچ گوشه از هيچ صفحه تاريخ گذشته بشر چنين مقامى براى زن نخواهيد يافت ، و اعلاميه اى در حقوق زن همانند اعلاميه قرآن كه مى فرمايد:" فَلا جُناحَ عَلَيْكُمْ فِيما فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ..."، نخواهيد جست .

ليكن اين به آن معنا نيست كه هر چه از مرد خواسته اند از او هم خواسته باشند، در عين اينكه در زنان عواملى هست كه در مردان نيز هست ، زنان از جهتى ديگر با مردان اختلاف دارند.

(البته اين جهت كه مى گوييم جهت نوعى است نه شخصى ، به اين معنا كه متوسط از زنان در خصوصيات كمالى ، و ابزار تكامل بدنى عقب تر از متوسط مردان هستند).

سخن ساده تر اينكه : هر چند ممكن است ، يك يا دو نفر زن فوق العاده و همچنين يك يا دو نفر مرد عقب افتاده پيدا شود، ولى به شهادت علم فيزيولوژى ، زنان متوسط از نظر دماغ (مغز) و قلب و شريانها و اعصاب و عضلات بدنى و وزن ، با مردان متوسط الحال تفاوت دارند، يعنى ضعيفتر هستند. و همين باعث شده است كه جسم زن لطيف تر و نرم تر، و جسم مرد خشن تر و محكم تر باشد و احساسات لطيف از قبيل دوستى و رقت قلب و ميل به جمال و زينت بر زن غالب تر و بيشتر از مرد باشد و در مقابل ، نيروى تعقل بر مرد، غالب تر از زن باشد، پس حيات زن ، حياتى احساسى است ، هم چنان كه حيات مرد، حياتى تعقلى است .

و به خاطر همين اختلافى كه در زن و مرد هست ، اسلام در وظائف و تكاليف عمومى و اجتماعى كه قوامش با يكى از اين دو چيز يعنى تعقل و احساس است ، بين زن و مرد فرق گذاشته ، آنچه ارتباطش به تعقل بيشتر از احساس است (از قبيل ولايت و قضا و جنگ ) را مختص به مردان كرد، و آنچه از وظائف كه ارتباطش بيشتر با احساس است تا تعقل مختص به زنان كرد، مانند پرورش اولاد و تربيت او و تدبير منزل و امثال آن ، آن گاه مشقت بيشتر وظائف مرد را از اين راه جبران كرده كه : سهم ارث او را دو برابر سهم ارث زن قرار داد، (معناى اين در حقيقت آن است كه نخست سهم ارث هر دو را مساوى قرار داده باشد، بعدا ثلث سهم زن را به مرد داده باشد، در مقابل نفقه اى كه مرد به زن مى دهد).

و به عبارتى ديگر اگر ارث مرد و زن را هيجده تومان فرض كنيم ، به هر دو نه تومان داده و سپس سه تومان از آن را (كه ثلث سهم زن است ) از او گرفته و به مرد بدهيم ، سهم مرد دوازده تومان مى شود، براى اين كه زن از نصف اين دوازده تومان هم سود مى برد.

در نتيجه ، برگشت اين تقسيم به اين مى شود كه آنچه مال در دنيا هست دو ثلثش از آن مردان است ، هم ملكيت و هم عين آن ، و دو ثلث هم از آن زنان است ، كه يك ثلث آن را مالك هستند، و از يك ثلث ديگر كه گفتيم در دست مرد است ، سود مى برند.

پس ، از آنچه كه گذشت روشن شد كه غالب مردان (نه كل آنان ) در امر تدبير قوى ترند، و در نتيجه ، بيشتر تدبير دنيا و يا به عبارت ديگر، توليد به دست مردان است ، و بيشتر سودها و بهره گيرى و يا مصرف ، از آن زنان است ، چون احساس زنان بر تعقل آنان غلبه دارد، (و ما انشاء اللّه در ذيل آيات ارث توضيح بيشترى در اين باره خواهيم داد)، اسلام علاوه بر آنچه كه گذشت تسهيلات و تخفيف هايى نسبت به زنان رعايت نموده ، كه بيان آن نيز گذشت .

## عدم اجراى صحيح قانون به معناى نقص در قانونگذارى نيست

حال اگر بگويى اين همه ارفاق كه اسلام نسبت به زن كرده ، كار خوبى نبوده است ، براى اينكه همين ارفاقها زن را مفت خور و مصرفى بار مى آورد، درست است كه مرد حاجت ضرورى به زن دارد، و زن از لوازم حيات بشر است ، ولى براى رفع اين حاجت لازم نيست كه زن ، يعنى نيمى از جمعيت بشر تخدير شود و هزينه زندگيش به گردن نيمى ديگر بيفتد، چون چنين روشى همانطور كه گفتيم زن را انگل و كسل بار مى آورد، و ديگر حاضر نيست سنگينى اعمال شاقه را تحمل كند، و در نتيجه موجودى پست و خوار بار مى آيد، و چنين موجودى به شهادت تجربه ، به درد تكامل اجتماعى نمى خورد.

در پاسخ مى گوييم : اين اشكال ناشى از اين است كه بين مسئله قانونگذارى و اجراى قانون ، خلط شده است ، وضع قوانينى كه اصلاحگر حال بشر باشد مسئله اى است ، و اجراء آن به روشى درست و صالح و بار آمدن مردم با تربيت شايسته ، امرى ديگر، اسلام قانون صحيح و درستى در اين باره وضع كرده بود، و ليكن در مدت سير گذشته اش (يعنى چهارده قرن )، گرفتار مجريان غير صالح بود، اوليائى صالح و مجاهد نبود تا قوانين اسلام را بطور صحيح اجراى كنند، نتيجه اش هم اين شد كه احكام اسلام تاثير خود را از دست داد، و تربيت اسلامى (كه در صدر اسلام ، مردان و زنان نمونه و الگويى بار آورد) متوقف شد، و بلكه به عقب برگشت .

اين تجربه قطعى ، بهترين شاهد و روشنگر گفتار ما است ، كه قانون هر قدر هم صحيح باشد، ما دام كه در اثر تبليغ عملى و تربيت صالح در نفس مستقر نگردد و مردم با آن تربيت خوى نگيرند اثر خود را نمى بخشد، و مسلمين غير از زمان كوتاه رسول خدا (ص) و حكومت على (ع) از حكومتها و اولياى خود كه دعوى دار ولايت و سرپرستى امور آنان بودند، هيچ تربيت صالحى كه علم و عمل در آن توأ م باشد نديدند اين معاويه است كه بعد از استقرار يافتن بر اريكه خلافت در منبر عراق ، خطابه اى ايراد مى كند كه حاصلش اين است كه من با شما نمى جنگيدم كه نماز بخوانيد يا روزه بگيريد، خودتان ميدانيد، مى خواهيد بگيريد و مى خواهيد نگيريد، بلكه براى اين با شما مى جنگيدم كه بر شما حكومت كنم و به اين هدف رسيدم .

و نيز ساير خلفاى بنى اميه و بنى عباس و ساير زمامداران كه دست كمى از معاويه نداشتند، و بطور قطع اگر نورانيت خود اين دين نبود، و اگر نبود كه اين دين به نور خدايى روشن شده ، كه هرگز خاموش نمى شود، هر چند كه كفار نخواهند، قرن ها قبل از اين اسلام از بين رفته بود.

مترجم : كسى كه به قوانين اسلام در مورد زنان خرده مى گيرد، بايد دوره اى از ادوار گذشته اسلام را نشان دهد كه در آن دوره تمامى قوانين اسلامى اجرا شده باشد و مردم با خوى اسلام بار آمده باشند و اين قوانين زنان را تخدير كرده باشد و مهمل و مصرفى بار آورده باشد، و چنين دوره اى در تمامى چهارده قرن گذشته ، براى اسلام پيش نيامده است .

## آزادى زن در تمدن غرب

هيچ شكى نيست كه پيشگام در آزاد ساختن زن از قيد اسارت و تامين استقلال او، در اراده و عمل اسلام بوده است ، و اگر غربى ها (در دوران اخير) قدمى در اين باره براى زنان برداشته اند، از اسلام تقليد كرده اند (و چه تقليد بدى كرده و با آن روبرو شده اند) و علت اينكه نتوانستند بطور كامل تقليد كنند، اين است كه احكام اسلام چون حلقه هاى يك زنجير به هم پيوسته است (و همچون چشم و خط و خال و ابرو است ) و روش اسلام كه در اين سلسله حلقه اى بارز و مؤ ثرى تام التأ ثير است ، براى همين مؤ ثر است كه در آن سلسله قرار دارد، و تقليدى كه غربى ها از خصوص اين روش ‍ كرده اند، تنها از صورت زليخاى اسلام نقطه خال را گرفته اند كه معلوم است خال به تنهايى چقدر زشت و بدقواره است .

و سخن كوتاه اينكه ، غربى ها اساس روش خود را بر پايه مساوات همه جانبه زن با مرد در حقوق قرار داده اند، و سالها در اين باره كوشش نموده اند و در اين باره وضع خلقت زن و تاخر كمالى او را (كه بيان آن بطور اجمال گذشت ) در نظر نگرفته اند.

و رأ ى عمومى آنان تقريبا اين است كه تاخر زن در كمال و فضيلت ، مستند به خلقت او نيست ، بلكه مستند به سوء تربيتى است كه قرن ها با آن تربيت مربى شده ، و از آغاز خلقت دنيا تا كنون ، در محدوديت مصنوعى به سر برده است ، و گرنه طبيعت و خلقت زن با مرد فرقى ندارد.

ايراد و اشكالى كه به اين سخن متوجه است اين است كه همانطور كه خود غربيها اعتراف كرده اند، اجتماع از قديم ترين روز شكل گرفتنش بطور اجمال و سربسته حكم به تاخر كمال زن از مرد كرده ، و اگر طبيعت زن و مرد يك نوع بود، قطعا و قهرا خلاف آن حكم هر چند در زمانى كوتاه ظاهر مى شد، و نيز خلقت اعضاى رئيسه و غير رئيسه زن ، در طول تاريخ تغيير وضع مى داد، و مانند خلقت مرد، مى شد.

مؤ يد اين سخن روش خود غربى ها است كه با اينكه سال ها است كوشيده و نهايت درجه عنايت خود را به كار برده اند تا زن را از عقب ماندگى نجات بخشيده و تقدم و ارتقاى او را فراهم كنند، تا كنون نتوانسته اند بين زن و مرد تساوى برقرار سازند، و پيوسته آمارگيرى هاى جهان اين نتيجه را ارائه مى دهد كه در اين كشورها در مشاغلى كه اسلام زن را از آن محروم كرده ، يعنى قضا و ولايت و جنگ ، اكثريت و تقدم براى مردان بوده ، و همواره عده اى كمتر از زنان عهده دار اينگونه مشاغل شده اند.

و اما اينكه غربى ها از اين تبليغاتى كه در تساوى حقوق زن و مرد كردند، و از تلاشهايى كه در اين مسير نموده اند، چه نتائجى عايدشان شد در فصلى جداگانه تا آنجا كه برايمان ممكن باشد انشاء اللّه شرح خواهيم داد.

## بحث علمى ديگر (در باره زناشويى و منشا طبيعى و فطرى آن )

عمل هم خوابى ، يكى از اصول اعمال اجتماعى بشر است ، و بشر از همان آغاز پيدايش و ازدياد خود، تا به امروز دست از اين عمل اجتماعى نكشيده و قبلا هم گفته بوديم كه اين اعمال بايد ريشه اى در طبيعت داشته باشد تا آغاز و انجامش به آن ريشه برگشت كند.

و اسلام وقتى مى خواهد اين عمل جنسى را با قانون خود نظام بخشد، اساس تقنين خود را بر خلقت دو آلت تناسلى نرى و مادگى نهاده است ، چون دو جهاز تناسلى متقابل كه در مرد و زن است (و هر دو در كمال دقت ساخته شده و با تمامى بدن نر و ماده ، اتصال و بستگى دارد) بيهوده و عبث در جاى خود قرار نگرفته و به باطل خلق نشده ، و هر متفكرى كه در اين باره خوب دقت كند به روشنى خواهد ديد كه طبيعت مرد در مجهز شدنش به جهاز نرى چيزى به جز جهاز طرف مقابل را نمى طلبد.

و همچنين طبيعت زن در تجهيزش به آلات مادگى چيزى جز جهاز طرف مقابل را نمى جويد، و اين دو جذبه در كشش طرفينى خود هدفى به جز توليد مثل و بقاى نوع بشر دنبال نمى كند، پس عمل همخوابگى اساسش بر همين حقيقت طبيعى است ، (نه بر بازيچه و لذت گيرى و بس ، و نه بر اساس مدنى بودن انسان ) و تمامى احكامى را هم كه اسلام در باره اين عمل مقرر كرده و پيرامون اين حقيقت دور مى زند و مى خواهد اين عمل به صورت بازى انجام نشود.

و خلاصه همه احكام مربوط به حفظ عفت ، و چگونگى انجام عمل همخوابى ، و اينكه هر زنى مختص به شوهر خويش است ، و نيز احكام طلاق ، عده ، اولاد، ارث ، و امثال آن همه براى همين است كه اين دو جهاز در راهى به كار بيفتد كه براى آن خلق شده اند، يعنى بقاى نوع بشر. و اما در قوانين ديگرى كه در عصر حاضر در جريان است اساس همخوابى شركت زن و شوهر در مساعى حيات است ، و در حقيقت از نظر اين قوانين نكاح ، كه معنى فارسى آن ، همان همخوابى است يك نوع اشتراك در عيش است و چون دايره اشتراك در زندگى درون خانه تنگ تر از دايره اشتراك در زندگى شهر و همچنين مملكت است ، و با در نظر داشتن اينكه قوانين اجتماعى و مدنى امروز تنها اجتماع شهر و مملكت را در نظر ميگيرد، و كارى به زندگى مشترك در درون خانه ها ندارد، به همين جهت متعرض هيچ يك از احكامى كه اسلام در باره بستر زناشويى و فروعات آن وضع كرده نيستند، در آن قوانين سخنى از عفت و اختصاص و امثال آن ديده نمى شود.

و بنائى كه تمدن امروز بر اين اساس چيده شده علاوه بر نتائج نامطلوب و مشكلات و محذورهاى اجتماعى كه به بار آورده و انشاء اللّه به زودى بيان خواهد شد با اساس خلقت و فطرت به هيچ وجه سازش ندارد، براى اينكه مى دانيم آن هدفى كه در انسان انگيزه كرد و باعث شد تا انسان طبيعى به طبع خود (و نه سفارش هيچكس )، زندگى خود را اجتماعى و بر اساس ‍ تشريك مساعى بنيان نهد، غير آن داعى است كه او را به ازدواج واميدارد، داعى و انگيزه او در تشكيل اجتماع اين بوده كه مى ديد آن سعادت زندگى كه طبيعت ، بنيه اش را در او نهاده ، به امورى بسيار نيازمند است كه خود او به تنهايى نمى تواند همه آن امور را انجام دهد و ناگزير بايد از راه تشكيل اجتماع و تعاون افراد و طبقات به دست آورد، بدون هيچ توجهى به اينكه اين افراد مرد باشند يا زن ، خلاصه او نان مى خواهد حال نانوا چه زن باشد و چه مرد.

پس به دست آمدن همه آن حوائج نيازمند به همه مردم است ، و عجب اينجا است كه همين طبيعت و فطرت ، شوق و علاقه به هر شغلى را در دل طائفه اى قرار داده ، تا از كار مجموع آنان ، مجموع حوائج تامين گردد.

و اما انگيزه و داعيش بر ازدواج تنها و تنها مساله غريزه جنسى و جذبه اى است كه بين مرد و زن هست ، و از طرف آن انگيزه كه وى را به تشكيل اجتماع وامى داشت ، هيچ دعوتى به ازدواج نمى شود، پس كسانى كه ازدواج را بر پايه و اساس تعاون زندگى بنا كرده اند، از مسير اقتضاى طبيعى "تناسل " و" توليد مثل "، به ديگر سوى منحرف شده اند، به جايى منحرف شده اند كه طبيعت و فطرت هيچ دعوتى نسبت به آن ندارد.

و اگر مساله ازدواج بر پايه تعاون و اشتراك در زندگى بود، مى بايست مساله ازدواج ، هيچ يك از احكام مخصوص به خود را جز احكام عمومى اى كه براى همه شركتها و تعاونى ها وضع شده است ، نداشته باشد. (مثلا همه مردان در همه زنان شريك و نيز تمامى زنان در تمامى مردان شريك باشند) و معلوم است كه در اين صورت ديگر در بشر فضيلتى به نام عفت ، باقى نمى ماند، و نسب ها و دودمانها مختلط مى شد، مساله ارث ، دچار هرج و مرج مى گرديد، و همان وضعى پيش مى آمد كه شيوعى ها (كمونيستها) يعنى بلشويك ها پيش آوردند، و نيز در چنين صورتى ، تمامى غرائز فطرى كه مرد و زن (انسان ) مجهز به آن غرائز است باطل مى گردد، و ما انشاء اللّه در محلى مناسب توضيح بيشترى در اين باره خواهيم داد.

اين بود اجمال گفتار ما در مساله زناشويى ، و اما طلاق كه خود يكى از مفاخر اين شريعت است ، و اين نيز مانند همه احكامش ، از فطرت بشر سرچشمه دارد، به اين معنا كه جواز اصل آن را به عهده فطرت گذاشته ، و از ناحيه فطرت هيچ دليلى بر منع از طلاق نيست ، و اما خصوصيات قيودى كه در تشريع طلاق رعايت شده ، انشاء اللّه بحث از آنها در تفسير سوره طلاق خواهد آمد.

در اينجا همين را بگوئيم و بگذريم كه در فطرى بودن اصل طلاق همين بس ‍ كه ملل متمدن دنيا و كشورهاى بزرگ امروز نيز بعد از سالها و قرنها ناگزير شدند حكم ممنوعيت آن را لغو نموده و جواز طلاق را در قوانين مدنى خود بگنجانند

## محكم و متشابه در قرآن

كلمه " محكم " اسم مفعول از باب افعال (احكام ) است . و كلمه " متشابه "اسم فاعل از باب تفاعل (تشابه ) است ، و" احكام و تشابه " از الفاظى است كه معنايش در لغت روشن است ، خداى تعالى يك جا همه قرآن را محكم خوانده و فرموده :"كِتابٌ أُحْكِمَتْ آياتُهُ" و جاى ديگر همه اش ‍ را"متشابه "خوانده ، و فرموده :" كِتاباً مُتَشابِهاً مَثانِيَ" .

منظور از احكام آن اين است كه تمامى آن داراى نظمى متقن و بيانى قاطع و محكم

است ، و منظور از تشابه آن اين است كه همه آياتش از نظر نظم و بيان و داشتن نهايت درجه اتقان و نداشتن هيچ نقطه ضعف شبيه به هم هستند.

و چون به حكم آن دو آيه همه قرآن محكم و همه اش متشابه است لذا در آيه مورد بحث ما كه آيات را بدو قسم محكم و متشابه تقسيم كرده ، و فرموده بعضى از آياتش محكم و بعضى متشابه است ، مى فهميم منظور از اين محكم و متشابه غير آن محكم و متشابه است .

پس جا دارد در معناى محكم و متشابه ، در اين آيه بحث شود تا ببينيم منظور از آن چيست ؟ و كدام دسته از آيات به اين معنا محكم و كدام به اين معنا متشابه است ، و در معناى آن مفسرين متجاوز از ده قول دارند.

نقل اقوال مختلفى كه در باره مراد از محكم و متشابه گفته شده و نقد و رد آنها اول اينكه : منظور از آيات محكم همان چند آيه سوره انعام است ، كه مى فرمايد:" قُلْ تَعالَوْا أَتْلُ ما حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلاّ تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً ... لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ" و در آن عده اى از واجبات و محرمات الهى را نام مى برد و منظور از آيات متشابه آياتى است كه امر آن بر يهود مشتبه شده ، و آن عبارت است از رمزهايى كه در آغاز بعضى از سوره هاى قرآن قرار گرفته مانند" الف - لام - ميم " "الف - لام - را" "حا- ميم " و امثال آن ، كه يهود آنها را با حساب جمل محاسبه كردند تا از اين راه مدت عمر و بقاى امت اسلام را در آورند، و حسابشان درست از آب در نيامد، در نتيجه دچار اشتباه شدند.

اين معنايى است كه در ميان صحابه به ابن عباس نسبت داده شده و نادرستى آنهم روشن است ، براى اين كه گفتارى است بدون دليل و به فرض ‍ هم كه دليل داشته باشد آيات محكم منحصر در سه آيه سوره انعام نيست ، بلكه بغير از حروف مقطعه اول سوره ها شامل همه قرآن مى گردد.

و ليكن حق مطلب اين است كه نسبت دادن چنين معنايى به ابن عباس ‍ صحيح نيست ، آنچه از ابن عباس نقل شده اين است كه گفته اين آيات سه گانه از محكمات است ، نه اين كه آيات محكم قرآن همين سه آيه است ، اينكه آن روايت :

در الدر المنثور آمده كه سعيد بن منصور، و ابن ابى حاتم ، و حاكم (وى حديث را صحيح دانسته ) و ابن مردويه ، از عبد اللّه بن قيس روايت كرده اند كه گفته : من از ابن عباس شنيدم كه در تفسير آيه :" مِنْهُ آياتٌ مُحْكَماتٌ"گفت : سه آيه از آخر سوره انعام كه با جمله :

" قُلْ تَعالَوْا" آغاز مى شود از آيات محكم قرآن است .

پس اين دو روايت شاهدند بر اينكه منظور ابن عباس اين بوده كه سه آيه آخر انعام را مثل بياورد براى آيات محكم ، نه اينكه آيات محكم را منحصر در آن سه آيه كند:

دوم عكس تفسير اول است ، و آن اين است كه آيات محكم عبارت است از حروف مقطعه در اوايل بعضى از سوره ها، و آيات متشابه بقيه قرآن است .

اين تفسير را به ابى فاخته نسبت داده اند، كه در تفسير آيه :" هُنَّ أُمُّ الْكِتابِ"گفته :

ام الكتاب ، عبارت است از فواتح سور، كه قرآن از آنها استخراج شده ، يعنى سوره بقره از" الف ، لام ، ميم " استخراج شده ، و در سوره آل عمران از" الف ، لام ، ميم اللّه لا اله الا هو الحى القيوم " استخراج شده .

از سعيد بن جبير نقل شده كه نظير اين معنا را براى " ام الكتاب " كرده ، و گفته : اصل كتاب اين حروف هستند، چون در همه كتابها وجود دارند.

اين بود گفتار سعيد بن جبير، و از اينجا مى فهميم كه ابن عباس و سعيد بن جبير نظرشان در باره رموز اول سوره ها اين بوده كه خداى تعالى خواسته است بفرمايد:" قرآن از همين حروفى تشكيل شده كه خود شما با آن سخن مى گوييد، و اگر نمى پذيريد كه كلام خدا است آيه اى مثل آن بياوريد.

اين يكى از وجوهى است كه در معناى حروف مقطعه ذكر كرده اند و ليكن علاوه بر اين كه هيچ دليلى بر اين وجه نيست ، اين اشكال هم بر آن وارد است ، كه با خود آيه شريفه منطبق نيست ، چون بنا بر اين وجه ، غير از فواتح سور بايد تمامى قرآن متشابه باشد، و خداى تعالى هم در آيه مورد بحث كسانى را كه از متشابهات قرآن پيروى مى كنند مذمت نموده ، و آن را از انحراف قلب دانسته ، نتيجه اين مى شود كه مردم موظف باشند هيچيك از آيات قرآن را پيروى نكنند، با اين كه در تعداد زيادى از آيات ، مردم را به پيروى از قرآن واداشته و ستوده ، و بلكه آن را از واجب ترين واجبات شمرده ، مانند آيه " وَ اتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ" و آيات ديگر.

سوم ، اينكه گفته اند:" متشابه " آن آياتى است كه نسبت به معناى خود ابهام داشته باشد، كه اصطلاحا آن را مجمل نيز مى خوانند، و محكم در مقابل آن همان مبين است .

اين وجه نيز درست نيست براى اين كه خصوصياتى كه در آيه شريفه براى محكم و متشابه ذكر شده با مجمل و مبين تطبيق نمى كند.

توضيح اين كه اجمال عبارت است از اين كه لفظ كه معنايش چند جهت دارد، طورى ادا شود كه شنونده نفهمد مقصود گوينده كدام جهت معنا است ، و همين باعث سرگردانى مخاطب و يا شنونده شود، و نتواند مراد گوينده را تشخيص دهد، و بناى اهل زبان در ظرف تفهيم و تفهم بر اين قرار گرفته كه از اينگونه الفاظ پيروى نكنند، و هر لفظى كه چنين وضعى را دارد جزء الفاظ بى معنا بحساب آورند، و بنا را بر اين گذاشته اند كه گوينده ، شنونده و مخاطب را مؤ اخذه نكند كه چرا گفته مرا هيچ گرفتى ؟ و به فرض ‍ هم كه مؤ اخذه كند، بگويند لفظ تو مجمل بود، و ما هر چه در ساير كلمات تو جستجو كرديم تا شايد قرينه اى پيدا كنيم كه لفظ نامبرده را براى ما روشن كند نيافتيم .

## ۱۴ سيرى در قرآن

اين وضعى است كه لفظ مجمل با مبين دارد، و اگر منظور از محكم و متشابه عينا همين مجمل و مبين مى بود: بايد آيات متشابه - البته بعد از رد به آيات محكم - پيروى شود، نه خود آيات محكم ، همانطور كه در مجمل و مبين سرانجام و بعد از رفع اجمال به لفظ" مجمل " عمل مى شود نه " مبين "، و پيروى متشابه امرى است كه ذوق و قريحه تكلم و تفاهم به آن اجازه نمى دهد، و هيچ اهل زبانى اقدام به آن نمى كند، حال چه اهل زيغ باشد و چه راسخ در علم ، و باز در چنين فرضى نبايد قرآن كريم ، پيرو متشابه را بيماردل بخواند، و مذمت كند.

چهارم : اينكه گفته اند: متشابه عبارت است از آياتى كه نسخ شده (منسوخ ) كه بايد به آن ايمان داشت ، ولى عمل نكرد. و محكمات آياتى است كه ناسخند يعنى هم بايد به آنها ايمان داشت و هم عمل كرد.

اين تفسير را به ابن عباس و ابن مسعود و گروهى از صحابه نسبت داده اند، و به همين جهت بوده كه ابن عباس خود را از عالمان به تاويل مى پنداشته است .

و اين تفسير درست نيست ، زيرا در صورتى كه درست باشد هيچ دلالتى ندارد بر اين كه متشابهات قرآن ، منحصرا آيات نسخ شده است ، چون خصوصياتى كه خداى تعالى در اين آيه براى پيروى متشابه آورده كه يكى از آنها فتنه جويى و يكى ديگر تاويل يابى است ، در بسيارى از آيات غير منسوخه نيز هست ، مانند آياتى كه از صفات و افعال خدا سخن مى گويد، علاوه بر اين كه اگر اين تفسير درست باشد لازمه اش اين مى شود كه آيات قرآن دو قسم محكم و متشابه نباشد، بلكه بين آن دو واسطه اى هم باشد، كه نه محكم است و نه متشابه ، مانند همان آيات صفات و افعال كه نه ناسخند و نه منسوخ .

از اين هم كه بگذريم در كلامى كه از ابن عباس نقل شده قرائنى هست كه دلالت مى كند بر اينكه نظريه او در باره محكم و متشابه اعم از ناسخ و منسوخ است ، و بر غير آن دو نيز تطبيق مى كند، و ابن عباس ، ناسخ و منسوخ را به عنوان مثال ذكر كرده است ، اينك روايت ابن عباس . در كتاب الدر المنثور آمده است كه ابن جرير، و ابن منذر، و ابن ابى حاتم ، از طريق على ، از ابن عباس روايت كرده اند كه گفت : محكمات عبارت هستند از ناسخ قرآن ، و حلال و حرامش ، و حدود و فرائضش ، و آنچه كه بايد بدان ايمان داشت . و متشابه قرآن عبارت است از آيات منسوخ قرآن ، و مقدم و مؤ خر و امثال و اقسامش ، و آنچه كه بايد بدان ايمان آورد، ولى نبايد بدان عمل نمود.- يعنى آيات منسوخ قرآن اين بود نظريه ابن عباس .

پنجم اينكه محكمات قرآن ، آن معارفى است كه دليلى واضح دارد، مانند آيات مربوط به توحيد و قدرت و حكمت خدا، و آيات متشابه عبارت است از آياتى كه قبول و فهم معارف آن نيازمند به تامل و تدبر است .

اين وجه نيز درست نيست ، براى اين كه اگر مراد از واضح بودن دليل اين است كه مضمون آيه دليل عقلى واضحى داشته باشد يا بديهى باشد و يا نزديك به بديهى ، و منظور از احتياج داشتن دليل به تدبر و تامل ، اين است كه مضمون آيه دليل عقلى بديهى و يا نزديك به بديهى نداشته باشد، لازمه اش اين مى شود كه آيات احكام و واجبات و امثال آن نيز از آيات متشابه باشد، براى اين كه هيچ يك از احكام قرآن دليل عقلى واضحى ندارد.

در نتيجه بايد اين گونه آيات پيروى نشود، و پيروى آنها مذموم باشد، با اين كه پيروى همه آيات و مخصوصا آيات احكام واجب است ، و اگر مراد از وضوح دليل ، اين باشد كه دليلى واضح از خود كتاب داشته باشد، و مراد از احتياجش به تدبر، اين باشد كه دليلى واضح از خود كتاب نداشته باشد. همه آيات قرآن كريم از اين جهت يكسانند، و چگونه نباشد با اينكه كتابى است متشابه مثانى ، و نورى است مبين ، و لازمه آن ، اين است كه تمامى آيات قرآن محكم باشد، و به كلى متشابهى در آن نباشد، و اين خلاف فرض ‍ و بر خلاف نص قرآن است .

ششم اينكه : محكم ، عبارت است از آياتى كه به خاطر وجود دليل روشن و حتى دليل غير روشن بتوان به مضمون آن علم پيدا كرد، و متشابه ، آن آياتى است كه راه علم به آن نباشد، مانند آيات مربوط به زمان قيام قيامت و امثال آن .

اين وجه نيز درست نيست ، براى اينكه محكم و متشابه بودن ، دو صفت براى آيات قرآن است ، بدان جهت كه آيه است ، و يا بدان جهت كه دليل بر يكى از معارف الهيه است ، و آنچه آيه اى از آيات كتاب بر آن دلالت دارد چيزى نيست كه مردم از خود آيه و يا بضميمه آيات ديگر نتوانند و يا نبايد بفهمند و چگونه ممكن است خداى تعالى از آن آيه معنايى در نظر داشته باشد، ولى لفظ آيه بر آن معنا دلالت نداشته باشد؟.

با اينكه خداى تعالى كتابش را هدايت و نور و مبين خوانده و در آيه :" تَنْزِيلٌ مِنَ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ، كِتابٌ فُصِّلَتْ آياتُهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ، بَشِيراً وَ نَذِيراً فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لا يَسْمَعُونَ" فرموده : اين كتاب در معرض فهم كفار نيز هست ، تا چه رسد به فهم مؤمنين ، و نيز فرموده :" أَ فَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً" .

پس هر مطلبى كه آيه اى از آيات قرآن متعرض آن است درخور فهم مردم است ، نه اينكه فهميدنش ممتنع و اطلاع به مفهومش محال باشد، و اما آن معارفى كه دركش خارج از فهم بشر است از قبيل زمان وقوع قيامت و ساير حقايقى كه در پس پرده غيب است ، هيچ آيه اى از قرآن متعرض آن نشده ، تا آن آيه را متشابه بخوانيم ، علاوه بر اين كه صاحب اين قول ما بين معناى "متشابه " و معناى " تاويل " خلط كرده است ، هم چنان كه قبلا هم گفتيم كه بعضى از اين اقوال ميان اين دو معنا خلط كرده اند.

قول هفتم گفتار بعضى ديگر است كه گفته اند: منظور از آيات محكمات آيات احكام ، و منظور از متشابهات آيات ديگر است ، كه با يكديگر سازش ‍ ندارند اين قول را به مجاهد و غير او نسبت داده اند.

اين قول نيز درست نيست ، براى اين كه اگر منظور از ناسازگارى آيات متشابه ، معنايى است كه حتى شامل مواردى چون : تخصيص به وسيله مخصص ، و تقييد به وسيله مقيد (بكسره ياء) و ساير قراين مقالى و مقامى مى شود پس آيات احكام نيز همين تشابه و ناسازگارى را دارد زيرا در آن آيات نيز عام و خاص ، مطلق و مقيد هست ، و اگر منظور از آن ، ابهام آيه است بطورى كه مراد و مدلول آن به خاطر كثرت محتملاتش معلوم نباشد، نه خود آيه ناطق به معنايش باشد، و نه بوسيله آيات ديگر بشود معنايش را معين كرد، بايد بگوييم غير از آيات احكام هر چه هست متشابه است .

و نتيجه آن سخن اين مى شود كه : مسلمانان به هيچ يك از آيات مربوط به معارف قرآنى علم نيابند، چون فرض كرديم در اين دسته از آيات ، كه بيانگر معارف قرآنند- نه بيانگر احكام شرع - هيچ آيه محكمى وجود ندارد، تا آيات متشابه آن را به محكمش ارجاع دهيم ، و معناى متشابهش را روشن سازيم .

قول هشتم اين است كه آيات محكم آيه هايى است كه تنها يك تاويل داشته باشد، و آيات متشابه آياتى است كه چند وجه از تاويل را تحمل بكند. اين وجه را به شافعى نسبت داده اند، و گويا منظور گوينده آن ، اين باشد كه آيات محكم ، آياتى است كه هر يك از آنها تنها در يك معنا ظهور داشته باشند، مانند آياتى كه يا صريح و نص در معناى خود هستند، و يا ظهور قوى اى در آن دارند، و متشابه ، آيه اى است كه نه نص در مدلول و مراد خود باشد، و نه ظهور قوى اى در آن داشته باشد.

و اين وجه نيز درست نيست ، براى اين كه در اين وجه ، كارى صورت نگرفته ، تنها كلمه " محكم " را با كلمه " لفظ داراى يك معنا"، و كلمه " متشابه "را با كلمه " لفظ داراى چند پهلو" تبديل كرده ، علاوه بر اين كه در اين وجه ، تاويل را به معناى تفسير گرفته ، كه عبارت است از معناى مراد به لفظ، و خواننده توجه فرمود كه اين خطا است ، چرا كه اگر تاويل و تفسير به يك معنا مى بود، ديگر جهت نداشت كه علم به تاويل را مختص به خدا و يا به خدا و راسخين در علم كند، براى اين كه آيات قرآن يكديگر را تفسير مى كنند، و مؤمن و كافر و راسخين در علم و اهل زيغ همه در فهم آيات قرآن به كمك و تفسير آيات ديگر يكسان هستند.

نهم اينكه گفته اند: محكم عبارت از آياتى در قصص انبيا و امت هاى ايشان است كه محكم و مفصل باشد، و متشابه از همين دسته آيات آن آياتى است كه الفاظى مشتبه دارند، چون يك داستان را در چند سوره تكرار كرده ، و لازمه اين وجه آنست كه بگوييم تقسيم آيات قرآن به محكم و متشابه مخصوص آيات قصص است .

و اين درست نيست ، براى اين كه هيچ دليلى بر اين اختصاص نيست ، علاوه بر اين كه يكى از خاصيت هايى كه قرآن براى محكم و متشابه ذكر كرده اين بود كه در پيروى محكم هدايت ، و در پيروى متشابه فتنه جويى و تاويل خواهى است ، و اين خاصيت با آيات قصص تطبيق ندارد، چون مخصوص ‍ آنها نيست ، بلكه در غير قصص نيز هست ، و نيز مخصوص قصه هايى نيست كه در قرآن تكرار شده ، بلكه در آياتى هم كه يك بار قصه اى را نقل مى كند، مانند آيات مربوط به جعل و قرار دادن خليفه در زمين نيز جريان دارد.

دهم اينكه گفته اند: متشابه آن آياتى است كه محتاج به بيان باشد، و محكم آن است كه محتاج به بيان نباشد. اين وجه را به امام احمد بن حنبل نسبت داده اند.

اين نيز اشكال دارد، براى اينكه تمامى آيات احكام احتياج به بيان رسول خدا (ص) دارد، با اينكه قطعا متشابه نيست ، كه بيانش مكرر گذشت ، و همچنين آيات نسخ شده بطور مسلم از متشابهات است ، كه بيانش گذشت ، با اين كه احتياجى به بيان ندارد، چون چيزى نظير ساير آيات احكام است .

يازدهم اين است كه گفته اند: محكم آن آياتى است كه هم بايد بدان ايمان داشته باشند، و هم به آن عمل كنند، و متشابه آن آياتى است كه تنها بايد به آن ايمان داشته باشند ولى عمل نكنند.

اين وجه را به ابن تيميه نسبت داده اند، و شايد منظور او از دسته اول انشاآت قرآن ، و از دومى اخبار قرآن باشد، هم چنان كه بعضى ديگر همين احتمال را از گفتار ابن تيميه داده اند، و گرنه اين صورت ، وجه يازدهم نمى شود، چون با چند وجه از وجوه گذشته منطبق است .

و اگر منظور همان باشد كه احتمال داديم اين اشكال متوجه آن است كه لازمه متشابه بودن غير آيات احكام اين است كه مردم نتوانند به هيچيك از معارف الهى در غير احكام ، علم بهم رسانند، چون در معارف عمل نيست ، و نيز در اين آيات آيه اى محكم نباشد تا آيات متشابه را به آن برگردانند، و به وسيله آن رفع تشابه كنند، اين از يك سو، و از سوى ديگر آيات نسخ شده همه انشاآتند، با اينكه قطعا از محكمات نيستند.

ولى مثل اين كه منظور صاحب اين قول از ايمان و عمل به محكم ، و ايمان بدون عمل به متشابه ، همان معنايى باشد كه لفظ آيه مورد بحث بر آن دلالت دارد، چنان كه در باره متشابهات مى فرمايد:" فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ ما تَشابَهَ مِنْهُ".

و نيز مى فرمايد:" وَ الرّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنا"، چيزى كه هست از آنجايى كه ايمان و عمل داشتن نسبت به محكمات ، و تنها ايمان داشتن نسبت به متشابهات فرع اين است كه ما قبلا تشخيص داده باشيم كدام آيه محكم و كدام متشابه است ، پس وجه نامبرده و معرفى محكم به آن آياتى كه بايد مسلمانان هم به آن ايمان داشته باشند، و هم عمل كنند، و معرفى متشابه به آن آياتى كه تنها بايد به آن ايمان بياورند، هيچ دردى را دوا نمى كند.

دوازدهم اين است كه گفته اند: متشابهات قرآن خصوص آياتى است كه صفات خاصه اى را بيان مى كند، چه صفات خاصه خدا مانند" عليم "،"قدير"،" حكيم " و" خبير"، و چه صفات خاصه انبيا مانند آيه :" وَ كَلِمَتُهُ أَلْقاها إِلى مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ" كه در باره اوصاف عيسى بن مريم (ع) است ، و آيات ديگر كه شبيه اين باشد.

## اين قول را نيز به ابن تيميه نسبت داده اند.

اشكالى كه متوجه اين وجه است ، اين است كه : اولا قبول نداريم كه همه آيات مربوط به صفات خاصه خدا و انبيا، از متشابهات هستند، و در ثانى به فرض هم كه آن را قبول كنيم دليلى بر چنين انحصار نداريم .

و بطورى كه از سخنان طولانى ابن تيميه برمى آيد وى دو كلمه محكم و متشابه را به معناى لغويش معنا كرده ، يعنى محكم را به كلمه اى كه دلالتى محكم دارد، و متشابه را به كلمه اى كه چند معنا در آن محتمل است تعبير و تعريف كرده و گفته است ، اين دو معنا امرى نسبى است ، چه بسا مى شود كه يك آيه از نظر جمعيتى متشابه است ، چون مردمى عامى هستند، و نمى توانند با بحث و گفتگو معناى واقعى آن را بدست آوردند. در نتيجه در باره آن آيه احتمالها مى دهند، ولى همين آيه براى جمعى ديگر محكم است ، چون قدرت بحث و فحص را دارند، و اين معنا در آيات صفات روشن تر به چشم مى خورد، چون غالب مردم در باره اين گونه صفات و اين گونه آيات دچار اشتباه مى شوند، چون فهمشان قاصر از اين است كه تا بام عالم حس بپرواز در آمده و در ما وراى عالم حس جولان كند، بناچار آنچه از صفات كه خداى تعالى براى خود اثبات كرده با صفات مشابه آن كه در خودشان سراغ دارند قياس مى كنند، و دچار گمراهى مى شوند.

مثلا خدا براى خود علم و قدرت و سمع و بصر و رضا و غضب و يد و عين و امثال اينها اثبات نموده ، گمان مى كنند كه اين صفات در خداى تعالى هم از مقوله صفات خودشان امورى مادى ، و يا مستلزم جسمانيت است ، و يا آنها را شوخى و غير حقيقى فرض مى كنند، و از همين راه فتنه ها بپا مى شود، و بدعت ها ظهور مى كند، و مذاهب درست مى شود!.

پس محكم و متشابه همانطور كه گفتيم دو معناى نسبى است ، محكم كه براى بعضى محكم است براى بعضى ديگر متشابه است ، و متشابه كه براى بعضى متشابه است ، براى بعضى ديگر محكم است ، آنچه كه علم بدان براى هيچ كس ممكن نيست تاويل متشابهات ، يعنى علم بحقيقت معانى آنهاست ، كه امثال آيات صفات بر آنها دلالت دارد، درست است كه ما از عبارت :" إِنَّ اللّهَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" و يا عبارت " إِنَّ اللّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ" و امثال آن معناهايى مى فهميم ، و ليكن حقيقت علم و قدرت و ساير صفات خدا و كيفيت افعال خاصه به خدا را نمى فهميم ، و تاويل متشابهات هم همين است كه جز خدا كسى آن را نمى داند.

اين بود خلاصه گفتار ابن تيميه و ما ان شاء اللّه بزودى در بحثى كه پيرامون تاويل خواهيم داشت متعرض اشكالات گفته وى خواهيم شد.

سيزدهم اين است كه بعضى گفته اند: محكم آن آياتى است كه عقل در درك آن راه دارد، و متشابه آن است كه چنين نباشد.

اين وجه نيز درست نيست ، براى اين كه سخنى است بدون دليل ، و آيات قرآنى هر چند به اين دو قسم تقسيم مى شوند، ولى صرف اين كه بعضى از آيات قرآن آن طور، و بعضى ديگر اين طور هستند دليل نمى شود بر اين كه محكم ، آيات قسم اول ، و متشابه آيات قسم دوم باشد، چون خصوصياتى كه در آيه مورد بحث براى محكم و متشابه ذكر شده ، با اين وجه آن طور كه بايد تطبيق نمى شود، علاوه بر اين ، وجه نامبرده بوسيله آيات احكام نقض ‍ مى شود، براى اين كه اين آيات بطور قطع جزء آيات محكم قرآن است ، در حالى كه عقل هيچ راهى به حقيقت مفاد آن ندارد، و بنا بر وجه نامبرده بايد جزء متشابهات شمرده شود.

چهاردهم اين است كه بعضى گفته اند: محكم عبارت است از آياتى كه ظاهرش منظور باشد، و متشابه آن است كه ظاهرش منظور نباشد.

اين وجهى است كه در بين دانشمندان اخير اسلامى شيوع يافته ، و اصطلاحى هم كه همين دانشمندان در معناى " تاويل " دارند مبتنى بر همين معنايى است كه براى " محكم و متشابه " كرده اند، چون در معناى " تاويل "گفته اند: عبارت است از معنايى كه مخالف با ظاهر كلام باشد، و گويا مراد آن كسى هم كه گفته : محكم آيه اى است كه تاويلش تنزيلش باشد، و متشابه آيه اى است كه به جز تاويل معنايى از آن فهميده نشود، همين وجه چهاردهم است .

و اين وجه هم درست نيست ، زيرا صرف اصطلاحى است ، و اوصافى كه در آيه براى محكم و متشابه نام برده شده به هيچ وجه با آن تطبيق نمى كند، براى اين كه متشابه بدين جهت متشابه است كه مراد و مدلول آن مشخص ‍ نيست ، و منظور از تاويل آن معناى مراد از متشابه نيست ، تا متشابه به اين نشانى متميز از محكم شود، كه تاويل دارد، و محكم تاويل ندارد. بلكه همانطور كه قبلا بيان كرديم مراد از تاويل در آيه شريفه ، امرى است كه شامل تمامى آيات قرآنى مى شود، چه محكمش و چه متشابهش . علاوه بر اينكه در قرآن هيچ آيه اى نداريم كه معناى ظاهرى آن منظور نباشد، و خلاف ظاهر آن مراد باشد، و اگر هم آيه اى باشد كه معناى غير ظاهرى آن مراد باشد به خاطر آيات محكم ديگرى است كه آن را بر خلاف ظاهرش ‍ برگردانده است .

چون آيات قرآن يكديگر را تفسير مى كنند، و معلوم است كه معنايى كه قرائن متصل و يا منفصل كلام ، به لفظ مى دهند، معناى خلاف ظاهر نيست ، آنهم در كلامى كه خود صاحب كلام تصريح كرده باشد به اين كه رسم من در كلام آن است كه اجزاى كلامم را به هم مربوط و متصل كنم ، به طورى كه يكى مفسر ديگرى ، و شاهد بر آن باشد، و خواننده با كمى تدبر و دقت بتواند هر اختلاف و منافاتى را كه به ظاهر به چشم مى خورد از بين ببرد، و فرموده باشد:

" أَ فَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً" .

پانزدهم وجهى است كه از" اصم " حكايت شده ، و آن اين است كه :" محكم "آن آياتى است كه همه در تاويلش اجماع و اتفاق داشته باشند، و" متشابه "آن است كه تاويلش مورد اختلاف باشد.

گويا منظور" اصم " از اتفاق و اختلاف اين است كه مدلول آيه طورى باشد كه در اولى (محكم ) نظرها مختلف نباشد، و در دومى (متشابه ) مختلف باشد.

اين وجه نيز درست نيست ، براى اينكه لازمه اش متشابه بودن تمامى قرآن است ، چون هيچ آيه اى در قرآن نيست كه از هر جهت مورد اتفاق مفسرين بوده و از هيچ جهتى در آن اختلاف نباشد، بلكه يا در لفظ آن اختلاف هست ، و يا در معنايش ، و يا اين كه ظهور دارد يا نه ، و يا در جهات ديگر حتى بعضى از مفسرين به استناد آيه " كِتاباً مُتَشابِهاً" گفته اند: همه قرآن متشابه است ، و غفلت كرده اند از اين كه وقتى مى تواند بگويد همه قرآن متشابه است كه آيه " كِتاباً مُتَشابِهاً" محكم باشد، و جمعى ديگر معتقدند كه ظاهر كتاب حجت نيست ، يعنى ظهور ندارد.

شانزدهم اين است كه گفته اند: متشابه از قرآن ، آن آياتى است كه تفسيرش ‍ به تفسير آيه اى ديگر مشتبه شده باشد، و فهم آن به خاطر همين اشتباه مشكل شده باشد، حال چه اين كه اشكال از جهت لفظ باشد، يا از جهت معنا اين وجه را راغب ذكر كرده است .

كلام راغب اصفهانى در بيان مراد از محكم و متشابه و اقسامى كه براى محكم و متشابه قائل است راغب اصفهانى در مفردات خود گفته : آيات متشابه از قرآن كريم ، آن آياتى است كه تفسيرش به خاطر شباهت به تفسير آيه اى ديگر، مشكل شده باشد، حال يا از جهت لفظ، و يا از حيث معنا، و بدين جهت است كه فقها گفته اند: آيه متشابه آن آيه اى است كه ظاهرش از مراد و معنايش حكايت نكند.

و حقيقت اين سخن اين است كه آيات قرآن از نظر اعتبار بعضى از آنها بوسيله بعضى ديگر سه قسم هستند: يكى محكم على الاطلاق است ، و دوم متشابه على الاطلاق ، و سوم آياتى است كه از جهتى محكم و از جهتى ديگر متشابه است .

پس متشابه فى الجمله سه قسم است : اول متشابه از جهت لفظ فقط، دوم متشابه از جهت معنا فقط، و سوم متشابه از هر دو جهت ، و آن كه تنها از جهت لفظ، متشابه است ، دو قسم است ١- آنكه مفردات آن متشابه است ، يا به خاطر اين كه لفظى است ناآشنا و غير مانوس مانند كلمه " أ ب " و كلمه "يزفون "، و يا به خاطر اين كه لفظى است داراى چند معنا، مانند لفظ" يد" و لفظ" عين "، ٢- آن متشابهى است كه جملات و تركيبات آن تشابه دارد.

## قسم دوم نيز سه نوع است .

١- آنكه تشابهش از اين جهت ناشى شده باشد كه كلامى است مختصر و بدون توضيح ، مانند آيه :" وَ إِنْ خِفْتُمْ أَلاّ تُقْسِطُوا فِي الْيَتامى فَانْكِحُوا ما طابَ لَكُمْ مِنَ النِّساءِ" .

٢- آنكه تشابهش به خاطر بسط و گستردگى كلام باشد، مانند آيه " لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ" ، كه اگر فرموده بود:" ليس مثله شى ء"، معنا براى شنونده روشن تر مى شد، چون يك حرف اضافه شده ، جمله براى شنونده متشابه شده .

٣- آنكه تشابهش از ناحيه نظم كلام باشد، مانند آيه :" أَنْزَلَ عَلى عَبْدِهِ الْكِتابَ وَ لَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجاً قَيِّماً" كه تقدير آن " انزل على عبده الكتاب قيما، و لم يجعل له عوجا" است .

و نيز آيه :" وَ لَوْ لا رِجالٌ مُؤْمِنُونَ ... لَوْ تَزَيَّلُوا" كه نظم آن طورى است كه مايه تشابه آن شده .

و متشابه از جهت معنا، آياتى است كه متعرض صفات خدا و صفات روز قيامت است ، زيرا تصور اينگونه صفات براى ما ميسور و ممكن نيست ، چون در نفوس ما تنها صورت چيزهايى نقش مى بندد كه به وسيله يكى از حواس ظاهرى براى ما محسوس باشد، و يا حد اقل از جنس محسوسات باشد، و صفات خدا و خصوصيات قيامت هيچيك از اين دو قسم نيست .

و متشابه از جهت لفظ و معنا، پنج قسم است :

١- آنكه تشابهش از جهت مقدار و كميت باشد. مانند جملاتى كه عموم و خصوصش معلوم نباشد، مثلا فرموده :" فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ" ، و نمى دانيم منظور عموم مشركين است ، و يا مشركين مخصوص ؟.

٢- آنكه تشابه آن به خاطر نامعلوم بودن كيفيتش باشد، مثلا فرموده :"فَانْكِحُوا ما طابَ لَكُمْ" و ما نمى دانيم اين نكاح واجب است يا مستحبّ.

٣- آنكه تشابهش از جهت زمان باشد به اين معنا كه احتمال دهيم آيه نسخ شده باشد، و عمر حكمى كه در آن است سرآمده باشد، و احتمال دهيم كه نسخ نشده باشد، مانند آيه :

" اتَّقُوا اللّهَ حَقَّ تُقاتِهِ" كه تقواى كامل را واجب مى كند با اينكه آيه " فَاتَّقُوا اللّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ" تقوا را بقدر توانايى واجب كرده است .

٤- آنكه تشابهش از جهت مكان و يا امورى باشد كه آيه در شان آن امور نازل شده باشد، مانند آيه :" وَ لَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِها" ، كه در آيه معين نشده مقصود از پشت خانه كجا است ، و مانند آيه "إِنَّمَا النَّسِي ءُ زِيادَةٌ فِي الْكُفْرِ" كه تشخيص معناى " نسى ء"، براى كسى كه عادت عرب جاهليت را نمى داند، مشكل است .

٥- آنكه تشابهش از جهت شروطى باشد كه در صحت و فساد عمل دخالت دارند، مانند شروط نماز و نكاح .

با در نظر گرفتن اين مطالب معلوم مى شود هيچ يك از وجوهى كه مفسرين در معناى متشابه ذكر كرده اند خالى از اين وجوه و تقسيم ها نيست ، حتى آنكه گفته متشابه عبارت است از حروف مقطعه ، و يا قتاده كه گفته است "متشابه " عبارت است از منسوخ ، و" محكم " عبارت است ، از ناسخ ، و يا اصم كه گفته :" محكم " آياتى است كه در تفسيرش اتفاق نظر باشد، و"متشابه " آيات مورد اختلاف است .

و از سوى ديگر مى توان تمامى انحا و اقسام متشابه را در سه قسمت خلاصه كرد: اول ، متشابهى است كه اطلاع بر تاويلش براى كسى جز خدا ممكن نيست ، مانند وقت قيامت ، و روزى كه ظهور مى كند، و كيفيت آن و امثال اينها ...

دوم ، متشابهى است كه پى بردن به تاويل و معرفت آن براى انسانها ممكن است ، مانند الفاظ غريب و نامانوس ، و احكام مغلق و دقيق .

سوم ، متشابهى است مردد بين دو قسم قبلى ، هم احتمال دهيم همه انسانها مى توانند به حقيقت معناى آن آگاه شوند، و هم احتمال دهيم مختص به راسخين در علم است ، و ديگران دسترسى به آن ندارند.

و اين قسم سوم همان است كه رسول خدا (ص) در دعاى خود در باره على (ع) به آن اشاره نموده و عرضه مى دارد:" اللهم فقهه فى الدين و علمه التاويل " (بار الها او را در دين فقيه ساز و تاويلش بياموز)، و نظير آن را در باره ابن عباس فرموده است ، اين بود گفتار راغب در معناى محكم و متشابه ، و گفتار وى عمومى ترين گفتار در اين بحث است ، كه در آن بين عده اى از اقوال گذشته را جمع كرده است .

## دو اشكال بر قول راغب

ولى دو اشكال بگفته وى وارد است :

اول اينكه : وسعت و عموميتى كه وى به دامنه معناى متشابه داده تا شامل شبهات لفظى از قبيل غرابت لفظ و اغلاق تركيب و عموم و خصوص و امثال آن بشود با ظاهر آيه شريفه نمى سازد، براى اينكه آيه شريفه آيات محكمه را مرجعى دانسته براى بيانگرى آيات متشابه ، و معلوم است كه غرابت لفظ و امثال آن با مراجعه به آيات محكمه از بين نمى رود و روشنى دلالت محكمات ربطى به غرابت الفاظ متشابه ندارد، بلكه براى گره گشايى اينگونه الفاظ مرجع ديگرى هست ، كه بايد به آنجا مراجعه بشود و آن عبارت است از علم لغت .

و نيز آيه مورد بحث يكى از نشانه هاى متشابهات را اين دانسته كه اگر كسى آن را پيروى كند فقط به منظور فتنه انگيزى پيروى كرده ، و جز اين هيچ انگيزه ديگرى نمى تواند داشته باشد، و ما مى دانيم كه پيروى عام بدون مراجعه به خاص ، و پيروى مطلق بدون مراجعه به مقيد، و همچنين پيروى لفظ غريب بدون مراجعه به كتابهاى لغت ، عملى است مخالف با طريقه اهل هر زبان ، و قريحه هيچ اهل زبانى اجازه چنين كارى را نمى دهد، و اگر كسى چنين كند همه اهل زبان او را تخطئه مى كنند، پس او نمى تواند منشا فتنه در بين آنان بشود زيرا اهل لسان با او همكارى نخواهند كرد.

پس از همين جا مى فهميم كه منظور از متشابه ، الفاظ غريب ، و آن مثالهايى كه وى آورده ، نيست .

اشكال دوم اين است كه وى متشابه را سه قسم كرد، اول آنكه فهمش براى عموم ممكن است ، و دوم آنكه فهم آن براى احدى ممكن نيست ، و سوم آنكه فهمش براى بعضى ممكن و براى بعضى غير ممكن است ، و از اين تقسيم چنين برمى آيد كه وى تاويل را مختص به متشابه مى داند، در حالى كه خواننده بياد دارد كه گفتيم همه قرآن تاويل دارد.

اين بود اقوال مفسرين و نظريه هايى كه از ايشان در معناى محكم و متشابه و تشخيص موارد آن دو از نظر خواننده گذشت و خواننده به اشكالاتى كه بر اين اقوال وارد بود توجه فرمود و نيز متوجه شد كه آنچه از آيه شريفه به روشنى ظاهر مى شود. خلاف همه اين اقوال است ، چون آيه در معناى متشابه اين ظهور را دارد كه متشابه ، آن آيه اى است كه اولا دلالت بر معنا داشته باشد، و ثانيا معنايى را كه مى رساند محل شك و ترديد باشد، نه لفظ آيه ، تا از راه قواعد و طرق معمول در نزد اهل زبان ترديدى كه از ناحيه لفظ ايجاد شده برطرف شود، مثلا اگر لفظ عام است به مخصصش ارجاع دهد، يا اگر مطلق است به مقيدش برگرداند، و يا به نحوى ديگر لفظ را روشن و بدون ترديد سازد بلكه همانطور كه گفتيم آيه شريفه مورد بحث آن را متشابه مى داند كه معنايش مردد و ناسازگار با آيات ديگر باشد. و آياتى كه محكم و بدون ترديد است ، معناى آيات متشابه را بيان مى كند.

و معلوم است كه هيچ آيه اى چنين وضعى ندارد، مگر وقتى كه براى فهم مردم عامى و ساده معنايى مالوف و مانوس داشته باشد، معنايى كه اينگونه ذهن هاى ساده فورا تصديقش كند، و يا تاويلى كه برايش مى كنند در نظر مردم كم اطلاع و ضعيف الادراك نزديك تر به ذهن باشد.

پيروى آيات متشابه منشا بدعت ها و انحراف هاى بعد از رسول اللّه (ص) و مبدأ فتنه ها و محنت ها بوده است

و شما خواننده محترم اگر از بدعت ها و مذاهب و اهواى باطل و فاسدى كه فرقه هايى از مسلمانان را منحرف نموده آمارگيرى كنى ، و مذاهبى را كه بعد از رحلت رسول خدا (ص) در اسلام - چه در باره معارف اصولى اسلام باشد و چه در باره فروع احكام آن - پديد آمده ، مورد دقت قرار دهى خواهى ديد كه اكثر اين انحرافها به خاطر پيروى آيات متشابه قرآن و تاويل هايى بوده كه از پيش خود و بدون مدرك براى اينگونه آيات كرده اند، تاويل هايى كه خدا از آن بيزار است .

يك فرقه به خاطر تمسك به آيات متشابه قائل شدند كه خداى تعالى جسم دارد، دسته ديگر قائل به جبر شدند، گروهى به تفويض گراييدند، جمعى قائل شدند كه انبيا معصوم نيستند، و از آنان نيز گناه سر مى زند، طايفه اى به منظور منزه داشتن خدا گفتند او اصلا صفت ندارد، و دسته ششمى معتقد شدند صفاتى كه در قرآن براى خدا آمده عين صفاتى است كه در انسان است ، حتى در زايد بر ذات بودن ، و گروه هايى ديگر به انحرافهايى ديگر مبتلا گشتند، كه همه اينها بخاطر آن بود كه آيات متشابه را به آيات محكم برنگرداندند، تا اين محكمات بر آيات متشابه حاكم باشد.

و همچنين در باره احكام دين طايفه اى گفتند: اين احكام تشريع شده تا طريقه اى باشد براى اينكه بندگان به خدا واصل شوند پس اگر براى وصول به خدا راهى نزديك تر پيدا شد بايد آن راه را پيمود، براى اينكه مقصود تنها و تنها وصول به حق است ، حال از هر راهى كه باشد، دسته اى ديگر گفتند: اصلا تكليف به واجبات و ترك محرمات ، براى رسيدن به كمال است ، و معنا ندارد با رسيدن انسان به حق و كمال باز هم تكليف باقى بماند.

با اينكه ما مى دانيم در عهد رسول خدا (ص) احكام و فرائض و حدود و ساير سياست هاى اسلامى به اعتبار خود باقى بود، و كسى از مسلمانان به اين بهانه كه به حق واصل شده و يا به كمال رسيده از آن مستثنا نبوده است ، و اين شانه خالى كردنها كه بعد از رحلت آن حضرت آغاز شده ، دوره به دوره احكام اسلام را از درجه اعتبار ساقط و روز بروز به دست حكومتهاى باصطلاح اسلامى ناقص گردانيده ، و هيچ حكمى باطل و هيچ حدى ساقط نشد مگر آنكه باطل كنندگان و ساقط كنندگان آن ، همين را بهانه كردند كه : دين تشريع نشده مگر براى صلاح دنيا و اصلاح حال بشر، و اين حكمى كه ما در مقابل حكم شرع ، تشريع كرده ايم براى اصلاح بشر امروز بيشتر مؤ ثر است .

در آخر، كار اين دست اندازى ها به جايى رسيد كه بعضى گفتند: تنها غرض ‍ از شرايع دين ، اصلاح دنيا به وسيله اجراى آن است ، و چون دنياى امروز سياست دينى را نمى پذيرد و نمى تواند هضم كند، نيازمند وضع قوانين ديگرى است ، كه تمدن امروز آن را بپسندد، و اجرايش كند. از اين بالاتر كار به جايى رسيد كه بگويند اصولا منظور از برنامه هاى دينى و عمل به آن ، اين است كه دلها پاك شود، و بسوى فكر و اراده صالح هدايت گردد، و امروز كه دلها به وسيله تربيت اجتماعى بسوى خدمت به خلق هدايت شده ديگر احتياجى به پاك شدن بوسيله امثال وضو و غسل و نماز و روزه ندارد.

حال اگر خواننده عزيز در اين سخنان و امثال آن - كه از حد شمارش بيرون است - دقت نموده ، آن گاه در جمله " فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ ما تَشابَهَ مِنْهُ ابْتِغاءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغاءَ تَأْوِيلِهِ ..." تامل كند، هيچ شكى در درستى گفتار ما برايش باقى نمى ماند، و بطور قطع حكم مى كند به اينكه تمامى فتنه ها و محنت ها كه گريبان اسلام و مسلمين را گرفته ، منشاى بجز پيروى متشابه و تاويل كردن قرآن ندارد.

و همين (البته خدا داناتر است ) سبب شده است كه خداى تعالى اين چنين در اين باب سخت گيرى را تشديد نموده در نهى از پيروى متشابه بمنظور فتنه جويى و تاويل و الحاد در آيات خدا و بدون علم در آيات خدا سخن گفتن و راه شيطان را پيروى نمودن ، مبالغه نمايد، چون رسم قرآن چنين است . كه در مورد گناهانى مبالغه كند كه ارتكاب آن گناهان اثر فورى در هدم و از بين بردن اركان دين دارد، و بنيه دين و نيروى آن را تحليل مى برد، هم چنان كه مى بينيم در مورد دوستى با كفار و نيز امر به دوستى اهل بيت پيامبر، و در خانه نشستن زنان پيامبر، و نهى از معامله ربا، و امر به اتحاد كلمه در دين ، و امثال اين تشديد فرموده است .

حال بايد ديد علاج دلهايى كه منحرف هستند و همواره دوست مى دارند فتنه جويى كنند چيست ؟.

بايد دانست منشا اين بيمارى ميل به دنيا و اعتماد كردن به آن و دلدادگى به زندگى آن است و اين آلودگى را از دلها نمى شويد مگر ياد روز حساب ، هم چنان كه خداى تعالى اين معنا را در جاى ديگر تذكر داده و مى فرمايد:" وَ لا تَتَّبِعِ الْهَوى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللّهِ لَهُمْ عَذابٌ شَدِيدٌ بِما نَسُوا يَوْمَ الْحِسابِ" .

و باز به همين جهت است كه مى بينم راسخين در علم از تاويل كردن آيات خدا به صورتى كه مخالف رضاى او باشد خوددارى مى كنند و در خاتمه گفتار خود به اين معنا اشاره نموده و عرضه مى دارند:" رَبَّنا إِنَّكَ جامِعُ النّاسِ لِيَوْمٍ لا رَيْبَ فِيهِ إِنَّ اللّهَ لا يُخْلِفُ الْمِيعادَ".

ام الكتاب بودن آيات محكم چه معنا دارد؟

جمعى از مفسرين گفته اند" ام الكتاب " بودن " محكمات " به اين معنا است كه " محكمات " اصل در كتاب است ، و قواعد دين و اركان آن مبتنى بر آن اصل است ، كه بايد به آن ايمان آورد، و عمل كرد، و دين هم عبارت است از همين دو اصل اعتقاد و عمل ، بخلاف آيات متشابه كه چون مقصود از آنها معلوم نيست ، و مدلول آنها متشابه و متزلزل است ، نمى شود به آنها عمل كرد، بلكه تنها بايد نسبت به آنها ايمان آورد.

و خواننده عزيز توجه نمود كه اين توجيه ، لازمه بعضى از اقوال گذشته است ، يكى از آنها قولى بود كه متشابه را از اين جهت متشابه مى دانست كه مشتمل بر تاويلى است كه دسترسى به فهم آن نيست .

يكى ديگر، آن قولى بود كه متشابه را از اين جهت متشابه مى دانست كه در ابتدا مشتبه است ، و الفاظش چند پهلو است ، ولى چنان نيست كه معنايش ‍ تا حدودى و يا كاملا فهميده نشود، بلكه با رجوع به عقل يا لغت يا طريقه عقلايى به فهم آن دسترسى هست ، و موقعى كه بررسى نشده بايد بدان ايمان داشت ، و عجولانه انكارش نكرد.

بعضى ديگر گفته اند:" ام الكتاب " بودن محكمات اين است كه متشابهات را بايد به آنها ارجاع داد، آن گاه در معناى اين ارجاع اختلاف كرده اند.

ظاهر كلام بعضى از آنان اين است كه مرادش از اين رجوع اين است كه در مورد متشابهات تنها بايد به محكمات عمل نموده ، و نسبت به متشابهات اكتفاء به ايمان كرد، همانطور كه نسبت به آياتى كه نسخ شده تنها ايمان داريم كه كلام خدا است ، و حكم موقتش حكم خدا است ، ولى در مرحله عمل به آيات ناسخ عمل مى كنيم .

اين قول هم چندان با قول قبلى مغايرت ندارد، و ظاهر كلام بعضى از صاحبان اين قول اين است كه خواسته اند بگويند:" آيات محكم بيانگر آيات متشابه و برطرف كننده تشابه آنها است ".

و حق هم همين است چون در معناى جمله " هُنَّ أُمُّ الْكِتابِ- آنها مادر كتابند" عنايتى زائد بر معناى اصل هست ، و اگر بنا به قول اول معناى كلمه "ام " همان معناى كلمه " اصل " بود ممكن بود بفرمايد:" هن اصول الكتاب "، آرى كلمه "ام " كه در فارسى به معناى مادر است هم ، اين معنا را مى فهماند، كه مادر اصل فرزند است ، و هم اين كه فرزند به مادر رجوع مى كند، چون نشو و نما و اشتقاق فرزند از مادرش بوده و در حقيقت فرزند بعضى از مادر است . پس كلمه " ام الكتاب "خالى از اين دلالت نيست . كه آيات متشابه هم براى خود مدلول و معنا دارند. اما مدلول آنها زائيده و فرع مدلول آيات محكمات است ، و لازمه اين ، آنست كه محكمات بيانگر متشابهات باشد.

علاوه بر اينكه متشابه بدين جهت متشابه است كه مراد و مدلولى نامعين و متشابه دارد، براى اينكه داراى تاويل است ، چون تاويل همانطور كه گفتيم در آيات محكم نيز هست ، اختصاصى به متشابه ندارد، و قرآن كريم بعضى آياتش مفسر بعضى ديگر است ، پس متشابه هم قطعا مفسر دارد، و مفسر آن جز آيات محكم نمى تواند باشد.

مثال اين تفسير، آيه شريفه :" إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ" است ، كه آيه اى است متشابه ، زيرا معلوم نيست منظور از نظر كردن مردم به پروردگار خود چيست ، ولى وقتى ارجاع داده شود به آيه :" لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ" كه مى فرمايد: خداى را از هيچ جهت نمى توان به چيزى مقايسه كرد، و آيه :" لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ" معلوم مى شود كه مراد از" نظر كردن " و" ديدن خدا" از سنخ ديدن محسوسات به وسيله چشم نيست .

چون خداى تعالى در سوره نجم براى دل هم اثبات ديدن كرده و فرموده :"ما كَذَبَ الْفُؤ ادُ ما رَأ ى أَ فَتُمارُونَهُ عَلى ما يَرى ... لَقَدْ رَأ ى مِنْ آياتِ رَبِّهِ الْكُبْرى " ، كه در آيه اول از اين آيات فرموده قلب رسول خدا (ص) در آنچه كه ديد دروغ نگفت ، معلوم مى شود قلب هم ديدنى خاص به خود دارد، نه اينكه منظور فكر باشد، چون فكر مربوط به تصديق و تركيبات ذهنى است ، و رؤ يت مربوط به تك تك اشياى خارجى و عينى است ، معنا ندارد كلمه :" رؤ يت " را در مورد فكر استعمال كنند.

پس با اين بيان روشن شد كه اين رؤ يت عبارت است از يك نحوه توجه خاص قلبى ، توجهى غير حسى و مادى ، و غير عقلى و ذهنى .

اين يك مثال بود براى متشابه ، و ارجاع آن به محكم ، و بر همين قياس ‍ است ، ساير متشابهات .

## تاويل چه معنا دارد؟

جمعى از مفسرين تاويل را به تفسير معنا كرده و گفته اند: هر دو كلمه به يك معنا است و آن عبارت است از آن معنايى كه گوينده از كلام خود در نظر دارد، و چون منظور و مقصود از بعضى آيات ، به روشنى معلوم است ، قهرا مراد از تاويل در جمله :" وَ ابْتِغاءَ تَأْوِيلِهِ، وَ ما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللّهُ وَ الرّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ" معنا و مراد از آيه متشابه است . يعنى :

معنايى را كه از آيات متشابه مراد است غير از خداى سبحان و يا خدا و راسخين در علم كسى نمى داند.

گروهى ديگر گفته اند: مراد از تاويل معنايى است كه مخالف با ظاهر لفظ باشد، و اين معنا از ساير معانى كه براى كلمه تاويل كرده اند شايع تر است ، بطورى كه گويى اصلا لفظ مذكور، حقيقت در همين معنا است ، اگر چه در اصل لغت ، به معناى ارجاع يا مرجع بوده است .

و بهر حال در ميان متاخرين همين معنا شايع شده ، هم چنان كه معناى اول در بين مفسرين قدما معروف بود، چه آنهايى كه مى گفتند: غير از خدا كسى تاويل قرآن را نمى داند، و چه آنهايى كه مى گفتند: راسخين در علم هم آن را مى دانند، هم چنان كه از ابن عباس نقل شده كه مى گفته : من از راسخين در علمم ، و تاويل قرآن را مى دانم .

بعضى ديگر گفته اند: تاويل آيه متشابه يكى از معانى همان آيه است ، كه غير از خدا و يا غير از خدا و راسخين در علم كسى از آن آگاه نيست ، البته اين معنا با ظاهر لفظ مخالفت ندارد.

در نتيجه برگشت امر به اين است كه آيه متشابه آيه اى است كه چند معنا داشته باشد، بعضى از آن معانى پوشيده تر بوده و ديرتر به ذهن مى آيد، آنچه از همه ، زودتر به ذهن مى آيد همان است كه ظاهر لفظ، آن را مى رساند، و همه مردم آن را مى فهمند، و معانى ديگر كه بعيدتر است معنايى است كه غير از خدا، و يا خدا و راسخين در علم آن را درك نمى كنند.

آن گاه مفسرين اختلاف ديگرى كرده اند در اينكه ارتباط آن معانى بعيد و باطنى ، با لفظ چگونه است ، چون بطور مسلم مى دانيم كه همه آن معانى در عرض واحد نمى تواند مراد از لفظ باشد، و گرنه لازم مى آيد كه يك لفظ در چند معنا استعمال شده باشد، و اين به دليلى كه در جاى خودش ذكر كرده اند جايز نيست .

پس ناگزير بايد اين چند معنا در طول هم قرار داشته باشند، و در طول يكديگر منظور و مقصود باشند، ناگزير گفته اند: اولين معناى باطنى از لوازم ، معناى ظاهر است ، و دومى از لوازم اولى و سومى از لوازم دومى ، و همچنين بعضى ديگر گفته اند: معانى باطنى مترتب بر يكديگرند، به اين معنا كه اراده كردن معناى ظاهرى و معمولى لفظ، هم اراده معناى لفظ است ، و هم اراده معناى باطن آن است .

مثلا وقتى به پيشخدمتت مى گويى برايم آب بياور، معناى ظاهر كلامت "آب بياور" است و معناى باطنى آن اين است كه تشنه اى و مى خواهى عطشت را فرو نشانده ، و اين حاجت طبيعى تو را برآورد، و هم كمالى از كمالات وجوديت را تامين كند، و تو در گفتن " آب بياور" همه اين معانى را اراده كرده اى ، بدون اين كه لفظ را در چهار معنا استعمال كرده باشى ، و چهار چيز خواسته باشى ، و چهار فرمان صادر كرده باشى .

در اينجا قول چهارمى نيز هست ، و آن اين است كه تاويل از جنس معانى الفاظ نيست ، بلكه امرى عينى است ، كه الفاظ گوينده بر آن اعتماد دارد، حال اگر كلام ، حكمى انشايى باشد، مثلا امر و يا نهى باشد، تاويلش عبارت از مصلحتى است كه باعث انشاى حكم و تشريع آن شده ، پس تاويل آيه :"أَقِيمُوا الصَّلاةَ" مثلا آن حالت نورانى خارجى است كه در روح نمازگزار در خارج پيدا مى گردد، و او را از فحشا و منكر دور مى كند.

و اگر كلام خبر باشد و خبر از حوادث گذشته بدهد، تاويلش خود آن حوادث واقعه در زمان گذشته است ، نظير آياتى كه سرگذشت انبياى گذشته و امتهاى آنان را بيان مى كند، و اگر از حوادث زمان نزول و يا بعد از آن خبر دهد آن خبرى كه مى دهد سه جور است :

يا راجع به امورى است كه با حواس ظاهرى درك مى شود و يا از امورى است كه با عقل درك مى گردد كه تاويل اينگونه آيات نيز همان حوادثى است كه در خارج واقع شده ، و يا واقع مى شود، نظير آيه :" وَ فِيكُمْ سَمّاعُونَ لَهُمْ" ، و آيه شريفه :" غُلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَ هُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِي بِضْعِ سِنِينَ" .

و يا راجع به امور غيبى و آينده است كه آن امور را در دنيا و با حواس دنيايى نمى توان درك كرد، و حتى حقيقت آن را با عقل هم نمى توان شناخت ، نظير امور مربوط به روز قيامت ، يعنى تاريخ وقوع آن ، و كيفيت زنده شدن اموات ، و سؤ ال و حساب و پخش نامه هاى عمل و امثال آن .

و يا راجع به امورى است كه اصلا از سنخ زمان نبوده و از حد ادراك عقول خارج است ، مانند صفات و افعال خداى تعالى ، كه تاويل آن خود حقايق خارجيه است ، و فرق ميان اين قسم از آيات (كه حال صفات و افعال خدا، و ملحقات آن يعنى احوال قيامت و امثال آن را بيان مى كند) با ساير اقسام ، اين است كه اقسام ديگر امورى بودند كه علم به تاويل آنها براى ما انسانها ممكن بود ولى قسم اخير چنين نيست ، يعنى هيچكس بجز خدا حقيقت تاويل آنها را نمى داند، بله مگر راسخين در علم كه اگر خدا ايشان را به آن امور آگاه بسازد مى توانند عالم بدانها بشوند، آنهم بقدر وسع عقل و توانايى شان .

و اما حقيقت آن امور كه تاويل حقيقى هم همان است ، امورى است كه خدا علم بدان را به خود اختصاص داده است .

اين چهار وجهى كه از نظر شما گذشت ، آراء و مذاهبى بود كه مفسرين در معناى تاويل ذكر كرده اند، البته اقوال ديگرى نيز در اين ميان وجود دارد كه در حقيقت از شاخه هاى همان قول اول است ، هر چند كه قائلين به آن از قبول وجه اول وحشت داشته اند.

## از آن جمله هفت قول زير است :

اول اينكه :" تفسير"، عمومى تر از" تاويل " است و استعمال كلمه " تفسير"بيشتر در الفاظ و مفردات آن ، و كلمه " تاويل " بيشتر در معانى و جمله ها بكار مى رود و نيز كلمه " تاويل " بيشتر در مورد كتابهاى آسمانى استعمال مى شود، ولى كلمه " تفسير" هم در آن مورد و هم در ساير موارد استعمال مى شود.

دوم اينكه : گفته اند" تفسير"، به معناى بيان معناى لفظى است كه بيشتر از يك وجه در آن محتمل نباشد، و" تاويل " به معناى تشخيص يك معنا از چند معنايى است كه در لفظ با همه آنها مى سازد و استنباط آن به وسيله دليل است .

سوم اينكه : گفته اند" تفسير"، عبارت است از بيان معناى قطعى يك عبارت و يا يك لفظ، و" تاويل " ترجيح يكى از چند معنايى است كه در آن محتمل است ، البته ترجيحى كه يقين آور نباشد، اين وجه قريب به همان وجه قبلى است .

چهارم اينكه :" تفسير"، بيان دليل مراد، و" تاويل " بيان حقيقت مراد است ، مثلا در آيه :" إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصادِ" ، تفسيرش اين است كه بگوئيم كلمه "مرصاد" از ماده (را- صاد- دال ) است ، و به معناى پاييدن و مراقب بودن است ، و تاويلش اين است كه بگوئيم آيه شريفه مى خواهد مردم را از سهل انگارى و غفلت از امر خدا بر حذر بدارد.

پنجم اينكه :" تفسير"، بيان معناى ظاهر از لفظ است ، و" تاويل " بيان معناى مشكل است .

ششم اينكه :" تفسير"، به دست آوردن معناى آيه است به وسيله روايت ، و"تاويل " به دست آوردن آن است از راه تدبر و درايت .

هفتم اينكه :" تفسير"، جنبه عمل و پيروى دارد، و" تاويل " تنها به درد استنباط و نظر مى خورد، اين اقوال هفتگانه در حقيقت از شعب قول اول از چهار قولى است كه قبلا نقل كرديم ، و اشكالى كه متوجه آن بود متوجه همه اينها نيز هست ، و بهر حال به دو دليل ، نه به آن چهار قول مى توان تكيه كرد و نه به اين هفت قولى كه از آنها منشعب مى شود.

دو دليل (اجمالى و تفصيلى ) بر سستى اقوالى كه در باره مراد از تاويل گفته شده است

يكى دليل اجمالى است ، كه اشكالى است متوجه همه آن وجوه ، و دومى تفصيلى .

اما اجمالى كه خواننده عزيز توجه نمود: مراد از تاويل آيات قرآن مفهومى نيست كه آيه بر آن دلالت دارد، چه اينكه آن مفهوم مطابق ظاهر باشد، و چه مخالف آن ، بلكه تاويل از قبيل امور خارجى است ، البته نه هر امر خارجى تا توهم شود كه مصداق خارجى يك آيه هم تاويل آن آيه است ، بلكه امر خارجى مخصوصى كه نسبت آن به كلام نسبت ممثل به مثل و نسبت باطن به ظاهر باشد.

و اما تفصيلا يعنى اشكالاتى كه متوجه يك يك آن وجوه مى شود اين است كه وجه اول لوازم غلطى دارد، كه كمترين آن اين است كه بايد ملتزم شويم كه بعضى از آيات قرآنى آياتى باشد كه فهم عامه مردم به درك تاويل يعنى تفسير آن نرسد، و نتواند مدلول و معناى لفظى آنها را بفهمد. و نمى توانيم به چنين چيزى ملتزم شويم ، چون خود قرآن گوياى اين مطلب است كه به منظور فهم همه مردم نازل شده ، و صاحب اين قول هيچ چاره اى جز اين ندارد كه بگويد در قرآن تنها حروف مقطعه اول بعضى سوره ها متشابه است . چون تنها آنها است كه عموم مردم معنايش را نمى فهمند، تازه اگر به همين معنا هم ملتزم شود باز اشكال ديگرى بر او وارد است ، و آن اين است كه دليلى بر چنين توجيه ندارد، و صرف اينكه كلمه " تاويل " مانند كلمه " تفسير"مشتمل بر معناى رجوع است ، دليل نمى شود بر اين كه اين دو كلمه به يك معنا است ، ما مى دانيم كه كلمه " ام " نيز مشتمل بر معناى رجوع هست و مادر، مرجع فرزندان هست ولى تاويل فرزندان نيست ، كلمه " رئيس "مشتمل بر معناى رجوع هست و مرءوس به رئيس مراجعه مى كند، ولى رئيس تاويل مرءوس نيست .

علاوه بر اين گفتار، فتنه جويى اى كه در آيه شريفه صفت مخصوص متشابه ذكر شده در غير حروف مقطعه هست ، نه در آنها، بيشتر فتنه هايى كه در اسلام پديد آمده از ناحيه پيروى آيات متشابه يعنى از ناحيه پيروى علل احكام و آيات مربوط به صفات خدا و امثال آن پديد آمده است .

اشكال قول دوم : اين است كه لازمه آن وجود آياتى است در قرآن كه خلاف معناى ظاهرى آن اراده شده باشد، و باعث معارضه آنها با آيات محكمات و در نتيجه ، پديد آمدن فتنه در دين باشد، و برگشت اين سخن به اين است كه در بين آيات قرآن اختلافى هست ، كه برطرف نمى شود مگر آنكه از ظاهر بعضى از آنها چشم پوشيد، و آنها را بر خلاف ظاهرشان بر معنايى حمل كرد كه فهم عامه مردم از درك آن عاجز باشد.

و اين سخن احتجاجى را كه در آيه :" أَ فَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً" است ، باطل مى كنند، زيرا اين آيه دلالت دارد بر اينكه در قرآن هيچ اختلافى نيست ، و اگر معناى اختلاف نداشتن اين باشد كه هر جا به ظاهر اختلافى ديديد آن را بر خلاف آنچه ظاهر كلام دلالت دارد حمل كنيد، به معنايى كه غير از خداى سبحان ، كسى آن را از ظاهر كلام نفهمد، حجيت آيه از بين مى رود چون اختلاف نداشتن به اين معنا اختصاص به قرآن ندارد، بلكه هر كتابى را هر چند هم صفحه به صفحه اش با هم نسازد و حتى سراپا دروغ باشد مى شود با حمل بر خلاف ظاهر، رفع اختلاف از آن كرد، و ديگر اختلاف نداشتن قرآن به اين معنا هيچ دلالتى ندارد بر اينكه اين كتاب از ناحيه خداست و هيچ بشرى نمى تواند چنين كتابى درست كند. بلكه درست كردن چنين كتابى براى هر كسى ممكن است .

پس اختلاف نداشتن به اين معنا، يعنى رفع اختلاف از كتابى به وسيله حمل بر خلاف ظاهر، نمى تواند دليل باشد كه اين كتاب از ناحيه كسى است كه مانند انسانها هر دم بر سر يك مزاج نيست ، و دچار تناقض در آراء و سهو و نسيان و خطا و تكامل تدريجى در مرور زمان نمى شود، در حالى كه آيه نامبرده مى خواست همين را بگويد، و بفرمايد نبودن اختلاف در قرآن دليل است بر اينكه خداى عز و جل فرستنده آن است .

پس آيه شريفه با لسان استدلال و احتجاجى كه دارد صريح است در اينكه قرآن در معرض فهم عامه مردم است ، و عموم مى توانند پيرامون آياتش ‍ بحث و تامل و تدبر كنند، و هيچ آيه اى در آن نيست كه معنايى از آن منظور باشد كه بر خلاف ظاهر يك كلام عربى است و يا جنبه معما گويى و لغزسرايى داشته باشد.

و اما قول سوم : كه نادرستى آن براى اين است كه هر چند آيات قرآن داراى معانى مترتب بر يكديگر است ، معانيى كه بعضى ما فوق بعض ديگر است ، و بجز كسى كه از نعمت تدبر محروم است نمى تواند آن را انكار كند، و ليكن بايد دانست كه همه آن معانى - و مخصوصا آن معانى كه از لوازم معناى تحت اللفظى است معانى الفاظ قرآن هستند، چيزى كه هست مراتب مختلفى كه در فهم و ذكاء و هوش و كم هوشى شنونده است ، باعث مى شود كه همه مردم ، همه آن معانى را نفهمند، و اين چه ربطى به معناى تاويل دارد؟ تاويلى كه قرآن چنين معرفيش كرده كه به جز خدا و راسخين در علم كسى آن را نمى فهمد، رسوخ در علم كه از آثار طهارت و تقواى نفس ‍ است ، ربطى و تاثيرى در تيز فهمى و كند فهمى در مسائل عاليه و معارف دقيقه ندارد گرچه در فهم معارف طاهره الهيه تاثير دارد، اما بطور دوران و عليت ، يعنى هر جا و در هر كس طهارت نفس بود، آن معارف دقيقه نيز در آنجا باشد، و هر دلى كه چنين طهارت را نداشت محال باشد آن معارف را بفهمد، و ظاهر آيه نامبرده در باره تاويل همين است ، كه جز نفوس طاهره كسى راهى بفهميدن آن ندارد.

و اما قول چهارم : اين اشكال بر آن وارد است هر چند صاحب اين وجه در بعضى از سخنانش راه صحيحى رفته ، ولى در قسمت ديگر آن خطا رفته است ، او هر چند درست گفته كه تاويل اختصاصى به آيات متشابه ندارد، بلكه تمامى قرآن تاويل دارد، و تاويل هم از سنخ مدلول لفظى نيست ، بلكه امر خارجى است ، كه مبناى كلام قرار مى گيرد ليكن در اين نظريه خطا رفته كه هر امر خارجى را مرتبط به مضمون كلام دانسته ، حتى مصاديق و تك تك اخبارى را كه از حوادث گذشته و آينده خبر مى دهد مصداق تاويل شمرده ، و نيز خطا رفته كه متشابه را منحصر در آيات مربوط به صفات خداى تعالى ، و در آيات مربوط به قيامت دانسته است .

توضيح اينكه بنا به گفته وى مراد از تاويل در جمله :" وَ ابْتِغاءَ تَأْوِيلِهِ ..." يا تاويل قرآن است ، و ضمير" ها" در آن به كتاب برمى گردد، كه در اين صورت جمله :" وَ ما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللّهُ" با آن نمى سازد، براى اين كه بسيارى از تاويل هاى قرآن از قبيل تاويلات قصص و بلكه احكام و نيز تاويل آيات اخلاق ، تاويل هايى است كه ممكن است غير خداى تعالى و هم غير راسخين در علم ، و حتى بيماردلان نيز از آن آگاه بشوند، چون حوادثى كه آيات قصص از آن خبر مى دهد چيزى نيست كه دركش مختص به خدا و راسخين در علم باشد، بلكه همه مردم در درك آن شريك هستند، و همچنين حقايق خلقى و مصالحى كه از عمل به احكام عبادات و معاملات و ساير امور تشريع شده ، ناشى مى گردد.

و اگر مراد از تاويل در آيه شريفه ، تاويل خصوص متشابه باشد، در اين صورت حصر مستفاد از جمله :" وَ ما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللّهُ" درست مى شود، و مى فهماند كه غير از خداى تعالى و راسخين در علم مثلا كسى را نمى رسد كه دنبال تاويل متشابهات قرآن را بگيرد، براى اينكه منجر به فتنه و گمراهى مردم مى شود، ولى منحصر كردن صاحب اين قول ، آيات متشابه را در آيات مربوطه به صفات خدا و اوصاف قيامت درست نيست ، چون همانطور كه پى گيرى اين آيات منجر به فتنه و ضلالت مى شود، پى گيرى ساير آيات متشابه نيز چنين است .

گفتن اينكه بطور كلى آيات متشابه بايد از زندگى مسلمين حذف شود مثل اين مى ماند كه كسى بگويد (هم چنان كه گفته اند) منظور از اصل دين و تشريع احكام اين است كه اجتماع انسانى صالح گردد، و در نتيجه ، اجتماعى زنده ، تشكيل شود و چون غرض اين است ، اگر فرض كنيم كه صلاح حال مجتمع با پيروى از احكامى ديگر غير احكام دينى تامين مى شود، بايد احكام دينى لغو گردد، چون در اين فرض و در اين زمان ديگر احكام دينى به درد اصلاح جامعه نمى خورد، بلكه صلاح مجتمع در پيروى احكام ديگر است .

و يا مثل اين مى ماند كه كسى بگويد (هم چنان كه گفته اند) مراد از كراماتى كه در قرآن از انبيا نقل شده - از قبيل يد بيضاء، و نفس عيسى ، و امثال آن امور عادى است - كه با عباراتى تعبير شده كه ظاهرش معجزه و كرامت را مى رساند، و منظور آن اين بوده كه دلهاى عوام را به دست آورد، و از اين راه دلهاى آنان را مجذوب ، و قلوبشان را در برابر قرآن شيفته كند، و خلاصه امور عادى را به زبانى تعبير كند كه عوام خيال كنند انبيا كارهايى خارق العاده و شكننده قوانين طبيعت داشته اند.

و از اينگونه سخنان در مذاهبى نوظهور كه در اسلام پيدا شده ، بسيار ديده مى شود، و همه آنها بدون شك يكى از انحاى تاويل در قرآن به منظور فتنه بپا كردن است ، پس ديگر صاحب قول سوم نبايد متشابه را منحصر در آيات صفات و آيات قيامت كند.

خواننده عزيز بعد از توجه به اشكالاتى كه در اقوال سابق الذكر بود، متوجه مى شود كه حق مطلب در تفسير تاويل اين است كه بگوئيم : تاويل حقيقتى است واقعى كه بيانات قرآنى چه احكامش ، و چه مواعظش ، و چه حكمتهايش مستند به آن است ، چنين حقيقتى در باطن تمامى آيات قرآنى هست ، چه محكمش و چه متشابهش .

و نيز بگوئيم كه اين حقيقت از قبيل مفاهيمى كه از الفاظ به ذهن مى رسد نيست ، بلكه امور عينى است كه از بلندى مقام ممكن نيست در چار ديوارى شبكه الفاظ قرار گيرد، و اگر خداى تعالى آنها را در قالب الفاظ و آيات كلامش در آورده در حقيقت از باب " چون كه با كودك سر و كارت فتاد"است ، خواسته است ذهن بشر را بگوشه اى و روزنه اى از آن حقايق نزديك سازد.

در حقيقت ، كلام او به منزله مثلهايى است كه براى نزديك كردن ذهن شنونده به مقصد گوينده زده مى شود، تا مطلب بر حسب فهم شنونده روشن گردد.

هم چنان كه خود قرآن فرموده :" وَ الْكِتابِ الْمُبِينِ، إِنّا جَعَلْناهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ، وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتابِ لَدَيْنا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ" ، و در آيات ديگر قرآن كريم تصريحات و اشاراتى در اين معنا هست .

علاوه بر اين كه خواننده در بيان قبلى توجه فرموده ، كه قرآن كريم لفظ تاويل را به طورى كه شمرده اند در شانزده مورد استعمال كرده و همه موارد در همين معنايى است كه ما گفتيم .

آيا كسى جز خدا تاويل قرآن را مى داند؟

اين مساله هم مانند مساله قبلى از موارد اختلاف شديد بين مفسرين است ، و منشا اختلاف تفسيرهاى مختلفى است كه در باره جمله :" وَ الرّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنا" كرده اند.

بعضى گفته اند" واو" در اول جمله ، عاطفه است ، كه نتيجه اش چنين مى شود كه تاويل متشابهات را، هم خدا مى داند و هم راسخين در علم .

اين رأ ى بعضى از قدما و همه مفسرين شافعى مذهب و بيشتر مفسرين شيعه است .

عده اى ديگر گفته اند:" واو" مذكور، استينافى است ، كه جمله را از نو شروع مى كند، و مربوط بما قبل نيست ، و نتيجه اين نظريه آن است كه تاويل متشابهات را تنها خدا بداند، و راسخين در علم با اينكه آن را نمى دانند به همه قرآن ايمان دارند، و اين نظريه بيشتر قدما و همه حنفى مذهبان از اهل سنت است .

طايفه اول به چند وجه بر مسلك خود استدلال كرده اند، و رواياتى را بر گفتار خود شاهد آورده اند.

طايفه دوم نيز به وجوهى و رواياتى استدلال كرده اند، آن رواياتى كه مى گويد علم تاويل متشابهات از علومى است كه خدا به خودش اختصاص ‍ داده ، و اين دو طايفه قرنها اختلاف خود را ادامه داده اند، و ادله يكديگر را با دليل مخالفش باطل ساخته اند.

اختلاف در اين مساله از ابتدا توأ م با خلط و اشتباه بوده و ادله طرفين قاصر از اثبات مدعاى آنها است

آنچه لازم است كه يك دانشمند اهل تحقيق در اين مقام مورد توجه قرار دهد اينست كه اين مساله از همان ابتدا كه مورد اختلاف قرار گرفته ، خالى از خلط و اشتباه نبوده ، يعنى بين مساله رجوع متشابه به محكم (و يا به عبارت ديگر، بين مراد از متشابه ،) و مساله تاويل ، خلط شده است . همان طور كه اين مطلب از ملاحظه موضوع بحثى كه عنوان كرديم و محل نزاع و مورد اختلاف را ذكر نموديم ، نيز، روشن مى شود. (آنچه طايفه اول براى راسخين در علم اثبات مى كنند غير آن چيزى است كه طايفه دوم انكارش مى كنند، طايفه اول مى گويند راسخين در علم با ارجاع متشابهات به محكمات مى توانند معناى متشابهات را بفهمند، و طايفه دوم مى گويند علم

به متشابهات از علومى است كه خدا به خودش اختصاص داده ، نه آن ، منكر گفته اين است ، و نه اين منكر گفته او" مترجم ").

و به همين جهت ما متعرض نقل ادله طرفين نشديم زيرا فايده اى در نقل آنها و اثبات و نفى شان نبود.

و اما روايات طرفين بدان جهت كه مخالف ظاهر كتاب است دردى را براى هيچيك دوا نمى كند، براى اينكه رواياتى كه علم به تاويل را براى راسخين در علم اثبات مى كند منظورش از تاويل ، معنايى است مرادف با لفظ متشابه ، و ما، در قرآن هيچ جايى تاويل به اين معنا نداريم ، مانند روايتى كه از طرق اهل سنت نقل شده از يك سو مى گويد رسول خدا (ص) دعا كرد به ابن عباس ، و عرضه داشت پروردگارا او را فقيه در دين كن ، و علم تاويلش ‍ بياموز . و نيز مى گويد ابن عباس خودش در حديثى ديگر گفته : من از راسخين در علمم ، و من تاويل قرآن را مى دانم .

و از سوى ديگر روايتى ديگر مى گويد ابن عباس گفت : محكمات عبارتند از آيات ناسخه ، و متشابهات عبارتند از آيات منسوخه ، كه از مجموع آن دو دسته روايات برمى آيد كه ابن عباس معناى آيات محكمه را تاويل آيات متشابهه مى دانسته ، و اين همان است كه گفتيم تاويل به اين معنا در قرآن نداريم ، و منظور قرآن از تاويل چنين معنايى نيست .

اما رواياتى كه طايفه دوم به آن استدلال كرده اند (يعنى رواياتى كه دلالت دارد بر اينكه غير خدا كسى تاويل متشابهات را نمى داند) مانند رواياتى كه مى گويد ابى بن كعب و ابن عباس آيه مورد بحث را به اين صورت قرائت مى كرده اند:" و ما يعلم تاويله الا اللّه و يقول الراسخون فى العلم آمنا به "، و نيز رواياتى كه مى گويد: ابن مسعود آيه را به صورت " و ان تاويله الا عند اللّه و الراسخون فى العلم يقولون آمنا به " قرائت كرده ، هيچ يك از اين روايات چيزى را اثبات نمى كند، بدين دليل كه .

اولا: اين دو قرائت حجيت ندارد.

ثانيا: نهايت درجه دلالت آنها همين است كه آيه دلالت ندارد كه راسخين در علم نيز عالم به تاويل باشند، و دلالت نداشتن ، غير از دلالت داشتن بر عدم علم است ، كه طايفه دوم ادعايش را مى كنند، زيرا ممكن است دليل ديگرى پيدا شود و دلالت بر آن بكند.

و باز نظير روايتى كه در كتاب الدر المنثور از طبرانى نقل شده آن هم از ابى مالك اشعرى نقل كرده كه : از رسول خدا (ص) شنيده ، كه فرمود: من بر امتم نمى ترسم مگر از سه خطر:

اول اينكه : مالشان زياد شود، در نتيجه به يكديگر حسد ورزند، و به جان هم بيفتند.

دوم اينكه : دست به كار علم قرآن شوند، آن وقت همانها كه ايمان به قرآن دارند در صدد برآيند كه تاويل آن را بفهمند در حالى كه تاويل آن را كسى جز خدا نمى داند، و راسخين در علم مى گويند:" ما به قرآن ايمان داريم ، همه اش از ناحيه پروردگار ما است ، و كسى به جز خردمندان متذكر نمى شود".

سوم اينكه : علمشان زياد شود، و بكلى از علم قرآن دست بردارند، و اعتنايى به آن نكنند.

و اين حديث به فرضى كه دلالت داشته باشد كه غير خدا كسى علم به تاويل ندارد، دلالت دارد بر نفى آن از مطلق مؤمن ، نه تنها از خصوص ‍ راسخين در علم ، و اين مقدار دلالت ، به درد طايفه دوم نمى خورد.

و باز نظير رواياتى كه دلالت دارد بر وجوب پيروى آيات محكم و ايمان به آيات متشابه ، و دلالت نداشتن اين دسته از روايات بر مدعاى نامبردگان ، جاى ترديد نيست .

و نيز مانند روايتى كه تفسير آلوسى از ابن جرير از ابن عباس (و بدون ذكر آخر سند) نقل كرده ، كه او گفته آيات قرآن كريم چهار دسته است .

اول آنچه مربوط است به حلالها.

دوم آيات مربوط به آنچه حرام است ، كه هيچ مسلمانى در ندانستن اين آيات معذور نيست .

سوم آياتى كه راجع به معارف است ، و علما آن را تفسير مى كنند.

چهارم آيات متشابه كه كسى به جز خدا معناى آن را نمى فهمد، و هر كس ‍ علم آن را ادعا كند دروغگو است .

و اين حديث علاوه بر اينكه نام راويان آخر سندش ذكر نشده ، معارض با رواياتى است كه از خود ابن عباس نقل شده كه رسول خدا (ص) در باره اش ‍ دعا كرد، و خود او ادعاى علم به تاويل نمود، و مخالف با ظاهر قرآن كريم است ، چون ظاهر قرآن اين است كه تاويل غير از معنايى است كه از متشابه منظور است (و بيانش گذشت ).

پس آنچه بايد گفته شود همان است كه گفتيم ، قرآن كريم علم به تاويل را براى غير خدا ممكن مى داند، اما خصوص آيه مورد بحث دلالتى بر آن ندارد، و ما بايد در اين دو جهت بحث كنيم ، اما جهت دوم كه گفتيم خصوص آيه مورد بحث دلالتى ندارد بر اينكه غير خدا هم مى تواند از تاويل قرآن آگاه شود، بيانش اين است كه آيه شريفه به قرينه صدر و ذيلش و به قرينه آيات بعدش تنها در صدد تقسيم آيات قرآن به دو قسم محكم و متشابه است ، و نيز در صدد تقسيم مردم است به دو قسم :

يكى آنهايى كه ايمان به قرآن دارند، و قرآن را برنامه زندگى خود مى دانند، هر چه از آياتش را فهميدند عمل مى كنند، و علم آنچه را نفهميدند به خدا واگذار مى كنند.

طايفه دوم بيماردلان و منحرفينى هستند كه كارى به هدايت قرآن ندارند، فقط آن را وسيله قال و قيل و فتنه انگيزى قرار مى دهند، كه قهرا بيشتر به آيات متشابه آن دست انداخته جنجال بپا مى كنند. پس منظور آيه شريفه در ذكر" راسخين در علم "، اين است كه حال آنان و طريقه ايشان را بيان نموده و در ازاى آن مدحشان كند، و در مقابل ، بيماردلان را مذمت نمايد، زائد بر اين مقدار، خارج از مقصود اوليه آيه است ، و هر وجهى كه ذكر كرده اند تا اينكه به گردن آيه بگذارند كه مى خواهد راسخين در علم را هم شريك خدا كند، و بگويد آنان نيز مى توانند علم به تاويل داشته باشند، وجوهى است ناتمام كه بيانش گذشت ، پس باقى مى ماند انحصارى كه از جمله :" وَ ما يَعْلَمُ" استفاده مى شود، كه هيچ چيزى نمى تواند ناقض آن شود، نه اينكه و او را عاطفه بگيريم ، و نه كلمه " الا" و نه هيچ چيز ديگر، پس آنچه اين آيه بر آن دلالت دارد اين است كه علم به تاويل منحصر در خدا و مختص به او است .

انحصار علم به تاويل در خداى سبحان ، منافاتى با اعطاء آن علم به بعضى افراد ندارد

ليكن اين انحصار منافات ندارد با اين كه دليل ديگرى جداى از آيه مورد بحث ، دلالت كند بر اينكه خداى تعالى اين علم را كه مختص به خودش ‍ است به بعضى از افراد داده ، هم چنان كه در نظاير اين علم هم آياتى داريم كه دلالت دارد بر اينكه مختص به خداست و در عين حال آياتى داريم كه مى گويد خدا اين علم را به غير خودش نيز داده ، مانند علم به غيب كه از يك سو مى فرمايد:" قُلْ لا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللّهُ".

و نيز مى فرمايد:" إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلّهِ" و مى فرمايد:" وَ عِنْدَهُ مَفاتِحُ الْغَيْبِ لايَعْلَمُه ا إِلاّ هُوَ" كه همه اينها دلالت دارند بر اينكه تنها خداى تعالى علم غيب مى داند، و از سوى ديگر مى فرمايد:" عالِمُ الْغَيْبِ فَلا يُظْهِرُ عَلى غَيْبِهِ أَحَداً إِلاّ مَنِ ارْتَضى مِنْ رَسُولٍ" ، و در اين كلام خود، علم غيب را براى غير خود نيز اثبات كرده ، و آن غير، عبارت است از رسولى كه صلاحيت علم غيب را داشته باشد، و براى اين معنا نظاير ديگرى در قرآن هست (مثلا گرفتن جان مردگان را، از يك سو منحصر در خدا مى كند، و از سوى ديگر به ملائكه نسبت مى دهد"مترجم ").

و اما جهت اول - كه گفتيم قرآن كريم علم تاويل را تا حدودى براى غير خدا هم اثبات كرده است ، بيانش اين است كه آيات مربوط به تاويل همانطور كه خاطرنشان كرديم دلالت دارد بر اينكه تاويل عبارت است از امر خارجى ، كه نسبتش به مدلول آيه نسبت ممثل به مثل است .

پس امور خارجى نامبرده هر چند مدلول آيه نيستند، به اين معنا كه لفظ آيه دلالت بر آن امر خارجى ندارد، و ليكن از آن حكايت مى كند و آن امور محفوظ در الفاظ هستند، و آيات به نوعى از آن امور حكايت مى كند، نظير مثل معروف كه گفته اند:"در تابستان شير را فاسد كردى " و اين را به كسى مى گويند كه اسباب و مقدمات امرى را قبل از رسيدن وقت آن از دست داده باشد، چيزى كه از لفظ اين مثل استفاده مى شود اين است كه زنى در تابستان كارى كرده كه خودش يا حيوانش در زمستان شير ندهد، و اين مضمون با مواردى كه براى آن مثال مى زنيم تطبيق نمى كند، و در اين موارد هر چند شيرى و تابستانى در كار نيست ولى در عين حال وضع شنونده را در ذهن او ممثل و مجسم مى كند.

مساله تاويل هم از همين باب است ، حقيقت خارجيه كه منشا تشريع حكمى از احكام و يا بيان معرفتى از معارف الهيه است ، و يا منشا وقوع حوادثى است كه قصص قرآنى آن را حكايت مى كند، هر چند امرى نيست كه لفظ آن تشريع ، و آن بيان و آن قصص بطور مطابقه بر آن دلالت كند، ليكن همين كه آن حكم و بيان و حادثه از آن حقيقت خارجيه منشا گرفته ، و در واقع اثر آن حقيقت را به نوعى حكايت مى كند مى گوييم : فلان حقيقت خارجيه تاويل فلان آيه است ، هم چنان كه وقتى كارفرمايى به كارگرش ‍ مى گويد: (آب بيار)، معناى تحت اللفظى اين كلمه اين نيست كه من براى حفظ و بقاى وجودم ناگزير بودم بدل ما يتحلل را به جهاز هاضمه خود برسانم ، و بعد از خوردن آن تشنه شدم ، اما همه اين معانى در باطن جمله مذكور خوابيده ، و تاويل آن بشمار مى رود.

پس تاويل جمله :" آب بياور، يا آبم بده " حقيقتى است خارجى در طبيعت انسانى كه منشاش كمال آدمى در هستى و در بقا است ، و در نتيجه اگر اين حقيقت خارجيه به حقيقتى ديگر تبديل شود، مثلا كارفرما به خاطر اين كه غذا نخورده ، احساس عطش در خود نكند، و در عوض احساس گرسنگى بكند، قهرا حكم " آبم بده " مبدل مى شود به حكم " غذا برايم بياور".

و همچنين فعلى كه در جامعه اى از جوامع ، پسنديده بشمار مى رود، و فعل ديگرى كه فاحش و زشت شمرده مى شود مردم را به اولى وادار، و از دومى نهى مى كنند، اين امر و نهى ناشى از اين است كه اولى را بحسب آداب و رسوم خود- كه در جوامع مختلف اختلاف دارد- خوب ، و دومى را بد مى دانند، كه اين تشخيص خوب و بد هم مستند به مجموعه اى دست به دست هم داده از علل زمانى و عوامل مكانى و سوابق عادات و رسومى است كه به وراثت از نياكان در ذهن آنان نقش بسته و اهل هر منطقه از تكرار مشاهده عملى از اعمال ، آن عمل در نظرش عملى عادى شده است .

پس همين علت كه مؤ تلف و مركب از اجزايى است و دست به دست هم داده است ، عبارت است از تاويل انجام آن عمل پسنديده و ترك آن عمل ناپسند، و معلوم است كه اين علت عين خود آن عمل نيست ، ليكن به وسيله عمل و يا ترك نامبرده حكايت مى شود، و فعل يا ترك متضمن آن و حافظ آن است .

پس هر چيزى كه تاويل دارد چه حكم باشد و چه قصه و يا حادثه ، وقتى تاويلش (و يا علت بوجود آمدنش ، و يا منشاش ) تغيير كرد، خود آن چيز هم قهرا تغيير مى كند.

بهمين جهت است كه مى بينيد خداى تعالى در آيه شريفه :" فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ ما تَشابَهَ مِنْهُ، ابْتِغاءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغاءَ تَأْوِيلِهِ، وَ ما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللّهُ" بعد از آنكه مساله بيماردلان منحرف را ذكر مى كند، كه به منظور فتنه انگيزى از آيات متشابه معنايى را مورد استناد خود قرار مى دهند كه مراد آن آيات نيست ، اين معنا را خاطر نشان مى سازد كه اين طايفه جستجوى تاويلى مى كنند كه تاويل آيه متشابه نيست ، چون اگر آن تاويلى كه مورد استناد خود قرار مى دهند تاويل حقيقى آيه متشابه باشد، پيروى آن تاويل هم پيروى حق و غير مذموم خواهد بود، و در اين صورت معنايى هم كه محكم بر آن دلالت مى كند و با اين دلالت مراد متشابه را معين مى نمايد مبدل مى شود به معنايى كه مراد متشابه نيست ، ولى اينان از متشابه ، آن را فهميده و پيروى نموده اند.

تاويل قرآن عبارتست از حقائق خارجى كه آيات قرآنى مستند به آن حقائق است پس تا اينجا روشن شد كه تاويل قرآن عبارتست از" حقايقى خارجى ، كه آيات قرآن در معارفش و شرايعش و ساير بياناتش مستند به آن حقايق است ، بطورى كه اگر آن حقايق دگرگون شود، آن معارف هم كه در مضامين آيات است دگرگون مى شود".

بيان اينكه در ما وراى قرآنى كه در دست ما است امرى هست كه به منزله روح از جسد و ممثل از مثل است و خواننده گرامى اگر دقت كافى به عمل آورد خواهد ديد كه آيه شريفه مورد بحث كمال انطباق را با آيه شريفه " وَ الْكِتابِ الْمُبِينِ، إِنّا جَعَلْناهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ، وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتابِ لَدَيْنا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ"))

دارد، براى اينكه اين آيه نيز مى فهماند كه قرآن نازل شده بر ما، (پيش از نزول ) و انسان فهم شدنش نزد خدا، امرى اعلى و بلند مرتبه تر از آن بوده كه عقول بشر قدرت فهم آن را داشته باشد، و يا دچار تجزى و جزء جزء شدن باشد، ليكن خداى تعالى به خاطر عنايتى كه به بندگانش داشته آن را كتاب خواندنى كرده ، و به لباس عربيتش در آورده تا بشر آنچه را كه تا كنون در ام الكتاب بود و بدان دسترسى نداشت درك كند، و آنچه را كه باز هم در ام الكتاب است و باز هم نمى تواند بفهمد علمش را به خدا رد كند، و اين ام الكتاب همان است كه آيه شريفه :" يَمْحُوا اللّهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ " متذكر گرديده است .

و همچنين آيه شريفه " بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ "، آن را خاطرنشان مى سازد.

و نيز آيه شريفه :" كِتابٌ أُحْكِمَتْ آياتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ" بطور اجمال بر مضمون مفصل آيه مورد بحث دلالت مى كند، و به حكم هر دو آيه ، منظور از احكام (بكسره همزه ) كتاب خدا، اين است كه اين كتاب كه در عالم ما انسانها كتابى مشتمل بر سوره ها و آيه ها و الفاظ و حروف است ، نزد خدا امرى يك پارچه است نه سوره اى و فصلى دارد، و نه آيه اى ، و در مقابل كلمه " احكام " كلمه تفصيل است ، كه معنايش همان سوره سوره شدن ، و آيه آيه گشتن ، و بر پيامبر اسلام نازل شدن است .

باز دليل ديگرى كه بر مرتبه دوم قرآن يعنى مرتبه تفصيل آن دلالت مى كند و مى رساند كه مرتبه اولش هم مستند به مرتبه دوم آن است آيه شريفه " وَ قُرْآناً فَرَقْناهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النّاسِ عَلى مُكْثٍ، وَ نَزَّلْناهُ تَنْزِيلًا"است ، كه مى فهماند قرآن كريم نزد خدا متجزى به آيات نبوده ، بلكه يكپارچه بوده ، بعدا آيه آيه شده ، و بتدريج نازل گرديده است .

و منظور اين نيست كه قرآن نزد خداى تعالى قبلا به همين صورتى كه فعلا بين دو جلد قرار دارد نوشته شده بود، و آيات و سوره هايش مرتب شده بود، بعدا بتدريج بر رسول خدا (ص) نازل شد، تا بتدريج بر مردمش ‍ بخواند، همانطور كه يك معلم روزى يك صفحه و يك فصل از يك كتاب را با رعايت استعداد دانش آموز براى او مى خواند.

چون فرق است بين اين كه يك آموزگار كتابى را قسمت قسمت به دانش آموز القا كند، و بين اين كه قرآن قسمت قسمت بر رسول اكرم (ص) نازل شده باشد زيرا نازل شدن هر قسمت از آيات ، منوط بر وقوع حادثه اى مناسب با آن قسمت است . و در مساله دانش آموز و آموزگار چنين چيزى نيست ، اسباب خارجى دخالتى در درس روز بروز آنان ندارد، و به همين جهت ممكن است همه قسمت ها را كه در زمانهاى مختلف بايد تدريس ‍ شود يك جا جمع نموده ، و در يك زمان همه را به يك دانش آموز پر استعداد درس داد، ولى ممكن نيست امثال آيه :" فَاعْفُ عَنْهُمْ وَ اصْفَحْ" را با آيه " قاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفّارِ" ، كه يكى دستور عفو مى دهد، و ديگرى دستور جنگ ، يك مرتبه بر آن جناب نازل شود و همچنين آيات مربوط به وقايع ، مانند آيه :" قَدْ سَمِعَ اللّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجادِلُكَ فِي زَوْجِها" . و آيه :"خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقَةً" و از اين قبيل آيات يك مرتبه نازل شود.

پس ما نمى توانيم نزول قرآن را از قبيل يك جا درس دادن همه كتاب به يك شاگرد نابغه قياس نموده ، دخالت اسباب نزول و زمان آن را نديده گرفته ، بگوئيم : قرآن يك بار در اول بعثت ، و يا آخر عمر رسول خدا (ص) يكپارچه نازل شده ، و يك بار هم قسمت قسمت ، پس كلمه (قرآن ) در آيه : (و قرآنا فرقناه ) غير قرآن معهود ما است ، كه به معناى آياتى تاليف شده است .

و سخن كوتاه اين كه از آيات شريفه اى كه گذشت چنين فهميده مى شود كه در ما وراى اين قرآن كه آن را مى خوانيم و مطالعه مى كنيم و تفسيرش را مى فهميم امرى ديگر هست ، كه به منزله روح از جسد، و ممثل از مثل است ، و آن امر همان است كه خداى تعالى كتاب حكيمش ناميده ، و تمام معارف قرآن ، و مضامين آن متكى بر آن است ، امرى است كه از سنخ الفاظ نيست .

و مانند الفاظ، جمله جمله و قسمت قسمت نيست ، و حتى از سنخ معانى الفاظ هم نيست ، و همين امر بعينه آن تاويلى است كه اوصافش در آيات متعرض تاويل آمده ، و با اين بيان حقيقت معناى تاويل روشن گشته ، معلوم مى شود علت اينكه فهم هاى عادى و نفوس غير مطهره دسترسى به آن ندارد چيست .

مطهرين " از بندگان خدا با قرآنى كه در كتاب مكنون و لوح محفوظ است تماس دارند (لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ)

خداى تعالى همين معنا را در كتاب مجيدش خاطر نشان نموده ، مى فرمايد:" إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتابٍ مَكْنُونٍ، لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ" .

هيچ شبهه اى در اين نيست كه آيه شريفه ظهور روشنى دارد در اينكه مطهرين از بندگان خدا با قرآنى كه در كتاب مكنون و لوح محفوظ است تماس دارند، لوحى كه محفوظ از تغيير است ، و يكى از انحاء تغيير اين است كه دستخوش دخل و تصرفهاى اذهان بشر گردد، وارد در ذهن ها شده ، از آن صادر شود، و منظور از مس هم همين است .

و اين نيز معلوم است كه اين كتاب مكنون همان ام الكتاب است ، كه آيه :

" يَمْحُوا اللّهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ" بدان اشاره مى كند، و باز همان كتابى است كه آيه شريفه :" وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتابِ لَدَيْنا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ" نام آن را مى برد.

و اين مطهرين مردمى هستند كه طهارت بر دلهاى آنان وارد شده و كسى جز خدا اين طهارت را به آنان نداده است چون خدا هر جا سخن از اين دلها كرده طهارتش را بخودش نسبت داده است .

مثلا يك جا فرموده :" إِنَّما يُرِيدُ اللّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً" .

و جايى ديگر فرموده :" وَ لكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ" و در قرآن كريم هيچ موردى سخن از طهارت معنوى نرفته مگر آنكه به خدا و يا به اذن خدايش نسبت داده ، و طهارت نامبرده جز زوال پليدى از قلب نيست و قلب هم جز همان نيرويى كه ادراك و اراده مى كند چيزى نمى تواند باشد.

در نتيجه طهارت قلب عبارت مى شود از طهارت نفس آدمى در اعتقاد و اراده اش ، و زايل شدن پليدى در اين دو جهت ، يعنى جهت اعتقاد و اراده و برگشت آن به اين است كه قلب در آنچه كه از معارف حقه درك مى كند ثبات داشته باشد، و دستخوش تمايلات سوء نگردد، يعنى دچار شك نشود. بين حق و باطل نوسان نكند، و نيز علاوه بر ثباتش در مرحله درك و اعتقاد، در مرحله عمل هم كه لازمه علم است بر حق ثبات داشته و به سوى هواى نفس متمايل نگردد، و ميثاق علم را نقض نكند، و اين همان رسوخ در علم است .

## مطهرين همان راسخين در علم هستند

چون خداى سبحان راسخين در علم را جز اين توصيف نكرده ، كه راه يافته گانى ثابت بر علم و ايمان خويشند، و دلهايشان از راه حق به سوى ابتغاء فتنه منحرف نمى شود، پس معلوم شد اين مطهرين همان راسخين در علمند.

و ليكن در عين حال نبايد نتيجه اى را كه اين بيان دست مى دهد اشتباه گرفت ، چون آن مقدارى كه با اين ثابت مى شود همين است كه مطهرين ، علم به تاويل دارند، و لازمه تطهيرشان اين است كه در علمشان راسخ باشند، چون تطهير دلهاشان مستند به خدا است ، و خدا هم هرگز مغلوب هيچ چيز واقع نمى شود.

لازمه تطهيرشان اين است نه اينكه بگوييم راسخين در علم بدان جهت كه راسخ در علمند داناى به تاويلند، و رسوخ در علم سبب علم به تاويل است ، چون اين معنا را بگردن آيه نمى توان گذاشت ، بلكه ، چه بسا از سياق آيه بفهميم كه راسخين در علم جاهل به تاويلند، چون مى گويند:" آمَنّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنا" يعنى ما به قرآن ايمان داريم همه اش از نزد پروردگار ما است چه بفهميم و چه نفهميم ، علاوه بر اينكه ما مى بينيم قرآن كريم مردانى از اهل كتاب را به صفت رسوخ در علم ، و شكر در برابر ايمان و عمل صالح توصيف كرده ، فرموده :

" لكِنِ الرّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَ الْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِما أُنْزِلَ إِلَيْكَ، وَ ما أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ" و با اين كلام خود اثبات نكرده كه در نتيجه رسوخ در علم داناى به تاويل هم هستند.

و همچنين آيه شريفه اى كه مى فرمايد:" لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ" اثبات نمى كند كه مطهرون همه تاويل كتاب را مى دانند و هيچ تاويلى براى آنان مجهول نيست ، و در هيچوقت به آن جاهل نيستند بلكه از اين معانى ساكت است ، تنها اثبات مى كند كه فى الجمله تماسى با كتاب يعنى با لوح محفوظ دارند اما چند و چون آن احتياج بدليل جداگانه دارد.

## چرا كتاب خدا مشتمل بر متشابه است ؟

يكى از اعتراضاتى كه بر قرآن كريم وارد كرده اند، اين است كه قرآن مشتمل است بر آياتى متشابه ، با اينكه شما مسلمين ادعا داريد كه تكاليف خلق تا روز قيامت در قرآن هست ، و نيز مى گوييد: قرآن قول فصل است ، يعنى كلامى است كه حق و باطل را از يكديگر جدا مى سازد، در حالى كه ما مى بينيم هم مذاهب باطل به آيات آن تمسك مى جويند و هم آن مذهبى كه در واقع حق است ، و اين نيست مگر به خاطر تشابه بعضى از آيات آن ، و اين قابل انكار نيست ، كه اگر همه آياتش روشن و واضح بود و اين متشابهات را نداشت قطعا غرضى كه از فرستادن قرآن منظور بود، بهتر و زودتر به دست مى آمد، و ماده اختلاف و انحرافى نمى ماند، و اگر هم اختلافى مى شد زودتر آن را قطع مى كرد.

بعضى از مفسرين از اين ايراد به وجوهى پاسخ داده اند، كه بعضى از آن پاسخ ‌ها بسيار سست و بى پايه است ، مثل اينكه گفته اند: وجود متشابهات در قرآن ، باعث مى شود كه مسلمين در بدست آوردن حق و جستجوى آن رنج بيشترى برده ، و در نتيجه اجر بيشترى بدست آورند.

و يا گفته اند اگر همه قرآن صريح و روشن بود و مذهب حق را واضح و آشكار معرفى مى كرد دارندگان ساير مذاهب (بخاطر تعصبى كه نسبت به مذهب خود دارند) از قرآن متنفر شده ، و اصلا توجهى به آن نمى كردند تا ببينند چه مى گويد. و هر گاه كه مشتمل بر سخنانى متشابه و دو پهلو گرديده ، باعث شده كه مخالفين به طمع اينكه آن آيات را دليل مذهب خود بگيرند نزديك ، بيايند، و در قرآن غور و بررسى كنند، و در نتيجه بفهمند كه مذهب خودشان باطل است ، و به مذهب حق پى ببرند.

و يا گفته اند قرآن در صورت در بر داشتن آيات متشابه ، باعث مى شود كه نيروى فكرى مسلمين در اثر دقت در مطالب آن ، ورزيده شود و بتدريج از ظلمت تقليد در آمده و به نور تفكر و اجتهاد برسند، و اين معنا در تمام شؤ ون زندگى برايشان عادت شود كه همواره نيروى عقل خود را به كار اندازند.

و يا گفته اند قرآن با دارا بودن آيات متشابه ، باعث شده است كه مسلمين از راههاى مختلفى به تاويل دست يابند، و به همين منظور در فنون مختلف علمى از قبيل علم " لغت "" صرف "،" نحو" و" اصول فقه " متخصص ‍ گردند.

بررسى سه جوابى كه به پرسش فوق داده شده و قابل بررسى هستند

اينها پاسخهاى بيهوده اى است كه به اشكال ذكر شده ، داده اند، كه با كمترين نظر و دقت ، بيهودگى آن براى هر كسى روشن مى شود، و آنچه كه شايستگى براى ايراد و بحث دارد جوابهاى سه گانه زير است :

اول اينكه : كسى بگويد: خداى تعالى قرآن را مشتمل بر متشابهات كرد تا دلهاى مؤمنين را بيازمايد، و درجات تسليم آنان را معين سازد، و معلوم شود چه كسى تسليم گفتار خدا و مؤمن به گفته او است ، چه اينكه گفته او را بفهمد يا نفهمد، و چه كسى تنها تسليم آياتى است كه برايش قابل درك است ، زيرا اگر همه آيات قرآن صريح و روشن بود ايمان آوردن به آن جنبه خضوع در برابر خدا و تسليم در برابر رسولان خدا نمى داشت .

ولى اين پاسخ درستى نيست ، براى اينكه خضوع يك نوع انفعال و تاثر قلبى است ، كه در فرد ضعيف ، آنجا كه در برابر فرد قوى قرار مى گيرد پيدا مى شود، و انسان در برابر چيزى خاضع مى شود كه يا به عظمت آن پى برده باشد، و يا عظمت آن ، درك او را عاجز ساخته باشد، نظير قدرت و عظمت غير متناهيه خداى سبحان ، و ساير صفاتش ، كه وقتى عقل با آنها روبرو مى شود عقب نشينى مى كند، زيرا احساس مى كند كه از احاطه به آنها عاجز است .

و اما چيزهايى كه عقل آدمى اصلا آنها را درك نمى كند، و تنها باعث فريب خوردن آنان مى شود، يعنى باعث مى شود كه خيال كنند آنها را مى فهمند برخورد با اينگونه امور خضوع آور نيست ، و خضوع در آنها معنا ندارد، مانند آيات متشابهى كه عقل در فهم آن سرگردان است ، و خيال مى كند آن را مى فهمد در حالى كه نمى فهمد.

وجه دوم اينكه : گفته اند قرآن بدين جهت در بر دارنده آيات متشابه است كه تا عقل را به بحث و تفحص وا دارد و به اين وسيله عقلها ورزيده و زنده گردند، بديهى است كه اگر سر و كار عقول تنها با مطالب روشن باشد، و عامل فكر در آن مطالب بكار نيفتد، عقل مهمل و مهمل تر گشته و در آخر بوته مرده اى مى شود، و حال آنكه عقل عزيزترين قواى انسانى است ، كه بايد با ورزش دادن تربيتش كرد.

اين وجه هم چنگى به دل نمى زند براى اينكه خداى تعالى آن قدر آيات آفاقى (در طبيعت ) و انفسى (در بدن انسان ) خلق كرده كه اگر انسانهاى امروز و فردا و ميليونها سال ديگر در آن دقت كنند به آخرين اسرارش ‍ نمى رسند.

و در كلام مجيدش هم به تفكر در آن آيات امر فرموده ، هم امر اجمالى كه فرموده (در آيات آفاق و أ نفس فكر كنيد) ، و هم بطور تفصيل كه در مواردى خلقت آسمانها و زمين و كوه ها و درختان و جنبندگان و انسان و اختلاف زبانهاى انسانها و الوان آنان را خاطرنشان ساخته است .

و نيز سفارش فرموده تا در زمين سير نموده در احوال گذشتگان تفكر نمايند، و در آياتى بسيار تعقل و تفكر را ستوده ، و علم را مدح كرده ، پس ‍ ديگر احتياج نبود كه با مغلق گويى و آوردن متشابهات عقول را به تفكر وا دارد، و در عوض فهم و عقل مردم را دچار گمراهى سازد، و در نتيجه فهم ها و افكار بلغزد، و مذاهب مختلفى درست شود.

وجه سوم اينكه : گفته اند انبيا (ع) مبعوث شده اند براى همه مردم ، و در بين مردم همه رقم افراد وجود دارد، هم انسان باهوش ، و هم كودن ، هم عالم و هم جاهل .

از سوى ديگر همه معارف در قياس با فهم مردم يكسان نيستند، و بعضى از معارف است كه نمى شود آن را با عبارتى روشن ادا كرد بطورى كه همه كس ‍ آن را بفهمد، در امثال اين معارف بهتر آن است طورى ادا شود كه تنها خواص از مردم آن را از راه كنايه و تعريض بفهمند، و بقيه مردم مامور شوند كه آن معارف را نفهميده بپذيرند، و به آن ايمان آورده ، علم آن را به خدا واگذار كنند.

اين وجه نيز درست نيست ، براى اينكه كتاب خدا همانطور كه آيات متشابه دارد، محكمات نيز دارد، محكماتى كه بايد معناى متشابهات را از آنها خواست و لازمه اين مطلب آنست كه در متشابهات مطلبى زايد بر آنچه محكمات از آنها درمى آورد نبوده باشد، آن وقت اين سؤ ال بى پاسخ مى ماند، كه پس چرا در كلام خدا آياتى متشابه گنجانده شده ، وقتى معانى آنها در محكمات بوده ، ديگر چه حاجت به متشابهات بود؟.

منشا اشتباه صاحبان اين قول اين است كه معانى را دو نوع متباين فرض ‍ كرده اند، يكى آن معانى كه در خور فهم مخاطبين از عامه و خاصه و تيزهوش و كودن است ، كه مدلول آيات محكمات است .

دوم آن معانى كه سنخش طورى است كه جز خواص ، آن معانى را درك نمى كنند،

زيرا معارفى است بس بلند، و حكمتهايى است بسيار دقيق ، و نتيجه اين اشتباه و خلط اين است كه آيات متشابه رجوعى به محكمات نداشته باشد، با اينكه در سابق اثبات كرديم كه اين بر خلاف صريح آياتى است كه دلالت مى كند بر اينكه آيات قرآن يكديگر را تفسير مى كنند، و همچنين ادله ديگر.

بيان آنچه در پاسخ به سؤ ال بالا شايسته گفتن است با توجه به پنج امر

پس آنچه كه شايسته گفتن است اين است كه وجود متشابه در بين آيات قرآن ضرورى است ، و ناشى از وجود تاويل به معنايى كه كرديم و مفسر بودن آيات نسبت به يكديگر است ، و اگر بخواهيم اين معنا را روشن تر بيان كنيم ، و شما خواننده محترم هم بهتر دريابى ، بايد در جهات مختلفى كه قرآن در آن جهات بياناتى دارد بيشتر بايستيم و امورى را كه قرآن كريم اساس معارف خود را بر آن پايه ها نهاده ، و عرض نهايى را كه از آن معارف داشته ، در نظر بگيريم ، و آن پنج امر است .

هدف از خلقت انسان ، تشريع دين و سپس تطهير الهى است و همه افراد انسان به اين كمال نمى رسند اول اينكه : خداى سبحان در كتاب مجيدش فرموده : اين كتاب تاويلى دارد كه معارف و احكام و قوانين و ساير محتويات آن دائر مدار آن تاويل است ، و اين تاويلى كه تمامى آن بيانات متوجه آن است امرى است كه فهم مردم معمولى چه تيزهوش و چه كودن از درك آن عاجز است ، و كسى نمى تواند آن را دريابد، بجز نفوس پاكى كه خداى عز و جل پليدى را از آنها دور كرده است ، و تنها اينگونه نفوس مى توانند به تاويل قرآن دست يابند، و اين نقطه نهايى آن هدفى است كه خداى عز و جل براى انسان در نظر گرفته ، خدايى كه دعاى بشر را مستجاب نموده ، اگر بخواهند در ناحيه علم ، به علم كتابش ‍ هدايتشان كند دعايشان را مى پذيرد، كتابى كه بيانگر هر حقيقتى است ، و كليد اين استجابت همان تطهير الهى است ، هم چنان كه خودش فرمود:" ما يُرِيدُ اللّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ، وَ لكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ" .

و در اين فرمايش خود اعلام كرد كه نقطه نهايى هدف از خلقت انسانها همان تشريع دين ، و بدنبالش تطهير الهى است .

و اين كمال انسانى مانند ساير كمالات كه خدا و عقل به سوى آن دعوت مى كنند چيزى نيست كه تمامى افراد به آن برسند، و جز افرادى مخصوص ‍ به آن دست نمى يابند هر چند كه از همه بشر دعوت شده تا بسوى آن حركت كنند، پس تربيت يافتن به تربيت دينى تنها در افرادى مخصوص به نتيجه مى رسد، و آنان را به درجه كامل از طهارت نفس مى رساند، و ما بقى را به بعضى از آن درجات مى رساند كه البته بر حسب اختلاف مردم در استعداد، آن درجات نيز مختلف است .

مساله طهارت نفس عينا مانند داشتن تقوا در مرحله عمل است ، كه خداى تعالى تمامى افراد بشر را به آن دعوت كرده ، و فرموده :" اتَّقُوا اللّهَ حَقَّ تُقاتِهِ" و ليكن حق تقوا كه همان كمال آن و نهايت درجه آنست ، جز در افرادى معدود حاصل نمى شود، و آنچه در ما بقى مردم حاصل مى شود درجات پائين تر از آن حد است ، (الامثل فالامثل )، همه اينها به خاطر اختلافى است كه مردم در فهم و طبيعت خود دارند، و اين مختص مساله طهارت نفس و تقوا نيست ، بلكه تمامى كمالهاى اجتماعى از حيث تربيت ، و دعوت همين طور است ، آن كسى كه بنيانگذار يك اجتماع است تمامى افراد را به بالاترين درجه هر كمالى دعوت مى كند، و مى خواهد كه مثلا در علم ، در صنعت ، در ثروت ، در آسايش ، و ساير كمالات مادى و معنوى به نهايت درجه آن برسند؟ ولى آيا مى رسند؟ نه بلكه تنها بعضى از افراد جامعه به آن مى رسند، و ما بقى بر حسب استعدادهاى مختلف به درجات پائين تر آن دست مى يابند، و در حقيقت امثال اين غايات ، كمالاتى است كه جامعه به سوى آن دعوت مى شود، نه تك تك افراد، به طورى كه هيچ فردى از آن تخلف نداشته باشد.

راه رسيدن به هدف فوق شناساندن انسان به خود او است (از طريق تربيت علمى و عملى )

دوم اينكه : قرآن قاطعانه اعلام مى دارد كه تنها راه رسيدن انسانها به اين هدف اين است كه نفس انسان را به انسان بشناسانند، و به اين منظور او را در ناحيه علم و عمل تربيت كنند.

در ناحيه علم به اين قسم كه حقايق مربوط به او را از مبدأ گرفته تا معاد به او تعليم دهند، تا هم حقائق عالم ، و هم نفس خود را، كه مرتبط با حقايق و واقعيات عالم است بشناسد و در اين صورت شناختى حقيقى نسبت به نفس خود مى يابد.

و اما در ناحيه عمل به اين قسم كه قوانين صالح اجتماعى را بر او تحميل كنند تا شؤ ون زندگى اجتماعيش صالح گردد، و مفاسد زندگى اجتماعى ، او را از برخوردارى از علم و عرفان باز ندارد، و بعد از تحميل آن قوانين يك عده تكاليف عبادى بر او تحميل كنند، كه در اثر تكرار و مواظبت بر عمل به آن ، نفسش و سويداى دلش متوجه مبدأ و معاد شود، و به عالم معنا و طهارت نزديك و مشرف گردد، و از آلودگى به ماديات و پليديهاى آن پاك شود.

خواننده عزيز، اگر در آيه شريفه :" إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ، وَ الْعَمَلُ الصّالِحُ يَرْفَعُهُ" دقت كند، و آنچه از آن فهميد با بيانى كه ما در آيه :" وَ لكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ" داشتيم ، و همچنين با آيه :" عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ، لا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ" و آيه :

" يَرْفَعِ اللّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجاتٍ" و آياتى ديگر كه نظير اين آيات است ، ضميمه كند، آن وقت غرض الهى از تشريع دين و هدايت انسان به سوى خود و راهى كه به اين منظور پيش گرفته ، برايش ‍ روشن مى شود.

از اين بيان يك نتيجه مهم به دست مى آيد، و آن اين است كه :" قوانين اجتماعى اسلام در حقيقت مقدمه است براى تكاليف عبادى ، و خود آنها مقصود اصلى نيستند، و تكاليف عبادى هم مقصود بالاصل نيست ، بلكه آن نيز مقدمه براى معرفت خدا و آيات او است ". در نتيجه كمترين اخلال يا تحريف يا تغيير در احكام اجتماعى اسلام باعث فساد احكام ، و عبوديت آن ، و فساد نامبرده نيز باعث اختلال معرفت خواهد بود.

استنتاج اين نتيجه از آن بيان بسيار روشن است ، تجربه هم صحت اين نتيجه را ثابت مى كند، براى اينكه چهارده قرن از صدر اسلام مى گذرد، و ديديم كه فساد از چه راهى در شؤ ون دين اسلام پيدا شد، و از كجا آغاز شد.

اگر كمى دقت بفرمائيد خواهيد ديد كه هر فسادى پيدا شده ، ريشه اش ‍ انحراف از احكام اجتماعى اسلام بوده ، (وقتى امت اسلام از در خانه آن كسى كه بايد به حكم خدا و تصريح رسول خدا (ص) زمامدارشان باشد، به در خانه ديگران منحرف شدند، از همان زمان بتدريج در احكام عملى اسلام دست اندازى ، و در آخر در معارف و عقايد اسلام نيز دسيسه شد"مترجم ")، تا آنجا كه معارف اسلام از همه جاى زندگى بشر بيرون رفت .

و ما قبلا متذكر شديم كه فتنه هايى كه در اسلام پيدا شد، از ناحيه پيروى متشابهات و تاويل خواهى آن بود، و اين عمل انحرافى تا عصر حاضر ادامه يافته است .

## اساس هدايت اسلام بر علم و معرفت است نه تقليد كور كورانه

سوم اينكه : اساس هدايت اسلام (در مقابل ساير هدايتها) بر اساس علم و معرفت است ، نه تقليد كوركورانه . دين خدا مى خواهد تا جايى كه افراد بشر ظرفيت و استعداد دارند علم را در دلهايشان متمركز كند، چون همانطور كه در گفتار قبلى گفتيم غرض دين ، معرفت است ، و اين غرض حاصل نمى شود مگر از راه علم ، و چگونه اينطور نباشد؟ با اينكه در ميان كتب وحى هيچ كتابى ، و در بين اديان آسمانى هيچ دينى نيست كه مثل قرآن و اسلام مردم را به سوى تحصيل علم تحريك و تشويق كرده باشد.

و همين اساس باعث شده است كه قرآن كريم ، اولا: حقايقى از معارف را بيان نموده ، و در ثانى : احكام عمليه اى را هم كه تشريع كرده همه را به آن معارف مرتبط سازد، و به عبارت ديگر نخست انسان را به خود او چنين معرفى نموده ، كه موجودى است كه خدا او را به دست قدرت خود خلق كرده ، و در خلق كردنش و بقايش ملائكه و ساير مخلوقات خود را واسطه قرار داده ، و براى خلقت و بقاى او آسمان و زمين و گياهان و حيوانات و مكان و زمان و هزاران شرايط ديگر را پديد آورده است . و نيز به او بفهماند كه خواه ناخواه به سوى معاد و ميعاد رهسپار است و همه تلاشش به سوى پروردگار است ، و سرانجام خداى را ديدار خواهد كرد، و خدا سزاى اعمالش را مى دهد، يا به سوى بهشت و يا به سوى آتشش راه مى نمايد، اين يك عده از معارف كتاب خدا است كه مربوط به عقايد است .

آن گاه به انسان مى فهماند اعمالى كه او را به سعادت بهشت مى رساند چگونه اعمالى است ، و آن اعمالى كه او را به شقاوت آتش دچار مى كند چيست ؟.

يعنى برايش احكام عبادى و قوانين اجتماعى را شرح مى دهد، اين هم يك عده ديگر از معارف كتاب خدا است .

طايفه ديگر بياناتى است كه براى بشر شرح مى دهد، كه اين احكام و قوانين اجتماعى كه گفتيم تو را به سعادتت مى رساند مرتبط به طايفه اول است ، و به منظور سعادت بشر تشريع شده ، چون دستوراتى است كه مشتمل بر خير دنيايى و آخرتى بشر است ، اين هم طايفه سوم .

آن گاه اين معنا به خوبى برايت روشن مى گردد كه طايفه دوم به منزله مقدمه است براى طايفه اول ، و طايفه اول به منزله نتيجه است براى طايفه دوم ، و طايفه سوم به منزله رابطى است كه دو طايفه اول را به هم مربوط مى سازد و دلالت آيات قرآن بر اين سه طايفه واضح است احتياج ندارد كه ما آنها را دسته بندى كنيم .

امرى كه باعث شده است بيانات قرآن كريم جنبه " مثل " به خود بگيرد

چهارم اينكه فهم عامه بشر بيشتر با محسوسات سر و كار دارد و لذا نمى تواند ما فوق محسوسات را به آسانى درك كند، و مرغ فكر خود را تا بام طبيعت پرواز دهد.

افراد انگشت شمارى هم كه از راه رياضتهاى علمى توانسته اند فهم خود را ترقى داده به ادراك معانى و كليات قواعد و قوانين موفق شوند وضعشان به خاطر اختلاف وسائل اين توفيق ، مختلف است و به همين جهت فهم آنان در درك معانى خارج از حس و محسوسات ، بشدت مختلف شده است و اين اختلاف از نظر مراتب ، دامنه عريضى دارد كه احدى نمى تواند اين اختلاف را انكار كند.

اين نيز قابل انكار نيست كه هر معنا از معانى كه به انسان القا شود، تنها و تنها از راه معلومات ذهنى او صورت مى گيرد، (مانند معلوماتى كه در خلال زندگيش كسب نموده )، حال اگر معلومات ذهنى او همه از قماش ‍ محسوسات باشد، و ذهن او تنها با محسوسات مانوس باشد، ما نيز مى توانيم مساله معنوى خود را، از طريق محسوسات به او القا كنيم ، و تازه اين القا به مقدار كشش فكريش در محسوسات امكان پذير است ، مثلا لذت نكاح را براى كودكى كه كشش فكريش به اين امر محسوس نرسيده به شيرينى عسل يا حلوا ممثل كنيم ، و اگر فكرش به معانى كلى هم مى رسد همين لذت نكاح را به آن معانى كليه ، و به قدرى كه فكرش ظرفيت دارد ممثل مى سازيم .

پس دسته اول ، معانى را هم با بيان حسى درك مى كنند، و هم با بيان عقلى ، ولى دسته دوم تنها با بيان حسى مى توانند معانى را درك نمايند.

و از آنجايى كه هدايت دينى اختصاص به يك طايفه و دو طايفه ندارد، و بايد تمامى مردم و همه طبقات از آن برخوردار شوند، و نيز از آنجايى كه قرآن مشتمل بر تاويل بود، لذا اين سه خصوصيت باعث شد بيانات قرآن كريم جنبه مثل به خود بگيرد.

به اين معنا كه ، قرآن كريم آنچه از معانى كه معروف و شناخته شده ذهن مردم است گرفته ، معارفى را كه براى مردم شناخته شده نيست در قالب آن معانى در مى آورد، تا مردم آن معارف را بفهمند، نظير اينكه خود ما مردم ، اجناس خود را با سنگ و كيلو و مثقال مى سنجيم ، با اينكه هيچ مناسبتى بين انگور و آهن نيست ، نه شكل آهن را دارد، و نه حجم آن را، ولى همين كه از نظر سنگينى مناسبتى بين آن دو هست آن را با اين مى سنجيم .

آيات قرآنى كه در سابق به آن استشهاد كرديم ، و يكى از آنها آيه :" إِنّا جَعَلْناهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ، وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتابِ لَدَيْنا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ" بود، هر چند اين نكته را صريحا بيان نكرده ، و به كنايه و اشاره برگذار نموده ، و ليكن به اين اشاره اكتفاء نكرده و آن را با يك مثلى كه براى حق و باطل زده بيان فرموده است :

" أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً، فَسالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِها، فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَداً رابِياً، وَ مِمّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النّارِ ابْتِغاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهُ، كَذلِكَ يَضْرِبُ اللّهُ الْحَقَّ وَ الْباطِلَ، فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفاءً، وَ أَمّا ما يَنْفَعُ النّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذلِكَ يَضْرِبُ اللّهُ الْأَمْثالَ" و با اين آيه شريفه خاطرنشان كرده : كه حكم اين مثل در همه افعال خدا جارى است ، همانطور كه در گفته هايش جارى است .

پس فعل خدا هم مانند گفتارش حق است ، و منظورش از گفتار و كردار، خود حق است ، چيزى كه هست هم در گفتارش و هم در كردارش امورى همراه است كه مقصود اصلى نيستند، و سودى هم ندارند، و اتفاقا اين امور چشم گيرتر از خود حق است ، ولى دوامى ندارد، و بزودى باطل و زايل مى شود، و تنها حق باقى مى ماند، كه براى مردم سودمند است ، مگر آنكه آن حق هم معارض با حقى مهم تر و سودمندتر شود، كه در اين فرض حق مهم تر حق كوچك تر را باطل مى كند و اين در گفتار خدا نظير آيه متشابه است ، كه متضمن معنايى است حق و مقصود بالاصالة ، ولى با كلماتى ادا شده كه آن كلمات معناى ديگرى را به ذهن مى آورد معنايى باطل كه مقصود بالاصالة نيست ، و با مراجعه به آيات محكم قرآن ، معناى باطل از بين مى رود، و آنچه حق است محقق مى شود:" لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَ يُبْطِلَ الْباطِلَ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ" ، و اين دو پهلو سخن گفتن قرآن براى آن است كه حق را محقق و باطل را زايل سازد.

گفتار ما در باره افعال خدا نيز همين گفتارى است كه در باره كلام خدا گفتيم ، (خداى عز و جل كارهايى مى كند كه ظاهر آن مقصود اصلى نيست ، مقصود غير ظاهر است ، ولى چيزى نمى گذرد كه آن ظاهر از بين مى رود، و واقع و باطن عمل آشكار مى شود" مترجم ").

و كوتاه سخن اينكه آنچه از آيه شريفه استفاده مى شود اين است كه معارف حقه الهيه مثل آبى است كه خدا از آسمان مى فرستد و اين آب فى نفسه تنها آب است و بس ، نه كميت آن منظور است ، و نه كيفيت ، و ليكن اختلاف در ظرفيت زمينى است كه اين آب بر آن مى بارد، هر زمينى مقدارى معين مى گيرد يكى كمتر و يكى بيشتر، و اين اندازه ها امورى است كه در خود سرزمين است ، اصول معارف و احكام عمل دين و مصالح آن احكام كه در سابق ذكر شد نيز همين طور است ، در آنجا گفتيم اين مصالح روابطى است كه احكام را با معارف حقه مرتبط مى كند، اين حكم خود آن مصالح است ، با قطع نظر از بيان لفظى ، و اما همين مصالح وقتى به صورت حكم و در قالب لفظ در مى آيد چه بسا همراه با زوائدى باشد، كه به منزله كف سيل است ، و مثل آن كف ، ظهور و بروزى و جلوه اى دارد، اما چيزى نمى گذرد كه از بين مى رود، و آنچه حاكى از مصالح است باقى مى ماند، نظير احكامى كه قرار است در آينده نسخ شود، كه ظاهر عبارتش و آيه اى كه متضمن آن حكم است اقتضا مى كند كه حكم نامبرده هميشگى باشد، و ليكن آيه ناسخ كه حكمى ديگر مى آورد ظهور آن آيه را باطل مى كند، و مى فهماند كه حكم منسوخ مصلحتش تا امروز بود، و از اين به بعد حكمى ديگر داراى مصلحت است .

اين نسبت به خود آن معارف و واقعيت آنها بود، با قطع نظر از ورودش در وادى الفاظ.

و اما از حيث ورودش در ظرف الفاظ و دلالت آنها، ديگر آن بى رنگى و بى قيدى واقعى را ندارد، هم چنان كه آن باران بى قيد و رنگ و بى كميت و كيفيت وقتى وارد در وادى هاى زمين شد، بى قيدى خود را از دست داده ، هر وادى بقدر ظرفيتش از آن گرفته ، سيل هاى كوچك و بزرگ و بزرگتر راه مى اندازد، سيلهايى كه هم اندازه هايش مختلف است ، و هم شكلش ‍ معارف هم وقتى در وادى الفاظ درآمد، به شكل و اندازه قالب هاى لفظى در مى آيد، و اين شكل و اندازه ها هر چند منظور صاحب كلام هست ، اما در عين حال مى توان گفت همه منظور او نيست ، بلكه در حقيقت مثال و قالبى است كه معنايى مطلق و بى رنگ و شكل را تمثيل مى كند، مشتى است از آن خروار و نمونه اى است از آن بسيار.

در نتيجه همين الفاظ وقتى از ذهن هاى افراد مختلف عبور مى كند، هر ذهنى از آن الفاظ چيزهايى مى فهمد، كه عينا مانند كف سيل ، مقصود اصلى نيست .

چون ذهن ها به خاطر معلوماتى كه در طول عمر كسب كرده و با آن انس ‍ گرفته در معانى الفاظ دخل و تصرف مى كند، و بيشتر اين تصرف ها در معناهايى است كه براى صاحب ذهن مانوس و مالوف نبوده ، مانند معارف اعتقاديه ، و مصالح احكام ، و ملاكات آنها، كه بيانش گذشت .

و اما در احكام و قوانين اجتماعى از آنجايى كه ذهن با آنها مانوس است ، در آنها دخل و تصرفى نمى كند، مگر اينكه باز بخواهد از ملاك ها و دلائل آنها سر درآورد، از همين جا روشن مى شود كه متشابهات قرآن آياتى است كه مشتمل بر ملاكات احكام ، و متعرض اصول عقايد است ، نه آياتى كه صرفا احكام و قوانين دينى را بيان مى كند، و نامى از ملاكات و علل آنها نمى برد.

بيان اينكه جنبه مثل داشتن ، مستلزم وجود تشابه است (ضرورت وجود متشابهات )

پنجم اينكه از بيان سابق ما اين به دست آمد كه بيانات لفظى قرآن ، مثلهايى است براى معارف حقه الهيه ، و خداى تعالى براى اينكه آن معارف را بيان كند، آنها را تا سطع افكار عامه مردم تنزل داده ، و چاره اى هم جز اين نيست ، چون عامه مردم جز حسيات را درك نمى كنند، ناگزير معانى كليه را هم بايد در قالب حسيات و جسمانيات به خورد آنان داد.

و از سوى ديگر دو محذور بزرگ در اين ميان پيش مى آيد يعنى در جايى كه سر و كار گوينده با كودك است ، اگر بخواهد زبان كودكى بگشايد، و مطابق فهم او سخن بگويد، يكى از دو محذور هست ، براى اينكه شنونده يا به ظاهر كلام گوينده اكتفاء نموده و تنها همان جنبه محسوس آن را مى گيرد، در اين صورت غرض گوينده حاصل نمى شود. چون غرض گوينده اين بود كه شنونده از مثال به ممثل منتقل شود، نمى خواست صرفا خبرى داده باشد، و اگر شنونده به ظاهر كلام اكتفاء نكرده ، و بخواهد خصوصيات ظاهر كلام را كه در اصل معنا دخالتى ندارند رها نموده ، به معانى مجرده منتقل شود، ترس اين هست كه عين مقصود او را نفهمد، بلكه يا زيادتر و يا كمتر آن را بفهمد.

مثلا وقتى گوينده اى بشنونده خود مى گويد: شاهنامه آخرش خوش است ، و يا مى گويد آفرين شبروان در صبح است ، و يا به گفته " صخر" تمثل جسته مى گويد:

أ هم بامر الحزم لا أ ستطيعه و قد حيل بين العير و النزوان

شنونده اش با سابقه ذهنى اى كه با اين مثلها و با معناى ممثل آن دارد (اگر داشته باشد) مثل را از همه خصوصياتى كه همراه دارد لخت و مجرد مى كند، و مى فهمد كه منظور گوينده اين است كه حسن تاثير هر عملى بعد از فراغت از آن عمل و پيدا شدن آثارش معلوم مى شود، نه در حين سرگرمى بعمل ، چون در حين عمل و تحمل مشقت آن ، قدر و اندازه عمل خود را تشخيص نمى دهد.

و همچنين در معنايى كه شعر" صخر" آن را ممثل مى سازد، و اما اگر سابقه ذهنى از معناى ممثل نداشته باشد، و به الفاظ شعر و مثل اكتفاء كند پى به معناى ممثل نبرده ، خيال مى كند شنونده دارد به او خبرى را مى دهد، و بر فرضى هم كه تنها به الفاظ اكتفاء نكند، باز آن طور كه بايد نمى تواند تشخيص دهد كه چه مقدار مثل را تجريد كند، يعنى تا چه اندازه خصوصيات مثل را طرح نموده ، و چه مقدارش را براى فهم مقصود محفوظ بدارد.

گوينده هيچ راه گريزى از اين دو محذور ندارد، مگر اينكه معانيى را كه مى خواهد ممثل و مجسم كند در بين مثلهايى مختلف متفرق نموده ، در قالب هايى متنوع در آورد، تا خود آن قالب ها مفسر و بيانگر خود شود، و بعضى بعض ديگر را توضيح دهد، در نتيجه شنونده بتواند با معارضه انداختن بين قالب ها:

اولا: بفهمد كه بيانات و قالب ها همه مثلهايى است كه در ما وراى خود حقايقى ممثل دارد، و منظور و مراد گوينده منحصر در آنچه از لفظ محسوس مى شود نيست .

ثانيا: بعد از آنكه فهميد عبارات و قالب ها مثلهايى براى معانى است ، بفهمد چه مقدار از خصوصيات ظاهر كلام را بايد طرد كند، و چه مقدارش را محفوظ بدارد، و اين نكته را از ظاهر كلام بفهمد، به اين معنا كه كلام طورى باشد كه روشن سازد كه فلان خصوصيت كه در آن جمله ديگر است ، منظور نيست ، و آن جمله بفهماند فلان خصوصيت در اين ، زيادى است .

گوينده علاوه بر اين ، بايد مطالبى را كه در گفتارش مبهم و دقيق است با ايراد داستانهاى متعدد و مثلهاى بسيار و متنوع روشن سازد و اين امرى است كه در تمامى لسانها و همه لغات دائر است ، و اختصاص به يك قوم و يك زبان و دو زبان و يك لغت و دو لغت ندارد، چون اين قريحه هر انسانى است كه وقتى احتياج وادارش به سخن گفتن مى كند، و باز احتياج پيدا مى كند بعضى از خصوصيات را كه در يك قصه غلط انداز و موهم خلاف مقصود است نفى كند، همين خصوصيت را در قصه اى ديگر و يا مثلى ديگر نفى مى كند.

پس تا اينجا روشن شد كه قرآن كريم هم مانند هر كلامى ديگر بايد مشتمل بر آيات متشابه باشد، و بايد تشابهى را كه بحكم ضرورت در يك آيه هست در آيه اى ديگر از آيات محكمات ، آن تشابه را برطرف سازد، پس با اين بيان پاسخ از اشكالى كه به قرآن متوجه كرده اند (كه چرا مشتمل بر متشابهات است ؟ و اينكه تشابه مخل بر فرض هدايت و بيانگرى است ) بخوبى داده شد، و از همه مطالبى كه تا كنون خاطرنشان كرديم ، و بحث هاى طولانى كه تا كنون ايراد نموديم ، چند نكته روشن گرديد.

ده نكته كه از مباحث و مطالب گذشته روشن شد

١- آيات قرآنى دو قسم است ، يكى محكمات ، و ديگرى متشابهات آنكه مشتمل بر مدلولى متشابه است ، جزء آيات متشابه ، و آنكه هيچ تشابهى در مدلولش نيست ، محكم است .

٢- تمام قرآن چه محكمش و چه متشابهش تاويل دارد، و اينكه تاويل از قبيل مفاهيم لفظى نيست ، بلكه از امورى است حقيقى و خارجى ، كه نسبتش به معارف و مقاصد بيان شده با لفظ، نسبت ممثل است به مثال و اينكه تمامى معارف قرآنى مثلهايى است كه براى تاويل نزد خدا زده شده است .

٣- فهم و درك تاويل براى مطهرين يعنى راسخين در علم امكان دارد.

٤- بيانات قرآنى مثلهايى است كه براى معارف و مقاصد آن زده شده ، و اين غير از نكته دوم است ، در نكته دوم مى گفتيم معارف قرآن مثلهايى است براى تاويل ، و در اينجا مى گوييم بيانات قرآنى مثلهايى است براى معارف آن .

٥- واجب است قرآن مشتمل بر كلماتى متشابه باشد، و چاره اى جز آن نيست ، هم چنان كه لازم است آيات محكم نيز داشته باشد.

٦- محكمات قرآن ام الكتابند، كه متشابهات را بايد بدانها ارجاع داد، و بيانش را از آنها خواست .

٧- محكم بودن و متشابه بودن ، دو وصف نسبى است ، يعنى ممكن است يك آيه براى عامه مردم متشابه باشد و براى خواص محكم ، و نيز ممكن است به خاطر اختلاف جهات ، مختلف شود، يعنى ممكن است آيه اى از آيات قرآنى از يك جهت محكم ، و از جهت ديگر متشابه باشد، و در نتيجه نسبت به آيه اى محكم و نسبت به آيه ديگر متشابه باشد و ما در قرآن متشابه به تمام معنا و بطور مطلق نداريم ، هر چند كه اگر هم مى داشتيم محذورى و اشكالى پيش نمى آمد.

٨- واجب بود آيات قرآن طورى نازل مى شد كه يكديگر را تفسير كنند (هم چنان كه همين طور نازل شده است " مترجم ").

مراتب مختلف قرآن از نظر معنا و اينكه هر معنايى خصوص به مرتبه اى از فهم و درك است

٩- قرآن از نظر معنا مراتب مختلفى دارد، مراتبى طولى كه مترتب و وابسته بر يكديگر است ، و همه آن معانى در عرض واحد قرار ندارند تا كسى بگويد اين مستلزم آنست كه يك لفظ در بيشتر از يك معنا استعمال شده باشد، و استعمال لفظ در بيشتر از يك معنا صحيح نيست ، و يا كسى ديگر بگويد اين نظير عموم ، مجاز مى شود، و يا از باب لوازم متعدد براى ملزوم واحد است ، نه ، بلكه همه آن معانى ، معانى مطابقى است ، كه لفظ آيات بطور دلالت مطابقى بر آن دلالت دارد، چيزى كه هست هر معنايى مخصوص به افق و مرتبه اى از فهم و درك است .

توضيح اينكه : خداى تبارك و تعالى فرموده :" اتَّقُوا اللّهَ حَقَّ تُقاتِهِ" و در اين آيه خبر داده است از اينكه تقوا كه عبارت است از:" خويشتن دارى از هر عمل زشتى كه خدا از آن نهى كرده ، و انجام هر عمل نيكى كه خدا بدان امر نموده "، داراى مراتبى است . مرتبه اى دارد كه نامش مرتبه حق تقوا است ، و از اين تعبير فهميده مى شود كه تقوا مراتبى پائين تر از اين هم دارد، پس تقوا كه به وجهى همان عمل صالح است ، مراتب و درجاتى دارد كه بعضى فوق بعض ديگر است . و نيز فرموده :" أَ فَمَنِ اتَّبَعَ رِضْوانَ اللّهِ كَمَنْ باءَ بِسَخَطٍ مِنَ اللّهِ وَ مَأْواهُ جَهَنَّمُ وَ بِئْسَ الْمَصِيرُ، هُمْ دَرَجاتٌ عِنْدَ اللّهِ، وَ اللّهُ بَصِيرٌ بِما يَعْمَلُونَ" .

بطورى كه ملاحظه مى كنيد در اين آيه بيان كرده كه مردم چه صالح و چه طالح ، همگى درجات و مراتبى دارند، دليل اينكه گفتيم مراد درجات اعمال است جمله آخر آيه است ، كه مى فرمايد:" خدا به آنچه مى كنيد بينا است ".

نظير اين آيه كه از نظر خواننده گذشت آيه شريفه :" وَ لِكُلٍّ دَرَجاتٌ مِمّا عَمِلُوا وَ لِيُوَفِّيَهُمْ أَعْمالَهُمْ وَ هُمْ لا يُظْلَمُونَ" است ، و باز آيه شريفه :" وَ لِكُلٍّ دَرَجاتٌ مِمّا عَمِلُوا وَ ما رَبُّكَ بِغافِلٍ عَمّا يَعْمَلُونَ" است ، و آيات كريمه قرآنى در اين معنا بسيار است ، و در بين آنها آياتى است كه دلالت مى كند بر اين كه درجات بهشت و دركات دوزخ هم ، بر حسب مراتب اعمال و درجات آن است .

## اثر متقابل علم و عمل در يكديگر

اين هم معلوم است كه عمل از هر نوعى كه باشد برخاسته از علم است ، كه آن نيز از اعتقاد مناسب قلبى منشا مى گيرد، خداى تعالى هم عليه كفر يهود، و فساد باطن مشركين ، و نفاق منافقين از مسلمانان ، و نيز بر ايمان عده اى از انبيا و مؤمنين به اعمال آنان استدلال كرده و چون آيات مربوطه به اين استدلال بسيار زياد است سخن را با ذكر آنها طول نمى دهيم ، و خلاصه اش ‍ را مى گوييم كه از اين آيات برمى آيد: عمل هر چه باشد ناشى از علمى است كه مناسب آن است ، و عمل ظاهرى بر آن علم باطنى دلالت مى كند و همانطور كه علم در عمل اثر مى گذارد، عمل هم در علم اثر متقابل دارد، و باعث پيدايش آن مى شود، و يا اگر موجود باشد باعث ريشه دار شدن آن در نفس مى گردد، هم چنان كه قرآن كريم فرموده :" وَ الَّذِينَ جاهَدُوا فِينا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنا، وَ إِنَّ اللّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ" .

و نيز فرموده :" وَ اعْبُدْ رَبَّكَ حَتّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ" .

و نيز فرموده :" ثُمَّ كانَ عاقِبَةَ الَّذِينَ أَساؤُا السُّواى أَنْ كَذَّبُوا بِآياتِ اللّهِ وَ كانُوا بِها يَسْتَهْزِؤُنَ" .

و نيز فرموده :" فَأَعْقَبَهُمْ نِفاقاً فِي قُلُوبِهِمْ إِلى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِما أَخْلَفُوا اللّهَ ما وَعَدُوهُ، وَ بِما كانُوا يَكْذِبُونَ" .

و آيات قرآنى در اين معنا نيز بسيار است ، كه همه دلالت مى كند بر اينكه :"عمل چه صالح باشد و چه طالح ، آثارى در دل دارد، صالحش ‍ معارف مناسب را در دل ايجاد مى كند، و طالحش جهالتها را كه همان علوم مخالفه با حق است ".

و نيز فرموده :" إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَ الْعَمَلُ الصّالِحُ يَرْفَعُهُ" .

و اين آيه شريفه در باب عمل صالح و علم نافع ، كلامى است جامع ، كه مى فهماند كار هر كلام نيكو يعنى هر اعتقاد حق ، اين است كه به سوى خداى عز و جل صعود كند، و صاحبش را به خدا نزديك بسازد، و كار عمل صالح هم اين است اين اعتقاد و علم حق را در بالا رفتن كمك كند، و معلوم است كه بالا رفتن علم اين است كه لحظه به لحظه از جهل و شك و ترديد، خالص گشته و توجه نفس بدان ، كامل گردد، و قلب توجه خود را بين علم و چيزهاى ديگر تقسيم نكند، (زيرا اين تقسيم همان شرك مطلق است ). پس ‍ هر قدر خلوص آدمى از شك و از خطوات شيطان كاملتر شود، صعود و ارتفاع علم شديدتر و سريع تر مى شود.

لفظ آيه هم خالى از دلالت بر اين معنا نيست ، براى اينكه از بالا رفتن كلمه "طيب "، تعبير به صعود كرده ، و از بالا بردن عمل تعبير به رفع نموده ، اولى در مقابل نزول بكار مى رود، و دومى در مقابل نهادن ." صعود" و" ارتفاع " دو وصفند و هر چيزى كه از پائين به بالا حركت مى كند به اين دو، توصيف مى شود زيرا چنين متحركى همواره نسبتى با دو نقطه آغاز و انجام حركتش دارد، وقتى حركت شروع شد نسبت به نقطه آغاز صاعد و رافع است ، و در برگشتن به آن نقطه ، نازل و فرود آينده مى باشد.

پس زمانى تعبير به صعود مى كنيم كه بخواهيم بگوييم فلان كس قصد دارد به فلان نقطه از بلندى برسد، و يا نزديك شود، و زمانى تعبير به رفع مى كنيم كه بخواهيم بگوييم از نقطه پايين جدا و از آن دور شد.

پس عمل صالح ، انسان را از دلبستگى به دنيا دور مى كند، و نفس آدمى را سرگرم به زخارف دنيا ننموده و او را به پراكندگى افكار و معلوماتى متفرق و فانى مبتلا نمى سازد و هر چه رفع و ارتفاع بيشتر باشد، قهرا صعود و تكامل عقائد حق نيز بيشتر و معرفت آدمى از آلودگى اوهام و شكوك خالص تر مى شود.

اين نيز معلوم است كه همانطور كه گفتيم عمل صالح داراى مراتب و درجاتى است .

پس هر درجه از عمل صالح به تناسب وصفى كه دارد" كلم طيب " را بالا برده ، علوم و معارف حقه الهيه را صعود مى دهد، هم چنان كه عمل غير صالح به هر مقدار از زشتى كه دارد انسان را پست نموده ، علوم و معارفش را با جهل و شك و نابسامانى آميخته تر مى كند، و ما در تفسير آيه شريفه :"اهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِيمَ" مطالبى در اين باره بيان نموديم .

مردم بر حسب مراتب قرب و بعدشان از خداى تعالى مراتب مختلفى از علم و عمل دارند پس معلوم شد كه مردم بر حسب مراتب قرب و بعدشان از خداى تعالى مراتب مختلفى از علم و عمل دارند، و لازمه اختلاف اين مراتب اين است كه آنچه اهل يك مرتبه ، تلقى مى كند و مى پذيرد، غير آن چيزى باشد كه اهل مرتبه ديگر تلقى مى كند، يا بالاتر از آن است و يا پائين تر.

خداى سبحان هم بندگان خود را به اصنافى گوناگون تقسيم كرده ، و هر صنفى را داراى علم و معرفتى مى داند، كه در صنف ديگر نيست .

طايفه اى را" مخلصين " معرفى نموده ، علم واقعى به اوصاف پروردگارشان را مختص آنان مى داند، و مى فرمايد:" سُبْحانَ اللّهِ عَمّا يَصِفُونَ إِلاّ عِبادَ اللّهِ الْمُخْلَصِينَ" .

و نيز علم و معرفت هايى ديگر به ايشان نسبت مى دهند كه ان شاء اللّه بيانش مى آيد.

طايفه اى ديگر را به نام " موقنين " ناميده ، و مشاهده ملكوت آسمانها و زمين را خاص آنان دانسته ، مى فرمايد:" وَ كَذلِكَ نُرِي إِبْراهِيمَ مَلَكُوتَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ، وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ" .

طايفه اى را به عنوان " منيبين " معرفى كرده ، و تذكر را مخصوص آنان دانسته مى فرمايد:" وَ ما يَتَذَكَّرُ إِلاّ مَنْ يُنِيبُ" .

طايفه اى را" عالمين " خوانده و تعقل مثلهاى قرآن را به آنان مختص كرده ، مى فرمايد:

" وَ تِلْكَ الْأَمْثالُ نَضْرِبُها لِلنّاسِ، وَ ما يَعْقِلُها إِلَّا الْعالِمُونَ" .

و گويا منظور از عالمان همان اولو الالباب و متدبرين است چون در آيه :" أَ فَلايَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ؟ وَ لَوْ ك انَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً"مى فرمايد:" چرا در قرآن تدبر نمى كنند، اگر اين قرآن از ناحيه غير خداى تعالى بود هر آينه در آن اختلافى بسيار مى يافتند" و نيز در آيه :" أَ فَلايَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ؟ أَمْ عَلى قُلُوبٍ أَقْفالُها" مردم را توبيخ نموده مى فرمايد:" چرا در قرآن تدبر نمى كنند؟ مگر بر در دلهايشان قفل زده شده ؟" و برگشت مضمون اين سه آيه شريفه به يك معنا است ، و آن معنا عبارت است از علم به متشابه قرآن ، و اينكه چگونه آن را به محكم قرآن برگردانند.

طايفه ديگر" مطهرين " اند، كه خداى تعالى ايشان را مخصوص به علم تاويل كتاب كرده و فرموده :" إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ، فِي كِتابٍ مَكْنُونٍ لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ" .

طايفه اى ديگر را عنوان " اولياى خدا" داده ، كسانى هستند كه واله و شيدا در عشق خدايند، و از خصايص ايشان اين موهبت است كه به هيچ چيزى جز خداى سبحان توجهى ندارند و بهمين جهت جز از خدا نمى ترسند و به خاطر هيچ چيز اندوهگين نمى گردند، در باره آنان فرموده :" أَلا إِنَّ أَوْلِياءَ اللّهِ لا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لا هُمْ يَحْزَنُونَ" .

و نيز طايفه اى را بنام " متقربين " طايفه اى بنام " مجتبين " عده اى را بنام "صديقين " جمعى را" صالحين " گروهى را" مؤمنين " ناميده و براى هر طايفه اى مرتبه اى از علم و ادراك قائل شده ، كه به زودى در محلهاى مناسب از اين مختصات بحث خواهيم كرد.

و نيز در مقابل عناوين پسنديده و مقامات بلندى كه ذكر شد، عناوين ناستوده و مقامات پستى را براى طوايفى ذكر نموده ، و براى هر طايفه اى مختصاتى از علم و معرفت را شمرده است .

طايفه اى را" كافرين " گروهى را" منافقين " جمعى را" فاسقين " عده اى را"ظالمين " و امثال اين ناميده ، و نشانه هايى از سوء فهم و پستى ادراك نسبت به آيات خدا و معارف حقه او اثبات كرده كه به منظور اختصار فعلا از شرح آنها صرفنظر نموده ، ان شاء اللّه در طول كتاب در خلال بحثهايى كه پيش مى آيد متعرض آنها مى شويم .

١٠- اينكه قرآن كريم از حيث انطباق معارف و آياتش بر مصاديق و بيان حال مصاديقش دامنه اى وسيع دارد، پس هيچ آيه اى از قرآن اختصاص به مورد نزولش ندارد، بلكه با هر موردى كه با مورد نزولش متحد باشد، و همان ملاك را داشته باشد جريان مى يابد، عينا مانند مثلهايى است كه اختصاص به اولين موردش ندارد، بلكه از آن تجاوز كرده شامل همه موارد مناسب با آن مورد نيز مى شود و اين معنا همان اصطلاح معروف " جرى "است ، كه در اوايل اين كتاب در باره اش سخن رفت .

بحث روايتى

## رواياتى در معناى " محكم و متشابه

در تفسير عياشى است كه شخصى از امام صادق (ع) از محكم و متشابه پرسيد، حضرتش فرمودند محكم ، آياتى است كه مورد عمل قرار مى گيرد، و متشابه آن آياتى است كه مفهومش براى كسى كه معنايش را نمى فهمد مشتبه است .

مؤ لف : در اين حديث اشاره اى است به اين كه متشابه آن نيست كه به هيچ وجه نتوان معنايش را فهميد بلكه فهميدن معناى آن نيز ممكن است .

و نيز در همان كتاب است كه آن جناب فرمود: قرآن مشتمل بر آيات محكم و متشابه است ، اما" محكم ": علاوه بر اينكه بايد بدان ايمان داشت ، عمل به آن نيز ممكن است ، و بايد آن را مدرك احكام دين قرار داد، و اما"متشابه ": تنها بايد بدان ايمان داشت و نبايد به آن عمل كرد، منظور از جمله :" فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ ما تَشابَهَ مِنْهُ ابْتِغاءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغاءَ تَأْوِيلِهِ، وَ ما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللّهُ وَ الرّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ، يَقُولُونَ آمَنّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنا"همين است و راسخون در علم ، آل محمد (ع) اند.

مؤ لف : به زودى گفتارى در معناى اين جمله كه فرمود:" راسخون در علم ، آل محمد (ع) اند" خواهد آمد ان شاء اللّه .

و نيز در همان كتاب از مسعدة بن صدقة روايت آمده كه گفت : از امام صادق (ع) از ناسخ و منسوخ و محكم و متشابه پرسيدم .

فرمود:" ناسخ " آيه اى است كه حكمى ثابت آورده ، كه هميشه بايد به آن عمل شود، و" منسوخ " آن آيه اى است كه حكمى آورده باشد كه مدتى به آن عمل مى شده ولى بعدا به وسيله آيه اى ديگر نسخ شده است ، و متشابه آن آيه اى است كه معنايش براى كسى كه آن را نمى فهمد مشتبه است .

و در روايتى ديگر فرمود:" ناسخ " ثابت ، و" منسوخ " آنست كه گذشته باشد، و" محكم " آنست كه بتوان بدان عمل نمود، و" متشابه " آن آياتى است كه با يكديگر تشابه داشته باشند.

و در كافى از امام باقر (ع) روايت كرده كه در ضمن حديثى فرمود: به همين جهت آيات منسوخه از متشابهات است .

و در كتاب عيون ، از حضرت رضا (ع) روايت آورده كه فرمود: كسى كه متشابه را به محكم قرآن برگرداند، بسوى صراط مستقيم هدايت شده ، آن گاه فرمود: در اخبار ما نيز مانند قرآن ، محكم و متشابه هست ، بايد كه شما متشابهات آن را به محكماتش برگردانيد، و زنهار متشابهات را پيروى مكنيد كه گمراه مى شويد.

مؤ لف : اين اخبار بطورى كه ملاحظه مى كنيد در تفسير متشابه معنايى نزديك بهم دارند، و همه گفتار قبلى ما را تاييد مى كند، كه گفتيم تشابه ، قبل از رفع ابهام است ، و چنان نيست كه به هيچ وجه نشود آن را برطرف كرد، بلكه با ارجاع متشابه به محكم و با تفسير محكم از آن ، تشابهش برطرف مى شود.

و اما اينكه منسوخات هم از متشابهات باشد، وجه آن نيز همين است ، چون تشابه آيه منسوخ ، همانطور كه گذشت از اين جهت است كه از ظاهرش بر مى آيد كه حكمى را كه بيان مى كند هميشگى است ، ولى آيه ناسخ آن را تفسير نموده و مى فهماند كه حكم مزبور هميشگى نبوده است .

و اما اينكه در خبر عيون آمده كه فرمود:" اخبار ما نيز مانند قرآن محكم و متشابه دارد" مطلبى است كه روايات بسيار زيادى از ائمه اهل بيت (ع) آن را مى رساند، اعتبار عقلى هم مساعد آن است ، براى اينكه اخبار، چيزى جز آنچه در قرآن كريم است ندارد، و جز آنچه را كه قرآن متعرض آن است بيان نمى كند.

در سابق هم گفتيم كه تشابه از اوصاف معناى لفظ است ، و آن عبارت از اين است كه لفظ معنايى داشته باشد، كه هم با مقصود گوينده منطبق باشد، و هم با غير آن ، و تشابه از اوصاف خود لفظ نيست ، و نظير غرابت و اجمال نيست كه مربوط به ابهام در لفظ باشد و نيز مربوط به ابهام در مجموع لفظ و معنا نيست .

و بعبارت ديگر اگر بعضى از آيات قرآن متشابه است ، بدين جهت متشابه است كه بياناتش بمنزله مثلهايى نسبت به معارف حقه الهيه است ، و اين معنا عينا در اخبار هم هست ، يعنى در اخبار نيز رواياتى " متشابه " و رواياتى ديگر" محكم " است . و از رسول خدا (ص) هم نقل شده كه فرمود:" ما گروه انبيا با مردم بقدر عقولشان سخن مى گوئيم " .

## رواياتى در باره راسخين در علم

و در تفسير عياشى از جعفر بن محمد از پدرش امام باقر (ع) روايت شده كه فرمود: مردى از امير المؤمنين (ع) خواهش كرد كه آيا ممكن است پروردگار ما را، برايمان توصيف كنى ، تا هم محبتمان به او زياد شود، و هم معرفتمان ؟ امير المؤمنين با حالتى خشمگين به خطبه ايستاد، و در ضمن ايراد خطبه براى عموم حضار رو به آن شخص كرد، و فرمود: اى بنده خدا بر تو باد به آنچه كه قرآن تو را به صفات خدا دلالت مى كند، و آنچه كه رسول خدا (ص) (كه در اين باب مقدم بر تو است ) از معرفت خدا به تو پيشنهاد مى كند، و آنچه را كه در اين وادى از نور هدايت او روشن شده پيروى كن كه هدايت او نعمت و حكمتى است كه در اختيار تو قرار گرفته ، پس همين مقدار را بگير، و شكرش را به جاى آر، و در آنچه شيطان به تو تكليف مى كند كه خود قرآن علم آن را بر تو واجب نكرده ، و در سنت رسول و ائمه هدى (ع) هم در باره آن چيزى وارد نشده ، فريب شيطان را مخور، و علم آن را به خود خدا واگذار، و عظمت خدا را (كه از قياس و وهم و عقل بشر بيرون است ) با مقياس فهم خود مسنج . و بدان اى بنده خدا كه راسخين در علم آنهايى هستند كه خداى تعالى از اينكه متعرض امور ما وراى پرده غيب شوند بى نيازشان كرده ، به تمامى معارفى كه از حيطه علمشان بيرون است ، و تفسيرش را نمى دانند اقرار دارند، و مى گويند:" آمَنّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنا" خداى تعالى آنان را با اين فضيلت ستوده كه به جز خود از رسيدن به تفسيرى كه در حيطه علمشان نيست اعتراف دارند، و در آن گونه معارف تعمق و غور نمى كنند، و خداى تعالى اين ترك تعمق را از آنان ستوده ، و نامش را رسوخ در علم نهاده است ، پس تو نيز به همين مقدار اكتفاء كن ، و در اين مقام نباش كه اقيانوس عظمت خدا را با عقل خود اندازه گيرى كنى و از هالكين شوى .

مؤ لف : جمله " اى بنده خدا راسخين در علم چنين و چنانند"، ظهور در اين دارد كه آن جناب حرف " واو" در جمله :" وَ الرّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ" را"واو استينافى " گرفته ، نه عاطفه ، هم چنان كه ما نيز از آيه همين معنا را استفاده كرديم ، و مقتضاى استينافى بودن " واو" اين است كه راسخين در علم ، به تاويل متشابهات ، عالم نيستند، گرچه چنين امكانى برايشان هست ، و آيه شريفه اين امكان را نفى نمى كند.

در نتيجه اگر دليل و بيان ديگرى پيدا شود، و دلالت كند بر اينكه راسخين در علم داناى به تاويل متشابهاتند، با آيه مورد بحث منافاتى نخواهد داشت ، هم چنان كه ظاهر روايات ائمه اهل بيت (ع) (كه به زودى خواهد آمد) همين است . و جمله :"آنهايى هستند كه خداى تعالى از اينكه متعرض ‍ امور ما وراى پرده غيب شوند بى نيازشان كرده "، خبر براى جمله " راسخين در علم "، مى باشد و خلاصه مى خواهد بفرمايد كه راسخين در علم چنين كسانى هستند.

اين كلام ظاهر در اين است كه مى خواهد شنونده را تشويق و ترغيب كند به اينكه او نيز چنين باشد، و طريقه راسخين در علم را پيش بگيرد، و نسبت به آنچه نمى داند اعتراف (به جهل خود) كند، تا او نيز از راسخين در علم شود، و اين خود دليل بر اين است كه آن جناب راسخين در علم را به كسى تفسير كرده كه نسبت به آنچه مى داند پاى بند است و نسبت به آنچه نمى داند اعتراف مى كند، و متعرض آنچه كه از حيطه علم او خارج است نمى شود.

و مراد از امور ما وراى پرده غيب ، معانى پوشيده از فهم عامه است ، كه خدا از" آيات متشابهات " اراده كرده ، و به همين جهت امير المؤمنين جمله نامبرده را با عبارت ديگرى تكرار كرده و فرمود:" بعجز خود از رسيدن به تفسيرى كه در حيطه علمشان نيست اعتراف دارند" و نفرمود:" از رسيدن به تاويلى كه ..." دقت بفرماييد.

و در كافى از امام صادق (ع) روايت آورده كه فرمود:" ماييم راسخين در علم ، و ما تاويل قرآن را مى دانيم " .

مؤ لف : اين روايت اشعار دارد كه جمله :" وَ الرّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ" عطف بر مستثنا است ، ولى اين مفهوم ابتدايى با در نظر گرفتن بيانى كه كرديم ، و روايتى كه گذشت از بين مى رود، و خيلى هم بعيد نيست كه مراد از تاويل در اين حديث همان معنايى باشد كه از متشابه ، منظور نظر خداى تعالى است ، چون اين معنا از تاويل تعبير ديگرى از تفسير متشابه است ، و در صدر اسلام معنايى متداول ، در بين مردم بوده است .

و اما اينكه فرمود" مائيم راسخين در علم ..." در روايت عياشى از امام صادق (ع) هم آمده بود كه " راسخين در علم همانا آل محمدند" و از نظر خوانندگان گذشت ، و روايات ديگرى هم كه در اين باب آمده همه از باب تطبيق كلى بر مصداق است ، هم چنان كه روايات قبلى و رواياتى كه مى آيد نيز شاهد بر اين معنا هستند.

و در كافى هم از هشام بن حكم روايت كرده كه گفت : امام ابو الحسن موسى بن جعفر (ع فرموده :) ... تا آنجا كه فرمود: اى هشام خداى تعالى از قومى صالح حكايت كرده كه گفتند:" رَبَّنا لا تُزِغْ قُلُوبَنا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنا، وَ هَبْ لَنا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً، إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهّابُ" و اين قوم فهميده بودند كه گاه مى شود دلها از راه منحرف گشته و نور فطرى خود را از دست بدهند، و كور و هلاك گردند.

اى هشام به درستى كه از خدا نمى ترسد مگر كسى كه دلش از ناحيه خدا عقال و مهار شده باشد، و كسى كه عقلش خدايى (و فهمش از ناحيه او مهار) نشده باشد،

قلب او بر هيچ معرفتى منعقد نشده ، و ثابت نمى گردد، و آن چيزى كه معرفت بدان يافته حقيقتش را دريافت نكرده ، و نمى بيند، و احدى نيست كه چنين قلب و معرفتى داشته باشد، مگر كسى كه قولش مصدق فعلش ، و باطنش موافق با ظاهرش باشد، براى اينكه خداى عز و جل عقل خفى و باطن را جز به وسيله ظاهر آدمى بر ملا نمى كند، اين ظاهر آدمى است كه بر مقدار عقل او دلالت مى كند، و از آن خبر مى دهد.

مؤ لف : اينكه فرمود:" بدرستى كه از خدا نمى ترسد، مگر كسى كه دلش از ناحيه خدا عقال و مهار شده باشد" در معناى اين آيه شريفه است كه مى فرمايد:" إِنَّما يَخْشَى اللّهَ مِنْ عِبادِهِ الْعُلَماءُ" .

و اينكه فرمود:" و كسى كه عقلش خدايى نباشد"، بهترين بيان است براى معناى رسوخ در علم ، براى اينكه هر مطلبى ما دام كه بطور حقيقت و آن طور كه بايد، تعقل نشود درك آن خالى از احتمالات مخالف نيست ، وقتى جلو احتمالات بكلى مسدود مى شود كه آن طور كه بايد تعقل شود، و گرنه قلب آدمى در اعتراف به آن همواره مضطرب است ، ولى اگر تعقل آن تمام و كامل باشد، و در نتيجه احتمال خلاف در كار نيايد، در مرحله عمل هم ديگر خلاف آن را پيروى نمى كند، در نتيجه آنچه در قلب دارد همان خواهد بود كه به صورت عمل ظاهرى او جلوه مى كند، و آنچه مى گويد همان است كه در قلب دارد.

و اينكه فرموده :" احدى اين چنين نيست ..." خواسته است علامت رسوخ در علم را بيان كند.

و در كتاب در المنثور آمده است كه ابن جرير و ابن ابى حاتم ، و طبرانى از انس ، و ابى امامه ، و وائلة بن اسقف و ابى الدرداء روايت آورده اند، كه شخصى از رسول خدا (ص) از راسخين در علم سؤ ال كرد، حضرت فرمود:" كسانى هستند كه به سوگند خود پاى بندند، و زبانى راستگو و قلبى مستقيم و استوار دارند، و نيز كسانى هستند كه عفت شكم و شهوت دارند، اينگونه افراد از راسخين در علمند".

مؤ لف : ممكن است اين حديث را بنحوى توجيه كرد كه برگشتش به همان معناى حديث سابق شود.

و در كافى از امام باقر (ع) نقل شده كه فرمود:" راسخين در علم كسانى هستند كه علمشان دچار اختلاف نمى شود" .

مؤ لف : اين حديث درست منطبق با آيه است ، براى اينكه در آيه ،" رسوخ در علم " در مقابل كسانى قرار گرفته كه در دلهايشان زيغ و انحراف هست ، و قهرا رسوخ در علم عبارت از همين مى شود كه علم دستخوش اختلاف و ترديد نگردد.

و در" در المنثور" است كه ابن ابى شيبه ، و احمد، و ترمذى ، و ابن جرير، و طبرانى ، و ابن مردويه ، از ام سلمه روايت كرده اند كه گفت : رسول خدا (ص) در دعاهايش بسيار مى گفت :" اللهم مقلب القلوب ثبت قلبى على دينك " روزى به ايشان عرض كردم : يا رسول اللّه (ص) مگر دلها زير و رو مى شوند؟ فرمود:" بله ، خداى تعالى هيچ فردى از بنى آدم را نيافريده ، مگر آنكه دلش بين دو انگشت از انگشتان خدا قرار دارد، اگر او بخواهد دل استوار مى شود، و گرنه دچار زيغ و انحراف مى گردد (تا آخر حديث )" .

مؤ لف : اين معنا به چند طريق از عده اى از صحابه آن حضرت از قبيل جابر، و نواس بن شمعان ، و عبد اللّه بن عمر، و ابى هريره نقل شده ، و مشهور در اين باب مطلبى است كه در حديث نواس آمده ، كه فرمود:" قلب آدميزاد بين دو انگشت از انگشتان رحمان قرار دارد، (بطورى كه يادم مى آيد) شريف رضى حديث را به اين عبارت در كتاب " مجازات النبويه " نقل كرده است .

و از على (ع) سؤ ال كردند: آيا از وحى چيزى نزد شما هست ؟ فرمود:" نه ، به آن خدا كه دانه را مى شكافد و خلايق مى آفريند سوگند، بعد از وحى موهبتى كه هست اين است كه خداى تعالى به هر كس از بندگانش كه بخواهد فهم در قرآنش را مى دهد".

مؤ لف : اين حديث از احاديث برجسته است ، و كمترين چيزى را كه مى رساند اين است كه معارف صادره از مقام علمى آن جناب كه عقول را مدهوش و متحير كرده همه اش از قرآن گرفته شده است .

رواياتى در وصف قرآن و اينكه قرآن ظاهرى و باطنى دارد

و در كافى از امام صادق از پدرش و از اجداد گراميش (ع) از رسول خدا (ص) روايت شده كه فرمود:" ايها الناس شما در خانه اى هدنه قرار داريد و در مسير مسافرتى هستيد، مسافرتى بس سريع ، و چگونه چنين نباشد، با اينكه شب و روز و خورشيد و ماه را مى بينيد كه هر تازه اى را كهنه مى كنند، و هر دورى را نزديك مى سازند، و هر آنچه را قبلا وعده اش داده شده محقق مى سازند. پس براى اين سفر دور توشه فراهم كنيد راوى مى گويد: در اين هنگام مقداد بن أ سود برخاست و عرضه داشت : يا رسول اللّه خانه هدنه چه معنا دارد؟ فرمود: خانه اى كه بمحض رسيدن به آن بايد از آن كوچ كرد.

پس هر گاه در زندگى دچار فتنه هايى شديد، كه چون شب تاريك پيش پاى زندگيتان را ظلمانى كرد، بر شما باد تمسك به قرآن ، كه بدرگاه خدا شفيعى است كه شفاعتش پذيرفته مى شود، گفتار بهت آورى است منطقى ، كتابى است كه هر كس آن را پيش رو قرار دهد، و بر طبق راهنمايى هاى او قدم بردارد، اين قرآن وى را بسوى بهشت راه مى نمايد، و كسى كه آن را پشت سر بيندازد، باز همين قرآن از پشت سر او را بطرف دوزخ مى راند، و قرآن دليلى است كه به بهترين راه دلالت مى كند، كتابى است كه در آن حق از باطل جدا شده ، و از معارف حقه آنچه قبلا در عقل با نقل بدون بيان بوده بيان گشته ، و آنچه نبوده آورده شده ، قرآن فاصل و جدا ساز حق از باطل است ، نه شوخى ، كتابى است داراى ظاهرى و باطنى ، ظاهرش حكم ، و باطنش علم است ، ظاهرش بسيار زيبا و باطنش عميق است ، حدودى دارد، و حدودش نيز داراى حدودى است ، عجايب آن شمردنى و غرائبش ‍ كهنه شدنى نيست .

در قرآن چراغهايى از هدايت ، و منارى از حكمت است ، براى هر نكته سنج عارف ، راهنماى معرفت است ، پس هر صاحب بصيرت را سزد كه براى درك معارف آن چشم بصيرت خود باز كند، و نكته سنجى را به نهايت رساند نجات دهنده هر كسى است كه عملى نكوهيده داشته باشد و رهايى بخش هر كسى است كه هيچ راه نجاتى ندارد. آرى تفكر، حيات قلب هر شخص آگاه و انديشمندى است مانند نورى كه در تاريكى راه گشاى انسان است پس بر شما باد به اخلاص داشتن و كم كردن توقع و انتظار.

مؤ لف : اين روايت را عياشى هم در تفسير خود آورده ، البته نه تا آخر، بلكه تا جمله :

" پس هر صاحب بصيرت را سزد كه براى درك ..." .

و نيز در كافى و تفسير عياشى از امام صادق (ع) روايت آمده كه از رسول خدا (ص) نقل كرده اند كه فرمود: قرآن ، هدايتى است از تاريكى و ضلالت و روشنگر وادى جهالت و جبران كننده لغزشها، و از بين برنده تاريكى ها و سدى است در برابر هلاكت ها و آگاهى دهنده اى از كجروى ها و بيان كننده فتنه ها. و رساننده انسان ها از دنيا (در مسيرى مستقيم ) به سوى آخرت .

و در قرآن كمال دين شما است ، و احدى نيست كه از قرآن رو برگرداند، مگر اينكه به سوى آتش برگردانيده شود.

مؤ لف : روايات در اين مضامين از رسول خدا (ص) و ائمه اهل بيت آن جناب (ع) بسيار زياد است .

و در تفسير عياشى از فضيل بن يسار روايت شده كه گفت : من از حضرت ابى جعفر (ع) از معناى اين روايت سؤ ال كردم ، فرمود:" هيچ آيه اى در قرآن نيست مگر آنكه ظاهرى و باطنى دارد، و هيچ حرفى نيست مگر آنكه حد و مرزى دارد، و براى هر حدى سرآغاز و مطلعى است ".

پرسيدم : منظور رسول خدا (ص) از ظاهر و باطن قرآن چيست ؟ فرمود:

" منظور از ظاهر قرآن الفاظ نازل شده آنست ، و منظور از باطن قرآن معانى الفاظ است ، كه در مورد خبرهاى قرآن بعضى از آن معانى رخ داده ، و بعضى بعدا رخ مى دهد، و قرآن با گردش و جريان خورشيد و ماه جريان دارد، در هر چرخى كه آنها مى زنند، و حوادثى مى آورند، پيش گفته اى از قرآن محقق مى شود، هم چنان كه خداى تعالى در اين مورد فرموده :" وَ ما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللّهُ وَ الرّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ" و آن مائيم كه تاويل قرآن را مى دانيم ".

مؤ لف : اين روايتى كه در ضمن حديث بالا از تفسير عياشى از فضيل بن يسار نقل كرديم ، همان مطلبى را افاده مى كند كه اهل سنت از رسول خدا (ص) با عباراتى مختلف نقل كرده اند و دو تا از آن عبارات را تفسير صافى نقل كرده است .

يكى اينكه رسول خدا (ص) فرمود:" قرآن ظاهر و باطنى و حدى و مطلعى دارد"، و در جمله دوم فرمود:" قرآن ظاهر و باطنى دارد، باطنش هم باطنى دارد تا هفت باطن ".

و اينكه فرمود:" بعضى از آن معانى رخ داده و بعضى بعدا رخ مى دهد"ظهور در اين دارد كه ضمير در آن به قرآن برگردد، از اين جهت كه مشتمل بر تنزيل و تاويل است .

## انواع انطباق كليات قرآن بر مصاديق

و بنا بر اين جمله " و قرآن با گردش خورشيد و ماه جريان دارد" نيز شامل تنزيل و تاويل هر دو مى شود، و در مورد تنزيل با مساله " جرى " (كه در لسان اخبار اصطلاحى است براى تطبيق كليات قرآن با مصاديقى كه پيش مى آيد) منطبق مى شود نظير انطباقى كه آيه شريفه :

" يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللّهَ وَ كُونُوا مَعَ الصّادِقِينَ" بر همه طوائف مؤمنين دارد، چه مؤمنين در عصر نزول آيه ، و چه آنها كه در اعصار بعد مى آيند، كه اين خود نوعى از انطباق است و نوع ديگرش كه دقيق تر از آنست ، انطباق آيات جهاد بر جهاد نفس ، و انطباق آيات منافقين بر فاسقان از مؤمنين است .

و نوع سوم آن ، كه باز از نوع دوم دقيق تر است انطباق آيات منافقين و آيات مربوط به گنه كاران ، بر اهل مراقبت و اهل ذكر و حضور قلب است ، كه اگر احيانا در مراقبت و ذكر و حضورشان كوتاهى و يا سهل انگارى كنند در حقيقت نوعى نفاق و گناه مرتكب شده اند.

و نوع چهارم كه از همه انواع انطباق دقيق تر است ، انطباق همان آيات منافقين و مذنبين است بر اهل مراقبت و ذكر و حضور، در قصور ذاتيشان از اداى حق ربوبيت .

در اينجا دو نكته روشن شد يكى اينكه معانى قرآن كريم داراى مراتبى است كه بر حسب اختلاف مراتب و مقامات صاحبان آن معانى اش مختلف مى شود، و لذا مى بينيم دانشمندان اهل بحث ، از مقامات اهل ايمان و ولايت . و از معانى اين عناوين مراتبى ذكر كرده اند كه از آنچه ما ذكر كرديم نيز دقيق تر است .

دوم اينكه ظاهر و باطن دو امر نسبى است ، به اين معنا كه هر ظاهرى نسبت به ظاهر خودش باطن ، و نسبت به باطن خود ظاهر است ، هم چنان كه روايت زير نيز اين معنا را خاطر نشان مى سازد. در تفسير عياشى از جابر از امام باقر (ع) روايت كرده كه وى گفت : از آن جناب از تفسير آياتى مى پرسيدم ، و آن جناب پاسخ مى داد، و وقتى دوباره از تفسير همان آيات مى پرسيدم پاسخى ديگر مى داد، عرضه داشتم : فدايت شوم شما در روزهاى قبل از اين سؤ ال من جوابى ديگر داده بوديد و امروز طورى ديگر جواب داديد، فرمود:" اى جابر براى قرآن بطنى است ، و براى بطنش نيز بطنى ديگر است ، هم چنان كه براى آن ظاهرى است ، و براى ظاهرش نيز ظاهرى ديگر".

اى جابر،" هيچ علمى از علم تفسير قرآن ، از عقول مردم دورتر نيست . چون يك آيه قرآن ممكن است اولش در باره چيزى و وسطش در باره چيز ديگر، و آخرش در باره چيز سومى باشد، با اينكه يك كلام است ، و اول و وسط و آخرش متصل به هم است ، در عين حال بر چند وجه گردانده مى شود".

و باز در همان تفسير از همان جناب ، روايت آورده كه در حديثى فرمود:" اگر بنا بود آيه اى كه در باره مردمى نازل شده با مردان آن مردم از بين برود، چيزى از قرآن باقى نمى ماند، و ليكن قرآن طورى است كه اولش (يعنى عصر نزولش ) و آخرش (يعنى اعصار بعدش ) تا زمانى كه آسمان و زمين برجاست را يك جور شامل مى شود، و براى هر قومى آيه اى است كه تلاوتش مى كنند، حال يا آيه از خير آنان خبر مى دهد و يا از شرشان ".

و در معانى الاخبار از حمران بن اعين روايت آمده كه گفت : من از امام باقر (ع) از ظهر و بطن قرآن پرسيدم ، فرمود:" منظور از ظاهر قرآن كسانى هستند كه قرآن در باره آنان نازل شده ، و منظور از بطن آن آيندگانى هستند كه عمل همان كسان را انجام مى دهند، و قرآن شامل آنان مى شود".

و در تفسير صافى از على (ع) روايت كرده كه فرمود:" هيچ آيه اى نيست مگر آنكه چهار معنا دارد، يكى ظاهر، دوم باطن ، سوم حد، چهارم مطلع ، ظاهر قرآن همان الفاظى است كه تلاوت مى شود، و باطنش فهم ، و حدش ‍ احكام حلال و حرام ، و مطلعش آن چيزى است كه خداى تعالى به وسيله آيه از بنده اش خواسته است ".

مؤ لف : منظور از الفاظى كه تلاوت مى شود معناى ظاهرى الفاظ است ، براى اينكه امام (ع) در مقام شمردن چهار معنا است ، و تلفظ كه كار زبان است جزء معانى نيست .

در نتيجه منظور از فهم هم كه امام باطن را به آن معنا كرده معناى باطنى آن ظاهر است ، و منظور از احكام حلال و حرام كه كلمه " حد" را به آن معنا كرده ظاهر معارف دينى است ، كه همه كس آن را مى فهمد، البته اين ظاهر در يك مرتبه نيست ، بلكه براى عامه مردم مرتبه اى دارد، و براى خواص ‍ مراتبى عالى تر، و در مقابل مطلع كه مرتبه عاليه از معارف است ، ممكن هم هست بگوييم حد و مطلع كه در كلام امام معناى سوم و چهارم قرار دارند، و دو امر نسبى هستند، هم چنان كه دو معناى اول يعنى ظاهر و باطن هم گفتيم دو امر نسبى اند، پس هر مرتبه بالاتر، نسبت به پائين تر مطلع است ، و همچنين هر مرتبه پائين تر نسبت به بالاتر حد است .

و كلمه " مطلع " با ضمه ميم و تشديد طا و فتحه لام اسم مكان از اطلاع است (و معناى محل اطلاع را مى دهد) ممكن هم هست آن را با فتحه ميم و سكون طا و فتحه لام تلفظ كنيم ، كه در اين صورت اسم مكان از طلوع مى شود، (و معناى محل طلوع را مى دهد) كه بفرموده امام (ع) منظور خداى تعالى از بنده اش همين است .

و در باره اين امور چهارگانه در حديث نبوى معروف ، چنين آمده :" به درستى كه قرآن بر هفت لهجه نازل شده و براى هر آيه اش ظاهرى و باطنى و حدى مطلع (و در روايتى ديگر) و حدى و مطلعى است ".

و اگر روايت اول را كه فرمود: و حدى مطلع است در نظر بگيريم ، معنايش ‍ اين مى شود كه هر يك از ظاهر و باطن آن (كه خود حدى هستند) مطلعى هست كه خواننده مشرف به آن مى شود.

البته اين معناى ظاهر آن حديث است ، و ممكن است حديث ديگر را هم كه فرمود:

" و حدى و مطلعى است " به همين معنا برگشت داد و گفت معنايش اين است كه براى هر يك از ظاهر و باطن قرآن حدى است كه خود آن ظاهر و باطن است ، و مطلعى است كه منتها اليه حد و مشرف به تاويل است ، ولى اين معنا ظاهرا با آن روايتى كه از على (ع) نقل كرديم نمى سازد.

چون در آن آمده بود" هيچ آيه اى نيست مگر آنكه چهار معنا دارد ..." مگر اينكه بگوئيم مراد آن جناب اين است كه چهار اعتبار دارد، هر چند كه بعضى از آن اعتبارات از نظر معنا به بعضى ديگر برگشت كند.

و بنا بر اين از معانى اين امور چهارگانه اين به دست آمد، كه ظهر قرآن عبارت است از معناى ظاهرى آن ، كه در ابتدا بنظر مى رسد، و بطن قرآن آن معنايى است كه در زير پوشش معناى ظاهرى نهان است ، حال چه اينكه يك معنا باشد، و يا معانى بسيار باشد، چه اينكه با معناى ظاهرى نزديك باشد، و چه اينكه دور باشد، و بين آن ظاهر و اين معناى دور معانى ديگرى واسطه باشد، و حد قرآن عبارتست از خود معنا به معناى ظاهرى و باطنى ، و مطلع قرآن عبارت است از معنايى كه حد از آن طلوع مى كند، و آن باطن متصل به حد است (دقت فرمائيد).

مراد از هفت حرف در رواياتى كه ميگويند: قرآن بر هفت حرف نازل گشته است

و در حديثى كه از طرق شيعه و سنى از رسول خدا (ص) نقل شده آمده كه قرآن بر هفت حرف نازل شده .

مؤ لف : اين حديث هر چند با مختصر اختلافى در الفاظش نقل شده ، و ليكن معناى آن در احاديث بسيارى آمده ، كه معانى همه آنها نزديك به يكديگرند، و راويان شيعه و سنى آنها را نقل كرده اند، و مفسرين در معناى آنها به شدت اختلاف كرده اند، بطورى كه شايد عدد اقوال در آنها به چهل قول برسد، چيزى كه مشكل را آسان مى سازد اين است كه در خود اين احاديث تفسيرى براى هفت حرف آمده ، كه اعتماد ما هم به همان تفسير است .

از آن جمله در بعضى از آن اخبار آمده كه :" قرآن مشتمل بر هفت حرف نازل شده ، اول امر، دوم نهى ، سوم ترغيب ، چهارم تهديد، پنجم جدل ، ششم داستان ، و هفتم مثل " و در بعضى ديگر اينطور آمده :" ١- نهى ، ٢- امر، ٣- حلال ، ٤- حرام ، ٥- محكم ، ٦- متشابه ، ٧- امثال " .

و از على (ع) نقل شده كه فرمود:" قرآن بر هفت قسم نازل شده و هر قسم آن كافى و شفا دهنده است ، و آن هفت قسم عبارت است از: امر، نهى ، ترغيب ، تهديد، جدل ، مثل و داستانها" .

پس به حكم اين روايات بايد هفت حرف را تنها حمل كنيم بر هفت نوع خطاب و بيان ، و بگوييم : با اينكه همه آيات قرآن يك هدف را دنبال مى كند و آن ، دعوت سوى خدا و صراط مستقيم او است ، اين هدف واحد را با هفت قسم بيان دنبال مى كند، ممكن هم هست از اين روايت استفاده كنيم كه اصول معارف الهيه منحصر در امثال است ، چون بقيه يعنى : امر، نهى ، ترغيب ، ترهيب ، جدل ، و قصص ، معارف الهيه نيستند، بلكه معارف الهيه راجع به مبدأ و معاد را براى بشر ممثل مى سازند.

بحث روايتى ديگر (در باره تفسير به رأ ى )

در تفسير صافى از رسول خدا (ص) روايت كرده كه فرمود:" هر كس قرآن را به رأ ى خودش تفسير كند خدا مجلسى از آتش برايش فراهم كند" .

مؤ لف : اين معنا را هم شيعه نقل كرده و هم سنى ، و در معناى اين حديث احاديثى ديگر نيز از آن جناب و از ائمه اهل بيت (ع) نقل شده .

از آن جمله در كتاب منية المريد از رسول خدا (ص) روايت كرده كه فرمود:"هر كس در باره قرآن بدون علم چيزى بگويد خدا جايگاه او را آتش ‍ قرار دهد .

مؤ لف : اين روايت را ابو داود هم در سنن خود نقل كرده .

و نيز در همان كتاب از آن جناب روايت آورده كه فرمود:" كسى كه در باره قرآن بدون علم ، چيزى بگويد روز قيامت با افسار و دهنه اى از آتش ، لگام شده مى آيد" .

و باز در همان كتاب از آن جناب روايت كرده كه فرمود:" كسى كه در باره قرآن به رأ ى خود سخن گويد، و درست هم گفته باشد، باز به خطا رفته است " .

مؤ لف : اين روايت را ابو داوود و ترمذى و نسايى هم آورده اند.

و باز در همان كتاب از آن جناب آمده كه فرمود:" از مهمترين خطرى كه من مى ترسم متوجه امتم شود، و بعد از من ايشان را گمراه كند، اين است كه قرآن را بر غير مواضعش تطبيق دهند" .

و در تفسير عياشى از ابى بصير، از امام صادق (ع) روايت كرده كه فرمود،"كسى كه قرآن را به رأ ى خود تفسير كند، اگر هم تصادفا تفسيرش ‍ درست از آب در آيد اجر نمى برد، و اگر به خطا رود از آسمان دورتر خواهد شد"، (يعنى دوريش از خدا بيش از دوريش از آسمان خواهد بود) .

و در همان كتاب از يعقوب بن يزيد از ياسر از حضرت رضا (ع) روايت آورده كه فرمود:" رأ ى دادن در باره كتاب خدا كفر است " .

مؤ لف : در اين معنا رواياتى ديگر نيز در كتابهاى كمال الدين و توحيد و تفسير عياشى و غير آنها وارد شده است .

منظور از تفسير به رأ ى كه از آن نهى شده است

و اينكه رسول خدا (ص) فرمود:" هر كس قرآن را با رأ ى خود تفسير كند ..."، منظور از رأ ى اعتقادى است كه در اثر اجتهاد به دست مى آيد، گاهى هم كلمه " رأ ى " بر سخنى اطلاق مى شود كه ناشى از هواى نفس و استحسان باشد، و بهر حال از آنجا كه كلمه نامبرده در حديث اضافه بر ضمير" ها"شده ، فهميده مى شود كه رسول خدا (ص) نخواسته است مسلمانان را در تفسير قرآن از مطلق اجتهاد نهى كند، تا لازمه اش اين باشد كه مردم را در تفسير قرآن مامور به پيروى روايات وارده از خود و از ائمه اهل بيتش (ع) كرده باشد، آن طور كه اهل حديث خيال كرده اند. علاوه بر اينكه اگر منظور آن جناب چنين چيزى بوده باشد روايت نامبرده با آيات بسيارى كه قرآن را عربى مبين مى خواند، و يا به تدبر در آن امر مى كند، و همچنين با روايات بسيارى كه دستور مى دهد هر روايتى را بايد عرضه به قرآن كرد، منافات خواهد داشت .

بلكه خواسته است از خود سرى در تفسير نهى كند، چون گفتيم كلمه " رأ ى "را بر ضمير" ها" اضافه كرده ، و اين اضافه اختصاص و انفراد و استقلال را مى رساند.

پس خواسته است بفرمايد مفسر نبايد در تفسير آيات قرآنى به اسبابى كه براى فهم كلام عربى در دست دارد اكتفاء نموده ، كلام خدا را با كلام مردم مقايسه كند، براى اينكه كلام خدا با كلام بشرى فرق دارد.

ما وقتى يك جمله كلام بشرى را مى شنويم از هر گوينده اى كه باشد بدون درنگ قواعد معمولى ادبيات را در باره آن اعمال نموده كشف مى كنيم كه منظور گوينده چه بوده ، و همان معنا را به گردن آن كلام و گوينده اش ‍ مى گذاريم ، و حكم مى كنيم كه فلانى چنين و چنان گفته ، هم چنان كه اين روش را در محاكم قضايى و اقرارها و شهادتها و ساير جريانات آنجا معمول مى داريم ، بايد هم معمول بداريم ، براى اينكه كلام آدمى بر اساس همين قواعد عربى بيان مى شود، هر گوينده اى به اتكاى آن قواعد سخن مى گويد، و مى داند كه شنونده اش نيز آن قواعد را اعمال مى كند، و تك تك كلمات و جملات را بر مصاديق حقيقى و مجازى كه علم لغت در اختيارش گذاشته تطبيق مى دهد.

و اما بيان قرآنى به بيانى كه در بحث هاى قبلى گذشت بر اين مجرا جريان ندارد، بلكه كلامى است كه الفاظش در عين اينكه از يكديگر جدايند به يكديگر متصل هم هستند، به اين معنا كه هر يك بيانگر ديگرى ، و به فرموده على (ع)" شاهد بر مراد ديگرى است ".

پس نبايد به مدلول يك آيه و آنچه از بكار بردن قواعد عربيت مى فهميم اكتفاء نموده ، بدون اينكه ساير آيات مناسب با آن را مورد دقت و اجتهاد قرار دهيم به معنايى كه از آن يك آيه به دست مى آيد تمسك كنيم ، هم چنان كه آيه شريفه :"أَ فَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً" به همين معنا اشاره نموده و مى فرمايد تمامى آيات قرآن بهم پيوستگى دارند، كه بيانش در بحثى كه پيرامون اعجاز قرآن داشتيم و نيز در خلال بحث هاى ديگر گذشت .

بنا بر آنچه گفته شد تفسير به رأ ى كه رسول خدا (ص) از آن نهى فرموده عبارت است از طريقه اى كه بخواهند با آن طريقه رموز قرآن را كشف كنند، و خلاصه نهى از طريقه كشف است ، نه از مكشوف ، و بعبارتى ديگر از اين نهى فرمود كه بخواهند كلام او را مانند كلام غير او بفهمند، هر چند كه اين قسم فهميدن گاهى هم درست از آب درآيد، شاهد بر اينكه مراد آن جناب اين است ، روايت ديگرى است كه در آن فرمود:" كسى كه در قرآن به رأ ى خود سخن گويد، و درست هم بگويد باز خطا كرده " و معلوم است كه حكم به خطا كردن حتى در مورد صحيح بودن رأ ى جز بدين جهت نيست كه طريقه ، طريقه درستى نيست ، و منظور از خطا كردن خطاى در طريقه است ، نه در خود آن مطلب ، و همچنين حديث عياشى كه در آن فرمود:" اگر هم سخن درست بگويد اجر نمى برد".

مؤ يد اين معنا وضع موجود در عصر رسول خدا (ص) است ، چون در آن ايام قرآن كريم هنوز تاليف و جمع آورى نشده بود، آيات و سوره هاى آن در دست مردم متفرق بود، و به همين جهت نمى توانستند تك تك آيات را تفسير كنند، چون خطر وقوع در خلاف منظور، در كار بود. و حاصل سخن اين شد كه آنچه از آن نهى شده اين است كه ، كسى خود را در تفسير قرآن مستقل بداند، و به فهم خود اعتماد كند، و به غير خود مراجعه نكند. و لازمه اين روايات اين است كه مفسر همواره از غير خودش استمداد جسته و به ديگران نيز مراجعه كند، و آن ديگران لا بد يا عبارتست از" ساير آيات قرآن "، و يا عبارت است از" احاديث وارده در سنت "، شق دوم نمى تواند باشد، براى اين كه مراجعه به سنت با دستور قرآن و حتى با دستور خود سنت كه فرموده همواره به كتاب خدا رجوع كنيد، و اخبار را بر آن عرضه كنيد، منافات دارد، پس باقى نمى ماند مگر شق اول ، يعنى خود قرآن كريم كه در تفسير يك يك آيات بايد به خود قرآن مراجعه نمود. با اين بيان ، حال سخنانى كه در باره حديث بالا يعنى حديث تفسير به رأ ى زده اند روشن مى شود

، چون در معناى اين حديث ، اقوال مختلف شده است ، و در اين جا براى آگاهى خواننده ده قول را نقل مى كنيم .

ده قول كه در باره مراد از تفسير به رأ ى گفته شده است

اول : منظور از تفسير به رأ ى تفسير كسى است كه اطلاعى از علوم مقدماتى ندارد. چون وقتى مى توان آيات قرآنى را تفسير كرد كه علوم ديگرى كه به قول سيوطى در" اتقان " پانزده علم است ، فرا گرفته باشيم ، وى گفته آن پانزده علم عبارتند از:

١- نحو، ٢- صرف ، ٣- اشتقاق ، ٤- معانى ، ٥- بيان ، ٦- بديع ، ٧- قرائت ، ٨- اصول دين ، ٩- اصول فقه ، ١٠- اسباب نزول ، ١١- قصص ، ١٢- ناسخ و منسوخ ، ١٣- فقه ، ١٤- آگاهى و احاطه به خصوص احاديثى كه مجملات و مبهمات قرآن را بيان مى كند، ١٥- علم موهبت ، و منظور سيوطى از علم موهبت آن علمى است كه حديث نبوى زير بدان اشاره نموده و مى فرمايد:

" من عمل بما علم ، ورثه اللّه علم ما لم يعلم " .

دوم اينكه : گفته اند مراد اين حديث پرداختن به تفسير آيات متشابه است ، چون تفسير آن آيات را كسى بجز خدا نمى داند.

سوم اينكه : گفته اند منظور از آن ، تفسيرى است كه يك مطلب فاسد زير بناى آن باشد، به اينكه مذهبى فاسد را اصل و تفسير قرآن را تابع آن قرار داده ، بهر طريقى كه باشد هر چند نادرست و ضعيف ، آيات را بر آن مذهب حمل كند، (خلاصه اينكه نخواهد بفهمد قرآن چه مى گويد، بلكه بخواهد بگويد قرآن هم سخن مرا مى گويد" مترجم ").

چهارم اينكه : بطور قطع بگويد مراد خداى تعالى از فلان آيه اين است ، بدون اينكه دليلى در دست داشته باشد.

پنجم اينكه : منظور از تفسير به رأ ى تفسير به هر معناى دل خواهى است كه سليقه و هواى نفس خود مفسر آن را بپسندد.

اين پنج وجه را سيوطى در كتاب اتقان از ابن النقيب نقل كرده ، و ما بدنبال آن وجوهى ديگر را مى آوريم و آن اين است :

ششم اينكه : گفته اند: منظور از تفسير به رأ ى اين است كه در باره آيات مشكل قرآن چيزى بگوئيم و معنايى بكنيم كه در مذاهب صحابه و تابعين سابقه نداشته باشد. چنين عملى متعرض خشم خدا شدن است .

هفتم اينكه : گفته اند: منظور از تفسير به رأ ى اين است كه در باره معناى آيه اى از قرآن چيزى بگوييم كه بدانيم حق بر خلاف آن است (اين دو وجه را" ابن الا نبارى " نقل كرده است ).

هشتم اينكه : مراد از تفسير به رأ ى ، بدون علم در باره قرآن سخن گفتن است ، و خلاصه تفسير به رأ ى اين است كه در باره آيه اى از آيات قرآن از پيش خود معنايى كنيم ، بدون اينكه يقين و اطمينان داشته باشيم به اينكه اين معنا حق است ، يا خلاف آن .

نهم اينكه : تفسير به رأ ى ، تمسك به ظاهر قرآن است ، صاحبان اين قول كسانى هستند كه معتقدند آيات قرآن ظهور ندارد، بلكه در مورد هر آيه بايد رواياتى را پيروى كرد كه از معصوم رسيده ، و در مدلول خود صريح باشد، بنا بر اين در حقيقت از قول قرآن كريم پيروى نشده ، بلكه از احاديث پيروى شده ، و در حقيقت تنها معصومين (ع) هستند كه حق تفسير كردن قرآن را دارند.

دهم اينكه : تفسير به رأ ى عبارت است از تمسك به ظاهر قرآن ، صاحبان اين مسلك معتقدند به اينكه آيات قرآن ظهور دارد، و ليكن ظهور آن را ما نمى فهميم ، بلكه تنها معصوم عليه السلام مى فهمد.

## ارث در قرآن

گويا مساله ارث (يعنى اينكه بعضى از زنده ها اموال مردگان را تصاحب كنند) از قديم ترين سنت هايى باشد كه در مجتمع بشرى باب شده است ، و اين معنا در توان مدارك موجود تاريخى نيست ، كه نقطه آغاز آن را معين كند، تاريخ هيچ امت و ملتى ، به آن دست نيافته است ، ليكن علاوه بر اينكه ارث بردن رسم بوده طبيعت امر هم همان را اقتضا دارد، چون اگر طبيعت انسان اجتماعى را مورد دقت قرار دهيم ، خواهيم دانست كه مال و مخصوصا مال بى صاحب چيزى است كه انسان طبيعتا خواستار آن بوده و علاقمند است آن مال را در حوائج خود صرف كند، و اين حيازت مال ، مخصوصا مالى كه هيچ مانعى از حيازت آن نيست جزء عادات اوليه و قديمه بشر است .

و نيز دقت در وضع طبيعى بشر ما را به اين حقيقت رهنمون مى شود، كه بشر از روزى كه به تشكيل اجتماع دست زده چه اجتماع مدنى و چه جنگلى هيچگاه بى نياز از اعتبار قرب و ولايت نبوده ، (منظور ما از قرب و ولايت چيزى است كه از اعتبار اقربيت و اولويت نتيجه گيرى مى شود) ساده تر بگويم كه از قديم ترين دوره ها بشر بعضى افراد را بخود نزديكتر و دوست تر از ديگران مى دانسته ، و اين احساس و اعتبار بوده كه او را وادار مى كرده ، اجتماع كوچك و بزرگ و بزرگتر يعنى بيت - خانواده - و بطن - دودمان - و عشيره و قبيله - و امثال آن را تشكيل دهد، و بنا بر اين در مجتمع بشرى هيچ چاره اى از نزديكى بعضى افراد به بعض ديگر نيست ، و نه در دورترين دوران بشر و نه در امروز نمى توان انكار كرد كه فرزند نسبت به پدرش نزديك تر از ديگران است ، و همچنين ارحام او بخاطر رحم ، و دوستان او بخاطر صداقت ، و برده او بخاطر مولويت ، و همسرش بخاطر همسرى ، و رئيس به مرءوسش و حتى قوى به ضعيفش ارتباطى بيشتر دارد هر چند كه مجتمعات در تشخيص اين معنا اختلاف دارند، اختلافى كه شايد نتوان آن را ضبط كرد.

و لازمه اين دو امر اين است كه مساله ارث نيز از قديم ترين عهدهاى اجتماعى باشد.

## تحول تدريجى ارث :

اين سنت مانند ساير سنت هاى جاريه در مجتمعات بشرى همواره رو به تحول و تغيير بوده و دست تطور و تكامل آن را بازيچه خود كرده است ، چيزى كه هست از آنجايى كه اين تحول در مجتمعات همجى و جنگلى نظام درستى نداشته ، بدست آوردن تحول منظم آن از تاريخ زندگى آنان بطورى كه انسان به تحقيق خود وثوق و اطمينان پيدا كند ممكن نيست ، و كارى است بس مشكل .

آن مقدارى كه از وضع زندگى آنان براى انسان يقينى است ، اين است كه در آن مجتمعات زنان و افراد ناتوان از ارث محروم بوده اند، و ارث در بين اقرباى ميت مخصوص اقويا بوده ، و اين علتى جز اين نداشته كه مردم آن دوره ها با زنان و بردگان و اطفال صغير و ساير طبقات ضعيف اجتماع معامله حيوان مى كردند، و آنها را مانند حيوانات مسخر خود و اسباب وسائل زندگى خود مى دانستند، عينا مانند اثاث خانه و بيل و كلنگشان ، تنها بخاطر سودى كه از آنها مى بردند به مقدار آن سود براى آنها ارزش قائل بودند و همانطور كه انسان از بيل و كلنگ خود استفاده مى كند ولى بيل و كلنگ از انسان استفاده نمى كند، افراد ضعيف نامبرده نيز چنين وضعى را داشتند، انسانها از وجود آنها استفاده مى كردند ولى آنان از انسان استفاده نمى كردند، و از حقوق اجتماعى كه مخصوص انسانها است بى بهره بودند.

و با اين حال تشخيص اينكه قوى در اين باب چه كسى است ؟ مختلف بود، و زمان به زمان فرق مى كرد، مثلا در برهه اى از زمان مصداق قوى و برنده ارث رئيس طايفه و رئيس ايل بود، و زمانى ديگر ارث را مخصوص رئيس ‍ خانه ، و برهه اى خاص شجاع ترين و خشن ترين قوم بود، و اين دگرگونگى تدريجى باعث مى شد كه جوهره ارث نيز دگرگونگى جوهرى يابد.

و چون اين سنت هاى جاريه نمى توانست خواسته و قريحه فطرت بشر را تضمين كند، يعنى سعادت او را ضمانت نمايد، قهرا دستخوش تغييرها و دگرگونى ها گرديد، حتى اين سنت در ملل متمدنى كه قوانين در بينشان حاكم بوده است ، و يا حد اقل سنت هايى معتاد و ملى در بينشان حكم قانون را داشته ، از اين دگرگونگى دور نمانده است ، نظير قوانين جارى در روم و يونان و هيچ قانون ارثى كه تا به امروز بين امتها داير بوده به قدر قانون ارث اسلام عمر نكرده ، قانون ارثى اسلام از اولين روزى كه ظهور يافت تا به امروز كه نزديك چهارده قرن است عمر كرده است .

## وراثت در بين امتهاى متمدن

يكى از مختصات اجتماعى امت روم اين است كه رومي ها براى بيت - دودمان - بخودى خود استقلال مدنى قائل بودند، استقلالى كه بيت را از مجتمع عمومى جدا مى ساخت و او و افراد او را از نفوذ حكومت در بسيارى از احكامش حفظ مى كرد ساده تر بگويم آن چنان براى بيت استقلال قائل بودند كه حكومت حاكم بر اجتماع نمى توانست بسيارى از احكام كه مربوط به حقوق اجتماعى بود در مورد افراد آن بيت اجرا كند بلكه به اعتقاد روميان بيت خودش در امر و نهى و جزا و عقوبت و امثال آن مستقل بود.

و رب بيت (رئيس دودمان )، معبود اهل خود يعنى زن و فرزند و بردگان خودش بود، و تنها او بود كه مى توانست مالك باشد و ما دام كه او زنده بود غير او كسى حق مالكيت نداشت ، و نيز او ولى اهل بيت خود، و قيم در امور آنان بود و اختيارش بطور مطلق در آنان نافذ بود، و خود او كه گفتيم معبود خانواده خويش بود، خودش رب البيت سابق را مى پرستيد، و اگر اين خانواده مالى مى داشتند، بعد از مردنشان تنها رئيس بيت وارث آنها مى شد، مثلا اگر فرزند اين خانواده با اجازه رب البيت مالى بدست آورده ، و سپس از دنيا مى رفت ، و يا دخترى از خانواده از راه ازدواج - البته با اجازه رب البيت - مالى را بدست آورده بود، و از دنيا مى رفت و يا يكى از اقارب مالى به همان طور كه گفتيم اكتساب مى كرد و بعد مى مرد، همه اين اموال به ارث به رب البيت مى رسيد، چون مقتضاى ربوبيت و مالكيت مطلق او همين بود كه بيت و اهل بيت و مال بيت را مالك شود.

و چون رب البيت از دنيا مى رفت يكى از پسران و يا برادرانش كسى كه اهليت ربوبيت را مى داشت و ساير فرزندان او را به وراثت مى شناختند وارث او مى شد، و اختيار همه فرزندان را بدست مى گرفت ، مگر آنكه يكى از فرزندان ازدواج مى كرد، و از بيت جدا مى شد، و بيتى جديد را تاسيس ‍ مى كرد، كه در اينصورت او رب بيت جديد مى شد، و اگر همه در بيت پدر باقى مى ماندند نسبتشان به وارث كه مثلا يكى از برادران ايشان بود همان نسبتى بود كه با پدر داشتند، يعنى همگى تحت قيمومت و ولايت مطلقه برادر قرار مى گرفتند.

و همچنين گاه مى شد كه پسر خوانده رب البيت وارث او مى شد، چون پسر خواندن يعنى كودكى بيگانه را پسر خود ناميدن رسمى بود داير در بين مردم آن روز، هم چنان كه در بين عرب جاهليت اين رسم رواج داشت و اما زنان يعنى همسر رب البيت ، و دخترانش و مادرش ، به هيچ وجه ارث او را نمى بردند، و اين بدان جهت بود كه نمى خواستند اموال بيت به خانه بيگانگان يعنى داماد بيت منتقل شود، و اصولا اين انتقال را قبول نداشتند، يعنى جواز انتقال ثروت از بيتى به بيت ديگر را قائل نبودند.

و شايد اين همان مطلبى است كه چه بسا بعضى از دانشمندان گفته اند: روميان قائل به ملكيت اشتراكى و اجتماعى بودند و ملكيت فردى را معتبر نمى دانستند و من خيال مى كنم منشا اين نقل همان باشد كه ما گفتيم ، نه ملكيت اشتراكى ، چون اقوام همجى و متوحش هم از قديم ترين زمانها با اشتراك ضديت داشتند، يعنى نمى گذاشتند طوائفى ديگر صحرانشين در چراگاه و زمين هاى آباد و سر سبز آنان با ايشان شركت داشته باشند، و از آنها تا پاى جان حمايت مى كردند، و در دفاع از آنها با كسانى كه طمع به آنها بسته بودند مى جنگيدند، و اين نوع ملكيت نوعى عمومى و اجتماعى بود كه مالك در آن شخص معينى نبود، بلكه هيات اجتماعى بود.

و البته اين ملكيت منافاتى با اين معنا نداشت كه هر فردى از مجتمع نيز مالك قسمتى از اين ملك عمومى باشد و آن را به خود اختصاص داده باشد.

و اين نوع ملكيت نوعى است صحيح و معتبر، چيزى كه هست اقوام وحشى نامبرده نمى توانستند آن طور كه بايد و بطور صحيح امر آن را تعديل نموده ، به وجه بهترى از آن سود بگيرند، اسلام نيز آن را به بيانى كه در سابق گذشت محترم شمرده است .

و در قرآن كريم فرموده :

" خَلَقَ لَكُمْ ما فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً" پس مجتمع انسانى در صورتى كه مجتمعى اسلامى باشد، و در تحت ذمه اسلام قرار داشته باشد مالك ثروت زمين است ، البته مالك به آن معنايى كه گذشت ، و در مرحله اى پائين تر مجتمع اسلامى مالك ثروتى است كه در دست دارد و به همين جهت اسلام ارث بردن كافر از مسلمان را جايز نمى داند.

و براى اين نظريه آثار نمونه هايى در پاره اى از ملت هاى حاضر دنيا هست ، مى بينيم كه به اجانب اجازه نمى دهند اراضى و اموال غير منقوله وطنشان ، و امثال آن را تملك كنند.

و از همين كه در روم قديم بيت براى خود استقلال و تماميتى داشت ، اين عادتى كه گفتيم در طوائف و ممالك مستقل جارى بود، در آنان نيز جريان يافت .

و نتيجه استقرار اين عادت و يا بگو اين سنت در بيوت روم ، بضميمه اين سنت كه با محارم خود ازدواج نمى كردند، باعث شد كه قرابت در بين آنان دو جور بشود، يك قسم از قرابت خويشاوندى طبيعى ، كه ملاك آن اشتراك در خون بود و همين باعث مى شد ازدواج در بين محارم ممنوع ، و در غير محارم جايز باشد، و دوم قرابت رسمى و قانونى ، كه لازمه اش ارث بردن و نفقه و ولديت و غيره و عدم اينها بود.

در نتيجه فرزندان نسبت به رب البيت و در بين خود، هم قرابت طبيعى داشتند، و هم قرابت رسمى ، و اما زنان تنها قرابت طبيعى داشتند نه رسمى ، به همين جهت زن از پدر خود و نيز از فرزند و برادر و شوهر و از هيچ كس ديگر ارث نمى برد، اين بود سنت روم قديم .

و اما يونان در قديم وضعش در مورد خانواده ها و بيوت و تشكل آن چيزى نزديك به وضع روم قديم بود، و ارث در بين آنان تنها به اولاد ذكور آنهم به بزرگترشان منتقل مى شد، و زنان همگى از ارث محروم بودند، چه همسر ميت و چه دختر و چه خواهرش ، و نيز در بين يونانيان فرزندان خردسال و ساير خردسالان ارث نمى بردند، اما از يك جهت نيز شبيه به روميان بودند، و آن اين بود كه براى ارث دادن به فرزندان خرد سال و هر كس ديگرى كه دوستش مى داشتند چه همسران ميت و چه دختران و خواهرانش چه اينكه ارث كم باشد و يا زياد بحيله هاى گوناگونى متشبث مى شدند، مثلا با وصيت و امثال آن راه را براى اين خلاف رسم هموار مى كردند، كه انشاء اللّه در بحثى كه در باب وصيت داريم راجع به اين مساله باز صحبت خواهيم كرد.

و اما در هند و مصر و چين مساله محروميت زنان از ارث بطور مطلق ، و محروميت فرزندان خردسال و يا بقاى آنان در تحت ولايت و قيمومت تقريبا نزديك به همان سنتى بوده كه در روم و يونان جارى بوده است .

و اما ايران (فرس )، ايشان اولا نكاح با محارم يعنى خواهر و امثال خواهر را جايز مى دانستند، و نيز همانطور كه در سابق گذشت تعدد زوجات را نيز قانونى مى دانستند، و نيز فرزند گرفتن يعنى فرزند ديگران را فرزند خود خواندن در بينشان معمول بوده و گاه مى شد كه محبوبترين زنان در نظر شوهر حكم پسر را به خود مى گرفت ، يعنى شوهر مى گفت اين خانم پسر من است ، و در نتيجه مانند يك پسر واقعى و يك پسر خوانده از شوهرش ‍ ارث مى برد، و اما بقيه زنان ميت و همچنين دخترانى كه از او شوهر رفته بودند ارث نمى بردند، چون بيم آن داشتند كه مال مربوط به خانواده و بيت به خارج بيت منتقل شود، و اما دخترانى كه هنوز شوهر نرفته بودند نصف سهم پسران ارث مى بردند، در نتيجه زنان ميت اگر جوان بودند و احتمال اينكه بعد از شوهر متوفى شوهر ديگر اختيار كنند، در آنان مى رفت - و نيز دخترانى كه به شوهر رفته بودند از ارث محروم بودند، و اما همسر سالخورده - كه بعد از مرگ شوهر اميد شوهر كردن در او نبود- و نيز پسر خوانده و دخترى كه شوهر نرفته بود رزقى از مال رب البيت مى بردند.

و اما عرب ؟ مردم عرب ، زنان را بطور مطلق از ارث محروم مى دانستند، و پسران خردسال را نيز، و اما ارشد اولاد اگر چنانچه مرد كار زار بود، و مى توانست از حريم قبيله و عشيره دفاع كند ارث مى برد، و گرنه ارث به او هم نمى رسيد، بلكه به خويشاوندان دورتر ميت مى رسيد (و خلاصه ارث از نظر عرب مخصوص كسى بود كه بتواند در مواقع جنگ دشمن را تار و مار كند).

اين بود حال دنيا در روزگارى كه آيات ارث نازل مى شد، و بسيارى از مورخين ، آنها كه آداب و رسوم ملل را نوشته اند، و نيز آنها كه سفرنامه اى نگاشته اند، و يا كتابى در حقوق تدوين كرده اند، و يا نوشته هايى ديگر نظير اينها به رشته تحرير در آورده اند، مطالبى را كه ما از نظر شما گذرانديم يادآور شده اند، و اگر خواننده عزيز بخواهد بر جزئيات بيشتر آن آگهى يابد مى تواند به همين كتابها مراجعه نمايد.

از تمامى آنچه كه گذشت اين معنا بطور خلاصه به دست آمد، كه در روزهاى نزول قرآن محروميت زنان از ارث سنتى بوده كه در همه دنيا و اقوام و ملل دنيا جارى بوده و زن به عنوان اينكه همسر است يا مادر است يا دختر و يا خواهر ارث نمى برده ، و اگر استثناء به زنى چيزى از مال را مى داده اند به عناوين مختلف ديگر بوده ، و نيز اين سنت كه اطفال صغار و ايتام را ارث ندهند مگر در بعضى موارد به عنوان ولديت و قيمومت هميشگى ، در همه جا مرسوم بوده است .

در چنين جوى اسلام چه كرد؟

در سابق مكرر گذشت كه اسلام ريشه و اساس حقيقى و درست احكام و قوانين بشرى را فطرت بشر مى داند، فطرتى كه همه بشر بر آن خلق شده اند، چون خلقت خدا تبديل پذير نيست ، و خداى تعالى بر اساس اين ديدگاه پايه مساله ارث را، رحم قرار داده ، كه آن خود نيز فطرت و خلقت ثابت است ، به اين معنا كه ارث بردن پسرخواندگان را لغو نموده ، مى فرمايد:

" وَ ما جَعَلَ أَدْعِياءَكُمْ أَبْناءَكُمْ ذلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْواهِكُمْ، وَ اللّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَ هُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ، ادْعُوهُمْ لاِبائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللّهِ، فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آباءَهُمْ فَإِخْوانُكُمْ فِي الدِّينِ وَ مَوالِيكُمْ" .

اسلام پس از آنكه زير بناى مساله ارث را رحم و خون قرار داد، مساله وصيت را از تحت اين عنوان خارج ساخته عنوانى مستقل به آن بخشيد عنوانى كه به وسيله آن اموال به ديگران يعنى بغير ارحام نيز برسد، و ديگران از مال اجانب بهرمند شوند، هر چند كه در پاره اى اصطلاحات عرفى بهرمندى و مالكيت از ناحيه وصيت ، هم ارث ناميده شود ليكن بايد دانست كه اين نامگذارى دو واقعيت را يكى نمى كند، و اختلاف ارث و وصيت تنها از ناحيه نامگذارى نيست ، بلكه هر يك از آن دو ملاكى جداگانه و ريشه اى فطرى مستقل دارد، ملاك ارث رحم است كه خواست متوفى در بود و نبود او به هيچ وجه دخالت ندارد، او چه بخواهد و چه نخواهد پسرش پسر او است ، و خواهرش خواهر و عمويش عمو و همچنين ... و اما ملاك وصيت خواست متوفى است ، او است كه مى تواند اراده كند كه بعد از مرگش فلان مال را به هفت پشت بيگانه اش بدهند، چون خواست صاحب مال محترم است پس اگر احيانا ارث و وصيت را داخل هم كنند به اولى وصيت و به دومى ارث اطلاق كنند صرف لفظ و نامگذارى است .

و اما آن چيزى كه مردم و مثلا روميان قديم ارث مى خواندند اعتبارشان در سنت ارث نه رحم بود و نه اراده متوفى بلكه حقيقت امر اين بود كه آنها زيربنا و ملاك ارث را نفوذ خواست متوفى و احترام به اراده او قرار داده بودند، و متوفى مى خواست اموالش در بيتش بماند، و بعد از مرگش ‍ محبوب ترين افراد آن اموال را سرپرستى كند، (حال چه اينكه رحم او باشد و چه نباشد) پس بهر حال ارث از نظر آنان مبتنى بر احترام اراده بوده چون اگر مبتنى بر اصل خون و رحم بود بايد بسيارى از محرومين از مال ميت بهرمند مى شدند، و بسيارى از بهرمندان محروم مى گشتند.

اسلام پس از جدا سازى دو ملاك رحم و اراده از يكديگر، به مساله ارث پرداخت ، و در اين مساله دو اصل اساسى را معيار قرار داد.

اول اصل رحم يعنى عنصرى كه مشترك است بين انسان و خويشاوندانش ، كه در اين عنصر فرقى بين نر و ماده و كوچك و بزرگش نيست ، هر چند كه در بين آنان تقدم و تاخر هست ، يعنى با بودن طبقه اول نوبت به طبقه دوم نمى رسد، آنكه مقدم است ، مانع ارث بردن مؤ خر مى شود، چون هر چند همه از اقرباى ميتند، ولى نزديك داريم و نزديكتر، دور داريم و دورتر، نزديك بى واسطه داريم ، و نزديك با واسطه ، واسطه هم دو جور است ، واسطه كم و واسطه هاى زياد.

بنا بر اين ، اصل مورد بحث اقتضا مى كند كه عموم افرادى كه با ميت خويشاوندى و اشتراك در خون دارند مانند فرزند و برادر و عمو و امثال آنان با رعايت تقدم و تاخر از ميت ارث ببرند.

و اصل اختلاف مرد و زن انسان نحوه وجود قريحه هاى آن دو است ، قريحه هايى كه از اختلاف آن دو و از تجهيز آفرينش آن دو ناشى مى شود، مرد مجهز به جهازهايى است ، و زن مجهز به جهازهايى ديگر، مرد مجهز است به تعقل و زن به احساسات ، پس مرد به حسب طبعش انسانى است تعقلى ، هم چنان كه زن به حسب طبعش انسانى است عاطفى ، و مظهر عواطف و احساسات لطيف و رقيق ، و اين تفاوت در زندگى آن دو اثر روشنى دارد، يعنى مرد را در تدبير مال و مملوكات آماده مى كند، و زن را در اينكه چگونه مال را در برآوردن حوائج صرف كند، و همين اصل باعث شده كه سهام زن و مرد در ارث مختلف شود. حتى زن و مردى كه در يك طبقه از طبقات ارث قرار دارند، مانند پسر و دختر ميت ، و يا برادر و خواهر او، و يا عمو و عمه او، كه البته سهم آن دو فى الجمله و سربسته مختلف است ، و جزئياتش بعدا مى آيد انشاء اللّه .

اسلام از اصل اول يعنى اشتراك در خون ، مساله طبقه بندى خويشاوندان را نتيجه گرفته ، و آنها را به طبقاتى از حيث قرب و بعد از ميت تقسيم كرده ، چون بعضى از خويشاوندان بدون واسطه به ميت اتصال دارند، و بعضى با واسطه ، اينها نيز دو قسمند بعضى با واسطه هايى كمتر، و بعضى بيشتر، پس ‍ طبقه اول ارث كه بدون واسطه به ميت متصل مى شوند، عبارتند از پسر و دختر و پدر و مادر، و طبقه دوم كه با يك واسطه به ميت متصل مى شوند عبارتند از برادر و خواهر و جد و جده ، كه واسطه ارتباط آنها به ميت پدر و مادر است (يعنى كسى كه برادرش مرده و وارث او تنها از طبقه دوم است ارتباطش با آن طبقه بخاطر اين است كه ميت و برادر زنده اش يك پدر و مادر دارند، و ارتباطش با جد و جده كه وارث اويند بخاطر اين است كه پدر ميت فرزند جد و جده اند).

طبقه سوم عبارتند از عمو و عمه و دايى و خاله و جد پدر به تنهايى و يا مادر به تنهايى ، و همچنين جده يكى از آن دو و يا جده هر دو، كه افراد اين طبقه به دو واسطه با ميت ارتباط دارند، اول پدر و مادر ميت ، دوم جد و جده ميت ، و همه جا بر اين قياس است .

و اولاد هر طبقه (در صورتى كه از خود آن طبقه وارثى نباشد) جاى طبقه را مى گيرد، و نمى گذارد طبقه بعدى ارث ببرد، و اما زن و شوهر به خاطر اينكه خونشان به علت ازدواج مخلوط شده ، در همه طبقات وارثند، و هيچ طبقه اى جلوگير از ارث بردن همسر يعنى زن و شوهر نمى شود.

اسلام از اصل دومى اختلاف مرد و زن را نتيجه گيرى كرده ، البته اين كه گفتيم زن و مرد در غير مادر و كلاله مادرى است (يعنى سهم مادر را نصف سهم پدر نكرده و سهم كلاله مادرى مذكر را دو برابر سهم كلاله مادرى مؤ نث قرار نداده )، ولى در غير اين دو مورد همه جا مرد دو برابر زن ارث مى برد.

و سهام ششگانه اى كه در قرآن بنام فريضه آمده يعنى سهام (نصف و ثلثان و ثلث و ربع سدس و ثمن ) هر چند مختلف است ، و همچنين مالى كه در آخر بدست يكى از ورثه مى رسد هر چند كه با فريضه هاى نامبرده مختلف مى شود، يعنى آن كسى كه مثلا بايد نصف ببرد بالا خره در بيشتر موارد بيش ‍ از نصف مى برد، چون مقدارى هم به عنوان رد به او مى دهند، و گاهى كمتر از آن را مى برد، و نيز هر چند كه سهم پدر و مادر و نيز كلاله مادرى در نهايت از تحت قاعده (سهم مذكر دو برابر مؤ نث ) بيرون مى افتد الا اينكه در همه اينها نوع رعايت شده ، و اعتبار اينكه نوع سابق - مرده - نوع لاحق - زنده - را جانشين خود كند برگشتش به اين مى شود كه يكى از دو نفر زن و شوهر ديگرى را جانشين خود سازد او طبقه زاينده يعنى پدر و مادر، طبقه زائيده شده يعنى فرزند، را جانشين خود سازد و فريضه اسلامى در هر دو طايفه يعنى زنان و شوهران و اولاد همان قاعده (لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ- سهم مذكر دو برابر مؤ نث ) مى باشد.

و اين نظريه كلى نتيجه مى دهد كه اسلام تمامى اموال و ثروت موجود در روى زمين را به دو قسم تقسيم كرده ، يكى ثلث ، و يكى دو ثلث ، زنان دنيا يك ثلث ثروت دنيا را داشته باشند، و مردان دنيا دو ثلث آن را، البته اين تنها از نظر داشتن و تملك است ، و گرنه اسلام نظير اين نظريه را در مصرف ندارد، زيرا اسلام مصارف زنان دنيا را به گردن مردان دنيا نهاده ، و دستور داده كه در همه امور راه عادلانه و ميانه را بروند، و اين دستور كلى اقتضا مى كند كه مردان در مصرف ، تساوى بين خود و زنان را رعايت بكنند، و نتيجه اين جهات سه گانه اين مى شود كه زنان دنيا در يك ثلث از مال دنيا مستقلا و بدون دخالت مرد تصرف كنند، و در يك ثلث ديگرش با نظر مرد تصرف كنند، پس زن در دو ثلث مال دنيا تصرف مى كند و مرد در يك ثلث آن .

٥- زنان و ايتام قبل از اسلام چه حالى داشتند و در اسلام چه وضعى پيدا كردند؟

اما يتيمان در اسلام ارث مى برند همانطور كه مردان قوى به ارث مى رسند، و نه تنها صاحب ارث شدند بلكه مالى كه به ايشان منتقل مى شد در تحت ولايت اوليا يعنى پدر و جد و يا عموم مؤمنين و يا حكومت اسلام ترقى مى كرد، و نامبردگان تا زمانى كه كه ايتام بحد رشد برسند اموال آنان را به جريان مى اندازند تا بيشتر شود، بعد از آنكه به حد رشد رسيدند، اموالشان را بدست خودشان مى سپارند، تا چون ساير افراد بشر و مانند اقويا بطور استقلال روى پاى خود بايستند و اين عادلانه ترين روشى است كه مى توان در مورد ايتام تصور كرد.

## اشاره به شخصيت زن از نظر اسلام

و اما زنان گو اينكه بر حسب يك نظريه عمومى مالك ثلث ثروت دنيايند، ولى بر حسب آنچه در خارج واقع مى شود در دو ثلث اموال دنيا تصرف مى كنند، (براى اينكه يك ثلث آن ملك خود آنان است ، و يك ثلث ديگر هم نيمى از دو ثلث مردان است ، كه به مصرف ايشان مى رسد، چون گفتيم مخارج زنان به عهده مردان است ) و زنان در يك ثلث سهم خود مستقل در تصرفند و تحت قيمومت دائمى يا موقت مردان نيستند مردان هم مسئول تصرفات آنان نيستند، البته اين تا زمانى است كه آنان آنچه در باره خود مى كنند بطور پسنديده باشد.

پس زن در اسلام داراى شخصيتى است مساوى با شخصيت مرد، و مانند او در اراده و خواسته اش ، و عملش از هر جهت آزاد است و وضع او هيچ تفاوتى با مرد ندارد، مگر در آنچه كه مربوط به وضع خلقتى او است ، و روحيه خاص به خود او، آن را اقتضا مى كند كه در اينگونه امور البته وضعش ‍ با وضع مرد مختلف است ، زندگى زن زندگى احساسى و از مرد زندگى تعقلى است ، و به همين جهت اسلام از ثروت روى زمين دو ثلث را در اختيار مرد قرار داد، تا در دنيا، تدبير تعقل ما فوق تدبير احساس و عاطفه قرار گيرد، و نواقصى كه در كار زن و تدبير احساسيش رخ مى دهد،- چون مداخلات زن در مرحله تصرف بيش از مرد است - بوسيله نيروى تعقل مرد جبران گردد.

و نيز اگر اطاعت از شوهر را در امر همخوابگى بر زن واجب كرده ، اين معنا را با صداق - مهريه - جبران و تلاقى كرد.

و اگر قضا و حكومت و رزمندگى در جنگها را بر زنان تحريم كرد (كه اساس ‍ اينگونه امور بر نيروى تعقل است نه احساس ) اين معنا را با يك تكليف ديگر كه بر مردان كرد جبران نمود، و آن اين است كه بر مردان واجب كرد از زنان حمايت و از حريم آنان دفاع كنند، و نيز بار سنگين كسب و كار و طلب رزق و پرداخت هزينه زندگى خود و فرزندان و پدر و مادر را از دوش آنان بينداخت ، و علاوه بر اين پرداخت حق حضانت را- البته در صورتى كه زن داوطلب آن باشد به گردن مرد افكند، علاوه بر اين تمامى اين احكام را با دستوراتى ديگر كه به زنان داده تعديل كرد، از قبيل اينكه زنان خود را به غير محارم نشان ندهند و حتى الامكان با مردان مخالطت نكنند، و به تدبير امور منزل و تربيت اولاد بپردازند.

و اگر كسى بخواهد روشن تر ارزش اين احكام را بدست آورد، و روشن تر بفهمد كه چرا اسلام زنان را از مداخله در امور اجتماعى از قبيل دفاع و قضا و حكومت منع كرد، بايد نتائج تلخ و ناگوارى را كه ساير مجتمعات بشرى از مداخلات بى جاى زنان مى چشند در نظر بگيرد.

در اسلام زمام عاطفه و احساس بدست زن - و زمام تعقل و تفكر بدست مرد سپرده شده ، و در جوامع بشرى عصر حاضر در اثر غلبه احساس بر تعقل كار را وارونه كردند.

و اگر خواننده محترم در باره جنگهاى بين المللى كه از ره آوردهاى تمدن امروز است و نيز در اوضاع عمومى كه فعلا بر دنيا حكومت مى كند مطالعه كند، و همه اين حوادث را بر دو نيروى تعقل و احساس عاطفى عرضه بدارد آن وقت مى فهمد كه نقطه شروع انحراف و خطا كجا و سر منشا درستى ها كجا است (و اللّه الهادى ).

از اين هم كه بگذريم ، ملت هاى به اصطلاح متمدن غربى با كوشش و حرصى ناگفتنى از صدها سال پيش به اين سو در صدد بر آمدند دختران و پسران را در يك صفت تربيت كنند، و در تربيت آنان فرقى بين پسر و دختر نگذارند، تا استعدادهاى نهفته در هر دو طايفه را از قوه به فعل در آورند، مع ذلك وقتى از نوابغ سياست و مغزهاى متفكر در امر حقوق و قضا، و قهرمانان جنگها و فرماندهان لايقى كه در اين سالهاى متمادى طلوع كرده اند آمار بگيريم يعنى نوابغى كه در فن تخصصى سلطنت و دفاع و قضا كه اسلام زنان را از آنها منع كرده را برشماريم خواهيم ديد كه در اين سه فن نابغه اى از طايفه زنان برنخاسته مگر بسيار اندك كه قابل قياس با صدها و هزاران نوابغ از جنس مردان نيستند، و اين خود بهترين و صادق ترين شاهد است بر اينكه طبيعت زنان قابل رشد و ترقى در اين فنون (كه حاكم در آنها تنها نيروى تعقل است ) نيست ، و اين فنون هر چه بيشتر دستخوش دخالت عواطف گردد زيان و خسران آن از سودش بيشتر مى شود.

اين محاسبه و امثال آن قاطع ترين پاسخ ، و رد است بر نظريه اى كه مى گويد: يگانه عامل عقب ماندگى زنان در جامعه ضعف تربيت صحيح است ، كه زنان از قديم ترين دورانهاى تاريخ بشرى گرفتار آن بوده اند، و اگر بطور پى گير تحت تربيت صالحه و خوب در آيند، با احساسات و عواطف رقيقه اى كه در آنها است اى بسا در جهت كمال از مردان هم جلو بزنند، و يا حد اقل به حد مردان برسند.

و اين استدلال نظير استدلالهايى است كه نقيض مطلوب را نتيجه مى دهد، براى اينكه اختصاص زنان به داشتن عواطف رقيقه ، و يا زيادتر بودن آن در زنان باعث تاخرشان در امورى است كه محتاج به نيروى تعقل است ، نه تقدم آنان ، و بر عكس باعث تقدم طايفه اى است كه چنين نيستند، يعنى مردان كه از جهت عواطف روحى و رقيق عقب تر از زنان ، و از حيث نيروى تعقل قوى تر از ايشانند، چون تجربه نشان داده كه هر كس در صفتى از صفات روحى قوى تر از ديگران است ، تربيتش در كار مناسب با آن صفت نتيجه بخش تر خواهد بود، و لازمه اين تجربه اين است كه تربيت كردن مردان براى مشاغلى امثال حكومت و قضا و رزمندگى نتيجه بخش تر باشد از اينكه زنان را براى اين مشاغل تربيت كنيم ، و نيز تربيت كردن زنان براى مشاغلى مناسب با عواطف رقيقه از قبيل بعضى از شعب علم طب ، و يا عكسبردارى يا موسيقى ، و يا طباخى و يا تربيت كودكان و پرستارى بيماران و شعبى از آرايشگرى و امثال آن نتيجه بخش تر است از اينكه مردان را براى اين مشاغل تربيت كنيم ، بله در غير اين دو صنف شغل معين ، مشاغلى كه نه نيروى تعقل بيشتر مى خواهد و نه عواطف رقيق تر، تفاوتى بين مردان و زنان نيست .

بعضى از مخالفين ما در اين مساله گفته اند: عقب ماندگى زنان در مساله حكومت و قضا و دفاع مستند به اتفاق و تصادف است .

ما در جواب آنان مى گوئيم اگر چنين بود بايد حداقل در بعضى از اين قرنهاى طولانى كه مجتمع بشرى پشت سر گذاشته و آن را به ميليونها سال تخمين زده اند خلاف اين تصادفات مشاهده شده باشد، يعنى در حداقل يك قرن زنان در امور تعقلى برابر مردان و يا جلوتر از آنان باشند، و مردان در مسائل عاطفى جلوتر از زنان و يا حد اقل برابر آنان باشند.

و اگر جايز باشد ما و همه انسانها مانند شما مسائل روحى و غريزى را اتفاقى و تصادفى بدانيم ، و كارهايى كه به خاطر بنيه هاى مختلف روحى بشر دسته بندى شده مستند به تصادف بدانيم ديگر نمى توانيم به هيچ صفت طبيعى و خصلت فطرى دست يابيم ، و ديگر نمى توانيم بگوئيم مثلا: ميل بشر به زندگى اجتماعى و يا بگو به تمدن و حضارت ، فطرى است ، و يا ميل و علاقه بشر به علم و كنكاشش از اسرار حوادث ، ميلى فطرى است ، چون يك شنونده اى مانند شما بر مى گردد و به ما مى گويد: خير، همه اين ميلها تصادفى است ، هم چنان كه شما گفتيد تقدم زنان در كمالات ذوقى و مستظرف ، و تاخرشان در امور تعقلى و امور هول انگيز و دشوار چون جنگ و امثال آن تصادفى است ، و تقدم مردان در اين مسائل و تاخرشان در آن امور نيز تصادفى است . نتيجه اين قضاوت شما چه مى شود؟ نتيجه اش اين مى شود كه وقتى به زنان بگويى شما در كارهاى ظريف و عاطفى استعداد پيشرفت داريد و مردان در كارهاى تعقلى و سنگين ناراحت مى شوند، و مى گويند شما به جنس زنان توهين مى كنيد، اما اگر نظريه اسلام را به زن تفهيم كنيم چنين چيزى پيش نمى آيد براى اينكه اسلام اين تفاوت را نشانه كمال مرد و نقص زن نمى داند، و تنها كرامت و حرمت را ناشى از تقوا مى داند، اگر طبقه مردان در زندگى و كارهاى روزمره خود كه به منظور به فعليت رساندن استعدادهاى خاص به خودش انجام مى دهد رعايت تقوا را بكند محترم است و اگر نكند نيست هر چند كه در مسائل قضا بزرگترين حقوقدان ، و در مساله دفاع رستم دستان ، و در مساله حكومت سر آمد دوران باشد و همچنين طبقه زنان در زندگى روزمره خود كه به منظور بفعليت رساندن استعدادهاى خاص بخود- كه همان صفات روحى ناشى از عواطف است - رعايت تقوا را بكند محترم است ، هر چه بيشتر، بيشتر و گرنه احترامى ندارد.

## قوانين ارث عصر جديد

قوانين ارثى كه در عصر حاضر در جريان است هر چند كه از نظر كم و كيف به بيانى كه بطور اجمال مى آيد با قانون ارث اسلامى مخالف است ، الا اينكه همين قوانين در پيدايش و استقرارش از سنت ارثى اسلامى كمك گرفت ، با اينكه بين زمان پيدايش اين قوانين و زمان ظهور قانون اسلام فرقهاى بسيارى هست .

آن روزى كه اسلام اين قانون كامل ارث را تشريع مى كرد روزگارى بود كه از قانون هر چه هم ناقص خبرى نبود، نه گوش بشر نظير قانون اسلام را شنيده بود، و نه نسلها از نياكان خود در آن باره چيزى شنيده بودند، و خلاصه قانون اسلام مسبوق به سابقه نبود، و از هيچ قانونى الگو نگرفته بود، اما قوانين ارثى غرب وقتى ظهور كرد كه قرنها قانون اسلام در جهان اسلام و يا بگو در قسمت معظم معموره زمين و در بين مليونها نفوس حكومت كرده بود، اسلاف از نياكان خود آن را به ارث برده بودند.

و در ابحاث معرفة النفس - روانشناسى - اين معنا مسلم است ، كه اگر امرى از امور در خارج پديد آيد و ثابت و سپس مستقر گردد بهترين كمك است براى اينكه امرى ديگر شبيه به آن پديدار گردد، و خلاصه هر سنت اجتماعى سابق خود مايه اى فكرى است براى سنت هاى لاحق شبيه به آن ، بلكه همان أ مر اولى است كه به شكل دوم متحول مى شود، پس هيچ دانشمند جامعه شناس نمى تواند منكر شود كه قوانين جديد ارث به خاطر اينكه مسبوق است به قوانين ارث اسلامى از همان ارث اسلامى كمك گرفته شده و بلكه همان قانون است ، كه بعد از دستخوردگى حال يا دستخوردگى درست يا نادرست - به اين شكل در آمده است .

بنا بر اين بيان ، جا دارد تعجب كنى اگر بشنوى كسى ، از روى عصبيت (كه خدا بكشد اين عصبيت جاهليت قديم را) بگويد: قوانين جديد مواد خود را از قانون روم قديم گرفته ، با اينكه تو خواننده عزيز وضع سنت روم قديم در ارث را شناختى ، و به آنچه كه سنت اسلامى براى مجتمع بشرى آورده آشنا شدى ، و توجه فرمودى كه سنت اسلامى از نظر پيدايش و جريان عملى در وسط دو قانون قرار گرفته ، قانون روم قديم و قانون غربيان جديد، و در قرونى طولانى و متوالى ، در مجتمع ميليونها و بلكه صدها ميليون نفوس بشرى ريشه دوانده ، و اين محال است كه چنين قانونى هيچ تاثيرى در افكار قانون گذاران غربى نگذاشته باشد.

از اين سخن ، شگفت آورتر و غريب تر اين است كه همين اشخاص بگويند: ارث اسلامى از ارث روم قديم الگو گرفته است .

و سخن كوتاه اين كه قوانين جديد كه در بين ملل غربى جريان و دوران دارد، هر چند در بعضى از خصوصيات با هم اختلاف دارند اما تقريبا، در اين اتفاق دارند كه ارث پسران و دختران و پدران و مادران را يكسان مى دانند، و همچنين خواهران و برادران و عمه ها و عموها، و در قانون فرانسه طبقات ارث را چهار طبقه گرفته ، اول پسران و دختران ، دوم پدران و مادران و برادران و خواهران ، سوم اجداد و جدات ، و چهارم عموها و عمه ها و دايى ها و خاله ها، و علقه زوجيت را بكلى از اين طبقات خارج كرده و آن را بر اساس محبت و علاقه قلبى بنا نهاده ، (اگر شوهر زنش را دوست بدارد برايش ارثى معين مى كند و همچنين زن نسبت به شوهر) و فعلا غرض ‍ مهمى در تعرض جزئيات اين قانون در مورد زن و شوهر نداريم ، و نمى خواهيم جزئيات آن را در باره ساير طبقات در اينجا بياوريم ، اگر كسى بخواهد از آن با اطلاع شود بايد به محل آن مراجعه كند.

آنچه در اينجا براى ما مهم است اين است كه نتيجه برابرى زن و مرد در ثروت دنيا را بر حسب قانون فرانسه بررسى كنيم . سنتى كه بر حسب نظرى عمومى زن را در ثروت موجود در دنيا شريك مرد مى داند، و از سوى ديگر زن را تحت قيمومت مرد قرار مى دهد، البته نه چون اسلام بلكه آن قدر از او سلب اختيار مى كند كه حتى در مالى كه به ارث برده نمى تواند مستقلا تصرف كند. و حتما بايد تصرفاتش به اذن مرد باشد. در نتيجه ملك آنچه در دنيا است را مشترك بين زن و مرد دنيا مى داند ولى تصرف در همه آن را مختص به مرد دنيا، و اين باعث شده است كه جمعيت هايى عليه اين قانون قيام نموده زنان را از تحت قيمومت مردان خارج سازند، و به فرض هم كه موفق شوند تازه زن و مرد دنيا را در اموال موجود در دنيا شريك هم كرده اند هم در ملكيت و هم در تصرف .

## يك مقايسه بين اين سنت ها

اينك بعد از بيان كوتاه و اجمالى كه در سنت هاى جاريه بين امتهاى گذشته كرديم مقايسه بين آنها را و داورى در اينكه كداميك ناقص و كدام كامل و كداميك نافع و كدام براى مجتمع بشرى مضر است كداميك در صراط خوشبختى و سعادت بشر و كدام در صراط بدبختى بشر است به بصيرت و دقت نظر خواننده واگذار مى كنيم ، و آن گاه از او مى خواهيم همه سنت هاى نامبرده را با قانون اسلام مقايسه نموده ، ببيند چه قضاوتى در اين باره بايد بكند.

آنچه خود ما در اينجا خاطر نشان مى سازيم اين است كه تفاوت اساسى و جوهرى سنت اسلامى با ساير سنت ها همانا در غرض و هدف از سنت است ، كه در اسلام غرض از قانون ارث اين است كه دنيا به صلاح خود برسد، و غرض ساير سنت ها اين است كه اشخاص به هوا و هوس خود نائل گردند، و همه تفاوتهاى جزئى برگشتش به اين تفاوت جوهرى است ، قرآن كريم بسيارى از هوا و هوسهاى آدمى را اشتهاى كاذب دانسته ، مى فرمايد:" وَ عَسى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَ عَسى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَ هُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَ اللّهُ يَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ"

و نيز در باره چگونه معاشرت كردن با زنان مى فرمايد:" وَ عاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَ يَجْعَلَ اللّهُ فِيهِ خَيْراً كَثِيراً"))

## وصيت در اسلام و در ساير سنت ها

در سابق گفتيم : اسلام وصيت را از تحت عنوان ارث خارج كرده ، و به آن عنوانى مستقل داده ، چون ملاكى مستقل داشته و آن عبارت است از احترام به خواست صاحب مال ، كه يك عمر در تهيه آن رنج برده ، ولى در ساير سنت ها و در بين امتهاى پيشرفته وصيت عنوانى مستقل ندارد، بلكه يك كلاه شرعى است كه بوسيله آن فرق قانون را مى شكنند، صاحب مال كه بعد از مردنش اموالش به اشخاص معين از قبيل پدر و رئيس خانواده مى رسد، براى اينكه همه و يا بعضى از اموالش را بغير ورثه بدهد متوسل به وصيت مى شود، و به همين جهت همواره قوانينى وضع مى كنند كه مساله وصيت را كه باعث ابطال حكم ارث مى شود تحديد نموده ، و اين تحديد هم چنان جريان داشته تا عصر امروز.

ولى اسلام از همان چهارده قرن قبل مساله وصيت را تحديدى معقول كرده ، نفوذ آن را منحصر در يك سوم اموال صاحب مال دانسته .

پس از نظر اسلام وصيت در غير ثلث نافذ نيست ، و به همين جهت بعضى از امتهاى متمدن امروز در قانون گذارى خود از اسلام تبعيت كردند، نظير كشور فرانسه ، اما نظر اسلام با نظر قانون گذاران غرب تفاوت دارد، به دليل اينكه اسلام مردم را به چنين وصيتى تشويق و تاكيد و سفارش كرده ، ولى قوانين غرب يا در باره آن سكوت كرده اند، و يا از آن جلوگيرى نموده اند. و آنچه بعد از دقت در آيات وصيت و آيات صدقات و زكات و خمس و مطلق انفاقات بدست مى آيد اين است كه منظور از اين تشريع ها و قوانين ، اين بوده كه راه را براى اينكه نزديك به نصف رتبه اموال و دو ثلث از منافع آن صرف خيرات و مبرات و حوائج طبقه فقرا و مساكين گردد، هموار كرده باشد، و فاصله بين اين طبقه ، و طبقه ثروتمند را برداشته باشد و طبقه فقرا نيز بتوانند روى پاى خود بايستند علاوه بر اينكه بدست مى آيد كه طبقه ثروتمند چگونه ثروت خود را مصرف كنند، كه در بين آنان و طبقه فقرا و مساكين فاصله ايجاد نشود.

چرا مردان دو برابر زنان ارث مى برند

براى روشن شدن اين مساله بايد گفت :

اين دو آيه يعنى آيه :" يُوصِيكُمُ اللّهُ فِي أَوْلادِكُمْ" تا آخر دو آيه و نيز آيه آخر سوره كه مى فرمايد:" يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلالَةِ ..."

با آيه شريفه " لِلرِّجالِ نَصِيبٌ مِمّا تَرَكَ الْوالِدانِ"

، و آيه شريفه " وَ أُولُوا الْأَرْحامِ بَعْضُهُمْ أَوْلى بِبَعْضٍ فِي كِتابِ اللّهِ"

، پنج و يا شش آيه اند كه اصل قرآنى مساله ارث در اسلام را تشكيل مى دهند، و سنت يعنى روايات وارده از رسول خدا (ص) و ائمه هدى (عليهم السلام ) آن را به روشن ترين وجه تفصيل مى دهد، و تفسير مى كند، كلياتى كه مى توان از اين چند آيه استفاده كرد چهار اصل كلى است ، كه براى احكام جزئى و تفصيلى ارث جنبه منبع و ريشه را دارد:

١- اصل اولى كه از آيات نامبرده استفاده مى شود همان مطلبى است كه ما استفاده آن را از جمله :" آباؤُكُمْ وَ أَبْناؤُكُمْ لا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعاً" قبلا از نظر خواننده گذرانده ، گفتيم از اين جمله بر مى آيد مساله نزديكى و دورى از ميت در باب ارث اثر دارد، و اگر اين جمله را ضميمه كنيم به جمله هاى بقيه آيه ، اين معنا بدست مى آيد: كه قرب و بعد نامبرده در كمى و زيادى سهم ، و بزرگ و كوچكى آن نيز اثر دارد، و اگر جمله مورد بحث ضميمه شود به آيه :" وَ أُولُوا الْأَرْحامِ بَعْضُهُمْ أَوْلى بِبَعْضٍ فِي كِتابِ اللّهِ" اين معنا را مى فهماند كه وارث ، هر قدر از حيث نسب به ميت نزديك تر باشد، مانع از ارث بردن كسانى خواهد بود كه از وى بميت دورترند.

و معلوم است كه نزديك ترين اقارب (نزديكان ) به ميت پدر و مادر و پسر و دختر است .

چون بين اين چهار طايفه و بين ميت كس ديگرى واسطه نيست ، و نيز معلوم است كه بر اين حساب ، پسر و دختر ميت از ارث بردن پسر زادگان و دختر زادگان مانع مى شوند، چون پسر زاده و دخترزاده ، با وساطت پدر و مادرشان يعنى پسر و دختر ميت به ميت متصل مى شوند، و تنها وقتى خود واسطه ها از دنيا رفته باشند ارث مى برند.

بدنبال اين طبقه ، طبقه دوم قرار دارد، كه عبارت است از برادران و خواهران و جد و جده ميت ، كه اينها يك واسطه كه همان پدر و يا مادر مى باشند، متصل به ميت مى شوند، پس اگر ميت از طبقه اول وارث و وارث زاده نداشته باشد، ارث او را طبقه دوم مى برد، و اگر از طبقه دوم هم وارثى ندارد، فرزندان آن طبقه ارث او را مى برند، كه با يك واسطه يعنى پدر و مادر به ميت متصل مى شوند. و بطور كلى هر بطنى مانع ارث بطن بعد از خودش ‍ مى شود. بعد از اين طبقه ، طبقه سوم قرار دارد كه طبقه عمو و عمه ها و دايى و خاله هاى ميت و جد و جده پدر ميت و جد و جده مادر ميت است ، چه ، بين نامبردگان و بين ميت دو واسطه وجود دارد، يكى جد و جده است ، و يكى پدر و مادر، و مساله بر همين قياس است كه گذشت .

و از مساله قرب و بعد نامبرده بر مى آيد آن كسى كه به دو سبب به ميت نزديك است ، مقدم است بر كسى كه به يك سبب نزديك است ، كه يكى از مثالهايش تقدم خويشاوندان ابوينى ميت بر خويشاوندان پدرى او است ، كه اين دسته با وجود دسته اول ارث نمى برند.

ولى كلاله ابوينى مانع از ارث بردن خويشاوند مادرى نمى شود.

٢ - دومين اصلى كه از چند آيه نامبرده استفاده مى شود اين است كه در وارثان ميت غير از ناحيه قرب و بعد به او تقدم و تاخر ديگرى در نظر گرفته شده ، چون گاه مى شود كه سهام همگى جمع مى شود، و بخاطر بيشتر شدنش از اصل تركه با هم مزاحمت مى كنند، و در اين هنگام بعضى از صاحبان سهام كسانى هستند كه در اين فرض يعنى در فرض تزاحم ، سهم ديگرى در قرآن برايش معين شده ، مانند شوهر كه در اصل نصف (٢: ١) مى برد، ولى وقتى وجود فرزندى از همسرش مزاحم او مى شود، عينا سهم او ربع (٤: ١) مى شود، و مانند زوجه - در صورتى كه شوهر از دنيا برود- كه در فرض نبودن فرزند براى ميت ربع (٤: ١) و در فرض وجود فرزند ثمن (٨: ١) مى برد، و مانند مادر كه در اصل ثلث (٣: ١) مى برد، ولى اگر ميت - كه فرزند او است - اولاد و يا برادر داشته باشد سهم مادرش سدس (٦: ١) مى شود، ولى پدر ميت كه سهمش (٦: ١) است كم نمى شود، چه ميت فرزند داشته ، و چه نداشته باشد. بعضى ديگر از صاحبان سهام كسانى هستند كه در اصل برايشان سهمى معين شده ، ولى اگر مزاحمى داشته باشند قرآن از بيان سهم آنان سكوت كرده ، و سهم معينى برايشان ذكر نكرده است مانند يك دختر و چند دختر و يك خواهر و چند خواهر، كه يك دختر نصف و يك خواهر دو ثلث مى برد، ولى اگر چند دختر و چند خواهر باشند قرآن سهمى برايشان معين نكرده است .

از اين جريان استفاده مى شود كه دسته اول كه قرآن كريم سهم ارثشان را، هم در صورت نبودن مزاحم بيان كرده و هم در صورت وجود مزاحم ، در جايى كه سهام ارث از اصل ارث بيشتر شد، نقصى بر سهم آنان وارد نمى شود. بلكه بر كسانى وارد مى شود كه جزء دسته دومند، يعنى از آنهايى هستند كه قرآن تنها سهم الارث در صورت نبود مزاحمشان را معين كرده ، و از بيان قسمت سهم الارثشان در صورت وجود مزاحم سكوت كرده است .

٣- سومين اصلى كه از آيات نامبرده استفاده مى شود اين است كه سهام گاهى از اوقات زيادتر از مال مى شود، مثل اينكه زنى بميرد، و شوهر و برادران و خواهرانى از خويشاوندان پدرى و مادرى خود بجاى بگذارد، كه در اين صورت سهام عبارت است - از: ١- نصف (٢: ١)، و ثلثان (٣: ٢)، و معلوم است كه جمع اين دو، بيشتر از عدد صحيح مى شود (يعنى اگر ارث را يك واحد فرض كنيم ، مشتمل بر اين دو سهم ٢: ١- ٣: ٢ نيست ، بلكه كمتر از آن است ، چون جمع آن دو عبارت است از يك عدد صحيح و يك ششم )، و نيز مثل اين فرض كه زنى بميرد و پدر و مادر و شوهر و دو دختر بجاى بگذارد، كه در اين فرض نيز سهام از مال بيشتر است .

چون مال ، واحد و يا بگو يك عدد صحيح است در حالى كه جمع ربع (٤: ١) سهم شوهر، و دو ثلث (٣: ٢) سهم دو دختر و دو سدس (٦: ٢)، سهم پدر و مادر يك عدد صحيح و (١٨: ٧ ١) است .

و گاه مى شود كه بر عكس فرضيه هاى بالا مال از سهام بيشتر مى شود مثل اين فرض كه زنى بميرد و تنها يك و يا چند دختر از خود بجاى بگذارد، كه سهم آنان نصف مال ميت معين گرديده و در قرآن كريم نصف ديگرش معين نشده است ، و مثل فرضيه هايى ديگر كه روايات وارده از طرق ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) كه جنبه تفسير براى قرآن كريم دارد حكم آنها را بيان كرده ، فرموده در صورتى كه سهام از اصل مال زيادتر شد نقص تنها به كسانى وارد مى شود كه در قرآن جز يك سهم برايشان بيان نشده ، و اينان عبارتند از دختران و خواهران ، نه به كسانى كه چون پدر و مادر و همسر دو جور سهم برايشان ذكر شده است ، و هم چنين در صورتى كه سهام از اصل مال كمتر و مال از سهام بيشتر باشد، زائد را به كسانى مى دهند كه در قرآن يك سهم برايشان ذكر شده ، و يا بگو بهمان كسانى مى دهند كه نقص بر آنان وارد مى شد، نظير آن صورتى كه از ميت يك دختر بماند و يك پدر، كه دختر (٢: ١) مال را به فريضه مى برد، و پدر يك سدس (٦: ١) را، و بقيه كه دو سدس (٦: ٢) است بعنوان رد به دختر داده مى شود.

و ليكن عمر بن خطاب در ايام خلافتش اين حكم را تغيير داد، و چنين باب كرد كه در صورت زيادتى سهام بر مال ، سهام را خرد نموده ، و نقيصه را بر همه وارد كنند، كه اصطلاحا آن را (عول ) مى گويند، و علماى اهل تسنن در صدر اول در صورت زيادتى مال بر سهام ، زيادتى مال را به خويشاوندان پدرى ميت دادند، كه اصطلاحا اين را (تعصيب ) مى گويند، ولى در شيعه (عول و تعصيب ) نيست . (توضيح بيشتر اين معنا انشاء اللّه در بحث روايتى آينده از نظر خواننده مى گذرد).

٤- چهارمين اصلى كه بعد از دقت در سهام مردان و زنان در ارث استفاده مى شود اين است كه سهم زن فى الجمله كمتر از سهم مرد است ، مگر در پدر و مادر كه سهم مادر نه تنها كمتر از سهم پدر نيست ، بلكه گاهى بحسب فريضه از سهم پدر بيشتر هم مى شود، و اى بسا بتوان گفت كه مساوى بودن مادر با پدر و در بعضى صور بيشتر از آن بودنش براى اين جهت است كه مادر از نظر رحم چسبيده تر از پدر به فرزند است ، و تماس و برخورد او با فرزند بيشتر از تماس و برخورد پدر است ، و مادر در حمل و وضع و حضانت فرزند و پرورش او رنج بيشترى را تحمل مى كند، هم چنان كه خداى تعالى در آيه :" وَ وَصَّيْنَا الْإِنْسانَ بِوالِدَيْهِ إِحْساناً حَمَلَتْهُ أُمُّهُ، كُرْهاً وَ وَضَعَتْهُ كُرْهاً وَ حَمْلُهُ وَ فِصالُهُ ثَلاثُونَ شَهْراً"

بعد از سفارش در باره احسان به پدر و مادر هر دو، در خصوص مادر مى فرمايد: مادر او را به زحمت و رنج حامله مى شود، و با زحمت و مشقت مى زايد، و حد اقل سى ماه حمل او و شير دادنش طول مى كشد، پس اگر سهم مادر بر خلاف هر زن ديگر كه سهمش نصف سهم مرد است برابر سهم پدر، و در بعضى فرضيه ها بيش از آن است بطور قطع بخاطر اين است كه شارع مقدس خواسته است جانب مادر را غلبه دهد، و او را شايسته احترام بيشترى نسبت به پدر، معرفى كند.

حكمت موجود در تفاوت سهام مردان با سهام زنان در ارث

و اما اينكه در غير مادر گفتيم : سهم هر زنى فى الجمله نصف سهم مرد، و سهم مردها دو برابر سهم زنان است ، علتش اين است كه اسلام مرد را از جهت تدبير امور زندگى كه ابزار آن عقل است قوى تر از زن مى داند و مخارج مرد را هم بيش از مخارج زن دانسته چون مخارج زن هم به عهده مرد است ، و بدين جهت فرموده :

" الرِّجالُ قَوّامُونَ عَلَى النِّساءِ بِما فَضَّلَ اللّهُ بَعْضَهُمْ عَلى بَعْضٍ وَ بِما أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوالِهِمْ" .

كلمه (قوام ) كه در اين آيه آمده از ماده قيام است ، كه به معناى اداره امر معاش است ، و مراد از فضيلت مردان ، زيادتر بودن نيروى تعقل در مردان است ، چون حيات مرد، تعقلى و حيات زن عاطفى و احساسى است ، و ما اگر اين وضع خلقتى مرد و زن را و آن وضع تشريعى در تقسيم مسئوليت اداره زندگى را به دقت در نظر بگيريم ، آن گاه با ثروت موجود در دنيا كه هر زمان از نسل حاضر به نسل آينده در انتقال است مقايسه كنيم ، مى بينيم اينكه اسلام تدبير و اداره دو ثلث ثروت دنيا را به عهده مردان ، و تدبير يك ثلث آن را به عهده زنان گذاشته ، و در نتيجه تدبير تعقل را بر تدبير احساس ‍ برترى و تقدم داده ، صلاح امر مجتمع و سعادت زندگى بشر را در نظر گرفته است .

و از سوى ديگر كسرى در آمد زن را با فرمانى كه به مردان صادر نموده (كه رعايت عدالت را در حق آنان بكنند) تلافى كرده است ، زيرا وقتى مردان در حق زنان در مال خود كه دو ثلث است رعايت عدالت را بكنند يك لقمه ، خود بخورند و لقمه اى به همسر خود بدهند، پس زنان ، با مردان در آن دو ثلث شريك خواهند بود، يك ثلث هم كه حق اختصاصى خود زنان است ، پس در حقيقت زنان از حيث مصرف و استفاده ، دو ثلث ثروت دنيا را مى برند.

و نتيجه اين تقسيم بندى حكيمانه و اين تشريع عجيب اين مى شود كه مرد و زن از نظر مالكيت و از نظر مصرف وضعى متعاكس دارند، مرد دو ثلث ثروت دنيا را مالك و يك ثلث آن را متصرف است و زن يك ثلث را مالك و دو ثلث را متصرف است ، و در اين تقسيم بندى روح تعقل بر روح احساس ‍ و عواطف در مردان ترجيح داده شده ، چون تدبير امور مالى يعنى حفظ آن ، و تبديلش و سودكشى از مال ، سر و كارش با روح تعقل بيشتر است ، تا با روح عواطف رقيق و احساسات لطيف ، و از سوى ديگر اينكه از مال چگونه استفاده شود، و چطور از آن بهره ورى گردد، با عواطف و احساسات بيشتر سر و كار دارد تا با روح تعقل ، اين است رمز اينكه چرا اسلام در باب ارث و باب نفقات بين مردان و زنان فرق گذاشته است .

بنا بر اين جا دارد كه ما مراد از فضيلت در جمله :" بِما فَضَّلَ اللّهُ ..." را به همين زيادتر بودن روح تعقل مردان از زنان بدانيم ، نه زيادتر بودن زور بازوى مردان ، و صلابت و

خشونتشان در جنگ و در همه شؤ ون زندگى ، گو اينكه مردان اين مزيت را هم دارند، و يكى از فرق هايى كه بين زن و مرد هست بشمار مى رود، و بوسيله آن مرد از زن شناخته مى شود، و در مجتمع بشرى آثارى عظيم در باب دفاع و جنگ و حفظ اموال و تحمل اعمال شاقه و شدائد و محنت ها و نيز در ثبات و سكينت در هنگام هجوم ناملايمات بر آن مترتب مى گردد، آثارى كه زندگى اجتماعى بدون آن تمام نمى شود، و زنان طبعا نمى توانند چنين آثارى از خود نشان دهند، و ليكن در آيه مورد بحث منظور از برترى نمى تواند اين باشد، بلكه همان برترى در تعقل است .

هم چنان كه وجود امتيازاتى ديگر در زن كه مجتمع بشرى بى نياز از آن نيست باعث نمى شود كه ما زن را بخاطر آن برتر از مرد دانسته ، و آن امتياز را ماده نقض بر آيه شريفه بگيريم و بگوئيم : اگر مردان در نيروى دفاع و حفظ اموال و ساير امتيازاتى كه بر شمرديم برتر از زنانند، زنان هم در احساسات لطيف و عواطف رقيق برتر از مردانند، هر چند كه مجتمع بدون آن پاى نمى گيرد، چون عواطف نامبرده آثار مهمى در باب انس ، و محبت ، و سكونت دادن به دلها، و رحمت و رأ فت ، و تحمل بار سنگين تناسل ، و حامله شدن ، و وضع حمل كردن ، و حضانت ، و تربيت و پرستارى نسل ، و خدمت به خانه دارد، و زندگى بشر با خشونت و غلظتى كه در مردان است ، و با نبود لينت و رقت زنان پاى گير نمى شود، اگر غضب مردان لازم است ، شهوت زنان هم مورد نياز است و اگر دفع واجب و ضرورى است ، جذب هم لازم و ضرورى است .

و سخن كوتاه اينكه تجهيز مرد به نيروى تعقل و دفاع ، و تجهيز زن به عواطف و احساسات ، دو تجهيز متعادل است ، كه به وسيله آن دو كفه ترازوى زندگى در مجتمع كه مركب از مرد و زن است متعادل شده است ، و حاشا بر خداى سبحان از اينكه در كلامش از طريق حق منحرف ، و در حكمش مرتكب جور شود،" أَمْ يَخافُونَ أَنْ يَحِيفَ اللّهُ عَلَيْهِمْ"

(و يا مى ترسند از اينكه خداى تعالى عليه آنان سخنى بيجا بگويد و حكمى بجور براند)" وَ لا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً"

(و پروردگار تو بر احدى ظلم نمى كند) آرى همين خداى تعالى است كه مى فرمايد:" بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ"

(شما انسانها بعضى از بعض ديگريد)، و بهمين التيام و بعضيت اشاره مى كند در آيه مورد بحث كه مى فرمايد" بِما فَضَّلَ اللّهُ بَعْضَهُمْ عَلى بَعْضٍ" . و نيز مى فرمايد:" وَ مِنْ آياتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ إِذا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ وَ مِنْ آياتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْواجاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْها وَ جَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَ رَحْمَةً إِنَّ فِي ذلِكَ لاَياتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ"

خواننده عزيز اگر با دقت در مضمون اين دو آيه نظر كند در مى يابد كه چه بيان عجيبى دارد، و چگونه انسان را (كه مراد از آن به قرينه مقابله ، مرد است ) با تعبير (بشرى منتشر در زمين شديد) توصيف كرده ، كه منظور از انتشار كوشش در طلب معاش است ، كه تمامى اعمال آدمى در بدست آوردن لوازم زندگى و حتى در جنگ و غارتها به آن بر مى گردد، و اينگونه اعمال نيازمند به قوت و شدت است ، و اگر انسان تنها اين قسم انتشار را مى داشت به دو فرد تقسيم مى شد، يكى آنكه حمله مى كند ديگرى آنكه مى گريزد (كه معلوم است در كوتاهترين زمان نسلش منقرض ‍ مى شد).

ليكن خداى سبحان دنبال توصيف انسان به صفت انتشار به مساله خلقت زنان پرداخت ، كه آنان را به جهازى مجهز فرمود كه وجود او را مايه تسكين مردان كرد. و بين آنان و ايشان مودت و رحمت برقرار ساخت ، زنان با جمال و كرشمه خود و با مودت و رحمت خويش دل مردان را به سوى خود جذب كنند، پس زنان ركن اول و عامل اصيل اجتماع انسانيند.

از اينجا است كه مى بينيم اسلام اجتماع منزلى كه همان ازدواج باشد را اصل در اين باب قرار داده ، فرمود:" يا أَيُّهَا النّاسُ إِنّا خَلَقْناكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَ أُنْثى وَ جَعَلْناكُمْ شُعُوباً وَ قَبائِلَ لِتَعارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّهِ أَتْقاكُمْ"

نخست به مساله مذكر و مؤ نث بودن انسانها و بامر ازدواج و اجتماع كوچك منزلى توجه داده و سپس به مساله اجتماع بزرگ شعوبى و قبيله اى پرداخته است .

و از ذيل آيه چنين ظاهر مى شود كه تفضيل نامبرده در آيه :

" الرِّجالُ قَوّامُونَ عَلَى النِّساءِ بِما فَضَّلَ اللّهُ بَعْضَهُمْ عَلى بَعْضٍ ..."

تفضيل در مجهز شدن به جهازى است كه با آن امر حيات دنيوى يعنى معاش بشر بهتر نظام مى گيرد، و حال

مجتمع را به بهترين وجهى اصلاح مى كند، نه اينكه مراد از آن كرامت واقعى و فضيلت حقيقى در اسلام يعنى قرب به خداى تعالى باشد، چون از نظر اسلام برترى هاى مادى و جسمى كه جز در زندگى مادى مورد استفاده قرار نمى گيرد و تا وقتى كه وسيله بدست آوردن مقامات اخروى نشود هيچ اهميتى ندارد، (و اگر از اين جهت مورد نظر قرار گيرد ديگر فرقى بين آن و امتيازات خاص زنان نيست ، آنهم وسيله است ، اين هم وسيله است ، هم چنان كه اگر وسيله قرار نگيرد نه آن فضيلت است و نه اين ).

پس از همه آنچه تا كنون از نظر خوانندگان محترم گذشت اين معنا بدست آمد كه اگر مردان بر زنان برترى داده شده اند بخاطر روح تعقل است ، كه در مساله ارث هم باعث تفاوت در امر ارث و در مسائلى نظير آن مى شود، ليكن منظور از اين برترى ، برترى واقعى نيست ، بلكه منظور زيادترى سهم مرد از سهم زن است ، و اما برترى واقعى كه به معناى كرامتى است كه اسلام به آن عنايت دارد ملاكش تقوا است ، در مرد باشد، مرد برتر است ، در زن هم باشد، زن برتر از مرد خواهد بود.

بحث روايتى (رواياتى در مورد شان نزول آيات ارث ، عول و تعصيب ...)

در در المنثور آمده كه عبد بن حميد، بخارى ، و مسلم ، و ابو داود، و ترمذى ، و نسايى ، و ابن ماجه ، و ابن جرير، و ابن منذر، و ابن ابى حاتم ، و بيهقى ،- در كتاب سنن خود- از طريق جابر بن عبد اللّه روايت آورده كه گفت : رسول خدا (ص) و ابو بكر با عده اى از قبيله بنى سلمه با پاى پياده بعيادتم مى آمدند، رسول خدا (ص) وقتى

مرا ديد كه ديگر بيهوش گشته و حواسى برايم نمانده و چيزى را تشخيص ‍ نميدهم ، دستور داد آب آوردند، وضو گرفت و آب وضويش را بر من پاشيد، كه در دم بهوش آمده برخاستم ، عرضه داشتم : يا رسول اللّه در باره اموالم چه دستور مى دهى ؟ (كنايه از اينكه انسان وقتى مى خواهد بميرد در باره اموالش چه كند)؟ در پاسخ او آيه شريفه :" يُوصِيكُمُ اللّهُ فِي أَوْلادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ"

نازل گرديد.

مؤ لف قدس سره : در سابق مكرر گذشت كه گفتيم : مانع ندارد كه در باره شان نزول يك آيه به سبب هاى متعددى روايت وارد شود، و همه اين سبب ها و قصه ها كه در روايت آمده شان نزول يك آيه باشد، و منافات ندارد كه عنايت آيه نامبرده منحصر در يكى از آن قصه ها نباشد، و مانعى ندارد كه نزول آيه مصادف با پيش آمدن مضمون همه آن روايات باشد: پس نبايد در اين زمينه پافشارى كرد كه سؤ ال در روايت با جوابش نمى خواند.

جابر از وصيت پرسيد كه مثلا در آن مقدار مالى كه اختيارش با من است و يا بگو در ثلث اموالم چه كنم ؟ و پاسخى كه در آيه آمده مربوط است به دو ثلث ، كه خود خداى تعالى تقسيمش كرده ، و اختيار را از صاحب مال گرفته ، و گرنه اگر بخواهى مته به خشخاش بگذارى از اين روايت عجيب تر داريم كه باز در المنثور آن را از عبد بن حميد و حاكم از جابر نقل كرده ، كه گفت : رسول خدا (ص) به عيادتم آمده بود، چون مريض بودم عرضه داشتم :

يا رسول اللّه اموالم را چگونه بين فرزندانم تقسيم كنم ، حضرت هيچ جوابى به من نداد، تا آيه " يُوصِيكُمُ اللّهُ فِي أَوْلادِكُمْ ..." نازل گرديد .

و نيز در در المنثور آمده كه ابن جرير و ابن ابى حاتم از سدى روايت آورده اند كه گفت : مردم دوران جاهليت به دختران و پسران ناتوان خود ارث نمى دادند، و ارث هر كسى را تنها آن فرزندانش مى بردند كه قدرت بر جنگ داشته باشند، تا آنكه عبد الرحمن برادر حسان شاعر از دنيا رفت ، و زنى بنام ام كحه و پنج دختر بجاى گذاشت ، ورثه اش - يعنى طبقات بعد از اولادش - آمدند و ارث او را بردند، ام كحه شكايت به نزد رسول خدا (ص) برد، در پاسخش اين آيه شريفه نازل شد:" فَإِنْ كُنَّ نِساءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثا ما تَرَكَ وَ إِنْ كانَتْ واحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ"

آن گاه در مورد ام كحه اين قسمت از آيه را خواند كه مى فرمايد: همسرانتان (زنانتان ) اگر شما فرزند نداشته باشيد ربع ، و اگر داشته باشيد ثمن ما ترك را مى برند.

باز در همان كتاب آن دو نفر يعنى ابن جرير و ابن ابى حاتم از ابن عباس ‍ روايت آورده اند كه گفت : وقتى آيه فرائض يعنى سهامى كه خدا براى ارث فرزندان دختر و پسر و براى پدر و مادر نازل شد مردم خوششان نيامد، يا حد اقل بعضى از مردم به اعتراض برخاسته ، گفتند:

يك چهارم و يا يك هشتم مال را به همسر ميت بدهيم ؟ و نصف مال را به يك دختر؟ و آيا به كودك صغير هم ارث بدهيم ؟ با اينكه اينگونه بازماندگان نمى توانند با احدى جنگ كنند، و غنيمتى به دست آورند؟ و منشا اين اعتراض رسم دوران جاهليت آنان بود، كه ارث را تنها به وارثانى مى دادند كه مى توانستند كار زار كنند، در نتيجه ارث هر كس تنها به قوى تر و بزرگترين فرزندان او و يا اقوام او مى رسيد .

مؤ لف قدس سره : منشا تعصيب هم همين رسم بوده ، و تعصيب عبارت است از اينكه ميراث را تنها بخويشاوندان پدرى ميت بدهند، البته در صورتى كه ميت پسرى بزرگ و كار آمد براى قتال نداشته باشد.

اهل سنت به اين تعصيب عمل مى كنند، البته تنها در جايى عمل مى كنند كه مال از فريضه - سهام معين شده - زيادتر باشد، و سهام فراگير همه مال نباشد، و شايد كه در رواياتشان نشانه اى از اين حرف يافت نشود، ولى روايات از طرق اهل بيت (عليهم السلام ) صريحا تعصيب را نفى مى كند، و در فرض نامبرده يعنى آنجا كه سهام ، همه مال را فرا نگيرد، زيادى مال را حق كسانى مى داند كه در فرضيه هايى نقص بر آنان وارد مى شد، يعنى اولاد، و برادران پدر و مادرى ، و يا برادران پدرى تنها، و يا به پدر در بعضى از صور، و آنچه از آيات استفاده مى شد (كه بيانش گذشت ) موافق با اين نظريه است .

و باز در همان كتاب است كه حاكم و بيهقى از ابن عباس روايت كرده اند كه گفت :

اولين كسى كه در باب ارث عول را سنت كرد عمر بن خطاب بود كه نظام آن را بر هم زد، و گفت : به خدا نمى دانم با شما چه كنم ، و به خدا سوگند نمى دانم كدامتان را خدا مقدم و كدامتان را مؤ خر دانسته ، و به خدا سوگند در اين مال بى ارزش چيزى بهتر از اين نمى دانم كه بطور مساوى در بينتان تقسيم كنم .

ابن عباس سپس گفت : به خدا سوگند اگر مقدم مى داشت كسى را كه خدا مقدمش داشته ، هرگز هيچ فريضه و سهامى كوتاه نمى آمد، شخصى پرسيد خداى تعالى كدام فريضه را مقدم داشته ؟ گفت : هر فريضه اى كه خداى تعالى براى صورت كمبودش هم فريضه معين كرده آن همان فريضه اى است كه خدا مقدمش داشته ، و هر فريضه اى كه وقتى از فرض خودش زايل شود ديگر فريضه ديگرى ندارد و تنها ما بقى را مى برد آن همان فريضه اى است كه خدا مؤ خرش داشته ، پس مثال مقدم زن و شوهر و مادر است ، و مثال مؤ خر خواهران و دخترانند، و در نتيجه اگر در موردى هم مقدم وارث باشد و هم مؤ خر، اول بايد ارث مقدم را جدا نموده ، حق او را بطور كامل به او داد، اگر چيزى باقى ماند بين خواهران و يا دختران تقسيم مى شود و اگر چيزى باقى نماند چيزى به آنان داده نمى شود

و در همان كتاب آمده كه سعيد بن منصور از ابن عباس روايت كرده كه گفت : هيچ مى دانيد آن خدايى كه عدد ريگهاى بيابان را مى داند، در مال ارث نصف و ثلث و ربع قرار داده ، يعنى مال را به دو نصف و سه ثلث و چهار ربع تقسيم كرده است ؟ .

و نيز از همو از عطاء روايت آورده كه گفت : من به ابن عباس گفتم : مردم نه به گفته تو عمل مى كنند نه به نظريه من ، اگر من و تو بميريم ديگر هيچ ارثى را طبق گفته ما تقسيم نمى كنند، ابن عباس گفت : من حاضرم با مردم مباهله كنم ، ما از يك سو و مردم از سوى ديگر دست به ركن خانه كعبه بگذاريم ، و از خداى تعالى بخواهيم هر يك از دو طرف را كه بر باطل است مورد لعنت خود قرار داده ، هلاك كند، چون من ايمان دارم كه خداى تعالى به حكم آنان حكم نكرده است .

مؤ لف قدس سره : اين معنا از طرق شيعه نيز از ابن عباس روايت شده كه روايتش از نظر خواننده مى گذرد.

در كافى از زهرى از عبيد اللّه بن عبد اللّه بن عتبه روايت آورده كه گفت : با ابن عباس نشسته بوديم ، كه ناگهان مساله فرائض - سهام ارث - به دلم خطور كرد، و آن را پيش كشيدم ، ابن عباس از در تعجب گفت : سبحان اللّه العظيم ، آيا هيچ فكر كرده ايد آن خدايى كه عدد ريگ هاى بيابان را مى داند چگونه براى مال ارث ، نصف و نصف و ثلث قرار داده ، با اينكه هر مالى كه تصور شود تنها مشتمل بر دو نصف است و ديگر ثلث آن كجا است ؟ در پاسخ او زفر بن اوس بصرى گفت : يا ابا العباس پس اولين كسى كه عول را در اين فرائض و سهام درست كرد چه كسى بود؟ ابن عباس گفت : عمر بن خطاب بود، و حساب فرائض در نظرش پيچيده شد همه را بهم زد، و صريحا گفت : به خدا من سرم نمى شود كه خدا كدام يك از شما ورثه را مقدم داشته ، و كدام را مؤ خر نموده ، و من ساده تر و آسانتر از اينكه اين مال را حصه حصه بينتان تقسيم كنم و زيادى را داخل در سهم هر صاحب حق بسازم راهى سراغ ندارم و در نتيجه همو اولين كسى بود كه عول را داخل فرائض ارث كرد.

و به خدا سوگند اگر عمر بن خطاب مقدم مى داشت آن كسى را كه خدا مقدم داشته ، و مؤ خر مى داشت آن كسى را كه خدا مؤ خر كرده ، دچار عول در فرائض نمى شد.

زفر بن اوس گفت : كداميك را خدا مقدم و كداميك را مؤ خر كرده ؟ ابن عباس گفت :

هر فريضه اى كه خداى تعالى جز به فريضه اى ديگر پايين نياورده ، صاحب آن فريضه ، مقدم است ، و اما مؤ خر عبارت است از هر فريضه اى كه وقتى پائين آيد ديگر فريضه اى برايش نيست بلكه بقيه فريضه خود را مى برد، طايفه اول كه در حقيقت در قرآن كريم داراى دو فريضه هستند يكى شوهر است ، كه در صورتى كه همسرش اولاد نداشته باشد نصف ارث او را مى برد، و اگر اولاد داشته باشد ارث او به چهار يك بر مى گردد، و ديگر هيچ عاملى نمى تواند چهار يك او را كمتر كند، دوم همسر است كه اگر شوهرش ‍ بميرد دو فريضه ممكن است برايش تصور شود، كه هر دو در قرآن آمده يكى اينكه شوهرش فرزند نداشته باشد، كه در اين صورت چهار يك مى برد، (يعنى نصف نصف )، و اگر داشته باشد هشت يك مى برد يعنى (نصف ربع ، پس زن در هر دو صورت نصف مرد در همين دو صورت ارث مى برد) و اگر ارث زن به هشت يك تنزل كرد، ديگر هيچ عاملى نمى تواند آن را كمتر كند.

سوم ، مادر، كه او نيز در قرآن دو فريضه برايش معين شده يكى در صورتى كه ميت برادر نداشته باشد ثلث ، و اگر داشته باشد نصف ثلث يعنى سدس ‍ مى برد و ديگر هيچ عاملى ارث او را كمتر از سدس نمى كند.

اينها فرائضى هستند كه خداى عز و جل آنها را مقدم داشته ، و اما آنهايى كه مؤ خرشان داشته ، يكى فريضه دختران است ، كه نصف مال است ، و دوم فريضه خواهران است كه دو ثلث مال را مى برند، و اگر سهام از مال بيشتر شد يعنى ميت از هر دو طايفه وارث داشت و در نتيجه نقيصه اى كه در مال بود حق او را پائين آورد، جز بقيه تركه چيزى به او داده نمى شود.

اينهايند آن كسانى كه خداى تعالى مؤ خرشان داشته است ، پس هر گاه ميت هم از طايفه اول وارث داشت ، و هم از طايفه دوم ، نسخت سهم طايفه اول را بطور كامل مى دهند، اگر چيزى باقى ماند آن بقيه را به طايفه دوم مى دهند، و اگر چيزى باقى نماند چيزى نمى برد.

زفر بن اوس وقتى اين را شنيد پرسيد: پس چرا اين مطلب را در اختيار عمر نگذاشتى ؟

گفت : هيبت او مانعم شد.

مؤ لف قدس سره : اين فتوا از ابن عباس مسبوق است به فتوايى از على (ع) كه عول را نفى فرموده ، و نفى عول مذهب و فتواى ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) است كه رواياتش مى آيد انشاء اللّه .

در كافى از امام باقر (ع) حديثى آمده كه در آن فرموده : امير المؤمنين (ع) مى فرمود: خدايى كه عدد ريگهاى عالج را مى داند البته مى داند كه هرگز سهام كمتر از شش نمى شود، شما هم اگر وجه آن را در يابيد خواهيد ديد كه سهام از رقم شش تجاوز

نمى كند.

مؤ لف قدس سره : در كتاب صحاح اللغة آمده : كلمه - عالج - به معناى قسمتى از بيابان است كه ريگزار باشد. و اينكه در روايت فرمود:" ان السهام لا تعول على ستة " معنايش اين است كه سهام از رقم شش تجاوز نكرده ، و در هيچ فرضى تغيير نمى كند، و منظور از رقم شش همان سهامى است كه در قرآن آمده ، يعنى : نصف (٢: ١) و ثلث (٣: ١) و ثلثان (٣: ٢) و ربع (٤: ١) و سدس (٦: ١) و ثمن (٨: ١).

و در همان كتاب از امام صادق (ع) روايت آورده كه فرمود: امير المؤمنين (ع) فرمود: حمد خدايى را كه آنچه مؤ خر است مقدم نداشت ، و آنچه مقدم بود مؤ خر نداشت آن گاه على (ع) يك دست خود را به دست ديگرش زد، و سپس فرمود: هان اى امتى كه بعد از رحلت پيامبرش دچار حيرت شده ، اگر مقدم مى داشتيد كسى را كه خدا مقدمش داشت ، و مؤ خر مى داشتيد كسى را كه خداى تعالى مؤ خرش داشته ، و اگر ولايت و وراثت را در جايى قرار مى داديد كه خداى تعالى قرارش داده بود هرگز نه بنده خدايى فقير مى شد، و نه سهم الارثى كه خدا معين كرده بود كم مى آمد، و نه حتى دو نفر در حكم خدا اختلاف مى كردند، و نه امت در هيچ امرى از امور تنازع مى نمودند، چون علم همه اينها از كتاب خدا نزد على (ع) موجود بود، و چون على را واگذاشتيد حال و مال امر خود را و كوتاهى هايى كه كرديد بچشيد، كه خداى تعالى به بندگانش ظلم نمى كند

" وَ سَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ".

مؤ لف قدس سره : گو اينكه در سابق گفتيم چگونه سهام ورثه كمبود پيدا مى كند، و ليكن براى توضيح بيشتر مى گوئيم فرائض - سهام معين شده - در قرآن مجيد شش سهم است ، نصف (٢: ١) و ثلثان (٣: ٢)، و ثلث (٣: ١) و سدس (٦: ١) و ربع (٤: ١) و ثمن (٨: ١) و اين سهام گاهى با هم جمع مى شوند بطورى كه با هم مزاحمت مى كنند، مثلا گاه مى شود كه ميت از طبقه اول هم وارث نصف برنده دارد، و هم دو نفر سدس برنده و هم يك نفر ربع برنده ، مثل اينكه دخترى از خود به جاى گذاشته ، و پدرى و مادرى و شوهرى ، و در نتيجه اين سهام مزاحم يكديگر مى شوند براى اينكه ارث چه كم باشد و چه زياد عدد صحيحى است كه بايد به نسبت هاى بالا خرد شود، تا يكى نصف آن را ببرد و دو نفر هر يك سدس آن را و شوهر هم يك چهارم را، و عدد صحيح مشتمل بر همه اين نسبت ها نيست زيرا جمع اين سه نسبت ، و يا سه كسر بيش از يك عدد صحيح است .

هم چنان كه گاهى در همين طبقه دو ثلث (٣: ٢) و دو سدس (٢: ٦) و ربع (٤: ١) با هم جمع مى شوند، مثل اينكه زنى بميرد و دو دختر و پدر و مادر و شوهر از او بماند، كه جمع دو ثلث ، و دو سدس و ربع ، (١: ٤) بيش از عدد صحيح است .

و همچنين گاه مى شود كه در طبقه دوم نصف و ثلث و ربع و سدس جمع مى شوند، مثل اينكه زنى از دنيا برود، و از طبقه اول هيچ وارثى نداشته باشد و از طبقه دوم يك خواهر و جد و جده پدرى و جد و جده مادرى و شوهرش بجاى مانده باشند، كه معلوم است جمع بين اين چند نسبت بيش ‍ از عدد صحيح است زيرا جمع است ، و گاه مى شود كه در اين طبقه ثلثان و ثلث و ربع و سدس جمع مى شوند، مثل اينكه زنى از دنيا برود و دو خواهر و جد و جده و شوهرش بجاى بمانند كه جمع است .

حال كه اين معنا روشن شد مى گوئيم عول كه اهل تسنن بدان رفته اند، اين است كه كمبود را بين همه تقسيم كنيم ، و مذهب شيعه اين است كه فريضه پدر و مادر و زن و شوهر و خويشاوندان مادرى كه عبارت است از ثلث و سدس و نصف و ربع و ثمن نبايد ناقص شود، بخاطر اينكه خداى تعالى سهام آنان را (هم حد اكثرش را و هم حد اقلش را) معين كرده ، بخلاف سهام يك و يا چند دختر، و يك و يا چند خواهر پدر و مادرى ، و يا پدرى تنها، و نيز بخلاف سهام زن و مرد (مذكر و مؤ نث ) وقتى كه يكى و يا بيشتر باشند. كه چون خداى تعالى حد اقل آن را بيان نكرده نقص بر آنان وارد مى شود، و دائما از سهم اولاد و خواهر و برادر كم مى كنند.

و اما در صورتى كه مال از سهام زيادتر باشد، بعد از دادن سهام ، ما بقى را چگونه به آنان رد كنيم ، جايش كتب حديث و فقه است كه بايد بدانجا مراجعه شود.

و در كتاب الدر المنثور آمده كه حاكم و بيهقى - در كتاب سنن خود- از زيد بن ثابت روايت آورده اند كه او در تقسيم ارث ، دو برادر ميت را حاجب مادر قرار داده ، يعنى با اينكه سهم الارث مادر در صورتى كه ميت فرزند نداشته باشد ثلث است ، گفته : در صورتى كه دو برادر داشته باشد سدس مى شود، و وقتى از او پرسيدند كه اى ابا سعيد در قرآن كريم اخوه - آمده يعنى بيش ‍ از سه برادر را حاجب دانسته و فرمود:" فَإِنْ كانَ لَهُ إِخْوَةٌ"- و كلمه اخوه - به معناى سه برادر و بيشتر است ، و تو دو برادر را هم حاجب دانسته اى ؟ در پاسخ گفته است : عرب دو برادر را هم اخوه مى نامد.

مؤ لف قدس سره : اين معنا از ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) نيز روايت شده ، هر چند معروف است كه كلمه (اخوه ) جمع كلمه (اخ ) است ، و طبق قاعده جمع بر سه و بيشتر اطلاق مى شود.

و در كافى از امام صادق (ع) روايت آورده كه فرمود: مانع ثلث بردن مادر، تنها دو برادر و يا چهار خواهر است ، البته برادر و خواهر پدر مادرى و يا پدرى اما يك برادر حاجب و مانع نمى شود.

مؤ لف قدس سره : و اخبار در اين باره بسيار زياد است ، و اما برادران مادرى از آنجايى كه از طرف مادر به ميت ارتباط پيدا مى كنند نمى توانند حاجب مادر شوند بلكه در اين صورت خود مادر حاجب ايشان است ، و در اخبار شيعه و سنى نيز آمده كه برادران ، مانع ثلث بردن مادرند با اين كه خودشان ارث نمى برند چون در طبقه دومند و مادر از طبقه اول است ، پس حاجب شدن برادران از ثلث بردن مادر با اينكه خودشان ارث نمى برند، بخاطر رعايت حال پدر بوده - كه خرج دهنده فرزندان خويش يعنى برادران ميت است - براى اين است كه زائد بر فريضه به او رد شود و به همين جهت است كه برادران مادرى حاجب مادر نمى شوند چون خرجشان به گردن پدر خودشان خواهد بود نه پدر ميت .

و در مجمع البيان در ذيل جمله :" مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِها أَوْ دَيْنٍ".

از امير المؤمنين (ع) روايت آورده كه فرمود: (هر چند هنگام خواندن قرآن ) شما در اين آيه وصيت را قبل از دين مى خوانيد و (ليكن در مقام عمل ) رسول خدا (ص) حكم كرد به اينكه قبل از عمل بوصيت ميت بايد قرض او داده شود .

مؤ لف قدس سره : اين روايت را سيوطى نيز در الدر المنثور از عده اى از صاحبان كتاب حديث و تفسير نقل كرده است .

و در كافى در معناى كلمه (كلاله ) از امام صادق (ع) روايت كرده كه فرمود: هر كسى كه پدر و يا فرزند انسان نباشد كلاله انسان است .

و در همان كتاب از همان جناب روايت كرده كه فرمود: منظور از كلاله ، در جمله " وَ إِنْ كانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلالَةً ..." ، برادران و خواهران مادرى به تنهايى است .

مؤ لف قدس سره : اخبار در اين معنا نيز بسيار است كه اهل سنت آنها را نقل كرده اند، و اين روايات به حد استفاضه رسيده است ، و آيه اى كه در روايت تفسير شده مربوط به جايى است كه ميت كلاله وارث باشد نه جايى كه وارث كلاله باشد چون آيه اى كه حكم كلاله پدرى و پدر مادرى را بيان مى كند آخر سوره آمده آنجا كه فرموده :" يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلالَةِ ..." .

و يكى از شواهد بر اين معنا اين است كه فرائضى كه در آخر سوره براى كلاله ميت معين كرده به دو برابر يا بيشتر زيادتر است ، از آنچه كه در اين آيه مورد بحث معين كرده ، و از سياق آيات و دقت در فرائض بدست مى آيد كه خداى تعالى تا جايى كه امكان داشته سهم مردان را فى الجمله بيشتر از سهم زنان قرار داده بطورى كه مى توان گفت : تقريبا سهم مردان دو برابر سهم زنان و يا بيش از دو برابر است ، از سوى ديگر كلاله يا از جهت مادر و پدر هر دو با ميت قرابت و نزديكى دارد و يا يكى از آن دو، در نتيجه همان تفاوتى كه گفتيم بين مرد و زن هست ، بين كلاله پدرى با كلاله مادرى نيز هست ، پس سهميه كلاله پدر و مادرى و يا پدرى نيز بيشتر از سهم كلاله مادرى است ، و از اينجا كشف مى شود كه سهميه اندك از آن كلاله مادر، و سهميه زياد از آن غير او است .

و در كتاب معانى الاخبار، مؤ لف به سندى كه محمد بن سنان دارد از او نقل كرده كه گفت : امام ابى الحسن رضا (ع) نامه اى به وى نوشت ، و به سؤ الاتى كه او كرده بود پاسخ داد. و از جمله سؤ الات او يكى اين بود كه چرا سهم الارث زنان نصف سهم الارث مردان است ؟ در پاسخ اين سؤ ال امام (ع) نوشته بود: چون زن ازدواج مى كند، در همان قدم اول مهريه مى گيرد (مرد مى دهد و او مى گيرد) بدين جهت است كه سهم مردان بيشتر شده است ، و علت ديگر اين تفاوت اين است كه زن عيال (خرج خور) مرد است ، و هر حاجتى كه داشته باشد، بر شوهر واجب است آن را برآورد و هزينه زندگى او را تامين كند، ولى بر زنان واجب نيست خرج شوهر را بدهند، حتى در صورتى هم كه مرد محتاج باشد، حاكم زن را مجبور بدادن مخارج شوهر نمى كند، و بدين جهت است كه اسلام سهم الارث مردان را بيشتر كرده و فرموده :"الرِّجالُ قَوّامُونَ عَلَى النِّساءِ بِما فَضَّلَ اللّهُ بَعْضَهُمْ عَلى بَعْضٍ، وَ بِما أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوالِهِمْ" .

و در كافى به سند خود از أ حول روايت كرده كه گفت : ابن ابى العوجاء- يكى از كسانى كه به احكام اسلام خرده مى گرفت - گفته بود: چرا در اسلام زن ضعيف و بيچاره يك سهم ارث مى گيرد ولى مرد با اينكه قوى است دو سهم ؟ و پاسخ اين ضعيف كشى چيست ؟

بعضى از اصحاب اماميه اين سخن را نزد امام صادق (ع) بازگو كرد، حضرت در پاسخ فرمود: براى اينكه نه جهاد بر زن واجب است و نه دادن نفقه ، و نه ديه جنايت خطايى ديگران ، و همه اينها بر مردان واجب است و لذا سهم زن يكى و سهم مرد دو تا شده است .

## شريعت در قرآن

همانطور كه قبلا خاطرنشان كرديم كلمه شريعت به معناى طريق است ، و اما كلمه " دين " و كلمه " ملت " معناى طريقه خاصى است ، يعنى طريقه اى كه انتخاب و اتخاذ شده باشد، ليكن ظاهرا در عرف و اصطلاح قرآن كريم كلمه شريعت در معنايى استعمال مى شود كه خصوصى تر از معناى دين است ، هم چنان كه آيات زير بر آن دلالت دارد، توجه بفرمائيد:" إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللّهِ الْإِسْلامُ" ،" وَ مَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ، وَ هُوَ فِي الاْخِرَةِ مِنَ الْخاسِرِينَ" كه از اين دو آيه به خوبى بر مى آيد هر طريقه و مسلكى در پرستش خداى تعالى دين هست ولى دين مقبول درگاه خدا تنها اسلام است ، پس دين از نظر قرآن معنايى عمومى و وسيع دارد، حال اگر آن دو آيه را ضميمه كنيم به آيه زير كه مى فرمايد:" لِكُلٍّ جَعَلْنا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهاجاً"- براى هر يك از شما پيامبران شرعه و منهاجى قرار داديم "، و به آيه " ثُمَّ جَعَلْناكَ عَلى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْها" ، اين معنا بدست مى آيد كه شريعت عبارت است از طريقه اى خاص ، يعنى طريقه اى كه براى امتى از امت ها و يا پيامبرى از پيامبران مبعوث به شريعت تعيين و آماده شده باشد، مانند شريعت نوح ، و شريعت ابراهيم ، و شريعت موسى ، و شريعت عيسى ، و شريعت محمد (ص)، و اما دين عبارت است از سنت و طريقه الهيه حال خاص به هر پيامبرى و يا هر قومى كه مى خواهد باشد، پس كلمه دين معنايى عمومى تر از كلمه شريعت دارد، و به همين جهت است كه شريعت نسخ مى پذيرد، ولى دين به معناى عمومى اش قابل نسخ نيست .

دين معنايى عمومى تر از شريعت دارد، شريعت نسخ مى شود ولى دين قابل نسخ نيست

البته در اين ميان فرق ديگرى نيز بين شريعت و دين هست و آن اين است كه كلمه دين را مى توان هم به يك نفر نسبت داد و هم به جماعت ، حال هر فردى و هر جماعتى كه مى خواهد باشد ولى كلمه " شريعت " را نمى شود به يك نفر نسبت داد، و مثلا گفت فلانى فلان شريعت را دارد، مگر آنكه يك نفر آورنده آن شريعت و يا قائم به امر آن باشد، پس مى شود گفت دين مسلمانان و دين يهوديان و دين عيسويان و نيز مى شود گفت شريعت مسلمانان و يهوديان هم چنان كه مى توان گفت دين و شريعت خدا و دين و شريعت محمد و دين زيد و عمرو و ... ولى نمى توان گفت شريعت زيد و عمرو، و شايد علت آن اين باشد كه در معناى كلمه " شريعت " بويى از يك معناى حدثى هست و آن عبارت است از تمهيد طريق و نصب آن ، پس ‍ مى توان گفت شريعت عبارت است از طريقه اى كه خدا مهيا و آماده كرده و يا طريقه اى كه براى فلان پيغمبر و يا فلان امت معين شده ، ولى نمى توان گفت طريقه اى كه براى سابق هست ، به اضافه چيزهايى كه در آن شرايع نبوده و يا كنايه است از اينكه تمامى شرايع قبل از اسلام و شريعت اسلام حسب لب و واقع داراى حقيقتى واحده اند، هر چند كه در امت هاى مختلف به خاطر استعدادهاى مختلف آنان اشكال و دستورات مختلفى دارند، هم چنان كه آيه شريفه :" أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَ لا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ" نيز بر اين معنا اشعار و بلكه دلالت دارد.

بنا بر اين اگر شريعت هاى خاصه را به دين نسبت مى دهيم و مى گوئيم همه اين شريعت ها دين خدا است ، با اينكه دين يكى است ولى شريعت ها يكديگر را نسخ مى كنند، نظير نسبت دادن احكام جزئى در اسلام ، به اصل دين است ، با اينكه اين احكام بعضى ناسخ و بعضى منسوخند با اين حال مى گوئيم فلان حكم از احكام دين اسلام بوده و نسخ شده و يا فلان حكم از احكام دين اسلام است ، بنا بر اين بايد گفت : خداى سبحان بندگان خود را جز به يك دين متعبد نكرده ، و آن يك دين عبارت است از تسليم او شدن چيزى كه هست براى رسيدن بندگان به اين هدف راههاى مختلفى قرار داده ، و سنت هاى متنوعى باب كرده ، چون هر امتى مقدار معينى استعداد داشته و آن سنت ها و شريعت ها عبارت است از شريعت نوح ، ابراهيم ، موسى ، عيسى و محمد (ص)، هم چنان كه مى بينيم چه بسا شده كه در شريعت واحده اى بعضى از احكام به وسيله بعضى ديگر نسخ شده ، براى اينكه مصلحت حكم منسوخ مدتش سر آمده ، و زمان براى مصلحت حكم ناسخ فرا رسيده ، مانند نسخ شدن حكم حبس ابد در زناى زنان كه نسخ شد، و حكم تازيانه و سنگسار به جاى آن آمد، و مانند مثالهايى ديگر، دليل بر اين معنا آيه شريفه :" وَ لَوْ شاءَ اللّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً واحِدَةً وَ لكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي ما آتاكُمْ ..." است كه به زودى تفسيرش مى آيد.

معناى كلمه ملت و نسبت آن با شريعت و دين

تا اينجا معناى شريعت و دين و فرق بين آن دو روشن شد، حال ببينيم كلمه " ملت " به چه معنا است ؟ و معناى آن چه نسبتى با شريعت و دين دارد؟ ملت عبارت است از" سنت زندگى يك قوم "، و گويا در اين ماده بويى از معناى مهلت دادن وجود دارد، در اين صورت ملت عبارت مى شود از"طريقه اى كه از غير گرفته شده " باشد، البته اصل در معناى اين كلمه آن طور كه بايد روشن نيست ، آنچه به ذهن نزديك تر است اين است كه ممكن است مرادف با كلمه شريعت باشد، به اين معنا كه ملت هم مثل شريعت عبارت است از طريقه اى خاص ، به خلاف كلمه " دين "، بله اين فرق بين دو كلمه "ملت " و" شريعت " هست ، كه شريعت از اين جهت در آن طريقه خاص ‍ استعمال مى شود، و به اين عنايت آن طريقه را شريعت مى گويند كه :"طريقه اى است كه از ناحيه خداى تعالى و به منظور سلوك مردم به سوى او تهيه و تنظيم شده "، و كلمه " ملت " به اين عنايت در آن طريقه استعمال مى شود كه مردمى آن طريقه را از غير گرفته اند و خود را ملزم مى دانند كه عملا از آن پيروى كنند، و چه بسا همين فرق باعث شده كه كلمه ملت را به خداى تعالى نسبت نمى دهند و نمى گويند ملت خدا، ولى " دين خدا" و"شريعت خدا" مى گويند، و ملت را تنها به پيغمبران نسبت مى دهند و مى گويند: ملت ابراهيم ، چون اين ملت بيانگر سيره و سنت ابراهيم (ع) است و همچنين به مردم و امت ها نسبت مى دهند و مى گويند ملت مردمى با ايمان و يا ملت مردمى بى ايمان ، چون ملت از سيره و سنت عملى آن مردم خبر مى دهد، در قرآن كريم آمده :" مِلَّةَ إِبْراهِيمَ حَنِيفاً وَ ما كانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ" ، و نيز از يوسف (ع) حكايت كرده كه گفت :" إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لا يُؤْمِنُونَ بِاللّهِ، وَ هُمْ بِالاْخِرَةِ هُمْ كافِرُونَ، وَ اتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبائِي إِبْراهِيمَ وَ إِسْحاقَ وَ يَعْقُوبَ" ، كه در آيه اول كلمه ملت در مورد فرد، و در آيه دوم هم در مورد فرد و هم در مورد قوم استعمال شده ، و در آيه بعدى كه حكايت كلام كفار به پيغمبران خويش است تنها در مورد قوم به كار رفته (توجه فرمائيد)" لَنُخْرِجَنَّكُمْ مِنْ أَرْضِنا أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنا" .

پس خلاصه آنچه گفتيم اين شد كه دين در اصطلاح قرآن اعم از شريعت و ملت است و شريعت و ملت دو كلمه تقريبا مترادفند با مختصر فرقى كه از حيث عنايت لفظ در آن دو هست .

" وَ لَوْ شاءَ اللّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً واحِدَةً وَ لكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي ما آتاكُمْ" اين جمله بيانگر علت اختلاف شريعت هاى مختلف است و منظور از امت واحده كردن همه انسانها اين نيست كه تكوينا آنها را يك امت قرار دهد، و همه انسانها يك نوع باشند، چون همه انسانها يك نوع هستند، و يك جور زندگى مى كنند، هم چنان كه در آيه زير انسانها را يك امت و يك نوع دانسته ، مى فرمايد:" وَ لَوْ لا أَنْ يَكُونَ النّاسُ أُمَّةً واحِدَةً لَجَعَلْنا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفاً مِنْ فِضَّةٍ وَ مَعارِجَ عَلَيْها يَظْهَرُونَ" .

علت اختلاف شرايع اين است كه غرض اصلى از شرايع ، امتحان امتهاى مختلف الاستعداد در ادوار مختلف است

بلكه مراد اين است كه از نظر اعتبار آنها را امتى واحده كند، به طورى كه استعداد همه آنها برابر باشد و در نتيجه نزديك به هم بودن درجاتشان همه بتوانند يك شريعت را قبول كنند، پس جمله :" وَ لَوْ شاءَ اللّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً واحِدَةً" از قبيل به كار بردن علت شرط است در جاى خود شرط تا معنا و مطلب بهتر در ذهن شنونده جاى گيرد، و بهتر بتواند جزاى شرط را كه همان جمله " وَ لكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي ما آتاكُمْ" است بهتر بفهمد و حاصل معنا اين است كه اگر ما به علت اختلاف امتها شرايع مختلفى تشريع كرديم براى اين بود كه شما را در شريعتى كه داديم بيازمائيم ، و ناگزير اين عطاهايى كه جمله " آتيكم " به آن اشاره دارد، با يكديگر و در امتهاى مختلف خواهد بود، و قطعا منظور از اين عطا يا مسكن و زبان و رنگهاى پوست بدن امتها نيست براى اينكه اگر چنين چيزى منظور بود بايد در يك زمان براى چند قوم كه چند رنگ پوست داشتند چند شريعت تشريع كرده باشد، در حالى كه سابقه ندارد كه خداى عز و جل در يك زمان دو و يا چند شريعت تشريع كرده باشد، پس معلوم مى شود منظور اختلاف استعدادها به حسب مرور زمان و ارتقاء انسان ها در مدارج استعداد و آمادگى است و تكاليف الهى و احكامى كه او تشريع كرده ، چيزى جز امتحان الهى انسان ها در مواقف مختلف حيات نيست و يا به تعبير ديگر تكاليف الهى وسيله هايى است براى به فعليت در آوردن استعداد انسان ها در دو طرف سعادت و شقاوت ، باز به تعبير ديگر وسيله مشخص كردن حزب رحمان و بندگان او از حزب شيطان است ، هم چنان كه در كتاب عزيز خدا نيز تعبيرهاى مختلف آمده و برگشت همه به يك معنا است ، خداى تعالى در تعبير اول و اينكه سنت امتحان را در بين انسان ها به جريان انداخته ، فرموده است :" وَ تِلْكَ الْأَيّامُ نُداوِلُها بَيْنَ النّاسِ وَ لِيَعْلَمَ اللّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَ يَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَداءَ وَ اللّهُ لا يُحِبُّ الظّالِمِينَ وَ لِيُمَحِّصَ اللّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَ يَمْحَقَ الْكافِرِينَ، أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَ لَمّا يَعْلَمِ اللّهُ الَّذِينَ جاهَدُوا مِنْكُمْ وَ يَعْلَمَ الصّابِرِينَ" و آيات ديگرى كه در اين باب هست .

و در تعبير دوم مى خوانيم : كه هنگام فرو فرستادن آدم به زمين فرموده :" فَإِمّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدىً فَمَنِ اتَّبَعَ هُدايَ فَلا يَضِلُّ وَ لا يَشْقى وَ مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً وَ نَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ أَعْمى " .

و در تعبير سوم مى خوانيم كه در گفتگويش با ابليس فرموده :

" وَ إِذْ قالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي خالِقٌ بَشَراً ... قالَ رَبِّ بِما أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلاّ عِبادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ، قالَ هذا صِراطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ، إِنَّ عِبادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطانٌ إِلاّ مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغاوِينَ وَ إِنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ أَجْمَعِينَ" ، در اين باب آيات ديگرى نيز هست .

و سخن كوتاه اينكه اين عطايا و بخششهاى الهى كه به نوع انسانها و بر حسب اختلاف استعداد آنها شده ، از آنجا كه در زمان هاى مختلف اختلاف داشته و نيز از آنجا كه شريعت و سنت الهى كه براى تكميل و تتميم سعادت انسان ها در زندگى واجب الاجراء شده و نيز از آنجا كه همه اين شريعت ها امتحان هايى است الهى كه در اثر اختلاف استعدادهاى بشر و تنوع آن مختلف مى شود، لا جرم اين نتيجه به دست مى آيد كه شريعتها نيز بايد مختلف باشند و بدين جهت است كه خداى تعالى اختلاف "شرعه " و"منهاج " را اينطور تعليل فرموده : كه چون اراده من تعلق گرفته به امتحان شما و ريز و درشت كردن شما و اين امتحان را در نعمت هايى كه به شما انعام كرده ام انجام مى دهم ، توجه فرمائيد:" لِكُلٍّ جَعَلْنا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهاجاً وَ لَوْ شاءَ اللّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً واحِدَةً وَ لكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي ما آتاكُمْ".

بنا بر اين معناى آيه - و خدا داناتر است - اينطور مى شود كه :" لكل امة جعلنا منكم ، براى هر امتى از شما انسان ها قرار داديم "، به جعل تشريعى نه تكوينى به عبارت ساده تر: براى هر امتى از شما شرعه و منهاج و يا به عبارتى سنت و روش زندگى معين كرديم :" و لو شاء اللّه لاخذكم امة واحدة و شرع لكم شريعة واحدة ".

و اگر مى خواست همه شما را يك امت به حساب مى آورد و يك شريعت براى اولين و آخرين شما تشريع مى كرد و ليكن چنين نكرد بلكه براى هر امتى از شما شريعتى تشريع كرد تا شما را در آنچه از اين نعمت هاى مختلف ارزانى داشته بيازمايد.

آرى اختلاف نعمت اختلاف امتحان را مى طلبد (هم چنان كه اختلاف پايه معلومات شاگردان كلاسهاى مدرسه ، اختلاف امتحان را مى طلبد)، و چون غرض اصلى از شرايع ، امتحان است ، پس ناگزير بايد شرايع نيز مختلف باشد.

و اين امت هاى مختلف عبارتند از: امت نوح ، امت ابراهيم ، امت موسى و امت عيسى و امت محمد (ص)، هم چنان كه آيه زير كه در مقام منت گذارى بر اين امت است بر اين معنا دلالت دارد، توجه فرمائيد:" شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ ما وَصّى بِهِ نُوحاً وَ الَّذِي أَوْحَيْنا إِلَيْكَ وَ ما وَصَّيْنا بِهِ إِبْراهِيمَ وَ مُوسى وَ عِيسى " كه ترجمه اش در اين نزديكى ها گذشت .

" فَاسْتَبِقُوا الْخَيْراتِ إِلَى اللّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً ..."

مصدر" استباق " كه جمله :" فاستبقوا" امر از آن است به معناى شروع به سبقت گرفتن است و كلمه :" مرجع " مانند كلمه " رجوع " مصدر است ، چيزى كه هست مصدر ميمى رجوع است و اين جمله به دلالت اينكه حرف " فاء"در اولش آمده ، فرع و نتيجه اى است كه بر لازمه معناى جمله :" لِكُلٍّ جَعَلْنا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهاجاً" متفرع شده و چنين معنا مى دهد: ما اين شريعت حقه را كه مهيمن بر ساير شرايع است ، شريعت شما قرار داديم و قهرا خير و صلاح شما در آن است ، پس سبقت در خيرات كنيد، خيراتى كه عبارت است از همان احكام و تكاليف شريعت و به جاى سبقت گرفتن در عمل به اين احكام خود را مشغول به اختلافاتى كه بين شما و ديگران هست نكنيد كه مرجع و برگشت همه شما و آنان به سوى پروردگارتان است و پروردگارتان شما را به آنچه كه در باره اش اختلاف مى كرديد خبر مى دهد و بين شما و آنان حكمى قاطع و قضاوتى عادلانه خواهد كرد.

" وَ أَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِما أَنْزَلَ اللّهُ وَ لا تَتَّبِعْ ..."

اين جمله كه در اول آيه قرار دارد از نظر مضمون متصل و متحد با آيه قبلى است كه مى فرمود:" فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِما أَنْزَلَ اللّهُ وَ لا تَتَّبِعْ أَهْواءَهُمْ"، چيزى كه هست اينكه نتيجه اى كه بر جمله مورد بحث مترتب و يا به عبارت ديگر فرعى كه بر آن متفرع شده ، غير از آن فرعى است كه به اين جمله متفرع شده است و از همين تفاوت فرع ، علت اينكه چرا عين آن عبارت دو بار تكرار شده است به دست مى آيد.

آرى آيه اولى دستور مى داد به اينكه رسول خدا (ص) بر طبق ما انزل اللّه حكم كند و از پيروى هوا و هوس هاى مردم بر حذر باشد براى اينكه ما انزل اللّه شريعتى است كه براى پيامبر اسلام و امتش تشريع شده و بر آنان واجب است كه در اين خيرات سبقت گرفته و شتاب كنند، ولى آيه دوم دستور مى دهد كه بر طبق ما انزل اللّه حكم كند و از پيروى هوا و هوس هاى مردم بر حذر باشد و براى مردم بيان كند كه اگر از اين دستور سرپيچى كنند اين اعراض و سر پيچى ، خود ناشى از فسق آنان و كاشف از اضلال الهى است ، چون خداى تعالى به غير از فاسقان كسى را اضلال نمى كند و خودش فرموده :" يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَ يَهْدِي بِهِ كَثِيراً وَ ما يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفاسِقِينَ" .

پس حاصل آنچه تا اينجا گفتيم اين شد كه آيه مورد بحث به منزله بيانى است براى بعضى از قسمت هاى آيه قبل ، آن قسمت هايى كه احتياج به بيان داشته و آن اين است كه چرا هواپرستان از پيروى آنچه خداى تعالى نازل كرده و به حق هم نازل كرده (و هيچ نقطه ضعف و باطلى در آن نيست ) روى گردانند؟ در اين آيه مى فرمايد: علتش اين است كه اينگونه افراد اكثرا فاسق هستند- و خداى تعالى خواسته است به خاطر بعضى از گناهان كه موجب فسق ايشان شده ، ايشان را بگيرد، و گرفتن خدا همان اضلال ظاهرى است ، پس اينكه فرموده :" وَ أَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِما أَنْزَلَ اللّهُ" بطورى كه گفته اند، عطف است بر كلمه " كتاب " در جمله :" وَ أَنْزَلْنا إِلَيْكَ الْكِتابَ"، و بنا بر اين مناسب تر آن است كه " الف " و" لام " در" الكتاب " اشعارى اشاره وار، به معناى حدثى داشته باشد كه در اين صورت معناى جمله چنين مى شود:" ما به سوى تو احكامى را نازل كرديم كه بر آنان نوشته بوديم و نيز اين را نازل كرديم كه بين آنان بدانچه خدا نازل كرده حكم كن ...".

عصمت پيامبر (ص) به معناى مختار نبودن او در اعمال نيست

" وَ احْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ ما أَنْزَلَ اللّهُ إِلَيْكَ" در اين جمله خداى تعالى پيامبرش را مامور كرده به اينكه از فتنه آنان بر حذر باشد و اگر چنين دستورى داده - با اينكه پيامبرش به عصمت خدايى معصوم است - براى اين بوده كه عصمت ، اختيار را از معصوم سلب نمى كند به طورى كه ديگر نتواند راه خطا برود و در نتيجه نشود به او تكليف كرد، نه ، عصمت چنين اثرى ندارد، براى اينكه عصمت چيزى از سنخ ملكات علمى است و معلوم است كه علوم و ادراكات هرگز قواى عامله را كه اعضا را به حركت در مى آورد و همچنين اعضايى كه حامل آن ادراكات است را از قدرت يكسان به فعل و ترك در نمى آورد و چنين اثرى ندارد كه قدرت آنها را از فعل يا از ترك سلب كند بلكه صاحب اين ادراكات و اين قوا و اين اعضا هم چنان مختار است و بطور يكسان هم قادر بر فعل است و هم قادر بر ترك .

هم چنان كه علم قطعى ما افراد معمولى و غير معصوم به اينكه " فلان غذا مسموم است "، ما را از خوردن آن عصمت مى دهد و هرگز چنين غذايى را نمى خوريم و ليكن در عين حال اعضاى بدن ما كه در عمل غذا خوردن به حركت در مى آيد يعنى دست ما، دهان ما، زبان ما و دندانهاى ما ناتوان از خوردن آن غذا نمى شوند، اين اعضا همانطور كه ممكن است بى حركت بمانند و آن غذا را در جوف ما فرو نكنند، همچنين ممكن است به كار بيفتند و غذاى كذايى را در جوف ما بكنند (هم چنان كه مى بينيم افرادى كه انتحار مى كنند با خوردن چيزى مثل اينگونه غذاها به اين عمل دست مى زنند و دست و دهان و دندان و حلقشان در فرو بردن آن سم به كار مى افتد) پس با وجود عصمت باز فعل براى معصوم اختيارى است ، هر چند تا زمانى كه علم مورد بحث وجود داشته باشد محال است كه آن عمل از آدمى سر بزند، (و اگر در حال انتحار سر مى زند اندوه فراوان و يا خشم بيرون از حد آن علم را از ياد مى برد).

و ما در تفسير آيه شريفه :" وَ ما يَضُرُّونَكَ مِنْ شَيْءٍ وَ أَنْزَلَ اللّهُ عَلَيْكَ الْكِتابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ عَلَّمَكَ ما لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَ كانَ فَضْلُ اللّهِ عَلَيْكَ عَظِيماً"

، بحثى در اين باره نموديم .

روى گرداندن مردم از رسول اللّه (ص) و دعوت او، نبايد موجب غصه خوردن پيامبر (ص) گردد

" فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّما يُرِيدُ اللّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ" اين جمله مساله اضلال و گمراهى ايشان به دنبال فسقشان را بيان مى كند كه تفصيلش ‍ گذشت ، در اين جمله به اول گفتار در آيات مورد بحث برگشت شده ، آنجا كه مى فرمود:" يا أَيُّهَا الرَّسُولُ لا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسارِعُونَ فِي الْكُفْرِ ..." و بنا بر اين آيه مورد بحث نيز مثل همان آيه ، موجب تسليت در آرامش رسول خدا (ص) است و مى خواهد آن جناب را دلخوش سازد و به او چيزى تعليم دهد كه با فرا گرفتن آن ، ديگر غم و اندوه به دلش راه نيابد و خداى عز و جل در تمام موارد آن حضرت را از اندوه نهى كرده و از اينكه مردم از پذيرفتن دعوت حقه آن جناب اعراض مى كردند و از قبول چيزى كه مايه رشدشان بود و به سوى سبيل رشاد و رستگارى رهنمونشان مى كرد استنكاف مى نمودند دلگير مى شد، دلداريش داده و آن نكته را تعليمش مى داد كه :"مردم نمى توانند خداى تعالى را در ملكش به ستوه آورده و عاجز سازند، بلكه خدا بر كار خود مسلط و غالب است و همو است آن كسى كه اين اعراض كنندگان از پذيرفتن حق را به جرم فسقشان گمراه كرده و اگر دلهايشان از راه مستقيم متمايل به بيراهه است او چنين كرده (زيرا زمام دلها به دست او است ) و با سلب توفيق و استدراج رجس و پليدى را هوا و هدف آنان قرار داده و در باره همين ها است كه فرموده :" وَ لا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَبَقُوا إِنَّهُمْ لا يُعْجِزُونَ" و وقتى زمام امر همه به دست خداى سبحان است و او هر پليدى و رجسى را از ساحت دين مقدسش دور مى سازد و هرگز چيزى از خواسته هايش فوت نمى شود ديگر هيچ وجهى براى غم و غصه پيامبرش باقى نمى ماند.

و چه بسا كه جمله :" فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّما يُرِيدُ اللّهُ ..." بخواهد به همين معنا اشاره كند يعنى با آوردن كلمه " فاعلم - پس بدان اى پيامبر" بخواهد آن جناب را همانطور كه گفتيم تعليم دهد و گرنه مى فرمود:" فان تولوا فانما يريد اللّه ..." و يا عبارت ديگرى كه اين معنا را برساند مى آورد پس برگشت معناى آيه به تعليم اين معنا است كه اعراض كفار خود كيفرى است از ناحيه خداى تعالى و دست خدا در آن دخالت دارد، ديگر جا ندارد كه رسول گراميش غصه بخورد كه چرا مردم از پذيرفتن دعوت به حق او روى گردانند؟ او يك فرستاده اى است كه وظيفه اش تنها ابلاغ پيام هاى خداى تعالى به بندگان و دعوت آنان به راه خدا است ، بله اگر فرضا چيزى او را اندوهگين كند، حتما بايد چيزى باشد كه بر اراده خداى تعالى در امر دعوت دينى (العياذ باللّه ) غلبه كند و خدا را در اراده اش شكست دهد و چون هيچ چيزى نيست كه خدا را شكست دهد و بلكه او است كه همه خلايق را به اين سو و آن سو به راه و بيراهه سوق مى دهد، يكى را با تسخير الهيش سلب توفيق مى كند و آن ديگرى را توفيق مى دهد پس هيچ مجوز و موجبى براى غصه خوردن آن جناب نيست .

خداى تعالى در جاى ديگر اين حقيقت را به بيانى ديگر متعرض شده و فرموده :

" فَلَعَلَّكَ باخِعٌ نَفْسَكَ عَلى آثارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهذَا الْحَدِيثِ أَسَفاً إِنّا جَعَلْنا ما عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَها لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَ إِنّا لَجاعِلُونَ ما عَلَيْها صَعِيداً جُرُزاً" كه بيان مى كند اگر رسولانى را به منظور انذار و تبشير دينى گسيل داشته ، براى اين نبوده كه تمامى مردم ايمان بياورند آن چنان كه همگى از امور مادى بهره مند مى شوند بلكه همه اينها امتحان و آزمايشى است كه خداى تعالى به وسيله آن ، مردم را مى آزمايد تا مشخص كند كه بهترين آنان از حيث عمل كيست ؟ و اگر جز اين بود نه پيغمبرانى گسيل مى داشت و نه دنيا را اينقدر فريبنده مى كرد، دنيايى كه خودش و آنچه در آن است به زودى باطل و فانى خواهد شد و جز خاك خالى يعنى خاكى كه تهى از افراد كفر پيشه و از دين حق برگشته و خالى از هر فريبنده اى كه دل آن افراد را فريفته باقى نخواهد ماند پس جا ندارد كه تو از كفر و اعراض آنان تاسف بخورى و خود را هلاك گردانى ، براى اينكه كفر و اعراض آنان باعث بطلان و بى نتيجه شدن كار ما و كند شدن قدرت و اراده ما نمى شود.

" وَ إِنَّ كَثِيراً مِنَ النّاسِ لَفاسِقُونَ" اين جمله در جاى تعليل براى جمله :" أَنَّما يُرِيدُ اللّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ ..." قرار گرفته كه بيانش گذشت .

" أَ فَحُكْمَ الْجاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ؟ وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللّهِ حُكْماً لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ" اين جمله به دليل اينكه حرف " فاء" بر سر آن آمده تفريع و نتيجه گيرى از مضمون آيه قبلى است كه سخن از اعراض كفار داشت ، تفريعى است سؤ ال گونه كه مى پرسد: با اينكه آن دينى كه از قبولش اعراض مى كنند دينى است كه از ناحيه خدا نازل شده و دين حقى است كه خود آنان نيز مى دانند حق است ، پس چرا به خاطر رسوم و عادت جاهليت از آن دين اعراض ‍ مى كنند؟ ممكن هم هست آيه مورد بحث در مقام نتيجه گيرى و بيان لوازمى باشد كه همه آيات قبلى ، آن لوازم را در بر دارد.

و معناى آيه اين است كه وقتى اين احكام و شرايع حق ، از ناحيه خدا نازل شده باشد و غير از اين احكام ، ديگر هيچ حكم حقى وجود نداشته باشد و هر حكمى كه باشد حكم جاهليت و ناشى از هوا و هوسهاى جاهلان باشد پس اين كسانى كه از حكم حق اعراض مى كنند چه مى خواهند؟ و به دنبال چه حكمى مى گردند؟ با اينكه غير از اين احكام ديگر هيچ حكمى نيست مگر آنكه از احكام جاهليت است ، و نيز با اينكه براى اين مردمى كه ادعاى ايمان دارند هيچ حكمى بهتر از حكم خدا نيست باز هم حكم جاهليت را مى طلبند؟.

بنا بر اين جمله :" أَ فَحُكْمَ الْجاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ" استفهامى است توبيخى و جمله :" وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللّهِ حُكْماً" استفهامى است انكارى و معنايش اين است كه :" هيچ احدى نيست كه حكمش بهتر از حكم خدا باشد" و معلوم است كه هر حكمى به خاطر خوبيش پيروى مى شود (و گرنه هيچ عاقلى حاضر نيست خود را محكوم به حكم غير خود كند) و جمله :" لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ"كه در آن وصف يقين اعتبار شده ، در حقيقت گوشه و كنايه اى است به همان افرادى كه حكم خدا را نمى پذيرند، به اين بيان كه اگر اينها در ادعايشان (ايمان به خدا) صادق باشند بايد به آيات خدا يقين داشته باشند و كسانى كه به آيات خدا يقين دارند قطعا منكر اين هستند كه حكم كسى بهتر از حكم خداى سبحان باشد.

اين را هم بايد دانست كه در اين آيات كه تفسير شد، چند التفات به كار رفته ، التفاتى از تكلم وحده " من " و يا تكلم مع الغير" ما" به غيبت و به عكس ، يعنى از غيبت به تكلم وحده و مع الغير، در يك جا خداى تعالى را غايب به حساب آورده بود و مى فرمود:" إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ" دنبالش خدا را متكلم مع الغير به حساب آورد و فرمود:" إِنّا أَنْزَلْنَا التَّوْراةَ"، يك جا علماى يهود را غايب به حساب آورده و فرموده :" بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتابِ اللّهِ"دنبالش همانان را حاضر و مخاطب قرار داده و مى فرمايد:" و اخشون " و همچنين التفاتهايى ديگر كه از آن التفاتها آنچه كه خداى تعالى غايب به حساب آمده ، منظور اين بوده كه مطلب و دستور را بزرگ و با اهميت معرفى كند، به خاطر اينكه دستور از ناحيه اللّه تعالى است و آنچه كه بطور متكلم وحده آمده ، منظور اين بوده كه خداى تعالى مطلب را به خودش به تنهايى نسبت دهد و بفهماند كه هيچ ولى و شفيعى در اين مطلب دخالت ندارد، تا اگر مطلب تشويق باشد، شنونده بفهمد اين خداى تعالى است كه دارد تشويق مى كند و يا خط نشان مى كشد و او بزرگوارتر از آن است كه به وعده خود وفا نكند بلكه بزرگتر از همه وفا كنندگان به عهد است و اگر تهديد باشد شنونده بيشتر دچار وحشت شود، چون فكر مى كند تهديد كننده خداى تعالى است و هيچ ولى و شفيعى نمى تواند تهديد او را بر دارد چون امر به دست خود او است و او هر واسطه اى را نفى و هر سببى را طرد كرده ، (دقت بفرمائيد) و اگر بخواهيد مطلب روشن تر شود، به بعضى از مباحث گذشته نيز سرى بزنيد.

بحث روايتى

قضيه گفتگوى ابن صوريا (از احبار يهود) با رسول اللّه (ص) در ذيل آيه :لا يَحْزُنْكَ ...

در مجمع البيان در تفسير آيه :" يا أَيُّهَا الرَّسُولُ لا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسارِعُونَ فِي الْكُفْرِ ..."، از امام باقر (ع) روايت آورده كه فرمود: زنى از اشراف خيبر با مردى از اشراف همان قبيله زنا كرد و هر دو هم محصن بودند، يعنى هم زن شوهر داشت و هم مرد همسر داشت احبار يهوديان از سنگسار كردن آن دو به خاطر اينكه از اشراف بودند كراهت داشتند، نامه اى به يهوديان مدينه نوشتند كه از پيامبر اسلام حكم اين مساله را بپرسند به اين اميد كه حكم اسلام آسان تر از حكم تورات - كه سنگسار است - باشد، سر انجام عده اى از يهوديان مدينه از قبيل كعب بن اشرف ، كعب بن اسيد، شعبة بن عمرو، مالك بن صيف و كنانة بن ابى الحقيق و جمعى ديگر به سوى رسول خدا (ص) به راه افتادند و چون شرفياب حضور حضرتش شدند، عرضه داشتند: اى محمد خبر بده ما را كه حكم مرد زنا كار و زن زنا كارى كه هر دو محصن باشند چيست ؟ و چه حدى بايد بر آن دو جارى شود؟ رسول خدا (ص) فرمود: آيا هر حكمى كه من بكنم قبول مى كنيد و به حكم من راضى مى شويد؟ گفتند: بله ، در اين ميان جبرئيل نازل شد و حكم سنگسار را بياورد و رسول خدا (ص) فرمود حد آن دو، سنگسار شدن است ولى يهوديان حاضر نشدند آن حكم را بپذيرند جبرئيل به رسول خدا (ص) عرضه داشت : مردى به نام ابن صوريا را كه به اين نام و نشان است بين خود و اين يهوديان حكم قرار بده .

رسول خدا (ص) از آن جمع پرسيد جوانى امرد را كه موى صورتش نروئيده و سفيد چهره و لوچ است مى شناسيد كه در فدك منزل دارد؟ و نامش ابن صوريا است ؟

گفتند: بله ، مى شناسيم ، پرسيد، او چگونه شخصى است در بين شما؟ عرضه داشتند: او اعلم علماى يهود است كه فعلا در روى زمين باقى مانده ، او از هر كس ديگرى به آنچه خداى تعالى بر موسى نازل كرده داناتر است ، حضرت فرمود: پس بفرستيد تا بيايد، يهوديان پيكى روانه فدك كردند و عبد اللّه بن صوريا را آوردند.

رسول خدا (ص) به او فرمود: من تو را به آن خدايى سوگند مى دهم كه جز او هيچ معبودى نيست ، همان خدايى كه تورات را بر موسى نازل كرد و دريا را براى شما بنى اسرائيل شكافت و شما را از غرق نجات داد و فرعون و فرعونيان را غرق كرد، همان خدايى كه ابر را بر سر شما سايبان نمود، آن خدايى كه بر شما من و سلوى نازل كرد آيا در كتابتان حكم سنگسار را براى مرد و زن زنا كار ديده اى يا نه ؟ ابن صوريا گفت : به همان خدايى كه مشخصاتش را برايم شمردى سوگند مى خورم كه آرى چنين حكمى در تورات هست و به همان خدا سوگند كه اگر ترس آن نبود كه خداى تعالى پروردگار تورات مرا به جرم دروغ بستن به تورات و تحريف آن آتش بزند هرگز اين اعتراف را نزد تو نمى كردم و ليكن اى محمد تقاضا دارم بگويى كه حكم زناى محصنه در كتاب تو چيست ؟ حضرت فرمود: حكم زنا در قرآن اين است كه اگر چهار نفر شاهد شهادت دهند كه ديده اند آلت تناسل مرد همچون ميل در سرمه دان داخل در فرج زن است ، واجب است بر حاكم كه آن زن و مرد را رجم كند، ابن صوريا گفت :

خداى تعالى در تورات نيز همين حكم را نازل كرده .

رسول خدا (ص) به وى فرمود: پس اولين بارى كه حكم خدا را ناديده گرفتيد چه زمانى بود؟ گفت : هر وقت زنى از اشراف زنا مى كرد رهايش ‍ مى كرديم و چون زنى از طبقه ضعيف جامعه ، زنا مى كرد حد سنگسار را بر او جارى مى ساختيم و همين باعث شد كه زنا در ميان اشراف شايع شد، اين وضع به همين صورت بود تا اينكه پسر عموى يكى از پادشاهان ما زنا كرد و ما سنگسارش نكرديم ، چيزى نگذشت مردى ديگر از طبقه پايين جامعه ، زنا كرد همين كه خواستيم سنگسارش كنيم گفت به هيچ وجه نمى گذارم سنگسارم كنيد مگر بعد از آنكه پسر عموى شاه را سنگسار كنيد (و چون آبروى علماى يهود را در خطر ديديم ) جمع شديم و از پيش خود حدى براى زناى محصنه معين كرديم كه آسان تر از سنگسار باشد و در اشراف و غير اشراف يكسان اجرا گردد و آن تازيانه و داغ نهادن بود، به اين نحو كه چهل ضربه شلاق بخورد و سپس صورتش را سياه كنند و مرد زنا كار را بر الاغى و زن زنا كار را بر الاغى ديگر سوار كنند آن هم به اين نحو كه روى آن دو به طرف دم الاغ باشد و بعد آن دو را در شهر بگردانند، از آن به بعد حكم زناى محصنه به جاى رجم ، چنين شكنجه اى شد.

يهوديان ابن صوريا را به ملامت گرفتند كه چه زود اسرار يهوديت را به او گفتى و تو براى حل اين مشكلى كه براى آن به تو مراجعه كرديم اهليت نداشتى و ليكن چون غايب بودى نخواستيم در پاسخ محمد- كه مى پرسيد: چنين مردى را در فدك مى شناسيد- از تو بد گويى كنيم (و بگوئيم ما حكميت او را قبول نداريم )، ابن صوريا گفت : من براى اين اعتراف كردم كه او مرا به تورات سوگند داد و اگر اين نبود هرگز سر يهوديت را فاش نمى كردم و بالا خره رسول خدا (ص) دستور داد آن زن و مرد يهودى را در جلو در مسجدش سنگسار كردند و ابن صوريا عرضه داشت : من اولين عالم يهودى بودم كه امر تو را بعد از آنكه ديگران پنهانش كرده بودند هويدا ساختم ، خداى تعالى در اين مورد اين آيه را نازل كرد:" يا أَهْلَ الْكِتابِ قَدْ جاءَكُمْ رَسُولُنا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيراً مِمّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتابِ وَ يَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ"، ابن صوريا چون اين آيه را شنيد بر خاست و دو دست خود را (به عنوان التماس ) بر دو زانوى رسول خدا (ص) گذاشت و سپس گفت : من در موقعيتى هستم كه به خدا و به تو پناه مى برم ، آنچه را هم كه مامور شده اى چشم پوشى كنى بيان كن رسول خدا (ص) اعتنايى به او نكرد.

سپس ابن صوريا از كيفيت خواب آن جناب پرسيد، حضرت فرمود: ديدگانم به خواب مى رود ولى دلم بيدار است ، ابن صوريا گفت : راست مى گويى ، حال به من خبر بده كه " چطور مى شود فرزندى شبيه پدر مى گردد و هيچ اثر و نشانه اى از مادرش در سيماى او ديده نمى شود؟ و بر عكس ‍ فرزندى شبيه مادرش شده و هيچ اثرى از پدرش در قيافه او نمى توان يافت "؟ حضرت فرمود: نطفه هر يك از پدر و مادر بر نطفه ديگرى غالب آيد فرزند شبيه به او مى شود. ابن صوريا گفت اين را نيز راست گفتى ، حال به من خبر ده از اينكه "از بدن فرزند چه چيزهايى مربوط به پدر و چه چيزهايى مربوط به مادر است "؟ راوى مى گويد: رسول خدا (ص) به حال وحى افتاد و مدتى طولانى بيهوش بود، سپس به حال آمد در حالى كه صورت مقدسش قرمز شده بود و عرق مى ريخت آن گاه فرمود: گوشت و خون و ناخن و چربى در بدن فرزند از آن مادر و استخوان و رشته اعصاب و رگها از پدر است ، ابن صوريا عرضه داشت : اين نيز درست است و امر تو امر يك پيامبر است .

سرانجام ابن صوريا مسلمان شد و عرضه داشت : اى محمد بفرمائيد تا بدانم كه از ميان فرشتگان خدا كداميك نزد تو مى آيند؟ و نيز صفات و خصوصيات آن فرشته را برايم بگو، رسول خدا (ص) وقتى اوصاف آن فرشته را بيان كرد ابن صوريا گفت : من گواهى مى دهم كه همين اوصاف در تورات نيز آمده و شهادت مى دهم كه تو رسول به حق خدايى . بعد از آنكه ابن صوريا مسلمان شد يهوديان شروع به بد گويى از وى كرده و او را به باد دشنام گرفتند و مى خواستند برخيزند و بروند كه يهوديان بنى قريظه دامن يهوديان بنى النضير را گرفتند كه بنشينيد، آن گاه گفتند: اى محمد! قبيله بنى النضير برادران ما هستند، پدر ما قرظى ها و نضيرى ها يكى است ولى در عين حال قرار و مدار نابرابرى در بين ما حاكم است ، اگر ما يك نفر از آنان را به قتل برسانيم ، قاتل را كه از ما است مى كشند و از ما دو خون بها مى گيرند كه عبارت است از صد و چهل وسق خرما (كه هر وسق عبارت است از شصت من كه به اندازه يك بار شتر است ) و اگر كشته آنان زن باشد از ما يك مرد را مى كشند و اگر يك مرد باشد از ما دو مرد را مى كشند و اگر كشته آنان برده اى باشد از ما، يك آزاد مى كشند و اگر جنايت وارده كمتر از قتل باشد بلكه جراحاتى باشد ديه آن جراحات را هم براى خود دو برابر مى گيرند ولى به ما نصف آن را مى دهند، حال كه در مساله زناى محصنه بين ما حكم كردى در اين مساله نيز حكم كن ، اينجا بود كه خداى عز و جل حكم رجم و قصاص را در آن آيات نازل كرد.

مؤ لف : مرحوم طبرسى در مجمع البيان اين حديث را علاوه بر امام باقر (ع) به جمعى از مفسرين نيز نسبت داده ، اهل سنت نيز در جوامع حديث و در تفاسير خود قريب به اين داستان را به چند طريق از ابى هريرة و براء بن عازب و عبد اللّه بن عمرو ابن عباس و غير ايشان نقل كرده اند.

وجود حكم رجم و حكم قصاص در تورات فعلى

و اين روايات از نظر مضمون نزديك به هم هستند، ذيل اين قصه را الدر المنثور از عبد بن حميد و ابى الشيخ از قتاده و نيز ابن جرير و ابن اسحاق و طبرانى و ابن ابى شيبه و نيز ابن منذر و غير ايشان از ابن عباس نقل كرده است .

اما آنچه در روايت بالا آمده بود كه ابن صوريا وجود حكم رجم در تورات را تصديق كرد و مراد از جمله :" وَ كَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَ عِنْدَهُمُ التَّوْراةُ فِيها حُكْمُ اللّهِ ..." هم همين است ، مطلب درستى است ، براى اينكه حكم مذكور در تورات هاى امروز به عبارتى قريب به آنچه در روايت آمده بود موجود است ، اينك عبارت تورات :

در اصحاح بيست و دوم از سفر تثنيه از تورات عربى چاپ كمبروج سال ١٩٣٥ ميلادى چنين آمده : (٢٢) اگر مردى ديده شود كه با زنى شوهر دار در بسترى جمع شده ، بايد هر دو كشته شوند، هم آن مرد كه با زن جمع شده ، و هم زن تا به اين وسيله شر از ميان بنى اسرائيل كنده شود (٢٣) اگر دخترى باكره كه نامزد مردى شده به مردى برخورد كند و آن مرد در آن شهر با وى جمع شود (٢٤) بايد آن دو را به طرف دروازه آن شهر بيرون ببريد و هر دو را سنگ باران كنيد تا بميرند، آن دختر به جرم اينكه در شهر بود و مى توانست فرياد بزند و براى حفظ ناموس خود مردم را به كمك طلب كند و آن مرد را به جرم اينكه زن صاحب شوهرى را ذليل و بى آبرو كرده ، پس به وسيله سنگباران شر را از بين خود بيرون كنيد.

و اين عبارت بطورى كه ملاحظه مى كنيد حكم رجم را مخصوص بعضى از صور زناى محصنه كرده ، آن صورتى كه زنا در شهر واقع شود و زن نامزد داشته باشد.

و اما اينكه در روايت ابن صوريا آمده بود كه يهوديان بنى قريظه و بنى النضير از رسول خدا (ص) خواستند تا در مساله ديه و خون بها نيز بين آنان حكم كند، در سابق هم گفتيم كه آيات خالى از تاييد اين فقره حديث نيست ، آنچه در آيه شريفه راجع به حكم قصاص در قتل و جرح آمده ، در تورات فعلى نيز موجود است ، در توراتى كه قبلا معرفى كرديم در اصحاح بيست و يكم از سفر خروج چنين مى خوانيم : (١٢) اگر كسى انسانى را بزند و در اثر ضربه به او، آن انسان بميرد، به نحوى كشته مى شود (١٣) و ليكن اگر او از اول قصد كشتن نداشته باشد بلكه خداى تعالى مردن او را به دست وى واقع سازد، من براى تو مكانى معين مى كنم كه قاتل خطايى به آنجا بگريزد ... (٢٣) و اگر تنها جراحتى بر دارد و آزارى ببيند، نفس به نفس ‍ (٢٤) و چشم به چشم و دندان به دندان و دست به دست و پا به پا (٢٥) و داغ به داغ و زخم به زخم و شكستگى استخوان به شكستن استخوان تلافى مى شود.

و در اصحاح بيست و چهارم از سفر لاوى ها چنين مى خوانيم : (١٧) و اگر شخصى انسانى را بميراند (باعث مردن او شود) بايد كشته شود (١٨) و اگر شخصى چهار پايى را بميراند، عوضش را بايد بدهد، نفس به نفس ، چشم به چشم و دندان به دندان و عين آن عيبى كه در انسانى به وجود آورد، در خودش بوجود مى آورند.

و در تفسير در المنثور است كه احمد و ابو داود و ابن جرير و ابن منذر و طبرانى و ابو الشيخ و ابن مردويه ، از ابن عباس روايت كرده اند كه گفت : خداى تعالى آيه شريفه :" وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللّهُ فَأُولئِكَ هُمُ الْكافِرُونَ ..."" الظّالِمُونَ ..."" الفاسقون " را خداوند در باره دو طائفه از يهود نازل كرد كه در دوره جاهليت يك طائفه ، طائفه ديگر را مقهور و ذليل خود قرار داده بود، بطورى كه طائفه مقهور رضايت داده بودند به اينكه اگر از طائفه قاهر و زورمند فردى از آنان را كشت فقط پنجاه وسق خون بها بپردازد ولى اگر از طائفه ذليل و مقهور فردى از طائفه قاهر را كشت صد وسق خون بها بپردازد، اين قرار نابرابر و غير عادلانه هم چنان در بين اين دو طائفه از يهود معمول بود تا آنكه رسول خدا (ص) از مكه به مدينه هجرت فرمود، در همان اوايل هجرت كه رسول خدا (ص) عليه اين دو طائفه از يهود جبهه نگرفته بود، يهوديان دو قبيله ، مقدم آن جناب را گرامى داشتند، قبيله ذليل و مقهور با ورود آن جناب احساس پشت گرمى نموده ، عليه آن قبيله ديگر قيام نمود و گفت : كجاى دنيا سراغ داريد كه دو قبيله همسايه كه دين واحدى و دودمان واحدى و سرزمين واحدى داشته باشند، آن وقت خون بهاى يكى نصف خون بهاى ديگرى باشد؟ ما اگر تا كنون تن به اين ذلت داده بوديم از ترس بود و مى خواستيم زن و بچه هايمان از شر شما ايمن باشند و حال كه محمد به مدينه آمده ، ديگر حاضر نيستيم چنين امتيازى به شما بدهيم ، آن قبيله ديگر اعتنايى به گفته اينان نكردند تا كار به مشاجره كشيد و چيزى نمانده بود كه به جنگ هم بكشد ولى سر انجام هر دو رضايت دادند كه رسول خدا (ص) را در بين خود حكم قرار دهند، در عين حال طائفه زورمند در بين خود جلسه اى تشكيل دادند و گفتند: به خدا سوگند محمد طرف آنان را خواهد گرفت و هرگز حاضر نيست براى ما دو برابر آنان ديه و خون بها معين كنند چون منطق آنان قوى است و سخن درستى دارند كه اگر تا كنون تن به چنين قرارى داده بودند از ترس بود، لذا افرادى را بطور محرمانه نزد آن جناب فرستادند تا بلكه بتوانند قبل از روز موعود كه هر دو قبيله به حضورش مى روند نظر آن جناب را به سوى خود معطوف سازند، خداى تعالى آن جناب را از قضيه آنان آگاه كرد و به همه مطالب آنان و اينكه چه هدفى دارند خبر دارش ساخت و اين آيات را نازل فرمود:" يا أَيُّهَا الرَّسُولُ لا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسارِعُونَ فِي الْكُفْرِ ... وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللّهُ فَأُولئِكَ هُمُ الْفاسِقُونَ"، ابن عباس سپس سوگند ياد كرد كه به خدا قسم آيات در باره اين دو طائفه نازل شده .

مؤ لف : اين داستان را قمى هم در تفسير خود در حديثى طولانى آورده و در آن آمده :

كه عبد اللّه بن ابى (رئيس منافقين ) آن كسى بوده ، كه از سوى بنى النضير مامور شد ذهن رسول خدا (ص) را مشوب نمايد و آن جناب را طرفدار بنى النضير كند و همچنين آن جناب را از شر قبيله بنى النضير (كه همان قبيله زورمند بود) بترساند همان او بوده كه گفته است :" إِنْ أُوتِيتُمْ هذا فَخُذُوهُ وَ إِنْ لَمْ تُؤْتَوْهُ فَاحْذَرُوا" .

ولى روايت اول از نظر متن درست تر از اين روايت است ، براى اينكه مضمون آن با سياق آيات سازگارتر و منطبق تر است ، چون اوائل آيات و مخصوصا دو آيه اول از نظر سياق با مساله خون بها و اختلاف بنى النضير و بنى قريظه در آن ، كه اين روايت آن را نقل نموده انطباق ندارد، و اين عدم انطباق را كسى مى فهمد كه عارف به اسلوب هاى مختلف كلام باشد و بعيد نيست كه اين روايت خواسته باشد مانند بسيارى از روايات شان نزول داستان را بر آيات مورد بحث تطبيق داده باشد راوى ديده داستان اين دو قبيله مى تواند با جمله :" وَ كَتَبْنا عَلَيْهِمْ فِيها أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ ..." و با جملات قبلى آن منطبق شود و از سوى ديگر ديده كه اتصال آيات از جمله :" يا أَيُّهَا الرَّسُولُ لا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسارِعُونَ فِي الْكُفْرِ ..." آغاز مى شود، لذا گفته است كه همه اين آيات در باره داستان دو قبيله نامبرده نازل شده و غفلت كرده از اينكه اين آيات در ضمن متعرض مساله سنگسار شده و اين مساله ربطى به مساله خون بها ندارد- و به هر حال خدا داناتر است -.

و در تفسير عياشى از سليمان بن خالد روايت آورده كه گفت : از امام صادق (ع) شنيدم كه مى فرمود: خداى تعالى وقتى براى بنده اى خير بخواهد، در قلب او نقطه اى سفيد و روشن پديد آورده و گوش هاى دلش را باز مى كند و فرشته اى موكل او مى سازد تا او را تسديد و راهنمايى كند و همواره به راه صواب ملهم سازد و چون براى بنده اى شر و بدى بخواهد، در قلب او نقطه اى سياه و تاريك پديد مى آورد و جلوى مسامع و گوشهاى قلبش را مى بندد و شيطانى موكل بر او مى كند تا همواره گمراهش سازد.

آن گاه اين آيه را تلاوت فرمود:" فَمَنْ يُرِدِ اللّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلامِ وَ مَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً ..." و نيز آيه :" إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ" و آيه :" أُولئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللّهُ أَنْ يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ" .

## رواياتى در باره مراد از سحت

و در كافى به سند خود از سكونى از امام صادق (ع) روايت كرده كه فرمود:

سحت به معناى بهايى است كه كسى در برابر فروختن مردار و سگ و شراب بگيرد و همچنين مهر زن زنا كار و رشوه گرفتن در برابر حكم و اجرتى كه كاهن و جادوگر مى گيرد سحت است .

مؤ لف : آنچه در روايت آمده صرفا نمونه هايى است از سحت كه شمرده شده نه اينكه سحت منحصر به آنها باشد، چون اقسام سحت بسيار است كه در روايات آمده و در همين معنا و قريب به آن روايات بسيارى از طرق ائمه اهل البيت (ع) وارد شده است .

و در در المنثور است كه عبد بن حميد از على بن ابى طالب روايت كرده كه شخصى از آن جناب از سحت پرسيد حضرت فرمود: رشوه است ، سؤ ال شد: رشوه در حكم ؟ فرمود: نه ، رشوه در حكم ، كفر است )).

مؤ لف : اينكه فرمود:" نه رشوه در حكم ، كفر است " كانه اشاره است به مطلبى كه در آيات مورد بحث بود كه در سياق مذمت از سحت و رشوه خوارى در حكم فرمود:" وَ لا تَشْتَرُوا بِآياتِي ثَمَناً قَلِيلًا وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللّهُ فَأُولئِكَ هُمُ الْكافِرُونَ" و اين كه رشوه خوارى در حكم كفر است ، در روايات وارده از امام صادق و امام باقر (ع) مكرر آمده و آن دو بزرگوار نيز مكرر فرموده اند: اما رشوه در حكم ؟ چنين عملى كفر به خدا و رسول او است و روايات در تفسير كلمه سحت و حرمت آن بسيار است كه هم از طرق شيعه نقل شده و هم از طرق اهل سنت در جوامع حديث آنان آمده .

عدم نسخ آيه :" فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ" با جمله :" وَ أَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِما أَنْزَلَ اللّهُ

و در تفسير در المنثور در ذيل آيه :" فَإِنْ جاؤُكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ ..." آمده كه ابن ابى حاتم و نحاس (در كتاب ناسخش ) و طبرانى و حاكم (وى حديث را صحيح دانسته ) و ابن مردويه و بيهقى (در كتاب سنن خود) همگى از ابن عباس روايت كرده اند كه گفت : دو آيه از سوره مائده نسخ شده ، يكى آيه :"قلائد" و يكى ديگر جمله :" فَإِنْ جاؤُكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ" كه قبل از نسخ ، رسول خدا (ص) مخير بود، اگر مى خواست بين اهل كتاب حكم مى كرد و اگر نمى خواست از آنان اعراض مى نمود و آنان را به احكام خودشان حوالت مى داد ولى وقتى آيه :" وَ أَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِما أَنْزَلَ اللّهُ وَ لاتَتَّبِعْ أَهْو اءَهُمْ" نازل شد مى گويد: رسول خدا (ص) دستور داد در بين اهل كتاب نيز طبق دستورى كه در كتاب آسمانى ما آمده حكم شود.

و در همان كتاب آمده كه ابو عبيد و ابن منذر و ابن مردويه از ابن عباس ‍ روايت كرده اند كه در تفسير جمله :" فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ" گفته : اين جمله به وسيله جمله :" وَ أَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِما أَنْزَلَ اللّهُ" نسخ شده .

مؤ لف : و نيز در المنثور از عبد الرزاق از عكرمه ، نظير آن را نقل كرده و آنچه از مضمون آيات استفاده مى شود غير از آن چيزى است كه اين روايات مى گويد، آنچه از آيات بر مى آيد با مساله نسخ سازگار نيست ، براى اينكه از ظاهر سياق آيات بر مى آيد كه همه به يكديگر متصل هستند و همين اتصال اقتضا مى كند كه آيات يكباره نازل شده باشد و معنا ندارد در چند آيه اى كه در يك روز نازل مى شود يكى ناسخ ديگرى باشد، علاوه بر اينكه جمله :" وَ أَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِما أَنْزَلَ اللّهُ ..." آيه مستقلى نيست ، بلكه جمله اى است كه معنايش جز با جمله هاى قبلش تمام نمى شود و بر اين اساس نيز معنا ندارد كه خود به تنهايى ناسخ باشد و به فرضى هم كه با همه اين اشكالها ناسخ باشد آيه قبلش كه مى فرمود:" فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِما أَنْزَلَ اللّهُ" به ناسخ بودن سزاوارتر بود (براى اينكه قبل از اين جمله در كلام آمده بود) علاوه بر اينكه خواننده محترم توجه كرد كه گفتيم ظاهرترين وجه اين است كه ضمير در كلمه " بينهم " به مطلق ناس برگردد نه بخصوص اهل كتاب ، آن هم خصوص ‍ يهود، از اين هم كه بگذريم در اوائل تفسير اين سوره گفتيم كه سوره مائده ناسخ هست ولى منسوخ نيست .

استدلال لطيف امام صادق (ع) به آيه :" إِنّا أَنْزَلْنَا التَّوْراةَ ..." در مورد علومى كه شايسته مقام امامت است

و در تفسير عياشى در ذيل آيه :" إِنّا أَنْزَلْنَا التَّوْراةَ فِيها هُدىً وَ نُورٌ ..." از ابى عمرو زبيرى از امام صادق (ع) روايت كرده كه فرمود: از جمله چيزهايى كه امامت سزاوار آن است ، اين است كه خداى تعالى او را از گناهان بزرگ - كه موجب آتش دوزخ است - و از هر نافرمانى پاك كرده باشد و خودش هم پاك باشد و يكى ديگر داشتن علم منور است - و در نسخه اى ديگر به جاى " علم منور"" علم مكنون " آمده و ديگر چيزهايى كه سزاوار مقام امامت است عالم بودن به تمامى آنچه كه امت بدان نياز پيدا مى كند و عالم بودن به آنچه كه بر امت حلال و يا حرام است و علم پيدا كردن به كتاب خدا- به خاص و به عام آن ، به محكمش و متشابهش به دقائق علمى و به تاويل هاى غريب از اذهان سايرين ، به ناسخش و منسوخش راوى مى گويد به امام (ع) عرضه داشتم ، چه دليلى هست بر اينكه امام بايد به همه اينها كه فرمودى عالم باشد؟ فرمود: دليلش كلام خداى تعالى است ، در آنجا كه در باره افرادى سخن مى گويد كه به آنان اجازه حكومت داده و آنان را شايسته و اهل اين كار دانسته ، مى فرمايد:" إِنّا أَنْزَلْنَا التَّوْراةَ فِيها هُدىً وَ نُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ، الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هادُوا وَ الرَّبّانِيُّونَ وَ الْأَحْبارُ"، پس اين امامان يك مرحله پائين تر از انبيا هستند كه مردم را به علم خود تربيت مى كنند و اما احبار علمايى هستند پائين تر از ربانيين ، آن گاه در باره همه فرموده :" بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتابِ اللّهِ وَ كانُوا عَلَيْهِ شُهَداءَ" و نفرمود:" بما حملوا من كتاب اللّه - به خاطر اينكه داناى به كتاب خدايند" بلكه فرمود: به خاطر اينكه مكلف به حفظ كتاب هستند.

مؤ لف : اين استدلال از امام صادق (ع)، استدلالى است لطيف و طبق اين استدلال معناى عجيبى از آيه به دست مى آيد، معنايى كه بسيار دقيق تر از آن معنايى است كه گذشت و حاصل استدلال اين است كه ترتيبى كه در آيه شريفه در شمردن حاكمان به كتاب خدا اتخاذ شده چنين است كه اول انبيا (ع) ذكر شده اند و سپس ربانيين و در مرتبه سوم احبار، از همين ترتيب به دست مى آيد كه اين چند طبقه از نظر فضل و كمال نيز در چند طبقه قرار دارند، طبقه اول افضل و اكمل از آن دو طبقه ديگر است و طبقه دوم پائين تر از طبقه اول و بالاتر از طبقه سوم يعنى احبار است و احبار عبارتند از علماى دين كه علم دين را از راه تعليم و تعلم حمل كرده اند.

و خداى تعالى در آيه اى كه امام به آن استدلال فرموده ، از نحوه علم ربانيين خبر داده و فرموده :" بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتابِ اللّهِ وَ كانُوا عَلَيْهِ شُهَداءَ" و اگر منظور از اين عبارت صرف دانايى به كتاب خدا بود و ربانيين نيز علمشان مانند علم علما بود مى فرمود:" بما حملوا من كتاب اللّه "، هم چنان كه در سوره جمعه در باره احبار يهود فرمود:" مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْراةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوها ..."

آرى استحفاظ به معناى در خواست حفظ است و معناى آن تكليف به حفظ مى باشد، پس ربانيين كسانى هستند كه مسئول و مكلف به حفظ كتابند، نظير اينكه در باره صديقين فرموده :" لِيَسْئَلَ الصّادِقِينَ عَنْ صِدْقِهِمْ" يعنى تا صديقين را مكلف كند به اينكه صدق نهفته در باطن جانشان را اظهار كنند و اين حفظ و شهادت بر كتاب تمام نمى شود مگر با عصمت كه جز در امام معصوم از طرف خداى سبحان محقق نمى شود، براى اينكه خداى سبحان مجاز بودن در حكومت را بر حفظ كتاب شرط كرده و نيز شهادت آنان بر كتاب را معتبر شمرده ، و اين محال است كه خداى تعالى كسى را شاهد بر كتاب قرار دهد و به وسيله او كتاب ثابت گردد كه جائز الخطاء باشد و غلط از او نيز سر بزند.

پس اين حفظ و شهادت غير از حفظ و شهادتى است كه بين ما مردم معمولى يافت مى شود بلكه از قبيل حفظ اعمال و شهادتى است كه بيانش ‍ در تفسير آيه شريفه :" لِتَكُونُوا شُهَداءَ عَلَى النّاسِ وَ يَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً" در جلد اول اين كتاب گذشت .

و اگر در اينجا يعنى در آيه مورد بحث ، اين حفظ و شهادت را به همه انبياء و ربانيين و احبار نسبت داده ، با اينكه قائم به بعضى از افراد است كه همان معصومين (ع) هستند، نظير نسبتى است كه در آيه سوره بقره داده بود، در آنجا نيز شهادت بر اعمال را به همه امت نسبت داده بود و استعمال اينگونه نسبت ها در قرآن شايع است مثل آنجا كه مى فرمايد:

" وَ لَقَدْ آتَيْنا بَنِي إِسْرائِيلَ الْكِتابَ وَ الْحُكْمَ وَ النُّبُوَّةَ" .

و اين گفتار ما منافات با آن ندارد كه احبار هم مكلف به حفظ و شهادت باشند و ميثاق از آنان نيز گرفته شده باشد زيرا مكلف بودن احبار به اينكه كتاب خدا را حفظ كنند مطلبى است و اينكه نتوانستند حفظ كنند و دچار غلط و اشتباه شوند مطلبى ديگر است و دين الهى همانطور كه بدون ثبوت تكليف شرعى و اعتبارى تمام نمى شود، بدون ثبوت حقيقى و واقعى نيز تمام نمى گردد.

پس ثابت شد كه در اين ميان مرحله و منزلتى وجود دارد كه ما بين منزلت انبيا و منزلت احبار است و آن عبارت است از منزلت ائمه معصومين ، و خداى تعالى از وجود چنين نسبتى خبر داده و فرموده :" وَ جَعَلْنا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنا لَمّا صَبَرُوا وَ كانُوا بِآياتِنا يُوقِنُونَ".

و اين مطلب كه منزلتى بين دو منزلت باشد با آيه زير كه اسحاق و يعقوب (ع) را، هم پيغمبر دانسته و هم امام و فرموده :" وَ وَهَبْنا لَهُ إِسْحاقَ وَ يَعْقُوبَ نافِلَةً وَ كُلًّا جَعَلْنا صالِحِينَ وَ جَعَلْناهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنا" منافات ندارد، براى اينكه اجتماع نبوت و امامت در بعضى از افراد منافات ندارد با اين مطلب كه در بعضى ديگر جداى از هم باشد يعنى يكى پيغمبر باشد و امام نباشد و يكى ديگر امام باشد و پيغمبر نباشد. و ما در باره امامت مطالبى در تفسير آيه " وَ إِذِ ابْتَلى إِبْراهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِماتٍ" در جلد اول اين كتاب بيان كرديم .

و سخن كوتاه اينكه ربانيين و ائمه حد وسطى هستند بين انبيا و احبار، و اين طائفه اگر به كتاب علم دارند علم به حق دارند و اگر شاهد بر آنند شهادتشان به معناى حقيقى و واقعى كلمه است .

همه اينها كه گفته شد راجع به ربانيين و ائمه از بنى اسرائيل بود ليكن آيه شريفه دلالت دارد بر اينكه اگر ربانيين و ائمه از بنى اسرائيل ، داراى چنين منزلتى بودند به اين جهت بود كه حامل كتاب آسمانى تورات بودند، به خاطر حفظ اين كتاب آسمانى خداى تعالى به آنان چنين مقامى را داد، پس ‍ اگر كتاب آسمانى ديگرى نيز از ناحيه خدا نازل شود كه مشتمل بر معارف الهى و احكام عملى باشد حتما بايد كسانى مستحفظ و شاهد بر آن باشند و همين معنا مطلوب را اثبات مى كند.

پس اينكه امام (ع) فرمود:" پس اين ائمه در منزلتى پائين تر از انبيا قرار دارند" معنايش اين است كه از آيه ترتيب استفاده مى شود، ترتيب از حيث كمال و فضيلت ، رتبه اول را انبيا دارند و رتبه پائين تر را ائمه هم چنان كه احبار (كه همان علما باشند) در رتبه پائين تر از ائمه واقعند و اينكه فرمود:"مردم را به علم خود تربيت مى كنند" از ظاهرش بر مى آيد كه امام (ع) مساله تربيت را از ماده و ريشه كلمه " ربانى " كه همان تربيت است گرفته باشد نه از ربوبيت ، بقيه فقرات روايت در همانجا كه خلاصه معنايش را آورديم روشن شد. و چه بسا منظور امام (ع) در روايت عياشى همين باشد، عياشى كه روايت قبلى نيز از او نقل شده از مالك جهنى نيز روايت آورده كه گفت : امام باقر (ع) در تفسير آيه :" إِنّا أَنْزَلْنَا التَّوْراةَ فِيها هُدىً وَ نُورٌ ... بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتابِ اللّهِ" فرمود: اين آيه شريفه در باره ما نازل شده .

## رواياتى در مورد حكم نكردن به ما انزل اللّه

و در تفسير برهان در ذيل جمله :" وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللّهُ فَأُولئِكَ هُمُ الْكافِرُونَ"، از كافى نقل كرده كه او به سند خود از عبد اللّه بن مسكان بطور رفع (يعنى حذف سند تا رسول خدا (ص) از آن جناب روايت كرده كه فرمود: كسى كه در مورد دو درهم حكمى به جور براند و طرف را مجبور به اجراى آن كند، از اهل اين آيه خواهد بود كه مى فرمايد:" كسانى كه طبق ما انزل اللّه حكم نكنند كافرند"، راوى مى گويد: عرضه داشتم :

چگونه مجبور به اجرا كند؟ فرمود: حاكمى داراى قدرت اجرا باشد، شلاق و زندان داشته باشد، محكوم اگر به حكمش رضايت داد كه هيچ و اگر رضايت نداد او را با شلاق بزند و در زندان خود محبوسش كند.

مؤ لف : اين روايت را شيخ طوسى نيز در تهذيب به سند خود تا ابن مسكان و از آنجا تا رسول خدا (ص) بدون سند آورده ، عياشى آن را در تفسير خود بطور مرسل و بدون سند از ابن مسكان نقل كرده و معناى اول حديث به طرق ديگرى نيز از ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) روايت شده است .

و مراد از اينكه حكم را مقيد به " اجبار" فرموده ، فهماندن اين معنا است كه حاكم وقتى كافر مى شود كه حكمش داراى اثر باشد، حكم فصل و قاطعى باشد كه دو طرف نزاع به حسب طبع خود حكم نزاع خود را خاتمه يافته ببينند و گرنه صرف انشاى حكم ، كفر نمى آورد، چون در حقيقت حكم شمرده نمى شود (و گرنه بايد اظهار نظرهاى افراد كوچه و بازار را هم حكم بدانيم ، در حالى كه چنين نيست ).

و در در المنثور است كه سعيد بن منصور و ابو الشيخ و ابن مردويه از ابن عباس روايت كرده كه گفت : خداى عز و جل آيه شريفه :" وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللّهُ

فَأُولئِكَ هُمُ الْكافِرُونَ"

- و آن آيه كه دارد" الظالمون " و آنكه مى فرمايد:" الفاسقون " همه را در خصوص يهود نازل كرده .

مؤ لف : اين حديث مورد اشكال است ، زيرا آيات سه گانه مذكور همه مطلقند و شامل همه حكام و قاضيان جور مى شوند و هيچ دليلى وجود ندارد كه آنها را مقيد به يهود سازد و صرف نزول آيات در مورد يهوديان باعث نمى شود كه ما در اطلاق آنها دخل و تصرفى نموده و بگوئيم :

اطلاق ندارد، علاوه بر اين مورد آيات نيز فقط يهود نيست ، زيرا آيه سوم فقط در باره نصارا نازل شده ، از اين هم كه بگذريم خود ابن عباس راوى حديث بالا رواياتى دارد كه نقيض اين روايت است .

و در همان كتاب است عبد بن حميد از حكيم بن جبير روايت كرده كه گفت : من از سعيد بن جبير در مورد اين آيات سوره مائده سؤ ال كردم و گفتم جمعى معتقدند كه اين آيات در باره بنى اسرائيل و عليه آنان نازل شده ، و كارى به كار ما ندارد، او در پاسخ گفت : ما قبل و ما بعد اين آيات را بخوان ، برايش خواندم گفت : نه ، اين حرف درست نيست ، بلكه آيات مذكور بر ما نازل شده و مربوط به ما مسلمانان است ، بعد از اين ماجرا به مقسم - آزاد شده ابن عباس - بر خوردم ، و از اين آيات كه در مائده است پرسيدم ، و گفتم : جمعى معتقدند كه در باره بنى اسرائيل و عليه آنان نازل شده نه بر عليه ما مسلمانان ، گفت : هم عليه آنان نازل شده ، و هم عليه ما، و آيه اى كه بر ما و بر آنان نازل شود به نفع ما و آنان نيز خواهد بود.

آن گاه به حضور على بن الحسين رسيدم و از آياتى كه در سوره مائده است پرسيدم و براى

وى شرح دادم كه من از سعيد بن جبير و از مقسم سؤ ال كردم ، آن جناب پرسيد مقسم چه جوابى داد؟ من جواب مقسم را برايش نقل كردم حكيم آن گاه گفت : على بن الحسين فرمود: مقسم درست گفته ، و ليكن بايد دانست كه اين كفر غير كفر شرك است و فسق آن نيز غير فسق شرك است ، و ظلم آن نيز غير ظلم شرك است .

بعد از آن سعيد بن جبير را ديدم ، و نظر على بن الحسين را براى او گفتم او به پسرش گفت : اين فتوا را چگونه مى بينى ؟ پسرش گفت فتواى على بن الحسين از فتواى تو و مقسم بهتر است .

مؤ لف : از بيان قبلى ما بخوبى روشن مى شود كه اين روايت با آنچه از آيه ظاهر مى شود مطابق است .

## در گذشتن از جانى موجب بخشودگى گناهان مى شود

و در كافى به سند خود از حلبى از امام صادق (ع) و نيز عياشى در تفسير خود از ابى بصير از آن جناب روايت كرده اند كه در ذيل آيه :" فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفّارَةٌ لَهُ" فرمود:

صرف نظر كردن از قصاص گناهان او را به همان مقدار كه از قصاص صرف نظر كرده محو مى كند، چه جراحت باشد، و چه غير آن .

و در در المنثور است كه ابن مردويه از مردى از انصار از رسول خدا (ص) روايت كرده كه در جمله :" فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفّارَةٌ لَهُ" گفته است : رسول خدا (ص) فرموده : مردى كه دندانش را شكسته اند و يا دستش را قطع كرده اند، و يا چيزى از دستش را قطع كرده اند و يا جراحتى بر بدنش وارد ساخته اند، و او از جانى عفو مى كند، خداى تعالى به مقدار ديه اى كه مى توانست بگيرد و نگرفت از گناهان او عفو مى كند، مثلا اگر ديه يك چهارم خون بها است ، خداى تعالى از يك چهارم گناهانش صرف نظر مى كند، و اگر يك سوم باشد از يك سوم ، و اگر همه خون بها باشد از همه گناهان او چشم پوشى مى كند.

مؤ لف : نظير اين روايت را نيز از ديلمى از ابن عمر نقل كرده ، و شايد آنچه در اين روايت و روايت قبلى آمده كه " تكفير گناهان را مطابق و به مقدار عفوى دانسته كه مجنى عليه كرده است "، از تشبيه ديه شرعى كه چند قسم است به قصاص ، و تنزيل آن به منزله قصاص ، و سنجيدن " قصاص و ديه " را با" مغفرت گناهان " استفاده شده باشد، و چون مغفرت گناهان نيز منقسم و داراى شدت و ضعف است ، در نتيجه بعضى از مراتب " ديه " بر بعضى از مراتب " مغفرت " و كل ديه بر كل مغفرت منطبق مى شود.

و در تفسير قمى در ذيل آيه شريفه :" لِكُلٍّ جَعَلْنا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهاجاً" از قول امام (ع) گفته است : يعنى براى هر پيغمبرى شريعتى و طريقه اى است .

آن قاضى كه هم به حق آگاه باشد و هم به حق قضاوت كند، اهل بهشت است

و در تفسير برهان در ذيل آيه :" أَ فَحُكْمَ الْجاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ..." از كافى روايتى آورده كه مرحوم كلينى آن را به سند خود از احمد بن محمد بن خالد از پدرش نقل كرده و پدر او بقيه افراد سند را انداخته و مستقيما از امام صادق (ع) روايت كرده كه فرمود: قضا چهار قسم است ، مباشر سه قسم از آن در آتش است ، و مباشر يك قسم در بهشت ، مردى كه قضاوت به جور و بنا حق كند با اينكه به موازين قضا آگاه است او در آتش است ، و مردى هم كه به جور قضاوت كند و اين قضاوت به جورش براى اين است كه به موازين قضا آگاهى ندارد در آتش است ، و مردى كه به حق قضاوت كند ولى به موازين قضا آگاه نيست او نيز در آتش است ، تنها كسى در بهشت است كه هم به حق قضاوت كند، و هم به موازين قضاوت آگاه باشد.

و نيز همان جناب فرمود: حكم - كه حاصل قضاوت است - دو نوع است ، يكى حكم خدا و يكى حكم جاهليت ، قهرا كسى كه به حكم خدا حكم نكرده باشد به حكم جاهليت حكم كرده است .

مؤ لف : در معناى اين دو روايت اخبار بسيار زيادى از طرق شيعه و طرق اهل سنت در كتابهاى حديث هر دو طائفه در باب قضا و شهادات آمده ، و آيه شريفه اشعار و بلكه دلالت بر هر دو معنا دارد، اما بالنسبه به معناى اول بيان دلالت آيه بر آن اين است كه حكم به جور چه اينكه حاكم با علم به جور بودنش حكم كرده باشد و چه اطلاعى از جور بودنش نداشته باشد، بالا خره جور است ، هر چند كه در صورت دوم تصادفا جور از آب در آمده باشد، و همچنين حكم به حق با جهل به موازين ، كه آن نيز به تصادف حق از آب در آمده و هر دو مورد پيروى هواى نفس است كه خداى تعالى از آن نهى كرده ، و فرموده :" فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِما أَنْزَلَ اللّهُ وَ لا تَتَّبِعْ أَهْواءَهُمْ عَمّا جاءَكَ مِنَ الْحَقِّ"، كه در اين آيه از پيروى هواى نفس در حال حكم كردن تحذير نموده ، و حكم ناشى از پيروى هوا را در مقابل حكم به حق قرار داده و از همين مقابله به دست مى آيد كه علم به حق بودن قضاوت ، شرط در جواز حكم است و كسى كه حكم مى كند و علمى به حق بودن آن ندارد عمل غير مجازى انجام داده و در آتش خواهد بود، براى اينكه در اين عمل از هواى نفس پيروى كرده و علاوه بر اين چنين حكمى مصداق حكم جاهليت بوده ، چون حكم جاهليت عبارت است از هر حكمى كه مستند به خدا نباشد. و اما بالنسبة به معناى دوم دليلش مقابله اى است كه بين دو حكم واقع شده - و خدا داناتر است -.

و در تفسير طبرى از قتاده روايت كرده كه در تفسير آيه :" إِنّا أَنْزَلْنَا التَّوْراةَ فِيها هُدىً وَ نُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هادُوا وَ الرَّبّانِيُّونَ وَ الْأَحْبارُ" گفته است :

اما ربانيون عبارتند از فقهاى يهود، و اما احبار عبارتند از علماى ايشان و اضافه كرده است كه چنين به ما رسيده كه رسول خدا (ص) بعد از آنكه اين آيه نازل شد فرمود: به حكم اين فرمان بعد از اين ، ما بر يهود و غير آنان از اهل اديان حكم خواهيم كرد .

مؤ لف : اين روايت را سيوطى نيز در تفسير آيه شريفه :" إِنّا أَنْزَلْنَا التَّوْراةَ ..." از عبد بن حميد و از ابن جرير از قتاده نقل كرده .

و ظاهر روايت اين است كه آنچه كه گفت از رسول خدا (ص) برايش نقل شده مربوط به آيه شريفه است ، يعنى خواسته است بگويد دليل بر اينكه ربانيين فقها و احبار علماى يهودند خود آيه است ، و بنا بر اين اشكالى متوجه وى مى شود كه آيه شريفه بيش از اين دلالت ندارد كه بايد طبق تورات در بين يهود حكم كرد، چون در آيه آمده :" للذين هادوا"، پس نه غير يهود را شامل مى شود و نه حكم به غير تورات نسبت به يهود را، در حالى كه ظاهر روايت اين است كه مى خواهد بگويد: به غير تورات بر يهود و غير يهود حكم مى شود، مگر آنكه منظور از اين كلام رسول خدا (ص) كه در روايت فرمود: (از اين پس ما بر يهود و غير آنان از اهل اديان حكم خواهيم كرد) اين باشد كه ما انبيا بر يهود و غير يهود حكم مى كنيم و اين علاوه بر سستى و سخافت هيچ ارتباطى با آيه ندارد.

و ظاهرا بعضى از راويان در نقل آيه دچار اشتباه شده و گويا رسول خدا (ص) اين كلام را بعد از جمله :" وَ أَنْزَلْنا إِلَيْكَ الْكِتابَ بِالْحَقِّ .... فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِما أَنْزَلَ اللّهُ" (تا آخر آيات ) فرموده كه در اين صورت روايت با همان مطلبى منطبق مى شود كه گفتيم از ظاهر آيه بر مى آيد و آن اين است كه ضمير در كلمه " بينهم " به عموم مردم بر مى گردد نه به خصوص يهود، راوى اشتباها به جاى اين آيه آن آيه را آورده است .

حشر و نشر در قرآن

آيه ٣٨ از سوره انعام خطاب به مردم مى فرمايد حيوانات زمينى و هوايى همه امت هايى هستند مثل شما مردم ، و معلوم است كه اين شباهت تنها از اين نظر نيست كه آنها هم مانند مردم داراى كثرت و عددند، چون ، جماعتى را به صرف كثرت و زيادى عدد، امت نمى گويند، بلكه وقتى به افراد كثيرى امت اطلاق مى شود كه يك جهت جامعى اين كثير را متشكل و به صورت واحدى درآورده باشد، و همه يك هدف را در نظر داشته باشند حال چه آن هدف ، هدف اجبارى باشد و چه اختيارى .

هم چنان كه از اين نظر هم نيست كه اين حيوانات انواعى و هر نوعى براى خود امتى است كه افرادش همه در نوع خاصى از زندگى و ارتزاق و نحوه مخصوصى از تناسل و توليد مثل و تهيه مسكن و ساير شؤ ون حيات مشتركند، زيرا اگر چه اين مقدار اشتراك براى شباهت آنها به انسان كافى است ، ليكن از اينكه در ذيل آيه فرمود:" ثُمَّ إِلى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ" استفاده مى شود كه مراد از اين شباهت تنها شباهت در احتياج به خوراك و جفت گيرى و تهيه مسكن نيست ، بلكه در اين بين ، جهت اشتراك ديگرى هست كه حيوانات را در مساله بازگشت به سوى خدا شبيه به انسان كرده است .

وجه اشتراكى كه بين انسان و حيوانات ديگر وجود دارد و موجب تشابه انسان و حيوانات ديگر در مساله " حشر" و باز گشت به خدامى باشد، داشتن شعور است حال بايد ديد آن چيزى كه در انسان ملاك حشر، و بازگشت به سوى خدا است چيست ؟ هر چه باشد همان ملاك در حيوانات هم خواهد بود، و معلوم است كه آن ملاك در انسان جز نوعى از زندگى ارادى و شعورى كه راهى به سوى سعادت و راهى به سوى بدبختى ، نشانش مى دهد، چيز ديگرى نيست ، آرى ، يك فرد از انسان ممكن است در طول زندگيش در دنيا به لذيذترين غذاها و موافق ترين ازدواجها و زيباترين منزلها برسد و در عين حال به خاطر ظلم و جورى كه كرده سعادتمند در زندگى هم نباشد، و بر عكس ممكن است جميع انواع بلاها و شدائد به او روى آورده باشد و او در عين حال به خاطر داشتن كمالات انسانى و نور عبوديت ، خوش و سعادتمند بوده باشد.

پس ملاك تنها همان داشتن شعور و يا به عبارت ديگر، فطرت انسانيت است كه به كمك دعوت انبيا راه مشروعى از اعتقاد و عمل به رويش باز مى كند كه اگر آن راه را سلوك نمايد و مجتمع هم با او و راه و روش او موافقت كند در دنيا و آخرت سعادتمند مى شود، و اگر خودش به تنهايى و بدون همراهى و موافقت مجتمع آن راه را سلوك كند در آخرت سعادتمند مى شود، يا در دنيا و آخرت هر دو، و اگر آن راه را سلوك نكند بلكه از مقدارى از آن و يا از همه آن تخلف نمايد، در دنيا و آخرت بدبخت مى شود.

اين آن سنتى است كه فطرت هر انسانى آن را قبول داشته ، و در دو كلمه خلاصه مى شود، و آن دو كلمه عبارتند از: ١- به كار خير و اطاعت خدا وادار كردن ، ٢- از عمل بد و معصيت بازداشتن و يا بگو:

١- به عدل و استقامت دعوت نمودن ، ٢- از ظلم و انحراف از حق نهى كردن . آرى هر انسانى به فطرت سليم خود امورى را در باره خود و ديگران نيكو شمرده و آن را عدالت مى داند، و امورى ديگر را زشت دانسته آن را به خود و به ديگران ظلم مى شمارد، دين الهى هم اين فطرت را در همين تشخيص اجماليش تاييد نموده و تفصيل عدالت و ظلم را برايش شرح مى دهد.

اين خلاصه و چكيده مطالبى است كه بحث هاى گذشته ، آن را افاده نموده و بسيارى از آيات قرآنى تاييدش مى نمايد، مانند آيه " وَ نَفْسٍ وَ ما سَوّاها فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَ تَقْواها قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكّاها وَ قَدْ خابَ مَنْ دَسّاها" و آيه

" كانَ النّاسُ أُمَّةً واحِدَةً فَبَعَثَ اللّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَ مَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ ما جاءَتْهُمُ الْبَيِّناتُ بَغْياً بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَ اللّهُ يَهْدِي مَنْ يَشاءُ إِلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ" .

تفكر عميق در اطوار زندگى حيواناتى كه ما در بسيارى از شؤ ون حياتى خود، با آنها سر و كار داريم ، و در نظر گرفتن حالات مختلفى كه هر نوع از انواع اين حيوانات در مسير زندگى به خود مى گيرند، ما را به اين نكته واقف مى سازد كه حيوانات هم مانند انسان داراى آراء و عقايد فردى و اجتماعى هستند، و حركات و سكناتى كه در راه بقاء و جلوگيرى از نابود شدن از خود نشان مى دهند، همه بر مبناى آن عقايد است ، مانند انسان كه در اطوار مختلف زندگى مادى ، آنچه تلاش مى كند، همه بر مبناى يك سلسله آراء و عقائد مى باشد، و چنان كه يك انسان وقتى احساس ميل به غذا و يا نكاح و داشتن فرزند و يا چيز ديگر مى كند بى درنگ حكم مى كند به اينكه بايد به طلب آن غذا برخاسته يا اگر حاضر است بخورد، و اگر زياد است ذخيره نمايد، و همچنين بايد ازدواج و توليد نسل كند. و نيز وقتى از ظلم و فقر و امثال آن احساس كراهت مى نمايد حكم مى كند به اينكه تن به ظلم دادن و تحمل فقر حرام است ، آن گاه پس از صدور چنين احكامى ، تمامى حركت و سكون خود را بر طبق اين احكام انجام داده ، و از راهى كه احكام و آراى مزبور برايش تعيين نموده ، تخطى نمى كند.

همين طور يك فرد حيوان هم - به طورى كه مى بينيم - در راه رسيدن به هدفهاى زندگى و به منظور تامين حوائج خود از سير كردن شكم و قانع ساختن شهوت و تحصيل مسكن ، حركات و سكناتى از خود نشان مى دهد، كه براى انسان ، شكى باقى نمى ماند در اينكه اين حيوان نسبت به حوائجش ‍ و اينكه چگونه مى تواند آن را برآورده سازد، داراى شعور و آراء و عقايدى است كه همان آراء و عقايد او را مانند انسان به جلب منافع و دفع ضرر، وا مى دارد. بلكه بسيار شده است كه در يك نوع و يا در يك فرد از يك نوع ، در مواقع به چنگ آوردن شكار و يا فرار از دشمن به مكر و حيله هايى برخورده ايم كه هرگز عقل بشر آن را درك نمى كرده و با اينكه قرن ها از عمر اين نژاد گذشته ، هنوز به آنچه كه آن حيوان درك كرده ، منتقل نشده است .

آرى ، زيست شناسان در بسيارى از انواع حيوانات ، مانند: مورچه ، زنبور عسل و موريانه به آثار عجيبى از تمدن و ظرافتكاريهايى در صنعت ، و لطائفى در طرز اداره مملكت ، بر خورده اند كه هرگز نظير آن جز در بعضى از ملل متمدن ديده نشده است .

قرآن كريم هم در امثال آيه " وَ فِي خَلْقِكُمْ وَ ما يَبُثُّ مِنْ دابَّةٍ آياتٌ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ" مردم را به شناختن عموم حيوانات و تفكر در كيفيت خلقت آنها و كارهايى كه مى كنند، ترغيب نموده ، و در آيات ديگرى به عبرت گرفتن از خصوص بعضى از آنها، مانند:

چهارپايان ، پرندگان ، مورچگان و زنبور عسل دعوت كرده است .

انسان وقتى اين آراء و عقايد را در حيوانات مشاهده كرده و مى بيند كه حيوانات نيز با همه اختلافى كه انواع آن در شؤ ون و هدفهاى زندگى دارند، با اينهمه ، همه آنها اعمال خود را بر اساس عقايد و آرايى انجام مى دهند، به خود مى گويد: لا بد حيوانات هم احكام باعثه (اوامر) و زاجره (نواهى ) دارند، و اگر چنين احكامى داشته باشند، لا بد مثل ما آدميان خوب و بد را هم تشخيص مى دهند، و اگر تشخيص مى دهند ناچار، مانند ما عدالت و ظلم هم سرشان مى شود، و گرنه اگر داراى آن احكام نبودند، و خوب و بد و عدالت و ظلم سرشان نمى شد، چرا بايستى انواع مختلفشان در آراء و عقايد مختلف باشند؟ از اين هم كه بگذريم ، چرا افراد يك نوع با هم فرق داشته باشند؟ مى بايستى همه ، مثل هم باشند، و حال آنكه مى بينيم اين اسب با آن اسب و اين قوچ با آن قوچ و اين خروس با آن خروس در تند خلقى و نرمى ، تفاوت فاحش و روشنى دارند، و همچنين در جزئيات ديگرى از قبيل حب و بغض و مهربانى و قساوت و رامى و سركشى و امثال آن ، همين اختلافات را مشاهده مى كنيم .

و اين اختلافات خود مؤ يد اين معنا است كه حيوانات هم مثل انسان احكامى دارد، خير و شر و عدالت و ظلم را تشخيص مى دهد، چطور شد كه ما اختلاف افراد انسان را در اينگونه اخلاقيات دليل بر اختلاف عقايد و آراء وى و تشخيص خوب و بد و عدالت و ظلم در افعالش مى دانيم ، و مى گوئيم كه نه تنها اين اختلاف در زندگى دنيايى وى تاثير دارد، بلكه در سعادت و بدبختى اخرويش نيز مؤ ثر است ، چون ملاك خوبى و بدى در قيامت و حساب اعمال و استحقاق كيفر و پاداش همين " عدالت " و" ظلم "است ، آن وقت ، همين سخن را در باره حيوانات نگوييم ، و نگوييم كه حيوانات هم مانند انسان حشرى دارند؟ مگر جز اين است كه خداى سبحان ، ملاك خوبى حشر و سعادت اخروى انسان را، اين دانسته كه اعمالش با عدالت و تقوا منطبق باشد، و ملاك بدى آن را اين دانسته ، كه اعمالش با ظلم و فجور تطبيق كند؟ و مگر نفرموده :" أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجّارِ" از اين بالاتر مگر نبودن حشر را مستلزم اين ندانسته است كه تمامى آسمانها و زمين و آنچه كه در آن دو است بازيچه و گزاف شود و مگر در آيه پيش از آن نفرموده :

" وَ ما خَلَقْنَا السَّماءَ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَيْنَهُما باطِلًا ذلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النّارِ" پس چرا حيوانات مانند انسان حشرى نداشته باشند؟. آيا به راستى حيوانات هم قيامتى دارند؟ و آيا در پيشگاه خداى سبحان ، محشور مى شوند به همان نحوى كه انسان محشور مى شود؟ و آيا اگر محشور مى شوند، حشر آنها هم مانند حشر انسان است ؟ اعمال آنها هم به حساب درآمده و در ميزانى سنجيده شده آن گاه بر حسب تكاليفى كه در دنيا داشتند با دخول در بهشت پاداش يا با ورود در آتش كيفر مى بينند؟ و آيا آنها نيز براى خود انبيايى دارند، و در دنيا تكاليفشان به وسيله بعثت انبيايى به گوششان مى رسد؟ و اگر چنين است آيا انبياى آنها از جنس خود آنها است ، و يا از جنس بشر است ؟

اينها همه سؤ الاتى است كه در اين بحث به ذهن خواننده مى رسد، و جواب يك يك آنها از آيات قرآنى استفاده مى شود:

پاسخ به چند سؤ ال در مورد حشر حيوانات غير انسانى و حشر امثال آسمان ها و زمين و آفتاب و ماه و ...

## ١- آيا حيوانات غير انسانى هم نظير انسان حشر دارند يا نه ؟

آيه " ثُمَّ إِلى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ" متكفل جواب از اين سؤ ال است ، هم چنان كه آيه " وَ إِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ" قريب به آن مضمون را افاده مى كند، بلكه از آيات بسيار ديگرى استفاده مى شود كه نه تنها انسان و حيوانات محشور مى شوند، بلكه آسمان ها و زمين و آفتاب و ماه و ستارگان و جن و سنگها و بت ها و ساير شركائى كه مردم آنها را پرستش مى كنند و حتى طلا و نقره اى كه اندوخته شده و در راه خدا انفاق نگرديده همه محشور خواهند شد، و با آن طلا و نقره و ما آسمان و زمين را و آنچه را كه در بين آن دو است به باطل نيافريديم ، اين خيالى است كه كفار پيش خود كردند، پس واى بر كسانى كه كفر ورزيدند از آتش (جهنم ). سوره ص آيه ٢٧

سپس همه آن حيوانات به سوى پروردگار خود محشور مى شوند.

خلاصه اينكه آيات در اين باره بسيار و روايات از حد شمار بيرون است .

٢- آيا حشر حيوانات شبيه حشر انسان است ، و آنها هم مبعوث شده ، و اعمالشان حاضر گشته و بر طبق آن پاداش و يا كيفر مى بينند؟

جواب : آرى معناى حشر همين است ، زيرا حشر به معناى جمع كردن افراد و آنها را از جاى كندن و به سوى كارى بسيج دادن است .

٣- آيا امثال آسمانها و زمين و آفتاب و ماه و سنگها و غير آن نيز حشر دارند؟

جواب : قرآن كريم در خصوص اينگونه موجودات تعبير به " حشر" نفرموده ، و ليكن چنين فرموده است :" يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَ السَّماواتُ وَ بَرَزُوا لِلّهِ الْواحِدِ الْقَهّارِ" و نيز فرموده :" وَ الْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ وَ السَّماواتُ مَطْوِيّاتٌ بِيَمِينِهِ" و نيز فرموده :

" وَ جُمِعَ الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ" و نيز فرموده :" إِنَّكُمْ وَ ما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَها وارِدُونَ، لَوْ كانَ هؤُلاءِ آلِهَةً ما وَرَدُوها" علاوه بر اينكه از آيه شريفه " إِنَّ رَبَّكَ هُوَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيامَةِ فِيما كانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ" و آيه " ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيما كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ" و همچنين از آيات ديگرى استفاده مى شود كه : تنها ملاك حشر مساله فصل خصومت در بين آنان و احقاق حق است كه در آن اختلاف دارند.

و مرجع همه اين آيات به دو كلمه است ، و آن انعام نيكوكار و انتقام از ظالم است ، هم چنان كه در آيه " إِنّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ مُنْتَقِمُونَ" و آيه " فَلا تَحْسَبَنَّ اللّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ إِنَّ اللّهَ عَزِيزٌ ذُو انتِقامٍ، يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَ السَّماواتُ وَ بَرَزُوا لِلّهِ الْواحِدِ الْقَهّارِ" همين دو چيز را ذكر فرموده ، يعنى "انعام " و" انتقام " را جزاى دو وصف " احسان " و" ظلم "دانسته ، و چون اين دو وصف در بين حيوانات وجود دارد، و اجمالا افرادى از حيوانات را مى بينيم كه در عمل خود ظلم مى كنند و افراد ديگرى را مشاهده مى كنيم كه رعايت احسان را مى نمايند از اين رو به دليل اين آيات بايد بگوييم كه حيوانات نيز حشر دارند.

مؤ يد اين معنا ظاهر آيه " وَ لَوْ يُؤ اخِذُ اللّهُ النّاسَ بِظُلْمِهِمْ ما تَرَكَ عَلَيْها مِنْ دَابَّةٍ وَ لكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلى أَجَلٍ مُسَمًّى " است ، زيرا كه اين آيه ظهور در اين دارد كه اگر ظلم مردم مستوجب مؤ اخذه الهى است تنها به خاطر اين است كه ظلم است ، و صدورش از مردم دخالتى در مؤ اخذه ندارد، بنا بر اين هر جنبده ظالمى ، چه انسان و چه حيوان ، بايد انتقام ديده و هلاك شود- دقت بفرمائيد-.

گو اينكه بعضيها گفته اند كه مراد از" دابة " در اين آيه خصوص انسان است .

اين را هم بايد خاطر نشان ساخت كه لازمه انتقام از حيوانات ، در روز قيامت ، اين نيست كه حيوانات در شعور و اراده با انسان مساوى بوده و در عين بى زبانى همه آن مدارج كمال را كه انسان در نفسانيات و روحيات سير مى كند، آنها نيز سير كنند، تا كسى اشكال كند و بگويد: اين سخن مخالف با ضرورت است ، و شاهد بطلان آن آثارى است كه از انسان و حيوانات بروز مى كند، براى اينكه : صرف شريك بودن حيوانات با انسان در مساله "مؤ اخذه " و" حساب " و" اجر" مستلزم شركت و تساويشان در جميع جهات نيست ، به شهادت اينكه افراد همين انسان ، در جميع جهات با هم برابر نيستند و جميع افراد انسان در روز قيامت از جهت دقت و سخت گيرى در حساب ، يك جور نبوده ، عاقل و سفيه ، رشيد و مستضعف به يك جور حساب پس نمى دهند.

علاوه بر اينكه خداى تعالى از پاره اى از حيوانات لطائفى از فهم و دقائقى از هوشيارى حكايت كرده كه هيچ دست كمى از فهم و هوش انسان متوسط الحال در فهم و تعقل ندارد، مانند داستانى كه از مورچه و سليمان حكايت كرده و فرموده است : " حَتّى إِذا أَتَوْا عَلى وادِ النَّمْلِ قالَتْ نَمْلَةٌ يا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَساكِنَكُمْ لا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمانُ وَ جُنُودُهُ وَ هُمْ لا يَشْعُرُونَ" و نيز مانند مطلبى كه از قول هدهد در داستان غايب شدنش حكايت كرده و فرموده است :" فَقالَ أَحَطْتُ بِما لَمْ تُحِطْ بِهِ وَ جِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقِينٍ، إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَ أُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَ لَها عَرْشٌ عَظِيمٌ، وَجَدْتُها وَ قَوْمَها يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللّهِ وَ زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطانُ أَعْمالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لا يَهْتَدُونَ ..." .

خواننده هوشيار اگر در اين آيات و مطالب آن دقت نموده و آن مقدار فهم و شعورى را كه از اين حيوانات استفاده مى كند وزن كرده و بسنجد، ترديد برايش باقى نمى ماند كه تحقق اين مقدار از فهم و شعور موقوف به داشتن معارف بسيارى ديگر و ادراكات گوناگونى است از معانى بسيطه و مركبه .

و چه بسا عجائب و غرائبى كه دانشمندان حيوان شناسى پس از مطالعات عميقى در انواع مختلفى از حيوانات و تحت نظر گرفتن تربيت آنها به دست آورده اند، گفتار ما را تاييد نمايد، براى اينكه چنين عجائب و غرائبى ، جز از موجودى صاحب اراده و داراى فكر لطيف و شعور تيز و عميق ، سر نمى زند.

و اما سؤ ال چهارم و پنجم اينكه : آيا حيوانات تكاليف خود را در دنيا از پيغمبرى كه وحى بر او نازل مى شود مى گيرند يا نه ؟ و آيا پيغمبرانى كه فرضا هر كدام به يك نوع از انواع حيوانات مبعوث مى شوند، از افراد همان نوعند يا نه ؟ جوابش اين است كه : تا كنون بشر نتوانسته از عالم حيوانات سر درآورده و حجابهايى كه بين او و بين حيوانات وجود دارد، پس بزند، لذا بحث كردن ما پيرامون اين سؤ ال ، فائده اى نداشته و جز سنگ به تاريكى انداختن چيز ديگرى نيست ، كلام الهى نيز، تا آنجا كه ما از ظواهر آن مى فهميم ، كوچكترين اشاره اى به اين مطلب نداشته و در روايات وارده از رسول خدا (ص) و ائمه اهل بيت (ع) هم چيزى كه بتوان اعتماد بر آن نمود ديده نمى شود.

از آنچه كه گفتيم به خوبى معلوم شد كه اجتماعات حيوانى هم مانند اجتماعات بشرى ، ماده و استعداد پذيرفتن دين الهى در فطرتشان وجود دارد، همان فطرياتى كه در بشر سر چشمه دين الهى است و وى را براى حشر و بازگشت به سوى خدا، قابل و مستعد مى سازد، در حيوانات نيز هست . گو اينكه حيوانات بطورى كه مشاهده مى كنيم ، جزئيات و تفاصيل معارف انسانى را نداشته و مكلف به دقائق تكاليفى كه انسان از ناحيه خداوند مكلف به آن است ، نيستند، چنان كه آيات قرآنى نيز اين مشاهده را تاييد مى نمايد، زيرا جميع اشياء عالم را مسخر انسان مى داند و او را از ساير حيوانات افضل مى شمارد. اين منتها چيزيست كه در باره حيوانات مى توان اظهار داشت .

اكنون به متن آيه مورد بحث برگشته و مى گوييم : اينكه خداى تعالى فرمود:"وَ ما مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لا طائِرٍ يَطِيرُ بِجَناحَيْهِ إِلاّ أُمَمٌ أَمْثالُكُمْ" دلالت بر اين دارد كه تاسيس اجتماعاتى كه در بين تمامى انواع حيوانات ديده مى شود، تنها به منظور رسيدن به نتائج طبيعى و غير اختيارى ، مانند تغذيه و نمو و توليد مثل كه تنها محدود به چهار ديوارى زندگى دنيا است ، نبوده ، بلكه براى اين تاسيس شده كه هر نوعى از آن ، مانند آدميان به قدر شعور و اراده اى كه دارند به سوى هدفهاى نوعيه اى كه دامنه اش تا بيرون اين چهار ديوار، يعنى عوالم بعد از مرگ هم كشيده است ، رهسپار شده و در نتيجه ، آماده زندگى ديگرى شود، كه در آن زندگى سعادت و شقاوت منوط به داشتن شعور و اراده است .

در اينجا ممكن است كسانى اعتراض كرده ، بگويند: گويا دانشمندان حيوان شناس هم همه متفق باشند بر اينكه غير انسان ، از انواع حيوانات ، هيچ نوعى نيست كه از موهبت اختيار برخوردار باشد، به شهادت اينكه مى بينيم كارهاى حيوانات را مانند كارهاى نباتات طبيعى و غير اختيارى مى دانند، و شايد حق هم با ايشان باشد، براى اينكه مى بينند وقتى حيوان به چيزى كه نفعش در آن است برخورد نمايد، مثلا وقتى گربه به موش و شير به شكار دست بيابد از اقدام به عمل نمى تواند خوددارى نمايد، و همچنين موش و شكار وقتى به دشمن خونخوار خود برمى خورند، نمى توانند از فرار خوددارى كنند، با اين حال چگونه مى توان گفت حيوانات ديگر هم مانند انسان داراى سعادت و شقاوت اختيارى هستند؟

تامل و دقت در" مختار" بودن بود و حالات نفسانيه اى كه به وسيله آن افعال اختيارى خود را انجام مى دهد

جواب اين اعتراض از تامل در معناى اختيار و دقت در حالات نفسانيه اى كه انسان بوسيله آن افعال اختياريه خود را انجام مى دهد به دست مى آيد، زيرا اگر عنايت الهى ، شعور و اراده اى را- كه در حقيقت ملاك اختيار انسان در افعالش مى باشد- در آدمى به وديعه سپرده ، براى اين است كه وى حيوانيست كه به وسيله شعور مى تواند در مواد خارجى عالم دخل و تصرف نموده و از آن مواد براى بقاى خود استفاده نمايد، مفيد آن را از مضرش تشخيص دهد. وقتى در ماده اى از مواد سودى سراغ كرد، اراده خود را به كار زده ، از آن بهره بردارى كند، بنا بر اين ، اگر انسان به شعور و اراده بيشترى احتياج دارد اين دليل نيست بر اينكه حيوان در آن مقدار شعورى كه دارد، در بكار زدنش اختيارى ندارد، بلكه خيلى از كارهاى انسان هست كه عينا مانند موش گرفتن گربه ، به تفكر احتياج ندارد، او نيز مانند گربه و شير بي درنگ اقدام مى كند.

آرى ، انسان هم چيزهايى را كه نفعش روشن است و حكم به نافع بودنش ‍ مقدمه اى جز سراغ داشتن نمى خواهد، همين كه آن را در جايى سراغ كرد اراده اقدام به عمل مى كند، مانند تنفس و غالب عمليات ديگرى كه از روى ملكه انجام مى دهد.

البته چيزهايى كه يا از نظر نقص وسائل ، و يا وجود موانع خارجى ، و يا اعتقادى ، نفعشان براى انسان روشن نيست و صرف علم به وجود آن در برانگيختن اراده كافى نيست ، چون جزم به نافع بودن آن را ندارد و انگيزش ‍ اراده به سوى آن ، محتاج به تفكر است ، ناگزير است كه فكر و شعور خود را به كار زده ببينند كه آيا نواقص و موانعى همراه آن هست يا نه ؟ و خلاصه نافع است يا مضر؟ اگر ديد كه نافع است البته اراده اش به آن تعلق گرفته ، آن كار را مى كند، عينا مثل اينكه از اول ، علم به نافع بودنش داشت .

مثلا انسان گرسنه اى كه به غذايى قابل ، براى سد جوع دست يافته ، اگر در امر آن شك كند و نفهمد كه آيا غذاى پاكيزه و صالحى است يا پليد و مسموم و مشتمل بر مواد مضره ؟

و همچنين نفهمد كه آيا اين غذا، ملك خود او است و يا ملك غير است و تصرف در آن جايز نيست ؟ و اگر هم ملك او است آيا مانعى از تصرف در آن ، از قبيل : روزه بودن و يا احتياج مبرم بعدى هست يا نه ؟ و ناگزير شود كه در چنين مواردى آن قدر فكر خود را به كار بزند تا به يك طرف اين احتمالات يقين پيدا كند اين چطور دليل بر آن است كه حيواناتى كه طهارت و نجاست و ملك غير و ملك خود، سرشان نمى شود، كارهايشان اختيارى نباشد؟ خلاصه اينكه همه تلاش و اعمال فكرى ، كه بشر در اينگونه موارد دارد، براى اين است كه مورد را، يا مانند موش براى گربه نافع بداند و يا مانند گربه براى موش مضر بودنش را مسلم سازد، وقتى نافع و ضرر مورد را به اين روشنى تشخيص داد، هر وقت به آن دست يافت ، بى درنگ تحصيلش نموده و هر وقت دچار اين شد، بدون تامل از آن مى گريزد، عينا مثل اينكه از اول نفع و ضررش روشن بوده است .

پس خلاصه معناى اختيار اين شد كه : انسان وقتى بعضى از امور را تشخيص نمى دهد و نمى تواند بفهمد كه آيا تصرف در آن نافع است يا مضر؟ فكر را به كار مى اندازد تا نفع و ضرر آن را در بين ساير محتملات ، معلوم نمايد، و اما اگر مانند موش در نظر گربه و گربه در نظر موش نفع و ضررش روشن باشد از همان اول بدون درنگ و بدون هيچ احتياجى به تفكر، اراده خود را در تصرف آن به كار مى زند.

پس انسان اختيار مى كند چيزى را كه نفعش را، يا همان حال و يا بعد از تفكر ببيند، و در حقيقت انديشيدن و تفكر جز براى رفع موانع حكم نيست .

اختلاف فاحشى كه در مبادى " اختيار" و اسباب آن در انسان وجود دارد

حال كه اين نكته روشن شد مى گوييم : اگر شما حالات افراد انسان را، كه مختار بودنش ، مورد اتفاق ما و شما است ، در نظر بگيريد، خواهيد ديد كه افراد آن در مبادى اختيار، يعنى صفات روحى و احوال باطنى از قبيل شجاعت و ترس ، عفت و بى بندوبارى ، نشاط و كسالت ، وقار و سبكى ، و همچنين قوت تعقل و ضعف آن و برخورد فكر و خطاى آن با هم اختلاف زيادى دارند، و بسيار مى شود كه آدم شهوتران ، خود را در مقابل شهوتى كه اشتهاى آن را دارد، ناچار و مضطر و مسلوب الاختيار مى بيند، در حالى كه آدم عفيف و پاكدامن ، هيچ اعتنايى به امر آن شهوت ندارد، و همچنين آدم ترسو، چه بسا ممكن است از ترس جانش كوچكترين آزارى كه احتمال مى دهد در اين جنگ و يا در اين امر مهم به وى برسد از او آرام و قرار را سلب نمايد، در حالى كه مرد شجاع و دلير و زورنشنو، مرگ خونين ، و هر صدمه بدنى ديگر را، امر آسانى شمرده و در راه رسيدن به مقاصدش حتى براى بزرگترين مصائب ، اهميتى قائل نمى شود، و چه بسا اشخاص سفيه و سبك مغز، با تصور واهى مختصرى ، چيزى را ترجيح داده و اختيار نمايند و حال آنكه عاقل وزين ، ترجيحى در آن فعل نديده و چيزهايى كه در نظر آن بى مغز، مرجح بوده در نظر اين جز مشتى لهو و لعب نباشد، و نيز كارهايى كه بچه هاى غير مميز مى كنند با اينكه به اعتراف خصم ، اختيارى است ، و با مقدارى تامل و اعمال رويه انجام مى شود با اينهمه در نظر اشخاص بالغ و رشيد قابل اعتنا نيست .

حتى خود اشخاص بالغ هم در بسيارى از كارهايى كه انجام مى دهند وقتى صحبت از آن كارها به ميان مى آيد خود را در ارتكاب آن مضطر و مجبور مى دانند، و به صرف اينكه به خاطر بعضى از ملاحظات اجتماعى ، ارتكاب كرده اند و با اينكه عذرشان موجه نيست ، مى گويند: مجبور به ارتكاب بوديم . شخص سيگارى مى گويد: چه كنم ؟ معتادم . پرخواب مى گويد: چاره چيست ؟ كسلم . دزد و خائن مى گويد: بى پولى و فرط احتياج مجبورم كرد و ...

همين اختلاف فاحشى كه در مبادى اختيار و اسباب آن هست و همين عرض عريضى كه افعال اختيارى دارد، باعث شده كه دين و ساير سنن اجتماعى ، آن فعلى را اختيارى بدانند كه افراد متوسط اجتماع آن را اختيارى تشخيص دهند، و مساله صحت امر و نهى و ثواب و عقاب و نفوذ تصرف و امثال آن را هم منوط به اين جور تشخيص بدانند، و كسى را كه عملش از روى مبادى و اسباب اختيار، يعنى استطاعت و فهم اشخاص ‍ متوسط نبوده ، معذور بدانند.

البته اين كه گفتيم حد متوسط از افعال آدمى اختيارى است ، مقصود اين نبود كه كمتر از آن به حسب واقع اختيارى نيست ، زيرا به حسب واقع و نفس الا مر و بر حسب نظر تكوينى ، كمتر از آنهم اختيارى است . ليكن بر حسب نظريه دين و يا سنن اجتماعى و به ملاحظه مصلحت دين و اجتماع است كه تنها حد متوسط، اختيارى شناخته شده است .

مى توان گفت حيوانات هم تا اندازه اى مختار هستند و احتمالا به تكاليفى مناسب با افق فهم و اختيارشان مكلف هستند

دقت در آنچه گذشت آدمى را مطمئن و جازم مى كند به اينكه حيوانات نيز مانند آدميان تا اندازه اى از موهبت اختيار بهره دارند، البته نه به آن قوت و شدتى كه در انسانهاى متوسط هست . شاهد روشن اين مدعا اين است كه ما به چشم خود بسيارى از حيوانات و مخصوصا حيوانات اهلى را مى بينيم كه در بعضى از موارد كه عمل مقرون با موانع است . حيوان از خود حركاتى نشان مى دهد كه آدمى مى فهمد اين حيوان در انجام عمل مردد است ، و در بعضى از موارد مى بينيم كه به ملاحظه نهى صاحبش و از ترس شكنجه اش ‍ يا به خاطر تربيتى كه يافته از انجام عملى خوددارى مى كند.

اينها همه دليل بر اين است كه در نفوس حيوانات هم حقيقتى به نام اختيار و استعداد حكم كردن به سزاوار و غير سزاوار، هست . او نيز مى تواند يك جا حكم كند به لزوم فعل و جايى ديگر حكم كند به وجوب ترك ، ملاك اختيار هم همين است ، و لو اينكه اين صلاحيت بسيار ضعيف تر از آن مقدارى باشد كه ما آدميان در خود سراغ داريم .

و وقتى صحيح باشد كه بگوييم حيوانات هم تا اندازه اى خالى از معناى اختيار نيستند و آنها هم از اين موهبت سهمى دارند، هر چه هم ضعيف باشد، چرا صحيح نباشد احتمال دهيم كه خداى سبحان حد متوسط از همان اختيار ضعيف را ملاك تكاليف مخصوصى قرار دهد كه مناسب با افق فهم آنان باشد، و ما از آن اطلاعى نداشته باشيم ؟ و يا از راه ديگرى با آنها معامله مختار بكند و ما به آن معرفت نداشته باشيم ، و خلاصه راهى باشد كه از آن راه پاداش دادن به حيوان مطيع و مؤ اخذه و انتقام از حيوان سركش ، صحيح باشد. و جز خداى سبحان كسى را بر آن راه آگهى نباشد؟.

و جمله " ما فَرَّطْنا فِي الْكِتابِ مِنْ شَيْءٍ" جمله اى است معترضه ، و ظاهرش ‍ اين است كه : مراد از آن چيز، كه در آن تفريط و كوتاهى نشده ، همان كتاب است ، و مراد از " شى ء" كوتاهيهاى گوناگونى است كه نفى شده ، و خلاصه معنا اينكه : چيزى نيست كه رعايت حال آن واجب و قيام به حق آن و بيان آن لازم باشد، مگر اينكه ما آن را در اين كتاب رعايت نموده و در امر آن كوتاهى نكرده ايم ، پس كتاب ما تام و كامل است .

چند احتمال در معناى كتاب در ما فَرَّطْنا فِي الْكِتابِ مِنْ شَيْءٍ

و در معناى " كتاب " دو احتمال هست : يكى اينكه مراد از آن لوح محفوظى باشد كه خداى سبحان در مواردى از كلام خود آن را كتابى ناميده كه تمامى اشيايى كه بوده و هست و خواهد بود، در آن نوشته شده است . بنا بر اين احتمال ، معناى آيه چنين مى شود: اين نظامها كه در حيوانات جارى است و نظير نظام انسانى است ، نظامى است كه عنايت خداى سبحان واجب دانسته كه انواع حيوانات را بر طبق آن ايجاد نمايد، تا برگشت خلقتش به عبث نبوده و وجود حيوانات عاطل و بى فايده نباشد، و تا آنجا كه مى توانند و لياقت قبول كمال را دارند از موهبت كمال بى بهره نمانند.

و بنا بر اين احتمال ، آيه شريفه آن معنايى را به طور خصوص مى رساند كه آيه شريفه " وَ ما كانَ عَطاءُ رَبِّكَ مَحْظُوراً" و آيه شريفه " ما مِنْ دَابَّةٍ إِلاّ هُوَ آخِذٌ بِناصِيَتِها إِنَّ رَبِّي عَلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ" آن را به طور عموم مى رساند.

دوم اينكه مراد از آن ، همين قرآن باشد، به شهادت اينكه در چند جا از كلام مجيدش قرآن را كتاب ناميده است . و در اين صورت معناى آيه چنين مى شود: قرآن مجيد از آنجايى كه كتاب هدايت است و بنايش بر اساس بيان حقايق و معارفى نهاده شده كه چاره اى در ارشاد به حق صريح جز بيان آن نيست ، از اين جهت ، در اين كتاب ، در بيان جميع آنچه كه در سعادت دنيا و آخرت آدمى دخيل است دريغ و كوتاهى نشده است . هم چنان كه آيه " وَ نَزَّلْنا عَلَيْكَ الْكِتابَ تِبْياناً لِكُلِّ شَيْءٍ" هم همين مضمون را افاده مى كند.

و از جمله مطالبى كه آگهى بر آن براى مردمى كه مى خواهند از امر معاد مطلع شوند، لازم و ضرورى است ، اين است كه چگونگى ارتباط حشر و بعث دسته جمعى را با تشكلشان در صورت امت در دنيا بدانند، چنان كه اين حال را در خودشان و در ساير حيوانات نيز مى بينند، و دقت در اين امر علاوه بر كمك در فهم معاد آدمى را در توحيد خداى تعالى و قدرت و عنايت لطيف حضرتش نسبت به امر مخلوقات و نظام عامى كه در عالم جارى است نيز بينا و هوشيار مى سازد، مهم ترين فايده اش اين است كه آدمى را به اين جهت آشنا مى كند كه موجوداتى كه در سلسله نظام عمومى قرار گرفته اند، به طور كلى از نقص رو به كمال مى روند، بعضى از قسمتهاى اين سلسله و زنجير را كه خود مشتمل بر حلقه هايى است ، انسان و حيوان تشكيل مى دهد، البته پائين تر از انسان و حيوان مراتب مختلف ديگرى است كه هر كدام پس از ديگرى قرار گرفته اند، و از پست ترين مراتب نباتى شروع شده به آخرين مرحله حيوانيت كه بعد از آن ، مرتبه انسانيت است و از آنجا به خود انسانيت ختم مى شود.

خداى تعالى هم در خصوص دقت و سيرى كه گفتيم سفارش كرده و مردم را با تاكيد هر چه بيشتر به مطالعه و دقت در امر حيوانات و آياتى كه در آنها به وديعه سپرده شده است ، دعوت فرموده ، و مطالعه در آن را وسيله رسيدن بهترين نتائج علمى دانسته ، و آن ايمان و يقين به پروردگار است كه خود مايه سعادت انسانى است . از آن جمله فرموده :" وَ فِي خَلْقِكُمْ وَ ما يَبُثُّ مِنْ دابَّةٍ آياتٌ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ" و آيات مشابه اين آيه كه مردم را به مطالعه و تفكر در امر حيوانات توصيه مى كند، در قرآن كريم بسيار است . اين بود آن دو معنايى كه در باره معناى " كتاب " احتمال مى داديم .

و نيز ممكن است آيه را طورى معنا كنيم كه هر دو قسم كتاب را شامل شود، چنان كه گفته شود: معناى آيه اين است كه خداى سبحان در آنچه كه مى نويسد (چه در كتاب تكوين و چه در قرآن كه كلام او است ) تفريط و كوتاهى نمى كند.

اما اينكه نسبت به نوشته شده هاى در كتاب تكوين كوتاهى نمى كند؟ براى اينكه در اين كتاب آن مقدار كمال را كه هر نوعى از انواع موجودات استحقاق رسيدن به آن را دارند، براى آن نوع مقدر فرموده است ، از آن جمله براى حيوانات هم تا آنجا كه ظرفيت و لياقت دارند از نعمت سعادت در زندگى اجتماعى ، چيزى مقدر كرده است .

و اما اينكه در كتابى كه كلام او است و بر بشر وحى شده ، تفريط نكرده ؟ براى اينكه در آن كتاب هر چيزى را كه معرفتش براى بشر نافع و موجب سعادت دنيا و آخرت آنان است ، بدون هيچ مسامحه و كوتاهى بيان فرموده . و از جمله چيزهايى كه دانستنش براى بشر مفيد است اين است كه خداى تعالى در باره امت ها و انواع حيوانات هم كوتاهى نكرده است و در آيه مورد بحث هم همين معنا را تذكر مى دهد، و حقيقت آنچه را كه خداوند از سعادت وجود به حيوانات بخشيده و آنها را امت هاى زنده اى قرار داده كه با هستى خود به سوى خدا در حركت و تكاملند، و سرانجام هم مانند انسان به سوى او محشور مى شوند، بيان مى كند.

و جمله " ثُمَّ إِلى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ" عموميت حشر را به حدى كه شامل حيوانات هم مى شود، بيان مى كند، و از آن برمى آيد كه زندگى حيوانات ، نوعى از زندگى است كه مستلزم حشر به سوى خداوند است ، همانطورى كه زندگى انسانى مستلزم آن است ، و لذا ضمير" هم " را كه مخصوص ذوى العقول و صاحبان شعور است در باره حيوانات به كار برده و فرموده :" الى ربهم " و نفرموده :" الى ربها". و اين خود اشاره است به اينكه ملاك اصلى رضاى خدا و سخطش و ثواب و عقابش در حيوانات نيز هست .

در اين آيه شريفه التفات از غيبت به تكلم مع الغير (ما) و از متكلم مع الغير به غيبت به كار رفته ، و دقت در آن اين معنا را به خوبى مى رساند كه اصل در اين سياق همان سياق غيبت بوده و اگر در جمله " ما فَرَّطْنا فِي الْكِتابِ مِنْ شَيْءٍ" سياق برگشته و متكلم مع الغير شده براى اين بوده است كه اين جمله ، جمله معترضه اى است و خطاب در آن ، مخصوص به رسول خدا (ص) است ، پس وقتى كه جمله معترضه تمام شد به سياق اصلى كه غيبت بود برگشته مى فرمايد:"ثُمَّ إِلى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ".

سخنان نادرستى كه در معناى آيه مربوط به " امت بودن " و" محشور شدن "حيوانات غير انسانى گفته شده است

در باره معناى اين آيه ، ديگران حرفهاى عجيبى زده اند، از آن جمله ، استدلالى است كه بعضى از علما با اين آيه براى مساله تناسخ كرده ، و گفته اند كه روح آدمى پس از مرگ و مفارقت از بدن ، متعلق به بدن حيوانى مى شود كه طبع آن با فضائل و رذائل اخلاقى وى متناسب باشد، مثلا شخص مكار و حيله گر وقتى مى ميرد روحش به كالبد روباهى منتقل مى شود و شخص فتنه انگيز و كينه توز جانش در بدن گرگ حلول مى كند، و آن ديگرى كه در زندگى كارش دنبال كردن لغزش ها و معايب مردم بوده ، پس از مرگ جانش به بدن خوك ، و آنكه شهوت پرست و پرخور بوده ، جانش به بدن گاو منتقل مى شود، و همچنين از اين بدن به آن بدن انتقال يافته و به همين وسيله عذاب مى بيند. و اگر مرد با سعادت و داراى فضائل نفسانى باشد روحش به بدن نيكانى از افراد انسان كه از سرمايه سعادت خويش متنعمند، متعلق مى شود و روى اين حساب معناى اين آيه چنين مى شود: هيچ حيوانى از حيوانات نيست مگر اينكه امت هايى از انسان ، مانند خود شما بوده اند، و بعد از مرگ هر كدام همينطورى كه مى بينيد به صورت حيوانى درآمده اند.

اين است آن معناى عجيبى كه براى آيه شريفه كرده اند، و ليكن از گفته هاى قبلى ما بطلان اين حرف به خوبى روشن مى شود، و خواننده خود قضاوت مى كند كه معناى آيه ، با اين معنايى كه كرده اند، فرسنگ ها فاصله دارد.

## بردگى در قرآن

خداى تعالى در سوره مائده مى فرمايد:" إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبادُكَ" و اين كلام خلاصه ايست از معناى رقيت و بندگى ، گر چه در قرآن كريم آياتى كه متضمن اين معنا هستند بسيار است ، ليكن جمله كوتاه فوق نفوذ تصرفات خود مختارانه مولا را در عبد تعليل مى كند و مشتمل است بر دليلى كه مى رساند هر جا و در حق هر كسى بندگى تصور شود حق مسلم و عقلى مولا است كه در آن بنده به عذاب تصرف كند، براى اينكه فرض شد كه مولا و مالك اوست ، و عقل همين طور كه شكنجه و ساير تصرفات و تكاليف شاقه را براى مولى و نسبت به عبد خود تجويز مى كند و چنين حقى را به او مى دهد، تصرفات غير شاقه را نيز براى او مباح مى داند، پس ‍ عقل حكم مى كند به اينكه مولا مى تواند بهر نحوى كه بخواهد در بنده خود تصرف كند، و تنها تصرفاتى را تجويز نمى كند كه زشت و مستهجن باشد، آنهم نه از جهت رعايت حال و احترام بنده ، بلكه از جهت رعايت احترام خود مولى و اينكه اينگونه تصرفات زيبنده ساحت مولويت نيست ، و لازمه اين معنا اين است كه بنده نيز بايد در آنچه كه مولايش او را بدان تكليف كرده و از او خواسته اطاعت و پيروى كند، و براى او در هيچ عملى كه خوش آيند مولايش نيست هيچگونه استقلالى نخواهد بود، چنان كه آيه شريفه " بَلْ عِبادٌ مُكْرَمُونَ لا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ" نيز تا اندازه اى به اين معنا اشاره دارد و همچنين آيه شريفه (ضَرَبَ اللّهُ مَثَلًا عَبْداً مَمْلُوكاً لا يَقْدِرُ عَلى شَيْءٍ وَ مَنْ رَزَقْناهُ مِنّا رِزْقاً حَسَناً فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَ جَهْراً هَلْ يَسْتَوُونَ".

و ما اگر بخواهيم جهاتى را كه قرآن شريف در مساله عبوديت متعرض شده همه را مورد بحث قرار دهيم بايد كه در طى چند فصل راجع به آن بحث كنيم .

## اعتبار عبوديت براى خداى سبحان

١- اعتبار عبوديت براى خداى سبحان : در قرآن كريم آيات بسيار زيادى است كه مردم را بندگان خدا حساب كرده ، و اساس دعوت دينى را بر همين مطلب بنا نهاده كه مردم همه بنده و خداى تعالى مولاى حقيقى ايشان است ، بلكه چه بسا از اين نيز تعدى كرده و همه آنچه را كه در آسمانها و زمين است به همين سمت موسوم كرده ، نظير همان حقيقتى كه از آن به اسم ملائكه تعبير شده ، و حقيقت ديگرى كه قرآن شريف آن را جن ناميده و فرموده :" إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ إِلاّ آتِي الرَّحْمنِ عَبْداً". و جهت اينكه بندگى تنها بايد براى خداوند اعتبار شود از تجزيه و تحليل خود معناى عبوديت به دست مى آيد، چه اگر ما معناى عبوديت را به اجزاى اصلى اش تجزيه كنيم و خصوصيات زائدى را كه در خصوص مخلوقات صاحب عقل عارض بر معناى اصلى آن مى شود طرح كنيم بدون ترديد حكم به اعتبار عبوديت و وجوب بندگى براى خدا خواهيم نمود، براى اينكه ما اگر به بعضى از بنى نوع خود اطلاق بنده و عبد مى كنيم يا مى كرديم ، براى اين بود كه مى ديديم نامبردگان نه تنها مالك چيزى نيستند بلكه خودشان هم ملك غيرند، ملكى كه تجويز ميكند كه آن غير يعنى همان كسى كه مالك و مولاى عبد است در عبد خود بهر طورى كه بخواهد تصرف كند، ملكى كه هر گونه استقلالى را از عبد و از اراده و عملش سلب مى كند، وقتى معناى عبوديت در بين خود ما افراد بشر اين باشد معلوم است كه معناى تام و تمامش بر ما نسبت به خدا صادق خواهد بود.

بلكه اگر دقت بيشترى در معناى عبوديت شود يقينا حكم خواهيم كرد به اينكه علاوه بر افراد بشر تمامى موجودات صاحب شعور و اراده بنده خداى سبحانند، زيرا خداى سبحان به تمام معناى كلمه و حقيقتا مالك هر چيزى است كه كلمه " شى ء- چيز" بر آن اطلاق مى شود، چه هيچ موجودى جز خداى سبحان ، خود و غير خود را و همچنين نفع و ضررى را و مرگ و حيات و نشورى را مالك نيست . و خلاصه در عالم هستى هيچ چيزى نه در ذات و نه در وصف و نه در عمل استقلال ندارد و مالك نيست ، مگر آنچه را كه خدا تمليك كند، البته تمليكى كه مالكيت خود او را باطل نمى كند، و نظير تمليك هاى ما انتقال ملكيت از مالك بغير مالك نيست ، بلكه بعد از تمليك هم باز خود او مالك آن چيزى كه تمليك كرده و همچنين قادر بر آن چيزى كه بندگان را بر او قدرت داده هست :" وَ هُوَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" و"بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ".

سلطنت حقيقى و مالكيت واقعى پروردگار منشا وجوب انقياد موجودات در برابر اراده او است

و همين سلطنت حقيقى و مالكيت واقعى پروردگار منشا وجوب انقياد موجودات و مخصوصا آدميان در برابر اراده تشريعى او و دستوراتى است كه خداوند بر ايشان مقرر فرموده ، چه دستوراتى كه در باره كيفيت عبادت و سنتش داده و چه قوانينى كه باعث صلاح امر آنان و مايه سعادت دنيا و آخرت شان ميباشد جعل فرموده .

خلاصه اينكه صاحبان عقل از انس و جن و ملك همه ملك خدايند و خدا هم مالك تكوينى و به وجود آورنده ايشان است و به همين جهت همه بندگان او ذليل و زبون حكم و قضاى اويند، چه او را بشناسند چه نشناسند و چه اينكه تكاليفش را اطاعت كنند و چه اطاعت نكنند و هم مالك تشريعى ايشان است ، مالكيتى كه به او حق مى دهد همه را به اطاعت خود در آورد، و همه را محكوم به تقوا و عبادت خود كند، و فرق اين مالكيت و مولويت از نظر حكم با مالكيت و مولويتى كه در ميان ما مردم معمول و دائر است و همچنين فرق آن بندگى و عبوديت با بندگى و بردگى افراد بشر نسبت به يكديگر اين است كه از آنجايى كه خداى سبحان مالك تكوينى و على الاطلاق است و كسى جز او مالك نيست از اين جهت جايز نيست كه در مرحله عبوديت تشريعى - نه تكوينى - كسى جز او پرستش شود، چنان كه خودش فرمود:" وَ قَضى رَبُّكَ أَلاّ تَعْبُدُوا إِلاّ إِيّاهُ" به خلاف ساير مولاها كه اطاعت كردن و فرمان بردارى آنان به استحقاق ذاتى شان نيست ، بلكه به خاطر مالكيت شان مى باشد و مالكيت شان هم ذاتى نيست ، بلكه مالكيت اينجا به معنى غلبه بر ديگران به سببى از اسباب است .

فرق ديگر اين دو سنخ مالكيت اين است كه خداى تعالى از اين جهت كه در بندگان مملوكش كسى و چيزى نيست كه مملوك او نباشد و خلاصه چنان نيست كه بعضى در هستى خود مملوك او باشند و بعضى نباشند، بلكه تمامى موجودات از جهت ذاتشان و صفات و احوال و اعمالشان مملوك تكوينى اويند، از اين جهت خداى تعالى مالك تشريعى به تمام معناى آنان نيز هست ، و لذا به بندگى دائمى آنان و عبوديتى كه جميع شؤ ون آنان را فرا گيرد حكم كرده ، و ديگر نمى توانند بعضى از عبادت خود را براى خدا و بعضى را براى غير خدا انجام دهند. به خلاف مالكيت و بندگى دائر در بين افراد بشر كه در اين مالكيت مالك نمى تواند هر رقم تصرفى كه مى خواهد در عبد خود بكند، چون مالك به تمام معنا و مالك جميع شؤ ون عبد نيست (دقت فرمائيد).

و اين همان معنايى است كه امثال آيه :" ما لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَ لا شَفِيعٍ" و آيه " وَ هُوَ اللّهُ لا إِلهَ إِلاّ هُوَ لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولى وَ الاْخِرَةِ وَ لَهُ الْحُكْمُ" و آيه "يُسَبِّحُ لِلّهِ ما فِي السَّماواتِ وَ ما فِي الْأَرْضِ لَهُ الْمُلْكُ وَ لَهُ الْحَمْدُ وَ هُوَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" اطلاقش بر آن دلالت ميكند، و به هر تقدير روشن شد كه عبوديتى كه نسبت به خداى تعالى معتبر است همان معنايى است كه از تجزيه و تحليل و عبوديت معتبر بين عقلا در مجتمع انسانى شان گرفته مى شود.

خلاصه كلام اينكه اين عبوديت معنايى است كه ريشه آن در مجتمعات بشرى نيز هست ، اكنون بايد در اين ريشه بحث و نظر كرد و ديد كه به چه جهت بعضى از افراد بشر بعضى ديگر را بنده خود گرفته اند؟

## برده گيرى و اسباب آن

٢- برده گيرى و اسباب آن : تا آنجا كه تاريخ بشريت نشان مى دهد از زمانهاى قديم تا حدود هفتاد سال قبل مساله برده گيرى و خريد و فروش افرادى از جنس بشر به نام " غلام " و" كنيز" مساله اى دائر و معروف در بين مجتمعات بشرى بوده ، و شايد امروزه هم در بين بعضى از قبائل دور افتاده و عقب مانده آفريقا و آسيا معمول باشد، و اين مساله همانطور كه گفتيم آن قدر سابقه دار و قديمى است كه نمى توان ابتدايى تاريخى براى آن پيدا كرد، ولى تاريخ اين معنا را نشان مى دهد كه مساله بردگى داراى نظام مخصوصى در ميان همه ملتها بوده و مقررات مخصوصى داشته است .

و معناى اصلى آن اين بوده كه انسان در تحت شرائط مخصوصى آزاديش ‍ سلب شده و بصورت متاعى كه قابل ملكيت است مانند ساير اجناس و متاعهايى كه به

مالكيت درمى آيد از قبيل حيوانات و نباتات و جمادات درآيد، و معلوم است كه اگر انسانى مملوك شد ديگر اختيارى از خود ندارد، چون اعمال و آثار او نيز به ملكيت غير درآمده و آن غير هر طورى كه بخواهد مى تواند در اعمال و آثار او تصرف كند اين آن سنتى بوده كه گفتيم ملتها در بردگان اجرا مى كرده اند، چيزى كه هست بايد گفت مساله برده گيرى متكى به اراده جزافى و على الاطلاق و بدون هيچ قيد و شرطى هم نبوده ، و خلاصه اينطور هم نبوده كه هر كس هر كه را كه دوست مى داشته برده خود مى كرده و يا هر كه را كه دلش مى خواسته مى فروخته و يا مى بخشيده ، گر چه در بين قوانينى كه در نظام بردگى اجرا مى شده امور جزاف زيادى به حسب اختلاف آراء و عقايد اقوام و سنن آنها ديده مى شود، بلكه ريشه و اساس آن مبتنى بر نوعى غلبه و تسلط بوده است ، نظير غلبه در جنگ كه مجوز اين مى شده كه غالب و فاتح نسبت به مغلوب هر كارى كه مى خواهد بكند، بكشد، اسير كند، از او پولى گرفته و رهايش سازد. و نظير غلبه به رياست كه رئيس در حوزه رياستش هر چه مى خواسته مى كرده ، و همچنين نظير غلبه و قهرى كه پدر نسبت به فرزند داشته و پدر را از نظر اينكه فرزند را توليد كرده ولى امر او دانسته و بوى حق مى داده كه نسبت به طفل ضعيف خود هر كارى كه دلش بخواهد بكند حتى او را بفروشد و يا به ديگران ببخشد و يا با فرزندان ديگران تبديلش كند و يا به طور موقت عاريه اش دهد و يا بلاى ديگرى بر سرش آورد. و ما در ابحاث گذشته مكرر گفتيم كه بطور كلى مساله مالكيت در مجتمع انسانى مبنى است بر غريزه اى كه در هر انسانى تمام قدرت بر انتفاع از هر چيزى كه ممكن است به وجهى از آن انتفاع برد وجود دارد، و انسان كه مساله استخدام ، جبلى و طبيعى اوست در راه بقاى حيات خود هر چيزى را كه بتواند استخدام نموده از منافع وجودى آن استفاده مى كند چه از مواد اوليه عالم و چه عناصر و چه مركبات گوناگون جمادى و چه حيوانات و چه انسانى كه هم نوع خود او و در انسانيت مثل اوست ، و اگر احساس احتياج به مساله اشتراك در زندگى نبود آرزوى جبليش اين بود كه همه افراد هم نوع خود را استثمار نمايد، ليكن همين احتياج مبرمش به اجتماع و تعاون در زندگى او را مجبور به قبول اشتراك با ساير هم نوعهاى خود در عمل و تحصيل منافع هر چيزى و انتفاع از آن نموده است ، از اين رو، او و ساير هم نوعانش مجتمعى تشكيل دادند كه هر جزئى از اجزاى آن و هر طرفى از اطرافش اختصاص به عمل يا اعمالى داشته و تمامى افرادشان از مجموع منافع حاصله برخوردار مى شوند، يعنى نتائج اعمالشان تقسيم شده ، هر كسى به قدر وزن اجتماعيش از آن سهم مى گيرد، و تن در دادن به چنين تشكيلات - همانطورى كه گفتيم - بر خلاف آرزوى طبيعى و جبلى و صرفا از روى اضطرار است ، به شهادت اينكه مى بينيم يك فرد از انسان با اينكه موجودى است اجتماعى هر وقت در خود قوت و شدتى مى بيند پشت پا به همه قوانين اجتماعى و مدنى كه آن نيز طبيعى آدمى است زده و شروع مى كند به زور و قلدرى افراد هم نوع خود را زير يوغ استعمار خود كشيدن و دعوى مالك الرقابى كردن و به جان آنان و نواميس و اموالشان به دلخواه خود دست درازى كردن .

و لذا اگر خواننده محترم آزادانه و منصفانه در روش اينگونه افراد و استثمارشان تامل كند خواهد ديد كه اينان روش خود را در تملك انسانها تنها در انسانهايى كه داخل در مجتمع آنان و جزئى از اجزاى آنند معتبر نمى دانسته بلكه روش مزبور را در آشنا و بيگانه و دوست و دشمن مجرى مى داشتند، چيزى كه هست دشمن را از اين جهت تملك مى كردند كه بيگانه بود، يا به جرم دشمنى محكوم به بيگانگى و خروج از مجتمع او شده و همه آرزو و همش اين بوده است كه تار و پود هستى طرف را به باد داده ، اسم و رسم او را محو و نابود سازد، به همين جهت از مجتمع طرف خود خارج شده و طرف هم بخود حق مى داد كه او را نابود كرده و او و ما يملك او را تملك كند، چون براى او احترامى قائل نبود، و همچنين پدرانى كه اولاد خود را ملك خود مى دانستند آنان نيز اولاد را در عين حالى كه جزو مجتمع خود مى شمردند هم طراز و هم سنگ خودشان نمى پنداشتند، و چنين معتقد بودند كه فرزندان در مجتمع بشرى از متعلقات و توابع پدرانند و به همين جهت به پدران حق مى دادند كه در فرزندان خود همه رقم تصرف حتى كشتن و فروختن و تصرفات ديگر را بكنند.

يا از اين جهت تملك مى كردند كه خصوصياتى كه در آنان بوده آنان را بر اين مى داشت كه خيال كنند كه ما فوق افراد مجتمعند و افراد هم پايه و هم وزن و در منافع شريك آنان نيستند و حق دارند كه در جامعه حكمرانى نموده و از هر لذتى لب لباب آن را به خود اختصاص دهند و در نفوس افراد مجتمع همه رقم دخل و تصرف نموده حتى آنان را زير يوغ بردگى خود درآورند، پس معلوم شد اصل اساسى در مساله برده گيرى همان حق اختصاص و تملك على الاطلاقى بوده كه انسان هاى زورمند براى خود قائل بوده اند، و نيز معلوم شد كه اين روش ناپسند را نسبت به طائفه مخصوصى اجرا نمى كردند، بلكه هر ضعيفى را بدون استثنا محكوم به رقيت خود مى دانستند، تنها كسانى مستثنا بودند كه مثل خودشان زورمند و در وزن اجتماعى هم سنگ شان باشند، از اينان گذشته هيچ مانعى از برده گرفتن بقيه افراد مجتمع برايشان نبود، و عمده اين بقيه سه طائفه بودند: ١- دشمنانى كه با آنان سر جنگ داشتند ٢- فرزندان خرد و ضعيف آنان و هم چنين زنان نسبت به اولياى خودشان ٣- هر مغلوب ذليلى نسبت به غالب عزت يافته خود.

## سير تاريخى برده گيرى

٣- سير تاريخى برده گيرى : گر چه تاريخ شيوع سنت برده گيرى در مجتمع بشرى در دست نيست ، ليكن چنين بنظر مى رسد كه اين سنت نخست در باره اسراى جنگى معمول و سپس در باره زنان و فرزندان عملى شده باشد، براى اينكه آن مقدار كه در تاريخ امم قوى و جنگى به قصص و حكايات و قوانين و احكام مربوط به سنت برده گيرى اسراى جنگى برمى خوريم به داستانهاى برده گيرى زنان و فرزندان برنمى خوريم .

اين سنت در بين جميع ملل و امم متمدن قديم مانند هند، يونان ، روم و ايران و همچنين در بين اديان آسمانى آن روز مثل دين يهود و نصارا- به طورى كه از انجيل و تورات استفاده ميشود- رواج داشته است ، تا اينكه اسلام ظهور نموده و پس از انفاذ و امضاء اصل اين سنت تضييقات زيادى در دائره آن و اصلاحاتى در احكام و قوانين آن كرد، تا اينكه در اثر آن تضييقات اسلام ، سرانجام اين سنت به اينجا كشيد كه در هفتاد سال قبل در كنفرانس بروكسل به طور كلى لغو گرديد.

" فردينان توتل " در معجم خود كه در باره اعلام شرق و غرب نوشته در صفحه " ٢١٩" مى گويد: مساله برده گيرى در بين ملل قديم شايع بود، و اين برده ها از همان اسراى جنگى و طوائف مغلوبه بودند، و اين روش در بين يهود و يونانيها و روميها و عرب جاهليت و همچنين در اسلام داراى نظام معروفى بود، و ليكن رفته رفته رو به زوال و لغويت گذاشت ، نخست در هند در سال " ١٨٤٣" و سپس در مستعمرات فرانسه سنه " ١٨٤٨" و در ايالات متحده آمريكا بعد از جنگ انفصال در سنه "١٨٦٥" و در برزيل در سال " ١٨٨٨" لغو شد، تا آنكه در سال " ١٨٩٠" در بروكسل كنفرانسى تشكيل يافته و به لغويت آن قرارى صادر گرديد، الا اينكه تا كنون در سراسر جهان لغو نشده ، هنوز هم در بعضى از قبائل آفريقا و همچنين بعضى از نقاط آسيا آثارى از آن باقى است ، و منشا اين لغويت همان تساوى بشر است در حقوق و واجبات و ضروريات زندگى .

## لغو دو سبب از اسباب بردگى (سلطه و قلدرى - ولايت پدر و شوهر) در اسلام

٤- نظر اسلام در باره برده گيرى چيست ؟: همانطورى كه قبلا گفتيم عمده اسباب برده گيرى سه چيز بود: ١- جنگ ٢- زور و قلدرى ٣- داشتن ولايت ابوت و شوهرى و امثال آن .

يكى از تضييقات اسلام همين بود كه اين بود سبب اخير را لغو كرد و حقوق جميع طبقات بشر را از شاه و رعيت و حاكم و محكوم و سرباز و فرمانده و خادم و مخدوم را به طور يكسان محترم شمرده ، و امتيازات و اختصاصات زندگى را لغو نمود، و در احترام جان ها و عرض و مال همه حكم به تسويه فرمود، افكار و عقايد و خواسته هاى همه را مورد اعتنا قرار داد، يعنى همه را در بكار بردن حقوق محترم خود در حد خود تام الاختيار ساخت و همچنين آنان را بر كار خود و بر دست مزدى كه كسب كرده اند و منافع وجودشان مسلط كرد.

روى اين حساب زمامدار در حكومت اسلامى ولايتى بر مردم جز در اجراى احكام و حدود و جز در اطراف مصالح عامى كه عايد به مجتمع دينى ميشود ندارد، و چنين نيست كه هر چه را دلش خواست بكند و هر چه را كه براى زندگى فردى خود پسنديد به خود اختصاص دهد، بلكه در مشتهيات شخصى و تمتعات زندگى فردى مثل يك فرد عادى است ، و هيچگونه امتيازى از سايرين ندارد، و امر او در آرزوها و اميال شخصيش به هيچ وجه در ديگران نافذ نيست ، چه آن آرزو بزرگ باشد و چه كوچك ، آرى اسلام با اين طرز حكومت موضوع و زمينه استرقاق به زور و قلدرى را از بين برده و همچنين ولايت پدران را هم نسبت به فرزندان محدود نموده و اگر به آنان ولايتى آنهم تنها نسبت به حضانت و نگهدارى اولادشان داده در عوض بار سنگين تعليم و تربيت شان و حفظ اموالشان در ايام حجر و كودكى آن را هم بدوششان گذاشته ، و همين كه اين بار سنگين ، به رسيدن فرزندان به حد بلوغ از دوش شان برداشته شد آن ولايت نيز از آنان سلب شده و در تمامى حقوق اجتماعى دينى با فرزندان خود برابر مى شوند همانطورى كه آنان صاحب اختيار خود هستند فرزندان نيز در زندگى شخصى و تمايلات خود مستقل و صاحب اختيار ميشوند، اين است آن مقدار ولايتى كه اسلام براى پدران نسبت به فرزندان قائل شده .

و ضمنا سفارشات اكيدى هم به فرزندان كرده كه زحمات پدران را در راه تعليم و تربيتشان منظور داشته و در عوض به آنها احسان و نيكويى كنند، از آن جمله فرموده :" وَ وَصَّيْنَا الْإِنْسانَ بِوالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْناً عَلى وَهْنٍ وَ فِصالُهُ فِي عامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَ لِوالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ، وَ إِنْ جاهَداكَ عَلى أَنْ تُشْرِكَ بِي ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلا تُطِعْهُما وَ صاحِبْهُما فِي الدُّنْيا مَعْرُوفاً وَ اتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنابَ إِلَيَّ" و نيز فرموده :" وَ قَضى رَبُّكَ أَلاّ تَعْبُدُوا إِلاّ إِيّاهُ وَ بِالْوالِدَيْنِ إِحْساناً إِمّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُما أَوْ كِلاهُما فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ وَ لاتَنْهَرْهُم ا وَ قُلْ لَهُما قَوْلًا كَرِيماً وَ اخْفِضْ لَهُما جَناحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَ قُلْ رَبِّ ارْحَمْهُما كَما رَبَّيانِي صَغِيراً" و در شريعت مقدس اسلام عقوق و رنجاندن والدين را از گناهان كبيره و هلاك كننده شمرده است .

و همچنين ولايتى را كه بشر براى شوهران نسبت به زنان قائل بود از بين برده و بر عكس براى زنان در جامعه جايى را باز كرده و ارزش اجتماعى برايشان قائل شد، عقل سليم هم جز اين را در باره آنها نمى گويد و تخطى از آن را جايز نمى داند، و خلاصه در نتيجه اين روش اسلام ، زنان در برابر مردان و دوش به دوش آنان يكى از دو ركن اجتماع گرديدند، و حال آنكه در دنياى قبل از اسلام از چنين مكانت و ارزشى محروم بودند، اسلام زمام انتخاب شوهر و زمام اداره اموال شخصى آنان را به خودشان واگذار نمود و حال آنكه زنان در دنيا داراى چنين اختياراتى نبودند و يا اگر هم بودند چنين استقلالى را نداشتند، اسلام زنان را در امور معينى با مردان شريك كرد و در امور ديگرى جدايشان نمود، چنان كه امورى را هم اختصاص به مردان داد، و در تمامى امور رعايت وضع ساختمانى بدنى و روحى شان را نمود، و در امورى مانند امر نفقه و شركت در صحنه هاى جنگ و امثال آن كار زنان را آسان نموده بار اين گونه امور را به دوش مردان گذاشت .

سابقا هم راجع به اين مطالب در اواخر سوره بقره در جلد دوم عربى اين كتاب و همچنين در سوره نساء يعنى جلد چهارم عربى ، بطور تفصيل بحث شد و در آنجا روشن شد كه ارفاقى را كه اسلام بزنان اختصاص داده بيش از آن ارفاقى است كه در باره مردان رعايت نموده ، به طورى كه نظير آن در هيچ يك از سيستم هاى مختلف اجتماعى قديم و جديد ديده نمى شود، و ما در اينجا چند آيه از قرآن شريف به عنوان استشهاد نقل مى كنيم :

" لِلرِّجالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَ لِلنِّساءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ" و نيز فرموده :"فَلاجُن احَ عَلَيْكُمْ فِيما فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ" و نيز فرموده :" وَ لَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ" و نيز فرموده :" أَنِّي لا أُضِيعُ عَمَلَ عامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ" و نيز فرموده :" لَها ما كَسَبَتْ وَ عَلَيْها مَا اكْتَسَبَتْ" اين آيه شريفه مشتمل است بر خلاصه اى از آنچه كه در آيات قبلى بيان شده و نيز فرموده :" وَ لا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلاّ عَلَيْها وَ لا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرى " آيات مطلق ديگرى نيز هست كه مانند اين آيات ، يك فرد از انسان را چه مرد و چه زن جزء تام و كامل مجتمع دانسته و او را آن قدر استقلال فردى داده كه در نتايج خوب و بد و نفع و ضرر اعمالش ، از هر فرد ديگرى جدايش ساخته ، بدون اينكه در اين استقلال بين مرد و زن و كوچك و بزرگ فرقى گذاشته باشد، آن گاه ميانشان در عزت و احترام نيز تساوى قائل شده و فرموده :" وَ لِلّهِ الْعِزَّةُ وَ لِرَسُولِهِ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ" و سپس تمامى عزت ها و كرامت هاى موهوم را لغو كرده و تنها عزت و احترام دينى را كه با تقوا و عمل صالح به دست مى آيد معتبر دانسته و فرموده :" يا أَيُّهَا النّاسُ إِنّا خَلَقْناكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَ أُنْثى وَ جَعَلْناكُمْ شُعُوباً وَ قَبائِلَ لِتَعارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّهِ أَتْقاكُمْ"

برده گيرى اسراى جنگى در جنگ مسلمين با كفار، در اسلام پذيرفته شده است

پس روشن شد كه اسلام از آن سه سبب مذكوره استعباد، دو سببش را لغو كرده و تنها مساله جنگ را باقى گذاشت و سببيت آن را براى استرقاق لغو نفرمود، آرى آن را هم تنها در جنگهايى معتبر دانست كه بين مسلمين و كفار اتفاق افتد كه در اين صورت مسلمين مى توانند اسير كافر را استرقاق نمايند، نه جنگهايى كه بين خود مسلمين رخ مى دهد، كه در اين جنگها اسير گرفتن و استرقاق كردن نيست بلكه ياغى از اين دو طائفه آن قدر سركوب ميشود تا سر در اطاعت امر خدا فرود آورده و رام گردد، چنان كه فرمود:" وَ إِنْ طائِفَتانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما فَإِنْ بَغَتْ إِحْداهُما عَلَى الْأُخْرى فَقاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتّى تَفِي ءَ إِلى أَمْرِ اللّهِ فَإِنْ فاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما بِالْعَدْلِ وَ أَقْسِطُوا إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ" و جهت اين امضاء كردن و معتبر شمردن برده گيرى اسراى جنگى اين است كه به طور كلى دشمن محارب ، هدفى جز نابودى انسانيت و از بين بردن نسل بشرى و ويران ساختن آبادى ها ندارد، و فطرت بشر بدون هيچ ترديدى چنين كسى را محكوم به زوال دانسته و بر هر

كسى واجب مى داند كه اينگونه دشمن هاى بشريت را جزو مجتمع بشرى به شمار نياورده و آنان را مستحق تمتع از مزاياى حيات و تنعم به حقوق اجتماعى نداند، و نيز حكم مى كند بوجوب از بين بردن آنان و يا دست كم استرقاقشان ، علاوه بر اين ، بشر، حكم فطريش و سنت عمليش هم - تا آنجا كه تاريخ نشان داده - از روزى كه در زمين منزل گزيد تا امروز همين بوده و بعد از اين هم همين خواهد بود. اسلام هم در ساختمان مجتمع دينى خود كه بر اساس توحيد و حكومت دينى اسلاميش بنا نهاده ، عضويت هر منكر توحيد و ياغى از حكومت دين را نسبت به مجتمع انسانى لغو فرموده ، و تنها كسانى را انسان دانسته و عضويت آنان را نسبت به مجتمع بشرى معتبر شمرده كه اسلام (دين توحيد) را پذيرفته و يا لا اقل به ذمه و تبعيت حكومت دين گردن نهاده باشد، بنا بر اين از نظر اسلام كسى كه از دين و حكومت آن و يا ذمه و عهده آن خارج باشد از جرگه انسانيت خارج بوده ، با او همان معامله اى را مى كند كه با غير انسان مى نمايد، يعنى به انسانها اجازه مى دهد كه او را از هر نعمتى كه خود در زندگيشان از آن استفاده مى كنند محروم ساخته و زمين را از ننگ و لوث استكبار و افسادش پاك كنند، پس ‍ چنين كسى از نظر اسلام هم خودش و هم عملش و هم نتائج همه مساعى و كارهايش مسلوب الحرمة و بى احترام است ، روى اين حساب لشكر اسلام مى تواند چنين كسى را در صورت غلبه و پيروزى اسير نموده و بنده خود قرار دهد.

## راه برده گيرى در اسلام

٥- راه برده گيرى در اسلام چيست ؟: برده گيرى در اسلام از اين راه صورت مى گيرد كه نخست قشون اسلام خود را براى روبرو شدن با كفار هم مرز و همجوار تجهيز نموده آنان را با كلمات حكمت آميز خود و موعظه و مجادله و با حسن دعوت ، به حق دعوت نموده ، آن گاه اگر كفار دعوتشان را پذيرفتند برادرانشان خواهند بود، به اين معنى كه در هر سود و زيانى با ساير مسلمانان شركت خواهند داشت ، و اگر بعد از اتمام حجت نپذيرفتند در اين صورت يا اين است كه پيرو كتابى از كتابهاى آسمانى هستند و حاضر مى شوند كه به حكومت اسلامى جزيه و ماليات بپردازند كه در اين فرض ‍ بحال خود واگذار شده ، در تحت لوا و ذمه اسلام به سلامت زندگى مى كنند، يا اين است كه با قشون اسلام معاهده اى مى بندند كه در اين صورت چه اهل كتاب باشند و چه نباشند به عهدشان وفا ميشود، و اگر نه اهل كتابند و نه براى جزيه دادن حاضر به بستن معاهده ، در اين صورت با اعلام قبلى به جهاد و كارزار با ايشان اقدام مى شود، البته تنها كسانى از آنان كشته مى شوند كه شمشير كشيده و در معركه و ميدان جنگ حاضر شده باشند، و اما كسانى كه تسليم شده و همچنين مردان و زنان و فرزندان

مستضعف ، هيچكدام محكوم به قتل نيستند، و اسلام ، كشتن آنان را جايز نمى داند، و نيز شبيخون زدن و بدون اطلاع بر سر دشمن تاختن و آب را به روى دشمن بستن و او را شكنجه دادن و مثله كردن را اجازه نمى دهد.

قشون اسلام اين روش را هم چنان ادامه مى دهد تا آنكه در روى زمين اثرى از شرك باقى نماند و همه به دين خدا گرايند، بنا بر اين تنها كسانى محكوم به قتل اند كه دين حق را نپذيرند، و در هر جنگى كه لشكر اسلام پيروز مى شود بعد از خاتمه جنگ به هر چه از اموال و نفرات لشكر كفر مسلط شود ملك او خواهد بود، تاريخ درخشان جنگهاى رسول خدا (ص) مشتمل است بر صفحاتى نورانى و مملو است از سيره عادله و پسنديده اى كه سراسر لطائفى از فتوت و مروت و ظرائفى از برو احسان است .

## رفتار و سيره اسلام در باره غلامان و كنيزان و عنايت به آزاد گشتن بردگان

٦- رفتار و سيره اسلام در باره غلامان و كنيزان چگونه است ؟: بعد از آنكه بردگى بر غلام و يا كنيزى مستقر گرديد آن غلام و كنيز" ملك يمين " شده و تمامى منافع عملش براى غير خواهد شد، و در مقابل هزينه زندگيش بر عهده مالكش خواهد بود، اسلام سفارش كرده كه مولا با عبد خود معامله پدر و فرزندى نموده و او را يكى از اهل بيت خود حساب كنند، و بين او و آنان در لوازم و احتياجات زندگى فرق نگذارد، چنان كه رسول خدا (ص) هم با غلامان و خدمت كاران خود همين طور رفتار مى نمود، با ايشان غذا مى خورد، نشست و برخاست مى كرد، در خوراك و پوشاك و امثال آن هيچ تقدمى براى خود بر آنان قائل نبود.

و نيز توصيه كرده كه بر غلام و كنيز سخت نگيرند و شكنجه ندهند و ناسزا نگويند و ظلم روا ندارند، و اجازه داده كه اين طائفه در بين خود و به اذن اهل شان ازدواج كنند و همچنين به احرار هم اجازه داده كه با آنان ازدواج نمايند و در دادن شهادت و در كارهاى خود دخالت داده و سهيم سازند، چه در زمان بردگيشان و چه بعد از آزاد شدنشان .

ارفاق اسلام در حق بردگان به جايى رسيد كه در جميع امور با اصرار شركت مى كردند، حتى تاريخ صدر اسلام بسيارى از بردگان را ياد مى كند كه متصدى امر امارت و قيادت لشكر شده اند، در بين صحابه بزرگ رسول خدا (ص) نيز عده اى از همين بردگان وجود داشتند، مانند سلمان فارسى ، بلال حبشى و ديگران ، در حسن سلوك اسلام با بردگان همين بس كه خود رسول خدا (ص) صفيه دختر حى بن أ خطب را آزاد نمود و با او ازدواج كرد، و همچنين جويريه دختر حارث را كه يكى از دويست نفر اسراى جنگ بنى المصطلق بود همسر خود نمود، و اين عمل باعث شد كه بقيه نفرات هم كه همه زنان و كودكان بودند آزاد شوند. ما اجمال اين داستان را در جلد چهارم عربى اين كتاب (جلد ٤ ترجمه ) گذرانديم .

و اين خود يكى از ضروريات سيره اسلام است كه مردان با تقوا اگر چه برده باشند مقدم بر سايرين هستند، حتى از مولاى بى تقواى خود هم گرامى ترند، و عبد مى تواند مالى را تملك نموده و با اذن اهل خود از جميع مزاياى حيات استفاده نمايد، اين بود اجمالى از رفتار اسلام نسبت به بردگان .

علاوه بر اين ، تاكيد بليغ و سفارش اكيد كرده به آزاد كردن ايشان و اخراجشان از زندان رقيت به فضاى آزاد حريت ، و همين روش خود باعث شد كه روز بروز از عده بردگان كاسته شده و به جمعيت احرار افزوده شود. به اين سفارشات هم اكتفاء نكرده ، يكى از كفارات را آزاد كردن بردگان قرار داد، نظير كفاره قتل و روزه خورى ، و نيز به موالى اجازه داد كه با بندگان خود مكاتبه كنند، يعنى قرارداد ببندند كه هر وقت تمامى قيمت خود را به موالى پرداختند آزاد شوند، و يا به هر مقدارى كه از قيمت خود را پرداختند به همان مقدار آزاد گردند، همه اين دستورات از جهت عنايتى است كه اسلام به آزاد شدن بردگان و رها شدن شان از اسارت بندگى و الحاقشان به مجتمع انسانى دارد، و مى خواهد كه هر چه زودتر و هر چه بيشتر پيوند بندگان به مجتمع بشرى تكميل شده و بطور كلى اين ذلت از عائله بشر رخت بربندد.

## ٧- خلاصه مباحث فصول گذشته : مباحث فصول گذشته را ميتوان در سه مطلب خلاصه كرد:

اول اينكه اسلام در الغاى اسباب برده گيرى و تقليل و تضعيف آن از هيچ بذل جهدى دريغ نداشته و كوتاهى نكرده ، تا جايى كه از همه اسبابهاى معمول در دنياى آن روز تنها يك سبب را باعتبار خود باقى گذارد، آن هم سببى بود كه به حكم فطرت قاطع ، چاره اى جز ابقاى اعتبارش نبود، و آن سبب عبارت بود از دشمنى با دين و مزاحمت با مجتمع بشرى و سركشى در برابر حق و بهيچ وجهى از وجوه در برابر حق سر فرود نياوردن ، اسلام اين طغيان را مجوز برده گيرى دانست .

دوم اينكه اسلام براى احترام و آبرو دادن به بردگان و نجات آنان از ذلتى كه داشتند جميع وسائل ممكن را بكار برد و تا اندازه اى كه بيش از آن تصور و امكان ندارد شؤ ون حياتى آنان را با شؤ ون حياتى ساير اجزاء مجتمع بشرى ، يعنى آزادگان نزديك ساخت ، بحدى كه بردگان مثل يكى از افراد مجتمع شدند، گر چه به تمام معنا همدوش شان نگرديدند، ليكن حجاب و فاصله اى كه باقى ماند بسيار دقيق و قابل تحمل بود، و آن اين بود كه بردگان مانند آزادگان تمامى ما زاد از فعاليتشان ملك خودشان نبود، بلكه از اين نيرو تنها مقدارى را مالك بودند كه زندگى شان را به طور متوسط تامين نمايد، و زائد بر آن ملك موالى بود، به عبارت ديگر، در اسلام هيچ فاصله اى بين عبد و حر نماند مگر تنها اين تفاوت كه عبد محتاج بود به اذن مولايش .

سوم اينكه اسلام در آزاد كردن بردگان و الحاقشان به مجتمع آزادگان به هر گونه بهانه متشبث شده ، از طرفى عموم مسلمين را به آزاد كردن بردگان ترغيب و تحريص نموده و اين عمل را يكى از عبادات شمرده ، و از طرفى هم آن را در حق بعضى از گنهكاران واجب نموده و كفاره گناهشان قرار داده ، و از طرفى ديگر به موالى اجازه داد كه با برده خود مكاتبه نموده ، قرار ببندند كه هر وقت از دستمزد خود همه قيمت خود را به مولا پرداختند آزاد شوند و يا به هر مقدارى كه از قيمت خود را پرداختند به همان مقدار آزاد گردند و نيز به موالى اجازه داد كه بنده خود را تدبير كنند يعنى او را براى بعد از مرگ شان آزاد سازند.

## سير برده گيرى در تاريخ

٨- سير برده گيرى در تاريخ : در كتاب دائرة المعارف و كتاب المذهب و الاخلاق تاليف جان هيسينك طبع بريتانيا و كتاب مجمل التاريخ تاليف ه . ج . ولز طبع بريتانيا و كتاب روح القوانين تاليف مونتسكيو چاپ تهران مى نويسند: برده گيرى در آغاز پيدايشش نخست در باره اسراى جنگى تحقق يافت ، و قبل از آن رفتار قبائل در باره اسراى جنگى اين بود كه آنان را هر چه هم زياد بودند تا آخرين نفر مى كشتند، بعد از آن ، بنا را بر اين گذاشتند كه ايشان را زنده نگهداشته مانند ساير غنيمت هاى جنگى تملك نمايند، و اين بنا را نه براى استفاده از كار آنان گذاشتند، بلكه منظورشان احسان در حق ايشان و نوع دوستى و رعايت قوانين اخلاقى بود.

چون همگام با اين سير تاريخى اين احساسات هم در نهاد بشر بيدار شد و بشر به تدريج به طرف ترقى و تمدن پيش مى رفت ، علاوه بر اين ، وضع مادى بشر در آغاز آن طور رو براه نبود كه بتواند اسراى جنگى خود را زنده نگهداشته و نان خور خود را بيشتر سازد، چون بشر در آغاز اقتصادياتش ‍ تنها از راه شكار تامين مى شد و لذا مجبور بود اسراى جنگى را كشته و نابود سازد.

وقتى به فكر نگهدارى آنان افتاده كه در نتيجه اتخاذ روش نزول و ارتحال و انتقال از اين منزل به آن منزل سطح زندگيش بالا رفته به او اجازه چنين ترحم و احسانى را داد.

و با شيوع روش برده گيرى در بين قبائل و امم به هر طريق كه بود تحولى در زندگى اجتماعى بشر بوجود آمد، به اين معنا كه اولا زندگى اجتماعى بشر نظام و انضباط مخصوصى به خود گرفت ، و در ثانى كارها و وظائف در بين مردم تقسيم شد. اين را هم بايد دانست كه روش برده گيرى در تمامى اقطار عالم به يك روش معمول نبود، بلكه در بعضى از مناطق اصلا رايج نگشت نظير استراليا، آسياى مركزى ، سيبريه ، آمريكاى شمالى ، اسكيمو و بعضى از نقاط آفريقا از قبيل شمال نيل و جنوب رامبيز، و به عكس در بعضى از مناطق ديگر رواج داشت نظير جزيرة العرب و قسمت وحشى نشين آفريقا و هم چنين اروپا و آمريكاى جنوبى - وضع رفتار امت ها هم با بردگان يكسان نبود بلكه بعضى نسبت به آنان مهربان و بعضى خشن بودند.

مهربان ترين امت ها نسبت به اين طايفه يهود بود، به شهادت اينكه ما در آثار باستانى جهان براى يهود هيچ بناى رفيعى نظير اهرامى كه در مصر معمول بوده و بناهاى تاريخى آشور نمى يابيم . و اين خود شاهد روشنى است بر خوشرفتارى يهود نسبت به بردگان ، زيرا اينگونه آثار باستانى به دست بردگان ساخته مى شده و خود يك نحو شكنجه اى بوده ، بر عكس روميها و يونانيها كه سختگيرترين مردم نسبت به اين طائفه بودند، اين روش هم چنان در دنيا معمول بود تا آنكه فكر آزاد كردن بردگان و الغاى روش ‍ برده گيرى نخست در قسطنطنيه و سپس در روم شرقى شايع شد، و در قرن ١٣ ميلادى به طور كلى لغو گرديد و اما در روم غربى ، گر چه در آنجا روش ‍ برده گيرى به طور كلى لغو نشد و ليكن آن اعمال اجبارى كه در سابق به بردگان تحميل مى كردند تعطيل شد و روش جديدى نسبت به آنان اتخاذ كردند، و آن اين بود كه آنان را در كار خود كه همان زراعت بود آزاد گذاشته تنها سهمى از دسترنج شان مى گرفتند و وقتى ملكى را خريد و فروش ‍ مى كردند دهقان را هم ضميمه ملك معامله مى نمودند.

و اما در اروپا، اين روش در بيشتر كشورهاى اروپايى تا سال ١٧٧٢ ميلادى ادامه داشت ، چند سال قبل از اين تاريخ بود كه معاهده اى سى ساله بين دو كشور بزرگ اروپايى يعنى انگلستان و اسپانيا بدين قرار برقرار شد كه دولت انگلستان از بردگان آفريقايى سالى چهار هزار و هشتصد نفر را به اسپانيا فروخته و در مقابل مبالغ هنگفتى پول از اسپانيا دريافت دارد. ليكن همانطورى كه گفتيم اين روش روز بروز از رونقش كاسته مى شد تا آنكه در سال ١٧٦١ افكار عامه مردم عليه رقيت و برده گيرى بهيجان آمد و طوائفى عليه اين روش قيام نمودند از آن جمله طائفه مذهبى " لرزان " بودند كه دست از شورش و قيام خود برنداشتند تا آنكه در سال ١٧٨٢ قانونى وضع كردند كه هر كسى از هر كجا به كشور بريتانيا وارد شود آزاد شناخته مى گردد، و در سال ١٧٨٨ بعد از آمارگيرى و پى جويى دقيقى معلوم شد كه اين كشور ساليانه دويست هزار برده معامله مى كرده است ، و بردگانى را كه از آفريقا جمع آورى نموده و تنها به كشور آمريكا صادر مى كرده اند بالغ بر صد هزار نفر در سال مى شده ، خلاصه ، مبارزات عليه بردگى هم چنان ادامه داشت تا آنكه در سال ١٨٣٣ در بريتانيا روش برده گيرى بطور كلى لغو و دولت مبلغ بيست ميليون ليره به كمپانيهاى نخاسى (برده فروشى ) بابت خسارت غلامان و كنيزانى كه از آن كمپانيها آزاد شدند پرداخت ، و غلامان و كنيزانى كه در اين واقعه از قيد رقيت آزاد گرديدند بالغ بر"٧٧٠٣٨٠" نفر بودند.

و اما در آمريكا نيز بعد از مبارزات دامنه دار و مجاهدتهايى كه اهالى اين كشور در اين راه كردند در سال ١٨٦٢ حكم به لغويت روش مزبور گرديد، چون نظريه اهالى اين كشور در باره اين مطلب مختلف بود، سكنه آمريكاى شمالى برده را تنها از نظر تجمل نگه مى داشتند، و اما آمريكاى جنوبى چون كه شغل رسمى سكنه آن زراعت و كشت و كار بود و به كارگران بسيارى نيازمند بودند از اين جهت غرضشان از برده گيرى استثمار بردگان و استفاده از نيروى كار آنان بود و ازين روى با لغو شدن روش برده گيرى مخالفت مى كردند، روش مزبور روز به روز و در كشورى بعد از كشور ديگر لغو مى شد، تا آنكه قرار داد بين المللى بروكسل در سال " ١٨٩٠" ميلادى مبنى بر لغويت روش مزبور منعقد گشته ، دولت ها و ممالك يكى پس از ديگرى آن را امضاء كردند و بدين وسيله روش برده گيرى در دنيا لغو و ميليونها نفر از نفوس بشرى از قيد بردگى آزاد شدند.

خواننده محترم اگر در اين گفتار دقت نمايد خواهد ديد كه همه مجاهدتها و مبارزاتى كه عليه روش برده گيرى شد و هم چنين قوانينى كه در باره لغويت آن گذرانيدند همه و همه مربوط به برده گيرى از طريق ولايت و زورمندى بوده ، بشهادت اينكه بيشتر و يا همه بردگانى كه آن روز به اطراف دنيا برده و فروخته مى شد آفريقايى بودند و معلوم است كه در آفريقا جنگى پيش ‍ نيامده بود كه آن همه اسير از آنجا گرفته شود، بلكه به وسيله قهر و غلبه و قلدرى مردم را دستگير كرده به اطراف رهسپار مى كردند، پس رقيت و برده گيرى كه اسلام آن را امضاء فرمود اصلا مورد بحث مبارزين عليه رژيم برده گيرى نبوده .

## انديشه الغاى بردگى تا چه اندازه صحيح بوده است

٩- بناگذارى بر الغاى رژيم برده گيرى تا چه اندازه صحيح بود؟: اين حريت و آزادى فطرى كه ما آن را براى جنس بشر موهبتى مى ناميم ، (صرف نظر از اينكه نتوانستيم بفهميم كه چه جهت دارد، ما اين حريت را از ساير حيوانات با اينكه آنها نيز در داشتن شعور نفسانى و اراده محركه مثل انسانند سلب نموده و بخود اختصاص داده ايم ؟ مگر اينكه بگوئيم همين ما آدميان حريت را به منظور استفاده خودمان از آنها سلب نموده ايم ) هيچ اصلى جز اين ندارد كه انسان چون مجهز به شعورى باطنى است كه لذت ها را از آلام برايش مشخص مى نمايد و هم چنين چون داراى اراده ايست كه او را به جلب لذت ها و وضع آلام واميدارد از اين جهت مى تواند آزادانه هر چيزى را براى خود اختيار نمايد. و اين شعور باطنى انسان محدود و مقيد نيست ، يعنى چنان نيست كه به پاره اى از چيزها تعلق بگيرد و چيزهاى ديگرى را احساس نكند و چنين نيست كه انسان ضعيف و زير دست چيزهايى را كه انسان عزيز و قوى درك مى كند درك نكند و همچنين اراده اش هم محدود نيست تا در نتيجه به بعضى از چيزهايى كه دوست دارد تعلق نگيرد و يا بدون اختيار به چيزهايى تعلق بگيرد كه اراده شخص ديگرى به آن تعلق گرفته و آن را در عين بى ميلى و كراهت به نفع آن شخص انجام دهد.

لازمه زندگى اجتماعى ، محدوديت آزادى هاى فردى است

خلاصه اينكه انسان مغلوب و ضعيف هم نظائر همه آنچه را كه ما فوقش ‍ اراده مى كند او نيز اراده مى كند، و هيچ گونه رابطه اى بين اراده زير دست و اراده ما فوقش نيست كه اراده ضعيف و زير دست را مجبور سازد به اينكه تعلق نگيرد مگر به آنچه كه اراده قوى و ما فوقش تعلق گرفته و يا اراده او را در اراده ما فوقش فانى و مندك سازد. به طورى كه آن دو اراده يكى گرديده و به سود قوى بكار افتد، و يا اراده ضعيف را چنان تابع اراده قوى نمايد كه استقلال را از آن سلب گرداند، وقتى چنين رابطه اى طبيعى در ميان نبود و از طرفى هم چون قوانين حيات بايستى بر اساس ساختمان طبيعت پى ريزى شود از اين جهت لازم است كه هر انسانى خودش آزاد و در عملش هم آزاد باشد، منشا سر و صداها و مبارزه هايى كه عليه رژيم بردگى شد همين حريت فطرى است ، و صحيح هم هست ليكن بايد ديد آيا اين حريت موهوبه به انسان موهبتى است براى مجتمع بشرى يا براى فرد فرد انسان هايى كه در اين مجتمع به وجود آمده و زندگى مى كنند؟ و آيا با اينكه تا آنجا كه سراغ داريم بشر همواره در حال اجتماع بسر مى برده و جهاز وجوديش اجازه جز زندگى دسته جمعى را نمى دهد، ممكن است يك فرد حريتش بتمام معنا محفوظ مانده و دست بتركيب آن نخورد؟! يقينا خواهيد گفت : خير، زيرا محال است مجتمعى بتواند زندگى اجتماعى خود را با تشريك مساعى افراد حتى براى مدتى كوتاه ادامه بدهد و در همين حال دست به تركيب آزادى يك يك افراد آن مجتمع نخورد.

آرى تشريك مساعى چه به طور عادلانه و عاقلانه باشد و چه سنتى جائره و جزافى يا به هر صفتى ديگر متصف باشد آزادى فردى را محدود مى سازد، علاوه بر اين ، ممكن نيست انسان بتواند در اين عالم زندگى كند مگر اينكه به حكم ضرورت تصرفاتى در مواد اين عالم بنمايد، تصرفاتى كه بقاء و دوام زندگيش را تامين و تضمين كند، و اين وقتى ممكن است كه در آنچه كه تصرف كرده يك نحوه اختصاص كه از آن بملكيت تعبير مى شود داشته باشد- البته مراد ما از اين ملكيت معناى اعمى است كه هم شامل حق ميشود و هم شامل ملك مصطلح - و اين خود مستلزم محدوديت آزاديهاى فردى است ، براى اينكه مادامى كه يك فردى مثلا فلان لباس را مى پوشد و يا فلان غذا را مى خورد و يا از فلان مايع استفاده مى كند و يا در فلان محل سكونت مى كند فرد ديگرى نمى تواند مستقلا آن استفاده ها را از آن لباس و خوراك و مسكن بكند، پس اراده فرد غير متصرف نسبت به متصرفات فرد متصرف محدود شده حريتش مقيد مى شود، و لذا مى بينيم از آن روزى كه جنس بشر در زمين جاى گرفت همواره ملازم با اختلاف و نزاع با يكديگر بوده و هيچ روزى بر اين انسانهاى پراكنده در پهناى زمين نگذشت مگر اينكه آفتاب آن روز بر نزاع آنان طلوع و از كشمكش آنها غروب نموده ، نزاع و كشمكشهايى كه آنان را به نابودى نفوس و تباهى و هتك اعراض و تاراج رفتن اموال سوق داده است ، و اين خود شاهد روشنى است بر محدوديت آزاديهاى افراد، و گرنه اگر انسان براى خود، انسانيت ، حريت و آزادى مطلقى قائل بود اين اختلافات دردى از او دوا نمى كرد و كوچكترين اثرى نداشت ، و نيز مى بينيم دائما قوانين جزائى و گرفت و گيرهايى چه صحيح و چه غير صحيح در ميان مجتمعات گوناگون بشرى چه متمدن و چه نيمه وحشى متداول بوده است ، و اين مجازاتها معنايى جز اين ندارد كه مجتمع ، بعضى از نعمتهايى را كه خلقت به فرد ارزانى داشته مالك است و مى تواند آزادى افراد را نسبت به آن نعمتها سلب نمايد. آرى اگر جامعه و يا زمامدار جامعه مالك جان يك فرد قاتل نباشد نمى تواند حكم به اعدام او نموده و جانش را از او سلب نمايد، و همچنين از يك فرد متخلف كه او را به جرم گناهى مؤ اخذه نموده و به انواع شكنجه ها از قبيل قطع و ضرب و حبس و غير آن عذابش مى دهد اگر مالك حكم و اجراء آن و اختياردار سلب بعضى شؤ ون حياتى و آسايش و سلطنت مالى از او نبود نمى توانست چنين احكامى را در حق او صادر و اجرا نمايد، چطور ميتواند بدون تحديد و سلب مقدارى از آزادى فرد متخلف و ياغى او را از جور و تعدى باز داشته و او را از حريم جانها و اعراض و اموال ديگران دور سازد.

كوتاه سخن ، براى هيچ عاقلى جاى ترديد نيست كه آزادى على الاطلاق انسان در مجتمع انسانى حتى در يك لحظه باعث اختلال نظام اجتماعى شده و آنا وضع اجتماع را در هم مى ريزد، پس اينكه گفتند حريت فطرى و ارتكازى بشر است - و ما نيز آن را قبول داشتيم - دليل بر اين نمى شود كه حتى افراد در ياغى گرى و بر هم زدن اوضاع اجتماعى هم آزاد باشند براى اينكه تنها حريت فطرى نيست ، احتياج به تشكيل و اجتماع نيز فطرى و ارتكازى بشر است و همين ارتكاز اطلاق حريتش را كه آنهم موهبت اراده و شعور غريزى اوست مقيد و محدود مى سازد، زيرا همانطورى كه تشكيل و اجتماع با بطلان اصل آزادى دوام نمى يابد همين طور جز به اينكه آزادى هاى فردى تا اندازه اى محدود شود قابل دوام نخواهد بود.

و لذا مى بينيم جوامعى كه بين اين دو حد افراط و تفريط در آزادى به سر مى برده اند محفوظ و پايدار مانده اند و تاريخ از اينگونه جوامع بسيار نشان مى دهد، و چيز نو ظهورى نيست ، گر چه بسيارى از ماها در اثر از حد گذشتن تبليغات ملل غرب خيال مى كنند كه اسم آزادى را غربيها در دهن ها انداخته و معنايش را هم همانها اختراع و ابتكار كرده و توانسته اند آزادى على الاطلاق را حفظ كنند.

به هر حال پيكره يك اجتماع مانند يك بدن است ، همانطورى كه قواى طبيعى روحى و جسمى يك فرد يكديگر را محدود داشته و بعضى از قوا بخاطر بعضى ديگر از كار دست مى كشد، مثلا قوه باصره كه منشا ديدن هر چيز قابل رؤ يتى است وقتى لامسه چشم و يا قواى فكرى خسته و مانده شوند او نيز بهد منظور همراهى با همكارانش متوقف مى شود، و قوه ذائقه كه از اعمال دستگاه گوارش از گرفتن لقمه و جويدن و فرو بردنش لذت مى برد وقتى عضلات فك خسته و مانده شدند او نيز دست از اشتهاى خود بر مى دارد. هم چنين اجتماع بشرى هم كه خود امرى است فطرى براى هيچ قومى دست نمى دهد مگر اينكه بعضى از افراد، مقدارى از آزادى را كه مى خواهند در عمل و در تمتعات خود داشته باشند فداى ديگران كرده و به محدوديت تن در دهند.

ميزان محدوديت آزادى در اجتماع ؟ و بيان صحت نظر و روش اسلام در باره برده گيرى و انطباق آن با عقل و فطرت ١٠- آزادى تا چه حدى محدود است ؟: و اما آن مقدار محدوديتى كه اجتماع در آزادى افراد ايجاد مى كند و اطلاق فطرى آن را تقييد مى نمايد بر حسب اختلاف مجتمعات بشرى از جهت زيادى قوانين و رسومى كه در مجتمع دائر مى باشد و كمى آن قوانين و رسوم مختلف مى شود، زيرا آن چيزى كه بعد از اجتماع در تقييد آزادى هاى فردى اثر به سزايى دارد همان قوانينى است كه در ميان مردم جارى مى شود، هر قدر مواد اين قوانين بيشتر و مراقبت در اعمال مردم دقيقتر باشد معلوم است كه محروميت از آزادى و لاقيدى بيشتر خواهد بود، چنان كه هر قدر مراقبت قوانين كم تر باشد آن محروميت ها نيز كمتر خواهد بود. ليكن در عين حال آن مقدار محدوديت واجبى كه در هيچ اجتماعى از بكار بستن آن مفرى نيست و هيچ انسان اجتماعى نمى تواند آن را ناچيز بگيرد محدوديتى است كه حفظ وجود اجتماع و سنن دائر و قوانين جارى از نقض و انتقاض موقوف بر آن است . و لذا هيچ مجتمعى از مجتمعات بشرى را نخواهيد يافت كه داراى قوه دفاعى اى كه از نفوس و ذرارى آن مجتمع دفاع كند و ايشان را از نابودى و هلاكت حفظ نمايد نبوده باشد، بلكه بهر اجتماعى كه نگاه كنيد خواهيد ديد كه زمامدارى امور آن اجتماع را تكفل نموده و با گستردن امنيت عمومى و بى رحمى در برابر متعدى و ظالم ، سنن جارى و عادات و رسوم مقدس جماعت را از انتقاض حفظ ميكرده ، اين شما و اين رسيدگى و مطالعه اوضاع جوامعى كه تاريخ اوضاع و احوال آنها را ضبط نموده ، خواهيد ديد كه تاريخ نيز گفتار ما را تصديق مى كند.

اينجاست كه بعد از بيانات گذشته مى توانيم حرف خود را پوست كنده بزنيم و بگوئيم روش اسلام در باره برده گيرى صحيح و روش ديگران غلط بوده است ، براى اينكه در شريعت فطرت ، اولين حق مشروع هر مجتمعى سلب حريت از دشمن جامعه خويش است ، و به عبارت ديگر هر جامعه اى هر گونه آزادى را از دشمن كه در صدد بر آمده زندگى آن جامعه را بكلى تباه سازد مالك است و حق دارد هر گونه آزادى اراده و عمل را از دشمن جانى خود تملك كند و بگيرد، يا اينكه او را بكلى از صفحه روزگار بر اندازد يا زنده اش گذارد و تملكش نمايد، و هم چنين نسبت به دشمن دين و سنن و قوانين جاريه اش مى تواند جلو قانون شكنى و آزادى عملش را بگيرد، و اختيار دارد كه او را به جان و يا مال و يا غير آن مجازات نمايد، يقينا هيچ انسان عاقلى بخود اجازه نمى دهد كه از حريت و آزادى دشمنى كه نه براى حيات مجتمع او وقعى قائل است و نه با او در حفظ مجتمعش برادرى و تشريك مساعى مى نمايد و نه از تباه ساختن مجتمعش پروا داشته و در مواقع خطر به خودش واميگذارد طرفدارى نمايد، و آيا از آزادى چنين دشمنى طرفدارى كردن و هم وظيفه فطرى حفظ اجتماع را انجام دادن جمع صريح بين دو متناقض و سفاهت و ديوانگى نيست ؟ يقينا خواهيد گفت چرا.

بنا بر اين از مطالبى كه گفتيم روشن شد كه : اولا بنا گذاشتن بر آزادى انسان به طور مطلق ، امرى است كه صريحا مخالف حق فطرى و مشروع انسان است ، آنهم حقى كه نسبت به ساير حقوق مشروع و فطرى انسان اولويت دارد. و ثانيا آن برده گيرى كه اسلام معتبرش دانسته حقى است كه با قوانين فطرت مطابقت دارد، و آن عبارت است از برده گيرى دشمنان دين و محاربين با مجتمع اسلامى ، چنين كسانى از حريت عمل محروم شده به حكم اجبار به داخل مجتمع اسلامى جلب و در زى بردگان در خواهند آمد، و آن قدر در آن مجتمع خواهند زيست تا آنكه بر اساس تربيت صالح دينى تربيت يافته تدريجا آزاد و به مجتمع احرار ملحق شوند، علاوه بر اينكه زمامدار مسلمين حق دارد كه اگر براى مجتمع دينى مصلحت بداند تمامى بردگان را تا آخرين نفر آزاد نموده يا در حق آنها رفتار ديگرى كه منافى با احكام الهى نباشد معمول دارد، و حال آنكه اگر اين بردگان به بردگى مسلمين در نيامده بودند يقينا نه اينطور سالم و محترم مى زيستند و نه نعمت دين و تربيت دينى كه اعظم نعمتهاست نصيبشان ميشد.

سر انجام داستان الغاء بردگى ، ادامه برده گيرى در اشكال مختلف و با شدت بيشتر، در قرن بيستم و توسط مدعيان آزادى و حقوق بشر بوده است !

١١- داستان بر انداختن برده گيرى به كجا انجاميد؟: دولت هاى بزرگ دنيا در كنفرانس بروكسل قرارى صادر كردند مبنى بر منع اكيد خريد و فروش ‍ برده ، و نتيجه قرار مزبور اين شد كه غلامان و كنيزان هر كجا بودند آزاد گردند و ديگر مثل سابق بردگان براى عرضه به خريدار به صف در نيامده چون رمه گوسفند از اينجا به آنجا سوق داده نشوند، نتيجه ديگرش اين شد كه ديگر عده اى از نفوس بشر براى خدمت در حرم سراها اخته نگردند، خلاصه امروز ديگر از آن بردگان و آن اخته ها حتى براى نمونه يك نفر هم يافت نمى شود، مگر در بعضى از اقوام وحشى بطورى كه نقل مى كنند.

ليكن بايد ديد آيا صرف بر انداختن اسم برده و برده گيرى از زبانها و يافت نشدن اشخاص به اين اسم ، يك دانشمندى را كه آزادانه فكر مى كند قانع ميسازد؟ و آيا مردم فهميده نمى پرسند كه مگر در اين مساله بحث و نزاع بر سر اسم بود كه با منع از بردن اسم برده و اطلاق اسم حر بر بندگان مطلب تمام و نزاع خاتمه يابد اگر چه آش همان آش و كاسه همان كاسه باشد؟ باز هم منافع كار عده اى را از آنان سلب و اراده شان را تابع اراده خود بكنند؟ آيا اين همه گفتگوها و مبارزه هاى اساسى بر سر واقعيت و حقيقت معناى آزادى و آثار آن بود و راستى اينها با رسوم بردگى مخالفند؟! اگر مخالفند پس آن رفتار وحشيانه در جنگ جهانى دوم شان چه بود كه دول ضعيف را تسليم بلاقيد و شرط خود نموده چون مور و ملخ به شهرها و ديارشان تاخته ميليونها از اموالشان را به تاراج برده حتى بر جانشان و اطفال بى گناهشان هم رحم نكردند و ميليونها نفر را به اسيرى و بردگى بداخل خاك خود كشيده بهر كارى كه خواستند واداشتند و همين امروز هم رفتار خود را بهمان منوال دارند ادامه مى دهند.

خدايا! آيا برده گيرى غير از همين رفتار غربيها است ، و بصرف اينكه از بردن اسم بردگى جلوگيرى كرده اند آزاديخواه و مدافع حقوق بشر شدند؟ مگر معناى برده گيرى غير از سلب آزادى مطلق و تملك اراده و عمل ديگران و نفوذ حكم اقويا و عزت طلبان در اشخاص ضعيف و ذليل به دلخواه خود و به حق و ناحق حكم كردن چيز ديگرى است .

شگفتا! مگر اسلام چه فرموده بود؟ اسلام هم همين حكم را البته به صحيح ترين وجهى امضا كرده بود، چطور شد كه با كمال بى شرمى نظام صحيح اسلامى را نظام بردگى ناميده و نظام غلط خود را نظام بردگى نمى نامند؟ و حال آنكه اسلام اگر برده مى گيرد به آسان ترين وجه و خفيف ترين مئونه گرفته ، و آنها به بى رحمانه ترين وجه و سنگين ترين مئونه مى گيرند.

ما هنوز خاطرات تلخ آن جنگ جهانى را از ياد نبرده ايم ، با اينكه اينها ميهن ما را بعنوان دوستى و حمايت و حفظ از خرابيهاى جنگ اشغال كرده آن همه وحشى گرى ها را از خود نشان دادند، واى به حال كشورهايى كه اين طرفداران آزادى و مخالفين نظام بردگى آن كشورها را به عنوان فتح و غلبه بر دشمن اشغال نمودند، از آن دوستى شان با ما مى توان فهميد كه بر سر دشمن خود چه ها آورده اند؟ اينجاست كه هر شخص فهميده اى به رسوايى قرار داد بروكسل پى برده مى فهمد كه اين قرارداد و آن همه تبليغات جز يك بازى سياسى و گرفتن برده به صورت لغو بردگى چيز ديگرى نبود، و اگر اسلام بردگى اسراى جنگى را امضاء فرمود ايشان نيز عملا آن را امضاء كرده اند، چيزى كه هست از تلفظ اسم آن جلوگيرى نموده اند.

و اما بردگى از راه ولايت و به فروش رساندن فرزندان بدست پدران را گر چه ايشان اسما و رسما آن را منع كرده اند ليكن چندين قرن قبل از منع شان اسلام آن را منع فرموده بود.

اما برده گيرى از راه غلبه و قلدرى كه اسلام اين را نيز منع نموده و ليكن غربيها نه ، گر چه اينها نيز بر منع از آن اتفاق نموده اند و ليكن اين منع شان نظير همان منع از بردگى اسراى جنگى تنها حرف است و از مرحله حرف نگذاشته و عمل نمى كنند؟! خواننده محترم مى تواند جواب اين سؤ ال را از مطالعه و مرور به تاريخ و سرگذشت مستعمرات آسيايى و آفريقايى و آمريكايى اروپائيان و فجايعى كه در آن مستعمرات مرتكب شدند و خونهايى كه ريختند و نواميسى كه هتك نمودند و اموالى كه به غارت بردند و تحكم هايى كه كردند بدست آورد. زيرا اين فجايع و جنايات يكى و صدتا و هزار تا و خلاصه شمردنى نيست .

عجب !! ما چرا خواننده را بجايى حواله دهيم كه شايد به نظرش دور و دراز باشد؟ براى صدق گفتار ما كافى است كه خواننده عزيز تنها در شكنجه و خون دلهايى كه مردم الجزاير از ملت متمدن !!! فرانسه در عرض چند سال ديد دقت نمايد و نفوسى كه به دست اين جانور درنده به خون آغشته گشته و شهرهايى كه در زير آتش گلوله هايش ويران شده و شدائدى كه مردم بى گناهش از آنها ديده اند از نظر بگذراند و بر اين تمدن نفرين فرستد و هم چنين ظلم و بيدادى كه ملت عرب از انگليسيها و ملت سودان و سرخ پوستان آمريكا و اروپاى شرقى از اتحاد جماهير شوروى و ستمهايى كه خود ما از دست همين ها ديده ايم به ياد آورده بر اين آدم خواران قرن بيستم نفرين كند. دردناك تر از همه اين است كه اين جنايات را به اسم خيرخواهى و بشر دوستى مرتكب مى شوند و حال آنكه اين همان برده گيرى است كه به ظاهر از آن بيزارى مى جستند.

پس از آنچه كه در اين فصول ده گانه گذشت معلوم شد كه غربيها نيز با همه آن هو و جنجال هايى كه عليه روش اسلام براه انداختند، در مرحله عمل همان رفتار اسلام را اتخاذ مى نمايند و در موقع وجود سبب يعنى هجوم دشمنى كه در صدد ويران ساختن بناى مجتمع و هدم انسانيت است از چنين دشمنى حريت را سلب كرده و مى كنند، و نمى توانند نكنند، زيرا اين حكمى است مشروع در شريعت فطرت ، و براى آن اصلى است واقعى و لا يتغير، و آن احتياج انسانيت است در بقاى خود به دفع مزاحمات وجود و مناقضات بقايش ، چنان كه متفرع بر اين اصل واقعى اصل ديگرى دارد اجتماعى و عقلايى و تبدل ناپذير و آن همانطورى كه سابقا هم گفته شد لزوم حفظ مجتمع انسانى است از انعدام و انهدام ، چيزى كه هست ايشان از اين قسم مشروع تجاوز نموده و برده گيرى بزور و قلدرى را هم كه قسم نامشروع آن است معمول مى دارند و هميشه چه قبل از قرارداد بروكسل و چه بعد از آن ميليونها نفوس بشرى را خريد و فروش كرده و به يكديگر پيش كش و يا عاريه داده و مى دهند، الا اينكه طبق مثل معروف يك بام و دو هوا، اعمال وحشيانه خود را برده گيرى نناميده و با كمال پررويى اسمهاى فريبنده اى از قبيل استعمار، استملاك ، قيموميت ، حمايت ، عنايت ، اعانت و غيره روى آن مى گذارند. و معلوم است كه از اين تبديل لفظ جز پوشاندن روى رسواييهاى خود غرضى ندارند و لذا هر وقت احساس مى كنند كه دنيا دارد پى به رسواييها و فجايع شان مى برد اسم مبتذل و پوسيده سابق را عوض كرده اسم ديگرى بر آن مى گذارند.

آرى از اقسام مختلف برده گيرى كه به وسيله قرارداد بروكسل نسخ و ملغى گرديد و آن همه سر و صدا در دنيا به راه انداخت و دول متمدن دنيا يعنى همان گردانندگان مدنيت مترقى و پرچم داران آزادى در باره آن آن همه مباهات كردند تنها قسمى كه باقى ماند و مثل ساير اقسام برده گيرى قرارداد مزبور را در خصوص آن نشكستند مساله فروختن فرزندان و اخته كردن بردگان بود. آنهم نه براى خاطر احترام به قرارداد بروكسل و يا طرفدارى از آزادى بردگان بود بلكه براى اين بود كه اين قسم از برده گيرى بر ايشان سودى نداشت ، علاوه بر اينكه به مساله فردى بيشتر شباهت داشت تا يك مساله اجتماعى . مضافا بر اينكه عمل كردن به قرارداد مزبور در خصوص ‍ اين قسم از برده گيرى خود سوژه تبليغاتى خوبى بود براى غربى ها كه آن را به دست گرفته سر و صدا براه انداخته و با مشتى الفاظ پوچ و دروغ خود را در دنيا به آزادى خواهى و مخالفت با رژيم برده گيرى وانمود ساخته اثر معجزه آسايى از الفاظ و ادعاهاى خالى از حقيقت بگيرند مثل تبليغاتى كه در ساير موضوعات به راه مى اندازند.

از مقايسه اى كه ما بين روشهاى دنياى قديم و جديد در باره برده گيرى و بين روش اسلام در باره آن كرديم ، بخوبى معلوم شد كه روش اسلام در باره برده گيرى متقن ترين و حكيمانه ترين و به آزادى و صلاح بردگان نزديك ترين روشى است كه ممكن است تصور نمود.

تنها سؤ الى كه در اين مقايسه باقى مى ماند اين است كه غربيها حق استفاده از بردگان را مخصوص دولتها مى دانند و اسلام بردگان را مثل ساير غنيمت هاى جنگى - غير از اراضى مفتوحه عنوة - بين سربازان تقسيم مى كند، بلكه سهم آنان را قبل از سهم دولت مى پردازد. و اين سؤ ال براى خود مساله جداگانه ايست غير مربوط به اصل مساله برده گيرى . كه شايد در مباحث آينده در ضمن گفتار در تفسير آيات زكات و خمس به طور مفصل در باره آن بحث كنيم - ان شاء اللّه ، و اللّه المستعان -

بررسى اين سخن كه منشا انديشه الغاء بردگى ، تساوى حقوق افراد بشر بوده است

اينك بعد از همه اين حرفها بر مى گرديم به تجزيه و تحليل كلام صاحب معجم الاعلام كه پيش از اين نقل كرده بوديم . وى مى گويد: مبدأ و منشا سر و صداهايى كه به راه افتاد و منجر به الغاى رژيم بردگى گرديد تساوى حقوق افراد بشر در ضروريات زندگى بود، از نامبرده مى پرسيم مقصود شما از اين تساوى در حقوق چيست ؟

اگر مقصود اين است كه تمامى افراد بشر در استحقاق رعايت شدن حقوق واجبشان يكسانند و خلاصه حقوق همه افراد هر چه باشد محترم است ، اگر چه خود آن حقوق به نسبت اختلاف و ارزش اجتماعى افراد مختلف باشد حقوق رئيس از مرءوس و حاكم از محكوم و آمر از مامور و مطيع قانون از متخلف و عادل از ظالم بيشتر باشد البته همين طور است و همه در اينكه بايد حقوقشان چه كم و چه زياد محفوظ باشد استحقاق دارند، ليكن اين سخن مستلزم اين نيست كه جميع افراد بشر چه آن فرد شريفى كه وجودش ‍ براى جامعه مفيد است و چه آن كسى كه اصلا صلاحيت ندارد كه جزئى از مجتمع شمرده شود در همه حقوق مساوى باشند، زيرا آن يكى نافع و اين ديگرى مضر و مانند سم مهلكى است كه در هر جا از پيكره مجتمع رخنه كند حيات آن بخش را تباه مى كند، و فطرت انسان به طور صريح حكم مى كند بر اينكه بايد به فرد نافع آزادى كامل داد و از افراد مضر سلب آزادى كرد، پس دشمنى كه در صدد از بين بردن آزادى آدمى است حق ندارد ادعاى تساوى در آزادى كند، به همان دليلى كه گرگ اين حق را به گردن گوسفند و شير به گردن شكار خود ندارد.

و اگر مقصود اين است كه همه افراد بشر حتى افراد وحشى چون همه در انسانيت مشتركند و همه قابليت و استعداد ارتقاء به مدارج انسانيت و نيل به سعادت هاى ممكن را دارند از اين جهت جامعه بايد يك يك افراد را از آزادى برخوردار ساخته و آنان را تربيت نموده به تدريج به صلحا ملحق سازد. اين نيز صحيح است ليكن گاهى مى شود كه اين تربيت منوط بر اين مى شود كه براى مدتى آزادى اراده و عمل از افرادى كه تحت تربيتند سلب شود، تا در نتيجه اين نحوه تربيت صلاحيت آزاد شدن را دارا شوند يعنى بدانند كه اراده و عمل را در كجا بكار برند، نظير مريضى كه طبيب اراده و عمل او را كنترل نموده و او را به چيزهايى واميدارد كه خودش اراده آن را ندارد، بلكه بر عكس از آن نفرت هم مى كند و همچنين اطفال كه اوليايشان آنان را در تحت شرايط و مقرراتى تربيت مى كنند كه خود اطفال آن شرايط را دوست نمى دارند كه هيچ ، بنظرشان سنگين و دشوار هم مى آيد. اسلام هم به منظور تربيت كفار محارب ، آزادى را از اراده و عمل شان سلب نموده آنان را به اسم بردگى به داخل مجتمع صالح دينى خود كشانيده و در آغوش ‍ خود تربيت نموده ، آن گاه به تدريج آزادشان مى سازد.

البته ممكن است يك فرد از اين اسراى جنگى تا آخر عمر هم از قيد بردگى آزاد نگردد، ليكن قانون اسلام در باره بردگان قانونيست اجتماعى و عمومى كه بايد به نظر كلى به آن و به نتيجه آن نظر كرد، نه يك مساله فردى . كه فرض ‍ وجود چنان فردى ناقض آن قانون باشد، از همه اينها گذشته ، عجب اينجاست كه همانطورى كه سابقا هم گفتيم خود اين آقايان يعنى غربيها در باره اسراى جنگى با همه مخالفت شان با اسم بردگى و اظهار حسن نيت نسبت به بردگان همان رفتار اسلام را اجرا مى كنند. و اگر مقصود اين است كه آزادى انسان ايجاب مى كند كه تمامى اطراف و جوانب پيكره مجتمع از آن برخوردار باشد و همه افراد اختيار اراده و عمل خود را داشته باشند و چيزى بين آنان و اراده بى قيد و شرطشان حائل و مانع نباشد، خيلى روشن و غير قابل ترديد است كه چنين آزادى بى قيد و شرطى را نمى توان براى افراد بشر قائل شد، و ممكن نيست در جامعه اى آن را نسبت به خود افراد جامعه اجرا نمود، تا چه رسد به دشمنان جنگى جامعه كه تنها مورد امضاى بردگى اسلامند و گمان نمى كنيم كه خود اين آقايان هم به چنين چيزى ملزم باشند، بلكه مى بينيم كه بر خلاف آن رفتار مى كنند. براى اينكه اگر اين سخن درست باشد بايد بين يك فرد و دو فرد و يك جامعه فرقى نباشد و اين نحو آزادى در باره همه افراد جارى باشد و حال آنكه همين غربيها كه به افراد آن قدر آزادى قانونى مى دهند كه حتى به او اجازه خودكشى و بدو نفر اجازه دوئل هم مى دهند نسبت به جوامع فقير و ملل عقب مانده و يك مشت هم نوع فقير و بى نواى خود اين قدر ظلم مى كنند كه عرصه زندگى بر آنان تنگ شده و در همان بيغوله و خانه هاى ويرانى كه دارند آب خوش از گلويشان پائين نمى رود.

چرا اسلام براى بردگان تملك و دارا شدن مال را تشريع نكرده و چرا بردگى را موقت ، و محدود به اسلام ننموده است ؟

در اينجا سؤ الى باقى مى ماند و آن اين است كه چرا اسلام تملك مال را براى بردگان تشريع نكرد تا آنان نيز مانند آزادگان با دستمزد خود حوائج ضرورى خود را برطرف ساخته و سربار موالى نباشند؟ و چرا بردگى بردگان را موقت و محدود به اسلام نكرد تا در نتيجه هر برده اى كه مسلمان شود آزاد گردد و اين لكه ننگ يعنى بردگى و محروميت تا قيام قيامت در دامن او و اعقابش باقى نماند؟

جواب اين سؤ ال اين است كه اگر اسلام بردگى بردگان را محدود به اسلام نكرده و بعد از اسلام آوردن بردگان باز هم حكم به بقاى بردگى ايشان نموده و همچنين اگر عبد را مالك چيزى ندانسته و نيز فطرت بشرى هم اگر سلب آزادى از دشمنان محارب را تجويز نموده همه براى اين است كه دشمن در داخل مملكت نتواند نقشه هاى درونى خود را عملى سازد و قوه و قدرتى بر مقاومت و پايدارى در مبارزه و به هم زدن نظم اجتماع صالح و دينى حريف را نداشته باشد، چون منشا همه قدرتها مال و آزادى در عمل است ، وقتى دشمن نه مالك عمل خود بود و نه مالك مزد عمل ، قهرا هوس ‍ دشمنى و ستيزه با دشمن خود را هم نمى كند. بله ، اسلام تا اندازه اى اجازه تملك را به بردگان داده ، و البته اين تملك تنها در جايى تجويز شده كه تمليك از ناحيه مالك باشد، و در حقيقت مالكيت عبد يكى از شؤ ون مالكيت مالك و در طول آن است و چنان نيست كه در عرض مالك مستقل در تصرف باشد.

و اما اينكه چرا بردگى بردگان را محدود به اسلام آوردن آنان نكرد، جوابش ‍ اين است كه اين تحديد با سياست اسلام منافات داشت ، چون اسلام براى حفظ اساس دين و اداره جامعه دينى و بسط دادن تربيت دينى ، حتى به همين كفار محاربى كه منكوب عده وعده اش شده اند سياستهايى دارد كه اگر به صرف اسلام آوردن بردگان حكم ب آزادى آنان ميكرد آن سياستها باطل ميشد، زيرا بردگان كه همان دشمنان راه يافته به داخل كشور اسلاميند مى توانستند به ظاهر اسلام آورده و به اين وسيله در داخل مملكت آزادانه عليه حكومت توطئه نموده و به طور خطرناكترى حمله كرده ، افراد و توانايى از دست رفته خود را به دست آورند، و اين تنها اسلام نيست كه براى حفظ اساس دين چنين سياستى را اتخاذ نموده ، بلكه از همين عصر حاضر گرفته تا قديمى ترين ملتى كه تاريخ سراغ مى دهد سنت جارى بين همه اقوام و ملل همين بوده كه وقتى با دشمن روبرو مى شدند و از يكديگر مى كشتند و سرانجام بر دشمن ظفر مى يافتند حق مشروع خود مى دانستند كه شمشير در ميان آنان گذاشته آن قدر مى كشتند تا تسليم بلا قيد و شرط شوند، و تنها به اين راضى نمى شدند كه دشمن از قتال دست كشيده اسلحه خود را زمين بگذارد. بلكه وادارشان مى كردند به اينكه تسليم امرشان شده نسبت به حكم شان مطيع و منقاد شوند، چه اين حكم به نفع آنان باشد و چه بر ضررشان چه بخواهند آنان را زنده گذاشته و اموالشان را محترم شمارند و چه بخواهند اموالشان را مصادره و خونهاى شان را بريزند، و اين را از سفاهت و نفهمى مى دانستند كه قومى پس از آنكه بر دشمن خود غلبه نموده سيادت و سيطره خود را مقيد به قيدى سازد كه در نتيجه آن قيد راه براى برگشتن دشمن و انتقام و خونخواهيش هموار شده سرانجام همه رشته هايش پنبه گشته و زحماتش هدر رود، چگونه ممكن است ملتى به خود اجازه چنين سفاهتى را بدهد؟ و حال آنكه در راه تحصيل اين سيادت و حفظ استقلال مجتمع مقدس خود نفوسى از افراد خود را به كشتن و اموالى را به هدر داده ؟ و آيا اگر با دادن خسارتهاى جانى و مالى چنين كارى كند به خود ظلم نكرده ؟ و به آن خونهاى ريخته شده اهانت و نسبت به اموال و كوششهاى پيگير خود اسراف ننموده ؟

و اگر ملتى با دادن قربانيان و تحمل خسارتهاى مالى به دشمن خونخوار خود دست يافته و آنان را ذليل و برده خود كرد آيا جا دارد كسى اعتراض ‍ كند كه چرا خردسالان دشمن را برده خود كرده اى ؟ و حال آنكه مردان با شما سر جنگ داشتند و خسارتهاى جانى و مالى شما همه از ناحيه بزرگسالان دشمن بوده گناه كودكان چه بود؟ با اينكه نه شمشيرى بدست گرفته بودند و نه در معركه اى حاضر شده بودند؟ جوابش اين است كه خردسالان دشمن ، قربانيان پدران خويشند.

از اين گذشته ، فراموش نشود كه گفتيم اسلام در باره بردگان داراى حكم مخصوصى است كه در هيچ ملتى نيست ، و آن اين است كه حكومت اسلامى قانونا حق دارد در صورتى كه مصلحت حال مجتمع اسلامى باشد اسراى جنگى را آزاد سازد، و براى آزاد ساختن آنان اقدام نموده مجانا يا با دادن قيمت همه آنان را آزاد كند

## شيطان در قرآن

موضوع ابليس نزد ما امرى مبتذل و پيش پا افتاده شده كه اعتنايى به آن نداريم ، جز اينكه روزى چند بار او را لعنت كرده و از شرش به خدا پناه مى بريم و بعضى افكار پريشان خود را به اين جهت كه از ناحيه او است تقبيح مى كنيم . و ليكن بايد دانست كه اين موضوع موضوعى است بسيار قابل تامل و شايان دقت و بحث ، و متاسفانه تا كنون در صدد بر نيامده ايم كه ببينيم قرآن كريم در باره حقيقت اين موجود عجيب كه در عين اينكه از حواس ما غايب است و تصرفات عجيبى در عالم انسانيت دارد چه مى گويد، و چرا نبايد در صدد برآييم ؟ چرا در شناختن اين دشمن خانگى و درونى خود بى اعتناييم ؟ دشمنى كه از روز پيدايش بشر تا روزى كه بساط زندگيش برچيده مى شود بلكه حتى پس از مردنش هم دست از گريبان او بر نمى دارد و تا در عذاب جاودانه دوزخش نيندازد آرام نمى گيرد. آيا نبايد فهميد اين چه موجود عجيبى است كه در عين اينكه همه حواسش جمع گمراه كردن يكى از ماها است و در همان ساعتى كه مشغول گمراه كردن او است عينا به همان صورت و در همان وقت سرگرم گمراه ساختن همه بنى نوع بشر است ؟ در عين اينكه از آشكار همه با خبر است از نهان آنان نيز اطلاع دارد، حتى از نهفته ترين و پوشيده ترين افكارى كه در زواياى ذهن و فكر آدمى جا دارد با خبر است . و علاوه بر اينكه با خبر است مشغول دسيسه در آن و گمراه ساختن صاحب آن نيز هست .

## اشاره به اهمال و قصور مفسرين در بحث از شيطان و شناختن او

آيا تعجب در اين است كه ما چنين بحثى را عنوان كرديم و يا در اين است كه چرا مفسرين تا كنون اسمى از آن نبرده اند؟ و اگر هم احيانا متعرض آن شده اند به پيروى از روشى كه دانشمندان صدر اول اسلام داشته اند تنها متعرض اشكالاتى شده اند كه مردم عوام در برخورد با آيات اين داستان متوجه آن مى شوند، و در اين چهار ديوارى هر طايفه اى بر آنچه فهميده استدلال و جنگ و جدال كرده و فهم طايفه ديگر را تخطئه نموده بر آن ايراد كرده و به شمارش اشكالات مربوط به داستان پرداخته است .

١- چرا خداوند ابليس را آفريد؟ او كه مى دانست وى چكاره است ؟ ٢- با اينكه ابليس از جن بود چرا خداوند او را با ملائكه محشور و همنشين كرد؟ ٣- با اينكه مى دانست او اطاعتش نمى كند چرا امر به سجده اش كرد؟ ٤- چرا او را موفق به سجده نكرد و گمراهش نمود؟ ٥- چرا بعد از آن نافرمانى او را هلاك نكرد؟ ٦- چرا تا روز قيامت مهلت داد؟ ٧- چرا او را مانند خون در سراسر وجود آدمى راه داده و بر او مسلطش كرده است ؟ ٨- چرا به لشكريانى تاييدش نمود و بر همه جهات حيات انسانى او را مسلط نمود؟ ٩- چرا او را از نظر و احساس بشر پنهان كرد؟

١٠- چرا همه كمك ها را به او كرد و به آدميان كمك نكرد؟ ١١- چرا اسرار خلقت بشر را از او پوشيده نداشت تا چنين به اغواى او طمع نبندد؟ ١٢- با اينكه او دورترين و دشمن ترين مخلوقات بود چطور با خدا حرف زد و خداوند هم با او تكلم كرد؟ آيا همانطور كه بعضى ها گفته اند از راه معجزه بوده يا آثار و علايمى ايجاد كرده كه ابليس از ديدن آن آثار به مراد او پى برده ؟

١٣- ورودش به بهشت از چه راهى بوده ؟ ١٤- چگونه ممكن است در بهشت كه مكان قدس و طهارت است وسوسه و دروغ و گناه واقع شود؟ ١٥- با اينكه حرفهايش مخالف گفتار خداوند بود چرا آدم آن را پذيرفت ؟ ١٦- و با اينكه خلود در دنيا مخالف با اعتقاد به معاد است چگونه طمع در خلود كرد؟ ١٧- با اينكه آدم در زمره پيغمبران بود چطور ممكن است معصيت كرده باشد؟

١٨- با اينكه توبه كار مانند كسى است كه گناه نكرده است چطور توبه آدم قبول شد و ليكن به مقامى كه داشت بازنگشت ؟ و چگونه ...؟ و چگونه ...؟

اهمال و كوتاهى مفسرين در اين موضوع جدى و حقيقى ، و بى بند و بارى آنها در اشكال و جواب به حدى رسيد كه در جواب از اين اشكالات بعضى از آنان به خود جرأ ت دادند كه بگويند مقصود از آدم در اين داستان آدم نوعى است ، و داستان يك داستان خيالى محض است . و يا بگويند مقصود از ابليس قوه اى است كه آدمى را به شر و فساد دعوت مى كند . و يا بگويند صدور فعل قبيح از خداوند جايز است ، و همه گناهان از ناحيه خود او است . و او است كه آنچه را خودش درست كرده خراب مى كند، و بطور كلى ، خوب آن چيزى است كه او بخواهد و به آن امر كند و بد آن چيزى است كه او از آن نهى كند . و يا بگويند اصلا آدم از زمره پيغمبران نبوده و يا بطور كلى انبيا معصوم از گناه نيستند، و يا قبل از بعثت معصوم نيستند و آدم آن موقع كه نافرمانى كرد مبعوث نشده بود و يا بگويند همه اين صحنه ها براى امتحان بوده است .

بايد دانست تنها چيزى كه باعث بى فايده بودن اين مباحث شده اين است كه اين مفسرين در اين مباحث بين جهات حقيقى و جهات اعتبارى فرق نگذاشته و مسائل تكوينى را از مسائل تشريعى جدا نكرده اند، و بحث را درهم و برهم نموده ، اصول قراردادى و اعتبارى را كه تنها براى تشريعيات و نظام اجتماعى مفيد است در امور تكوينى دخالت داده و آن را، حكومت داده اند.

چند مطلب كه بايد در بحث از مساله شيطان و حقائق دينى و تكوينى مربوط به آن بيان شود

## وجود نفسى اشياء خير است

ما اگر بخواهيم در پيرامون اين مساله و حقايق دينى و تكوينيى كه در آن است آزادانه بحث كنيم بايد قبلا چند جهت را تحرير نماييم :

١- بايد دانست تمامى اشيايى كه متعلق خلق و ايجاد قرار گرفته و يا ممكن است قرار بگيرد وجود نفسى شان (وجودشان بدون اينكه اضافه به چيزى داشته باشد) خير است . بطورى كه اگر به فرض محال فرض كنيم شرى از شرور متعلق خلقت و ايجاد قرار گرفته و موجود شود پس از موجود شدنش ‍ حالش حال ساير موجودات خواهد بود، يعنى ديگر اثرى از شر و قبح در آن نخواهد بود، مگر اينكه وجودش اضافه و ارتباط به چيز ديگرى داشته باشد، و در اثر اين ارتباط نظامى از نظامهاى عادلانه عالم وجود را فاسد و مختل سازد، و يا باعث شود عده اى ديگر از موجودات از خير و سعادت خود محروم شوند، اينجاست كه شرهايى در عالم پديد مى آيد.

و اينكه در بالا گفتيم :" بدون اينكه وجودشان اضافه به چيزى داشته باشد"مقصودمان همين معنا بود. بنا بر اين اگر موجودى از قبيل مار و عقرب ديديم كه از نظر اضافه اى كه به ما دارند مضر به حال ما است بايد بدانيم كه بطور مسلم منافعى دارد كه از ضررش بيشتر است و گر نه حكمت الهى اقتضاى وجود آن را نمى كرد و در اين صورت وجود چنين موجودى هم خير خواهد بود.

اين آن معنايى است كه آيه شريفه " الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ" و آيه "تَبارَكَ اللّهُ رَبُّ الْعالَمِينَ" و آيه " وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ" نيز به آن اشاره دارد.

ارتباط اجزاى عالم خلقت به نحو تساوى و تماثل نيست بلكه حكمت و نظام عالم مقتضى وجود مراتب مختلف است

٢- عالم خلقت با همه وسعتى كه در آن است تمامى اجزايش به يكديگر مربوط و مانند يك زنجير اولش بسته و مربوط به آخرش مى باشد، بطورى كه ايجاد جزئى از آن مستلزم ايجاد و صنع همه آن است ، و اصلاح جزئى از اجزاى آن به اصلاح همه آن مربوط است ، هم چنان كه فرموده :" وَ ما أَمْرُنا إِلاّو احِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ" و اين ارتباط لازمه اش اين نيست كه جميع موجودات مثل هم و ربطشان به يكديگر ربط تساوى و تماثل باشد، زيرا اگر همه اجزاى عالم مثل هم بودند عالمى به وجود نمى آمد بلكه تنها يك موجود تحقق مى يافت ، و لذا حكمت الهى اقتضا دارد كه اين موجودات از نظر كمال و نقص ، و و جدان مراتب وجود و فقدان آن ، و قابليت رسيدن به آن مراتب و محروميت از آن مختلف باشند.

آرى ، اگر در عالم ، شر و فساد، تعب و فقدان ، نقص و ضعف و امثال آن نبود بطور مسلم از خير، صحت ، راحت ، و جدان ، كمال و قوت نيز مصداقى يافت نمى شد، و عقل ما پى به معانى آنها نمى برد، چون بطور كلى عقل هر معنايى را از مصاديق خارجى آن انتزاع مى كند اگر در عالم مصداقى از شقاوت ، معصيت ، قبح ، ذم و عقاب و امثال آن نبود، سعادت ، اطاعت ، حسن ، مدح و ثوابى هم تحقق نمى يافت ، و همچنين اگر دنيايى نبود آخرتى هم وجود نداشت ، مثلا اگر معصيتى نبود يعنى نافرمانى امر مولوى مولى به هيچ وجه ممكن نبود قهرا انجام خواسته مولى امرى ضرورى و اجبارى مى شد، و اگر انجام دادن فعلى ضرورى و غير قابل ترك باشد ديگر امر مولوى به آن معنا ندارد، و خواستن مولى چنين فعلى را تحصيل حاصل است .

و وقتى امر مولوى معنا نداشت اطاعت هم مصداق نخواهد داشت ، و وقتى اطاعت و معصيتى نبود مدح و ذم ، ثواب و عقاب ، وعد و وعيد و انذار و بشارتى هم نخواهد بود، و وقتى اينگونه امور نبود دين و شريعت و دعوتى هم نخواهد بود، و وقتى دينى در كار نبود نبوت و رسالتى هم نخواهد بود، و وقتى نبوت و رسالتى نباشد قهرا اجتماع و مدنيتى هم نخواهد بود، اجتماع هم كه نباشد انسانيتى نيست و همچنين و بر همين قياس فرض نبود يك چيز مستلزم فرض نبود جميع اجزاى عالم است .

اگر شيطانى نبود، نظام عالم انسانى هم نبود و صراط مستقيمى فرض نمى شد. آيات مربوط به داستان سجده آدم تصويرى است از روابط بين نوع انسانى و نوع ملائكه و ابليس اين معنا كه معلوم شد اينك مى گوييم اگر شيطانى نبود نظام عالم انسانى هم نبود، و وجود شيطانى كه انسان را به شر و معصيت دعوت كند از اركان نظام عالم بشريت است ، و نسبت به صراط مستقيم او به منزله كناره و لبه جاده است ، و معلوم است كه تا دو طرفى براى جاده نباشد متن جاده هم فرض ‍ نمى شود. اينجاست كه اگر دقت شود معناى آيه " قالَ فَبِما أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِراطَكَ الْمُسْتَقِيمَ" و آيه " قالَ هذا صِراطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ إِنَّ عِبادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطانٌ إِلاّ مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغاوِينَ" به خوبى روشن گشته و صدق ادعاى ما معلوم مى گردد.

با در نظر گرفتن اين دو جهتى كه ذكر شد اگر در آيات راجع به داستان سجده آدم دقت شود معلوم خواهد شد كه اين آيات در حقيقت تصويرى است از روابط واقعيى كه بين نوع انسانى و نوع ملائكه و ابليس است ، چيزى كه هست اين واقعيت را به صورت امر، اطاعت ، استكبار، طرد، رجم و سؤ ال و جواب بيان كرده ، و نيز معلوم خواهد شد كه تمامى اشكالاتى كه شده - و ما پاره اى از آن را در بالا نقل كرديم - ناشى از كوتاهى در تفكر و دقت بوده است . لذا مى بينيم بعضى از مفسرين (صاحب المنار) هم وقتى در مقام جواب از آن اشكالات برمى آيد به اين معنا تنبه يافته و مى گويد كه " اين داستان اشاره به فطرت و طبايع انسان و ملائكه و ابليس مى كند" باز در اثر كوتاه آمدن در تحقيق و تدبر، رشته صحيحى را كه تنيده بود پنبه كرده و مى گويد" امر ابليس به سجده و نهى آدم از خوردن از درخت ، امر و نهى تشريعى نبوده بلكه تكوينى بوده است " غافل از اينكه امر و نهى تكوينى قابل تخلف و مخالفت نيست ، امر تكوينى يعنى ايجاد، و نهى تكوينى يعنى عدم ايجاد و با اين حال چگونه ممكن است امر تكوينى باشد و ابليس آن را اطاعت نكند؟ و چطور ممكن است نهى تكوينى باشد و آدم از امتثال آن سرپيچى نمايد؟

بهشتى كه آدم قبل از هبوط در آن بوده بهشت جاودان نبوده بلكه بهشت برزخى بوده كه غرائز بشرى در آنجا ظاهر و هويدا مى شده

٣- از داستان بهشت آدم به تفصيلى كه در سوره " بقره " گذشت چنين بر مى آيد كه قبل از اينكه آدم در زمين قرار گيرد خداوند بهشتى برزخى و آسمانى آفريده و او را در آن جاى داده ، و اگر او را از خوردن از درخت مزبور نهى كرد براى اين بود كه بدين وسيله طبيعت بشرى را آزموده معلوم كند كه بشر جز به اينكه زندگى زمينى را طى كرده و در محيط امر و نهى و تكليف و امتثال تربيت شود، ممكن نيست به سعادت و بهشت ابدى نائل گردد، و جز با پيمودن اين راه محال است به مقام قرب پروردگار برسد. از اينجا نيز معلوم مى شود كه هيچكدام از اشكالاتى كه بر اين داستان وارد كرده اند وارد نيست ، براى اينكه بهشت آدم بهشت جاودان نبوده تا اشكال شود به اينكه بهشت جاى اولياى خدا است نه جاى شيطان . و يا اشكال شود به اينكه بهشت جاى خلود است و كسى كه وارد آن شد ديگر بيرون نمى شود پس ‍ آدم چطور بيرون آمد؟ و نيز بهشت دنيايى و مادى نبوده تا مانند سرزمين هاى ديگر دنيا جاى زندگى دنيوى باشد و اداره آن زندگى تنها به وسيله قانون و امر و نهى مولوى ممكن باشد، بلكه بهشت برزخى و جايى بوده كه سجايا و اخلاق و خلاصه غرايز بشرى - نه فقط آدم (ع)- ظاهر و هويدا مى شده .

باز به اول كلام برگشته و مى گوييم : پروردگار متعال در باره حقيقت و ذات اين موجود شريرى كه نامش را ابليس نهاده جز مختصرى بيان نفرموده ، تنها در آيه " كانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ" جن بودن او را بيان كرده ، و در جمله " خَلَقْتَنِي مِنْ نارٍ" از قول خود او حكايت كرده كه ماده اصلى خلقتش ‍ آتش بوده . و اما اينكه سرانجام كارش چيست و جزئيات و تفصيل خلقت او چگونه بوده ؟ صريحا بيان نكرده است . ليكن آياتى هست كه مى توان از آنها چيزهايى در اين باره استفاده كرد، از آن جمله آيه " لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِراطَكَ الْمُسْتَقِيمَ، ثُمَّ لاَتِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَ مِنْ خَلْفِهِمْ وَ عَنْ أَيْمانِهِمْ وَ عَنْ شَمائِلِهِمْ وَ لا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شاكِرِينَ" است كه حكايت قول خود او است ، و از آن استفاده مى شود كه وى نخست در عواطف نفسانى انسان يعنى در بيم و اميد، و در آمال و آرزوهاى او، و در شهوت و غضبش تصرف مى نمايد و آن گاه در اراده و افكارى كه از اين عواطف برمى خيزد.

قريب به معناى اين آيه ، آيه شريفه " قالَ رَبِّ بِما أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ" است ، زيرا معناى اين آيه اين است كه : من امور باطل و زشتى ها و پليدى ها را از راه ميل و رغبتى كه عواطف بشرى به آن دارد در نظر آنان زينت داده ، به همين وسيله گمراهشان مى كنم ، مثلا زنا را كه يكى از گناهان است از آنجايى كه مطابق ميل شهوانى او است در نظرش آن قدر زينت مى دهم تا به تدريج از اهميت محذور و زشتى آن كاسته و هم چنان مى كاهم تا يكباره تصديق به خوبى آن نموده و مرتكبش شود.

نظير آيه فوق ، آيه " يَعِدُهُمْ وَ يُمَنِّيهِمْ وَ ما يَعِدُهُمُ الشَّيْطانُ إِلاّ غُرُوراً" و همچنين آيه " فَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطانُ أَعْمالَهُمْ" مى باشد.

قلمرو اغوا و اضلال شيطان ، ادراك انسانى و ابزار كار او عواطف و احساسات بشرى است

همه اين آيات بطورى كه ملاحظه مى كنيد دلالت دارد بر اينكه ميدان عمل تاخت و تاز شيطان همانا ادراك انسانى ، و ابزار كار او عواطف و احساسات بشرى است . و به شهادت آيه " الْوَسْواسِ الْخَنّاسِ الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النّاسِ" اوهام كاذب و افكار باطل را شيطان در نفس انسان القا مى كند.

البته اين القائات طورى نيست كه انسان آن را احساس نموده ميان آنها و افكار خودش فرق بگذارد، و آن را مستند به كسى غير از خود بداند، بلكه بدون هيچ ترديدى آن را نيز افكار خود دانسته و عينا مانند دو دو تا چهار تا و ساير احكام قطعى از خود و از رشحات فكر خود مى داند. و هيچ منافاتى ندارد كه افكار باطل ما هم مستند به خود ما باشد و هم بگوييم كه شيطان آن را در ما القا كرده ، همانطورى كه بسيارى از افكار و تصميمات ما در اثر خبرى كه ديگرى داده و يا حكمى كه كرده در ما پديد آمده است ، و ما در عين حال آن را از خود سلب ننموده استقلال و اختيار خود را در آن انكار نمى نماييم ، و اگر آن فكر و آن تصميم را عملى كرديم و توبيخ و سرزنشى بر آن مترتب شد تقصير را به گردن كسى كه آن خبر را آورده و يا آن دستور را داده نمى اندازيم . ابليس هم در قيامت همه گناهان را به گردن خود بشر مى اندازد و قرآن از او چنين حكايت مى كند:" وَ قالَ الشَّيْطانُ لَمّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ وَ وَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَ ما كانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطانٍ إِلاّ أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلا تَلُومُونِي وَ لُومُوا أَنْفُسَكُمْ ما أَنَا بِمُصْرِخِكُمْ وَ ما أَنْتُمْ بِمُصْرِخِيَّ إِنِّي كَفَرْتُ بِما أَشْرَكْتُمُونِ مِنْ قَبْلُ إِنَّ الظّالِمِينَ لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ" .

بطورى كه ملاحظه مى كنيد در اين آيه شيطان گناه و ظلم را به خود بشر نسبت داده و از خود سلب كرده ، و خود را به تمام معنا بى طرف قلمداد نموده ، و گفته است " تنها كارى كه من كرده ام اين بوده كه شما را به گناه دعوت كرده و به وعده دروغى دلخوش ساختم ". آيه شريفه " إِنَّ عِبادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطانٌ إِلاّ مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغاوِينَ" نيز هر قدرت و سلطنتى را از ابليس نفى نموده ، فعاليت هاى او را تنها در كسانى مؤ ثر مى داند كه خودشان با پاى خود به دنبال شيطان به راه بيفتند. نظير آيه فوق آيه شريفه "قالَ قَرِينُهُ رَبَّنا ما أَطْغَيْتُهُ وَ لكِنْ كانَ فِي ضَلالٍ بَعِيدٍ" است كه از قول ابليس حكايت مى كند كه در قيامت مى گويد:

پروردگارا من او را به نافرمانيت مجبور نكردم بلكه او خودش در گمراهى بعيدى بود.

تصرفات ابليس در ادراك انسان تصرف طولى است نه عرضى و با استقلال انسان در كارهايش منافاتى ندارد

خلاصه سخن اينكه : تصرفات ابليس در ادراك انسان تصرف طولى است ، نه در عرض تصرف خود انسان ، تا منافات با استقلال انسان در كارهايش ‍ داشته باشد، او- بطورى كه از آيه

" ١٦" سوره " اعراف " و آيه " ٣٩" سوره " حجر" استفاده شد- تنها مى تواند چيزهايى را كه مربوط به زندگى مادى دنيا است زينت داده و به اين وسيله در ادراك انسان تصرف نموده ، باطل را به لباس حق در آورد، و كارى كند كه ارتباط انسان به امور دنيوى تنها به وجهه باطل آن امور باشد، و در نتيجه از هيچ چيزى فايده صحيح و مشروع آن را نبرد. و معلوم است كه چنين كسى در طرز تفكرش و در طرز استفاده از امور دنيوى و همچنين اسباب مربوط به زندگى ، خود را مستقل دانسته ، و همين فكر او را به كلى از حق و زندگى صحيح و حقيقى غافل مى سازد.

وقتى انسان كارش به جايى رسيد كه از هر چيزى تنها وجهه باطل آن را درك كند، و از وجه حق و صحيح آن غافل شود رفته رفته دچار غفلتى ديگر مى گردد كه ريشه همه گناهان است و آن غفلت از مقام حق تبارك و تعالى است . خداى تعالى در باره اينگونه اشخاص مى فرمايد:

" وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِها وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لا يُبْصِرُونَ بِها وَ لَهُمْ آذانٌ لا يَسْمَعُونَ بِها أُولئِكَ كَالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولئِكَ هُمُ الْغافِلُونَ" .

بنا بر اين ، خود را مستقل ديدن ، و از پروردگار خود غافل شدن ، و جميع اوهام و افكار باطل و هر شرك و ظلمى كه مترتب و متفرع بر آن است همه از تصرفات شيطان است . گر چه چنين شخصى از آنجايى كه خود را مستقل مى داند اين اوهام و افكار را هم از خود دانسته ، و شرك و ظلم را نيز عمل خود مى پندارد. و بايد هم چنين بپندارد، زيرا معنى فريب شيطان خوردن و در تحت ولايت او در آمدن همين است كه گمراه بشود و نداند چه كسى او را گمراه كرده " إِنَّهُ يَراكُمْ هُوَ وَ قَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لا تَرَوْنَهُمْ إِنّا جَعَلْنَا الشَّياطِينَ أَوْلِياءَ لِلَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ" .

ولايت شيطان بر آدميان در ظلم و گناه و ولايت ملائكه بر آدميان در اطاعت و عبادت

قرآن كريم نظير اين ولايتى را كه شيطان در گناه و ظلم بر آدميان دارد براى ملائكه در اطاعت و عبادت اثبات نموده ، مى فرمايد:" إِنَّ الَّذِينَ قالُوا رَبُّنَا اللّهُ ثُمَّ اسْتَقامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلائِكَةُ أَلاّ تَخافُوا وَ لا تَحْزَنُوا وَ أَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ، نَحْنُ أَوْلِياؤُكُمْ فِي الْحَياةِ الدُّنْيا" البته اين دو نوع ولايت منافاتى با ولايت مطلق پروردگار كه آيه " ما لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَ لا شَفِيعٍ" آن را اثبات مى كند ندارد.

بارى ، اين ولايت همان احتناك و لگام زدنى است كه شيطان وعده داده ، و قرآن از او چنين حكايت مى كند:" قالَ أَ رَأَيْتَكَ هذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلى يَوْمِ الْقِيامَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلاّ قَلِيلًا، قالَ اذْهَبْ فَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزاؤُكُمْ جَزاءً مَوْفُوراً، وَ اسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَ أَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَ رَجِلِكَ وَ شارِكْهُمْ فِي الْأَمْوالِ وَ الْأَوْلادِ وَ عِدْهُمْ وَ ما يَعِدُهُمُ الشَّيْطانُ إِلاّ غُرُوراً" و بطورى كه از آيات قرآن بر مى آيد براى او لشكرى است كه او را در هر كارى كه بخواهد مدد مى كنند، از آن جمله آيه شريفه " إِنَّهُ يَراكُمْ هُوَ وَ قَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لا تَرَوْنَهُمْ" است . و اگر در آيه " وَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ" گمراهى همه را به خود او نسبت داده براى اين است كه هر قدر هم لشكريانش زياد و نقشه اعمال آنها مختلف باشد نتيجه اعمالشان كه همان وسوسه در دلها و گمراه ساختن مردم است يكى است ، هم چنان كه مساله توفى و گرفتن جان ها را هم به ملك الموت نسبت داده و فرموده :" قُلْ يَتَوَفّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ" و هم به اعوانش مستند كرده و فرموده :" حَتّى إِذا جاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنا وَ هُمْ لا يُفَرِّطُونَ".

بعضى از لشكريان ابليس از جنس بشرند

از آيه " الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النّاسِ مِنَ الْجِنَّةِ وَ النّاسِ" هم بر مى آيد كه لشكريانش همه از جنس خود او يعنى از طايفه جن نيستند، و بعضى از آنان از جنس بشرند، هم چنان كه از آيه " أَ فَتَتَّخِذُونَهُ وَ ذُرِّيَّتَهُ أَوْلِياءَ مِنْ دُونِي وَ هُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ"استفاده مى شود كه وى نيز مانند ساير جانداران ، ذريه و فرزند دارد، و اما اينكه كيفيت پيدايش فرزندان او چگونه است ؟

معلوم نيست ، و آيه مزبور از آن ساكت است .

از آيات كريمه قرآن در باره ابليس و خصوصيات كارهاى او و لشكريانش دو نكته ديگر استفاده مى شود: يكى اين است كه لشكريان او در كندى و تندى در عمل همه مثل هم و برابر هم نيستند، بعضى تند و بعضى كند هستند، به شهادت اينكه در جمله "وَ أَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَ رَجِلِكَ" بعضى از لشكريان او را سواره و بعضى را پياده معرفى كرده است .

نكته ديگر اينكه لشكريان او از جهت اجتماع و انفراد در عمل نيز مختلفند، بعضى تنها كار مى كنند و بعضى به كمك يكديگر كارى را از پيش مى برند، به دليل آيه " وَ قُلْ رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزاتِ الشَّياطِينِ، وَ أَعُوذُ بِكَ رَبِّ أَنْ يَحْضُرُونِ" و احتمالا آيه " هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلى مَنْ تَنَزَّلُ الشَّياطِينُ تَنَزَّلُ عَلى كُلِّ أَفّاكٍ أَثِيمٍ يُلْقُونَ السَّمْعَ وَ أَكْثَرُهُمْ كاذِبُونَ" .

خلاصه بحث در باره شيطان و وسوسه اندازى او

خلاصه بحث اين شد كه : ابليس موجودى است از آفريده هاى پروردگار كه مانند انسان داراى اراده و شعور بوده و بشر را دعوت به شر نموده و او را به سوى گناه سوق مى دهد.

اين موجود قبل از اينكه انسانى به وجود آيد، با ملائكه مى زيسته و هيچ امتيازى از آنان نداشته است و پس از اينكه آدم (ع) پا به عرصه وجود گذاشت وى از صف فرشتگان خارج شده بر خلاف آنان در راه شر و فساد افتاد، و سرانجام كارش به اينجا رسيد كه تمامى انحرافها، شقاوتها، گمراهيها و باطلى كه در بنى نوع بشر به وقوع بپيوندد همه به يك حساب مستند به وى شود، بر عكس ملائكه كه هر فردى از افراد بشر به سوى غايت سعادت و سر منزل كمال و مقام قرب پروردگار راه يافته و مى يابد هدايتش به يك حساب مستند به آنها است .

مطلب ديگرى كه از بحث ما بدست آمد اين بود كه ابليس را در كارهايش ‍ اعوان و يارانى است از فرزندان خود و از جن و انس كه هر كدام به طريق خاصى اوامر او را اجرا مى كنند و او به آنان دستور مى دهد كه در كار بنى نوع بشر مداخله نموده از دنيا و هر چه در آن است هر چيزى كه با زندگى بشر ارتباط دارد در آن تصرف نموده ، باطل آن را به صورت حق و زشت آن را به صورت زيبا وانمود كنند، ايشان نيز اوامر او را امتثال نموده در دلهاى بشر و در بدن هاى شان و در اموال و فرزندان و ساير شؤ ون زندگى دنيوى شان به گونه هاى مختلفى تصرف مى كنند، گاهى دسته جمعى و گاهى منفرد، زمانى به كندى و زمانى ديگر بسرعت ، گاهى بدون واسطه و گاهى به وسيله اطاعت و زمانى به وسيله معصيت به كار گمراه ساختن او مى پردازند.

و نيز بدست آمد كه تصرفات ابليس و لشكريان او طورى نيست كه براى بشر محسوس باشد- يعنى بفهمد كه چه وقت ابليس در دلش وارد مى شود و چگونه افكار باطل را در قلب وى القا مى كند، و يا اذعان كند كه اين فكر از خودش نيست و شخص ديگرى در دل او القا كرده - پس نه كارهاى شيطان و لشكرش مزاحم رفتار انسان است و نه ذوات و اشخاص ايشان در عرض ‍ وجود وى مى باشد جز اينكه خداوند به ما خبر داده كه ابليس از جن است و او و لشكرش از آتش آفريده شده اند و به هر حال گويا آغاز و انجام وجود وى با هم اختلاف دارد.

## توبه در قرآن

عنوان توبه با همه معانيش كه در قرآن كريم آمده از تعاليم حقيقى است كه مختص به اين كتاب آسمانى است ، چون توبه به معناى ايمان آوردن از كفر و شرك هر چند در ساير اديان آسمانى مانند دين موسى و عيسى (عليهما السلام ) نيز داير است ، اما نه از جهت تحليل حقيقت توبه و سرايت دادن آن به ايمان بلكه به اسم اينكه ، خود توبه ايمان است .

حتى از اصول مستقله اى كه ، آئين مسيحيت را بر آن اصول پى نهاده اند، بر مى آيد كه اصلا توبه فائده اى ندارد، بلكه ناممكن است كه انسان از توبه اش ‍ بهره مند شود، مخصوصا اين معنا از مطالبى كه در توجيه به دار آويخته شدن مسيح و جان خود را فداى بشر كردن آورده اند به خوبى مشاهده مى شود، و ما در سابق يعنى در جلد سوم عربى اين كتاب آنجا كه در باره خلقت عيسى (ع) بحث مى كرديم نقل نموديم .

اين را داشته باش و آن گاه بدانكه ارباب كليسا بعد از افراط در مساله توبه آن قدر در اين مساله كه آن را محال مى دانستند بى حد و مرز شدند، كه به مردم گنهكار اوراق مغفرت مى فروختند، و از اين راه تجارت مى كردند، كليساچيان كه اولياى دين مسيحيت بودند گناهان گنهكارانى را كه نزدشان مى آمدند و به گناه خود اعتراف مى كردند مى آمرزيدند.

ولى قرآن كريم - نه آن راه تفريط را رفته و نه اين راه افراط را بلكه حال انسان را از نظر دعوت شدن و هدايت پذيرفتنش تحليل كرده ، و ديده كه انسان از نظر پذيرفتن هدايت او، و رسيدنش به كمال و كرامت و سعادتى كه بايد در زندگى آخرتيش نزد خداى سبحان داشته باشد سعادتى كه برايش حياتى و واجب بوده و در سير اختيارى به سوى پروردگارش بى نياز از آن نيست ، به تمام معنا فقير است يعنى فقر و تهيدستى در حاق ذات او است ، هم چنان كه خود در كلام مجيدش فرمود:" يا أَيُّهَا النّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَى اللّهِ وَ اللّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ" و نيز فرموده " وَ لا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ ضَرًّا وَ لا نَفْعاً وَ لا يَمْلِكُونَ مَوْتاً وَ لا حَياةً وَ لا نُشُوراً" .

خداى تعالى مى دانست كه بشر اگر به حال خود واگذار گشته ، دستگيرى نشود، در پرتگاه شقاوت و خطر سقوط دورى از خدا و در كنج مسكنت قرار مى گيرد، هم چنان كه در آيه زير به آن اشاره نموده مى فرمايد:" لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ، ثُمَّ رَدَدْناهُ أَسْفَلَ سافِلِينَ" (ما انسان را در بهترين وجه متصور بيافريديم ، و سپس همو را به پست ترين مراحل پستى برگردانديم )، و نيز مى فرمايد:" وَ إِنْ مِنْكُمْ إِلاّ وارِدُها كانَ عَلى رَبِّكَ حَتْماً مَقْضِيًّا ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَ نَذَرُ الظّالِمِينَ فِيها جِثِيًّا" و نيز در آغاز خلقت به آدم (ابو البشر) و همسرش زنهار داده بود كه :" فَلا يُخْرِجَنَّكُما مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقى "

خداى تعالى چون بر اين علم داشت ، و مى دانست كه نزديك شدن بشر به منزلگاه كرامت و استقرارش در مستقر سعادت موقوف بر اين است كه از آنچه او را به خطرهاى نامبرده مى افكند منصرف شود، و اگر هم مبتلا بدان شده ، از آن دل بر كند، و بسوى پروردگارش رجوع كند، به همين جهت خداى سبحان باب توبه را فتح نمود، توبه از كفر و شرك و توبه از فروعات آن ، كه همان گناهان باشد.

پس توبه به معناى رجوع به خداى سبحان ، و دل زده شدن از لوث گناه و تاريكى و دورى از خدا و شقاوت ، مشروط بر اين است كه قبلا انسان به وسيله ايمان آوردن به خدا و روز جزا خود را در مستقر دار كرامت و در مسير تنعم به اقسام نعمت اطاعتها و قربت ها قرار داده باشد، و به عبارتى ديگر موقوف بر اين است كه قبلا از شرك و از هر گناهى توبه كرده باشد، هم چنان كه فرمود:" وَ تُوبُوا إِلَى اللّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ" (هان ! اى مؤمنين ، همگى به سوى خدا توبه بريد، تا شايد رستگار گرديد).

پس توبه به معناى برگشتن به سوى خدا هم توبه از شرك را شامل مى شود و هم توبه از گناه را، بلكه شامل غير اين دو نيز به بيانى كه انشاء اللّه مى آيد مى شود.

مطلب ديگر اينكه انسان از آنجايى كه گفتيم فى نفسه سراپا فقر است ، و به هيچ وجه مالك خير و سعادت خود نيست ، مگر به وسيله پروردگار خود، به ناچار در اين رجوعش به سوى پروردگار نيز محتاج است به عنايتى از پروردگارش ، و اعانتى از او، چون - در سابق هم گفتيم رجوع به خداى تعالى احتياج به عبوديت و مسكنت به درگاه خدا دارد، كه اين محقق نمى شود مگر به توفيق و اعانت او، كه همين توفيق توبه او و برگشتش به سوى بنده گنهكارش است كه قبل از توبه عبد شامل حال عبد مى شود، و سپس توبه عبد محقق مى گردد، هم چنان كه در قرآن كريمش فرمود:" ثُمَّ تابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا" ، (سپس به سوى آنان برگشت تا ايشان نيز به سويش ‍ برگردند) و همچنين برگشتن بنده به سوى خدا وقتى سودمند است كه خداى تعالى اين توبه و برگشت را قبول كند كه اين خود توبه دوم خداى تعالى است ، كه بعد از توبه عبد صورت مى گيرد هم چنان كه فرمود:"فَأُولئِكَ يَتُوبُ اللّهُ عَلَيْهِمْ ..." (اينانند كه خداى تعالى به سويشان بر مى گردد).

و اگر خواننده محترم (كه خدايش توفيق دهد) آن طورى كه بايد مساله را مورد دقت قرار دهد خواهد ديد كه تعدد توبه خداى تعالى با قياس به توبه عبد است ، و گرنه توبه او يكى است ، و آن عبارت است از رجوع خداى تعالى به رحمتش به سوى بنده كه هم قبل از توبه عبد را شامل مى شود و هم بعد از آن را، و گاه هم مى شود كه بدون توبه عبد شامل حال او مى شود كه در سابق در ذيل آيه :" وَ لَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَ هُمْ كُفّارٌ" از آن استفاده كرديم ، و گفتيم قبول شفاعت شفيع در حق بنده گنهكار در روز قيامت يكى از مصاديق توبه خداى تعالى است ، و آيه شريفه :" وَ اللّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَ يُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَواتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيماً" ، (خدا مى خواهد بر شما توبه برد، و كسانى كه شهوات را پيروى مى كنند مى خواهند شما به انحرافى بزرگ منحرف شويد).

توبه در باره بعضى از بندگان مقرب خدا نيز مصداق مى يابد (توبه عمومى خداى سبحان )

مطلبى ديگر كه تذكرش لازم است اين كه مساله قرب و بعد نزديكى به خدا و دورى از او دو امر نسبى هستند، ممكن است بعد، در مقام قرب هم تحقق يابد، بعد از يك مرحله ، و قرب به مرحله اى ديگر، و بنا بر اين معناى توبه در باره رجوع بعضى از بندگان مقرب خدا نيز مصداق مى يابد، چون موقف او را اگر مقايسه كنيم با موضع كسى كه از او مقرب تر و به خداى تعالى نزديكتر است ، رجوع او به خدا، توبه مى شود.

شاهد اين گفتار ما توبه هايى است كه خداى تعالى در كلام مجيدش از انبياى معصوم و بى گناه (عليهم السلام ) حكايت فرموده از آن جمله در باره آدم (ع) چنين مى فرمايد:" فَتَلَقّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِماتٍ فَتابَ عَلَيْهِ" ، (پس آدم كلماتى را از پروردگارش دريافت نمود، و در نتيجه خداى تعالى توبه اش ‍ بپذيرفت ). و نيز در حكايت دعاى ابراهيم و اسماعيل (ع) بعد از بناى كعبه مى فرمايد:" وَ تُبْ عَلَيْنا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوّابُ الرَّحِيمُ" و از موسى (ع) حكايت مى كند كه گفت :" سُبْحانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَ أَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ" ، و در خطاب به پيامبر اسلام مى فرمايد:" فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللّهِ حَقٌّ وَ اسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَ سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعَشِيِّ وَ الْإِبْكارِ" و نيز در باره همان جناب مى فرمايد:" لَقَدْ تابَ اللّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَ الْمُهاجِرِينَ وَ الْأَنْصارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي ساعَةِ الْعُسْرَةِ" و اين توبه ، توبه عمومى خداى سبحان است ، كه اطلاق آيات بسيارى از كلام مجيدش بر آن دلالت دارد، از قبيل آيه :" غافِرِ الذَّنْبِ وَ قابِلِ التَّوْبِ" (خدايى كه آمرزگار گناه و پذيراى توبه است ) و آيه :" وَ هُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبادِهِ" (توبه را از بندگانش مى پذيرد) و آياتى ديگر از اين قبيل .

پس خلاصه آنچه تا كنون گفتيم اين شد كه اولا گسترش رحمت از ناحيه خداى تعالى بر بندگانش و در نتيجه آمرزش گناهان ايشان و بر طرف ساختن پرده ظلمتى كه از ناحيه معاصى بر دلهايشان افتاده - حال چه اينكه معصيت شرك باشد و چه پائين تر از آن - خود توبه خدا بر بندگان است ، و برگشت بنده به سوى خدا و در خواست آمرزش گناهان و ازاله آثار سوء نافرمانيها از قلبش - چه اينكه شرك باشد و چه پائين تر از آن - خود توبه و رجوع بنده است به پروردگار خودش .

و ثانيا معلوم شد كه توبه خداى تعالى بر بنده اش اعم است از توبه ابتدايى و توبه بعد از توبه بنده ، و اين توبه فضلى است از ناحيه خداى تعالى مثل ساير نعمت هايى كه مخلوق خود را با آن متنعم مى سازد، همانطور كه هيچ بنده اى در آن نعمت ها طلبكار خداى تعالى نيست ، هم چنين كسى توبه را بر خدا واجب و الزامى نكرده ، و اينكه مى گوييم عقلا بر خدا واجب است كه توبه بنده اش را قبول كند، منظور ما از اين وجوب چيزى جز آنچه از امثال آيات زير استفاده مى شود نمى باشد.

" وَ قابِلِ التَّوْبِ" و" وَ تُوبُوا إِلَى اللّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ" و" إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ التَّوّابِينَ" (خداى تعالى توبه كاران را بسيار دوست مى دارد)، و" فَأُولئِكَ يَتُوبُ اللّهُ عَلَيْهِمْ" (اينان همانهايند كه خدا توبه شان را مى پذيرد)، و از اين قبيل آياتى كه خدا را به صفت توبه پذيرى توصيف مى كند، و بندگان را به سوى توبه تشويق و به سوى استغفار دعوت مى كند، و همچنين آيات ديگرى كه وعده قبول توبه مى دهد، حال يا در صريح كلام و يا در لوازم آن ، و خداى تعالى به فرموده خودش و به دليل عقل خلف وعده نمى كند.

از اينجا روشن مى شود كه خداى سبحان در قبول توبه بنده مجبور نيست ، بلكه او بدون استثنا هيچ چيز و هيچ حالت در همه احوال مالك مطلق همه چيز است ، پس او مى تواند توبه را قبول كند هم چنان كه وعده اش را داده و مى تواند نكند، هم چنان كه باز خودش فرموده :" إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمانِهِمْ ثُمَّ ازْدادُوا كُفْراً لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ" . (محققا كسانى كه بعد از ايمان آوردنشان كفر ورزيدند، و سپس كفر خود را از كفر نخستين خود شديدتر كردند هرگز توبه شان پذيرفته نمى شود).

ممكن است آيه زير را نيز از اين باب گرفت كه مى فرمايد:" إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ازْدادُوا كُفْراً لَمْ يَكُنِ اللّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَ لا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا"

سخن عجيبى كه در باره توبه فرعون گفته شده است

اين بود خلاصه مطالب ما در باره توبه ، ولى بعضى از علما سخنانى عجيب گفته اند، از آن جمله در معناى آيه زير كه مربوط به داستان غرق شدن فرعون و توبه كردن او در نفس آخر است ، يعنى آيه شريفه :" حَتّى إِذا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُوا إِسْرائِيلَ وَ أَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ، آلاْنَ وَ قَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَ كُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ" بيانى آورده كه خلاصه اش اين است كه اين آيه هيچ دلالتى بر رد توبه فرعون ندارد و در قرآن كريم هيچ آيه ديگرى هم وجود ندارد كه بر هلاك ابدى او دلالت كند از نظر اعتبار هم - البته براى كسى كه در سعه رحمت خدا و سبقت رحمتش بر غضبش خوب بينديشد- بسيار بعيد به نظر مى رسد كه پناهنده بدرگاه خود و به در خانه رحمت و كرامت را كه با حال تذلل و استكانت پناهنده او شده از رحمت خود نوميد سازد، اينكار از يك انسان - البته انسانى كه خويهاى فطرى خود يعنى كرامت وجود رحمت را از دست نداده باشد- زيبنده نيست كه وقتى انسانى نادم كه به راستى از كارهاى ناپسند گذشته خود پشيمان شده و به او پناهنده گشته نااميد سازد، و از جرم او نگذرد، تا چه رسد به خدايى كه ارحم الراحمين ، و اكرم الاكرمين ، و غياث المستغيثين است ،- چون هر انسان داراى رحمت و كرامت ، رحمت و كرامتش از او است - ليكن اين سخن مردود است به دو دليل ، يكى قرآنى كه مى فرمايد:"وَ لَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئاتِ حَتّى إِذا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قالَ إِنِّي تُبْتُ الاْنَ ..." و ديگرى دليل عقلى و اعتبارى كه در چند سطر قبل گذشت ، و آن اين بود كه گفتيم پشيمانى در حال مرگ پشيمانى كاذب است ، و اين مشاهده آثار و عذاب گناه و نزول بلا است ، كه آدمى را در دم مرگ وادار مى كند به اينكه اظهار ندامت كند.

و بر فرضى هم كه هر ندامتى توبه باشد و هر توبه اى مقبول درگاه حق واقع گردد، ليكن آيه شريفه زير كه حكايت حال مجرمين در روز قيامت است و مى فرمايد:" وَ أَسَرُّوا النَّدامَةَ لَمّا رَأَوُا الْعَذابَ" و آيات بسيارى ديگر آن را رد نموده ، مى فرمايد: بعد از ديدن عذاب اظهار ندامت نموده ، درخواست مى كنند خدايا ما را به دنيا برگردان تا عمل صالح كنيم ، آن گاه سخنشان را رد نموده ، مى فرمايد به فرض هم كه برگردند دو باره همان اعمالى كه از آن نهى شده اند از سر مى گيرند، و در اظهار ندامتشان دروغگويند.

ممكن است در اينجا توهم كنى كه اين تحليل كه گفتيد قرآن كريم از امر توبه نموده و اين راهى كه گفتيد در اين تحليلش پيش گرفته تحليلى است ذهنى كه در بازار حقايق هيچ ارزشى ندارد، و ليكن اين توهم را نكن زيرا بحث در باب سعادت و صلاح و شقاوت و طلاح انسان غير اين را نتيجه نمى دهد، خود ما اگر حال يك انسان عادى واقع در مجتمع را در نظر بگيريم كه دائما در حال اثرگيرى از تعليم و تربيت است ، مى بينيم كه او اگر در جامعه واقع نشده بود، و از خارج چيزى به ذهن او وارد نمى شد، نه خوب و نه بد، ذهن و دل و جان او خالى از هر صلاح و طلاحى بود،- البته صلاح و طلاح اجتماعى -، و نيز ذهنش قابل گرفتن هر دو بود، او وقتى مى خواهد خود را اصلاح كند و جان خود را به زيور صلاح بيارايد و جامه تقواى اجتماعى بر تن كند برايش امكان ندارد، مگر وقتى كه اسباب اين كار مساعد باشد، و عوامل اجازه بيرون شدنش از حال قبلى را به او بدهد. اين وضع محاذى همان توبه اول خداى تعالى است ، (او رحمت خود را شامل حال انسان گنهكار مى كند و در او ايجاد تصميم مى نمايد بر اينكه از كارهاى گذشته اش ‍ دست بردارد)، سپس شروع به عملى كردن تصميمش ، و اينكه از كارهاى گذشته خود و حالت بدى كه داشت دست برداشته ، بارى به هر جهت مسامحه كارى را ترك كند. و اين خود توبه اى است به منزله توبه بنده در بحث ما، آن گاه شخص مورد فرض ما به تدريج با انجام رژيم هاى عملى هيات فساد و صفت رذيله اى را كه بر قلبش مستولى بود زايل مى كند، و اندك اندك صفات كمال را، و نور صلاح را در قلبش جايگزين مى سازد، چون اين مسلم و واضح است كه قلب آدمى گنجايش صلاح و طلاح ، و يا بگو فضيلت و رذيلت هر دو را ندارد-، ديو چو بيرون رود فرشته در آيد-، و اين مستقر گشتن صفات خوب در دل آن شخص كه فرض كرديم در برابر قبول توبه در شخص مورد بحث است ، شخص فرضى ، هم چنان در مرحله صلاح اجتماعى كه مسير هر انسان فطرى است سير مى كند، تا همه آن احكام و آثارى را كه دين خدا در باب توبه جارى ساخته ، به روشى فطرى كه خدا خلق را بر آن فطرت آفريده جارى سازد. (و ثالثا) بطورى كه از همه آيات توبه چه آنها كه نقل كرديم ، و چه آنها كه نقل نكرديم استفاده مى شود، توبه حقيقتى است كه در نفس انسانى و قلب آدمى اثر اصلاحى دارد، و جان آدمى را آماده صلاح مى سازد، صلاحى كه زمينه است براى سعادت دنيا و آخرت او، و به عبارت ديگر توبه در آنجايى كه نافع هست ، يعنى شرائطش جمع است - در ازاله سيئات نفسانى اثر دارد، سيئاتى كه آدمى را به هر بدبختى در زندگى دنيا و آخرتش مى كشاند، و از رسيدنش به سعادت و استقرارش بر اريكه خوشبختى مانع مى شود، و اما احكام شرعى و قوانين دينى به حال خود باقى است ، نه با توبه اى از بين مى رود، و نه با گناهى .

بله چه بسا كه بعضى از احكام به حسب مصالحى كه در تشريع آن رعايت شده ارتباطى با توبه پيدا كند، و به وسيله توبه برداشته شود، ليكن اين غير آن است كه بگوئيم خود توبه به تنهايى حكمى از احكام را بردارد، در آيه مورد بحث در فصل قبل يعنى آيه (سوره نساء- ١٧) توبه باعث آن مى شد كه حاكم شرع دست از شكنجه مرد و زن زناكار بردارد، اما نه توبه به تنهايى بلكه بضميمه اصلاح فرمود:" فَإِنْ تابا وَ أَصْلَحا فَأَعْرِضُوا عَنْهُما ..." و همچنين در آيه زير توبه را در صورتى مؤ ثر مى داند كه هنوز مجرم دستگير نشده ، و اما اگر دستگير شد هر چه هم توبه كند حكم خدا بر او جارى مى شود، و حكم خدا به وسيله توبه برطرف نمى گردد، و آن آيه اين است :" إِنَّما جَزاءُ الَّذِينَ يُحارِبُونَ اللّهَ وَ رَسُولَهُ وَ يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَساداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيا وَ لَهُمْ فِي الاْخِرَةِ عَذابٌ عَظِيمٌ، إِلَّا الَّذِينَ تابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ" و از اين قبيل آياتى ديگر.

توبه ، يگانه درمان نوميدى و ياس است

" رابعا" آن ملاكى كه به خاطر آن توبه در اسلام تشريع شد و قبلا بيانش ‍ گذشت همانا رهايى از هلاكت ناشى از گناهان و آثار سوء معاصى است ، چون اين رهايى وسيله رستگارى و مقدمه رسيدن به سعادت است ، هم چنان كه قرآن كريم فرمود:" وَ تُوبُوا إِلَى اللّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ" و يكى از فوائد توبه علاوه بر اين آن است كه مفتوح بودن باب توبه ، روح اميد را در دل گنهكاران زنده نگه مى دارد، و به هيچ وجه دچار نوميدى و خمودى و ركود نمى گردند، آرى سير زندگى بشر جز با دو عامل خوف و رجاى متعادل مستقيم نمى شود، بايد مقدارى در دلش باشد، تا براى دفع مضرات برخيزد، و مقدارى اميد باشد تا او را به سوى جلب منافعش به حركت در آورد، اگر آن خوف و اين رجاء هر دو با هم نباشند، يا تنها خوف باشد، و يا تنها اميد، آدمى هلاك مى گردد هم چنان كه قرآن كريم از نوميدى زنهار داده مى فرمايد:" قُلْ يا عِبادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلى أَنْفُسِهِمْ لاتَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللّ هِ إِنَّ اللّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ، وَ أَنِيبُوا إِلى رَبِّكُمْ" .

و تا آنجا كه ما از غريزه بشرى اطلاع داريم ، بشر تا زمانى كه در بازار زندگى شكست نخورده ، و تلاشش بى نتيجه نگشته ، روحش فعال و با نشاط و تصميم هايش راسخ و محكم و تلاشش خستگى ناپذير است ، اما اگر در زندگى شكست بخورد، و اعمال و زحماتش بى نتيجه شود آرزويش به باد برود، آن وقت است كه نوميدى بر دلش مستولى گشته و سستى اركان او را فرا مى گيرد، و اى بسا كه كارى را كه با زحمات زياد پيش برده ، در وسط راه رها كند و از راهى كه رفته بر گردد، و براى هميشه از رستگارى و رسيدن به هدف نااميد شود، توبه تنها و يگانه دواى اين درد است ، بشر مى تواند با توبه دل خود را هميشه زنده نگه دارد، و دل مشرف به هلاكت خود را دوباره از لبه پرتگاه هلاكت كنار بكشد.

## توبه حقيقى با جرأ ت يافتن بر گناه كارى منافات دارد

از اينجا معلوم مى شود توهمى را كه ذيلا نقل مى كنيم تا چه پايه ساقط و بى اعتبار است ، و آن اين است كه بعضى گفته اند تشريع توبه و دعوت مردم به سوى آن ، مردم را به ارتكاب معصيت ، جرى كردن ، و بر ترك اطاعت جرأ ت دادن است ، چون وقتى خاطر انسان جمع شد كه خدا توبه اش را مى پذيرد، و لو هر معصيتى كه برايش پاى دهد مرتكب شود، چنين اعتقادى جز زيادتر شدن جرأ تش بر حرمات خدا، و فرورفتگيش در لجنزار گناهان چيزى به بار نمى آورد، و معتقد بدان ، در هر گناهى را مى كوبد، و با خود مى گويد بعدا توبه مى كنم .

وجه ساقط بودن اين توهم اين است كه اگر توبه تشريع شده ، براى اين منظور كه توهم شده نبوده ، بلكه براى اين بوده كه آراسته شدن به زيور فضائل جز با مغفرت و آمرزش گناهان ممكن نيست ، و علاوه بر اين تشريع شده تا خداى تعالى حالت اميد را در دلها حفظ كند، و حسن اثر توبه در اين باره جاى انكار نيست ، و اين مفسر و يا دانشمند كه گفته است توبه مستلزم جرى شدن انسان بر هر معصيتى است ، چون اين فكر را ايجاد مى كند، كه من گناه مى كنم و سپس توبه مى كنم ، اين معنا از نظرش دور مانده كه توبه اى كه او انگشت رويش گذاشته توبه مورد بحث ما نيست ، يعنى توبه حقيقى نيست ، بحث ما در باره توبه اى است كه انسان را از گناه دلزده كند، و گناه را از نظر انسان منفور سازد، نه اين لقلقه زبانى كه او رويش انگشت نهاده ، زيرا اين چنين توبه را همه دارند، هم قبل از گناه دارند، و هم در حال گناه ، و هم بعد از آن ، علاوه بر اينكه در چنين فرضى گنهكار قبل از گناه هم توبه دارد، و حال آنكه قبل از صادر شدن گناه ندامت كه همان توبه واقعى است تصور ندارد، مگر آنكه مدعى آن خواسته باشد با خداى تعالى و رب العالمين خدعه و نيرنگ بكند، كه معلوم است مكر و نيرنگ باز به خودش بر مى گردد.

" وَ لا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلاّ بِأَهْلِهِ" " و خامسا"

 نافرمانى خدا كه براى آدمى موقف شرم آورى است آثار سويى در زندگى او دارد، و بشر هرگز از آنها دست بر نمى دارد، و توبه نمى كند، مگر به علم و يقين به زشتى آنها، كه اگر چنين علمى براى انسان حاصل شود، اولا ممكن نيست آدمى از آنچه تا كنون مرتكب شده پشيمان نگردد، و پشيمانى تاثير خاص باطنى است ، كه از كار زشتى كه انجام شده در دل پيدا مى شود، و ثانيا وقتى اين حالت در دل پا بر جا مى شود، كه پاره اى افعال صالح و مخالف آن سيئات انجام دهد، اعمالى كه بر رجوع و توبه او دلالت كند.

تمامى ريزه كاريهايى كه خداى عز و جل در شريعت اسلام براى توبه مقرر كرده از قبيل ندامت ، و سپس استغفار، و آن گاه مشغول انجام اعمال صالحه شدن ، و در آخر از نافرمانى خدا دل كندن و چيزهايى ديگر از اين قبيل ، كه در روايات وارد شده ، و در كتب اخلاق متعرض آن شده اند، همه و همه به اين واقعيت هايى كه گفتيم برگشت مى كند (و خلاصه آنچه زبان شرع در اين باب بيان كرده زبان فطرت و واقعيت هاى خود بشر است ).

## مواردى كه قابل توبه نيستند

" و سادسا" اينكه توبه كه عبارت شد از برگشتن اختيارى از گناه به طاعت و عبوديت ، وقتى محقق مى شود كه در ظرف اختيار صورت بگيرد، يعنى در عالم دنيا كه عرصه اختيار است ، و اما در عالمى ديگر كه عبد هيچ اختيارى از خود ندارد، و نمى تواند به اختيار خود يكى از دو راه صلاح و طلاح و سعادت و شقاوت را انتخاب كند، توبه در آنجا راه ندارد، كه توضيح بيشترش در سابق گذشت .

يكى از مواردى كه توبه در آنجا صحيح نيست چون هيچ انتخابى در اختيار انسان نيست ، گناهان مربوط به حقوق الناس است ، در باره حق اللّه ، توبه تصور دارد، چون خداى تعالى خودش وعده داده از گناهان گذشته توبه كاران صرفنظر فرمايد، ولى مردم چنين وعده اى به ما نداده اند، و من كه حق آنان را ضايع كرده ام از بين بردن آثار سوء اين ظلم در اختيار من نيست ، هر چه من بگويم توبه كردم ، ما دام كه صاحب حق از من راضى نشده فائده ندارد، چون خود خداى سبحان هم حقوقى براى مردم جعل كرده ، و حقوق مردم را محترم شمرده ، و تعدى به يك فرد از بندگانش به اموال و ناموس و آبرو و جانش را ظلم و عدوان خوانده ، و حاشا بر خداى عز و جل كه به كسى اختيار تام دهد، تا بدون هيچ جرمى آن حقوق را از بندگانش ‍ سلب كند. و در حقيقت خودش كارى بكند كه بندگانش را از آن نهى كرده ، و از اين راه به آنان ستم روا بدارد، هم چنان كه خودش فرمود:" إِنَّ اللّهَ لا يَظْلِمُ النّاسَ شَيْئاً" .

بله اين مطلب يك مورد استثنا دارد، و آن توبه از شرك است كه نه تنها گناهان مربوط به حقوق اللّه را محو مى كند، بلكه گناهان مربوط به حقوق الناس را هم از بين مى برد، و خلاصه اثر تمامى بديها و گناهان مربوط به فروع دين را از بين مى برد، هم چنان كه رسول خدا (ص) فرمود:" الاسلام يجب ما قبله " ، اسلام ما قبل خود را محو نابود مى سازد، و با همين روايت است كه آيات مطلق كه دلالت دارد بر آمرزش همه گناهان ، نظير آيه (٥٤) سوره زمر تفسير مى شود اگر در آن آيه بطور مطلق فرموده :" قُلْ يا عِبادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلى أَنْفُسِهِمْ لا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللّهِ إِنَّ اللّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ وَ أَنِيبُوا إِلى رَبِّكُمْ وَ أَسْلِمُوا لَهُ" روايت بالا آن را تفسير مى كند. به اينكه راه آمرزش همه گناهان اسلام آوردن است .

مورد ديگرى كه توبه در آنجا صحيح نيست ، گناهى است كه انسان آن را در بين مردم سنت و باب كند، و مردم را از راه حق منحرف سازد.

در اخبار آمده كه وزر و گناه هر كس كه به آن عمل كند، و يا به خاطر آن سنت ، از راه حق منحرف و گمراه گردد، به گردن كسى است كه آن سنت را باب كرد و علت قبول نشدن توبه او اين است كه حقيقت توبه و رجوع به سوى خداى تعالى در امثال اين موارد تحقق نمى يابد، براى اينكه گنه كار پديده اى پديد آورده كه عمرى دراز دارد، قهرا آثار آن نيز با بقاى آن باقى خواهد ماند، و ديگر نمى توان آن آثار را از بين برد، و مانند آن مواردى نيست كه گناه تنها بين گنه كار و خداى عز اسمه بوده و به ديگران تجاوز نكرده .

" و سابعا" اينكه : توبه هر چند كه محو مى كند از گناهان آنچه را كه محو مى كند، و گو اينكه خداى تعالى در اين باره فرموده :" فَمَنْ جاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهى فَلَهُ ما سَلَفَ وَ أَمْرُهُ إِلَى اللّهِ" كه بيانش در جلد دوم عربى اين كتاب گذشت ، و هر چند كه از ظاهر آيه :" إِلاّ مَنْ تابَ وَ آمَنَ وَ عَمِلَ عَمَلًا صالِحاً فَأُوْلئِكَ يُبَدِّلُ اللّهُ سَيِّئاتِهِمْ حَسَناتٍ وَ كانَ اللّهُ غَفُوراً رَحِيماً وَ مَنْ تابَ وَ عَمِلَ صالِحاً فَإِنَّهُ يَتُوبُ إِلَى اللّهِ مَتاباً" و مخصوصا با در نظر گرفتن آيه دوم بر مى آيد كه توبه خود به تنهايى و يا به ضميمه ايمان و عمل صالح علاوه بر اينكه گناه را محو مى كند آن را مبدل به حسنات هم مى سازد. ليكن پرهيز كردن از گناهان هيچ ربطى به گناه كردن و سپس توبه نمودن ندارد، و قابل مقايسه با آن نيست ، چون خداى عز و جل در كتاب خود روشن كرده كه اولا معاصى هر چه باشد بالا خره و به نوعى به وساوس شيطانى منتهى مى شود، و ثانيا ستايش هايى كه از مخلصين و معصومين از گناه و لغزشها كرده ، برابر با ستايشى كه از گناهكاران توبه كار نموده نمى باشد، در اين آيات دقت بفرمائيد:" قالَ رَبِّ بِما أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ، إِلاّ عِبادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ، قالَ هذا صِراطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ، إِنَّ عِبادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطانٌ ..." و نيز آيه " وَ لا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شاكِرِينَ" (تو بيشترين آنان را شاكر نمى يابى ) كه حكايت كلام ديگرى از ابليس ‍ است .

براى اينكه مخلصين و معصومين (ع) آن چنان مختص به مقام عبوديت تشريفى هستند، كه غير آنان يعنى حتى صالحان و توبه كاران هرگز به پايه آنان نميرسند.

بحث روايتى (رواياتى در باره توبه )

در كتاب من لا يحضره الفقيه آمده كه رسول خدا (ص) در آخرين خطبه اى كه ايراد كرد چنين فرمود: (هر كس يك سال قبل از مردنش توبه كند خداى تعالى توبه اش را مى پذيرد. آن گاه فرمود: نه يك سال زياد است ، هر كس ‍ يك ماه قبل از مرگش توبه كند خدا توبه اش را قبول مى فرمايد: سپس ‍ فرمود: نه يك ماه نيز زياد است ، هر كس يك روز قبل از مردنش توبه كند خداى تعالى توبه اش را مى پذيرد، و آن گاه فرمود: يك روز نيز زياد است هر كس يك ساعت قبل از مرگش توبه كند خداى تعالى توبه اش را مى پذيرد، و در آخر فرمود: نه يك ساعت نيز زياد است ، هر كس قبل از مردنش در آن لحظه اى كه جانش به اينجا مى رسد- و سپس به حلق شريف خود اشاره نمود- توبه كند خدا توبه اش را مى پذيرد) از امام صادق (ع) از معناى كلام خداى تعالى پرسيدند كه مى فرمايد:" وَ لَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئاتِ حَتّى إِذا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قالَ إِنِّي تُبْتُ الاْنَ" حضرت فرمود: اين آيه از آن حالتى سخن مى گويد كه چشم انسان - از امور دنيا بسته - به امور آخرت باز مى شود. در اين هنگام است كه ديگر توبه فائده ندارد .

مؤ لف قدس سره : روايت اولى را مرحوم كلينى نيز در كافى با ذكر سند از امام صادق (ع) آورده و از طرق اهل سنت نيز نقل شده ، و در معناى آن احاديثى ديگر نيز وارد شده است .

و روايت دوم آيه و رواياتى را كه در مقبول بودن توبه در هنگام مرگ وارد شده تفسير مى كند، و مى فرمايد كه مراد از حضور مرگ ، علم به مرگ و مشاهده نشانه هاى آخرت است ، آن لحظه است كه ديگر توبه قبول نيست ، اما كسى كه هنوز جاهل به مگر است ، و مطمئن نشده كه در حال مردن است ، هيچ مانعى براى قبول توبه اش نيست ، و نظير اين روايت بعضى از رواياتى است كه از نظر خواننده مى گذرد.

و در تفسير عياشى از زراره از امام ابى جعفر (ع) آمده كه فرمود: وقتى جان آدمى به اينجا رسيد- اشاره فرمودند به حنجره خود-، كسى كه مى داند مرگش رسيده ديگر توبه اش پذيرفته نيست ، و اما آن كسى كه هنوز از سرنوشت خود بى خبر است مى تواند توبه كند .

و در تفسير الدر المنثور است كه احمد و بخارى در تاريخ خود و حاكم و ابن مردويه از ابى ذر در روايت آورده اند كه فرمود: رسول خدا (ص) فرمود: خداى عز و جل هم چنان توبه بنده اش را مى پذيرد و يا گناهانش را مى آمرزد، ما دام كه پرده را نينداخته باشند، شخصى پرسيد پرده افتادن يعنى چه ؟ فرمود: بيرون شدن جان در حال شرك .

و در همان كتاب است كه ابن جرير از حسن روايت كرده كه گفت : به من چنين رسيده كه رسول خدا (ص) فرموده : وقتى ابليس فهميد كه آدم تو خالى است ، به خداى تعالى عرضه داشت : به عزتت سوگند ما دام كه روح در كالبد او است از كالبدش بيرون نخواهم آمد، خداى تعالى فرمود: به عزت خودم سوگند من نيز ما دام كه روح در تن او هست بين او و توبه كردنش حائل نمى شوم .

و در كافى از على احمسى از ابى جعفر (ع) روايت آورده كه فرمود: به خدا سوگند احدى از شر گناهان نجات نمى يابد مگر آنكه به گناهان خود اقرار كند: احمسى اضافه كرده كه امام ابى جعفر (ع) سپس فرمود در تحقق توبه همين بس كه گنهكار از كار خود پشيمان بشود .

و در همان كتاب به دو طريق از وهب روايت آورده كه گفت ، از امام صادق (ع) شنيدم مى فرمود: اگر بنده خدا توبه اى كند نصوح ، خدا او را دوست مى دارد، و گناهش را مى پوشاند، عرضه داشتم : چگونه بر او مى پوشاند؟ فرمود: از ياد دو فرشته اش كه همواره گناهانش را مى نوشتند مى برد، آن گاه به اعضا و جوارحش و نيز به قطعه قطعه هاى زمين وحى مى كند گناهان اين شخص را بپوشانيد در نتيجه روزى كه گناه كار به ديدار پروردگارش ‍ مى رسد، هيچ شاهدى نيست كه عليه او به گناهى از گناهانش شهادت دهد .

و در همان كتاب است كه محمد بن مسلم از امام باقر (ع) روايت كرده كه به وى فرمود: اى محمد بن مسلم گناهان مؤمن البته اگر موفق به توبه شود آمرزيده مى شود پس بر مؤمن باد تا مراقب خود باشد، كه بعد از توبه و آمرزش خود را به هيچ گناهى آلوده نسازد، آگاه باش كه به خدا سوگند اين آمرزش تنها و تنها براى اهل ايمان است عرضه داشتم حال اگر بعد از توبه دوباره مرتكب گناه شود، و دوباره توبه كند چطور؟ فرمود: اى محمد بن مسلم تو گمان مى كنى كه ممكن است بنده مؤمن خدا از گناهش پشيمان بشود، و از خدا طلب مغفرت بكند و توبه هم بكند و خدا توبه اش را نپذيرد؟ عرضه داشتم : اگر اين توبه و گناه و باز توبه و گناه مكرر شود چطور؟ فرمود هر زمانى كه بنده مؤمن - البته قيد مؤ من را نبايد فراموش كرد چون گاه مى شود گناه بسيار، ايمان را از بين مى برد- از خدا طلب مغفرت نموده توبه كند خدا هم دو باره به آمرزش خود بر مى گردد، و خداى تعالى آمرزگار مهربانست ، و توبه را مى پذيرد، و از بديها صرفنظر مى كند، پس زنهار كه مبادا از رحمت خدا نوميد گردى .

و در تفسير عياشى از ابى عمرو زبيرى از امام صادق (ع) روايت آورده كه در تفسير آيه :" وَ إِنِّي لَغَفّارٌ لِمَنْ تابَ وَ آمَنَ وَ عَمِلَ صالِحاً ثُمَّ اهْتَدى " فرمود، اين آيه تفسيرى دارد، كه دليلش اين است كه خداى تعالى هيچ عملى را از هيچ بنده اى نمى پذيرد، مگر آنكه در روز لقا او را بنده اى با وفا نسبت به خود ديدار كند، با اين بيان آيه تفسير مى شود، و معناى اينكه در آيه جهالت را شرط كرد و فرمود:" إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهالَةٍ" اين است كه هر گناهى كه بنده خدا مى كند هر چند كه بداند گناه است باز جاهل است ، چون كورانى كه در دلش بر خاسته نمى گذارد بفهمد اينكارى كه مى كند معصيت پروردگارش است ، هم چنان كه مى بينيم خداى تعالى در حكايت كلام يوسف خطاب به برادرانش ، آنان را جاهل خوانده و فرموده :"قالَ هَلْ عَلِمْتُمْ ما فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَ أَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جاهِلُونَ" (هيچ مى دانيد كه با يوسف و برادرش در آن زمان كه جاهل بوديد چه كرديد) و جاهل خواندن برادران با اين كه مى دانستند آزردن برادر گناه است ، به خاطر همان جهلى بود كه نسبت به زشت بودن نافرمانى خدا داشتند .

مؤ لف قدس سره : اين روايت اضطرابى در متن دارد، و ظاهرا مراد از جمله اول آن كه مى فرمايد (مگر آنكه در روز لقاء او بنده اى با وفا نسبت به خود ديدار كند)، اين باشد كه توبه خود را شكسته باشد، پس توبه تنها وقتى پذيرفته است كه باز دارنده از گناه باشد، هر چند براى زمانى كوتاه ، و اينكه فرمود:" إِنَّمَا التَّوْبَةُ ..." ظاهرا كلامى از نو بوده ، و خواسته باشد بفرمايد كلمه " بجهالة " در آيه شريفه قيدى است توضيحى ، و اينكه جهالت در همه گناهان وجود دارد، در نتيجه اين روايت مؤ يد يكى از آن دو احتمالى است كه ما در ذيل اين آيه داديم ، و غير اين روايت رواياتى ديگر در مجمع البيان آمده كه اين ذيل روايت در آنها نيز آمده است .

## مساله تحريف در قرآن

: يكى از ضروريات تاريخ اين معنا است كه تقريبا در ١٤ قرن قبل پيغمبرى از نژاد عرب به نام محمد (ص) مبعوث به نبوت شد و دعوى نبوت كرده است و امتى از عرب و غير عرب به وى ايمان آوردند و نيز كتابى آورده كه آن را به نام "قرآن " ناميده و به خداى سبحان نسبتش داده است و اين قرآن متضمن معارف و كلياتى از شريعت است كه در طول حياتش مردم را به آن شريعت دعوت مى كرده است .

و نيز از مسلمات تاريخ است كه آن جناب با همين قرآن تحدى كرده و آن را معجزه نبوت خود خوانده ، و نيز هيچ حرفى نيست در اينكه قرآن موجود در اين عصر همان قرآنى است كه او آورده و براى بيشتر مردم معاصر خودش قرائت كرده است . و مقصود ما از اينكه گفتيم اين همان است تكرار ادعا نيست بلكه منظور اين است كه بطور مسلم اين چنين نيست كه آن كتاب به كلى از ميان رفته باشد و كتاب ديگرى نظير آن و يا غير آن به دست اشخاص ديگرى تنظيم و به آن جناب نسبت داده شده و در ميان مردم معروف شده باشد كه اين ، آن قرآنى است كه به محمد نازل شده است .

همه اينها كه گفتيم امورى است كه احدى در آن ترديد ندارد، مگر كسى كه فهمش آسيب ديده باشد. حتى موافق و مخالف در مساله تحريف و عدم آن نيز در هيچ يك آنها احتمال خلاف نداده است .

تنها چيزى كه بعضى از مخالفين و موافقين احتمال داده اند اين است كه جملات مختصرى و يا آيه اى در آن زياد و يا از آن كم شده و يا جا به جا و يا تغييرى در كلمات و يا اعراب آن رخ داده باشد و اما اصل كتاب الهى ، به همان وضع و اسلوبى كه در زمان رسول خدا (ص) بوده باقى مانده است ، و به كلى از بين نرفته است .

از سوى ديگر مى بينيم كه قرآن كريم با اوصاف و خواصى كه نوع آياتش ‍ واجد آنهاست تحدى كرده يعنى بشر را از آوردن كتابى مشتمل بر آن اوصاف عاجز دانسته است و ما تمامى آيات آن را مى بينيم كه آن اوصاف را دارد بدون اينكه آيه اى از آن ، آن اوصاف را از دست داده باشد.

مثلا اگر به فصاحت و بلاغت تحدى نموده مى بينيم كه تمامى آيات همين قرآنى كه در دست ماست آن نظم بديع و عجيب را دارد و گفتار هيچ يك از فصحاء و بلغاى عرب مانند آن نيست ، و هيچ شعر و نثرى كه تاريخ از اساتيد ادبيات عرب ضبط نموده و هيچ خطبه و يا رساله و يا محاوره اى از آنان چنان نظم و اسلوبى را ندارد و اين نظم و اسلوب و اين امتيازات در تمامى آيات قرآنى مشهود است و همه را مى بينيم كه در تكان دادن جسم و جان آدمى مثل همند.

و نيز مى بينيم كه در آيه " أَ فَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً" به اختلاف نداشتن قرآن تحدى نموده و اين خصوصيت در قرآن عصر ما نيز هست ، هيچ ابهام و يا خللى در آيه اى ديده نمى شود مگر آنكه آيه اى ديگر آن را بر طرف مى سازد، و هيچ تناقض و اختلافى كه در بدو نظر تناقض و اختلاف باشد، پيش نمى آيد، مگر آنكه آياتى آن را دفع مى سازد.

باز مى بينيم كه با معارف حقيقى و كليات شرايع فطرى و جزئيات فضائل عقلى كه مبتكر آن است تحدى نموده ، و عموم دانشمندان عالم را نه تنها اهل لغت و ادبيات را به آوردن مانند آن دعوت كرده و از آن جمله فرموده است :" قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً" و نيز فرموده :" إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ وَ ما هُوَ بِالْهَزْلِ" .

اين تحدى قرآن است و ما مى بينيم كه همين قرآن عصر ما بيان حق صريحى را كه جاى هيچ ترديد نباشد و دادن نظريه اى را كه آخرين نظريه باشد كه عقل بشر بدان دست يابد، چه در اصول معارف حقيقى و چه در كليات شرايع فطرى و چه در جزئيات فضائل اخلاقى استيفاء مى كند، بدون اينكه در هيچ يك از اين ابواب نقيصه و يا خللى و يا تناقض و لغزشى داشته باشد بلكه تمامى معارف آن را با همه وسعتى كه دارد مى بينيم كانه به يك حيات زنده اند و يك روح در كالبد همه آنها جريان دارد و آن روح واحد مبدأ تمامى معارف قرآنى است و اصلى است كه همه بدان منتهى مى گردند و به آن بازگشت مى كنند، و آن اصل توحيد است كه اگر يك يك معارف آن را تحليل كنيم ، سر از آن اصل در مى آوريم و اگر آن اصل را تركيب نماييم به يك يك آن معارف بر مى خوريم .

و نيز اگر برايمان ثابت شده كه قرآن نازل شده بر پيامبر خاتم (ص) متعرض ‍ داستان امت هاى گذشته بوده ، قرآن عصر خود را مى بينيم كه در اين باره بياناتى دارد كه لايق ترين بيان و مناسب ترين كلام است كه شايسته طهارت دين و نزاهت ساحت انبياء (ع) مى باشد، بطورى كه انبياء را افرادى خالص ‍ در بندگى و اطاعت خدا معرفى مى كند و اين معنا وقتى براى ما محسوس ‍ مى شود كه داستان قرآنى هر يك از انبياء را با داستان همان پيغمبر كه در تورات و انجيل آمده مقايسه نماييم آن وقت به بهترين وجهى دستگيرمان مى شود كه قرآن ما چقدر با كتب عهدين تفاوت دارد.

و نيز اگر مى دانيم كه در قرآن كريم اخبار غيبى بسيارى بوده ، در قرآن عصر خود نيز مى بينيم كه بسيارى از آيات آن بطور صريح و يا تلويح از حوادث آينده جهان خبر مى دهد.

و نيز مى بينيم كه خود را به اوصاف پاك و زيبا از قبيل نور، و هادى به سوى صراط مستقيم ، و به سوى ملتى اقوم - يعنى تواناترين قانون و آيين در اداره امور جهان - ستوده . و قرآن عصر خود را نيز مى يابيم كه فاقد هيچ يك از اين اوصاف نيست ، و در امر هدايت و دلالت از هيچ دقتى فروگذار نكرده است .

و از جامع ترين اوصافى كه براى خود قائل شده صفت يادآورى خداست و اينكه در راهنمايى به سوى خدا هميشه زنده است ، و همه جا از اسماى حسنى و صفات علياى خدا اسم مى برد، و سنت او را در صنع و ايجاد وصف مى كند، و اوصاف ملائكه و كتب و رسل خدا را ذكر مى نمايد، شرايع و احكام خدا را وصف مى كند، منتهى اليه و سرانجام امر خلقت يعنى معاد و برگشت به سوى خدا و جزئيات سعادت و شقاوت و آتش و بهشت را بيان مى كند.

و همه اينها ذكر و ياد خداست ، و همانست كه قرآن كريم به قول مطلق ، خود را بدان ناميده است .

چون از اسامى قرآن هيچ اسمى در دلالت بر آثار و شؤ ون قرآن به مثل اسم "ذكر" نيست ، به همين جهت در آياتى كه راجع به حفظ قرآن از زوال و تحريف صحبت مى كند آن را به نام ذكر ياد نموده ، و از آن جمله مى فرمايد:"إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آياتِنا لا يَخْفَوْنَ عَلَيْنا أَ فَمَنْ يُلْقى فِي النّارِ خَيْرٌ أَمْ مَنْ يَأْتِي آمِناً يَوْمَ الْقِيامَةِ اعْمَلُوا ما شِئْتُمْ إِنَّهُ بِما تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمّا جاءَهُمْ وَ إِنَّهُ لَكِتابٌ عَزِيزٌ لا يَأْتِيهِ الْباطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ" كه مى فرمايد: قرآن كريم از اين جهت كه ذكر است باطل بر آن غلبه نمى كند، نه روز نزولش و نه در زمان آينده ، نه باطل در آن رخنه مى كند و نه نسخ و تغيير و تحريفى كه خاصيت ذكريتش را از بين ببرد.

و نيز در آيات مورد بحث ذكر را به طور مطلق بر قرآن كريم اطلاق نموده ، و نيز به طور مطلق آن را محفوظ به حفظ خداى تعالى دانسته و فرموده :" إِنّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنّا لَهُ لَحافِظُونَ" كه از آن دو اطلاق اين معنا استفاده مى شود كه گفتيم قرآن كريم از هر زياده و نقصان و تغيير لفظى و يا ترتيبى كه ذكر بودن آن را از بين ببرد محفوظ خواهد بود.

يكى از حرفهاى بى پايه اى كه در تفسير آيه مورد بحث زده اند اين است كه ضمير" له " را به رسول خدا (ص) برگردانده و گفته اند: منظور از اينكه " ما او را حفظ مى كنيم آن جناب است " . ولى اين معنا با سياق آيه سازش ندارد، زيرا مشركين كه آن جناب را استهزاء مى كردند بخاطر قرآن بود كه به ادعاى آن جناب بر او نازل شده ، هم چنان كه قبلا هم به اين نكته اشاره كرده و فرموده بود:" وَ قالُوا يا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ".

پس از آنچه گذشت اين معنا به دست آمد كه : قرآنى كه خداى تعالى بر پيغمبر گراميش (ص) نازل كرده و آن را به وصف ذكر توصيف نموده به همان نحو كه نازل شده ، محفوظ به حفظ الهى خواهد بود و خدا نخواهد گذاشت كه دستخوش زياده و نقص و تغيير شود.

و خلاصه دليل ما هم اين شد كه قرآنى كه خداى تعالى بر پيغمبرش نازل كرده و در آيات زيادى آن را به اوصاف مخصوصى توصيف نموده ، اگر بخواهد محفوظ نباشد و در يكى از آن اوصاف دچار دگرگونى و زياده و نقصان گردد آن وصف ديگر باقى نخواهد ماند و حال آنكه ما مى بينيم قرآن موجود در عصر ما تمامى آن اوصاف را به كاملترين و بهترين طرز ممكن داراست . از همين جا مى فهميم كه دستخوش تحريفى كه يكى از آن اوصاف را از بين برد نگشته است ، و قرآنى كه اكنون دست ما است همان است كه به رسول خدا (ص) نازل شده است .

پس اگر فرض شود كه چيزى از آن ساقط شده و يا از نظر اعراب و زير و زبر كلمات و يا ترتيب آيات دچار دگرگونى شده باشد، بايد قبول كرد كه دگرگونى اش به نحوى است كه كمترين اثرى در اوصاف آن از قبيل اعجاز، رفع اختلاف ، هدايت ، نوريت ، ذكريت ، هيمنه و قهاريت بر ساير كتب آسمانى و ... ندارد. پس اگر تغييرى در قرآن كريم پيدا شده باشد از قبيل سقوط يك آيه مكرر و يا اختلاف در يك نقطه و يا يك اعراب و زير و زبر و امثال آن است .

## فصل دوم : رواياتى كه بر عدم وقوع تحريف و تصرف در قرآن دلالت دارند

علاوه بر آنچه گذشت اخبار بسيارى هم كه از رسول خدا (ص) از طريق شيعه و سنى نقل شده كه فرموده :" در هنگام بروز فتنه ها و براى حل مشكلات به قرآن مراجعه كنيد" دليل بر تحريف نشدن قرآن است .

دليل ديگر آن حديث شريف ثقلين است كه از طريق شيعه و سنى به حد تواتر نقل شده كه رسول خدا (ص) فرمود:" انى تارك فيكم الثقلين كتاب اللّه و عترتى اهل بيتى ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا بعدى ابدا- به درستى كه من در ميان شما دو چيز گرانقدر باقى مى گذارم : كتاب خدا و عترتم ، اهل بيتم ، ما دام كه به آن دو تمسك جوييد هرگز گمراه نخواهيد شد"، چون اگر بنا بود قرآن كريم دستخوش تحريف شود معنا نداشت آن جناب مردم را به كتابى دستخورده و تحريف شده ارجاع دهد و با اين شدت تاكيد بفرمايد" تا ابد هر وقت به آن دو تمسك جوييد گمراه نمى شويد".

و همچنين اخبار بسيارى كه از طريق رسول خدا و ائمه اهل بيت (ع) رسيده ، دستور داده اند اخبار و احاديثشان را به قرآن عرضه كنند، زيرا اگر كتاب الهى تحريف شده بود معنايى براى اين گونه اخبار نبود. و اينكه بعضى گفته اند" مقصود از اين دستور تنها در اخبار فقهى است كه بايد عرضه به آيات احكام شود و ممكن است قبول كنيم كه آيات احكام تحريف نشده ، اما دليل بر اين نيست كه اصل قرآن تحريف نشده باشد"صحيح نيست ، زيرا دستور مذكور مطلق است و زيرنويسى ندارد كه تنها اخبار فقهى را به قرآن عرضه كنيد، و اختصاص دادنش به اخبار فقهى تخصيص بدون مخصص است .

علاوه بر اينكه زبان اخبار عرضه به قرآن صريح و يا دست كم نزديك به صريح است در اينكه دستور عرضه مزبور به منظور تشخيص راست از دروغ و حق از باطل است ، و معلوم است كه اگر در روايات دسيسه و دستبردى شده باشد تنها در اخبار مربوط به فقه و احكام نبوده بلكه اگر دشمن داعى به دسيسه در اخبار داشته داعيش در اخبار مربوط به اصول و معارف اعتقادى و قصص انبياء و امم گذشته ، و همچنين اوصاف مبدأ و معاد قوى تر و بيشتر بوده است . و لذا مى بينيم روايات اسرائيلى كه يهود داخل در روايات ما كرده اند و همچنين نظائر آن غالبا در مسائل اعتقادى است نه فقهى .

دليل ديگر عدم تحريف از نظر روايات ، رواياتى است كه در آنها خود امامان اهل بيت (ع) آيات كريمه قرآن را در هر باب موافق و عين آنچه در اين قرآن موجود در عصر ماست قرائت كرده اند، حتى در آن روايات ، اخبار آحادى كه مى خواهند قرآن را تحريف شده معرفى كنند آيه را آن طور كه در قرآن عصر ماست تلاوت كرده اند و اين بهترين شاهد است بر اينكه مراد در بسيارى از آنها كه دارد آيه فلان جور نازل شده است تفسير بر حسب تنزيل و در مقابل بطن و تاويل است .

دليل ديگر، رواياتى است كه از امير المؤمنين و سائر ائمه معصومين (ع) وارد شده كه قرآن موجود در دست مردم همان قرآنى است كه از ناحيه خدا نازل شده ، اگر چه غير آن قرآنى است كه على (ع) آن را به خط خود تنظيم نموده است ، و در زمان ابو بكر و همچنين در زمان عثمان كه به تنظيم و كتابت قرآن پرداختند آن حضرت را مشاركت ندادند. و از همين باب است اينكه به شيعيان خود فرموده اند" اقرؤ ا كما قرء الناس - قرآن را همانطور كه مردم مى خوانند بخوانيد".

و مقتضاى اين روايات اين است كه اگر در آن روايات ديگر آمده كه قرآن على (ع) مخالف قرآن موجود در دست مردم است معنايش اين است كه از نظر ترتيب بعضى سوره ها يا آيات تفاوت دارد، آن هم سوره يا آياتى كه بهم خوردن ترتيبش كمترين اثرى در اختلال معناى آن ندارد، و آن اوصافى را كه گفتيم خداوند قرآن را به اين اوصاف توصيف نموده از بين نمى برد.

پس مجموع اين اخبار- هر چند كه مضامين آنها با يكديگر مختلف است - دلالت قطعى دارد بر اينكه قرآنى كه امروز در دست مردم است همان قرآنى است كه از ناحيه خداى تعالى بر خاتم انبياء (ص) نازل شده است ، بدون اينكه چيزى از اوصاف كريمه اش و آثار و بركاتش از بين رفته باشد.

فصل سوم : ادله و وجوهى كه براى اثبات عدم وقوع زياده و وقوع نقص و تغيير در قرآن بدانها استناد شده است

عده اى از محدثين شيعه و حشويه و جماعتى از محدثين اهل سنت را عقيده بر اين است كه قرآن كريم تحريف شده ، به اين معنا كه چيزى از آن افتاده و پاره اى الفاظ آن تغيير يافته ، و ترتيب آيات آن بهم خورده . و اما تحريف به معناى زياد شدن چيزى در آن فرضيه ايست كه احدى از علماى اسلام بدان قائل نشده است .

محدثين مذكور بر عدم وقوع زيادت در قرآن به وسيله اجماع امت و بر وقوع نقص و تغيير در آن به وجوه زيادى احتجاج كرده اند.

١- در اخبار بسيارى از طريق شيعه و سنى روايت شده كه يا دلالت دارند بر سقوط بعضى از سوره ها، و يا بعضى آيات ، و يا بعضى جملات ، و يا قسمتى از جملات و يا كلمات و يا حروف آن كه در همان ابتدا در موقع جمع آورى آن در زمان ابى بكر، و همچنين در موقع جمع آورى بار دوم آن ، در زمان عثمان اتفاق افتاده . و نيز دلالت دارند بر تغيير و جابجا شدن آيات و جملات .

و اين روايات بسيار است كه محدثين شيعه آنها را در جوامع حديث و ساير كتب معتبر خود آورده اند و بعضى از ايشان عدد آنها را بالغ بر دو هزار حديث دانسته اند. و همچنين محدثين اهل سنت در صحاح خود، مانند صحيح بخارى و صحيح مسلم ، و سنن ابى داوود، و نسايى ، و احمد، و ساير جوامع حديث و كتب تفسير و غير آن نقل كرده اند. و آلوسى در تفسير خود عدد آنها را بيش از حد شمار دانسته است .

البته آنچه گفته شد غير موارد اختلافى است كه ميان مصحف عبد اللّه بن مسعود با مصحف معروف است ، كه اين خود بالغ بر شصت و چند مورد است . و نيز غير از موارد اختلاف مصحف ابى بن كعب با مصحف عثمانى است ، كه آن نيز بالغ بر سى و چند مورد است . و همچنين اختلاف ميان خود مصحف هاى عثمانى كه خود او نوشته و به اقطار بلاد اسلامى آن روز فرستاده است كه به قول ابن طاووس - در سعد السعود- بالغ بر پنجاه و چند مورد، و به قول ديگران چهل و پنج مورد است ، چون عثمان پنج و يا هفت مصحف نوشته به شام ، مكه ، بصره ، كوفه ، يمن و بحرين فرستاده و يكى را در مدينه نگهداشته است .

و نيز آنچه نقل شد غير اختلافى است كه از نظر ترتيب ميان مصحف هاى عثمانى و مصحف هاى دوره اول (زمان ابى بكر) وجود دارد، زيرا سوره انفال در جمع بار اول جزو سوره هاى مثانى و سوره برائت جزو سوره هاى مئين قرار داشت ، و حال آنكه در جمع دوم هر دو سوره جزو سوره هاى طوال قرار گرفته ، و روايتش به زودى از نظر خواننده مى گذرد.

باز آنچه تا كنون گفته شد غير اختلافى است كه در ترتيب سوره ها وجود دارد، چون بر حسب روايات ، ترتيب سوره ها در مصحف عبد اللّه بن مسعود و مصحف ابى بن كعب غير ترتيبى است كه در مصحف عثمان است .

و همچنين غير اختلافى است كه در ميان قرائت ها وجود دارد، زيرا قرائتهاى غير معروفى است كه از صحابه و تابعين روايت شده كه با قرائت معروف اختلاف دارد كه اگر همه آنها را حساب كنيم به هزار يا بيش از آن بالغ مى شود.

٢- دليل دوم ايشان اعتبار عقلى است ، به اين بيان كه عقل بعيد مى داند قرآنى به دست غير معصوم جمع آورى شود و هيچ اشتباه و غلطى در آن وجود نداشته باشد و عينا موافق واقع از كار در آيد.

٣- روايتى است از عامه و خاصه كه : على (ع) بعد از رحلت رسول خدا (ص) از مردم كناره گيرى كرد، و بيرون نمى آمد مگر براى نماز تا آنكه قرآن را جمع آورى نمود آن گاه آن را به مردم ارائه داد، و اعلام كرد كه اين همان قرآنى است كه خداوند بر پيغمبرش نازل فرموده و من آن را جمع آورى كردم . مردم او را رد كردند و قرآن او را نپذيرفتند، و به قرآنى كه زيد بن ثابت جمع كرده بود اكتفاء كردند.

و اگر اين دو قرآن عين هم بودند اين حرف معنى نداشت و اصلا معنا نداشت كه آن جناب قرآن را آورده اعلام كند كه اين همان قرآنى است كه خداى تعالى بر پيغمبر اكرم نازل نموده ، با اينكه مى دانيم على (ع) بعد از رسول خدا (ص) داناترين مسلمانان به كتاب اللّه بود، و لذا رسول خدا (ص) در حديث ثقلين مردم را به او ارجاع داده و علاوه در حق آن جناب فرموده :" على با حق است و حق با على است ".

٤- رواياتى است كه مى گويد: در اين امت نيز آنچه در بنى اسرائيل واقع شده واقع مى شود و طابق النعل بالنعل رخ مى دهد و يكى از چيزهايى كه در بنى اسرائيل اتفاق افتاد تحريف كتابشان بود كه قرآن و روايات ما بدان تصريح دارد، ناگزير بايد در اين امت هم اتفاق بيفتد و كتاب اين امت يعنى قرآن كريم هم بايد تحريف شود (و گر نه آن روايات درست در نمى آيد).

در صحيح بخارى از ابى سعيد خدرى روايت كرده كه رسول خدا (ص) فرمود: به زودى سنت هاى اقوام گذشته را وجب به وجب ، و ذراع به ذراع پيروى خواهيد كرد، حتى اگر آنها به سوراخ سوسمار رفته باشند، شما هم مى رويد.

گفتيم يا رسول اللّه (ص) پدر و مادران يهود و نصارى خود را پيروى مى كنيم ؟

فرمود: پس چه كسى را ؟.

اين روايت مستفيض است و در جوامع حديث از عده اى از صحابه مانند ابى سعيد خدرى - كه قبلا روايتش نقل شد- و ابى هريره ، عبد اللّه عمر، ابن عباس ، حذيفه ، عبد اللّه بن مسعود، سهل بن سعد، عمر بن عوف ، و عمرو بن عاص ، شداد بن اوس و مستورد بن شداد، در عباراتى قريب المعنى نقل كرده اند.

و نيز اين روايت بطور مستفيض از طرق شيعه از عده اى امامان اهل بيت (ع) از رسول خدا (ص) روايت شده . هم چنان كه قمى در تفسير خود از آن جناب آورده كه فرموده : راهى كه پيشينيان رفتند شما نيز طابق النعل بالنعل و مو به مو خواهيد رفت و حتى راه آنان را يك وجب و يك ذراع و يك " باع " هم تخطى نمى كنيد، تا آنجا كه اگر آنها به سوراخ سوسمارى رفته باشند شما هم خواهيد رفت . پرسيدند يا رسول اللّه (ص) مقصود شما از گذشتگان ، يهود و نصارى است ؟ فرمود: پس كيست ؟ بزودى عروه و دست آويزهاى اسلام را يكى پس از ديگرى پاره خواهيد كرد و اولين چيزى كه آن را از دست مى دهيد امانت و آخرين آنها نماز است .

بيان ضعف استدلال به اجماع براى اثبات عدم وقوع تحريف قرآن به زياد شدن در آن

اما جواب از استدلال ايشان به اجماع امت بر عدم تحريف به زياده ، اين است كه اجماع امت ، حجتى است مدخوله ، براى اينكه حجت بودنش ‍ مستلزم دور است .

توضيح اينكه : اجماع به خودى خود حجت عقلى يقينى نيست ، بلكه آن كسانى كه اجماع را به عنوان يك حجت شرعى معتبر مى دانند قائلند به اينكه در صورتى كه اعتقاد آور براى انسان باشد فقط اعتقادى ظنى خواهد بود (نه قطعى ) و در اين مساله اجماع منقول و محصل يكسان مى باشد.

و اينكه بعضى ميان آن دو فرق گذاشته و گفته اند اجماع محصل قطع آور است ، اشتباه كرده اند، براى اينكه آنچه كه اجماع افاده مى كند بيش از مجموع اعتقادهايى كه از يك يك اقوال حاصل مى شود نيست ، و آحاد اقوال در اينكه بيش از ظن افاده نمى كنند مثل يكديگرند و انضمام اقوال به يكديگر بيش از اين اثر ندارد كه ظن را تقويت كند نه اينكه قطع بياورد، زيرا قطع ، اعتقاد مخصوصى است بسيط و مغاير با ظن ، نه اينكه اعتقادى مركب از چند مظنه بوده باشد.

تازه اين در اجماع محصل است كه خود ما اقوال را تتبع نموده يك قول و دو قول و سه قول موافق بدست آوريم ، و همچنين تا معلوممان شود كه در مساله قول مخالفى نيست . و همانطور كه گفتيم اين تتبع بيش از اين اثر ندارد كه مظنه آدمى را به قطع نزديك كند ولى افاده قطع نمى كند. و اما اجماعى كه ديگران از اهل علم و بحث براى ما نقل كنند و بگويند" فلان مطلب اجماعى است " كه بى اعتباريش روشن تر است ، زيرا به منزله يك روايت و خبر واحد است كه بيش از افاده ظن اثرى ندارد.

پس حاصل كلام اين شد كه اجماع حجتى است ظنى و شرعى كه دليل اعتبارش نزد اهل سنت مثلا خبرى است كه نقل مى كنند كه رسول خدا (ص) فرموده :" امت من بر خطا و ضلالت اتفاق و اجماع نمى كند" و نزد شيعه به اين است كه يا قول معصوم (ع) در ميان اقوال مجمعين باشد و يا از قول مجمعين به گونه اى كشف از قول معصوم شود.

پس حجيت اجماع چه منقولش و چه محصلش ، موقوف بر قول معصوم (پيغمبر و امام ) است ، كه آن نيز موقوف بر نبوت ، و صحت نبوت هم در اين عصر متوقف بر سلامت قرآن و مصونيتش از تحريف است . آن تحريفى كه گفتيم صفات قرآن از قبيل هدايت و قول فصل و مخصوصا اعجاز را از بين ببرد، چون غير از قرآن كريم معجزه زنده و جاويدى براى نبوت خاتم الانبياء (ص) نيست ، و تنها قرآن است كه معجزه آن جناب در اين عصر شمرده مى شود و به احتمال تحريف به زياده و يا نقيصه و يا هر دگرگونى ديگرى وثوقى به اين معجزه باقى نمى ماند، چون نمى دانيم كه آنچه در قرآن است كلام خالص خداست يا نه . پس در صورت تحريف ، قرآن از حجيت مى افتد، و با سقوط حجيت ، اجماع هم از حجيت مى افتد. اين بود معناى آنچه كه گفتيم اجماع حجتى است مدخوله كه حجت بودنش ‍ مستلزم دور است .

خواهيد گفت : شما در اول بحث گفتيد كه وجود قرآنى نازل بر پيغمبر اسلام در ميان ما مسلمانان از ضروريات تاريخ است و با چنين اعترافى ديگر حجيت اجماع موقوف بر اثبات حجيت قرآن و نبوت خاتم النبيين نيست .

در جواب مى گوييم : صرف اينكه آنچه در دست ماست مشتمل بر قرآن واقعى است ، باعث نمى شود كه ديگر احتمال زياده و نقصان و تغيير را ندهيم ، باز در هر آيه و يا جمله و يا سوره اى كه در اثبات مطلبى مانند: نبوت خاتم الانبياء و پس از آن اجماع و امثال آن محتاج به آن باشيم احتمال تحريف را مى دهيم و قرآن به كلى از حجيت ساقط مى گردد.

## ضعف و قصور روايات دال بر وقوع تحريف در قرآن از نظر سند و دلالت

و اما پاسخ از دليل اول اينكه اولا: تمسك به اخبار براى اثبات تحريف قرآن مستلزم حجت نبودن خود آن اخبار است ، نظير دورى كه در اجماع بيان كرديم ، (زيرا با تحريف شدن قرآن دليلى بر نبوت خاتم الانبياء باقى نمى ماند تا چه رسد به امامت امامان و حجيت اخبار ايشان ).

پس كسى كه به اخبار مذكور استدلال مى كند تنها مى تواند به عنوان يكى از مصادر تاريخ به آن تمسك بجويد و در تاريخ هم هيچ مصدر متواترى و يا مصدرى همراه با قرائن قطعى كه مفيد علم و يقين شود وجود ندارد، و عقل در هيچ يك از آن مصادر مجبور به قبول نيست ، چون هر چه هست همه اخبارى آحاد است كه يا ضعيف در سند است و يا قاصر در دلالت ، و يا به فرض صحت سند و روشنى دلالت كه در نايابى چون كبريت احمر است تازه بيش از ظن افاده نمى كند.

زيرا گو اينكه سندش صحيح و دلالتش روشن است ، ليكن از جعل و دسيسه در امان نيست ، چون اخبارى كه بدست يهود در ميان اخبار ما دسيسه شد آن قدر ماهرانه دسيسه شده كه از اخبار واقعى خود ما قابل تميز نيست ، و خبرى هم كه ايمن از جعل و دسيسه نباشد قابل اعتماد نيست . از همه اينها كه بگذريم اخبار مذكور آيه ها و سوره هايى را نشان مى دهد كه از قرآن افتاده كه به هيچ وجه شبيه به نظم قرآنى نيست ، گذشته از اينكه بخاطر مخالفتش با قرآن مردود است .

و اما اينكه گفتيم سند بيشتر آن اخبار ضعيف است ، مراجعه به سندهاى آنها مصدق گفتار ماست ، زيرا اگر مراجعه كنيد خواهيد ديد يا مرسلند و اصلا سند ندارند، و يا مقطوع و بريده سندند، و يا رجال سند ضعيفند، آنهم كه سالم است آن قدر كم و ناچيز است كه قابل اعتماد نيست . و اين هم كه گفتيم پاره اى از آنها در دلالت قاصرند، دليلش اين است كه بسيارى از آنها اگر آيه قرآن را آورده اند، آورده اند كه تفسير كنند، نه اينكه بگويند آيه اينطور نازل نشده ، مانند روايتى كه در روضه كافى از ابى الحسن اول (ع) در ذيل آيه " أُولئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللّهُ ما فِي قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ (فقد سبقت عليهم كلمة الشقاء و سبق لهم العذاب ) وَ قُلْ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغاً" است كه جمله بين پرانتز به عنوان تفسير آورده شده است .

و مانند روايتى كه در كافى از امام صادق (ع) در تفسير آيه " وَ إِنْ تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُوا" فرموده :" ان تلووا (الامر) و تعرضوا (عما امرتهم به ) فَإِنَّ اللّهَ كانَ بِما تَعْمَلُونَ خَبِيراً" كه جملات بين پرانتز به عنوان تفسير و توضيح است ، نه جزو آيه . و همچنين روايات تفسيرى ديگرى كه آقايان جزو روايات تحريف شمرده اند.

و ملحق به اين باب است روايات بى شمارى كه سبب نزول آيات را بيان مى كند، و آقايان آنها را جزو ادله تحريف قرآن شمرده اند، مانند رواياتى كه مى فرمايد: اين آيه اينطور است :" يا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَيْكَ (فى على )" و حال آنكه روايت نمى خواهد بگويد كلمه " فى على " جزو قرآن بوده ، بلكه مى خواهد بفرمايد آيه در حق آن جناب نازل شده است . و همچنين رواياتى كه دارد: فرستادگان بنى تميم وقتى خدمت رسول خدا (ص) مى رسيدند، پشت در منزلش مى ايستادند و صدا مى زدند كه به سر وقت ما بيرون بيا. آن گاه آيه اى را كه در اين مورد نازل شده اين چنين نقل كرده :

" إِنَّ الَّذِينَ يُنادُونَكَ مِنْ وَراءِ الْحُجُراتِ (بنو تميم ) أَكْثَرُهُمْ لا يَعْقِلُونَ" آن گاه آقايان پنداشتند كه كلمه بنو تميم جزء آيه بوده و ساقط شده است .

باز ملحق به اين باب است روايات بى شمار ديگرى كه در جرى قرآن (تطبيق كليات آن بر مصاديق ) وارد شده است ، مانند روايتى كه در ذيل آيه "وَ سَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا (آل محمد حقهم )" آمده كه جمله " آل محمد حقهم "به منظور بيان يكى از مصاديق ظلم آورده شده ، نه به عنوان متن آيه . و روايتى كه در خصوص آيه " وَ مَنْ يُطِعِ اللّهَ وَ رَسُولَهُ (فى ولايت على و الا ئمة من بعده ) فَقَدْ فازَ فَوْزاً عَظِيماً" و اين گونه روايات بسيار زياد است .

باز ملحق به اين بابست رواياتى كه وقتى آيه اى را تفسير مى كند ذكرى و يا دعايى به آن اضافه مى نمايد، تا مردم در هنگام خواندن آن آيه ادب را رعايت نموده ، آن ذكر و دعا را بخوانند، هم چنان كه در كافى به سند خود از عبد العزيز بن مهتدى روايت كرده كه گفت از حضرت رضا (ع) در باره سوره توحيد پرسيدم فرمود:

" هر كس بخواند قُلْ هُوَ اللّهُ أَحَدٌ را و به آن ايمان داشته باشد توحيد را شناخته است . آن گاه اضافه كرده است : عرض كردم چطور بخوانيم آن را؟ فرمود: همانطور كه مردم آن را مى خوانند:" قُلْ هُوَ اللّهُ أَحَدٌ، اللّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ كذلك اللّه ربى كذلك اللّه ربى ".

و نيز جزو ادله قاصر الدلاله آقايان بايد رواياتى را شمرد كه در باب الفاظ آيه اى وارد شده و آقايان آنها را از ادله تحريف شمرده اند، مانند روايتى كه در

پاره اى روايات مربوط به آيه " وَ لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللّهُ بِبَدْرٍ وَ أَنْتُمْ أَذِلَّةٌ" دارد آيه اينطور است :" و لقد نصركم اللّه ببدر و انتم ضعفاء" و در بعضى ديگر آمده " و لقد نصركم اللّه ببدر و انتم قليل ".

و اين اختلافات چه بسا خود قرينه باشد بر اينكه ، منظور، تفسير آيه به معنا است ، به شهادت اينكه در بعضى از آنها آمده كه : صلاح نيست اصحاب بدر را كه يكى از ايشان رسول خدا (ص) است ذليل ناميد و به وصف ذلت توصيف نمود.

پس منظور از لفظ" اذلة " در آيه شريفه جمعيت كم و ناتوان است نه خوار و ذليل . و چه بسا از اين روايات كه در ميان خود آنها تعارض و تنافى است كه به حكم كلى (تساقط روايات در هنگام تعارض ) از درجه اعتبار ساقطاند، مانند روايات وارده از طرق خاصه و عامه در اينكه آيه اى در قرآن براى حكم سنگسار بوده و افتاده آن گاه در بيان اينكه آيه مذكور چه بوده در يكى چنين آمده :" اذا زنى الشيخ و الشيخة فارجموهما البتة فانهما قضيا الشهوة - وقتى پير مرد و پير زن زنا كردند بايد حتما سنگسار شوند زيرا اين طبقه شهوترانى خود را كرده اند". و در بعضى ديگر چنين آمده :" الشيخ و الشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة فانهما قضيا الشهوة - پير مرد و پير زن اگر زنا كنند بايد حتما سنگسار شوند چون آنها شهوترانى خود را كرده اند". و در بعضى آمده :" و بما قضيا من اللذة ". و در بعضى ديگر در آخر آيه آمده :"نكالا من اللّه و اللّه عليم حكيم ". و در بعضى در آخرش آمده "نَكالًا مِنَ اللّهِ وَ اللّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ".

و نيز مانند آية الكرسى على التنزيل كه رواياتى در باره اش رسيده و در بعضى از آنها چنين آمده :" اللّهُ لا إِلهَ إِلاّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَ لا نَوْمٌ لَهُ ما فِي السَّماواتِ وَ ما فِي الْأَرْضِ (و ما بينهما و ما تحت الثرى عالم الغيب و الشهادة فلا يظهر على غيبه احدا) مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ ... وَ هُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ (و الحمد للّه رب العالمين )". و در بعضى ديگر جمله " الحمد للّه رب العالمين " را در آخر آيه سوم بعد از جمله " هُمْ فِيها خالِدُونَ" آورده .

در بعضى چنين آمده :" لَهُ ما فِي السَّماواتِ وَ ما فِي الْأَرْضِ (و ما بينهما و ما تحت الثرى عالم الغيب و الشهادة الرحمن الرحيم ...". و در بعضى ديگر اينطور آمده :" عالم الغيب و الشهادة الرحمن ) الرحيم بديع السماوات و الارض ذو الجلال و الاكرام رب العرش العظيم " و در بعضى ديگر آمده :"عالم الغيب و الشهادة العزيز الحكيم ".

و اينكه بعضى از محدثين گفته اند كه " اختلاف روايات در آياتى كه نقل شد ضرر به جايى نمى رساند چون اين روايات در اصل تحريف قرآن اتفاق دارند" مردود و غلط است . چون اتفاق روايات مذكور در تحريف شدن قرآن ضعف دلالت آنها را جبران نمى كند و هر يك از آنها ديگرى را دفع مى كند.

دسيسه و جعل روايات دال بر تحريف توسط دشمنان قرآن و لوازم و محذورات مهم مترتب بر قبول اين روايت و اما اينكه گفتيم دسيسه و جعل در روايات شايع شده ، مطلبى است كه اگر كسى به روايات مربوط به خلقت و ايجاد و قصص انبياى سلف و امتهاى گذشته ، و همچنين به اخبار وارده در تفاسير آيات ، و حوادث واقعه در صدر اسلام مراجعه نمايد هيچ ترديدى ، در آن برايش باقى نمى ماند، چون بزرگترين چيزى كه از اسلام خواب را بر چشم دشمنان حرام كرده و ايشان حتى يك لحظه از خاموش كردن نور آن و كم فروغ كردن شعله فروزان آن و از بين بردن آثار آن از پاى نمى نشينند، قرآن كريم است . آرى قرآن كريم است كه كهفى منيع و ركنى شديد براى اسلام است . قلعه ايست كه جميع معارف دينى و سند زنده و جاويد نبوت و مواد دعوت در آن متحصن است . آرى ، دشمنان خوب فهميده بودند كه اگر بتوانند به قرآن دستبردى زنند و حجيت آن را مختل سازند، امر نبوت خاتم الانبياء بدون كمترين درد سرى باطل مى شود و شيرازه دين اسلام از هم مى گسلد و ديگر بر بناى اسلام سنگى روى سنگى قرار نمى گيرد.

و عجب از اين گونه علماى دينى است كه در مقام استدلال بر تحريف شدن قرآن بر مى آيند و آن گاه به رواياتى كه به صحابه و يا به ائمه اهل بيت منسوب شده احتجاج مى كنند و هيچ فكر نمى كنند كه چه مى كنند. اگر حجيت قرآن باطل گردد، نبوت خاتم الا نبياء باطل شده ، و معارف دينى لغو و بى اثر مى شود، و در چنين فرضى اين سخن به كجا مى رسد كه در فلان تاريخ مردى دعوى نبوت نموده و قرآنى به عنوان معجزه آورد، خودش از دنيا رفت ، و قرآنش هم دستخورده شد، و از او چيزى باقى نماند مگر اجماع مؤمنين به وى ، بر اينكه او به راستى پيغمبر بوده ، و قرآنش هم به راستى معجزه اى بر نبوت او بوده است ، و چون اجماع حجت است - زيرا همان پيغمبر آن را حجت قرار داده ، و يا از اجماع مجمعين كشف مى كنيم كه قول يكى از جانشينانش در آن هست - پس بايد نبوت او و قرآنش را قبول كنيم ؟!! و كوتاه سخن ، احتمال دسيسه و جعل حديث كه احتمال قوى هم هست و شواهد و قرائن آن را تاييد مى كند، وقعى و اعتبارى براى روايات مذكور باقى نمى گذارد، و با در نظر گرفتن آن ، ديگر نه حجيت شرعى بر آن اخبار باقى مى ماند، و نه حجيت عقلانى ، حتى صحيح السندترين آنها هم از اعتبار ساقط مى گردد.

زيرا حجيت سند، معنايش اين است كه رجال حديث دروغ عمدى نمى گويند، و اما اينكه فريب نمى خورند، و در اصول روايتى آنان هم دست برده نمى شود، ربطى به صحت سند ندارد.

و اما اينكه گفتيم روايات تحريف ، آيات و سوره هايى را سواى قرآن اسم مى برد كه از نظر نظم و اسلوب هيچ شباهتى به نظم قرآن ندارد، دليلش ‍ مراجعه خود خواننده عزيز است كه اگر مراجعه كند به موارد بسيارى - از قبيل سوره " خلع " و سوره "حفد" كه به چند طريق از طرق اهل سنت روايت شده است - بر خواهد خورد، و به طور قطع گفتار ما را تصديق خواهد نمود، و ما اين دو سوره را در اينجا مى آوريم تا زحمت خواننده را كم كرده باشيم :

سوره خلع چنين است :" بسم اللّه الرحمن الرحيم انا نستعينك و نستغفرك و نثنى عليك و لا نكفرك و نخلع و نترك من يفجرك " و سوره حفد چنين است :" بسم اللّه الرحمن الرحيم اللهم اياك نعبد و لك نصلى و نسجد و اليك نسعى و نحفد نرجو رحمتك و نخشى نقمتك ان عذابك بالكافرين ملحق " .

و همچنين سوره ولايت و غير آن كه پاره اى روايات آن را آورده اقاويل و هذيان هايى است كه سازنده اش از نظم قرآنى تقليد كرده و نتيجه اش اين شده كه اسلوب عربى مانوس و معمولى را هم از دست داده است و مانند زاغ شده كه خواست چون كبك بخرامد راه رفتن خود را نيز فراموش كرد، اين دشمن قرآن نيز كه نتوانسته است به نظم آسمانى و معجز قرآن برسد، اسلوب معمولى زبان عرب را هم فراموش كرده ، چيزى گفته است كه هر طبع و ذوقى از شنيدنش دچار تهوع مى شود، و لذا باز هم به شما خواننده عزيز سفارش مى كنم كه به اين ياوه گويى هايى كه دشمنان خواستند به قرآن نسبت دهند، مراجعه نمايد تا به درستى دعوى ما پى ببرد، آن وقت است كه با اطمينان خاطر و به جرأ ت تمام حكم مى كند بر اينكه محدثينى كه به چنين سوره هايى اعتناء مى كنند، بخاطر تعصب و تعبد شديدى است كه نسبت به روايات دارند و در تشخيص صحيح از مجعول آن و در عرضه داشتن احاديث بر قرآن كوتاهى مى كنند و اگر اين تعصب و تعبد نبود، كافى بود در يك نظر حكم كنند به اينكه ترهات مذكور جزو قرآن كريم نيست .

روايات تحريف بر فرض صحت سند نيز به لحاظ مخالف بودن با دلالت قطعى قرآن بر عدم تحريف ، در مظنه جعل و اسناد كذب بوده و مردودند و اما اينكه گفتيم روايات تحريف ، به فرضى هم كه صحيح باشد مخالف با كتاب است و به همين جهت بايد طرح شود. توضيحش اين است كه مقصود ما مخالفت با ظاهر آيه " إِنّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنّا لَهُ لَحافِظُونَ" و ظاهر آيه " وَ إِنَّهُ لَكِتابٌ عَزِيزٌ لا يَأْتِيهِ الْباطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لا مِنْ خَلْفِهِ" نيست ، تا بگوييد اين مخالفت ظنى است ،- چون ظهور الفاظ آيه جزو ادله ظنى است - بلكه مراد مخالفت با دلالت قطعى كتاب است ، چون مجموع قرآنى كه فعلا در دست ما است به بيانى كه در دليل اول بر نفى تحريف گذشت ، دلالت قطعى دارد بر اينكه در قرآن تحريفى رخ نداده است .

و چطور ممكن است در اين دلالت خدشه كرد، و حال آنكه قرآنى كه در دست ما هست اجزايش در نظم بديع ، و معجزه بودن نظير يكديگرند و خودش در دفع اختلافاتى كه در بدو نظر به ذهن مى رسد كافى است . نه در دفع آن اختلافات نقصى دارد، و نه در افاده معارف حقيقى و علوم الهى كلى و جزئيش قصورى ، معارفش همه به هم مربوط و فروعش بر اصولش ‍ مترتب ، و اطرافش بر اوساطش منعطف است ، و اين خصوصيات كه در نظم قرآنى است و خداوند آن را به آن خصوصيات ، وصف نموده در همه جاى اين كتاب مشهود است .

پاسخ به دو دليل ديگر قائلين به تحريف : استبعاد عقلى عدم تحريف و روايتى در باره مصحف على عليه السلام

و اما پاسخ از دليل دوم آنان كه گفتند" عقل بعيد مى داند قرآنى به دست غير معصوم جمع آورى شود و هيچ اشتباه و غلطى در آن نباشد" اينست كه اين حرف ، حرفى خرافى بيش نيست ، بلكه مطلب به عكس است ، زيرا عقل مخالفت نوشته شده را با واقعش ممكن مى داند، نه اينكه موافقت آن دو را بعيد و مخالفت آن را واجب شمارد پس هر جا كه دليل و قرينه اى باشد بر اينكه نوشته شده با واقعش موافق است آن را مى پذيرد و ما به جاى يك دليل و يك قرينه دليل هايى ارائه داديم كه همه موافقت اين قرآن را با واقعش اثبات مى كردند.

و اما پاسخ از دليل سومشان اينكه صرف جمع آورى قرآن كريم توسط على ، امير المؤمنين (ع) و عرضه داشتن بر اصحاب و نپذيرفتن آنان دليل نمى شود بر اينكه قرآنى كه آن جناب جمع آورى كرده بود مخالف با قرآن ديگران بوده ، و از حقايق اصولى دين و يا فرعى آن چيزى اضافه داشته است ، و بيش از اين احتمال نمى رود كه قرآن آن جناب از نظر ترتيب سوره ها و يا آيه هاى يك سوره كه به تدريج نازل شده است با قرآن سايرين مخالفت داشته است ، آن هم مخالفتى كه به هيچ يك از حقايق دينى برخورد نداشته .

چون اگر غير اين بود و واقعا قرآن آن حضرت حكمى يا احكامى از دين خدا را مشتمل مى بود كه در قرآنهاى ديگر افتاده بوده است ، امير المؤمنين به آن سادگى دست از قرآن خود بر نمى داشت ، بلكه به طور قطع به وسيله آن به احتجاج مى پرداخت و به مجرد اعراض آنان قانع نمى شد، هم چنان كه مى بينيم كه در موارد مختلفى با آنان احتجاج نموده و روايات ، احتجاجات آن حضرت را ضبط نموده و در آن حتى يك مورد هم نقل نشده كه آن جناب در باره امر ولايت و خلافتش و يا در امر ديگرى آيه و يا سوره اى خوانده باشد كه در قرآنهاى خود آنان نبوده باشد و آن جناب ايشان را به خيانت در قرآن متهم كرده باشد.

ممكن است كسى چنين خيال كند كه على (ع) بخاطر حفظ وحدت مسلمين پافشارى نكرد. در جواب مى گوييم اگر مسلمانان ساليان درازى با قرآن انس گرفته بودند جا داشت على (ع) از قرآن خود كه فرضا مخالف آن قرآنها بوده صرفنظر نمايد تا مبادا وحدت مسلمين را شكسته باشد. ولى گفتار ما در باره روز اولى است كه مسلمانان به جمع كردن قرآن پرداخته بودند و هنوز قرآن در دست مردم نبود و در شهرها پخش نشده بود. و اى كاش مى فهميديم كه چگونه ممكن است ادعا كنيم اين همه آياتى كه شايد به قول و ادعاى آنان بالغ بر هزارها آيه باشد همه راجع به امر ولايت بوده و مخالفين آن حضرت آنها را حذف كرده اند؟! و يا اصولا آيه هايى بوده كه عموم مسلمانان از آن خبرى نداشته اند و تنها على (ع) از آن خبر دار بوده ؟! چطور چنين جرأ تى به خود بدهيم ، با آن همه دواعى قوى كه مسلمانان در حفظ قرآن و آن همه شوق و رغبتى كه در فراگرفتن آن از خود نشان مى دادند؟! و آن همه سعى و كوششى كه رسول خدا (ص) در تبليغ آيات و رساندن آن به آفاق و تعليم و بيان آن مبذول داشته است ؟! با اينكه خود قرآن كريم در اين باره تصريح كرده كه :" يُعَلِّمُهُمُ الْكِتابَ وَ الْحِكْمَةَ " و نيز فرموده :" لِتُبَيِّنَ لِلنّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ " آن آياتى كه احاديث مرسل مى گويند در سوره نساء در ميان جمله " وَ إِنْ خِفْتُمْ أَلاّ تُقْسِطُوا فِي الْيَتامى " و جمله "فَانْكِحُوا ما طابَ لَكُمْ مِنَ النِّساءِ" بوده و به اندازه يك ثلث قرآن يعنى بيش از دو هزار آيه مى شده و افتاده . و نيز آن آياتى كه محدثين سنى گفته اند از سوره برائت ساقط شده ، مانند" بسم اللّه " آن و صدها آيه كه سوره مذكور را مساوى با سوره بقره مى كرده و اينكه سوره احزاب بزرگتر از سوره بقره بوده و دويست آيه از آن ساقط شده . و يا آن آياتى كه روايات مجعوله مذكور مى گويد منسوخ التلاوه شده و جمعى از مفسرين اهل سنت هم براى دفاع از يك حديث كه گفته " پاره اى از قرآن را خدا از يادها برد و تلاوتش را منسوخ كرد" پذيرفته اند، كجا رفته اند؟ و چطور گم شده اند، كه حتى يك نفر هم سراغ يكى از آن هزارها را نگرفته است ؟!.

و اگر شما هم همان حديث را سند قرار دهيد، و بگوييد خدا از يادها برده مى پرسيم از ياد بردن خدا چه معنا دارد؟ و مقصود از نسخ تلاوت چه مى تواند باشد؟ آيا نسخ تلاوت بخاطر اين بوده كه عمل به آن آيات منسوخ شده ؟ پس چرا آيات منسوخه ديگرى كه هم اكنون در قرآن كريم است منسوخ التلاوه نشد؟ و تا كنون در قرآن كريم باقى مانده ؟! مانند آيه صدقه و آيه نكاح زانيه و زانى ، و آيه عده ، و غير آن ؟ و جالب اينجاست كه آقايان آيات منسوخ التلاوه را دو قسم مى كنند، يكى آنها كه هم تلاوتش نسخ شده و هم عمل به آن ، و قسم ديگر آن آياتى كه تنها تلاوتش نسخ شده است مانند آيه رجم .

و يا بخاطر اين بوده كه واجد صفات كلام خدايى نبوده و بدين جهت خداوند خط بطلان بر آنها كشيده ، و از يادهايشان برده است . اگر چنين بود پس در حقيقت جزو كلام خدا و كتاب عزيز كه " لا يَأْتِيهِ الْباطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لا مِنْ خَلْفِهِ" نبوده ، منزه از اختلاف نبود، قول فصل و هادى به سوى حق و به سوى صراط مستقيم ، و معجزه اى كه بتوان با آن تحدى نمود و ... نبوده . و كوتاه ، سخن بگو قرآن نبوده ، زيرا خداى تعالى قرآن را به صفاتى معرفى نموده است كه آن را نازل شده از لوح محفوظ، و نيز آن را كتاب عزيزى خوانده كه در عصر نزولش و در اعصار بعد تا قيام قيامت باطل در آن راه ندارد، و آن را قول فصل ، هدايت ، نور، فرقان ميان حق و باطل ، معجزه و ... ناميده است .

آيا با چنين معرفى باز هم مى توانيم بگوييم اين آياتى كه قرآن را معرفى مى كند مخصوص به پاره اى از قرآن بوده كه هم اكنون در دست ما است ، و تنها اين باقيمانده از يادها نمى رود، و منسوخ التلاوه و دستخوش بطلان نمى شود؟ آيا تنها اين باقيمانده است كه قول فصل ، هدايت ، نور، فرقان ، و معجزه جاودانه است ؟

و يا مى گوييد منسوخ التلاوه شدن و فراموش شدن بطلان نيست ؟ چطور بطلان نيست ؟ مگر بطلان غير از اين است كه كلام ناقصى از اثر و خاصيت بيفتد و هيچ چيز نتواند آن را اصلاح نموده و براى ابد از كار بيفتد؟ و آيا با اينكه براى ابد از كار افتاده باز هم ذكر و ياد آورنده خداست .

پس حق همين است كه به خود جرأ ت داده براى رهايى از اين همه غلط بگوييم رواياتى كه از طرق شيعه و سنى در تحريف و يا نسخ تلاوت رسيده بخاطر مخالفتش با كتاب خدا، مردود است .

حوادث واقعه در امت اسلام مانند حوادثى است كه در بنى اسرائيل رخ داده

و اما پاسخ از دليل چهارم اينكه : اخبارى كه مى گويد" حوادث واقعه در امت

اسلام مانند حوادثى است كه در بنى اسرائيل رخ داده " قبول داريم ، و حرفى در آنها نيست ، و اتفاقا اخبار بسيارى است كه شايد به حد تواتر هم برسد، ليكن به شهادت و جدان و ضرورت اين اخبار دلالت بر يكسان بودن در همه جهات ندارد.

پس ناگزير بايد بپذيريد كه اين مشابهت در پاره اى امور آن هم از نظر نتيجه و اثر است ، نه از نظر عين حادثه . پس به فرضى هم كه قبول كنيم كه اين روايات تحريف كتاب را هم شامل مى شود، مى گوييم ممكن است مشابهت امت اسلام با امت بنى اسرائيل در اين مساله از جهت نتيجه تحريف يعنى حدوث اختلاف و تفرقه و انشعاب به مذاهب مختلف باشد، به نحوى كه اين مذهب آن مذهب را تكفير كند. هم چنان كه در روايات بسيارى كه بعضى ادعاى تواتر آنها را كرده اند آمده كه " به زودى امت اسلام به هفتاد و سه فرقه منشعب مى شود، هم چنان كه امت نصارى به هفتاد و دو فرقه و امت يهود به هفتاد و يك فرقه منشعب شد" .

و اين هم پر واضح است كه همه فرقه هاى مذكور از امت هاى سه گانه ، مذهب خود را مستند به كتاب خدا مى دانند، و اين نيست مگر بخاطر اينكه كلمات را از جاى خود تحريف نموده اند، و قرآن كريم را به رأ ى خود تفسير كرده ، و به اخبار وارده در تفسير آيات (و لو هر چه باشد) اعتماد كرده اند بدون اينكه براى تشخيص صحيح از سقيم آن ، به خود قرآن عرضه كرده باشند.

و كوتاه سخن ، اصل روايات داله بر اينكه ميان دو امت مشابهت و مماثلت است به هيچ وجه دلالت بر تحريف ، آن طور كه آنان ادعا مى كنند ندارد. بله ، در بعضى از آنها تصريح شده به اينكه قرآن تغيير و اسقاط و تحريف مى شود، و ليكن گفتيم كه اين دسته از اخبار علاوه بر ضعفش بخاطر مخالفت كتاب مردود است .

فصل چهارم : در باره جمع و تاليف قرآن و جمع بين رواياتى كه برخى بر جمع قرآن در زمان پيامبر (ص) و برخى بعد از آن حضرت دلالت دارند در تاريخ يعقوبى آمده كه : عمر بن خطاب به ابى بكر گفت : اى خليفه رسول خدا! حاملين قرآن بيشترشان در جنگ يمامه كشته شدند، چطور است كه قرآن را جمع آورى كنى زيرا مى ترسم با از بين رفتن حاملين (حافظين ) آن تدريجا از بين برود؟ ابى بكر گفت : چرا اين كار را بكنم و حال آنكه رسول خدا (ص) چنين نكرده بود؟ از آن به بعد همواره عمر پشت اين پيشنهاد خود را گرفت تا آنكه قرآن جمع آورى و در صحفى نوشته شد، چون تا آن روز در تكه هايى از تخته و چوب نوشته مى شد، و در نتيجه متفرق بود.

ابى بكر بيست و پنج نفر از قريش و پنجاه نفر از انصار را در جلسه اى دعوت كرد و گفت بايد قرآن را بنويسيد و آن را به نظر سعيد بن العاص كه مردى فصيح است برسانيد .

البته بعضى روايت كرده اند كه على بن ابى طالب آن را پس از رحلت رسول خدا (ص) جمع نمود و بر شترى بار كرد و به محضر صحابه آورد و فرمود: اين قرآن است كه من جمع آورى كرده ام . على (ع) قرآن را به هفت جزء تقسيم كرده بود . و روايت مذكور اسم آن اجزاء را هم برده .

و در تاريخ ابى الفداء آمده كه : در جنگ با مسيلمه كذاب گروهى از قاريان قرآن ، از مهاجر و انصار كشته شدند، و چون ابى بكر ديد عده حافظين قرآن كه در آن واقعه در گذشته اند بسيار است ، در مقام جمع آورى قرآن بر آمد و آن را از سينه هاى حافظين و از جريده ها و تخته پاره ها، و پوست حيوانات جمع آورى نمود و آن را در نزد حفصه دختر عمر، همسر رسول خدا (ص) گذاشت .

ريشه و مصدر اصلى اين دو تاريخ ، رواياتى است كه اينك از نظر خواننده مى گذرد.

بخارى در صحيح خود از زيد بن ثابت نقل مى كند كه گفت : در روزهايى كه جنگ يمامه اتفاق افتاد ابى بكر به طلب من فرستاد وقتى به نزد او رفتم ديدم عمر بن خطاب هم آنجاست . ابى بكر گفت : عمر نزد من آمده مى گويد كه واقعه يمامه حافظين قرآن را درو كرد و من مى ترسم كه جنگ هاى آينده نيز ما بقى آنان را از بين ببرد، و در نتيجه بسيارى از قرآن كريم با سينه حافظين آن در دل خاك دفن شود، و نيز مى گويد من بنظرم مى رسد دستور دهى قرآن جمع آورى شود. من به او گفتم : چگونه دست به كارى بزنم كه رسول خدا (ص) نكرده است ؟ عمر گفت : اين كار به خدا كار خوبى است . و از آن به بعد مرتب به من مراجعه مى كرد و تذكر مى داد تا آنكه خداوند سينه ام را براى اين كار گشاده كرد و مرا جرأ ت آن داد، و نظريه ام برگشت و نظريه عمر را پذيرفتم .

زيد بن ثابت مى گويد: كلام ابى بكر وقتى به اينجا رسيد به من گفت :

تو جوان عاقل و مورد اعتمادى هستى و در عهد رسول خدا (ص) وحى الهى را براى آن جناب مى نوشتى ، تو بايد جستجو و تتبع كنى و آيات قرآن را جمع آورى نمايى . زيد مى گويد: به خدا قسم اگر دستگاه ابى بكر به من تكليف مى كرد كه كوهى را به دوش خود بكشم سخت تر از اين تكليف نبود كه در خصوص جمع آورى قرآن به من كرد، لذا گفتم چطور دست به كارى مى زنيد كه رسول خدا (ص) خود نكرده است ؟ گفت : اين كار به خدا سوگند كار خيرى است .

از آن به بعد دائما ابى بكر به من مراجعه مى كرد تا خداوند سينه مرا گشاده كرد، آن چنان كه قبلا سينه ابى بكر و عمر را گشاده كرده بود. با جرأ ت تمام به جستجوى آيات قرآنى برخاستم و آنها را كه در شاخه هاى درخت خرما و سنگ هاى سفيد نازك و سينه هاى مردم متفرق بود جمع آورى نمودم و آخر سوره توبه را از جمله " لَقَدْ جاءَكُمْ رَسُولٌ" تا آخر سوره برائت را نزد خزيمه انصارى يافتم و غير او كسى آن را ضبط نكرده بود و اين صحف نزد ابى بكر بماند تا آنكه از دنيا رفت ، از آن پس نزد عمر بود تا زنده بود و بعد از آن نزد حفصه دختر عمر نگهدارى مى شد .

و از ابى داوود از طريق يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب روايت شده كه گفت :

عمر آمد و گفت : هر كه از رسول خدا (ص) آيه و چيزى از قرآن شنيده و حفظ كرده باشد آن را بياورد. و در آن روز داشتند قرآن را در صحيفه ها و لوحها و ...

جمع آورى مى كردند و قرار بر اين داشتند كه از احدى چيزى از قرآن را نپذيرند تا آنكه دو نفر بر طبق آن شهادت دهند .

و باز از او از طريق هشام بن عروه از پدرش - البته در طريق سند اسم چند نفر برده نشده - روايت كرده كه گفت : ابى بكر به عمر و به زيد گفت : بر در مسجد بنشينيد، هر كس دو شاهد آورد بر طبق آنچه از قرآن حفظ كرده پس ‍ آن را بگيريد و بنويسيد .

و در الاتقان از ابن اشته - در كتاب المصاحف - از ليث بن سعد روايت كرده كه گفت : اولين كسى كه قرآن را جمع آورى كرد ابى بكر بود كه زيد بن ثابت آن را نوشت ، و مردم نزد زيد مى آمدند، و او محفوظات كسى را مى نوشت كه دو شاهد عادل مى آورد، و آخر سوره برائت را كسى جز ابى خزيمة بن ثابت نداشت . ابى بكر گفت :

آن را هم بنويسيد، زيرا رسول خدا (ص) فرموده بود شهادت ابى خزيمه به جاى دو شهادت پذيرفته مى شود، لذا زيد آن را هم نوشت . عمر آيه رجم را آورد قبول نكردند و ننوشت چون شاهد نداشت .

و از ابن ابى داوود- در كتاب المصاحف - از طريق محمد بن اسحاق از يحيى بن عباد بن عبد اللّه بن زبير از پدرش روايت كرده كه گفت : حارث بن خزيمه اين دو آيه را از آخر سوره برائت برايم آورد و گفت : شهادت مى دهم كه اين دو آيه را از رسول خدا (ص) شنيده و حفظ كرده ام عمر گفت : من نيز شهادت مى دهم كه آنها را شنيده ام . آن گاه گفت : اگر سه آيه بود من آن را يك سوره جداگانه قرار مى دادم ، و چون نيست در همان آخر برائت بنويسيد .

و نيز از وى از طريق ابى العاليه از ابى بن كعب روايت كرده كه گفت : قرآن را جمع كردند تا رسيدند در سوره برائت به آيه " ثُمَّ انْصَرَفُوا صَرَفَ اللّهُ قُلُوبَهُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا يَفْقَهُونَ" و خيال كردند كه اين آخرين آيه آنست . ابى گفت : رسول خدا (ص) بعد از اين آيه دو آيه ديگر براى من قرائت كرد، و آن آيه "لَقَدْ جاءَكُمْ رَسُولٌ"- تا آخر سوره - است .

و در الاتقان از دير عاقولى در كتاب فوائدش نقل كرده كه گفت : ابراهيم بن يسار از سفيان بن عيينه از زهرى از عبيد از زيد بن ثابت براى ما حديث كرد كه او گفته است : رسول خدا (ص) از دار دنيا رفت در حالى كه هنوز هيچ چيز از قرآن جمع آورى نشده بود .

و حاكم در مستدرك به سند خود از زيد بن ثابت روايت كرده كه گفت : نزد رسول خدا (ص) داشتيم قرآن را از و رق پاره ها جمع آورى مى كرديم كه ... .

مؤ لف : ممكن است اين روايت با روايت قبليش منافات نداشته باشد، و مقصود از اين روايت اين باشد كه آيه هايى كه از يك سوره به طور پراكنده نازل شده بود يك جا جمع مى كرديم ، و هر كدام را به سوره خود ملحق مى كرديم . و يا پاره اى از سوره ها را كه از نظر كوتاهى ، بلندى ، متوسط بودن نظير هم بودند مانند طوال و مئين و مفصلات را پهلوى هم قرار مى داديم . هم چنان كه در احاديث نبوى هم از آنها ياد شده . و گر نه بطور مسلم جمع آورى قرآن به صورت يك كتاب بعد از درگذشت رسول خدا (ص) اتفاق افتاده و به همين وجهى كه ما گفتيم بايد حمل شود روايتى كه در ذيل مى خوانيد.

و در صحيح نسايى از ابن عمر روايت كرده كه گفت : من قرآن را جمع آورى نمودم و همه شب مى خواندم تا به گوش رسول خدا (ص) رسيد، فرمود: قرآن را در عرض يك ماه بخوان .

و در الاتقان از ابن ابى داوود به سند حسن از محمد بن كعب قرظى روايت كرده كه گفت : قرآن در زمان رسول خدا (ص) به دست پنج نفر از انصار يعنى معاذ بن جبل ، عبادة بن صامت ، ابى بن كعب ، ابو الدرداء و ابو ايوب انصارى جمع آورى شد .

و نيز در همان كتاب از بيهقى - در كتاب المدخل - از ابن سيرين روايت كرده كه گفت : در عهد رسول خدا (ص) قرآن را چهار نفر جمع آورى كردند كه در آنها اختلافى نيست و آنان عبارت بودند از: معاذ بن جبل ، ابى بن كعب ، ابو زيد و به دو نفر ديگر كه در سه نفر مردد و مورد اختلاف است ، بعضى گفته اند ابو درداء و عثمان و بعضى ديگر گفته اند عثمان و تميم دارى .

باز در همان كتاب از بيهقى و از ابن ابى داوود از شعبى روايت كرده كه گفت : قرآن را در عهد رسول خدا (ص) شش نفر جمع كردند: ابى ، زيد، معاذ، ابو الدرداء سعيد بن عبيد و ابو زيد. البته مجمع بن حارثه هم جمع كرده بود، مگر دو سوره و يا سه سوره را .

و نيز در همان كتاب از ابن اشته - در كتاب المصاحف - از طريق كهمس از ابن

بريده روايت كرده كه گفت : اولين كسى كه قرآن را در مصحفى جمع كرد سالم غلام ابى حذيفه بود كه قسم خورده بود تا قرآن را جمع نكرده رداء به دوش نگيرد، و بالا خره جمع كرد ... .

مؤ لف : نهايت چيزى كه اين روايات بر آن دلالت دارد اين است كه نامبردگان در عهد رسول خدا (ص) سوره ها و آيه هاى قرآن را جمع كرده بودند. و اما اينكه عنايت داشته بودند كه همه قرآن را به ترتيب سوره و آيه هايى كه امروز در دست ما است و يا به ترتيب ديگرى جمع كرده باشند دلالت ندارد. آرى ، اين طور جمع كردن تنها و براى اولين بار در زمان ابو بكر باب شده است .

## شق القمر در قرآن

معجزه شق القمر به دست رسول خدا (ص) در مكه و قبل از هجرت و به پيشنهاد مشركين ، مساله اى است كه مورد قبول همه مسلمين است ، و كسى از ايشان در آن ترديد نكرده .

و از قرآن كريم آياتى كه به روشنى بر آن دلالت دارد يكى آيه مورد بحث است كه فرموده :" اقْتَرَبَتِ السّاعَةُ وَ انْشَقَّ الْقَمَرُ وَ إِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَ يَقُولُوا سِحْرٌ مُسْتَمِرٌّ"، چون همانطور كه قبلا اشاره كرديم كلمه " آيت " در آيه دوم جز اينكه همان باشد كه در جمله " انْشَقَّ الْقَمَرُ" از آن خبر داده ، با هيچ آيتى ديگر منطبق نيست ، براى اينكه نزديك ترين معجزه با نزول اين آيه همان معجزه شق القمر بوده كه مشركين از آن مانند ساير آيات اعراض كردند و گفتند:

سحرى است مستمر.

و اما از حديث بايد دانست كه روايات بى شمارى بر آن دلالت دارد كه شيعه و سنى آنها را نقل كرده اند، و محدثين هر دو طايفه آنها را پذيرفته اند، كه در بحث روايتى گذشته چند روايت از آنها را نقل كرديم .

پس هم كتاب بر وقوع چنين معجزه اى دلالت دارد و هم سنت ، و اما اينكه يك كره آسمانى دو نيم شود، چنين چيزى فى نفسه ممكن است و عقل دليلى بر محال بودن آن ندارد، از سوى ديگر معجزه هم امرى است خارق العاده ، و وقوع حوادث خارق العاده نيز ممكن است ، عقل دليلى بر محال بودن آن ندارد، و ما در جلد اول اين كتاب به طور مفصل در اين باره بحث نموده ، هم امكان معجزه را اثبات كرديم و هم وقوع آن را، و يكى از روشن ترين شواهد بر وقوع شق القمر، قرآن كريم است ، پس بايد آن را بپذيريم هر چند كه از ضروريات دين نباشد.

سخن كسانى كه با استناد به چند آيه قرآنى به وقوع معجزه شقّ القمر اشكال كرده اند و پاسخ آن ولى بعضى ها به وقوع چنين معجزه اى اشكال كرده و گفته اند: اينكه معجزات پيامبر (ص) با اقتراح و پيشنهاد مردم انجام شود، با آيه " وَ ما مَنَعَنا أَنْ نُرْسِلَ بِالاْياتِ إِلاّ أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ وَ آتَيْنا ثَمُودَ النّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِها وَ ما نُرْسِلُ بِالاْياتِ إِلاّ تَخْوِيفاً" منافات دارد، براى اينكه از اين آيه يا چنين استفاده مى شود كه ما ديگر براى اين امت معجزاتى نمى فرستيم براى اينكه هر چه معجزه براى امت هاى سابق فرستاديم همه را تكذيب كردند، و اين امت هم مثل همان امت ها و داراى طبيعت همانها هستند، و در نتيجه اينان نيز معجزات ما را تكذيب خواهند كرد، و وقتى معجزه اثر نداشته باشد، ديگر چه فايده اى در فرستادن آن است ؟

و يا استفاده مى كنيم كه مى خواهد بفرمايد: ما هيچ معجزه اى براى اين امت نمى فرستيم ، براى اينكه اگر بفرستيم اين امت نيز مانند ساير امت هاى گذشته آن را تكذيب مى كنند، و در اثر تكذيب معذب و هلاك مى شوند، و ما نمى خواهيم اين امت منقرض گشته به عذاب استيصال گرفتار آيد.

پس به هر حال آيه فوق دلالت دارد كه خداى تعالى هيچ معجزه اى به اقتراح و پيشنهاد اين امت نمى فرستد، آن طور كه در امت هاى گذشته مى فرستاد.

البته اين اشكال همانطور كه اشاره شد در خصوص معجزاتى است كه با اقتراح و پيشنهاد مردم جارى شود، نه آن معجزاتى كه خود خداى تعالى و بدون اقتراح مردم به منظور تاييد رسالت يك پيامبر جارى مى كند، مانند معجزه قرآن براى پيامبر اسلام ، و دو معجزه عصا و يد (بيضا) براى موسى (ع) و معجزه زنده كردن مردگان و غيره براى عيسى (ع) و همچنين آيات نازله ديگر كه همه لطفى است از ناحيه خداى تعالى ، و نيز مانند معجزاتى كه از پيامبر اسلام سر زد بدون اينكه مردم از او خواسته باشند.

پس به حكم آيه ٥٩ سوره اسرى هيچ پيغمبرى نمى تواند به پيشنهاد مردم معجزه بياورد، پس ما هم نمى توانيم معجزه شق القمر را قبول كنيم چون هم به پيشنهاد مشركين بوده - البته اگر بوده - و هم اينكه مشركين به آن ايمان نياوردند. و نظير آيه سوره اسرى آيه شريفه زير است كه مى فرمايد:" وَ قالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتّى تَفْجُرَ لَنا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعاً ... قُلْ سُبْحانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلاّبَشَراً رَسُولًا" و آياتى ديگر غير آن ، چون از آيه مذكور نيز به دست مى آيد وقتى از آن جناب خواستند تا به معجزه چشمه اى از زمين برايشان بجوشاند، در پاسخ خداى را تسبيح كرد، و فرمود: من كه به جز يك انسان فرستاده شده نيستم (لا بد معنايش اين است كه بشر رسول نمى تواند از پيش خود و به دلخواه مردم معجزه بياورد؟) در پاسخ با ذكر مقدمه اى ثابت مى كنيم كه اولا هيچ فرقى ميان معجزات پيشنهادى و غير آن نيست ، و در صورت وجود دليل محكم نقلى هر دو قسم قابل قبول است ، و ثانيا نازل نشدن عذاب بر مشركين عرب علتى ديگر داشته ، كه با كنار رفتن آن علت عذاب هم بر آنان نازل شد.

توضيح مقدمه اين است كه : رسول خدا (ص) بر مشركين عرب به تنهايى مبعوث نبود، و امت او همه جهانيان تا روز قيامت هستند، به دليل آيه شريفه " قُلْ ى ا أَيُّهَا النّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً" ، و آيه شريفه "وَ أُوحِيَ إِلَيَّ هذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَ مَنْ بَلَغَ" و آيه شريفه " وَ لكِنْ رَسُولَ اللّهِ وَ خاتَمَ النبيين " و آياتى ديگر.

چيزى كه هست آن جناب دعوت خود را از مكه و از ميان قوم خودش كه مردم مكه و اطراف آن بودند شروع كرد و جمعيت بسيارى دعوتش را پذيرفتند، ولى عامه مردم بر كفر خود باقى مانده تا آنجا كه توانستند دعوتش را با دشمنى و اذيت و استهزاء مقابله نموده ، تصميم گرفتند يا او را به قتل برسانند و يا اينكه از آن شهر بيرون كنند كه خداى تعالى دستورش ‍ داد كه هجرت كند.

و آنهايى كه به آن جناب ايمان آوردند هر چند نسبت به مشركين كم بودند، و در تحت شكنجه آنان قرار داشتند، اما براى خود جمعيتى بوده اند كه قرآن در باره شان فرموده :

" أَ لَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَ أَقِيمُوا الصَّلاةَ" حتى آن قدر زياد بودند كه از رسول خدا (ص) اجازه مى خواستند تا با مشركين مبارزه و نبرد كنند، ولى خداى تعالى اجازه نداد، (به روايات وارده در شان نزول آيه فوق مراجعه فرماييد).

پس معلوم مى شود مسلمانان مكه عده و عده اى داشته اند، و روز به روز به جمعيتشان اضافه مى شده ، تا آنكه رسول خدا (ص) به مدينه مهاجرت كرد و در آنجا دعوتش گسترش و اسلام نشر يافت ، مدينه و قبائل اطرافش را تا يمن و ساير اطراف شبه جزيره عربستان را گرفت ، و از اين سرزمين پهناور تنها مكه و اطراف آن باقى ماند، و اين گستردگى هم چنان ادامه يافت تا از مرز عربستان هم گذشت ، و رسول خدا (ص) در سال ششم هجرت نامه هايى به پادشاهان و بزرگان فارس و روم و مصر نوشت ، و در سال هشتم هجرت مكه را هم فتح كرد، و در اين فاصله يعنى فاصله هجرت تا فتح مكه عده زيادى از أ هالى مكه و اطرافش به دين اسلام در آمدند. تا آنكه رسول خدا (ص) از دنيا رحلت نموده و انتشار اسلام به جايى رسيد كه همه مى دانيم ، و به طور مداوم جمعيتش بيشتر و آوازه اش گسترده تر شد، تا امروز كه يك پنجم جمعيت دنيا را تشكيل داده اند.

حال كه اين مقدمه روشن شد مى گوييم : آيه مورد بحث يعنى مساله دو نيم شدن قرص ماه ، معجزه اى بود پيشنهادى كه مشركين مكه آن را از رسول خدا (ص) خواسته بودند، معجزه اى كه اگر تكذيبش مى كردند، دنبالش ‍ عذاب بود، و تكذيبش هم كردند، براى اينكه گفتند سحرى است مستمر و ليكن تكذيب مشركين باعث آن نمى شد كه خداى تعالى تمامى امت اسلام را كه پيامبر اسلام رسول ايشان است هلاك كند، آرى امت اسلام تمامى ساكنان روى زمين هستند، و در آن ايامى كه مشركين شق القمر را تكذيب كردند حجت بر تمامى مردم روى زمين تمام نشده بود، چون اين معجزه پنج سال قبل از هجرت اتفاق افتاد، و خداى تعالى خودش فرموده :" لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ" .

و حتى باعث اين هم نمى شد كه تمامى اهل مكه را هلاك كند، چون در ميان آنان جمعى از مسلمين بودند، و به همين جهت ديديم كه در صلح حديبيه خداى تعالى مقابله مسلمانان با مشركين را به صلح انجام داد، و وقتى مسلمانان از اينكه نتوانستند داخل مكه شوند ناراحت شدند، فرمود:" وَ لَوْ لا رِجالٌ مُؤْمِنُونَ وَ نِساءٌ مُؤْمِناتٌ لَمْ تَعْلَمُوهُمْ أَنْ تَطَؤُهُمْ فَتُصِيبَكُمْ مِنْهُمْ مَعَرَّةٌ بِغَيْرِ عِلْمٍ لِيُدْخِلَ اللّهُ فِي رَحْمَتِهِ مَنْ يَشاءُ لَوْ تَزَيَّلُوا لَعَذَّبْنَا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذاباً أَلِيماً" .

علاوه بر اين اين فرض هم صحيح نبود كه خداى تعالى تنها كفار مكه را هلاك نموده مؤمنين ايشان را نجات دهد، چون جمع بسيارى از همان كفار نيز در فاصله پنج سال قبل از هجرت و هشت سال بعد از هجرت و تمامى آنان در فتح مكه مسلمان شدند، هر چند كه اسلام بسيارى از آنها ظاهرى بود، زيرا دين مبين اسلام در مسلمانى اشخاص به اقرار به شهادتين هر چند به ظاهر باشد اكتفاء مى كند.

از اين هم كه بگذريم عموم اهل مكه و حوالى آن اهل عناد و لجاج نبودند، و تنها صناديد و بزرگان ايشان عناد داشتند، و رسول خدا (ص) را استهزاء مى كردند و مسلمانان را شكنجه مى دادند و عليه رسول خدا (ص) اقتراح (پيشنهاد) معجزه مى دادند. و منظور از آيه " إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَواءٌ عَلَيْهِمْ أَ أَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لا يُؤْمِنُونَ" همين طبقه بوده است و خداى تعالى همين لجبازان را كه اقتراح معجزه مى كردند در چند جا از كلام خود تهديد كرد به محروميت از ايمان و به هلاكت ، و به همين تهديد خود وفا هم نمود، هيچ يك از آنان ايمان نياوردند، و در واقعه جنگ بدر هلاكشان كرد،" وَ تَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقاً وَ عَدْلًا" .

و اما اينكه صاحب اشكال تمسك كرد به آيه ٥٩ از سوره اسرى براى اينكه خداى تعالى مطلقا معجزه نمى فرستد. در پاسخش مى گوييم آيه شريفه همان طور كه خود او نيز اقرار كرد شامل آن معجزات كه رسالت يك پيامبر را تاييد مى كند نمى شود، مانند قرآن براى تاييد رسالت رسول اسلام ، و نيز شامل آياتى كه جنبه لطف دارد نمى شود از قبيل خوارق عاداتى كه از آن جناب سر مى زد، از غيب خبر مى داد و بيمارانى كه به دعايش شفا مى يافتند و (صدها) مانند آن . بنا بر اين بر فرض هم كه آيه مذكور مطلق باشد، تنها شامل معجزات اقتراحى مشركين مكه مى شود كه اقتراحاتشان نظير اقتراحات امت هاى گذشته بود، براى اين نبود كه با ديدن معجزه ايمان بياورند، بلكه براى اين بود كه آن را تكذيب كنند، و خلاصه سر به سر پيغمبر خود بگذارند، چون طبع مشركين مكه طبع همان مكذبين از امت هاى گذشته بود، و لازمه آيه مزبور هم اين است كه مشركين مكه را معذب كند، و خدا نخواست فورى آنان را عذاب كند.

البته اين را هم بگوييم كه در آيه مذكور دو احتمال هست . يكى اينكه حرف "باء" در جمله " و ما نرسل بالايات " زايده باشد، و كلمه " آيات " مفعول جمله "نرسل " باشد، و معنا اين باشد كه ما آيات را نمى فرستيم مگر براى تخويف ، و احتمال دوم اينكه باى مصاحبه و به معناى " باى فارسى " باشد، در اين صورت مفعول جمله " نرسل " رسول تقديرى است ، و معناى آيه اين است كه : ما هيچ پيغمبرى را با آيات نمى فرستيم مگر براى تخويف .

و اما اينكه گفتيم خدا نخواست فورى آنان را عذاب كند، علت آن را خود خداى تعالى در جاى ديگر توضيح داده و فرموده :" وَ ما كانَ اللّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَ أَنْتَ فِيهِمْ وَ ما كانَ اللّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ" پس ، از اين آيه بر مى آيد كه علت نفرستادن آيت و به دنبال تكذيب آن عذاب اين نبوده كه خدا نخواسته آيت و معجزه اى بفرستد، بلكه علت اين بوده كه رسول خدا (ص) در بين آنان مانع فرستادن آيت بوده ، هم چنان كه از آيه شريفه " وَ إِنْ كادُوا لَيَسْتَفِزُّونَكَ مِنَ الْأَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْها وَ إِذاً لا يَلْبَثُونَ خِلافَكَ إِلاّ قَلِيلًا"نيز همين معنا استفاده مى شود.

از سوى ديگر فرموده :" وَ ما لَهُمْ أَلاّ يُعَذِّبَهُمُ اللّهُ وَ هُمْ يَصُدُّونَ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ وَ ما كانُوا أَوْلِياءَهُ إِنْ أَوْلِياؤُهُ إِلَّا الْمُتَّقُونَ وَ لكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لا يَعْلَمُونَ وَ ما كانَ صَلاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلاّ مُكاءً وَ تَصْدِيَةً فَذُوقُوا الْعَذابَ بِما كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ".

و اين آيات بعد از جنگ بدر نازل شد و اين آيات اين معنا را بيان مى كند كه از طرف كفار هيچ مانعى از نزول عذاب نيست ، تنها مانع آن وجود رسول خدا (ص) در بين ايشان است ، وقتى مانع بر طرف شود عذاب هم نازل مى شود، هم چنان كه بعد از خارج شدن آن جناب از بين مشركين قريش ‍ خداى تعالى ايشان را در جنگ بدر به آن وضع عجيب از بين برد.

و كوتاه سخن آنكه مانع از فرستادن آيات ، تكذيب بود، هم در امت هاى گذشته و هم در اين امت ، چون مشركين در خصيصه تكذيب مثل امت هاى گذشته بودند، و مانع از فرستادن عذاب ، وجود رسول خدا (ص) بود، همين كه مقتضى عذاب از قبيل سوت زدن و كف زدن موجود شد، و يكى از دو ركن مانع كه عبارت بود از وجود رسول خدا (ص) در بين آنان برطرف گرديد، ديگر نه مانعى براى فرستادن آيت و معجزه باقى ماند، و نه مانعى براى فرستادن عذاب ، چون بعد از تكذيب معجزه ، و به خاطر مقتضيات عذاب كه همان سوت و كف زدن و امثال آن بود حجت بر آنان تمام گرديد.

پس به طور خلاصه مى گوييم مفاد آيه شريفه " وَ ما مَنَعَنا أَنْ نُرْسِلَ بِالاْياتِ ..." يكى از دو احتمال است ، يا اين است كه : مادامى كه رسول خدا (ص) در بين ايشان است خداى تعالى از فرستادن معجزه امتناع مى كند، كه در اين فرض آيه شريفه با فرستادن آيت " شق القمر" و" پيروزى بدر" و تاخير عذاب تا آن جناب از ميان آنان بيرون شود منافاتى نداشته ، و دلالتى بر امتناع از آن ندارد، و چگونه ممكن است بر آن دلالت كند با اينكه خداى سبحان تصريح كرده به اينكه داستان بدر خود آيتى بوده ، و كشته شدن كفار در آن واقعه هم عذابى بوده است .

و يا اين است كه فرستادن آيت وقتى است كه لغو نباشد، و اگر لغو بود خداى تعالى از فرستادن آن امتناع مى نمود، و چون كفار مكه مجبول و سرشته بر تكذيب بودند، لذا براى آنان آيت و معجزه نخواهد فرستاد، كه در اين هم آيه شريفه با فرستادن معجزه و تاخير عذاب كفار تا بعد از هجرت رسول خدا (ص) منافاتى ندارد، چون در اين فرض فرستادن آيت لغو نيست ، بلكه فايده احقاق حق و ابطال باطل دارد، پس چه مانعى دارد كه آيت شق القمر هم از آيات و معجزاتى باشد كه خدا نازل كرده ، و فايده اش ‍ اين باشد كه كفار را به جرم تكذيبشان عذاب كند، البته بعد از آنكه مانع عذاب بر طرف شده باشد، يعنى رسول خدا (ص) از ميان آنان بيرون رفته باشد، آن وقت ايشان را در جنگ بدر نابود كند.

و اما اينكه استدلال كردند به آيه " قُلْ سُبْحانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلاّ بَشَراً رَسُولًا" بر اينكه هيچ معجزه اى به پيشنهاد مردم صورت نمى گيرد، در پاسخ مى گوييم : مفاد آيه شريفه اين نيست كه خداى سبحان نبوت رسول خدا (ص) را به وسيله معجزه تاييد نمى كند، چون مفاد آن اين است كه : بگو من از آنجا كه يك بشر هستم كه از ناحيه خدا فرستاده شده ام ، از ناحيه خود قدرتى بر آوردن معجزه ندارم .

چون اگر مفاد آن انكار معجزات از رسول خدا (ص) باشد انكار معجزه همه انبياء هم خواهد بود، زيرا همه انبياى بشرى رسول بودند، و حال آنكه قرآن كريم در ضمن نقل داستانهاى انبياء معجزاتى بسيار براى آنان اثبات كرده ، و از همه آن معجزات روشن تر خود اين آيه خودش را رد مى كند، براى اينكه آيه شريفه يكى از آيات قرآن است كه خود معجزه است ، و به بانگ بلند اعلام مى كند اگر قبول نداريد يك آيه به مثل آن بياوريد، پس چگونه ممكن است اين آيه معجزه را انكار كند با اينكه خودش معجزه است ؟

بلكه مفاد آيه اين است كه رسول خدا (ص) بشرى است فرستاده شده ، خودش از اين جهت كه بشر است قادر بر هيچ چيز نيست ، تا چه رسد به آوردن معجزه ، تنها امر به دست خداى سبحان است ، اگر بخواهد به دست او معجزه جارى مى كند، و اگر نخواهد نمى كند هم چنان كه در جاى ديگر فرموده :" وَ أَقْسَمُوا بِاللّهِ جَهْدَ أَيْمانِهِمْ لَئِنْ جاءَتْهُمْ آيَةٌ لَيُؤْمِنُنَّ بِها قُلْ إِنَّمَا الاْياتُ عِنْدَ اللّهِ وَ ما يُشْعِرُكُمْ أَنَّها إِذا جاءَتْ لا يُؤْمِنُونَ" و نيز از قوم نوح حكايت كرده كه گفتند:" قالُوا يا نُوحُ قَدْ جادَلْتَنا فَأَكْثَرْتَ جِدالَنا فَأْتِنا بِما تَعِدُنا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصّادِقِينَ قالَ إِنَّما يَأْتِيكُمْ بِهِ اللّهُ إِنْ شاءَ" و نيز فرموده :"وَ ما كانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلاّ بِإِذْنِ اللّهِ" و آيات در اين معنا بسيار است .

جواب به دو شبهه ديگر پيرامون معجزه

## شق القمر

يكى ديگر از اعتراضاتى كه به آيت شق القمر شده - به طورى كه نقل شده - اين است كه اگر اينطور كه مى گويند قرص ماه دو نيم شده باشد بايد تمام مردم دنيا ديده باشند، و رصدبندان شرق و غرب عالم اين حادثه را در رصدخانه خود ضبط كرده باشند، چون اين از عجيب ترين آيات آسمانى است ، و تاريخ تا آنجا كه در دست است و همچنين كتب علمى هيئت و نجوم كه از اوضاع آسمانى بحث مى كند نظيرى براى آن سراغ نمى دهد، و قطعا اگر چنين حادثه اى رخ داده بود اهل بحث كمال دقت و اعتنا را در شنيدن و نقل آن بكار مى زدند، و مى بينيم كه نه در تاريخ از آن خبرى هست و نه در كتب علمى اثرى .

بعضى هم پاسخى از اين اعتراض داده اند كه خلاصه اش از نظر خواننده مى گذرد، گفته اند:

اولا ممكن است مردم آن شب از اين حادثه غفلت كرده باشند، چه بسيار حوادث جوى و زمينى رخ مى دهد كه مردم از آن غافلند، اينطور نيست كه هر حادثه اى رخ دهد مردم بفهمند و آن را نزد خود محفوظ نگهداشته ، و سينه به سينه تا عصر ما باقى بماند.

و ثانيا سرزمين حجاز و اطراف آن از شهرهاى عرب نشين و غيره رصد خانه اى نداشتند تا حوادث جوى را ضبط كنند، رصدخانه هايى كه در آن ايام بر فرض كه بوده باشد در شرق در هند، و در مغرب در روم و يونان و غيره بوده ، در حالى كه تاريخ از وجود چنين رصدخانه هايى در اين نواحى و در ايام وقوع حادثه هم خبر نداده و اين جريان به طورى كه در بعضى از روايات آمده در اوائل شب چهاردهم ذى الحجة سال ششم بعثت يعنى پنج سال قبل از هجرت اتفاق افتاده .

علاوه بر اين بلاد مغرب كه اعتنايى به اينگونه مسائل داشته اند (البته اگر در آن تاريخ چنين اعتنايى داشته بودند) با مكه اختلاف افق داشته اند، اختلاف زمانى زيادى كه باعث مى شد آن بلاد جريان را نبينند، چون به طورى كه در بعضى از روايات آمده قرص ماه در آن شب بدر بوده ، و در حوالى غروب خورشيد و اوائل طلوع ماه اتفاق افتاده ، و ميان انشقاق ماه و دوباره متصل شدن آن زمانى اندك فاصله شده است ، ممكن است مردم آن بلاد وقتى متوجه ماه شده اند كه اتصال يافته بوده .

از اين هم كه بگذريم ، ملت هاى غير مسلمان يعنى اهل كليسا و بت خانه را در امور دينى و مخصوصا حوادثى كه به نفع اسلام باشد متهم و مغرض ‍ مى دانيم .

اعتراض سومى كه به مساله شق القمر شده اين است كه بعضى گفته اند: دو نيم شدن ماه به هيچ وجه ممكن نيست ، مگر وقتى كه جاذبه ميان دو نيمه آن از بين برود، و اگر از بين برود ديگر ممكن نيست دوباره به هم بچسبند، پس اگر انشقاقى اتفاق افتاده باشد بايد تا ابد به همان صورت باقى بماند.

جواب از اين اشكال اين است كه : قبول نداريم كه چنين چيزى محال عقلى باشد، بله ممكن است محال عادى يعنى خارق عادت باشد، و اين محال بودن عادى اگر مانع از التيام بعد از انشقاق باشد مانع از انشقاق بعد از التيام هم خواهد بود، به اين معنا كه از همان اول انشقاق صورت نمى گرفت ، و حال آنكه انشقاق به حسب فرض صورت گرفته ، و در حقيقت اساس اين اعتراض انكار هر امر خارق العاده است ، و گرنه كسى كه خرق عادت را جايز و ممكن بداند، چنين اعتراضى نمى كند.

## روح در قرآن

در قرآن كريم كلمه " روح "- كه متبادر از آن مبدأ حيات است - مكرر آمده ، و آن را منحصر در انسان و يا انسان و حيوان به تنهايى ندانسته ، بلكه در مورد غير اين دو طايفه نيز اثبات كرده ، مثلا در آيه " فَأَرْسَلْنا إِلَيْها رُوحَنا"

، و در آيه " وَ كَذلِكَ أَوْحَيْنا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنا" ، و در آياتى ديگر در غير مورد انسان و حيوان استعمال كرده پس معلوم مى شود روح يك مصداق در انسان دارد، و مصداقى ديگر در غير انسان .

و در قرآن چيزى كه صلاحيت دارد معرف روح باشد نكته اى است كه در آيه " يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي " است ، كه مى بينيم آن را به طور مطلق و بدون هيچ قيدى آورده ، و در معرفيش فرموده : روح از امر خداست ، آن گاه امر خدا را در جاى ديگر معرفى كرده كه " إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَسُبْحانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ" ، و فرموده كه امر او همان كلمه و فرمان ايجاد است ، كه عبارت است از هستى اما نه از اين جهت كه (هستى فلان چيز و) مستند به فلان علل ظاهرى است ، بلكه از اين جهت كه منتسب به خداى تعالى است و قيامش به اوست .

و به اين عنايت است كه مسيح (ع) را به خاطر اينكه از غير طرق عادى و بدون داشتن پدر به مريم داده شده كلمه او و روحى از او معرفى نموده ، فرموده :" وَ كَلِمَتُهُ أَلْقياها إِلى مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ" و قريب به همين عنايت است آيه زير كه مى فرمايد:

" إِنَّ مَثَلَ عِيسى عِنْدَ اللّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ قالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (٥) "چون در اين آيه داستان عيسى را تشبيه كرده به داستان پيدايش آدم .

و خداى تعالى هر چند اين كلمه را در اغلب موارد كلامش با اضافه و قيد ذكر كرده ، مثلا فرموده :" وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي (٦) " ، و يا فرمود:" وَ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ (٧) " ، و يا فرموده :" فَأَرْسَلْنا إِلَيْها رُوحَنا (٨) "

، و يا فرموده :" وَ رُوحٌ مِنْهُ (٩) " ، و يا فرموده :" وَ أَيَّدْناهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ (١٠) " ، و آياتى ديگر (كه در آنها تعبير كرده به " روحم "،" روح خود"،" روحمان "،"روحى از او"،" روح القدس " و غيره ).

ليكن در بعضى از موارد هم بدون قيد ذكر كرده ، مثلا فرموده :" تَنَزَّلُ الْمَلائِكَةُ وَ الرُّوحُ فِيها بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ (١١) " ، كه از ظاهر آن بر مى آيد روح موجودى مستقل و مخلوقى آسمانى و غير ملائكه است . و نظير اين آيه به وجهى آيه زير است كه مى فرمايد:" تَعْرُجُ الْمَلائِكَةُ وَ الرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كانَ مِقْدارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ (١٢) " .

و اما روحى كه متعلق به انسان مى شود از آن تعبير كرده به " من روحى - از روح خودم " و يا" من روحه - از روح خودش "، و در اين تعبير كلمه " من " را آورده كه بر مبدئيت دلالت دارد، و نيز از تعلق آن به بدن انسان تعبير به نفخ كرده ، و از روحى كه مخصوص به مؤمنينش كرده به مثل آيه " وَ أَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ (١٣) " و يا تعبير نموده و در آن حرف " باء" را بكار برده كه بر سببيت دلالت دارد، و روح را تاييد و تقويت خوانده ، و از روحى كه خاص انبيايش ‍ كرده به مثل جمله " وَ أَيَّدْناهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ" ، تعبير نموده ، روح را به كلمه " قدس "

اضافه نموده كه به معناى نزاهت و طهارت است ، و اين را هم تاييد انبياء خوانده .

و اگر آيه سوره قدر را ضميمه اين آيات كنيم معلوم مى شود نسبتى كه روح مضاف در اين آيات با روح مطلق در سوره قدر دارد، نسبتى است كه افاضه به مفيض و سايه به چيزى كه به اذن خدا صاحب سايه شده است دارد. و همچنين روحى كه متعلق به ملائكه است ، از افاضه روح به اذن خداست ، و اگر در مورد روح ملك تعبير به تاييد و نفخ نفرموده ، و در مورد انسان اين دو تعبير را آورده ، در مورد ملائكه فرموده :" فَأَرْسَلْنا إِلَيْها رُوحَنا"

و يا فرموده :" قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ" "، و يا فرموده :" نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ"، براى اين بود كه ملائكه با همه اختلافى كه در مراتب قرب و بعد از خداى تعالى دارند، روح محضند، و اگر احيانا به صورت جسمى به چشم اشخاصى در مى آيند تمثلى است كه به خود مى گيرند، نه اينكه به راستى جسم و سر و پايى داشته باشند، هم چنان كه مى بينيم در داستان مريم (ع) مى فرمايد:" فَأَرْسَلْنا إِلَيْها رُوحَنا فَتَمَثَّلَ لَها بَشَراً سَوِيًّا"

، و ما در سابق يعنى در ذيل همين آيه بحثى در باره تمثيل داشتيم .

به خلاف انسان كه روح محض نيست بلكه موجودى است مركب از جسمى مرده ، و روحى زنده ، پس در مورد او مناسب همان است كه تعبير به نفخ (دميدن ) بكند، هم چنان كه در مورد آدم فرمود:" فَإِذا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي ".

و همانطور كه اختلاف روح در خلقت فرشته و انسان باعث شد تعبير مختلف شود، و در مورد فرشته به نفخ تعبير نياورد، همچنين اختلافى كه در اثر روح يعنى حيات هست كه از نظر شرافت و خست مراتب مختلفى دارد، باعث شده كه تعبير از تعلق آن مختلف شود، يك جا تعبير به نفخ كند، و جاى ديگر تعبير به تاييد نمايد، و روح را داراى مراتب مختلفى از نظر اختلاف اثرش بداند.

آرى يك روح است كه در آدميان نفخ مى شود، و در باره اش مى فرمايد:" وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي "، و روحى ديگر به نام روح تاييد كننده است ، كه خاص مؤمن است ، و در باره اش فرموده :" أُولئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمانَ وَ أَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ" ، كه از نظر شرافت در ماهيت و از نظر مرتبت و قوت اثرش ‍ شريف تر و قوى تر از روحى است كه در همه انسانهاى زنده است ، به شهادت اينكه در آيه زير كه در معناى آيه سوره مجادله است مى فرمايد:" أَ وَ مَنْ كانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْناهُ وَ جَعَلْنا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي النّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُماتِ لَيْسَ بِخارِجٍ مِنْها".

ملاحظه مى كنيد كه در اين آيه مؤمن را زنده به حياتى داراى نور دانسته ، و كافر را با اينكه جان دارد مرده و فاقد آن نور مى داند، پس معلوم مى شود مؤمن روحى دارد كه كافر آن را ندارد، و روح مؤمن اثرى دارد كه در روح كافر نيست .

از اينجا معلوم مى شود روح مراتب مختلفى دارد، يك مرحله از روح آن مرحله اى است كه در گياهان سبز هست ، و اثرش اين است كه گياه و درخت را رشد مى دهد، و آيات داله بر اينكه زمين مرده بود، و ما آن را زنده كرديم در باره اين روح سخن مى گويد.

مرحله اى ديگر از روح آن روحى است كه به وسيله آن انبيا تاييد مى شوند، و جمله " وَ أَيَّدْناهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ" از آن خبر مى دهد، و سياق آيات دلالت دارد بر اينكه اين روح شريف تر است و مرتبه اى عالى تر از روح انسان دارد.

و اما آيه " يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلى مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِهِ لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلاقِ" ، و آيه " وَ كَذلِكَ أَوْحَيْنا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنا" ، هم مى تواند با روح ايمان تطبيق شود، و هم با روح القدس . و خدا داناتر است .

اين را هم يادآورى كنيم كه ما در تفسير هر يك از اين آيات كريمه مطالبى در باره روح گذرانديم كه به درد اينجا مى خورد.

" ذلِكَ الْيَوْمُ الْحَقُّ" كلمه " ذلك " اشاره است به " يوم الفصل " كه در اين سوره ذكر شد، و در ضمن آياتى توصيف گرديد، و اين جمله در حقيقت خاتمه كلام و معطوف به ابتداى سوره و مطالب بعد از آن است و آيه بعدى كه مى فرمايد:"فَمَنْ شاءَ اتَّخَذَ إِلى رَبِّهِ مَآباً ..." تفريع بيشترى از بيان سابق است .

و اگر اشاره را با لفظ" ذلك " آورد كه مخصوص اشاره به دور است ، براى اين بوده كه به عظمت مساله دلالت كند، و مراد از" حق بودن آن روز" ثبوت حتمى و رانده شدن قضاى آن ، و تخلف ناپذيرى وقوع آن است .

" فَمَنْ شاءَ اتَّخَذَ إِلى رَبِّهِ مَآباً" يعنى هر كس بخواهد مى تواند به سوى پروردگار خود مرجعى بگيرد، كه به وسيله آن به ثواب متقين برسد، و از عذاب طاغيان نجات يابد، و اين جمله همانطور كه اشاره كرديم تفريعى است بر اخبارى كه در سابق از يوم الفصل داده و بر آن احتجاج نموده و آن را توصيف كرده بود، و معنايش اين است كه حال كه وضع بدين منوال است پس هر كس بخواهد مى تواند به سوى پروردگارش برگردد.

"اِنّا أَنْذَرْناكُمْ عَذاباً قَرِيباً ..."

مراد از اين " عذاب " عذاب آخرت است ، و نزديك بودن آن به اعتبار حق بودن ، و بدون شك ، حق بودن ، وقوع آن است چون هر چه آمدنى باشد نزديك است .

علاوه بر اين ، وقتى قيامت عبارت باشد از تجسم اعمال آدمى ، و جزا ديدن انسان در برابر اعمال ، اين اعمال همواره با آدمى هست ، و از هر چيز ديگرى به انسان نزديك تر است .

"يَوْمَ يَنْظُرُ الْمَرْءُ ما قَدَّمَتْ يَداهُ"

- يعنى روزى كه انسان منتظر ديدن جزاى اعمالى است كه در زندگى دنيا انجام داده ، و از پيش فرستاده است . بعضى گفته اند. معنايش اين است كه در آن روز انسان به اعمال خود نظر مى كند، چون همه اعمال خود را نزد خود حاضر مى بيند هم چنان كه در جاى ديگر همين مطلب را خاطر نشان نموده ، فرموده است :" يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ ما عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَراً وَ ما عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ" .

"وَ يَقُولُ الْكافِرُ يا لَيْتَنِي كُنْتُ تُراباً"

- يعنى كافر در آن روز از شدت آن روز آرزو مى كند اى كاش خاكى بود فاقد شعور و اراده ، و در نتيجه آنچه كرده نكرده بود، و جزا داده نمى شد.

١- سوره مريم آيه ٥٩

٢- مادران تنها و تنها صدف و ظرف پيدايش انسانها هستند.

٣- فرزندان پسران ما، فرزندان خودمان هستند و اما فرزندان دختران ما، فرزند مردمى بيگانه اند.

٤- من عمل هيچ عامل را ضايع و بى نتيجه نمى كنم چه مرد و چه زن ، بعضى از شما از بعضى ديگر هستيد." سوره آل عمران ، آيه ١٩٥

٥- سوره آل عمران ، آيه ٥٩.

٦- و در او از روح خود دميدم . سوره حجر، آيه ٢٩.

٧- و در او از روحش دميد. سوره سجده ، آيه ٩.

٨- سوره مريم ، آيه ١٧.

٩- سوره نساء، آيه ١٧١.

١٠- و او را به وسيله روح القدس تاييد نموديم . سوره بقره ، آيه ٨٧.

١١- ملائكه و روح در شب قدر به اذن پروردگارشان و از هر امرى نازل مى شوند. سوره قدر، آيه ٤.

١٢- ملائكه و روح در روزى كه مقدارش پنجاه هزار سال است به سوى او عروج مى كنند. سوره معارج ، آيه ٤.

١٣- و آنها را با روحى از جانب خود تاييد كرد. سوره مجادله ، آيه ٢٢.

سوره بقره ، آيه ٨٧.

فهرست مطالب

[اعجاز در قرآن 2](#_Toc419714236)

[قرآن معجزه است 3](#_Toc419714237)

[تحدى قرآن به علم 10](#_Toc419714238)

[۱ سيرى در قرآن 16](#_Toc419714239)

[اشكال بر ادعاى عدم اختلاف در قرآن و پاسخ آن 20](#_Toc419714240)

[رفع شبهه در باره نسخ كه در قرآن صورت گرفته 21](#_Toc419714241)

[تحدى قرآن به بلاغت 23](#_Toc419714242)

[نمونه هايى از معارضاتى كه با قرآن شده 25](#_Toc419714243)

[اعتقاد به ((صرف )) درباره معجزه بودن قرآن 28](#_Toc419714244)

[نادرستى اعتقاد به صرف 29](#_Toc419714245)

[۲ سيرى در قرآن 30](#_Toc419714246)

[پاسخ به دو شبهه ياد شده و توضيح اينكه چگونه بلاغت قرآن معجزه است 30](#_Toc419714247)

[جبر و تفويض در قرآن 38](#_Toc419714248)

[روش عقلاء در قانونگذارى 41](#_Toc419714249)

[۳ سيرى در قرآن 44](#_Toc419714250)

[تفويض نيز با تشريع سازگار نيست 45](#_Toc419714251)

[جبر و تفويض از نظر روايات 45](#_Toc419714252)

[توضيح و تحقيق در زمينه قضا و قدر و جبر و تفويض 46](#_Toc419714253)

[كيفيت تعلق اراده الهيه بر افعال انسانها 50](#_Toc419714254)

[۴ سيرى در قرآن 60](#_Toc419714255)

[نكته فلسفى 67](#_Toc419714256)

[فعل اضطرارى و فعل ارادى 68](#_Toc419714257)

[استدلال بر رد جبر و تفويض از طريق برهان عليت 73](#_Toc419714258)

[۵ سيرى در قرآن 75](#_Toc419714259)

[شفاعت در قرآن 78](#_Toc419714260)

[شفاعت تكوينى و تشريعى 83](#_Toc419714261)

[٢ - اشكالهايى كه در مسئله شفاعت بنظر مى رسد، و پاسخ از آنها. 88](#_Toc419714262)

[۶ سيرى در قرآن 89](#_Toc419714263)

[۷ سيرى در قرآن 91](#_Toc419714264)

[اشكال هفتم ((آيات مربوط به شفاعت از متشابهات اند و بايد مسكوت گذاشته شوند)) 92](#_Toc419714265)

[۸ سيرى در قرآن 104](#_Toc419714266)

[شفاعت از نظر روايات 106](#_Toc419714267)

[اميد بخش ترين آيه قرآن 110](#_Toc419714268)

[براى ما شفاعتى است ، و براى اهل مودت ما شفاعتى . 117](#_Toc419714269)

[۹ سيرى در قرآن 118](#_Toc419714270)

[شفاعت از ديدگاه فلسفه 125](#_Toc419714271)

[شفاعت از نظر بحث اجتماع 128](#_Toc419714272)

[۱۰ سيرى در قرآن 133](#_Toc419714273)

[عصمت در قرآن 135](#_Toc419714274)

[عصمت انبياء (ع) از خطا در تلقى و در تبليغ وحى 136](#_Toc419714275)

[عصمت انبياء (ع) از معصيت . و ذكر آياتى كه بطور مطلق بر عصمت انبياء (ع) دلالت دارند 138](#_Toc419714276)

[۱۱ سيرى در قرآن 147](#_Toc419714277)

[زن در قرآن 148](#_Toc419714278)

[زندگى زن در ملت هاى عقب مانده 149](#_Toc419714279)

[زن در نظر ملل مختلف 156](#_Toc419714280)

[زن در ميان عرب 161](#_Toc419714281)

[۱۲ سيرى در قرآن 163](#_Toc419714282)

[۱۳ سيرى در قرآن 165](#_Toc419714283)

[معناى تساوى در مورد حقوق زن و مرد 167](#_Toc419714284)

[عدم اجراى صحيح قانون به معناى نقص در قانونگذارى نيست 169](#_Toc419714285)

[آزادى زن در تمدن غرب 171](#_Toc419714286)

[بحث علمى ديگر (در باره زناشويى و منشا طبيعى و فطرى آن ) 173](#_Toc419714287)

[محكم و متشابه در قرآن 176](#_Toc419714288)

[۱۴ سيرى در قرآن 180](#_Toc419714289)

[اين قول را نيز به ابن تيميه نسبت داده اند. 188](#_Toc419714290)

[قسم دوم نيز سه نوع است . 193](#_Toc419714291)

[دو اشكال بر قول راغب 196](#_Toc419714292)

[تاويل چه معنا دارد؟ 204](#_Toc419714293)

[از آن جمله هفت قول زير است : 207](#_Toc419714294)

[مطهرين همان راسخين در علم هستند 228](#_Toc419714295)

[چرا كتاب خدا مشتمل بر متشابه است ؟ 229](#_Toc419714296)

[اساس هدايت اسلام بر علم و معرفت است نه تقليد كور كورانه 238](#_Toc419714297)

[اثر متقابل علم و عمل در يكديگر 249](#_Toc419714298)

[رواياتى در معناى " محكم و متشابه 254](#_Toc419714299)

[رواياتى در باره راسخين در علم 257](#_Toc419714300)

[انواع انطباق كليات قرآن بر مصاديق 265](#_Toc419714301)

[ارث در قرآن 277](#_Toc419714302)

[تحول تدريجى ارث : 278](#_Toc419714303)

[وراثت در بين امتهاى متمدن 280](#_Toc419714304)

[" خَلَقَ لَكُمْ ما فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً" 282](#_Toc419714305)

[اشاره به شخصيت زن از نظر اسلام 291](#_Toc419714306)

[قوانين ارث عصر جديد 296](#_Toc419714307)

[يك مقايسه بين اين سنت ها 299](#_Toc419714308)

[وصيت در اسلام و در ساير سنت ها 300](#_Toc419714309)

[شريعت در قرآن 324](#_Toc419714310)

[رواياتى در باره مراد از سحت 349](#_Toc419714311)

[رواياتى در مورد حكم نكردن به ما انزل اللّه 356](#_Toc419714312)

[در گذشتن از جانى موجب بخشودگى گناهان مى شود 358](#_Toc419714313)

[١- آيا حيوانات غير انسانى هم نظير انسان حشر دارند يا نه ؟ 368](#_Toc419714314)

[بردگى در قرآن 383](#_Toc419714315)

[اعتبار عبوديت براى خداى سبحان 384](#_Toc419714316)

[برده گيرى و اسباب آن 388](#_Toc419714317)

[سير تاريخى برده گيرى 392](#_Toc419714318)

[لغو دو سبب از اسباب بردگى (سلطه و قلدرى - ولايت پدر و شوهر) در اسلام 393](#_Toc419714319)

[راه برده گيرى در اسلام 398](#_Toc419714320)

[رفتار و سيره اسلام در باره غلامان و كنيزان و عنايت به آزاد گشتن بردگان 399](#_Toc419714321)

[٧- خلاصه مباحث فصول گذشته : مباحث فصول گذشته را ميتوان در سه مطلب خلاصه كرد: 401](#_Toc419714322)

[سير برده گيرى در تاريخ 403](#_Toc419714323)

[انديشه الغاى بردگى تا چه اندازه صحيح بوده است 407](#_Toc419714324)

[شيطان در قرآن 425](#_Toc419714325)

[اشاره به اهمال و قصور مفسرين در بحث از شيطان و شناختن او 426](#_Toc419714326)

[وجود نفسى اشياء خير است 428](#_Toc419714327)

[توبه در قرآن 440](#_Toc419714328)

[توبه حقيقى با جرأ ت يافتن بر گناه كارى منافات دارد 450](#_Toc419714329)

[مواردى كه قابل توبه نيستند 452](#_Toc419714330)

[مساله تحريف در قرآن 459](#_Toc419714331)

[فصل دوم : رواياتى كه بر عدم وقوع تحريف و تصرف در قرآن دلالت دارند 465](#_Toc419714332)

[ضعف و قصور روايات دال بر وقوع تحريف در قرآن از نظر سند و دلالت 473](#_Toc419714333)

[شق القمر در قرآن 492](#_Toc419714334)

[شق القمر 502](#_Toc419714335)

[روح در قرآن 504](#_Toc419714336)

[فهرست مطالب 511](#_Toc419714337)