

معارف قرآن در المیزان

جلد هفدهم

گفتارهای علامه طباطبائی

در دین و فلسفه احکام

تألیف: سید مهدی امین

(تجدید نظر ۱۳۹۲)

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

بسیار می‌شود که مردم، عملی را که می‌کنند و یا می‌خواهند آغاز آن کنند، عمل خود را با نام عزیزی و یا بزرگی آغاز می‌کنند، تا به این وسیله مبارک و پر اثر شود و نیز آبرویی و احترامی به خود بگیرد و یا حداقل باعث شود که هر وقت نام آن عمل و یا یاد آن به میان می‌آید، به یاد آن عزیز نیز بیفتند.

این معنا در کلام خدای تعالی نیز جریان یافته، خدای تعالی کلام خود را به نام خود که عزیزترین نام است آغاز کرده، تا آن چه که در کلامش هست نشان او را داشته باشد و مرتبط با نام او باشد و نیز ادبی باشد تا بندگان خود را به آن ادب مؤدب کند و بیاموزد تا در اعمال و افعال و گفتارهایش این ادب را رعایت و آن را با نام وی آغاز نموده، نشان وی را بدان بزند، تا عملش خدایی شده، صفات اعمال خدا را داشته باشد و مقصود اصلی از آن اعمال، خدا و رضای او باشد و در نتیجه باطل و هالک و ناقص و ناتمام نماند، چون به نام خدایی آغاز شده که هلاک و بطلان در او راه ندارد^(۱) ... و

« من به نام خدا آغاز می‌کنم! »

۱- المیزان ج ۱، ص ۲۶.

فهرست عناوین انتخاب شده

جلد اول - معارف قرآن در شناخت خدا

- ۱- شناخت خدا - امر و خلق
- ۲- تدبیر و تقدیر - مقدرات
- ۳- قضا و قدر - سنت های الهی

جلد دوم - معارف قرآن در شناخت جهان و نظام آفرینش

- ۴- شروع و پایان جهان
- ۵- نظام آفرینش

جلد سوم - معارف قرآن در شناخت ملائکه و جن و شیطان

- ۶- ملائکه
- ۷- جن و شیطان

جلد چهارم - معارف قرآن در شناخت انسان

- ۸- آغاز خلقت اولیه انسان
- ۹- روح و زندگی
- ۱۰- سیستم ادراکی، احساسی و فکری انسان
- ۱۱- نفس و روان و عواطف
- ۱۲- قلب، عقل، علم و کلام
- ۱۳- تحولات روحی و حرکت اصلاحی انسان
- ۱۴- رازبندی
- ۱۵- دعاها و آرزوهای انسان

جلد پنجم - بررسی قصص قرآن در المیزان (۱- انسان های اولیه و پیامبران آنها)

- ۱۶- کلیات تاریخ ادیان

- ۱۷- انسان های اولیه و پیامبران آن ها

جلد ششم - بررسی قصص قرآن در المیزان (۲- ابراهیم بنیانگذار دین حنیف)

- ۱۸- بنیانگذاری ملت حنیف، رسالت و مبارزات ابراهیم (ع)
- ۱۹- دودمان فرزندان ابراهیم ع ۱- بنی اسماعیل
- ۲۰- لوط، ع. پیامبر معاصر ابراهیم

جلد هفتم - بررسی قصص قرآن در المیزان (۳- موسی و بنی اسرائیل)

- ۲۱- دودمان فرزندان ابراهیم ع ۲- بنی اسرائیل
- ۲۲- زندگانی یعقوب و یوسف (ع)
- ۲۳- زندگانی موسی علیه السلام
- ۲۴- موسی و بنی اسرائیل
- ۲۵- زندگانی داود و سلیمان و پیامبران بنی اسرائیل

جلد هشتم - بررسی قصص قرآن در المیزان (۴- عیسی و پیروانش)

- ۲۶- آغاز دین مسیح - زندگانی زکریا، یحیی، مریم و عیسی «ع»
- ۲۷- تعلیمات عیسی و تحریفات کلیسا
- ۲۸- اصحاب کهف، لقمان حکیم و حوادث تاریخی بعد از مسیح

جلد نهم - محمد رسول الله «ص» (شخصیت، تاریخ و شریعت او)

- ۲۹- شخصیت و رسالت محمد رسول الله (ص)
- ۳۰- جانشین رسول الله «ص» و اهل بیت
- ۳۱- مشخصات قرآن و تاریخ وحی و تنظیم و تفسیر
- ۳۲- تاریخ تشریح دین اسلام

جلد دهم - تاریخ صدر اسلام و جنگ های رسول الله «ص»

- ۳۳- تاریخ صدر اسلام- از جاهلیت تا مدینه فاضله
- ۳۴- مدینه النبی - جامعه صالح اسلامی - تاریخ تشریح اسلام
- ۳۵- تشریح جهاد - از بدر تا مکه - جنگ های اسلام با مشرکین قریش
- ۳۶- از حنین تا تبوک - جنگ های اسلام با یهود و اقوام دیگر
- ۳۷- نهادینه شدن دین - پایان سلطه کفر و آغاز نفاق

جلد یازدهم - مبانی زندگی اسلامی در قرآن

- ۳۸ خانواده اسلامی
- ۳۹ غذا و تغذیه انسان
- ۴۰ نماز و روزه و حج

جلد دوازدهم - مبانی جامعه اسلامی در قرآن

- ۴۱- جامعه اسلامی
- ۴۲- اخلاق اسلامی
- ۴۳- بایدها و نبایدها ی قرآن - اوامر و نواهی - حلال و حرام
- ۴۴- انفاق - نظام مالی اسلام - (خمس و زکات)

جلد سیزدهم - مبانی حکومت اسلامی در قرآن

- ۴۵- حکومت اسلامی
 ۴۶- قانون در قرآن - مجازات اسلامی
 ۴۷- مبانی احکام نظامی و جهادی اسلام (جنگ و صلح)
 ۴۸- اداره کشور اسلامی - روش های مدیریت

جلد چهاردهم - معارف قرآن در شناخت آخرت

- ۴۹- مرگ و برزخ
 ۵۰- رستاخیز
 ۵۱- اوضاع طبیعی و انسانی قیامت
 ۵۲- انسان و اعمالش
 ۵۳- گناه و ثواب - حسنات و سیئات

جلد پانزدهم - معارف قرآن در شناخت ابدیت و لقاء الله

- ۵۴- بهشت
 ۵۵- جهنم
 ۵۶- ابدیت، شفاعت، لقاء الله

جلد شانزدهم - گفتمان های قرآن - تفسیر و تحلیل

- ۵۷- گفتمان های راهبردی قرآن
 ۵۸- گفتمان های آموزشی قرآن
 ۵۹- گفتمان های تبلیغی قرآن

جلد هفدهم - گفتارهای علامه طباطبائی در دین و فلسفه احکام

- ۶۰- گفتارهای علامه طباطبائی در توحید
 ۶۱- گفتارهای علامه طباطبائی درباره قرآن و کتاب
 ۶۲- گفتارهای علامه طباطبائی درباره دین و فلسفه تشریح احکام
جلد هیجدهم - گفتارهای علامه طباطبائی در علوم قرآنی و مفاهیم علمی

- ۶۳- گفتارهای علامه طباطبائی در علوم قرآنی و تفسیر
 ۶۴- گفتارهای علامه طباطبائی در مفاهیم و اصطلاحات قرآنی
 ۶۵- گفتارهای علامه طباطبائی در مفاهیم علمی و فلسفی قرآن

جلد نوزدهم – گفتارهای علامه طباطبائی در آفرینش، کمال، مقدرات و قیامت

- ۶۶- گفتارهای علامه طباطبائی در آفرینش جهان و انسان
 ۶۷- گفتارهای علامه طباطبائی در خودسازی و کمال انسانی
 ۶۸- گفتارهای علامه طباطبائی در مقدرات و اعمال
 ۶۹- گفتارهای علامه طباطبائی در مواقف و مسائل زندگی بعد از مرگ

جلد بیستم – گفتارهای علامه طباطبائی در اداره جامعه و کشور

- ۷۰- گفتارهای علامه طباطبائی در روش اسلام در اداره جامعه
 ۷۱- گفتارهای علامه طباطبائی درباره حکومت و روش اداره کشور
 ۷۲- گفتارهای علامه طباطبائی درباره احکام حقوقی، جزائی و خانوادگی اسلام
 ۷۳- گفتارهای علامه طباطبائی درباره روش مالی اسلام
 ۷۴- گفتارهای علامه طباطبائی در مباحث تاریخی

جلد بیست و یکم – هدف آیات و سوره های قرآن

- ۷۵- هدف آیات و سوره های قرآن – بخش ۱
 ۷۶- هدف آیات و سوره های قرآن – بخش ۲

جلد بیست و دوم – منتخب معارف قرآن در المیزان

- ۷۷- منتخب معارف قرآن در المیزان

فهرست مطالب

صفحه :	موضوع :
۱۲	مقدمه مؤلف
۱۵	اظهار نظرها درباره چاپ های نخست
۱۸	بخش اول: گفتارهای علامه طباطبائی در توحید
۱۹	پیش گفتار
۲۰	فصل اول: توحید از نظر قرآن و رسول الله و علی (ع)
	گفتاری در معنای: توحید از نظر قرآن
	حدیثی در توحید از رسول الله (ص)
	توحید از منظر علی علیه السلام
	توحید در خطبه ای از نهج البلاغه
	توحید در روایتی مشهور از علی «ع»
	روایتی دیگر در توحید از علی «ع»
۴۷	فصل دوم: بحث تاریخی در توحید
	بحثی تاریخی در موضوع توحید
۵۰	فصل سوم: مفاهیم قرآنی در توحید
	مفهوم اله واحد
	فرق اجمالی بین کلمه «احد» و «واحد»
	لا اله الا هو!
	الرحمن الرحیم!
	انحصار عبادت در خدای تعالی
	بحثی در مفهوم: حی و قیوم بودن خدا
	حی
	قیوم
	عالم الغیب و الشهادة الکبیر المتعال
۶۵	فصل چهارم: اسماء الحسنی
	مقدمه تفسیری بر مفهوم: اسماء الحسنی
۷۱	گفتاری در چند مبحث پیرامون: اسماء حسنی
	بحث ۱- معنای اسماء حسنی چیست؟ و چگونه می توان بدان راه یافت ؟
	بحث ۲- حد اسماء و اوصاف خدای تعالی چیست ؟

- بحث ۳- انقسام هائی که برای صفات خدای تعالی هست:
- بحث ۴- اسماء و صفات چه نسبتی به ما دارند؟ و چه نسبتی در میان خود؟
- بحث ۵- معنای اسماء اعظم چیست؟
- بحث ۶- شماره اسماء حسنی
- بحث ۷- آیا اسماء خدا توقیفی است؟
- تحلیل روایات مربوط به: اسماء الحسنی
- ۸۸ **فصل پنجم: تسبیح خدای سبحان**
- بحثی در مفهوم تسبیح سنگ و چوب
- ۹۴ **فصل ششم: تکلم خدا**
- گفتاری پیرامون: تکلم خدای سبحان
- بحث فلسفی درباره مفهوم: کلام، و متکلم بودن خدای تعالی
- ۱۱۰ **فصل هفتم: رؤیت خدا**
- مفهوم رؤیت خدا
- تحلیل روایتی درباره: رؤیت خدا
- ۱۲۴ **فصل هشتم: پرستش**
- گفتاری در چند مبحث پیرامون: پرستش
- بحث ۱- گرایش و اطمینان انسان به حس
- بحث ۲- توجه به خدا از راه عبادت
- بحث ۳- سرچشمه بت پرستی
- بحث ۴- چرا برای ارباب انواع و خدایانی دیگر مجسمه ساختند
- ولی برای خدای تعالی مجسمه نساختند؟
- بحث ۵- بت پرستی صابئیون
- بحث ۶- بت پرستی برهمنان
- بحث ۷- بت پرستی بودائی
- بحث ۸- بت پرستی عرب
- بحث ۹- دفاع اسلام از توحید و نبردش با بت پرستی
- بحث ۱۰- اساس سیره رسول الله بر توحید و نفی شرکاء!
- بحث ۱۱- بحث تحلیلی در مقایسه تعالیم اسلام با سایر ادیان
- ۱- تناسخ در نظر وثنی مذهبیان:
- ۲- سرایت این محذور به سایر ادیان
- ۳- اسلام مفاسد مذکور را چگونه اصلاح کرد؟
- ۴- پاسخ به يك شبهه
- ۱۵۹ **بخش دوم: گفتارهای علامه طباطبائی در موضوع قرآن و کتاب**
- ۱۶۰ **فصل اول: بررسی هائی پیرامون قرآن و کتاب**
- کتاب در اصطلاح قرآن به چه معناست؟

مقدمه تفسیری در: نزول تدریجی قرآن

بحثی روایتی و قرآنی در: فلسفه نزول تدریجی قرآن

بحث اول- پیرامون تقسیمات قرآن کریم

بحث دوم - پیرامون عدد سوره‌ها و آیه های قرآن کریم

بحث سوم- پیرامون ترتیب سوره‌ها

بحثی در حروف مقطعه اول سوره های قرآن

بحث روایتی در موضوع: حروف مقطعه اول سوره های قرآن

۱۸۰ فصل دوم: محافظت خدا از قرآن

مقدمه تفسیری بر موضوع: محافظت خدا از قرآن

گفتاری در: مصونیت قرآن از تحریف

۲۲۰ فصل سوم: بررسی هائی پیرامون نسخ آیات

بحثی در مفهوم نسخ آیه در قرآن

۲۲۸ فصل چهارم: اعجاز قرآن

سلسله گفتارها درباره: اعجاز قرآن

مبارزطلبی قرآن بر محتوای علمی خود

مبارزطلبی قرآن برآورنده خود

مبارزطلبی قرآن کریم بر اخبار غیبی خود

مبارزطلبی قرآن برنداشتن اختلاف در معارف خود

مبارزطلبی قرآن بر بلاغت خود

معنای معجزه در قرآن و چه چیز حقیقت آن را تفسیر می‌کند؟

۱- قرآن قانون علیت عمومی را می‌پذیرد.

۲- قرآن حوادث خارق عادت را می‌پذیرد.

۳- انتساب حوادث مادی به علل مادی و به خدا

۴- تأثیر نفوس انبیاء در معجزات

۵- انتساب معجزات به نفوس انبیاء و به خدا

۶- انتساب معجزه به سببی شکست ناپذیر!

۷- معجزه، برهان بر حقانیت رسالت نه دلیلی عامیانه!

بحث فلسفی درباره: معجزه

بخش سوم: گفتارهای علامه طباطبائی در بیان دین و فلسفه تشریح احکام ۲۸۱

۲۸۲ فصل اول: دین و شریعت

شریعت، دین و ملت

دین در دوران سادگی زندگی انسان

فلسفه بعثت پیامبران در دوران اولیه زندگی انسان

فلسفه انزال کتابهای آسمانی

علت اختلاف بین علمای دین

موضوع اختلاف علماء دین

گفتار در عصمت انبیا علیهم السلام

گفتاری در نبوت

روایات در بیان: روزهای اولیه انسان و بعثت انبیاء نخستین

۲۹۵

فصل دوم: فلسفه بعثت پیامبران

فلسفه بعثت پیامبران در دوران اولیه زندگی انسان

فلسفه انزال کتابهای آسمانی

علت اختلاف بین علمای دین

موضوع اختلاف علماء دین

گفتار در عصمت انبیا علیهم السلام

۳۱۳

فصل سوم: نبوت

گفتاری در نبوت

بحث فلسفی در مسئله نبوت عامه

بحث اجتماعی در نبوت عامه

۳۳۱

فصل چهارم: مفهوم لا اِکراهَ فی الدّین

نفی دین اجباری

۳۳۴

فصل پنجم: فلسفه تشریح حکم ازدواج

بحث علمی درباره: ضرورت و اهمیت ازدواج در جامعه بشری

بحث علمی درباره: فلسفه تحریم محرمات در ازدواج

بحث قرآنی و اجتماعی در پیرامون: حرمت زنا

بحثی علمی در چند مبحث درباره: تعدد زوجات و ماهیت فطری رابطه زن و مرد

بحث اول- نکاح و ازدواج یکی از هدفهای طبیعت است!

بحث دوم - اسلام مردان را بر زنان استیلا داده است!

بحث سوم - مسأله تعدد زوجات

اشکال هائی بر قانون تعدد زوجات!

بحث علمی دیگر مربوط به: تعدد زوجات رسول خدا (ص)

۳۷۶

فصل ششم: فلسفه تشریح حکم ارث

فلسفه نابرابری سهم پسران و دختران در ارث

بحث علمی در هشت مبحث درباره: تاریخ و فلسفه قوانین ارث:

۱-ارث بردن از چه تاریخی آغاز شد.

۲-تحول تدریجی سنت ارث

۳-وراثت در بین امتهای متمدن تاریخی

۴-در چنین جوی اسلام چه کرد؟

۵-زنان و ایتمام قبل از اسلام چه حالی داشتند و در اسلام چه وضعی پیدا کردند؟

۶-قوانین ارث در عصر جدید

۷-یک مقایسه بین این سنتها

۸- وصیت در اسلام و در سایر سنتها

- فصل هفتم: فلسفه تشریح حکم ذبح حیوانات**
۳۹۵
 بحثی علمی در سه مبحث درباره: خوردن گوشت حیوانات و ذبح آنها
 بحث اول: عقائد ملت ها در مورد خوردن گوشت
 بحث دوم: رابطه عاطفه و رحم با ذبح حیوانات
 بحث سوم: رابطه حلیت با تذکیه؟
- فصل هشتم: فلسفه تشریح حکم منع شراب و قمار**
۴۰۳
 مقدمه تفسیری درباره: شراب و قمار و منہیات در اسلام
 مفاسد قمار
- فصل نهم: فلسفه تشریح حکم روزه**
۴۰۷
 فلسفه روزه در اسلام
- فصل دهم: فلسفه تشریح حکم قبله و حج**
۴۰۹
 مقدمه تفسیری در فلسفه: تعیین مکه به عنوان قبله مسلمانان
 بحث علمی در تشخیص قبله
 بحثی در فواید اجتماعی تعیین قبله برای مسلمین
 قوانین قرآنی حج و تغییرات آن در عصر خلیفه ثانی
 روایات مربوط به: تشریح حج تمتع و عملکرد رسول الله (ص)
 روایت مربوط به: تغییر تشریح حج تمتع با عملکرد خلیفه ثانی
 تحلیلی از عملکرد خلیفه ثانی و نقض تشریح حج تمتع

مقدمه مؤلف

إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ
فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ
لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ

« این قرآنی است کریم! »

« در کتابی مکنون! »

« که جز دست پاکان و فهم خاصان بدان نرسد! »

(۷۷ - ۷۹ / واقعه)

این کتاب به منزله یک «کتاب مرجع» یا فرهنگ معارف قرآن است که از «تفسیر المیزان» انتخاب و تلخیص، و بر حسب موضوع، طبقه‌بندی شده است.

در یک « طبقه بندی کلی » از موضوعات قرآن کریم در تفسیر المیزان قریب ۷۷ عنوان انتخاب شد که هر یک یا چند موضوع، عنوانی برای تهیه یک کتاب در نظر گرفته شد. هر کتاب در داخل خود به چندین فصل یا عنوان فرعی تقسیم گردید. هر فصل نیز به سرفصل‌هایی تقسیم شد. در این سرفصل‌ها، آیات و مفاهیم قرآنی از متن تفسیر المیزان انتخاب و پس از تلخیص، به روال منطقی طبقه‌بندی و درج گردید، به طوری که خواننده جوان و محقق ما با مطالعه این مطالب کوتاه وارد جهان شگفت‌انگیز آیات و معارف قرآن عظیم گردد.

تعدادی از این مجلدات هم گفتارهای مربوط به همین موضوعات و همچنین تحقیقاتی است که علامه طباطبائی رضوان الله علیه درباره اهداف آیات و سوره های قرآن کریم به عمل آورده است. آخرین مجلد منتخبی خلاصه از ۲۱ جلد قبلی است.

در پایان کار، مجموع این معارف به قریب ۵ هزار سرفصل بالغ گردید. کار انتخاب مطالب، تلخیص، عنوان بندی و نگارش، قریب ۳۰ سال دوام داشته و با توفیق الهی در لیالی مبارکه قدر سال ۱۳۸۵ پایان پذیرفته و آماده چاپ و نشر گردیده است.

در نظر گرفته شد این مجلدات بر اساس سلیقه خوانندگان در شکل ها و قطع های مختلف آماده شود. در قطع وزیری تعداد این مجلدات به ۲۲ رسید. در قطع جیبی هر

عنوان موضوع یک کتاب در نظر گرفته شد و در نتیجه به ۷۷ جلد رسید.

از این مجلدات تاکنون ۳ جلد به قطع وزیری با عنوان « معارف قرآن در المیزان » شامل عناوین: **معارف قرآن در شناخت خدا، نظام آفرینش، ملائکه و جن و شیطان** (از انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی،) و ۵ جلد به قطع جیبی با عنوان « تفسیر علامه - تفسیر موضوعی المیزان » شامل عناوین: **قضا و قدر در نظام آفرینش، خانواده، جنگ و صلح، جن و شیطان، غذا و تغذیه انسان** (از انتشارات موسسه قرآنی تفسیر جوان - مفتاح دانش و بیان جوان - آستان قدس رضوی،) چاپ و منتشر گردیده است.

مجلدات حاضر بدون امتیاز تالیف است!

هر ناشری می تواند در اشاعه معارف آسمانی قرآن نسبت به چاپ و نشر آنها (با عناوین مناسب و مربوط) اقدام نماید و هر موسسه یا فردی آنها را در سایت اینترنتی خود قرار دهد!

هدف تألیف این کتاب

هدف از تهیه این مجموعه و نوع طبقه‌بندی مطالب در آن، تسهیل مراجعه به شرح و تفسیر آیات و معارف قرآن شریف، از جانب علاقمندان علوم قرآنی، مخصوصاً محققین جوان است که بتوانند اطلاعات خود را از طریق بیان مفسری بزرگ چون علامه فقید آیه الله طباطبایی دریافت کنند و برای هر سؤال پاسخی مشخص و روشن داشته باشند!

ضرورت تألیف این کتاب

سال‌های طولانی، مطالب متعدد و متنوع درباره مفاهیم قرآن شریف می‌آموختیم اما وقتی در مقابل یک سؤال درباره معارف و شرایع دین‌مان قرار می‌گرفتیم، یک جواب مدون و مشخص نداشتیم بلکه به اندازه مطالب متعدد و متنوعی که شنیده بودیم باید جواب می‌دادیم. زمانی که تفسیر المیزان علامه طباطبایی، قدس‌الله سرّه الشریف، ترجمه شد و در دسترس جامعه مسلمان ایرانی قرار گرفت، این مشکل حل شد و جوابی را که لازم بود می‌توانستیم از متن خود قرآن، با تفسیر روشن و قابل اعتماد فردی که به اسرار مکنون دست یافته بود، بدهیم. اما آنچه مشکل می‌نمود گشتن و پیدا کردن آن جواب از لابلای چهل (یا بیست) جلد ترجمه فارسی این تفسیر گرانمایه بود.

این ضرورت احساس شد که مطالب به صورت موضوعی طبقه‌بندی و خلاصه شود و در قالب یک دائرةالمعارف در دسترس همه دین‌دوستان قرارگیرد. این همان انگیزه‌ای بود که موجب تهیه این مجلدات گردید.

بدیهی است این مجلدات شامل تمامی جزئیات سوره‌ها و آیات الهی قرآن نمی‌شود،

بلکه سعی شده مطالبی انتخاب شود که در تفسیر آیات و مفاهیم قرآنی، علامه بزرگوار به شرح و بسط و تفهیم مطلب پرداخته است.

اصول این مطالب با توضیح و تفصیل در « تفسیر المیزان » موجود است که خواننده می‌تواند برای پی‌گیری آن‌ها به خود المیزان مراجعه نماید. برای این منظور مستند هر مطلب با ذکر شماره مجلد و شماره صفحه مربوطه و آیه مورد استناد در هر مطلب قید گردیده است. (ذکر این نکته لازم است که ترجمه تفسیر المیزان در اوایل انتشار از دهه ۵۰ به بعد به صورت مجموعه ۴۰ جلدی و از دهه ۶۰ به بعد به صورت مجموعه ۲۰ جلدی منتشر شده و یا در لوح‌های فشرده یا در اینترنت قرار گرفته است، به تبع آن نیز در تهیه مجلدات اولیه این کتابها (تا پایان تاریخ ادیان) از ترجمه ۴۰ جلدی اولیه و در تهیه مجلدات بعدی از ترجمه ۲۰ جلدی آن و یا از لوح‌های فشرده استفاده شده است، لذا بهتر است در صورت نیاز به مراجعه به ترجمه المیزان، علاوه بر شماره مجلدات، ترتیب عددی آیات نیز، لحاظ شود.)

... و ما همه بندگانیم هر یک حامل وظیفه تعیین شده از جانب دوست و آنچه

انجام شده و می‌شود، همه از جانب اوست!

و صلوات خدا بر محمد مصطفی (صلی‌الله‌علیه‌وآله) و خاندان جلیلش باد که نخستین

حاملان این وظیفه الهی بودند و بر علامه فقید آیه الله طباطبائی و اجداد او،

و بر همه وظیفه داران این مجموعه شریف و آباء و اجدادشان باد،

که مسلمان شایسته‌ای بودند و ما را نیز در مسیر شناخت

اسلام واقعی پرورش دادند ...!

فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي

بِالصَّالِحِينَ!

لیلة القدر سال ۱۳۸۵

سید مهدی (حبیبی) امین

اظهار نظرها درباره چاپ های نخست

پس از چاپ اول ۳ جلد از « معارف قرآن در المیزان » در سالهای ۷۰، استقبال محققین و دانشمندان به جایی رسید که ما را بر آن داشت تا قبل از آغاز مطالعه این کتاب، سری بزنیم به سایت های اینترنتی و جراید کشور، نقد و اظهار نظر هائی را که درباره چاپ قبلی این مجموعه با ارزش از طرف پژوهشگران محترم اظهار شده است، درج کنیم:

۱- « درسایت روزنامه جمهوری اسلامی ... www.magiran.com/npview » در صفحه عقیدتی در تاریخ ۱۳۸۵/۰۷/۰۳ درباره مجموعه «معارف قرآن در المیزان» چنین آمده است:

« معارف قرآن در المیزان نام کتابی است که به کوشش سید مهدی امین تنظیم گردیده و توسط سازمان تبلیغات اسلامی منتشر شده است. این کتاب با دقت تمام معارف مختلف قرآن کریم را که در تفسیر المیزان شرح و تبیین یافته است انتخاب و تلخیص کرده و با یک طبقه بندی ارزشمند موضوعی شیفتگان فرهنگ و معارف قرآنی را برای دست یابی سریع به آن یاری و مساعدت نموده است .

تنظیم کننده این معارف غنی در مقدمه ای که بر جلد اول و دوم این کتاب نگاشته است درباره این اثر که در حکم کتاب « مرجع » برای آشنایی با فرهنگ و معارف قرآنی است، چنین می نویسد: (... نویسنده محترم روزنامه جمهوری، کلیاتی از مقدمه مولف را از جلد اول و دوم کتاب نقل کرده است.)

۲- « در سایت گودریدز www.goodreads.com/book/show/8553126 » که در آن از همه جای دنیا افراد علاقمند به کتاب می توانند بهترین کتابهایی را که خوانده اند معرفی کنند، آقای محمد رضا ملائی از شهر مقدس مشهد مشخصاتی از جلد اول « معارف قرآن در المیزان » را همراه با کتابهای مورد علاقه اش معرفی کرده و چنین اظهار نموده است:

« ... تو تهران تو کتابخونه پیدا کردم، صد صفحه اش رو خوندم، ولی مشهد هیچ جا پیدا نشد، آیات سنگین قرآن رو برداشته بود تفسیر علامه رو آورده بود. حیف شد واقعا، این کتاب رو هر کی داره، دو برابر قیمت ازش می خرم، بهم اطلاع بدین...! »

۳- « روانشاد حجت الاسلام دکتر کبیری استاد دانشگاه » در یکی از سخنرانی های خود در مسجد شفا درباره « جلد دوم معارف قرآن در المیزان » اظهار داشت:

« ... این کتاب را اول شب باز کردم عناوین چنان جذب می کردند که دیدم همان شب تا آخر کتاب را

خواننده ام!»

۴- «سایت موسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان وابسته به سازمان تبلیغات اسلامی»

www.tebyan.net در موارد عدیده از کتاب «معارف قرآن در المیزان» مطالب زیادی نقل کرده، از جمله در سال ۱۳۸۲ شرح کامل «اسماء و صفات الهی» را نقل کرده که مورد استقبال و اقتباس سایت های دیگر هم قرار گرفته است و تعداد بازدید کنندگان آن، در تاریخ مراجعه، به ۲۹۱۸۵ نفر رسیده بود.

۵- «سایت دارالقرآن کریم www.telavat.com» نیز به معرفی «معارف قرآن در المیزان» پرداخته و می نویسد:

«این کتاب فرهنگ معارف قرآن است که از تفسیر شریف المیزان انتخاب و تلخیص و بر حسب موضوع طبقه بندی شده است. طرح این منبع در ۹ جلد به شرح زیر است:

۱- معارف قرآن در شناخت خداوند؛ ۲. معارف قرآن در شناخت جهان و نظام آفرینش؛ ۳. آفرینش انسان و موجودات قبل از او؛ ۴. فطرت انسان؛ ۵. تاریخ انسان و جریان مدنیت و ادیان الهی؛ ۶. اسلام، حرکت نهایی و وراثت زمین؛ ۷. تمدن و قوانین جامعه صالح و موعود اسلامی؛ ۸. اصول تربیت و خانواده اسلامی؛ ۹. مراحل بعدی حیات تا لقاء الله. ظاهراً تاکنون ۳ جلد اول آن انتشار یافته و بقیه مجلدات آن آماده نشده است.»

۶- «سایت شهر مجازی قرآن www.quranct.com» از جلد اول «معارف قرآن در المیزان» مطالبی بطور مفصل در چند صفحه درباره «اسماء و صفات الهی» با سر فصل های زیر نقل کرده است: اسماء و صفات الهی. تقسیم بندی صفات الهی. تعداد اسماء حسنی.

۷- «سایت Islamquest» در پاسخ پرسش های خوانندگان خود در موارد عدیده از «معارف قرآن در المیزان» استفاده کرده است.

۸- «سایت حوزه www.hawzah.net» تحت عنوان «جوانه های جاوید» بررسی هایی درباره: «سبک های تفسیری علامه طباطبائی^{۱۰} و شناخت نامه المیزان»، انجام داده، منابع تفسیر و کتابهای مربوط به المیزان را شمارش کرده است و در باره «معارف قرآن در المیزان» می نویسد:

«مجموعه معارف قرآن در المیزان که به منزله مرجع یا فرهنگ معارف قرآن است، توسط سید مهدی امین از تفسیرالمیزان انتخاب و تلخیص گردیده که بر حسب موضوع طبقه بندی شده است از این اثر تا کنون سه جلد با عنوان معارف قرآن در شناخت خدا، معارف قرآن در شناخت جهان و معارف قرآن در شناخت ملائکه، جنّ و شیطان تدوین و توسط سازمان تبلیغات اسلامی به چاپ رسیده است.» «سایت حوزه» همچنین به عنوان منابع پژوهش مقطع دبیرستان، موضوع: کنش و واکنش (عمل ها و عکس العمل ها) از «معارف قرآن در المیزان» نام برده است.

۹- «سایت اسلام پدیا - اصطلاحات قرآنی islampedia.ir» در شرح اصطلاحات «آسمان های هفت گانه در قرآن» و «الحی القیوم در آیات قرآن» همچنین «رطب و یابس و کتاب مبین در قرآن» مطالب مفصلی از «معارف قرآن در المیزان» را نقل کرده است.

علاوه بر سایت های فوق الذکر قریب به ۵۰ سایت دیگر نیز از مجلدات «معارف قرآن در

المیزان» استفاده کرده و یا آنها را به عنوان منابع تحقیق و مطالعه به خوانندگان خود معرفی کرده اند که برای رعایت اختصار از شرح آنها صرف نظر می شود.

در حال حاضر هم -

مؤلف همه این ۲۲ جلد را در سایت خود تحت عنوان « معارف قرآن در المیزان» در دو نسخه PDF و WORD در اینترنت جهت مطالعه و دانلود و کپی برداری قرار داده که با جستجو در «گوگل» این سایت قابل مشاهده است.

در سال های اخیر موسسه قرآنی تفسیر جوان نسخه های جیبی آن را که در ۷۷ جلد تحت عنوان « تفسیر علامه یا تفسیر موضوعی المیزان» تهیه شده در سایت «www.Tafsirejavan.com» خود قرارداد تا همگان سریعاً به آن دسترسی داشته باشند. اخیراً نیز موسسه قرآنی قائمیه «www.Ghaemiyeh.com» در شهر اصفهان از ۷۷ جلد مزبور در سایت خود با شیوه بسیار جامع و با فهرست دیجیتالی استفاده کرده که علاوه بر نسخه PDF از چند فرمت دیگر نیز امکاناتی برای سهولت دانلود و کپی برداری فراهم آورده است!

برخی افراد یا هیئت های علمی نیز در پژوهش های خود به « معارف قرآن در المیزان» مراجعه داشتند، بانوان دانشمندی که به تأیید خود متجاوز از ۲۵ سال در المیزان تحقیق می کردند، پس از دسترسی به این کتاب، تحقیقات خود را بر اساس عناوین آن، از متن اصلی المیزان دنبال می کنند.

حضرت آیت الله حاج سید رضی شیرازی « دامه افاضاته » در روزهای آغازین که مؤلف فهرست عناوین جلد اول این مجموعه را تهیه و به محضر معظم له ارائه نمود، پس از مطالعه کامل، توصیه فرمودند: «**برخی عناوین بسیار جذاب بود و من چند بار دنبال این بودم که اصل مطالب را بخوانم، لذا بهتر است برای این عناوین به صورت مختصر هم شده، مطالب متن نوشته شود...!**» معظم له نامی که برای کتاب پیشنهاد فرمودند همان نام پر معنای « معارف قرآن در المیزان » بود که ۳ جلد اول آن در سال های ۱۳۷۰ با همان نام انتشار یافت. از آنجائی که مؤلف در تمام مدت تألیف کتابها از انفاس قدسی و راهنمایی های ارزشمند آن معلم الهی بهره مند بوده است، به عنوان سپاس، تألیف این مجموعه را به محضر مبارک ایشان تقدیم می نماید!

سید مهدی حبیبی امین

رمضان مبارک ۱۳۹۲

بخش اول

گفتارهای علامه طباطبائی

در توحید

پیش‌گفتار

کسانی که با المیزان الفت دارند، می‌دانند که علامه بزرگوار علاوه بر آن که در متن تفسیر آیات قرآن کریم مباحثی مفصل برای روشن شدن مطالب دارد، به طور جداگانه نیز در پایان تفسیر برخی از آیات، گفتارهای فلسفی، علمی، اخلاقی، اجتماعی، قرآنی و... بیان فرموده که خود منابع عظیمی از دانش و معارف اسلامی هستند.

این گفتارها تحت ۱۵ عنوان در ۳ جلد بر اساس موضوع آیات طبقه بندی شد (جلدهای ۱۷ و ۱۸ و ۱۹ معارف قرآن در المیزان)، و به منظور ارتباط گفتارها با آیات مورد نظر، در برخی از آنها، مختصری از تفسیر آیات تحت عنوان «مقدمه تفسیری بر موضوع،» اضافه گردید. گفتارها و مباحثی که در مجلدات قبلی خلاصه و بطور پراکنده آمده بود در اینجا بطور مفصل و متمرکز تکرار شد.

در هر موضوع، آنجا که در متن تفسیر برای روشن شدن مطلب، بحث قابل توجهی به عمل آمده، ولی عنوان گفتار جداگانه به آن داده نشده، در این مجموعه گنجانده شد. در انتخاب‌ها نیز، اصل اختصار رعایت گردید.

فصل اول

توحید از نظر قرآن

و رسول الله و علی (ع)

گفتاری در معنای: توحید از نظر قرآن

« لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَ قَالَ الْمَسِيحُ يَبْنَى إِسْرَائِيلَ
اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَ رَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَ مَاوَاهُ النَّارُ وَ
مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ! »

« لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثٌ ثَلَاثَةٌ وَ مَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَحِدٌ وَ إِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا
يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ...! »

« هر آینه کافر شدند کسانی که گفتند محققا خداوند همان مسیح فرزند مریم است
و مسیح خود گفت: ای بنی اسرائیل خدا را بپرستید که پروردگار من و پروردگار شما
است! بدرستی حقیقت این است که کسی که شرک به خدا می‌ورزد محققا خداوند
بهشت را بر او حرام کرده و جایش در آتش خواهد بود و هیچ یآوری از یاوران برای
ستمکاران نیست! »

« هر آینه کافر شدند کسانی که گفتند محققا خداوند سومی اقاییم سه‌گانه است و
حال آنکه هیچ معبودی جز خدای واحد نیست! و اگر دست از این گفته‌هایشان بر
ندارند بطور حتم عذابی دردناک بجان کسانی می‌افتد که بر این گفته‌ها پافشاری
نموده و همچنان آنرا ادامه می‌دهند! »

« آیا بسوی خدا بازگشت و استغفار نمی‌کنند؟ و حال آنکه خداوند غفور و رحیم
است! »

« مسیح فرزند مریم، رسولی بیش نیست، قبل از او هم رسولانی بودند و مادرش
مریم صدیقه‌ای بود مانند سایر زنان صدیقه این مادر و فرزند غذا می‌خوردند (و مانند
سایر جانداران محتاج به غذا بودند)، نگاه کن ببین چطور برای آنها آیات را بیان

می‌نمائیم آنگاه بین چگونه از شنیدن آن آیات روشن روی بر می‌تابند!»
(۷۲ تا ۷۵/مائده)

هیچ دانشمند متفکر و اهل بحثی که کارش غور و تعمق در مسائل کلی علمی است در این تردید ندارد که مساله توحید از همه مسائل علمی دقیق‌تر و تصور و درک آن از همه دشوارتر و گره آن از همه پیچیده‌تر است، چون این مساله در افقی قرار دارد که از افق سایر مسائل علمی و نیز از افق افکار نوع مردم بلندتر است و از سنخ مسائل و قضایای متداولی نیست که نفوس بتواند با آن انس گرفته و دلها به آن راه یابد، و معلوم است که چنین مساله‌ای چه معرکه‌ای در دلها بپا خواهد کرد و عقول و افکار برای درک آن سر از چه چیزهائی در خواهند آورد، چون اختلاف در نیروی جسمانی بواسطه اختلاف ساختمانهای بدنی اعصاب فکری را هم مختلف می‌کند و در نتیجه فهم و تعقل در مزاجهای مختلف از نظر کندی و تیزی و خوبی و بدی و استقامت و کجی مختلف می‌شود.

اینها همه مسلم است و کسی را در آن تردید نیست، قرآن کریم هم در آیات چندی به آن اشاره کرده، از آن جمله می‌فرماید:

«هل یستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون انما یتذکر اولوا الالباب!» (۹/زمر)
و نیز می‌فرماید:

«فاعرض عن من تولى عن ذکرنا و لم یرد الا الحیوة الدنیا! ذلک مبلغهم من العلم...!» (۲۹ و ۳۰/نجم) و نیز می‌فرماید:

«فما لهؤلاء القوم لا یکادون یفقهون حدیثا!» (۷۸/نسا)

و نیز در ذیل آیه ۷۵ همین سوره که از آیات مورد بحث است می‌فرماید:

«انظر کیف نبین لهم الایات ثم انظر انی یؤفکون!» (۷۵/مائده)

و این اختلاف درک‌ها و تفکرات در طرز تلقی و تفسیر یکتائی خدا از همه جا روشن‌تر دیده می‌شود، چه در آنجاست که اختلاف و نوسان وسیع و عجیبی که افراد بشر در درک و تعقل و کیفیت تفسیر و بیان مساله وجود خدای تعالی دارند بخوبی بچشم می‌خورد، با اینکه همه‌شان در اصل وجود خدا متفقند، چون دارای فطرت انسانی‌اند و این مساله هم از الهامات مرموز و اشارات دقیق فطرت سرچشمه می‌گیرد، لذا می‌بینیم که وجود این فطرت از یک طرف و برنخوردن به دین صحیح از طرف دیگر عده‌ای از افراد انسان را بر آن داشته که برای اسکات و قانع ساختن فطرت خود بتهائی از چوب و سنگ و حتی از کشک و یا گلی که با بول گوسفند درست کرده، آنها را

شریک خدا بدانند و بپرستند، همانطوری که خدا را می‌پرستند و از آنها حاجت بخواهند همانطوری که از خدا می‌خواهند و در برابر آنها به خاک بیفتند همانطوری که در برابر خدا می‌افتند، حتی به این هم اکتفا نکرده کار را به جایی برسانند که در همان عالم خیال بت‌ها را با خدا در انداخته و سرانجام بت‌ها را بر خدا غلبه داده و در نتیجه برای همیشه روی به بتخانه نهاده و خدا را فراموش کنند و بت‌ها را بر خود و حواجی خود امارت و سروری داده و خدا را معزول و از کار خدائی منفصل کنند، در حقیقت منتها درجه‌ای که این عده توانسته‌اند در باره هستی خداوند فکر کنند این است که برای او وجودی قائل شوند نظیر وجودی که برای آلهه خود قائلند، آلهه‌ای که خود بدست خود یا بدست امثال خود آنرا ساخته و پرداخته‌اند و لذا می‌بینیم که خدا را مانند یک یک بت‌ها به وحدت عددیه‌ای که در واحد است و از آن اعداد ترکیب می‌شود توصیف کرده‌اند.

قرآن هم در آیه زیر همین توصیف غلط آنها را حکایت کرده و می‌فرماید:

«و عجبوا ان جائهم منذر منهم و قال الكافرون هذا ساحر كذاب! اجعل الالهة الها واحدا ان هذا لشيء عجاب!» (۴ و ۵/ص)

چه از این طرز گفتارشان معلوم می‌شود که دعوت قرآن را به توحید، دعوت به وحدت عددی تلقی کرده‌اند، همان وحدتی که در مقابل کثرت است و گمان کرده‌اند اگر قرآن می‌فرماید:

«و الهکم اله واحد لا اله الا هو!» (۱۶۳/بقره) و یا می‌فرماید:

«هو الحی لا اله الا هو فادعوه مخلصین له الدین!» (۶۵/غافر)

و یا آیات دیگری که دعوتشان به این است که خدایان برون از حدتان را دور انداخته روی به درگاه خدای یگانه آرید:

«و الهنا و الهکم واحد - معبود ما و معبود شما یکی است!» (۴۶/عنکبوت)

قرآن در تعالیم عالییه خود وحدت عددیه را از پروردگار (جل ذکره) نفی می‌کند و جهتش این است که لازمه وحدت عددیه محدودیت و مقدوریت است و واحدی که وحدتش عددی است جز به اینکه محدود به حدود مکانی و زمانی و هزاران حدود دیگر باشد و جز به اینکه مقدور و محاط ما واقع شود تشخیص داده نمی‌شود و قرآن خدای تعالی را منزله از این می‌داند که محاط و مقدور چیزی واقع شود و کسی بر او احاطه و تسلط بیابد. مثالی که بتواند قدری مطلب را به ذهن خواننده نزدیک کند این است که: اگر شما از آب حوض منزل خود که آب واحدی است دویست ظرف را پر کرده و به این وسیله آبی را که تاکنون همیشه یک واحد بود بصورت دویست واحدش در آورید، در

این صورت خواهید دید که آب هر یک از ظرفها به تنهائی واحد و جدا از آبهای دیگر است .

و اگر کسی از شما سؤال کند این ظرف معین وحدتش را از کجا آورد ؟ و چطور شد که از آبی که همه آن یک واحد بود دویست واحد پیدا شد ؟ ! در جواب خواهید گفت : جهت این کثرت این است که هر یک از ظرفها را که انگشت بگذارید می بینید آب سایر ظرفها در آن نیست ، و همین نبودن آبهای صد و نود و نه ظرف دیگر در این ظرف حد این ظرفست و همچنین یک انسان از این جهت یکی است که خصوصیات سایر انسانها را فاقد است ، همچنین نداشتن و نبودنها عبارتست از حدی که اگر نبود ممکن نبود انسان را که هم صادق بر این فرد و هم بر سایر افراد است متصف به وحدت و کثرت نمود .

پس از این مثال بخوبی روشن شد که تنها و تنها محدودیت یک وجود به هزاران هزار امر عدمی باعث شده است که واحد عددی واحد شود و اگر به جهتی آن وحدت از میان رفته و صفت و کیفیت اجتماع عارض شود از ترکیب همان واحد کثرت عددی بوجود آید .

و چون خدای متعال بنا بر تعلیم عالی قرآن منزّه از مقهوریت است بلکه قاهری است که هیچگاه مقهور نمی شود از این جهت نه وحدت عددی و نه کثرت عددی در حق او تصور ندارد و لذا در قرآن می فرماید:

« هو الواحد القهار! » (۱۶/رعد) و نیز می فرماید:

« ء ارباب متفرقون خیرا ام الله الواحد القهار ما تعبدون من دونه الا اسماء سمیتموها انتم و اباؤکم! » (۳۹ و ۴۰/یوسف) و می فرماید:

« و ما من اله الا الله الواحد القهار! » (۶۵/ص) و می فرماید:

« لو اراد الله ان یتخذ ولدا لاصطفی مما یخلق ما یشاء سبحانه هو الله الواحد القهار! » (۴/زمر)

و سیاق این آیات همانطوری که می بینید تنها وحدت فردی را از باری تعالی نفی نمی کند ، بلکه ساحت مقدس او را منزّه از همه انحاء وحدت می داند ، چه وحدت فردی که در قبال کثرت فردی است (مانند وحدت یک فرد از انسان که اگر فرد دیگری به آن اضافه شود نفر دوم انسان به دست می آید)، و چه وحدت نوعی و جنسی یا هر وحدت کلی دیگری که در قبال کثرتی است از جنس خود (مانند وحدتی که نوع انسان که یکی از هزاران هزار نوع حیوانی است، مانند گاو و گوسفند و اسب و امثال آن، در قبال کثرت انواع،) چون تمامی این انحاء وحدت در مقهوریت و جبر به داشتن حدی که فرد را از

سایر افراد نوع، یا نوع را از سایر انواع جنس جدا و متمایز کند مشترکند و چون بنا بر تعلیمات قرآن هیچ چیز خدای تعالی را به هیچ وجه نه در ذات و نه در صفات و نه در افعال نمی‌تواند مقهور و مغلوب و محدود در حدی کند از این جهت وحدت او عددی نیست.

آری، از نظر قرآن او قاهری است فوق هر چیز، و در هیچ شانی از شؤون خود محدود نمی‌شود، وجودی است که هیچ امری از امور عدمی (که عبارت اخری حد است)، در او راه ندارد و حقی است که مشوب به هیچ باطلی (که یکی از آنها محدودیت است)، نمی‌گردد، زنده‌ایست که مرگ ندارد، دانائی است که جهل در ساحتش راه ندارد، قادری است که هیچ عجزی بر او چیره نمی‌شود، مالکی است که کسی از او چیزی را مالک نیست، عزیزی است که ذلت برایش نیست و ملکی است که کسی را بر او تسلطی نیست.

و کوتاه سخن یکی از تعلیمات عالییه قرآن همین است که برای پروردگار از هر کمال خالص آن را قائل است، ساحت مقدسش را از هر نقصی مبرا می‌داند، این حقیقتی است که شاید هر کسی نتواند به درک آن نائل شود و لذا برای اینکه شما خواننده عزیز بیشتر به این حقیقت قرآنی آشنا شوید ناگزیرم توصیه کنم که در ذهن خود دو چیز را فرض کنی که یکی از آن دو متناهی و محدود و دیگری از همه جهات و به تمام معنا نامتناهی و بی‌پایان باشد، بعد از فرض آن دو اگر به دقت تامل کنی خواهی دید که نامتناهی به سراسر وجود متناهی محیط است، بطوری که به هیچ نحو از انحائی که بتوان فرض کرد متناهی نمی‌تواند غیر متناهی را از حد کمالش دفع کند، بلکه خواهی دید که غیر متناهی بر متناهی سیطره و غلبه‌ای دارد که هیچ چیز از کمالات او را فاقد نیست و نیز خواهی دید که غیر متناهی قائم به نفس خود و شهید و محیط بر نفس خویش است، آنگاه با در نظر گرفتن این مثال قدری معنای دو آیه زیر بیشتر و بهتر مفهوم می‌شود:

« ا و لم یکف بریک انه علی کل شیء شهید! الا انهم فی مرئیه من لقاء ربهم الا انه بکل شیء محیط! » (۵۳ و ۵۴ / حم سجده)

و می‌توان گفت تنها این دو آیه نیستند، بلکه عموم آیاتی که اوصاف خدا را بیان می‌کنند و صراحت در حصر و یا ظهور در آن دارند دلالت بر این معنا می‌کنند، مانند آیات زیر:

« الله لا اله الا هو له الاسماء الحسنی! » (۸ / طه)

« و يعلمون ان الله هو الحق المبین! » (۲۵ / نور)

« هو الحی لا اله الا هو! » (۶۵/غافر)

« و هو العلیم القدیر! » (۵۴/روم)

« ان القوه لله جمیعا! » (۱۶۵/بقره)

« له الملك و له الحمد! » (۱/تغابن)

« ان العزة لله جمیعا! » (۶۵/یونس)

« الحق من ربك! » (۱۴۷/بقره)

« و انتم الفقراء الی الله و الله هو الغنی! » (۱۵/فاطر)

و آیات دیگری غیر اینها که همه همین طوری که می بینید به بانگ بلند خدای تعالی را در هر کمالی که بتوان فرض کرد اصیل دانسته و حضرتش را مالک تمامی کمالات می داند و چنین اعلام می دارد که برای غیر خدا به اندازه خردلی از کمالات وجود ندارد ، مگر اینکه خدایش ارزانی بدارد که باز ملک خداست و در نزد او عاریت است ، چون عطیه و تملیک خدا با تملیکات ما آفریدگان فرق دارد ، ما اگر چیزی به کسی تملیک کنیم از ملک خود بیرون کرده و دیگر مالک آن نیستیم و لیکن خدای سبحان این چنین نیست زیرا که آفریدگان خدا ، خود و آنچه در دست دارند همه ملک خدایند .

بنا بر این هر موجودی را فرض کنیم که در آن کمالی باشد و بخواهیم فرضا او را ثانی خدا و انباز او بدانیم برگشت خود او و کمالش بسوی خداوند است ، با این تفاوت که همان کمال ، مادامی است که در موجود فرضی ما وجود دارد و مشوب و آمیخته با هزاران نواقص است و لیکن همین کمال خالصش نزد خدا است ، آری خدای تعالی حقی است که هر چیزی را مالک است و غیر خدا باطلی است که از خود چیزی ندارد ، کما اینکه در قرآن می فرماید:

« لا یملکون لانفسهم ضرا و لا نفعا و لا یملکون موتا و لا حیوة و لا نشورا! » (۳/فرقان)

و همین معنا است که وحدت عددی را از خدای تعالی نفی می کند ، زیرا اگر وحدتش وحدت عددی بود وجودش محدود و ذاتش از احاطه به سایر موجودات بر کنار بود ، و آنگاه صحیح بود که عقل ثانی و انبازی برایش فرض کند ، حالا چه در خارج باشد و چه نباشد و نیز از ناحیه ذاتش مانعی نبود از اینکه عقل او را متصف به کثرت کند و اگر مانعی می داشت از ناحیه خارج و مرحله وقوع بود ، مانند همه چیزهایی که ممکن است باشد ، لیکن فعلا نیست ، حال آنکه خدای تعالی اینطور نیست و فرض ثانی و انباز برای خدا فرضی است غیر ممکن ، نه اینکه ممکن باشد و لیکن فعلا وقوع نداشته باشد ، بنا بر آنچه گفته شد ، خدای تعالی به این معنا واحد است که از جهت وجود طوری است که محدود به حدی نمی شود تا بتوان برون از آن حد فرد دومی برایش تصور کرد و

همین معنا و مقصود از آیات سوره توحید است:

« قل هو الله احد! الله الصمد! لم یلد و لم یولد! و لم یکن له کفوا احد! »

توضیح اینکه کلمه « احد » در « قل هو الله احد! » طوری استعمال شده که امکان فرض بر عددی را در قبال آن دفع می‌کند، زیرا وقتی گفته می‌شود: « احدی به سر وقت من نیامد! » آمدن یک نفر و دو نفر و همه ارقام بالاتر را نفی می‌کند، همچنین اگر این کلمه در جمله مثبت بکار رود مانند: « و ان احد من المشرکین استجارک - و اگر احدی از مشرکین به تو پناه آورد...! » در اینجا نیز یک نفر و دو نفر و همه ارقام بالاتر از دو را شامل می‌شود و مانند کلمه « هر کس » هیچ رقمی از ارقام از شمول آن بیرون نیست.

در آیه: « قل هو الله احد! » چون احد در اثبات بکار رفته نه در نفی و چون منسوب به چیزی و یا کسی هم نشده، از این جهت می‌رساند که هویت پروردگار متعال طوری است که فرض وجود کسی را که هویتش از جهتی شبیه هویت او باشد رفع می‌کند، چه اینکه یکی باشد و چه بیشتر، پس کسی که ثانی خدا و انباز او باشد نه تنها در خارج وجود ندارد، بلکه فرض آنهم بر حسب فرض صحیح محال است.

و لذا در سوره توحید نخست « احد » را به « صمدیت » توصیف کرد و « صمد » عبارتست از چیزی که جوف و فضای خالی در آن نباشد، و در ثانی به اینکه « نمی‌زاید، » و در ثالث به اینکه « زائیده نمی‌شود، » و در رابع به اینکه « احدی همپایه او نیست! » که همه این اوصاف از چیزهایی هستند که هر کدام نوعی محدودیت و برکناری را همراه دارند و از همین جهت است که هیچ آفریده‌ای نمی‌تواند آفریدگار را آنطور که هست توصیف کند، کما اینکه در قرآن به این معنا اشاره کرده و می‌فرماید:

« سبحان الله عما یصفون الا عباد الله المخلصین! » (۱۵۹ و ۱۶۰/صافات)

و نیز می‌فرماید: « و لا یحیطون به علما! » (۱۱۰/طه)

سرّ این مطلب این است که صفات کمالیه‌ای که ما خدا را به آن صفات توصیف می‌کنیم اوصاف مقید محدودی هستند و خدای تعالی منزّه است از قید و حد، خدای تعالی کسی است که رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم در ثنایش آن جمله معروف را گفته است:

« لا احصى ثناء علیک انت کما اثنت علی نفسک - من ثنای تو نتوانم شمرد،

تو همانطوری هستی که از ناحیه خودت ستایش شدی! »

و همین معنای از وحدت است که با آن تثلیث نصارا دفع می‌شود، گر چه آنها هم قائل به توحید هستند، لیکن توحیدی را معتقدند که در آن وحدت، وحدت عددی است و منافات ندارد که از جهت دیگر کثیر باشد، نظیر یک فرد از انسان که از جهت

اینکه فردی است از کلی انسان واحد و از جهت اینکه علم و حیات و انسانیت و چیزهای دیگر است کثیر است، تعلیمات قرآنی منکر چنین وحدتی است نسبت به خداوند، قرآن وحدتی را ثابت می‌کند که به هیچ معنا فرض کثرت در آن ممکن نیست، نه در ناحیه ذات و نه در ناحیه صفات، بنا بر این، آنچه در این باب از ذات و صفات فرض شود قرآن همه را عین هم می‌داند، یعنی صفات را عین هم و همه آنها را عین ذات می‌داند.

لذا می‌بینیم آیاتی که خدای تعالی را به وحدانیت ستوده دنبالش صفت قهاریت را ذکر کرده است، تا بفهماند وحدتش عددی نیست، یعنی وحدتی است که در آن بهیچ وجه مجال برای فرض ثانی و مانند نیست، تا چه رسد به اینکه ثانی او در عالم، خارجیت و واقعیت داشته باشد، کما اینکه در قرآن به موهوم بودن مفروضات بشری و قهاریت خدا بر آن مفروضات اشاره کرده و می‌فرماید:

« ء ارباب متفرقون خیر ام الله الواحد القهار ما تعبدون من دونه الا اسماء سمیتموها انتم و آباؤکم! » (۳۹/یوسف)

خدای را به وحدتی ستوده که قاهر است بر هر شریکی که برایش فرض کنند، خلاصه، وحدتی اثبات می‌کند که در عالم برای معبودهای غیر خدا جز اسم چیزی باقی نمی‌گذارد و همه را موهوم می‌سازد. و نیز می‌فرماید:

« ام جعلوا لله شرکاء خلقوا کخلقه فتشابه الخلق علیهم قل الله خالق کل شیء و هو الواحد القهار! » (۱۶/رعد) و نیز فرموده:

« لمن الملك الیوم لله الواحد القهار! » (۱۶/غافر)

چون وسعت ملک او آنقدر است که هیچ مالک دیگری در برابرش فرض نمی‌شود، جز اینکه آن مفروض و آنچه در دست او است همه ملک خدای سبحان است. و نیز فرموده:

« و ما من اله الا الله الواحد القهار! » (۶۵/ص) و نیز فرموده:

لو اراد الله ان یتخذ ولدا لاصطفی مما یخلق ما یشاء سبحانه هو الله الواحد القهار
«! (۴/زمر)

همانطوری که می‌بینید در این آیات و آیات دیگری که اسم از قهاریت خدا به میان آمده است کلمه قهار بعد از ذکر واحد بکار رفته است!

حدیثی در توحید از رسول الله «ص»

صدوق علیه الرحمه در کتاب معانی الاخبار به سند خود از عمرو بن علی از علی علیه السلام نقل می کند که فرمود:

رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم فرموده: معنای توحید او این است که معتقد باشیم که ظاهرش در باطن او و باطنش در ظاهر او است، ظاهرش موصوفی است نادیدنی و باطنش موجودی است آشکار و غیر خفی، او در همه جا یافت می شود، هیچ جا نیست که لحظه ای از او خالی باشد، حاضر است اما محدود نیست، غایب است اما مفقود نیست.

مؤلف: کلام رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم در این مقام است که وحدت غیر عددی خدای تعالی را که فرع نامحدودی اوست بیان نماید، چه نامحدودی است که باعث می شود ظاهر توحید و توصیفش از باطن آن و باطنش از ظاهر آن جدا نباشد، زیرا ظاهر و باطن از جهت داشتن حد از هم جدا و متفاوتند و وقتی حد در بین نبود این جدایی و تفاوت از بین رفته و مختلط و متحد خواهند شد، همچنین وقتی ظاهر موصوف درک کردنی و باطن آن راه نیافتنی و پوشیده است که این ظاهر و باطن دارای حدی مخصوص به خود باشند و هیچیک از حد خود تجاوز نکنند، همچنین حاضر از این جهت که محدود است وجودش جمع و جور و حاضر برای شخصی است که نزد او است و غایب از این جهت که محدود است، مفقود است برای شخصی و گرنه اگر پای حد از میان برداشته شود نه حضور، حاضر را به تمام وجودش برای کسی مجتمع می سازد و نه غیبت، غایب را از نظر او مفقود و پوشیده می دارد.

المیزان ج: ۶ ص: ۱۵۳

توحید از منظر علی علیه السلام

صدوق علیه الرحمه در کتاب توحید و کتاب خصال به سند خود از مقدم بن شریح ابن هانی از پدرش شریح نقل می کند که گفت: در جنگ جمل عربی از میان لشکریان برخاسته عرض کرد: یا امیر المؤمنین آیا اعتقاد شما این است که خدا یکی است؟ این را که گفت مردم گردن کشیدند، که ای فلان مگر نمی بینی امام در این ایام با چه گرفتاریها مواجه است؟! در مثل چنین ایامی که امام گرفتار جنگ است چه جای اینگونه سؤالات است؟! حضرت فرمود: بگذارید جواب خود را بگیرد و نسبت به خدای

خود معرفتی حاصل کند ، او همان را می‌خواهد که ما آنرا از دشمن خود می‌خواهیم) یعنی همه رنجهای ما برای این است که دشمنان ما به خدا آشنا شوند! آنگاه روی به اعرابی کرد و فرمود :

ای اعرابی ! گفتن اینکه خدا واحد است بر چهار وجه است که دو وجه آن غلط و دو وجه دیگرش صحیح است ، اما آن دو وجهی که جایز نیست بر خدا اطلاق شود یکی این است که کسی بگوید خدا واحد است ، مقصودش از واحد واحد عددی باشد ، این صحیح نیست زیرا چیزی که دوم برایش نیست داخل در اعداد نمی‌شود ، لذا می‌بینید که قرآن گویندگان ثالث ثلثه را کافر خوانده ، دیگر اینکه کسی بگوید : خدا یکی است و مرادش همان باشد که گوینده‌ای می‌گوید فلانی یکی از مردم است. این نیز باطل است، چون خدا را به خلق تشبیه کردن است و پروردگار ما بزرگتر از آنست که برایش شبیهی باشد .

اما آن دو نحوه وحدتی که برای خدا ثابت است یکی این است که کسی بگوید : خدا واحد است و در اشیای عالم مانندی برایش نیست و این صحیح است چون پروردگار همینطور است ، دیگر اینکه گفته شود خدای عز و جل احدی المعنا است ، یعنی نه در خارج و نه در عقل و نه در وهم قابل هیچگونه انقسامی نیست ، این هم صحیح است چون پروردگار ما همینطور است .

المیزان ج : ۶ ص : ۱۳۴

توحید در خطبه ای از نهج البلاغه

در نهج البلاغه است که امام در یکی از خطبه‌هایش می‌فرماید:

- اولین قدم به سوی دین کسب معرفت است، کمال معرفت به تصدیق پروردگار و ایمان به او است ، کمال تصدیق و ایمان به خدا ، توحید او است ، کمال توحیدش به اخلاص یعنی به اینست که سر جز به آستان او فرود نیآوری و عبادت را جز برای او انجام ندهی و کمال اخلاصش زبان بستن از توصیف او است ، چون هر صفتی خود شهادت می‌دهد که غیر موصوفست ، کما اینکه هر موصوفی خود گواهی می‌دهد که غیر صفت است ، بنا بر این کسی که خدای را در وصف بگنجاند او را قرین دانسته و کسی که خدای را قرین بداند به دوئیت او حکم کرده و هر که به دوئیت حکم کند او را تجزیه کرده و دارای ابعاض دانسته و کسی که چنین کند نسبت به او جاهل شده است و کسی که نسبت به خدا جاهل شد البته به او اشاره هم می‌کند و کسی که او را مورد اشاره خود

قرار دهد او را تحدید کرده و کسی که او را محدود کند او را معدود و قابل شمارش کرده است ...!

مؤلف: این خطبه بدیع‌ترین بیانی است که بهتر از آن در باره توحید بیانی دیده نشده است. حاصل قسمت اول آن اینست که برگشت کامل‌ترین مراحل معرفت خدا به بازداری زبان است از توصیف او و حاصل قسمت دوم آن یعنی جمله: «فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ...!» که متفرع بر قسمت اول است، این است که اثبات صفات برای خدا مستلزم اثبات وحدت عددی است برای او، وحدت عددی ملازم است با محدودیت، خدای تعالی اجل از آن است که در حد بگنجد.

پس از این دو مقدمه این نتیجه گرفته می‌شود که کمال معرفت خدای تعالی پی بردن به این است که وحدتش مانند وحدت سایر موجودات، وحدت عددی نیست و برای وحدت او معنای دیگری است، مراد امام امیر المؤمنین علیه‌السلام از ایراد این خطبه همین نتیجه است.

اما اینکه فرمود: کمال معرفت به او توصیف نکردن است، دلیلش همان جملات قبلی است که در هر جمله مرتبه‌ای را از ایمان بیان کرده، نخست می‌فرماید: «اول الدین معرفته - اولین مرتبه دین شناخت خدا است!» و این خود واضح است، چون کسی که خدا را نمی‌شناسد هنوز قدم در ساحت دین نگذاشته، پس اولین قدم بسوی دین شناسائی خدا است، آنگاه می‌فرماید: «و کمال معرفته التصدیق به - و کمال معرفت خدا تصدیق و ایمان به او است!» این نیز روشن است، زیرا معرفت پروردگار از قبیل معرفت‌هایی است که باید توأم با عمل باشد که از طرفی ارتباط و نزدیکی عارف را به معروف نشان داده و از طرف دیگر عظمت معروف را حکایت کند، نه از قبیل معرفت‌هایی که توأم با عمل نیست.

پر واضح است که اینگونه معرفت‌ها وقتی در نفس پای‌گیر و مستقر می‌شود که به لوازم عملیش قیام شود و گرنه معرفت در اثر ارتکاب اعمال مخالف و ناسازگار رفته رفته ضعیف شده و سرانجام بطور کلی از بین می‌رود، یا لا اقل بی‌اثر می‌ماند.

کما اینکه امام امیر المؤمنین علیه‌السلام همین معنا را در یکی از کلماتش که در نهج البلاغه روایت شده است متعرض شده و می‌فرماید: علم مقرون به عمل است، کسی که علمی آموخت می‌باید به لوازم عملی آن قیام نماید و گرنه رخت از دلش بر بسته (از بین می‌رود).

پس علم و معرفت به هر چیز وقتی کامل می‌شود که عالم و عارف نسبت به معلوم و معروف خود ایمان صادق داشته باشد، نه اینکه آنرا شوخی و بازیچه پندارد،

علاوه بر این ، ایمان خود را از ظاهر و باطن خود بروز دهد ، جسم و جانش در برابر معروف خاضع شود ، این همان ایمانی است که اگر در دل بتابد آشکار و نهان آدمی را در پرتو خود اصلاح می‌کند ، پس صحیح است که گفته شود : کمال معرفت خدا تصدیق به او است .

آنگاه می‌فرماید: «و کمال التصدیق به توحیده - و کمال تصدیق و ایمان به خدا توحید او است!»

جهتش این است که گر چه خضوع که همان تصدیق و ایمان به خداست و با شرک و بت‌پرستی هم محقق می‌شود ، کما اینکه مشرکین و بت‌پرستان هم برای پروردگار خضوع داشتند و هم برای خدایان خود ، الا اینکه این خضوع ناتمام و ناقص است. بدیهی است که خضوع وقتی کامل می‌شود که تمامی مراتب آن از غیر خدا به سوی خدا معطوف گردد ، چون خضوع برای معبودهای ساختگی ، خود به معنای اعراض و روگردانی از خداست ، سپس تصدیق به خدا و خضوع نسبت به مقام او وقتی کامل می‌شود که از عبادت شرکای ساختگی و دعوت آنان اعراض شود ، این است معنای جمله: «و کمال التصدیق به توحیده - و کمال تصدیق او یگانه دانستن او است!»

آنگاه فرمود: «و کمال توحیده الاخلاص له - و کمال توحیدش ، اخلاص نسبت به او است!»

باید دانست که توحید دارای مراتبی است که بعضی فوق بعضی دیگر قرار دارند و آدمی به مرتبه کامل آن نایل نمی‌شود مگر آنکه معبود یکتا را آنچنان که شایسته است یعنی بنحو انحصار بپرستد و تنها به گفتن: «الها واحدا!» اکتفا نکرده و در برابر هر کس و ناکسی به خاک ذلت نیفتد و دل خوش نباشد ، بلکه براستی و از روی حقیقت هر چیزی را که بهره‌ای از کمال و وجود دارد همه را به خدا نسبت دهد ، خلقت عالم ، روزی روزی‌خواران و زنده کردن و میراندن آنان و خلاصه دادن و ندادن و همه چیز را از او بداند و در نتیجه خضوع و تذلل را به خدای تعالی انحصار دهد و جز برای او برای هیچکس و به هیچ وجه اظهار ذلت نکند .

بلکه امیدوار جز به رحمت او و بیمناک جز از غضب او نباشد ، طمع جز به آنچه در نزد اوست نبندد ، سر جز بر آستان او نساید و به عبارت دیگر هم در ناحیه علم و هم در ناحیه عمل ، خود را خالص برای خدا کند ، از این جهت است که امام فرمود: «و کمال توحیده الاخلاص له!» وقتی معرفت آدمی نسبت به خداوند به این پایه رسید و خدای تعالی آدمی را به چنین شرافتی مفتخر ساخت و او را تا درجه اولیاء و مقربین درگاه خود بالا برد آنوقت است که با کمال بصیرت به عجز خود از معرفت حقیقی خدا

پی برده و می‌فهمد که نمی‌تواند خدای را آنطوری که لایق کبریا و عظمت اوست توصیف کند! و نیز بخوبی درک می‌کند که هر معنائی که بخواهد خدا را به آن توصیف کند بطور کلی معنائی است که آنرا از مشهودات ممکن خود که همه مصنوع خدایند گرفته و با همانها خدای را توصیف کرده است.

با اینکه این معانی عموماً صورتهایی هستند ذهنی و محدود و مقید، صوری هستند که با هم ائتلاف ندارند و یکدیگر را دفع می‌کنند، مثلاً علم و قدرت و حیات و رزق و عزت و غنا و امثال اینها مفاهیمی هستند که هر کدام غیر دیگری است و واضح است که علم، غیر قدرت است و قدرت، غیر علم است، هر مفهومی خودش، خودش است، ما وقتی مفهوم علم را مثلاً بنظر آوریم، در آن لحظه از معنی قدرت منصرفیم و در معنای علم، قدرت را نمی‌بینیم.

همچنین وقتی معنای علم را از نظر اینکه وصفی است از اوصاف، تصور می‌کنیم، از ذاتی که متصف است به آن غفلت داریم.

از اینجا می‌فهمیم که این مفاهیم و این معلومات و ادراکات قاصر از اینند که با آفریدگار منطبق شوند و او را آنچنان که هست حکایت کنند، لذا کسی که به درجه اخلاص رسیده خود را محتاج و ملزم می‌بیند که در توصیف خدای خود به نقص و عجز خود اعتراف کند، آنهم چه نقصی؟! نقصی علاج ناپذیر و عجزی غیر قابل جبران و نیز خود را ناچار می‌بیند راهی را که تاکنون در این وادی پیموده به عقب بر گردد و از هر چه تاکنون به خدا نسبت داده استغفار کند و آن اوصاف را از او نفی نماید و در نتیجه خود را سرگردان در چنان حیرتی ببیند که خلاصی از آن نیست، این است مراد امام علیه‌السلام از اینکه فرمود: «و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه لشهادة کل صفة انها غیر الموصوف و شهادة کل موصوف انه غیر الصفة - و کمال اخلاصش زبان بستن از توصیف او است چون هر صفتی خود شهادت می‌دهد که غیر موصوف است، کما اینکه هر موصوفی گواهی می‌دهد که غیر صفت است!»

و اگر کسی دقت کند خواهد فهمید که این تفسیری که ما از این فقره از خطبه کردیم معنائی است که فقرات اول خطبه آنرا تأیید می‌کند، چون امام علیه‌السلام در اوایل خطبه می‌فرماید:

«الذی لا یدرکه بعد الهمم و لا یناله غوص الفطن الذی لیس لصفته حد محدود و لا نعت موجود و لا وقت معدود و لا اجل ممدود...!»

«خداوندی است که بلندی همت متفکرین هر چه هم سیمرغ فکرشان اوج بگیرد به کنه ذاتش نمی‌رسد، غوطه‌های غوطه‌وران در دریای فهم و حذاقت، هر چه هم عمیق باشد به درک آن حقیقت نایل نمی‌شود، خداوندی است که برای صفات جمال

و کمالش غایتی معین و وصفی موجود نیست ، برای گنجایش آن مدتی معین و یا زمانی و لو هر چه هم ممتد و طولانی باشد نیست . »

اما اینکه امام علیه‌السلام فرمود: « فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ...! » بیانی است که از راه تجزیه و تحلیل اثبات وصف به نتیجه مطلوب (برای خداوند سبحان حدی و عددی نیست!) منتهی می‌شود ، چنانکه بیان اول از راه تجزیه و تحلیل معرفت به نتیجه منتهی می‌شد ، به این بیان که هر کس خدا را وصف کند او را قرین آن وصف دانسته ، چون سابقا شناختیم که وصف غیر موصوف است و بین آن دو تغایر هست و جمع کردن همین دو چیز متغایر همان قرین کردن آنها است ، کسی که خدا را قرین چیزی کند به دو تائی او حکم کرده ، یکی خودش و یکی وصفش ، کسی که به دوئیت او حکم کند او را تجزیه به دو جزء کرده ، کسی که خدا را تجزیه کند به او جهل ورزیده و با اشاره عقلیه به سویس اشاره کرده ، کسی که به او اشاره کند او را تحدید کرده ، چون اشاره مستلزم جدائی مشیر است از مشار الیه ، تا اینکه اشاره - که خود بعدی است بین مشیر و مشار الیه و لو عقلی - آن دو را به هم مرتبط سازد ، از سمت مشیر گرفته و در جهت مشار الیه ختم شود: « و من حده فقد عده - و کسی که خدا را تحدید کند او را بشمار در آورده است! » یعنی وحدتش را وحدت عددی دانسته ، برای اینکه لازمه انقسام و محدودیت و انعزال وجودی ، گنجیدن در عدد هست تعالی الله عن ذلک .

و در نهج البلاغه است که امام علیه‌السلام در یکی از خطبه‌های خود فرمود : حمد خدائی را که هیچیک از احوالش بر حال دیگرش سبقت ندارد ، تا در نتیجه قبل از اینکه آخر شود اول باشد ، قبل از اینکه باطن شود ظاهر باشد ، خدائی که غیر از حضرتش هر چیزی وحدتش مساوق (همزمان) با کمی است و جز او هر عزیزی عزتش توأم با ذلت است ، خدائی که هر قویی جز او ضعیف ، هر مالکی جز او مملوک ، هر عالمی غیر او متعلم است ، پروردگاری که غیر او هر قادری قدرتش توأم با عجز است ، هر شنوائی غیر او از شنیدن صوتهای خیلی آهسته کر است ، صوتهای خیلی بلند هم او را کر می‌کند ، علاوه بر این صوتهای معتدل را هم تنها در نزدیک می‌شنود ، پروردگاری که هر بینائی غیر او بینائیش از دیدن رنگهای خیلی کم و اجسام خیلی ریز ناتوان است ، هر ظاهری غیر او باطن و هر باطنی به غیر او ظاهر است .

مؤلف: امام در این خطبه در صدد بیان این معنا است که خدای تعالی در هر جهتی نامحدود است ، بر عکس ، غیر او از هر جهت محدود ، چه این معانی که امام علیه‌السلام در این خطبه ذکر فرموده و همچنین امثال اینها ، معانی هستند که وقتی حد بر آنها عارض می‌شود آن نحوه اضافه و نسبتی که قبل از فرض محدودیت با خارج از

حد داشتند به نسبت ضد منقلب می‌شود، مثلاً ظهور وقتی محدود فرض شود معنای محدودیتش این است که نسبت به بعضی جهات و یا پاره‌ای چیزها ظهور و نسبت به جهات دیگر و چیزهای دیگر (که اگر محدود نبود نسبت به آنها هم ظهور بود)، خفا است، همچنین اگر عزت محدود فرض شود نسبت به ماورای حد ذلت است و قوت محدود و مقید، نسبت به خارج از حد و قید، ضعف است، ظهور در غیر دایره حد بطون، و بطون در ماورای حد ظهور است.

مالک محدود، خود مملوک آنکسی است که مالکیت او را محدود کرده و چنین سلطنت و اقتداری نسبت به او داشته است، همچنین عالم محدود علمش از خودش نیست، بلکه دیگری به او افاضه و تعلیم کرده، چون اگر از خود او بود خودش علم را محدود نمی‌کرد، و بر همین قیاس است صفات دیگر.

و دلیل اینکه گفتیم کلام امام علیه‌السلام همه در اطراف نامحدودی خدا دور می‌زند این فقره از خطبه آن حضرت است که می‌فرماید:

«و کل سمیع غیره یصم عن لطیف الاصوات ...!»

چه روشن است که بنای این جمله و ما بعدش بر محدودیت مخلوقات و نامحدودی خدا است و چون خطبه از اول تا آخر به یک سیاق ایراد شده از این رو می‌توان گفت تمامی خطبه بر محدودیت مخلوقات و نامحدودی خالق دور می‌زند. و اما جمله:

«و کل مسمی بالوحدۀ غیره قلیل!»

که غرض ما هم از نقل خطبه همین جمله‌اش بود، خود روشن است که بنای آن بر محدودیت مخلوقات است، زیرا چیزی که اسم واحد بر او اطلاق می‌شود لازمه عددی بودن وحدتش که نتیجه محدودیت او است این است که مسمایش قابل قسمت و تکثر باشد، معلوم است که هر چه این تکثر و قابلیت انقسام بیشتر باشد وحدت واحد بالنسبه به کثرتی که بر او حادث شده بیشتر رو به قلت و ضعف می‌گذارد، چون هر واحد عددی نسبت به کثرتی که در مقابل اوست قلیل است و آن واحد بی حد و نهایت است، که فرض هیچگونه کثرتی در او راه ندارد، چون هیچگونه تحدید و تمیزی بر او عارض نمی‌شود، هیچ چیز از حقیقت او جدا و از معنای او دور نیست بلکه با انضمام آن کثیر و قوی و با جدائی از آن قلیل و ضعیف شود، بلکه معنایش نحوه‌ای است که هر ثانی برایش فرض شود باز خود اوست.

و در نهج البلاغه یکی از خطبه‌های امام علیه‌السلام این است که فرمود:

«الحمد لله الدال علی وجوده بخلقه ...!»

« حمد خدائی را که بوسیله خلقت دلالت کرد بر وجود خود و بوسیله حادث بودن مخلوقاتش بر ازلیت و قدم خود و بوسیله شباهت داشتن مخلوقاتش به یکدیگر بر بی شبیه بودن خود ، خدائی که دست مشاعر نمی‌توانند او را لمس کند و در چهار دیوار تصورات او احساسات خود محدودش نماید و حایلها نمی‌توانند بین او و ماسوایش حایل شوند ، برای اینکه صانع از مصنوع جداست و حساب آنکسی که چیزی را تحدید می‌کند از حساب محدودش جداست ، همچنین حساب رب از مربوب ، خدای احدی که برگشت احدیتش به عدد نیست ، خالقی که در خلقتش حاجت به جنب و جوشی نداشته و کارش چون کارهای ما خسته کننده و تعجب‌آور نیست ، شنوایی که شنوایش طوری نیست که حاجت به ادوات یعنی به دستگاه سامعه داشته باشد ، بینائی که بینایش نحوه‌ای نیست که مانند بینائی ما به گرداندن حدقه و شعاع آن محتاج باشد ، خدائی که نزد تمامی اشیا حاضر هست ، لیکن نه بطور تماس و مجاورت و از همه آنها جداست لیکن نه بطوری که مسافتی فاصله باشد ، خدائی که بر همه آشکار است لیکن نه بدیدن و از همه پنهان است ولی نه از جهت لطافت ، خدائی که جدائیش از اشیا به قهر و قدرت بر آنها است و جدائی اشیا از او به خضوع برای او و رجوع بسوی اوست ، خدائی که اگر کسی توصیفش کند در حقیقت تحدیدش کرده و کسی که تحدیدش کند در حقیقت در شمارش در آورده و کسی که در شمار در آوردش در حقیقت ازلیت او را باطل کرده است! »

مؤلف : بنای صدر کلام امام علیه‌السلام بر این است که جمیع معانی و صفاتی که در ممکنات دیده و یافت می‌شوند اموری هستند محدود ، که جز به اینکه کسی آنها را تحدید کرده و صانعی بوجودشان آورده و پروردگاری پرورش و تربیتشان داده، فرض ندارد، آن کس خدای سبحان است ، چون حد از ناحیه او و مخلوقی است از مخلوقات او پس در ذات او راه نمی‌یابد .

پس ، ساحت کبریایش از هر گونه حدی مبراست و چون چنین است صفاتی هم که برای او است و به آنها توصیف می‌شود غیر محدود است .

گر چه الفاظ ما آدمیان و معانیش قاصر است از اینکه آن صفات را با حفظ نام محدودیش افاده کند ، پس صحیح است گفته شود که خدای تعالی واحد است لیکن نه به وحدت عددی تا سر از محدودیت در نیآورد ، همینطور خلقت او و شنوایش و دیدن و حضور و سایر صفاتش از سنخ صفات ما نیست .

و بر این متفرع می‌شود اینکه بینونت و جدائی او از خلقتش به انفصال نیست ، یعنی مسافتی بین او و خلقتش فاصله نمی‌شود ، او بزرگتر از آنست که اتصال و انفصال و حلول و انعزال در ساحتش راه یابد ، بلکه به این معنا است که او بر همه خلقتش قاهر و

قادر است و خلقتش همه در برابرش خاضع‌اند و بازگشت همه آنها بسوی او است. و نیز امام علیه‌السلام متفرع کرده است بر اثبات وحدت عددی، مساله ابطال ازلیت را و فرموده: هر کس خدای را توصیف کند، ازلیت‌ش را باطل کرده است. و این تفریع سرّش این است که خدای تعالی از جمیع جهات نامتناهی و نامحدود است، نه تنها از یک جهت و دو جهت، چیزی که هست نامحدودیش از جهت اینکه کسی و چیزی قبل از او فرض ندارد، ازلیت او چنان که نامحدودیش از جهت اینکه چیزی پس از او نخواهد بود ابدیت اوست و لحاظ نامحدودیش از دو طرف و مسبوق و ملحوق نبودنش، دوام اوست.

و اما اینکه از کلمات بعضی از اهل بحث استفاده می‌شود که خواسته‌اند بگویند معنای ازلیت سبقت و تقدم او است بر مخلوقات خود در زمانهای غیر متناهی که در آن زمانها خبری از مخلوقات نبوده، اشتباهی است رسوا و خطائی است بس بزرگ، زمان که عبارتست از مقدار حرکت متحرکات کجا؟ و شرکتش در ازلیت خدای تعالی کجا؟!

و باز در نهج البلاغه امام امیر المؤمنین علیه‌السلام در یکی از خطبه‌هایش

فرموده:

« الحمد لله خالق العباد و ساطح المهاد و مسیل الوهاد و مخصب النجاد، لیس لاولیته ابتداء و لا لازلیته انقضاء، هو الاول لم یزل، و الباقی بلا اجل...! »

« حمد خدائی را سزااست که آفریننده بندگان و گستراننده گهواره زمین است، خدائی که آبهای باران را در زمین‌های پست روان ساخته و با آن زمین‌های بلند را به انواع گیاهان سر سبز و خرم گردانیده، پروردگاری که برای اول بودنش آغازی و برای همیشگی‌اش انجامی نیست، اولی است که زوال ندارد، آخری است که برای بقایش اجلی که سر آید نیست، پیشانی‌ها در برابر عظمتش به خاک افتاده و لبها به وحدانیتش اعتراف کرده است، خدائی که اشیا را در هنگام خلقت محدود آفرید، تا به این وسیله مخلوقات را از خود متمایز و جدا سازد، خدائی که اوهام نمی‌توانند او را در چهار دیوار تصورات به حدود و حرکات خود محصور و به داشتن جوارح و اعضا ممثلش سازند، خدائی که در باره آغازش نمی‌توان گفت: متی؟ (در چه زمانی بوده؟) و در باره تعیین نهایت و انجامش نمی‌شود گفت: حتی؟ (تا چه زمانی خواهد بود؟) خدائی که ظاهر است ولی نمی‌توان پرسید ظهورش از چیست؟ باطن است لیکن نمی‌توان سؤال کرد که باطن و نهان در چیست؟ خدائی که جسم نیست تا فانی شود، در پرده نیست تا چیزی بر او احاطه داشته باشد، نزدیکیش به اشیا به چسبیدن و دوریش از آنها به جدائی نیست، خدائی که از بندگان نگاههای تند و زیر چشمی و تکرار کلمات و گام بلند کردن و نهادن در شبهای تار برایش پنهان نیست، نه در

شبهای تار و دیجور و نه در شبهایی که ماه منیر بر آن سایه می‌افکند و در دنبال طلوع و غروب آن آفتاب درخشان طلوع و غروب می‌کند و در نتیجه آمد و رفت آن دو ، روزگار به گردش در می‌آید ، روزگاری که عبارتست از شبی آینده و روزی گذشته . و کوتاه سخن ، خدایی که روز و شب و آشکار و نهان نسبت به علم او یکسانند و چیزی بر او پوشیده نیست ، خدایی که پیش از هر نهایت و مدتی و قبل از هر شمارش و تعدادی بوده است ، منزه است از این نسبت‌هایی که اندازه‌گیران به او می‌دهند و او را در صفات خود شریک می‌سازند و اندازه‌ها و اطراف و جوانب و احتیاج به مسکن و جای‌گیری در مکان را برای او نیز قائل می‌شوند ، بنا بر این ، حد و نهایت ، لباسی است که بر اندام مخلوقات بریده شده و به ما سوی الله نسبت داده می‌شود نه به پروردگار ، خدایی که موجودات را از مفردات و ریشه‌ها و عناصر اولیه ازلیه و ابدیه نیافرید ، بلکه هر چه آفریده خودش را و عناصر اولیه‌اش را محدود آفریده و هر چه را که صورت هستی داده نیکو صورت‌گریش کرده است!

و نیز در نهج البلاغه در خطبه‌ای می‌فرماید:

« ما وحده من کیفه و لا حقیقته اصاب من مثله...! »

« کسی که برایش کیفیت و چگونگی قرار دهد یکتایش ندانسته ، کسی که برایش نظیری قائل باشد به حقیقتش نرسیده ، کسی که او را تشبیه کند در حقیقت بسوی او توجه نکرده و کسی که به اشارات حسی و یا عقلانی بسویش اشاره کند او را قصد نکرده .

آنچه به ذات خود شناخته شود مخلوق است و هر چیزی که قائم به غیر است معلول است ، خدای تعالی فاعل است لیکن نه چون فاعلیت ما که بوسیله تحریک ابزار و آلات و اعضا و جوارح باشد ، تعیین کننده اندازه هر چیزی است ، اما نه چون ما که اندازه‌گیریش به جولان دادن فکر باشد ، بی‌نیاز است ، ولی نه چون ما که بی‌نیازیش را از راه استفاده از دیگران کسب کرده باشد ، خدای تعالی مانند ممکنات زمان همگام وجودش نیست و از یاری ادوات و آلات بی‌نیاز است ، هستی او از زمانها ، وجودش از عدم ، ازلیتش از ابتداء پیشی گرفته است ، از اینکه در ما حواس و آلات دراکه آفریده بدست می‌آید که او خود آلت دراکه ندارد و از اینکه بین موجودات تضاد و ناسازگاری برقرار نموده ، استفاده می‌شود که برای او ضدی نیست ، از اینکه بین اشیا مقارنت برقرار نموده بدست می‌آید که خود برایش قرینی نیست ، آری نور و ظلمت و آشکاری و نهانی و خشکی و تری و گرمی و سردی را ضد یکدیگر قرار داده و بین موجودات ناسازگار ، ائتلاف و بین امور متباین و دور از هم مقارنت و نزدیکی برقرار کرد ، آنهایی را که با هم سازگار و بهم نزدیکند از هم جدا ساخت ، به هیچ حدی محدود و به هیچ حسابی شمرده نمی‌شود ، چون مقیاسها هر چه باشند

خود را محدود می‌کنند و بسوی موجوداتی نظیر خود ممکن و محتاج اشاره کرده آنها را اندازه می‌گیرند و ممکن حادث، چگونه می‌تواند مقیاس اندازه‌گیری واجب الوجود شود، بکار رفتن کلمه «مذ- از وقتی که»، در ممکنات خود شاهد حدوث آنها است و استعمال کلمه «قد- که در ماضی معنا را بحال نزدیک نموده و در مضارع کمی معنا را می‌رساند»، در آنها گواه ازلی نبودن آنها و استعمال کلمه «لولا- که برای ربط امتناع جمله ثانیه است به جمله اولی»، در آنها، خود دلیل بر دوری ممکنات است از کمال، بوسیله خلقت همین اشیاء است که آفریننده آنها برای خردها آشکارا شد، به همین وسیله بود که از دیده شدن و گنجیدن در چشمها امتناع کرد، حرکت و سکون در باره او جریان ندارد، چگونه جریان داشته باشد و در او راه یابد چیزی که او خود آنرا بجریان انداخته؟ چگونه به او برمی‌گردد، چیزی که او خود پدیدش آورده؟ و چگونه حادث می‌شود در او، چیزی که او خود، حادثش کرده؟ زیرا اگر این فرضها در او راه یابد او نیز موجودی تغییر پذیر خواهد بود و کنهش دارای جزء خواهد بود و دیگر چنین موجودی ازلی نخواهد بود، موجودی خواهد بود دارای جلو و عقب و پشت و روی، وقتی این نواقص در او وجود داشت فرض استکمال هم در او راه می‌یابد، این وقت است که دیگر صانع و خالق و علت نخواهد بود، چون تمامی نشانه‌های مخلوق و معلول در او دیده می‌شود، لذا با اینکه همه عالم باید دلیل بر هستی او باشند او خود مانند سایر ممکنات دلیلی می‌شود بر هستی صانعی، خلاصه، واجب الوجودی که مدلول علیه است یعنی همه عالم دلیل بر هستی اویند، خود دلیل بر واجب دیگری می‌شود!»

مؤلف : سیاق صدر کلام امام علیه‌السلام در بیان این معنا است که محدودیت نسبت به ذات مقدس خدای تعالی ممتنع و از آن ذات مقدس گذشته لازمه جمیع موجودات است، توضیح مختصری از این معنا در سابق گذشت و از اینکه فرمود: «لا یشمل بحد و لا یحسب بعد»، بمنزله نتیجه است برای بیان قبلیش.

و جمله: «و انما تحد الادوات انفسها و تشير الاله الی نظائرها»، به منزله بیان دیگری است برای نتیجه مزبور، یعنی جمله «لا یشمل بحد»، چه از سیاق بیان سابق برمی‌آید که نامحدودی خدای تعالی را از این راه بیان می‌کند که حدود مستقره در مخلوقات، خود مخلوق و مجعول برای او و در رتبه متاخر از اویند، همان تاخری که فعل از فاعل و معلول از علت دارد، با این حال ممکن نیست ذاتی که جاعل حدود است، خود مقید و محدود به آن شود، زیرا روزگاری (تعبیر به روزگار از ناچاری است!) بود که جاعل بود و این حدود را جعل نفرموده بود و از آنها اثری نبود، این طریقه بیان قبلی بود

و اما بیانی که در جمله «انما تحد...» است بیانی است که سیاقش سیاق دیگری و آن نتیجه را از راه دیگری بدست می‌دهد و آن اینست که اندازه‌گیری و تحدیداتی که بوسیله این ادوات و مقیاسها انجام گرفته می‌شود در محدودهایی است که از سنخ مقیاسها باشند و بین آنها و مقیاسها سنخیت نوعیه برقرار باشد، مثلا گرم که واحد وزن است مقیاسی است که با آن سنگینی‌ها را می‌توان سنجید، لیکن از عهده سنجش رنگها و صوتها بر نمی‌آید، چون بین آن و رنگ و بین آن و صوت سنخیت نیست، برای رنگ و صوت مقیاس دیگری است از جنس خود آنها، همچنین بوسیله زمان - که عبارتست از مقدار حرکت - حرکات اندازه‌گیری می‌شود، همچنین وزن اجتماعی یک فرد انسان، که آنرا نیز از روی وزنه‌های متوسط اجتماع یعنی اشخاص متوسط الحال سنجیده و بدست می‌آورند، نه با مقیاس دیگر!

و کوتاه سخن، هر یک از این مقیاسها حدودی را که برای محدود خود معین می‌کنند از جنس خود آن مقیاسهایند، وقتی این مطلب روشن شد، می‌گوئیم: تمامی ماسوی الله و صفاتی که در آنها است اگر چه هم زیاد خیره کننده باشد باز محدود به حد معین و آمد و نهایت معینی هستند.

بنا بر این چگونه ممکن است معنایی را که در این محدوداتست بر ذات ازلی و ابدی و غیر متناهی پروردگار حمل شود؟! این است مراد امام علیه‌السلام از بیان دوم، لذا در دنباله آن فرموده: «منعتها منذ القدمیة... یعنی صدق کلمه منذ و کلمه قد که دلالت بر حدوث زمانی دارند بر اشیا مانع شده‌اند از اینکه اشیا بوصف قدیمیت متصف شوند»، و همچنین صدق کلمه «لولا» در اشیا که خود دلالت بر نقص و اقتران مانع دارد، باعث شده است که کامل از هر جهت نبوده باشند.

«بها تجلی صانعها العقول و بها امتنع عن نظر العیون!» معنایش این است که اشیا از این نظر که آیات خدای تعالی هستند و آیت نشان صاحب آن است، لذا به محض دیدنش، صاحب آیت (خالق آن) بنظر می‌رسد مانند آئینه، بدین جهت خدا بوسیله آن برای عقول متجلی می‌شود، او به همان جهت از دیده شدنش بوسیله چشم ممتنع می‌گردد، چون جز از طریق تجلی نامبرده راه دیگری برای دیدن او نیست، راهش همان آیات او است و این آیات از آنجا که محدودند نشان نمی‌دهند مگر محدودی مثل خود را نه پروردگاری را که محیط بر هر چیز است و این معنا بعینه همان مانعی است که نمی‌گذارد چشمها او را ببینند، چون چشمها آلتی هستند مرکب و ساخته شده از حدود و جز در محدود کار نمی‌کند و ساحت خدا هم منزله است از حدود. اینکه فرمود: «لا یجری علیه السکون و الحركة...!» بمنزله اعاده اول کلام و ادای آن بعبارت دیگر است

که در این عبارت اخیری بیان می‌کند که افعال و حوادثی که منتهی به حرکت و سکون است در خدا جریان ندارد و به او بر نمی‌گردد و حادث نمی‌شود، زیرا اینها آثار اویند که بر غیر او مترتب می‌شوند.

معنای تاثیر مؤثر توجه دادن اثر آن مؤثر (که متفرع بر او است)، بر غیر او است، و بنا بر این دیگر معنا ندارد که چیزی در خودش اثر بگذارد، مگر با نوعی تجزیه و ترکیب که عارض بر ذات شود، همچنان که انسان مثلا خودش امور بدن خود را اداره می‌کند و با دست خود بر سر خود می‌زند و با طبیب خودش و با علم خودش مرض خود را بهبودی می‌دهد، ولی همه اینها بواسطه اختلاف در اجزا یا حیثیت‌ها است و گرنه محال است مؤثری در خودش اثر کند، هرگز قوه باصره مثلا خودش را نمی‌بیند، آتش خودش را نمی‌سوزاند، همچنین هیچ فاعلی با فعل خود در دیگری عمل نمی‌کند مگر با ترکیب و تجزیه چنانکه گفتیم، و این است معنای جمله «اذا لتفاوتت ذاته و لتجزیء کنهه و لامتنع من الازل معناه ...!»

و اینکه فرمود: «اذا لقامت آیه المصنوع فیه و لتحول دلیلا بعد ان کان مدلولا علیه!» معنایش این است که اگر این تصورات در ساختش راه یابد و در حقش صادق آید، لازمه‌اش این خواهد بود که از ناحیه داشتن این حدود و اندازه‌ها، نواقصی در او راه پیدا کند، با اینکه نقص از علامتهای مخلوق بودن و از نشانه‌های امکان است و نیز لازمه‌اش این است که با او چیزهائی باشد که دلالت بر مخلوق بودنش کند و ذاتش مانند سایر مخلوقات دلیل بر هستی موجود دیگری باشد، که او ازلی و کامل الوجود و غیر محدود الذات و معبود و منزّه از هر نقص مفروضی بوده باشد، موجودی که دست هیچیک از حدود و اندازه‌ها به مقام بلند و ارجمندش نرسد، در اینجا باید دانست، این معنایی که از جمله «و لتحول دلیلا بعد ان کان مد لولا علیه»، استفاده می‌شود که دلالت از شؤن مصنوع و کار ممکن است نه واجب، منافات ندارد با معنایی که از سایر کلمات امام امیر المؤمنین علیه‌السلام و سایر ائمه اهل بیت علیهم‌السلام استفاده می‌شود که خدای تعالی معلوم است بالذات و غیر او همه معلومند بوسیله او، و او خود دلالت دارد بر ذات خود و هم اوست که دلیل است بر مخلوقاتش - برای اینکه آن علم غیر این علم و آن دلالت غیر این دلالت است!

المیزان ج: ۶ ص: ۱۳۵

توحید در روایتی مشهور از علی «ع»

در کتاب توحید به سند خود از امام ابی عبد الله علیه‌السلام نقل می‌کند که

فرمود: روزی در بینی که امیر المؤمنین علیه السلام بر فراز منبر کوفه مشغول خطبه بود ناگهان مردی که او را ذعلب می‌گفتند و مردی زبان آور و دارای بیانی بلیغ و دلی شجاع بوده برخاست و عرض کرد:

- یا امیر المؤمنین ! آیا تو پروردگار خود را دیده‌ای ؟ فرمود:

- وای بر تو ذعلب من خدای نادیده را نمی‌پرستم .

عرض کرد:

- یا امیر المؤمنین ! چطور او را دیده‌ای ؟ فرمود:

- ای ذعلب او را چشم‌ها به مشاهده بصری خود نمی‌بیند ، بلکه دیدن او کار دل‌هایی است که دارای حقیقت ایمانند ، وای بر تو ای ذعلب ، اوست که هر لطیفی را لطافت بخشیده ، با این حال چگونه خود به لطافت توصیف می‌شود؟ اوست که هر عظیمی را عظمت داده ، پس خود به آن وصف توصیف نمی‌شود ، اوست که به هر کبیری کبریائی ارزانی داشته و خود به آن ستایش نمی‌شود ، هر جلیلی را او جلالت قدر داده ، پس خود به جلالت وصف نمی‌شود ، او قبل از هر چیزی بوده ، پس گفته نمی‌شود چیزی قبل از او بوده ، او بعد از هر چیزی است ، پس گفته نمی‌شود برایش بعدی است ، موجودات را به مشیت خود ایجاد کرد نه چون ما به همت! دراک است، اما نه چون ما بوسیله و حيله ، او در اشیا هست ، اما نه به آمیخته شدن و جدا بودن ، ظاهر است اما نه به معنای مباشرت! تجلی کرد ، نه چون ما به اینکه خود را در معرض دیدن قرار دهد ، جداست نه به اینکه مسافتی فاصله شود ، قریب است نه به اینکه نزدیک آید ، لطیف است نه به اینکه جسمیت داشته باشد ، موجود است نه به اینکه از عدم بوجود آمده باشد ، فاعل است نه به اینکه ابزار را بکار انداخته و بحرکت درآورد ، اندازه‌گیر است نه با حرکت و دست و پا کردن ، مرید است نه چون ما به همت ، شنوا است نه با آلت ، بینا است نه با اسباب ، ظرف مکان او را در خود نمی‌گنجاند ، ظرف زمان او را چون ما مصاحبت نمی‌کند ، صفات او را محدود نمی‌سازد ، خواب بر او مستولی نمی‌شود ، هستی او از ظرف زمان، وجودش از عدم ، ازلیتیش از ابتدا پیشی گرفته است! از اینکه در ما مشاعر و آلت دراکه قرار داد ، معلوم کرد که خود آلت دراکه ندارد ، از اینکه برای موجودات جوهری قرار داد بدست آمد که خود جوهر ندارد ، از اینکه بین موجودات تضاد و ناسازگاری برقرار ساخت معلوم شد که خود ضد و شریکی ندارد ، از اینکه اشیا را قرین هم کرد معلوم شد که خود قرین ندارد ، خدایی است که بین نور و ظلمت و تری و خشکی و گرمی و سردی ضدیت قرار داد ، همه ناسازگارها را مؤتلف کرد و سازگارها را از هم جدا نمود و با همین جمع و تفریق‌ها فهمانید معرفی و مؤلفی در میان هست و

این همان مطلبی است که آیه شریفه: «و من کل شیء جعلنا زوجین لعلکم تذكرون - ما از هر چیزی جفت آفریدیم تا بلکه شما متذکر شوید!» (ذاریات/۴۹) آن را افاده می‌کند، آری با همین تفریق و تالیف، قبل و بعد را از هم جدا نمود، تا بدانند برای او قبل و بعدی نیست و با ایجاد غرایز فهمانید که برای خود که غریزه آفرین است غریزه‌ای نیست، با زمانی کردن اشیا خبر داد به اینکه خود، که وقت آفرین است، موقت نیست، اشیا را از یکدیگر محجوب و پوشیده داشت تا بدانند که جز مخلوقات چیزی بین او و خلقتش حجاب و پرده نیست، پروردگار بود در حالی که پرورش‌پذیری نبود، معبود بود، روزگاری که از پرستش کننده اثری نبود، عالم بود در ایامی که معلومی نبود، سمیع بود در حالی که مسموعی نبود، آنگاه امیر المؤمنین علیه‌السلام این بیت را انشاء فرمود:

«و لم یزل سیدی بالحمد معروف و لم یزل سیدی بالجود موصوفا!»

«و کان اذ لیس نور یستضاء به و لا ظلام علی الافاق معلوفا!»

«فربنا بخلاف الخلق کلهم و کل ما کان فی الاوهام موصوفا!»

«مولای من همیشه به حمد معروف و به جود و بخشش موصوف بوده!»

«و قبل از اینکه نوری بوجود آورد که با آن روشن شوند و یا ظلمتی پدید آورد که

جهان را بیوشاند خود وجود داشت!»

«پس پروردگار ما حسابش از حساب جمیع آفریدگان و جمیع آنچه در وهم‌ها

بگنجد جداست!»

مؤلف : سیاق کلام امام علیه‌السلام همانطور که می‌بینید در مقام بیان معنای احدیت ذات خدا است، در جمیع آنچه از صفات بر او صادق و به او راجع است و بیان اینکه خدای تعالی ذاتش غیر متناهی و غیر محدود است و سزاوار نیست کسی ذات مقدسش را با ذات دیگری مقابل کرده و به آن قیاس نماید چه این قیاس صورت نمی‌گیرد مگر اینکه بر خدا مسلط شده و با همین اندازه‌گیری بر او قاهر گردد، حال آنکه او بر هر ذاتی که با آن مقایسه شود قاهر است، آری او محیط است به هر چیز و مهیمن است بر هر امر و صفت دیگری که جدا و ممتاز از ذاتش باشد به ذاتش افزوده و ملحق نمی‌شود، چه لازمه ملحق شدنش، بطلان ازلیت و نامحدودی اوست و نیز در مقام بیان این معنا است که صفات کمالیه خدای تعالی محدود به حدی که کمالات دیگر را در خود راه ندهد و یا کمالات زاید از آن حد در آن نگنجد نیست، علم او و قدرتش مانند علم و قدرت ما نیست، چون مفهوم علم در ما غیر قدرت، مفهوم قدرت غیر مفهوم علم است، همچنین مصداق علم غیر مصداق قدرت است.

در حالی که در خدای تعالی چنین نیست، تمامی صفات کمالیه‌اش همه عین

همند، همچنین یک اسم از اسمای حسنائش عین همه آن اسما است، بلکه در آن

ساحت مقدس مطلب از این لطیف‌تر و باریک‌تر است ، چون در عقل ما این مفاهیم یعنی مفهوم علم ، قدرت ، جود و سایر صفات کمالیه به منزله معیار و میزانهایی هستند که عقل بوسیله آنها وجودهای خارجی و واقعیات را می‌سنجد ، پس در حقیقت این مفاهیم ظرفیت‌های محدودی هستند که اگر هزاران هزار آنها به هم ضمیمه شوند باز زاید بر مقدار ظرفیت و حد خود نمی‌گنجانند ، با این حال اگر ما امر غیر محدودی را فرض کنیم و بخواهیم آنها را با این مقیاسهای محدود بسنجیم معلوم است که موفق نخواهیم شد و از آن امر نامحدودی زیاده از مقدار ظرفیت مفاهیمی که در دسترس ما است درک نخواهیم نمود ، معلوم است که آنچه را هم که درک می‌کنیم او نیست ، بلکه غیر او است و حقیقتی دیگر است چون مفروض ما نامتناهی بود و آنچه درک کرده‌ایم متناهی است . هر چه بیشتر هم در راه نیل به آن حقیقت سعی کنیم او از درک ما دورتر و دسترسی ما به نیل او کمتر می‌شود .

مثلا مفهوم علم معنائی است که آن را از یکی از حالات انسانی که موجودی است خارجی انتزاع کرده و آنها را برای هر کسی که دارای آن باشد یکی از کمالات شمرده‌ایم و این مفهوم دارای حدی است که نمی‌گذارد شامل قدرت و حیات و امثال آن بشود .

با این حال اگر ما همین مفهوم محدود را بر خدای تعالی اطلاق کرده و سپس بمنظور رفع محدودیتش قیدی به او زده و بگوئیم : علمی نه چون سایر علوم ، درست است که مفهوم را از بعضی جهات مطلق کرده و از قید حدودی آزادش ساخته‌ایم ، لیکن این را چه کنیم که هنوز مفهوم است و از عالم مفهوم که عالم تصور است پا فراتر نگذاشته و شامل مفاهیم دیگر نمی‌شود ؟ چون گفتیم که برای هر مفهوم ماورایی است که شامل آن نمی‌شود و روشن است که هر چه هم مفهوم روی مفهوم بچینیم باز خاصیت مفهوم بودن را از بین نبرده‌ایم ، همین معنا است که هر انسان عاقلی را متحیر و سرگردان می‌سازد که با این قضاوت‌هایی که فطرت و عقل سلیمش در باره خدا می‌کند چگونه خدای خود را توصیف کند و با چه زبانی دم از او بزند ؟ این تحیر و سرگردانی از جمله « لا تحده الصفات » و از جمله‌ای که در خطبه قبل‌اش بود ، یعنی جمله « و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه ! » و نیز از جمله دیگر همان خطبه یعنی جمله « الذی لیس لصفته حد محدود و لا نعت موجود ! » بخوبی استفاده می‌شود .

چون امام علیه‌السلام در عین اینکه صفت را با گفتن کلمه « لصفته » برای خدا اثبات می‌کند ، در عین حال ، آن را در کلمه « نفی الصفات » یا حد آنها در « لا تحده الصفات » نفی می‌نماید ؟ با اینکه معلوم است که اثبات صفت منفک از حد نیست ، با این

حال نفی کردن حد در حقیقت نفی بعد از اثبات است و برگشتش به این است که اثبات چیزی از صفات کمالیه در باره خدای تعالی، سایر صفات کمالیه‌اش را نفی نمی‌کند.

پس صفات همه با هم متحدند و همه آنها با ذات متحد است و برایشان حدی هم نیست.

و در عین حال چیزهایی که در باره‌اش ثابت کرده‌ایم معنایش این نیست که در ساحت مقدسش چیز دیگری از کمالات زاید بر آنچه ما مفهوممان شده است نیست، نه، ممکن است چیزهایی باشد که ما نتوانیم آنها را حکایت کنیم، مفهومی که حاکی از آنها باشد در دست نداشته باشیم و دارای ادراکی که بتواند آن صفات کمالیه را درک کند نباشیم - دقت کنید!

و اگر مفاهیم در نزدیک شدن به ساحت مقدسش - به معنایی که گذشت - ساقط و بی اعتبار نمی‌شد ممکن بود عقل همان مقداری که از مفاهیم عامه و مبهمه در دست دارد به همان مقدار به خدای تعالی احاطه پیدا کند و بگوید مثلاً خدای تعالی ذاتی است نه چون سایر ذوات، دارای علمی است نه چون سایر علوم، دارای قدرتی است نه چون قدرت دیگران، دارای حیات است نه مانند سایر اقسام حیات، چون با چنین توصیفی ممکن است عقل، تمامی اوصافش را بشمارد و به همه بطور اجمال احاطه پیدا کند، لیکن این احاطه و لو اجمالی، آیا صحیح است؟ و آیا احاطه‌ای که ممتنع است احاطه تفصیلی است؟

و اما اینکه آیا احاطه اجمالی ممکن است، سؤالی است که جوابش را می‌توان از آیه «و لا یحیطون به علما!» (۱۱۰/طه) و آیه «الا انه بكل شیء محیط!» (۵۴/فصلت) استفاده نمود، چه از این دو آیه استفاده می‌شود که هیچ چیزی و به هیچ نحوی از انحاء نه اجمالی و نه تفصیلی به او احاطه نمی‌یابد و ذات مقدس او اجمال و تفصیل نمی‌پذیرد، تا بتوان گفت: احاطه اجمالی حکمی دارد (ممکن است!) و احاطه تفصیلی حکم دیگری (محال است!) دقت کنید!

المیزان ج: ۶ ص: ۱۴۷

روایتی دیگر در توحید از علی «ع»

در احتجاج از امام امیر المؤمنین علیه‌السلام نقل می‌کند که در خطبه‌ای فرمود:

«دلیله آیاته و وجوده اثباته و معرفته توحیده...!»

«دلیل او آیات و آثار صنع او است، وجود او اثبات او است، معرفتش توحید اوست، توحیدش تمیز دادن اوست از خلق او، و حکم تمیز، جدایی صفت است، نه جدایی به

معنای کناره جویی ، آری پروردگاری است آفریننده که مربوب و مخلوق کسی نیست ، به هر صورتی که تصور شود خود بر خلاف آن صورت است - آنگاه فرمود - کسی که ذاتش شناخته شود اله نیست ، اله پروردگار متعال است که بدالالت و راهنمایی خودش شناخته شده است ، چون او ادله‌ای را که بوجود او دلالت دارند دلیل کرده ، خلاصه دلالت دلیل هم از ناحیه خود اوست و معرفت را او طوری بوجود آورده که بتواند فی الجمله به خود او متعلق شود!»

مؤلف : تامل در آنچه گذشت این معنا را روشن می‌کند که سوق خطبه فوق برای بیان این جهت است که وحدت باری تعالی وحدت غیر عددی است ، چون به این معنا صراحت دارد که معرفت خدای تعالی عین توحید او است ، یعنی اثبات وجودش عین اثبات وحدت اوست ، اگر مراد از این وحدت ، وحدت عددی بود مسلماً غیر ذات بود و اثبات او نیز غیر اثبات ذات بود ، در نتیجه ذات به خودی خود کافی برای وحدت نبود ، مگر اینکه سببی از خارج ذات تقاضای آنرا می‌داشت .

این بیان بلیغ‌ترین بیان و عجیب‌ترین منطقی است که در باب توحید وارد شده و شرح و بسط آن محتاج به مجال وسیع‌تری است ، که متاسفانه طریقه بحث ما در این کتاب اجازه تشریح بیشتر آنرا بما نمی‌دهد ، و از جمله لطیف‌ترین مطالبی که در این خطبه است این جمله است که می‌فرماید: «وجوده اثباته!» و مرادش این است که برهان بر اثبات باری تعالی همان وجود خارجی او است ، یعنی چیدن برهان کار ذهن است و او در ذهن و عقل نمی‌گنجد .

و اما اینکه امام فرمود: «ما تصور فهو بخلافه!» مقصود این نیست که بفرماید خدای تعالی صورت ذهنیه نیست ، چه این حرف اختصاص به خدای تعالی ندارد ، بلکه هیچ چیزی عین صورت ذهنیه خودش نیست ، بلکه مراد این است که غیر خدای تعالی صورت ذهنیه مطابقت با خارج اوست ، بخلاف خدای تعالی که تصوراتی که از او در ذهن وارد می‌شود هر چه باشد مخالف با خارج و واقع اوست و آن صورت ، صورت او نیست چون ذهن نمی‌تواند به او احاطه یابد ، تا از او عکس برداری کند ، این را هم نباید از نظر دور داشت که ساحت مقدس او حتی از این حرفی هم که زده شده (او بر خلاف هر تصویری است!) منزّه است .

و نیز از جمله آن مطالب لطیف این قول است که می‌فرماید: «لیس باله من عرف بنفسه!» این جمله در مقام بیان این جهت است که خدای تعالی بزرگ‌تر از آن است که بتوان او را شناخت و اجل از آن است که مقهور فهم و ادراکش قرار داد ، به این بیان که هر کسی که معرفت ما به خود او تعلق بگیرد معلوم می‌شود که او غیر ما و غیر معرفت ما

است .

از جهت اینکه جدای از ما و معرفت ما است ، معرفت ما به او متعلق می‌شود و چون خدای تعالی محیط به ما و معرفت ما و قییم بر این معنا است ، پس چیزی که ما و معرفت ما را از دایره سلطنت و احاطه او بیرون برده و ما را از محاط بودن برای او نگهدارد ، نیست ، تا به آن وسیله خود را از تحت احاطه او کنار کشیده و آنگاه او را متعلق معرفت و درک خود قرار دهیم ، و امام علیه‌السلام این معنا را با این جمله از گفتار خود که می‌فرماید:

« هو الدال بالدلیل علیه و المؤدی بالمعرفة الیه! »

بیان می‌کند و معنایش این است که خدای تعالی خود دلیل بر وجود خویش است حتی دلیل را هم او راهنمایی کرده که چگونه دلالت کند و اوست که معرفت انسان را چنان می‌کند که بنحو مخصوصی بسوی او معطوف شود و آدمی را به او آشنا سازد ، چون اوست که بر هر چیزی احاطه و سلطنت دارد ، با این حال چگونه ممکن است کسی به ذات او راه یابد تا او را محاط خود قرار دهد ، با اینکه او بر آنکس و راه‌یابی او محیط است ؟

المیزان ج : ۶ ص : ۱۵۱

فصل دوم

بحث تاریخی در توحید

بحثی تاریخی در موضوع:

توحید

باید دانست این مساله که برای عالم صانعی است و اینکه این صانع یگانه است ، از قدیم‌ترین مسائلی است که در بین متفکرین در اینگونه مسائل دایر و رایج بوده و فطرتشان آنان را به این حقیقت رهنمائی نموده است ، حتی آیین بت‌پرستی هم که بنایش بر شرک است اگر حقیقت معنایش مورد دقت قرار گیرد معلوم خواهد شد که این آیین هم در آغاز پیدایشش بر اساس توحید صانع و اینکه بت‌ها شفیع در نزد خدایند بنا شده است، « ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفی - ما عبادت نمی‌کنیم بت‌ها را مگر برای اینکه ما را به خدایمان قدمی نزدیک کنند! » (۳/زمر) گر چه این نیز بتدریج از مجرای اصلی خود منحرف شده و کار به جایی رسید که بت‌ها را نیز مستقل و اصیل در الوهیت پنداشتند .

و این انحراف از اینجا سرچشمه گرفت که گر چه فطرتی که آدمی را به توحید معبود دعوت می‌کند - همانطوری که بیانش با استفاده از آیات قرآن عزیز گذشت - دعوت می‌کند به خدایی که هم از جهت ذات و هم از جهت صفات یگانه است به یگانگی غیر محدودی در عظمت و کبریا ، الا اینکه الفت و انسی که انسان در زندگی به واحدهای عددی دارد از یکطرف، ابتلاآتیی که ملیین یعنی دینداران برای نفی تعدد خدایان و اثبات خدای واحد در برابر بت‌پرستان مجوس و دیگران داشتند از طرف دیگر، شبهه عددی بودن وحدت خدا را در دلها جای‌گیر و مسجل نموده ، در نتیجه حکمی که

فطرت انسان داشت به اینکه خداوند نامحدود است تقریباً از نظرها کنار رفته و مردم از حکم فطری خود غافل شدند .

لذا می‌بینید کلماتی که از قدمای فلاسفه و اهل بحث مصر ، یونان ، اسکندریه و فلاسفه بعدی نقل شده و در دست است بخوبی می‌رساند که مقصودشان از وحدت باری تعالی همان وحدت عددی است حتی شیخ الرئیس ابو علی سینا در کتاب شفای خود به این معنا تصریح نموده است و کلمات غیر او از حکمایی که بعد از او تا حدود سنه هزار هجری برخاسته‌اند و آثارشان در دست است، نیز به همین منوال است .

اما متکلمین : آنان نیز احتجاجاتشان بر توحید طوری است که با اینکه عموماً همان مطالب قرآن عزیز است مع ذلک از طرز استدلالشان بیش از وحدت عددی استفاده نمی‌شود ، این است آن معنائی که از کلمات دانشمندان و اهل بحث در این مساله بدست می‌آید .

بنا بر این بیانی که قرآن عزیز راجع به معنای توحید دارد اولین گامی است که در تعلیم و بدست دادن این حقیقت برداشته شده است و در حقیقت قرآن مبتکر در شناسائی این حقیقت است ، چیزی که هست کسانی که در این قرون متمادی در صدد تفسیر قرآن و بیان معارف و علوم آن بر آمده‌اند ، چه اصحاب و چه تابعین و چه مفسرین بعد از آنها ، عموماً بحث در باره این مطلب را مهمل گذاشته و متعرض این بحث شریف نشده‌اند ، این کتب تفسیر و جوامع حدیث است که همه در دسترس خواننده هست و اطمینان داریم که خواننده محترم نخواهد توانست اثری از این حقیقت را در آنها پیدا کند و نه به بیانی که این حقیقت را شرح دهد بر خواهد خورد و نه از طرز استدلالشان بویی از آن استشمام خواهد نمود .

آری ما تاکنون به بیانی که پرده از روی این حقیقت برداشته باشد بر نخورده‌ایم جز همین بیان شیوایی که تنها و تنها در کلمات امام علی بن ابیطالب علیه افضل الصلوات و السلام دیده می‌شود، آری تنها کلام آن جناب است که گشاینده این در و فاش کننده این راز نهفته است ، او است که با روشن‌ترین اسلوب و واضح‌ترین برهان آنرا تشریح و اثبات نموده است .

از کلمات آن جناب که بگذریم ، در کلمات فلاسفه اسلام که در قرون بعد از قرن دهم می‌زیسته‌اند نیز این حقیقت به چشم می‌خورد ، الا اینکه به اعتراف خود آنان سرچشمه کلماتشان همان کلمات امام امیر المؤمنین علیه‌السلام است .

این بود سرّ اینکه ما در بحث روایتی خود تنها اکتفا به نقل نمونه‌هایی از کلمات غرا و زیبای آن جناب نموده و از نقل کلمات دیگران خود داری کردیم ، چه اسلوبی که

امام علیه‌السلام در این مساله و تشریح آن از احتجاج برهانی بکار برده ، اسلوبی است که در کلمات دیگران دیده نمی‌شود و به همین جهت از عنوان کردن بحثی فلسفی مستقل بمنظور بررسی و تحقیق در اطراف این مساله خودداری نموده و تنها به همان بحث روایتی اکتفا کردیم ، چون براهینی که فلاسفه برای بدست دادن این غرض چیده‌اند براهینی است که از همین مقدمات که در کلام امام است تشکیل یافته و زاید بر آن چیزی ندارد، چون همگی آنها یعنی کلمات امام علیه‌السلام و فلاسفه همه مبنی بر صرافت وجود پروردگار و احدی بودن آن ذات مقدس است (جلت عظمته!)

المیزان ج: ۶ ص: ۱۵۳

فصل سوم

مفاهیم قرآنی در توحید

مفهوم اله واحد

« وَ إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ... ! »

« و معبود شما معبودی است یگانه جز او معبودی نیست او رحمان و رحیم است ! »

(۱۶۳/بقره)

مفهوم وحدت از مفاهیم بدیهی است که در تصور آن هیچ حاجت به آن نیست که کسی آن را برایمان معنا کند و بفهماند که وحدت یعنی چه؟ چیزی که هست موارد استعمال آن مختلف است، چه بسا چیزی را بخاطر یکی از اوصافش واحد بدانند، مثلا بگویند مردی واحد، عالمی واحد، شاعری واحد، که می‌فهماند صفت مردانگی و علم و شعر که در او است شرکت و کثرت نمی‌پذیرد و درست هم هست، چون مردی (مردبودن) که در زید است قابل قسمت میان او و غیر او نیست، بخلاف مردی که در زید و عمرو است - که دو مردند - و دو مردی دارند و مفهوم مردی در بین آن دو تقسیم شده و کثرت پذیرفته است.

پس زید از این جهت - یعنی از جهت داشتن صفتی بنام مردی - موجودی است واحد که قابل کثرت نیست، هر چند که از جهت این صفت و صفات دیگرش مثلا علمش و قدرتش و حیاتش و امثال آن واحد نباشد، بلکه کثرت داشته باشد.

فرق اجمالی بین کلمه «احد» و «واحد»

ولی این جریان در خدای سبحان وضع دیگری بخود می‌گیرد، می‌گوئیم خدا واحد است، بخاطر اینکه صفتی که در اوست - مثلا الوهیتش - صفتی است که احدی با او در آن صفت شریک نیست و باز می‌گوئیم: خدا واحد است چون علم و قدرت و حیات

دارد و خلاصه بخاطر داشتن چند صفت وحدتش مبدل به کثرت نمی‌شود، برای اینکه علم او چون علوم دیگران و قدرتش و حیاتش چون قدرت و حیات دیگران نیست، علم و قدرت و حیات و سایر صفاتش او را متکثر نمی‌کند، تکثری که در صفات او هست تنها تکثر مفهومی است و گر نه علم و قدرت و حیاتش یکی است، آنهم ذات او است، هیچیک از آنها غیر دیگری نیست، بلکه او عالم است بقدرتش و قادر است بحیاتش، وحی است به علمش، بخلاف دیگران که اگر قادرند به قدرتشان قادرند و اگر عالم هستند، به علمشان عالم هستند، خلاصه صفاتشان هم مفهوماً مختلف است و هم عیناً. و چه بسا می‌شود که چیزی از ناحیه ذاتش متصف به وحدت شود، یعنی ذاتش ذاتی باشد که هیچ تکثری در آن نباشد و بالذات تجزیه را در ذاتش نپذیرد، یعنی نه جزء جزء بشود؟ و نه ذات و اسم و نه ذات و صفت و همچنین جزئی نداشته باشد، اینگونه وحدت همانست که کلمه «احد» را در آن استعمال می‌کنند و می‌گویند خدای تعالی احدی الذات است و در این استعمال حتماً باید به کلمه ذات و مثل آن اضافه شود مگر آنکه در سیاق نفی و یا نهی قرار گیرد که در آن صورت دیگر لازم نیست اضافه شود.

مثل اینکه بگوئیم: «احدی نزد من نیامد!» که در اینصورت اصل ذات را نفی کرده‌ایم، یعنی فهمانده‌ایم: هیچکس نزد من نیامد، نه واحد و نه کثیر برای اینکه وحدت، در ذات اعتبار شده بود نه در وصفی از اوصاف ذات، بلکه اگر وحدت در وصف اعتبار شود مثل اینکه بگوئیم: «یکنفر که دارای وصف وحدت است نزد من نیامد!» در اینصورت اگر دو نفر یا بیشتر نزد من آمده باشد، دروغ نگفته‌ایم، چون آنچه را نفی کردیم وصف یک نفری بود، خواستیم بگوئیم یک مرد با قید یک نفری نزد من نیامد و این منافات ندارد با اینکه چند مرد نزد من آمده باشند، این بطور اجمال فرق میان دو کلمه احد و واحد است.

و سخن کوتاه آنکه جمله: «الهیکم اله واحد!» با همه کوتاهی‌هایش می‌فهماند: که الوهیت مختص و منحصر به خدای تعالی است و وحدت او وحدتی مخصوص است، وحدتی است که لایق ساحت قدس اوست، چون کلمه وحدت بر حسب آنچه مخاطبین به خطاب «اله شما» از آن می‌فهمند، بر بیش از وحدت عامه‌ای که قابل انطباق بر انواع مختلف است، دلالت نمی‌کند و این قسم وحدت لایق به ساحت قدس ربوبی نیست.

به بیانی ساده‌تر این که چند قسم وحدت داریم:

۱- وحدت عددی که در مقابل عدد دو و سه و ... است.

۲- وحدت نوعی که می گوئیم: انسان ایرانی و هندی از نوع واحدند.

۳- وحدت جنسی که می گوئیم: انسان و حیوان از یک جنسند.

در چنین زمینه‌ای اگر قرآن کریم بفرماید: «معبود شما واحد است!» ذهن شنونده به آن وحدتی متوجه می شود که کلمه «واحد» در نظرش به آن معنا است، به همین جهت اگر فرموده بود: «الله اله واحد - الله اله واحد است!» توحید را نمی‌رسانید، برای اینکه در نظر مشرکین هم الله اله واحد است، همچنانکه یک آلهه آنان اله واحدند، چون هیچ الهی دو اله نیست، هر یک برای خود و در مقابل خدا اله واحدند. و همچنین اگر فرموده بود: «و الهکم واحد - اله شما واحد است!» باز آنطور که باید نص و صریح در توحید نبود، برای اینکه ممکن بود گمان شنونده متوجه وحدت نوعیه شود، یعنی متوجه این شود که اله‌ها همه یکی هستند، چون همه یک نوعند و نوعیت الوهیت در همه هست، نظیر اینکه در تعداد انواع حیوانات می گوئیم اسب یک نوع و قاطر یک نوع و چه و چه یک نوع است، با اینکه هر یک از نامبرده‌ها دارای هزاران فرد است.

لکن وقتی فرمود: «و الهکم اله واحدا» و معنای اله واحد را - که در مقابل دو اله و چند اله است - بر کلمه «الهکم» اثبات کرد، آن وقت عبارت صریح در توحید می شود، یعنی الوهیت را منحصر در یکی از آله‌های که مشرکین معتقد بودند کرده و آن الله تعالی است!

لا اله الا هو!

این جمله نص و صراحت جمله قبلی را تاکید می‌کند و تمامی توهمها و تاویلهائی که ممکن است در باره عبارت قبلی به ذهن آید، بر طرف می‌سازد. و اما معنای مفردات این جمله:

کلمه: «لا» در این جمله نفی جنس می‌کند و لای نفی جنس اسم و خبر لازم دارد و چون مراد به «اله» هر چیزی است که واقعا و حقیقتا کلمه «اله» بر آن صادق باشد، به همین جهت صحیح است بگوئیم خبر «لا» که در جمله حذف شده که کلمه «موجود» و یا هر کلمه‌ای است که به عربی معنای «موجود» را بدهد، مانند «کائن» و امثال آن، و تقدیر جمله این است که: «لا اله بالحقیقه و الحق بموجود الا الله - یعنی اله حقیقی و معبودی به حق موجود نیست به غیر از الله!» و چون ضمیری که به لفظ جلاله «الله» بر می‌گردد همیشه در قرآن کریم ضمیر رفع است نه نصب یعنی هیچ نفرموده: «لا اله الا اياه!» از اینجا می‌فهمیم در کلمه «الا» استثناء نیست، چون اگر استثناء بود، باید می‌فرمود: «لا اله الا اياه!» نه «لا اله الا هو!» بلکه وصفی است به معنای کلمه

«غیر» و معنایش این است که هیچ اله به غیر الله موجود نیست . پس تا اینجا این معنا روشن شد که جمله مورد بحث یعنی جمله: «لا اله الا هو...!» در سیاق نفی الوهیت غیر خداست ، یعنی نفی الوهیت آن آلهه موهومی که مشرکین خیال می کردند اله هستند ، نه سیاق نفی غیر خدا و اثبات وجود خدای سبحان که بسیاری از مفسرین پنداشته‌اند .

شاهدش هم این است که مقام ، مقامی است که تنها احتیاج دارد خدایان دیگر نفی شود ، تا در نتیجه الوهیت منحصر در یکی از خدایان مشرکین یعنی در الله تعالی گردد و هیچ احتیاجی به اثبات الوهیت خدا و بعد نفی الوهیت آلهه ندارد .

علاوه بر اینکه قرآن کریم اصل وجود خدای تعالی را بدیهی می داند یعنی عقل برای پذیرفتن وجود خدای تعالی احتیاجی به برهان نمی‌بیند و هر جا از خدا صحبت کرده ، عنایتش همه در این است که صفات او را از قبیل وحدت و یگانگی و خالق بودن و علم و قدرت و صفات دیگر او را اثبات کند .

الرحمن الرحيم!

آوردن این دو اسم در اینجا معنای ربوبیت را تمام می‌کند ، می‌فهماند که هر عطیه عمومی مظهر و مجلای است از رحمت رحمانیه خدا و هر عطیه خصوصی ، یعنی آنچه که در طریق هدایت و سعادت اخروی دخالت دارد ، مجلای رحمت رحیمیه او است!

المیزان ج: ۱ ص: ۵۹۲

انحصار عبادت در خدای تعالی

« بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ! »

« الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ! »

« الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ »

« مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ! »

« إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ...! »

« به نام خدائی که هم رحمتی عام دارد و هم رحمتی خاص به نیکان! »

« ستایش مر خدا را که مالک و مدبر همه عوالم است! »

« هم رحمتی عام دارد و هم رحمتی خاص به نیکان! »

« خدائی که مالکیت علی الاطلاقش در روز جزا برای همه مکشوف می شود! »

« تنها تو را می‌پرستیم و تنها از تو یاری می‌طلبیم...! » (۱ تا ۵ / فاتحه)

برهانهای عقلی قائم است بر این که استقلال معلول در ذاتش و در تمامی شئونش همه بخاطر و بوسیله علت است و هر کمالی که دارد سایه‌ایست از هستی علتش، پس اگر برای حسن و جمال، حقیقتی در وجود باشد، کمال آن و استقلالش از آن خدای واجب الوجود متعالی است، برای این که اوست علتی که تمامی علل به او منتهی می‌شوند!

ثنا و حمد عبارت از این است که موجود با وجود خودش کمال موجود دیگری را نشان دهد، البته موجود دیگری که همان علت او است، چون تمامی کمالها از تمامی موجودات به خدای تعالی منتهی می‌شود، پس حقیقت هر ثناء و حمدی هم به او راجع می‌شود و به او منتهی می‌گردد، پس باید گفت: «الحمد لله رب العالمین!»

«ایاک نعبد و ایاک نستعین...!»

کلمه عبد به معنای انسان و یا هر دارای شعور دیگری است که ملک غیر باشد، البته اینکه گفتیم (یا هر دارای شعور) بخاطر اطلاق عبد به غیر انسان با تجرید به معنای کلمه است، که اگر معنای کلمه را تجرید کنیم و خصوصیات انسانی را از آن حذف کنیم، باقی می‌ماند (هر مملوکی که ملک غیر باشد) که به این اعتبار تمامی موجودات با شعور عبد می‌شوند و به همین اعتبار خدای تعالی فرموده: «ان کل من فی السموات و الارض الا آتی الرحمن عبدا - هیچ کس در آسمانها و زمین نیست مگر آن که با عبودیت رحمان خواهند آمد!» (۹۳/مریم)

کلمه عبادت از کلمه «عبد» گرفته شده و علی القاعده باید همان معنا را افاده کند و لکن چه اشتقاقهای گوناگونی از آن شده و یا معانی گوناگونی بر حسب اختلاف موارد پیدا کرده و این که «جوهری» در کتاب صحاح خود گفته: اصل عبودیت به معنای خضوع است، معنای لغوی کلمه را بیان نکرده، بلکه لازمه معنی را معنای کلمه گرفته و گر نه خضوع همیشه با لام متعدی می‌شود و می‌گویند: «فلان خضع لفلان - فلانی برای فلان کس کرنش و خضوع کرد» ولی کلمه عبادت بخودی خود متعدی می‌شود و می‌گوئیم: «ایاک نعبد - ترا می‌پرستیم!» از اینجا معلوم می‌شود که معنای کلمه عبادت خضوع نیست.

کوتاه سخن این که: عبادت و پرستش از آنجائی که عبارت است از نشان دادن مملوکیت خویش برای پروردگار، با استکبار نمی‌سازد، ولی با شرک می‌سازد، چون ممکن است دو نفر در مالکیت من و یا اطاعت من شریک باشند، لذا خدای تعالی از استکبار از عبادت نهی نکرده، ولی از شرک ورزیدن به او نهی کرده، چون اولی ممکن نبوده، ولی دومی ممکن بوده است، لذا در باره استکبار به این عبارت فرموده: «ان الذین یستکبرون

عن عبادتی سیدخلون جهنم داخرین - آنهائی که از عبادت من سر می‌پیچند و تکبر می‌کنند، بزودی با خواری و ذلت داخل جهنم خواهند شد!» (۶۰/غافر) و در باره شرک فرموده: «و لا یشرک بعباده ربه احدا - و احدی را شریک در عبادت پروردگارش نگیرد!» (۱۱۰/کهف) پس معلوم می‌شود شرک را امری ممکن دانسته، از آن نهی فرموده، چون اگر چیزی ممکن و مقدور نباشد، نهی از آن هم لغو و بیهوده است، بخلاف استکبار از عبودیت که با عبودیت جمع نمی‌شود!

عبودیت میان بندگان و موالی آنان تنها در برابر آن چیزی صحیح است که موالی از عبید خود مالکند، هر مولائی از عبد خود به آن مقدار اطاعت و انقیاد و بندگی استحقاق دارد، که از شئون بنده‌اش مالک است و اما آن شئونی را که از او مالک نیست و اصلا قابلیت ملک ندارد، نمی‌تواند در برابر آنها از بنده خود مطالبه بندگی کند، مثلا اگر بنده‌اش پسر زید است، نمی‌تواند از او بخواهد که پسر عمرو شود و یا اگر بلندقامت است، از او بخواهد که کوتاه شود، این گونه امور، متعلق عبادت و عبودیت قرار نمی‌گیرد.

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

همچنان که در عبید و موالی عرفی چنین است، پاره‌ای از شئون عبد(که همان کارهای اختیاری او است)، مملوک ما می‌شود و می‌توانیم به او فرمان دهیم، که مثلا باغچه ما را بیل بزند، ولی پاره‌ای شئون دیگرش(که همان افعال غیر اختیاری او از قبیل بلندی و کوتاهی او است)، مملوک ما قرار نمی‌گیرد، نیز پاره‌ای تصرفات ما در او جائز است که گفتیم فلان کار مشروع ما را انجام دهد و پاره‌ای دیگر (مانند کشتن بدون جرم آنان) برای ما جائز نیست .

پس خدای تعالی مالک علی‌الاطلاق و بدون قید و شرط ما است و ما و همه مخلوقات مملوک علی‌الاطلاق و بدون قید و شرط اوئیم، پس در اینجا دو نوع انحصار هست، یکی این که رب تنها و منحصر در مالکیت است و دوم این که عبد تنها و منحصر ا عبد است و جز عبودیت چیزی ندارد. این آن معنائی است که جمله «ایاک نعبد!» بر آن دلالت دارد، چون از یک سو مفعول را مقدم داشته و نفرموده: «نعبدک -

می‌پرستیمت!» بلکه فرموده: «تو را می‌پرستیم!» یعنی غیر تو را نمی‌پرستیم و از سوی دیگر قید و شرطی برای عبادت نیاورده و آن را مطلق ذکر کرده، در نتیجه معنایش این می‌شود که ما به غیر از بندگی تو شأنی نداریم، پس تو غیر از پرستیده شدن شأنی نداری و من غیر از پرستیدنت کاری ندارم!

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

و از آنجائی که برای روشن شدن شد که ماسوای خدا بجز مملوکیت، دیگر هیچ چیز ندارند و مملوکیت، حقیقت آنها را تشکیل می‌دهد، دیگر معنا ندارد که موجودی از موجودات و یا یک ناحیه از نواحی وجود او، از خدا پوشیده بماند و محجوب باشد، همچنان که دیگر ممکن نیست به موجودی نظر بیفکنیم و از مالک آن غفلت داشته باشیم، از اینجا نتیجه می‌گیریم که خدای تعالی حضور مطلق دارد، همچنان که خودش فرموده: «ا و لم یکف بربک انه علی کلشیء شهید؟ الا انهم فی مریه من لقاء ربهم، الا انه بکل شیء محیط - آیا همین برای پروردگار تو بس نیست که بر هر چیزی ناظر و شاهد است؟ بدان که ایشان از دیدار پروردگارشان در شکند، بدان که خدا بهر چیزی احاطه دارد!» (۵۳ و ۵۴/فصلت) و وقتی مطلب بدین قرار بود، پس حق عبادت خدا این است که از هر دو جانب حضور باشد!

اما از جانب پروردگار عز و جل، به این که بنده او وقتی او را عبادت می‌کند، او را بعنوان معبودی حاضر و روبرو عبادت کند و همین باعث شده که در سوره مورد بحث در جمله «ایاک نعبد!» ناگهان از سیاق غیبت به سیاق حضور و خطاب التفات شود، با این که تاکنون می‌گفت حمد خدائی را که چنین و چنانست، ناگهان بگوید: «تو را می‌پرستیم!» چون گفتیم حق پرستش او این است که او را حاضر و روبرو بدانیم!

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

حال یا این که این شرک را، هم در ظاهر داشته باشد و هم در باطن، مانند عبادت عوام بت پرستان، که یک مقدار از عبادت را برای خدا می‌کردند و یک مقدار را برای نماینده خدا، یعنی بت، این که گفتیم عوام بت پرستان، برای این بود که خواص از بت پرستان اصلا عبادت خدا را نمی‌کردند و یا آنکه این شرک را تنها در باطن داشته باشد، مانند کسی که مشغول عبادت خداست، اما منظورش از عبادت غیر خدا است و یا طمع در بهشت و ترس از آتش است، چه تمام اینها شرک در عبادت است که از آن نهی فرموده‌اند، از آن جمله فرموده‌اند: «فاعبد الله مخلصا له الدين - خدای را با دینداری خالص عبادت کن!» (زمر/۲) و نیز فرموده: «الا لله الدين الخالص و الذين اتخذوا من دونه اولياء ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى ان الله يحكم بينهم فيما هم فيه يختلفون - آگاه باش که از آن خدا است دین خالص و کسانی که از غیر خدا اولیائی گرفتند گفتند ما اینها را نمی‌پرستیم مگر برای این که قدمی بسوی خدا نزدیکمان کنند، بدرستی که خدا در میان آنان و اختلافی که با هم داشتند حکومت می‌کند!» (زمر/۳)

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

همچنین عبادت وقتی تمام و کامل می‌شود که به خودش هم مشغول نباشد که اشتغال به نفس، منافی با مقام عبودیت است، عبودیت کجا و منم زدن و استکبار کجا؟ و گویا علت آمدن پرستش و استعانت بصیغه متکلم مع الغیر: «ما تو را می‌پرستیم و از تو یاری میجوئیم!» همین دوری از منم زدن و استکبار بوده باشد و می‌خواهد بهمین نکته اشاره کند که گفتیم مقام عبودیت با خود دیدن منافات دارد، لذا بنده خدا عبادت خود و همه بندگان دیگر را در نظر گرفته می‌گوید: «ما تو را می‌پرستیم!» چون به همین مقدار هم در ذم نفس و دور افکندن تعینات و تشخیصات اثر دارد، چون در وقتی که من خود را تنها بینم، به انانیت و خودبینی و استکبار نزدیک‌ترم، بخلاف این که خودم را مخلوط با سایر بندگان و آمیخته با سواد مردم بدانم، که اثر تعینی و تشخیص را از بین برده‌ام.

از آنچه گذشت این مسئله روشن شد که اظهار عبودیت در جمله: «ایاک نعبد...!» از نظر معنا و از حیث اخلاص، جمله‌ای است که هیچ نقصی ندارد، تنها چیزی

که بنظر می‌رسد نقص است، این است که بنده عبادت را بخودش نسبت می‌دهد و به ملازمه برای خود دعوی استقلال در وجود و در قدرت و اراده می‌کند، با این که مملوک هیچگونه استقلالی در هیچ جهتی از جهاتش ندارد، چون مملوک است! و گویا برای تدارک و جبران همین نقص که در بدو نظر بنظر می‌رسد، اضافه کرد که: «و ایاک نستعین!» یعنی همین عبادت‌مان نیز به استقلال خود ما نیست، بلکه از تو نیرو می‌گیریم و استعانت می‌جوئیم!

پس بر رویهم دو جمله: «ایاک نعبد و ایاک نستعین!» یک معنا را می‌رسانند و آن عبادت خالصانه است که هیچگونه شائبه‌ای در آن نیست!

و ممکن است بهمین جهت که گفته شد، استعانت و عبادت هر دو را به یک سیاق آورد، و نفرمود: «تو را عبادت می‌کنیم ما را یاری فرما و هدایت فرما!» بلکه فرمود: «تو را عبادت می‌کنیم و از تو یاری می‌طلبیم!»

المیزان ج: ۱ ص: ۳۸

بحثی در مفهوم:

حی و قیوم بودن خدا

«اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ...!»

«خداوند یکتا است که معبودی به جز او نیست خدائی است زنده و پاینده...!»

(۲۵۵/بقره)

حی

اسم «حی» به معنای کسی است که حیاتی ثابت داشته باشد، چون این کلمه صفت مشبه است و مانند سایر صفات مشبه، دلالت بر دوام و ثبات دارد.

انسانها از همان روزهای اولی که به مطالعه حال موجودات پرداختند آنها را دو جور یافتند، یک نوع موجوداتی که حال و وضع ثابتی دارند، حس آدمی تغییری ناشی از مرور زمان در آنها احساس نمی‌کند، مانند سنگها و سایر جمادات و قسم دیگر موجوداتی که گذشت زمان تغییراتی محسوس در قوا و افعال آنها پدید می‌آورد، مانند انسان و سایر حیوانات، همچنین نباتات که می‌بینیم در اثر گذشت زمان، قوا و مشاعرشان و کارشان یکی پس از دیگری تعطیل می‌شود و در آخر به تدریج دچار فساد و تباهی می‌گردد.

در نتیجه، انسان‌ها این معنا را فهمیدند که در موجودات نوع دوم، علاوه بر

اندام و هیكل محسوس و مادی چیز دیگری هست ، که مساله احساسات و ادراکات علمی و کارهائی که با علم و اراده صورت می گیرد همه از آن چیز ناشی هستند و نام آن را حیات ، از کار افتادن و بطلانش را مرگ نامیدند ، پس حیات یک قسم وجودی است که علم و قدرت از آن ترشح می شود .

خدای سبحان هم در مواردی از کلام خود این تشخیص انسانها را امضا کرده ، از آن جمله فرموده:

«اعلموا ان الله یحیی الارض بعد موتها!» (۱۷/حدید) و نیز فرموده:

«انک تری الارض خاشعۃ فاذا انزلنا علیها الماء اهتزت و ربت، ان الذی احیایا لمحیی الموتی!» (۳۹/فصلت) و نیز فرموده:

«و ما یتوی الاحیاء و لا الاموات!» (۲۲/فاطر) و نیز فرموده:

«و جعلنا من الماء کلشیء حی!» (۳۰/انبیا)

این آیه شامل حیات همه اقسام زنده می شود، چه انسان و چه حیوان و چه گیاه. همانطور که آیات فوق موجود زنده را سه قسمت می کرد ، آیات زیر هم زندگی را چند قسمت می کند:

«و رضوا بالحویة الدنیا و اطمانوا بها!» (۷/یونس)

«ربنا امتنا اثنتین و احییتنا اثنتین!» (۱۱/غافر)

که دو بار زنده کردن در آیه ، شامل زندگی در برزخ و زندگی در آخرت می شود و آیه قبلی هم از زندگی دنیا سخن می گفت ، پس زندگی هم سه قسم است ، همانطور که زندگان سه قسم هستند .

و خدای سبحان با اینکه زندگی دنیا را زندگی دانسته، ولی در عین حال در مواردی از کلامش آن را زندگی پست و خوار و غیر قابل اعتنا دانسته ، از آن جمله فرموده:

«و ما الحیوة الدنیا فی الآخرة الا متاع!» (۲۶/رعد)

«تبتغون عرض الحیوة الدنیا!» (۹۴/نسا)

«ترید زینة الحیوة الدنیا!» (۲۸/کهف)

«و ما الحیوة الدنیا الا لعب و لهوا!» (۳۲/انعام)

«و ما الحیوة الدنیا الا متاع الغرور!» (۱۸۵/آل عمران)

پس ملاحظه کردید که خدا زندگی دنیا را به این اوصاف توصیف کرد و آن را متاع خوانده و متاع به معنای هر چیزی است که خود آن هدف نباشد ، بلکه وسیله ای برای رسیدن به هدف باشد ، آن را عرض خواند ، عرض چیزی است که خودی نشان می دهد و به زودی از بین می رود ، آن را زینت خواند ، زینت به معنای زیبائی و جمالی است که

ضمیمه چیز دیگری شود، تا به خاطر زیبائیش، آن چیز دیگر محبوب و جالب شود، در نتیجه آن کسی که به طرف آن چیز جذب شده، چیزی را خواسته که در آن نیست، آنچه را که در آن هست نخواسته و نیز آن را لهو خوانده، لهو عبارت است از کارهای بیهوده‌ای که آدمی را از کار واجبش باز بدارد و نیز آن را لعب خوانده، لعب عبارت است از عملی که به خاطر یک هدف خیالی و خالی از حقیقت انجام گیرد، آن را متاع غرور خوانده، متاع غرور به معنای هر فریبنده‌ای است که آدمی را گول بزند.

آیه دیگری جامع همه خصوصیات آیات بالا است و آن آیه این است:

«و ما هذه الحيوة الدنيا الا لهو و لعب و ان الدار الاخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون!» (۶۴/عنکبوت)

این آیه شریفه می‌خواهد حقیقت معنای زندگی، یعنی کمال آن را از زندگی دنیا نفی نموده، آن حقیقت و کمال را برای زندگی آخرت اثبات کند، چون زندگی آخرت حیاتی است که بعد از آن مرگی نیست، همچنانکه فرمود:

«امنين لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى!» (۵۶/دخان) و نیز فرموده:

«لهم ما يشاؤون فيها و لدينا مزيد!» (۳۵/ق)

پس اهل آخرت دیگر دچار مرگ نمی‌شوند و هیچ نقصی و کدورتی عیششان را مکدر نمی‌کند، لیکن صفت اول یعنی ایمنی، از آثار حقیقی و خاص زندگی آخرت و از ضروریات آن است.

پس زندگی اخروی، زندگی حقیقی و بر طبق حقیقت است، چون ممکن نیست مرگ بر آن عارض شود، بر خلاف حیات دنیا، اما خدای سبحان با این حال در آیات بسیار زیاد دیگری فهمانده که حیات حقیقی را او به آخرت داده و انسان را او به چنین حیاتی زنده می‌کند و زمام همه امور به دست او است پس حیات آخرت هم ملک خدا است نه اینکه خودش مالک باشد، مسخر خدا است نه یله و رها، خلاصه زندگی آخرت خاصیت مخصوص به خود را، از خدا دارد، نه از خودش.

از اینجا یک حقیقت روشن می‌شود و آن این است که حیات حقیقی باید طوری باشد که ذاتا مرگ‌پذیر نباشد و عارض شدن مرگ بر آن محال باشد، این مساله قابل تصور نیست مگر به اینکه حیات عین ذات حی باشد، نه عارض بر ذات او، همچنین از خودش باشد نه اینکه دیگری به او داده باشد، همچنانکه قرآن در باره خدای تعالی فرموده: «و توکل علی الحی الذی لا یموت!» (۵۸/فرقان) و بنابر این، پس حیات حقیقی، حیات خدای واجب الوجود است و یا به عبارت دیگر حیاتی است واجب، به عبارت دیگر چنین حیاتی این است که صاحب آن به ذات خود عالم و قادر باشد.

از اینجا کاملا معلوم می‌شود که چرا در جمله:

« هو الحی لا اله الا هو! » (غافر/۶۵)

حیات را منحصر در خدای تعالی کرد و فرمود: تنها او حی و زنده است و نیز معلوم می‌شود که این حصر حقیقی است نه نسبی و اینکه حقیقت حیات یعنی آن حیاتی که آمیخته با مرگ نیست و در معرض نابودی قرار نمی‌گیرد تنها حیات خدای تعالی است .

و بنابر این در آیه مورد بحث که می‌فرماید: « الله لا اله الا هو الحی القيوم! » و همچنین آیه: « الم الله لا اله الا هو الحی القيوم! » (آل عمران/۲) انحصار را می‌رساند یعنی حیات تنها و تنها خاص خدا است و اگر زندگان دیگر هم زندگی دارند خدا به آنها داده است .

قیوم

کلمه « قیوم » صفتی است که بر مبالغه دلالت دارد و قیام بر هر چیز به معنای درست کردن و حفظ و تدبیر و تربیت و مراقبت و قدرت بر آن است ، همه این معانی از قیام استفاده می‌شود ، چون قیام به معنای ایستادن است ، عاداتا بین ایستادن و مسلط شدن بر کار ملازمه هست ، از این رو از کلمه قیوم همه آن معانی استفاده می‌شود .

و خدای تعالی در کلام مجیدش اصل قیام به امور خلق خود را برای خود اثبات نموده و می‌فرماید:

« ا فمن هو قائم علی کل نفس بما کسبت! » (۳۳/۳۴)

و نیز با بیانی کلی‌تر می‌فرماید:

« شهد الله انه لا اله الا هو و الملائکة و اولوا العلم قائما بالقسط لا اله الا هو العزيز

الحکیم! » (۱۸/آل عمران)

این آیه شریفه چنین می‌رساند که خدا قائم بر تمامی موجودات است و با عدل قائم است ، به این معنا که عطا و منع او همه به عدل است ، با در نظر گرفتن اینکه عالم امکان همان عطا و منع آن است (دادن هستی است و در چهارچوب دادن آن است ، چون هیچ موجودی بدون چهارچوب و حد و ماهیت وجود پیدا نمی‌کند!) پس هر چیزی را همانقدر که ظرفیت و استحقاق دارد می‌دهد ، آنگاه می‌فرماید: علت اینکه به عدالت می‌دهد این است که عدالت مقتضای دو اسم عزیز و حکیم است ، خدای تعالی به آن جهت که عزیز است ، قائم بر هر چیز است و به آن جهت که حکیم است در هر چیزی

عدالت را اعمال می‌کند .

و سخن کوتاه اینکه : خدای تعالی از آنجا که مبدأ هستی است و وجود هر چیز و اوصاف و آثارش از ناحیه او آغاز می‌شود و هیچ مبدئی برای هیچ موجودی نیست مگر آنکه آن مبدأ هم به خدا منتهی می‌شود ، پس او قائم بر هر چیز و از هر جهت است ، در حقیقت معنای کلمه قائم است ، یعنی قیامش آمیخته با خلل و سستی نیست ، هیچ موجودی به غیر از خدا چنین قیامی ندارد ، مگر اینکه به وجهی قیام او منتهی به خدا و به اذن خدا است ، پس خدای تعالی هر چه قیام دارد قیامی خالص است (نه قیامی آمیخته با ضعف و سستی!) و غیر خدا به جز این چاره‌ای ندارد که باید به اذن او و به وسیله او قائم باشد ، پس در این مساله از دو طرف حصر هست ، یکی منحصر نمودن قیام در خدای تعالی و اینکه غیر او کسی قیام ندارد ، دیگر منحصر نمودن خدا در قیام و اینکه خدا به جز قیام کاری ندارد!

حصر اول از کلمه قیوم استفاده می‌شود و حصر دوم از جمله بعدی استفاده می‌شود که می‌فرماید:

« لا تاخذہ سنۃ و لا نوم - او را چرت و خواب نمی‌گیرد! » (۲۵۴/بقره)

ما چند حالت داریم ، یا در حال قیام و تسلط بر کاریم ، یا نشسته و در حال رفع خستگی هستیم ، یا در حال چرتیم ، یا در حال خوابیم ، همچنین احوالی دیگر ، لیکن خدای تعالی تنها قیوم است!

از این بیان ، مطلبی دیگر نیز استفاده می‌شود و آن این است که اسم قیوم اصل و جامع تمامی اسمای اضافی خدا است و منظور ما از اسمای اضافی اسمائی است که به وجهی بر معانی خارج از ذات دلالت می‌کند ، مانند اسم خالق ، رازق ، مبدی ، معید ، محیی ، ممیت ، غفور ، رحیم ، ودود و غیر آن چرا که اگر خدا ، آفریدگار و روزی‌رسان و مبدأ هستی و باز گرداننده انسانها در معاد و زنده کننده و میراننده و آمرزنده و رحیم و ودود است به این جهت است که قیوم است .

المیزان ج: ۲ ص: ۵۰۱

عالم الغیب و الشہادۃ الکبیر المتعال

« عالمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ الْكَبِيرِ الْمُتَعَالِ! »

« دانای غیب و شهود و بزرگ و متعال است! » (۹/ارعد)

غیب و شهادت - بطوری که مکرر شنیدید - دو معنی از معانی نسبی هستند ، یعنی یک شیء واحد ممکن است نسبت به چیزی غیب و نسبت به چیزی دیگر شهادت

باشد و این بدان سبب است که موجودات خالی از حدود نیستند و هرگز از حدود خود جدا و منفک نمی‌شوند، بنا بر این، هر چیزی که داخل در حد و احاطه چیز دیگری باشد آن چیز داخل، برای آن دیگری شهادت است چون مشهود ادراک آن است و هر چیزی که از حد چیز دیگری خارج باشد، برای آن چیز دیگر غیب خواهد بود چون مشهود ادراکش نیست.

از همین جاست که به خوبی روشن می‌گردد که: جز خدای سبحان، کسی غیب نمی‌داند، اما اینکه غیب جز برای خدا معلوم نمی‌شود جهتش این است که علم، خود یک نوع احاطه است و معنی ندارد که چیزی به خارج از حد وجودی خود و به اجنبی از احاطه خود احاطه یابد و اما اینکه خدا عالم به غیب است جهتش این است که وجود خدا محدود به حدی نیست و او به هر چیز محیط است، هیچ چیز نمی‌تواند خود را بوسیله چهار دیوار حد خود از خدا پنهان بدارد، پس در حقیقت برای خدا غیب نیست هر چند برای غیر خدا غیب باشد.

و بنا بر این، معنی علم خدا به غیب و شهادت در حقیقت این می‌شود که همه چیز برای او شهادت است و آن غیب و شهادتی که در باره موجودات نسبت به هم تحقق می‌یابد، هم غیبش و هم شهادتش برای خدا شهادت است.

و به عبارت دیگر، معنی جمله عالم الغیب و الشهاده اینست که امور که ممکن است علم صاحبان علم به آن احاطه یابد، یعنی اموری که خارج از حد وجودشان نیست، همچنین آن اموری که ممکن نیست علم صاحبان علم به آن تعلق گیرد، به خاطر اینکه از حد وجودشان خارج است، هم آن قسم و هم این قسم هر دو برای خدای تعالی معلوم و مشهود است، چون او به تمام اشیاء احاطه دارد.

الكبير المتعال - این دو اسم از اسمای حسناى خداوند متعال است، واژه کبر و در مقابلش واژه صغر از معانی متضایفه هستند، زیرا وقتی اجسام از نظر تفاوتی که در کوچکی و بزرگی حجم دارند بعضی با بعضی دیگر مقایسه شوند، آن جسمی که به اندازه حجم جسم دیگر و بعلاوه مقداری زیادتیر دارد، نسبت به آن بزرگ و آن دیگری نسبت به این کوچک است.

لیکن استعمال این دو کلمه را توسعه داده و در غیر اجسام نیز استعمال کرده‌اند و از معانی مورد استعمال آن - معنایی که با ساحت قدس خدای تعالی سازگار باشد - اینست که بگوییم کبریایی او معنایش اینست که تمامی کمالات هر چیز را واجد و بدان احاطه دارد، پس وقتی که می‌گوییم او کبیر است معنایش اینست که او کمال هر صاحب کمالی را دارد با زیادتى.

واژه متعال صفتی است از باب تعالی، که مبالغه در علو را می‌رساند، همچنان که آیه «تعالی عما یقولون علوا کبیرا!» (اسرا/۴۳) بدان دلالت دارد. خدای سبحان، هم‌علی است و هم‌متعال، اما اینکه گفتیم: علی است، برای اینکه او بر هر چیزی علو و سلطنت دارد و اما اینکه گفتیم: متعال است، برای اینکه نهایت درجه علو را دارد، چون علو او از هر علوی بزرگتر است، پس او آنچنان عالی است که بر هر عالی دیگر از هر جهت تسلط دارد.

از همینجا معلوم می‌شود که چرا دنبال جمله «عالم الغیب و الشهاده!» فرمود: «الکبیر المتعال!» چون مفاد مجموع آن دو اسم این است که خدای سبحان به هر چیزی محیط و بر هر چیز مسلط است و هیچ چیزی به هیچ وجهی از وجوه بر او مسلط نیست و هیچ غیبی بر او غلبه نمی‌کند تا با غیبتش از حیطه علم او خارج شود، همچنان هیچ شهادتی هم بر او مسلط نیست، پس اگر او عالم به غیب و شهادت است برای این است که او کبیر و متعال است!

فصل چهارم

اسماء الحسنی

مقدمه تفسیری بر مفهوم:

اسماء الحسنی

« وَ لِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَ ذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ »

« خدا را نام‌های نیکوتر است او را بدانها بخوانید و کسانی را که در نام‌های وی کجروی می‌کنند و اگذارید به زودی سزای اعمالی را که می‌کرده‌اند خواهند دید! »
(اعراف/۱۸۰)

هدایت دائر مدار دعوت خدا بسوی اسماء حسنی و ضلالت دائر مدار الحاد در آن اسماء است ، مردم از دین دار و بی‌دین و عالم و جاهل بر حسب فطرت و سریره باطنیشان اختلافی ندارند در اینکه این عالم مشهود متکی بر حقیقتی است که قوام اجزای آن و نظام موجود در آن ، بر آن حقیقت استوار است ، آن حقیقت خدای سبحان است که هر موجودی از او ابتداء گرفته و به او بازگشت می‌کند ، اوست که جمال و کمال مشهود در عالم را بر اجزای عالم افاضه می‌کند ، این جمال ، جمال او و از ناحیه اوست .

همین مردم در عین این اتفافی که بر اصل ذات پروردگار دارند در اسماء و صفات او بر سه صنفند ، صنفی اسمائی برای او قائلند که معانی آن اسماء لایق آن هست که به ساحت مقدس پروردگار نسبت داده شود ، یعنی معانی آن اسماء صفاتی است که مبین کمال و یا نفی نواقص و زشتی‌ها است ، صنف دیگری در اسماء او کجروی کرده و صفات خاصه او را به غیر او نسبت می‌دهند ، مانند مادیین و دهریین که آفریدن و زنده کردن و روزی دادن و امثال آن را ، کار ماده یا دهر می‌دانند و نیز مانند وثنی‌ها که خیر و نفع را به خدایان نسبت می‌دهند و مانند بعضی از اهل کتاب که پیغمبر و اولیای دین

خود را به صفاتی توصیف می‌کنند که جز خدای تعالی کسی سزاوار و برازنده آن نیست و در این انحراف برخی از مردم با ایمان نیز شریکند، برای اینکه اسباب هستی را مستقل در تاثیر دانسته و در باره آنها نظریه‌ای دارند که با توحید خدا سازگار نیست، صنف سوم مردمی هستند که به خدای تعالی ایمان دارند و لیکن در اسمای او انحراف می‌ورزند، یعنی صفات نقص و کارهای زشت را برای او اثبات می‌کنند مثلاً او را جسم و محتاج به مکان دانسته و در بعضی از شرایط، او را قابل درک می‌دانند و علم، اراده، قدرت، وجود و بقائی از قبیل علم، اراده، قدرت، وجود و بقای خود ما برایش اثبات می‌کنند و نسبت ظلم در کارها و جهل در حکم و امثال آن به وی می‌دهند و همه اینها الحاد در اسماء او است.

و در حقیقت برگشت این سه صنف به دو صنف است، یکی کسانی که خدا را به اسماء حسنی می‌خوانند و او را خدائی ذو الجلال و الاکرام دانسته و عبادت می‌کنند و این صنف هدایت یافتگان به راه حقند، صنف دوم مردمی هستند که در اسماء خدا الحاد ورزیده و غیر او را به اسم او، یا او را به اسم غیر او می‌خوانند، این صنف اهل ضلالتند، که مسیرشان به دوزخ است، جایگاهشان در دوزخ بحسب مرتبه‌ای است که از ضلالت دارا هستند.

خدای تعالی همه جا هدایت را بطور مطلق به خود استناد داده و ضلالت را به خود مردم، سرش این است که هدایت از صفات جمیله است و همانطور که در بالا گذشت حقیقت جمال خدای را سزااست، به خلاف ضلالت که حقیقتش عدم اهتداء به هدایت خدا است و این خود معنایی است عدمی و از صفات نقص (خداوند به عدم و نقص متصف نمی‌شود)، و اما تثبیت آن ضلالت در فردی که به اختیار خود ضلالت را بر هدایت ترجیح داده و به آیات خدا تکذیب کرده مستند به خدای تعالی است، یعنی خداوند کسی را که بخواهد کیفر کند ضلالت او را در همان اولین بار تحققش در دل وی استوار نموده و با سلب توفیق و قطع عطیه الهی خود، آن را صفت لازمی قرار می‌دهد، این همان استدراج و املاء است که در قرآن کریم آن را به خود نسبت داده است.

پس معلوم شد که آیات مورد بحث به همان مطلبی اشاره می‌کند که کلام سابق بدان منتهی گردید و آن این بود که حقیقت معنای اینکه هدایت و اضلال از خدا است این است که او بشر را به اسماء حسنای خود دعوت کرده و باعث شد مردم دو فریق شوند یکی آن عده‌ای که هدایت خدا را قبول کردند و یکی آن افرادی که نسبت به اسماء او الحاد ورزیده و آیات او را تکذیب کردند و خداوند ایشان را به کیفر تکذیبشان بسوی دوزخ سوق می‌دهد، همچنانکه در آخر کلام سابق فرموده:

« و لقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن و الانس ...! » (اعراف/۱۷۹)

و این سوق دادن را بوسیله استدراج و املاء انجام می دهد .

« و لله الاسماء الحسنی فادعوه بها ...! » (اعراف/۱۸۰)

کلمه اسم بحسب لغت چیزی را گویند که بوسیله آن انسان بسوی چیزی راه پیدا کند ، چه اینکه علاوه بر این دلالت ، معنای وصفی ای را هم افاده بکند مانند لفظی که حکایت کند از معنای موجود در آن چیز و یا صرف اشاره به ذات آن چیز باشد مانند زید و عمرو و مخصوصا اسمهای اشخاص که قبلا سابقه وصفی نداشته و تنها اشاره به ذات دارد .

و توصیف اسماء خدا به وصف حسنی - که مؤنث احسن است - دلالت می کند بر اینکه منظور از این اسماء ، قسم اول از معنای اسم است ، یعنی آن اسمائی است که در آنها معنای وصفی می باشد ، مانند آن اسمائی که جز بر ذات خدای تعالی دلالت ندارد ، اگر چنین اسمائی در میان اسمای خدا وجود داشته باشد ، آنها هم نه هر اسم دارای معنای وصفی ، بلکه اسمی که در معنای وصفیش حسنی هم باشد ، باز هم نه هر اسمی که در معنای وصفیش حسن و کمال نهفته باشد بلکه آن اسمائی که معنای وصفیش وقتی با ذات خدای تعالی اعتبار شود از غیر خود احسن هم باشد ، بنا بر این شجاع و عفیف هر چند از اسمائی هستند که دارای معنای وصفی اند و هر چند در معنای وصفی آنها حسن خوابیده لیکن لایق به ساحت قدس خدا نیستند ، برای اینکه از یک خصوصیت جسمانی خبر می دهند و به هیچ وجه ممکن نیست این خصوصیت را از آنها سلب کرد (و کاری کرد که وقتی اسم شجاع و عفیف برده می شود جسمانیت موصوف به ذهن نیاید) و اگر چنین کاری ممکن بود البته اطلاق آنها بر ذات خدای تعالی هیچ عیبی نداشت (و ممکن بود به خدای تعالی هم اسم شجاع و عفیف و امثال آن را اطلاق کرد) ، مانند جواد ، عدل و رحیم .

پس لازمه اینکه اسمی از اسماء خدا بهترین اسماء باشد این است که بر یک معنای کمالی دلالت کند ، آنها هم کمالی که مخلوط با نقص و یا عدم نباشد ، اگر هم هست تفکیک معنای کمالی از آن معنای نقصی و عدمی ممکن باشد ، پس هر اسمی که در معنای آن احتیاج و عدم و یا فقدان نهفته باشد مانند اسامی که بر اجسام و جسمانیات و افعال زشت و معانی عدمی اطلاق می شود اسمای حسنی نبوده اطلاقش بر ذات پروردگار صحیح نیست .

چون اینگونه اسماء پدیده های زبان ما آدمیان است و آنها را وضع نکرده ایم مگر برای آن معنایی که در خود ما وجود دارد ، و معلوم است که آن معانی هیچوقت از شائبه

حاجت و نقص و عدم خالی نیست، چیزی که هست بعضی از آنها لغاتی است که به هیچ وجه ممکن نیست جهات حاجت و نقص را از آنها سلب کرد مانند کلمه جسم، رنگ و مقدار و امثال آن.

بعضی دیگر لغاتی است که این تفکیک در آنها ممکن است، مانند علم، حیات و قدرت، زیرا علم وقتی در خود ما اطلاق می‌شود به معنای احاطه از طریق عکس برداری ذهن به وسائل مادی تعبیه شده در ذهن است و همچنین قدرت در ما به معنای منشاییت فعل است به آن کیفیتی که در عضلات ما تعبیه گشته و نیز حیات در ما عبارت است از اینکه ما با همین وسائل مادی علم و قدرت، دانا و توانا شویم، این علم و این قدرت و این حیات لایق ساحت قدس خدای تعالی نیست، لیکن چنان هم نیست که نتوان آنها را به ذات مقدسش نسبت داد، زیرا اگر ما معانی آنها را از خصوصیات مادی مجرد ساخته و تفکیک کنیم و آن وقت معنای علم - مثلا - صرف احاطه به چیزی و حضور آن چیز در نزد عالم و معنای قدرت منشاییت ایجاد چیزی و معنای حیات این باشد که موجود دارای حیات بنحوی باشد که علم و قدرت را داشته باشد، چنین علم و قدرت و حیاتی را می‌توان به ساحت قدس خدای تعالی نسبت داد، برای اینکه معنایی است کمالی و خالی از جهات نقص و حاجت و عقل و نقل هم دلالت می‌کند بر اینکه هر صفت کمالی از آن خدای تعالی است و اگر غیر او هم به صفتی از صفات کمال متصف باشد خداوند آن را به وی افاضه کرده است بدون اینکه الگوی آن را از موجودی قبل از آن گرفته باشد.

پس خدای تعالی عالم، قادر و حی است، ولی نه مثل عالم و قادر و حی بودن ما، بلکه به علم و قدرت و حیاتی که لایق به ساحت قدس او است و آن همانطور که گفته شد حقیقت این معانی کمالیه است مجرد از نقائص.

در جمله «و لله الاسماء الحسنی!» که لله خبر است مقدم ذکر شده و این خود حصر را می‌رساند و معنای جمله این است: تنها برای خدا است اسماء حسنی! اسماء هم با الف و لام آمده و هر جمعی که الف و لام بر سرش در آید عمومیت را می‌رساند و معنای آن این است که هر اسم احسن که در وجود باشد از آن خدا است و احدی در آن با خدا شریک نیست و چون خود خدای تعالی همین معانی را بغیر خود هم نسبت می‌دهد و مثلا غیر خود را نیز عالم، قادر، حی و رحیم می‌داند لذا تنها برای خدا بودن آنها معنایش این است که حقیقت این معانی فقط و فقط برای خدا است و کسی در آنها با خدا شرکت ندارد.

و ظاهر آیات بلکه صریح بعضی از آنها این معنا را تایید می‌کند، مانند جمله:

« ان القوة لله جميعا! » (۱۶۵/بقره) و جمله:

« فان العزة لله جميعا! » (۶۵/یونس) و جمله:

« و لا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء! » (۲۵۵/بقره) و جمله:

« هو الحي لا اله الا هو! » (۶۵/غافر)

بطوری که ملاحظه می‌کنید، از این آیات بر می‌آید که حقیقت هر اسم احسنی تنها و تنها از خداست و کسی در آنها شریک او نیست مگر به همان مقداری که او تملیک به اراده و مشیت خود کند .

ظاهر کلام خدای تعالی در هر جا که ذکری از اسماء خود کرده نیز این معنی را تایید می‌کند، مانند آیه:

« الله لا اله الا هو له الاسماء الحسنی! » (۸/طه) و آیه:

« قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ماتدعوا فله الاسماء الحسنی! » (۱۱۰/اسری) و

آیه:

« له الاسماء الحسنی يسبح له ما فى السموات و الارض! » (۲۴/حشر)

و ظاهر همه این آیات این است که هر اسم احسنی حقیقتش تنها برای خدا است و بس .

و اینکه فرمود: « فادعوه بها! » یا از دعوت به معنای نام نهادن است همچنانکه می‌گوییم: من او را زید خواندم و تو را ابا عبد الله خواندم یعنی او را به آن اسم و تو را به این اسم نام نهادم و یا از دعوت به معنای ندا است، معنایش این است که خدا را به اسماء حسنائش ندا کنید مثلا بگویید:

- ای رحمان ای رحیم و ... !

و یا از دعوت به معنای عبادت است و معنایش این است که خدا را عبادت کنید با اعتقاد به اینکه او متصف به اوصاف حسنه و معانی جمیله‌ای است که این اسماء دلالت بر آن دارد .

مفسرین همه این چند معنا را برای دعوت احتمال داده‌اند و لیکن کلام خود خدای تعالی در موارد مختلفی که دعای خود او را ذکر می‌کند مؤید همین معنای اخیر است، مانند:

« قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن اياما تدعوا فله الاسماء الحسنی! » (۱۱۰/اسری) و

آیه:

« و قال ربکم ادعونی استجب لکم ان الذین يستکبرون عن عبادتی سیدخلون جهنم داخرین! » (۶۰/غافر)

وجه تایید این است که اول دعا را ذکر کرده و در بعد همان دعا را به عبادت بدل آورده و فهمانده که عبادت و دعا یکی است .

و همچنین آیه:

« و من اضل ممن يدعوا من دون الله من لا يستجيب له الى يوم القيمة و هم عن دعائهم غافلون! و اذا حشر الناس كانوا لهم اعداء و كانوا بعبادتهم كافرين! » (۶۵/احقاف) و آیه:

« هو الحي لا اله الا هو فادعوه مخلصين له الدين! » (۶۵/غافر)

که دعا را به معنای اخلاص در عبادت گرفته است .

ظاهر ذیل آیه: « و ذروا الذين يلحدون في اسمائه سيجزون ما كانوا يعملون! » (۱۸۰/اعراف) نیز این معنا را تایید می‌کند ، برای اینکه اگر مراد از دعا نام نهادن و یا نداء می‌بود ، نه عبادت مناسب‌تر این بود که بفرماید: « بما كانوا يصفون، » بخاطر آن وصف‌ها که از خدا می‌کردند همچنانکه در جای دیگر همینطور تعبیر کرده و فرموده: « سيجزيهم وصفهم - به زودی وصف کردنشان را جزا خواهد داد! » (۱۳۹/انعام) بنا بر آنچه گذشت معنای آیه مورد بحث چنین می‌شود - و خدا داناتر است!

« برای خدا است تمامی اسمائی که بهترین اسماء است پس او را عبادت کنید و با آنها بسویش توجه نمایید! »

البته معلوم است که این معنا شامل تسمیه و نداء هم می‌شود چون این دو از

لواحق عبادت است .

گفتاری در چند مبحث پیرامون:

اسماء حسنی

بحث ۱- معنای اسماء حسنی چیست؟

و چگونه می‌توان بدان راه یافت؟

اولین باری که ما چشم بدین جهان می‌گشاییم و از مناظر هستی می‌بینیم آنچه را که می‌بینیم نخست ادراک ما بر خود ما واقع گشته و قبل از هر چیز خود را می‌بینیم و سپس نزدیک‌ترین امور را به خود که همان روابط ما با عالم خارج و مستدعیات قوای عامله ما در بقاء ما است، درک می‌کنیم، پس خود ما و قوای ما و اعمال متعلق به آن اولین چیزی است که درب دل‌های ما را می‌کوبد و به درک ما در می‌آید، لیکن ما خود را نمی‌بینیم مگر مرتبط بغیر و همچنین قوا و افعالمان را.

پس می‌توان گفت که احتیاج اولین چیزی است که انسان آن را مشاهده می‌کند و آن را در ذات خود و در هر چیزی که مرتبط به او و قوا و اعمال او است و همچنین در سراسر جهان برون از خود می‌بیند و در همین اولین ادراک حکم می‌کند به وجود ذاتی که حوایج او را بر می‌آورد و وجود هر چیزی منتهی به او می‌شود و آن ذات خدای سبحان است.

آیه شریفه: «یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله و الله هو الغنی!» (۱۵/فاطر) این

ادراک و این حکم ما را تصدیق می‌کند.

البته تاریخ نتوانسته ابتدای ظهور عقیده به ربوبیت را در میان افراد بشر پیدا کند و لیکن تا آنجا که سیر بشر را ضبط کرده از همان قدیم‌ترین عهد‌ها این اعتقاد را در انسان‌ها سراغ می‌دهد، حتی اقوام وحشی که الآن در دور افتاده‌ترین نقاط آمریکا و استرالیا زندگی می‌کنند و در حقیقت نمونه‌ای از بساطت و سادگی انسان‌های اولی هستند، وقتی وضع افکارشان را بررسی کنیم می‌بینیم که به وجود قوای عالی‌های در ماورای طبیعت معتقدند و هر طایفه‌ای کیش خود را مستند به یکی از آن قوا می‌داند و این در

حقیقت همان قول به ربوبیت است، هر چند معتقدین به آن در تشخیص رب به خطا رفته‌اند و لیکن اعتقاد دارند به ذاتی که امر هر چیزی به او منتهی می‌گردد، چون این اعتقاد از لوازم فطرت انسانی است و فردی نیست که فاقد آن باشد، مگر اینکه بخاطر شبهه‌ای که عارضش شده و از الهام فطریش منحرف شده باشد و مثل کسی که خود را به خوردن سم عادت داده باشد، هر چند طبیعتش به الهام خود، او را از این کار تحذیر می‌کند در حالی که او عادت خود را مستحسن می‌شمارد.

بعد از فراغ از وجود چنین حقیقتی اینک می‌گوییم قدم دومی که در این راه پیش می‌رویم و ابتدائی‌ترین مطلبی که به آن بر می‌خوریم این است که ما در نهاد خود چنین می‌یابیم که انتهای وجود هر موجودی به این حقیقت است، خلاصه وجود هر چیزی از او است، پس او مالک تمام موجودات است، چون می‌دانیم اگر دارای آن نباشد نمی‌تواند آن را بغیر خود افاضه کند، علاوه بر اینکه بعضی از موجودات هست که اصل حقیقتش بر اساس احتیاج است و خودش از نقص خود خبر می‌دهد و خدای تعالی منزله از هر حاجت و هر نقیصه‌ای است، برای اینکه او مرجع هر چیزی است در رفع حاجت و نقیصه آن چیز، اینجا نتیجه می‌گیریم که پس خدای تعالی هم دارای ملک - به کسر میم - است و هم صاحب ملک - به ضم میم - یعنی همه چیز از آن او است و در زیر فرمان او است و این دارا بودنش علی‌الاطلاق است، پس او دارا و حکمران همه کمالاتی است که ما در عالم سراغ داریم، از قبیل حیات، قدرت، علم، شنوائی، بینائی، رزق، رحمت و عزت و امثال آن، در نتیجه او حی، قادر، عالم، سمیع و بصیر است، چون اگر نباشد ناقص است و حال آنکه نقص در او راه ندارد، همچنین رازق، رحیم، عزیز، محیی، ممیت، مبدی، معید و باعث و امثال آن است و اینکه می‌گوییم رزق، رحمت، عزت، زنده کردن، میراندن، ابداء، اعاده و برانگیختن کار او است، او است سبوح، قدوس، علی، کبیر و متعال و امثال آن منظور ما این است که هر صفت عدمی و صفت نقصی را از او نفی کنیم.

این طریقه ساده‌ای است که ما در اثبات اسماء و صفات برای خدای تعالی می‌پیماییم، قرآن کریم هم ما را در این طریقه تصدیق نموده و در آیات بسیاری ملک - به کسر میم و به ضم آن - را بطور مطلق برای خدای تعالی اثبات کرده، چون حاجتی به ذکر آن آیات نیست، می‌گذریم.

بحث ۲- حد اسماء و اوصاف خدای تعالی چیست؟

از بیانی که در فصل اول گذشت روشن گردید که ما جهات نقص و حاجتی را که در اجزای عالم مشاهده می‌کنیم از خدای تعالی نفی می‌نماییم، مانند مرگ، فقر، فاقد بودن، ذلت، زبونی و جهل و امثال آن که هر یک از آنها در مقابل کمالی قرار دارند و معلوم است که نفی این امور با در نظر داشتن اینکه اموری سلبی و عدمی هستند در حقیقت اثبات کمال مقابل آنها است، مثلاً وقتی فقر را از ساحت او نفی می‌کنیم برگشت این نفی به اثبات غنی برای او است، نفی ذلت، عجز و جهل اثبات عزت، قدرت و علم است و همچنین سایر صفات و جهات نقص.

و اما صفات کمال که برای او اثبات می‌کنیم از قبیل حیات، قدرت، علم و امثال آن - بطوری که خواننده محترم به یاد دارد - گفتیم که اینگونه صفات را ما از راه اذعان به مالکیت او، نسبت به جمیع کمالات ثابت‌ه در دار وجود اثبات می‌کنیم، چیزی که هست این صفات در دار وجود ملازم با جهاتی از نقص و حاجت است و ما این جهات نقص و حاجت را از خدای تعالی نفی می‌کنیم.

مثلاً علم در ما آدمیان عبارت است از احاطه حضوری به معلوم از راه عکس گرفتن با ابزار بدنی از خارج و لیکن در خدای تعالی عبارت است از احاطه حضوری، اما اینکه از راه عکس گرفتن از خارج باشد تا محتاج باشد به دستگاه مادی بدنی و بینائی و اینکه موجود خارجی قبل از علم وجود داشته باشد از آنجایی که جهت نقص است ما آن را از خدای تعالی نفی می‌کنیم، چون او منزله از جهات نقص است.

و کوتاه سخن اینکه، اصل معنای ثبوتی و وجودی علم را در باره او اثبات می‌کنیم و خصوصیت مصداق را که مؤدی به نقص و حاجت است از ساحت مقدسش سلب می‌نماییم.

از طرفی دیگر وقتی بنا شد تمامی نقائص و حوائج را از او سلب کنیم، بر می‌خوریم به اینکه داشتن حد هم از نقائص است، برای اینکه، چیزی که محدود باشد بطور مسلم خودش خود را محدود نکرده، بلکه موجود دیگری بزرگتر از آن و مسلط بر آن بوده که برایش تعیین حد کرده، لذا همه انحاء حد و نهایت را از خدای سبحان نفی می‌کنیم و می‌گوییم خدای تعالی در ذاتش و همچنین در صفاتش به هیچ حدی محدود نیست، قرآن کریم هم این را تایید نموده و می‌فرماید: «و هو الواحد القهار!» پس او وحدتی را دارا است که آن وحدت بر هر چیز دیگری قاهر است و چون قاهر است احاطه به آن هم دارد.

اینجا است که قدم دیگری پیش رفته حکم می‌کنیم به اینکه صفات خدای تعالی عین ذات او است، همچنین هر یک از صفاتش عین صفت دیگر او است، هیچ تمایزی میان آنها نیست مگر بحسب مفهوم، چرا؟ برای اینکه فکر می‌کنیم اگر علم او مثلا غیر قدرتش باشد و علم و قدرتش غیر ذاتش باشد - همانطور که در ما آدمیان اینطور است - بایستی صفاتش هر یک آن دیگری را تحدید کند و آن دیگر منتهی به آن شود، پس باز پای حد و انتها و تناهی به میان می‌آید و با به میان آمدن آنها ترکیب و فقر و احتیاج به ما فوقی که تحدید کننده او باشد نیز در کار خواهد آمد و حال آنکه در قدم‌های قبلی طی کردیم که خدای تعالی منزله از این نقائص است.

و همین است معنای صفت احدیت او که از هیچ جهتی از جهات منقسم نمی‌شود و نه در خارج و نه در ذهن متکثر نمی‌گردد.

از آنچه گذشت معلوم شد اینکه بعضی‌ها گفته‌اند: برگشت معانی صفات خدای تعالی به نفی است، مثلا برگشت علم، قدرت و حیات او به عدم جهل، عدم عجز و عدم موت است و همچنین سایر صفات، برای اینکه خداوند منزله است از صفاتی که در مخلوقات او است صحیح نیست، زیرا مستلزم این است که تمامی صفات کمال را از خدای تعالی نفی کنیم و خواننده محترم متوجه شد که راه فطری که ما قدم به قدم پیش رفتیم مخالف این حرف و ظواهر آیات کریمه قرآن هم منافی آن است.

نظیر این گفتار در فساد گفتار کسانی است که یا صفات خدا را زائد بر ذات دانسته و یا بکلی آن را نفی کرده و گفته‌اند در خدای تعالی آثار این صفات است نه خود آنها و همچنین اقوال دیگری که در باره صفات خدا هست، همه اینها با راه فطری که از نظر خواننده گذشت مخالفت داشته و فطرت، آنها را دفع می‌کند. (تفصیل بحث از بطلان آنها موکول به محل دیگری است.)

بحث ۳- انقسام‌هایی که برای صفات خدای تعالی هست:

از کیفیت و طرز سلوک فطری که گذشت بر آمد که بعضی از صفات خدا صفاتی است که معنای ثبوتی را افاده می‌کند، از قبیل علم و حیات، اینها صفاتی هستند که مشتمل بر معنای کمالند، بعضی دیگر آن صفاتی است که معنای سلبی را افاده می‌کند مانند سبوح و قدوس و سایر صفاتی که خدا را منزله از نقائص می‌سازد، پس از این نظر می‌توان صفات خدا را به دو دسته تقسیم کرد: یکی ثبوتیه و دیگر سلبیه.

و نیز پاره‌ای از صفات خدا آن صفاتی است که عین ذات او است نه زائد بر ذات

مانند حیات ، قدرت و علم به ذات ، اینها صفاتی ذاتی‌اند ، پاره‌ای دیگر صفاتی است که تحقیقشان محتاج به این است که ذات قبل از تحقق آن صفات محقق فرض شود ، مانند خالق و رازق بودن که صفات فعلی هستند ، اینگونه صفات زائد بر ذات و منتزع از مقام فعلند و معنای انتزاع آنها از مقام فعل این است که مثلاً بعد از آنکه نعمت‌های خدا را که متنعم به آن و غوطه‌ور در آنیم ملاحظه می‌کنیم نسبتی را که این نعمت‌ها به خدای تعالی دارد نسبت رزقی است که یک پادشاه به رعیت خود جیره می‌دهد ، این ماییم که بعد از چنین مقایسه‌ای نعمت‌های خدا را رزق می‌نامیم ، خدا را که همه این نعمت‌ها منتهی به او است رازق می‌خوانیم ، همچنین خلق ، رحمت و مغفرت و سایر صفات و اسماء فعلی خدا که بر خدا اطلاق می‌شود و خدا به آن اسماء نامیده می‌شود بدون اینکه خداوند به معنای آنها متلبس باشد ، چنانکه به حیات و قدرت و سایر صفات ذاتی متصف می‌شود ، چون اگر خداوند حقیقتاً متلبس به آنها می‌بود می‌بایستی آن صفات ، صفات ذاتی خدا باشند نه خارج از ذات ، پس از این نظر هم می‌توان صفات خدا را به دو دسته تقسیم کرد یکی صفات ذاتی و دیگری صفات فعلی .

تقسیم دیگری که در صفات خدا هست ، تقسیم به نفسی و اضافی است ، آن صفتی که معنایش هیچ اضافه‌ای به خارج از ذات ندارد صفات نفسی است مانند حیات ، و آن صفتی که اضافه به خارج دارد صفت اضافی است ، این قسم دوم هم دو قسم است ، زیرا بعضی از اینگونه صفات نفسی هستند و به خارج اضافه دارند ، آنها را صفات نفسی ذات اضافه می‌نامیم ، و بعضی دیگر صرفاً اضافی‌اند مانند خالقیت و رازقیت که امثال آن را صفات اضافی محض نام می‌گذاریم .

بحث ۴- اسماء و صفات چه نسبتی به ما دارند ؟ و چه نسبتی در میان خود؟

میان اسم و صفت هیچ فرقی نیست جز اینکه صفت دلالت می‌کند بر معنایی از معانی که ذات متصف به آن و متلبس به آن است ، چه عین ذات باشد و چه غیر آن ، و اسم دلالت می‌کند بر ذات ، در آن حالی که ماخوذ به وصف است ، پس حیات و علم و صفند ، وحی و عالم اسم ، و چون الفاظ کاری جز دلالت بر معنا و انکشاف آن را ندارند ، لذا باید گفت حقیقت صفت و اسم آن چیزی است که لفظ صفت و اسم آن حقیقت را کشف می‌کند ، پس حقیقت حیات و آن چیزی که لفظ حیات دلالت بر آن دارد در خدای تعالی صفتی است الهی که عین ذات او است و حقیقت ذاتی که حیات عین او است اسم الهی است و به این نظر حی و حیات هر دو اسم می‌شوند برای اسم و صفت ،

هر چند نسبت به نظریه قبلی خود اسم و خود صفتند .

در سابق هم گفتیم که ما در سلوک فطری که بسوی اسماء داریم ، از این راه متفطن به آن شدیم که کمالاتی را در عالم کون مشاهده کردیم و از مشاهده آن یقین کردیم که خداوند نیز مسمای به آن صفات کمال هست ، چون او مالک عالم است ، همه چیز را بر ما و بر همه چیز افاضه می کند و نیز گفتیم که از دیدن صفات نقص و حاجت یقین کردیم که خدای تعالی منزّه از آنها و متصف به مقابل آنها از صفات کمال است ، او با داشتن آن صفات کمال است که نقص های ما و حوایج ما را بر می آورد ، البته در آنجا که بر می آورد .

مثلا وقتی علم و قدرت را در عالم مشاهده می کنیم ، همین مشاهده ، ما را هدایت می کند به اینکه یقین کنیم که خدای سبحان نیز علم و قدرت دارد که به دیگران افاضه می کند ، وقتی به وجود جهل و عجز در عالم بر می خوریم ، همین برخورد ، ما را راهنمایی می کند بر اینکه خدای تعالی منزّه از این نواقص و متصف به مقابل آنها یعنی به علم و قدرت است ، که با علم و قدرت خود نقص علم و قدرت ما و حاجت ما را به علم و قدرت بر می آورد ، همچنین در سایر صفات .

از این بیان روشن گردید که وسیله ارتباط جهات خلقت و خصوصیات موجود در اشیاء با ذات متعالی پروردگار همانا صفات کریمه او است ، یعنی صفات ، واسطه میان ذات و مصنوعات او است ، پس علم ، قدرت ، رزق و نعمتی که در این عالم است به ترتیب از خدای سبحان سرچشمه گرفته ، بخاطر اینکه خدای سبحان متصف به صفت علم و قدرت و رازقیت و منعیت است ، جهل ما بوسیله علم او ، عجز ما بوسیله قدرت او ، ذلت ما بوسیله عزت او و فقر ما بوسیله غنای او برطرف گشته و گناهان بوسیله مغفرت او آمرزیده می شود .

اگر خواستی از یک نظر دیگر بگو : او به قهر خود ما را مقهور خود کرده و به نامحدودی خود ما را محدود ساخته و به بی نهایتی خود برای ما نهایت قرار داده و به رفعت خود ما را افتاده کرده و به عزتش ذلیلان ساخته و به مُلکش - به ضم میم - به هر چه که بخواهد در ما حکم می کند و به مِلکش - به کسر میم - به هر نحوی که بخواهد در ما تصرف می کند - دقت فرمایید!

این روشی است که ما بحسب ذوق مستفاد از فطرتی صاف اتخاذ نموده ایم ، بنا بر این کسی که می خواهد از خدای تعالی بی نیازی را مسئلت نماید نمی گوید : ای خدای مذل و ای خدای کشنده مرا بی نیاز کن بلکه او را به اسماء غنی ، عزیز و قادر و امثال آن می خواند ، همچنین مریضی که می خواهد برای شفا و بهبودیش متوجه خدا

شود می‌گوید: یا شافی، یا معافی، یا رؤوف، یا رحیم بر من ترحم کن و از این مرض شفایم ده و هرگز نمی‌گوید: یا ممیت یا منتقم یا ذا البطش مرا شفا ده و ... قرآن کریم هم در این روش و در این حکم ما را تصدیق نموده است و او صادق‌ترین شاهد است بر صحت نظریه ما.

آری، قرآن کریم همواره آیات را به آن اسمی از اسماء خدا ختم می‌کند که مناسب با مضمون آن آیه است و همچنین حقایقی را که در آیات بیان می‌کند در آخر آن آیه با ذکر یک اسم و یا دو اسم - بحسب اقتضای مورد - آن حقایق را تعلیل می‌کند.

قرآن کریم در میان کتابهای آسمانی که به ما رسیده و منسوب به وحی است تنها کتابی است که اسماء خدا را در بیان مقاصد خود استعمال می‌کند و علم به اسماء را به ما می‌آموزد.

پس، از آنچه گذشت روشن گردید که انتساب ما به خدای تعالی بواسطه اسماء او است، انتساب ما به اسمای او بواسطه آثاری است که از اسمای او در اقطار عالم خود مشاهده می‌کنیم.

آری، آثار جمال و جلال که در پهنای گیتی منتشر است تنها وسیله‌ای است که ما را به اسماء داله بر جلال و جمال او از قبیل حی، عالم، قادر، عزیز، عظیم و کبیر و امثال آن هدایت نموده و این اسماء ما را به سوی ذات متعالی که قاطبه اجزای عالم در استقلال خود به او متکی است راهنمائی می‌کند.

و این آثاری که از ناحیه اسماء خداوند در ما و عالم ما مشهود است از جهت سعه و ضیق مختلفند و این سعه و ضیق در ازای عمومیت و خصوصیت مفاهیم آن اسماء است، مثلاً از موهبت علمی که نزد ما است چند موهبت دیگر یعنی گوش، چشم، خیال و تعقل و امثال آن منشعب می‌شود، آن وقت همین علم (که نسبت به مسموعات و مبصرات و معقولات و امثال آن عام است)، با قدرت و حیات و غیر آن در تحت یک اسم اعمی از قبیل رازق و یا معطی و یا منعم و یا جواد قرار می‌گیرد، باز وقتی علم، قدرت، حیات، عفو و مغفرت و امثال آنها را در مجموع ملاحظه کنیم همه در تحت یک اسم اعم که همان رحمت شامله است قرار می‌گیرد.

از اینجا معلوم می‌شود که سعه و ضیق و عمومیت و خصوصیتی که در میان اسماء هست به آن ترتیبی است که در میان آثار موجود از آن اسماء در عالم ما هست، بعضی از آثار خاص است، بعضی‌ها عام، این عام و خاص بودن آثار نیز از ناحیه عام و خاص بودن حقایقی است که آثار مذکور کشف از آن می‌کند، کیفیت نسبت‌هایی که آن

حقایق با یکدیگر دارند را نسبت‌های میان مفاهیم کشف می‌کند، پس علم نسبت به حیات اسم خاص و نسبت به شنوائی، بینائی، شهید، لطیف و خبیر بودن اسمی است عام و همچنین رازق اسم خاص است به رحمان و نسبت به شافی، ناصر و هادی اسمی است عام و ... بنا بر این، برای اسماء حسنی عرضی است عریض که از پایین منتهی می‌شود به یک و یا چند اسم خاصی که در پایین آن دیگر اسم خاصی نیست، از طرف بالا شروع می‌کند به وسعت و عمومیت و بدین طریق بالای هر اسمی اسم دیگری است از آن وسیع‌تر و عمومی‌تر تا آنکه منتهی شود به بزرگترین اسماء خدای تعالی که به تنهائی تمامی حقائق اسماء را شامل است و حقایق مختلف همگی در تحت آن قرار دارد و آن اسمی است که غالباً آن را اسم اعظم می‌نامیم.

و معلوم است که اسم هر قدر عمومی‌تر باشد آثارش در عالم وسیع‌تر و برکات نازله از ناحیه‌اش بزرگتر و تمام است، برای اینکه گفتیم آثار، همه از اسماء است، پس عمومیت و خصوصیتی که در اسماء است بعینه در مقابلش در آثارش هست، بنا بر این، اسم اعظم آن اسمی خواهد بود که تمامی آثار منتهی به آن می‌شود و هر امری در برابرش خاضع می‌گردد.

بحث ۵- معنای اسم اعظم چیست؟

در میان مردم شایع شده که اسم اعظم اسمی است لفظی از اسمای خدای تعالی که اگر خدا را به آن بخوانند دعا مستجاب می‌شود، و در هیچ مقصدی از تاثیر باز نمی‌ماند.

و چون در میان اسماء حسنای خدا به چنین اسمی دست نیافته و در اسم جلاله (الله) نیز چنین اثری ندیده‌اند معتقد شده‌اند به اینکه اسم اعظم مرکب از حروفی است که هر کس آن حروف و نحوه ترکیب آن را نمی‌داند و اگر کسی به آن دست بیابد همه موجودات در برابرش خاضع گشته و به فرمانش در می‌آیند.

و به نظر اصحاب عزیمت و دعوت، اسم اعظم دارای لفظی است که به حسب طبع دلالت بر آن می‌کند نه به حسب وضع لغوی، چیزی که هست ترکیب حروف آن بحسب اختلاف حوایج و مطالب مختلف می‌شود و برای بدست آوردن آن، طرق مخصوصی است که نخست حروف آن، به آن طرق استخراج شده و سپس آن را ترکیب نموده و با آن دعا می‌کنند و تفصیل آن محتاج به مراجعه به آن فن است.

در بعضی روایات وارده نیز مختصر اشعاری به این معنا هست، مثل آن روایتی

که می‌گوید: «بسم الله الرحمن الرحيم!» نسبت به اسم اعظم نزدیکتر است از سفیدی چشم به سیاهی آن و آن روایتی که می‌گوید: اسم اعظم در آیه الكرسي و اول سوره آل عمران است و نیز روایتی که می‌گوید: حروف اسم اعظم متفرق در سوره حمد است و امام آن حروف را می‌شناسد و هر وقت بخواهد آن را ترکیب نموده و با آن دعا می‌کند و در نتیجه دعایش مستجاب می‌شود.

و نیز روایتی که می‌گوید: آصف بن برخیا وزیر سلیمان با حروفی از اسم اعظم که پیشش بود دعا کرد و توانست تخت بلقیس، ملکه سبا را در مدتی کمتر از چشم بر هم زدن نزد سلیمان حاضر سازد و آن روایتی که می‌گوید اسم اعظم مرکب از هفتاد و سه حرف است، خداوند هفتاد و دو حرف از این حروف را در میان انبیایش تقسیم نموده، یکی را به خود در علم غیب اختصاص داده است و همچنین روایات دیگری که اشعار دارد بر اینکه اسم اعظم مرکب لفظی است.

و لیکن بحث حقیقی از علت و معلول و خواص آن، همه این سخنان را رفع می‌کند، زیرا تاثیر حقیقی دائر مدار وجود اشیاء و قوت و ضعف وجود آنها و سنخیت بین مؤثر و متاثر است و صرف اسم لفظی از نظر خصوص لفظ آن، چیزی جز مجموعه‌ای از صوت‌های شنیدنی نیست، شنیدنی‌ها از کیفیات عرضیه‌ای هستند که اگر از جهت معنای متصورش اعتبار شود، صورتی است ذهنی که فی نفسه هیچ اثری در هیچ موجودی ندارند، محال است که یک صوتی که ما آن را از حنجره خود خارج می‌کنیم و یا صورت خیالی که ما آن را در ذهن خود تصور می‌نماییم کارش بجایی برسد که به وجود خود، وجود هر چیزی را مقهور سازد و در آنچه که ما میل داریم به دلخواه ما تصرف نموده آسمان را زمین و زمین را آسمان کند، دنیا را آخرت و آخرت را دنیا کند، و ... و حال آنکه خود آن صوت معلول اراده ما است.

اسماء الهی - و مخصوصا اسم اعظم او - هر چند مؤثر در عالم بوده و اسباب و وسائلی برای نزول فیض از ذات خدای تعالی در این عالم مشهود بوده باشند، لیکن این تاثیرشان بخاطر حقایقشان است، نه به الفاظشان که در فلان لغت دلالت بر فلان معنا دارد، همچنین نه به معانی‌شان که از الفاظ فهمیده شده و در ذهن تصور می‌شود، بلکه معنای این تاثیر این است که خدای تعالی که پدید آورنده هر چیزی است، هر چیزی را به یکی از صفات کریمه‌اش که مناسب آن چیز است و در قالب اسمی است، ایجاد می‌کند، نه اینکه لفظ خشک و خالی اسم و یا معنای مفهوم از آن و یا حقیقت دیگری غیر ذات متعالی خدا چنین تاثیری داشته باشد.

چیزی که هست خدای تعالی وعده داده که دعای دعا کننده را اجابت کند و

فرموده: «اجیب دعوه الداع اذا دعان!» (۱۸۶/بقره) و این اجابت موقوف بر دعا و طلب حقیقی و جدی است و نیز همانطوری که در تفسیر آیه فوق گذشت موقوف بر این است که درخواست از خود خدا شود نه از دیگری.

آری، کسی که دست از تمامی وسائل و اسباب برداشته و در حاجتی از حوائجش به پروردگارش متصل شود، در حقیقت متصل به حقیقت اسمی شده که مناسب با حاجتش است، در نتیجه آن اسم نیز به حقیقتش تاثیر کرده و دعای او مستجاب می‌شود، این است حقیقت دعای به اسم، به همین جهت خصوصیت و عمومیت تاثیر بحسب حال آن اسمی است که حاجتمند به آن تمسک جسته است، پس اگر این اسم، اسم اعظم باشد تمامی اشیاء رام و به فرمان حقیقت آن شده و دعای دعا کننده بطور مطلق و همه جا مستجاب می‌شود، بنا بر این، روایات و ادعیه این باب باید به این معنا حمل شود.

اینکه در روایت دارد خداوند اسمی از اسماء خود و یا چیزی از اسم اعظم خود را به پیغمبری از پیغمبران آموخته معنایش این است که راه انقطاع وی را بسوی خود به وی آموخته و اینطور یاد داده که اسمی از اسماء خود را در دعا و مسئلت او به زبانش جاری ساخته است، پس اگر واقعا آن پیغمبر دعا و الفاظی داشته و الفاظش معنائی را می‌رسانده، باز هم تاثیر آن دعا از این باب است که الفاظ و معانی وسائل و اسبابی هستند که حقایق را به نحوی حفظ می‌کنند - دقت فرمایید!

خواننده محترم باید متوجه باشد که چه بسا اسم خاص اطلاق شود بر چیزی که جز خدای سبحان کسی به آن چیز مسمی نمی‌شود همچنانکه گفته‌اند در دو اسم الله و رحمان چنین است، اما لفظ جلاله آن اسمی نیست که ما در این بحث در پیرامون آن بحث می‌کنیم، چون این لفظ، علم است برای خدا و مخصوص او، اما لفظ رحمان قبلا از نظر خوانندگان گذشت که معنای آن مشترک میان خدای تعالی و غیر او است برای اینکه گفتیم رحمان از اسماء حسنی است، البته این از نظر بحث تفسیری است، و اما از نظر بحث فقهی از مبحث ما خارج است.

بحث ۶ - شماره اسماء حسنی

در آیات کریمه قرآن دلیلی که دلالت بر عدد اسماء حسنی کند و آن را محدود سازد وجود ندارد، بلکه از ظاهر آیه:

«الله لا اله الا هو له الاسماء الحسنی!» (۸/طه) و آیه:

« و لله الاسماء الحسنی فادعوه بها! » (۱۸۰/اعراف) و جمله:

« له الاسماء الحسنی یسبح له ما فی السموات و الارض! » (۲۴/حشر)

و امثال آن بر می آید که هر اسمی در عالم که از جهت معنا احسن اسماء بوده باشد آن اسم از آن خداست ، پس نمی توان اسماء حسنی را شمرد و به عدد معینی محدود کرد .

ولی آن مقداری که در خود قرآن آمده صد و بیست و هفت اسم است:

۱- الف: اله ، احد ، اول ، آخر ، اعلی ، اکرم ، اعلم ، ارحم الراحمین ، احکم

الحاکمین ، احسن الخالقین ، اهل التقوی ، اهل المغفرة ، اقرب ، ابقی .

۲- (ب): باری ، باطن ، بدیع ، بر ، بصیر.

۳- (ت): تواب.

۴- (ج): جبار ، جامع.

۵- (ح): حکیم ، حلیم ، حی ، حق ، حمید ، حسیب ، حفیظ ، حفی.

۶- (خ): خبیر ، خالق ، خلاق ، خیر ، خیر الماکرین ، خیر الرازقین ، خیر

الفاصلین ، خیر الحاکمین ، خیر الفاتحین ، خیر الغافرین ، خیر الوارثین ،

خیر الراحمین ، خیر المنزلین.

۷- (ذ): ذو العرش ، ذو الطول ، ذو انتقام ، ذو الفضل العظیم ، ذو الرحمة ، ذو

القوة ، ذو الجلال و الاکرام ، ذو المعارج.

۸- (ر): رحمان ، رحیم ، رؤوف ، رب ، رفیع الدرجات ، رزاق ، رقیب.

۹- (س): سمیع ، سلام ، سریع الحساب ، سریع العقاب.

۱۰- (ش): شهید ، شاکر ، شکور ، شدید العقاب ، شدید المحال.

۱۱- (ص): صمد.

۱۲- (ظ): ظاهر.

۱۳- (ع): علیم ، عزیز ، عفو ، علی ، عظیم ، علام الغیوب ، عالم الغیب و الشهادة.

۱۴- (غ): غنی ، غفور ، غالب ، غافر الذنب ، غفار.

۱۵- (ف): فالق الاصباح ، فالق الحب و النوی ، فاطر ، فتاح.

۱۶- (ق): قوی ، قدوس ، قیوم ، قاهر ، قهار ، قریب ، قادر ، قدیر ، قابل التوب ،

القائم علی کل نفس بما کسبت!

۱۷- (ک): کبیر ، کریم ، کافی.

۱۸- (ل): لطیف.

۱۹- (م): ملک ، مؤمن ، مهیمن ، متکبر ، مصور ، مجید ، مجیب ، مبین ،

مولی، محیط، مقیت، متعال، محیی، متین، مقتدر، مستعان، مبدی، مالک الملک.

۲۰- (ن:) نصیر، نور.

۲۱- (و:) وهاب، واحد، ولی، والی، واسع، وکیل، ودود.

۲۲- (ه:) هادی.

در سابق هم گذشت که ظاهر جمله: «و لله الاسماء الحسنی!» و همچنین جمله: «له الاسماء الحسنی!» این است که معانی این اسماء را خدای تعالی به نحو اصالت داراست، دیگران به تبع او دارا هستند، پس مالک حقیقی این اسماء خداست، دیگران چیزی از آن را مالک نیستند مگر آنچه را که خداوند به ایشان تملیک کرده باشد، که بعد از تملیک هم باز مالک است و از ملکش بیرون نرفته، پس حقیقت علم - مثلا - از آن خدا است و غیر از او کسی چیزی از این حقیقت را مالک نیست مگر آنچه را که او به ایشان بخشیده باشد که باز مالک حقیقی همان مقدار هم خدا است، چون بعد از تملیک از ملک و سلطنتش بیرون نرفته است.

و از جمله ادله بر این معنا، یعنی بر اینکه اسماء و اوصافی که هم بر خدا اطلاق می‌شود و هم بر غیر او مشترک معنوی هستند، اسمائی است که به صیغه افعال التفضیل (یعنی بر وزن افعال) وارد شده است، مانند: اعلی و اکرم، زیرا صیغه افعال التفضیل به ظاهرش دلالت دارد بر اینکه مفضل علیه و مفضل هر دو در اصل معنی شریکند، همچنین اسمائی که به نحو اضافه وارد شده مانند: «خیر الحاکمین» (بهترین حکم کنندگان!) و خیر الرازقین و احسن الخالقین، زیرا اینگونه اسماء نیز ظهور در اشتراک دارند.

بحث ۷- آیا اسماء خدا توقیفی است؟

از آنچه گذشت روشن گردید که در قرآن هیچ دلیلی بر توقیفی بودن اسماء خدای تعالی وجود ندارد بلکه دلیل بر عدم آن هست، آیه شریفه: «و لله الاسماء الحسنی فادعوه بها و ذروا الذین یلحدون فی اسمائه ...!» (۱۸۰/اعراف) که بعضی با آن بر توقیفی بودن اسماء خدا استدلال کرده‌اند، استدلالشان وقتی صحیح است که الف لام در «الاسماء» برای عهد باشد و مراد از الحاد در اسماء تعدی از اسماء معین خدا و اضافه کردن اسمائی که از طریق نقل نرسیده، بوده باشد و لیکن هم عهد بودن الف لام و هم به معنای تعدی بودن الحاد مورد نظر و اشکالی است که در سابق بیانش گذشت.

و اما روایات بسیاری که از طرق شیعه و سنی وارد شده که پیغمبر اکرم فرمود: برای خدا نود و نه، یعنی صد منهای یک اسم است، هر کس آنها را بشمارد داخل بهشت می‌شود و همچنین روایات دیگری که قریب به این مضمون است هیچ یک دلالت بر توقیف ندارد، البته همانطوری که گفتیم این از نظر بحث تفسیری است، نه بحث فقهی، ممکن است از نظر بحث فقهی و احتیاط در دین جایز نباشد انسان از پیش خود برای خدا اسم بگذارد، زیرا احتیاط اقتضا دارد که در اسم بردن از خدا به همان اسمائی اکتفا شود که از طریق نقل رسیده باشد، همه این حرفها راجع به اسم گذاردن است و اما صرف اطلاق، بدون اینکه پای اسم گذاری در میان بیاید البته اشکالی نداشته و امر در آن آسان است.

المیزان ج: ۸ ص: ۴۵۷

تحلیل روایات مربوط به:

اسماء الحسنی

در کتاب توحید به سند خود از حضرت رضا از پدران بزرگوارش از علی علیه السلام روایت کرده که فرمود: برای خدا نود و نه اسم است که هر کس خدا را با آنها بخواند دعایش مستجاب می‌شود و هر کس آنها را بشمارد داخل بهشت می‌گردد.

مؤلف: مراد از اینکه فرمود: هر کس آنها را بشمارد داخل بهشت می‌گردد ایمان به این است که خدای تعالی متصف به جمیع آن صفاتی است که این اسماء دلالت بر آنها دارند، بطوری که درباره اتصاف خداوند به یکی از آنها بی‌ایمان نباشد!

در کافی به سند خود از ابی عبد الله علیه السلام روایت کرده که فرمود: خدای تعالی اسمی را آفرید که با حروف تلفظ کردنی نیست و به لفظی ادا کردنی نیست و شخصیت جسدی و کالبدی ندارد و به تشبیهی وصف کردنی نیست و به رنگی رنگری نشده، اقطار از آن منفی و نواحی و حدود از آن دور است و حس هر متوهم از درک آن محجوب، و مستتری است غیر مستور.

آنگاه این اسم را کلمه تامه‌ای قرار داد و بر چهار جزء با هم ترکیبش کرد بطوری که هیچ یک از آن چهار جزء جلوتر از بقیه نیست، سپس از این اسم سه اسم دیگر ظاهر کرد، چون خلاق به آنها احتیاج داشتند، یک اسم دیگر را همچنان در پرده گذاشت و اسم مکنون و مخزونی که معروف است همان اسم است، پس این است آن اسمائی که ظاهر شد، پس ظاهر عبارت است از الله، تبارک و تعالی، خدای سبحان مسخر کرد

برای هر یک از این اسماء سه‌گانه چهار رکن را، در نتیجه مجموع ارکان دوازده شد، آنگاه برای هر رکن سی اسم خلق کرد که فعلی منسوب به آن اسماء است و آن اسماء عبارتند از: رحمان، رحیم، ملک، قدوس، خالق، باری، مصور، حی، قیوم، لا تاخذه سنه و لا نوم، علیم، خبیر، سمیع، بصیر، حکیم، عزیز، جبار، متکبر، علی، عظیم، مقتدر، قادر، سلام، مؤمن، مهیمن، باری، منشیء، بدیع، رفیع، جلیل، کریم، محیی، ممیت، باعث، وارث.

این اسماء با تتمه اسمای حسنی که بر سیصد و شصت اسم بالغ می‌شود، نسبتی است برای اسمای سه‌گانه، اسمای سه‌گانه ارکان و حجاب‌هایی است برای آن اسم واحدی که با این سه اسم مکنون و مخزون شد، این است معنای کلام خدای عز و جل که می‌فرماید: «قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ایاما تدعوا فله الاسماء الحسنی!» (۱۱۰/اسرا)

مؤلف: اوصافی که در این روایت برای اسماء ذکر کرده و فرموده: خدای تعالی اسمی را آفرید به حروفی که تلفظ کردنی نیست ... صریح است در اینکه منظور از اسم، لفظ نیست و معنایی هم که لفظ دلالت بر آن کند نیست، خلاصه از باب مفعوم ذهنی که لفظ دلالت بر آن کند نیست، برای اینکه لفظ و یا مفهوم ذهنی که لفظ دلالت بر آن می‌کند چیزی نیست که متصف به اوصاف مذکور در روایت بشود، این بسیار روشن است، ما بقی فقرات هم با لفظ بودن و یا مفهوم ذهنی بودن آن نمی‌سازد.

پس ناگزیر منظور از اسم جز مصداقی که اگر لفظی در کار می‌بود مطابق آن لفظ بود چیز دیگری نمی‌تواند باشد، معلوم است که اسم به این معنی و مخصوصا از نظر اینکه فرمود: به سه اسم: الله، تبارک و تعالی تجزیه گردید جز ذات متعالی او و یا لا اقل چیزی که قطعا قائم به ذات و غیر خارج از ذات است نخواهد بود.

پس نسبت آفریدن به این اسم دادن در آنجا که فرمود: خدای تعالی اسمی را آفرید خود کاشف از این است که مراد از آفریدن نیز آن معنای متعارف از این کلمه نیست، بلکه منظور از آن ظهور ذات متعالی است بنحوی که منشا بروز اسمی از اسماء می‌شود، اینجاست که روایت بر بیان گذشته ما منطبق می‌شود و آن این بود که گفتیم در بین اسماء خدا ترتب است یعنی بعضی واسطه ثبوت دیگری و آن دیگر مترتب بر وجود آن بعض است، تا اینکه سلسله مترتبه منتهی به اسمی شود که تعیین آن عین عدم تعیین آن است و مقید بودن ذات متعالی به آن، عین اطلاق و عدم تقید او است.

اینکه فرمود: پس ظاهر عبارت است از: الله، تبارک و تعالی اشاره است به جهات عامه‌ای که تمامی جهات خاصه از کمال به آنها منتهی می‌گردد و خلق از تمامی

جهات به آنها محتاجند ، آنها سه هستند ، یکی آن اسمی است که لفظ جلاله الله دلالت بر آن داشته و آن جهت استجماع ذات نسبت به همه کمالات است ، یکی دیگر آن اسمی است که لفظ تبارک دلالت بر آن می‌کند ، آن جهت ثبوت کمالات و منشئیت خیرات و برکات است ، سوم آن اسمی است که لفظ تعالی حاکی از آن است و آن جهت نداشتن نقائص و ارتفاع حاجات است .

و اینکه فرمود : فعلی منسوب به آن اسماء است اشاره است به همان مطلبی که ما در سابق گفتیم و آن ناشی شدن اسمی از اسم دیگر است .
و اینکه فرمود : که بر سیصد و شصت اسم ... ، صریح است در اینکه اسماء خدا منحصر در نود و نه عدد نیست .

و اینکه - بنا به نقل توحید - فرمود : و اسماء سه‌گانه ارکان و حجاب‌هایی است برای آن یک اسم سرش این است که اسم مکنون مخزون از آنجایی که اسم است ، تعیین و ظهوری است از ذات متعالی و از جهت اینکه بحسب ذات و از ناحیه خودش مکنون و غیر ظاهر است ، ظهورش عین عدم ظهور و تعینش عین عدم تعیین خواهد بود ، این همان تعبیریست که گاه گاهی خود ما می‌کنیم و می‌گوییم : خدای تعالی محدود به حدی نیست حتی به این حد عدمی و هیچ وصف و صفتی محیط به او نیست حتی این وصف سلبی و همه این مطالبی که ما در باره او می‌گوییم توصیفی است از ما و خدای تعالی عظیم‌تر و بزرگتر از آن است .

لازمه این حرف این است که اسم جلاله که کاشف از ذات مستجمع جمیع صفات کمال است اسمی از اسماء ذات باشد نه خود ذات و نه آن اسم مکنون و مخزون ، همچنین اسم تبارک و تعالی که با اسم جلاله سه اسم هستند که البته با هم حجاب اسم مکنونند ، بی اینکه یکی از دیگری جلوتر باشد و این سه حجاب و اسم مکنون که با هر سه این اسماء محجوب شده غیر ذاتند و اما ذات باری تعالی ، نه اشاره‌ای به او منتهی می‌شود و نه عبارتی می‌تواند او را حکایت کند ، زیرا هر عبارتی که بخواهد از او حکایت کند و هر ایمانی که بخواهد بسوی او اشاره کند خود اسمی از اسماء است و به آن نحوی که هست محدود است و ذات متعالی اجل از محدودیت است .

اینکه فرمود : این است معنای کلام خدای عز و جل که فرمود: «قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ایا ما تدعوا فله الاسماء الحسنی!» (۱۱۰/اسرا) وجه استفاده فرمایشاتش از آیه شریفه این است که ضمیر در کلمه فله به کلمه ایا بر می‌گردد و این کلمه اسم شرط و از کنایاتی است که معنایش تعیین ندارد و تعینش همان نداشتن تعیین است و معلوم است که از الله و رحمان که در آیه شریفه است مصداق لفظ آن دو است نه خود آنها و

گر نه می‌فرمود: « ادعوا بالله - دعا کنید به خدا یا به رحمان » و لیکن فرمود: بخوانید خدای را ... پس مدلول آیه این می‌شود که اسماء منسوب به خدا همه و همه قائم به مقامی هستند که هیچ خبری از آن مقام در دست نیست و هیچ اشاره و نشانه‌ای از آن نمی‌توان داد مگر همین که خبری از آن در دست نیست و اشاره‌ای به آن واقع نمی‌شود.

در این روایت «تبارک و تعالی» و همچنین «لا تاخذه سنه و لا نوم» را از اسماء خدا شمرده، این از نظر ادبی صحیح نیست، حتما مقصود از اسم را صرف دلالت بر ذات گرفته البته ذات در حالی که ماخوذ با صفتی از صفاتش است و مقصود امام از اسم مصطلح اهل ادب نبوده است.

و این روایت از روایات برجسته‌ای است که متعرض مساله‌ای شده که بسیار از افق افکار عامه و فهم‌های متعارف بالاتر و دورتر است و لذا ما نیز در شرح آن به اشاراتی اکتفا کردیم و گر نه روشن کردن کامل آن محتاج به بحث مبسوطی است که از حوصله مقام ما بیرون است.

چیزی که هست اساس آن جز بر همان بحث سابق که ما در تحت عنوان اسماء و صفات چه نسبتی به ما و در میان خود دارند گذراندیم نیست و مبنای زائدی ندارد و بر شما خواننده محترم است که کمال دقت را در آن بحث بکار برید تا آنکه مساله آنطور که باید برایتان روشن گردد و توفیق آن با خدا است.

و در کتاب توحید به سند خود از علی علیه‌السلام روایت کرده که در یکی از خطبه‌هایش فرمود: پروردگار من لطیف لطافت است، پس دیگر نباید او را به وصف لطف توصیف کرد، او عظیم عظمت است، دیگر به وصف عظیم توصیف نمی‌شود، او کبیر کبریاء است، دیگر به وصف کبیر توصیف نمی‌شود، جلیل جلالت است با این حال نباید خودش را به وصف جلالت یعنی غلظت توصیف نمود، او قبل از هر چیز است و گفته نمی‌شود چیزی قبل از او بوده و بعد از هر چیز است و گفته نمی‌شود چیزی بعد از او هست، او خواستار اشیاء است لیکن نه به همت و تحمل زحمت، دراک است اما نه به نیرنگ، او در تمامی اشیاء هست اما نه ممزوج با آنها است و نه از آنها جدا است، ظاهر است اما خیال نکنی که ظهورش مانند ظهور سایر موجودات به مباشرت است، نمودار و جلوه‌گر است، اما نه بطوری که بر خیزی و در صدد دیدنش بیفتی، جدا است اما نه به مسافت، نزدیک است اما نه نزدیک بودن مکان او با مکان ما، لطیف است اما نه به اینکه جسم لطیفی داشته باشد، موجود است، اما نه موجود بعد از عدم، آفریدگار است اما نه به اینکه اضطرار وادارش کرده باشد، اندازه‌گیر است اما نه به حرکت، اراده کن است اما

نه به همت، شنوا است، نه بوسیله جهاز شنوائی، بینا است، نه بوسیله ابزار بینائی.

مؤلف: آن حضرت بطوری که ملاحظه می‌کنید در اسماء و صفات خدای تعالی تنها اصل معانی آنها را اثبات نموده و خصوصیات را که مصادیق ممکنه آن دارند و نواقصی را که در مصادیق مادی آن است از خدای تعالی نفی فرموده، این نیز همان مطلبی است که ما سابقاً بیانش کردیم.

این معانی در احادیث بسیاری از ائمه اهل بیت علیهم‌السلام و مخصوصاً از امام علی، امام حسن، امام حسین، امام باقر، امام صادق، امام کاظم و امام رضا علیه‌السلام در خطبه‌های بی‌شماری وارد شده که هر کس بخواهد باید به کتب حدیث مراجعه نماید- و خدا راهنما است!

و در معانی الاخبار به سند خود از حنان بن سدر از امام صادق علیه‌السلام روایت کرده که در ضمن حدیثی فرمود: پس برای او شبیه و مانند و همتائی نیست و برای خداست اسماء حسنائی که جز او کسی به آن اسماء نامیده نمی‌شود و آن اسماء همان است که خدای تعالی آن را در قرآن کریم توصیف کرده و فرموده: «فادعوه بها و ذروا الذین یلحدون فی اسمائه!» (۱۸۰/اعراف) و این اشخاصی که می‌فرماید در اسماء خدا الحاد می‌ورزند از جهلشان است و نمی‌دانند که چه می‌کنند، کفر می‌ورزند و خیال می‌کنند که کار نیکی می‌کنند همچنانکه فرموده: «و ما یؤمن اکثرهم بالله الا و هم مشرکون- بیشتر ایشان ایمان نمی‌آورند به خدا مگر اینکه مشرکند و خیال می‌کنند ایمان دارند!» (۱۰۶/یوسف) و همین‌ها ایند آن کسانی که در اسماء خدا الحاد ورزیده و آنها را در غیر مواردش بکار می‌برند.

مؤلف: این حدیث گفتار ما را که در باره معنای اسماء حسنی و الحاد در آن گذراندیم تایید می‌کند و اینکه فرمود: جز او کسی به آن نامیده نمی‌شود معنایش این است که جز او کسی به آن معانی که این اسماء اختصاص به آنها یافته و می‌توان از آنها به این اسماء تعبیر کرد متصف نمی‌شود، مانند خالق که به حقیقت معنایش یعنی آن معنائی که بر خدای تعالی اطلاق می‌شود به آن معنا بر کسی جز خدای تعالی اطلاق نمی‌گردد و همچنین سایر اسماء.

فصل پنجم

تسبیح خدای سبحان

بحثی در مفهوم تسبیح سنگ و چوب

« تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا! »

« همه آسمانهای هفتگانه و زمین و موجوداتی که بین آنهاست همه او را منزه می‌دارند و اصولاً هیچ موجودی نیست مگر آنکه با حمدش خداوند را منزه می‌دارد ولی شما تسبیح آنها را نمی‌فهمید که او همواره بردبار و آمرزنده است! » (۴۴/اسری)

تسبیح به معنای منزه داشتن است، که با زبان انجام شود، مثلاً گفته شود سبحان الله ولی وقتی حقیقت کلام عبارت باشد از فهماندن و کشف از ما فی الضمیر و اشاره و راهنمایی به منوی خود، این فهماندن و کشف به هر طریقی که صورت گیرد کلام خواهد بود هر چند که با زبان نباشد، آری این انسان است که برای نشان دادن منویات خود و اشاره بدانها راهی ندارد که از طریق تکوین انجامش دهد، مثلاً منویات خود را در دل طرف خلق کند لذا ناگزیر است که برای این کار الفاظ را استخدام نموده و به وسیله الفاظ که عبارت است از صوتهایی که هر یک برای یک معنا قرار داده شده مخاطب خود را به آنچه که در دل دارد خبردار سازد و قهراً روش و سنت تفهیم و تفهم بر همین استخدام الفاظ جریان یافته، البته چه بسا که برای پاره‌ای مقاصد خود از اشاره با دست و سر و یا غیر آن و چه بسا از کتابت و نصب علامات نیز استفاده کند.

اگر بشر راه دیگری جز استخدام الفاظ و یا اشاره و نصب علامت نداشته به همین‌ها عادت کرده و تنها اینها را کلام می‌داند دلیل نمی‌شود که در واقع هم کلام همین‌ها باشد، بلکه هر چیزی که از معنای قصد شده ما پرده بردارد قول و کلام خواهد بود و اگر موجودی قیام وجودش بر همین کشف بود همان قیام او قول و تکلم است، هر

چند به صورت صوت شنیدنی و الفاظ گفتنی نباشد .

به دلیل اینکه می‌بینیم قرآن مجید کلام و قول و امر و نهی و وحی و امثال این معانی را به خدای تعالی نسبت می‌دهد ، در حالی که می‌دانیم کلام او از قبیل آواز شنیدنی و الفاظ قراردادی نیست و اگر در عین حال چنین نسبتی به خدا داده جز برای این نیست که کلام منحصر در آواز نیست ، بلکه هر چیزی که از مقاصد کشف و پرده‌برداری کند کلام است .

و ما می‌بینیم که این موجودات آسمانی و زمینی و خود آسمان و زمین همه بطور صریح از وحدانیت رب خود در ربوبیت کشف می‌کند و او را از هر نقص و عیبی منزّه می‌دارد ، پس می‌توان گفت و بلکه باید گفت که آسمان و زمین خدا را تسبیح می‌گویند .

آری این عالم فی نفسه جز محض حاجت و صرف فقر و فاقه به خدای تعالی چیز دیگری نیست ، در ذاتش و صفاتش و احوالش و به تمام سراسر وجودش محتاج خداست و احتیاج بهترین کاشف از وجود محتاج الیه است و می‌فهماند که بدون او خودش مستقلاً هیچ چیز ندارد و آنی منفک از او و بی نیاز از او نیست و تمامی موجودات عالم با حاجتی که در وجود و نقصی که در ذات خود دارند از وجود پدید آورنده‌ای غنی در وجود و تام و کامل در ذات خبر می‌دهند و همچنین با ارتباطی که با سایر موجودات داشته از آنها برای تکمیل وجود خود استمداد می‌کند و نقائصی که در ذات خود دارد برطرف می‌سازد بطور صریح کشف می‌کند از وجود پدید آورنده‌ای که او رب و متصرف در هر چیز و مدبر امر هر چیز است .

از سوی دیگر این نظام عمومی و جاری در موجودات عالم که باعث شده همه پراکنده‌ها را جمع نموده و رابطه‌ای در میان همه برقرار سازد نیز بدون زبان از این حقیقت ، کشف و پرده‌برداری می‌کند ، پس پدید آورنده این عالم هم واحد و یکتا است ، او است که با تنهایی خود مرجع همه عالم و با وحدت خود برآورنده همه حوائج و تکمیل کننده همه نواقص است ، پس هر که غیر او است بدون حاجت و نقیضه نخواهد بود .

رب و پروردگار او است ، ربی غیر او نیست و غنی‌ای که فقر نداشته باشد و کاملی که نقص نداشته باشد او است ، بنا بر این تمامی این موجودات عالم با حاجت و نقص خود خدای را از داشتن احتیاج تنزیه و از داشتن نقص تبرئه می‌کنند .

حتی نادانان مشرکین هم که برای خدا شرکائی اثبات می‌کنند و یا نقصی و عیبی به او نسبت می‌دهند با همین عمل خود تقدس خدای را از شریک و برائتش را از نقص اثبات می‌کنند ، زیرا معنائی که در ذهن و ضمیر این انسانها تصور شده و الفاظی

که با آن الفاظ حرف می‌زنند و تمامی اعضائی که برای رساندن این هدف استخدام می‌کنند همه اموری هستند که با حاجت وجودی خود از پروردگاری واحد و بی شریک و نقص خبر می‌دهند .

پس مثل این انسان که توحید آفریدگار خود را انکار می‌کند مثل انسانی است که به بانگ بلند ادعا کند که حتی یکنفر هم در عالم نیست که سخن بگوید و بر چنین مطلبی شهادت دهد ، زیرا این شخص غافل است که همین شهادتش بهترین دلیل بر خلاف مدعای خودش است و هر چه پافشاری بیشتری کند و یا شهود بیشتری بیاورد بر خلاف گفته خودش حجت محکمتری اقامه کرده است .

حال اگر بگوئی صرف اینکه عالم به وجودش کشف از وجود آفریدگاری می‌کند سبب نمی‌شود که بگوئیم عالم همه تسبیح خدا می‌گویند ، چون صرف کشف را تسبیح نمی‌گویند ، مگر وقتی که توأم با قصد و اختیار باشد ، هم کشف باشد و هم قصد و قصد هم از توابع حیات است و اغلب موجودات عالم از حیات بی‌بهره‌اند آسمان و آنچه سیاره است و زمین و آنچه جمادات است حیات ندارند ، پس گویا چاره‌ای نیست از اینکه تسبیح را حمل بر معنای مجازی نموده مقصود از آن را همان کشف و دلالت بر وجود پروردگار خود بدانیم .

در پاسخ می‌گوئیم : از کلام خدای تعالی فهمیده می‌شود که مساله علم نیز در تمامی موجودات هست ، هر جا که خلقت راه یافته علم نیز بدانجا رخنه کرده است و هر یک از موجودات به مقدار حظی که از وجود دارد بهره‌ای از علم دارد و البته لازمه این حرف این نیست که بگوئیم تمامی موجودات از نظر علم با هم برابرند و یا بگوئیم علم در همه یک نوع است و یا همه آنچه را که انسان می‌فهمد می‌فهمند و باید آدمی به علم آنها پی ببرد و اگر نبرد معلوم می‌شود علم ندارند .

البته این نیست ، ولی اگر این نیست دلیل نمی‌شود بر اینکه هیچ بهره‌ای از علم ندارند ، خواهی گفت از کجای کلام خدا برمی‌آید که همه عالمند و بهره‌ای از علم دارند ؟ می‌گوئیم از آیه:

« قالوا انطقنا الله الذی انطق کل شیء! » (۲۱/فصلت) و نیز آیه :

« فقال لها و للأرض ائتیا طوعا او کرها قالتا اتینا طائعين! » (۱۱/فصلت)

و آیاتی که این معنا را افاده کند بسیار است.

و چون چنین است که هیچ موجودی فاقد علم نیست بنا بر این خیلی آسان است که بگوئیم هیچ موجودی نیست مگر آنکه وجود خود را درک می‌کند (البته مرحله‌ای از درک،) و می‌خواهد با وجود خود احتیاج و نقص وجودی خود را که سرپایش

را احاطه کرده اظهار نماید ، احتیاج و نقصی که غنای پروردگار و کمال او آن را احاطه نموده است ، پس هیچ موجودی نیست مگر آنکه درک می‌کند که ربی غیر از خدای تعالی ندارد ، پس او پروردگار خود را تسبیح نموده و از داشتن شریک و یا هر عیبی منزّه می‌دارد .

با این بیان به خوبی روشن می‌گردد که وجهی ندارد که ما تسبیح زمین و آسمان را در آیه مورد بحث حمل بر مطلق دلالت کرده و مرتکب مجاز شویم، زیرا وقتی جایز است ارتکاب مجاز کرد که نشود کلام صاحب کلام را حمل بر حقیقت نمود.

نظیر این حرف ، گفتار بعضی دیگر است که گفته‌اند : تسبیح بعضی از موجودات از قبیل مؤمنین از افراد انسان و ملائکه زبانی و قالی و تسبیح بقیه موجودات حالی است و مجازاً تسبیح گفته می‌شود ، چون موجودات هر یک به نوبه خود به وجود خدای تعالی دلالت می‌کنند ، به این اعتبار آنان را تسبیح‌گوی خدا خوانده است و خلاصه اینکه کلمه تسبیح در این آیه بر سبیل عموم المجاز به کار رفته است .

جواب این حرف همان جوابی است که به اولی دادیم و حق مطلب همان است که گفتیم تسبیح تمامی موجودات تسبیح حقیقی و قالی است چیزی که هست قالی بودن لازم نیست حتماً با الفاظ شنیدنی و قراردادی بوده باشد. در آخر جلد دوم المیزان هم کلامی که به درد این بحث بخورد آمده است .

پس اینکه فرمود: «تسبیح له السموات السبع و الارض و من فیهن!» (۴۴/اسری) تسبیح حقیقی را - که عبارت است از تکلم - برای هر وجودی اثبات می‌کند .

آری هر موجودی با وجودش و آنچه مربوط به وجودش می‌باشد و با ارتباطی که با سایر موجودات دارد خدای را تسبیح می‌کند و بیانش این است که پروردگار من منزّه‌تر از این است که بتوان مانند مشرکین نسبت شریک و یا نقص به او داد.

و اینکه فرمود: «و ان من شیء الا یسبح بحمده!» (۴۴/اسرا) مقصود این است که بفهماند تسبیح برای خدا اختصاص به طایفه و یا نوع معینی از موجودات ندارد ، بلکه تمامی موجودات او را تسبیح می‌گویند ، این معنا را جمله قبلی هم - که آسمانها و زمین و هر چه را که در آنها است اسم می‌برد - بیان کرد ، ولی چیزی که هست اینکه : در این جمله حمد خدا را نیز بر تسبیح اضافه کرد تا بفهماند همانطور که خدا را تسبیح می‌کنند حمد هم می‌کنند و خدا را به صفات جمیل و افعال نیکش می‌ستایند .

چون همانطور که در همه موجودات چیزی از نقص و حاجت وجود دارد که از خود آنها نشأت گرفته است ، همچنین سهمی از کمال و غنی در آنها وجود دارد که مستند به صنع جمیل خدا و انعام او است و از ناحیه او دارای این اوصاف کمالیه شده است .

بنا بر این همانطور که اظهار این نعمتها یعنی وجود دادن آنها، اظهار حاجت و نقص آن موجود و کشف برائت خدا از حاجت و نقص است و یا تسبیح است همچنین اظهار و ایجادش ابراز فعل جمیل خدا نیز هست، که حکایت از اوصاف جمیل خدا می‌کند، پس همین ایجاد هم تسبیح خدا و هم حمد خداست، چون حمد جز ثنای بر فعل جمیل اختیاری چیزی نیست، موجودات هم با وجود خود همینکار را می‌کنند، پس وجود موجودات هم حمد خدا و هم تسبیح او است.

و به بیانی دیگر اگر اشیاء و موجودات از جهت کشفشان، غنا و کمال خدائی و نقص و احتیاج خود مورد لحاظ قرار گیرند، وجودشان تسبیح خواهد بود، و اگر از این جهت لحاظ شوند که نشان دهنده نعمت وجود و سایر جهات کمالند از این نظر وجودشان حمد خدا است، البته در این صورت وقتی حمد و تسبیح دارند که شعور موجودات را هم در نظر بگیریم.

و اما اگر موجودات از این نظر لحاظ شوند که نشان دهنده صفات جمال و جلال خدایند و از علم و شعورشان قطع نظر شود، در این صورت صرفاً آیاتی هستند که بر ذات پروردگار دلالت می‌کنند.

و همین خود بهترین شاهد است بر اینکه مراد از تسبیح در آیه شریفه، صرف دلالت به نفی شریک و نفی جهات نقص نیست، زیرا خطاب به اینکه و لیکن شما تسبیح ایشان را نمی‌فهمید یا خطاب به مشرکین است یا به تمام مردم (اعم از مؤمن و مشرک) و مشرکین در هر حال دلالت اشیاء بر وجود آورنده آن را می‌فهمد، در حالی که آیه کریمه قوه فهم را از آنان نفی می‌کند.

پس به سخن این گروه نمی‌شود اعتنا کرد که گفته‌اند خطاب به مشرکین است و مشرکین در اثر تدبر نکردن در آیات و کمی انتفاعشان از آن، فهمشان به منزله عدم فهم، فرض شده است و همچنین به حرف آنانکه ادعا کرده‌اند که: چون مشرکین حتی یک معنای از تسبیح را نمی‌فهمیدند از این نظر قرآن فهم تمامی معنای تسبیح را از ایشان نفی کرده است نمی‌شود اعتنا کرد زیرا با فهم را بی فهم فرض کردن، یا بعض را جمع تصور نمودن با مقام احتجاج و استدلال سازگار نیست، خدای تعالی در آیه قبل ایشان را مخاطب قرار داده تا به حجتش توجه کنند، آنگاه چطور ایشان را نفهم فرض کرده است؟ از همه بالاتر این خود یک نوع مسامحه به خاطر تغلیب و یا امثال آن است که قرآن کریم تحمل آن را ندارد و نمی‌شود چنین چیزهائی را به آن نسبت داد.

و اما نفی فهم و فقه از مشرکین در آیه بعدی که می‌فرماید: «و اذا قرأت القرآن...» (اسری/۴۵) به هیچ وجه نمی‌تواند مؤید حرفهای قبل واقع شود زیرا در آیه مذکور

فهم قرآن را از ایشان نفی می‌کند و فهم قرآن چه ربطی به فهمیدن دلالت مخلوق بر خالق و بر منزله بودن آن دارد؟ آری تا این را نفهمند هیچ حجتی بر آنان تمام نمی‌شود. پس حق این است که تسبیح - که آیه شریفه آن را برای تمامی موجودات اثبات می‌کند، - تسبیح به معنای حقیقی است که در کلام خدای تعالی به طور مکرر برای آسمان و زمین و آنچه در بین آندو است (اعم از موجودات عاقل و غیر عاقل) اثبات شده و ما می‌بینیم که در میان نامبردگان موردی است که جز تسبیح حقیقی را نمی‌شود بدان نسبت داد و چون تسبیح در آن مورد حقیقی است قهرا باید در تمامی نامبردگان به نحو حقیقت باشد، مثلاً یکی از این سنخ آیات، آیه شریفه:

« انا سخرنا الجبال معه یسبحن بالعشی و الاشراق! » (۱۸/ص) و آیه شریفه: « و سخرنا مع داود الجبال یسبحن معه و الطیر! » (۷۹/انبیا) است که به یک سیاق و یک بیان فرموده کوهها و مرغها با او تسبیح می‌گفتند و قریب به این مضمون است آیه « یا جبال اوبی معه و الطیر! » (۱۰/سبا) و با اینحال دیگر معنا ندارد تسبیح را نسبت به کوهها و مرغان زبان حال گرفت و نسبت به آن پیغمبر زبان قال!

علاوه بر این، روایات بسیاری، هم از طریق اهل سنت و هم از طریق شیعه در دست داریم که نسبت تسبیح به موجودات داده است از آن جمله روایات بی‌شماری است که می‌گوید: سنگریزه‌های در دست رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم تسبیح گفتند!

فصل ششم

تکلم خدا

گفتاری پیرامون:

تکلم خدای سبحان

از جمله « منهم من کلم الله ...! » (۲۵۳/بقره) بر می‌آید که اجمالا عمل سخن گفتن از خدای تعالی سرزده و بطور حقیقت هم سرزده ، نه اینکه جمله نامبرده ، مجازگوئی کرده باشد ، خدای سبحان هم این عمل را در کتاب خود ، کلام نامیده ، حال چه اینکه اطلاق کلام بر عمل نامبرده خدا ، اطلاق حقیقی باشد و یا اطلاق مجازی ، پس پیرامون کلام از دو نظر باید بحث کرد .

جهت اول اینکه : کتاب خدای عزوجل دلالت دارد بر اینکه آن ویژگی‌های مخصوصی که خدای تعالی به انبیای خود داده و سایر مردم از درک آن عاجز می‌باشند از قبیل وحی و تکلم و نزول روح و ملائکه و دیدن آیات بزرگ الهیه و نیز آنچه که خبرش را به ایشان داده ، از قبیل : فرشته ، شیطان ، لوح ، قلم و سایر اموری که از درک و حواس انسان مخفی است ، همه اموری است حقیقی و واقعیاتی است خارجی ، نه اینکه انبیا خواسته باشند در این دعاوی خود مجازگویی کرده باشند و مثلاً نام قوای عقلانی را که بشر را بسوی خیر دعوت می‌کند ، ملائکه گذاشته باشند و نام هر چیزی را که این قوا به ادراک انسان تحویل می‌دهد ، وحی نهاده باشند و مرتبه عالی از این قوا را که افکار خوب و مفید به اجتماع بشری از آن ترشح می‌شود ، روح القدس یا روح الامین نامیده باشند و قوای شهوانی و غضبیه را که در نفس آدمی داعی به سوی شر و فساد است ، جن و یا شیطان خوانده باشند و افکار پلیدی که اجتماع صالح را به فساد می‌کشاند و یا انسانها را به عمل زشت وا می‌دارند وسوسه و نزعه نامیده باشند و یا اینکه انبیا ، در سایر گفته‌های خود مجازگویی کرده باشند .

برای اینکه آیات قرآنی و همچنین آنچه از بیانات انبیاء گذشته علیهم‌السلام که

برای ما نقل شده ، همه آن آیات ، روشنگر این نکته‌اند ، که آن حضرات (انبیاء) در مقام مجازگویی نبوده و نخواستند حالات درونی خود را با مثل بیان کنند و اگر کسی این نکات روشن و بدیهی را انکار کند ، قطعاً سر ناسازگاری و لجبازی دارد و ما با او هم کلام نمی‌شویم و اگر جائز باشد که اینگونه بیانات را با آنگونه تاویل‌ها و مجازگویی‌ها توجیه کنیم ، باید جایز بدانیم که تمامی خبرهایی که از حقایق الهیه داده‌اند ، بدون استثنا به امور مادی محض تاویل نموده و از بیخ ، همه امور ماورای ماده را منکر شویم و ما در این باره در بحث از اعجاز ، بیاناتی ایراد نمودیم و چون نمی‌توانیم دست به چنین تاویلی بزنیم و ناگزیریم همه را به همان معنای ظاهری آن حمل کنیم ، در مورد تکلم خدای تعالی ناگزیریم بگوئیم امری است حقیقی و واقعیتی است خارجی ، همان آثاری که بر تکلم‌های خود ما انسانها مترتب می‌شود .

توضیح اینکه خدای سبحان از بعضی کارهای خود تعبیر به کلام و تکلیم کرده ، مثلاً فرموده: «و کلم الله موسی تکلیما!»

و یا فرموده: «منهم من کلم الله!» (نسا/۱۶۴) و این دو اطلاق سر بسته و مبهم و نظایر آن را در آیه زیر تفسیر نموده ، و فرموده: «و ما کان لبشر ان یکلمه الله الا وحیا او من وراى حجاب، او یرسل رسولا فیوحی باذنه ما یشاء!» (شوری/۵۱)

این آیه ، اطلاق سایر آیات را تفسیر می‌کند ، برای اینکه استثنای «الا وحیا...!» معنا نمی‌دهد مگر وقتی که منظور از تکلیم در جمله «ان یکلمه الله!» تکلیم حقیقی باشد ، پس تکلیم خدا با بشر تکلیم هست ، اما به نحوی خاص (همچنانکه در آیه سوره نساء دیدید که فرمود: خدا با موسی تکلم کرد!)

پس حد و تعریف اصل تکلیم بطور حقیقت ، بر آن صادق است و دارای معنی منفی نیست و نمی‌شود گفت که این عمل ، تکلیم نیست .

حال ببینیم حقیقت کلام و تعریف آن در عرف ما بنی آدم چیست ؟ آدمی به خاطر احتیاج خود به تشکیل اجتماع و تاسیس مدنیت به حکم فطرت ، به هر چیزی که اجتماع بدان نیازمند است (که یکی از آنها سخن گفتن است) تا به وسیله آن مقاصد خود را به یکدیگر بفهمانند و فطرتش او را در رسیدن به این هدف هدایت کرده ، به اینکه از راه صدائی که از حلقومش بیرون می‌آید ، این حاجت خود را تأمین کند ، یعنی صدای مزبور را در فضای دهانش جزء جزء نموده و از ترکیب آن جزءها علامت‌هایی به نام کلمه درست کند ، که هر یک از آنها (علامت‌ها) معنائی که دارد ادا شود ، چون به جز این علامت‌های قراردادی ، هیچ راه دیگری نداشت تا به طرف مقابل خود بفهماند در دل چه دارد و چه می‌خواهد .

پس انسان از این جهت به تکلم نیازمند است که برای تفهیم دیگران و فهمیدن خود، راه دیگری به جز این نداشت که آواز خود را پاره پاره کند و از ترکیب آنها علامت‌هایی به نام کلمه بسازد، که هر یک از آن کلمه‌ها نشان دهنده معنایی باشد و به همین جهت است که می‌بینیم واژه‌ها، در زبانهای مختلف، با همه وسعتش دایره مدار احتیاجات موجود بشر است، یعنی احتیاجاتی که بشر در طول زندگی و در زندگی عصر حاضر خود به آنها بر می‌خورد.

و باز به همین جهت است که می‌بینیم روز به روز دامنه لغت‌ها گسترش می‌یابد، هر قدر تمدن و پیشرفت جامعه در راه زندگی بیشتر می‌شود لغت‌ها هم زیادتر می‌شود.

از اینجا روشن می‌شود که کلام (یعنی تفهیم آنچه در ضمیر است به وسیله صداهای ترکیب شده و قراردادی) وقتی تحقق می‌یابد که انسان در میان اجتماع قرار گیرد، حتی اگر حیوانی هم اجتماعی زندگی کند، گمان نمی‌کنم که زبان و علامتهایی نداشته باشد، قطعاً دارد و اما انسان در غیر ظرف اجتماع، محتاج به کلام نیست، به این معنا که اگر فرض کنیم انسانی بتواند به تنهایی زندگی کند و هیچ تماسی با انسانهای دیگر نداشته حتی اجتماع خانوادگی هم نداشته باشد چنین فردی قطعاً احتیاج به کلام پیدا نمی‌کند، برای اینکه نیازمند به فهمیدن کلام غیر نبوده و احتیاج به فهماندن کلام به غیر را ندارد.

و همچنین هر موجود دیگر که در وجودش احتیاج به زندگی اجتماعی و تعاونی ندارد فاقد زبان است، مانند فرشته و شیطان.

پس کلام به آن نحوی که از انسان سر می‌زند از خدای تعالی سر نمی‌زند یعنی خدا حنجره ندارد تا صدا از آن بیرون آورد و دهان ندارد تا صدا را در مقطع‌های تنفس در دهان قطعه قطعه کند، و با غیر خودش قراردادی ندارد (که بفرماید مثلاً هر وقت اگر فلان کلمه را گفتم بدان که فلان معنا را منظور دارم!) برای اینکه شان خدای تعالی أجل و ساحتش منزّه‌تر از آن است که مجهز به تجهیزات جسمانی باشد و بخواهد با دعاوی خیالی و اعتباری استکمال کند، همچنانکه خودش فرمود: «لیس کمثله شیء!»

لیکن در عین حالی که قرآن کریم تکلم به معنای معهود بین مردم را از خدای تعالی نفی می‌کند، آیه شریفه: «و ما کان لبشر ان یکلمه الله الا وحیا او من وراى حجاب!» حقیقت معنای تکلم را در باره خدای تعالی اثبات نموده است.

پس خدای تعالی تکلم با آثار و خواص خود را دارد، ولی آن حد اعتباری را که در تکلم معهود بشری است، ندارد و وقتی اثر کلام و نتیجه آن که همان فهماندن طرف

باشد ، در خدای تعالی هست ، قهرا بطور محدود جزء امور اعتباریه باقی می ماند ، یعنی اموری که تنها در اجتماع انسانی اعتبار دارد ، مانند ذرع که فلز بودن آن واقعیت دارد ، ولی ذرع بودن آن حدی است اعتباری و مانند کیل و ترازو که آهن بودن و شکل آن واقعیت دارد ، ولی ترازو بودنش امری است اعتباری و همچنین چراغ ، که اثرش یعنی روشنائی و روشنگریش امری است واقعی ، ولی حد و حدودش امری است اعتباری و باز مانند سلاح که از بین بردن دشمن توسط آن امری است ثابت ، ولی به فلان شکل بودن آن امری است قراردادی و امثال این امور که بیانش در سابق گذشت .

پس تا اینجا معلوم شد که خاصیت کلام در خدای سبحان هست ، یعنی خدا هم مقصود خود را به پیامبر خود می فهماند و این همان حقیقت کلام است و خدای سبحان هر چند که برای ما بیان کرده که این فهماندن انبیا حقیقت کلام است و اشاره کرد که کلام او صفات و وضع کلام ما آدمیان را ندارد و لیکن برای ما بیان نکرده و خود ما هم از کلام او درک نکرده ایم که در حقیقت کلام او چیست ؟ و او چگونه با پیامبران حرف می زند و مقاصد خود را به ایشان تفهیم می کند ؟ چیزی که هست اینکه : چه این چگونگی را بفهمیم و چه نفهمیم نمی توانیم خواص کلام معهود نزد خود را از خدا سلب نموده و بگوئیم خدا کلام ندارد ، بلکه باید بگوئیم آثار کلام یعنی تفهیم معانی مقصود و القای آن در ذهن شنونده ، در خدای تعالی هست .

پس کلام خدای تعالی مانند زنده کردن و میراندن و رزق و هدایت و توبه و سایر عناوین فعلی از افعال خدای تعالی است و در نتیجه صفات : متکلم ، محیی ، ممیت ، رازق ، هادی ، تواب ، و غیره صفات فعل خدا هستند ، یعنی بعد از اینکه خدا موجودی شنوا آفرید و با او سخن گفت ، محیی و متکلم می شود و چون حیات را از او گرفت ممیت به شمار می آید و وقتی او را هدایت کرد و از گناهش صرف نظر نمود ، هادی و تواب می شود .

پس لازم نیست که خدای سبحان قبل از این هم این صفات را داشته باشد و ذات او از این جهت تمام باشد ، بر خلاف علم و قدرت و حیات که صفات ذاتند و بدون آنها ذات ، تمامیت ندارد و چگونه می توان گفت ، بین صفات ذات و صفات افعال ، که صفاتی بعد از تمامیت ذات و چه بسا قبل از انطباق بر زمان است ، فرقی نیست ؟ با اینکه خود خدای تعالی در آیات زیر پاره ای از صفات و افعال خود را زمانی دانسته و می فرماید:

« و لما جاء موسی لمیقاتنا و کلمه ربه قال رب ارنی انظر الیک قال لن ترانی - بعد از آنکه موسی به میقات ما آمد و پروردگارش با او سخن گفت، وی گفت: پروردگارا

خودت را به من نشان بده، تا به سوی تو نظر کنم! فرمود: هرگز مرا نخواهی دید!«(اعراف/۱۴۳)

و نیز فرمود:

«و قد خلقتک من قبل و لم تک شیئا - با اینکه من قبلا تو را آفریدم، در حالی که هیچ چیزی نبودی!» (۹/مریم) و باز فرموده:

«فقال لهم الله موتوا ثم احياهم - خدای تعالی نخست به ایشان فرمود بمیرید و سپس آنها را زنده کرد!» (۲۴۳/بقره) و نیز فرموده:

«نحن نرزقکم و اياهم - ما شما و آنها را روزی می‌دهیم!» (۱۵۱/انعام) همچنین می‌فرماید:

«الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی - موسی به فرعون گفت: پروردگار ما کسی است که نخست هر چیزی را خلق کرد و سپس آن را هدایت نمود!» (۵۰/طه) و نیز فرمود:

«ثم تاب علیهم لیتوبوا - سپس نظر رحمت خود را به ایشان برگردانید تا توبه کنند!» (۱۱۸/توبه)

بطوری که ملاحظه می‌کنید این آیات کلام خدا، خلقت، میراندن، زنده کردن، رزق، هدایت و توبه را زمانی می‌داند و همه را یکسان زمانی می‌داند.

این آن حقیقتی است که اندیشیدن در آیات قرآن و بحث و تفسیری که سر و کار آن تنها با خود قرآن است در خصوص معنای کلام دست می‌دهد و اما این سؤال که از نظر علم کلام، که خود علمی جداگانه است و متخصصین آن را متکلمین گویند، سخن گفتن خدا چه معنا دارد؟ و متکلمین گذشته، در این باره چه گفته‌اند؟ و نیز این سؤال که علم فلسفه در این باره چه اقتضائی دارد؟ پاسخ آن انشاء الله به زودی می‌آید.

این را هم باید دانست که لفظ کلام یا تکلیم از الفاظی است که خدای تعالی در قرآن آن را در غیر مورد انسان استعمال نکرده، بلکه لفظ کلمه و یا لفظ کلمات را در غیر مورد انسان استعمال کرده، مثلا نفس آدمی را در آیه زیر، کلمه خوانده و فرمود:

«و کلمته القیها الی مریم!» (۱۷۱/نسا)

و دین خدا را کلمه خوانده و فرموده: «و کلمة الله هی العلیا!» (۴۰/توبه)

و نیز فرموده: «و تمت کلمة ربک صدقا و عدلا!» (۱۱۵/انعام)

و قضای خدا و یا نوعی از خلق او را کلمه خوانده و فرموده:

«ما نفدت کلمات الله!» (۲۷/لقمان) که توضیح بیشترش خواهد آمد.

و اما لفظ قول را در قرآن مجید بطور عموم استعمال کرده، یعنی هم سخن

گفتن خدا با انسان را شامل می‌شود و هم با غیر انسان را، از آن جمله در مورد انسان فرموده:

« فقلنا یا آدم ان هذا عدو لك و لزوجك - پس گفتیم ای آدم، این ابلیس دشمن تو و دشمن همسر تو است! » (۱۱۷/طه)

و در مورد ملائکه فرموده:

« اذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة - آن زمان که پروردگارت به ملائکه گفت: من در زمین جانشین خواهم نهاد! » (۳۰/بقره)

و نیز فرموده:

« اذ قال ربك للملائكة اني خالق بشرا من طين - آن زمان که پروردگارت به ملائکه گفت، من بشری از گل خواهم آفرید! » (۷۱/ص)

و در مورد ابلیس فرموده:

« قال یا ابلیس ما منعك ان تسجد لما خلقت بیدی - فرمود: ای ابلیس چه عامل و انگیزه‌ای تو را از اینکه سجده کنی در برابر چیزی که من به دست خود آفریده‌ام بازداشت؟ » (۷۵/ص)

و در مورد غیر صاحبان عقل فرموده:

« ثم استوی الی السماء و هی دخان فقال لها و للارض ائتیا طوعا او کرها، قالتا اتینا طائعين - سپس به خلقت آسمان که دودی بیش نبود بیرداخت، پس به آسمان و زمین گفت: چه بخواهید و چه نخواهید باید بیایید، گفتند: به طوع و رغبت آمدیم! » (۱۱/فصلت)

و نیز فرموده:

« قلنا یا نار کونی بردا و سلاما علی ابراهیم - به آتش گفتیم بر ابراهیم سرد و بی آزار شود! » (۶۹/انبیا)

و نیز فرموده:

« و قیل یا ارض ابلعی مائک و یا سماء اقلعی - گفته شد ای زمین آب خودت را فرو ببر، ای آسمان تو هم بس کن! » (۴۴/هود)

و در آیه زیر تمامی موارد را یعنی صاحبان عقل و غیر صاحبان عقل را جمع کرده با اینکه موارد آن بسیار مختلف است یکسره فرموده:

« انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون - امر او در وقتی که چیزی را اراده کرده باشد تنها این است که به آن چیز بفرماید موجود شو و آن چیز موجود می‌شود! » (۸۲/یس)

و نیز فرموده:

« اذا قضی امرنا یقول له کن فیکون - چون قضای امری را براند تنها به آن امر

میگوید موجود شو و آن امر موجود می‌شود!» (۱۱۷/بقره)

و آنچه که بعد از دقت و تدبر از کلام خدای تعالی استفاده می‌شود، این است که لفظ قول از خدای تعالی به معنای ایجاد چیزی است که: آنچه با وجود یافتنش دلالت بر معنایی می‌کند که مقصود خدا بوده است (همچنانکه قول در اصطلاح خود آدمیان نیز به معنای ایجاد صدائی است که بر معنای مقصود ما دلالت می‌کند). دلیل بر اینکه لفظ قول در قرآن مجید به معنای چنین ایجاد است این است که هم در مواردی که شنونده‌ای دارای گوش و درک است استعمال شده، و هم در مواردی که گوش و درک به آن معنایی که معهود بین ما است ندارد، مانند آسمان و زمین و تنها راه سخن گفتن با آنها تکوین و ایجاد است و به دلیل اینکه دو آیه اخیر یعنی آیه سوره یس و سوره مریم، قول در آیات قبلی را به ایجاد و خلقت تفسیر کرده است.

این همان معنایی است که گفتیم از تدبر در کلام خدا به دست می‌آید حال هر یک از دو مورد تکوینات و غیر تکوینات را توضیح داده و می‌گوئیم: اما قول خدا در مورد تکوینات عبارت شد از خود آن موجود تکوینی، که خدا ایجادش کرد، پس موجودات عالم در عین اینکه مخلوق خدایند قول خدا هم هستند، برای اینکه خاصیت قول در آنها هست، خاصیت قول این است که غیر مرا به آنچه در قلب من است آگاه می‌سازد، مخلوقات خدا هم با خلقت و وجود خود بر خواست خدا دلالت می‌کنند و این پر واضح است که به حکم دو آیه سوره یس و مریم، وقتی خدا چیزی را اراده می‌کند و می‌فرماید موجود شو حتی کلمه باش هم بین خدا و آن چیز واسطه نیست و غیر از وجود خود آن چیز هیچ امر دیگری دست اندر کار نیست، پس هستی آن چیز، بعینه، قول خدا و باش خدا است، پس قول خدا در تکوینات عین همان خلقت و ایجاد است، که آن نیز عین وجود است و وجود هم عین آن چیز است و اما در غیر تکوینات از قبیل سخن گفتن با یک انسان، مثلاً باید دانست که قول خدا عبارت است از ایجاد امری که باعث پدید آمدن علمی باطنی در انسان می‌شود، علم به اینکه فلان مطلب چنین و چنان است، حال یا به اینکه خدای تعالی صدایی در کنار جسمی ایجاد کند و انسانی که پهلوی آن جسم ایستاده، مطلب را بشنود و بفهمد و یا به نحوی دیگر که ما نه آن را درک می‌کنیم و نه می‌توانیم کیفیت تاثیرش را در قلب پیامبر تصور نمائیم و نمی‌دانیم چگونه خدای تعالی به پیامبری از پیامبران خود می‌فهماند که مثلاً فلان مطلب چنین و چنان است، اما اینقدر می‌دانیم که قول و کلام خدا با پیامبر خود، حقیقت معنای قول و کلام را دارد.

و همچنین در مورد قول خدا با ملائکه یا شیطان ، لیکن در خصوص این دو مورد و شبیه آن اگر مشابهی داشته باشند ، به خاطر اینکه وجودشان از سنخ وجود ما انسانها نیست ، یعنی حیوانی اجتماعی نیستند و همانند ما از راه تحصیل علم ، تکامل تدریجی ندارند .

باید قول معنائی دیگر داشته باشد ، در ما انسانها قول عبارت بود از استخدام صوت یا اشاره به ضمیمه قرارداد قبلی ، که فطرت انسانی ما و اینکه حیوانی اجتماعی هستیم آن را ایجاب می کرد و اما ملائکه و جن و مشابه آن دو و بطوری که از کلام خدای سبحان بر می آید چنین وجودی ندارند ، پس قطعاً سخن گفتن خدا با آنان طوری دیگر است .

از اینجا روشن می شود که سخن گفتن خود فرشتگان با یکدیگر و خود شیطانها با یکدیگر از راه استخدام صدا و استعمال لغت‌هایی در برابر معانی نیست و بنابر این وقتی یک فرشته می خواهد با فرشته‌ای دیگر سخن بگوید و مقاصد خود را به او بفهماند و یا شیطانی می خواهد با شیطان دیگر سخن بگوید ، اینطور نیست که مانند ما ، بدنی و سری و در سر دهنی و در دهان زبانی داشته باشد و آن زبان صدا را قطعه قطعه نموده ، از هر چند قطعه‌اش لفظی در برابر مقصد خود درست کند و شنونده‌ای هم سری و در سر سوراخی بنام گوش و دارای حس شنوایی و در پشت آن ، دستگاه انتقال صوت به مغز داشته باشد ، تا سخنان گوینده را بشنود و این پر واضح است .

اما هر چه باشد بطور مسلم در بین این دو نوع مخلوق ، حقیقت معنای سخن گفتن و سخن شنیدن هست و اثر قول و مخصوصاً فهم ، معنای مقصود و ادراک آن را دارد ، هر چند که قولی چون قول ما ندارند و همچنین بین خدای سبحان و بین ملائکه و شیطان قول هست ، اما نه چون ما ، که عبارت است از ایجاد صوت از طرف صاحب قول و شنیدن آن از طرف مقابل .

و همچنین قولی که احیاناً به پاره‌ای از حیوانات بی زبان نسبت داده شده و از آن جمله قرآن کریم در باره مورچه زمان حضرت سلیمان فرموده است:

« قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ! »

« مورچه‌ای بانگ زد: ای مورچگان به سوراخهای خود بروید! » (نمل/۱۸)

و نیز در باره هدهد سلیمان علیه السلام می فرماید:

« فَقَالَ احْطَبْ بَمَا لَمْ تَحْطْ بِهِ وَجَنَّكَ مِنْ سَبَا بِنْبَا یَقِینُ! »

« گفت: من به چیزی دست یافتم که تو هرگز از آن خبر نداری و من از شهر سبأ

خبری یقینی آورده‌ام! » (نمل/۲۲)

و نیز در باره وحیی که خود خدا به بعضی از جانداران بی‌زبان کرده می‌فرماید:

« و اوحی ربک الی النحل ان اتخذی من الجبال بیوتا و من الشجر و مما یرشون! »

« پروردگارت به زنبور عسل وحی کرد که از سوراخ کوهها و سقف خانه‌هایی که مردم می‌سازند و از شکاف درختان برای خود خانه‌ها بسازید! » (نحل/۶۸)

این را هم باید تذکر داد که غیر از لفظ قول و کلام الفاظ دیگری در قرآن هست که به معنای آن دو نزدیک است، از قبیل لفظ وحی، مانند آیه زیر که می‌فرماید:

« انا اوحینا الیک کما اوحینا الی نوح و النبیین! » (نسا/۱۶۳)

« ما به سویت وحی کردیم آنچه‌نکه به انبیائی که قبل از تو بودند وحی کردیم! »

یکی دیگر، لفظ الهام است، که در این باره فرموده:

« و نفس و ما سویها، فالهمها فجورها و تقویها! » (۸/شمس)

« سوگند به نفس که آن را چه کامل آفرید و سپس فجور و تقوایش را الهامش کرد! »

یکی دیگر لفظ نبا است که در آن باره فرمود:

« قال نبانی العلیم الخبیر - گفت: خدای دانا و با خبر مرا خبر داد! » (۳/تحریم)

یکی دیگر لفظ قص است، که در آن باره فرموده:

« یقص الحق - حق را می‌سراید! » (۵۷/انعام)

و معنای سخن گفتن در همه این الفاظ یعنی در وحی و الهام و نبا و قصه همان معنایی است که در اول بحث گفتیم و آن این بود که حقیقت معنای قول در این موارد باید باشد و اثر قول و خاصیت آن را داشته باشد، چه اینکه ما حقیقت امر آن را بشناسیم و یا نشناسیم و یا اجمالا چیزی از آن را درک کنیم و اما در خصوص وحی که چگونه است گفتاری داریم که در تفسیر سوره شوری در المیزان آمده است.

سؤال دیگر که در اینجا باقی می‌ماند این است که چرا بعضی از موارد بالا را به بعضی از آن تعبیرات اختصاص داده، با اینکه معنای مشترکی که گفتید در همه هست؟، مثلا چرا بعضی از موارد را کلام نامیده، و بعضی را قول و بعضی را وحی؟ و چرا جای این تعبیرات را عوض نکرده است؟ و مثلا آنجائی که تعبیر به قول کرده تعبیر به وحی نکرده است؟ .

جواب این سؤال این است که اختصاص هر مورد به یک تعبیر از این جهت بوده که انطباق عنایت لفظی با مورد، ظهور بهتری داشته باشد، مثلا اگر در آنجا که از قول تعبیر به کلام کرده، خواسته است هم اصل معنا را برساند و آن این است که خدای تعالی به موسی چنین و چنان گفت، هم احترامی از موسی علیه‌السلام کرده باشد و بفهماند که او نسبت به سایر انبیای قبل از خود، فضیلتی دارد و لذا از گفتار خود با موسی تعبیر به کلام کرده و فرموده: خدا با موسی گفتگو کرد.

پس عنایت در اینطور تعبیر نکردن ، در همین است که بفهماند موسی مورد خطاب و گفتگوی با خدا قرار گرفت ، هر چند که همین معنا از نظر اینکه به موسی چنین و چنان فهمانده ، قول است و لذا از این امر الهی در مورد قضا و قدر و حکم و تشریح و امثال آن تعبیر به قول کرده است ، مثلاً فرموده:

« قال فالحق و الحق اقول لاملان...! » (ص/۸۴)

که در جمله « و الحق اقول » گفتن به معنای قضا راندن است .
و همین قول در جائی که به این جهت مورد عنایت است که بفهماند این گفتار پنهانی ، از غیر انبیاء صورت می‌گیرد و از آن به وحی تعبیر می‌شود و به همین جهت است که تفهیم به انبیاء علیهم‌السلام را وحی خواند و از آن جمله فرموده:

« انا او حینا الیک کما او حینا الی نوح و النبیین! » (ص/۱۶۳/نسا)

« ما به تو وحی کردیم همانطور که به انبیای قبل از تو وحی می‌کردیم! »

جهت دوم : یعنی بحث از جهت کیفیت استعمال - در سابق توجه فرمودید که بشر در آغاز مفردات لغات را در مقابل محسوسات و امور جسمانی وضع کرد و هر وقت لغتی را به زبان می‌آورد ، شنونده به معنای مادی و محسوس آن منتقل می‌شد و خلاصه دایره استعمال لغات امور مادی و محسوس بود ، سپس به تدریج منتقل به امور معنوی شد ، این انتقال و استعمال لفظ در امور معنوی هر چند در ابتدا ، استعمال مجازی بود لیکن در اثر تکرار استعمال کار به جائی رسید که آن امر معنوی هم معنای حقیقی کلمه شد ، چون یکی از نشانیهای حقیقت بودن استعمال ، تبادر است ، یعنی اینکه هر وقت کلمه به زبان جاری شود آن معنا به ذهن راه یابد و استعمال لغات در امور معنوی اینطور شد .

و ترقی اجتماع و پیشرفت انسان در تمدن باعث می‌شد که وسایل زندگی دوشادوش حوائج زندگی تحول پیدا کند ، و مرتب رو به دگرگونی بگذارد ، در حالی که فلان کلمه و اسم ، همان اسم روز اول باشد ، مصداق و معنای فلان کلمه تغییر شکل دهد ، در حالی که غرضی که از آن مصداق منظور بوده همان غرض سابق باشد.

مثلاً روز اولی که بشر عربی زبان ، کلمه سراج و بشر فارسی زبان کلمه چراغ ، را وضع کرد ، برای آن ابزار و وسیله‌ای وضع کرد که احتیاجش را به نور برطرف سازد و در روزهای اولی که این کلمه وضع شده بود معنا و مصداقش یعنی آن وسیله‌ای که در شبهای تاریک پیش پایش را روشن می‌کرد عبارت بود از یک پیاله پایه‌دار سفالی ، که مقداری روغن خوراکی و یا هر چربی دیگر در آن قرار داشت و فتیله‌ای در آن روغن ، غوطه خورده بود و سر فتیله در لبه پیاله قرار گرفته و افروخته می‌شد و شعله آن ،

اطلاق و مسیر راه او را روشن می‌کرد و سرامیک سازان آن روز هم همین پیاله پایه‌دار را می‌ساختند و نام آن را چراغ می‌گذاشتند، سپس این وسیله استضاءه و روشنائی، به صورتهای دیگری در آمد، و در هر بار که تغییر شکل می‌داد، کمالی زائد بر کمال قبلی خود را واجد می‌شد، تا آخر منتهی شد به چراغ الکتریکی، که نه پیاله دارد و نه روغن و نه فتیله و با اینکه هیچیک از اجزای روز اول را ندارد، باز لفظ چراغ را بر آن اطلاق می‌کنیم و این لفظ را بطور مساوی در مورد همه انحاء چراغها استعمال می‌کنیم، بدون اینکه احتیاج به اعمال عنایتی داشته باشیم و این نیست مگر به خاطر همین که غرض و نتیجه‌ای که روز اول بشر را واداشت تا پیاله پیه سوز را بسازد، آن غرض بدون هیچ تفاوتی در تمامی اشکال چراغها حاصل است و آن عبارت بود از روشن شدن تاریکیها. و معلوم است که بشر به هیچیک از وسائل زندگی علاقه نشان نمی‌دهد و آن را نمی‌شناسد مگر به نتایجی که برای او و در زندگیش دارند.

پس حقیقت چراغ، عبارت شد از هر چیزی که با روشنائی خود در شب نور دهد مادامی که این خاصیت و اثر باقی است حقیقت چراغ هم هست، اسم چراغ هم بطور حقیقت بر چنین وسیله‌ای صادق است، به شرط اینکه تغییری در معنای کلمه رخ نداده باشد، هر چند که احیاناً در شکل آن وسیله یا در کیفیت کارش یا در کمیت آن، یا در اصل اجزای ذاتش تغییراتی رخ داده باشد، همانطور که در مثال چراغ دیدیم.

و بنابر این، پس ملاک در بقای معنای حقیقی و عدم بقای آن، همان بقای اثر است، که مطلوب از آن معنا است، مادام که در معنای کلمه، تغییری حاصل نشده باشد، کلمه در آن معنا استعمال می‌شود و بطور حقیقت هم استعمال می‌شود و در وسایل زندگی امروز که به هزاران هزار رسیده و همه در همین امروز ساخته می‌شود کمتر وسیله‌ای دیده می‌شود که ذاتش از ذات روز اولش تغییر نکرده باشد.

مع ذلک به خاطر اینکه خاصیت روز اول را دارد نام روز اول را بر آن اطلاق می‌کنیم (یخچال را که در روز اول عبارت بود از میدانی وسیع برای یخ شدن آب و چاله‌ای عمیق برای ذخیره کردن آن یخ، امروز به چیزی اطلاق می‌کنیم که نه میدان دارد و نه چاله!) و در لغات و اسامی هر زبانی از انتقالات قسم اول، نمونه‌های زیادی دیده می‌شود و انتقالات قسم اول این بود که لفظی که در آغاز وضع شده بود برای معنایی محسوس در آخر به معنایی معقول و غیر محسوس درآمده باشد، چیزی که هست مردی جستجوگر می‌خواهد تا آماری از اینگونه لغات بگیرد.

پس معلوم شد که استعمال لفظ کلام و لفظ قول در موارد غیر بشری استعمالی حقیقی است و هیچ مجازی در کار نیست، برای اینکه غرض از کلام و قول که همان

تفهیم دیگران است در کلام خدا با انبیا و ملائکه و جن و در کلام ملائکه و جن با یکدیگر موجود است، هر چند که لوازم انسانی آن یعنی داشتن ریه و دهان و حنجره و صدا در آن موارد نباشد.

بنا بر این، از همه بیانات قبلی، معلوم شد که اطلاق کلام و قول در مورد خدای تعالی اطلاقی است که از امری حقیقی و واقعی حکایت می‌کند، قولش می‌فهماند که واقعا خدا گفتاری داشته و کلامش حکایت می‌کند از اینکه خدای تعالی به راستی تکلمی کرده و سخنی گفته است.

و نیز معلوم شد که کلام و قول خدا مرتبه‌ای از مراتب معنای حقیقی این دو کلمه است، هر چند که از نظر مصداق با مصداقی که معهود بین ما انسانها است اختلاف داشته باشد و این مطلب اختصاصی به دو لفظ کلام و قول ندارد، همه الفاظی که هم در خدا استعمال می‌شود و هم در ما، از قبیل: حیات، علم، اراده، اعطاء، سمیع و بصیر همینطور هستند، چون معنای همه این الفاظ در بشر مستلزم جسمانیت است، اگر ما می‌بینیم برای این است که دو چشم داریم و اگر می‌شنویم برای این است که دو گوش داریم و ... و لیکن این معانی در خدا هست، ولی لوازم امکانی آن در ساحت مقدس او نیست.

این را هم باید دانست که آنجا هم که لفظ قول در معنای رفع درجات است و فرموده: درجه بعضی را از درجه بعضی دیگر بالاتر برده از آن جهت که مشتمل است بر یک امری حقیقی و واقعی غیر اعتباری، همان بگومگو و مطالبی که در قول خدا داشتیم، در اینجا نیز می‌آید و بیشتر علمائی که کارشان بحث در اطراف معارف دینی است، خیال کرده‌اند اینگونه بیانات از یک امر اعتباری و معنای وهمی خبر می‌دهند، نظیر همان امور اعتباری و وهمی‌ای که در بین ما اهل اجتماع هست، پیش خود یکی را رئیس و زعیم اعتبار نموده و دیگران را مرئوس او قرار داده و یا یکی را بر دیگران برتری و تقدم و صدارت می‌دهیم و از این قبیل عناوین اعتباری.

در نتیجه ادامه این خیال، کارشان به آنجا کشیده شده است، که آنچه از حقائق اخروی است را هم با آن عناوین وهمی مرتبط دانسته و گفته‌اند: بهشت و دوزخ و سؤال و حساب و سایر جزئیات معاد، نیز مترتب بر همین امور اعتباری است و به عبارتی دیگر رابطه میان مقامات معنوی نامبرده و نتایجی که مترتب بر آن می‌شود، خود یک رابطه‌ای است اعتباری و قراردادی.

و چون به اینجا رسیدند، به حکم اضطرار مجبور شدند بگویند: جاعل و برقرار کننده این روابط، خدای تعالی است و خدا خود محکوم به این آرای اعتباری است که از

یک شعور و همی ناشی می‌شود، عینا مانند انسان در عالم ماده که عالم حرکت و استکمال است و به همین جهت می‌بینید که حاضر نیستند انبیا و اولیا را دارای کمالاتی حقیقی و معنوی بدانند، و به زحمت، همه عباراتی را که در کتاب و سنت ظهور در این کلمات حقیقی دارد به نحوی از اعتبارات تاویل می‌کنند.

المیزان ج: ۲ ص: ۴۷۷

بحث فلسفی درباره مفهوم:

کلام، و متکلم بودن خدای تعالی

حکما گفته‌اند: آن عملی که نام آن در نظر مردم گفتار و کلام است، عبارت است از اینکه صاحب کلام بخواهد معنایی را که در دل دارد به دیگران بفهماند و به این منظور، لغت وضع می‌کند، یعنی قبل از هر کار با دیگران قرار می‌گذارد که هر وقت من فلان صدا را از دهان بیرون آوردم، بدان که منظورم فلان چیز است (و به همین جهت است که در تمامی جوامع بشری لغات و واژه‌هایی معین شده که هر لغت آن از معنایی حکایت می‌کند) و چون آن صدا به گوش طرف مقابل و یا هر شنونده‌ای رسید، معنایی که طبق قرارداد قبلی برای آن لغت معین کرده بودند، به ذهن او وارد می‌شود و در نتیجه، گوینده و شنونده هر دو به یک معنا متوجه می‌شوند و غرض از تکلم که همان تفهیم و تفهم است، حاصل می‌گردد و گفته‌اند غرض نهایی از کلام و حقیقت آن همین است که فهم و ذهن کسی به معنایی آشنا شود که تا کنون آشنای به آن نبود و اما بقیه خصوصیات و اینکه مثلا تفهیم کننده، انسانی باشد و دستگاه تنفس داشته باشد و با نفس صدایی در حنجره خود پدید آورد و آن صدا را در فضای دهان و به وسیله زبان، شکل دهد و با ترکیب چند صدا، کلمه‌ای بسازد، که قبلا با همه شنوندگان قرار گذاشته بود که این صدا علامت فلان معنا است و اینکه شنونده، دستگاه شنوایی داشته باشد، دستگاهی که صدا را در شرایطی معین بشنود یعنی در صورتی که ارتعاش صدا در ثانیه فلان مقدار باشد، نه کمتر و نه بیشتر، همه این خصوصیات مربوط به مصداق و مورد تکلم بشری است، نه اینکه همه آنها در تحقق حقیقت کلام دخالت داشته باشند، و تفهیم‌های دیگر کلام نباشد.

پس در حقیقت کلام مصادیقی دارد، یکی از آنها، همان بود که گفتیم، مصداق دیگرش اشاره است، مثل اینکه با دست به کسی اشاره کنی که بنشین و یا بیا و یا اشاره کنی که نرو، یا نگو، برای اینکه این حرکت هم وسیله‌ای برای تفهیم و مصداقی

برای حقیقت کلام است ، همچنین موجودات خارجی که هر یک معلول علتی است ، با هستی خود ، هستی علت خود را نشان می‌دهد و با خصوصیات ذاتش بر خصوصیات علت خود دلالت می‌کند ، پس اگر بگوئیم معلول با خصوصیات وجودش کلامی است برای علت خود ، درست گفته‌ایم ، برای اینکه اگر معلول و خصوصیات آن نبود ، کسی از ذات و صفت علت آگاه نمی‌شد ، پس هر موجود از موجودات عالم به آن جهت که وجودش مثالی است برای کمال علت فیاضه خود ، قهرا هر مجموعی از مجموعه‌های موجودات کلمه‌ای و آنگاه مجموع تمامی این مجموعه‌ها یعنی سراپای عالم امکان ، کلامی است برای خدای سبحان و خدای تعالی با این کلمات سخن می‌گوید و کمالات اسما و صفات خود را که نهفته در ذات او است ظاهر می‌سازد ، پس خدای تعالی همانطور که او خالق عالم و عالم مخلوق او است ، همچنین او متکلم به عالم و عالم ، کلام او است ، چون به وسیله همین عالم است که کمالات نهفته در اسماء و صفات خود را ظاهر می‌سازد .

بلکه اگر در معنای جمله (دلالت بر معنا) دقت کنیم ، ناگزیر می‌شویم که بگوئیم : ذات خدای تعالی بر ذات خود دلالت می‌کند ، برای اینکه دلالت از هر راهی که باشد بالاخره شانی از شوون هستی و اثری از آثار آن است و هیچ موجودی این دلالت را از پیش خود نیاورده ، بلکه همانطور که وجودش از خدا است دلالتش هم از خدا و قائم به خدا است ، پس هر موجود که با وجودش بر موجودش دلالت می‌کند ، این دلالتش فرع دلالتی است که به نوعی بر ذات خود دارد (چون قبل از اینکه بر غیر خودش دلالت کند بر هستی خود دلالت می‌کند و ساده‌تر بگوئیم به خاطر اینکه موجود هست ، بر وجود صانع خود دلالت دارد) و این دلالتها در حقیقت از خدا است ، پس دال بر این موجود که دارای دلالت است و دال بر دلالتش خدای سبحان است (زیرا او است که موجودی آفریده که با آثارش بر وجود خودش و با هستی خود بر وجود خدا دلالت می‌کند !)

پس خدای سبحان تنها کسی است که با ذات خود هم بر ذاتش دلالت می‌کند و هم بر تمامی مصنوعاتش ، و بنابر این می‌توان مرتبه‌ای از ذات او را کلام نامید ، همچنانکه به بیان گذشته مرتبه‌ای از فعل او را کلام نامیدیم .

پس خلاصه بیان فلسفی این شد که خدای تعالی از دو جهت متکلم است یک مرتبه از کلام ، صفت ذات است ، از این جهت که بر ذات او دلالت می‌کند و مرتبه دیگر آن صفت فعل است ، که همان خلقت و ایجاد باشد ، چون هر موجودی بر کمال پدید آورنده‌اش دلالت دارد .

و آنچه در اینجا از فلاسفه نقل کردیم به فرض که درست هم باشد ، لغت با آن

مساعد نیست، برای اینکه آنچه از کتاب و سنت که برای خدا اثبات کلام کرده با امثال عبارات زیر اثبات کرده، می‌فرماید:

«منهم من کلم الله!» (۲۵۳/بقره)

«و کلم الله موسی تکلیما!» (۱۶۴/نسا)

«اذ قال الله یا عیسی...!» (۵۵/آل عمران)

«و قلنا یا آدم...!» (۳۵/بقره)

«انا او حینا الیک...!» (۱۶۳/نسا)

«نبانی العلیم الخبیر!» (۳/تحریم)

و کلام به معنای عین ذات با هیچیک از این عبارتها سازش ندارد.

این را هم باید دانست که بحث کلام از قدیمی‌ترین بحث‌هایی است که علمای اسلام را به خود مشغول داشته و اصلا علم کلام را به همین مناسبت علم کلام نامیدند که چون از اینجا شروع شد که آیا کلام خدا قدیم است یا حادث؟ اشاعره قائل بودند به اینکه کلام خدا قدیم است و گفتار خود را چنین تفسیر کردند که منظور از کلام، معانی ذهنی است که کلام لفظی بر آنها دلالت می‌کند و این معانی همان علوم خدای سبحان است که قائم به ذات او است و چون ذات او قدیم است صفات ذاتی او هم قدیم است و اما کلام لفظی خدا که از مقوله صوت و نغمه است، حادث است، چون زائد بر ذات و از صفات فعل او است.

در مقابل، معتزله قائل شدند به اینکه کلام خدا حادث است چیزی که هست گفته خود را تفسیر کرده‌اند به اینکه منظور ما از کلام، الفاظی است که طبق قرارداد لغت دلالت بر معانی می‌کند و کلام عرفی هم همین است و اما معانی نفسانی که اشاعره آن را کلام نامیده‌اند، کلام نیست، بلکه صورتهای علمی است، که جایش در نفس است.

و به عبارتی دیگر وقتی ما سخن می‌گوئیم در درون دل و در نفس خود چیزی به جز مفاهیم ذهنی که همان صورتهای علمی است نمی‌یابیم، اگر منظور اشاعره از کلام نفسی، همین مفاهیم باشد، که مفاهیم کلام نیست، بلکه علم است و اگر چیز دیگری غیر صور علمی را کلام نامیده‌اند، ما در نفس خود چنین چیزی سراغ نداریم.

می‌توان به معتزله اشکال کرد و پرسید چرا جایز نباشد که یک چیز به دو اعتبار، مصداق دو صفت و یا بیشتر بشود؟ و چرا صور ذهنی به آن جهت که انکشاف واقعیات و درک آن است، مصداق علم و به آن جهت که می‌توان آن را به دیگران الفا کرد، کلام نباشد.

مؤلف: و بیانی که این نزاع را از ریشه بر می‌کند، این است که صفت علم در

خدای سبحان به هر معنائی که گرفته شود چه عبارت باشد از علم تفصیلی به ذات و علم اجمالی به غیر و چه عبارت باشد از علم تفصیلی به ذات و به غیر، در مقام ذات (این دو معنا دو نوع معنایی است که از علم ذاتی خدا کرده‌اند) و چه عبارت باشد از علم تفصیلی قبل از ایجاد و بعد از ذات و یا عبارت باشد از علم تفصیلی بعد از ایجاد و ذات هر دو، به هر معنا که باشد علم حضوری است، نه حصولی و آنچه معتزله و اشاعره بر سر آن نزاع کرده‌اند، علم حصولی است، که عبارت است از مفاهیم ذهنیه‌ای که از خارج در ذهن نقش می‌بندد و هیچ اثر خارجی ندارد (آتش ذهنی ذهن را نمی‌سوزاند و تصور نان صاحب تصور را سیر نمی‌کند!) و این مطلبی است که در جای خودش اقامه برهان بر آن کرده‌ایم و گفته‌ایم مفهوم و ماهیت در تمامی زوایای عالم به جز ذهن انسانها و یا حیواناتی که اعمال حیوانی دارند و با حواس ظاهری و احساسات باطنی خود کارهای زندگی را صورت می‌دهند، وجود ندارند.

و خدای سبحان منزّه است از اینکه ذهن داشته باشد، تا مفاهیم، در ذهن او نقش ببندد و باز یکی از چیزهایی که جز در ذهن انسانها جایی ندارد، مفاهیم اعتباری است که به جز وهم، ملاکی برای تحقق ندارد، نظیر مفهوم عدم، ملکیت، مملوکیت و سایر اعتباریات در ظرف اجتماع و چنین چیزهایی در ذات خدای تعالی نیست و گرنه باید ذات او محل ترکیب و معرض حدوث حوادث باشد و گفتارش احتمال صدق و کذب داشته باشد و محذوراتی دیگر از این قبیل که ساحت او منزّه از آنها است.

باقی می‌ماند این سؤال که خدای تعالی چگونه زبان موجودات را می‌فهمد؟ و علم او به مفاهیم الفاظ گویندگان چگونه است؟ که انشاء الله تعالی در جای مناسب پاسخ آن داده می‌شود.

فصل هفتم

رؤیت خدا

مفهوم رؤیت خدا

« وَ لَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَ كَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَأِيكَ وَ لَكِنِ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَاهُ فَلَئِمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَ أَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ! »

« و چون موسی به وعده گاه ما آمد و پروردگارش با او سخن گفت ، عرض کرد: پروردگارا خودت را به من بنما که ترا بنگرم ، گفت : هرگز مرا نخواهی دید ولی به این کوه بنگر اگر بجای خویش برقرار ماند شاید مرا توانی دید و همینکه پروردگارش بر آن کوه جلوه کرد آن را متلاشی نمود و موسی بیهوش بیفتاد و چون به خود آمد گفت : منزهی تو ، سوی تو باز می گردم و من اولین مؤمن هستم! » (اعراف/۱۴۳)

... موسی گفت: « رب ارنی انظر الیک - پروردگارا خودت را بنمایان تا نگاهت کنم! » یعنی وسائل دیدارت را برایم فراهم ساز تا به تو نظر اندازم و تو را ببینم . آری ، دیدن فرع نظر انداختن است و نظر انداختن فرع تمکین و تمکین از دیدن است .
خدای تعالی به موسی فرمود: « لن ترانی - تو ابدًا مرا نخواهی دید! و لکن انظر الی الجبل! » معلوم می شود کوهی در مقابل موسی علیه السلام مشهود بوده که خدای تعالی اشاره به آن نموده: - به این کوه نگاه کن که من اینک خود را برای آن ظاهر می سازم ، اگر دیدی تاب دیدار مرا آورد و بر جای خود استوار بماند ، بدانکه تو هم تاب نظر انداختن به من و دیدن مرا داری!

« فلما تجلی ربه للجبل! » و وقتی تجلی کرد و برای کوه ظاهر گردید با تجلی خود آن را درهم کوبید و در فضا متلاشیش ساخت و پرتابش کرد و موسی از هیبت منظره افتاد و از دنیا رفت و یا بیهوش شد!

وقتی به هوش آمد گفت : منزهی تو و من در باره درخواستی که کردم توبه

نموده و اولین کسی هستیم که در باره نادیدنی بودن تو ایمان آورده‌ام!

این بود آن معنایی که از ظاهر الفاظ آیه شریفه استفاده می‌شود و دقت در آن این معنا را افاده می‌کند که اگر مساله رؤیت و نظر انداختن را عرضه به فهم عوام و مردم متعارف کنیم بدون درنگ آن را حمل بر رؤیت و نظر انداختن به چشم می‌کنند و لیکن این حمل صحیح نیست ، زیرا ما شک نداشته و نخواهیم داشت در اینکه رؤیت عبارت است از اینکه جهاز بینائی بکار بیفتد و از صورت جسم مبصر ، صورتی به شکل آن و به رنگ آن برداشته و در ذهن انسان رسم کند ، خلاصه اینکه عملی که ما آن را دیدن می‌خوانیم عملی است طبیعی و محتاج به ماده جسمی در مبصر و باصر هر دو و حال آنکه بطور ضرورت و بدهت از روش تعلیمی قرآن بر می‌آید که هیچ موجودی بهیچ وجهی از وجوده شباهت به خدای سبحان ندارد ، پس از نظر قرآن کریم خدای سبحان جسم و جسمانی نیست و هیچ مکان ، جهت و زمانی او را در خود نمی‌گنجاند و هیچ صورت و شکلی مانند و مشابه او و لو به وجهی از وجوه یافت نمی‌شود .

و معلوم است کسی که وضعش اینچنین باشد ابصار و دیدن به آن معنایی که ما برای آن قائلیم به وی متعلق نمی‌شود و هیچ صورت ذهنی منطبق با او نمی‌گردد ، نه در دنیا و نه در آخرت!

پس غرض موسی بن عمران علیهماالسلام هم از تقاضایی که کرد این نبوده ، چون چنین درخواستی لایق مقام رفیع شخصی مثل او که یکی از پنج پیغمبر اولو العزم است و موقف خطیری که وی داشته با چنین غفلت و جهالتی سازگار نیست .

آری ، تمنای اینکه خداوند در عین اینکه منزله از حرکت و زمان و مکان و نواقص مادیت است خود را به انسان نشان دهد و به چشم انسان قدرتی دهد که بتواند او را ببیند به شوخی شبیه‌تر است ، تا به یک پیشنهاد جدی .

خلاصه کلام اینکه مگر ممکن است خداوند سببی از اسباب مادی را آنقدر تقویت کند که با حفظ حقیقت و اثر خود ، در یک امر خارج از ماده و آثار ماده و بیرون از حد و نهایت عمل نموده و اثر باقی بگذارد ؟ چشم ما سببی است از اسباب مادی که سببیتش تنها در امور مادی است و محال است عمل آن متعلق به چیزی شود که هیچ اثری از مادیت و خواص مادیت را ندارد .

بنا بر این بطور مسلم اگر موسی علیه‌السلام در آیه مورد بحث تقاضای دیدن خدا را کرده غرضش از دیدن غیر این دیدن بصری و معمولی بوده و قهرا جوابی هم که خدای تعالی به وی داده نفی دیدنی است غیر این دیدن ، چه این نحو دیدن امری نیست که سؤال و جواب بردار باشد ، موسی آن را تقاضا کند و خداوند دست رد به سینه‌اش بزند .

خواهید گفت پس معنای رؤیت خدا در آیه مورد بحث و همچنین در آیه:

«وجوه یومئذ ناضرة الی ربها ناظرة!» (۲۲/قیامه) و آیه:

«ما کذب الفؤاد ما رأى!» (۱۱/نجم) و آیه:

«من کان یرجوا لقاء الله فان اجل الله لآت!» (۵/عنکبوت) و آیه:

«ا و لم یکف بربک انه على کل شیء شهید! الا انهم فی مریة من لقاء ربهم الا انه

بکل شیء محیط!» (۵۳ و ۵۴/فصلت) و آیه:

«فمن کان یرجوا لقاء ربه فلیعمل عملا صالحا و لا یشرک بعبادة ربه احدا!»

(۱۱۰/کهف)

و نیز آیات بسیار دیگری که رؤیت خدا و لقای او را اثبات می‌کند چیست؟ و آیا شما بین این آیات و آیاتی که صریحا امکان رؤیت را نفی می‌کند مانند جمله «لن ترانی» از آیه مورد بحث و همچنین مانند آیه: «لا تدركه الابصار و هو یدرک الابصار!» (۱۰۳/انعام) و امثال آن چگونه جمع می‌کنید؟ و به چه بیانی منافاتی را که بین این دو دسته از آیات به چشم می‌خورد بر طرف می‌سازید؟ جواب این سؤال را دیگران هم داده و گفته‌اند: مراد از این رؤیت قطعی‌ترین و روشن‌ترین مراحل علم است و تعبیر آن به رؤیت برای مبالغه در روشنی و قطعیت آن است، چیزی که هست باید دانست حقیقت این علم که آن را علم ضروری می‌نامیم چیست؟

چون از هر علم ضروری به رؤیت تعبیر نمی‌شود، مثلا ما به علم ضروری می‌دانیم که شخصی به نام ابراهیم خلیل و یا به نام اسکندر و یا کسری وجود داشته و با اینکه علم ما به وجود ایشان ضروری است علم خود را رؤیت نمی‌خوانیم و همچنین ما به علم ضروری می‌دانیم که شهری بنام لندن و یا شیکاگو و یا مسکو وجود دارد و لیکن صحیح نیست به صرف داشتن این علم بگوییم ما لندن را دیده‌ایم حتی در مقام مبالغه در عالم بودن خود نیز صحیح نیست چنین تعبیری بکار ببریم، اگر هم بخواهیم مبالغه کنیم باید بگوییم: وجود ابراهیم و اسکندر و کسری آنقدر برای من روشن است و یقین من به وجود ایشان آنقدر زیاد است که تو گوئی من ایشان را دیده‌ام نه اینکه بگوییم: من ایشان را دیده‌ام و همچنین در مثال لندن و شیکاگو و مسکو.

از این مثال روشن‌تر علم ضروری به بدیهیات اولیه از قبیل یک نصف عدد دو است و یا عدد چهار جفت است می‌باشد، زیرا این بدیهیات بخاطر کلیتی که دارند محسوس و مادی نیستند و چون محسوس نیستند می‌توانیم اطلاق علم بر آنها بکنیم و لیکن صحیح نیست آنها را رؤیت بنامیم، و همچنین تمامی تصدیقات عقلی که در قوه عاقله انجام می‌گیرد و یا معانی که ظرف تحقیقش وهم است که ما اطلاق علم حصولی بر آنها می‌کنیم و لیکن آنها را رؤیت نمی‌نامیم و اگر در پاره‌ای از امور عقلی کلمه رأی و

رأیت را بکار می‌بریم مقصودمان دیدن به چشم نیست بلکه مقصود حکم کردن و اظهار نظر است .

بله ، در میان معلومات ما معلوماتی است که اطلاق رؤیت بر آنها می‌شود و آن معلومات به علم حضوری ما است ، مثلاً می‌گوییم : من خود را می‌بینم که منم و می‌بینم که نسبت به فلان امر ارادت و نسبت به آن دیگری کراهت دارم و می‌بینم که فلان چیز را دوست و فلان چیز را دشمن می‌دارم و می‌بینم که نسبت به فلان امر امیدوار و آرزومندم معنای این دیدنها این است که من ذات خود را چنین می‌یابم و آن را بدون اینکه چیزی بین من و آن حائل باشد چنین یافتم و من خود ذاتم را یافتم که نسبت به فلان امر ارادت و محبت دارد ، کراهت و بغض دارد ، امید و آرزو دارد و ... و این امور نه به حواس محسوس‌اند و نه به فکر ، بلکه درک آنها از این باب است که برای ذات انسان حاضرند و درک آنها احتیاجی به استعمال فکر و یا حواس ندارد .

البته اشتباه نشود این تعبیر غیر تعبیر می‌بینمت که فلان چیز را دوست می‌داری و فلان چیز را دشمن می‌داری می‌باشد ، برای اینکه معنای جمله اخیر این است که من با چشم خود تو را در هیاتی می‌بینم که آن هیات و قیافه دلالت دارد بر این که تو در دل ، فلان چیز را دوست می‌داری .

و این غیر آن مطلبی است که ما خاطر نشان ساخته و به حب و بغض و ارادت و کراهت نفس مثال آوردیم ، چون در آن مثال که می‌گفتیم : من می‌بینم که نسبت به فلان امر ارادت و نسبت به آن دیگری کراهت دارم ... مقصودمان این است که من خود ارادت و کراهت و حب و بغض را و خلاصه حقیقت و واقعیت این امور را در نفس خود می‌یابم ، نه اینکه از چیزی دیگر پی به وجود آنها برده و به وجود آنها استدلال می‌کنم .

تعبیر از اینگونه معلومات به رؤیت تعبیری است شایع ، این معنا که معلوم شد اینک می‌گوییم : هر جا که خدای تعالی گفتگو از دیده شدنش کرده در همانجا خصوصیات ذکر کرده که از آن خصوصیات می‌فهمیم منظور از دیده شدن خدای تعالی همین قسم از علمی است که خود ما هم آن را رؤیت و دیدن می‌نامیم : مثلاً در آیه: « ا و لم یکف بربک انه علی کل شیء شهید الا انهم فی مریة من لقاء ربهم الا انه بکل شیء محیط! » (۵۳ و ۵۴ / فصلت) که یکی از آیات اثبات کننده رؤیت است ، قبل از اثبات رؤیت نخست اثبات کرده که خدا نزد هر چیزی حاضر و مشهود است و حضورش به چیزی و یا به جهتی معین و به مکانی مخصوص اختصاص نداشته بلکه نزد هر چیزی شاهد و حاضر و بر هر چیزی محیط است ، بطوری که اگر به فرض محال کسی بتواند او را ببیند می‌تواند او را در وجدان خودش و در نفس خود و در ظاهر هر چیز و در باطن آن ببیند ،

این است معنای دیدن خدا و لقای او نه دیدن به چشم و ملاقات به جسم که جز با روبرو شدن حسی و جسمانی و متعین بودن مکان و زمان دو طرف صورت نمی‌گیرد .
 آیه شریفه: «ما کذب الفؤاد ما رأى!» (۱۱/نجم) نیز به این معنا اشعار دارد.
 چون نسبت رؤیت را به فؤاد می‌دهد که بدون تردید مراد از آن نفس انسانیت و آن حقیقتی است که انسان را از سایر حیوانات متمایز می‌سازد نه قلب صنوبری شکل که در قسمت درونی طرف چپ سینه قرار دارد .
 نظیر آیه فوق آیه شریفه:

« کلا بل ران علی قلوبهم ما کانوا یکسبون!

کلا انهم عن ربهم یومئذ لمحبوبون!» (۱۴ و ۱۵/مطففین)

است که دلالت دارد بر اینکه آن مانعی که میان مردم و خدا حائل شده همانا تیرگی گناهای است که مرتکب شده‌اند و این تیرگی‌ها است که دیده دل‌ها (جان‌های) ایشان را پوشانده و نمی‌گذارد که به مشاهده پروردگار خود تشریف یابند ، پس معلوم می‌شود که اگر گناهان نباشد جانها خدا را می‌بینند نه چشمها .
 خدای تعالی در کلام مجید خود یک قسم دیگر از رؤیت را هم اثبات کرده که در آن رؤیت ، مانند رؤیت مورد بحث حاجتی به عضو بینائی نیست ، و آن رؤیتی است که در آیه شریفه:

« کلا لو تعلمون علم الیقین!

لترون الجحیم!

ثم لترونها عین الیقین!» (۵ تا ۷/تکواثر) و آیه:

« و کذلک نری ابراهیم ملکوت السموات و الارض و لیکون من الموقنین!»

(۷۵/انعام)

ذکر شده، زیرا در تفسیر آیه اخیر در المیزان گفتیم که مقصود از ملکوت باطن اشیاء است ، نه ظاهر محسوس آنها .

پس به جوهری که ذکر شد معلوم گردید که خدای تعالی در کلام خود رؤیتی را اثبات کرده که غیر از رؤیت بصری و حسی است ، بلکه یک نوع درک و شعوری است که با آن حقیقت و ذات هر چیزی درک می‌شود ، بدون اینکه چشم و یا فکر در آن به کار رود ، شعوری اثبات کرده که آدمی با آن شعور بوجود پروردگار خود پی برده معتقد می‌شود ، غیر آن اعتقادی که از راه فکر و استخدام دلیل به وجود پروردگار خود پیدا می‌کند ، بلکه پروردگار خود را به وجدان و بدون هیچ ستر و پرده‌ای درک می‌کند و اگر نکند به خاطر این است که به خود مشغول شده و دستخوش گناهای شده است که

ارتکاب نموده و این درک نکردن هم غفلت از یک امر موجود و مشهود است نه اینکه علم به کلی از بین رفته باشد .

در هیچ جای از قرآن هم آیه‌ای که دلالت کند بر زوال علم دیده نمی‌شود بلکه همه جا از این جهل به غفلت تعبیر شده که معنایش اشتغال به علمی دیگر و در نتیجه از یاد بردن او است نه اینکه علم به وجود او به کلی از بین رفته باشد و این آن چیزی است که کلام خدای سبحان آن را بیان نموده و عقل هم با براهین روشن خود ، آن را تایید می‌کند و همچنین با روایات وارده از ناحیه مقدسه ائمه اهل بیت صلوات الله علیهم اجمعین صدق ادعای ما روشن می‌شود.

البته بطوری که از کلام مجید خدای تعالی استفاده می‌شود ، این علم که از آن به رؤیت و لقاء تعبیر شده تنها برای صالحین از بندگان آنها در روز قیامت دست می‌دهد ، همچنانکه فرمود:

« وجوه یومئذ ناضرة! الی ربها ناظرة! » (۲۲ و ۲۳/قیامه)

آری ، قیامت ظرف و مکان چنین تشریفی است، نه دنیا که آدمی در آن مشغول و پابند به پروراندن تن خویش و یکسره در پی تحصیل حوائج طبیعی خویشتن است ، دنیا محل سلوک و پیمودن راه لقای خدا و به دست آوردن علم ضروری به آیات او است و تا به عالم دیگر منتقل نشود به ملاقات پروردگارش نائل نمی‌شود ، همچنانکه فرموده:

« یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحا فملاقیه! » (۶/انشقاق)

و در این معنا آیات بسیار دیگریست که دلالت دارند بر اینکه مرجع و بازگشت و منتهای همه به سوی اوست و همه در تلاش رسیدن به اویند .

این است آن علم ضروری مخصوصی که خدای تعالی آن را در باره خود اثبات نموده و از آن به رؤیت و لقاء تعبیر فرموده است ، حال این تعبیر به نحو حقیقت است یا مجاز ، بحث از آن خیلی دارای اهمیت و مورد احتیاج ما نیست ، هر چه هست باشد ، ما اینقدر می‌دانیم که به شهادت قرائنی که ذکر کردیم مقصود از رؤیت ، آن علم ضروری مخصوص است ، حال اگر این تعبیر به نحو حقیقت باشد قهرا قرائن مذکور قرائن معینه می‌شود و اگر به نحو مجاز باشد قرینه‌های صارفه خواهد بود .

آن نکته‌ای که قابل توجه است این است که قرآن کریم اولین کتابی است که از روی این حقیقت پرده برداشته و به بی‌سابقه‌ترین بیانی این راز را آشکار ساخته است ، چون در کتابهای آسمانی قبل از قرآن اثری از این راز دیده نمی‌شود و اصلا در پی اثبات این قسم علم به خدا بر نیامده‌اند ، کتب فلاسفه‌ای هم که در پیرامون اینگونه مسائل صحبت می‌کنند از این نکته و این حقیقت خالی است ، چرا که در نزد فلاسفه علم

حضوری منحصر است به علم هر چیزی به خودش، آری این منتهی است که اسلام و کتاب آسمانیش در تنقیح معارف الهی بر بشر دارد!

المیزان ج: ۸ ص: ۳۰۴

تحلیل روایتی درباره:

رؤیت خدا

در این بحث پاره‌ای از روایات را که در معنای رؤیت قلب از ائمه اهل بیت علیهم‌السلام وارد شده نقل می‌کنیم:

مرحوم صدوق در کتاب توحید و امالی به سند خود از حضرت رضا علیه‌السلام روایت کرده که در ضمن خطبه‌ای از خطبه‌های خود فرمود:

- خداوند یگانه است اما نه یگانه عددی!
- او ظاهر است، اما ظهورش مانند ظهور سایر موجودات نیست که ما به مباشرت خود آنها را می‌بینیم!
- او متجلی است، اما تجلیش مانند تجلی و طلوع خورشید و ماه نیست تا در انتظار طلوعش به جستجو بر آییم!
- او باطن است اما باطن بودنش مانند غروب آفتاب و یا غیبت سایر موجودات به مفارقت و جدا شدن نیست!

مؤلف: داستان تجلی دائمی خدای تعالی برای تمامی موجودات و مخلوقات خود در کلمات امیر المؤمنین و سایر ائمه علیهم‌السلام مکرر آمده و ما در مباحث توحید در ذیل آیه: «لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة!» (۷۳/مائده) پاره‌ای از آن کلمات را در المیزان ایراد نمودیم .

و نیز در کتاب توحید به سند خود از امام صادق علیه‌السلام روایت کرده که در ضمن مطالبی که در باره توحید ایراد نموده چنین فرموده است:

- خدای تعالی واحد و صمد است!
- ازلی و صمدی است!
- او را ظلی نیست تا نگاهش بدارد، بلکه او است که هر چیزی را به ظلش نگاه می‌دارد!
- او عارف به هر مجهول و خودش معروف در نزد هر جاهل است!
- نه او در خلق خویش است و نه خلقش در او است!

مؤلف: ظاهر اینکه فرمود: معروف در نزد هر جاهل است این است که او را در نزد مخلوقاتش معرفتی است که هیچگاه دستخوش غفلت نمی‌شود و در پس پرده جهل قرار نمی‌گیرد ، بخلاف معرفتی که از طریق استدلال حاصل می‌شود و در نتیجه وقتی صورت برهان از صفحه ذهن محو شود معرفت نیز از بین می‌رود ، این در صورتی است که مقصود از جمله مذکور این باشد که انسان در باره هر چیز جاهل باشد نسبت به پروردگارش جاهل نیست و اما اگر مقصود از آن این باشد که خدای سبحان نزد هر جاهلی معروف است هر چند خودش از معرفت خود غافل باشد گفتار ما که منظور از معرفت ، معرفت حاصله از استدلال نیست روشن‌تر خواهد بود.

و کلمه ظل در آنجا که فرمود: او را ظلی نیست تا نگاهش بدارد ...! اصطلاحی است در میان ائمه هدی علیهم‌السلام و مقصود از ظل چیزی، حد آن چیز است، به همین جهت آن را از خدای سبحان نفی و در باره غیر او اثبات کردند .

امام باقر علیه‌السلام آن را در پاره‌ای از احادیث ذر و احادیث طینت تفسیر نموده و از آن جمله فرموده: خدای تعالی طایفه‌ای از بندگان خود را از طینت بهشت و طایفه دیگری را از طینت آتش خلق فرمود، آنگاه همه آنان را در ظللال قرار داد! پرسیدند ظللال چیست؟ فرمود: هیچ سایه خود را در آفتاب ندیده‌اید؟ سایه شما چیزی است ولی چیزی نیست! خواسته‌اند بفرمایند ظل همان حدود وجودی موجودات است که بنظر می‌رسد چیزی غیر وجود آنها است و حال آنکه نیست، مانند سایه که بنظر می‌رسد غیر خود انسان است و حال آنکه نیست، آری حدود وجودی موجودات غیر از تعینات آنها چیز دیگری نیست، لیکن در عین اینکه چیزی نیست اگر نباشد موجودی به وجود در نمی‌آید. بعید نیست که ائمه علیهم‌السلام این اصطلاح را از آیه ظللال اقتباس کرده باشند .

و در کتاب ارشاد و غیر آن از امیر المؤمنین علیه‌السلام روایت شده که در ضمن یکی از کلمات خود فرموده است: خداوند بزرگتر از آن است که از چیزی پوشیده و پنهان شود و یا چیزی از او پوشیده بماند!

و نیز از همان جناب روایت شده که فرمود: من هیچ چیزی را ندیدم مگر آنکه قبل از دیدن آن ، خدا را دیدم!

و نیز فرموده: من هرگز پروردگاری را که ندیده باشم عبادت نمی‌کنم!
و در نهج البلاغه از آنجناب نقل شده که فرمود: دیدگان او را به رؤیت بصری ندیده و لیکن دلهاست که او را به حقیقت ایمان دیدار کرده است!

و در کتاب توحید به سند خود از ابی بصیر روایت کرده که گفت: از امام صادق علیه‌السلام پرسیدم آیا مؤمن در روز قیامت خدا را می‌بیند؟ فرمود: آری قبل از قیامت او

را دیده‌اند!

عرض کردم چه وقت؟ فرمود: در آن موقعی که از ایشان پرسید:
 «ا لست بربکم - آیا من پروردگار شما نیستم؟
 و ایشان در جواب گفتند: بلی!» (اعراف/۱۷۲)

آنگاه پس از مقداری سکوت فرمود: مؤمنین او را در دنیا هم می‌بینند، مگر تو همین الآن او را نمی‌بینی؟ عرض کردم: اجازه دارم این مطلب را از قول شما برای دیگران نقل کنم؟ فرمود: نه! برای اینکه هر کسی معنای اینگونه مطالب را نمی‌فهمد، آنوقت مردم جاهل گفتارت را شبیه به کفر می‌پندارند و نمی‌فهمند که رؤیت به قلب غیر از رؤیت به چشم است و هیچ با هم ربطی ندارند و خداوند بزرگتر از آن اوصافی است که ملحدین و مشبهه برایش قائلند!

مؤلف: از این روایت بخوبی استفاده می‌شود که مقصود از رؤیت همانطور که رؤیت به چشم نیست اعتقاد و ایمان قلبی هم که از راه استدلال کسب می‌شود نیست و اگر لفظ رؤیت در مورد خدای تعالی زیاد استعمال نمی‌شود جهتش همین است که از این لفظ معنای رؤیت جسمانی به ذهن عامه مردم تبادر می‌کند و خلاصه اینکه ترس از گمراه شدن مردم مانع شیوع استعمال این لفظ در مورد خدای تعالی است و گر نه در مورد خدا نیز حقیقت رؤیت که عبارت از مشاهده علمی چیزی غیر از راه استدلال است ثابت و صادق است، بلکه تعدادی از روایات هم که رؤیت خدا را انکار می‌کنند به این لسان انکار شده که خدای سبحان از طریق فکر، معلوم و معروف واقع نمی‌شود.
 و در توحید به سند خود از امام موسی بن جعفر علیه‌السلام روایت کرده که در خلال کلماتی که در توحید ایراد فرموده چنین گفتند:

- بین خدا و خلقش غیر خود خلق حجابی نیست، پس اگر از خلق خود محجوب شده این محجوبیش مانند محجوب بودن مادیات بخاطر حائل شدن حائلی نیست! آری، او از خلقش مستور است بدون ستری مستور، او بزرگ و شایسته بزرگی است و معبودی جز او نیست!

مؤلف: در کتاب علل و کتاب جوامع توحید همین معنا از حضرت رضا علیه‌السلام نیز روایت شده و روایت شریفه بالا معرفت حقیقی به خدا و آن معرفتی را که جهل و خطا و زوال و تغییر نمی‌پذیرد تفسیر نموده و می‌فرماید:

- خدای تعالی از هیچ موجودی پوشیده و نهان نیست مگر بوسیله خود آن موجود - بخلاف ما که اگر از کسی و یا چیزی پنهان می‌شویم بوسیله دیوار و یا چیز دیگری خود را پنهان می‌کنیم - پس در حقیقت حجاب و مانع از

مشاهده خدای تعالی خود موجودات هستند!

آنگاه اضافه می‌کند که ساتریت و حجاب بودن موجودات بطور حقیقت نیست، حجابی است که نمی‌بایست حجاب و مانع باشد و خلاصه اینکه می‌فهماند: خدای سبحان بایستی برای مخلوقات مشهود باشد، الا اینکه خود بینی مخلوقات، ایشان را از مشاهده خداوند غافل ساخته و نمی‌گذارد متوجه شوند به اینکه خدا را دائما مشاهده می‌کنند!

آری، علم به او همیشه و در هر حال هست و لیکن علم به علم است که گاهی به خاطر سرگرمی به چیزهای دیگر مفقود می‌گردد!

در کتاب محاسن به سند خود از محمد بن فضیل روایت کرده که گفت از امام ابی الحسن علیه‌السلام پرسیدم آیا رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم پروردگار خود را می‌دید؟ فرمود: آری با دل خود می‌دید، مگر نشنیده‌ای کلام خدای عز و جل را که می‌فرماید: «ما کذب الفؤاد ما رأی - دل در آنچه دیده بود دروغ نگفت!» (۱۱/نجم) از این آیه به خوبی بر می‌آید که آنجناب پروردگار خود را می‌دیده و لیکن نه به چشم سر بلکه به قلب!

و نیز به سند خود از عبد الاعلی مولی آل سام از امام صادق علیه‌السلام روایت کرده که در ضمن حدیثی فرمودند:

- و هر که گمان کند که خدا را شناخته و وقتی از او بپرسند چطور شناختی او در جواب، خدا را به حجاب و یا صورت و یا مثالی تشبیه کند چنین کسی مشرک است، زیرا حجاب و مثال و صورت غیر خدا است!
- خدای تعالی واحد است و توحید او ضروری است، بنا بر این، چگونه دارای توحید است کسی که او را به غیر او شناخته است، تنها راه شناختن خدا این است که او را با او و از راه خود او بشناسند، هر کس او را به وسیله غیر او بشناسد در حقیقت او را نشناخته، بلکه همان غیر را شناخته است، چون میان خدا و خلائق واسطه‌ای نیست تا خلائق او را به وسیله آن واسطه بشناسند، خداوند همه عالم را از هیچ آفریده!
- به اسمائی مسمی می‌شود و او غیر آن اسماء است و اسماء هم غیر اوست و اگر به وصفی توصیفش می‌کنیم او غیر واصف و واصف غیر اوست، بنا بر این هر کس خیال کند که ایمانش به خدای تعالی ایمان به کسی است که او را نمی‌شناسد او گمراه از معرفت است، چون مخلوق جز با خدا چیزی را درک نمی‌کند، پس معرفت به خدا هم جز با خدای تعالی بدست نمی‌آید!
- آری، نه خداوند در مخلوقات است و نه مخلوقات در اویند!

مؤلف: این روایت معرفت خدا را برای هر موجودی که دارای درک است هر چند درکش ناچیز باشد اثبات می‌کند و آن را به آدمیان انحصار نمی‌دهد، چون ملاک این معرفت و راه آن را فکر ندانسته تا در نتیجه مخصوص آدمیان باشد و صریحا می‌رساند که انحصار معرفت به فکر و استدلال خود جهل به خدا و شرک خفی به او است.

بیان این معنا منوط به یادآوری مقدماتی است که در همین روایت می‌باشد و آن مقدمات یکی این است که تعلق گرفتن معرفت انسان به چیزی ادراک همان چیز است، همچنانکه ادراک چیزی عبارت است از تعلق گرفتن معرفت ما به آن چیز و لا غیر.

پس اگر فرض کنیم که ما چیزی را به وسیله چیز دیگری شناخته‌ایم و آن چیز دیگر واسطه در شناسائی ما بوده پس در حقیقت همین واسطه متعلق ادراک ما قرار گرفته نه آن چیزی که صاحب این واسطه بود، زیرا اگر معرفت بواسطه معرفت به صاحب واسطه هم بوده باشد بایستی به یک معنا واسطه و صاحب واسطه یکی باشند هر چند به اعتباری دیگر غیر هم بوده باشند و تا به یک اعتبار یکی نباشند ممکن نیست معرفت به یکی از آن دو معرفت به دیگری باشد، مثلا حسین نامی که از جلو ما عبور می‌کند و ما او را در ذهن خود تصور می‌کنیم، این صورتی که از آن شخص در ذهن ما ترسیم می‌شود واسطه میان ما و درک حسین است در عین اینکه به وجهی عین او نیست به وجه دیگری عین او است زیرا اگر عین او نباشد لازمه‌اش این است که ما حسین را ندیده درک نکرده باشیم و در نتیجه تمامی علوم ما جهل بوده باشد.

و لیکن این حرف در معرفت خدا جریان ندارد زیرا میان ما و خدای تعالی چیزی واسطه نیست و در نتیجه ما آن طور که حسین را درک می‌کردیم و به وی معرفت پیدا می‌کردیم نمی‌توانیم به خداوند معرفت پیدا کنیم، مگر اینکه او را با خود او بشناسیم.

بنا بر این، کسی که ادعا می‌کند من خدای تعالی را بوسیله تفکرات و تصور و تصدیق و یا بوسیله آیات خارجی شناختم در حقیقت به شرک خفی مبتلا شده چون قائل به وجود واسطه‌ای بین خدا و خلق شده، واسطه‌ای که نه خدا است و نه خلق خدا و معلوم است که چنین چیزی باید مستقل و بی‌نیاز از خدا باشد و یا به عبارتی دیگر خدایی مانند خدای تعالی و شریک او خواهد بود، پس اگر خدای تعالی به ذات خود شناخته شد که خوب و گر نه به هیچ وسیله و واسطه دیگری شناخته نمی‌شود و چون خداوند بطور مسلم قابل شناختن است پس او شناخته به ذات خویش است، یعنی معروفیت او و ذات او یک چیز است و چون محال است که شناخته نشود لذا ثبوت ذات او عین ثبوت شناخته شدن او است.

خواهید پرسید چطور خدای تعالی قابل شناسائی است و محال است که شناخته

نگردد؟ در جواب برای توضیح مطلب می‌گوییم:

- هیچ موجودی از موجودات و مخلوقات به ذات خود مستقل از خدای تعالی نیست، نه در خارج و نه در ذهن و هر موجودی که ما تصور و فرض کنیم وجودش نظیر وجود رابطه‌ای است که در جمله عدد چهار جفت است میان عدد چهار و جفت برقرار است، همچنانکه رابطه میان آن دو به هیچ وجهی از وجوه مستقل از آن دو طرف نیست، همینطور هیچ موجودی مستقل از آفریدگار خود نخواهد بود.

بنا بر این، اگر علم ما و یا علم مخلوق دیگری به چیزی تعلق بگیرد در همان حال به آفریدگار آن چیز نیز تعلق گرفته، چون آن چیز هم در خارج و هم در ذهن ما همراه با آفریدگارش است، چون اگر وجودش متکی به وجود آفریدگارش نباشد خواه ناخواه باید مستقل از او باشد.

پس هیچ عالمی پی به معلومی نمی‌برد مگر اینکه قبل از پی بردن به آن معلوم به وجود آفریدگار آن معلوم پی برده باشد.

و چون خود آن عالم هم مخلوق است و در عالم بودنش مستقل از خالق خود نیست - چه اگر مستقل از خالقش باشد مخلوق نخواهد بود - پس هم خود عالم در عالم بودنش محتاج به خدا است و هم معلومی که تحصیل کرده در معلوم بودنش محتاج به خدا است، به این معنا که معلوم هیچ وقت معلوم نمی‌شود مگر آنکه خالقش معلوم شود و ما هر چیزی را که بفهمیم و به هر چیزی که علم پیدا کنیم نخست علم ما به خالق آن چیز تعلق گرفته و در ثانی به خود آن چیز، همچنانکه خالق آن چیز نخست خودش عالم بود نه اینکه به طفیل علم او ما نیز عالم شده‌ایم.

با در نظر گرفتن این مطلب در آیه شریفه: «و لا یحیطون بشیء من علمه الا بما شاء!» (۲۵۵/بقره) و همچنین در کلام امیر المؤمنین علیه‌السلام که فرمود: «ما رایت شیئا الا و رایت الله قبله - من هیچ چیز ندیدم مگر آنکه قبل از دیدن آن چیز خدا را دیدم!» - دقت بفرمایید!

خلاصه کلام اینکه خدای تعالی معروف و معلوم است به دلیل اینکه به حکم ضرورت ثبوت هر علمی به هر معلومی منوط بر این است که نخست او معروف و معلوم باشد.

پس اینکه امام صادق علیه‌السلام در روایت بالا فرمودند: هر که گمان کند که خدا را به حجاب و یا صورت و یا مثالی شناخته او در حقیقت به خدا شرک ورزیده بعید نیست که مقصود آنجناب از کلمه حجاب همان واسطه‌هایی باشد که فرض کردیم فاصله میان خدا و عارف به او قرار گیرد و مراد از صورت، صورت ذهنی باشد که همیشه توأم

با اوصاف محسوس از قبیل اشکال و الوان و مقادیر است و مراد از مثال، معانی عقلی و غیر محسوس باشد، ممکن هم هست بگوییم مراد از صورت صور محسوس و مراد از مثال صور خیالی است.

و یا مراد از صورت تصور و مراد از مثال تصدیق آن تصور است و به هر حال روایت به هر کدام از این چند معنا باشد علوم فکری را شامل است و روایات دیگر در اینکه علم فکری به خدای تعالی احاطه پیدا نمی‌کند بسیار زیاد است.

مقدمه دیگر جمله خدای تعالی واحد است و توحیدش ضروری است می‌باشد، زیرا از این جمله نیز بدست می‌آید که معرفت با واسطه، شرک است، زیرا در چنین معرفت، چیزی بعنوان واسطه اثبات شده که نه خالق است و نه مخلوق و چنین چیزی هر چند به وجهی از وجوه مباین با خدا است لیکن به وجهی دیگر باید مشارک با او باشد و این خود شرک است، و خداوند کسی است که هیچ چیزی به هیچ وجهی از وجوه مشارک با او نیست، تا در نتیجه واحد نباشد و از قبیل صور علمیه نیست، که در معنا و حقیقت با معلوم خارجی متحد و در وجوه از آن جدا و در نتیجه مرکب از ماهیت و وجود باشد.

مقدمه دیگر جمله چگونه دارای توحید است کسی که او را به غیر او شناخته می‌باشد، زیرا در این جمله خاطر نشان ساخته که چنین عقیده‌ای شرک است، چرا که ذات خدا را مرکب دانسته و برای او شریک اثبات کرده است.

و نیز جمله تنها راه شناختن خدا این است که او را با خود او از راه خود او بشناسند است که واسطه در معرفت را لغو کرده و جمله هر کس او را بوسیله غیر او بشناسد در حقیقت او را نشناخته بلکه همان غیر را شناخته است که به ضمیمه تعلیل چون میان خدا و خلائق واسطه‌ای نیست می‌رساند که بیرون از خدا و خلائق هیچ موجودی نیست که خلائق را با خدا مرتبط سازد: خداوند همه عالم را از هیچ آفریده آفریدن او مانند صنع صنعتگران نیست که مواد ترکیبی خارجی به ضمیمه نقشه مصنوع در ذهن او، او را با مصنوعش ارتباط دهد.

و جمله به اسمائی مسمای می‌شود و او غیر آن اسماء است به منزله دفع اعتراضی است که ممکن است بشود و آن این است که کسی بگوید: ما اگر خدا را می‌شناسیم تنها از راه اسمائی می‌شناسیم که جمال و جلال او را حکایت می‌کنند در جمله بالا این اعتراض را جواب می‌دهد به اینکه مسمی شدن به اسماء، خود اقتضا دارد که او غیر اسماء باشد، برای اینکه اگر غیر اسماء نبود و اسماء عین او و او عین اسماء بود می‌بایست معرفت او به اسماءش معرفت خود او باشد نه معرفت او به چیز دیگر.

جمله او غیر واصف و واصف غیر او است نیز همین معنا را تاکید می‌کند. جمله هر کس خیال کند که ایمانش به خدا ایمان به کسی است که او را نمی‌شناسد اشکالی است که از طرف صاحب اعتراض بیان شده ، در حقیقت صاحب اعتراض برگشته و می‌گوید : ایمان ما به خدا ایمان به امر مجهولی است که راهی به شناسائی ذات او نداریم ، تنها چیزی که در این باره برای ما امکان دارد ایمان به آیات او است ، که آن را بطور مجاز ایمان به خدا هم می‌گوییم ، در حالی که ایمان به خدا نیست ، جمله او گمراه از معرفت است اشکال بالا را جواب داده و می‌فرماید : چنین کسی نمی‌فهمد که چه می‌گوید ، برای اینکه او بدون تردید چیزی را درک می‌کند و چنان نیست که هیچگونه درکی نداشته باشد و چون ناگزیر از اقرار به چنین درکی است می‌گوییم هیچ مخلوقی هیچگونه درکی ندارد مگر بوسیله خدا پس این شخص خدا را می‌شناسد و گر نه ممکن نبود که بوسیله خدا چیز دیگری را بشناسد ، معرفت خدا هم جز بوسیله خود خدای تعالی بدست نمی‌آید چون گفتیم هیچ رابطه مشترکی میان خالق و مخلوق نیست ، آری نه خدا در مخلوقات است و نه مخلوقات در اویند .

پس خلاصه مفاد روایت این شد که معرفت خدای سبحان برای هر دارای درک و صاحب شعوری ضروری است ، الا اینکه بسیاری از خلق از اینکه چنین معرفتی دارند غافلند و کسانی هم که خدا را شناخته و می‌فهمند که خدا را شناخته‌اند اینگونه افراد به خوبی می‌دانند که خدا را با خود خدا شناخته‌اند ، بلکه هر چیز دیگری را هم بوسیله خدا شناخته‌اند!

و این مفاد بعضی از قسمت‌هایش در روایات دیگری نیز دیده می‌شود و این قبیل روایات در میان روایات صادره از ائمه اهل بیت علیهم‌السلام آنقدر زیاد است که نه می‌شود همه را در اینجا نقل کرد و نه حاجتی به نقل آنها است . در خاتمه این بحث خاطر نشان می‌سازیم که اگر ما در مساله رؤیت و دیدن خدای تعالی بحث فلسفی جداگانه‌ای ایراد ننمودیم برای این بود که بیانات ائمه علیهم‌السلام در روایات این باب خود بیاناتی بود فلسفی و با نقل روایات مذکور دیگر حاجتی به ایراد بحث فلسفی جداگانه‌ای نبود!

فصل هشتم

پرستش

گفتاری در چند مبحث پیرامون:

پرستش

بحث ۱- گرایش و اطمینان انسان به حس

انسان در زندگی اجتماعی بر اساس اعتبار قانون علیت و معلولیت کلی و اعتبار سایر قوانین کلی زندگی می‌کند، قوانینی که خود او آنها را از این نظام کلی و محسوس جهان گرفته است، انسان بر خلاف آنچه که ما آن را در عملکرد سایر حیوانات مشاهده می‌کنیم در تفکر و استدلال و یا در قیاس چیدن و نتیجه گرفتن از قیاس در چهار دیواری آنچه حس کرده نمی‌گنجد بلکه پا را از آن فراتر نهاده و به گرفتن نتایجی بسیار دور می‌پردازد.

انسان در عین حال در فحوص و بحث و کنجکاویش آرام نمی‌گیرد تا در نهایت در باره علت پیدایش این عالم محسوس که خود او جزئی از آن عالم است حکمی یا به اثبات و یا به نفی نموده (تا خود را آسوده سازد!) چون می‌بیند سعادت زندگی او که در نظر او هیچ چیزی محبوب‌تر از آن نیست بر دو تقدیر اثبات و نفی فرق می‌کند یعنی می‌بیند اگر معتقد شود به اینکه برای این عالم علت فاعله‌ای به نام خدای عز و جل هست، سعادت زندگی‌اش جوهر و واقعیتی خواهد داشت که در صورت نداشتن چنین اعتقادی جوهره و واقعیت زندگی‌اش با فرض اول مختلف می‌شود.

آری این معنا بسیار روشن است که هیچ شباهتی بین زندگی یک انسان خداپرست که معتقد است به اینکه برای این عالم صانع و صاحب و معبودی است یکتا و زنده و علیم و قدیر، خدایی که هیچ چاره‌ای جز خضوع در برابر عظمت و کبریایی او و

عمل بر طبق آنچه او را خشنود بسازد نیست ، با زندگی انسانی دیگر که می‌پندارد این عالم بی صاحب و بی صانع و افسار گسیخته است به چشم نمی‌خورد.

آری چنین کسی که برای عالم ، مبدأ و منتهایی قائل نیست برای انسان زندگی‌ای غیر از این زندگی محدود که با مرگ خاتمه می‌یابد و با فوت باطل می‌شود قائل نیست و انسان هیچ موقف و واقعیتی غیر از آنچه حیوانهای زبان بسته دارند ندارد بلکه واقعیت زندگی او نیز در چند کلمه شهوت و غضب و شکم و عورت خلاصه می‌شود . پس این اختلاف جوهره حیات و جوهره سعادت زندگی بشر ، انگیزه‌ای درونی بود تا بشر را به این فکر بیندازد که آیا برای هستی معبودی هست یا نه ؟ و به دنبال این انگیزه ، انگیزه‌ای دیگر پیدا شده به اینکه در مساله قبلی حکم کند به اینکه آری عالم را صناعی هست و آن فطرت خود بشر بود که حکم می‌کرد به اینکه عالم الهی دارد که تمامی عالم را به قدرت خود خلق کرده و به ربوبیت خود نظامی عمومی در آن جاری ساخته و به مشیت خود هر موجودی را به سوی غایت و کمالش هدایت نموده و به زودی هر موجودی به سوی پروردگارش که از ناحیه او نشات گرفته بود بر می‌گردد - توجه بفرمائید - و آنگاه که انسان از آنجا که همه روزه بلکه همه ساعته سر و کارش با حس و محسوسات است و در طول زندگیش فرو رفته در ماده و مادیات است این انس به مادیات برای او عادت شده و باعث گشته که معقولات و ذهنیات خود را نیز قالبی حسی بدهد هر چند که آن معقولات ، اموری باشد که حس و خیال هیچ راهی به درک آن نداشته باشد ، مانند کلیات و حقایقی که منزله از ماده است ، علاوه بر سر و کار داشتن همه روزه با مادیات ، علت دیگر این خطاء این است که اصولاً انسان از طریق حس و احساس و تخیل ، به معقولات منتقل می‌شود ، پس آدمی انیس حس ، و مالوف با خیال است .

این عادت همیشگی و غیر منفک از انسان ، او را وادار کرد به اینکه برای پروردگارش نیز یک صورتی خیالی تصور کند حال آن صورت چه باشد بستگی دارد به اینکه از امور مادی با چه چیز بیشتر الفت داشته باشد حتی می‌بینیم بیشتر موحدین ، که ساحت رب العالمین را منزله از جسمیت و عوارض جسمیت می‌دانند در عین حال هرگاه می‌خواهند به او توجه کنند و یا از ناحیه او چیزی بگویند در ذهن خود برای او صورت خیالی مبهمی تصور می‌کنند ، صورتی که جدای از عالم است ، چیزی که هست این است که تعلیم دینی این خطا را با جمع بین نفی و اثبات و مقارنه بین تشبیه و تنزیه اصلاح نموده و به موحدین آموخته است که بگویند خدای تعالی چیز هست و لیکن هیچ چیز مثل او نیست ، خدای تعالی قدرت دارد ولی نه چون قدرتی که خلق او دارد(قدرت در خلق به معنای داشتن سلسله اعصاب است ، اما در خداوند قدرت بدون سلسله اعصاب

می‌باشد!

خدای تعالی علم دارد اما نه چون علمی که خلق او دارد (خلق اگر علم دارد به خاطر این است که دارای بافته‌های مغزی است، اما خدای تعالی علم دارد بدون آنکه دارای بافته‌های مغزی باشد!) و بر همین قیاس هر کمالی را برای خدا اثبات می‌کند ولی نواقص امکانی و مادی را از او نفی می‌نماید .

و بسیار کم اتفاق می‌افتد که آدمی متوجه ساحت عزت و کبریایی بشود و دلش خالی از این مقایسه باشد اینجا است که می‌فهمیم خدای هستی به کسی که دل خود را برای خدا خالص کرده و به غیر او به هیچ چیز دیگر دل نبسته و خود را از تسویلات و اغوائت شیطنانی دور داشته چه نعمت بزرگی ارزانی داشته است ، خود خدای سبحان در ستایش اینگونه افراد فرموده:

« سبحان الله عما یصفون الا عباد الله المخلصین! » (۱۵۹/صافات)

و در حکایت کلام ابلیس فرموده:

« فبعزتک لاغوینهم اجمعین الا عبادک منهم المخلصین! » (۸۴ و ۸۵/ص)

و کوتاه سخن اینکه انسان بسیار حریص است در اینکه امور غیر محسوس را در صورت امور محسوس تخیل کند مثلا وقتی می‌شنود که در ماوراء طبیعت جسمی و محسوس ، نیرویی هست قوی‌تر و تواناتر و عظیم‌تر و بالاتر از طبیعت و آن نیرو است که در طبیعت کار می‌کند و محیط به آن است ، نیرویی است قدیم‌تر از طبیعت و مدبر طبیعت و حاکم در آن ، نیرویی که هیچ موجود جز به امر او موجود نمی‌شود و جز به امر او و به مشیت و اراده او از حالی به حال دیگر متحول نمی‌گردد ، وقتی همه اینها را می‌شنود بدون درنگ آن نیرو و اوصافش را به اوصاف نیروی جسمانی و آنچه از مقایسه جسمانیات با یکدیگر می‌فهمد تشبیه و قیاس می‌کند .

و بسیار می‌شود که آن نیرو را به صورت انسانی تصور می‌کند که در بالای آسمانها بر یک صندلی که همان تخت حکمرانی است نشسته و امور عالم را از راه تفکر تدبیر نموده و سپس تدبیر خود را با اراده و مشیت و امر و نهی خود تکمیل می‌کند و تحقق می‌بخشد ، همچنانکه می‌بینیم تورات موجود ، آن نیرو ، یعنی خدای تعالی را چنین موجودی معرفی کرده و نیز گفته که خدای تعالی انسان را به شکل خود آفریده ، که ظاهر انجیل‌های موجود مسیحیان نیز همین است .

پس روشن شد که نزدیکتر به طبع بشر و مخصوصا انسانهای ساده اولی این بوده که برای پروردگار منزله از شبه و نظیر خود صورتی تصور کند که شبیه به موجودات مادی و جسمانی باشد ، البته صورتی که با اوصاف و خصوصیات که برای خدا قائل است

تناسب داشته باشد ، همچنانکه مسیحیان ، ثالوث (یعنی سه خدا بودن خدا در عین یکی بودن!!) را به انسانی تشبیه می‌کنند که دارای سه صورت است ، که گویی هر یک از صفات عمومی ، وجه و صورتی است برای رب که با آن سه صورت ، با خلق خود مواجه می‌شود .

بحث ۲ - توجه به خدا از راه عبادت

وقتی انسان حکم کند به اینکه برای عالم خالق و خدایی است که عالم را به علم و قدرت خود آفریده دیگر چاره‌ای جز این ندارد که در برابر او خاضع گردد ، خضوعی عبادتی ، تا ناموس عام عالمی را که همان خضوع ضعیف در برابر قوی و خاضع شدن عاجز و ناتوان در مقابل قادر و توانا و تسلیم شدن صغیر حقیر در مقابل عظیم کبیر است پیروی کرده باشد ، آری این ناموس عام در همه عالم جاری است و در همه اجزای هستی حاکم است و با این ناموس کلی است که اسباب در مسببات اثر نموده و مسببات از اسباب متأثر می‌شوند .

البته این ناموس در همه عالم ، مظاهری یکسان ندارد بلکه وقتی در موجودات جاندار صاحب شعور و اراده ظهور می‌کند مظاهرش عبارت است از خضوع و انقیاد ضعیف در برابر قوی همانطور که از حال حیوانات بی زبان مشاهده می‌کنیم که وقتی خود را در برابر حیوانی نیرومندتر از خود می‌بینند دچار حالت یاس می‌شوند به این معنا که از مقاومت در برابر او و از غلبه یافتن بر او نومید گشته تسلیم و منقاد او می‌شوند .

و وقتی در انسانها ظهور می‌کند مظاهرش وسیع‌تر و روشن‌تر از مظاهر آن در حیوانات است برای اینکه انسان دارای درکی عمیق‌تر و خصیصه فکر می‌باشد و در اجرای آن ناموس در غالب مقاصد و اعمالش به یک جور اجراء نمی‌کند ، او در هر کاری جلب نفع و یا دفع ضرر را در نظر دارد هر جا که این منظورش با خضوع تامین شود ، خضوعی متناسب آن از خود نشان می‌دهد که این خضوعها نیز یک جور نیست مانند خضوع رعیت در برابر سلطان و خضوع فقیر در برابر غنی ، خضوع مرئوس در برابر رئیس ، مامور در برابر آمر ، خادم در برابر مخدوم ، متعلم در برابر معلم ، عاشق در برابر محبوب ، محتاج در برابر مستغنی ، عبد در برابر مولا ، مربوب در برابر رب ، که هر یک به نحو و شکلی علی‌الحده است .

ولی همه این خضوعها با همه اشکالی که دارد یک حقیقت است و آن عبارت است از احساس ذلت و خواری در نفس در مقابل عزت و قهر طرف مقابل و آن شکل و قیافه‌ای که حاکی از احساس درونی ذلت است عبارت است از همان عبادت ، حال هر طور که می‌خواهد باشد و از هر کس که می‌خواهد باشد و در برابر هر کس که می‌خواهد

باشد و خلاصه می‌خواهیم بگوییم همه انحاء خضوع‌ها چه خضوع در برابر خدای تعالی و چه خضوع برده در برابر مولایش و چه خضوع رعیت نسبت به سلطاناش و چه خضوع محتاج در برابر مستغنی و چه غیر اینها، همه و همه عبادت است.

به هر حال انسان هیچ راهی به انکار این حقیقت ندارد و نمی‌تواند هیچگونه خضوعی در برابر هیچ کس و هیچ چیز نداشته باشد برای اینکه این خضوع ریشه در فطرت آدمی دارد و فطریات چیزی نیست که بتوان شانه از زیر آن خالی کرد مگر آنکه کشف خلافی رخ دهد یعنی کسی که مدتها در برابر فلان شخص خضوع داشت او را قوی و خود را ضعیف می‌پنداشت به دست آورد که اشتباه کرده، نه آن شخص قوی بوده و نه خود در برابر او ضعیف است، بلکه هر دو، سر و ته یک کرباسند.

و به همین جهت است که می‌بینیم قرآن کریم و دین مبین اسلام از گرفتن خدایان دروغینی غیر از خدا و خضوع در برابر آنها نهی نکرده مگر بعد از آنکه برای مردم روشن ساخته که اینها خدایان دروغین هستند و همه آنها مانند خود مردم مخلوق و مربوطند و عزت و قوت هر چه هست برای خدای تعالی است همچنانکه خدای تعالی در باره مخلوق بودن هر چیزی که غیر خدا است فرموده:

«ان الذین تدعون من دون الله عباد أمثالکم!» (اعراف/۱۹۴) و نیز فرموده:

«و الذین تدعون من دونه لا یستطیعون نصرکم و لا انفسهم ینصرون! و ان تدعوهُم الی الهدی لا یسمعوا و تریهم ینظرون الیک و هم لا یبصرون!»

(اعراف/۱۹۸)

و در باره اینکه خضوع در برابر خدای تعالی فطری هر انسانی است فرموده:

«قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمة سواء بیننا و بینکم أن لا نعبد الا الله و لا نشرک به شیئا ولا یتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله فان تولوا فقولوا اشهدوا بانا مسلمون!» (آل عمران/۶۱)

در این آیه، گفتار به مساله تسلیم شدن در برابر خدای تعالی ختم شده، بعد از آنکه اهل کتاب را دعوت کرد به اینکه عبادت غیر خدا را ترک کنند و دست از خدایان دروغین برداشته و از خضوع در برابر مخلوقین مثل خود اجتناب کنند.

فرمود: پس شاهدشان بگیر که شما مسلمانان، تسلیم در برابر خدایید!

و در باره اینکه همه قوت‌ها و نیروها تنها از آن خدا است فرمود:

«أن القوه لله جمیعا!» (بقره/۱۶۵) و در باره اینکه همه عزت از آن خدا است

فرمود:

«فان العزة لله جمیعا!» (نسا/۱۳۹) و در باره اینکه به جز خدای تعالی هیچ

دوست و صاحب اختیار و شفییعی نیست فرموده:

« ما لكم من دونه من ولی و لا شفیع! » (۴/سجده)

و آیات دیگری در این معانی است .

بنا بر این ، نزد غیر خدای تعالی چیزی که ما را وادار به خضوع کند وجود ندارد ، پس هیچ مجوزی نیست که خضوع ما را در برابر کسی غیر خدا جایز کند مگر آنکه خضوع در برابر غیر خدا برگشتش به خضوع در برابر خدای تعالی باشد و دستور به احترام غیر خدا و تعظیمش از ناحیه خود خدای تعالی صادر شده باشد مانند دستور به احترام رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و پیروی بدون چون و چرای آن جناب ، که آیه شریفه زیر در باره آن فرموده:

« الذین یتبعون الرسول النبى الامى ... فالذین امنوا به و عزروه و نصروه و اتبعوا

النور الذی انزل معه اولئک هم المفلحون! » (۱۵۷/اعراف)

و نیز مانند دستور به اطاعت اولیاء الله که آیه زیر در باره آن فرموده:

« انما ولیکم الله و رسوله و الذین امنوا ... و هم راکعون! » (۵۵/مائده)

و نیز فرموده:

« و المؤمنون و المؤمنات بعضهم اولیاء بعض یامرون بالمعروف و ینهون عن

المنکر! » (۷۱/توبه)

و نیز مانند دستور به احترام شعائر خدا که آیه زیر بیانگر آن است:

« و من یعظم شعائر الله فانها من تقوی القلوب! » (۳۲/حج)

پس در اسلام هیچ خضوعی برای احدی غیر خدای تعالی وجود ندارد مگر آن

خضوعی که برگشتش به اطاعت دستور الهی و خضوع در برابر او باشد .

بحث ۳ - سرچشمه بت پرستی

در فصل گذشته روشن شد که انسان در تجسم دادن به امور معنوی و تصور و قالب‌گیری آنها به تمثیل در قالب محسوس ، در پرتگاهی دشوار قرار دارد و در عین حال ، این درک فطری را نیز دارد که در برابر هر نیرویی که مافوق نیروی او و قاهر و غالب بر او باشد ناگزیر از خضوع و اعتنا به شان آن نیرو است .

و چون انسان ، چنین وضعی دارد که سرایت روحی شرک و وثنیت در مجتمع او آن چنان است که گویی اصلاً قابل اجتناب نیست حتی در مجتمعات متمدن و پیش رفته امروزی و حتی در مجتمعاتی که اساسش بی دینی است می‌بینیم که برای مردان سیاسی و یا نظامی خود مجسمه ساخته و آن را تعظیم و احترام می‌کنند و در خاضع شدن در برابر آن مجسمه‌ها ، حرکاتی از خود نشان می‌دهند که مراسم و وثنیت عهد قدیم

و انسانهای اولی را به یاد ما می‌آورد علاوه بر این در همین عصر حاضر در روی زمین آنقدر بت پرست هست که شاید آمارشان به صدها میلیون نفر برسد و این جمعیت انبوه، هم در شرق زمین هستند و هم در غرب آن .

از اینجا این احتمال به حسب اعتبار عقلی تایید می‌شود که اساس و ریشه وثنیت همان مساله مجسمه سازی باشد و به عبارت دیگر قبل از پیدا شدن وثنیت، نخست این رسم در بشر معمول شد که برای بزرگان خود و مخصوصا بزرگانی که از آنان از دنیا می‌رفته مجسمه‌ای می‌ساختند تا به اصطلاح یاد او را زنده نگهدارند، سپس این رسم پیدا شد که برای رب النوع‌هایی که به حسب اعتقادشان رب ناحیه‌ای از نواحی عالم هستند نیز باید مجسمه‌ای بسازند تا نشان دهنده صفاتی باشد که برای آن رب النوع و یا به عبارت دیگر برای آن خدا معتقدند .

اتفاقا در روایات وارده از طرق ائمه اهل بیت علیهم‌السلام نیز مضامینی دیده می‌شود که این احتمال را تایید می‌کند، از آن جمله در تفسیر قمی روایتی مضمراً یعنی بدون ذکر نام امام آورده، و در کتاب علل الشرایع همان روایت با ذکر سند از امام صادق علیه‌السلام آمده که در ذیل آیه شریفه: «و قالوا لا تدرن الهتکم ...!» (نوح/۲۳) فرموده: اینها مردمی بودند که خودشان خدا پرست بودند و وقتی از دنیا رفتند خویشان و علاقمندان‌شان از مرگ آنان سخت ناراحت شدند، ابلیس - که خدا لعنتش کند - نزد آنان آمد و گفت: من (برای تسلاهی دل شما) اصنام و مجسمه‌هایی به شکل و قیافه آن عزیزان شما می‌سازم تا با نظر کردن به آن مجسمه‌ها دلتان آرام گرفته با آنها مانوس شوید و از عبادت خدا باز نمانید، پس برای آنها اصنامی به شکل عزیزان آنان درست کرد که در کنار آن مجسمه‌ها به عبادت خدای عز و جل می‌پرداختند، در ضمن در حال عبادت، به آن مجسمه‌ها نظر می‌کردند و چون فصل زمستان و بارندگی می‌شد برای اینکه از عبادت باز نمانند مجسمه‌ها را داخل خانه‌های خود می‌بردند .

این مراسم یعنی عبادت خدا در برابر مجسمه یادبود عزیزان همچنان ادامه یافت تا آنکه یک نسل از بین رفت و اولاد آنان روی کار آمدند در حالی که از منطق پدران خود در مراسم مذکور اطلاعی نداشتند و خیال می‌کردند که پدران‌شان همین مجسمه‌ها را می‌پرستیدند، لذا آنها به جای پرستش خدای عز و جل شروع کردند به پرستش اصنام، این است معنای اینکه خدای تعالی می‌فرماید: «و لا تدرن ودا و لا سواعا...!» (نوح/۲۳)

از سوی دیگر تاریخ می‌گوید در روم و یونان قدیم رسم بر این بود که هر خانواده‌ای، بزرگ خود را می‌پرستیدند و وقتی بزرگشان از دنیا می‌رفت صنم و مجسمه‌ای از آن بزرگ برایشان درست می‌شد تا اهل خانه آن را پرستند و نیز بیشتر

پادشاهان و بزرگان روم در میان مردم خود معبود و مورد پرستش بودند که قرآن کریم هم (این نکته تاریخی را تایید نموده)، و از آنها نمود پادشاه معاصر ابراهیم علیه السلام را که آن جناب با وی در خصوص پروردگارش محاجه و جدال و احتجاج کرد و نیز فرعون معاصر موسی علیه السلام را ذکر کرده است .

همین امروز در بت خانه‌های موجود و در آثار باستانی که تاکنون بر جای مانده مجسمه و صنم بسیاری از رجال بزرگ دین ، مانند مجسمه بودا و صنم‌های بسیاری از براهمه و دیگران موجود است .

اینکه برای مردگان خود صنم می‌ساخته و آن را می‌پرستیدند خود یکی از شواهدی است بر اینکه این اقوام ، مرگ را انتهای زندگی و یا به تعبیر دیگر بطلان و نابودی نمی‌دانسته‌اند بلکه معتقد بوده‌اند به اینکه ارواح مردگان ، بعد از مرگ نیز باقی هستند و همان عنایت و آثاری که در زندگی خود داشتند در بعد از مرگ نیز دارند بلکه آثار وجودیشان بعد از مردن قوی‌تر و اراده‌شان نافذتر و تاثیر آن شدیدتر می‌شود ، برای اینکه بعد از مردن ، دیگر پای بند چار چوب محدود مادیات نبوده و از تاثرات جسمانی و انفعاله‌های جسمانی (اثر پذیری مادی) نجات یافته‌اند و لذا فرعون ، هم عصر موسی علیه السلام با اینکه خودش اله مردم بود مع ذلک برای خود اصنامی داشت و قرآن کریم در این باره می‌فرماید:

« و قال الملا من قوم فرعون اتذر موسى و قومه لیفسدوا فی الارض و نذرک و آلہتک! » (۱۲۷/اعراف)

بحث ۴- چرا برای ارباب انواع و خدایانی دیگر مجسمه ساختند

ولی برای خدای تعالی مجسمه نساختند؟

گویا - همانطور که قبلاً گفتیم - مجسمه سازی برای رجال بزرگ ، بشر را منتقل کرد به اینکه برای معبودهای خیالی خود نیز مجسمه بسازند ولی سابقه ندارد که برای خدای سبحان مجسمه ساخته باشند ، خدایی که متعال و بلندتر از آن است که دست او هام بشر به ساختش احاطه یابد و گویا همین متعالی بودن خدای تعالی مشرکین را از مجسمه سازی برای او منصرف کرده و به ساختن مجسمه برای غیر او واداشته است ، پس هر فرد و قومی به آنچه که از جهات تدبیر محسوس در عالم اهمیت می‌داده برای خدای آن ناحیه مجسمه می‌ساخته و با عبادت آن خدا که به نظر او الله تعالی تدبیر آن ناحیه را به او واگذار نموده است خدا را عبادت می‌کرده.

آنهایی که در سواحل دریاها و اقیانوسها زندگی می‌کرده‌اند از آنجا که به عواید و

فواید دریا چشم دوخته و از خطر طغیان دریا بیمناک بودند خدای دریاها را می‌پرستیدند تا آنان را از عواید دریاها برخوردار نموده و از طوفان و طغیان آنها حفظ کند .
و آنها که در بیابانها زندگی می‌کرده‌اند خدای بیابانها را می‌پرستیدند تا آنان را از فواید بیابانها برخوردار و از ضرر و زیان آنها حفظ کند و نیز کسانی که اهل جنگ بودند رب جنگ را می‌پرستیدند و همچنین هر چیز دیگری که برای آنان اهمیت داشته خدای آن را می‌پرستیدند .

چیزی نگذشت که سلیقه‌ها نیز در کار مجسمه سازی به کار افتاد و هر کس هر الهی را که دوست می‌داشت و طبق شکل و قیافه‌ای که در ذهن خود برای آن اله تصور می‌کرد مجسمه‌ای می‌ساخت اگر دلش می‌خواست آن را از فلز بسازد از فلز می‌ساخت و اگر دوست می‌داشت از چوب یا سنگ یا غیر اینها می‌ساخت ، حتی روایت شده که بنی حنفیه که قبیله‌ای از یمامه بودند ، بتی از کشک درست کردند و اتفاقاً وقتی دچار قحطی شدند و گرسنگی بر آنان فشار آورد از ناچاری حمله کرده و بت خود را خوردند .
بعضی از آنان اگر به درخت و یا سنگی زیبا بر می‌خوردند و از آن خوششان می‌آمد همان را خدای خود گرفته و می‌پرستیدند ، گوسفند و یا شتری را سر می‌بریدند و خون آن را به آن مجسمه می‌مالیدند تا آن بت گوسفندان و شتران ایشان را از درد و بلا حفظ کند و وقتی حیواناتشان مریض می‌شدند آنها را یکی یکی آورده و به بت می‌مالیدند تا شفا پیدا کنند و بسیار می‌شد که درختان را ارباب و خدای خود اتخاذ می‌کردند و به آن درختان به اصطلاح دخیل می‌شدند و از آن تبرک می‌جستند و هرگز به آنها آسیب نمی‌رساندند ، نه قطعش می‌کردند و نه شاخه‌اش را می‌شکستند و با آوردن قربانیها و نذورات و هدایا به آن درختها تقرب می‌جستند .

این سنت ، کار عقاید مردم را به هرج و مرج کشانید و عقاید در باره بت و بت‌پرستی آنقدر شاخه شاخه شد که با هیچ ضابطه‌ای نمی‌توان آن را آمارگیری نمود ، چیزی که هست در بیشتر معتقدات بت‌پرستان این یک عقیده وجود دارد که بت را شفیع خود به درگاه خدا می‌گیرند تا آن بت ، خیرات را به سوی آنان جلب و شرور را از آنان دفع کند ، البته بسیاری از عوام مشرکین هستند که بت را مستقل در الوهیت می‌دانند نه شفیع در درگاه معبود و حتی آن را مقدم بر خدای تعالی و برتر از او می‌دانند دلیل این معنا هم آیه زیر است که عقاید آنان را حکایت کرده و می‌فرماید:

« فما كان لشرکائهم فلا یصل الی الله و ما كان لله فهو یصل الی شرکائهم! »

(۱۳۶/انعام)

بعضی از مشرکین ملائکه و بعضی دیگر جن را عبادت می‌کنند و بعضی ستارگان

ثابت مانند ستاره شعری را می‌پرستند و طایفه‌ای بعضی از ستارگان سیار را معبود خود می‌گیرند - که در کتاب الهی به همه این عقاید اشاره شده است - انگیزه آنان در همه اینها طمع در خیر معبودها و یا ترس از شر آنها است .

کم هستند مشرکینی که غیر خدا را معبود گرفته باشند و برای آن معبود بتی درست نکرده باشند تا عبادات خود را روبروی آن صنم انجام دهند بلکه هر چیزی را که معبود خود می‌گیرند بتی نیز از چوب یا سنگ و یا فلز برای آن درست می‌کنند و از صفات و مزایای حیات ، هر مزیتی را که برای معبود خود قائل باشند آن صفت و مزیت را در آن بت مجسم می‌سازند در نتیجه بتی را به صورت انسان می‌تراشند و بتی دیگر را به صورت حیوان ، هر چند که معبودشان شکل و قیافه آن بت را نداشته باشد مانند کواکب ثابت یا سیار و مانند اله علم و اله حب و اله رزق و اله جنگ و الههایی دیگر نظیر اینها .

و منطق مشرکین در ساختن صنم برای معبودهای خود این است که می‌گویند خدا ، متعال و منزله از داشتن صورتی محسوس است و مانند ارباب انواع و سایر اله‌های مادی نیست تا به شکل و قیافه‌ای در آید و یا اینکه همیشه در حالت ظهور نیستند مثلاً فلان ستاره که معبود ما است همیشه پیدا نیست تا عبادات خود را روبروی آن انجام دهیم بلکه همواره در حال طلوع و غروب است و دست یابی و توجه به آن مشکل است ، پس لازم است صنمی درست شود که اولاً حاکی از صفات و خصوصیات آن اله باشد و ثانیاً همیشه در دسترس باشد تا هر وقت انسان بخواهد عبادتی کند رو به سوی آن کند.

بحث ۵- بت پرستی صابئون

وثنیت - بت پرستی - هر چند اقسام گوناگون آن به یک اصل بر می‌گردد و آن عبارت است از شفیع گرفتن به درگاه خدا و پرستش بت و مجسمه آن شفیع و شاید این مسلک چند بار سراسر عالم بشری را گرفته باشد همچنانکه قرآن کریم از امت‌های مختلفی آن را حکایت می‌کند، از امت نوح و ابراهیم و موسی علیهماالسلام الا اینکه اختلاف مذاهب و گروندگان به این مسلک آنقدر سلیقه‌ها و هوا و هوسها و خرافات را در آن راه داده‌اند که امروز برای یک متتبع ، محال و یا نزدیک به محال است که آمار آن مذاهب را به دست بیاورد و بیشتر آن مذاهب مبنی بر اساس استوار و ثابت ، و قواعدی نظم یافته و با هم سازگار نیستند .

تنها مذهبی که از مذاهب بت پرستی می‌توان گفت تا اندازه‌ای انتظام یافته و اصول و فروعش با هم سازگار است مذهب صابئه و وثنیت برهمی‌ها و بودائی‌ها است .

اما وثنیت صابئه بر این اساس مبتنی شده که می‌گویند بین کون و فساد ، و

حوادثی که در زمین رخ می‌دهد با عالم بالا مثلاً با حرکت اجرام فلکی چون خورشید و ماه و عطارد و زهره و مریخ و مشتری و زحل رابطه‌ای وجود دارد، و به عبارت دیگر اجرام فلکی و روحانیاتی که متعلق به آنها است این نظام محسوس و مشهود عالم اراضی را تدبیر می‌کنند و هر یک از آنها با یکی از حوادث زمین ارتباط دارد که عالم نجوم بیانگر ارتباط هر حادثه‌ای با جرمی از اجرام سماوی است و این حوادث، هر زمان که دور فلک تجدید شود از نو شروع می‌شود، حوادث دور گذشته را که در هر قطعه از زمین داشت دوباره بروز می‌دهد و این جریان همواره تجدید می‌شود بدون اینکه به جائی و زمانی منتهی و متوقف گردد.

پس در حقیقت اجرام فلکی و روحانیات آنها واسطه‌هایی هستند بین خدای سبحان و بین این عالم مشهود و ما اگر آنها را عبادت کنیم آنها ما را به خدای تعالی نزدیک می‌کنند به همین جهت ما ناگزیریم از اینکه برای آن روحانیات مجسمه و بتی بسازیم و آنها را عبادت کنیم تا خدا را عبادت کرده باشیم چون، نه خدا دیدنی است و نه آن روحانیات.

مورخین خاطر نشان کرده‌اند که اولین کسی که اساس بت‌پرستی صابئه را بنیان نهاد و اصول و فروع آن را تهذیب کرد یوذاسف منجم بود که در سرزمین هند در زمان سلطنت طهمورث پادشاه ایران ظهور کرد و مردم را به سوی مذهب صابئه دعوت نمود و خلقی انبوه به او گرویدند و مذهبش در اقطار زمین یعنی در روم و یونان و بابل و دیگر سرزمینها شیوع پیدا کرد و برای مراسم عبادت معبدها و هیکل‌هایی ساخته شد که در آنها بت‌هایی نصب شد که هر بتی مربوط به ستاره‌ای بود، و احکام و شرایع تشریح شد و ذبیحه‌ها و قربانیهایی رسم شد، که متصدی این هیکل‌ها همان کاهنان معروف بودند و چه بسا به این مذهب نسبت داده باشند که گاهی انسانها را نیز قربانی می‌کردند.

این طایفه، خدای تعالی را تنها در الوهیت، واحد و یگانه می‌دانند نه در عبادت و او را منزله از هر نقص و قبیحی می‌دانند و وقتی او را توصیف می‌کنند در همه اوصاف به نفی توصیف می‌کنند نه به اثبات، مثلاً نمی‌گویند خدا عالم و قادر وحی است بلکه می‌گویند خدا جاهل و عاجز نیست و نمی‌میرد و ظلم و جور نمی‌کند و این صفات سلبی را بطور مجاز، اسماء حسنی می‌نامند و آن صفات را اسم حقیقی نمی‌دانند، و ما در المیزان آنجا که آیه شریفه: «ان الذین امنوا و الذین هادوا و النصاری و الصابئین!» (۶۲/بقره) را تفسیر می‌کردیم - در جلد اول - مقداری از تاریخ وثنیت صابئه را نقل کرده ایم.

بحث ۶- بت پرستی برهمنان

« برهمیه » یکی از مذاهب اصلی و ریشه‌دار وثنیت است و شاید بتوان گفت که قدیم‌ترین مذهب وثنیت در بین مردم است برای اینکه تمدن هندی از قدیم‌ترین تمدن بشری است ، آنقدر قدیمی است که آغاز آن بطور تحقیق معلوم نشده و آغاز تاریخ وثنیت هندی نیز معلوم نگشته ، چیزی که هست این است که بعضی از مورخین مانند مسعودی و غیر او گفته‌اند که کلمه برهمن نام اولین پادشاه هند است که بلاد هند را آباد کرد و قوانینی مدنی در آنجا تاسیس نمود و عدل و داد را در بین اهل هند بگسترانید .

و شاید مذهب برهمیه بعد از آن پادشاه به نام او نامیده شد چون بسیاری از امم گذشته ، ملوک و بزرگان قوم خود را می‌پرستیدند چون معتقد بودند که از ناحیه غیب دارای سلطنت و سطوت شده‌اند و لاهوت در آنها به نوعی ظهور کرده ، مؤید این مطلب هم این است که از ظاهر کتاب ویدا که کتاب مقدس آنان است بر می‌آید که این کتاب مجموع چند رساله و چند مقاله مختلفی است که هر قسمت از آن را یکی از رجال دینی بسیار قدیم ایشان نوشته و بعدها به این مردم به ارث رسیده و همه آنها را جمع کرده و به نام کتاب ویدا گرد آورده‌اند ، کتابی که اشاره می‌کند به دینی که برای خود نظامی دارد ، علمای سانسکریت نیز به این معنا تصریح کرده‌اند و لازمه این حرف این است که برهمیه نیز مانند سایر مذاهب وثنیت از مشتی افکار عامیانه و بی ارزش آغاز شده باشد و آنگاه در طول زمان تحولات و تطوراتی در مراحل تکامل به خود گرفته و در آخر بهره‌ای از کمال را دارا شده باشد.

بستانی در کتاب دائرة المعارف در این باره بیانی دارد که خلاصه آن از نظر خواننده می‌گذرد: کلمه برهم یا برهم (به فتحه باء و راء و سکون هاء و میم و یا به فتحه باء و سکون راء و فتحه‌ها و سکون راء و میم) در نزد هندی‌ها نام اولین و بزرگترین معبود است و این معبود نزد هندی‌ها اصل و منشا تمامی موجودات است ، و خود موجودی است واحد و تغییر ناپذیر و غیر قابل درک ، موجودی است ازلی و مطلق ، که سابق بر تمامی مخلوقات عالم است و همه مخلوقات عالم را یکجا به مجرد اراده‌اش و به فرمان « اوم » یعنی: « کن - باش » آفریده .

و حکایت برهم از همه جهات شبیه است به حکایت « ای بوذه » و هیچ فرقی بین آن دو نیست مگر در نام و صفات ، و بسیار می‌شود که کلمه برهم را نام اقنوم‌های سه‌گانه که ثالوث هندی‌ها از آن سه تالیف شده و یا به تعبیر دیگر برهما و وشنو و سیوا از آن ترکیب یافته قرار می‌دهند ، و پرستندگان برهم را برهمیون و یا براهمه می‌نامند .

و اما کلمه برهما به معنای همان برهم معبود هندی‌ها است البته در بعضی از حالاتش یعنی در زمانی که به کار خود مشغول شد (به دلیل زیاد شدن الف در آخرش که این از اصطلاحات آنها است)، پس به اصطلاح هنود، برهم و برهما به یک معنا است و آن عبارت است از آفریدگار جهان که قبل از آفریدن نامش برهم و بعد از دست به کار خلقت شدن نامش برهما است و این برهما همان اقنوم اول از ثلوث هندی است به این معنا که برهم در سه اقنوم ظهور می‌کند هر بار در یک اقنوم، پس اقنوم اول که برهم برای اولین بار در آن ظهور کرده نامش برهما است و اقنوم دوم نامش وشنو است و اقنوم سوم نامش سیوا است.

پس همینکه برهما خواست دست به کار خلقت شود مدتی طولانی بر روی سدره ای که در زبان هندی به آن کمالا و در زبان سنسکریت بدما گویند بنشست و از هر سو نظر می‌کرد، برهما که خود چهار سر و هشت چشم داشت هر چه نظر کرد جز فضایی بسیار وسیع و ظلمانی و مالا مال از آب ندید از آن فضای تاریک دهشت زده شد و نتوانست سر آن را ریشه‌یابی کند به ناچار ساکت و لال، غرق در تفکر گشت.

قرنها بدین منوال گذشت که ناگهان صدائی به دو گوشش خورد و صدای نامبرده، او را که در حال چرت زدن و اندیشیدن بود به خود آورد و به او گفت که: هوش و گوشت با باغادان باشد - باغادان لقب برهم است - ناگهان باغادان را دید که به شکل یک مرد دارای هزار سر در آمد، برهما در برابر او به سجده افتاد و او را تسبیح گفت، که در اثر تسبیح برهما، دل باغادان باز شد و نور را از هیچ و پوچ بیافرید و ظلمت را از بین برد و حالت هست شدن خود و یا هست شدن او و سایر کائنات را برای بندهاش برهما به شکل جرثومه‌هایی دارای پوشش اظهار کرد و به او نیرویی بخشید که بتواند با آن نیرو و جرثومه‌ها را از آن پوشش خارج سازد.

برهما صد سال الهی که هر سالش سی و شش هزار سال شمسی است به دقت و مطالعه پرداخت که چگونه کار را شروع و از کجا آغاز کند، بعد از گذشت این مدت، کار خود را آغاز کرد و ابتدا هفت آسمان را خلق کرد که به زبان برهمنیان سورغۀ نامیده می‌شود و آن هفت آسمان را با اجرامی نورانی که این قوم به آنها دیقانه می‌گویند روشن ساخت، آنگاه مریثلوکا یعنی مقر مرگ و سپس زمین و ماه آن را بیافرید، آنگاه مساکن هفتگانه زمین را که به زبان سنسکریت تبالة نامیده می‌شود را خلق کرد و آن مساکن را به وسیله هشت گوهر که هر یک بر روی سر ماری جای داده شده روشن ساخت.

پس آسمانهای هفتگانه و مساکن هفتگانه عبارتند از عوالم چهارده‌گانه که در میثولوژیای هندی مصطلح است.

آنگاه به آفرینش جفت‌های هفتگانه پرداخت تا او را در کارهایش یاری دهند که ده فرد از آنها یکی به نام مونی و نه تای دیگر آنها به نام ناریدا اونوردام از مساعدت وی امتناع ورزیده و بر تاملات دنیوی اکتفا کردند ، برهما چون چنین دید با خواهرش ساراسواتی ازدواج کرد ، و از او صد فرزند گرفت ، و نام بکر ، دکشا بود که صاحب پنجاه دختر گردید و سیزده نفر از آنان با کاسیابا که احیانا او را برهما اول نیز می‌نامند ازدواج کردند ، و این کاسیابا همان است که برای برهما فرزندی درست کرد به نام مارتشی .

و یکی از آن دختران نامبرده که نامش اَدیتی بود ارواح منیره را بزایید ، که به آنها دیقانه گویند و این ارواح ، همانهایی هستند که ساکن در آسمانها بوده و خیرات را انجام می‌دهند و اما خواهرش دیتی جمع بسیاری از ارواح شریره را زایید ، که نام آنها داتینه و یا اسوره است که در ظلمت‌ها منزل گزیده و تمامی شرور عالم به آنها منتهی می‌شود .

و اما کره زمین تا این زمان خالی از سکنه بود ، بعضی از برهمنیان می‌گویند برهما مانوسویامبوقا را از درون نفس خود خارج کرد ، ولی بعضی دیگر می‌گویند مانوسویامبوقا قبل از برهما بوده و او همان خود برهم ، معبود واحد است ، که برهما را با ساتاروبا ازدواج داد و به آن دو گفت : زاد و ولد را زیاد کنید و نسل خود را رشد دهید . بعضی دیگر گفته‌اند برهما صاحب چهار فرزند شد به نامهای برهما کشتريا ، قایسیا ، و سودرا ، که اولی از دهان او خارج شد و دومی از بازوی راستش و سومی از ران راستش و چهارمی از پای راستش و در نتیجه این چهار تن چهار ریشه و مبدأ شدند برای چهار فرقه اصلی .

و سه تن اخیر ایشان نیز با سه زن از زنان خارج شده از او ازدواج کردند که اولی از بازوی راست او و دومی از ران چپ او و سومی از پای چپ او خارج شده بودند و به نام شوهرانشان نامیده شدند ، به اضافه علامت تانیث ، که در ادبیت برهمنیان کلمه نی می‌باشد(این وضع سه تن از زاییده برهما بود اما زاییده اول او یعنی) برهما او نیز با همسری از همسران پدرش ازدواج کرد ، اما همسر نامبرده از نسل اَسوره شریره بود ، این ترتیبی بود که در کتاب فیداس برای کیفیت خلقت عالم ذکر کرده .

و اما برهما بعد از آنکه اله خالق قدیر شد از رتبه وشنو ، اقنوم دوم و رتبه سیوا ، اقنوم سوم سقوط کرد ، جریان سقوطش چنین بود که دچار کبر و عجب شد و پنداشت که او نظیر و هم پایه علی است و در نتیجه در نارک - یعنی دوزخ - بیفتاد و عفو و مغفرت شامل حالش نشد مگر به یک شرط و آن این بود که در چهار قرن به شکل جسدی مادی در بیاید ، برهما دربار اول به صورت کلاغی با شعور که نامش کاکابوسندا

بود درآمد، در نوبت دوم به شکل بار باقلمیکی در آمد که اول دزد بود و سپس مردی عبوس و رزین و نادم شد، و پس از آن مترجم معروفی برای فیداس و مؤلفی برای کتاب رامیانا شد و در نوبت سوم به صورت قیاس در آمد که شاعر و مؤلف کتاب مهبارانا و بغاقت و بورانها بود و در نوبت چهارم که همین قرن فعلی یعنی عصر کالی یوغ است به صورت کالیداسا در آمد که شاعر تشخیصی عظیم و مؤلف کتاب ساکنتالا و تنقیح کننده مؤلفات قلمیکی است در آمد.

سپس برهما در سه حال ظهور کرد، در حال اول واحد صمد و کل اعظم علی بود و در حال دوم همان حالت اول را به مرحله عمل درآورد و شروع به عمل کرد، و در حالت سوم به شکل انسانی حکیم متجسد و ظاهر شد.

و برهما در هند عبادتی عمومی ندارد و چنان نیست که عموم مردم او را عبادت کنند، بلکه در هند فقط یک هیکل (معبد) دارد، چیزی که هست هندی‌ها او را موضوع عبادت خود قرار می‌دهند و صبح و شام در دعاهاى خود او را می‌خوانند، به این طریق که سه نوبت با کف دست خود، آب گرفته و روبروی آفتاب آن آب را به زمین پرت می‌کنند و در هنگام ظهر عبادت خود را تجدید می‌کنند، به این طریق که گلی تقدیم آن هیکل می‌کنند و در تقدیس آتش، به جای گل، روغن مصفی تقدیم می‌کنند همانطور که برای اله آتش تقدیم می‌کنند و این تقدیس از همه تقدیس‌های دیگرشان مهم‌تر و مقدس‌تر است و نام آن، هوم و یا هوما و رغیب است.

برهما به شکل مرد دارای ریشی بلند در می‌آید که به یک دست، سلسله کائنات را دارد و به دست دیگر، آن ظرفی که آب حیات آسمانی در آن است در حالی که بر مرکب هما سوار است - هما عبارت است از مرغی الهی که به کرکس و عقاب شبیه است -

و اما برهمان پسر برهمای بکر است و برهما او را از دهان خود بیرون آورد، که شرحش گذشت، و نصیبتش را چهار کتاب مقدس به نام فیداس قرار داد، و چهار کتاب مقدس کنایه است از چهار کلمه‌ای که او هر یک را با یک دهان از چهار دهانش تکلم کرده.

و چون برهمان خواست تا با مثل خواهرانش ازدواج کند برهما به او گفت: تو برای درس و نماز متولد شده‌ای، باید که از علاقه‌های جسمانی دوری کنی، ولی برهمان به قول پدرش قانع نشد، در نتیجه برهما بر او غضب کرد و او را با یکی از زنان جنی شریب که آنها را اسوره می‌گویند ازدواج داد و نتیجه این ازدواج ولادت براهمه شد و براهمه عبارتند از کاهنان مقدس که تفسیر کتاب فیداس مخصوص ایشان است و نیز

گرفتن نذوراتی که هندی‌ها دارند به عهده ایشان است .
 و اما کشتیایا صنف جنگجویان براهمه را زایید و قایسیا صنف اهل زراعت هندورا
 و سودرا صنف بردگان براهمه را ، بنا بر این براهمه چهار صنفند .
 غیر بستانی گفته‌اند که : کیش برهمیه به چهار طبقه تقسیم شده است طبقه
 اول براهمه که عبارتند از علمای مذهب ، طبقه دوم ارتشی‌ها ، طبقه سوم کشاورزان و
 طبقه چهارم تجار و بقیه طبقات اجتماع یعنی زنان و بردگان در آن کیش مورد اعتناء
 واقع نشده‌اند و ما در تفسیر آیه شریفه: « یا ایها الذین آمنوا علیکم انفسکم
 ...! » (۱۰۵/مائده) در جلد ششم المیزان در ذیل یک بحثی علمی از کتاب ما للهند من
 مقوله تالیف ابو ریحان بیرونی پاره‌ای از وظایف براهمه و عبادات آنان را در این تفسیر
 نقل کردیم و همچنین پاره‌ای از مطالب از کتاب ملل و نحل ، تالیف شهرستانی را در
 باره شرایع صابئین بازگو نمودیم .

و مذاهب و ثنیت هندی که گویا صابئین نیز مثل ایشانند همه در یک عقیده
 اتفاق دارند و آن اعتقاد به تناسخ است و حاصل آن این است که عوالم هستی هم از
 طرف گذشته و ازل و هم ناحیه آینده و ابد نامتناهیند و هر عالمی برای خود بهره‌ای از
 بقاء موقت دارد ، وقتی اجل آن عالم منقضی شد صورتی که دارد از دست می‌دهد و باطل
 می‌شود و از آن عالم ، عالمی دیگر متولد می‌شود که آن نیز مدتی زندگی می‌کند و
 می‌میرد و از آن عالم نیز عالم سومی پدید می‌آید و همچنین از ازل چنین بوده و تا ابد
 نیز چنین خواهد بود .

این وضع که در سراسر جهان و در همه عوالم جریان دارد در تک تک نفوس
 انسانها نیز جاری است و نفوس انسانیت که متعلق می‌شود به بدنها هرگز نمی‌میرد ، هر
 چند که بدنها می‌میرند ، اما نفسی که متعلق بوده به این بدنی که در حال مرگ است ،
 مبدأ حیات می‌شود برای بدنی دیگر که در حال پیدایش است ، مدتی هم با این بدن
 زندگی می‌کند تا مرگ آن بدن برسد ، باز متعلق می‌شود به بدن سوم و کیفیت زندگی
 در هر بدن بستگی دارد به کارهایی که در بدن قبلی انجام داده ، اگر نیکوکار بوده و با
 اعمال نیک فضایل نفسانی کسب کرده ، زندگی خوشی خواهد داشت ، و اگر با اعمال
 زشت رذائلی کسب کرده ، زندگی نکبت باری خواهد داشت ، البته این جریان مخصوص
 نفوس ناقصه است ، اما نفوسی که در معرفت برهم (خدای سبحان) به درجه کمال
 رسیده‌اند آنها به حیات ابدی زنده و از تولد بار دوم ایمن و از نظام قهری تناسخ خارج
 می‌باشند .

بحث ۷- بت پرستی بودائی

دائرة المعارف بستانی در باره وثنیت بودائی مطالبی آورده که خلاصه‌اش این است که وثنیت برهمیه به وسیله کیش بودا، بازسازی و اصلاح شد و این کیش منسوب است به بودا سقیامونی که بنا به آنچه از تاریخ سیلانی نقل شده در سال پانصد و چهل و سه قبل از میلاد وفات یافته، البته تواریخ دیگر، غیر این را گفته‌اند و اختلاف در سال فوت او به دو هزار سال هم کشیده شده است و به همین جهت که تاریخ درستی از این مرد در دست نیست بسیاری احتمال داده‌اند که وی یک شخص خرافی و موهوم بوده و چنین شخصی اصلاً وجود نداشته، ولی کاوشهایی که اخیراً در گایا شده و همچنین آثاری که در بطنه به دست آمده بر صحت وجود این شخص دلالت دارد و نیز آثار دیگری از تاریخ زندگی و تعالیمی که وی به شاگردان و پیروان خود القاء می‌کرده به دست آمده است.

بودا از خانواده‌ای شاهنشاهی بوده که به خاندان سوذودانا معروف بوده‌اند، که از دنیا و شهوات آن کناره‌گیری نموده و در جوانی از مردم عزلت می‌گزیده است و سالهایی از عمر خود را در بعضی از جنگلهای وحشتناک به تزهّد و ریاضت کشیدن گذرانده تا آنجا که دلش به نور معرفت روشن شده است آنگاه از جنگل خارج شده به میان مردم آمده و بطوری که گفته‌اند در آن هنگام سی و شش سال از عمر او می‌گذشته و در بین مردم به دعوت پرداخته و آنان را به تخلص از رنج و بدبختی و رستگاری به راحتی کبری و حیاتی آسمانی و ابدی و سرمدی دعوت می‌کرده و آنان را نصیحت می‌نموده و به تمسک به ذیل شریعت خود تشویق می‌کرده است و اصول شریعتش عبارت بوده از تخلق به اخلاق کریمه و رها کردن شهوات و اجتناب از رذائل.

بودا (بطوری که نقل شده)، بر خلاف برهمیه‌ها که خود را تافته‌ای جدا بافته می‌دانستند و بطور کلی مردم را در تشرف به سعادت دینی متفاوت و زنان و کودکان را به کلی محروم از این سعادت می‌دانستند همواره در باره خود و معایب و وسوس درونیش صحبت می‌کرده و هیچ بزرگی و تکبری برای خود قائل نبوده و رسماً می‌گفته من نیز مانند همه شما گرفتار تسویلات و وسوس نفسانی هستم و نیز می‌گفته در عالم به جز یک شریعت، شریعت دیگری نیست و گویا منظورش این بوده که همه شرایع در این سخن اتفاق دارند که مجرمین باید به شدت عقوبت شوند و صالحان به ثواب عظیم برخوردار گردند ولی شریعت من هیچ سخنی از عقوبت نداشته و برای عموم مردم نعمت است و در آن شریعت همانند آسمان، جایی است برای مردان و زنان و کودکان و

دختران و اغنیاء و فقراء ، چیزی که هست توانگران به زحمت می‌توانند این راه را بیمایند .

تعلیم بودا بطوری که از عقاید بودائیان بر می‌آید بر این اساس است که طبیعت ، تهی و تو خالی بوده و چیزی جز وهمی حیل‌گر نیست و عدم در همه جا و در هر زمان وجود دارد و مملو از غش است و همین عدم است که همه دیوارها و موانع بین اصناف مردم و جنسیات و احوال دنیوی آنان را بر می‌دارد و نه تنها مردم را برادر یکدیگر می‌سازد بلکه حتی کرمها را نیز برادر بودائیان می‌سازد .

بودائیان معتقدند به اینکه آخرین عبارتی که سقیامونی به آن تکلم کرده این بوده : هر موجود مرکب فانی است و در نظر بودائیان هدف نهایی و آخرین مرحله کمال عبارت است از : نجات نفس از هر بیماری و غرور .

و نیز معتقدند به اینکه دوره تناسخ که البته نقطه‌ای نهایی که بدان منتهی شود ندارد در یک صورت از وسط پاره می‌شود و قطع می‌گردد و آن وقتی است که نفس از تولد جدید امتناع بورزد که در این صورت تصمیم می‌گیرد خود را حتی از میل به هستی پاک کند .

این بود قواعد اصولی کیش بودا که بطور صریح در قدیمی‌ترین تعلیماتش که در الاریانی ستیانس درج شده آمده است و عبارت است از چهار قاعده مهم که به خود سقیامونی نسبت داده شده و گفته‌اند وی این چهار قاعده را در اولین موعظه‌اش که در جنگلی معروف به جنگل غزال در نزدیکی‌های بنارس ایراد کرده بود خاطر نشان ساخته است .

و این حقایق چهارگانه عبارتند از معرفی الم، معرفی ریشه آن، لا شیء کردن و از بین بردن الم و راهی که آدمی را موفق به از بین بردن آن می‌کند .

در معرفی الم گفته است : الم عبارت است از ولادت و سن و مرض و مرگ و برخورد با ناملایمات و جدا شدن از محبوبها و عجز از رسیدن به مقاصد و اسباب الم عبارت است از شهوات نفسانی و جسمی و هواهای درونی .

حقیقت سوم عبارت است از لا شیء کردن همه این سببها .

حقیقت چهارم عبارت است از لا شیء کردن الم ، که در باره حقیقت چهارم گفته است این طریقه هشت قسم است - نظر صحیح ۲ - حس صحیح ۳ - نطق صحیح ۴ - فعل صحیح ۵ - مرکز صحیح ۶ - جد و کوشش صحیح ۷ - ذکر صحیح ۸ - تامل و تفکر صحیح ، که این هشت طریقه از نظر بودائیان عبارت است از ایمان و در حفاریهایی که در بسیاری از بناهای باستانی آنان شده و همچنین در چند کتاب از کتب مدونه آنان

نیز آمده (نوشته‌اند) که ایمان عبارت است از این هشت چیز .

و اما دستور العمل و ادب بودا هر چه هست برگشتش به سه چیز است ۱ - اجتناب از هر چیز پست و زشت ۲ - عمل کردن و انجام دادن هر کار نیک ۳ - تهذیب عقل .

آنچه ما از تعالیم بودا در اینجا آوردیم آن تعالیمی است که مذاهب مختلف بودائی همه در آن اتفاق دارند و هیچ اختلافی در آن نیست و اما غیر اینها یعنی کیفیت عبادت و قربانی کردن کهنوت و فلسفه و اسراری که برای اموری ذکر کرده‌اند مسایلی است که در طول زمان و مرور ایام به کیش بودا اضافه کرده‌اند که سخنانی عجیب و آرائی غریب در آن دیده می‌شود، آرائی در مورد خلقت عالم و سخنانی در مورد نظم عالم و چیزهایی دیگر .

از جمله حرفهای عجیبی که زده‌اند این است که بودا به هیچ وجه از ناحیه خدا حرف نمی‌زده و این نه بدان جهت بوده که مبدأ هستی را قبول نداشته و یا از آن روی گردان بوده، بلکه از این جهت بوده که او همه تلاش خود را صرف مجهز کردن مردم به زهد و ترک زندگی دنیوی و نفرت دادن از این خانه غرور و نیرنگ می‌کرده .

بحث ۸ - بت پرستی عرب

وثنی‌های عرب، اولین طایفه‌ای هستند که اسلام لبه تیز مبارزات خود را متوجه آنان نموده و به دین توحید دعوتشان کرده و در عهد جاهلیت، قسمت عمده مردم عرب بدوی بودند و شهرنشین‌ها امثال مردم یمن نیز در عین داشتن تمدن شهری مع ذلک طبع صحرانیشینی خود را حفظ کرده بودند و علاوه بر رسوم موروثی از نیاکان، رسومی هم از همسایگان نیرومندشان چون ایران و روم و مصر و حبشه و هند در آنان حکم می‌کرد که یک دسته از آن رسوم و آداب، رسوم و آداب دینی بود.

و نیاکان قدیم عرب یعنی آنها که عرب خالص بودند و قوم عاد، ارم و ثمود از آن جمله بودند همه دین وثنیت داشتند به دلیل اینکه خدای تعالی در کتاب مجیدش در ضمن سرگذشت قوم هود و صالح و اصحاب مدین و اهل سبا و داستان سلیمان و خبری که هدهد از آن سرزمین برایش آورد، داشتن این مسلک را به این اقوام نسبت داده و این اعتقاد را از آنان حکایت کرده است .

وضع نیاکان عرب بدین منوال بود تا آنکه ابراهیم علیه‌السلام فرزندش اسماعیل و همسرش هاجر را به سرزمین مکه آورد که سرزمینی خشک و بدون آب و علف بود و تنها قبیله جرهم در آن زندگی می‌کردند، ابراهیم علیه‌السلام آن دو را در آن سرزمین گذاشت و اسماعیل در آنجا رشد کرد و به تدریج شهر مکه ساخته شد آنگاه ابراهیم

علیه‌السلام کعبه بیت الحرام را در آنجا بنا نهاد و مردم را به دین حنیف خود که همان دین اسلام بود دعوت نمود و مردم حجاز و اطراف آن ، دین آن جناب را پذیرفتند و ابراهیم علیه‌السلام حج خانه خدا و مراسم آن را برای آنان تشریح نمود که آیه شریفه زیر به همه این مطالب دلالت داشته و فرمان خدای تعالی به ابراهیم را اینطور حکایت می‌کند:

« و اذن فی الناس بالحج یاتوک رجالا و علی کل ضامر یاتین من کل فج عمیق! » (حج/۲۷)

پس از گذشت ایام ، بعضی از اعراب در اثر معاشرتشان با یهودیانی که در ناحیه‌ای از حجاز ساکن بودند به دین یهود گرایش پیدا نموده و کیش نصرانیت نیز در بعضی از نواحی جزیره رخنه یافت و همچنین کیش مجوسیت در ناحیه‌ای دیگر برای خود جا باز کرد .

بعد از این حوادث ، وقایعی در مکه بین دودمان اسماعیل و قوم جرهم اتفاق افتاد و سرانجام دودمان اسماعیل قوم جرهم را از مکه بیرون کرد و عمرو بن لحي بر شهر مکه و اطراف آن مستولی گردید .

زمانی که عمرو بن لحي به مرض سختی مبتلا شد ، به او گفتند : در بقاء ، از سرزمین شام آبرگمی هست که اگر در آن استحمام کنی بهبودی می‌یابی .

عمرو به شام رفت و در ناحیه بلقاء در آن آبرگم استحمام کرد و بهبودی یافت و در آن سرزمین به مردمی برخورد که بت می‌پرستیدند ، از آنان پرسید که : این چه مراسمی است ؟ گفتند این بت‌ها ارباب ما هستند که ما آنها را به شکل هیاکل علوی و به شکل افرادی از بشر ساخته‌ایم تا از آنها یاری بخواهیم و آنها ما را یاری کنند و در هنگام خشکسالی از آنها باران بخواهیم و برای ما باران بفرستند .

عمرو بن لحي از این سخن خوشش آمد و از آن مردم خواست تا بتی از بت‌هایشان را به وی بدهند .

آنها نیز بتی به نام هبل به وی دادند ، عمرو ، هبل را به مکه آورد و بر بام کعبه نهاد ، بت اساف و بت نائله که به گفته شهرستانی در کتاب ملل و نحل به شکل زن و شوهری بودند و بنا به گفته دیگران به شکل دو جوان بودند نیز با او بود ، عمرو مردم را دعوت کرد به اینکه بت‌ها را بپرستند و این پیشنهاد را در بین قوم خود ترویج کرد و قوم او که همان دودمان اسماعیل بودند پس از آنکه سالها بر دین توحید بودند و مردم دنیا آنان را پیروان دین حنیف می‌شناختند - چون پیروان ملت ابراهیم علیه‌السلام بودند - به کیش بت‌پرستی برگشتند ، در حقیقت معنای حنفیت را از دست داده و فقط اسم آن

برایشان باقی ماند و حنفاء، اسم شد برای بت پرستان عرب.

و یکی از عواملی که باعث شد کیش وثنیت را زود بپذیرند و آنان را به کیش وثنیت نزدیک سازد این بوده که مردم حجاز چه یهود و چه نصارا و چه مجوس و چه بت پرستش، احترام بسیاری برای کعبه قائل بودند و این شدت احترام به حدی رسیده بود که وقتی می‌خواستند از این سرزمین خارج شوند و به نقطه‌ای سفر کنند، سنگی از سنگ‌های حرم را به عنوان تبرک و محفوظ بودن از خطر با خود می‌بردند و هر جا که منزل می‌کردند آن سنگ را زمین گذاشته دورش طواف می‌کردند تا هم به این وسیله سفر خود را مبارک سازند و هم محبت خود نسبت به کعبه و حرم را اظهار کرده باشند.

این کارها باعث شد که وثنیت در عرب شایع شود چه عرب اصلی و چه آنهایی که در اصل عرب نبودند بعدها عرب شدند و دیگر از اهل توحید کسی از این انحراف سالم نماند مگر عدد اندکی که در هیچ جا نامشان برده نمی‌شد.

و از جمله بت‌های معروف در بین آنان بت هیل و اساف و نائله بود که گفتیم: عمرو بن لحي آنها را از شام آورد و مردم را به پرستش آنها دعوت کرد (و از دیگر بتان آنان) بت لات و عزی و مناء و ود و سواع و یغوٹ و یعوق و نسر بود که نام این هشت بت در قرآن کریم آمده و پنج بت اخیر آنها را به قوم نوح نسبت داده‌اند.

در کافی به سند خود از عبد الرحمان بن اشل بیاع الانمات از امام صادق علیه‌السلام روایت آورده که فرمود: بت یغوٹ در برابر درب کعبه نصب شده بود و جای بت یعوق دست راست کعبه و محل بت نسر دست چپ کعبه بود.

و نیز در همین روایت آمده که بت هیل بر بام کعبه اساف و نائله بر بالای صفا و مروه نصب شده بودند.

و در تفسیر قمی آمده که امام علیه‌السلام فرمود: بت ود متعلق به قبیله کلب و بت سواع متعلق به هذیل و بت یغوٹ مربوط به مراد و بت یعوق متعلق به همدان و بت نسر از آن حصین بود.

و در وثنیت عرب آثاری از وثنیت صابئه از قبیل غسل کردن بعد از جنابت و امثال آن وجود داشت.

و آثاری دیگر از وثنیت براهمه در آن دیده می‌شد نظیر اعتقاد به انواع (اعتقاد به تاثیر داشتن ۲۲ ستاره در اوضاع کره زمین که طلوع و غروب هر یک به دنبال دیگری است)، و اعتقاد به دهر (و اینکه عالم از ازل بوده و تا ابد خواهد بود و صانعی آن را نیافریده)، که بیانش در وثنیت بودا گذشت و خدای تعالی از بت پرستان عرب، همین اعتقاد را حکایت نموده می‌فرماید:

« و قالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت و نحيا و ما يهلكنا الا الدهر! » (۲۴/جائیه)

هر چند که بعضی از مفسرین گفته‌اند: این آیه مربوط به مادیون است که اصلا وجود صانع تبارک و تعالی را قبول ندارند .

در وثنیت عرب آثاری هم از دین حنیف یعنی اسلام ابراهیم باقی مانده بود مانند ختنه کردن و حج رفتن ، چیزی که هست همین سنت‌ها را نیز با سنن وثنیت مخلوط کرده بودند مثلا وقتی به زیارت خانه خدا (حج) می‌آمدند ، دستی هم به سر و گوش بت‌های دور کعبه می‌کشیدند و هنگام طواف لخت مادر زاد می‌شدند و لبیک را به این عبارت می‌گفتند : لبیک لبیک اللهم لبیک لا شریک لک الا شریک هو لک ، تملکه و ما ملک ، وثنیت عرب مراسم و معتقدات دیگری نیز داشتند که نمی‌توان گفت از آثار کدام کیش است بلکه از تراشیده‌های خود آنان بوده مانند اعتقاد به بحیره و سائبه و وصیله و حام و اعتقاد به صدی و هام و انصاب - بت‌ها و ازلام - تیره چوب‌هایی که با آن تار می‌زدند و اموری دیگر که بیان و شرحش در کتب تاریخ آمده و ما در المیزان در سوره مائده در ذیل آیه ۱۰۳ کلمات بحیره و سائبه و وصیله و حام را و نیز در ذیل آیه ۳ و آیه ۹ آن سوره کلمات ازلام و انصاب را تفسیر کردیم .

بحث ۹- دفاع اسلام از توحید و نبردش با بت پرستی

دعوت الهی چه قبل از اسلام و چه بعد از اسلام همواره با وثنیت در جنگ بوده و در برابر آن ایستاده و مردم را به سوی دین توحید خوانده است ، همچنانکه خدای تعالی در قرآن کریم در ضمن سرگذشت دعوت انبیاء و رسولانی چون نوح و هود و صالح و ابراهیم و شعیب و موسی علیه‌السلام این معنا را آورده و در ضمن سرگذشت عیسی و لوط و یونس علیهما‌السلام به آن اشاره فرموده است .

و در آیه شریفه زیر مطلب را بطور اجمال آورده می‌فرماید:

« و ما ارسلنا من قبلک من رسول الا نوحی الیه انه لا اله الا انا فاعبدون! » (۲۵/انبیاء)

رسول گرامی اسلام حضرت محمد مصطفی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نیز دعوت عمومی خود را نخست با دعوت وثنی مذهبان قوم خود به طریق حکمت و موعظه حسنه و جدال به بهترین وجه به دین توحید آغاز کرد و آنان جز با مسخره کردن و آزار و اذیت آن جناب و شکنجه دادن به مؤمنین، عکس‌العملی نشان ندادند و کار فتنه انگیزی و شکنجه مسلمانان را به حدی از شدت رساندند که جمعی از مسلمین را ناچار کردند تا مکه را ترک گفته به سرزمین حبشه هجرت کنند ، مشرکین وقتی چنین دیدند نقشه کشتن آن جناب را ریختند لذا آن حضرت به مدینه هجرت فرمود و به دنبالش دسته

دسته مردم با ایمان به مدینه هجرت کردند.

و چیزی نگذشت که در صحنه‌هایی چون بدر و احد و خندق و جنگ‌های بسیاری دیگر با مسلمین گلاویز شدند تا آنکه خدای تعالی آن جناب را در فتح مکه بر آنان پیروز ساخت و آن جناب خانه کعبه و حرم را از لوٹ بت‌های مشرکین پاک نموده و بت‌هایی که پیرامون کعبه مشرفه نصب شده بود بشکست و چون که هبل بر بالای بام کعبه نصب شده بود لذا علی علیه‌السلام را به بالای بام فرستاد و آن جناب آن بت بزرگ را به پایین پرت کرد(و بطوری که گفته‌اند: هبل بزرگترین بت مشرکین بوده و باز بطوری که ذکر کرده‌اند: آن را در عتبه مسجد الحرام دفن کردند!)

اسلام عنایت شدیدی دارد بر اینکه ماده و ثنیت را ریشه کن کرده و دلها را از خاطراتی که انسانها را به سوی شرک می‌کشاند پاک کند و نفوس بشر را از اینکه پیرامون آن بگردند و به این اعتقاد خرافی نزدیک بشوند برگرداند و این شدت عنایت اسلام از معارف اصولی و اخلاقی و احکام شرعیه اسلام به خوبی مشهود است، زیرا اعتقاد حق را تنها این می‌داند که:

« لا اله الا هو له الاسماء الحسنی! » (۸/طه)

معبودی جز الله نیست و آنچه کلمه حسنی است از آن او است و او مالک هر چیز است و هستی اصیل از آن او است، خدایی است که مستقل به ذات خود و عنی از عالمیان است و هر موجودی غیر او هستیش از ناحیه او آغاز شده و برگشتش نیز به سوی او است، خدایی که کل موجودات در تمام شؤون ذات و در حدوث و بقایش نیازمند به او هستند، پس اگر کسی نسبت استقلالی هر چند ناچیزی به شیئی از اشیاء دهد و آن را به همان مقدار از خدای تعالی - نه از غیر خدا - مستقل بداند، حال یا ذاتش را مستقل از آن جناب بداند و یا صفات و اعمالش را، چنین کسی به حسب این نسبت دادن مشرک خواهد بود.

و نیز اسلام را می‌بینی که خلق را دستور می‌دهد به توکل جستن بر خدای تعالی و داشتن ثقه و اعتماد به او و داخل شدن در تحت ولایت و سرپرستی او و دوستی کردن با هر کس و هر چیز در راه رضای او و دشمنی کردن با هر کس و هر چیز در راه رضای او و نیز دستور می‌دهد به اینکه خلق اعمال خود را خالص برای او انجام دهند و از اعتماد و رکون و دلبستگی به غیر خدا نهی می‌کند و نیز از اطمینان داشتن به اسباب ظاهری و امید بستن به غیر او و از عجب ورزیدن و تکبر کردن نهی می‌کنند و همچنین از هر عمل قلبی و بدنی که معنایش استقلال دادن به غیر او و شرک ورزیدن به او است نهی می‌کنند.

و نیز می‌بینی که اسلام از سجده کردن برای غیر خدای تعالی و از ساختن مجسمه به شکل هر موجود سایه‌دار و از کشیدن تصویر هر موجود زنده و از اطاعت غیر خدا کردن و به امر و نهی غیر خدا گوش دادن و عمل کردن نهی می‌کند مگر آنکه برگشت اطاعت غیر خدا به اطاعت خدا باشد ، مانند اطاعت کردن از انبیاء و امامان دین که خود خدای تعالی دستور داده آنان را اطاعت کنیم و نیز اسلام را می‌بینی که از بدعت نهادن و یا بدعت دیگران را متابعت نمودن و از پیروی گامهای شیطان نهی می‌کند .

و روایات وارده از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه اهل بیت علیهم السلام پر است از اینکه شرک به خدای تعالی دو قسم است : شرک جلی و واضح و شرک خفی که جایش درون دل است و اینکه شرک دارای مراتب بسیار است و به جز افراد مخلص هیچ کس نمی‌تواند از همه مراتب آن مبراء باشد و اینکه شرک آنقدر دقیق و نهفته است که تشخیص آن برای صاحبش از تشخیص صدای پای مورچه بر روی سنگ بلورین آن هم در شب ظلمانی دشوارتر است .

در کافی از امام صادق علیه‌السلام روایت شده که آن جناب در تفسیر آیه شریفه: «یوم لا ینفع مال و لا بنون الا من اتی الله بقلب سلیم!» (۸۸و۸۹/شعرا) فرمود: قلب سلیم آن قلبی است که وقتی به دیدار خدا می‌آید غیر خدا کسی در آن نباشد ، و نیز فرمود : هر قلبی که در آن شرک و یا شکی باشد آن قلب ساقط است و اگر این همه سفارش به زهد در دنیا کرده‌اند ، برای این است که دل‌هایشان برای آخرت از هر چیز غیر خدا فارغ و تهی شود .

و نیز روایت وارد شده که عبادت کردن خدا به طمع بهشت ، عبادت اجیران است و عبادت کردن از ترس عذاب خدا ، عبادت بردگان زیر دست است و حق عبادت آن است که آدمی خدای تعالی را به خاطر اینکه دوستش می‌دارد عبادت کند و این عبادت ، عبادت بندگان گرامی و بزرگوار است و این مقامی است مکنون که جز پاکان کسی به آن دسترسی ندارد و در سابق در بحث‌هایی که گذشت روایاتی چند در این باب نقل شد .

بحث ۱۰- اساس سیره رسول الله بر توحید و نفی شرکاء!

خدای تعالی در آیه زیر برنامه‌ای را که به رسول گرامیش دستور داده تا آن را سیره خود در مجتمع بشری قرار دهد بطور اجمال بیان کرده و می‌فرماید:

« قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمة سواء بیننا و بینکم ان لا نعبد الا الله و لا نشکر به شیئا و لا یتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله فان تولوا فقولوا اشهدوا بانا

مسلمون!«(۶۴/ال عمران)

و نیز در آیه زیر به رخنه یافتن عقاید و ثنیت در دین حنیف آنان اشاره نموده می‌فرماید:

« قل یا اهل الكتاب لا تغلوا فی دینکم غیر الحق و لا تتبعوا اهواء قوم قد ضلوا من قبل و اذلوا کثیرا و ضلوا عن سواء السبیل!«(۷۷/مائده)

و نیز در مقام مذمت اهل کتاب فرموده:

« اتخذوا احبارهم و رهبانهم اربابا من دون الله و المسيح بن مریم و ما امروا الا ليعبدوا الهها واحدا لا اله الا هو سبحانه عما یشرکون!« (۳۱/توبه)

رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در اجرای احکام و حدود با تمامی طبقات بطور مساوی عمل می‌کرد و هیچگونه تبعیضی را روا نمی‌داشت و سیره‌اش بر این جاری بود که فاصله طبقاتی را تا حد ممکن به حد اقل رسانده و طبقه حاکم را به محکوم و رئیس را به مرئوس، خادم را به مخدوم، غنی را به فقیر و مردان را به زنان و شریف را به افراد بی‌خانمان و گمنام نزدیک سازد در نظر آن جناب هیچ کرامت و فخر و تحکمی برای احدی بر احدی نیست مگر کرامت و مزیت تقوا و حساب سنجش افراد در دست خدا و حکم از آن او است.

رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم غنائم جنگی و اموال بیت المال را بین عموم مردم بالسویه تقسیم می‌کرد و از اینکه شخص قوی، نیرومندی خود را به رخ بکشد و به این وسیله دل ضعیف و افراد خوار و ذلیل را بشکند و متاثر نماید نهی می‌فرمود و اجازه نمی‌داد ثروتمند با زینت آلات خود پیش روی فقیر مسکینی خودنمایی کند و به اصطلاح معروف پز بدهد و یا حاکمان و رؤسا شوکت خود را به رخ رعیت بکشند.

رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مانند یکی از افراد معمولی زندگی می‌کرد و هیچ امتیازی برای خود قائل نبود نه در خوراک و کیفیت آن، نه در نوشیدنی‌ها، نه در پوشیدنی‌ها و کیفیت آن، نه در نشستن و جای آن، نه در راه رفتن و نه در هیچ چیز دیگر که ما جوامع و کلیات سیره آن جناب را در جلد ششم المیزان آورده ایم.

بحث ۱۱ - بحث تحلیلی در مقایسه تعالیم اسلام با سایر ادیان

در این بحث، تعلیم قرآن کریم را بطور اجمال و کلی به قیاس با تعالیم ویدا و اوستا و تورات و انجیل یعنی کتاب بودائیان و مجوسیان و یهودیان و نصارا می‌سنجیم و این بحث، بحثی است تحلیلی و شریف:

۱- تناسخ در نظر وثنی مذهببان:

یکی از اصول اولیه‌ای که کیش برهمنیه و امثال آن از قبیل بودائیه و صابئیه دارند اعتقاد به تناسخ است و تناسخ این است که بگوییم عالم محکوم به کون و فساد دائمی است ، پس این عالم مشهود که حس ما آن را احساس می‌کند و همچنین اجزایی که در آن هست از عالم دیگری مثل خود و سابق بر خود تکون یافته و همچنین آن عالم سابق بر این عالم نیز از عالمی قبل از خود متولد شده و پدید آمده و همچنین تا بی نهایت هر عالمی از عالم سابق بر خود متولد شده است و این عالم به زودی فاسد می‌شود همانطور که می‌بینیم تک تک اجزای آن فاسد می‌شود ، پس از فساد عالم ما نیز عالمی دیگر پدید می‌آید و انسان در همه این عوالم زندگی می‌کند اما زندگی در این عالم مطابق و هم سنخ اعمالی است که در عالم قبلی انجام داده ، اگر در عالم قبلی اعمالی صالح انجام داده و در اثر تکرار اعمال خیر ملکه‌ای خوب برای خود کسب کرده باشد هنگام مرگ جاننش از بدنش بیرون می‌آید و به کالبد بدنی دیگر می‌رود و در آن بدن زندگی خوش را از سر می‌گیرد و این زندگی خوش ، پاداش اعمال صالحی است که در عالم قبلی انجام داده بود و کسی که در زندگی اخلاص به زمین کند یعنی صرفاً دل به مادیات ببندد و هوا و هوس خود را پیروی کند همینکه می‌میرد جاننش به بدنی بدبخت حلول می‌کند و در عالم بعدی با انواع عذابها و ناملایمات دست و پنجه نرم می‌کند مگر آنکه برهم را شناخته و با او متحد شده باشد که در این صورت از شر ولادت دوم و عذاب‌هایی که گفتیم در آن هست نجات می‌یابد و ذاتی ازلی و ابدی می‌شود که خود عین بها و ارزش و سرور و زندگی و قدرت و علم است و فنا و بطلان در آن راه ندارد .

به همین جهت یک واجب دینی بر هر انسان این است که هر چه زودتر با برهم که همان الله مبدأ همه موجودات است آشنا شود و به وی ایمان آورد و با قربانی دادن و عبادت کردن به او تقرب بجوید و نفس را با اخلاق کریمه و اعمال صالحه بیاراید که اگر انسانی نفس خود را از مادیات و دنیا پرهیز دهد و متخلق به اخلاق کریمه گردد و نفس را با تکرار اعمال نیک و کسب ملکات نیک بیاراید و با شناختن خود ، برهم را بشناسد خودش برهمن می‌شود و با برهم متحد می‌گردد و این خود سعادت کبری و حیات خالص است و گرنه حد اقل به برهم ایمان بیاورد و عمل صالح کند تا در حیات و عالم بعدی که آخرت او است زندگی سعید و پاکیزه‌ای داشته باشد .

لیکن برهم از آنجا که ذاتی است مطلقه و محیط به کل جهان و هیچ چیزی به او احاطه ندارد لذا بلند مرتبه‌تر و اجل از این است که انسان او را بشناسد مگر به نوعی توصیف به نفی نقایص ، یعنی گفتن اینکه او جاهل و عاجز و ... نیست - و نمی‌تواند

بگوید او عالم و قادر و ... هست - انسان یا از این راه می‌تواند او را بشناسد و یا از راه عبادت و قربانی دادن، پس بر ما انسانها واجب است که از طریق عبادت با اولیای او و اقویاء خلقش تقرب بجوییم تا آنها شفیعان ما نزد او شوند و آن اولیا و اقویای خلق همان آل‌هه‌ای هستند که به جای خدا عبادت می‌شوند - البته از راه عبادت شدن مجسمه‌ها و اصنامشان - و این آل‌هه که عددشان بسیار است یا از جنس ملائکه‌اند و یا از جنس جن و یا از ارواح مکملین براهمه، اما پرستش شدن جن به خاطر ترس از شر آنها است و پرستش شدن دیگران به خاطر طمع و رحمت آنها و ترس از خشم آنها است که بعضی از آن آل‌هه همسران خدا و بعضی پسران خدا و بعضی دختران او هستند .

اینها کل معارف دینی برهمیه و تعلیماتی است که علمای مذهب براهمه به مردم می‌آموزند .

لیکن آنچه از کتاب اوپانیشاد که فصل چهارم از کتاب ویدا و به منزله خاتمه‌ای است برای آن کتاب، به دست می‌آید، چه بسا با آن کلیاتی که از عقاید براهمه گذشت مطابقت ندارد هر چند که علمای مذهب براهمه این عدم تطابق و توافق را تاویل و یک دانشمند متفکر وقتی رساله‌های اوپانیشاد را که آموزنده معارف الهی است مطالعه می‌کند می‌بیند که هر چند این رسائل، عالم الوهیت و شؤون مربوط به آن، از قبیل اسماء و صفات و افعال آن یعنی آغاز خلقت، اعاده خلق، اصل خلقت، رزق، زنده کردن، میراندن و غیر اینها را توصیف می‌کند طوری توصیف می‌کند که امور جسمانی و مادی آنطور توصیف می‌شود مثلا عالم الوهی را به اوصافی توصیف می‌کند که مستلزم انقسام پذیری و تکه تکه شدن و داشتن حرکت و سکون و انتقال و حلول و اتحاد و بزرگ شدن و کوچک گشتن و سایر احوال جسمانیت و مادیت است، و لیکن در چند جای آن رساله‌ها تصریح شده به اینکه عالم الوهی برهم ذاتی است مطلقه و متعالی از اینکه حد و تعریفی آن را محدود کند، ذاتی است که دارای اسماء حسنی و صفات علیا از قبیل: علم و قدرت و حیات می‌باشد و ذاتی است منزله از صفات نقص و عوارض ماده و جسمانیت، ذاتی است که مثل او چیزی نیست و این مطالب آنقدر در اغلب فصول اوپانیشاد تکرار شده که هر کس آن کتاب را بخواند به این مطالب بر خواهد خورد .

و در تحت عنوان شیت استر در ادهیای ششم، آیه هشتم سر الاکبر عین این عبارت آمده: (لم یولد منه شیء و لم یتولد من شیء و لیس له کفوا احدا) و این خود تصریح است به اینکه برهم احدی الذات است، نه از چیزی متولد شده و نه چیزی از او متولد می‌شود و احدی مثل و مانند او نیست .

و در اوپانیشاد، ادهیای چهارم، آیه ۱۳ می‌خوانیم که شیت استر گفته است:

آیا برای این ذات نورانی اعمال صالح بجای آورم و یا آن ذات روشن و ظاهر را ترک گفته ، به درگاه هر فرشته‌ای قربانی تقدیم کنم ؟

و این خود صریح است در اینکه حق این است که غیر خدای تعالی هیچ کس و هیچ چیز عبادت نشود و به درگاه غیر خدا قربانی تقدیم نگردد بلکه سزاوار به عبادت ، تنها او است و هیچ شریکی برایش نیست .

و اگر کسی به اوپانیشاد مراجعه کند در بسیاری از فصول آن می‌بیند که تصریح شده به اینکه قیامتی هست و اینکه قیامت عالمی است جلیل که خلقت بدان منتهی می‌شود و می‌بیند که در بیان ثواب اعمال و عقاب آنها بعد از مرگ عباراتی آورده که هر چند قابل انطباق با مساله تناسخ هست ، اما متعین در آن نیست بلکه با مساله برزخ نیز قابلیت انطباق دارد .

و در بحث‌های ایراد شده در اوپانیشاد آنچه هیچ دیده نمی‌شود خبر از اوئان و اصنام و عبادت کردن برای آنها و تقدیم قربانی به آنها است .

و اینهایی که ما از کتاب و یا به عبارت دیگر از رسائل اوپانیشاد نقل کردیم (که البته آنچه نقل نکردیم بیشتر از اینها است!) حقایقی است بس بلند و معارفی است حق که هر انسان سلیم الفطره‌ای به آن اعتماد می‌کند و این مطالب - همانطور که ملاحظه می‌فرمایید - تمامی اصول و ثنیت را که در اول بحث برشمردیم نفی می‌کند .

آنچه که نظر عمیق و بحث دقیق ما را بدان رهنمون می‌شود این است که اینگونه مطالب ، حقایق عالی‌های است که بعضی از افراد انگشت‌شماری که اهل ولایت الله بوده‌اند آن را کشف کرده و به بعضی از شاگردان خود که صلاحیت آنان را به دست آورده بودند تعلیم و خبر داده‌اند ، چیزی که هست این مردان برجسته و انگشت شمار آنچه به شاگردان خود گفته‌اند غالبا به طریق رمز بوده و در تعلیم خود مثالهایی نیز به کار برده‌اند .

سپس شاگردان ایشان آنچه از آنان گرفتند اساس و زیربنای سنت حیات قرار دارند سنتی که در حقیقت همان دین مجتمعه است و عامه مردم به آن گرایش دارند و آن معارف دقیقی است که جز آحادی از اهل معرفت نمی‌تواند آن را تحمل کند و بفهمد برای اینکه سطح آن بسی بلندتر از افق فهم عامه مردم است که تنها پیرامون محسوسات و مخیلات دور می‌زند و بیش از آن نصیبی از درک ندارد و فهم عامه کجا و درک اینگونه معارف کجا ، فهم و عقل عامه که هیچگونه مهارت و آشنایی از معارف حق ندارند از درک چنین مطالبی پیاده و عاجز است .

اشکالی هم که به این مذهب و سنت اجتماعی وارد است همین است که

زیربنای آن هر چند معارفی است حق، اما معارفی است که در هر دوره تنها چند نفر انگشت شمار آن را می‌فهمند و این نمی‌تواند برای کل جامعه که به اقرار خود آنان از درک آن معارف پیاده‌اند، دینی و سنتی اجتماعی باشد چون اولاً فطرت آفرینش، انسان را با گزینه انس به یکدیگر و دور هم جمع شدن آفریده و معنا ندارد جمعیتی که دور هم جمع شده و یک مجتمع را تشکیل داده‌اند در درک سنت حیات از هم فاصله داشته باشند و فقط افرادی انگشت شمار آن سنت را بفهمند و دیگران نفهمند و تحمیل چنین سنت و چنین دینی بر اجتماع در حقیقت لغو کردن سنت فطرت و مخالفت با طریقه خلقت است.

علاوه بر این، این کار کنار گذاشتن طریق عقل نیز هست و حال آنکه می‌دانیم طریقه عقل یکی از سه طریق درک حقایق است و آن عبارت است از: وحی و کشف و عقل و طریقه عقل از آن دو طریقه دیگر عمومی‌تر و از نظر اهمیتش برای زندگی دنیوی انسان مهم‌تر است زیرا وحی چیزی است که جز اهل عصمت یعنی انبیاء گرام، کسی به آن دسترسی ندارد و طریقه کشف هم موهبتی است که جز به آحادی از اهل اخلاص و یقین نمی‌دهند و تنها طریقی که برای عموم بشر باقی می‌ماند این طریق است، حتی مردم برای استفاده از دو طریق اول نیز به عقل نیازمندند.

پس همه افراد بشر در زندگی همه روزه خود احتیاج مبرم به عقل دارد و اگر طریقه‌ای بخوهد عقل او را از اعتبار بیندازد، این طریقه، طریقه صحیحی نیست و این باعث می‌شود که تقلید اجباری را بر همه شؤون مجتمع زنده و حتی بر عقاید و اخلاق و اعمال آن حاکم سازد و معلوم است که اگر چنین شود انسانیت به کلی ساقط می‌گردد.

بعلاوه، این روش باعث می‌شود که سنت استعباد (برده کردن مردم) در مجتمع انسانی جای‌گیر شود شاهد روشن آن نیز تجارب طولانی تاریخی در امت‌های بشریت است که در هر زمان و هر جا با دین و ثنیت زندگی کرده، سنن استعباد در او جریان یافته و انسانها، انسانهایی مثل خود (و حتی بدتر از خود) را ارباب خود گرفتند.

۲- سرایت این محذور به سایر ادیان

ادیان عمومی دیگر نیز با اینکه اعتقاد به یگانگی اله از اصول اساسی آنها بود از خطری که گفتیم و ثنیت را گرفتار کرد سالم نماندند و آنها نیز به شرک در عبادت گرفتار گشتند و این شرک در عبادت آنان را به عین همان ابتلاهای و ثنیت مبتلا کرد که مهم‌ترین آنها همان سه محذور مذکور در سابق بود.

اما بودائیان و صابئان ، وضعشان در این گرفتاریها روشن است و تاریخ شاهد گویای آن می‌باشد و ما قبلا فهرستی از عقاید و اعمال آنان را برشمردیم .
و اما مجوسیان ، هر چند الوهیت را در اهورامزدا منحصر دانسته‌اند و لیکن خضوع عبادتی و تقدیسان برای چند کس است :

۱- یزدان ۲ - اهریمن ۳ - ملائکه‌ای که موکل بر شوون ربوبیتند ۴ - خورشید ۵ -
آتش و چیزهایی دیگر ، شاهد بر این معنا نیز تاریخ است که سنت عبادتی آنان و همچنین سرگذشت برده‌گیری خلق از ناحیه ارباب و اختلاف طبقاتی را از آنان نقل می‌کند و همچنین تدبیر در مذاهب آنان و اعتبار عقل خود ما اینطور حکم می‌کند که باید همه این انحرافها از ناحیه تحریف دین اصیل مجوس در بین مجوسیان راه یافته باشد ، از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هم در باره مجوسیان روایت شده که فرموده‌اند : مجوسیان پیغمبری داشته‌اند که او را به قتل رساندند و کتابی داشته‌اند که آن را سوزاندند .

و اما یهود ، قرآن کریم بسیاری از اعمال آنان را بیان کرده ، از آن جمله این است که یهود کتاب خدا را تحریف کردند و علمای خود را به جای خدا ارباب خود گرفتند و خدای تعالی به خاطر همین اعمالشان ، فطرتشان را منکوس و سلیقه‌هایشان را معکوس و منحرف ساخت (و به عبارتی دیگر انحراف ظاهریشان را به انحراف در باطنشان کشاند!)
و اما نصاری که ما در جلد سوم المیزان بطور مفصل در باره انحرافات فکری و عملی آنان صحبت کردیم ، خواننده می‌تواند بدانجا مراجعه نماید و اگر بخواهد می‌تواند مقدمه انجیل یوحنا و رساله‌های پولس را با سایر انجیل‌ها تطبیق بدهد و سپس کار خود را با مراجعه به تاریخ کلیسا تکمیل کند چون گفتار در این باب بسیار طولانی است .

پس بحث عمیق در این مساله ، ما را به این نتیجه می‌رساند که هر مصیبتی که تمامی مجتمعات دینی در عالم بشریت را گریبانگیر شده همه از مواریث و ثنیت نخستینی است که معارف الهی و حقایق عالی حقه را بدون اینکه در قالب بیانی ساده بریزند و هم سطح افکار عامه کنند لخت و برهنه گرفته و آن را اساس سنت‌های دینی قرار دادند و بر فهم ساده عوام که جز با حس و محسوس الفتی ندارند تحمیل کردند و نتیجه‌اش این شد که دیدیم .

۳- اسلام مفاسد مذکور را چگونه اصلاح کرد ؟

و اما اسلام برای اصلاح این مفاسد و رهایی بشر از این محذورها معارف عالیه را در قالب بیان ساده‌ای ریخت که هضمش برای فهم‌های ساده و عقول عادی آسان شود و از

پشت حجاب با این حقایق تماس بگیرد و پرده پیچ شده‌اش را دریافت بدارد و این طریقه‌ای است که برای حال عوام بسیار مفید و صالح بود و اما خاصه که توانایی درک آن حقایق را دارند بی پرده آن را در زیباترین چهره و در بدیع‌ترین جمال درک می‌کنند و از خطر آن محذورها ایمن و مطمئن هستند و اینها در زمره آن کسانی که خدای تعالی مورد انعامشان قرار داده یعنی انبیاء و صدیقین و شهدا و صالحینی که حسن اولئک رفیقا و خدای تعالی در این باره که معارف عالیه را تا سطح افکار عموم مردم تنزل داده و در خور فهم همگان کرده است می‌فرماید:

« و الكتاب المبين انا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون! و انه في ام الكتاب لدینا لعلی حکیم! » (۱ تا ۴ / زخرف) و نیز می‌فرماید:

« انه لقرآن کریم! فی کتاب مکنون! لا یمسه الا المطهرون! » (۷۷ تا ۷۹ / واقعه)

و رسول گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هم فرمود:

« انا معاشر الانبیاء امرنا ان نکلم الناس علی قدر عقولهم! »

اسلام مشکل شرک و وثنیت را در مرحله توحید از این راه حل کرده که استقلال در ذات و صفات را از تمامی موجودات بجز خدای سبحان نفی کرده و خدای تعالی را قیوم بر هر چیز دانسته است و فهم انسانها را در بین دو نقطه انحراف تشبیه و تنزیه نگه داشته و در وصف خدای تعالی فرموده است: او حیات دارد اما نه چون حیات ما (که محتاج به داشتن بدن است)، و علم دارد، اما نه چون علم ما (که نیازمند داشتن مغز و سلامتی بافته‌های آن است)، و قدرت دارد اما نه چون قدرت ما (که زائیده سلسله اعصاب است)، شنوایی دارد اما نه چون شنوایی ما (که نیازمند داشتن دستگاه شنوایی است)، و بینایی دارد اما نه چون بینایی ما (که نیازمند دستگاه بینایی است)، و کوتاه سخن اینکه: هیچ چیز مانند او نیست تا ما او را به آن چیز تشبیه کنیم و او بزرگتر از آن است که توصیف شود.

اسلام با این حال به مردم دستور داده که در این باره هیچ سخنی بدون داشتن مدرک و علم نگویند و زیر بار هیچ سخن و دعوتی در مورد اعتقادات نروند مگر با حجتی عقلی، البته حجتی که عقل و فهمشان بتواند آن را درک کند و هضم نماید.

به همین جهت اسلام توانسته است که اولاً دین خدا را با آن همه معارفش هم بر عموم بشر عرضه کند و هم بر خواص، آن هم نه اینکه بعضی را به عوام و بعضی را به خواص عرضه کرده باشد بلکه خاص و عام را بطور مساوی از آن معارف برخوردار نموده و ثانیاً عقل بشر را بکار انداخته و آن را که بزرگترین موهبت الهی است مهمل و بی فایده نگذاشته و ثالثاً طبقات مختلفه مردم در مجتمع انسانی را به یکدیگر نزدیک کرده و آنقدر

نزدیک کرده که دیگر بیشتر از آن امکان ندارد ، نه طبقه‌ای را از این معارف برخوردار و طبقه‌ای دیگر را محروم کرده و نه طبقه‌ای را مقدم و طبقه‌ای دیگر را مؤخر کرده است و در این باره فرموده:

« ان هذه امتكم امة واحدة و انا ربكم فاعبدون! » (۹۲/انبیاء) و نیز فرموده:

« يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر و انثى و جعلناكم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقيكم! » (۱۳/حجرات)

این اجمال سخن بود و تو خواننده محترم می‌توانی با مطالعه بحث‌های متفرقی که در المیزان آمده به تفصیل سخن در اطراف آن را به دست آوری! و الله المستعان!

۴- پاسخ به یک شبهه

چه بسا اشخاصی اینطور بپندارند اینکه در ادعیه، رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله وسلم و آل معصومینش علیهم‌السلام شفیع قرار داده شده‌اند و به حق آنان از خدای تعالی درخواست شده و همچنین زیارت قبور آن حضرات و بوسیدن ضریحشان و تبرک جستن به تربتشان و تعظیم آثارشان همه مصادیقی است از شرکی که در شرع از آن نهی شده و همان شرک وثنیت است و استدلال کرده‌اند به اینکه اینگونه توجیه عبادی در حقیقت قائل شدن به تاثیر ربوبی برای غیر خدای تعالی است و این خود شرک است و مگر بت‌پرستان چه می‌کردند؟ آنها نیز می‌گفتند: این بت‌ها شفعاء ما در درگاه خدای سبحانند و ما اگر بت‌ها را می‌پرستیم برای این منظور است که ما را قدمی به درگاه خدا نزدیک سازند .

و چه فرق است در پرستش کردن غیر خدا بین اینکه آن غیر خدا پیغمبری باشد و یا ولیی از اولیای خدا باشد و یا جباری از جباران و یا غیر ایشان ، همه این پرستش‌ها شرکی است که در شرع از آن نهی شده .

لیکن این اشخاص از چند نکته غفلت کرده‌اند : اول اینکه ثبوت تاثیر برای غیر خدا چه تاثیر مادی و چه معنوی ضروری است و نمی‌توان آن را انکار کرد ، خود خدای تعالی در کلام مجیدش تاثیر را با همه انواعش به غیر خدای تعالی نسبت داده و مگر ممکن است غیر این باشد؟ با اینکه انکار مطلق آن ابطال قانون علیت و معلولیت عمومی است که خود رکنی است برای همه ادله توحید ، و ابطال قانون مذکور ، هدم بنیان توحید است .

آری ، آن تاثیری که خدای تعالی در کلام مجیدش از غیر خدای تعالی نفی کرده تاثیر استقلالی است که هیچ موحدی در آن سخنی ندارد ، هر مسلمان موحدی می‌داند

که هندوانه و سردیش، عسل و گرمیش در مزاج، از خدای تعالی است، او است که هر چیزی را آفریده و اثرش را نیز خلق کرده.

و هیچ موحدی نمی‌گوید که: عسل در بخشیدن حرارت به بدن حاجتی به خدای تعالی ندارد.

و اما اینکه بگوییم: نه هندوانه سرد است و نه عسل گرم و نه آب اثر سردی دارد و نه آتش اثر حرارت، در حقیقت بدیهیات عقل را انکار کرده و از فطرت بشری خارج شده‌ایم، خوب وقتی خدای تعالی بتواند به فلان موجود، فلان اثر و خاصیت را ببخشد چرا نتواند به اولیای درگاهش مقام شفاعت و وساطت در آمرزش گناهان و برآمدن حاجات را ببخشد و حتی در تربت آنان اثر شفا بگذارد؟ کسانی که به اهل شفاعت یعنی به اولیای خدا متوسل می‌شوند کارشان بدون دلیل نیست آنها می‌دانند که اولای خدای تعالی در کلام مجیدش به افرادی که مرضی درگاهش باشند مقام شفاعت داده و فرموده:

«ولا یملک الذین یدعون من دونه الشفاعه الا من شهد بالحق وهم یعلمون!» (۸۶/زخرف)

و نیز فرموده: «و لا یشفعون الا لمن ارتضى!» (۲۸/انبیا)

و اگر در درخواستهایشان خدای تعالی را به جاه آن حضرات و به حق آنان سوگند می‌دهند در این عمل خود، دلیل دارند و آن کلام خود خدای تعالی است که می‌فرماید:

«و لقد سبقت کلمتنا لعبادنا المرسلین انهم لهم المنصورون و ان جندنا لهم الغالبون!» (۱۷۱ تا ۱۷۳/صافات) و نیز می‌فرماید:

«انا لننصر رسلنا و الذین آمنوا!» (۵۱/غافر)

و اگر آن حضرات را تعظیم می‌کنند و با زیارت قبورشان و بوسیدن ضریحشان اظهار محبت نسبت به آنان می‌کنند و با تربت آنان تبرک می‌جویند برای این است که این اعمال را مصادیقی برای تعظیم شعائر می‌دانند و به آیه شریفه: «و من یعظم شعائر الله فانها من تقوی القلوب!» (۳۱/حج) و آیه مودت به ذی القربی و به آیات دیگر و روایات سنت، تمسک می‌کنند.

پس چنین کسی که اینگونه اعمالی را انجام می‌دهد می‌خواهد وسیله‌ای به درگاه خدا برده و به آیه شریفه:

«یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله و ابتغوا الیه الوسیله!» (۳۵/مائده)

عمل کرده باشد، پس این خود خدای تعالی است که ابتغاء وسیله به آن حضرات را تشریح کرده و دوست داشتن آنان و تعظیمشان را واجب فرموده و همین دوستی و تعظیم را وسائلی به درگاه خود قرار داده است و معنا ندارد که خدای تعالی محبت به چیزی و تعظیم آن را واجب کند و در عین حال آثار آن را تحریم نماید.

بنا بر این هیچ مانعی در این کار نیست که کسی از راه دوستی انبیاء و امامان الهی و تعظیم امر آنان و سایر آثار و لوازمی که برای محبت و تعظیم هست به درگاه خدا تقرب بجوید ، البته این در صورتی است که دوستی و تعظیم و بوسیدن ضریح و سایر آثار محبت ، جنبه توسل و استشفاع داشته باشد نه اینکه این امور و این اشخاص را مستقل در تاثیر بداند و یا این اعمال جنبه پرستش داشته باشد .

و ثانیاً از فرقی که بین شرک و استشفاع هست غفلت ورزیده‌اند ، و به عبارتی ساده‌تر اینکه نتوانسته‌اند فرق بگذارند بین اینکه کسی غیر خدا را بپرستد تا او نزد خدا شفاعتش کند و یا به خدا نزدیکش کند و بین اینکه تنها خدا را بپرستد و غیر خدا را شفیع درگاه او قرار دهد و با دوستی کردن به غیر خدا به درگاه خدا تقرب بجوید ، که در فرض اول به غیر خدای تعالی استقلال داده و عبادت را خالص برای غیر خدا کرده که این خود شرک ورزیدن در عبودیت است و در صورت دوم استقلال را فقط و فقط به خدای تعالی داده و او را مخصوص به عبادت کرده و احدی را شریک او قرار نداده است .

و اگر خدای تعالی مشرکین را مذمت فرموده ، برای این است که گفته بودند:

« ما الا نعبدهم ليقربونا الى الله زلفى! » (۳/زمر)

که این گفتارشان ظاهر در این است که به غیر خدا استقلال داده‌اند و در عبادت تنها همان غیر خدا را در نظر می‌گیرند نه خدای تعالی را و اگر گفته بودند : ما تنها خدا را می‌پرستیم و در عین حال از ملائکه و یا رسولان و اولیای خدا امید داریم که با اذن خدا ما را شفاعت کنند و کمبود ما را جبران نمایند .

و یا گفته بودند : ما به این نامبردگان توسل می‌جوییم و آنان را به درگاه خدا وسیله قرار می‌دهیم و شعائرش را تعظیم می‌کنیم و اولیایش را دوست می‌داریم ، هرگز مشرک نبودند بلکه شرکای آنان همان جنبه را می‌داشت که کعبه در اسلام دارد یعنی وجهه عبودیت آنان واقع می‌شد نه معبود ، همانطور که کعبه وجهه عبودیت مسلمین است نه معبود آنان بلکه مسلمین خدای تعالی را روبروی آن عبادت می‌کنند .

و من نمی‌فهمم این آقایان در باره حجر الاسود و استحباب بوسیدن آن و دست مالیدن به آن را در اسلام چگونه توجیه می‌کنند ؟ و همچنین در باره خود کعبه چه می‌گویند ؟ آیا طواف پیرامون کعبه و بوسیدن و استلام حجر شرکی است که در اسلام استثناء نشده ؟ - که مساله شرک ، حکم ضروری عقلی است و قابل تخصیص و استثناء نیست - و یا می‌گویند : این کار فقط عبادت خدا است (و کعبه) و حجر الاسود حکم طریق و جهت را دارد ؟ اگر این را می‌گویند ، از ایشان می‌پرسیم پس چه فرقی بین

سنگ کعبه و بین غیر آن هست؟ اگر تعظیم غیر خدا بر وجه استقلال دادن به آن غیر نباشد و جنبه پرستش نباشد، چرا شرک شمرده شود؟ و تمامی روایات و آیاتی که بطور مطلق به تعظیم شعائر الهی و تعظیم رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم و دوست داشتن آن جناب و مودت با حضرتش و حب اهل بیتش و مودت آنان سفارش کرده و همچنین سفارشات دیگری از این قبیل، سفارش‌هایی است که بجا و هیچ اشکالی در آنها نیست.

المیزان ج: ۱۰ ص: ۴۰۳

***** بخش دوم *****

گفتارهای علامه طباطبائی در موضوع

قرآن و کتاب

فصل اول

بررسی هائی پیرامون قرآن و کتاب

کتاب در اصطلاح قرآن به چه معناست ؟

« أُولَئِكَ الَّذِينَ ءَاتَيْنَهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ...! »

«آنان کسانی بودند که کتاب و حکم و نبوت به ایشان داده بودیم، پس اگر این قوم به آن کافر شوند، ما قومی را که هرگز کافر نشوند بر گماریم!» (۸۴/انعام)

امروز وقتی ما لفظ «کتاب» را می‌شنویم اولین معنایی که از آن به ذهن ما تبادر می‌کند همان صحیفه‌ای است که پاره‌ای از مطالب در قالب خطوط دستی و یا چاپی در آن گنجانیده شده است و لیکن از آنجایی که هر لغتی را به ملاحظه افاده معنا و به خاطر تفهیم اغراض وضع نموده‌اند، اهل هر زبانی به خود اجازه داده‌اند که پا را از چار دیواری معنای اولی هر لغت فراتر گذاشته و لغت را در اشباه و نظایر آن معنا نیز استعمال کنند. به همین اعتبار نیز کتاب را که معنای متبادریش نوشته قلمی است توسعه داده و آنرا به هر چیزی که معنای را ضبط نماید، اطلاق کرده‌اند، تا آنجا که کتاب محفوظ در ذهن را هم با اینکه صفحه و لوحی نداشته و با قلمی نوشته نشده است کتاب گفته‌اند. این توسع، در کلام خدای تعالی هم جریان یافته و در قرآن کریم به وحی انبیاء و مخصوصاً آن وحیی که متضمن شریعت است اطلاق کتاب شده و همچنین در آن حقیقت آسمانی که حوادث و وقایع جاری را ضبط می‌کند استعمال شده است، از آن جمله فرموده:

« کتاب انزلناه الیک مبارک! » (۲۹/ص) و نیز فرموده:

« ما اصاب من مصیبة فی الارض و لا فی انفسکم الا فی کتاب من قبل ان نبراه! »

(۲۲/حدید) و نیز فرموده:

« و كل انسان الزمانه طائرہ فی عنقه و نخرج له يوم القيمة كتابا يلقىہ منشورا ، اقرا كتابك ! » (۱۳/اسرا)

این سه آیه نمونه‌ای از سه قسم اطلاق است که قرآن کریم در لفظ کتاب کرده و به استثنای چند آیه که اینک در اینجا ذکر می‌کنیم و ظاهر در نوشته به قلم است ، در هیچ جای قرآن کتاب بر معنای دیگری غیر از آن سه معنا اطلاق نشده است .
آن چند آیه عبارتند از:

« و كتبنا له فی الالواح من كل شیء موعظة و تفصیلا لكل شیء! » (۱۴۵/اعراف)

« و القی الالواح و اخذ براس اخیه! » (۱۵۰/اعراف) و آیه:

« و لما سكت عن موسی الغضب اخذ الالواح و فی نسختها هدی و رحمة للذین هم لربهم یرهبون! » (۱۵۴/اعراف)

قسم اول:

کتابهایی است که مشتمل بر شرایع دین بوده و بر انبیا علیهم السلام نازل می‌شده - چنانکه در سطور قبل گذشت - مانند کتابی که بر نوح علیه‌السلام نازل شده و آیه:

« و انزل معهم الكتاب بالحق! » (۲۱۳/بقره) به آن اشاره می‌نماید.

و کتابی که بر ابراهیم و موسی علیهماالسلام نازل شده و آیه:

« صحف ابراهیم و موسی! » (۱۹/اعلی)

از آن به صحف تعبیر کرده و کتاب انجیل که در آیه:

« و آتیناه الانجیل فیه هدی و نور! » (۴۶/مائده)

اسم برده شده و کتاب محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم که آیات:

« تلك آیات الكتاب و قرآن مبین! » (۱/حجر)

« رسول من الله يتلوا صحفا مطهرة! فیها كتب قيمة! » (۲ و ۳/بینه)

« فی صحف مكرمة! مرفوعة مطهرة! بایدی سفره! كرام بررة! » (۱۳ تا ۱۶/عبس)

« نزل به الروح الامین علی قلبك لتكون من المنذرین بلسان عربی مبین! »

(۱۹۳ تا ۱۹۵/شعرا)

بدان اشاره می‌نماید .

قسم دوم:

کتبی است که اعمال بندگان را از نیکی و بدی ضبط می‌کند و آیات راجع به آن

چند قسم است:

۱- در بعضی از آیات ، کتابی که در آن ذکر شده کتابی است مختص به فرد فرد

نفوس بشر، مانند آیه:

«و كل انسان الزمانه طائره في عنقه و نخرج له يوم القيمة كتابا!» (اسرا/۱۳)

و آیه:

«يوم تجد كل نفس ما عملت من خیر محضرا و ما عملت من سوء!» (۳۰/ال عمران)

و آیاتی دیگر .

۲- بعضی دیگر آیاتی است که مراد از کتاب در آنها کتابی است که اعمال امت‌ها را ضبط می‌نماید، مانند آیه:

«و ترى كل امه جائیه كل امه تدعى الی کتابها!» (۲۸/جائیه)

۳- بعضی دیگر آیات راجع به کتبی است که جمیع مردم در آنها مشترکند، مانند آیه:

«هذا کتابنا ینطق علیکم بالحق انا کنا نستنسخ ما کنتم تعملون!» (۲۹/جائیه)

البته این در صورتی است که خطاب در این آیه خطاب به همه مردم باشد. این قسم از کتابهای مذکور در قرآن به اعتبار منقسم شدن مردم به دو دسته نیکوکاران و زشتکاران طور دیگر نیز تقسیم شده:

۴- و آن تقسیم اینگونه کتابها است به کتاب فجار و کتاب ابرار که در آیه زیر آمده:

«کلا ان کتاب الفجار لفی سجین! و ما ادریک ما سجین کتاب مرقوم!» تا آنجا که می‌فرماید: «کلا ان کتاب الابرار لفی علین! و ما ادریک ما علیون! کتاب مرقوم! یشهده المقربون!» (۷ تا ۹ و ۱۸ تا ۲۱/مطففین)

قسم سوم:

کتبی است که جزئیات نظام عالم و حوادث واقعه در آن را ضبط می‌کند. از بعضی آیات برمی‌آید که این کتابها نیز چند نوعند:

۱- یکی آن کتابی که مطالب نوشته شده در آن به هیچ وجه تغییر نمی‌پذیرد، مانند کتاب مذکور در آیه:

«و ما یعزب عن ربک من مثقال ذره فی الارض و لا فی السماء و لا اصغر من ذلک و لا اکبر الا فی کتاب مبین!» (۶۱/یونس) و آیه:

«و کل شیء احصیناه فی امام مبین!» (۱۲/یس) و آیه:

«و عندنا کتاب حفیظ!» (۴/ق) و آیه:

«لکل اجل کتاب!» (۳۸/رعد)

البته این آیه مخصوص حوادث لا یتغیر نیست و لیکن اطلاقش این قسم

حوادث را هم شامل می‌شود، چون اجل‌ها دو قسمند یکی اجل‌های لا یتغیر و یکی آن اجل‌هایی که قابل تغییر هست.

و به هر حال احتمال دارد این نوع کتاب هم خود دو قسم باشد:

- یکی کتاب عامی که حافظ جمیع موجودات و حوادث جاری است.
- و دیگر کتاب خاصی که مخصوص به یک یک موجودات و مشتمل بر حوادث هر موجود می‌باشد، آیه‌ای که در آخر ایراد شد و همچنین آیه: «و ما کان لنفس ان تموت الا باذن الله کتابا مؤجلا!» (۱۴۵/ال عمران) و همچنین آیات کریمه دیگری که مشابه آن دو است به این احتمالی که دادیم اشاره دارد.

- و یکی دیگر کتبی که قلم خوردن و محو و اثبات در آن راه دارد، همچنانکه آیه:

- « یمحو الله ما یشاء و یشاء و یشاء و یثبت و عنده ام الکتاب! » (۳۹/رعد)

به وجود چنان کتبی دلالت دارد.

این فهرست معنایی بود که از آیات قرآنی راجع به کتاب استفاده می‌شود و اما بحث از هر کدام از اقسام نامبرده کتاب، موکول است به محلی که مناسب آن معنا پیش آید و از خدای یگانه یاری می‌خواهیم!

المیزان ج: ۷ ص: ۳۵۰

مقدمه تفسیری در:

نزول تدریجی قرآن

« وَ قُرْءَانًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَ نَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا »

« و قرآن را به تدریج فرستادیم تا آن را به تدریج برای مردم بخوانی و آن را نازل کردیم نازل کردنی کامل! » (۱۰۶/اسری)

لفظ آیه فوق با صرفنظر از سیاق آن تمامی معارف قرآنی را شامل می‌شود و این معارف در نزد خدا در قالب الفاظ و عبارات بوده که جز به تدریج در فهم بشر نمی‌گنجد، لذا باید به تدریج که خاصیت این عالم است نازل گردد تا مردم به آسانی بتوانند تعقلش کرده حفظش نمایند و بر این حساب آیه شریفه همان معنایی را می‌رساند که آیه:

« انا جعلناه قرآنا عربيا لعلکم تعقلون! و انه فی ام الکتاب لدینا لعلی حکیم! »

(۴۳/زخرف) در مقام بیان آن است.

و نزول آیات قرآنی به تدریج و بند بند و سوره سوره و آیه آیه، به خاطر تمامیت

یافتن استعداد مردم در تلقی معارف اصلی و اعتقادی و احکام فرعی و عملی آن است و به مقتضای مصالحی است که برای بشر در نظر بوده و آن این است که علم قرآن با عمل به آن مقارن باشد و طبع بشر از گرفتن معارف و احکام آن زده نشود، معارف را یکی پس از دیگری درک نماید تا به سرنوشت تورات دچار نشود، که به خاطر اینکه یکباره نازل شد، یهود از تلقی آن سر باز زد و تا خدا کوه را بر سرشان معلق نکرد حاضر به قبول آن نشدند.

این آن معنائی است که از نظر لفظ آیه با قطع نظر از سیاق استفاده می‌شود و لیکن از نظر سیاق آیات قبلی که در آن سخنی چون: «حتی تنزل علینا کتابا نقرؤه!» (اسرا/۹۳) وجود داشت که پیشنهاد کرده بودند قرآن یکباره نازل شود استفاده می‌شود که منظور از تفریق قرآن این است که آن را بر حسب تدریجی بودن تحقق اسباب نزول سوره سوره و آیه آیه نازل کردیم و پیشنهاد نزول دفعی در قرآن کریم مکرر حکایت شده است مانند آیه:

«و قال الذین کفروا لو لا نزل علیه القرآن جمله واحده!» (فرقان/۲۲) و نیز آیه:

«یسلک اهل الکتاب ان تنزل علیهم کتابا من السماء!» (نسا/۱۵۳)

مؤید این احتمال ذیل آیه است که می‌فرماید: «و نزلناه تنزیلا!» (اسرا/۱۰۶)

برای اینکه تنزیل به معنای نازل کردن به تدریج است و این با اعتبار دوم سازگارتر است تا اعتبار اول.

با این حال اعتبار دوم که عبارت است از تفصیل قرآن و تفریق آن به حسب نزول، یعنی نازل کردن بعضی از آن را بعد از بعضی دیگر مستلزم اعتبار اول نیز هست، زیرا اعتبار اول عبارت بود از این که مقصود از تفریق قرآن تفریق معارف و احکامش باشد نه تفریق آیات و سوره‌اش.

اگر هم منظور از تفریق معنای دوم باشد، معارف و احکام نیز تفریق خواهد شد، چون همه از یک حقیقت سرچشمه می‌گیرد هم تفریق معارف و هم تفریق آیات و سوره‌ها.

و به همین جهت خدای تعالی کتاب خود را به سوره‌ها و سوره‌هایش را به آیات تفریق نمود، البته بعد از آنکه به لباس واژه عربی ملبسش نمود و چنین کرد تا فهمش برای مردم آسان باشد، همچنانکه خودش فرموده:

«لعلکم تعقلون!» (زخرف/۳)

آنگاه آن کتاب را دسته دسته و متنوع به چند نوع نموده و مرتبش کرد و سپس یکی پس از دیگری هر کدام را در موقع حاجت بدان و پس از پدید آمدن استعدادهای

مختلف در مردم و به کمال رسیدن آنان برای تلقی هر یک از آنها نازل کرد و این نزول در مدت بیست و سه سال صورت گرفت تا تعلیم با تربیت و علم با عمل همسان یکدیگر پیش رفته باشند .

المیزان ج : ۱۳ ص : ۳۰۵

بحثی روایتی و قرآنی در: فلسفه نزول تدریجی قرآن

این بحث پیرامون آیه شریفه: «و قرآنا فرقناه لتقراه علی الناس علی مکث!» (اسرا/۱۰۶) است که در سه فصل عنوان می‌شود:

بحث اول - پیرامون تقسیمات قرآن کریم

کتاب الهی به اجزائی تقسیم شده که با آن شناخته می‌شود، مانند: سی جزء و اینکه هر جزئی ۴ حزب و هر حزبی ۱۰ عشر دارد و امثال آن این تقسیم‌بندی است که در قرآن کریم کرده‌اند ، ولی آنچه در خود قرآن می‌باشد ، دو تقسیم است: یکی سوره و دیگر تقسیم هر سوره به چند آیه و مکرر از آندو ، اسم برده مثلا فرموده: «سوره انزلناها!» (انور/۱) و یا فرموده: «قل فاتوا بسوره مثلها!» (یونس/۳۸) و همچنین در غیر این دو آیه.

در لسان رسول خدا و صحابه و ائمه معصومین علیهم‌السلام نیز استعمال این دو کلمه زیاد آمده به حدی که جای تردید نمانده که سوره و آیه دو حقیقت قرآنی است و این سوره‌ها مجموعه‌ای از کلام الهی است که هر یک با «بسم الله» آغاز شده و غرضی را بیان می‌کند و آن غرض معرف سوره است و در هیچ یک این قاعده تخلف نپذیرفته ، مگر در سوره براءت آن هم به حکم پاره‌ای از روایات ائمه اهل بیت علیهم‌السلام که در ذیل آیه: «انا نحن نزلنا الذکر!» (حجر/۹) در جلد دوازدهم المیزان ذکر نموده ایم، تتمه آیاتی از سوره انفال است و نیز سوره و الضحی و الم نشرح که با اینکه یک سوره هستند یک بسم الله در وسط فاصله شده و همچنین سوره فیل و ایلاف که سوره واحدی هستند و یک بسم الله در وسط فاصله شده است.

البته همه این موارد استثنایی به حکم روایاتی است که از ائمه علیهم‌السلام رسیده و شیخ آن را در تهذیب به سند خود از شحام از امام صادق علیه‌السلام روایت کرده و محقق در شرایع و طبرسی در مجمع البیان آن را به روایت اصحاب ما - امامیه -

نسبت داده‌اند .

نظیر این مطلبی که در باره سوره‌ها گفتیم در آیه‌ها جریان دارد ، زیرا در کلام خدای تعالی آیه بطور مکرر بر قطعه‌ای از کلام الهی اطلاق شده است ، مانند:

« و اذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا! » (۲/ انفال) و نیز مانند:

« كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا! » (۳/ فصلت)

از ام سلمه روایت شده که گفت: رسول خدا آخر هر آیه وقف می‌کرد و نیز روایت صحیح آمده که سوره حمد هفت آیه است و از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله وسلم روایت شده که فرمود: سوره ملک سی آیه است و همچنین روایاتی دیگر که در باره عدد آیه‌های هر سوره قرآن از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله وسلم نقل شده است.

آنچه که دقت در تقسیم‌بندی طبیعی کلام عرب به فصول و قطعه‌های جدای از هم و مخصوصا در کلمات مسجع آن و نیز آنچه که تدبر در روایات وارده از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله وسلم و اهل‌بیتش در خصوص عدد آیات وارد شده اقتضاء می‌کند ، این است که یک آیه از قرآن کریم یک قطعه از کلام خداست که حقیقت این است که بر آن یک قطعه اعتماد و تکیه نموده و در تلاوت آن را ، از قبل و بعدش جدا کرد .

و این قطعات به اختلاف سیاقها و مخصوصا در سیاقهای مسجع مختلف می‌شود ، چه بسا یک کلمه به تنهایی به خاطر سجع آخرش یک آیه به حساب آید ، مانند کلمه: «مدهامتان - دو برگ سبز!» (۶۴/ رحمن) و چه بسا آیه دو کلمه یا بیشتر باشد ، خواه کلام تام باشد یا ناقص ، مانند: «الرحمن! علم القرآن! خلق الانسان! علمه البيان!» (۱ تا ۴/ رحمن) و مانند: «الحاقه ما الحاقه!» و «ما ادریک ما الحاقه!» (۱ تا ۳/ حاقه) و چه بسا که یک آیه بسیار طولانی باشد، مانند آیه پیرامون قرض دادن و گرفتن که آیه ۲۸۲ از سوره بقره است .

بحث دوم - پیرامون عدد سوره‌ها و آیه‌های قرآن کریم

تعداد سوره‌های قرآن، صد و چهارده عدد است و بر همین عدد ، قرآنهای موجود در میان مسلمین تدوین شده و این قرآن‌ها مطابق قرآنی است که عثمان جمع‌آوری نموده و ما قبلا از ائمه معصومین سلام الله علیهم اجمعین نقل کردیم که فرمودند: سوره براءت سوره‌ای مستقل نیست ، بلکه متمم سوره انفال است و همچنین و الضحی و الم نشرح یک سوره و فیل و ایلاف یک سوره هستند .

و پیرامون تعداد آیه‌های قرآن باید گفت : در این خصوص نص متواتری نرسیده

که یک یک آیه‌ها را معرفی کند و هر یک را از دیگری متمایز سازد .

روایات محدودی هم که رسیده به خاطر خبر واحد بودن قابل اعتماد نیستند و روشن‌ترین علت بر نبودن دلیل معتبر، اختلاف اهل مکه، مدینه، شام، بصره و کوفه است، که در باره تعداد آیات اعداد متفاوتی ارائه کرده‌اند.

بعضی گفته‌اند: عدد آن شش هزار آیه است، بعضی دیگر گفته‌اند: شش هزار و دو بیست و چهار آیه است، یکی گفته شش هزار و دو بیست و چهارده آیه و یکی دیگر گفته نوزده آیه، بعضی گفته‌اند: بیست و پنج و بعضی دیگر سی و شش.

مکی‌ها عدد خود را از عبد الله بن کثیر از مجاهد از ابن عباس از ابی بن کعب روایت کرده‌اند، مدنی‌ها برای خود دو جور عدد روایت کرده‌اند یکی به ابی جعفر مرثد بن قعقاع و شیبۀ بن نصاب منتهی می‌شود.

و روایت دیگرشان به اسماعیل بن جعفر بن ابی کثیر انصاری منتهی می‌گردد. و اهل شام عدد خود را از ابی درداء روایت کرده‌اند و روایت بصری‌ها به عاصم بن عجاج جحدری و روایت عدد کوفی‌ها به حمزه و کسائی و خلف منتهی می‌شود، حمزه گفته است: این عدد را ابن ابی لیلی از ابی عبد الرحمن سلمی از علی بن ابی طالب علیه‌السلام برای ما روایت کرده.

و کوتاه سخن، وقتی اعداد به یک نص متواتر و یا حداقل خبر واحد قابل اعتنائی منتهی نشود و هیچ آیه‌ای به طور اطمینان بخشی، از سایر آیات قبل و بعدش متمایز نگردد، هیچ الزامی نیست که یکی از این روایت اخذ شود، لاجرم هر یک از این روایات که روشن و قابل اعتماد بود را می‌پذیریم و ما بقی را طرد می‌کنیم و یا به هیچ یک عمل نمی‌کنیم و اگر شخصی اهل تدبیر باشد، باید به هر روایتی که در نظرش بیشتر قابل اعتماد بود، عمل نماید.

و آنچه که از علی علیه‌السلام در عدد کوفیان نقل شده معارض است با ادله‌ای که از خود آن جناب و همچنین از سایر ائمه اهل بیت علیهم‌السلام رسیده که: در هر سوره بسم الله جزء آن سوره و یکی از آیات آن است، زیرا به حساب کوفیان، تنها بسم الله فاتحه، جزء سوره است و ما بقی به حساب نیامده و لازمه روایت نامبرده این است که عدد آیه‌های قرآن به مقدار بسم الله‌های سوره‌ها بیشتر باشد.

و این همان علتی است که ما را از ایراد بحثهای مفصل که در باره عدد آیه‌های قرآن شده منصرف ساخته است، چون دیدیم که این بحثها به نتیجه‌ای نمی‌رسد، تنها به این اشاره اکتفاء می‌کنیم که در عدد چهل سوره قرآنی اتفاق دارند و در عدد آیه‌ها و یا رؤوس آیه‌های هفتاد و چهار سوره اختلاف کرده‌اند و همچنین در اینکه کلمه: «الر» مثلا آیه‌ای است تام و مستقل اتفاق کرده‌اند ولی در بقیه حروف مقطعه اختلاف نموده‌اند

و آن گروه از خوانندگان عزیز که می‌خواهند به جزئیات این اختلاف واقف گردند، باید به محل طرح این بحثها مراجعه نمایند.

بحث سوم - پیرامون ترتیب سوره‌ها

در کتاب اتقان از ابن ضریس نقل شده که او در کتاب فضائل القرآن خود گفته: محمد بن عبد الله بن ابی جعفر رازی به ما خبر داد که عمرو بن هارون ما را حدیث کرد که عثمان بن عطای خراسانی برایمان نقل کرد از پدرش از ابن عباس که گفت: آغاز هر سوره که در مکه نازل شده در مکه نوشته شد و بعدها خداوند هر چه می‌خواست به آن ملحق می‌کرد.

و سوره‌هایی که به ترتیب و پشت سر هم نازل شده‌اند عبارتند از:

- ۱- اقرء باسم ربک ۲- ن ۳- مزمل ۴- مدثر ۵- تبت ۶- تکویر
- ۷- اعلی ۸- و اللیل اذا یغشی ۹- و الفجر ۱۰- و الضحی ۱۱- ا لم نشرح
- ۱۲- و العصر ۱۳- و العادیات ۱۴- انا اعطیناک ۱۵- الهاکم التکاکثر ۱۶- ارایت
- ۱۷- قل یا ایها الکافرون ۱۸- ا لم تر کیف فعل ربک ۱۹- قل اعوذ برب الفلق
- ۲۰- قل اعوذ برب الناس ۲۱- قل هو الله احد ۲۲- و النجم ۲۳- عبس
- ۲۴- انا انزلناه فی لیلۃ القدر ۲۵- و الشمس و ضحاها ۲۶- و السماء ذات البروج
- ۲۷- و التین ۲۸- لایلاف قریش ۲۹- قارعة ۳۰- لا اقسام بیوم القیامۃ
- ۳۱- ویل لكل همزه ۳۲- و المرسلات ۳۳- ق ۳۴- لا اقسام بهذا البلد
- ۳۵- و السماء و الطارق ۳۶- اقتربت الساعة ۳۷- ص ۳۸- اعراف ۳۹- قل اوحی ۴۰-
- یس ۴۱- فرقان ۴۲- ملائکه ۴۳- کهیعص ۴۴- طه ۴۵- واقعه
- ۴۶- طسم شعراء ۴۷- طس ۴۸- قصص ۴۹- بنی اسرائیل ۵۰- یونس
- ۵۱- هود ۵۲- یوسف ۵۳- حجر ۵۴- انعام ۵۵- صافات ۵۶- لقمان
- ۵۷- سباء ۵۸- زمر ۵۹- حم مؤمن ۶۰- حم سجده ۶۱- حم عسق
- ۶۲- حم زخرف ۶۳- حم دخان ۶۴- جاثیه ۶۵- احقاف ۶۶- ذاریات ۶۷- غاشیه ۶۸-
- کهف ۶۹- نحل ۷۰- انا ارسلنا نوحا ۷۱- ابراهیم ۷۲- انبیاء ۷۳- مؤمنین ۷۴-
- تنزیل سجده ۷۵- طور ۷۶- تبارک الملک ۷۷- الحاقه ۷۸- سائل
- ۷۹- عم یتسائلون ۸۰- نازعات ۸۱- اذا السماء انفطرت ۸۲- اذا السماء انشقت
- ۸۳- روم ۸۴- عنکبوت ۸۵- ویل للمطففین

این سوره‌هایی بوده که در مکه نازل شده است.

پس خدای تعالی سوره‌های زیر را به ترتیب در مدینه نازل کرد:

- ۱ - سوره بقره ۲ - انفال ۳ - آل عمران ۴ - احزاب ۵ - ممتحنه ۶ - نساء ۷ -
 اذا زلزلت ۸ - حدید ۹ - قتال ۱۰ - رعد ۱۱ - رحمان ۱۲ - انسان ۱۳ - طلاق ۱۴ - لم
 یکن ۱۵ - حشر ۱۶ - اذا جاء نصر الله ۱۷ - نور ۱۸ - حج ۱۹ - منافقون ۲۰ - مجادله
 ۲۱ - حجرات ۲۲ - تحریم ۲۳ - جمعه ۲۴ - تغابن ۲۵ - صف
 ۲۶ - فتح ۲۷ - مائده ۲۸ - براءت

در این روایات سوره فاتحه ساقط شده و چه بسا گفته باشند که این سوره دو بار نازل شده یکی در مکه و بار دیگر در مدینه.

اتقان از بیهقی نقل کرده که در کتاب دلائل النبوه به سند خود از عکرمه و حسین بن ابی الحسن روایت کرده که این دو نفر گفته‌اند: خداوند از قرآن کریم سوره: «اقرء باسم ربک!» را نازل کرد، همچنین سوره‌هایی که در روایت بالا بود شمرده‌اند تا به آخر جز اینکه سوره فاتحه و اعراف و کهیعص را از آنچه در مکه نازل شده ساقط کرده‌اند.

و نیز این دو نفر حم دخان را قبل از حم سجده و انشقاق را قبل از انفطار و نیز مطفین را قبل از بقره در سوره‌های مدنی، و نیز آل عمران را قبل از انفال و مائده را قبل از ممتحنه از سوره‌های مکی ضبط کرده‌اند.

آنگاه بیهقی به سند خود از مجاهد از ابن عباس روایت کرده که گفت: اولین سوره‌ای که خدا از قرآن کریم بر پیغمبرش نازل کرد سوره: «اقرء باسم ربک!» بود تا آخر حدیث و این حدیث از نظر ترتیب مطابق با حدیث عکرمه است، با این تفاوت که آن سوره‌های مکی که در حدیث عکرمه ساقط شده در این حدیث آمده است.

باز در همان کتاب، از کتاب ناسخ و منسوخ، تالیف ابن حصار نقل کرده که: سوره‌های مدنی مورد اتفاق بیست سوره است و آنچه در آن اختلاف هست دوازده سوره است و از این چند سوره گذشته بقیه سوره‌ها به اتفاق مکی است، این بود کلام ناسخ و منسوخ.

و آن سوره‌هایی که مدنی بودنشان مورد اتفاق است عبارتند از:

- ۱ - بقره ۲ - آل عمران ۳ - نساء ۴ - مائده ۵ - انفال ۶ - توبه ۷ - نور
 ۸ - احزاب ۹ - سوره محمد ۱۰ - فتح ۱۱ - حجرات ۱۲ - حدید ۱۳ - مجادله
 ۱۴ - حشر ۱۵ - ممتحنه ۱۶ - منافقون ۱۷ - جمعه ۱۸ - طلاق ۱۹ - تحریم
 ۲۰ - نصر

و آنچه از مکی‌ها و مدنی‌های مورد اختلاف است سوره‌های ذیل است:

- ۱ - رعد ۲ - رحمان ۳ - جن ۴ - صف ۵ - تغابن ۶ - مطفین ۷ - قدر

۸ - بینة ۹ - زلزال ۱۰ - توحید ۱۱ و ۱۲ - معوذتان

البته در فن تفسیر و بحثهای مربوط به دعوت نبویه و سیر روحی و سیاسی و اجتماعی دعوت در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و تحلیل سیره شریفه آن جناب، دانستن اینکه کدام سوره مکی و کدام مدنی است و تقدیم و تاخیر نزول آیات، دخالت بسیاری دارد.

و روایات، به طوری که دیدید در اثبات این مجهولات نمی‌توانند مورد اعتماد باشند، چون هیچ یک از مضامین آنها متواتر نیست، علاوه بر اینکه میان آنها تعارض وجود دارد که در نتیجه از درجه اعتبار ساقط شده‌اند.

پس تنها طریق برای تحصیل این غرض، تدبر و دقت در سیاق آیات و بهره‌جویی از قرائن و امارات داخلی و خارجی است، که ما هم در تفسیر خود از همین راه استفاده کرده‌ایم. و الله المستعان!

المیزان ج: ۱۳ ص: ۳۱۸

بحثی در حروف مقطعه اول سوره های قرآن

«حم! عسق!» (۲۱/شوری)

این پنج حرف از حروف مقطعه است که در اوائل چند سوره از سوره‌های قرآنی آمده و این از مختصات قرآن کریم است و در هیچ کتاب آسمانی دیگر دیده نمی‌شود.

مفسرین - قدماء و متاخرین - در تفسیر آنها اختلاف کرده‌اند، و صاحب مجمع البیان، مرحوم طبرسی در تفسیر خود یازده قول از آنها در معنای آن نقل کرده.

۱- این حروف از متشابهات قرآن است که خدای سبحان علم به آن را به خود اختصاص داده و در ذیل آیه هفتم از سوره آل عمران فرموده: تاویل متشابهات را جز خدا کسی نمی‌داند!

۲- هر یک از این حروف مقطعه نام سوره‌ای است که در آغازش قرار دارد.

۳- این حروف اسمائی هستند برای مجموع قرآن.

۴- مراد از این حروف این است که بر اسماء خدای تعالی دلالت کنند پس

معنای: «الم - أنا الله اعلم!» و معنای: «الم - أنا الله اعلم و أری!» و معنای: «

المص - أنا الله اعلم و افضل!» می‌باشد و در حروف «کهیعیص» کاف از کافی و

هه از هادی و یاء از حکیم و عین از علیم و صاد از صادق گرفته شده - این

مطلب از ابن عباس روایت شده است و حروفی که از اسماء خدا گرفته شده طرز

- گرفته شدنش مختلف است ، بعضی از حروف از اول نام خدا گرفته شده - مانند کاف که از کافی است - و بعضی از وسط گرفته شده - مانند یاء که از حکیم است - و بعضی از آخر گرفته شده - مانند میم که از اعلم گرفته شده.
- ۵- این حروف اسمائی از خداست اما مقطعه و بریده که اگر از مردم کسی بتواند آنها را آنطور که باید ترکیب کند به اسم اعظم خدا دست یافته ، همانطور که از ترکیب «الر - حم - ن الرحمان» درست می‌شود و همچنین سایر حروف، چیزی که هست ما انسانها قادر بر ترکیب آن نیستیم - این معنا از سعید بن جبیر روایت شده.
- ۶- این حروف سوگندهایی است که خدای تعالی خورده و مثل اینکه خداوند به این حرف سوگند می‌خورد بر اینکه قرآن کلام او است. اصولاً حروف الفباء دارای شرافتی هستند ، چون با همین حروف است که کتب آسمانی و اسماء حسناى خدا و صفات علیای او و ریشه لغت‌های امتهای مختلف درست می‌شود .
- ۷- این حروف اشاراتی است به نعمت‌های خدا و بلاهای او و مدت زندگی اقوام و عمر و اجلشان.
- ۸- مراد از این حروف این است که اشاره کند به اینکه امت اسلام تا آخر دهر باقی می‌ماند و منقرض نمی‌شود ، حساب جمل هم که نوعی محاسبه است بر این معنا دلالت دارد.
- ۹- مراد از این حروف همان حروف الفباء است ، چیزی که هست با ذکر نام بعضی از آنها از ذکر بقیه بی‌نیاز بوده ، در حقیقت خواسته است بفرماید: این قرآن از الفباء ترکیب شده است.
- ۱۰- این حروف به منظور ساکت کردن کفار در ابتدای سوره‌های قرار گرفته چون مشرکین به یکدیگر سفارش می‌کردند مبدا به قرآن گوش دهید و هر جا کسی قرآن می‌خواند سر و صدا بلند کنید تا صوت قرآن در بین صوتهای نامربوط گم شود قرآن این جریان را در آیه: « لا تسمعوا لهذا القرآن و الغوا فیه ...! » (۲۶/فصلت) حکایت فرموده و گاهی می‌شد که در هنگام شنیدن صوت قرآن سوت می‌زدند و بسا می‌شد کف می‌زدند و بسا می‌شد صداهای دسته جمعی در می‌آوردند تا رسول خدا را در خواندن آن دچار اشتباه سازند ، لذا خدای تعالی در آغاز بعضی از سوره‌های قرآن این حروف را نازل کرد تا آن رجاله‌ها را ساکت کند ، چون وقتی این حروف را می‌شنیدند به نظرشان عجیب و غریب می‌آمد و به آن گوش فرا داده در باره‌اش فکر می‌کردند و همین اشتغالشان به آن حروف

از جار و جنجال بازشان می‌داشت و در نتیجه صدای قرآن به گوششان می‌رسید

۱۱- این حروف از قبیل شمردن حروف الفباء است می‌خواهد بفهماند که این قرآنی که تمامی شما مردم عرب را از آوردن مثلث عاجز کرده از جنس همین حروفی است که مدام با آن محاوره و گفتگو می‌کنید و در خطبه‌ها و کلمات خود به کار می‌بندید، باید از اینکه نمی‌توانید مثل آن را بیاورید، بفهمید که این کلام از ناحیه خدای تعالی است و اگر در چند جا و چند سوره این حروف تکرار شده، برای این بوده که همه جا محکمی برهان را به رخ کفار بکشد - این تفسیر از قطرب روایت شده و ابو مسلم اصفهانی هم همین وجه را اختیار کرده و بعضی از مفسرین قرون اخیر نیز بدان تمایل کرده‌اند.

این بود آن یازده وجهی که مرحوم طبرسی از مفسرین نقل کرده و در بین این اقوال وجوه دیگر هم می‌توان قرار داد، مثلاً از ابن عباس نقل شده که در خصوص «الم» گفته است الف اشاره است به نام الله و لام به جبرئیل و میم به محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم.

و نیز از بعضی دیگر نقل شده که گفته‌اند: حروف مقطعه در اوائل هر سوره‌ای که با آن آغاز شده اشاره است به آن غرضی که در سوره بیان شده، مثل اینکه می‌گویند حرف نون در سوره «ن» اشاره است به اینکه در این سوره بیشتر راجع به نصرت موعود به رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم صحبت شده است و حرف قاف در سوره «ق» اشاره است به اینکه در این سوره بیشتر در باره قرآن و یا قهر الهی سخن رفته است.

بعضی دیگر هم گفته‌اند این حروف صرفاً برای هشدار دادن است.

اما حق مطلب این است که هیچ یک از این وجوه آدمی را قانع نمی‌سازد.

اما قول اول که ما در بحث پیرامون محکم و متشابه قرآن در اوائل جلد سوم المیزان گفتیم که یکی از اقوال در معنای متشابه همین قول اول است و در آنجا گفتیم محکم بودن و متشابه بودن از صفات آیاتی است که الفاظش بر معنایش دلالت دارد (چیزی که هست از آنجایی که معانی آن الفاظ با عقاید مسلمة سازش ندارد، می‌گوییم این آیه متشابه است)، و باز در آنجا گفتیم که تاویل از قبیل معنا کردن لفظ نیست، بلکه تاویل‌ها عبارتند از حقایق واقعی که مضامین بیانات قرآنی از آن حقایق سرچشمه گرفته - چه محکماش و چه متشابهاتش - و بنا بر این نه حروف مقطعه قرآن از متشابهات می‌تواند باشد و نه معانی آنها از باب تاویل.

و اما ده قول دیگر که اصلاً نمی‌توان تفسیرش نامید، بلکه تصویرهایی است که از

حد احتمال تجاوز ننموده و هیچ دلیلی که بر یکی از آنها دلالت کند در دست نیست

بله در بعضی از روایات که به رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه اهل بیت علیهم السلام نسبت داده شده مؤیداتی برای قول چهارم و هفتم و هشتم و دهم دیده می‌شود. که - ان شاء الله - در بحث روایتی آینده نقل آن و بحث در پیرامونش خواهد آمد.

نکته‌ای که در اینجا نباید از آن غافل بود این است که این حروف در چند سوره تکرار شده، یعنی در بیست و نه سوره حروف مقطعه آمده که بعضی با یک حرف افتتاح شده، مانند سوره «ص» و «ق» و «ن».

و بعضی دیگر با دو حرف چون «طه» و «طس» و «یس» و «حم» و بعضی دیگر با سه حرف چون «الم» و «الر» و «طسم» و بعضی دیگر با چهار حرف چون «المص» و «المر» و بعضی با پنج حرف چون سوره «کهیعص» و «حمعسق».

از سوی دیگر این حروف هم با یکدیگر تفاوتی دارند و آن این است که بعضی از آنها تنها در یک جا آمده، مانند «ن» و بعضی دیگر در آغاز چند سوره آمده، مانند «الم» و «الر» و «طس» و «حم».

با در نظر گرفتن این دو نکته اگر کمی در سوره‌هایی که حروف مقطعه سرآغاز آنها یکی است، مانند: «الم»، «المر»، «طس» و «حم» - دقت کنی، خواهی دید که آن سوره‌ها از نظر مضمون نیز بهم شباهت دارند و سیاقشان یکی است، به طوری که شباهت بین آنها در سایر سوره‌ها دیده نمی‌شود.

مؤکد این معنا شباهتی است که در آیات اول بیشتر این سوره‌ها مشاهده می‌شود، مثلاً در سوره‌های «حم» آیه اول آن یا عبارت «تلك آیات الكتاب» است، یا عبارتی دیگر که این معنا را می‌رساند و نظیر آن آیه‌های اول سوره‌هایی است که با «الر» افتتاح شده که فرموده: «تلك آیات الكتاب» و یا عبارتی در همین معنا و نیز نظیر این در سوره‌هایی که با «طس» شروع می‌شود و یا سوره‌هایی که با «الم» آغاز گشته، که در بیشتر آنها نبودن ریب و شک در کتاب به میان آمده و یا عبارتی که همین معنا را می‌رساند.

با در نظر گرفتن این شباهتها ممکن است آدمی حدس بزند که بین این حروف و مضامین سوره‌ای که با این حروف آغاز شده ارتباط خاصی باشد، مؤید این حدس آن است که می‌بینیم سوره اعراف که با «المص» آغاز شده، مطالبی را که در سوره‌های «الم» و سوره «صاد» هست در خود جمع کرده است.

و نیز می‌بینیم سوره رعد که با حروف «المر» افتتاح شده، مطالب هر دو قسم

سوره‌های «الم» و «الم» را دارد .

از اینجا استفاده می‌شود که این حروف رموزی هستند بین خدای تعالی و پیامبرش که معنای آنها از ما پنهان است و فهم عادی ما راهی به درک آنها ندارد، مگر به همین مقدار که حدس بزنیم بین این حروف و مضامینی که در سوره‌های هر یک آمده ارتباط خاصی هست و چه بسا اگر اهل تحقیق در مشترکات این حروف دقت کنند و مضامین سوره‌هایی را که بعضی از این حروف در ابتدای آنها آمده با یکدیگر مقایسه کنند، رموز بیشتر برایشان کشف شود .

و ای بسا که معنای آن روایتی هم که اهل سنت از علی علیه‌السلام نقل کرده‌اند همین باشد و آن روایت - بطوری که در مجمع البیان آمده - این است که آن جناب فرمود: برای هر کتابی نقاط برجسته و چکیده‌ای است و چکیده قرآن حروف الفباء است!
المیزان ج: ۱۸ ص: ۴

بحث روایتی در موضوع:

حروف مقطعه اول سوره های قرآن

در الدر المنثور است که ابن اسحاق و بخاری در تاریخ خود و ابن جریر به سندی ضعیف از ابن عباس، از جابر بن عبد الله ابن رباب روایت کرده‌اند که گفت: روزی ابو یاسر بن اخطب با جمعی از مردان یهود به رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم عبور می‌کردند، در حالی که آن جناب اول سوره بقره را می‌خواند که می‌فرماید: «الم ذلک الکتاب لا ریب فیه...!» (۲/بقره) از بین آن جمع برادر ابو یاسر، حی بن اخطب به آن جمع ملحق شد و گفت: هیچ می‌دانید؟ به خدا سوگند من از محمد شنیدم که از جمله آنچه به وی وحی شده این را می‌خواند: «الم ذلک الکتاب...!» پرسیدند راستی تو خودت شنیدی؟ گفت: آری .

پس یهودیان نزد رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم شدند و گفتند: ای محمد یادت نیست که در ضمن آنچه به تو وحی شده می‌خواندی: «الم ذلک الکتاب؟» فرمود: بلی درست است .

گفتند: آیا جبرئیل این را از ناحیه خدا برایت آورده؟ فرمود: آری .

گفتند: با اینکه خداوند قبل از تو هم انبیائی فرستاده و ما سراغ نداریم که هیچ پیغمبری مدت سروری و مقدار عمر امتش را دانسته باشد غیر از تو که در این کلام خود از آن خبر می‌دهی؟ در همین بین حی بن اخطب به عده‌ای که همراهش بودند گفت: الف یک، لام سی، میم چهل، جمعا می‌شود هفتاد و یک، آیا شما می‌خواهید به

دین پیغمبری درآیید که مدت سروری‌اش و عمر امتش مجموعاً هفتاد و یک سال است

آنگاه رو کرد به رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم و گفت: ای محمد آیا غیر از «الم» حرف دیگری هم هست؟ فرمود: بله، پرسید: چیست؟ فرمود: «المص» حی بن اخطب گفت: عجب این از اولی سنگین‌تر و طولانی‌تر است، چون الف یک و لام سی و میم چهل و صاد نود است که جمعا صد و شصت و یک می‌شود.

ای محمد آیا غیر از اینهم هست؟ رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم فرمود: بله، پرسید: چیست؟ فرمود: «الر» گفت اینکه از آن دو سنگین‌تر و طولانی‌تر است، چون الف یک و لام سی و راء دویست است که جمعا دویست و سی و یک می‌شود.

حال بگو ببینیم باز هم هست؟ فرمود: بله «الم» حی گفت این دیگر از آنها سنگین‌تر و بلندتر است: الف یک و لام سی و میم چهل و راء دویست که جمعا دویست و هفتاد و یک.

سپس حی بن اخطب گفت: ای محمد امر تو بر ما مشتبه شد نمی‌دانیم دوران نبوت کوتاه است یا بلند؟ آنگاه برخاستند که بروند برادر او ابو یاسر به او و همراهانش از علمای یهود گفت نظر شما چیست؟ آیا به راستی همه این مدت‌ها یعنی ۷۱ و ۱۶۱ و ۲۳۱ و ۲۷۱ را به محمد داده‌اند که جمعا هفتصد و سی و چهار سال باشد؟ آنها نیز گفتند: امر او برای ما مشتبه است.

راویان نامبرده معتقدند که آیات: «هو الذی أنزل علیک الکتاب منه آیات محکمات هن ام الکتاب و اخر متشابهات ...!» (۸/ال عمران) در خصوص همین یهودیان نازل شده.

مؤلف: و نیز الدر المنثور قریب به این مضمون از ابن منذر، از ابن جریح نقل

کرده.

قمی هم نظیر آن را در تفسیر خود از پدرش از ابن رئاب، از محمد بن قیس، از ابی جعفر علیه‌السلام نقل کرده.

و در این روایت نیامده که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم هم حساب ابجد یهودیان و یا متشابه بودن حروف مقطعه را امضاء کرده باشد، خود یهودیان هم دلیلی برای گفته خود نیاورده‌اند، در سابق هم گفتیم که آیات متشابه قرآن غیر از حروف مقطعه‌ای است که در آغاز بعضی سوره‌ها آمده.

و در معانی الاخبار به سند خود از جویریة از سفیان ثوری روایت آورده که گفت: من به جعفر بن محمد بن علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب علیه‌السلام عرضه

داشتیم یا بن رسول الله معنای این کلمات از کتاب خدای عز و جل که می‌فرماید: «الم ، المص ، الر ، المر ، کهیعص ، طه ، طس ، طسم ، یس ، ص ، حم ، حمعسق ، ق و ن چیست؟ امام صادق علیه‌السلام فرمود: اما «الم» که در اول سوره بقره است معنایش: «انا الله الملك!» است ، یعنی منم الله سلطان!

و اما الم که در اول سوره آل عمران است معنایش: «انا الله المجید!» است ، یعنی منم خدای مجید!

و معنای المص: «انا الله المقتدر الصادق!» است یعنی منم خدای مقتدر صادق!

و معنای «الر» این است که: «انا الله الرؤف!» منم خدای رؤوف .

و معنای «المر» این است که: منم خدای محیی و ممیت و رزاق!

و معنای «کهیعص» این است که: منم کافی و هادی و ولی و عالم و صادق الوعد!

و «طه» خود یکی از اسماء رسول خدا است و معنایش: یا طالب الحق الهادی الیه! است یعنی: «ای که طالب حق و هدایت کننده خلق به سوی آن! ما قرآن را به سویت نازل نکردیم که خود را از اندوه برای کفار به سختی و مشقت بیندازی بلکه فرستادیم تا به وسیله آن نیکبخت باشی!»

و اما «طس» معنایش: «انا الطالب السميع!» است ، یعنی: «منم طالب شنوا!»

و اما «طسم» معنایش: «منم طالب شنوای مبدی و معید!» و اما «یس» آن نیز

یکی از اسماء رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است و معنایش: «یا ایها السامع للوحی و القرآن الحکیم انک لمن المرسلین علی صراط مستقیم - هان ای شنوای وحی و قرآن حکیم به درستی که تو قطعا از فرستادگان خدایی که بر صراط مستقیم و مهیمن بر آنی!» است.

و اما «ص» نام چشمه‌ای است که از زیر عرش می‌جوشد ، و همین «صاد» بود که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در معراج از آن وضو گرفت و جبرئیل روزی یکبار داخل آن می‌شود و در آن فرو می‌رود و سپس بیرون آمده بال خود را تکان می‌دهد و هیچ قطره‌ای از بالش نمی‌چکد و نمی‌پرد ، مگر آنکه خدا از آن فرشته‌ای خلق می‌کند ، تا او را تسبیح و تقدیس و تکبیر و حمد بگوید تا روز قیامت!

و اما «حم» معنایش: «حمید مجید!» است .

و اما «حمعسق» معنایش: «حلیم ، مثیب (ثواب دهنده) عالم ، سمیع ، قادر و

قوی» است .

و اما «قی» نام کوهی است که محیط به زمین است و سبزی آسمان هم از آن

است ، و به وسیله آن کوه است که خدا زمین را از اینکه اهلش را بلرزاند حفظ کرده .

و اما «ن» نام نهی است در بهشت که خدای تعالی دستور داد منجمد شو ، منجمد شد و مداد گشت و به قلم فرمود : بنویس قلم هم در کتاب لوح محفوظ سطرگیری کرد و آنچه که بود و تا قیامت خواهد بود همه را نوشت پس مداد از نور و قلم از نور و لوح هم لوحی از نور بود .

سفیان اضافه می‌کند سپس عرضه داشتیم : یا بن رسول الله ! امر لوح و قلم و مداد را بیشتر برایم توضیح بده و آنچه خدا به تو تعلیم داده تعلیم ده! فرمود : یا بن سعید اگر تو اهلیت برای پاسخ دادنم نداشتی جوابت را نمی‌دادم ، پس بدانکه « نون » نام فرشته‌ای است که آن را به قلم که آن نیز فرشته‌ای است می‌دهد و قلم هم به لوح که آن نیز فرشته‌ای است می‌دهد و لوح هم به اسرافیل و اسرافیل به میکائیل و او به جبرئیل می‌دهد و جبرئیل هم به انبیاء و رسولان خدا صلوات الله علیهم.

سفیان می‌گوید : آنگاه امام فرمود : برخیز که بیش از این برایت خطری است! مؤلف : ظاهر آنچه در این روایات آمده که غالب حروف مقطعه را به اسماء حسناى خدا معنا کرده ، این است که این حروف از اسماء خدا گرفته شده ، حال یا از اول آنها مانند میم که فرمود از ملک و مجید و مقتدر گرفته شده و یا از وسط مانند لام از الله و یاء از ولی ، پس این حروف مقطعه اشاراتی هستند بر اساس رمز ، که هر یک به یکی از اسماء خدا اشاره می‌کنند و این معنا از طرق اهل سنت از ابن عباس و ربیع بن انس و دیگران نیز روایت شده .

ولی بر خواننده پوشیده نیست که رمز ، اصولاً وقتی به کار برده می‌شود که گوینده نمی‌خواهد دیگران از آنچه او به مخاطب خود می‌فهماند سر در آورند و به این منظور مطلب خود را با رمز به مخاطب می‌رساند تا هم مخاطبش بفهمد و هم دیگران نفهمند و این اسماء حسناىی که در این روایت حروف مقطعه اوائل سوره‌ها را رمز آن دانسته ، اسمایی است که در بسیاری از موارد از کلام خدای تعالی به آنها یا بطور اجمال و یا بطور تفصیل ، تصریح و اشاره شده با این حال دیگر هیچ فایده‌ای برای این رمز گویی تصور نمی‌شود .

پس باید برای این روایات به فرضی که صحیح باشد و به راستی از معصوم علیه‌السلام صادر شده باشد فکر وجه دیگری کرد و آن این است که آن را حمل کنیم بر اینکه این حروف دلالت بر آن اسماء دارد ، ولی نه به دلالت وضعی .

در نتیجه رمزهایی خواهد بود که منظور و مراد آن بر ما پوشیده است و به مرتبه‌هایی از آن معانی دلالت دارد ، که برای ما مجهول است ، چون آن مراتب نامبرده

دقیق‌تر و رقیق‌تر و بلند پایه‌تر از فهم ما است .

مؤید این توجیه تا اندازه‌ای این است که یک حرف نظیر میم را در چند جا به چند معنای مختلف تفسیر کرده و همچنین روایاتی که می‌گویند این حروف از حروف اسم اعظم است .

و اینکه داشت : و اما قاف به معنای کوهی است محیط به زمین که سبزی آسمان از رنگ آن است ... و نیز روایت قمی که در تفسیرش وارد شده و نیز به چند طریق از طرق اهل سنت از ابن عباس و دیگران در این باره آمده ، به نظر درست نمی‌رسد .

در بعضی از روایاتی که از ابن عباس نقل شده آمده : قاف کوهی است از زمرد ، که محیط است بر دنیا و دو طرف آسمان به آن کوه چسبیده و کوه نامبرده پایه آسمان است .

و در بعضی دیگر آمده خدای تعالی کوهی خلق کرده به نام کوه قاف ، که محیط بر اقیانوسها است و آسمان دنیا روی آن قرار دارد و در آنجا هفت زمین و هفت دریا و هفت آسمان است .

و در بعضی از روایات ابن عباس آمده : خدا کوهی خلق کرده به نام قاف که محیط بر عالم است و رگ و ریشه‌هایش تا صخره‌ای که زمین روی آن قرار دارد فرو رفته ، هر وقت خدا بخواهد یک شهر یا قریه را دستخوش زلزله سازد به آن کوه دستور می‌دهد تا آن ریشه از ریشه‌های خود را که در زیر آن قریه واقع شده حرکت دهد و در نتیجه در آن قریه زلزله ایجاد کند ، به همین جهت است که می‌بینیم در یک قریه زلزله می‌شود و قریه‌های مجاورش تکان نمی‌خورد .

علت درست نبودن این حرف این است که خیلی شبیه به اسرائیلیات است (که در بین روایات ما رخنه کرده است)

و اگر جمله خداوند به وسیله آن زمین را از اینکه اهلش را بلرزاند جلوگیری می‌کند نبود ، ممکن بود به نوعی تاویل روایت را اینطور توجیه کنیم ، که مراد از کوه محیط بر زمین کره هوا است .

و اما اینکه داشت طه و یس از اسماء رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است و تفسیری که برای این دو کلمه کرده بود ، نیز باید به همان معنایی که ما در باره کوه قاف کردیم حمل شود ، همچنان که روایات بسیاری که از طرق عامه و خاصه وارد شده که طه و یس از اسماء رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است ، بر همین معنا حمل می‌شود . و اما اینکه داشت «ن» نام نهری است که خدا آن را مداد کرد و قلم به امر او با

آن مداد بر لوح بنوشت ، آنچه را بوده و تا قیامت خواهد بود و نیز اینکه داشت : مداد و قلم و لوح از نورند و اینکه داشت : مداد و قلم و لوح همه فرشتگانند ، خود بهترین شاهد است بر اینکه آنچه از عرش و کرسی و لوح و قلم و نظائر آن در کلام خدای تعالی آمده و آنچه که در کلام رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه علیهم السلام برایش تفسیر کرده‌اند ، همه از باب تمثیل است و منظور از این تعبیرها و بیانات نزدیک کردن معارف حقیقی است از افقی دور به افقی نزدیک تر به فهم مردم عامی و خواسته‌اند یک امر غیر محسوس را به منزله محسوس فرض نموده ، آن وقت در باره اش حرف بزنند .

و نیز در معانی الاخبار به سند خود از ابو بصیر از امام صادق علیه السلام روایت کرده که فرمود: «الم» حروفی هستند از اسم اعظم خدا که تکه تکه آن در قرآن آورده شده و رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و امام می‌توانند آنها را ترکیب نموده ، اسم اعظم را درست کنند ، آن وقت هر گاه با آن اسم اعظم دعا کنند مستجاب می‌شود .

مؤلف : این مضمون به چند طریق از اهل سنت از ابن عباس و غیره نیز روایت شده و ما در تفسیر سوره اعراف آنجا که راجع به اسمای حسنی بحث می‌کردیم ، گفتیم که اسم اعظمی که اثری خاص به خود را دارد ، از قبیل الفاظ نیست و آنچه روایت در باره آن وارد شده که ظاهرش این است که اسمی است مرکب از حروف لفظی ، باید به نوعی تاویل که مناسب با آن روایت باشد تاویل گردد.

و نیز در همان کتاب به سند خود از محمد بن زیاد و محمد بن سیار از امام عسکری علیه السلام روایت کرده که فرمود : قریش و یهود قرآن را تکذیب کردند و گفتند : سحری است آشکار که خود محمد درست کرده و خدای تعالی در پاسخشان فرمود: «ا لم ذلک الکتاب!» یعنی ای محمد این کتابی که ما بر تو نازل کردیم از همین حروف الفباء است که شما نیز لغات خود را از آن ترکیب می‌کنید (اگر الفبای شما ۲۸ حرف است قرآن نیز ۲۸ حرف است نه بیشتر!) پس شما هم اگر راست می‌گویید مثل آن را بیاورید و سایر گواهان خود را هم با خود همدست کنید - تا آخر حدیث!

مؤلف: این حدیث از تفسیر امام عسکری نقل شده که سندش ضعیف است.

فصل دوم

محافظت خدا از قرآن

مقدمه تفسیری بر موضوع:

محافظت خدا از قرآن

«إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»

«این ماییم که این ذکر (قرآن) را نازل کرده‌ایم و ما آن را بطور قطع حفظ خواهیم کرد!» (۹/حجر)

قرآن کریم ذکری است زنده و جاودانی و محفوظ از زوال و فراموشی و مصون از زیادتی که ذکر بودنش باطل شود و از نقصی که باز این اثرش را از دست دهد و مصون است از جابجا شدن آیاتش، بطوری که دیگر ذکر و مبین حقایق معارفش نباشد.

آیه شریفه، دلالت بر مصونیت قرآن از تحریف نیز می‌کند، چه تحریف به معنای دستبرد در آن به زیاد کردن و چه به کم کردن و چه به جابجا نمودن، چون ذکر خداست و همانطور که خود خدای تعالی الی الأبد هست ذکرش نیز هست.

نظیر آیه مورد بحث در دلالت بر اینکه کتاب عزیز قرآن همواره به حفظ خدایی محفوظ از هر نوع تحریف و تصرف می‌باشد و این مصونیت به جهت این است که ذکر خداست، آیه زیر می‌باشد:

«ان الذین كفروا بالذکر لما جاءهم و انه لکتاب عزیز لا یاتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه تنزیل من حکیم حمید!» (۴۱ و ۴۲/فصلت)

از لحاظ دستور زبان عربی الف و لام در اول کلمه «الذکر» الف و لام عهد ذکری است (یعنی همان ذکری که قبلا اسمش برده شد!) و مراد از وصف «الحافظون» حفظ در آینده است، چون اسم فاعل ظهور در آینده دارد.

این را بدین جهت تذکر دادیم تا کسی ایراد نکند - همچنانکه چه بسا ایراد کرده باشند - که اگر آیه شریفه دلالت کند بر مصونیت قرآن از تحریف بخاطر اینکه ذکر است

، باید دلالت کند بر مصونیت تورات و انجیل ، زیرا آنها نیز ذکر خدایند و حال آنکه کلام خدای تعالی صریح است در اینکه تورات و انجیل محفوظ نمانده‌اند ، بلکه تحریف شده‌اند. جوابش همان است که گفتیم الف و لام در «الذکر» الف و لام عهد است و ذکریت ذکر، علت حفظ خدایی نیست تا هر چه ذکر باشد خداوند حفظش کرده باشد بلکه تنها وعده حفظ این ذکر را که قرآن است می‌دهد.

المیزان ج: ۱۲ ص: ۱۴۶

گفتاری در:

مصونیت قرآن از تحریف

بحث اول:

یکی از ضروریات تاریخ این معنا است که تقریباً در ۱۴ قرن قبل پیغمبری از نژاد عرب به نام محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مبعوث به نبوت شد و دعوی نبوت کرده است و امتی از عرب و غیر عرب به وی ایمان آوردند و نیز کتابی آورده که آن را به نام قرآن نامیده و به خدای سبحان نسبتش داده است و این قرآن متضمن معارف و کلیاتی از شریعت است که در طول حیاتش مردم را به آن شریعت دعوت می‌کرده است .

و نیز از مسلمات تاریخ است که آن جناب با همین قرآن تحدی کرده و آن را معجزه نبوت خود خوانده و نیز هیچ حرفی نیست در اینکه قرآن موجود در این عصر همان قرآنی است که او آورده و برای بیشتر مردم معاصر خودش قرائت کرده است .

و مقصود ما از اینکه گفتیم این همان است تکرار ادعا نیست بلکه منظور این است که بطور مسلم این چنین نیست که آن کتاب به کلی از میان رفته باشد و کتاب دیگری نظیر آن و یا غیر آن به دست اشخاص دیگری تنظیم و به آنجناب نسبت داده شده و در میان مردم معروف شده باشد که این ، آن قرآنی است که به محمد(ص) نازل شده است .

همه اینها که گفتیم اموری است که احدی در آن تردید ندارد ، مگر کسی که فهمش آسیب دیده باشد، حتی موافق و مخالف در مساله تحریف و عدم آن نیز در هیچ یک آنها احتمال خلاف نداده است .

تنها چیزی که بعضی از مخالفین و موافقین احتمال داده‌اند این است که جملات مختصری و یا آیه‌ای در آن زیاد و یا از آن کم شده و یا جا به جا و یا تغییری در کلمات و یا اعراب آن رخ داده باشد و اما اصل کتاب الهی ، به همان وضع و اسلوبی که در زمان

رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم بوده باقی مانده است، و به کلی از بین نرفته است. از سوی دیگر می‌بینیم که قرآن کریم با اوصاف و خواصی که نوع آیاتش واجد آنهاست تحدی کرده یعنی بشر را از آوردن کتابی مشتمل بر آن اوصاف عاجز دانسته است و ما تمامی آیات آن را می‌بینیم که آن اوصاف را دارد بدون اینکه آیه‌ای از آن، آن اوصاف را از دست داده باشد.

مثلا اگر به فصاحت و بلاغت تحدی نموده می‌بینیم که تمامی آیات همین قرآنی که در دست ماست آن نظم بدیع و عجیب را دارد و گفتار هیچ یک از فصحاء و بلغای عرب مانند آن نیست و هیچ شعر و نثری که تاریخ از اساتید ادبیات عرب ضبط نموده و هیچ خطبه و یا رساله و یا محاوره‌ای از آنان چنان نظم و اسلوبی را ندارد و این نظم و اسلوب و این امتیازات در تمامی آیات قرآنی مشهود است و همه را می‌بینیم که در تکان دادن جسم و جان آدمی مثل همد.

و نیز می‌بینیم که در آیه:

«ا فلا يتدبرون القرآن و لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا!» (نسا/۸۲)

به اختلاف نداشتن قرآن تحدی نموده و این خصوصیت در قرآن عصر ما نیز هست، هیچ ابهام و یا خللی در آیه‌ای دیده نمی‌شود مگر آنکه آیه‌ای دیگر آن را بر طرف می‌سازد و هیچ تناقض و اختلافی که در بدو نظر تناقض و اختلاف باشد، پیش نمی‌آید، مگر آنکه آیاتی آن را دفع می‌سازد.

باز می‌بینیم که با معارف حقیقی و کلیات شرایع فطری و جزئیات فضائل عقلی که مبتکر آن است تحدی نموده و عموم دانشمندان عالم را نه تنها اهل لغت و ادبیات را به آوردن مانند آن دعوت کرده و از آن جمله فرموده است:

«قل لئن اجتمعت الانس و الجن علی ان یاتوا بمثل هذا القرآن لا یأتون بمثله و لو

كان بعضهم لبعض ظهیرا!» (اسرا/۸۸) و نیز فرموده:

«انه لقول فصل و ما هو بالهزل!» (۱۴ و ۱۳/طارق)

این تحدی قرآن است و ما می‌بینیم که همین قرآن عصر ما بیان حق صریحی را که جای هیچ تردید نباشد و دادن نظریه‌ای را که آخرین نظریه باشد که عقل بشر بدان دست یابد، چه در اصول معارف حقیقی و چه در کلیات شرایع فطری و چه در جزئیات فضائل اخلاقی استیفاء می‌کند، بدون اینکه در هیچ یک از این ابواب نقیصه و یا خللی و یا تناقض و لغزشی داشته باشد بلکه تمامی معارف آن را با همه وسعتی که دارد می‌بینیم کانه به یک حیات زنده‌اند و یک روح در کالبد همه آنها جریان دارد و آن روح واحد مبدأ تمامی معارف قرآنی است و اصلی است که همه بدان منتهی می‌گردند و به آن بازگشت

می‌کنند و آن اصل توحید است که اگر یک یک معارف آن را تحلیل کنیم ، سر از آن اصل در می‌آوریم و اگر آن اصل را ترکیب نماییم به یک یک آن معارف بر می‌خوریم .
و نیز اگر برایمان ثابت شده که قرآن نازل شده بر پیامبر خاتم صلی‌الله‌علیه و آله‌وسلم متعرض داستان امت‌های گذشته بوده ، قرآن عصر خود را می‌بینیم که در این باره بیاناتی دارد که لایق‌ترین بیان و مناسب‌ترین کلام است که شایسته طهارت دین و نزاهت ساحت انبیاء علیهم‌السلام می‌باشد ، بطوری که انبیاء را افرادی خالص در بندگی و اطاعت خدا معرفی می‌کند و این معنا وقتی برای ما محسوس می‌شود که داستان قرآنی هر یک از انبیاء را با داستان همان پیغمبر که در تورات و انجیل آمده مقایسه نماییم آن وقت به بهترین وجهی دستگیرمان می‌شود که قرآن ما چقدر با کتب عهدین تفاوت دارد .

و نیز اگر می‌دانیم که در قرآن کریم اخبار غیبی بسیاری بوده ، در قرآن عصر خود نیز می‌بینیم که بسیاری از آیات آن بطور صریح و یا تلویح از حوادث آینده جهان خبر می‌دهد .

و نیز می‌بینیم که خود را به اوصاف پاک و زیبا از قبیل نور و هادی به سوی صراط مستقیم و به سوی ملتی اقوم - یعنی تواناترین قانون و آیین در اداره امور جهان - ستوده و قرآن عصر خود را نیز می‌یابیم که فاقد هیچ یک از این اوصاف نیست و در امر هدایت و دلالت از هیچ دقتی فروگذار نکرده است .

و از جامع‌ترین اوصافی که برای خود قائل شده صفت یادآوری خداست و اینکه در راهنمایی به سوی خدا همیشه زنده است و همه جا از اسمای حسنی و صفات علیای خدا اسم می‌برد و سنت او را در صنع و ایجاد وصف می‌کند و اوصاف ملائکه و کتب و رسل خدا را ذکر می‌نماید ، شرایع و احکام خدا را وصف می‌کند ، منتهی الیه و سرانجام امر خلقت یعنی معاد و برگشت به سوی خدا و جزئیات سعادت و شقاوت و آتش و بهشت را بیان می‌کند .

و همه اینها ذکر و یاد خداست ، و همانست که قرآن کریم به قول مطلق ، خود را بدان نامیده است .

چون از اسامی قرآن هیچ اسمی در دلالت بر آثار و شؤون قرآن به مثل اسم ذکر نیست ، به همین جهت در آیاتی که راجع به حفظ قرآن از زوال و تحریف صحبت می‌کند آن را به نام ذکر یاد نموده و از آن جمله می‌فرماید:

« ان الذین یلحدون فی آیاتنا لا یخفون علینا ا فمن یلقى فی النار خیر ام من یاتی
آمنا یوم القیمه ا عملوا ما شئتم انه بما تعلمون بصیرا

ان الذین کفروا بالذکر لما جاءهم و انه لکتاب عزیز!

لا یاتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه تنزیل من حکیم حمید! (۴۰ تا ۴۲/فصلت)

که می‌فرماید: قرآن کریم از این جهت که ذکر است باطل بر آن غلبه نمی‌کند، نه روز نزولش و نه در زمان آینده، نه باطل در آن رخنه می‌کند و نه نسخ و تغییر و تحریفی که خاصیت ذکریتش را از بین ببرد.

و نیز در آیات مورد بحث ذکر را به طور مطلق بر قرآن کریم اطلاق نموده و نیز به طور مطلق آن را محفوظ به حفظ خدای تعالی دانسته و فرموده:

« انا نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون! » (۹/حجر)

که از آن دو اطلاق این معنا استفاده می‌شود که گفتیم قرآن کریم از هر زیاده و نقصان و تغییر لفظی و یا ترتیبی که ذکر بودن آن را از بین ببرد محفوظ خواهد بود. یکی از حرفهای بی پایه‌ای که در تفسیر آیه مورد بحث زده‌اند این است که ضمیر له را به رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم برگردانده و گفته‌اند: منظور از اینکه ما او را حفظ می‌کنیم آن جناب است.

ولی این معنا با سیاق آیه سازش ندارد، زیرا مشرکین که آن جناب را استهزاء می‌کردند بخاطر قرآن بود که به ادعای آن جناب بر او نازل شده، همچنانکه قبلاً هم به این نکته اشاره کرده و فرموده بود: « و قالوا یا ایها الذی نزل علیه الذکر انک لمجنون! » (۶/حجر)

پس از آنچه گذشت این معنا به دست آمد که: قرآنی که خدای تعالی بر پیغمبر گرامیش صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نازل کرده و آن را به وصف ذکر توصیف نموده به همان نحو که نازل شده، محفوظ به حفظ الهی خواهد بود و خدا نخواهد گذاشت که دستخوش زیاده و نقص و تغییر شود.

و خلاصه دلیل ما هم این شد که قرآنی که خدای تعالی بر پیغمبرش نازل کرده و در آیات زیادی آن را به اوصاف مخصوصی توصیف نموده، اگر بخواهد محفوظ نباشد و در یکی از آن اوصاف دچار دگرگونی و زیاده و نقصان گردد آن وصف دیگر باقی نخواهد ماند و حال آنکه ما می‌بینیم قرآن موجود در عصر ما تمامی آن اوصاف را به کاملترین و بهترین طرز ممکن داراست.

از همینجا می‌فهمیم که دستخوش تحریفی که یکی از آن اوصاف را از بین برد نگشته است و قرآنی که اکنون دست ما است همان است که به رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نازل شده است.

پس اگر فرض شود که چیزی از آن ساقط شده و یا از نظر اعراب و زیر و زبر

کلمات و یا ترتیب آیات دچار دگرگونی شده باشد، باید قبول کرد که دگرگونی‌اش به نحوی است که کمترین اثری در اوصاف آن از قبیل اعجاز، رفع اختلاف، هدایت، نوریت، ذکریت، هیمنه و قهاریت بر سایر کتب آسمانی و ... ندارد.

پس اگر تغییری در قرآن کریم پیدا شده باشد از قبیل سقوط یک آیه مکرر و یا اختلاف در یک نقطه و یا یک اعراب و زیر و زبر و امثال آن است.

بحث دوم:

علاوه بر آنچه گذشت اخبار بسیاری هم که از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از طریق شیعه و سنی نقل شده که فرموده:

- در هنگام بروز فتنه‌ها و برای حل مشکلات به قرآن مراجعه کنید!

دلیل بر تحریف نشدن قرآن است.

دلیل دیگر آن حدیث شریف ثقلین است که از طریق شیعه و سنی به حد تواتر نقل شده که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود:

- انی تارک فیکم الثقلین کتاب الله و عترتی اهل بیتی ما ان تمسکتُم بهما لن

تضلوا بعدی ابدًا - به درستی که من در میان شما دو چیز گرانبگر باقی

می‌گذارم: کتاب خدا و عترتم ، اهل‌بیتم ، مادام که به آن دو تمسک جوئید

هرگز گمراه نخواهید شد!

چون اگر بنا بود قرآن کریم دستخوش تحریف شود معنا نداشت آن جناب مردم

را به کتابی دستخورده و تحریف شده ارجاع دهد و با این شدت تاکید بفرماید تا ابد هر وقت به آن دو تمسک جوئید گمراه نمی‌شوید .

و همچنین اخبار بسیاری که از طریق رسول خدا و ائمه اهل بیت علیهم‌السلام

رسیده، دستور داده‌اند اخبار و احادیثشان را به قرآن عرضه کنند ، زیرا اگر کتاب الهی تحریف شده بود معنایی برای این گونه اخبار نبود .

و اینکه بعضی گفته‌اند مقصود از این دستور تنها در اخبار فقهی است که باید

عرضه به آیات احکام شود و ممکن است قبول کنیم که آیات احکام تحریف نشده ، اما

دلیل بر این نیست که اصل قرآن تحریف نشده باشد صحیح نیست ، زیرا دستور مذکور

مطلق است و زیرنویسی ندارد که تنها اخبار فقهی را به قرآن عرضه کنید و اختصاص

دادنش به اخبار فقهی تخصیص بدون مخصص است .

علاوه بر اینکه زبان اخبار عرضه به قرآن صریح و یا دست کم نزدیک به صریح

است در اینکه دستور عرضه مزبور به منظور تشخیص راست از دروغ و حق از باطل است

و معلوم است که اگر در روایات دسیسه و دستبردی شده باشد تنها در اخبار مربوط به فقه و احکام نبوده بلکه اگر دشمن داعی به دسیسه در اخبار داشته داعیش در اخبار مربوط به اصول و معارف اعتقادی و قصص انبیاء و امم گذشته و همچنین اوصاف مبدأ و معاد قوی‌تر و بیشتر بوده است .

و لذا می‌بینیم روایات اسرائیلی که یهود داخل در روایات ما کرده‌اند و همچنین نظائر آن غالباً در مسائل اعتقادی است نه فقهی!

دلیل دیگر عدم تحریف از نظر روایات، روایاتی است که در آنها خود امامان اهل بیت علیهم‌السلام آیات کریمه قرآن را در هر باب موافق و عین آنچه در این قرآن موجود در عصر ماست قرائت کرده‌اند، حتی در آن روایات، اخبار آحادی که می‌خواهند قرآن را تحریف شده معرفی کنند آیه را آنطور که در قرآن عصر ماست تلاوت کرده‌اند و این بهترین شاهد است بر اینکه مراد در بسیاری از آنها که دارد آیه فلان جور نازل شده است تفسیر بر حسب تنزیل و در مقابل بطن و تاویل است .

دلیل دیگر، روایاتی است که از امیر المؤمنین و سائر ائمه معصومین علیهم‌السلام وارد شده که قرآن موجود در دست مردم همان قرآنی است که از ناحیه خدا نازل شده، اگر چه غیر آن قرآنی است که علی علیه‌السلام آن را به خط خود تنظیم نموده است و در زمان ابو بکر و همچنین در زمان عثمان که به تنظیم و کتابت قرآن پرداختند آن حضرت را مشارکت ندادند .

و از همین باب است اینکه به شیعیان خود فرموده‌اند:

– اقرؤا كما قرء الناس – قرآن را همانطور که مردم می‌خوانند بخوانید!

و مقتضای این روایات این است که اگر در آن روایات دیگر آمده که قرآن علی علیه‌السلام مخالف قرآن موجود در دست مردم است معنایش این است که از نظر ترتیب بعضی سوره‌ها یا آیات تفاوت دارد، آن هم سوره یا آیاتی که بهم خوردن ترتیب کمترین اثری در اختلال معنای آن ندارد و آن اوصافی را که گفتیم خداوند قرآن را به این اوصاف توصیف نموده از بین نمی‌برد .

پس مجموع این اخبار – هر چند که مضامین آنها با یکدیگر مختلف است – دلالت قطعی دارد بر اینکه قرآنی که امروز در دست مردم است همان قرآنی است که از ناحیه خدای تعالی بر خاتم انبیاء صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نازل شده است، بدون اینکه چیزی از اوصاف کریمه‌اش و آثار و برکاتش از بین رفته باشد!

بحث سوم:

عده‌ای از محدثین شیعه و حشویه و جماعتی از محدثین اهل سنت را عقیده بر این است که قرآن کریم تحریف شده، به این معنا که چیزی از آن افتاده و پاره‌ای الفاظ آن تغییر یافته و ترتیب آیات آن بهم خورده .
و اما تحریف به معنای زیاد شدن چیزی در آن فرضیه‌ایست که احدی از علمای اسلام بدان قائل نشده است .
محدثین مذکور بر عدم وقوع زیادت در قرآن به وسیله اجماع امت و بر وقوع نقص و تغییر در آن به وجوه زیادی احتجاج کرده‌اند:

۱- در اخبار بسیاری از طریق شیعه و سنی روایت شده که یا دلالت دارند بر سقوط بعضی از سوره‌ها و یا بعضی آیات و یا بعضی جملات و یا قسمتی از جملات و یا کلمات و یا حروف آن که در همان ابتدا در موقع جمع آوری آن در زمان ابی بکر، و همچنین در موقع جمع آوری بار دوم آن، در زمان عثمان اتفاق افتاده و نیز دلالت دارند بر تغییر و جابجا شدن آیات و جملات .

و این روایات بسیار است که محدثین شیعه آنها را در جوامع حدیث و سایر کتب معتبر خود آورده‌اند و بعضی از ایشان عدد آنها را بالغ بر دو هزار حدیث دانسته‌اند .
و همچنین محدثین اهل سنت در صحاح خود، مانند صحیح بخاری و صحیح مسلم، سنن ابی داوود، نسائی، احمد و سایر جوامع حدیث و کتب تفسیر و غیر آن نقل کرده‌اند .

و آلوسی در تفسیر خود عدد آنها را بیش از حد شمار دانسته است .
البته آنچه گفته شد غیر موارد اختلافی است که میان مصحف عبد الله بن مسعود با مصحف معروف است، که این خود بالغ بر شصت و چند مورد است .
و نیز غیر از موارد اختلاف مصحف ابی بن کعب با مصحف عثمانی است، که آن نیز بالغ بر سی و چند مورد است .

و همچنین اختلاف میان خود مصحف‌های عثمانی که خود او نوشته و به اقطار بلاد اسلامی آن روز فرستاده است که به قول ابن طاووس - در سعد السعود - بالغ بر پنجاه و چند مورد و به قول دیگران چهل و پنج مورد است، چون عثمان پنج و یا هفت مصحف نوشته به شام، مکه، بصره، کوفه، یمن و بحرین فرستاده و یکی را در مدینه نگهداشته است .

و نیز آنچه نقل شد غیر اختلافی است که از نظر ترتیب میان مصحف‌های

عثمانی و مصحف‌های دوره اول (زمان ابی بکر) وجود دارد ، زیرا سوره انفال در جمع بار اول جزو سوره‌های مثنای و سوره براءت جزو سوره‌های مئین قرار داشت و حال آنکه در جمع دوم هر دو سوره جزو سوره‌های طوال قرار گرفته و روایتش به زودی از نظر خواننده می‌گذرد .

باز آنچه تاکنون گفته شد غیر اختلافی است که در ترتیب سوره‌ها وجود دارد ، چون بر حسب روایات ، ترتیب سوره‌ها در مصحف عبد الله بن مسعود و مصحف ابی بن کعب غیر ترتیبی است که در مصحف عثمان است .

و همچنین غیر اختلافی است که در میان قرائت‌ها وجود دارد ، زیرا قرائت‌های غیر معروفی است که از صحابه و تابعین روایت شده که با قرائت معروف اختلاف دارد که اگر همه آنها را حساب کنیم به هزار یا بیش از آن بالغ می‌شود!

۲- دلیل دوم ایشان اعتبار عقلی است ، به این بیان که عقل بعید می‌داند قرآنی به دست غیر معصوم جمع آوری شود و هیچ اشتباه و غلطی در آن وجود نداشته باشد و عینا موافق واقع از کار در آید .

۳- روایتی است از عامه و خاصه که: علی علیه‌السلام بعد از رحلت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از مردم کناره‌گیری کرد و بیرون نمی‌آمد مگر برای نماز تا آنکه قرآن را جمع آوری نمود آنگاه آن را به مردم ارائه داد و اعلام کرد که این همان قرآنی است که خداوند بر پیغمبرش نازل فرموده و من آن را جمع آوری کردم! مردم او را رد کردند و قرآن او را نپذیرفتند و به قرآنی که زید بن ثابت جمع کرده بود اکتفاء کردند .

و اگر این دو قرآن عین هم بودند این حرف معنی نداشت و اصلا معنا نداشت که آن جناب قرآن را آورده اعلام کند که این همان قرآنی است که خدای تعالی بر پیغمبر اکرم نازل نموده ، با اینکه می‌دانیم علی علیه‌السلام بعد از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم داناترین مسلمانان به کتاب الله بود و لذا رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در حدیث ثقلین مردم را به او ارجاع داده و علاوه در حق آن جناب فرموده:

علی با حق است و حق با علی است!

۴- روایاتی است که می‌گوید : در این امت نیز آنچه در بنی اسرائیل واقع شده واقع می‌شود و طابق النعل بالنعل رخ می‌دهد و یکی از چیزهایی که در بنی اسرائیل اتفاق افتاد تحریف کتابشان بود که قرآن و روایات ما بدان تصریح دارد ، ناگزیر باید در

این امت هم اتفاق بیفتد و کتاب این امت یعنی قرآن کریم هم باید تحریف شود(و گر نه آن روایات درست در نمی‌آید!)

در صحیح بخاری از ابی سعید خدری روایت کرده که رسول خدا صلی‌الله علیه‌وآله‌وسلم فرمود: به زودی سنت‌های اقوام گذشته را وجب به وجب و ذراع به ذراع پیروی خواهید کرد، حتی اگر آنها به سوراخ سوسمار رفته باشند، شما هم می‌روید. گفتیم یا رسول الله صلی‌الله علیه‌وآله‌وسلم پدر و مادران یهود و نصاری خود را پیروی می‌کنیم؟ فرمود: پس چه کسی را؟

این روایت مستفیض است و در جوامع حدیث از عده‌ای از صحابه مانند ابی سعید خدری - که قبلاً روایتش نقل شد - و ابی هریره، عبد الله عمر، ابن عباس، حذیفه، عبد الله بن مسعود، سهل بن سعد، عمر بن عوف، عمرو بن عاص، شداد بن اوس و مستورد بن شداد، در عباراتی قریب المعنی نقل کرده‌اند. و نیز این روایت بطور مستفیض از طرق شیعه از عده‌ای امامان اهل بیت علیهم‌السلام از رسول خدا صلی‌الله علیه‌وآله‌وسلم روایت شده.

همچنانکه قمی در تفسیر خود از آن جناب آورده که فرموده: راهی که پیشینیان رفتند شما نیز طبق النعل بالنعل و مو به مو خواهید رفت و حتی راه آنان را یک وجب و یک ذراع و یک باع هم تخطی نمی‌کنید، تا آنجا که اگر آنها به سوراخ سوسماری رفته باشند شما هم خواهید رفت.

پرسیدند یا رسول الله! مقصود شما از گذشتگان، یهود و نصاری است؟ فرمود: پس کیست؟ بزودی عروه و دست آویزهای اسلام را یکی پس از دیگری پاره خواهید کرد و اولین چیزی که آن را از دست می‌دهید امانت و آخرین آنها نماز است!

اما جواب از استدلال ایشان به اجماع امت بر عدم تحریف به زیاده، این است که اجماع امت، حجتی است مدخوله، برای اینکه حجت بودنش مستلزم دور است. توضیح اینکه: اجماع به خودی خود حجت عقلی یقینی نیست، بلکه آن کسانی که اجماع را به عنوان یک حجت شرعی معتبر می‌دانند قائلند به اینکه در صورتی که اعتقاد آور برای انسان باشد فقط اعتقادی ظنی خواهد بود(نه قطعی) و در این مساله اجماع منقول و محصل یکسان می‌باشد.

و اینکه بعضی میان آن دو فرق گذاشته و گفته‌اند اجماع محصل قطع آور است، اشتباه کرده‌اند، برای اینکه آنچه که اجماع افاده می‌کند بیش از مجموع اعتقادهایی که از یک یک اقوال حاصل می‌شود نیست و آحاد اقوال در اینکه بیش از ظن افاده نمی‌کنند

مثل یکدیگرند و انضمام اقوال به یکدیگر بیش از این اثر ندارد که ظن را تقویت کند نه اینکه قطع بیاورد، زیرا قطع، اعتقاد مخصوصی است بسیط و مغایر با ظن، نه اینکه اعتقادی مرکب از چند مظنه بوده باشد.

تازه این در اجماع محصل است که خود ما اقوال را تتبع نموده یک قول و دو قول و سه قول موافق بدست آوریم و همچنین تا معلومان شود که در مساله قول مخالفی نیست.

و همانطور که گفتیم این تتبع بیش از این اثر ندارد که مظنه آدمی را به قطع نزدیک کند ولی افاده قطع نمی‌کند.

و اما اجماعی که دیگران از اهل علم و بحث برای ما نقل کنند و بگویند فلان مطلب اجماعی است که بی اعتباریش روشن‌تر است، زیرا به منزله یک روایت و خبر واحد است که بیش از افاده ظن اثری ندارد.

پس حاصل کلام این شد که اجماع حجتی است ظنی و شرعی که دلیل اعتبارش نزد اهل سنت مثلا خبری است که نقل می‌کنند که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرموده: امت من بر خطا و ضلالت اتفاق و اجماع نمی‌کند و نزد شیعه به این است که یا قول معصوم علیه‌السلام در میان اقوال مجمعین باشد و یا از قول مجمعین به گونه‌ای کشف از قول معصوم شود.

پس حجیت اجماع چه منقولش و چه محصلش، موقوف بر قول معصوم (پیغمبر و امام) است، که آن نیز موقوف بر نبوت و صحت نبوت هم در این عصر متوقف بر سلامت قرآن و مصونیتش از تحریف است.

آن تحریفی که گفتیم صفات قرآن از قبیل هدایت و قول فصل و مخصوصا اعجاز را از بین ببرد، چون غیر از قرآن کریم معجزه زنده و جاویدی برای نبوت خاتم الانبیاء صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نیست و تنها قرآن است که معجزه آن جناب در این عصر شمرده می‌شود و به احتمال تحریف به زیاده و یا نقیصه و یا هر دگرگونی دیگری وثوقی به این معجزه باقی نمی‌ماند، چون نمی‌دانیم که آنچه در قرآن است کلام خالص خداست یا نه. پس در صورت تحریف، قرآن از حجیت می‌افتد و با سقوط حجیت، اجماع هم از حجیت می‌افتد.

این بود معنای آنچه که گفتیم اجماع حجتی است مدخوله که حجت بودنش مستلزم دور است.

خواهید گفت: شما در اول بحث گفتید که وجود قرآنی نازل بر پیغمبر اسلام در میان ما مسلمانان از ضروریات تاریخ است و با چنین اعترافی دیگر حجیت اجماع

موقوف بر اثبات حجیت قرآن و نبوت خاتم النبیین نیست .

در جواب می‌گوییم : صرف اینکه آنچه در دست ماست مشتمل بر قرآن واقعی است ، باعث نمی‌شود که دیگر احتمال زیاده و نقصان و تغییر را ندهیم ، باز در هر آیه و یا جمله و یا سوره‌ای که در اثبات مطلبی مانند : نبوت خاتم الانبیاء و پس از آن اجماع و امثال آن محتاج به آن باشیم احتمال تحریف را می‌دهیم و قرآن به کلی از حجیت ساقط می‌گردد .

و اما پاسخ از دلیل اول اینکه اولاً : تمسک به اخبار برای اثبات تحریف قرآن مستلزم حجت نبودن خود آن اخبار است ، نظیر دوری که در اجماع بیان کردیم (زیرا با تحریف شدن قرآن دلیلی بر نبوت خاتم الانبیاء باقی نمی‌ماند تا چه رسد به امامت امامان و حجیت اخبار ایشان).

پس کسی که به اخبار مذکور استدلال می‌کند تنها می‌تواند به عنوان یکی از مصادر تاریخ به آن تمسک بجوید و در تاریخ هم هیچ مصدر متواتری و یا مصدری همراه با قرائن قطعی که مفید علم و یقین شود وجود ندارد و عقل در هیچ یک از آن مصادر مجبور به قبول نیست ، چون هر چه هست همه اخباری آحاد است که یا ضعیف در سند است و یا قاصر در دلالت و یا به فرض صحت سند و روشنی دلالت که در نایابی چون کبریت احمر است تازه بیش از ظن افاده نمی‌کند .

زیرا گو اینکه سندش صحیح و دلالتش روشن است ، لیکن از جعل و دسیسه در امان نیست ، چون اخباری که بدست یهود در میان اخبار ما دسیسه شد آنقدر ماهرانه دسیسه شده که از اخبار واقعی خود ما قابل تمیز نیست و خبری هم که ایمن از جعل و دسیسه نباشد قابل اعتماد نیست .

از همه اینها که بگذریم اخبار مذکور آیه‌ها و سوره‌هایی را نشان می‌دهد که از قرآن افتاده که به هیچ وجه شبیه به نظم قرآنی نیست ، گذشته از اینکه بخاطر مخالفتش با قرآن مردود است .

و اما اینکه گفتیم سند بیشتر آن اخبار ضعیف است ، مراجعه به سندهای آنها مصدق گفتار ماست ، زیرا اگر مراجعه کنید خواهید دید یا مرسلند و اصلاً سند ندارند و یا مقطوع و بریده سندند و یا رجال سند ضعیفند ، آنهم که سالم است آنقدر کم و ناچیز است که قابل اعتماد نیست .

و این هم که گفتیم پاره‌ای از آنها در دلالت قاصرند ، دلیلش این است که بسیاری از آنها اگر آیه قرآن را آورده‌اند ، آورده‌اند که تفسیر کنند ، نه اینکه بگویند آیه اینطور نازل نشده ، مانند روایتی که در روضه کافی از ابی الحسن اول علیه‌السلام در

ذیل آیه: «اولئك الذين يعلم الله ما فى قلوبهم فاعرض عنهم! (فقد سبقت عليهم كلمة الشقاء و سبق لهم العذاب!) و قل لهم فى انفسهم قولا بليغا!» (۶۳/نسا) است که جمله بین پرانتز به عنوان تفسیر آورده شده است .

و مانند روایتی که در کافی از امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه: «و ان تلووا او تعرضوا!» فرموده: «ان تلووا الامر) و تعرضوا) عما امرتهم به، فان الله كان بما تعملون خبيرا!» (۱۳۵/نسا) که جملات بین پرانتز به عنوان تفسیر و توضیح است ، نه جزو آیه. و همچنین روایات تفسیری دیگری که آقایان جزو روایات تحریف شمرده‌اند.

و ملحق به این باب است روایات بی شماری که سبب نزول آیات را بیان می‌کند و آقایان آنها را جزو ادله تحریف قرآن شمرده‌اند ، مانند روایاتی که می‌فرماید : این آیه اینطور است : « يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك (فى على!)» (۶۷/مائده) و حال آنکه روایت نمی‌خواهد بگوید کلمه (فى على) جزو قرآن بوده ، بلکه می‌خواهد بفرماید آیه در حق آن جناب نازل شده است .

و همچنین روایاتی که دارد : فرستادگان بنی تمیم وقتی خدمت رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم می‌رسیدند، پشت در منزلش می‌ایستادند و صدا می‌زدند که به سر وقت ما بیرون بیا .

آنگاه آیه‌ای را که در این مورد نازل شده این چنین نقل کرده: «ان الذين ينادونك من وراء الحجرات) بنو تمیم) اكثرهم لا يعقلون!» (۴/حجرات) آنگاه آقایان پنداشتند که کلمه بنو تمیم جزء آیه بوده و ساقط شده است .

باز ملحق به این باب است روایات بی شمار دیگری که در جری قرآن (تطبیق کلیات آن بر مصادیق) وارد شده است ، مانند روایتی که در ذیل آیه: «و سيعلم الذين ظلموا (آل محمد حقهم)» (۲۲۷/شعرا) آمده که جمله (آل محمد حقهم) به منظور بیان یکی از مصادیق ظلم آورده شده ، نه به عنوان متن آیه .

و روایتی که در خصوص آیه: «و من يطع الله و رسوله) فى ولايت على و الائمة من بعده،) فقد فاز فوزا عظيما!» (۷۱/احزاب) و این گونه روایات بسیار زیاد است .

باز ملحق به این باب است روایاتی که وقتی آیه‌ای را تفسیر می‌کند ذکرى و یا دعایی به آن اضافه می‌نماید ، تا مردم در هنگام خواندن آن آیه ادب را رعایت نموده ، آن ذکر و دعا را بخوانند ، همچنانکه در کافی به سند خود از عبد العزيز بن مهتدی روایت کرده که گفت از حضرت رضا علیه السلام در باره سوره توحید پرسیدم فرمود: هر کس بخواند «قل هو الله احد!» را و به آن ایمان داشته باشد توحید را شناخته است .

آنگاه اضافه کرده است: عرض کردم چطور بخوانیم آن را ؟ فرمود: همانطور که

مردم آن را می‌خوانند: قل هو الله احد ، الله الصمد لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفوا احد! كذلك الله ربى كذلك الله ربى!»

و نیز جزو ادله قاصر الدلاله آقایان باید روایاتی را شمرد که در باب الفاظ آیه‌ای وارد شده و آقایان آنها را از ادله تحریف شمرده‌اند ، مانند روایتی که در پاره‌ای روایات مربوط به آیه: « و لقد نصرکم الله ببدر و انتم اذلة! » (۱۲۳/ال عمران) دارد آیه اینطور است: « و لقد نصرکم الله ببدر! و انتم ضعفاء! » و در بعضی دیگر آمده: « و لقد نصرکم الله ببدر! و انتم قلیل! »

و این اختلافات چه بسا خود قرینه باشد بر اینکه ، منظور ، تفسیر آیه به معنا است ، به شهادت اینکه در بعضی از آنها آمده که : صلاح نیست اصحاب بدر را که یکی از ایشان رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است ذلیل نامید و به وصف ذلت توصیف نمود، پس منظور از لفظ اذلة در آیه شریفه جمعیت کم و ناتوان است نه خوار و ذلیل .

و چه بسا از این روایات که در میان خود آنها تعارض و تنافی است که به حکم کلی (تساقط روایات در هنگام تعارض) از درجه اعتبار ساقط اند ، مانند روایات وارده از طرق خاصه و عامه در اینکه آیه‌ای در قرآن برای حکم سنگسار بوده و افتاده آنگاه در بیان اینکه آیه مذکور چه بوده در یکی چنین آمده: « اذا زنى الشيخ و الشيخة فارجموهما البتة فانهما قضيا الشهوة - وقتی پیرمرد و پیرزن زنا کردند باید حتما سنگسار شوند زیرا این طبقه شهوترانی خود را کرده‌اند! » و در بعضی دیگر چنین آمده: « الشيخ و الشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة فانهما قضيا الشهوة - پیرمرد و پیرزن اگر زنا کنند باید حتما سنگسار شوند چون آنها شهوترانی خود را کرده‌اند! »

و در بعضی آمده: « و بما قضيا من اللذة . » و در بعضی دیگر در آخر آیه آمده : « نکالا من الله و الله علیم حکیم! » و در بعضی در آخرش آمده: « نکالا من الله و الله عزیز حکیم! »

و نیز مانند آیه الكرسي على التنزيل که روایاتی در باره‌اش رسیده و در بعضی از آنها چنین آمده: « الله لا اله الا هو الحى القيوم لا تاخذه سنة و لا نوم له ما فى السموات و ما فى الارض (و ما بينهما و ما تحت الثرى عالم الغيب و الشهادة فلا يظهر على غيبه احدا ، من ذا الذى يشفع عنده ... و هو العلى العظيم) و الحمد لله رب العالمين! » (۲۵۵/بقره) و در بعضی دیگر جمله: « الحمد لله رب العالمين! » را در آخر آیه سوم بعد از جمله: « هم فيها خالدون، » آورده .

در بعضی چنین آمده: « له ما فى السموات و ما فى الارض (و ما بينهما و ما تحت الثرى عالم الغيب و الشهادة الرحمن الرحيم...!) » و در بعضی دیگر اینطور آمده: « عالم الغيب و الشهادة الرحمن الرحيم بديع السموات و الارض ذو الجلال و الاكرام رب العرش

العظیم!» و در بعضی دیگر آمده: «عالم الغیب و الشهاده العزیز الحکیم!» و اینکه بعضی از محدثین گفته‌اند که اختلاف روایات در آیاتی که نقل شد ضرر به جایی نمی‌رساند چون این روایات در اصل تحریف قرآن اتفاق دارند مردود و غلط است، چون اتفاق روایات مذکور در تحریف شدن قرآن ضعف دلالت آنها را جبران نمی‌کند و هر یک از آنها دیگری را دفع می‌کند .

و اما اینکه گفتیم دسیسه و جعل در روایات شایع شده ، مطلبی است که اگر کسی به روایات مربوط به خلقت و ایجاد و قصص انبیای سلف و امتهای گذشته و همچنین به اخبار وارده در تفاسیر آیات و حوادث واقعه در صدر اسلام مراجعه نماید هیچ تردیدی ، در آن برایش باقی نمی‌ماند ، چون بزرگترین چیزی که از اسلام خواب را بر چشم دشمنان حرام کرده و ایشان حتی یک لحظه از خاموش کردن نور آن و کم فروغ کردن شعله فروزان آن و از بین بردن آثار آن از پای نمی‌نشینند ، قرآن کریم است .

آری قرآن کریم است که کلهفی منبع و رکنی شدید برای اسلام است، قلعه‌ای است که جمیع معارف دینی و سند زنده و جاوید نبوت و مواد دعوت در آن متحصن است .

آری ، دشمنان خوب فهمیده بودند که اگر بتوانند به قرآن دستبرد زنی و حجیت آن را مختل سازند ، امر نبوت خاتم الانبیاء بدون کمترین درد سری باطل می‌شود و شیرازه دین اسلام از هم می‌گسلد و دیگر بر بنای اسلام سنگی روی سنگی قرار نمی‌گیرد .

و عجب از این گونه علمای دینی است که در مقام استدلال بر تحریف شدن قرآن بر می‌آیند و آنگاه به روایاتی که به صحابه و یا به ائمه اهل بیت منسوب شده احتجاج می‌کنند و هیچ فکر نمی‌کنند که چه می‌کنند .

اگر حجیت قرآن باطل گردد ، نبوت خاتم الانبیاء باطل شده و معارف دینی لغو و بی اثر می‌شود و در چنین فرضی این سخن به کجا می‌رسد که در فلان تاریخ مردی دعوی نبوت نموده و قرآنی به عنوان معجزه آورد ، خودش از دنیا رفت ، و قرآنش هم دستخورده شد و از او چیزی باقی نماند مگر اجماع مؤمنین به وی ، بر اینکه او به راستی پیغمبر بوده و قرآنش هم به راستی معجزه‌ای بر نبوت او بوده است و چون اجماع حجت است - زیرا همان پیغمبر آن را حجت قرار داده و یا از اجماع مجمعین کشف می‌کنیم که قول یکی از جانشینانش در آن هست - پس باید نبوت او و قرآنش را قبول کنیم؟! و کوتاه سخن ، احتمال دسیسه و جعل حدیث که احتمال قوی هم هست و شواهد و قرائن آن را تایید می‌کند ، واقعی و اعتباری برای روایات مذکور باقی نمی‌گذارد و با در نظر

گرفتن آن ، دیگر نه حجیت شرعی بر آن اخبار باقی می ماند و نه حجیت عقلانی ، حتی صحیح‌السندترین آنها هم از اعتبار ساقط می گردد، زیرا حجیت سند ، معنایش این است که رجال حدیث دروغ عمدی نمی گویند و اما اینکه فریب نمی خورند و در اصول روایتی آنان هم دست برده نمی شود ، ربطی به صحت سند ندارد .

و اما اینکه گفتیم روایات تحریف ، آیات و سوره‌هایی را سوای قرآن اسم می برد که از نظر نظم و اسلوب هیچ شباهتی به نظم قرآن ندارد ، دلیلش مراجعه خود خواننده عزیز است که اگر مراجعه کند به موارد بسیاری - از قبیل سوره خلع و سوره حقد که به چند طریق از طرق اهل سنت روایت شده است - بر خواهد خورد و به طور قطع گفتار ما را تصدیق خواهد نمود و ما این دو سوره را در اینجا می آوریم تا زحمت خواننده را کم کرده باشیم : سوره خلع چنین است: «بسم الله الرحمن الرحيم انا نستعینک و نستغفرک و نشئ علیک و لا نکفرک و نخلع و نترک من یفجرک،» و سوره حقد چنین است: «بسم الله الرحمن الرحيم اللهم ایاک نعبد و لک نصلى و نسجد و الیک نسعی و نحفد نرجو رحمتک و نخشی نقمتک ان عذابک بالکافرین ملحق!» و همچنین سوره ولایت و غیر آن که پاره‌ای روایات آن را آورده اقاویل و هذیان‌هایی است که سازنده‌اش از نظم قرآنی تقلید کرده و نتیجه‌اش این شده که اسلوب عربی مانوس و معمولی را هم از دست داده است و مانند زاغ شده که خواست چون کبک بخرامد راه رفتن خود را نیز فراموش کرد ، این دشمن قرآن نیز که نتوانسته است به نظم آسمانی و معجز قرآن برسد ، اسلوب معمولی زبان عرب را هم فراموش کرده ، چیزی گفته است که هر طبع و ذوقی از شنیدنش دچار تهوع می شود و لذا باز هم به شما خواننده عزیز سفارش می کنم که به این یاوه‌گویی‌هایی که دشمنان خواستند به قرآن نسبت دهند ، مراجعه نماید تا به درستی دعوی ما پی ببرد ، آنوقت است که با اطمینان خاطر و به جرأت تمام حکم می کند بر اینکه محدثینی که به چنین سوره‌هایی اعتناء می کنند ، بخاطر تعصب و تعبد شدید است که نسبت به روایات دارند و در تشخیص صحیح از مجعول آن و در عرضه داشتن احادیث بر قرآن کوتاهی می کنند و اگر این تعصب و تعبد نبود ، کافی بود در یک نظر حکم کنند به اینکه ترهات مذکور جزو قرآن کریم نیست .

و اما اینکه گفتیم روایات تحریف ، به فرضی هم که صحیح باشد مخالف با کتاب است و به همین جهت باید طرح شود .

توضیحش این است که مقصود ما مخالفت با ظاهر آیه: «انا نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون!» (۹/حجر) و ظاهر آیه: «و انه لکتاب عزیز لا یاتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه!» (۴۲/فصلت) نیست ، تا بگویید این مخالفت ظنی است - چون ظهور الفاظ آیه

جزو ادله ظنی است - بلکه مراد مخالفت با دلالت قطعی کتاب است ، چون مجموع قرآنی که فعلا در دست ما است به بیانی که در دلیل اول بر نفی تحریف گذشت ، دلالت قطعی دارد بر اینکه در قرآن تحریفی رخ نداده است .

و چطور ممکن است در این دلالت خدشه کرد و حال آنکه قرآنی که در دست ما هست اجزایش در نظم بدیع و معجزه بودن نظیر یکدیگرند و خودش در دفع اختلافاتی که در بدو نظر به ذهن می‌رسد کافی است .

نه در دفع آن اختلافات نقصی دارد و نه در افاده معارف حقیقی و علوم الهی کلی و جزئیش قصوری ، معارفش همه به هم مربوط و فروعش بر اصولش مترتب و اطرافش بر اوساطش منعطف است و این خصوصیات که در نظم قرآنی است و خداوند آن را به آن خصوصیات ، وصف نموده در همه جای این کتاب مشهود است .

و اما پاسخ از دلیل دوم آنان که گفتند عقل بعید می‌داند قرآنی به دست غیر معصوم جمع آوری شود و هیچ اشتباه و غلطی در آن نباشد اینست که این حرف ، حرفی خرافی بیش نیست ، بلکه مطلب به عکس است ، زیرا عقل مخالفت نوشته شده را با واقعش ممکن می‌داند ، نه اینکه موافقت آن دو را بعید و مخالفت آن را واجب شمارد پس هر جا که دلیل و قرینه‌ای باشد بر اینکه نوشته شده با واقعش موافق است آن را می‌پذیرد و ما به جای یک دلیل و یک قرینه دلیل‌هایی ارائه دادیم که همه موافقت این قرآن را با واقعش اثبات می‌کردند .

و اما پاسخ از دلیل سومشان اینکه صرف جمع آوری قرآن کریم توسط علی ، امیر المؤمنین علیه‌السلام و عرضه داشتن بر اصحاب و نپذیرفتن آنان دلیل نمی‌شود بر اینکه قرآنی که آن جناب جمع آوری کرده بود مخالف با قرآن دیگران بوده و از حقایق اصولی دین و یا فرعی آن چیزی اضافه داشته است و بیش از این احتمال نمی‌رود که قرآن آن جناب از نظر ترتیب سوره‌ها و یا آیه‌های یک سوره که به تدریج نازل شده است با قرآن سایرین مخالفت داشته است ، آن هم مخالفتی که به هیچ یک از حقایق دینی برخورد نداشته .

چون اگر غیر این بود و واقعا قرآن آن حضرت حکمی یا احکامی از دین خدا را مشتمل می‌بود که در قرآنهای دیگر افتاده بوده است ، امیر المؤمنین به آن سادگی دست از قرآن خود بر نمی‌داشت ، بلکه به طور قطع به وسیله آن به احتجاج می‌پرداخت و به مجرد اعراض آنان قانع نمی‌شد ، همچنانکه می‌بینیم که در موارد مختلفی با آنان احتجاج نموده و روایات ، احتجاجات آن حضرت را ضبط نموده و در آن حتی یک مورد هم نقل نشده که آن جناب در باره امر ولایت و خلافتش و یا در امر دیگری آیه و یا سوره‌ای

خوانده باشد که در قرآنهاى خود آنان نبوده باشد و آن جناب ایشان را به خیانت در قرآن متهم کرده باشد .

ممکن است کسی چنین خیال کند که علی علیه السلام بخاطر حفظ وحدت مسلمین پافشاری نکرد. در جواب می‌گوییم اگر مسلمانان سالیان درازی با قرآن انس گرفته بودند جا داشت علی علیه السلام از قرآن خود که فرضاً مخالف آن قرآنها بوده صرفنظر نماید تا مبدا وحدت مسلمین را شکسته باشد ولی گفتار ما در باره روز اولی است که مسلمانان به جمع کردن قرآن پرداخته بودند و هنوز قرآن در دست مردم نبود و در شهرها پخش نشده بود .

و ای کاش می‌فهمیدیم که چگونه ممکن است ادعا کنیم این همه آیاتی که شاید به قول و ادعای آنان بالغ بر هزارها آیه باشد همه راجع به امر ولایت بوده و مخالفین آن حضرت آنها را حذف کرده‌اند؟! و یا اصولاً آیه‌هایی بوده که عموم مسلمانان از آن خبری نداشته‌اند و تنها علی علیه السلام از آن خبر دار بوده؟! چطور چنین جرأتی به خود بدهیم، با آنهمه دواعی قوی که مسلمانان در حفظ قرآن و آن همه شوق و رغبتی که در فراگرفتن آن از خود نشان می‌دادند؟! و آن همه سعی و کوششی که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در تبلیغ آیات و رساندن آن به آفاق و تعلیم و بیان آن مبذول داشته است؟! با اینکه خود قرآن کریم در این باره تصریح کرده که:

« يعلمهم الكتاب و الحکمة! » (۲/جمعه) و نیز فرموده:

« لتبین للناس ما نزل الیهم! » (۴۴/نحل)

آن آیاتی که احادیث مرسل می‌گویند در سوره نساء در میان جمله « و ان خفتم الا تقسطوا فی الیتامی! » و جمله: « فانکحوا ما طاب لکم من النساء! » (۳/نسا) بوده و به اندازه یک ثلث قرآن یعنی بیش از دو هزار آیه می‌شده و افتاده .

و نیز آن آیاتی که محدثین سنی گفته‌اند از سوره براءت ساقط شده ، مانند بسم الله آن و صدها آیه که سوره مذکور را مساوی با سوره بقره می‌کرده و اینکه سوره احزاب بزرگتر از سوره بقره بوده و دویست آیه از آن ساقط شده .

و یا آن آیاتی که روایات مجعوله مذکور می‌گوید منسوخ التلاوه شده و جمعی از مفسرین اهل سنت هم برای دفاع از یک حدیث که گفته پاره‌ای از قرآن را خدا از یادها برد و تلاوتش را منسوخ کرد پذیرفته‌اند ، کجا رفته‌اند ؟ و چطور گم شده‌اند ، که حتی یک نفر هم سراغ یکی از آن هزارها را نگرفته است ؟ ! .

و اگر شما هم همان حدیث را سند قرار دهید ، و بگویید خدا از یادها برده می‌پرسیم از یاد بردن خدا چه معنا دارد ؟ و مقصود از نسخ تلاوت چه می‌تواند باشد ؟ آیا

نسخ تلاوت بخاطر این بوده که عمل به آن آیات منسوخ شده؟ پس چرا آیات منسوخه دیگری که هم اکنون در قرآن کریم است منسوخ التلاوه نشد؟ و تاکنون در قرآن کریم باقی مانده؟! مانند آیه صدقه و آیه نکاح زانیه و زانی و آیه عده و غیر آن؟ و جالب اینجاست که آقایان آیات منسوخ التلاوه را دو قسم می‌کنند، یکی آنها که هم تلاوتش نسخ شده و هم عمل به آن و قسم دیگر آن آیاتی که تنها تلاوتش نسخ شده است مانند آیه رجم و یا بخاطر این بوده که واجد صفات کلام خدایی نبوده و بدین جهت خداوند خط بطلان بر آنها کشیده و از یادهایشان برده است.

اگر چنین بود پس در حقیقت جزو کلام خدا و کتاب عزیز که «لا یتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه!» (۴۲/فصلت) نبوده، منزله از اختلاف نبود، قول فصل و هادی به سوی حق و به سوی صراط مستقیم و معجزه‌ای که بتوان با آن تحدی نمود و ... نبوده.

و کوتاه، سخن بگو قرآن نبوده، زیرا خدای تعالی قرآن را به صفاتی معرفی نموده است که آن را نازل شده از لوح محفوظ و نیز آن را کتاب عزیزی خواننده که در عصر نزولش و در اعصار بعد تا قیام قیامت باطل در آن راه ندارد و آن را قول فصل، هدایت، نور، فرقان میان حق و باطل، معجزه و ... نامیده است.

آیا با چنین معرفی باز هم می‌توانیم بگوییم این آیاتی که قرآن را معرفی می‌کند مخصوص به پاره‌ای از قرآن بوده که هم اکنون در دست ما است و تنها این باقیمانده از یادها نمی‌رود و منسوخ التلاوه و دستخوش بطلان نمی‌شود؟ آیا تنها این باقیمانده است که قول فصل، هدایت، نور، فرقان، و معجزه جاودانه است؟ و یا می‌گویید منسوخ التلاوه شدن و فراموش شدن بطلان نیست؟ چطور بطلان نیست؟ مگر بطلان غیر از این است که کلام ناقصی از اثر و خاصیت بیفتد و هیچ چیز نتواند آن را اصلاح نموده و برای ابد از کار بیفتد؟ و آیا با اینکه برای ابد از کار افتاده باز هم ذکر و یاد آورنده خداست.

پس حق همین است که به خود جرأت داده برای رهایی از این همه غلط بگوییم روایاتی که از طرق شیعه و سنی در تحریف و یا نسخ تلاوت رسیده بخاطر مخالفتش با کتاب خدا، مردود است.

و اما پاسخ از دلیل چهارم اینکه: اخباری که می‌گویند حوادث واقعه در امت اسلام مانند حوادثی است که در بنی اسرائیل رخ داده قبول داریم و حرفی در آنها نیست و اتفاقا اخبار بسیاری است که شاید به حد تواتر هم برسد، لیکن به شهادت وجدان و ضرورت این اخبار دلالت بر یکسان بودن در همه جهات ندارد، پس ناگزیر باید بپذیرید که این مشابهت در پاره‌ای امور آن هم از نظر نتیجه و اثر است، نه از نظر عین حادثه.

پس به فرضی هم که قبول کنیم که این روایات تحریف کتاب را هم شامل می‌شود، می‌گوییم ممکن است مشابهت امت اسلام با امت بنی اسرائیل در این مساله از جهت نتیجه تحریف یعنی حدوث اختلاف و تفرقه و انشعاب به مذاهب مختلف باشد، به نحوی که این مذهب آن مذهب را تکفیر کند.

همچنانکه در روایات بسیاری که بعضی ادعای تواتر آنها را کرده‌اند آمده که به زودی امت اسلام به هفتاد و سه فرقه منشعب می‌شود، همچنانکه امت نصاری به هفتاد و دو فرقه و امت یهود به هفتاد و یک فرقه منشعب شد.

و این هم پر واضح است که همه فرقه‌های مذکور از امت‌های سه‌گانه، مذهب خود را مستند به کتاب خدا می‌دانند و این نیست مگر بخاطر اینکه کلمات را از جای خود تحریف نموده‌اند و قرآن کریم را به رأی خود تفسیر کرده و به اخبار وارده در تفسیر آیات (و لو هر چه باشد!) اعتماد کرده‌اند بدون اینکه برای تشخیص صحیح از سقیم آن، به خود قرآن عرضه کرده باشند.

و کوتاه سخن، اصل روایات داله بر اینکه میان دو امت مشابهت و مماثلت است به هیچ وجه دلالت بر تحریف، آنطور که آنان ادعا می‌کنند ندارد.

بله، در بعضی از آنها تصریح شده به اینکه قرآن تغییر و اسقاط و تحریف می‌شود و لیکن گفتیم که این دسته از اخبار علاوه بر ضعف بخاطر مخالفت کتاب مردود است.

بحث چهارم:

در تاریخ یعقوبی آمده که: عمر بن خطاب به ابی بکر گفت: ای خلیفه رسول خدا! حاملین قرآن بیشترشان در جنگ یمامه کشته شدند، چطور است که قرآن را جمع آوری کنی زیرا می‌ترسم با از بین رفتن حاملین (حافظین) آن تدریجا از بین برود؟ ابی بکر گفت: چرا این کار را بکنم و حال آنکه رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم چنین نکرده بود؟ از آن به بعد همواره عمر پشت این پیشنهاد خود را گرفت تا آنکه قرآن جمع آوری و در صحفی نوشته شد، چون تا آن روز در تکه‌هایی از تخته و چوب نوشته می‌شد، و در نتیجه متفرق بود.

ابی بکر بیست و پنج نفر از قریش و پنجاه نفر از انصار را در جلسه‌ای دعوت کرد و گفت باید قرآن را بنویسید و آن را به نظر سعید بن العاص که مردی فصیح است برسانید.

البته بعضی روایت کرده‌اند که علی بن ابی طالب آن را پس از رحلت رسول خدا

صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم جمع نمود و بر شتری بار کرد و به محضر صحابه آورد و فرمود :
این قرآن است که من جمع آوری کرده‌ام .

علی علیه‌السلام قرآن را به هفت جزء تقسیم کرده بود. روایت مذکور اسم آن
اجزاء را هم برده .

و در تاریخ ابی‌الفداء آمده که : در جنگ با مسیلمه کذاب گروهی از قاریان قرآن ،
از مهاجر و انصار کشته شدند و چون ابی‌بکر دید عده حافظین قرآن که در آن واقعه
در گذشته‌اند بسیار است ، در مقام جمع آوری قرآن بر آمد و آن را از سینه‌های حافظین
و از جریده‌ها و تخته پاره‌ها ، و پوست حیوانات جمع آوری نمود و آن را در نزد حفصه
دختر عمر ، همسر رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم گذاشت .
ریشه و مصدر اصلی این دو تاریخ ، روایاتی است که اینک از نظر خواننده
می‌گذرد:

بخاری در صحیح خود از زید بن ثابت نقل می‌کند که گفت : در روزهایی که
جنگ یمامه اتفاق افتاد ابی‌بکر به طلب من فرستاد وقتی به نزد او رفتم دیدم عمر بن
خطاب هم آنجاست .

ابی‌بکر گفت : عمر نزد من آمده می‌گوید که واقعه یمامه حافظین قرآن را درو
کرد و من می‌ترسم که جنگ‌های آینده نیز ما بقی آنان را از بین ببرد و در نتیجه
بسیاری از قرآن کریم با سینه حافظین آن در دل خاک دفن شود و نیز می‌گوید من
بنظرم می‌رسد دستور دهی قرآن جمع آوری شود .

من به او گفتم : چگونه دست به کاری بزنم که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم
نکرده است ؟ عمر گفت : این کار به خدا کار خوبی است .

و از آن به بعد مرتب به من مراجعه می‌کرد و تذکر می‌داد تا آنکه خداوند سینه‌ام
را برای این کار گشاده کرد و مرا جرأت آن داد و نظریه‌ام برگشت و نظریه عمر را
پذیرفتم .

زید بن ثابت می‌گوید : کلام ابی‌بکر وقتی به اینجا رسید به من گفت : تو جوان
عاقل و مورد اعتمادی هستی و در عهد رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم وحی الهی را
برای آن جناب می‌نوشتی ، تو باید جستجو و تتبع کنی و آیات قرآن را جمع آوری نمایی

زید می‌گوید : به خدا قسم اگر دستگاه ابی‌بکر به من تکلیف می‌کرد که کوهی
را به دوش خود بکشم سخت‌تر از این تکلیف نبود که در خصوص جمع آوری قرآن به من
کرد ، لذا گفتم چطور دست به کاری می‌زنید که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم خود

نکرده است؟ گفت: این کار به خدا سوگند کار خیری است.

از آن به بعد دائماً ابی بکر به من مراجعه می‌کرد تا خداوند سینه مرا گشاده کرد، آن چنان که قبلاً سینه ابی بکر و عمر را گشاده کرده بود.

با جرأت تمام به جستجوی آیات قرآنی برخاستم و آنها را که در شاخه‌های درخت خرما و سنگ‌های سفید نازک و سینه‌های مردم متفرق بود جمع آوری نمودم و آخر سوره توبه را از جمله «لقد جاءکم رسول...» (۱۲۸/توبه) تا آخر سوره براءت را نزد خزیمه انصاری یافتم و غیر او کسی آن را ضبط نکرده بود و این صحف نزد ابی بکر بماند تا آنکه از دنیا رفت، از آن پس نزد عمر بود تا زنده بود و بعد از آن نزد حفصه دختر عمر نگهداری می‌شد.

و از ابی داوود از طریق یحیی بن عبد الرحمن بن حاطب روایت شده که گفت: عمر آمد و گفت: هر که از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم آیه و چیزی از قرآن شنیده و حفظ کرده باشد آن را بیاورد.

و در آن روز داشتند قرآن را در صحیفه‌ها و لوحها و ... جمع آوری می‌کردند و قرار بر این داشتند که از احدی چیزی از قرآن را نپذیرند تا آنکه دو نفر بر طبق آن شهادت دهند.

و باز از او از طریق هشام بن عروه از پدرش - البته در طریق سند اسم چند نفر برده نشده - روایت کرده که گفت: ابی بکر به عمر و به زید گفت: بر در مسجد بنشینید، هر کس دو شاهد آورد بر طبق آنچه از قرآن حفظ کرده پس آن را بگیرید و بنویسید.

و در الاتقان از ابن اشته - در کتاب المصاحف - از لیث بن سعد روایت کرده که گفت: اولین کسی که قرآن را جمع آوری کرد ابی بکر بود که زید بن ثابت آن را نوشت و مردم نزد زید می‌آمدند و او محفوظات کسی را می‌نوشت که دو شاهد عادل می‌آورد و آخر سوره براءت را کسی جز ابی خزیمه بن ثابت نداشت.

ابی بکر گفت: آن را هم بنویسید، زیرا رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرموده بود شهادت ابی خزیمه به جای دو شهادت پذیرفته می‌شود، لذا زید آن را هم نوشت.

عمر آیه رجم را آورد قبول نکردند و نوشت چون شاهد نداشت.

و از ابن ابی داوود - در کتاب المصاحف - از طریق محمد بن اسحاق از یحیی بن عباد بن عبد الله بن زبیر از پدرش روایت کرده که گفت: حارث بن خزیمه این دو آیه را از آخر سوره براءت برایم آورد و گفت: شهادت می‌دهم که این دو آیه را از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم شنیده و حفظ کرده‌ام عمر گفت: من نیز شهادت می‌دهم که آنها را

شنیده‌ام .

آنگاه گفت : اگر سه آیه بود من آن را یک سوره جداگانه قرار می‌دادم و چون نیست در همان آخر برائت بنویسید .

و نیز از وی از طریق ابی‌العالیه از ابی بن کعب روایت کرده که گفت : قرآن را جمع کردند تا رسیدند در سوره برائت به آیه: «ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم بانهم قوم لا یفقهون!» (۱۲۷/توبه) و خیال کردند که این آخرین آیه آن است .

ابی گفت : رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بعد از این آیه دو آیه دیگر برای من قرائت کرد و آن آیه «لقد جاءکم رسول...» (۱۲۸/توبه) - تا آخر سوره - است .

و در الاتقان از دیر عاقولی در کتاب فوائده نقل کرده که گفت : ابراهیم بن یسار از سفیان بن عیینه از زهری از عبید از زید بن ثابت برای ما حدیث کرد که او گفته است : رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از دار دنیا رفت در حالی که هنوز هیچ چیز از قرآن جمع آوری نشده بود .

و حاکم در مستدرک به سند خود از زید بن ثابت روایت کرده که گفت : نزد رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم داشتیم قرآن را از ورق پاره‌ها جمع آوری می‌کردیم که

....

مؤلف : ممکن است این روایت با روایت قبلیش منافات نداشته باشد و مقصود از این روایت این باشد که آیه‌هایی که از یک سوره به طور پراکنده نازل شده بود یکجا جمع می‌کردیم و هر کدام را به سوره خود ملحق می‌کردیم .

و یا پاره‌ای از سوره‌ها را که از نظر کوتاهی ، بلندی ، متوسط بودن نظیر هم بودند مانند طوال و مئین و مفضلات را پهلوی هم قرار می‌دادیم. همچنانکه در احادیث نبوی هم از آنها یاد شده .

و گر نه بطور مسلم جمع آوری قرآن به صورت یک کتاب بعد از درگذشت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم اتفاق افتاده و به همین وجهی که ما گفتیم باید حمل شود روایتی که در ذیل می‌خوانید .

و در صحیح نسائی از ابن عمر روایت کرده که گفت : من قرآن را جمع آوری نمودم و همه شب می‌خواندم تا به گوش رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم رسید ، فرمود : قرآن را در عرض یک ماه بخوان .

و در الاتقان از ابن ابی داوود به سند حسن از محمد بن کعب قرظی روایت کرده که گفت : قرآن در زمان رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به دست پنج نفر از انصار یعنی معاذ بن جبل ، عباده بن صامت ، ابی بن کعب ، ابو الدرداء و ابو ایوب انصاری جمع آوری

شد .

و نیز در همان کتاب از بیهقی - در کتاب المدخل - از ابن سیرین روایت کرده که گفت : در عهد رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم قرآن را چهار نفر جمع آوری کردند که در آنها اختلافی نیست و آنان عبارت بودند از : معاذ بن جبل ، ابی بن کعب ، ابو زید و به دو نفر دیگر که در سه نفر مردد و مورد اختلاف است ، بعضی گفته اند ابو درداء و عثمان و بعضی دیگر گفته اند عثمان و تمیم داری .

باز در همان کتاب از بیهقی و از ابن ابی داوود از شعبی روایت کرده که گفت : قرآن را در عهد رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم شش نفر جمع کردند : ابی ، زید ، معاذ ، ابو الدرداء سعید بن عبید و ابو زید .

البته مجمع بن حارثه هم جمع کرده بود ، مگر دو سوره و یا سه سوره را . و نیز در همان کتاب از ابن اشته - در کتاب المصاحف - از طریق کهمس از ابن بریده روایت کرده که گفت : اولین کسی که قرآن را در مصحفی جمع کرد سالم غلام ابی حدیفه بود که قسم خورده بود تا قرآن را جمع نکرده رداء به دوش نگیرد و بالأخره جمع کرد....

مؤلف : نهایت چیزی که این روایات بر آن دلالت دارد این است که نامبردگان در عهد رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم سوره ها و آیه های قرآن را جمع کرده بودند . و اما اینکه عنایت داشته بودند که همه قرآن را به ترتیب سوره و آیه هایی که امروز در دست ما است و یا به ترتیب دیگری جمع کرده باشند دلالت ندارد. آری، این طور جمع کردن تنها و برای اولین بار در زمان ابو بکر باب شده است .

بحث پنجم:

بعد از آنکه تدوین و جمع آوری قرآن در زمان ابو بکر شروع شد ، در نتیجه ادامه این کار قرآنهای مختلفی و قرائتهای زیادی به وجود آمد و لذا عثمان برای بار دوم به جمع آوری آن پرداخت .

یعقوبی در تاریخ خود می نویسد : عثمان قرآن را جمع آوری و تالیف کرد ، سوره های طولانی را در یک ردیف ، و سوره های کوتاه را در یک ردیف دیگر قرار داد ، و آنگاه تمامی مصحف ها را که در اقطار آن روز اسلام بود جمع نمود و با آب داغ و سرکه بشست .

و به قول بعضی دیگر بسوزانید و جز مصحف ابن مسعود هیچ مصحفی نماند مگر آنکه همین معامله را با آن نمود .

ابن مسعود در آن موقع در کوفه بود ، حاکم کوفه عبد الله بن عامر خواست قرآن

او را بگیرد و او از دادن قرآن امتناع نمود .

حاکم قضیه را به عثمان نوشت ، در جواب دستور آمد که او را به مدینه بفرست تا این دین رو به فساد ننهد نقصانی در آن پدید نیاید .

ابن مسعود وارد مدینه شد ، وقتی به مسجد در آمد که عثمان بر فراز منبر مشغول خطابه بود . وقتی ابن مسعود را دید رو کرد به مردم و گفت : جانور بدی دارد بر شما وارد می‌شود. ابن مسعود هم جواب تندی به او داد .

عثمان دستور داد با پایش او را به زمین بکشند ، و در نتیجه این عمل دو تا از دنده‌های سینه‌اش شکست. عایشه وقتی جریان را شنید زبان به اعتراض گشود و بگومگوی بسیار کرد .

به امر عثمان مصحف‌های نوشته شده به همه شهرها از قبیل کوفه ، بصره ، مدینه ، مکه ، مصر ، شام ، بحرین ، یمن و جزیره فرستاده شد و به مردم دستور داده به یک نسخه قرآن را قرائت کنند . این اقدام عثمان بدین جهت بود که به گوشش رسیده بود که می‌گویند قرآن فلان قبیله و خواست تا این اختلاف را از میان بردارد.

بعضی گفته‌اند : همین ابن مسعود این حرف را برای عثمان نوشته بود ولی وقتی شنید که نتیجه گزارشش این شده که عثمان قرآن‌ها را می‌سوزاند ناراحت شد و گفت من نمی‌خواستم اینطور بشود. بعضی دیگر گفته‌اند گزارش مذکور را حذیفه بن یمان داده بود .

و در کتاب الاتقان آمده که بخاری از انس روایت کرده که گفت : حذیفه بن یمان در روزگاری که با اهل شام به سرزمین ارمنیه و با اهل عراق به سرزمین آذربایجان می‌رفت و سرگرم فتح آنجا بود به این مطلب برخورد که مردم هر کدام قرآن را یک جور قرائت می‌کنند ، خیلی وحشت زده شد ، وقتی به مدینه آمد و وارد بر عثمان شد ، رو کرد به عثمان و گفت : عثمان بیا و امت اسلام را دریاب و نگذار مانند امت یهود و نصاری دچار اختلاف شوند .

عثمان نزد حفصه فرستاد که قرآنی که نزد تو است بده تا از روی آن نسخه برداریم و دوباره نسخه خودت را بتو برگردانیم. آنگاه زید بن ثابت ، عبد الله بن زبیر ، سعید بن عاص و عبد الرحمن بن حارث بن هشام را مامور کرد تا از آن نسخه بردارند. و به سه نفر قریشی گفت : اگر قرائت شما با قرائت زید بن ثابت اختلاف داشت به قرائت قریش بنویسید ، زیرا قرآن به زبان قریش نازل شده. این چهار نفر این کار را کردند و صحف را در مصحف وارد نمودند .

آنگاه عثمان صحف حفصه را به او برگردانید و از مصاحف نوشته شده به هر

دیاری یکی فرستاد و دستور داد تا بقیه قرآن‌ها را چه در صحف و چه در مصاحف آتش زدند .

زید بن ثابت می‌گوید : در آن موقع که قرآن‌ها را جمع آوری می‌کردیم به این مطلب برخوردیم که در سوره احزاب رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم آیه‌ای را قرائت می‌کرد ولی در نسخه‌هایی که در اختیار داشتیم نبود ، بعد از تحقیق معلوم شد تنها خزیمه بن ثابت انصاری آن را دارد . آن را که عبارت بود از آیه: « من المؤمنین رجال صدقوا ما عاهدوا الله علیه...! » (۲۳/احزاب) در جای خودش قرار دادیم.

باز در همان کتاب است که ابن‌اشته از طریق ایوب ، از ابی‌قلابه روایت کرده که گفت : مردی از بنی‌عامر که انس بن مالکش می‌گفتند گفت : در عهد عثمان اختلافی بر سر قرآن پدید آمد و آنچنان بالا گرفت که آموزگاران و دانش‌آموزان بجان هم افتادند . این مطلب به گوش عثمان رسید و گفت : در حکومت من قرآن را تکذیب می‌کنید و آن را به دلخواه خود قرائت می‌نمایید ؟ قهرا آنها را که بعد از من خواهند آمد اختلافشان بیشتر خواهد بود ، ای اصحاب محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم جمع شوید و برای مردم امامی بنویسید .

اصحاب گرد هم آمدند و به نوشتن قرآن پرداختند و چون در آیه‌ای اختلاف می‌کردند و یکی می‌گفت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم این آیه را به فلانی یاد داد عثمان می‌فرستاد تا با سه نفر شاهد از اهل مدینه بیاید آنگاه می‌پرسیدند رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم این آیه را چگونه به تو یاد داده ؟ آیا اینجور یا اینجور ؟ می‌گفت نه اینطور به من آموخته است ، آیه را آنطور که گفته بود در جای خالی که قبلاً برایش گذاشته بودند می‌نوشتند .

باز در همان کتاب از ابن‌ابی‌داوود از طریق ابن‌سیرین از کثیر بن‌افلح روایت کرده که گفت : وقتی عثمان خواست مصاحف را بنویسد برای این کار دوازده نفر از قریش و انصار را انتخاب نمود ، ایشان فرستادند تا ربه را که در خانه عمر بود آوردند. عثمان با ایشان قرار گذاشت که در هر قرائتی که اختلاف کردند تاخیر بیندازند تا از او دستور بگیرند .

محمد می‌گوید : به نظر من منظور از تاخیر انداختن این بود که آخرین عرضه قرآن را پیدا نموده آیه را بر طبق آن بنویسند (چون جبرئیل سالی یک بار همه قرآن را به رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم عرضه می‌کرد!)

و نیز در آن کتاب است که ابن‌ابی‌داوود به سند صحیح از سوید بن‌غفله روایت کرده که گفت علی علیه‌السلام فرمود: در باره عثمان جز خوبی نگویید ، زیرا به خدا قسم

که آنچه او در خصوص قرآن انجام داد همه با مشورت ما و زیر نظر ما بود، مرتب می‌پرسید: شما چه می‌گویید در باره این قرائت؟ (و جریان چنین بود که روزی گفت: شنیدم بعضی به بعضی می‌گویند قرائت من از قرائت تو بهتر است، و این کار سر از کفر در می‌آورد).

ما گفتیم: نظر خودت چیست؟ گفت من نظرم این است که همه مردم را بر یک قرائت وادار سازیم، تا در قرائت قرآن فرقه فرقه نشوند، ما گفتیم بسیار نظر خوبی است.

در الدر المنثور است که ابن ضریس از علباء بن احمر روایت کرده که عثمان بن عفان وقتی خواست مصاحف را به صورت یک کتاب در آورد، بعضی خواستند حرف (واو) را از اول جمله «و الذین یکنزون الذهب و الفضة...» (۳۴/توبه) در سوره برائت بیندازند، ابی (ابی ذر) گفت یا «واو» آن را بنویسید و یا شمشیر خود را بدوش می‌گیرم. پس، از حذف آن منصرف شدند!

و در کتاب الاتقان از احمد، ابی داوود، ترمذی، نسائی ابن حیان و حاکم نقل کرده که همگی از ابن عباس روایت کرده‌اند که گفت: من به عثمان گفتم چه چیز وادارتان کرد که سوره انفال و سوره برائت را پهلوی هم بنویسید با اینکه یکی از سوره‌های طولانی است و دیگری از سوره‌های صد آیه‌ای است و میان آن دو بسم الله الرحمن الرحیم نگذاشتید و میان هفت سوره طولانی گذاشتید؟ عثمان گفت: سوره‌ای دارای آیات بر رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نازل می‌شد و وقتی چیزی نازل می‌شد به بعضی از نویسندگان وحی می‌فرمود این آیات را بگذارید در آن سوره‌ای که در آن چنین و چنان آمده و سوره انفال از سوره‌هایی است که در اوائل هجرت در مدینه نازل شد و سوره برائت از سوره‌هایی است که در اواخر نازل شد، ولی چون مطالب آن شبیه به مطالب انفال بود، من شخصا خیال کردم که این سوره جزو آن سوره است.

و چون رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از دنیا رفت و تکلیف ما را در باره این مطلب معین نفرمود به همین جهت من از یک سو این دو سوره را پهلوی هم قرار دادم و میان آن دو بسم الله الرحمن الرحیم قرار ندادم و از سوی دیگر آن را پهلوی هفت سوره طولانی گذاردم.

مؤلف: مقصود از هفت سوره طولانی بطوری که از این روایت و از روایت ابن جبیر بر می‌آید سوره‌های: بقره، آل عمران، نساء، مائده، انعام، اعراف، و یونس است که در جمع اول ترتیب آن‌ها بدین قرار بوده و سپس عثمان آن را تغییر داده، انفال را که از مثنائی است و برائت را که از صد آیه‌ها است و باید قبلا از مثنائی باشد، میان اعراف و

یونس قرار داد و انفال را جلوتر از برائت جای داد .

بحث ششم:

روایاتی که در دو فصل گذشته نقل شد معروفترین روایات وارده در باب جمع آوری قرآن است که بعضی از آنها صحیح و بعضی دیگر غیر معتبر است و از مجموع آنها بر می آید که جمع آوری قرآن در نوبت اول عبارت بوده از جمع آوری سوره‌ها که یا بر شاخه‌های نخل و یا در سنگ‌های سفید و نازک و یا کتفهای گوسفند و غیر آن و یا در پوست و رقعه‌ها نوشته شده بود و پیوستن آیه‌هایی که نازل شده و هر کدام در دست کسی بوده به سوره‌هایی که مناسب آن بوده است .

و اما جمع در نوبت دوم ، یعنی جمع در زمان عثمان ، عبارت بوده از اینکه جمع اول را که آن روز دچار تعارض نسخه‌ها و اختلاف قرآن‌ها شده بود به یک جمع منحصر کردند و تنها آیه‌ای که در این جمع ملحق شد آیه: «من المؤمنین رجال صدقوا ما عاهدوا الله علیه...!» (۲۳/احزاب) بود که آن را در سوره احزاب جای دادند ، چنانکه از قول زید بن ثابت نقل شد در حالی که مدت پانزده سال که از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم می‌گذشت کسی این آیه را در سوره احزاب نمی‌خواند و جزو آن محسوب نمی‌شد .

همچنانکه بخاری از ابن زهیر روایت کرده که گفت : من به عثمان گفتم آیه: «و الذین یتوفون منکم و یذرون ازواجاً،» (۲۴۰/بقره) را آیه دیگری نسخ کرده و شما ناسخش را ننوشتید و یا نخواستید بنویسید ؟ گفت برادر زاده ! من هیچ آیه‌ای را از قرآن از جای خودش تغییر نمی‌دهم .

و آنچه که تفکر آزاد در پیرامون این روایات - که عمده و مهم‌ترین روایات این باب است - و همچنین در دلالت آنها به آدمی می‌فهماند این است که هر چند روایات ، آحاد و غیر متواتر است و لیکن قرائن قطعی همراه دارد که آدمی را ناگزیر از پذیرفتن آنها می‌کند ، چون بطوری که قرآن کریم تصریح فرموده رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم هر چه که از قرآن برایش نازل می‌شده بدون اینکه چیزی از آن را کتمان کند به مردم ابلاغ می‌کرده و حتی به مردم یاد می‌داده و برایشان بیان می‌کرده و همواره عده‌ای از صحابه ایشان مشغول یاد دادن و یاد گرفتن بودند که چطور قرائت کنند و بیان هر کدام چیست ، آن عده که به دیگران یاد می‌دادند همان قراء بودند که بیشترشان در جنگ یمامه کشته شدند .

مردم آن زمان هم رغبت شدیدی در گرفتن قرآن و حفظ کردنش داشتند ، و

این گرمی بازار تعلیم و تعلم قرآن همچنان ادامه داشت تا آنکه قرآن جمع آوری شد . پس حتی یک روز و بلکه یک ساعت هم بر مسلمانان صدر اول پیش نیامد که قرآن از میانشان رخت بر بسته باشد و آنچه که بر سر تورات و انجیل و کتابهای سایر انبیاء آمد بر سر قرآن کریم نیامد .

علاوه بر اینکه روایات بی‌شماری از طریق شیعه و سنی داریم که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بیشتر سوره‌های قرآنی را در نمازهای یومیه و غیر آن می‌خواند و این قرآن خواندن در نماز در حضور انبوه جمعیت بود و در بیشتر این روایات اسامی سوره‌ها چه مکی و چه مدنی آن برده شده است .

از اینهم که بگذریم روایاتی در دست است که می‌رساند هر آیه‌ای که می‌آمده رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مامور می‌شده آن را در چه سوره‌ای و بعد از چه آیه‌ای جای دهد ، مانند روایت عثمان بن ابی العاص که ما آن را در تفسیر آیه: « ان الله یامر بالعدل و الاحسان! » (۹۰/نحل) نقل می‌کنیم که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود: جبرئیل این آیه را برایم آورد و دستور داد آن را در فلان جای از سوره نحل قرار دهم .

و نظیر این روایت روایاتی است که می‌رساند رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم سوره‌هایی را که آیاتش به تدریج نازل شده بود خودش می‌خواند ، مانند سوره آل عمران و نساء و غیر آن .

پس ، از این روایات آدمی یقین می‌کند که آن جناب بعد از نزول هر آیه به نویسندگان وحی دستور می‌داد که آن را در چه سوره‌ای در چه جایی قرار دهند. از همه شواهد قطعی‌تر همان دلیلی است که در ابتدای این مباحث آوردیم ، که قرآن موجود در عصر ما دارای تمامی اوصافی است که خدای تعالی قرآن نازل بر پیغمبر را به آن توصیف می‌کند .

و کوتاه سخن مطالبی که از روایات مذکور استفاده می‌شود چند مطلب است:

۱- اینکه آنچه ما بین دو جلد قرآن کریم هست همه کلام خدای تعالی است ، چیزی بر آن اضافه نشده و تغییری نیافته .

و اما اینکه چیزی از قرآن نیفتاده باشد این ادله دلالت قطعی بر آن ندارد ، همچنانکه به چند طریق روایت هم شده که عمر بسیار به یاد آیه رجم می‌افتاد و نوشته نشد .

و نمی‌توان این گونه روایات را که به گفته آلوسی از حد شماره بیرون است حمل بر منسوخ التلاوه کرد ، زیرا گفتیم منسوخ التلاوه سخنی بیهوده بیش نیست و روشن ساختیم که سخن از منسوخ التلاوه کردن از اثبات تحریف قرآن شنیع‌تر و رسواتر است.

علاوه بر این ، کسانی که به غیر آن قرآنی که زید به امر ابو بکر و در نوبت دوم به امر عثمان نوشت قرآن دیگری داشتند - مانند علی بن ابی طالب علیه‌السلام و ابی - بن کعب و عبد الله بن مسعود - چیزی را از آنچه که در قرآن دائر در میان مردم بود انکار نکردند و نگفتند فلان چیز غیر قرآن و داخل قرآن شده .

تنها چیزی که از نامبردگان در مخالفت با آن قرآن رسیده این است که از ابن مسعود نقل شده که او در قرآن خود ، معوذتین را ننوشته بود و می‌گفت اینها دو حرز بودند که جبرئیل برای رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم آورد تا حسن و حسین را با آن معوذ کند و از گزند حوادث بیمه سازد، ولی بقیه اصحاب این سخن ابن مسعود را رد کرده‌اند و از امامان اهل بیت علیهم‌السلام بطور تواتر تصریح شده که این دو سوره از قرآن است .

و کوتاه سخن ، روایات سابق همانطور که می‌بینید روایات آحادی است محفوف به قرائن قطعی که به طور قطع تحریف به زیاده و تغییر را نفی می‌کند و نسبت به نفی تحریف به نقیصه دلیلی است ظنی .

پس ، از اینکه بعضی ادعا کرده‌اند که روایات نافیه هر سه قسم تحریف متواتر است ، ادعای بدون دلیل کرده‌اند .

عمده دلیلی که در باب تحریف نشدن قرآن کریم به آن اتکاء می‌شود همان دلیلی است که در ابتدا بر این اباحت آورده و گفتیم : قرآنی که امروز در دست ما است همه آن صفات را که خدای تعالی در قرآن برای کلام خود آورده واجد است . اگر آن قرآن واقعی که بر رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نازل شد قول فصل و رافع اختلاف در هر چیزی است ، این نیز هست!

اگر آن ذکر و هادی و نور است ، این نیز هست!

اگر آن مبین معارف حقیقی و شرایع فطری است ، این نیز هست!

اگر آن معجزه است و کسی نمی‌تواند سوره‌ای مانندش بیاورد ، این نیز هست!

و هر صفت دیگری که آن دارد این نیز دارد .

آری ، جا دارد که به همین دلیل اتکاء کنیم ، چون بهترین دلیل بر اینکه قرآن کریم کلام خدا و نازل بر رسول گرامی او است خود قرآن کریم است که متصف به آن صفات کریمه است و هیچ احتیاج به دلیل دیگری غیر خود و لو هر چه باشد ، ندارد .

پس قرآن کریم هر جا باشد و بدست هر کس باشد و از هر راهی بدست ما رسیده باشد حجت و دلیلش با خودش است .

و به عبارت دیگر قرآن نازل از ناحیه خدای تعالی به قلب رسول گرامی اش ، در

متصف بودن به صفات کریمه‌اش احتیاج و توقف ندارد بر دلیلی که اثبات کند این قرآن مستند به آن پیغمبر است، نه به دلیل متواتر، و نه متظافر.

گو اینکه این چنین دلیلی دارد، لیکن کلام خدا بودنش موقوف بر این دلیل نیست، بلکه قضیه به عکس است، یعنی از آنجایی که این قرآن متصف به آن اوصاف مخصوص است مستند به پیغمبرش می‌دانیم، نه اینکه چون به حکم ادله مستند به آن جناب است قرآنش می‌دانیم.

پس قرآن کریم در این جهت به هیچ کتاب دیگری شبیه نیست.
در کتابها و رساله‌های دیگر وقتی می‌توانیم به صاحبش استناد دهیم که دلیلی آن را اثبات کرده باشد.

و همچنین اقوالی که منسوب به بعضی از علماء و صاحب نظران است، صحت استنادش به ایشان موقوف است بر دلیل نقلی قطعی، یعنی متواتر و یا مستفیض، ولی قرآن خودش دلیل است بر اینکه کلام خدا است.

۲- اینکه ترتیب سوره‌های قرآنی در جمع اول کار اصحاب بوده و همچنین در جمع دوم - به دلیل روایاتی که گذشت - و در بعضی داشت که عثمان سوره انفال و براءت را میان اعراف و یونس قرار داد، در حالی که در جمع اول بعد از آن دو قرار داشتند.

و نیز به دلیل روایاتی که داشت ترتیب مصاحف سایر اصحاب با ترتیب در جمع اول و دوم مغایرت داشته، مثلاً روایتی که می‌گوید مصحف علی علیه‌السلام بر طبق ترتیب نزول مرتب بوده و چون اولین سوره‌ای که نازل شد سوره علق بود در قرآن علی علیه‌السلام هم اولین سوره، سوره علق و بعد از آن مدثر و بعد از آن نون، آنگاه مزمل، آنگاه تبت، پس از آن تکویر و بدین طریق تا آخر سوره‌های مکی و بعد از آن‌ها سوره‌های مدنی قرار داشته است.

و این روایت را صاحب الاتقان از ابن فارس نقل کرده.
و در تاریخ یعقوبی ترتیب دیگری برای مصحف آن جناب ذکر شده است.
و از ابن اشته نقل کرده که او - در کتاب المصاحف - به سند خود از ابی جعفر کوفی ترتیب مصحف ابی را نقل کرده که به هیچ وجه شباهتی با قرآنهای موجود ندارد.

و همچنین وی به سند خود از جریر بن عبد الحمید ترتیب مصحف عبد الله بن مسعود را نقل کرده که با قرآنهای موجود مغایرت دارد.
عبد الله بن مسعود اول از سوره‌های طولانی شروع کرده و پس از آن سوره‌های

صدی و آنگاه مثنای و آنگاه مفصلات را آورده و حال آنکه قرآنهاى موجود اینطور نیست. در مقابل این قول که ما اختیار کردیم قول بسیاری از مفسرین است که گفته‌اند ترتیب سوره‌های قرآن توقیفی و به دستور رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بوده و آن جناب به اشاره جبرئیل و به امر خدای تعالی دستور داده تا سوره‌های قرآنی را به این ترتیب بنویسند .

حتی بعضی از ایشان آنقدر افراط کرده که در ثبوت این مطلب ادعای تواتر نموده‌اند . ما نمی‌دانیم این اخبار متواتر کجاست که به چشم ما نمی‌خورد . روایات این باب همان بود که ما عمده آن را نقل کردیم و در آنها اثری از این حرف نبود و به زودی استدلال بعضی از مفسرین را بر این مطلب به روایاتی که می‌گوید قرآن یک نوبت از اول تا به آخر از لوح محفوظ به آسمان دنیا نازل شد و بار دیگر به تدریج از آنجا به رسول خدا نازل گردید خواهیم آورد .

۳- اینکه ردیف کردن آیات به ترتیبی که الآن در قرآنهاست با اینکه این آیات متفرق نازل شده بدون دخالت اصحاب نبوده است و از ظاهر روایاتی که در گذشته داستان جمع آوری نوبت اول را نقل می‌کرد بر می‌آید که اصحاب در این کار اجتهاد و نظریه و سلیقه خود را بکار زده‌اند .

و اما روایت عثمان بن ابی العاص از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم که فرمود : جبرئیل نزد من آمد و گفت باید آیه: «ان الله يامر بالعدل والاحسان...!» (۹۰/نحل) را در فلان موضع از سوره جای دهی بیش از این دلالت ندارد که عمل رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در پاره‌ای آیات چنین بوده باشد ، نه در تمام آنها.

و به فرض هم که تسلیم شویم و قبول کنیم که روایت چنین دلالتی دارد ربطی به قرآن موجود در دست ما ندارد ، زیرا روایاتی که در دست داریم و در اباحت گذشته نقل کردیم دلالت ندارد بر مطابقت ترتیب اصحاب با ترتیب رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و صرف حسن ظنی که ما به اصحاب داریم باعث نمی‌شود که چنین دلالتی در آن روایات پیدا شود .

بله این معنا را افاده می‌کند که اصحاب تعمدی بر مخالفت ترتیب رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در آنجا که علم به ترتیب آن جناب داشته‌اند نورزیده‌اند و اما آنجایی که از ترتیب رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم اطلاعی نداشتند باز مطابق ترتیب او سوره‌ها و آیه‌ها را ترتیب داده باشند از کجا ؟ و اتفاقاً در روایات مربوط به جمع اول بهترین شواهدی هست که شهادت می‌دهند بر اینکه اصحاب ترتیب رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را در همه آیات نمی‌دانستند و به اینکه جای هر آیه‌ای کجاست

علم نداشتند، و حتی حافظ تمامی آیات هم نبودند .

علاوه بر لحن روایات مذکور روایات مستفیضی از طرق شیعه و اهل سنت آمده که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و صحابه اش وقتی تمام شدن سوره را می فهمیدند که بسم الله دیگری نازل می شد، آن وقت می فهمیدند سوره قبلی تمام شد .

و این معنا را بطوری که در الاتقان آورده ابو داوود و حاکم و بیهقی و بزار از طریق سعید بن جبیر از ابن عباس نقل کرده اند .

و ابن عباس گفته است : رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نمی دانست چه وقت سوره تمام می شود تا آنکه بسم الله الرحمن الرحیم نازل گردد .

و بزار اضافه کرده که وقتی بسم الله نازل می شد معلوم می گشت که آن سوره خاتمه یافته و سوره دیگری شروع شده است .

و نیز الاتقان از حاکم به طریق دیگر از سعید از ابن عباس نقل کرده که گفت : مسلمانان نمی دانستند سوره چه وقت و در کدام آیه تمام می شود تا بسم الله الرحمن الرحیم دیگری نازل می گردید و چون نازل می شد می دانستند که سوره تمام شده است حاکم در باره این روایت گفته است همه شرایط بخاری و مسلم را واجد است .

و نیز از وی به طریقی دیگر از سعید از ابن عباس روایت کرده که گفت : وقتی جبرئیل بر رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نازل می شد و بسم الله الرحمن الرحیم را می خواند، آن حضرت می فهمید که از اینجا سوره ای دیگر شروع می شود - حاکم روایت را صحیح دانسته است .

مؤلف : قریب به این معنا در تعدادی از روایات دیگر و همچنین عین این معنا از طرق شیعه از امام باقر علیه السلام روایت شده است .

و این روایات بطوری که ملاحظه می فرمایید صریحند در اینکه ترتیب آیات قرآن در نظر رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم همان ترتیب نزول بوده، در نتیجه همه آیه های مکی در سوره های مکی و همه آیه های مدنی در سوره های مدنی قرار داده شده اند، جز آن سوره ای که (فرضا) بعضی آیاتش در مکه و بعضی دیگر در مدینه نازل شده و به فرضی هم که چنین چیزی باشد حتما بیش از یک سوره نیست .

لازمه این مطلب این است که اختلافی که ما در مواضع آیات می بینیم همه ناشی از اجتهاد صحابه باشد .

توضیح اینکه : روایات بی شماری در اسباب نزول داریم که نزول بسیاری از آیات که در سوره های مدنی است در مکه و نزول بسیاری از آیاتی که در سوره های مکی است در مدینه معرفی کرده است .

و نیز آیاتی را مثلاً نشان می‌دهد که در اواخر عمر رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله وسلم نازل شده و حال آنکه می‌بینیم در سوره‌هایی قرار دارد که در اوائل هجرت نازل شده است .

و ما می‌دانیم که از اوایل هجرت تا اواخر عمر آن جناب سوره‌های زیاد دیگری نازل شده است ، مانند سوره بقره که در سال اول هجرت نازل شد و حال آنکه آیات چندی در آنست که روایات آنها را آخرین سوره آیات نازله بر رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله وسلم می‌دانند .

حتی از عمر نقل شده که گفت : رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از دنیا رفت در حالی که هنوز آیات ربا را بر ما بیان نکرده بود و در این سوره است آیه: « و اتقوا یوما ترجعون فیہ الی الله !... » (۲۸۱/بقره) که در روایات آمده که آخرین آیه نازل بر آن جناب است .

پس معلوم می‌شود این گونه آیات که در سوره‌های غیر مناسبی قرار گرفته‌اند و ترتیب نزول آنها رعایت نشده ، به اجتهاد اصحاب در آن مواضع قرار گرفته‌اند . مؤید این معنا روایتی است که صاحب‌الاتقان از ابن حجر نقل کرده که گفته است: روایتی از علی وارد شده که بعد از درگذشت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله وسلم قرآن را به ترتیب نزولش جمع آوری کرده است . این روایت را ابن ابی داوود هم آورده و مضمون آن از روایات مسلم و صحیح شیعه است .

این بود آنچه که ظاهر روایات این باب بر آن دلالت می‌کرد . لیکن عده زیادی اصرار دارند بر اینکه ترتیب آیات قرآنی توقیفی است و آیات قرآن موجود در دست ما که معروف است به قرآن عثمانی به دستور رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ترتیب یافته که دستور آن جناب هم به اشاره جبرئیل بوده . این عده ظاهر روایاتی که ذکر شد را تاویل نموده و گفته‌اند : جمعی که صحابه کردند جمع ترتیبی نبوده ، بلکه همان ترتیبی را که بیاد داشته‌اند در آیات و سوره‌ها رعایت نموده‌اند و آن را در مصحفی ثبت کرده‌اند .

و حال آنکه خواننده محترم خوب می‌داند که کیفیت جمع اول که در زمان ابو بکر اتفاق افتاد و روایات آن را بیان می‌کرد ، صریحاً این تاویل را رد می‌کند . و چه بسا که بعضی استدلال کرده‌اند بر مطلب فوق‌الذکر به اینکه مرتب بودن آیات عثمانی اجماعی است ، همچنانکه سیوطی در کتاب‌الاتقان از زرکشی دعوی آن را نقل کرده .

و از ابی جعفر بن زبیر چنین آورده که گفته است: در این مورد اختلافی در میان مسلمانان نیست.

و لیکن ما در پاسخ این استدلال می‌گوییم اجماع مذکور منقول است، که با وجود خلاف در اصل تحریف و با وجود روایات گذشته که دلالت بر خلاف آن داشت به هیچ وجه قابل اعتماد نیست.

و چه بسا بعضی دیگر که بر دعوی مذکور استدلال تواتر اخبار کرده‌اند و این معنا در کلمات بسیاری از ایشان دیده می‌شود، که اخبار در اینکه ترتیب آیات قرآن عثمانی از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است به حد تواتر است.

و این ادعای عجیبی است، با اینکه سیوطی در الاتقان بعد از نقل روایت بخاری و غیره، به چند طریق از انس روایت کرده که گفت: رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از دنیا رفت در حالی که هنوز قرآن را جز چهار نفر جمع نکرده بودند و آن چهار نفر عبارت بودند از: ابو الدرداء، معاذ بن جبل، زید بن ثابت و ابو زید و در روایتی به جای ابو الدرداء، ابی بن کعب آمده.

و از مازری نقل کرده که گفته است: جماعتی از ملحدین به این گفتار انس تمسک بر الحاد خود کرده‌اند و حال آنکه این روایت دلالتی بر مرام آنها ندارد، چون اولاً ما قبول نداریم که ظاهر آن مقصود باشد و لاجرم حمل بر خلاف ظاهرش می‌کنیم و ثانیاً بفرضی که ظاهرش را بگیریم، از کجا معلوم است که واقع امر هم همینطور بوده (ممکن است انس اشتباه کرده باشد!)

و ثالثاً تسلیم می‌شویم که انس اشتباه نکرده و لیکن اینکه فرد فرد گروه بسیاری، تمامی قرآن را حفظ نکرده باشند لازمه‌اش این نیست که تمامی قرآن را مجموعاً گروه بسیار حفظ نکرده باشند و شرط تواتر این نیست که تمامی قرآن را یک یک مسلمانان حفظ کرده باشند، بلکه اگر همه قرآن را همه افراد حفظ داشته باشند، هر چند که به نحو توزیع بوده باشد در تحقق تواتر کافی است.

اما اینکه ادعا کرد که ظاهر کلام انس مقصود نبوده سخنی است که در بحثهای لفظی (که اساس آن ظاهر الفاظ است و تنها وقتی از ظاهر صرفنظر می‌شود که قرینه‌ای از کلام خود متکلم یا از نایب مناب متکلم در بین باشد)، هرگز پذیرفته نیست و اهل بحث این معنا را نمی‌پذیرند که شما به خاطر کلمات دیگران از ظاهر کلام کسی صرفنظر کنید.

علاوه بر این، اگر هم بنا شود کلام انس بر خلاف ظاهرش حمل شود، لازم است حمل شود بر اینکه چهار نفر مذکور در عهد رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم

معظم قرآن و بیشتر سوره‌ها و آیاتش را جمع کرده بودند ، نه اینکه حمل کنید بر چهار نفر مذکور و دیگر صحابه که همه قرآن را بر طبق ترتیب قرآن عثمانی جمع کرده بودند و موضع یک یک آیات را تا به آخر ضبط کرده بودند ، چون زید بن ثابت که یکی از آن چهار نفر از حدیث انس است و متصدی جمع آوری قرآن هم در جمع اول و هم در جمع دوم بوده است ، خودش تصریح می‌کند بر اینکه حافظ تمام آیات قرآن نبوده .

نظیر کلام زید بن ثابت ، کلامی است که الاتقان از ابن ابته - در کتاب المصاحف - به سند صحیح از محمد بن سیرین نقل می‌کند که گفت : ابو بکر از دنیا رفت و قرآن را جمع نکرد و همچنین عمر کشته شد در حالی که قرآن را جمع نکرده بود .

و اما اینکه گفت : و ثانیاً به فرضی که ظاهرش را بگیریم از کجا معلوم است که واقع امر هم همینطور بوده باشد ؟ عیناً به خودش بر می‌گردد و طرف می‌گوید : اگر واقع امر معلوم نیست آنطور باشد که انس گفته ، از کجا آنطور باشد که تو می‌گویی و حال آنکه شواهد همه بر خلاف گفته‌ات شهادت می‌دهند ؟ .

و اینکه گفت : بلکه اگر همه را همه حفظ داشته باشند هر چند که به نحو توزیع باشد در تحقق تواتر کافی است مغالطه واضحی کرده ، برای اینکه چنین لفظی تنها این معنا را به تواتر ثابت می‌کند که مجموع قرآن به تواتر نقل شده و اما اینکه یک یک آیات قرآنی با حفظ موضع و ترتیبش به تواتر ثابت شده باشد از کجا ؟ در الاتقان از بغوی نقل کرده که در کتاب شرح السنه گفته است : آنچه ما بین دو جلد قرآن است اصحاب رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم جمع کردند و این همان قرآنی است که به رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نازل شده ، بدون اینکه چیزی بر آن اضافه و یا از آن کم کرده باشند ، چون می‌ترسیدند اگر ننویسند با از دنیا رفتن حافظان از بین برود و لذا همانطور که از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم شنیده بودند نوشتند ، بدون اینکه چیزی را جلوتر و یا عقب‌تر بگذارند و یا از پیش خود و بدون دستور رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ترتیبی برای آیاتش درست کنند .

و رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم رسمش این بود که آیات نازل را بر اصحابش تلقین می‌کرد(و آنقدر تکرار می‌کرد تا حفظ شوند) و هر چه نازل می‌شد به ترتیبی که امروز در دست ماست به اصحاب تعلیم می‌فرمود و این ترتیب توقیفی و به دستور جبرئیل و اعلامش در موقع آوردن آیات بوده که می‌گفته : این آیه را بعد از فلان آیه از فلان سوره بنویسید .

پس ثابت شد که سعی صحابه همه در جمع آوری قرآن بوده ، نه در ترتیب آن ،

زیرا قرآن در لوح محفوظ به همین ترتیب نوشته شده بود، چیزی که هست خدای تعالی آن را یک باره به آسمان دنیا فرستاد و از آنجا آیه آیه و هر آیه را در هنگام حاجت نازل فرمود.

پس ترتیب نزول غیر از ترتیب تلاوت است.

و از ابن حصار نقل کرده که گفته است: ترتیب سوره‌ها و وضع هر آیه در موضع خود به وحی بوده و این رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بوده که می‌فرمود آیه فلان را در فلان موضع جای دهید و از نقل متواتر یقین شده که این ترتیب به سفارش رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بوده و اصحاب فقط آن را جمع آوری نموده و آیاتش را آنطور که الآن در مصاحف ضبط شده، ضبط کردند.

قریب به این معنا را از دیگران مانند بیهقی، طیبی و ابن حجر نیز نقل کرده است.

و ما در این نقلها ایراداتی داریم: اما اینکه اصحاب مصاحف را به ترتیبی که از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم گرفته‌اند و در آن ترتیب، مخالفت نکرده‌اند هیچ دلیلی از روایات گذشته بر طبقش نیست.

آنچه از دلالت روایات مسلم است این است که اصحاب آنچه از آیات که بینة و شاهد بر آن قائم می‌شد می‌نوشتند و این معنا هیچ اشاره‌ای به کیفیت ترتیب آیات ندارد. بله، در روایت ابن عباس که در گذشته نقل کردیم از عثمان مطلبی نقل کرده که اشاره‌ای به این معنا دارد، ولی عیبی که دارد این است که در روایت مذکور به بعضی از کتاب وحی می‌فرمود چنین کنید و این غیر آنست که به همه صحابه فرموده باشد. علاوه بر اینکه این روایت معارض با روایات مربوط به جمع اول و روایات مربوط به نزول بسم الله و غیر آنست.

و اما اینکه گفتند رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم رسمش این بود که آیات را با همین ترتیب بر اصحابش تلقین می‌کرد، گویا منظورشان اشاره به حدیث عثمان بن ابی العاص است، که در خصوص آیه: «ان الله يامر بالعدل والاحسان!» (نحل/۹۰) نقل آن گذشت.

و از آنچه گذشت معلوم شد که این حدیث خبر واحدی است، آنهم در خصوص یک آیه، و این چه ربطی دارد به محل و موضع تمامی آیات.

و اما اینکه گفتند قرآن به همین ترتیب در لوح محفوظ نوشته شده بود... منظورشان اشاره به روایت مستفیضه‌ای است که از طرق عامه و خاصه وارد شده مبنی بر اینکه قرآن تماماً از لوح محفوظ به آسمان دنیا نازل شده و از آنجا آیه آیه بر رسول خدا

صلی الله علیه و آله و سلم نازل گردید .

لیکن روایات این را ندارد که ترتیب آیات قرآنی در لوح محفوظ و در آسمان دنیا به همین ترتیبی بوده که در دست ماست.

در ایت زمینه ما گفتاری در معنای نوشته شدن قرآن در لوح محفوظ و نزولش به آسمان دنیا ، در ذیل آیه مناسب آن مانند آیه اول دو سوره زخرف و دخان و در سوره قدر در المیزان آورده ایم .

و اما اینکه گفتند و از نقل متواتر یقین شده که این ترتیب به سفارش رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم بود ... خواننده کاملاً واقف شد که چنین ادعایی بی دلیل است و چنین تواتری نسبت به یک یک آیه‌ها در بین نیست و چگونه می‌تواند باشد با اینکه روایات بی‌شماری داریم که می‌گویند : ابن مسعود دو سوره قل اعوذ را در مصحف خود نوشته بود و در پاسخ کسی که اعتراض کرده بود گفت : این دو سوره جزء قرآن نیست ، بلکه به منظور محافظت حسن و حسین از گزند نازل شده بود و هر جا مصحفی می‌دید این دو سوره را از آن پاک می‌کرد و از او نقل نشده که از نظریه‌اش برگشته باشد ، حال می‌پرسیم چگونه این تواتر بر ابن مسعود در تمام عمرش آن هم بعد از جمع اول مخفی مانده ؟

بحث هفتم:

راجع به بحث قبلی بحث دیگری پیش می‌آید و آن گفتگو در باره روایات انساء(از یاد بردن) است ، که قبلاً هم بطور اجمال به آن اشاره شد . این روایات از طرق عامه در باره نسخ و انساء قرآن وارد شده که روایات تحریف به معنای نقصان و تغییر قرآن را هم حمل بر آن نموده‌اند .

یکی از آنها روایتی است که الدر المنثور از ابن ابی حاتم و حاکم - در کتاب الکنی - و ابن عدی و ابن عساکر از ابن عباس نقل کرده‌اند که گفت : از آنجایی که بعضی از آنچه در شب بر رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم وحی می‌شد در روز فراموش می‌کرد ، آیه: «ما ننسخ من آیه او ننسها نات بخیر منها او مثلها!» (۱۰۶/بقره) نازل گردید .

و نیز الدر المنثور از ابی داوود - در کتاب النسخ - و بیهقی - در کتاب الدلائل - از ابی امامه روایت کرده که گفت جماعتی از انصار از اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم به آن جناب خبر دادند که مردی نصف شب برخاست تا سوره‌ای را که حفظ کرده بود شروع به خواندن کند ، لیکن غیر از بسم الله الرحمن الرحیم آن ، چیزی بیادش نیامد . این پیشامد برای جمعی از اصحاب آن جناب نیز رخ داد ، صبح نزد آن جناب شده سوره مزبور را از آن حضرت سؤال کردند. ایشان نیز ساعتی به فکر فرو

رفت و چیزی بیادش نیامد که بگوید آنگاه فرمود: دیشب آن سوره نسخ شد، نسخی که در هر جا بود از بین رفت، اگر در سینه بود فراموش شد و اگر در کاغذها بود گم شد.

مؤلف: این قضیه به چند طریق و با عبارات مختلف و قریب المعنی روایت شده است.

باز در همان کتاب از عبد الرزاق، سعید بن منصور و ابی داوود - در کتاب النسخ - و پسرش - در کتاب المصاحف - و نسائی، ابن جریر، ابن ابی حاتم و حاکم - وی حدیث را صحیح دانسته - از سعد بن ابی وقاص روایت کرده که وقتی آیه: «ما ننسخ من آیه او ننسها را ما ننسخ من آیه او ننسها»، «۱۰۶/بقره» قرائت کرد، شخصی اعتراض کرد که سعید بن مسیب آن را «او ننسها» می خواند، تو چرا چنین خواندی؟ سعید گفت: قرآن که بر مسیب و دودمان او نازل نشده، مگر نشنیده‌ای که خدای تعالی می فرماید: «سنقرئک فلا تنسی - بزودی برایت می خوانیم تا فراموش نکنی!» (۶/اعلی) و نیز می فرماید: «و اذکر ربک اذا نسیت - بیاد آر پروردگارت را هر گاه که فراموش کردی» (۲۴/کهف)

مؤلف: مقصود سعد از استشهاد به این دو آیه این بوده که خداوند نسیان را از پیغمبر شما برداشته و دیگر در حق او «ننسها» معنا ندارد، بدین جهت من ننسها خواندم، که از ماده نسی به معنای ترک و تاخیر است.

و خلاصه معنای «ما ننسخ من آیه...» این است که آیه را از کار بیندازیم، نه اینکه تلاوتش را نسخ کنیم، و این چنین نسخ در آیات قرآنی هست، مانند آیه صدقه دادن برای نجوی کردن با رسول خدا که عملش نسخ شده ولی تلاوتش همچنان باقی است.

و معنای «او ننسها» این است که آیه را به کلی ترک کنیم، یعنی از میان آنان بر اندازیم، هم عمل به آن و هم تلاوت آن را متروک سازیم، همچنانکه از ابن عباس و مجاهد و قتاده و غیر ایشان نقل شده که اینطور تفسیر کرده اند.

و نیز در همان کتابست که ابن الانباری از ابی ظبیان روایت کرده که گفت: ابن عباس از ما پرسید کدام یک از دو قرائت را قرائت اول می دانید؟ گفتم قرائت عبد الله را و قرائت خودمان را آخری می دانیم.

گفت هرساله جبرئیل در رمضان می آمد و قرآن را به رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم عرضه می کرد، در سال آخر دو مرتبه آمد و عبد الله مسعود آنچه نسخ و یا تبدیل شده بود دید.

مؤلف: این معنا به طریق دیگری از ابن عباس و خود عبد الله بن مسعود و غیر

آن دو از صحابه و تابعین روایت شده و در این مورد روایات دیگری نیز وجود دارد .
و خلاصه : چیزی که از آنها استفاده می‌شود این است که نسخ گاهی در حکم است ، مانند آیات نسخ شده‌ای که حکمش از بین رفته و خودش در قرآن باقی مانده است و گاهی در تلاوت است ، حال چه حکمش نسخ شده باشد و چه نسخ نشده باشد .
و ما در المیزان در تفسیر سوره بقره در ذیل آیه ۱۰۶ که می‌فرمود: « ما ننسخ من آیه...» و در تفسیر سوره نحل آیه ۱۰۱ که می‌فرماید: « و اذا بدلنا آیه مکان آیه! » گفتیم که این دو آیه اجنبی از مساله انشاء به معنی نسخ تلاوت است و نیز در فصول سابق گذشت که این روایات مخالف صریح قرآن است .
پس وجه صحیح این است که روایات انشاء را هم عطف بر روایات تحریف نموده هر دو را با هم طرح نماییم و دور اندازیم!

المیزان ج: ۱۲ ص: ۱۵۰

فصل سوم

بررسی هائی پیرامون

نسخ آیات

بحثی در مفهوم

نسخ آیه در قرآن

« مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِخُهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ! »

« ما هیچ آیه‌ای را نسخ نمی‌کنیم و از یادها نمی‌بریم مگر آنکه بهتر از آن و یا مثل آنرا می‌آوریم مگر هنوز ندانسته‌ای که خدا بر هر چیزی قادر است! » (۱۰۶/بقره)

نسخ به آن معنائی که در اصطلاح فقها معروف است: کشف از تمام شدن عمر حکمی از احکام، اصطلاحی است که از این آیه گرفته شده و یکی از مصادیق نسخ در این آیه است و همین معنا نیز از اطلاق آیه استفاده می‌شود: « ما ننسخ من آیه...! »

نسخ به معنای زایل کردن هم است، در آیه: « و ما ارسلنا من قبلك من رسول و لا نبی، الا اذا تمنی، ألقى الشیطان فی امنیته، فینسخ الله ما یلقى الشیطان - هیچ رسولی و پیامبری نفرستادیم، مگر آن که وقتی شیطان چیزی در دل او می‌افکند، خدا القاء شیطانی را از دلش زایل می‌کرد! » (۵۲/حج) به همین معنا استعمال شده است.

نسخ به معنای دیگر، نقل یک نسخه کتاب به نسخه‌ای دیگر است و این عمل را از این جهت نسخ می‌گویند، که گوئی کتاب اولی را از بین برده و کتابی دیگر به جایش آورده‌اند و به همین جهت در آیه: « و اذا بدلنا آیه مکان آیه، و الله اعلم بما ینزل، قالوا: انما انت مفتتر، بل اکثرهم لا یعلمون! » (۱۰۱/نحل) به جای کلمه نسخ کلمه تبدیل آمده، می‌فرماید: « چون آیتی را به جای آیتی دیگر تبدیل می‌کنیم، با این که خدا داناتر است به این که چه نازل می‌کند، می‌گویند: تو دروغ می‌بندی، ولی بیشترشان نمی‌دانند! »

به هر حال منظور ما این است که بگوئیم: از نظر آیه نامبرده نسخ باعث نمی

شود که خود آیت نسخ شده بکلی از عالم هستی نابود گردد، بلکه حکم در آن عمرش کوتاه است، چون به وضعی وابسته است که با نسخ، آن صفت از بین می‌رود. و آن صفت، صفت آیت و علامت بودن است، پس خود این صفت به ضمیمه تعلیل ذیلش که می‌فرماید: «مگر نمی دانی که خدا بر هر چیز قادر است!» به ما می‌فهماند که مراد از نسخ از بین بردن اثر آیت، از جهت آیت بودنش می باشد، یعنی از بین بردن علامت بودنش، با حفظ اصلش، پس با نسخ اثر آن آیت از بین می‌رود و اما خود آن باقی است، حال اثر آن یا تکلیف است و یا چیزی دیگر.

و این معنا از پهلوی هم قرار گرفتن نسخ و نسیان به خوبی استفاده می شود، چون کلمه «ننسهها» به معنای از یاد دیگران بردن است، همچنان که نسخ به معنای از بین بردن عین چیزی است، پس معنای آیه چنین می شود که ما عین یک آیت را بکلی از بین نمی‌بریم و یا آنکه یادش را از دل‌های شما نمی‌بریم، مگر آنکه آیتی بهتر از آن و یا مثل آن می‌آوریم!

و اما این که آیت بودن یک آیت به چیست؟ در جواب می‌گوئیم: آیت‌ها مختلف و حیثیات نیز مختلف و جهات نیز مختلف است، چون بعضی از قرآن آیتی است برای خدای سبحان، به اعتبار این که بشر از آوردن مثل آن عاجز است و بعضی دیگرش که احکام و تکالیف الهیه را بیان می‌کند، آیات اویند، بدان جهت که در انسانها ایجاد تقوی نموده و آنان را به خدا نزدیک می‌کند و نیز موجودات خارجی آیات او هستند، بدان جهت که با هستی خود، وجود صانع خود را با خصوصیات وجودیشان از خصوصیات صفات و اسماء حسنا صانعشان حکایت می‌کنند و نیز انبیاء خدا و اولیائش، آیات او هستند، بدان جهت که هم با زبان و هم با عمل خود، بشر را بسوی خدا دعوت می‌کنند، و همچنین چیزهائی دیگر .

و بنا بر این کلمه آیت مفهومی دارد که دارای شدت و ضعف است، بعضی از آیات در آیت بودن اثر بیشتری دارند و بعضی اثر کمتری، همچنان که از آیه: «لقد رای من آیات ربه الکبری - او در آن جا از آیات بزرگ پروردگارش را بدید!» (۱۸/نجم) نیز بر می‌آید که بعضی آیات از بعضی دیگر در آیت بودن بزرگتر است.

از سوی دیگر بعضی از آیات در آیت بودن تنها یک جهت دارند، یعنی از یک جهت نمایشگر و یاد آورنده صانع خویشند و بعضی از آیات دارای جهات بسیارند و چون چنین است نسخ آیت نیز دو جور است، یکی نسخ آن به همان یک جهت که دارد و مثل این که بکلی آنرا نابود کند و یکی این که آیتی را که از چند جهت آیت است، از یک جهت نسخ کند و جهات دیگرش را به آیت بودن باقی بگذارد، مانند آیات قرآنی، که هم

از نظر بلاغت آیت و معجزه است و هم از نظر حکم، آنگاه جهت حکمی آن را نسخ کند و جهت دیگرش همچنان آیت باشد.

این عمومیت را که ما از ظاهر آیه شریفه استفاده کردیم، عمومیت تعلیل نیز آن را افاده می‌کند، تعلیلی که از جمله: «*لم تعلم ان الله علی کل شیء قدیرا*» (۱۰۶/بقره) و «*لم تعلم ان الله له ملک السموات و الارض ...!*» (۴۰/مائده) بر می‌آید، چون انکاری که ممکن است در باره نسخ توهم شود و یا انکاری که از یهود در این باره واقع شده و روایات شان نزول آن را حکایت کرده و بالاخره انکاری که ممکن است نسبت به معنای نسخ به ذهن برسد، از دو جهت است:

۱- جهت اول این که کسی اشکال کند که: آیت اگر از ناحیه خدای تعالی باشد، حتماً مشتمل بر مصلحتی است که چیزی به غیر آن آیت آن مصلحت را تامین نمی‌کند و با این حال اگر آیت نسخ شود، لازمه‌اش قوت آن مصلحت است، چیزی هم که کار آیت را بکند و آن مصلحت را حفظ کند، نیست، چون گفتیم هیچ چیزی در حفظ مصلحت کار آیت را نمی‌کند و نمی‌تواند فائده خلقت را - اگر آیت تکوینی باشد - و مصلحت بندگان را - اگر آیت تشریعی باشد - تدارک و تلافی نماید.

شأن خدا هم مانند شأن بندگان نیست، علم او نیز مانند علم آنان نیست که بخاطر دگرگونی عوامل خارجی، دگرگون شود، یک روز علم به مصلحتی پیدا کند و بر طبق آن حکمی بکند، روز دیگر علمش به مصلحتی دیگر متعلق شود، که دیروز تعلق نگرفته بود و در نتیجه به حکم دیگری حکم کند و حکم سابقش باطل شود و در نتیجه هر روز حکم نوی براند و رنگ تازه‌ای بریزد، همان طور که بندگان او بخاطر این که احاطه علمی به جهات صلاح اشیاء ندارند، اینچنین هستند، احکام و اوضاعشان با دگرگونی علمشان به مصالح و مفاسد و کم و زیادی و حدوث و بقاء آن، دگرگون می‌شود، که مرجع و خلاصه این وجه این است که: نسخ، مستلزم نفی عموم و اطلاق قدرت است، که در خدا راه ندارد.

۲- وجه دوم این است که قدرت هر چند مطلقه باشد، الا این که با فرض تحقق ایجاد و فعلیت وجود، دیگر تغییر و دگرگونی محال است، چون چیزی که موجود شد، دیگر از آن وضعی که بر آن هستی پذیرفته، دگرگون نمی‌شود و این مسئله‌ای است ضروری.

مانند انسان در فعل اختیارش، تا مادامی که از او سر نزنده، اختیاری او است، یعنی می‌تواند آن را انجام دهد و می‌تواند انجام ندهد، اما بعد از انجام دادن، دیگر این اختیار از کف او رفته و دیگر فعل، ضروری الثبوت شده است.

برگشت این وجه به این است که نسخ، مستلزم این است که ملکیت خدای را مطلق ندانیم و جواز تصرف او را منحصر در بعضی امور بدانیم، یعنی مانند یهود بگوئیم: او نیز مانند انسانها وقتی کاری را کرد دیگر زمام اختیارش نسبت به آن فعل از دستش می‌رود، چه یهود گفتند: « ید الله مغلوله - دست خدا بسته است! » (۶۴/مائده)

لذا در آیه مورد بحث در جواب از شبهه اول پاسخ می‌گویند که: «الم تعلم ان الله علی کل شیء قدیر!» یعنی مگر نمی‌دانی که خدا بر همه چیز قادر است، و مثلا می‌تواند بجای هر چیزی که فوت شده، بهتر از آن را و یا مثل آن را بیاورد؟ و از شبهه دوم بطور اشاره پاسخ گفته به این که: «الم تعلم ان الله له ملک السموات و الارض و ما لکم من دون الله من ولی و لا نصیر؟» (۱۰۷/بقره) یعنی وقتی ملک آسمانها و زمین از آن خدای سبحان بود، پس او می‌تواند به هر جور که بخواهد در ملکش تصرف کند و غیر خدا هیچ سهمی از مالکیت ندارد، تا باعث شود جلو یک قسم از تصرفات خدای سبحان را بگیرد و سد باب آن کند!

پس هیچ کس مالک هیچ چیز نیست، نه ابتداءً و نه با تملیک خدای تعالی، برای این که آنچه را هم که خدا به غیر خود تملیک کند، باز مالک است، بخلاف تملیکی که ما به یکدیگر می‌کنیم، که وقتی من خانه خود را به دیگری تملیک می‌کنم در حقیقت خانها را از ملکیتم بیرون کرده‌ام و دیگر مالک آن نیستم و اما خدای تعالی هر چه را که به دیگران تملیک کند، در عین مالکیت دیگران، خودش نیز مالک است، نه این که مانند ما مالکیت خود را باطل کرده باشد!

پس اگر به حقیقت امر بنگریم، می‌بینیم که ملک مطلق و تصرف مطلق تنها از آن او (خدا) است و اگر به ملکی که به ما تملیک کرده بنگریم و متوجه باشیم که ما استقلال در آن نداریم، می‌بینیم که او ولی ما در آن نعمت است و چون به استقلال ظاهری خود که او به ما تفضل کرده بنگریم - با این که در حقیقت استقلال نیست، بلکه عین فقر است به صورت غنی و عین تبعیت است به صورت استقلال - مع ذلک می‌بینیم با داشتن این استقلال بدون اعانت و یاری او، نمی‌توانیم امور خود را تدبیر کنیم، آن وقت درک می‌کنیم که او یاور ما است!

و این معنا که در اینجا خاطر نشان شد، نکته‌ای است که از حصر در آیه استفاده می‌شود حصری که از ظاهر: «ان الله له ملک السموات و الارض!» بر می‌آید پس می‌توان گفت: دو جمله: «الم تعلم ان الله علی کل شیء قدیر!» و «الم تعلم ان الله له ملک السموات و الارض!» دو جمله مرتب هستند، مرتب به آن ترتیبی که میان دو اعتراض هست.

و دلیل بر این که اعتراض بر مسئله نسخ دو اعتراض است و آیه شریفه پاسخ از

هر دو است، این است که آیه شریفه بین دو جمله فصل انداخته و بدون وصل آورده یعنی بین آن دو، واو عاطفه نیاورده است و جمله «و ما لکم من دون الله من ولی و لا نصیرا» هم مشتمل بر پاسخ دیگری از هر دو اعتراض است، البته پاسخ جداگانه‌ای نیست، بلکه به منزله متمم پاسخهای گذشته است.

می‌فرماید: و اگر نخواهید ملک مطلق خدا را در نظر بگیرید، بلکه تنها ملک عاریتی خود را در نظر می‌گیرید، که خدا به شما رحمت کرده، همین ملک نیز از آنجا که بخشش اوست و جدا از او و مستقل از او نیست، پس باز خدا به تنهایی ولیّ شما است و در نتیجه می‌تواند در شما و در ما یملک شما هر قسم تصرفی که بخواهد بکند!

و نیز اگر نخواهید به عدم استقلال خودتان در ملک بنگرید، بلکه تنها ملک و استقلال ظاهری خود را در نظر گرفته و در آن جمود به خرج دادید، باز هم خواهید دید که همین استقلال ظاهری و ملک و قدرت عاریتی شما، خود به خود برای شما تامین نمی‌شود و نمی‌تواند خواسته شما را بر آورد و مقاصد شما را رام شما کند و به تنهایی مقصود و مراد شما را رام و مطیع قصد و اراده شما کند، بلکه با داشتن آن ملک و قدرت مع ذلک محتاج اعانت و نصرت خدا هستید، پس تنها یاور شما خدا است و در نتیجه او می‌تواند از این طریق، یعنی از طریق یاری، هر رقم تصرفی که خواست بکند، پس خدا در امر شما از هر راهی که طی کنید، می‌تواند تصرف کند (دقت فرمائید!)

پس از آنچه که گذشت پنج نکته روشن گردید:

اول این که نسخ تنها مربوط به احکام شرعی نیست بلکه در تکوینیات نیز هست.
دوم این که نسخ همواره دو طرف می‌خواهد، یکی ناسخ و یکی منسوخ و با یک طرف فرض ندارد.

سوم این که ناسخ آنچه را که منسوخ از کمال و یا مصلحت دارد، واجد است.
چهارم این که ناسخ از نظر صورت با منسوخ تنافی دارد، نه از نظر مصلحت چون ناسخ نیز مصلحتی دارد، که جا پر کن مصلحت منسوخ است، پس تنافی و تناقض که در ظاهر آن دو است، با همین مصلحت مشترک که در آن دو است، برطرف می‌شود، پس اگر پیغمبری از دنیا برود و پیغمبری دیگر مبعوث شود، دو مصداق از آیت خدا هستند که یکی ناسخ دیگری است.

اما از دنیا رفتن پیغمبر اول که خود بر طبق جریان ناموس طبیعت است که افرادی به دنیا آیند و در مدتی معین روزی بخورند و سپس هنگام فرا رسیدن اجل از دنیا بروند و اما آمدن پیغمبری دیگر و نسخ احکام دینی آن پیغمبر، این نیز بر طبق مقتضای اختلافی است که در دوره‌های بشریت است، چون بشر رو به تکامل است و بنا بر این

وقتی یک حکم دینی بوسیله حکمی دیگر نسخ می شود، از آنجا که هر دو مشتمل بر مصلحت است و علاوه بر این حکم پیامبر دوم برای مردم پیامبر اول صلاحیت ندارد، بلکه برای آنان حکم پیغمبر خودشان صالح تر است و برای مردم دوران دوم حکم پیامبر دوم صالح تر است، لذا هیچ تناقضی میان این احکام نیست و همچنین اگر ما ناسخ و منسوخ را نسبت به احکام یک پیغمبر بسنجیم، مانند حکم عفو در ابتدای دعوت اسلام که مسلمانان عده‌ای داشتند و عده‌ای نداشتند و چاره‌ای جز این نبود که ظلم و جفای کفار را نادیده بگیرند و ایشان را عفو کنند و حکم جهاد بعد از شوکت و قوت یافتن اسلام و پیدایش رعب در دل کفار و مشرکین که حکم عفو در آن روز بخاطر آن شرائط مصلحت داشت و در زمان دوم مصلحت نداشت و حکم جهاد در زمان دوم مصلحت داشت، ولی در زمان اول نداشت.

از همه اینها که بگذریم آیات منسوخه نوعاً لحنی دارند که بطور اشاره می‌فهمانند که بزودی نسخ خواهند شد و حکم در آن برای ابد دوام ندارد، مانند آیه: « فاعفوا و اصفحوا حتی یاتی الله بامرہ - فعلا عفو کنید و نادیده بگیرید تا خداوند امر خود را بفرستد! » (۱۰۹/بقره) که به روشنی می‌فهماند: حکم عفو و گذشت دائمی نیست و بزودی حکمی دیگر می‌آید، که بعدها به صورت حکم جهاد آمد.

و مانند حکم زنان بدکاره که فرموده: « فامسکوهن فی البیوت، حتی یتوفیهن الموت أو یجعل الله لهن سبیلا - ایشان را در خانه‌ها حبس کنید تا مرگشان برسد و یا خدا راهی برایشان معین کند! » (۱۵/نسا) که باز به وضوح می‌فهماند حکم حبس موقتی است و همینطور هم شد و آیه شریفه با آیه تازیانه زدن به زناکاران نسخ گردید، پس جمله: « حتی یاتی الله بامرہ! » در آیه اول و جمله: « أو یجعل الله لهن سبیلا! » در آیه دوم خالی از این اشعار نیستند که حکم آیه موقتی است و بزودی دستخوش نسخ خواهند شد.

پنجم این که آن نسبت که میانه ناسخ و منسوخ است، غیر آن نسبتی است که میانه عام و خاص و مطلق و مقید و مجمل و مبین است، برای این که تنافی میان ناسخ و منسوخ بعد از انعقاد ظهور لفظ است، به این معنا که ظهور دلیل ناسخ در مدلول خودش تمام است و با این حال دلیل دیگر بر ضد آن می‌رسد که آن هم ظهورش در ضدیت دلیل منسوخ تمام است آنگاه رافع این تضاد و تنافی، همانطور که گفتیم حکمت و مصلحتی است که در هر دو هست.

بحث روایتی

روایات بسیاری از طرق شیعه و سنی از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و صحابه آن جناب و ائمه اهل بیت علیهم‌السلام در این باره رسیده که در قرآن ناسخ و

منسوخ هست.

و در تفسیر نعمانی از امیر المؤمنین علیه‌السلام روایت آمده که آنجناب بعد از معرفی عده‌ای از آیات منسوخ و آیاتی که آنها را نسخ کرده، فرموده: «و آیه:» و ما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون - من جن و انس را نیافریدم مگر برای این که عبادت‌م کنند!«(۵۶/ذاریات) با آیه:» و لا یزالون مختلفین، الا من رحم ربک و لذک خلقهم - و پیوسته در اختلافند مگر آنهایی که پروردگارت رحمشان کرده باشد و به همین منظور هم خلقشان کرده!«(۱۱۸و۱۱۹/هود) نسخ شده، چون در اولی غرض از خلقت را عبادت معرفی می‌کرد و در این آیه می‌فرماید برای این که رحمشان کند خلقشان کرده!

مؤلف: این روایت دلالت دارد بر این که امام علیه‌السلام نسخ در آیه را اعم از نسخ قرآنی یعنی نسخ حکم شرعی دانسته و بنا به فرمایش امام آیه دومی حقیقتی را اثبات می‌کند که باعث می‌شود حقیقت مورد اثبات آیه اولی تحدید شود و به عبارتی روشن‌تر این که آیه اولی غرض از خلقت را پرستش خدا معرفی می‌کرد، در حالی که می‌بینیم که بسیاری از مردم از عبادت او سر باز می‌زنند و از سوی دیگر خدای تعالی هیچگاه در غرضهایش مغلوب نمی‌شود، پس چرا در این آیه غرض از خلقت همگی را عبادت دانسته است؟ آیه دوم توضیح می‌دهد: که خداوند بندگان را بر اساس امکان اختلاف آفریده و در نتیجه لا یزال در مسئله هدایت یافتن و گمراه شدن مختلف خواهند بود و این اختلاف دامن‌گیر همه آنان می‌شود، مگر آن عده‌ای که عنایت خاصه خدائی دستگیرشان شود و رحمت هدایتش شامل حالشان گردد و برای همین رحمت هدایت خلقشان کرده بود!

پس آیه دوم برای خلقت غایت و غرضی اثبات می‌کند و آن عبارت است از رحمت مقارن با عبادت و اهداء. معلوم است که این غرض تنها در بعضی از بندگان حاصل است، نه در همه، با این که آیه اول عبادت را غایت و غرض از خلقت همه می‌دانست در نتیجه جمع بین دو آیه به این می‌شود که غایت خلقت همه مردم بدین جهت عبادت است که خلقت بعضی از بندگان بخاطر خلقت بعضی دیگر است، باز آن بعض هم خلقتش برای بعض دیگر است تا آنکه به اهل عبادت منتهی شود، یعنی آنهایی که برای عبادت خلق شده‌اند پس این صحیح است که بگوئیم عبادت غرض از خلقت همه است، همچنان که یک مؤسسه کشت و صنعت، به این غرض تاسیس می‌شود که از میوه و فائده آن استفاده شود و در این مؤسسه کشت گیاه هم هست اما برای این که آذوقه مرغ و گوسفند شود و کود مرغ و گوسفند عاید درخت گردد و رشد درخت هم وسیله بار آوردن میوه بیشتر و بهتری شود.

پس همانطور که صحیح است بگوئیم کشت علوفه برای سیب و گلابی است و نگهداری دام هم برای سیب و گلابی است، در خلقت عالم نیز صحیح است بگوئیم خلقت همه آن برای عبادت است.

و به همین اعتبار است که امام علیه‌السلام فرموده: آیه دوم ناسخ آیه اول است. در همان تفسیر از آنجناب روایت شده که فرمود: آیه: «و ان منکم الا واردها کان علی ربک حتما مقضیا!» (۷۱/مریم) بوسیله آیه: «ان الذین سبقت لهم منا الحسنی اولئک عنها مبعدون لا یسمعون حسیسها و هم فیما اشتتھت انفسهم خالدون لا یحزنهم الفزع الاکبر!» (۱۰۱/نسا) نسخ شده، چون در آیه اول می‌فرماید: «احدی از شما نیست مگر آن که به دوزخ وارد می‌شود!» و در آیه دوم می‌فرماید: «کسانی که از ما بر ایشان احسان تقدیر شده، آنان از دوزخ بدورند و حتی صدای آنرا هم نمی‌شنوند و ایشان در آنچه دوست بدارند جاودانه‌اند و فزع اکبر هم اندوهناکشان نمی‌کند!»

مؤلف: ممکن است کسی خیال کند که این دو آیه از باب عام و خاص است، آیه اولی بطور عموم همه را محکوم می‌داند به این که داخل دوزخ شوند و آیه دوم این عموم را تخصیص می‌زند و حکم آن را مخصوص کسانی می‌کند که قلم تقدیر برایشان احسان ننوشته است. لکن این توهم صحیح نیست برای این که آیه اولی حکم خود را قضاء حتمی خدا می‌داند و قضاء حتمی قابل رفع نیست و نمی‌شود ابطالش کرد، حال چطور با دلیل مخصص نمی‌شود ابطالش کرد ولی با دلیل ناسخ می‌شود در تفسیر آیه: «ان الذین سبقت لهم منا الحسنی اولئک عنها مبعدون!» (۱۰۱/نسا) در المیزان توضیحش آمده است

در تفسیر عیاشی از امام باقر علیه‌السلام روایت آورده که فرمود: یک قسم از نسخ بداء است که آیه: «یمحو الله ما یشاء و یتبث و عنده ام الكتاب!» (۳۹/رعد) مشتمل بر آن است و نیز داستان نجات قوم یونس از این قرار است.

مؤلف: وجه آن واضح است چون در سابق گفتیم که نسخ هم در تشریعیات و احکام هست و هم در تکوینیات، نسخ در تکوینیات همان بداء است که امام فرمود: نجات قوم یونس یکی از مصادیق آن است.

و در بعضی اخبار از ائمه اهل بیت علیهم‌السلام رسیده که مرگ امام قبلی و قیام امام بعدی در جای او را نسخ خوانده‌اند.

مؤلف: بیان این گونه اخبار گذشت و اخبار در این باره یکی دو تا نیست، بلکه از کثرت به حد استفاضه رسیده است.

فصل چهارم

اعجاز قرآن

سلسله گفتارها درباره:

اعجاز قرآن

« وَ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَ اذْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ! »
 « فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَ الْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ...! »
 « و اگر از آنچه ما بر بنده خویش نازل کرده‌ایم به شک اندرید سوره‌ای مانند آن بیارید و اگر راست می‌گوئید غیر خدا یاران خویش را بخوانید! »
 « و اگر نکردید و هرگز نخواهید کرد پس از آتشی که هیزمش مردم و سنگ است و برای کافران مهیا شده بترسید...! »
 (۲۳ و ۲۴ / بقره)

در این که قرآن کریم برای اثبات معجزه بودنش بشر را تحدی^(۱) کرده هیچ حرفی و مخالفی نیست و این تحدی و مبارزطلبی، هم در آیات مکی آمده و هم آیات مدنی، که همه آنها دلالت دارد بر این که قرآن آیتی است معجزه و خارق، حتی آیه قبلی هم که می‌فرمود: « و ان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فاتوا بسوره من مثله...! » استدلالی است بر معجزه بودن قرآن، بوسیله تحدی و آوردن سوره‌ای نظیر سوره بقره و به دست شخصی درس نخوانده مانند رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، نه این که مستقیماً و بلا واسطه استدلال بر نبوت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم باشد! پس در نتیجه تمامی تحدی‌هایی که در قرآن واقع شده، استدلالی را می‌مانند که بر معجزه بودن قرآن و نازل بودن آن از طرف خدا شده‌اند و آیات مشتمله بر این تحدی‌ها از نظر عموم و خصوص مختلفند، بعضی‌ها در باره یک سوره تحدی کرده‌اند، نظیر آیه سوره بقره و بعضی بر ده سوره و بعضی بر عموم قرآن و بعضی بر خصوص بلاغت آن و بعضی بر همه جهات آن.

(۱) تحدی کردن (مبارزطلبی) به معنای پیش خواندن خصم و غلبه جستن بر اوست.

یکی از آیاتی که بر عموم قرآن تحدی کرده، آیه: «قل لئن اجتمعت الانس و الجن علی ان یاتوا بمثل هذا القرآن، لا یأتون بمثله و لو کان بعضهم لبعض ظهیرا!» (۸۸/اسری) است. این آیه در مکه نازل شده و در عمومیت تحدی آن جای شک برای هیچ عاقلی نیست.

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

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

بنا بر این قرآن کریم هم معجزه ای است در بلاغت، برای بلیغ‌ترین بلغاء و هم آیتی است فصیح، برای فصیح‌ترین فصحاء و هم خارق العاده‌ای است برای حکماء در حکمتش و هم سرشارترین گنجینه علمی است معجزه‌آسا، برای علماء و هم اجتماعی‌ترین قانونی است معجزه‌آسا، برای قانون‌گذاران و سیاستی است بدیع و بی سابقه برای سیاستمداران و حکومتی است معجزه، برای حکام، خلاصه معجزه‌ای است برای همه عالمیان، در حقیقی که راهی برای کشف آن ندارند، مانند امور غیبی و اختلاف در حکم و علم و بیان.

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

برای این که هر انسانی این فطرت را دارد که فضیلت را تشخیص دهد و کم و زیاد آنرا بفهمد پس هر انسانی می تواند در فضیلت‌هایی که در خودش و یا در غیر خودش سراغ دارد، فکر کند و آنگاه آنرا در هر حدی که درک می‌کند، با فضیلتی که قرآن مشتمل بر آن است مقایسه کند، آنگاه بحق و انصاف داوری نماید و فکر کند و انصاف دهد، آیا نیروی بشری می تواند معارف الهی و آن هم مستدل از خود بسازد بطوری که با معارف قرآن هم سنگ باشد؟ و واقعا و حقیقتا معادل و برابر قرآن باشد؟ و آیا یک انسان این معنا در قدرتش هست که اخلاقی برای سعادت بشر پیشنهاد کند، که همه‌اش بر اساس حقایق باشد؟ و در صفا و فضیلت درست آن طور باشد که قرآن پیشنهاد کرده؟! و آیا برای یک انسان این امکان هست، که احکام و قوانینی فقهی تشریح کند، که دامنه‌اش آن قدر وسیع باشد، که تمامی افعال بشر را شامل بشود و در عین حال تناقضی هم در آن پدید نیاید؟ و نیز در عین حال روح توحید و تقوی و طهارت مانند بند تسبیح در تمامی آن احکام و نتایج آنها و اصل و فرع آنها دویده باشد؟ آیا عقل هیچ انسانی که حد اقل شعور را داشته باشد، ممکن می داند که چنین آمارگیری دقیق از افعال و حرکات و سکنت انسانها و سپس جعل قوانینی برای هر حرکت و سکون آنان، بطوری که از اول تا به آخر قوانینش یک تناقض دیده نشود از کسی سر بزند که مدرسه نرفته باشد و در شهری که مردمش با سواد و تحصیل کرده باشند، نشو و نما نکرده باشد، بلکه در محیطی ظهور کرده باشد، که بهره‌شان از انسانیت و فضائل و کمالات بی شمار آن، این باشد که از راه غارتگری و جنگ لقمه نانی بکف آورده و برای این که به سد جوعشان کافی باشد، دختران را زنده بگور کنند و فرزندان خود را بکشند و به پدران خود فخر نموده، مادران را همسر خود سازند و به فسق و فجور افتخار نموده، علم را مذمت و جهل را حمایت کنند و در عین پلنگ دماغی و حمیت دروغین خود، تو سری خور هر رهگذر باشند، روزی یمنی‌ها استعمارشان کنند، روز دیگر زیر یوغ حبشه در آیند، روزی برده دسته جمعی روم شوند، روز دیگر فرمانبر بی قید و شرط فارس شوند؟ آیا از چنین محیطی ممکن است چنین قانون‌گذاری برخیزد؟ و آیا هیچ عاقلی به خود جرئت می دهد که کتابی بیاورد و ادعاء کند که این کتاب هدایت تمامی عالمیان، از بی سواد و دانشمند و از زن و مرد و از معاصرین من و آیندگان، تا آخر روزگار است و آن گاه در آن اخباری غیبی از گذشته و آینده و از امتهای گذشته و آینده، نه یکی، نه دو تا، آن هم در بابهای مختلف و داستانهای گوناگون قرار داده باشد، که هیچ یک از این معارف با دیگری مخالفت نداشته و از راستی و درستی هم بی بهره نباشد، هر قسمتش قسمت‌های دیگر را تصدیق کند؟! آیا یک انسان که خود یکی از اجزاء عالم ماده و طبیعت است و مانند

تمامی موجودات عالم محکوم به تحول و تکامل است، می تواند در تمامی شئون عالم بشری دخل و تصرف نموده، قوانین و علوم و معارف و احکام و مواعظ و امثال و داستانهای در خصوص کوچکترین و بزرگترین شئون بشری به دنیا عرضه کند، که با تحول و تکامل بشر متحول نشود و از بشر عقب نماند؟ و حال و وضع خود آن قوانین هم از جهت کمال و نقص مختلف نشود، با این که آنچه عرضه کرده، بتدریج عرضه کرده باشد و در آن پاره‌های معارف باشد که در آغاز عرضه شده، در آخر دو باره تکرار شده باشد و در طول مدت، تکاملی نکرده تغییری نیافته باشد و نیز در آن فروعی متفرع بر اصولی باشد؟ با این که همه می دانیم که هیچ انسانی از نظر کمال و نقص عملش به یک حال باقی نمی ماند، در جوانی یک جور فکر می کند، چهل ساله که شد جور دیگر، پیر که شد جوری دیگر.

پس انسان عاقل و کسی که بتواند این معانی را تعقل کند، شکی برایش باقی نمی ماند، که این مزایای کلی و غیر آن، که قرآن مشتمل بر آن است، فوق طاقت بشری و بیرون از حیطه وسائل طبیعی و مادی است و بفرض هم که نتواند این معانی را درک کند، انسان بودن خود را که فراموش نکرده و وجدان خود را که گم ننموده، وجدان فطری هر انسانی به او می گوید: در هر مسئله‌ای که نیروی فکری از درکش عاجز ماند و آن طور که باید نتوانست صحت و سقم و درستی و نادرستی آنرا بفهمد و ماخذ و دلیل هیچ یک را نیافت، باید به اهل خبره و متخصص در آن مسئله مراجعه بکند.

در اینجا ممکن است خواننده عزیز بپرسد که این که شما اصرار دارید عمومیت اعجاز قرآن را ثابت کنید، چه فائده‌ای بر این عمومیت مترتب می شود و تحدی عموم مردم چه فائده‌ای دارد؟ باید خواص بفهمند که قرآن معجزه است، زیرا عوام در مقابل هر دعوتی سریع الانفعال و زود باورند و هر معامله‌ای که با ایشان بکنند، می پذیرند، مگر همین مردم نبودند که در برابر دعوت امثال حسینعلی بهاء و قادیانی و مسیلمه کذاب، خاضع شده و آنها را پذیرفتند؟! با این که آنچه آنها آورده بودند به هذیان بیشتر شباهت داشت، تا سخن آدمی؟ در پاسخ می گوئیم: اولاً تنها راه آوردن معجزه برای عموم بشر و برای ابد این است که آن معجزه از سنخ علم و معرفت باشد، چون غیر از علم و معرفت هر چیز دیگری که تصور شود، که سر و کارش با سایر قوای دراکه انسان باشد، ممکن نیست عمومیت داشته، دیدنیش را همه و برای همیشه ببینند، شنیدنیش را همه بشر و برای همیشه بشنوند عصای موسایش برای همه جهانیان و برای ابد معجزه باشد و نغمه داودیش نیز عمومی و ابدی باشد، چون عصای موسی و نغمه داود و هر معجزه دیگری که غیر از علم و معرفت باشد، قهراً موجودی طبیعی و حادثی حسی خواهد بود، که خواه نا

خواه محکوم قوانین ماده و محدود به یک زمان و یک مکان معینی می باشد و ممکن نیست غیر این باشد و بفرض محال یا نزدیک به محال، اگر آنرا برای تمامی افراد روی زمین دیدنی بدانیم، باری باید همه سکنه روی زمین برای دیدن آن در یک محل جمع شوند و بفرضی هم که بگوئیم برای همه و در همه جا دیدنی باشد، باری برای اهل یک عصر دیدنی خواهد بود نه برای ابد!

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

المیزان ج: ۱ ص: ۹۰

مبارز طلبی قرآن بر

محتوای علمی خود

قرآن کریم به علم و معرفت تحدی کرده، یعنی فرموده: اگر در آسمانی بودن آن شک دارید، همه دست به دست هم دهید و کتابی درست کنید که از نظر علم و معرفت مانند قرآن باشد.

یک جا فرموده: «و نزلنا علیک الکتاب تبیاناً لکل شیء - ما کتاب را که بیان همه چیزها است بر تو نازل کردیم!» (۸/نحل) و جائی دیگر فرموده: «لا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین - هیچ تر و خشکی نیست مگر آن که در کتابی بیانگر، ضبط است!» (۵۹/انعام) و از این قبیل آیاتی دیگر.

آری هر کس در متن تعلیمات عالیه اسلام سیر کند و آنچه از کلیات که قرآن کریم بیان کرده و آنچه از جزئیات که همین قرآن در آیه: «و ما آتیکم الرسول فخذوه و ما

نهیکم عنه فانتهاوا - رسول شما را به هر چه امر کرد انجام دهید و از هر چه نهی کرد اجتناب کنید! (۷/حشر) و آیه: «لتحکم بین الناس بما اریک الله - تا در میان مردم به آنچه خدا نشانت داده حکم کنی!» (۱۰۵/نسا) و آیاتی دیگر به پیامبر اسلام حواله داده و آن جناب بیان کرده، مورد دقت قرار دهد، خواهد دید که اسلام از معارف الهی فلسفی و اخلاق فاضله و قوانین دینی و فرعی از عبادتها و معاملات و سیاسات اجتماعی و هر چیز دیگری که انسانها در مرحله عمل بدان نیازمندند، نه تنها متعرض کلیات و مهمات مسائل است، بلکه جزئی ترین مسائل را نیز متعرض است و عجیب این است که تمام معارفش بر اساس فطرت و اصل توحید بنا شده، بطوری که تفصیل و جزئیات احکامش، بعد از تحلیل، به توحید بر می گردد و اصل توحیدش بعد از تجزیه به همان تفصیل بازگشت می کند.

قرآن کریم خودش بقاء همه معارفش را تضمین کرده و آن را نه تنها صالح برای تمامی نسلهای بشر دانسته و در آیه: «و انه لکتاب عزیز ، لا یاتیه الباطل من بین یدیہ و لا من خلفه ، تنزیل من حکیم حمید - نه از گذشته و نه در آینده، باطل در این کتاب راه نمی یابد چون کتابی است عزیز و نازل شده از ناحیه خدای حکیم حمید!» (۴۲/فصلت) و آیه: « انا نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون - ما ذکر را نازل کردیم و خود ما آنرا حفظ می کنیم!» (۹/حجر) فرموده: که این کتاب با مرور ایام و کرور لیالی کهنه نمی شود، کتابی است که تا آخرین روز روزگار، ناسخی، هیچ حکمی از احکام آن را نسخ نمی کند و قانون تحول و تکامل آنرا کهنه نمی سازد!

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

جواب این شبهه را در تفسیر آیه: «کان الناس امة واحدة...» (۲۱۳/بقره) در المیزان داده شده است. خلاصه کلام و جامع آن این است که: قرآن اساس قوانین را بر توحید فطری و اخلاق فاضله غریزی بنا کرده، ادعاء می کند که تشریح (تقنین قوانین) باید بر روی بذر تکوین و نوامیس هستی جوانه زده و رشد کند و از آن نوامیس منشا گیرد، ولی دانشمندان و قانون گزاران، اساس قوانین و نظریات علمی خویش را بر تحول اجتماع بنا نموده، معنویات را بکلی نادیده می گیرند، نه به معارف توحید کار دارند و نه به فضائل اخلاق و بهمین جهت سخنان ایشان همه بر سیر تکامل اجتماعی مادی و فاقد روح فضیلت دور می زند و چیزی که هیچ مورد عنایت آنان نیست، کلمه عالیه خداست!

مبارزطلبی قرآن بر آورنده خود

قرآن کریم بشر را به شخص رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم، که آورنده آن است، تحدی کرده و فرموده: آوردن شخصی امی و درس نخوانده و مربی ندیده کتابی را که هم الفاظش معجزه است و هم معانی‌اش، امری طبیعی نیست و جز به معجزه صورت نمی‌گیرد: «قل لو شاء الله ما تلوته علیکم و لا ادریکم به، فقد لبثت فیکم عمرا من قبله، افلا تعقلون؟» - بگو اگر خدا می‌خواست این قرآن را بر شما تلاوت نکنم، نمی‌کردم و نه شما می‌فهمیدید، شما می‌دانید که قبل از این سالها در میان شما بودم، آیا باز هم تعقل نمی‌کنید؟» (۱۶/یونس) آری رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم سالها بعنوان مردی عادی در بین مردم زندگی کرد، در حالی که نه برای خود فضیلتی و فرقی با مردم قائل بود و نه سخنی از علم به میان آورده بود، حتی احدی از معاصرینش یک بیت شعر و یا نثر هم از او نشنید و در مدت چهل سال که دو ثلث عمر او می‌شود، با این حال آن جناب در این مدت نه مقامی کسب کرد و نه یکی از عناوین اعتباری که ملاک برتری و تقدم است بدست آورد، آنگاه در رأس چهل سالگی ناگهان طلوع کرد و کتابی آورد، که فحول و عقلای قومش از آوردن آن عاجز ماندند و زبان بلغاء و فصحاء و شعرای سخن‌دانشان به لکنت افتاد و لال شد و بعد از آن که کتابش در اقطار زمین منتشر گشت، احدی جرئت نکرد که در مقام معارضه با آن بر آید، نه عاقلی این فکر خام را در سر پرورید و نه فاضلی دانا چنین هوسی کرد، نه خردمندی در یارای خود دید و نه زیرک هوشیاری اجازه چنین کاری بخود داد!

نهایت چیزی که دشمنانش در باره‌اش احتمال دادند، این بود: که گفته‌اند: وی سفری برای تجارت به شام کرده، ممکن است در آنجا داستانهای کتابش را از رهبانان آن سرزمین گرفته باشد، در حالی که سفرهای آنجناب به شام عبارت بود از یک سفر که با عمویش ابو طالب کرد، در حالی که هنوز به سن بلوغ نرسیده بود و سفری دیگر با میسره غلام خدیجه علیها السلام کرد، که در آن روزها بیست و پنج‌ساله بود (نه چهل‌ساله) علاوه بر این که جمعی که با او بودند شب و روز ملازمش بودند.

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

و یا گفته‌اند: که وی در مکه گاهی به سر وقت آهنگری رومی می‌رفته، که شمشیر می ساخت. قرآن کریم در پاسخ این تهمتشان فرمود: «و لقد نعلم انهم یقولون: انما یعلمه بشر، لسان الذی یلحدون الیه اعجمی و هذا لسان عربی مبین - ما دانستیم که آنان می گویند بشری این قرآن را به وی درس می دهد، زبان آن کسی که قرآن را به وی نسبت می دهند غیر عربی است و این قرآن به زبان عربی آشکار است» (۱۰۳/نحل)

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

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

و اما قرآن کریم ساحت انبیاء را مقدس دانسته و آنان را از چنان لغزشها بری می داند و نیز در تورات و انجیل مطالب پیش پا افتاده‌ای است، که نه از حقیقتی پرده بر می دارد و نه فضیلتی اخلاقی به بشر می‌آموزد، و اما قرآن کریم از آن مطالب آنچه برای مردم در معارف و اخلاقشان بدرد می خورد آورده و بقیه را که قسمت عمده این دو کتاب است رها کرده است .

المیزان ج: ۱ ص: ۹۹

مبارزطلبی قرآن کریم بر

اخبار غیبی خود

قرآن کریم در آیات بسیاری با خبرهای غیبی خود تحدی و مبارزطلبی کرده، یعنی به بشر اعلام نموده که اگر در آسمانی بودن این کتاب تردید دارید، کتابی نظیر آن

مشمول بر اخبار غیبی بیاورید!

این آیات بعضی در باره داستانهای انبیاء گذشته و امتهای ایشان است، مانند

آیه:

« تلک من انباء الغیب نوحیها الیک، ما کنت تعلمها انت و لا قومک من قبل هذا -

این داستان از خبرهای غیب است که ما به تو وحی می‌کنیم و تو خودت و قومت هیچ یک از

آن اطلاع نداشتید!» (۴۹/هود)

و آیه:

« ذلک من انباء الغیب نوحیه الیک و ما کنت لدیهم اذا جمعوا امرهم و هم یمکرون -

این سرگذشت یوسف از خبرهای غیبی است که ما به تو وحی می‌کنیم، تو خودت در آن

جریان نبود و ندیدی که چگونه حرفهای خود را یکی کردند تا با یوسف نیرنگ کنند!»

(۱۰۲/یوسف) و آیه:

« ذلک من انباء الغیب نوحیه الیک و ما کنت لدیهم اذ یلقون اقلامهم، ایهم یکفل

مریم و ما کنت لدیهم اذ یختصمون - این از خبرهای غیبی است که ما به تو وحی می‌کنیم و

گر نه تو آن روز نزد ایشان نبود که داشتند قرعه‌های خود می‌انداختند، که کدامشان

سرپرست مریم شود و نیز نبود که چگونه بر سر این کار با هم مخاصمه می‌کردند!» (۴۴/آل

عمران) و آیه:

« ذلک عیسی بن مریم قول الحق الذی فیه یمترون - این است عیسی بن مریم آن

قول حقی که در او شک می‌کنند!» (۳۴/مریم) و آیاتی دیگر.

یک قسمت دیگر در باره حوادث آینده است، مانند آیه:

« غلبت الروم فی ادنی الارض و هم من بعد غلبهم سیغلبون فی بضع سنین - سپاه

روم در سرزمین پائین‌تر شکست خوردند ولی هم ایشان بعد از شکستشان بزودی و در چند

سال بعد غلبه خواهند کرد!» (۴ تا ۲/روم)

و آیه:

« ان الذی فرض علیک القرآن، لرادک الی معاد - آن خدائی که قرآن را نصیب تو

کرد، بزودی تو را بدانجا که از آنجا گریختی، یعنی به شهر مکه بر می‌گرداند!» (۸۵/قصص) و

آیه:

« لتدخلن المسجد الحرام انشاء الله آمنین، محلقین رؤسکم و مقصرین لا تخافون -

بزودی داخل مسجد الحرام می‌شوید، انشاء اله، در حالی که سرها تراشیده باشید و تقصیر

کرده باشید و در حالی که هیچ ترسی نداشته باشید!» (۲۷/فتح)

و آیه:

« سیقول المخلفون، اذا انطلقتم الی مغانم لتاخذوها: ذرونا نتبعکم - بزودی آنها که از

شرکت در جهاد تخلف کردند، وقتی برای گرفتن غنیمت روانه می شوید، التماس خواهند کرد: اجازه دهید ما هم بیائیم!» (۱۵/فتح) و آیه:

«و الله يعصمك من الناس - و خدا تو را از شر مردم حفظ می کند!» (۶۷/مائده)

و آیه:

«انا نحن نزلنا الذكر و انا له لحافظون - بدرستی که ما خودمان ذکر را نازل کرده ایم و خودمان نیز بطور مسلم آنرا حفظ خواهیم کرد!» (۹/حجر)

و آیات بسیاری دیگر که مؤمنین را وعده‌ها داده و همانطور که وعده داد تحقق یافت و مشرکین مکه و کفار را تهدیدها کرد و همانطور که تهدید کرده بود، واقع شد.

از این باب است آیات دیگری که در باره امور غیبی است، نظیر آیه:

«و حرام علی قریة اهلکناها، انهم لا يرجعون، حتی اذا فتحت یاجوج و ماجوج و هم من کل حدب ینسلون و اقترب الوعد الحق، فاذا هی شاخصة ابصار الذین کفروا، یا وبلنا قد کنا فی غفلة من هذا، بل کنا ظالمین - ممکن نیست مردم آن شهری که ما نابودشان کردیم و مقدر نمودیم که دیگر باز نگردند، این که باز گردند، مگر وقتی که راه یاجوج و ماجوج باز شود، در حالی که از هر پشته‌ای سرازیر شوند و وعده حق نزدیک شود، که در آن هنگام دیده آنان که کافر شدند از شدت تحیر باز می ماند و می گویند: وای بر ما که از این آتیه خود در غفلت بودیم، بلکه حقیقت مطلب آن است که ستمگر بودیم!» (۹۵ تا ۹۷/انبیا)

و آیه:

«وعد الله الذین آمنوا منکم و عملوا الصالحات، لیستخلفنهم فی الارض - خدا کسانی از شما را که ایمان آوردند و عمل صالح کردند، وعده داد که بزودی ایشان را جانشین در زمین کند!» (۵۵/نور) و آیه:

«قل: هو القادر علی ان یبعث علیکم عذابا من فوقکم - بگو خدا قادر است بر این که عذابی از بالای سر بر شما مسلط کند!» (۶۵/انعام)

باز از این باب است اخباری از حقایق علمی، مانند آیه:

«و ارسلنا الریاح لواقح - ما بادها را فرستادیم تا گیاهان نر و ماده را تلقیح کنند!» (۲۲/حجر) و آیه:

«و انبتنا فیها من کل شیء موزون - و رویاندیم در زمین از هر گیاهی موزون که هر یک وزن مخصوص دارد!» (۱۹/حجر) و آیه:

«و الجبال اوتادا - آیا ما کوهها را استخوان بندی زمین نکردیم؟» (۷/نبا)

که این گونه آیات از حقایق خبر داده که در روزهای نزول قرآن در هیچ جای دنیا اثری از آن حقایق علمی وجود نداشته و بعد از چهارده قرن و بعد از بحث‌های علمی طولانی بشر موفق به کشف آنها شده است!

باز از این باب آیه شریفه:

« یا ایها الذین آمنوا من یرتد منکم عن دینہ، فسوف یاتی اللہ بقوم یحبہم و یحبونہ - ای کسانی که ایمان آورده‌اید! هر کس از شما از دین خود بر گردد، ضرری به دین خدا نمی‌زند، چون بزودی خداوند مردمانی خواهد آورد، که دوستشان دارد و ایشان او را دوست می‌دارند! » (۵۴/مائده) و آیه شریفه:

« و لکل امة رسول ، فاذا جاء رسولہم ، قضی بینہم بالقسط - برای هر امتی رسولی است، همین که رسولشان آمد، در میان آن امت به عدالت حکم می‌شود...! » (۴۷/یونس) و آیه شریفه:

« فاقم وجہک للذین حنیفا ، فطرۃ اللہ التی فطر الناس علیہا - روی دل به سوی دین حنیف کن، که فطرۃ خدائی است، آن فطرتی که خدا بشر را بدان فطرت آفریده است! » (۳۰/روم)

و آیاتی دیگر که از حوادث عظیم آینده اسلام و یا آینده دنیا خبر می‌دهد، که همه آن حوادث بعد از نزول آن آیات واقع شده و مقداری از آنها در تفسیر سوره اسراء در المیزان بحث شده است.

المیزان ج: ۱ ص: ۱۰۱

مبارز طلبی قرآن بر

نداشتن اختلاف در معارف خود

قرآن کریم به این معنا تحدی کرده، که در سراپای آن اختلافی در معارف وجود ندارد و فرموده: «ا فلا یتدبرون القرآن؟ و لو کان من عند غیر اللہ ، لوجدوا فیہ اختلافا کثیرا - چرا در قرآن تدبر نمی‌کنند؟ که اگر از ناحیه غیر خدا بود، اختلافهای زیادی در آن می‌یافتند!» (۸۲/نسا) و این تحدی درست و بجا است، برای این که این معنا بدیهی است، که حیات دنیا، حیات مادی و قانون حاکم در آن قانون تحول و تکامل است، هیچ موجودی از موجودات و هیچ جزئی از اجزاء این عالم نیست، مگر آن که وجودش تدریجی است، که از نقطه ضعف شروع می‌شود و بسوی قوه و شدت می‌رود، از نقص شروع شده، بسوی کمال می‌رود، تا هم در ذاتش و هم در توابع ذاتش و لواحق آن، یعنی افعالش و آثارش تکامل نموده، به نقطه نهایت کمال خود برسد.

یکی از اجزاء این عالم انسان است، که لا یزال در تحول و تکامل است، هم در وجودش و هم در افعالش و هم در آثارش، به پیش می‌رود، یکی از آثار انسانیت، آن آثاری است که با فکر و ادراک او صورت می‌گیرد، پس احدی از ما انسانها نیست، مگر آن که خودش را چنین در می‌یابد، که امروزش از دیروزش کامل‌تر است و نیز لایزال در

لحظه دوم، به لغزش‌های خود در لحظه اول بر می خورد، لغزشهایی در افعالش، در اقوالش، این معنا چیزی نیست که انسانی با شعور آن را انکار کند و در نفس خود آنرا نیابد.

و این کتاب آسمانی که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم آن را آورده، بتدریج نازل شده و پاره پاره و در مدت بیست و سه سال به مردم قرائت می شد، در حالی که در این مدت حالات مختلفی و شرائط متفاوتی پدید آمد، پاره‌ای از آن در مکه و پاره‌ای در مدینه، پاره‌ای در شب و پاره‌ای در روز، پاره‌ای در سفر و پاره‌ای در حضر، قسمتی در حال سلم و قسمتی در حال جنگ، طائفه‌ای در روز عسرت و شکست و طائفه‌ای در حال غلبه و پیشرفت، عده‌ای از آیاتش در حال امنیت و آرامش و عده‌ای دیگر در حال ترس و وحشت نازل شده است.

آن هم نه این که برای یک منظور نازل شده باشد، بلکه هم برای القاء معارف الهیه و هم تعلیم اخلاق فاضله و هم تقنین قوانین و احکام دینی، آن هم در همه حوائج زندگی نازل شده است و با این حال در چنین کتابی کوچکترین اختلاف در نظم متشابهش دیده نمی شود، همچنان که خودش در این باره فرموده: «کتابا متشابهها مثانی - کتابی که با تکرار مطالب در آن نظم متشابهش محفوظ است!» (۲۳/زمر)

این از نظر اسلوب و نظم کلام، اما از نظر معارف و اصولی که در معارف بیان کرده، نیز اختلافی در آن وجود ندارد، طوری نیست که یکی از معارفش با یکی دیگر آن متناقض و منافی باشد، آیه آن آیه دیگرش را تفسیر می کند و بعضی از آن بعض دیگر را بیان می کند و جمله‌ای از آن مصدق جمله‌ای دیگر است، همچنان که امیر المؤمنین علی علیه‌السلام فرمود: « بعضی از قرآن ناطق به مفاد بعض دیگر و پاره‌ای از آن شاهد پاره‌ای دیگر است!» و اگر از ناحیه غیر خدا بود، هم نظم الفاظش از نظر حسن و بهاء مختلف می شد و هم جمله‌اش از نظر فصاحت و بلاغت متفاوت می گشت و هم معنا و معارفش از نظر صحت و فساد و اتقان و متانت متغایر می شد.

در اینجا ممکن است شما خواننده عزیز بگوئی: این‌ها همه که گفتید، صرف ادعا بود و متکی به دلیلی قانع کننده نبود، علاوه بر این که بر خلاف دعوی شما اشکال‌های زیادی بر قرآن کرده‌اند و چه بسیار کتابهایی در متناقضات قرآن تالیف شده و در آن کتابها متناقضاتی در باره الفاظ قرآن ارائه داده‌اند، که برگشت همه آنها به این است که قرآن از جهت بلاغت قاصر است و نیز تناقضاتی معنوی نشان داده‌اند، که برگشت آنها به این است که قرآن در آراء و نظریات و تعلیماتش به خطاء رفته و از طرف مسلمانان پاسخ‌هایی به این اشکالات داده‌اند، که در حقیقت برگشتش به تاویلاتی است که اگر

بخواهیم سخن قرآن را به آن معانی معنا کنیم، سخنی خواهد شد بیرون از اسلوب کلام و فاقد استقامت، سخنی که فطرت سالم آنرا نمی‌پسندد.

در پاسخ می‌گوئیم: اشکال‌ها و تناقضاتی که بدان اشاره گردید، در کتب تفسیر و غیر آن با جوابهایش آمده و یکی از آن کتابها همین کتاب است و بهمین جهت باید بپذیرید، که اشکال شما به ادعای بدون دلیل شبیه‌تر است، تا بیان ما. چون در هیچیک از این کتابها که گفتیم اشکالی بدون جواب نخواهی یافت، چیزی که هست معاندین، اشکال‌ها را در یک کتاب جمع آوری نموده و در آوردن جوابهایش کوتاهی کرده‌اند و یا درست نقل نکرده‌اند، برای این که معاند و دشمن بوده‌اند و در مثل معروف می‌گویند: اگر بنا باشد چشم محبت متهم باشد، چشم کینه و دشمنی متهم‌تر است.

خواهی گفت بسیار خوب، خود شما در باره نسخی که در قرآن صورت گرفته، چه می‌گوئی؟ با این که خود قرآن کریم در آیه «ما ننسخ من آیه او ننسها نات بخیر منها - هیچ آیه‌ای را نسخ نمی‌کنیم، مگر آن که آیه‌ای بهتر از آن می‌آوریم!» (۱۰۶/بقره) و همچنین در آیه: «و اذا بدلنا آیه مکان آیه و الله اعلم بما ينزل - و چون آیتی را در جای آیتی دیگر عوض می‌کنیم، باری خدا داناتر است به آنچه نازل می‌کند!» (۱۰۱/نحل) اعتراف کرده: به این که در آن نسخ و تبدیل واقع شده و بفرضی که ما آنرا تناقض گوئی ندانیم، حد اقل اختلاف در نظریه هست.

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

و نیز در آغاز دعوت اسلام و ضعف حکومتش، مصلحت در این بود که اگر یهودیان در صدد برآمدند مسلمانان را از دین برگردانند، مسلمانان به روی خود نیاورده و جرم ایشان را ندیده بگیرند، ولی بعد از آن که اسلام نیرو پیدا کرد، این مصلحت جای خود را به مصلحتی دیگر داد و آن جنگیدن و کشتن و یا جزیه گرفتن از آنان بود.

و اتفاقاً در هر دو مسئله آیه قرآن طوری نازل شده که هر خواننده می‌فهمد حکم در آیه بزودی منسوخ می‌شود و مصلحت آن حکم دائمی نیست، بلکه موقت است، در باره مسئله اولی می‌فرماید: «و اللاتی یاتین الفاحشۃ من نساءکم ، فاستشهدوا علیهن اربعۃ منکم ، فان شهدوا ، فامسکوهن فی البیوت ، حتی یتوفیهن الموت ، أو يجعل الله لهن سبیلاً - و آن زنان از شما که مرتکب زنا می‌شوند، از چهار نفر گواهی بخواهید ، اگر شهادت دادند ، ایشان را در خانه‌ها زندانی کنید ، تا مرگ ایشانرا ببرد و یا خداوند راهی برای آنان معین کند!» (۱۵/نسا) که جمله اخیر بخوبی می‌فهماند: که حکم زندانی کردن موقت است، پس این حکم تازیانه و سنگسار، از باب تناقض گوئی نیست!

و در خصوص مسئله دوم می‌فرماید: «و کثیر من اهل الکتاب ، لو یردونکم من بعد ایمانکم کفاراً حسداً من عند انفسهم ، من بعد ما تبین لهم الحق ، فاعفوا و اصفحوا ، حتی یاتی الله بامرہ - بسیاری از اهل کتاب دوست دارند بلکه بتوانند شما را از دین بسوی کفر برگردانند و حسادت درونیشان ایشان را وادار می‌کند که با وجود روشن شدن حق این چنین بر خلاف حق عمل کنند، پس شما صرفنظر کنید و به بخشید، تا خداوند دستورش را بفرستد!» (۱۰۹/بقره) که جمله اخیر دلیل قاطعی است بر این که مصلحت عفو و بخشش موقتی است، نه دائمی .

المیزان ج: ۱ ص: ۱۰۴

مبارز طلبی قرآن بر

بلاغت خود

یکی دیگر از جهات اعجاز که قرآن کریم بشر را با آن تحدی کرده ، یعنی فرموده: اگر در آسمانی بودن این کتاب شک دارید، نظیر آن را بیاورید، مسئله بلاغت قرآن است و در این باره فرموده:

« ام یقولون افتریه ، قل فاتوا بعشر سور مثله مفتریات و ادعوا من استطعتم من دون الله ان کنتم صادقین ، فان لم یتجیبوا لکم ، فاعلموا انما انزل بعلم الله و ان لا اله الا هو ، فهل انتم مسلمون؟ - و یا می‌گویند: این قرآن را وی به خدا افتراء بسته، بگو اگر چنین چیزی ممکن است، شما هم ده سوره مثل آنرا به خدا افتراء ببندید و حتی غیر خدا هر کسی را هم که می‌توانید به کمک بطلبید، اگر راست می‌گوئید و اما اگر نتوانستید این پیشنهاد را عملی کنید، پس باید بدانید که این کتاب به علم خدا نازل شده و این که معبودی جز او نیست ، پس آیا باز هم تسلیم نمی‌شوید؟!» (۱۳/هود) و نیز فرموده:

« ام یقولون: افتریه ، قل فاتوا بسورۃ مثله و ادعوا من استطعتم من دون الله ، ان

کنتم صادقین ، بل کذبوا بما لم یحیطوا بعلمه و لما یاتهم تاویلہ _ و یا می گویند: قرآن را به دروغ به خدا نسبت داده ، بگو: اگر راست می گوئید ، یک سوره مثل آن بیاورید و هر کسی را هم که می توانید به کمک دعوت کنید ، لکن اینها بهانه است، حقیقت مطلب این است که چیزی را که احاطه علمی بدان ندارند و هنوز به تاویلش دست نیافته اند ، تکذیب می کنند!» (۳۸ و ۳۹/یونس)

این دو آیه مکی هستند و در آنها به نظم و بلاغت قرآن تحدی شده ، چون تنها بهره‌ای که عرب آن روز از علم و فرهنگ داشت و حقا هم متخصص در آن بود ، همین مسئله سخندانی و بلاغت بود، چه، تاریخ هیچ تردیدی نکرده در این که عرب خالص آن روز (یعنی قبل از آن که زبانش در اثر اختلاط با اقوام دیگر اصالت خود را از دست بدهد،) در بلاغت به حدی رسیده بود، که تاریخ چنان بلاغتی را از هیچ قوم و ملتی، قبل از ایشان و بعد از ایشان و حتی از اقوامی که بر آنان آقائی و حکومت می کردند، سراغ نداده و در این فن به حدی پیش رفته بودند، که پای احدی از اقوام بدانجا نرسیده بود و هیچ قوم و ملتی کمال بیان و جزالت نظم و وفاء لفظ و رعایت مقام و سهولت منطق ایشان را نداشت.

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

و نیز از سوئی دیگر ، این تحدی قرآن یک بار و دو بار نبوده، که عرب آن را فراموش کند، بلکه در مدتی طولانی انجام شد و در این مدت عرب آنچنانی، برای تسکین حمیت و غیرت خود نتوانست هیچ کاری صورت دهد و این دعوت قرآن را جز با شانه خالی کردن و اظهار عجز بیشتر پاسخی ندادند و جز گریختن و خود پنهان کردن، عکس العملی نشان ندادند ، همچنان که خود قرآن در این باره می فرماید:

« الا انهم یثنون صدورهم ، لیستخفوا منه ، الا حین یستغشون ثیابهم ، یعلم ما یسرون و ما یعلنون - متوجه باشید ، که ایشان شانه خالی می کنند ، تا آرام آرام خود را بیرون کشیده ، پنهان کنند ، باید بدانند که در همان حالی که لباس خود بر سر می افکنند ، که کسی ایشان را نشناسد ، خدا می داند که چه اظهار می کنند و چه پنهان می دارند!» (۵/هود)

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

مفتضح ساخته است.

تاریخ ، بعضی از این معارضات و مناقشات را ضبط کرده ، مثلاً یکی از کسانی که با قرآن معارضه کرده‌اند ، مسیلمه کذاب بوده ، که در مقام معارضه با سوره فیل بر آمده و تاریخ سخنانش را ضبط کرده ، که گفته است: الفیل ، ما الفیل ، و ما ادریک ما الفیل ، له ذنب و بیل و خرطوم طویل - فیل چیست فیل و چه می دانی که چیست فیل ، دمی دارد سخت و وییل و خرطومی طویل.

حال شما خواننده عزیز خودت در این هذیانها دقت کن ، و عبرت بگیر! یکی از نصاری که خواسته با سوره فاتحه (سرشار از معارف) معارضه کند ، چنین گفته: الحمد للرحمان ، رب الاکوان ، الملک الدیان لک العبادۀ و بک المستعان ، اهدنا صراط الایمان - سپاس برای رحمان ، پروردگار کون‌ها و پادشاه دین ساز ، عبادت تو را باد و استعانت بتو ، ما را بسوی صراط ایمان هدایت فرما.

و از این قبیل رطب و یابس‌های دیگر!

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

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

علاوه بر این که اگر فرض کنیم که در ترکیب یک کلام ، اعمال قدرتی شود ، که بشر نتواند آن طور کلام را ترکیب کند ، معنایش این است که هر معنا از معانی که بخواهد در قالب لفظ در آید ، به چند قالب می تواند در آید ، که بعضی از قالب‌ها ناقص و بعضی کامل و بعضی کاملتر است و همچنین بعضی خالی از بلاغت و بعضی بلیغ و بعضی بلیغ‌تر ، آن وقت در میان این چند قالب ، یکی که از هر حیث از سایر قالبها عالی‌تر است

، بطوری که بشر نمی تواند مقصود خود را در چنان قالبی در آورد ، آنرا معجزه بدانیم .
و لازمه چنین چیزی این است که هر معنا و مقصودی که فرض شود ، چند
قالب غیر معجزآسا دارد و یک قالب معجزآسا ، با این که قرآن کریم در بسیاری از موارد
یک معنا را به چند قالب در آورده و مخصوصا این تفنن در عبارت در داستانها بخوبی به
چشم می خورد و چیزی نیست که بشود انکار کرد و اگر بنا به دعوی شما ، ظاهر آیات
قرآن معجزه باشد ، باید یک مفاد و یک معنا و یا بگو یک مقصود ، چند قالب معجزآسا
داشته باشد .

در جواب می گوئیم: قبل از آن که جواب از شبهه را بدهیم مقدمات توجه
بفرمائید که ، این دو شبهه و نظائر آن ، همان چیزی است که جمعی از اهل دانش را
وادار کرده ، که در باب اعجاز قرآن در بلاغتش ، معتقد به صرف شوند ، یعنی بگویند:
درست است که به حکم آیات تحدی، آوردن مثل قرآن یا چند سوره‌ای از آن و یا یک
سوره از آن ، برای بشر محال است ، به شهادت این که دشمنان دین ، در این چند قرن ،
نتوانستند دست به چنین اقدامی بزنند و لکن این از آن جهت نیست که طرز
ترکیببندی کلمات فی نفسه امری محال باشد و خارج از قدرت بشر بوده باشد، چون
می‌بینیم که ترکیببندی جملات آن ، نظیر ترکیب و نظم و جمله‌بندی‌هایی است که
برای بشر ممکن است بلکه از این جهت بوده ، که خدای سبحان نگذاشته دشمنان
دینش دست به چنین اقدامی بزنند ، به این معنا که با اراده الهیه خود ، که حاکم بر همه
عالم و از آن جمله بر دل‌های بشر است ، تصمیم بر چنین امری را از دل‌های بشر گرفته و
بمنظور حفظ معجزه و نشانه نبوت و نگهداری پاس حرمت رسالت ، هر وقت بشر می
خواست در مقام معارضه با قرآن برآید ، او تصمیم وی را شل می‌کرده و در آخر
منصرفش می ساخته، ولی این حرف فاسد و نادرست است و با آیات تحدی هیچ قابل
انطباق نیست ، چون ظاهر آیات تحدی ، مانند آیه: «قل فاتوا بعشر سور مثله مفتريات ، و
ادعوا من استطعتم من دون الله ، ان کنتم صادقین ، فان لم یستجیبوا لکم فاعلموا انما انزل
بعلم الله!» (۱۳/هود) این است که خود بشر نمی‌تواند چنین قالبی بسازد ، نه این که خدا
نمی‌گذارد ، زیرا جمله آخری آیه که می‌فرماید: «فاعلموا انما انزل بعلم الله!» ظاهر در این
است که استدلال به تحدی استدلال بر این است که قرآن از ناحیه خدا نازل شد ، نه این
که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم آن را از خود تراشیده باشد و نیز بر این است که
قرآن به علم خدا نازل شده ، نه به انزال شیطانها ، همچنان که در آن آیه دیگر می‌فرماید:
«ام یقولون تقوله ، بل لا یؤمنون ، فلیاتوا بحدیث مثله ، ان کانوا صادقین - و یا می
گویند قرآن را خود او بهم بافته ، بلکه چنین نیست ، ایشان ایمان ندارند ، نه این

که قرآن از ناحیه خدا نیامده باشد، اگر جز این است و راست می گویند، خود آنان نیز، یک داستان مثل آن بیاورند!» (۳۳ و ۳۴/طور) و نیز می فرماید:

« و ما تنزلت به الشیاطین و ما ینبغی لهم و ما یستطیعون ، انهم عن السمع لمعزولون - بوسیله شیطانها نازل نشده ، چون نه شیطانها سزاوار چنین کاری هستند و نه می توانند بکنند، چون آنها از شنیدن اسرار آسمانها رانده شده اند!» (۲۱۰ تا ۲۱۲/شعرا)

و « صرف» ای که آقایان می گویند تنها دلالت دارد بر این که رسالت خاتم الانبیاء صلوات الله علیه صادق است ، بخاطر معجزه صرف و این که خدا که زمام دلها دست او است ، تاکنون نگذاشته که دلها بر آوردن کتابی چون قرآن تصمیم بگیرند و اما بر این معنا دلالت ندارد ، که قرآن کلام خداست و از ناحیه او نازل شده است. نظیر آیات بالا آیه:

« قل فاتوا بسورة مثله و ادعوا من استطعتم من دون الله ان کنتم صادقین ، بل کذبوا بما لم یحیطوا بعلمه و لما یاتهم تاویلہ!» (۳۸/یونس)

است که ظاهر در این معناست که آنچه باعث شده آوردن مثل قرآن را بر بشر: فرد فرد بشر و دسته جمعی آنان ، محال نموده و قدرتش را بر این کار نارسا بسازد، این بوده که قرآن مشتمل بر تاویلی است، که چون بشر احاطه به آن نداشته ، آن را تکذیب کرده و از آوردن نظیرش نیز عاجز مانده، چون تا کسی چیزی را درک نکند، نمی تواند مثل آنرا بیاورد، چون جز خدا کسی علمی بان ندارد ، لا جرم احدی نمی تواند به معارضه خدا برخیزد ، نه این که خدای سبحان دلهای بشر را از آوردن مثل قرآن منصرف کرده باشد ، بطوری که اگر منصرف نکرده بود ، می توانستند بیاورند .

و نیز آیه: « ا فلا یتدبرون القرآن و لو کان من عند غیر الله ، لوجدوا فیه اختلافا کثیرا...!» (۸۲/نسا) که به نبودن اختلاف در قرآن تحدی کرده است، چه ظاهرش این است که تنها چیزی که بشر را عاجز از آوردن مثل قرآن کرده، این است که خود قرآن، یعنی الفاظ و معانی، این خصوصیت را دارد: که اختلافی در آن نیست، نه این که خدای تعالی دلها را از این که در مقام پیدا کردن اختلافهای آن برآیند منصرف نموده باشد، بطوری که اگر این صرف نبود، اختلاف در آن پیدا می کردند، پس این که جمعی از مفسرین، اعجاز قرآن را از راه صرف و تصرف در دلها معجزه دانسته اند، حرف صحیحی زده اند و نباید بدان اعتناء کرد!

بعد از آن که این مقدمه روشن شد، اینک در پاسخ از اصل شبهه های دوگانه می گوئیم: این که گفتید: معجزه بودن قرآن از نظر بلاغت محال است، چون مستلزم آن

است که ، انسان در برابر ساخته خودش عاجز شود ، جواب می گوئیم: که آنچه از کلام مستند به قریحه آدمی است ، این مقدار است که طوری کلام را ترکیب کنیم ، که از معنای درونی ما کشف کند و اما ترکیب آن و چیدن و نظم کلماتش ، بطوری که علاوه بر کشف از معنا ، جمال معنا را هم حکایت کند و معنا را به عین همان هیئتی که در ذهن دارد ، به ذهن شنونده منتقل بسازد و یا نسازد و عین آن معنا که در ذهن گوینده است ، بشنونده نشان بدهد و یا ندهد و نیز خود گوینده ، معنا را طوری در ذهن خود تنظیم کرده و صورت علمیه‌اش را ردیف کرده باشد ، که در تمامی روابطش و مقدماتش و مقارناتش و لواحق آن، مطابق واقع باشد و یا نباشد، یا در بیشتر آنها مطابق باشد ، یا در بعضی از آنها مطابق و در بعضی مخالف باشد و یا در هیچ یک از آنها رعایت واقع نشده باشد ، اموری است که ربطی بوضع الفاظ ندارد بلکه مربوط به مقدار مهارت گوینده در فن بیان و هنر بلاغت است و این مهارت هم مولود قریحه‌ای است که بعضی برای این کار دارند و یک نوع لطافت ذهنی است ، که به صاحب ذهن اجازه می‌دهد کلمات و ادوات لفظی را به بهترین وضع ردیف کند و نیروی ذهنی او را به آن جریانی که می‌خواهد در قالب لفظ در آورد ، احاطه می‌دهد بطوری که الفاظ تمامی اطراف و جوانب آن و لوازم و متعلقات آن جریان را حکایت کند .

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

۱- ممکن است یک انسان آن قدر به واژه‌های زبانی تسلط داشته باشد ، که حتی یک لغت از آن زبان برایش ناشناخته و نا مفهوم نباشد و لکن همین شخص که خود یک لغت نامه متحرک است ، نتواند با آن زبان و لغت حرف بزند.

۲- و چه بسا می‌شود که انسانی ، نه تنها عالم به لغت‌های زبانی است ، بلکه مهارت سخنوری بان زبان را هم دارد ، یعنی می‌تواند خوب حرف بزند ، اما حرف خوبی ندارد که بزند ، در نتیجه از سخن گفتن عاجز می‌ماند ، نمی‌تواند سخنی بگوید ، که حافظ جهات معنا و حاکی از جمال صورت آن معنا ، آنطور که هست ، باشد.

۳- و چه بسا کسی باشد که هم آگاهی به واژه‌های یک زبان داشته باشد و هم در یک سلسله از معارف و معلومات تبحر و تخصص داشته باشد و لطف قریحه و رقت فطری نیز داشته ، اما نتواند آنچه از معلومات دقیق که در ذهن دارد ، با همان لطافت و رقت در قالب الفاظ بریزد ، در نتیجه از حکایت کردن آنچه در دل دارد ، باز بماند ، خودش از مشاهده جمال و منظره زیبای آن معنا لذت می‌برد ، اما نمی‌تواند معنا را به عین آن زیبایی و لطافت به ذهن شنونده منتقل سازد .

و از این امور سه گانه ، تنها اولی مربوط به وضع الفاظ است ، که انسان با قریحه اجتماعی خود آنها را برای معانی که در نظر گرفته وضع می کند و اما دومی و سومی ، ربطی به وضع الفاظ ندارد ، بلکه مربوط به نوعی لطافت در قوه مدرکه آدمی است .
و این هم خیلی واضح است ، که قوه مدرکه آدمی محدود و مقدر است و نمی تواند به تمامی تفصیل و جزئیات حوادث خارجی و امور واقعی ، با تمامی روابط و علل و اسبابش ، احاطه پیدا کند و به همین جهت ما در هیچ لحظه ای بهیچ وجه ایمن از خطا نیستیم ، علاوه بر این که استکمال ما تدریجی است و هستی ما بتدریج رو به کمال می رود و این خود باعث شده که معلومات ما نیز اختلاف تدریجی داشته باشد و از نقطه نقص بسوی کمال برود .

هیچ خطیب ساحر بیان و هیچ شاعر سخندان ، سراغ نداریم که سخن و شعرش در اوائل امرش و اواخر کارش یکسان باشد .
و بر این اساس ، هر کلام انسانی که فرض شود و گوینده اش هر کس باشد ، باری ایمن از خطا نیست ، چون گفتیم اولاً انسان به تمامی اجزاء و شرائط واقع ، اطلاع و احاطه ندارد و ثانیاً کلام اوائل امرش ، با اواخر کارش و حتی اوائل سخنانش ، در یک مجلس ، با اواخر آن یکسان نیست ، هر چند که ما نتوانیم تفاوت آنرا لمس نموده و روی موارد اختلاف انگشت بگذاریم ، اما این قدر می دانیم که قانون تحول و تکامل عمومی است .

و بنا بر این اگر در عالم ، به کلامی بربخوریم ، که کلامی جدی و جدا سازنده حق از باطل باشد ، نه هذیان و شوخی و یا هنرنمایی ، در عین حال اختلافی در آن نباشد ، باید یقین کنیم ، که این کلام آدمی نیست ، این همان معنائی است که قرآن کریم آنرا افاده می کند و می فرماید :

« ا فلا يتدبرون القرآن و لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا - آیا در قرآن تدبر نمی کنند که اگر از ناحیه غیر خدا بود ، اختلاف بسیار در آن می یافتند! » (۸۲/نسا) و نیز می فرماید :

« و السماء ذات الرجع! و الارض ذات الصدع! انه لقول فصل! و ما هو بالهزل - سوگند به آسمان ، که دائماً در برگشت به نقطه ای است که از آن نقطه حرکت کرد و قسم به زمین که در هر بهاران برای برون کردن گیاهان شکافته می شود ، که این قرآن جدا سازنده میانه حق و باطل است و نه سخنی باطل و مسخره! » (۱ تا ۱۴/طارق)

و در مورد قسم این آیه ، نظر و دقت کن ، که به چه چیز سوگند خورده ، به آسمان و زمینی که همواره در تحول و دگرگونی هستند و برای چه سوگند خورده؟ برای قرآنی که دگرگونی ندارد و متکی بر حقیقت ثابتی است که همان تاویل آن است و نیز

در باره اختلاف نداشتن قرآن و متکی بودنش بر حقیقتی ثابت فرموده:

« بل هو قرآن مجید ، فی لوح محفوظ - بلکه این قرآنی است مجید ، در لوح محفوظ! » (۲۲ و ۲۳/بروج) و نیز فرموده:

« و الكتاب المبين ، انا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون و انه فی ام الكتاب لدینا لعلی حکیم - سوگند به کتاب مبین ، بدرستی که ما آنرا خواندنی و بزبان عرب در آوردیم ، باشد که شما آنرا بفهمید ، و بدرستی که آن در ام الكتاب بود، که نزد ما بلند مرتبه و فرزانه است! » (۲ تا ۴/زخرف) و نیز فرموده:

« فلا اقسام بمواقع النجوم و انه لقسام لو تعلمون عظیم، انه لقرآن کریم، فی کتاب مکنون، لا یمسه الا المطهرون - به مدارهای ستارگان سوگند (و چه سوگندی که) اگر علم می داشتید می فهمیدید که سوگندی است عظیم! که این کتاب خواندنی هائی است بزرگوار و محترم و این خواندنی و دیدنی در کتابی نادیدنی قرار دارد، که جز پاکان ، احدی با آن ارتباط ندارد! » (۷۵ تا ۷۹/واقعه)

آیاتی که ملاحظه فرمودید و آیاتی دیگر نظائر آنها ، همه حکایت از این دارند: که قرآن کریم در معانی و معارفش ، همه متکی بر حقائق ثابت و لا یتغیر است ، نه خودش در معرض دگرگونی است ، و نه آن حقائق!

حال که این مقدمه را شنیدید، پاسخ از اشکال برایت معلوم شد و فهمیدی که صرف این که واژه‌ها و زبانها ساخته و قریحه آدمی است ، باعث نمی شود که کلام معجزآسا محال باشد و سخنی یافت شود که خود انسان سازنده لغت نتواند مثل آنرا بیاورد و معلوم شد که اشکال نامبرده مثل این می ماند ، که کسی بگوید: محال است آهنگری که خودش شمشیر می سازد، در برابر ساخته خودش که در دست مردی شجاع تر از او است عاجز بماند و سازنده تخت نرد و شطرنج، باید که از همه بازی‌کنان شطرنج ماهرتر باشد و سازنده فلوت باید که از هر کس دیگر بهتر آن را بنوازد، در حالی که هیچ یک از این حرفها صحیح نیست و بسیار می شود که آهنگری با شمشیری که خودش ساخته کشته می شود و سازنده شطرنج در برابر بازی کنی ماهر شکست می خورد و نوازنده‌ای بهتر از سازنده فلوت آنرا می نوازد، پس چه عیبی دارد که خدای تعالی بشر را با همان زبانی که خود او وضع کرده ، عاجز و ناتوان سازد .

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

و ترتیب میان اجزاء لفظ به حسب وضع لغوی مطابق باشد با اجزاء معنائی که لفظ می

خواهد قالب آن شود و این مطابقت به طبع هم بوده باشد و در نتیجه وضع لغوی لغت با طبع مطابق باشد ، این آن تعریفی است که شیخ عبد القاهر جرجانی در کتاب دلائل الاعجاز خود برای کلام فصیح و بلیغ کرده است.

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

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

چون حقائق عالم همه با هم متحدالاجزاء و متحدالارکانند، هیچ حقی نیست که حقی دیگر را باطل کند و هیچ صدقی نیست که صدقی دیگر را ابطال نماید و تکذیب کند و این باطل است که هم با حق منافات دارد و هم با باطلهای دیگر ، خوب توجه کن، ببین از آیه: « فما ذا بعد الحق الا الضلال - بعد از حق غیر از ضلالت چه چیز هست ؟ » (۳۲/یونس) چه میفهمی، در این آیه حق را مفرد آورده ، تا اشاره کند به اینکه در حق افتراق و تفرقه و پراکندگی نیست، باز در آیه: « و لا تتبعوا السبل فتفرق بکم عن سبيله - راهها را دنبال مکنید ، که از راه او متفرقتان می سازد! » (۱۵۳/انعام) نظر کن ، که راه خدا را یکی دانسته ، و راههای دیگر را متعدد ، و متفرق ، و تفرقه آور دانسته است .

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

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

نیاید و همچنین وقتی آن دو آیه را با سومی ضمیمه کنیم می‌بینیم که سومی شاهد صدق آن نکته می‌شود.

این خصوصیت تنها در قرآن کریم است. در تفسیر المیزان در خلال بیاناتی که ذیل دسته‌ای از آیات ایراد می‌شود، به این خاصه بر می‌خورید و نمونه‌هایی از آن را می‌بینید، اما حیف و صد حیف که این روش و این طریقه از تفسیر از صدر اسلام متروک ماند و اگر از همان اوایل این طریقه تعقیب می‌شد، قطعاً تا امروز چشمه‌هایی از دریای گوارای قرآن جوشیده بود و بشر به گنجینه‌های گرانبهایی از آن دست یافته بود.

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

المیزان ج: ۱ ص: ۱۰۷

معنای معجزه در قرآن

و چه چیز حقیقت آن را تفسیر می‌کند؟

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

پس این که بعضی از عالم‌نماها در صدد بر آمده‌اند بخاطر این که آبروی مباحث طبیعی را حفظ نموده، آنچه را از ظاهر آنها فهمیده با قرآن وفق دهند، آیات داله بر وجود معجزه و وقوع آنرا تاویل کرده‌اند زحمتی بیهوده کشیده و سخنانشان مردود است و به درد خودشان می‌خورد، اینک برای روشن شدن حقیقت مطلب، آنچه از قرآن شریف در باره معنای معجزه استفاده می‌شود در ضمن چند فصل ایراد می‌کنیم، تا بی‌پایگی سخنان آن عالم‌نماها روشن گردد.

۱- قرآن قانون علیت عمومی را می‌پذیرد.

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

این حکم ضروری عقل آدمی است و اما علوم طبیعی و سایر بحثهای علمی نیز هر حادثه‌ای را مستند به اموری می‌داند، که مربوط به آن و صالح برای علیت آن است، البته منظور ما از علت، آن امر واحد و یا مجموع اموری است که وقتی دست بدست هم داده و در طبیعت به وجود می‌آیند، باعث پیدایش موجودی دیگر می‌شوند، بعد از تکرار تجربه خود آن امر و یا امور را علت و آن موجود را معلول آنها می‌نامیم، مثلاً بطور مکرر تجربه کرده‌ایم که هر جا سوخته‌ای دیده‌ایم، قبل از پیدایش آن، علتی باعث آن شده، یا آتشی در بین بوده و آنرا سوزانده و یا حرکت و اصطکاک شدیدی باعث آن شده و یا چیز دیگری که باعث سوختگی می‌گردد و از این تجربه مکرر خود، حکمی کلی بدست آورده‌ایم و نیز بدست آورده‌ایم که هرگز علت از معلول و معلول از علت تخلف نمی‌پذیرد، پس کلیت و عدم تخلف یکی از احکام علیت و معلولیت، و از لوازم آن می‌باشد.

پس تا اینجا مسلم شد که قانون علیت هم مورد قبول عقل آدمی است و هم بحثهای علمی آنرا اساس و تکیه‌گاه خود می‌داند، حال می‌خواهیم بگوئیم از ظاهر قرآن کریم هم بر می‌آید که این قانون را قبول کرده و آنرا انکار نکرده است، چون به هر موضوعی که متعرض شده از قبیل مرگ و زندگی و حوادث دیگر آسمانی و زمینی، آن را مستند به علتی کرده است، هر چند که در آخر به منظور اثبات توحید، همه را مستند به خدا دانسته است.

پس قرآن عزیز به صحت قانون علیت عمومی حکم کرده، به این معنا که قبول کرده وقتی سببی از اسباب پیدا شود و شرائط دیگر هم با آن سبب هماهنگی کند و مانعی هم جلو تاثیر آن سبب را نگیرد، مسبب آن سبب وجود خواهد یافت، البته به اذن خدا وجود می‌یابد و چون مسببی را دیدیم که وجود یافته، کشف می‌شود که لابد قبلاً سببش وجود یافته بوده است.

۲- قرآن حوادث خارق عادت را می‌پذیرد.

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

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

و چگونه می‌توان آنرا از قبیل محالات دانست؟ با این که میلیونها انسان عاقل که پیرو دین بودند، در اعصار قدیم، معجزات را پذیرفته و بدون هیچ انکاری با آغوش باز و با جان و دل قبولش کرده‌اند، اگر معجزه از قبیل مثالهای بالا بود، عقل هیچ عاقلی آنرا نمی‌پذیرفت و با آن به نبوت کسی و هیچ مسئله‌ای دیگر استدلال نمی‌کرد و اصلا احدی یافت نمی‌شد که آنرا به کسی نسبت دهد.

علاوه بر این که اصل اینگونه امور، یعنی معجزات را عادت طبیعت، انکار نمی‌کند، چون چشم نظام طبیعت از دیدن آن پر است و برایش تازگی ندارد، در هر آن می‌بیند که زنده‌ای به مرده تبدیل می‌شود و مرده‌ای زنده می‌گردد، صورتی به صورت دیگر، حادثه‌ای به حادثه دیگر تبدیل می‌شود، راحتی‌ها جای خود را به بلا و بلاها به راحتی می‌دهند. تنها فرقی که میان روش عادت با معجزه خارق عادت هست، این است که اسباب مادی برای پدید آوردن آن گونه حوادث در جلو چشم ما اثر می‌گذارند و ما روابط مخصوصی که آن اسباب با آن حوادث دارند و نیز شرایط زمانی و مکانی مخصوصش را می‌بینیم و از معجزات را نمی‌بینیم و دیگر این که در حوادث طبیعی اسباب اثر خود را بتدریج می‌بخشند و در معجزه آنی و فوری اثر می‌گذارند.

مثلا اژدها شدن عصا که گفتیم محال عقلی نیست، در مجرای طبیعی اگر بخواهد صورت بگیرد، محتاج به علل و شرائط زمانی و مکانی مخصوصی است، تا در آن

شرائط ، ماده عصا از حالی به حالی دیگر برگردد و به صورتهای بسیاری یکی پس از دیگری در آید ، تا در آخر صورت آخری را به خود بگیرد ، یعنی اژدها شود و معلوم است که در این مجرا عصا در هر شرایطی که پیش آید و بدون هیچ علتی و خواست صاحب اراده‌ای اژدها نمی شود ، ولی در مسیر معجزه محتاج به آن شرائط و آن مدت طولانی نیست ، بلکه علت که عبارت است از خواست خدا ، همه آن تاثیرهایی را که در مدت طولانی بکار می افتاد تا عصا اژدها شود ، در یک آن به کار می اندازند ، همچنان که ظاهر از آیاتی که حال معجزات و خوارق را بیان می کند همین است .

تصدیق و پذیرفتن خوارق عادت نه تنها برای عامه مردم که سر و کارشان با حس و تجربه می باشد مشکل است ، بلکه نظر علوم طبیعی نیز با آن مساعد نیست برای این که علوم طبیعی هم سر و کارش با سطح مشهود از نظام علت و معلول طبیعی است ، آن سطحی که تجارب علمی و آزمایش‌های امروز و فرضیاتی که حوادث را تعلیل می کنند ، همه بر آن سطحی انجام می شوند ، پس پذیرفتن معجزات و خوارق عادات هم برای عوام و هم برای دانشمندان روز ، مشکل است .

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

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

و این فرضیه در صورتی که تمام باشد و هیچ اشکالی اساسش را سست نکند سر از یک فرضیه جدیدی در می آورد که تمامی حوادث متفرقه را تعلیل می کند و همه را

مربوط به یک علت طبیعی می‌سازد، نظیر فرضیه‌ای که در قدیم حوادث و یا بعضی از آنها را توجیه می‌کرد و آن فرضیه حرکت و قوه بود.

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

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

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

و این سکوت قرآن از تعیین آن علت، بدان جهت است که از غرض عمومی آن خارج بوده، زیرا قرآن برای هدایت عموم بشر نازل شده، نه تنها برای دانشمندان و کسانی که فرضاً الکتریسته شناسند، چیزی که هست قرآن کریم این مقدار را بیان کرده که: برای هر حادثه مادی سببی مادی است، که به اذن خدا آن حادثه را پدید می‌آورد و به عبارتی دیگر، برای هر حادثی مادی که در هستیش مستند به خداست (و همه موجودات مستند به اوست!) یک مجرای مادی و راهی طبیعی است، که خدای تعالی فیض خود را از آن مجری به آن موجود افاضه می‌کند.

از آن جمله می‌فرماید:

«و من یتق الله یجعل له مخرجاً و یرزقه من حیث لا یحتسب و من یتوکل علی الله فهو حسبه، ان الله بالغ امره قد جعل الله لكل شیء قدراً - کسی که از خدا بترسد، خدا برایش راه نجاتی قرار داده، از مسیری که خودش نپندارد، روزیش می‌دهد و کسی که بر خدا توکل کند، او وی را بس است، که خدا به کار خویش می‌رسد و خدا برای هر چیزی مقدار و اندازه‌ای قرار داده است.» (۲/۳ و ۳/۲) (طلاق)

در صدر آیه، با مطلق آوردن کلام، می‌فهماند هر کس از خدا بترسد و هر کس به طور مطلق بر خدا توکل کند، خدا او را روزی می‌دهد و کافی برای او است، هر چند

که اسباب عادی که نزد ما سبب‌اند، بر خلاف روزی وی حکم کنند، یعنی حکم کنند که چنین کسی نباید روزی به مقدار کفایت داشته باشد .

این دلالت را اطلاق آیات زیر نیز دارد:

« و اذا سالک عبادى عنى ، فانى قريب اجيب دعوه الداع اذا دعان - و چون بندگان من سراغ مرا از تو می‌گیرند من نزدیکم ، دعای دعا کننده را در صورتی که مرا بخواند اجابت می‌کنم ، هر چند که اسباب ظاهری مانع از اجابت باشد! » (۱۸۶/بقره)

« ادعونی استجب لکم - مرا بخوانید تا دعایتان را مستجاب کنم هر چند که اسباب ظاهری اقتضای آن نداشته باشد. » (۶۰/غافر)

« ا لیس الله بکاف عبده - آیا خدا کافی بنده خود نیست؟ چرا هست و حوائج و سئوالات او را کفایت می‌کند، هر چند که اسباب ظاهری مخالف آن باشند! » (۳۶/زمر)

گفتگوی ما در باره صدر آیه سوم از سوره طلاق بود، که آیات بعدی نیز، استفاده ما را از آن تایید می‌کرد، اینک می‌گوئیم که ذیل آیه یعنی جمله: «ان الله بالغ امره!» اطلاق صدر را تعلیل می‌کند و می‌فهماند چرا خدای تعالی بطور مطلق امور متوکلین و متقین را کفایت می‌کند هر چند اسباب ظاهری اجازه آنرا ندهند؟ می‌فرماید: برای این که اولاً امور زندگی متوکلین و متقین جزو کارهای خود خداست، همچنان که کارهای شخصی یک وزیر فداکار ، کار شخص سلطان است و در ثانی خدائی که سلسله اسباب را به راه انداخته، العیاذ بالله دست بند به دست خود نزده، همانطور که به اراده و مشیت خود آتش را سوزنده کرده، در داستان ابراهیم این اثر را از آتش می‌گیرد و همچنین در مورد هر سببی دیگر، اراده و مشیت خدای تعالی به اطلاق خود باقی است و هر چه بخواهد می‌کند، هر چند که راههای عادی و اسباب ظاهری اجازه چنین کاری را نداده باشند .

حال باید دید آیا در مورد خوارق عادات و معجزات ، خدای تعالی چه می‌کند؟ آیا معجزه را بدون به جریان انداختن اسباب مادی و علل طبیعی و به صرف اراده خود انجام می‌دهد و یا آن که در مورد معجزه نیز پای اسباب را به میان می‌آورد؟ ولی علم ما به آن اسباب احاطه ندارد و خدا خودش بدان احاطه دارد و بوسیله آن اسباب آن کاری را که می‌خواهد می‌کند؟

هر دو طریق ، احتمال دارد ، جز این که جمله آخری آیه سوم سوره طلاق یعنی جمله: «قد جعل الله لكل شیء قدراً!» که مطالب ما قبل خود را تعلیل می‌کند و می‌فهماند به چه جهت خدا به کارهای متوکلین و متقین می‌رسد؟ دلالت دارد بر این که احتمال دوم صحیح است، چون بطور عموم فرموده: خدا برای هر چیزی که تصور کنی ، حدی و اندازه‌ای و مسیری معین کرده، پس هر سببی که فرض شود (چه از قبیل سرد

شدن آتش بر ابراهیم و زنده شدن عصای موسی و امثال آنها باشد، که اسباب عادی اجازه آنها را نمی دهد، و یا سوختن هیزم باشد، که خود، مسبب یکی از اسباب عادی است، در هر دو مسبب خدای تعالی برای آن مسیری و اندازه‌ای و مرزی معین کرده و آن مسبب را با سایر مسببات و موجودات مربوط و متصل ساخته، در مورد خوارق عادات آن موجودات و آن اتصالات و ارتباطات را طوری به کار می‌زند، که باعث پیدایش مسبب مورد اراده‌اش (نسوختن ابراهیم و اژدها شدن عصا و امثال آن)، شود، هر چند که اسباب عادی هیچ ارتباطی با آنها نداشته باشد، برای این که اتصالات و ارتباطهای نامبرده ملک موجودات نیست، تا هر جا آنها اجازه دادند منقاد و رام شوند و هر جا اجازه ندادند یاغی گردند، بلکه مانند خود موجودات، ملک خدای تعالی و مطیع و منقاد اویند.

بنا بر این آیه شریفه دلالت دارد بر این که خدای تعالی بین تمامی موجودات اتصالها و ارتباطهایی بر قرار کرده، هر کاری بخواهد می‌تواند انجام دهد و این نفی علیت و سببیت میان اشیاء نیست و نمی‌خواهد بفرماید اصلا علت و معلولی در بین نیست، بلکه می‌خواهد آنها اثبات کند و بگوید: زمام این علل همه به دست خداست و به هر جا و به هر نحو که بخواهد به حرکتش در می‌آورد، پس، میان موجودات، علیت حقیقی و واقعی هست و هر موجودی با موجوداتی قبل از خود مرتبط است و نظامی در میان آنها بر قرار است، اما نه به آن نحوی که از ظواهر موجودات و به حسب عادت در می‌یابیم (که مثلا همه جا سر که صفرا بر باشد)، بلکه به نحوی دیگر است که تنها خدا بدان آگاه است. (دلیل روشن این معنا این است که می‌بینیم فرضیات علمی موجود قاصر از آنند که تمامی حوادث وجود را تعلیل کنند).

این همان حقیقتی است که آیات قدر نیز بر آن دلالت دارد، مانند آیه:

«و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم - هیچ چیز نیست مگر آن که نزد ما خزینه‌های آن است و ما نازل و در خور این جهانش نمی‌کنیم، مگر به اندازه‌ای معلوم!» (حجر/۲۱) و آیه:

«انا کل شیء خلقناه بقدر - ما هر چیزی را به قدر و اندازه خلق کرده‌ایم!» (قمر/۴۹) و آیه:

«و خلق کل شیء فقدره تقدیرا - و هر چیزی آفرید و آن را به نوعی اندازه‌گیری کرد!» (فرقان/۲) و آیه:

«الذی خلق فسوی و الذی قدر فهدی - آن کسی که خلق کرد و خلقت هر چیزی را تکمیل و تمام نمود و آن کسی که هر چه را آفرید اندازه‌گیری و هدایتش فرمود!» (۳و۲/اعلی) و همچنین آیه:

«ما أصاب من مصیبة فی الارض و لا فی انفسکم، الا فی کتاب من قبل ان نبراهنا -

هیچ مصیبتی در زمین و نه در خود شما پدید نمی‌آید، مگر آن که قبل از پدید آوردنش در کتابی ضبط بوده!» (۲۲/حدید)

که در باره ناگواریها است و نیز آیه:

« ما اصاب من مصیبه الا باذن الله و من یؤمن بالله یهد قلبه و الله بكل شیء علیم - هیچ مصیبتی نمی‌رسد ، مگر به اذن خدا و کسی که به خدا ایمان آورد، خدا قلبش را هدایت می‌کند و خدا به هر چیزی دانا است!» (۱۱/تغابن)

آیه اولی و نیز بقیه آیات، همه دلالت دارند بر این که هر چیزی از ساحت اطلاق به ساحت و مرحله تعیین و تشخیص نازل می‌شود و این خدا است که با تقدیر و اندازه‌گیری خود ، آنها را نازل می‌سازد ، تقدیری که هم قبل از هر موجود هست و هم با آن و چون معنا ندارد که موجودی در هستیش محدود و مقدر باشد، مگر آن که با همه روابطی که با سایر موجودات دارد محدود باشد، و نیز از آنجائی که یک موجود مادی با مجموعه‌ای از موجودات مادی ارتباط دارد و آن مجموعه برای وی نظیر قالبند، که هستی او را تحدید و تعیین می‌کند ، لا جرم باید گفت: هیچ موجود مادی نیست ، مگر آن که بوسیله تمامی موجودات مادی که جلوتر از او و با او هستند قالب‌گیری شده و این موجود ، معلول موجود دیگری است مثل خود .

ممکن هم هست در اثبات آنچه گفته شد استدلال کرد به آیه:

« ذلکم الله ربکم ، خالق کلشیء - این الله است که پروردگار شما و آفریدگار همه کائنات است!» (۶۲/غافر) و آیه:

« ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ان ربي على صراط مستقیم!» (۵۶/هود)

چون این دو آیه به ضمیمه آیات دیگری که گذشت قانون عمومی علیت را تصدیق می‌کند و مطلوب ما اثبات می‌شود .

برای این که آیه اول خلقت را به تمامی موجوداتی که اطلاق کلمه «چیز» بر آن صحیح باشد ، عمومیت داده و فرموده: هر آنچه « چیز» باشد مخلوق خداست و آیه دومی خلقت را یک تیره و یک نسق دانسته، اختلافی را که مایه هرج و مرج و جزاف باشد نفی می‌کند.

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

از اینجا این معنا نیز نتیجه‌گیری می‌شود: که هر سبب از اسباب عادی ، که از مسبب خود تخلف کند ، سبب حقیقی نیست ، ما آنرا سبب پنداشته‌ایم و در مورد آن مسبب ،

اسباب حقیقی هست، که بهیچ وجه تخلف نمی‌پذیرد و احکام و خواص، دائمی است، همچنان که تجارب علمی نیز در عناصر حیات و در خوارق عادات، این معنا را تایید می‌کند.

۲- انتساب حوادث مادی به علل مادی و به خدا

قرآن کریم همان طور که دیدید میان موجودات علیت و معلولیت را اثبات نمود و سببیت بعضی را برای بعضی دیگر تصدیق نمود، همچنین امر تمامی موجودات را به خدای تعالی نسبت داده، نتیجه می‌گیرد که: اسباب وجودی، سببیت خود را از خود ندارند و مستقل در تاثیر نیستند، بلکه مؤثر حقیقی و به تمام معنای کلمه کسی جز خدای عز سلطانه نیست! و در این باره فرموده:

«الا له الخلق و الامر - آگاه باش که خلقت و امر همه به دست او است!»
(اعراف/۵۴) و نیز فرموده:

«لله ما فی السماوات و ما فی الارض - از آن خداست آنچه در آسمانهاست و آنچه در زمین است!» (بقره/۲۸۴) و نیز فرموده:

«له ملک السماوات و الارض - مر او راست ملک آسمانها و زمین!» (بقره/۱۰۷) و نیز فرموده:

«قل کل من عند الله - بگو همه از ناحیه خداست!» (نسا/۷۸)

و آیاتی بسیار دیگر که همه دلالت می‌کنند بر این که هر چیزی مملوک محض برای خداست و کسی در ملک عالم شریک خدا نیست و خدا می‌تواند هر گونه تصرفی که بخواهد و اراده کند در آن بکند و کسی نیست که در چیزی از عالم تصرف نماید، مگر بعد از آن که خدا اجازه دهد، که البته خدا به هر کس بخواهد اجازه تصرف می‌دهد، ولی در عین حال همان کس نیز مستقل در تصرف نیست، بلکه تنها اجازه دارد و معلوم است که شخص مجاز، دخل و تصرفش به مقداری است که اجازه‌اش داده باشند و در این باره فرموده:

«قل اللهم مالک الملك، توتی الملك من تشاء و تنزع الملك ممن تشاء - بار الهما که مالک ملکی و ملک را به هر کس بخواهی می‌دهی و از هر کس بخواهی باز می‌ستانی!» (آل عمران) و نیز فرموده:

«الذی اعطی کلشیء خلقه ثم هدی - آن که خلقت هر موجودی را به آن داده و سپس هدایت کرده!» (طه/۵۰)

و آیاتی دیگر از این قبیل، که تنها خدای را مستقل در ملکیت عالم معرفی می‌کنند.

همچنان که در دو آیه زیر اجازه تصرف را به پاره‌ای اثبات نموده ، در یکی فرموده:

« له ما فی السماوات و ما فی الارض ، من ذا الذی یشفع عنده الا باذنه - مر او راست ملک آنچه در آسمانها و آنچه در زمین است ، کیست آن کس که نزد او بدون اذن او شفاعت کند! » (۲۵۵/بقره) و در دومی می‌فرماید:

« ثم استوی علی العرش، یدبر الامر، ما من شفیع الا من بعد اذنه - سپس بر مصدر اوامر قرار گرفته، امر را اداره کرد، هیچ شفيعی نیست مگر بعد از اذن او! » (۳/یونس)

پس با در نظر گرفتن این آیات ، اسباب هر چه باشند ، مالک سببیت خود هستند ، اما به تملیک خدای تعالی و در عین این که مالک سببیت خود هستند مستقل در اثر نیستند ، این معنا همان است که خدای تعالی از آن به شفاعت و اذن تعبیر نموده و معلوم است که اذن وقتی معنای صحیحی خواهد داشت که وجود و عدمش یکسان نباشد ، به این معنا که اگر اذن باشد مانعی از تصرف ماذون نباشد و اگر اذن نباشد ، مانعی از تصرف او جلوگیری کند و آن مانع هم وقتی تصور دارد ، که در شیء مورد بحث اقتضائی برای تصرف باشد ، چیزی که هست مانع جلو آن اقتضاء را بگیرد و نگذارد شخص ماذون در آن شیء تصرف کند.

پس روشن شد که در هر سببی مبدئی است مؤثر و مقتضی برای تاثیر ، که بخاطر آن مبدء و مقتضی سبب در مسبب مؤثر می‌افتد و خلاصه هر سببی وقتی مؤثر می‌شود که مقتضی تاثیر موجود و مانع از آن معدوم باشد و در عین حال یعنی با وجود مقتضی و عدم مانع ، شرط مهم‌تری دارد و آن این است که خداوند جلوگیری سبب از تاثیر نشود .

۴- تأثیر نفوس انبیاء در معجزات

به دنبال آنچه در فصل سابق گفته شد ، اضافه می‌کنیم که بنا بر آنچه از آیات کریمه قرآن استفاده می‌شود ، یکی از سبب‌ها در مورد خصوص معجزات نفوس انبیاء است ، یکی از آن آیات آیه:

« و ما کان لرسول ان یاتی بایة الا باذن الله ، فاذا جاء امر الله ، قضی بالحق و خسر هنا لک المبتلون - هیچ رسولی نمی‌تواند معجزه‌ای بیاورد، مگر به اذن خدا پس وقتی امر خدا بیاید بحق داوری شده و مبطلین در آنجا زیانکار می‌شوند! »

(۷۸/غافر)

از این آیه بر می‌آید که آوردن معجزه از هر پیغمبری که فرض شود منوط به

اذن خدای سبحان است، از این تعبیر بدست می‌آید که آوردن معجزه و صدور آن از انبیاء، بخاطر مبدئی است مؤثر که در نفوس شریفه آنان موجود است، که به کار افتادن و تاثیرش منوط به اذن خداست، که تفصیلش در فصل سابق گذشت.

آیه دیگری که این معنا را اثبات می‌کند، آیه:

« و اتبعوا ما تتلوا الشیاطین علی ملک سلیمان...! »

« آنچه شیطانها بر ملک سلیمان می خواندند، پیروی کردند، سلیمان خودش کفر نوزید و لکن شیطانها کفر ورزیدند که سحر به مردم آموختند، آن سحری که بر دو فرشته بابل یعنی هاروت و ماروت نازل شده بود، با این که آن دو فرشته به هیچ کس یاد نمی دادند مگر بعد از آنکه زنهار می دادند که این تعلیم ما، مایه فتنه و آزمایش شما است، مواظب باشید با این سحر کافر نشوید، ولی آنها از آن دو فرشته تنها چیزی را فرا می گرفتند که مایه جدائی میانه زن و شوهر بود، هر چند که به احدی ضرر نمی رساندند مگر به اذن خدا! »

این آیه همان طور که صحت علم سحر را فی الجمله تصدیق کرده، بر این معنا نیز دلالت دارد که سحر هم مانند معجزه ناشی از یک مبدء نفسانی در ساحر است، برای این که در سحر نیز مسئله اذن آمده، معلوم می شود در خود ساحر چیزی هست، که اگر اذن خدا باشد بصورت سحر ظاهر می شود.

کوتاه سخن این که: کلام خدای تعالی اشاره دارد به این که تمامی امور خارق العاده، چه سحر و چه معجزه و چه غیر آن، مانند کرامتهای اولیاء و سایر خصالی که با ریاضت و مجاهده بدست می‌آید، همه مستند به مبادی نفسانی و مقتضیاتی ارادی است، چنان که کلام خدای تعالی تصریح دارد به این که آن مبدئی که در نفوس انبیاء و اولیاء و رسولان خدا و مؤمنین هست، مبدئی است مافوق تمامی اسباب ظاهری و غالب بر آنها در همه احوال و آن تصریح این است که می‌فرماید:

« و لقد سبقت کلمتنا لعبادنا المرسلین، انهم لهم المنصورون و ان جندنا لهم الغالبون - کلمه ما در باره بندگان مرسل ما سبقت یافته، که ایشان، آری تنها ایشان یاری خواهند شد و بدرستی که لشگریان ما تنها غالبند! » (۱۷۱ تا ۱۷۳/صافات) و نیز فرموده:

« کتب الله لاغلبن انا و رسلی - خدا چنین نوشته که من و فرستادگانم بطور مسلم غالبیم! » (۲۱/مجادله) و نیز فرموده:

« انا لننصر رسلنا و الذین آمنوا فی الحیاء الدنیا و یوم یقوم الاشهاد - ما فرستادگان خود را و نیز آنهایی را که در زندگی دنیا ایمان آوردند، در روزی که گواهان بپا می‌خیزند یاری می‌کنیم! » (۵۱/غافر)

و این آیات بطوری که ملاحظه می‌کنید مطلقند و هیچ قیدی ندارند .
از اینجا ممکن است نتیجه گرفت که مبدء موجود در نفوس انبیاء که همواره از طرف خدا منصور و یاری شده است، امری است غیر طبیعی و ما فوق عالم طبیعت و ماده، چون اگر مادی بود مانند همه امور مادی مقدر و محدود بود و در نتیجه در برابر یک مادی قوی‌تری مقهور و مغلوب می‌شد.

خواهی گفت امور مجرده هم مانند امور مادی همین طورند، یعنی در مورد تراحم غلبه با قوی‌تر است، در پاسخ می‌گوئیم: درست است و لکن در امور مجرده، تراحمی پیش نمی‌آید، مگر آن که آن دو مجردی که فرض کرده‌ایم تعلق به مادیات داشته باشند، که در این صورت اگر یکی قوی‌تر باشد غلبه می‌کند و اما اگر تعلق به مادیات نداشته باشند تراحمی هم نخواهند داشت و مبدء نفسانی مجرد که به اراده خدای سبحان همواره منصور است وقتی به مانعی مادی برخورد خدای تعالی نیروئی به آن مبدء مجرد اضافه می‌کند که مانع مادی تاب مقاومت در برابرش نداشته باشد .

۵- انتساب معجزات به نفوس انبیاء و به خدا

جمله اخیر از آیه‌ای که در فصل سابق آوردیم یعنی آیه ای که می‌فرمود: « فاذا جاء امر الله قضي بالحق...! » (۷۸/غافر) دلالت دارد بر این که تاثیر مقتضی نامبرده منوط به امری از ناحیه خدای تعالی است، که آن امر با اذن خدا که گفتیم جریان منوط به آن نیز هست، صادر می‌شود ، پس تاثیر مقتضی وقتی است که مصادف با امر خدا و یا متحد با آن باشد و اما این که امر چیست؟ در آیه: « انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون! » (۸۲/یس) کلمه ایجاد و کلمه « کن » در المیزان تفسیر شده است .

آیات زیر این منوط بودن به امر خدا را آماده می‌کنند:

« ان هذه تذكرة ، فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا و ما تشاؤون الا ان يشاء الله - بدرستی این قرآن تذکره و هشدار است، پس هر کس خواست بسوی پروردگارش راهی انتخاب کند، ولی نمی‌کنید، مگر آن که خدا بخواهد! »

(۲۰ و ۱۹/مزل)

« ان هو الا ذكر للعالمين ، لمن شاء منكم ان يستقيم و ما تشاؤون الا ان يشاء الله رب العالمين - او نیست مگر هشداردهی برای عالمیان، برای هر کس که از شما بخواهد مستقیم شود، ولی نمی‌خواهید مگر آن که خدا بخواهد، که رب العالمين است! » (۲۸ و ۲۹/تکویر)

این آیات دلالت کرد بر این که آن امری که انسان می‌تواند اراده‌اش کند و زمام

اختیار وی به دست آن است، هرگز تحقق نمی‌یابد، مگر آن که خدا بخواهد، یعنی خدا بخواهد که انسان آنرا بخواهد و خلاصه اراده انسان را اراده کرده باشد، که اگر خدا بخواهد انسان اراده می‌کند و می‌خواهد و اگر او نخواهد، اراده و خواستی در انسان پیدا نمی‌شود.

آری آیات شریفه‌ای که خواندید، در مقام بیان این نکته‌اند که کارهای اختیاری و ارادی بشر هر چند به دست خود او و به اختیار او است و لکن اختیار و اراده او دیگر به دست او نیست، بلکه مستند به مشیت خدای سبحان است!

بعضی‌ها گمان کرده‌اند آیات در مقام افاده این معنا است که هر چه را انسان اراده کند خدا هم همان را اراده کرده و این خطائی است فاحش، چون لازمه‌اش این است که در موردی که انسان اراده‌ای ندارد و خدا اراده دارد، مراد خدا از اراده‌اش تخلف کند و خدا بزرگتر از چنین نقص و عجز است، علاوه بر این که اصلاً این معنا مخالف با ظواهر آیاتی بی‌شمار است که در این مورد وارد شده، مانند آیه:

«و لو شئنا لاتینا کل نفس هدیها - اگر می‌خواستیم هدایت همه نفوس را به آنها می‌دادیم!» (۱۳/سجده)

یعنی هر چند که خود آن نفوس نخواهند هدایت شوند، پس مشیت خدا تابع خواست مردم نیست! و آیه شریفه:

«و لو شاء ربک لامن من فی الارض کلهم جمیعا - و اگر پروردگارت می‌خواست تمامی مردم روی زمین همگیشان ایمان می‌آوردند!» (۹۹/یونس)

پس معلوم می‌شود اراده مردم تابع اراده خداست، نه به عکس، چون می‌فرماید: اگر او اراده می‌کرد که تمامی مردم ایمان بیاورند، مردم نیز اراده ایمان می‌کردند و از این قبیل آیاتی دیگر.

پس اراده و مشیت، اگر تحقق پیدا کند، معلوم می‌شود تحقق آن مراد به اراده خدای سبحان و مشیت او بوده و همچنین افعالی که از ما سر می‌زند مراد خداست و خدا خواسته که آن افعال از طریق اراده ما و با وساطت مشیت ما از ما سر بزند و این دو یعنی اراده و فعل، هر دو موقوف بر امر خدای سبحان، و کلمه «کن» است.

پس تمامی امور، چه عادی و چه خارق العاده، و خارق العاده هم، چه طرف خیر و سعادت باشد، مانند معجزه و کرامت و چه جانب شرش باشد، مانند سحر و کهنات، همه مستند به اسباب طبیعی است و در عین این که مستند به اسباب طبیعی است، موقوف به اراده خدا نیز هست، هیچ امری وجود پیدا نمی‌کند، مگر به امر خدای سبحان، یعنی به این که سبب آن امر مصادف و یا متحد باشد با امر خدای تعالی.

تمامی اشیاء، هر چند از نظر استناد وجودش به خدای تعالی بطور مساوی مستند به او است، به این معنا که هر جا اذن و امر خدا باشد، موجودی از مسیر اسبابش وجود پیدا می‌کند اگر امر و اجازه او نباشد تحقق پیدا نمی‌کند، یعنی سببیت سببش تمام نمی‌شود، الا این که قسمی از آن امور یعنی معجزه انبیاء و یا دعای بنده مؤمن، همواره همراه اراده خدا هست، چون خودش چنین وعده‌ای را داده و در باره خواست انبیائش فرموده:

« کتب الله لاغلبن انا و رسلی! » (۲۱/مجادله) و در باره اجابت دعای مؤمن وعده داده و فرموده: « اجیب دعوة الداع اذا دعان...! » (۱۸۶/بقره) آیاتی دیگر نیز این استثناء را بیان می‌کنند، که در فصل سابق گذشت.

۶- انتساب معجزه به سببی شکست ناپذیر!

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

بخلاف امور خارق العاده که چه در ناحیه شرور، مانند سحر و کهنات و چه خیرات، چون استجاب دعا و امثال آن و چه معجزات، مستند به اسباب طبیعی عادی نیستند، بلکه مستند به اسباب طبیعی غیر عادی‌اند، یعنی اسبابی که برای عموم قابل لمس نیست و آن اسباب طبیعی غیر عادی نیز مقارن با سبب حقیقی و باطنی و در آخر مستند به اذن و اراده خدا هستند و تفاوتی که میان سحر و کهنات از یک طرف و استجاب دعا و کرامات اولیاء و معجزات انبیاء از طرفی دیگر هست این است که در اولی اسباب غیر طبیعی مغلوب می‌شوند ولی در دو قسم اخیر نمی‌شوند.

باز فرقی که میانه مصادیق قسم دوم هست این است که در مورد معجزه از آنجا که پای تحدی و هدایت خلق در کار است و با صدور آن صحت نبوت پیغمبری و رسالت و دعوتش بسوی خدا اثبات می‌شود، لذا شخص صاحب معجزه در آوردن آن صاحب اختیار است، به این معنا که هر وقت از او معجزه خواستند می‌تواند بیاورد و خدا هم

اراده‌اش را عملی می‌سازد، بخلاف استجاب دعا و کرامات اولیاء، که چون پای تحدی در کار نیست و اگر تخلف بپذیرد کسی گمراه نمی‌شود و خلاصه هدایت کسی وابسته بدان نیست، لذا تخلف آن امکان‌پذیر هست.

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

در پاسخ این اشکال می‌گوئیم: که خیر، گفتار ما مستلزم این تالی فاسد نیست، چون ما نگفتیم معجزه از این جهت معجزه است که مستند به عوامل طبیعی مجهول است، تا شما بگوئید هر جا که جهل مبدل به علم شد، معجزه هم از معجزه بودن و از حجیت می‌افتد، و نیز نگفتیم معجزه از این جهت معجزه است که مستند به عوامل طبیعی غیر عادی است، بلکه گفتیم، از این جهت معجزه است که عوامل طبیعی و غیر عادی مغلوب نمی‌شود، و همواره قاهر و غالب است.

مثلاً بهبودی یافتن یک جذامی به دعای مسیح علیه‌السلام، از این جهت معجزه است که عامل آن امری است که هرگز مغلوب نمی‌شود، یعنی کسی دیگر این کار را نمی‌تواند انجام دهد، مگر آن که او نیز صاحب کرامتی چون مسیح باشد، و این منافات ندارد که از راه معالجه و دواء هم بهبودی نامبرده حاصل بشود، چون بهبودی از راه معالجه ممکن است مغلوب و مقهور معالجه‌ای قوی‌تر از خود گردد، یعنی طبیعی دیگر بهتر از طبیب اول معالجه کند، ولی نام آنرا معجزه نمی‌گذاریم.

۷- معجزه، برهان بر حقانیت رسالت نه دلیلی عامیانه!

در اینجا سئوالی پیش می‌آید و آن این است که چه رابطه‌ای میان معجزه و حقانیت ادعای رسالت هست؟ با این که عقل آدمی هیچ تلازمی میان آن دو نمی‌بیند و نمی‌گوید: اگر مدعی رسالت راست بگوید، باید کارهای خارق العاده انجام دهد و گر نه معارفی را که آورده همه باطل است، هر چند که دو تا چهار تا باشد.

و از ظاهر قرآن کریم هم بر می‌آید که نمی‌خواهد چنین ملازمه‌ای را اثبات کند، چون هر جا سخن از داستانهای جمعی از انبیاء چون هود و صالح و موسی و عیسی و محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به میان آورده، معجزاتشان را هم ذکر می‌کند، که بعد از انتشار دعوت، مردم از ایشان معجزه و آیتی خواستند، تا بر حقیقت دعوتشان دلالت کند و ایشان هم همان چه را خواسته بودند آوردند.

و ای بسا در اول بعثت و قبل از درخواست مردم معجزاتی را دارا می‌شدند، همچنان که خدای تعالی به نقل قرآن کریم در شبی که موسی را به رسالت بر می‌گزیند، معجزه عصا و ید بیضاء را به او و هارون داد:

« اذهب انت و اخوک بایاتی و لا تنیا فی ذکری - تو و برادرت معجزات مرا بردار و برو در یاد من سستی مکنید! » (۴۲/طه)

و از عیسی علیه‌السلام نقل می‌کند که فرمود:

« و رسولا الی بنی اسرائیل، انی قد جئتکم بایة من ربکم، انی اخلق لکم من الطین کهیئة الطیر، فانفخ فیہ، فیکون طیرا باذن الله و ابریء الاکمه و الابرص و احیی الموتی باذن الله و انبئکم، بما تاكلون و ما تدخرون فی بیوتکم، ان فی ذلک لایة لکم ان کنتم مؤمنین - و فرستاده‌ای بسوی بنی اسرائیل گسیل داشتیم که می‌گفت: من آیتی از ناحیه پروردگارتان آورده‌ام، من برای شما از گل مجسمه مرغی می‌سازم، بعد در آن می‌دمم، ناگهان به اذن خدا مرغ زنده می‌شود و کور مادر زاد و جذامی را شفا می‌دهم و مردگان را به اذن خدا زنده می‌کنم و به شما خبر می‌دهم که امروز چه خورده‌اید و در خانه چه ذخیره‌ها دارید، همه اینها آیت‌هایی است برای شما اگر که ایمان بیاورید! » (۴۹/ال عمران)

و همچنین قبل از انتشار دعوت اسلام قرآن را به عنوان معجزه به وی داده‌اند.

با این که همانطور که در اشکال گفتیم، هیچ تلازمی میان حق بودن معارفی که انبیاء و رسل در باره مبدء و معاد آورده‌اند و میانه آوردن معجزه نیست؟ علاوه بر نبودن ملازمه، اشکال دیگر این که: اصلا معارفی که انبیاء آورده‌اند، تمام بر طبق برهانهای روشن و واضح است و این براهین هر عالم و بصیری را از معجزه بی‌نیاز می‌کند به همین

جهت بعضی گفته‌اند: اصلاً معجزه برای قانع کردن عوام الناس است، چون عقلشان قاصر است از این که حقایق و معارف عقلی را درک کنند، بخلاف خاصه مردم، که در پذیرفتن معارف آسمانی هیچ احتیاجی به معجزه ندارند.

جواب از این اشکال این است که انبیاء و رسل، هیچ یک هیچ معجزه‌ای را برای اثبات معارف خود نیاورده‌اند و نمی‌خواستند با آوردن معجزه مسئله توحید و معاد را که عقل خودش بر آنها حکم می‌کند اثبات کنند و در اثبات آنها به حجت عقل اکتفاء کردند و مردم را از طریق نظر و استدلال هوشیار ساختند. همچنان که قرآن کریم در استدلال بر توحید می‌فرماید:

« قالت رسلهم: أ فی الله شک فاطر السماوات و الارض؟ رسولان ایشان به ایشان می‌گفتند: آیا در وجود خدا پدید آورنده آسمانها و زمین شکی هست؟! » (۱۰/ابراهیم)

و در احتجاج بر مسئله معاد می‌فرماید:

« و ما خلقنا السماء و الارض و ما بینهما باطلا ، ذلک ظن الذین کفروا ، فویل للذین کفروا من النار ، ام نجعل الذین آمنوا و عملوا الصالحات کالمفسدین فی الارض؟ ام نجعل المتقین کالفجار؟ - ما آسمان و زمین و آنچه بین آن دو است به باطل نیافریدیم ، این پندار کسانی است که کافر شدند ، پس وای بر کسانی که کفر ورزیدند، از آتش ، آیا ما با آنان که ایمان آورده و عمل صالح کردند ، چون مفسدان در زمین معامله می‌کنیم؟ و یا متقین و فجار را به یک چوب میرانیم؟ »

(ص/۲۸و۲۷)

نه این که برای اثبات این معارف متوسل به معجزه شده باشند، بلکه معجزه را از این بابت آوردند که مردم از ایشان در خواست آن را کردند، تا به حقانیت دعویشان پی ببرند و حق چنین در خواستی هم داشتند، برای این که عقل مردم به ایشان اجازه نمی‌دهد دنبال هر ادعائی را بگیرند و زمام عقاید خود را به دست هر کسی بسپارند، بلکه باید به کسی ایمان بیاورند که یقین داشته باشند از ناحیه خدا آمده، آری کسی که ادعا می‌کند فرستاده خدا است و خدا از طریق وحی یا بدون واسطه وحی با وی سخن می‌گوید و یا فرشته‌ای بسوی او نازل می‌شود، ادعای امری خارق العاده می‌کند، چون وحی و امثال آن از سنخ ادراکات ظاهری و باطنی که عامه مردم آنرا می‌شناسند و در خود می‌یابند، نیست، بلکه ادراکی است مستور از نظر عامه مردم و اگر این ادعا صحیح باشد، معلوم است که از غیب و ماورای طبیعت تصرفاتی در نفس وی می‌شود و به همین جهت با انکار شدید مردم روبرو می‌شود.

و مردم در انکار دعوی انبیاء یکی از دو عکس العمل را نشان دادند، جمعی در مقام ابطال دعوی آنان بر آمده و خواستند تا با استدلال آن را باطل سازند، از آن جمله

گفتند:

«ان انتم الا بشر مثلنا ، تریدون ان تصدونا عما كان یعبد آباؤنا - شما جز بشری مثل ما نیستید و با این حال می خواهید ما را از پرستش چیزهائی که پدران ما می پرستیدند باز بدارید!» (۱۰/ابراهیم)

که حاصل استدلالشان این است که شما هم مثل سایر مردمید و مردم در نفس خود چنین چیزهائی که شما برای خود ادعا می کنید نمی یابند، با این که آنها مثل شما و شما مثل ایشانید و اگر چنین چیزی برای یک انسان ممکن بود، برای همه بود و یا همه مثل شما می شدند .

و از سوی دیگر یعنی از ناحیه انبیاء جوابشان را بنا بر حکایت قرآن کریم چنین دادند:

« قالت لهم رسلهم ان نحن الا بشر مثلکم و لکن الله یمن علی من یشاء من عباده - رسولان ایشان به ایشان گفتند: ما همانطور که شما می گوئید جز بشری مثل شما نیستیم، تنها تفاوت ما با شما منتهی است که خدا بر هر کسی بخواهد می گذارد!» (۱۱/ابراهیم)

یعنی مماثلت را قبول کرده گفتند: رسالت از منتهای خاصه خدا است و اختصاص بعضی از مردم به بعضی از نعمت های خاصه، منافاتی با مماثلت ندارد، همچنان که می بینیم بعضی از مردم به بعضی از نعمت های خاصه اختصاص یافته اند و اگر خدا بخواهد این خصوصیت را نسبت به بعضی قائل شود مانعی نیست که جلوگیری شود، نبوت هم یکی از آن خصوصیت ها است، که خدا انبیاء را بدان اختصاص داده ، هر چند که می توانست به غیر ایشان نیز بدهد.

نظیر این احتجاج که علیه انبیاء کردند، استدلالی است که علیه رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم کردند و قرآن آن را چنین حکایت می کند:

« ا انزل علیه الذکر من بیننا - آیا از میانه همه ما مردم ، قرآن تنها به او نازل شود؟» (۸/ص)

و نیز حکایت می کند که گفتند:

« لو لا نزل هذا القرآن علی رجل من القرینین عظیم - چرا این قرآن بر یکی از دو مردان بزرگ این دو محل نازل نشد؟» (۳۱/زخرف)

باز نظیر این احتجاج و یا قریب به آن ، احتجاجی است که در آیه:

« و قالوا ما لهذا الرسول یاکل الطعام و یمشی فی الاسواق؟ لو لا انزل الیه ملک فیکون معه نذیرا؟ او یلقى الیه کنز؟ او تکون له جنه یاکل منها - گفتند: این چه پیغمبری است که غذا می خورد و در بازارها راه می رود؟ اگر پیغمبر است، چرا

فرشته‌ای بر او نازل نمی‌شود، تا با او بکار اندازد و چرا گنجی برایش نمی‌افتد و یا باغی ندارد که از آن بخورد؟» (۷/فرقان) به چشم می‌خورد.

چون خواسته‌اند بگویند: ادعای رسالت، ایجاب می‌کند که شخص رسول مثل ما مردم نباشد، چون حالاتی از قبیل وحی و غیره دارد که در ما نیست و با این حال چرا این رسول طعام می‌خورد و در بازارها راه می‌رود، تا لقمه نانی بدست آورد؟ او باید برای این که محتاج کاسبی نشود، گنجی نزدش بیفتد و دیگر محتاج به آمدن بازار و کار و کسب نباشد و یا باید باغی داشته باشد که از آن ارتزاق کند، نه این که از همان طعام‌ها که ما می‌خوریم استفاده کند، دیگر این که باید فرشته‌ای با او باشد که در کار اندازد کمکش کند!

و خدای تعالی استدلالشان را رد نموده فرمود:

«انظر کیف ضربوا لك الامثال ، فضلوا فلا يستطيعون سبيلا (تا آنجا که می‌فرماید:) و ما ارسلنا قبلك من المرسلين ، الا انهم لياكلون الطعام و يمشون في الاسواق و جعلنا بعضكم لبعض فتنة ، أ تصبرون ؟ و كان ربك بصيرا - ببین چگونه مثلها می‌زنند و این بدان جهت است که گمراه شده نمی‌توانند راهی پیدا کنند - تا آنجا که می‌فرماید - و ما قبل از تو هیچی ک از پیغمبران را نفرستادیم، الا این که آنان نیز طعام می‌خوردند و در بازارها راه می‌رفتند و ما بعضی از شما را مایه فتنه بعضی دیگر کرده‌ایم، ببینیم آیا خویشتن داری می‌کنید یا نه ، البته پروردگار تو بینا است!» (۹/فرقان)

و در جای دیگر از استدلال نامبرده آنان این قسمت را که می‌گفتند: باید فرشته‌ای نازل شود، رد نموده می‌فرماید:

« و لو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا و لبسنا عليهم ما يلبسون - بفرض هم که آن رسول را فرشته می‌کردیم باز در صورت مردی می‌کردیم و امر را بر آنان مشتبه می‌ساختیم!» (۹/انعام)

باز قریب به همین استدلال را در آیه:

« و قال الذين لا يرجون لقاءنا ، لو لا انزل علينا الملائكة ؟ او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم و عتوا عتوا كبيرا - آنان که امید دیدار ما ندارند، گفتند: چرا ملائکه بر خود ما نازل نمی‌شود؟ و چرا پروردگاران را نمی‌بینیم؟ راستی چقدر پا از گلیم خود بیرون نهادند و چه طغیان بزرگی مرتکب شدند؟!» (۲۱/فرقان)

از ایشان حکایت کرده چون در این گفتارشان خواسته‌اند با این توقع که خودشان نزول ملائکه و یا پروردگار را ببینند، دعوی رسالت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را باطل کنند و بگویند: ما هم که مثل اوئیم، پس چرا خودمان نزول ملائکه را نبینیم؟ و چرا خودمان پروردگاران را دیدار نکنیم؟ خدای تعالی

استدلالتشان را رد نموده و فرموده:

« یوم یرون الملائکة ، لا بشری یومئذ للمجرمین و یقولون حجرا محجورا - روزی خواهد رسید که ملائکه را ببینند، اما روزی که مجرمین مژده‌ای ندارند و در امانخواهی فریادشان به حجرا حجرا بلند می شود! » (۲۲/فرقان)

و حاصل معنای آن این است که این کفار با این حال و وصفی که دارند، ملائکه را نمی‌بینند، مگر در حال مردن، همچنان که در جای دیگر همین پاسخ را داده و فرموده:

« و قالوا: یا ایها الذی نزل علیه الذکر انک لمجنون ، لو ما تاتینا بالملائکة ؟ ان کنت من الصادقین ، ما ننزل الملائکة الا بالحق و ما کانوا اذا منظرین - گفتند: ای کسی که ذکر بر او نازل شده، تو دیوانه‌ای، اگر راست می‌گویی، چرا این ملائکه به سر وقت خود ما نیاید؟ مگر ما از تو کمتریم؟ اینان می‌دانند که ما ملائکه را جز بحق نازل نمی‌کنیم و وقتی بحق نازل کنیم دیگر به ایشان مهلت نمی‌دهند! »

(۸ تا ۶/حجر)

این چند آیه اخیر علاوه بر وجه استدلال، نکته‌ای اضافی دارد و آن این است که اعتراف به راستگویی رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم کرده‌اند، چیزی که هست می‌گویند: خود او نمی‌داند آنچه که می‌گوید، اما وحی آسمانی نیست، بلکه هذیانهای است که بیماری جنون در او پدید آورده، همچنانکه در جای دیگر از ایشان حکایت می‌کند که گفتند: «مجنون و ازدجر - اجنه او را آزار می‌دهند! » (۹/قمر)

و کوتاه سخن آن که امثال آیات نامبرده در مقام بیان استدلالهای است که کفار از طریق مماثلت بر ابطال دعوی نبوت انبیاء کرده‌اند.

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

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

اول این که شما انبیاء چه دلیلی بر این ادعا دارید که وحی بر ما نازل می‌شود؟

دوم این که، ما دلیل بر نبود چنین چیزی داریم و آن این است که وحی و گفتگوی با

خدا و دنباله‌های آن، که همان تشریح قوانین و تربیت‌های دینی است، همه از اموری است که برای بشر قابل لمس نیست و بشر آن را در خود احساس نمی‌کند و قانون جاری در اسباب و مسببات نیز منکر آن است، پس این ادعای بر امری خارق العاده است، که قانون عمومی علیت آنرا جائز نمی‌داند.

بنا بر این اگر پیغمبری چنین ادعائی بکند و در دعویش راستگو هم باشد، لازمه دعویش این است که با ماوراء طبیعت اتصال و رابطه داشته باشد و مؤید به نیروئی الهی باشد، که آن نیرو می‌تواند عادت را خرق کند و وقتی یک پیغمبر دارای نیروئی است که عادت را خرق می‌کند، باید معجزه مورد نظر ما را هم بتواند بیاورد، چون فرقی میان آن خارق العاده و این خارق العاده نیست و حکم امثال یکی است، اگر منظور خدا هدایت مردم از طرق خارق العاده یعنی از راه نبوت و وحی است، باید این نبوت و وحی را با خارق العاده‌ی دیگری تایید کند، تا مردم آنرا بپذیرند و او به منظور خود برسد.

این آن علتی است که امت‌های انبیا را وادار کرد تا از پیغمبر خود معجزه‌ای بخواهند، تا مصدق نبوتشان باشد و منظورشان از درخواست معجزه، همانطور که گفته شد تصدیق نبوت بوده، نه این که بر صدق معارف حقه‌ای که بشر را بدان می‌خواندند دلالت کند، چون آن معارف مانند توحید و معاد همه برهانی است و احتیاج به معجزه ندارد.

مسئله درخواست امتهای از پیامبرانشان که معجزه بیاورد، مثل این است که مردی از طرف بزرگ یک قوم پیامی برای آن قوم بیاورد، که در آن پیام اوامر و نواهی آن بزرگ هست و مردم هم ایمان دارند به این که بزرگشان از این دستورات جز خیر و صلاح آنان را نمی‌خواهد، در چنین فرض همین که پیام آرنده احکام و دستورات بزرگ قوم را برای قوم بیان کند و آن را برهانی نماید، کافی است در این که مردم به حقانیت آن دستورات ایمان پیدا کنند، ولی آن برهان‌ها برای اثبات این معنا که پیام آرنده برآستی از طرف آن بزرگ آمده، کافی نیست، لذا مردم اول از او شاهد و دلیل می‌خواهند، که از کجا می‌گوئی: بزرگ ما تو را بسوی ما گسیل داشته؟ درست است که احکامی که برای ما خواندی همه صحیح است، اما باید اثبات کنی که این احکام دستورات بزرگ ما است، یا به این که دستخط او را بیاوری، یا به این که مهر او در ذیل نامه‌ات باشد و یا علامت دیگری که ما آنرا بشناسیم، داستان انبیاء و معجزه خواستن قومشان، عینا نظیر این مثال است و لذا قرآن از مشرکین مکه حکایت می‌کند که گفتند: «حتی تنزل علینا کتابا نقرؤه - تا آن که کتابی بیاوری که ما آنرا بخوانیم!» (اسرا/۹۳)

پس از آنچه تاکنون گفته شد چند مطلب روشن گردید:

اول این که میانه دعوی نبوت و قدرت بر آوردن معجزه ملازمه هست و معجزه دلیل بر صدق دعوی پیغمبر است و در این دلالت فرقی میان عوام و خواص مردم نیست.

دوم این که وحیی که انبیاء از غیب می‌گیرند، از سنخ مدرکات ما و آنچه که ما با حواس و با عقل نظری خود درک می‌کنیم، نیست و وحی غیر فکر صائب است و این معنا در قرآن کریم از واضحات قرآن است، بطوری که احدی در آن تردید نمی‌کند و اگر کسی کمترین تامل و دقت نظر و انصاف داشته باشد، آن را در می‌یابد.

ولی متأسفانه جمعی از اهل علم معاصر، در همین جا منحرف شده‌اند و همانطور که در سابق نیز اشاره کرده‌ایم، گفته‌اند: اساس معارف الهی و حقایق دینی بر اصالت ماده و تحول و تکامل آن است، چون اساس علوم طبیعی بر همان است، در نتیجه تمامی ادراک‌های انسانی را در خواص ماده دانسته‌اند، که ماده دماغ، آن را ترشح می‌دهد، و نیز گفته‌اند: تمامی غایات وجودی و همه کمالات حقیقی، چه افراد برای درک آن تلاش کنند و چه اجتماعات، همه و همه مادی است.

و در دنبال این دعوی بدون دلیل خود نتیجه گرفته‌اند که پس نبوت هم یک نوع نبوغ فکری و صفای ذهنی است، که دارنده آن که ما او را پیغمبر می‌نامیم بوسیله این سرمایه کمالات اجتماعی قوم خود را هدف همت قرار می‌دهد و به این صراط می‌افتد، که قوم خویش را از ورطه وحشیت و بربریت به ساحت حضارت و تمدن برساند و از عقائد و آرائی که از نسلهای گذشته به ارث برده، آنچه را که قابل انطباق با مقتضیات عصر و محیط زندگی خودش هست، منطبق می‌کند و بر همین اساس قوانین اجتماعی و کلیات عملی بر ایشان تشریح نموده، با آن اصول و قوانین اعمال حیاتی آنان را اصلاح می‌کند و برای متمیم آن، احکام و اموری عبادی نیز جعل می‌کند، تا بوسیله آن عبادتها خصوصیات روحی آنان را نیز حفظ کرده باشد، چون جامعه صالح و مدینه فاضله جز با داشتن چنین مراسمی درست نمی‌شود.

از این تئوریه‌ها و فرضیات که جز در ذهن و در عالم فرض، جایی ندارد، نتیجه گرفته‌اند که:

اولا: پیغمبر آن کسی است که دارای نبوغ فکری باشد و قوم خود را دعوت کند، تا به اصلاح محیط اجتماعی خود بپردازند.

ثانیا: وحی به معنای نقش بستن افکار فاضله در ذهن انسان نامبرده است.

ثالثا: کتاب آسمانی عبارت است از مجموع همان افکار فاضله و دور از هوس و از اغراض نفسانی شخصی.

رابعا: ملائکه که انسان نامبرده از آنها خبر می‌دهد، عبارتند از قوای طبیعی‌ای

که در عالم طبیعت امور طبیعی را اداره می‌کنند و یا عبارتست از قوای نفسانی‌ای که کمالات را به نفس افاضه می‌کند و در میان ملائکه خصوص روح القدس عبارت است از مرتبه‌ای از روح طبیعی مادی، که این افکار از آن ترشح می‌شود.

و در مقابل، شیطان عبارت است از مرتبه‌ای از روح که افکار زشت و پلید از آن ترشح می‌گردد و انسان را به کارهای زشت و به فساد انگیزی در اجتماع دعوت می‌کند و روی همین اساس واهی، تمامی حقایق را که انبیاء از آن خبر داده‌اند، تفسیر می‌کنند و سر هر یک از لوح و قلم و عرش و کرسی و کتاب و حساب و بهشت و دوزخ و از این قبیل حقایق را به بالینی مناسب با اصول نامبرده می‌خوایند.

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

و سادسا: معجزاتی که از انبیاء نقل شده، همه دروغ است و خرافاتی است که به آن حضرات نسبت داده‌اند و یا از باب اغراق گوئی حوادثی عادی بوده، که به منظور ترویج دین و حفظ عقائد عوام، از این که در اثر تحول اعصار متحول شود و یا حفظ حیثیت پیشوایان دین و رؤسای مذهب از سقوط، به صورت خارق العاده‌اش در آورده و نقل کرده‌اند و از این قبیل یاوه‌سرائی‌هایی که یک عده آن را سروده و جمعی دیگر هم از ایشان پیروی نموده‌اند.

و نبوت به این معنا به خیمه شب بازبهای سیاسی شبیه‌تر است، تا به رسالت الهی و چون بحث و گفتگو در پیرامون این سخنان، خارج از بحث مورد نظر است، لذا از پرداختن پاسخ بدانها صرف‌نظر نموده می‌گذریم!

آنچه در اینجا می‌توانیم بگوئیم، این است که کتابهای آسمانی و بیاناتی که از پیغمبران به ما رسیده، به هیچ وجه با این تفسیری که آقایان کرده‌اند، حتی کمترین سازش و تناسب را ندارد!

خواهید گفت: آخر صاحبان این نظریه‌ها، به اصطلاح دانشمندان و همان‌ها که مو را از ماست می‌کشند، چطور ممکن است حقیقت دین و حقانیت آورندگان ادیان را نفهمند؟ در پاسخ می‌گوئیم: عینک انسان به هر رنگ که باشد، موجودات را به آن رنگ به آدمی نشان می‌دهد و دانشمندان مادی همه چیز را با عینک مادیت می‌بینند و چون خودشان هم مادی و فریفته مادیاتند، لذا در نظر آنان معنویات و ماورای طبیعت مفهوم ندارد و هر چه از حقائق دین که برتر از ماده‌اند به گوششان بخورد تا سطح مادیت پائینش آورده، معنای مادی جامدی برایش درست می‌کنند (عینا مانند کودک خاک‌نشین، که عالیترین شیرینی را تا با کثافت آغشته نکند نمی‌خورد!)

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

این فرضیه در قدیم بود، لکن بعد از آن که قلمرو علوم طبیعی توسعه یافت و اساس همه بحث‌ها حس و تجربه شد، اهل دانش ناگزیر حقائق نامبرده را بعنوان اموری مادی انکار کردند، چون نه تنها با چشم معمولی دیده نمی‌شدند، حتی با چشم مسلح به تلسکوپ و امثال آن نیز محسوس نبودند و برای این که یکسره زیراب آنها را نزنند و هتک حرمت دین نکنند و نیز علم قطعی خود را مخدوش نسازند، حقائق نامبرده را به اموری مادی برگردانیدند.

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

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

بحث صحیح و دور از غرض و مرض، اقتضاء می‌کند، که این بیانات لفظی را بر معنائی تفسیر کنیم، که عرف و لغت آنرا تعیین کرده باشند و عرف و لغت هر چه در باره کلمات عرش و کرسی و غیره گفته‌اند، ما نیز همان را بگوئیم و آنگاه در باره مصادیق آنها، از خود کلام استمداد بجوئیم، چون کلمات دینی بعضی بعض دیگر را تفسیر می‌کند، سپس آنچه بدست آمد، به علم و نظریه‌های آن عرضه بداریم، ببینیم آیا علم این چنین مصداقی را قبول دارد و یا آن که آنرا باطل می‌داند؟

در این بین اگر به تحقیقی برخوردیم، که نه مادی بود و نه آثار و احکام ماده را داشت می‌فهمیم پس راه اثبات و نفی این مصداق غیر آن راهی است که علوم طبیعی در کشف اسرار طبیعت طی می‌کند، بلکه راه دیگری است، که ربطی به علوم طبیعی ندارد، آری علمی که در باره اسرار و حقایق داخل طبیعت بحث می‌کند، چه ارتباطی با

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

و آن دانشمند طبیعی دانی هم که در این گونه مسائل غیر طبیعی دخل و تصرفی کرده و اظهار نظری نموده، نیز فضولی کرده و بیهوده سخن گفته است و به کسی می ماند که عالم به علم لغت است و بخواهد از علم خودش احکام فلکی را اثبات و یا نفی کند، بنظرم همین مقدار برای روشن شدن خواننده عزیز کافی است و بیشترش اطاله سخن است!

المیزان ج: ۱ ص: ۱۱۶

بحث فلسفی درباره:

معجزه

« وَ إِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَ رَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَكُم بِقُوَّةٍ وَ اذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ! »

« و چون از شما پیمان گرفتیم در حالی که کوه را بالای سرتان برده بودیم که آن کتابی که به شما داده‌ایم محکم بگیرید و مندرجات آن را به خاطر آرید شاید پرهیزکاری کنید! »
(۶۳/بقره)

سوره بقره عده‌ای از معجزات را در قصص بنی اسرائیل و سایر اقوام به شرح زیر می‌شمارد:

- ۱- شکافتن دریا و غرق کردن فرعون، در آیه: « و اذ فرقنا بکم البحر فانجیناکم و اغرقنا آل فرعون ...! » (۵۰/بقره)
- ۲- گرفتن صاعقه بر بنی اسرائیل و زنده کردن آنان بعد از مردن، در آیه: « و اذ قلتُم یا موسیٰ لن نُؤمن لک ...! » (۵۵/بقره)
- ۳- سایه افکندن ابر بر بنی اسرائیل و نازل کردن من و سلوی، در آیه: « و ظللنا علیکم الغمام ...! » (۵۷/بقره)
- ۴- انفجار چشمه‌هائی از یک سنگ، در آیه: « و اذ استسقی موسیٰ لقومه ...! » (۶۰/بقره)
- ۵- بلند کردن کوه طور بر بالای سر بنی اسرائیل، در آیه: « و رفَعنا فوقکم الطُّور ...! » (۶۳/بقره)
- ۶- مسخ شدن جمعی از بنی اسرائیل، در آیه: « فقلنا لهم کونوا قرده ...! » (۶۵/بقره)

۷- زنده کردن آن مرد قتیل است با عضوی از گاو ذبح شده، در آیه: «فقلنا اضربوه ببعضها...!» (۷۳/بقره)

۸- زنده کردن اقوامی دیگر، در آیه: «ا لم تر الی الذین خرجوا من دیارهم...!» (۲۴۳/بقره)

۹- زنده کردن آن کسی که از قریه خرابی می‌گذشت، در آیه: «او کالذی مر علی قریه و هی خاویه علی عروشها...!» (۲۵۹/بقره)

۱۰- احیاء مرغ سر بریده به دست ابراهیم علیه‌السلام، در آیه: «و اذ قال ابراهیم رب ارنی کیف تحیی الموتی...!» (۲۶۰/بقره) و

که مجموعاً بالغ بر دوازده معجزه خارق العاده می‌شود و بیشترش بطوری که قرآن کریم ذکر فرموده در بنی اسرائیل رخ داده است.

ما در مبحث «اعجاز قرآن» امکان عقلی وقوع معجزه را اثبات کردیم و گفتیم که معجزه در عین این که معجزه است، ناقض و منافی با قانون علیت و معلولیت کلی نیست و با آن بیان روشن گردید که هیچ دلیلی بر این نداریم که آیات قرآنی را که ظاهر در وقوع معجزه است تاویل نموده، از ظاهرش برگردانیم، چون گفتیم: حوادثی است ممکن، نه از محالات عقلی، از قبیل انقسام عدد سه به دو عدد جفت و متساوی و یا تولد مولودی که پدر خودش نیز باشد، چون این گونه امور امکان ندارد.

بله در میان همه معجزات، دو تا معجزه هست که احتیاج به بحث جداگانه دارد، یکی زنده کردن مردگان و دوم معجزه مسخ.

در باره این دو معجزه بعضی گفته‌اند: این معنا در محل خودش ثابت شده که: هر موجودی که دارای قوه و استعداد و کمال و فعلیت است، بعد از آن که از مرحله استعداد به فعلیت رسید، دیگر محال است به حالت استعداد برگردد و همچنین هر موجودی که از نظر وجود، دارای کمال بیشتری است، محال است برگردد و به موجودی ناقص‌تر از خود مبدل شود و در عین حال همان موجود اول باشد!

و انسان بعد از مردنش تجرد پیدا می‌کند، یعنی نفسش از ماده مجرد می‌شود و موجودی مجرد مثالی یا عقلی می‌گردد و مرتبه مثالیت و عقلیت فوق مرتبه مادیت است، چون وجود، در آن دو قوی‌تر از وجود مادی است، با این حال دیگر محال است چنین انسانی، یا بگو چنین نفس تکامل یافته‌ای، دوباره اسیر ماده شود و به اصطلاح زنده گردد و گر نه لازم می‌آید که چیزی بعد از فعلیت به قوه و استعداد برگردد و این محال است و نیز وجود انسان، وجودی قوی‌تر از وجود سایر انواع حیوانات است و محال است انسان برگردد و بوسیله مسخ، حیوانی دیگر شود!

این اشکالی است که در باب زنده شدن مردگان و مسخ انسانها به صورت حیوانی دیگر شده است.

ما در پاسخ می گوئیم: بله برگشت چیزی که از قوه به فعلیت رسیده، دوباره قوه شدن آن محال است، ولی زنده شدن مردگان و همچنین مسخ، از مصادیق این امر محال نیستند!

توضیح این که: آنچه از حس و برهان به دست آمده، این است که جوهر نباتی مادی وقتی در صراط استکمال حیوانی قرار می‌گیرد، در این صراط بسوی حیوان شدن حرکت می‌کند و به صورت حیوانیت که صورتی است مجرد به مجرد برزخی در می‌آید و حقیقت این صورت این است که: چیزی خودش را درک کند (البته ادراک جزئی خیالی)، و درک خویشتن حیوان، وجود کامل جوهر نباتی است و فعلیت یافتن آن قوه و استعدادی است که داشت، که با حرکت جوهری به آن کمال رسید و بعد از آن که گیاه بود حیوان شد و دیگر محال است دوباره جوهری مادی شود و به صورت نبات در آید، مگر آن که از ماده حیوانی خود جدا گشته، ماده با صورت مادیش بماند، مثل این که حیوانی بمیرد و جسدی بی حرکت شود.

از سوی دیگر صورت حیوانی منشا و مبدء افعالی ادراکی و کارهایی است که از روی شعور از او سر می‌زند و در نتیجه احوالی علمی هم بر آن افعال مترتب می‌شود و این احوال علمی در نفس حیوان نقش می‌بندد و در اثر تکرار این افعال و نقشبندی این احوال در نفس حیوان، از آنجا که نقش‌هایی شبیه بهم است، یک نقش واحد و صورتی ثابت و غیر قابل زوال می‌شود و ملکه‌ای راسخ می‌گردد و یک صورت نفسانی جدید می‌شود که ممکن است نفس حیوانی بخاطر اختلاف این ملکات متنوع شود و حیوانی خاص و دارای صورت نوعیه‌ای خاص بشود، مثلا در یکی به صورت مکر و در نوعی دیگر کینه توزی و در نوعی دیگر شهوت و در چهارمی وفاء و در پنجمی درندگی و امثال آن جلوه کند.

و اما مادام که این احوال علمی حاصل از افعال، در اثر تکرار به صورت ملکه در نیامده باشد، نفس حیوان به همان سادگی قبلیش باقی است و مانند نبات است، که اگر از حرکت جوهری باز بایستد، همچنان نبات باقی خواهد ماند و آن استعداد حیوان شدنش از قوه به فعلیت در نمی‌آید.

و اگر نفس برزخی از جهت احوال حاصله از افعالش، در همان حال اول و فعل اول و با نقشبندی صورت اول، تکامل می‌یافت، قطعاً علاقه‌اش با بدن هم در همان ابتدای وجودش قطع می‌شد و اگر می‌بینیم قطع نمی‌شود، بخاطر همین است که آن صورت در

اثر تکرار ملکه نشده و در نفس رسوخ نکرده، باید با تکرار افعالی ادراکی مادیش، بتدریج و خورده خورده صورتی نوعی در نفس رسوخ کند و حیوانی خاص بشود، - البته در صورتی که عمر طبیعی و یا مقدار قابل ملاحظه‌ای از آن را داشته باشد - و اما اگر بین او و بین عمر طبیعی و یا آن مقدار قابل ملاحظه از عمر طبیعی، چیزی از قبیل مرگ فاصله شود، حیوان به همان سادگی و بی نقشی حیوانیتش باقی می ماند و صورت نوعیه‌ای به خود نگرفته، می میرد.

و حیوان وقتی در صراط انسانیت قرار بگیرد، وجودی است که علاوه بر ادراک خودش، تعقل کلی هم نسبت به ذات خود دارد، آن هم تعقل مجرد از ماده و لوازم آن، یعنی اندازه‌ها و ابعاد و رنگها و امثال آن، در این صورت با حرکت جوهری از فعلیت مثالی که نسبت به مثالیت فعلیت است، ولی نسبت به فعل قوه، استعداد است، بتدریج بسوی مجرد عقلی قدم می گذارد، تا وقتی که صورت انسانی در باره اش تحقق یابد، اینجاست که دیگر محال است این فعلیت برگردد به قوه، که همان مجرد مثالی بود، همان طور که گفتیم فعلیت حیوانیت محال است برگردد و قوه شود.

تازه این صورت انسانیت هم، افعال و به دنبال آن احوالی دارد، که با تکرار و تراکم آن احوال، بتدریج صورت خاصی جدید پیدا می شود، که خود باعث می گردد یک نوع انسان، به انواعی از انسان تنوع پیدا کند، یعنی همان تنوعی که در حیوان گفتیم.

حال که این معنا روشن گردید فهمیدی که اگر فرض کنیم انسانی بعد از مردنش به دنیا برگردد و نفسش دوباره متعلق به ماده شود، آن هم همان ماده‌ای که قبلاً متعلق به آن بود، این باعث نمی شود که مجرد نفسش باطل گردد، چون نفس این فرد انسان، قبل از مردنش مجرد یافته بود، بعد از مردنش هم مجرد یافت و بعد از برگشتن به بدن، باز همان مجرد را دارد.

تنها چیزی که با مردن از دست داده بود، این بود که آن ابزار و آلاتی که با آنها در مواد عالم دخل و تصرف می کرد و خلاصه ابزار کار او بودند، آنها را از دست داد و بعد از مردنش دیگر نمی توانست کاری مادی انجام دهد، همانطور که یک نجار یا صنعتگر دیگر، وقتی ابزار صنعت خود را از دست بدهد، دیگر نمی تواند در مواد کارش از قبیل تخته و آهن و امثال آن کار کند و دخل و تصرف نماید و هر وقت دستش به آن ابزار رسید، باز همان استاد سابق است و می تواند دوباره به کارش مشغول گردد، نفس هم وقتی به تعلق فعلی به ماده اش برگردد، دوباره دست به کار شده، قوا و ادوات بدنی خود را کار می بندد و آن احوال و ملکاتی را که در زندگی قبلیش به واسطه افعال مکرر تحصیل کرده بود، تقویت نموده، دو چندان می کند و دوران جدیدی از استکمال را شروع

می‌کند، بدون این که مستلزم رجوع قهقری و سیر نزولی از کمال بسوی نقص و از فعل بسوی قوه باشد.

و اگر بگوئی: این سخن مستلزم قول به قسر دائم است و بطلان قسر دائم از ضروریات است. (قسر دائم، اصطلاح فلسفی است، قسر در مقابل طبع و مرادف با جبر است، حرکت قسری، حرکت برخلاف میل را گویند و حرکتی که از خارج تحمیل بر اجسام شود. محرک اجسام گاه میل و طبع آنهاست و گاه عامل خارجی است، که قسم دوم را حرکت قسری گویند.)

توضیح این که نفس مجرد، که از بدن منقطع شده، اگر باز هم در طبیعتش امکان این معنا باقی مانده باشد که بوسیله افعال مادی بعد از تعلق به ماده برای بار دوم باز هم استکمال کند، معلوم می‌شود مردن و قطع علاقه‌اش از بدن، قبل از به کمال رسیدن بوده و مانند میوه نارسی بوده که از درخت چیده باشند و معلوم است که چنین کسی تا ابد از آنچه طبیعتش استعدادش را داشته محروم می‌ماند، چون بنا نیست تمامی مردگان دوباره بوسیله معجزه زنده شوند و خلاء خود را پر کنند و محرومیت دائمی همان قسر دائمی است، که گفتیم محال است!

در پاسخ می‌گوئیم: این نفوسی که در دنیا از قوه به فعلیت در آمده و به حدی از فعلیت رسیده و مرده‌اند دیگر امکان استکمالی در آینده و بطور دائم در آنها باقی نمانده، بلکه یا همچنان بر فعلیت حاضر خود مستقر می‌گردند و یا آنکه از آن فعلیت در آمده، صورت عقلیه مناسبی به خود می‌گیرند و باز به همان حد و اندازه باقی می‌مانند و خلاصه امکان استکمال بعد از مردن تمام می‌شود.

پس انسانی که با نفسی ساده مرده، ولی کارهائی هم از خوب و بد کرده، اگر دیر می‌مرد و مدتی دیگر زندگی می‌کرد، ممکن بود برای نفس ساده خود صورتی سعیده و یا شقیه کسب کند و همچنین اگر قبل از کسب چنین صورتی بمیرد، ولی دو مرتبه به دنیا برگردد و مدتی زندگی کند، باز ممکن است زائد بر همان صورت که گفتیم صورتی جدید، کسب کند.

و اگر برنگردد در عالم برزخ پاداش و یا کیفر کرده‌های خود را می‌بیند، تا آنجا که به صورتی عقلی مناسب با صورت مثالی قبلیش درآید، وقتی درآمد، دیگر آن امکان استکمال باطل گشته، تنها امکانات استکمالهای عقلی برایش باقی می‌ماند، که در چنین حالی اگر بدنیا برگردد، می‌تواند صورت عقلیه دیگری از ناحیه ماده و افعال مربوط به آن کسب کند، مانند انبیاء و اولیاء، که اگر فرض کنیم دوباره به دنیا برگردند، می‌توانند صورت عقلیه دیگری بدست آورند، و اگر برنگردند، جز آنچه در نوبت اول کسب کرده‌اند، کمال و صعود دیگری در مدارج آن و سیر دیگری در صراط آن، نخواهند داشت (دقت فرمائید!)

معلوم است که چنین چیزی قسر دائمی نخواهد بود و اگر صرف این که (نفسی از نفوس می توانسته کمالی را بدست آورد و بخاطر عمل عاملی و تاثیر علت‌هائی نتوانسته بدست بیاورد و از دنیا رفته،) قسر دائمی باشد، باید بیشتر و یا همه حوادث این عالم، که عالم تزاحم و موطن تضاد است، قسر دائمی باشد!

پس جمیع اجزاء این عالم طبیعی، در همدیگر اثر دارند و قسر دائمی که محال است، این است که در یکی از غریزه‌ها نوعی از انواع اقتضاء نهاده شود، که تقاضا و یا استعداد نوعی از انواع کمال را داشته باشد ولی برای ابد این استعدادش به فعلیت نرسیده باشد، حال یا برای این که امری در داخل ذاتش بوده که او را از رسیدن به کمال باز داشته و یا بخاطر امری خارج از ذاتش بوده که استعداد به حسب غریزه او را باطل کرده، که در حقیقت می توان گفت این خود دادن غریزه و خوی باطل به کسی است که مستعد گرفتن خوی کمال است و جبلی کردن لغو و بیهوده‌کاری، در نفس او است (دقت بفرمائید!)

همچنین اگر انسانی را فرض کنیم، که صورت انسانیش به صورت نوعی دیگر از انواع حیوانات، از قبیل میمون و خوک، مبدل شده باشد، که صورت حیوانیت روی صورت انسانیش نقش بسته و چنین کسی انسانی است خوک و یا انسانی است میمون، نه این که بکلی انسانیتش باطل گشته و صورت خوکی و میمونی به جای صورت انسانیش نقش بسته باشد.

پس وقتی انسان در اثر تکرار عمل، صورتی از صور ملکات را کسب کند، نفسش به آن صورت متصور می‌شود و هیچ دلیلی نداریم بر محال بودن این که نفسانیات و صورتهای نفسانی همان طور که در آخرت مجسم می‌شود، در دنیا نیز از باطن به ظاهر در آمده و مجسم شود.

در سابق هم گفتیم: که نفس انسانیت در اول حدوثش که هیچ نقشی نداشت و قابل و پذیرای هر نقشی بود، می‌تواند به صورتهای خاصی متنوع شود، بعد از ابهام مشخص و بعد از اطلاق مقید شود و بنا بر این همان طور که گفته شد، انسان مسخ شده، انسان است و مسخ شده، نه این که مسخ شده‌ای فاقد انسانیت باشد (دقت فرمائید!)

در جرائد روز هم، از اخبار مجامع علمی اروپا و آمریکا چیزهائی می‌خوانیم، که امکان زنده شدن بعد از مرگ را تایید می‌کند و همچنین مبدل شدن صورت انسان را به صورت دیگر یعنی مسخ را جائز می‌شمارد، گو این که ما در این مباحث اعتماد به این گونه اخبار نمی‌کنیم و لکن می‌خواهیم تذکر دهیم که اهل بحث از دانش‌پژوهان آنچه را دیروز خوانده‌اند، امروز فراموش نکنند.

در اینجا ممکن است بگوئیم: بنا بر آنچه شما گفتید، راه برای تناسخ هموار شد و دیگر هیچ مانعی از پذیرفتن این نظریه باقی نمی‌ماند.

در جواب می‌گوئیم: نه، گفتار ما هیچ ربطی به تناسخ ندارد، چون تناسخ عبارت از این است که بگوئیم: نفس آدمی بعد از آنکه به نوعی کمال استکمال کرد و از بدن جدا شد، به بدن دیگری منتقل شود و این فرضیه‌ای است محال چون بدنی که نفس مورد گفتگو می‌خواهد منتقل به آن شود، یا خودش نفس دارد و یا ندارد، اگر نفس داشته باشد مستلزم آن است که یک بدن دارای دو نفس بشود و این همان وحدت کثیر و کثرت واحد است (که محال بودنش روشن است!) و اگر نفسی ندارد، مستلزم آن است که چیزی که به فعلیت رسیده، دوباره برگردد بالقوه شود، مثلاً پیر مرد برگردد کودک شود (که محال بودن این نیز روشن است!) و همچنین اگر بگوئیم: نفس تکامل یافته یک انسان، بعد از جدائی از بدنش، به بدن گیاه و یا حیوانی منتقل شود، که این نیز مستلزم بالقوه شدن بالفعل است، که بیانش گذشت.

***** بخش سوم *****

گفتارهای علامه طباطبائی در بیان
دین و فلسفه تشریح احکام

فصل اول

دین و شریعت

شریعت، دین و ملت

« وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَ مَهْمِينًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَ لَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَ مِنْهَا جَاءَ وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ...! »

« این کتاب را هم که به حق بر تو نازل کرده‌ایم مصدق باقیمانده از کتابهای قبلی و مسلط بر حفظ آنها است پس در بین مسلمانان طبق آنچه خدا نازل کرده حکم کن و پیروی هوا و هوس آنان تو را از دین حقی که نزدت آمده باز ندارد، برای هر ملتی از شما انسانها، شریعتی قرار دادیم و اگر خدا می‌خواست همه شما را امتی واحد می‌کرد- و در نتیجه یک شریعت برای همه ادوار تاریخ بشر تشریح می‌کرد- و لیکن خواست تا شما امتها را با دینی که برای هر فرد فردتان فرستاده بیازماید، بنا بر این به سوی خیرات از یکدیگر سبقت بگیرید، که باز گشت همه شما به سوی خدا است، در آن هنگامه، شما را بدانچه در آن اختلاف می‌کردید خبر می‌دهد...! » (۴۸/بقره)

کلمه شریعت به معنای طریق است و اما کلمه دین و کلمه ملت معنای طریقه خاصی است، یعنی طریقه‌ای که انتخاب و اتخاذ شده باشد، لیکن ظاهراً در عرف و اصطلاح قرآن کریم کلمه شریعت در معنایی استعمال می‌شود که خصوصی‌تر از معنای دین است، همچنانکه آیات زیر بر آن دلالت دارد، توجه بفرمائید:

« ان الدین عند الله الاسلام! » (۱۹/ال عمران)

« و من یتبغ غیر الاسلام دینا فلن یقبل منه و هو فی الآخرة من الخاسرین! » (۸۵/ال عمران)

که از این دو آیه به خوبی بر می‌آید هر طریقه و مسلکی در پرستش خدای تعالی دین هست ولی دین مقبول درگاه خدا تنها اسلام است، پس دین از نظر قرآن معنایی عمومی و وسیع دارد، حال اگر آن دو آیه را ضمیمه کنیم به آیه زیر که می‌فرماید:

« لکل جعلنا منکم شرعاً و منهاجا - برای هر یک از شما پیامبران شرع و منهاجی قرار

دادیم!» (۴۸/بقره) و به آیه:

«ثم جعلناك على شريعة من الامر فاتبعها!» (۱۸/جاثیه)

این معنا بدست می‌آید که شریعت عبارت است از طریقه‌ای خاص، یعنی طریقه‌ای که برای امتی از امت‌ها و یا پیامبری از پیامبران مبعوث به شریعت تعیین و آماده شده باشد، مانند: شریعت نوح، شریعت ابراهیم، شریعت موسی، شریعت عیسی و شریعت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم.

و اما دین عبارت است از سنت و طریقه الهیه حال خاص به هر پیامبری و یا هر قومی که می‌خواهد باشد، پس کلمه دین معنایی عمومی‌تر از کلمه شریعت دارد و به همین جهت است که شریعت نسخ می‌پذیرد، ولی دین به معنای عمومی‌اش قابل نسخ نیست.

البته در این میان فرق دیگری نیز بین شریعت و دین هست و آن این است که کلمه دین را می‌توان هم به یک نفر نسبت داد و هم به جماعت، حال هر فردی و هر جماعتی که می‌خواهد باشد ولی کلمه شریعت را نمی‌شود به یک نفر نسبت داد، و مثلا گفت فلانی فلان شریعت را دارد، مگر آنکه یک نفر آورنده آن شریعت و یا قائم به امر آن باشد، پس می‌شود گفت دین مسلمانان و دین یهودیان و دین عیسویان و نیز می‌شود گفت شریعت مسلمانان و یهودیان همچنانکه می‌توان گفت دین و شریعت خدا و دین و شریعت محمد و دین زید و عمرو و ... ولی نمی‌توان گفت شریعت زید و عمرو و شاید علت آن این باشد که در معنای کلمه شریعت بوئی از یک معنای حدیثی هست و آن عبارت است از تمهید طریق و نصب آن، پس می‌توان گفت شریعت عبارت است از طریقه‌ای که خدا مهیا و آماده کرده و یا طریقه‌ای که برای فلان پیغمبر و یا فلان امت معین شده، ولی نمی‌توان گفت طریقه‌ای که برای سابق هست، به اضافه چیزهایی که در آن شرایع نبوده و یا کنایه است از اینکه تمامی شرایع قبل از اسلام و شریعت اسلام حسب لب و واقع دارای حقیقتی واحده‌اند، هر چند که در امت‌های مختلف به خاطر استعدادهای مختلف آنان اشکال و دستورات مختلفی دارند، همچنانکه آیه شریفه: «ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه!» (۱۳/شوری) نیز بر این معنا اشعار و بلکه دلالت دارد.

بنا بر این اگر شریعت‌های خاصه را به دین نسبت می‌دهیم و می‌گوئیم همه این شریعت‌ها دین خدا است، با اینکه دین یکی است ولی شریعت‌ها یکدیگر را نسخ می‌کنند، نظیر نسبت دادن احکام جزئی در اسلام، به اصل دین است، با اینکه این احکام بعضی ناسخ و بعضی منسوخند با این حال می‌گوئیم فلان حکم از احکام دین اسلام بوده و نسخ شده و یا فلان حکم از احکام دین اسلام است، بنا بر این باید گفت: خدای سبحان

بندگان خود را جز به یک دین متعبد نکرده و آن یک دین عبارت است از تسلیم او شدن!

چیزی که هست برای رسیدن بندگان به این هدف راههای مختلفی قرار داده و سنت‌های متنوعی باب کرده، چون هر امتی مقدار معینی استعداد داشته و آن سنت‌ها و شریعت‌ها عبارت است از شریعت نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، همچنانکه می‌بینیم چه بسا شده که در شریعت واحده‌ای بعضی از احکام به وسیله بعضی دیگر نسخ شده، برای اینکه مصلحت حکم منسوخ مدت‌ها سر آمده و زمان برای مصلحت حکم ناسخ فرا رسیده، مانند نسخ شدن حکم حبس ابد در زنان که نسخ شد و حکم تازیانه و سنگسار به جای آن آمد و مانند مثالهایی دیگر، دلیل بر این معنا آیه شریفه: «و لو شاء الله لجعلکم امه واحده و لکن لیبلوکم فیما آتاکم...!» (۴۸/مائده) است.

تا اینجا معنای شریعت و دین و فرق بین آن دو روشن شد، حال ببینیم کلمه ملت به چه معنا است؟ و معنای آن چه نسبتی با شریعت و دین دارد؟

ملت عبارت است از سنت زندگی یک قوم و گویا در این ماده بوئی از معنای مهلت دادن وجود دارد، در این صورت ملت عبارت می‌شود از طریقه‌ای که از غیر گرفته شده باشد، البته اصل در معنای این کلمه آنطور که باید روشن نیست، آنچه به ذهن نزدیک‌تر است این است که ممکن است مرادف با کلمه شریعت باشد، به این معنا که ملت هم مثل شریعت عبارت است از طریقه‌ای خاص، به خلاف کلمه دین، بله این فرق بین دو کلمه ملت و شریعت هست، که شریعت از این جهت در آن طریقه خاص استعمال می‌شود و به این عنایت آن طریقه را شریعت می‌گویند که: طریقه‌ای است که از ناحیه خدای تعالی و به منظور سلوک مردم به سوی او تهیه و تنظیم شده و کلمه ملت به این عنایت در آن طریقه استعمال می‌شود که مردمی آن طریقه را از غیر گرفته‌اند و خود را ملزم می‌دانند که عملاً از آن پیروی کنند و چه بسا همین فرق باعث شده که کلمه ملت را به خدای تعالی نسبت نمی‌دهند و نمی‌گویند ملت خدا، ولی دین خدا و شریعت خدا می‌گویند و ملت را تنها به پیغمبران نسبت می‌دهند و می‌گویند: ملت ابراهیم، چون این ملت بیانگر سیره و سنت ابراهیم علیه‌السلام است و همچنین به مردم و امت‌ها نسبت می‌دهند و می‌گویند ملت مردمی با ایمان و یا ملت مردمی بی‌ایمان، چون ملت از سیره و سنت عملی آن مردم خبر می‌دهد، در قرآن کریم آمده:

« مله ابراهیم حنیفا و ما کان من المشرکین! » (۱۳۵/بقره)

و نیز از یوسف علیه‌السلام حکایت کرده که گفت:

«إني تركت ملة قوم لا يؤمنون بالله و هم بالآخرة هم كافرون و اتبعت ملة آبائي إبراهيم و إسحق و يعقوب!» (۳۷/يوسف)

«لنخرجنكم من ارضنا او لتعودن في ملتنا!» (۱۳/ابراهيم)

که در آیه اول کلمه ملت در مورد فرد و در آیه دوم هم در مورد فرد و هم در مورد قوم استعمال شده و در آیه بعدی که حکایت کلام کفار به پیغمبران خویش است تنها در مورد قوم به کار رفته (توجه فرمائید!)

پس خلاصه آنچه گفتیم این شد که دین در اصطلاح قرآن اعم از شریعت و ملت است و شریعت و ملت دو کلمه تقریباً مترادفند با مختصر فرقی که از حیث عنایت لفظ در آن دو هست .

«و لو شاء الله لجعلكم امة واحدة و لكن لیبلوکم فیما آتیکم!» (۴۸/مائدة)

این جمله بیانگر علت اختلاف شریعت‌های مختلف است و منظور از امت واحده کردن همه انسانها این نیست که تکویناً آنها را یک امت قرار دهد و همه انسانها یک نوع باشند، چون همه انسانها یک نوع هستند و یک جور زندگی می‌کنند، همچنانکه در آیه زیر انسانها را یک امت و یک نوع دانسته، می‌فرماید:

«و لو لا ان یكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن یکفر بالرحمن لیبوتهم سقفا من فضة و معارج علیها یظهرون!» (۳۳/زخرف)

بلکه مراد این است که از نظر اعتبار آنها را امتی واحده کند، به طوری که استعداد همه آنها برابر باشد و در نتیجه نزدیک به هم بودن درجاتشان همه بتوانند یک شریعت را قبول کنند.

حاصل معنا این است که اگر ما به علت اختلاف امتهای شرایع مختلفی تشریح کردیم برای این بود که شما را در شریعتی که دادیم بیامییم و ناگزیر این عطاهاست که عبرت «آتیکم» به آن اشاره دارد، با یکدیگر و در امتهای مختلف خواهد بود و قطعاً منظور از این عطا یا مسکن و زبان و رنگهای پوست بدن امتهای نیست برای اینکه اگر چنین چیزی منظور بود باید در یک زمان برای چند قوم که چند رنگ پوست داشتند چند شریعت تشریح کرده باشد، در حالی که سابقه ندارد که خدای عز و جل در یک زمان دو و یا چند شریعت تشریح کرده باشد، پس معلوم می‌شود منظور اختلاف استعدادها به حسب مرور زمان و ارتقاء انسانها در مدارج استعداد و آمادگی است و تکالیف الهی و احکامی که او تشریح کرده، چیزی جز امتحان الهی انسانها در مواقف مختلف حیات نیست و یا به تعبیر دیگر تکالیف الهی وسیله‌هایی است برای به فعلیت در آوردن استعداد انسانها در دو طرف سعادت و شقاوت، باز به تعبیر دیگر وسیله مشخص

کردن حزب رحمان و بندگان او از حزب شیطان است، همچنانکه در کتاب عزیز خدا نیز تعبیرهای مختلف آمده و برگشت همه به یک معنا است، خدای تعالی در تعبیر اول و اینکه سنت امتحان را در بین انسان‌ها به جریان انداخته، فرموده است:

«و تلك الايام نداولها بين الناس و ليعلم الله الذين آمنوا و يتخذ منكم شهداء و الله لا يحب الظالمين! و ليمحص الله الذين آمنوا و يمحق الكافرين! ام حسبتم ان تدخلوا الجنة و لما يعلم الله الذين جاهدوا منكم و يعلم الصابرين!» (۱۴۰ تا ۱۴۲/ال عمران) و آیات دیگری که در این باب هست.

و در تعبیر دوم می‌خوانیم: که هنگام فرو فرستادن آدم به زمین فرموده:

«فاما ياتينكم منى هدى فمن اتبع هداى فلا يضل و لا يشقى! و من اعرض عن ذكرى فان له معيشةً ضنكا! و نحشره يوم القيمة اعمى!» (۱۲۳ و ۱۲۴/طه)

و در تعبیر سوم می‌خوانیم که در گفتگوش با ابلیس فرموده:

«و اذ قال ربك للملائكة انى خالق بشرا ... قال رب بما اغويتنى لازينن لهم فى الارض و لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين، قال هذا صراط على مستقيم، ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين و ان جهنم لموعدهم اجمعين!» (۲۸ تا ۴۳/حجر) در این باب آیات دیگری نیز هست.

سخن کوتاه اینکه این عطایا و بخششهای الهی که به نوع انسانها و بر حسب اختلاف استعداد آنها شده، از آنجا که در زمان‌های مختلف اختلاف داشته و نیز از آنجا که شریعت و سنت الهی که برای تکمیل و تتمیم سعادت انسان‌ها در زندگی واجب الاجراء شده و نیز از آنجا که همه این شریعت‌ها امتحان‌هایی است الهی که در اثر اختلاف استعدادهای بشر و تنوع آن مختلف می‌شود، لاجرم این نتیجه به دست می‌آید که شریعت‌ها نیز باید مختلف باشند و بدین جهت است که خدای تعالی اختلاف شرعه و منهاج را اینطور تعلیل فرموده: که چون اراده من تعلق گرفته به امتحان شما و ریز و درشت کردن شما و این امتحان را در نعمت‌هایی که به شما انعام کرده‌ام انجام می‌دهم! توجه فرمائید:

« لكل جعلنا منكم شرعةً و منهاجا و لو شاء الله لجعلكم امةً واحدةً و لكن ليلوكم فيما آتيتكم...! » (۴۸/بقره)

دین در دوران سادگی زندگی انسان

«كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً...!»

«مردم قبل از بعثت انبیاء همه یک امت بودند خداوند به خاطر اختلافی که در میان آنان پدید آمد انبیاپی به بشارت و انذار برگزید و با آنان کتاب را به حق نازل فرمود تا طبق آن در میان مردم و در آنچه اختلاف کرده‌اند حکم کنند این بار در خود دین و کتاب اختلاف کردند و این اختلاف پدید نیامد مگر از ناحیه کسانی که اهل آن بودند و انگیزه‌شان در اختلاف حسادت و طغیان بود در این هنگام بود که خدا کسانی را که ایمان آوردند در مسائل مورد اختلاف به سوی حق رهنمون شد و خدا هر که را بخواهد به سوی صراط مستقیم هدایت می‌کند!»

(۲۱۳/بقره)

ظاهر آیه دلالت می‌کند بر اینکه روزگاری بر نوع بشر گذشته که در زندگی اتحاد و اتفاقی داشته، به خاطر سادگی و بساطت زندگی امتی واحد بوده‌اند و هیچ اختلافی بین آنان نبوده، مشاجره و مدافعه‌ای در امور زندگی و نیز اختلافی در مذهب و عقیده نداشته‌اند دلیل بر این معنا جمله بعد است که می‌فرماید: «فبعث الله النبیین مبشیرین و منذرین و انزل معهم الکتاب، لیحکم بینهم فیما اختلفوا فیہ...!» چون بعثت انبیا و حکم کتاب در موارد اختلاف را نتیجه و فرع امت واحده بودن مردم قرار داد.

پس معلوم می‌شود اختلاف در امور زندگی بعد از وحدت و اتحاد ناشی شده و دلیل بر اینکه در آغاز، اختلاف دومی، یعنی اختلاف در دین نبود، جمله: «و ما اختلف فیہ الا الذین اوتوه بغیا بینهم!» (۲۱۳/بقره) است پس اختلاف در دین - تنها از ناحیه کسانی ناشی شده که حاملان کتاب و علمای دین بوده‌اند و انگیزه آنان حسادت با یکدیگر و طغیان بوده است.

و اتفاقاً همین برداشتی که ما از آیه شریفه کردیم با اعتبار عقلی موافق است، برای اینکه ما نوع انسانی را می‌بینیم که لا یزال در مدارج علم و فکر بالا رفته و در طریق معرفت و تمدن سال به سال و قرن به قرن پیشروی کرده و هماهنگ این پیشرفت ارکان اجتماعیش روز بروز مستحکم‌تر شده است و توانسته است احتیاجات دقیق و رقیق‌تری را برآورد و در برابر هجوم عوامل مخرب طبیعی و استفاده از مزایای زندگی، مقاومت بیشتری از خود بروز دهد.

هر چه ما به قهقری و عقب‌تر برویم، به رموز کمتری از زندگی بر می‌خوریم و نوع بشر را می‌بینیم که به اسرار کمتری از طبیعت پی برده بودند، تا آنجا که می‌بینیم نوع بشر چیزی از اسرار طبیعی را نمی‌داند، تو گوئی تنها بدیهیات را می‌فهمیده و به

اندکی از نظریات فکری که وسائل بقا را به ساده‌ترین وجه تامین می‌نموده دسترسی داشتند، مانند تشخیص گیاهان قابل خوردن و یا استفاده از پاره‌ای شکارها و یا منزل کردن در غارها و دفاع به وسیله سنگ و چوب و امثال اینها .

این حال انسان در قدیم‌ترین عهد و ما قبل تاریخ بوده و معلوم است مردمی که حالشان اینچنین حالی بوده، اختلاف مهمی نمی‌توانستند با هم داشته باشند و فساد چشم‌گیری نمی‌توانسته در میان آنان بطور مؤثر پیدا شود و مثال آنان مثل یک گله گوسفند بوده، که تک تک گوسفندان هیچ همی ندارد مگر همینکه او نیز مثل سایر افراد علف بهتری پیدا کند و همه در یک جا گرد آیند: با هم در مسکن و مرتع و آبشخور شرکت داشته باشند .

با این تفاوت که انسان از همان روزها هم قریحه استخدام را داشته، که بیانش گذشت و این اجتماع که گفتیم اضطرار به گردن بشر گذاشته، نمی‌تواند جلو آن قریحه را بگیرد و صرف تعاون در بقا و رفع حوائج یکدیگر این قریحه را از یاد او نمی‌برده و او هر روز که از تاریخش می‌گذشته یک قدم به سوی علم و قدرت پیش می‌گذاشته و به مزایای بیشتری از زندگی پی می‌برده و در طرز بهره‌گیری از منافع به طرق تازه‌تری راه می‌یافته .

و مساله اختلاف در استعداد هم از همان روز نخست در میان بشر بوده، بعضی قوی و نیرومند و دارای سطوت بوده‌اند .

و بعضی دیگر ضعیف و همین خود باعث پیدایش اختلاف می‌شده، اختلافی فطری که قریحه استخدام به آن دعوت می‌کرده و می‌گفته حال که تو توانائی و او ضعیف است، از او استفاده کن و او را به خدمت خود در آور، پس همین قریحه فطری بود، که او را به تشکیل اجتماع و مدنیت دعوت می‌کرده و باز همین قریحه فطری بوده که او را به بهره‌کشی از ضعفا و می‌داشته .

خواهی گفت: مگر ممکن است فطرت دو حکم متضاد داشته باشد؟ در پاسخ می‌گوئیم: در صورتی که مافوق آن دو حکم حاکمی بوده باشد تا آن دو را تعدیل کند، هیچ مانعی ندارد و این تنها در مساله احکام فطری انسان نیست، بلکه در افعال او نیز این ناسازگاری هست، زیرا قوای او بر فعلی از افعال او با یکدیگر زور آزمائی می‌کنند (شهوتش او را دعوت به انجام کاری نامشروع می‌کند و نیروی عقلش او را از آن کار باز می‌دارد!) جاذبه و شهوت شکم او را به خوردن غذائی سنگین و زیانبخش دعوت می‌کند و عقلش او را از این کار باز می‌دارد و هر نیروئی را آنقدر آزادی می‌دهد که به نیروهای دیگر صدمه وارد نیاید .

و تزاحم در دو حکم فطری در مورد بحث نیز مانند همان تزاحم است ، درست است که تشکیل اجتماع و مدنیت به حکم فطرت و آنگاه ایجاد اختلاف آن هم به حکم فطرت دو حکم متنافی است از فطرت و لیکن خدای تعالی این تنافی را به وسیله بعثت انبیا و بشارت و تهدید آن حضرات و نیز به وسیله فرستادن کتابهایی در بین مردم و داوری در آنچه با هم بر سر آن اختلاف می‌کنند برداشته است .

المیزان ج: ۲ ص: ۱۸۶

روایات در بیان:

روزهای اولیه انسان و بعثت انبیاء نخستین

در مجمع البیان از امام باقر علیه‌السلام روایت آورده که فرمود: مردم قبل از نوح همه یک امت بوده و هدایتشان همان هدایت فطری بود و از نظر دین‌داری و بی دینی و اهتدا و ضلالت دو قسم نبودند تا آنکه خدا انبیا را مبعوث کرد آن وقت دو طایفه شدند .
و در تفسیر عیاشی از امام صادق علیه‌السلام در ذیل آیه: « كَانِ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ...! » (۲۱۳/بقره) آمده که فرمود: اینکه مردم یک امت بوده‌اند مربوط است به قبل از نوح ، شخصی پرسید : قبل از نوح همه مردم دارای هدایت بودند ؟ فرمود : نه ، بلکه همه دارای ضلالت بودند ، چون بعد از انقراض آدم و انقراض ذریه صالح او کسی بجز شیث وصی آدم باقی نماند و او به تنهایی نمی‌توانست دین خدا را اظهار کند ، آن دینی را که آدم و ذریه صالحش بر آن بودند چون قابیل همواره او را تهدید به کشتن می‌کرد ، که اگر سخنی از دین به میان آوری به سرنوشت هابیل گرفتارت می‌کنم ناگزیر در میان مردم به تقیه و کتمان رفتار می‌کرد ، در نتیجه مردم روز به روز گمراه‌تر می‌شدند تا آنکه کسی نماند مگر آنکه ارثی از گمراهی برده بود و شیث ناگزیر به جزیره‌ای در وسط دریا رفت ، باشد که در آنجا خدا را عبادت کند ، در همین موقع بود که برای خدای تعالی بدا حاصل شد و بنایش بر این شد رسولانی برانگیزد و تو اگر مساله بدا را از مردم بپرسی آن را انکار نموده می‌گویند خدا قضای هر چیز را رانده و دیگر کاری به هیچ کار ندارد و دروغ می‌گویند زیرا مساله رانده شدن قضا مربوط به سرنوشت سال به سال است ، که در باره‌اش فرموده: «فیها یفرق کل امر حکیم!» (۴/دخان) یعنی مقدرات هر سال از شدت و رفاه و آمدن و نیامدن باران در آن شب معین می‌شود.

عرضه داشتم مردم قبل از آمدن انبیا همه گمراه بودند یا بر طریق هدایت ؟

فرمود: نه، هدایتشان تنها همان هدایت فطری بود که خدا بر آن فطرت خلقشان کرد، خلقتی که در همه یکسان است، و دگرگونی ندارد، خودشان که نمی‌توانستند راه بیابند تا آنکه خدا هدایتشان کند، مگر نشنیدی کلام ابراهیم را که به حکایت قرآن گفته: «لئن لم یهدنی ربی لاکونن من القوم الضالین!» (۷۷/انعام) یعنی میثاق الهی خود را فراموش خواهم کرد.

تحلیل روایت:

اینکه فرمود: «نه هدایتشان تنها همان هدایت فطری بود»، بیانگر معنای ضلالتی است که در اول حدیث ذکر شده بود، می‌خواهد بفرماید: هدایت تفصیلی به معارف الهیه نداشتند، ولی هدایت اجمالی داشتند و هدایت اجمالی با ضلالت یعنی جهل به تفصیل معارف جمع می‌شود، همچنانکه در روایت مجمع که در اول بحث گذشت به این معنا اشاره نموده، فرمود: بر فطرت خدا بودند، نه هدایت داشتند و نه ضلالت.

و اینکه فرمود: «یعنی میثاق الهی خود را فراموش خواهم کرد!» ضلالت را تفسیر می‌کند پس هدایت عبارت است از همینکه میثاق را حقیقتاً به یاد داشته باشد، همچنانکه کاملین از مؤمنین همینطورند و یا حداقل طبق رفتار نامبردگان رفتار کند، هر چند که مانند آنان میثاق را حقیقتاً به یاد نداشته باشد و این حال سایر مؤمنین است، و اطلاق کلمه هدایت بر حال اینگونه مؤمنین نوعی عنایت لازم دارد.

و در توحید از هشام بن حکم روایت کرده که گفت: زندیقی که نزد امام صادق علیه‌السلام آمده بود، از آن جناب پرسید: از چه راهی انبیاء و رسل را اثبات می‌کنی؟ امام صادق علیه‌السلام فرمود: ما بعد از آنکه اثبات کردیم که آفریدگاری صانع داریم، که ما فوق ما و مافوق تمامی مخلوقات عالم است و صانعی است حکیم چنین صانعی جایز نیست که به چشم مخلوقاتش دیده شود و او را لمس کنند و با او و او با مخلوقات خود نشست و برخاست کند، خلق با او و او با خلق بگومگو داشته باشد.

پس ثابت شد که باید سفرائی در خلق خود داشته باشد، تا آنان خلق را به سوی مصالح و منافعشان و آنچه مایه بقایشان است و ترکش باعث فنایشان می‌شود هدایت کنند، پس ثابت شد که خدا در میان خلق افرادی دارد که خلق را از طرف او که حکیم و علیم است به سوی نیکی‌ها امر می‌کنند و از بدیها نهی می‌نمایند.

در اینجا ثابت می‌شود که خدا در خلق زبانهای گویا دارد، که همان انبیا و برگزیدگان از خلق اویند، حکمائی هستند مؤدب به حکمت او و به همان حکمت

مبعوث شده‌اند و در عین اینکه از نظر خلقت ظاهری مانند سایر افرادند از نظر حقیقت و حال غیر آنهایند ، بلکه از ناحیه خدای حکیم علیم مؤید به حکمت و دلائل و براهین و شواهدند ، شواهدی چون زنده کردن مردگان و شفا دادن جذامیان و نابینایان ، پس هیچ وقت زمین از حجت خالی نمی‌ماند ، همواره کسی هست که بر صدق دعوی رسول و وجوب عدالت خدا دلالت کند .

تحلیل روایت:

این روایت بطوریکه ملاحظه کردید مشتمل است بر سه حجت و دلیل ، در باره سه مساله از مسائل نبوت .

اول استدلال بر نبوت عامه که اگر در کلام آن جناب دقت کنی خواهی دید که درست همان را افاده می‌کند که ما از جمله: «کان الناس امة واحدة!» استفاده کردیم و گفتیم فطرت بشر او را به تشکیل اجتماع مضطر کرد و هم به ایجاد اختلاف کشید و چون فطرت اختلاف‌آور نمی‌تواند رافع اختلاف باشد ، پس ناگزیر باید عاملی خارج از محیط و فطرت او عهده‌دار رفع اختلافش شود.

دوم استدلال بر اینکه پیغمبر باید به وسیله معجزه تایید شود و دلیلی که امام علیه‌السلام در این باره آورده درست همان مطلبی است که ما در بحث از اعجاز در تفسیر آیه: «و ان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فاتوا بسورة من مثله!» (۲۳/بقره) در المیزان بیان کردیم .

سوم مساله خالی نبودن زمین از حجت است ، که ان شاء الله بیانش خواهد آمد .
و در معانی و خصال از عتبه لیثی از ابی ذر رحمه الله علیه نقل کرده که گفت به رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم عرضه داشتم : انبیا چند نفر بودند ؟ فرمود : صد و بیست و چهار هزار نفر ، پرسیدم : مرسلین از آنان چند نفر بودند ؟ فرمود : سیصد و سیزده نفر که خود جمعیتی بسیارند ، پرسیدم : اولین پیغمبر چه کسی بود ؟ فرمود : آدم پرسیدم : آدم جزء مرسلین بود ؟ فرمود : بله خدا او را به دست قدرت خود بیافرید ، و از روح خود در او بدمید .

آنگاه فرمود : ای ابا ذر چهار تن از انبیا سریانی بودند آدم و شیث و اخنوخ (که همان ادریس باشد و او اولین کسی است که با قلم خط نوشت ،) و چهارم نوح علیه‌السلام و چهار نفر دیگر از عرب بودند هود ، صالح ، شعیب و پیامبر تو محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اولین پیغمبر از بنی اسرائیل موسی و آخرین ایشان عیسی و بین آن دو ششصد پیغمبر بودند .

پرسیدم: یا رسول الله خدای تعالی چند کتاب نازل کرده؟ فرمود صد کتاب کوچک و چهار کتاب بزرگ و خدای تعالی پنجاه صحیفه بر شیث نازل کرد و سی صحیفه بر ادریس و بیست صحیفه بر ابراهیم و چهار کتاب بزرگ تورات و انجیل و زبور و فرقان است.

مؤلف: این روایت که مخصوصا صدر آن متعرض عدد انبیا و مرسلین است، از روایات مشهور است، که هم شیعه آن را نقل کرده و هم سنی در کتب خود نقل کرده‌اند و این معنا را صدوق در خصال و امالی از حضرت رضا علیه‌السلام از آباء گرامش از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و از زید بن علی از آباء گرامش از امیر المؤمنین نقل کرده، ابن قولویه هم در کامل الزیارة و سید در اقبال از امام سجاد علیه‌السلام و در بصائر از امام باقر علیه‌السلام نقل کرده‌اند.

و در کافی از امام باقر علیه‌السلام نقل کرده که در تفسیر آیه: «و کان رسولا نبیا...» (۵۱/مریم) فرمود: پیغمبری که در خواب فرشته را می‌بیند و صدای او را می‌شنود ولی خود فرشته را نمی‌بیند نبی و پیغمبری که صوت فرشته را می‌شنود ولی در خواب فرشته را نمی‌بیند بلکه در بیداری می‌بیند رسول است.

مؤلف: و در این معنا روایاتی دیگر آمده و ممکن است از امثال آیه: «فارسل الی هرون...!» (۱۳/شعرا) نیز این معنا استفاده شود و معنای آن این نیست که رسول کسی باشد که فرشته وحی نزدش فرستاده شود، بلکه مقصود این است که نبوت و رسالت دو مقام مخصوصند که خصوصیت یکی رؤیا و خصوصیت دیگری دیدن فرشته وحی است. و چه بسا هر دو مقام در یک نفر جمع شود و او دارای هر دو خاصیت باشد، و چه بسا می‌شود که نبوت باشد و رسالت نباشد و در نتیجه معنای رسالت البته از نظر مصداق نه مفهوم اخص از معنای نبوت خواهد بود، همچنانکه حدیث ابی ذر هم که در سابق گذشت تصریح به این معنا می‌کرد و می‌فرمود: پرسیدم: مرسلین از انبیا چند نفر بودند.

پس روشن گردید که هر رسولی نبی هم هست ولی هر نبیی رسول نیست و با این بیان جواب از اعتراضی که بعضی بر دلالت آیه: «و لکن رسول الله و خاتم النبیین!» (۴۰/احزاب) کرده‌اند، که تنها خاتمیت نبوت را می‌رساند، نه خاتمیت رسالت را و روایت ابی ذر و نظایر آن هم رسالت را غیر نبوت دانسته، داده می‌شود.

به این بیان که گفتیم نبوت از نظر مصداق اعم از رسالت است و معلوم است که وقتی اعم موقوف شود اخص هم موقوف می‌شود، چون موقوف شدن اعم مستلزم موقوف شدن اخص است و همانطور که خواننده توجه فرمود نسبت بین رسالت و نبوت عام و

خاص مطلق است ، نه عام و خاص من وجه (که رسالت از یک نظر عام و از نظری دیگر خاص و نبوت هم از یک نظر عام و از نظری دیگر خاص باشد).

و در کتاب عیون از حضرت ابی الحسن الرضا علیه السلام روایت آورده که فرمود : اولوا العزم از این جهت اولوا العزم نامیده شدند ، که دارای عزائم و شرایعند ، آری همه پیغمبرانی که بعد از نوح مبعوث شدند تابع شریعت و پیرو کتاب نوح بودند ، تا وقتی که شریعت ابراهیم خلیل برپا شد ، از آن به بعد همه انبیا تابع شریعت و کتاب او بودند ، تا زمان موسی علیه السلام شد و هر پیغمبری پیرو شریعت و کتاب موسی بود ، تا ایام عیسی از آن به بعد هم سایر انبیائی که آمدند تابع شریعت و کتاب عیسی بودند ، تا زمان پیامبر ما محمد صلی الله علیه و آله وسلم .

پس این پنج تن اولوا العزم انبیا و افضل همه انبیا و رسل علیه السلام بودند و شریعت محمد تا روز قیامت نسخ نمی شود و دیگر بعد از آن جناب ، تا روز قیامت پیغمبری نخواهد آمد ، پس بعد از آن جناب هر کس دعوی نبوت کند و یا کتابی بعد از قرآن بیاورد خونش برای هر کس که بشنود مباح است .

و در تفسیر عیاشی از ثمالی از ابی جعفر علیه السلام روایت آورده که فرمود : ما بین آدم و ما بین نوح انبیائی بودند پنهانی ، که خود را از مردم پنهان می داشتند و بهمین جهت در قرآن هم نامشان برملا نشده و مانند سایر انبیا اسامیشان ذکر نشده (تا آخر حدیث).

و در تفسیر صافی از مجمع البیان از علی علیه السلام روایت شده که فرمود : خدای تعالی از میان سیاه بوستان پیغمبری مبعوث کرد ، ولی داستان را در قرآن نیاورده .

در نهج البلاغه در خطبه ای که پیرامون آدم سخن گفته می فرماید : خدای تعالی او را به زمین که دار بلیه و تناسل ذریه است فرود آورد و از میان فرزندان او انبیائی برگزید و از آنان پیمان گرفت که در گرفتن وحی و در تبلیغ رسالت او رعایت امانت را بکنند و هر یک از این انبیا وقتی مبعوث شدند که بیشتر مردم معاصرش عهد خدا را شکسته و حق او را نشناختند و شریکها برایش گرفتند و شیطان آنان را در معرفت خدا سرگردان و از عبادت او منصرف کرده بود .

در این موقع خدای تعالی پیغمبران خود را یکی پس از دیگری به سویشان گسیل می داشت ، تا از ایشان بخواهند پیمانی را که در فطرت خود با خدا بسته اند رعایت کنند و نیز نعمت های الهی را که فراموش کرده اند به یادشان آورند و از راه تبلیغ ،

حجت خدای را بر آنان تمام نمایند و نیز از این راه دفینه‌های نهفته در عقول بشر را تحریک و بیدار سازند و آیات قدرت الهی را که از هر سو بر آنان احاطه دارد به ایشان نشان دهند، از بالای سر، آیت آسمانی بی‌پایه را و از پائین آیت گهواره زمین را و آیاتی که در معاش آنان و مایه زندگی آنان است و نیز اجلها که ایشان را فانی می‌سازد و بیماریها و ناملایماتی که ایشان را پیر و زمین‌گیر می‌کند و حوادث غیر منتظره‌ای که هر لحظه و پشت سرهم به ایشان رو می‌آورد.

و خدای تعالی هرگز خلق خود را از نبی مرسل و کتابی منزل و یا حجتی تمام شده و راهی مستقیم و هموار خالی نگذاشته پیغمبرانی که کمی طرفداران و نفرات، به قصور از انجام رسالت و ادارشان نکرد و کثرت نفرات دشمن و مکذبین از کارشان باز نداشت و هر یک پیغمبر بعدی خود را می‌شناخت و گاهی او را به مردم هم معرفی می‌کرد، روزگار بشریت تا بود چنین بود و این معنا در نسلها که منقرض شد و نسلهائی که جانشین آنان گشت جریان داشت، تا آنکه خدای سبحان محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را برای وفای به وعده‌هایش مبعوث کرد، تا آخرین پیامبر خود را هم مبعوث کرده باشد... (تا آخر خطبه)

و در تفسیر عیاشی از عبد الله بن ولید روایت کرده که گفت: امام صادق علیه‌السلام فرمود: خدای تعالی در قرآن در باره موسی علیه‌السلام فرمود: «و کتبنا له فی الالواح من کل شیء...!» (۱۴۵/اعراف) از اینجا می‌فهمیم که پس همه چیز را برای موسی نوشته، بلکه از هر چیزی مقداری نوشته، و نیز در باره عیسی علیه‌السلام فرموده: «لابین لکم بعض الذی تختلفون فیه...!» (۶۳/زخرف) و ما می‌فهمیم که پس همه معارف مورد اختلاف را بیان نکرده و در باره محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرموده:

«و جئنا بک علی هؤلاء شهیدا و نزلنا علیک الکتاب تبیاناً لکل شیء...!» (۸۹/نحل)

مؤلف: اینکه امام علیه‌السلام فرمود: «قال الله لموسی...!» اشاره است به اینکه آیه شریفه: «فی الالواح من کل شیء...!» بیانگر و مفسر آیه دیگری است که در باره تورات فرموده: «و تفصیلاً لکل شیء...!» و می‌خواهد بفرماید تفصیل هر چیز از بعضی جهات است، نه از هر جهت، زیرا اگر در تورات همه چیز را از همه جهت بیان کرده بود دیگر معنا نداشت بفرماید: «من کل شیء...» پس همین جمله شاهد بر آن است که در تورات هر چند همه چیز بیان شده، ولی از هر جهت بیان نشده، دقت بفرمائید.

فصل دوم

فلسفه بعثت پیامبران

فلسفه بعثت پیامبران

در دوران اولیه زندگی انسان

« ... فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ ...! »
 « ... انبیایی به بشارت و انذار برگزید...! » (۲۱۳/بقره)

خدای تعالی در این جمله از فرستادن انبیا تعبیر به بعث کرده ، نه ارسال و مانند آن و این بدان جهت است که آیه از حال و روزی از انسان اولی خبر می‌دهد که حال و روز خمود و سکوت او است و در چنین حالی تعبیر به بعث پیامبران مناسب‌تر از ارسال است ، چون کلمه بعث از بپا خاستن و امثال آن خبر می‌دهد و شاید همین نکته باعث شده که از پیامبران هم تعبیر به نبیین کند ، نه مرسلین و یا رسل ، علاوه بر اینکه حقیقت بعث و انزال کتاب به بیانی که گذشت بیان حق برای مردم و تنبیه آنان به حقیقت امر وجودشان و حیاتشان و خبر دادن به ایشان است از اینکه مخلوق پروردگارشان هستند ، پروردگاری که همان الله است و معبودی جز او نیست و اینکه هر چه بکنند همان تلاششان تلاش برای رسیدن و بازگشتن به سوی خدا و به سوی روزی عظیم است و در دنیا در منزلی قرار دارند که یکی از منازل سیر است ، منزلی که به جز لهو و بازی و غرور حقیقتی ندارد ، پس لازم است این حقیقت را در زندگی دنیا و کارهایی که در دنیا می‌کنند مراعات نموده ، این معنا را نصب العین خود کنند ، که از کجا آمده و به کجا می‌روند ؟ و چنین زمینه‌ای با کلمه (نبی) مناسب‌تر است ، چون نبی به معنای کسی است که اخبار ماوراء الطبیعه نزد او است ، و این معنا در کلمه (رسول) نیست .

و در اینکه بعثت نبیین را به خدای سبحان نسبت داده ، این دلالت هست که انبیا در تلقی وحی و تبلیغ رسالت خدا به سوی مردم دارای عصمتند!

و اما «تبشیر و انذار» یعنی وعده به رحمت خدا و رضوان و بهشت او به کسانی که ایمان آورده و تقوا پیشه کردند و تهدید به عذاب خدای سبحان، عذابی که از خشم خدا ناشی می‌شود، به کسانی که خدا و آیات او را تکذیب نموده نافرمانی‌ش کنند دو مرتبه از روشن‌ترین مراتب دعوت است، چون انسانهای متوسط الحال بیشتر به منافع و مضار خود می‌اندیشند هر چند که اقلیتی هم هستند از بندگان صالح و اولیای خدا که پای بند بهشت و دوزخ نبوده، جز به خود خدا نمی‌اندیشند.

المیزان ج: ۲ ص: ۱۹۰

فلسفه انزال کتابهای آسمانی

«... وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ...!»

«... و با آنان کتاب را به حق نازل فرمود تا طبق آن در میان مردم و در آنچه اختلاف کرده‌اند

حکم کنند...!» (۲۱۳/بقره)

کتاب هر چند بر حسب اطلاق متعارفش مستلزم نوشتن با قلم بر روی کاغذ است و لیکن از آنجائی که پیمانها و فرامین دستوری به وسیله کتابت و امضا انجام می‌شود، از این جهت هر حکم و دستوری را هم که پیرویش واجب باشد و یا هر بیان و بلکه هر معنای غیر قابل نقض را هم کتاب خوانده‌اند، قرآن کریم در این باره فرموده: «ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا!» (۱۰۳/نسا) و احیانا خود قرآن را کتاب خوانده و فرموده: «کتاب انزلناه الیک مبارک!» (۲۹/ص) و در اینکه فرموده: «فیما اختلفوا فیہ...!» دلالت بر معنائی است که ما برای آیه کردیم و گفتیم معنایش این است که: مردم همه یک امت بودند و سپس اختلاف کردند و خدا به منظور رفع اختلافشان انبیائی برانگیخت...!»

مراد از کتاب کتاب نوح علیه‌السلام است، به دلیل اینکه در آیه: «شرع لکم من الدین ما وصی به نوحا و الذی اوحینا الیک و ما وصینا به ابراهیم و موسی و عیسی...!» (۱۳/شوری) که در مقام منت نهادن و بیان این حقیقت است که شریعت نازل بر امت اسلام جامع همه متفرقات تمامی شرایع سابقه است، که بر انبیای گذشته نازل شده، به اضافه آن معارفی که بخصوص پیامبر اسلام وحی شده، پس شریعت مختص است به این انبیای عظام، یعنی نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد صلی‌الله علیه و آله وسلم.

و چون جمله: «و انزل معهم الکتاب لیحکم بین الناس فیما اختلفوا فیہ...!» دلالت داشت بر اینکه شرایع به وسیله کتاب تشریح شده.

در نتیجه آیه مورد بحث بانضمام آیه سوره شورا دلالت می‌کند بر اینکه اولاً نوح علیه‌السلام هم کتابی مشتمل بر شریعت داشته، و در جمله: «و انزل معهم الکتاب لیحکم

بين الناس فيما اختلفوا فيه...!» تنها همان کتاب یا آن کتاب و سایر کتب آسمانی منظور است .

و ثانياً : دلالت دارد بر اینکه کتاب نوح اولین کتاب آسمانی مشتمل بر شریعت بوده ، چون اگر قبل از آنهم کتابی بوده ، قهراً باید شریعتی هم بوده باشد و در آیه سوره شوری باید نام آن را برده باشد .

و ثالثاً دلالت دارد بر اینکه این عهده را که خدای تعالی در جمله: «مردم همه امت واحده‌ای بودند!» به آن اشاره کرده ، قبل از بعثت نوح علیه‌السلام بوده و نوح علیه‌السلام در کتاب خود حل اختلاف آنان را کرده است .

المیزان ج : ۲ : ص : ۱۹۲

علت اختلاف بین علمای دین

« ... وَ مَا اِخْتَلَفَ فِيهِ اِلَّا الَّذِيْنَ اَوْتُوْهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ ...! »

«... و این اختلاف پدید نیامد مگر از ناحیه کسانی که اهل آن بودند و انگیزه‌شان در اختلاف حسادت و طغیان بود...!» (۲۱۳/بقره)

مراد از این اختلاف ، اختلاف بعد از آمدن شریعت و در خود شریعت و از ناحیه علمای دین و حاملین شریعت است و چون دین امری فطری است ، همچنانکه آیه: «فاقم وجهک للدين حنيفاً فطره الله التی فطر الناس علیها!» (۳۰/روم) بر آن دلالت دارد ، بدین جهت خدای سبحان اختلاف واقع در دین را ناشی از بغی و حسادت و طغیان دانسته است .

و جمله: «الا الذين اوتوه...!» دلالت دارد بر اینکه مراد از این جمله اشاره به اصل ظهور اختلافات دینی است ، نه اینکه هر تک تک اشخاصی که از صراط مستقیم منحرف شده و یا به دینی غیر دین خدا متدین گشته ، اهل طغیان و بغی است ، خلاصه منظور معرفی ریشه و سر منشا اختلافات دینی است ، درست است که تک تک منحرفین هم از صراط مستقیم منحرفند و لیکن ریشه گمراهی این افراد باز همان علمای دینی هستند ، که از در بغی و طغیان اختلاف به راه انداختند و باعث شدند مردم از دین صحیح و الهی محروم شوند .

و خدای سبحان اهل بغی و طغیان را معذور نمی‌داند ، ولی کسانی را که امر بر آنان مشتبه شده و راه درستی به سوی دین درست نجسته‌اند ، معذور می‌داند ، و می‌فرماید: «انما السبیل علی الذین یظلمون الناس و یبغون فی الارض بغیر الحق، اولئک لهم عذاب الیم!» (۴۲/شوری)

و نیز در باره دسته دوم که امر بر آنان مشتبه گشته می‌فرماید: «و آخرون اعترفوا

بذنوبهم، خلطوا عملا صالحا و آخر سینا، عسی الله ان یتوب علیهم، ان الله غفور رحیم!» تا آنجا که می‌فرماید: «و آخرون مرجون لامر الله اما یعذبهم و اما یتوب علیهم و الله علیم حکیم!» (۱۰۲ تا ۱۰۶/توبه)

و نیز در باره کسانی که قدرت تحقیق نداشته و به خاطر اختلافی که علمای دین در دین انداختند امر بر آنان مشتبه شده، می‌فرماید: «الا المستضعفین من الرجال و النساء و الولدان لا یستطیعون حیلۀ و لا یهتدون سبیلا فاولئک عسی الله ان یعفو عنهم و کان الله عفوا غفورا!» (۹۸/نسا)

علاوه بر اینکه فطرت منافاتی با غفلت و اشتباه ندارد، بله با گمراهی عمدی و از روی بغی و طغیان منافات دارد.

خلاصه هر چند دین خدا فطری است، اما منافات ندارد که در اثر ایجاد اختلاف علما، دین خدا دچار اختلاف شود و عامه مردم هم به تبع، دچار گمراهی گردند و مسؤول هم نباشند، ولی علمائی که عمدا اختلاف می‌کنند، بر خلاف فطرت خود قدم برداشته‌اند.

و بهمین جهت خدای تعالی بغی را مخصوص علما کرده، که آیات الهیه بر ایشان روشن بوده، مع ذلک زیر بار نرفته‌اند و در باره آنان در جای دیگر فرموده: «و الذین کفروا و کذبوا بایاتنا اولئک اصحاب النار هم فیها خالدون!» (۳۹/بقره)

و آیات در این باره بسیار زیاد است، که در تمامی آنها بعد از کلمه کفر تکذیب را هم اضافه کرد، تا اهل دوزخ را منحصر در کسانی کند که با داشتن علم، خدا و آیاتش را انکار کردند و سخن کوتاه آنکه مراد از آیه شریفه این است که این اختلاف یعنی اختلاف در دین به دست علمای دین در مردم می‌افتد.

المیزان ج: ۲ ص: ۱۹۲

موضوع اختلاف علماء دین

«... فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَا اٰخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِاِذْنِهِ وَ اللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ اِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ!»

«... در این هنگام بود که خدا کسانی را که ایمان آوردند در مسائل مورد اختلاف به سوی حق رهنمون شد و خدا هر که را بخواهد به سوی صراط مستقیم هدایت می‌کند!» (۲۱۳/بقره)

این جمله، مورد اختلاف را بیان می‌کند، که آن عبارت است از حق، حقی که کتاب از ناحیه خدا آورده، همچنانکه جمله: «و انزل معهم الكتاب بالحق!» (۲۱۳/بقره)

نیز تصریح بدان دارد، در اینجا عنایت الهیه شامل رفع هر دو اختلاف با هم شده، یعنی جمله نامبرده هم شامل اختلاف در شؤون زندگی می‌شود و هم شامل اختلافات در معارف حقه الهیه، که عامل اصلی آن اختلاف، علمای دین بودند، اگر هدایت را مقید به اذن خود کرد، بدین جهت بوده که بفهماند اگر خدا مؤمنین را هدایت کرده، نه از این باب بوده که مؤمنین او را الزام کرده باشند و بر او واجب کرده باشند، به خاطر ایمانشان ایشان را هدایت کند، چون خدای سبحان محکوم کسی واقع نمی‌شود و کسی نمی‌تواند چیزی را بر او واجب کند، مگر اینکه خودش چیزی را بر خود واجب کند و لذا فرمود: هر که را هدایت کند به اذن خود هدایت می‌کند، یعنی اگر خواست هدایت نکند می‌تواند و جمله: «و الله یهدی من یشاء الی صراط مستقیم!» به منزله تعلیل کلمه «بازنه» است و معنای آیه چنین است که اگر خدا دسته‌ای از مؤمنین را هدایت کرده به اذن خود کرده است، چون او مجبور به هدایت کسی نیست، هر که را بخواهد هدایت می‌کند و هر که را بخواهد نمی‌کند، چیزی که هست خودش خواسته که تنها کسانی را هدایت کند و به صراط مستقیم رهنمون شود که ایمان داشته باشند.

پس از آیه شریفه چند نکته روشن گردید:

اول: حد دین و معرف آن و اینکه دین عبارت است از روش خاصی در زندگی دنیا که هم صلاح زندگی دنیا را تامین می‌کند و هم در عین حال با کمال اخروی و زندگی دائمی و حقیقی در جوار خدای تعالی موافق است، ناگزیر چنین روشی باید در شریعتش قوانینی باشد که متعرض حال معاش به قدر احتیاج نیز باشد.

دوم: اینکه دین از همان روز اولی که در بشر آمد برای رفع اختلاف آمد، اختلاف ناشی از فطرت و سپس رو به استکمال گذاشت و در آخر رافع اختلافهای فطری و غیر فطری شد.

سوم: اینکه دین خدا لایزال رو به کمال داشته، تا آنجا که تمامی قوانینی را که همه جهات احتیاج بشر را در زندگی در برداشته باشد متضمن شده باشد، در این هنگام است که دین ختم می‌شود و دیگر دینی از ناحیه خدا نمی‌آید و به عکس وقتی دینی از ادیان خاتم ادیان باشد، باید مستوعب و در برگیرنده تمامی جهات احتیاج بشر باشد، و خدای تعالی در این باره می‌فرماید:

«ما کان محمد ابا احد من رجالکم و لکن رسول الله و خاتم النبیین!» (۴۰/احزاب)

و نیز فرموده:

«و نزلنا علیک الکتاب تبیاناً لکل شیء!» (۸۹/نحل) و نیز فرموده:

«و انه لکتاب عزیز! لا یاتیه الباطل من بین یدیہ و لا من خلفه!» (۴۱/فصلت)

چهارم: اینکه هر شریعت لاحق، کامل‌تر از شریعت سابق است!

پنجم: اینکه علت بعثت انبیا و فرستادن کتاب و به عبارتی دیگر سبب دعوت دینی همان سیر بشر به حسب طبع و فطرتش به سوی اختلاف است، همانطور که فطرتش او را به تشکیل اجتماع مدنی دعوت می‌کند، همان فطرت نیز او را به طرف اختلاف می‌کشاند و وقتی راهنمای بشر به سوی اختلاف فطرت او باشد، دیگر رفع اختلاف از ناحیه خود او میسر نمی‌شود و لا جرم باید عاملی خارج از فطرت او عهده‌دار آن شود و بهمین جهت خدای سبحان از راه بعثت انبیا و تشریح شرایع، نوع بشر را به سوی کمال لایق به حالش و اصلاح‌گر زندگیش این اختلاف را برطرف کرد، این کمال، کمال حقیقی است، که داخل در صنع و ایجاد است، قهرا مقدمه آنها یعنی بعثت انبیا هم باید داخل در عالم صنع باشد.

اما اینکه گفتیم خداوند نوع بشر را به سوی کمال حقیقیش هدایت نمود، بدین جهت است که به حکم آیه: «الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی!» (۵۰/طه) یکی از شؤون خدائی خدا این است که هر چیزی را به آن نقطه‌ای که خلقتش را تمام می‌کند هدایت نماید و یکی از چیزهایی که خلقت آدمی با آن تمام می‌شود و اگر نباشد خلقتش ناقص می‌ماند، این است که به سوی کمال وجودش در دنیا و آخرت هدایت شود.

همچنانکه باز خود خدای تعالی فرموده:

« کلا نمذ هوّلاء و هوّلاء من عطاء ربک و ما کان عطاء ربک محظورا! » (۲۰/اسرا)

و این آیه به خوبی می‌فهماند که کار خدای تعالی همین امداد عطا است، هر کسی را که در راه حیاتش و وجودش محتاج مدد اوست مدد می‌دهد و آنچه را که مستحق است عطا می‌کند و عطای او از ناحیه او دریغ نمی‌شود مگر آنکه کسی با بهره نرفتن خودش و از ناحیه خودش از گرفتن عطای او دریغ کند.

و معلوم است که انسان خودش نمی‌تواند این نقیصه خود را تکمیل کند، چون فطرت خود او این نقیصه را پدید آورده، چگونه می‌تواند خودش آن را برطرف ساخته راه سعادت و کمال خود را در زندگی اجتماعی هموار کند؟

و وقتی طبیعت انسانیت این اختلاف را پدید می‌آورد و باعث می‌شود که انسان از رسیدن به کمال و سعادت که لایق و مستعد رسیدن به آن است محروم شود و خودش نمی‌تواند آنچه را فاسد کرده اصلاح کند، لاجرم اصلاح (اگر فرضا اصلاحی ممکن باشد!) باید از جهت دیگری غیر جهت طبیعت باشد و آن منحصرأ جهتی الهی خواهد بود، که همان نبوت است و وحی، به همین جهت خدای سبحان از قیام انبیا به این اصلاح تعبیر کرد به «بعثت» و در سراسر قرآن بعثت را به خودش نسبت داده،

فرموده اوست که در امت‌ها انبیا مبعوث می‌کند، با اینکه مساله قیام انبیا مثل سایر امور، به ماده و روابط زمانی و مکانی نیز ارتباط دارد، اما همه جا بعث را به خودش نسبت داده، تا بفهماند تنها خداست که می‌تواند اختلافات بشر را حل کند.

پس نبوت حالتی است الهی (و اگر خواستی بگو) حالتی است غیبی، که نسبتش به حالت عمومی انسانها، یعنی درک و عمل آنها، نسبت بیداری است به خواب، که شخص نبی به وسیله آن، معارفی را درک می‌کند که به وسیله آن اختلافها و تناقضها در حیات بشر مرتفع می‌گردد و این ادراک و تلقی از غیب، همان است که در زبان قرآن وحی نامیده می‌شود و آن حالتی که انسان از وحی می‌گیرد نبوت خوانده می‌شود.

از اینجا روشن می‌گردد که این سه مقدمه، یعنی:

۱- دعوت فطرت به تشکیل اجتماع مدنی(۱)

۲- دعوت آن به اختلاف از یک طرف،

۳- عنایت خدای تعالی به هدایت بشر به سوی تمامیت خلقتش از سوی دیگر،

خود حجت و دلیلی است بر اصل مساله نبوت!

و به عبارتی دیگر دلیل نبوت عامه است، که اینک برای خواننده عزیز تقریر می‌شود:

نوع بشر به حسب طبع بهره‌کش است و این بهره‌کشی و استخدام فطری او را به تشکیل اجتماع و می‌دارد و در عین حال کار او را به اختلاف و فساد هم می‌کشانند، در نتیجه در همه شؤون حیاتش که فطرت و آفرینش برآوردن حوائج آن شؤون را واجب می‌داند، دچار اختلاف می‌شود و آن حوائج برآورده نمی‌گردد مگر با قوانینی که حیات اجتماعی او را اصلاح نموده، اختلافاتش را برطرف سازد و هدایت انسان به قوانین کدائی و در نتیجه به کمال و سعادتش به یکی از دو طریق ممکن می‌شود.

اول اینکه او را از راه فطرتش ملهم کند به اینکه چگونه اختلاف را برطرف سازد. دوم به اینکه از راه دیگری که خارج از فطرت و ذات خود بشر باشد و چون راه اول کافی نیست چون گفتیم سبب پیدایش اختلاف خود فطرت بوده و معنا ندارد که فطرت سبب حل اختلاف شود، ناگزیر باید از راه دوم صورت گیرد و آن راه عبارت است از تفهیم الهی و غیر طبیعی، که از آن به نبوت و وحی تعبیر

(۱) - منظور مؤلف دعوت مستقیم فطرت نیست تا اشکال کنی که خود ایشان فطری بودن مدنیت را

انکار کردند بلکه منظور دعوت غیر مستقیم است یعنی فطرت او را به استخدام دیگران دعوت می‌کند و این استخدام او را ناگزیر می‌سازد که به زندگی مدنی تن در دهد. مترجم

می‌کنیم .

و این برهان که دیدید مرکب از چند مقدمه بود ، همه مقدماتش در قرآن کریم به صراحت آمده ، که بیانش گذشت ، تجربه هم آن را از تاریخ زندگی بشر و اجتماعاتش مسلم کرده ، چون تا آنجا که تاریخ نشان می‌دهد تمامی امتهای که در قرون گذشته یکی پس از دیگری آمده و سپس منقرض شده‌اند ، بدون استثنا تشکیل اجتماع داده‌اند و به دنبالش دچار اختلاف هم شده‌اند و هر اجتماعی که پیغمبری داشته به کمال و سعادت خود نائل گشته و از شر اختلاف نجات یافته است.

آری آنطور که تاریخ نشان می‌دهد نه چنین سابقه‌ای در زندگی انسان وجود داشته ، که روزی از روزهای زندگیش از مساله استخدام دست برداشته باشد و نه روزی که حس استخدامش او را به تشکیل اجتماع وادار نکرده و به زندگی انفرادی قانع ساخته باشد ، نه روزی که اجتماع تشکیل یافته‌اش از اختلاف خالی باشد ، نه روزی که اختلافش به غیر قوانین اجتماعی الهی برطرف شده باشد ، نه روزی که فطرت و عقل خود او (البته فطرت و عقلی که به نظر خود او سالم باشد!) توانسته قوانینی وضع کند ، که اختلاف را از ریشه و فساد را از ماده کنده باشد .

چرا راه دور و دراز برویم ؟ برای به دست آوردن تمامیت این دلیل کافی است به جریان حوادث اجتماعی عصر حاضر بنگریم ، که جلو چشم خود ما صورت می‌گیرد و می‌بینیم که اجتماعات بشری تا چه حد دچار انحطاط اخلاق و فساد بشریت شده ، و چه جنگهای خانمان براندازی تهدیدش می‌کند ، که هر یک میلیونها کشته به جای می‌گذارد و تا چه حد زورگوئی بر بشریت مسلط شده و چطور بهره‌گیری از جان و مال و عرض مردم رواج یافته ، تازه همه این فسادها در عصری جریان دارد که عصر تمدن و ترقی و عصر دانشش می‌خوانند !!! دیگر در باره اعصار گذشته که عصر جاهلیت و ظلمت بوده چه احتمالی می‌توان داد ؟!

و اما اینکه گفتیم : عالم صنع و ایجاد هر موجودی را به سوی کمال لایقش سوق می‌دهد ، مساله‌ای است که تجربه و بحث آنرا اثبات کرده ، و همچنین اینکه گفتیم : وقتی خلقت و تکوین اقتضای اثری را داشت ، دیگر اقتضای خلاف آنرا ندارد.

این نیز امری است مسلم ، که تجربه و بحث اثباتش کرده است و اما اینکه گفتیم (تنها تعلیم و تربیت دینی که از مصدر نبوت و وحی صادر می‌شود می‌تواند اختلافات بشری را رفع و فساد ناشی از آن را اصلاح کند)، این نیز امری است که هم بحث و هم تجربه آنرا اثبات کرده ، اما اینکه بحث آن را اثبات کرده بیانش این است که دین همواره بشر را به سوی معارف حقیقی و اخلاق فاضله و اعمال نیک دعوت می‌کند ،

و معلوم است که صلاح عالم انسانی هم در همین سه چیز است :

عقائد حقه ، اخلاق فاضله ، اعمال نیک

و اما اینکه گفتیم تجربه آن را اثبات کرده ، بهترین دلیلش اسلام است که در مدتی کوتاه که در آن مدت در اجتماع مسلمانان حکومت کرد ، از منحط ترین مردم صالح ترین اجتماع ساخت ، از راه تعلیم و تربیت نفوس آن مردم را اصلاح نمود و آن مردم دیگران را اصلاح کردند حتی به جرأت می توان گفت اگر در عصر حاضر عصر حضارت و تمدن هم رگ و ریشه ای از جهات کمال در هیکل جوامع بشری دیده می شود ، از آثار پیشرفت اسلامی و جریان و سرایت این پیشرفت در سراسر جهان است و این معنا را تجزیه و تحلیل بدون کمترین تردیدی اثبات می کند.

ششم اینکه : دینی که خاتم ادیان است ، برای استکمال انسان حدی قائل است ، چون پیامبر را آخرین پیامبر و شریعت را غیر قابل نسخ می داند و این مستلزم آن است که بگوئیم : استکمال فردی و اجتماعی بشر به حدی می رسد که معارف و شرایع قرآن او را کافی است و به بیش از آن نیازمند نمی شود .

و این خود یکی از پیشگوئیهای قرآن است ، که جریان تاریخ از عصر نزول قرآن تا به امروز که قریب چهارده قرن است ، آن را تصدیق کرده ، زیرا می بینیم از آن روز تا به امروز نوع بشر در جهات طبیعی و اجتماعی چه گامهای بلندی در ترقی و تعالی برداشته و چه مسافت دوری را پیموده ، اما از جهت معارف حقیقی و اخلاق فاضله اش (که به خاطر همانها انسان بود و بر سایر انواع حیوانات برتری داشت) نه تنها یک قدم ترقی نکرده ، بلکه قدمهای زیادی به عقب و قهقرا برداشته و بالاخره در مجموع کمالات روحی و جسمی (البته توأم با هم) تکاملی نکرده است تا چه رسد به اینکه به جایی رسیده باشد که قرآن و معارف آن کافیش نباشد.

در این بحث بعضی ها گفته اند : قوانین عمومی چون به منظور صلاح حال بشر و اصلاح زندگی او است ، باید همواره با تحولات اجتماعی متحول شود و با پیشرفت اجتماع پیشرفت کند ، هر چه بشر به سوی کمال صعود می کند ، باید قوانین او هم دوش به دوش او بالا رود ، و شکی نیست که وضع تمدن عصر حاضر با عصر نزول قرآن قابل مقایسه نیست و نسبت میان امروز و آن روز بشر قابل مقایسه با نسبت میان آن روز و روزگار عیسی بن مریم و موسی علیهما السلام نیست ، بلکه نسبت در طرف ما بیشتر و ترقی و تکامل بشر زیادتر بوده و همین تفاوت باعث می شود که شرایع اسلام هم نسخ شود و شریعتی دیگر قابل انطباق بر مقتضیات عصر حاضر تشریح گردد .

جوابش همان است که گفتیم اسلام در تشریحش تنها کمالات مادی را در نظر

نگرفته، بلکه حقیقت وجود بشر را نیز منظور داشته و اصولاً اساس شرایع خود را بر کمال و رشد روحی و جسمی هر دو با هم قرار داده و سعادت مادی و معنوی هر دو را خواسته است و لازمه این معنا آن است که وضع انسان اجتماعی متکامل، به تکامل دینی معیار قرار گیرد، نه انسان اجتماعی متکامل به صنعت و سیاست و بس، و همینجا است که امر بر دانشمندان مشتبه شده، از بس در مباحث اجتماعی مادی غور و تعمق کرده‌اند (و دیده‌اند ماده همواره در تحول و تکامل است اجتماع مادی هم مانند ماده تحول می‌پذیرد) پنداشته‌اند که اجتماع مورد نظر دین هم همان اجتماعی است که مورد نظر آقایان است، لاجرم گفته‌اند: باید قوانین اجتماعی با تحول اجتماع متحول شود و هر چندی یک بار نسخ گردد و قوانینی دیگر جایگزین قوانین قبلی شود.

در حالی که خواننده عزیز توجه فرمود، که گفتیم دین اساس شرایع خود را جسم تنها قرار نداده، بلکه جسم و روح هر دو را منظور داشته.

و بنابر این اگر کسی بخواهد نا تمامی قوانین اسلام را اثبات کند، باید بگردد، یک فرد یا یک اجتماع دینی را پیدا کند، که جامع تمامی تربیت‌های دینی و زندگی مادی باشد، یعنی آن زندگی مادی و معنوی را که دین دعوت بدان می‌کند یافته باشد، آن وقت از او بپرسد آیا دیگر چیزی نقص داری که محتاج به تکمیل باشد؟ و یا جهتی از جهات انسانیت تو و حیات تو دچار سستی هست که محتاج تقویت باشد؟ یا نه، اگر چنین فرد و چنین اجتماعی را پیدا کردیم، آن وقت حق داریم بگوئیم: دین اسلام دیگر برای بشر امروز کافی نیست.

هفتم: اینکه انبیا علیهم‌السلام از هر خطائی مصون و معصومند!

المیزان ج: ۲ ص: ۱۹۴

گفتار در عصمت انبیا علیهم‌السلام

هفتمین نتیجه‌ای که ما از آیه مورد بحث گرفتیم، یعنی عصمت انبیا، احتیاج به توضیح دارد تا روشن شود چگونه آیه شریفه بر آن دلالت دارد، لذا می‌گوئیم عصمت سه قسم است:

- ۱- عصمت از اینکه پیغمبر در تلقی و گرفتن وحی دچار خطا گردد،
- ۲- عصمت از اینکه در تبلیغ و انجام رسالت خود دچار خطا شود،
- ۳- سوم اینکه از گناه معصوم باشد.

گناه عبارت است از هر عملی که مایه هتک حرمت عبودیت باشد و نسبت به

مولویت مولا مخالفت شمرده شود و بالاخره هر فعل و قولی است که به وجهی با عبودیت منافات داشته باشد .

و منظور از عصمت ، وجود نیروئی و چیزی است در انسان معصوم که او را از ارتکاب عملی که جایز نیست چه خطا و چه گناه نگه می‌دارد .

و اما خطا در غیر آنچه گفتیم ، یعنی خطای در گرفتن وحی، خطای در تبلیغ رسالت، خطای در عمل ، از قبیل خطا در امور خارجی ، نظیر غلطهائی که گاهی در حاسه انسان و ادراکات او و یا در علوم اعتباریش پیش می‌آید ، مثلا در تشخیص امور تکوینی و اینکه آیا این امر صلاح است یا نه ؟ مفید است یا مضر ؟ و امثال آن از محدوده بحث ما خارج است .

و به هر حال قرآن کریم دلالت دارد بر اینکه انبیا علیهم‌السلام در همه آن جهات سه‌گانه دارای عصمتند .

اما عصمت از خطا در گرفتن وحی و در تبلیغ رسالت ، دلیلش آیه شریفه مورد بحث است ، که می‌فرماید:

« فبعث الله النبيين مبشرين و منذرين و انزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه و ما اختلف فيه الا الذين اوتوه من بعد ما جائتهم البينات بغيا بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه! » (۲۱۳/بقره)

چون ظاهر این آیه این است که خدای سبحان انبیاء را مبعوث کرده برای تبشیر و انذار و انزال کتاب (و این همان وحی است) تا حق را برای مردم بیان کنند ، حق در اعتقاد ، حق در عمل را ، به عبارت دیگر مبعوث کرده برای هدایت مردم به سوی عقاید حقه و اعمال حق و معلوم است که این نتایج غرض خدای تعالی در بعثت انبیا بوده .

و از سوی دیگر خود خدای تعالی از قول موسی علیه‌السلام حکایت کرده که

فرمود: « لا یضل ربی و لا ینسی! » (۵۲/طه)

پس ، از آیه مورد بحث و این آیه می‌فهمیم خدا هر چه را بخواهد از طریق می‌خواهد که به هدف برسد و خطا و گم شدن در کار او نیست و هر کاری را به هر طریقی انجام دهد در طریقه‌اش گمراه نمی‌شود و چگونه ممکن است غیر این باشد ؟ ! و حال آنکه زمام خلقت و امر به دست او است و ملک و حکمرانی خاص وی است .

حال که این معنا روشن شد ، می‌گوئیم یکی از کارهای او بعثت انبیا و تفهیم معارف دین به ایشان است و چون این را خواسته ، البته می‌شود ، یعنی هم انبیا را مبعوث می‌کند و هم انبیا معارفی را که از او می‌گیرند می‌فهمند ، یکی دیگر از خواسته‌های او این است که انبیا رسالت او را تبلیغ کنند و چون او خواسته تبلیغ

می‌کنند و ممکن نیست نکنند، چون در جای دیگر فرموده:

«ان الله بالغ امره قد جعل الله لكل شیء قدرا!» (۳/طلاق) و نیز فرموده:

«و الله غالب علی امره!» (۲۱/یوسف)

و این همان عصمت از خطای در تلقی و تبلیغ است .

دلیل دیگر بر این عصمت آیه شریفه:

«عالم الغیب فلا ینظهر علی غیبه احدا الا من ارتضى من رسول فانه یسلک من بین یدیه و

من خلفه رصدا لیعلم ان قد ابلغوا رسالات ربهم و احاط بما لیدهم و احصى کل شیء

عددا!» (۲۶ تا ۲۸/جن)

از ظاهر این آیه به خوبی بر می‌آید که خدای تعالی رسولان خود را اختصاص

می‌دهد به وحی: و از راه وحی به غیب آگاهشان نموده، تاییدشان می‌کند و از پیش

رو و پشت سرشان مراقبشان است و به منظور اینکه وحی به وسیله دستبرد شیطانها و

غیر آنها دگرگون نشود به تمام حرکات و سکنت آنان احاطه دارد، تا مسلم شود که

رسالات پروردگارشان را ابلاغ نمودند .

و نظیر این آیه در دلالت بر عصمت انبیا از خطا در تلقی و در تبلیغ، آیه زیر

است که کلام ملائکه وحی را حکایت می‌کند و می‌فرماید:

«و ما ننزل الا بامر ربک له ما بین ایدینا و ما خلفنا و ما بین ذلک و ما کان ربک نسیا

!» (۶۴/مریم)

این آیات همه دلالت دارد بر اینکه وحی از حین شروعش به نازل شدن، تا وقتی

که به پیامبر می‌رسد و تا زمانی که پیغمبر آن را به مردم ابلاغ می‌کند، در همه این

مراحل از دگرگونگی و دستبرد هر بیگانه‌ای محفوظ است .

البته این دو وجه و دو دلیلی که ما آوردیم هر چند تنها عصمت انبیا در دو

مرحله تلقی و تبلیغ را اثبات می‌کرد و متعرض عصمت از گناه نبود، ولی ممکن است

همین دو دلیل را طوری دیگر بیان کنیم، که شامل عصمت از معصیت هم بشود، به

اینکه بگوئیم: هر عملی در نظر عقلا مانند سخن دلالتی بر مقصود دارد، وقتی فاعلی

فعلی را انجام می‌دهد، با فعل خود دلالت می‌کند بر اینکه آن عمل را عمل خوبی دانسته

و عمل جایزی شمرده است. عینا مثل این است که با زبان گفته باشد این عمل عمل

خوبی است، و عملی است جایز .

حال اگر فرض کنیم که از پیغمبری گناهی سر بزند، با اینکه خود او مردم را

دستور می‌داد به اینکه این گناه را مرتکب نشوید، قطعاً این عمل وی دلالت دارد بر

تناقض گوئی او، چون عمل او مناقض گفتار او است و در چنین فرض این پیغمبر مبلغ

هر دو طرف تناقض است و تبلیغ تناقض تبلیغ حق نیست، چون کسی که از تناقض

خبر می‌دهد از حق خبر نداده ، بلکه از باطل خبر داده است ، چون هر یک از دو طرف طرف دیگر را باطل می‌داند ، پس هر دو طرف باطل است ، پس عصمت انبیا در تبلیغ رسالت تمام نمی‌شود مگر بعد از آنکه از معصیت هم عصمت داشته باشند و از مخالفت خدای تعالی مصون بوده باشند .

تا اینجا آیاتی از نظر خواننده گذشت ، که به توجیهی تنها بر دو قسم عصمت و به توجیهی دیگر بر هر سه قسم دلالت می‌کرد ، اینک آیاتی که بطور مطلق دلالت بر عصمت می‌کنند از نظر خواهد گذشت:

« اولئک الذین هدی الله فیهدیهم اقتده! » (انعام/۹۰)

معلوم می‌شود انبیا علیهم‌السلام هدایتشان به اقتدا از دیگران نبوده ، این دیگرانند که باید از هدایت آنان پیروی کنند . آیه شریفه: « و من یضلل الله فما له من هاد ، و من یرحم الله فما له من مضل! » (زمر/۳۶ و ۳۷) هم از هدایتی خبر می‌دهد که هیچ عاملی آن را دستخوش ضلالت نمی‌کند!

« من یرحم الله فیهدیهم المهدت! » (اسرا/۹۷)

این آیه شریفه دستبرد و ضلالت هر مضلی را از مهتدین به هدایت خود نفی کرده ، می‌فرماید : در اینگونه افراد هیچ ضلالتی نیست و معلوم است که گناه هم یک قسم ضلالت است ، به دلیل آیه شریفه:

« اللم اعهد الیکم یا بنی آدم ان لا تعبدوا الشیطان انه لکم عدو مبین!

و ان اعبدوننی هذا صراط مستقیم!

و لقد اضل منکم جبلا کثیرا! » (۶۰ تا ۶۲/یس)

که هر معصیتی را ضلالتی خوانده ، که با ضلال شیطان صورت می‌گیرد ، و فرموده شیطان را عبادت مکنید ، که او گمراهتان می‌کند .

پس اثبات هدایت خدائی در حق انبیا علیهم‌السلام و سپس نفی ضلالت از هر کس که به هدایت او مهتدی شده باشد و آنگاه هر معصیتی را ضلالت خواندن دلالت دارد بر اینکه ساحت انبیا از اینکه معصیتی از ایشان سر بزند منزه است و همچنین بری از اینند که در فهمیدن وحی و ابلاغ آن به مردم دچار خطا شوند .

یکی دیگر از آن آیات که بطور مطلق دلالت بر عصمت انبیا می‌کند آیه شریفه:

« و من یطع الله و الرسول فاولئک مع الذین انعم الله علیهم من النبیین و الصدیقین و

الشهداء و الصالحین و حسن اولئک رفیقا! » (نسا/۶۹)

است ، که مردم را دو دسته کرده ، یکی آنهایی که هدایت یافتنشان منوط بر اطاعت خدا و رسول است ، دیگر آن طایفه‌ای که خدا بر آنان انعام کرده و غیر اطاعت عملی ندارند .

و به شهادت آیه شریفه:

«اهدنا الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیهم غیر المغضوب علیهم و لا الضالین!»
(۷۶/فاتحه)

که اوصاف افرادی را می‌شمارد که خدا بر آنان انعام کرده، می‌فرماید: اینان گمراه نیستند و اگر از انبیا گناه صادر شود و یا در فهم و یا در تبلیغ وحی خطا کنند، گمراه خواهند بود.

مؤید این معنا آیه زیر است که می‌فرماید:

«اولئک الذین انعم الله علیهم من النبیین من ذریهٔ آدم و ممن حملنا مع نوح و من ذریهٔ ابراهیم و اسرائیل و ممن هدینا و اجتبینا اذا تتلی علیهم آیات الرحمن خروا سجدا و بکیا فخلف من بعدهم خلف اضاعوا الصلوة و اتبعوا الشهوات فسوف یلقون غیا!» (۵۸ و ۵۹/مریم)
چون اولاً دو خصلت را در انبیا جمع کرده، یکی اینکه دارای انعامی از خدایند، دوم اینکه دارای هدایتند، دیگر اینکه به بیانی توصیفشان کرده که در آن نهایت درجه تذلل در عبودیت است و جانشین آنان را به ضایع کردن نماز و پیروی شهوات توصیف نموده است.

و معلوم است که از این دو دسته انسانها دسته دوم غیر دسته اولند، چون دسته اول رجالی ممدوح و مشکورند، ولی دسته دوم مذمومند و وقتی مذمت دسته دوم این است که پیروی شهوات می‌کنند و در آخر دوزخ را خواهند دید، معلوم است که دسته اول یعنی انبیا پیروی شهوات نمی‌کنند و دوزخی نمی‌بینند و این هم بدیهی است که چنین کسانی ممکن نیست معصیت از آنان سر بزند، حتی این دسته اگر قبل از نبوتشان هم پیروی شهوات می‌کردند، باز ممکن نبود که دوزخ را دیدار نکنند، برای اینکه جمله: «اضاعوا الصلوة و اتبعوا الشهوات فسوف یلقون غیا!» اطلاق دارد، قبل از نبوت و بعد از نبوت یکسان است، پس معلوم می‌شود که انبیا حتی قبل از نبوتشان نیز معصوم بوده‌اند.

این استدلال شبیه و نزدیک به استدلال کسی است که مساله عصمت انبیا را از طریق عقلی اثبات کرده، می‌گوید: ارسال رسل و اجرای معجزات به دست انبیا، خود مصدق دعوت ایشان است و دلیل بر این است که هیچ دروغی از ایشان صادر نمی‌شود و نیز دلیل بر این است که اهلیت تبلیغ را داشته‌اند، چرا؟ برای اینکه عقل آدمی انسانی را که دعوتی دارد و خودش کارهایی می‌کند که مخالف آن دعوت است، چنین انسانی را اهل و شایسته آن دعوت نمی‌داند، پس اجرای معجزات به دست انبیا خود متضمن تصدیق عصمت آنان در گرفتن وحی و تبلیغ رسالت و امثال تکالیف متوجه به ایشان

است .

ممکن است کسی به این استدلال اشکال کند که مساله دعوت انحصار به انبیا ندارد ، مردم عادی و همین مردم که شما عقل آنانرا دلیل بر عصمت انبیا گرفته‌اید خودشان هم دعوت دارند ، چون اغراضی اجتماعی دارند ، که باید مردم را به سوی آن دعوت کنند و بر دعوت خود پافشاری و تبلیغ هم می‌کنند و ما می‌بینیم که گاهی می‌شود خود آنان قصور و یا تقصیرهایی در تبلیغ مرتکب می‌شوند ، چرا چنین قصور و یا تقصیری در دعوت انبیا جایز نباشد ؟ در پاسخ می‌گوئیم : تقصیر و قصور مردم به یکی از دو جهت است ، که هیچ یک در مساله دعوت انبیا نیست ، یا این است که خودشان مختصر قصور و یا تقصیر را مضر نمی‌دانند و در آن مسامحه می‌کنند و یا این است که غرضشان با رسیدن به مقداری از مطلوب حاصل می‌شود و به مختصر قناعت کرده از تمامی مطلوب صرفنظر می‌کنند : و خدای تعالی نه اهل مسامحه است ، و نه غرض و مطلوب او فوت شدنی است .

و نیز این اشکال بر آن وارد نیست که کسی بگوید : ظاهر آیه:

« فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين و لينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون! » (۱۲۲/توبه)

با این دلیل نمی‌سازد ، برای اینکه از هر فرقه طایفه‌ای را مامور به تبلیغ نموده که دارای عصمت نیستند .

زیرا هر چند آیه شریفه در حق عامه مسلمانان است که عصمت ندارند لیکن این را هم نمی‌خواهد بفرماید که این طایفه مبلغ هر چه بگویند خدا تصدیق دارد و سخن ایشان هر چه باشد بر مردم حجت است ، بلکه صرفاً می‌خواهد اجازه تبلیغ دهد و بفرماید این طایفه اجازه دارند آنچه را که خوانده‌اند در اختیار مردم بگذارند : و آیه شریفه وقتی اشکال به آن دلیل می‌شد که منظور معنای اول بوده باشد ، نه دوم .

و یکی دیگر از ادله عصمت انبیا علیهم‌السلام آیه شریفه:

« و ما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله ! » (۶۴/نسا)

می‌باشد ، چون مطاع بودن رسول را غایت ارسال رسول شمرده و آن هم تنها غایت و یگانه نتیجه و این معنا به ملازمه‌ای روشن مستلزم آن است که خدای تعالی هم همان را که رسول دستور می‌دهد اراده کرده باشد و خلاصه آنچه رسول با قول و فعل خود از مردم می‌خواهد خدا هم بخواهد ، چون قول و فعل هر یک وسیله‌ای برای تبلیغ‌اند ، حال اگر فرض کنیم رسول در تبلیغ خود مرتکب خطائی در قول یا فعل شود و یا مرتکب خطائی در فهمیدن وحی گردد ، این خطا را از مردم خواسته ، در حالی که خدا از مردم جز حق نمی‌خواهد .

و همچنین اگر فرض کنیم معصیتی از رسول سر بزند یا قولی و یا عملی از آنجا که قول و فعل پیغمبر حجت است، همین معصیت را از مردم خواسته است، در نتیجه باید بگوئیم یک قول یا فعل گناه در عین اینکه، مبعوض و گناه است، محبوب و اطاعت هم هست و خدا در عین اینکه آن را نخواست، آن را خواسته است و در عین اینکه از آن نهی کرده به آن امر نموده است و خدای تعالی متعالی از تناقض در صفات و افعال است.

و چنین تناقضی از خدا سر نمی‌زند، حتی در صورتی هم که به قول بعضی‌ها تکلیف ما لا یطاق را جایز بدانیم و بگوئیم برای خدا جایز است که خلق را بما لا یطاق تکلیف کند، برای اینکه تکلیف به تناقض تکلیفی است که خودش محال است، نه اینکه تکلیف به محال باشد، دلیل اینکه تکلیفی است محال، این است که در مورد یک عمل هم تکلیف است هم لا تکلیف، هم اراده است و هم لا اراده، هم حب است و هم لا حب، هم مدح است و هم ذم.

باز از جمله آیاتی که بر عصمت انبیا دلالت دارد آیه شریفه زیر است:

«رسلا مبشرین و منذرین لئلا یکون للناس علی الله حجة بعد الرسل!» (نسا/۱۶۵)

برای اینکه ظهور در این دارد که خدای سبحان می‌خواهد عذری برای مردم نماند: و در هر عملی که معصیت و مخالفت با او است حجتی نداشته باشند و نیز ظهور در این دارد که قطع عذر و تمامیت حجت تنها از راه فرستادن رسولان علیهم‌السلام است و معلوم است که این غرض وقتی حاصل می‌شود که از ناحیه خود رسولان عمل و قولی که با اراده و رضای خدا موافقت ندارد صادر نشود و نیز خطائی در فهم وحی و تبلیغ آن مرتکب نشوند و گرنه مردم در گناه کاری خود معذور خواهند بود و می‌توانند حجت بیاورند که ما تقصیری نداشتیم.

زیرا پیغمبرت را دیدیم که همین گناه را می‌کرد و یا پیغمبرت به ما اینطور دستور داد و این نقض غرض خدای تعالی است و حکمت خدا با نقض غرض نمی‌سازد.

حال اگر بگوئیم: همه آیاتی که تا اینجا مورد استدلال قرار دادید بیش از این دلالت ندارد که انبیا علیهم‌السلام خطائی و معصیتی ندارند و این آن عصمتی که ادعایش می‌کردید نیست، برای اینکه عصمت بطوریکه قائلین به آن معتقدند عبارت است از نیروئی که انسان را از وقوع در خطا و از ارتکاب معصیت باز دارد و این نیرو ربطی به صدور و عدم صدور عمل ندارد، بلکه مافوق عمل است، مبدئی است نفسانی که خودش برای خود افعالی نفسانی دارد، همچنانکه افعال ظاهری از ملکات نفسانی صادر می‌شود.

در پاسخ می‌گوئیم: بله، درست است و لیکن آنچه ما در بحث‌های گذشته به آن احتیاج داریم، همان نبودن خطا و گناه ظاهری از پیغمبر است و اگر نتوانیم اثبات آن نیروئی کنیم که مصدر افعالی از صواب و طاعت است مضر به دعوی ما نیست.

علاوه بر اینکه ما می‌توانیم وجود آن نیرو را هم اثبات نموده بگوئیم: عصمت ظاهری انبیا ناشی از آن نیرو است، به همان دلیلی که در بحث از اعجاز و اینکه آیه: «ان الله بالغ امره قد جعل الله لكل شیء قدرا!» (۳/طلاق) و همچنین آیه: «ان ربی علی صراط مستقیم!» (۵۶/هود) چه دلالتی دارند، گذشت.

از این هم که بگذریم اصولاً می‌توانیم بگوئیم: هر حادثی از حوادث بطور مسلم مبدئی دارد، که حادثه از آن مبدء صادر می‌شود، افعالی هم که از انبیا صادر می‌شود، آن هم به یک و تیره، یعنی همه صواب و اطاعت صادر می‌شود، لابد مستند به یک نیروئی است که در نفس انبیا علیهم‌السلام هست و این همان قوه‌ای است که شما دنبالش می‌گردید.

توضیح اینکه: افعالی که از پیغمبری صادر می‌شود که فرض کردیم همه اطاعت خداست، افعالی است اختیاری، عیناً مانند همان افعال اختیاریه‌ای که از خود ما صادر می‌شود، چیزی که هست در ما همانطور که گاهی اطاعت است همچنین گاهی معصیت است و شکی نیست در اینکه فعل اختیاری از این جهت اختیاری است که از علم و مشیت ناشی می‌شود و اختلاف فعل از نظر اطاعت و معصیت به خاطر اختلافی است که در صورت علمیه آن فعل از نفس صادر می‌شود، اگر مطلوب - یعنی همان صورت‌های علمیه - پیروی هوس و ارتکاب عملی باشد که خدا از آن نهی کرده، معصیت سر می‌زند و اگر مطلوب حرکت در مسیر عبودیت و امتثال امر مولی باشد اطاعت محقق می‌شود.

پس اختلاف اعمال ما که یکی اطاعت نامیده می‌شود و دیگری معصیت، به خاطر اختلافی است که در علم صادر از نفس ما وجود دارد (و گرنه ریخت و قیافه گناه و صواب یکی است و میان شکل عمل زنا و عمل زناشویی هیچ فرقی نیست!) حال اگر یکی از این دو علم یعنی حرکت در مسیر عبودیت و امتثال امر الهی ادامه یابد معلوم است که جز اطاعت عملی از انسان سر نمی‌زند و اگر آن یکی دیگر یعنی حرکت در مسیر هوای نفس که مبدء صدور معصیت است ادامه یابد (پناه می‌بریم به خدا!) جز معصیت از انسان سر نخواهد زد.

و بنابر این صدور افعال از رسول‌خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به وصف اطاعت صدوری است دائمی و این نیست مگر برای اینکه علمی که افعال اختیاری آن جناب از آن علم صادر می‌شود، صورت علمیه‌ای است صالح و غیر متغیر و آن عبارت است از

اینکه دائما باید بنده باشد و اطاعت کند و معلوم است که صورت علمیه و هیات نفسانیه‌ای که راسخ در نفس است و زوال پذیر نیست ملکه‌ای است نفسانی، مانند ملکه شجاعت و عفت و عدالت و امثال آن، پس در رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله و سلم ملکه نفسانیه‌ای هست که تمامی افعالش از آن ملکه صادر است و چون ملکه صالحه‌ای است همه افعالش اطاعت و انقیاد خدای تعالی است و همین ملکه است که او را از معصیت باز می‌دارد.

این معنا و علت عصمت آن جناب از جهت معصیت بود، اما از آن دو جهت دیگر، یعنی عصمت از خطا در گرفتن وحی و در تبلیغ و رسالت، باز می‌گوئیم که در آن جناب ملکه و هیات نفسانیه‌ای است که نمی‌گذارد در این دو جهت نیز به خطا برود و اگر فرض کنیم که این افعال یعنی گرفتن وحی و تبلیغ آن و عمل به آن، همه به یک شکل یعنی به شکل اطاعت و صواب از آن جناب صادر می‌شود، دیگر احتیاج نداریم که قائل به وجود واسطه‌ای میان آن جناب و اعمالش شده، چیزی را منضم به نفس شریف رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله و سلم بدانیم که با وجود چنان چیزی افعال اختیاریه آن جناب به شکل اطاعت و صواب و بر طبق اراده خدای سبحان از آن جناب صادر شود، زیرا نه تنها احتیاج نداریم، بلکه در آن صورت افعال اختیاریه آن جناب از اختیاریت خارج می‌شود، زیرا در چنین فرضی اراده خود آن جناب تاثیری در کارهایش نخواهد داشت، بلکه هر کاری که می‌کند مستند به آن واسطه خواهد بود و در این صورت خارج از فرض شده‌ایم، چون فرض کردیم که آن جناب نیز فردی از افراد انسان است، که هر چه می‌کند با علم و اراده و اختیار می‌کند، پس عصمت خدائی عبارت شد از اینکه خداوند سببی در انسان پدید آورد که به خاطر آن تمامی افعال انسان نامبرده به صورت اطاعت و صواب صادر شود و آن سبب عبارت است از علم راسخ در نفس، یعنی ملکه نفسانی که بیانش گذشت.

فصل سوم

نبوت

گفتاری در نبوت

«كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً...!»

«مردم قبل از بعثت انبیاء همه یک امت بودند خداوند به خاطر اختلافی که در میان آنان پدید آمد انبیایی به بشارت و انذار برگزید و با آنان کتاب را به حق نازل فرمود تا طبق آن در میان مردم و در آنچه اختلاف کرده‌اند حکم کنند...!»

(بقره/۲۱۳)

خدای سبحان بعد از آنکه این حقیقت (یعنی وصف ارشاد مردم به وسیله وحی) را در آیه مورد بحث و در بسیاری از موارد کلامش ذکر کرد، از مردانی که متکفل این وظیفه‌اند تعبیرهایی مختلف کرده، یعنی دو جور تعبیر کرده، که گویا نظیر تقسیم است یکی رسول و یکی هم نبی، یک جا فرموده: «وَجِئَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ!» (۶۹/زمر) و جائی دیگر فرموده: «يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا اجِئْتُمْ!» (۱۰۹/مائده)

و معنای این دو تعبیر، مختلف است، رسول کسی است که حامل رسالت و پیامی است و نبی کسی است که حامل خبری باشد، پس رسول شرافت و ساطت میان خدا و خلق دارد و نبی شرافت علم به خدا و به اخبار خدائی.

بعضی‌ها گفته‌اند: فرق میان نبی و رسول به عموم و خصوص مطلق است، به این معنا که رسول آن کسی است که هم مبعوث است و هم مامور، به تبلیغ رسالت و اما نبی کسی است که تنها مبعوث باشد، چه مامور به تبلیغ هم باشد و چه نباشد.

لیکن این فرق مورد تایید کلام خدای تعالی نیست، برای اینکه می‌فرماید: «و اذکر فی الکتاب موسیٰ انه کان مخلصا و کان رسولا نبیا!» (۵۱/مریم) که در مقام مدح و تعظیم موسی علیه‌السلام او را هم رسول خوانده و هم نبی و مقام مدح اجازه نمی‌دهد این کلام را حمل بر ترقی از خاص به عام کنیم و بگوئیم، معنایش این است که اول نبی بود بعدا رسول شد.

و نیز می‌فرماید: «و ما ارسلنا من قبلك من رسول و لا نبی!» (۵۲/حج) که در این آیه میان رسول و نبی جمع کرده، در باره هر دو تعبیر به ارسلنا کرده است و هر دو را مرسل خوانده و این با گفتار آن مفسر درست در نمی‌آید.

لیکن آیه: «و وضع الكتاب و جیء بالنبیین و الشهداء!» (۲۱۳/بقره) که همه مبعوثین را انبیا خوانده و نیز آیه: «و لکن رسول الله و خاتم النبیین!» (۴۰/احزاب) که پیامبر اسلام را هم رسول و هم نبی خوانده.

و همچنین آیه مورد بحث که می‌فرماید: «فبعث الله النبیین مبشیرین و منذرین!» که باز همه مبعوثین را انبیا خوانده و نیز آیاتی دیگر، ظهور در این دارد که هر مبعوثی که رسول به سوی مردم است نبی نیز هست.

و این معنا با آیه: «و کان رسولاً نبیاً - و رسولی نبی بود!» (۵۱/مریم) منافات ندارد، چون در این آیه از دو کلمه رسول و نبی معنای لغوی آنها منظور است، نه دو اسمی که معنی لغوی را از دست داده باشد، در نتیجه معنای جمله این است که او رسولی بود با خبر از آیات خدا و معارف او.

و همچنین آیه: «و ما ارسلنا من قبلك من رسول و لا نبی...!» (۵۲/حج) چون ممکن است گفته شود، که نبی و رسول هر دو به سوی مردم گسیل شده‌اند، با این تفاوت که نبی مبعوث شده تا مردم را به آنچه از اخبار غیبی که نزد خود دارد خبر دهد، چون او به پاره‌ای از آنچه نزد خداست خبر دارد، ولی رسول کسی است که به رسالت خاصی زاید بر اصل نبوت گسیل شده است، همچنانکه امثال آیات زیر هم به این معنا اشعار دارد:

« وَ لِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ، فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ، قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ! » (۴۷/یونس) و آیه:

«و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً!» (۱۵/اسرا)

و بنابر این پس نبی عبارت است از کسی که برای مردم آنچه مایه صلاح معاش و معادشان است، یعنی اصول و فروع دین را بیان کند، البته این مقتضای عنایتی است که خدای تعالی نسبت به هدایت مردم به سوی سعادتشان دارد و اما رسول عبارت است از کسی که حامل رسالت خاصی باشد، مشتمل بر اتمام حجتی که به دنبال مخالفت با آن عذاب و هلاکت و امثال آن باشد، همچنانکه فرمود:

«لئنلا یكون للناس علی الله حجة بعد الرسل!» (۶۵/نسا)

و از کلام خدای تعالی در فرق میان رسالت و نبوت بیش از مفهوم این دو لفظ چیزی استفاده نمی‌شود و لازمه این معنا همان مطلبی است که ما بدان اشاره نموده گفتیم: رسول شرافت و ساطت بین خدا و بندگان را دارد و نبی شرافت علم به خدا و معارف خدائی را دارد و به زودی خواهیم گفت انبیا بسیارند ولی خدای سبحان در کتاب خود نام و داستان همه را نیاورده همچنانکه خودش در کلام خود فرموده: «و لقد ارسلنا

رسلا من قبلک منهم من قصصنا علیک و منهم من لم نقصص علیک!« (۷۸/غافر) و آیاتی دیگر نظیر این.

و از انبیا، آنانکه قرآن نامشان را آورده عبارتند از:

- ۱- آدم ۲- نوح ۳- ادریس ۴- هود ۵- صالح ۶- ابراهیم ۷- لوط
- ۸- اسماعیل ۹- یسع ۱۰- ذوالکفل ۱۱- الیاس ۱۲- یونس
- ۱۳- اسحاق ۱۴- یعقوب ۱۵- یوسف ۱۶- شعیب ۱۷- موسی
- ۱۸- هارون ۱۹- داوود ۲۰- سلیمان ۲۱- ایوب ۲۲- زکریا
- ۲۳- یحیی ۲۴- اسماعیل صادق الوعد ۲۵- عیسی
- ۲۶- محمد صلی الله علیه و آله و سلم

البته در آیات دیگری از قرآن کریم می بینید که انبیائی دیگر نه به اسم بلکه با توصیف و کنایه ذکر شده اند:

« ا لم تر الی الملا من بنی اسرائیل من بعد موسی اذ قالوا لنبی لهم ابعث لنا ملکاً! »

(۲۴۶/بقره) که مربوط است به جناب صموئیل و طالوت

« او کالذی مر علی قریه و هی خاویه علی عروشها! » (۲۵۹/بقره) که مربوط است به

داستان جناب عزیر ، که صد سال به خواب رفت و دوباره زنده شد .

« اذ ارسلنا الیهم اثنین فکذبوهما فعزنا بثالث! » (۱۴/یس) که مربوط به حواریون

عیسی (ع) است و آیه:

« فوجدا عبدا من عبادنا آتیناه رحمۃ من عندنا و علمناه من لدنا علماً! » (۶۵/کهف)

که مربوط است به داستان جناب خضر البته افراد دیگری هم هستند که قرآن کریم نامشان را آورده ولی نفرموده جزء انبیا بوده اند ، مانند همسفر موسی که قرآن تنها در باره اش فرموده: « و اذ قال موسی لفتیه! » (۶۰/کهف) و مانند ذی القرنین و عمران پدر مریم .

و سخن کوتاه اینکه در قرآن کریم برای انبیا عدد معینی معین نکرده و عده آنان در روایات هم مختلف آمده، مشهورترین آنها روایت ابی ذر از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم است ، که فرموده انبیا صد و بیست و چهار هزار نفر ، و رسولان ایشان سیصد و سیزده نفر بودند .

البته این را هم باید دانست که سادات انبیا یعنی اولوا العزم ایشان که دارای شریعت بوده اند پنج نفرند:

- ۱ - نوح ۲ - ابراهیم ۳ - موسی ۴ - عیسی ۵ - محمد صلی الله علیه و آله و سلم

که قرآن در باره آنان فرموده:

« فاصبر کما صبر اولوا العزم من الرسل! » (۳۵/احقاف)

و به زودی خواهد آمد که معنای عزم در أولوا العزم عبارت است از ثبات بر عهد نخست، که از ایشان گرفته شد و اینکه آن عهد را فراموش نمی‌کنند، همان عهدی که در باره‌اش فرمود: «و اذ اخذنا من النبیین میثاقهم و منک و من نوح و ابراهیم و موسی و عیسی بن مریم و اخذنا منهم میثاقا غلیظا!» (۷/احزاب) و نیز فرمود: «و لقد عهدنا الی آدم من قبل فَنسِی و لم نجد له عزمًا!» (۱۱۵/طه)

و هر یک از این پنج پیامبر صاحب شریعت و کتاب است چنانکه خداوند فرموده: «شرع لکم من الدین ما وصی به نوحا و الذی اوحینا الیک و ما وصینا به ابراهیم و موسی و عیسی...!» (۱۳/شوری) و نیز فرمود:

«ان هذا لفی الصحف الاولی صحف ابراهیم و موسی!» (۱۸ و ۱۹/اعلی) و نیز فرمود: «انا انزلنا التوریه فیها هدی و نور یحکم بها النبیون - تا آنجا که می‌فرماید - و قفینا علی آثارهم بعیسی بن مریم مصدقا لما بین یدیه من التوریه و آتیناه الانجیل فیه هدی و نور - تا آنجا که می‌فرماید - و انزلنا الیک الکتاب بالحق مصدقا لما بین یدیه من الکتاب و مهیمنا علیه فاحکم بینهم بما انزل الله و لا تتبع اهوائهم عما جاءک من الحق لکل جعلنا منکم شرعاً و منهجا و لو شاء الله لجعلکم امهً واحدهً و لکن لیبلوکم فیما آتیکم!» (۴۴ تا ۴۸/مائده)

و این آیات بیان می‌کند که اولوا العزم دارای شریعت بوده‌اند و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم کتاب داشته‌اند، اما کتاب نوح در سابق توجه فرمودید که آیه شریفه: «کان الناس امهً واحدهً...!» به انضمام با آیه: «شرع لکم من الدین ما وصی به نوحا!» (۱۳/شوری) بر آن دلالت داشتند و این معنا یعنی انحصار شریعت و کتاب در پنج پیغمبر نام برده منافات ندارد با اینکه به حکم آیه: «و آتینا داود زبوراً!» (۱۶۳/نسا) داود علیه‌السلام هم کتابی داشته باشد و همچنین آدم و شیث و ادریس که به حکم روایات دارای کتاب بوده‌اند، برای اینکه کتاب نامبردگان کتاب شریعت نبوده.

این را هم باید دانست که یکی از لوازم نبوت وحی است، و وحی نوعی سخن گفتن خدا است، که نبوت بدون آن نمی‌شود، چون در آیه: «انا اوحینا الیک کما اوحینا الی نوح و النبیین من بعده!» (۱۶۳/نسا) وحی را به تمامی انبیا نسبت داده است.

المیزان ج: ۲ ص: ۲۰۹

بحث فلسفی در مسئله نبوت عامه

مسئله نبوت عامه از این نظر که خود یک نحوه تبلیغ احکام و قوانین تشریح شده است و قوانین تشریح شده اموری است اعتباری نه حقایقی خارجی، هر چند مساله‌ای است مربوط به علم کلام نه علم فلسفه که از حقایق خارجی و عینی بحث می‌کند و

کاری به امور اعتباری ندارد .

و لیکن از یک نقطه نظر دیگر مساله فلسفی هم هست ، برای اینکه مواد قانون دینی که یا معارف اصولی است و یا احکام اخلاقی است و یا دستورات عملی ، هر چه باشد با نفس انسان سروکار دارد ، چون غرض از تشریح این قوانین اصلاح نفس بشر است ، می خواهد با تمرین روزانه ملکات فاضله را در نفس رسوخ دهد .

آری علوم و ملکات به نفس انسانی صورتی می دهد ، که یا هم سنخ با سعادت او است و یا مایه شقاوت او ، علی ای حال تعیین راه سعادت و شقاوت انسان و قرب و بعدش از خدای سبحان به عهده همین صورتهای است .

زیرا انسان بواسطه اعمال صالحه و عقائد حقه و صادقانه برای نفس خود کمالاتی کسب می کند ، که تنها می تواند با قرب به خدا و رضوان و بهشت او ارتباط داشته باشد و نیز بواسطه اعمال زشت و عقائد خرافی و باطل برای نفس خود صورتهائی درست می کند ، که جز با دنیای فانی و زخارف ناپایدار آن ارتباطی ندارد و این باعث می شود که بعد از مفارقت از دنیا و از دست رفتن اختیار مستقیماً به دار البوار و دوزخ و آتش درآید ، چون صور نفسانی او جز با آتش نمی تواند رابطه داشته باشد و این خود سیری است حقیقی .

و بنا بر این پس مساله نبوت از این نظر یک مساله حقیقی خواهد بود و حجتی هم که ما در بیان سابق در باره نبوت عامه آوردیم و آن را از کتاب خدای عزیز استفاده کردیم یک دلیل نقلی نبود بلکه حجتی بود عقلی و برهانی .

توضیح اینکه این صورتهای که گفتیم در اثر تکرار عمل پیدا می شود ، صورتهائی است برای نفس انسان ، انسانی که در راه استکمال قرار گرفته و در اینکه انسان موجودی است حقیقی و یکی از انواع موجودات و دارای آثار وجودیه خارجی ، هیچ حرفی نیست و این انسان از ناحیه علل فیاضه که به هر موجودی قابلیت برای رسیدن به کمالش می دهد دارای چنین قابلیت هست که به آخرین مرحله کمال وجودیش برسد ، و این معنا را هم تجربه اثبات کرده و هم برهان .

و چون چنین است پس بر خدائی که واجب الوجود و تام الافاضه است ، واجب است برای هر نفسی که استعداد رسیدن به کمالی را دارد افاضه ای کند و شرایطی فراهم آورد ، تا آن نفس به کمال خود برسد و آنچه بالقوه دارد بالفعل شود و این کمال هر چه می خواهد باشد ، البته اگر نفس دارای صفات پسندیده ای باشد این کمال سعادت خواهد بود و اگر دارای رذائلی و هیاتی نازیبا بود ، البته این کمال کمال در شقاوت خواهد بود .

و از آنجائی که این ملکات و این صورتها که برای نفس پیدا می‌شود از راه افعال اختیاریه او و افعال اختیاریه او هم از راه اعتقاد به درستی و نادرستی و خوف از نادرستی و رجاء به درستی و رغبت به منافع و ترس از ضررها منشا می‌گیرد لا جرم آن افاضه خدائی لازم است متوجه به دعوت دینی شود و خدای تعالی از راه دعوت‌های دینی و بشارت و انذار و تخویف و تطمیع، بشر را به اعمال صالح وادار و از اعمال زشت دور بدارد، تا این دعوت‌های دینی مایه شفای مؤمنین گشته، سعادتشان بوسیله آن به کمال برسد و از سوی دیگر مایه خسارت ستمگران گشته، شقاوت آنان هم تکمیل گردد و چون دعوت احتیاج به داعی دارد تا متعهد و مسؤول این دعوت شود، لا جرم باید انبیائی برگزیند، اینجاست که بحث فلسفی ما به مساله نبوت عامه منتهی می‌گردد.

حال ممکن است بگوئی: در این دعوت همان عقل خود انسانها که پیغمبر باطنی ایشان است کافی است، چون عقل هم می‌گوید انسان در اعتقاد و عمل باید راه حق را پیروی کند و طریق فضیلت و تقوا را پیش گیرد، دیگر چه احتیاجی به انبیا هست، چه رسد به اینکه مساله نبوت سر از فلسفه در آورد.

در پاسخ می‌گوئیم: آن عقلی که انسان را به حق دعوت می‌کند عقل عملی است، که به حسن و قبح حکم می‌کند و برای ما مشخص می‌کند چه عملی حسن و نیکو و چه عملی قبیح و زشت است، نه عقل نظری که وظیفه‌اش تشخیص حقیقت هر چیز است و بیانش در سابق گذشت و عقل عملی مقدمات حکم خود را از احساسات باطنی می‌گیرد، که در هر انسانی در آغاز وجودش بالفعل موجود است و احتیاج به اینکه فعلیت پیدا کند ندارد و این احساسات همان قوای شهویه و غضبیه است و اما قوه ناطقه قدسیه در آغاز وجود انسان بالقوه است و هیچ فعلیتی ندارد و ما در سابق هم گفتیم: که این احساسات فطری خودش عامل اختلاف است.

و خلاصه کلام اینکه آن عقل عملی که گفتیم مقدمات خود را از احساسات می‌گیرد و بالفعل در انسان موجود است نمی‌تواند و نمی‌گذارد که عقل بالقوه انسان مبدل به بالفعل گردد، همچنانکه ما وضع انسانها را به چشم خود می‌بینیم که هر قوم و یا فردی که تربیت صالح ندیده باشد، به زودی به سوی توحش و بربریت متمایل می‌شود، با اینکه همه انسانهای وحشی، هم عقل دارند و هم فطرتشان علیه آنان حکم می‌کند، ولی می‌بینیم که هیچ کاری صورت نمی‌دهند، پس ناگزیر باید بپذیریم که ما ابناء بشر هرگز از نبوت بی‌نیاز نیستیم، چون نبی کسی است که از ناحیه خدا مؤید شده و عقل خود ما نیز نبوتش را تایید کرده باشد.

بحث اجتماعی در نبوت عامه

حال اگر بگوئیم: بر فرض اینکه عقل بشر به تنهایی نتواند در فرد فرد بشر و یا در تک تک اقوام، در همه تقادیر عمل کند و راه بشر را پیش پایش روشن سازد و لیکن طبیعت سودجوی بشر دائماً متمایل به آن جانبی است که صلاح خود را در آن سو می‌بیند، اجتماعی هم که تابع طبیعت است، افراد خود را به همان سو هدایت می‌کند، پس بالاخره اجتماع انسان هیات صالحه‌ای به خود خواهد گرفت، که در آن هیات سعادت افراد اجتماع تامین می‌شود و این همان اصل معروف است که می‌گویند انسان تابع محیط است، آری واکنشها و تاثیرهای متقابل که جهات متضاد در یکدیگر دارند، بالاخره کار اجتماع را به صلاحی مناسب محیط زندگی انسانی می‌کشاند و در نتیجه سعادت نوع را در صورتی که افرادش مجتمع باشند به سوی نوع جلب می‌کند.

شاهد این معنا این است که هم خود مشاهده می‌کنیم و هم تاریخ می‌گوید: که اجتماعات لا یزال رو به سوی تکامل داشته و همواره در جستجوی صلاح و بهتر شدن بوده و به سوی سعادت می‌گردد که در ذائقه انسان لذیذ است متوجه است.

بعضی از اجتماعات به این آرزوی خود رسیده‌اند، مانند جامعه سوئیس و بعضی در طریق رسیدن به آنند و هنوز شرایط کمال برایشان فراهم نشده، مانند سایر دولت‌ها که بعضی نزدیک به رسیدنند و بعضی فاصله‌شان زیاد است.

در پاسخ می‌گوئیم: اینکه طبیعت به سوی کمال و سعادت است، چیزی نیست که کسی بتواند آن را انکار کند چون اجتماعی که سروکارش منتهی به طبیعت است حالش حال طبیعت است، در اینکه مانند طبیعت متوجه به سوی کمال است و لیکن آن حقیقتی که جا دارد مورد دقت قرار گیرد، این است که این تمایل و توجه مستلزم آن نیست که کمال و سعادت حقیقیش فعلیت هم داشته باشد، گفتگوی شما در باره کمال شهوی و غضبی انسان است، که ما در سابق گفتیم این کمال در انسان فعلیت دارد، آنکه در انسان بالقوه است و همه تکاپوی زندگیش به دنبال آن است، آن سعادت حقیقی است، شاهدش عینا، همان شاهی است که خود شما به آن استشهاد کردید، که اجتماعات متمدن گذشته و حاضر همه به سوی کمال متوجه بوده و هستند، همه می‌خواهند به مدینه فاصله و سعیده برسند، چیزی که هست بعضی به آن نزدیک شده‌اند و بعضی دیگر هنوز دورند.

آری آن کمال و سعادت می‌بینیم که ما در اجتماعات، نامبرده می‌بینیم کمال و سعادت

جسمی است و کمال جسمی کمال انسان نیست، چون انسان در همان جسمانیت خلاصه نمی‌شود، بلکه او مرکب است از جسمی و روحی و مؤلف است از دو جهت مادیت و معنویت، او حیاتی در بدن دارد، و حیاتی بعد از مفارقت از بدن، آری او فنا و زوال ندارد، او احتیاج به کمال و سعادت دارد که در زندگی آخرت خود به آن تکیه داشته باشد، پس این صحیح نیست که کمال جسمی او را که اساسش زندگی طبیعی او است کمال او و سعادت او بخوانی، و حقیقت انسان را منحصر در همین حقیقت بدانی.

پس روشن شد که اجتماع به حسب تجربه متوجه است به سوی فعلیت کمال جسمانیش، نه کمال انسانی و اگر منظور شما این است که انسان به حسب طبیعت به سوی کمال حقیقی و سعادت واقعی هدایت شده (نه کمال جسمانی که اگر تقویت شود، انسانیتش هلاک گشته، آن واقعیت دو گونه‌اش مبدل به یک گونه آنهم حیوانیت شده، و در نتیجه از صراط مستقیم گمراه می‌گردد!) اشتباه کرده‌اید، برای اینکه چنین کمالی جز با تاییدی از ناحیه مساله نبوت و جز بوسیله هدایت الهیه حاصل نمی‌شود.

و اگر بگوئی: از دو حال بیرون نیست، یا این هدایت الهیه و دعوت نبویه که شما مدعی صحت آن هستید ارتباطی با هدایت تکوینی دارد و یا ندارد، اگر ارتباط داشته باشد، باید تاثیرش در اجتماعات بشری فعلیت داشته باشد، همانطور که هدایت تکوینی انسان و بلکه هر موجود مخلوقی به سوی منافع وجودش امری است فعلی و جاری در خلقت و تکوین، پس باید همه اجتماعات دارای هدایت انبیا باشند و عینا مانند سایر غرائزی که در همه افراد بشر جاری است جریان داشته باشد و اگر ارتباطی با هدایت تکوینی نداشته باشد، که دیگر معنا ندارد آن را هدایت به سوی کمال حقیقی و اصلاح حقیقی بخوانی، چون اجتماعات بشری چنین هدایتی را نمی‌پذیرد.

پس ادعای اینکه تنها مساله نبوت می‌تواند اختلافات زندگی را برطرف کند، صرف فرضیه‌ای است که قابل انطباق با حقیقت و واقع نیست.

در پاسخ می‌گوئیم: اولاً هدایت الهیه و دعوت نبویه ارتباط با هدایت تکوینی دارد و آثارش در تربیت انسانها مشهود و معاین است، بطوریکه کسی نمی‌تواند آنرا انکار کند، مگر لجبازی که سر ناسازگاری داشته باشد، برای اینکه در تمامی اعصار که این هدایت در بشر ظاهر شده، میلیونها نفر را که به آن دعوت ایمان آورده و منقاد آن شدند، برای رسیدن به سعادت تربیت کرده و چند برابر آن را هم به خاطر انکار و ردشان به شقاوت کشانیده.

علاوه بر بعضی اجتماعات دینی که احیانا تشکیل شده و به صورت مدینه فاضله‌ای در آمده است، از این هم که بگذریم عمر دنیا که هنوز تمام نشده و عالم

انسانی منقرض نگشته ، از کجا که تحولات اجتماع انسانی روزی کار انسان را به تشکیل اجتماعی دینی و صالح نکشاند ، اجتماعی که زندگی انسانها در آن ، زندگی انسان حقیقی باشد و انسان به سعادت فضائل و اخلاق راقیه برسد ، روزی که در روی زمین جز خدا چیزی پرستیده نشود و اثری از ظلم و رذائل باقی نماند و ما نمی‌توانیم مثل چنین تاثیر عظیمی را نادیده گرفته و بی‌اعتنا از کنارش بگذریم .

و ثانياً بحثهای اجتماعی و همچنین علم روانکاو و علم اخلاق این معنا را ثابت کرده که افعالی که از انسان سر می‌زند ، ارتباطی با احوال درونی و ملکات اخلاقی دارد و از سرچشمه صفات نفسانی تراوش می‌کند و در عین حال تاثیری متقابل در نفس دارد . پس افعال در عین اینکه آثار نفس و صفات نفس هستند ، در نفس و صفات آن اثر هم می‌گذارند و از این مطلب مسلم دو اصل استنتاج می‌شود ، یکی سرایت صفات و اخلاق و یکی هم اصل وراثت آنها ، در اصل اول وجود صفات و اخلاق بوسیله سرایت در عمل وسعت عرضی پیدا می‌کند و در اصل دوم بقای وجود آنها بوسیله وراثت وسعت طولی می‌یابد .

(ساده‌تر بگویم عمل آدمی مطابق و هم سنخ نفس او صادر می‌شود هر قدر نفس دارای صفات کاملتری باشد عمل دارای کیفیت بیشتری از حسن می‌گردد و این همان وسعت عرضی است و در اثر تکرار اینگونه اعمال ملکات فاضله رسوخ بیشتری در نفس پیدا می‌کند و در نتیجه صدور اینگونه اعمال دوام و بقای بیشتری می‌یابد و این همان وسعت طولی است. مترجم)

پس چنین دعوت عظیمی که همواره دوش به دوش بشر و از قدیمی‌ترین عهد بشریت چه قبل از ضبط تاریخ و چه بعد از آن همراه بشر بوده و بشر آن را پذیرفته حتماً اثر عمیقی در زندگی اجتماعی بشر داشته و در تهذیب اخلاق بشر و تقویت صفات پسندیده او اثر گذاشته و گرنه مورد قبول او واقع نمی‌شد ، پس دعوت دینی بدون شک آثاری در نفوس داشته حتی در آن اکثریتی که آنرا نپذیرفته و به آن ایمان نیاوردند .

آری حقیقت امر این است که این تمدنی که ما فعلاً در جوامع مرفعی بشر می‌بینیم ، همه از آثار نبوت و دین است ، که این جوامع آن را به وراثت و یا تقلید به دست آورده‌اند ، از روزی که دین در میان بشر پیدا شد و امت‌ها و جماعت‌های بسیاری خود را متدین به آن دانستند ، از همان روز علاقه به اخلاق فاضله و عشق به عدالت و صلاح در بشر پیدا شد ، چون غیر از دین هیچ عامل دیگری و هیچ داعی دیگری بشر را به داشتن ایمان و اخلاق فاضله و عدالت و صلاح دعوت نکرده .

پس آنچه از صفات پسندیده در امروز در میان اقوام و ملل می‌بینیم ، هر قدر هم

اندک باشد بطور قطع از بقایای آثار و نتایج آن دعوت است، چون اجتماعاتی که در بشر پیدا شده و سیستم‌هایی که برای خود اتخاذ کرده، بطور کلی سه قسم سیستم است و چهارمی ندارد.

۱- سیستم استبداد است، که جامعه را در تمامی شؤون انسانیت محکوم به اسارت و بردگی می‌کند.

۲- سیستم پارلمانی است که در آن قوانین مدنی در میان مردم حکمفرماست و قلمرو این قوانین تنها افعال مردم است و در اخلاق و امور معنوی بشر را آزاد گذاشته و بلکه به آزادی در آن دعوت هم می‌کند.

۳- سوم دین است که بشر را در جمیع شؤون مادی و معنوی دعوت به صلاح می‌کند، هم در اعتقادات و هم در اخلاق و هم در رفتار.

بنابر این اگر در دنیا امید خیر یا سعادت‌ی باشد، باید از دین و تربیت دینی امید داشت و در آن جستجو کرد، شاهد این معنا ملل راقیه دنیای عصر حاضر است که می‌بینیم اساس اجتماع را کمالات مادی و طبیعی قرار داده و مساله دین و اخلاق را مهمل گذاشته‌اند و می‌بینیم با اینکه اصل فطرت را دارند، مع ذلک فضائل انسانی از قبیل صلاح و رحمت و محبت و صفای قلب و غیره را از دست داده‌اند و احکام فطرت را از یاد برده‌اند و اگر اصل فطرت در اصلاح بشر کافی بود و همانطور که گفتیم صفات انسانی از بقایای موروثی دین نبود، نمی‌بایستی کار بشر به این توحش بکشد و نباید هیچ یک از فضائل انسانی را از دست داده باشد.

علاوه بر اینکه تاریخ راستگوترین شاهد است بر اینکه تمدن غرب و پیشرفت کشورهای مسیحی اقتباس‌هایی است که مسیحیان بعد از جنگ‌های صلیبی از قوانین عامه اسلامی کرده، و بوسیله آن پیشرفت کردند و خود مسلمانان آن قوانین را پشت سر انداختند، آنان پیشرفت کردند و اینان عقب ماندند، که اگر بخواهیم بیشتر در اینجا قلمفرسائی کنیم دامنه کلام بسیار وسیع می‌شود.

ولی سخن را کوتاه کرده می‌گوئیم: این دو اصلی که گفته شد، یعنی اصل سرایت و اصل وراثت، تقلیدی است چون انسان دارای این غریزه است، که می‌خواهد سنت و سیره‌ای را که با آن انس گرفته محفوظ نگهدارد و این دو اصل تقلیدی همانطور که باعث نفوذ سنت‌های غیر دینی می‌شوند، باعث نفوذ سنت‌های دینی نیز می‌شوند و این خود تأثیری است فعلی.

حال اگر بررسی: بنا بر این دیگر فطرت چه نقشی دارد، وقتی سعادت بشر به دست مساله نبوت تأمین می‌شود، دیگر نباید فطرت تأثیری داشته باشد و حال آنکه

می‌بینیم تشریح دینی هم اساس کار خود را فطرت بشر قرار داده و انبیا ادعا می‌کنند که قوانین دینیشان بر طبق فطرت است .

در پاسخ می‌گوئیم : همان بیانی که در سابق برای ارتباط فطرت با سعادت و کمال انسان گذراندیم ، در پاسخ از این شبهه کافی است ، برای اینکه سعادت و کمالی که نبوت برای انسان جلب می‌کند ، امری خارج از این نوع ، و بیگانه از فطرت او نیست ، چون خود فطرت نیز آن کمال را تشخیص می‌دهد .

چیزی که هست این تشخیص به تنهایی کافی نیست که آن کمال بالقوه را بالفعل کند ، بدون اینکه معینی او را اعانت و یاری کند و این معین که می‌تواند فطرت را در رسیدن به آن کمال یاری دهد یعنی حقیقت نبوت ، نیز امری خارج از انسانیت و کمال انسانیت نیست ، که مانند سنگی که در دست انسانی قرار گرفته چیزی خارج از ذات انسان و منضم به انسان باشد ، چون اگر اینطور بود ، آنچه هم از ناحیه نبوت عاید انسان شده ، باید چیزی بیگانه از انسان و سعادت و کمال او باشد و نظیر سنگینی‌ای باشد که در مثال مزبور آن سنگ به سنگینی انسان می‌افزاید و هیچ ربطی به سنگینی خود او ندارد .

بلکه آن فایده و اثری که از ناحیه نبوت عاید انسان می‌شود نیز کمال فطری انسان است کمالی است که در نهاد این نوع ذخیره شده و شعوری خاص و ادراکی مخصوص است که در حقیقت ذات بشر نهفته بوده و تنها آحادی از بشر می‌توانند به آنها پی‌برند که مشمول عنایت الهیه قرار گرفته باشند ، همچنانکه می‌بینیم کسانی از افراد بشر می‌توانند لذت نکاح و زناشوئی را درک کنند ، که به سن بلوغ رسیده باشند و آنهایی که به این سن نرسیده‌اند ، با اینکه استعداد این درک در آنها هست ، ولی نمی‌توانند آن را درک و لمس کنند ، آری هر چند که تمامی افراد بشر از بالغ و غیر بالغ در فطرت انسانیت مشترکند و هر چند که درک شهوت درکی است فطری ، اما فعلیت آن تنها مخصوص افراد بالغ است .

و سخن کوتاه اینکه نه حقیقت نبوت امری است زاید بر انسانیت انسانی که نبی خوانده می‌شود و خارج از فطرت او و نه آن سعادت‌تی که سایر افراد امت را به سوبش می‌خواند ، امری است خارج از انسانیت و فطرت امت و بیگانه از آنچه وجود انسانیشان با آن مانوس است و گرنه آن سعادت نسبت به ایشان سعادت و کمال نبود.

در اینجا ممکن است بگوئی بنا بر این بیان اشکال دوباره متوجه مساله نبوت می‌شود ، چون بنا بر این توجیه که گفتید نبوت خارج از فطرت نیست پس همان فطرت برای هدایت خلق کافی است .

چون خلاصه بیان شما این شد که اولاً فطرت انسانی او را به تمدن و سپس به اختلاف می‌کشاند و در ثانی همین فطرت در بعضی از افراد برجسته از صلحا که فطرتشان مستقیم و عقولشان از اوهام و هوا و هوسها و رذائل اخلاق پاک است آنان را به راه و روشی که مایه صلاح اجتماع و سعادت بشریت است هدایت می‌کند و در نتیجه ایشان قوانینی وضع می‌کنند که زندگی دنیا و آخرت بشر را اصلاح می‌کند، چون بنا بر این بیان، نبی عبارت شد از انسان صالحی که در او نبوغی اجتماعی وجود دارد.

در پاسخ می‌گوئیم: خیر، ما نمی‌خواستیم این را بگوئیم و این گفته تفسیری است که با حقیقت نبوت و آثار آن منطبق نیست.

اولاً برای اینکه این فرضیه‌ای است که بعضی علمای اجتماع که هیچ آگهی و تخصصی در مسائل دینی و معارف مربوط به مبدأ و معاد ندارند فرض کرده و گفته‌اند: نبوت نبوغ خاصی است اجتماعی که از استقامت فطرت و سلامت عقل ناشی می‌شود و این نبوغ او را وادار می‌کند در حال اجتماع و آنچه مایه اصلاح اجتماعاتی است که دستخوش اختلال نظام شده و آنچه مایه سعادت انسان اجتماعی است تفکر کند.

و آن وقت این نابغه اجتماعی را پیغمبر خوانده و فکر صالحی که از قوای فکریه او ترشح می‌کند وحی نامیده و قوانینی را که او به منظور اصلاح جامعه آورده است دین خوانده و روح پاک او را که این افکار را به قوای فکریه او می‌دهد روح الامین نامیده، چون طهارت روح او نمی‌گذارد که هوا و هوس خود را پیروی نموده، در نتیجه به بشریت خیانت کند (البته ملهم حقیقی را خدای سبحان دانسته) و نیز آن کتابی که مشتمل بر افکار عالیه و پاک او است، کتاب آسمانی، و قوای طبیعی، و یا جهات داعیه به خیر را ملائکه و نفس اماره به سوء و یا قوا و یا جهات داعیه به شر و فساد را شیطان خوانده و بهمین قیاس تمامی مسائل نبوت را با مسائل طبیعی توجیه کرده است.

و حال آنکه این فرضیه فاسد است و ما در بحثی که پیرامون اعجاز داشتیم گفتیم باید نبوت به این معنا را یک بازی سیاسی نامید، نه نبوت الهی.

و باز در گذشته گفتیم: این فکری که آقایان نامش را نبوغ خاص نبوت نهاده‌اند از خواص عقل عملی است، که وظیفه‌اش تشخیص کارهای خیر از کارهای شر است، که کدام مصلحت دارد و کدام مفسده؟ و این عقل را همه عقلا دارند و یکی از هدایای فطرت است، که مشترک میان همه افراد انسان است.

و نیز گفتیم: این عقل عینا همان است که بشر را به اختلاف می‌کشاند و چیزی که مایه اختلاف است نمی‌تواند در عین حال وسیله رفع اختلاف شود، بلکه محتاج است به متممی که کار او را در رفع اختلاف تکمیل کند و توجه فرمودید که آن متمم باید

شعوری خاص باشد که به حسب فعلیت مختص به بعضی از آحاد انسان باشد ، تا بوسیله آن شعور مرموز به سوی سعادت حقیقی انسان در معاش و معادش هدایت شود .
از اینجا روشن گردید که این شعور از سنخ شعور فکر نیست ، به این معنا که آن نتایج فکری که انسان از راه مقدمات عقلیه اش به دست می آورد ، غیر شعور نبوی است و طریق آن غیر طریق این است .

و روانکاوانی که پیرامون خواص نفس بحث می کنند شکی در این معنا ندارند که در آدمی شعوری هست نفسی و باطنی، که چه بسا در آحادی از افراد انسان پیدا می شود و دری از غیب به رویش می گشاید از عالمی که ورای این عالم است و در نتیجه به عجاییبی از معارف و معلومات دست می یابد ، ورای آنچه در دسترس عقل و فکر است و تمامی علمای نفس چه قدمای دانشمندان اسلامی خودمان و چه روانکاوان عصر حاضر در اروپا از قبیل جمز انگلیسی و غیره به این حقیقت تصریح کرده اند .

پس معلوم شد که باب وحی نبوی غیر باب فکر عقلی است و نیز معلوم گردید که مساله نبوت و همچنین شریعت و دین و کتاب و فرشتگان و شیاطین را نمی توان با آن معانی که آقایان برای این عناوین کرده اند منطبق دانست .

و ثانیاً آنچه از کلمات خود انبیا که مدعی مقام نبوت و وحی بودند ، از قبیل محمد ، عیسی ، موسی ، ابراهیم و نوح علیهما السلام و غیر ایشان در دست است - با در نظر گرفتن اینکه این حضرات دعوی یکدیگر را تصدیق دارند - و نیز آنچه از کتب آنان باقی مانده ، مانند قرآن کریم ، صریح در خلاف این تفسیری است که آقایان برای نبوت و وحی ، نزول کتاب ، همچنین ملائکه و حقایق دیگر دینی کرده اند ، برای اینکه صریح کتاب و سنت اسلام و همچنین آنچه از انبیا علیهم السلام در باره این حقایق و آثارش به ما رسیده خارج از سنخ طبیعی و نشاء ماده و حکم حس است و خلاصه حقایقی است که اگر بخواهیم با اسرار طبیعی توجیهش کنیم ، تاویلی کرده ایم که طبیعت کلام آنان آن را نمی پذیرد و ذوق هیچ شنونده ای آن را نمی پسندد .

پس از آنچه گذشت این معنا روشن گردید که آنچه وسیله رفع اختلاف اجتماع انسانی است شعوری باطنی است ، که صلاح اجتماع را درک می کند و آن شعور باطنی نیروئی است که پیغمبران را از دیگران ممتاز می کند ، شعوری است غیر شعور فکری ، که تمامی افراد انسان در آن شریکند .

باز هم اگر برگردی و بگوئی : در سابق گفتیم : هر طریقه و روشی که فرض شود هادی انسان به سوی سعادت و کمال نوعی او است ، باید از راه ارتباط و اتحاد با فطرتش باشد نه اجنبی از فطرت او و چون سنگی در دست او و این شعور باطنی که شما برای

انبیا اثبات می‌کنند امری است خارق العاده که تک تک افراد انسان در خود چنان چیزی نمی‌یابند، و افراد انگشت‌شماری مدعی داشتن آن هستند و با این حال چگونه می‌تواند تمامی افراد بشر را به سوی صلاح و سعادت حقیقیشان هدایت کند؟ .

در پاسخ می‌گوئیم: در اینکه مساله نبوت امری خارق العاده است حرفی نیست و همچنین در اینکه شعور نبوت از قبیل ادراکات باطنی است و شعوری است پنهان از حواس ظاهری شکی نیست، لیکن عقل بشر نه منکر خارق العاده است و نه هر چیزی را که محسوس به حواس ظاهری نیست باطل و خالی از حقیقت می‌داند.

آن چیزی که عقل نمی‌پذیرد تنها امور محال است و هیچ دلیل عقلی بر محال بودن خارق العاده نداریم، بلکه خود عقل اینگونه امور و همچنین امور مستور از حواس ظاهری را اثبات می‌کند و راه برای اثباتش دارد.

آری عقل می‌تواند برای اثبات هر امر ممکن از دو طریق استدلال کند، یکی از طریق علل وجود آن، که این قسم استدلال را اصطلاحاً استدلال لمی می‌خوانند و دیگری از راه لوازم و آثار آن که این طریق را طریق انی می‌نامند، از این دو طریق وجود آن چیز را اثبات می‌کند: هر چند که به هیچ یک از حواس ظاهری محسوس نباشد.

نبوت را هم به همان معنائی که ما برای آن کردیم می‌توان به این دو طریق اثبات نمود، یک بار از طریق آثار و برکاتش که همان تامین سعادت دنیا و آخرت بشر است و نوبتی از طریق لوازمش، به این بیان که نبوت از آنجا که امری است خارق العاده قهراً برگشت ادعای آن از ناحیه کسی که مدعی نبوت است، به این ادعا است که آن خدائی که در ورای طبیعت است و اله طبیعت است و طبیعت را بطور کلی به سوی سعادتش و انسان را هم که نوعی از موجودات طبیعت است به سوی کمال و سعادتش هدایت می‌کند، در بعضی از افراد انسان تصرفی خارق العاده می‌کند، به این معنا که به او وحی می‌فرستد.

حال می‌گوئیم شما بر حسب فرض نبوت را پذیرفته‌اید تنها اشکالتان در این است که مردمی که شعور مرموز آن پیغمبر را ندارند، فطرتشان ارتباطی و اتحادی با دعوت او ندارد، چگونه ممکن است به نبوت او پی ببرند، تا او بتواند ایشان را به سوی کمال و سعادت حقیقیشان هدایت کند؟ .

حاصل جواب ما این شد که مردم به محضی که دعوی او را می‌شنوند: این معنا به ذهنشان می‌آید که اگر این شخص پیغمبر باشد، یعنی شخص خارق العاده باشد که خدای تعالی در او تصرفی خارق العاده کرده، باید کارهای خارق العاده دیگر هم صدورش از او ممکن باشد، چون به اصطلاح علمی معروف (حکم الامثال فیما یجوز و ما لا یجوز

واحد ، یعنی دو چیز که مثل همدیگرند اگر حکم یکی امکان و جواز باشد ، حکم آن دیگری هم همان است و اگر حکم یکی عدم امکان و جواز باشد ، در آن دیگری هم همان است.)

در مساله مورد بحث نیز وقتی بنا شد یک امر خارق العاده ممکن باشد ، باید خارق العاده‌های دیگر نیز ممکن باشد و این شخص خودش دعوی نبوت یعنی امری خارق العاده می‌کند ، پس باید خارق العاده‌هایی دیگر نیز برایش ممکن باشد ، و بتواند برای اثبات نبوت خود معجزه بیاورد ، معجزه‌های مربوط به نبوتش که هر بیننده‌ای که در نبوت او شک دارد ، با دیدن آن یقین به نبوت وی بکند و ما در بحث اعجاز در تفسیر آیه: «و ان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فاتوا بسوره من مثله من...!» (۲۳/بقره) در المیزان به قدر کفایت بحث کردیم .

حال اگر بگوئیم : گیرم که اختلاف بشر بوسیله این شعور مرموز که نامش وحی نبوت است و شخص پیغمبر آن را از راه آوردن معجزه اثبات کرد و مردم به حکم عقل خودشان محکوم به پذیرفتن آثار نبوت او یعنی دین و شریعت او شدند ، برطرف شد ، لیکن این سؤال باقی می‌ماند که از کجا بفهمیم این پیغمبر ایمن از اشتباه است و چه عاملی هست که می‌تواند او را در تشریعاتش از وقوع در اشتباه جلوگیری شود ، او هم فردی است از بشر ، همان طبیعت که سایر افراد دارند که احیانا دچار اشتباه می‌شوند ، او نیز دارد ، و معلوم است که ارتکاب خطا و اشتباه در مرحله تشریح دین و رفع اختلاف از اجتماع خود عین اختلاف اجتماعی است در اینکه از استکمال نوع انسانی جلوگیری شده و او را از راه سعادت و کمالش منحرف و گمراه می‌کند ، در نتیجه همان محذور دوباره و از نو برمی‌گردد .

در پاسخ می‌گوئیم : این سؤال مربوط به همان مساله عصمت انبیا است ، که بحث‌های گذشته صرفنظر از دلیل نقلی پاسخگوی آن است ، برای اینکه گفتیم آن عاملی که نوع انسان را آفرید و به سوی فعلیت کمال و در آخر به سوی این کمالی که گفتیم رفع اختلاف می‌کند سوق داد ، ناموس خلقت بود ، که عبارت است از رساندن هر نوع از انواع مخلوق به سوی کمال وجودی و سعادت حقیقیش ، آری آن سبب که باعث شد انسان در خارج وجودی حقیقی یابد ، مانند سایر انواع موجودات خارجی همان سبب او را به هدایت تکوینی خارجی به سوی سعادتش هدایت می‌کند .

این هم مسلم و معلوم است که امور خارجی از این جهت که خارجی هستند دچار خطا و غلط نمی‌شوند ، به این معنا که در وجود خارجی خطا و غلط نیست ، چون پر واضح است که آنچه در خارج است همان است که در خارج هست ، و خطا و غلط

جایش ذهن است، به این معنا که گاهی علوم تصدیقی و فکری با خارج تطبیق نمی‌کند و گاهی می‌کند، آنجا که تطبیق نمی‌کند می‌گوئیم: فلان مطلب غلط و اشتباه و یا فلان خبر دروغ است، و آنجا که تطبیق می‌کند، می‌گوئیم صحیح و راست است.

و وقتی فرض کردیم که آن چیزی که انسانها را به سوی سعادت و رفع اختلاف ناشی از اجتماعش هدایت می‌کند، ایجاد و تکوین است، قهرا باید اشتباه و خطائی در هدایتش مرتکب نشود، نه در هدایتش و نه در وسیله هدایتش، که همان روح نبوت و شعور مرموز وحی است، پس نه تکوین در ایجاد این شعور در وجود شخص نبی اشتباه می‌کند و نه خود این شعور که پدیده تکوین است، در تشخیص مصالح نوع از مفاسد آن و سعادتش از شقاوت دچار غلط و اشتباه می‌شود و اگر فرض کنیم خطا و غلطی در کارش باشد واجب است که تکوین این نقیصه را با امری که مصون از غلط و اشتباه است تدارک و جبران کند، پس واجب است بالاخره کار تکوین در این خصوص منتهی به امری شود که خطا و غلط در آن قرض نداشته باشد.

پس روشن گردید که روح نبوی به هیچ چیزی تعلق نمی‌گیرد، مگر آنکه عصمت همراه او هست و عصمت همان مصونیت از خطا در امر دین و شریعت تشریح شده است و این عصمت همانطور که در سابق هم اشاره کردیم غیر عصمت از معصیت است، چون این عصمت مربوط به تلقی وحی از خدای سبحان است و آن عصمت مربوط به مقام عمل و عبودیت است و مرحله سومی هم هست که آن عبارت است از عصمت در تبلیغ وحی و این دو قسم اخیر هر دو در طریق سعادت انسان تکوینی قرار دارند و بطور تکوین هم قرار دارند و چون گفتیم خطا و غلطی در تکوین نیست، پس هیچ پیغمبری در گرفتن وحی و هم در مرحله تبلیغ خطا ندارد.

از آنچه گذشت پاسخ از یک اشکال دیگری که در این مقام شده روشن می‌شود و آن اشکال این است که چرا نتوانیم این احتمال را بدهیم که این شعور باطنی یعنی وحی مانند شعور فطری که در همه انسانها هست در نسخه وجود مثل هم نباشند؟ همانطور که دومی محکوم تغیر و دستخوش تاثر است اولی نیز باشد؟

آری شعور فطری هر چند امری غیر مادی و قائم به نفس مجرد از ماده است، الا اینکه از جهت ارتباطش به ماده شدت و ضعف و بقا و بطلان را می‌پذیرد، همچنانکه در مورد افراد دیوانه و سفیه و ابله و کودن و سالخوردگانی که دچار ضعف شعور می‌شوند و سایر آفاتی که عارض بر قوای مدرکه می‌گردد مشاهده می‌کنیم، چه اشکال دارد که در باره شعور مرموز وحی هم احتمال دهیم و بگوئیم: هر چند امری است مجرد ولی هر چه باشد یک نحوه تعلقی به بدن مادی پیغمبر دارد و حتی به فرضی هم که قبول کنیم

که این شعور ذاتا غیر مادی است ، باز جلو این احتمال باز است ، که مانند شعور فکری تغییر و فساد را بپذیرد ، همینکه پای این احتمال به میان آید ، تمامی اشکالات قبلی مسلما عود می‌کند .

برای اینکه در پاسخ می‌گوئیم : ما در سابق روشن کردیم که این هدایت و سوق یعنی سوق نوع انسانی به سوی سعادت حقیقیه‌اش کار آفریدگار و به دست صنع و ایجاد خارجی است ، نه کار عقل فکری و عملی و گفتیم که فرض پیدایش خطا در وجود خارجی فرضی است بی‌معنا .

و اما اینکه گفتید : این شعور مرموز هم بخاطر تعلقش به بدن مادی در معرض تغییر و فساد است قبول نداریم که هر شعوری که متعلق به بدن باشد در معرض تغییر و فساد است بلکه آن مقداری که در این باره مسلم است ، همان شعور فکری است (و ما گفتیم که شعور نبوت از قبیل شعور فکری نیست!) به دلیل اینکه یک قسم از شعورها شعور و درک انسان نسبت به خودش است ، که نه بطلان می‌پذیرد و نه فساد ، و نه تغییر و نه خطا (حتی دیوانه و سفیه و سالخورده و ابله همه همواره علم به نفس خود دارند،) چون علم به نفس علم حضوری است و خود معلوم آن ، عین معلوم خارجی است و سخن بیشتر در باره این مطلب موکول به محل خودش در مباحث فلسفی است .

پس از آنچه تاکنون گفته شد چند مساله روشن گردید ، اول اینکه اجتماع انسانی همانطور که به سوی تمدن می‌رود به سوی اختلاف هم می‌رود .

دوم اینکه این اختلاف که قاطع الطریق سعادت نوع است با فرومولهای عقل فکری و قوانین مقرر آن از بین نمی‌رود و نخواهد رفت .

سوم اینکه تنها رافع این اختلاف ، شعور نبوی است ، که خدای سبحان آن را به آحادی از انسانها می‌دهد ، و بس .

چهارم اینکه سنخه این شعور باطنی که در انبیا هست غیر سنخه شعور فکری است که همه عقلا از انسانها در آن شریکند .

پنجم اینکه این شعور مرموز در ادراک عقائد و قوانین حیات بخشی که سعادت حقیقی انسانها را تضمین می‌کند ، دچار اشتباه نمی‌شود .

ششم اینکه این نتایج (که البته سه نتیجه آخر ، یعنی لزوم بعثت انبیا و اینکه شعور وحی غیر شعور فکری است و اینکه پیغمبر معصوم است و در تلقی و گرفتن وحی خطا نمی‌کند،) نتایجی است که ناموس عمومی عالم طبیعی آن را دست می‌دهد و ناموس عمومی عالم این است که هر یک از انواع موجوداتی که ما می‌بینیم به سوی سعادت و کمالش هدایت شده و هادی آنها همان علل هستی آنها است ، که هر

موجودی را به وسائل حرکت به سوی سعادتش و رسیدن به آن مجهز کرده ، بطوریکه هر موجودی می‌تواند سعادت خود را دریابد ، انسان هم یکی از انواع موجودات است ، او نیز مجهز به تمامی جهازی که بتواند بوسیله آن عقاید حقه و ملکات فاضله را دریابد ، و عمل خود را صالح کند و اجتماعی فاضل ترتیب دهد می‌باشد ، پس ناگزیر ناموس هستی باید این سعادت را در خارج برای او فراهم کرده باشد و بطور هدایت تکوینی او را به سوی آن سعادت هدایت کرده باشد ، آری بطور هدایت تکوینی که غلط و خطائی در آن راه نداشته باشد ، که بیانش گذشت .

المیزان ج : ۲ : ص : ۲۲۱

فصل چهارم

مفهوم لا اِكْرَاهَ فِي الدِّينِ

نفی دین اجباری

« لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ...! »

« هیچ اکراهی در این دین نیست، همانا کمال از ضلال متمایز شد...! » (۲۵۶/بقره)

« اکراه » به معنای آن است که کسی را به اجبار وادار به کاری کنند.

« رشد » به معنای رسیدن به واقع مطلب و حقیقت امر و وسط طریق است.

مقابل رشد کلمه « غی » قرار دارد ، که عکس آن را معنا می‌دهد ، بنابر این

رشد و غی اعم از هدایت و ضلالت هستند ، برای اینکه هدایت به معنای رسیدن به راهی

است که آدمی را به هدف می‌رساند و ضلالت هم نرسیدن به چنین راه است ولی ظاهراً

استعمال کلمه رشد در رسیدن به راه اصلی و وسط آن از باب انطباق بر مصداق است .

ساده‌تر بگویم : یکی از مصادیق رشد و یا لازمه معنای رشد ، رسیدن به چنین

راهی است ، چون گفتیم رشد به معنای رسیدن به وجه امر و واقع مطلب است و معلوم

است که رسیدن به واقع امر ، منوط بر این است که راه راست و وسط طریق را پیدا کرده

باشد ، پس رسیدن به راه ، یکی از مصادیق وجه الامر است .

پس حق این است که کلمه رشد معنائی دارد و کلمه هدایت معنائی دیگر ، الا

اینکه با اعمال عنایتی خاص به یکدیگر منطبق می‌شوند و این معنا واضح است و در

آیات زیر کاملاً به چشم می‌خورد:

« فان آنستم منهم رشداً ! » (۶/نسا)

« و لقد آتینا ابراهیم رشده من قبل ! » (۵۱/انبیا)

و همچنین کلمه غی و ضلالت به یک معنا نیستند ، بلکه هر یک برای خود

معنائی جداگانه دارند ، اما این دو نیز با اعمال عنایتی مخصوص ، در موردی هر دو با

یکدیگر منطبق می‌شوند و به همین جهت قبلاً گفتیم که ضلالت به معنای انحراف از راه

(با در نظر داشتن هدف و مقصد) است، ولی غی به معنای انحراف از راه با نسیان و فراموشی هدف است و غوی به کسی می‌گویند که اصلاً نمی‌داند چه می‌خواهد و مقصدش چیست.

و در جمله:

«لا اکراه فی الدین!»

دین اجباری نفی شده است، چون دین عبارت است از یک سلسله معارف علمی که معارفی عملی به دنبال دارد و جامع همه آن معارف، یک کلمه است و آن عبارت است از اعتقادات و اعتقاد و ایمان هم از امور قلبی است که اکراه و اجبار در آن راه ندارد، چون کاربرد اکراه تنها در اعمال ظاهری است، که عبارت است از حرکاتی مادی و بدنی (مکانیکی) و اما اعتقاد قلبی برای خود، علل و اسباب دیگری از سنخ خود اعتقاد و ادراک دارد و محال است که مثلاً جهل، علم را نتیجه دهد و یا مقدمات غیر علمی، تصدیقی علمی را بزیاید.

و در اینکه فرمود: «لا اکراه فی الدین!» دو احتمال هست، یکی اینکه جمله خبری باشد و بخواهد از حال تکوین خبر دهد و بفرماید خداوند در دین اکراه قرار نداده و نتیجه‌اش حکم شرعی می‌شود که: اکراه در دین نفی شده و اکراه بر دین و اعتقاد جایز نیست!

و اگر جمله‌ای باشد انشائی و بخواهد بفرماید که نباید مردم را بر اعتقاد و ایمان مجبور کنید، در این صورت نیز نهی مذکور متکی بر یک حقیقت تکوینی است و آن حقیقت همان بود که قبلاً بیان کردیم و گفتیم اکراه تنها در مرحله افعال بدنی اثر دارد، نه اعتقادات قلبی.

خدای تعالی دنبال جمله «لا اکراه فی الدین!» جمله «قد تبین الرشد من الغی!» را آورده، تا جمله اول را تعلیل کند و بفرماید که چرا در دین اکراه نیست و حاصل تعلیل این است که اکراه و اجبار - که معمولاً از قوی نسبت به ضعیف سر می‌زند - وقتی مورد حاجت قرار می‌گیرد که قوی و ما فوق (البته به شرط اینکه حکیم و عاقل باشد، و بخواهد ضعیف را تربیت کند)، مقصد مهمی در نظر داشته باشد، که نتواند فلسفه آن را به زیر دست خود بفهماند (حال یا فهم زیر دست قاصر از درک آن است و یا اینکه علت دیگری در کار است)، ناگزیر متوسل به اکراه می‌شود و یا به زبردست دستور می‌دهد که کورکورانه از او تقلید کند و ... و اما امور مهمی که خوبی و بدی و خیر و شر آنها واضح است و حتی آثار سوء و آثار خیری هم که به دنبال دارند، معلوم است، در چنین جایی نیازی به اکراه نخواهد بود، بلکه خود انسان یکی از دو طرف خیر و شر را انتخاب کرده و

عاقبت آن را هم (چه خوب و چه بد) می‌پذیرد و دین از این قبیل امور است ، چون حقایق آن روشن و راه آن با بیانات الهیه واضح است و سنت نبویه هم آن بیانات را روشن‌تر کرده پس معنی رشد و غی روشن شده و معلوم می‌گردد که رشد در پیروی دین و غی در ترک دین و روگردانی از آن است ، بنابر این دیگر علت ندارد که کسی را بر دین اکراه کنند .

و این آیه شریفه یکی از آیاتی است که دلالت می‌کند بر اینکه مبنا و اساس دین اسلام شمشیر و خون نیست ، و اکراه و زور را تجویز نکرده ، پس سست بودن سخن عده‌ای از آنها که خود را دانشمند دانسته ، یا متدین به ادیان دیگر هستند ، و یا به هیچ دیانتی متدین نیستند ، و گفته‌اند که : اسلام دین شمشیر است ، و به مساله جهاد که یکی از ارکان این دین است استدلال نموده‌اند ، معلوم می‌شود.

جواب از گفتار آنها در ضمن بحثی که قبلا پیرامون مساله قتال داشتیم گذشت ، در آنجا گفتیم که آن قتال و جهادی که اسلام مسلمانان را به سوی آن خوانده ، قتال و جهاد به ملاک زورمداری نیست ، نخواستہ است با زور و اکراه دین را گسترش داده و آن را در قلب تعداد بیشتری از مردم رسوخ دهد ، بلکه به ملاک حق مداری است و اسلام به این جهت جهاد را رکن شمرده تا حق را زنده کرده و از نفیس‌ترین سرمایه‌های فطرت یعنی توحید دفاع کند و اما بعد از آنکه توحید در بین مردم گسترش یافت و همه به آن گردن نهادند ، هر چند آن دین ، دین اسلام نباشد ، بلکه دین یهود یا نصارا باشد ، دیگر اسلام اجازه نمی‌دهد مسلمانی با یک موحد دیگری نزاع و جدال کند ، پس اشکالی که آقایان کردند ناشی از بی اطلاعی و بی توجهی بوده است .

در آیه شریفه، «جمله لا اکراه فی الدین!» اینطور تعلیل می‌شود ، که چون حق روشن است ، بنا بر این قبولاندن حق روشن ، اکراه نمی‌خواهد و این معنا چیزی است که حالش قبل از نزول حکم قتال و بعد از نزول آن فرق پیدا نمی‌کند پس روشنائی حق ، امری است که در هر حال ثابت است و نسخ نمی‌پذیرد .

فصل پنجم

فلسفه تشریح حکم ازدواج

بحث علمی درباره:

ضرورت و اهمیت ازدواج در جامعه بشری

نکاح و ازدواج از سنت‌های اجتماعی است که همواره و تا آنجا که تاریخ بشر حکایت می‌کند در مجتمعات بشری هر قسم اجتماعی که بوده دایر بوده و این خود به تنهایی دلیل بر این است که ازدواج امری است فطری (نه تحمیلی از ناحیه عادت و یا ضروریات زندگی و یا عوامل دیگر!)

علاوه بر این یکی از محکم‌ترین دلایلها بر فطری بودن ازدواج مجهز بودن ساختمان جسم (دو جنس نر و ماده) بشر به جهاز تناسل و توالد است. علاقه هر یک از این دو جنس به جذب جنس دیگر به سوی خود یکسان است، هرچند که زنان جهاز دیگری اضافه بر مردان در جسم و در روحشان دارند، در جسمشان جهاز شیر دادن و در روحشان عواطف فطری ملایم و این بدان جهت است که تحمل مشقت اداره و تربیت فرزند برایشان شیرین شود.

علاوه بر آنچه گفته شد چیز دیگری در نهاد بشر نهفته شده که او را به سوی محبت و علاقمندی به اولاد می‌کشاند و این حکم تکوینی را به وی می‌قبولاند که انسان با بقای نسلش باقی است و باورش می‌دهد که زن برای مرد و مرد برای زن مایه سکونت و آرامش است و وادارش می‌سازد که بعد از احترام نهادن به اصل مالکیت و اختصاص، اصل وراثت را محترم بشمارد و مساله تاسیس خانه و خانواده را امری مقدس بشمارد. و مجتمعاتی که این اصول و این احکام فطری را تا حدودی محترم می‌شمارند، چاره‌ای جز این ندارند، که سنت نکاح و ازدواج اختصاصی را به وجهی از وجوه بپذیرد،

به این معنا که پذیرفته‌اند که نباید مردان و زنان طوری با هم آمیزش کنند که انساب و شجره دودمان آنها در هم و بر هم شود و خلاصه باید طوری به هم درآمیزند که هر کس معلوم شود پدرش کیست، هر چند که فرض کنیم بشر بتواند - به وسایل طبی از مضرات زنا یعنی فساد بهداشت عمومی و تباهی نیروی تولید جلودگیری کند و خلاصه کلام اینکه اگر جوامع بشری ملتزم به ازدواج شده‌اند به خاطر حفظ انساب است هر چند که زنا، هم انساب را در هم و بر هم می‌کند و هم انسانها را به بیماری‌های مقاربتی مبتلا می‌سازد و گاهی نسل آدمی را قطع می‌کند و در اثر زنا مردان و زنانی عقیم می‌گردند .

اینها اصول معتبره‌ای است که همه امت‌ها آن را محترم شمرده و کم و بیش در بین خود اجرا می‌کردند، حال یا یک زن را به یک مرد اختصاص می‌دادند و یا بیشتر از یکی را هم تجویز می‌کردند و یا به عکس یک مرد را به یک زن و یا چند مرد را به یک زن و یا چند مرد را به چند زن، بر حسب اختلافی که در سنن امتها بوده، چون به هر تقدیر خاصیت نکاح را که همانا نوعی همزیستی و ملازمت بین زن و شوهر است محترم می‌شمردند .

بنا بر این پس فحشا و سفاح(زنا و بی عفتی) که باعث قطع نسل و فساد انساب است از اولین اموری است که فطرت بشر که حکم به نکاح می‌کند با آن مخالف است و لذا آثار تنفر از آن همواره در بین امت‌های مختلف و مجتمعات گوناگون دیده می‌شود، حتی امتهایی که در آمیزش زن و مردش آزادی کامل دارد و ارتباطهای عاشقانه و شهوانی را زشت نمی‌داند، از این عمل خود وحشت دارد و می‌بیند که برای خود قوانینی درست کرده‌اند، که در سایه آن، احکام انساب را به وجهی حفظ نمایند .

و انسان با اینکه به سنت نکاح اذعان و اعتقاد دارد و با اینکه فطرتش او را به داشتن حد و مرزی در شهوترانی محکوم می‌کند، در عین حال طبع و شهوت او نمی‌گذارد نسبت به نکاح پای بند باشد و مثلاً به خواهر و مادر خود و یا به زن اجنبی و غیره دست درازی نکند و یا زن به پدر و برادر و فرزند خود طمع نبندد، به شهادت اینکه تاریخ ازدواج مردان با مادران و خواهران و دختران و از این قبیل را در امت‌های بسیار بزرگ و مترقی (و البته منحط از نظر اخلاقی) ثبت کرده اخبار امروز نیز از تحقق زنا و گسترش آن در ملل متمدن امروز خبر می‌دهد، آن هم زنای با خواهر و برادر و پدر و دختر و از این قبیل .

آری طغیان شهوت، سرکش‌تر از آن است که حکم فطرت و عقل و یا رسوم و سنن اجتماعی بتواند آن را مهار کند و آنهایی هم که با مادران و خواهران و دختران خود ازدواج نمی‌کنند، نه از این بابت است که حکم فطرت به تنهایی مانعشان شده، بلکه

از این جهت است که سنت قومی، سنتی که از نیاکان به ارث برده‌اند چنین اجازه‌ای به آنان نمی‌دهد.

و خواننده عزیز اگر بین قوانینی که در اسلام برای تنظیم امر ازدواج تشریح شده و سایر قوانین و سننی که در دنیا دایر و مطرح است مقایسه کند و با دید انصاف در آنها دقت نماید، خواهد دید که قانون اسلام دقیق‌ترین قانون است و نسبت به تمامی شؤون احتیاط در حفظ انساب و سایر مصالح بشری و فطری، ضمانت بیشتری دارد و نیز خواهد دید که آنچه قانون در امر نکاح و ملحقات آن تشریح کرده، برگشت هم‌ه‌اش به دو چیز است: حفظ انساب، یا بستن باب زنا.

پس از میان همه زنانی که ازدواج با آنان حرام شده، یک طایفه به خاطر حفظ انساب به طور مستقیم تحریم شده و آن ازدواج (یا هم‌خوابگی و یا زنا) زنان شوهردار است، که به همین ملاحظه فلسفه حرمت ازدواج یک زن با چند مرد نیز روشن می‌شود، چون اگر زنی در یک زمان چند شوهر داشته باشد نطفه آنها در رحم وی مخلوط گشته، فرزندی که به دنیا می‌آید معلوم نمی‌شود فرزند کدام شوهر است، همچنان که فلسفه عده طلاق و اینکه زن مطلقه باید قبل از اختیار همسر جدید سه حیض عده نگه دارد، روشن می‌شود، که به خاطر در هم و بر هم نشدن نطفه‌ها است.

و اما بقیه طوایفی که ازدواج با آنها حرام شده یعنی همان چهارده صنفی که در آیات تحریم آمده ملاک در حرمت ازدواجشان تنها سد باب زنا است، زیرا انسان از این نظر که فردی از مجتمع خانواده است بیشتر تماس و سر و کارش با همین چهارده صنف است و اگر ازدواج با اینها تحریم نشده بود، کدام پهلوانی بود که بتواند خود را از زنا با آنها نگه بدارد، با اینکه می‌دانیم مصاحبت همیشگی و تماس بی پرده باعث می‌شود نفس سرکش در ورناندازی فلان زن کمال توجه را داشته باشد و فکرش در اینکه چه می‌شد من با او جمع می‌شدم تمرکز پیدا می‌کند و همین تمرکز فکر میل و عواطف شهوانی را بیدار و شهوت را به هیجان در می‌آورد و انسان را وادار می‌کند تا آنچه را که طبعش از آن لذت می‌برد به دست آورد و نفسش تاب و توان را در برابر آن از دست می‌دهد، و معلوم است که وقتی انسان در اطراف قرقگاه، گوسفند بچراند، خطر داخل شدن در آن برایش زیاد است.

لذا واجب می‌نمود که شارع اسلام تنها به نهی از زنا با این طوایف اکتفا نکند، چون همان طور که گفتیم مصاحبت دائمی و تکرار همه روزه هجوم و سوسه‌های نفسانی و حمله‌ور شدن هم بعد از هم نمی‌گذارد انسان با یک نهی خود را حفظ کند، بلکه واجب بود این چهارده طایفه تا ابد تحریم شوند و افراد جامعه بر اساس این تربیت دینی

بار بیایند ، تا نفرت از چنین ازدواجی در دلها مستقر شود و تا بطور کلی از این آرزو که روزی فلان خواهر یا دختر به سن بلوغ برسد ، تا با او ازدواج کنم مایوس گردند و علقه شهوتشان از این طوائف مرده و ریشه کن گردد و اصلا در دلی پیدا نشود و همین باعث شد که می‌بینیم بسیاری از مسلمانان شهوتران و بی بند و بار با همه بی بند و باری که در کارهای زشت دارند هرگز به فکرشان نمی‌افتد که با محارم خود زنا کنند ، مثلا پرده عفت مادر و دختر خود را بدرند ، آری اگر آن منع ابدی نبود هیچ خانه‌ای از خانه‌ها از زنا و فواحشی امثال آن خالی نمی‌ماند .

و باز به خاطر همین معنا است که اسلام با ایجاب حجاب بر زنان باب زنا در غیر محارم را نیز سد نمود و از اختلاط زنان با مردان اجنبی جلوگیری کرد و اگر این دو حکم نبود ، صرف نهی از زنا هیچ سودی نمی‌بخشید و نمی‌توانست بین مردان و زنان و بین عمل شنیع زنا حائل شود .

بنا بر آنچه گفته شد در این جا یکی از دو امر حاکم است ، زیرا آن زنی که ممکن است چشم مرد به او طمع ببندد یا شوهر دار است ، که اسلام به کلی ازدواج با او را تحریم نموده است و یا یکی از آن چهارده طایفه است که یک فرد مسلمان برای همیشه به یکبار ، از کام گرفتن با یکی از آنها نومید است و اسلام پیروان خود را بر این دو قسم حرمت تربیت کرده و به چنین اعتقادی معتقد ساخته ، به طوری که هرگز هوس آن را نمی‌کنند و تصورش را هم به خاطر نمی‌آورند .

مصدق این جریان وضعی است که ما امروز از امم غربی مشاهده می‌کنیم ، که به دین مسیحیت هستند و معتقدند به اینکه زنا حرام و تعدد زوجات جرمی نزدیک به زنا است و در عین حال اختلاط زن و مرد را امری مباح و پیش پا افتاده می‌دانند و کار ایشان به جایی رسیده که آنچنان فحشا در بین آنان گسترش یافته که حتی در بین هزار نفر یک نفر از این درد خانمانسوز سالم یافت نمی‌شود و در هزار نفر از مردان آنان یک نفر پیدا نمی‌شود که یقین داشته باشد فلان پسرش از نطفه خودش است و چیزی نمی‌گذرد که می‌بینیم این بیماری شدت می‌یابد و مردان با محارم خود یعنی خواهران و دختران و مادران و سپس به پسران تجاوز می‌کنند ، سپس به جوانان و مردان سرایت می‌کند و ... و سپس ، کار به جایی می‌رسد که طایفه زنان که خدای سبحان آنان را آفرید تا آرامش بخش بشر باشند و نعمتی باشند تا نسل بشر به وسیله آنها حفظ و زندگی او لذت بخش گردد ، به صورت دامی در آید که سیاستمداران با این دام به اغراض سیاسی و اقتصادی و اجتماعی خود نائل گردند و وسیله‌ای شوند که با آن به هر هدف نامشروع برسند هدفهایی که هم زندگی اجتماعی را تباه می‌کند و هم زندگی فردی را تا

آنجا که امروز می‌بینیم زندگی بشر به صورت مشتی آرزوهای خیالی در آمده و لهو و لعب به تمام معنای کلمه شده است و وصله جامه پاره از خود جامه بیشتر گشته است .

این بود آن پایه و اساسی که اسلام تحریم محرمات مطلق و مشروط از نکاح را بر آن پی نهاده و از زنان تنها ازدواج با محصنات را اجازه داده است .

و به طوری که توجه فرمودید تاثیر این حکم در جلوگیری از گسترش زنا و راه یافتن آن در مجتمع خانوادگی کمتر از تاثیر حکم حجاب در منع از پیدایش زنا و گسترش فساد در مجتمع مدنی نیست .

در سابق نیز به این حکمت اشاره کردیم و گفتیم : آیه شریفه « و ربائبکم اللاتی فی حجورکم! » (نسا/۲۳) از اشاره به این حکمت خالی نیست و ممکن هم هست اشاره به این حکمت را از جمله‌ای که در آخر آیات آمده است و فرموده:

« یرید الله ان یخفف عنکم و خلق الانسان ضعیفا! » (نسا/۲۸)

استفاده کرد ، چون تحریم این اصناف چهارده‌گانه از ناحیه خدای سبحان از آنجا که تحریمی است قطعی و بدون شرط ، و مسلمانان برای همیشه مایوس از کام‌گیری از آنان شده‌اند ، در حقیقت بار سنگین خویشتن‌داری در برابر عشق و میل شهوانی و کام‌گیری از آنان از دوششان افتاده ، چون همه این خواهش‌های تند و ملایم در صورت امکان تحقق آن است وقتی امکانش به وسیله شارع از بین رفته دیگر خواهشش نیز در دل نمی‌آید .

آری انسان به حکم اینکه ضعیف خلق شده نمی‌تواند در برابر خواهش‌های نفسی و دواعی شهوانی آن طاقت بیاورد ، خدای تعالی هم فرموده: « که ان کیدکن عظیم! » (یوسف/۲۸) و این از ناگوارترین و دشوارترین صبرها است ، که انسان یک عمر در خلوت و جلوت با یک زن یا دو زن و یا بیشتر نشست و برخاست داشته باشد و شب و روز با او باشد و چشم و گوشش پر از اشارات لطیف و شیرینی حرکات او باشد و آنگاه بخواهد در برابر وسوسه‌های درونی خود و هوسی که به آن زنان دارد صبر کند و دعوت شهوانی نفس خود را اجابت نکند ، با اینکه گفته‌اند حاجت انسان در زندگی دو چیز است : غذا و نکاح و بقیه حوایجش همه برای تامین این دو حاجت است و گویا به همین نکته اشاره فرموده است رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم که فرمود:

« هر کس ازدواج کند نصف دین خود را حفظ کرده،

از خدا بترسد در نصف دیگرش! »

بحث علمی درباره:

فلسفه تحریم محرمات در ازدواج

« خُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَ...! »

« ازدواج با افراد زیر بر شما حرام شده است: مادرانتان، دخترانتان، خواهرانتان، عمه‌هایتان، خاله‌هایتان، دختران برادر، دختران خواهر، مادرانی که شما را شیر داده‌اند، خواهری که با او شیر مادرش را مکیده‌ای، مادر زنان شما، دختر زنان شما، که با مادرش ازدواج کرده‌اید و عمل زناشویی هم انجام داده‌اید و اما اگر این عمل را انجام نداده‌اید می‌توانید مادر را طلاق گفته با ربیبه خود ازدواج کنید و نیز عروس‌هایتان، یعنی همسر پسرانتان، البته پسرانی که از نسل خود شما باشند و نیز اینکه بین دو خواهر جمع کنید، مگر دو خواهرانی که در دوره جاهلیت گرفته‌اید، که خدا آمرزنده رحیم است! »

« و زنان شوهر دار مگر کنیزی از شما که شوهر دارند - که می‌توانید آنان را بعد از استبرا به خود اختصاص دهید - پس حکمی را که خدا بر شما کرده ملازم باشید و اما غیر از آنچه بر شما حرام است، بر شما حلال شده‌اند، تا به اموالی که دارید زنان پاک و عقیف بگیرید، نه زناکار و اگر زنی را متعه کردید - یعنی با او قرارداد کردید در فلان مدت از او کام گرفته و فلان مقدار اجرت به او بدهید - واجب است اجرتشان را بپردازید و بعد از معین شدن مهر، اگر به کمتر یا زیادتر توافق کنید گناهی بر شما نیست، که خدا دانایی فرزانه است! »

« و کسی که از شما توانائی مالی برای ازدواج زنان آزاد و عقیف و مؤمن ندارد - نمی‌تواند از عهده پرداخت مهریه و نفقه بر آید - می‌تواند با کنیزان به ظاهر مؤمنه‌ای که سایر مؤمنین دارند ازدواج کند و خدا به ایمان واقعی شما داناتر است و از این گونه ازدواج ننگ نداشته باشید، که مؤمنین همه از همناد و فرقی بین آزاد و کنیزشان نیست، پس با کنیزان عقیف و نه زناکار و رفیق‌گیر، البته با اجازه مولایشان ازدواج کنید و کابین آنان را بطور پسندیده بپردازید و کنیزان بعد از آن که شوهردار شدند اگر مرتکب زنا شدند عقوبتشان نصف عقوبت زنان آزاده است، این سفارش مخصوص کسانی است که ترس آن دارند اگر با کنیز ازدواج نکنند به زناکاری مبتلا شوند و اما اگر می‌توانید صبر کنید و دامن خود به زنا آلوده نسازید، برای شما بهتر است - چون مستلزم نوعی جهاد با نفس است - و خدا آمرزگاری رحیم است! »

« خدا می‌خواهد روشهای کسانی که پیش از شما بودند برای شما بیان کند و شما را بدان هدایت فرماید و شما را ببخشد و خدا دانائی فرزانه است! »

« خدا می‌خواهد با بیان حقیقت و تشریح احکام به سوی شما برگردد و پیروان شهوات می‌خواهند شما از راه حقیقت منحرف شوید و دچار لغزشی بزرگ بگردید! »

« خدا می‌خواهد با تجویز سه نوع نکاحی که گذشت بار شما را سبک کند، چون انسان ضعیف خلق شده است! » (۲۳ تا ۲۸/نساء)

رابطه نسب و خویشاوندی - یعنی همان رابطه‌ای که یک فرد از انسان را از جهت ولادت و اشتراک در رحم به فرد دیگر مرتبط می‌سازد - اصل و ریشه رابطه طبیعی و تکوینی در پیدایش شعوب و قبائل است، و همین است که صفات و خصال نوشته شده در خونها را با خون به هر جا که او برود می‌برد، مبدأ آداب و رسوم و سنن قومی هم همین است، این رابطه است که وقتی با سایر عوامل و اسباب مؤثر مخلوط می‌شود، آن آداب و رسوم را پدید می‌آورد.

و مجتمعات بشری چه مترقی‌تر و چه عقب مانده‌اش یک نوع اعتنا به این رابطه دارند، که این اعتنا در بررسی سنن و قوانین اجتماعی فی الجمله مشهود است، نظیر قوانین نکاح و ارث و امثال آن و این جوامع در عین اینکه این اعتنا را دارند، با این همه همواره در این رابطه یعنی رابطه خویشاوندی دخل و تصرف نموده، زمانی آن را توسعه می‌دهند و زمانی دیگر تنگ می‌کنند، تا ببینی مصلحتش که خاص مجتمع او است چه اقتضا کند، همچنان که در مباحث گذشته از نظر شما گذشت و گفتیم غالب امتهای سابق از یکسو اصلاً برای زن قرابت رسمی قائل نبودند و از سوی دیگر برای پسر خوانده قرابت قائل می‌شدند و فرزندی را که از دیگری متولد شده به خود ملحق می‌کردند، همچنانکه در اسلام نیز این دخل و تصرفها را می‌بینیم، قرابت بین مسلمان و کافر محارب را از بین برده، شخص را که کافر است فرزند پدرش نمی‌داند که ارث پدر را به او نمی‌دهد، و نیز پسر فرزندی را منحصر در بستر زناشوئی کرده، فرزندی را که از نطفه مردی از راه زنا متولد شده فرزند آن مرد نمی‌داند و از این قبیل تصرفات دیگر.

و از آنجایی که اسلام بر خلاف جوامعی که بدان اشاره شد برای زنان قرابت قائل است و بدان جهت که آنانرا شرکت تمام در اموال و حریت کامل در اراده و عمل داده که توضیح آن را در مباحث گذشته شنیدی، در نتیجه پسر و دختر خانواده در یک درجه از قرابت و رحم رسمی قرار گرفتند و نیز پدر و مادر و برادر و خواهر و جد و جده و عمو و عمه و دائی و خاله به یک جور و به یک درجه خویشاوند شدند و خود به خود رشته خویشاوندی و عمود نسب از ناحیه دختران و پسران نیز به درجه‌ای مساوی، پائین آمد یعنی همانطور که پسر پسر، پسر انسان بود پسر دختر نیز پسر انسان شد و همچنین هر چه پائین‌تر رود، یعنی نوه پسر انسان، با نوه دختر انسان به یک درجه با انسان مرتبط شدند و همچنین در دختران یعنی دختر پسر و دختر دختر آدمی به طور مساوی دو دختر آدمی شدند و احکام نکاح و ارث نیز به همین منوال جاری شد (یعنی همانطور که فرزندان طبقه اول آدمی دختر و پسرش ارث می‌برند، فرزندان طبقه دومش نیز ارث می‌برند و همانطور که ازدواج با دختر حرام شد، ازدواج با دختر دختر نیز حرام شد!)

آیه تحریم که می‌فرماید: « حرمت علیکم امهاتکم و بناتکم...! » (۲۳/نسا) بر این معنا دلالت دارد و لیکن متأسفانه دانشمندان اسلامی گذشته ما ، در این مساله و نظایر آن که مسائلی اجتماعی و حقوقی است کوتاهی کرده‌اند و خیال کرده‌اند صرفاً مساله‌ای لغوی است ، به مراجعه و ارجاع به لغت خود را راحت می‌کردند و گاهی بر سر معنای لغوی نزاعشان شدید می‌شد ، عده‌ای معنای مثلاً کلمه « ابن » را توسعه می‌دادند ، و بعضی دیگر آنرا تنگ می‌گرفتند ، در حالی که همه آن حرفها از اصل خطا بود .

و لذا می‌بینیم بعضی از آن علما گفته‌اند : آنچه ما از لغت در معنای بنوت (پسر بودن) می‌فهمیم ، این است که باید از نسل پسر ما متولد شده باشد ، اگر پسری از دختر ما و یا از دختر زاده ما متولد شده باشد ، از نظر لغت پسر ما نیست و از ناحیه دختر ما هر چه متولد شود (چه پسر و چه دختر) ملحق به پدر خودشان - یعنی داماد ما - می‌شوند ، نه به ما که جد آنها هستیم!

عرب جد امی را پدر و جد نمی‌داند و دختر زادگان را فرزندان آن جد نمی‌شمارد و اما اینکه رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در باره حسن و حسین علیهما السلام فرمود: « این دو فرزند من امام امتند، چه قیام کنند و چه قیام نکنند! » و نیز در مواردی دیگر آن دو جناب را پسران خود خوانده ، از باب احترام و تشریف بوده ، نه اینکه به راستی دختر زادگان آن جناب فرزندان او باشند ، آنگاه همین آقا برای اثبات نظریه خود شعر شاعر را آورده که گفت: « بنونا بنوا ابنائنا و بناتنا بنوهن ابناء الرجال الأبعاد! » یعنی پسران ما تنها پسرزادگان مایند و اما دختران ما پسرهایشان پسران مردم غریبه و بیگانه‌اند! نظیر این شعر بیت دیگر است که گفته: « و انما امهات الناس اوعیة مستودعات و للانساب آباء! » یعنی مادران برای نسل بشر جنبه تخمدان و محفظه را دارند و نسل بشر تنها به پدران منسوبند!

و این شخص طریق بحث را گم کرده ، خیال کرده ، بحث در مورد پدر فرزندی صرفاً بحثی لغوی است ، تا اگر عرب لفظ « ابن » را برای معنایی وضع کرد که شامل پسر دختر هم بشود آنوقت نتیجه بحث طوری دیگر شود ، غفلت کرده از اینکه آثار و احکامی که در مجتمعات مختلف بشری - نه تنها در عرب - بر مساله پدری و فرزندی و امثال آن مترتب می‌شود ، تابع لغات نیست بلکه تابع نوعی بنیه مجتمع و سنی دایر در آن است که چه بسا این احکام در اثر دگرگونی سنن و آداب دگرگون شود ، در حالیکه اصل لغت به حال خود باقی بماند و این خود کاشف آن است که بحث یک بحث اجتماعی است و یا به یک بحث اجتماعی منتهی می‌شود و صرفاً بحثی لفظی و لغوی نیست .

آن شعری هم که سروده تنها شعر است و شعر در بازار حقایق به یک پیشیز

نمی‌آرزد، چون شعر چیزی به جز یک آرایش خیالی و مشاطه‌گری وهمی نیست - تا بشود به هر چه شاعر گفته و هر یاوه‌سراییی که به هم بافته تکیه نمود، آن هم در مساله‌ای که قرآن که « قول فصل و ما هو بالهزل! » (۱۳ و ۱۴/ طارِق) است، در آن مداخله کرده .

و اما اینکه گفت پسران به پدران خود ملحقند و به پدر مادرشان ملحق نمی‌شوند، بنا بر اینکه آن هم مساله‌ای لفظی و لغوی نباشد از فروع نسب نیست، تا نتیجه‌اش این باشد که رابطه نسبی بین پسر و دختر با مادر قطع شود، بلکه از فروع قیمومت مردان بر خانه و خانواده است، چون هزینه زندگی و تربیت فرزندان با مرد است (از این رو دختر مادام که در خانه پدر است تحت قیمومت پدر است و وقتی به خانه شوهر رفت تحت قیمومت او قرار می‌گیرد و وقتی خود او تحت قیمومت شوهر است فرزندان هم که می‌آورد تحت قیمومت شوهر او خواهند بود، پس ملحق شدن فرزند به پدر از این بابت است، نه اینکه با مادرش هیچ خویشاوندی و رابطه نسبی نداشته باشد!)

و سخن کوتاه اینکه همانطور که پدر رابطه نسبی را به پسر و دختر خود منتقل می‌کند مادر نیز منتقل می‌کند و یکی از آثار روشن این انتقال در قانون اسلام مساله ارث و حرمت نکاح است (یعنی اگر من به جز یک نبیره دختری اولادی و وارثی نداشته باشم او ارث مرا می‌برد و اگر او دختر باشد به من که جد مادری او هستم محرم است!) بله در این بین احکام و مسائل دیگری هست که البته ملاک‌های خاصی دارد، مانند ملحق شدن فرزند و مساله نفقه و مساله سهم خویشاوندان رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از خمس، که هر یک از اینها تابع ملاک و معیار خاص به خودش است .

المیزان ج: ۴ ص: ۴۹۱

بحث قرآنی و اجتماعی در پیرامون:

حرمت زنا

« وَ لَا تَقْرَبُوا الزَّوْجِيْنَ اِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَّ سَاءَ سَبِيْلًا »

« و نزدیک زنا مشوید که زنا همیشه فاحشه بوده و روشی زشت است! »

(۳۲/اسری)

این بحثی که عنوان می‌کنیم هم بحثی است قرآنی و هم اجتماعی.

همه می‌دانیم که هر یک از جنس نر و ماده نوع بشر وقتی به حد رشد رسید - در صورتی که دارای بنیه‌ای سالم باشد - در خود میلی غریزی نسبت به طرف دیگر احساس می‌کند ، و البته این مساله غریزی منحصر در افراد انسان نیست ، بلکه در تمامی حیوانات نیز این میل غریزی را مشاهده می‌کنیم .

علاوه بر این همچنین مشاهده می‌کنیم که هر یک از این دو طرف مجهز به جهاز و اعضاء و قوایی است که او را برای نزدیک شدن به طرف مقابلش وادار می‌کند . اگر در نوع جهاز تناسلی این دو طرف به دقت مطالعه و بررسی کنیم جای هیچ تردیدی باقی نمی‌ماند که این شهوت غریزی بوده و وسیله‌ای است برای توالد و تناسل که خود مایه بقاء نوع است .

علاوه بر جهاز تناسلی ، انواع حیوانات از آن جمله انسان به جهازهای دیگری نیز مجهز است که باز دلالت دارند بر اینکه غرض از خلقت جهاز تناسلی همان بقاء نوع است ، یکی از آنها محبت و علاقه به فرزند است و یکی دیگر مجهز بودن ماده هر حیوان پستاندار به جهاز شیرساز است تا طفل خود را برای مدتی که بتواند خودش غذا را بجود و فرو ببرد و هضم کند شیر بدهد و از گرسنگی حفظ نماید ، همه اینها تسخیرهایی است الهی که به منظور بقاء نوع جنس نر را مسخر ماده و ماده را مسخر نر کرده جهاز تناسلی طرفین را مسخر و دل‌های آنان را و و همه را مسخر کرده تا این غرض تامین شود .

و به همین جهت می‌بینیم انواع حیوانات با اینکه مانند انسان مجبور به تشکیل اجتماع و مدنیت نیستند و به خاطر این که زندگی‌شان ساده و حوائجشان مختصر است ، و هیچ احتیاجی به یکدیگر ندارند معذک گاه گاهی غریزه جنسی وادارشان می‌کند که نر و ماده با هم اجتماع کرده و عمل مقاربت را انجام دهند و نه تنها انجام بدهند و هر یک دنبال زندگی خویش را بگیرند ، بلکه به لوازم این عمل هم ملتزم شوند و هر دو در تکفل طفل و یا جوجه خود و غذا دادن و تربیت آن پای‌بند باشند ، تا طفل و یا جوجه‌شان به حد رشد برسد و به اداره چرخ زندگی خویش مستقل گردد .

و نیز به همین جهت است که می‌بینیم از روزی که تاریخ ، زندگی بشریت و سیره و سنت او را سراغ می‌دهد سنت ازدواج را هم که خود یک نوع اختصاص و رابطه میان زن و شوهر است سراغ می‌دهد ، همه اینها ادله مدعای ما است ، زیرا اگر غریزه ، تناسل بشر را به اینکار و نمی‌داشت باید تاریخ سراغ دهد که در فلان عصر نظامی در میان زن و شوهرها نبوده ، آری مساله اختصاص یک زن به شوهر خود ، اصلی طبیعی است که مایه انعقاد جامعه انسانی می‌گردد و جای هیچ تردید نیست که ملت‌های گوناگون بشری در گذشته هر چند هم که دارای افراد فراوان بوده‌اند بالأخره به مجتمعات

کوچکی به نام خانواده منتهی می‌شدند .

همین اختصاص باعث شده که مردان زنان خود را مال خود بدانند و عینا مانند اموال خود از آن دفاع کنند، و جلوگیری از تجاوز دیگران را فریضه خود بدانند همانطور که دفاع از جان خود را فریضه می‌دانند، بلکه دفاع از عرض را واجب‌تر دانسته گاهی جان خود را هم بر سر عرض و ناموس خود از دست بدهند .

و همین غریزه دفاع از اغیار است که در هنگام هیجان و فورانش غیرتش می‌نامند و به کسی که نمی‌گذارد به ناموسش تجاوز شود غیرتمند می‌گویند و نمی‌گویند مردی است بخیل .

باز به همین جهت است که می‌بینیم در همه اعصار نوع بشر نکاح و ازدواج را مدح کرده و آن را سنت حسنه دانسته و زنا را نکوهش نموده فی الجمله آنرا عملی شنیع معرفی کرده‌اند و گناهی اجتماعی و عملی زشت دانسته‌اند، بطوری که خود مرتکب نیز آنرا علنی ارتکاب نمی‌کند، هر چند بطوری که در تاریخ امم و اقوام دیده می‌شود در بعضی از اقوام وحشی آنهم در پاره‌ای از اوقات و در تحت شرائطی خاص در میان دختران و پسران و یا بین کنیزان معمول بوده است .

پس اینکه می‌بینیم تمامی اقوام و ملل در همه اعصار این عمل را زشت و فاحشه خوانده‌اند برای این بوده که می‌فهمیدند این عمل باعث فساد انساب و شجره‌های خانوادگی و قطع نسل و ظهور و بروز مرضهای گوناگون تناسلی گشته و همچنین علاوه بر این باعث بسیاری از جنایات اجتماعی از قبیل آدم‌کشی و چاقوکشی و سرقت و جنایت و امثال آن می‌گردد و نیز باعث می‌شود عفت و حیاء و غیرت و مودت و رحمت در میان افراد اجتماع جای خود را به بی‌عفتی و بی‌شرمی و بی‌غیرتی و دشمنی و شقاوت بدهد .

با همه اینها، تمدنی که ممالک غربی در این اعصار به وجود آورده‌اند، از آنجائی که صرفاً بر اساس لذت‌جوئی و عیاشی کامل و برخورداری از مزایای زندگی مادی و نیز آزادی افراد در همه چیز بنا نهاده شده و آزادی را جز در آن اموری که مورد اعتنای قوانین مدنی است سلب نکرده و حتی کار را به جائی رسانده‌اند که تمامی آداب قومی و مرزهای دینی و اخلاقی و شرافت انسانی را کنار گذاشته افراد را در هر چیز که میل داشته باشند و در هر عملی - هر چه هم که شنیع باشد - آزاد گذاشته‌اند و گذشته از بعضی شرائط جزئی که در پاره‌ای موارد مخصوص، اعتبار کرده‌اند دیگر هیچ اعتنائی به آثار سوء این آزادی بی‌قید و شرط افراد ندارند و قوانین اجتماعی را هم بر طبق خواسته اکثر مردم تدوین می‌کنند .

نتیجه چنین تمدنی اشاعه فحشاء میان مردان و زنان شده و حتی تا داخل خانه‌ها در میان مردان صاحب زن و زنان صاحب شوهر و حتی نسبت به محارم سرایت نموده و شاید دیگر کسی دیده نشود که از آثار شوم این تمدن، سالم مانده باشد، بلکه به سرعت اکثریت را با خود همراه کرده است و یکی از آثار شومش این است که صفات کریمه‌ای که هر انسان طبیعی، متصف بدان است و آن را برای خود می‌پسندد و همه آنها از قبیل عفت و غیرت و حیاء آدمی را به سنت ازدواج سوق می‌دهد، رفته رفته ضعیف گشته است، تا آنجا که بعضی از فضائل مسخره شده است، و اگر نقل پاره‌ای از کارهای زشت خودش شنید و زشت نبود و اگر بحث ما قرآنی و تفسیر نبود آماری را که پاره‌ای از جراید منتشر کرده‌اند اینجا نقل می‌کردیم تا مدعی ما ثابت گردد، که آثار شوم این تمدن تا چند درصد افراد بشر را آلوده کرده است.

و اما شریعت‌های آسمانی، بطوری که قرآن کریم بدان اشاره می‌کند و تفسیر آیات آن در سوره انعام آیه ۱۵۱ تا آیه ۱۵۳ در المیزان آمده است، همه از عمل زشت زنا به شدیدترین وجه نهی می‌کرده‌اند، در میان یهود قدغن بوده، از انجیل‌ها هم برمی‌آید که در بین نصاری نیز حرام بوده است، در اسلام هم مورد نهی قرار گرفته و جزء گناهان کبیره شمرده شده است و البته حرمتش در محارم چون مادر و دختر و خواهر و عمه و خاله شدیدتر است و همچنین در صورت احسان یعنی در مورد مردی که زن داشته و زنی که شوهر داشته باشد حرمتش بیشتر است و در غیر صورت احسان حدود سبک‌تری دارد مثلاً اگر بار اول باشد صد تازیانه است و در نوبت سوم و چهارم یعنی اگر دو یا سه بار حد خدائی بر او جاری شده باشد و باز هم مرتکب شود حدش اعدام است، و اما در صورت محصنه بودن در همان نوبت اول باید سنگسار شود.

و در آیه مورد بحث، به حکمت حرمت آن اشاره نموده و در ضمن نهی از آن، فرموده به زنا نزدیک نشوید که آن فاحشه و راه بدی است اولاً آن را فاحشه خوانده، و در ثانی به راه بد توصیفش کرده که مراد از آن - و خدا داناتر است - سبیل بقاء است، همچنانکه از آیه:

«أئنکم لتأتون الرجال و تقطعون السبیل!» (۲۹/عنکبوت)

نیز برمی‌آید که مقصود از راه همان راه بقاء نسل است و معنایش این است که آیا شما در آمیختن با زنان را که راه بقای نسل می‌باشد و نظام جامعه خانوادگی را که محکم‌ترین وسیله است برای بقای مجتمع مدنی به وجود می‌آورد از هم می‌گسلید؟ آری با باز شدن راه زنا روز به روز میل و رغبت افراد به ازدواج کمتر می‌شود، چون با اینکه می‌تواند از راه زنا حاجت جنسی خود را برآورد داعی ندارد اگر مرد است

محنت و مشقت نفقه عیال و اگر زن است زحمت حمل جنین و تربیت او را تحمل نموده و با محافظت و قیام به واجبات زندگی، جانش به لب برسد، با اینکه گزینه جنسی که محرک و باعث همه اینها است از راه دیگر هم اقناع می‌شود، بدون اینکه کمترین مشکل و تعبی تحمل کند، همچنانکه می‌بینیم دختر و پسر جوان غربی همینکار را می‌کند، و حتی به بعضی از جوانهای غربی گفته‌اند که چرا ازدواج نمی‌کنی؟ در پاسخ گفته است: چکار به ازدواج دارم، تمام زندهای این شهر از آن من می‌باشد! دیگر ازدواج چه نتیجه‌ای دارد؟ تنها خاصیت آن مشارکت و همکاری در کارهای جزئی خانه است که آن هم مانند سایر شرکتها است که با اندک بهانه‌ای منجر به جدائی شریکها از همدیگر می‌شود و این مساله امروزه بخوبی در جوامع غربی مشهود است.

و اینجاست که می‌بینیم ازدواج را به یک شرکت تشبیه کرده‌اند که بین زن و شوهر منعقد می‌شود و آن را تنها غرض و هدف ازدواج می‌شمارند، بدون اینکه حسابی برای تولید نسل و یا برآوردن خواسته‌های گزینه باز کنند، بلکه اینها را از آثار مترتبه و فرع بر شرکت در زندگی می‌دانند، در نتیجه اگر توافق در این شرکت ادامه یافت که هیچ و گرنه از اولاد و مساله گزینه طبیعی صرفنظر می‌کنند.

همه اینها انحرافهائی است از راه فطرت و ما اگر در اوضاع و احوال حیوانات و انواع مختلف آنها دقت کنیم خواهیم دید که حیوانات غرض اصلی و بالذات از ازدواج را، ارضاء گزینه تحریک شده، و پدید آوردن نسل و ذریه می‌دانند.

همچنانکه دقت در وضع انسان در اولین باری که این تمایل را در خود احساس می‌کند ما را به این حقیقت می‌رساند که هدف اصلی و تقدیمی که او را به این عمل دعوت می‌کند همان ارضاء گزینه است، که مساله تولید نسل دنبال آن است.

و اگر محرک انسان به این سنت طبیعی، مساله شرکت در زندگی و تعاون در ضروریات حیات، از خوراک و پوشاک و آشیانه و امثال آن بود، ممکن بود مرد این شرکت را با مردی مثل خود و زن با زنی مثل خود برقرار کند و اگر چنین چیزی ممکن بود و دعوت گزینه را ارضاء می‌کرد باید در میان جوامع بشری گسترش می‌یافت و یا حداقل برای نمونه هم که شده، در طول تاریخ در میان یکی از جوامع بشری صورت می‌گرفت و میان دو مرد و دو زن حتی احیانا چنین شرکتی برقرار می‌شد و در تمام طول تاریخ و در همه جوامع مختلف بشری به یک طریقه و راه و روش جریان نمی‌یافت و اصلا چنین رابطه‌ای میان دو طبقه اجتماع یعنی طبقه مردان از یکطرف و زنان از طرف دیگر برقرار نمی‌شد.

و از طرفی دیگر اگر این روش غربی‌ها ادامه پیدا نموده و روز به روز به عدد

فرزندان نامشروع اضافه شود ، مساله مودت و محبت و عواطفی که میان پدران و فرزندان است به تدریج از بین رفته و باعث می‌شود که این رابطه معنوی از میان پدران نسبت به فرزندان رخت بریندد و وقتی چنین رابطه‌ای باقی نماند قهرا سنت ازدواج از میان جامعه بشر کنار رفته و بشر رو به انقراض خواهد نهاد ، همه اینها که گفتیم نمونه‌هایش در جامعه‌های اروپائی خودنمایی می‌کند .

یکی از تصورات باطل این است که کسی تصور کند که کار بشر در اثر پیشرفتهای فنی به زودی به جایی برسد که چرخ زندگی اجتماعی خود را با اصول فنی و طرق علمی بچرخاند ، بدون اینکه محتاج به کمک غریزه جنسی شود ، یعنی فرزندان را به وجود آورد بدون اینکه اصلا احتیاجی به رابطه به اصطلاح معنوی و محبت پدری و مادری باشد ، مثل اینکه جائزه‌هایی مقرر کنند برای کسانی که تولید نسل کنند و پدران به خاطر رسیدن به آن جوایز فرزند تحویل دهند ! همچنانکه در بعضی از ممالک امروز معمول شده است ، غافل از اینکه جائزه قرار دادن و یا هر قانون و سنت دیگری مادام که در نفوس بشر ضامن اجراء نداشته باشد دوام پیدا نمی‌کند ، قوانین در بقای خود از قوا و غرائز طبیعی انسان کمک می‌گیرند ، نه به عکس که غرائز از قوانین استمداد نماید و قوانین بتوانند غرائز را به کلی باطل کنند ، آری اگر غرائز باطل شد نظام اجتماع باطل می‌شود .

هیات اجتماع قائم بافرد اجتماع است و قوام قوانین جاری بر این است که افراد آن را بپذیرند و بدان رضایت دهند و آن قوانین بتواند پاسخگوی جامعه باشد ، با این حال چگونه ممکن است قوانینی در جامعه‌ای جریان یابد و دوام پیدا کند که قریحه جامعه خواستار آن نبوده و دلها پذیرایش نباشد .

پس حاصل کلام این شد که باطل شدن غریزه طبیعی و غفلت اجتماع بشری از غایت و هدف اصلی آن ، انسانیت را تهدید به نابودی می‌کند و به زودی هم کارش را بدینجا خواهد کشانید و اگر هنوز چنین خطری کاملا محسوس نشده برای این است که هنوز عمومیت پیدا نکرده است .

علاوه بر مطالب مذکور این عمل زشت و پست اثر دیگری هم از نظر شریعت اسلامی دارد و آن بر هم زدن انساب و رشته خانوادگی است ، که با گسترش زنا ، دیگر جایی برای احکام نکاح و ارث باقی نمی‌ماند.

بحثی علمی در چند مبحث درباره:

تعدد زوجات

و ماهیت فطری رابطه زن و مرد

« وَ إِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَ ثَلَاثَ وَ رُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكُمْ أَذْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا! »

« اگر بترسید که مبادا در باره یتیمان مراعات عدل و داد نکنید پس آن کس از زنان را به نکاح خود در آورید که شما را نیکو و مناسب با عدالت است: دو یا سه یا چهار (نه بیشتر) و اگر بترسید که چون زنان متعدد گیرید راه عدالت نپیموده و به آنها ستم کنید پس تنها یک زن اختیار کرده و یا چنانچه کنیزی دارید به آن اکتفاء کنید که این نزدیکتر به عدالت و ترک ستمکاری است! » (۳/ نساء)

بحث اول - نکاح و ازدواج یکی از هدفهای طبیعت است!

اصل پیوستگی بین زن و مرد امری سفارشی و تحمیلی نیست، بلکه از اموری است که طبیعت بشری بلکه طبیعت حیوانی، با رساترین وجه آن را توجیه و بیان می‌کند و از آنجا که اسلام دین فطرت است طبعا این امر را تجویز کرده است (و بلکه مقدار طبیعتش را مورد تاکید هم قرار داده است!)

و عمل تولید نسل و همچنین جوجه‌گذاری که از اهداف و مقاصد طبیعت است خود تنها عامل و سبب اصلی است که این پیوستگی را در قالب ازدواج ریخته و آن را از اختلاطهای بی‌بندوبار و از صرف نزدیکی کردن در آورده تا شکل ازدواج توأم با تعهد به آن بدهد.

و به همین جهت می‌بینیم حیواناتی که تربیت فرزندشان به عهده والدین است، زن و مرد و به عبارت دیگر نر و ماده خود را نسبت به یکدیگر متعهد می‌دانند، همانند پرندگان که ماده آنها مسؤول حضانت و پرورش تخم و تغذیه و تربیت جوجه است و نر آنها مسؤول رساندن آب و دانه به آشیانه.

و نیز مانند حیواناتی که در مساله تولید مثل و تربیت فرزند احتیاج به لانه دارند، ماده آنها در ساختن لانه و حفظ آن نیاز به همکاری نر دارد که اینگونه حیوانات برای امر تولید مثل روش ازدواج را انتخاب می‌کنند و این خود نوعی تعهد و ملازمت و اختصاص بین دو جفت نر و ماده را ایجاب می‌کند و آن دو را به یکدیگر می‌رساند و نیز

به یکدیگر متعهد می‌سازد و در حفظ تخم ماده و تدبیر آن و بیرون کردن جوجه از تخم و همچنین تغذیه و تربیت جوجه‌ها شریک می‌کند و این اشتراک مساعی همچنان ادامه دارد تا مدت تربیت اولاد به پایان رسیده و فرزند روی پای خود بایستد و از پدر و مادر جدا شود و دوباره نر و ماده ازدواج نموده، ماده مجدداً تخم بگذارد و ... پس عامل نکاح و ازدواج همانا تولید مثل و تربیت اولاد است و مساله اطفای شهوت و یا اشتراک در اعمال زندگی چون کسب و زراعت و جمع کردن مال و تدبیر غذا و شراب و وسایل خانه و اداره آن اموری است که از چهار چوب غرض طبیعت و خلقت خارج است و تنها جنبه مقدمیت داشته و یا فواید دیگری غیر از غرض اصلی بر آنها مترتب می‌شود.

از این جا روشن می‌گردد که آزادی و بی بند و باری در اجتماع زن و مرد به اینکه هر مردی به هر زنی که خواست در آویزد و هر زنی به هر مردی که خواست کام دهد و این دو جنس در هر زمان و هر جا که خواستند با هم جمع شوند، و عینا مانند حیوانات زبان بسته، بدون هیچ مانع و قید و بندی نرش به ماده‌اش بپرد، همانطور که تمدن غرب وضع آنان را به تدریج به همین جا کشانیده، زنا و حتی زنا‌ی با زن شوهردار متداول شده است.

و همچنین جلوگیری از طلاق و تثبیت ازدواج برای ابد بین دو نفری که توافق اخلاقی ندارند و نیز ممنوع کردن زن از اینکه همسر مثلاً دیوانه‌اش را ترک گفته، با مردی سالم ازدواج کند و محکوم ساختن او که تا آخر عمر با شوهر دیوانه‌اش بگذارند

و نیز لغو و بیهوده دانستن توالد و خودداری از تولید نسل و شانه خالی کردن از مسؤولیت تربیت اولاد و نیز مساله اشتراک در زندگی خانه را مانند ملل پیشرفته و متمدن امروز زیربنای ازدواج قرار دادن و نیز فرستادن شیرخواران به شیر خوارگاه‌های عمومی برای شیر خوردن و تربیت یافتن، همه و همه بر خلاف سنت طبیعت است و خلقت بشر به نحوی سرشته شده که با سنت‌های جدید منافات دارد.

بله حیوانات زبان بسته که در تولد و تربیت، به بیش از آبستن شدن مادر و شیر دادن و تربیت کردن او یعنی با او راه برود و دانه بر چیدن و یا پوزه به علف زدن را به او بیاموزد، احتیاجی ندارند طبیعی است که احتیاجی به ازدواج و مصاحبت و اختصاص نیز ندارد، ماده‌اش هر حیوانی که می‌خواهد باشد، و نر نیز هر حیوانی که می‌خواهد باشد، چنین جاندارانی در جفت‌گیری آزادی دارند، البته این آزادی هم تا حدی است که به غرض طبیعت یعنی حفظ نسل ضرر نرساند.

مبادا خواننده عزیز خیال کند که خروج از سنت خلقت و مقتضای طبیعت

اشکالی ندارد، چون نواقص آن با فکر و دیدن برطرف می‌شود و در عوض لذات زندگی و بهره‌گیری از آن بیشتر می‌گردد و برای رفع این توهم می‌گوئیم این توهم از بزرگترین اشتباهات است، زیرا این بنیه‌های طبیعی که یکی از آنها بنیه انسانیت و ساختمان وجودی او است مرکباتی است تالیف شده از اجزائی زیاد که باید هر جزئی در جای خاص خود و طبق شرایط مخصوصی قرار گیرد، طوری قرار گیرد که با غرض و هدفی که در خلقت و طبیعت مرکب در نظر گرفته شده، سازگار باشد و دخالت هر یک از اجزا در بدست آمدن آن غرض و به کمال رساندن نوع، نظیر دخالتی است که هر جزء از معجون و داروهای مرکب دارد و شرایط و موفقیت هر جزء، نظیر شرایط و موفقیت اجزای دارو است که باید وصفی خاص و مقداری معین و وزن و شرایطی خاص داشته باشد، که اگر یکی از آنچه گفته شد نباشد و یا کمترین انحرافی داشته باشد اثر و خاصیت دارو هم از بین می‌رود (و چه بسا در بعضی از موارد مضر هم بشود)!

از باب مثال انسان موجودی است طبیعی و دارای اجزائی است که بگونه‌ای مخصوص ترکیب یافته است و این ترکیبات طوری است که نتیجه‌اش مستلزم پدید آمدن اوصافی در داخل و صفاتی در روح و افعال و اعمالی در جسمش می‌گردد و بنا بر این فرض اگر بعضی از افعال و اعمال او از آن وصف و روشی که طبیعت برایش معین کرده منحرف شود و خلاصه انسان روش عملی ضد طبیعت را برای خود اتخاذ کند، قطعاً در اوصاف او اثر می‌گذارد و او را از راه طبیعت و مسیر خلقت به جایی دیگر می‌برد، و نتیجه این انحراف بطلان ارتباطی است که او با کمال طبیعی خود و با هدفی که دارد، به حسب خلقت در جستجوی آن است.

و ما اگر در بلاها و مصیبت‌های عمومی که امروز جهان انسانیت را فرا گرفته و اعمال و تلاش‌های او را که به منظور رسیدن به آسایش و سعادت زندگی انجام می‌شود بی نتیجه کرده و انسانیت را به سقوط و انهدام تهدید می‌کند بررسی دقیق کنیم، خواهیم دید که مهمترین عامل در آن مصیبت‌ها، فقدان و از بین رفتن فضیلت تقوا و جایگزینی به بی‌شرمی و قساوت و درندگی و حرص است و بزرگترین عامل آن بطلان و زوال و این جایگزینی، همانا آزادی بی حد، و افسار گسیختگی و نادیده گرفتن نوامیس طبیعت در امر زوجیت و تربیت اولاد است، آری سنت اجتماع در خانه و تربیت فرزند (از روزی که فرزند به حد تمیز می‌رسد تا به آخر عمر)، در عصر حاضر قریحه رأفت و رحمت و فضیلت عفت و حیا و تواضع را می‌کشد.

و اما اینکه توهم کرده بودند که ممکن است آثار شوم نامبرده از تمدن عصر حاضر را با فکر و رؤیت از بین برد، در پاسخ باید گفت: هیئات که فکر بتواند آن آثار را

از بین ببرد، زیرا فکر هم مانند سایر لوازم زندگی وسیله‌ای است که تکوین آن را ایجاد کرده و طبیعت آن را وسیله‌ای قرار داده، برای اینکه آنچه از مسیر طبیعت خارج می‌شود به جایش برگرداند، نه اینکه آنچه طبیعت و خلقت انجام می‌دهد باطلش سازد و با شمشیر طبیعت خود طبیعت را از پای در آورد، شمشیری که طبیعت در اختیار انسان گذاشت تا شرور را از آن دفع کند و معلوم است که اگر فکر که یکی از وسایل طبیعت است در تایید شوون فاسد طبیعت بکار برود، خود این وسیله هم همانند دیگر وسایل فاسد و منحرف خواهد شد و لذا می‌بینید که انسان امروز هر چه با نیروی فکر آنچه از مفسد را که فسادش اجتماع بشر را تهدید کرده، اصلاح می‌کند.

همین اصلاح خود نتیجه‌ای تلخ‌تر و بلائی دردناک‌تر را به دنبال می‌آورد، بلائی که هم دردناک‌تر و هم عمومی‌تر است.

بله، چه بسا گوینده‌ای از طرفداران این فکر بگوید که: صفات روحی که نامش را فضائل نفسانی می‌نامند، چیزی جز بقایای دوران اساطیر و افسانه‌ها و توحش نیست و اصلاً با زندگی انسان مترقی امروز هیچ گونه سازشی ندارد، از باب نمونه: عفت، سخاوت حیا، رأفت و راستگویی را نام می‌بریم، مثلاً عفت، نفس را بی جهت از خواهشهای نفسانی باز داشتن است و سخاوت از دست دادن حاصل و دست رنج آدمی است که در راه کسب و بدست آوردنش زحمتهای طاقت‌فرسا را متحمل شده است و علاوه بر این مردم را تن‌پرور و گدا و بیکاره بار می‌آورد.

همچنین شرم و حیا ترمز بیهوده‌ای است که نمی‌گذارد آدمی حقوق حقه خود را از دیگران مطالبه کند و یا آنچه در دل دارد بی پرده اظهار کند. و رأفت و دلسوزی که نقیصه بودنش احتیاج به استدلال ندارد، زیرا ناشی از ضعف قلب است، و راستگویی نیز امروز با وضع زندگی سازگار نیست.

و همین منطق، خود از نتایج و ره‌آوردهای آن انحرافی است که مورد گفتار ما بود، چون این گوینده توجه نکرده به اینکه این فضائل در جامعه بشری از واجبات ضروری‌های است که اگر از اجتماع بشری رخت بربندد، بشر حتی یک ساعت نیز نمی‌تواند به صورت جمعی زندگی کند.

اگر این خصلتها از بشر برداشته شود و هر فرد از انسان به آنچه متعلق به سایرین است تجاوز نموده، مال و عرض و حقوق آنان را پایمال کند و اگر احدی از افراد جامعه نسبت به آنچه مورد حاجت جامعه است سخا و بخشش ننماید و اگر احدی از افراد بشر در ارتکاب اعمال زشت و پایمال کردن قوانینی که رعایتش واجب است شرم نکند و اگر احدی از افراد نسبت به افراد ناتوان و بیچاره چون اطفال و دیوانگان که در

بیچارگی خود هیچ گناهی و دخالتی ندارند رأفت و رحمت نکند و اگر قرار باشد که احدی به احدی راست نگوید و در عوض همه بهم دروغ بگویند و همه به هم وعده دروغ بدهند، معلوم است که جامعه بشریت در همان لحظه اول متلاشی گشته و بقول معروف سنگ روی سنگ قرار نمی‌گیرد.

پس جا دارد که این گوینده حداقل این مقدار را بفهمد که این خصال نه تنها از میان بشر رخت بر نیسته، بلکه تا ابد هم رخت بر نمی‌بندد و بشر طبعاً و بدون سفارش کسی به آن تمسک جسته، تا روزی که داعیه زندگی کردن دستجمعی در او موجود است آن خصلت‌ها را حفظ می‌کند.

تنها چیزی که در باره این خصلتها باید گفت و در باره آن سفارش و پند و اندرز کرد، این است که باید این صفات را تعدیل کرده و از افراط و تفریط جلوگیری نمود تا در نتیجه با غرض طبیعت و خلقت در دعوت انسان به سوی سعادت زندگی موافق شود) که اگر تعدیل نشود و به یکی از دو طرف افراط و یا تفریط منحرف گردد، دیگر فضیلت نخواهد بود!) و اگر آنچه از صفات و خصال که امروز در جوامع مترقی فضیلت پنداشته شده، فضیلت انسانیت بود، یعنی خصال تعدیل شده بود، دیگر این همه فساد در جوامع پدید نمی‌آورد و بشر را به پرتگاه هلاکت نمی‌افکند بلکه بشر را در امن و راحتی و سعادت قرار می‌داد.

حال به بحثی که داشتیم برگشته و می‌گوئیم: اسلام امر ازدواج را در موضع و محل طبیعی خود قرار داده، نکاح را حلال و زنا و سفاح را حرام کرده و علاقه همسری و زناشویی را بر پایه تجویز جدائی (طلاق) قرار داده، یعنی طلاق و جدا شدن زن از مرد را جایز دانسته و نیز به بیانی که خواهد آمد این علقه را بر اساسی قرار داده که تا حدودی این علاقه را اختصاصی می‌سازد و از صورت هرج و مرج در می‌آورد و باز اساس این علقه را یک امر شهوانی حیوانی دانسته، بلکه آن را اساسی عقلانی یعنی مساله توالد و تربیت دانسته و رسول گرامی در بعضی از کلماتش فرموده: «تناکحوا تناسلوا تکثروا...!» یعنی نکاح کنید و نسل پدید آورید و آمار خود را بالا ببرید!

بحث دوم – اسلام مردان را بر زنان استیلا داده است!

اگر ما در نحوه جفت گیری و رابطه بین نر و ماده حیوانات مطالعه و دقت کنیم خواهیم دید که بین حیوانات نیز در مساله جفت گیری، مقداری و نوعی و یا به عبارت دیگر بوئی از استیلای نر بر ماده وجود دارد و کاملاً احساس می‌کنیم که گوئی فلان حیوان نر خود را مالک آلت تناسلی ماده و در نتیجه مالک ماده می‌داند و به همین

جهت است که می‌بینیم نرها بر سر یک ماده با هم مشاجره می‌کنند ، ولی ماده‌ها بر سر یک نر به جان هم نمی‌افتند(مثلا یک الاغ و یا سگ و یا گوسفند و گاو ماده وقتی می‌بینند که نر به ماده‌ای دیگر پریده ، هرگز به آن ماده حمله‌ور نمی‌شود ، ولی نر این حیوانات وقتی ببیند که نر ماده را تعقیب می‌کند خشمگین می‌شود به آن نر حمله می‌کند!»

و نیز می‌بینیم آن عملی که در انسانها نامش خواستگاری است ، در حیوانها هم(که در هر نوعی به شکلی است،) از ناحیه حیوان نر انجام می‌شود و هیچگاه حیوان ماده‌ای دیده نشده که از نر خود خواستگاری کرده باشد و این نیست مگر به خاطر اینکه حیوانات با درک غریزی خود ، درک می‌کنند که در عمل جفت گیری که با فاعل و قابل صورت می‌گیرد ، فاعل نر و قابل(مفعول) ماده است و به همین جهت ماده ، خود را ناگزیر از تسلیم و خضوع می‌داند .

و این معنا غیر از آن معنائی است که در نرها مشاهده می‌شود که نر مطیع در مقابل خواسته‌های ماده می‌گردد(چون گفتگوی ما تنها در مورد عمل جفت گیری و برتری نر بر ماده است و اما در اعمال دیگرش از قبیل بر آوردن حوائج ماده و تامین لذتهای او ، نر مطیع ماده است!) و برگشت این اطاعت نر از ماده به مراعات جانب عشق و شهوت و بیشتر لذت بردن است(هر حیوان نری از خریدن ناز ماده و بر آوردن حوائج او لذت می‌برد!) پس ریشه این اطاعت قوه شهوت حیوان است و ریشه آن تفوق و مالکیت قوه فحولت و نری حیوان است و ربطی به هم ندارند .

و این معنا یعنی لزوم شدت و قدرتمندی برای جنس مرد و وجوب نرمی و پذیرش برای جنس زن چیزی است که اعتقاد به آن کم و بیش در تمامی امت‌ها یافت می‌شود ، تا جائی که در زبانهای مختلف عالم راه یافته بطوری که هر شخص پهلوان و هر چیز تسلیم ناپذیر را مرد و هر شخص نرمخو و هر چیز تاثیر پذیر را زن می‌نامند ، مثلا می‌گویند : شمشیر من مرد است یعنی برنده است ، یا فلان گیاه نر و یا فلان مکان نر است و ... و این امر در نوع انسان و در بین جامعه‌های مختلف و امت‌های گوناگون فی الجمله جریان دارد ، هر چند که می‌توان گفت جریانش(با کم و زیاد اختلاف) در امت‌ها متداول است .

و اما اسلام نیز این قانون فطری را در تشریح قوانینش معتبر شمرده و فرموده:

«الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض!»(۳۴/نسا)

و با این فرمان خود ، بر زنان واجب کرد که درخواست مرد را برای هم‌خوابی اجابت نموده و خود را در اختیار او قرار دهند .

بحث سوم - مساله تعدد زوجات

مساله وحدت و تعدد همسر در انواع مختلف حیوانات، مختلف است و خیلی روشن نیست زیرا در حیواناتی که بینشان اجتماع خانوادگی بر قرار است، همسر یکی است و یک ماده به یک نر اختصاص می‌یابد و این بدان جهت است که نرها در تدبیر امور آشیانه و لانه و نیز در پرورش دادن جوجه‌ها با ماده همکاری می‌کنند و این همکاری برای نرها مجالی باقی نمی‌گذارد که به اداره یک ماده دیگر و لانه دیگر و جوجه‌هایی دیگر بپردازد، البته ممکن هم هست از راه اهلی کردن و سرپرستی نمودن آنها، وضعیتشان را تغییر داد یعنی امر معاش آنها را مانند مرغ و خروس و کبوتر تامین نمود و در نتیجه وضعیتشان در همسری نیز تغییر یابد.

و اما انسان از قدیم الایام و در بیشتر امت‌های قدیم چون مصر و هند و فارس و بلکه روم و یونان نیز تعدد زوجات را سنت خود کرده بود و چه بسا بعد از گرفتن یک همسر و برای اینکه او تنها نماند، مصاحبانی در منزل می‌آوردند تا مونس همسرشان باشند و در بعضی امت‌ها به عدد معینی منتهی نمی‌شد مثلاً یهودیان و اعراب گاه می‌شد که با ده زن و یا بیست زن و یا بیشتر ازدواج می‌کردند و می‌گویند: سلیمان پادشاه، چند صد نفر زن داشته است.

و بیشتر این تعدد زوجات در میان قبائل و خاندانهائی که زندگیشان قبیله‌ای است، نظیر ده‌نشینان و کوه‌نشینان اتفاق می‌افتد و این بدان جهت است که صاحب خانه حاجت شدیدی به نفرت و همکاری دیگران دارد و مقصودشان از این تعدد زوجات زیادتر شدن اولاد ذکور است تا بوسیله آنان به امر دفاع که از لوازم زندگی آنان است بهتر و آسانتر بپردازند.

و از این گذشته وسیله‌ای برای ریاست و آقائی بر دیگران باشد، علاوه بر یک همسری که می‌گرفتند یک جمعیتی را نیز خویشاوند و حامی خود می‌کردند.

و اینکه بعضی از دانشمندان گفته‌اند که: انگیزه و عامل در تعدد زوجات در قبائل و اهل دهات کثرت مشاغل است یعنی یکی باید بارها را حمل و نقل کند، یک یا چند نفر به کار زراعت و آبیاری مشغول شوند، کسانی نیز به کار شکار و افرادی به کار پخت و پز و افرادی دیگر به کار بافندگی بپردازند و ... این مطالب هر چند که در جای خود سخن درستی است الا اینکه اگر در صفات روحی این طایفه دقت کنیم، خواهیم دید که مساله کثرت مشاغل برای آنان در درجه دوم از اهمیت قرار داشته است و غرض

اول در نظر قبائل و انسان بیابانی از تعدد زوجات به همان تعلق می‌گیرد که ما ذکر کردیم ، همانطور که شیوع پسرخواندگی و بنوت و امثال آن در بین قبائل نیز از فروعات همان انگیزه‌ای است که خاطر نشان ساختیم .

علاوه بر این یک عامل اساسی دیگری نیز در بین این طایفه برای متداول شدن تعدد زوجات بوده است و آن این است که در بین آنان عدد زنان همیشه بیش از عدد مردان بوده است ، زیرا امتهائی که به سیره و روش قبایل زندگی می‌کنند همواره جنگ و کشتار و شبیخون و ترور و غارت در بینشان رایج است و این خود عامل مؤثری است برای زیاد شدن تعداد زنان از مردان و این زیادی زنان طوری است که جز با تعدد زوجات نیاز طبیعی آن جامعه بر آورده نمی‌شود(پس این نکته را هم نباید از نظر دور داشت!)
اسلام قانون ازدواج با یک زن را تشریح و با بیشتر از یک همسر ، یعنی تا چهار همسر را در صورت تمکن از رعایت عدالت در بین آنها ، تنفیذ نموده و تمام محذورهای را که متوجه این تنفیذ می‌شود به بیانی که خواهد آمد اصلاح کرده و فرموده:
« و لهن مثل الذی علیهن بالمعروف! » (۲۲۸/بقره)

اشکال هائی بر قانون تعدد زوجات!

بعضی‌ها به این حکم یعنی جواز تعدد زوجات چند اشکال کرده‌اند:

اول اینکه : این حکم آثار سوئی در اجتماع به بار می‌آورد زیرا باعث جریحه‌دار شدن عواطف زنان می‌شود و آرزوهای آنان را به باد داده ، فوران عشق و علاقه به شوهر را خمود و خاموش می‌کند و حس حب او را مبدل به حس انتقام می‌گرداند .

و در نتیجه ، دیگر به کار خانه نمی‌پردازد و از تربیت فرزندان شانه خالی می‌کند.
و در مقابل خطائی که شوهر به او کرده ، در مقام تلافی بر می‌آید و به مردان اجنبی زنا می‌دهد و همین عمل باعث شیوع اعمال زشت و نیز گسترش خیانت در مال و عرض و ... می‌گردد و چیزی نمی‌گذرد که جامعه به انحطاط کشیده می‌شود .

دوم اینکه : تعدد زوجات مخالف با وضعی است که از عمل طبیعت مشاهده می‌کنیم ، چون آمارگیری‌هایی که در قرون متمادی از امتهای شده ، نشان می‌دهد که همواره عدد مرد و زن برابر بوده و یا مختصر اختلافی داشته است ، معلوم می‌شود طبیعت برای یک مرد یک زن تهیه کرده ، پس اگر ما خلاف این را تجویز کنیم بر خلاف وضع طبیعت رفتار کرده‌ایم .

سوم اینکه : تشریح تعدد زوجات مردان را به حرص در شهوترانی تشویق نموده و این غریزه حیوانی (شهوت) را در جامعه گسترش می‌دهد .

و چهارم اینکه : این قانون موقعیت اجتماعی زنان را در جامعه پائین می‌آورد و در حقیقت ارزش چهار زن را معادل با ارزش یک مرد می‌کند و این خود یک ارزیابی جائزانه و ظالمانه است ، حتی با مذاق خود اسلام سازگار نیست ، چرا که اسلام در قانون ارث و در مساله شهادت یک مرد را برابر دو زن قرار داده ، با این حساب باید ازدواج یک مرد را با دو زن تجویز کند ، نه بیشتر ، پس تجویز ازدواج با چهار زن به هر حال از عدالت عدول کردن است ، آن هم بدون دلیل!

این چهار اشکال اعتراضاتی است که مسیحیان و یا متمدنین طرفدار تساوی حقوق زن و مرد بر اسلام وارد کرده‌اند:

جواب از اشکال اول را مکرر در مباحث گذشته دادیم و گفتیم که اسلام زیر بنای زندگی بشر و بنیان جامعه انسانی را بر زندگی عقلی و فکری بنا نهاده است ، نه زندگی احساسی و عاطفی ، در نتیجه هدفی که باید در اسلام دنبال شود رسیدن به صلاح عقلی در سنن اجتماعی است ، نه به صلاح و شایستگی آنچه که احساسات دوست می‌دارد و می‌خواهد و عواطف به سوی کشیده می‌شود .

و این معنا به هیچ وجه مستلزم کشته شدن عواطف و احساسات رقیق زنان و ابطال حکم موهبت‌های الهی و غرایز طبیعی نیست ، زیرا در مباحث علم النفس مسلم شده است که صفات روحی و عواطف و احساسات باطنی از نظر کمیت و کیفیت با اختلاف تربیت‌ها و عادات ، مختلف می‌شود همچنانکه به چشم خود می‌بینیم که بسیاری از آداب در نظر شرقی‌ها پسندیده و ممدوح و در نظر غربیها ناپسند و مذموم است .

و به عکس آن بسیاری از رسوم و عادات وجود دارد که در نظر غربیها پسندیده و در نظر شرقی‌ها ناپسند است و هیچگاه یافت نمی‌شود که دو امت در همه آداب و رسوم نظر واحدی داشته باشند ، بالأخره در بعضی از آنها اختلاف دارند .

و تربیت دینی در اسلام زن را بگونه‌ای بار می‌آورد که هرگز از اعمالی نظیر تعدد زوجات ناراحت نگشته و عواطفش جریحه‌دار نمی‌شود(او همینکه می‌بیند خدای عز و جل به شوهرش اجازه تعدد زوجات را داده تسلیم اراده پروردگارش می‌شود و وقتی می‌شنود که تحمل در برابر آتش غیرت ، مقامات والائی را نزد خدای تعالی در پی دارد به اشتیاق رسیدن به آن درجات ، تحمل آن برایش گوارا می‌گردد! مترجم.)

بله یک زن غربی که از قرون متمادی تاکنون عادت کرده به اینکه تنها همسر شوهرش باشد و قرن‌ها این معنا را در خود تلقین نموده ، یک عاطفه کاذب در روحش جایگیر شده و آن عاطفه با تعدد زوجات ضدیت می‌کند .

دلیل بر این معنا این است که زن غربی به خوبی اطلاع دارد که شوهرش با زنان همسایگان زنا می‌کند و هیچ ناراحت نمی‌شود، پس این عاطفه‌ای که امروز در میان زنان متمدن پیدا شده، عاطفه‌ای است تلقینی و دروغین.

و این، نه تنها مرد غربی است که هر زنی را دوست داشته باشد (چه بکر و چه بیوه، چه بی‌شوهر و چه شوهردار) زنا می‌کند، بلکه زن غربی نیز با هر مردی که دوست ندارد تماس غیر مشروع برقرار می‌کند و از این بالاتر اینکه زن و مرد غربی با محرم خود جمع می‌شوند و می‌توان ادعا کرد که حتی یک انسان غربی از میان هزاران انسان را نخواهی یافت که از ننگ زنا بر حذر مانده باشد (چه مردش و چه زنش!).

انسان غربی به این هم قانع نیست، بلکه عمل زشت لواط را هم مرتکب می‌شود و شاید مردی یافت نشود و یا کمتر یافت شود که از این ننگ سالم مانده باشد و این رسوائی را بدانجا رساندند که در چند سال قبل از پارلمان انگلیس خواستند تا عمل لواط را برایشان قانونی کند، چون آنقدر شایع شده بود که دیگر جلوگیری ممکن نبود و اما زنان و مخصوصاً دختران بکر و بی‌شوهر که فحشاء در بینشان به مراتب زننده‌تر و فجیع‌تر بود.

و جای بسیار شگفت است که چگونه زنان غربی از این همه بی‌ناموسی که شوهرانشان می‌بینند متاسف نگشته، دلها و عواطفشان جریحه‌دار نمی‌شود و چگونه است که احساسات و عواطف مردان از اینکه در شب زفاف همسرشان را بیوه می‌یابند ناراحت نشده و عواطفشان جریحه‌دار نمی‌گردد؟ و نه تنها ناراحت نمی‌شود بلکه هر قدر همسرش بیشتر زنا داده باشد و مردان بیشتری از او کام گرفته باشند، او بیشتر مباحثات و افتخار می‌کند و منطوقش این است که من همسری دارم که عاشق‌های زیادی دارد و شیفتگانش بر سر هم‌خوابی با او با یکدیگر جنگ و ستیز دارند، همسر من کسی است که ده‌ها و بلکه صدها دوست و آشنا دارد.

ولی اگر آن نکته که خاطرنشان کردیم در نظر گرفته شود، این شگفتی‌ها از بین می‌رود، گفتیم عواطف و احساسات با اختلاف تربیت‌ها مختلف می‌شود، این اعمال نامبرده از آنجا که در سرزمین غرب تکرار شده و مردم در ارتکاب آن آزادی کامل دارند، دل‌هایشان نسبت به آن خو گرفته است، تا جائی که عادت‌های معمولی و مالوف شده و در دل‌ها ریشه دوانده، به همین جهت عواطف و احساسات به آن متمایل و از مخالفت با آن جریحه‌دار می‌شود.

و اما اینکه گفتند: تعدد زوجات باعث دل‌سردی زنان در اداره خانه و بی‌رغبتی آنان در تربیت اولاد می‌شود و نیز اینکه گفتند: تعدد زوجات باعث شیوع زنا و خیانت

می‌گردد، درست نیست زیرا تجربه خلاف آن را اثبات کرده است.

در صدر اسلام حکم تعدد زوجات جاری شد و هیچ مورخ و اهل خبره تاریخ نیست که ادعا کند در آن روز زنان به کار کردن در خانه بی رغبت شدند و کارها معطل ماند و یا زنا در جامعه شیوع پیدا کرد، بلکه تاریخ و مورخین خلاف این را اثبات می‌کنند.

علاوه بر اینکه زنانی که بر سر زنان اول شوهر می‌کنند، در جامعه اسلامی و سایر جامعه‌هایی که این عمل را جایز می‌دانند با رضا و رغبت خود زن دوم یا سوم یا چهارم شوهر می‌شوند و این زنان، زنان همین جامعه‌ها هستند و مردان آنها را از جامعه‌های دیگر و به عنوان برده نمی‌آورند و یا از دنیائی غیر این دنیا به فریب نیاورده‌اند و اگر می‌بینیم که این زنان به چنین ازدواجی تمایل پیدا می‌کنند به خاطر عللی است که در اجتماع حکم فرما است و همین دلیل روشن است بر اینکه طبیعت جنس زن امتناعی از تعدد زوجات ندارد و قلبشان از این عمل آزرده نمی‌شود، بلکه اگر آزردگی‌ای هست از لوازم و عوارضی است که همسر اول پیش می‌آورد، زیرا همسر اول وقتی تنها همسر شوهرش باشد، دوست نمی‌دارد که غیر او زنی دیگر به خانه‌اش وارد شود، زیرا که می‌ترسد قلب شوهرش متمایل به او شود و یا او بر وی تفوق و ریاست پیدا کند و یا فرزندی که از او پدید می‌آید با فرزندان وی ناسازگاری کند و امثال اینگونه ترس‌ها است که موجب عدم رضایت و تالم روحی زن اول می‌شود نه یک گزینه طبیعی.

جواب از اشکال دوم که تعدد زوجات از نظر آمار زن و مرد عملی غیر طبیعی

است، جوابش این است که این استدلال از چند جهت مخدوش و نادرست است.

۱- امر ازدواج تنها متکی به مساله آمار نیست (تا کسی بگوید باید زن هم جیره‌بندی شود و گرنه اگر مردی چهار زن بگیرد، سه نفر مرد دیگر بی زن می‌ماند! مترجم)، بلکه در این میان عوامل و شرایط دیگری وجود دارد که یکی از آنها رشد فکری است، که زنان زودتر از مردان رشد یافته و آماده ازدواج پیدا می‌شوند، سن زنان مخصوصاً در مناطق گرمسیر وقتی از نه سالگی بگذرد صلاحیت ازدواج پیدا می‌کنند در حالی که بسیاری از مردان قبل از شانزده سالگی به این رشد و این آمادگی نمی‌رسند و این معیار همان است که اسلام در مساله نکاح معتبر شمرده است).

دلیل و شاهد بر این مطلب سنت جاری و روش معمول در دختران کشورهای متمدن است که کمتر دختری را می‌توان یافت که تا سن قانونی (مثلاً شانزده سالگی) بکارش محفوظ مانده باشد.

و این (زایل شدن بکارت) نیست مگر به خاطر اینکه طبیعت ، چند سال قبل از سن قانونی‌اش او را آماده نکاح کرده بود و چون قانون اجازه ازدواج به او نمی‌داده ، بکارت خود را مفت از دست داده است .

و لازمه این خصوصیت این است که اگر ما موالید و نوزادان شانزده سال قبل یک کشور را - با فرض اینکه دخترانش برابر پسران باشد - در نظر بگیریم ، سر سال شانزدهم از نوزادان پسر تنها یک سالش (یعنی سال اول از آن شانزده سال) آماده ازدواج می‌باشند ، در حالی که از نوزادان دختر ، دختران هفت سال اول از آن شانزده سال به حد ازدواج رسیده‌اند ، یعنی نوزادان سال اول (از پسران) تا سال هفتم (از دختران) و اگر نوزادان بیست و پنج سال قبل کشوری را در نظر بگیریم ، سر سال بیست و پنجم مرحله رشد بلوغ مردان است و نوزادان ده سال از پسران و پانزده سال از دختران آماده ازدواج شده‌اند و اگر در گرفتن نسبت حد وسط را معیار قرار دهیم برای هر یک پسر ، دو دختر آماده ازدواجند و این نسبت را طبیعت پسر و دختر برقرار کرده است .

گذشته از آن آماری که از آن یاد کردند خود بیانگر این معنا است که زنان عمرشان از مردان بیشتر است و لازمه آن این است که در سال مرگ همین پسران و دخترانی که فرض کردیم عده‌ای پیر زن وجود داشته باشد که در برابر آنها پیرمردانی وجود نداشته باشند (مؤید این معنا آماری است که روزنامه اطلاعات تهران مورخه سه‌شنبه یازدهم دی ماه هزار و سیصد و سی و پنج شمسی از سازمان آمار فرانسه نقل کرده) و خلاصه‌اش این است که : بر حسب آمارگیری این نتیجه به دست آمده است که در فرانسه در برابر هر صد نفر مولود دختر صد و پنج پسر متولد می‌شود و با این حال روز به روز آمار زنان از مردان بیشتر می‌شود و از چهل میلیون نفوس فرانسه که باید بیش از بیست میلیون مرد باشد ، عدد زنان یک میلیون و هفتصد و شصت و پنج هزار نفر از مردان بیشتر است و علت این امر این است که پسران و مردان مقاومشان در برابر بیماریها کمتر از دختران و زنان است .

و به همین جهت از ولادت تا سن ۱۹ سالگی ، پسران پنج درصد بیش از دختران می‌میرند .

آنگاه این مؤسسه شروع می‌کند به گرفتن آمار در ناحیه نقص و این آمار را از سن ۲۵ - ۳۰ سالگی شروع می‌کند تا سن ۶۰ - ۶۵ سالگی و نتیجه می‌گیرد که در سن ۶۰ - ۶۵ سالگی در برابر یک میلیون و پانصد هزار زن بیش از هفتصد و پنجاه هزار نفر مرد باقی نمی‌ماند .

از این هم که بگذریم خاصیت تولید نسل و یا به عبارت دیگر دستگاه تناسلی

مرد عمرش بیشتر از دستگاه تناسلی زن است، زیرا اغلب زنان در سن پنجاه سالگی یائسه می‌شوند و دیگر رحم آنان فرزند پرورش نمی‌دهد، در حالی که دستگاه تناسلی مرد سالها بعد از پنجاه سالگی قادر به تولید نسل می‌باشد و چه بسا مردان که قابلیت تولیدشان تا آخر عمر طبیعی که صد سالگی است باقی می‌ماند، در نتیجه عمر مردان از نظر صلاحیت تولید، که تقریباً هشتاد سال می‌شود، دو برابر عمر زنان یعنی چهل سال است.

و اگر ما این وجه را با وجه قبلی روی هم در نظر بگیریم، این نتیجه به دست می‌آید که طبیعت و خلقت به مردان اجازه داده تا از ازدواج با یک زن فراتر رود و بیش از یکی داشته باشد و این معقول نیست که طبیعت، نیروی تولید را به مردان بدهد و در عین حال آنانرا از تولید منع کند، زیرا سنت جاری در علل و اسباب این معنا را نمی‌پذیرد.

علاوه بر اینکه حوادثی که افراد جامعه را نابود می‌سازد، یعنی جنگها و نزاعها و جنایات، مردان را بیشتر تهدید می‌کند تا زنان را، به طوری که نابود شوندگان از مردان قابل مقایسه با نابودشوندگان از زنان نیست، قبلاً هم تذکر دادیم که همین معنا قوی‌ترین عامل برای شیوع تعدد زوجات در قبائل است و بنا بر این زنانی که به حکم مطلب بالا، شوهر را از دست می‌دهند، چاره‌ای جز این ندارند که یا تعدد زوجات را بپذیرند و یا تن به زنا و یا محرومیت دهند، چون با مرگ شوهران غریزه جنسی آنان نمی‌میرد و باطل نمی‌شود.

و از جمله مطالبی که این حقیقت را تایید می‌کند، جریانی است که چند ماه قبل از نوشتن این اوراق در آلمان اتفاق افتاد و آن این بود که جمعیت زنان بی‌شوهر نگرانی خود را از نداشتن شوهر طی شکایتی به دولت اظهار نموده و تقاضا کردند که برای علاج این درد مساله تعدد زوجات در اسلام را قانونی ساخته، به مردان آلمان اجازه دهد تا هر تعداد که خواستند زن بگیرند، چیزی که هست حکومت خواسته آن زنان را بر آورده نکرد، زیرا کلیسا او را از این کار بازداشت.

آری کلیسا راضی شد زنا و فساد نسل شایع شود ولی راضی نشد تعدد زوجات اسلام در آلمان رسمیت پیدا کند.

۲- استدلال به اینکه طبیعت نوع بشر عدد مردان را مساوی عدد زنان قرار داده، با صرفنظر از خدشه‌هایی که داشت زمانی استدلال درستی است که تمامی مردان چهار زن بگیرند و یا حداقل بیش از یک زن اختیار کنند، در حالی که چنین نبوده و بعد از این نیز چنین نخواهد شد، برای اینکه طبیعت چنین موقعیتی را در اختیار همگان

قرار نداده و طبعا بیش از یک زن داشتن جز برای بعضی از مردان فراهم نمی‌شود، اسلام نیز که همه دستوراتش مطابق با فطرت و طبیعت است چهار زن داشتن را بر همه مردان واجب نکرده، بلکه تنها برای کسانی که توانائی دارند، جایز دانسته (نه واجب) آن هم در صورتی که بتوانند بین دو زن و بیشتر به عدالت رفتار کنند.

و یکی از روشن‌ترین دلیل بر اینکه لازمه این تشریح، حرج و فساد نیست، عمل مسلمانان به این تشریح و سیره آنان بر این سنت است و همچنین غیر مسلمانان اقوامی که این عمل را جایز می‌دانند و نه تنها مستلزم حرج و قحطی و نایابی زن نیست بلکه به عکس، ممنوعیت تعدد زوجات در اقوامی که آن را تحریم کرده‌اند، باعث شده هزاران زن از شوهر و اجتماع خانوادگی محروم باشند و به دادن زنا اکتفا کنند.

۴- استدلال نامبرده، صرفنظر از خدشه‌هایی که داشت در صورتی درست بوده و بر حکم تعدد زوجات وارد است که حکم نامبرده (تعدد زوجات) اصلاح نشده و با قیودی که محذوره‌های توهم شده را اصلاح کند، مقید و تعدیل نشود.

ولی اسلام همین کار را کرده و بر مردانی که می‌خواهند زنانی متعدد داشته باشند شرط کرده که در معاشرت با آنان رعایت عدالت را بکنند و بستر زناشویی را بین آنان بالسویه تقسیم کنند.

و نیز واجب کرده که نفقه آنان و اولادشان را بدهند و معلوم است که رعایت عدالت در انفاق و پرداخت هزینه زندگی چهار زن و اولاد آنها و نیز رعایت مساوات در معاشرت با آنان جز برای بعضی از مردان فهمیده و ثروتمند فراهم نمی‌شود. این کار برای عمومی مردم فراهم و میسر نیست.

علاوه بر این، در این میان راههای دینی و مشروع دیگری است که با به کار بستن آن، زن می‌تواند شوهر خود را ملزم سازد که زن دیگری نگیرد و تنها به او اکتفا کند.

جواب اشکال سوم: که می‌گفت: تجویز تعدد زوجات، مردان را به شهوت رانی ترغیب نمودن و همچنین نیروی شهوت را در جامعه تقویت کردن است، در پاسخ این اشکال باید گفت که: صاحب این اشکال اطلاع و تدبری در تربیت اسلامی و مقاصدی که این شریعت دنبال می‌کند ندارد و نمی‌داند که تربیت دینی نسبت به زنان در جامعه اسلامی دین - پسند، این است که زنان را با پوشیدن خود با عفاف و با حیا بار می‌آورد، و زنان را طوری تربیت می‌کند که خود به خود شهوت در آنان کمتر از مردان می‌شود (بر خلاف آنچه مشهور شده که شهوت نکاح در زن بیشتر و زیادتر از مرد است!)

و استدلال می‌کنند به اینکه زن بسیار حریص در زینت و جمال و خود آرائی

است و وجود این طبیعت در زن دلیل بر آن است که شهوت او زیادتر از مرد است و ادعای ما آنقدر روشن است که مردان مسلمانی که با زنان متدین و تربیت شده در دامن پدر و مادر دین دار ازدواج کرده‌اند، کمترین تردیدی در آن ندارند، پس روی هم رفته، شهوت جنسی مردان معادل است با شهوتی که در یک زن، بلکه دو زن و سه زن وجود دارد.

از سوی دیگر دین اسلام بر این معنا عنایت دارد که حداقل و واجب از مقتضیات طبع و مشتهیات نفس ارضا گردد و احدی از این حداقل، محروم نماند و به همین جهت این معنا را مورد نظر قرار داده که شهوت هیچ مردی در هیچ زمانی در بدن محصور نشود و وادارش نکند به اینکه به تعدی و فجور و فحشا آلوده گردد.

و اگر مرد به داشتن یک زن محکوم باشد، در ایامی که زن عذر دارد، یعنی نزدیک به یک ثلث از اوقات معاشرتش که ایام عادت و بعضی از ایام حمل و وضع حمل و ایام رضاعش و امثال آن است او ناگزیر از فجور می‌شود، چون ما در مباحث گذشته این کتاب مطلبی را مکرر خاطر نشان کردیم که لازمه آن لزوم شتاب در رفع این حاجت غریزی است.

و آن مطلب این بود که گفتیم اسلام اجتماع بشری را بر اساس زندگی عقل و تفکر بنا نهاده، نه بر اساس زندگی احساسی و بنا بر این باقی ماندن مرد بر حالت احساس حالتی که او را به بی‌بندوباری در خواسته‌ها و خاطرات زشت می‌کشاند، نظیر حالت عذب بودن و امثال آن، از نظر اسلام از بزرگترین خطرهایی است که انسان را تهدید می‌کند.

و از سوی دیگر یکی از مهم‌ترین مقاصد و هدفها در نظر شارع اسلام زیاد شدن نسل مسلمانان و آباد شدن زمین به دست آنان است.

آری جامعه مسلمانان که آباد شدن زمین به دست او، آبادی صالحی و آبادی مخصوصی است که ریشه شرک و فساد را می‌زند.

پس این جهات و امثال آن مورد اهتمام شارع بوده و باعث شده است که شارع اسلام حکم جواز تعدد زوجات را تشریح کند، نه ترویج امر شهوترانی و ترغیب مردم به اینکه در شهوات غرق شوند و اگر اشکال کنندگان به اسلام در خصوص تشریح این حکم انصاف می‌داشتند لبه تیز حملات خود را متوجه بانیان تمدن غرب می‌کردند و جا داشت این تمدن را به ترویج فحشا و ترغیب مردان به شهوترانی متهم سازند، نه اسلام را که اجتماع را بر پایه سعادت دینی قرار داده است.

بله در تجویز تعدد زوجات این اثر هست که شدت حرص مرد را شکسته و

تسکین می‌دهد، چون به قول معروف: هر آن کس که از چیزی منع شود به آن حریص می‌گردد و چنین کسی همی جز این ندارد که پرده منع را پاره و دیوار حبس را بشکند و خود را به آنچه از آن محرومش کرده‌اند برساند.

و مردان نیز در مورد تمتع و کام‌گیری از زنان چنین وضعی دارند، اگر قانون، او را از غیر همسر اولش منع کند، حریص‌تر می‌شود، ولی اگر قانون به او اجازه گرفتن همسر دوم و سوم را بدهد، هر چند بیش از یک همسر نداشته باشد، عطش حرصش فرو می‌نشیند و با خود فکر می‌کند که برای گرفتن همسر دیگر راه باز است و کسی نمی‌تواند مرا جلوگیری کند، اگر روزی خود را در تنگنا ببینم از این حق استفاده می‌کنم) و اگر در تنگنا ندید، مساله را سبک و سنگین نموده، اگر دید گرفتن زن دوم از نظر اقتصاد و از نظر اداره دو خانه صرفه دارد، می‌گیرد و اگر صرفه نداشت نمی‌گیرد! (مترجم).

و همین باز بودن راه، بهانه او را از ارتکاب زنا و هتک ناموس محترم مردم، از دستش می‌گیرد.

در میان غربی‌ها بعضی از نویسندگان رعایت انصاف را نموده و گفته‌اند: در اشاعه زنا و فحشا بین ملت‌های مسیحی مذهب، هیچ عاملی نیرومندتر از تحریم تعدد زوجات بوسیله کلیسا نبوده است.

مستر جان دیون پورت انگلیسی در کتاب «عذر به پیشگاه محمد و قرآن»، ترجمه فاضل دانشمند آقای سعیدی، این انصاف را به خرج داده است.

جواب اشکال چهارم: که تجویز تعدد زوجات مقام زن را در مجتمع پائین

می‌آورد! باید گفت که هرگز چنین نیست، همانطور که در مباحث گذشته (یعنی در بحث علمی پیرامون حقوق زن در اسلام داشتیم)، اثبات کردیم که زنان در هیچ سنتی از سنت‌های دینی و یا دنیوی نه قدیمش و نه جدیدش همانند اسلام مورد احترام قرار نگرفته‌اند و هیچ سنتی از سنن قدیم و جدید حقوق آنان را همچون اسلام مراعات ننموده است، برای بیشتر روشن شدن این مساله، مطالب مشروحی بیان خواهیم نمود.

جواز تعدد زوجات برای مرد در حقیقت و واقع امر توهین به زن و از بین بردن موقعیت اجتماعی و حقوق او نیست، بلکه بخاطر مصالحی است که بیان بعضی از آنها گذشت.

بسیاری از نویسندگان و دانشمندان غربی (اعم از دانشمندان مرد و زن) به نیکی و حسن این قانون اسلامی اعتراف نموده و به مفسادی که از ناحیه تحریم تعدد زوجات گریبانگیر جامعه‌ها شده است اعتراف کرده‌اند، خواننده عزیز می‌تواند به مظان

این نوشته‌ها مراجعه نماید .

قوی‌ترین و محکمترین دلیلی که مخالفین غربی به قانون تعدد زوجات گرفته و به آن تمسک کرده‌اند و در نظر دانشمندان و اهل مطالعه آب و تابش داده‌اند ، همان گرفتاریها و مصیبت‌هایی است که در خانه‌های مسلمانانی که دو زن و یا چند زن هست مشاهده می‌شود که این خانه‌ها همیشه محل داد و فریاد و حسد ورزیدن به یکدیگر است و اهل آن خانه (اعم از زن و مرد) از روزی که زن دوم ، سوم و ... وارد خانه مرد می‌شوند تا روزی که وارد خانه قبر می‌گردند روی سعادت و خوشی را نمی‌بینند ، تا جائی که خود مسلمانان این حسد را به نام مرض هووها نامیده‌اند .

در چنین زمانی است که تمامی عواطف و احساسات رقیق و لطیف فطری و طبیعی زنان ، مانند : مهر و محبت ، نر مخوئی ، رقت ، رأفت ، شفقت ، خیرخواهی ، حفظ غیب ، وفا ، مودت ، رحمت ، اخلاص و ... نسبت به شوهر و فرزندان که شوهر از همسر قبلیش داشته و نیز علاقه به خانه و همه متعلقات آن که از صفات غریزی زن است برگشته و جای خود را به ضد خودش می‌دهد و در نتیجه خانه را که باید جای سکونت و استراحت آدمی و محل برطرف کردن خستگی تن و تالعات روحی و جسمی انسان باشد و هر مردی در زندگی روزمره‌اش دچار آنها می‌شود به صورت گود زورخانه و معرکه قتال در می‌آید ، معرکه‌ای که در آن نه برای جان کسی احترامی هست و نه برای عرضش و نه آبرویش و نه مالش و خلاصه هیچ کس از کس دیگر در امان نیست .

و معلوم است که در چنین خانه‌ای صفای زندگی مبدل به کدورت گشته و لذت زندگی از آنجا کوچ می‌کند و جای خود را به ضرب و شتم و فحش و ناسزا و سعایت و سخن چینی و رقابت و نیرنگ می‌دهد و بچه‌های چنین خانه‌ای نیز با بچه‌های دیگر خانه‌ها فرق داشته و دائماً در حال اختلاف و مشاجره هستند و چه بسا که کارد مرد به استخوانش رسیده و همسر خود را به قتل برساند و یا زن در صدد نابود کردن شوهر ، و بچه‌ها در مقام کشتن یکدیگر و یا در صدد کشتن پدر بر آیند و پیوند خویشاوندی و قرابت و برادری جای خود را به انتقام و خونخواهی بدهد .

و معلوم است که (به فرموده رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم که: «الحب یتوارث و البغض یتوارث!» دشمنی نسل اول خانواده به نسل‌های بعدی نیز منتقل می‌گردد، مترجم)، خونریزی و نابودی نسل و فساد خانه در نسل‌های مردی که دارای دو زن می‌باشد ادامه یابد .

از تمام اینها که بگذریم ، آثار سوء تعدد زوجات به بیرون از خانه یعنی به جامعه نیز راه یافته و باعث شقاوت و فساد اخلاق و قساوت و ظلم و بغی و فحشا و سلب امنیت

و اعتماد می‌گردد .

و مخصوصا که اگر جواز طلاق را هم بر این قانون (جواز تعدد زوجات) اضافه کنیم بخوبی روشن می‌شود که این دو حکم (جواز تعدد زوجات و طلاق) کار مردان جامعه را به کجا می‌کشاند ، وقتی مرد بتواند هر که را خواست بگیرد و هر یک از همسرانش را خواست طلاق دهد ، خود بخود ذوقی و شهوت‌پرست بار می‌آید ، چنین مردی جز پیروی از شهواتش و اطفای آتش حرصش و گرفتن این زن و رها کردن آن زن ، عزت دادن به این و خوار ساختن آن ، هیچ کاری و هیچ همی ندارد و این وضع جز تباہ کردن و بدبخت ساختن نیمی از مردم جامعه (یعنی زنان) اثر دیگری ندارد ، علاوه بر اینکه با تباہی آن نصف (زنان) نصف دیگر (مردان) نیز تباہ می‌شوند .

این بود حاصل سخنان مخالفین که به خورد جامعه داده‌اند ، انصافا سخن درستی است و ما قبول داریم و لیکن هیچیک از آنها بر اسلام و تشریح اسلام وارد نیست ، بلکه همه‌اش متوجه مسلمانان است .

آری ، اگر مخالفین ، عصر و دوره‌ای را نشان دهند که در آن دوره مسلمانان به حقیقت احکام دین و تعالیم آن عمل کرده باشند و در آن دوره نیز این آثار سوء بر مساله تعدد زوجات و جواز طلاق مترتب شده باشد ، آنگاه می‌توانند ادعا کنند که آثار سوء نامبرده ، از ناحیه جواز تعدد زوجات و طلاق است ، ولی با کمال تاسف مسلمانان قرن‌ها است که حکومت اسلامی ندارند و آنان که سردمداران مسلمانان بودند ، صالح نبودند ، تا مسلمانان را بر طبق تربیت اسلامی و با تعالیم عالیه آن تربیت کنند ، بلکه خود آن سردمداران در پرده دری و نقض قوانین و ابطال حدود دین پیشگامتر از مردم بودند و واضح است که مردم تابع مرام پادشاهان خویشند .

و اگر ما بخواهیم در اینجا به نقل قسمتی از سرگذشت فرمانروایان و جریاناتی که در دربار آنان جاری بوده و رسوائیهائی که پادشاهان کشورهای اسلامی به بار آوردند از روز مبدل شدن حکومت دینی به سلطنت و شاهنشاهی بپردازیم ، باید در همین جا کتابی جداگانه در بین کتاب تفسیر خود بنویسیم!

و کوتاه سخن آنکه اگر اشکالی هست به مسلمانان وارد است که اجتماع خانوادگی خویش را به گونه‌ای ترتیب داده‌اند که تامین کننده سعادت زندگیشان نیست و سیاستی را اتخاذ می‌کنند که نمی‌توانند آن را پیاده سازند و در پیاده کردنش از صراط مستقیم منحرف نشوند ، تازه گناه این آثار سوء به گردن مردان است ، نه زنان و فرزندان ، هر چند که هر کسی مسؤول گناه خویش است ، ولی ریشه تمام این مفساد و بدبختی‌ها و خانمان براندازیها و ... روش و مرام اینگونه مردان است که سعادت خود و همسر و اولاد

خود را و صفای جو جامعه خویش را فدای شهوترانی و نادانی خود می‌کنند .
و اما اسلام (همانطور که در سابق بیان کردیم)، قانون تعدد زوجات را بدون قید و بند تشریح نکرده و اصلاً آن را بر همه مردان واجب و لازم ننموده ، بلکه به طبیعت و حال افراد توجه فرموده ، و همچنین عوارضی را که ممکن است احیاناً برای افرادی عارض شود در نظر گرفته و به بیانی که گذشت صلاحیت قطعی را شرط نموده و مفسد و محذورهائی را که در تعدد زوجات وجود دارد بر شمرده و در چنین موقعیتی است که آن را جایز دانسته ، تا مصالح مجتمع اسلامی انسانها تامین شود .

و حکم جواز را مقید به صورتی کرده است که هیچیک از مفسد شنیع نامبرده پیش نیاید و آن در صورتی است که مرد از خود اطمینان داشته باشد به اینکه می‌تواند بین چند همسر به عدالت رفتار کند .

پس تنها کسی که چنین اطمینانی از خود دارد و خدای تعالی چنین توفیقی به او داده ، از نظر دین اسلام می‌تواند بیش از یک زن داشته باشد .

و اما آن مردانی که (اشکال کنندگان وضعشان را با آب و تاب نقل کرده‌اند که)، هیچ عنایتی به سعادت خود و زن و فرزند خود ندارند و جز ارضای شکم و شهوت هیچ چیزی برایشان محترم نیست و زن برایشان جز وسیله‌ای که برای شهوترانی مردان خلق شده‌اند مفهومی ندارد ، آنها ارتباطی با اسلام ندارند و اسلام هم به هیچ وجه اعمالشان را امضا ننموده و از نظر اسلام اصلاً زن گرفتن برای آنان با وجود این وضعی که دارند جایز نیست و اگر واجد شرایط باشند و زن را یک حیوان نپندارند ، تنها یک زن می‌توانند اختیار کنند .

علاوه بر اینکه در اصل اشکال بین دو جهت که از نظر اسلام از هم جدا نیستند یعنی جهت تشریح و جهت ولایت خلط شده است .

توضیح اینکه : در نظر دانشمندان امروز معیار در داوری اینکه چه قانونی از قوانین موضوعه و چه سنتی از سنت‌های جاریه صحیح و چه قانون و سنتی فاسد است ، آثار و نتایج آن قانون است که اگر بعد از پیاده شدنش در جامعه ، آثارش مورد پسند واقع شد آن قانون را قانونی خوب می‌دانند و اگر نتایج خوبی به بار نیاورد ، می‌گویند این قانون خوب نیست ، خلاصه اینکه معیار خوبی و بدی قانون را پسند و عدم پسند مردم می‌دانند ، حال مردم در هر سطحی که باشند و هر درکی و میلی که داشته باشند مهم نیست .

و من گمان نمی‌کنم که این دانشمندان غفلت ورزیده باشند از اینکه : چه بسا می‌شود که جامعه‌ای دارای بعضی سنن و عادات و عوارضی باشد که با حکم مورد بحث

نسازد و اینکه باید مجتمع را مجهز کرد به روشی که منافی آن حکم یا آن سنت نباشد ، تا مسیر خود را بداند و بفهمد که کارش به کجا می‌انجامد و چه اثری از کار او بجا می‌ماند ، خیر یا شر ، نفع یا ضرر ؟ .

چیزی که هست این دانشمندان در قوانین ، تنها خواست و تقاضای جامعه را معیار قرار می‌دهند، یعنی تقاضائی که از وضع حاضر و ظاهر اندیشه جامعه ناشی می‌شود ، حال آن وضع هر چه می‌خواهد باشد و آن تفکر و اندیشه هر چه می‌خواهد باشد و هر استدعا و تقاضا که می‌خواهد داشته باشد .

در نظر این دانشمندان قانون صحیح و صالح چنین قانونی است و بقیه قوانین غیر صالح است(هر چند مطابق عقل و فطرت باشد!)

به همین جهت است که وقتی مسلمانان را می‌بینند که در وادی گمراهی سرگردان و در پرتگاه هلاکت واقعدند و فساد از سراسر زندگی مادی و معنویشان می‌بارد ، آنچه فساد می‌بینند به اسلام ، یعنی دین مسلمانان نسبت می‌دهند ، اگر دروغ و خیانت و بد دهنی و پایمال کردن حقوق یکدیگر و گسترش ظلم و فساد خانواده‌ها و اختلال و هرج و مرج در جامعه را مشاهده می‌کنند ، آنها را به قوانین دینی دایر در بین ایشان نسبت می‌دهند و می‌پندارند که جریان سنت اسلام و تاثیرات آن مانند سایر سنت‌های اجتماعی است که(با تبلیغات و یا به اصطلاح روز ، شستشو دادن مغز و) متراکم کردن احساسات در بین مردم ، بر آنها تحمیل می‌شود.

در نتیجه از این پندار خود نتیجه می‌گیرند که : اسلام باعث به وجود آمدن مفسده‌های اجتماعی‌ای است که در بین مسلمانان رواج یافته و تمامی این ظلم‌ها و فسادها از اسلام سرچشمه می‌گیرد ! و حال آنکه بدترین ظلم‌ها و نارواترین جنایتها در بینشان رایج بوده است .

و به قول معروف: «کل الصيد فی جوف الفراء - همه شکارها در جوف پوستین است!» و همچنین نتیجه این پندار غلط است که می‌گویند : اگر اسلام دین واقعی بود و اگر احکام و قوانین آن خوب و متضمن صلاح و سعادت مردم بود ، در خود مردم اثری سعادت بخش می‌گذاشت نه اینکه و بال مردم بشود .

این سخن ، سخن درستی نیست ، چرا که این دانشمندان بین طبیعت حکم صالح و مصلح ، و همچنین حکم بین مردم فاسد و مفسد خلط کرده‌اند ، اسلام که خم رنگری نیست ، اسلام مجموع معارف اعتقادی و اخلاقی است و قوانینی است عملی که هر سه قسمت آن با یکدیگر متناسب و مرتبط است و با همه تمامیتش وقتی اثر می‌گذارد که مجموعش عملی شود و اما اگر کسی معارف اعتقادی و اخلاقی آن را به

دست آورده و در مرحله عمل کوتاهی کند، البته اثری نخواهد داشت، نظیر معجونها که وقتی یک جزء آن فاسد می‌شود همه‌اش را فاسد می‌کند و اثری مخالف به جای می‌گذارد، و نیز وقتی اثر مطلوب را می‌بخشد که بدن بیمار برای ورود معجون و عمل کردنش آماده باشد که اگر انسانی که آن را مصرف می‌کند شرایط مصرف را رعایت نکند، اثر آن خنثی می‌گردد و چه بسا نتیجه و اثری بر خلاف آنچه را که توقع داشت می‌گیرد.

گیرم که سنت اسلامی نیروی اصلاح مردم و از بین بردن سستی‌ها و رذائل عمومی را به خاطر ضعف مبانی قانونیش نداشته باشد، سنت دموکراتیک چرا این نیرو را نداشته و در بلوک شرق دنیا یعنی در بلاد اسلام‌نشین، آن اثری را که در بلاد اروپا داشت ندارد؟ خوب بود سنت دموکراتیک بعد از ناتوانی اسلام، بتواند ما را اصلاح کند؟ و چه شده است بر ما که هر چه بیشتر جلو می‌رویم و هر چه زیاده‌تر برای پیشرفت تلاش می‌کنیم بیشتر به عقب بر می‌گردیم، کسی شک ندارد در اینکه اعمال زشت و اخلاق رذیله در این عصر که روزگار به اصطلاح تمدن! است در ما ریشه‌دارتر شده، با اینکه نزدیک به نیم قرن است که خود را روشنفکر پنداشته‌ایم، در حالی که حیوانی بی‌بندوبار بیش نیستیم، نه بهره‌ای از عدالت اجتماعی داریم و نه حقوق بشر در بین ما زنده شده است.

از معارف عالی و عمومی و بالاخره از هر سعادت اجتماعی جز الفاظی بی‌محتوا و دل خوش کن بهره‌ای نداریم، تنها الفاظی از این حقوق بر سر زبانهایمان رد و بدل می‌شود.

و آیا می‌توانید برای این جواب نقضی که ما بر شما وارد کردیم پاسخی بدهید؟ نه، هرگز، و جز این نمی‌توانید عذر بیاورید که در پاسخ ما بگوئید: به این جهت نظام دموکراتیک نتوانسته است شما را اصلاح کند که شما به دستورات نظام دموکراتیک عمل نکردید، تا آثار خوبی در شما به جای بگذارد و اگر این جواب شما درست است، چرا در مورد مکتب اسلام درست نباشد؟

از این نیز بگذریم و فرض کنیم که (العیاذ بالله!) اسلام به خاطر سستی بنیادش نتوانسته در دل‌های مردم راه یافته و در اعماق جامعه بطور کامل نفوذ کند و در نتیجه حکومتش در جامعه دوام نیافته و نتوانسته است به حیات خود در اجتماع اسلامی ادامه دهد و موجودیت خود را حفظ کند، به ناچار متروک و مهجور شده، ولی چرا روش دموکراتیک که قبل از جنگ جهانی دوم مورد قبول و پسند همه عالم بود، بعد از جنگ نامبرده از روسیه رانده شد و روش بلشویکی جایش را اشغال کرد؟! و به فرض هم که برای این رانده شدن و منقلب شدن آن در روسیه به روشی دیگر، عذری بتراشند؟ چرا

مرام دموکراتیک در ممالک چین ، لتونی ، استونی ، لیتوانی ، رومانی ، مجارستان ، یوگسلاوی و کشورهای دیگر به کمونیستی تبدیل شد ؟ و نیز چرا با اینکه سایر کشورها را تهدید می کرد و عمیقا در آنها نیز ریشه کرده بود ، ناگهان اینگونه از میان رفت ؟ .

و چرا همین کمونیستی نیز بعد از آنکه نزدیک به چهل سال از عمرش گذشته و تقریبا بر نیمی از جمعیت دنیا حکومت می کرد و دائما مبلغین آن و سردمدارانش به آن افتخار می کردند و از فضیلت آن می گفتند و اظهار می داشتند که : نظام کمونیستی تنها نظامی است که به استبداد و استثمار دموکراسی آلوده نشده و کشورهای را که نظام کمونیستی بر آن حاکم بود بهشت موعود معرفی می کردند ، اما ناگهان همان مبلغین و سردمداران کمونیست دو سال قبل رهبر بی نظیر این رژیم یعنی استالین را به باد سرزنش و تقبیح گرفتند و اظهار نمودند که : حکومت ۳۰ ساله (سی سال حکومت استالین) حکومت زور و استبداد و برده گیری به نام کمونیست بود .

و به ناچار در این مدت حکومت او تاثیر عظیمی در وضع قوانین و اجرای آن و سایر متعلقاتش داشت و تمامی این انحرافات جز از اراده مستبدانه و روحیه استثمارگر و برده کشی و حکومت فردی که بدون هیچ معیار و ملاکی هزاران نفر را می کشت و هزاران نفر دیگر را زنده نگه می داشت ، اقوامی را سعادتمند و اقوامی دیگر را بدبخت می ساخت و نشأت نمی گرفت و خدا می داند که بعد از سردمداران فعلی چه کسانی بر سر کار آیند و چه بر سر مردم بیچاره بیاورند !

چه بسیار سنن و آدابی که (اعم از درست و نادرست) در جامعه رواج داشته و سپس به جهت عوامل مختلف (که مهمترینش خیانت سردمداران و سست اراده بودن پیروان آن می باشد،) از آن جامعه رخت بر بسته است و کسی که به کتابهای تاریخ مراجعه کند به این مطلب بر خورد می کند .

ای کاش می دانستم که (در نظر دانشمندان غربی) چه فرقی است بین اسلام از آن جهت که سنتی است اجتماعی و بین این سنتها که تغییر و تبدیل یافته است و چگونه است که این عذر را در سنتهای مذکور می پذیرند اما همان عذر را از اسلام نمی پذیرند ، راستی علت این یک بام و دو هوا چیست ؟ آری باید گفت که امروز کلمه حق در میان قدرت هول انگیز غربیان و جهالت و تقلید کورانه و به عبارت دیگر مرعوب شدن شرقیان از آن قدرت ، واقع شده پس نه آسمانی است که بر او سایه افکند و نه زمینی که او را به پشت خویش نشانند (غربی حاضر نیست حقانیت اسلام را بپذیرد ، به خاطر اینکه علم و صنعتش او را مغرور ساخته است ، شرقی نیز نمی تواند آن را بپذیرد ، به خاطر آنکه در برابر تمدن غرب مرعوب شده است. مترجم.)

و به هر حال آنچه را که لازم است از بیانات مفصل قبلی ما متذکر شد، این است که تاثیر گذاشتن و تاثیر نگذاشتن و همچنین باقی ماندن و از بین رفتن یک سنت در میان مردم چندان ارتباطی با درستی و نادرستی آن سنت ندارد تا از این مطلب بر حقانیت یک سنت استدلال کنیم و بگوئیم که چون این سنت در بین مردم باقیمانده پس حق است و همچنین استدلال کنیم به اینکه چون فلان سنت در جامعه متروک و بی اثر شده است، پس باطل است، بلکه علل و اسبابی دیگر در این باره اثر دارند.

و لذا می بینیم هر سنتی از سنتها که در تمامی دورانها، در بین مردم دایر بوده و هست، یک روز اثر خود را می بخشد و روزی دیگر عقیم می ماند، روزی در بین مردم باقی است و روزگاری دیگر به خاطر عواملی مختلف از میان آن مردم کوچ می کند، به فرموده قرآن کریم: خدای تعالی روزگار را در بین مردم دست به دست می گرداند، یک روز به کام مردمی و به ناکامی مردمی دیگر و روز دیگر به ناکامی دسته اول و به کام دسته دوم می چرخاند، تا معلوم کند که افراد با ایمان چه کسانیند، تا همانها را گواه بر سایرین قرار دهد.

و سخن کوتاه اینکه قوانین اسلامی و احکامی که در آن هست بر حسب مبنا و مشرب با سایر قوانین اجتماعی که در بین مردم دایر است تفاوت دارد و آن تفاوت این است که قوانین و سنتهای بشری به اختلاف اعصار و دگرگونیها که در مصالح بشر پدید می آید، دگرگون می شود.

و لیکن قوانین اسلامی به خاطر اینکه مبنایش مصالح و مفاسد واقعی است، اختلاف و دگرگونی نمی پذیرد، نه واجبش و نه حرامش، نه مستحبش و نه مکروهش، و نه مباحش، چیزی که هست اینکه: کارهایی را در اجتماع یک فرد می تواند انجام بدهد و یا ترک نماید و هر گونه تصرفی را که می خواهد می تواند بکند و می تواند نکند، بر زمامدار جامعه اسلامی است که مردم را به آن عمل - اگر واجب است - وادارد - و اگر حرام است - از آن نهی کند و ... گویا جامعه اسلامی یک تن واحد است و والی و زمامدار نیروی فکری و اداره کننده او است.

بنا بر این اگر جامعه اسلامی دارای زمامدار و والی باشد، می تواند مردم را از ظلمهائی که شما در جواز تعدد زوجات شمردید نهی کند و از آن کارهای زشتی که در زیر پوشش تعدد زوجات انجام می دهند جلوگیری نماید و حکم الهی به جواز تعدد زوجات به حال خود بماند و آن فسادها هم پدید نیاید.

آری حکم جواز تعدد زوجات یک تصمیم و حکمی است دائمی که به منظور تامین مصالح عمومی تشریح شده، نظیر تصمیم یک فرد به اینکه تعدد زوجات را به

خاطر مصلحتی که برای شخص او دارد ترک کند که اگر او به خاطر آن مصلحت چند همسر نگیرد، حکم خدا را تغییر نداده و نخواستہ است با این عمل خود بگوید تعدد زوجات را قبول ندارم، بلکه خواسته است بگوید این حکم، حکمی است مباح و من می‌توانم به آن عمل نکنم.

المیزان ج: ۴ ص: ۲۶۴

بحث علمی دیگر مربوط به :

تعدد زوجات رسول خدا (ص)

یکی دیگر از اعتراضاتی که (از سوی کلیسا) بر مساله تعدد زوجات رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم شده این است که (اصحاب کلیسا) گفته‌اند: تعدد زوجات جز حرص در شهوترانی و بی‌طاقتی در برابر طغیان شهوت هیچ انگیزه دیگری ندارد و رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم برای همین جهت تعدد زوجات را برای امتش تجویز کرد و حتی خودش به آن مقداری که برای امت خود تجویز نموده (چهار همسر) اکتفا نموده و عدد همسرانش را به نه نفر رسانید.

این مساله به آیات متفرقه زیادی از قرآن کریم ارتباط پیدا می‌کند که اگر ما بخواهیم بحث مفصلی که همه جهات مساله را فرا گیرد آغاز کنیم، علی‌القاعده باید این بحث را در تفسیر یک یک آن آیات بیاوریم و به همین جهت گفتگوی مفصل را به محل مناسب خود می‌گذاریم و در اینجا بطور اجمال اشاره‌ای می‌نمائیم: ابتدا لازم است که نظر ایراد و اشکال کننده را به این نکته معطوف بداریم که تعدد زوجات رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به این سادگی‌ها که آنان خیال کرده‌اند نبوده و انگیزه آن جناب از این کار زیاده روی در زن دوستی و شهوترانی نبوده است، بلکه در طول زندگی و حیاتش هر یک از زنان را که اختیار می‌کرده، به طرز خاصی بوده است.

اولین ازدواج آن حضرت با خدیجه کبرا علیها السلام بوده، و حدود بیست سال و اندی از عمر شریفش را (که تقریباً یک ثلث از عمر آنجناب است)، تنها با این یک همسر گذراند و به او اکتفا نمود، که سیزده سال از این مدت بعد از نبوت و قبل از هجرتش از مکه به مدینه بوده.

آنگاه - در حالی که - هیچ همسری نداشت - از مکه به مدینه هجرت نموده و به نشر دعوت و اعلائی کلمه دین پرداخت و آنگاه با زنانی که بعضی از آنها باکره و بعضی بیوه و همچنین بعضی جوان و بعضی دیگر عجز و سالخورده بودند ازدواج کرد و همه این ازدواج‌ها در مدت نزدیک به ده سال انجام شد و پس از این چند ازدواج، همه زنان

بر آن جناب تحریم شد، مگر همان چند نفری که در حباله نکاحش بودند. و معلوم است که چنین عملی با این خصوصیات ممکن نیست با انگیزه عشق به زن توجیه شود، چون نزدیکی و معاشرت با اینگونه زنان آن هم در اواخر عمر و آن هم از کسی که در اوان عمرش ولع و عطشی برای این کار نداشته، نمی‌تواند انگیزه آن باشد. علاوه بر اینکه هیچ شکی نداریم در اینکه بر حسب عادت جاری، کسانی که زن دوست و اسیر دوستی آنان و خلوت با آنانند، معمولا عاشق جمال و مفتون ناز و کرشمه‌اند که جمال و ناز و کرشمه در زنان جوان است که در سن خرمی و طراوتند و سیره پیامبر اسلام از چنین حالتی حکایت نمی‌کند و عملا نیز دیدیم که بعد از دختر بکر، با بیوه زن و بعد از زنان جوان با پیره‌زن ازدواج کرد، یعنی بعد از ازدواج با عایشه و ام حبیبه جوان، با ام سلمه سالخورده و با زینب دختر جحش، که در آن روز بیش از پنجاه سال از عمرشان گذشته بود ازدواج کرد.

از سوی دیگر زنان خود را مخیر کرد بین بهره‌وری و ادامه به زندگی با آن جناب و سراح جمیل، یعنی طلاق و در صورت ادامه زندگی با آن حضرت، آنان را بین زهد در دنیا و ترک خود آرائی و تجمل مخیر نمود - اگر منظورشان از همسری با آن جناب، خدا و رسول و خانه آخرت باشد - و اگر منظورشان از آرایش و تمتع و کام‌گیری از آن جناب دنیا باشد آیه زیر شاهد بر همین داستان است:

«یا ایها النبى قل لازلواجك ان کنتن تردن الحیوة الدنيا و زینتها فتعالین امتعکن و اسرحکن سراحا جمیلا!

و ان کنتن تردن الله و رسوله و الدار الاخرة فان الله اعد للمحسنات منکن اجرا عظیما
!«(۲۸ و ۲۹/احزاب)

و این معنا هم بطوری که ملاحظه می‌کنید با وضع مرد زن دوست و جمال‌پرست و عاشق وصال زنان، نمی‌سازد (چون چنین مردی هرگز حاضر نیست زنی را که سالها عاشقش بوده و به زحمت به وصالش رسیده، چنین آسان از دست بدهد! مترجم).

پس برای یک دانشمند اهل تحقیق اگر انصاف داشته باشد، راهی جز این باقی نمی‌ماند که تعدد زوجات رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و زن گرفتنش در اول بعثت و اواخر عمر را با عواملی دیگر غیر زن دوستی و شهوترانی توجیه کند.

و اینک در توجیه آن می‌گوئیم: رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم با بعضی از همسرانش به منظور کسب نیرو و به دست آوردن اقوام بیشتر و در نتیجه به خاطر جمع‌آوری یار و هوادار بیشتر ازدواج کرد و با بعضی دیگر به منظور جلب نمودن و دلجوئی و در نتیجه ایمن شدن از شر خویشان آن همسر ازدواج فرمود و با بعضی دیگر

به این انگیزه ازدواج کرد که هزینه زندگیش را تکفل نماید و به دیگران بیاموزد که در حفظ اراذل و پیر زنان از فقر و مسکنت و بی کسی کوشا باشند، و مؤمنین رفتار آن جناب را در بین خود سنتی قرار دهند و با بعضی دیگر به این منظور ازدواج کرد که با یک سنت جاهلیت مبارزه نموده و عملاً آن را باطل سازد که ازدواجش با زینب دختر جحش به همین منظور بوده است، چون او نخست همسر زید بن حارثه پسر خوانده رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم بود و زید او را طلاق داد و از نظر رسوم جاهلیت ازدواج با همسر پسر خوانده ممنوع بود، چون پسر خوانده در نظر عرب جاهلی حکم پسر داشت، همانطور که یک مرد نمی تواند همسر پسر صلیبی خود را بگیرد، از نظر اعراب ازدواج با همسر پسر خوانده نیز ممنوع بود، رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم با زینب ازدواج کرد تا این رسم غلط را بر اندازد، و آیاتی از قرآن در این باب نازل گردید.

و ازدواجش با سوده دختر زمعه به این جهت بوده که وی بعد از بازگشت از هجرت دوم از حبشه همسر خود را از دست داد و اقوام او همه کافر بودند و او اگر به میان اقوامش بر می گشت یا به قتلش می رساندند و یا شکنجه اش می کردند و یا بر گرویدن به کفر مجبورش می کردند لذا رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم برای حفظ او از این مخاطرات با او ازدواج نمود.

و ازدواجش با زینب دختر خزیمه این بود که همسر وی عبد الله بن جحش در جنگ احد کشته شد و او زنی بود که در جاهلیت به فقرا و مساکین بسیار انفاق و مهربانی می کرد و به همین جهت یکی از بانوان آبرومند و سرشناس آن دوره بود و او را مادر مساکین نامیده بودند، رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم خواست با او ازدواج با وی آبروی او را حفظ کند (و فضیلت او را تقدیر نماید)!

و انگیزه ازدواجش با ام سلمه این بود که وی نام اصلیش هند بود و قبلاً همسر عبد الله بن ابی سلمه پسر عمه رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و برادر شیری آن جناب بود و اولین کسی بود که به حبشه هجرت کرد، زنی زاهده و فاضله و دین دار و خردمند بود، بعد از آنکه همسرش از دنیا رفت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم به این جهت با او ازدواج کرد که زنی پیر و دارای ایتم بود و نمی توانست یتیمان خود را اداره کند.

و ازدواجش با صفیه دختر حی بن اخطب بزرگ یهودیان بنی النضیر به این علت صورت گرفت که پدرش ابن اخطب در جنگ بنی النضیر کشته شد و شوهرش در جنگ خیبر به دست مسلمانان به قتل رسیده بود و در همین جنگ در بین اسیران قرار گرفته بود، رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم او را آزاد کرد و سپس به ازدواج خودش در آورد، تا به این وسیله هم او را از ذلت اسارت حفظ کرده باشد و هم داماد یهودیان شده باشد و

یهود به این خاطر دست از توطئه علیه او بردارند .

و سبب ازدواجش با جویریة که نام اصلیش بره و دختر حارث بزرگ یهودیان بنی المصطلق بود ، بدین جهت بود که در جنگ بنی المصطلق مسلمانان دویست خانه‌وار از زنان و کودکان قبیله را اسیر گرفته بودند ، رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم با جویریة ازدواج کرد تا با همه آنان خویشاوند شود ، مسلمانان چون اوضاع را چنین دیدند گفتند: همه اینها خویشاوندان رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم هستند و سزاوار نیست اسیر شوند ، ناگزیر همه را آزاد کردند و مردان بنی المصطلق نیز چون این رفتار را بدیدند تا آخرین نفر مسلمان شده و به مسلمین پیوستند و در نتیجه جمعیت بسیار زیادی به نیروی اسلام اضافه شد و این عمل رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم و آن عکس العمل قبیله بنی المصطلق اثر خوبی در دل عرب به جای گذاشت .

و ازدواجش با میمونه که نامش بره و دختر حارث هلالیه بود ، به این خاطر بود که وی بعد از مرگ شوهر دومش ابی رهم پسر عبد العزی ، خود را به رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم بخشید تا کنیز او باشد، رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم - در برابر این اظهار محبت او را آزاد کرد و با او ازدواج نمود و این بعد از نزول آیه‌ای بود که در این باره نازل شد .

و سبب ازدواجش با ام حبیبه (رمله) دختر ابی سفیان این بود که وقتی با همسرش عبید الله بن جحش در دومین بار به حبشه مهاجرت نمود ، شوهرش در آنجا به دین نصرانیت در آمد و خود او در دین اسلام ثبات قدم به خرج داد و این عملی است که باید از ناحیه اسلام قردانی بشود ، از سوی دیگر پدرش از سر سخت‌ترین دشمنان اسلام بود و همواره برای جنگیدن با مسلمین لشکر جمع می‌کرد ، رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم با او ازدواج کرد تا هم از عمل نیکش قردانی شود و هم پدر او دست از دشمنی با او بردارد و هم خود او از خطر محفوظ بماند .

ازدواجش با حفصه دختر عمر نیز بدین جهت بود که شوهر او خنیس بن خداقه در جنگ بدر کشته شد و او بیوه زن ماند .

و تنها همسری که در دختریش با آن جناب ازدواج کرد عایشه دختر ابی بکر بود.

بنا بر این اگر در این خصوصیات و در جهاتی که از سیره آن جناب در اول و آخر عمرش در اول بحث آوردیم و در زهدی که آن جناب نسبت به دنیا و زینت دنیا داشت و حتی همسران خود را نیز بدان دعوت می‌کرد دقت شود ، هیچ شکی باقی نمی‌ماند در اینکه ازدواجهای رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم نظیر ازدواجهای مردم نبوده ، به اضافه

اینکه رفتار آن جناب با زنان و احیای حقوق از دست رفته آنان در قرون جاهلیت و تجدید حرمت به باد رفته‌شان و احیای شخصیت اجتماعی‌شان ، دلیل دیگری است بر اینکه آن جناب زن را تنها یک وسیله برای شهوترانی مردان نمی‌دانسته و تمام همش این بوده که زنان را از ذلت و بردگی نجات داده و به مردان بفهماند که زن نیز انسان است حتی در آخرین نفس عمرش نیز سفارش آنان را به مردان کرده و فرمود: « الصلوة الصلوة و ما ملکت ایمانکم لا تکلفوهم ما لا یطیقون! الله الله فی النساء فانهن عوان فی ایدیکم...! »

و سیره‌ای که آن جناب در رعایت عدالت بین زنان و حسن معاشرتشان و مراقبت حال آنان داشت مختص به خود آن جناب بود. و اما اینکه چرا برای آنجناب بیش از چهار زن جایز بوده ، پاسخش این است که این حکم مانند روزه وصال یعنی چند روز به یک افطار روزه گرفتن ، از مختصات آن جناب است و برای احدی از امت جایز نیست و این مساله برای همه امت روشن بود و به همین جهت دشمنانش مجال نداشتند که به خاطر آن و به جهت تعدد زوجات بر آن جناب خرده بگیرند ، با اینکه همواره منتظر بودند از او عملی بر خلاف انتظار ببینند و آن را جار بزنند .

فصل ششم

فلسفه تشریح حکم ارث

فلسفه نابرابری سهم پسران و دختران در ارث

« يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّيْنِ ... ! »

« حکم خدا در حق فرزندان شما این است که پسران دو برابر دختران ارث برند...! » (۱۱/نسا)

سهم هر زنی فی الجمله نصف سهم مرد، سهم مردها دو برابر سهم زنان است، علتش این است که اسلام مرد را از جهت تدبیر امور زندگی که ابزار آن عقل است قوی‌تر از زن می‌داند و مخارج مرد را هم بیش از مخارج زن دانسته چون مخارج زن هم به عهده مرد است، و بدین جهت فرموده:

« الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض و بما انفقوا من اموالهم! » (۳۴/نسا)

کلمه « قوام » که در این آیه آمده از ماده قیام است، که به معنای اداره امر معاش است و مراد از فضیلت مردان، زیادتر بودن نیروی تعقل در مردان است، چون حیات مرد، تعقلی و حیات زن عاطفی و احساسی است و ما اگر این وضع خلقتی مرد و زن را و آن وضع تشریحی در تقسیم مسؤلیت اداره زندگی را به دقت در نظر بگیریم، آنگاه با ثروت موجود در دنیا که هر زمان از نسل حاضر به نسل آینده در انتقال است مقایسه کنیم، می‌بینیم اینکه اسلام تدبیر و اداره دو ثلث ثروت دنیا را به عهده مردان و تدبیر یک ثلث آنرا به عهده زنان گذاشته و در نتیجه تدبیر تعقل را بر تدبیر احساس برتری و تقدم داده، صلاح امر مجتمع و سعادت زندگی بشر را در نظر گرفته است. و از سوی دیگر کسری در آمد زن را با فرمانی که به مردان صادر نموده (که

رعایت عدالت را در حق آنان بکنند!) تلافی کرده است ، زیرا وقتی مردان در حق زنان در مال خود که دو ثلث است رعایت عدالت را بکنند یک لقمه ، خود بخورند و لقمه‌ای به همسر خود بدهند ، پس زنان ، با مردان در آن دو ثلث شریک خواهند بود ، یک ثلث هم که حق اختصاصی خود زنان است ، پس در حقیقت زنان از حیث مصرف و استفاده ، دو ثلث ثروت دنیا را می‌برند .

و نتیجه این تقسیم‌بندی حکیمانه و این تشریح عجیب این می‌شود که مرد و زن از نظر مالکیت و از نظر مصرف وضعی متعکس دارند ، مرد دو ثلث ثروت دنیا را مالک و یک ثلث آنرا متصرف است و زن یک ثلث را مالک و دو ثلث را متصرف است و در این تقسیم‌بندی روح تعقل بر روح احساس و عواطف در مردان ترجیح داده شده ، چون تدبیر امور مالی یعنی حفظ آن ، و تبدیلیش و سودکشی از مال ، سر و کارش با روح تعقل بیشتر است ، تا با روح عواطف رقیق و احساسات لطیف و از سوی دیگر اینکه از مال چگونه استفاده شود و چطور از آن بهره‌وری گردد ، با عواطف و احساسات بیشتر سر و کار دارد تا با روح تعقل ، این است رمز اینکه چرا اسلام در باب ارث و باب نفقات بین مردان و زنان فرق گذاشته است .

بنا بر این جا دارد که ما مراد از فضیلت در جمله: «بما فضل الله ...!» را به همین زیادتر بودن روح تعقل مردان از زنان بدانیم ، نه زیادتر بودن زور بازوی مردان و صلابت و خشونتشان در جنگ و در همه شؤون زندگی ، گو اینکه مردان این مزیت را هم دارند و یکی از فرق‌هایی که بین زن و مرد هست بشمار می‌رود و بوسیله آن مرد از زن شناخته می‌شود و در مجتمع بشری آثاری عظیم در باب دفاع و جنگ و حفظ اموال و تحمل اعمال شاقه و شدائد و محنت‌ها و نیز در ثبات و سکینت در هنگام هجوم ناملایمات بر آن مترتب می‌گردد ، آثاری که زندگی اجتماعی بدون آن تمام نمی‌شود و زنان طبعاً نمی‌توانند چنین آثاری از خود نشان دهند و لیکن در آیه مورد بحث منظور از برتری نمی‌تواند این باشد، بلکه همان برتری در تعقل است .

همچنانکه وجود امتیازاتی دیگر در زن که مجتمع بشری بی‌نیاز از آن نیست باعث نمی‌شود که ما زن را بخاطر آن برتر از مرد دانسته و آن امتیاز را ماده نقض بر آیه شریفه بگیریم و بگوئیم: اگر مردان در نیروی دفاع و حفظ اموال و سایر امتیازاتی که بر شمردیم برتر از زنانند ، زنان هم در احساسات لطیف و عواطف رقیق برتر از مردانند ، هر چند که مجتمع بدون آن پای نمی‌گیرد ، چون عواطف نامبرده آثار مهمی در باب انس ، محبت ، سکونت دادن به دلها ، رحمت و رأفت ، تحمل بار سنگین تناسل ، حامله شدن ، وضع حمل کردن ، حضانت ، تربیت و پرستاری نسل و خدمت به خانه دارد و

زندگی بشر با خشونت و غلظتی که در مردان است، با نبود لینت و رقت زنان پای‌گیر نمی‌شود، اگر غضب مردان لازم است، شهوت زنان هم مورد نیاز است و اگر دفع واجب و ضروری است، جذب هم لازم و ضروری است.

و سخن کوتاه اینکه تجهیز مرد به نیروی تعقل و دفاع و تجهیز زن به عواطف و احساسات، دو تجهیز متعادل است، که به وسیله آن دو کفه ترازوی زندگی در مجتمع که مرکب از مرد و زن است متعادل شده است، و حاشا بر خدای سبحان از اینکه در کلامش از طریق حق منحرف، و در حکمش مرتکب جور شود:

«ام یخافون ان یحییف الله علیهم - و یا می‌ترسند از اینکه خدای تعالی علیه آنان سخنی بیجا بگوید و حکمی بجور براند!» (۵۰/نور)

«و لا یظلم ربک احدا - و پروردگار تو بر احدی ظلم نمی‌کند!» (۴۹/کهف)
 آری همین خدای تعالی است که می‌فرماید: «بعضکم من بعض - شما انسانها بعضی از بعض دیگرید!» (۳۴/نسا) و بهمین التیام و بعضیت اشاره می‌کند در آیه مورد بحث که می‌فرماید:

«بما فضل الله بعضهم علی بعض!» (۳۴/نسا) و نیز می‌فرماید:

«و من آیاته ان خلقکم من تراب ثم اذا انتم بشر تنتشرون!»

و من آیاته ان خلق لکم من انفسکم ازواجا لتسکنوا الیها و جعل بینکم موده و رحمه ان فی ذلک لایات لقوم یتفکرون!» (۲۰ و ۲۱/روم)

خواننده عزیز اگر با دقت در مضمون این دو آیه نظر کند در می‌یابد که چه بیان عجیبی دارد و چگونه انسان را (که مراد از آن به قرینه مقابله، مرد است)، با تعبیر بشری منتشر در زمین شدیداً توصیف کرده، که منظور از انتشار کوشش در طلب معاش است، که تمامی اعمال آدمی در بدست آوردن لوازم زندگی و حتی در جنگ و غارتها به آن بر می‌گردد و اینگونه اعمال نیازمند به قوت و شدت است و اگر انسان تنها این قسم انتشار را می‌داشت به دو فرد تقسیم می‌شد، یکی آنکه حمله می‌کند دیگری آنکه می‌گریزد (که معلوم است در کوتاهترین زمان نسلش منقرض می‌شود!)

لیکن خدای سبحان دنبال توصیف انسان به صفت انتشار به مساله خلقت زنان پرداخت، که آنان را به جهازی مجهز فرمود که وجود او را مایه تسکین مردان کرد و بین آنان و ایشان مودت و رحمت برقرار ساخت، زنان با جمال و کرشمه خود و با مودت و رحمت خویش دل مردان را به سوی خود جذب کنند، پس زنان رکن اول و عامل اصیل اجتماع انسانند.

از اینجا است که می‌بینیم اسلام اجتماع منزلی که همان ازدواج باشد را اصل در

این باب قرار داده ، فرمود:

« یا ایها الناس انا خلقنا کم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اکرمکم عند الله اتقیکم! » (۱۳/حجرات)

نخست به مساله مذکر و مؤنث بودن انسانها و به امر ازدواج و اجتماع کوچک منزلی توجه داده و سپس به مساله اجتماع بزرگ شعوبی و قبیله‌ای پرداخته است .
و از ذیل آیه چنین ظاهر می‌شود که تفضیل نامبرده در آیه:

« الرجال قوامون علی النساء بما فضل الله بعضهم علی بعض...! » (۳۴/نسا)

تفضیل در مجهز شدن به جهازی است که با آن امر حیات دنیوی یعنی معاش بشر بهتر نظام می‌گیرد و حال مجتمع را به بهترین وجهی اصلاح می‌کند ، نه اینکه مراد از آن کرامت واقعی و فضیلت حقیقی در اسلام یعنی قرب به خدای تعالی باشد ، چون از نظر اسلام برتری‌های مادی و جسمی که جز در زندگی مادی مورد استفاده قرار نمی‌گیرد و تا وقتی که وسیله بدست آوردن مقامات اخروی نشود هیچ اهمیتی ندارد) و اگر از این جهت مورد نظر قرار گیرد دیگر فرقی بین آن و امتیازات خاص زنان نیست ، آنهم وسیله است ، این هم وسیله است ، همچنان که اگر وسیله قرار نگیرد نه آن فضیلت است و نه این!

پس از همه آنچه تاکنون از نظر خوانندگان محترم گذشت این معنا بدست آمد که اگر مردان بر زنان برتری داده شده‌اند بخاطر روح تعقل است ، که در مساله ارث هم باعث تفاوت در امر ارث و در مسائلی نظیر آن می‌شود ، لیکن منظور از این برتری ، برتری واقعی نیست ، بلکه منظور زیادتری سهم مرد از سهم زن است ، و اما برتری واقعی که به معنای کرامتی است که اسلام به آن عنایت دارد ملاکش تقوا است ، در مرد باشد ، مرد برتر است ، در زن هم باشد ، زن برتر از مرد خواهد بود .

المیزان ج : ۴ ص : ۳۴۱

بحث علمی در هشت فصل درباره:

تاریخ و فلسفه قوانین ارث

۸- ارث بردن از چه تاریخی آغاز شد.

گویا مساله ارث (یعنی اینکه بعضی از زنده‌ها اموال مردگان را تصاحب کنند)، از قدیم‌ترین سنت‌هایی باشد که در مجتمع بشری باب شده است و این معنا در توان

مدارک موجود تاریخی نیست، که نقطه آغاز آن را معین کند، تاریخ هیچ امت و ملتی، به آن دست نیافته است، لیکن علاوه بر اینکه ارث بردن رسم بوده طبیعت امر هم همان را اقتضا دارد، چون اگر طبیعت انسان اجتماعی را مورد دقت قرار دهیم، خواهیم دانست که مال و مخصوصا مال بی صاحب چیزی است که انسان طبیعتا خواستار آن بوده و علاقمند است آن مال را در حوائج خود صرف کند و این حیات مال، مخصوصا مالی که هیچ مانعی از حیات آن نیست جزء عادات اولیه و قدیمه بشر است.

و نیز دقت در وضع طبیعی بشر ما را به این حقیقت رهنمون می‌شود، که بشر از روزی که به تشکیل اجتماع دست زده چه اجتماع مدنی و چه جنگلی هیچگاه بی نیاز از اعتبار قرب و ولایت نبوده (منظور ما از قرب و ولایت چیزی است که از اعتبار اقریبیت و اولویت نتیجه‌گیری می‌شود)، ساده‌تر بگوییم که از قدیم‌ترین دوره‌ها بشر بعضی افراد را بخود نزدیکتر و دوست‌تر از دیگران می‌دانسته و این احساس و اعتبار بوده که او را وادار می‌کرده، اجتماع کوچک و بزرگ و بزرگتر یعنی بیت - خانواده - بطن - دودمان - و عشیره و قبیله - و امثال آن را تشکیل دهد و بنا بر این در مجتمع بشری هیچ چاره‌ای از نزدیکی بعضی افراد به بعض دیگر نیست و نه در دورترین دوران بشر و نه در امروز نمی‌توان انکار کرد که فرزند نسبت به پدرش نزدیک‌تر از دیگران است و همچنین ارحام او بخاطر رحم و دوستان او بخاطر صداقت، و برده او بخاطر مولویت، و همسرش بخاطر همسری، و رئیس به مرئوسش و حتی قوی به ضعیفش ارتباطی بیشتر دارد هر چند که مجتمعات در تشخیص این معنا اختلاف دارند، اختلافی که شاید نتوان آنرا ضبط کرد. و لازمه این دو امر این است که مساله ارث نیز از قدیم‌ترین عهدهای اجتماعی باشد.

۹- تحول تدریجی سنت ارث

این سنت مانند سایر سنت‌های جاریه در مجتمعات بشری همواره رو به تحول و تغییر بوده و دست‌تطور و تکامل آن را بازیچه خود کرده است، چیزی که هست از آنجائی که این تحول در مجتمعات همجی و جنگلی نظام درستی نداشته، بدست آوردن تحول منظم آن از تاریخ زندگی آنان بطوری که انسان به تحقیق خود وثوق و اطمینان پیدا کند ممکن نیست و کاری است بس مشکل.

آن مقداری که از وضع زندگی آنان برای انسان یقینی است، این است که در آن مجتمعات زنان و افراد ناتوان از ارث محروم بوده‌اند، و ارث در بین اقربای میت مخصوص اقویا بوده و این علتی جز این نداشته که مردم آن دوره‌ها با زنان و بردگان و اطفال

صغیر و سایر طبقات ضعیف اجتماع معامله حیوان می کردند و آنها را مانند حیوانات مسخر خود و اسباب وسائل زندگی خود می دانستند ، عینا مانند ااث خانه و بیل و کلنگشان ، تنها بخاطر سودی که از آنها می بردند به مقدار آن سود برای آنها ارزش قائل بودند و همانطور که انسان از بیل و کلنگ خود استفاده می کند ولی بیل و کلنگ از انسان استفاده نمی کند ، افراد ضعیف نامبرده نیز چنین وضعی را داشتند ، انسانها از وجود آنها استفاده می کردند ولی آنان از انسان استفاده نمی کردند و از حقوق اجتماعی که مخصوص انسانها است بی بهره بودند .

و با این حال تشخیص اینکه قوی در این باب چه کسی است ؟ مختلف بود و زمان به زمان فرق می کرد ، مثلا در برهه‌ای از زمان مصداق قوی و برنده ارث رئیس طایفه و رئیس ایل بود و زمانی دیگر ارث را مخصوص رئیس خانه و برهه‌ای خاص شجاع‌ترین و خشن‌ترین قوم بود و این دگرگونی تدریجی باعث می شد که جوهره ارث نیز دگرگونی جوهری یابد .

و چون این سنت‌های جاریه نمی توانست خواسته و قریحه فطرت بشر را تضمین کند ، یعنی سعادت او را ضمانت نماید ، قهرا دستخوش تغییرها و دگرگونی‌ها گردید ، حتی این سنت در ملل متمدنی که قوانین در بینشان حاکم بوده است و یا حداقل سنت‌هایی معتاد و ملی در بینشان حکم قانون را داشته ، از این دگرگونی دور نمانده است ، نظیر قوانین جاری در روم و یونان و هیچ قانون ارثی که تا به امروز بین امتهای دایر بوده به قدر قانون ارث اسلام عمر نکرده ، قانون ارثی اسلام از اولین روزی که ظهور یافت تا به امروز که نزدیک چهارده قرن است عمر کرده است .

۱۰- وراثت در بین امتهای متمدن تاریخی

یکی از مختصات اجتماعی امت روم این است که رومیها برای بیت - دودمان - بخودی خود استقلال مدنی قائل بودند ، استقلالیه که بیت را از مجتمع عمومی جدا می ساخت و او و افراد او را از نفوذ حکومت در بسیاری از احکامش حفظ می کرد ساده‌تر بگویم آنچنان برای بیت استقلال قائل بودند که حکومت حاکم بر اجتماع نمی توانست بسیاری از احکام که مربوط به حقوق اجتماعی بود در مورد افراد آن بیت اجرا کند بلکه به اعتقاد رومیان بیت خودش در امر و نهی و جزا و عقوبت و امثال آن مستقل بود .

و رئیس دودمان، معبود اهل خود یعنی زن و فرزند و بردگان خودش بود و تنها او بود که می توانست مالک باشد و مادام که او زنده بود غیر او کسی حق مالکیت نداشت و نیز او ولی اهل بیت خود و قیم در امور آنان بود و اختیارش بطور مطلق در آنان نافذ بود

و خود او که گفتیم معبود خانواده خویش بود، خودش رب البیت سابق را می‌پرستید و اگر این خانواده مالی می‌داشتند، بعد از مردنشان تنها رئیس بیت وارث آنها می‌شد، مثلاً اگر فرزند این خانواده با اجازه رب البیت مالی بدست آورده و سپس از دنیا می‌رفت و یا دختری از خانواده از راه ازدواج - البته با اجازه رب البیت - مالی را بدست آورده بود و از دنیا می‌رفت و یا یکی از اقارب مالی به همان طور که گفتیم اکتساب می‌کرد و بعد می‌مرد، همه این اموال به ارث به رب البیت می‌رسید، چون مقتضای ربوبیت و مالکیت مطلق او همین بود که بیت و اهل بیت و مال بیت را مالک شود.

و چون رب البیت از دنیا می‌رفت یکی از پسران و یا برادرانش کسی که اهلیت ربوبیت را می‌داشت و سایر فرزندان او را به وراثت می‌شناختند وارث او می‌شد و اختیار همه فرزندان را بدست می‌گرفت، مگر آنکه یکی از فرزندان ازدواج می‌کرد و از بیت جدا می‌شد و بیتی جدید را تاسیس می‌کرد، که در اینصورت او رب بیت جدید می‌شد و اگر همه در بیت پدر باقی می‌ماندند نسبتشان به وارث که مثلاً یکی از برادران ایشان بود همان نسبتی بود که با پدر داشتند، یعنی همگی تحت قیمومت و ولایت مطلقه برادر قرار می‌گرفتند.

و همچنین گاه می‌شد که پسر خوانده رب البیت وارث او می‌شد، چون پسر خواندن یعنی کودکی بیگانه را پسر خود نامیدن رسمی بود دایر در بین مردم آن روز، همچنان که در بین عرب جاهلیت این رسم رواج داشت و اما زنان یعنی همسر رب البیت، و دخترانش و مادرش، به هیچ وجه ارث او را نمی‌بردند و این بدان جهت بود که نمی‌خواستند اموال بیت به خانه بیگانگان یعنی داماد بیت منتقل شود و اصولاً این انتقال را قبول نداشتند، یعنی جواز انتقال ثروت از بیتی به بیت دیگر را قائل نبودند.

و شاید این همان مطلبی است که چه بسا بعضی از دانشمندان گفته‌اند: رومیان قائل به ملکیت اشتراکی و اجتماعی بودند و ملکیت فردی را معتبر نمی‌دانستند و من خیال می‌کنم منشا این نقل همان باشد که ما گفتیم، نه ملکیت اشتراکی، چون اقوام همجی و متوحش هم از قدیم‌ترین زمانها با اشتراک ضدیت داشتند، یعنی نمی‌گذاشتند طوائفی دیگر صحرانشین در چراگاه و زمین‌های آباد و سرسبز آنان با ایشان شرکت داشته باشند، و از آنها تا پای جان حمایت می‌کردند و در دفاع از آنها با کسانی که طمع به آنها بسته بودند می‌جنگیدند و این نوع ملکیت نوعی عمومی و اجتماعی بود که مالک در آن شخص معینی نبود، بلکه هیات اجتماعی بود.

و البته این ملکیت منافاتی با این معنا نداشت که هر فردی از مجتمع نیز مالک قسمتی از این ملک عمومی باشد و آن را به خود اختصاص داده باشد.

و این نوع ملکیت نوعی است صحیح و معتبر ، چیزی که هست اقوام وحشی نامبرده نمی‌توانستند آنطور که باید و بطور صحیح امر آن را تعدیل نموده ، به وجه بهتری از آن سود بگیرند ، اسلام نیز آن را به بیانی که در سابق گذشت محترم شمرده است .

و در قرآن کریم فرموده: « خلق لکم ما فی الارض جمیعا! » (۲۹/بقره) پس مجتمع انسانی در صورتی که مجتمعی اسلامی باشد و در تحت ذمه اسلام قرار داشته باشد مالک ثروت زمین است ، البته مالک به آن معنایی که گذشت و در مرحله‌ای پائین‌تر مجتمع اسلامی مالک ثروتی است که در دست دارد و به همین جهت اسلام ارث بردن کافر از مسلمان را جایز نمی‌داند .

و برای این نظریه آثار نمونه‌هایی در پاره‌ای از ملت‌های حاضر دنیا هست ، می‌بینیم که به اجانب اجازه نمی‌دهند اراضی و اموال غیر منقوله وطنشان و امثال آن را تملک کنند .

و از همین که در روم قدیم بیت برای خود استقلال و تمامیتی داشت ، این عادت که گفتیم در طوائف و ممالک مستقل جاری بود ، در آنان نیز جریان یافت .

و نتیجه استقرار این عادت و یا بگو این سنت در بیوت روم ، بضمیمه این سنت که با محارم خود ازدواج نمی‌کردند ، باعث شد که قرابت در بین آنان دو جور بشود ، یک قسم از قرابت خویشاوندی طبیعی ، که ملاک آن اشتراک در خون بود و همین باعث می‌شد ازدواج در بین محارم ممنوع و در غیر محارم جایز باشد و دوم قرابت رسمی و قانونی ، که لازمه‌اش ارث بردن و نفقه و ولدیت و غیره و عدم اینها بود .

در نتیجه فرزندان نسبت به رب‌البیت و در بین خود ، هم قرابت طبیعی داشتند و هم قرابت رسمی و اما زنان تنها قرابت طبیعی داشتند نه رسمی ، به همین جهت زن از پدر خود و نیز از فرزند و برادر و شوهر و از هیچ کس دیگر ارث نمی‌برد ، این بود سنت روم قدیم .

و اما یونان در قدیم وضعیت در مورد خانواده‌ها و بیوت و تشکل آن چیزی نزدیک به وضع روم قدیم بود و ارث در بین آنان تنها به اولاد ذکور آنهم به بزرگترشان منتقل می‌شد و زنان همگی از ارث محروم بودند ، چه همسر میت و چه دختر و چه خواهرش و نیز در بین یونانیان فرزندان خردسال و سایر خردسالان ارث نمی‌بردند ، اما از یک جهت نیز شبیه به رومیان بودند و آن این بود که برای ارث دادن به فرزندان خرد سال و هر کس دیگری که دوستش می‌داشتند چه همسران میت و چه دختران و خواهرانش چه اینکه ارث کم باشد و یا زیاد بحیله‌های گوناگونی متشبث می‌شدند ، مثلاً با وصیت و امثال آن راه را برای این خلاف رسم هموار می‌کردند.

و اما در هند و مصر و چین مساله محرومیت زنان از ارث بطور مطلق و محرومیت فرزندان خردسال و یا بقای آنان در تحت ولایت و قیمومت تقریباً نزدیک به همان سنتی بوده که در روم و یونان جاری بوده است .

و اما ایران قدیم ، ایشان اولاً نکاح با محارم یعنی خواهر و امثال خواهر را جایز می‌دانستند و نیز همانطور که در سابق گذشت تعدد زوجات را نیز قانونی می‌دانستند و نیز فرزند گرفتن یعنی فرزند دیگران را فرزند خود خواندن در بینشان معمول بوده و گاه می‌شد که محبوبترین زنان در نظر شوهر حکم پسر را به خود می‌گرفت، یعنی شوهر می‌گفت این خانم پسر من است و در نتیجه مانند یک پسر واقعی و یک پسر خوانده از شوهرش ارث می‌برد و اما بقیه زنان میت و همچنین دخترانی که از او شوهر رفته بودند ارث نمی‌بردند ، چون بیم آن داشتند که مال مربوط به خانواده و بیت به خارج بیت منتقل شود و اما دخترانی که هنوز شوهر نرفته بودند نصف سهم پسران ارث می‌بردند ، در نتیجه زنان میت اگر جوان بودند و احتمال اینکه بعد از شوهر متوفی شوهر دیگر اختیار کنند ، در آنان می‌رفت - و نیز دخترانی که به شوهر رفته بودند از ارث محروم بودند و اما همسر سالخورده - که بعد از مرگ شوهر امید شوهر کردن در او نبود - و نیز پسر خوانده و دختری که شوهر نرفته بود رزقی از مال رب البیت می‌بردند .

و اما عرب ؟ مردم عرب ، زنان را بطور مطلق از ارث محروم می‌دانستند و پسران خردسال را نیز ، و اما ارشد اولاد اگر چنانچه مرد کار زار بود و می‌توانست از حریم قبیله و عشیره دفاع کند ارث می‌برد و گرنه ارث به او هم نمی‌رسید ، بلکه به خویشاوندان دورتر میت می‌رسید(و خلاصه ارث از نظر عرب مخصوص کسی بود که بتواند در مواقع جنگ دشمن را تار و مار کند!)

این بود حال دنیا در روزگاری که آیات ارث نازل می‌شد و بسیاری از مورخین ، آنها که آداب و رسوم ملل را نوشته‌اند و نیز آنها که سفرنامه‌ای نگاشته‌اند و یا کتابی در حقوق تدوین کرده‌اند و یا نوشته‌هایی دیگر نظیر اینها به رشته تحریر در آورده‌اند ، مطالبی را که ما از نظر شما گذرانیدیم یادآور شده‌اند و اگر خواننده عزیز بخواهد بر جزئیات بیشتر آن آگهی یابد می‌تواند به همین کتابها مراجعه نماید .

از تمامی آنچه که گذشت این معنا بطور خلاصه به دست آمد ، که در روزهای نزول قرآن محرومیت زنان از ارث سنتی بوده که در همه دنیا و اقوام و ملل دنیا جاری بوده و زن به عنوان اینکه همسر است یا مادر است یا دختر و یا خواهر ارث نمی‌برده و اگر استثناء به زنی چیزی از مال را می‌داده‌اند به عناوین مختلف دیگر بوده و نیز این سنت که اطفال صغار و ایتام را ارث ندهند مگر در بعضی موارد به عنوان ولدیت و قیمومت

همیشگی، در همه جا مرسوم بوده است.

۱۱- در چنین جوی اسلام چه کرد؟

در سابق مکرر گذشت که اسلام ریشه و اساس حقیقی و درست احکام و قوانین بشری را فطرت بشر می‌داند، فطرتی که همه بشر بر آن خلق شده‌اند، چون خلقت خدا تبدیل پذیر نیست و خدای تعالی بر اساس این دیدگاه پایه مساله ارث را، رحم قرار داده، که آن خود نیز فطرت و خلقت ثابت است، به این معنا که ارث بردن پسرخواندگان را لغو نموده، می‌فرماید:

«و ما جعل ادعیاء کم ابناء کم ذلکم قولکم بافواهم!

و الله یقول الحق و هو یتهدی السبیل!

ادعوهم لابائهم هو اقسط عند الله!

فان لم تعلموا آباءهم فاخوانکم فی الدین و موالیکم!» (۴ و ۵/ احزاب)

اسلام پس از آنکه زیر بنای مساله ارث را رحم و خون قرار داد، مساله وصیت را از تحت این عنوان خارج ساخته عنوانی مستقل به آن بخشید عنوانی که به وسیله آن اموال به دیگران یعنی بغیر ارحام نیز برسد و دیگران از مال اجانب بهرمنند شوند، هر چند که در پاره‌ای اصطلاحات عرفی بهرمنندی و مالکیت از ناحیه وصیت، هم ارث نامیده شود لیکن باید دانست که این نامگذاری دو واقعیت را یکی نمی‌کند و اختلاف ارث و وصیت تنها از ناحیه نامگذاری نیست، بلکه هر یک از آن دو ملاکی جداگانه و ریشه‌ای فطری مستقل دارد، ملاک ارث رحم است که خواست متوفی در بود و نبود او به هیچ وجه دخالت ندارد، او چه بخواهد و چه نخواهد پسرش پسر او است و خواهرش خواهر و عمویش عمو و همچنین... و اما ملاک وصیت خواست متوفی است، او است که می‌تواند اراده کند که بعد از مرگش فلان مال را به هفت پشت بیگانه‌اش بدهند، چون خواست صاحب مال محترم است پس اگر احیاناً ارث و وصیت را داخل هم کنند به اولی وصیت و به دومی ارث اطلاق کنند صرف لفظ و نامگذاری است.

و اما آن چیزی که مردم و مثلاً رومیان قدیم ارث می‌خواندند اعتبارشان در سنت ارث نه رحم بود و نه اراده متوفی بلکه حقیقت امر این بود که آنها زیربنا و ملاک ارث را نفوذ خواست متوفی و احترام به اراده او قرار داده بودند و متوفی می‌خواست اموالش در بیتش بماند و بعد از مرگش محبوب‌ترین افراد آن اموال را سرپرستی کند) حال چه اینکه رحم او باشد و چه نباشد، پس بهر حال ارث از نظر آنان مبتنی بر احترام اراده بوده چون اگر مبتنی بر اصل خون و رحم بود باید بسیاری از محرومین از مال میت بهرمنند می‌شدند و بسیاری از بهرمنندان محروم می‌گشتند.

اسلام پس از جدا سازی دو ملاک رحم و اراده از یکدیگر ، به مساله ارث پرداخت و در این مساله دو اصل اساسی را معیار قرار داد:

اول اصل رحم یعنی عنصری که مشترک است بین انسان و خویشاوندانش ، که در این عنصر فرقی بین نر و ماده و کوچک و بزرگش نیست ، هر چند که در بین آنان تقدم و تاخر هست ، یعنی با بودن طبقه اول نوبت به طبقه دوم نمی‌رسد ، آنکه مقدم است ، مانع ارث بردن مؤخر می‌شود ، چون هر چند همه از اقربای میتند ، ولی نزدیک داریم و نزدیکتر ، دور داریم و دورتر ، نزدیک بی واسطه داریم و نزدیک با واسطه ، واسطه هم دو جور است ، واسطه کم و واسطه‌های زیاد .

بنا بر این ، اصل مورد بحث اقتضا می‌کند که عموم افرادی که با میت خویشاوندی و اشتراک در خون دارند مانند فرزند و برادر و عمو و امثال آنان با رعایت تقدم و تاخر از میت ارث ببرند .

و اصل اختلاف مرد و زن انسان نحوه وجود قریحه‌های آن دو است ، قریحه‌هایی که از اختلاف آن دو و از تجهیز آفرینش آن دو ناشی می‌شود ، مرد مجهز به جهازهائی است و زن مجهز به جهازهائی دیگر ، مرد مجهز است به تعقل و زن به احساسات ، پس مرد به حسب طبعش انسانی است تعقلی ، همچنانکه زن به حسب طبعش انسانی است عاطفی ، و مظهر عواطف و احساسات لطیف و رقیق و این تفاوت در زندگی آن دو اثر روشنی دارد ، یعنی مرد را در تدبیر مال و مملوکات آماده می‌کند و زن را در اینکه چگونه مال را در برآوردن حوائج صرف کند ، و همین اصل باعث شده که سهام زن و مرد در ارث مختلف شود .

حتی زن و مردی که در یک طبقه از طبقات ارث قرار دارند ، مانند پسر و دختر میت و یا برادر و خواهر او ، و یا عمو و عمه او ، که البته سهم آندو فی الجمله و سربسته مختلف است.

اسلام از اصل اول یعنی اشتراک در خون ، مساله طبقه‌بندی خویشاوندان را نتیجه گرفته ، و آنها را به طبقاتی از حیث قرب و بعد از میت تقسیم کرده ، چون بعضی از خویشاوندان بدون واسطه به میت اتصال دارند و بعضی با واسطه ، اینها نیز دو قسمند بعضی با واسطه‌هایی کمتر و بعضی بیشتر ، پس طبقه اول ارث که بدون واسطه به میت متصل می‌شوند ، عبارتند از پسر و دختر و پدر و مادر و طبقه دوم که با یک واسطه به میت متصل می‌شوند عبارتند از برادر و خواهر و جد و جده ، که واسطه ارتباط آنها به میت پدر و مادر است (یعنی کسی که برادرش مرده و وارث او تنها از طبقه دوم است ارتباطش با آن طبقه بخاطر این است که میت و برادر زنده‌اش یک پدر و مادر دارند و

ارتباطش با جد و جده که وارث اویند بخاطر این است که پدر میت فرزند جد و جده‌اند.) طبقه سوم عبارتند از عمو و عمه و دایی و خاله و جد پدر به تنهایی و یا مادر به تنهایی و همچنین جده یکی از آندو و یا جده هر دو ، که افراد این طبقه به دو واسطه با میت ارتباط دارند ، اول پدر و مادر میت ، دوم جد و جده میت و همه جا بر این قیاس است .

و اولاد هر طبقه (در صورتی که از خود آن طبقه وارثی نباشد،) جای طبقه را می‌گیرد و نمی‌گذارد طبقه بعدی ارث ببرد و اما زن و شوهر به خاطر اینکه خونشان به علت ازدواج مخلوط شده ، در همه طبقات وارثند و هیچ طبقه‌ای جلوگیری از ارث بردن همسر یعنی زن و شوهر نمی‌شود .

اسلام از اصل دومی اختلاف مرد و زن را نتیجه گیری کرده ، البته این که گفتیم زن و مرد در غیر مادر و کلاله مادری است (یعنی سهم مادر را نصف سهم پدر نکرده و سهم کلاله مادری مذکر را دو برابر سهم کلاله مادری مؤنث قرار نداده،) ولی در غیر این دو مورد همه جا مرد دو برابر زن ارث می‌برد .

و سهام ششگانه‌ای که در قرآن بنام فریضه آمده یعنی سهام (نصف و ثلثان و ثلث و ربع سدس و ثمن) هر چند مختلف است و همچنین مالی که در آخر بدست یکی از ورثه می‌رسد هر چند که با فریضه‌های نامبرده مختلف می‌شود ، یعنی آن کسی که مثلا باید نصف ببرد بالاخره در بیشتر موارد بیش از نصف می‌برد ، چون مقداری هم به عنوان رد به او می‌دهند و گاهی کمتر از آنرا می‌برد و نیز هر چند که سهم پدر و مادر و نیز کلاله مادری در نهایت از تحت قاعده (سهم مذکر دو برابر مؤنث،) بیرون می‌افتد الا اینکه در همه اینها نوع رعایت شده و اعتبار اینکه نوع سابق - مرده - نوع لاحق - زنده - را جانشین خود کند برگشتش به این می‌شود که یکی از دو نفر زن و شوهر دیگری را جانشین خود سازد او طبقه زاینده یعنی پدر و مادر ، طبقه زائیده شده یعنی فرزند ، را جانشین خود سازد و فریضه اسلامی در هر دو طایفه یعنی زنان و شوهران و اولاد همان قاعده (للذکر مثل حظ الانثیین - سهم مذکر دو برابر مؤنث،) می‌باشد .

و این نظریه کلی نتیجه می‌دهد که اسلام تمامی اموال و ثروت موجود در روی زمین را به دو قسم تقسیم کرده ، یکی ثلث ، یکی دو ثلث ، زنان دنیا یک ثلث ثروت دنیا را داشته باشند و مردان دنیا دو ثلث آن را ، البته این تنها از نظر داشتن و تملک است و گر نه اسلام نظیر این نظریه را در مصرف ندارد ، زیرا اسلام مصارف زنان دنیا را به گردن مردان دنیا نهاده و دستور داده که در همه امور راه عادلانه و میانه را بروند و این دستور کلی اقتضا می‌کند که مردان در مصرف ، تساوی بین خود و زنان را رعایت نکنند و

نتیجه این جهات سه‌گانه این می‌شود که زنان دنیا در یک ثلث از مال دنیا مستقلا و بدون دخالت مرد تصرف کنند و در یک ثلث دیگرش با نظر مرد تصرف کنند، پس زن در دو ثلث مال دنیا تصرف می‌کند و مرد در یک ثلث آن.

۱۲- زنان و ایتم قبل از اسلام چه حالی داشتند و در اسلام چه وضعی پیدا کردند؟

اما یتیمان در اسلام ارث می‌برند همانطور که مردان قوی به ارث می‌رسند و نه تنها صاحب ارث شدند بلکه مالی که به ایشان منتقل می‌شد در تحت ولایت اولیا یعنی پدر و جد و یا عموم مؤمنین و یا حکومت اسلام ترقی می‌کرد و نامبردگان تا زمانیکه که ایتم بحد رشد برسند اموال آنان را به جریان می‌اندازند تا بیشتر شود، بعد از آنکه به حد رشد رسیدند، اموالشان را بدست خودشان می‌سپارند، تا چون سایر افراد بشر و مانند اقویا بطور استقلال روی پای خود بایستند و این عادلانه‌ترین روشی است که می‌توان در مورد ایتم تصور کرد.

و اما زنان گو اینکه بر حسب یک نظریه عمومی مالک ثلث ثروت دنیایند، ولی بر حسب آنچه در خارج واقع می‌شود در دو ثلث اموال دنیا تصرف می‌کنند (برای اینکه یک ثلث آن ملک خود آنان است و یک ثلث دیگر هم نیمی از دو ثلث مردان است، که به مصرف ایشان می‌رسد، چون گفتیم مخارج زنان به عهده مردان است!) و زنان در یک ثلث سهم خود مستقل در تصرفند و تحت قیمومت دائمی یا موقت مردان نیستند مردان هم مسؤول تصرفات آنان نیستند، البته این تا زمانی است که آنان آنچه در باره خود می‌کنند بطور پسندیده باشد.

پس زن در اسلام دارای شخصیتی است مساوی با شخصیت مرد و مانند او در اراده و خواسته‌اش و عملش از هر جهت آزاد است و وضع او هیچ تفاوتی با مرد ندارد، مگر در آنچه که مربوط به وضع خلقتی او است و روحیه خاص به خود او، آنرا اقتضا می‌کند که در اینگونه امور البته وضعش با وضع مرد مختلف است، زندگی زن زندگی احساسی و از مرد زندگی تعقلی است و به همین جهت اسلام از ثروت روی زمین دو ثلث را در اختیار مرد قرار داد، تا در دنیا، تدبیر تعقل ما فوق تدبیر احساس و عاطفه قرار گیرد و نواقصی که در کار زن و تدبیر احساسی رخ می‌دهد، - چون مداخلات زن در مرحله تصرف بیش از مرد است - بوسیله نیروی تعقل مرد جبران گردد.

و نیز اگر اطاعت از شوهر را در امر همخوابگی بر زن واجب کرده، این معنا را با صداق - مهریه - جبران و تلاقی کرد.

و اگر قضا و حکومت و رزمندگی در جنگها را بر زنان تحریم کرد (که اساس اینگونه امور بر نیروی تعقل است نه احساس!) این معنا را با یک تکلیف دیگر که بر مردان

کرد جبران نمود و آن این است که بر مردان واجب کرد از زنان حمایت و از حریم آنان دفاع کنند و نیز بار سنگین کسب و کار و طلب رزق و پرداخت هزینه زندگی خود و فرزندان و پدر و مادر را از دوش آنان بینداخت و علاوه بر این پرداخت حق حضانت را - البته در صورتی که زن داوطلب آن باشد به گردن مرد افکند ، علاوه بر این تمامی این احکام را با دستوراتی دیگر که به زنان داده تعدیل کرد ، از قبیل اینکه زنان خود را به غیر محارم نشان ندهند و حتی الامکان با مردان مخالفت نکنند ، و به تدبیر امور منزل و تربیت اولاد پردازند .

و اگر کسی بخواهد روشن تر ارزش این احکام را بدست آورد و روشن تر بفهمد که چرا اسلام زنان را از مداخله در امور اجتماعی از قبیل دفاع و قضا و حکومت منع کرد ، باید نتایج تلخ و ناگواری را که سایر مجتمعات بشری از مداخلات بی جای زنان می چشند در نظر بگیرد .

در اسلام زمام عاطفه و احساس بدست زن - و زمام تعقل و تفکر بدست مرد سپرده شده و در جوامع بشری عصر حاضر در اثر غلبه احساس بر تعقل کار را وارونه کردند .

و اگر خواننده محترم در باره جنگهای بین المللی که از ره آوردهای تمدن امروز است و نیز در اوضاع عمومی که فعلا بر دنیا حکومت می کند مطالعه کند و همه این حوادث را بر دو نیروی تعقل و احساس عاطفی عرضه بدارد آنوقت می فهمد که نقطه شروع انحراف و خطا کجا و سر منشا درستی ها کجا است! - و الله الهادی!

از این هم که بگذریم ، ملت های به اصطلاح متمدن غربی با کوشش و حرصی ناگفتنی از صدها سال پیش به این سو در صدد بر آمدند دختران و پسران را در یک صفت تربیت کنند و در تربیت آنان فرقی بین پسر و دختر نگذارند ، تا استعداد های نهفته در هر دو طایفه را از قوه به فعل در آورند ، مع ذلک وقتی از نواغ سیاست و مغزهای متفکر در امر حقوق و قضا و قهرمانان جنگها و فرماندهان لایقی که در این سالهای متمادی طلوع کرده اند آمار بگیریم یعنی نواغی که در فن تخصصی سلطنت و دفاع و قضا که اسلام زنان را از آنها منع کرده را برشماریم خواهیم دید که در این سه فن نابغه ای از طایفه زنان برنخاسته مگر بسیار اندک که قابل قیاس با صدها و هزاران نواغ از جنس مردان نیستند و این خود بهترین و صادق ترین شاهد است بر اینکه طبیعت زنان قابل رشد و ترقی در این فنون (که حاکم در آنها تنها نیروی تعقل است) نیست و این فنون هر چه بیشتر دستخوش دخالت عواطف گردد زیان و خسران آن از سودش بیشتر می شود .

این محاسبه و امثال آن قاطع‌ترین پاسخ و رد است بر نظریه‌ای که می‌گوید :
 یگانه عامل عقب‌ماندگی زنان در جامعه ضعف تربیت صحیح است ، که زنان از قدیم‌ترین
 دورانهای تاریخ بشری گرفتار آن بوده‌اند و اگر بطور پی‌گیر تحت تربیت صالحه و خوب
 در آیند ، با احساسات و عواطف رقیقه‌ای که در آنها است ای بسا در جهت کمال از مردان
 هم جلو بزنند و یا حداقل به حد مردان برسند .

و این استدلال نظیر استدلالهایی است که نقیض مطلوب را نتیجه می‌دهد ، برای
 اینکه اختصاص زنان به داشتن عواطف رقیقه و یا زیادتر بودن آن در زنان باعث تاخرشان
 در اموری است که محتاج به نیروی تعقل است ، نه تقدم آنان و بر عکس باعث تقدم
 طایفه‌ای است که چنین نیستند ، یعنی مردان که از جهت عواطف روحی و رقیق عقب‌تر
 از زنان و از حیث نیروی تعقل قوی‌تر از ایشانند ، چون تجربه نشان داده که هر کس در
 صفتی از صفات روحی قوی‌تر از دیگران است ، تربیتش در کار مناسب با آن صفت
 نتیجه‌بخش‌تر خواهد بود و لازمه این تجربه این است که تربیت کردن مردان برای
 مشاغلی امثال حکومت و قضا و رزمندگی نتیجه‌بخش‌تر باشد از اینکه زنان را برای این
 مشاغل تربیت کنیم و نیز تربیت کردن زنان برای مشاغلی مناسب با عواطف رقیقه از
 قبیل بعضی از شعب علم طب و یا عکسبرداری یا موسیقی و یا طباحی و یا تربیت
 کودکان و پرستاری بیماران و شعبی از آرایشگری و امثال آن نتیجه‌بخش‌تر است از اینکه
 مردان را برای این مشاغل تربیت کنیم ، بله در غیر این دو صنف شغل معین ، مشاغلی
 که نه نیروی تعقل بیشتر می‌خواهد و نه عواطف رقیق‌تر ، تفاوتی بین مردان و زنان
 نیست .

بعضی از مخالفین ما در این مساله گفته‌اند : عقب‌ماندگی زنان در مساله حکومت
 و قضا و دفاع مستند به اتفاق و تصادف است .

ما در جواب آنان می‌گوئیم اگر چنین بود باید حداقل در بعضی از این قرنهای
 طولانی که مجتمع بشری پشت سر گذاشته و آن را به میلیونها سال تخمین زده‌اند
 خلاف این تصادفات مشاهده شده باشد ، یعنی در حداقل یک قرن زنان در امور تعقلی
 برابر مردان و یا جلوتر از آنان باشند و مردان در مسائل عاطفی جلوتر از زنان و یا حداقل
 برابر آنان باشند .

و اگر جایز باشد ما و همه انسانها مانند شما مسائل روحی و غریزی را اتفاقی و
 تصادفی بدانیم و کارهایی که به خاطر بنیادهای مختلف روحی بشر دسته‌بندی شده
 مستند به تصادف بدانیم دیگر نمی‌توانیم به هیچ صفت طبیعی و خصلت فطری دست
 یابیم و دیگر نمی‌توانیم بگوئیم مثلا : میل بشر به زندگی اجتماعی و یا بگو به تمدن و

حضارت ، فطری است و یا میل و علاقه بشر به علم و کنکاشش از اسرار حوادث ، میلی فطری است ، چون یک شنونده‌ای مانند شما بر می‌گردد و به ما می‌گوید : خیر ، همه این میلیها تصادفی است ، همچنانکه شما گفتید تقدم زنان در کمالات ذوقی و مستظرف و تاخرشان در امور تعقلی و امور هول انگیز و دشوار چون جنگ و امثال آن تصادفی است و تقدم مردان در این مسائل و تاخرشان در آن امور نیز تصادفی است .

نتیجه این قضاوت شما چه می‌شود ؟ نتیجه‌اش این می‌شود که وقتی به زنان بگوئی شما در کارهای ظریف و عاطفی استعداد پیشرفت دارید و مردان در کارهای تعقلی و سنگین ناراحت می‌شوند و می‌گویند شما بجنس زنان توهین می‌کنید ، اما اگر نظریه اسلام را به زن تفهیم کنیم چنین چیزی پیش نمی‌آید برای اینکه اسلام این تفاوت را نشانه کمال مرد و نقص زن نمی‌داند و تنها کرامت و حرمت را ناشی از تقوا می‌داند ، اگر طبقه مردان در زندگی و کارهای روزمره خود که به منظور به فعلیت رساندن استعدادهای خاص به خودش انجام می‌دهد رعایت تقوا را بکند محترم است و اگر نکند نیست هر چند که در مسائل قضا بزرگترین حقوقدان و در مساله دفاع رستم دستان و در مساله حکومت سر آمد دوران باشد و همچنین طبقه زنان در زندگی روزمره خود که به منظور بفعلیت رساندن استعدادهای خاص بخود - که همان صفات روحی ناشی از عواطف است - رعایت تقوا را بکند محترم است ، هر چه بیشتر ، بیشتر و گر نه احترامی ندارد .

۱۳- قوانین ارث در عصر جدید

قوانین ارثی که در عصر حاضر در جریان است هر چند که از نظر کم و کیف به بیانی که بطور اجمال می‌آید با قانون ارث اسلامی مخالف است ، الا اینکه همین قوانین در پیدایش و استقرارش از سنت ارثی اسلامی کمک گرفت ، با اینکه بین زمان پیدایش این قوانین و زمان ظهور قانون اسلام فرقه‌های بسیاری هست .

آن روزی که اسلام این قانون کامل ارث را تشریح می‌کرد روزگاری بود که از قانون هر چه هم ناقص خبری نبود ، نه گوش بشر نظیر قانون اسلام را شنیده بود و نه نسلها از نیاکان خود در آن باره چیزی شنیده بودند و خلاصه قانون اسلام مسبوق به سابقه نبود و از هیچ قانونی الگو نگرفته بود ، اما قوانین ارثی غرب وقتی ظهور کرد که قرن‌ها قانون اسلام در جهان اسلام و یا بگو در قسمت معظم معموره زمین و در بین ملیونها نفوس حکومت کرده بود ، اسلاف از نیاکان خود آن را به ارث برده بودند .

و در بحث های روانشناسی این معنا مسلم است ، که اگر امری از امور در خارج

پدید آید و ثابت و سپس مستقر گردد بهترین کمک است برای اینکه امری دیگر شبیه به آن پدیدار گردد و خلاصه هر سنت اجتماعی سابق خود مایه‌ای فکری است برای سنت‌های لاحق شبیه به آن، بلکه همان امر اولی است که به شکل دوم متحول می‌شود، پس هیچ دانشمند جامعه‌شناس نمی‌تواند منکر شود که قوانین جدید ارث به خاطر اینکه مسبوق است به قوانین ارث اسلامی از همان ارث اسلامی کمک گرفته شده و بلکه همان قانون است، که بعد از دستخوردگی حال یا دستخوردگی درست یا نادرست - به این شکل در آمده است.

بنا بر این بیان، جا دارد تعجب کنی اگر بشنوی کسی، از روی عصبیت (که خدا بکشد این عصبیت جاهلیت قدیم را!) بگویند: قوانین جدید مواد خود را از قانون روم قدیم گرفته، با اینکه تو خواننده عزیز وضع سنت روم قدیم در ارث را شناختی و به آنچه که سنت اسلامی برای مجتمع بشری آورده آشنا شدی و توجه فرمودی که سنت اسلامی از نظر پیدایش و جریان عملی در وسط دو قانون قرار گرفته، قانون روم قدیم و قانون غربیان جدید و در قرون طولانی و متوالی، در مجتمع میلیونها و بلکه صدها میلیون نفوس بشری ریشه دوانده و این محال است که چنین قانونی هیچ تاثیری در افکار قانون‌گزاران غربی نگذاشته باشد.

از این سخن، شگفت‌آورتر و غریب‌تر این است که همین اشخاص بگویند: ارث اسلامی از ارث روم قدیم الگو گرفته است.

و سخن کوتاه این که قوانین جدید که در بین ملل غربی جریان و دوران دارد، هر چند در بعضی از خصوصیات با هم اختلاف دارند اما تقریباً، در این اتفاق دارند که ارث پسران و دختران و پدران و مادران را یکسان می‌دانند و همچنین خواهران و برادران و عمه‌ها 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 عمه‌ها و دایی‌ها و خاله‌ها و علقه زوجیت را بکلی از این طبقات خارج کرده و آن را بر اساس محبت و علاقه قلبی بنا نهاده (اگر شوهر زنش را دوست بدارد برایش ارثی معین می‌کند و همچنین زن نسبت به شوهر)، و فعلاً غرض مهمی در تعرض جزئیات این قانون در مورد زن و شوهر نداریم و نمی‌خواهیم جزئیات آن را در باره سایر طبقات در اینجا بیاوریم، اگر کسی بخواهد از آن با اطلاع شود باید به محل آن مراجعه کند.

آنچه در اینجا برای ما مهم است این است که نتیجه برابری زن و مرد در ثروت دنیا را بر حسب قانون فرانسه بررسی کنیم.

سنتی که بر حسب نظری عمومی زن را در ثروت موجود در دنیا شریک مرد

می‌داند و از سوی دیگر زن را تحت قیمومت مرد قرار می‌دهد ، البته نه چون اسلام بلکه آنقدر از او سلب اختیار می‌کند که حتی در مالی که به ارث برده نمی‌تواند مستقلاً تصرف کند و حتماً باید تصرفاتش به اذن مرد باشد .

در نتیجه ملک آنچه در دنیا است را مشترک بین زن و مرد دنیا می‌داند ولی تصرف در همه آن را مختص به مرد دنیا و این باعث شده است که جمعیت‌هائی علیه این قانون قیام نموده زنان را از تحت قیمومت مردان خارج سازند و به فرض هم که موفق شوند تازه زن و مرد دنیا را در اموال موجود در دنیا شریک هم کرده‌اند هم در ملکیت و هم در تصرف .

۱۴- یک مقایسه بین این سنت‌ها

اینک بعد از بیان کوتاه و اجمالی که در سنت‌های جاریه بین امت‌های گذشته کردیم مقایسه بین آنها را و داوری در اینکه کدامیک ناقص و کدام کامل و کدامیک نافع و کدام برای مجتمع بشری مضر است کدامیک در صراط خوشبختی و سعادت بشر و کدام در صراط بدبختی بشر است به بصیرت و دقت نظر خواننده واگذار می‌کنیم ، و آنگاه از او می‌خواهیم همه سنت‌های نامبرده را با قانون اسلام مقایسه نموده ، ببیند چه قضاوتی در این باره باید بکند .

آنچه خود ما در اینجا خاطر نشان می‌سازیم این است که تفاوت اساسی و جوهری سنت اسلامی با سایر سنت‌ها همانا در غرض و هدف از سنت است ، که در اسلام غرض از قانون ارث این است که دنیا به صلاح خود برسد و غرض سایر سنت‌ها این است که اشخاص به هوا و هوس خود نائل گردند و همه تفاوت‌های جزئی برگشتش به این تفاوت جوهری است ، قرآن کریم بسیاری از هوا و هوسهای آدمی را اشتهای کاذب دانسته ، می‌فرماید:

« و عسی ان تکرهوا شیئا و هو خیر لکم و عسی ان تحبوا شیئا و هو شر لکم و

الله یعلم و انتم لا تعلمون! » (۲۱۶/بقره)

و نیز در باره چگونه معاشرت کردن با زنان می‌فرماید:

« و عاشروهن بالمعروف فان کرهتموهن فعسی ان تکرهوا شیئا و یجعل الله فیه

خیرا کثیرا! » (۱۹/نسا)

۸- وصیت در اسلام و در سایر سنت‌ها

در سابق گفتیم : اسلام وصیت را از تحت عنوان ارث خارج کرده و به آن عنوانی

مستقل داده، چون ملاکی مستقل داشته و آن عبارت است از احترام به خواست صاحب مال، که یک عمر در تهیه آن رنج برده، ولی در سایر سنت‌ها و در بین امتهای پیشرفته وصیت عنوانی مستقل ندارد، بلکه یک کلاه شرعی است که بوسیله آن فرق قانون را می‌شکنند، صاحب مال که بعد از مردنش اموالش به اشخاص معین از قبیل پدر و رئیس خانواده می‌رسد، برای اینکه همه و یا بعضی از اموالش را بغیر ورثه بدهد متوسل به وصیت می‌شود و به همین جهت همواره قوانینی وضع می‌کنند که مساله وصیت را که باعث ابطال حکم ارث می‌شود تحدید نموده و این تحدید همچنان جریان داشته تا عصر امروز.

ولی اسلام از همان چهارده قرن قبل مساله وصیت را تحدیدی معقول کرده، نفوذ آن را منحصر در یک سوم اموال صاحب مال دانسته.

پس از نظر اسلام وصیت در غیر ثلث نافذ نیست و به همین جهت بعضی از امتهای متمدن امروز در قانون‌گذاری خود از اسلام تبعیت کردند، نظیر کشور فرانسه، اما نظر اسلام با نظر قانون‌گذاران غرب تفاوت دارد، به دلیل اینکه اسلام مردم را به چنین وصیتی تشویق و تاکید و سفارش کرده، ولی قوانین غرب یا در باره آن سکوت کرده‌اند و یا از آن جلوگیری نموده‌اند.

و آنچه بعد از دقت در آیات وصیت و آیات صدقات و زکات و خمس و مطلق انفاقات بدست می‌آید این است که منظور از این تشریحات و قوانین، این بوده که راه را برای اینکه نزدیک به نصف رتبه اموال و دو ثلث از منافع آن صرف خیرات و مبرات و حوائج طبقه فقرا و مساکین گردد، هموار کرده باشد و فاصله بین این طبقه و طبقه ثروتمند را برداشته باشد و طبقه فقرا نیز بتوانند روی پای خود بایستند علاوه بر اینکه بدست می‌آید که طبقه ثروتمند چگونه ثروت خود را مصرف کنند، که در بین آنان و طبقه فقرا و مساکین فاصله ایجاد نشود!

فصل هفتم

فلسفه تشریح حکم ذبح حیوانات

بحثی علمی در سه مبحث درباره:

خوردن گوشت حیوانات و ذبح آنها

بحث اول: عقائد ملت ها در مورد خوردن گوشت

« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أَحَلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةَ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مَجْلَى الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ! »

« هان ای کسانی که ایمان آوردید به قراردادها و تعهدات وفا کنید ، گوشت چارپایان به استثنای آنهایی که برایتان بیان می شود برای شما حلال شده است ، نه برای کسی که شکار را در حالی که محرم هستید حلال می داند و بدانید که خدا هر حکمی را که بخواهد صادر می کند! » (۱/ مائده)

در این معنا هیچ شکی نیست که انسان مانند سایر حیوانات و گیاهان مجهز به جهاز گوارش است ، یعنی دستگاهی دارد که اجزائی از مواد عالم را به خود جذب می کند ، به آن مقداری که بتواند در آن عمل کند و آن را جزء بدن خود سازد و به این وسیله بقای خود را حفظ نماید ، پس بنا بر این برای اینگونه موجودات هیچ مانعی طبیعی وجود ندارد از اینکه هر غذائی که برای او قابل هضم و مفید باشد بخورد ، تنها مانعی که از نظر طبع تصور دارد این است که آن غذا برای آن موجودات ضرر داشته باشد و یا مورد تنفر آنها باشد .

اما متضرر شدن مثل اینکه در یابد که فلان چیز خوردنی برای بدن او ضرر دارد ، و نظام جسمی او را بر هم می زند ، برای اینکه مسموم است و یا خودش سم است ، در

چنین مواردی انسان و حیوان و نبات از خوردن امتناع می‌ورزد و یا مثل اینکه در یابد که خوردن فلان چیز برای روح او ضرر دارد، مثل چیزهائی که در ادیان و شرایع مختلفه الهی تحریم شده، و امتناع از خوردن اینگونه چیزها امتناع به حسب طبع نیست، بلکه امتناع فکری است.

و اما تنفر عبارت است از اینکه انسان یا هر جاندار دیگر چیزی را پلید بداند و در نتیجه طبع او از نزدیکی به آن امتناع بورزد، مثل اینکه یک انسانی نجاست خود را بخورد که چنین چیزی نمی‌شود، زیرا انسان نجاست خود را پلید می‌داند، و از نزدیکی به آن نفرت دارد، بلکه گاهی انسانهای دیوانه و یا کودک دیده شده‌اند که نجاست خود را بخورند، گاهی هم می‌شود که تنفر انسان از خوردن چیزی به حسب طبع نباشد، بلکه این امتناعش مستند باشد به عواملی اعتقادی، چون مذهب و یا عادت قومی و سنت‌های مختلفه‌ای که در مجتمعات گوناگون رائج است، مثلاً مسلمانان از گوشت خوک نفرت دارند و نصارا آن را خوراکی مطبوع و پاکیزه می‌دانند و در مقابل این دو امت، ملل غربی هستند، که بسیاری از حیوانات - از قبیل قورباغه و خرچنگ و موش و امثال آن را با میل و رغبت می‌خورند، در حالی که ملل مشرق زمین آنها را پلید می‌شمارند، این قسم از امتناع، امتناع بر حسب طبع اولی نیست، بلکه بر حسب طبع ثانوی و قریحه‌ای است کسبی.

پس روشن شد که انسان در تغذی به گوشت‌ها طرق مختلفه‌ای دارند، طریقی بسیار که از نقطه امتناع شروع و به نقطه آزادی مطلق در عرضی عریض ختم می‌شود، هر چه را که مباح و گوارا می‌داند دلیلش طبع او است و آنچه را که حرام و ناگوار می‌داند دلیلش یا فکر او است یا طبع ثانوی او.

در سنت بودا خوردن تمامی گوشت‌ها تحریم شده و پیروان این سنت هیچ حیوانی را حلال گوشت نمی‌دانند و این طرف تفریط در مساله خوردن گوشت است و طرف افراط آن را وحشی‌های آفریقا (و بعض متمدنین اروپا و غرب) پیش گرفته‌اند، که از خوردن هیچ گوشتی حتی گوشت انسان امتناع ندارند.

اما عرب در دوران جاهلیت گوشت چهارپایان و سایر حیوانات از قبیل موش و قورباغه را می‌خورد، چهارپایان را هم به هر نحوی که کشته می‌شد می‌خورد، چه اینکه سرش را بریده باشند، و چه اینکه خفه‌اش کرده باشند و چه طوری دیگر مرده باشد، که در آیه گذشته به عنوانهای منخنقه و موقوده و متردیه و نطیحه و نیم خورده درندگان از آنها یاد شده بود و وقتی مورد اعتراض واقع می‌شدند می‌گفتند: چطور شد که آنچه خود شما می‌کشید حلال است و آنچه خدا می‌کشد حرام است، همچنانکه امروز نیز

همین جواب از پاره‌ای اشخاص شنیده می‌شود ، که مگر گوشت با گوشت فرق دارد ، همینکه گوشتی سالم باشد و به بدن انسان صدمه وارد نیاورد آن گوشت خوردنی است ، هر چند که بی ضرر بودنش به وسیله‌ی علاجه‌های طبی صورت گرفته باشد و خلاصه گوشت حرام آن گوشتی است که دستگاه گوارش آن را نپذیرد ، از آن گذشته همه گوشتها برای این دستگاه گوشت است و هیچ فرقی بین آنها نیست .

و نیز در عرب رسم بود که خون را می‌خوردند و آن را در روده حیوان ریخته با آن روده کباب می‌کردند و می‌خوردند و بخورد میهمانان می‌دادند و نیز رسمشان چنین بود که هر گاه دچار قحطی می‌شدند ، بدن شتر خود را با آلتی برنده سوراخ می‌کردند و هر چه خون بیرون می‌آمد می‌خوردند ، امروز نیز خوردن خون در بسیاری از امت‌های غیر مسلمان رائج است .

و این سنت در بت‌پرستان چین رواج بیشتری دارد ، و بطوری که شنیده می‌شود - از خوردن هیچ حیوانی حتی سگ و گربه و حتی کرمها و صدفها و سایر حشرات امتناع ندارند .

و اما اسلام در بین آن سنت تفریطی و این روش افراطی راهی میانه را رفته ، از بین گوشتها هر گوشتی که طبیعت انسانهای معتدل و یا به عبارتی طبیعت معتدل انسانها آن را پاکیزه و مطبوع می‌داند ، در تحت عنوان کلی طیبات حلال کرده و سپس این عنوان کلی را به چهار پایان یعنی بهائم که عبارتند از گوسفند و بز و گاو و شتر - و در بعضی از چهار پایان چون اسب و الاغ به کراهت - و در میان پرندگان به هر مرغی که گوشت‌خوار نباشد - که علامتش داشتن سنگدان و پرواز به طریق بال زدن و نداشتن چنگال است - و در آبزیها به ماهیانی که فلس دارند ، به آن تفصیلی که در کتب فقه آمده تفسیر کرده است .

و از این حیوانات حلال گوشت خون و مردار و آنچه برای غیر خدا ذبح شده را تحریم کرده و غرض در این تحریم این بوده که بشر بر طبق سنت فطرت زندگی کند ، چون بشر در اصل فطرت به خوردن گوشت علاقمند است و نیز فطرتا برای فکر صحیح و طبع مستقیم که از تجویز هر چیزی که نوعا ضرر دارد و یا مورد نفرت طبع است امتناع می‌ورزد ، احترام قائل است .

المیزان ج: ۵ : ص: ۲۹۴

بحث دوم: رابطه عاطفه و رحم با ذبح حیوانات

چطور اسلام کشتن حیوان را تجویز کرده با اینکه رحم و عاطفه آن را جائز

نمی‌داند؟

چه بسا که این سؤال به ذهن بعضی وارد شود، که حیوان نیز مانند انسان جان و شعور دارد، او نیز از عذاب ذبح رنج می‌برد و نمی‌خواهد نابود شود و بمیرد، و غریزه حب ذات که ما را وامی‌دارد به اینکه از هر مکروهی حذر نموده و از ألم هر غذایی بگریزیم و از مرگ فرار کنیم، همین غریزه ما را وامی‌دارد به اینکه نسبت به افراد هم‌نوع خود همین احساس را داشته باشیم، یعنی آنچه برای ما درد آور است برای افراد هم‌نوع خود نپسندیم و آنچه برای خودمان دشوار است برای هم‌نوع خود نیز دشوار بدانیم، چون نفوس همه یک جورند.

و این مقیاس عینا در سایر انواع حیوان جریان دارد با این حال چگونه به خود اجازه دهیم که حیوانات را با شکنجه‌ای که خود از آن متالم می‌شویم متالم سازیم و شیرینی زندگی آنها را مبدل به تلخی مرگ کنیم و از نعمت بقاء که شریفترین نعمت است محروم سازیم؟ و با اینکه خدای سبحان ارحم الراحمین است، او چرا چنین اجازه‌ای داده؟ و رحمت و وسع‌اش چگونه با این تبعیض در مخلوقاتش می‌سازد؟ که همه جانداران را فدائی و قربانی انسان بسازد؟

جواب از این سؤال در یک جمله کوتاه این است که اساس شرایع دین و زیر بنای آن حکمت و مصالح حقیقی است، نه عواطف وهمی، خدای تعالی در شرایعش حقائق و مصالح حقیقی را رعایت کرده، نه عواطف را که منشاش وهم است.

توضیح اینکه اگر خواننده محترم وضع زندگی موجوداتی که در دسترس او است به مقدار توانائیش مورد دقت قرار دهد، خواهد دید که هر موجودی در تکون و در بقایش تابع ناموس تحول است و می‌فهمد که هیچ موجودی نیست، مگر آنکه می‌تواند به موجودی دیگر متحول شود و یا موجودی دیگر به صورت خود او متحول گردد، یا بدون واسطه و یا با واسطه و هیچ موجودی ممکن نیست به وجود آید مگر با معدوم شدن موجودی دیگر و هیچ موجودی باقی نمی‌ماند مگر با فنا شدن موجودی دیگر، بنا بر این عالم ماده تبدیل و تبدل است و اگر بخواهی می‌توانی بگوئی عالم آکل و ماکول است (پیوسته موجودی موجوداتی دیگر را می‌خورد و جزء وجود خود می‌سازد).

می‌بینید که موجودات مرکب زمینی از زمین و مواد آن می‌خورند و آن را جزء وجود خود می‌نمایند و به آن صورت مناسب با صورت خود و یا مخصوص به خود می‌دهند و دوباره زمین خود آن موجود را می‌خورد و فانی می‌سازد.

گیاهان از زمین سر در می‌آورند و با مواد زمینی تغذیه می‌کنند و از هوا استنشاق می‌نمایند تا به حد رشد برسند، دوباره زمین آن گیاهان را می‌خورد و

ساختمان آنها را که مرکب از اجزائی است تجزیه نموده ، اجزای اصلی آنها را از یکدیگر جدا و به صورت عناصر اولیه در می آورد و مدام و پی در پی هر یک به دیگری بر می گردد زمین گیاه می شود ، و گیاه زمین می شود .

قدمی فراتر می گذاریم ، می بینیم حیوان از گیاهان تغذیه می کند آب و هوا را جزء بدن خود می سازد و بعضی از انواع حیوانات چون درندگان زمینی و هوایی حیوانات دیگر را می خورند و از گوشت آنها تغذیه می کنند ، چون از نظر جهاز گوارش مخصوص که دارند چیز دیگری نمی توانند بخورند ، ولی کبوتران و گنجشگان با دانه های گیاهان تغذی می کنند و حشراتی امثال مگس و پشه و کک از خون انسان و سایر جانداران می مکند و همچنین انواع حیواناتی دیگر که غذاهائی دیگر دارند و سر انجام همه آنها خوراک زمین می شوند .

پس نظام تکوین و ناموس خلقت که حکومتی علی الاطلاق و به پهنای همه عالم دارد ، تنها حاکمی است که حکم تغذی را معین کرده ، موجودی را محکوم به خوردن گیاه و موجودی دیگر را محکوم به خوردن گوشت و یکی دیگر را به خوردن دانه و چهارمی را به خوردن خون کرده و آنگاه اجزای وجود را به تبعیت از حکمش هدایت نموده است و نیز او تنها حاکمی است که خلقت انسان را مجهز به جهاز گوارش گیاهان و نباتات کرده ، پیشاپیش همه جهازها که به وی داده دندانهائی است که در فضای دهان او به ردیف چیده ، چند عدد آن برای بریدن ، چند عدد برای شکستن و گاز گرفتن و آسیاب کردن که اولی را ثنائیات ، دندان جلو و دومی را رباعیات و سومی را انیب دندان نیش و چهارمی را طواحن دندان آسیاب یا کرسی می نامیم و همین خود دلیل بر این است که انسان گوشتخوار تنها نیست و گر نه مانند درندگان بی نیاز از دندانهای کرسی - طواحن - بود و علف خوار تنها نیز نیست و گر نه مانند گاو و گوسفند بی نیاز از ثنایا و انیب بود ، پس چون هر دو نوع دندان را دارد ، می فهمیم که انسان هم علفخوار است و هم گوشتخوار .

قدمی به عقب تر از دندانها به مرحله دوم از جهاز گوارش می گذاریم ، می بینیم قوه چشائی - ذائقه انسان تنها از گیاهان لذت و نفرت ندارد ، بلکه طعم خوب و بد انواع گوشتها را تشخیص می دهد و از خوب آنها لذت می برد ، در حالی که گوسفند چنین تشخیص نسبت به گوشت و گرگ چنین تشخیص نسبت به گیاهان ندارد ، در مرحله سوم به جهاز هاضمه او می پردازیم ، می بینیم جهاز هاضمه انسان نسبت به انواع گوشتها اشتها دارد و به خوبی آن را هضم می کند ، همه اینها هدایتی است تکوینی و حکمی است که در خلقت می باشد ، که تو انسان حق داری گوسفند را مثلاً ذبح کنی و از گوشت

آن ارتزاق نمائی، آری ممکن نیست بین هدایت تکوین و حکم عملی آن فرق بگذاریم، هدایتش را بپذیریم و تسلیم آن بشویم، ولی حکم اباحتش را منکر شویم.

اسلام هم - همانطور که بارها گفته شد - دین فطری است - همی به جز احیاء آثار فطرت که در پس پرده جهل بشر قرار گرفته ندارد و چون چنین است به جز این نمی‌توانسته حکم کند، که خوردن گوشت پاره‌ای حیوانات حلال است، زیرا این حکم شرعی در اسلام مطابق است، با حکم اباحتی تکوینی.

اسلام همانطور که با تشریح خود این حکم فطری را زنده کرده، احکام دیگری را که واضح تکوین وضع کرده نیز زنده کرده است و آن احکامی است که قبلاً ذکر شد، گفتیم با موانعی از بی بند و باری در حکم تغذی منع کرده، یکی از آن موانع حکم عقل است که اجتناب از خوردن هر گوشتی که ضرر جسمی یا روحی دارد را واجب دانسته، مانع دیگر، حکم عواطف است، که از خوردن هر گوشتی که طبیعت بشر مستقیم الفطره آن را پلید می‌داند نهی کرده و ریشه‌های این دو حکم نیز به تصرفی از تکوین بر می‌گردد، اسلام هم این دو حکم را معتبر شمرده، هر گوشتی که به نمو جسم ضرر برساند را حرام کرده همچنانکه هر گوشتی که به مصالح مجتمع انسانی لطمه بزند را تحریم نموده) مانند گوشت گوسفند یا شتری که برای غیر خدا قربانی شود، و یا از طریق قمار و استقسام به ازالام و مثل آن تصاحب شده باشد و نیز گوشت هر حیوانی که طبیعت بشر آن را پلید می‌داند، را تحریم کرده است.

و اما اینکه گفتند حس رأفت و رحمت با کشتن حیوانات و خوردن گوشت آنها نمی‌سازد، جوابش این است که آری هیچ شکی نیست که رحمت خود موهبتی است لطیف و تکوینی، که خدای تعالی آن را در فطرت انسان و بسیاری از حیوانات که تاکنون به وضع آنها آشنا شده‌ایم به ودیعه نهاده، الا اینکه چنان هم نیست که تکوین حس رحمت را حاکم علی الاطلاق بر امور قرار داده باشد و در هیچ صورتی مخالفت آن را جائز نداند، و اطاعتش را بطور مطلق و در همه جا لازم بشمارد، خوب وقتی تکوین خودش رحمت را بطور مطلق و همه جا استعمال نمی‌کند ما چرا مجبور باشیم او را در همه امور حاکم قرار دهیم، دلیل اینکه تکوین رحمت را بطور مطلق استعمال نمی‌کند وجود دردها و بیماریها و مصائب و انواع عذابها است.

از سوی دیگر این صفت یعنی صفت رحمت اگر در حیوانات بطور مطلق خوب و نعمت باشد در خصوص انسان چنین نیست، یعنی مانند عدالت بدون قید و شرط و بطور علی الاطلاق فضیلت نیست، چون اگر اینطور بود مؤاخذه ظالم به جرم اینکه ظلم کرده و مجازات مجرم به خاطر اینکه مرتکب جرم شده درست نبود - و حتی زدن یک

سیلی به قاتل جنایتکار صحیح نبود ، زیرا با ترحم منافات دارد - و همچنین انتقام گرفتن از متجاوز و به مقدار تعدی او تعدی کردن درست نبود و حال اگر ظالم و مجرم و جانی و متجاوز را به حال خود واگذاریم دنیا و مردم دنیا تباہ می‌شوند .

و با این حال اسلام امر رحمت را بدان جهت که یکی از مواهب خلقت است مهمل نگذاشته ، بلکه دستور داده که رحمت عمومی گسترش داده شود و از اینکه حیوانی را بزنند نهی کرده و حتی زدن حیوانی را که می‌خواهند ذبح کنند منع نموده و دستور اکید داده مادام که حیوان ذبح شده جانش بیرون نیامده اعضایش را قطع و پوستش را نکنند - و تحریم منخنقه و موقوذه از همین باب است - و نیز نهی کرده از اینکه حیوانی را پیش روی حیوان دیگری مثل آن ذبح کنند و برای ذبح کردن حیوان راحت‌ترین و ملایم‌ترین وضع را مقرر فرموده و آن بریدن چهار رگ گردن او است (دو تا لوله خون و یک لوله تنفس و یک لوله غذا) و نیز دستور فرموده حیوانی را که قرار است ذبح شود آب در اختیارش بگذارید و از این قبیل احکام دیگری که تفصیل آنها در کتب فقه آمده است .

و با همه اینها اسلام دین تعقل است ، نه دین عاطفه و در هیچ یک از شرایعش عاطفه را بر احکام عقلی که اصلاح گر نظام مجتمع بشری است مقدم نداشته و از احکام عاطفه تنها آن احکامی را معتبر شمرده که عقل آن را معتبر شمرده است ، که برگشت آن نیز به پیروی حکم عقل است .

و اما اینکه گفتند رحمت الهی چگونه با تشریح حکم تزکیه و ذبح حیوانات سازگار است ؟ با اینکه خدای تعالی ارحم الراحمین است ، جوابش اینست که این شبهه از خلط میان رحمت و رقت قلب ناشی شده است ، آنچه در خدای تعالی است رحمت است نه رقت قلب ، که تاثیر شعوری خاص است در انسان که باعث می‌شود ، انسان رحم دل نسبت به فرد مرحوم تلافی و مهربانی کند و این خود صفتی است جسمانی و مادی که خدای تعالی از داشتن آن متعالی است - تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا - و اما رحمت در خدای تعالی معنایش افاضه خیر بر مستحق خیر است ، آن هم به مقداری که استحقاق آن را دارد و به همین جهت بسا می‌شود که عذاب را رحمت خدا و به عکس رحمت او را عذاب تشخیص می‌دهیم - همچنانکه تشریح حکم تزکیه حیوانات را برای حیوانات عذاب می‌پنداریم - پس این فکر را باید از مغز بیرون کرد که احکام الهی باید بر طبق تشخیص ما که ناشی از عواطف کاذبه بشری است ، بوده باشد و مصالح تدبیر در عالم تشریح را بخاطر اینگونه امور باطل ساخته و یا در اینکه شرایعش را مطابق با واقعیات تشریح کرده باشد مسامحه کند .

پس از همه مطالب گذشته این معنا روشن گردید که اسلام در تجویز خوردن گوشت حیوانات و همچنین در جزئیات و قید و شرطهایی که در این تجویز رعایت نموده امر فطرت را حکایت کرده، فطرتی که خدای تعالی بشر را بر آن فطرت خلق کرده:

« فطره الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم! » (۳۰/روم)

المیزان ج: ۵ ص: ۲۹۷

بحث سوم: رابطه حلیت با تذکیه؟

چرا اسلام حلیت گوشت را مبنی بر تذکیه کرد؟

توضیح سؤال اینکه ما پذیرفتیم که خلقت بشر طوری است که هم مجهز به جهاز گیاه خواری است و هم جهاز گوشتخواری و فطرت و خلقت گوشتخواری را برای انسان جائز می‌داند و بدنبال این حکم فطرت، اسلام هم که شرایعش مطابق با فطرت است خوردن گوشت را جائز دانسته، لیکن این سؤال پیش می‌آید که چرا اسلام به خوردن گوشت حیواناتی که خودشان می‌میرند اکتفا نکرد، با اینکه اگر اکتفا کرده بود مسلمین هم گوشت می‌خوردند و هم کارد بدست نمی‌گرفتند و با کمال بی‌رحمی حیوانی را سر نمی‌بریدند، در نتیجه عواطف و رحمتشان جریحه‌دار نمی‌شد؟ جواب این سؤال از بیاناتی که در فصل دوم گذشت روشن گردید، چون در آنجا گفتیم رحمت به معنای رقت قلب واجب‌الاتباع نیست و عقل پیروی آن را لازم نمی‌داند، بلکه پیروی از آن را باعث ابطال بسیاری از احکام حقوقی و جزائی می‌داند و خواننده عزیز توجه فرمود که اسلام در عین اینکه احکامش را تابع مصالح و مفاسد واقعی قرار داده، نه تابع عواطف، مع ذلک در بکار بردن رحمت به آن مقدار که ممکن و معقول بوده از هیچ کوششی فروگذار نکرده، هم مصالح واقعی را احراز نموده و هم ملکه رحمت را در بین نوع بشر حفظ کرده.

علاوه بر اینکه (همه می‌دانیم بیشتر گاو و گوسفند و شترانی که می‌میرند علت مرگشان بیماریهایی است که اگر گوشت آنها خورده شود انسانها هم به همان بیماریها مبتلا می‌گردند)، و مزاج آنان تباه و بدنها متضرر می‌شود و این خود خلاف رحمت است و اگر بشر را محکوم می‌کرد به اینکه تنها از گوشت حیوانی بخورد که مثلا از کوه پرت شده، آنوقت میبایستی همه افراد بشر دور دنیا بچرخند ببینند کجا حیوانی از کوه پرت شده است و این برای بشر حکمی حرجی و خلاف رحمت است.

المیزان ج: ۵ ص: ۳۰۱

فصل هشتم

فلسفه تشریح حکم منع شراب و قمار

مقدمه تفسیری درباره:

شراب و قمار و منهیات در اسلام

« يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَ مَنفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا...! »

« از تو حکم شراب و قمار را می‌پرسند بگو در آن دو گناهی است بزرگ و منافی است برای مردم اما اثر سوء آندو در دلها بیش از منافع صوری آنها است...! » (۲۱۹/بقره)

« اثم » از نظر معنا نزدیک است به کلمه « ذنب » و نظایر آن و آن عبارت است

از حالتی که در انسان یا هر چیز دیگر یا در عقل پیدا می‌شود که باعث کندی انسان از رسیدن به خیرات می‌گردد.

پس اثم آن گناهی است که به دنبال خود تیره بختی و محرومیت از نعمت‌های

دیگری را می‌آورد و سعادت زندگی را در جهات دیگری تباه می‌سازد. دو گناه مورد بحث از همین گناهان است و بدین جهت آن را اثم خوانده است.

اما می‌گساری مضراتی گوناگون دارد، یکی مضرات طبیعی و یکی اخلاقی و

یکی مضرات عقلی، اما ضررهای طبیعی و آثار سوء و جسمی این عمل اختلال‌هایی است

که در معده، روده، کبد، شش، سلسله اعصاب و شرایین، قلب، حواس ظاهری چون

بینائی و چشائی و غیر آن پدید می‌آورد که پزشکان حاذق قدیم و جدید تالیفات بسیاری

نوشته و آمارهای عجیبی ارائه داده‌اند، که از کثرت مبتلایان به انواع مرضهای مهلکی

خبر می‌دهد که از این سم مهلک ناشی می‌شود.

و اما مضرات اخلاقی شراب این است که علاوه بر آثار سوئی که گفتیم در درون انسان دارد و علاوه بر اینکه خلقت ظاهری انسان را زشت و بی‌قواره می‌کند، انسان را به ناسزاگوئی و می‌دارد و نیز به دیگران ضرر می‌رساند و مرتکب هر جنایتی و قتل می‌شود، اسرار خود و دیگران را فاش می‌سازد، به نوامیس خود و دیگران هتک و تجاوز می‌کند، تمامی قوانین و مقدسات انسانی را که اساس سعادت زندگی انسانها است باطل و لگدمال می‌کند و مخصوصاً ناموس عفت نسبت به اعراض و نفوس و اموال را مورد تجاوز قرار می‌دهد، آری کسی که مست شده و نمی‌داند چه می‌گوید و چه می‌کند، هیچ جلوگیری که از افسار گسیختگی مانعش شود ندارد و کمتر جنایتی است که در این دنیای مالا مال از جنایات دیده شود و شراب در آن دخالت نداشته باشد، بلکه مستقیم و یا حداقل غیر مستقیم در آن دخالت دارد.

و اما ضررهای عقلیش این است که عقل را زایل و تصرفات عقل را نامنظم و مجرای ادراک را در حال مستی و خماری تغییر می‌دهد و این قابل انکار نیست و بدترین گناه و فساد هم همین است، چون بقیه فسادها از اینجا شروع می‌شود و شریعت اسلام همانطور که قبلاً هم گفته شد اساس احکام خود را تحفظ بر عقل قرار داده، خواسته است با روش عملی، عقل مردم را حفظ کند (و بلکه رشد هم بدهد) و اگر از شراب، قمار، تقلب، دروغ و امثال این گناهان نهی کرده، باز برای این است که اینگونه اعمال ویرانگر عقلند و بدترین عملی که حکومت عقل را باطل می‌سازد در میان اعمال شرب خمر و در میان اقوال دروغ و زور است.

پس این اعمال یعنی اعمالی که حکومت عقل را باطل می‌سازد و در رأس آن سیاست‌هایی است که مستی و دروغ را ترویج می‌کند، اعمالی است که انسانیت را تهدید می‌کند و بنیان سعادت او را منهدم ساخته، آثاری هر یک تلخ‌تر از دیگری ببار می‌آورد، آری شراب آب شور را می‌ماند که هر چه بیشتر بنوشند تشنه‌تر می‌شوند، آنجا که کار به هلاکت برسد، آثار این آب آتشین هم روز به روز تلخ‌تر و بر دوش انسانها سنگین‌تر است، چون مبتلای به شراب جرعه‌ای دیگر می‌نوشد تا بلکه شاید خستگیش بر طرف شود، ولی تلاشی بیهوده می‌کند.

و این فخر برای دین مبین اسلام این محجه بیضا و شریعت غرا بس است، که زیر بنای احکام خود را عقل قرار داده و از پیروی هوای نفس که دشمن عقل است نهی فرموده.

گفتنی‌های ما پیرامون شرب خمر بیش از اینها است که تتمه آن در سوره مائده در المیزان آمده است.

و از آنجائی که مردم به قریحه حیوانیت که دارند همواره متمایل به لذائذ شهوت هستند و این تمایل اعمال شهوانی را بیشتر در بین آنان شایع می‌سازد تا حق و حقیقت را و قهرا مردم به ارتکاب آنها عادت نموده ترکش برایشان دشوار می‌شود، هر چند که ترک آن مقتضای سعادت انسانی باشد، بدین جهت خدای سبحان مبارزه با اینگونه عاداتها را تدریجا در بین مردم آغاز کرد و با رفق و مدارا تکلیفشان فرمود: یکی از این عادات زشت و شایع در بین مردم می‌گساری بود، که شارع اسلام به تدریج تحریم آن را شروع کرد و این مطلب با تدبر در آیات مربوط به این تحریم که می‌بینیم چهار بار نازل شده کاملا به چشم می‌خورد .

بار اول فرموده:

« قل انما حرم ربی الفواحش ما ظهر منها و ما بطن و الاثم و البغی بغیر الحق! » (۳۳/اعراف)

و این آیه در مکه نازل شده و بطور کلی هر عملی را مصداق اثم باشد تحریم کرده و دیگر نفرموده که شرب خمر هم مصداق اثم است و اینکه در آن اثمی کبیر است . احتمالا این همان جهت است که گفتیم خواسته است رعایت سهولت و ارفاق را کرده باشد، چون سکوت از اینکه شراب هم اثم است خود نوعی اغماض است، همچنانکه آیه شریفه:

« و من ثمرات النخیل و الاعناب تتخذون منه سکرا و رزقا حسنا! » (۶۷/نحل)

نیز اشاره به این اغماض دارد (چون شراب را در مقابل رزق نیکو قرار داده،) و گویا مردم با اینکه صراحتا بفرماید شراب حرمتی بزرگ دارد، دست بردار نبودند، تا آنکه آیه شریفه:

« لا تقربوا الصلوة و انتم سکاری! » (۴۳/نسا)

در مدینه نازل شد و تنها از می‌گساری در بهترین حالات انسان و در بهترین اماکن یعنی نماز در مسجد نهی کرده .

اعتبار عقلی خود ما و نیز سیاق آیه شریفه نمی‌پذیرد که این آیه بعد از آیه بقره و دو آیه مانده که بطور مطلق از می‌گساری نهی می‌کنند نازل شده باشد و معنا ندارد که بعد از نهی از مطلق می‌گساری، دوباره نسبت به بعضی از موارد آن نهی کنند، علاوه بر اینکه این کار با تدریجی که گفتیم از این آیات استفاده می‌شود منافات دارد، چون تدریج عبارت از این است که اول تکلیف آسان را بیان کنند بعدا به سخت‌تر و سخت‌تر از آن پردازند نه اینکه اول تکلیف دشوار را بیان کنند، بعدا آسانتر آن را بگویند .

و سپس آیه سوره بقره که مورد بحث ما است نازل شد و فرمود:

« یسئلونک عن الخمر و المیسر، قل فیهما اثم کبیر و منافع للناس و اثمهما اکبر من نفعهما! » (۲۱۹/بقره)

و این آیه بعد از آیه سوره نسا نازل شد، به بیانی که گذشت و دلالت بر تحریم هم دارد، برای اینکه در اینجا تصریح می‌کند بر اینکه شرب خمر اثم است و در سوره اعراف بطور صریح بیان می‌کند که هر چه مصداق اثم باشد خدا از آن نهی کرده.

آنگاه دو آیه سوره مائده نازل شد، و فرمود:

«یا ایها الذین آمنوا انما الخمر و المیسر و الانصاب و الازلام رجس من عمل الشیطان، فاجتنبوه لعلکم تفلحون!» (۹۰/مائده)

«انما یرید الشیطان ان یوقع بینکم العداوة و البغضاء فی الخمر و المیسر و یرصدکم عن ذکر الله و عن الصلوة، فهل انتم منتهون!» (۹۱/مائده)

از ذیل این دو آیه بر می‌آید که مسلمانان بعد از شنیدن آیه سوره بقره هنوز از می‌گساری دست بردار نبودند و به کلی آن را ترک نکرده بودند، تا این دو آیه نازل شد و در آخرش فرمود حالا دیگر دست بر می‌دارید یا خیر؟

مفاسد قمار

همه آنچه گفته شد در باره شراب بود و اما «میسر» که مفاسد اجتماعی آن و اینکه مایه فرو ریختن پایه‌های زندگی است امری است که هر کسی آن را به چشم خود می‌بیند و نیاز به بیان ندارد و در سوره مائده در المیزان درباره آن بحث شده است.

المیزان ج: ۲ ص: ۲۸۷

فصل نهم

فلسفه تشریح حکم

روزه

فلسفه روزه در اسلام

« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ! »

« ای کسانی که ایمان آورده‌اید روزه بر شما واجب شده همانطور که بر اقوام قبل از شما واجب شده بود شاید با تقوا شوید! »
(۱۸۳/بقره)

در اسلام روزه معامله و مبادله نیست ، برای اینکه خدای عزوجل بزرگتر از آن است که در حقیقت فقر و احتیاج و یا تاجر و اذیت تصور شود و سخن کوتاه آنکه خدای سبحان بری از هر نقص است ، پس هر اثر خوبی که عبادتها داشته باشد ، حال هر عبادتی که باشد تنها عاید خود عبد می‌شود ، نه خدای تعالی و تقدس ، همچنانکه اثر سوء گناهان نیز هر چه باشد به خود بندگان برمی‌گردد:

« ان احسنتم احسنتم لانفسکم و ان اساتم فلها ! » (۷/اسری)

این معنائی است که قرآن کریم در تعلیماتش بدان اشاره می‌کند و آثار اطاعتها و نافرمانی‌ها را به انسان بر می‌گرداند انسانی که جز فقر و احتیاج چیزی ندارد ، و باز قرآن در باره‌اش می‌فرماید:

« يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله و الله هو الغني ! » (۱۵/فاطر)

و در خصوص روزه، همین برگشتن آثار اطاعت به انسان را در جمله: « لعلکم تتقون! » بیان کرده ، می‌فرماید : فائده روزه تقوا است و آن خود سودی است که عاید خود شما می‌شود و فائده داشتن تقوا مطلبی است که احدی در آن شک ندارد ، چون هر انسانی به فطرت خود این معنا را درک می‌کند ، که اگر بخواهد به عالم طهارت و رفعت متصل شود و به مقام بلند کمال و روحانیت ارتقاء یابد ، اولین چیزی که لازم است بدان

ملتزم شود این است که از افسار گسیختگی خود جلوگیری کند و بدون هیچ قید و شرطی سرگرم لذت‌های جسمی و شهوات بدنی نباشد و خود را بزرگتر از آن بداند که زندگی مادی را هدف بیندازد و سخن کوتاه آنکه از هر چیزی که او را از پروردگار تبارک و تعالی مشغول سازد بپرهیزد.

و این تقوا تنها از راه روزه و خودداری از شهوات بدست می‌آید و نزدیک‌ترین راه و مؤثرترین رژیم معنوی و عمومی‌ترین آن بطوریکه همه مردم در همه اعصار بتوانند از آن بهره‌مند شوند و نیز هم اهل آخرت از آن رژیم سود ببرند و هم شکم‌بارگان اهل دنیا، عبارت است از خودداری از شهوتی که همه مردم در همه اعصار مبتلای بدانند، و آن عبارت است از شهوت شکم از خوردن و آشامیدن و شهوت جنسی که اگر مدتی از این سه چیز پرهیز کنند و این ورزش را تمرین نمایند، به تدریج نیروی خویشنداری از گناهان در آنان قوت می‌گیرد و نیز به تدریج بر اراده خود مسلط می‌شوند، آن وقت در برابر هر گناهی عنان اختیار از کف نمی‌دهند و نیز در تقرب به خدای سبحان دچار سستی نمی‌گردند، چون پر واضح است کسی که خدا را در دعوتش به اجتناب از خوردن و نوشیدن و عمل جنسی که امری مباح است اجابت می‌کند، قهرا در اجابت دعوت به اجتناب از گناهان و نافرمانی‌ها شنواتر و مطیع‌تر خواهد بود، این است معنای آنکه فرمود:

« لعلکم تتقون! »

فصل دهم

فلسفه تشریح حکم

قبله و حج

مقدمه تفسیری در فلسفه:

تعیین مکه به عنوان قبله مسلمانان

« قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَفِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ »

« ما تو را دیدیم که رو در آسمان می چرخاندی پس بزودی تو را به سوی قبله ای برمی گردانیم که دوست می داری، اینک (همین امروز) روی خود به طرف قسمتی از مسجد الحرام کن، و هر جا بودید رو بدان سو کنید و کسانی که اهل کتابند می دانند که این برگشتن به طرف کعبه حق است! و حکمی است از ناحیه پروردگارشان و خدا از آنچه می کنند غافل نیست! » (۱۴۴/بقره)

برگشتن قبله از بیت المقدس به کعبه از بزرگترین حوادث دینی و اهم احکام تشریحی است، که مردم بعد از هجرت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم به مدینه با آن روبرو شدند، آری در این ایام اسلام دست به انقلابی ریشه دار می زند و معارف و حقایق خود را نشر می دهد و معلوم است که یهود و غیر یهود در مقابل این انقلاب، ساکت نمی نشینند، چون می بینند اسلام یکی از بزرگترین مفاخر دینی آنان را که همان قبله ایشان بود، از بین می برد، قبله ای که سایر ملل بخاطر آن تابع یهود و یهود در این شعار دینی متقدم بر آنان بودند.

علاوه بر اینکه این تحویل قبله باعث تقدم مسلمانان و دین اسلام می شود چون توجه تمامی امت را یکجا جمع می کند و همه در مراسم دینی به یک نقطه رو می کنند و

این تمرکز همه توجهات به یک سو، ایشان را از تفرق نجات میدهد هم تفرق وجوهشان در ظاهر و هم تفرق کلمه‌شان در باطن و مسلماً قبله‌شان کعبه تأثیری بیشتر و قوی‌تر دارد، تا سایر احکام اسلام، از قبیل طهارت و دعا و امثال آن و یهود و مشرکین عرب را سخت نگران می‌سازد، مخصوصاً یهود را که به شهادت داستانهائی که از ایشان در قرآن آمده، مردمی هستند که از همه عالم طبیعت جز برای محسوسات اصلتی قائل نیستند و برای غیر حس کمترین وقعی نمی‌گذارند مردمی هستند که از احکام خدا آنچه مربوط به معنویات است، بدون چون و چرا می‌پذیرند، ولی اگر حکمی در باره امری صوری و محسوس از ناحیه پروردگارشان بیاید، مانند قتال و هجرت و سجده و خضوع و امثال آن، زیر بارش نمی‌روند و در مقابلش به شدیدترین وجهی مقاومت میکنند.

سخن کوتاه اینکه خدای تعالی هم خبر داد که بزودی یهود بر مسئله تحویل قبله اعتراض خواهند کرد، لذا به رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم تعلیم کرد: که چگونه اعتراضشان را پاسخ گوید، که دیگر اعتراض نکنند.

اما اعتراض آنان این بود که خدای تعالی از قدیم الایام بیت المقدس را برای انبیاء گذشته‌اش قبله قرار داده بود، تحویل آن قبله بسوی کعبه که شرافت آن خانه را ندارد چه وجهی دارد؟

اگر این کار به امر خدا است، که خود، بیت المقدس را قبله کرده بود، چگونه خودش حکم خود را نقض می‌کند؟ و حکم شرعی خود را نسخ می‌نماید؟ (یهود بطور کلی نسخ را قبول نداشت!)

و اگر به امر خدا نیست، پس خود پیامبر اسلام از صراط مستقیم منحرف و از هدایت خدا بسوی ضلالت گرائیده است، گو اینکه خدای تعالی این اعتراض را در کلام مجیدش نیاورده، لکن از جوابی که داده معلوم می‌شود که اعتراض چه بوده است.

و اما پاسخ آن این است که قبله قرار گرفتن، خانه‌ای از خانه‌ها چون کعبه و یا بنائی از بناها چون بیت المقدس، و یا سنگی از سنگها چون حجر الاسود، که جزء کعبه است، از این جهت نیست که خود این اجسام بر خلاف تمامی اجسام اقتضای قبله شدن را دارد، تا تجاوز از آن و نپذیرفتن اقتضای ذاتی آنها محال باشد و در نتیجه ممکن نباشد که حکم قبله بودن بیت المقدس دگرگون شود و یا لغو گردد.

بلکه تمامی اجسام و بناها و جمیع جهات از مشرق و مغرب و جنوب و شمال و بالا و پائین در نداشتن اقتضای هیچ حکمی از احکام برابرند، چون همه ملک خدا هستند، هر حکمی که بخواهد و بهر قسم که بخواهد و در هر زمان که بخواهد در آنها می‌راند و هر حکمی هم که بکند بمنظور هدایت خلق و بر طبق مصلحت و کمالاتی است

که برای فرد و نوع آنها اراده می‌کند، پس او هیچ حکمی نمی‌کند مگر به خاطر این که بوسیله آن حکم، خلق را هدایت کند و هدایت هم نمی‌کند، مگر بسوی آنچه که صراط مستقیم و کوتاه‌ترین راه بسوی کمال قوم و صلاح ایشان است.

پس بنا بر این در جمله «سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ...!» (۱۴۳/بقره) منظور از سفیهان از مردم، یهود و مشرکین عرب است و به همین جهت از ایشان تعبیر به ناس کرد و اگر سفیهشان خواند، بدان جهت بود که فطرتشان مستقیم نیست و رأیشان در مسئله تشریح و دین، خطا است و کلمه سفاهت هم به همین معنا است، که عقل آدمی درست کار نکند و رأی ثابتی نداشته باشد.

«سفیهان بزودی خواهند گفت: چه علتی سبب شد که ایشان را و یا روی ایشانرا از قبله‌ای که رو بان نماز میخواندند برگرداند؟» (۱۴۲/بقره)

چون مسلمانان تا آنروز یعنی ایامی که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در مکه بود و چند ماهی بعد از هجرت رو بقبله یهود و نصاری یعنی بیت المقدس نماز میخواندند.

و اگر یهود در این اعتراض که قرآن حکایت کرده قبله بیت المقدس را به مسلمانان نسبت دادند، با اینکه یهودیان در نماز بسوی بیت المقدس قدیمی‌تر از مسلمانان بودند، باین منظور بوده که در ایجاد تعجب و در وارد بودن اعتراض مؤثرتر باشد.

«قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ...!» (۱۴۲/بقره) در این آیه از میان جهات چهارگانه، تنها بذكر مشرق و مغرب اکتفاء شده، بدین سبب که در هر افقی سایر جهات به وسیله این دو جهت معین می‌شود، هم اصلیش و هم فرعیش، مانند شمال و جنوب و شمال غربی و شرقی و جنوب غربی و شرقی.

مشرق و مغرب، دو جهت نسبی است، که در هر نقطه با طلوع و غروب آفتاب و یا ستاره مشخص می‌شود و به همین جهت هر نقطه از نقاط زمین که فرض کنی، برای خود مشرق و مغربی دارد، که دیدنی و محسوس است بر خلاف دو نقطه شمال و جنوب حقیقی، هر افق، که تنها تصور می‌شود و محسوس نیست و شاید بخاطر همین نکته بوده که دو جهت مشرق و مغرب را بجای همه جهات بکار برده است.

«يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ...!» (۱۴۲/بقره)

بحث علمی در تشخیص قبله

تشریح قبله در اسلام و اعتبار و وجوب خواندن نماز رو به قبله - نمازی که عبادت عموم مسلمانان جهان است - و همچنین وجوب ذبح حیوانات رو به قبله و کارهای دیگری که حتما باید رو به قبله باشد (و یا مانند خوابیدن و نشستن و وضو گرفتن رو به قبله: که مستحب و مانند تخلیه کردن که حتما باید به طرف غیر قبله باشد و رو به قبله اش حرام است!) و احکامی دیگر که با قبله ارتباط دارد و مورد ابتلای عموم مسلمانان است، باعث شده که مردم محتاج به جستجوی جهت قبله شوند و آنرا در افق خود معین کنند (تا نماز و ذبح حیوانات و کارهایی دیگر را رو به آنطرف انجام داده و از تخلیه کردن به آن طرف پرهیزند!)

در ابتداء امر از آنجا که تشخیص قطعی آن برای مردم دور از مکه فراهم نبود ناگزیر به مظنه و گمان و نوعی تخمین اکتفاء می کردند .

ولی رفته رفته این حاجت عمومی، علمای ریاضی دان را وادار کرد تا این مظنه و تخمین را قدری به تحقیق و تشخیص عینی نزدیک سازند، برای این کار از جدول‌هایی که در زیج مورد استفاده قرار می‌گیرد مدد گرفتند، تا بدان وسیله عرض هر شهر و طول آن را معین کنند. بعد از آنکه عرض شهر خود را از خط استواء معین می‌کردند آن وقت می‌توانستند بفهمند که از نقطه جنوب آن شهر چند درجه بطرف مغرب منحرف شوند. این انحراف را با حساب جیب و مثلثات معین می‌کردند.

آنگاه این حساب را بوسیله دایره هندیه برای تمامی افق‌ها و شهرهای مسلمان‌نشین ترسیم کردند.

سپس برای اینکه این کار را بسرعت و آسانی انجام دهند، قطب نما را یعنی عقربه مغناطیسی معروف به حک را بکار بستند، چون این آلت با عقربه خود جهت شمال و جنوب را در هر افقی که بکار رود معین می‌کند و کار دایره هندیه را به فوریت انجام می‌دهد و در صورتیکه ما مقدار انحراف شهر خود را از خط استواء بدانیم، بلافاصله نقطه قبله را تشخیص می‌دهیم.

لکن این کوششی که علمای ریاضی مبذول داشتند - هر چند خدمت شایان توجهی بود - و خداوند جزای خیرشان مرحمت فرماید - و لکن از هر دو طریق یعنی هم از طریق قطب‌نما و هم از راه دایره هندیه ناقص بود که اشخاص را دچار اشتباه

می‌کرد .

اما اول برای اینکه ریاضی دانان اخیر متوجه شدند که ریاضی دانان قدیم در تشخیص طول شهر دچار اشتباه شده‌اند و در نتیجه حسابی که در تشخیص مقدار انحراف و در نتیجه تشخیص قبله داشتند ، در هم فرو ریخت .

توضیح اینکه برای تشخیص عرض مثلا تهران از خط استوا و محاذات آن با آفتاب در فصول چهارگانه ، طریقه‌شان اینطور بود که فاصله قطب شمالی را با خط استواء معین نموده و آنرا درجه‌بندی می‌کردند آنگاه فاصله شهر مورد حاجت را از خط استواء به آن درجات معین نموده ، مثلا می‌گفتند فاصله تهران از جزائر خالدات ۸۶ درجه و ۲۰ دقیقه میباشد و عرض آن از خط استوا سی و پنج درجه و ۳۵ دقیقه (نقل از کتاب زیج ملخص تالیف میزابی) گو اینکه این طریقه به تحقیق و واقع نزدیک بود و لکن طریقه تشخیص طول شهرها طریقه‌ای درست و نزدیک به تحقیق نبود چون مسافت میانه دو نقطه از زمین را که در حوادث آسمانی مشترک بودند ، معین میکردند و آنرا با مقدار حرکت حسی آفتاب و یا به عبارتی با ساعت ضبط می‌نمودند آنگاه می‌گفتند : مثلا طول شهر تهران فلان درجه و ... دقیقه است و چون در قدیم وسائل تلفن و تلگراف و امثال آن در دست نبود ، لذا اندازه‌گیری‌های قدیم دقیق نبود و بعد از فراوان شدن این وسائل و همچنین نزدیک شدن مسافت‌ها بوسیله هواپیما و ماشین این مشکل کاملا حل شد و در این هنگام بود که شیخ فاضل و استاد شهیر ریاضی ، مرحوم سردار کابلی برای حل این مشکل کمر همت بست و انحراف قبله را با اصول جدید استخراج نموده ، رساله‌ای در این باره بنام (تحفة الاجلۃ فی معرفۃ القبلة) در اختیار همگان گذاشت و این رساله کوچکی است که در آن طریقه استخراج قبله را با بیان ریاضی روشن ساخته و جدولهایی برای تعیین قبله هر شهری رسم کرده است .

از جمله رموزیکه وی موفق به کشف آن گردید - و خدا جزای خیرش دهد - کرامت و معجزه باهره‌ای بود که برای رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در خصوص قبله محرابش در مسجد مدینه اثبات و اظهار کرد .

توضیح اینکه مدینه طیبه بر طبق حسابی که قدماء داشتند در عرض ۲۵ درجه خط استوا و در طول ۷۵ درجه و ۲۰ دقیقه قرار داشت و با این حساب محراب مسجد النبی در مدینه رو به قبله نبود (و چون ممکن نبوده رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در ایستادن بطرف قبله و بنای مسجد رو به انطرف اشتباه کند) ، لذا ریاضی دانان همچنان در باره قبله بحث می‌کردند و ای بسا برای این انحراف وجوهی ذکر می‌کردند که با واقع امر درست در نمی‌آمد .

و لکن مرحوم سردار کابلی این معنا را روشن ساخت که محاسبات دانشمندان اشتباه بوده، چون مدینه طیبه در عرض ۲۴ درجه و ۵۷ دقیقه خط استوا و طول ۳۹ درجه و ۵۹ دقیقه آخرین نقطه نیم کره شرقی قرار دارد و روی این حساب محراب مسجد النبی درست رو قبله واقع می شود، آنوقت روشن شد در قرنهای قبل که اثری از این محاسبات نبود و در حالیکه آنجناب در نماز بود، وقتی بطرف کعبه برگشت درست بطرفی برگشته که اگر خطی موهوم از آن طرف بطرف کعبه کشیده می شد به خود کعبه برمی خورد، و این خود کرامتی باهر و روشن است! صدق الله و رسوله!

بعد از مرحوم سردار کابلی مرحوم مهندس فاضل سرتیپ عبد الرزاق بغائری برای بیشتر نقاط روی زمین قبله‌ای استخراج کرد و در این باره رساله‌ای در معرفت قبله نوشت و در آن جدولهایی ترسیم نمود که حدود هزار و پانصد نقطه از نقاط مسکون زمین را نام برد و با تدوین این رساله بحمد الله نعمت تشخیص قبله به کمال رسید (و از آن جمله مثلا عرض تهران را سی و پنج درجه و چهل و یک دقیقه و ۳۸ ثانیه و طول آنرا ۵۱ درجه و ۲۸ دقیقه و ۵۸ ثانیه نوشت. مترجم)

این بود جهت نقصی که در قسمت اول بود و اما در قسمت دوم یعنی در تشخیص قبله بوسیله قطب نما، نقص آن از این جهت بود که معلوم شد دو قطب مغناطیسی کره زمین با دو قطب جغرافیائی زمین منطبق نیست، برای اینکه قطب مغناطیسی شمالی مثلا علاوه بر اینکه به مرور زمان تغییر می کند بین آن و بین قطب شمالی جغرافیائی حدود هزار میل (که معادل است با ۱۳۷۵ کیلومتر) فاصله است. و روی این حساب قطب نما هیچوقت عقربه‌اش رو به قطب جنوبی جغرافیائی قرار نمی گیرد و آنرا نشان نمی دهد (چون سر دیگر عقربه، قطب شمال واقعی را نشان نمی دهد)، بلکه گاهی تفاوت به حدی می رسد که دیگر قابل تسامح نیست.

به همین جهت مهندس فاضل و ریاضی دان عالیقدر، جناب سرتیپ حسینعلی رزم آرا، در اواخر یعنی در سال ۱۳۳۲ هجری شمسی، در مقام بر آمد این مشکل را حل کند و انحراف قبله را از دو قطب مغناطیسی در هزار نقطه از نقاط مسکون کره زمین را مشخص کرد (و برای سهولت کار بطوریکه همه بتوانند استفاده کنند، قطب‌نمایی اختراع کرد که به تخمین نزدیک به تحقیق می تواند قبله را مشخص کند، که قطب‌نمای آن جناب فعلا مورد استفاده همه هست، خداوند به وی جزای خیر مرحمت فرماید!)

بحثی در فواید اجتماعی

تعیین قبله برای مسلمین

دانشمندانی که متخصص در جامعه‌شناسی و صاحب‌نظر در این فن هستند، اگر در پیرامون آثار و خواصی که از این پدیده که نامش اجتماع است و بدان جهت که اجتماع است ناشی می‌شود، دقت و غور کنند، شکی برایشان نمی‌ماند که اصولاً پدید آمدن حقیقتی بنام اجتماع و سپس منشعب شدن آن به شعبه‌های گوناگون و اختلاف‌ها و چندگونگی آن بخاطر اختلاف طبیعت انسانها، فقط و فقط یک عامل داشته و آن درکی بوده که خدای سبحان طبیعت انسانها را بان درک ملهم کرده، درک باین معنا که حوائجش که اتفاقاً همه در بقای او و به کمال رسیدنش مؤثرند یکی دو تا نیست تا خودش بتواند برفع همه آنها قیام کند، بلکه باید اجتماعی تشکیل دهد و بدان پای بند شود، تا در آن مهد تربیت و به کمک آن اجتماع در همه کارها و حرکات و سکناتش موفق شود و یا به عبارتی همه آنها به نتیجه برسد و گرنه یکدست صدا ندارد.

بعد از این درک، به درکهای دیگر و یا بعبارتی به صور ذهنیه ملهم شد که آن ادراکات و صور ذهنیه را محک و معیار در ماده و در حوائجی که به ماده دارد و در کارهایی که روی ماده انجام می‌دهد و در جهات آن کارها، میزان قرار دهد و همه را با آن میزان بسنجد و در حقیقت آن ادراکات و آن میزان رابطه‌ای میان طبیعت انسانی و میان افعال و حوائج انسان باشد، مانند درک این معنا که چه چیز خوب است؟ و چه چیز بد است؟ چه کار باید کرد؟ و چه کار نباید کرد؟ و چه کار کردنش از نکردنش بهتر است؟ و نیز مانند این درک که محتاج به این است که در نظام دادن به اجتماع ریاست و مرئوسیت و ملک و اختصاص و معاملات مشترک و مختص و سایر قواعد و نوامیس عمومی و آداب و رسوم قومی (که به اختلاف اقوام و مناطق و زمانها مختلف می‌شود) معتبر بشمارد و به آنها احترام بگذارد.

همه این معانی و قواعدی که ناشی از آنها می‌شود، اموری است که اگر طبیعت انسانیت آنرا درست کرده، با الهامی از خدای سبحان بوده، الهامی که خدا بوسیله آن، طبیعت انسان را لطیف کرده تا قبل از هر کار، نخست آنچه را که معتقد است و می‌خواهد در خارج بوجود آورد، تصور کند و آنگاه نقشه‌های ذهنی را صورت عمل بدهد و یا اگر صلاح ندید ترک کند و به این وسیله استکمال نماید.

حال که این مقدمه روشن شد می‌گوئیم: توجه عبادتی بسوی خدای سبحان با

در نظر گرفتن اینکه خدا منزله از مکان و جهت و سایر شئون مادی و مقدس از این است که حس مادی با او متعلق شود، اگر بخواهیم از چهار دیواری قلب و ضمیر تجاوز کند و بصورت فعلی از افعال درآید، با اینکه فعل جز با مادیات سر و کار ندارد - به ناچار باید این توجه بر سبیل تمثیل صورت بگیرد.

ساده‌تر بگوییم از یکسو می‌خواهیم با عبادت متوجه بخدا شویم، از سوی دیگر خدا در جهتی و طرفی قرار ندارد، پس بناچار باید عبادت ما بر سبیل تمثیل و تجسم در آید، به این صورت که نخست توجهات قلبی ما با اختلافی که در خصوصیات آن (از خضوع و خشوع و خوف و رجاء و عشق و جذبه و امثال آن) است، در نظر گرفته شود و بعد همان خصوصیات را با شکل و قیافه‌ای که مناسبش باشد، در فعل خود منعکس کنیم، مثلاً برای اینکه ذلت و حقارت قلبی خود را به پیشگاه مقدس او ارائه داده باشیم به سجده بیفتیم و با این عمل خارجی از حال درونی خود حکایت کنیم و یا اگر خواستیم احترام و تعظیمی که در دل از او داریم، حکایت کنیم، بصورت رکوع درآئیم و چون بخواهیم حالت فدائی بودن خود را به پیشگاهش عرضه کنیم، دور خانه‌اش بگردیم و چون بخواهیم او را تکبیر و بزرگداشت کنیم، ایستاده عبادتش کنیم و چون بخواهیم برای تشریف بدرگاهش خود را تطهیر کنیم این مراسم را با غسل و وضوء انجام دهیم، و از این قبیل تمثیل‌های دیگر.

و هیچ شکی نیست در اینکه روح و مغز عبادت بنده عبارت است از همان بندگی درونی او و حالاتی که در قلب نسبت به معبود دارد که اگر آن نباشد، عبادتش روح نداشته و اصلاً عبادت بشمار نمی‌رود و لیکن در عین حال این توجه قلبی باید به صورتی مجسم شود و خلاصه عبادت در کمالش و ثبات و استقرار تحققش، محتاج به این است که در قالبی و ریختی ممثل گردد.

آنچه گفته شد، هیچ جای شک نیست، حال بینیم مشرکین در عبادت چه می‌کردند و اسلام چه کرده؟

اما وثنی‌ها و ستاره‌پرستان و هر جسم‌پرست دیگر که یا معبودشان انسانی از انسانها بوده و یا چیز دیگر، آنان لازم می‌دانستند که معبودشان در حال عبادت نزدیکشان و روبرویشان باشد، لذا روبروی معبود خود ایستاده و آنرا عبادت می‌کردند. ولی دین انبیاء و مخصوصاً دین اسلام که فعلاً گفتگوی ما در باره آنست (و گفتگوی از آن، از سایر ادیان نیز هست، چون اسلام همه انبیاء را تصدیق کرده)، علاوه بر اینکه همانطور که گفتیم: مغز عبادت و روح آنرا همان حالات درونی دانسته، برای مقام تمثیل آن حالات نیز طرحی ریخته و آن این است که کعبه را قبله قرار داده و

دستور داده که تمامی افراد در حال نماز که هیچ مسلمانی در هیچ نقطه از روی زمین نمی‌تواند آن را ترک کند ، رو بطرف آن بایستند و نیز از ایستادن رو به قبله و پشت کردن بدان در احوالی نهی فرموده و در احوالی دیگر آنرا نیکو شمرده است .
و به این وسیله قلبها را با توجه بسوی خدا کنترل نموده ، تا در خلوت و جلوتش در قیام و قعودش ، در خواب و بیداریش ، در عبادت و مراسمش ، حتی در پست‌ترین حالات و زشت‌ترینش ، پروردگار خود را فراموش نکند ، این است فائده تشریح قبله از نظر فردی .

و اما فوائد اجتماعی آن عجیب‌تر و آثارش روشن‌تر و دلنشین‌تر است ، برای اینکه مردم را با همه اختلافی که در زمان و مکان دارند متوجه به یک نقطه کرده و با این تمرکز دادن وجهه‌ها وحدت فکری آنان و ارتباط جوامعشان و التیام قلوبشان را مجسم ساخته و این لطیف‌ترین روحی است که ممکن است در کالبد بشریت بدمد ، روحی که از لطافت در جمیع شئون افراد در حیات مادی و معنویش نفوذ کند ، اجتماعی راقی‌تر و اتحادی متشکل‌تر و قوی‌تر بسازد و این موهبتی است که خدای تعالی امت اسلام را بدان اختصاص داده و با آن وحدت دینی و شوکت جمعی آنان را حفظ فرموده ، در حالی که قبلا احزاب و دسته‌های مختلفی بودند و سنت‌ها و طریقه‌های متشتتی داشتند ، حتی دو نفر انسان یافت نمی‌شد که در یک نظریه با هم متحد باشند ، اینک خدا را با کمال عجز بر همه نعمتهایش شکر می‌گوئیم .

المیزان ج: ۱ ص: ۵۰۶

قوانین قرآنی حج

و تغییرات آن در عصر خلیفه ثانی

« وَ أَتَمُّوا الْحَجَّ وَ الْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَ لَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسْكِ فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَ سَبْعَةَ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَّمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ...! »

« حج و عمره‌ای را که آغاز کرده‌اید تمام کنید حال اگر مانعی شما را از اتمام آن جلوگیری کند هر مقدار از قربانی که برایتان میسر باشد قربان کنید و سرهایتان را نتراشید تا آنکه قربانی به محل خود برسد پس اگر کسی مریض بود و یا از نتراشیدن سر دچار آزاری می‌شود سر بترشد و کفاره آن را روزه بگیرد یا صدقه‌ای دهد یا گوسفندی ذبح کند و اگر مانعی از اتمام

حج و عمره پیش نیامد پس هر کس که حج و عمره‌اش تمتع باشد هر قدر از قربانی که می‌تواند بدهد و اگر پیدا نمی‌کند و یا تمکن ندارد به جای آن سه روز در حج و هفت روز در مراجعت که جمعا ده روز کامل می‌شود روزه بدارد، البته این حج تمتع مخصوص کسانی است که اهل مکه نباشند و باید از خدا بترسید و حکم حج تمتع را انکار نکنید و بدانید که خدا شدید العقاب است!»

«حج در چند ماه معین انجام می‌شود پس اگر کسی در این ماهها به احرام حج درآمد دیگر با زنان نیامیزد و مرتکب دروغ و جدال نشود که اینگونه کارها در حج نیست و آنچه از خیر انجام دهید خدا اطلاع دارد و توشه بردارید که بهترین توشه تقوا است و از من پروا کنید ای صاحبان خردا!»

در اثنای حج اگر بخواهید خرید و فروشی کنید حرجی بر شما نیست و چون از عرفات کوچ می‌کنید در مشعر الحرام به ذکر خدا بپردازید و به شکرانه اینکه هدایتتان کرده یادش آرید چه قبل از آنکه او هدایتتان کند از گمراهان بودید!»

«آنگاه از مشعر که مشرکین کوچ می‌کنند شما هم کوچ کنید و خدا را استغفار کنید که او غفور و رحیم است!»

«پس هر گاه مناسک خود را تمام کردید خدا را یاد آرید آنطور که در جاهلیت بعد از تمام شدن مناسک پدران خود را یاد می‌کردید بلکه بیشتر از آن اینجاست که بعضی می‌گویند: پروردگارا در همین دنیا به ما حسنه بده ولی در آخرت هیچ بهره‌ای ندارند!»

«و بعضی از آنان می‌گویند پروردگارا به ما هم حسنه در دنیا بده و هم حسنه در آخرت و ما را از عذاب آتش حفظ کن!»

«ایشان از آنچه کرده‌اند نصیبی خواهند داشت و خدا سریع الحساب است!»

«و خدا را در ایام معدود یازده و دوازده و سیزدهم را یاد آرید حال اگر کسی خواست عجله کند و بعد از دو روز برگردد گناهی نکرده و اگر هم کسی خواست تاخیر اندازد گناه نکرده و همه اینها در خصوص مردم با تقوا است و لذا از خدا بترسید و بدانید که شما همگی به سوی او محشور خواهید شد!» (۱۹۶ تا ۲۰۳/بقره)

این آیات در حجه الوداع یعنی آخرین حجی که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله وسلم انجام داد نازل شده و در آن حج تمتع تشریح شده است .

معنای کلمه حج عبارت است از اعمالی که در بین مسلمین معروف است ، و ابراهیم خلیل علیه‌السلام آن را تشریح کرده و بعد از آن جناب همچنان در میان اعراب معمول بوده و خدای سبحان آن را برای امت اسلام نیز امضا کرده ، در نتیجه شریعتی شده که تا روز قیامت باقی خواهد بود .

ابتدای این عمل ، احرام و سپس وقوف در عرفات و بعد از آن وقوف در مشعر الحرام است .

و یکی دیگر از احکام آن قربانی کردن در منا و سنگ انداختن به ستون‌های سنگی سه‌گانه است و آنگاه طواف در خانه خدا و نماز طواف و سعی بین صفا و مروه

است، البته واجبات دیگری نیز دارد و این عمل سه قسم است :

۱- حج افراد

۲- حج قرآن

۳- حج تمتع

که حج تمتع در سال آخر عمر رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم تشریح شد. و اما عمل عمره عملی دیگر است و آن عبارت است از رفتن به زیارت خانه کعبه از مسیر یکی از میقاتها، طواف و نماز آ ، سعی بین صفا و مرو ، تقصیر و این حج و عمره دو عبادتند که جز با قصد قربت تمام نمی‌شوند ، به دلیل اینکه فرموده: « و اتموا الحج و العمره لله - حج و عمره را برای خدا تمام کنید ...! » (۱۹۶/بقره)

« فاذا امنتم فمن تمتع بالعمرة الى الحج ...! » (۱۹۶/بقره) چون از مرض و دشمن و یا موانع دیگر ایمن شدید ، پس هر کس تمتع ببرد به وسیله عمره تا حج یعنی با عمره عمل عبادت خود را ختم کند و تا مدتی محل شود تا دوباره برای حج احرام بپوشد می‌تواند این کار را بکند و در آن هدیی آسان با خود ببرد .

سببیت عمره برای تمتع و بهره‌گیری ، بدین جهت است که در حال احرام نمی‌توانست از زنان و شکار و امثال آن بهره‌مند شود مگر آنکه از احرام درآمد و تمتع آدمی را از احرام بیرون می‌آورد .

« فما استیسر من الهدی ...! » (۱۹۶/بقره)

از ظاهر آیه بر می‌آید که هدی نسکی است جداگانه، نه اینکه جبران این باشد که شخص متمتع نتوانسته و یا نخواستسته احرام برای حج را از میقات ببندد و لا جرم از شهر مکه برای حج احرام بسته است ، برای اینکه جبران بودن هدی احتیاج به مؤنه‌ای زاید دارد ، تا انسان آن را از آیه شریفه بفهمد و خلاصه عبارت مورد بحث را هر کس ببیند ، می‌فهمد که هدی عبادتی است مستقل ، نه جبران چیزی که فوت شده .

« ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام! » (۱۹۶/بقره)

یعنی حکم نامبرده در باره تمتع به عمره تا حج ، برای غیر اهل مکه است ، یعنی برای کسی است که بین خانه و زندگی او و بین مسجد الحرام (البته بنا بر تحدیدی که روایات کرده) بیش از دوازده میل فاصله باشد و کلمه اهل به معنای خواص آدمی از زن و فرزند و عیال است: و اگر از مردم دور از مکه تعبیر فرموده به کسی که اهلیش حاضر در مسجد الحرام نباشد ، در حقیقت لطیف‌ترین تعبیرات را کرده ، چون در این تعبیر به حکمت تشریح تمتع که همان تخفیف و تسهیل است اشاره فرموده .

توضیح اینکه : مسافری که از بلاد دور به حج - که عملی است شاق و توأم با

خستگی و کوفتگی در راه - می‌آید احتیاج شدید به استراحت و سکون دارد و سکون و خستگی استراحت آدمی تنها نزد همسرش فراهم است و چنین مسافری در شهر مکه خانه و خانواده ندارد، لذا خدای تعالی دو رعایت در باره او کرده، یکی اینکه اجازه داده بعد از مناسک عمره از احرام در آید و دوم اینکه برای حج از همان مکه محرم شود و دیگر مجبور به برگشتن به میقات نشود.

خواننده محترم توجه فرمود که جمله دال بر تشریح متعه همین جمله است، یعنی جمله: «ذلک لمن لم یکن...!» نه جمله «فمن تمتع بالعمرة الی الحج...!» (۱۹۶/بقره) و جمله نامبرده کلامی است مطلق، نه به وقتی از اوقات مقید است و نه به شخصی از اشخاص و نه به حالی از احوال.

«و اتقوا الله و اعلموا ان الله شدید العقاب!» (۱۹۶/بقره)

اینکه در ذیل آیه چنین تشدید بالعی کرده، با اینکه صدر آیه چیزی به جز تشریح حکمی از احکام حج را نداشت، به ما می‌فهماند که مخاطبین اشخاصی بوده‌اند که از حال ایشان انتظار می‌رفته حکم نامبرده را انکار کنند و یا در قبول آن توقف کنند و اتفاقاً مطلب از همین قرار بود، برای اینکه از میان همه احکام که در دین تشریح شده، خصوص حج، از سابق یعنی از عصر ابراهیم خلیل الله علیه‌السلام در بین مردم وجود داشته و معروف بوده و دل‌هاشان با آن انس و الفت داشت و اسلام این عبادت را تقریباً به همان صورتی که از سابق داشته امضاء کرد و تا اواخر عمر رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به همان صورت بود و تغییر دادن احکام آن بخاطر همان انس و الفت مردم کار بسیار مشکلی بود و حتماً با انکار و مخالفت مواجه می‌گردید و بطوریکه از روایات هم بر می‌آید در دل بسیاری از آنان مقبول واقع نمی‌شد بدین جهت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ناگزیر بود خود آنان را مخاطب قرار دهد و بر ایشان بیان کند، که حکم تازه‌ای که رسیده از ناحیه خداست و حکم‌رانی فقط کار خداوند است و او هر چه بخواهد حکم می‌کند و حکمی که کرده عمومی است و احدی از آن مستثنا نیست، نه هیچ پیغمبری و نه امتی.

و این نکته باعث شد که در آخر آیه با تشدید بلیغ امر به تقوا نموده، از عقاب خدای سبحان زنه‌ار دهد!

«و ما تفعلوا من خیر یعلمه الله...!» (۱۹۷/بقره)

این جمله خاطر نشان می‌سازد که اعمال از خدای تعالی غایب و پنهان نیست و کسانی را که مشغول به اطاعت خدایند دعوت می‌کند به اینکه در حین عمل از حضور قلب و از روح و معنای عمل غافل نمانند!

و این دأب قرآن کریم است که اصول معارف را بیان می‌کند و قصه‌ها را شرح داده شرایع و احکام را ذکر می‌کند و در آخر همه آنها موعظه و سفارش می‌کند، تا علم از عمل جدا نباشد، چون علم بدون عمل در اسلام هیچ ارزشی ندارد و بهمین جهت دعوت نامبرده را با جمله: «و اتقون یا اولی الالباب!» (۱۹۷/بقره) ختم کرد و در این جمله بر خلاف اول آیه که مردم غایب فرض شده بودند، مخاطب قرار گرفتند و این تغییر سیاق دلالت می‌کند بر کمال اهتمام خدای تعالی به این سفارش و اینکه تقوا وسیله تقرب و وظیفه‌ای است حتمی و متعین.

« لیس علیکم جناح ان تبتغوا فضلا من ربکم! » (۱۹۸/بقره)

این آیه شریفه می‌خواهد بفرماید: در خلال انجام عمل حج دادوستد حلال است، چیزی که هست از بیع و دادوستد تعبیر فرموده به «طلب فضل پروردگار!» و این تعبیر در سوره جمعه نیز آمده، آنجا که می‌فرماید: «یا ایها الذین آمنوا اذا نودی للصلوة من یوم الجمعة فاسعوا الی ذکر الله و ذروا البیع - تا آنجا که می‌فرماید - فاذا قضیت الصلوة فانتشروا فی الارض و ابتغوا من فضل الله...!» (۹ و ۱۰/جمعه) چون در این دو آیه نخست از دادوستد تعبیر به بیع کرده و سپس از همان تعبیر به طلب رزق خدا نموده و بهمین جهت است که در سنت نیز ابتغای از فضل خدا در آیه مورد بحث به بیع تفسیر شده، پس آیه دلیل بر این است که دادوستد در خلال عمل حج مباح و جایز است.

« و اذکروا الله فی ایام معدودات فمن تعجل فی یومین فلا اثم علیه و من تاخر فلا اثم

علیه لمن اتقی...! » (۲۰۳/بقره)

معنای آیه این می‌شود: کسی که عمل حج را تمام کرده، گناهانش بخشوده شده است، چه اینکه در آن دو روز تعجیل کند و چه اینکه تاخیر کند.

از اینجا روشن می‌شود که آیه شریفه در مقام بیان تخییر میان تاخیر و تعجیل نیست نمی‌خواهد بفرماید حاجی مخیر است بین اینکه تاخیر کند و یا تعجیل، بلکه منظور بیان این جهت است که گناهان او آمرزیده شده، چه تاخیر و چه تعجیل!

و اما اینکه فرمود: «لمن اتقی!» منظور این نیست که تعجیل و تاخیر را بیان کند بلکه ظاهرا مراد از قید «لمن اتقی»، این است که حکم نامبرده مخصوص مردم با تقوا است، اما کسانی که تقوا ندارند این آمرزش را ندارند.

و معلوم است که باید این تقوا پرهیز از چیزی باشد که خدای سبحان در حج از آن نهی کرده و نهی از آن را از مختصات حج قرار داده، پس برگشت معنا به این می‌شود که حکم نامبرده تنها برای کسی است که از محرّمات احرام و یا از بعضی از آنها پرهیز کرده باشد و اما کسی که پرهیز نکرده، واجب است در منا بماند و مشغول ذکر

خدا در ایام معدودات باشد و اتفاقاً این معنا در بعضی از روایات وارده از ائمه اهل بیت علیهم‌السلام هم آمده است.

« و اتقوا الله و اعلموا انکم الیه تحشرون! » (۲۰۳/بقره)

در این جمله که خاتمه کلام است امر به تقوا می‌کند و مساله حشر و مبعوث شدن در قیامت را تذکر می‌دهد، چون تقوا هرگز دست نمی‌دهد و معصیت هرگز اجتناب نمی‌شود، مگر با یادآوری روز جزا، همچنانکه خود خدای تعالی فرمود: « ان الذین یضلون عن سبیل الله لهم عذاب شدید بما نسوا یوم الحساب! » (۲۶/ص)

و در اینکه از میان همه اسماء قیامت کلمه حشر را انتخاب نموده و فرمود: « انکم الیه تحشرون! » اشاره لطیفی است به حشری که حاجیان دارند و همه در منا و عرفات یکجا جمع می‌شوند و نیز اشعار دارد به اینکه حاجی باید از این حشر و از این افاضه و کوچ کردن به یاد روزی افتد که همه مردم به سوی خدا محشور می‌شوند و خداوند احدی را از قلم نمی‌اندازد!

المیزان ج: ۲ ص: ۱۱۱

روایات مربوط به:

تشریح حج تمتع و عملکرد رسول الله (ص)

در کافی از حلبی از امام صادق علیه‌السلام روایت کرده که فرمود: رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم چون خواست حجه الاسلام را بجا آورد، چهار روز از ذی القعدة مانده بیرون آمد، تا به مسجد شجره رسید و در آنجا نماز خواند، سپس مرکب خود را براند، تا به بیدا رسید، در آنجا محرم شد و لبیک حج گفت و صد رأس بدنه با خود حرکت داد، مردم هم همگی احرام به حج بستند و احدی نیت عمره نکرد و تا آن روز اصلاً نمی‌فهمیدند متعه در حج چیست؟ تا آنکه رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم وارد مکه شد، طواف خانه را انجام داد، مردم هم با او طواف کردند، سپس نزد مقام دو رکعت نماز خواند و دست به حجر الاسود مالید، سپس فرمود: من ابتدا می‌کنم به آنچه خدای عزوجل ابتدا کرده بود، پس به صفا آمد و سعی را از صفا شروع کرد و هفت نوبت بین صفا و مروه سعی نمود، همینکه سعیش در مروه خاتمه یافت به خطبه ایستاد و مردم را دستور داد تا از احرام در آیند و حج خود را عمره قرار دهند و فرمود این چیزی است که خدای عزوجل مرا بدان امر فرموده، مردم محل شدند و رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود: اگر من در این باره پیش‌بینی می‌داشتم و می‌دانستم چنین دستوری می‌رسد، خود من نیز مانند شما بدنه با خود نمی‌آوردم، ولی چون آورده‌ام

نمی‌توانم حج تمتع کنم ، برای اینکه خدای عزوجل فرموده: «و لا تحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الہدی محلہ!» (۱۹۶/بقره) یعنی سر نتراشید و از احرام در نیائید ، تا آنکه هدی به جای خودش که همان منا است برسد.

سراقه بن جعثم کنانی عرضه داشت امروز تازه دین خود را شناختیم مثل اینکه همین امروز به دنیا آمده‌ایم ، حال به ما خبر بده آیا این حکم مخصوص امسال ما است ، یا برای هرساله است ؟ رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود نه ، برای ابد حکم همین است ، مردی برخاست و عرضه داشت: یا رسول الله آیا ممکن است چند روز دیگر که برای حج احرام می‌بندیم قطرات آب غسلی که در اثر نزدیکی با زنان کرده‌ایم از سر و رویمان بچکد و خلاصه این چه حکمی است ؟

(خواننده عزیز باید توجه داشته باشد که در سنت جاهلیت بعد از داخل شدن در مکه و طواف ، از احرام در آمدن و با زنان آمیختن از شنیع‌ترین گناهان شنیع‌تر بوده و از این جهت سائل برخاسته و اعتراض کرده) رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود تو تا ابد به این حکم ایمان نمی‌آوری!

امام صادق علیه‌السلام سپس فرمود: در همان ایام علی علیه‌السلام از یمن آمد و به مکه وارد شد ، و دید فاطمه علیها‌السلام از احرام در آمده و بوی خوش استعمال کرده ، نزد رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم روانه شد، جریان را از آن جناب پرسید، رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود: یا علی تو که احرام بستنی به چه نیت بستنی عرضه داشت: به آنچه رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نیت کرده ، فرمود : پس تو هم نباید از احرام در آئی و او را در هدی خود که گفتیم صد بدنه بود شریک کرد، سی و هفت شتر را به او داد و شصت و سه شتر را برای خود نگه داشت ، که همگی را به دست خود نحر کرد و از هر شتری قسمتی را گرفته در دیگری قرار داده دستور داد آن را بپزند و خودش از آن گوشت و مقداری از آبگوشتش تناول نموده فرمود : الان می‌توان گفت که از همه شصت و سه شتر خورده‌ایم و کسی که حج تمتع بجا آورد بهتر است از کسی که حج قران بیاورد و سوق هدی کند و نیز از کسی که حج افراد بیاورد بهتر است!

راوی می‌گوید از امام صادق علیه‌السلام پرسیدم رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در شب احرام بست یا در روز؟ فرمود: در روز، پرسیدم چه ساعتی؟ فرمود هنگام نماز ظهر .

مؤلف : این معنا در تفسیر مجمع البیان و غیره نیز روایت شده .

و در تهذیب از امام صادق علیه‌السلام روایت کرده که فرمود: عمره داخل در حج شد تا روز قیامت، پس کسی که تمتع کند به عمره تا حج (یعنی عمره تمتع بیاورد قبل

از حج،) باید هر قدر می‌تواند قربانی کند، پس کسی نمی‌تواند و چاره‌ای ندارد جز اینکه تمتع کند، چون خدای تعالی این حکم را در کتاب نازل فرمود و سنت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هم بر آن جاری گشت.

شیخ طوسی علیه‌الرحمه از امام صادق علیه‌السلام روایت کرده که فرمود: هر کس خانه‌اش به مکه نزدیکتر از فاصله میقات به مکه باشد او جزء حاضرین در مسجد الحرام است و نباید حج تمتع انجام دهد.

مؤلف: یعنی کسانی که محل سکونتشان نزدیکتر از میقات است به مکه اینگونه افراد مصداق حاضرین در مسجد الحرام هستند، که نباید حج تمتع بیاورند، و روایات ائمه اهل بیت علیهم‌السلام در این معانی بسیار است.

المیزان ج: ۲ ص: ۱۲۳

روایت مربوط به:

تغییر تشریح حج تمتع با عملکرد خلیفه ثانی

در جمع الجوامع سیوطی از سعید بن مسیب روایت آمده که گفت: عمر بن خطاب از حج تمتع در ماههای حج نهی کرد و گفت: هر چند خود من آنرا با رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم انجام دادم و لیکن از آن نهی می‌کنم، چون این عمل باعث می‌شود یک فرد مسلمان که از افقی از آفاق به قصد زیارت حرکت می‌کند و خسته و غبارآلود وارد مکه می‌شود، این خستگی و این غبارآلودگی و آن تلبیه گفتنش تنها مخصوص عمره‌اش باشد، بعد از عمره از احرام در آید و لباس بپوشد و خود را خوشبو کند و با همسرش اگر با خود آورده باشد همخوابگی کند و همچنان به عیش و لذت بپردازد، تا روز هشتم ذی‌الحجه، آن وقت به نیت حج احرام ببندد و بطرف منا (و عرفات) برود و تلبیه بگوید، در حالی که نه غبارآلود باشد و نه خسته و کوفته و تلبیه‌اش هم بیش از یک روز نباشد، در حالی که حج افضل از عمره است.

علاوه اگر ما از حج تمتع جلوگیری نکنیم مردم در زیر همین درختان اراک با زنان خود دست به گریبان می‌شوند و این عمل در انظار مردمی که نه دامداری دارند و نه کشت و زرع، مردمی که در نهایت فقر بسر می‌برند و بهار زندگیشان همین ایامی است که حاجیان به مکه می‌آیند خوشایند نیست.

و در سنن بیهقی از مسلم از ابی نضره از جابر روایت شده که گفت: به او گفتم:

عبد الله بن زبیر از حج تمتع نهی می‌کند و عبد الله بن عباس به آن امر می‌کند ، تکلیف چیست ؟ کدام درست می‌گویند ؟ گفت : احادیث به دست من در بین مردم منتشر می‌شود ، خلاصه متخصص این فن منم و من و همه مسلمانان در عهد رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و عهد ابی بکر حج تمتع می‌کردیم ، تا آنکه عمر به خلافت رسید ، وی به خطبه ایستاد و گفت: رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم همین رسول و قرآن همین قرآن است و در عهد رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم دو تا متعه حلال بود ، ولی من از این دو عمل نهی می‌کنم و مرتکبش را عقاب هم می‌نمایم ، یکی متعه زنان است که اگر به مردی دست پیدا کنم که زنی را برای مدتی همسر خود کرده باشد ، او را سنگسار می‌کنم و زنده زنده در زیر سنگریزه‌ها دفن می‌سازم و دیگری متعه حج .

در الدر المنثور است که حاکم (وی حدیث را صحیح دانسته) از طریق مجاهد و عطا از جابر روایت کرده که گفت : در بین مردم بگومگو زیاد شد (گویا منظور بگومگوی در باره حج بوده) تا آنکه بیش از چند روز به تمام شدن اعمال حج نماند ، که دستور یافتیم از احرام درآئیم از در تعجب به یکدیگر می‌گفتیم : چطور ممکن است شخصی که برای عبادت به حج آمده احرام ببندد ، در حالی که یک ساعت قبلش منی از عورتش می‌چکیده؟ این اعتراض به گوش رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم رسید لا جرم به خطبه ایستاد و فرمود: هان ای مردم آیا می‌خواهید به خدای تعالی چیز یاد بدهید ، بخدا سوگند علم من از همه شما به خدا بیشتر است و بیشتر از شما از او پروا دارم ، من اگر جلوتر می‌فهمیدم آنچه را که بعدا فهمیدم هرگز قربانی با خود سوق نمی‌دادم و مثل همه مردم از احرام در می‌آمدم ، بنا بر این هر کس که برای عمل حج با خود قربانی نیاورده سه روز در حج و هفت روز در مراجعت به خانه‌اش روزه بگیرد و هر کس توانست در همینجا قربانی تهیه کند آنرا ذبح کند و ما به ناچار یک شتر را به نیت هفت نفر قربانی می‌کردیم چون قربانی یافت نمی‌شد .

عطا اضافه کرده که ابن عباس هم گفته که چون قربانی یافت نمی‌شد رسول خدا گوسفندان خود را میان اصحابش تقسیم کرد و به سعد بن ابی وقاص یک تیس (بز نر) رسید که به نیت خودش به تنهایی سر برید .

در صحیح ترمذی و کتاب زاد المعاد تالیف ابن قیم روایت شده که شخصی از عبد الله پسر عمر از حج تمتع پرسش نمود عبد الله پسر عمر گفت : این عمل عملی است حلال ، پرسید : آخر پدرت از آن نهی کرده ، گفت : در این مساله که پدرم نهی کرده ، اما رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم آن را بجای آورده ، آیا باید امر رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را پیروی کنیم یا امر و فرمان پدرم را؟ سائل در پاسخ گفت: البته

امر رسول خدا متبع است، عبد الله بن عمر گفت: اگر امر رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم متبع است پس بدان که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم خودش این عمل را بجای آورد.

المیزان ج: ۲ ص: ۱۳۲

تحلیلی از عملکرد

خليفة ثانی و نقض تشریح حج تمتع

روایات درباره حج تمتع بسیار زیاد است، ولی ما به آن مقدار که در غرض ما دخالت دارد اکتفا کردیم و غرض ما بحث تفسیری پیرامون نهی از متعه در حج است، چون در باره این نهی از دو نظر می شود بحث کرد:

۱- اینکه نهی کننده یعنی عمر حق داشته که چنین نهی بکند، یا نداشته؟ و اگر نداشته آیا معذور بوده یا نه و این بحث از غرض ما و از مسؤولیت این کتاب خارج است.

۲- نظر دوم این است که روایات نامبرده احیانا به آیات کتاب و ظاهر سنت استدلال کرده می خواهیم بدانیم این استدلالها صحیح است یا نه؟ و این در مسؤولیت این کتاب و نسخه بحث ما در این کتاب است.

لذا می گوئیم در این روایات از چند طریق بر نهی عمر از متعه حج استدلال شده است.

۱- استدلال به اینکه آیه: «و اتموا الحج و العمرة لله!» (۱۹۶/بقره) بر آن دلالت دارد و حاصلش این است که آیه نامبرده عموم مسلمین را مامور کرده به اینکه حج را تمام و عمره را تمام کنند و آیه ای که حج تمتع را تشریح کرده مخصوص رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم است.

این استدلال در روایت ابی نضره از جابر آمده، که گفت: همینکه عمر به خلافت رسید گفت: خداوند از هر چیز هر قدر بخواهد برای پیغمبرش حلال می کند و ملاک کار ما قرآن است، که هر آیه اش در جائی که باید نازل شود نازل شده و فرموده: «فاتموا الحج و العمرة لله!» و به حکم این آیه باید حج خود را از عمره خود جدا کنید.

و این استدلال به هیچ وجه درست نیست، چون خواننده عزیز در تفسیر آیه نامبرده توجه فرمود که گفتیم: این آیه بیش از این دلالت ندارد که اتمام حج و عمره واجب است و کسی که باید این عبادت را انجام دهد نمی تواند در وسط آن را قطع کند،

به دلیل اینکه دنبالش می‌فرماید: «فان احصرتهم ...!» و اما اینکه آیه شریفه دلالت داشته باشد بر اینکه مسلمانان باید عمره را جدای از حج بیاورند و متصل آوردنش تنها مخصوص به رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم و یا به آن جناب و همراهانش بوده که در آن سال یعنی در حجه الوداع در خدمتش بوده‌اند ، ادعائی است که اثباتش از خراط القتاد مشکل‌تر است! (خراط القتاد به این معنا است که انسان ساقه‌ای پر از تیغ زهردار را با دست بگیرد ، و دست خود را بر آن بکشد ، بطوریکه همه تیغ‌های ساقه مانند برگ از ساقه جدا شود و بریزد!)

علاوه بر اینکه در این روایت اعتراف شده است به اینکه حج تمتع سنت رسول‌خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم بوده همچنانکه در روایت نسائی از ابن عباس نیز این اعتراف آمده و عمر به نقل ابن عباس گفته : به خدا سوگند من شما را از متعه نهی می‌کنم ، با اینکه رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم آن را انجام داد .

۲- اما اینکه استدلال کرده‌اند به اینکه نهی از تمتع در حج موافق با کتاب و سنت است همچنانکه در روایت ابی موسی آمده بود ، که گفت : اگر از حج تمتع نهی کنیم هم به کتاب خدا عمل کرده‌ایم ، که می‌فرماید: « و اتموا الحج و العمرة لله !» و هم به سنت پیامبرمان عمل کرده‌ایم ، که فرمود: « مُحْرَم از احرام در نمی‌آید تا وقتی که قربانیش ذبح شود! »

در پاسخ می‌گوئیم کتاب خدا همانطور که قبلاً خاطر نشان کردیم بر خلاف این گفتار دلالت دارد و اما اینکه گفتند ترک حج تمتع پیروی از سنت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم است که فرمود: « مُحْرَم از احرام در نمی‌آید مگر وقتی که قربانیش ذبح شود! » در پاسخ می‌گوئیم: اولاً این گفتار درست بر خلاف فرموده رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم است ، که در روایاتی دیگر آمده و بعضی از آنها گذشت ، که به صراحت فرمود : این مخصوص کسانی است که از میقات با خود قربانی آوردند .

و ثانیاً اینکه: روایات تصریح دارد بر اینکه رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم خودش این عمل را بجا آورد، یعنی اول احرام بست به عمره و سپس بار دیگر احرام بست به حج ، و نیز تصریح دارد بر اینکه آن جناب به خطبه ایستاد و فرمود:

- ای مردم آیا می‌خواهید خدا را چیز بیاموزید؟

ادعای عجیبی که در این مقام شده ادعائی است که ابن تیمیه کرده و گفته حج رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم در آن سال حج قران بود، نه حج تمتع چیزی که هست کلمه متعه بر حج قران هم اطلاق می‌شود .

و ثالثاً: صرف اینکه سر نتراشند تا قربانی به محل خودش برسد احرام حج نیست خود این روایات هم نمی‌تواند دلیل بر این مدعا باشد و آیه هم دلالت دارد بر اینکه آن سائق هدیی حکمش سر نتراشیدن است که اهل مسجد الحرام نباشد، چنین کسی است که حتماً باید حج تمتع بیاورد.

و رابعاً اینکه: بر فرض که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم حج تمتع بجا نیامورد لیکن این را که ممکن نیست انکار کنیم که آن روز رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به همه یاران خود یعنی آنهایی که در حضورش بودند و آنها که نبودند دستور داد حج تمتع بیاورند و چگونه ممکن است مسئله‌ای که مبداء تاریخش چنین باشد، یعنی عموم مسلمین در آن مساله حکمی داشته باشند و پیامبر اسلام حکمی دیگر مخصوص به خودش داشته باشد و هر دو حکم در قرآن نیز نازل شده باشد، آنگاه حکم مخصوص به رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در میان امتش سنت گردد؟.

۳- اما این استدلال که گفتند: تمتع باعث می‌شود که حج (یکی از باشکوه‌ترین مراسم اسلامی) صورتی به خود بگیرد که با معنویت آن سازگار نیست، چون به حاجی اجازه می‌دهد در بین عمل خوشگذرانی کند، از زنان کام بگیرد و از بوی خوش و لباس‌های فاخر استفاده کند و این استدلال از روایت احمد از ابی موسی استفاده می‌شود، آنجا که عمر گفت: درست است که حج تمتع سنت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است و لیکن من می‌ترسم مردم در بین عمل حج زیر درختان اراک با زنان خود درآمیزند و آنگاه وقتی احرام حج ببندند که آب غسل جنابت از سر و رویشان بچکد، این بود که گفتار عمر و نیز از بعضی روایت‌های دیگر که در آن از عمر نقل شده که گفت: من می‌دانم که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اصحابش حج تمتع را بجا آوردند و لیکن من شخصاً دوست نمی‌دارم کسانی که به زیارت خانه خدا می‌آیند با زنان درآمیزند، آنگاه برای حج احرام ببندند، در حالی که آب غسل از سر و رویشان بچکد، این نیز گفتار عمر بود، که صریحاً اجتهادی است در مقابل نص، چون خدای تعالی و رسول گرامیش بر مساله حج تمتع تصریح کرده‌اند و خدا و رسولش بهتر می‌دانند که تشریح حکم حج تمتع ممکن است به اینجا منجر شود، که مسلمین رفتاری را بکنند که عمر آن را دوست نمی‌دارد و بلکه از آن می‌ترسد و با وجود چنین تصریحی دیگر جای اجتهاد نیست.

و از عجائب امور این است که در متن آیه‌ای که حج تمتع را تشریح کرد همان چیزی که عمر از آن می‌ترسید و از آن کراهت داشت آمده، می‌فرماید:

«فمن تمتع بالعمرة الى الحج» (۱۹۶/بقره)

یعنی کسی که با آوردن عمره تا انجام حج لذت گیری کند ، باید قربانی کند! بطوریکه ملاحظه می‌فرمائید قرآن کریم نام این قسم حج را حج تمتع یعنی « حج لذت گیری » نهاده ، چون تمتع جز این نیست که زائر خانه خدا بتواند از آنچه که در احرام بر او حرام بود یعنی از التذاذ با بوی خوش و با آمیزش با زنان و پوشیدن لباس و غیره ، بهره‌مند شود و این عینا همان است که عمر از آن می‌ترسید و کراهت می‌داشت

و از این عجیب‌تر اینکه وقتی آیه شریفه نازل شد اصحاب به خدا و رسول اعتراض کردند و رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم امر فرمود تا به عین همان چیزی که سبب نهی بود تمتع ببرند توضیح اینکه وقتی این دستور صادر شد ، بطوریکه در روایت در الدر المنثور از حاکم از جابر آمده: «مردم گفتند ، آیا برای عمل حج در حالی به سوی عرفه روانه شویم که منی از عورت‌های ما می‌چکد...» این سخن به گوش رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم رسید بلادرنگ به خطبه ایستاد و در خطبه‌اش گفتار مردم را رد نموده ، برای بار دوم دستور داد تمتع کنند ، همانطور که بار اول آن را بر ایشان واجب کرده بود .

۴- و اما استدلال دیگری که کرده‌اند و بطوریکه در روایت سیوطی از سعید بن مسیب آمده که گفته‌اند: «حکم تمتع در حج باعث تعطیل شدن بازارهای مکه است ، و مردم مکه نه زراعتی دارند و نه دامی ، بهار کار مردم مکه همان موقعی است که حاجیان به مکه و بر آنان وارد می‌شوند...» استدلال درستی نیست ، چون اجتهادی است در مقابل نص علاوه بر اینکه خود خدای تعالی در کلام مجیدش نظیر این استدلال را رد نموده ، آنجا که فرمان داده بود: از این پس مشرکین حق ندارند به مسجد الحرام در آیند، چون مشرک نجس است! و فرموده بود: «یا ایها الذین آمنوا انما المشرکون نجس فلا یقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا و ان خفتم علیه فسوف یغنیکم الله من فضله ان شاء ان الله علیم حکیم!» (۲۸/توبه) چون ممنوعیت مشرکین از ورود به مسجد الحرام و قهرا از ورود به مکه معظمه نیز مستلزم کساد بازار مکه بوده و مع ذلک آیه شریفه این محذور خیالی را رد نموده می‌فرماید : اگر از فقر می‌ترسید بدانید که به زودی خدای تعالی به فضل خود شما را بی‌نیاز می‌کند .

۵- و اما استدلال دیگری که کرده و گفتند: «تشریح حج تمتع بر اساس ترس بوده!» که به نظر نگارنده منظور ترس از رسول‌خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بوده چون امروز رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نیست تا از او بترسیم دیگر جایی تمتع در حج نیست!!» و این استدلال در روایت الدر المنثور از مسلم از عبد الله بن شقیق آمده که

عثمان در پاسخ علی علیه‌السلام گفت: «در آن روزها ما از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌ترسیدیم!» این بود گفتار عثمان که نظیر آن از ابن زبیر هم روایت شده و روایت به نقل الدر المنثور این است که ابن ابی شیبه و ابن جریر و ابن منذر از ابن زبیر روایت کرده‌اند که وقتی به خطبه ایستاد و گفت: «ایها الناس به خدا سوگند تمتع به عمره تا رسیدن حج این نیست که شما می‌کنید تمتع وقتی است که مردی مسلمان احرام حج ببندد ولی رسیدن دشمن یا عروض کسالت و یا شکستگی استخوان و یا پیشامدی دیگر نگذارد حج خود را تمام کند و ایام حج بگذرد، اینجاست که می‌تواند احرام خود را احرام عمره قرار دهد و پس از انجام اعمال عمره از احرام در آید و تمتع ببرد، تا آنکه سال دیگر حج را با قربانی خود انجام دهد، این است تمتع به عمره تا حج...»

اشکالی که در این استدلال هست این است که آیه شریفه مطلق است هم خائف را شامل می‌شود و هم غیر خائف را و خواننده عزیز توجه فرمود که جمله‌ای که دلالت دارد بر تشریح حکم تمتع جمله: «ذلک لمن لم یکن اهله حاضری المسجد الحرام...» (۱۹۶/بقره) است، نه جمله: «فمن تمتع بالعمرة الی الحج...» (۱۹۶/بقره) تا در معنای آن قید ترس را هم از پیش خود اضافه نموده بگویند: یعنی هر کس از ترس، حج خود را مبدل به عمره کرد، قربانی کند و معلوم است که جمله اول میان اهل مکه و سایر مسلمانان فرق گذاشته و حج تمتع را مخصوص سایر مسلمانان دانسته و سخنی از فرق میان خائف و غیر خائف به میان نیاورده است!

علاوه بر اینکه تمامی روایات تصریح دارد بر اینکه رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم حج خود را بصورت تمتع آورد و دو احرام بست یکی برای عمره و دیگری برای حج.

۶- و اما این استدلال که گفته‌اند: تمتع مختص به اصحاب رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بوده و شامل حال سایر مسلمین نیست (نقل از دو روایت الدر المنثور از ابی ذر) اگر منظور از آن، همان استدلال عثمان و ابن زبیر باشد که جوابش را دادیم و اگر مراد این باشد که حکم تمتع خاص اصحاب رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است و شامل دیگران نمی‌شود، سخنی است باطل به دلیل اینکه آیه شریفه مطلق است و می‌فرماید: «این حکم برای هر کسی است که اهل مسجد الحرام نباشد...» (۱۹۶/بقره) چه صحابی و چه غیر صحابی!

علاوه بر اینکه اگر حکم تمتع مخصوص اصحاب رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و یاران آن جناب بود چرا عمر و عثمان و ابن زبیر و ابی موسی و معاویه (و به

روایتی ابی بکر) آنرا ترک کردند با اینکه از صحابه آن جناب بودند .
 ۷- و اما اینکه استدلال کردند ، به مساله ولایت و اینکه عمر در نهی از تمتع از حق ولایت خودش استفاده کرد ، چون خدای تعالی در آیه شریفه: «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر منکم!» (نسا/۵۹) اطاعت اولی الامر را هم مانند اطاعت خدا و رسول واجب کرده استدلال درستی نیست ، برای اینکه ولایتی که آیه شریفه آن را حق اولی الامر (هر که هست) قرار داده ، شامل این مورد نمی شود (چون اولی الامر حق ندارد احکام خدا را زیر و رو کند!) توضیح اینکه آیات بسیار زیادی دلالت دارد بر اینکه اتباع و پیروی آنچه به رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نازل شده واجب است، مانند آیه شریفه: «اتبعوا ما انزل الیکم من ربکم!» (اعراف/۳)

و معلوم است که هر حکمی که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم تشریح کند به اذن خدا می کند، همچنانکه آیه شریفه: « و لا یحرمون ما حرم الله و رسوله!» (توبه/۲۹) و آیه شریفه: «ما آتیکم الرسول فخذوه و ما نهیکم عنه فانتهوا!» (حشر/۷)

و معلوم است که منظور از عبارت « آنچه رسول برایتان آورده!» به قرینه جمله: «و ما نهیکم عنه!» این است که هر چه که رسول شما را بدان امر کرده ، در نتیجه به حکم آیه : نامبرده باید آنچه را که رسول واجب کرده امتثال کرد و از هر چه که نهی کرده منتهی شد و همچنین از هر حکمی که کرده و هر قضائی که رانده ، چنانکه در باره حکم فرموده: «و من لم یحکم بما انزل الله فاولئک هم الظالمون!» (مائده/۴۵) و در آیه ای دیگر فرموده: «فاولئک هم الفاسقون!» (مائده/۴۷) و در جائی دیگر فرموده: «فاولئک هم الکافرون!» (مائده/۴۴)

و در مورد قضا فرموده: «و ما کان لمؤمن و لا مؤمنة اذا قضی الله و رسوله امرا ان یکون لهما الخیره من امرهم ، و من یعص الله و رسوله ، فقد ضل ضلالا مبینا!» (احزاب/۳۶)

و نیز فرموده: «و ربک یخلق ما یشاء و یختار ما کان لهما الخیره!» (قصص/۶۸) و ما می دانیم که مراد از اختیار در این آیه قضا و تشریح و یا حداقل اعم از آن و از غیر آن است ، و شامل آن نیز می شود .

و قرآن کریم تصریح کرده به اینکه کتابی است نسخ ناشدنی و احکامش به همان حال که هست تا قیامت خواهد ماند ، و فرموده: « و انه لکتاب عزیز لا یاتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه ، تنزیل من حکیم حمید!» (۴۱ و ۴۲/فصلت)

و این آیه مطلق است و به اطلاقش شامل بطلان به وسیله نسخ نیز می شود ، پس به حکم این آیه آنچه که خدا و رسولش تشریح کرده اند و هر قضائی که رانده اند ، پیرویش بر فرد فرد امت واجب است ، خواه اولی الامر باشد یا نه!

از اینجا روشن می شود که جمله: «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر منکم!» حق

اطاعتی که برای اولی الامر قرار می‌دهد، اطاعت در غیر احکام است، پس به حکم هر دو آیه، اولی الامر و سایر افراد امت در اینکه نمی‌توانند احکام خدا را زیر و رو کنند یکسانند

بلکه حفظ احکام خدا و رسول بر اولی الامر واجب‌تر است و اصولاً اولی الامر کسانی هستند که احکام خدا به دستشان امانت سپرده شده، باشد در حفظ آن بکوشند پس حق اطاعتی که برای اولی الامر قرار داده اطاعت اوامر و نواهی و دستوراتی است که اولی الامر به منظور صلاح و اصلاح امت می‌دهند البته با حفظ و رعایت حکمی که خدا در خصوص آن واقعه و آن دستور دارد. مانند تصمیم‌هایی که افراد عادی برای خود می‌گیرند، مثلاً با اینکه خوردن و نخوردن فلان غذا برایش حلال است، تصمیم می‌گیرد بخورد و یا نخورد (حاکم نیز گاهی صلاح می‌داند که مردم هفته‌ای دو بار گوشت بخورند و یا با اینکه خرید و فروش برای افراد جایز است فردی تصمیم می‌گیرد این کار را بکند و یا تصمیم می‌گیرد نکند، حاکم نیز گاهی صلاح می‌داند مردم از بیع و شرا اعتصاب کنند و یا آن را توسعه دهند!)

و یا با اینکه بر فرد فرد جایز است وقتی کسی در ملک او با او نزاع می‌کند به حاکم شرع مراجعه کند و هم جایز است از دفاع صرفنظر کند، اولی الامر نیز گاهی مصلحت می‌داند که از حقی صرفنظر کند و گاهی صلاح را در این می‌داند که آن را احقاق نماید.

پس در همه این مثالها فرد عادی و یا اولی الامر صلاح خود را در فعلی و یا ترک فعلی می‌داند و حکم خدا به حال خود باقی است.

و همچنانکه یک فرد نمی‌تواند شراب بنوشد و ربا بخورد و مال دیگران را غصب نموده ملکیت دیگران را ابطال کند، هر چند که صلاح خود را در اینگونه کارها بداند، اولی الامر نیز نمی‌تواند به منظور صلاح کار خود احکام خدا را زیر و رو کند، چون این عمل مزاحم با حکم خدای تعالی است، آری اولی الامر می‌تواند در پاره‌ای اوقات از حدود و ثغور کشور اسلامی دفاع کند و در وقت دیگر از دفاع چشم‌پوشد و در هر دو حال رعایت مصلحت عامه و امت را بکند و یا دستور اعتصاب عمومی و یا انفاق عمومی و یا دستورات دیگری نظیر آن بدهد.

و سخن کوتاه آنکه آنچه یک فرد عادی از مسلمانان می‌تواند انجام دهد و بر حسب صلاح شخص خودش و با رعایت حفظ حکم خدای سبحان آن کار را بکند و یا در آن چیز تصرف نماید، ولی امری که از قبل رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بر امت او ولایت یافته، نیز می‌تواند آن کار را بکند و در آن چیز تصرف نماید، تنها فرق میان یک

فرد عادی و یک ولی امر با اینکه هر دو مامورند بر حکم خدا تحفظ داشته باشند ، این است که یک فرد عادی در آنچه می کند صلاح شخص خود را در نظر دارد و یک ولی امر آنچه می کند به صلاح حال امت می کند .

و گرنه اگر جایز بود که ولی مسلمین در احکام شرعی دست بیندازد ، هر جا صلاح دید آن را بردارد ، و هر جا صلاح دید که حکم دیگری وضع و تشریح کند ، در این چهارده قرن یک حکم از احکام دینی باقی نمی ماند ، هر ولی امری که می آمد چند تا از احکام را بر می داشت و فاتحه اسلام خوانده می شد و اصولا دیگر معنا نداشت بفرمایند احکام الهی تا روز قیامت باقی است !

حال آنچه را گفته شد با مساله تمتع که مورد بحث بود تطبیق داده می گوئیم : چه فرق است بین اینکه گوینده ای بگوید : حکم تمتع و بهره مندی از طبیات زندگی با هیات عبادات و نسک نمی سازد و چون نمی سازد شخص ناسک باید این تمتع را ترک کند و بین اینکه گوینده بگوید مباح بودن برده گیری با وضع دنیای فعلی سازگار نیست ، چون دنیای متمدن امروز همه حکم می کنند به حریت عموم افراد بشر ، پس باید حکم اباحه برده گیری که از احکام اسلام است برداشته شود و یا اینکه بگوید اجرای احکام حدود به درد چهارده قرن قبل می خورد و اما امروز بشر متمدن نمی تواند آن را هضم کند و قوانین جاریه بین المللی هم آن را قبول نمی کند ، پس باید تعطیل شود!؟

این بیانی که ما کردیم از پاره ای روایات وارده در همین باب فهمیده می شود مانند روایت الدر المنثور که می گوید : اسحاق بن راعویه در مسند خود و احمد از حسن روایت آورده اند که عمر بن خطاب تصمیم گرفت مردم را از متعه حج منع کند ، ابی بن کعب برخاست و گفت تو این اختیار را نداری ، چون متعه حج حکمی است که قرآن بر آن نازل شده و ما خود با رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم عمره تمتع به جای آوردیم ، عمر چون این بشنید از تصمیم خود تنزل کرد .