**بسم الله الرحمن الرحیم**

**خلاصه ای منتخب از کتاب شصت و چهارم**

**گفتارهای علامه طباطبائی**

**در مفاهیم و اصطلاحات قرآنی**

# مقدمه مـؤلـف

اِنَّــهُ لَقُـرْآنٌ كَـــريــمٌ **« اين قـــــــــرآنـى اســت كــريـــــــــــم! »**

فـى كِتــابٍ مَكْنُـــــونٍ **« در كتــــــــابـــــــى مكنـــــــــــــــــــــــون! »**

لا يَمَسُّــهُ اِلاَّ **الْمُطَهَّـــروُنَ « كه جز دست پــاكــان و فهـم خاصان بدان نرسد! »**

 **(77 ـ 79/ واقعه)**

**اين كتاب به منزله يك «كتاب مرجع» يا فرهنگ معارف قرآن است**

**كه از «تفسير الميزان» انتخـاب و تلخيـص و بر حسب موضوع، طبقه‏بندى شده است.**

 در یک « طبقه بندی کلی» از موضوعات قرآن كريم در تفسیر المیزان قريب 77 عنوان انتخاب شد که هر يك یا چند موضوع، عنوانی براى تهيه يك كتاب در نظر گرفته شد. هر كتاب در داخل خود به چندين فصل يا عنوان فرعى تقسيم گرديد. هرفصل نيز به سرفصل‏هايى تقسيم شد. در اين سرفصل‏ها، آيات و مفاهيم قرآنى از متن تفسيـر الميــزان انتخــاب و پس از تلخيص، به روال منطقى طبقه‏بندى و درج گرديد، به طورى كه خواننده جوان و محقق ما با مطالعه اين مطالب كوتاه وارد جهان شگفت‏انگيز آيات و معارف قرآن عظيم 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 21 جلد قبلی 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 22 رسید. در قطع جیبی نیز چند بخش از هر کتاب اصلی، عنوان یک کتاب در نظر گرفته شد و در نتیجه به 77 جلد رسید.

 کتاب حاضر یکی از 77 جلد جیبی است که برای احتراز از تکرار، مقدمه ها و فهرست عناوین موجود در کتاب اصلی، در آن تکرار نشده است.

 ... و همه توفیقاتی که از جانب حق تعالی برای تألیف این کتاب به بنده خود داده شده، ثواب و توشه راهی است که روح پاک و مقدس علامه طباطبائی بزرگوار به امت اسلام در سراسر جهان پخش کرده است. روحش با فاتحه ای از صمیم دل همه مان شاد باد!

 و نیز... همسر مهربانم که در آخر این سالها روحش به مهمانی خدا رفت، سال های طولانی یار راه متحمل من بود... سائل فاتحه و یاسین است!

سید مهدی ( حبیبی) امین

بخش اول

**گفتارهای علامه طباطبائی در بیان**

**مفاهیم و اصطلاحات**

 **قرآنی**

# پیش گفتار

کسانی که با المیزان الفت دارند، می دانند 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 15 عنوان در 3 جلد بر اساس موضوع آیات طبقه بندی شد **(جلدهای 17 و 18 و 19 معارف قرآن در المیزان،)** و به منظور ارتباط گفتارها با آیات مورد نظر، در برخی از آنها، مختصری از تفسیر آیات تحت عنــوان « 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 انتخاب ها نیز، اصل اختصار رعایت گردید.

فصل اول

معنای قلب در قرآن

**گفتارى پيرامون**

# معناى قلب در قرآن كريم

**« لا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فى أَيْمَنِكُمْ وَ لَكِن يُؤَاخِذُكُم بمَا كَسبَت قُلُوبُكُمْ وَ اللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ‏!»**

**« خدا شما را به سوگندهاى بيهوده‏تان بازخواست نمى‏كند ولى به آنچه دلهايتان مرتكب شده مؤاخذه مى‏نمايد و خدا آمرزنده و بردبار است!» (225/بقره)**

آيه بالا از شواهدى است كه دلالت مى‏كند بر اينكه مراد از قلب خود آدمى يعنى خويشتن او و نفس و روح او است ، براى اينكه هر چند طبق اعتقاد بسيارى از عوام ممكن است تعقل و تفكر و حب و بغض و خوف و امثال اينها را به قلب نسبت داد ، به اين پندار كه در خلقت آدمى ، اين عضو است كه مسؤول درك است ، هم چنانكه طبق همين پندار ، شنيدن را به گوش ، و ديدن را به چشم و چشيدن را به زبان ، نسبت ميدهيم و ليكن مدرك واقعى خود انسان است( و اين اعضاء آلت و ابزار درك هستند،) چون درك خود يكى از مصاديق كسب و اكتساب است ، كه جز به خود انسان نسبت داده نمى‏شود .

نظير آيه مورد بحث در شهادت به اين حقيقت آيه:**« فانه آثم قلبه!» (283/بقره)** و آيه شريفه**:« و جاء بقلب منيب!» (33/ق)** است.

حال ببينيم چه عاملى باعث شده كه ادراكات انسانى را به قلب نسبت مى‏دهند ؟ ظاهرا منشا آن ، اين بوده كه انسان وقتى وضع خود و ساير انواع حيوانات را بررسى كرده و مشاهده نموده كه بسيار اتفاق مى‏افتد كه يك حيوان در اثر بيهوشى و غش و امثال آن شعور و ادراكش از كار مى‏افتد ، ولى ضربان قلب و نبضش هنوز زنده است ، در صورتيكه اگر قلبش از كار بيفتد ديگر حياتى برايش باقى نمى‏ماند .

از تكرار اين تجربه يقين كرد كه مبدأ حيات در آدمى ، قلب آدمى است ، به اين معنا كه ، روحى را كه معتقد است در هر جاندارى هست نخست به قلب جاندار متعلق شده ، هر چند كه از قلب به تمامى اعضاى زنده نيز سرايت كرده و نيز يقين كرد ، كه آثار و خواص روحى و روانى چون احساسات وجدانى يعنى شعور و اراده و حب و بغض و رجاء و خوف و امثال اينها ، همه مربوط به قلب است ، به همين عنايت كه قلب اولين عضوى است كه روح بدان متعلق شده است .

و اين باعث نميشود كه ما هر يك از اعضا را مبدأ فعل مخصوص به خودش ندانيم، چون هيچ منافاتى بين اين و آن نيست ، در عين اينكه قلب را مبدأ حيات مى‏دانيم ، دماغ را هم مبدأ فكر ، چشم را وسيله ديدن ، گوش را ابزار شنيدن ، شش را آلت تنفس و هر عضو ديگر را منشا عمل خاص به خودش مى‏دانيم ، چون همه اعضا ( و حتى خود قلب) به منزله آلت و ابزارى است براى انجام كارى كه به وساطت آن آلت محتاج است .

و چه بسا كه تجربه‏هاى مكرر علمى هم اين نظريه را تاييد كند ، چون بارها اين آزمايش را در مرغان انجام داده‏اند كه در يك عمل جراحى دماغ( مغز سر) مرغ را بيرون آورده‏اند و ديده‏اند كه حيوان همچنان زنده است ليكن ، هيچگونه درك و شعور و تشخيصى ندارد( حتى نمى‏فهمد كه گرسنه و يا تشنه است و نميداند كه آب رفع تشنگى و دانه رفع گرسنگى مى‏كند و اينكه اين دانه و آن سنگ‏ريزه است،) و چون مواد غذائى به او نمى‏رسد قلبش از ضربان مى‏ايستد و مى‏ميرد و همچنين چه بسا بتوان اين نظريه را از اين راه تاييد كرد كه تاكنون بحثهاى علمى طبيعى نتوانسته و موفق نشده مركزى را در بدن كشف كند كه تمامى دستوراتى كه در بدن به وسيله اعضا انجام مى‏شود از آن مركز صادر بشود و اعضاى مختلف بدن همه مطيع فرمان آن باشند ، ولى وجود چنين مصدر و مركزى برايش مسلم شده است ، زيرا مى‏بينيد كه اعضاى مختلف بدن با اينكه بسيار زياد و بسيار مختلف است ، هم خودشان اختلاف دارند و ساختمانشان متفاوت است و هم اثر و كارشان و عملكردشان مختلف است ، در عين حال همه در تحت يك لوا و مطيع يك مركز فرماندهى و داراى وحدتى حقيقى هستند .

و نبايد گمان كرد كه اگر بشر نتوانسته به وجود چنين مركز فرماندهى‏اى پى‏ببرد ، براى اين بوده كه از اهميت و حساسيت دماغ و ادراكات آن غافل بوده است ( و تمدن امروز تا حدى به اسرار آن پى برده ، در نتيجه نمى‏تواند مركز احساسات وجدانى از قبيل شعور و اراده و حب و بغض و خوف و رجا و امثال آن را قلب بداند!)

زيرا بشر همانطور كه به اهميت قلب پى برده بود ، به اهميت سر ، كه جايگاه دماغ است نيز پى‏برده بود ، به شهادت اينكه مى‏بينيم از قديم‏ترين زمانها امت‏هاى مختلف و با زبانهاى مختلف مبدأ حكم و امر و دستورات جامعه را رأس و رئيس ناميده و لغت‏هاى مختلفى از آن منشعب كرده است، نظير: رأس و رئيس و رئاسه و رأس الخيط( سر نخ) و رأس المدة ( سر رسيد) و رأس المسافة و رأس الكلام و رأس الجبل( سر كوه) و همچنين سر جانداران و چهار پايان را رأس خوانده و نوك شمشير را رأس السيف ناميده است. پس بشر از همان ديرباز به اهميت دماغ پى برده بود و ليكن به خاطر همان شواهدى كه گفتيم ، نمى توانست بپذيرد كه دماغ مركز فرماندهى بدن باشد.

و ظاهرا همين مسئله باعث شد كه ادراك و شعور و هر چه كه بوئى از شعور در آن باشد ، از قبيل : حب و بغض و رجاء و خوف و قصد و حسد و عفت و شجاعت و جرأت و امثال آنرا به قلب نسبت دهند و منظورشان از قلب ، همان روحى است كه به بدن وابسته است و يا به وسيله قلب ، در بدن جريان مى‏يابد و لذا ادراكات نامبرده را ، هم به قلب نسبت مى‏دهند ، هم به روح ، هم به نفس ، گاهى مى‏گويند : فلانى را دوست دارم و گاهى مى‏گويند روحم او را دوست مى‏دارد و نيز مى‏گويند قلبم او را دوست مى‏دارد و گاهى هم مى‏گويند نفسم او را دوست مى‏دارد ، آنگاه اين مجاز گوئى آنقدر ادامه مى‏يابد كه لفظ قلب را بر نفس اطلاق مى‏كنند ، همچنانكه بسيار اتفاق افتاده كه از اين هم تجاوز نموده كلمه صدر را بر قلب اطلاق مى‏كنند چون قلب در سينه قرار دارد انحاء ادراكات و افعال و صفات روحى را به سينه نسبت مى‏دهند .

و در قرآن كريم از اين قسم نسبت‏ها در موارد بسيارى آمده ، از آن جمله فرموده:

**« يشرح صدره للاسلام!»(125/انعام)**

**و نيز فرموده:**

**« انك يضيق صدرك!» (97/حجر) و نيز فرموده:**

**« و بلغت القلوب الحناجر!»(10/احزاب)**

كه در اين آيه هم رسيدن دلها به گلوگاه كنايه است از تنگى سينه و نيز فرموده:

**« ان الله عليم بذات الصدور !» (119/ال عمران)**

و بعيد نيست كه اينگونه موارد در كلام خداى تعالى اشاره باشد به تحقيق اين نظريه، چيزى كه هست متاسفانه تاكنون اين نظريه آنطور كه بايد و شايد روشن نشده است .

شيخ ابو على ابن سينا ، در اين مسئله كه مركز ادراكات و صفات نفسانى در ساختمان بدن انسانى چيست ؟ اين احتمال را ترجيح داده است كه همان قلب باشد ، به اين معنا كه قلب مركز همه ادراكات و شعور باشد و دماغ تنها جنبه ابزار را داشته باشد ( همانطور كه چشم آلت بينائى و گوش آلت شنوائى است ولى آن عضوى كه مى‏بيند و مى‏شنود قلب است،) پس همه ادراكات از قلب است و دماغ واسطه درك است.

در جمله **« و لكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم!»(225/بقره)** اشاره است به اينكه خداى سبحان تنها با قلب انسانها كار دارد ، همچنانكه در جاى ديگر فرمود:**« و ان تبدوا ما فى انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله!»(284/بقره) و نيز فرموده:« و لكن يناله التقوى منكم!»(37/حج)**

**الميزان ج : 2 ص : 335**

فصل دوم

معنای سکینت در قرآن

**گفتارى در معناى:**

# سكينت

**« وَ قَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ ءَايَةَ مُلْكهِ أَن يَأْتِيَكمُ التَّابُوت فِيهِ سكينَةٌ مِّن رَّبِّكمْ وَ بَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَك ءَالُ مُوسى وَ ءَالُ هَرُونَ تحْمِلُهُ الْمَلَئكَةُ إِنَّ فى ذَلِك لاَيَةً لَّكمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ‏!»**

**« و پیامبرشان به ايشان گفت نشانه پادشاهى وى اين است كه صندوق معروف دوباره به شما بر مى‏گردد تا آرامشى از پروردگارتان باشد و باقى مانده‏اى از آنچه خدا به خاندان موسى و هارون داده بود در آن است فرشتگان آن را حمل مى‏كنند كه در اين نشانه براى شما عبرتى هست اگر ايمان داشته باشيد!» (248/بقره)**

كلمه سكينة از ماده سكون است كه خلاف حركت است ، و اين كلمه در مورد سكون و آرامش قلب استعمال مى‏شود و معنايش قرار گرفتن دل و نداشتن اضطراب باطنى در تصميم و اراده است.

همچنانكه حال انسان حكيم اين چنين است( البته منظور ما از حكيم دارنده حكمت اخلاقى است!) كه هر كارى مى‏كند با عزم مى‏كند و خداى سبحان اين حالت را از خواص ايمان كامل قرار داده و آن را از مواهب بزرگ خوانده است .

توضيح اينكه آدمى به غريزه فطريش كارهائى كه مى‏كند ناشى از تعقل قبلى است ، يعنى قبل از انجام هر كارى در عقل خود مقدمات آنرا مى‏چيند و طورى مى‏چيند كه وقتى عمل را انجام دهد مشتمل بر مصالح او باشد و در سعادتش تاثير خوبى بگذارد و سعادت اجتماعى او را به قدر خودش تامين كند ، آنگاه بعد از رديف كردن مقدمات در فكر و عقل عمل را طورى كه نقشه‏اش را كشيده انجام مى‏دهد و در انجامش آنچه بايد بكند و آنچه نبايد بكند ، رعايت مى‏نمايد .

و اين عمل فكرى وقتى بر طبق اسلوب فطرت آدمى صورت بگيرد و با در نظر داشتن اينكه انسان نمى‏خواهد و نمى‏طلبد ، مگر چيزى را كه نفع حقيقى در سعادتش داشته باشد ، قهرا اين عمل فكرى طبق جريانى جارى مى‏شود كه منتهى به سكونت و آرامش خاطرش باشد و خلاصه قبل از هر عمل نقشه آن را طورى مى‏چيند كه در هنگام انجام عمل بدون هيچ اضطراب و تزلزلى آن را انجام دهد .

اين وضع انسانى است داراى حكمت به معناى اخلاقيش و اما انسانيكه در زندگى خود در ماديات فرو رفته و تابع هوى و هوس خود باشد ، چنين انسانى همواره در مقدمه چينى‏هاى فكريش دچار اشتباه مى‏شود ، چون نافع واقعى و خيالى در دلش مختلط شده نمى‏تواند آن دو را از هم جدا كند ، مسائل خيالى با آن زرق و برقى كه در خيالات هست در مسائل فكرى و جدى او مداخله مى‏كند ، گاهى باعث انحراف او از سنن صواب مى‏شود و گاهى باعث تردد و اضطرابش مى‏گردد ، بطورى كه نتواند در اراده خود تصميم بگيرد و بطور جدى اقدام نمايد و در نتيجه شدائد و گرفتارى‏هايش را تحمل كند .

اما كسى كه داراى ايمان به خداى تعالى است ، تكيه بر پايگاهى دارد كه هيچ حادثه و گرفتارى تكانش نمى‏دهد و به ركنى وابسته است كه انهدام نمى‏پذيرد و چنين كسى امور خود را بر پايه معارفى بنا نهاده كه شك و اضطراب قبول نمى‏كند و در اعمالش با روحيه‏اى اقدام مى‏كند كه از تكليف الهى صددرصد صحيح منشا گرفته ، او هيچ سرنوشتى را به دست خود نمى‏داند تا از فوت آن بترسد و يا از فقدانش اندوهناك گردد و يا در تشخيص خير و شرش دچار اضطراب شود .

ولى غير مؤمن كه براى خود ولى نمى‏شناسد ، كسى را كه عهده‏دار امورش باشد ندارد ، بلكه خير و شر خود را به دست خودش مى‏داند ، خودش را هم كه گفتيم چه وضعى دارد ، پس او در همه عمر در ميان ظلمت افكارى كه از هر سو بر او هجوم مى‏آورد قرار دارد ، افكارى از سوى هواهاى نفسانى ، افكارى از ناحيه خيالهاى باطل ، افكارى از ناحيه احساسات شوم ، اينجا است كه به درستى معناى آيات زير را درك مى‏كنيم:

**« و الله ولى المؤمنين!» (68/ال عمران)**

**« ذلك بان الله مولى الذين آمنوا و ان الكافرين لا مولى لهم!»(11/محمد)**

**« الله ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور و الذين كفروا اولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات!»(257/بقره)**

**« انا جعلنا الشياطين اولياء للذين لا يؤمنون!»(27/اعراف)**

**« ذلكم الشيطان يخوف اولياءه!»(175/ال عمران)**

اينكه اضافه مى‏كنيم كه در آيه شريفه:

**« و لا تجد قوما يؤمنون بالله و اليوم الاخر يوادون من حاد الله و رسوله و لو كانوا آباءهم او ابناءهم او اخوانهم او عشيرتهم اولئك كتب فى قلوبهم الايمان و ايدهم بروح منه!»(22/مجادله)**

در آیه بالا در باره كسانى كه ايمان به خدا و رسول دارند مى‏فرمايد:

**« اينان ممكن نيست با دشمنان خدا و رسول دوستى كنند، هر چند كه پدر يا فرزند يا برادر يا خويشاوندشان باشد، چون خداوند ايمان را در دلهايشان نوشته و حك كرده و به روحى از خود تاييدشان كرده است!»**

پس مى‏فهميم آن حيات جدا از حيات كفار ، كه در مؤمنين هست، حياتى است كه از حيات و روح خدا سرچشمه دارد و پاداش و اثرش حك شدن ايمان و استقرار آن در قلب است ، پس اين مؤمنين مؤيدند به روحى از خدا و اين روح وقتى افاضه مى‏شود كه ايمان در دل رسوخ كند ، آن وقت است كه حياتى جديد در جسم و كالبدشان دميده مى‏شود و در اثر آن نورى پيش پايشان را روشن مى‏كند .

و اين آيه بطورى كه ملاحظه مى‏كنيد نزديك به انطباق با آيه زير است:

**« هو الذى انزل السكينة فى قلوب المؤمنين ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم و لله جنود السموات و الارض و كان الله عليما حكيما!»(4/فتح)**

مضمون اين آيه تقريبا همان مضمونى است كه آيه سوره مجادله داشت ، با اين تفاوت كه در آن آيه ، روح به جاى سكينت در اين آيه و زياد شدن ايمانى بر ايمان مؤمنين در اين آيه ، به جاى كتابت ايمان در آن آيه قرار گرفته ، مؤيد اين انطباق ذيل آيه سوره فتح است كه لشگر آسمانها و زمين را از آن خدا مى‏داند و قرآن كريم در مواردى ديگر ملائكه و روح را لشگر خدا دانسته است .

باز نزديك به سياق اين آيه ، آيه شريفه زير است كه مى‏فرمايد:

**« فانزل الله سكينته على رسوله و على المؤمنين و الزمهم كلمة التقوى و كانوا احق بها و اهلها !»(26/فتح)** و نيز آيه زير است كه مى‏فرمايد:

**« فانزل الله سكينته عليه و ايده بجنود لم تروها !»(40/توبه)**

از مطالب گذشته هم روشن گرديد كه ممكن است از كلام خداى تعالى استفاده كرد كه **مراد از سكينت ، روحى است الهى و چيزى است كه مستلزم آن روح الهى است، امرى است از خداى تعالى كه باعث سكينت قلب و استقرار و آرامش نفس و محكمى دل مى‏شو**د و معلوم است كه اين توجيه باعث نمى‏شود كه كلام از معناى ظاهريش بيرون شود و كلمه سكينت كه به معناى **سكون قلب و عدم اضطراب آن** است در روح الهى استعمال شده باشد.

**الميزان ج : 2 ص : 438**

فصل سوم

مفهوم نور و ظلمت در قرآن

# بحثی در اخراج از ظلمات به نور

**« اللَّهُ وَلىُّ الَّذِينَ ءَامَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظلُمَتِ إِلى النُّورِ وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطغُوت يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلى الظلُمَتِ أُولَئك أَصحَب النَّارِ هُمْ فِيهَا خَلِدُونَ‏ !»**

**« خدا سرپرست و كارساز كسانى است كه ايمان آورده باشند ، ايشان را از ظلمت‏ها به سوى نور هدايت مى‏كند و كسانى كه به خدا كافر شده‏اند، سرپرستشان طاغوت است كه از نور به سوى ظلمت سوقشان مى‏دهد، آنان دوزخيانند و خود در آن بطور ابد خواهند بود!» ( 257/بقره)**

اين اخراج و معانى ديگرى نظير آن ، امورى است حقيقى و واقعى و بر خلاف توهم بسيارى از مفسرين و دانشمندان از باب مجازگوئى نيست و قرآن نمى‏خواهد اعمال ظاهرى را كه عبارت است از عده‏اى حركات و سكنات بدنى و نيز نتايج خوب و بد آنرا تشبيه به نور و ظلمت بكند .

اين عده گفته‏اند : اعتقاد درست و حق ، از اين نظر نور خوانده شده كه باعث از بين رفتن ظلمت جهل و حيرت شك و اضطراب قلب مى‏شود ، عمل صالح هم از اين جهت نور است كه رشد آن روشن و اثرش در سعادت آدمى واضح است، همچنان كه نور حقيقى هم همينطور است و ظلمت هم عبارت است از جهل و شك و ترديد و عمل زشت و همه اينها از باب مجاز است .

و اين اخراج از ظلمات به نور ، كه در آيه شريفه به خداى تعالى نسبت داده ، مثل اخراج از نور به ظلمت است كه به طاغوت نسبت داده ، خود اين عقايد و اعمال است ، نه اينكه خداى تعالى ماوراى اين عقائد و اعمال ، كارى ديگر داشته باشد ، مثلا دست كسى را بگيرد و از ظلمت بيرون آورد ، براى اينكه ما به غير از اين اعمال ، نه فعلى و نه غير فعلى از خدا به نام اخراج و اثر فعلى از خدا به نام نور و ظلمت و غير آن دو سراغ نداريم ، اين بود نظريه دسته‏اى از مفسرين و دانشمندان .

جمعى ديگر گفته‏اند : خدا كارهائى از قبيل اخراج از ظلمات به نور و دادن حيات و وسعت و رحمت و امثال آن دارد كه آثارى از قبيل نور و ظلمت و روح و رحمت و نزول ملائكه ، بر فعل او مترتب مى‏شود و ليكن فهم و مشاعر ما نمى‏تواند فعل خدا را درك كند ، ولى چون خدا از چنين افعالى خبر داده ، به آن ايمان داريم ، و چون خدا هر چه مى‏گويد حق است بدين جهت به وجود اين امور معتقديم و آنها را فعل خدا مى‏دانيم ، هر چند كه احاطه و آگاهى به آن نداشته باشيم .

لازمه اين گفتار هم مانند گفتار سابق ، اين است كه الفاظ نامبرده ، يعنى امثال نور و ظلمت و اخراج ، بطور استعاره و مجاز استعمال شده باشد ، فرقى كه بين اين دو قول هست اين است كه بنابر قول اول ، مصداق نور و ظلمت و امثال آن ، خود اعمال و عقائد هستند ، ولى بنابر قول دوم ، امورى خارج از اعمال و عقائدند ، كه فهم ما قادر بر درك آنها نيست و نمى‏تواند بفهمد چيست .

و اين دو قول( هر دو) از راه راست منحرف هستند ، يكى به سوى افراط منحرف شده و ديگرى به سوى تفريط .

**حق مطلب اين است كه اينگونه امورى كه خدا از آنها خبر داده كه بندگان هنگام اطاعت و معصيت آنها را ايجاد مى‏كنند ، امورى حقيقى و واقعى هستند ، مثلا اگر مى‏فرمايد كه بنده مطيع را از ظلمت به سوى نور و گناهكار را از نور به سوى ظلمت مى‏بريم ، نخواسته است مجازگوئى كند ، الا اينكه اين نور و ظلمت چيزى جداى از اطاعت و معصيت نيست ، بلكه همواره با آنها است و در باطن اعمال ما قرار دارد** و ما قبلا در اين باره سخن گفتيم .

و اين معنا با دو جمله مورد بحث ، كنايه از هدايت خدا و اضلال طاغوت باشد ، منافات ندارد ، چون در بحث مربوط به كلام و سخن گفتن خدا گفتيم : صحبت در مساله مورد بحث در دو مقام است : در مقام اول در اين زمينه بحث مى‏كنيم كه آيا نور و ظلمت و كلماتى شبيه اينها كه در كلام خداى تعالى آمده ، در معانى مجازى استعمال شده و صرفا تشبيهى است كه در اين عالم هيچ حقيقت ندارد ؟ و يا آنكه استعمال حقيقى است ؟ چون در اين عالم معناى حقيقى دارند .

و در مقام دوم سؤال مى‏شود از اينكه به فرض آنكه قبول كنيم معانى حقيقى دارند ، آيا استعمال اين كلمات در آن معانى ، مثلا استعمال كلمه نور در آن حقيقتى كه منظور است يعنى در حقيقت هدايت ، استعمال لفظ در معناى حقيقى است و يا استعمال در معناى مجازى است ؟ و به هر حال پس دو جمله مورد بحث يعنى جمله:« يخرجهم من الظلمات الى النور!» و جمله:« يخرجونهم من النور الى الظلمات!» كنايه از هدايت و ضلالت مى‏باشند و گرنه لازم مى‏آيد كه هر مؤمن و كافرى ، هم در نور باشد و هم در ظلمت ، مؤمن قبل از آنكه به فضاى نور برسد در ظلمت باشد و كافر قبل از رسيدن به فضاى ظلمانى كفر ، در نور باشد ، و قبل از رسيدن به اين دو فضا ، يعنى دوران كودكى ، هم در نور باشد و هم در ظلمت و وقتى به حد تكليف مى‏رسد اگر ايمان بياورد به سوى نور در آيد و اگر كافر شود به سوى ظلمت در آيد و معلوم است كه چنين سخنى صحيح نيست .

ليكن ممكن است اين گفتار را تصحيح كرد و چنين گفت كه : انسان از همان آغاز خلقت ، داراى نورى فطرى است كه نورى است اجمالى ، اگر مراقب او باشند ترقى مى‏كند و تفصيل مى‏پذيرد ، چون در همان اوان خلقت نسبت به معارف حقه و اعمال صالح به تفصيل نور ندارد ، بلكه در ظلمت است ، چون تفصيل اين معارف براى او روشن نشده ، پس نور و ظلمت به اشكالى هم ندارد ، مؤمن فطرى كه داراى نور فطرى و ظلمت دينى است ، وقتى در هنگام بلوغ ايمان مى‏آورد ، به تدريج از ظلمت دينى به سوى نور معارف و اطاعتهاى تفصيلى خارج مى‏شود و اگر كافر شود از نور فطريش به سوى ظلمت تفصيلى كفر و معصيت بيرون مى‏شود .

و اگر در آيه شريفه كلمه نور را مفرد و كلمه ظلمت را جمع آورده اشاره به اين است كه **حق هميشه يكى است** و در آن اختلاف نيست ، همچنانكه باطل متشتت و مختلف است و هيچ وقت وحدت ندارد .

همچنانكه در جاى ديگر فرموده:

**« و ان هذا صراطى مستقيما فاتبعوه و لا تتبعوا السبل فنفرق بكم!»(153/انعام)**

**الميزان ج : 2 ص : 527**

فصل چهارم

معنای هدایت خدا

**گفتارى در معناى:**

#  هدايت الهى

**« فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهدِيَهُ يَشرَحْ صدْرَهُ لِلاسلَمِ وَ مَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يجْعَلْ صدْرَهُ ضيِّقاً حَرَجاً كَأَنَّمَا يَصعَّدُ فى السمَاءِ كذَلِك يجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْس عَلى الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ !»**

**« هر كه را خدا بخواهد هدايت كند سينه‏اش را براى پذيرفتن اسلام مى‏گشايد و هر كه را بخواهد گمراه كند سينه‏اش را تنگ و سخت نموده گوئى مى‏خواهد به آسمان بالا رود، بدينسان خدا بر كسانى كه ايمان نمى‏آورند ناپاكى مى‏نهد!» ( 125/انعام)**

هدايت به معنايى كه از آن مى‏فهميم در هر حال از عناوينى است كه افعال به آن متصف مى‏شود، مثلا وقتى گفته مى‏شود من فلانى را به فلان كار هدايت كردم مقصود بيان چگونگى رسيدن فلان شخص به فلان مقصود است ، حال چه اينكه فلان راه رسيدن به مقصود را به او نشان داده باشى و چه اينكه دست او را گرفته و تا مقصد همراهيش كرده باشى .

كه **در صورت اول هدايت به معناى ارائه و نشان دادن طريق است و در صورت دوم به معناى ايصال به مطلوب .**

خلاصه ، آنچه كه در خارج از شخص هدايت كننده مشاهده مى‏شود افعالى از قبيل بيان آدرس و يا نشان دادن به اشاره و يا برخاستن و طرف را به راه رساندن است ، اما خود هدايت عنوان و صفت فعل و دائر مدار قصد است ، همچنانكه اعمالى كه از طرف مقابل سر مى‏زند معنون به عنوان اهتدا و هدايت يافتن است .

اين معنا را براى اين خاطر نشان ساختيم كه وقتى مى‏گوييم : هدايت كه يكى از اسماى حسنى است و به خدا نسبت داده مى‏شود ، و به آن نظر خداى تعالى هادى ناميده مى‏شود صفتى است از صفات فعل خدا مانند رحمت و رزق و امثال آن نه از صفات ذات او خواننده محترم به سهولت آنرا درك نمايد .

و هدايت خداى تعالى دو قسم است: يكى هدايت تكوينى و ديگرى تشريعى .

و اما هدايت تكوينى هدايتى است كه به امور تكوينى تعلق مى‏گيرد ، مانند اينكه خداوند هر يك از انواع مصنوعات را كه آفريده ، او را به سوى كمال و هدفى كه برايش تعيين كرده و اعمالى كه در سرشتش گذاشته راهنمايى فرموده و شخصى از اشخاص آفريده را به سوى آنچه برايش مقدر شده و نهايت و سررسيدى كه براى وجودش قرار داده است به راه انداخته ، چنانكه مى‏فرمايد:

« ربنا الذى اعطى كل شى‏ء خلقه ثم هدى!» (50/طه)و مى‏فرمايد:

« الذى خلق فسوى! و الذى قدر فهدى!» (2و3/اعلی)

و اما هدايت تشريعى - اين هدايت مربوط است به امور تشريعى از قبيل اعتقادات حق و اعمال صالح كه امر و نهى ، بعث و زجر و ثواب و عقاب خداوند همه مربوط به آن است .

اين قسم هدايت نيز دو گونه است : يكى ارائه طريق يعنى صرف نشان دادن راه كه هدايت مذكور در آيه:

**« انا هديناه السبيل اما شاكرا و اما كفورا !»(3/انسان)**

از آن قبيل است.

و ديگر ايصال به مطلوب يعنى دست طرف را گرفتن و به مقصدش رساندن كه در آيه:

**« و لو شئنا لرفعناه بها و لكنه اخلد الى الارض و اتبع هويه!»(176/اعراف)**

به آن اشاره شده است. در آيه:

**« فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام!»(125/انعام)**

هم به بيان ديگرى همين هدايت را تعريف كرده و فرموده:

اين قسم هدايت عبارت است از اينكه قلب به نحو مخصوصى انبساط پيدا كرده و در نتيجه بدون هيچ گرفتگى قول حق را پذيرفته به عمل صالح بگرايد ، و از تسليم بودن در برابر امر خدا و اطاعت از حكم او إبا و امتناع نداشته باشد .

و آيه شريفه:

**« ا فمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه !**

**... ذلك هدى الله يهدى به من يشاء!»(22و23/زمر)**

 به همين معنا اشاره نموده و اين حالت را نور خوانده است ، چون قلب با داشتن اين حالت نسبت به اينكه چه چيزهايى را بايد در خود جاى دهد ، و چه چيزهايى را قبول نكند روشن و بينا است .

خداى تعالى براى اين قسم هدايت رسم ديگرى را هم ترسيم كرده ، آنجا كه هدايت انبيا عليهم‏السلام‏ و اختصاصات ايشان را ذكر كرده دنبالش مى‏فرمايد:

**« و اجتبيناهم و هديناهم الى صراط مستقيم!**

**ذلك هدى الله يهدى به من يشاء من عباده !»(87/انعام)**

و اين آيه همچنانكه در تفسيرش بيان داشتيم دلالت دارد بر اينكه يكى از خواص هدايت الهى افتادن به راه مستقيم و طريقى است كه انحراف و اختلاف در آن نيست ، و آن همانا دين او است كه نه معارف اصولى و شرايع فروعيش با هم اختلاف دارد ، و نه حاملين آن دين و راهروان در آن راه با يكديگر مناقضت و مخالفت دارند ، براى اينكه **منظور از تمامى معارف و شرايع دين الهى يك چيز است و آن توحيد خالص است كه خود حقيقت واحدى است ثابت و تغيير ناپذير .**

و نيز خود آن معارف هم همه مطابق با فطرت الهى است كه نه خود آن فطرت عوض شدنى است و نه احكام و مقتضياتش قابل تغيير است ، به همين جهت حاملين دين خدا يعنى انبيا عليهم‏السلام‏ نيز با يكديگر اختلاف ندارند ، همه به يك چيز دعوت نموده خاتم آنان همان را مى‏گويد كه آدم آنان گفته بود ، تنها اختلاف آنان از جهات اجمال دعوت و تفصيل آن است .

**الميزان ج : 7 ص : 476**

فصل پنجم

رابطه ظلم با گمراهی

**مقدمه تفسیری در:**

#  رابطه ظلم با گمراهی

**« ... وَ اللَّهُ لا يهْدِى الْقَوْمَ الظلِمِينَ‏!»**

**« مگر نشنيدى سرگذشت آن كسى را كه خدا به او سلطنت داده بود و غرور سلطنت كارش را به جائى رساند كه با ابراهيم در مورد پروردگارش بگومگو كرد، ابراهيم گفت: خداى من آن كسى است كه زنده مى‏كند و مى‏ميراند! او گفت: من زنده مى‏كنم و مى‏ميرانم! ابراهيم گفت: خداى يكتا، خورشيد را از مشرق بيرون مى‏آورد تو آن را از مغرب بياور! در اينجا بود كه كافر مبهوت شد و خداوند گروه ستمكاران را هدايت نمى‏كند!»(258/بقره)**

خداوند متعال مى‏خواهد بيان كند كه علت مبهوت شدن نمرود در مقابل استدلال ابراهیم«ع» كفر نمرود نبود، بلكه اين بود كه خداى سبحان او را هدايت نكرد.

و به عبارتى ديگر معنايش اين است كه خدا او را هدايت نكرد و اين باعث شد كه مبهوت شود و اگر هدايتش كرده بود در احتجاج بر ابراهيم عليه‏السلام غالب مى‏آمد. اين است آن چيزى كه از سياق بر مى‏آيد، نه اينكه خواسته باشد بفرمايد چون خدا هدايتش نكرده بود از اين جهت كافر شد.

از اينجا بر مى‏آيد كه در وصف ظالمين اشعارى است به عليت و اينكه اگر خدا ستمكاران را هدايت نمى‏كند، به خاطر ستمكاريشان است و اين نكته، منحصر در مورد اين آيه نيست، بلكه در ساير موارد از كلام خداى تعالى نيز بر مى‏آيد كه ستمكارى هم ، علت محروميت از هدايت است ، از آن جمله مى‏فرمايد:

**« و من اظلم ممن افترى على الله الكذب و هو يدعى الى الاسلام و الله لا يهدى القوم الظالمين!» (7/صف)**

و نيز مى‏فرمايد:

**« مثل الذين حملوا التورية ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل اسفارا، بئس مثل القوم الذين كذبوا بايات الله و الله لا يهدى القوم الظالمين!»(5/جمعه)**

و ظلم نيز نظير فسق است، كه آن هم در آيه زير علت محروميت از هدايت معرفى شده است، مى‏فرمايد:

**« فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم و الله لا يهدى القوم الفاسقين!»(5/صف)**

و سخن كوتاه اينكه ظلم كه عبارت است از انحراف از حد وسط و عدول از آن عملى كه بايد كرد ، به عملى كه نبايد كرد ، خود علت محروميت از هدايت به سوى هدف اصلى است و كار آدمى را به نوميدى و خسران آخرت مى‏كشاند و **اين يكى از معارف برجسته‏اى است كه قرآن شريف آن را ذكر كرده ، و در آيات بسيارى در باره‏اش تاكيد هم فرموده است .**

**الميزان ج : 2 ص : 543**

**گفتارى در باره اين كه:**

# احسان وسيله هدايت است و ظلم باعث گمراهى!

اين حقيقت كه در چند سطر قبل ذكر شد كه ظلم و فسق علت محروميت است ، حقيقتى است ثابت و قرآنى ، حقيقتى است كلى و استثنا ناپذير ، كه قرآن با تعبيرات مختلف آن را ذكر فرموده و آن را زيربناى حقايق بسيارى از معارف خود قرار داده است ، حال بايد ديد با اينكه به حكم آيه:

**« الذى اعطى كل شى‏ء خلقه ثم هدى!»(50/طه)**

خداى تعالى همه موجودات را به سوى كمال وجودشان هدايت كرده چه مى‏شود كه ستمكاران از اين هدايت محروم مى‏شوند و ظلم گمراهشان مى‏كند .

براى روشن شدن اين مطلب بايد به دو مقدمه توجه كرد:

**1-**  آيه نامبرده دلالت دارد بر اينكه هر موجودى بعد از تماميت خلقتش با هدايتى از ناحيه خداى سبحان به سوى مقاصد وجودش و كمالات ذاتش هدايت شده است و اين هدايت تنها از اين مسير صورت گرفته كه بين هر موجود با ساير موجودات ارتباط برقرار است ، از آنها غير استفاده مى‏كند و به آنها فايده مى‏رساند ، از آنها اثر مى‏پذيرد و در آنها اثر مى‏گذارد ، با موجوداتى دست به دست هم مى‏دهد و از موجوداتى جدا مى‏شود ، به بعضى نزديك و از بعضى دور مى‏شود ، چيزهائى را مى‏گيرد و امورى را رها مى‏كند و از اين قبيل روابط مثبت و منفى .

2- در امور تكوينى اشتباه و غلط نيست ، يعنى ممكن نيست موجودى در اثر بخشيدنش اشتباه كند و يا در تشخيص هدف و غرض ، دچار اشتباه گردد ، مثلا آتش كه كارش سوزاندن است ، ممكن نيست با هيزم خشك تماس بگيرد و آن را نسوزاند و يا به جاى سوزاندن آن را خشك كند و جسم داراى نمو همچون نباتات و حيوانات كه از جهت نموش رو به ضخامت حجم است ، ممكن نيست اشتباه نموده ، به جاى كلفتى نازك شود و همچنين هر موجودى ديگر و اين همان است كه آيه:

**« ان ربى على صراط مستقيم!»(56/هود)**

 به آن اشاره دارد ، پس در نظام تكوين نه تخلف هست و نه اختلاف .

لازمه اين دو مقدمه يعنى عموم هدايت و نبودن خطا در تكوين ، اين است كه براى هر چيزى روابطى حقيقى با ديگر اشيا باشد و نيز بين هر موجود و بين آثار و نتايج آن - كه آن موجود براى آن نتايج خلق شده - راهى و يا راههائى مخصوص باشد ، بطوريكه اگر آن موجود آن راه و يا راهها را پيش بگيرد به هدفش كه همان داشتن آثار است مى‏رسد .

ما هم اگر بخواهيم از آثار و نتايج آن موجود بهره‏مند شويم بايد آن را به همان راه بيندازيم ، مثلا يك دانه بادام وقتى درخت بادام مى‏شود و استعداد درخت شدنش به فعليت مى‏رسد كه راهى را برويم كه منتهى به اين هدف مى‏شود ، اسباب و شرايطى را كه خاص رسيدن به اين هدف است فراهم سازيم .

و همچنين درخت بادام وقتى به ثمر مى‏رسد كه استعداد به ثمر رسيدن را داشته باشد و اين راه مخصوصش هم طى شود ، پس چنين نيست كه هر سببى بتواند هر نتيجه‏اى بدهد همچنانكه خداى تعالى فرمود:

**« و البلد الطيب يخرج نباته باذن ربه و الذى خبث لا يخرج الا نكدا!»(58/اعراف)**

عقل و حس خود ما نيز شاهد اين جريان است ، و گرنه قانون عليت عمومى ، مختل مى‏شود .

بعد از بيان اين دو مقدمه روشن گرديد كه نظام صنع و ايجاد ، هر چيزى را به هدف خاص هدايت مى‏كند و به غير آن هدف سوق نمى‏دهد و اين هدايت را هم از طريق مخصوص انجام مى‏دهد ، و از غير آن راه هدايت نمى‏كند:

**« صنع الله الذى اتقن كل شى‏ء !»(88/نمل)**

 آرى اين صنع خدا است كه هر چيزى را استوار و محكم كرد ، پس هر سلسله از اين سلسله‏هاى وجودى كه لا يزال به سوى غايات و آثار خود روانند ، اگر يك حلقه از آنها را فرضا مبدل به چيز ديگر كنيم ، قهرا اثر همه سلسله تغيير مى‏كند .

اين وضع موجودات بود حال ببينيم وضع امور اعتبارى و قراردادى چگونه است ؟ امور اعتبارى از قبيل سلطنت و مالكيت و امثال آنها ، از آنجا كه از فطرت منشا مى‏گيرد و فطرت هم متكى بر تكوين است ، قهرا اين امور و افعال و نتايجى كه از اين امور به دست مى‏آيد هر يك از آنها با آثار و نتايجش ارتباط خاصى دارد.

خلاصه از هر امر اعتبارى تنها آثار خودش بروز مى‏كند و آن آثار هم تنها از آن امر اعتبارى بروز مى‏كند .

و نتيجه اين گفتار اين است كه : تربيت صالح تنها از مربى صالح محقق مى‏شود و مربى فاسد جز اثر فاسد بر تربيتش مترتب نمى‏شود ، چرا كه : از كوزه برون همان تراود كه در اوست ، هر چند كه شخص فاسد تظاهر به صلاح كند و در تربيت كردنش طريق مستقيم را ملازم باشد و صد پرده ضخيم بر روى فسادى كه در باطن پنهان كرده ، بكشد و واقعيت خود را كه همان فساد است در پشت هزار حجاب پنهان كند .

و همچنين حاكمى كه صرفا به منظور غلبه بر ديگران مسند حكومت را اشغال كرده و يا آن قاضى كه بدون لياقت در قضاوت اين مسند را غصب كرده و همچنين هر كس كه منصبى اجتماعى را از راه غير مشروع عهده‏دار گردد .

و نيز هر فعل باطلى كه به وجهى از وجوه باطل بوده ولى در ظاهر شبيه حق باشد ، مثلا در باطن خيانت و در ظاهر امانت ، يا در باطن بدى و دشمنى و در ظاهر احسان باشد ، يا در باطن نيرنگ و در ظاهر خيرخواهى باشد ، يا در باطن دروغ و در ظاهر صداقت باشد ، اثر واقعى تمامى اينها روزى نه خيلى دور ظاهر مى‏شود هر چند كه چند صباحى امرش مشتبه و به لباس صدق و حق ملبس باشد( چون دروغ و خيانت و باطل و خلاف واقع را با زنجير هم نمى‏توان بست ، عاقبت زنجير را پاره مى‏كند و خود را نشان مى‏دهد!) اين سنتى است كه خداى تعالى در خلائق خود جارى ساخته:**« فلن تجد لسنة الله تبديلا و لن تجد لسنة الله تحويلا !»(43/فاطر)**

**پس حق نه مرگ دارد و نه اثرش متزلزل مى‏گردد ، هر چند كه صاحبان ادراك چند لحظه‏اى آن اثر را نبينند ، باطل هم به كرسى نمى‏نشيند و اثرش باقى نمى‏ماند ، هر چند كه امرش و وبالش بر افرادى مشتبه باشد .**

به آيات زير توجه فرمائيد:

**« ليحق الحق و يبطل الباطل !»(8/انفال)**

 و يكى از مصاديق به كرسى نشاندن حق همين است كه اثر حق را تثبيت كند و يكى از مصاديق ابطال باطل همين است كه فسادش را بر ملا سازد و آن لباسى كه از حق بر تن پوشيده و امر را بر مردم مشتبه ساخته ، از تنش بيرون آورد.

**« ا لم تر كيف ضرب الله مثلا كلمة طيبة، كشجرة طيبة، اصلها ثابت و فرعها فى السماء، تؤتى اكلها كل حين باذن ربها و يضرب الله الامثال للناس لعلهم يتذكرون و مثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة، اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحيوة الدنيا و فى الاخرة و يضل الله الظالمين و يفعل الله ما يشاء!» (24تا27/ابراهیم)**

بطوريكه ملاحظه مى‏كنيد در اين آيه ظالمين را مطلق آورده ، پس خدا هر ظالمى را كه بخواهد از راه باطل اثر حق را به دست آورد ، بدون اينكه راه حق را طى كند ، گمراه مى‏داند ، همچنانكه در سوره يوسف از خود آن جناب حكايت كرده كه گفت:

**« معاذ الله انه ربى، احسن مثواى انه لا يفلح الظالمون!»(23/یوسف)**

**پس ظالم نه خودش رستگار مى‏شود و نه ظلمش او را به هدفى كه احسان محسن محسن را و تقواى متقى ، متقى را به آن هدايت مى‏كند ، راه مى‏نمايد** ، به دو آيه زير كه يكى نيكوكاران و ديگرى مردم با تقوا را توصيف مى‏كند ، توجه فرمائيد:

**« و الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا و ان الله لمع المحسنين و العاقبة للتقوى!»(69/عنکبوت)**

آيات قرآنى در اين معانى بسيار زياد است ، و مضامين گوناگون دارند ، ولى آيه‏اى كه از همه جامع‏تر و بيانش كاملتر است ، آيه زير مى‏باشد كه مى‏فرمايد:

**« انزل من السماء ماء، فسالت اودية بقدرها فاحتمل السيل زبدا رابيا و مما يوقدون عليه فى النار ابتغاء حلية او متاع زبد مثله، كذلك يضرب الله الحق و الباطل، فاما الزبد فيذهب جفاء و اما ما ينفع الناس فيمكث فى الارض، كذلك يضرب الله الامثال!»(17/رعد)**

 در سابق هم اشاره كرديم كه عقل هم مؤيد اين حقيقت است ، براى اينكه اين حقيقت لازمه قانون كلى عليت و معلوليت است كه در بين اجزاى عالم جريان دارد ، و تجربه قطعى هم كه از تكرار امور حسى حاصل شده ، شاهد بر آن است و **احدى در دنيا نخواهى يافت كه در اين باره يعنى عاقبت بد امر ستمكاران( و دروغگويان و خائنان و امثال ايشان) خاطره‏اى به خاطر نداشته باشد .**

**الميزان ج : 2 ص : 531**

فصل ششم

معنای عفو و مغفرت در قرآن

# عفو و مغفرت در قرآن به چه معناست؟

**« وَ لَقَدْ صدَقَكمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسونَهُم بِإِذْنِهِ حَتى إِذَا فَشِلْتُمْ وَ تَنَزَعْتُمْ فى الأَمْرِ وَ عَصيْتُم مِّن بَعْدِ مَا أَرَاكُم مَّا تُحِبُّونَ مِنكم مَّن يُرِيدُ الدُّنْيَا وَ مِنكم مَّن يُرِيدُ الاَخِرَةَ ثُمَّ صرَفَكمْ عَنهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ وَ لَقَدْ عَفَا عَنكمْ وَ اللَّهُ ذُو فَضلٍ عَلى الْمُؤْمِنِينَ‏!»**

**« و به حقيقت، راستى و صدق وعده خدا را ( كه شما را بر دشمنان غالب مى‏گرداند،) آن گاه دريافتيد كه غلبه كرديد و به فرمان خدا كافران را به خاك هلاكت افكنديد و هميشه بر دشمن غالب بوديد تا وقتى كه در كار جنگ احد سستى كرده و اختلاف انگيختيد( برخى در سنگرى كه پيغمبر دستور داد ايستاده و گروهى از پى غنيمت رفتيد!» و نافرمانى حكم پيغمبر نموديد پس از آنكه هر چه آرزوى شما بود( از فتح و غلبه بر كفار و غنيمت بردن،) به آن رسيديد منتها برخى براى دنيا و برخى براى آخرت مى‏كوشيديد و سپس اين عمل شما را از پيشرفت و غلبه بازداشت تا شما را بيازمايد و خدا از تقصير شما ( كه نافرمانى از پيغمبر خود كرديد!) در گذشت كه خدا را با اهل ايمان عنايت و رحمت است!»**

 **( 152/ آل عمران)**

**« إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الجَمْعَانِ إِنَّمَا استزَلَّهُمُ الشيْطنُ بِبَعْضِ مَا كَسبُوا وَ لَقَدْ عَفَا اللَّهُ عَنهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ‏!»**

**« همانا آنان كه از شما در جنگ احد به جنگ پشت كردند و منهزم شدند شيطان آنها را به سبب نافرمانى و بدكرداريشان به لغزش افكند و خدا از آنها در گذشت كه خدا آمرزنده و بردبار است!»( 155/آل عمران)**

كلمه « عفو» بنا به گفته راغب به معناى قصد است، البته اين معنا معناى جامعى است كه از موارد استعمال آن به دست مى‏آيد. وقتى گفته مى‏شود:« عفاه و يا اعتفاه» يعنى قصد فلانى را كرد تا آنچه نزد او است بگيرد و وقتى گفته مى‏شود: «عفت الريح الدار!» معنايش اين است كه نسيم قصد خانه كرد و آثارش را از بين برد.

اين كه در مورد كهنه شدن خانه مى‏گويند:« عفت الدار» عنايتى لطيف در آن دارند، گویا مى‏خواهند بگويند خانه قصد آثار خودش كرد و زينت و زيبائى خودش را گرفت و از انظار ناظران پنهان ساخت!

و به اين عنايت است كه « عفو» را به خداى تعالى نسبت مى‏دهند، گویا خداى تعالى قصد بنده‏اش مى‏كند و گناهانى كه در او سراغ دارد از او مى‏گيرد و او را بى گناه مى‏سازد!

از اينجا روشن مى‏شود كه « مغفرت» - كه عبارت از پوشاندن است - به حسب اعتبار متفرع و نتيجه عفو است، چون هر چيزى اول بايد گرفته شود بعد پنهان گردد، خداى تعالى هم اول گناه بنده‏اش را مى‏گيرد و بعد مى‏پوشاند و گناه گناه‏كار را نه در نزد خودش و نه در نزد ديگران بر ملا نمى‏كند، همچنانكه فرمود:« و اعف عنا و اغفر لنا!»(286/بقره) و نيز فرمود:« و كان الله عفوا غفورا !»(9/نسا) كه اول عفو را ذكر مى‏كند، بعد مغفرت را!

و از همين جا روشن گرديد كه عفو و مغفرت هر چند كه به حسب عنايت ذهنى دو چيز مختلفند و يكى متفرع بر ديگرى است و ليكن به حسب خارج و مصداق يك چيزند و معناى آن دو اختصاصى نيست بلكه اطلاق آن دو بر غير خداى تعالى به همان معنا صحيح است، همچنانكه خداى تعالى عفو را در مورد انسانها استعمال نموده مى‏فرمايد:« الا ان يعفون او يعفو الذى بيده عقدة النكاح!»(237/بقره)

و همچنين كلمه مغفرت را استعمال نموده مى‏فرمايد:

**« قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون ايام الله !»(14/جاثیه) و نيز مى‏فرمايد:**

**« فاعف عنهم و استغفر لهم و شاورهم فى الامر ...!»(159/ال عمران)**

كه به رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ دستور مى‏دهد از افرادى كه مورد نظرند عفو كند و بر نا فرمانى آنان مؤاخذه و عتاب و سرزنش و امثال آن نكند و اينكه بر ايشان در آثارى كه گناه آنان براى شخص آن جناب دارد از خدا طلب مغفرت كند ، با اينكه آمرزش بالاخره كار خود خداى تعالى است .

و نيز اين معنا روشن شد كه معناى عفو و مغفرت منحصر در آثار تشريعى و اخروى نيست بلكه شامل آثار تكوينى و دنيائى نيز مى‏شود ، به شهادت اينكه در قرآن كريم در همين موارد استعمال شده است ، از آن جمله فرموده:« و ما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم و يعفوا عن كثير !» (30/شوری )و اين آيه بطور قطع شامل آثار و عواقب سوء دنيائى گناهان نيز هست .

و معناى آيه زير نيز نظير آن است كه مى‏فرمايد:« و الملائكة يسبحون بحمد ربهم و يستغفرون لمن فى الارض!»(5/شوری)

و همچنين كلام آدم و همسرش كه بنا به حكايت قرآن عرضه داشتند: «ربنا ظلمنا انفسنا و ان لم تغفر لنا و ترحمنا لنكونن من الخاسرين!»(23/اعراف)

 بنا بر اينكه منظور از ظلم آدم و حوا ، نافرمانى از نهى ارشادى خدا باشد نه از نهى مولويش( چون اگر منظور مخالفت از نهى مولوى باشد - كه البته نيست - آيه شريفه شاهد گفتار ما يعنى شمول دو كلمه عفو و مغفرت نسبت به آثار تكوينى و غير شرعى نخواهد بود.)

و آيات بسيارى از قرآن كريم دلالت دارد بر اينكه قرب و نزديكى به خداى تعالى و متنعم شدن به نعمت بهشت ، موقوف بر اين است كه قبلا مغفرت الهيه شامل حال آدمى بشود و آلودگى شرك و گناهان به وسيله توبه و نظير آن پاك شده باشد ، چرك و آلودگى اى كه آيه شريفه:« بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون!»(14/مطففین) و پاك شدنى كه آيه:« و من يؤمن بالله يهد قلبه!» (11/تغابن) بدان اشاره دارند .

كوتاه سخن اينكه عفو و مغفرت از قبيل بر طرف كردن مانع و ازاله منافيات است ، چون خداى تعالى ايمان و خانه آخرت را حيات ، و آثار ايمان و افعال دارنده آن را و سيره اهل آخرت در زندگى دنيا را نور خوانده و فرموده است:

**« ا و من كان ميتا فاحييناه و جعلنا له نورا يمشى به فى الناس كمن مثله فى الظلمات ليس بخارج منها ؟ »(122/انعام)**

**و اصلا زندگى واقعى را دار آخرت دانسته ، و فرموده:**

**« و ان الدار الاخرة لهى الحيوان!»(64/عنکبوت)**

پس شرك مرگ و معصيت ظلمت است ، همچنان كه باز در جاى ديگر فرموده:

**« او كظلمات فى بحر لجى يغشيه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض اذا اخرج يده لم يكد يريها و من لم يجعل الله له نورا فما له من نور !»(40/نور)**

پس مغفرت در حقيقت از بين بردن مرگ و ظلمت است و معلوم است كه مرگ بوسيله حيات و نور از بين مى‏رود و حيات هم عبارت است از ايمان و نور عبارت است از رحمت الهيه .

**پس كافر حيات و نور ندارد و مؤمن آمرزيده، هم حيات دارد و هم نور و مؤمنى كه هنوز گناهانى با خود دارد زنده است و ليكن نورش به حد كمال نرسيده، با آمرزش الهى است كه به آن حد مى‏رسد،** چون خداى تعالى فرموده:

**« نورهم يسعى بين ايديهم و بايمانهم يقولون ربنا اتمم لنا نورنا و اغفر لنا !» (8/تحریم)**

پس ، از همه مطالب گذشته اين معنا روشن شد كه مصداق عفو و مغفرت وقتى در امور تكوينى به خداى تعالى نسبت داده شود ، معنايش بر طرف كردن مانع به وسيله ايراد سبب است و در امور تشريعى به معناى ازاله سببى است كه نمى‏گذارد ارفاق و رحم مولا در مورد سعادت و شقاوت شامل حال بنده او شود ، عفو و مغفرت آن مانع را بر مى‏دارد و در نتيجه بنده داراى سعادت مى‏شود .

**الميزان ج : 4 ص : 78**

فصل هفتم

معنای انتقام خدا

# گفتارى در معناى انتقام خدا

**« فَلا تحْسبنَّ اللَّهَ مخْلِف وَعْدِهِ رُسلَهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ‏!»**

**« مپندار كه خدا از وعده خويش با پيغمبران تخلف كند، زيرا خدا نيرومند و انتقام‏گير است!»(47/ابراهیم)**

انتقام به معناى عقوبت است ، ليكن نه هر عقوبت بلكه عقوبت مخصوصى و آن اين است كه دشمن را به همان مقدار كه تو را آزار رسانده و يا بيش از آن آزار برسانى ، كه شرع اسلام بيش از آن را ممنوع نموده و فرموده:

**« فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم و اتقوا الله!»(194/بقره)**

مساله انتقام يك اصل حياتى است كه همواره در ميان انسانها معمول بوده و حتى از پاره‏اى حيوانات نيز حركاتى ديده شده كه بى شباهت به انتقام نيست .

و به هر حال غرضى كه آدمى را وادار به انتقام مى‏كند هميشه يك چيز نيست ، بلكه در انتقامهاى فردى غالبا رضايت خاطر و دق دل گرفتن است .

وقتى كسى چيزى را از انسان سلب مى‏كند و يا شرى به او مى‏رساند در دل ، آزارى احساس مى‏كند كه جز با تلافى خاموش نمى‏شود .

پس در انتقامهاى فردى انگيزه آدمى احساس رنج باطنى است ، نه عقل، چون بسيارى از انتقام‏هاى فردى هست كه عقل آن را تجويز مى‏كند و بسيارى هست كه آن را تجويز نمى‏كند .

بخلاف انتقام اجتماعى كه همان قصاص و انواع مؤاخذه‏ها است، چون تا آنجايى كه ما از سنن اجتماعى و قوانين موجود در ميان اجتماعات بشرى - چه اجتماعات پيشرفته و چه عقب افتاده - بدست آورده‏ايم ، غالبا انگيزه انتقام ، غايت فكرى و عقلائى است و منظور از آن حفظ نظام اجتماعى از خطر اختلال و جلوگيرى از هرج و مرج است ، چون اگر اصل انتقام يك اصل قانونى و مشروع نبود و اجتماعات بشرى آن را به موقع اجرا در نمى‏آوردند و مجرم و جانى را در برابر جرم و جنايتش مؤاخذه نمى‏كردند ، امنيت عمومى در خطر مى‏افتاد و آرامش و سلامتى از ميان اجتماع رخت بر مى‏بست .

بنا بر اين مى‏توان اين قسم انتقام را يك حقى از حقوق اجتماع بشمار آورد ، گو اينكه در پاره‏اى از موارد اين قسم انتقام با قسم اول جمع شده ، مجرم حقى را از فرد تضييع نموده و به طرف ظلمى كرده كه مؤاخذه قانونى هم دارد ، كه چه بسا در بسيارى از اين موارد حق اجتماع را استيفاء مى‏كنند و لو اينكه حق فرد به دست صاحبش پايمال شود ، يعنى خود مظلوم از حق خودش صرفنظر كند و ظالم را عفو نمايد .

آرى ، در اين گونه موارد اجتماع از حق خود صرفنظر نمى‏كند .

پس از آنچه گذشت ، اين معنا روشن گرديد كه **يك قسم انتقام آن انتقامى است كه بر اساس احساس درونى صورت مى‏گيرد و آن انتقام فردى است كه غرض از آن تنها رضايت خاطر است .**

**و قسم ديگر انتقام ، انتقامى است كه بر اساس عقل انجام مى‏پذيرد و آن انتقام اجتماعى است كه غرض از آن ، حفظ نظام و احقاق حق مجتمع است .**

و اگر خواستى اين طور تعبير كن كه : **يك قسم انتقام ، حق فرد فرد اجتماع است و قسم ديگر حق قانون و سنت است ،** زيرا قانون كه مسؤول تعديل زندگى مردم است خود مانند يك فرد ، سلامتى و مرض دارد و سلامتى و استقامتش اقتضاء مى‏كند كه مجرم متخلف را كيفر كند و همانطور كه او سلامتى و آرامش و استقامت قانون را سلب نموده ، به همان مقدار قانون نيز تلافى نموده ، از او سلب آسايش مى‏كند .

حال كه اين معنا روشن شد به آسانى مى‏توان فهميد كه هر جا در قرآن كريم و سنت ، انتقام به خدا نسبت داده شده منظور از آن ، انتقامى است كه حقى از حقوق دين الهى و شريعت آسمانى ( ضايع شده) باشد و به عبارت ديگر : انتقامهايى به خدا نسبت داده شده كه حقى از حقوق مجتمع اسلامى( ضايع شده) باشد ، هر چند كه در پاره‏اى موارد حق فرد را هم تامين مى‏كند ، مانند مواردى كه شريعت و قانون دين ، داد مظلوم را از ظالم مى‏ستاند كه در اين موارد ، انتقام هم حق فرد است و هم حق اجتماع .

پس كاملا روشن گرديد كه در اين گونه موارد نبايد توهم كرد كه مقصود خدا از انتقام ، رضايت خاطر است ، چون ساحت او مقدس و مقامش عزيزتر از اين است كه از ناحيه جرم مجرمين و معصيت گنهكاران متضرر شود و از اطاعت مطيعين منتفع گردد.

پس با توضيح فوق ، سقوط و ابطال اين اشكال ظاهر مى‏شود كه : انتقام همواره به منظور رضايت خاطر و دق دل گرفتن است ؟ چون وقتى مى‏دانيم كه خداوند از هيچ عملى از اعمال خوب و بد بندگانش منتفع و متضرر نمى‏شود ، ديگر نمى‏توانيم نسبت انتقام به او بدهيم ، همچنانكه نمى‏توانيم عذاب خالد و ابدى را با حفظ اعتقاد به غير متناهى بودن رحمتش توجيه كنيم .

و چطور توجيه كنيم با اينكه انسان‏هاى رحمدل را مى‏بينيم كه به مجرم خود كه از روى نادانى او را مخالفت نموده است ، رحم نموده ، از عذابش صرفنظر مى‏كنند ، با اينكه رحمت انسان‏هاى رحمدل متناهى است و اين خود خداى تعالى است كه در مقام توصيف انسان كه يكى از مخلوقات اوست و به وضع او كمال آگاهى را دارد مى‏فرمايد: « انه كان ظلوما جهولا!» (72/احزاب) و وجه سقوطش اين است كه اين اشكال در حقيقت خلط ميان انتقام فردى و اجتماعى است و انتقامى كه براى خدا اثبات مى‏كنيم انتقام اجتماعى است ، نه فردى ، تا مستلزم تشفى قلب باشد ، همچنانكه اشكالش در باره رحمت خدا خلط ميان رحمت قلبى و نفسانى است ، با رحمت عقلى كه عبارتست از تتميم ناقص و تكميل كمبود افرادى كه استعداد آن را دارند .

و لذا مى‏بينيم عذاب خلق ، همواره در باره جرمهايى است كه استعداد رحمت و امكان افاضه را از بين مى‏برد ، همچنانكه فرموده است: **« بلى من كسب سيئة و احاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون!»(81/بقره)**

در اين جا نكته‏اى است كه تذكرش لازم است و آن اينست : معنايى كه ما براى انتقام منسوب به خداى تعالى كرديم معنايى است كه بر مسلك مجازات و ثواب و عقاب تمام مى‏شود و اما اگر زندگى آخرت را نتيجه اعمال دنيا بدانيم ، برگشت معناى انتقام الهى به تجسم صورتهاى زشت و ناراحت كننده از ملكات زشتى است كه در دنيا در اثر تكرار گناهان در آدمى پديد آمده است .

**ساده‏تر اينكه عقاب و همچنين ثوابهاى آخرت بنا بر نظريه دوم عبارت مى‏شود از همان ملكات فاضله و يا ملكات زشتى كه در اثر تكرار نيكى‏ها و بدى‏ها در نفس آدمى صورت مى‏بندد .**

همين صورتها در آخرت شكل عذاب و ثواب به خود مى‏گيرد( و همين معنا عبارت مى‏شود از انتقام الهى!) و ما در جلد اول المیزان در ذيل آيه:« ان الله لا يستحيى ان يضرب مثلا ما ...!»(26/بقره) پيرامون جزاى اعمال راجع به اين مطلب بحث كرده ايم .

**الميزان ج : 12 ص : 125**

فصل هشتم

مفهوم عصمت

**مقدمه تفسیری بر :**

# مفهوم عصمت از نظر قرآن

**« وَ لَوْ لا فَضلُ اللَّهِ عَلَيْك وَ رَحْمَتُهُ لهَمَّت طائفَةٌ مِّنْهُمْ أَن يُضِلُّوك وَ مَا يُضِلُّونَ إِلا أَنفُسهُمْ وَ مَا يَضرُّونَك مِن شىْ‏ءٍ وَ أَنزَلَ اللَّهُ عَلَيْك الْكِتَب وَ الحِكْمَةَ وَ عَلَّمَك مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَ كانَ فَضلُ اللَّهِ عَلَيْك عَظِيماً !»**

**« و اگر فضل خدا و رحمتش از تو دستگيرى نمى‏كرد چيزى نمانده بود كه طايفه‏اى از كفار تو را گمراه كنند هر چند كه جز خودشان را گمراه نمى‏كنند و خردلى به تو ضرر نمى‏زنند چون خدا كتاب و حكمت بر تو نازل كرده و چيزهائى به تو آموخته كه نه مى‏دانستى و نه مى‏توانستى بدانى و فضل خدا بر تو بزرگ بود!»(113/نساء)**

 جملة« و ما يضلون الا انفسهم و ما يضرونك من شى‏ء...!» مى‏فهماند علت اينكه مردم نمى‏توانند رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم را گمراه كنند و يا ضررى به آن جناب برسانند همين انزال كتاب و تعليم حكمت است كه ملاك در عصمت آن حضرت است.

**الميزان ج : 5 ص : 109**

**گفتارى پيرامون:**

# معناى عصمت

از ظاهر اين آيه بر مى‏آيد، آن چيزى كه عصمت به وسيله آن تحقق مى‏يابد و شخص معصوم به وسيله آن معصوم مى‏شود نوعى از علم است .

علمى است كه نمى‏گذارد صاحبش مرتكب معصيت و خطا گردد . به عبارتى ديگر علمى است كه مانع از ضلالت مى‏شود .

همچنانكه( در جاى خود مسلم شده،) كه ساير اخلاق پسنديده از قبيل شجاعت و عفت و سخاء نيز هر كدامش صورتى است علمى كه در نفس صاحبش راسخ شده و باعث مى‏شود آثار آن بروز كند و مانع مى‏شود از اينكه صاحبش متصف به ضد آن صفات گردد، مثلا آثار جبن و تهور و خمود و شره و بخل و تبذير از او بروز كند .

در اينجا اين سؤال پيش مى‏آيد كه اگر علم نافع و حكمت بالغه باعث مى‏شود كه صاحبش از وقوع در مهلكه‏ها و رذايل ، مصون و از آلوده شدن به پليديهاى معاصى محفوظ باشد ، بايد همه علما اين چنين معصوم باشند و حال آنكه اينطور نيستند .

در پاسخ مى‏گوئيم : بله ، علم نافع و حكمت بالغه چنين اثرى دارد ، همچنانكه در بين رجال علم و حكمت و فضلاى از اهل تقوا و دين مشاهده مى‏كنيم، و ليكن اين سببيت مانند ساير اسبابى كه موجود در اين عالم مادى و طبيعى دست در كارند سبب غالبى است نه دائمى .

به شهادت اينكه هيچ دارنده كمالى را نمى‏بينى كه كمال او بطور دائم او را از نواقص حفظ كند و هيچگاه تخلف نكند بلكه هر قدر هم آن كمال قوى باشد جلوگيرى‏اش از نقص غالبى است نه دائمى و اين خود سنتى است جارى در همه اسبابى كه مى‏بينيم دست در كارند .

و علت اين دائمى نبودن اثر اين است كه قواى شعورى مختلفى كه در انسان هست ، بعضى باعث مى‏شوند آدمى از حكم بعضى ديگر غفلت كند و يا حد اقل توجهش به آن ضعيف گردد .

مثلا كسى كه داراى ملكه تقوا است ما دام كه به فضيلت تقواى خود توجه دارد هرگز به شهوات ناپسند و حرام ميل نمى‏كند ، بلكه به مقتضاى تقواى خود رفتار مى‏كند اما گاه مى‏شود كه آتش شهوت آنچنان شعله‏ور مى‏شود و هواى نفس آنقدر تحت جاذبه شهوت قرار مى‏گيرد كه چه بسا مانع آن مى‏شود كه آن شخص متوجه فضيلت تقواى خود شود و يا حد اقل توجه و شعورش نسبت به تقوايش ضعيف مى‏شود و معلوم است كه در چنين فرضى بدون درنگ عملى كه نبايد انجام دهد ، مى‏دهد و ننگ شره و شهوت‏رانى را بخود مى‏خرد .

ساير اسباب شعورى كه در انسان هست نيز همين حكم را دارند و اگر اين غفلت نبود و سبب سببيت خود را از دست نمى‏داد ، آدمى هرگز از حكم هيچيك از اين اسباب منحرف نمى‏شد و هيچ چيزى از تاثير آن سبب جلوگير نمى‏شد .

پس هر چه تخلف مى‏بينيم ريشه و علتش برخورد و نبرد اسباب با يكديگرند و غالب شدن يك سبب بر سبب ديگر است .

از اينجا روشن مى‏شود كه **آن نيروئى كه نامش نيروى عصمت است ، يك سبب علمى و معمولى نيست بلكه سببى است علمى و شعورى كه به هيچ وجه مغلوب هيچ سبب ديگر نمى‏شود** و اگر از اين قبيل سبب‏هاى شعورى معمولى بود بطور يقين تخلف در آن راه مى‏يافت و احيانا بى اثر مى‏شد .

پس معلوم مى‏شود اين علم از غير سنخ ساير علوم و ادراكات متعارفه است كه از راه اكتساب و تعلم عايد مى‏شود .

و در آيه مورد بحث مى‏بينيم كه خداى تعالى در خطابش به شخص رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم مى‏فرمايد:

**« و انزل عليك الكتاب و الحكمة و علمك ما لم تكن تعلم!»(113/نسا)**

**« كتاب و حكمت بر تو نازل كرد ، و علمى به تو تعليم داد كه خودت از راه اكتساب هرگز آن را نمى‏آموختى!»**

و گو اينكه معناى اين جمله را بدان جهت كه خطابى است خاص ، آنطور كه بايد نمى‏فهميم زيرا ما انسانهاى معمولى آن ذوقى كه حقيقت اين علم را درك بكند نداريم و ليكن اينقدر هست كه از ساير كلمات خداى تعالى در اين باب تا حدودى مطلب براى ما روشن مى‏شود ، مانند آيه:

« قل من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك!»(97/بقره) و آيه شريفه:

« نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربى مبين!»

(193تا195/شعرا)

از اين آيات مى‏فهميم كه نازل كردن هر چه بوده از سنخ علم بوده ، چون محل نزول آن قلب شريف آن جناب بوده و از جهتى ديگر معلوم مى‏شود كه اين انزال از قبيل وحى و تكليم بوده ، چون در جاى ديگر در باره نوح و ابراهيم و موسى و عيسى عليهم السلام فرموده:

« شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا و الذى اوحينا اليك و ما وصينا به ابراهيم و موسى و عيسى!»(13/شوری)

و نيز فرموده:« انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح و النبيين من بعده!»(163/نسا)

و نيز فرموده:« ان اتبع الا ما يوحى الى...!» (50/انعام)

و نيز فرموده:« انما اتبع ما يوحى الى ...!»(203/اعراف)

 از اين آيات مختلف استفاده مى‏شود كه مراد از انزال همان وحى است و وحى كتاب و حكمت خود نوعى تعليم الهى است كه خداى تعالى پيامبرش را به آن اختصاص داده .

چيزى كه هست از آيه مورد بحث كه مى‏فرمايد:« و خدا كتاب و حكمت بر تو نازل كرد و علمى به تو تعليم داد كه هرگز از راه اكتساب به دست نمى‏آوردى!» استفاده مى‏شود كه اين تعليم الهى تنها وحى كتاب و حكمت نيست چون مورد آيه شريفه ، داورى رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم در حوادثى است كه پيش آمده ، و آن جناب براى رفع اختلاف از رأى خاص به خود استفاده فرموده ، و معلوم است كه اين علم ، يعنى رأى و نظريه خاص آن جناب غير علم كتاب و حكمت است ، هر چند كه متوقف بر آن دو نيز هست .

از اينجا روشن مى‏شود كه مراد از انزال و تعليم در جمله:« و انزل الله عليك الكتاب و الحكمة و علمك ما لم تكن تعلم!» (113/نسا) دو نوع علم است : يكى علمى كه به وسيله وحى و با نزول جبرئيل امين تعليم آن جناب داده مى‏شده و دوم به وسيله نوعى القاء در قلب و الهام خفى الهى و بدون نازل شدن فرشته وحى تعليمش داده مى‏شده و اين دو نوع بودن تعليم رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ چيزى است كه روايات وارده در علم النبى صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ آن را تاييد مى‏كند .

و بنا بر اين پس مراد از جمله:« و علمك ما لم تكن تعلم!»(113/نسا) اين است كه خداى تعالى نوعى علم به تو داد كه اگر نمى‏داد ، اسباب عادى كه در تعلم هر انسانى دست در كارند و علوم عادى را به انسانها تعليم مى‏دهند در به دست آوردن آن علم برايت كافى نبود .

در نتيجه از همه مطالبى كه گذشت معلوم شد اين موهبت الهيه كه ما آن را به نام نيروى عصمت مى‏ناميم خود نوعى از علم و شعور است كه با ساير انواع علوم مغايرت دارد. ساير علوم همانطور كه گفتيم گاهى مغلوب ساير قواى شعورى واقع گشته و در كورانها مورد غفلت قرار مى‏گيرند ولى اين علم هميشه بر ساير قوا غالب و قاهر است و همه را به خدمت خود در مى‏آورد .

و به همين جهت است كه صاحبش را از كل ضلالت‏ها و خطاها حفظ مى‏كند.

در روايات نيز آمده كه رسول خدا و امام صلوات الله عليهم اجمعين روحى داشته‏اند به نام روح القدس كه آنان را تشديد مى‏كرده و از معصيت و خطا حفظ مى‏نموده و اين همان روحى است كه در آيه شريفه زير بدان اشاره نموده مى‏فرمايد:

**« كذلك اوحينا اليك روحا من امرنا ما كنت تدرى ما الكتاب و لا الايمان و لكن جعلناه نورا نهدى به من نشاء من عبادنا !» (52/شوری)**

 البته اين وقتى است كه ما ظاهر و تنزيل آيه را در نظر بگيريم و كارى به تاويل آن نداشته باشيم و ظاهرش همين است كه خداى تعالى كلمه روح را به عنوان معلم و هادى بر پيامبرش القا فرموده و نظير آن آيه شريفه، آيه زير است كه مى‏فرمايد:

**« و جعلناهم ائمة يهدون بامرنا و اوحينا اليهم فعل الخيرات و اقام الصلوة و ايتاء الزكوة و كانوا لنا عابدين!» (73/انبیا)**

البته اين استشهاد بر اساس بيانى است كه ما در تفسير اين آيه داريم و در تفسیر سوره انبيا در المیزان آمده است. اجمال آن اين است كه روح نامبرده پيامبر و امام را به فعل خيرات و بندگى خداى سبحان تشديد مى‏كند .

و نيز از آنچه گذشت روشن گرديد كه مراد از كتاب در جمله:« و انزل الله عليك الكتاب و الحكمة و علمك ما لم تكن تعلم!»(113/نسا) همان وحيى است كه براى رفع اختلاف‏هاى مردم مى‏شود ، همان اختلافى كه آيه شريفه زير بدان اشاره نموده و فرموده:« كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين و منذرين و انزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه...!» (213/بقره)كه بيان و تفسير آن در جلد اول المیزان آمده است .

و مراد از حكمت در آيه مورد بحث ساير معارف الهيه‏اى است كه به وسيله وحى نازل شده ، در وضع زندگى دنيا و آخرت انسانها سودمند است و مراد از اينكه فرمود:« و علمك ما لم تكن تعلم!» غير معارف كليه و عامه‏اى است كه در كتاب و حكمت است.

**الميزان ج : 5 ص : 125**

فصل نهم

مفهوم برکت و مبارک در قرآن

**گفتارى پيرامون معناى**

# بركت و مبارک از نظر قرآن

**« وَ هَذَا كِتَبٌ أَنزَلْنَهُ مُبَارَكٌ ...!»**

**« و اين كتابي است كه ما آنرا نازل كرده‏ايم هم مبارك است و هم تصديق كننده كتابهاى پيشين تا ام القرى( مكه) را با هر كه اطراف آن هست بيم دهى و كسانى كه به دنياى ديگر ايمان دارند به آن بگروند و نمازهاى خويش را مواظبت كنند!»**

 **( 92/انعام)**

راغب در مفردات مى‏گويد: اصل كلمه بركت به معناى سينه شتر است ، و ليكن در غير اين معنا نيز استعمال مى‏شود، از آن جمله مى‏گويند: فلانى داراى بركت است.

و چون اين معنا مستلزم يك نحو قرار گرفتن و ثابت شدن است لذا كلمه مزبور را در ثبوت كه لازمه معناى اصلى است نيز استعمال كرده اند.

بركت ثبوت خير خداوندى است در چيزى و اگر فرموده:

« لفتحنا عليهم بركات من السماء و الارض!»(96/اعراف)

براى اين بوده كه خيرات در زمين و آسمان قرار گرفته ، همچنانكه آب در بركه جاى مى‏گيرد.

« مبارك» چيزى است كه اين خیر در آن باشد و به همين معنا است آيه:

« هذا ذكر مبارك انزلناه!»(50/انبیا)

سپس مى‏گويد: از آنجايى كه خيرات الهى از مقام ربوبيتش بطور نامحسوس صادر مى‏شود و مقدار و عدد آن هم قابل شمردن نيست، لذا به هر چيزى كه داراى زياده غير محسوسى است مى‏گويند: اين چيز مبارك و داراى بركت است!

روايتى هم كه مى‏گويد هيچ مالى از صدقه دادن كم نمى‏شود! مقصودش همين نقصان غير محسوس است نه كاهش مخصوص كه بعضى از زيانكاران پنداشته و در رد آن گفته‏اند: ما ترازو مى‏گذاريم و از فلان مال ، مقدارى صدقه داده سپس آنرا بار ديگر مى‏سنجيم و مى‏بينيم كه به مقدار صدقه كم شده است .

راغب سپس اضافه كرده است كه: مراد از تبارك الله اختصاص خداوند است به خيرات. پس بنا بر اين ، بركت به معناى خيرى است كه در چيزى مستقر گشته و لازمه آن شده باشد ، مانند بركت در نسل كه به معناى فراوانى اعقاب يا بقاى نام و دودمان است و بركت در غذا كه به معناى سير كردن مردم بيشترى است و بركت در وقت كه به معناى گنجايش داشتن براى انجام كارى است كه آن مقدار وقت معمولا گنجايش انجام چنان كارى را ندارد .

چيزى كه هست از آنجا كه غرض از دين تنها و تنها سعادت معنوى و يا حسى منتهى به معنوى است ، لذا **مقصود از بركت در لسان دين آن چيزى است كه در آن خير معنوى و يا مادى منتهى به معنوى باشد** ، مانند آن دعايى كه ملائكه در حق ابراهيم عليه‏السلام‏ كرده و گفتند:

« رحمة الله و بركاته عليكم اهل البيت!»(73/هود)

كه مراد از آن ، بركت معنوى مانند دين و قرب خدا و ساير خيرات گوناگون معنوى ، و نيز بركت حسى مانند مال و كثرت و بقاى نسل و دودمان و ساير خيرات مادى است كه برگشت آن به معنويات مى‏باشد .

بنا بر آنچه گفته شد، معناى بركت مانند امور نسبى به اختلاف اغراض مختلف مى‏شود ، چون خيريت هر چيزى به حسب آن غرضى است كه متعلق به آن مى‏شود ، مثلا طعامى كه انسان مى‏خورد بعضى غرضشان از خوردن آن سير شدن است و بعضى غرضشان از خوردن آن تنها حفظ سلامت است ، چون غذاى مورد نظرشان را در ميان همه غذاها نسبت به مزاج خود سالم‏تر تشخيص داده ، بعضى ديگر غذائى را كه مى‏خورند منظورشان استشفاء به آن و بهبودى كسالتى است كه دارند ، بعضى ديگر نظرشان از فلان غذا تحصيل نورانيتى است در باطن كه بدان وسيله بهتر بتوانند خداى را عبادت كنند ، پس وقتى عمل واحدى چند جور غرض متعلق به آن مى‏شود بركت در آن نيز معنايش مختلف مى‏گردد ، ولى جامع همه آن معانى اين است كه خداوند خير منظور را با تسبيب اسباب و رفع موانع در آن غذا قرار داده و در نتيجه غرض از آن حاصل گردد .

پس نبايد پنداشت كه نزول بركت الهى بر چيزى منافات با عمل ساير عوامل دارد ، زيرا همانطورى كه در ابحاث قبلى گذرانديم معناى اينكه خداوند اراده كرده كه فلان چيز داراى بركت و خير كثير باشد ، اين نيست كه اثر اسباب و علل مقتضى را ابطال كند ، براى اينكه اراده خداوند سببى است در طول ساير علل و اسباب نه در عرض آن ، مثلا اگر مى‏گوييم: خداوند فلان طعام را بركت داده معنايش اين نيست كه علل و اسبابى را كه در آن طعام و در مزاج خورنده آن است همه را ابطال كرده و اثر شفا و يا نورانيت را از پيش خود در آن قرار داده ، بلكه معنايش اين است كه اسباب مختلفى را كه در اين ميان است طورى رديف كرده و ترتيب داده كه همان اسباب نتيجه مطلوب را از خوردن آن غذا به دست مى‏دهند و يا باعث مى‏شود كه فلان مال ضايع نمى‏گردد و يا دزد آن را به سرقت نمى‏برد - دقت فرمائيد!

لفظ بركت از الفاظى است كه در لسان دين بسيار استعمال شده است ، از آنجمله در آيات قرآنى و همچنين در موارد بسيارى در اخبار و احاديث و نيز در تورات و انجيل در مواردى كه عطيه‏هاى الهى را به انبيا و همچنين عطيه كهنه را به ديگران نقل مى‏كند اين لغت بسيار به كار رفته ، بلكه در تورات بركت را مانند سنتى جارى گرفته است .

از آنچه گذشت بطلان رأى منكرين بركت به خوبى روشن گرديد ، ادعاى آنان - بطورى كه قبلا از راغب نقل كرديم - اين بود كه اثرى كه اسباب طبيعى در اشياء باقى مى‏گذارد جايى براى اثر كردن هيچ سبب ديگر نمى‏گذارد و خلاصه چيزى به نام بركت و يا به هر اسم ديگرى نيست كه اثر اسباب طبيعى را در اشيا باطل كرده و خود در آن اثر كند .

غافل از اينكه **سببيت خداى تعالى و بركت او در طول ساير اسباب است نه در عرض آن تا كار تاثير آن به مزاحمت با ساير اسباب و ابطال آثار آنها بكشد .**

**الميزان ج : 7 ص : 389**

فصل دهم

معنای زینت های الهی

# معناى اخراج زينت های خدائی

# و طيبات رزق

**« قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتى أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ الطيِّبَتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا فى الْحَيَوةِ الدُّنْيَا خَالِصةً يَوْمَ الْقِيَمَةِ كَذَلِك نُفَصلُ الاَيَتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ‏!»**

**« بگو: چه كسى زينت خدا را كه براى بندگان خود بيرون آورده و روزى‏هاى پاكيزه را، حرام كرده؟ بگو: آن در قيامت مخصوص كسانى است كه در دنيا ايمان آوردند! اين چنين آيات را براى مردمى كه بدانند تفصيل مى‏دهيم!» ( 32/اعراف)**

اخراج زينت استعاره‏اى است تخييلى و كنايه است از اظهار آن، اين خداى سبحان است كه به الهام و هدايت خود انسان را از راه فطرت ملهم كرده تا انواع و اقسام زينت‏هايى كه مورد پسند جامعه او و باعث مجذوب شدن دلها به سوى او است ايجاد نموده به اين وسيله نفرت و تنفر مردم را از خود دور سازد .

پس گر چه به حسب ظاهر به وجود آوردن زينت‏ها و ساير حوائج زندگى كار خود انسان است و ليكن از آنجايى كه به الهام خداوند بوده در حقيقت او ايجادش كرده و آن را از پنهانى به عرصه بروز و ظهور در آورده ، چون مى‏دانسته كه اين نوع موجود محتاج به زينت است .

آرى ، اگر انسان در دنيا بطور انفرادى زندگى مى‏كرد هرگز محتاج به زينتى كه خود را با آن بيارايد نمى‏شد ، بلكه اصلا بخاطرش هم خطور نمى‏كرد كه چنين چيزى لازم است و ليكن از آنجايى كه زندگيش جز بطور اجتماع ممكن نيست و زندگى اجتماعى هم قهرا محتاج به اراده و كراهت ، حب و بغض ، رضا و سخط و امثال آن است ، از اين جهت خواه ناخواه به قيافه و شكل‏هايى بر مى‏خورد كه يكى را دوست مى‏دارد و از يكى بدش مى‏آيد ، لذا معلم غيبى از ماوراى فطرتش به او الهام كرده تا به اصلاح مفاسد خود بپردازد و معايب خود را بر طرف ساخته خود را زينت دهد و شايد همين نكته باعث شده كه از انسان به لفظ« عباده» كه صيغه جمع است تعبير بفرمايد .

و اين زينت از مهم‏ترين امورى است كه اجتماع بشرى بر آن اعتماد مى‏كند و از آداب راسخى است كه به موازات ترقى و تنزل ، مدنيت انسان ترقى و تنزل مى‏نمايد و از لوازمى است كه هيچ وقت از هيچ جامعه‏اى منفك نمى‏گردد ، به طورى كه فرض نبودن آن در يك جامعه مساوى با فرض انعدام و متلاشى شدن اجزاى آن جامعه است .

آرى ، معناى انهدام جامعه جز از بين رفتن حسن و قبح ، حب و بغض ، اراده و كراهت و امثال آن نيست ، وقتى در بين افراد يك جامعه اينگونه امور حكمفرما نباشد ديگر مصداقى براى اجتماع باقى نمى‏ماند - دقت بفرماييد!

طيب به معناى چيزى است كه ملايم با طبع باشد و در اينجا عبارت است از انواع مختلف غذاهايى كه انسان با آن ارتزاق مى‏كند .

و يا عبارت است از مطلق چيزهايى كه آدمى در زندگى و بقاى خود از آنها استمداد مى‏جويد ، مانند مسكن ، همسر و ... براى تشخيص اينكه كداميك از افراد اين انواع طيب و مطابق با ميل و شهوت او و سازگار با وضع ساختمانى او است ، خداوند او را مجهز به حواسى كرده كه با آن مى‏تواند سازگار آن را از ناسازگارش تميز دهد .

اين مساله كه زندگى صحيح و سعيد آدمى مبتنى بر رزق طيب است احتياج به گفتن ندارد و ناگفته پيدا است كه انسان وقتى در زندگى خود به سعادت مطلوبش نائل مى‏شود كه وسيله ارتزاقش چيزهايى باشد كه با طبيعت قوا و جهازاتش سازگار بوده و با بقاى تركيب خاصى كه آن جهازات دارد مساعد باشد ، چون انسان به هيچ جهازى مجهز نشده مگر اينكه زندگيش موقوف و منوط بر آن است .

بنا بر اين ، اگر در موردى ، حاجت خود را با چيزى كه با طبعش سازگار نيست برآورده سازد نقصى به خود وارد آورده و مجبور است آن نقص را به وسيله ساير قواى خود تتميم و جبران نمايد .

مثلا گرسنه‏اى كه احتياج به غذا را به صورتى غير صحيح بر طرف مى‏سازد و بيش از اندازه لازم غذا مى‏خورد نقصى به جهاز هاضمه خود وارد مى‏آورد و مجبور مى‏شود به وسيله دوا و اتخاذ رژيم ، جهاز هاضمه و غدد ترشحى آن را اصلاح نمايد و وقتى اين عمل را چند بار تكرار كرد دواهاى مزبور از اثر و خاصيت مى‏افتد و انسان براى هميشه عليل شده از انجام كارهاى حياتى‏اش كه اهم آن فكر سالم و آزاد است باز مى‏ماند ، و همچنين ساير حوائج زندگى .

علاوه بر اينكه تعدى از اين سنت انسان را به چيز ديگرى تبديل مى‏كند و به صورت موجودى در مى‏آورد كه نه عالم براى مثل او آفريده شده و نه امثال او براى عالم خلق شده‏اند .

آرى ، انسانى كه يكسره خود را به دست شهوات بسپارد و بكوشد كه تا آخرين مرحله امكان و قدرت از لذائذ حيوانى و شكم و شهوت و امثال آن تمتع ببرد انسانى است كه مى‏خواهد در ظرفى زندگى كند كه عالم هستى برايش معين نكرده و به راهى رود كه فطرت برايش تعيين ننموده است .

خداى سبحان در اين آيه شريفه زينت‏هايى را سراغ مى‏دهد كه براى بندگانش ايجاد نموده و آنان را فطرتا به وجود آن زينت‏ها و به استعمال و استفاده از آنها ملهم كرده و معلوم است كه فطرت الهام نمى‏كند مگر به چيزهايى كه وجود و بقاى انسان منوط و محتاج به آن است .

در وضوح اين امر همين بس كه هيچ دليلى بر مباح بودن چيزى بهتر از احتياج به آن نيست ، زيرا احتياج به حسب وجود و طبيعت خاص انسانى خود دليل است بر اينكه خداى تعالى انسان را طورى آفريده كه به آن چيز محتاج باشد .

و به عبارت ديگر با تعبيه قوا و ادوات انسان رابطه‏اى بين او و بين آن چيزها برقرار كرده كه خواه ناخواه ، در صدد تحصيل آنها بر مى‏آيد .

ذكر طيبات از رزق و عطف آن بر زينت و قرار داشتن اين عطف در سياق استفهام انكارى اين معنا را مى‏رساند كه اولا رزق طيب داراى اقسامى است و ثانيا زينت خدا و رزق طيب را هم شرع اباحه كرده و هم عقل و هم فطرت و ثالثا اين اباحه وقتى است كه استفاده از آن از حد اعتدال تجاوز نكند و گر نه جامعه را تهديد به انحطاط نموده شكافى در بنيان آن ايجاد مى‏كند كه مايه انعدام آن است .

آرى ، كمتر فسادى در عالم ظاهر مى‏شود و كمتر جنگ خونينى است كه نسل‏ها را قطع و آبادى‏ها را ويران سازد و منشا آن اسراف و افراط در استفاده از زينت و رزق نبوده باشد ، چون انسان طبعا اينطور است كه وقتى از جاده اعتدال بيرون شد و پا از مرز خود بيرون گذاشت كمتر مى‏تواند خود را كنترل كند و به يك حد معينى اكتفا نمايد ، بلكه مانند تيرى كه از كمان بيرون شود تا آخرين حد قدرتش جلو مى‏رود و چون چنين است سزاوار است كه همه وقت و در همه امور در زير تازيانه تربيت كنترل شود و به ساده‏ترين بيانى كه عقل خود او آن را بپسندد پند و اندرز داده شود .

امر پروردگار به ضروريات زندگى از قبيل لباس پوشيدن و خود را آراستن از همين باب است كه مى‏خواهد تربيتش حتى در اينگونه امور ساده و پيش پا افتاده رعايت شده باشد ، پس كسى نگويد امر به پوشيدن لباس و تنظيف و آرايش چه معنا دارد .

صاحب تفسير المنار جواب ديگرى از اين حرف داده - و چه نيكو گفته است : اين حرف را كسانى مى‏زنند كه از تاريخ امم و سرگذشت ملل گذشته بى‏خبرند و گر نه آن را سطحى و ساده تلقى ننموده به اهميت و ارزش آن پى مى‏بردند ، چون اكثر مردم نيمه وحشى جزيره‏نشين و كوهستانى‏هاى آفريقا كه در جنگل‏ها و غارها تنها و يا دسته‏جمعى زندگى مى‏كردند زن و مردشان لخت بسر مى‏بردند ، اسلام به هر قومى از آنان كه دست يافت با امثال آيه مورد بحث لباس پوشيدن را به آنان ياد داد و ستر عورت را برايشان واجب كرد ، و به سوى تمدن سوق‏شان داد .

و من خيال مى‏كنم اين قبيل حرفها از ناحيه دشمنان اسلام در دهن‏ها افتاده است ، گويا مبلغين مسيحيت به منظور رم دادن مردم از اسلام و دعوت‏شان به كيش خود اين طعنه‏ها را زده‏اند و گر نه ارزش دعوت اسلام به لباس و آرايش بر هيچ كس پوشيده نيست .

و لذا بعضى از منصفين مسيحى اعتراف كرده‏اند به اينكه اين گونه طعنه‏ها نسبت به اسلام بى‏انصافى است ، اسلام با اين حكم خود منت بزرگى به گردن ما اروپائيان دارد ، چون اگر اسلام نبود ما امروز در خطه پهناور آفريقا تجارت پارچه و قماش نداشته و ساليانه مبالغ هنگفتى سود نمى‏برديم .

اين حكم اسلام تنها در بين مسلمين آنجا حسن اثر نداشته بلكه امم و ملل بت‏پرست نيز وقتى هموطنان خود را ديدند كه پس از قبول اسلام ملبس به لباس شدند و به زينت و آرايش خود پرداختند آنان نيز به تقليد از مسلمين لباس پوشيده رسم ديرينه خود را ترك گفتند.

شاهد زنده اين مدعا ، ساكنين بلاد هندند ، چون بت‏پرستان اين ناحيه در عين اينكه از قديم الايام مردمى متمدن بودند مع ذلك هم اكنون هزاران هزار از زن و مردشان لخت مادرزاد و يا نصف و يا ربع بدن‏شان برهنه است .

بعضى از مردان‏شان در بازارها و كارگاه‏ها بدون لباس آمد و شد مى‏كنند و فقط عورت‏ها و يا حد اكثر از كمر به پايين را مى‏پوشانند ، زنان‏شان شكم و ران‏ها را برهنه نموده و از كمر به بالاى‏شان هم برهنه است .

دانشمندان همين قوم اعتراف كرده‏اند كه اين مقدار از لباس را هم مسلمانان به آنان آموخته‏اند .

و همچنين غذا خوردن در ظرف هم از آثار اسلام است ، چون مى‏ديدند كه مسلمين هيچ وقت بدون ظرف غذا نمى‏خورند حتى فقراى آنان كه دسترسى به ظرف ندارند غذا را روى برگ درختان ريخته از روى آن بر مى‏دارند و مى‏خورند و در عين تهى دستى هرگز از لباس و آرايش خود كم نمى‏گذارند .

و چون مسلمين از دير زمان در بلاد هند حكومت مى‏كردند و غالبا فاضل‏ترين و پارساترين حكومت‏هاى اسلامى بودند تاثيرشان در بت‏پرست‏ها بيش از تاثيرى بود كه ساير حكومت‏هاى اسلامى در نقاط مختلف گيتى داشتند ، لذا مساله ملبس به لباس شدن هم از جاهاى ديگر بيشتر شايع گرديد و لذا مى‏بينيم در بلاد شرق يعنى سيام و نواحى آن ، مسلمين آن طور نفوذ و تاثير نداشته بلكه خودشان در جهل و دورى از تمدن دست كمى از بت‏پرست‏ها نداشتند و از حيث لباس و ساير اعمال دينى به كيش بت‏پرستى نزديك‏ترند تا به اسلام .

زنان آن نواحى غير از عورت جلو و عقب ، عورت ديگرى كه پوشاندنش لازم باشد براى خود قائل نيستند و حال آنكه در اسلام همه بدن زن عورت است .

خلاصه اينكه ، در سراسر گيتى هر كجا كه اسلام قوتى دارد به ميزان نفوذ و قوتش مظاهر تمدن از قبيل لباس ، آرايش و امثال آن به چشم مى‏خورد ، اينجا است كه ارزش واقعى اين اصل اصلاحى اسلام معلوم مى‏شود و به خوبى به دست مى‏آيد كه اگر اسلام چنين اصلى را نمى‏داشت و متعرض مساله لباس و آرايش نمى‏شد و آن را بر مسلمين واجب نمى‏كرد ، به طور مسلم امروز امم و قبايل بى‏شمارى همچنان در حال توحش باقى مانده بودند .

با اين حال چطور يك مشت فرنگى ماب به خود اجازه مى‏دهند كه بر حسب عادت زشتى كه دارند در كمال تبختر كلاه خود را كج گذاشته ، روى مبل قهوه‏خانه و يا كاباره و يا ميكده‏ها تكيه زده بگويند : اين چه دينى است كه حوائج و ضروريات زندگى بشرى را جزء شرايع خود قرار داده ، مثلا به لباس پوشيدن و غذا خوردن و آب آشاميدن امر نموده و اين قبيل امور را با اينكه احتياجى به سفارش و وحى آسمانى ندارد جزء احكام خود قرار دهد ؟

اين بود جوابى كه صاحب المنار از اشكال مزبور داده .

در اينجا به ياد داستانى افتادم كه نقل آن در حقيقت جواب سومى از اين اشكال است و آن اينكه وقتى طبيب مخصوص هارون الرشيد كه مردى نصرانى و حاذق در طب بود به على بن الحسين بن واقد گفت كتاب آسمانى شما هيچ دستورى در باره بهداشت و حفظ الصحه ندارد و حال آنكه سعادت بشر را دو علم تامين مى‏كند يكى علم اديان و ديگرى علم ابدان( طب.)

على در جوابش گفت : خداوند علم ابدان را در كتاب خود در نصف يك آيه خلاصه كرده است و آن جمله :**« كلوا و اشربوا و لا تسرفوا !»(**31/اعراف) است.

رسول گرامى اسلام صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ نيز اين معنا را در جمله كوتاه **معده خانه هر دردى است و پرهيز سر آمد هر دوايى است ، و بايد كه حق بدن را در آنچه عادتش داده‏اى ادا كنى** خلاصه كرده .

طبيب نامبرده فكرى كرد و گفت : آرى ، كتاب شما و پيغمبرتان با اين دو جمله دستور ديگرى را براى جالينوس باقى نگذاشتند .

**« قل هى للذين آمنوا فى الحيوة الدنيا خالصة يوم القيمة...! بگو آن زينت‏ها در روز قيامت تنها از آن مؤمنين است و ديگران را از آن بهره‏اى نيست، زندگى آخرت مانند زندگى دنيا نيست كه هر كس و ناكسى در نعمت‏هاى آن سهيم باشد پس هر كه در دنيا ايمان آورد همه نعمت‏هاى آن روز قيامت از آن وى خواهد بود! » (32/اعراف)**

**الميزان ج : 8 ص : 100**

فصل یازدهم

معنای قدرت انبیا و اولیاء

# قدرت انبياء و اولياء

# از نظرگاه قرآن

**« وَ لا أَقُولُ لَكُمْ عِندِى خَزَائنُ اللَّهِ وَ لا أَعْلَمُ الْغَيْب وَ لا أَقُولُ إِنى مَلَكٌ وَ لا أَقُولُ لِلَّذِينَ تَزْدَرِى أَعْيُنُكُمْ لَن يُؤْتِيهُمُ اللَّهُ خَيراً اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا فى أَنفُسِهِمْ إِنى إِذاً لَّمِنَ الظلِمِينَ‏!»**

**« و اما اينكه گفتيد: من اصلا هيچ برترى از شما ندارم، من آن برترى كه در نظر شما است ندارم چون - نمى‏گويم خزينه‏هاى زمين و دفينه‏هايش مال من است - از سوى ديگر از نظر معنويت هم برترى ندارم - و نمى‏گويم غيب مى‏دانم و نيز نمى‏گويم من فرشته‏ام و در باره آنهايى كه در چشم شما خوار مى‏نمايند - و خدا بهتر داند كه در ضمائر ايشان چيست - نمى‏گويم هرگز خدا خيرى به ايشان نخواهد داد، چون اگر چنين ادعائى بكنم، از ستمكاران خواهم بود!» (31/هود)**

مردم نوعا نسبت به مقام پروردگار خود جاهل بوده و از اينكه خداى تعالى بر آنان احاطه و تسلط دارد در غفلتند و به همين جهت با اينكه فطرت انسانيت ، آنان را به وجود خداى تعالى و يگانگى او هدايت مى‏كند در عين حال ابتلايشان به عالم ماده و طبيعت و نيز انس و فرورفتگيشان در احكام و قوانين طبيعت از يك سو و نيز انسشان به نواميس و سنت‏هاى اجتماعى از سوى ديگر و انسشان به كثرت و بينونت و جدايى - كه لازمه عالم طبيعت است - از سوى ديگر وادارشان كرده به اينكه عالم ربوبى را با عالم مانوس ماده قياس كرده و چنين بپندارند كه وضع خداى سبحان با خلقش عينا همان وضعى است كه يك پادشاه جبار بشرى با بردگان و رعاياى خود دارد .

آرى ما انسانها در عالم بشريت خود ، يك فرد جبار و گردن‏كلفت را نام پادشاه بر سرش مى‏گذاريم و اين فرد اطرافيانى به نام وزراء و لشگريان و جلادان براى خود درست مى‏كند كه امر و نهى‏هاى او را اجراء كنند و عطايا و بخشش‏هايى دارد كه به هر كس بخواهد مى‏دهد و اراده و كراهت و بگير و ببندى دارد ، هر جا كه خواست مى‏گيرد و هر جا كه نخواست رد مى‏كند ، هر كه را خواست دستگير و هر كه را خواست آزاد مى‏كند ، به هر كس خواست ترحم نموده و به هر كس كه خواست خشم مى‏گيرد ، هر جا كه خواست حكم مى‏كند و هر جا كه خواست حكم خود را نسخ مى‏كند و همچنين از اينگونه رفتارهاى بدون ملاك دارد .

اين پادشاه و خدمتگزاران و ايادى و رعايايش و آنچه نعمت و متاع زندگى در دست آنها مى‏گردد امرى است موجود و محدود ، موجوداتى هستند مستقل و جداى از يكديگر ، كه به وسيله احكام و قوانين و سنت‏هايى اصطلاحى به يكديگر مربوط مى‏شوند ، سنت‏هايى كه جز در عالم ذهن صاحبان ذهن و اعتقاد معتقدين موطنى ديگر ندارند .

انسانهاى معمولى، عالم ربوبى يعنى آن عالمى كه انبياء از آن خبر مى‏دهند را با علم خودشان مقايسه مى‏كنند ، مقام پروردگار را با مقام يك پادشاه و صفات و افعال خداى تعالى را با صفات و افعال او و كتابها و رسولان الهى را با نامه‏ها و مامورين او تطبيق مى‏كنند. مثلا اگر از انبياء مى‏شنوند كه خداى تعالى اراده و كراهت و عطاء و منع دارد و نظام خلقت را تدبير مى‏كند ، فورا به ذهنشان مى‏رسد كه حق تعالى نيز مانند يك انسانى است كه ما او را پادشاه مى‏ناميم ، يعنى العياذ بالله او نيز موجودى است محدود و وجودش در گوشه و كنارى در عالم است و هر يك از ملائكه و ساير مخلوقاتش نيز وجودهايى مستقل دارند و هر يك مالك وجود خود و نعمت‏هاى موهوبه خود هستند كه خداى سبحان مالكيتى نسبت به آنها ندارد. و همانا خداى تعالى در ازل ، تنها بوده و هيچ موجود ديگرى از مخلوقاتش با او نبود و او بود كه در جانب ابد خلائقى را ابداع كرد ، يعنى بدون مصالح ساختمانى و يا به تعبير ديگر از هيچ بيافريد ، از آن به بعد موجوداتى ديگر با او شدند .

پس بطورى كه ملاحظه مى‏كنيد انسانهاى معمولى در ذهن خود موجودى را اثبات كردند كه از نظر زمان محدود به حدود زمان است نه اينكه وجود زمانى او دائمى باشد فقط چيزى كه هست اين است كه قدرتش مانند ما محدود نيست، بلكه بر هر چيزى قادر است ، به هر چيزى عالم است ، اراده‏اى دارد كه به هيچ وجه شكسته نمى‏شود ، قضا و حكمش رد نمى‏گردد ، موجودى است كه در آنچه از صفات و اعمال كه دارد مستقل است ، همانطور كه فرد فرد ما مستقل هستيم - البته به نظر عوام - و مالك همه دارائى‏هاى خويش يعنى حيات و علم و قدرت و ساير صفات خويش هستيم ، پس حيات انسان حيات خودش است نه حيات خدا و نيز علم و قدرتش علم و قدرت خود او است نه علم و قدرت خدا و همچنين ساير آنچه كه دارد و اگر در عين حال گفته مى‏شود كه وجود و حيات ما و يا علم و قدرت ما از آن خدا است - به نظر عوام - مثل اين است كه مى‏گويند : آنچه در دست رعيت است ملك پادشاه است كه معنايش اين است كه آنچه رعيت دارد قبلا نزد پادشاه بود و آنگاه پادشاه آن را در اختيار رعيت قرار داده تا در آن تصرف كنند .

پس همه اين احكامى كه انسانهاى معمولى در باره خدا و خلق دارند زيربنايش محدوديت خداى تعالى و جدائيش از خلق است و ليكن برهانهاى عقلى به فساد همه آنها حكم مى‏كند .

آرى برهان حكم مى‏كند به سريان فقر و وابستگى و حاجت در تمامى موجودات عالم ، به خاطر اينكه همه در ذات و آثار ذاتشان ممكن الوجودند و چون حاجت همه آنها به خداى تعالى در مقام ذات آنها است ، ديگر محال على الاطلاق است كه در چيزى از خداى تعالى مستقل باشند ، زيرا اگر براى چيزى از وجود و يا آثار وجودش استقلال فرض شود و به هر نحوى كه فرض شود ، چه در حدوث و چه در بقايش - قهرا در آن جهت از خداى تعالى - خالق خود - بى نياز خواهد بود و محال است كه ممكن الوجود از خالقش بى نياز باشد .

پس هر موجودى كه ممكن الوجود فرض بشود ، نه در ذاتش استقلال دارد و نه در آثار ذاتش ، بلكه تنها خداى سبحان است كه در ذاتش مستقل است و او غنيى است كه به هيچ چيز نيازمند نيست ، چون فاقد هيچ چيز نيست ، نه فاقد وجودى از وجودات است و نه فاقد كمالى از كمالات وجود از قبيل حيات و علم و قدرت ، پس قهرا هيچ حدى نيست كه او را محدود كند! ما در المیزان در تفسير سوره مائده آيه:« لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة!»(73/مائده) تا حدودى اين مساله را روشن كرده ايم .

و بنا بر مطالبى كه گذشت آنچه در ممكن الوجود هست يعنى اصل وجود و حيات و قدرت و علمش همه وابسته به خداى تعالى و غير مستقل از او است و در هيچ وجهى از وجوهش مستقل از او نيست و مادامى كه خصيصه عدم استقلال در ممكن الوجود محفوظ است هيچ فرقى بين اندك و بسيار آن نيست .

بنا بر اين با حفظ عدم استقلال از خداى سبحان و عدم جدائى از او هيچ مانعى نيست از اينكه ما موجودى ممكن الوجود و وابسته به خداى تعالى فرض كنيم كه به هر چيزى دانا و بر هر چيزى توانا و داراى حياتى دائمى باشد ، همچنانكه هيچ مانعى نيست از اينكه ممكن الوجودى با وجودى موقت و داراى زمان و علم و قدرتى محدود تحقق يابد ، موجودى كه به بعضى از چيزها دانا و بر بعضى امور توانا باشد .

بله آنچه محال است اين است كه ممكن الوجود ، مستقل از خداى تعالى باشد ، چون فرض استقلال ، حاجت امكانى را باطل مى‏سازد - باز بدون فرق بين اندك و بسيارش - اين بود بحث ما از نظر فلسفه و به راهنمائى عقل .

و اما از جهت نقل ، كتاب الهى در عين اينكه تصريح دارد به اختصاص بعضى از صفات و افعال از قبيل علم به غيب ، زنده كردن ، ميراندن و آفريدن به خداى تعالى كه در باره علم غيب مى‏فرمايد:

« و عنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو!»(59/انعام)

و در باره زنده كردن و ميراندن مى‏فرمايد:

« و انه هو أمات و أحيا!» (44/نجم) و نيز مى‏فرمايد:

« الله يتوفى الانفس حين موتها!»(42/زمر) و در باره آفرينش مى‏فرمايد:

« الله خالق كل شى‏ء!»(62/زمر)

و نيز آيات ديگرى از اين قبيل در كتاب مجيدش هست و ليكن در عين حال همه اين آيات به وسيله آياتى ديگر تفسير شده ، نظير آيه زير كه در باره علم به غيب مى‏فرمايد:

**« عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول!»(26و27/جن)**

و در باره ميراندن غير خودش مى‏فرمايد:

« قل يتوفاكم ملك الموت!»(11/سجده)

و در باره زنده كردن غير خودش از عيسى عليه‏السلام‏ حكايت كرده كه گفت: « و أحى الموتى باذن الله !»(49/ال عمران) و در مساله آفريدن غير خودش مى‏فرمايد:

« و اذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذنى فتنفخ فيها فتكون طيرا باذنى!»

 (110/مائده)

و نيز آيات ديگرى از اين قبيل كه اگر ما اين دسته آيات را ضميمه آن دسته ديگر كنيم شكى باقى نمى‏ماند در اينكه مراد از آيات دسته اول كه علم به غيب و خلق و غيره را از غير خدا نفى مى‏كرد ، اين است كه اين امور به نحو استقلال و اصالت ، مختص به خداى تعالى است و مراد از آياتى كه آن امور را براى غير خداى تعالى اثبات مى‏كرد ، اين است كه غير خداى تعالى نيز ممكن است به نحو تبعيت و عدم استقلال داراى آن امور شود .

پس كسى كه چيزى از علم غيب و قدرت غيبى را از غير طريق فكر و قدرت بشرى و خارج از مجراى عادى و طبيعى براى غير خداى تعالى يعنى انبياء و اولياى او اثبات مى‏كند - همچنانكه در روايات و تواريخ بسيارى اثبات شده و در عين حال اصالت و استقلال را از آن حضرات در اينگونه امور نفى كرده و مى‏گويد: اين حضرات بطور استقلال علم غيب و قدرت غيبى ندارند و هر چه از آنان به ظهور رسيده به اذن خدا و به افاضه وجود او بوده - تناقضى نگفته ، بلكه سخنى منطقى گفته است .

 و بر عكس كسى كه براى آن حضرات معتقد به اصالت و استقلال در داشتن اينگونه امور باشد - آنطور كه در سابق گفتيم - با فهم عوام الناس قضاوت كرده و چنين كسى خالى از غلو نيست ، هر چند كه بگويد اين اصالت و استقلال را خداى تعالى به انبياء و اولياء داده - همانطور كه مى‏گفت رعيت هر چه دارد در عين اينكه در داشتن آن مستقل است ولى شاه به او داده - و چنين كسى مشمول آيه شريفه زير است كه مى‏فرمايد:

« لا تغلوا فى دينكم و لا تقولوا على الله الا الحق!» (171/نسا)

**الميزان ج : 10 ص : 314**

فصل دوازدهم

مفهوم وجوب و جواز

 کارهای خدا

**گفتارى در معناى:**

#  وجوب، جواز و عدم جواز کارهای خدا

**« وَ إِن مِّنكمْ إِلا وَارِدُهَا كانَ عَلى رَبِّك حَتْماً مَّقْضِيًّا!»**

**« ثمَّ نُنَجِّى الَّذِينَ اتَّقَوا وَّ نَذَرُ الظلِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا !»**

**« هيچ كس از شما نيست مگر وارد جهنم مى‏شود كه بر پروردگارت حتمى و مقرر است!»**

**« آنگاه كسانى را كه تقوى پيشه كرده‏اند از آن رهايى مى‏بخشيم و ستمگران را به زانو در آورده در آن واگذاريم!» (71و72/مریم)**

در جلد اول المیزان در ذيل آيه شريفه« و ما يضل به الا الفاسقين!» (26/بقره) طى يك بحث قرآنى بيانى آوردیم كه در آن گفتيم ملك خداى تعالى بر تمامى موجودات ملك مطلق است و مقيد به حالى ، يا زمانى و يا هر شرطى كه فرض شود نيست و هر چيزى هم از هر جهت ملك خدا است ، نه اينكه از جهتى ملك خدا باشد و از جهتى نباشد ، يا ذاتش ملك او باشد ، ولى متعلقات ذاتش ملك خودش باشد ، نه ، هم ذاتش از او است ، هم متعلقات ذاتش .

و چون چنين است براى خداوند تعالى است كه در هر چيزى به هر نحوى كه بخواهد تصرف كند ، بدون اينكه قبح يا مذمت يا شناعتى از ناحيه عقل يا غير عقل داشته باشد ، براى اين كه زشتى و يا مذمت وقتى متوجه فاعل كارى مى‏شود كه كارى را كه به حكم عقل و يا قانون و يا سنت داير در اجتماع مالك آن نبوده انجام داده باشد ، و اما اگر كارى كرده باشد كه مالك آن بوده و مى‏بايستى آن را انجام دهد ، ديگر قبح و مذمت و ملامتى متوجه او نمى‏شود و چون در مجتمع انسانى هيچ ملكى و حريتى مطلق نيست ، براى اينكه ملكيت و حريت مطلق منافى با معناى اجتماع و اشتراك در منافع است ، پس هر كس هر چه را مالك باشد ملكش مقيد و محدود است ، اگر از آن حد تجاوز كند دچار تقبيح و ملامت مى‏شود ، و اگر مالكى به حدود خود مقيد باشد و پا از مرز خود بيرون نگذارد مدح مى‏شود و عملش تحسين دارد .

اين ملك غير خدا است و اما ملك خداى تعالى مطلق است و مقيد و محدود نيست ، همچنانكه اطلاق آيات راجعه به ملك خداى تعالى بر آن دلالت دارد و نيز آيات داله بر انحصار حكم و تشريع براى خدا و عموميت قضاى او بر هر چيز آن را تاييد نموده ، بلكه بر آن دلالت مى‏كنند ، چون اگر سعه ملك او و عموم سلطنت او نسبت به تمام اشياء نبود ، معنا نداشت حكمش در همه چيز نافذ و قضايش در هر واقعه ممضا باشد .

و اگر كسى بخواهد براى اثبات محدوديت ملك خدا به ما سواى زشتى‏هاى عقلى ، استدلال كند به اينكه مى‏بينيم اگر مالك عبدى برده خود را شكنجه‏اى بدهد كه عقل آن را تجويز نمى‏كند ، عقلا او را مذمت و تقبيح مى‏كنند ، در حقيقت ادعاى خود را با دليلى اثبات كرده كه خود اين دليل منافى با مدعاى او است، چون مالكيت انسان محدود است و مالكيت خداى تعالى غير محدود و اين دو با هم مباينند. علاوه بر اين ، اين ملكى كه ما براى خداى عز و جل اثبات مى‏كنيم ملكى تشريعى است كه ريشه‏اش ملك تكوينى مى‏باشد ، يعنى خداى تعالى طورى است كه وجود هر چيزى منتهى به او است .

به عبارت ديگر هر چيزى هياتش طورى است كه قائم به وجود خداى تعالى است و اين ملكيت ، ملكيت تكوينى است كه هيچ موجودى از موجودات از تحت آن بيرون نيست ، با اين حال چطور ممكن است ملكى تكوينى به چيزى فرض شود كه آن ملك تكوينى منشا ملكيت تشريعى و حق جعلى نباشد ؟( خلاصه چطور ممكن است خداى تعالى نسبت به چيزى ملكيت تكوينى داشته باشد ولى ملكيت قانونى نداشته باشد ؟) مگر آنكه آن چيزى را كه به نظر مى‏رسد خدا مالكش نيست از عناوين عدمى باشد ، كه ايجاد به آن تعلق نگيرد ، مانند گناهانى كه در اعمال بندگان است ، كه برگشتش به ترك رعايت مصلحت خود و حكم خدا است و معلوم است كه خدا امر عدمى را ايجاد نمى‏كند ، يعنى عدم قابل ايجاد نيست .

بر اين بحث اين معنا متفرع مى‏شود كه معنا ندارد غير خدا كسى بر خدا چيزى را واجب كند يا تحريم و يا تجويز نمايد و خلاصه اينكه معقول نيست كسى خدا را به تكليفى تشريعى مكلف سازد ، همانطور كه معقول نيست كسى در او تاثير تكوينى داشته باشد ، زيرا تاثير تشريعى و تكوينى در خدا مستلزم آن است كه خدا در واقع در آن كارى كه محكوم به آن شده مملوك او و در تحت سلطه او باشد ، و برگشت اين فرض به اين است كه ذات او نيز مملوك آن شخص بوده باشد ، و اين محال است .

آن چيست كه بر خداى تعالى حكومت كند و آن كيست كه بر خدا قاهر گشته بر او تكليف كند ؟ اگر فرض شود كه آن حاكم و قاهر عقل باشد كه حاكميت ذاتى و داورى نفسى دارد در اين صورت كلام بر مى‏گردد به مالكيت عقل نسبت به حكم خود و مى‏گوييم : عقل در احكامش استناد به امورى مى‏كند كه خارج از ذات او و خارج از مصالح و مفاسدى است كه جزو ذات او نيست ، پس در حقيقت حاكم بالذات نيست ، و اين خلف فرض است .

و اگر فرض شود كه حاكم عقل باشد و حال آنكه مى‏بينيم امور خارج از ذات عقل در عقل حكومت مى‏كنند آن چيزى كه قاهر و حاكم بر خدا است مصلحت مسلم نزد عقل است و اينكه فلان مصلحت اقتضاء مى‏كند كه خداى تعالى در حكم خود عدالت را رعايت نموده ، به بندگان خود ظلم روا ندارد ، آنگاه عقل بعد از نظر در آن حكم كند بر خدا به اينكه بايد عدالت كند و جائز نيست ظلم كند و يا حكم كند به خوبى عدالت و زشتى ظلم ، در اين صورت اين مصلحت يا امرى اعتبارى و غير حقيقى است و وجود واقعى ندارد و صرفا عقل آن را جعل كرده ، آن هم جعلى كه منتهى به حقيقت خارجى نگردد ، باز برگشت امر به اين مى‏شود كه عقل حاكم مستقل باشد و در حكمش مستند به امرى خارج از ذات خود نباشد ، كه بطلانش گذشت .

و يا امرى است حقيقى و موجود در خارج ، كه ناچار موجودى است ممكن و معلول واجب ، كه معلول هم منتهى به خداى واجب تعالى مى‏شود و وجودش قائم به او و فعلى از افعال او است و با اين حال برگشت امر به اين مى‏شود كه خداى تعالى بعضى از افعالش با تحقق خود مانع بعضى افعال ديگر او شود و نگذارد تحقق پيدا كند و معناى اينكه عقل مى‏گويد فلان فعل جايز نيست ، اين باشد .

و به عبارت ديگر مساله بدينجا منتهى مى‏شود كه خداى تعالى از نظر نظامى كه در خلقتش برقرار كرده فعلى از افعال خود را بر فعل ديگر خود بر مى‏گزيند و آن فعلى است كه مصلحت داشته باشد ، كه خدا بر فعلى كه خالى از مصلحت باشد ترجيح مى‏دهد ، اين بر حسب تكوين و ايجاد .

آنگاه همين عقل را راهنمايى مى‏كند تا از مصلحت فعل استنباط كند كه آن فعلى كه خدا اختيار كرد همان عدل است و همان بر او واجب است .

و يا به تعبير ديگر اگر عقل ما در باره خدا حكمى مى‏كند اين حكمى است كه خود خدا به زبان عقل ما بيان مى‏كند ، كه مثلا فلان فعل بر خدا واجب است و كوتاه سخن اينكه بالأخره مساله ايجاب( يعنى فلان عمل بر خدا واجب است،) منتهى به غير خدا نيست ، بلكه باز به خود او برگشت كرد و اين خود او است كه چيزى را بر خود واجب نموده است .

پس با اين بحث چند نكته روشن گرديد:

 اول اينكه : ملك خدا مطلق است و به تصرفى دون تصرفى مقيد نمى‏شود ، او را سزد كه هر كارى را كه بخواهد انجام دهد و هر حكمى را كه اراده نمايد بكند ، همچنانكه خودش فرمود:

« فعال لما يريد!» (16/بروج) و نيز فرمود:« و الله يحكم لا معقب لحكمه!» (41/رعد)

 چيزى كه هست اين خداى عزيز ، در مرحله هدايت ، چونكه با كودك سر و كارش افتاده پس زبان كودكى با ما گشود و با ما به قدر عقل ما حرف زد ، خود را در مقام تشريع قرار داده ، آنگاه خود را محكوم كرد به اينكه كارهايى را بايد بكند و كارهايى را نبايد بكند ، كارهايى را مانند عدالت و احسان بر خود پسنديده شمرد ، همانطور كه آنها را بر ما نيز پسنديده شمرد و كارهايى ديگر از قبيل ظلم و عدوان را بر خود قبيح دانست ، همانطور كه از ما نيز قبيح دانسته .

و معناى اينكه مى‏گوييم خدا مشرع آمر و ناهى است ، اين است كه خداى عز و جل وجود ما را در نظامى متقن قرار داد ، كه آن نظام وجود ما را به غاياتى منتهى مى‏كند كه همان سعادت ما است و خير دنيا و آخرت ما در آن است و اين غايات همان است كه از آنها تعبير به مصالح مى‏كنيم .

و نيز اسباب وجود ما و جهازات نفس ما را طورى تنظيم فرمود كه جز در يك مسير خاص زندگى و افعال و اعمالى كه سازگار با آن مصالح است به آن سعادت نمى‏رسد و آن اعمال و افعالى است كه با مصالح وجود ما سازگار باشد ، نه هر عملى.

پس اسباب وجود ما وجهات مجهزه ما و اوضاع و احوالى كه ما را در خود فرا گرفته همه ما را به سوى مصالح وجودمان دفع مى‏كنند و مصالح وجود هم ما را به اعمال مخصوص دعوت مى‏كند ، كه با وضع خود او سازگار باشد و مسير وجود هم ما را به كمال وجود و سعادت زندگى سوق مى‏دهد و به عبارت ديگر : ما را به قوانين و سننى سوق مى‏دهد كه در عمل به آن خير دنيا و آخرت ما است و اين قوانين همان قوانينى است كه هاتف فطرت ما آن را به گوش دلمان مى‏رساند و وحى آسمانى نيز اعلامش مى‏دارد و آن همان شريعت و دين است ، و چون اين شريعت به خداى عز و جل منتهى مى‏شود پس هر چه در آن ، امر است همه امر خدا است و هر چه در آن ، نهى است همه نهى خدا است و هر حكمى كه در آن است حكم او است و در آن امور و عناوينى است كه اگر هر فعل آن صورت و عنوان داشته باشد آن فعل به حكم فطرت نيكو است و البته نيكوى در همه احوال است ، مانند عنوان عدالت ، و امور و عناوين ديگرى است كه فطرت آنها را زشت و شنيع مى‏داند و هر عملى كه متصف به آن عنوان باشد فاعل آن را مذمت مى‏كند ، مانند عنوان ظلم كه خداى تعالى همانطور كه اولى را براى فعل خود مى‏پسندد و دومى را نمى‏پسندد ، براى افعال ما نيز همانطور است .

پس بنا بر اين كه مشرع خدا است چه مانعى دارد كه چيزى به وجوب تشريعى بر او واجب باشد و خود ، مشرع بر خودش باشد ؟ چون تشريع يكى از احكام اعتبارى است كه جز در ظرف اعتبار جايى ديگر ندارد و حقيقتش اين است كه سنت خدا بر اين جريان يافته كه كارى را اراده كند و انجام دهد كه اگر بر عقول عرضه شود آن را عدالت بداند و اين عنوان را به آن بدهد و نيز اينكه كارى از او سر نزد كه اگر بر عقول عرضه شود به آن عنوان ظلم دهد ، همين حقيقت است كه در ظرف اعتبار عبارتش را عوض مى‏كنيم و مى‏گوييم فلان كار بر خدا واجب و فلان عمل بر خدا غير جائز است! دقت فرمائيد!

دوم اينكه: غير از اين وجوب تشريعى يك وجوب ديگرى در ميان هست كه وجوب تشريعى گذشته از آن ناشى مى‏شود و آن ، نقطه اتكاى اين است و عبارت است از وجود و لزوم اينكه در نظام عام عالمى هر معلولى دنبال علتش بيايد و بر آن مترتب بشود و هيچ معلولى از علت خود تخلف نكند ، كه معناى عدل عمومى هم از اين انتزاع مى‏شود.

ولى اين حقيقت بر بسيارى از دانشمندان مشتبه شده ، خيال كرده‏اند كه اين وجوب نيز تكوينى است ، زيرا مطلب را اينطور تقرير كرده‏اند كه : قدرت خداى تعالى مطلق بوده و نسبت به فعل قبيح و ترك آن متساوى النسبه است و ليكن اگر قبيح انجام نمى‏دهد به خاطر حكمتش است ، پس ترك قبيح ضرورى و واجب است ، اما بالنسبه به حكمتش ، هر چند كه بالنسبه به قدرتش ممكن و جائز است و اين ضرورت ، ضرورت و وجود اعتبارى نيست كه امر مولوى آن را واجب مى‏كند ، بلكه ضرورت حقيقى است ، همان طور كه وجوب نصف بودن عدد يك ، براى عدد دو ضرورى است .

و همان طور كه شما خواننده عزيز ملاحظه مى‏كنيد مغالطه در اين حرف بسيار روشن است ، چون وقتى به اعتراف خود ايشان ترك قبيح بالنسبه به قدرت او ممكن باشد ، با در نظر گرفتن اين كه قدرت او عين ذات او است ، پس ترك قبيح نسبت به ذات او ممكن مى‏شود و صفت حكمت در اين ميان اگر باز هم عين ذات باشد لازمه‏اش اين مى‏شود كه ترك قبيح نسبت به ذات او ، هم ممكن باشد و هم واجب و اين تناقض است و اگر غير ذات باشد دو جور تصور دارد ، يكى اين كه حكمت امرى عينى باشد و ترك را بعد از آنكه براى ذات ممكن بوده بر او واجب كند لازم مى‏آيد كه غير ذات واجب ، در واجب تاثير كند ، اين نيز تناقض ديگرى است و اگر از قول به وجوب تشريعى عدول كردند به وجوب تكوينى ، براى فرار از همين محذور بود كه غير خداى تعالى بر خدا حكومت و امر و نهى داشته باشد .

و اگر اين صفت حكمت امرى باشد نه عين ذات و نه امرى عينى بلكه امرى انتزاعى ، در اين صورت اگر حكمت از ذات انتزاع شود ، باز آن تناقض اول لازم مى‏آيد و اگر از غير ذات انتزاع شود ، تناقض دوم را مستلزم است ، براى اينكه حكم حقيقى در امور انتزاعى به خاطر منشا انتزاع آن است .

و اين مغالطه از اينجا ناشى شده كه فعل خدا را بعد از انضمام حكمت به ذات ، ضرورى براى ذات دانسته‏اند و ما از ايشان مى‏پرسيم آيا ذات را علت تامه فعل مى‏دانيد يا نه ؟ اگر مى‏دانيد ، نسبت فعل به آن ، چه قبل از انضمام حكمت و چه بعد از آن نسبت ضرورت است ، نه امكان ، و اگر ذات را جزء علت تامه مى‏دانيد ، كه به انضمام امرى يا امورى عليت آن تمام مى‏شود ، در اين صورت نسبت فعل به ذات نسبت امكان است نه ضرورت و وجوب ، هر چند كه نسبت به مجموع ذات و آن امور ضرورى باشد نه ممكن .

سوم اينكه : وقتى مى‏گوييم فلان عمل بر خدا واجب است و يا جايز نيست ، اين احكام ، احكام عقلى است و حاكم در آن عقل است ، نه اينكه احكامى قائم به نفس خدا باشد و عقل مدرك آنها بوده باشد ، به اين معنا كه حكم وجوب و جواز و عدم و جواز قائم به عقل ما است ، كه اين عقل ما خود مجعولى از مجعولات او است ، نه اينكه قائم به ذات و نفس خود باشد و عقل آن را به نوعى حكايت كند ، همچنان كه از كلام بعضى استفاده مى‏شود كه خواسته‏اند بگويند : شان عقل ادراك است نه حكم .

زيرا عقلى كه ما در آن گفتگو مى‏كنيم عقل عملى است كه موطن عمل آن عمل آدمى است ، آن هم عمل نه از هر جهت ، از جهت اينكه آيا صحيح است يا نه ، جايز است يا باطل و هر معنايى كه از اين قبيل باشد امورى اعتبارى خواهد بود كه در خارج تحقق و واقعيتى ندارد ، تنها محل تحققش همان موطن تعقل و ادراك است و همين ثبوت ادراكى بعينه فعل عقل است و قائم به خود عقل، و معناى حكم و قضا همين است.

به خلاف عقل نظرى كه موطن عمل آن معانى حقيقى و غير اعتبارى است چه اين كه عمل عقل در آنها تصور آنها باشد و يا تصديق ، چون اين گونه مدركات عقلى براى خود ثبوت و تحققى مستقل از عقل دارند و ديگر براى عقل در هنگام ادراك آنها عملى باقى نمى‏ماند جز اخذ و حكايت و اين همان ادراك است و بس ، نه حكم و قضاء.

 **الميزان ج : 14 ص : 128**

فصل سیزدهم

مفهوم حکمت و مصلحت خدا

**گفتارى در حكمت خداى تعالى**

# و معناى اينكه افعال او داراى مصلحت است!

**« لا يُسئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسئَلُونَ!»**

**« خدا از آنچه مى‏كند بازخواست نمى‏شود ولى آنان بازخواست خواهند شد!» (23/انبیا)**

حركات گوناگون و متنوعى كه از ما سر مى‏زند وقتى عمل مى‏شود كه به نوعى به اراده و خواست ما بستگى داشته باشد و به همين جهت سلامتى و مرض و حركات بى اختيار اعضا و رشدى كه سال به سال مى‏كنيم ، عمل ما شمرده نمى‏شود.

اين هم ناگفته پيدا است كه اراده يك عمل وقتى در ما پيدا مى‏شود كه ما آن عمل را به خاطر اينكه مى‏دانيم كمال است بر تركش ترجيح دهيم و نفع آن را از ضررش بيشتر بدانيم .

بنا بر اين آنچه از وجوه خير و مرجحاتى كه در يك عمل است همان ما را وادار به انجام آن عمل مى‏كند ، پس در حقيقت آن وجوه سبب در فاعليت فاعل است ، يعنى آن ما را فاعل مى‏كند و اين وجوه همان است كه ما آن را غايت و غرض فاعل از فعل مى‏ناميم و ابحاث فلسفى به طور قطع ثابت كرده كه فعل به معناى اثرى كه از فاعل صادر مى‏شود ، چه فعل ارادى باشد و چه غير ارادى ممكن نيست بدون غايت باشد .

و مصلحت هم عبارت از همين است كه فعلى از افعال طورى باشد كه انجام آن مشتمل بر خيريت بوده باشد ، پس مصلحت كه عقلاى عالم يعنى اهل اجتماع انسانى آن را مصلحت مى‏نامند همان باعث و محرك فاعل است در انجام يك فعل و همان باعث مى‏شود كه فاعل فعل را متقن و بى‏عيب انجام دهد ، در نتيجه همان باعث مى‏شود كه فاعل در فعلش حكيم باشد ، چون اگر آن نبود فعل لغو و بى‏اثر مى‏شد .

اين نيز روشن است كه مصلحت مذكور كه از وجوه فعل عايد مى‏شود قبل از وجود فعل وجودى ندارد و با اين حال اگر باز مى‏گوييم مصلحت علت وجود فعل است ، با اينكه علت بايد قبل از معلول موجود باشد ، براى اين است كه مقصود ما از مصلحت ، وجود ذهنى و علمى آن است نه وجود خارجى .

به اين معنا كه وقتى مى‏خواهيم فعلى را انجام دهيم قبلا صورتى علمى و ذهنى از نظام حاكم در خارج و قوانين كلى و جارى در آن نظام و اصول منتظم و حاكمى كه حركات را به سوى غاياتش و افعال را به سوى اغراضش سوق مى‏دهد ، گرفته‏ايم و نيز از راه تجربه ، روابطى ميان اشياى عالم به دست آورده‏ايم و جاى هيچ ترديدى هم نيست كه اين نظام علمى تابع نظام خارجى و مترتب بر آن است .

و چون چنين است هر فاعل صاحب اراده ، همه سعيش اين است كه حركات مخصوص خود را كه ما نام آن را فعل مى‏گذاريم طورى انجام دهد كه با آن نظام علمى كه صورت علمى‏اش را در ذهن دارد وفق دهد و مصالح و محاسنى را كه در آن صورت علمى در نظر گرفته به وسيله فعل خود تحقق دهد ، و خلاصه اراده خود را بر آن اساس پايه‏گذارى كند ، كه اگر توانست فعل را با آن مصالح وفق دهد و آن را تحقق بخشد حكيم است و مى‏گوييم عملى متقن انجام داده و اگر خطا رفت ، و به آن مصالح نرسيد ، حال چه به خاطر قصور او باشد و يا تقصيرش ، او را حكيم نمى‏خوانيم ، بلكه لاغى و جاهل و امثال آن مى‏ناميم .

پس معلوم شد كه حكمت وقتى صفت فاعل مى‏شود كه فعل او با نظام علمى او منطبق و نظام علميش درست از نظام خارجى گرفته شده باشد و معناى مشتمل بودن فعل او بر مصلحت اين است كه فعلش با صورت علميه‏اى كه از خارج در ذهن رسم شده مطابق در آيد ، پس در حقيقت حكمت ، صفت ذاتى خارج است ، چيزى كه هست اگر فاعلى را حكيم و فعلش را مطابق حكمت مى‏ناميم ، به خاطر اين است كه فعل او با وساطت علم با نظام خارج منطبق است و همچنين اگر فعلى را مشتمل بر مصلحت مى‏ناميم ، باز به خاطر اين است كه مطابق صورت علمى و صورت علمى مطابق با خارج است .

البته اين مطلب در افعالى تمام است كه منظور از آن فعل ، مطابقت با خارج باشد ، مانند افعال ارادى ما و اما آن افعالى كه خود خارج است ، مانند افعال خداى تعالى ، آن ديگر نفس حكمت و عين آن است ، نه اينكه در صورتى كه مطابق با چيز ديگرى باشد حكمت مى‏شود .

پس اينكه مى‏گوييم فعل خدا مشتمل بر مصلحت است معنايش اين است كه متبوع مصلحت است ، نه اينكه تابع مصلحت باشد كه مصلحت خداى را بر انجام آن دعوت و وادار كرده باشد .

غير از خداى تعالى هر فاعل ديگرى مسؤول در فعل خود است كه چرا چنين كردى ؟ و لذا موظف است فعل خود را با نظام خارجى تطبيق دهد ، البته به آن طورى كه خود او فهميده و در پاسخ كسى كه مى‏پرسد چرا چنين كرده ، به علت و وجه مصلحتى كه وى را وادار به آن فعل كرد اشاره و استدلال كند .

و اما چنين سؤالى در مورد خداى تعالى هيچ موردى ندارد ، براى اينكه براى افعال او نظامى خارجى نيست تا با آن نظام تطبيق داده شود چون فعل خدا همان خارجيت و خود نظام خارجى است ، كه هر حكيمى فعل خود را با آن تطبيق مى‏دهد و غير اين نظام خارجى نظام ديگرى نيست تا خداوند فعل خود را با آن تطبيق دهد و فعل خدا همان عالم خارج است كه صورت علمى و ذهنى آن هر فاعلى را وادار به عمل نموده ، به سوى انجام آن به حركت در مى‏آورد و غير اين خارج ، خارجيت ديگرى نيست تا صورت علمى آن خداى تعالى را به فعل خلقت عالم وا داشته باشد، دقت فرماييد!

و اما اينكه بعضى از دانشمندان گفته‏اند كه : خداى تعالى قبل از ايجاد عالم ، علم تفصيلى به اشياى عالم داشته و چون علم ، معلوم مى‏خواهد و فرع وجود معلوم است ، ناگزير بايد گفت موجودات عالم قبل از وجود ، يك نحوه ثبوتى داشته‏اند كه علم خدا به آنها تعلق گرفته و نيز در همان ثبوت مصالح و استعدادهايى براى خير و شر داشته‏اند و خدا آنها را دانسته و به مقتضاى آن مصالح ، به عالم هستى بخشيده مطلبى است نادرست ، براى اينكه:

اولا : اين فرضيه مبنى بر اين است كه علم تفصيلى خدا به اشياء قبل از ايجاد آنها علم حصولى باشد ، يعنى مانند علم نقشه‏بردارى ذهن از خارج باشد و اين خود در جاى خودش ابطال شده و ثابت شده كه علم خدا به اشياء ، علم حضورى است و در علم حضورى احتياج نيست به اينكه معلوم قبل از علم وجود داشته باشد بلكه امر در علم حضورى به عكس است ، بايد علم قبل از معلوم وجود داشته باشد .

و ثانيا اينكه : اصل اين حرف قابل تصور نيست ، براى اينكه ثبوت قبل از وجود معنا ندارد ، چون وجود مساوى با شيئيت است ، پس چيزى كه وجود ندارد شيئيت ندارد و چيزى كه شيئيت ندارد ثبوت ندارد .

و اما ثالثا اينكه : اثبات استعداد در آن عالم به فرضى كه تصور شود ، مستلزم اثبات فعليتى در مقابل آن است ، چون استعداد بدون فعليت باز تصور نمى‏شود و همچنين فرض مصلحت در آن عالم درست نمى‏شود مگر با فرض كمال و نقص و اين آثار ، آثار خارجيت و وجود خارجى است ، پس آنچه را كه ثبوت نام نهاده‏اند ، همان وجود خارجى است و اين را در اصطلاح علمى خلف مى‏گويند ، يعنى چيزى را ادعا كردن ، و در مقام اثبات ، ضد آن را اثبات نمودن .

و آنچه كه ما گفتيم مطلبى است كه هم ابحاث عقلى آن را تاييد مى‏كند و هم بحث قرآنى و از آيات قرآن همين بس كه مى‏فرمايد:

« و يوم يقول كن فيكون قوله الحق!» (73/انعام)

 زيرا در اين آيه كلمه كن را تنها و تنها وسيله ايجاد معرفى نموده و آن را كلام خود دانسته و نيز آن را حق (عين ثابت خارجى) معرفى نموده است .

پس قول خدا عبارت است از همان وجود اشياى خارجى كه در عين اينكه قول خدا هستند ، فعل او نيز هستند ، پس قول خدا فعل خدا است و فعل خدا همان وجود اشيا و خارجيت آنها است .

و نيز فرمود:

« الحق من ربك فلا تكن من الممترين!»(60/ال عمران)

 و حق عبارت است از سخن و يا اعتقادى كه با واقعيت و خارج تطبيق كند پس در حقيقت خارج بالأصاله حق است و قول و فعل مطابق با آن به تبع آن حق است .

و وقتى خارج ، فعل خدا باشد آن وقت با در نظر گرفتن اينكه همين خارج مبدأ قول و عمل حق است به خوبى روشن مى‏شود كه چطور حق از خدا شروع شده و به سوى او باز مى‏گردد .

و به همين جهت است كه فرمود:

« الحق من ربك!» و نفرمود:« الحق مع ربك - حق با پروردگارت است!» همچنان كه خود ما هم در هنگام مخاصمات كه بينمان اتفاق مى‏افتد مى‏گوييم : الحق مع فلان - حق با فلانى است ولى خداى تعالى با اينكه بايد مى‏فرمود حق با خدا است چنين نفرمود بلكه فرمود حق از ناحيه خدا است تا آن نكته را برساند.

از همينجا معلوم مى‏شود كه هر فعلى كه تصور شود يكى از عنوان حق و باطل را دارد كه مى‏توان سؤال كرد آيا اين فعل مطابَق( به فتحه باء) با حق هست يا نه؟ معلوم است كه اين سؤال در غير خود حق صحيح است نه در خود آن براى اينكه حق بودن به ذات خود او است نه به مطابق بودنش.

**الميزان ج : 14 ص : 381**

فصل چهاردهم

مفهوم علت تامه بودن خدا

**بحث فلسفى در:**

#  علت تامه بودن خدا نسبت به همه موجودات

**« وَ اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ ماءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلى‏ بَطْنِهِ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلى‏ رِجْلَيْنِ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلى‏ أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ ما يَشاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلى‏ كُلِّ شَيْ‏ءٍ قَدِيرٌ!»**

**« خدا همه جنبندگان را از آبى آفريده بعضى از آنها با شكم خويش و بعضى با دو پا و بعضى با چهار پا راه مى‏روند خدا هر چه بخواهد خلق مى‏كند كه خدا به همه چيز توانا است!» (45/نور)**

هيچ شك و ترديدى نداريم در اينكه آنچه از موجودات كه در عالم هست همه معلول خدا و منتهى به واجب تعالى است و اينكه بسيارى از آنها - و مخصوصا ماديات - در موجود شدنش متوقف به وجود شرايطى است كه اگر آنها قبلا وجود نداشته باشند ، اين گونه موجودات نيز وجود نخواهند يافت ، مانند انسانى كه فرزند انسانى ديگر است ، او در موجود شدنش متوقف بر اين است كه قبلا پدر و مادرش موجود شده باشند و نيز متوقف است بر اينكه بسيارى ديگر از شرايط زمانى و مكانى تحقق يافته باشد ، تا دست به دست هم داده زمينه براى پيدايش يك فرزند انسان فراهم گردد و اين هم از ضروريات است كه هر يك از اين شرايط جزئى از اجزاى علت تامه است ، نتيجه مى‏گيريم كه خداى تعالى جزئى از اجزاى علت تامه وجود يك انسان است .

بله ! خداى تعالى خودش به تنهايى علت تامه مجموع عالم است ، چون مجموع عالم جز به خدا به هيچ چيز ديگرى احتياج و توقف ندارد و همچنين علت تامه است براى صادر اول يعنى اولين موجودى كه از حق صدور يافت و خلق شد و بقيه اجزاى اين مجموع ، تابع آن است

و اما ساير اجزاى عالم ، خداى تعالى نسبت به هر يك ، جزء علت تامه است ، چون واضح است كه يك موجود احتياج به موجودات ديگر دارد ، كه قبل از اويند ، و جنبه شرايط و معدات براى اين موجود دارند .

اين در صورتى است كه هر موجودى را تك تك و جداگانه در نظر گرفته و به تنهايى به خداى تعالى نسبت دهيم .

البته در اين باره نظريه‏اى دقيق‏تر هست و آن اين است كه بدون هيچ شكى مى‏بينيم كه در ميان تمامى موجودات هستى يك ارتباط وجودى هست ، چون بعضى علت بعض ديگرند و بعضى شرط و يا معد بعضى ديگرند و ارتباط در ميان علت و معلول ، شرط و مشروط و معد و مستعد قابل انكار نيست و اين ارتباط باعث شده يكنوع اتحاد و اتصال در ميان موجودات برقرار شود ، در نتيجه دست بر سر هر موجودى بگذاريم با اينكه او را جداى از ساير موجودات مى‏بينيم ، ولى مى‏دانيم كه اين جدايى به طور مطلق و از هر جهت نيست ، بلكه اگر وجود متعين او را در نظر بگيريم مى‏بينيم كه در تعينش مقيد به تمامى موجوداتى است كه دست به دست هم داده و او را متعين كرده .

مثلا انسان كه در مثال گذشته او را فرزند فرض كرديم از نظر وجه قبلى موجودى بود مستقل و مطلق ولى موجودى شد متوقف بر علل و شرايط بسيار ، كه خداى تعالى يكى از آنها است ، پس از نظر اين وجه هويتى است مقيد به تمامى موجوداتى كه در تعين او دخالت دارند ، مثلا حقيقت زيد كه پسر پدرى به نام جواد و مادرى به نام فاطمه است و در فلان روز از تاريخ و در فلان نقطه از كره زمين به دنيا آمده و چند خواهر و برادر قبل از او بوده‏اند و چند تن ديگر بعد از او متولد شده‏اند و چه كسانى مقارن وجود او به وجود آمده‏اند ، همه اين نامبردگان و آنچه نام برده نشد و در تعين اين فرد از انسان دخالت دارند در تشكيل حقيقت زيد دست دارند .

پس حقيقت زيد عبارت است از چنين چيزى و اين هم از بديهيات است كه چيزى كه چنين حقيقتى دارد جز به واجب به هيچ چيز ديگرى توقف ندارد و چون چنين است پس خداى تعالى علت تامه او است و علت تامه هم چيزى است كه توقفى بر غير خود و احتياجى به غير مشيت خود ندارد و قدرت او تبارك و تعالى نسبت به وى مطلق است و مشروط و مقيد به چيزى نيست و اين همان حقيقتى است كه آيه شريفه:

« يخلق الله ما يشاء ان الله على كل شى‏ء قدير!»(45/نور)

به آن اشاره مى‏كند . **الميزان ج : 15 ص : 191**

فصل پانزدهم

معنای ظالم نبودن خدا

# ظالم نبودن خدا به چه معنا است ؟

**« ... ذِكْرَى وَ مَا كنَّا ظلِمِينَ‏!»**

**« ... تا متذكر شوند! و ما هرگز ستمگر نبوده‏ايم!» (209/شعرا)**

از لوازم متساوى ظلم اين است كه ظالم كار و تصرفى بكند كه حق او نيست و مالك چنين فعل و چنين تصرفى نمى‏باشد ، در مقابل ظلم عدل است ، كه لازمه مساوى آن اين است كه شخص عادل كسى باشد كه كار و تصرفى بكند كه مالك آن باشد .

از همين جا روشن مى‏گردد كه كارهايى كه فاعل‏هاى تكوينى انجام مى‏دهند( نمك شورى و شكر شيرينى مى‏دهد،) از اين جهت كه اين آثار و افعال مملوك تكوينى آنها است ، ظلم در كار آنها مفروض نيست ، براى اينكه فرض صدور فعل از فاعل تكوينى مساوى است با فرض مملوكيت آن فعل براى آن فاعل ، به اين معنا كه وجود فعل قائم به وجود فاعل است و جداى از فاعل ، وجود مستقلى ندارد .

و خداى سبحان مالك عالم است ، يعنى داراى ملكيتى است مطلق ، كه بر تمامى موجودات عالم گسترده است ، آن هم از جميع جهات وجودشان ، براى اينكه وجود اشياء از جميع جهات قائم به خداى تعالى است و از وجود او بى نياز نبوده ، جداى از او استقلال ندارد و چون چنين است هر قسم تصرفى كه در آنها كند ، چه آن موجود خوشش بيايد يا بدش آيد و تصرف خداى تعالى به نفعش باشد يا به ضررش ، ظلم نيست ، بلكه مى‏شود گفت : عدل است ، به معناى اينكه رفتارى است غير ظالمانه ، پس خداى تعالى هر چه بخواهد مى‏تواند انجام دهد و هر حكمى كه اراده كند مى‏تواند صادر نمايد ، همه اينها بر حسب تكوين است .

توضيح اينكه : درست است كه غير خداى تعالى موجودات ديگر نيز افعال تكوينى دارند و هر فاعل تكوينى مالك فعل خويش است ، اما اين مالكيت موهبتى است الهى ، پس در حقيقت خداى تعالى داراى ملكى مطلق و بالذات است و غير خدا مالكيتش به غير است و ملك او در طول ملك خدا است ، به اين معنا كه خدا مالك خود او و آن ملكى است كه به او تمليك كرده ، و تمليك او مثل تمليك ما نيست كه بعد از تمليك به ديگرى ، خودمان مالك نباشيم ، بلكه او بعد از آن هم كه چيزى را به خلق خود تمليك مى‏كند ، باز مهيمن و مسلط بر آن است .

يكى از آن فاعل‏هاى تكوين نوع بشر است ، كه نسبت به افعال خود و مخصوصا آن افعالى كه ما آن را فعل اختيارى مى‏ناميم ، و نيز نسبت به اختيارش كه با آن كارهاى خود را تعيين مى‏كند كه انجام دهم يا ندهم مالك است ، ما در خود مى‏يابيم كه مالك و داراى اختياريم و اين را به روشنى درك مى‏كنيم ، كه نسبت به كارى كه مى‏خواهيم انجام دهيم ، همانطور كه مى‏توانيم انجام دهيم ، مى‏توانيم ترك كنيم و خلاصه انجام و ترك آن هر دو براى ما ممكن است ، پس ما در نفس خود درباره هر فعل و تركى كه فرض شود احساس آزادى و حريت نسبت به فعل و ترك آن مى‏كنيم ، به اين معنا كه صدور هر يك از آن دو را براى خود ممكن مى‏دانيم .

چيزى كه هست ناچارى انسان به زندگى اجتماعى و مدنى ، عقل او را مجبور كرده به اينكه مقدارى از اين آزادى عمل خود چشم پوشيده ، حريت خود را نسبت به بعضى كارها محدود كند ، با اينكه خود را نسبت به آنها نيز آزاد مى‏دانست و آن اعمال عبارت است از كارهايى كه يا انجامش و يا تركش ، نظام مجتمع را مختل مى‏سازد .

دسته اول كه انجام آنها نظام را مختل مى‏سازد همان محرمات و گناهانى است كه قوانين مدنى يا سنن قومى يا احكام حكومتى رايج در مجتمعات ، آن را تحريم كرده است .

و نيز ، ضرورت ايجاب كرده كه براى تحكيم اين قوانين و سنن ، نوعى كيفر براى متخلفين از قوانين معين كنند - و البته اين كيفر را در حق متخلفى اجراء مى‏كنند كه حرمت آن افعال و كيفر آن به گوشش رسيده و حجت بر او تمام شده باشد - حال يا اين كيفر صرف مذمت و توبيخ بوده و يا علاوه بر مذمت ، عقاب هم در پى داشته است .

و در عوض اينكه براى كسانى كه آن قوانين را احترام بگذارند ، اجر و جايزه‏اى معين كنند ، تا به اين وسيله مردم را به عمل به آن قوانين تشويق كرده باشند ، كه آن اجر و جايزه يا صرف مدح بوده و يا ثواب هم در كار بوده .

ناگزير لازم دانسته كه شخصى را براى اينكه قوانين جارى را در ميان مجتمع معمول بدارد و مو به مو اجراء كند انتخاب نمايد و او را به مقام امارت بر جامعه نصب كند و مسؤول كارهايى كه به او محول كرده و مخصوصا اجراى احكام جزايى بداند و پر واضح است كه اگر امير نامبرده باز هم اختيار خود را حفظ نمود ، هر جا دلش خواست مجازات كند و اگر خواست مجازات نكند و يا نيكوكاران را دستگير نموده ، بدكاران را آزادى عمل دهد ، مساله قانون‏گذارى و احترام به سنت‏هاى اجتماعى بكلى لغو و بيهوده مى‏شود .

اينها اصولى است عقلايى كه تا حدى در جوامع بشرى جريان داشته ، و از اولين روزى كه اين نوع موجود ، در روى زمين پاى بر جا گشت ، به شكلى و تا حدى در جوامع خود اجراء نمود ، چون از فطرت انسانيتش سر چشمه مى‏گرفته است .

از سوى ديگر براهين عقلى حكم مى‏كند كه بايد اين قوانين از ناحيه خدا معين شود و انبياء و رسولان الهى نيز كه يكى پس از ديگرى از طرف خداى تعالى آمدند و همگى با قوانين اجتماعى و سننى براى زندگى آمدند ، اين معنا را تاييد كرده‏اند كه بايد قوانين اجتماعى و سنن زندگى از ناحيه خداى تعالى تشريع شود ، تا احكام و وظائفى باشد كه فطرت بشرى نيز به سوى آن هدايت كند و در نتيجه سعادت حيات بشر را تضمين نموده ، صلاح اجتماعى او را تامين كند .

و معلوم است همانطور كه واضع و مقنن اين شريعت آسمانى خداى سبحان است ، همچنين مجرى آن - البته از نظر ثواب و عقاب كه موطنش قيامت و محل بازگشت به سوى خداست - او مى‏باشد .

و مقتضاى اينكه خود خداى تعالى اين شرايع آسمانى را تشريع كند و معتبر بشمارد و خود را مجرى آنها بداند ، اين است كه بر خود واجب كرده باشد - البته وجوب تشريعى نه تكوينى - كه بر ضد خواسته خود اقدامى ننموده و خودش در اثر اهمال و يا الغاء كيفر ، قانون خود را نشكند ، مثلا ، عمل خلافى را كه خودش براى آن كيفر تعيين نموده ، بدون كيفر نگذارد و عمل صحيحى را كه مستحق كيفر نيست كيفر ندهد ، به غافلى كه هيچ اطلاعى از حكم يا موضوع حكم ندارد ، كيفر عالم عامد ندهد و مظلوم را به گناه ظالم مؤاخذه نكند و گر نه ظلم كرده است و تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا - او از چنين ظلمى منزه است .

و شايد مقصود آنهايى هم كه گفته‏اند : خدا قادر بر ظلم است و ليكن به هيچ وجه از او سر نمى‏زند - چون نقص كمال است و خدا از آن منزه است - همين معنا باشد ، پس فرض اينكه خداى تعالى ظلم كند ، فرض امرى است كه صدورش از او محال است ، نه اينكه خود فرض محال باشد و از ظاهر آيه:

« و ما كنا ظالمين!»(209/شعرا) و نيز آيه:

« ان الله لا يظلم الناس شيئا!»(44/یونس) و آيه:

« لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل!»(165/نسا) و آيه:

« و ما ربك بظلام للعبيد!» (46/فصلت) همين معنا استفاده مى‏شود .

آرى ظاهر اين آيات اين است كه ظلم نكردن خدا از باب سالبه به انتفاء موضوع نيست ، بلكه از باب سالبه به انتفاء حكم است ، به عبارت ساده‏تر اينكه : از اين باب نيست كه خدا قادر بر ظلم نيست و العياذ بالله خواسته است منت خشك و خالى بر بندگانش بگذارد ، بلكه از اين باب است كه در عين اينكه قادر بر ظلم است ، ظلم نمى‏كند .

پس اينكه بعضى آيه را معنا كرده‏اند به اينكه : عملى را كه اگر ديگرى انجام بدهد ظلم است خداوند آن عمل را انجام نمى‏دهد معناى خوبى نيست ، چون تقريبا اين را مى‏رساند كه خدا قادر بر ظلم نيست .

حال اگر بگويى اينكه گفتى واجب است كه خداى تعالى شرايع خود را از نظر ثواب و عقاب اجراء كند و هر يك از آن دو را به مستحقش بدهد ، نه بر عكس ، مخالف مطلب مسلم در نزد علماء است ، كه گفته‏اند : ترك عقاب گنه كار براى خدا جايز است ، براى اينكه عقاب گنه كار ، حق او است و او مى‏تواند از حق خود صرف نظر كند به خلاف ثواب اطاعت كار كه حق اطاعت كار است و تضييع حق غير ، جايز نيست .

علاوه بر اين ، بعضى‏ها گفته‏اند : ثواب دادن خدا به مطيع ، از باب دادن حق غير نيست ، تا بر خدا واجب باشد ، بلكه از باب فضل است ، چون بنده و عمل نيك او همه‏اش ملك مولا است ، خودش چيزى را مالك نيست ، تا با اجر و پاداشى معاوضه‏اش كند .

در جواب مى‏گوييم ترك عقاب عاصى تا حدى مسلم است و حرفى در آن نيست ، چون فضلى است از ناحيه خداى تعالى و اما به طور كلى قبول نداريم ، براى اينكه اين حكم كلى مستلزم آنست كه تشريع شرايع و تعيين قوانين و ترتب جزاء بر عمل ، باطل و لغو گردد .

و اما اينكه گفتيد ثواب دادن خدا به اعمال صالحه از فضل خداست ، نه استحقاق بندگان، چون عمل بنده مانند خود او ملك خداست ، در پاسخ مى‏گوييم : اين حرف صحيح است ، اما مستلزم آن نيست كه از فضلى ديگر جلوگيرى كند و فضلى ديگر را به اعتبار عملش به عنوان مزد ، ملك او كند و قرآن كريم پر است از اجر بر اعمال صالحه از قبيل آيه: **« ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم و اموالهم بان لهم الجنة!»(111/توبه)**

**الميزان ج : 15 ص : 460**

فصل شانزدهم

معنای فطرت و دین فطری

**مقدمه تفسیری بر موضوع :**

#  فطرت انسان و دین فطری

**« فَأَقِمْ وَجْهَك لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطرَت اللَّهِ الَّتى فَطرَ النَّاس عَلَيهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِك الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكثرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ‏!»**

**« پس روى خود به سوى دين حنيف كن كه مطابق فطرت خدا است فطرتى كه خدا بشر را بر آن فطرت آفريده و در آفرينش خدا دگرگونگى نيست ، اين است دين مستقيم ولى بيشتر مردم نمى‏دانند!» (30/روم)**

در جمله مزبور اشاره است به اينكه اين دينى كه گفتيم واجب است براى او اقامه وجه كنى ، همان دينى است كه خلقت بدان دعوت و فطرت الهى به سويش هدايت مى‏كند ، آن فطرتى كه تبديل پذير نيست .

براى اينكه دين چيزى به غير از سنت حيات و راه و روشى كه بر انسان واجب است آن را پيشه كند تا سعادتمند شود نيست .

پس هيچ انسانى هيچ هدف و غايتى ندارد مگر سعادت ، همچنان كه تمامى انواع مخلوقات به سوى سعادت خود و آن هدفى كه ايده‏آل آنهاست هدايت فطرى شده‏اند و طورى خلق شده و به جهازى مجهز گشته‏اند كه با آن غايت و هدف مناسب است:« الذى خلق فسوى و الذى قدر فهدى!» (2و3/اعلی)

بنابر اين انسان نيز مانند ساير انواع مخلوقات مفطور به فطرتى است كه او را به سوى تكميل نواقص و رفع حوائجش هدايت نموده و به آنچه كه نافع براى اوست و به آنچه كه برايش ضرر دارد ملهم كرده و فرموده:

« و نفس و ما سويها فالهمها فجورها و تقويها!»(7و8شمس)

او در اين حال مجهز به جهاز بدنى نيز هست ، كه با آن اعمال مورد حاجت خود را انجام دهد ، همچنان كه فرموده:

« ثم السبيل يسره!» (20/عبس)يعنى سپس وسيله و راه زندگى را برايش فراهم كرد!

پس انسان داراى فطرتى خاص به خود است ، كه او را به سنت خاص زندگى و راه معينى كه منتهى به هدف و غايتى خاص مى‏شود ، هدايت مى‏كند راهى كه جز آن راه را نمى‏تواند پيش گيرد:« فطرة الله التى فطر الناس عليها!»(30/روم) و انسان كه در اين نشاه زندگى مى‏كند ، نوع واحدى است كه سودها و زيانهايش نسبت به بنيه و ساختمانى كه از روح و بدن دارد سود و زيان مشتركى است كه در افراد مختلف اختلاف پيدا نمى‏كند .

پس انسان از اين جهت كه انسان است بيش از يك سعادت و يك شقاوت ندارد و چون چنين است لازم است كه در مرحله عمل تنها يك سنت ثابت برايش مقرر شود ، و هادى واحد او را به آن هدف ثابت هدايت فرمايد .

و بايد اين هادى همان فطرت و نوع خلقت باشد و به همين جهت دنبال « فطرة الله التى فطر الناس عليها!» اضافه كرد كه:« لا تبديل لخلق الله!»

و اما اينكه گفتيم نوع انسان يك سعادت و شقاوت دارد ، براى اين است كه اگر سعادت افراد انسانها به خاطر اختلافى كه با هم دارد مختلف مى‏شد ، يك جامعه صالح و واحدى كه ضامن سعادت افراد آن جامعه باشد ، تشكيل نمى‏گشت و همچنين اگر سعادت انسانها به حسب اختلاف اقطار ، و سرزمينهايى كه در آن زندگى مى‏كنند ، مختلف مى‏شد و سنت اجتماعى كه همان دين است اساسش همان چيزى باشد كه منطقه اقتضاء دارد آن وقت ديگر انسانها نوع واحدى نمى‏شدند ، بلكه به اختلاف منطقه‏ها مختلف مى‏شدند و نيز اگر سعادت انسان به اقتضاى زمانها مختلف مى‏شد ، يعنى اعصار و قرون يگانه اساس سنت دينى مى‏گشت .

باز انسانهاى قرون و اعصار نوع واحدى نمى‏شدند و انسان هر قرنى و زمانى غير انسان زمان ديگر مى‏شد و اجتماع انسانى سير تكاملى نمى‏داشت و انسانيت از نقص متوجه به سوى كمال نمى‏شد ، چون نقص و كمالى وجود ندارد مگر اينكه يك جهت مشترك و ثابت بين همه انسانهاى گذشته و آينده باشد .

البته منظور ما از اين حرف اين نيست كه اختلاف افراد و مكانها و زمانها هيچ تاثيرى در برقرارى سنت دينى ندارد ، بلكه ما فى الجمله و تا حدى آن را قبول داريم ، چيزى كه هست مى‏خواهيم اثبات كنيم كه اساس سنت دينى عبارت است از ساختمان و بنيه انسانيت ، آن بنيه‏اى كه حقيقتى است واحد و مشترك بين همه افراد و اقوام ، و ثابت در همه .

مى‏خواهيم بگوييم براى انسانيت سنتى است واحد و ثابت به ثبات اساسش ، كه همان انسان است و همين سنت است كه آسياى انسانيت بر محور آن مى‏گردد و همچنين سنت‏هاى جزئى كه به اختلاف افراد و مكانها و زمانها مختلف مى‏شود ، پيرامون آن دور مى‏زند .

و اين همان است كه جمله:« ذلك الدين القيم و لكن اكثر الناس لا يعلمون!» (30/روم) بدان اشاره مى‏كند.  **الميزان ج : 16 ص : 267**

**گفتارى در چند مبحث در معناى**

#  فطرى بودن دين

## بحث اول:

اگر انواع موجودات، از جاندار و بى جان ، شعور دار و بى شعور را مورد تامل قرار دهيم كه به تدريج و يكى پس از ديگرى موجود مى‏شوند و تكامل مى‏كنند ، يعنى از خاك خشك و بى جان به سوى حيات حركت نموده و به صورت انواع نباتات در مى‏آيند و از نبات به سوى حيات داراى شعور حركت نموده ، به صورت انواع حيوانات در مى‏آيند و از آن مرحله نيز گذشته و به صورت موجودى عاقل در مى‏آيد ، خواهيم ديد كه هر نوعى از آنها در وجود خود سيرى تكوينى و معين دارد و داراى مراحل مختلفى است ، بعضى از مراحل قبل از بعض مراحل ديگر و بعضى بعد از بعضى ديگر است ، بطورى كه نوع به هر يك از آن مراحل مى‏رسد بعد از آن كه از مرحله قبلى گذشته باشد و به مرحله بعدى هم نرسيده باشد و اين نوع همچنان با طى منازل استكمال مى‏كند تا به آخرين مرحله كه نهايت درجه كمال اوست برسد .

از سوى ديگر اين مراتبى كه در طى حركت نوع مشاهده مى‏كنيم ، هر يك از آنها ملازم مقامى است كه خاص به خود او است ، نه از آن جلو مى‏افتد ، و نه عقب مى‏ماند و اين ملازمت از ابتداى حركت نوع در سير وجودى‏اش تا آخرين نقطه كمالش هست ، از اينجا مى‏فهميم كه پس بين همه اين مراحل يك رابطه تكوينى وجود دارد ، كه چون بند تسبيح مراحل را به يكديگر وصل كرده ، به طورى كه نه يك مرحله آن از سلسله مراحل حذف مى‏شود و نه جاى خود را به مرحله‏اى ديگر مى‏دهد ، از اينجا نتيجه مى‏گيريم كه پس براى اين نوع موجود ، غايتى تكوينى است ، كه از همان آغاز وجودش متوجه آن غايت و به سوى آن در حركت است و از پاى نمى‏ايستد تا به آن غايت برسد .

مثلا يك دانه گردو را اگر در نظر بگيريم مى‏بينيم كه اگر در زيرزمين قرار گيرد - البته نه هر قرارى ، بلكه قرارى كه واجد شرايط نمو باشد ، يعنى رطوبت به مقدار لازم و حرارت و ساير شرايط را به مقدار لازم داشته باشد - مغز آن شروع مى‏كند به نمو و چاق شدن ، تا آنجا كه پوست را مى‏شكند و از لاى پوست بيرون مى‏شود و هر روز بر ابعاد حجمش افزوده مى‏شود و همچنان زيادتر مى‏گردد تا سر از خاك در آورد ، بيرون خاك نيز بلندتر و ضخيم‏تر مى‏شود تا به صورت درختى نيرومند و سبز و باردار در آيد .

پس يك دانه گردو در اين سير تكاملى ، حالش تغيير نمى‏كند و از ابتداى وجودش غايت تكوينى دارد ، كه خود را به آن غايت تكوينى برساند ، غايتى كه گفتيم عبارت است از درختى كامل و بارور .

همچنين اگر يك نوع از انواع حيوانات را، مثلا گوسفند را در نظر بگيريم ، مى‏بينيم كه آن نيز بدون شك از همان ابتداء كه تكون پيدا مى‏كند و در شكم مادر به صورت جنينى در مى‏آيد ، متوجه به سوى غايت نوعيه‏اش مى‏باشد و آن غايت عبارت است از گوسفندى كامل آن گوسفندى كه خواص و آثار گوسفندى دارد اين حيوان نيز از راهى كه تكوين پيش پايش قرار داده براهى ديگر منحرف نمى‏گردد و غايت خود را فراموش نمى‏كند و هرگز ديده نشده كه روزى از روزها گوسفند به سوى غير غايت خود سير كند ، مثلا راه فيل را پيش بگيرد و يا بخواهد درخت گردو شود .

پس معلوم مى‏شود هر نوع از انواع موجودات مسير خاصى در طريق استكمال وجود ، دارند و آن مسير هم داراى مراتب خاصى است ، كه هر يك مترتب بر ديگرى است تا منتهى شود به عالى‏ترين مرتبه ، كه همان غايت و هدف نهايى نوع است و نوع با طلب تكوينى - نه ارادى - و با حركت تكوينى - نه ارادى - در طلب رسيدن به آن است و از همان ابتداء كه داشت تكون مى‏يافت مجهز ، به وسائل رسيدن به آن غايت ، است .

 و اين توجه تكوينى از آنجا كه مستند به خداى تعالى است ، نامش را هدايت عام الهى مى‏گذاريم و - همان طور كه متذكر شديم - اين هدايت تكوينى در هدايت هيچ نوعى از مسير تكوينى آن خطا نمى‏رود ، بلكه با استكمال تدريجى و به كار بستن قوا و ادواتى ، كه مجهز به آنها است ، براى آسانى مسير ، آن را به غايت نهايى سوق مى‏دهد .

همچنان كه فرموده: **« ربنا الذى اعطى كل شى‏ء خلقه ثم هدى!»(50/طه) و نيز فرموده: « الذى خلق فسوى و الذى قدر فهدى! و الذى اخرج المرعى! فجعله غثاء احوى!»**

**(2تا 5/اعلی)**

## بحث دوم:

در اين ميان نوع انسان نيز همين وضع را دارد و از آن حكم كلى مستثنى نيست ، به اين معنا كه او نيز مشمول هدايت عامه است ، چون مى‏دانيم از آن روزى كه نطفه‏اش شروع به تكون مى‏كند ، به سوى يك انسان تمام عيار متوجه است ، انسانى كه آثار انسانيت و خواص آن را دارد و تا رسيدن به اين هدف نهايى مرحله‏هايى را طى مى‏كند ، علقه مضغه و مضغه عظام و سپس جنين مى‏شود ، طفل مى‏گردد ، مراهق مى‏شود ، جوان و كامل مرد و پير مى‏گردد .

چيزى كه هست يك تفاوت بين انسان با ساير انواع حيوانات و نباتات و غير آن هست و آن اين است كه : هر چند بعضى حيوانات نيز اجتماعى زندگى مى‏كنند ، ليكن در قبال مدنيت بشر چيزى نيست ، آرى انسان به خاطر احتياجات تكوينى بيشترى كه دارد و نواقص بيشترى كه در وجود او هست ، نمى‏تواند همه نواقص خود را خودش به تنهايى تكميل كند و همه حوايج وجودى‏اش را خودش برآورد ، به اين معنا كه يك فرد از انسان زندگى انسانى‏اش تمام نمى‏شود ، در حالى كه خودش باشد و خودش ، بلكه محتاج است به اينكه نخست يك اجتماع كوچك خانواده‏اى تشكيل شود و سپس يك اجتماع بزرگ شهرى به وجود آيد و از مسير ازدواج و تعاون و همكارى ، با ديگران جمع شود و همه با هم و با همه قواشان كه بدان مجهزند در رفع حوائج همه بكوشند و سپس حاصل زحمات را بين همه تقسيم كنند و هر كس به قدر شانى كه در اجتماع دارد سهم خود را از آن بگيرد .

مساله مدنيت و اجتماعى زندگى كردن طبيعى انسان نيست و چنين نيست كه از ناحيه طبيعت تحريك بر اين معنا شود ، بلكه او طبيعت ديگرى دارد كه نتيجه آن به وجود آمدن قهرى مدنيت است و آن اين است كه : انسان طبعا مى‏خواهد ديگران را به نفع خود استخدام كند ، حال هر كس و هر چه مى‏خواهد باشد ، حتى يك آهن پاره را ببيند بر مى‏دارد و مى‏گويد روزى بدرد مى‏خورد ، تا چه رسد به گياهان و حيوانات و معلوم است چنين كسى به استخدام افرادى ديگر از نوع خود جرى‏تر است ، چون زبان آنها را مى‏داند ، ليكن همين كه تصميم مى‏گيرد آنها را استخدام كند ، متوجه مى‏شود كه آنها هم عينا مثل خود اويند و بلكه از او جرى‏ترند ، مى‏خواهند خود او را زير بار بكشند ، خلاصه اميالى كه او دارد ، آنها نيز دارند ، لذا ناگزير مى‏شود با آنها از در مسالمت در آيد و حقوقى مساوى حق خود ، براى آنها قائل شود .

و نتيجه و سرانجام اين برخورد و تضاد بين منافع ، اين است كه بعضى با بعضى ديگر در عمل تعاونى شركت جويند و حاصل و دسترنج حاصل از همه كارها بين آنان تقسيم شود و به هر يك آن مقدار كه استحقاق دارد بدهند .

به هر حال پس جامعه انسانى هرگز نمى‏تواند اجتماعى زندگى كند و داراى اجتماعى آباد شود ، مگر وقتى كه داراى اصولى علمى و قوانينى اجتماعى باشد و آن قوانين را همه محترم بشمارند و نگهبانى بر آن بگمارند ، تا آن قوانين را حفظ كند ، و نگذارد از بين برود و آن را از ضايع و تعطيل شدن جلوگيرى كند ، بلكه در جامعه جارى‏اش سازد ، در اين هنگام است كه زندگى اجتماعى افراد رضايت‏بخش و قرين سعادت مى‏شود .

و اما اينكه گفتيم اصولى علمى داشته باشد ، اين اصول عبارت است از اينكه اجمالا حقيقت زندگى دنيا را بفهمند و آغاز و سرانجام انسان را در نظر بگيرند ، چون اختلاف مذاهب مختلف در همين سه مساله باعث مى‏شود كه سنن آن اجتماع نيز مختلف شود ، واضح‏تر بگويم ، طرز تفكر افراد اجتماع در باره حقيقت زندگى دنيا و نيز طرز تفكرشان در آغاز و سرانجام جهان ، هر قسم باشد سنت‏هايى كه در آن اجتماع وضع مى‏شود همان طور خواهد بود .

مردمى كه طرز تفكرشان در باره حقيقت زندگى انسان در دنيا اين باشد كه صرفا موجودى هستيد مادى و به جز زندگى دنياى زودگذر كه با مرگ خاتمه مى‏يابد زندگى ديگرى ندارند و نيز طرز تفكرشان در باره آغاز و سرانجام جهان اين باشد كه در دار هستى جز اسباب مادى كه يكى پس از ديگرى موجود مى‏شود و سپس تباه مى‏گردد ، چيز ديگرى نيست ، چنين مردمى وقتى مى‏خواهند براى اجتماع خود سنت‏هايى مقرر سازند ، طورى آن را مقرر مى‏كنند كه تنها لذائذ و كمالات محسوس و ماديشان را تامين كند و ماوراى آن سعادتى نخواهد بود .

و اما مردمى كه معتقدند كه در پس اين عالم ماده صانعى غير مادى هست كه عالم، صنع او و مخلوق اوست ، مانند بت‏پرستان ، وقتى بخواهند سنت‏ها و قوانينى براى اجتماع خود مقرر كنند ، رعايت رضاى بت‏هايشان را هم مى‏كنند ، چون معتقدند سعادت زندگيشان در دنياى مادى همه به دست خودشان نيست ، بلكه به دست بت‏هاست .

و مردمى كه معتقدند كه عالم ، صنع خدا است و خدا اين جهان را آفريده، تا راه و وسيله براى جهان ديگر باشد و خلاصه علاوه بر اعتقاد به مبدأ كه در بت‏پرستان نيز بود ، معتقد به معاد هم هستند ، وقتى مى‏خواهند براى زندگى دنيايى خود اساسى بريزند ، طورى مى‏ريزند كه هم در دنيا سعادتمند باشند و هم در آخرت كه حياتى است ابدى و آغازش از همان روزى است كه حيات دنيا با مرگ خاتمه مى‏يابد .

بنابر اين صورت و شكل زندگى با اختلاف در اصول اعتقادى و طرز تفكر در حقيقت عالم و حقيقت انسانى كه جزئى از آن است مختلف مى‏شود .

و اما اينكه گفتيم بشر اجتماعى و مدنى هرگز نمى‏تواند اجتماعى زندگى كند ، مگر وقتى كه قوانينى داشته باشد ، دليلش اين است كه با نبودن قانون و سنت‏هايى كه مورد احترام همه و حداقل ، اكثريت باشد ، جمع مردم متفرق و جامعه‏شان منحل مى‏شود .

و اين سنت‏ها و قوانين قضايائى است كلى و عملى به شكل نبايد چنين كرد ، فلان چيز حرام و فلان چيز جايز است و اين قوانين هر چه باشد ، اگر احترام دارد و معتبر است ، به خاطر مصلحت‏هايى است كه براى اجتماع در پى دارد و جامعه را صالح مى‏سازد ، پس در اين قوانين مصالح و مفاسد اعمال ، در نظر گرفته مى‏شود .

## بحث سوم:

تا اينجا معلوم شد كه انسان وقتى به آن كمال و سعادت كه برايش مقدر شده مى‏رسد، كه اجتماعى صالح منعقد سازد ، اجتماعى كه در آن سنت‏ها و قوانين صالح حكومت كند ، قوانينى كه ضامن رسيدن انسان به سعادتش باشد و اين سعادت امر و يا امورى است كمالى و تكوينى ، كه به انسان ناقص كه او نيز موجودى است تكوينى ضميمه مى‏شود و او را انسانى كامل در نوع خود ، و تام در وجودش مى‏سازد .

پس اين سنن و قوانين - كه گفتيم قضايايى عملى و اعتبارى است - واسطه‏اى است بين نقص انسان و كمال او و راه عبورى است بين دو منزلگاه او و همان طور كه گفتيم تابع مصالح اوست ، كه عبارت است از كمال و يا كمالات او و اين كمالات مانند آن واسطه اعتبارى و خيالى نيست ، بلكه امورى است حقيقى و واقعى و سازگار با نواقصى كه هر يك مصداق يكى از حوائج حقيقى انسان است.

 پس حوائج حقيقى و واقعى انسان اين قضايا و بكن و نكن‏ها ى عملى را وضع كرده و معتبر شمرده است و مراد از حوائج ، آن چيزهايى است كه نفس انسان آنها را با اميال و تصميم‏هايش مى‏طلبد و عقل هم كه يگانه نيروى تميز بين خير و نافع و ما بين شر و مضر است ، آنها را تصديق مى‏كند و معين مى‏كند كه فلان قانون حاجتى از حوائج واقعى انسان را بر مياورد و يا رفع احتياج نمى‏كند ، نه هواهاى نفسانى ، هواى نفس نمى‏تواند كمالات انسانى و حوائج واقعى او را تشخيص دهد ، او تنها مى‏تواند لذائذ مادى و حيوانى انسان را تشخيص دهد .

بنابر اين ، اصول و ريشه‏هاى اين قوانين بايد حوائج حقيقى انسان باشد ، حوائجى كه واقعا حاجت است ، نه بر حسب تشخيص هواى نفس .

اين هم معلوم شد كه صنع و ايجاد هر نوعى از انواع موجودات را - كه يكى از آنها انسان است - به قوا و ابزارى كه اگر به كار رود حوائج او را بر طرف مى‏سازد مجهز ساخته ، كه اگر آن موجود فعاليت كند و آن قوا و آن ابزار را آن طور كه بايد به كار بزند ، به كمال خود مى‏رسد ، از اين معنا نتيجه مى‏گيريم كه جهازهاى تكوينى انسان كه بدان مجهز شده ، هر يك محتاج و مقتضى يكى از آن قضاياى عملى بكن و نكن كه نامش سنت و قانون است مى‏باشد ، به طورى كه اگر انسان به آن قضايا عمل كند ، آن جهاز به حد رشد و كمال خود رسيده ، مانند جهاز هاضمه كه يكى از جهازهاى تكوينى آدمى است ، اين جهاز اقتضاء قوانينى مربوط به خود دارد ، كه اگر صاحب جهاز به آن قوانين عمل كند ، جهاز مذكور به حد كمال خود كه براى رسيدن به آن خلق شده است ، مى‏رسد و نيز جهاز تناسل اقتضاء دستوراتى دارد كه اگر صاحب جهاز مزبور به آن دستورات عمل كند ، جهاز تناسلى خود را به حد كمال مى‏رساند چون در جايى صرف كرده كه براى آن خلق شده است.

پس روشن شد كه به حكم عقل بايد دين - كه همان اصول عملى و سنن و قوانين عملى است كه اگر به آن عمل شود سعادت واقعى انسان را ضمانت مى‏كند از احتياجات و اقتضاآت خلقت انسان منشا گرفته باشد و بايد كه تشريع دين مطابق فطرت و تكوين باشد و اين همان معنايى است كه آيه شريفه:

« فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التى فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم!»(30/روم) آن را خاطرنشان مى‏سازد .

## بحث چهارم:

تا اينجا خواننده عزيز متوجه شد كه معناى فطرى بودن دين چيست ، اينك مى‏گوييم : اسلام دين فطرت خوانده شده ، چون فطرت انسان اقتضاى آن را دارد و به سوى آن راهنمايى مى‏كند .

و اگر اين دين اسلام ناميده شده ، براى اين است كه : در اين دين ، بنده تسليم اراده خداى سبحان است و مصداق اراده او - كه صفت فعل است - عبارت است از تمامى علت‏هاى مؤتلفه از خلقت انسان و مقتضيات تكوينى او ( اعم از فعل يا ترك ) همچنان كه فرمود:

« ان الدين عند الله الاسلام !»(19/ال عمران)

و نيز دين خدا ناميده شده ، چون خداى تعالى اين دين را از بندگانش خواسته ، يعنى خواسته است تا عمل خود را چه فعل و چه ترك با آن تطبيق دهند ، و چنين اراده كرده است - البته اراده به آن معنايى كه گذشت!

و نيز سبيل الله ناميده شده ، چون اسلام تنها سبيل و راهى است كه خدا از بندگانش خواسته ، تا آن را بپيمايند و سلوك كنند تا به كمال وجود و سعادت هستى خود برسند ، همچنانكه فرموده:« الذين يصدون عن سبيل الله و يبغونها عوجا !» (19/هود) و اما اين مساله كه دين حق بايد از طريق وحى و نبوت ، به بشر اعلام شود و عقل كافى نيست ، بيانش در مباحث نبوت و غير آن در المیزان آمده است .

**الميزان ج : 16 ص : 283**

فصل هفدهم

معنای انذار

**گفتارى پيرامون**

#  معناى عموم انذار

**« إِنَّا أَرْسلْنَك بِالحَقّ‏ِ بَشِيراً وَ نَذِيراً وَ إِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلا خَلا فِيهَا نَذِيرٌ!»**

**« ما ترا به حق بشارت دهنده و بيم‏رسان فرستاديم و هيچ امتى نيست مگر بيم‏رسانى در آن بوده!» (24/فاطر)**

در بحث‏هايى كه در جلد دوم المیزان راجع به نبوت داشتيم و نيز در جلد دهم در داستانهاى نوح عليه‏السلام‏ مطالبى عقلى گذشت، كه دلالت مى‏كرد بر عموم نبوت و اين معنا را قرآن نيز تاييد مى‏كند.

بنا بر اين، هيچ امتى از امت‏هاى بشرى نبوده كه دعوت به حق پيامبران در آن ظهور نكرده باشد و اما اينكه پيغمبر هر امتى از خود آن امت بوده باشد ، دليلى در دست نيست كه بر آن دلالت كند ، همچنان كه جمله:

« و ان من امة الا خلا فيها نذير!»(24/فاطر)

 نيز همين را افاده مى‏كند .

و اما اينكه : علاوه بر اصل اقتضا ، انذار هر پيغمبرى فعليت هم داشته باشد، يعنى انذار هر پيغمبر به يك يك امتش برسد و دعوتش يك يك افراد را شامل گردد و كسى از افراد امت باقى نماند كه دعوت پيغمبر به گوشش نرسيده باشد ، مطلبى است كه نمى‏توان آن را از آن ادله فهميد ، زيرا نشئه دنيا محل تزاحم علل و اسباب است و اين تزاحم در آن حكمفرماست و نمى‏گذارد اين غرض حاصل شود ، همچنان كه ساير مقتضيات عمومى كه عامل صنع آنها را تقدير كرده ، با اين غرض مساعد نيست. مثلا هر انسانى كه به دنيا مى‏آيد ، اين اقتضا را دارد كه عمرى طبيعى كند و ليكن حوادث نشئه تزاحم دنيا ، در بيشتر افراد ، مزاحم اين اقتضاء مى‏شود ، و نمى‏گذارد كه بيشتر افراد عمر طبيعى خود را بكنند .

و نيز هر انسانى كه به دنيا مى‏آيد مجهز به جهاز تناسلى است ، تا بتواند با گرفتن زن و يا شوهر رفتن ، نسلى از خود باقى بگذارد و ليكن بعضى از افراد قبل از فرزنددار شدن مى‏ميرند و همچنين نظاير اين مثالها .

 پس نبوت و انذار در هر امتى لازم و واجب است و مستلزم آن نيست كه به طور ضرورى و حتمى تمامى افراد آن امت از هدايت پيغمبر خود برخوردار شوند و دعوت او بگوش يك يك اشخاص برسد .

و ممكن است بعضى‏ها دعوت او را از خود او نشنوند ، بلكه با واسطه و يا وسايطى بشنوند و بعضى هم اصلا به گوششان نخورد و علل و اسبابى بين او و آن دعوت حايل شود ، در نتيجه هر فردى كه دعوت متوجه او شد و به گوشش رسيد حجت بر او تمام مى‏شود و هر فردى كه دعوت پيغمبرش به گوشش نرسيد ، حجت بر او تمام نيست و او جزو مستضعفين است ، كه امرشان به دست خدا است و خدا هم در باره آنان فرموده:

**« الا المستضعفين من الرجال و النساء و الولدان لا يستطيعون حيلة و لا يهتدون سبيلا!» (98/نسا)**

**الميزان ج : 17 ص : 52**

فصل هیجدهم

معنای خشم و رضای خدا

**گفتارى در معناى**

#  خشم و رضاى خدا

**« إِن تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنىٌّ عَنكُمْ وَ لا يَرْضى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَ إِن تَشكُرُوا يَرْضهُ لَكُمْ وَ لا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ثمَّ إِلى رَبِّكم مَّرْجِعُكمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ إِنَّهُ عَلِيمُ بِذَاتِ الصدُورِ!»**

**« اگر كفر بورزيد خدا بى‏نياز از شماست و او كفر را براى بندگان خود نمى‏پسندد و اگر شكر بگزاريد همان را برايتان مى‏پسندد و هيچ گناهكارى وزر گناه ديگرى را به دوش نمى‏كشد و در آخر به سوى پروردگارتان بازگشتتان است و او شما را به آنچه مى‏كرده‏ايد خبر مى‏دهد كه او داناى به اسرار سينه‏هاست!»(7/زمر)**

رضا يكى از معانى است كه صاحبان شعور و اراده با آن توصيف مى‏شوند ، و به عبارتى وصف صاحبان شعور و اراده است( هيچ وقت نمى‏گوييم اين سنگ از من راضى است!) و در مقابل اين صفت ، صفت خشم و سخط قرار دارد .

و هر دو وصف وجودى هستند( نه چون علم و جهل كه علم وجودى و جهل عدمى است و به معناى عدم علم است.)

مطلب ديگر اين كه : رضا و خشنودى همواره به اوصاف و افعال مربوط مى‏شود ، نه به ذوات( مثلا مى‏گوييم من از اوصاف و افعال فلانى راضيم و نمى‏گوييم من از اين گل راضى هستم.)

در قرآن كريم مى‏فرمايد:

« و لو انهم رضوا ما آتاهم الله و رسوله !»(59/توبه) و نيز فرموده:

« و رضوا بالحيوة الدنيا !»(7/یونس)

و اگر گاهى مى‏بينيم كه به ذوات هم مربوط مى‏شود ، حتما عنايتى در كار هست و بالأخره برگشتش باز به همان معنى مى‏شود ، مانند آيه:

« و لن ترضى عنك اليهود و لا النصارى!»(120/بقره)

 كه هر چند عدم رضايت يهود و نصارى را مربوط به شخص رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم كرده ، ولى مى‏دانيم كه منظور رفتار رسول خداست و معنايش اين است كه : يهود و نصارى هرگز از رفتار تو راضى نمى‏شوند مگر آن كه چنين و چنان كنى!

و ديگر اينكه : بايد دانست كه رضا عبارت از اراده نيست ، هر چند كه هر عملى كه اراده متعلق بدان شود ، بعد از وقوعش رضايت هم دنبالش هست ، ولى رضايت عين اراده نيست ، براى اينكه اراده - به طورى كه ديگران هم گفته‏اند - همواره به امرى مربوط مى‏شود كه هنوز واقع نشده و رضا همواره به چيزى تعلق مى‏گيرد كه واقع شده و يا وقوعش فرض شده .

و راضى بودن انسان از يك عمل ، عبارت از اين است كه آن عمل را با طبع خود سازگار ببيند ، و از آن متنفر نباشد و اين حالت حالتى است قائم به شخص راضى نه به عمل مرضى .

مطلب ديگر اينكه : رضا به خاطر اينكه بعد از وقوع چيزى بدان متعلق مى‏شود ، در نتيجه با وقوع و حادث شدن آن عمل حادث مى‏گردد ، لذا ممكن نيست آن را صفتى از اوصاف قائم به ذات خدا بدانيم ، چون خداى تعالى منزه هست از اينكه محل حوادث قرار گيرد .

پس هر جا رضايت به خداى سبحان نسبت داده شده ، بايد بدانيم كه رضا صفت فعل او و قائم به فعل اوست و خلاصه صفتى است كه از فعل انتزاع مى‏شود مانند رحمت ، غضب ، اراده و كراهت .

و ما براى نمونه چند آيه از كلام مجيدش در اين جا ذكر مى‏كنيم:

« رضى الله عنهم و رضوا عنه !»(100/توبه) و آيه:

« و ان أعمل صالحا ترضيه!»(19/نمل) و آيه:

« و رضيت لكم الاسلام دينا!»(3/مائده)

پس رضايت خدا از امرى از امورى ، عبارت از اين است كه فعل خدا با آن امر سازگار باشد ، در نتيجه از آنجا كه فعل خدا به طور كلى دو قسم است ، يكى تشريعى و يكى تكوينى ، قهرا رضاى او هم دو قسم مى‏شود ، رضاى تكوينى و رضاى تشريعى .

پس هر امر تكوينى يعنى هر چيزى كه خدا اراده‏اش كرده و ايجادش نموده ، مرضى به رضاى تكوينى خداست ، به اين معنا كه فعل او ( ايجادش) ناشى از مشيتى سازگار با آن موجود بوده .

و هر امر تشريعى يعنى دستورات و تكاليف اعتقادى و عملى ، مانند ايمان آوردن و عمل صالح كردن ، مرضى خداست ، به رضاى تشريعى او، به اين معنا كه آن اعتقاد و آن عمل با تشريع خدا سازگار است .

و اما عقايد و اعمالى كه در مقابل اين عقايد و اعمال قرار دارند ، يعنى عقايد و اعمالى كه نه تنها امر بدان نفرموده ، بلكه از آن نهى نموده ، مورد رضاى او نمى‏تواند باشد ، چون با تشريع او سازگار نيست ، مانند كفر و فسوق همچنان كه خودش فرموده:

**« ان تكفروا فان الله غنى عنكم و لا يرضى لعباده الكفر!»(7/زمر) و نيز** فرموده:

**« فان ترضوا عنهم فان الله لا يرضى عن القوم الفاسقين!» (96/توبه)**

**الميزان ج : 17 ص : 366**

فصل نوزدهم

مفهوم روزی رسانی خدا

**مقدمه تفسیری بر موضوع:**

# روزی رسانی خدا

**« وَ فى السمَاءِ رِزْقُكمْ وَ مَا تُوعَدُونَ‏!»**

**« و در آسمان ، هم رزق شما هست و هم آنچه كه وعده داده شده‏ايد!»**

 **(22/ذاریات)**

بعضى از مفسرين گفته‏اند: مراد از كلمه سماء جهت بالا است ، چون هر چيزى كه بالاى سر ما باشد و ما را در زير پوشش خود قرار داده چنين چيزى را در لغت عرب سماء مى‏گويند و مراد از رزق ، باران است كه خداى تعالى آن را از آسمان يعنى از جهت بالاى سر ما بر زمين نازل مى‏كند و به وسيله آن انواع گياهانى كه در مصرف غذا و لباس و ساير انتفاعات ما صرف مى‏شود بيرون مى‏آورد، همچنان كه فرموده : « و ما أنزل الله من السماء من رزق فاحيا به الارض بعد موتها!»(5/جاثیه) به طورى كه ملاحظه مى‏فرماييد همان باران را نيز رزق خوانده، پس مراد از رزق در اين آيه هم كه مى‏فرمايد رزق شما از آسمان است سبب رزق است.

بعضى هم گفته‏اند : منظور از رزق مذكور در آسمان ، باران نيست بلكه ساير اسباب رزق است ، يعنى خورشيد و ماه و ستارگان و اختلافى كه در طول سال در نقطه‏هاى طلوع و غروب آنها هست ، كه همين اختلاف باعث پديد آمدن فصول چهارگانه و پشت سر هم قرار گرفتن شب و روز است و همه اينها اسباب رزقند .

بعضى ديگر گفته‏اند : منظور از اينكه فرمود رزق شما در آسمانست اين است كه اندازه‏گيرى رزق شما در آسمان مى‏شود ، در آنجا است كه معين مى‏كنند هر كسى چقدر رزق دارد و يا منظور اين است كه ارزاق شما در آسمان يعنى در لوح محفوظ كه در آسمان است نوشته شده .

ممكن هم هست بگوييم اصلا منظور از آسمان معناى لغوى كلمه - كه جهت بالا باشد - نيست ، بلكه منظور از آن ، عالم غيب باشد ، چون همه اشياء از عالم غيب به عالم شهود مى‏آيند ، كه يكى از آنها رزق است كه از ناحيه خداى سبحان نازل مى‏شود .

مؤيد اين معنا آيات زير است كه همه موجودات را نازل شده از ناحيه خدا مى‏داند:

**« و أنزل لكم من الانعام ثمانية أزواج!»(6/زمر) و**

**« و أنزلنا الحديد فيه باس شديد!»(25/حدید) و آيه:**

 **« و ان من شى‏ء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم!»(21/حجر)**

 كه به طور كلى همه موجودات را نازل شده از ناحيه خدا مى‏داند .

و مراد از رزق هم تمامى موجوداتى است كه انسان در بقائش بدانها محتاج و از آنها بهره‏مند است ، از خوردنيها و نوشيدنيها و پوشيدنيها و مصالح ساختمانى و همسران و فرزندان و علم و قوت و ساير اينها از فضائل نفسانى .

« و ما توعدون!» اين جمله عطف است به كلمه رزقكم ، يعنى : آنچه كه وعده داده شده‏ايد نيز در آسمان است .

حال ببينيم منظور از آن چيست ؟ ظاهرا مراد از آن ، بهشتى است كه به انسانها وعده‏اش را داده و فرموده:« عندها جنة الماوى!»(15/نجم)

معناى آيه اين است كه : پس به پروردگار آسمان و زمين سوگند كه آنچه ما گفتيم كه رزقتان است و آنچه كه وعده داده شده‏ايد كه همان بهشت باشد - كه خود رزقى ديگر است - در آسمان است .

و اين مطلبى است ثابت و قضائى است حتمى ، مثل حق بودن سخن گفتن خودتان ، همان طور كه در سخن گفتن خود شكى نداريد ، در اين گفته ما هم شك نداشته باشيد .

و اما اينكه گفتيم بهشت هم رزقى است ، دليلش قرآن كريم است كه در آيه شريفه:« لهم مغفرة و رزق كريم!» (50/حج ) بهشت را رزقى كريم خوانده است.

**الميزان ج : 18 ص : 562**

گفتارى در:

# كافى بودن رزق براى روزى‏خواران

كلمه رزق ( به معناى مصدرى‏اش عبارت است از روزى دادن و به معناى اسم مصدريش) عبارت است از هر چيزى كه موجودى ديگر را در بقاى حياتش كمك نمايد ، و در صورتى كه آن رزق ضميمه آن موجود و يا به هر صورتى ملحق به آن شود ، بقائش امتداد مى‏يابد ، مانند غذايى كه حيات بشر و بقائش به وسيله آن امتداد پيدا مى‏كند كه غذا داخل بدن آدمى شده و جزء بدن او مى‏گردد .

و نيز مانند همسر كه در ارضاء غريزه جنسى آدمى او را كمك نموده و مايه بقاء نسل او مى‏گردد .

و به همين قياس هر چيزى كه دخالتى در بقاء موجودى داشته باشد رزق آن موجود شمرده مى‏شود .

و اين معنا واضح است كه موجودات مادى بعضى از بعضى ديگر ارتزاق مى‏كنند ، مثلا انسان با گوشت( و شير حيوانات) و نيز با گياهان ارتزاق مى‏كند( و نيز حيوانات با گياهان و گياهان با آب و هوا.)

پس آنچه از رزق كه منتقل به مرزوق و ضميمه آن مى‏شود و آن مقدارى كه در بقاى آن دخالت دارد و به صورت احوال و اشكال گوناگون آن موجود درمى‏آيد ، همانطور كه اشكالى است از عالم كون كه ملحق به مرزوق شده و فعلا به او نسبت مى‏دهيم ، همچنين خود آن مرزوق نيز اشكالى از عالم كون است كه لاحق به رزق و منسوب به آن مى‏شود ، هر چند كه چه بسا اسماء تغيير كند .

پس همان طور كه انسان از راه خوردن غذا داراى اجزائى جديد در بدن خود مى‏شود ، همچنين آن غذا هم جزء جديدى از بدن او مى‏شود كه نامش مثلا فلان چيز است .

اين نيز روشن است كه قضائى كه خداى تعالى در جهان رانده ، محيط به عالم است و تمامى ذرات را فرا گرفته و آنچه در هر موجودى جريان دارد ، چه در خودش و چه در اشكال وجودش همه از آن قضاء است .

و به عبارتى ديگر : سلسله حوادث عالم با نظام جارى در آن تاليف شده از علتهاى تامه و معلولهايى است كه از علل خود تخلف نمى‏كند .

از اينجا روشن مى‏شود كه رزق و مرزوق دو امر متلازمند ، كه به هيچ وجه از هم جدا شدنى نيستند ، پس معنا ندارد موجودى با انضمام و لاحق شدنش به وجود چيزى ديگر در وجودش شكلى جديد به خود بگيرد ، و آن چيز منضم و لاحق در اين شكل با او شركت نداشته باشد .

پس نه اين فرض معنا دارد كه مرزوقى باشد كه در بقاء خود از رزقى استمداد جويد ، ولى رزقى با آن مرزوق نباشد .

و نه اين فرض ممكن است كه رزقى وجود داشته باشد ولى مرزوقى نباشد و نه اين فرض ممكن است كه رزق مرزوقى از آنچه مورد حاجت او است زيادتر باشد و نه اين فرض ممكن است كه مرزوقى بدون رزق بماند .

پس رزق داخل در قضاء الهى است و دخولش هم اولى و اصلى است ، نه بالعرض و تبعى و اين معناى همين عبارت است كه مى‏گوييم رزق حق است .

 **الميزان ج : 18 ص : 564**

فصل بیستم

مفهوم ایمان و ازدیاد آن

**مقدمه تفسیری بر موضوع:**

# ایمان و ازدیاد آن

**« هُوَ الَّذِى أَنزَلَ السكِينَةَ فى قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيزْدَادُوا إِيمَناً مَّعَ إِيمَنهِمْ وَ للَّهِ جُنُودُ السمَوَتِ وَ الأَرْضِ وَ كانَ اللَّهُ عَلِيماً حَكِيماً!»**

**او همان خدايى است كه سكينت و آرامش و قوت قلب را بر دلهاى مؤمنين نازل كرد تا ايمانى بر ايمان خود بيفزايند، آرى براى خدا همه رقم لشكر در آسمان‏ها و زمين هست و خدا مقتدرى شكست ناپذير و حكيمى فرزانه است!» (4/فتح)**

ظاهرا مراد از سكينت، آرامش و سكون نفس و ثبات و اطمينان آن به عقائدى است كه به آن ايمان آورده و لذا علت نزول سكينت را اين دانسته كه: ايمانى جديد به ايمان سابق خود بيفزايند!

در المیزان در بحثى كه راجع به سكينت در ذيل آيه:« أن ياتيكم التابوت فيه سكينة من ربكم!»(248/بقره) كرديم ، گفتيم : اين سكينت با روح ايمانى كه در جمله:« و أيدهم بروح منه!»(22/مجادله) آمده منطبق است!

مراد از انزال سكينت در قلوب مؤمنين ايجاد آن است بعد از آنكه فاقد آن بودند ، چون بسيار مى‏شود كه قرآن كريم خلقت و ايجاد را انزال مى‏خواند.

و مراد از اينكه فرمود: تا ايمان خود را زياد كنند ، شدت يافتن ايمان به چيزى است ، چون ايمان بهر چيز عبارت است از علم به آن به اضافه التزام به آن ، به طورى كه آثارش در عملش ظاهر شود و معلوم است كه هر يك از علم و التزام مذكور ، امورى است كه شدت و ضعف مى‏پذيرد ، پس ايمان كه گفتيم عبارت است از علم و التزام نيز شدت و ضعف مى‏پذيرد.

پس معناى آيه اين است كه : خدا كسى است كه ثبات و اطمينان را كه لازمه مرتبه‏اى از مراتب روح است در قلب مؤمن جاى داد ، تا ايمانى كه قبل از نزول سكينت داشت بيشتر و كامل‏تر شود.

**الميزان ج : 18 ص : 386**

**گفتارى در باره:**

#  ايمان و زياد شدن آن

ايمان ، تنها و صرف علم نيست ، به دليل آيات زير كه از كفر و ارتداد افرادى خبر مى‏دهد كه با علم به انحراف خود كافر و مرتد شدند ، مانند آيه:

**« ان الذين ارتدوا على ادبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى!»(25/محمد) و** آيه:

**« ان الذين كفروا و صدوا عن سبيل الله و شاقوا الرسول من بعد ما تبين لهم الهدى!»(32/محمد) و آيه:**

« و جحدوا بها و استيقنتها انفسهم!» (14/نمل) و آيه:

« و اضله الله على علم!»(23/جاثیه)

پس بطورى كه ملاحظه مى‏فرماييد اين آيات ، ارتداد و كفر و جحود و ضلالت را با علم جمع مى‏كند .

پس معلوم شد كه صرف علم به چيزى و يقين به اينكه حق است ، در حصول ايمان كافى نيست و صاحب آن علم را نمى‏شود مؤمن به آن چيز دانست ، بلكه بايد ملتزم به مقتضاى علم خود نيز باشد و بر طبق مؤداى علم عقد قلب داشته باشد ، به طورى كه آثار عملى علم - هر چند فى الجمله - از وى بروز كند ، پس كسى كه علم دارد به اينكه خداى تعالى ، الهى است كه جز او الهى نيست و التزام به مقتضاى علمش نيز دارد ، يعنى در مقام انجام مراسم عبوديت خود و الوهيت خدا بر مى‏آيد ، چنين كسى مؤمن است ، اما اگر علم مزبور را دارد ، ولى التزام به آن را ندارد و علمى كه علمش را بروز دهد و از عبوديتش خبر دهد ندارد چنين كسى عالم هست و مؤمن نيست .

و از اينجا بطلان گفتار بعضى كه ايمان را صرف علم دانسته‏اند ، روشن مى‏شود به همان دليلى كه گذشت .

و نيز بطلان گفتار بعضى كه گفته‏اند : ايمان همان عمل است ، چون عمل با نفاق هم جمع مى‏شود و ما مى‏بينيم منافقين كه حق برايشان ظهورى علمى يافته ، عمل هم مى‏كنند ، اما در عين حال ايمان ندارند .

و چون ايمان عبارت شد از علم به چيزى به التزام به مقتضاى آن ، به طورى كه آثار آن علم در عمل هويدا شود و نيز از آنجايى كه علم و التزام هر دو از امورى است كه شدت و ضعف و زيادت و نقصان مى‏پذيرد ، ايمان هم كه از آن دو تاليف شده قابل زيادت و نقصان و شدت و ضعف است ، پس اختلاف مراتب و تفاوت درجات آن از ضرورياتى است كه به هيچ وجه نبايد در آن ترديد كرد .

اين آن حقيقتى است كه اكثر علماء آن را پذيرفته‏اند و حق هم همين است ، دليل نقلى هم همان را مى‏گويد ، مانند آيه مورد بحث كه مى‏فرمايد:

« ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم!» و آياتى ديگر .

و نيز احاديثى كه از ائمه اهل بيت عليهم‏السلام‏ وارد شده و از مراتب ايمان خبر مى‏دهد .

ولى در مقابل اين اكثريت عده‏اى هستند - مانند ابو حنيفه و امام الحرمين و غير آن دو - كه معتقدند ايمان شدت و ضعف نمى‏پذيرد و استدلال كرده‏اند به اينكه ايمان نام آن تصديقى است كه به حد جزم و قطع رسيده باشد و جزم و قطع كم و زياد بردار نيست و صاحب چنين تصديقى اگر اطاعت كند و يا گناهان را ضميمه تصديقش سازد ، تصديقش تغيير نمى‏كند .

آنگاه آياتى كه خلاف گفته آنان را مى‏رساند تاويل كرده گفته‏اند: منظور از زيادى و كمى ايمان زيادى و كمى عددى است ، چون ايمان در هر لحظه تجديد مى‏شود و در مثل پيامبر ايمانهايش پشت سر هم است و آن جناب حتى يك لحظه هم از برخورد با ايمانى نو فارغ نيست ، به خلاف ديگران كه ممكن است بين دو ايمانشان فترتهاى كم و زيادى فاصله شود، پس ايمان زياد يعنى ايمانهايى كه فاصله در آنها اندك است و ايمان كم يعنى ايمانهايى كه فاصله در بين آنها زياد است. نيز ايمان يك كثرت ديگر هم دارد و آن كثرت چيزهايى است كه ايمان متعلق به آنها مى‏شود و چون احكام و شرايع دين تدريجا نازل مى‏شده ، مؤمنين هم تدريجا به آنها ايمان پيدا مى‏كردند ، و ايمانشان هر لحظه از نظر عدد بيشتر مى‏شده ، پس مراد از زياد شدن ايمان ، زياد شدن عدد آن است - ولى ضعف اين نظريه بسيار روشن است!

اما اينكه استدلال كردند كه ايمان نام تصديق جزمى است قبول نداريم ، براى اينكه اولا گفتيم كه ايمان نام تصديق جزمى توأم با التزام است ، مگر آنكه مرادشان از تصديق ، علم به التزام باشد .

و ثانيا اينكه گفتند اين تصديق زيادى و كمى ندارد ادعايى است بدون دليل ، بلكه عين ادعاء را دليل قرار دادن است ، و اساسش هم اين است كه ايمان را امرى عرضى دانسته و بقاء آن را به نحو تجدد امثال پنداشته‏اند و اين هيچ فايده‏اى براى اثبات ادعايشان ندارد ، براى اينكه ما مى‏بينيم بعضى از ايمانها هست كه تندباد حوادث تكانش نمى‏دهد و از بينش نمى‏برد و بعضى ديگر را مى‏بينيم كه به كمترين جهت زايل مى‏شود و يا با سست‏ترين شبهه‏اى كه عارضش مى‏شود از بين مى‏رود و چنين اختلافى را نمى‏شود با مساله تجدد امثال و كمى فترت‏ها و زيادى آن ، تعليل و توجيه كرد ، بلكه چاره‏اى جز اين نيست كه آن را مستند به قوت و ضعف خود ايمان كنيم ، حال چه اينكه تجدد امثال را هم بپذيريم يا نپذيريم، علاوه بر اين ، مساله تجدد امثال در جاى خود باطل شده است!

و اينكه گفتند صاحب تصديق ، چه اطاعت ضميمه تصديقش كند و چه معصيت ، اثرى در تصديقش نمى‏گذارد سخنى است كه ما آن را نمى‏پذيريم ، براى اينكه قوى شدن ايمان در اثر مداومت در اطاعت و ضعيف شدنش در اثر ارتكاب گناهان چيزى نيست كه كسى در آن ترديد كند و همين قوت اثر و ضعف آن كاشف از اين است كه مبدء اثر قوى و يا ضعيف بوده ، خداى تعالى هم مى‏فرمايد:

**« اليه يصعد الكلم الطيب و العمل الصالح يرفعه!» (10/فاطر) و نيز فرموده :**

**« ثم كان عاقبة الذين أساؤا السوأى أن كذبوا بايات الله و كانوا بها يستهزؤن!»**

 **(10/روم)**

 و اما اينكه آيات داله بر زياد و كم شدن ايمان را تاويل كردند ، تاويلشان درست نيست ، براى اينكه تاويل اولشان اين بود كه ايمان زياد ، آن ايمانهاى متعددى است كه بين تك تك آنها فترت و فاصله زيادى نباشد و ايمان اندك ايمانى است كه عددش كم و فاصله بين دو عدد از آنها زياد باشد و اين تاويل مستلزم آن است كه صاحب ايمان اندك در حال فترت‏هايى كه دارد كافر و در حال تجدد ايمان مؤمن باشد و اين چيزى است كه نه قرآن با آن سازگار است و نه در سراسر كلام خدا چيزى كه مختصر اشعارى به آن داشته باشد ديده مى‏شود .

و اگر خداى تعالى فرموده:

« و ما يؤمن اكثرهم بالله الا و هم مشركون!» (106/یوسف)

هر چند ممكن است به دو احتمال دلالت كند ، يكى اينكه ايمان خودش شدت و ضعف بپذيرد - كه نظر ما همين است - و يكى هم اينكه چنين دلالتى نداشته باشد ، بلكه دلالت بر نفى آن داشته باشد، الا اينكه دلالت اوليش قوى‏تر است ، براى اينكه مدلولش اين است كه مؤمنين در عين حال ايمانشان ، مشركند ، پس ايمانشان نسبت به شرك ، محض ايمان است و شركشان نسبت به ايمان محض شرك است و اين همان شدت و ضعف پذيرى ايمان است .

و تاويل دومشان اين بود كه زيادى و كمى ايمان و كثرت و قلت آن بر حسب قلت و كثرت احكام نازله از ناحيه خدا است و در حقيقت صفتى است مربوط به حال متعلق ايمان و علت زيادى و كمى ، ايمان است نه خودش .

و اين صحيح نيست ، زيرا اگر مراد آيه شريفه:« ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم!» اين بود ، جا داشت اين نتيجه را نتيجه تشريع احكامى زياد قرار بدهد ، نه نتيجه انزال سكينت در قلوب مؤمنين - دقت فرماييد!

بعضى ديگر زيادت ايمان در آيه را حمل بر زيادى آثار آن كه همان نورانيت قلب است كرده‏اند .

اين وجه نيز خالى از اشكال نيست ، چون كمى و زيادى اثر بخاطر كمى و زيادى مؤثر است و معنا ندارد ايمان قبل از سكينت كه با ايمان بعد از سكينت از هر جهت مساوى است ، اثر بعد از سكينتش بيشتر باشد .

بعضى هم گفته‏اند : ايمانى كه در آيه شريفه كلمه «مع» بر سرش در آمده ايمان فطرى است و ايمان قبليش ايمان استدلالى است و معناى جمله اين است : ما بر دلهايشان سكينت نازل كرديم تا ايمانى استدلالى بر ايمان فطرى خود بيفزايند. اين توجيه هم درست نيست ، براى اينكه هيچ دليلى نيست كه بر آن دلالت كند .

علاوه بر اين ، ايمان فطرى هم ايمانى استدلالى است و متعلق علم و ايمان به هر حال امرى نظرى است نه بديهى .

بعضى ديگر - مانند فخر رازى - گفته‏اند : نزاع در اينكه آيا ايمان زيادت و نقص مى‏پذيرد يا نه ، نزاعى است لفظى ، آنهايى كه مى‏گويند نمى‏پذيرد ، اصل ايمان را مى‏گويند ، يعنى تصديق را و درست هم مى‏گويند ، چون تصديق زياده و نقصان ندارد و مراد آنهايى كه مى‏گويند : مى‏پذيرد ، منظورشان سبب كمال ايمان است ، يعنى اعمال صالح كه اگر زياد باشد ايمان كامل مى‏شود و الا نه ، و درست هم هست و شكى در آن نيست .

ليكن اين حرف به سه دليل باطل است :

 اول اينكه خلط است بين تصديق و ايمان و حال آنكه گفتيم ايمان صرف تصديق نيست ، بلكه تصديق با التزام است .

دوم اينكه اين نسبتى كه به دسته دوم داد كه منظورشان شدت و ضعف اصل ايمان نيست بلكه اعمالى است كه مايه كمال ايمان است ، نسبتى است ناروا ، براى اينكه اين دسته شدت و ضعف را در اصل ايمان اثبات مى‏كنند و معتقدند كه هر يك از علم و التزام به علم كه ايمان از آن دو مركب مى‏شود ، داراى شدت و ضعف است .

سوم اينكه پاى اعمال را به ميان كشيدن درست نيست ، زيرا نزاع در يك مطلب غير از نزاع در اثرى است كه باعث كمال آن شود و كسى در اين كه اعمال صالح و طاعات ، كم و زياد دارد و حتى با تكرار يك عمل زياد مى‏شود نزاعى ندارد .

**الميزان ج : 18 ص : 388**

فصل بیست و یکم

معجزه شق القمر

**مقدمه تفسیری بر موضوع:**

#  شق القمر

**« اقْترَبَتِ الساعَةُ وَ انشقَّ الْقَمَرُ!»**

**« قيامت بسيار نزديك شد و قرص ماه دو نيم گشت!» (1/قمر)**

كلمه اقتراب به معناى بسيار نزديك شدن است ، پس اينكه فرمود:«اقتربت الساعة!» معنايش اين است كه : ساعت خيلى نزديك شده و ساعت عبارت است از ظرفى كه در آن ظرف قيامت بپا مى‏شود .

و معناى اينكه فرمود :« و انشق القمر!» اين است كه اجزاى قرص قمر از هم جدا شده ، دو قسمت گرديد و اين آيه به معجزه «شق القمر» كه خداى تعالى به دست رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ در مكه و قبل از هجرت و به دنبال پيشنهاد مشركين مكه جاريش ساخت اشاره مى‏كند .

روايات اين داستان هم بسيار زياد است و به طورى كه مى‏گويند همه اهل حديث و مفسرين بر قبول آن أحاديث اتفاق دارند و كسى از ايشان مخالفت نكرده به جز حسن ، عطاء و بلخى كه گفته‏اند : معناى اينكه فرمود: «انشق القمر» اين است كه به زودى در هنگام قيام قيامت قمر دو نيم مى‏شود و اگر فرموده : دو نيم شده ، از باب اين است كه بفهماند حتما واقع مى‏شود .

ليكن اين معنا بسيار بى‏پايه است و دلالت آيه بعدى كه مى‏فرمايد:

« و ان يروا اية يعرضوا و يقولوا سحر مستمر!»(2/قمر)

 آن را رد مى‏كند ، براى اينكه سياق آن آيه روشن‏ترين شاهد است بر اينكه منظور از آية معجزه به قول مطلق است ، كه شامل دو نيم كردن قمر هم مى‏شود ، يعنى حتى اگر دو نيم شدن قمر را هم ببينند مى‏گويند سحرى است پشت سرهم و معلوم است كه روز قيامت روز پرده‏پوشى نيست ، روزى است كه همه حقايق ظهور مى‏كند و در آن روز همه در به در دنبال معرفت مى‏گردند ، تا به آن پناهنده شوند و معنا ندارد در چنين روزى هم بعد از ديدن شق القمر باز بگويند اين سحرى است مستمر ، پس هيچ چاره‏اى نيست جز اينكه بگوييم شق القمر آيت و معجزه‏اى بوده كه واقع شده تا مردم را به سوى حق و صدق دلالت كند و چنين چيزى را ممكن است انكار كنند و بگويند سحر است .

نظير تفسير بالا در بى‏پايگى گفتار بعضى ديگر است كه گفته‏اند كلمه: «آية» اشاره است به آن مطلبى كه رياضى‏دانان اين عصر به آن پى‏برده‏اند و آن اين است كه كره ماه از زمين جدا شده ، همانطور كه خود زمين هم از خورشيد جدا شده ، پس جمله:« و انشق القمر!» اشاره است به يك حقيقت علمى كه در عصر نزول آيه كشف نشده بود و بعد از ده‏ها قرن كشف شد .

وجه بى‏پايگى اين تفسير اين است كه : در صورتى كه گفتار رياضى‏دانان صحيح باشد آيه بعدى كه مى‏فرمايد:« و ان يروا آية يعرضوا و يقولوا سحر مستمر!» با آن نمى‏سازد ، براى اينكه از احدى نقل نشده كه گفته باشد خود قمر سحرى است مستمر.

علاوه بر اين جدا شدن قمر از زمين اشتقاق است و آنچه در آيه شريفه آمده انشقاق است و انشقاق را جز به پاره شدن چيزى و دو نيم شدن آن اطلاق نمى‏كنند و هرگز جدا شدن چيزى از چيز ديگر كه قبلا با آن يكى بوده را انشقاق نمى‏گويند .

نظير وجه بالا در بى‏پايگى اين وجه است كه بعضى اختيار كرده و گفته‏اند : انشقاق قمر به معناى برطرف شدن ظلمت شب ، هنگام طلوع قمر است .

و نيز اينكه بعضى ديگر گفته‏اند : انشقاق قمر كنايه است از ظهور امر و روشن شدن حق .

البته اين آيه خالى از اين اشاره نيست كه انشقاق قمر يكى از لوازم نزديكى ساعت است .

**الميزان ج : 19 ص : 89**

**گفتارى اجمالى پيرامون:**

#  مساله شق القمر

معجزه شق القمر به دست رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ در مكه و قبل از هجرت و به پيشنهاد مشركين ، مساله‏اى است كه مورد قبول همه مسلمين است و كسى از ايشان در آن ترديد نكرده .

و از قرآن كريم آياتى كه به روشنى بر آن دلالت دارد يكى آيه مورد بحث است كه فرموده :« اقتربت الساعة و انشق القمر! و ان يروا اية يعرضوا و يقولوا سحر مستمر!» (1و2/قمر )چون همانطور كه قبلا اشاره كرديم كلمه آيت در آيه دوم جز اينكه همان باشد كه در جمله:« انشق القمر!» از آن خبر داده ، با هيچ آيتى ديگر منطبق نيست ، براى اينكه نزديك‏ترين معجزه با نزول اين آيه همان معجزه شق القمر بوده كه مشركين از آن مانند ساير آيات اعراض كردند و گفتند : سحرى است مستمر .

و اما از حديث! بايد دانست كه روايات بى‏شمارى بر آن دلالت دارد كه شيعه و سنى آنها را نقل كرده‏اند و محدثين هر دو طايفه آنها را پذيرفته‏اند ، كه در بحث روايتى مربوطه در المیزان چند روايت از آنها را نقل كرده ايم .

پس هم كتاب بر وقوع چنين معجزه‏اى دلالت دارد و هم سنت و اما اينكه يك كره آسمانى دو نيم شود ، چنين چيزى فى نفسه ممكن است و عقل دليلى بر محال بودن آن ندارد ، از سوى ديگر معجزه هم أمرى است خارق العاده و وقوع حوادث خارق العاده نيز ممكن است ، عقل دليلى بر محال بودن آن ندارد و ما در جلد اول المیزان به طور مفصل در اين باره بحث نموده ، هم امكان معجزه را اثبات كرديم و هم وقوع آن را و يكى از روشن‏ترين شواهد بر وقوع شق القمر ، قرآن كريم است ، پس بايد آن را بپذيريم هر چند كه از ضروريات دين نباشد .

ولى بعضى‏ها به وقوع چنين معجزه‏اى اشكال كرده و گفته‏اند : اينكه معجزات پيامبر صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ با اقتراح و پيشنهاد مردم انجام شود ، با آيه:

**« و ما منعنا ان نرسل بالايات الا ان كذب بها الاولون! و اتينا ثمود الناقة مبصرة فظلموا بها و ما نرسل بالايات الا تخويفا!» (59/اسری)**

منافات دارد ، براى اينكه از اين آيه يا چنين استفاده مى‏شود كه ما ديگر براى اين امت معجزاتى نمى‏فرستيم براى اينكه هر چه معجزه براى امت‏هاى سابق فرستاديم همه را تكذيب كردند و اين امت هم مثل همان امت‏ها و داراى طبيعت همانها هستند و در نتيجه اينان نيز معجزات ما را تكذيب خواهند كرد و وقتى معجزه اثر نداشته باشد ، ديگر چه فايده‏اى در فرستادن آن است ؟ و يا استفاده مى‏كنيم كه مى‏خواهد بفرمايد : ما هيچ معجزه‏اى براى اين امت نمى‏فرستيم ، براى اينكه اگر بفرستيم اين امت نيز مانند ساير امت‏هاى گذشته آن را تكذيب مى‏كنند و در اثر تكذيب معذب و هلاك مى‏شوند و ما نمى‏خواهيم اين امت منقرض گشته به عذاب استيصال گرفتار آيد .

پس به هر حال آيه فوق دلالت دارد كه خداى تعالى هيچ معجزه‏اى به اقتراح و پيشنهاد اين امت نمى‏فرستد ، آنطور كه در امت‏هاى گذشته مى‏فرستاد .

البته اين اشكال همانطور كه اشاره شد در خصوص معجزاتى است كه با اقتراح و پيشنهاد مردم جارى شود ، نه آن معجزاتى كه خود خداى تعالى و بدون اقتراح مردم به منظور تاييد رسالت يك پيامبر جارى مى‏كند ، مانند معجزه قرآن براى پيامبر اسلام و دو معجزه عصا و يد بيضا براى موسى عليه‏السلام و معجزه زنده كردن مردگان و غيره براى عيسى عليه‏السلام و همچنين آيات نازله ديگر كه همه لطفى است از ناحيه خداى تعالى و نيز مانند معجزاتى كه از پيامبر اسلام سر زد بدون اينكه مردم از او خواسته باشند . پس به حكم آيه 59 سوره اسرى هيچ پيغمبرى نمى‏تواند به پيشنهاد مردم معجزه بياورد ، پس ما هم نمى‏توانيم معجزه شق القمر را قبول كنيم چون هم به پيشنهاد مشركين بوده - البته اگر بوده - و هم اينكه مشركين به آن ايمان نياوردند و نظير آيه سوره اسرى آيه شريفه زير است كه مى‏فرمايد:« و قالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا ... قل سبحان ربى هل كنت الا بشرا رسولا !» (90تا93/اسری) و آياتى ديگر غير آن ، چون از آيه مذكور نيز به دست مى‏آيد وقتى از آن جناب خواستند تا به معجزه چشمه‏اى از زمين برايشان بجوشاند ، در پاسخ خداى را تسبيح كرد و فرمود : من كه به جز يك انسان فرستاده شده نيستم( لابد معنايش اين است كه بشر رسول نمى‏تواند از پيش خود و به دلخواه مردم معجزه بياورد ؟) در پاسخ با ذكر مقدمه‏اى ثابت مى‏كنيم كه اولا هيچ فرقى ميان معجزات پيشنهادى و غير آن نيست و در صورت وجود دليل محكم نقلى هر دو قسم قابل قبول است ، و ثانيا نازل نشدن عذاب بر مشركين عرب علتى ديگر داشته ، كه با كنار رفتن آن علت عذاب هم بر آنان نازل شد .

توضيح مقدمه اين است كه: رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ بر مشركين عرب به تنهايى مبعوث نبود و امت او همه جهانيان تا روز قيامت هستند ، به دليل آيه شريفه:

« قل يا ايها الناس انى رسول الله اليكم جميعا!» (158/اعراف)و آيه شريفه:

« و اوحى الى هذا القران لانذركم به و من بلغ!»(19/انعام) و آيه شريفه:

« و لكن رسول الله و خاتم النبيين !»(40/احزاب) و آياتى ديگر .

چيزى كه هست آن جناب دعوت خود را از مكه و از ميان قوم خودش كه مردم مكه و اطراف آن بودند شروع كرد و جمعيت بسيارى دعوتش را پذيرفتند ، ولى عامه مردم بر كفر خود باقى مانده تا آنجا كه توانستند دعوتش را با دشمنى و اذيت و استهزاء مقابله نموده ، تصميم گرفتند يا او را به قتل برسانند و يا اينكه از آن شهر بيرون كنند كه خداى تعالى دستورش داد كه هجرت كند .

و آنهايى كه به آن جناب ايمان آوردند هر چند نسبت به مشركين كم بودند و در تحت شكنجه آنان قرار داشتند ، اما براى خود جمعيتى بوده‏اند كه قرآن در باره‏شان فرموده:« ا لم تر الى الذين قيل لهم كفوا ايديكم و اقيموا الصلوة!» (77/نسا) حتى آنقدر زياد بودند كه از رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ اجازه مى‏خواستند تا با مشركين مبارزه و نبرد كنند ، ولى خداى تعالى اجازه نداد. ( به روايات وارده در شان نزول آيه فوق در المیزان مراجعه فرماييد!)

پس معلوم مى‏شود مسلمانان مكه عده و عده‏اى داشته‏اند و روز به روز به جمعيتشان اضافه مى‏شده ، تا آنكه رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ به مدينه مهاجرت كرد و در آنجا دعوتش گسترش و اسلام نشر يافت ، مدينه و قبائل اطرافش را تا يمن و ساير اطراف شبه جزيره عربستان را گرفت و از اين سرزمين پهناور تنها مكه و اطراف آن باقى ماند و اين گستردگى همچنان ادامه يافت تا از مرز عربستان هم گذشت و رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ در سال ششم هجرت نامه‏هايى به پادشاهان و بزرگان فارس و روم و مصر نوشت و در سال هشتم هجرت مكه را هم فتح كرد و در اين فاصله يعنى فاصله هجرت تا فتح مكه عده زيادى از أهالى مكه و اطرافش به دين اسلام در آمدند .

تا آنكه رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم از دنيا رحلت نموده و انتشار اسلام به جايى رسيد كه همه مى‏دانيم و به طور مداوم جمعيتش بيشتر و آوازه‏اش گسترده‏تر شد ، تا امروز كه يك پنجم جمعيت دنيا را تشكيل داده‏اند .

حال كه اين مقدمه روشن شد مى‏گوييم : آيه مورد بحث يعنى مساله دو نيم شدن قرص ماه ، معجزه‏اى بود پيشنهادى كه مشركين مكه آن را از رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله ‏وسلّم خواسته بودند ، معجزه‏اى كه اگر تكذيبش مى‏كردند ، دنبالش عذاب بود و تكذيبش هم كردند ، براى اينكه گفتند سحرى است مستمر و ليكن تكذيب مشركين باعث آن نمى‏شد كه خداى تعالى تمامى امت اسلام را كه پيامبر اسلام رسول ايشان است هلاك كند ، آرى امت اسلام تمامى ساكنان روى زمين هستند و در آن ايامى كه مشركين شق القمر را تكذيب كردند حجت بر تمامى مردم روى زمين تمام نشده بود ، چون اين معجزه پنج سال قبل از هجرت اتفاق افتاد و خداى تعالى خودش فرموده : «ليهلك من هلك عن بينة!» (42/انفال)

و حتى باعث اين هم نمى‏شد كه تمامى اهل مكه را هلاك كند ، چون در ميان آنان جمعى از مسلمين بودند و به همين جهت ديديم كه در صلح حديبيه خداى تعالى مقابله مسلمانان با مشركين را به صلح انجام داد و وقتى مسلمانان از اينكه نتوانستند داخل مكه شوند ناراحت شدند ، فرمود :« و لو لا رجال مؤمنون و نساء مؤمنات لم تعلموهم ان تطؤهم فتصيبكم منهم معرة بغير علم ليدخل الله فى رحمته من يشاء لو تزيلوا لعذبنا الذين كفروا منهم عذابا اليما!» (25/فتح)

علاوه بر اين اين فرض هم صحيح نبود كه خداى تعالى تنها كفار مكه را هلاك نموده مؤمنين ايشان را نجات دهد ، چون جمع بسيارى از همان كفار نيز در فاصله پنج سال قبل از هجرت و هشت سال بعد از هجرت و تمامى آنان در فتح مكه مسلمان شدند ، هر چند كه اسلام بسيارى از آنها ظاهرى بود ، زيرا دين مبين اسلام در مسلمانى اشخاص به اقرار به شهادتين هر چند به ظاهر باشد اكتفا مى‏كند .

از اين هم كه بگذريم عموم اهل مكه و حوالى آن اهل عناد و لجاج نبودند ، و تنها صناديد و بزرگان ايشان عناد داشتند و رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ را استهزاء مى‏كردند و مسلمانان را شكنجه مى‏دادند و عليه رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏ وسلّم‏ اقتراح( پيشنهاد) معجزه مى‏دادند .

و منظور از آيه:« ان الذين كفروا سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون!»(6/بقره) همين طبقه بوده است و خداى تعالى همين لجبازان را كه اقتراح معجزه مى‏كردند در چند جا از كلام خود تهديد كرد به محروميت از ايمان و به هلاكت و به همين تهديد خود وفا هم نمود ، هيچ يك از آنان ايمان نياوردند و در واقعه جنگ بدر هلاكشان كرد:« و تمت كلمة ربك صدقا و عدلا !»(115/انعام)

و اما اينكه صاحب اشكال تمسك كرد به آيه 59 از سوره اسرى براى اينكه خداى تعالى مطلقا معجزه نمى‏فرستد، در پاسخش مى‏گوييم آيه شريفه همان طور كه خود او نيز اقرار كرد شامل آن معجزات كه رسالت يك پيامبر را تاييد مى‏كند نمى‏شود ، مانند قرآن براى تاييد رسالت رسول اسلام و نيز شامل آياتى كه جنبه لطف دارد نمى‏شود از قبيل خوارق عاداتى كه از آن جناب سر مى‏زد ، از غيب خبر مى‏داد و بيمارانى كه به دعايش شفا مى‏يافتند و صدها مانند آن .

بنا بر اين بر فرض هم كه آيه مذكور مطلق باشد ، تنها شامل معجزات اقتراحى مشركين مكه مى‏شود كه اقتراحاتشان نظير اقتراحات امت‏هاى گذشته بود ، براى اين نبود كه با ديدن معجزه ايمان بياورند ، بلكه براى اين بود كه آن را تكذيب كنند ، و خلاصه سر به سر پيغمبر خود بگذارند ، چون طبع مشركين مكه طبع همان مكذبين از امت‏هاى گذشته بود و لازمه آيه مزبور هم اين است كه مشركين مكه را معذب كند ، و خدا نخواست فورى آنان را عذاب كند .

البته اين را هم بگوييم كه در تفسیر آيه مذكور دو احتمال هست:

يكى اينكه می خواهد بگوید:« ما آيات را نمى‏فرستيم مگر براى تخويف!» و احتمال دوم اينكه می خواهد بگوید:« ما هيچ پيغمبرى را با آيات نمى‏فرستيم مگر براى تخويف!»

و اما اينكه گفتيم خدا نخواست فورى آنان را عذاب كند ، علت آن را خود خداى تعالى در جاى ديگر توضيح داده و فرموده:

**« و ما كان الله ليعذبهم و انت فيهم و ما كان الله معذبهم و هم يستغفرون!»**

 **(33/انفال)**

 پس ، از اين آيه بر مى‏آيد كه علت نفرستادن آيت و به دنبال تكذيب آن عذاب اين نبوده كه خدا نخواسته آيت و معجزه‏اى بفرستد ، بلكه علت اين بوده كه رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم در بين آنان مانع فرستادن آيت بوده ، همچنان كه از آيه شريفه: « و ان كادوا ليستفزونك من الأرض ليخرجوك منها و اذا لا يلبثون خلافك الا قليلا !»(76/اسرا) نيز همين معنا استفاده مى‏شود .

از سوى ديگر فرموده :

**« و ما لهم الا يعذبهم الله و هم يصدون عن المسجد الحرام و ما كانوا اوليائه ان اولياؤه الا المتقون و لكن اكثرهم لا يعلمون! و ما كان صلاتهم عند البيت الا مكاء و تصدية فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون!»(34و35/انفال)**

 و اين آيات بعد از جنگ بدر نازل شد و اين آيات اين معنا را بيان مى‏كند كه از طرف كفار هيچ مانعى از نزول عذاب نيست ، تنها مانع آن وجود رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ در بين ايشان است ، وقتى مانع بر طرف شود عذاب هم نازل مى‏شود ، همچنان كه بعد از خارج شدن آنجناب از بين مشركين قريش خداى تعالى ايشان را در جنگ بدر به آن وضع عجيب از بين برد .

و كوتاه سخن آنكه مانع از فرستادن آيات ، تكذيب بود ، هم در امت‏هاى گذشته و هم در اين امت ، چون مشركين در خصيصه تكذيب مثل امت‏هاى گذشته بودند و مانع از فرستادن عذاب ، وجود رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ بود، همينكه مقتضى عذاب از قبيل سوت زدن و كف زدن موجود شد و يكى از دو ركن مانع كه عبارت بود از وجود رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ در بين آنان برطرف گرديد، ديگر نه مانعى براى فرستادن آيت و معجزه باقى ماند و نه مانعى براى فرستادن عذاب، چون بعد از تكذيب معجزه و به خاطر مقتضيات عذاب كه همان سوت و كف زدن و امثال آن بود حجت بر آنان تمام گرديد .

پس به طور خلاصه مى‏گوييم مفاد آيه شريفه:« و ما منعنا ان نرسل بالايات ...!»(59/اسری) يكى از دو احتمال است، يا اين است كه: مادامى كه رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ در بين ايشان است خداى تعالى از فرستادن معجزه امتناع مى‏كند ، كه در اين فرض آيه شريفه با فرستادن آيت شق القمر و پيروزى بدر و تاخير عذاب تا آن جناب از ميان آنان بيرون شود منافاتى نداشته و دلالتى بر امتناع از آن ندارد و چگونه ممكن است بر آن دلالت كند با اينكه خداى سبحان تصريح كرده به اينكه داستان بدر خود آيتى بوده و كشته شدن كفار در آن واقعه هم عذابى بوده است .

و يا اين است كه فرستادن آيت وقتى است كه لغو نباشد و اگر لغو بود خداى تعالى از فرستادن آن امتناع مى‏نمود و چون كفار مكه مجبول و سرشته بر تكذيب بودند ، لذا براى آنان آيت و معجزه نخواهد فرستاد ، كه در اين هم آيه شريفه با فرستادن معجزه و تاخير عذاب كفار تا بعد از هجرت رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله ‏وسلّم‏ منافاتى ندارد ، چون در اين فرض فرستادن آيت لغو نيست ، بلكه فايده احقاق حق و ابطال باطل دارد ، پس چه مانعى دارد كه آيت شق القمر هم از آيات و معجزاتى باشد كه خدا نازل كرده و فايده‏اش اين باشد كه كفار را به جرم تكذيبشان عذاب كند ، البته بعد از آنكه مانع عذاب بر طرف شده باشد ، يعنى رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ از ميان آنان بيرون رفته باشد ، آن وقت ايشان را در جنگ بدر نابود كند .

 و اما اينكه استدلال كردند به آيه:« قل سبحان ربى هل كنت الا بشرا رسولا!» (93/اسرا) بر اينكه هيچ معجزه‏اى به پيشنهاد مردم صورت نمى‏گيرد ، در پاسخ مى‏گوييم: مفاد آيه شريفه اين نيست كه خداى سبحان نبوت رسول خدا صلى‏الله ‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ را به وسيله معجزه تاييد نمى‏كند، چون مفاد آن اين است كه : بگو من از آنجا كه يك بشر هستم كه از ناحيه خدا فرستاده شده‏ام ، از ناحيه خود قدرتى بر آوردن معجزه ندارم .

چون اگر مفاد آن انكار معجزات از رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ باشد انكار معجزه همه انبياء هم خواهد بود ، زيرا همه انبياى بشرى رسول بودند و حال آنكه قرآن كريم در ضمن نقل داستانهاى انبياء معجزاتى بسيار براى آنان اثبات كرده و از همه آن معجزات روشن‏تر خود اين آيه خودش را رد مى‏كند ، براى اينكه آيه شريفه يكى از آيات قرآن است كه خود معجزه است و به بانگ بلند اعلام مى‏كند اگر قبول نداريد يك آيه به مثل آن بياوريد ، پس چگونه ممكن است اين آيه معجزه را انكار كند با اينكه خودش معجزه است؟ بلكه مفاد آيه اين است كه رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ بشرى است فرستاده شده ، خودش از اين جهت كه بشر است قادر بر هيچ چيز نيست ، تا چه رسد به آوردن معجزه ، تنها امر به دست خداى سبحان است ، اگر بخواهد به دست او معجزه جارى مى‏كند و اگر نخواهد نمى‏كند همچنان كه در جاى ديگر فرموده:

**« و اقسموا بالله جهد ايمانهم لئن جاءتهم اية ليؤمنن بها قل انما الايات عند الله و ما يشعركم انها اذا جاءت لا يؤمنون!»(109/انعام)**

 و نيز از قوم نوح حكايت كرده كه گفتند:

**« قالوا يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا فاتنا بما تعدنا ان كنت من الصادقين! قال انما ياتيكم به الله ان شاء !»(32و33/هود) و نيز فرموده:**

**« و ما كان لرسول ان ياتى باية الا باذن الله !»(38/رعد)**

و آيات در اين معنا بسيار است .

يكى ديگر از اعتراضاتى كه به آيت شق القمر شده - به طورى كه نقل شده - اين است كه اگر اينطور كه مى‏گويند قرص ماه دو نيم شده باشد بايد تمام مردم دنيا ديده باشند و رصدبندان شرق و غرب عالم اين حادثه را در رصدخانه خود ضبط كرده باشند ، چون اين از عجيب‏ترين آيات آسمانى است و تاريخ تا آنجا كه در دست است و همچنين كتب علمى هيئت و نجوم كه از اوضاع آسمانى بحث مى‏كند نظيرى براى آن سراغ نمى‏دهد و قطعا اگر چنين حادثه‏اى رخ داده بود اهل بحث كمال دقت و اعتنا را در شنيدن و نقل آن بكار مى‏زدند و مى‏بينيم كه نه در تاريخ از آن خبرى هست و نه در كتب علمى اثرى .

بعضى هم پاسخى از اين اعتراض داده‏اند كه خلاصه‏اش از نظر خواننده مى‏گذرد ، گفته‏اند : اولا ممكن است مردم آن شب از اين حادثه غفلت كرده باشند ، چه بسيار حوادث جوى و زمينى رخ مى‏دهد كه مردم از آن غافلند ، اينطور نيست كه هر حادثه‏اى رخ دهد مردم بفهمند و آن را نزد خود محفوظ نگهداشته و سينه به سينه تا عصر ما باقى بماند .

و ثانيا سرزمين حجاز و اطراف آن از شهرهاى عرب‏نشين و غيره رصد خانه‏اى نداشتند تا حوادث جوى را ضبط كنند ، رصدخانه‏هايى كه در آن ايام بر فرض كه بوده باشد در شرق در هند و در مغرب در روم و يونان و غيره بوده ، در حالى كه تاريخ از وجود چنين رصدخانه‏هايى در اين نواحى و در ايام وقوع حادثه هم خبر نداده و اين جريان به طورى كه در بعضى از روايات آمده در اوائل شب چهاردهم ذى الحجة سال ششم بعثت يعنى پنج سال قبل از هجرت اتفاق افتاده .

علاوه بر اين بلاد مغرب كه اعتنايى به اينگونه مسائل داشته‏اند( البته اگر در آن تاريخ چنين اعتنايى داشته بودند!) با مكه اختلاف افق داشته‏اند ، اختلاف زمانى زيادى كه باعث مى‏شد آن بلاد جريان را نبينند ، چون به طورى كه در بعضى از روايات آمده قرص ماه در آن شب بدر بوده و در حوالى غروب خورشيد و اوائل طلوع ماه اتفاق افتاده و ميان انشقاق ماه و دوباره متصل شدن آن زمانى اندك فاصله شده است ، ممكن است مردم آن بلاد وقتى متوجه ماه شده‏اند كه اتصال يافته بوده .

از اين هم كه بگذريم ، ملت‏هاى غير مسلمان يعنى اهل كليسا و بت خانه را در امور دينى و مخصوصا حوادثى كه به نفع اسلام باشد متهم و مغرض مى‏دانيم.

اعتراض سومى كه به مساله شق القمر شده اين است كه بعضى گفته‏اند : دو نيم شدن ماه به هيچ وجه ممكن نيست ، مگر وقتى كه جاذبه ميان دو نيمه آن از بين برود و اگر از بين برود ديگر ممكن نيست دوباره به هم بچسبند ، پس اگر انشقاقى اتفاق افتاده باشد بايد تا أبد به همان صورت باقى بماند .

جواب از اين اشكال اين است كه : قبول نداريم كه چنين چيزى محال عقلى باشد ، بله ممكن است محال عادى يعنى خارق عادت باشد و اين محال بودن عادى اگر مانع از التيام بعد از انشقاق باشد مانع از انشقاق بعد از التيام هم خواهد بود ، به اين معنا كه از همان اول انشقاق صورت نمى‏گرفت و حال آنكه انشقاق به حسب فرض صورت گرفته و در حقيقت اساس اين اعتراض انكار هر امر خارق العاده است ، و گرنه كسى كه خرق عادت را جايز و ممكن بداند ، چنين اعتراضى نمى‏كند.

**الميزان ج : 19 ص : 97**

فصل بیست و دوم

معنای شهاب

# گفتارى در معناى شهاب

**« . . . إِلا مَنْ خَطِف الخَطفَةَ فَأَتْبَعَهُ شهَابٌ ثَاقِبٌ‏!»**

**« همانا ماييم كه آسمان دنيا را با زينت ستارگان آراستيم !»**

**« تا هم زينت آن باشد و هم آسمان را از هر شيطان سركشى حفظ كند!»**

**« تا شيطانها نتوانند به آنچه در سكان آسمان مى‏گذرد گوش فرا دهند و اگر خواستند گوش دهند از هر طرف رانده شوند !»**

**« و در نتيجه از آسمان دور شوند و براى ايشان است عذابى واجب!»**

**« آرى شيطانها نمى‏توانند به سخنان فرشتگان گوش فرا دهند مگر آنهايى كه كلام ملائكه را بربايند كه آنها نيز بلافاصله هدف شهاب ثاقب قرار مى‏گيرند!»**

 **( 10/ صافات)**

مفسرين براى اينكه مساله استراق سمع شيطانها در آسمان را تصوير كنند و نيز تصوير كنند كه چگونه در اين هنگام به سوى شيطانها با شهاب‏ها تيراندازى مى‏شود بر اساس ظواهر آيات و روايات كه به ذهن مى‏رسد توجيهاتى ذكر كرده‏اند كه همه بر اين اساس استوار است كه آسمان عبارت است از : افلاكى كه محيط به زمين هستند و جماعت‏هايى از ملائكه در آن افلاك منزل دارند و آن افلاك در و ديوارى دارند كه هيچ چيز نمى‏تواند وارد آن شود ، مگر چيزهايى كه از خود آسمان باشد و اينكه در آسمان اول ، جماعتى از فرشتگان هستند كه شهابها به دست گرفته و در كمين شيطانها نشسته‏اند كه هر وقت نزديك بيايند تا اخبار غيبى آسمان را استراق سمع كنند ، با آن شهابها به سوى آنها تيراندازى كنند و دورشان سازند و اين معانى همه از ظاهر آيات و اخبار ابتداء به ذهن مى‏رسد .

و ليكن امروز بطلان اين حرفها به خوبى روشن شده و عيان گشته و در نتيجه بطلان همه آن وجوهى هم كه در تفسير شهاب ذكر كرده‏اند - كه وجوه بسيار زيادى هم هستند - و در تفاسير مفصل و طولانى از قبيل تفسير كبير فخر رازى و روح المعانى آلوسى و غير آن دو نقل شده ، باطل مى‏شود .

ناگزير بايد توجيه ديگرى كرد كه مخالف با علوم امروزى و مشاهداتى كه بشر از وضع آسمانها دارد نبوده باشد و آن توجيه به احتمال ما - و خدا داناتر است - اين است كه : اين بياناتى كه در كلام خداى تعالى ديده مى‏شود ، از باب مثالهايى است كه به منظور تصوير حقايق خارج از حس زده شده ، تا آنچه خارج از حس است به صورت محسوسات در افهام بگنجد ، همچنان كه خود خداى تعالى در كلام مجيدش فرموده:« و تلك الامثال نضربها للناس و ما يعقلها الا العالمون!» (43/عنکبوت) و اينگونه مثلها در كلام خداى تعالى بسيار است ، از قبيل عرش ، كرسى ، لوح و كتاب!

بنا بر اين اساس ، مراد از آسمانى كه ملائكه در آن منزل دارند ، عالمى ملكوتى خواهد بود كه افقى عالى‏تر از افق عالم ملك و محسوس دارد ، همان طور كه آسمان محسوس ما با اجرامى كه در آن هست عالى‏تر و بلندتر از زمين ماست .

و مراد از نزديك شدن شيطانها به آسمان و استراق سمع و به دنبالش هدف شهابها قرار گرفتن، اين است كه : شيطانها مى‏خواهند به عالم فرشتگان نزديك شوند و از اسرار خلقت و حوادث آينده سر درآورند و ملائكه هم ايشان را با نورى از ملكوت كه شيطانها تاب تحمل آن را ندارند ، دور مى‏سازند .

و يا مراد اين است كه : شيطانها خود را به حق نزديك مى‏كنند ، تا آن را با تلبيس‏ها و نيرنگهاى خود به صورت باطل جلوه دهند و يا باطل را با تلبيس و نيرنگ به صورت حق درآورند و ملائكه رشته‏هاى ايشان را پنبه مى‏كنند و حق صريح را هويدا مى‏سازند ، تا همه به تلبيس آنها پى برده ، حق را حق ببينند و باطل را باطل!

و اين كه خداى سبحان داستان استراق سمع شياطين و هدف شهاب قرار گرفتنشان را دنبال سوگند به ملائكه وحى و حافظان آن از مداخله شيطانها ذكر كرده ، تا اندازه‏اى گفتار ما را تاييد مى‏كند - و خدا داناتر است!

**الميزان ج : 17 ص : 186**

فصل بیست و سوم

بحثی در سوگندهای قرآن

**گفتارى پيرامون:**

#  سوگند ياد كردن خداى تعالى در قرآن

**«بِسمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ!»**

**« وَ الْمُرْسلَتِ عُرْفاً! فَالْعَصِفَتِ عَصفاً! وَ النَّشِرَاتِ نَشراً ! فَالْفَرِقَتِ فَرْقاً ! فَالْمُلْقِيَتِ ذِكْراً! عُذْراً أَوْ نُذْراً! إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَوَقِعٌ‏!»**

**« به نام خداى رحمان و رحيم!»**

**« قسم به رسولانى كه از پى هم( بر خير و سعادت خلق) فرستاده شدند!»**

**« قسم به فرشتگانى كه به سرعت تندباد به انجام حكم حق مى‏شتابند!»**

**« قسم به آنان كه( وحى حق و شرع الهى را ) نيكو نشر مى‏دهند!»**

**« و به آنانكه ( بين حق و باطل را) كاملا جدا مى‏كنند!»**

**« و به آنانكه ذكر( خدا و كتاب الهى) را به انبيا وحى مى‏كنند!»**

**« تا عذر نيكان و بيم و تهديد كافران بدان شود!»**

**« قسم به همه اينان كه آنچه( از ثواب و عقاب آخرت) به شما وعده دادند البته واقع خواهد شد!» ( 1تا 7/مرسلات)**

يكى از لطائف فن بيان در اين آيات شش‏گانه اين است كه علاوه بر اينكه سوگند در آن خبرى را كه در جواب است تاكيد مى‏كند ، متضمن حجت بر مضمون جواب نيز هست و مى‏فهماند به چه دليل جزاى موعود واقع شدنى است ، به اين دليل كه تدبير ربوبى كه سوگندها بدان اشاره دارد ، يعنى ارسال مرسلات و عاصفات ، نشر صحف ، فرق و جداسازى حق از باطل و القاء مرسلات ذكر را بر پيامبر ، تدبيرى است كه جز با وجود تكليف الهى تصور صحيح ندارد و تكليف هم جز با حتمى بودن روز جزا، روزى كه مكلفين عاصى و مطيع به جزاى خود برسند تمام نمى‏شود .

پس سوگندى كه خداى تعالى ياد كرده سوگند تدبير او است ، تا هم وقوع جزاى موعود را تاكيد كند و هم حجتى باشد بر وقوع آن جزا ، گويا فرموده: من به اين حجت سوگند مى‏خورم كه مدلولش واقع خواهد شد!

و خواننده عزيز اگر در آياتى كه خداى تعالى در آنها سوگند ياد كرده دقت بفرمايد ، خواهد ديد كه خود آن سوگندها حجت و برهانى است كه بر حقانيت جواب قسم دلالت مى‏كند، نظير سوگندى كه در مورد رزق خورده و فرموده:

« فو رب السماء و الأرض انه لحق!»(23/ذاریات)

 كه در عين اينكه سوگند خورده بر حقيت رزق ، دليل آن را هم بيان كرده و آن اين است كه خداى تعالى رب و مدبر آسمان و زمين است و مبدأ رزق مرزوقين هم همان تدبير الهى است .

و سوگندى كه در مورد مستى كفار ياد كرده مى‏فرمايد:

« لعمرك انهم لفى سكرتهم يعمهون!»(72/حجر)

در عين سوگند بر گمراهى و كورى آنان دليل آن را هم بيان كرده و آن جان پيامبر است ، كه جانى طاهر و به عصمت خدايى مصون از هر نقص است و معلوم است كه مخالف چنين پيامبرى معصوم ، در مستى و سرگردانى بسر مى‏برد و سوگندى كه در رستگارى نفوس الهى و خسران نفوس آلوده ياد كرده ، مى‏فرمايد:

« و الشمس و ضحيها ... و نفس و ما سويها!

 فالهمها فجورها و تقويها!

 قد افلح من زكيها!

 و قد خاب من دسيها!»(1تا10/شمس)

 كه در عين اينكه سوگند ياد كرده دليلش را هم آورده ، مى‏فرمايد : نظامى كه در خورشيد و ماه و شب و روز جريان دارد و منتهى شده به پيدايش نفسى كه فجور و تقوايش به او الهام شده ، خود دليل است بر رستگارى كسى كه نفس را تزكيه كند و خسران كسى كه آن را آلوده سازد .

اين چند آيه را به عنوان نمونه آورديم ، ساير سوگندها هم كه در كلام خداى تعالى آمده همين حال را دارد ، هر چند كه همه آنها به روشنى اين چند سوگند نيست و نيازمند دقت نظر بيشترى است نظير اين سوگند كه مى‏فرمايد:

« و التين و الزيتون و طور سينين !»(1و2/تین)

كه خواننده بايد در آن تدبر كند!

**الميزان ج : 20 ص : 237**

فصل بیست و چهارم

مفهوم روح در قرآن

**گفتارى در معنای:**

#  روح در قرآن

**« يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَ الْمَلَئكَةُ صفًّا لا يَتَكلَّمُونَ إِلا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَ قَالَ صوَاباً!»**

**« روزى كه آن فرشته بزرگ روح القدس با همه فرشتگان صف زده و به نظم برخيزند و هيچ كس سخن نگويد جز آن كس كه خداى مهربانش اذن دهد و او سخن به صواب گويد!» (38/ نبأ )**

در قرآن كريم كلمه روح - كه متبادر از آن مبدأ حيات است - مكرر آمده و آن را منحصر در انسان و يا انسان و حيوان به تنهايى ندانسته ، بلكه در مورد غير اين دو طايفه نيز اثبات كرده، مثلا در آيه:

« فارسلنا اليها روحنا !»(17/مریم) و در آيه:

« و كذلك أوحينا اليك روحا من امرنا!»(52/شوری)

و در آياتى ديگر در غير مورد انسان و حيوان استعمال كرده پس معلوم مى‏شود روح يك مصداق در انسان دارد و مصداقى ديگر در غير انسان .

در قرآن چيزى كه صلاحيت دارد معرف روح باشد نكته‏اى است كه در آيه:

« يسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربى !»(85/اسرا)

است ، كه مى‏بينيم آن را به طور مطلق و بدون هيچ قيدى آورده و در معرفيش فرموده : روح از امر خداست ، آنگاه امر خدا را در جاى ديگر معرفى كرده كه:

« انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون!

فسبحان الذى بيده ملكوت كل شى‏ء!»(82/یس)

و فرموده كه امر او همان كلمه و فرمان ايجاد است ، كه عبارت است از هستى اما نه از اين جهت كه( هستى فلان چيز ) و مستند به فلان علل ظاهرى است ، بلكه از اين جهت كه منتسب به خداى تعالى است و قيامش به اوست .

و به اين عنايت است كه مسيح عليه‏السلام‏ را به خاطر اينكه از غير طرق عادى و بدون داشتن پدر به مريم داده شده كلمه او و روحى از او معرفى نموده ، فرموده:

**« و كلمته القيها الى مريم و روح منه !»(171/نسا)**

و قريب به همين عنايت است آيه زير كه مى‏فرمايد:

**« ان مثل عيسى عند الله كمثل ادم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون!»**

 **(59/ال عمران)**

چون در اين آيه داستان عيسى را تشبيه كرده به داستان پيدايش آدم .

و خداى تعالى هر چند اين كلمه را در اغلب موارد كلامش با اضافه و قيد ذكر كرده ، مثلا فرموده:

« و نفخت فيه من روحى!»(72/ص) و يا فرمود:

« و نفخ فيه من روحه!»(9/سجده) و يا فرموده:

« فارسلنا اليها روحنا!»(17/مریم) و يا فرموده:

« و روح منه!»(171/نسا) و يا فرموده:

« و ايدناه بروح القدس!» (87/بقره)

و آياتى ديگر( كه در آنها تعبير كرده به روحم ، روح خود ، روحمان ، روحى از او ، روح القدس و غيره.)

ليكن در بعضى از موارد هم بدون قيد ذكر كرده ، مثلا فرموده:

« تنزل الملئكة و الروح فيها باذن ربهم من كل امر !»(4/قدر)

 كه از ظاهر آن بر مى‏آيد روح موجودى مستقل و مخلوقى آسمانى و غير ملائكه است .

و نظير اين آيه به وجهى آيه زير است كه مى‏فرمايد:

**« تعرج الملئكة و الروح اليه فى يوم كان مقداره خمسين الف سنة!»(4/معارج)**

و اما روحى كه متعلق به انسان مى‏شود از آن تعبير كرده به:« من روحى - از روح خودم!» و يا:« من روحه - از روح خودش!» و در اين تعبير كلمه «من» را آورده كه بر مبدئيت دلالت دارد و نيز از تعلق آن به بدن انسان تعبير به« نفخ» كرده و از روحى كه مخصوص به مؤمنينش كرده به مثل آيه:« و ايدهم بروح منه!» (22/مجادله) و يا تعبير نموده و در آن حرف باء را بكار برده كه بر سببيت دلالت دارد و روح را تاييد و تقويت خوانده و از روحى كه خاص انبيائش كرده به مثل جمله:« و ايدناه بروح القدس!»(87/بقره) تعبير نموده ، روح را به كلمه قدس اضافه نموده كه به معناى نزاهت و طهارت است و اين را هم تاييد انبياء خوانده .

و اگر آيه سوره قدر را ضميمه اين آيات كنيم معلوم مى‏شود نسبتى كه روح مضاف در اين آيات با روح مطلق در سوره قدر دارد، نسبتى است كه افاضه به مفيض و سايه به چيزى كه به اذن خدا صاحب سايه شده است دارد .

و همچنين روحى كه متعلق به ملائكه است ، از افاضه روح به اذن خداست و اگر در مورد روح ملك تعبير به تاييد و نفخ نفرموده و در مورد انسان اين دو تعبير را آورده ، در مورد ملائكه فرموده:« فارسلنا اليها روحنا!»(17/مریم)و يا فرموده:« قل نزله روح القدس!»(102/نحل) و يا فرموده:« نزل به الروح الامين!»(193/شعرا) براى اين بود كه **ملائكه با همه اختلافى كه در مراتب قرب و بعد از خداى تعالى دارند ، روح محضند و اگر احيانا به صورت جسمى به چشم اشخاصى در مى‏آيند تمثلى است كه به خود مى‏گيرند ، نه اينكه به راستى جسم و سر و پايى داشته باشند ،** همچنان كه مى‏بينيم در داستان مريم عليهاالسلام‏ مى‏فرمايد:« فارسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا !»(17/مریم) و ما در المیزان در ذيل همين آيه بحثى در باره تمثيل داریم .

به خلاف انسان كه روح محض نيست بلكه موجودى است مركب از جسمى مرده و روحى زنده ، پس در مورد او مناسب همان است كه تعبير به نفخ( دميدن) بكند، همچنان كه در مورد آدم فرمود:

« فاذا سويته و نفخت فيه من روحى...!»(72/ص)

و همانطور كه اختلاف روح در خلقت فرشته و انسان باعث شد تعبير مختلف شود و در مورد فرشته به نفخ تعبير نياورد ، همچنين اختلافى كه در اثر روح يعنى حيات هست كه از نظر شرافت مراتب مختلفى دارد ، باعث شده كه تعبير از تعلق آن مختلف شود ، يكجا تعبير به نفخ كند و جاى ديگر تعبير به تاييد نمايد ، و روح را داراى مراتب مختلفى از نظر اختلاف اثرش بداند .

آرى يك روح است كه در آدميان نفخ مى‏شود ، و در باره‏اش مى‏فرمايد:

« و نفخت فيه من روحى!»(72/ص)

 و روحى ديگر به نام روح تاييد كننده است كه خاص مؤمن است و در باره ‏اش فرموده:

« اولئك كتب فى قلوبهم الايمان و ايدهم بروح منه!»(22/مجادله)

كه از نظر شرافت در ماهيت و از نظر مرتبت و قوت اثرش شريف‏تر و قوى‏تر از روحى است كه در همه انسانهاى زنده است ، به شهادت اينكه در آيه زير كه در معناى آيه سوره مجادله است مى‏فرمايد:

« أو من كان ميتا فاحييناه و جعلنا له نورا يمشى به فى الناس كمن مثله فى الظلمات ليس بخارج منها!»(122/انعام)

ملاحظه مى‏كنيد كه در اين آيه مؤمن را زنده به حياتى داراى نور دانسته ، و كافر را با اينكه جان دارد مرده و فاقد آن نور مى‏داند ، پس معلوم مى‏شود مؤمن روحى دارد كه كافر آن را ندارد و روح مؤمن اثرى دارد كه در روح كافر نيست .

از اينجا معلوم مى‏شود روح مراتب مختلفى دارد ، يك مرحله از روح آن مرحله‏اى است كه در گياهان سبز هست و اثرش اين است كه گياه و درخت را رشد مى‏دهد و آيات داله بر اينكه زمين مرده بود و ما آن را زنده كرديم در باره اين روح سخن مى‏گويد .

مرحله‏اى ديگر از روح آن روحى است كه به وسيله آن انبيا تاييد مى‏شوند ، و جمله:« و ايدناه بروح القدس!»(87/بقره) از آن خبر مى‏دهد و سياق آيات دلالت دارد بر اينكه اين روح شريف‏تر است و مرتبه‏اى عالى‏تر از روح انسان دارد .

و اما آيه:

« يلقى الروح من أمره على من يشاء من عباده لينذر يوم التلاق!» (15/غافر)و آيه:

« و كذلك اوحينا اليك روحا من امرنا!»(52/شوری)

 هم مى‏تواند با روح ايمان تطبيق شود و هم با روح القدس - و خدا داناتر است!

اين را هم يادآورى كنيم كه ما در تفسير هر يك از اين آيات كريمه در المیزان، مطالبى در باره روح گذرانديم كه به درد اينجا مى‏خورد.

**الميزان ج : 20 ص : 280**

فصل بیست و پنجم

بحثی در شفا و رحمت بودن قرآن

# مفهوم شفا و رحمت بودن قرآن

**« وَ نُنزِّلُ مِنَ الْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَ لا يَزِيدُ الظلِمِينَ إِلا خَساراً!»**

**« و ما آنچه از قرآن فرستيم شفاى دل و رحمت الهى بر اهل ايمان است ، ليكن كافران را به جز زيان چيزى نخواهد افزود!» (82/ اسری)**

اگر قرآن را شفا ناميده با در نظر داشتن اينكه شفا بايد حتما مسبوق به مرضى باشد ، خود افاده مى‏كند كه دلهاى بشر احوال و كيفياتى دارد كه اگر قرآن را با آن احوال مقايسه كنيم خواهيم ديد كه همان نسبتى را دارد كه يك داروى معالج با مرض دارد ، اين معنا از اينكه دين حق را فطرى دانسته نيز استفاده مى‏شود.

زيرا همانطور كه آدمى از اولين روز پيدايشش داراى بنيه‏اى بود كه در صورت نبودن موانع و قبل از آنكه احوالى منافى و آثارى مغاير پيدا شود آن بنيه او را به صورت دو پا و مستقيم در مى‏آورد و همه افراد انسان به همين حالت به دنيا مى‏آمدند و با دو پا و استقامت قامت در پى اطوار زندگى مى‏شدند ، همچنين از نظر خلقت اصلى داراى عقائد حقه‏اى است در باره مبدأ و معاد و فروع آن دو ، چه از اصول معارف و چه از پايه‏هاى اخلاق فاضله و مناسب با آن عقايد كه در نتيجه داشتن آن فطرت و غريزه اعمال و احوالى از او سر مى‏زند كه با آن ملكات مناسب است .

اين را گفتيم تا كاملا روشن گردد كه انسان همانطور كه سلامتى و ناسلامتى جسمى دارد يك سلامتى و ناسلامتى روحى هم دارد و همانطور كه اختلال در نظام جسمى او باعث مى‏شود كه دچار مرضهائى جسمى گردد همچنين اختلال در نظام روح او باعث مى‏شود به مرضهاى روحى مبتلا شود و همانطور كه براى مرضهاى جسميش دوائى است براى مرضهاى روحيش نيز دوائى است.

همچنانكه خداى سبحان در ميان مؤمنين گروهى را چنين معرفى مى‏كند كه در دلهاشان مرض دارند و اين مرض غير از كفر و نفاق است كه صريح مى‏باشند و مى‏فرمايد:

**« لئن لم ينته المنافقون و الذين فى قلوبهم مرض و المرجفون فى المدينة لنغرينك بهم!» (60/احزاب)و نيز مى‏فرمايد:**

**« و ليقول الذين فى قلوبهم مرض و الكافرون ما ذا اراد الله بهذا مثلا !»**

 (26/بقره)

و اينكه قرآن كريم آن را مرض خوانده قطعا چيزى است كه ثبات قلب و استقامت نفس را مختل مى‏سازد ، از قبيل شك و ريب كه هم آدمى را در باطن دچار اضطراب و تزلزل نموده به سوى باطل و پيروى هوى متمايل مى‏سازد و هم با ايمان( البته با نازل‏ترين درجه ايمان،) منافات نداشته عموم مردم با ايمان نيز دچار آن هستند و خود يكى از نواقص و نسبت به مراتب عاليه ايمان شرك شمرده مى‏شود ، و خداى تعالى در اين باره فرموده:

**« و ما يؤمن اكثرهم بالله الا و هم مشركون!» (106/یوسف)و نيز فرموده :**

**« فلا و ربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى انفسهم حرجا مما قضيت و يسلموا تسليما !» (65/نسا)**

و قرآن كريم با حجت‏هاى قاطع و براهين ساطع خود ، انواع شك و ترديدها و شبهاتى را كه در راه عقايد حق و معارف حقيقى مى‏شود از بين برده با مواعظ شافى خود و داستانهاى آموزنده و عبرت‏انگيز و مثلهاى دلنشين و وعده و وعيد و انذار و تبشيرش و احكام و شرايعش ، با تمامى آفات و عاهات دلها مبارزه نموده همه را ريشه‏كن مى‏سازد ، بدين جهت خداوند قرآن را شفاى دل مؤمنين ناميده است .

و اما اينكه آن را رحمت براى مؤمنين خوانده - با در نظر داشتن اينكه رحمت افاضه‏اى است كه به وسيله آن كمبودها جبران گشته حوائج برآورده مى‏شود - دليلش اين است كه قرآن دل آدمى را به نور علم و يقين روشن مى‏سازد و تاريكيهاى جهل و كورى و شك را از آن دور مى‏نمايد و آن را به زيور ملكات فاضله و حالت شريفه آراسته اينگونه زيورها را جايگزين پليديها و صورت‏هاى زشت و صفات نكوهيده مى‏سازد .

پس **قرآن كريم از آن جهت شفا است كه اول صفحه دل را از انواع مرضها و انحرافات پاك مى‏كند و زمينه را براى جاى دادن فضائل آماده مى‏سازد** و **از آن جهت رحمت است كه صحت و استقامت اصلى و فطرى آن را به وى باز مى‏گرداند ،** پس از آن جهت شفا است كه محل دل را از موانعى كه ضد سعادت است پاك نموده و آماده پذيرشش مى‏سازد و از آن جهت رحمت است كه هيات سعادت به دل مؤمن داده ، نعمت استقامت و يقين را در آن جايگزين مى‏كند .

پس قرآن كريم ، هم شفا است براى دلها و هم رحمت ، همچنان كه هدايت و رحمت براى نفوس در معرض ضلالت است ، اين را بدانجهت تذكر داديم كه نكته متفرع شدن رحمت بر شفا در جمله:« ما هو شفاء و رحمة للمؤمنين!» (82/اسری)روشن شود ، پس اين جمله نظير آيه:« هدى و رحمة لقوم يؤمنون!» (52/اعراف) و جمله:« و مغفرة و رحمة!»(96/نسا) است .

و بنا بر آنچه گذشت معناى آيه اين است كه ما چيزى بر تو نازل مى‏كنيم كه مرضهاى قلبها را از بين برده و حالت صحت و استقامت اصليش را به آن باز مى‏گرداند ، پس آن را از نعمت سعادت و كرامت برخوردار مى‏سازد .

« و لا يزيد الظالمين الا خسارا !»(82/اسری)

سياق آيات دلالت بر اين مى‏كند كه مراد از اين جمله ، بيان اثرى است كه قرآن در غير مؤمنين دارد و آن عكس آن اثر نيكى است كه در مؤمنين دارد ، پس مراد از ظالمين قهرا غير مؤمنين يعنى كفار خواهند بود البته بنا به گفته بعضى از مفسرين كفار غير مشركين .

و اگر حكم مزيد خسران را معلق به وصف ظلم كرد براى اين بود كه به علت حكم هم اشاره كرده باشد و بفهماند كه قرآن در ايشان جز زياد شدن خسران اثرى ندارد ، به خاطر اينكه با ارتكاب كفر به خود ستم كردند .

كلمه : خسار به معناى ضرر دادن از اصل سرمايه است ، كفار مانند همه افراد يك سرمايه اصلى داشتند و آن دين فطريشان بود كه هر دل ساده و سالمى به آن ملهم است ، ولى ايشان به خاطر كفرى كه به خدا و آيات او ورزيدند از اين سرمايه اصلى كاستند و چون به قرآن كفر ورزيده و بدون منطق و دليل بلكه به ستم از آن اعراض نمودند ، همين قرآن خسران ايشان را دو چندان نموده و نقصى روى نقص قبليشان اضافه مى‏كند ، البته اين در صورتى است كه از آن فطرت اصلى چيزى در دلهايشان مانده باشد و گرنه هيچ اثرى در آنها نخواهد داشت و لذا به جاى اينكه بفرمايد: در ستمگران خسران را زيادتر مى‏كند فرمود: در ظالمان اثرى جز خسران ندارد! يعنى در آن كس كه از فطرت اصليش چيزى نمانده هيچ اثر ندارد و در آن كسانى كه هنوز از موهبت فطرتشان مختصرى مانده اين اثر را دارد كه كمترش مى‏كند .

از اينجا است كه به خوبى روشن مى‏شود كه حاصل معناى آيه اين است كه **قرآن بر صحت و استقامت مؤمنين مى‏افزايد و سعادتى بر سعادت و استقامتى بر استقامتشان اضافه مى‏كند و اگر در كافران هم چيزى زياد كند آن چيز عبارت از نقص و خسران خواهد بود!**

**الميزان ج : 13 ص : 252**

فصل بیست و ششم

مفهوم صراط در قرآن

**بحثی درموضوع:**

#  صراط

**« اهْدِنَا الصرَط الْمُستَقِيمَ‏!»**

**« صِرَط الَّذِينَ أَنْعَمْت عَلَيْهِمْ غَيرِ الْمَغْضوبِ عَلَيْهِمْ وَ لا الضالِّينَ‏!»**

**« ما را بسوى صراط مستقيم هدايت فرما!»**

**« صراط آنان كه برايشان انعام فرمودى نه آنان كه برايشان غضب كردى و نه گمراهان!» (6 و 7 /فاتحه)**

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

صراطى كه چنين وصفى و چنين شانى دارد، مورد درخواست عبادت كار، قرار گرفته و نتيجه و غايت عبادت او واقع شده، به عبارت ديگر، بنده عبادت كار از خدايش درخواست مى‏كند كه عبادت خالصش در چنين صراطى قرار گيرد!

**توضيح و تفسير آيه مورد بحث محتاج به چند مقدمه است:**

**مقدمه اول:** اين كه خداى سبحان در كلام مجيدش براى نوع بشر و بلكه براى تمامى مخلوقات خود راهى معرفى كرده، كه از آن راه بسوى پروردگارشان سير مى‏كنند و در خصوص انسان فرموده:**« يا ايها الانسان، انك كادح الى ربك كدحا فملاقيه - هان اى آدمى، بدرستى كه تو بسوى پروردگارت تلاش مى‏كنى و اين تلاش تو - چه كفر باشد و چه ايمان - بالاخره به ديدار او منتهى مي شود!»** (6/انشقاق)

و در باره عموم موجودات فرموده:**« و اليه المصير - بازگشت بسوى او است!»(18/مائده)**  و نيز فرموده: **« الا الى الله تصير الامور - آگاه باش كه همه امور بسوى او برمى‏گردد!»(53/شوری)** و آياتى ديگر كه به وضوح دلالت دارند بر اين كه تمامى موجودات راهى براى خود دارند و همه راههاشان بسوى او منتهى مي شود!

**مقدمه دوم:** اين كه از كلام خداي تعالى بر مى‏آيد كه سبيل نامبرده يكى نيست و همه سبيلها و راهها يك جور و داراى يك صفت نيستند، بلكه همه آنها از يك نظر به دو قسم تقسيم مي شوند و آن اين آيه شريفه است كه فرموده:**« ا لم اعهد اليكم يا بنى آدم ان لا تعبدوا الشيطان انه لكم عدو مبين؟ و أن اعبدونى هذا صراط مستقيم- اى بنى آدم آيا با تو عهد نكردم كه شيطانرا نپرستى كه او تو را دشمنى آشكار است؟ و اين كه مرا بپرستى كه اين است صراط مستقيم!» (60و61/یس)**

پس معلوم مي شود در مقابل صراط مستقيم راه ديگرى هست، همچنان كه اين معنا از آيه:**« فانى قريب، اجيب دعوة الداع اذا دعان، فليستجيبوا لى و ليؤمنوا بى لعلهم يرشدون - من نزديكم و دعاى خواننده خود را در صورتي كه واقعا مرا بخواند مستجاب مى‏كنم پس بايد مرا اجابت كنند و بمن ايمان آورند، باشد كه رشد يابند!» (186/بقره)** استفاده مي شود، چون مى‏فهماند بعضى غير خدا را مي خوانند و غير خدا را اجابت نموده، به غير او ايمان مى‏آورند.

همچنين از آيه: **« ادعونى استجب لكم، ان الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين - مرا بخوانيد تا اجابت كنم، كساني كه از عبادت من سرپيچى مى‏كنند، بزودى با خوارى و ذلت بجهنم در مى‏آيند!»** (60/غافر) كه مى‏فهماند راه او نزديك‏ترين راه است و آن راه عبارتست از عبادت و دعاى او، آنگاه در مقابل، راه غير خدا را دور معرفى كرده و فرموده:« اولئك ينادون من مكان بعيد – آنان را از نقطه‏اى دور صدا مى‏زنند،»(44/فصلت) كه مى‏رساند غايت و هدف نهائى كساني كه ايمان به خدا ندارند و مسير و سبيل ايمان را نمى‏پيمايند، غايتى است دور !

تا اينجا روشن شد كه راه بسوى خدا دو تا است: يكى دور، يكى نزديك، راه نزديك راه مؤمنين، راه دور راه غير ايشان است، هر دو راه هم به حكم آيه 6 سوره انشقاق راه خدا است!

**مقدمه سوم:** اين كه علاوه بر تقسيم قبلى، كه راه خدا را به دو قسم دور و نزديك تقسيم مى‏كرد، تقسيم ديگرى است كه يك راه را بسوى بلندى و راهى ديگر را بسوى پستى منتهى مي داند، يك جا مى‏فرمايد:**« ان الذين كذبوا باياتنا و استكبروا عنها لا تفتح لهم ابواب السماء – كساني كه آيات ما را تكذيب كرده و از پذيرفتن آن استكبار ورزيدند، دربهاى آسمان برويشان باز نمي شود!»(40/اعراف)** معلوم مي شود آنهائي كه چنين نيستند، دربهاى آسمان برويشان باز مي شود، چون اگر هيچكس بسوى آسمان بالا نمي رفت و درب‏هاى آسمان را نمى‏كوبيد، براى درب معنائى نبود!

در جائى ديگر مى‏فرمايد:**« و من يحلل عليه غضبى فقد هوى – كسي كه غضب من بر او احاطه كند، او بسوى پستى سقوط مى‏كند!»(81/طه)**

و در جائى ديگر مى‏فرمايد:**« و من يتبدل الكفر بالايمان، فقد ضل سواء السبيل – كسي كه ايمان را با كفر عوض كند، راه را گم كرده است!»** (108/بقره)كه مى‏رساند دسته سومى هستند كه نه راهشان بسوى بالا است و نه بسوى سقوط، بلكه اصلا راه را گم كرده دچار حيرت شده‏اند، آنها كه راهشان بسوى بالا است، كسانى هستند كه ايمان به آيات خدا دارند و از عبادت او استكبار نمى‏كنند، بعضى ديگر راهشان بسوى پستى منتهى مي شود و آنها كسانى هستند كه به ايشان غضب شده، بعضى ديگر اصلا راه را از دست داده و گمراه شده‏اند، آنان « ضالين» اند.

اى بسا كه آيه مورد بحث به اين سه طائفه اشاره كند: **« الذين انعمت عليهم،» طائفه اول، « مغضوب عليهم،» طائفه دوم و « ضالين» طائفه سوم باشند!**

پر واضح است كه صراط مستقيم آن دو طريق ديگر، يعنى طريق « مغضوب عليهم» و طريق « ضالين» نيست، پس قهرا همان طائفه اول، يعنى مؤمنين خواهد بود كه از آيات خدا استكبار نمى‏ورزند!

**مقدمه چهارم:** اين كه از آيه:**« يرفع الله الذين آمنوا منكم و الذين أوتوا العلم درجات - خداوند كسانى را كه ايمان آورده‏اند بلند مى‏كند و كسانى را كه علم داده شده‏اند، به درجاتى بالا مى‏برد!»(11/مجادله)** بر مى‏آيد كه همين طريق اول نيز تقسيم‏هائى دارد، و يك طريق نيست و كسي كه با ايمان بخدا براه اول يعنى سبيل مؤمنين افتاده، چنان نيست كه ديگر ظرفيت تكاملش پر شده باشد، بلكه هنوز براى تكامل ظرفيت دارد، كه اگر آن بقيه را هم بدست آورد آنوقت از اصحاب صراط مستقيم مي شود.

**توضيح** اين كه اولا بايد دانست كه هر ضلالتى شرك است، همچنان كه عكسش نيز چنين است، يعنى هر شركى ضلالت است، به شهادت آيه**:« و من يتبدل الكفر بالايمان فقد ضل سواء السبيل - و كسي كه كفر را با ايمان عوض كند راه ميانه را گم كرده است!»** (108/بقره) و آيه:**« ان لا تعبدوا الشيطان انه لكم عدو مبين و ان اعبدونى هذا صراط مستقيم و لقد اضل منكم جبلا كثيرا - و شيطان را نپرستيد كه دشمن آشكار شما است، بلكه مرا بپرستيد، كه اين است صراط مستقيم، در حاليكه او جمع كثيرى از شما را گمراه كرده...!»(60تا62/یس)** كه آيه اولى كفر را ضلالت و دومى ضلالت را كفر و شرك مي داند و قرآن شرك را ظلم و ظلم را شرك مي داند، از شيطان حكايت مى‏كند كه بعد از همه اضلالهايش و خيانت‏هايش، در قيامت مي گويد:**« انى كفرت بما اشركتمون من قبل ان الظالمين لهم عذاب اليم - من به انچه شما مى‏كرديد و مرا شريك جرم مي ساختيد، كفر مى‏ورزم و بيزارم، براى اين كه ستمگران عذابى دردناك دارند!»(22/ابراهیم)** و در اين كلام خود شرك را ظلم دانسته و در آيه:**« الذين آمنوا و لم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن و هم مهتدون – كساني كه ايمان آورده و ايمان خود را آميخته با ظلم نكردند ايشان امنيت دارند و راه را يافته‏اند!»(82/انعام)** ظلم را شرك و نقطه مقابل ايمان شمرده است، چون اهتداء و ايمنى از ضلالت و يا عذاب را كه اثر ضلالت است مترتب برداشتن صفت ايمان و زايل گشتن صفت ظلم كرده است.

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

حال كه اين معنى را دانستى معلوم شد كه: صراط مستقيم كه صراط غير گمراهان است، صراطى است كه بهيچ وجه شرك و ظلم در آن راه ندارد، همچنان كه ضلالتى در آن راه نمى‏يابد، نه ضلالت در باطن و قلب، از قبيل كفر و خاطرات ناشايست، كه خدا از آن راضى نيست و نه در ظاهر اعضاء و اركان بدن، چون معصيت و يا قصور در اطاعت، كه هيچ يك از اينها در آن صراط يافت نمى‏شود، اين همانا حق توحيد علمى و عملى است و توحيد هم همين دو مرحله را دارد، ديگر شق سومى برايش نيست و بفرموده قرآن « بعد از حق غير از ضلالت چه مى‏تواند باشد؟»(32/یونس)

آيه82 سوره انعام كه چند سطر قبل گذشت، نيز بر همين معنا منطبق است، كه در آن امنيت در طريق را اثبات نموده، به اهتداء تام و تمام وعده مى‏دهد. البته اين كه گفتيم وعده مي دهد، بر اساس آن نظريه ادبى است كه مى‏گويند اسم فاعل حقيقت در آينده است( دقت بفرمائيد!) اين يك صفت بود از صفات صراط مستقيم!

**مقدمه پنجم:** اين كه اصحاب صراط مستقيم در صورت عبوديت خدا، داراى ثبات قدم بتمام معنا هستند، هم در فعل و هم در قول، هم در ظاهر و هم در باطن، ممكن نيست كه نام بردگان بر غير اين صفت ديده شوند، در همه احوال خدا و رسول را اطاعت مى‏كنند، چنانچه نخست در باره آنها فرمود**:« و من يطع الله و الرسول فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين و الصديقين و الشهداء و الصالحين و حسن اولئك رفيقا - كسي كه خدا و رسول را اطاعت كند، چنين كسانى با آنان هستند كه خدا بر ايشان انعام كرده، از انبياء و صديقين و شهدا و صالحان، كه اينان نيكو رفقائى هستند!»(69/نسا)** و سپس اين ايمان و اطاعت را چنين توصيف كرده:« **فلا و ربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم، ثم لا يجدوا فى انفسهم حرجا مما قضيت و يسلموا تسليما و لو انا كتبنا عليهم: ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم ما فعلوه الا قليل منهم و لو انهم فعلوا ما يوعظون به لكان خيرا لهم و اشد تثبيتا - نه به پروردگارت سوگند، ايمان واقعى نمى‏آورند، مگر وقتى كه تو را حاكم بر خود بدانند و در اختلافاتى كه ميانه خودشان رخ مى‏دهد بهر چه تو حكم كنى راضى باشند و احساس ناراحتى نكنند و صرفا تسليم بوده باشند، بحدى كه اگر ما واجب كنيم كه خود را بكشيد يا از شهر و ديارتان بيرون شويد، بيرون شوند، ولى جز عده كمى از ايشان اينطور نيستند و حال آنكه اگر اينطور باشند و به اندرزها عمل كنند، براى خودشان بهتر و در استواريشان مؤثرتر است!»(65و66/نسا)** تازه مؤمنينى را كه چنين ثبات قدمى دارند، پائين‏تر از اصحاب صراط مستقيم دانسته، وصف آنان را با آنهمه فضيلت كه برايشان قائل شد، مادون صف اصحاب صراط مستقيم دانسته، چون در آيه 68 سوره نساء فرموده:**« اين مؤمنين با كسانى محشور و رفيقند كه خدا بر آنان انعام كرده،»** يعنى اصحاب صراط مستقيم، و نفرموده: « از ايشانند،» و نيز فرموده:**« با آنان رفيقند،»** و نفرموده:« يكى از ايشانند،» پس معلوم مى‏شود اصحاب صراط مستقيم، يعنى **« الذين انعم الله عليهم !»** مقامى عالى‏تر از مؤمنين دارند!

نظير آيه 68 سوره نساء، در اين كه مؤمنين را در زمره اصحاب صراط مستقيم ندانسته، بلكه پائين‏تر از ايشان مى‏شمارد، آيه:**« و الذين آمنوا بالله و رسله اولئك هم الصديقون و الشهداء عند ربهم لهم اجرهم و نورهم...!»(19/حدید)** مى‏باشد، چون در اين آيه مؤمنين را ملحق به صديقين و شهداء كرده، با اين كه جزو آنان نيستند، بعنوان پاداش، اجر و نور آنان را به ايشان داده و فرموده:**« و كساني كه به خدا و رسولان وى ايمان آورده‏اند، در حقيقت آنها هم نزد پروردگارشان صديق و شهيد محسوب مى‏شوند، و نور و اجر ايشان را دارند!»**

پس معلوم مى‏شود **اصحاب صراط مستقيم، قدر و منزلت و درجه بلندترى از درجه مؤمنين خالص دارند، حتى مؤمنينى كه دلها و اعمالشان از ضلالت و شرك و ظلم بكلى خالص است.**

پس تدبر و دقت در اين آيات براى آدمى يقين مى‏آورد به اين كه: مؤمنين با اين كه چنين فضائلى را دارا هستند، مع ذلك در فضيلت كامل نيستند و هنوز ظرفيت آنرا دارند كه خود را به« الذين انعم الله عليهم!» برسانند، و با پر كردن بقيه ظرفيت خود، همنشين با آنان شوند و به درجه آنان برسند و بعيد نيست كه اين بقيه، نوعى علم و ايمان خاصى بخدا باشد، چون در آيه**:« يرفع الله الذين آمنوا منكم و الذين اوتوا العلم درجات - خداوند آن‏هائى را كه از شما ايمان آورده‏اند و آنان كه علم به ايشان داده شده، به درجاتى بالا مى‏برد!»(11/مجادله)** دارندگان علم را از مؤمنين بالاتر دانسته، معلوم مى‏شود: برترى **« الذين انعم الله عليهم!»** از مؤمنين، بداشتن همان علمى است كه خدا به آنان داده، نه علمى كه خود از مسير عادى كسب كنند، پس اصحاب صراط مستقيم كه**« انعم الله عليهم!»** بخاطر داشتن نعمتى كه خدا به ايشان داده ( يعنى نعمت علمى مخصوص) قدر و منزلت بالاترى دارند و حتى از دارندگان نعمت ايمان كامل نيز بالاترند، اين هم يك صفت و امتياز در اصحاب صراط مستقيم!

**مقدمه ششم:** اين كه خداي تعالى در كلام مجيدش مكرر نام صراط و سبيل را برده و آنها را صراط و سبيل‏هاى خود خوانده، با اين تفاوت كه بجز يك صراط مستقيم بخود نسبت نداده، ولى سبيل‏هاى چندى را بخود نسبت داده، پس معلوم مى‏شود: ميان خدا و بندگان چند سبيل و يك صراط مستقيم بر قرار است، مثلا در باره سبيل فرموده:**« و الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا - وكسانى كه در راه ما جهاد كنند، ما بسوى سبيل‏هاى خود هدايتشان مى‏كنيم!» (69/عنکبوت)** ولى هر جا صحبت از صراط مستقيم به ميان آمده، آن را يكى دانسته است.

از طرف ديگر جز در آيه مورد بحث كه صراط مستقيم را به بعضى از بندگان نسبت داده، در هيچ مورد صراط مستقيم را به كسى از خلايق نسبت نداده، بخلاف سبيل، كه آنرا در چند جا به چند طائفه از خلقش نسبت داده، يكجا آنرا به رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ نسبت داده و فرموده**:« قل هذه سبيلى، ادعوا الى الله على بصيرة - بگو اين سبيل من است، كه مردم را با بصيرت بسوى خدا دعوت كنم!»** (108/یوسف)جاى ديگر آن را به توبه‏كاران نسبت داده و فرموده: **« سبيل من اناب الى - راه آن كس كه به درگاه من رجوع كند!»** (15/لقمان) و در سوره نساء آيه 115 آن را به مؤمنين نسبت داده و فرموده:« سبيل المؤمنين!»

از اين جا معلوم مي شود كه سبيل غير از صراط مستقيم است، چون سبيل متعدد است و به اختلاف احوال رهروان راه عبادت مختلف مي شود، بخلاف صراط مستقيم، كه يكى است، كه در مثل بزرگراهى است كه همه راههاى فرعى بدان منتهى مي شود، همچنان كه آيه:**« قد جاء كم من الله نور و كتاب مبين، يهدى به الله من اتبع رضوانه، سبل السلام و يخرجهم من الظلمات الى النور باذنه و يهديهم الى صراط مستقيم - از ناحيه خدا بسوى شما نورى و كتابى روشن آمد، كه خدا بوسيله آن هر كس كه در پى خوشنودى او باشد به سبيل‏هاى سلامت راه‏نمائى نموده و باذن خود از ظلمت‏ها بسوى نور بيرون مى‏كند و بسوى صراط مستقيمشان هدايت مى‏فرمايد!»(15و16/مائده)** به آن اشاره دارد، چون سبيل را متعدد و بسيار قلمداد نموده، صراط را واحد دانسته است، حال يا اين است كه صراط مستقيم همه آن سبيل‏ها است و يا اين است كه آن سبيل‏ها همانطور كه گفتيم راه‏هاى فرعى است، كه بعد از اتصالشان به يكديگر بصورت صراط مستقيم و شاه راه در مى‏آيند.

**مقدمه هفتم**: اين كه از آيه شريفه:**« و ما يؤمن اكثرهم بالله الا و هم مشركون - بيشترشان بخدا ايمان نمى‏آورند، مگر توأم با شرك!»(106/یوسف)** برمى‏آيد كه يك مرحله از شرك ( كه همان ضلالت باشد،) با ايمان ( كه عبارت است از يكى از سبيل‏ها،) جمع مي شود، اين خود فرق ديگرى ميان سبيل و صراط است، كه سبيل با شرك جمع مي شود، ولى صراط مستقيم با ضلالت و شرك جمع نمي شود، همچنان كه در آيات مورد بحث هم در معرفى صراط مستقيم فرمود:**« و لا الضالين!»**

دقت در آيات نامبرده در بالا بدست مي دهد كه: هر يك از سبيل‏ها با مقدارى نقص و يا حد اقل با امتيازى جمع مي شود، بخلاف صراط مستقيم، كه نه نقص در آن راه دارد و نه صراط مستقيم زيد از صراط مستقيم عمرو امتياز دارد، بلكه هر دو صراط مستقيم است، بخلاف سبيل‏ها، كه هر يك مصداقى از صراط مستقيم است و لكن با امتيازى كه بواسطه آن از سبيل‏هاى ديگر ممتاز مي شود و غير او مى‏گردد، اما صراط مستقيمى كه در ضمن اين است، عين صراط مستقيمى است كه در ضمن سبيل ديگر است، خلاصه صراط مستقيم با هر يك از سبيل‏ها متحد است!

همچنان كه از بعضى آيات نامبرده و غير نامبرده از قبيل آيه:**« و ان اعبدونى هذا صراط مستقيم!»(61/یس)** و آيه **« قل اننى هدانى ربى الى صراط مستقيم، دينا قيما ملة ابراهيم حنيفا - بگو بدرستى پروردگار من، مرا بسوى صراط مستقيم كه دينى است قيم و ملت حنيف ابراهيم، هدايت فرموده!»(161/انعام)** نيز اين معنا استفاده مي شود.

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

و نيز بدن او ممكن است به احوالى مبتلا شود، كه بر خلاف ميل او باشد و روح او صرفنظر از بدنش آن احوال را نخواهد و اقتضاى آنرا نداشته باشد، بخلاف روح كه هيچوقت معرض اين اطوار قرار نمى‏گيرد، چون او مفطور بفطرت خدا است، كه بحكم:**« لا تبديل لخلق الله!»(30/روم)** فطرياتش دگرگون نمى‏شود و با اين كه روح و بدن از اين دو جهت با هم فرق دارند، در عين حال روح آن انسان نامبرده همان بدن او است و انساني كه فرض كرديم مجموع روح و بدن است.

همچنين سبيل بسوى خدا به همان صراط مستقيم است، جز اين كه هر يك از سبيل‏ها مثلا سبيل مؤمنين و سبيل منيبين و سبيل پيروى كنندگان رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم و هر سبيل ديگر، گاه مي شود كه يا از داخل و يا خارج دچار آفتى مى‏گردد، ولى صراط مستقيم همانطور كه گفتيم هرگز دچار اين دو آفت نمي شود، چه، ملاحظه فرموديد كه: ايمان كه يكى از سبيل‏ها است، گاهى با شرك هم جمع مي شود همچنان كه گاهى با ضلالت جمع مي شود، اما هيچ يك از شرك و ضلالت با صراط مستقيم جمع نمى‏گردد، پس معلوم شد كه براى سبيل مرتبه‏هاى بسيارى است، بعضى از آنها خالص، بعضى ديگر آميخته با شرك و ضلالت است، بعضى راهى كوتاه‏تر، بعضى ديگر دورتر است، اما هر چه هست بسوى صراط مستقيم مى‏رود و به معنائى ديگر همان صراط مستقيم است، كه بيانش گذشت.

خداى سبحان همين معنا يعنى اختلاف سبيل و راههائى را كه بسوى او منتهى مي شود و اين كه همه آن سبيل‏ها از صراط مستقيم و مصداق آنند، در يك مثلى كه براى حق و باطل زده بيان كرده و فرموده:**« انزل من السماء ماء، فسالت اودية بقدرها، فاحتمل السيل زبدا رابيا و مما يوقدون عليه فى النار، ابتغاء حلية، أو متاع زبد مثله، كذلك يضرب الله الحق و الباطل، فاما الزبد فيذهب جفاء و أما ما ينفع الناس فيمكث فى الارض، كذلك يضرب الله الامثال - خدا آبى از آسمان مى‏فرستد سيل‏گيرها هر يك بقدر ظرفيت خود جارى شدند، پس سيل كفى بلند با خود آورد از آنچه هم كه شما در آتش بر آن مي دميد تا زيورى يا اثاثى بسازيد نيز كفى مانند كف سيل هست، خدا اين چنين حق و باطل را مثل مى‏زند كه كف بى فائده بعد از خشك شدن از بين مى‏رود و اما آنچه بحال مردم نافع است در زمين باقى مي ماند خدا مثلها را اينچنين مى‏زند!»** (17/رعد)

بطوري كه ملاحظه مى‏فرمائيد در اين مثل ظرفيت دلها و فهم‏ها را در گرفتن معارف و كمالات، مختلف دانسته است، در عين اين كه آن معارف همه و همه مانند باران متكى و منتهى به يك رزقى است آسمانى، در آن مثل يك آب بود، ولى به اشكال مختلف از نظر كمى و زيادى سيل در آمد، در معارف نيز يك چيز است، عنايتى است آسمانى، اما در هر دلى به شكلى و اندازه‏اى خاص در مى‏آيد!

( تمامى اين بحث در المیزان در ذيل آيه فوق در سوره رعد آمده،) بالاخره اين نيز يكى از تفاوتهاى صراط مستقيم با سبل است و يا بگو: يكى از خصوصيات آن است .

حال كه اين هفت مقدمه روشن گرديد، معلوم شد كه **صراط مستقيم راهى است بسوى خدا، كه هر راه ديگرى كه خلايق بسوى خدا دارند، شعبه‏اى از آن است و هر طريقى كه آدمى را بسوى خدا رهنمائى مى‏كند، بهره‏اى از صراط مستقيم را دارا است**. به اين معنا كه هر راهى و طريقه‏اى كه فرض شود، به آن مقدار آدمى را بسوى خدا و حق راهنمائى مى‏كند، كه خودش از صراط مستقيم دارا و متضمن باشد، اگر آن راه بمقدار اندكى از صراط مستقيم را دارا باشد، رهرو خود را كمتر بسوى خدا مى‏كشاند و اگر بيشتر داشته باشد، بيشتر مى‏كشاند و اما خود صراط مستقيم بدون هيچ قيد و شرطى رهرو خود را بسوى خدا هدايت مى‏كند و مى‏رساند، به همين جهت خداي تعالى نام آنرا صراط مستقيم نهاد، چون كلمه صراط بمعناى راه روشن است، زيرا از ماده( ص ر ط) گرفته شده، كه بمعناى بلعيدن است و راه روشن گویا رهرو خود را بلعيده و در مجراى گلوى خويش فرو برده، كه ديگر نمى‏تواند اين سو و آن سو منحرف شود و نيز نمى‏گذارد كه از شكمش بيرون شود.

كلمه« مستقيم» هم بمعناى هر چيزى است كه بخواهد روى پاى خود بايستد و بتواند بدون اين كه به چيزى تكيه كند بر كنترل و تعادل خود و متعلقات خود مسلط باشد، مانند انسان ايستاده‏اى كه بر امور خود مسلط است، در نتيجه برگشت معناى مستقيم به چيزى است كه وضعش تغيير و تخلف پذير نباشد!

حال كه معناى صراط آن شد و معناى مستقيم اين، پس صراط مستقيم عبارت مي شود از صراطى كه در هدايت مردم و رساندنشان بسوى غايت و مقصدشان، تخلف نكند و صد در صد اين اثر خود را به بخشد، همچنان كه خداي تعالى در آيه شريفه:**« فاما الذين آمنوا بالله و اعتصموا به، فسيدخلهم فى رحمة منه و فضل و يهديهم اليه صراطا مستقيما - و اما آنهائي كه به خدا ايمان آورده و از او خواستند تا حفظشان كند، بزودى خدايشان داخل رحمت خاصى از رحمت‏هاى خود نموده و بسوى خويش هدايت مى‏كند، هدايتى كه همان صراط مستقيم است!»(175/نسا)** آن راهى را كه هرگز در هدايت رهرو خود تخلف ننموده و دائما بر حال خود باقى است، **صراط مستقيم** ناميده است.

و نيز در آيه: **« فمن يرد الله ان يهديه، يشرح صدره للاسلام و من يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا، كانما يصعد فى السماء، كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون و هذا صراط ربك مستقيما – كسي كه خدايش بخواهد هدايت كند، سينه‏اش را براى اسلام گشاده مى‏سازد و كسي كه خدايش بخواهد گمراه كند، سينه‏اش را تنگ و بى حوصله مى‏سازد، بطوري كه گوئى به آسمان بالا مى‏رود، آرى اين چنين خداوند پليدى را بر آنان كه ايمان ندارند مسلط مى‏سازد و اين راه مستقيم پروردگار تو است!»(125/انعام)** طريقه مستقيم خود را غير مختلف و غير قابل تخلف معرفى كرده و نيز در آيه:**« قال هذا صراط على مستقيم، ان عبادى ليس لك عليهم سلطان، الا من اتبعك من الغاوين - فرمود اين صراط مستقيم من است و من خود را بدان ملزم كرده‏ام، بدرستى بندگان من كسانيند كه تو نمى‏توانى بر آنان تسلط يابى، مگر آن گمراهى كه خودش به اختيار خود پيروى تو را بپذيرد!»(41و42/حجر)** سنت و طريقه مستقيم خود را دائمى و غير قابل تغيير معرفى فرموده و در حقيقت مى‏خواهد بفرمايد:**« فلن تجد لسنة الله تبديلا و لن تجد لسنة الله تحويلا - براى سنت خدا نه تبديلى خواهى يافت و نه دگرگونى!»(43/فاطر)** پس از آنچه كه ما در باره صراط مستقيم گفتيم پنج نكته بدست آمد:

**نكته اول** – **اين كه طرقى كه بسوى خدايتعالى منتهى مى‏شود از نظر كمال، نقص، نايابى و رواجى، دورى و نزديكيش از منبع حقيقت و از صراط مستقيم، مختلف است**، مانند طريقه اسلام و ايمان، عبادت، اخلاص و اخبات .

همچنان كه در مقابل اين نامبرده‏ها، كفر، شرك، جحود، طغيان و معصيت نيز از مراتب مختلفى از گمراهى را دارا هستند، همچنان كه قرآن كريم در باره هر دو صنف فرموده:**« و لكل درجات مما عملوا و ليوفيهم اعمالهم و هم لا يظلمون - براى هر دسته‏اى درجاتى است از آنچه مى‏كنند، تا خدا سزاى عملشان را به كمال و تمام بدهد و ايشان ستم نمى‏شوند!»(19/احقاف)**

اين معنا نظير معارف الهيه است، كه عقول در تلقى و درك آن مختلف است، چون استعدادها مختلف و به الوان قابليت‏ها متلون است، همچنان كه آيه 17 سوره شريفه رعد نيز به اين اختلاف گواهى مي داد!

**نكته دوم** – اين كه **همانطور كه صراط مستقيم مهيمن و مافوق همه سبيل‏ها است، همچنين اصحاب صراط مستقيم كه خدا آنان را در آن صراط جاى داده، مهيمن و مافوق ساير مردمند،** چون خداي تعالى امور آنان را خودش بعهده گرفته و امور مردم را بعهده آنان نهاده و امر هدايت ايشانرا به آنان واگذار نموده و فرموده:**« و حسن اولئك رفيقا - اينان بهترين رفيقند!»** (69/نسا) و نيز فرموده:**« انما وليكم الله و رسوله و الذين آمنوا، الذين يقيمون الصلوة و يوتون الزكوة و هم راكعون - تنها ولى و سرپرست شما خدا است و رسول او و آنان كه ايمان آورده‏اند، يعنى آنان كه نماز مي گذارند و در حال ركوع صدقه مي دهند!»** (55/مائده) كه به حكم آيه اول صراط مستقيم و يا بگو **« صراط الذين انعم الله عليهم!»** را صراط انبياء و صديقين و شهداء و صالحين دانسته، به حكم آيه دوم با در نظر گرفتن روايات متواتره **صراط امير المؤمنين على بن ابيطالب عليه‏السلام‏** شمرده است و آنجناب را اولين فاتح اين صراط دانسته، كه انشاء الله بحث مفصل آن در آيه بعدى خواهد آمد.

**نكته سوم** – اين كه وقتى مى‏گوئيم: **« ما را بسوى صراط مستقيم هدايت فرما !»** هدايت بسوى صراط مستقيم وقتى معنايش مشخص مى‏شود كه معناى صراط مستقيم معين گردد، لذا ما نخست به بحث لغوى آن پرداخته، مى‏گوئيم در صحاح گفته هدايت بمعناى دلالت است، ساير علماى اهل لغت به وى اشكال كرده‏اند كه اين كلمه همه جا بمعناى دلالت نيست، بلكه وقتى بمعناى دلالت است كه مفعول دومش را بوسيله كلمه « الى » بگيرد و اما در جائي كه خودش و بدون كلمه نامبرده هر دو مفعول خود را گرفته باشد، نظير آيه **« اهدنا الصراط!»** كه هم ضمير « نا» و هم « صراط» را مفعول گرفته، بمعناى ايصال و رساندن مطلوب است، مثل كسى كه در مقابل شخصى كه مى‏پرسد منزل زيد كجا است؟ دست او را گرفته بدون دادن آدرس و دلالت زبانى، او را به در خانه زيد برساند و استدلال كرده‏اند به امثال آيه:**« انك لا تهدى من احببت و لكن الله يهدى من يشاء - تو هر كس را كه دوست بدارى هدايت نمى‏كنى و لكن خداست كه هر كه را بخواهد هدايت مى‏كند!»(56/قصص)** كه چون كلمه هدايت در آن هر دو مفعول را بدون حرف « الى» گرفته، بمعناى رساندن به مطلوبست، نه راهنمائى، چون دلالت و راهنمائى چيزى نيست كه از پيغمبر صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ نفى شود، زيرا او همواره دلالت مي كرد، پس معنا ندارد آيه نامبرده بفرمايد: **« تو هر كس را بخواهى دلالت نمى‏كنى!»** بخلاف اين كه كلمه نامبرده بمعناى رساندن به هدف باشد، كه در اين صورت صحيح است بفرمايد تو نمى‏توانى هر كه را بخواهى به هدف برسانى!

و در آيه:**« و لهديناهم صراطا مستقيما!»(68/نسا)** كه راجع به هدايت خدا يعنى رساندن بمطلوب و هدف است، آن را بدون حرف « الى» متعدى به دو مفعول كرده است، بخلاف آيه**:« و انك لتهدى الى صراط مستقيم!»(5/شوری)** كه راجع به هدايت رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ است، كلمه هدايت را با حرف« الى» متعدى به دو مفعول كرده است.

پس معلوم مي شود هدايت هر جا كه بمعناى رساندن بمطلوب و هدف باشد بخودى خود به هر دو مفعول متعدى مي شود و هر جا كه بمعناى نشان دادن راه و دلالت بدان باشد، با حرف « الى» به دو مفعول متعدى مي شود.

اين اشكالى بود كه به صاحب صحاح كردند و لكن اشكالشان وارد نيست، چون در آيه 56 سوره قصص كه هدايت را از رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ نفى مى‏كرد، نفى در آن مربوط به حقيقت هدايت است، كه قائم به ذات خداي تعالى است، مي خواهد بفرمايد مالك حقيقى، خداي تعالى است، نه اين كه تو اصلا دخالتى در آن ندارى و بعبارتى ساده‏تر، آيه نامبرده در مقام نفى كمال است، نه نفى حقيقت، علاوه بر اين كه خود قرآن كريم آن آيه را در صورتي كه معنايش آن باشد كه اشكال كنندگان پنداشته‏اند، نقض نموده، از مؤمن آل فرعون حكايت مى‏كند كه گفت: **« يا قوم اتبعون اهدكم سبيل الرشاد - اى مردم مرا پيروى كنيد تا شما را به رشاد برسانم!»** (38/غافر)

پس حق مطلب اين است كه معناى هدايت در آنجا كه با حرف « الى» مفعول دوم را بگيرد و آنجا كه بخودى خود بگيرد، متفاوت نمي شود و بطور كلى اين كلمه چه بمعناى دلالت باشد و چه بمعناى رساندن به هدف، در گرفتن مفعول دوم محتاج به حرف «الى» هست، چيزي كه هست اگر مى‏بينيم گاهى بدون اين حرف مفعول دوم را گرفته، احتمال مي دهيم از باب عبارت متداول (دخلت الدار) باشد، كه در واقع ( دخلت فى الدار - داخل در خانه شدم،) مي باشد.

و كوتاه سخن آن كه: **هدايت عبارت است از دلالت و نشان دادن هدف، بوسيله نشان دادن راه و اين خود يك نحو رساندن به هدف است و كار خدا است، چيزي كه هست خداي تعالى سنتش بر اين جريان يافته كه امور را از مجراى اسباب به جريان اندازد و در مسئله هدايت هم وسيله‏اى فراهم مى‏كند، تا مطلوب و هدف براى هر كه او بخواهد روشن گشته و بنده‏اش در مسير زندگى به هدف نهائى خود برسد.**

اين معنا را خداى سبحان بيان نموده، فرموده:**« فمن يرد الله ان يهديه، يشرح صدره للاسلام - خداوند هر كه را بخواهد هدايت كند، سينه او را براى اسلام پذيرا نموده و ظرفيت مي دهد!»(125/انعام)** و نيز فرموده: **« ثم تلين جلودهم و قلوبهم الى ذكر الله، ذلك هدى الله يهدى به من يشاء - سپس پوست بدن و دلهايشان بسوى ياد خدا نرم مي شود و ميل مى‏كند، اين هدايت خدا است، كه هر كه را بخواهد از آن موهبت برخوردار مي سازد!»** (23/زمر)

اگر در آيه اخير، لينت و نرم شدن با حرف « الى » متعدى شده، از اين جهت بوده كه كلمه نامبرده بمعناى ميل، اطمينان و امثال آن را متضمن است و اين گونه كلمات هميشه با حرف « الى » متعدى مي شوند، و در حقيقت لينت نامبرده عبارت است از صفتى كه خدا در قلب بنده‏اش پديد مى‏آورد، كه بخاطر آن صفت و حالت ياد خدا را مى‏پذيرد و بدان ميل نموده، اطمينان و آرامش مى‏يابد و همانطور كه سبيل‏ها مختلفند، هدايت نيز به اختلاف آنها مختلف مي شود، چون هدايت بسوى آن سبيل‏ها است، پس براى هر سبيلى هدايتى است، قبل از آن و مختص به آن .

آيه شريفه:**« و الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا و ان الله لمع المحسنين - و كساني كه در ما جهاد مى‏كنند، ما ايشان را حتما به راه‏هاى خود هدايت مى‏كنيم و بدرستى خدا با نيكوكاران است!»(69و70/عنکبوت)** نيز به اين اختلاف اشاره مى‏كند **چون فرق است بين اين كه بنده خدا در راه خدا جهاد كند و بين اين كه در خدا جهاد كند،** در اولى شخص مجاهد سلامت سبيل و از ميان برداشتن موانع آنرا مي خواهد، بخلاف مجاهد در دومى، كه **او خود خدا را مي خواهد و رضاى او را مى‏طلبد، خدا هم هدايت بسوى سبيل را برايش ادامه مي دهد، البته سبيلى كه او لياقت و استعدادش را داشته باشد و همچنين از آن سبيل به سبيلى ديگر، تا آنجا كه وى را مختص به ذات خود جلت عظمته كند!**

**نکته چهارم –** اين كه: صراط مستقيم از آنجائي كه امرى است كه در تمامى سبيل‏هاى مختلف محفوظ مي باشد، لذا صحيح است كه يك انسان هدايت شده، باز هم بسوى آن هدايت شود، خداي تعالى او را از صراط بسوى صراط هدايت كند، به اين معنا كه سبيلى كه قبلا بسوى آن هدايتش كرده بوده، با هدايت بيشترى تكميل نموده به سبيلى كه ما فوق سبيل قبلى است هدايت فرمايد.

پس اگر مى‏بينيم كه در آيات مورد بحث كه حكايت زبان حال بندگان هدايت شده خدا است، از زبان ايشان حكايت مى‏كند كه همه روزه مي گويند:**« ما را بسوى صراط مستقيم هدايت فرما !»** نبايد تعجب كنيم و يا اشكال كنيم كه چنين افرادى هدايت شده‏اند، ديگر چه معنا دارد از خدا طلب هدايت كنند و اين در حقيقت تحصيل حاصل است، و تحصيل حاصل محال است و چيزي كه محال است، سئوال بدان تعلق نمي گيرد و درخواست كردنى نيست، زيرا جوابش از مطلب بالا معلوم شد، چون گفتيم صراط در ضمن همه سبيل‏ها هست و گفتيم سبيل‏ها بسيار و داراى مراتبى بسيارند، چون چنين است بنده خدا از خدا مي خواهد كه: او را از صراطى ( يعنى سبيلى) به صراطى ديگر كه ما فوق آن است هدايت كند، و نيز از آن به مافوق ديگر!

و نيز نبايد اشكال كنيم به اينكه اصلا درخواست هدايت بسوى صراط مستقيم، از مسلمانى كه دينش كامل‏ترين اديان و صراطش مستقيم‏ترين صراطها است، صحيح نيست و معناى بدى مي دهد، چون مى‏رساند كه وى خود را در صراط مستقيم ندانسته و درخواست دينى كامل‏تر مى‏كند.

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

يك مثل ساده مطلب را روشن مي سازد و آن اين است كه هر چند كه دين اسلام از دين نوح و موسى و عيسى عليهماالسلام كاملتر است، ولى آيا يك فرد مسلمان معمولى، از نظر كمالات معنوى، به پايه نوح و موسى و عيسى عليهماالسلام‏ مى‏رسد؟ قطعا مي دانيم كه نمي رسد و اين نيست، مگر بخاطر اين كه حكم شرايع و عمل به آنها غير حكم ولايتى است كه از تمكن در آن شرايع و تخلق به آن اخلاق حاصل مي شود، آرى دارنده مقام توحيد كامل و خالص، هر چند از اهل شريعت‏هاى گذشته باشد، كامل‏تر و برتر است از كسي كه به آن مرتبه از توحيد و اخلاص نرسيده و حيات معرفت در روح و جانش جاى‏گزين نگشته و نور هدايت الهيه در قلبش راه نيافته است، هر چند كه او از اهل شريعت محمديه صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏، يعنى كامل‏ترين و وسيع‏ترين شريعت‏ها باشد، پس صحيح است چنين فردى از خدا در خواست هدايت به صراط مستقيم، يعنى به راهى كه كملين از شرايع گذشته داشتند، بنمايد، هر چند كه شريعت خود او كاملتر از شريعت آنان است!

در اينجا به پاسخ عجيبى بر مي خوريم، كه بعضى از مفسرين محقق و دانشمند از اشكال بالا داده‏اند، پاسخى كه مقام دانش وى با آن هيچ سازگارى ندارد، وى گفته: بطور كلى دين خدا در همه ادوار بشريت يكى بوده و آنهم اسلام است و معارف اصولى آن كه توحيد و نبوت و معاد باشد و پاره‏اى فروعى كه متفرع بر آن اصول است، باز در همه شرايع يكى بوده، تنها مزيتى كه شريعت محمديه صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ بر شرايع سابق خود دارد، اين است كه احكام فرعيه آن وسيع‏تر و شامل شئون بيشترى از زندگى انسانها است، پس در اسلام بر حفظ مصالح بندگان عنايت بيشترى شده و از سوى ديگر در اين دين، براى اثبات معارفش به يك طريق از طرق استدلال اكتفاء نشده، بلكه به همه انحاء استدلال، از قبيل حكمت و موعظه حسنه و جدال احسن، تمسك شده است. پس هم وظائف يك مسلمان امروز سنگين‏تر از يك مسلمان عهد مسيح عليه‏السلام است و هم معارف دينش بيشتر و وسيع‏تر است و در نتيجه در برابر هر يك از تكاليفش و هر يك از معارفش، يك نقطه انحراف دارد و قهرا به هدايت بيشترى نيازمند است، از اين رو از خدا درخواست مى‏كند كه در سر دو راهى‏هاى بسيارى كه دارد، به راه مستقيمش هدايت كند. هر چند كه دين خدا يكى و معارف كلى و اصولى در همه آنها يكسان است و لكن از آنجائي كه گذشتگان از بشريت قبل از ما، راه خدا را پيمودند و در اين راه بر ما سبقت داشتند، لذا خداي تعالى به ما دستور داده تا در كار آنان نظر كنيم و ببينيم چگونه در سر دو راهى‏هاى خود، خود را حفظ كردند و از خداى خود استمداد نمودند، ما نيز عبرت بگيريم و از خداى خود استمداد كنيم .

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

و اين اصل، منشا و ريشه‏اى ديگر دارد، كه خود زائيده آن است و آن اين است كه براى ماده، اصالت قائل بودند و از آنچه ما وراء ماده است، يا بكلى نفى اصالت نموده، يا در باره اصالت آن توقف مى‏كردند، تنها از ماوراء ماده، خدا را، آنهم بخاطر دليل، استثناء مى‏كردند.

و عامل اين انحراف فكرى يكى از دو چيز بود، يا بخاطر اعتمادى كه به علوم مادى داشتند، مى‏پنداشتند كه حس براى ما كافى است و احتياجى به ماوراء محسوسات نداريم و يا العياذ بالله قرآن را لايق آن نمى‏دانستند كه پيرامون آياتش تدبر و مو شكافى كنند و مى‏گفتند فهم عامى در درك معانى آن كافى است .

اين بحث دنباله‏اى طولانى دارد كه انشاء الله تعالى در بحث‏هاى علمى آتيه از نظر خواننده خواهد گذشت.

**نكته پنجم** – **اين كه مزيت اصحاب صراط مستقيم بر سايرين و همچنين مزيت صراط آنان بر سبيل سايرين، تنها به علم است، نه عمل، آنان به مقام پروردگارشان علمى دارند كه ديگران ندارن**د و گر نه در سابق هم گفتيم، كه در سبيل‏هاى پائين‏تر صراط مستقيم، اعمال صالح كامل و بدون نقص نيز هست، پس وقتى برترى اصحاب صراط مستقيم به عمل نبود، باقى نمى‏ماند مگر علم و اما اين كه آن علم چه علمى و چگونه علمى است؟ در ذيل آيه:**« انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها...،»(17/رعد)** در المیزان در باره‏اش بحث شده است .

در اينجا تنها مى‏گوئيم آيه:**« يرفع الله الذين آمنوا منكم و الذين اوتوا العلم درجات - خدا كسانى از شما را كه ايمان دارند و كسانى كه علم داده شده‏اند، به درجاتى بلند مى‏كند!»(11/مجادله)** و همچنين آيه: **« اليه يصعد الكلم الطيب و العمل الصالح يرفعه - كلمه طيب خودش بسوى خدا بالا مى‏رود و عمل صالح آنرا بالا مى‏برد!»(10/فاطر)** به اين مزيت اشعار دارد، چون مى‏رساند آنچه خودش بسوى خدا بالا مى‏رود، كلمه طيب و علم است و اما عمل صالح، اثرش كمك در بالا رفتن علم است!

(در تفسير آيه نامبرده در المیزان تفصیل این مطالب آمده است.)

**الميزان ج : 1 ص : 44**

فصل بیست و هفتم

بحثی در سلام و تحیت در قرآن

**مقدمه تفسیری بر موضوع:**

#  سلام و تحیت

**« وَ إِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسنَ مِنهَا أَوْ رُدُّوهَا إِنَّ اللَّهَ كانَ عَلى كلّ‏ِ شىْ‏ءٍ حَسِيباً!»**

**« چون به شما درودى گويند در پاسخ درودى بهتر از آن گوئيد و يا حد اقل همان را باز گوئيد كه خدا بر هر چيز براى حسابگرى ناظر است!» (86/نساء)**

اين آیه امر به تحيت است ، در مقابل تحيتى كه ديگران به انسان مى‏دهند ، مى‏فرمايد : در پاسخ تحيت ديگران ، تحيتى به مثل آن و يا بهتر از آن بدهيد .

و اين حكمى است عمومى ، تمامى تحيت‏ها را شامل مى‏شود ، چيزى كه هست مورد آيات محل بحث ما به شهادت آيات بعد تحيت سلام و صلحى است كه مسلمانان دريافت مى‏كنند.

**الميزان ج : 5 ص : 42**

**گفتارى در معناى:**

#  سلام و تحيت

امت‏ها و اقوام با همه اختلافى كه از حيث تمدن و توحش تقدم و تاخر دارند در اين جهت اختلافى ندارند كه هر يك در مجتمع خود تحيتى دارند ، كه هنگام برخورد با يكديگر آن درود و تحيت را در بين خود رد و بدل مى‏كنند ، حال يا آن تحيت عبارت است از اشاره به سر و يا دست و يا برداشتن كلاه و يا چيز ديگر ، كه البته اختلاف عوامل در اين اختلاف بى تاثير نيست .

و اما اگر خواننده عزيز ، در اين تحيت‏ها كه در بين امت‏ها به اشكال مختلف دائر است دقت كند ، خواهد ديد كه همه آنها به نوعى خضوع و خوارى و تذلل اشاره دارد ، تذللى كه زير دست در برابر ما فوق خود و مطيع در برابر مطاعش و برده در برابر مولايش ، اظهار مى‏دارد و سخن كوتاه اينكه تحيت كاشف از يك رسم طاغوتى و استكبار است كه همواره در بين امت‏ها در دوره‏هاى توحش و غير آن رائج بوده ، هر چند كه در هر دوره و در هر نقطه و در هر امتى شكلى بخصوص داشته ، و به همين جهت است كه هر جا تحيتى مشاهده مى‏كنيم كه تحيت از طرف مطيع و زير دست و وضيع شروع و به مطاع و ما فوق و شريف ختم مى‏شود .

 پس پيدا است كه اين رسم از ثمرات بت‏پرستى است ، كه آن نيز از پستان استكبار و استعباد شير مى‏نوشد .

و اما اسلام( همانطور كه خواننده عزيز خودش آگاه است!) بزرگترين همش محو آثار بت‏پرستى و وثنيت و غير خداپرستى است و هر رسم و آدابى است كه به غير خداپرستى منتهى گشته و يا از آن متولد شود ما به همين جهت براى تحيت طريقه‏اى معتدل و سنتى در مقابل سنت وثنيت و استعباد تشريع كرد .

و آن عبارت است از : سلام دادن كه در حقيقت اعلام امنيت از تعدى و ظلم از ناحيه سلام دهنده به شخصى است كه به وى سلام مى‏دهد ، شخص سلام دهنده به سلام گيرنده اعلام مى‏كند تو از ناحيه من در امانى و هيچگونه ظلمى و تجاوزى از من نسبت به خودت نخواهى ديد و آزادى فطرى را كه خدا به تو مرحمت كرده از ناحيه من صدمه نخواهد ديد .

و اينكه گفتيم سلام طريقه‏اى است معتدل ، علتش اين است كه اولين چيزى كه يك اجتماع تعاونى نيازمند آن است كه در بين افراد حاكم باشد ، همانا امنيت داشتن افراد در عرض و مال و جانشان از دستبرد ديگران است ، نه تنها جان و مال و عرض ، بلكه لازم است هر چيزى كه به يكى از اين سه چيز برگشت كند امنيت داشته باشند .

و اين همان سلامى است كه خداى عز و جل آن را در بين مسلمانان سنت قرار داد تا هر فردى به ديگرى برخورد كند قبل از هر چيز سلام بدهد ، يعنى طرف مقابل را از هر خطر و آزار و تجاوز خود امنيت دهد .

و در كتاب مجيدش فرموده:

**« فاذا دخلتم بيوتا فسلموا على انفسكم تحية من عند الله مباركة طيبة!» (61/نور)**

و نيز فرموده:

« يا ايها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستانسوا و تسلموا على اهلها ذلكم خير لكم لعلكم تذكرون!» (27/نور)

و خداى تعالى بعد از تشريع اين سنت ، مسلمانان را با رفتار پيامبرش يعنى سلام دادن آن جناب به مسلمانان با اينكه سيد آنان و سرورشان بود ، به اين ادب مؤدب نمود و فرمود:

« و اذا جاءك الذين يؤمنون باياتنا فقل سلام عليكم ، كتب ربكم على نفسه الرحمة !» (54/انعام)

علاوه بر اين دستور داد به غير مسلمانان نيز سلام بدهد و فرمود:

« فاصفح عنهم و قل سلام فسوف يعلمون!»(89/زخرف)

البته تحيت به كلمه سلام بطورى كه از تاريخ و اشعار و ساير آثار جاهليت بر مى‏آيد ، در بين عرب جاهليت معمول بوده ، در كتاب لسان العرب آمده : كه عرب جاهليت چند جور تحيت داشتند ، گاهى در برخورد با يكديگر مى‏گفتند:« انعم صباحا!» گاهى مى‏گفتند:« ابيت اللعن!» و يا مى‏گفتند:« سلام عليكم!» و گویا كلمه سوم علامت مسالمت است و در حقيقت به طرف مقابل مى‏گفتند : بين من و تو و يا شما جنگى نيست! ( پس از آنكه اسلام آمد تحيت را منحصر در سلام كردند و از ناحيه اسلام مامور شدند سلام را افشاء كنند!)

چيزى كه هست خداى سبحان در داستانهاى ابراهيم سلام را مكرر حكايت مى‏كند و اين خالى از شهادت بر اين معنا نيست كه اين كلمه كه در بين عرب جاهليت مستعمل بوده ، از بقاياى دين حنيف ابراهيم بوده ، نظير حج و امثال آن كه قبل از اسلام معمول آنان بوده ، توجه بفرمائيد:

« قال سلام عليك ساستغفر لك ربى!»(47/مریم)

در اين جمله از ابراهيم عليه‏السلام حكايت كرده كه در گفتگو با پدرش گفت : « سلام عليك به زودى من از پروردگارم برايت طلب مغفرت مى‏كنم!»

و نيز فرموده:« و لقد جاءت رسلنا ابراهيم بالبشرى قالوا سلاما قال سلام!» (69/هود) و اين قضيه در چند جاى قرآن كريم آمده .

و بطورى كه از آيات كريمه قرآن استفاده مى‏شود خداى تعالى كلمه سلام را تحيت خودش قرار داده است ، به آيات زير توجه فرمائيد:

« سلام على نوح فى العالمين!»(79/صافات)

« سلام على ابراهيم!»(109/صافات)

« سلام على موسى و هرون!»(120/صافات)

« سلام على آل ياسين !»(130/صافات)

سلام على المرسلين!»(181/صافات)

و صريحا فرموده كه سلام تحيت ملائكه است، توجه بفرمائيد:

« الذين تتوفيهم الملائكة طيبين يقولون سلام عليكم!»(32/نخل)

« و الملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم!»(23و24/رعد)

و نيز فرموده: تحيت اهل بهشت در بهشت سلام است.

« و تحيتهم فيها سلام!»(10/یونس)

« لا يسمعون فيها لغوا و لا تاثيما الا قيلا سلاما سلاما !»(25و26/واقعه)

**الميزان ج : 5 ص : 46**

**بحث روايتى درباره:**

#  سلام و تحیت

در مجمع البيان در ذيل آيه شريفه:« و اذا حييتم ...!» (86/نسا)گفته: على بن ابراهيم در تفسير خود از امام باقر و امام صادق عليهما السلام روايت آورده كه فرمودند: مراد از تحيت در آيه شريفه سلام و ساير كارهاى خير است(منظور اين است كه تنها رد سلام واجب نيست ، هر احسانى ديگر كه به مسلمان بشود مسلمان موظف است آن را تلافى كند. مترجم.)

و در كافى به سند خود از سكونى روايت كرده كه گفت: رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ فرمود: سلام مستحب و رد آن واجب است .

در همان كتاب به سند خود از جراح مدائنى از امام صادق عليه‏السلام روايت كرده كه فرمود: كوچكتر به بزرگتر و رهگذر به كسى كه ايستاده و عده كم به عده بسيار سلام مى‏كند .

و در همان كتاب به سند خود از عيينة در نسخه بدل عنبسه آمده از مصعب از امام صادق عليه‏السلام‏ روايت كرده كه فرمود: در برخورد نفرات كمتر با عده زياد ، كمترها ابتدا به سلام مى‏كنند....

و در همان كتاب به سند خود از ابن بكير از بعضى از اصحابش از امام صادق عليه‏السلام‏ روايت كرده كه گفت: من از آن جناب شنيدم مى‏فرمود : سواره به پياده و پياده به نشسته سلام مى‏كند و چون دو طائفه به هم برخوردند ، آن طائفه كه عده نفراتش كمتر است به آنان كه بيشترند سلام مى‏كنند و چون يك نفر به جمعيتى برخورد كند آن يك نفر به جماعت سلام مى‏كند .

مؤلف : قريب به اين مضمون را صاحب تفسير در المنثور از بيهقى از زيد بن اسلم از رسول خدا )صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏( روايت كرده .

و در تهذيب به سند خود از محمد بن مسلم روايت كرده كه گفت : شرفياب حضور حضرت باقر عليه‏السلام شدم ، ديدم كه در نمازند ، عرضه داشتم : السلام عليك ، فرمود : السلام عليك ، عرضه داشتم : حالتان چطور است ؟ حضرت چيزى نفرمودند ، همينكه از نماز فارغ شدند ، پرسيدم : آيا در نماز مى‏توان جواب داد ؟ فرمود : آرى ، به همان مقدارى كه به او سلام داده‏اند .

و در كتاب فقيه به سند خود از مسعدة بن صدقه از امام باقر از پدرش عليهما السلام روايت آورده كه فرمود: بر يهود و نصارا و بر مجوس سلام ندهيد و همچنين بر بت‏پرستان و بر كسانى كه كنار سفره شراب نشسته‏اند .

و بر كسى كه مشغول بازى شطرنج و نرد است و بر مخنث و بر شاعرى كه نسبت‏هاى ناروا به زنان پاكدامن مى‏دهد و بر نمازگزار سلام ندهيد ، چون نمازگزار نمى‏تواند جواب شما را رد كند .

آرى سلام دادن براى شما مستحب است ولى رد آن براى شنونده واجب است و نيز به ربا خوار و به كسى كه در حال ادرار كردن است و به كسى كه در حمام است ، و نيز بر فاسقى كه فسق خود را علنى مى‏كند سلام ندهيد .

مؤلف : روايات در معانى گذشته بسيار است و احاطه به بيانى كه ما درباره تحيت آورديم معناى روايات را روشن مى‏سازد .

پس كلمه سلام تحيتى است كه گسترش صلح و سلامت و امنيت در بين دو نفر كه به هم برمى‏خورند را اعلام مى‏دارد ، البته صلح و امنيتى كه نسبت به دو طرف مساوى و برابر است و چون تحيت‏هاى جاهليت قديم و جديد علامت تذلل و خوارى زير دست نسبت به ما فوق نيست .

و اگر در روايات فرمودند كه كوچكترها به بزرگترها سلام كنند ، يا عده كم به عده زياد يا يك نفر به چند نفر ، منافاتى با اين مساوات ندارد ، بلكه خواسته‏اند با اين دستور خود حقوق رعايت شده باشد و بفهمانند كه حتى در سلام كردن نيز حقوق را رعايت كنيد .

آرى اسلام هرگز حاضر نيست به امت خود دستورى دهد كه لازمه‏اش لغو شدن حقوق و بى‏اعتبار شدن فضايل و مزايا باشد ، بلكه به كسانى كه فضيلتى را ندارند ، دستور مى‏دهد فضيلت صاحبان فضل را رعايت نموده ، حق هر صاحب حقى را بدهند ، بله به صاحب فضل اجازه نمى‏دهد كه به فضل خود عجب بورزد و به خاطر اينكه مثلا پدر و يا مادر است و يا عالم و معلم است و يا سن و سال بيشترى دارد نسبت به فرزندان و مريدان و شاگردان و كوچكتران تكبر ورزيده ، خود را طلبكار احترام آنان بداند و بدون جهت به مردم ستم كند و با اين رفتار خود توازن بين اطراف مجتمع را بر هم زند .

و اما اينكه از سلام كردن بر بعضى افراد نهى كرده‏اند ، اين نهى ، فرع و شاخه‏اى است از نهى واردى كه از دوستى و ركون به آن افراد نهى نموده ، از آن جمله فرموده :« لا تتخذوا اليهود و النصارى اولیاء ...!»(51/مائده) و نيز فرموده:« لا تتخذوا عدوى و عدوكم اولياء...!» (1/ممتحنه)و نيز فرموده:« و لا تركنوا الى الذين ظلموا...!» (113/هود) و آياتى ديگر از اين قبيل .

بله چه بسا مى‏شود كه مصلحت اقتضاء كند انسان به ستمكاران تقرب بجويد براى اينكه دين خدا را تبليغ كند ، بطورى كه اگر با آنها نسازد نمى‏گذارند تبليغ دين در بين مردم صورت بگيرد و يا براى اينكه كلمه حق را به گوش آنها برساند و اين تقرب حاصل نمى‏شود مگر با سلام دادن به آنها ، تا كاملا با ما مانوس شوند و دلهاشان با دل ما ممزوج گردد ، به همين خاطر كه گاهى مصلحت چنين اقتضا مى‏كند رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ نيز به اين روش مامور شدند ، در آيه: « فاصفح عنهم و قل سلام!»(89/زخرف) همچنانكه در وصف مؤمنين فرمود:« و اذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما !»(63/فرقان)

و در كافى از امام باقر عليه‏السلام‏ و آن جناب از امير المؤمنين عليه‏السلام روايت كرده : كه روزى به جمعيتى عبور كرد و به آنان سلام گفت ، گفتند : عليك السلام و رحمة الله و بركاته و مغفرته و رضوانه ، حضرت به ايشان فرمود : در ادب و تحيت از ما اهل بيت جلو نزنيد! و ما در تحيت اكتفا مى‏كنيم به مثل آنچه ملائكه به پدر ما ابراهيم عليه‏السلام گفتند:« رحمة الله و بركاته عليكم اهل البيت!»

مؤلف : در اين روايت اشاره‏اى است به اينكه سنت در سلام اين است كه آن را تمام و بطور كامل بدهند و سلام كامل اين است كه سلام دهنده بگويد : السلام عليك و رحمة الله و بركاته ، و اين سنت از حنفيت ابراهيم عليه‏السلام‏ اخذ شده و تاييدى است براى چيزهائى كه قبلا گفته شد كه تحيت به سلام از دين حنيف است .

و در كافى روايت شده كه فرمود : از تماميت و كمال تحيت اين است كه شخص وارد با آن كسى كه او به وى وارد شده ، مصافحه كند و وى با آن شخص اگر از سفر آمده معانقه نمايد.

و در كتاب مناقب آمده كه كنيزى از كنيزان امام حسن عليه‏السلام دسته‏اى ريحان براى آن جناب آورد ، حضرت در عوض به وى فرمود : تو در راه خدا آزادى ، شخصى پرسيد : آيا براى يك طاقه ريحان كنيزى را آزاد مى‏كنى ؟ فرمود : خداى تعالى ما را ادب آموخته و فرموده :« اذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها ...!» (86/نسا) و تحيت بهتر از يك طاقه ريحان براى او ، همين آزاد كردنش بود .

مؤلف : اين روايات بطورى كه ملاحظه مى‏كنيد معناى تحيت در آيه شريفه را عموميت مى‏دهند ، بطورى كه شامل هديه و تحفه نيز بشود .

**الميزان ج : 5 ص : 46**

فصل بیست و هشتم

مفهوم امتحان الهی

**گفتار در:**

#  امتحان الهی و حقیقت آن

**« إِن يَمْسسكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَس الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُ وَ تِلْك الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَينَ النَّاسِ وَ لِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَ يَتَّخِذَ مِنكُمْ شهَدَاءَ وَ اللَّهُ لا يحِب الظلِمِينَ‏!»**

**« وَ لِيُمَحِّص اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَ يَمْحَقَ الْكَفِرِينَ‏!»**

**« أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَ لَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَهَدُوا مِنكُمْ وَ يَعْلَمَ الصبرِينَ‏!»**

**« اگر به شما ( در جنگ احد) آسيبى رسيد ، به دشمنان شما نيز( در بدر) شكست و آسيب سخت نصيب شد، همانگونه كه آنها مقاومت كردند شما نيز بايد مقاومت كنيد، اين روزگار را به اختلاف احوال( گاهى فتح و غلبه و گاه شكست و مغلوبيت،) ميان خلايق مى‏گردانيم كه مقام اهل ايمان به امتحان معلوم شود - تا از شما مؤمنان آن را كه ثابت در دين است( مانند على عليه‏السلام) گواه ديگران كند و خداوند ستمكاران را دوست ندارد!»**

**« و تا آنكه( به اين اختلاف نيك و بد روزگار) اهل ايمان را از هر عيب و نقص پاك و كامل كند و كافران را به كيفر ستم‏كارى محو و نابود گرداند!»**

**« گمان مى‏كنيد به بهشت داخل خواهيد شد بدون آنكه خدا امتحان كند و آنان كه جهاد در راه دين كرده و آنها كه در سختيها صبر و مقاومت كنند مقامشان را بر عالمى معلوم گرداند!» (140 تا 142/آل عمران)**

در اين معنا هيچ ترديدى نيست كه قرآن كريم امر هدايت را مختص به ذات بارى تعالى مى‏داند ، چيزى كه هست هدايت در قرآن منحصر به هدايت اختيارى به سوى سعادت آخرت و يا دنيا نيست ، بلكه در آياتى هدايت تكوينى را نيز به خداى سبحان نسبت داده است ، از آن جمله مى‏فرمايد:« الذى اعطى كل شى‏ء خلقه ثم هدى!»(50/طه) و هدايت را به تمام موجودات تعميم داده است ، چه باشعورش و چه بى‏شعورش و در آيه زير از جهت نتيجه هم اطلاق داده، و فرموده:« الذى خلق فسوى و الذى قدر فهدى!»(2و3/اعلی) كه تسويه و هدايت را نتيجه مطلق خلقت دانسته و در تقدير گرفته است، در نتيجه اين آيه نيز از نظر عموميت و اطلاق نظير آيه قبل است.

و از اينجا روشن مى‏شود كه اين هدايت غير از هدايت خصوصى است ، كه در مقابل آن اضلال قرار مى‏گيرد ، چون خداى سبحان هدايت خصوصى را از بعضى طوائف نفى كرده و به جايش ضلالت را اثبات فرموده و هدايت عمومى از هيچ يك از مخلوقات او نفى نمى‏شود ، پس اگر در امثال آيه:« و الله لا يهدى القوم الظالمين!» (258/بقره)و آيه:« و الله لا يهدى القوم الفاسقين!»(108/مائده) مى‏فرمايد : خدا مردم ستمكار را هدايت نمى‏كند و خدا مردم فاسق را هدايت نمى‏كند و از اين قبيل آيات بسيار ديگر بطور قطع استثنا از آن هدايت عمومى و غير اختيارى نيست ، بلكه راجع به هدايت خصوصى است .

و نيز اين معنا روشن مى‏شود كه هدايت نامبرده غير از هدايت به معناى راه نشان دادن است ، چون هدايت به اين معنا نيز خصوصى نيست ، بلكه شامل مؤمن و كافر مى‏شود و خداى سبحان راه را ، هم به مؤمن نشان مى‏دهد و هم به كافر ، همچنانكه خودش فرمود:« انا هديناه السبيل، اما شاكرا و اما كفورا!»(3/انسان) و نيز فرموده:« و اما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى!»(17/فصلت) و اين مسلم است كه هدايت در اين دو آيه و در آيات نظاير آن شامل غير صاحبان شعور و عقل نمى‏شود ، قبلا هم توجه فرموديد كه هدايت در جمله :« ثم هدى!» در سوره طه و جمله :« و الذى قدر فهدى!» در سوره اعلى ، هدايت عام بود ، عام از نظر مورد و عام از نظر نتيجه ، علاوه بر اينكه در سوره اعلى هدايت را نتيجه تقدير گرفته و اين خود شاهد بر آن است كه منظور از آن هدايت عمومى و تكوينى است ، چون هدايت تشريعى و خصوصى بشر با تقدير نمى‏سازد ، زيرا تقدير عبارت است از تهيه اسباب و علل ، تا آن اسباب و علل ، موجود را به سوى غايت هدف و خلقتش سوق دهد ، هر چند كه اين هدايت( هدايت خاص بشرى) هم از جهت نظام كلى عالم داخل در حيطه تقدير است و ليكن اين نظر غير آن نظر است( دقت بفرمائيد!)

و به هر حال هدايت عمومى عبارت است از اينكه خداى تعالى هر چيزى را به سوى كمال وجودش راهنمائى كرده و آن را به هدف از خلقتش رسانده و اين هدايت همان است كه به وسيله آن هر چيزى به وسيله آن چه قوام ذاتش اقتضاى آن را دارد( از قبيل نشو و نما و استكمال و افعال و حركات و غير ذلك،) كنده مى‏شود.

غرض ما فعلا اين است كه بگوئيم از كلام خداى تعالى استفاده مى‏شود كه اشيا به وسيله هدايت عمومى الهى به سوى هدف و اجلهاى خود سوق داده مى‏شوند و هيچ موجودى از تحت اين قانون كلى خارج نيست و خداى تعالى اين هدايت را براى هر موجودى حقى بر عهده خود دانسته و او خلف وعده نمى‏كند ، همچنانكه خودش فرمود« ان علينا للهدى و ان لنا للاخرة و الاولى!»(12و13/لیل) و اين آيه به طورى كه ملاحظه مى‏كنيد با اطلاقش ، هم شامل هدايت اجتماعى جماعت‏ها مى‏شود و هم هدايت فردى افراد و با ضميمه شدنش با دو آيه قبلى ، هم شامل هدايت عمومى و تكوينى مى‏شود و هم هدايت خصوصى و تشريعى انسان و روشن مى‏سازد كه حق اشيا بر خداى تعالى يكى اين است كه آنها را تكوينا به سوى كمالى كه بر ايشان مقدر كرده هدايت فرمايد و خصوص انسان را به سوى كمالش هدايتى تشريعى فرمايد.

(ما در المیزان در مباحث نبوت روشن کردیم که چگونه تشريع داخل در تكوين مي شود و چگونه قضا و قدر بدان احاطه مى‏يابد.)

آرى از ميان همه انواع موجودات نوع بشر نوعى از وجود است كه امرش تمام نمى‏شود و به كمال نمى‏رسد مگر با يك سلسله افعال اختيارى و ارادى كه آن نيز سر نمى‏زند مگر از اعتقاداتى نظرى و عملى ، در نتيجه خصوص اين نوع بايد در تحت قوانين زندگى كند ، حال چه قوانين حق و چه باطل ، چه خوب و چه بد ، پس خدائى هم كه عالم تكوين را راه انداخته بايد براى او از طرفى يك سلسله اوامر و نواهى كه جامع آن را شريعت مى‏ناميم تشريع كند و از سوى ديگر حوادث اجتماعى و فردى پديد بياورد ، تا انسان در برخورد با اين دو آنچه در قوه و استعداد دارد را فعليت دهد و در آخر يا سعادتمند شود و يا شقى و بدبخت گردد و آنچه در باطن و كمون وجودش هست به ظهور برسد ، اينجا است كه نام محنت و بلا و امتحان و امثال آن هم بر اين حوادث منطبق مى‏شود و هم بر اين تشريع .

توضيح اين معنا اينكه هر كس دعوت خدا را پيروى نكند و در نتيجه خود را مستوجب شقاوت و بدبختى سازد ، كلمه عذاب بر او حتمى مى‏شود( البته در صورتى كه به همان حال باقى بماند!) و از آن به بعد هر حادثه‏اى كه مورد امر و يا نهى الهى باشد پيش بيايد .

و او با ترك دستور خدا و مخالفت با آن فعليت جديدى از شقاوت پيدا مى‏كند ، هر چند كه به وضع موجودش راضى و بلكه مغرور هم باشد ، پس اين جز مكر خداوند چيز ديگرى نيست و همان مكر الهى است( چون فرق بين مكر خلق و مكر خالق همين است كه خلق وقتى با كسى دشمنى مى‏كند ، دشمنيش را با عملى انجام مى‏دهد كه طرف مقابل ناراحت شود و به همين جهت هر انسانى از مكر دشمن خود حذر مى‏كند. مترجم) ولى خداى تعالى وقتى مكر مى‏كند به همان چيزهائى مى‏كند كه دشمن خدا آن را سعادت خود مى‏داند و در نتيجه آنچه تلاش مى‏كند براى رسيدن به هدفى است كه آنرا رستگارى خود مى‏داند ، ولى عين بدبختى او است و خودش نمى‏فهمد ، در اين بابت آيات زير را مورد دقت قرار دهيد .

« و مكروا و مكر الله و الله خير الماكرين!»(54/ال عمران)

« و لا يحيق المكر السى‏ء الا باهله!» (43/فاطر)

« ليمكروا فيها و ما يمكرون الا بانفسهم و ما يشعرون!»(123/انعام)

**« سنستدرجهم من حيث لا يعلمون و املى لهم ان كيدى متين!»**

 **(182و183/اعراف)**

پس اينكه مغرور و جاهل به امر خدا پز مى‏دهد كه من خواسته خود را بر خواسته خدا غلبه دادم و از امر او مخالفت و تمرد كردم ، عين اين غرورش و اين تلاشى كه او به اين منظور مى‏كند خدا را در به كرسى نشاندن اراده‏اش كمك كرده ، همچنان كه در آيه زير فرموده:

**« ام حسب الذين يعملون السيئات ان يسبقونا ساء ما يحكمون!»(4/عنکبوت)**

 و اين آيه از عجيب‏ترين آيات در اين باب است، پس چه خوب فرموده كه:

**« فلله المكر جميعا !» (42/رعد)**

پس همه نيرنگ‏ها و مخالفت‏ها و ظلم‏ها و تعدياتى كه از اين طبقه نسبت به وظايف دينى سر مى‏زند و تمامى حوادثى كه در زندگيشان پيش مى‏آيد و در آن حوادث هواهاى نفسانى خود را پيروى نموده تا در آخر كفر و فسق و نفاق باطنيشان بيرون بريزد ، همه‏اش مكر الهى و املا و استدراج او است ، چون حقى كه آنان و همه بندگان بر خدا دارند ، اين است كه هر يك را به سوى عاقبت امرش هدايت كند ، كه كرده است( حال عاقبت امر هر كس هر چه باشد به اختيار خودش بستگى دارد!)

**« و الله غالب على امره!»**(21/یوسف)

و اين امور وقتى به شيطان نسبت داده شود نامش كفر و معصيت و اغواى شيطان مى‏شود و شوق به آن را دعوت شيطان و وسوسه او و نزعه و وحى و اضلال او ناميده مى‏شود و آن حوادثى كه گفتيم هواهاى نفسانى را برمى‏انگيزد و همچنين آن چه جارى مجراى آن حوادث است ، زينت شيطان و وسائل و حبائل و شبكه‏ها يعنى دامهاى او ناميده مى‏شود ، كه بيان آن در المیزان در سوره اعراف آمده است.

و اما **مؤمنى كه ايمان در دلش رسوخ كرده ، آن چه از اطاعت‏ها و عبادتها كه مى‏كند و نيز آنچه از حوادثى كه برايش پيش مى‏آيد و در آن حوادث ايمان نهفته در باطنش به ظهور مى‏رسد وقتى به خداى سبحان نسبت داده شود نامش توفيق و ولايت الهيه و هدايت به معناى اخص است ، چون به نوعى با آن وضع انطباق دارد** ، و خداى تعالى در اين باره فرموده:

**« و الله يؤيد بنصره من يشاء !»(13/ال عمران)**

**« و الله ولى المؤمنين!» (68/ال عمران)**

**« الله ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور!»(257/بقره)**

**« يهديهم ربهم بايمانهم !»(9/یونس)**

**« او من كان ميتا فاحييناه و جعلنا له نورا يمشى به فى الناس!»(122/انعام)**

و اگر همين جريان به ملائكه نسبت داده شود تاييد و استوار آنان ناميده مى‏شود ، همچنانكه اين تعبير را در آيه زير آورده و فرموده:

« اولئك كتب فى قلوبهم الايمان و ايدهم بروح منه !»(22/مجادله)

مطلب ديگر اينكه همان طور كه هدايت عامه الهيه همراه با تمامى كائنات است و هر موجودى را از بدو وجودش تا آخرين لحظه هستيش مادام كه در طريق رجوع به سوى خداى سبحان است از آن جدا شدنى نيست ، همچنين تقديرات الهى از پشت سر آن را به سوى اين هدف مي راند ، همچنان كه آيه زير اين معنا را روشن كرده و مى‏رساند:« و الذى قدر فهدى!» (3/اعلی) چون مقدراتى كه علل و اسباب ، محيط به هستى آن موجود است ، آن را از حالى به حالى برمى‏گرداند نخست حالتى اول به آن مى‏دهد بعد به حالت دوم و از آن حالت به حالت سوم در مى‏آورد و همچنين اشيا را از پشت سر به پيش مى‏راند .

و همانطور كه گفتيم مقدرات اشيا را به پيش مى‏راند ، همچنين اجلها نيز دست در اين كارند( اجلها كه آخرين مرحله و نقطه نهائى وجود هر چيز است،) نيز موجود را از جلو به سوى خود مى‏كشد ، اين معنائى است كه از آيه زير به خوبى استفاده مى‏شود:

**« ما خلقنا السموات و الارض و ما بينهما الا بالحق و اجل مسمى و الذين كفروا عما انذروا معرضون!»(3/احقاف)**

چون اين آيه بطورى كه ملاحظه كرديد اشيا را مرتبط و بسته به غايات آن ( كه همان اجلهاى آنها است،) مى‏داند و معلوم است كه دو چيز وقتى به هم مرتبط باشند و يكى از ديگرى قوى‏تر باشد ، آن قوى طرف ضعيف را به سوى خود مى‏كشد و چون اجلها امورى ثابت و لايتغيرند ، پس هر موجودى را از جلو به سوى خود مى‏كشند چون گفتيم ثابت هستند و در نتيجه قوى‏ترند .

پس اشيا همه را در احاطه قواى الهيه قرار دارند قوه‏اى از پشت سر آنها را به سوى نقطه نهائى‏شان هل مى‏دهد و قوه‏اى كه از جلو آنها را به همان نقطه جذب مى‏كند و قوه‏اى همراه آن است كه تربيتش مى‏كند ، اينها سه قوه اصلى است كه قرآن كريم آنها را اثبات مى‏كند ، غير آن قوائى كه حافظ و رقيب و قرين موجودات است نظير ملائكه و شياطين و غير آنها .

مطلب ديگر اينكه ما بعضى از تصرفات در موجود را كه هدفى در آن دنبال مى‏شود ولى خود آن موجود آن هدف را تشخيص نمى‏دهد و نمى‏فهمد( كه آيا صلاحيت اين تصرف را دارد يا ندارد؟) امتحان مى‏ناميم ، چون خود ما هم اين گونه تصرفات را در اشياى ديگر مى‏كنيم ، وقتى حال چيزى برايمان مجهول است ، و نمى‏دانيم آيا صلاحيت فلان امر را دارد يا ندارد و يا از باطن امرش خبر داريم ليكن مى‏خواهيم اين باطن را ظاهر سازيم ، كارهائى با آن چيز مى‏كنيم كه اين منظور ما را دست مى‏دهد و مى‏فهميم آيا توانائى قبول اين گونه تصرفات را دارد يا ندارد و آن را از خود دفع مى‏كند و اين عمل خود را امتحان يا اختيار و يا استعلام مى‏ناميم و يا مى‏گوئيم اين جنس استاندارد شده است .

و اين معنا به خودى خود با تصرفات الهى در مورد بندگانش منطبق است ، آزمايشگر و متصرف خدا و جنسى كه مى‏خواهد آزمايشش كند انسان و تصرفات آزمايشى او شرايع و حوادث است كه با اين شرايع و حوادث حال انسانها را بالنسبه به آن مقصدى كه دعوت دينى او را به سوى آن هدف مى‏خواند روشن مى‏سازد ، پس اين شرايع و حوادث امتحانى است الهى .

تنها فرقى كه بين امتحان الهى و امتحانهاى معمول نزد ما انسانها هست اين است كه غالبا ما نسبت به باطن حال اشيا جاهليم و مى‏خواهيم با امتحان آن حالت از آن موجود را كه براى ما مجهول است روشن و ظاهر سازيم ، ولى از آنجا كه جهل در خداوند سبحان متصور نيست ، چون مفاتيح غيب نزد او است ، لذا امتحان او از بندگان براى كشف مجهول نيست ، بلكه تربيت عامه الهيه است ، نسبت به انسانها كه او را به سوى حسن عاقبت و سعادت هميشگى دعوت مى‏كند ، از اين نظر امتحان است كه با چنين تربيتى حال هر انسانى را براى خودش معين مى‏كند ، تا بداند از اهل كدام خانه است ، اهل دار ثواب است و يا دار عقاب ؟ .

و به همين جهت خداى سبحان اين تصرف الهى از ناحيه خود را و همچنين توجيه حوادث را بلا ، ابتلا ، فتنه و امتحان خوانده و به صورت كلى و عمومى فرموده:

« انا جعلنا ما على الارض زينة لها لنبلوهم ايهم احسن عملا !»(7/کهف)

و نيز فرموده:

**« انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه، فجعلناه سميعا بصيرا !» (2/انسان)**

و نيز فرموده:

« و نبلوكم بالشر و الخير فتنة!»(35/انبیا)

و گويا منظورش اجمال همان تفصيلى است كه در آيه زير آورده ، مى‏فرمايد:

**« فاما الانسان اذا ما ابتليه ربه فاكرمه و نعمه فيقول ربى اكرمن و اما اذا ما ابتليه فقدر عليه رزقه، فيقول ربى اهانن!» (15و16/فجر)**

**و نيز مى‏فرمايد: « انما اموالكم و اولادكم فتنة !»(15/تغابن)**

**و نيز مى‏فرمايد: « و لكن ليبلوا بعضكم ببعض!» (4/محمد)**

 **« كذلك نبلوهم بما كانوا يفسقون!»(163/اعراف)**

 **« و ليبلى المؤمنين منه بلاء حسنا !»(17/انفال)**

**« ا حسب الناس ان يتركوا ان يقولوا آمنا و هم لا يفتنون و لقد فتنا الذين من قبلهم، فليعلمن الله الذين صدقوا و ليعلمن الكاذبين!»(2و3/عنکبوت)**

حتى انبيا را هم از اين سنت خود مستثنا ندانسته و در باره مثل ابراهيم پيامبرى مى‏فرمايد:« و اذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات...!»(124/بقره) و در داستان ذبح پسرش اسماعيل مى‏فرمايد:« ان هذا لهو البلاء المبين!» (106/صافات) و همچنين در باره موسى عليه‏السلام‏ مى‏فرمايد:« و فتناك فتونا !»(40/طه) و آياتى ديگر از اين قبيل .

و اين آيات به طورى كه ملاحظه مى‏كنيد آزمايش را شامل تمامى جهات انسان مى‏داند ، چه اصل وجودش( نبتليه) و چه اجزاى وجودش« و جعلناه سميعا بصيرا،!»(2/انسان) و چه جهات خارج از وجودش و به نحوى مرتبط به وجودش نظير اولاد، ازواج، عشيره، دوستان، مال، جاه و تمامى چيزهائى كه به نحوى مورد استفاده‏اش قرار مى‏گيرد و همچنين چيزهائى كه در مقابل اين امور قرار دارند از قبيل: مرگ، كورى، كرى، مرگ اولاد، ازواج، عشيره، دوستان، فقر، نداشتن و يا از دست دادن مقام، شكستن و سوختن وسايل مورد حاجت و امثال آن از مصائبى كه متوجه او مى‏شود. و سخن كوتاه اينكه اين آيات تمامى آنچه از اجزاى عالم و احوال آن ارتباطى با انسان دارد فتنه انسان دانسته همه را وسيله‏اى مى‏داند كه از ناحيه خدا و براى امتحان او درست شده است .

در آيات فوق تعميمى هم از نظر افراد هست ، چون ديديم كه تمامى افراد را مشمول اين امتحان قرار داد ، چه مؤمن و چه كافر ، چه صالح و چه طالح و حتى ديديم كه پيغمبران را هم استثنا نكرد ، پس معلوم مى‏شود مساله امتحان سنتى است جارى ، كه احدى از آن مستثنا نيست .

 و اين سنت الهيه سنتی است عملى و متكى بر يك سنتى ديگر كه آن سنتى است تكوينى و عبارت است از سنت هدايت عامه الهيه ، از آن جهت كه با موجودات مكلف نظير انسان ارتباط دارد ، و نيز مقدمات و مؤخرات آن يعنى قضا و قدر كه بيانش گذشت .

از اينجا روشن مى‏شود كه مساله امتحان چيزى نيست كه قابل نسخ باشد ، براى اينكه نسخ شدنش عين فساد تكوين است ، كه امرى است محال و آياتى كه خلقت را بر اساس حق مى‏داند و نيز آياتى كه مساله بعث را حق مى‏داند بر اين معنا نيز دلالت و حد اقل اشاره دارد ، مانند آيه:

**« ما خلقنا السموات و الارض و ما بينهما الا بالحق و اجل مسمى!»(8/روم)**

**« ا فحسبتم انما خلقناكم عبثا و انكم الينا لا ترجعون!»(115/مومنون)**

**« و ما خلقنا السموات و الارض و ما بينهما لاعبين ما خلقناهما الا بالحق و لكن اكثرهم لا يعلمون!»(38و39/دخان)**

**« من كان يرجوا لقاء الله فان اجل الله لات !»(5/عنکبوت)**

كه از همه آنها استفاده مى‏شود خلقت بر اساس حق بوده و باطل و بريده از حق نبوده است و وقتى براى هر موجودى هدفى و غرضى در پيش و أجلى حق و آمدنى است و نيز وقتى در وراى هر موجودى مقدراتى تقدير شده و حقى است و باز وقتى با هر موجودى هدايتى حقه هست ، پس ديگر جاى گريزى از اصطكاك و تصادم عمومى بين آنها وجود ندارد و مخصوصا بين موجودات مكلف از قبيل انسان كه هيچ گريزى از مبتلا شدنشان به امورى كه مايه امتحان آنان باشد نيست ، حتما بايد با اتصال به آن امور آنچه در قوه دارند به فعليت برسد ، حال چه اينكه كمال باشد و چه نقص ، چه اينكه سعادت باشد و چه شقاوت و اين معنا در انسان مكلف به تكاليف دينى و ابتلا است( دقت بفرمائيد!»

با آنچه كه تا اينجا گفته شد معناى دو كلمه محق و تمحيص نيز روشن مى‏شود ، چون وقتى امتحان براى مؤمن پيش مى‏آيد ، و باعث مى‏شود فضائل درونى و نهفته‏اش از رذائل جدا و متمايز گردد و يا وقتى اين امتحان براى قومى و جماعتى پيش مى‏آيد و مؤمنين آنان از منافقين و بيماردلان جدا مى‏شوند ، عنوان تمحيص يعنى متمايز كردن صادق مى‏آيد .

و همچنين وقتى امتحانات الهيه يكى پس از ديگرى بر كافر و منافق واقعى وارد مى‏شوند و كافر و منافقى كه در ظاهر صفات و احوال خوبى دارند و حتى آنقدر احوالشان خوب است كه مورد رشگ مؤمنين قرار مى‏گيرند **، اين امتحانات پى در پى باعث مى‏شود كه خباثتهاى باطنى به تدريج رو بيايد و ظاهر شود و هر رذيله‏اى كه رو مى‏آيد فضيلت مورد رشكى از آنان زائل گردد** ، در اين هنگام كلمه محق مصداق پيدا مى‏كند ، چون محق را معنا كرديم كه يعنى : از بين بردن چيزى به تدريج و امتحانهاى پى در پى كفار و منافقين واقعى ايمان و فضائل ظاهرى و فريبنده آنها را از بين مى‏برد ، همچنانكه ديديم در آيات گذشته فرمود:

**« 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!»(140و141/ال عمران)**

البته كافران محقى ديگر هم دارند و آن اين است كه به تدريج نسلشان برچيده مى‏شود چون خداى تعالى خبر داده كه عالم كون به سوى صلاح بشر و نيز به سوى خلوص دين براى خدا سوق داده مى‏شود و در اين باب فرموده:

**« و العاقبة للتقوى !» (132/طه) نيز فرمود:**

**« ان الارض يرثها عبادى الصالحون !»(105/انبیا)**

**الميزان ج : 4 ص : 46**

**در کتاب شصت و چهارم شما این مطالب را می خوانید:**

**مقدمـه مــــؤلــــف 5**

**بخش اول: گفتارهای علامه طباطبائی دربیان مفاهیم و اصطلاحات قرآنی**

**پیش گفتار 7**

**فصل اول : معنای قلب در قرآن 8**

**گفتارى پيرامون معناى قلب در قرآن كريم**

**فصل دوم : معنای سکینت در قرآن 11**

**گفتارى در معناى:سكينت**

**فصل سوم : مفهوم نور و ظلمت در قرآن 14**

**بحثی در اخراج از ظلمات به نور**

**فصل چهارم : معنای هدایت خدا 17**

**گفتارى در معناى: هدايت الهى**

**فصل پنجم : رابطه ظلم با گمراهی 20**

**مقدمه تفسیری در: رابطه ظلم با گمراهی**

 **گفتارى در باره اين كه: احسان وسيله هدايت است و ظلم باعث گمراهى!**

**فصل ششم : معنای عفو و مغفرت در قرآن 25**

**عفو و مغفرت در قرآن به چه معناست؟**

**فصل هفتم : معنای انتقام خدا 28**

**گفتارى در معناى انتقام خدا**

**فصل هشتم : مفهوم عصمت 31**

**مقدمه تفسیری بر : مفهوم عصمت از نظر قرآن**

**گفتارى پيرامون معناى عصمت**

**فصل نهم : مفهوم برکت و مبارک در قرآن 36**

**گفتارى پيرامون معناى بركت و مبارک از نظر قرآن**

**فصل دهم : معنای زینت های الهی 39**

**معناى اخراج زينت های خدائی و طيبات رزق**

**فصل یازدهم : معنای قدرت انبیاء و اولیاء 44**

 **قدرت انبياء و اولياء از نظرگاه قرآن**

**فصل دوازدهم : مفهوم وجوب و جواز کارهای خدا 48**

 **گفتارى در معناى: وجوب، جواز و عدم جواز کارهای خدا**

**فصل سیزدهم : مفهوم حکمت و مصلحت خدا 54**

**گفتارى در حكمت خداى تعالى و معناى اينكه افعال او داراى مصلحت است!**

**فصل چهاردهم : مفهوم علت تامه بودن خدا 58**

 **بحث فلسفى در: علت تامه بودن خدا نسبت به همه موجودات**

**فصل پانزدهم : معنای ظالم نبودن خدا 60**

 **ظالم نبودن خدا به چه معنا است ؟**

**فصل شانزدهم : معنای فطرت و دین فطری 64**

 **مقدمه تفسیری بر موضوع : فطرت انسان و دین فطری**

 **گفتارى در چند مبحث در معناى فطرى بودن دين**

**فصل هفدهم : معنای انذار 72**

**گفتارى پيرامون معناى عموم انذار**

**فصل هیجدهم : معنای خشم و رضای خدا 74**

**گفتارى در معناى خشم و رضاى خدا**

**فصل نوزدهم : مفهوم روزی رسانی خدا 77**

**مقدمه تفسیری بر موضوع: روزی رسانی خدا**

**گفتارى در: كافى بودن رزق براى روزى‏خواران**

**فصل بیستم : مفهوم ایمان و ازدیاد آن 80**

**مقدمه تفسیری بر موضوع: ایمان و ازدیاد آن**

**گفتارى در باره: ايمان و زياد شدن آن**

**فصل بیست و یکم : معجزه شق القمر 88**

 **مقدمه تفسیری بر موضوع: شق القمر**

 **گفتارى اجمالى پيرامون: مساله شق القمر**

**فصل بیست و دوم : معنای شهاب 94**

**گفتاری در معنای شهاب**

**فصل بیست و سوم : بحثی در سوگندهای قرآن 96**

**گفتارى پيرامون سوگند ياد كردن خداى تعالى در قرآن**

**فصل بیست و چهارم : مفهوم روح در قرآن 98**

**گفتارى در معنای: روح در قرآن**

**فصل بیست و پنجم : بحثی در شفا و رحمت بودن قرآن 102**

**مفهوم شفا و رحمت بودن قرآن**

**فصل بیست و ششم : مفهوم صراط در قرآن 105**

**بحثی درموضوع: صراط**

**فصل بیست و هفتم : بحثی در سلام و تحیت در قرآن 119**

**مقدمه تفسیری بر موضوع: سلام و تحیت**

**گفتارى در معناى: سلام و تحيت**

 **بحث روايتى درباره: سلام و تحیت**

**فصل بیست و هشتم : مفهوم امتحان الهی 125**

 **گفتار در: امتحان الهی و حقیقت آن**