

معارف قرآن در المیزان

جلد هیجدهم

گفتارهای علامه طباطبائی

در علوم قرآنی و مفاهیم علمی

تألیف: سید مهدی امین

(تجدید نظر ۱۳۹۲)

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

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

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

« من به نام خدا آغاز می‌کنم! »

۱- المیزان ج ۱، ص ۲۶.

فهرست عناوین انتخاب شده

جلد اول - معارف قرآن در شناخت خدا

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

جلد دوم - معارف قرآن در شناخت جهان و نظام آفرینش

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

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

- ۶- ملائکه
- ۷- جن و شیطان

جلد چهارم - معارف قرآن در شناخت انسان

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

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

- ۱۶- کلیات تاریخ ادیان

- ۱۷- انسان های اولیه و پیامبران آن ها

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

جلد یازدهم - مبانی زندگی اسلامی در قرآن

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

جلد دوازدهم - مبانی جامعه اسلامی در قرآن

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

جلد سیزدهم - مبانی حکومت اسلامی در قرآن

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

جلد چهاردهم - معارف قرآن در شناخت آخرت

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

جلد پانزدهم - معارف قرآن در شناخت ابدیت و لقاء الله

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

جلد شانزدهم - گفتمان های قرآن - تفسیر و تحلیل

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

جلد هفدهم - گفتارهای علامه طباطبائی در دین و فلسفه احکام

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

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

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

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

جلد بیستم – گفتارهای علامه طباطبائی در اداره جامعه و کشور

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

جلد بیست و یکم – هدف آیات و سوره های قرآن

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

جلد بیست و دوم – منتخب معارف قرآن در المیزان

- ۷۷- منتخب معارف قرآن در المیزان

فهرست مطالب

موضوع:	صفحه:
مقدمه مؤلف	۱۲
اظهار نظرها درباره چاپ های نخست	۱۵
بخش اول: گفتارهای علامه طباطبائی درباره علوم قرآنی و تفسیر	۱۸
پیش گفتار	۱۹
فصل اول: تفسیر و علوم تفسیری	۲۰
سابقه بحث های تفسیری قرآن	
۱- طبقه اول مفسرین در تاریخ اسلام	
۲- طبقه دوم مفسرین در تاریخ اسلام	
۳- محدثین:	
۴- متکلمین:	
۵- فلاسفه:	
۶- تفسیر در زمان حاضر	
۷- طبقه تفسیر قرآن به وسیله رسول الله و امامان اهل بیت	
۸- روش تفسیری علامه طباطبائی در «تفسیر المیزان»	
مقدمه تفسیری درباره: آیات محکم و متشابه در قرآن	
گفتار تفصیلی پیرامون آیات محکم و متشابه و تاویل آنها	
۱- گفتار در مساله محکم و متشابه	
۲- ام الكتاب بودن آیات محکم چه معنا دارد؟	
۳- تاویل چه معنا دارد؟	
۴- آیا کسی جز خدا تاویل قرآن را می داند؟	
۵- چرا کتاب خدا مشتمل بر متشابه است؟	
تحلیل روایات مربوط به: تفسیر واقعی و تفسیر به رای	
فصل دوم: اصول تفکر قرآنی	۹۶
بحثی مختلط از مطالب قرآنی، فلسفی، تاریخی و روایتی	
فصل سوم: تاریخ تفکر اسلامی	۱۲۴
بحث تاریخی در موضوع: تفکر اسلامی	

بخش دوم: گفتارهای علامه طباطبائی در بیان مفاهیم و اصطلاحات قرآنی ۱۴۳

- ۱۴۴ فصل اول: معنای قلب در قرآن
گفتاری پیرامون معنای قلب در قرآن کریم
- ۱۴۸ فصل دوم: معنای سکینت در قرآن
گفتاری در معنای: سکینت
- ۱۵۱ فصل سوم: مفهوم نور و ظلمت در قرآن
بحثی در اخراج از ظلمات به نور
- ۱۵۴ فصل چهارم: معنای هدایت خدا
گفتاری در معنای: هدایت الهی
- ۱۵۷ فصل پنجم: رابطه ظلم با گمراهی
مقدمه تفسیری در: رابطه ظلم با گمراهی
گفتاری در باره این که: احسان وسیله هدایت است و ظلم باعث گمراهی!
- ۱۶۲ فصل ششم: معنای عفو و مغفرت در قرآن
عفو و مغفرت در قرآن به چه معناست؟
- ۱۶۶ فصل هفتم: معنای انتقام خدا
گفتاری در معنای انتقام خدا
- ۱۶۹ فصل هشتم: مفهوم عصمت
مقدمه تفسیری بر: مفهوم عصمت از نظر قرآن
گفتاری پیرامون معنای عصمت
- ۱۷۴ فصل نهم: مفهوم برکت و مبارک در قرآن
گفتاری پیرامون معنای برکت و مبارک از نظر قرآن
- ۱۷۷ فصل دهم: معنای زینت های الهی
معنای اخراج زینت های خدائی و طیبات رزق
- ۱۸۳ فصل یازدهم: معنای قدرت انبیاء و اولیاء
قدرت انبیاء و اولیاء از نظرگاه قرآن
- ۱۸۸ فصل دوازدهم: مفهوم وجوب و جواز کارهای خدا
گفتاری در معنای: وجوب، جواز و عدم جواز کارهای خدا
- ۱۹۵ فصل سیزدهم: مفهوم حکمت و مصلحت خدا
گفتاری در حکمت خدای تعالی و معنای اینکه افعال او دارای مصلحت است!
- ۱۹۹ فصل چهاردهم: مفهوم علت تامه بودن خدا
بحث فلسفی در: علت تامه بودن خدا نسبت به همه موجودات

- ۲۰۱ فصل پانزدهم : معنای ظالم نبودن خدا
ظالم نبودن خدا به چه معنا است ؟
- ۲۰۵ فصل شانزدهم : معنای فطرت و دین فطری
مقدمه تفسیری بر موضوع : فطرت انسان و دین فطری
گفتاری در چند مبحث در معنای فطری بودن دین
- ۲۱۴ فصل هفدهم : معنای انذار
گفتاری پیرامون معنای عموم انذار
- ۲۱۶ فصل هیجدهم : معنای خشم و رضای خدا
گفتاری در معنای خشم و رضای خدا
- ۲۱۹ فصل نوزدهم : مفهوم روزی رسانی خدا
مقدمه تفسیری بر موضوع: روزی رسانی خدا
گفتاری در : کافی بودن رزق برای روزی خواران
- ۲۲۳ فصل بیستم : مفهوم ایمان و ازدیاد آن
مقدمه تفسیری بر موضوع: ایمان و ازدیاد آن
گفتاری در باره: ایمان و زیاد شدن آن
- ۲۲۹ فصل بیست و یکم : معجزه شق القمر
مقدمه تفسیری بر موضوع: شق القمر
گفتاری اجمالی پیرامون: مساله شق القمر
- ۲۳۹ فصل بیست و دوم : معنای شهاب
گفتاری در معنای شهاب
- ۲۴۱ فصل بیست و سوم : بحثی در سوگندهای قرآن
گفتاری پیرامون سوگند یاد کردن خدای تعالی در قرآن
- ۲۴۳ فصل بیست و چهارم : مفهوم روح در قرآن
گفتاری در معنای: روح در قرآن
- ۲۴۷ فصل بیست و پنجم : بحثی در شفا و رحمت بودن قرآن
مفهوم شفا و رحمت بودن قرآن
- ۲۵۰ فصل بیست و ششم : مفهوم صراط در قرآن
بحثی در موضوع: صراط
- ۲۶۶ فصل بیست و هفتم : بحثی در سلام و تحیت در قرآن
مقدمه تفسیری بر موضوع: سلام و تحیت
گفتاری در معنای: سلام و تحیت
بحث روایتی درباره: سلام و تحیت
- ۲۷۳ فصل بیست و هشتم : مفهوم امتحان الهی
گفتار در : امتحان الهی و حقیقت آن

بخش سوم: گفتارهای علامه طباطبائی در بیان مفاهیم علمی و فلسفی قرآن ۲۸۲

- ۲۸۳ فصل اول: احساس و اندیشه
مقدمه تفسیری بر موضوع: احساس و اندیشیدن و تعلیم انسانهای اولیه
گفتاری پیرامون: معنای احساس و اندیشیدن
- ۲۹۶ فصل دوم: رؤیا و خواب دیدن
گفتاری در پیرامون: رؤیا
بحث ۱- اعتنای مردم نسبت به رؤیا
بحث ۲- رؤیا دارای حقیقت است!
بحث ۳- خوابهای راست
بحث ۴- در قرآن مؤید آنچه گفته شد هست!
- ۳۰۴ فصل سوم: تکلیف
مقدمه تفسیری بر موضوع: تکلیف
بحث فلسفی در: تکلیف و چگونگی دوام آن
- ۳۰۸ فصل چهارم: عطای الهی
بحث فلسفی در: عطای الهی و منشأ اختلاف انواع و افراد
- ۳۱۱ فصل پنجم: خیر و شر
مقدمه تفسیری بر موضوع: خیر و شر
بحث فلسفی در موضوع: خیر و شر
- ۳۱۷ فصل ششم: علم
بحثی عقلی پیرامون علم
- ۳۲۰ فصل هفتم: علم نزد حیوانات و جمادات
مقدمه تفسیری درباره: علم نزد حیوانات و جمادات و تکلم آنها
بحث اجمالی فلسفی درباره: علم نزد حیوانات و جمادات و تکلم آنها
- ۳۲۳ فصل هشتم: علم در انسان
بحث فلسفی در نیاز آدمی به علم
علم، واسطه بین انسان و مدرکاتش
- ۳۲۹ فصل نهم: اطلاع از غیب
مقدمه تفسیری در موضوع: اطلاع از غیب و وقوع حوادث
بحثی فلسفی و دفع یک شبهه در زمینه: اطلاع از غیب
- ۳۳۴ فصل دهم: تعلیم حکمت
گفتاری در اینکه منظور از تعلیم حکمت چیست؟

- ۳۳۹ فصل یازدهم : عشق و دوست داشتن
بحث فلسفی درباره: دوست داشتن و چگونگی عشق الهی
- ۳۴۴ فصل دوازدهم : عقل و ادراک های حسی
بحثی در عقل و احساس
اعتماد به حس یا اعتماد به مبانی عقلی؟
- ۳۴۸ فصل سیزدهم : جبر و اختیار
بحثی پیرامون مسئله معروف جبر و تفویض
روایتی درباره جبر و تفویض
روایتی از امام رضا (ع) درباره جبر و تفویض
روایتی از امام هادی (ع) درباره افعال منتسب به خدا
روایتی دیگر از امام رضا(ع) درباره جبر و تفویض
روایتی از امام محمدباقر و امام جعفر صادق(ع) درباره جبر و تفویض
سایر روایات در مسئله جبر و تفویض، قضا و قدر
تحلیل روایات
گفتار فلسفی درباره : جبر و اختیار
گفتار فلسفی در: استناد مصنوعات انسان به خدا
- ۳۸۱ فصل چهاردهم : خرافه پرستی
مقدمه تفسیری در: گفتن سخن بدون علم و خرافه پرستی
بحث اخلاقی و اجتماعی در: گفتار بدون علم و خرافه پرستی
- ۳۸۹ فصل پانزدهم : حوادث، تفاعل و سرنوشت
مقدمه تفسیری بر موضوع: پیش آمدهای خوب و بد
گفتاری در اینکه: حسنات و سیئات مستند به خدای تعالی است!
- ۴۰۰ فصل شانزدهم : سحر و جادو
بحث فلسفی درباره: سحر و جادو
بحث علمی درباره: سحر و جادو
تحلیل روایت های مربوط به: مسائل خارق العاده

مقدمه مؤلف

إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ
فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ
لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْأَمْطَهُرُونَ

« این قرآنی است کریم! »

« در کتابی مکنون! »

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

(۷۷ - ۷۹ / واقعه)

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

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

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

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

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

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

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

مجلدات حاضر بدون امتیاز تالیف است!

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

هدف تألیف این کتاب

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

ضرورت تألیف این کتاب

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

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

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

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

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

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

انجام شده و می‌شود، همه از جانب اوست!

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

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

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

که مسلمان شایسته‌ای بودند و ما را نیز در مسیر شناخت

اسلام واقعی پرورش دادند ...!

فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي

بِالصَّالِحِينَ!

لیلة القدر سال ۱۳۸۵

سید مهدی (حبیبی) امین

اظهار نظرها درباره چاپ های نخست

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

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

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

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

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

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

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

«... این کتاب را اول شب باز کردم عناوین چنان جذیب می کردند که دیدم همان شب تا آخر کتاب را خوانده ام!»

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

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

۵- «سایت دارالقرآن کریم www.telavat.com» نیز به معرفی «معارف قرآن در المیزان» پرداخته و می نویسد: «این کتاب فرهنگ معارف قرآن است که از تفسیر شریف المیزان انتخاب و تلخیص و بر حسب موضوع طبقه بندی شده است. طرح این منبع در ۹ جلد به شرح زیر است:

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

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

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

۸- «سایت حوزه www.hawzah.net» تحت عنوان «جوانه های جاوید» بررسی هایی درباره: «سبک های تفسیری علامه طباطبائی^{۱۰} و شناخت نامه المیزان»، انجام داده، منابع تفسیر و کتابهای مربوط به المیزان را شمارش کرده است و در باره «معارف قرآن در المیزان» می نویسد: «مجموعه معارف قرآن در المیزان که به منزله مرجع یا فرهنگ معارف قرآن است، توسط سید مهدی امین از تفسیرالمیزان انتخاب و تلخیص گردیده که بر حسب موضوع طبقه بندی شده است از این اثر تا کنون سه جلد با عنوان معارف قرآن در شناخت خدا، معارف قرآن در شناخت جهان و معارف قرآن در شناخت ملائکه، جنّ و شیطان تدوین و توسط سازمان تبلیغات اسلامی به چاپ رسیده است.» «سایت حوزه» همچنین به عنوان منابع پژوهش مقطع دبیرستان، موضوع: کنش و واکنش (عمل ها و عکس العمل ها) از «معارف قرآن در المیزان» نام برده است.

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

علاوه بر سایت های فوق الذکر قریب به ۵۰ سایت دیگر نیز از مجلدات « معارف قرآن در المیزان » استفاده کرده و یا آنها را به عنوان منابع تحقیق و مطالعه به خوانندگان خود معرفی کرده اند که برای رعایت اختصار از شرح آنها صرف نظر می شود.

در حال حاضر هم -

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

در سال های اخیر موسسه قرآنی تفسیر جوان نسخه های جیبی آن را که در ۷۷ جلد تحت عنوان « تفسیر علامه یا تفسیر موضوعی المیزان » تهیه شده در سایت «www.Tafsirejavan.com» خود قرار داده تا همگان سریعاً به آن دسترسی داشته باشند.

اخیراً نیز موسسه قرآنی قائمیه «www.Ghaemiyeh.com» در شهر اصفهان از ۷۷ جلد مزبور در سایت خود با شیوه بسیار جامع و با فهرست دیجیتالی استفاده کرده که علاوه بر نسخه PDF از چند فرمت دیگر نیز امکاناتی برای سهولت دانلود و کپی برداری فراهم آورده است!

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

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

سید مهدی حبیبی امین

رمضان مبارک ۱۳۹۲

بخش اول

گفتارهای علامه طباطبائی

درباره

علوم قرآنی و تفسیر

پیش‌گفتار

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

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

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

فصل اول

تفسیر و علوم تفسیری

سابقه بحث های تفسیری قرآن

تفسیر که به معنای بیان معانی آیات قرآنی و کشف مقاصد و مدالیل آن است، از قدیمی ترین اشتغالات علمی است، که دانشمندان اسلامی را به خود جلب و مشغول کرده است.

تاریخ این نوع بحث که نامش تفسیر است، از عصر نزول قرآن شروع شده است. این معنا از آیه:

« کما ارسلنا فیکم رسولا منکم، یتلوا علیکم آیاتنا و یزکیکم و یعلمکم الکتاب و الحکمة - همچنان که در شما رسولی از خود شما فرستادیم، تا بر شما بخواند آیات ما را و تزکیه تان کند و کتاب و حکمتتان بیاموزد...! » (۱۵۱/بقره)

به خوبی استفاده می شود، چون می فرماید: همان رسولی که کتاب قرآن به او نازل شد، آن کتاب را به شما تعلیم می دهد.

۹- طبقه اول مفسرین در تاریخ اسلام

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

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

۱۰- طبقه دوم مفسرین در تاریخ اسلام

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

بعد از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم، در عصر خلفاء، فتوحات اسلامی شروع می‌شود و مسلمانان در بلاد فتح شده با فرقه‌هایی مختلف و امتهائی گونه‌گون و با علمای ادیان و مذاهب مختلف آشنا می‌شوند، این خلطه و آمیزش سبب می‌شود بحث‌های کلامی در مسلمانان شایع شود.

از سوی دیگر در اواخر سلطنت امویان و اوائل عباسیان، یعنی در اواخر قرن اول هجرت، فلسفه یونان بزبان عربی ترجمه شده، در بین علمای اسلام انتشار یافت و همه جا مباحث عقلی ورد زبانها و نقل مجالس علماء شد.

از سوی سوم مقارن با انتشار بحثهای فلسفی، مطالب عرفانی و صوفی‌گری نیز در اسلام راه یافته، جمعی از مردم به آن تمایل نمودند، تا بجای برهان و استدلال فقهی، حقایق و معارف دینی را از طریق مجاهده و ریاضت‌های نفسانی دریابند.

و از سوی چهارم، جمعی از مردم سطحی به همان تعبد صرف که در صدر اسلام نسبت به دستورات رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم داشتند، باقی ماندند و بدون این که کاری به عقل و فکر خود داشته باشند، در فهم آیات قرآن به احادیث اکتفاء نموده و در فهم معنای حدیث هم هیچگونه مداخله‌ای ننموده، به ظاهر آنها تعبد می‌کردند، اگر هم احیاناً بحثی از قرآن می‌کردند، تنها از جهات ادبی آن بود و بس!

این چهار عامل باعث شد که روش اهل علم در تفسیر قرآن کریم مختلف شود، علاوه بر این چهار عامل، عامل مهم دیگری که در این اختلاف اثر به سزائی داشت، اختلاف مذاهب بود، که آنچنان در میان مسلمانان تفرقه افکنده بود، که میان مذاهب اسلامی هیچ جامعه‌ای، کلمه واحدی نمانده بود، جز دو کلمه «لا اله الا الله و محمد

رسول الله!» و گر نه در تمامی مسائل اسلامی اختلاف پدید آمده بود! در معنای اسماء خدا، در صفات و افعال خدا، در معنای آسمانها و آنچه در آن است، در زمین و آنچه بر آنست، قضاء و قدر، جبر و تفویض، ثواب و عقاب و نیز در مرگ و برزخ، در مسئله بعث و بهشت و دوزخ و کوتاه سخن آن که در تمامی مسائلی که با حقایق و معارف دینی ارتباط داشت، حتی اگر کوچکترین ارتباطی هم داشت اختلافات مذهبی در آن نیز راه یافته بود. در نتیجه در طریقه بحث از معانی آیات قرآنی متفرق شدند و هر جمعیتی برای خود طریقه‌ای بر طبق طریقه مذهبی خود درست کرد!

۱۱- محدثین:

آن عده که به اصطلاح محدث، یعنی حدیث‌شناس بودند، در فهم معانی آیات اکتفاء کردند به آنچه که از صحابه و تابعین روایت شده، حالا صحابه در تفسیر آیه چه گفته‌اند؟ تابعین چه معنایی برای فلان آیه کرده‌اند؟ هر چه می‌خواهد باشد، همین که دلیل نامش روایت است، کافی است، اما مضمون روایت چیست؟ فلان صحابه در آن روایت چه گفته؟ مطرح نیست، هر جا هم که در تفسیر آیه روایتی نرسیده بود توقف می‌کردند و می‌گفتند در باره این آیه چیزی نمی‌توان گفت، برای این که نه الفاظش آن ظهوری را دارد که احتیاج به بحث و اعمال فکر نداشته باشد و نه روایتی در ذیلش رسیده که آن را معنا کرده باشد، پس باید توقف کرد و گفت: «همه از نزد پروردگار است، هر چند که ما معنایش را نفهمیم!» و تمسک می‌کردند به جمله:

«و الراسخون فی العلم یقولون آمنا به، کل من عند ربنا- راسخان در علم گویند: ما بدان ایمان داریم، همه‌اش از ناحیه پروردگار ما است، نه تنها آنهایی که ما می‌فهمیم...!» (۷/ال عمران)

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

اصحاب اختلافهای فاحش هست، مگر آن که بگوئی قرآن بشر را به سفسطه یعنی قبول تناقض گوئیها دعوت کرده و حال آن که چنین دعوتی نکرده و بلکه در مقابل دعوت کرده تا در آیاتش تدبر کنند و عقل و فهم خود را در فهمیدن آن بکار ببندند و بوسیله تدبر اختلافی که ممکن است در آیاتش بنظر برسد، بر طرف نمایند و ثابت کنند که در آیاتش اختلافی نیست، علاوه، خدای تعالی قرآن کریم خود را هدایت و نور و تبیان کلشیء معرفی کرده، آن وقت چگونه ممکن است چیزی که خودش نور است، بوسیله غیر خودش، یعنی قتاده و امثال او روشن شود؟! چطور تصور دارد چیزی که هدایت است، خودش محتاج ابن عباسها باشد، تا او را هدایت کنند؟! چگونه چیزی که خودش بیان هر چیز است، محتاج سدیها باشد تا آن را بیان کنند؟!

۱۲- متکلمین:

متکلمین که اقوال مختلفه‌ای در مذهب داشتند، همین اختلاف مسلک وادارشان کرد که در تفسیر و فهم معانی آیات قرآنی اسیر آراء مذهبی خود باشند و آیات را طوری معنا کنند که با آن آراء موافق باشد، اگر آیه‌ای مخالف یکی از آن آراء بود، تاویل کنند، آن هم طوری تاویل کنند که باز مخالف سایر آراء مذهبیشان نباشد!

ما فعلا به این جهت کاری نداریم، که منشا اتخاذ آراء خاصی در تفسیر در برابر آراء دیگران، پیروی از مسلک مخصوصی، آیا اختلاف نظریه‌های علمی است و یا منشا آن تقلیدهای کورانه از دیگران است و یا صرفا تعصب‌های قومی است، چون اینجا جای بررسی آن نیست، تنها چیزی که باید در اینجا بگوئیم این است که نام این قسم بحث تفسیری را تطبیق گذاشتن مناسب‌تر است، تا آنرا تفسیر بخوانیم! چون وقتی ذهن آدمی مشوب و پابند نظریه‌های خاصی باشد، در حقیقت عینک رنگینی در چشم دارد، که قرآن را نیز به همان رنگ می‌بیند و می‌خواهد نظریه خود را بر قرآن تحمیل نموده، قرآن را با آن تطبیق دهد، پس باید آن را تطبیق نامید نه تفسیر!

فرق است بین این که یک دانشمند، وقتی پیرامون آیه‌ای از آیات فکر و بحث می‌کند، با خود بگوید: بینم قرآن چه می‌گوید؟ یا آنکه بگوید این آیه را به چه معنائی حمل کنیم! اولی که می‌خواهد بفهمد آیه قرآن چه می‌گوید، باید تمامی معلومات و نظریه‌های علمی خود را موقتا فراموش کند و به هیچ نظریه علمی تکیه نکند، ولی دومی نظریات خود را در مسئله دخالت داده، بلکه بر اساس آن نظریه‌ها بحث را شروع می‌کند و معلوم است که این نوع بحث، بحث از معنای خود آیه نیست.

۱۳- فلاسفه:

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

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

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

مثلا در طبیعیات، در باب نظام افلاک، تئوری و فرضیه‌هایی برای خود فرض کردند و روی این اساس فرضی دیوارها چیدند و بالا بردند، ببینند آیا فرو می‌ریزد یا خیر، که در اصطلاح علمی این فرضیه‌ها را (اصول موضوعه) می‌نامند، افلاک کلی و جزئی فرض کردند، عناصر را مبدأ پیدایش موجودات دانسته و بین آنها ترتیب قائل شدند، برای افلاک و عناصر، احکامی درست کردند و معذک با این که خودشان تصریح کرده‌اند که همه این خشت‌ها روی پایه‌ای فرضی چیده شده و هیچ شاهد و دلیل قطعی برای آن نداریم، با این حال اگر آیه‌ای از قرآن مخالف همین فرضیه‌ها بود تاویلش کردند! (زهی بی انصافی!)

و اما آن دسته دیگر فلاسفه که **متصوفه** از آنهایند، بخاطر اشتغالشان به تفکر و سیر در باطن خلقت و اعتنائشان به آیات انفسی و بی توجهیشان بعالم ظاهر و آیات آفاقی، بطور کلی باب تنزیل یعنی ظاهر قرآن را رها نموده، تنها به تاویل آن پرداختند و این باعث شد که مردم در تاویل آیات قرآنی، جرأت یافته، دیگر مرز و حدی برای آن شناسند و هر کس هر چه دلش خواست بگوید و مطالب شعری که جز در عالم خیال موطنی ندارد، بر هم بافته آیات قرآنی را با آن معنا کنند، خلاصه بهر چیزی بر هر چیزی

استدلال کنند و این جنایت خود را به آنجا بکشانند، که آیات قرآنی را با حساب جمل و به اصطلاح بازتر و بیشتر و حروف نورانی و ظلمانی تفسیر کنند، حروفی را نورانی و حروفی دیگر را ظلمانی نام گذاشته، حروف هر کلمه از آیات را به این دو قسم حروف تقسیم نموده، آنچه از احکام که خودشان برای این دو قسم حروف تراشیده‌اند، بر آن کلمه و آن آیه مترتب سازند.

پر واضح است که قرآن کریم نازل نشد که تنها این صوفیان خیالباف را هدایت کند، مخاطبین در آیات آن، تنها علمای علم اعداد و ایقوف و حروف نیستند، معارف آن هم بر پایه حساب جمل که ساخته و پرداخته منجمین است پی ریزی نشده است، و چگونه شده باشد؟ و حال آن که نجوم از سوقاتیهای یونان است، که به زبان عربی ترجمه شد! خواهید گفت روایات بسیاری از رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم و ائمه اهل بیت علیهم السلام رسیده، که مثلاً فرموده‌اند: برای قرآن ظاهری و باطنی است و برای باطن آن باز باطن دیگری است، تا هفت بطن و یا هفتاد بطن... تا آخر حدیث.

در پاسخ می‌گوئیم: بله ما نیز منکر باطن قرآن نیستیم و لکن پیغمبر و ائمه علیهم السلام هم به ظاهر قرآن پرداختند و هم به باطن آن، هم به تنزیل آن و هم به تاویلش، نه چون نامبردگان که بکلی ظاهر قرآن را رها کنند! آن وقت تازه در باره تاویل حرف داریم، منظور از تاویل در لسان پیامبر و ائمه علیهم السلام آن تاویلی نیست که نامبردگان پیش گرفته‌اند، چه تاویل به اصطلاح آقایان عبارت است از معنائی که مخالف ظاهر کلام باشد و با لغات و واژه‌های مستحدثی که در زبان مسلمانان و بعد از نزول قرآن و انتشار اسلام رایج گشته جور درآید، ولی تاویلی که منظور قرآن کریم است و در آیاتی از قرآن نامش برده شده، اصلاً از مقوله معنا و مفهوم نیست! (در اوائل سوره آل عمران توضیح مبسوطی در باره واقعیت تاویل در المیزان آمده است.)

۱۴- تفسیر در زمان حاضر

آن چه در بالا گذشت، وضع تفسیر قرآن در قرون گذشته بود و اما در قرن حاضر؟ در این اعصار مسلک تازه‌ای در تفسیر پیدا شد و آن این است، جمعی که خود را مسلمان می‌دانند، در اثر فرورفتگی و غور در علوم طبیعی و امثال آن، که اساسش حس و تجربه است و نیز غور در مسائل اجتماعی، که اساسش تجربه و آمارگیری است، روحیه حس‌گری پیدا کرده، یا بطرف مذهب فلاسفه مادی و حس‌ی سابق اروپائی تمایل پیدا کردند و یا به سمت مذهب اصالت عمل لیز خوردند، مذهبی که می‌گوید: (هیچ ارزشی برای ادراکات انسان نیست، مگر آن ادراکاتی که منشا عمل باشد، آن هم عملی که به درد

حوادث زندگی مادی بخورد، حوائجی که جبر زندگی آن را معین می‌کند).

این مذهب اصالت است که پاره‌ای مسلمان نما به سوی آن گزاشیده‌اند و در نتیجه گفته‌اند: معارف دینی نمی‌تواند مخالف با علم باشد، علم می‌گوید اصالت وجود تنها مال ماده و خواص محسوس آن است، پس در دین و معارف آن هم هر چه که از دایره مادیات بیرون است و حس ما آنرا لمس نمی‌کند، مانند عرش و کرسی و لوح و قلم و امثال آن باید به یک صورت تاویل شود. اگر از وجود هر چیزی خبر دهد که علوم متعرض آن نیست، مانند وجود معاد و جزئیات آن، باید با قوانین مادی توجیه شود! و نیز آنچه که تشریح بر آن تکیه کرده، از قبیل: وحی، فرشته، شیطان، نبوت، رسالت، امامت و امثال آن، همه امور روحی هستند که به تناسب نام یکی را وحی و نام دیگری را ملک و غیره می‌گذاریم و روح هم خودش پدیده‌ای مادی و نوعی از خواص ماده است و مسئله تشریح هم اساسش یک نبوغ خاص اجتماعی است، که می‌تواند قوانین خود را بر پایه افکار صالح بنا کند، تا اجتماعی صالح و راقی بسازد.

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

این‌ها سخنانی است که آقایان یا صریحا گفته‌اند و یا لازمه این گفتارشان است، که باید طریق حس و تجربه را پیروی کرد. ما در اینجا در صدد آن نیستیم که اصول علمی و فلسفی آنان را بررسی نموده و در باره دیواری که روی این اساس چیده‌اند بحث کنیم تنها این را می‌گوئیم که: اشکالی که بر طریقه مفسرین گذشته کرده‌اند، که تفسیرشان تفسیر نیست، بلکه تطبیق است، عینا بخود آنان وارد است، هر چند که با طمطراقی هر چه بیشتر دعوی می‌کنند که تفسیر واقعی قرآن همین است که ما داریم! برای این که اگر آقایان مانند مفسرین سلف معلومات خود را بر قرآن تحمیل نکرده‌اند، پس چرا نظریه‌های علمی را اصل مسلم گرفته، تجاوز از آنرا جایز نمی‌دانند، پس اینان نیز در انحراف سلف شریکند و چیزی از آنچه را که آنان فاسد کردند اصلاح نکردند!

خواننده عزیز اگر در این مسلک‌هائی که در باره تفسیر برایش نقل کردیم دقت بفرماید، خواهد دید که همه در این نقص (که نقص بسیار بزرگی است)، شریکند: که

آنچه از اباحت علمی و یا فلسفی بدست آورده‌اند، بر قرآن کریم تحمیل نموده‌اند، بدون این که مدالیل آیات بر آنها دلالت داشته باشد و در نتیجه تفسیر اینان نیز تطبیق شده و تطبیق خود را تفسیر نام نهادند و حقایق قرآن را به صورت مجازها در آورده، تنزیل عده‌ای از آیات را تاویل کردند!

لازمه این انحراف این شد که قرآنی که خودش را به «هدی للعالمین» و «نورا مبینا» و «تبیانا لكل شیء» معرفی نموده، هدایت نباشد، مگر به کمک غیر خودش و بجای نور مبین مستنیر به غیرش باشد، از غیر خودش نور بگیرد و بوسیله غیر خودش بیان شود، حالا آن غیر چیست؟ که ما را بسوی قرآن هدایت می‌کند و به قرآن نور و بیان می‌دهد؟! نمی‌دانیم، اگر آن علمی که بزعم آقایان نور بخش و مبین قرآن و هادی بسوی آن است و خودش مورد اختلاف شد (که مورد اختلاف هم شده و چه اختلاف شدید!) آیا مرجع چه خواهد بود؟! نمی‌دانیم!

به هر حال هیچ یک از این اختلافاتی که ذکر شد، منشاش اختلاف نظر در مفهوم لفظ آیه و معنای لغوی و عرفی عربی مفرد آن و جمله‌اش نبوده، برای این که هم کلمات قرآن و هم جملات آن و آیاتش کلامی است عربی و آن هم عربی آشکار، آنچنان که در فهم آن هیچ عرب و غیر عربی که عارف به لغت و اسالیب کلام عربی است توقف نمی‌کند!

و در میان همه آیات قرآن (که بیش از چند هزار آیه است)، حتی یک آیه نمی‌یابیم که در مفهومش اغلاق و تعقیدی باشد، بطوری که ذهن خواننده در فهم معنای آن دچار حیرت و سرگردانی شود! چطور چنین نباشد و حال آن که قرآن فصیح‌ترین کلام عرب است و ابتدائی‌ترین شرط فصاحت این است که اغلاق و تعقید نداشته باشد و حتی آن آیاتی هم که جزو متشابهات قرآن بشمار می‌آیند، مانند آیات نسخ شده و امثال آن، در مفهومش غایت وضوح و روشنی را دارد و تشابهش بخاطر این است که مراد از آن را نمی‌دانیم، نه این که معنای ظاهرش نامعلوم باشد!

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

توضیح این که انس و عادت (همانطوری که گفته شده)، باعث می‌شود که ذهن آدمی در هنگام شنیدن یک کلمه و یا یک جمله، به معنای مادی آن سبقت جوید و قبل از هر معنای دیگر، آن معنای مادی و یا لواحق آن به ذهن در آید و ما انسانها از

آنجائی که بدنهایمان و قوای بدنیمان، مادام که در این دنیای مادی هستیم، در ماده غوطه‌ور است و سر و کارش همه با ماده است، لذا مثلا اگر لفظ حیات و علم و قدرت و سمع و بصر و کلام و اراده و رضا و غضب و خلق و امر و امثال آنرا می‌شنویم، فوراً معنای مادی این‌ها به ذهن ما در می‌آید، همان معنائی که از این کلمات در خود سراغ داریم.

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

و چون می‌شنویم که می‌گویند: خدا عالم را خلق کرده، یا فلان کار را کرده، یا به فلان چیز عالم است، یا فلان چیز را اراده کرده، یا خواسته، یا می‌خواهد، همه اینها را مانند خلق، علم، اراده، مشیت، خودمان مقید به زمانش می‌کنیم، چون معهود در ذهن ما این است که خواسته ماضی و مربوط به گذشته است و می‌خواهد مضارع و مربوط به آینده است، در باره (خواسته و می‌خواهد)، خدا همین فرق را می‌گذاریم.

باز وقتی می‌شنویم که خدای تعالی می‌فرماید:

«و لدینا مزید - نزد ما بیشتر هم هست!» (۳۵/ق) و یا می‌فرماید:

«لاتخذنانه من لدنا - از نزد خود می‌گیریم نه از میان شما!» (۱۷/انبیاء) و یا می‌فرماید:

«و ما عند الله خیر - آنچه نزد خدا است بهتر است!» (۱۹۸/ال عمران) و یا

می‌فرماید:

«الیه ترجعون - به نزد او بر می‌گردید!» (۲۸/بقره)

فورا به ذهنمان می‌رسد که کلمه «نزد» همان معنائی را در باره خدا می‌دهد، که در باره ما می‌دهد و آن عبارت است از حضور در مکانی که ما هستیم.

و چون می‌شنویم که می‌فرماید:

«و اذا أردنا أن نهلك قرية، امرنا مترفیها - چون بخواهیم قریه‌ای را هلاک کنیم به

عیاشهایش دستور می‌دهیم که...!» (۱۶/اسراء) و یا می‌شنویم که می‌فرماید:

«و نرید أن نمن - اراده کرده‌ایم که منت نهمیم...!» (۵/قصص)

و یا می‌شنویم که می‌فرماید:

«یرید الله بكم اليسر - خدا آسانی برای شما اراده کرده!» (۱۸۵/بقره)

فورا به ذهنمان می‌رسد که اراده خدا هم از سنخ اراده ما است، از این قبیل کلمات را وقتی می‌شنویم، مقید به آن قیودی می‌کنیم که در خود ما مقید به آنها است. چاره‌ای هم نداریم، برای این که از روز اول که ما ابناء بشر لفظ (چه فارسی چه

عربی و چه هر زبانی دیگر) را وضع کردیم، برای این وضع کردیم که موجودی اجتماعی بودیم و ناگزیر بودیم، منویات خود را به یکدیگر بفهمانیم، فهماندن منویات وسیله‌ای می‌خواهد، لذا با یکدیگر قرار گذاشتیم قبلا که هر وقت من صدای «آب» را از خود در آوردم، تو بدان که من آن چیزی را می‌گویم که رفع تشنگی می‌کند و به همین منوال الفاظ دیگر.

زندگی اجتماعی را هم حوائج مادی به گردن ما گذاشت، چون منظور از آن این بود که دست به دست هم داده، هر یک، یکی از کارهای اجتماع را انجام دهیم، تا به این وسیله استکمال کرده باشیم. کارهای اجتماعی همه مربوط به امور مادی و لوازم آن است، ناگزیر الفاظ را وضع کردیم، برای مسمی‌هائی که غرض ما را تامین می‌کند، روی این جهت هر لفظی را که می‌شنویم، فوراً معنای مادیش به ذهنمان می‌رسد.

لکن باید این را هم بدانیم که اگر ما الفاظ را وضع کردیم، برای آن چیزی وضع کردیم که فلان فائده را بما می‌دهد، حالا اگر آن چیز شکل و قیافه‌اش تغییر کرد، مادام که آن فائده را می‌دهد، باز لفظ نام برده، نام آن چیز است. توضیح این که: اشیائی که ما برای هر یک نامی نهاده‌ایم از آنجا که مادی هستند، محکوم به تغیر و تبدلند، چون حوائج آدمی رو به تبدل است و روز به روز تکامل می‌یابد، مثلا کلمه چراغ را ما در اولین روزی که به زبان جاری کردیم، بعنوان نام یک ظرفی بود، که روغن در آن می‌ریختیم و فتیله‌ای در آن روغن می‌انداختیم و لبه فتیله را از لبه ظرف بیرون گذاشته، روشن می‌کردیم، تا در شب‌های تاریک پیش پای ما را روشن کند و هر وقت کلمه «چراغ» به زبان می‌آوردیم شنونده چنین چیزی از آن می‌فهمید، ولی روز بروز در اثر پیشرفت ما، چراغ هم پیشرفت کرد و تغییر شکل داد، تا امروز که بصورت چراغ برق در آمد، بصورتی که از اجزاء چراغ اولیه ما، هیچ چیز در آن وجود ندارد، نه ظرف سفالی آن هست، نه روغنش و نه فتیله‌اش، ولی در عین حال باز به لامپ می‌گوئیم چراغ، برای چه؟ برای این که از لامپ همان فائده را می‌بریم که از پیه سوز سابق می‌بردیم.

همچنین کلمه میزان یا ترازو، که در اولین روزی که آنرا به زبان آوردیم، طبق قرار قبلی برای، این آن را وضع کردیم، که شنونده از آن چیزی را بفهمد که کالا و اجناس ما بوسیله آن سنجیده می‌شود، ولی امروز آلاتی درست کرده‌ایم، که با آن حرارت و برودت، را هم می‌سنجیم، پس این هم میزان هست، چیزی که هست میزان الحرارة است و همچنین کلمه سلاح که در روز اول چوب و چماق بود، بعدا شمشیر و گرز شد و امروز توپ و تفنگ شده است.

پس بنا بر این هر چند که مسمای نامها تغییر کرده، بحدی که از اجزاء سابقش

نه ذاتی مانده و نه صفاتی و لکن نامها همچنان باقی مانده است، این نیست مگر بخاطر این که منظور روز اول ما از نام‌گذاری، فائده و غرضی بود که از مسمایا عاید ما می‌شد، نه شکل و صورت آنها، مادام که آن فائده و آن غرض حاصل است، اسم هم بر آن صادق است، در نتیجه مادام که غرض سنجش، نورگیری، دفاع و غیره باقی است نام میزان، چراغ و اسلحه، نیز باقی است.

بنا بر این باید توجه داشته باشیم که ملاک و مدار در صادق بودن یک اسم و صادق نبودن آن، موجود بودن غرض و غایت و موجود نبودن آن است و نباید نسبت به لفظ اسم جمود به خرج داده و آن را نام یک صورت بدانیم و تا قیامت هر وقت چراغ می‌گوئیم، باز همان پیه سوز را اراده کنیم اما متاسفانه انس و عادت نمی‌گذارد ما این توجه را داشته باشیم و همین باعث شده که مقلدین از اصحاب حدیث، چون فرقه حشویه و مجسمه به ظواهر آیات جمود کرده و آیات را به همان ظواهر تفسیر کنند، گو این که این جمود، جمود بر ظواهر نیست، بلکه جمود بر انس و عادت است در تشخیص مصادیق.

در بین خود ظواهر، ظواهری هست که این جمود را تخطئه می‌کند و روشن می‌سازد که اتکاء و اعتماد کردن در فهم معانی آیات، بر انس و عادت، مقاصد آیات را در هم و بر هم نموده، امر فهم را مختل می‌سازد، مانند آیه:

« لیس کمثله شیء! » (۱۱/شوری) و آیه:

« لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار و هو اللطیف الخبیر! » (۱۰۳/انعام) و آیه:

« سبحان الله عما یصفون! » (۱۵۹/صافات)

چون اگر درک خدا، چون درک ما باشد، او مثل ما خواهد بود، در حالی که آیه اولی می‌گوید: او مثل ندارد و آیه سومی او را از آنچه که ما در باره‌اش بگوئیم، منزه می‌دارد!

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

از یکسو ناگزیر بود دنبال علم تفسیر برود و حقایق قرآن را با ذهنی ساده، نه با عینک معلومات شخصی، مو شکافی کند و از سوی دیگر در فهم معانی آیات، به فهم عادی و مصداق مانوس در ذهن خود قناعت ننموده و در مثل کلمه «چراغ» را حمل بر پیه سوز نکند، چون اگر از روز اول می‌خواست بفهم عادی خود قناعت کند، دنبال علم نمی‌رفت و اگر دو دستی دامن علم را چسبید، برای این بود که فهمید فکرش بدون بحث

علمی مصون از خطاء نیست، علاوه بر این که فکر عادی به تنهایی مجهولات را برای انسان کشف نمی کند!

بر سر این دو راهی، کمتر کسی می تواند راه میانه را برود، نه آنقدر علم را در درک حقایق قرآن دخالت دهد، که سرانجام سر از علم ایقوف و زبر و بینه در آورد و نه آنقدر بفکر ساده خود جمود دهد، که تا روز قیامت چراغ را بر پیه سوز و سلاح را بر گرز و کمند، حمل کند.

بلکه در عین این که به ذیل ابحاث علمی متمسک می شود، نتایج حاصله را بر قرآن تحمیل نکند، چون فهمیدن حقایق قرآن و تشخیص مقاصد آن، از راه ابحاث علمی دو جور است، یکی این که ما در مسئله ای که قرآن متعرض آن است، بحثی علمی و یا فلسفی را آغاز کنیم و همچنان دنبال کنیم، تا حق مطلب برایمان روشن و ثابت شود، آنوقت بگوئیم: آیه هم همین را می گوید، این روش هر چند که مورد پسند بحثهای علمی و نظری است و لکن قرآن آن را نمی پسندد!

دوم این که برای فهم آن مسئله و تشخیص مقصود آن آیه، از نظائر آن آیه کمک گرفته، منظور از آیه مورد نظر را بدست آوریم (آنگاه اگر بگوئیم علم هم همین را می گوید عیبی ندارد!) و این روشی است که می توان آن را تفسیر خواند، خود قرآن آن را می پسندد، چون قرآن خود را «تبیانا کل شیء» (۸۹/نحل) می داند، آنوقت چگونه ممکن است که بیان خودش نباشد، قرآن خود را هدایت مردم و بیناتی از هدی و جدا سازنده حق از باطل معرفی نموده، می فرماید: «هدی للناس و بینات من الهدی و الفرقان!» (۱۸۵/بقره) آن وقت چطور ممکن است هدایت و بینه و فرقان و نور مردم در تمامی حوائج زندگیشان باشد، ولی در ضروری ترین حاجتشان که فهم خود قرآن است، نه هدایت باشد و نه تبیان و نه فرقان و نه نور؟

قرآن بتمامی افرادی که در راه خدا مجاهدت می کنند مژده داده، که ایشان را به راه های خود هدایت می کند و فرموده:

«و الذین جاهدوا فینا لنهیدینهم سبلنا!» (۶۹/عنکبوت)

آن وقت در مهم ترین جهادشان که همانا فهم کلام پروردگارشان است، ایشان را هدایت نکند؟ (و به فرضیات علمی احاله کند!) و چه جهادی اعظم از مجاهدت در فهم کتاب خدا و چه سبیلی بهتر از سبیل قرآن بشر را بسوی او هدایت می کند؟ آیاتی که قرآن را چنین معرفی می کند بسیار است!

(در بحث محکم و متشابه، در اوائل سوره آل عمران در المیزان، به همه آنها اشاره شده و در اطرافش بحث مفصل به عمل آمده است.)

طریقه تفسیر قرآن به وسیله رسول الله و امامان اهل بیت

باقی می ماند طریقه‌ای که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امامان اهل بیت او در تفسیر سلوک نموده‌اند، رسولی که خدا قرآن را نخست به او تعلیم کرده و او را معلم سایرین قرار داده و فرموده:

« نزل به الروح الامین، علی قلبک - روح الامین آنرا بر قلب تو نازل کرده! »
 (۱۹۳ و ۱۹۴/شعرا) و نیز فرموده:

« و انزلنا الیک الذکر، لتبین للناس ما نزل الیهم - ما کتاب را بر تو نازل کردیم، تا برای مردم بیان کنی که چه چیز برای آنان نازل شده...! » (۴۴/نحل) و نیز فرموده:
 « یتلوا علیهم آیاته و یزکیهم و یعلمهم الكتاب و الحکمه - آیات آن را بر شما می خواند و شما را تزکیه نموده، کتاب و حکمت را تعلیمتان می‌دهد...! » (۲/جمعه)

و امامان اهل بیت که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ایشان را در حدیث مورد اتفاق بین شیعه و سنی: « انی تارک فیکم الثقلین، ما ان تمسکتهم بهما لن تضلوا بعدی أبدا: کتاب الله و عترتی اهل بیتی و انهما لن یفترقا، حتی یردا علی الحوض - من دو چیز گران در شما جانشین می‌گذارم، که مادام به آن دو تمسک جوئید، ابدا بعد از من گمراه نمی‌شوید: یکی کتاب خدا و یکی عترتم اهل‌بیتم را و این دو حتی چشم بر هم زدنی از یکدیگر جدا نمی‌شوند، تا کنار حوض بر من در آیند! » منصوب برای چنین مقامی کرده و خدا هم تصدیقش کرده، که فرموده:

« انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت و یطهرکم تطهیرا! » (۳۳/احزاب)
 و نیز علم به قرآن را از غیر ایشان که مطهرین اند نفی کرده و فرموده:
 « انه لقرآن کریم، فی کتاب مکنون، لا یمسه الا المطهرون - به درستی که این قرآن کتابی است کریم و خواندنی در کتابی مکنون که احدی جز مطهرین با آن تماس ندارد! » (۸۶ تا ۸۸/واقعه)

این پیغمبر و این امامان اهل بیت علیهم‌السلام، طریقه‌شان در تعلیم و تفسیر قرآن کریم، بطوری که از احادیث تفسیری آنان بر می‌آید، همین طریقه‌ای است که ما بیان کردیم و ما بزودی آن احادیث را در ضمن بحث‌های روایتی این کتاب از نظر خواننده عزیز می‌گذرانیم، آن وقت خواهید دید که هیچ اهل بحثی در آن همه روایت حتی به یک حدیث بر نمی‌خورد، که رسول‌خدا و یا ائمه اهل بیت علیهم‌السلام در تفسیر آیه‌ای از حجت و برهانی علمی و نظری و یا فرضیه‌ای علمی کمک گرفته باشند!

و چطور ممکن است چنین کاری کرده باشند؟ با این که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در باره قرآن کریم فرمود:

- وقتی فتنه‌ها چون پاره‌های شبی دیجور راه خدا و راه نجات را بر شما مشتبه کردند، در آن هنگام بر شما باد به قرآن، که او شافعی است، که شفاعت و وساطتش امضاء شده و شکوه‌گری از نقائص بشر است که خدا او را تصدیق کرده، هر کس آن را به عنوان کارنامه پیش روی خود بگذارد تا به آن عمل کند او وی را به سوی بهشت می‌کشانند و هر کس آن را پشت سر اندازد و به برنامه‌هائی دیگر عمل کند، همان قرآن او را از پشت سر به سوی آتش می‌راند!

قرآن دلیلی است که بسوی بهترین سبیل راه می‌نماید و آن کتاب تفصیل و جدا سازی حق از باطل است و کتاب بیان است، که هر لحظه به تو سعادت می‌دهد، کتاب فصل است، نه شوخی، کتابی است که ظاهری و باطنی دارد، ظاهرش همه حکمت است و باطنش همه علم، ظاهرش ظریف و لطیف و باطنش بسیار ژرف و عمیق است، قرآن دارای دلالتها و علامتها است و تازه دلالتهایش هم دلالاتی دارد عجائب قرآن را نمی‌توان شمرد، غرائب آن هرگز کهنه نمی‌شود، در آن چراغهای هدایت و مناره‌های حکمت است، قرآن دلیل بر هر پسندیده است نزد کسی که انصاف داشته باشد!

بنا بر این بر هر کسی لازم است که دیدگان خود را در آن بچراند و نظر خود را به این صفات برساند و با این صفات به قرآن نظر کند تا دچار هلاکت نشود و از خلیدن خار به پای چشمش رهائی یابد، چه تفکر مایه حیات قلب شخص بصیر است، چنین کسی مانند چراغ بدستی می‌ماند که در تاریکی های شب نور دارد، او به سهولت و بخوبی می‌تواند از خطرهای تاریکی می‌آفریند رهائی یابد، علاوه بر این که در مسیر خود توفقی ندارد!

علی‌علیه‌السلام هم به طوری که در نهج البلاغه آمده می‌فرماید:

- قرآن چنین است که پاره‌ای از آن پاره‌ای دیگر را بیان می‌کند و بعضی از آن شاهد بعضی دیگر است...!

و این یگانه راه مستقیم و روش بی‌نقصی است که معلمین قرآن و هادیان آن،

ائمہ علیہم‌السلام پیموده‌اند!

المیزان ج: ۱ ص: ۷

روش تفسیری علامه طباطبائی در «تفسیر المیزان»

- ما نیز بیاری خدای سبحان روش تفسیری خود را به همین طرز قرار می‌دهیم و از آیات قرآن در ضمن بیاناتی بحث می‌کنیم و بهیچ وجه بحثی نظری و فلسفی و یا به فرضیه‌ای علمی یا مکاشفه‌ای عرفانی، تکیه نمی‌کنیم!

و نیز در این تفسیر در جهات ادبی قرآن بیش از آن مقداری که در فهم معنا از

اسلوب عربی محتاج به آن هستیم و تا آن نکته را بیان نکنیم از اسلوب عربی کلام آن معنا را نمی‌فهمیم و یا مقدمه‌ای بدیہی و یا مقدمه‌ای علمی که فهم اشخاص در آن اختلاف ندارد، ذکر نمی‌کنیم.

بنا بر این از آنچه تاکنون بیان کردیم به دست آمد، که ما در این تفسیر به منظور این که به طریقه اهل بیت علیهم‌السلام تفسیر کرده باشیم تنها در جهات زیر بحث می‌کنیم:

۱- معارفی که مربوط است به اسماء خدای سبحان و صفات او از: حیات، علم، قدرت، سمع، بصر، یکتائی و امثال آن و اما ذات خدای عز و جل، قرآن کریم آن ذات مقدس را غنی از بیان می‌داند.

۲- معارف مربوط به افعال خدای تعالی، چون: خلق، امر، اراده، مشیت، هدایت، اضلال، قضاء، قدر، جبر، تفویض، رضا، غضب و امثال آن از کارهای متفرق. ۳- معارفی که مربوط است به واسطه‌هایی که بین خدای تعالی و انسان هستند، مانند: حجابها، لوح، قلم، عرش، کرسی، بیت المعمور، آسمان، زمین، ملائکه، شیطانها، جن و غیر ذلک.

۴- معارفی که مربوط است به خود انسان در زندگی قبل از دنیا.

۵- معارفی که مربوط است به انسان در دنیا، چون: تاریخ پیدایش نوع او، خودشناسیش، شناسائی اصول اجتماعی، مسئله نبوت، رسالت، وحی، الهام، کتاب، دین، شریعت، که از این باب است مقامات انبیاء، که از داستانهای آنان استفاده می‌شود، همان داستانهائی که قرآن کریم از آن حضرات حکایت کرده است.

۶- معارف مربوط به انسان در عوالم بعد از دنیا، یعنی عالم برزخ و معاد.

۷- معارف مربوط به اخلاق نیک و بد انسان، که مقامات اولیاء در صراط بندگی یعنی اسلام و ایمان و احسان و اخبات و اخلاص و غیر ذلک مربوط به این معارف است. و اما آیاتی که مربوط است به احکام دینی، در این تفسیر پیرامون آنها بحث نشده، چون بحث پیرامون آنها مربوط به کتاب فقه است نه تفسیر.

نتیجه این طریقه از تفسیر این شده که در تمامی این کتاب و در تفسیر همه آیات قرآنی یک بار هم نمی‌بینی که آیه‌ای را بر معنائی خلاف ظاهر حمل کرده باشیم، پس در این کتاب تاویلی که دیگران بسیار دارند نمی‌بینی، بله تاویل به آن معنائی که قرآن در چند جا اثباتش می‌کند، اصلاً از قبیل معانی نیست.

سپس در هر چند آیه بعد از تمام شدن بحثها و بیانات تفسیری، بحث‌هایی متفرق از روایات قرار داده‌ایم و در آن به آن مقدار که برایمان امکان داشت، از روایات

منقوله از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه اهل بیت سلام الله علیهم اجمعین هم از طرق عامه و هم خاصه ایراد نموده‌ایم، و اما آن روایاتی که از مفسرین صحابه و تابعین چیزی نقل می‌کند، در این کتاب نقل نکردیم، برای این که صرف نظر از این که روایاتی است در هم و بر هم، کلام صحابه و تابعین حجیتی برای مسلمانان ندارد (مگر روایاتی که بعنوان موقوفه نقل شده است).

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

البته در خلال این کتاب بحث‌های مختلف فلسفی، علمی، تاریخی، اجتماعی و اخلاقی هست، که در آنها نیز به مقدار وسعمان بحث کرده‌ایم و در همه این بحث‌ها به ذکر آن مقدماتی که سنخیت با بحث داشته اکتفاء نموده و از ذکر مقدماتی که مقدمیت ندارد و خارج از طور بحث است خودداری نموده‌ایم.

و سداد و رشاد را از خدای تعالی مسئلت می‌نمائیم که بهترین یاور و راهنما است!

فقیر الی الله محمد حسین طباطبائی

المیزان ج: ۱ ص: ۲۰

مقدمه تفسیری درباره:

آیات محکم و متشابه در قرآن

« هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَبِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ...! »

« و او کسی است که کتاب را بر تو نازل کرد، بعضی از آیات آن، آیات محکم است که اصل کتابند و بعضی دیگر آیات متشابهند، اما آن کسانی که در دل‌هایشان انحراف است تنها آیات متشابه را پیروی می‌کنند تا به این وسیله فتنه به پا کنند و به همین منظور آن آیات را به دلخواه خود تاویل می‌کنند، در حالی که تاویل آن را نمی‌دانند مگر خدا و راسخین در علم، می‌گویند به همه قرآن ایمان داریم که همه‌اش از ناحیه پروردگار ما است و به جز خردمندان از آن آیات پند نمی‌گیرند...! » (۷ / آل عمران)

قرآن مشتمل است بر آیات محکم و آیات متشابه، که برگشت قسمت دوم (متشابهات) به قسمت اول (محکومات) است و به وسیله آنها، آیات متشابه شرح و تبیین می‌شود.

«منه آیات محکومات هن ام الکتاب و اخر متشابهات..!» هر چیز محکم، بدین جهت محکم است که فساد در آن رخنه نمی‌کند و چیزی آنرا پاره پاره نساخته و کار آن را مختل نمی‌سازد.

در آیه مورد بحث، منظور از احکام محکومات، صراحت و اتقان این آیات است و می‌خواهد بفرماید آیات محکم مانند آیات متشابه هیچ تشابهی در آنها نیست و خواننده بدون تردید و اشتباه به معنایش پی می‌برد، نه اینکه العیاذ بالله معنایش این باشد که بعضی از آیات قرآن معنادار است و بعضی دیگر سست و بی‌معنا است چون خدای عزوجل در سوره هود آیه اول تمامی آیات قرآن را محکم و متقن خوانده و فرموده: کتاب احکمت آیاته ثم فصلت من لدن حکیم خبیر.

چیزی که هست از آنجائی که دنبال جمله «احکمت آیاته...» فرموده: «ثم فصلت...» می‌فهمیم که مراد از احکام، حالی است از حالات تمامی آیات کتاب، می‌خواهد بفرماید قرآن کریم قبل از نزول، امری واحد بوده و هنوز دستخوش تجزی و تبعض نشده بود، در آن موقع آیاتش متعدد نبود (و وقتی قرار شد نازل شود یعنی در خور فهم بشر گردد دارای آیات و اجزا شد. مترجم). پس کلمه احکام در آیه سوره هود وصف تمامی کتاب است و در آیه مورد بحث وصف بعضی از آیات نسبت به بعضی دیگر است چون معنای بعضی از آیات قرآن روشن است و تشابهی در آنها نیست و بعضی دیگر اینطور نیست.

به عبارت ساده‌تر، از آنجایی که در آیه مورد بحث، آیات قرآن را به دو قسمت محکم و متشابه تقسیم کرده می‌فهمیم منظور از احکام در این آیه، غیر از احکام در آیه سوره هود است و همچنین منظور از تشابه در آیه مورد بحث غیر از آن تشابهی است که در سوره زمر تمامی قرآن را متصف به آن دانسته و فرموده: «کتابا متشابهها مثنی...!» (زمر/۲۳)

حال ببینیم معنای ام الکتاب چیست؟ و چرا آیات محکم را ام الکتاب

خوانده؟

کلمه «ام» به حسب اصل لغت به معنای مرجعی است که چیزی و یا چیزهایی بدان رجوع می‌کنند و آیات محکم را نیز از همین جهت ام الکتاب خوانده که مرجع آیات متشابه است، پس معلوم می‌شود بعضی از آیات قرآن، یعنی متشابهات آن، به

بعضی دیگر، یعنی آیات محکم، رجوع دارند.

بنا بر این قرآن کریم مشتمل بر آیاتی است که مادر و مرجع آیات دیگر است. در آیه شریفه، کلمه محکمت در مقابل آخر متشابهات قرار گرفته، پس معلوم می‌شود، همان طور که گفتیم آیات قرآن دو قسمند، آن دسته که محکم است متشابه نیست و آنکه متشابه است محکم نیست و تشابه به معنای توافق چند چیز مختلف و اتحاد آنها در پاره‌ای از اوصاف و کیفیات است.

از سوی دیگر قرآن را چنین توصیف کرده که کتابی «متشابه و مثنائی» است، بطوری که پوست بدن مردم خدا ترس، از شنیدن آن جمع می‌شود و فرموده: «کتابا متشابهها مثنائی تقشعر منه جلود الذین یخشون ربهم...!» (۲۳/زمر) و مسلما منظور از این تشابه غیر از آن تشابه است، منظور از این آن است که آیات این کتاب (چه محکم و چه متشابهش) از این نظر که یک اسلوب بی‌نظیر دارند و همه آنها در بیان حقایق و حکمت‌ها و هدایت به سوی حق صریح و اسلوبی متقن دارند، متشابه و نظیر هم هستند و منظور از تشابه در آیه مورد بحث (به دلیل این که، در مقابل محکم قرار گرفته و نیز به قرینه این که فرموده بیمار دلان تنها آیات متشابه را گرفته و جار و جنجال بپا می‌کنند و می‌خواهند آنها را به دلخواه خود تاویل نمایند، مترجم)، این است که آیات متشابه طوری است که مقصود از آن برای فهم شنونده روشن نیست و چنان نیست که شنونده به مجرد شنیدن آن، مراد از آنرا درک کند، بلکه در این که منظور، فلان معنا است یا آن معنای دیگر تردید می‌کند و تردیدش بر طرف نمی‌شود تا آن که به آیات محکم رجوع نموده و به کمک آنها معنای آیات متشابه را مشخص کند و در نتیجه همان آیات متشابه نیز محکم شود، پس آیات محکم به خودی خود محکم است و آیات متشابه به وسیله آیات محکم، محکم می‌شود. مثلا آیه شریفه:

«الرحمن علی العرش استوی!» (۵/طه)

آیه متشابه است، چون معلوم نیست منظور از برقرار شدن خدا بر عرش چیست؟ شنونده در اولین لحظه که آنرا می‌شنود در معنایش تردید می‌کند، ولی وقتی مراجعه به آیه:

«لیس کمثله شیء!» (۱۱/شوری)

می‌کند می‌فهمد که قرار گرفتن خدا مانند قرار گرفتن سایر موجودات نیست و منظور از کلمه «استوا» برقرار شدن تسلط بر ملک و احاطه بر خلق است، نه روی تخت نشستن و بر مکانی تکیه دادن، که کار موجودات جسمانی است و چنین چیزی از خدای سبحان محال است.

و باز نظیر آیه شریفه : « الی ربها ناظره! » (۲۳/قیامه)

که وقتی شنونده آن را می‌شنود ، بلافاصله به ذهنش خطور می‌کند که خدا هم ، مانند اجسام دیدنی است و وقتی به آیه :

« لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار! » (۱۰۳/انعام)

مرآعه می‌کند آن وقت می‌فهمد که منظور از نظر کردن تماشا کردن با چشم مادی نیست .

و همچنین وقتی آیه نسخ شده را با آیه ناسخ مقایسه می‌کند آنوقت می‌فهمد که عمر اولی در اصل کوتاه بوده و حکمش محدود به حدی از زمان بوده و بعد از آن زمان ، که همان زمان نزول آیه ناسخ باشد ، حکمش از اعتبار می‌افتد و همچنین مثالهایی نظیر این سه مثل .

پس این بود آن معنایی که از دو کلمه محکم و متشابه به ذهن می‌رسد و فهم ساده ، آنرا از مجموع آیه مورد بحث می‌فهمد ، چون اگر فرض کنیم که حتی تمامی آیات قرآنی متشابه است ، آیه مورد بحث ، بطور قطع آیه‌ایست محکم که حتی ساده‌ترین فهم‌ها هم آنرا می‌فهمد .

و اگر فرض کنیم که این آیه از آیات متشابه است آنوقت تمامی آیات قرآن متشابه می‌شود ، دیگر جا ندارد که آیات را به دو قسم ، محکم و متشابه تقسیم کند و بفرماید : « هن ام الکتاب و اخر متشابهات، » و دیگر جمله : « هن ام الکتاب » دردی را دوا نخواهد کرد ، برای این که فرض کردیم خودش هم متشابه است .

و نیز ، دیگر آیه شریفه : « کتاب فصلت آیاته قرآنا عربیا لقوم یعلمون بشیرا و نذیرا! » (۳/فصلت) معنای صحیحی نخواهد داشت .

و نیز احتجاج خدای عزوجل در آیه شریفه : « ا فلا یتدبرون القرآن و لو کان من عند غیر الله لوجدوا فیه اختلافا کثیرا! » (۸۲/نسا) علیه آنهایی که در آیات قرآن تدبر نمی‌کنند احتجاجی صحیح نمی‌بود .

و همچنین آیات دیگر که قرآن را هدایت ، نور ، تبیان ، بیان ، مبین ، ذکر و امثال آن توصیف کرده ، معنای صحیحی نخواهد داشت .

علاوه بر اینکه هر کس آیات قرآن را از اول تا آخر مورد دقت قرار دهد ، هیچ شکی نمی‌کند در اینکه حتی یک آیه از آن ، بدون مدلول و معنا(بطوری که خواننده هیچ معنایی از آن نفهمد،) وجود ندارد ، بلکه تمامی آیات آن ، ناطق به مدلول خود هست ، حال یا مانند آیات محکم ناطق به یک مدلول و معنا است ، بطوری که هیچ عارف به کلامی در آن شک نمی‌کند و یا مانند آیات متشابه که بین چند معنا مشتبه

است و با صراحت می‌دانیم که یکی از آن معانی مراد است . چیزی که هست این است که خواننده در اینکه کدامیک از آن معانی مقصود است شک و تردید می‌کند و می‌دانیم آن معنای واحدی که مقصود خدای تعالی است ، لابد بیگانه از اصول مسلمه در قرآن ، از قبیل : وجود صانع و یگانگی او، بعثت انبیا تشریح احکام ، معاد و ... نیست ، بلکه موافق با آن اصول است و آن اصول هم همان معنا را نتیجه می‌دهد و در فرض مساله ، مرجع ما همان اصول است ، که باید به وسیله آنها آن معنای حق را از میان سایر معانی معین کنیم .

قرآن خودش مفسر خویش است و بعضی از آیاتش اصل و مرجع برای بعضی دیگر است .

و آنگاه اگر اهل نظر بعد از توجه به این مطالب به آیه مورد بحث که می‌فرماید : «منه آیات محکمت هن ام الكتاب و اخر متشابهات!» برخورد کند ، دیگر هیچ شکی نمی‌کند در اینکه مراد از کلمه محکمت آیاتی است که متضمن اصول مسلمه‌ای از قرآن است و مراد از کلمه متشابهات آیاتی است که معانی آنها به وسیله آیات دسته قبل روشن می‌گردد .

خواهی گفت : کسی در رجوع فروع به اصول ، حرفی ندارد ، البته همه می‌دانیم وقتی اصول متفرقه‌ای در قرآن هست و در مقابل فروعی هم در قرآن متفرق است ، این فروع باید به آن اصول برگردد ، لیکن این باعث نمی‌شود که فروع متشابه نامیده شود و شما باید توضیح دهید که چرا قرآن آنها را متشابه خوانده است ؟ در پاسخ می‌گوئیم به یکی از دو جهت ، چون معارفی که قرآن کریم بر بشر عرضه کرده دو قسم است :

بعضی از آنها در باره ماورای طبیعت است که خارج از حس مادی است و فهم مردم عادی وقتی به آنها بر می‌خورد دچار اشتباه می‌شود و نمی‌تواند معنایی غیر مادی برای آنها تصور کند ، مثل آیه :

«ان ربك لبالمرصاد!» (۱۴/فجر) و آیه: « و جاء ربك...!» (۲۲/فجر)

که در برخورد با آنها به خاطر انسی که فهم او با مادیات دارد ، از کمین کردن خدا و آمدنش همان معنایی را درک می‌کند که از آمدن و کمین کردن یک جاندار می‌فهمد ، ولی وقتی به آیاتی که در باره اصول معارف اسلام است ، مراجعه می‌کند از این اشتباه در می‌آید .

و این جریان در تمامی معارف و اباحت غیر مادی و غایب از حس هست و اختصاصی به معارف قرآن ندارد .

معارف سایر کتب آسمانی ، البته آن معارف عالیهای که دستخوش تحریف نشده و همچنین مباحث الهی که در فلسفه عنوان می‌شود همینطور است و قرآن کریم به همین جریان اشاره نموده می‌فرماید:

« انزل من السماء ماء فسالت اوديةً بقدرها ...! » (۱۷/رعد) و نیز می‌فرماید:
 « انا جعلناه قرآنا عربيا لعلکم تعقلون! و انه فی ام الكتاب لدینا لعلی حکیم! » (۴/زخرف)

قسم دوم ، آیاتی است مربوط به قوانین اجتماعی و احکام فرعی و چون مصالح اجتماعی که احکام دینی بر اساس آن تشریح می‌شود وضع ثابتی ندارد و احيانا متغیر می‌شود و از سوی دیگر قرآن هم به تدریج نازل شده قهرا آیات مربوط به قوانین اجتماعی و احکام فرعی دستخوش تشابه و ناسازگاری می‌شوند ، وقتی به آیات محکم رجوع شد آن آیات ، این آیات را تفسیر نموده ، تشابه را از بین می‌برد ، آیات محکم تشابه آیات متشابه را و آیات ناسخ تشابه آیات منسوخ را از بین می‌برد.

« فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تاويله! » (۷/ال عمران)

کلمه « زیغ » به معنای انحراف از استقامت (راست بودن) است ، که لازمه‌اش اضطراب قلب و پریشانی خاطر است، به قرینه اینکه در مقابلش رسوخ در علم قرار گرفته ، که در باره اثرش می‌فرماید: دارندگان آن اضطراب ندارند و با اطمینان خاطر می‌گویند همه آیات قرآن ، چه محکم و چه متشابه آن ، از طرف پروردگار ما است و اما آنهایی که زیغ و انحراف قلب دارند ، مضطرب هستند و دنبال آیات متشابه را می‌گیرند ، تا از پیش خود آن را تاویل نموده فساد راه بیندازند و کسانی که دچار چنین زیغ و انحرافی نیستند همواره از خدا می‌خواهند :

« خدایا قلب ما را بعد از هدایت منحرف مساز! »

« ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هدیتنا! » (۸/آل عمران)

از اینجا روشن می‌شود که مراد از پیروی از آیات متشابه ، پیروی عملی است ، نه پیروی ایمانی و پیروی عملی از متشابه هم وقتی مذموم است که بدون رجوع به محکم باشد چون پیروی آن بعد از رجوع به محکم ، دیگر پیروی متشابه نیست بلکه پیروی محکم و عملی صحیح است نه مذموم .

و منظور از « ابتغاء الفتنة » این است که متشابه را دنبال کنند و بخواهند به این وسیله مردم را گمراه کنند ، چون کلمه : فتنه با کلمه اضلال معنایی نزدیک بهم دارند

خدای تعالی نتیجه خطرناکتری برای این عمل شیطانی ذکر کرده ، و آن دست‌یابی به تاویل قرآن و به اصطلاح امروز فلسفه احکام حلال و حرام است می‌خواهند از این راه ، خود را از پیروی محکمت دین بی‌نیاز نموده و در آخر دین خدا را از اصل منسوخ و متروک کنند .

کلمه « تاویل » به معنای رجوع است، پس تاویل متشابه به معنای برگرداندن آن به یک مرجع و ماخذ است و تاویل قرآن به معنای ماخذی است که معارف قرآن از آنجا گرفته می‌شود .

المیزان ج : ۳ ص : ۲۸

گفتار تفصیلی پیرامون

آیات محکم و متشابه و تاویل آنها

آنچه تاکنون در باره معنای محکم و متشابه و نیز در معنای کلمه تاویل گفتیم مطالبی بود که دقت در کلام خدای سبحان آن را می‌فهماند و نیز روایات وارده از ائمه اهل بیت علیهم‌السلام آن را می‌رساند .

حال ببینیم مفسرین در معنای این سه عنوان چه گفته‌اند سخنان مفسرین در این باره بسیار مختلف است و شیوع و گسترش این اختلاف به انحرافشان کشانیده است . اگر سر نخ این اختلافات را جستجو کنیم سر از صدر اسلام و مفسرین از صحابه و تابعین در می‌آوریم و تا آنجا که ما اطلاع داریم کمتر تفسیری پیدا می‌شود که حتی با بیانی که ما ذکر کردیم نزدیک باشد ، تا چه رسد به این که کاملاً مطابق با آن باشد . و علت عمده این انحراف آن است که بحث در محکم و متشابه را با بحث در پیرامون معنای تاویل خلط کرده‌اند و این باعث شده است که اختلاف عجیبی در انعقاد اصل مساله و کیفیت بحث و نتیجه‌گیری از آن راه بیفتد .

اینک ما در طی چند فصل در باره هر یک از این دو مساله بطور مفصل بحث می‌کنیم و اقوال را بعد از آن که بقدر امکان مشخص کنیم که مربوط به کدام یک از دو مساله است نقل نموده و آنچه حق مطلب است اختیار می‌کنیم:

۱- گفتار در مساله محکم و متشابه

احکام و تشابه از الفاظی است که معنایش در لغت روشن است ، خدای تعالی

یکجا همه قرآن را محکم خوانده و فرموده :

« کتاب احکمت آیاته...! » (۱/هود)

و جای دیگر همه‌اش را متشابه خوانده و فرموده :

« کتابا متشابهها مثنائی...! » (۲۳/زمر)

منظور از احکام آن این است که تمامی آن دارای نظم متقن و بیانی قاطع و محکم است و منظور از تشابه آن این است که همه آیاتش از نظر نظم و بیان و داشتن نهایت درجه اتقان و نداشتن هیچ نقطه ضعف شبیه به هم هستند .

و چون به حکم آن دو آیه همه قرآن محکم و همه‌اش متشابه است لذا در آیه مورد بحث ما که آیات را بدو قسم محکم و متشابه تقسیم کرده و فرموده بعضی از آیاتش محکم و بعضی متشابه است ، می‌فهمیم منظور از این محکم و متشابه غیر آن محکم و متشابه است .

پس جا دارد در معنای محکم و متشابه ، در این آیه بحث شود تا ببینیم منظور از آن چیست ؟ و کدام دسته از آیات به این معنا محکم و کدام به این معنا متشابه است و در معنای آن مفسرین متجاوز از ده قول دارند:

(اصل نظرات مفسرین در جلد سوم صفحه ۵۰ المیزان نقل شده است. در اینجا به

دلیل طولانی شدن مطلب از نقل آن خودداری می‌کنیم.)

... آنچه از آیه شریفه به روشنی ظاهر می‌شود خلاف همه اقوال مفسرینی است

که در آنجا اشاره شده است.

چون آیه در معنای متشابه این ظهور را دارد که متشابه ، آن آیه‌ای است که اولاً دلالت بر معنا داشته باشد و ثانیاً معنایی را که می‌رساند محل شک و تردید باشد ، نه لفظ آیه ، تا از راه قواعد و طرق معمول در نزد اهل زبان تردیدی که از ناحیه لفظ ایجاد شده برطرف شود ، مثلاً اگر لفظ عام است به مخصصش ارجاع دهد ، یا اگر مطلق است به مقیدش برگرداند و یا به نحوی دیگر لفظ را روشن و بدون تردید سازد بلکه همانطور که گفتیم آیه شریفه مورد بحث آن را متشابه می‌داند که معنایش مردد و ناسازگار با آیات دیگر باشد .

و آیاتی که محکم و بدون تردید است ، معنای آیات متشابه را بیان می‌کند و معلوم است که هیچ آیه‌ای چنین وضعی ندارد ، مگر وقتی که برای فهم مردم عامی و ساده معنایی مالوف و مانوس داشته باشد ، معنایی که اینگونه ذهن‌های ساده فوراً تصدیقش کند و یا تاویلی که برایش می‌کنند در نظر مردم کم اطلاع و ضعیف الادراک نزدیک‌تر به ذهن باشد .

و شما خواننده محترم اگر از بدعت‌ها و مذاهب و اهوای باطل و فاسدی که فرقه‌هایی از مسلمانان را منحرف نموده آمارگیری کنی و مذاهبی را که بعد از رحلت

رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در اسلام - چه در باره معارف اصولی اسلام باشد و چه در باره فروع احکام آن - پدید آمده ، مورد دقت قرار دهی خواهی دید که اکثر این انحرافها به خاطر پیروی آیات متشابه قرآن و تاویل‌هایی بوده که از پیش خود و بدون مدرک برای اینگونه آیات کرده‌اند ، تاویل‌هایی که خدا از آن بیزار است.

یک فرقه به خاطر تمسک به آیات متشابه قائل شدند که خدای تعالی جسم دارد ، دسته دیگر قائل به جبر شدند ، گروهی به تفویض گراییدند ، جمعی قائل شدند که انبیا معصوم نیستند و از آنان نیز گناه سر می‌زند ، طایفه‌ای بمنظور منزه داشتن خدا گفتند او اصلا صفت ندارد ، و دسته ششمی معتقد شدند صفاتی که در قرآن برای خدا آمده عین صفاتی است که در انسان است ، حتی در زاید بر ذات بودن و گروه‌هایی دیگر به انحراف‌هایی دیگر مبتلا گشتند ، که همه اینها بخاطر آن بود که آیات متشابه را به آیات محکم برنگرداندند ، تا این محکومات بر آیات متشابه حاکم باشد .

و همچنین در باره احکام دین طایفه‌ای گفتند : این احکام تشریح شده تا طریقه‌ای باشد برای اینکه بندگان به خدا واصل شوند پس اگر برای وصول به خدا راهی نزدیک‌تر پیدا شد باید آن راه را پیمود ، برای اینکه مقصود تنها و تنها وصول به حق است ، حال از هر راهی که باشد ، دسته‌ای دیگر گفتند : اصلا تکلیف به واجبات و ترک محرمات ، برای رسیدن به کمال است ، و معنا ندارد با رسیدن انسان به حق و کمال باز هم تکلیف باقی بماند .

با اینکه ما می‌دانیم در عهد رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم احکام و فرائض و حدود و سایر سیاست‌های اسلامی به اعتبار خود باقی بود و کسی از مسلمانان به این بهانه که به حق واصل شده و یا به کمال رسیده از آن مستثنا نبوده است و این شانه خالی کردنها که بعد از رحلت آن حضرت آغاز شده ، دوره به دوره احکام اسلام را از درجه اعتبار ساقط و روز بروز به دست حکومت‌های باصلاح اسلامی ناقص گردانیده و هیچ حکمی باطل و هیچ حدی ساقط نشد مگر آنکه باطل کنندگان و ساقط کنندگان آن ، همین را بهانه کردند که : دین تشریح نشده مگر برای صلاح دنیا و اصلاح حال بشر و این حکمی که ما در مقابل حکم شرع ، تشریح کرده‌ایم برای اصلاح بشر امروز بیشتر مؤثر است .

در آخر ، کار این دست اندازی‌ها به جایی رسید که بعضی گفتند : تنها غرض از شرایع دین ، اصلاح دنیا به وسیله اجرای آن است و چون دنیای امروز سیاست دینی را نمی‌پذیرد و نمی‌تواند هضم کند ، نیازمند وضع قوانین دیگری است ، که تمدن امروز آنرا بپسندد و اجرایش کند .

از این بالاتر کار به جایی رسید که بگویند اصولاً منظور از برنامه‌های دینی و عمل به آن، این است که دلها پاک شود و بسوی فکر و اراده صالح هدایت گردد، و امروز که دلها به وسیله تربیت اجتماعی بسوی خدمت به خلق هدایت شده دیگر احتیاجی به پاک شدن بوسیله امثال وضو و غسل و نماز و روزه ندارد.

حال اگر خواننده عزیز در این سخنان و امثال آن - که از حد شمارش بیرون است - دقت نموده، آنگاه در جمله:

« فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تاویله ...! » (۷/۱۱۷) «ال عمران» تامل کند، هیچ شکی در درستی گفتار ما برایش باقی نمی‌ماند و بطور قطع حکم می‌کند به اینکه تمامی فتنه‌ها و محنت‌ها که گریبان اسلام و مسلمین را گرفته، منشای بجز پیروی متشابه و تاویل کردن قرآن ندارد.

و همین (البته خدا داناتر است!) سبب شده است که خدای تعالی این چنین در این باب سخت‌گیری را تشدید نموده در نهی از پیروی متشابه بمنظور فتنه‌جویی و تاویل و الحاد در آیات خدا و بدون علم در آیات خدا سخن گفتن و راه شیطان را پیروی نمودن، مبالغه نماید، چون رسم قرآن چنین است که در مورد گناهانی مبالغه کند که ارتکاب آن گناهان اثر فوری در هدم و از بین بردن ارکان دین دارد و بنیه دین و نیروی آن را تحلیل می‌برد، همچنان که می‌بینیم در مورد دوستی با کفار و نیز امر به دوستی اهل بیت پیامبر و در خانه نشستن زنان پیامبر، و نهی از معامله ربا و امر به اتحاد کلمه در دین و امثال این تشدید فرموده است.

حال باید دید علاج دل‌هائی که منحرف هستند و همواره دوست می‌دارند فتنه‌جویی کنند چیست؟

باید دانست منشا این بیماری میل به دنیا و اعتماد کردن به آن و دلدادگی به زندگی آن است و این آلودگی را از دلها نمی‌شوید مگر یاد روز حساب، همچنان که خدای تعالی این معنا را در جای دیگر تذکر داده و می‌فرماید:

« و لا تتبع الهوی فیضلک عن سبیل الله ان الذین یضلون عن سبیل الله لهم عذاب شدید بما نسوا یوم الحساب! » (۲۶/ص)

و باز به همین جهت است که می‌بینم راسخین در علم از تاویل کردن آیات خدا به صورتی که مخالف رضای او باشد خودداری می‌کنند و در خاتمه گفتار خود به این معنا اشاره نموده و عرضه می‌دارند:

« ربنا انک جامع الناس لیوم لا ریب فیہ ان الله لا یخلف المیعاد! » (۹/۱۱۷) «ال عمران»

۲- ام الكتاب بودن آیات محکم چه معنا دارد؟

جمعی از مفسرین گفته‌اند ام الكتاب بودن محکمت به این معنا است که محکمت اصل در کتاب است و قواعد دین و ارکان آن مبتنی بر آن اصل است، که باید به آن ایمان آورد و عمل کرد! و دین هم عبارت است از همین دو اصل اعتقاد و عمل، بخلاف آیات متشابه که چون مقصود از آنها معلوم نیست و مدلول آنها متشابه و متزلزل است، نمی‌شود به آنها عمل کرد، بلکه تنها باید نسبت به آنها ایمان آورد.

و خواننده عزیز توجه نمود که این توجیه، لازمه بعضی از اقوال گذشته است، یکی از آنها قولی بود که متشابه را از این جهت متشابه می‌دانست که مشتمل بر تاویلی است که دسترسی به فهم آن نیست.

یکی دیگر، آن قولی بود که متشابه را از این جهت متشابه می‌دانست که در ابتدا مشتبه است و الفاظش چند پهلو است، ولی چنان نیست که معنایش تا حدودی و یا کاملاً فهمیده نشود، بلکه با رجوع به عقل یا لغت یا طریقه عقلایی به فهم آن دسترسی هست و موقعی که بررسی نشده باید بدان ایمان داشت، و عجولانه انکارش نکرد.

بعضی دیگر گفته‌اند: ام الكتاب بودن محکمت این است که متشابهات را باید به آنها ارجاع داد، آنگاه در معنای این ارجاع اختلاف کرده‌اند.

ظاهر کلام بعضی از آنان این است که مرادش از این رجوع این است که در مورد متشابهات تنها باید به محکمت عمل نموده، و نسبت به متشابهات اکتفا به ایمان کرد همانطور که نسبت به آیاتی که نسخ شده تنها ایمان داریم که کلام خدا است و حکم موقتش حکم خدا است، ولی در مرحله عمل به آیات ناسخ عمل می‌کنیم.

این قول هم چندان با قول قبلی مغایرت ندارد، و ظاهر کلام بعضی از صاحبان این قول این است که خواسته‌اند بگویند: آیات محکم بیانگر آیات متشابه و برطرف کننده تشابه آنها است.

و حق هم همین است چون در معنای جمله «هن ام الكتاب» - آنها مادر کتابند! «عنایتی زائد بر معنای اصل هست و اگر بنا به قول اول معنای کلمه ام همان معنای کلمه اصل بود ممکن بود بفرماید: «هن اصول الكتاب»، آری کلمه ام که در فارسی به معنای مادر است هم، این معنا را می‌فهماند، که مادر اصل فرزند است و هم این که فرزند به مادر رجوع می‌کند، چون نشو و نما و اشتقاق فرزند از مادرش بوده و در حقیقت فرزند بعضی از مادر است.

پس کلمه ام‌الکتاب خالی از این دلالت نیست که آیات متشابه هم برای خود مدلول و معنا دارند .

اما مدلول آنها زائیده و فرع مدلول آیات محکمت است و لازمه این ، آن است که محکمت بیانگر متشابهات باشد .

علاوه بر اینکه متشابه بدین جهت متشابه است که مراد و مدلولی نامعین و متشابه دارد ، برای اینکه دارای تاویل است ، چون تاویل همانطور که گفتیم در آیات محکم نیز هست ، اختصاصی به متشابه ندارد و قرآن کریم بعضی آیاتش مفسر بعضی دیگر است ، پس متشابه هم قطعاً مفسر دارد و مفسر آن جز آیات محکم نمی‌تواند باشد .

مثال این تفسیر، آیه شریفه :

« الی ربها ناظرة! » (۲۳/قیامه)

است ، که آیه‌ای است متشابه ، زیرا معلوم نیست منظور از نظر کردن مردم به پروردگار خود چیست ، ولی وقتی ارجاع داده شود به آیه :

« لیس کمثله شیء! » (۱۱/شوری)

که می‌فرماید : خدای را از هیچ جهت نمی‌توان به چیزی مقایسه کرد و آیه :

« لا تدركه الابصار! » (۱۰۳/انعام)

معلوم می‌شود که مراد از نظر کردن و دیدن خدا از سنخ دیدن محسوسات به وسیله چشم نیست .

چون خدای تعالی در سوره نجم برای دل هم اثبات دیدن کرده و فرموده : « ما کذب الفؤاد ما رای ا فتمارونه علی ما یری ... لقد رای من آیات ربه الکبری! » (۱۱ تا ۱۸/نجم)

که در آیه اول از این آیات فرموده قلب رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در آنچه که دید دروغ نگفت ، معلوم می‌شود قلب هم دیدنی خاص به خود دارد ، نه اینکه منظور فکر باشد ، چون فکر مربوط به تصدیق و ترکیبات ذهنی است و رؤیت مربوط به تک تک اشیای خارجی و عینی است ، معنا ندارد کلمه « رؤیت » را در مورد فکر استعمال کنند .

پس با این بیان روشن شد که این رؤیت عبارت است از یک نحوه توجه خاص قلبی ، توجهی غیر حسی و مادی و غیر عقلی و ذهنی .

این یک مثال بود برای متشابه و ارجاع آن به محکم و بر همین قیاس است ، سایر متشابهات .

۳- تاویل چه معنا دارد؟

جمعی از مفسرین تاویل را به تفسیر معنا کرده و گفته‌اند: هر دو کلمه به یک معنا است و آن عبارت است از آن معنایی که گوینده از کلام خود در نظر دارد و چون منظور و مقصود از بعضی آیات، به روشنی معلوم است، قهرا مراد از تاویل در جمله:

«و ابتغاء تاویله و ما یعلم تاویله الا الله و الراسخون فی العلم» (۷/ال عمران)

معنا و مراد از آیه متشابه است .

یعنی: معنایی را که از آیات متشابه مراد است غیر از خدای سبحان و یا خدا و

راسخین در علم کسی نمی‌داند .

گروهی دیگر گفته‌اند: مراد از تاویل معنایی است که مخالف با ظاهر لفظ باشد و این معنا از سایر معانی که برای کلمه تاویل کرده‌اند شایع‌تر است، بطوری که گویی اصلا لفظ مذکور، حقیقت در همین معنا است، اگر چه در اصل لغت، به معنای ارجاع یا مرجع بوده است .

و بهر حال در میان متاخرین همین معنا شایع شده، همچنانکه معنای اول در بین مفسرین قدما معروف بود، چه آنهایی که می‌گفتند: غیر از خدا کسی تاویل قرآن را نمی‌داند و چه آنهایی که می‌گفتند: راسخین در علم هم آن را می‌دانند، همچنانکه از ابن عباس نقل شده که می‌گفته: من از راسخین در علمم، و تاویل قرآن را می‌دانم .

بعضی دیگر گفته‌اند: تاویل آیه متشابه یکی از معانی همان آیه است، که غیر از خدا و یا غیر از خدا و راسخین در علم کسی از آن آگاه نیست، البته این معنا با ظاهر لفظ مخالفت ندارد .

در نتیجه برگشت امر به این است که آیه متشابه آیه‌ای است که چند معنا داشته باشد، بعضی از آن معانی پوشیده‌تر بوده و دیرتر به ذهن می‌آید، آنچه از همه، زودتر به ذهن می‌آید همان است که ظاهر لفظ، آن را می‌رساند و همه مردم آن را می‌فهمند و معانی دیگر که بعیدتر است معنایی است که غیر از خدا و یا خدا و راسخین در علم آن را درک نمی‌کنند .

آنگاه مفسرین اختلاف دیگری کرده‌اند در اینکه ارتباط آن معانی بعید و باطنی، با لفظ چگونه است، چون بطور مسلم می‌دانیم که همه آن معانی در عرض واحد نمی‌تواند مراد از لفظ باشد و گرنه لازم می‌آید که یک لفظ در چند معنا استعمال شده باشد و این به دلیلی که در جای خودش ذکر کرده‌اند جایز نیست.

پس ناگزیر باید این چند معنا در طول هم قرار داشته باشند و در طول یکدیگر

منظور و مقصود باشند ، ناگزیر گفته‌اند : اولین معنای باطنی از لوازم ، معنای ظاهر است ، دومی از لوازم اولی و سومی از لوازم دومی و همچنین بعضی دیگر گفته‌اند : معنای باطنی مترتب بر یکدیگرند ، به این معنا که اراده کردن معنای ظاهری و معمولی لفظ ، هم اراده معنای لفظ است و هم اراده معنای باطن آن است. مثلاً وقتی به پیشخدمت می‌گوئی برایم آب بیاور ، معنای ظاهر کلامت آب بیاور است و معنای باطنی آن این است که تشنه‌ای و می‌خواهی عطش را فرو نشانده و این حاجت طبیعی تو را برآورد و هم کمالی از کمالات وجودیت را تامین کند و تو در گفتن آب بیاور همه این معانی را اراده کرده‌ای ، بدون این که لفظ را در چهار معنا استعمال کرده باشی و چهار چیز خواسته باشی و چهار فرمان صادر کرده باشی .

در اینجا قول چهارمی نیز هست ، و آن این است که تاویل از جنس معانی الفاظ نیست ، بلکه امری عینی است ، که الفاظ گوینده بر آن اعتماد دارد ، حال اگر کلام ، حکمی انشائی باشد ، مثلاً امر و یا نهی باشد ، تاویلش عبارت از مصلحتی است که باعث انشای حکم و تشریح آن شده ، پس تاویل آیه:

« اَقِمْوَا الصَّلٰوةَ! » (۴۳/بقره)

مثلاً آن حالت نورانی خارجی است که در روح نمازگزار در خارج پیدا می‌گردد و او را از فحشا و منکر دور می‌کند .

و اگر کلام خبر باشد و خبر از حوادث گذشته بدهد ، تاویلش خود آن حوادث واقع در زمان گذشته است ، نظیر آیاتی که سرگذشت انبیای گذشته و امتهای آنان را بیان می‌کند و اگر از حوادث زمان نزول و یا بعد از آن خبر دهد آن خبری که می‌دهد سه جور است:

یا راجع به اموری است که با حواس ظاهری درک می‌شود و یا از اموری است که با عقل درک می‌گردد که تاویل اینگونه آیات نیز همان حوادثی است که در خارج واقع شده و یا واقع می‌شود ، نظیر آیه : « و فیکم سماعون لهم، » (۴۷/توبه) و آیه شریفه: « غلبت الروم! فی ادنی الارض و هم من بعد غلبهم سیغلبون! فی بضع سنین! » (۲/روم) و یا راجع به امور غیبی و آینده است که آن امور را در دنیا و با حواس دنیائی نمی‌توان درک کرد و حتی حقیقت آن را با عقل هم نمی‌توان شناخت ، نظیر امور مربوط به روز قیامت ، یعنی تاریخ وقوع آن و کیفیت زنده شدن اموات و سؤال و حساب و پخش نامه‌های عمل و امثال آن .

و یا راجع به اموری است که اصلاً از سنخ زمان نبوده و از حد ادراک عقول خارج است ، مانند صفات و افعال خدای تعالی ، که تاویل آن خود حقایق خارجیه است و فرق

میان این قسم از آیات (که حال صفات و افعال خدا و ملحقات آن یعنی احوال قیامت و امثال آن را بیان می‌کند)، با سایر اقسام، این است که اقسام دیگر اموری بودند که علم به تاویل آنها برای ما انسانها ممکن بود ولی قسم اخیر چنین نیست، یعنی هیچکس بجز خدا حقیقت تاویل آنها را نمی‌داند، بلکه مگر راسخین در علم که اگر خدا ایشان را به آن امور آگاه بسازد می‌توانند عالم بدانها بشوند، آنهم بقدر وسع عقل و توانائی‌شان. و اما حقیقت آن امور که تاویل حقیقی هم همان است، اموری است که خدا علم بدان را به خود اختصاص داده است.

این چهار وجهی که از نظر شما گذشت، آراء و مذاهبی بود که مفسرین در معنای تاویل ذکر کرده‌اند، البته اقوال دیگری نیز در این میان وجود دارد که در حقیقت از شاخه‌های همان قول اول است، هر چند که قائلین به آن از قبول وجه اول وحشت داشته‌اند.

از آن جمله هفت قول زیر است:

اول اینکه : تفسیر، عمومی‌تر از تاویل است و استعمال کلمه تفسیر بیشتر در الفاظ و مفردات آن و کلمه تاویل بیشتر در معانی و جمله‌ها بکار می‌رود و نیز کلمه تاویل بیشتر در مورد کتابهای آسمانی استعمال می‌شود، ولی کلمه تفسیر هم در آن مورد و هم در سایر موارد استعمال می‌شود.

دوم اینکه : گفته‌اند تفسیر، به معنای بیان معنای لفظی است که بیشتر از یک وجه در آن محتمل نباشد و تاویل به معنای تشخیص یک معنا از چند معنایی است که در لفظ با همه آنها می‌سازد و استنباط آن به وسیله دلیل است.

سوم اینکه : گفته‌اند تفسیر، عبارت است از بیان معنای قطعی یک عبارت و یا یک لفظ و تاویل ترجیح یکی از چند معنایی است که در آن محتمل است، البته ترجیحی که یقین‌آور نباشد، این وجه قریب به همان وجه قبلی است.

چهارم اینکه : تفسیر، بیان دلیل مراد و تاویل بیان حقیقت مراد است، مثلاً در آیه: «ان ربک لبالمرصاد!» (۱۴/حجر) تفسیرش این است که بگوئیم کلمه مرصاد به معنای پاییدن و مراقب بودن است و تاویلش این است که بگوئیم آیه شریفه می‌خواهد مردم را از سهل‌انگاری و غفلت از امر خدا برحذر بدارد.

پنجم اینکه : تفسیر، بیان معنای ظاهر از لفظ است و تاویل بیان معنای مشکل است.

ششم اینکه : تفسیر، به دست آوردن معنای آیه است به وسیله روایت و تاویل به دست آوردن آن است از راه تدبر و درایت.

هفتم اینکه : تفسیر ، جنبه عمل و پیروی دارد و تاویل تنها به درد استنباط و نظر می خورد ، این اقوال هفتگانه در حقیقت از شعب قول اول از چهار قولی است که قبلا نقل کردیم و اشکالی که متوجه آن بود متوجه همه اینها نیز هست و بهر حال به دو دلیل ، نه به آن چهار قول می توان تکیه کرد و نه به این هفت قولی که از آنها منشعب می شود .

یکی دلیل اجمالی است ، که اشکالی است متوجه همه آن وجوه و دومی تفصیلی: اما اجمالی که خواننده عزیز توجه نمود : مراد از تاویل آیات قرآن مفهومی نیست که آیه بر آن دلالت دارد ، چه اینکه آن مفهوم مطابق ظاهر باشد و چه مخالف آن ، بلکه تاویل از قبیل امور خارجی است ، البته نه هر امر خارجی تا توهم شود که مصداق خارجی یک آیه هم تاویل آن آیه است ، بلکه امر خارجی مخصوصی که نسبت آن به کلام نسبت ممثل به مثل و نسبت باطن به ظاهر باشد.

و اما تفصیلا یعنی اشکالاتی که متوجه یک یک آن وجوه می شود این است که: وجه اول لوازم غلطی دارد ، که کمترین آن این است که باید ملتزم شویم که بعضی از آیات قرآنی آیاتی باشد که فهم عامه مردم به درک تاویل یعنی تفسیر آن نرسد ، و نتواند مدلول و معنای لفظی آنها را بفهمد .

و نمی توانیم به چنین چیزی ملتزم شویم ، چون خود قرآن گویای این مطلب است که به منظور فهم همه مردم نازل شده و صاحب این قول هیچ چاره ای جز این ندارد که بگوید در قرآن تنها حروف مقطعه اول بعضی سوره ها متشابه است .

چون تنها آنها است که عموم مردم معنایش را نمی فهمند ، تازه اگر به همین معنا هم ملتزم شود باز اشکال دیگری بر او وارد است و آن این است که دلیلی بر چنین توجیه ندارد و صرف اینکه کلمه تاویل مانند کلمه تفسیر مشتمل بر معنای رجوع است ، دلیل نمی شود بر این که این دو کلمه به یک معنا است ، ما می دانیم که کلمه ام نیز مشتمل بر معنای رجوع هست و مادر ، مرجع فرزندان هست ولی تاویل فرزندان نیست ، کلمه رئیس مشتمل بر معنای رجوع هست و مرئوس به رئیس مراجعه می کند ، ولی رئیس تاویل مرئوس نیست .

علاوه بر این گفتار ، فتنه جوئی ای که در آیه شریفه صفت مخصوص متشابه ذکر شده در غیر حروف مقطعه هست ، نه در آنها ، بیشتر فتنه هایی که در اسلام پدید آمده از ناحیه پیروی آیات متشابه یعنی از ناحیه پیروی علل احکام و آیات مربوط به صفات خدا و امثال آن پدید آمده است .

اشکال قول دوم : این است که لازمه آن وجود آیاتی است در قرآن که خلاف

معنای ظاهری آن اراده شده باشد و باعث معارضه آنها با آیات محکمت و در نتیجه ، پدید آمدن فتنه در دین باشد و برگشت این سخن به این است که در بین آیات قرآن اختلافی هست ، که برطرف نمی‌شود مگر آنکه از ظاهر بعضی از آنها چشم پوشید و آنها را بر خلاف ظاهرشان بر معنایی حمل کرد که فهم عامه مردم از درک آن عاجز باشد .

و این سخن احتجاجی را که در آیه: «ا فلا یتدبرون القرآن و لو کان من عند غیر الله لوجدوا فیہ اختلافا کثیرا!» (نسا/۸۲) است ، باطل می‌کنند ، زیرا این آیه دلالت دارد بر اینکه در قرآن هیچ اختلافی نیست و اگر معنای اختلاف نداشتن این باشد که هر جا به ظاهر اختلافی دیدید آن را بر خلاف آنچه ظاهر کلام دلالت دارد حمل کنید ، به معنایی که غیر از خدای سبحان ، کسی آنرا از ظاهر کلام نفهمد ، حجیت آیه از بین می‌رود چون اختلاف نداشتن به این معنا اختصاص به قرآن ندارد ، بلکه هر کتابی را هر چند هم صفحه به صفحه‌اش با هم نسازد و حتی سراپا دروغ باشد می‌شود با حمل بر خلاف ظاهر ، رفع اختلاف از آن کرد ، و دیگر اختلاف نداشتن قرآن به این معنا هیچ دلالتی ندارد بر اینکه این کتاب از ناحیه خداست و هیچ بشری نمی‌تواند چنین کتابی درست کند بلکه درست کردن چنین کتابی برای هر کسی ممکن است .

پس اختلاف نداشتن به این معنا ، یعنی رفع اختلاف از کتابی به وسیله حمل بر خلاف ظاهر ، نمی‌تواند دلیل باشد که این کتاب از ناحیه کسی است که مانند انسانها هر دم بر سر یک مزاج نیست و دچار تناقض در آراء و سهو و نسیان و خطا و تکامل تدریجی در مرور زمان نمی‌شود ، در حالی که آیه نامبرده می‌خواست همین را بگوید و بفرماید نبودن اختلاف در قرآن دلیل است بر اینکه خدای عزوجل فرستنده آن است .

پس آیه شریفه با لسان استدلال و احتجاجی که دارد صریح است در اینکه قرآن در معرض فهم عامه مردم است ، و عموم می‌توانند پیرامون آیاتش بحث و تامل و تدبر کنند و هیچ آیه‌ای در آن نیست که معنایی از آن منظور باشد که بر خلاف ظاهر یک کلام عربی است و یا جنبه معما گویی و لغزسرابی داشته باشد .

و اما قول سوم : که نادرستی آن برای این است که هر چند آیات قرآن دارای معانی مترتب بر یکدیگر است ، معنایی که بعضی ما فوق بعض دیگر است و بجز کسی که از نعمت تدبر محروم است نمی‌تواند آنرا انکار کند ، و لیکن باید دانست که همه آن معانی - و مخصوصا آن معانی که از لوازم معنای تحت اللفظی است معانی الفاظ قرآن هستند ، چیزی که هست مراتب مختلفی که در فهم و ذکاء و هوش و کم هوشی شنونده است ، باعث می‌شود که همه مردم ، همه آن معانی را نفهمند و این چه ربطی به معنای تاویل دارد ؟ تاویلی که قرآن چنین معرفی کرده که به جز خدا و راسخین در علم

کسی آن را نمی‌فهمد ، رسوخ در علم که از آثار طهارت و تقوای نفس است ، ربطی و تاثیری در تیز فهمی و کند فهمی در مسائل عالیه و معارف دقیقه ندارد گرچه در فهم معارف طاهره الهیه تاثیر دارد ، اما بطور دوران و علیت ، یعنی هر جا و در هر کس طهارت نفس بود ، آن معارف دقیقه نیز در آنجا باشد و هر دلی که چنین طهارت را نداشت محال باشد آن معارف را بفهمد ، و ظاهر آیه نامبرده در باره تاویل همین است ، که جز نفوس طاهره کسی راهی بفهمیدن آن ندارد .

و اما قول چهارم : این اشکال بر آن وارد است هر چند صاحب این وجه در بعضی از سخنانش راه صحیحی رفته ، ولی در قسمت دیگر آن خطا رفته است ، او هر چند درست گفته که تاویل اختصاصی به آیات متشابه ندارد ، بلکه تمامی قرآن تاویل دارد و تاویل هم از سنخ مدلول لفظی نیست ، بلکه امر خارجی است ، که مبنای کلام قرار می‌گیرد لیکن در این نظریه خطا رفته که هر امر خارجی را مرتبط به مضمون کلام دانسته ، حتی مصادیق و تک تک اخباری را که از حوادث گذشته و آینده خبر می‌دهد مصداق تاویل شمرده و نیز خطا رفته که متشابه را منحصر در آیات مربوط به صفات خدای تعالی و در آیات مربوط به قیامت دانسته است .

توضیح اینکه بنا به گفته وی مراد از تاویل در جمله : « و ابتغاء تاویله ... » یا تاویل قرآن است ، و ضمیر ها در آن به کتاب برمی‌گردد ، که در این صورت جمله : « و ما یعلم تاویله الا الله ! » با آن نمی‌سازد ، برای این که بسیاری از تاویل‌های قرآن از قبیل تاویلات قصص و بلکه احکام و نیز تاویل آیات اخلاق ، تاویل‌هایی است که ممکن است غیر خدای تعالی و هم غیر راسخین در علم و حتی بیماردلان نیز از آن آگاه بشوند ، چون حوادثی که آیات قصص از آن خبر می‌دهد چیزی نیست که درکش مختص به خدا و راسخین در علم باشد ، بلکه همه مردم در درک آن شریک هستند و همچنین حقایق خلقی و مصالحی که از عمل به احکام عبادات و معاملات و سایر امور تشریح شده ، ناشی می‌گردد .

و اگر مراد از تاویل در آیه شریفه ، تاویل خصوص متشابه باشد ، در این صورت حصر مستفاد از جمله : « و ما یعلم تاویله الا الله ! » درست می‌شود و می‌فهماند که غیر از خدای تعالی و راسخین در علم مثلا کسی را نمی‌رسد که دنبال تاویل متشابهات قرآن را بگیرد ، برای اینکه منجر به فتنه و گمراهی مردم می‌شود ، ولی منحصر کردن صاحب این قول ، آیات متشابه را در آیات مربوطه به صفات خدا و اوصاف قیامت درست نیست ، چون همانطور که پی‌گیری این آیات منجر به فتنه و ضلالت می‌شود ، پی‌گیری سایر آیات متشابه نیز چنین است .

گفتن اینکه بطور کلی آیات متشابه باید از زندگی مسلمین حذف شود مثل این می ماند که کسی بگوید (همچنانکه گفته اند)، منظور از اصل دین و تشریح احکام این است که اجتماع انسانی صالح گردد و در نتیجه، اجتماعی زنده، تشکیل شود و چون غرض این است، اگر فرض کنیم که صلاح حال مجتمع با پیروی از احکامی دیگر غیر احکام دینی تامین می شود، باید احکام دینی لغو گردد، چون در این فرض و در این زمان دیگر احکام دینی به درد اصلاح جامعه نمی خورد، بلکه صلاح مجتمع در پیروی احکام دیگر است.

و یا مثل این می ماند که کسی بگوید (همچنانکه گفته اند)، مراد از کراماتی که در قرآن از انبیا نقل شده - از قبیل ید بیضاء و نفس عیسی و امثال آن امور عادی است - که با عباراتی تعبیر شده که ظاهرش معجزه و کرامت را می رساند و منظور آن این بوده که دلهای عوام را به دست آورد و از این راه دلهای آنان را مجذوب و قلوبشان را در برابر قرآن شیفته کند و خلاصه امور عادی را به زبانی تعبیر کند که عوام خیال کنند انبیا کارهایی خارق العاده و شکننده قوانین طبیعت داشته اند.

و از اینگونه سخنان در مذاهبی نوظهور که در اسلام پیدا شده، بسیار دیده می شود و همه آنها بدون شک یکی از انحای تاویل در قرآن به منظور فتنه بپا کردن است، پس دیگر صاحب قول سوم نباید متشابه را منحصر در آیات صفات و آیات قیامت کند.

خواننده عزیز بعد از توجه به اشکالاتی که در اقوال سابق الذکر بود، متوجه می شود که حق مطلب در تفسیر تاویل این است که بگوئیم: تاویل حقیقتی است واقعی که بیانات قرآنی چه احکامش و چه مواعظش و چه حکمتهایش مستند به آن است، چنین حقیقتی در باطن تمامی آیات قرآنی هست، چه محکمش و چه متشابهش.

و نیز بگوئیم که این حقیقت از قبیل مفاهیمی که از الفاظ به ذهن می رسد نیست، بلکه امور عینی است که از بلندی مقام ممکن نیست در چار دیواری شبکه الفاظ قرار گیرد و اگر خدای تعالی آنها را در قالب الفاظ و آیات کلامش در آورده در حقیقت از باب چونکه با کودک سر و کارت فتاد است، خواسته است ذهن بشر را بگوشه ای و روزنه ای از آن حقایق نزدیک سازد.

در حقیقت، کلام او به منزله مثلهایی است که برای نزدیک کردن ذهن شنونده به مقصد گوینده زده می شود، تا مطلب بر حسب فهم شنونده روشن گردد، همچنانکه خود قرآن فرموده:

« و الكتاب المبين، انا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون و انه في ام الكتاب لدینا

لعلی حکیم!« (۴/زخرف)

و در آیات دیگر قرآن کریم تصریحات و اشاراتی در این معنا هست . علاوه بر این که خواننده در بیان قبلی توجه فرموده ، که قرآن کریم لفظ تاویل را به طوری که شمرده‌اند در شانزده مورد استعمال کرده و همه موارد در همین معنایی است که ما گفتیم .

۴- آیا کسی جز خدا تاویل قرآن را می‌داند؟

این مساله هم مانند مساله قبلی از موارد اختلاف شدید بین مفسرین است و منشا اختلاف تفسیرهای مختلفی است که در باره جمله: « و الراسخون فی العلم یقولون آمنّا به کل من عند ربنا! » (۷/ال عمران) کرده‌اند . بعضی گفته‌اند « و » در اول جمله ، عاطفه است ، که نتیجه‌اش چنین می‌شود که تاویل متشابهات را ، هم خدا می‌داند و هم راسخین در علم . این رأی بعضی از قدما و همه مفسرین شافعی مذهب و بیشتر مفسرین شیعه است .

عده‌ای دیگر گفته‌اند : واو مذکور ، استینافی است ، که جمله را از نو شروع می‌کند و مربوط بما قبل نیست و نتیجه این نظریه آن است که تاویل متشابهات را تنها خدا بداند و راسخین در علم با اینکه آن را نمی‌دانند به همه قرآن ایمان دارند و این نظریه بیشتر قدما و همه حنفی مذهبان از اهل سنت است . طایفه اول به چند وجه بر مسلک خود استدلال کرده‌اند و روایاتی را بر گفتار خود شاهد آورده‌اند .

طایفه دوم نیز به وجوهی و روایاتی استدلال کرده‌اند ، آن روایاتی که می‌گوید علم تاویل متشابهات از علومی است که خدا به خودش اختصاص داده و این دو طایفه قرن‌ها اختلاف خود را ادامه داده‌اند و ادله یکدیگر را با دلیل مخالفش باطل ساخته‌اند . آنچه لازم است که یک دانشمند اهل تحقیق در این مقام مورد توجه قرار دهد اینست که این مساله از همان ابتدا که مورد اختلاف قرار گرفته ، خالی از خلط و اشتباه نبوده ، یعنی بین مساله رجوع متشابه به محکم(و یا به عبارت دیگر ، بین مراد از متشابه) و مساله تاویل ، خلط شده است .

همان طور که این مطلب از ملاحظه موضوع بحثی که عنوان کردیم و محل نزاع و مورد اختلاف را ذکر نمودیم ، نیز ، روشن می‌شود. (آنچه طایفه اول برای راسخین در علم اثبات می‌کنند غیر آن چیزی است که طایفه دوم انکارش می‌کنند ، طایفه اول

می‌گویند راسخین در علم با ارجاع متشابهات به محکمت می‌توانند معنای متشابهات را بفهمند و طایفه دوم می‌گویند علم به متشابهات از علمی است که خدا به خودش اختصاص داده، نه آن، منکر گفته این است و نه این منکر گفته او. (مترجم).
به همین جهت ما متعرض نقل ادله طرفین نشدیم زیرا فایده‌ای در نقل آنها و اثبات و نفی‌شان نبود.

و اما روایات طرفین بدان جهت که مخالف ظاهر کتاب است دردی را برای هیچیک دوا نمی‌کند، برای اینکه روایاتی که علم به تاویل را برای راسخین در علم اثبات می‌کند منظورش از تاویل، معنایی است مرادف با لفظ متشابه و ما، در قرآن هیچ جایی تاویل به این معنا نداریم، مانند روایتی که از طرق اهل سنت نقل شده از یکسو می‌گوید رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم دعا کرد به ابن عباس و عرضه داشت پروردگارا او را فقیه در دین کن و علم تاویلش بیاموز!

و نیز می‌گوید ابن عباس خودش در حدیثی دیگر گفته: من از راسخین در علمم و من تاویل قرآن را می‌دانم!

و از سوی دیگر روایتی دیگر می‌گوید ابن عباس گفت: محکمت عبارتند از آیات ناسخه و متشابهات عبارتند از آیات منسوخه، که از مجموع آن دو دسته روایات برمی‌آید که ابن عباس معنای آیات محکمه را تاویل آیات متشابهه می‌دانسته و این همان است که گفتیم تاویل به این معنا در قرآن نداریم و منظور قرآن از تاویل چنین معنایی نیست.

اما روایاتی که طایفه دوم به آن استدلال کرده‌اند (یعنی روایاتی که دلالت دارد بر اینکه غیر خدا کسی تاویل متشابهات را نمی‌داند)، مانند روایاتی که می‌گوید ابی بن کعب و ابن عباس آیه مورد بحث را به این صورت قرائت می‌کرده‌اند: «و ما یعلم تاویله الا الله و یقول الراسخون فی العلم أمانا به!» و نیز روایاتی که می‌گوید: ابن مسعود آیه را به صورت «و ان تاویله الا عند الله و الراسخون فی العلم یقولون أمانا به!» قرائت کرده، هیچ یک از این روایات چیزی را اثبات نمی‌کند، بدین دلیل که:

اولا: این دو قرائت حجیت ندارد.

ثانیا: نهایت درجه دلالت آنها همین است که آیه دلالت ندارد که راسخین در علم نیز عالم به تاویل باشند و دلالت نداشتن، غیر از دلالت داشتن بر عدم علم است، که طایفه دوم ادعایش را می‌کنند، زیرا ممکن است دلیل دیگری پیدا شود و دلالت بر آن بکند.

و باز نظیر روایتی که در کتاب الدر المنثور از طبرانی نقل شده آن هم از ابی

مالک اشعری نقل کرده که : از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم شنیده ، که فرمود : من بر امتم نمی ترسم مگر از سه خطر: اول اینکه: مالشان زیاد شود، در نتیجه به یکدیگر حسد ورزند و به جان هم بیفتند، دوم اینکه: دست به کار علم قرآن شوند، آنوقت همانها که ایمان به قرآن دارند در صدد برآیند که تاویل آن را بفهمند در حالی که تاویل آنرا کسی جز خدا نمی داند و راسخین در علم می گویند: ما به قرآن ایمان داریم، همه اش از ناحیه پروردگار ما است و کسی به جز خردمندان متذکر نمی شود. سوم اینکه: علمشان زیاد شود و بکلی از علم قرآن دست بردارند و اعتنائی به آن نکنند .

و این حدیث به فرضی که دلالت داشته باشد که غیر خدا کسی علم به تاویل ندارد ، دلالت دارد بر نفی آن از مطلق مؤمن ، نه تنها از خصوص راسخین در علم و این مقدار دلالت ، به درد طایفه دوم نمی خورد .

و باز نظیر روایاتی که دلالت دارد بر وجوب پیروی آیات محکم و ایمان به آیات متشابه و دلالت نداشتن این دسته از روایات بر مدعای نامبردگان ، جای تردید نیست .
و نیز مانند روایتی که تفسیر آلوسی از ابن جریر از ابن عباس (و بدون ذکر آخر سند) نقل کرده ، که او گفته آیات قرآن کریم چهار دسته است:

اول آنچه مربوط است به حلالها. دوم آیات مربوط به آنچه حرام است که هیچ مسلمانی در ندانستن این آیات معذور نیست. سوم آیاتی که راجع به معارف است و علما آن را تفسیر می کنند. چهارم آیات متشابه که کسی به جز خدا معنای آنرا نمی فهمد و هر کس علم آن را ادعا کند دروغگو است!

و این حدیث علاوه بر اینکه نام راویان آخر سندش ذکر نشده ، معارض با روایاتی است که از خود ابن عباس نقل شده که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در باره اش دعا کرد و خود او ادعای علم به تاویل نمود ، و مخالف با ظاهر قرآن کریم است ، چون ظاهر قرآن این است که تاویل غیر از معنایی است که از متشابه منظور است (و بیانش گذشت). پس آنچه باید گفته شود همان است که گفتیم ، قرآن کریم علم به تاویل را برای غیر خدا ممکن می داند ، اما خصوص آیه مورد بحث دلالتی بر آن ندارد و ما باید در این دو جهت بحث کنیم ، اما جهت دوم که گفتیم خصوص آیه مورد بحث دلالتی ندارد بر اینکه غیر خدا هم می تواند از تاویل قرآن آگاه شود ، بیانش این است که آیه شریفه به قرینه صدر و ذیلش و به قرینه آیات بعدش تنها در صدد تقسیم آیات قرآن به دو قسم محکم و متشابه است و نیز در صدد تقسیم مردم است به دو قسم : یکی آنهایی که ایمان به قرآن دارند و قرآن را برنامه زندگی خود می دانند ، هر چه از آیاتش را فهمیدند عمل می کنند ، و علم آنچه را نفهمیدند به خدا واگذار می کنند .

طایفه دوم بیماردلان و منحرفینی هستند که کاری به هدایت قرآن ندارند ، فقط آن را وسیله قال و قیل و فتنه‌انگیزی قرار می‌دهند ، که قهرا بیشتر به آیات متشابه آن دست انداخته جنجال بپا می‌کنند .

پس منظور آیه شریفه در ذکر راسخین در علم ، این است که حال آنان و طریقه ایشان را بیان نموده و در ازای آن مدحشان کند و در مقابل ، بیماردلان را مذمت نماید ، زائد بر این مقدار ، خارج از مقصود اولیه آیه است و هر وجهی که ذکر کرده‌اند تا اینکه به گردن آیه بگذارند که می‌خواهد راسخین در علم را هم شریک خدا کند و بگوید آنان نیز می‌توانند علم به تاویل داشته باشند ، وجوهی است ناتمام که بیانش گذشت ، پس باقی می‌ماند انحصاری که از جمله: «و ما یعلم» استفاده می‌شود ، که هیچ چیزی نمی‌تواند ناقض آن شود ، نه اینکه «و» را عاطفه بگیریم ، و نه کلمه «الا» و نه هیچ چیز دیگر ، پس آنچه این آیه بر آن دلالت دارد این است که علم به تاویل منحصر در خدا و مختص به او است .

لیکن این انحصار منافات ندارد با این که دلیل دیگری جدای از آیه مورد بحث ، دلالت کند بر اینکه خدای تعالی این علم را که مختص به خودش است به بعضی از افراد داده ، همچنان که در نظایر این علم هم آیاتی داریم که دلالت دارد بر اینکه مختص به خداست و در عین حال آیاتی داریم که می‌گوید خدا این علم را به غیر خودش نیز داده ، مانند علم به غیب که از یکسو می‌فرماید: «قل لا یعلم من فی السموات و الارض الغیب الا الله!» (۶۵/نمل)

و نیز می‌فرماید: «انما الغیب لله!» و می‌فرماید: «و عنده مفاتیح الغیب لا یعلمها الا هو!» (۵/انعام) که همه اینها دلالت دارند بر اینکه تنها خدای تعالی علم غیب می‌داند و از سوی دیگر می‌فرماید: «عالم الغیب فلا یظهر علی غیبه احدا الا من ارتضی من رسول!» (۲۶ و ۲۷/جن) و در این کلام خود ، علم غیب را برای غیر خود نیز اثبات کرده و آن غیر ، عبارت است از رسولی که صلاحیت علم غیب را داشته باشد و برای این معنا نظایر دیگری در قرآن هست (مثلا گرفتن جان مردگان را ، از یکسو منحصر در خدا می‌کند و از سوی دیگر به ملائکه نسبت می‌دهد. مترجم.)

و اما جهت اول - که گفتیم قرآن کریم علم تاویل را تا حدودی برای غیر خدا هم اثبات کرده است ، بیانش این است که آیات مربوط به تاویل همانطور که خاطر نشان کردیم دلالت دارد بر اینکه تاویل عبارت است از امر خارجی ، که نسبتش به مدلول آیه نسبت ممثل به مثل است .

پس امور خارجی نامبرده هر چند مدلول آیه نیستند ، به این معنا که لفظ آیه

دلالت بر آن امر خارجی ندارد و لیکن از آن حکایت می‌کند و آن امور محفوظ در الفاظ هستند و آیات به نوعی از آن امور حکایت می‌کند، نظیر مثل معروف که گفته‌اند: «در تابستان شیر را فاسد کردی!» و این را به کسی می‌گویند که اسباب و مقدمات امری را قبل از رسیدن وقت آن از دست داده باشد، چیزی که از لفظ این مثل استفاده می‌شود این است که زنی در تابستان کاری کرده که خودش یا حیوانش در زمستان شیر ندهد و این مضمون با مواردی که برای آن مثال می‌زنیم تطبیق نمی‌کند و در این موارد هر چند شیری و تابستانی در کار نیست ولی در عین حال وضع شنونده را در ذهن او ممثل و مجسم می‌کند.

مساله تاویل هم از همین باب است، حقیقت خارجی که منشا تشریح حکمی از احکام و یا بیان معرفتی از معارف الهیه است و یا منشا وقوع حوادثی است که قصص قرآنی آنرا حکایت می‌کند، هر چند امری نیست که لفظ آن تشریح و آن بیان و آن قصص بطور مطابقه بر آن دلالت کند، لیکن همین که آن حکم و بیان و حادثه از آن حقیقت خارجی منشا گرفته و در واقع اثر آن حقیقت را به نوعی حکایت می‌کند می‌گوییم: فلان حقیقت خارجی تاویل فلان آیه است، همچنان که وقتی کارفرمایی به کارگرس می‌گوید: «آب بیار!» معنای تحت اللفظی این کلمه این نیست که من برای حفظ و بقای وجودم ناگزیر بودم بدل ما یتحلل را به جهاز هاضمه خود برسانم و بعد از خوردن آن تشنه شدم، اما همه این معانی در باطن جمله مذکور خوابیده و تاویل آن بشمار می‌رود.

پس تاویل جمله: آب بیاور، یا آبم بده! حقیقتی است خارجی در طبیعت انسانی که منشاش کمال آدمی در هستی و در بقا است و در نتیجه اگر این حقیقت خارجی به حقیقتی دیگر تبدیل شود، مثلاً کارفرما به خاطر این که غذا نخورده، احساس عطش در خود نکند و در عوض احساس گرسنگی بکند، قهرا حکم آبم بده مبدل می‌شود به حکم غذا برایم بیاور.

و همچنین فعلی که در جامعه‌ای از جوامع، پسندیده بشمار می‌رود و فعل دیگری که فاحش و زشت شمرده می‌شود مردم را به اولی وادار و از دومی نهی می‌کنند، این امر و نهی ناشی از این است که اولی را بحسب آداب و رسوم خود - که در جوامع مختلف اختلاف دارد - خوب و دومی را بد می‌دانند، که این تشخیص خوب و بد هم مستند به مجموعه‌ای دست به دست هم داده از علل زمانی و عوامل مکانی و سوابق عادات و رسومی است که به وراثت از نیاکان در ذهن آنان نقش بسته و اهل هر منطقه از تکرار مشاهده عملی از اعمال، آن عمل در نظرش عملی عادی شده است.

پس همین علت که مؤتلف و مرکب از اجزایی است و دست به دست هم داده است ، عبارت است از تاویل انجام آن عمل پسندیده و ترک آن عمل ناپسند و معلوم است که این علت عین خود آن عمل نیست ، لیکن به وسیله عمل و یا ترک نامبرده حکایت می‌شود ، و فعل یا ترک متضمن آن و حافظ آن است .

پس هر چیزی که تاویل دارد چه حکم باشد و چه قصه و یا حادثه ، وقتی تاویلش (و یا علت بوجود آمدنش و یا منشاءش) تغییر کرد ، خود آن چیز هم قهرا تغییر می‌کند .

بهمین جهت است که می‌بینید خدای تعالی در آیه شریفه : « فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ، ابتغاء الفتنة و ابتغاء تاویله و ما یعلم تاویله الا الله !» (۷/آل عمران) بعد از آنکه مساله بیمار دلان منحرف را ذکر می‌کند ، که به منظور فتنه‌انگیزی از آیات متشابه معنایی را مورد استناد خود قرار می‌دهند که مراد آن آیات نیست ، این معنا را خاطر نشان می‌سازد که این طایفه جستجوی تاویلی می‌کنند که تاویل آیه متشابه نیست ، چون اگر آن تاویلی که مورد استناد خود قرار می‌دهند تاویل حقیقی آیه متشابه باشد ، پیروی آن تاویل هم پیروی حق و غیر مذموم خواهد بود و در این صورت معنایی هم که محکم بر آن دلالت می‌کند و با این دلالت مراد متشابه را معین می‌نماید مبدل می‌شود به معنایی که مراد متشابه نیست ، ولی اینان از متشابه ، آنرا فهمیده و پیروی نموده‌اند .

پس تا اینجا روشن شد که تاویل قرآن عبارتست از حقایق خارجی ، که آیات قرآن در معارفش و شرایعش و سایر بیاناتش مستند به آن حقایق است ، بطوری که اگر آن حقایق دگرگون شود ، آن معارف هم که در مضامین آیات است دگرگون می‌شود . و خواننده گرامی اگر دقت کافی به عمل آورد خواهد دید که آیه شریفه مورد بحث کمال انطباق را با آیه شریفه « و الكتاب المبين! انا جعلناه قرآنا عربيا لعلکم تعقلون و انه فی ام الكتاب لدینا لعلی حکیم!» (۱ تا ۴/زخرف) دارد ، برای اینکه این آیه نیز می‌فهماند که قرآن نازل شده بر ما (پیش از نزول) و انسان فهم شدنش نزد خدا ، امری اعلی و بلند مرتبه‌تر از آن بوده که عقول بشر قدرت فهم آنرا داشته باشد و یا دچار تجزی و جزء جزء شدن باشد ، لیکن خدای تعالی به خاطر عنایتی که به بندگانش داشته آنرا کتاب خواندنی کرده و به لباس عربیتش در آورده تا بشر آنچه را که تاکنون در ام الكتاب بود و بدان دسترسی نداشت درک کند و آنچه را که باز هم در ام الكتاب است و باز هم نمی‌تواند بفهمد علمش را به خدا رد کند و این ام الكتاب همان است که آیه شریفه : « یحوا الله ما یشاء و یثبت و عنده ام الكتاب!» (۳۹/رعد) متذکر گردیده است .

و همچنین آیه شریفه «بل هو قرآن مجید فی لوح محفوظ!» (۲۱ و ۲۲/بروج) آنرا خاطرنشان می‌سازد .

و نیز آیه شریفه: « کتاب احکمت آیاته ثم فصلت من لدن حکیم خبیر!» (۱/هود) بطور اجمال بر مضمون مفصل آیه مورد بحث دلالت می‌کند و به حکم هر دو آیه ، منظور از احکام (به کسر ه همزه) کتاب خدا ، این است که این کتاب که در عالم ما انسانها کتابی مشتمل بر سوره‌ها و آیه‌ها و الفاظ و حروف است ، نزد خدا امری یک پارچه است نه سوره‌ای و فصلی دارد و نه آیه‌ای و در مقابل کلمه احکام کلمه تفصیل است ، که معنایش همان سوره سوره شدن و آیه آیه گشتن و بر پیامبر اسلام نازل شدن است .

باز دلیل دیگری که بر مرتبه دوم قرآن یعنی مرتبه تفصیل آن دلالت می‌کند و می‌رساند که مرتبه اولش هم مستند به مرتبه دوم آن است آیه شریفه «و قرآنا فرقناه لتقرأه علی الناس علی مکث و نزلناه تنزیلا!» (۱۰۶/اسری) است ، که می‌فهماند قرآن کریم نزد خدا متجزی به آیات نبوده ، بلکه یکپارچه بوده ، بعدا آیه آیه شده و بتدریج نازل گردیده است .

و منظور این نیست که قرآن نزد خدای تعالی قبلا به همین صورتی که فعلا بین دو جلد قرار دارد نوشته شده بود و آیات و سوره‌هایش مرتب شده بود ، بعدا بتدریج بر رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نازل شد ، تا بتدریج بر مردمش بخواند ، همانطور که یک معلم روزی یک صفحه و یک فصل از یک کتاب را با رعایت استعداد دانش‌آموز برای او می‌خواند .

چون فرق است بین این که یک آموزگار کتابی را قسمت قسمت به دانش‌آموز القا کند و بین این که قرآن قسمت قسمت بر رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نازل شده باشد زیرا نازل شدن هر قسمت از آیات ، منوط بر وقوع حادثه‌ای مناسب با آن قسمت است .

و در مساله دانش‌آموز و آموزگار چنین چیزی نیست ، اسباب خارجی دخالتی در درس روز بروز آنان ندارد و به همین جهت ممکن است همه قسمت‌ها را که در زمانهای مختلف باید تدریس شود یکجا جمع نموده و در یک زمان همه را به یک دانش‌آموز پر استعداد درس داد ، ولی ممکن نیست امثال آیه: «فاعف عنهم و اصفح!» (۱۳/مائده) را با آیه «قاتلوا الذین یلونکم من الکفار!» (۱۲۳/توبه) که یکی دستور عفو می‌دهد و دیگری دستور جنگ ، یک مرتبه بر آن جناب نازل شود و همچنین آیات مربوط به وقایع ، مانند آیه «قد سمع الله قول التی تجادلک فی زوجها...!» (۱/مجادله) و آیه: «خذ من اموالهم

صدقۀ...!«(۱۰۳/توبه) و از این قبیل آیات یکمرتبه نازل شود.

پس ما نمی‌توانیم نزول قرآن را از قبیل یکجا درس دادن همه کتاب به یک شاگرد نابغه قیاس نموده، دخالت اسباب نزول و زمان آنرا ندیده گرفته، بگوئیم: قرآن یکبار در اول بعثت و یا آخر عمر رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم یکپارچه نازل شده و یک بار هم قسمت قسمت، پس کلمه (قرآن) در آیه: «و قرآنا فرقناه» غیر قرآن معهود ما است، که به معنای آیاتی تالیف شده است.

و سخن کوتاه این که از آیات شریفه‌ای که گذشت چنین فهمیده می‌شود که در ماورای این قرآن که آنرا می‌خوانیم و مطالعه می‌کنیم و تفسیرش را می‌فهمیم امری دیگر هست، که به منزله روح از جسد و ممثل از مثل است و آن امر همان است که خدای تعالی کتاب حکیمش نامیده و تمام معارف قرآن و مضامین آن متکی بر آن است، امری است که از سنخ الفاظ نیست.

و مانند الفاظ، جمله جمله و قسمت قسمت نیست، و حتی از سنخ معانی الفاظ هم نیست و همین امر بعینه آن تاویلی است که اوصافش در آیات متعرض تاویل آمده و با این بیان حقیقت معنای تاویل روشن گشته، معلوم می‌شود علت اینکه فهم‌های عادی و نفوس غیر مطهره دسترسی به آن ندارد چیست.

خدای تعالی همین معنا را در کتاب مجیدش خاطر نشان نموده، می‌فرماید: «

انه لقرآن کریم! فی کتاب مکنون! لا یمسه الا المطهرون!» (۷۷ تا ۷۹/واقعه)

هیچ شبهه‌ای در این نیست که آیه شریفه ظهور روشنی دارد در اینکه مطهرین از بندگان خدا با قرآنی که در کتاب مکنون و لوح محفوظ است تماس دارند، لوحی که محفوظ از تغییر است و یکی از انحاء تغییر این است که دستخوش دخل و تصرفهای اذهان بشر گردد، وارد در ذهن‌ها شده، از آن صادر شود و منظور از مس هم همین است.

و این نیز معلوم است که این کتاب مکنون همان ام‌الکتاب است، که آیه: «

یمحوا الله ما یشاء و یثبت و عنده ام‌الکتاب!» (۳۹/رعد) بدان اشاره می‌کند، و باز همان کتابی است که آیه شریفه: «و انه فی ام‌الکتاب لدینا لعلی حکیم!» (۴/زخرف) نام آنرا می‌برد.

و این مطهرین مردمی هستند که طهارت بر دل‌های آنان وارد شده و کسی جز خدا این طهارت را به آنان نداده است چون خدا هر جا سخن از این دل‌ها کرده طهارتش را بخودش نسبت داده است.

مثلا یکجا فرموده:

« انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت و یطهرکم تطهیرا! » (۳۳/احزاب) و جای دیگر فرموده: « و لکن یرید لیطهرکم! » (۶/مائده)

و در قرآن کریم هیچ موردی سخن از طهارت معنوی نرفته مگر آنکه به خدا و یا به اذن خدایش نسبت داده و طهارت نامبرده جز زوال پلیدی از قلب نیست و قلب هم جز همان نیرویی که ادراک و اراده می‌کند چیزی نمی‌تواند باشد .
در نتیجه طهارت قلب عبارت می‌شود از طهارت نفس آدمی در اعتقاد و اراده‌اش و زایل شدن پلیدی در این دو جهت ، یعنی جهت اعتقاد و اراده و برگشت آن به این است که قلب در آنچه که از معارف حقه درک می‌کند ثبات داشته باشد ، و دستخوش تمایلات سوء نگردد ، یعنی دچار شک نشود و بین حق و باطل نوسان نکند و نیز علاوه بر ثباتش در مرحله درک و اعتقاد ، در مرحله عمل هم که لازمه علم است بر حق ثبات داشته و به سوی هوای نفس متمایل نگردد و میثاق علم را نقض نکند و این همان رسوخ در علم است .

چون خدای سبحان راسخین در علم را جز این توصیف نکرده ، که راه یافته‌گانی ثابت بر علم و ایمان خویشند و دل‌هایشان از راه حق به سوی ابتغاء فتنه منحرف نمی‌شود ، پس معلوم شد این مطهرین همان راسخین در علمند .
و لیکن در عین حال نباید نتیجه‌ای را که این بیان دست می‌دهد اشتباه گرفت ، چون آن مقداری که با این ثابت می‌شود همین است که مطهرین ، علم به تاویل دارند و لازمه تطهیرشان این است که در علمشان راسخ باشند ، چون تطهیر دل‌هایشان مستند به خدا است و خدا هم هرگز مغلوب هیچ چیز واقع نمی‌شود .

لازمه تطهیرشان این است نه اینکه بگوییم راسخین در علم بدان جهت که راسخ در علمند دانای به تاویلند و رسوخ در علم سبب علم به تاویل است ، چون این معنا را بگردن آیه نمی‌توان گذاشت ، بلکه ، چه بسا از سیاق آیه بفهمیم که راسخین در علم جاهل به تاویلند ، چون می‌گویند: « آما به کل من عند ربنا- یعنی ما به قرآن ایمان داریم همه‌اش از نزد پروردگار ما است! » (۷/ال عمران) چه بفهمیم و چه نفهمیم ، علاوه بر اینکه ما می‌بینیم قرآن کریم مردانی از اهل کتاب را به صفت رسوخ در علم و شکر در برابر ایمان و عمل صالح توصیف کرده ، فرموده: « لکن الراسخون فی العلم منهم و المومنون یؤمنون بما انزل الیک و ما انزل من قبلک! » (۱۶۲/نسا) و با این کلام خود اثبات نکرده که در نتیجه رسوخ در علم دانای به تاویل هم هستند .

و همچنین آیه شریفه‌ای که می‌فرماید: « لا یمسه الا المطهرون! » (۷۹/واقعه) اثبات نمی‌کند که « مطهرون » همه تاویل کتاب را می‌دانند و هیچ تاویلی برای آنان مجهول

نیست و در هیچوقت به آن جاهل نیستند بلکه از این معانی ساکت است ، تنها اثبات می کند که فی الجمله تماسی با کتاب یعنی با لوح محفوظ دارند اما چند و چون آن احتیاج بدلیل جداگانه دارد .

۵- چرا کتاب خدا مشتمل بر متشابه است ؟

یکی از اعتراضاتی که بر قرآن کریم وارد کرده اند ، این است که قرآن مشتمل است بر آیاتی متشابه ، با اینکه شما مسلمین ادعا دارید که تکالیف خلق تا روز قیامت در قرآن هست و نیز می گوئید : قرآن قول فصل است ، یعنی کلامی است که حق و باطل را از یکدیگر جدا می سازد ، در حالی که ما می بینیم هم مذاهب باطل به آیات آن تمسک می جویند و هم آن مذهبی که در واقع حق است و این نیست مگر به خاطر تشابه بعضی از آیات آن و این قابل انکار نیست ، که اگر همه آیاتش روشن و واضح بود و این متشابهات را نداشت قطعاً غرضی که از فرستادن قرآن منظور بود ، بهتر و زودتر به دست می آمد و ماده اختلاف و انحرافی نمی ماند و اگر هم اختلافی می شد زودتر آنرا قطع می کرد .

بعضی از مفسرین از این ایراد به وجوهی پاسخ داده اند ، که بعضی از آن پاسخها بسیار سست و بی پایه است ، مثل اینکه گفته اند : وجود متشابهات در قرآن ، باعث می شود که مسلمین در بدست آوردن حق و جستجوی آن رنج بیشتری برده و در نتیجه اجر بیشتری بدست آورند .

و یا گفته اند اگر همه قرآن صریح و روشن بود و مذهب حق را واضح و آشکار معرفی می کرد دارندگان سایر مذاهب (بخاطر تعصبی که نسبت به مذهب خود دارند)، از قرآن متنفر شده و اصلاً توجهی به آن نمی کردند تا ببینند چه می گوید.

و هر گاه که مشتمل بر سخنانی متشابه و دو پهلو گردیده ، باعث شده که مخالفین به طمع اینکه آن آیات را دلیل مذهب خود بگیرند نزدیک ، بیایند و در قرآن غور و بررسی کنند و در نتیجه بفهمند که مذهب خودشان باطل است و به مذهب حق پی ببرند .

و یا گفته اند قرآن در صورت در بر داشتن آیات متشابه ، باعث می شود که نیروی فکری مسلمین در اثر دقت در مطالب آن ، ورزیده شود و بتدریج از ظلمت تقلید در آمده و به نور تفکر و اجتهاد برسند ، و این معنا در تمام شوون زندگی برایشان عادت شود که همواره نیروی عقل خود را به کار اندازند .

و یا گفته اند قرآن با دارا بودن آیات متشابه ، باعث شده است که مسلمین از

راههای مختلفی به تاویل دست یابند و به همین منظور در فنون مختلف علمی از قبیل علم لغت صرف، نحو و اصول فقه متخصص گردند.

اینها پاسخهای بیهوده‌ای است که به اشکال ذکر شده، داده‌اند، که با کمترین نظر و دقت، بیهودگی آن برای هر کسی روشن می‌شود و آنچه که شایستگی برای ایراد و بحث دارد جوابهای سه‌گانه زیر است: اول اینکه: کسی بگوید: خدای تعالی قرآن را مشتمل بر تشابهات کرد تا دل‌های مؤمنین را بیازماید و درجات تسلیم آنان را معین سازد و معلوم شود چه کسی تسلیم گفتار خدا و مؤمن به گفته او است، چه اینکه گفته او را بفهمد یا نفهمد و چه کسی تنها تسلیم آیاتی است که برایش قابل درک است، زیرا اگر همه آیات قرآن صریح و روشن بود ایمان آوردن به آن جنبه خضوع در برابر خدا و تسلیم در برابر رسولان خدا نمی‌داشت.

ولی این پاسخ درستی نیست، برای اینکه خضوع یک نوع انفعال و تأثر قلبی است، که در فرد ضعیف، آنجا که در برابر فرد قوی قرار می‌گیرد پیدا می‌شود و انسان در برابر چیزی خاضع می‌شود که یا به عظمت آن پی برده باشد و یا عظمت آن، درک او را عاجز ساخته باشد، نظیر قدرت و عظمت غیر متناهی خدای سبحان و سایر صفاتش، که وقتی عقل با آنها روبرو می‌شود عقب‌نشینی می‌کند، زیرا احساس می‌کند که از احاطه به آنها عاجز است.

و اما چیزهایی که عقل آدمی اصلاً آنها را درک نمی‌کند و تنها باعث فریب خوردن آنان می‌شود، یعنی باعث می‌شود که خیال کنند آنها را می‌فهمند برخورد با اینگونه امور خضوع آور نیست و خضوع در آنها معنا ندارد، مانند آیات متشابهی که عقل در فهم آن سرگردان است و خیال می‌کند آنها را می‌فهمد در حالی که نمی‌فهمد.

وجه دوم اینکه: گفته‌اند قرآن بدین جهت در بر دارنده آیات متشابه است که تا عقل را به بحث و تفحص وا دارد و به این وسیله عقلها ورزیده و زنده گردند، بدیهی است که اگر سر و کار عقول تنها با مطالب روشن باشد و عامل فکر در آن مطالب بکار نیفتد، عقل مهمل و مهمل‌تر گشته و در آخر بوته مرده‌ای می‌شود و حال آنکه عقل عزیزترین قوای انسانی است، که باید با ورزش دادن تربیتش کرد.

این وجه هم چنگی به دل نمی‌زند برای اینکه خدای تعالی آنقدر آیات آفاقی (در طبیعت) و انفسی (در بدن انسان) خلق کرده که اگر انسانهای امروز و فردا و میلیونها سال دیگر در آن دقت کنند به آخرین اسرارش نمی‌رسند.

و در کلام مجیدش هم به تفکر در آن آیات امر فرموده، هم امر اجمالی که فرموده (در آیات آفاق و انفس فکر کنید!) و هم بطور تفصیل که در مواردی خلقت

آسمانها و زمین و کوهها و درختان و جنبندگان و انسان و اختلاف زبانهای انسانها و الوان آنان را خاطر نشان ساخته است .

و نیز سفارش فرموده تا در زمین سیر نموده در احوال گذشتگان تفکر نمایند و در آیاتی بسیار تعقل و تفکر را ستوده و علم را مدح کرده ، پس دیگر احتیاج نبود که با مغلق گویی و آوردن تشابهات عقول را به تفکر وا دارد و در عوض فهم و عقل مردم را دچار گمراهی سازد و در نتیجه فهمها و افکار بلغزد و مذاهب مختلفی درست شود .
وجه سوم اینکه : گفته‌اند انبیا علیهم‌السلام مبعوث شده‌اند برای همه مردم و در بین مردم همه رقم افراد وجود دارد ، هم انسان باهوش و هم کودن ، هم عالم و هم جاهل .

از سوی دیگر همه معارف در قیاس با فهم مردم یکسان نیستند و بعضی از معارف است که نمی‌شود آنرا با عبارتی روشن ادا کرد بطوری که همه کس آنرا بفهمد ، در امثال این معارف بهتر آن است طوری ادا شود که تنها خواص از مردم آنرا از راه کنایه و تعریض بفهمند و بقیه مردم مامور شوند که آن معارف را نفهمیده بپذیرند و به آن ایمان آورده ، علم آنرا به خدا واگذار کنند .

این وجه نیز درست نیست، برای اینکه کتاب خدا همانطور که آیات متشابه دارد ، محکمت نیز دارد ، محکماتی که باید معنای تشابهات را از آنها خواست و لازمه این مطلب آنست که در تشابهات مطلبی زاید بر آنچه محکمت از آنها درمی‌آورد نبوده باشد ، آنوقت این سؤال بی‌پاسخ می‌ماند ، که پس چرا در کلام خدا آیاتی متشابه گنجانده شده ، وقتی معانی آنها در محکمت بوده ، دیگر چه حاجت به تشابهات بود ؟ .

منشا اشتباه صاحبان این قول این است که معانی را دو نوع متباین فرض کرده‌اند ، یکی آن معانی که در خور فهم مخاطبین از عامه و خاصه و تیزهوش و کودن است ، که مدلول آیات محکمت است .

دوم آن معانی که سنخش طوری است که جز خواص ، آن معانی را درک نمی‌کنند زیرا معارفی است بس بلند ، و حکمتهایی است بسیار دقیق و نتیجه این اشتباه و خلط این است که آیات متشابه رجوعی به محکمت نداشته باشد ، با اینکه در سابق اثبات کردیم که این بر خلاف صریح آیاتی است که دلالت می‌کند بر اینکه آیات قرآن یکدیگر را تفسیر می‌کنند و همچنین ادله دیگر .

پس آنچه که شایسته گفتن است این است که وجود متشابه در بین آیات قرآن ضروری است و ناشی از وجود تاویل به معنایی که کردیم و مفسر بودن آیات نسبت به یکدیگر است و اگر بخواهیم این معنا را روشن‌تر بیان کنیم و شما خواننده محترم هم

بهتر دریابی ، باید در جهات مختلفی که قرآن در آن جهات بیاناتی دارد بیشتر بایستیم و اموری را که قرآن کریم اساس معارف خود را بر آن پایه‌ها نهاده و عرض نهایی را که از آن معارف داشته ، در نظر بگیریم ، و آن پنج امر است :

اول اینکه : خدای سبحان در کتاب مجیدش فرموده : این کتاب تاویلی دارد که معارف و احکام و قوانین و سایر محتویات آن دائر مدار آن تاویل است ، و این تاویلی که تمامی آن بیانات متوجه آن است امری است که فهم مردم معمولی چه تیزهوش و چه کودن از درک آن عاجز است ، و کسی نمی‌تواند آنرا دریابد ، بجز نفوس پاکی که خدای عز و جل پلیدی را از آنها دور کرده است ، و تنها اینگونه نفوس می‌توانند به تاویل قرآن دست یابند ، و این نقطه نهایی آن هدفی است که خدای عزوجل برای انسان در نظر گرفته ، خدائی که دعای بشر را مستجاب نموده ، اگر بخواهند در ناحیه علم ، به علم کتابش هدایتشان کند دعایشان را می‌پذیرد ، کتابی که بیانگر هر حقیقتی است و کلید این استجابت همان تطهیر الهی است ، همچنان که خودش فرمود: « ما یرید الله لیجعل علیکم من حرج و لکن یرید لیطهرکم! » (۶/مائده)

و در این فرمایش خود اعلام کرد که نقطه نهایی هدف از خلقت انسانها همان تشریح دین و بدنالش تطهیر الهی است .
و این کمال انسانی مانند سایر کمالات که خدا و عقل به سوی آن دعوت می‌کنند چیزی نیست که تمامی افراد به آن برسند و جز افرادی مخصوص به آن دست نمی‌یابند هر چند که از همه بشر دعوت شده تا بسوی آن حرکت کنند ، پس تربیت یافتن به تربیت دینی تنها در افرادی مخصوص به نتیجه می‌رسد و آنان را به درجه کامل از طهارت نفس می‌رساند و ما بقی را به بعضی از آن درجات می‌رساند که البته بر حسب اختلاف مردم در استعداد ، آن درجات نیز مختلف است .

مساله طهارت نفس عینا مانند داشتن تقوا در مرحله عمل است ، که خدای تعالی تمامی افراد بشر را به آن دعوت کرده و فرموده : « اتقوا الله حق تقاته! » (۲/۱۰۲/ال عمران) و لیکن حق تقوا که همان کمال آن و نهایت درجه آنست ، جز در افرادی معدود حاصل نمی‌شود و آنچه در مابقی مردم حاصل می‌شود درجات پائین‌تر از آن حد است (الامثل فالامثل) همه اینها به خاطر اختلافی است که مردم در فهم و طبیعت خود دارند و این مختص مساله طهارت نفس و تقوا نیست ، بلکه تمامی کمالهای اجتماعی از حیث تربیت و دعوت همینطور است ، آن کسی که بنیانگذار یک اجتماع است تمامی افراد را به بالاترین درجه هر کمالی دعوت می‌کند و می‌خواهد که مثلا در علم ، در صنعت ، در ثروت ، در آسایش و سایر کمالات مادی و معنوی به نهایت درجه آن برسند ؟ ولی آیا

می‌رسند؟ نه بلکه تنها بعضی از افراد جامعه به آن می‌رسند و ما بقی بر حسب استعدادهاى مختلف به درجات پائین‌تر آن دست می‌یابند و در حقیقت امثال این غایات ، کمالاتی است که جامعه به سوی آن دعوت می‌شود ، نه تک تک افراد ، به طوری که هیچ فردی از آن تخلف نداشته باشد .

دوم اینکه : قرآن قاطعانه اعلام می‌دارد که تنها راه رسیدن انسانها به این هدف این است که نفس انسان را به انسان بشناسانند ، و به این منظور او را در ناحیه علم و عمل تربیت کنند .

در ناحیه علم به این قسم که حقایق مربوط به او را از مبدأ گرفته تا معاد به او تعلیم دهند ، تا هم حقائق عالم ، و هم نفس خود را ، که مرتبط با حقایق و واقعیات عالم است بشناسد و در این صورت شناختی حقیقی نسبت به نفس خود می‌یابد .
و اما در ناحیه عمل به این قسم که قوانین صالح اجتماعی را بر او تحمیل کنند تا شؤون زندگی اجتماعیش صالح گردد ، و مفساد زندگی اجتماعی ، او را از برخوردارى از علم و عرفان باز ندارد و بعد از تحمیل آن قوانین یک عده تکالیف عبادی بر او تحمیل کنند ، که در اثر تکرار و مواظبت بر عمل به آن ، نفسش و سویدای دلش متوجه مبدأ و معاد شود و به عالم معنا و طهارت نزدیک و مشرف گردد و از آلودگی به مادیات و پلیدیهای آن پاک شود .

خواننده عزیز ، اگر در آیه شریفه : « الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه! » (۱۰/فاطر) دقت کند ، و آنچه از آن فهمید با بیانی که ما در آیه : « و لکن یرید لیطهرکم! » (۶/مائده) داشتیم ، و همچنین با آیه : « علیکم انفسکم، لا یضرکم من ضل اذا اهتدیتم! » (۱۰۵/مائده) و آیه : « یرفع الله الذین آمنوا منکم و الذین اتوا العلم درجات! » (۱۱/مجادله) و آیاتی دیگر که نظیر این آیات است ، ضمیمه کند ، آنوقت غرض الهی از تشریح دین و هدایت انسان به سوی خود و راهی که به این منظور پیش گرفته ، برایش روشن می‌شود .

از این بیان یک نتیجه مهم به دست می‌آید و آن این است که : قوانین اجتماعی اسلام در حقیقت مقدمه است برای تکالیف عبادی و خود آنها مقصود اصلی نیستند و تکالیف عبادی هم مقصود بالاصل نیست ، بلکه آن نیز مقدمه برای معرفت خدا و آیات او است .

در نتیجه کمترین اخلال یا تحریف یا تغییر در احکام اجتماعی اسلام باعث فساد احکام و عبودیت آن و فساد نامبرده نیز باعث اختلال معرفت خواهد بود .
استنتاج این نتیجه از آن بیان بسیار روشن است ، تجربه هم صحت این نتیجه را

ثابت می‌کند، برای اینکه چهارده قرن از صدر اسلام می‌گذرد و دیدیم که فساد از چه راهی در شؤون دین اسلام پیدا شد و از کجا آغاز شد.

اگر کمی دقت بفرمائید خواهید دید که هر فسادی پیدا شده، ریشه‌اش انحراف از احکام اجتماعی اسلام بوده (وقتی امت اسلام از در خانه آنکسی که باید به حکم خدا و تصریح رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم زمامدارشان باشد، به در خانه دیگران منحرف شدند، از همان زمان بتدریج در احکام عملی اسلام دست اندازی و در آخر در معارف و عقاید اسلام نیز دسیسه شد. مترجم). تا آنجا که معارف اسلام از همه جای زندگی بشر بیرون رفت.

و ما قبلاً متذکر شدیم که فتنه‌هایی که در اسلام پیدا شد، از ناحیه پیروی متشابهات و تاویل خواهی آن بود و این عمل انحرافی تا عصر حاضر ادامه یافته است. سوم اینکه: اساس هدایت اسلام (در مقابل سایر هدایتها) بر اساس علم و معرفت است، نه تقلید کورکورانه.

دین خدا می‌خواهد تا جائی که افراد بشر ظرفیت و استعداد دارند علم را در دل‌هایشان متمرکز کند، چون همانطور که در گفتار قبلی گفتیم غرض دین، معرفت است و این غرض حاصل نمی‌شود مگر از راه علم و چگونه اینطور نباشد؟ با اینکه در میان کتب وحی هیچ کتابی و در بین ادیان آسمانی هیچ دینی نیست که مثل قرآن و اسلام مردم را به سوی تحصیل علم تحریک و تشویق کرده باشد.

و همین اساس باعث شده است که قرآن کریم، اولاً: حقایقی از معارف را بیان نموده و در ثانی: احکام عملیه‌ای را هم که تشریح کرده همه را به آن معارف مرتبط سازد و به عبارت دیگر نخست انسان را به خود او چنین معرفی نموده، که موجودی است که خدا او را به دست قدرت خود خلق کرده و در خلق کردنش و بقایش ملائکه و سایر مخلوقات خود را واسطه قرار داده و برای خلقت و بقای او آسمان و زمین و گیاهان و حیوانات و مکان و زمان و هزاران شرایط دیگر را پدید آورده است.

و نیز به او بفهماند که خواه ناخواه به سوی معاد و میعاد رهسپار است و همه تلاشش به سوی پروردگار است و سرانجام خدای را دیدار خواهد کرد و خدا سزای اعمالش را می‌دهد، یا به سوی بهشت و یا به سوی آتشش راه می‌نماید، این یک عده از معارف کتاب خدا است که مربوط به عقاید است.

آن گاه به انسان می‌فهماند اعمالی که او را به سعادت بهشت می‌رساند چگونه اعمالی است و آن اعمالی که او را به شقاوت آتش دچار می‌کند چیست؟ یعنی برایش احکام عبادی و قوانین اجتماعی را شرح می‌دهد، این هم یک عده دیگر از معارف کتاب

خدا است .

طایفه دیگر بیاناتی است که برای بشر شرح می‌دهد ، که این احکام و قوانین اجتماعی که گفتیم تو را به سعادتت می‌رساند مرتبط به طایفه اول است و به منظور سعادت بشر تشریح شده ، چون دستوراتی است که مشتمل بر خیر دنیایی و آخرتی بشر است ، این هم طایفه سوم .

آنگاه این معنا به خوبی برایت روشن می‌گردد که طایفه دوم به منزله مقدمه است برای طایفه اول و طایفه اول به منزله نتیجه است برای طایفه دوم و طایفه سوم به منزله رابطی است که دو طایفه اول را به هم مربوط می‌سازد و دلالت آیات قرآن بر این سه طایفه واضح است احتیاج ندارد که ما آنها را دسته‌بندی کنیم.

چهارم اینکه فهم عامه بشر بیشتر با محسوسات سر و کار دارد و لذا نمی‌تواند ما فوق محسوسات را به آسانی درک کند و مرغ فکر خود را تا بام طبیعت پرواز دهد . افراد انگشت‌شماری هم که از راه ریاضتهای علمی توانسته‌اند فهم خود را ترقی داده به ادراک معانی و کلیات قواعد و قوانین موفق شوند وضعشان به خاطر اختلاف وسائل این توفیق ، مختلف است و به همین جهت فهم آنان در درک معانی خارج از حس و محسوسات ، بشدت مختلف شده است و این اختلاف از نظر مراتب ، دامنه عریضی دارد که احدی نمی‌تواند این اختلاف را انکار کند .

این نیز قابل انکار نیست که هر معنا از معانی که به انسان القا شود ، تنها و تنها از راه معلومات ذهنی او صورت می‌گیرد(مانند معلوماتی که در خلال زندگی کسب نموده)، حال اگر معلومات ذهنی او همه از قماش محسوسات باشد و ذهن او تنها با محسوسات مانوس باشد ، ما نیز می‌توانیم مساله معنوی خود را ، از طریق محسوسات به او القا کنیم و تازه این القا به مقدار کشش فکریش در محسوسات امکان پذیر است ، مثلا لذت نکاح را برای کودکی که کشش فکریش به این امر محسوس نرسیده به شیرینی عسل یا حلوا ممثل کنیم و اگر فکرش به معانی کلی هم می‌رسد همین لذت نکاح را به آن معانی کلیه و به قدری که فکرش ظرفیت دارد ممثل می‌سازیم .

پس دسته اول ، معانی را هم با بیان حسی درک می‌کنند و هم با بیان عقلی ، ولی دسته دوم تنها با بیان حسی می‌توانند معانی را درک نمایند .

و از آنجائی که هدایت دینی اختصاص به یک طایفه و دو طایفه ندارد و باید تمامی مردم و همه طبقات از آن برخوردار شوند و نیز از آنجائی که قرآن مشتمل بر تاویل بود ، لذا این سه خصوصیت باعث شد بیانات قرآن کریم جنبه مثل به خود بگیرد . به این معنا که ، قرآن کریم آنچه از معانی که معروف و شناخته شده ذهن مردم

است گرفته ، معارفی را که برای مردم شناخته شده نیست در قالب آن معانی در می‌آورد، تا مردم آن معارف را بفهمند ، نظیر اینکه خود ما مردم ، اجناس خود را با سنگ و کیلو و مثقال می‌سنجیم ، با اینکه هیچ مناسبتی بین انگور و آهن نیست ، نه شکل آهن را دارد و نه حجم آنرا ، ولی همینکه از نظر سنگینی مناسبتی بین آندو هست آنرا با این می‌سنجیم .

آیات قرآنی که در سابق به آن استشهاد کردیم و یکی از آنها آیه : « انا جعلناه قرآنا عربيا لعلکم تعقلون و انه فی ام الكتاب لدینا لعلی حکیم! » (۳ و ۴ / زخرف) بود ، هر چند این نکته را صریحا بیان نکرده و به کنایه و اشاره برگذار نموده و لیکن به این اشاره اکتفا نکرده و آنرا با یک مثلی که برای حق و باطل زده بیان فرموده است : « انزل من السماء ماء، فسالت اودیة بقدرها، فاحتمل السیل زبدا رابیا و مما یوقدون علیه فی النار ابتغاء حلیة او متاع زبد مثله، کذلک یضرب الله الحق و الباطل، فاما الزبد فیذهب جفاء و اما ما ینفع الناس فی الارض کذلک یضرب الله الامثال! » (۱۷ / اعد) و با این آیه شریفه خاطر نشان کرده : که حکم این مثل در همه افعال خدا جاری است ، همانطور که در گفته‌هایش جاری است .

پس فعل خدا هم مانند گفتارش حق است و منظورش از گفتار و کردار ، خود حق است، چیزی که هست هم در گفتارش و هم در کردارش اموری همراه است که مقصود اصلی نیستند و سودی هم ندارند و اتفاقا این امور چشم‌گیرتر از خود حق است ، ولی دوامی ندارد و بزودی باطل و زایل می‌شود و تنها حق باقی می‌ماند ، که برای مردم سودمند است ، مگر آنکه آن حق هم معارض با حقی مهم‌تر و سودمندتر شود ، که در این فرض حق مهم‌تر حق کوچک‌تر را باطل می‌کند و این در گفتار خدا نظیر آیه متشابه است ، که متضمن معنایی است حق و مقصود بالاصالة ، ولی با کلماتی ادا شده که آن کلمات معنای دیگری را به ذهن می‌آورد معنایی باطل که مقصود بالاصالة نیست و با مراجعه به آیات محکم قرآن ، معنای باطل از بین می‌رود ، و آنچه حق است محقق می‌شود : « لیحق الحق و یبطل الباطل و لو کره المجرمون! » (۸ / انفال) و این دو پهلو سخن گفتن قرآن برای آن است که حق را محقق و باطل را زایل سازد .

گفتار ما در باره افعال خدا نیز همین گفتاری است که در باره کلام خدا گفتیم (خدای عزوجل کارهایی می‌کند که ظاهر آن مقصود اصلی نیست ، مقصود غیر ظاهر است ، ولی چیزی نمی‌گذرد که آن ظاهر از بین می‌رود ، و واقع و باطن عمل آشکار می‌شود. مترجم.)

و کوتاه سخن اینکه آنچه از آیه شریفه استفاده می‌شود این است که معارف

حقه الهیه مثل آبی است که خدا از آسمان می‌فرستد و این آب فی نفسه تنها آب است و بس، نه کمیت آن منظور است و نه کیفیت و لیکن اختلاف در ظرفیت زمینی است که این آب بر آن می‌بارد، هر زمینی مقداری معین می‌گیرد یکی کمتر و یکی بیشتر و این اندازه‌ها اموری است که در خود سرزمین است، اصول معارف و احکام عمل دین و مصالح آن احکام که در سابق ذکر شد نیز همینطور است، در آنجا گفتیم این مصالح روابطی است که احکام را با معارف حقه مرتبط می‌کند، این حکم خود آن مصالح است، با قطع نظر از بیان لفظی و اما همین مصالح وقتی به صورت حکم و در قالب لفظ در می‌آید چه بسا همراه با زوائدی باشد، که به منزله کف سیل است و مثل آن کف، ظهور و بروزی و جلوه‌ای دارد، اما چیزی نمی‌گذرد که از بین می‌رود و آنچه حاکی از مصالح است باقی می‌ماند، نظیر احکامی که قرار است در آینده نسخ شود، که ظاهر عبارتش و آیه‌ای که متضمن آن حکم است اقتضا می‌کند که حکم نامبرده همیشگی باشد و لیکن آیه ناسخ که حکمی دیگر می‌آورد ظهور آن آیه را باطل می‌کند و می‌فهماند که حکم منسوخ مصلحتش تا امروز بود و از این به بعد حکمی دیگر دارای مصلحت است.

این نسبت به خود آن معارف و واقعیت آنها بود، با قطع نظر از ورودش در وادی

الفاظ .

و اما از حیث ورودش در ظرف الفاظ و دلالت آنها، دیگر آن بی‌رنگی و بی‌قیدی واقعی را ندارد، همچنان که آن باران بی‌قید و رنگ و بی‌کمیت و کیفیت وقتی وارد در وادی‌های زمین شد، بی‌قیدی خود را از دست داده، هر وادی بقدر ظرفیتش از آن گرفته، سیل‌های کوچک و بزرگ و بزرگتر راه می‌اندازد، سیلهائی که هم اندازه‌هایش مختلف است و هم شکلش معارف هم وقتی در وادی الفاظ درآمد، به شکل و اندازه قالب‌های لفظی در می‌آید و این شکل و اندازه‌ها هر چند منظور صاحب کلام هست، اما در عین حال می‌توان گفت همه منظور او نیست، بلکه در حقیقت مثال و قالبی است که معنایی مطلق و بی‌رنگ و شکل را تمثیل می‌کند، مشتی است از آن خروار و نمونه‌ای است از آن بسیار.

در نتیجه همین الفاظ وقتی از ذهن‌های افراد مختلف عبور می‌کند، هر ذهنی از

آن الفاظ چیزهایی می‌فهمد، که عینا مانند کف سیل، مقصود اصلی نیست.

چون ذهن‌ها به خاطر معلوماتی که در طول عمر کسب کرده و با آن انس گرفته

در معانی الفاظ دخل و تصرف می‌کند و بیشتر این تصرف‌ها در معناهایی است که برای صاحب ذهن مانوس و مالوف نبوده، مانند معارف اعتقادی و مصالح احکام و ملاکات آنها، که بیانش گذشت.

و اما در احکام و قوانین اجتماعی از آنجائی که ذهن با آنها مانوس است ، در آنها دخل و تصرفی نمی‌کند ، مگر اینکه باز بخواهد از ملاک‌ها و دلائل آنها سر درآورد ، از همینجا روشن می‌شود که متشابهات قرآن آیتی است که مشتمل بر ملاکات احکام و متعرض اصول عقاید است ، نه آیتی که صرفا احکام و قوانین دینی را بیان می‌کند و نامی از ملاکات و علل آنها نمی‌برد .

پنجم اینکه از بیان سابق ما این به دست آمد که بیانات لفظی قرآن ، مثلثائی است برای معارف حقه الهیه و خدای تعالی برای اینکه آن معارف را بیان کند ، آنها را تا سطح افکار عامه مردم تنزل داده و چاره‌ای هم جز این نیست ، چون عامه مردم جز حسیات را درک نمی‌کنند ، ناگزیر معانی کلیه را هم باید در قالب حسیات و جسمانیات به خورد آنان داد .

و از سوی دیگر دو محذور بزرگ در این میان پیش می‌آید یعنی در جایی که سر و کار گوینده با کودک است ، اگر بخواهد زبان کودکی بگشاید ، و مطابق فهم او سخن بگوید ، یکی از دو محذور هست، برای اینکه شنونده یا به ظاهر کلام گوینده اکتفا نموده و تنها همان جنبه محسوس آن را می‌گیرد ، در این صورت غرض گوینده حاصل نمی‌شود .

چون غرض گوینده این بود که شنونده از مثال به ممثل منتقل شود ، نمی‌خواست صرفا خبری داده باشد و اگر شنونده به ظاهر کلام اکتفا نکرده و بخواهد خصوصیات ظاهر کلام را که در اصل معنا دخالتی ندارند رها نموده ، به معانی مجرده منتقل شود ، ترس این هست که عین مقصود او را نفهمد ، بلکه یا زیادتر و یا کمتر آنرا بفهمد .

مثلا وقتی گوینده‌ای بشنونده خود می‌گوید: « شاهنامه آخرش خوش است! » و یا می‌گوید: « آفرین شبروان در صبح است! » و یا به گفته « صخر » تمثل جسته می‌گوید: « اهم بامر الحزم لا أستطیع و قد حیل بین العیر و النزوان! » شنونده‌اش با سابقه ذهنی‌ای که با این مثلها و با معنای ممثل آن دارد (اگر داشته باشد!) مثل را از همه خصوصیات که همراه دارد لخت و مجرد می‌کند و می‌فهمد که منظور گوینده این است که حسن تاثیر هر عملی بعد از فراغت از آن عمل و پیدا شدن آثارش معلوم می‌شود ، نه در حین سرگرمی بعمل ، چون در حین عمل و تحمل مشقت آن ، قدر و اندازه عمل خود را تشخیص نمی‌دهد .

و همچنین در معنائی که شعر صخر آنرا ممثل می‌سازد و اما اگر سابقه ذهنی از معنای ممثل نداشته باشد و به الفاظ شعر و مثل اکتفا کند پی به معنای ممثل نبرده ،

خیال می‌کند شنونده دارد به او خبری را می‌دهد و بر فرضی هم که تنها به الفاظ اکتفا نکند، باز آنطور که باید نمی‌تواند تشخیص دهد که چه مقدار مثل را تجرید کند، یعنی تا چه اندازه خصوصیات مثل را طرح نموده و چه مقدارش را برای فهم مقصود محفوظ بدارد.

گوینده هیچ راه گریزی از این دو محذور ندارد، مگر اینکه معانی‌ای را که می‌خواهد ممثل و مجسم کند در بین مثلهایی مختلف متفرق نموده، در قالبهایی متنوع در آورد، تا خود آن قالبها مفسر و بیانگر خود شود و بعضی بعض دیگر را توضیح دهد، در نتیجه شنونده بتواند با معارضه انداختن بین قالبها: اولاً: بفهمد که بیانات و قالبها همه مثلهایی است که در ماورای خود حقایقی ممثل دارد و منظور و مراد گوینده منحصر در آنچه از لفظ محسوس می‌شود نیست. ثانیاً: بعد از آنکه فهمید عبارات و قالبها مثلهایی برای معانی است، بفهمد چه مقدار از خصوصیات ظاهر کلام را باید طرد کند و چه مقدارش را محفوظ بدارد و این نکته را از ظاهر کلام بفهمد، به این معنا که کلام طوری باشد که روشن سازد که فلان خصوصیت که در آن جمله دیگر است، منظور نیست و آن جمله بفهماند فلان خصوصیت در این، زیادی است.

گوینده علاوه بر این، باید مطالبی را که در گفتارش مبهم و دقیق است با ایراد داستانهای متعدد و مثلهای بسیار و متنوع روشن سازد و این امری است که در تمامی لسانها و همه لغات دائر است و اختصاص به یک قوم و یک زبان و دو زبان و یک لغت و دو لغت ندارد، چون این قریحه هر انسانی است که وقتی احتیاج وادارش به سخن گفتن می‌کند و باز احتیاج پیدا می‌کند بعضی از خصوصیات را که در یک قصه غلط انداز و موهم خلاف مقصود است نفی کند، همین خصوصیت را در قصه‌ای دیگر و یا مثلی دیگر نفی می‌کند.

پس تا اینجا روشن شد که قرآن کریم هم مانند هر کلامی دیگر باید مشتمل بر آیات متشابه باشد و باید تشابهی را که بحکم ضرورت در یک آیه هست در آیه‌ای دیگر از آیات محکمت، آن تشابه را برطرف سازد، پس با این بیان پاسخ از اشکالی که به قرآن متوجه کرده‌اند(که چرا مشتمل بر متشابهات است؟ و اینکه تشابه محل بر فرض هدایت و بیانگری است،) بخوبی داده شد و از همه مطالبی که تاکنون خاطر نشان کردیم و بحث‌های طولانی که تاکنون ایراد نمودیم، چند نکته روشن گردید:

۱- آیات قرآنی دو قسم است، یکی محکمت و دیگری متشابهات. آنکه

مشتمل بر مدلولی متشابه است، جزء آیات متشابه و آنکه هیچ تشابهی در

مدلولش نیست، محکم است.

۲- تمام قرآن چه محکمش و چه متشابهش تاویل دارد و اینکه تاویل

از قبیل مفاهیم لفظی نیست ، بلکه از اموری است حقیقی و خارجی ، که نسبتش به معارف و مقاصد بیان شده با لفظ ، نسبت ممثل است به مثال و اینکه تمامی معارف قرآنی مثلثاتی است که برای تاویل نزد خدا زده شده است .

۳- فهم و درک تاویل برای مطهرین یعنی راسخین در علم امکان دارد.

۴- بیانات قرآنی مثلثاتی است که برای معارف و مقاصد آن زده شده و

این غیر از نکته دوم است ، در نکته دوم می‌گفتیم معارف قرآن مثلثاتی است برای تاویل و در اینجا می‌گوییم بیانات قرآنی مثلثاتی است برای معارف آن.

۵- واجب است قرآن مشتمل بر کلماتی متشابه باشد و چاره‌ای جز آن

نیست، همچنان که لازم است آیات محکم نیز داشته باشد .

۶- محکّمات قرآن ام‌الکتابند، که متشابهات را باید بدانها ارجاع داد و

بیانش را از آنها خواست.

۷- محکم بودن و متشابه بودن دو وصف نسبی است، یعنی ممکن است

یک آیه برای عامه مردم متشابه باشد و برای خواص محکم و نیز ممکن است به خاطر اختلاف جهات، مختلف شود، یعنی ممکن است آیه‌ای از آیات قرآنی از یک جهت محکم و از جهت دیگر متشابه باشد و در نتیجه نسبت به آیه‌ای محکم و نسبت به آیه دیگر متشابه باشد و ما در قرآن متشابه به تمام معنا و بطور مطلق نداریم، هر چند که اگر هم می‌داشتیم محذوری و اشکالی پیش نمی‌آمد.

۸- واجب بود آیات قرآن طوری نازل می‌شد که یکدیگر را تفسیر کنند.

(همچنان که همینطور نازل شده است. مترجم.)

۹- قرآن از نظر معنا مراتب مختلفی دارد، مراتبی طولی که مترتب و

وابسته بر یکدیگر است و همه آن معانی در عرض واحد قرار ندارند تا کسی بگوید این مستلزم آنست که یک لفظ در بیشتر از یک معنا استعمال شده باشد و استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا صحیح نیست و یا کسی دیگر بگوید این نظیر عموم ، مجاز می‌شود و یا از باب لوازم متعدد برای ملزوم واحد است ، نه ، بلکه همه آن معانی ، معانی مطابقی است ، که لفظ آیات بطور دلالت مطابقی بر آن دلالت دارد ، چیزی که هست هر معنایی مخصوص به افق و مرتبه‌ای از فهم و درک است .

توضیح اینکه : خدای تبارک و تعالی فرموده : « اتقوا الله حق تقاته! » (۱۰۲/ال

عمران) و در این آیه خبر داده است از اینکه تقوا که عبارت است از: خویشتن‌داری از هر عمل زشتی که خدا از آن نهی کرده و انجام هر عمل نیکی که خدا بدان امر نموده، دارای مراتبی است.

مرتب‌ه‌ای دارد که نامش مرتبه حق تقوا است، و از این تعبیر فهمیده می‌شود که تقوا مراتبی پائین‌تر از این هم دارد، پس تقوا که به وجهی همان عمل صالح است، مراتب و درجاتی دارد که بعضی فوق بعض دیگر است.

و نیز فرموده: «ا فمّن اتبع رضوان الله کمن بآء بسخط من الله و ماویه جهنم و بئس المصیر، هم درجات عند الله و الله بصیر بما یعملون!» (۱۰۲ و ۱۰۳/ال عمران) بطوری که ملاحظه می‌کنید در این آیه بیان کرده که مردم چه صالح و چه طالح، همگی درجات و مراتبی دارند، دلیل اینکه گفتیم مراد درجات اعمال است جمله آخر آیه است، که می‌فرماید: خدا به آنچه می‌کنید بینا است.

نظیر این آیه که از نظر خواننده گذشت آیه شریفه: «و لکل درجات مما عملوا و لیوفیهم اعمالهم و هم لا یظلمون!» (۱۹/احقاف) است، و باز آیه شریفه: «و لکل درجات مما عملوا و ما ربک بغافل عما یعملون!» (۱۳۲/انعام) است، و آیات کریمه قرآنی در این معنا بسیار است و در بین آنها آیاتی است که دلالت می‌کند بر این که درجات بهشت و درکات دوزخ هم، بر حسب مراتب اعمال و درجات آن است.

این هم معلوم است که عمل از هر نوعی که باشد برخاسته از علم است، که آن نیز از اعتقاد مناسب قلبی منشا می‌گیرد، خدای تعالی هم علیه کفر یهود و فساد باطن مشرکین و نفاق منافقین از مسلمانان و نیز بر ایمان عده‌ای از انبیا و مؤمنین به اعمال آنان استدلال کرده و چون آیات مربوطه به این استدلال بسیار زیاد است سخن را با ذکر آنها طول نمی‌دهیم، و خلاصه‌اش را می‌گوییم که از این آیات برمی‌آید: عمل هر چه باشد ناشی از علمی است که مناسب آن است و عمل ظاهری بر آن علم باطنی دلالت می‌کند و همانطور که علم در عمل اثر می‌گذارد، عمل هم در علم اثر متقابل دارد و باعث پیدایش آن می‌شود و یا اگر موجود باشد باعث ریشه‌دار شدن آن در نفس می‌گردد، همچنان که قرآن کریم فرموده:

«و الذین جاهدوا فینا لنهیدینهم سبلنا و ان الله لمع المحسنین!» (۶۹/عنکبوت)

و نیز فرموده:

«و اعبد ربک حتی یاتیک الیقین!» (۹۹/حجر) و نیز فرموده:

«ثم کان عاقبة الذین اساؤا السواى ان کذبوا بایات الله و کانوا بها یتسهزؤن!»

(۱۰/روم) و نیز فرموده:

«فاعقبهم نفاقا فی قلوبهم الی یوم یلقونه بما اخلفوا الله ما وعدوه و بما کانوا

یکذوبون!«(۷۷/توبه)

و آیات قرآنی در این معنا نیز بسیار است ، که همه دلالت می‌کند بر اینکه :
عمل چه صالح باشد و چه طالح ، آثاری در دل دارد ، صالحش معارف مناسب را در دل
ایجاد می‌کند و طالحش جهالتها را که همان علوم مخالفه با حق است!

و نیز فرموده: «الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه!» (۱۰/فاطر)

و این آیه شریفه در باب عمل صالح و علم نافع ، کلامی است جامع ، که
می‌فهماند کار هر کلام نیکو یعنی هر اعتقاد حق ، این است که به سوی خدای عزوجل
صعود کند و صاحبش را به خدا نزدیک بسازد و کار عمل صالح هم این است این اعتقاد
و علم حق را در بالا رفتن کمک کند و معلوم است که بالا رفتن علم این است که لحظه
به لحظه از جهل و شک و تردید ، خالص گشته و توجه نفس بدان ، کامل گردد و قلب
توجه خود را بین علم و چیزهای دیگر تقسیم نکند(زیرا این تقسیم همان شرک مطلق
است!)

پس هر قدر خلوص آدمی از شک و از خطوات شیطان کاملتر شود ، صعود و
ارتفاع علم شدیدتر و سریع‌تر می‌شود .

لفظ آیه هم خالی از دلالت بر این معنا نیست ، برای اینکه از بالا رفتن کلمه طیب ،
تعبیر به صعود کرده و از بالا بردن عمل تعبیر به رفع نموده ، اولی در مقابل نزول بکار
می‌رود و دومی در مقابل نهادن .

صعود و ارتفاع دو وصفند و هر چیزی که از پائین به بالا حرکت می‌کند به این
دو ، توصیف می‌شود زیرا چنین متحرکی همواره نسبتی با دو نقطه آغاز و انجام حرکتش
دارد ، وقتی حرکت شروع شد نسبت به نقطه آغاز صاعد و رافع است و در برگشتن به آن
نقطه ، نازل و فرود آینده می‌باشد .

پس زمانی تعبیر به صعود می‌کنیم که بخواهیم بگوییم فلان کس قصد دارد به
فلان نقطه از بلندی برسد و یا نزدیک شود و زمانی تعبیر به رفع می‌کنیم که بخواهیم
بگوییم از نقطه پایین جدا و از آن دور شد .

پس عمل صالح ، انسان را از دل‌بستگی به دنیا دور می‌کند و نفس آدمی را
سرگرم به زخارف دنیا ننموده و او را به پراکندگی افکار و معلوماتی متفرق و فانی مبتلا
نمی‌سازد و هر چه رفع و ارتفاع بیشتر باشد ، قهرا صعود و تکامل عقائد حق نیز بیشتر و
معرفت آدمی از آلودگی اوهام و شکوک خالص‌تر می‌شود .

این نیز معلوم است که همانطور که گفتیم عمل صالح دارای مراتب و درجاتی

است .

پس هر درجه از عمل صالح به تناسب وصفی که دارد کلم طیب را بالا برده ، علوم و معارف حقه الهیه را صعود می‌دهد ، همچنانکه عمل غیر صالح به هر مقدار از زشتی که دارد انسان را پست نموده ، علوم و معارفش را با جهل و شک و نابسامانی آمیخته‌تر می‌کند. (در تفسیر آیه شریفه: «اهدنا الصراط المستقیم!» در المیزان مطالبی در این باره بیان شده است.)

پس معلوم شد که مردم بر حسب مراتب قرب و بعدشان از خدای تعالی مراتب مختلفی از علم و عمل دارند و لازمه اختلاف این مراتب این است که آنچه اهل یک مرتبه ، تلقی می‌کند و می‌پذیرد ، غیر آن چیزی باشد که اهل مرتبه دیگر تلقی می‌کند ، یا بالاتر از آن است و یا پائین‌تر .

خدای سبحان هم بندگان خود را به اصنافی گوناگون تقسیم کرده و هر صنفی را دارای علم و معرفتی می‌داند ، که در صنف دیگر نیست .

طایفه‌ای را مخلصین معرفی نموده ، علم واقعی به اوصاف پروردگارش را مختص آنان می‌داند و می‌فرماید: «سبحان الله عما یصفون الا عباد الله المخلصین!» (۱۵۹ و ۱۶۰/اصافات) و نیز علم و معرفت‌هایی دیگر به ایشان نسبت می‌دهند که ان شاء الله بیانش می‌آید .

طایفه‌ای دیگر را به نام موقنین نامیده و مشاهده ملکوت آسمانها و زمین را خاص آنان دانسته ، می‌فرماید: «و کذلک نری ابراهیم ملکوت السموات و الارض و لیکون من الموقنین!» (۷۵/انعام)

طایفه‌ای را به عنوان منیبین معرفی کرده و تذکر را مخصوص آنان دانسته می‌فرماید: «و ما یتذکر الا من ینیب!» (۱۳/غافر)

طایفه‌ای را عالمین خوانده و تعقل مثلهای قرآن را به آنان مختص کرده ، می‌فرماید: «و تلک الامثال نضربها للناس و ما یعقلها الا العالمون!» (۴۳/عنکبوت)

و گویا منظور از عالمان همان اولو الالباب و متدبرین است چون در آیه: «ا فلا یتدبرون القرآن؟ و لو کان من عند غیر الله لوجدوا فیه اختلافا کثیرا!» (۸۲/نسا) می‌فرماید: «چرا در قرآن تدبر نمی‌کنند، اگر این قرآن از ناحیه غیر خدای تعالی بود هر آینه در آن اختلافی بسیار می‌یافتند!» و نیز در آیه: «ا فلا یتدبرون القرآن؟ ام علی قلوب اقفالها!» (۲۴/محمد) مردم را توبیخ نموده می‌فرماید: «چرا در قرآن تدبر نمی‌کنند؟ مگر بر در دل‌هایشان قفل زده شده؟» و برگشت مضمون این سه آیه شریفه به یک معنا است و آن معنا عبارت است از علم به متشابه قرآن و اینکه چگونه آنرا به محکم قرآن برگردانند .

طایفه دیگر مطهرین اند ، که خدای تعالی ایشان را مخصوص به علم تاویل کتاب

کرده و فرموده: «انه لقرآن کریم، فی کتاب مکنون لا یمسه الا المطهرون!» (۷۹/واقعه) طایفه‌ای دیگر را عنوان اولیای خدا داده، کسانی هستند که واله و شیدا در عشق خدایند و از خصایص ایشان این موهبت است که به هیچ چیزی جز خدای سبحان توجهی ندارند و بهمین جهت جز از خدا نمی‌ترسند و به خاطر هیچ چیز اندوهگین نمی‌گردند، در باره آنان فرموده: «الا ان اولیاء الله لا خوف علیهم و لا هم یحزنون!» (۶۲/یونس)

و نیز طایفه‌ای را بنام متقربین طایفه‌ای بنام مجتبین عده‌ای را بنام صدیقین جمعی را صالحین گروهی را مؤمنین نامیده و برای هر طایفه‌ای مرتبه‌ای از علم و ادراک قائل شده، که به زودی در محلهای مناسب از این مختصات بحث خواهیم کرد. و نیز در مقابل عناوین پسندیده و مقامات بلندی که ذکر شد، عناوین ناستوده و مقامات پستی را برای طوایفی ذکر نموده و برای هر طایفه‌ای مختصاتی از علم و معرفت را شمرده است.

طایفه‌ای را کافرین گروهی را منافقین جمعی را فاسقین عده‌ای را ظالمین و امثال این نامیده و نشانه‌هایی از سوء فهم و پستی ادراک نسبت به آیات خدا و معارف حقه او اثبات کرده که به منظور اختصار فعلا از شرح آنها صرفنظر نموده، ان شاء الله در طول کتاب در خلال بحثهایی که پیش می‌آید متعرض آنها می‌شویم.

۱۰- اینکه قرآن کریم از حیث انطباق معارف و آیاتش بر مصادیق و بیان

حال مصادیقش دامنه‌ای وسیع دارد، پس هیچ آیه‌ای از قرآن اختصاص به مورد نزولش ندارد، بلکه با هر موردی که با مورد نزولش متحد باشد و همان ملاک را داشته باشد جریان می‌یابد، عینا مانند مثلثی است که اختصاص به اولین موردش ندارد، بلکه از آن تجاوز کرده شامل همه موارد مناسب با آن مورد نیز می‌شود و این معنا همان اصطلاح معروف جری است.

تحلیل روایات مربوط به:

تفسیر واقعی و تفسیر به رای

در تفسیر صافی از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم روایت کرده که فرمود: هر کس قرآن را به رأی خودش تفسیر کند خدا مجلسی از آتش برایش فراهم کند. مؤلف: این معنا را هم شیعه نقل کرده و هم سنی و در معنای این حدیث احادیثی دیگر نیز از آن جناب و از ائمه اهل بیت علیهم السلام نقل شده. از آن جمله در کتاب منیة المرید از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم روایت کرده که فرمود: هر کس در باره قرآن بدون علم چیزی بگوید خدا جایگاه او را آتش قرار دهد.

مؤلف: این روایت را ابو داود هم در سنن خود نقل کرده. و نیز در همان کتاب از آنجناب روایت آورده که فرمود: کسی که در باره قرآن بدون علم، چیزی بگوید روز قیامت با افسار و دهنه‌ای از آتش، لگام شده می‌آید. و باز در همان کتاب از آنجناب روایت کرده که فرمود: کسی که در باره قرآن به رأی خود سخن گوید و درست هم گفته باشد، باز به خطا رفته است. مؤلف: این روایت را ابو داود و ترمذی و نسائی هم آورده‌اند. و باز در همان کتاب از آنجناب آمده که فرمود: از مهمترین خطری که من می‌ترسم متوجه امتم شود، و بعد از من ایشان را گمراه کند، این است که قرآن را بر غیر مواضعش تطبیق دهند.

و در تفسیر عیاشی از ابی بصیر، از امام صادق علیه السلام روایت کرده که فرمود، کسی که قرآن را به رأی خود تفسیر کند، اگر هم تصادفاً تفسیرش درست از آب در آید اجر نمی‌برد و اگر به خطا رود از آسمان دورتر خواهد شد (یعنی دوریش از خدا بیش از دوریش از آسمان خواهد بود!).

و در همان کتاب از یعقوب بن یزید از یاسر از حضرت رضا علیه السلام روایت آورده که فرمود: رأی دادن در باره کتاب خدا کفر است!

مؤلف: در این معنا روایاتی دیگر نیز در کتابهای کمال الدین و توحید و تفسیر عیاشی و غیر آنها وارد شده است.

و اینکه رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: هر کس قرآن را با رأی خود تفسیر کند ...، منظور از رأی اعتقادی است که در اثر اجتهاد به دست می‌آید، گاهی هم کلمه رأی بر سخنی اطلاق می‌شود که ناشی از هوای نفس و استحسان باشد و بهر حال

از آنجا که کلمه نامبرده در حدیث اضافه بر ضمیر ها شده ، فهمیده می‌شود که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نخواستند است مسلمانان را در تفسیر قرآن از مطلق اجتهاد نهی کند، تا لازم‌اش این باشد که مردم را در تفسیر قرآن مأمور به پیروی روایات وارده از خود و از ائمه اهل‌بیتش علیهم‌السلام کرده باشد، آنطور که اهل حدیث خیال کرده‌اند . علاوه بر اینکه اگر منظور آن جناب چنین چیزی بوده باشد روایت نامبرده با آیات بسیاری که قرآن را عربی مبین می‌خواند و یا به تدبیر در آن امر می‌کند و همچنین با روایات بسیاری که دستور می‌دهد هر روایتی را باید عرضه به قرآن کرد ، منافات خواهد داشت .

بلکه خواسته است از خودسری در تفسیر نهی کند ، چون گفتیم کلمه رأی را بر ضمیر ها اضافه کرده و این اضافه اختصاص و انفراد و استقلال را می‌رساند . پس خواسته است بفرماید مفسر نباید در تفسیر آیات قرآنی به اسبابی که برای فهم کلام عربی در دست دارد اکتفا نموده ، کلام خدا را با کلام مردم مقایسه کند ، برای اینکه کلام خدا با کلام بشری فرق دارد .

ما وقتی یک جمله کلام بشری را می‌شنویم از هر گوینده‌ای که باشد بدون درنگ قواعد معمولی ادبیات را در باره آن اعمال نموده کشف می‌کنیم که منظور گوینده چه بوده و همان معنا را به گردن آن کلام و گوینده‌اش می‌گذاریم و حکم می‌کنیم که فلانی چنین و چنان گفته ، همچنان که این روش را در محاکم قضائی و اقرارها و شهادتها و سایر جریانات آنجا معمول می‌داریم ، باید هم معمول بداریم ، برای اینکه کلام آدمی بر اساس همین قواعد عربی بیان می‌شود ، هر گوینده‌ای به اتکای آن قواعد سخن می‌گوید و می‌داند که شنونده‌اش نیز آن قواعد را اعمال می‌کند و تک تک کلمات و جملات را بر مصادیق حقیقی و مجازی که علم لغت در اختیارش گذاشته تطبیق می‌دهد.

و اما بیان قرآنی، بر این مجرا جریان ندارد ، بلکه کلامی است که الفاظش در عین اینکه از یکدیگر جدایند به یکدیگر متصل هم هستند ، به این معنا که هر یک بیانگر دیگری و به فرموده علی‌علیه‌السلام شاهد بر مراد دیگری است .

پس نباید به مدلول یک آیه و آنچه از بکار بردن قواعد عربیت می‌فهمیم اکتفا نموده ، بدون اینکه سایر آیات مناسب با آنرا مورد دقت و اجتهاد قرار دهیم به معنایی که از آن یک آیه به دست می‌آید تمسک کنیم ، همچنان که آیه شریفه : « ا فلا یتدبرون القرآن و لو کان من عند غیر الله لوجدوا فیہ اختلافا کثیرا!! » (۸۲/نسا) به همین معنا اشاره نموده و می‌فرماید تمامی آیات قرآن بهم پیوستگی دارند.

بنا بر آنچه گفته شد تفسیر به رأی که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم از آن نهی فرموده عبارت است از طریقه‌ای که بخواهند با آن طریقه رموز قرآن را کشف کنند و خلاصه نهی از طریقه کشف است، نه از مکشوف و بعبارتی دیگر از این نهی فرمود که بخواهند کلام او را مانند کلام غیر او بفهمند، هر چند که این قسم فهمیدن گاهی هم درست از آب درآید، شاهد بر اینکه مراد آن جناب این است، روایت دیگری است که در آن فرمود: کسی که در قرآن به رأی خود سخن گوید و درست هم بگوید باز خطا کرده و معلوم است که حکم به خطا کردن حتی در مورد صحیح بودن رأی جز بدین جهت نیست که طریقه، طریقه درستی نیست، و منظور از خطا کردن خطای در طریقه است، نه در خود آن مطلب و همچنین حدیث عیاشی که در آن فرمود: اگر هم سخن درست بگوید اجر نمی‌برد.

مؤید این معنا وضع موجود در عصر رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم است، چون در آن ایام قرآن کریم هنوز تالیف و جمع‌آوری نشده بود، آیات و سوره‌های آن در دست مردم متفرق بود و به همین جهت نمی‌توانستند تک تک آیات را تفسیر کنند، چون خطر وقوع در خلاف منظور، در کار بود.

و حاصل سخن این شد که آنچه از آن نهی شده این است که، کسی خود را در تفسیر قرآن مستقل بداند و به فهم خود اعتماد کند و به غیر خود مراجعه نکند. و لازمه این روایات این است که مفسر همواره از غیر خودش استمداد جسته و به دیگران نیز مراجعه کند و آن دیگران لابد یا عبارتست از سایر آیات قرآن و یا عبارت است از احادیث وارده در سنت، شق دوم نمی‌تواند باشد، برای این که مراجعه به سنت با دستور قرآن و حتی با دستور خود سنت که فرموده همواره به کتاب خدا رجوع کنید و اخبار را بر آن عرضه کنید، منافات دارد، پس باقی نمی‌ماند مگر شق اول، یعنی خود قرآن کریم که در تفسیر یک یک آیات باید به خود قرآن مراجعه نمود.

با این بیان، حال سخنانی که در باره حدیث بالا یعنی حدیث تفسیر به رأی زده‌اند روشن می‌شود، چون در معنای این حدیث، اقوال مختلف شده است و در این جا برای آگاهی خواننده ده قول را نقل می‌کنیم.

اول: منظور از تفسیر به رأی تفسیر کسی است که اطلاعی از علوم مقدماتی ندارد.

چون وقتی می‌توان آیات قرآنی را تفسیر کرد که علوم دیگری که به قول سیوطی در اتقان پانزده علم است، فرا گرفته باشیم، وی گفته آن پانزده علم عبارتند از: ۱- نحو، ۲- صرف، ۳- اشتقاق، ۴- معانی، ۵- بیان، ۶- بدیع، ۷-

قرائت ، ۸ - اصول دین ، ۹ - اصول فقه ، ۱۰ - اسباب نزول ، ۱۱ - قصص ، ۱۲ - ناسخ و منسوخ ، ۱۳ - فقه ، ۱۴ - آگاهی و احاطه به خصوص احادیثی که مجملات و مبهمات قرآن را بیان می‌کند ، ۱۵ - علم موهبت. منظور سیوطی از علم موهبت آن علمی است که حدیث نبوی زیر بدان اشاره نموده و می‌فرماید: «من عمل بما علم، ورثه الله علم ما لم یعلم!»

دوم اینکه : گفته‌اند مراد این حدیث پرداختن به تفسیر آیات متشابه است ، چون تفسیر آن آیات را کسی بجز خدا نمی‌داند .

سوم اینکه : گفته‌اند منظور از آن ، تفسیری است که یک مطلب فاسد زیر بنای آن باشد ، به اینکه مذهبی فاسد را اصل و تفسیر قرآن را تابع آن قرار داده ، بهر طریقی که باشد هر چند نادرست و ضعیف ، آیات را بر آن مذهب حمل کند(خلاصه اینکه نخواهد بفهمد قرآن چه می‌گوید ، بلکه بخواهد بگوید قرآن هم سخن مرا می‌گوید. مترجم.)

چهارم اینکه : بطور قطع بگوید مراد خدای تعالی از فلان آیه این است ، بدون اینکه دلیلی در دست داشته باشد .

پنجم اینکه : منظور از تفسیر به رأی تفسیر به هر معنای دل‌خواهی است که سلیقه و هوای نفس خود مفسر آنرا بپسندد .

این پنج وجه را سیوطی در کتاب اتقان از ابن النقیب نقل کرده و ما بدنبال آن وجوهی دیگر را می‌آوریم و آن این است:

ششم اینکه : گفته‌اند : منظور از تفسیر به رأی این است که در باره آیات مشکل قرآن چیزی بگوئیم و معنایی بکنیم که در مذاهب صحابه و تابعین سابقه نداشته باشد. چنین عملی متعرض خشم خدا شدن است .

هفتم اینکه : گفته‌اند : منظور از تفسیر به رأی این است که در باره معنای آیه‌ای از قرآن چیزی بگوئیم که بدانیم حق بر خلاف آن است(این دو وجه را ابن الأنباری نقل کرده است.)

هشتم اینکه : مراد از تفسیر به رأی ، بدون علم در باره قرآن سخن گفتن است و خلاصه تفسیر به رأی این است که در باره آیه‌ای از آیات قرآن از پیش خود معنایی کنیم ، بدون اینکه یقین و اطمینان داشته باشیم به اینکه این معنا حق است ، یا خلاف آن .

نهم اینکه : تفسیر به رأی ، تمسک به ظاهر قرآن است. صاحبان این قول کسانی هستند که معتقدند آیات قرآن ظهور ندارد ، بلکه در مورد هر آیه باید روایاتی را پیروی کرد که از معصوم رسیده و در مدلول خود صریح باشد ، بنا بر این در حقیقت از

قول قرآن کریم پیروی نشده ، بلکه از احادیث پیروی شده ، و در حقیقت تنها معصومین علیهم السلام هستند که حق تفسیر کردن قرآن را دارند .

دهم اینکه : تفسیر به رأی عبارت است از تمسک به ظاهر قرآن. صاحبان این مسلک معتقدند به اینکه آیات قرآن ظهور دارد و لیکن ظهور آنرا ما نمی فهمیم ، بلکه تنها معصوم علیه السلام می فهمد .

این بود وجوه ده گانه ای که در معنای تفسیر به رأی ذکر کرده اند و چه بسا بتوان بعضی از آنها را به بعضی دیگر ارجاع داد و به هر حال هیچیک از این وجوه دلیلی به همراه ندارند .

بدیهی است که بطلان بعضی از آنها خود به خود روشن است و بعضی دیگر با در نظر گرفتن مباحث قبلی ، بطلانش روشن می گردد و ما با تکرار آن مباحث سخن را طول نمی دهیم .

کوتاه سخن ، اینکه آنچه از آیات و روایات به دست می آید مثل آیه : « ا فلا يتدبرون القرآن...! » (۸۲/نسا) و آیه : « الذين جعلوا القرآن عضين! » (۹۱/حجر) و آیه : « ان الذين يلحدون في آياتنا لا يخفون علينا ا فمن يلقي في النار خير ام من ياتي آمننا يوم القيمة! » (۴۰/فصلت) و آیه « يحرفون الكلم عن مواضعه! » (۴۶/نسا) و آیه : « و لا تقف ما ليس لك به علم! » (۳۶/اسرا) و آیاتی دیگر هم که آنرا تایید می کند ، این است که نهی در روایات ، مربوط به طریقه تفسیر است ، نه اصل تفسیر ، می خواهد بفرماید کلام خدا را به طریقی که کلام خلق تفسیر می شود تفسیر نباید کرد .

وجه تایید آیاتی که نقل شد این است که از آیه ۸۲ سوره نساء بر می آید که بین کلام خدا و کلام مخلوقات فرق است و به همین جهت در آیه ۹۱ سوره حجر کسانی را که قرآن را پاره پاره می کنند و در سوره حم سجده آیه ۴۰ کسانی را که در آیات خدا الحاد می ورزند و در آیه ۴۶ سوره نساء کسانی را که آیات خدا را تحریف می کنند و در آیه ۳۶ سوره اسراء اشخاصی را که پیروی بدون علم می کنند ، مذمت فرموده است .

معلوم می شود کلام خدا با سایر کلامها فرق دارد ، این نیز معلوم است که فرق بین آن دو در نحوه استعمال الفاظ و چیدن جملات و به کار بردن فنون ادبی و صناعات لفظی ، نیست ، برای اینکه قرآن هم ، کلامی است عربی ، که همه آنچه در سایر کلمات عربی رعایت می شود در آن نیز رعایت شده و در خود قرآن آمده که « و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه، ليبين لهم! » (۴/ابراهيم) و نیز آمده : « و هذا لسان عربي مبين! » (۱۰۳/نحل) و نیز آمده : « انا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون! » (۳/زخرف)

بلکه اختلاف بین آن دو از جهت مراد و مصداق است ، مصداقی که مفهوم کلی کلام بر آن منطبق است ، توضیح اینکه ما انسانها به خاطر ارتباطی که با عالم طبیعت داریم و در عالم ماده پدید آمده و در آن زندگی می‌کنیم و در آخر هم در آن می‌میریم ، ذهنمان مانوس با مادیات شده ، از هر معنائی ، مفهوم مادی آنرا می‌فهمیم و هر مفهومی را با مصداق جسمانی منطبق می‌سازیم ، مثلاً وقتی از یک نفر مثل خود کلامی بشنویم ، کلامی که حکایت از حال امری می‌کند بعد از آنکه معنای کلام را فهمیدیم ، آنرا بر مصداقی حمل و منطبق می‌کنیم که معهود ذهن ما و نظام حاکم در آن است ، چون می‌دانیم گوینده کلام غیر این مصداق را در نظر نگرفته ، چون او هم انسانی است مثل ما و خودش هم از چنین کلامی غیر آنچه ما فهمیدیم نمی‌فهمد ، و غیر آنرا هم نمی‌فهماند و در نتیجه همین نظام ، نظامی است که حاکم در مصداق است و همین نظام حاکم در مصداق ، در مفهوم هم جاری است ، چه بسا می‌شود که به مفهوم کلی استثنا می‌زند و یا مفهوم یک حکم جزئی را تعمیم می‌دهد ، یا به هر نحوی دیگر ، در مفهوم دخل و تصرف می‌کند که ما این تصرفات را ، تصرف قرائن عقلیه غیر لفظیه می‌نامیم .

مثال این تصرفات اینکه وقتی می‌شنویم شخصی عزیز و بزرگ و ثروتمند می‌گوید: « و ان من شیء الا عندنا خزائنه! » (حجر/۲۱) نخست معنای مفردات کلامش را می‌فهمیم ، سپس مفهوم مجموع کلام آنرا هم می‌فهمیم ، آنگاه در مرحله تطبیق کلی بر مصداق حکم می‌کنیم که حتماً این شخص هزاران انبار در قلعه‌هائی محکم دارد ، که مالا مال از اشیا و کالا است ، چون هر کس انبار و خزینه درست می‌کند برای همین منظور درست می‌کند و نیز حکم می‌کنیم به اینکه آن اشیا و کالاها عبارتست از طلا و نقره و اثاث خانه و زیور آلات و سلاحهای جنگی ، چون چنین چیزهائی را در انبارها و خزینه‌ها حفظ می‌کنند .

و هیچ بنظر ما نمی‌رسد که آن اشیا ، زمین و آسمان و خشکی و دریا و ستارگان و انسانها باشند ، چون هر چند اینها نیز اشیا هستند و کلمه « ان من شیء » شامل آنها هم می‌شود و لیکن اینها انبار کردنی نیستند و روی هم انباشته نمی‌شوند و به همین جهت حکم می‌کنیم به اینکه منظور گوینده از کلمه شیء همه چیز نیست بلکه بعض افراد شیء است ، نه مطلق شیء و غیر محصور آن و همچنین حکم می‌کنیم به اینکه منظور از خزائن اندکی از بسیار است .

پس در این مثال ، نظام موجود در مصداق باعث شد دامنه گسترده کلمه شیء و نیز کلمه خزائن بطور عجیبی برچیده شود .

آنگاه وقتی می‌شنویم که خدای تعالی هم چنین کلامی را بر رسول گرامیش

نازل کرده و فرموده: «و ان من شیء الا عندنا خزائنه!» اگر ذهن ما از آن سطح پائین و معمولی و ساده‌اش بالاتر نیاید، عینا همان تفسیری که برای آن کلام بشری کردیم، برای این کلام الهی خواهیم کرد، با اینکه هیچ علمی و دلیلی بر تفسیر خود نداریم، تنها مدرک‌مان این است که ما از چنین عبارتی چنین معنایی می‌فهمیم.

و اما اگر کمی ذهن خود را از آن سطح پائین ترقی دهیم و بفهمیم که خدای تعالی تنها مال را خزینه نمی‌کند، و مخصوصا وقتی ببینیم که دنبال آن جمله می‌فرماید: «و ما ننزله الا بقدر معلوم!» (حجر/۲۱) و نیز می‌فرماید: «و ما انزل الله من السماء من رزق فاحیا به الارض بعد موتها!» (۵/جاثیه) حکم خواهیم کرد بر اینکه مراد از کلمه «شیء» رزق، یعنی آب و نان است، و مراد از نازل کردن آب و نان، نازل کردن باران است، چون فهم ما از عبارت نازل شدن از آسمان چیزی به جز باران نمی‌فهمد.

در نتیجه خزینه شدن همه چیز نزد خدا و سپس نازل شدن آن به اندازه‌های معین در نظر ما کنایه از انباشته شدن آب در آسمان و سپس نازل شدن آن به زمین برای آماده شدن موارد غذایی خواهد بود.

این تفسیر هم مثل تفسیر اول تفسیر به رأی و بدون علم است، چون هیچ سندی بر طبق آن نیست، تنها دلیل ما این است که ما چیزی بجز باران سراغ نداریم که از آسمان نازل شود.

پس دلیل ما بر این تفسیر، عدم علم است، نه علم به عدم و اینکه چیزی به جز باران نازل شدنی نیست.

باز اگر سطح فکر را بالاتر ببریم و بخواهیم به هیچ وجه در باره قرآن سخن بدون علم نگوئیم و اطلاق کلام قرآنی را بدون علم بر هیچ مصداقی حمل ننموده، بلکه به اطلاقش باقی بگذاریم و مثلا در مورد همین آیه‌ای که به عنوان مثال آوردیم بگوئیم: این آیه در مقام بیان مساله خلقت است، چیزی که هست چون می‌دانیم موجودات یکی پس از دیگری خلق می‌شوند، فرزندان انسان و حیوان بعد از پدران و مادران: و تخم گیاهان بعد از گیاهان و درختان موجود می‌گردند، همه و همه در زمین موجود می‌شوند و از آسمان نازل نمی‌گردند، حکم می‌کنیم که جمله: «و ان من شیء الا عندنا خزائنه...!» کنایه است از اینکه موجودات در موجود شدن مطیع اراده خدایند و اراده خدا بمنزله مخزنی است که تمامی کائنات و آفریده‌ها در آن مخزونند و از آنها تنها موجودی هستی می‌پذیرد که مشیت خدا بر موجود شدن آن تعلق گرفته باشد.

ولی این تفسیر هم بطوری که ملاحظه می‌کنید تفسیر به رأی است و نظری است که ما می‌دهیم و هیچ دلیل و سندی بر آن نداریم، به جز همان که گفتیم

موجودات زمینی از آسمان نمی‌افتند، چون به نظر ما نزول، همان افتادن از بالا به پائین است و ما از نزول‌های دیگر آگاهی نداریم.

و اگر در کلماتی که خدای تعالی در کتاب مجیدش در معرفی اسما، صفات، افعال خود، فرشتگان، کتب، رسولان، قیامت و متعلقات قیامتش، آورده دقت نموده و نیز در حکمت احکامش و ملاکات آنها تامل کنیم آن وقت بخوبی خواهیم دید که آنچه ما در تفسیر آن کلمات با به کار بردن قرائن عقلیه اظهار می‌داشتیم هم‌ه‌اش از قبیل تفسیر به رأی و پیروی غیر علم و تحریف کلام از مواضعش بود.

در بحث پیرامون محکم و متشابه نیز گفتیم که بیانات قرآنی بالنسبه به معارف الهیه همان جنبه‌ای را دارد، که امثال با ممثلات دارند و این بیانات قرآنی در آیاتی متفرق شده و در قالب‌های مختلفی ریخته شده، تا نکات دقیقی که ممکن است در هر یک از آن آیات نهفته باشد، به وسیله آیات دیگر تبیین شود و به همین جهت بعضی از آیات قرآنی شاهد بعضی دیگر است و یکی مفسر دیگر است و اگر جز این بود امر معارف الهیه در حقایقش مختل می‌ماند و ممکن نبود که یک مفسر در تفسیر یک آیه گرفتار قول بغیر علم نشود، که بیانش گذشت.

از اینجا روشن می‌شود که تفسیر به رأی به بیانی که کردیم خالی از قول بدون علم نیست، همچنانکه در حدیث دیگری بجای «من فسر القرآن برأیه...!» آمده بود: «من قال فی القرآن بغیر علم فلیتوبوا مقعده من النار!»

بنا بر این از همینجا این معنا نیز روشن می‌شود که تفسیر به رأی باعث ظهور تنافی در بین آیات قرآن می‌شود.

چون ترتیب معنوی که بین مفاهیم و معانی آنها موجود است به هم می‌خورد و در نتیجه یک آیه قرآن در جائی غیر از آنجا که دارد واقع می‌شود، و نیز یک کلمه آن در غیر آنجائی که دارد قرار می‌گیرد و لازمه این آن است که بعضی از آیات قرآن و یا بیشتر آن به معنای خلاف ظاهرش تاویل شود.

همانطور که دیدیم جبری مسلکان آیاتی را که ظهور در اختیار انسانها دارد تاویل کردند و در مقابل آنان مفوضه هم آیاتی را که ظهور در قدر و محدود بودن اختیار آدمیان دارد تاویل نمودند.

این کار منحصر در جبری مذهبان و مفوضه نیست، بلکه غالب مذاهب اسلامی گرفتار تاویل در آیات قرآنی شدند و هر آیه‌ای را که موافق با نظرشان نبود تاویل کردند و اگر کسی از ایشان می‌پرسید: آخر آیه‌ای که شما تاویلش کردید ظهور در غیر این معنا دارد، در پاسخ می‌گفتند که قرائن عقلی هم برای خود قرینه‌ای است که باید به حکم آن

از ظاهر یک کلام صرف نظر نموده و آنرا بر معنای خلاف ظاهرش حمل کرد و این همان تاویل است که قرآن از آن نام برده است .

سخن کوتاه اینکه تفسیر به رأی باعث می‌شود ترتیب آیات خدا از بین رفته و در هم و بر هم شود و هر یک منظور و مقصود آن دیگری را نفی کند و در نهایت مقصود هر دو از بین برود ، چون به حکم خود قرآن در قرآن هیچ اختلافی نیست و اگر اختلافی در بین آیات پیدا شود تنها و تنها بخاطر اختلال نظم آنها ، و در نتیجه اختلاف مقاصد آنها است. این همان است که در بعضی از روایات از آن به عبارت ضرب بعضی قرآن به بعض دیگر تعبیر شده ، مانند روایات زیر:

در کافی و در تفسیر عیاشی از امام صادق از پدر بزرگوارش علیه‌السلام روایت آمده که فرمود : هیچ کس بعضی از قرآن را به بعضی دیگرش نمی‌زند مگر آنکه کافر می‌شود .

در معانی و محاسن با اسناد و در تفسیر عیاشی از حضرت صادق علیه‌السلام روایت کرده که : هیچکس نیست که بعضی از قرآن را به بعضی دیگر زند جز آنکه کافر شود . صدوق علیه‌الرحمه می‌گوید: من از ابن الولید از معنای این حدیث پرسیدم ، او گفت : زدن بعضی از قرآن به بعضی دیگر این است که وقتی از تو تفسیر آیه‌ای را می‌پرسند به تفسیری که مربوط به آیه‌ای دیگر است پاسخش گوئی .

مؤلف : پاسخ ابن الولید به مرحوم صدوق کمی ابهام دارد و دو پهلو است ، چون ممکن است مقصودش آن روشی بوده باشد که در بین اهل علم معمول است ، که در مناظرات خود یک آیه را به جنگ با آیه‌ای دیگر می‌اندازند و با تمسک به یکی ، آن دیگری را تاویل می‌کنند و هم ممکن است مقصودش این بوده باشد که ، کسی بخواهد معنای یک آیه را از آیات دیگر استفاده کند و خلاصه آیات دیگر را شاهد بر آیه مورد نظرش قرار دهد .

اگر منظور ابن الولید معنای اول باشد درست است و ضرب بعضی قرآن به بعضی دیگر است و اگر معنای دوم مقصود باشد ، سخن باطلی گفته و دو روایت نامبرده آنرا دفع می‌کنند .

و در تفسیر نعمانی آمده که به سندی که به اسماعیل بن جابر دارد از او نقل کرده که گفت : من از ابا عبد الله جعفر بن محمد علیه‌السلام شنیدم که می‌فرمود : خدای تبارک و تعالی محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را فرستاد و به وسیله او انبیا را ختم نمود ، پس دیگر بعد از او پیغمبری نخواهد آمد و کتابی بر او نازل کرد و به وسیله آن کتاب کتب آسمانی را ختم نمود و دیگر کتابی نخواهد آمد و در آن کتاب اشیائی را

حلال و چیزهائی را حرام کرد، پس حلال محمد حلال است تا روز قیامت و حرام او حرام است تا روز قیامت، در آن کتاب شرع شما و خبر امت‌های قبل از شما و بعد از شما است و رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم این کتاب را علم اوصیایش قرار داد، علمی که همواره در آنان باقی است، ولی مردم (اهل سنت) آنان را ترک نمودند.

با اینکه اوصیای رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم شاهدان بر اهل هر زمانند، مردم از این حضرات رو گردانیده و غیر آنان را پیروی کردند و بطور خالص اطاعتشان نموده، کار را به جائی رساندند که یک فرد شیعه و کسی که نسبت به والیان حقیقی یعنی همان اوصیای پیغمبر، اظهار ولایت می‌کرد و علوم ایشان را طلب می‌نمود، دشمن خود می‌شمردند و مصداق این آیه شدند که می‌فرماید: «فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ!» (۱۳/مائده)

برای اینکه اینان در اثر دور شدن از علم اوصیا، خودسرانه به تفسیر قرآن پرداختند و پاره‌ای از قرآن را به پاره‌ای دیگر زدند، به آیه‌ای که نسخ شده تمسک کردند به خیال اینکه ناسخ است، به آیه‌ای متشابه تمسک کردند، به گمان اینکه آیه‌ای محکم است، به آیه‌ای که مخصوص به موردی معین است برای اثبات مطلبی عام استدلال کردن، به خیال اینکه آن آیه عام است و به اول یک آیه احتجاج کردند و علت تاویل آنرا رها نمودند و هیچ توجهی به آغاز و انجام آیه ننموده، موارد و مصادرش را نشناختند، چون نخواستند به اهل قرآن رجوع نمایند، در نتیجه هم گمراه شدند و هم گمراه کردند.

و شما (که خداوند رحمتتان کند!) متوجه باشید، کسی که از کتاب خدا ناسخ را از منسوخ، خاص را از عام، محکم را از متشابه، احکام جایز را از احکام حتمی، مکی را از مدنی تشخیص نمی‌دهد و از اسباب نزول آیات، کلمات و جملات مبهم قرآن و علمی که در مساله قضا و قدر در آن هست، آگاهی از آنچه باید تقدیم و یا تاخیر داشت بی‌بهره است، آیات روشن را از عمیق، ظاهر را از باطن، ابتدا را از انتها، سؤال را از جواب، قطع را از وصل، مستثنا را از مستثنا منه، تمیز نمی‌دهد و آنچه صفت است برای حوادث گذشته، از آنچه صفت برای بعد است فرق نمی‌گذارد، مؤکد را با مفصل، عزیمت را با رخصت، مواضع واجبات و احکام را مخلوط می‌کند، حلال را به جای حرام می‌گیرد (حرامی که ملحدین در آن هلاک شدند!) و نمی‌داند فلان جمله مربوط به ما قبل و یا ما بعد است و یا اصلا ربطی به قبل و بعد ندارد، چنین کسی عالم به قرآن و اصلا اهل قرآن نیست.

و هر جا و هر وقت کسی را دیدید که مدعی چنین معرفتی است بدانید که

مدعی‌ای بی‌دلیل و کاذبی حیل‌گر است، که می‌خواهد بر خدا و رسولش افترا ببندد و ماوای او جهنم است که بدترین سرانجام است.

در نهج البلاغه و احتجاج آمده که امام امیر المؤمنین علی علیه‌السلام فرمود:

- روزگاری خواهد آمد که مردم در اثر مداخله بیجا در آیات قرآن و مراجعه نکردن به خاندان وحی کارشان به جایی می‌رسد که مساله‌ای به یکی از قضات اسلام عرضه می‌شود و در آن مساله به رأی خود حکمی می‌کند و سپس عین همین مساله در نوبتی دیگر به قاضی دیگر عرضه می‌شود و این قاضی حکمی بر خلاف حکم قاضی اول می‌نماید، آنگاه قضات در مورد آن مساله اختلاف نموده و وقتی آن کسی که این قضات را به قضاوت نصب کرده همگی را احضار نموده، رأی آنان را می‌پرسد و با اینکه می‌فهمد آرای آنها مختلف است، همه آن آرا را تصویب می‌کند، با اینکه یک خدا دارند، و پیامبرشان و کتابشان یکی است!

آیا خدای سبحان دستورشان داده به اینکه اختلاف کنند و آیا در این اختلاف خدا را اطاعت می‌کنند؟ و یا خدا از آن نهیشان کرده؟ و نافرمانی او می‌کنند؟ و یا دین اسلام در هنگام نزولش ناقص بوده؟ خدا، ایشان را به کمک طلبیده تا دین ناقص او را تکمیل کنند؟ و یا شرکای خدایند و به خود این حق را می‌دهند که هر چه بگویند، خدا به گفتار آنان رضایت دهد؟ و یا دین اسلام در هنگام نزولش کامل بوده ولی رسول اسلام در ابلاغ آن کوتاهی کرده است؟ کدام یک از این بهانه‌ها را می‌توانند داشته باشند؟ با اینکه خدای سبحان می‌فرماید: «ما فرطنا فی الكتاب من شیء و فیه تبیان کل شیء!» (۳۸/انعام) و نیز فرموده: که آیات این کتاب بعضی مصدق بعضی دیگر است، و در آن هیچ اختلافی نیست: «و لو کان من عند غیر الله لوجدوا فیه اختلافا کثیرا!» (۸۲/نسا) و نیز قرآن ظاهری زیبا و معجزه‌آسا و باطنی عمیق دارد، اعجوبه‌ای است که عجائیش بشمار نمی‌آید و غرائبش تمام شدنی نیست و هیچ ظلمتی جز به وسیله آن برطرف نمی‌شود.

مؤلف: بطوری که ملاحظه می‌فرمائید این روایت صراحتاً اعلام می‌دارد که هر نظریه دینی باید منتهی به قرآن گردد و اینکه فرمود: «و فیه تبیان کل شیء!» نقل به معنای آیه‌ای است از قرآن.

و در الدر المنثور است که ابن سعد و ابن الضریس (در کتاب فضائلش) و ابن مردویه، از عمرو بن شعیب، از پدرش، از جدش، روایت آورده‌اند که گفت: روزی رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم با شدت خشم نزد مردمی رفت که داشتند خودسرانه قرآن را تفسیر می‌کردند، فرمود: امتهای قبل از شما هم بخاطر همین روشی که شما پیش

گرفته‌اید گمراه شدند ، آنها هم در اثر زدن بعضی از کتاب را به بعضی دیگر ، هلاک شدند ، خدای تعالی کتاب را نازل نکرده که شما به خاطر بعضی از آن بعضی دیگر را تکذیب کنید ، بلکه نازل کرد تا بعضی مصدق بعض دیگر باشد پس هر چه از قرآن فهمیدید همان را بگوئید و هر چه را نفهمیدید علمش را به عالمش واگذارید .

باز در همان کتاب از احمد بطریق دیگر از عمرو بن شعیب از پدرش ، از جدش روایت کرده که گفت : رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم شنید قومی در آیات قرآنی با یکدیگر مجادله می‌کنند ، فرمود: « کسانی که پیش از شما بودند بواسطه همین گفتگوها هلاک شدند ، زیرا پاره‌ای از کتاب الهی را به پاره دیگر زدند ، کتاب خدا نازل شده که بعضی تصدیق بعض دیگر را کند ، شما به پاره‌ای از آن ، پاره دیگر را تکذیب نکنید ، آنچه می‌دانید بگوئید و آنچه را که به آن جاهلید علمش را به دانایش واگذار کنید!»

مؤلف : این روایات بطوری که ملاحظه کردید عبارت ضرب القرآن بعضه ببعض را در مقابل تصدیق بعض القرآن بعضا قرار داده ، معلوم می‌شود منظور از ضرب القرآن این است که کسی بین مقاماتی که معانی آیات دارند خلط کند و در ترتیبی که بین مقاصد هست اخلال وارد آورد ، مثلا محکم را متشابه و متشابه را محکم بداند و یا خطاهایی از این قبیل مرتکب شود .

پس تکلم به رأی پیرامون قرآن و قول به غیر علم که در روایات گذشته بود و ضرب بعض القرآن ببعض که در این روایات آمد ، همه می‌خواهند یک چیز را بفهمانند و آن این است که برای درک معنای قرآن از غیر قرآن استمداد نجویید.

حال اگر بررسی چگونه منظور از روایات نامبرده نهی از مراجعه به غیر قرآن در فهم قرآن است ؟ با اینکه هیچ شکی نیست که اولاً قرآن برای فهمیدن مردم نازل شده، به شهادت اینکه فرمود : « انا انزلنا علیک الکتاب للناس! » (۴۱/زمر) و نیز فرموده : « هذا بیان للناس! » (۱۳۸/ال عمران) و از این قبیل آیات بسیار است و هیچ شکی نیست در اینکه مبین این قرآن رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است .

همچنان که فرمود: « و انزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیهم! » (۴۴/نحل) و آن جناب این کار را برای صحابه انجام داد و تابعین هم از صحابه گرفتند ، آنچه صحابه و تابعین از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم برای ما نقل کرده‌اند بیانی است نبوی که به حکم قرآن نمی‌توان به آن بی‌اعتنائی نموده نادیده‌اش گرفت .

و اما آنچه صحابه و تابعین پیرامون قرآن گفته‌اند بدون اینکه به آن جنابش استناد دهند ، هر چند حکم اخبار نبوی را ندارد و چون آن احادیث حجت نیست ، اما این قدر هست که قلب بدان سکونت می‌یابد ، برای اینکه آنچه برای ما در باب تفسیر

آیات می‌گویند ، یا بدون سند از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به گوششان خورده و یا ذوق سلیمی که از بیان و تعلیم آن جناب برایشان حاصل شده به سوی آن تفسیر هدایتشان کرده و همچنین آنچه که شاگردان تابعین و علمای اعصار بعد در باب تفسیر گفته‌اند .

و چگونه می‌توان گفت معانی قرآن بر این اشخاص مخفی مانده ، با اینکه هم به عربیت آشنا و مسلط بودند و هم سعی داشتند آنرا از مصدر رسالت بگیرند و هم به شهادت تاریخ نهایت جهد خود را در فقه دین مبذول می‌داشتند و تاریخ نمونه‌هایی از تلاش آنرا ضبط کرده است .

از همینجا روشن می‌شود که عدول از طریقه و سنت آنان و خروج از جماعتشان و تفسیر کردن آیه‌ای از آیات قرآن را به تفسیری که در کلمات آنان دیده نمی‌شود بدعت در دین است و نباید چنین تفسیری را اعتنا کرد و اگر در باره آیه‌ای از آیات چیزی از آنان بدست نیامد ، باید از تفسیر آن سکوت کرد و آن آیه را نفهمیده باقی گذاشت .

هر چند که اقوال و آرائی که از آنان به یادگار مانده برای هر کس که بخواهد قرآن را بفهمد کافی است ، چون کلمات آنان بالغ بر هزاران روایت را تشکیل داده و تنها سیوطی آن روایات را هفده هزار حدیث دانسته ، که یا از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل شده و یا از صحابه و یا از تابعین .

در پاسخ از این سؤال می‌گوئیم ما در سابق هم گفتیم که آیات قرآن عموم افراد بشر از کافر و مؤمن از آنان که عصر رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را درک کردند و آنان را که درک نکردند دعوت می‌کند به اینکه پیرامون قرآن تعقل و تامل کنند ، در بین آن آیات ، خصوصا آیه : « ا فلا یتدبرون القرآن و لو کان من عند غیر الله لوجدوا فیه اختلافا کثیرا! » (نسا/۸۲) دلالت روشنی دارد بر اینکه معارف قرآن معارفی است که هر دانشمندی با تدبر و بحث پیرامون آن می‌تواند آنرا درک کند و اختلافی که در ابتدا و به ظاهر در آیات آن می‌بیند برطرف سازد و با اینکه این آیه در مقام تحدی و بیان اعجاز قرآن است ، معنا ندارد در چنین مقامی فهم قرآن را مشروط به فهم صحابه و شاگردان ایشان بدانیم ، حتی معنا ندارد که در چنین مقامی آنرا مشروط به بیان رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بدانیم .

چون آنچه این آیه شریفه بیان نموده یا معنایی است موافق با ظاهر آیه که خود الفاظ آیه ، آن معنا را می‌فهماند ، هر چند که احتیاج به تدبر و بحث داشته باشد و یا معنایی است که ظاهر آیه نامبرده آنرا نمی‌رساند .

خلاصه کلام ، اینکه می‌فرماید : چرا در قرآن تدبر نمی‌کنید منظور معنایی

است خلاف ظاهر این عبارت ، چنین سخنی مناسب مقام تحدی نیست و حجت با آن تمام نمی‌شود و این بسیار روشن است .

بله ، البته جزئیات احکام چیزی نیست که هر کس بتواند مستقلا و بدون مراجعه به بیانات رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم آنرا از قرآن کریم استخراج کند ، همچنانکه خود قرآن هم مردم را به آن جناب ارجاع داده و فرموده : « ما اتیکم الرسول فخذوه و ما نهیکم عنه فانتهوا! » (۷/حشر) و در این معنا آیاتی دیگر نیز هست و همچنین جزئیات قصص و معارفی از قبیل مساله معاد .

و از همینجا روشن می‌شود که شان پیامبر در این مقام تنها و تنها تعلیم کتاب است و تعلیم عبارت از هدایت معلمی خبیر نسبت به ذهن متعلم است و کارش این است که ذهن متعلم را به آن معارفی که دستیابی به آن برایش دشوار است ارشاد کند و نمی‌توان گفت تعلیم عبارت از ارشاد به فهم مطالبی است که بدون تعلیم ، فهمیدنش محال باشد ، برای اینکه تعلیم آسان کردن راه و نزدیک کردن مقصد است ، نه ایجاد کردن راه و آفریدن مقصد ، معلم در تعلیم خود می‌خواهد مطالب را جوری دسته‌بندی شده تحویل شاگرد دهد که ذهن او آسانتر آنرا دریابد و با آن مانوس شود و برای درک آنها در مشقت دسته‌بندی کردن و نظم و ترتیب دادن قرار نگرفته ، عمرش و موهبت استعدادش هدر نرفته و احیانا به خطا نیفتد .

و این آن حقیقتی است که امثال آیه : « و انزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیههم! » (۴۴/نحل) و آیه : « و یعلمهم الکتاب و الحکمه! » (۲/جمعه) بر آن دلالت دارد. به حکم این آیات رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم تنها چیزی از کتاب را به بشر تعلیم می‌داده و برایشان بیان می‌کرده که خود کتاب بر آن دلالت می‌کند و خدای سبحان خواسته است با کلام خود آن را به بشر بفهماند و دستیابی بر آن برای بشر ممکن است ، نه چیزهائی را که بشر راهی به سوی فهم آنها ندارد و ممکن نیست آن معانی را از کلام خدای تعالی استفاده کند ، چنین چیزی با امثال آیه : « کتاب فصلت آیاته قرآنا عربیا لقوم یعلمون! » (۳/فصلت) و آیه : « و هذا لسان عربی مبین! » (۱۰۳/نحل) سازگاری ندارد ، برای اینکه اولی قرآن را کتابی معرفی کرده که آیاتش روشن است و برای قومی نازل شده که می‌دانند و دومی آنرا زبانی عربی آشکار معرفی نموده است .

علاوه بر اینکه اخبار متواتره‌ای از آن جناب رسیده که امت را توصیه می‌کند به تمسک به قرآن و اخذ به آن و اینکه هر روایتی از آنجناب به دستشان رسید عرضه بر قرآنش کنند ، اگر با قرآن مطابق بود به آن عمل کنند و گرنه به دیوارش بزنند و این توصیه‌ها وقتی معنا دارد که تمامی مضامین احادیث نبوی را بتوان از قرآن کریم در آورد

و گرنه اگر بنا باشد استفاده آنها منوط به بیانی از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم باشد دور لازم می آید (یعنی لازم می آید که فهم قرآن منوط به بیانات رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم باشد و فهم بیانات رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم هم منوط به فهم قرآن باشد، که اصطلاحاً این را دور و محال می دانند. مترجم).

علاوه بر اینکه احادیثی که از طرق صحابه از رسول خدا نقل شده در بین خود آنها اختلاف و بلکه در بین احادیثی که از یکی از صحابه نقل شده اختلاف هست، و این بر هیچ حدیث شناس متتبع پوشیده نیست.

ممکن است در حل اشکال بگویید مسلمانان می توانند از بین اقوالی که صحابه در معنای یک آیه دارند قولی را اختیار کنند که مخالف اجماع نباشد، لیکن این سخن مردود است، برای اینکه خود صحابه این راه را، راه حل ندانسته و به این روش عمل نکرده اند و وقتی از یکی از ایشان تفسیر آیه ای سؤال می شده بدون پروا از مساله اجماع، تفسیری می کرده که مخالف تفسیر سایر صحابه بوده است، آنوقت چطور بگوئیم دیگران از مخالفت اجماع پرهیز نموده و تنها نظریه ای بدهند که در اقوال صحابه وجود داشته باشد، با اینکه قول صحابه هیچ فرقی با سایر اقوال ندارد و بر سایر امت حجت نیست و چنان نیست که مخالفت با قول یک صحابی بر سایر اصحاب حلال و بر دیگر مردم حرام باشد.

علاوه بر اینکه اکتفا کردن به اقوال مفسرین صدر اسلام و تجاوز نکردن از آن، در فهم معانی آیات قرآن باعث می شود که علم در سیر خود متوقف شود و آزادی در تفکر از مسلمین سلب گردد، همچنان که دیدیم (در اثر سانسور شدن بحث از ناحیه بعضی خلفاء) مسلمانان صدر اول، نظریه قابل توجهی در این باب از خود بروز ندادند و به جز کلماتی ساده و خالی از دقت و تعمق از ایشان به یادگار نمانده، در حالی که قرآن به حکم آیه: «و نزلنا علیک الکتاب تبیاناً لکل شیء!» (۸۹/نحل) مشتمل بر دقتی از معارف است.

و اما اینکه بعید شمردند که معانی قرآن بر صحابه پوشیده مانده باشد، با اینکه مردمی فهمیده و کوشای در فهم بوده اند استبعاد است نابجا، به دلیل همان اختلافی که در اقوال آنان در معانی بسیاری از آیات هست و اختلاف و تناقض جز با پوشیده ماندن حق و مشتبه شدن راه حق و راه باطل، تصور ندارد.

پس حق مطلب این است که: راه به سوی فهم قرآن به روی کسی بسته نیست و خود بیان الهی و ذکر حکیم بهترین راه برای فهم خودش می باشد، به این معنا که قرآن کریم در بیانگری مقاصدش احتیاج به هیچ راهی دیگر ندارد، پس چگونه تصور

می‌شود کتابی که خدای تعالی آنرا هدایت و نور معرفی کرده و تبیان کل شیء خواننده، محتاج به هادی و رهنمائی دیگر باشد و با نور غیر خودش روشن و با غیر خودش مبین گردد.

باز ممکن است بگوئید که: از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم به نقل صحیح رسیده است که در آخرین خطبه‌ای که ایراد کرد فرمود: «انی تارک فیکم الثقلین، الثقل الاکبر و الثقل الاصغر، فاما الاکبر فکتاب ربی و اما الاصغر فعترتی اهل بیته، فاحفظونی فیهما، فلن تضلوا ما تمسکتُم بهما!»

و این سخن را شیعه و سنی به طرق متواتره از جمعیتی بسیار از صحابه رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم از آن جناب نقل کرده‌اند، که علمای حدیث عده آن صحابه را تا سی و پنج نفر شمرده‌اند و در بعضی از این طرق عبارت «لن یفترقا حتی یردا علی الحوض!» نیز آمده، و این حدیث دلالت دارد بر اینکه قول اهل بیت علیهم‌السلام حجت است.

پس هر چه در باره قرآن گفته باشند حجت و واجب الاتباع است و باید در معنای قرآن تنها به گفته آنان اکتفا کرد و گرنه لازم می‌آید که اهل بیت با قرآن نباشند و از آن جدا محسوب شوند.

در پاسخ می‌گوئیم: عین آن معنایی که ما قبلا برای پیروی از بیان رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم کردیم در این حدیث شریف جاری است و این حدیث نمی‌خواهد حجیت ظاهر قرآن را باطل نموده و آن را منحصر در ظاهر بیان اهل بیت علیهم‌السلام کند، چگونه ممکن است چنین چیزی منظور باشد، با اینکه در متن همین حدیث فرموده: «قرآن و عترت هرگز از هم جدا نمی‌شوند!» و با این بیان می‌خواهد قرآن و عترت را با هم حجت کند.

پس این حدیث به ما می‌گوید قرآن بر معانی خود دلالت دارد و معارف الهیه را کشف می‌کند و اهل بیت علیهم‌السلام ما را به طریق این دلالت هدایت نموده، به سوی اغراض و مقاصد قرآن راهنمائی می‌کنند.

علاوه بر اینکه نظیر روایاتی که از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم در دعوت مردم به اخذ قرآن و تدبیر در آن و عرضه احادیث بر آن وارد شده، روایاتی هم از ائمه اهل بیت علیهم‌السلام وارد شده است.

از اینهم که بگذریم در گروه بسیاری از روایات تفسیری که از این خاندان رسیده طریقه استدلال به آیه‌ای برای آیه دیگر و استشهاد به یک معنا بر معنای دیگر به کار رفته و این درست نیست مگر وقتی که معنا معنایی باشد که در افق فهم شنونده باشد

و ذهن شنونده بتواند مستقلاً آنرا درک کند ، چیزی که هست به او سفارش کنند از فلان طریق معین در این کلام تدبر کن .

اضافه بر اینکه در این بین ، روایاتی از اهل بیت علیهم‌السلام رسیده که بطور صریح دلالت بر همین معنا دارد ، نظیر روایتی که صاحب محاسن آنرا بسند خود از ابی لبید بحرانی از ابی جعفر علیه‌السلام نقل کرده که در ضمن حدیثی فرمود : « هر کس خیال کند که کتاب خدا مبهم است هم خودش هلاک شده و هم دیگران را هلاک کرده!» و قریب به این مضمون باز در محاسن و احتجاج از همان جناب آمده و آن این است که فرمود: « وقتی از چیزی برایتان سخن می‌گویند و خلاصه وقتی حدیثی و یا سخنی از من می‌شنوید همان مطلب را از کتاب خدا بپرسید!...»

با این بیانی که گذشت بین دو دسته از روایات جمع می‌شود و تناقض ابتدائی آن رفع می‌گردد ، یکی این احادیث که می‌گفت فهمیدن معارف قرآن و رسیدن به آن از خود قرآن ، امری است ممکن ، چون معارف قرآنی پوشیده از عقول بشر نیست و دوم روایاتی که خلاف این را می‌رساند ، مانند روایتی که تفسیر عیاشی آنرا از جابر نقل کرده که گفت : امام صادق علیه‌السلام فرمود: « قرآن بطنی دارد و بطن قرآن ظاهری دارد!» آنگاه فرمود: « ای جابر هیچ چیزی بقدر قرآن از عقول دور نیست، برای اینکه آیه‌هایی هست که اولش در باره چیزی و وسطش در باره چیز دیگر و آخرش در باره چیزی که غیر از دو مورد اول است نازل شده و در عین اینکه کلامی است متصل، قابل حمل بر چند معنا است!» و این معنا در عده‌ای از روایات وارد شده ، مخصوصاً جمله: « و هیچ چیز بقدر قرآن از عقول دور نیست ...!» از شخص رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هم روایت شده و از علی علیه‌السلام آمده که فرمود: « قرآن حمالی است ذو وجوه، یعنی قابل حمل بر معانی بسیار است...»

پس آنچه در باب تفسیر سفارش شده این است که مردم قرآن را از طریقه خودش تفسیر کنند و آن تفسیری که از آن نهی شده تفسیر از غیر طریق است و این نیز روشن شد که طریقه صحیح تفسیر این است که برای روشن شدن معنای یک آیه ، از آیات دیگر استمداد شود و این کار را تنها کسی می‌تواند بکند که در اثر ممارست در روایات وارده از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و از ائمه اهل بیت علیهم‌السلام، استاد حدیث شده و از این ناحیه ذوقی بدست آورد، چنین کسی می‌تواند دست به کار تفسیر بزند(و خدا راهنما است!)

فصل دوم

اصول تفکر قرآنی

بحثی مختلط از مطالب قرآنی :

فلسفی، تاریخی و روایتی

« يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَ كِتَابٌ مُبِينٌ! »
 « يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَ يَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ! »

« هان ای اهل کتاب اینک فرستاده ما (محمد) به سویتان آمد، او برای شما بسیاری از حقایق دین را که - علمائتان - پنهانش می‌داشتند بیان می‌کند و از فاش کردن بسیاری از خیانت‌های دیگر آنان نسبت به معارف دین صرف‌نظر می‌نماید و این رسول از ناحیه خدا برایتان نوری و کتابی روشن‌گر آورده! »

« نور - نبوت - و کتابی که خدا بوسیله آن پیروان خوشنودی خویش را به طرق سلامت هدایت می‌کند و آنان را به اذن خود از ظلمت‌ها به سوی نور خارج ساخته به سوی صراط مستقیم هدایت می‌کند! »
 (۱۵ و ۱۶/مائده)

هیچ تردیدی نداریم در این که حیات انسانی، حیاتی است فکری، نه چون حیوانات غریزی و طبیعی، زندگی بشر سامان نمی‌گیرد مگر به وسیله ادراک که ما آن را فکر می‌نامیم و از لوازم فکری بودن زندگی بشر یکی این است که هر قدر فکر صحیح‌تر و کامل‌تر باشد قهراً زندگی انسانی استوارتر خواهد بود، پس زندگی استوار حال به هر سنتی که باشد و در هر طریقی که افتاده باشد طریقی سابقه‌دار یا بی سابقه، ارتباط

کامل با فکر استوار دارد و زندگی استوار مبتنی و مشروط به داشتن فکر استوار است ، حال هر قدر استواری فکری بیشتر باشد استواری زندگی بیشتر و هر قدر آن کمتر باشد این نیز کمتر خواهد بود .

خدای تعالی هم در کتاب عزیزش به طرق مختلف و اسلوب‌های متنوع به این حقیقت اشاره نموده ، از آن جمله فرموده:

« او من کان میتا فاحییناه و جعلنا له نورا یمشی به فی الناس کمن مثله فی

الظلمات لیس بخارج منها ؟ » (انعام/۱۲۲) و نیز فرموده:

« هل یتوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون! » (زمر/۹)

همچنین فرموده:

« یرفع الله الذین آمنوا منکم و الذین اوتوا العلم درجات! » (مجادله/۱۱)

و باز می‌فرماید:

« فبشر عباد الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه ، اولئک الذین هدیهم الله و

اولئک هم اولوا الالباب! » (زمر/۱۸)

و آیات بسیار دیگری از این قبیل که نیازی به ایراد همه آنها نیست ، پس در اینکه قرآن کریم بشر را به فکر صحیح دعوت نموده و طریقه صحیح علم را ترویج فرموده ، هیچگونه تردیدی نیست .

قرآن کریم علاوه بر این ، بیان کرده که فکر صحیح و طریقه درست تفکر ، انسان را به چه چیزهائی هدایت می‌کند ، از آن جمله فرموده:

« ان هذا القرآن یهدی للتی هی اقوم! » (اسری/۹)

یعنی به ملتی و یا سنتی و یا به عبارت دیگر طریقه‌ای هدایت می‌کند که استوارتر از آن نیست و به هر حال آن طریقه و سنت صراطی است حیاتی و طریقه‌ای است برای زندگی و معلوم است که استوارتر بودن آن از طرق دیگر ، موقوف بر این است که طریق تفکر در آن از هر طریق تفکری استوارتر باشد ، طریقه‌ای است که به حکم آیات زیر یکسره نور است و صراط مستقیم است!

توجه بفرمائید:

« قد جاءکم من الله نور و کتاب مبین یهدی به الله من اتبع رضوانه سبل السلام و

یخرجهم من الظلمات الی النور باذنه و یهدیهم الی صراط مستقیم! » (۱۵ و ۱۶/مائده)

و صراط مستقیم عبارت است از راه روشنی که هیچ اختلافی در آن نباشد و علاوه بر این هیچگاه از رساندن رهرو خود به هدف تخلف نداشته و دو هوا نباشد و از این گذشته با حقی که مطلوب هر انسان حق جوئی است مناقضت و ناسازگاری نداشته باشد و علاوه بر این راهی است که بعضی از اجزای آن نقیض بعض دیگرش نباشد .

و اما اینکه آن فکر صحیح و اقوم که قرآن کریم بشر را به سوی آن دعوت و تشویق کرده، چگونه تفکری است؟ قرآن عزیز آن را معین نکرده بلکه تشخیص آن را به عقل فطری بشر احاله نموده، چون عقل بشر در صورتی که آزادی خدادادیش محفوظ مانده باشد خودش آن فکر صحیح را می‌شناسد، تشخیص آن در نفوس بشر همواره ثابت و مرتکز است.

و شما خواننده عزیز اگر در آیات قرآن تتبع و تفحص نموده و در آنها به دقت تدبر نمائی، خواهی دید که بشر را شاید بیش از سیصد مورد به تفکر تذکر و یا تعقل دعوت نموده و یا به رسول گرامی خود یادآور می‌شود که با چه دلیلی حق را اثبات و یا باطل را ابطال کند و خلاصه کلام اینکه از این آیات می‌توان فهمید که راه صحیح تفکر از نظر قرآن چه راهی است و ما در اینجا به عنوان نمونه چند آیه را می‌آوریم:

توجه فرمائید:

« قل فمن يملك من الله شيئا ان اراد ان يهلك المسيح بن مريم و امه و...! »

(۱۷/مائده)

و در حکایت اینکه انبیا و اولیایش چون نوح و ابراهیم و موسی و سایر انبیای بزرگوارش و لقمان و مؤمن آل فرعون و سایر اولیایش در برابر خصم چه جور استدلال کرده‌اند، فرموده:

« قالت رسلهم ا في الله شك فاطر السموات و الارض! » (۱۰/ابراهيم)

و نیز فرموده:

« و اذ قال لقمان لابنه و هو يعظه يا بني لا تشرك بالله ان الشرك لظلم عظيم! »

(۱۳/لقمان) و نیز فرموده:

« و قال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم ايمانه ا تقتلون رجلا ان يقول ربي الله و قد

جاءكم بالبينات من ربكم! » (۲۸/غافر)

و در حکایت از ساحران فرعون فرموده:

« قالوا لن نؤثرک علی ما جاء من البينات و الذی فطرنا فاقض ما انت قاض انما نقضی

هذه الحيوه الدنيا! » (۷۲/طه)

خدای تعالی در هیچ جا از کتاب مجیدش حتی در یک آیه از آن بندگان خود را مامور نکرده به اینکه او را کورانه بندگی کنند و یا به یکی از معارف الهیش ایمانی کورانه بیاورند و یا طریقه‌ای را کورانه سلوک نمایند، حتی شرایعی را هم که تشریح کرده و بندگان را مامور به انجام آن نموده، با اینکه عقل بندگان قادر بر تشخیص ملاک‌های آن شرایع نیست مع ذلک آن شرایع را به داشتن آثاری تعلیل کرده (یا بشر خود را محتاج به آن آثار می‌داند و یا به آنان فهمانده)، که محتاج به آن آثار هستند نظیر نماز،

که هر چند عقل بشر عاجز از تشخیص خواص و ملاک‌های آن است ، لیکن با این حال وجوب آن را تعلیل کرده به اینکه نماز ، شما را از فحشاء و منکر باز می‌دارد و البته یاد خدا اثر بیشتری دارد:

« ان الصلوة تنهى عن الفحشاء و المنکر و لذكر الله اکبر! » (۴۵/عنکبوت)

و در باره روزه فرموده:

« کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون! » (۱۸۳/بقره)

و در باره وضو فرموده:

« ما یرید الله لیجعل علیکم من حرج و لکن یرید لیطهرکم و لیتم نعمته علیکم لعلکم تشکرون! » (۶/مائده) و آیاتی دیگر از این قبیل.

این ادراک عقلی یعنی تشخیص اینکه طریقه فکر صحیح کدام است که قرآن کریم تصدیق حق بودن و خیر بودن و نافع بودن آنچه بدان دعوت می‌کند را به چنان فکری حواله می‌دهد و نیز تصدیق باطل بودن و شر و مضر بودن آنچه که از آن نهی می‌کند را به چنان فکری واگذار نموده ، در نهاد خود ما انسانها است ، یعنی خود ما با فطرتمان تشخیص می‌دهیم که طریقه فکر صحیح کدام است ، با فطرتی که در همه آنها یکسان هستند ، و هیچگاه دستخوش تغییر و تبدیل نگشته و مورد اختلاف واقع نمی‌شود ، که یک انسان بگوید فطرت من چنین حکم می‌کند و انسانی دیگر بگوید فطرت من چنین حکم نمی‌کند بلکه بگونه‌ای دیگر حکم می‌نماید ، آری فطرت امری است که حتی دو فرد انسان در احکام آن اختلاف ندارند و اگر اختلافی و نزاعی فرض شود از قبیل نزاع در بدیهیات است که وقتی خوب شکافته شود معلوم می‌شود یکی از دو طرف و یا هر دو طرف مورد نزاع را آنطور که باید تصور نکرده‌اند ، چون نتوانسته‌اند به یکدیگر بفهمانند.

(نظیر مشاجره و نزاع آن سه نفر هم غذا که یکی پیشنهاد می‌کرد امروز نان و انگور بخوریم ، آن دیگری که ترک بود به شدت انکار می‌کرد و می‌گفت : نه باید که چورک و اوزوم بخوریم ، سومی که عرب بود می‌گفت حتما باید خبز و عنب بخوریم، در حالی که معنای هر سه گفتار یک چیز بود یعنی نان و انگور. مترجم.)

اما اینکه آن طریقه صحیح تفکر که گفتیم فطرت هر انسانی آن را تشخیص

می‌دهد چیست ؟

جواب:

- اگر در هر چیزی شک بکنیم در این معنا شکی نداریم و نمی‌توانیم تردید داشته باشیم که بیرون از چهار دیوار وجود ما حقایقی وجود دارد ، که مستقل از وجود ما

و جدای از اعمال ما است ، نظیر مسائل مبدأ و معاد و مسائل دیگر ریاضی و طبیعی و امثال آن ، که اگر ما بخواهیم ارتباطی صحیح با آن حقائق داشته باشیم ، و آنها را آنطور که هست دریابیم و یقین کنیم که آنچه دریافته‌ایم حقیقت و واقع آن حقائق است ، دست به دامن قضایای اولیه و بدیهیات عقلی می‌شویم که جای شک در آنها نیست و یا به لوازم آن بدیهیات متمسک شده و آنها را به ترتیب فکر خاصی طوری ردیف می‌کنیم که منظور و گم شده خود را از آن نتیجه بگیریم ، مثلاً بگوئیم این مطلب بدیهی است که الف مساوی است با ب ، این نیز مسلم است که ب مساوی است با جیم ، پس معلوم می‌شود که الف نیز مساوی است با جیم و یا بگوئیم: اگر الف مساوی باشد با ب بطور مسلم جیم نیز مساوی خواهد بود با دال و اگر جیم مساوی با دال باشد قطعاً ها نیز مساوی با ذاء خواهد بود ، پس نتیجه می‌گیریم که اگر الف مساوی با ب باشد ، قهراً و قطعاً ها هم مساوی با زاء خواهد بود و یا می‌گوئیم : اگر الف مساوی با ب باشد ، قهراً و قطعاً جیم هم مساوی با دال خواهد بود و چون یقین داریم که الف مساوی با ب است ، پس مسلماً ب مساوی با جیم نیز هست .

و این چند شکلی که ما در اینجا آوردیم و مواد اولیه‌ای که بدان اشاره نمودیم اموری است بدیهی که انسان دارای فطرت سلیم ، امتناع دارد از اینکه در باره آنها شک کند مگر آنکه فطرتش آفت زده و عقلش مخبط و فهمش مختلط شده باشد ، بطوری که مطالب ضروری و بدیهی را هم نتواند بفهمد ، یک مفهوم تصویری را بجای مفهومی دیگر بگیرد و یک مفهوم تصدیقی را بجای مفهوم تصدیقی دیگری اتخاذ کند ، همچنانکه غالب شکاک‌ها که در بدیهیات هم شک می‌کنند علت شکاک شدنشان این است که از یک مفهوم بدیهی چیز دیگری می‌فهمند .

و ما وقتی به تمامی تشکیک‌ها و شبهاتی که بر این طریقه منطقی یاد شده ، وارد شده و مراجعه کنیم می‌بینیم که خود این شکاکها نیز همه اعتمادشان در استنتاج دعاوی و مقاصد خود بر امثال قوانین مدونه در منطق است ، که یا مربوط به ماده قضایا است و یا مربوط به هیات آنها ، بطوری که اگر گفتار آنان را شکافته و تحلیل نمائیم و سپس مقدمات ابتدائی آن را یکی یکی کنار بگذاریم می‌بینیم که آن مقدمات عیناً همان مواد و هیات‌های منطقی است که از آن فرار می‌کردند و بر آن خرده می‌گرفتند و اگر یکی از آن مقدمات و یا هیات‌ها را به شکلی تغییر دهیم که از نظر منطق به نتیجه نمی‌رسد ، می‌بینیم که گفتار آنان نیز نتیجه نمی‌دهد و خود آنان نیز اعتراض می‌کنند که چرا فلان مقدمه را تغییر دادید و این خود روشن‌ترین دلیل است بر اینکه شکاکان نیز به حکم فطرت انسانی‌شان صحت منطق را قبول داشته و به درستی اصول آن اعتراف

دارند و حتی نه تنها اعتراف دارند بلکه در استدلالهای خود به کارش می‌بندند ، پس اگر دم از انکار آن می‌زنند از باب لجاجت است و با یقین به درستی آن ، انکارش می‌کنند . اینک چند نمونه از گفتار منکرین منطق:

۱ - گروهی از متکلمین گفته‌اند : اگر علم منطق طریقه‌ای باشد که انسان را به واقعیات می‌رساند ، باید در بین خود اهل منطق هیچ اختلافی رخ ندهد ، در حالی که می‌بینیم خود آنان در آرایشان اختلاف دارند .

این گفتار ، خود یک برهان منطقی است و گوینده آن بدون اینکه خودش توجه داشته باشد قیاس استثنائی را در آن به کار برده و اشتباهی که کرده این است که طرفداران منطق می‌گویند منطق آلت و وسیله‌ای است که استعمال صحیح و درست آن فکر بشر را از خطا حفظ می‌کند و هرگز نگفته‌اند که استعمال آن به هر طور که باشد چه درست و چه نادرست ، فکر را از خطا حفظ می‌نماید و اگر خود منطقی‌ها در آرایشان اختلاف دارند به خاطر این است که یکی از دو طرف بطور صحیح منطق را به کار نبرده و این قضیه بدان می‌ماند که کسی بگوید شمشیر وسیله و آلت قطع است و درست هم گفته ، لیکن آلت قطع بودن آن شرط دارد و آن این است که به طریقه‌ای صحیح استعمال شود .

۲- گروهی دیگر از متکلمین گفته‌اند: قوانین منطق خودش ساخته و پرداخته فکر بشر است و بشر آن را تدوین و به تدریج تکمیل کرد ، چگونه می‌تواند ثبوت حقائق واقعی را تضمین نماید ، و چگونه می‌توان گفت کسی که علم منطق ندارد و یا دارد و استعمالش نمی‌کند به واقعیت حقیقتها نمی‌رسد .

این اشکال نیز مانند اشکال قبلی یک قیاس استثنائی است آن هم از زشت‌ترین انواع مغالطه ، زیرا صاحبان این گفتار در معنای تدوین راه غلط را رفته‌اند ، برای اینکه معنای تدوین کشف تفصیلی از قواعدی است که به حکم فطرت - البته فطرت سر بسته و نشکفته - برای انسان معلوم است ، معنای تدوین این است نه ساختن و پرداختن .

۳- بعضی دیگر از همین متکلمین گفته‌اند: علم منطق لاطائلاتی است که به منظور بستن در خانه آل محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم سر هم بافته‌اند، سازندگان این علم منظورشان این بوده که مردم را از پیروی کتاب و سنت باز دارند و بر هر مسلمانی واجب است که از پیروی علم منطق اجتناب کند .

این گفتار نیز خود مرکب از چند قیاس اقترانی و استثنائی منطقی است. قیاس اقترانی عبارت است از قیاسی که نتیجه آن بدون حفظ شکل و هیات در قیاس موجود باشد ، مانند اینکه می‌گوئیم : عالم متغیر است - و هر متغیر حادث است - پس عالم حادث

است که دو کلمه عالم و حادث موجود، در نتیجه بدون اینکه کنار هم باشند در قیاس موجودند، ولی در قیاس استثنائی نتیجه حتی با هیات و شکل مخصوصش در قیاس موجود است می‌گویند: اگر خورشید در آمده باشد روز موجود است و لیکن خورشید در آمده است که نتیجه می‌گیریم پس روز موجود است که جمله روز موجود است با همین شکل و هیات در قیاس می‌باشد و صاحب این استدلال توجه نکرده که تاسیس یا تدوین یک طریقه ربطی به فرض فاسد مؤسس ندارد، ممکن است شخصی برای به دست آوردن یک هدف فاسد، راهی را احداث کند و راه سازیش خوب باشد ولی غرضش فاسد و بد باشد، شمشیر فی نفسه چیز خوبی است زیرا وسیله دفاع است، ولی ممکن است شخصی شمشیر را درست کند برای کشتن یک مظلوم و همچنین دین خدا که بزرگترین نعمت خدا است و بسیار خوب است ولی ممکن است فردی این دین را در راه بدام انداختن متدینین بکار ببرد، یعنی در بین مردمی متدین اظهار دیانت کند تا آنان به وی اعتماد کنند و آنگاه کلاه سرشان بگذارد.

۴- بعضی دیگرشان گفته‌اند: درست است که سلوک بر طبق منطق سلوکی عقلی است، لیکن بسا می‌شود که سلوک عقلی آدمی را به نتیجه‌ای می‌رساند که خلاف صریح کتاب و سنت است، همچنانکه می‌بینیم آرای بسیاری از فیلسوف‌نماها به چنین نتایجی منتهی شده است.

این گفتار نیز از قیاسی اقترانی تشکیل شده، چیزی که هست در آن مغالطه شده از این جهت که: به خطا انجامیدن آرای فلسفی نه به خاطر شکل قیاس‌های منطقی آن است و نه به خاطر ماده‌های بدیهی آن، بلکه بعضی از مواد آن آرای فاسد بوده و در نتیجه آمیختنش با مواد صحیح به نتیجه فاسد منتهی شده است.

۵- گروه دیگری از اینان نیز گفته‌اند که: منطق تنها عهده‌دار تشخیص شکل برهان صحیح و منتج از شکل باطل و غیر منتج است، منطق صرفاً برای این است که به ما بفهماند که از مواد و قضایا (هر چه می‌خواهد باشد)، چه جور قیاس تشکیل دهیم، تا به نتیجه برسیم و چه جور تشکیل بدهیم به نتیجه نمی‌رسیم، و اما مواد و قضایا چه باشد منطق عهده‌دار آن نیست و قانونی نداریم که آدمی را از خطای در باره مواد حفظ کند و تنها چیزی که آدمی را از خطا حفظ می‌کند مراجعه به اهل بیت معصوم علیهم‌السلام است، پس راهی جز مراجعه به آنان وجود ندارد.

گفتار فوق نیز شاخه‌ای از منطق می‌باشد که نام آن مغالطه است و علت مغالطه بودن آن این است که صاحب این گفتار خواسته است با این بیان خود و اخبار آحاد و یا مجموع آحاد و ظواهر ظنی کتاب را حجت کند و اثبات نماید که به این دلیل اخبار آحاد

و ظواهر کتاب حجت است در حالی که این دلیل سخن از عصمت امامان و مصونیت کسانی دارد که پیرو سخنان معصوم باشند و معلوم است که این مصونیت وقتی به دست می‌آید که معلوم و یقینی شود که فلان حدیث کلام امام است و از امام یا رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم صادر شده و نیز یقین شود که مراد امام از این کلام چه معنائی است؟ و اخبار آحاد چنین اخباری نیست برای اینکه ما یقین نداریم که تک تک این احادیث از امام علیه‌السلام صادر شده ، هم صدورش ظنی است و هم دلالتش و همچنین ظواهر کتاب و هر دلیل دیگری که دلالتش ظنی باشد و وقتی معیار در مصونیت ماده یقینی باشد پس چه فرقی هست بین ماده یقینی‌ای که از ائمه علیهم‌السلام گرفته شده باشد و بین ماده یقینی که از مقدمات عقلی به دست آمده باشد ، هیات قیاس را هم که خود گوینده قبول داشت ، پس ناگزیر است منطوق را بپذیرد .

و اینکه گفت : بعد از این همه اشتباه ، دیگر برای آدمی اعتماد و یقینی به مواد عقلی حاصل نمی‌شود اولاً سخنی است بی دلیل و ثانیاً خود آن نیز مقدمه‌ای است عقلی و برهانی است اقتراعی ، به این شکل : آنچه مردم بدان نیاز دارند در قرآن هست و هر کتابی که چنین باشد بی نیاز کننده از غیر خودش است ، پس قرآن بی نیاز کننده از غیر خودش می‌باشد .

۶- بعضی دیگرشان گفته‌اند: تمامی آنچه که نفوس بشری و جانها و دلها نیازمند به آن است در گنجینه قرآن عزیز نهفته و در اخبار اهل بیت عصمت علیهم‌السلام مخزون است، با این حال دیگر چه حاجت به نیم خورده کفار و ملحدین داریم ؟

جواب از این اشکال این است که احتیاج ما به منطوق عین احتیاجی است که ما در خود این گفتار مشاهده می‌کنیم و می‌بینیم که این گفتار به صورت یک قیاس اقتراعی منطقی تشکیل یافته و در آن موادی یقینی استعمال شده ، چیزی که هست از آن جهت که در آن مغالطه‌ای شده نتیجه سوئی بار آورده و آن این است که : با داشتن کتاب و سنت حاجتی به منطوق نداریم و آن مغالطه این است که اولاً: کتاب و سنت پیرامون علم منطوق و قواعد آن بحث نمی‌کند ، بلکه بحثش در خلال کتاب و سنت است ، پس ما برای اینکه بدانیم در کتاب و سنت چه قواعدی از منطوق بکار رفته ناگزیریم اول منطوق و قواعد آنرا مستقل و جدای از کتاب و سنت بخوانیم و بدانیم تا بفهمیم در فلان آیه و یا حدیث از چه راهی استدلال شده است.

و ثانیاً: محتاج نبودن کتاب و سنت به منطوق و بی نیازی آن دو از هر ضمیمه دیگری که به آن بپیوندند یک مطلب است و محتاج بودن مسلمانان در فهم کتاب و سنت به علم منطوق مطلبی دیگر است و صاحب گفتار بالا این دو را با هم خلط کرده و

گفتار او و امثال او نظیر گفتار طبیعی است که کارش بحث و تحقیق در احوال بدن آدمی است و ادعا کند که من هیچ حاجتی به علم طبیعی و اجتماعی و ادبی ندارم و این علوم اصلا لازم نیست و ما می‌دانیم که این سخن درست نیست، زیرا همه علوم با انسان ارتباط دارند و یا نظیر کار انسان جاهلی است که اصلا حاضر نیست علمی بیاموزد و وقتی از او علت می‌پرسند بگویند خمیر مایه همه علوم در فطرت انسان است.

و ثالثا: این خود کتاب و سنت است که بشر را دعوت می‌کند به اینکه هر چه بیشتر طرق عقلیه صحیح را به کار ببندد (و ما می‌دانیم که طرق عقلیه صحیح، چیزی جز مقدمات بدیهی و یا متکی بر بدیهیات نیست)، این قرآن کریم است که می‌فرماید: «فبشر عباد الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه، اولئک الذین هدیهم الله و اولئک هم اولوا الالباب!» (زمر/۱۸) در این مقوله آیات و اخبار بسیاری هست که انسانها را به تفکر صحیح دعوت می‌کند، بلکه کتاب و سنت از پیروی هر چیزی که مخالف صریح و قطعی آن دو است نهی می‌کند و این هم صرف تعبد نیست، بلکه جهتش این است که کتاب و سنتی که قطعی باشد حکمی که می‌کنند خود از مصادیق احکام عقلی صریح است، یعنی عقل صریح آنرا حق و صدق می‌داند و محال است که دوباره عقل برهان اقامه کند بر بطلان چیزی که خودش آنرا حق دانسته است.

و احتیاج انسان به تشخیص مقدمات عقلیه حقه از مقدمات باطله و سپس تمسک کردن به آنچه که حق است عینا مثل احتیاجی است که انسان به تشخیص آیات و اخبار محکمه از آیات و اخبار متشابه و سپس تمسک به آنچه محکم است دارد و نیز مثل احتیاجی است که انسان به تشخیص اخبار صحیح از اخبار جعلی و دروغی دارد که اینگونه اخبار یکی دو تا هم نیست.

و رابعا: حق حق است هر جا که می‌خواهد باشد و از هر کسی که می‌خواهد سر بزند، صرف اینکه علم منطق را فلان کافر یا ملحد تدوین کرده باعث نمی‌شود که ما آن علم را دور بیندازیم، ایمان، کفر، تقوا و فسق تدوین کننده یک علم نباید ما را وادار کند - با تشخیص اینکه آنچه گفته حق است صرفا به خاطر دشمنی‌ای که با او داریم - علم او را دور انداخته از حق اعراض کنیم و این خود تعصبی است جاهلانه که خدای سبحان آنرا و اهل آنرا در کتاب مجیدش و نیز به زبان رسول گرامیش مذمت فرموده است.

۷- بعضی دیگرشان گفته‌اند: طریق احتیاط در دین که در کتاب و سنت امری پسندیده شمرده شده اقتضا می‌کند که آدمی به ظواهر کتاب و سنت اکتفا نموده از پیروی اصول و قواعد منطقی و عقلی دوری گزیند، برای اینکه در این کار احتمال آن

هست که آدمی به هلاکت دائمی بیفتد و دچار شقاوتی گردد که بعد از آن دیگر و تا ابد سعادت نخواهد بود .

پاسخ از این گفتار این است که در خود این بیان عینا اصول منطقی و عقلی کار رفته ، چون مشتمل است بر یک قیاسی استثنائی ، که مقدمات عقلیه‌ای در آن أخذ شده مقدماتی که عقل خودش به تنهایی هر چند که کتاب و سنتی نباشد آن مقدمات را واضح و روشن می‌داند ، با این حال چگونه می‌خواهد با این گفتار منطقی منطوق را رد کند ؟ علاوه بر اینکه سر و کار داشتن با مطالب عقلی برای کسی خطری است که استعداد فهم مسائل دقیق عقلی را نداشته باشد و اما کسی که چنین استعدادی را دارد هیچ دلیلی از کتاب و سنت و عقل حکم نمی‌کند بر اینکه او نیز باید از مسائل عقلی محروم باشد و حق ندارد حقائق معارفی را بفهمد که مزیت و برتری انسان و شرافتش نسبت به سایر موجودات به شهادت کتاب و سنت و عقل تنها به خاطر درک آن معارف است ، پس نه تنها کتاب و سنت و عقل چنین دلالتی ندارد بلکه دلالت بر جواز و لزوم آن دارد .

۸- بعضی دیگر از متکلمین در ضمن بیاناتی که در رد منطوق دارد گفته است :
 طریقه سلف صالح و بزرگان از علمای دین مباین با فلسفه و عرفان بوده ، آنان با کتاب خدا و سنت رسول گرامش خود را بی نیاز از استعمال قواعد منطقی و اصول عقلی می‌دانستند ، نه چون فلاسفه پابند این قواعد بودند و نه چون عرفا به طرق مختلف به ریاضتها تمسک می‌کردند .

ولی از آنجا که در عصر خلفا فلسفه یونان به زبان عربی ترجمه شد ، متکلمین اسلام و دانشمندان از مسلمین با اینکه تابع قرآن بودند در صدد بر آمدند معارف قرآنی را با مطالب فلسفی تطبیق دهند و از همان جا بود که به دو دسته اشاعره و معتزله تقسیم شدند و چیزی نگذشت که جمعی دیگر در عصر خلفا به تصوف و عرفان گرایش یافته ، ادعای کشف اسرار و علم به حقائق قرآن نمودند و پنداشتند که همین مطالب عرفان و تصوف آنانرا از مراجعه به اهل بیت عصمت و طهارت بی نیاز می‌کند و این غرور فکری باعث شد که خود را در برابر ائمه هدی علیهم‌السلام کسی بدانند، اینجا بود که فقهای شیعه (که متمسک به زی امامان علیهم‌السلام بودند،) از این دسته دانشمندان جدا شدند ، این بود تا آنکه در اواسط قرن سیزدهم هجری یعنی حدود صد سال قبل فلاسفه و عرفا شروع کردند به دست اندازی و دخالت در معارف قرآن و حدیث ، و آنها را به آرای فلسفی و عرفانی خود تاویل نموده و در هر مساله‌ای فلسفی و عرفانی گفتند که فلان آیه قرآن و یا فلان حدیث نیز همین را می‌گوید و کار به جایی رسید که امر بر اکثر اهل دانش

مشتبه گردید .

گوینده فوق از این سخنان خود نتیجه می‌گیرد که پس اصول فلسفه و قوانین منطق مخالف یا طریقه حقه‌ای است که کتاب و سنت ، بشر را به سوی آن می‌خواند .
 آنگاه شروع می‌کند به ایراد بعضی از اشکالات بر منطق که قبلاً آنها را نقل کرده و جواب دادیم، مثل اینکه اگر این طریقه‌ها درست بود خود فلاسفه و منطقی‌ها اختلاف نمی‌کردند و یا اگر این طریقه درست بود هرگز در آرای خود دچار خطا نمی‌شدند و یا موضوع بحث و زیر بنای فلسفه مسائل بدیهی عقلی است و عدد بدیهیات عقلی از سر انگشتان آدمی تجاوز نمی‌کند ، چگونه ممکن است با این چند مساله بدیهی همه مسائل حقیقی را حل کرد ، آنگاه مسائل بسیاری از فلسفه نقل می‌کند و می‌گوید همه اینها مخالف صریح چیزی است که از کتاب و سنت استفاده می‌شود ، این ما حصل گفتار آن دانشمند است که ما آن را خلاصه کردیم .

و ما برای جوابگوئی از این گفتار معطل مانده‌ایم که به کجایش بپردازیم و کدامش را اصلاح کنیم ؟

وضع این بیانات همانند وضع بیماری است که دردش آن قدر بزرگ است که دیگر دوی طبیعت حریف معالجه آن نیست، ولی به هر حال به یک یک سخنانش می‌پردازیم ، و جواب می‌دهیم:

اما آن تاریخی که برای متکلمین و منحرف شدنشان از ائمه علیهم‌السلام ذکر کرد و گفت که در آخر ، شروع به دست کاری در قرآن و سنت کرده ، فلسفه را بر قرآن تطبیق نموده و به دو فرقه اشاعره و معتزله تقسیم شدند و سپس صوفیه پیدا شد و آنان و پیروانشان خود را از کتاب و سنت بی نیاز پنداشتند و امر به همین منوال بود تا در قرن سیزدهم هجری چنین و چنان کردند ، همه اینها مطالبی است که تاریخ قطعاً آن را رد می‌کند(و ما متعاقباً بطور اجمال به این بحث تاریخی می‌پردازیم.)

علاوه بر اینکه در این بیان بین کلام و فلسفه خلطی فاحش مرتکب شده ، برای اینکه موضوع بحث فلسفه چیز دیگری است ، و موضوع بحث کلام چیز دیگر ، فلسفه بحثش در پیرامون حقائق است و استدلالش نیز با برهان است ، که از مقدماتی مسلم و یقینی ترکیب می‌یابد ، ولی علم کلام بحثش اعم از مسائل حقیقی و اعتباری است و استدلالی هم که می‌کند به ادله‌ای است که اعم از یقینی و غیر یقینی است ، پس بین این دو فن از زمین تا آسمان فرق هست و اصلاً چگونه تصور می‌شود که یک دانشمند کلامی در این صدد بر آید که فلسفه را بر قرآن تطبیق دهد؟ علاوه بر اینکه متکلمین از روزی که اولین فرودشان در اسلام پیدا شد تا امروزی که ما زندگی می‌کنیم همواره در

ضدیت و دشمنی با فلاسفه و عرفا بودند ، این کتابها و رساله‌های متکلمین است که شاهد صدق بر مشاجراتی است که با فلاسفه داشته‌اند .

و شاید مدرک این شخص در این نسبتی که داده گفتار بعضی از مستشرقین بوده که گفته است (منتقل شدن فلسفه از یونان به سرزمین‌های مسلمان‌نشین باعث پیدا شدن علم کلام شده)، نه اینکه خود این آقا آرای فلاسفه و متکلمین را بررسی کرده باشد ، دلیلش این است که وی اصلاً معنای دو کلمه کلام و فلسفه را نفهمیده و متوجه نشده که غرض این دو فن چیست ؟ و چه عواملی باعث پیدا شدن علم کلام شد ؟ همینطوری تیری به تاریکی انداخته .

و از آن کلامش عجیب‌تر این است که بعد از آن قسمت گفته فرق بین کلام و فلسفه این است که علم کلام در صدد اثبات مبدأ و معاد در چهار چوب دین است (بدون اینکه اعتنائی به عقل و احکام آن داشته باشد)، و فلسفه پیرامون همین موضوعات بحث می‌کند ، اما در چهار چوب احکام عقلی (حال چه اینکه با عقائد دینی سازگار باشد یا نباشد)، آنگاه همین معنا را دلیل گرفته بر اینکه افتادن در راه منطق و فلسفه افتادن به راهی است که ضد دین و مناقض با شریعت است .

این بود قسمت دیگری از گفتار وی که در آن فساد را بیشتر کرده ، برای اینکه آنها که اهل خبره هستند همه می‌دانند که هر کس در فرق بین دو علم کلام و فلسفه این مطلب را آورده و منظورش این بوده که اشاره کند به اینکه قیاسهائی که در بحث‌های کلامی اتخاذ و به آن استدلال می‌شود قیاسهائی جدلی است ، یعنی از مرکباتی مسلم (و به اصطلاح مشهورات و مسلمات) ترکیب شده ، چون علم کلام در این صدد است که آنچه مسلم و مشهور است را مستدل نموده و با ذکر دلیل اثبات نماید ، ولی در بحث‌های فلسفی قیاسها برهانی است یعنی از یک سری مقدمات بدیهی تشکیل می‌شود ، چون فلسفه در این صدد است که آنچه حق است را اثبات کند ، نه آنچه که مسلم و مشهور است و این سخن در فرق میان کلام و فلسفه سخن درستی است غیر این است که بگوئیم (همانطور که این شخص گفته)، طریقه کلام طریقه دین و طریقه فلسفه طریقه بی دینی است و آنگاه نتیجه بگیریم که به همین جهت نباید به آن اعتنا کرد هر چند که حق باشد .

و اما اشکالهائی که بر منطق و فلسفه و عرفان کرد پاسخ از آنچه در باره منطق گفته بود گذشت و در پاسخ از آنچه در باره فلسفه و عرفان گفته ، می‌گوئیم: اگر آنچه گفته همانطور است که او گفته ، و از کلام فلاسفه و عرفا فهمیده و نقض صریح آنرا از دین حق یافته ، ما نیز آنرا رد می‌کنیم .

چون در این فرض شکی نیست که چنین رأی فلسفی و نظریه عرفانی که مخالف صریح دین است از لغزشهایی است که پژوهشگران در فلسفه و سالکان در مسلک عرفان مرتکب آن شده‌اند، ولی همه حرف ما در این است که اشتباه یک فیلسوف و لغزش او را نباید به گردن فن فلسفه انداخت، بلکه خود آن فرد است که باید مورد مؤاخذه قرار گیرد.

خوب بود این آقا کمی پیرامون اختلافاتی که بین فرقه‌های متکلمین یعنی اشعریها و معتزلیها و امامی‌ها رخ داده، مطالعه می‌کرد که چگونه این اختلافها دین واحد آسمانی اسلام را در همان اوائل ظهورش به هفتاد و سه فرقه متفرق نموده و هر فرقه‌ای را به شاخه‌هایی متعدد منشعب ساخت، که چه بسا عدد شاخه‌های هر فرقه‌ای کمتر از هفتاد و سه نبوده باشد، آنگاه از خودش می‌پرسید: این همه اختلاف از کجا پیدا شده، جز این است که از طرز سلوک دین پدید آمده؟

و آیا هیچ پژوهشگری به خود جرأت این را می‌دهد که بگوید حالا که راه دین اینطور شاخه شاخه شده، این دلیل بر آن است که دین اسلام دین درستی نیست؟ و آیا می‌تواند در مورد اختلافهای پدید آمده در دین عذری بیاورد که آن عذر در مورد اختلافات فلاسفه و منطقی‌ها جاری نباشد و یا می‌تواند منشا اختلافهای پدید آمده در دین را ردائل اخلاقی بعضی از علمای دین بداند و همین را منشا اختلاف فلاسفه نداند؟ نه، هرگز، او هر عذری برای اختلاف در اصل دین پیدا کند، باید همان را عذر در اختلاف آرای فلاسفه بداند.

نظیر فن کلام در این باب علم فقه اسلامی است، که می‌بینیم در این فن نیز انشعابها پدید آمده و در آن طوائفی درست شده‌اند و تازه هر طائفه‌ای نیز در بین خود اختلافهایی براه انداخته‌اند و همچنین سایر علوم و صنعت‌های بسیاری که در دنیا رائج است و همه اختلافهایی که در بشر آمده و می‌آید پس صرف وجود اختلاف دلیل بر باطل بودن طریقه مورد اختلاف نیست.

و اما نتیجه‌ای که از همه سخنان خود گرفته که پس تمامی طرقی که در بین دانشمندان معمول است باطل و تنها طریقه حق و صحیح طریقه کتاب و سنت است، که همان مسلک دین است، راهی برای اثبات آن ندارد، مگر آنکه خواسته باشد سخن پیروان طریقه تذکر را بگوید و طریقه تذکر مسلکی است که آنرا به افلاطون یونانی نسبت داده‌اند و آن این است که انسان اگر از هوا و هوسهای نفسانی مجرد شود و به زیور تقوا و فضائل روحی آراسته گردد آنگاه اگر در هر امری و مساله‌ای به نفس خود مراجعه کند، جواب حق را از نفس خود دریافت می‌کند.

البته این تعریف را دیگران برای مسلک « تذکر » کرده‌اند و بعضی از پیشینیان از یونان و غیر یونان و جمعی از فلاسفه غرب و عده‌ای از مسلمانان طرفدار این مسلک شده‌اند ، اما با این تفاوت که هر یک از این طوائف مسلک تذکر را به نحوی توجیه و تعریف کرده‌اند غیر آن نحوی که طائفه دیگر تعریف کرده .

مثلاً بعضی از طرفداران این مکتب ، مکتب تذکر را اینطور تقریر کرده‌اند : که همه علوم بشری فطری بشر است ، به این معنا که بشر از همان آغاز هستی این علوم را با خود به همراه آورده و بالفعل با او موجود است ، بنا بر این وجه ، معنای این سخن که می‌گوئیم : فلان علم ، جدید و حادث است ، این است که تذکر و یادآوری آن جدید است .

بعضی دیگر اینطور توجیهش کرده‌اند که پرداختن به تهذیب نفس و منصرف شدن از شواغل مادی خود باعث آن می‌شود که حقائق برای آدمی کشف شود ، نه اینکه علوم و حقائق در آغاز وجود انسان بالفعل با انسان هست ، بلکه در آغاز وجودش درک آن حقائق را بالقوه دارا است و فعلیت آن در باطن نفس انسانی است ، نفسی که در هنگام غفلت از آدمی جدا است و در هنگام تذکر با آدمی است و این همان چیزی است که عرفا می‌گویند ، چیزی که هست بعضی از آنان در این طریقه شرط کرده‌اند که انسان تقوای دینی و پیروی شرع را هم علماً و عملاً داشته باشد ، مانند عده‌ای از عرفای هم عصر ما و غیر ایشان که معتقدند تنها فرق میان این طریقه با طریقه عرفا و متصوفه همین است و غفلت کرده‌اند از اینکه قبل از ایشان عرفا نیز این شرط را کرده‌اند ، به شهادت کتابهای معتبری که از آنان به یادگار مانده است ، پس این نظریه عین نظریه صوفیان است ، تنها فرقی که بین این دو طائفه هست در کیفیت پیروی شرع و تشخیص معنای پیروی است که طائفه مورد بحث در پیروی شرع این معنا را معتبر دانسته‌اند که پیروی باید با جمود بر ظواهر آیات و اخبار باشد و نباید در آن ظواهر دخل و تصرفی یا تاویلی مرتکب شد ، پس می‌توان گفت طریقه این طائفه از عرفا به اصطلاح متشرعه طریقه‌ای است که از اختلاط دو طریقه تصوف و طریقه اخباری بوجود آمده است ، خواننده عزیز باید توجه داشته باشد که غیر این چند توجیه و تقریری که نقل کردیم تقریرهای دیگری نیز هست .

و اعتقاد به مساله تذکر که چند توجیه برای آن نقل کردیم در صورتی که رجوع به اصول منطقی و عقلی را باطل نداند اعتقادی است که فی الجمله و سر بسته خالی از وجه صحت نیست ، برای اینکه انسان در آن لحظه‌ای که موجود می‌شود به علم حضوری ، عالم به ذات خود و قوای ذات خود و علل پیدایش خود هست و در همان لحظه مجهز

به قوائی (نظیر نیروی خیال) هست که علم حضوریش را مبدل به علم حصولی (علمی که از راه حواس برای انسان حاصل می‌شود)، می‌سازد، یعنی از همان علم حضوری به ذات و متعلقات آن صورتی برداشته، در خود بایگانی می‌کند که این خود بخشی از علم حصولی است و هیچ نیروئی در او نیست که مبدأ فعل باشد، مگر آنکه در همان لحظه مشغول انجام فعل خاص بخودش هست، پس انسان در همان اول وجودش مقداری از علوم را دارا است هر چند که به حسب طبع متاخر است (یعنی ذاتی او نیست)، و لیکن به حسب زمان با او معیت دارد (دقت بفرمائید!) و نیز این معنا قابل انکار نیست که آدمی اگر از تعلقات مادی منصرف شود به پاره‌ای از علوم دست می‌یابد.

این همانطور که گفتیم در صورتی است که نظریه تذکر نخواهد قواعد منطق و اصول عقلی را انکار کند و اما اگر منظور از تذکر انکار و ابطال این اصول باشد و بخواهد اثر رجوع به این اصول را باطل سازد، به این معنا که بگوید ترتیب مقدمات بدیهی و متناسب باعث آن نمی‌شود که انسان به نتیجه‌ای که در جستجوی آن است برسد و در نتیجه انسان از قوه به فعلیت در آید و یا بگوید پرداختن به تهذیب نفس یعنی تخلیه آن از رذائل و سپس تحلیه (آراستن) آن به فضائل، آدمی را بی نیاز از این مقدمه چینی‌های علمی و منطقی می‌کند و بدون ترتیب مقدمات متناسب به نتیجه‌ای که در جستجوی آن است می‌رسد در این صورت نظریه تذکر بدترین نظریه‌ها و بی‌معناترین آنها خواهد بود.

دلیل بطلان نظریه تذکر به معنای اول یعنی بی اثر دانستن مراجعه به قوانین و اصول منطق و فلسفه یکی دو تا نیست.

اولا: بحث عمیق در علوم و معارف انسانی این معنا را مسلم می‌سازد که علوم تصدیقیه انسان متوقف بر علوم تصویری او است و معلوم است که علوم تصویری بشر منحصر در دانستنیهای حسی او و یا علومی است که به نحوی از انحاء از حسیات او منتزع شود (توضیح این معنا در کتاب اصول فلسفه مقاله پنجم به قلم مؤلف رحمه الله علیه آمده است.) و از سوی دیگر هم برهان و هم تجربه ثابت کرده، کسی که فاقد یکی از حواس پنجگانه است فاقد همه علومی است که به نحوی به آن حس منتهی می‌شود، چه علوم تصویری و چه تصدیقی، چه نظری و چه بدیهی و اگر آنطور که نظریه تذکر ادعا کرده همه علوم برای هویت و ذات انسانها بالفعل موجود است و همه انسانها همه علوم را در نهاد خود نهفته دارند باید نداشتن یک حس هیچ اثری در او نگذارد و کور مادر زاد به همه رنگها و کر مادر زاد به همه صداها آشنا باشد، و اگر صاحبان نظریه تذکر بگویند بله همه علوم در نهاد بشر نهفته هست، اما کری و کوری مانع فعلیت یافتن و یا به عبارت دیگر مانع تذکر آن علوم است، در حقیقت از ادعای خود برگشته‌اند و اعتراف

کرده‌اند که صرف پرداختن به نفس و انصراف از تعلقات مادی و یا توجه به نفس و بر طرف شدن غفلت فائده‌ای در ذکر مطلوب و یا علم به آنچه در جستجوی آنیم ندارد .

و ثانیاً آنچه ما در واقع و خارج می‌بینیم این است که از میان صاحبان نظریه تذکر ، افرادی انگشت شمار یافت می‌شوند که توانسته‌اند از این راه پی به مجهولات خود ببرند و اما عامه نوع بشر در پی بردن به مجهولات خود و مقاصد زندگی خود پیرو سنت مقدمه چینی و استنتاج از مقدمات است و نتایجی هم که می‌گیرند یکی دو تا نیست و این سنت در تمامی علوم و صنایع جریان دارد و انکار این حقیقت معنائی جز لجبازی ندارد همچنانکه حمل این هزاران هزار نتایجی که بشر از راه مقدمه چینی به دست آورده بر صرف اتفاق و پیش آمد غیر مترقبه و یا به عبارت دیگر تیر به تاریکی انداختن نیز لجبازی و گزافه‌گوئی است ، پس معلوم می‌شود تمسک به سنت مقدمه چینی برای به دست آوردن مجهولات یک امر فطری بشر بوده که میلیونها بشر به آن راه افتاده‌اند و محال است که بشر و یا هر نوعی از انواع در فطرتش مجهز به جهازی تکوینی باشد ، آنگاه در مقام بکار بستن آن جهاز همواره به خطا برود و هیچگاه به نتیجه نرسد .

و ثالثاً: همان افراد انگشت شمار از تذکریان هم که به خیال خود از راه تذکر حقائق را کشف کرده‌اند ، در واقع از راه تذکر نبوده و آنچه آنان نامش را تذکر نهاده‌اند با تحلیل به همان سنت مقدمه چینی بر می‌گردد و یا بگو همین افراد منکر منطق در کار خود منطق را استعمال کرده‌اند ، بطوری که اگر یکی از قوانین منطق چه قوانین مربوط به ماده قضا یا و چه مربوط به هیات آنها در کار آنان خلل داشته باشد نمی‌توانند نتیجه مطلوب را بگیرند ، پس این منکرین منطق ناخودآگاه منطق را به کار می‌گیرند ، آری ما نمی‌توانیم برای این ادعا - که آنچه آقایان از حقایق علمی که کشف کرده‌اند بطور تصادف و بدون مقدمه چینی بوده و یا به عبارتی یادآوری حقیقتی بوده که در آغاز خلقت همراه داشته‌اند - معنای درستی تصور کنیم ، آقایان ناگزیرند برای اثبات درستی نظریه خود نمونه‌ای ارائه دهند ، یعنی یک صورت علمی را نشان دهند که در آن صورت علمی هیچ یک از قوانین منطق به کار نرفته باشد.

و اما نظریه تذکر به معنای دوم و اینکه آدمی با تخلیه و تخلیه نفس حاجتی به قوانین منطق پیدا نمی‌کند و گفتن اینکه راه پی بردن به مجهولات دو تا است ، یکی راه منطق و دیگری راه تذکر و مثلاً پیروی شرع و این دو راه در رساندن بشر به حقائق اثری مساوی دارند و یا راه تذکر بهتر و دائمی‌تر است ، چون مطابق قول معصوم است ، به خلاف طریق منطق و عقل که در آن خطر افتادن در پرتگاه و خطای دائمی و یا حد اقل غالبی است .

و به هر حال دلیل بر بطلان آن همان اشکال دومی است که بر وجه اول وارد شد ، برای اینکه احاطه به همه مقاصد کتاب و سنت و رموز آن و اسرارش آن هم با آن دامنه وسیع و عجیبی که دارد جز برای افراد انگشت‌شماری که از هر کار واجب زندگی دست کشیده تنها به تدبیر در معارف دینی با آن ارتباط عجیبی که بین آنها است و تداخل شدیدی که بین اصول و فروع آن و اعتقادات و عملیات فردی و اجتماعی آن است بپردازد ، دست نمی‌دهد و چیزی نیست که خدای تعالی عموم افراد بشر را مکلف به آن کند ، زیرا عموم افراد بشر مجهز به درک این همه معارف نیستند و محال است که خدای تعالی به تکلیف تکوینی یا تشریحی بشر را مکلف کند به اینکه باید با تخلیه و تحلیه خود را مجهز به درک این معارف بسازی و چنین فهمی سرشار برای خود درست کنی پس بشر جز این راهی ندارد که مقاصد این را از همان راهی که هر چیز دیگر را می‌فهمد بفهمد و راه معمولی فهم بشر در همه شؤون حیات اجتماعی و فردیش همین است که مقدمات یقینی و معلوم خود را طبق ضابطه‌ای طوری بچیند و ردیف کند که از آنها هدف مجهول خود را دریابد ، در مورد معارف دین نیز جز این راهی ندارد ، که آنچه از دین برایش قطعی و معلوم است که بسیار هم اندک است مقدمه قرار دهد و به وسیله آنها مجهولات خود را پیدا کند .

و تعجب از بعضی از قائلین به تذکر است که عین همین دلیل ما بر رد تذکر را ، دلیل بر اثبات تذکر و رد منطقی گرفته و گفته است : به فرضی که علم به حقائق واقعی از راه به کار بردن منطق و فلسفه درست باشد - که هرگز درست نیست - تازه برای افرادی انگشت‌شمار از قبیل ارسطوها و ابن سیناها از برجستگان فلسفه امکان دارد نه برای عموم مردم ، با این حال چگونه ممکن است به گردن شارع اسلام گذاشت که عامه مردم را مکلف کرده که برای درک معارف دین اصول و قوانین منطق و فلسفه را به کار گیرند و توجه نکرده که این اشکال عینا به نظریه خودش وارد است ، حال هر جوابی که او برای دفع این اشکال تهیه دیده ، ما نیز همان را در پاسخ به اشکالش به منطق و فلسفه ، تحویلش می‌دهیم ، مثلا اگر بگوید: فهم حقائق دینی از راه تذکر و تصفیه باطن و تذکر برای همه ممکن است ما نیز می‌گوئیم استعمال منطق برای درک حقائق کم و بیش برای هر کس میسر است ، البته هر کس به مقدار استعدادی که برای درک حقائق دارد ، و شارع بر هیچ کس واجب نکرده که همه معارف دینی را درک کند ، هر چند که از طاقتش بیرون باشد .

دلیل دوم بر بطلان گفتارش ، اشکال سوم بر نظریه قبلی است ، برای اینکه این آقایان - مخالف منطق و طرفدار تذکر در همه مقاصدی که به عنوان تذکر دنبال می‌کنند -

طریقه منطقی را بکار می‌بندند که بیانش در سابق گذشت حتی در استدلالی که علیه منطوق و در رد آن و اثبات طریقه تذکر می‌کنند نیز قواعد منطوق را به کار می‌بندند ، و همین خود در فساد گفتارشان کافی است .

اشکال سوم و به عبارت دیگر دلیل سوم بر بطلان گفتارشان این است اگر صرف واقع شدن خطا در یک طریقه دلیل بر بطلان آن طریقه باشد ، در طریقه تذکر نیز خطا واقع می‌شود ، بلکه در غالب مسائل آن رخ می‌دهد ، برای اینکه خودشان اعتراف کرده‌اند که طریقه تذکر را سلف صالح دنبال می‌کردند و سلف صالح بودند که منطوق را قبول نداشتند ، خطا و اختلافهایی که در باره همان سلف صالح نقل شده اندک نیست ، مانند خطاهایی که صحابه رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مرتکب شدند، صحابه‌ای که مسلمانان همه بر علم آنان و پیرو کتاب و سنت بودنشان اتفاق دارند و یا حد اقل بیشتر فقهای آنانرا فقیه و عادل می‌دانستند و نیز مانند عده‌ای از اصحاب ائمه علیهم‌السلام که دارای این صفات بودند ، چون ابو حمزه ثمالی و زراره و ابان و ابی خالد و هشام بن حکم و هشام بن سالم و مؤمن طاق و دو صفوان و غیر ایشان که وجود اختلاف اساسی در بین آنان معروف و مشهور است و این هم معلوم است که همیشه در بین دو طرف اختلاف حق با یک طرف است و طرف دیگر به خطا رفته و همچنین غیر صحابه از فقها و محدثین و امثال آنان ، چون کلینی و صدوق و شیخ الطائفه و مفید و مرتضی و غیر آنان رضوان الله علیهم با در نظر گرفتن وجود اختلاف در بین نامبردگان که به اعتراف این آقا اهل تذکر بودند ، دیگر چه مزیتی برای این طریقه نسبت به طریقه منطوقی‌ها باقی می‌ماند ؟ ناگزیر باید برای تشخیص حق از باطل در جستجوی مزیت دیگری بود و غیر از تفکر منطوقی هیچ مزیت دیگری یافت نخواهد شد ، نتیجه اینکه پس طریقه منطوق طریقه متعین و مرجع یگانه‌ای است که همه باید آنرا روش خود قرار دهند .

دلیل چهارم بر بطلان نظریه تذکر این است که حاصل استدلال طرفداران این طریقه این شد که اگر انسان به دامن اهل عصمت و طهارت تمسک جوید ، در خطا واقع نمی‌شود و لازمه این استدلال همان است که گفتیم اگر فتوای معصوم را از خود معصوم بشنویم و یقین کنیم که مرادش همان ظاهر کلامش بوده ، در چنین صورتی دیگر دچار خطا نخواهیم شد ، ما نیز در این هیچ حرفی نداریم .

لیکن اشکال ما به آقایان این است که این استدلال عین قیاس منطوقی است ، زیرا شنیده شده از معصوم ماده یقینی برهان ما قرار می‌گیرد و این ماده نه عین تذکر است و نه فکر منطوقی است ، بلکه حالت وجدانی و یقین درونی خود ما است که با دو گوش خود از امام علیه‌السلام فلان فتوا را شنیدیم، دنبال این ماده قیاس می‌چنینیم و

می‌گوئیم مثلاً حرمت عصیر و انگور فتوای امام است و هر چه که فتوای امام باشد حق است ، پس حرمت عصیر انگور نیز حق است و این خود برهانی است منطقی که نتیجه‌اش قطعی است و اما غیر این صورت یعنی در آن موردی که ما از خود امام چیزی نشنیده‌ایم ، بلکه خبر واحدی و یا دلیل دیگری نظیر آن از امام برای ما نقل شده که در صدور آن از امام یقین نداریم بلکه تنها ظن و گمانی داریم ، در چنین فرضی اگر آن خبر واحد در باره احکام باشد که دلیل جداگانه‌ای بر حجیتش داریم و اگر در مورد غیر احکام باشد ، در صورتی که مخالف کتاب و یا مخالف دلیل علمی باشد و یا علم به خلاف آن داشته باشیم هیچ دلیلی بر حجیت آن نیست .

۹- و سر انجام گروه دیگری از متکلمین گفته‌اند که : خدای سبحان در کلام مجیدش ، ما را به بیانی که مالوف در بین خودمان است مخاطب قرار داده با کلامی که نظم و ترکیبش همان نظم و ترکیبی است که خود ما در گفتارهای روزمره خود داریم و با بیاناتی مخاطب قرار داده که مشتمل است بر امر ، نهی ، وعده ، تهدید ، قصص ، حکمت ، موعظه و جدال به نحو احسن و اینها اموری هستند که درک و تعقل آنها نیازی بدان ندارد که ما قبلاً منطقی و فلسفه را خوانده باشیم و یا با سایر فنونی که از کفار و مشرکین به ما ارث رسیده آشنا باشیم ، نه تنها احتیاجی نیست ، بلکه ما مامور به اجتناب از آن نیز هستیم ، برای اینکه استعمال این فنون خواه ناخواه ما را به دوستی کفار و مشرکین می‌کشد و ما از ولایت و دوستی و اعتماد به کفار و گرفتن مراسم آنان و پیروی راه و روش آنان نهی شده‌ایم ، پس کسی که به خدا و پیامبران خدا ایمان دارد جز این وظیفه‌ای ندارد که ظواهر کتاب و سنت را گرفته و به آن مقدار که فهم عادی از بیانات کتاب و سنت می‌فهمد اکتفا کند و دست به تاویل آنها نزند و پا از چهار چوب بیانات دینی فراتر نگذارد ، این سخن در توجیه طریقه تذکر از طائفه‌ای است که آنها را حشویه و نیز مشبهه می‌نامند ، البته بعضی از محدثین نیز همین را گفته‌اند .

و این بیان هم از نظر ماده و هم از نظر هیاتش فاسد است .

اما فسادش از حیث هیات: اینان در رد منطقی، اصول منطقی را بکار برده‌اند و با اینکه خواسته‌اند ما را از استعمال منطقی نهی کنند ، خود آنرا استعمال کرده‌اند ، ما هم که می‌گوئیم قرآن به سوی استعمال منطقی هدایت می‌کند منظورمان این نیست که یکی از واجبات اسلام خواندن درس منطقی است بلکه می‌خواهیم بگوئیم استعمال منطقی امری است اجتناب ناپذیر و کسانی که می‌گویند منطقی لازم نیست مثلشان مثل کسی است که بگوید : قرآن می‌خواهد ما را به مقاصد دین هدایت کند ، ما چه کار به زبان عربی داریم که زبان مشتی عرب جاهلیت است که چنین و چنان بودند ، پس عربی خواندن

هیچ لازم نیست ، همانطور که این کلام ارزشی ندارد زیرا آشنا شدن با زبان عربی یا هر زبان دیگر وسیله و طریقی است که هر انسانی در مقام گفت و شنود به حسب طبع محتاج به آن است و چون خدای تعالی معارف دینش را و رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم سنتش را به زبان عربی بیان کرده اند ناگزیر باید عربی را بدانیم تا بفهمیم خدا چه فرموده و رسولش چه آورده ، همچنین آن کسی هم که می گوید منطق موروثی یونان - سرزمین کفر و شرک - است ، گفتار او نیز ارزشی ندارد ، زیرا منطق یک طریقه معنوی است که هر انسانی در مرحله تفکر به حسب طبع محتاج به آن است نه به سفارش کسی و چون خدای سبحان در کتابش و رسول خدا در سنتش منطقی و مستدل سخن گفته اند ، ناگزیر باید ما نیز به طریقه صحیح استدلال آشنا شویم تا دلیل های قرآن و سنت را بفهمیم .

و اما فساد آن از نظر ماده: گوینده مورد بحث یعنی منکر علم منطق خودش در این گفتارش موادی عقلی را به کار برده است ، با این تفاوت که درست به کار نبرده و مغالطه کرده است ، از این جهت مغالطه کرده که بین معنای ظاهر از کلام و بین مصادیقی که تک تک کلمات منطبق بر آند ، فرق نگذاشته ، مثلاً وقتی دیده که قرآن و سنت برای خدای تعالی علم ، قدرت ، حیا ، شنائی ، بینائی ، کلام ، مشیت و اراده اثبات کرده ، برای اینکه از منطق اجتناب کرده باشد ، به جای اینکه حکم کند به اینکه معنای این صفات این است که خدا جاهل و عاجز و مرده و کر و کور و امثال آن نیست ، گفته است خدا علمی مثل علم ما و قدرتی چون قدرت ما و حیاتی شبیه به حیات ما و گوشی چون گوش ما و چشمی چون چشم ما دارد ، و مثل ما سخن می گوید ، و خواست و اراده دارد ، با اینکه نه کتاب خدا با این معانی موافق است و نه سنت و نه عقل.

(ما در جلد سوم المیزان در بحث پیرامون محکم و متشابه تا حدی در این

زمینه بحث کردیم.)

۱۰- بعضی دیگرشان گفته اند اینکه مقدمات برهان و قضایائی که ادله عقلی آنرا

اثبات کرده حجت است و ما باید آنرا بپذیریم ، به جز یک مقدمه عقلی ، هیچ دلیلی ندارد و آن این است که پیروی حکم عقل واجب است ، و به عبارت دیگر حجیت حکم عقل هیچ دلیلی ندارد ، به جز خود عقل و این خود دوری است صریح ، یعنی اثبات اولی موقوف بر این است که دومی ثابت باشد و ثبوت دومی هم موقوف بر این است که اولی اثبات گردد و چنین چیزی از محالات عقلی است ، پس ناگزیر در مسائل مورد اختلاف باید به قول معصوم که یا پیغمبر است و یا امام مراجعه نمود و زیر بار تقلید نرفت .

و این سخن از سخیف ترین و بی پایه ترین تشکیکاتی است که در این باب شده ،

صاحب آن خواسته است برای طرح فکری خود زیر بنائی محکم بسازد ، به جایش طرح و بنا را ویران کرده ، خواسته است حکم عقل را باطل کند ولی با آوردن دلیل دور ، که به خیال خودش دور صریح هم هست ، دوباره حکم عقل را امضاء نموده ، چون در بطلان دور عقل است و از سوی دیگر خواسته است حکم شرع را تحکیم ببخشد ، در اینجا نیز دیده اگر بخواهد حکم شرع را با دلیل عقل حجت کند گرفتار دور قبلی می‌شود و اگر با دلیل شرع حجت کند و بگوید حکم شرع حجت است ، به دلیل اینکه شرع آنرا حجت کرده ، گرفتار دوری دیگر می‌شود ، مگر آنکه دست به دامن تقلید شود و بگوید باید از حکم شرع تقلید و پیروی بدون دلیل کرد که این هم خود حیرتی دیگر است .

و این بنده خدا نتوانسته معنای وجوب متابعت حکم عقل را بفهمد ، اگر منظورش از وجوب متابعت حکم عقل معنائی باشد در مقابل منع و اباحه و در نتیجه مخالفت حکم عقل مذمت خلق و عقاب خالق را در پی داشته باشد و به همان معنائی که می‌گوئیم متابعت خیر خواه مهربان واجب است و عدالت در حکم و داوری واجب است و وجوبهای دیگری از این قبیل که این حکم عقل عملی است و مورد بحث و اختلاف ما و او یعنی عقل نظری نیست و اگر منظورش از این وجوب متابعت این باشد که انسان وقتی برای اثبات چیزی به مقدمات علمی استدلال می‌کند و یکی از اشکال صحیح منطقی را ترتیب می‌دهد ، با اینکه نسبت به اطراف و مفردات آن مقدمات تصویری تام کامل داشته واجب است نتیجه آن استدلال را بپذیرد که چنین حکمی حاجت به دلیل بر حجیت ندارد ، زیرا قبول چنین نتیجه امری است که ما بالوجدان می‌بینیم هر کسی در برابر آن تسلیم است و دیگر معنا ندارد بعد از معین شدن نتیجه بپرسیم : خوب دلیل بر حجیت این برهان و حجت چیست برای اینکه حجیت حجت و برهان عقلی امری بدیهی است و همانطور که در مورد سایر بدیهیات در پی پیدا کردن حجت بر نمی‌آئیم ، در اینجا نیز همینطور ، چون حجت و برهان بر حجیت هر امر بدیهی خود آن امر است ، که در حقیقت بر گشتش به حجت نخواستن است.

۱۱- بعضی دیگرشان گفته‌اند نهایت چیزی که منطقی‌ها بتوانند با به‌کارگیری منطقشان به دست آورند این است که ماهیات ثابته برای اشیاء را درک کنند و نیز با ترتیب مقدماتی کلی و دائمی و ثابت به نتایج برسند ، در حالی که امروز در پژوهش‌های علمی ثابت شده که هیچ چیزی کلی و دائمی و ثابت نیست ، نه در خارج و نه در ذهن و به طور کلی موجودات و اشیاء در تحت نظام عمومی تحول ، در حال دگرگونی و تحولند و هیچ چیزی ثابت و دائم و کلی به حال اول خود باقی نمی‌ماند .

جواب این شبهه نیز روشن است برای اینکه اولاً اگر خواننده عزیز در متن این

کلام دقت کند می‌بیند که خود این کلام ترتیبی منطقی دارد ، هم از نظر هیات و هم از نظر ماده و ثابیا این گوینده خواسته است با این گفتار خود یک قانون دائمی و کلی و ثابت اثبات کند و آن این است که (بطور کلی هیچ چیزی ثابت و کلی و دائم نیست!) اگر آنچه بین پرانتز است کلیت دارد ، پس خود آن خودش را باطل کرده چون در دنیا یک قانون کلی پیدا شد و آن همین قانون بین دو پرانتز است و اگر خود این قانون کلیت ندارد پس گوینده زحمت بیهوده کشیده زیرا نتوانسته وجود قانون کلی و دائمی و ثابت را انکار کند ، پس این اعتراض ، خودش خود را باطل می‌کند .

(مثل اینکه ما با نقل این یازده اعتراض از وضع خاص این کتاب یعنی رشته تفسیر خارج شدیم و با اینکه وعده داده بودیم تا بتوانیم رعایت اختصار را بکنیم در اینجا سخن را به درازا کشاندیم لذا به آغاز سخن بر می‌گردیم .)

قرآن کریم عقول بشر را به سوی به کار بستن هر امری که استعمال آن فطری او است و به سوی پیمودن راهی و روشی که به حسب طبع با آن مانوس است و طبعش آن راه را می‌شناسد هدایت می‌کند و آن عبارت است از مرتب و منظم کردن آنچه را می‌داند برای به دست آوردن آنچه را که نمی‌داند ، آری عقل بشر مفطور بر چند نوع تفکر است ، مفطور بر این است که مقدماتی حقیقی و یقینی را در ذهنش ترتیب دهد و از ترتیب آنها به نتایجی تصدیقی و واقعی که قبلا نمی‌دانسته برسد و این همان برهان منطقی است و مفطور بر این است که مقدماتی مشهور و یا مسلم در برابر خصم را که مربوط به مقام عمل است و سعادت و شقاوت یا خیر و شر یا نفع و ضرر به بار می‌آورد و یا انجام آن خوب و سزاوار و یا زشت و ناپسند است و بالاخره مقدماتی از اینگونه اموری که کلا اموری اعتباری است ترتیب دهد و خصم خود را ساکت و قانع سازد و این همان جدل است که خود در منطق ، فنی جداگانه است سوم اینکه مفطور است به اینکه در موارد خیر و شر احتمالی مقدماتی (نه چون یقینی در برهان و نه چون مشهور و مسلم در جدل بلکه،) ظنی مرتب کند ، تا از آن ارشاد و هدایت به سوی خیر مضمون و یا ردع و منع از شر مضمون را نتیجه بگیرد که این فن موعظه است ، و این سه طریق تفکر یعنی طریقه برهان و جدل و وعظ را خدای عز و جل در یک آیه از کلام مجیدش آورده و می‌فرماید:

« ادع الی سبیل ربک بالحکمة و الموعظة الحسنه و جادلهم بالتی هی احسن! » (۱۲۵/نحل)

که علی الظاهر مراد از حکمت برهان است ، به شهادت اینکه در مقابل موعظه حسنه و جدل قرار گرفته .

حال اگر بگوئی طریقه تفکر منطقی طریقه‌ای است که هم کافر بر آن مسلط است و هم مؤمن ، هم از فاسق بر می‌آید و هم از متقی ، با این حال چه معنا دارد که

خدای تعالی این طریقه را از غیر اهل تقوا و پیرو دین نفی کرده و فرمود کافر و فاسق علم صحیح و تذکر درست ندارد؟

«و ما یتذکر الا من ینیب!» (۱۳/غافر) و یا فرموده:

«و من یتق الله یجعل له مخرجاً!» (۲/طلاق) و یا فرموده:

«فاعرض عن من تولى عن ذکرنا و لم یرد الا الحیوة الدنیا ذلک مبلغهم من العلم ان

ربک هو اعلم بمن ضل عن سبیلہ و هو اعلم بمن اهدى!» (۲۹/نجم)

روایاتی هم که می‌گویند علم نافع تنها با اعمال صالح به دست می‌آید بسیار زیاد

است .

در پاسخ می‌گوئیم:

در اینکه کتاب و سنت رعایت تقوا در جانب علم را معتبر شمرده جای هیچ شکی نیست و لیکن چنین هم نیست که کتاب و سنت تقوا را و یا تقوای توأم با تذکر را ، طریق مستقلی برای رسیدن به حقائق قرار داده باشد طریقی جدای از طریق فکری فطری که انسان در همه شؤون زندگی با آن سر و کار دارد و نمی‌تواند نداشته باشد و اگر چنین بود باید همه استدلالهائی که خود قرآن کریم علیه کفار و مشرکین و اهل فسق و فجور که پیرو حق نیستند و بوئی از تقوا و تذکر نبرده‌اند لغو و العیاذ بالله بیهوده باشد ، چون بنا بر این فرض کفار و مشرکین و اهل فسق اصلاً نمی‌فهمند که قرآن چه می‌گوید و احتجاج قرآن علیه آنان لغو خواهد بود و به فرضی هم که دست از کفر و شرک و فسق بردارند باز جائی برای احتجاج باقی نمی‌ماند نظیر این جواب در مورد سنت نیز می‌آید ، زیرا در سنت احتجاجهای بسیاری علیه فرقه‌ها و طوائف گمراه شده با فرض گمراهی این فرقه‌ها احتجاج بیهوده است ، زیرا فهم ناشی از تقوا و تذکر را ندارند و به فرضی هم که دست از گمراهی‌هایشان بردارند باز جای احتجاج نیست زیرا گمراه نیستند .

پس همانطور که گفتیم اسلام تقوا را بدین جهت معتبر نکرده که در مقابل طریقه فکری طریقه مستقلی برای درک حقائق باشد ، بلکه منظور اسلام از دعوت به تقوا این است که نفس بشر را از گم کردن راه فطرت و در نتیجه از دست دادن درک فطری باز داشته ، او را به استقامت فطری برگرداند ، توضیح اینکه انسان از نظر جسمانیترکیب یافته از قوای متضاد است قوه بهیمی و قوه سبعی که ریشه و مبدأ پیدایش آنها بدن مادی عنصری او است و هر یک از این دو قوه ، عمل شعوری خاص به خود را انجام می‌دهند ، بدون اینکه ارتباطی با سایر قوا داشته و از آنها اجازه بگیرد و در عملکرد خود رعایت حال آنها را بکند ، بله در یک صورت از عمل باز می‌ایستد ، و آن وقتی است که

مانعی جلوگیری آن شود ، مثلا شهوت غذا که نیمی از قوه بهیمیه است ، آدمی را وا می‌دارد به اینکه لا ینقطع بخورد و بنوشد ، بدون اینکه حد و اندازه‌ای را رعایت کند ، بله از ناحیه این قوه حدی در کار نیست ، لیکن معده مانع ادامه کار او می‌شود زیرا اگر شهوت غذا همچنان به کار خود بپردازد ، معده که ظرفیت محدودی دارد دچار امتلاء می‌گردد و یا آرواره دچار خستگی می‌شود و یا مانعی دیگر پیش می‌آید ، اینها اموری است که ما دائما در خود مشاهده می‌کنیم .

و وقتی وضع آدمی چنین است تمایل زیاد از حد او به یکی از قوا و بی بند و باری در اطاعت از خواسته‌های آن و رام شدنش در برابر طغیانگری‌هایش باعث می‌شود که آن قوه هر چه بیشتر طغیان کند و قوه دیگری که ضد آن است سرکوب‌تر شود ، تا به جایی که کار آن به بطلان و یا به مرز بطلان بیانجامد ، مثلا افراط در شهوت طعام و یا بی بند و باری در شهوت نکاح (علاوه بر از کار انداختن معده و یا جهاز تناسلی ،) آدمی را از کار و کسب و معاشرت و تنظیم امر منزل و تربیت اولاد و سایر واجبات و وظائف فردی و اجتماعی که قیام به آنها واجب است باز می‌دارد و همچنین بی بند و باری در سایر قوای شهویه و قوای غضبیه ، این حقیقت نیز امری است که دائما در خود و در غیر خود در طول زندگی مشاهده می‌کنیم .

و معلوم است که در این افراط و تفریط هلاک انسانیت است ، برای اینکه انسان عبارت است از همان نفسی که این قوای مختلف را تسخیر کرده و به خدمت گرفته است و منظورش از این تسخیر تنها این است که قوای نامبرده را طوری به کار وابدارد که سعادتش را تامین کند و یا به عبارت دیگر قوای نامبرده را محکوم کند به اینکه تنها در طریق سعادت حیات دنیائی و آخرتی او کار کنند و حیات این چنینی جز حیاتی علمی و کمالی نمی‌تواند باشد ، پس او چاره‌ای جز این ندارد که زمینه کار کردن برای هر یک از قوای نامبرده را فراهم سازد و به خاطر به کار بستن یک قوه ، قوه‌ای دیگر را از کار نیندازد و معطل نگذارد و به کلی باطل نسازد .

پس برای انسان معنای انسانیت تمام و محقق نمی‌شود ، مگر وقتی که بتواند قوای مختلف خود را طوری تعدیل کند که هر یک از آنها در حد وسط قرار گیرد و در وسط طریقی که برایش تعیین شده عمل کند و بلکه عدالت در همه قوا همان چیزی است که ما به نام فضائلش می‌خوانیم ، وقتی می‌گوئیم اخلاق فاضله منظورمان همین ملکات است ، مانند ملکه حکمت و ملکه شجاعت و ملکه عفت و امثال آن که کلمه عدالت همه آنها را در خود می‌گنجانند .

و در این معنا هیچ شکی نیست که اگر انسانها به افکاری که فعلا دارند رسیده‌اند

و دامنه تمدن و معارف و علوم بشری خود را اینهمه وسعت داده‌اند همه و همه به پیشنهاد و یا به اقتضای این قوای شعوری آنها بوده ، به این معنا که انسان در آغاز پیدایش خود از هر علمی و معارفی تهی دست بوده و اگر در پی تحصیل علمی و آگاهی‌ای بر آمده از پیش خود و بدون انگیزه‌ای از داخل وجودش نبوده ، بلکه این قوای درونی او بوده که احساس حاجت به چیزی کرده و او را وا داشته که در بر آوردن حاجت وی بپاخیزد و برای به دست آوردن آن فکر خود را به کار اندازد و همین شعورهای ابتدائی مبدأ تمامی علوم انسانی بوده که به تدریج و همواره اطلاعات خود را با تعمیم دادن یا تخصیص دادن یا ترکیب کردن و یا از هم جدا نمودن به کمال و تمامیت امروزش رسانده است .

از همین جا است که یک انسان پژوهشگر حدس می‌زند که چه بسا افراط آدمی و فرو رفتنش در بر آوردن حوائج یک قوه از قوای متضادش و بازماندن از حوائج سایر قوایش باعث آن شود که در افکار و معارفش منحرف گشته و در نتیجه تحکیم و ترجیح خواسته‌ها و مشتتهای و پیشنهادهای یک قوه را بر خواسته‌های سایر قوا ، به این گمراهی بیفتد که تصدیقهای آن قوه را نیز بر تصدیقهای سایر قوا تحکیم دهد ، و سر انجام فکر و ذکرش تنها پیرامون خواسته‌های آن دور بزند .

اتفاقاً این قضیه صرف حدس نیست ، بلکه تجربه نیز آنرا تصدیق کرده برای اینکه نمونه‌های این انحراف را با چشم خود در افراد اسرافگر و مترف و همسوگندان شکم و شهوت و افراط‌گران در طغیان و ظلم و فساد می‌بینیم که چگونه امر زندگی را در مجتمع انسانی به تباهی کشاندند و اگر از خود بپرسیم مگر اینها انسان نیستند ؟ مگر نمی‌فهمند که شکم باره‌گی و مستی و شهوت رانی و ظلم و فسادشان چه بر سر جامعه آورده ؟ راستی چرا این طبقه که این چنین شیفته و فرو رفته در لجنزار شهوات و اسیر دام لذائذ شراب و رقص و عشق و وصالند و در باره مسائل مهم زندگی که دیگران بر سر آن مسائل جانبازی نموده و در تحصیل آنها از یکدیگر پیشی می‌گیرند اینقدر بی تفاوتند ؟ آیا به راستی اینها انسان نیستند و اگر هستند چرا این مسائل را که از واجبات زندگی انسانی است نمی‌فهمند ؟ جوابی که دریافت می‌کنیم جز این نیست که روح شهوت در دل آنان جائی برای هیچ فکر دیگری نگذاشته و لحظه‌ای آنان را فارغ نمی‌گذارد تا به مسائل غیر شهوانی بیندیشند ، بلکه در همه احوال بر آنان مسلط است و همچنین طاغیان مستکبر و سنگدل که حتی هیچ صحنه رقت آور و تکان دهنده‌ای دل آنان را نرم نمی‌کند و اصلاً نمی‌توانند در رأفت و شفقت و رحمت و خضوع و تذلل تصویری داشته باشند و سراسر زندگیشان یعنی تکلمشان ، سکوتشان ، نگاهشان ، چشم‌پوشیشان ،

اقبالشان ، ادبارشان ، همه و همه خبث باطنشان را نشان می‌دهد ، پس همه اینها در علمی که دارند راه خطا را طی می‌کنند و هر طائفه‌ای از آنان سر گرم و فرو رفته در نتایج افکار تحریفی و علوم منحرفه خویشند و از بیرون دایره معلوماتشان غافلند ، و نمی‌دانند که در بیرون آن دایره تنگ، علمی نافع و معارف حقه و انسانی وجود دارد.

از این بیانات نتیجه می‌گیریم که معارف حقه و علوم نافع برای کسی حاصل نمی‌شود مگر بعد از آنکه خلق و خوی خود را اصلاح کرده و فضائل ارزشمند انسانیت را کسب کرده باشد که این همان تقوا است .

پس حاصل کلام این شد که اعمال صالح ، خلق و خوی پسندیده را در انسان حفظ می‌کند و اخلاق پسندیده ، معارف حقه و علوم نافع و افکار صحیح را حفظ می‌نماید ، از سوی دیگر این علم نافع هم وقتی نافع است که توأم با عمل باشد ، که هیچ خیری در علمی که عمل با آن نباشد ، نیست .

و ما هر چند این بحث را به صورت یک بحث علمی اخلاقی در آوردیم ، چون احساس می‌شد که این مساله احتیاج به شرح و توضیح دارد و لیکن قرآن کریم همه جوانب آن را در یک جمله جمع کرده و فرمود:

« و اقصد فی مشیک! » (۱۹/لقمان)

چون منظور از این جمله راه رفتن نیست ، بلکه این تعبیر کنایه از اعتدال و میانه روی در مسیر زندگی است و نیز فرموده:

« ان تتقوا الله يجعل لکم فرقانا! » (۲۹/انفال) و نیز فرموده:

« و تزودوا فان خیر الزاد التقوی و اتقون یا اولی الالباب! » (۱۹۷/بقره)

یعنی شما بدان جهت که صاحب خرد هستید در به کار بستن عقل و خردتان نیازمند به تقوا هستید (و خدا داناتر است!) و نیز فرموده:

« و نفس و ما سویها فالهمها فجورها و تقویها قد افلح من زکیها و قد خاب من دسیها! » (۷ تا ۱۰/شمس)

و نیز فرموده: « و اتقوا الله لعلکم تفلحون! » (۱۸۹/بقره)

آیات فوق آثار میانه روی و تقوا و خردمندی را تذکر می‌داد ، آیات دیگری هست که در مقابل آن آیات آثار شوم شهوت پرستی و استکبار از پذیرفتن حق و مهمل گذاشتن قلب و چشم و گوش را بیان می‌کند.

توجه بفرمائید:

« فخلف من بعدهم خلف اضاعوا الصلوة و اتبعوا الشهوات، فسوف یلقون غیا، الا من

تاب و آمن و عمل صالحا! » (۵۹ و ۶۰/مریم)

که در این آیه اثر شهوترانی را بیان می‌کند و آن عبارت است از غی ، یعنی

گمراهی و نیز فرموده:

« ساصرف عن آیاتی الذین ینکبرون فی الارض بغير الحق و ان یروا کل آیه لا یؤمنوا بها و ان یروا سبیل الرشد لا یتخذوه سبیلا و ان یروا سبیل الغی یتخذوه سبیلا ، ذلک بانهم کذبوا بایاتنا و کانوا عنها غافلین! » (اعراف/۱۴۶)

که صریحا اعلام داشته آنهایی که اسیر قوای غضبی هستند از پیروی حق ممنوعند و به سوی راه غی و خطا سوق داده می‌شوند ، آنگاه اضافه کرده که این کیفر به جرم آن است که از حق غافل شدند و نیز فرموده:

« و لقد ذرأنا لجهنم کثیرا من الجن و الانس لهم قلوب لا یفقهون بها و لهم اعین لا یتصرون بها و لهم اذان لا یسمعون بها اولئک کالانعام بل هم اضل اولئک هم الغافلون » (اعراف/۱۷۹)

که در این آیه اعلام داشته اگر این طائفه را غافل خواندیم برای این است که اینها از حقائق معارف خاص بشر غافلند ، پس دلها و چشمها و گوشه‌هایشان از رسیدن به آنچه یک انسان سعید و انسان برخوردار از انسانیت به آن می‌رسد بدور است و به جای رسیدن به این نعمت بزرگ به آن چیزهایی می‌رسد که چهار پایان می‌رسند ، بلکه اینها بدبخت‌تر از چهار پایان وحشی هستند زیرا چهار پایان وحشی و درندگان برای رسیدن به آنچه دوست دارند و سازگار با خلقتشان هست افکاری دارند ، چیزهایی برای خود تصویب می‌کنند و چیزهایی را تصویب نمی‌کنند ، ولی این بینوایان این مقدار فکر را هم ندارند . پس از آنچه گذشت روشن شد که قرآن کریم تقوا را شرط در تفکر و تذکر و تعقل دانسته و برای رسیدن به استقامت فکر و اصابه علم و رهائی آن از شوائب اوهام حیوانی و القائنات شیطانی شرط کرده که علم همدوش عمل باشد .

بله در این میان یک حقیقت دیگر قرآنی هست که نمی‌توان انکارش کرد و آن این است که داخل شدن انسان در تحت ولایت الهی و تقرّبش به ساحت قدس و کبریائی خدای تعالی انسان را به آگاهی‌هایی موفق می‌کند که آن آگاهیها را با منطق و فلسفه نمی‌توان به دست آورد ، دری به روی انسان از ملکوت آسمانها و زمین باز می‌کند که از آن در ، حقائقی را می‌بیند ، که دیگران نمی‌توانند آنها را ببینند و آن حقائق نمونه‌هایی از آیات کبرای خدا و انوار جبروت او است ، انواری که خاموشی ندارد .

امام صادق علیه‌السلام فرموده:

- اگر نبود که شیطان‌ها پیرامون دل‌های بنی آدم دور می‌زنند، هر آینه انسانها می‌توانستند ملکوت آسمانها و زمین را ببینند!

و نیز در میان روایاتی که بیشتر راویان آنرا از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله وسلم روایت کرده‌اند این حدیث است که آن جناب فرمود:

- اگر زیاده روی شما انسانها در سخن گفتن نبود و اگر پریشانی و آشفتگی دلهاشان نبود، هر آینه شما هم می‌دیدید آنچه را که من می‌بینم و می‌شنیدید آنچه را که من می‌شنوم!
خدای تعالی هم فرموده:

«و الذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا و ان الله لمع المحسنین!» (۶۹/عنکبوت)

ظاهر آیه شریفه: «و اعبد ربک حتی یاتیک الیقین!» (۹۹/حجر)

نیز بر این معنا دلالت دارد، برای اینکه به دست آوردن یقین را نتیجه عبادت خوانده و فرمود: «پروردگارت را عبادت کن تا یقین به دستت آید!»
و نیز آیه زیر که می‌فرماید:

«و کذلک نری ابراهیم ملکوت السموات و الارض و لیکون من الموقنین!» (۷۵/انعام)

که وصف ایمان را گره خورده مربوط به مشاهده ملکوت دانسته،

و نیز آیه شریفه زیر که می‌فرماید:

«کلا لو تعلمون علم الیقین لترون الجحیم ثم لترونها عین الیقین!» (۷۵/تکواثر)

و نیز فرموده:

«ان کتاب الابرار لفی علیین و ما ادریک ما علیون کتاب مرقوم یشهده المقربون!» (۱۸ تا ۲۰/مطففین)

این خود یک حقیقتی است قرآنی که خواننده عزیز باید برای رسیدن به بحث مفصل آن به تفسیر سوره مائده آیه ۵۵: «انما ولیکم الله و رسوله...!» و آیه: «یا ایها الذین آمنوا علیکم انفسکم...!» (۱۰۵/مائده) مراجعه نماید.

و قرآنی بودن این حقیقت منافاتی با سخنان قبلی ما ندارد (که گفتیم قرآن کریم طریقه تفکر فطری را که خلقت بشر بر آن طریقه است و حیات بشر مبتنی بر آن است پیشنهاد می‌کند)، برای اینکه رسیدن به ملکوت آسمانها و زمین موهبتی است الهی که خدای تعالی هر یک از بندگان خود را که بخواهد به آن اختصاص می‌دهد، و معلوم است که عاقبت از آن مردم با تقوا است (لیکن نمی‌توان کل بشر را از طریقه تفکر باز داشت، به امید اینکه کل بشر مشمول چنین موهبتی شوند!)

فصل سوم

تاریخ تفکر اسلامی

بحث تاریخی در موضوع:

تفکر اسلامی

در این بحث نظری اجمالی و کوتاه در تاریخ تفکر اسلامی می‌اندازیم تا ببینیم امت اسلام با همه اختلافی که در طوائف و مذاهب آن هست چه طریقه‌ای را در تفکر سلوک کردند ، البته قبلا این نکته را خاطرنشان می‌سازیم که ما در این بحث به حق بودن یا باطل بودن این مذاهب نمی‌پردازیم ، تنها عوارض و تحولی را که در منطق قرآن رخ داده از نظر گذرانده موافقت و مخالفت آنرا اثبات نموده و تحکیم می‌کنیم ، حتی در این بحث کاری به افتخارهایی که موافقین کرده و عذرهایی که مخالفین آورده‌اند نداریم ، نه به ریشه آن حرفها کاری داریم و نه به شاخ و برگهایش ، چون پرداختن به آن حرفها طریقه دیگری است از بحث ، حال چه اینکه مذهبی باشد یا نباشد .

قرآن کریم با منطق خاص به خودش در احکام و سنت‌هایی که برای تمامی شؤون زندگی بشر تشریح کرده بدون هیچ قیدی و شرطی نوع انسان را در همه احوالش محکوم به احکام خود دانسته ، چه در حال انفراد و چه در حال اجتماع ، چه صغیر و چه کبیر ، مرد یا زن ، سفید یا سیاه ، عربی یا عجمی ، حاضر یا مسافر ، شهری یا روستائی ، عالم یا جاهل ، شاهد یا غایب ، در هر جائی و در هر زمانی که باشد و در کل شؤونات او چه عقیده‌اش و چه اخلاق و اعمالش مداخله کرده و در این هیچ شکی نیست .

با این حساب ، پس قرآن با تمامی علوم و صنعت‌ها که ارتباط با ناحیه‌ای از نواحی زندگی بشر داشته باشد اصطکاک و برخورد دارد و این معنا نیز از خلال آیاتی از

قرآن کریم که بشر را به تدبیر، تفکر، تذکر و تعقل دعوت می‌کند، به روشنی فهمیده می‌شود که قرآن در دعوت بشر به تحصیل علم و از بین بردن جهل و سر در آوردن از اسرار آنچه که از اجزای عالم ما است از سماویات گرفته تا ارضیات یعنی جمادات و نباتات و حیوانات و انسانها و آنچه مربوط به ماورای عالم ما است از ملائکه و شیطانها و لوح و قلم و غیر اینها بیاناتی دارد، که رساتر از آن تصور نمی‌شود و منظور اسلام از این تحریکها و تشویقها این است که بشر به وسیله معرفت به آنچه گفته شد خدای سبحان را بشناسد و به آنچه که به نحوی از انحاء ارتباطی با سعادت در زندگی انسانی و اجتماعی انسانها دارد آشنا گردد و بفهمد که برای به دست آوردن چنین زندگی‌ای چگونه اخلاقی کسب کند و چه شرایع و حقوقی را رعایت نماید و چه احکام اجتماعی را مورد عمل قرار دهد.

از سوی دیگر در سابق توجه کردید که اسلام طریق تفکر فطری را تایید می‌کند، همان طریقه‌ای را که فطرت بی اختیار و بدون سفارش کسی به آن دعوت می‌کند و بشر راهی برای فرار از آن ندارد و این واقعیت همان سیر منطقی است.

قرآن کریم خودش هم این صناعت‌های منطقی یعنی برهان و جدل و موعظه را به کار برده و امتی را که هدایت می‌کند دعوت نموده به اینکه از آن طریق پیروی کند، یعنی مطالب خود را - آنچه جنبه نظری دارد و خارج از مرحله عمل است - از راه برهان تعقیب کنند و در غیر آن یعنی در حکمت عملی به مسلمیات استدلال کنند و یا به بیاناتی که عبرت انگیز باشد و شنونده را به عبرت وا دارد و نیز قرآن کریم در بیان مقاصدش سنت نبویه را معتبر کرده و پیروی از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را اسوه و خط سیر معین فرمود، مسلمانان نیز دستورات آن حضرت و سخنانش را حفظ نموده و از مشی علمی آن جناب تقلید کردند، آنچنان که یک دانش‌آموز در سلوک علمی‌اش از استادش پیروی می‌کند.

مردم در عهد رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم (منظورمان ایام اقامت آن جناب در مدینه است)، جدیدالعهد با تعالیم اسلامی بودند و حالشان در تدوین علوم و صناعات شبیه‌تر به حال انسانهای قدیمی بود که با ذهنی ساده و غیر فنی به بحثهای علمی می‌پرداختند، البته با همه عنایتی که به تحصیل و تحریر علم داشتند و لذا در آغاز اولین قدمی که برداشتند حفظ قرآن و قرائت آن و سپس حفظ احادیث بود، یعنی سخنانی که از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و با یک واسطه از آن جناب می‌شنیدند حفظ می‌کردند و از حفظ برای دیگران نقل می‌نمودند، چون (به جز افرادی که ای بسا از عدد انگشتان تجاوز نمی‌کردند)، کسی نوشتن را نمی‌دانست، قدم دومی که در مسیر

علم برداشتند مختصر مناظراتی در خصوص علم کلام بود، که یا در بین خود داشتند و یا با بعضی از غیر مسلمانان و صاحبان مذاهب بیگانه - مخصوصاً یهودیان و مسیحیان، چون قبائلی از این دو ملت در شبه جزیره عربستان و در حبشه و شام می‌زیستند، از همین جا بود که علم کلام پیدا شد، اشتغال دیگری که مسلمانان داشتند نقل و روایت اشعار بود که خود یک سنت قدیمی عرب بود، ولی اسلام اهمیاتی به امر آن نکرد و در کتاب مجیدش حتی یک کلمه شعر و شعرا را نستود سنت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نیز پر و بالی به آن نداد.

این وضع بود تا وقتی که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم رحلت نمود و مساله خلافت جریانی به خود گرفت که معروف است و اختلاف ناشی از مساله خلافت بابی به ابواب علم کلام افزود و یکی دیگر از مسائل علم کلام شد که دانشمندان اسلامی را به خود مشغول کرد.

در زمان خلیفه اول بعد از جنگ یمامه و شهادت جمع بسیاری از حافظان و قاریان قرآن، از ترس اینکه مبدا چیزی از قرآن فراموش شود قرآن را جمع آوری کردند، در عهد او که تقریباً به دو سال طول کشید امر به این منوال گذشت، سپس در عهد خلیفه دوم بار دیگر قرآن جمع آوری شد. و چون آوازه اسلام بلند شد و قلمرو آن در اثر فتوحات عظیمی که در عهد وی رخ داد، گسترش یافت.

مسلمانان از تعمق در مسائل علمی و روابط علوم و ترقی در مدارج آن باز ماندند، حال یا بدین جهت بود و یا برای اینکه خود را نیازمند به توسعه علم و بسط مسائل علمی نمی‌دانستند، چون در آن روزگاران علم چیزی نبود که فضیلت و اهمیتی برای بشر معلوم شده باشد و به همان مقدار برای انسان محسوس بود که آثار آن را دیده باشند و معلوم است که علمی که اثر محسوسی برای بشر آن روز داشته همان صنعت بوده، امتی آن را در امتی دیگر می‌دیده و می‌شناخته.

از سوی دیگر با فتوحات پی در پی و پر اهمیتی که نصیب عرب گردید آن غریزه‌های جاهلانه عرب که در اثر تربیت اسلامی فروکش شده بود، بار دیگر سر به طغیان کشید، غرورها و نخوت‌ها بار دیگر سرکشی آغاز کرد و در نتیجه به تدریج و آرام آرام روحیه امتهای مستکبر و استعمارگر را به خود گرفتند، شاهد این مطلب شیوع تقسیم و پاره پاره شدن امت اسلام آن روز است، به عرب و غیر عرب (به این معنا که امت عرب نعمت عظمای اسلام و این دین نجات بخش را به حساب خود حساب کرد، و غیر عرب را موالی - بردگان - لقب داد)، شاهد دیگرش رفتار معاویه است که در آن ایام

والی شام بود و حکومت اسلامی را رنگ سلطنت داد و در بین مسلمانان چون قیصرهای روم رفتار کرد ، شواهد بسیار دیگری بر این معنا هست که تاریخ از لشگریان اسلام ضبط نموده و همین روش خلق و خوی مسلمانان را عوض کرد و معلوم است که نفسیات آن چنانی در سیر علمی و مخصوصا در تعلیمات قرآنی اثر گذاشت .

و آن مقدار معارفی که از دین داشتند و سیر علمی تا آن حدی که در سابق پیش رفته بود متوقف شد ، یعنی اشتغالات علمیشان منحصر در قرائت قرآن بود ، قرائتی منسوب به زید بن ثابت و قرائتی منسوب به ابی و ابن مسعود و غیر آنان بود .

و اما حدیث در آن زمان به نحو چشمگیری رواج یافت و نقل و ضبط احادیث بسیار شد ، به حدی که عمر بعضی از صحابه را از نقل حدیث نهی کرد ، زیرا او زیاده از حد حدیث گفته بود ، از سوی دیگر عده‌ای از اهل کتاب به اسلام در آمدند و محدثین که کارشان نقل حدیث بود مطالب بسیاری از آنان در باره اخبار کتابهایشان و داستانهای انبیاءشان و امتهایشان را شنیدند و شنیده‌های خود را با آنچه از احادیث که از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم شنیده و حفظ کرده بودند مخلوط نموده و جعل احادیث دروغین و دستبرد در احادیث صحیح را شروع کردند که امروز در میان احادیثی که از طرق صحابه و راویان صدر اول از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم نقل شده مقدار بسیار زیادی از این کلمات دروغین و بریده بریده یافت می‌شود که قرآن کریم به ظاهر الفاظش آنها را دفع می‌کند و عمده سببی که باعث این دستبردها شد چند امر بود:

اول: احترام بسیار زیادی بود که مردم برای همنشینی رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم و برای حفظ حدیث معتقد بودند و حتی افرادی را هم که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم را ندیده بودند و تنها از اصحاب آن جناب احادیثی نقل می‌کردند مزیتی بر سایر مردم قائل بودند ، و آنان را تعظیم می‌کردند ، و همین جهت باعث شد که هر کسی - چه لایق و چه نالایق - برای اینکه در بین جامعه سر و گردنی از سایرین بلندتر داشته باشد ، به نقل حدیث پرداخته و خود را محدث و راوی قلمداد کند ، حتی کسانی هم که یهودی بودندشان یا نصرانی بودندشان مسلم بود با این حال به صرف اینکه حدیث نقل می‌کرد در جامعه آن روز جا می‌افتاد و محترم می‌شد و قهرا برای اینکه این محدث از آن دیگری جلو بزند و محترم‌تر شود هر چه از دهانش در می‌آمد به عنوان حدیث می‌گفت .

عامل دوم جعل حدیث ، حرص شدیدی بود که این افراد در حفظ حدیث داشتند همین حرص در حفظ حدیث و نقل آن نمی‌گذاشت که در باره درستی و نادرستی حدیث و تدبیر در معنای آن و مخصوصا عرضه کردن آن بر کتاب خدا دقت کنند

، با اینکه قرآن کریم اصل دین بود و ساختمان دین بر این پایه و اصل نهاده شده بود ، فروع دین از این اصل ریشه می‌گرفت ، رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هم بطوری که در نقل معتبر آمده سفارش اکید کرده بود که هر سخنی را از هر کسی نپذیرند ، بلکه شنیده‌های خود را بر قرآن کریم عرضه کنند ، در صورتی که مخالف قرآن بود رهایش کنند ، و در حدیث معتبر فرموده بود: «ستکثر علی القاله!» بزودی حدیث تراشان علیه من زیاد می‌شوند و احادیثی دیگر از این قبیل .

همین معنا فرصتی شد برای اینکه احادیث جعلی و دروغینی در مورد صفات خدا و اسماء و افعال او و نیز در باره لغزشهایی که به انبیای گرامی نسبت داده شده و اعمال زشت که به رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نسبت داده شده و آن جناب را مشوه جلوه داده و در باره خرافاتی در خلقت و ایجاد و داستانهای دروغینی از امتهای گذشته و در باره تحریف شدن قرآن و مسائل دیگری از این قبیل در دست و دهنها بگردد ، احادیثی که دست کمی از خرافات تورات و انجیل ندارد .

نتیجه این وضع آن شد که تقدم و عمل در بین قرآن و حدیث تقسیم شود ، یعنی تقدم و احترام صوری از آن قرآن و اخذ و عمل از آن حدیث شود و در اندک مدتی قرآن از حیث عمل متروک گردد و این سیره نکوهیده یعنی مسامحه در عرضه حدیث بر قرآن ، همچنان در بین امت استمرار یافت و تا به امروز نیز عملاً استمرار یافته ، هر چند که امت آن را به زبان انکار نموده و ناپسند می‌داند ، قرآن کریم نیز از آن پیشگوئی کرده و فرموده که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در قیامت خواهد گفت پروردگارا امت من قرآن را متروک گذاشتند ، الا عده‌ای قلیل که در هر عصری از این انحراف دور ماندند .

و همین مسامحه و سهل‌انگاری عینا یکی از اسبابی بود که باعث شد بسیاری از خرافات قومی و قبیله‌ای که هر قومی در قدیم به آن معتقد بودند بعد از مسلمان شدنش نیز به عنوان یک اعتقاد دینی باقی بماند، آری مثل معروف می‌گوید: «الداء یجر الداء- درد ، دردی دیگر می‌زاید!»

عامل سوم در جعل احادیث: ماجرائی بود که بعد از رحلت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در مساله خلافت پیش آمد و ارای عامه مسلمین در باره اهل بیت آن جناب مختلف گردید، عده‌ای طبق دستور رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به آن حضرات تمسک جسته و به آنان عشق ورزیدند ، جمعی دیگر از آن حضرات روی گردانیده و اعتنائی به امر آنان و مکانتشان به علم قرآن نکردند و برای آگاهی و یادگیری علم قرآن به غیر آن حضرات مراجعه نمودند ، جمعی دیگر با آن حضرات دشمنی نموده ، با جعل احادیثی دروغین به آنان بدگوئی کردند ، با اینکه رسول خدا

صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم در مواقفی و کلماتی که احدی از مسلمانان در صحت آنها و در دلالت آنها تردید نکرده ، سفارش فرموده بود که علم دین را از اهل بیت او بگیرند و چیزی به اهل بیت او نیاموزند ، و اینکه اهل بیت آن جناب از همه امت به کتاب خدا آگاه‌ترند و نیز به امت فرمود که اهل‌بیتش هرگز در تفسیر قرآن خطا نمی‌کنند و در فهم قرآن دچار اشتباه نمی‌شوند و در حدیث معروف به ثقلین که بطور تواتر نقل شده و احدی در آن تردید نکرده، و فرمود:

« من از میان شما می‌روم و به جای خود دو چیز بس گرانبمایه می‌گذارم، یکی کتاب خدا و دیگر عترتم را، و این دو، تا ابد با همند و از یکدیگر جدا نخواهند شد، تا بر لب حوض کوثر بر من در آیند...! »

و در بعضی از طرق همین حدیث آمده که سپس فرموده:

« چیزی به اهل بیت من نیاموزید که آنان اعلم از شمایندا! »

و نیز در حدیثی مستفیض که بسیار نقل شده فرموده:

« هر کس قرآن را به رأی خود (یعنی بدون سؤال از اهل بیت علیهم‌السلام)

تفسیر کند - باید که جای خود را آماده در دوزخ بداندا! »

که بحث آن در جلد سوم المیزان در بحث‌های محکم و متشابه آمده است.

این اعراض از اهل بیت علیهم‌السلام بزرگترین شکافی بود که در نظام تفکر اسلامی پدید آمد و باعث شد علم قرآن و طریقه تفکری که قرآن به سوی آن می‌خواند در بین مسلمانان متروک و فراموش شود ، شاهد بسیار روشن آن این است که در جوامع حدیث کمتر به احادیثی بر می‌خوریم که از امامان اهل بیت روایت شده باشد ، آری اگر شما خواننده محترم از یک سو مقام و منزلتی که اهل حدیث در زمان خلفا داشتند و حرص و ولعی که مردم در اخذ و شنیدن حدیث از خود نشان می‌دادند در نظر بگیرید و از سوی دیگر در بین دهها هزار حدیثی که در جوامع حدیث گرد آوری شده احادیث منقوله از علی و حسن و حسین در ابواب مختلف معارف دین و مخصوصا در تفسیر نقل شده بشماری آن وقت انگشت حیرت به دندان خواهی گزید (که خدایا چطور شد فلان صحابه که بیش از دو سه سال رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم را ندید دهها هزار حدیث دارد، ولی اهل بیت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم که در خلوت و جلوت و در کودکی و جوانی در سفر و حضر با آن جناب بودند حدیث چندانی در جوامع ندارند؟!)

چرا صحابه حتی یک حدیثی از اهل بیت نقل نکردند؟

چرا تابعین یعنی طبقه دوم مسلمین روایاتی که از آن حضرات نقل کرده‌اند از

صد تجاوز نمی‌کند؟

چرا حسن بن علی علیه السلام (با اینکه خلیفه ظاهری نیز بود)، احادیثش به ده عدد نمی‌رسد؟

و چرا از حسین بن علی حتی یک حدیث دیده نمی‌شود؟
با اینکه بعضی‌ها تنها روایات وارده در خصوص تفسیر را آمار گرفته‌اند به هفده هزار بالغ شده، که تنها جمهور آنها را نقل کرده‌اند، که سیوطی آنها را در کتاب اتقان آورده و گفته این عدد روایاتی است که در تفسیر ترجمان القرآن که الدر المنثور خلاصه آن است آورده و روایات وارده در ابواب فقه نیز همین نسبت را دارد.
بعضی از آمارگران از این قبیل احادیث تنها به دو حدیث برخورده‌اند که در ابواب مختلف فقه از حسین علیه السلام روایت شده و چرا باید چنین باشد؟
آیا علتی جز این می‌تواند داشته باشد که مردم از اهل بیت دوری کردند، و از حدیث آنان اعراض نمودند؟

و یا اگر از آنان حدیث گرفتند و بسیار هم گرفتند لیکن در دولت اموی به خاطر دشمنی که امویان با اهل بیت داشتند آن احادیث از بین رفت و به فراموشی سپرده شد؟ نمی‌دانیم!

اما این قدر هست که کنار زدن علی علیه السلام و شرکت ندادن آن جناب در جمع قرآن در اوائل رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و در اواخر عهد عثمان و نیز تاریخ حسن و حسین احتمال اول را تایید می‌کند.

این حق‌کشی‌هایی که امت اسلام و یا حکومت اموی در باره علی علیه السلام نمودند کار را بدان جا کشانید که نه تنها تمامی احادیث آن جناب مورد اعراض واقع شد، بلکه بعضی‌ها حتی نهج البلاغه را نیز انکار کردند، که کلام آن جناب باشد، آری خطبه‌های برجسته و غرای نهج البلاغه مورد سؤال و تردید قرار گرفت، ولی خطبه بتراء زیاد بن ابیه و اشعاری که یزید در باره شراب سروده جای هیچ اختلافی نبود و حتی دو نفر هم در باره آنها اختلاف نکردند.

اهل بیت پیغمبر همچنان مظلوم و مقهور بودند، و احادیثشان متروک بود، تا آنکه امام باقر و امام صادق علیه السلام در یک برهه‌ای از زمان یعنی در دوره انتقال حکومت از بنی امیه به بنی العباس قیام نموده آنچه از احادیث پدران بزرگوارشان به دست فراموشی سپرده شده بود برای مردم بیان کردند و آنچه از معارف اسلام که مندرس گشته اثری از آن نمانده بود برای مردم بیان کردند.

اما مع الاسف احادیثی که آن دو بزرگوار و سایر امامان از پدران خود نقل نموده در اختیار امت اسلام نهادند، نیز از دسیسه و دستبرد سالم نماند، همانطور که در

کلمات رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم دست بردند ، کلمات آن حضرات نیز مورد دستبرد قرار گرفت ، به شهادت اینکه خود آن دو بزرگوار به این معنا تصریح نموده ، چند نفر از وضاعین و حدیث تراشان را برای مردم نام بردند ، مانند مغیره بن سعید و ابن ابی الخطاب و ... و بعضی دیگر از ائمه علیهم‌السلام بسیاری از روایاتی که از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم و از خود ایشان در دست و دهن‌ها افتاده بود انکار نموده و به شیعیان خود دستور فرمودند هر حدیثی که از ما برای شما نقل می‌شود بر قرآن عرضه کنید ، آنچه موافق با قرآن است بگیرید و آنچه مخالف است رها کنید .

اما مردم مگر افرادی انگشت شمار به این دستور عمل نمودند و مخصوصا به روایاتی که در غیر مورد مسائل فقهی بود بدون عرضه آنها بر قرآن پذیرفتند و رفتار عامه مردم شیعه در قبول هر سخنی که جنبه حدیث داشت رفتار عامه مردم سنی در مورد احادیث نبوی بود .

و حتی عامه شیعه در این امر آنچنان افراط کردند که جمعی قائل شدند به اینکه ظواهر قرآن حجت نیست ، ولی کتابهائی دیگر از قبیل مصباح الشریعه و فقه الرضا و جامع الاخبار حجت است و افراط را از این حد نیز گذرانده به جایی رساندند که گفتند : حدیث هر چند که مخالف صریح قرآن باشد می‌تواند قرآن را تفسیر کند و این حرف نظیر و هم سنگ سخنی است که بیشتر اهل سنت گفته‌اند و آن این است که حدیث اصلا می‌تواند قرآن را نسخ کند و به نظر می‌رسد قضاوتی که دانشمندان در باره رفتار امت اسلام کرده‌اند قضاوت درستی باشد ، آنها گفته‌اند : اهل سنت کتاب را گرفتند و عترت را رها کردند و سر انجام کارشان بدانجا کشیده شد که کتاب هم از دستشان رفت و شیعه عترت را گرفته کتاب را رها کردند و سر انجام کارشان بدینجا کشیده شد که عترت هم از دستشان رفت ، پس می‌توان گفت که امت اسلام بر خلاف دستور صریح رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم که فرموده: «انی تارک فیکم الثقلین ...!» هم قرآن را از دست دادند و هم عترت را ، هم کتاب را و هم سنت را .

این راهی که امت در مورد حدیث پیش گرفت یکی از عواملی است که در قطع رابطه علوم اسلامی یعنی علوم دینی و ادبی از قرآن کریم اثری به سزا داشت ، با اینکه همه آن علوم به منزله شاخ و برگها و میوه‌های درخت طیبه قرآن و دین بود ، درختی که اصلش ثابت و فرعش در آسمان است و به اذن پروردگارش میوه‌اش را در هر آنی می‌دهد ، چون اگر در باره این علوم دقت به خرج دهی خواهی دید که طوری تنظیم شده که پیدا است گوئی هیچ احتیاجی به قرآن ندارد ، حتی ممکن است یک محصل همه آن علوم را فرا بگیرد متخصص در صرف و نحو بیان و لغت و حدیث و رجال و درایه و فقه و

اصول بشود و همه این درسها را تا آخر بخواند و قهرمان این علوم نیز گردد و حتی به پایه اجتهاد نیز برسد، ولی قرآن را آنطور که باید نتواند قرائت کند و یا به عبارتی اصلا دست به هیچ قرآنی نزده باشد، پس معلوم می‌شود از این دیدگاه هیچ رابطه‌ای میان آن علوم و میان قرآن نیست و در حقیقت مردم در باره قرآن به جز قرائت هیچ وظیفه‌ای ندارند و العیاذ بالله قرآن ارزشی جز خواندن و یا آویزان کردن به گردن نوزاد - تا از حوادث ناگوار محفوظ بماند - ندارد، پس شما خواننده عزیز اگر از این قسم مسلمانان هستی عبرت بگیر و در رفتار با قرآن تجدید نظر کن، حال بر سر سخن آمده و می‌گوئیم.

بحث در باره قرآن کریم و در باره حدیث در زمان عمر آن سرگذشتی را داشت که شنیدید و اما در عهد خلافت عمر دامنه علم کلام رو به وسعت نهاد و علتش این بود که در اثر فتوحات بسیار وسیعی که نصیب امت اسلام شد قلمرو سرزمین اسلام گسترش یافته و بالطبع اختلاط مسلمانان با غیر مسلمانان و صاحبان آئین‌ها و مذاهب دیگر، بیشتر شد و در بین آنان علمائی و احباری و اسقف‌هائی و بطریق‌هائی اهل بحث بودند که می‌خواستند در باره ادیان و مذاهب بحث کنند، در نتیجه بحثهای کلامی اوج گرفت، ولی در آن ایام این بحثها تدوین نشد، چون می‌بینیم در کتب رجال علمائی از فن کلام که شرح حالشان آمده، همه بعد از این عصر و تاریخ بوده‌اند.

تا آنکه دوره خلافت عثمان رسید و عثمان با آن همه سر و صدائی که علیهش پیا شد و شورش‌های مردم بر او کردند هیچ کاری از پیش نبرد و تنها توفیقی که یافت این بود که قرآنهای متعددی که بین مردم بود جمع آوری نموده و منحصر در یک نسخه کرد.

و امر به همین منوال بود تا زمان خلافت علی علیه‌السلام رسید، تمام ایام خلافت آن حضرت نیز به اصلاح مفاصد دوره‌های قبلی و به حل اختلافات داخلی و به اداره جنگهای پی در پی و ناشی از آن اختلافها سپری شد.

چیزی که هست آن جناب با همه آن گرفتاریها توانست کلیات علم نحو را تدوین نموده و به یکی از صحابه‌اش بنام ابو‌الاسود دوئلی دستور دهد تمامی جزئیات قواعد نحو را گرد آورد و دیگر در سایر علوم نتوانست قدمی بر دارد، جز اینکه خطبه‌ها و احادیثی برای مردم القاء کرد که در آنها مواد اولیه معارف دینی و اسرار نفیس قرآنی بطور جامع نهفته بود، البته بحثهای کلامی نیز داشته که در جوامع حدیث ضبط شده.

در خصوص قرآن و حدیث امر به همان منوال بود تا دوران سلطنت بنی امیه سپری شد و عباسی‌ها روی کار آمدند، و خلاصه تا اوائل قرن چهارم از هجرت که تقریباً

آخر دوران زندگی ائمه اثنی عشر شیعه بود حادثه مهمی در طریق بحث از قرآن و حدیث رخ نداد ، غیر از آن رفتاری که معاویه در خاموش کردن نور اهل بیت علیهم السلام و محو آثار آنان داشت و به این منظور دستور داد افرادی (بیشمار در مذمت اهل بیت و فضائل خود او و همدستانش) احادیثی جعل کنند.

حادثه دیگر اینکه در این عهد حکومت دینی به سلطنت استبدادی و سنت اسلامی به سیطره امپراطوری مبدل شد.

حادثه سوم این بود که در عهد حکومت عمر بن عبد العزیز و از ناحیه وی دستور صادر شد که احادیث در مجموعه‌ای نوشته شود و این اولین باری است که احادیث نوشته می‌شود ، چون تا آن روز احادیث به روی کاغذ نیامده بود ، و تنها در حافظه اشخاص ضبط می‌شد .

و در این برهه از زمان ، ادبیات زبان عرب به منتهی درجه رواجش رسید که آغاز آن در زمان معاویه بود ، چون او بسیار اصرار داشت که شعر را ترویج کند ، بعد از او سایر پادشاهان اموی و عباسی نیز این روش را دنبال کردند و ترویج شعر تا به آنجا رسید که در برابر یک شعر زیبا و یا یک نکته ادبی ، صدها هزار دینار جایزه می‌دادند و مردم یکسره به سوی سرودن شعر و روایت شعر و اخبار عرب و تاریخ آن روی آوردند و از این راه اموال بسیار هنگفتی به چنگ می‌آوردند ، منظور این پادشاهان از ترویج شعر ، تحکیم موقعیت خودشان بود .

اموی‌ها می‌خواستند با مدح مداحان موقعیت خود را در برابر بنی هاشم تحکیم بخشند و عباسی‌ها می‌خواستند خود را در مقابل بنی فاطمه مطرح کنند و اگر دانشمندان را اکرام و احترام می‌کردند باز به همین منظور بود می‌خواستند به این وسیله مردم را تحت سیطره خود در آورده و به هر نحوی که دلشان می‌خواست در بین مردم حکومت و زور گوئی کنند .

نفوذ شعر و ادب در مجتمع علمی مسلمانان به حدی رسید که بسیاری از علما در مسائل عقلی و یا بحث‌های علمی به شعر یک شاعر تمثل می‌جستند و آنگاه هر حکمی که می‌خواستند می‌کردند و بسیار می‌شد که مطالب علمی و نظری را بر پایه مسائل لغوی پی نهاده و حد اقل قبل از ورود در بحث ، اول در باره اسم موضوع ، بحث لغوی نموده و سپس وارد بحث علمی می‌شدند ، همه اینها اموری است که آثار عمیقی در طرز فکر دانشمندان و منطققشان و سیر عملیشان داشته است .

در همین ایام بود که بحث‌های کلامی نیز رواج یافت ، و در باره آن کتابها و رساله‌ها نوشته شد و چیزی از تاریخ پیدایش آن نگذشته بود که دانشمندان علم کلام به

دو گروه یعنی فرقه اشاعره و فرقه معتزله تقسیم شدند ، البته اصول افکارشان در زمان خلفا و بلکه در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم موجود بود ، احتجاج‌هایی که از علی علیه السلام در مساله جبر و تفویض و مساله قدر و استطاعت و مسائلی غیر اینها روایت شده دلیل بر این مدعا است و نیز روایاتی که در اینگونه مسائل از شخص رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نقل شده است ، مانند این حدیث که فرموده: « لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین! » و یا فرموده: « القدریة مجوس هذه الامة! »

چیزی نگذشت که این دو طائفه هر یک به امتیاز مسلکی از طائفه دیگر ممتاز شد و آن این بود که معتزله عقل را در مسائل علمی بر ظواهر دینی ترجیح داده و حاکم کردند ، مثلا قائل به حسن و قبح عقلی و قبح ترجیح بدون مرجح و قبح تکلیف‌های شاق و بیرون از حد طاقت شدند و نیز قائل به استطاعت و تفویض و اقوالی دیگر گردیدند ، در مقابل آنان اشاعره ظواهر دینی را بر حکم عقل حکومت داده ، مثلا گفتند عقل از خودش حکم به هیچ حسن و قبحی ندارد ، خوب آن است که شرع بگوید خوب است و بد آن است که شرع آن را بد دانسته باشد و نیز گفتند ترجیح بلا مرجح جائز است و بشر هیچ استطاعتی از خود ندارد و بشر مجبور در افعال خویش است و کلام خدا قدیم است و اقوالی دیگر نظیر اینها که در کتب آنان ضبط شده .

سپس فن کلام را مدون و مرتب کرده و برای آن اصطلاحاتی درست نمودند ، بنا گذاشتند که وقتی فلان کلمه را به کار می‌بریم منظور فلان معنا است و مسائل غیر کلامی نیز بر آن افزودند تا در مباحث معنون به عنوان امور عامه ، از فلاسفه عقب نمانند و البته این بعد از زمانی بود که کتب فلسفه به زبان عربی ترجمه شد و درس دادن و درس خواندنش در بین مسلمانان شایع گشت و اینکه بعضی گفته‌اند : ظهور علم کلام در اسلام و منشعب شدنش به دو شعبه اعتزال و اشعریت بعد از انتقال فلسفه به عرب بود درست نیست ، دلیل بر نادرستی آن وجود مسائل و آرای متکلمین در خلال روایاتی است که صدور آن قبل از تاریخ انتقال فلسفه بوده .

روش اعتزال از روز اول پیدایشش تا اوائل عهد عباسیان یعنی اوائل قرن سوم هجری روز به روز به جمعیت و طرفدارانش افزوده می‌شد و شوکت و ابهت بیشتری به خود می‌گرفت ولی از آن تاریخ به بعد رو به انحطاط و سقوط نهاد ، تا آنکه پادشاهان ایوبی همه طرفداران این مکتب را از بین بردند و مکتب اعتزال به کلی منقرض گردید و کسانی که در عهد ایوبیان و بعد از آن به جرم داشتن این مکتب کشته شدند آنقدر زیاد بودند که عدد کشته‌هایشان را کسی جز خدای سبحان نمی‌داند در این زمان بود که جو بحثهای کلامی برای اشعریها صاف و بدون مزاحم شد و اشاعره در مذهب خود توغل و

پیشرفت کردند ، و با اینکه فقهای آنان در آغاز ادامه این بحثها را گناه می‌دانستند ، همواره و تا به امروز در بین آنان رائج مانده است .

قبل از معتزله و اشاعره شیعه در همان ابتدای طلوعش به بحثهای کلامی پرداخت یعنی بعد از رحلت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم رقم عمده‌ای از بزرگان صحابه چون سلمان و ابی ذر و مقداد و عمار و عمرو بن الحمق و غیر آنان و از بزرگان تابعین امثال رشید حجری و کمیل و میثم تمار و سایر علویین آغازگر این بحثها بودند ، که همه آنان به دست امویان کشته شدند ، ولی در زمان امام محمد باقر و امام جعفر صادق علیه‌السلام مجدداً تشکلی یافته و آوازه‌شان بلند گردید و بحثهای کلامی را شروع کردند و به تالیف کتابها و رساله‌ها پرداختند با اینکه تحت سیطره و قهر حکومت‌های جابر بودند و همواره از ناحیه حکومت‌ها سرکوب می‌شدند ، مع ذلک دست از کوشش خود بر نداشتند ، تا آنکه در زمان حکومت آل بویه که تقریباً قرن چهارم هجرت بود امنیتی نسبی به دست آوردند ، ولی دوباره در اثر فشار حکومت‌ها دچار خفقان شدند تا آنکه با ظهور دولت صفویه در ایران جو علم و پژوهش برای آنان صاف گردید که تا به امروز این صفای جو و آزادی قلم و بحث ادامه دارد .

سیمای بحث کلامی در شیعه شبیه‌تر به سیمای بحث کلامی معتزله است تا سیمای بحث اشاعره ، به همین جهت بسیار اتفاق می‌افتد که بعضی از آرای این دو مکتب تداخل می‌کنند نظیر بحث پیرامون حسن و قبح ، مساله ترجیح بدون مرجح ، مساله قدر ، مساله تفویض و باز به همین جهت امر بر بعضی از مردم (یعنی اهل تسنن) مشتبه شده ، هر دو طائفه را یعنی شیعه و معتزله را یک مکتب و در بحث کلامی مکتب دارای یک طریقه دانسته‌اند و بسیار اشتباه کرده‌اند ، برای اینکه اصولی که از ائمه اهل بیت علیهم‌السلام روایت شده که معتبر در نظر شیعه تنها همین اصول است هیچ سازشی با مذاق معتزله ندارد .

و بر هر تقدیر فن کلام فن شریفی است که کارش دفاع از حریم معارف حقه دینی است ، چیزی که هست متکلمین از مسلمانان - چه شیعیان‌شان و چه اهل سنت‌شان - طریق بحث را درست نرفته‌اند و نتوانسته‌اند بین احکام عقلی و احکام مقبول در نظر خصم فرق بگذارند ، که ان شاء الله توضیح این اشتباه بطور اختصار می‌آید .

در همین اوان بود که علوم قدیمیان یعنی منطق ، ریاضیات ، طبیعیات ، الهیات ، طب و حکمت عملی به زبان عربی ترجمه شد و در عرب شایع گردید و این انتقال یک قسمت از آن در عهد امویان صورت گرفته بود و در اوائل عهد عباسیان به حد کمال رسید ، صدها کتاب از کتب یونانی و رومی و هندی و فارسی و سریانی به عربی ترجمه

شد و مردم به خواندن و فراگیری آن علوم روی آورده ، چیزی نگذشت که خود صاحب نظر شدند و کتابها و رساله‌ها به رشته تحریر در آوردند و این باعث خشم علما شد ، مخصوصا وقتی می‌دیدند که ملحدان یعنی دهری مسلکها و طبیعی مذهبان و پیروان مانی و ملل دیگر دست به دست هم داده به جنگ با اسلام برخاسته‌اند و نیز مسائل مسلم و ضروری دین را انکار می‌کنند ، خشمشان بیشتر گردید ، از این بدتر آنکه می‌دیدند خود مسلمانان فیلسوف نما ، شروع کردند به عیب گوئی و خرده گیری از معارف دین و از افکار متدینین و اهانت و عیب جوئی به اصول اسلام و معالم طاهره شرع) و معلوم است که هیچ دردی جانکاه‌تر از جهل نیست!»

از جمله اموری که خشم علمای اسلام را بیشتر می‌کرد این بود که می‌شنیدند در پاره‌ای مسائل دینی که ارتباط و ابتنائی با مسلمیات علم هیات و طبیعیات دارد طبق آن نظریه‌های مسلم در این علوم حکم می‌کردند و مساله را با اینکه برهانی نبود بلکه جدلی و از مسلمات بود ، شکل برهان می‌دادند و دهری مذهبان و امثال آنان که در آن روزها خود را فیلسوف جا زده بودند امور دیگر از اباطیل خود را به این مسائل می‌افزودند ، نظیر مساله تناسخ و محال بودن معاد ، مخصوصا معاد جسمانی و با اینگونه مسائل و مسائل قبلی اسلام و ظواهر دین را می‌کوبیدند و چه بسا بعضی از آنان گفته باشند که دین عبارت است از مجموعه‌ای از چند وظیفه تقلیدی و بدون دلیل که انبیا آنها را به منظور تربیت و تکمیل عقول ساده‌لوحان آورده‌اند و اما افراد تحصیل کرده و به اصطلاح فیلسوف که کارشان کنکاش و بررسی علوم حقیقی است احتیاجی به این مسائل تقلیدی ندارند و با اینکه خود صاحبان نظریه هستند و در طریق استدلال ابتکاراتی دارند ، چه حاجت به آورده‌های انبیا دارند .

و این غرور کفرآلودشان فقها و متکلمین را وادار کرد تا در برابر این فیلسوف‌نماها جبهه‌گیری نموده ، به هر وسیله‌ای که برایشان ممکن بود آنان را سرکوب و رشته‌هایشان را پنبه کنند یا به وسیله استدلال و محاجه رو در رو و یا شوراندن مردم علیه آنان و یا بیزاری جستن از ایشان و تکفیر کردنشان با آنان مقابله نمایند تا در آخر در زمان متوکل عباسی توانستند سورت و تندی آنان را شکسته ، جمعشان را متفرق و کتبشان را نابود کنند و چیزی نمانده بود که فلاسفه نیز به آتش آنان سوخته به کلی منقرض شوند تا آنکه معلم دوم ابو نصر فارابی که به سال سیصد و سی و نه در گذشته و بعد از او ابو علی سینا شیخ الرئیس حسین بن عبد الله بن سینا که به سال چهار صد و بیست و هشت در گذشته و غیر این دو از فلاسفه بنام چون ابی علی ابن مسکویه و ابن رشد اندلسی و غیر آن دو ، بار دیگر به فلسفه آبروئی دادند و از انقراض آن جلوگیری

کردند و از آن به بعد نیز سرنوشتی مانند سابق داشت ، زمانی بازارش کساد می‌شد و کمتر افرادی به تعلم و یاد گیری آن می‌پرداختند و زمانی دیگر رونق می‌گرفت .

گو اینکه فلسفه در اول به زبان عربی ترجمه شد و به عرب منتقل گردید ، ولی در بین نژاد عرب کسی بنام فیلسوف مشهور نشد ، الا افرادی بسیار اندک مانند کندی و ابن رشد و بیشتر قلمرو آن در ایران بود و متکلمین از مسلمانان هر چند با فلسفه مبارزه می‌کردند و فیلسوفها را به خشن‌ترین وجهی سرکوب می‌نمودند ، لیکن در عین حال اکثریت آنان منطق را قبول کرده و در باره علم منطق رساله‌ها و کتابها تالیف کردند ، چون آنرا مطابق با طریق تفکر فطری می‌یافتند .

لیکن همانطور که قبلا تذکر دادیم در استعمال منطق خطا رفتند و حکم حدود حقیقی و اجزای آن را آنقدر توسعه دادند که شامل امور اعتباری نیز شد(با اینکه منطق سر و کاری با اعتباریات که زمان و مکان و نژاد و عوامل دیگر در آن تاثیر گذاشته در هر جائی و زمانی و قومی شکل خاصی به خود می‌گیرد ندارد ، سر و کار منطق تنها با امور حقیقی و واقعی است،) ولی متکلمین فنون منطق و از آن جمله برهان را در قضایای اعتباریه نیز به کار بردند ، با اینکه اموراتباری سر و کار با قیاس جدلی دارد ، مثلا می‌بینی که در موضوعات کلام از قبیل حسن و قبح و ثواب و عقاب و حبط عمل و فضل ، سخن از جنس و فصل و حد و تعریف دارند ، در حالی که جنس و فصل و حد ربطی به این امور ندارد(زیرا از حقایق عالم خارج نیستند ، بلکه اموری هستند قرار دادی،) و نیز در مسائل علم اصول و علم کلام که مربوط به فروع دین و احکام فرعی آن است سخن از ضرورت و امتناع به میان می‌آورند ، و این عمل در حقیقت به خدمت گرفتن حقائق است در اموری اعتباری و نیز در اموری که مربوط به خدای تعالی است گفتگو از واجب و حرام نموده ، مثلا می‌گویند بر خدا واجب است که چنین کند و قبیح است که چنان کند ، همچنین اعتباریات را بر حقایق حاکم کرده و این عمل خود را برهان می‌نامند ، در حالی که بر حسب حقیقت چیزی جز قیاس شعری نیست .

افراط و تندروری در این باب به حدی رسید که یکی از آنان گفته بود خدای سبحان ساحتش منزهرتر از آن است که در حکمش و در عملش اعتبار که چیزی جز وهم نیست و حقیقتش همان موهوم بودنش است راه پیدا کند و چون چنین است پس آنچه که او سبحانه و تعالی ایجاد کرده و یا شریعتی که تشریح نموده همه اموری حقیقی و واقعی هستند ، یکی دیگرشان گفته خدای سبحان توانا تر از آن است که حکمی را تشریح بکند و آنگاه در اقامه برهان بر اینکه چرا آن حکم را تشریح کرده عاجز بماند ، پس برهان(بر خلاف آنچه فلاسفه منحصر در تکوینیاتش دانسته‌اند،) هم در مورد تکوینیات و

حقائق خارجی کار برد دارد و هم در مورد تشریعیات و از این قبیل سخنان بیپهوده که به جان خودم سوگند یکی از مصائب علم و اهل علم است زیاد گفته‌اند ، حال اگر تنها در محفل‌های علمیشان می‌گفتند و می‌گذشتند باز ممکن بود بگوئیم ان شاء الله منظورشان این نبوده ، ولی این حرفها را در نوشته‌های علمی خود آورده‌اند ، که این مصیبت دیگر قابل تحمل نیست .

در همین روزگار بود که مکتبی دیگر در بین مسلمانان خودنمائی کرد و آن مکتب تصوف بود ، که البته ریشه در عهد خلفا داشت ، البته نه به عنوان تصوف ، بلکه به عنوان زهد گرائی ، ولی در اوائل بنی العباس با پیدا شدن رجالی از متصوفه چون با یزید بسطامی و جنید و شبلی و معروف کرخی و غیر ایشان رسماً به عنوان یک مکتب ظاهر گردید .

پیروان این مکتب معتقدند که راه به سوی کمال انسانی و دستیابی بر حقائق معارف منحصر در این است که آدمی به طریقت روی آورد و طریقت (در مقابل شریعت) عبارت است از نوعی ریاضت کشیدن در تحمل شریعت که اگر کسی از این راه سیر کند ، به حقیقت دست می‌یابد و بزرگان این مکتب چه شیعیان و چه سنیان سند طریقت را منسوب کرده‌اند به علی بن ابی طالب علیه‌السلام و چون این طائفه ادعای کرامتها می‌کردند و در باره اموری سخن می‌گفتند که با ظواهر دین ضدیت داشت و عقل هم آنها را نمی‌پذیرفت ، لذا برای توجیه ادعاهای خود می‌گفتند اینها همه صحیح و درست است ، چیزی که هست فهم اهل ظاهر (که منظورشان افراد متدین به احکام دین است) عاجز از درک آنها است و شنیدن آن بر گوش فقها و مردم عوام از مسلمانان سنگین است و به همین جهت است که آن مطالب را انکار می‌کنند و در برابر صوفیه جبهه گیری نموده از آنان بیزار می‌جسته و تکفیرشان می‌کنند و بسا شده که صوفیان به همین جرم گرفتار حبس و شلاق و یا قتل و چوبه دار و یا طرد تبعید شده‌اند و همه اینها به خاطر بی‌پروائی آنان در اظهار مطالبی است که آنرا اسرار شریعت می‌نامند و اگر دعوی آنان درست باشد یعنی آنچه آنان می‌گویند مغز دین و لب حقیقت بوده و ظواهر دینی به منزله پوسته روئی آن باشد و نیز اگر اظهار و علنی کردن آن مغز و دور ریختن پوسته روی آن کار صحیحی بود خوب بود آورنده شرع ، خودش این کار را می‌کرد و مانند این صوفیان به همه مردم اعلام می‌نمودند تا همه مردم به پوسته اکتفا ننموده و از مغز محروم نشوند و اگر این کار صحیح نیست باید بدانند که بعد از حق چیزی به جز ضلالت نمی‌تواند باشد .

این طائفه در اول پیدایش مکتبشان در مقام استدلال و اثبات طریقه خود بر

نیامدند و تنها به ادعاهای لفظی اکتفا می‌کردند ولی بعد از قرن سوم هجری بتدریج با تالیف کتابها و رساله‌های مرام خود را در دلها جا دادند و آنقدر هوادار برای خود درست کردند که توانستند آرای خود را در باره حقیقت و طریقت علنا مطرح سازند و از ناحیه آنان انشأاتی در نظم و نثر در اقطار زمین منتشر گردید .

و همواره عده و عده‌شان و مقبولیتشان در دل‌های عامه و وجهه‌شان در نظر مردم زیادتر می‌شد تا آنکه در قرن ششم و هفتم هجری به نهایت درجه وجهه خود رسیدند ، ولی از آنجا که در مسیر خود کجروی‌هایی داشتند ، به تدریج امرشان رو به ضعف گرائید و عامه مردم از آنان روی‌گردان شدند .
و علت انحطاطشان این بود که:

اولا: هر شانی از شوون زندگی که عامه مردم با آن سر و کار دارند وقتی اقبال نفوس نسبت به آن زیاد شد و مردم عاشقانه به سوی آن گرویدند ، قاعده کلی و طبیعی چنین است که عده‌ای سودجو و حيله‌باز خود را در لباس اهل آن مکتب و آن مسلک در آورده و آن مسلک را به تباهی می‌کشند و معلوم است که در چنین وضعی همان مردمی که با شور و عشق روی به آن مکتب آورده بودند ، از آن مکتب متنفر می‌شوند .

ثانیا: جماعتی از مشایخ صوفیه در کلمات خود این اشتباه را کردند که طریقه معرفت نفس هر چند که طریقه‌ای است نو ظهور ، و شرع مقدس اسلام آن را در شریعت خود نیاورده ، الا اینکه این طریقه مرضی خدای سبحان است و خلاصه این اشتباه این بود که من در آوردی خود را به خدای تعالی نسبت دادند و دین تراشیدن و سپس آنرا به خدا نسبت دادن را فتح باب کردند ، همان کاری را کردند که رهبانان مسیحیت در قرن‌ها قبل کرده و روشهایی را از پیش خود تراشیده آنرا به خدا نسبت دادند ، همچنانکه خدای تعالی ماجرای آنان را نقل کرده و می‌فرماید:

« و رهبانیة ابتدعوها ما کتبناها علیهم الا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعایتها! »

(۲۷/حدید)

اکثریت متصوفه این بدعت را پذیرفتند و همین معنا به آنها اجازه داد که برای سیر و سلوک رسم‌هایی و آدابی که در شریعت نامی و نشانی از آنها نیست باب کنند و این سنت تراشی همواره ادامه داشت ، آداب و رسومی تعطیل می‌شد و آداب و رسومی جدید باب می‌شد ، تا کار بدانجا کشید که شریعت در یک طرف قرار گرفت و طریقت در طرف دیگر و برگشت این وضع بالمال به این بود که حرمت محرمات از بین رفت و اهمیت واجبات از میان رفت ، شعائر دین تعطیل و تکالیف ملغی گردید ، یک نفر مسلمان صوفی جائز دانست هر حرامی را مرتکب شود و هر واجبی را ترک کند(و

خانقاه و زاویه جای مساجد را بگیرد ، خواننده محترم اگر سفر نامه ابن بطوطه را بخواند ، می بیند که در هر شهری بنائی بنام زاویه بر پا بوده و از موقوفاتی که داشته اداره می شده و صوفیان از هر جا وارد آن شهر می شدند ، در آن زاویه ها منزل می کردند. (مترجم). کم کم طائفه ای بنام قلندر پیدا شدند و اصلاً تصوف عبارت شد از بوقی و من تشایی و یک کیسه گدائی ، بعداً هم به اصطلاح خودشان برای اینکه « فانی فی الله » بشوند ، افیون و بنگ و چرس استعمال کردند.

و اما آنچه که کتاب و سنت - که راهنمای به سوی عقلند - در این باب حکم می کند این است که در ماورای ظواهر شریعت حقائقی هست که باطن آن ظواهر است ، این معنا از کتاب و سنت قابل انکار نیست و نیز این معنا درست است که انسان راهی برای رسیدن به آن حقائق دارد ، لیکن راه آن به کار بستن همین ظواهر دینی است ، البته آنطوری که حق به کار بستن است نه به هر طوری که دلمان بخواهد و حاشا بر حکمت پروردگار که حقایقی باطنی و مصالحی واقعی باشد و ظواهری را تشریح کند که آن ظواهر بندگانش را به آن حقائق و مصالح نرساند ، آری همیشه گفته اند که ظاهر عنوان باطن و طریق رسیدن به آن است و باز حاشا بر خدای عز و جل که برای رساندن بندگانش به آن حقائق طریق دیگری نزدیک تر از ظواهر شرعش داشته باشد و آن طریق را تعلیم ندهد و به جای آن یا از در غفلت و یا سهل انگاری به وجهی از وجوه ظواهر شرع را که طریق دورتری است تشریح کند ، با اینکه خود او تبارک و تعالی فرموده : « و نزلنا علیک الکتاب تبیاناً لكل شیء » (نحل/۸۹) پس این کتاب و این شریعت هیچ چیزی را فروگذار نکرده .

حاصل سخنان ما این شد که طریق بحث پیرامون حقائق و کشف آن منحصر در سه طریق است ، یا از راه ظواهر دینی کشف می شود و یا از طریق بحث عقلی و یا از مسیر تصفیه نفس و مسلمانان هر طائفه یکی از این سه طریق را سلوک کرده اند ، در حالی که بطور قطع یکی از این سه راه حق و درست است و آن دوی دیگر باطل است ، برای اینکه این سه طریق خودشان یکدیگر را باطل می دانند و بینشان تنازع و تدافع هست و در مثل مانند سه زاویه یک مثلث اند ، که هر قدر یک زاویه از آن سه را گشادتر کنی دو زاویه دیگر تنگ تر می شوند و به عکس هر قدر آن دو زاویه را گشادتر کنی این یک زاویه را تنگ تر کرده ای و اختلاف این سه طریق بطور مسلم در کیفیت تفسیر قرآن نیز اثر دارد و تفسیری که یک متدین و متعبد به ظواهر دین برای قرآن می کند ، با تفسیری که یک فیلسوف و یک صوفی می نویسد اختلاف فاحشی دارد ، همچنانکه این اختلاف را به عیان در تفاسیر مشاهده می کنیم و احساس می کنیم که هر مفسری مشرب

علمی خود را بر قرآن تحمیل کرده و نخواستہ است بفہمد کہ قرآن چہ می‌گوید ، بلکہ خواستہ است بگوید قرآن نیز همان را می‌گوید کہ من می‌فہمم ، البتہ اینکہ گفتیم ہر مفسر کلیت ندارد ، مفسرینی انگشت شمار نیز ہستند کہ از این خطا مبرا بودہ‌اند .

در سابق توجہ فرمودید کہ کتاب آسمانی - قرآن عزیز - از این سہ طریق آنچه کہ حق است تصدیق کردہ و باطلش را باطل دانستہ و حاشا کہ در این سہ طریق باطن حقی باشد و قرآن آنرا نپذیرد و ظواہر قرآن با آن موافقت نداشتہ باشد و حاشا بر اینکہ در ظاہر و باطن قرآن حقی باشد کہ برہان عقلی آن را رد کند ، و نقیض آنرا اثبات نماید .

و بہ ہمین جہت است کہ جمعی از علما در صدد بر آمدہ‌اند بہ مقدار بضاعت علمی کہ داشتہ‌اند و در عین اختلافی کہ در مشرب داشتہ‌اند ، بین ظواہر دینی و بین مسائل عرفانی نوعی آشتی و توافق بر قرار کنند ، مانند محیی الدین عربی و عبد الرزاق کاشانی و ابن فہد و شہید ثانی و فیض کاشانی .

بعضی دیگر در صدد بر آمدہ‌اند بین فلسفہ و عرفان صلح و آشتی بر قرار سازند ، مانند ابی نصر فارابی و شیخ سہروردی صاحب اشراق و شیخ صائن الدین محمد ترکہ . بعضی دیگر در این مقام بر آمدہ‌اند تا بین ظواہر دینی و فلسفہ آشتی بر قرار سازند ، چون قاضی سعید و غیرہ .

بعضی دیگر خواستہ‌اند بین ہر سہ مشرب و مرام توافق دہند ، چون ابن سینا کہ در تفسیرہا و سایر کتبش دارد و صدر المتالہین شیرازی در کتابہا و رسالہ‌ہایش و جمعی دیگر کہ بعد از وی بودند .

ولی با ہمہ این احوال اختلاف این سہ مشرب آنقدر عمیق و ریشہ‌دار است کہ این بزرگان نیز نتوانستند کاری در رفع آن صورت دہند ، بلکہ ہر چہ در قطع ریشہ اختلاف بیشتر کوشیدند ریشہ را ریشہ‌دارتر کردند و ہر چہ در صدد خاموش کردن اختلاف بر آمدہ‌اند دامنه این آتش را شعلہ‌ورتر ساختند .

و شما خوانندہ عزیز بہ عیان می‌بینی کہ اہل ہر فنی از این فنون اہل فن دیگر را جاہل یا بی دین یا سفیہ و ابلہ می‌خواند و عامہ مردم را می‌بینی کہ ہر سہ طائفہ را منحرف می‌دانند .

ہمہ این بدبختی‌ہا در آن روزی گریبان مسلمانان را گرفت کہ از دعوت کتاب بہ تفکر دستہ جمعی تخلف کردند ، برای فہم حقائق و معارف دینی لجنہ تشکیل ندادند ، ہر کسی برای خود راہی پیش گرفت با اینکہ قرآن کریم فرمودہ بود: «و اعتصموا بحبل اللہ جمیعاً و لا تفرقوا!» (۱۰۳/ال عمران) البتہ این یک علت تفرقہ مسلمین بود علتہای

دیگری برای این وضع هست .

بار الها همه ما را به سوی آنچه مایه خشنودی تو از ما است هدایت فرما و کلمه
ما را بر حق جمع و متفق فرما و از ناحیه خودت موهبتی از ولایت ارزانی بدار و از
ناحیه خویش یاوری بما ببخش!

المیزان ج: ۵ ص: ۴۴۳

***** بخش دوم *****

گفتارهای علامه طباطبائی در بیان

مفاهیم و اصطلاحات

قرآنی

فصل اول

معنای قلب در قرآن

گفتاری پیرامون

معنای قلب در قرآن کریم

« لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَ لَكِنْ يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوبَكُمْ وَ اللَّهُ عَفُورٌ
حَلِيمٌ! »

« خدا شما را به سوگندهای بیهوده‌تان بازخواست نمی‌کند ولی به آنچه دل‌هایتان مرتکب شده مؤاخذه می‌نماید و خدا آمرزنده و بردبار است! » (۲۲۵/بقره)

آیه بالا از شواهدی است که دلالت می‌کند بر اینکه مراد از قلب خود آدمی یعنی خویشتن او و نفس و روح او است ، برای اینکه هر چند طبق اعتقاد بسیاری از عوام ممکن است تعقل و تفکر و حب و بغض و خوف و امثال اینها را به قلب نسبت داد ، به این پندار که در خلقت آدمی ، این عضو است که مسؤول درک است ، هم چنانکه طبق همین پندار ، شنیدن را به گوش ، و دیدن را به چشم و چشیدن را به زبان ، نسبت می‌دهیم و لیکن مدرک واقعی خود انسان است (و این اعضاء آلت و ابزار درک هستند) چون درک خود یکی از مصادیق کسب و اکتساب است ، که جز به خود انسان نسبت داده نمی‌شود .

نظیر آیه مورد بحث در شهادت به این حقیقت آیه: « فانه آثم قلبه! » (۲۸۳/بقره) و آیه شریفه: « و جاء بقلب منیب! » (۳۳/ق) است.

حال ببینیم چه عاملی باعث شده که ادراکات انسانی را به قلب نسبت می‌دهند ؟ ظاهراً منشا آن ، این بوده که انسان وقتی وضع خود و سایر انواع حیوانات را بررسی کرده و مشاهده نموده که بسیار اتفاق می‌افتد که یک حیوان در اثر بیهوشی و غش و امثال آن شعور و ادراکش از کار می‌افتد ، ولی ضربان قلب و نبضش هنوز زنده است ، در صورتیکه

اگر قلبش از کار بیفتد دیگر حیاتی برایش باقی نمی ماند .

از تکرار این تجربه یقین کرد که مبدأ حیات در آدمی ، قلب آدمی است ، به این معنا که ، روحی را که معتقد است در هر جاننداری هست نخست به قلب جاندار متعلق شده ، هر چند که از قلب به تمامی اعضای زنده نیز سرایت کرده و نیز یقین کرد ، که آثار و خواص روحی و روانی چون احساسات وجدانی یعنی شعور و اراده و حب و بغض و رجاء و خوف و امثال اینها ، همه مربوط به قلب است ، به همین عنایت که قلب اولین عضوی است که روح بدان متعلق شده است .

و این باعث نمیشود که ما هر یک از اعضا را مبدأ فعل مخصوص به خودش ندانیم ، چون هیچ منافاتی بین این و آن نیست ، در عین اینکه قلب را مبدأ حیات می دانیم ، دماغ را هم مبدأ فکر ، چشم را وسیله دیدن ، گوش را ابزار شنیدن ، شش را آلت تنفس و هر عضو دیگر را منشا عمل خاص به خودش می دانیم ، چون همه اعضا (و حتی خود قلب) به منزله آلت و ابزاری است برای انجام کاری که به وساطت آن آلت محتاج است .

و چه بسا که تجربه های مکرر علمی هم این نظریه را تایید کند ، چون بارها این آزمایش را در مرغان انجام داده اند که در یک عمل جراحی دماغ (مغز سر) مرغ را بیرون آورده اند و دیده اند که حیوان همچنان زنده است لیکن ، هیچگونه درک و شعور و تشخیصی ندارد (حتی نمی فهمد که گرسنه و یا تشنه است و نمیداند که آب رفع تشنگی و دانه رفع گرسنگی می کند و اینکه این دانه و آن سنگریزه است) و چون مواد غذایی به او نمی رسد قلبش از ضربان می ایستد و می میرد و همچنین چه بسا بتوان این نظریه را از این راه تایید کرد که تاکنون بحثهای علمی طبیعی نتوانسته و موفق نشده مرکزی را در بدن کشف کند که تمامی دستوراتی که در بدن به وسیله اعضا انجام می شود از آن مرکز صادر بشود و اعضای مختلف بدن همه مطیع فرمان آن باشند ، ولی وجود چنین مصدر و مرکزی برایش مسلم شده است ، زیرا می بینید که اعضای مختلف بدن با اینکه بسیار زیاد و بسیار مختلف است ، هم خودشان اختلاف دارند و ساختمانشان متفاوت است و هم اثر و کارشان و عملکردشان مختلف است ، در عین حال همه در تحت یک لوا و مطیع یک مرکز فرماندهی و دارای وحدتی حقیقی هستند .

و نباید گمان کرد که اگر بشر نتوانسته به وجود چنین مرکز فرماندهی ای پی ببرد ، برای این بوده که از اهمیت و حساسیت دماغ و ادراکات آن غافل بوده است (و تمدن امروز تا حدی به اسرار آن پی برده ، در نتیجه نمی تواند مرکز احساسات وجدانی از قبیل شعور و اراده و حب و بغض و خوف و رجا و امثال آن را قلب بدانند !)

زیرا بشر همانطور که به اهمیت قلب پی برده بود ، به اهمیت سر ، که جایگاه دماغ است نیز پی برده بود ، به شهادت اینکه می بینیم از قدیم ترین زمانها امت های مختلف و با زبانهای مختلف مبدأ حکم و امر و دستورات جامعه را رأس و رئیس نامیده و لغت های مختلفی از آن منشعب کرده است، نظیر: رأس و رئیس و رئاسه و رأس الخیط (سر نخ) و رأس المدء (سر رسید) و رأس المسافه و رأس الکلام و رأس الجبل (سر کوه) و همچنین سر جانداران و چهار پایان را رأس خوانده و نوک شمشیر را رأس السیف نامیده است. پس بشر از همان دیرباز به اهمیت دماغ پی برده بود و لیکن به خاطر همان شواهدی که گفتیم ، نمی توانست بپذیرد که دماغ مرکز فرماندهی بدن باشد.

و ظاهراً همین مسئله باعث شد که ادراک و شعور و هر چه که بوئی از شعور در آن باشد ، از قبیل : 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 روحی است که به بدن وابسته است و یا به وسیله قلب ، در بدن جریان می یابد و لذا ادراکات نامبرده را ، هم به قلب نسبت می دهند ، هم به روح ، هم به نفس ، گاهی می گویند : فلانی را دوست دارم و گاهی می گویند روحم او را دوست می دارد و نیز می گویند قلبم او را دوست می دارد و گاهی هم می گویند نفسم او را دوست می دارد ، آنگاه این مجاز گوئی آنقدر ادامه می یابد که لفظ قلب را بر نفس اطلاق می کنند ، همچنانکه بسیار اتفاق افتاده که از این هم تجاوز نموده کلمه صدر را بر قلب اطلاق می کنند چون قلب در سینه قرار دارد انحاء ادراکات و افعال و صفات روحی را به سینه نسبت می دهند .

و در قرآن کریم از این قسم نسبت ها در موارد بسیاری آمده ، از آن جمله فرموده:

« یشرح صدره لاسلام! » (۱۲۵/انعام)

و نیز فرموده:

« انک یضیق صدرک! » (۹۷/حجر) و نیز فرموده:

« و بلغت القلوب الحناجر! » (۱۰/احزاب)

که در این آیه هم رسیدن دلها به گلوگاه کنایه است از تنگی سینه و نیز فرموده:

« ان الله علیم بذات الصدور! » (۱۱۹/ال عمران)

و بعید نیست که اینگونه موارد در کلام خدای تعالی اشاره باشد به تحقیق این نظریه ، چیزی که هست متاسفانه تاکنون این نظریه آنطور که باید و شاید روشن نشده است .

شیخ ابو علی ابن سینا ، در این مسئله که مرکز ادراکات و صفات نفسانی در ساختمان بدن انسانی چیست ؟ این احتمال را ترجیح داده است که همان قلب باشد ،

به این معنا که قلب مرکز همه ادراکات و شعور باشد و دماغ تنها جنبه ابزار را داشته باشد) همانطور که چشم آلت بینائی و گوش آلت شنوائی است ولی آن عضوی که می‌بیند و می‌شنود قلب است،) پس همه ادراکات از قلب است و دماغ واسطه درک است. در جمله « و لکن یؤاخذکم بما کسبت قلوبکم!» (۲۲۵/بقره) اشاره است به اینکه خدای سبحان تنها با قلب انسانها کار دارد ، همچنانکه در جای دیگر فرمود: «و ان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوه یحاسبکم به الله!» (۲۸۴/بقره) و نیز فرموده: «و لکن یناله التقوی منکم!» (۳۷/حج)

المیزان ج: ۲ ص: ۳۳۵

فصل دوم

معنای سکینت در قرآن

گفتاری در معنای:

سکینت

« وَ قَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَ بَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَ آلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّكُمْ إِن كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ! »
 « و پیامبرشان به ایشان گفت نشانه پادشاهی وی این است که صندوق معروف دوباره به شما بر می‌گردد تا آرامشی از پروردگارتان باشد و باقی مانده‌ای از آنچه خدا به خاندان موسی و هارون داده بود در آن است فرشتگان آن را حمل می‌کنند که در این نشانه برای شما عبرتی هست اگر ایمان داشته باشید! » (۲۴۸/بقره)

کلمه سکینة از ماده سکون است که خلاف حرکت است ، و این کلمه در مورد سکون و آرامش قلب استعمال می‌شود و معنایش قرار گرفتن دل و نداشتن اضطراب باطنی در تصمیم و اراده است .

همچنانکه حال انسان حکیم این چنین است (البته منظور ما از حکیم دارنده حکمت اخلاقی است!) که هر کاری می‌کند با عزم می‌کند و خدای سبحان این حالت را از خواص ایمان کامل قرار داده و آن را از مواهب بزرگ خوانده است .

توضیح اینکه آدمی به غریزه فطریش کارهایی که می‌کند ناشی از تعقل قبلی است ، یعنی قبل از انجام هر کاری در عقل خود مقدمات آنرا می‌چیند و طوری می‌چیند که وقتی عمل را انجام دهد مشتمل بر مصالح او باشد و در سعادتش تاثیر خوبی بگذارد و سعادت اجتماعی او را به قدر خودش تامین کند ، آنگاه بعد از ردیف کردن مقدمات در فکر و عقل عمل را طوری که نقشه‌اش را کشیده انجام می‌دهد و در انجامش آنچه باید بکند و آنچه نباید بکند ، رعایت می‌نماید .

و این عمل فکری وقتی بر طبق اسلوب فطرت آدمی صورت بگیرد و با در نظر

داشتن اینکه انسان نمی‌خواهد و نمی‌طلبد ، مگر چیزی را که نفع حقیقی در سعادتش داشته باشد ، قهرا این عمل فکری طبق جریانی جاری می‌شود که منتهی به سکونت و آرامش خاطرش باشد و خلاصه قبل از هر عمل نقشه آن را طوری می‌چیند که در هنگام انجام عمل بدون هیچ اضطراب و تزلزلی آن را انجام دهد .

این وضع انسانی است دارای حکمت به معنای اخلاقیش و اما انسانیکه در زندگی خود در مادیات فرو رفته و تابع هوی و هوس خود باشد ، چنین انسانی همواره در مقدمه چینی‌های فکریش دچار اشتباه می‌شود ، چون نافع واقعی و خیالی در دلش مختلط شده نمی‌تواند آن دو را از هم جدا کند ، مسائل خیالی با آن زرق و برقی که در خیالات هست در مسائل فکری و جدی او مداخله می‌کند ، گاهی باعث انحراف او از سنن صواب می‌شود و گاهی باعث تردد و اضطرابش می‌گردد ، بطوری که نتواند در اراده خود تصمیم بگیرد و بطور جدی اقدام نماید و در نتیجه شدائد و گرفتاری‌هایش را تحمل کند .

اما کسی که دارای ایمان به خدای تعالی است ، تکیه بر پایگاهی دارد که هیچ حادثه و گرفتاری تکانش نمی‌دهد و به رکنی وابسته است که انهدام نمی‌پذیرد و چنین کسی امور خود را بر پایه معارفی بنا نهاده که شک و اضطراب قبول نمی‌کند و در اعمالش با روحیه‌ای اقدام می‌کند که از تکلیف الهی صددرصد صحیح منشا گرفته ، او هیچ سرنوشتی را به دست خود نمی‌داند تا از فوت آن بترسد و یا از فقدانش اندوهناک گردد و یا در تشخیص خیر و شرش دچار اضطراب شود .

ولی غیر مؤمن که برای خود ولی نمی‌شناسد ، کسی را که عهده‌دار امورش باشد ندارد ، بلکه خیر و شر خود را به دست خودش می‌داند ، خودش را هم که گفتیم چه وضعی دارد ، پس او در همه عمر در میان ظلمت افکاری که از هر سو بر او هجوم می‌آورد قرار دارد ، افکاری از سوی هواهای نفسانی ، افکاری از ناحیه خیالهای باطل ، افکاری از ناحیه احساسات شوم ، اینجا است که به درستی معنای آیات زیر را درک می‌کنیم:

« و الله ولی المؤمنین! » (۶۸/ال عمران)

« ذلک بان الله مولى الذین آمنوا و ان الکافرین لا مولى لهم! » (۱۱/محمد)

« الله ولی الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات الی النور و الذین کفروا اولیاءهم

الطاغوت یرجونهن من النور الی الظلمات! » (۲۵۷/بقره)

« انا جعلنا الشیاطین اولیاء للذین لا یؤمنون! » (۲۷/اعراف)

« ذلکم الشیطان یخوف اولیاءه! » (۱۷۵/ال عمران)

اینکه اضافه می‌کنیم که در آیه شریفه:

« و لا تجد قوما يؤمنون بالله و اليوم الاخر يوادون من حاد الله و رسوله و لو كانوا آباءهم او ابناهم او اخوانهم او عشيرتهم اولئك كتب في قلوبهم الايمان و ايدهم بروح منه! » (۲۲/مجادله)

در آیه بالا در باره کسانی که ایمان به خدا و رسول دارند می‌فرماید:
 « اینان ممکن نیست با دشمنان خدا و رسول دوستی کنند، هر چند که پدر یا فرزند یا برادر یا خویشاوندشان باشد، چون خداوند ایمان را در دل‌هایشان نوشته و حک کرده و به روحی از خود تاییدشان کرده است! »

پس می‌فهمیم آن حیات جدا از حیات کفار، که در مؤمنین هست، حیاتی است که از حیات و روح خدا سرچشمه دارد و پاداش و اثرش حک شدن ایمان و استقرار آن در قلب است، پس این مؤمنین مؤیدند به روحی از خدا و این روح وقتی اضافه می‌شود که ایمان در دل رسوخ کند، آن وقت است که حیاتی جدید در جسم و کالبدشان دمیده می‌شود و در اثر آن نوری پیش پایشان را روشن می‌کند.

و این آیه بطوری که ملاحظه می‌کنید نزدیک به انطباق با آیه زیر است:
 « هو الذی انزل السکینه فی قلوب المؤمنین لیزدادوا ایمانا مع ایمانهم و لله جنود السموات و الارض و کان الله علیما حکیما! » (۴/فتح)

مضمون این آیه تقریباً همان مضمونی است که آیه سوره مجادله داشت، با این تفاوت که در آن آیه، روح به جای سکینت در این آیه و زیاد شدن ایمانی بر ایمان مؤمنین در این آیه، به جای کتابت ایمان در آن آیه قرار گرفته، مؤید این انطباق ذیل آیه سوره فتح است که لشگر آسمانها و زمین را از آن خدا می‌داند و قرآن کریم در مواردی دیگر ملائکه و روح را لشگر خدا دانسته است.

باز نزدیک به سیاق این آیه، آیه شریفه زیر است که می‌فرماید:
 « فانزل الله سکینته علی رسوله و علی المؤمنین و الزمهم کلمة التقوی و کانوا احق بها و اهلها! » (۲۶/فتح) و نیز آیه زیر است که می‌فرماید:
 « فانزل الله سکینته علیه و ایده بجنود لم تروها! » (۴۰/توبه)

از مطالب گذشته هم روشن گردید که ممکن است از کلام خدای تعالی استفاده کرد که مراد از سکینت، روحی است الهی و چیزی است که مستلزم آن روح الهی است، امری است از خدای تعالی که باعث سکینت قلب و استقرار و آرامش نفس و محکمی دل می‌شود و معلوم است که این توجیه باعث نمی‌شود که کلام از معنای ظاهریش بیرون شود و کلمه سکینت که به معنای سکون قلب و عدم اضطراب آن است در روح الهی استعمال شده باشد.

فصل سوم

مفهوم نور و ظلمت در قرآن

بحثی در اخراج از ظلمات به نور

« اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ ءَامَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أُولِيَاؤُهُمُ

الطُّغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ا »

« خدا سرپرست و کارساز کسانی است که ایمان آورده باشند ، ایشان را از ظلمت‌ها به سوی نور هدایت می‌کند و کسانی که به خدا کافر شده‌اند، سرپرستشان طاغوت است که از نور به سوی ظلمت سوقشان می‌دهد، آنان دوزخیانند و خود در آن بطور ابد خواهند بود! » (۲۵۷/بقره)

این اخراج و معانی دیگری نظیر آن ، اموری است حقیقی و واقعی و بر خلاف توهم بسیاری از مفسرین و دانشمندان از باب مجازگوئی نیست و قرآن نمی‌خواهد اعمال ظاهری را که عبارت است از عده‌ای حرکات و سکنات بدنی و نیز نتایج خوب و بد آنرا تشبیه به نور و ظلمت بکند .

این عده گفته‌اند : اعتقاد درست و حق ، از این نظر نور خوانده شده که باعث از بین رفتن ظلمت جهل و حیرت شک و اضطراب قلب می‌شود ، عمل صالح هم از این جهت نور است که رشد آن روشن و اثرش در سعادت آدمی واضح است، همچنان که نور حقیقی هم همینطور است و ظلمت هم عبارت است از جهل و شک و تردید و عمل زشت و همه اینها از باب مجاز است .

و این اخراج از ظلمات به نور ، که در آیه شریفه به خدای تعالی نسبت داده ، مثل اخراج از نور به ظلمت است که به طاغوت نسبت داده ، خود این عقاید و اعمال است ، نه اینکه خدای تعالی ماورای این عقائد و اعمال ، کاری دیگر داشته باشد ، مثلا دست کسی را بگیرد و از ظلمت بیرون آورد ، برای اینکه ما به غیر از این اعمال ، نه فعلی و نه

غیر فعلی از خدا به نام اخراج و اثر فعلی از خدا به نام نور و ظلمت و غیر آن دو سراغ نداریم، این بود نظریه دسته‌ای از مفسرین و دانشمندان.

جمعی دیگر گفته‌اند: خدا کارهایی از قبیل اخراج از ظلمات به نور و دادن حیات و وسعت و رحمت و امثال آن دارد که آثاری از قبیل نور و ظلمت و روح و رحمت و نزول ملائکه، بر فعل او مترتب می‌شود و لیکن فهم و مشاعر ما نمی‌تواند فعل خدا را درک کند، ولی چون خدا از چنین افعالی خبر داده، به آن ایمان داریم، و چون خدا هر چه می‌گوید حق است بدین جهت به وجود این امور معتقدیم و آنها را فعل خدا می‌دانیم، هر چند که احاطه و آگاهی به آن نداشته باشیم.

لازمه این گفتار هم مانند گفتار سابق، این است که الفاظ نامبرده، یعنی امثال نور و ظلمت و اخراج، بطور استعاره و مجاز استعمال شده باشد، فرقی که بین این دو قول هست این است که بنابر قول اول، مصداق نور و ظلمت و امثال آن، خود اعمال و عقائد هستند، ولی بنابر قول دوم، اموری خارج از اعمال و عقائدند، که فهم ما قادر بر درک آنها نیست و نمی‌تواند بفهمد چیست.

و این دو قول (هر دو) از راه راست منحرف هستند، یکی به سوی افراط منحرف شده و دیگری به سوی تفریط.

حق مطلب این است که اینگونه اموری که خدا از آنها خبر داده که بندگان هنگام اطاعت و معصیت آنها را ایجاد می‌کنند، اموری حقیقی و واقعی هستند، مثلاً اگر می‌فرماید که بنده مطیع را از ظلمت به سوی نور و گناهکار را از نور به سوی ظلمت می‌بریم، نخواستہ است مجازگوئی کند، الا اینکه این نور و ظلمت چیزی جدای از اطاعت و معصیت نیست، بلکه همواره با آنها است و در باطن اعمال ما قرار دارد و ما قبلاً در این باره سخن گفتیم.

و این معنا با دو جمله مورد بحث، کنایه از هدایت خدا و اضلال طاغوت باشد، منافات ندارد، چون در بحث مربوط به کلام و سخن گفتن خدا گفتیم: صحبت در مساله مورد بحث در دو مقام است: در مقام اول در این زمینه بحث می‌کنیم که آیا نور و ظلمت و کلماتی شبیه اینها که در کلام خدای تعالی آمده، در معانی مجازی استعمال شده و صرفاً تشبیهی است که در این عالم هیچ حقیقت ندارد؟ و یا آنکه استعمال حقیقی است؟ چون در این عالم معنای حقیقی دارند.

و در مقام دوم سؤال می‌شود از اینکه به فرض آنکه قبول کنیم معانی حقیقی دارند، آیا استعمال این کلمات در آن معانی، مثلاً استعمال کلمه نور در آن حقیقتی که منظور است یعنی در حقیقت هدایت، استعمال لفظ در معنای حقیقی است و یا

استعمال در معنای مجازی است؟ و به هر حال پس دو جمله مورد بحث یعنی جمله: «یخرجهم من الظلمات الی النور!» و جمله: «یخرجونهم من النور الی الظلمات!» کنایه از هدایت و ضلالت می‌باشند و گرنه لازم می‌آید که هر مؤمن و کافری، هم در نور باشد و هم در ظلمت، مؤمن قبل از آنکه به فضای نور برسد در ظلمت باشد و کافر قبل از رسیدن به فضای ظلمانی کفر، در نور باشد، و قبل از رسیدن به این دو فضا، یعنی دوران کودکی، هم در نور باشد و هم در ظلمت و وقتی به حد تکلیف می‌رسد اگر ایمان بیاورد به سوی نور در آید و اگر کافر شود به سوی ظلمت در آید و معلوم است که چنین سخنی صحیح نیست.

لیکن ممکن است این گفتار را تصحیح کرد و چنین گفت که: انسان از همان آغاز خلقت، دارای نوری فطری است که نوری است اجمالی، اگر مراقب او باشند ترقی می‌کند و تفصیل می‌پذیرد، چون در همان اوان خلقت نسبت به معارف حقه و اعمال صالح به تفصیل نور ندارد، بلکه در ظلمت است، چون تفصیل این معارف برای او روشن نشده، پس نور و ظلمت به اشکالی هم ندارد، مؤمن فطری که دارای نور فطری و ظلمت دینی است، وقتی در هنگام بلوغ ایمان می‌آورد، به تدریج از ظلمت دینی به سوی نور معارف و اطاعت‌های تفصیلی خارج می‌شود و اگر کافر شود از نور فطریش به سوی ظلمت تفصیلی کفر و معصیت بیرون می‌شود.

و اگر در آیه شریفه کلمه نور را مفرد و کلمه ظلمت را جمع آورده اشاره به این است که حق همیشه یکی است و در آن اختلاف نیست، همچنانکه باطل متشتت و مختلف است و هیچ وقت وحدت ندارد.

همچنانکه در جای دیگر فرموده:

«وان هذا صراطی مستقیما فاتبعوه و لا تتبعوا السبل فنفرق بکم!» (۱۵۳/انعام)

المیزان ج: ۲ ص: ۵۲۷

فصل چهارم

معنای هدایت خدا

گفتاری در معنای:

هدایت الهی

« فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ! »

« هر که را خدا بخواهد هدایت کند سینه‌اش را برای پذیرفتن اسلام می‌گشاید و هر که را بخواهد گمراه کند سینه‌اش را تنگ و سخت نموده گوئی می‌خواهد به آسمان بالا رود، بدینسان خدا بر کسانی که ایمان نمی‌آورند ناپاکی می‌نهد! » (۱۲۵/انعام)

هدایت به معنایی که از آن می‌فهمیم در هر حال از عناوینی است که افعال به آن متصف می‌شود، مثلاً وقتی گفته می‌شود من فلانی را به فلان کار هدایت کردم مقصود بیان چگونگی رسیدن فلان شخص به فلان مقصود است، حال چه اینکه فلان راه رسیدن به مقصود را به او نشان داده باشی و چه اینکه دست او را گرفته و تا مقصد همراهیش کرده باشی.

که در صورت اول هدایت به معنای ارائه و نشان دادن طریق است و در صورت دوم به معنای ایصال به مطلوب .

خلاصه، آنچه که در خارج از شخص هدایت کننده مشاهده می‌شود افعالی از قبیل بیان آدرس و یا نشان دادن به اشاره و یا برخاستن و طرف را به راه رساندن است، اما خود هدایت عنوان و صفت فعل و دائر مدار قصد است، همچنانکه اعمالی که از طرف مقابل سر می‌زند معنون به عنوان اهتدا و هدایت یافتن است.

این معنا را برای این خاطر نشان ساختیم که وقتی می‌گوییم: هدایت که یکی از اسمای حسنی است و به خدا نسبت داده می‌شود، و به آن نظر خدای تعالی هادی

نامیده می‌شود صفتی است از صفات فعل خدا مانند رحمت و رزق و امثال آن نه از صفات ذات او خواننده محترم به سهولت آنرا درک نماید .

و هدایت خدای تعالی دو قسم است: یکی هدایت تکوینی و دیگری تشریحی .
و اما هدایت تکوینی هدایتی است که به امور تکوینی تعلق می‌گیرد ، مانند اینکه خداوند هر یک از انواع مصنوعات را که آفریده ، او را به سوی کمال و هدفی که برایش تعیین کرده و اعمالی که در سرشتش گذاشته راهنمایی فرموده و شخصی از اشخاص آفریده را به سوی آنچه برایش مقدر شده و نهایت و سررسیدی که برای وجودش قرار داده است به راه انداخته ، چنانکه می‌فرماید:

« ربنا الذی اعطى كل شیء خلقه ثم هدی! » (۵۰/طه) و می‌فرماید:

« الذی خلق فسوی! و الذی قدر فهدی! » (۲/۳/اعلی)

و اما هدایت تشریحی - این هدایت مربوط است به امور تشریحی از قبیل اعتقادات حق و اعمال صالح که امر و نهی ، بعث و زجر و ثواب و عقاب خداوند همه مربوط به آن است .

این قسم هدایت نیز دو گونه است : یکی ارائه طریق یعنی صرف نشان دادن راه که هدایت مذکور در آیه:

« انا هدیناه السبیل اما شاکرا و اما کفورا! » (۳/انسان)

از آن قبیل است.

و دیگر ایصال به مطلوب یعنی دست طرف را گرفتن و به مقصدش رساندن که در آیه:

« و لو شئنا لرفعناه بها و لکنه اخلد الی الارض و اتبع هویه! » (۱۷۶/اعراف)

به آن اشاره شده است. در آیه:

« فمن یرد الله ان یهدیه یشرح صدره للاسلام! » (۱۲۵/انعام)

هم به بیان دیگری همین هدایت را تعریف کرده و فرموده:

این قسم هدایت عبارت است از اینکه قلب به نحو مخصوصی انبساط پیدا کرده و در نتیجه بدون هیچ گرفتگی قول حق را پذیرفته به عمل صالح بگراید ، و از تسلیم بودن در برابر امر خدا و اطاعت از حکم او ایبا و امتناع نداشته باشد .
و آیه شریفه:

« ا فمن شرح الله صدره للاسلام فهو علی نور من ربه ! »

... ذلك هدی الله یهدی به من یشاء! » (۲۲ و ۲۳/زمر)

به همین معنا اشاره نموده و این حالت را نور خوانده است ، چون قلب با داشتن این حالت نسبت به اینکه چه چیزهایی را باید در خود جای دهد ، و چه چیزهایی را

قبول نکند روشن و بینا است .

خدای تعالی برای این قسم هدایت رسم دیگری را هم ترسیم کرده ، آنجا که هدایت انبیا علیهم‌السلام و اختصاصات ایشان را ذکر کرده دنبالش می‌فرماید:

« و اجتبیناهم و هدیناهم الی صراط مستقیم!

ذلک هدی الله یهدی به من یشاء من عباده! » (۸۷/انعام)

و این آیه همچنانکه در تفسیرش بیان داشتیم دلالت دارد بر اینکه یکی از خواص هدایت الهی افتادن به راه مستقیم و طریقی است که انحراف و اختلاف در آن نیست ، و آن همانا دین او است که نه معارف اصولی و شرایع فروعیش با هم اختلاف دارد ، و نه حاملین آن دین و راهروان در آن راه با یکدیگر مناقضت و مخالفت دارند ، برای اینکه منظور از تمامی معارف و شرایع دین الهی یک چیز است و آن توحید خالص است که خود حقیقت واحدی است ثابت و تغییر ناپذیر .

و نیز خود آن معارف هم همه مطابق با فطرت الهی است که نه خود آن فطرت عوض شدنی است و نه احکام و مقتضیاتش قابل تغییر است ، به همین جهت حاملین دین خدا یعنی انبیا علیهم‌السلام نیز با یکدیگر اختلاف ندارند ، همه به یک چیز دعوت نموده خاتم آنان همان را می‌گویند که آدم آنان گفته بود ، تنها اختلاف آنان از جهات اجمال دعوت و تفصیل آن است .

فصل پنجم

رابطه ظلم با گمراهی

مقدمه تفسیری در:

رابطه ظلم با گمراهی

« ... وَ اللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ »

« مگر نشینیدی سرگذشت آن کسی را که خدا به او سلطنت داده بود و غرور سلطنت کارش را به جایی رساند که با ابراهیم در مورد پروردگارش بگومگو کرد، ابراهیم گفت: خدای من آن کسی است که زنده می‌کند و می‌میراند! او گفت: من زنده می‌کنم و می‌میرانم! ابراهیم گفت: خدای یکتا، خورشید را از مشرق بیرون می‌آورد تو آن را از مغرب بیاور! در اینجا بود که کافر مبهوت شد و خداوند گروه ستمکاران را هدایت نمی‌کند! » (بقره/۲۵۸)

خداوند متعال می‌خواهد بیان کند که علت مبهوت شدن نمرود در مقابل استدلال ابراهیم «ع» کفر نمرود نبود، بلکه این بود که خدای سبحان او را هدایت نکرد. و به عبارتی دیگر معنایش این است که خدا او را هدایت نکرد و این باعث شد که مبهوت شود و اگر هدایتش کرده بود در احتجاج بر ابراهیم علیه‌السلام غالب می‌آمد. این است آن چیزی که از سیاق بر می‌آید، نه اینکه خواسته باشد بفرماید چون خدا هدایتش نکرده بود از این جهت کافر شد.

از اینجا بر می‌آید که در وصف ظالمین اشعاری است به علیت و اینکه اگر خدا ستمکاران را هدایت نمی‌کند، به خاطر ستمکاریشان است و این نکته، منحصر در مورد این آیه نیست، بلکه در سایر موارد از کلام خدای تعالی نیز بر می‌آید که ستمکاری هم، علت محرومیت از هدایت است، از آن جمله می‌فرماید:

« وَ مَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ الكَذِبَ وَ هُوَ يَدْعِي إِلَى الْإِسْلَامِ وَ اللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ

الظالمین!» (۷/صف)

و نیز می‌فرماید:

« مثل الذین حملوا التوریه ثم لم یحملوها کمثل الحمار یحمل اسفارا، بئس مثل القوم الذین کذبوا بایات الله و الله لا ینهدی القوم الظالمین! » (۵/جمعه)

و ظلم نیز نظیر فسق است، که آن هم در آیه زیر علت محرومیت از هدایت معرفی شده است، می‌فرماید:

« فلما زاغوا از اغ الله قلوبهم و الله لا ینهدی القوم الفاسقین! » (۵/صف)

و سخن کوتاه اینکه ظلم که عبارت است از انحراف از حد وسط و عدول از آن عملی که باید کرد، به عملی که نباید کرد، خود علت محرومیت از هدایت به سوی هدف اصلی است و کار آدمی را به نومیدی و خسران آخرت می‌کشاند و این یکی از معارف برجسته‌ای است که قرآن شریف آن را ذکر کرده، و در آیات بسیاری در باره‌اش تاکید هم فرموده است.

المیزان ج: ۲ ص: ۵۴۳

گفتاری در باره این که:

احسان وسیله هدایت است و ظلم باعث گمراهی!

این حقیقت که در چند سطر قبل ذکر شد که ظلم و فسق علت محرومیت است، حقیقتی است ثابت و قرآنی، حقیقتی است کلی و استثنا ناپذیر، که قرآن با تعبیرات مختلف آن را ذکر فرموده و آن را زیربنای حقایق بسیاری از معارف خود قرار داده است، حال باید دید با اینکه به حکم آیه:

«الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی!» (۵۰/طه)

خدای تعالی همه موجودات را به سوی کمال وجودشان هدایت کرده چه می‌شود که ستمکاران از این هدایت محروم می‌شوند و ظلم گمراهشان می‌کند.

برای روشن شدن این مطلب باید به دو مقدمه توجه کرد:

۱- آیه نامبرده دلالت دارد بر اینکه هر موجودی بعد از تمامیت خلقتش با هدایتی از ناحیه خدای سبحان به سوی مقاصد وجودش و کمالات ذاتش هدایت شده است و این هدایت تنها از این مسیر صورت گرفته که بین هر موجود با سایر موجودات ارتباط برقرار است، از آنها غیر استفاده می‌کند و به آنها فایده می‌رساند، از آنها اثر می‌پذیرد و در آنها اثر می‌گذارد، با موجوداتی دست به دست هم می‌دهد و از

موجوداتی جدا می‌شود، به بعضی نزدیک و از بعضی دور می‌شود، چیزهائی را می‌گیرد و اموری را رها می‌کند و از این قبیل روابط مثبت و منفی .

۲- در امور تکوینی اشتباه و غلط نیست، یعنی ممکن نیست موجودی در اثر بخشیدنش اشتباه کند و یا در تشخیص هدف و غرض، دچار اشتباه گردد، مثلاً آتش که کارش سوزاندن است، ممکن نیست با هیزم خشک تماس بگیرد و آن را نسوزاند و یا به جای سوزاندن آن را خشک کند و جسم دارای نمو همچون نباتات و حیوانات که از جهت نموش رو به ضخامت حجم است، ممکن نیست اشتباه نموده، به جای کلفتی نازک شود و همچنین هر موجودی دیگر و این همان است که آیه: «ان ربی علی صراط مستقیم!» (هود/۵۶) به آن اشاره دارد، پس در نظام تکوین نه تخلف هست و نه اختلاف .

لازمه این دو مقدمه یعنی عموم هدایت و نبودن خطا در تکوین، این است که برای هر چیزی روابطی حقیقی با دیگر اشیا باشد و نیز بین هر موجود و بین آثار و نتایج آن - که آن موجود برای آن نتایج خلق شده - راهی و یا راههائی مخصوص باشد، بطوریکه اگر آن موجود آن راه و یا راهها را پیش بگیرد به هدفش که همان داشتن آثار است می‌رسد .

ما هم اگر بخواهیم از آثار و نتایج آن موجود بهره‌مند شویم باید آن را به همان راه بیندازیم، مثلاً یک دانه بادام وقتی درخت بادام می‌شود و استعداد درخت شدنش به فعلیت می‌رسد که راهی را برویم که منتهی به این هدف می‌شود، اسباب و شرایطی را که خاص رسیدن به این هدف است فراهم سازیم .

و همچنین درخت بادام وقتی به ثمر می‌رسد که استعداد به ثمر رسیدن را داشته باشد و این راه مخصوصش هم طی شود، پس چنین نیست که هر سببی بتواند هر نتیجه‌ای بدهد همچنانکه خدای تعالی فرمود:

«و البلد الطیب یخرج نباته باذن ربه و الذی خبث لا یخرج الا نکدا!» (اعراف/۵۸)

عقل و حس خود ما نیز شاهد این جریان است، و گرنه قانون علیت عمومی، مختل می‌شود .

بعد از بیان این دو مقدمه روشن گردید که نظام صنع و ایجاد، هر چیزی را به هدف خاص هدایت می‌کند و به غیر آن هدف سوق نمی‌دهد و این هدایت را هم از طریق مخصوص انجام می‌دهد، و از غیر آن راه هدایت نمی‌کند:

«صنع الله الذی اتقن کل شیء!» (نمل/۸۸)

آری این صنع خدا است که هر چیزی را استوار و محکم کرد، پس هر سلسله

از این سلسله‌های وجودی که لا یزال به سوی غایات و آثار خود روانند ، اگر یک حلقه از آنها را فرضاً مبدل به چیز دیگر کنیم ، قهراً اثر همه سلسله تغییر می‌کند .
 این وضع موجودات بود حال ببینیم وضع امور اعتباری و قراردادی چگونه است ؟
 امور اعتباری از قبیل سلطنت و مالکیت و امثال آنها ، از آنجا که از فطرت منشا می‌گیرد و فطرت هم متکی بر تکوین است ، قهراً این امور و افعال و نتایجی که از این امور به دست می‌آید هر یک از آنها با آثار و نتایجش ارتباط خاصی دارد .
 خلاصه از هر امر اعتباری تنها آثار خودش بروز می‌کند و آن آثار هم تنها از آن امر اعتباری بروز می‌کند .

و نتیجه این گفتار این است که : تربیت صالح تنها از مربی صالح محقق می‌شود و مربی فاسد جز اثر فاسد بر تربیتش مترتب نمی‌شود ، چرا که : از کوزه برون همان تراود که در اوست ، هر چند که شخص فاسد تظاهر به صلاح کند و در تربیت کردنش طریق مستقیم را ملازم باشد و صد پرده ضخیم بر روی فساد که در باطن پنهان کرده ، بکشد و واقعیت خود را که همان فساد است در پشت هزار حجاب پنهان کند .
 و همچنین حاکمی که صرفاً به منظور غلبه بر دیگران مسند حکومت را اشغال کرده و یا آن قاضی که بدون لیاقت در قضاوت این مسند را غصب کرده و همچنین هر کس که منصبی اجتماعی را از راه غیر مشروع عهده‌دار گردد .

و نیز هر فعل باطلی که به وجهی از وجوه باطل بوده ولی در ظاهر شبیه حق باشد ، مثلاً در باطن خیانت و در ظاهر امانت ، یا در باطن بدی و دشمنی و در ظاهر احسان باشد ، یا در باطن نیرنگ و در ظاهر خیرخواهی باشد ، یا در باطن دروغ و در ظاهر صداقت باشد ، اثر واقعی تمامی اینها روزی نه خیلی دور ظاهر می‌شود هر چند که چند صباحی امرش مشتبه و به لباس صدق و حق ملبس باشد (چون دروغ و خیانت و باطل و خلاف واقع را با زنجیر هم نمی‌توان بست ، عاقبت زنجیر را پاره می‌کند و خود را نشان می‌دهد!) این سنتی است که خدای تعالی در خلائق خود جاری ساخته: «فلن تجد لسنة الله تبديلا و لن تجد لسنة الله تحويلا!» (فاطر/۴۳)

پس حق نه مرگ دارد و نه اثرش متزلزل می‌گردد ، هر چند که صاحبان ادراک چند لحظه‌ای آن اثر را نبینند ، باطل هم به کرسی نمی‌نشیند و اثرش باقی نمی‌ماند ، هر چند که امرش و وبالش بر افرادی مشتبه باشد .

به آیات زیر توجه فرمائید:

« ليحق الحق و يبطل الباطل !» (انفال/۸)

و یکی از مصادیق به کرسی نشاندن حق همین است که اثر حق را تثبیت کند و

یکی از مصادیق ابطال باطل همین است که فسادش را بر ملا سازد و آن لباسی که از حق بر تن پوشیده و امر را بر مردم مشتبه ساخته ، از تنش بیرون آورد.

« ا لم تر كيف ضرب الله مثلا كلمة طيبة، كشجرة طيبة، اصلها ثابت و فرعها في السماء، تؤتي 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 في الحياة الدنيا و في الآخرة و يضل الله الظالمين و يفعل الله ما يشاء! » (۲۴ تا ۲۷/ابراهيم)

بطوریکه ملاحظه می‌کنید در این آیه ظالمین را مطلق آورده ، پس خدا هر ظالمی را که بخواهد از راه باطل اثر حق را به دست آورد ، بدون اینکه راه حق را طی کند ، گمراه می‌داند ، همچنانکه در سوره یوسف از خود آن جناب حکایت کرده که گفت:

« معاذ الله انه ربي، احسن مثنواي انه لا يفلح الظالمون! » (۲۳/يوسف)

پس ظالم نه خودش رستگار می‌شود و نه ظلمش او را به هدفی که احسان محسن محسن را و تقوای متقی ، متقی را به آن هدایت می‌کند ، راه می‌نماید ، به دو آیه زیر که یکی نیکوکاران و دیگری مردم با تقوا را توصیف می‌کند ، توجه فرمائید:

« و الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا و ان الله لمع المحسنين و العاقبة للتقوى! » (۶۹/عنكبوت)

آیات قرآنی در این معانی بسیار زیاد است ، و مضامین گوناگون دارند ، ولی آیه‌ای که از همه جامع‌تر و بیانش کاملتر است ، آیه زیر می‌باشد که می‌فرماید:

« انزل من السماء ماء، فسالت اودية بقدرها فاحتمل السيل زبدا رابيا و مما يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية او متاع زبد مثله، كذلك يضرب الله الحق و الباطل، فاما الزبد فيذهب جفاء و اما ما ينفع الناس فيمكث في الارض، كذلك يضرب الله الامثال! » (۱۷/رعد)

در سابق هم اشاره کردیم که عقل هم مؤید این حقیقت است ، برای اینکه این حقیقت لازمه قانون کلی علیت و معلولیت است که در بین اجزای عالم جریان دارد ، و تجربه قطعی هم که از تکرار امور حسی حاصل شده ، شاهد بر آن است و احدی در دنیا نخواهی یافت که در این باره یعنی عاقبت بد امر ستمکاران(و دروغگویان و خائنان و امثال ایشان) خاطره‌ای به خاطر نداشته باشد .

فصل ششم

معنای عفو و مغفرت در قرآن

عفو و مغفرت در قرآن به چه معناست؟

« وَ لَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُّونَهُمْ بِإِذْنِهِ حَتَّى إِذَا فَشِلْتُمْ وَ تَنَزَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَ عُصِيْتُمْ مِّنْ بَعْدِ مَا أُرَاكُمْ مَا تُحِبُّونَ مِنْكُمْ مَّنْ يُرِيدُ الدُّنْيَا وَ مِنْكُمْ مَّنْ يُرِيدُ الْآخِرَةَ ثُمَّ صَرَقَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ وَ لَقَدْ عَفَا عَنْكُمْ وَ اللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ »

« و به حقیقت، راستی و صدق وعده خدا را (که شما را بر دشمنان غالب می گرداند، آن گاه دریافتید که غلبه کردید و به فرمان خدا کافران را به خاک هلاکت افکندید و همیشه بر دشمن غالب بودید تا وقتی که در کار جنگ احد سستی کرده و اختلاف انگیزید) برخی در سنگری که پیغمبر دستور داد ایستاده و گروهی از پی غنیمت رفتید! » و نافرمانی حکم پیغمبر نمودید پس از آنکه هر چه آرزوی شما بود (از فتح و غلبه بر کفار و غنیمت بردن،) به آن رسیدید منتها برخی برای دنیا و برخی برای آخرت می کوشیدید و سپس این عمل شما را از پیشرفت و غلبه بازداشت تا شما را بیازماید و خدا از تقصیر شما (که نافرمانی از پیغمبر خود کردید!) در گذشت که خدا را با اهل ایمان عنایت و رحمت است! » (۱۵۲/ آل عمران)

« إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا وَ لَقَدْ عَفَا اللَّهُ عَنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ »

« همانا آنان که از شما در جنگ احد به جنگ پشت کردند و منهزم شدند شیطان آنها را به سبب نافرمانی و بدکرداریشان به لغزش افکند و خدا از آنها در گذشت که خدا آمرزنده و بردبار است! » (۱۵۵/ آل عمران)

کلمه « عفو » بنا به گفته راغب به معنای قصد است، البته این معنا معنای جامعی است که از موارد استعمال آن به دست می آید. وقتی گفته می شود: « عفا و یا

اعتفاه» یعنی قصد فلانی را کرد تا آنچه نزد او است بگیرد و وقتی گفته می‌شود: «عفت الريح الدار!» معنایش این است که نسیم قصد خانه کرد و آثارش را از بین برد. این که در مورد کهنه شدن خانه می‌گویند: «عفت الدار» عنایتی لطیف در آن دارند، گویا می‌خواهند بگویند خانه قصد آثار خودش کرد و زینت و زیبایی خودش را گرفت و از انظار ناظران پنهان ساخت!

و به این عنایت است که «عفو» را به خدای تعالی نسبت می‌دهند، گویا خدای تعالی قصد بنده‌اش می‌کند و گناهی که در او سراغ دارد از او می‌گیرد و او را بی گناه می‌سازد!

از اینجا روشن می‌شود که «مغفرت» - که عبارت از پوشاندن است - به حسب اعتبار متفرع و نتیجه عفو است، چون هر چیزی اول باید گرفته شود بعد پنهان گردد، خدای تعالی هم اول گناه بنده‌اش را می‌گیرد و بعد می‌پوشاند و گناه کار را نه در نزد خودش و نه در نزد دیگران بر ملا نمی‌کند، همچنانکه فرمود: «و اعف عنا و اغفر لنا!» (۲۸۶/بقره) و نیز فرمود: «و كان الله عفوا غفورا!» (۹/نسا) که اول عفو را ذکر می‌کند، بعد مغفرت را!

و از همین جا روشن گردید که عفو و مغفرت هر چند که به حسب عنایت ذهنی دو چیز مختلفند و یکی متفرع بر دیگری است و لیکن به حسب خارج و مصداق یک چیزند و معنای آن دو اختصاصی نیست بلکه اطلاق آن دو بر غیر خدای تعالی به همان معنا صحیح است، همچنانکه خدای تعالی عفو را در مورد انسانها استعمال نموده می‌فرماید: «الا ان يعفون او يعفو الذی بيده عقدة النكاح!» (۲۳۷/بقره) و همچنین کلمه مغفرت را استعمال نموده می‌فرماید:

«قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون ايام الله!» (۱۴/جاثیه) و نیز می‌فرماید:

«فاعف عنهم و استغفر لهم و شاورهم في الامر...!» (۱۵۹/ال عمران)

که به رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم دستور می‌دهد از افرادی که مورد نظرند عفو کند و بر نا فرمانی آنان مؤاخذه و عتاب و سرزنش و امثال آن نکند و اینکه بر ایشان در آثاری که گناه آنان برای شخص آن جناب دارد از خدا طلب مغفرت کند، با اینکه آمرزش بالاخره کار خود خدای تعالی است.

و نیز این معنا روشن شد که معنای عفو و مغفرت منحصر در آثار تشریعی و اخروی نیست بلکه شامل آثار تکوینی و دنیائی نیز می‌شود، به شهادت اینکه در قرآن کریم در همین موارد استعمال شده است، از آن جمله فرموده: «و ما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم و يعفوا عن كثير!» (۳۰/شوری) و این آیه بطور قطع شامل آثار و

عواقب سوء دنیائی گناهان نیز هست .

و معنای آیه زیر نیز نظیر آن است که می‌فرماید: «و الملائکة یسبحون بحمد ربهم و یتستغفرون لمن فی الارض!» (۵/شوری)

و همچنین کلام آدم و همسرش که بنا به حکایت قرآن عرضه داشتند: «ربنا ظلمنا انفسنا و ان لم تغفر لنا و ترحمنا لنکونن من الخاسرین!» (۲۳/اعراف)

بنا بر اینکه منظور از ظلم آدم و حوا ، نافرمانی از نهی ارشادی خدا باشد نه از نهی مولویش (چون اگر منظور مخالفت از نهی مولوی باشد - که البته نیست - آیه شریفه شاهد گفتار ما یعنی شمول دو کلمه عفو و مغفرت نسبت به آثار تکوینی و غیر شرعی نخواهد بود).

و آیات بسیاری از قرآن کریم دلالت دارد بر اینکه قرب و نزدیکی به خدای تعالی و متنعم شدن به نعمت بهشت ، موقوف بر این است که قبلا مغفرت الهیه شامل حال آدمی بشود و آلودگی شرک و گناهان به وسیله توبه و نظیر آن پاک شده باشد ، چرک و آلودگی ای که آیه شریفه: «بل ران علی قلوبهم ما کانوا یکسبون!» (۱۴/مطففین) و پاک شدنی که آیه: «و من یؤمن بالله یهد قلبه!» (۱۱/تغابن) بدان اشاره دارند .

کوتاه سخن اینکه عفو و مغفرت از قبیل بر طرف کردن مانع و ازاله منافیات است ، چون خدای تعالی ایمان و خانه آخرت را حیات ، و آثار ایمان و افعال دارنده آن را و سیره اهل آخرت در زندگی دنیا را نور خوانده و فرموده است:

« ا و من کان میتا فاحییناه و جعلنا له نورا یمشی به فی الناس کمن مثله فی الظلمات لیس بخارج منها ؟ » (۱۲۲/انعام)

و اصلا زندگی واقعی را دار آخرت دانسته ، و فرموده:

« و ان الدار الاخرة لهی الحیوان! » (۶۴/عنکبوت)

پس شرک مرگ و معصیت ظلمت است ، همچنان که باز در جای دیگر فرموده:
 « او کظلمات فی بحر لجی یغشیه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض اذا اخرج یده لم یکد یربها و من لم یجعل الله له نورا فما له من نور! » (۴۰/نور)

پس مغفرت در حقیقت از بین بردن مرگ و ظلمت است و معلوم است که مرگ بوسیله حیات و نور از بین می‌رود و حیات هم عبارت است از ایمان و نور عبارت است از رحمت الهیه .

پس کافر حیات و نور ندارد و مؤمن آمرزیده، هم حیات دارد و هم نور و مؤمنی که هنوز گناهایی با خود دارد زنده است و لیکن نورش به حد کمال نرسیده، با آمرزش الهی است که به آن حد می‌رسد، چون خدای تعالی فرموده:

« نورهم یسعی بین ایدیهم و بایمانهم یقولون ربنا اتمم لنا نورنا و اغفر لنا ! »
(۸/تحریم)

پس ، از همه مطالب گذشته این معنا روشن شد که مصداق عفو و مغفرت وقتی در امور تکوینی به خدای تعالی نسبت داده شود ، معنایش بر طرف کردن مانع به وسیله ایراد سبب است و در امور تشریحی به معنای ازاله سببی است که نمی‌گذارد ارفاق و رحم مولا در مورد سعادت و شقاوت شامل حال بنده او شود ، عفو و مغفرت آن مانع را بر می‌دارد و در نتیجه بنده دارای سعادت می‌شود .

المیزان ج : ۴ : ص : ۷۸

فصل هفتم

معنای انتقام خدا

گفتاری در معنای انتقام خدا

« فَلَا تَحْسِبَنَّ اللَّهَ مَخْلُوفٍ وَعَدِهِ رُسُلُهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ! »

« مپندار که خدا از وعده خویش با پیغمبران تخلف کند، زیرا خدا نیرومند و انتقام‌گیر است! » (۴۷/ابراهیم)

انتقام به معنای عقوبت است، لیکن نه هر عقوبت بلکه عقوبت مخصوصی و آن این است که دشمن را به همان مقدار که تو را آزار رسانده و یا بیش از آن آزار برسانی، که شرع اسلام بیش از آن را ممنوع نموده و فرموده:

« فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَ اتَّقُوا اللَّهَ! » (۱۹۴/بقره)

مساله انتقام یک اصل حیاتی است که همواره در میان انسانها معمول بوده و حتی از پاره‌ای حیوانات نیز حرکاتی دیده شده که بی شباهت به انتقام نیست.

و به هر حال غرضی که آدمی را وادار به انتقام می‌کند همیشه یک چیز نیست، بلکه در انتقامهای فردی غالباً رضایت خاطر و دق دل گرفتن است.

وقتی کسی چیزی را از انسان سلب می‌کند و یا شری به او می‌رساند در دل، آزاری احساس می‌کند که جز با تلافی خاموش نمی‌شود.

پس در انتقامهای فردی انگیزه آدمی احساس رنج باطنی است، نه عقل، چون بسیاری از انتقامهای فردی هست که عقل آن را تجویز می‌کند و بسیاری هست که آن را تجویز نمی‌کند.

بخلاف انتقام اجتماعی که همان قصاص و انواع مؤاخذه‌ها است، چون تا آنجایی که ما از سنن اجتماعی و قوانین موجود در میان اجتماعات بشری - چه اجتماعات پیشرفته و چه عقب افتاده - بدست آورده‌ایم، غالباً انگیزه انتقام، غایت فکری و عقلانی است و منظور از آن حفظ نظام اجتماعی از خطر اختلال و جلوگیری از هرج و مرج است

، چون اگر اصل انتقام یک اصل قانونی و مشروع نبود و اجتماعات بشری آن را به موقع اجرا در نمی‌آوردند و مجرم و جانی را در برابر جرم و جنایتش مؤاخذه نمی‌کردند ، امنیت عمومی در خطر می‌افتاد و آرامش و سلامتی از میان اجتماع رخت بر می‌بست .

بنا بر این می‌توان این قسم انتقام را یک حقی از حقوق اجتماع بشمار آورد ، گو اینکه در پاره‌ای از موارد این قسم انتقام با قسم اول جمع شده ، مجرم حقی را از فرد تزییع نموده و به طرف ظلمی کرده که مؤاخذه قانونی هم دارد ، که چه بسا در بسیاری از این موارد حق اجتماع را استیفاء می‌کنند و لو اینکه حق فرد به دست صاحبش پایمال شود ، یعنی خود مظلوم از حق خودش صرفنظر کند و ظالم را عفو نماید .

آری ، در این گونه موارد اجتماع از حق خود صرفنظر نمی‌کند .

پس از آنچه گذشت ، این معنا روشن گردید که یک قسم انتقام آن انتقامی است که بر اساس احساس درونی صورت می‌گیرد و آن انتقام فردی است که غرض از آن تنها رضایت خاطر است .

و قسم دیگر انتقام ، انتقامی است که بر اساس عقل انجام می‌پذیرد و آن انتقام اجتماعی است که غرض از آن ، حفظ نظام و احقاق حق مجتمع است .

و اگر خواستی این طور تعبیر کن که : یک قسم انتقام ، حق فرد فرد اجتماع است و قسم دیگر حق قانون و سنت است ، زیرا قانون که مسؤول تعدیل زندگی مردم است خود مانند یک فرد ، سلامتی و مرض دارد و سلامتی و استقامتش اقتضاء می‌کند که مجرم متخلف را کیفر کند و همانطور که او سلامتی و آرامش و استقامت قانون را سلب نموده ، به همان مقدار قانون نیز تلافی نموده ، از او سلب آسایش می‌کند .

حال که این معنا روشن شد به آسانی می‌توان فهمید که هر جا در قرآن کریم و سنت ، انتقام به خدا نسبت داده شده منظور از آن ، انتقامی است که حقی از حقوق دین الهی و شریعت آسمانی (ضایع شده) باشد و به عبارت دیگر : انتقامهایی به خدا نسبت داده شده که حقی از حقوق مجتمع اسلامی (ضایع شده) باشد ، هر چند که در پاره‌ای موارد حق فرد را هم تامین می‌کند ، مانند مواردی که شریعت و قانون دین ، داد مظلوم را از ظالم می‌ستاند که در این موارد ، انتقام هم حق فرد است و هم حق اجتماع .

پس کاملاً روشن گردید که در این گونه موارد نباید توهم کرد که مقصود خدا از انتقام ، رضایت خاطر است ، چون ساحت او مقدس و مقامش عزیزتر از این است که از ناحیه جرم مجرمین و معصیت گنهکاران متضرر شود و از اطاعت مطیعین منتفع گردد.

پس با توضیح فوق ، سقوط و ابطال این اشکال ظاهر می‌شود که : انتقام همواره به منظور رضایت خاطر و دق دل گرفتن است ؟ چون وقتی می‌دانیم که خداوند از هیچ

عملی از اعمال خوب و بد بندگان منافع و متضرر نمی‌شود، دیگر نمی‌توانیم نسبت انتقام به او بدهیم، همچنانکه نمی‌توانیم عذاب خالد و ابدی را با حفظ اعتقاد به غیر متناهی بودن رحمتش توجیه کنیم.

و چطور توجیه کنیم با اینکه انسان‌های رحمدل را می‌بینیم که به مجرم خود که از روی نادانی او را مخالفت نموده است، رحم نموده، از عذابش صرفنظر می‌کنند، با اینکه رحمت انسان‌های رحمدل متناهی است و این خود خدای تعالی است که در مقام توصیف انسان که یکی از مخلوقات اوست و به وضع او کمال آگاهی را دارد می‌فرماید: «انه کان ظلوما جهولا!» (۷۲/احزاب) و وجه سقوطش این است که این اشکال در حقیقت خلط میان انتقام فردی و اجتماعی است و انتقامی که برای خدا اثبات می‌کنیم انتقام اجتماعی است، نه فردی، تا مستلزم تشفی قلب باشد، همچنانکه اشکالش در باره رحمت خدا خلط میان رحمت قلبی و نفسانی است، با رحمت عقلی که عبارتست از تتمیم ناقص و تکمیل کمبود افرادی که استعداد آن را دارند.

و لذا می‌بینیم عذاب خلق، همواره در باره جرمهایی است که استعداد رحمت و امکان افاضه را از بین می‌برد، همچنانکه فرموده است: «بلی من کسب سیئة و احاطت به خطیئته فاولئک اصحاب النار هم فیها خالدون!» (۸۱/بقره)

در این جا نکته‌ای است که تذکرش لازم است و آن اینست: معنایی که ما برای انتقام منسوب به خدای تعالی کردیم معنایی است که بر مسلک مجازات و ثواب و عقاب تمام می‌شود و اما اگر زندگی آخرت را نتیجه اعمال دنیا بدانیم، برگشت معنای انتقام الهی به تجسم صورتهای زشت و ناراحت کننده از ملکات زشتی است که در دنیا در اثر تکرار گناهان در آدمی پدید آمده است.

ساده‌تر اینکه عقاب و همچنین ثوابهای آخرت بنا بر نظریه دوم عبارت می‌شود از همان ملکات فاضله و یا ملکات زشتی که در اثر تکرار نیکی‌ها و بدی‌ها در نفس آدمی صورت می‌بندد.

همین صورتهای در آخرت شکل عذاب و ثواب به خود می‌گیرد (و همین معنا عبارت می‌شود از انتقام الهی!) و ما در جلد اول المیزان در ذیل آیه: «ان الله لا یستحیی ان یضرب مثلا ما...!» (۲۶/بقره) پیرامون جزای اعمال راجع به این مطلب بحث کرده ایم.

فصل هشتم

مفهوم عصمت

مقدمه تفسیری بر :

مفهوم عصمت از نظر قرآن

« وَ لَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ وَ رَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ أَنْ يُضِلُّوكَ وَ مَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَ مَا يَضُرُّونَكَ مِنْ شَيْءٍ وَ أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ عَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَ كَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا ! »

« و اگر فضل خدا و رحمتش از تو دستگیری نمی کرد چیزی نمانده بود که طایفه‌ای از کفار تو را گمراه کنند هر چند که جز خودشان را گمراه نمی کنند و خردلی به تو ضرر نمی زنند چون خدا کتاب و حکمت بر تو نازل کرده و چیزهایی به تو آموخته که نه می دانستی و نه می توانستی بدانی و فضل خدا بر تو بزرگ بود! » (نساء/۱۱۳)

جمله « و ما یضلون الا انفسهم و ما یضرونک من شیء...! » می فهماند علت اینکه مردم نمی توانند رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم را گمراه کنند و یا ضرری به آن جناب برسانند همین انزال کتاب و تعلیم حکمت است که ملاک در عصمت آن حضرت است.
المیزان ج: ۵ ص: ۱۰۹

گفتاری پیرامون

معنای عصمت

از ظاهر این آیه بر می آید، آن چیزی که عصمت به وسیله آن تحقق می یابد و شخص معصوم به وسیله آن معصوم می شود نوعی از علم است .
علمی است که نمی گذارد صاحبش مرتکب معصیت و خطا گردد . به عبارتی دیگر علمی است که مانع از ضلالت می شود .

همچنانکه (در جای خود مسلم شده)، که سایر اخلاق پسندیده از قبیل شجاعت و عفت و سخا و نیز هر کدامش صورتی است علمی که در نفس صاحبش راسخ شده و باعث می‌شود آثار آن بروز کند و مانع می‌شود از اینکه صاحبش متصف به ضد آن صفات گردد، مثلاً آثار جبن و تهور و خمود و شره و بخل و تبطیر از او بروز کند .

در اینجا این سؤال پیش می‌آید که اگر علم نافع و حکمت بالغه باعث می‌شود که صاحبش از وقوع در مهلکه‌ها و رذایل ، مصون و از آلوده شدن به پلیدیهای معاصی محفوظ باشد ، باید همه علما این چنین معصوم باشند و حال آنکه اینطور نیستند .

در پاسخ می‌گوئیم : بله ، علم نافع و حکمت بالغه چنین اثری دارد ، همچنانکه در بین رجال علم و حکمت و فضیلت از اهل تقوا و دین مشاهده می‌کنیم، و لیکن این سببیت مانند سایر اسبابی که موجود در این عالم مادی و طبیعی دست در کارند سبب غالبی است نه دائمی .

به شهادت اینکه هیچ دارنده کمالی را نمی‌بینی که کمال او بطور دائم او را از نواقص حفظ کند و هیچگاه تخلف نکند بلکه هر قدر هم آن کمال قوی باشد جلوگیری‌اش از نقص غالبی است نه دائمی و این خود سنتی است جاری در همه اسبابی که می‌بینیم دست در کارند .

و علت این دائمی نبودن اثر این است که قوای شعوری مختلفی که در انسان هست ، بعضی باعث می‌شوند آدمی از حکم بعضی دیگر غفلت کند و یا حد اقل توجهش به آن ضعیف گردد .

مثلاً کسی که دارای ملکه تقوا است ما دام که به فضیلت تقوای خود توجه دارد هرگز به شهوات ناپسند و حرام میل نمی‌کند ، بلکه به مقتضای تقوای خود رفتار می‌کند اما گاه می‌شود که آتش شهوت آنچنان شعله‌ور می‌شود و هوای نفس آنقدر تحت جاذبه شهوت قرار می‌گیرد که چه بسا مانع آن می‌شود که آن شخص متوجه فضیلت تقوای خود شود و یا حد اقل توجه و شعورش نسبت به تقوایش ضعیف می‌شود و معلوم است که در چنین فرضی بدون درنگ عملی که نباید انجام دهد ، می‌دهد و ننگ شره و شهوت‌رانی را بخود می‌خرد .

سایر اسباب شعوری که در انسان هست نیز همین حکم را دارند و اگر این غفلت نبود و سبب سببیت خود را از دست نمی‌داد ، آدمی هرگز از حکم هیچیک از این اسباب منحرف نمی‌شد و هیچ چیزی از تاثیر آن سبب جلوگیری نمی‌شد .

پس هر چه تخلف می‌بینیم ریشه و علتش برخورد و نبرد اسباب با یکدیگرند و غالب شدن یک سبب بر سبب دیگر است .

از اینجا روشن می‌شود که آن نیروئی که نامش نیروی عصمت است ، یک سبب علمی و معمولی نیست بلکه سببی است علمی و شعوری که به هیچ وجه مغلوب هیچ سبب دیگر نمی‌شود و اگر از این قبیل سبب‌های شعوری معمولی بود بطور یقین تخلف در آن راه می‌یافت و احیانا بی اثر می‌شد .

پس معلوم می‌شود این علم از غیر سنخ سایر علوم و ادراکات متعارفه است که از راه اکتساب و تعلم عاید می‌شود .

و در آیه مورد بحث می‌بینیم که خدای تعالی در خطابش به شخص رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌فرماید:

« و انزل علیک الکتاب و الحکمة و علمک ما لم تکن تعلم! » (نسا/۱۱۳)

« کتاب و حکمت بر تو نازل کرد ، و علمی به تو تعلیم داد که خودت از راه اکتساب هرگز آن را نمی‌آموختی! »

و گو اینکه معنای این جمله را بدان جهت که خطابی است خاص ، آنطور که باید نمی‌فهمیم زیرا ما انسانهای معمولی آن ذوقی که حقیقت این علم را درک نکند نداریم و لیکن اینقدر هست که از سایر کلمات خدای تعالی در این باب تا حدودی مطلب برای ما روشن می‌شود ، مانند آیه:

« قل من کان عدوا لجبریل فانه نزله علی قلبک! » (بقره/۹۷) و آیه شریفه:

« نزل به الروح الامین علی قلبک لتکون من المندرین بلسان عربی مبین! »

(۱۹۳ تا ۱۹۵ / شعرا)

از این آیات می‌فهمیم که نازل کردن هر چه بوده از سنخ علم بوده ، چون محل نزول آن قلب شریف آن جناب بوده و از جهتی دیگر معلوم می‌شود که این انزال از قبیل وحی و تکلیم بوده ، چون در جای دیگر در باره نوح و ابراهیم و موسی و عیسی علیهم السلام فرموده:

« شرع لکم من الدین ما وصی به نوحا و الذی اوحینا الیک و ما وصینا به ابراهیم

و موسی و عیسی! » (۱۳ / شوری)

و نیز فرموده: « انا اوحینا الیک کما اوحینا الی نوح و النبیین من بعده! » (نسا/۱۶۳)

و نیز فرموده: « ان اتبع الا ما یوحی الی...! » (۵۰ / انعام)

و نیز فرموده: « انما اتبع ما یوحی الی...! » (۲۰۳ / اعراف)

از این آیات مختلف استفاده می‌شود که مراد از انزال همان وحی است و وحی کتاب و حکمت خود نوعی تعلیم الهی است که خدای تعالی پیامبرش را به آن اختصاص داده . چیزی که هست از آیه مورد بحث که می‌فرماید: « و خدا کتاب و حکمت بر تو

نازل کرد و علمی به تو تعلیم داد که هرگز از راه اکتساب به دست نمی‌آوردی!» استفاده می‌شود که این تعلیم الهی تنها وحی کتاب و حکمت نیست چون مورد آیه شریفه، داوری رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در حوادثی است که پیش آمده، و آن جناب برای رفع اختلاف از رأی خاص به خود استفاده فرموده، و معلوم است که این علم، یعنی رأی و نظریه خاص آن جناب غیر علم کتاب و حکمت است، هر چند که متوقف بر آن دو نیز هست.

از اینجا روشن می‌شود که مراد از انزال و تعلیم در جمله: «و انزل الله علیک الكتاب و الحکمة و علمک ما لم تکن تعلم!» (نسا/۱۱۳) دو نوع علم است: یکی علمی که به وسیله وحی و با نزول جبرئیل امین تعلیم آن جناب داده می‌شده و دوم به وسیله نوعی القاء در قلب و الهام خفی الهی و بدون نازل شدن فرشته وحی تعلیمش داده می‌شده و این دو نوع بودن تعلیم رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم چیزی است که روایات وارده در علم النبی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم آن را تایید می‌کند.

و بنا بر این پس مراد از جمله: «و علمک ما لم تکن تعلم!» (نسا/۱۱۳) این است که خدای تعالی نوعی علم به تو داد که اگر نمی‌داد، اسباب عادی که در تعلم هر انسانی دست در کارند و علوم عادی را به انسانها تعلیم می‌دهند در به دست آوردن آن علم برایت کافی نبود.

در نتیجه از همه مطالبی که گذشت معلوم شد این موهبت الهیه که ما آن را به نام نیروی عصمت می‌نامیم خود نوعی از علم و شعور است که با سایر انواع علوم مغایرت دارد. سایر علوم همانطور که گفتیم گاهی مغلوب سایر قوای شعوری واقع گشته و در کورانها مورد غفلت قرار می‌گیرند ولی این علم همیشه بر سایر قوا غالب و قاهر است و همه را به خدمت خود در می‌آورد.

و به همین جهت است که صاحبش را از کل ضلالت‌ها و خطاها حفظ می‌کند. در روایات نیز آمده که رسول خدا و امام صلوات الله علیهم اجمعین روحی داشته‌اند به نام روح القدس که آنان را تشدید می‌کرده و از معصیت و خطا حفظ می‌نموده و این همان روحی است که در آیه شریفه زیر بدان اشاره نموده می‌فرماید:

« کذلک اوحینا الیک روحا من امرنا ما کنت تدری ما الکتاب و لا الایمان و لکن جعلناه نورا نهدی به من نشاء من عبادنا! » (شوری/۵۲)

البته این وقتی است که ما ظاهر و تنزیل آیه را در نظر بگیریم و کاری به تاویل آن نداشته باشیم و ظاهرش همین است که خدای تعالی کلمه روح را به عنوان معلم و هادی بر پیامبرش القا فرموده و نظیر آن آیه شریفه، آیه زیر است که می‌فرماید:

« و جعلناهم ائمةً يهدون بامرنا و اوحينا اليهم فعل الخيرات و اقام الصلوة و ايتاء الزكوة و كانوا لنا عابدين! » (۷۳/انبیا)

البته این استشهاد بر اساس بیانی است که ما در تفسیر این آیه داریم و در تفسیر سوره انبیا در المیزان آمده است. اجمال آن این است که روح نامبرده پیامبر و امام را به فعل خیرات و بندگی خدای سبحان تشدید می‌کند .

و نیز از آنچه گذشت روشن گردید که مراد از کتاب در جمله: « و انزل الله علیک الکتاب و الحکمة و علمک ما لم تکن تعلم! » (۱۱۳/نسا) همان وحیی است که برای رفع اختلاف‌های مردم می‌شود ، همان اختلافی که آیه شریفه زیر بدان اشاره نموده و فرموده: « کان الناس امةً واحدةً فبعث الله النبیین مبشرین و منذرین و انزل معهم الکتاب بالحق لیحکم بین الناس فیما اختلفوا فیه...! » (۲۱۳/بقره) که بیان و تفسیر آن در جلد اول المیزان آمده است .

و مراد از حکمت در آیه مورد بحث سایر معارف الهیه‌ای است که به وسیله وحی نازل شده ، در وضع زندگی دنیا و آخرت انسانها سودمند است و مراد از اینکه فرمود: « و علمک ما لم تکن تعلم! » غیر معارف کلیه و عامه‌ای است که در کتاب و حکمت است.

المیزان ج : ۵ : ص : ۱۲۵

فصل نهم

مفهوم برکت و مبارک در قرآن

گفتاری پیرامون معنای

برکت و مبارک از نظر قرآن

« وَ هَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مَبْرُكًا...! »

« و این کتابی است که ما آنرا نازل کرده‌ایم هم مبارک است و هم تصدیق کننده کتابهای پیشین تا ام القری (مکه) را با هر که اطراف آن هست بیم دهی و کسانی که به دنیای دیگر ایمان دارند به آن بگردند و نمازهای خویش را مواظبت کنند! » (۹۲/انعام)

راغب در مفردات می‌گوید: اصل کلمه برکت به معنای سینه شتر است ، و لیکن در غیر این معنا نیز استعمال می‌شود، از آن جمله می‌گویند: فلانی دارای برکت است. و چون این معنا مستلزم یک نحو قرار گرفتن و ثابت شدن است لذا کلمه مزبور را در ثبوت که لازمه معنای اصلی است نیز استعمال کرده اند. برکت ثبوت خیر خداوندی است در چیزی و اگر فرموده: « لفتحنا علیهم برکات من السماء و الارض! » (۹۶/اعراف) برای این بوده که خیرات در زمین و آسمان قرار گرفته ، همچنانکه آب در برکه جای می‌گیرد.

« مبارک » چیزی است که این خیر در آن باشد و به همین معنا است آیه:

« هذا ذکر مبارک انزلناه! » (۵۰/انبیا)

سپس می‌گوید: از آنجایی که خیرات الهی از مقام ربوبیتش بطور نامحسوس صادر می‌شود و مقدار و عدد آن هم قابل شمردن نیست، لذا به هر چیزی که دارای زیاده غیر محسوسی است می‌گویند: این چیز مبارک و دارای برکت است!

روایتی هم که می‌گوید هیچ مالی از صدقه دادن کم نمی‌شود! مقصودش همین نقصان غیر محسوس است نه کاهش مخصوص که بعضی از زیانکاران پنداشته و در رد آن گفته‌اند: ما ترازو می‌گذاریم و از فلان مال ، مقداری صدقه داده سپس آنرا بار دیگر می‌سنجیم و می‌بینیم که به مقدار صدقه کم شده است .

راغب سپس اضافه کرده است که: مراد از تبارک الله اختصاص خداوند است به خیرات. پس بنا بر این ، برکت به معنای خیری است که در چیزی مستقر گشته و لازمه آن شده باشد ، مانند برکت در نسل که به معنای فراوانی اعقاب یا بقای نام و دودمان است و برکت در غذا که به معنای سیر کردن مردم بیشتری است و برکت در وقت که به معنای گنجایش داشتن برای انجام کاری است که آن مقدار وقت معمولا گنجایش انجام چنان کاری را ندارد .

چیزی که هست از آنجا که غرض از دین تنها و تنها سعادت معنوی و یا حسی منتهی به معنوی است ، لذا مقصود از برکت در لسان دین آن چیزی است که در آن خیر معنوی و یا مادی منتهی به معنوی باشد ، مانند آن دعایی که ملائکه در حق ابراهیم علیه‌السلام کرده و گفتند:

« رحمۃ الله و برکاته علیکم اهل البیت! » (۷۳/هود)

که مراد از آن ، برکت معنوی مانند دین و قرب خدا و سایر خیرات گوناگون معنوی ، و نیز برکت حسی مانند مال و کثرت و بقای نسل و دودمان و سایر خیرات مادی است که برگشت آن به معنویات می‌باشد .

بنا بر آنچه گفته شد، معنای برکت مانند امور نسبی به اختلاف اغراض مختلف می‌شود ، چون خیریت هر چیزی به حسب آن غرضی است که متعلق به آن می‌شود ، مثلا طعامی که انسان می‌خورد بعضی غرضشان از خوردن آن سیر شدن است و بعضی غرضشان از خوردن آن تنها حفظ سلامت است ، چون غذای مورد نظرشان را در میان همه غذاها نسبت به مزاج خود سالم‌تر تشخیص داده ، بعضی دیگر غذائی را که می‌خورند منظورشان استشفاء به آن و بهبودی کسالتی است که دارند ، بعضی دیگر نظرشان از فلان غذا تحصیل نورانیتی است در باطن که بدان وسیله بهتر بتوانند خدای را عبادت کنند ، پس وقتی عمل واحدی چند جور غرض متعلق به آن می‌شود برکت در آن نیز معنایش مختلف می‌گردد ، ولی جامع همه آن معانی این است که خداوند خیر منظور را با تسبیب اسباب و رفع موانع در آن غذا قرار داده و در نتیجه غرض از آن حاصل گردد .

پس نباید پنداشت که نزول برکت الهی بر چیزی منافات با عمل سایر عوامل

دارد ، زیرا همانطوری که در اباحت قبلی گذراندیم معنای اینکه خداوند اراده کرده که فلان چیز دارای برکت و خیر کثیر باشد ، این نیست که اثر اسباب و علل مقتضی را ابطال کند ، برای اینکه اراده خداوند سببی است در طول سایر علل و اسباب نه در عرض آن ، مثلا اگر می‌گوییم: خداوند فلان طعام را برکت داده معنایش این نیست که علل و اسبابی را که در آن طعام و در مزاج خورنده آن است همه را ابطال کرده و اثر شفا و یا نورانیت را از پیش خود در آن قرار داده ، بلکه معنایش این است که اسباب مختلفی را که در این میان است طوری ردیف کرده و ترتیب داده که همان اسباب نتیجه مطلوب را از خوردن آن غذا به دست می‌دهند و یا باعث می‌شود که فلان مال ضایع نمی‌گردد و یا دزد آن را به سرقت نمی‌برد - دقت فرمائید!

لفظ برکت از الفاظی است که در لسان دین بسیار استعمال شده است ، از آنجمله در آیات قرآنی و همچنین در موارد بسیاری در اخبار و احادیث و نیز در تورات و انجیل در مواردی که عطیه‌های الهی را به انبیا و همچنین عطیه کهنه را به دیگران نقل می‌کند این لغت بسیار به کار رفته ، بلکه در تورات برکت را مانند سنتی جاری گرفته است .

از آنچه گذشت بطلان رأی منکرین برکت به خوبی روشن گردید ، ادعای آنان - بطوری که قبلا از راغب نقل کردیم - این بود که اثری که اسباب طبیعی در اشیاء باقی می‌گذارد جایی برای اثر کردن هیچ سبب دیگر نمی‌گذارد و خلاصه چیزی به نام برکت و یا به هر اسم دیگری نیست که اثر اسباب طبیعی را در اشیا باطل کرده و خود در آن اثر کند .

غافل از اینکه سببیت خدای تعالی و برکت او در طول سایر اسباب است نه در عرض آن تا کار تاثیر آن به مزاحمت با سایر اسباب و ابطال آثار آنها بکشد .

فصل دهم

معنای زینت های الهی

معنای اخراج زینت های خدائی

و طیبات رزق

« قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ! »

« بگو: چه کسی زینت خدا را که برای بندگان خود بیرون آورده و روزی های پاکیزه را، حرام کرده؟ بگو: آن در قیامت مخصوص کسانی است که در دنیا ایمان آوردند! این چنین آیات را برای مردمی که بدانند تفصیل می دهیم! » (۳۲/اعراف)

اخراج زینت استعاره‌ای است تخیلی و کنایه است از اظهار آن، این خدای سبحان است که به الهام و هدایت خود انسان را از راه فطرت ملهم کرده تا انواع و اقسام زینت‌هایی که مورد پسند جامعه او و باعث مجذوب شدن دلها به سوی او است ایجاد نموده به این وسیله نفرت و تنفر مردم را از خود دور سازد .

پس گر چه به حسب ظاهر به وجود آوردن زینت‌ها و سایر حوائج زندگی کار خود انسان است و لیکن از آنجایی که به الهام خداوند بوده در حقیقت او ایجادش کرده و آن را از پنهانی به عرصه بروز و ظهور در آورده ، چون می دانسته که این نوع موجود محتاج به زینت است .

آری ، اگر انسان در دنیا بطور انفرادی زندگی می کرد هرگز محتاج به زینتی که خود را با آن بیاراید نمی شد ، بلکه اصلا بخاطرش هم خطور نمی کرد که چنین چیزی لازم است و لیکن از آنجایی که زندگی جز بطور اجتماع ممکن نیست و زندگی اجتماعی هم قهرا محتاج به اراده و کراهت ، حب و بغض ، رضا و سخط و امثال آن است ، از این جهت خواه ناخواه به قیافه و شکل‌هایی بر می خورد که یکی را دوست می دارد و

از یکی بدش می‌آید ، لذا معلم غیبی از ماورای فطرتش به او الهام کرده تا به اصلاح مفاسد خود بپردازد و معایب خود را بر طرف ساخته خود را زینت دهد و شاید همین نکته باعث شده که از انسان به لفظ «عباده» که صیغه جمع است تعبیر بفرماید .

و این زینت از مهم‌ترین اموری است که اجتماع بشری بر آن اعتماد می‌کند و از آداب راسخی است که به موازات ترقی و تنزل ، مدنیت انسان ترقی و تنزل می‌نماید و از لوازمی است که هیچ وقت از هیچ جامعه‌ای منفک نمی‌گردد ، به طوری که فرض نبودن آن در یک جامعه مساوی با فرض انعدام و متلاشی شدن اجزای آن جامعه است .

آری ، معنای انهدام جامعه جز از بین رفتن حسن و قبح ، حب و بغض ، اراده و کراهت و امثال آن نیست ، وقتی در بین افراد یک جامعه اینگونه امور حکمفرما نباشد دیگر مصداقی برای اجتماع باقی نمی‌ماند - دقت بفرمایید!

طیب به معنای چیزی است که ملایم با طبع باشد و در اینجا عبارت است از انواع مختلف غذاهایی که انسان با آن ارتزاق می‌کند .

و یا عبارت است از مطلق چیزهایی که آدمی در زندگی و بقای خود از آنها استمداد می‌جوید ، مانند مسکن ، همسر و ... برای تشخیص اینکه کدامیک از افراد این انواع طیب و مطابق با میل و شهوت او و سازگار با وضع ساختمانی او است ، خداوند او را مجهز به حواسی کرده که با آن می‌تواند سازگار آن را از ناسازگارش تمیز دهد .

این مساله که زندگی صحیح و سعید آدمی مبتنی بر رزق طیب است احتیاج به گفتن ندارد و ناگفته پیدا است که انسان وقتی در زندگی خود به سعادت مطلوبش نائل می‌شود که وسیله ارتزاقش چیزهایی باشد که با طبیعت قوا و جهازاتش سازگار بوده و با بقای ترکیب خاصی که آن جهازات دارد مساعد باشد ، چون انسان به هیچ جهازی مجهز نشده مگر اینکه زندگیش موقوف و منوط بر آن است .

بنا بر این ، اگر در موردی ، حاجت خود را با چیزی که با طبعش سازگار نیست برآورده سازد نقصی به خود وارد آورده و مجبور است آن نقص را به وسیله سایر قوای خود متمیم و جبران نماید .

مثلا گرسنه‌ای که احتیاج به غذا را به صورتی غیر صحیح بر طرف می‌سازد و بیش از اندازه لازم غذا می‌خورد نقصی به جهاز هاضمه خود وارد می‌آورد و مجبور می‌شود به وسیله دوا و اتخاذ رژیم ، جهاز هاضمه و غدد ترشحی آن را اصلاح نماید و وقتی این عمل را چند بار تکرار کرد دواهای مزبور از اثر و خاصیت می‌افتد و انسان برای همیشه علیل شده از انجام کارهای حیاتی‌اش که اهم آن فکر سالم و آزاد است باز می‌ماند ، و همچنین سایر حوائج زندگی .

علاوه بر اینکه تعدی از این سنت انسان را به چیز دیگری تبدیل می‌کند و به صورت موجودی در می‌آورد که نه عالم برای مثل او آفریده شده و نه امثال او برای عالم خلق شده‌اند .

آری ، انسانی که یکسره خود را به دست شهوات بسپارد و بکوشد که تا آخرین مرحله امکان و قدرت از لذائد حیوانی و شکم و شهوت و امثال آن تمتع ببرد انسانی است که می‌خواهد در ظرفی زندگی کند که عالم هستی برایش معین نکرده و به راهی رود که فطرت برایش تعیین ننموده است .

خدای سبحان در این آیه شریفه زینت‌هایی را سراغ می‌دهد که برای بندگانش ایجاد نموده و آنان را فطرتا به وجود آن زینت‌ها و به استعمال و استفاده از آنها ملهم کرده و معلوم است که فطرت الهام نمی‌کند مگر به چیزهایی که وجود و بقای انسان منوط و محتاج به آن است .

در وضوح این امر همین بس که هیچ دلیلی بر مباح بودن چیزی بهتر از احتیاج به آن نیست ، زیرا احتیاج به حسب وجود و طبیعت خاص انسانی خود دلیل است بر اینکه خدای تعالی انسان را طوری آفریده که به آن چیز محتاج باشد .

و به عبارت دیگر با تعبیه قوا و ادوات انسان رابطه‌ای بین او و بین آن چیزها برقرار کرده که خواه ناخواه ، در صدد تحصیل آنها بر می‌آید .

ذکر طیبات از رزق و عطف آن بر زینت و قرار داشتن این عطف در سیاق استفهام انکاری این معنا را می‌رساند که اولاً رزق طیب دارای اقسامی است و ثانیاً زینت خدا و رزق طیب را هم شرع اباحه کرده و هم عقل و هم فطرت و ثالثاً این اباحه وقتی است که استفاده از آن از حد اعتدال تجاوز نکند و گر نه جامعه را تهدید به انحطاط نموده شکافی در بنیان آن ایجاد می‌کند که مایه انعدام آن است .

آری ، کمتر فسادی در عالم ظاهر می‌شود و کمتر جنگ خونینی است که نسل‌ها را قطع و آبادی‌ها را ویران سازد و منشا آن اسراف و افراط در استفاده از زینت و رزق نبوده باشد ، چون انسان طبعاً اینطور است که وقتی از جاده اعتدال بیرون شد و پا از مرز خود بیرون گذاشت کمتر می‌تواند خود را کنترل کند و به یک حد معینی اکتفا نماید ، بلکه مانند تیری که از کمان بیرون شود تا آخرین حد قدرتش جلو می‌رود و چون چنین است سزاوار است که همه وقت و در همه امور در زیر تازیانه تربیت کنترل شود و به ساده‌ترین بیانی که عقل خود او آن را بپسندد پند و اندرز داده شود .

امر پروردگار به ضروریات زندگی از قبیل لباس پوشیدن و خود را آراستن از همین باب است که می‌خواهد تربیتش حتی در اینگونه امور ساده و پیش پا افتاده رعایت

شده باشد، پس کسی نگوید امر به پوشیدن لباس و تنظیف و آرایش چه معنا دارد . صاحب تفسیر المنار جواب دیگری از این حرف داده - و چه نیکو گفته است : این حرف را کسانی می‌زنند که از تاریخ امم و سرگذشت ملل گذشته بی‌خبرند و گر نه آن را سطحی و ساده تلقی ننموده به اهمیت و ارزش آن پی می‌برند، چون اکثر مردم نیمه وحشی جزیره‌نشین و کوهستانی‌های آفریقا که در جنگل‌ها و غارها تنها و یا دسته‌جمعی زندگی می‌کردند زن و مردشان لخت بسر می‌بردند، اسلام به هر قومی از آنان که دست یافت با امثال آیه مورد بحث لباس پوشیدن را به آنان یاد داد و ستر عورت را برایشان واجب کرد، و به سوی تمدن سوق‌شان داد .

و من خیال می‌کنم این قبیل حرفها از ناحیه دشمنان اسلام در دهن‌ها افتاده است، گویا مبلغین مسیحیت به منظور رم دادن مردم از اسلام و دعوت‌شان به کیش خود این طعنه‌ها را زده‌اند و گر نه ارزش دعوت اسلام به لباس و آرایش بر هیچ کس پوشیده نیست .

و لذا بعضی از منصفین مسیحی اعتراف کرده‌اند به اینکه این گونه طعنه‌ها نسبت به اسلام بی‌انصافی است، اسلام با این حکم خود منت بزرگی به گردن ما اروپائیان دارد، چون اگر اسلام نبود ما امروز در خطه پهناور آفریقا تجارت پارچه و قماش نداشته و سالیانه مبالغ هنگفتی سود نمی‌بردیم .

این حکم اسلام تنها در بین مسلمین آنجا حسن اثر نداشته بلکه امم و ملل بت‌پرست نیز وقتی هموطنان خود را دیدند که پس از قبول اسلام ملبس به لباس شدند و به زینت و آرایش خود پرداختند آنان نیز به تقلید از مسلمین لباس پوشیده رسم دیرینه خود را ترک گفتند .

شاهد زنده این مدعا، ساکنین بلاد هندی، چون بت‌پرستان این ناحیه در عین اینکه از قدیم الایام مردمی متمدن بودند مع ذلک هم اکنون هزاران هزار از زن و مردشان لخت مادرزاد و یا نصف و یا ربع بدن‌شان برهنه است .

بعضی از مردان‌شان در بازارها و کارگاه‌ها بدون لباس آمد و شد می‌کنند و فقط عورت‌ها و یا حد اکثر از کمر به پایین را می‌پوشانند، زنان‌شان شکم و ران‌ها را برهنه نموده و از کمر به بالای‌شان هم برهنه است .

دانشمندان همین قوم اعتراف کرده‌اند که این مقدار از لباس را هم مسلمانان به آنان آموخته‌اند .

و همچنین غذا خوردن در ظرف هم از آثار اسلام است، چون می‌دیدند که مسلمین هیچ وقت بدون ظرف غذا نمی‌خورند حتی فقرای آنان که دسترسی به ظرف

ندارند غذا را روی برگ درختان ریخته از روی آن بر می‌دارند و می‌خورند و در عین تهی دستی هرگز از لباس و آرایش خود کم نمی‌گذارند .

و چون مسلمین از دیر زمان در بلاد هند حکومت می‌کردند و غالباً فاضل‌ترین و پارساترین حکومت‌های اسلامی بودند تاثیرشان در بت‌پرست‌ها بیش از تاثیری بود که سایر حکومت‌های اسلامی در نقاط مختلف گیتی داشتند ، لذا مساله ملبس به لباس شدن هم از جاهای دیگر بیشتر شایع گردید و لذا می‌بینیم در بلاد شرق یعنی سیام و نواحی آن ، مسلمین آن طور نفوذ و تاثیر نداشته بلکه خودشان در جهل و دوری از تمدن دست کمی از بت‌پرست‌ها نداشتند و از حیث لباس و سایر اعمال دینی به کیش بت‌پرستی نزدیک‌ترند تا به اسلام .

زنان آن نواحی غیر از عورت جلو و عقب ، عورت دیگری که پوشاندنش لازم باشد برای خود قائل نیستند و حال آنکه در اسلام همه بدن زن عورت است .
خلاصه اینکه ، در سراسر گیتی هر کجا که اسلام قوتی دارد به میزان نفوذ و قوتش مظاهر تمدن از قبیل لباس ، آرایش و امثال آن به چشم می‌خورد ، اینجا است که ارزش واقعی این اصل اصلاحی اسلام معلوم می‌شود و به خوبی به دست می‌آید که اگر اسلام چنین اصلی را نمی‌داشت و متعرض مساله لباس و آرایش نمی‌شد و آن را بر مسلمین واجب نمی‌کرد ، به طور مسلم امروز امم و قبایل بی‌شماری همچنان در حال توحش باقی مانده بودند .

با این حال چطور یک مشت فرنگی ماب به خود اجازه می‌دهند که بر حسب عادت زشتی که دارند در کمال تبختر کلاه خود را کج گذاشته ، روی مبل قهوه‌خانه و یا کاباره و یا میکده‌ها تکیه زده بگویند : این چه دینی است که حوائج و ضروریات زندگی بشری را جزء شرایع خود قرار داده ، مثلاً به لباس پوشیدن و غذا خوردن و آب آشامیدن امر نموده و این قبیل امور را با اینکه احتیاجی به سفارش و وحی آسمانی ندارد جزء احکام خود قرار دهد ؟

این بود جوابی که صاحب المنار از اشکال مزبور داده .

در اینجا به یاد داستانی افتادم که نقل آن در حقیقت جواب سومی از این اشکال است و آن اینکه وقتی طبیب مخصوص هارون الرشید که مردی نصرانی و حاذق در طب بود به علی بن الحسین بن واقد گفت کتاب آسمانی شما هیچ دستوری در باره بهداشت و حفظ الصحه ندارد و حال آنکه سعادت بشر را دو علم تامین می‌کند یکی علم ادیان و دیگری علم ابدان (طب).

علی در جوابش گفت : خداوند علم ابدان را در کتاب خود در نصف یک آیه

خلاصه کرده است و آن جمله: «کلوا و اشربوا و لا تسرفوا!» (اعراف/۳۱) است. رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم نیز این معنا را در جمله کوتاه معده خانه هر دردی است و پرهیز سر آمد هر دوایی است، و باید که حق بدن را در آنچه عادتش داده‌ای ادا کنی خلاصه کرده.

طیب نامبرده فکری کرد و گفت: آری، کتاب شما و پیغمبرتان با این دو جمله دستور دیگری را برای جالینوس باقی نگذاشتند.

«قل هی للذین آمنوا فی الحیوة الدنیا خالصة یوم القیمة...! بگو آن زینت‌ها در روز قیامت تنها از آن مؤمنین است و دیگران را از آن بهره‌ای نیست، زندگی آخرت مانند زندگی دنیا نیست که هر کس و ناکسی در نعمت‌های آن سهیم باشد پس هر که در دنیا ایمان آورد همه نعمت‌های آن روز قیامت از آن وی خواهد بود!» (اعراف/۳۲)

المیزان ج: ۸ ص: ۱۰۰

فصل یازدهم

معنای قدرت انبیا و اولیاء

قدرت انبیاء و اولیاء

از نظرگاه قرآن

« وَ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَ لَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَ لَا أَقُولُ إِنِّي مَلَكٌ وَ لَا أَقُولُ لِلَّذِينَ تَزْدَرِي أَعْيُنُكُمْ لَنْ يُؤْتِيَهُمُ اللَّهُ خَيْرًا اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا فِي أَنْفُسِهِمْ إِنِّي إِذًا لَمِنَ الظَّالِمِينَ »
 « و اما اینکه گفتید: من اصلاً هیچ برتری از شما ندارم، من آن برتری که در نظر شما است ندارم چون - نمی‌گویم خزینه‌های زمین و دفینه‌های مال من است - از سوی دیگر از نظر معنویت هم برتری ندارم - و نمی‌گویم غیب می‌دانم و نیز نمی‌گویم من فرشته‌ام و در باره آنهایی که در چشم شما خوار می‌نمایند - و خدا بهتر داند که در ضمائر ایشان چیست - نمی‌گویم هرگز خدا خیری به ایشان نخواهد داد، چون اگر چنین ادعائی بکنم، از ستمکاران خواهم بود! » (۳۱/هود)

مردم نوعاً نسبت به مقام پروردگار خود جاهل بوده و از اینکه خدای تعالی بر آنان احاطه و تسلط دارد در غفلتند و به همین جهت با اینکه فطرت انسانیت، آنان را به وجود خدای تعالی و یگانگی او هدایت می‌کند در عین حال ابتلیشان به عالم ماده و طبیعت و نیز انس و فرورفتگیشان در احکام و قوانین طبیعت از یک سو و نیز انسشان به نوامیس و سنت‌های اجتماعی از سوی دیگر و انسشان به کثرت و بینونت و جدایی - که لازمه عالم طبیعت است - از سوی دیگر و ادارشان کرده به اینکه عالم ربوبی را با عالم مانوس ماده قیاس کرده و چنین بیندارند که وضع خدای سبحان با خلقش عیناً همان وضعی است که یک پادشاه جبار بشری با بردگان و رعایای خود دارد .

آری ما انسانها در عالم بشریت خود، یک فرد جبار و گردن کلفت را نام پادشاه بر سرش می‌گذاریم و این فرد اطرافیانی به نام وزراء و لشگریان و جلادان برای خود درست می‌کند که امر و نهی‌های او را اجراء کنند و عطایا و بخشش‌هایی دارد که به هر کس

بخواهد می‌دهد و اراده و کراهت و بگیری و ببندی دارد، هر جا که خواست می‌گیرد و هر جا که نخواست رد می‌کند، هر که را خواست دستگیر و هر که را خواست آزاد می‌کند، به هر کس خواست ترحم نموده و به هر کس که خواست خشم می‌گیرد، هر جا که خواست حکم می‌کند و هر جا که خواست حکم خود را نسخ می‌کند و همچنین از اینگونه رفتارهای بدون ملاک دارد.

این پادشاه و خدمتگزاران و ایادی و رعایایش و آنچه نعمت و متاع زندگی در دست آنها می‌گردد امری است موجود و محدود، موجوداتی هستند مستقل و جدای از یکدیگر، که به وسیله احکام و قوانین و سنت‌هایی اصطلاحی به یکدیگر مربوط می‌شوند، سنت‌هایی که جز در عالم ذهن صاحبان ذهن و اعتقاد معتقدین موطنی دیگر ندارند.

انسانهای معمولی، عالم ربوبی یعنی آن عالمی که انبیاء از آن خبر می‌دهند را با علم خودشان مقایسه می‌کنند، مقام پروردگار را با مقام یک پادشاه و صفات و افعال خدای تعالی را با صفات و افعال او و کتابها و رسولان الهی را با نامه‌ها و مامورین او تطبیق می‌کنند. مثلاً اگر از انبیاء می‌شنوند که خدای تعالی اراده و کراهت و عطاء و منع دارد و نظام خلقت را تدبیر می‌کند، فوراً به ذهنشان می‌رسد که حق تعالی نیز مانند یک انسانی است که ما او را پادشاه می‌نامیم، یعنی العیاذ باللّه او نیز موجودی است محدود و وجودش در گوشه و کناری در عالم است و هر یک از ملائکه و سایر مخلوقاتش نیز وجودهایی مستقل دارند و هر یک مالک وجود خود و نعمت‌های موهوبه خود هستند که خدای سبحان مالکیتی نسبت به آنها ندارد. و همانا خدای تعالی در ازل، تنها بوده و هیچ موجود دیگری از مخلوقاتش با او نبود و او بود که در جانب ابد خلقتی را ابداع کرد، یعنی بدون مصالح ساختمانی و یا به تعبیر دیگر از هیچ بیافرید، از آن به بعد موجوداتی دیگر با او شدند.

پس بطوری که ملاحظه می‌کنید انسانهای معمولی در ذهن خود موجودی را اثبات کردند که از نظر زمان محدود به حدود زمان است نه اینکه وجود زمانی او دائمی باشد فقط چیزی که هست این است که قدرتش مانند ما محدود نیست، بلکه بر هر چیزی قادر است، به هر چیزی عالم است، اراده‌ای دارد که به هیچ وجه شکسته نمی‌شود، قضا و حکمش رد نمی‌گردد، موجودی است که در آنچه از صفات و اعمال که دارد مستقل است، همانطور که فرد فرد ما مستقل هستیم - البته به نظر عوام - و مالک همه دارائی‌های خویش یعنی حیات و علم و قدرت و سایر صفات خویش هستیم، پس حیات انسان حیات خودش است نه حیات خدا و نیز علم و قدرتش علم و قدرت

خود او است نه علم و قدرت خدا و همچنین سایر آنچه که دارد و اگر در عین حال گفته می‌شود که وجود و حیات ما و یا علم و قدرت ما از آن خدا است - به نظر عوام - مثل این است که می‌گویند: آنچه در دست رعیت است ملک پادشاه است که معنایش این است که آنچه رعیت دارد قبلاً نزد پادشاه بود و آنگاه پادشاه آن را در اختیار رعیت قرار داده تا در آن تصرف کنند .

پس همه این احکامی که انسانهای معمولی در باره خدا و خلق دارند زیربنایش محدودیت خدای تعالی و جدائیش از خلق است و لیکن برهانهای عقلی به فساد همه آنها حکم می‌کند .

آری برهان حکم می‌کند به سریان فقر و وابستگی و حاجت در تمامی موجودات عالم ، به خاطر اینکه همه در ذات و آثار ذاتشان ممکن الوجودند و چون حاجت همه آنها به خدای تعالی در مقام ذات آنها است ، دیگر محال علی الاطلاق است که در چیزی از خدای تعالی مستقل باشند ، زیرا اگر برای چیزی از وجود و یا آثار وجودش استقلال فرض شود و به هر نحوی که فرض شود ، چه در حدوث و چه در بقایش - قهراً در آن جهت از خدای تعالی - خالق خود - بی نیاز خواهد بود و محال است که ممکن الوجود از خالقش بی نیاز باشد .

پس هر موجودی که ممکن الوجود فرض بشود ، نه در ذاتش استقلال دارد و نه در آثار ذاتش ، بلکه تنها خدای سبحان است که در ذاتش مستقل است و او غیبی است که به هیچ چیز نیازمند نیست ، چون فاقد هیچ چیز نیست ، نه فاقد وجودی از وجودات است و نه فاقد کمالی از کمالات وجود از قبیل حیات و علم و قدرت ، پس قهراً هیچ حدی نیست که او را محدود کند! ما در المیزان در تفسیر سوره مائده آیه: «لقد كفر الذین قالوا ان الله ثالث ثلاثة!» (۷۳/مائده) تا حدودی این مساله را روشن کرده ایم .

و بنا بر مطالبی که گذشت آنچه در ممکن الوجود هست یعنی اصل وجود و حیات و قدرت و علمش همه وابسته به خدای تعالی و غیر مستقل از او است و در هیچ وجهی از جوهرش مستقل از او نیست و مادامی که خصیصه عدم استقلال در ممکن الوجود محفوظ است هیچ فرقی بین اندک و بسیار آن نیست .

بنا بر این با حفظ عدم استقلال از خدای سبحان و عدم جدائی از او هیچ مانعی نیست از اینکه ما موجودی ممکن الوجود و وابسته به خدای تعالی فرض کنیم که به هر چیزی دانا و بر هر چیزی توانا و دارای حیاتی دائمی باشد ، همچنانکه هیچ مانعی نیست از اینکه ممکن الوجودی با وجودی موقت و دارای زمان و علم و قدرتی محدود تحقق یابد ، موجودی که به بعضی از چیزها دانا و بر بعضی امور توانا باشد .

بله آنچه محال است این است که ممکن الوجود، مستقل از خدای تعالی باشد، چون فرض استقلال، حاجت امکانی را باطل می‌سازد - باز بدون فرق بین اندک و بسیارش - این بود بحث ما از نظر فلسفه و به راهنمایی عقل.

و اما از جهت نقل، کتاب الهی در عین اینکه تصریح دارد به اختصاص بعضی از صفات و افعال از قبیل علم به غیب، زنده کردن، میراندن و آفریدن به خدای تعالی که در باره علم غیب می‌فرماید:

« و عنده مفاتح الغیب لا یعلمها الا هو! » (۵۹/انعام)

و در باره زنده کردن و میراندن می‌فرماید:

« و انه هو أمات و أحیا! » (۴۴/نجم) و نیز می‌فرماید:

« الله یتوفی الانفس حین موتها! » (۴۲/زمر) و در باره آفرینش می‌فرماید:

« الله خالق کل شیء! » (۶۲/زمر)

و نیز آیات دیگری از این قبیل در کتاب مجیدش هست و لیکن در عین حال همه این آیات به وسیله آیاتی دیگر تفسیر شده، نظیر آیه زیر که در باره علم به غیب می‌فرماید:

« عالم الغیب فلا یظهر علی غیبه احدا الا من ارتضى من رسول! » (۲۶ و ۲۷/جن)

و در باره میراندن غیر خودش می‌فرماید:

« قل یتوفاکم ملک الموت! » (۱۱/سجده)

و در باره زنده کردن غیر خودش از عیسی علیه‌السلام حکایت کرده که گفت: « و أحي الموتی باذن الله! » (۴۹/ال عمران) و در مساله آفریدن غیر خودش می‌فرماید:

« و اذ تخلق من الطین کهیئة الطیر باذنی فتنفخ فیها فتکون طیرا باذنی! »

(۱۱۰/مائده)

و نیز آیات دیگری از این قبیل که اگر ما این دسته آیات را ضمیمه آن دسته دیگر کنیم شکی باقی نمی‌ماند در اینکه مراد از آیات دسته اول که علم به غیب و خلق و غیره را از غیر خدا نفی می‌کرد، این است که این امور به نحو استقلال و اصالت، مختص به خدای تعالی است و مراد از آیاتی که آن امور را برای غیر خدای تعالی اثبات می‌کرد، این است که غیر خدای تعالی نیز ممکن است به نحو تبعیت و عدم استقلال دارای آن امور شود.

پس کسی که چیزی از علم غیب و قدرت غیبی را از غیر طریق فکر و قدرت بشری و خارج از مجرای عادی و طبیعی برای غیر خدای تعالی یعنی انبیاء و اولیای او اثبات می‌کند - همچنانکه در روایات و تواریخ بسیاری اثبات شده و در عین حال اصالت و

استقلال را از آن حضرات در اینگونه امور نفی کرده و می‌گوید: این حضرات بطور استقلال علم غیب و قدرت غیبی ندارند و هر چه از آنان به ظهور رسیده به اذن خدا و به افاضه وجود او بوده - تناقضی نگفته ، بلکه سخنی منطقی گفته است .

و بر عکس کسی که برای آن حضرات معتقد به اصالت و استقلال در داشتن اینگونه امور باشد - آنطور که در سابق گفتیم - با فهم عوام الناس قضاوت کرده و چنین کسی خالی از غلو نیست ، هر چند که بگوید این اصالت و استقلال را خدای تعالی به انبیاء و اولیاء داده - همانطور که می‌گفت رعیت هر چه دارد در عین اینکه در داشتن آن مستقل است ولی شاه به او داده - و چنین کسی مشمول آیه شریفه زیر است که می‌فرماید:

« لا تغلوا فی دینکم و لا تقولوا علی الله الا الحق! » (۱۷۱/نسا)

المیزان ج : ۱۰ : ص : ۳۱۴

فصل دوازدهم

مفهوم وجوب و جواز کارهای خدا

گفتاری در معنای:

وجوب، جواز و عدم جواز کارهای خدا

«وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا!»

«ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا!»

«هیچ کس از شما نیست مگر وارد جهنم می‌شود که بر پروردگارت حتمی و مقرر است!»

«آنگاه کسانی را که تقوی پیشه کرده‌اند از آن رهایی می‌بخشیم و ستمگران را به زانو در آورده در آن واگذاریم!» (۷۱ و ۷۲/مریم)

در جلد اول المیزان در ذیل آیه شریفه «و ما یضل به الا الفاسقین!» (۲۶/بقره) طی یک بحث قرآنی بیانی آوردیم که در آن گفتیم ملک خدای تعالی بر تمامی موجودات ملک مطلق است و مقید به حالی، یا زمانی و یا هر شرطی که فرض شود نیست و هر چیزی هم از هر جهت ملک خدا است، نه اینکه از جهتی ملک خدا باشد و از جهتی نباشد، یا ذاتش ملک او باشد، ولی متعلقات ذاتش ملک خودش باشد، نه، هم ذاتش از او است، هم متعلقات ذاتش.

و چون چنین است برای خداوند تعالی است که در هر چیزی به هر نحوی که بخواهد تصرف کند، بدون اینکه قبح یا مذمت یا شناختی از ناحیه عقل یا غیر عقل داشته باشد، برای این که زشتی و یا مذمت وقتی متوجه فاعل کاری می‌شود که کاری را

که به حکم عقل و یا قانون و یا سنت دایر در اجتماع مالک آن نبوده انجام داده باشد ، و اما اگر کاری کرده باشد که مالک آن بوده و می‌بایستی آن را انجام دهد ، دیگر قبح و مذمت و ملامتی متوجه او نمی‌شود و چون در مجتمع انسانی هیچ ملکی و حریتی مطلق نیست ، برای اینکه ملکیت و حریت مطلق منافی با معنای اجتماع و اشتراک در منافع است ، پس هر کس هر چه را مالک باشد ملکش مقید و محدود است ، اگر از آن حد تجاوز کند دچار تقبیح و ملامت می‌شود ، و اگر مالکی به حدود خود مقید باشد و پا از مرز خود بیرون نگذارد مدح می‌شود و عملش تحسین دارد .

این ملک غیر خدا است و اما ملک خدای تعالی مطلق است و مقید و محدود نیست ، همچنانکه اطلاق آیات راجعه به ملک خدای تعالی بر آن دلالت دارد و نیز آیات داله بر انحصار حکم و تشریح برای خدا و عمومیت قضای او بر هر چیز آن را تایید نموده ، بلکه بر آن دلالت می‌کنند ، چون اگر سعه ملک او و عموم سلطنت او نسبت به تمام اشیاء نبود ، معنا نداشت حکمش در همه چیز نافذ و قضایش در هر واقعه ممضا باشد .

و اگر کسی بخواهد برای اثبات محدودیت ملک خدا به ما سوای زشتی‌های عقلی ، استدلال کند به اینکه می‌بینیم اگر مالک عبدی برده خود را شکنجه‌ای بدهد که عقل آن را تجویز نمی‌کند ، عقلا او را مذمت و تقبیح می‌کنند ، در حقیقت ادعای خود را با دلیلی اثبات کرده که خود این دلیل منافی با مدعای او است ، چون مالکیت انسان محدود است و مالکیت خدای تعالی غیر محدود و این دو با هم مبینند. علاوه بر این ، این ملکی که ما برای خدای عز و جل اثبات می‌کنیم ملکی تشریحی است که ریشه‌اش ملک تکوینی می‌باشد ، یعنی خدای تعالی طوری است که وجود هر چیزی منتهی به او است .

به عبارت دیگر هر چیزی هیاتش طوری است که قائم به وجود خدای تعالی است و این ملکیت ، ملکیت تکوینی است که هیچ موجودی از موجودات از تحت آن بیرون نیست ، با این حال چطور ممکن است ملکی تکوینی به چیزی فرض شود که آن ملک تکوینی منشا ملکیت تشریحی و حق جعلی نباشد؟ (خلاصه چطور ممکن است خدای تعالی نسبت به چیزی ملکیت تکوینی داشته باشد ولی ملکیت قانونی نداشته باشد ؟) مگر آنکه آن چیزی را که به نظر می‌رسد خدا مالکش نیست از عناوین عدمی باشد ، که ایجاد به آن تعلق نگیرد ، مانند گناهایی که در اعمال بندگان است ، که برگشتش به ترک رعایت مصلحت خود و حکم خدا است و معلوم است که خدا امر عدمی را ایجاد نمی‌کند ، یعنی عدم قابل ایجاد نیست .

بر این بحث این معنا متفرع می‌شود که معنا ندارد غیر خدا کسی بر خدا چیزی را واجب کند یا تحریم و یا تجویز نماید و خلاصه اینکه معقول نیست کسی خدا را به

تکلیفی تشریحی مکلف سازد ، همانطور که معقول نیست کسی در او تاثیر تکوینی داشته باشد ، زیرا تاثیر تشریحی و تکوینی در خدا مستلزم آن است که خدا در واقع در آن کاری که محکوم به آن شده مملوک او و در تحت سلطه او باشد ، و برگشت این فرض به این است که ذات او نیز مملوک آن شخص بوده باشد ، و این محال است .

آن چیست که بر خدای تعالی حکومت کند و آن کیست که بر خدا قاهر گشته بر او تکلیف کند ؟ اگر فرض شود که آن حاکم و قاهر عقل باشد که حاکمیت ذاتی و داوری نفسی دارد در این صورت کلام بر می‌گردد به مالکیت عقل نسبت به حکم خود و می‌گوییم : عقل در احکامش استناد به اموری می‌کند که خارج از ذات او و خارج از مصالح و مفاسدی است که جزو ذات او نیست ، پس در حقیقت حاکم بالذات نیست ، و این خلف فرض است .

و اگر فرض شود که حاکم عقل باشد و حال آنکه می‌بینیم امور خارج از ذات عقل در عقل حکومت می‌کنند آن چیزی که قاهر و حاکم بر خدا است مصلحت مسلم نزد عقل است و اینکه فلان مصلحت اقتضاء می‌کند که خدای تعالی در حکم خود عدالت را رعایت نموده ، به بندگان خود ظلم روا ندارد ، آنگاه عقل بعد از نظر در آن حکم کند بر خدا به اینکه باید عدالت کند و جائز نیست ظلم کند و یا حکم کند به خوبی عدالت و زشتی ظلم ، در این صورت این مصلحت یا امری اعتباری و غیر حقیقی است و وجود واقعی ندارد و صرفاً عقل آن را جعل کرده ، آن هم جعلی که منتهی به حقیقت خارجی نگردد ، باز برگشت امر به این می‌شود که عقل حاکم مستقل باشد و در حکمش مستند به امری خارج از ذات خود نباشد ، که بطلانش گذشت .

و یا امری است حقیقی و موجود در خارج ، که ناچار موجودی است ممکن و معلول واجب ، که معلول هم منتهی به خدای واجب تعالی می‌شود و وجودش قائم به او و فعلی از افعال او است و با این حال برگشت امر به این می‌شود که خدای تعالی بعضی از افعالش با تحقق خود مانع بعضی افعال دیگر او شود و نگذارد تحقق پیدا کند و معنای اینکه عقل می‌گوید فلان فعل جایز نیست ، این باشد .

و به عبارت دیگر مساله بدینجا منتهی می‌شود که خدای تعالی از نظر نظامی که در خلقتش برقرار کرده فعلی از افعال خود را بر فعل دیگر خود بر می‌گزیند و آن فعلی است که مصلحت داشته باشد ، که خدا بر فعلی که خالی از مصلحت باشد ترجیح می‌دهد ، این بر حسب تکوین و ایجاد .

آنگاه همین عقل را راهنمایی می‌کند تا از مصلحت فعل استنباط کند که آن فعلی که خدا اختیار کرد همان عدل است و همان بر او واجب است .

و یا به تعبیر دیگر اگر عقل ما در باره خدا حکمی می‌کند این حکمی است که خود خدا به زبان عقل ما بیان می‌کند ، که مثلاً فلان فعل بر خدا واجب است و کوتاه سخن اینکه بالأخره مساله ایجاب (یعنی فلان عمل بر خدا واجب است) منتهی به غیر خدا نیست ، بلکه باز به خود او برگشت کرد و این خود او است که چیزی را بر خود واجب نموده است .

پس با این بحث چند نکته روشن گردید:

اول اینکه : ملک خدا مطلق است و به تصرفی دون تصرفی مقید نمی‌شود ، او را سزد که هر کاری را که بخواهد انجام دهد و هر حکمی را که اراده نماید بکند ، همچنانکه خودش فرمود:

« فعال لما يريد! » (۱۶/بروج) و نیز فرمود: « و الله يحکم لا معقب لحکمه! »

(۴۱/رعد)

چیزی که هست این خدای عزیز ، در مرحله هدایت ، چونکه با کودک سر و کارش افتاده پس زبان کودکی با ما گشود و با ما به قدر عقل ما حرف زد ، خود را در مقام تشریح قرار داده ، آنگاه خود را محکوم کرد به اینکه کارهایی را باید بکند و کارهایی را نباید بکند ، کارهایی را مانند عدالت و احسان بر خود پسندیده شمرد ، همانطور که آنها را بر ما نیز پسندیده شمرد و کارهایی دیگر از قبیل ظلم و عدوان را بر خود قبیح دانست ، همانطور که از ما نیز قبیح دانسته .

و معنای اینکه می‌گوییم خدا مشرع آمر و ناهی است ، این است که خدای عز و جل وجود ما را در نظامی متقن قرار داد ، که آن نظام وجود ما را به غایاتی منتهی می‌کند که همان سعادت ما است و خیر دنیا و آخرت ما در آن است و این غایات همان است که از آنها تعبیر به مصالح می‌کنیم .

و نیز اسباب وجود ما و جهازات نفس ما را طوری تنظیم فرمود که جز در یک مسیر خاص زندگی و افعال و اعمالی که سازگار با آن مصالح است به آن سعادت نمی‌رسد و آن اعمال و افعالی است که با مصالح وجود ما سازگار باشد ، نه هر عملی.

پس اسباب وجود ما و جهات مجهزه ما و اوضاع و احوالی که ما را در خود فرا گرفته همه ما را به سوی مصالح وجودمان دفع می‌کنند و مصالح وجود هم ما را به اعمال مخصوص دعوت می‌کند ، که با وضع خود او سازگار باشد و مسیر وجود هم ما را به کمال وجود و سعادت زندگی سوق می‌دهد و به عبارت دیگر : ما را به قوانین و سننی سوق می‌دهد که در عمل به آن خیر دنیا و آخرت ما است و این قوانین همان قوانینی است که هاتف فطرت ما آن را به گوش دلمان می‌رساند و وحی آسمانی نیز اعلامش

می‌دارد و آن همان شریعت و دین است ، و چون این شریعت به خدای عز و جل منتهی می‌شود پس هر چه در آن ، امر است همه امر خدا است و هر چه در آن ، نهی است همه نهی خدا است و هر حکمی که در آن است حکم او است و در آن امور و عناوینی است که اگر هر فعل آن صورت و عنوان داشته باشد آن فعل به حکم فطرت نیکو است و البته نیکوی در همه احوال است ، مانند عنوان عدالت ، و امور و عناوین دیگری است که فطرت آنها را زشت و شنیع می‌داند و هر عملی که متصف به آن عنوان باشد فاعل آن را مذمت می‌کند ، مانند عنوان ظلم که خدای تعالی همانطور که اولی را برای فعل خود می‌پسندد و دومی را نمی‌پسندد ، برای افعال ما نیز همانطور است .

پس بنا بر این که مشرع خدا است چه مانعی دارد که چیزی به وجوب تشریعی بر او واجب باشد و خود ، مشرع بر خودش باشد ؟ چون تشریح یکی از احکام اعتباری است که جز در ظرف اعتبار جایی دیگر ندارد و حقیقتش این است که سنت خدا بر این جریان یافته که کاری را اراده کند و انجام دهد که اگر بر عقول عرضه شود آن را عدالت بداند و این عنوان را به آن بدهد و نیز اینکه کاری از او سر نزد که اگر بر عقول عرضه شود به آن عنوان ظلم دهد ، همین حقیقت است که در ظرف اعتبار عبارتش را عوض می‌کنیم و می‌گوییم فلان کار بر خدا واجب و فلان عمل بر خدا غیر جائز است! دقت فرمائید!

دوم اینکه: غیر از این وجوب تشریعی یک وجوب دیگری در میان هست که وجوب تشریعی گذشته از آن ناشی می‌شود و آن ، نقطه اتکای این است و عبارت است از وجود و لزوم اینکه در نظام عام عالمی هر معلولی دنبال علتش بیاید و بر آن مترتب بشود و هیچ معلولی از علت خود تخلف نکند ، که معنای عدل عمومی هم از این انتزاع می‌شود.

ولی این حقیقت بر بسیاری از دانشمندان مشتبه شده ، خیال کرده‌اند که این وجوب نیز تکوینی است ، زیرا مطلب را اینطور تقریر کرده‌اند که : قدرت خدای تعالی مطلق بوده و نسبت به فعل قبیح و ترک آن متساوی النسبه است و لیکن اگر قبیح انجام نمی‌دهد به خاطر حکمتش است ، پس ترک قبیح ضروری و واجب است ، اما بالنسبه به حکمتش ، هر چند که بالنسبه به قدرتش ممکن و جائز است و این ضرورت ، ضرورت و وجود اعتباری نیست که امر مولوی آن را واجب می‌کند ، بلکه ضرورت حقیقی است ، همان طور که وجوب نصف بودن عدد یک ، برای عدد دو ضروری است .

و همان طور که شما خواننده عزیز ملاحظه می‌کنید مغالطه در این حرف بسیار روشن است ، چون وقتی به اعتراف خود ایشان ترک قبیح بالنسبه به قدرت او ممکن

باشد ، با در نظر گرفتن این که قدرت او عین ذات او است ، پس ترک قبیح نسبت به ذات او ممکن می‌شود و صفت حکمت در این میان اگر باز هم عین ذات باشد لازمه‌اش این می‌شود که ترک قبیح نسبت به ذات او ، هم ممکن باشد و هم واجب و این تناقض است و اگر غیر ذات باشد دو جور تصور دارد ، یکی این که حکمت امری عینی باشد و ترک را بعد از آنکه برای ذات ممکن بوده بر او واجب کند لازم می‌آید که غیر ذات واجب ، در واجب تاثیر کند ، این نیز تناقض دیگری است و اگر از قول به وجوب تشریحی عدول کردند به وجوب تکوینی ، برای فرار از همین محذور بود که غیر خدای تعالی بر خدا حکومت و امر و نهی داشته باشد .

و اگر این صفت حکمت امری باشد نه عین ذات و نه امری عینی بلکه امری انتزاعی ، در این صورت اگر حکمت از ذات انتزاع شود ، باز آن تناقض اول لازم می‌آید و اگر از غیر ذات انتزاع شود ، تناقض دوم را مستلزم است ، برای اینکه حکم حقیقی در امور انتزاعی به خاطر منشا انتزاع آن است .

و این مغالطه از اینجا ناشی شده که فعل خدا را بعد از انضمام حکمت به ذات ، ضروری برای ذات دانسته‌اند و ما از ایشان می‌پرسیم آیا ذات را علت تامه فعل می‌دانید یا نه ؟ اگر می‌دانید ، نسبت فعل به آن ، چه قبل از انضمام حکمت و چه بعد از آن نسبت ضرورت است ، نه امکان ، و اگر ذات را جزء علت تامه می‌دانید ، که به انضمام امری یا اموری علیت آن تمام می‌شود ، در این صورت نسبت فعل به ذات نسبت امکان است نه ضرورت و وجوب ، هر چند که نسبت به مجموع ذات و آن امور ضروری باشد نه ممکن .

سوم اینکه : وقتی می‌گوییم فلان عمل بر خدا واجب است و یا جایز نیست ، این احکام ، احکام عقلی است و حاکم در آن عقل است ، نه اینکه احکامی قائم به نفس خدا باشد و عقل مدرک آنها بوده باشد ، به این معنا که حکم وجوب و جواز و عدم و جواز قائم به عقل ما است ، که این عقل ما خود مجعولی از مجعولات او است ، نه اینکه قائم به ذات و نفس خود باشد و عقل آن را به نوعی حکایت کند ، همچنان که از کلام بعضی استفاده می‌شود که خواسته‌اند بگویند : شان عقل ادراک است نه حکم .

زیرا عقلی که ما در آن گفتگو می‌کنیم عقل عملی است که موطن عمل آن عمل آدمی است ، آن هم عمل نه از هر جهت ، از جهت اینکه آیا صحیح است یا نه ، جایز است یا باطل و هر معنایی که از این قبیل باشد اموری اعتباری خواهد بود که در خارج تحقق و واقعیتی ندارد ، تنها محل تحققش همان موطن تعقل و ادراک است و همین ثبوت ادراکی بعینه فعل عقل است و قائم به خود عقل ، و معنای حکم و قضا همین است .

به خلاف عقل نظری که موطن عمل آن معانی حقیقی و غیر اعتباری است چه این که عمل عقل در آنها تصور آنها باشد و یا تصدیق ، چون این گونه مدرکات عقلی برای خود ثبوت و تحقیق مستقل از عقل دارند و دیگر برای عقل در هنگام ادراک آنها عملی باقی نمی ماند جز اخذ و حکایت و این همان ادراک است و بس ، نه حکم و قضاء.

المیزان ج : ۱۴ : ص : ۱۲۸

فصل سیزدهم

مفهوم حکمت و مصلحت خدا

گفتاری در حکمت خدای تعالی

و معنای اینکه افعال او دارای مصلحت است!

« لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْئَلُونَ! »

« خدا از آنچه می‌کند بازخواست نمی‌شود ولی آنان بازخواست خواهند شد! »

(۲۳/انبیا)

حرکات گوناگون و متنوعی که از ما سر می‌زند وقتی عمل می‌شود که به نوعی به اراده و خواست ما بستگی داشته باشد و به همین جهت سلامتی و مرض و حرکات بی اختیار اعضا و رشدی که سال به سال می‌کنیم، عمل ما شمرده نمی‌شود.

این هم ناگفته پیدا است که اراده یک عمل وقتی در ما پیدا می‌شود که ما آن عمل را به خاطر اینکه می‌دانیم کمال است بر ترکش ترجیح دهیم و نفع آن را از ضررش بیشتر بدانیم.

بنا بر این آنچه از وجوه خیر و مرجحاتی که در یک عمل است همان ما را وادار به انجام آن عمل می‌کند، پس در حقیقت آن وجوه سبب در فاعلیت فاعل است، یعنی آن ما را فاعل می‌کند و این وجوه همان است که ما آن را غایت و غرض فاعل از فعل می‌نامیم و اباحت فلسفی به طور قطع ثابت کرده که فعل به معنای اثری که از فاعل صادر می‌شود، چه فعل ارادی باشد و چه غیر ارادی ممکن نیست بدون غایت باشد.

و مصلحت هم عبارت از همین است که فعلی از افعال طوری باشد که انجام آن مشتمل بر خیریت بوده باشد، پس مصلحت که عقلای عالم یعنی اهل اجتماع انسانی آن را مصلحت می‌نامند همان باعث و محرک فاعل است در انجام یک فعل و همان باعث می‌شود که فاعل فعل را متقن و بی‌عیب انجام دهد، در نتیجه همان باعث می‌شود که

فاعل در فعلش حکیم باشد ، چون اگر آن نبود فعل لغو و بی‌اثر می‌شد .

این نیز روشن است که مصلحت مذکور که از وجوه فعل عاید می‌شود قبل از وجود فعل وجودی ندارد و با این حال اگر باز می‌گوییم مصلحت علت وجود فعل است ، با اینکه علت باید قبل از معلول موجود باشد ، برای این است که مقصود ما از مصلحت ، وجود ذهنی و علمی آن است نه وجود خارجی .

به این معنا که وقتی می‌خواهیم فعلی را انجام دهیم قبلاً صورتی علمی و ذهنی از نظام حاکم در خارج و قوانین کلی و جاری در آن نظام و اصول منتظم و حاکمی که حرکات را به سوی غایاتش و افعال را به سوی اغراضش سوق می‌دهد ، گرفته‌ایم و نیز از راه تجربه ، روابطی میان اشیای عالم به دست آورده‌ایم و جای هیچ تردیدی هم نیست که این نظام علمی تابع نظام خارجی و مترتب بر آن است .

و چون چنین است هر فاعل صاحب اراده ، همه سعیش این است که حرکات مخصوص خود را که ما نام آن را فعل می‌گذاریم طوری انجام دهد که با آن نظام علمی که صورت علمی‌اش را در ذهن دارد وفق دهد و مصالح و محاسنی را که در آن صورت علمی در نظر گرفته به وسیله فعل خود تحقق دهد ، و خلاصه اراده خود را بر آن اساس پایه‌گذاری کند ، که اگر توانست فعل را با آن مصالح وفق دهد و آن را تحقق بخشد حکیم است و می‌گوییم عملی متقن انجام داده و اگر خطا رفت ، و به آن مصالح نرسید ، حال چه به خاطر قصور او باشد و یا تقصیرش ، او را حکیم نمی‌خوانیم ، بلکه لاغی و جاهل و امثال آن می‌نامیم .

پس معلوم شد که حکمت وقتی صفت فاعل می‌شود که فعل او با نظام علمی او منطبق و نظام علمیش درست از نظام خارجی گرفته شده باشد و معنای مشتمل بودن فعل او بر مصلحت این است که فعلش با صورت علمیه‌ای که از خارج در ذهن رسم شده مطابق در آید ، پس در حقیقت حکمت ، صفت ذاتی خارج است ، چیزی که هست اگر فاعلی را حکیم و فعلش را مطابق حکمت می‌نامیم ، به خاطر این است که فعل او با وساطت علم با نظام خارج منطبق است و همچنین اگر فعلی را مشتمل بر مصلحت می‌نامیم ، باز به خاطر این است که مطابق صورت علمی و صورت علمی مطابق با خارج است .

البته این مطلب در افعالی تمام است که منظور از آن فعل ، مطابقت با خارج باشد ، مانند افعال ارادی ما و اما آن افعالی که خود خارج است ، مانند افعال خدای تعالی ، آن دیگر نفس حکمت و عین آن است ، نه اینکه در صورتی که مطابق با چیز دیگری باشد حکمت می‌شود .

پس اینکه می‌گوییم فعل خدا مشتمل بر مصلحت است معنایش این است که متبوع مصلحت است ، نه اینکه تابع مصلحت باشد که مصلحت خدای را بر انجام آن دعوت و وادار کرده باشد .

غیر از خدای تعالی هر فاعل دیگری مسؤول در فعل خود است که چرا چنین کردی ؟ و لذا موظف است فعل خود را با نظام خارجی تطبیق دهد ، البته به آن طوری که خود او فهمیده و در پاسخ کسی که می‌پرسد چرا چنین کرده ، به علت و وجه مصلحتی که وی را وادار به آن فعل کرد اشاره و استدلال کند .

و اما چنین سؤالی در مورد خدای تعالی هیچ موردی ندارد ، برای اینکه برای افعال او نظامی خارجی نیست تا با آن نظام تطبیق داده شود چون فعل خدا همان خارجیت و خود نظام خارجی است ، که هر حکیمی فعل خود را با آن تطبیق می‌دهد و غیر این نظام خارجی نظام دیگری نیست تا خداوند فعل خود را با آن تطبیق دهد و فعل خدا همان عالم خارج است که صورت علمی و ذهنی آن هر فاعلی را وادار به عمل نموده ، به سوی انجام آن به حرکت در می‌آورد و غیر این خارج ، خارجیت دیگری نیست تا صورت علمی آن خدای تعالی را به فعل خلقت عالم وا داشته باشد، دقت فرمایید!

و اما اینکه بعضی از دانشمندان گفته‌اند که : خدای تعالی قبل از ایجاد عالم ، علم تفصیلی به اشیای عالم داشته و چون علم ، معلوم می‌خواهد و فرع وجود معلوم است ، ناگزیر باید گفت موجودات عالم قبل از وجود ، یک نحوه ثبوتی داشته‌اند که علم خدا به آنها تعلق گرفته و نیز در همان ثبوت مصالح و استعدادهایی برای خیر و شر داشته‌اند و خدا آنها را دانسته و به مقتضای آن مصالح ، به عالم هستی بخشیده مطلبی است نادرست ، برای اینکه:

اولا : این فرضیه مبنی بر این است که علم تفصیلی خدا به اشیاء قبل از ایجاد آنها علم حصولی باشد ، یعنی مانند علم نقشه‌برداری ذهن از خارج باشد و این خود در جای خودش ابطال شده و ثابت شده که علم خدا به اشیاء ، علم حضوری است و در علم حضوری احتیاج نیست به اینکه معلوم قبل از علم وجود داشته باشد بلکه امر در علم حضوری به عکس است ، باید علم قبل از معلوم وجود داشته باشد .

و ثانيا اینکه : اصل این حرف قابل تصور نیست ، برای اینکه ثبوت قبل از وجود معنا ندارد ، چون وجود مساوی با شیئیت است ، پس چیزی که وجود ندارد شیئیت ندارد و چیزی که شیئیت ندارد ثبوت ندارد .

و اما ثالثا اینکه : اثبات استعداد در آن عالم به فرضی که تصور شود ، مستلزم اثبات فعلیتی در مقابل آن است ، چون استعداد بدون فعلیت باز تصور نمی‌شود و

همچنین فرض مصلحت در آن عالم درست نمی‌شود مگر با فرض کمال و نقص و این آثار، آثار خارجییت و وجود خارجی است، پس آنچه را که ثبوت نام نهاده‌اند، همان وجود خارجی است و این را در اصطلاح علمی خلف می‌گویند، یعنی چیزی را ادعا کردن، و در مقام اثبات، ضد آن را اثبات نمودن.

و آنچه که ما گفتیم مطلبی است که هم اباحت عقلی آن را تایید می‌کند و هم بحث قرآنی و از آیات قرآن همین بس که می‌فرماید:

«و یوم یقول کن فیکون قوله الحق!» (۷۳/انعام)

زیرا در این آیه کلمه کن را تنها و تنها وسیله ایجاد معرفی نموده و آن را کلام خود دانسته و نیز آن را حق (عین ثابت خارجی) معرفی نموده است.

پس قول خدا عبارت است از همان وجود اشیای خارجی که در عین اینکه قول خدا هستند، فعل او نیز هستند، پس قول خدا فعل خدا است و فعل خدا همان وجود اشیا و خارجییت آنها است.

و نیز فرمود:

«الحق من ربک فلا تکن من الممترین!» (۶۰/ال عمران)

و حق عبارت است از سخن و یا اعتقادی که با واقعیت و خارج تطبیق کند پس در حقیقت خارج بالأصله حق است و قول و فعل مطابق با آن به تبع آن حق است. و وقتی خارج، فعل خدا باشد آن وقت با در نظر گرفتن اینکه همین خارج مبدأ قول و عمل حق است به خوبی روشن می‌شود که چطور حق از خدا شروع شده و به سوی او باز می‌گردد.

و به همین جهت است که فرمود:

«الحق من ربک!» و نفرمود: «الحق مع ربک - حق با پروردگارت است!»

همچنان که خود ما هم در هنگام مخاصمات که بینمان اتفاق می‌افتد می‌گوییم: الحق مع فلان - حق با فلانی است ولی خدای تعالی با اینکه باید می‌فرمود حق با خدا است چنین نفرمود بلکه فرمود حق از ناحیه خدا است تا آن نکته را برساند.

از همینجا معلوم می‌شود که هر فعلی که تصور شود یکی از عنوان حق و باطل را دارد که می‌توان سؤال کرد آیا این فعل مطابق (به فتحه باء) با حق هست یا نه؟ معلوم است که این سؤال در غیر خود حق صحیح است نه در خود آن برای اینکه حق بودن به ذات خود او است نه به مطابق بودنش.

فصل چهاردهم

مفهوم علت تامه بودن خدا

بحث فلسفی در:

علت تامه بودن خدا نسبت به همه موجودات

« وَ اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ »
 « خدا همه جنبندگان را از آبی آفریده بعضی از آنها با شکم خویش و بعضی با دو پا و بعضی با چهار پا راه می‌روند خدا هر چه بخواهد خلق می‌کند که خدا به همه چیز توانا است! » (۴۵/نور)

هیچ شک و تردیدی نداریم در اینکه آنچه از موجودات که در عالم هست همه معلول خدا و منتهی به واجب تعالی است و اینکه بسیاری از آنها - و مخصوصا مادیات - در موجود شدنش متوقف به وجود شرایطی است که اگر آنها قبلا وجود نداشته باشند ، این گونه موجودات نیز وجود نخواهند یافت ، مانند انسانی که فرزند انسانی دیگر است ، او در موجود شدنش متوقف بر این است که قبلا پدر و مادرش موجود شده باشند و نیز متوقف است بر اینکه بسیاری دیگر از شرایط زمانی و مکانی تحقق یافته باشد ، تا دست به دست هم داده زمینه برای پیدایش یک فرزند انسان فراهم گردد و این هم از ضروریات است که هر یک از این شرایط جزئی از اجزای علت تامه است ، نتیجه می‌گیریم که خدای تعالی جزئی از اجزای علت تامه وجود یک انسان است .

بله ! خدای تعالی خودش به تنهایی علت تامه مجموع عالم است ، چون مجموع عالم جز به خدا به هیچ چیز دیگری احتیاج و توقف ندارد و همچنین علت تامه است برای صادر اول یعنی اولین موجودی که از حق صدور یافت و خلق شد و بقیه اجزای این مجموع ، تابع آن است

و اما سایر اجزای عالم ، خدای تعالی نسبت به هر یک ، جزء علت تامه است ،

چون واضح است که یک موجود احتیاج به موجودات دیگر دارد، که قبل از اویند، و جنبه شرایط و معادات برای این موجود دارند.

این در صورتی است که هر موجودی را تک تک و جداگانه در نظر گرفته و به تنهایی به خدای تعالی نسبت دهیم.

البته در این باره نظریه‌ای دقیق‌تر هست و آن این است که بدون هیچ شکی می‌بینیم که در میان تمامی موجودات هستی یک ارتباط وجودی هست، چون بعضی علت بعض دیگرند و بعضی شرط و یا معد بعضی دیگرند و ارتباط در میان علت و معلول، شرط و مشروط و معد و مستعد قابل انکار نیست و این ارتباط باعث شده یکنوع اتحاد و اتصال در میان موجودات برقرار شود، در نتیجه دست بر سر هر موجودی بگذاریم با اینکه او را جدای از سایر موجودات می‌بینیم، ولی می‌دانیم که این جدایی به طور مطلق و از هر جهت نیست، بلکه اگر وجود متعین او را در نظر بگیریم می‌بینیم که در تعینش مقید به تمامی موجوداتی است که دست به دست هم داده و او را متعین کرده.

مثلا انسان که در مثال گذشته او را فرزند فرض کردیم از نظر وجه قبلی موجودی بود مستقل و مطلق ولی موجودی شد متوقف بر علل و شرایط بسیار، که خدای تعالی یکی از آنها است، پس از نظر این وجه هویتی است مقید به تمامی موجوداتی که در تعین او دخالت دارند، مثلا حقیقت زید که پسر پدری به نام جواد و مادری به نام فاطمه است و در فلان روز از تاریخ و در فلان نقطه از کره زمین به دنیا آمده و چند خواهر و برادر قبل از او بوده‌اند و چند تن دیگر بعد از او متولد شده‌اند و چه کسانی مقارن وجود او به وجود آمده‌اند، همه این نامبردگان و آنچه نام برده نشد و در تعین این فرد از انسان دخالت دارند در تشکیل حقیقت زید دست دارند.

پس حقیقت زید عبارت است از چنین چیزی و این هم از بدیهیات است که چیزی که چنین حقیقتی دارد جز به واجب به هیچ چیز دیگری توقف ندارد و چون چنین است پس خدای تعالی علت تامه او است و علت تامه هم چیزی است که توقفی بر غیر خود و احتیاجی به غیر مشیت خود ندارد و قدرت او تبارک و تعالی نسبت به وی مطلق است و مشروط و مقید به چیزی نیست و این همان حقیقتی است که آیه شریفه:

«يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيُّ كَلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ!» (نور/۴۵)

فصل پانزدهم

معنای ظالم نبودن خدا

ظالم نبودن خدا به چه معنا است ؟

« ... ذِكْرِي وَمَا كُنَّا ظَالِمِينَ! »

« ... تا متذکر شوندا! و ما هرگز ستمگر نبوده‌ایم! » (شعرا/۲۰۹)

از لوازم متساوی ظلم این است که ظالم کار و تصرفی بکند که حق او نیست و مالک چنین فعل و چنین تصرفی نمی‌باشد، در مقابل ظلم عدل است، که لازمه مساوی آن این است که شخص عادل کسی باشد که کار و تصرفی بکند که مالک آن باشد .

از همین جا روشن می‌گردد که کارهایی که فاعل‌های تکوینی انجام می‌دهند) نمک شوری و شکر شیرینی می‌دهد، از این جهت که این آثار و افعال مملوک تکوینی آنها است، ظلم در کار آنها مفروض نیست، برای اینکه فرض صدور فعل از فاعل تکوینی مساوی است با فرض مملوکیت آن فعل برای آن فاعل، به این معنا که وجود فعل قائم به وجود فاعل است و جدای از فاعل، وجود مستقلی ندارد .

و خدای سبحان مالک عالم است، یعنی دارای ملکیتی است مطلق، که بر تمامی موجودات عالم گسترده است، آن هم از جمیع جهات وجودشان، برای اینکه وجود اشیاء از جمیع جهات قائم به خدای تعالی است و از وجود او بی نیاز نبوده، جدای از او استقلال ندارد و چون چنین است هر قسم تصرفی که در آنها کند، چه آن موجود خوشش بیاید یا بدش آید و تصرف خدای تعالی به نفعش باشد یا به ضررش، ظلم نیست، بلکه می‌شود گفت: عدل است، به معنای اینکه رفتاری است غیر ظالمانه، پس خدای تعالی هر چه بخواهد می‌تواند انجام دهد و هر حکمی که اراده کند می‌تواند صادر نماید، همه اینها بر حسب تکوین است .

توضیح اینکه : درست است که غیر خدای تعالی موجودات دیگر نیز افعال

تکوینی دارند و هر فاعل تکوینی مالک فعل خویش است، اما این مالکیت موهبتی است الهی، پس در حقیقت خدای تعالی دارای ملکی مطلق و بالذات است و غیر خدا مالکیتش به غیر است و ملک او در طول ملک خدا است، به این معنا که خدا مالک خود او و آن ملکی است که به او تملیک کرده، و تملیک او مثل تملیک ما نیست که بعد از تملیک به دیگری، خودمان مالک نباشیم، بلکه او بعد از آن هم که چیزی را به خلق خود تملیک می‌کند، باز مهیمن و مسلط بر آن است.

یکی از آن فاعل‌های تکوین نوع بشر است، که نسبت به افعال خود و مخصوصاً آن افعالی که ما آن را فعل اختیاری می‌نامیم، و نیز نسبت به اختیارش که با آن کارهای خود را تعیین می‌کند که انجام دهم یا ندهم مالک است، ما در خود می‌یابیم که مالک و دارای اختیاریم و این را به روشنی درک می‌کنیم، که نسبت به کاری که می‌خواهیم انجام دهیم، همانطور که می‌توانیم انجام دهیم، می‌توانیم ترک کنیم و خلاصه انجام و ترک آن هر دو برای ما ممکن است، پس ما در نفس خود درباره هر فعل و ترکی که فرض شود احساس آزادی و حریت نسبت به فعل و ترک آن می‌کنیم، به این معنا که صدور هر یک از آن دو را برای خود ممکن می‌دانیم.

چیزی که هست ناچاری انسان به زندگی اجتماعی و مدنی، عقل او را مجبور کرده به اینکه مقداری از این آزادی عمل خود چشم پوشیده، حریت خود را نسبت به بعضی کارها محدود کند، با اینکه خود را نسبت به آنها نیز آزاد می‌دانست و آن اعمال عبارت است از کارهایی که یا انجامش و یا ترکش، نظام مجتمع را مختل می‌سازد. دسته اول که انجام آنها نظام را مختل می‌سازد همان محرمات و گناهانی است که قوانین مدنی یا سنن قومی یا احکام حکومتی رایج در مجتمعات، آن را تحریم کرده است.

و نیز، ضرورت ایجاب کرده که برای تحکیم این قوانین و سنن، نوعی کیفر برای متخلفین از قوانین معین کنند - و البته این کیفر را در حق متخلفی اجراء می‌کنند که حرمت آن افعال و کیفر آن به گوشش رسیده و حجت بر او تمام شده باشد - حال یا این کیفر صرف مذمت و توبیخ بوده و یا علاوه بر مذمت، عقاب هم در پی داشته است. و در عوض اینکه برای کسانی که آن قوانین را احترام بگذارند، اجر و جایزه‌ای معین کنند، تا به این وسیله مردم را به عمل به آن قوانین تشویق کرده باشند، که آن اجر و جایزه یا صرف مدح بوده و یا ثواب هم در کار بوده.

ناگزیر لازم دانسته که شخصی را برای اینکه قوانین جاری را در میان مجتمع معمول بدارد و مو به مو اجراء کند انتخاب نماید و او را به مقام امارت بر جامعه نصب

کند و مسؤول کارهایی که به او محول کرده و مخصوصا اجرای احکام جزایی بداند و پر واضح است که اگر امیر نامبرده باز هم اختیار خود را حفظ نمود، هر جا دلش خواست مجازات کند و اگر خواست مجازات نکند و یا نیکوکاران را دستگیر نموده، بدکاران را آزادی عمل دهد، مساله قانون گذاری و احترام به سنت های اجتماعی بکلی لغو و بیهوده می شود.

اینها اصولی است عقلایی که تا حدی در جوامع بشری جریان داشته، و از اولین روزی که این نوع موجود، در روی زمین پای بر جا گشت، به شکلی و تا حدی در جوامع خود اجراء نمود، چون از فطرت انسانیتش سر چشمه می گرفته است.

از سوی دیگر براهین عقلی حکم می کند که باید این قوانین از ناحیه خدا معین شود و انبیاء و رسولان الهی نیز که یکی پس از دیگری از طرف خدای تعالی آمدند و همگی با قوانین اجتماعی و سنی برای زندگی آمدند، این معنا را تایید کرده اند که باید قوانین اجتماعی و سنن زندگی از ناحیه خدای تعالی تشریح شود، تا احکام و وظائفی باشد که فطرت بشری نیز به سوی آن هدایت کند و در نتیجه سعادت حیات بشر را تضمین نموده، صلاح اجتماعی او را تامین کند.

و معلوم است همانطور که واضع و مقنن این شریعت آسمانی خدای سبحان است، همچنین مجری آن - البته از نظر ثواب و عقاب که موطنش قیامت و محل بازگشت به سوی خداست - او می باشد.

و مقتضای اینکه خود خدای تعالی این شرایع آسمانی را تشریح کند و معتبر بشمارد و خود را مجری آنها بداند، این است که بر خود واجب کرده باشد - البته وجوب تشریحی نه تکوینی - که بر ضد خواسته خود اقدامی ننموده و خودش در اثر اهمال و یا الغاء کیفر، قانون خود را نشکند، مثلا، عمل خلافی را که خودش برای آن کیفر تعیین نموده، بدون کیفر نگذارد و عمل صحیحی را که مستحق کیفر نیست کیفر ندهد، به غافلی که هیچ اطلاعی از حکم یا موضوع حکم ندارد، کیفر عالم عامد ندهد و مظلوم را به گناه ظالم مؤاخذه نکند و گر نه ظلم کرده است و تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا - او از چنین ظلمی منزّه است.

و شاید مقصود آنهایی هم که گفته اند: خدا قادر بر ظلم است و لیکن به هیچ وجه از او سر نمی زند - چون نقص کمال است و خدا از آن منزّه است - همین معنا باشد، پس فرض اینکه خدای تعالی ظلم کند، فرض امری است که صدورش از او محال است، نه اینکه خود فرض محال باشد و از ظاهر آیه:

«و ما كنا ظالمین!» (شعرا/۲۰۹) و نیز آیه:

« ان الله لا يظلم الناس شيئا! » (۴۴/یونس) و آیه:

« لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل! » (۱۶۵/نسا) و آیه:

« و ما ربك بظلام للعبيد! » (۴۶/فصلت) همین معنا استفاده می‌شود .

آری ظاهر این آیات این است که ظلم نکردن خدا از باب سالبه به انتفاء موضوع نیست ، بلکه از باب سالبه به انتفاء حکم است ، به عبارت ساده‌تر اینکه : از این باب نیست که خدا قادر بر ظلم نیست و العیاذ بالله خواسته است منت خشک و خالی بر بندگانیش بگذارد ، بلکه از این باب است که در عین اینکه قادر بر ظلم است ، ظلم نمی‌کند .

پس اینکه بعضی آیه را معنا کرده‌اند به اینکه : عملی را که اگر دیگری انجام بدهد ظلم است خداوند آن عمل را انجام نمی‌دهد معنای خوبی نیست ، چون تقریباً این را می‌رساند که خدا قادر بر ظلم نیست .

حال اگر بگوییم اینکه گفتی واجب است که خدای تعالی شرایع خود را از نظر ثواب و عقاب اجراء کند و هر یک از آن دو را به مستحقش بدهد ، نه بر عکس ، مخالف مطلب مسلم در نزد علماء است ، که گفته‌اند : ترک عقاب گنه کار برای خدا جایز است ، برای اینکه عقاب گنه کار ، حق او است و او می‌تواند از حق خود صرف نظر کند به خلاف ثواب اطاعت کار که حق اطاعت کار است و تزییع حق غیر ، جایز نیست .

علاوه بر این ، بعضی‌ها گفته‌اند : ثواب دادن خدا به مطیع ، از باب دادن حق غیر نیست ، تا بر خدا واجب باشد ، بلکه از باب فضل است ، چون بنده و عمل نیک او همه‌اش ملک مولا است ، خودش چیزی را مالک نیست ، تا با اجر و پاداشی معاوضه‌اش کند .

در جواب می‌گوییم ترک عقاب عاصی تا حدی مسلم است و حرفی در آن نیست ، چون فضلی است از ناحیه خدای تعالی و اما به طور کلی قبول نداریم ، برای اینکه این حکم کلی مستلزم آنست که تشریح شرایع و تعیین قوانین و ترتب جزاء بر عمل ، باطل و لغو گردد .

و اما اینکه گفتید ثواب دادن خدا به اعمال صالحه از فضل خداست ، نه استحقاق بندگان ، چون عمل بنده مانند خود او ملک خداست ، در پاسخ می‌گوییم : این حرف صحیح است ، اما مستلزم آن نیست که از فضلی دیگر جلوگیری کند و فضلی دیگر را به اعتبار عملش به عنوان مزد ، ملک او کند و قرآن کریم پر است از اجر بر اعمال صالحه از قبیل آیه: « ان الله اشترى من المؤمنین انفسهم و اموالهم بان لهم الجنة! » (۱۱۱/توبه)

فصل شانزدهم

معنای فطرت و دین فطری

مقدمه تفسیری بر موضوع :

فطرت انسان و دین فطری

« فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ! »

« پس روی خود به سوی دین حنیف کن که مطابق فطرت خدا است فطرتی که خدا بشر را بر آن فطرت آفریده و در آفرینش خدا دگرگونگی نیست ، این است دین مستقیم ولی بیشتر مردم نمی دانند! » (۳۰/روم)

در جمله مزبور اشاره است به اینکه این دینی که گفتیم واجب است برای او اقامه وجه کنی ، همان دینی است که خلقت بدان دعوت و فطرت الهی به سوبش هدایت می کند ، آن فطرتی که تبدیل پذیر نیست .

برای اینکه دین چیزی به غیر از سنت حیات و راه و روشی که بر انسان واجب است آن را پیشه کند تا سعادت مند شود نیست .

پس هیچ انسانی هیچ هدف و غایتی ندارد مگر سعادت ، همچنان که تمامی انواع مخلوقات به سوی سعادت خود و آن هدفی که ایده آل آنهاست هدایت فطری شده اند و طوری خلق شده و به جهازی مجهز گشته اند که با آن غایت و هدف مناسب است: «الذی خلق فسوی و الذی قدر فهدی!» (۲/۳/اعلی)

بنابر این انسان نیز مانند سایر انواع مخلوقات مفسور به فطرتی است که او را به سوی تکمیل نواقص و رفع حوائجش هدایت نموده و به آنچه که نافع برای اوست و به آنچه که برایش ضرر دارد ملهم کرده و فرموده:

« و نفس و ما سویها فالهمها فجورها و تقویها! » (۷/۸/شمس)

او در این حال مجهز به جهاز بدنی نیز هست ، که با آن اعمال مورد حاجت خود را انجام دهد ، همچنان که فرموده:

« ثم السبیل یسره! » (۲۰/عبس) یعنی سپس وسیله و راه زندگی را برایش فراهم کرد!

پس انسان دارای فطرتی خاص به خود است ، که او را به سنت خاص زندگی و راه معینی که منتهی به هدف و غایتی خاص می‌شود ، هدایت می‌کند راهی که جز آن راه را نمی‌تواند پیش گیرد: « فطره الله التي فطر الناس علیها! » (۳۰/روم) و انسان که در این نشاه زندگی می‌کند ، نوع واحدی است که سودها و زیانهایش نسبت به بنیه و ساختمانی که از روح و بدن دارد سود و زیان مشترکی است که در افراد مختلف اختلاف پیدا نمی‌کند .

پس انسان از این جهت که انسان است بیش از یک سعادت و یک شقاوت ندارد و چون چنین است لازم است که در مرحله عمل تنها یک سنت ثابت برایش مقرر شود ، و هادی واحد او را به آن هدف ثابت هدایت فرماید .

و باید این هادی همان فطرت و نوع خلقت باشد و به همین جهت دنبال « فطره الله التي فطر الناس علیها! » اضافه کرد که: « لا تبدیل لخلق الله! »

و اما اینکه گفتیم نوع انسان یک سعادت و شقاوت دارد ، برای این است که اگر سعادت افراد انسانها به خاطر اختلافی که با هم دارد مختلف می‌شد ، یک جامعه صالح و واحدی که ضامن سعادت افراد آن جامعه باشد ، تشکیل نمی‌گشت و همچنین اگر سعادت انسانها به حسب اختلاف اقطار ، و سرزمینهایی که در آن زندگی می‌کنند ، مختلف می‌شد و سنت اجتماعی که همان دین است اساسش همان چیزی باشد که منطقه اقتضاء دارد آن وقت دیگر انسانها نوع واحدی نمی‌شدند ، بلکه به اختلاف منطقه‌ها مختلف می‌شدند و نیز اگر سعادت انسان به اقتضای زمانها مختلف می‌شد ، یعنی اعصار و قرون یگانه اساس سنت دینی می‌گشت .

باز انسانهای قرون و اعصار نوع واحدی نمی‌شدند و انسان هر قرنی و زمانی غیر انسان زمان دیگر می‌شد و اجتماع انسانی سیر تکاملی نمی‌داشت و انسانیت از نقص متوجه به سوی کمال نمی‌شد ، چون نقص و کمالی وجود ندارد مگر اینکه یک جهت مشترک و ثابت بین همه انسانهای گذشته و آینده باشد .

البته منظور ما از این حرف این نیست که اختلاف افراد و مکانها و زمانها هیچ تاثیری در برقراری سنت دینی ندارد ، بلکه ما فی الجملة و تا حدی آن را قبول داریم ، چیزی که هست می‌خواهیم اثبات کنیم که اساس سنت دینی عبارت است از ساختمان و

بنیه انسانیت ، آن بنیه‌ای که حقیقتی است واحد و مشترک بین همه افراد و اقوام ، و ثابت در همه .

می‌خواهیم بگوییم برای انسانیت سنتی است واحد و ثابت به ثبات اساسش ، که همان انسان است و همین سنت است که آسیای انسانیت بر محور آن می‌گردد و همچنین سنت‌های جزئی که به اختلاف افراد و مکانها و زمانها مختلف می‌شود ، پیرامون آن دور می‌زند .

و این همان است که جمله: « ذلک الدین القیم و لکن اکثر الناس لا یعلمون! » (۳۰/روم) بدان اشاره می‌کند.

المیزان ج : ۱۶ ص : ۲۶۷

گفتاری در چند مبحث در معنای

فطری بودن دین

بحث اول:

اگر انواع موجودات، از جاندار و بی جان ، شعور دار و بی شعور را مورد تامل قرار دهیم که به تدریج و یکی پس از دیگری موجود می‌شوند و تکامل می‌کنند ، یعنی از خاک خشک و بی جان به سوی حیات حرکت نموده و به صورت انواع نباتات در می‌آیند و از نبات به سوی حیات دارای شعور حرکت نموده ، به صورت انواع حیوانات در می‌آیند و از آن مرحله نیز گذشته و به صورت موجودی عاقل در می‌آید ، خواهیم دید که هر نوعی از آنها در وجود خود سیری تکوینی و معین دارد و دارای مراحل مختلفی است ، بعضی از مراحل قبل از بعض مراحل دیگر و بعضی بعد از بعضی دیگر است ، بطوری که نوع به هر یک از آن مراحل می‌رسد بعد از آن که از مرحله قبلی گذشته باشد و به مرحله بعدی هم نرسیده باشد و این نوع همچنان با طی منازل استکمال می‌کند تا به آخرین مرحله که نهایت درجه کمال اوست برسد .

از سوی دیگر این مراتبی که در طی حرکت نوع مشاهده می‌کنیم ، هر یک از آنها ملازم مقامی است که خاص به خود او است ، نه از آن جلو می‌افتد ، و نه عقب می‌ماند و این ملازمت از ابتدای حرکت نوع در سیر وجودی‌اش تا آخرین نقطه کمالش هست ، از اینجا می‌فهمیم که پس بین همه این مراحل یک رابطه تکوینی وجود دارد ، که چون بند تسبیح مراحل را به یکدیگر وصل کرده ، به طوری که نه یک مرحله آن از سلسله مراحل حذف می‌شود و نه جای خود را به مرحله‌ای دیگر می‌دهد ، از اینجا نتیجه می‌گیریم که پس برای این نوع موجود ، غایتی تکوینی است ، که از همان آغاز

وجودش متوجه آن غایت و به سوی آن در حرکت است و از پای نمی‌ایستند تا به آن غایت برسد .

مثلا یک دانه گردو را اگر در نظر بگیریم می‌بینیم که اگر در زیرزمین قرار گیرد - البته نه هر قرار ، بلکه قراری که واجد شرایط نمو باشد ، یعنی رطوبت به مقدار لازم و حرارت و سایر شرایط را به مقدار لازم داشته باشد - مغز آن شروع می‌کند به نمو و چاق شدن ، تا آنجا که پوست را می‌شکند و از لای پوست بیرون می‌شود و هر روز بر ابعاد حجمش افزوده می‌شود و همچنان زیادتر می‌گردد تا سر از خاک در آورد ، بیرون خاک نیز بلندتر و ضخیم‌تر می‌شود تا به صورت درختی نیرومند و سبز و باردار در آید . پس یک دانه گردو در این سیر تکاملی ، حالش تغییر نمی‌کند و از ابتدای وجودش غایت تکوینی دارد ، که خود را به آن غایت تکوینی برساند ، غایتی که گفتیم عبارت است از درختی کامل و بارور .

همچنین اگر یک نوع از انواع حیوانات را، مثلا گوسفند را در نظر بگیریم ، می‌بینیم که آن نیز بدون شک از همان ابتداء که تکون پیدا می‌کند و در شکم مادر به صورت جنینی در می‌آید ، متوجه به سوی غایت نوعیه‌اش می‌باشد و آن غایت عبارت است از گوسفندی کامل آن گوسفندی که خواص و آثار گوسفندی دارد این حیوان نیز از راهی که تکوین پیش پایش قرار داده براهی دیگر منحرف نمی‌گردد و غایت خود را فراموش نمی‌کند و هرگز دیده نشده که روزی از روزها گوسفند به سوی غیر غایت خود سیر کند ، مثلا راه فیل را پیش بگیرد و یا بخواهد درخت گردو شود .

پس معلوم می‌شود هر نوع از انواع موجودات مسیر خاصی در طریق استکمال وجود ، دارند و آن مسیر هم دارای مراتب خاصی است ، که هر یک مترتب بر دیگری است تا منتهی شود به عالی‌ترین مرتبه ، که همان غایت و هدف نهایی نوع است و نوع با طلب تکوینی - نه ارادی - و با حرکت تکوینی - نه ارادی - در طلب رسیدن به آن است و از همان ابتداء که داشت تکون می‌یافت مجهز ، به وسائل رسیدن به آن غایت ، است . و این توجه تکوینی از آنجا که مستند به خدای تعالی است ، نامش را هدایت عام الهی می‌گذاریم و - همان طور که متذکر شدیم - این هدایت تکوینی در هدایت هیچ نوعی از مسیر تکوینی آن خطا نمی‌رود ، بلکه با استکمال تدریجی و به کار بستن قوا و ادواتی ، که مجهز به آنها است ، برای آسانی مسیر ، آن را به غایت نهایی سوق می‌دهد .

همچنان که فرموده: « ربنا الذی اعطى كل شیء خلقه ثم هدی! » (۵۰/طه) و نیز

فرموده: « الذی خلق فسوی و الذی قدر فهدی! و الذی اخرج المرعی! فجعله غثاء احوی! »

بحث دوم:

در این میان نوع انسان نیز همین وضع را دارد و از آن حکم کلی مستثنی نیست ، به این معنا که او نیز مشمول هدایت عامه است ، چون می‌دانیم از آن روزی که نطفه‌اش شروع به تکون می‌کند ، به سوی یک انسان تمام عیار متوجه است ، انسانی که آثار انسانیت و خواص آن را دارد و تا رسیدن به این هدف نهایی مرحله‌هایی را طی می‌کند ، علقه مضغه و مضغه عظام و سپس جنین می‌شود ، طفل می‌گردد ، همراهی می‌شود ، جوان و کامل مرد و پیر می‌گردد .

چیزی که هست یک تفاوت بین انسان با سایر انواع حیوانات و نباتات و غیر آن هست و آن این است که : هر چند بعضی حیوانات نیز اجتماعی زندگی می‌کنند ، لیکن در قبال مدنیت بشر چیزی نیست ، آری انسان به خاطر احتیاجات تکوینی بیشتری که دارد و نواقص بیشتری که در وجود او هست ، نمی‌تواند همه نواقص خود را خودش به تنهایی تکمیل کند و همه حوایج وجودی‌اش را خودش برآورد ، به این معنا که یک فرد از انسان زندگی انسانی‌اش تمام نمی‌شود ، در حالی که خودش باشد و خودش ، بلکه محتاج است به اینکه نخست یک اجتماع کوچک خانواده‌ای تشکیل شود و سپس یک اجتماع بزرگ شهری به وجود آید و از مسیر ازدواج و تعاون و همکاری ، با دیگران جمع شود و همه با هم و با همه قواشان که بدان مجهزند در رفع حوائج همه بکوشند و سپس حاصل زحمات را بین همه تقسیم کنند و هر کس به قدر شانی که در اجتماع دارد سهم خود را از آن بگیرد .

مساله مدنیت و اجتماعی زندگی کردن طبیعی انسان نیست و چنین نیست که از ناحیه طبیعت تحریک بر این معنا شود ، بلکه او طبیعت دیگری دارد که نتیجه آن به وجود آمدن قهری مدنیت است و آن این است که : انسان طبعا می‌خواهد دیگران را به نفع خود استخدام کند ، حال هر کس و هر چه می‌خواهد باشد ، حتی یک آهن پاره را ببیند بر می‌دارد و می‌گوید روزی بدرد می‌خورد ، تا چه رسد به گیاهان و حیوانات و معلوم است چنین کسی به استخدام افرادی دیگر از نوع خود جری‌تر است ، چون زبان آنها را می‌داند ، لیکن همین که تصمیم می‌گیرد آنها را استخدام کند ، متوجه می‌شود که آنها هم عینا مثل خود اویند و بلکه از او جری‌ترند ، می‌خواهند خود او را زیر بار بکشند ، خلاصه امیالی که او دارد ، آنها نیز دارند ، لذا ناگزیر می‌شود با آنها از در مسالمت در آید و حقوقی مساوی حق خود ، برای آنها قائل شود .

و نتیجه و سرانجام این برخورد و تضاد بین منافع ، این است که بعضی با بعضی

دیگر در عمل تعاونی شرکت جویند و حاصل و دسترنج حاصل از همه کارها بین آنان تقسیم شود و به هر یک آن مقدار که استحقاق دارد بدهند .

به هر حال پس جامعه انسانی هرگز نمی‌تواند اجتماعی زندگی کند و دارای اجتماعی آباد شود ، مگر وقتی که دارای اصولی علمی و قوانینی اجتماعی باشد و آن قوانین را همه محترم بشمارند و نگرهبانی بر آن بگمارند ، تا آن قوانین را حفظ کند ، و نگذارد از بین برود و آن را از ضایع و تعطیل شدن جلوگیری کند ، بلکه در جامعه جاری‌اش سازد ، در این هنگام است که زندگی اجتماعی افراد رضایت‌بخش و قرین سعادت می‌شود .

و اما اینکه گفتیم اصولی علمی داشته باشد ، این اصول عبارت است از اینکه اجمالا حقیقت زندگی دنیا را بفهمند و آغاز و سرانجام انسان را در نظر بگیرند ، چون اختلاف مذاهب مختلف در همین سه مساله باعث می‌شود که سنن آن اجتماع نیز مختلف شود ، واضح‌تر بگویم ، طرز تفکر افراد اجتماع در باره حقیقت زندگی دنیا و نیز طرز تفکرشان در آغاز و سرانجام جهان ، هر قسم باشد سنت‌هایی که در آن اجتماع وضع می‌شود همان طور خواهد بود .

مردمی که طرز تفکرشان در باره حقیقت زندگی انسان در دنیا این باشد که صرفا موجودی هستید مادی و به جز زندگی دنیای زودگذر که با مرگ خاتمه می‌یابد زندگی دیگری ندارند و نیز طرز تفکرشان در باره آغاز و سرانجام جهان این باشد که در دار هستی جز اسباب مادی که یکی پس از دیگری موجود می‌شود و سپس تباه می‌گردد ، چیز دیگری نیست ، چنین مردمی وقتی می‌خواهند برای اجتماع خود سنت‌هایی مقرر سازند ، طوری آن را مقرر می‌کنند که تنها لذائذ و کمالات محسوس و مادیشان را تامین کند و ماورای آن سعادت نمی‌خواهد بود .

و اما مردمی که معتقدند که در پس این عالم ماده صناعی غیر مادی هست که عالم، صنع او و مخلوق اوست ، مانند بت‌پرستان ، وقتی بخواهند سنت‌ها و قوانینی برای اجتماع خود مقرر کنند ، رعایت رضای بت‌هایشان را هم می‌کنند ، چون معتقدند سعادت زندگی‌شان در دنیای مادی همه به دست خودشان نیست ، بلکه به دست بت‌هاست .

و مردمی که معتقدند که عالم ، صنع خدا است و خدا این جهان را آفریده ، تا راه و وسیله برای جهان دیگر باشد و خلاصه علاوه بر اعتقاد به مبدأ که در بت‌پرستان نیز بود ، معتقد به معاد هم هستند ، وقتی می‌خواهند برای زندگی دنیایی خود اساسی بریزند ، طوری می‌ریزند که هم در دنیا سعادت‌مند باشند و هم در آخرت که حیاتی است ابدی و آغازش از همان روزی است که حیات دنیا با مرگ خاتمه می‌یابد .

بنابر این صورت و شکل زندگی با اختلاف در اصول اعتقادی و طرز تفکر در حقیقت عالم و حقیقت انسانی که جزئی از آن است مختلف می‌شود .
و اما اینکه گفتیم بشر اجتماعی و مدنی هرگز نمی‌تواند اجتماعی زندگی کند ، مگر وقتی که قوانینی داشته باشد ، دلیلش این است که با نبودن قانون و سنت‌هایی که مورد احترام همه و حداقل ، اکثریت باشد ، جمع مردم متفرق و جامعه‌شان منحل می‌شود .

و این سنت‌ها و قوانین قضایائی است کلی و عملی به شکل نباید چنین کرد ، فلان چیز حرام و فلان چیز جایز است و این قوانین هر چه باشد ، اگر احترام دارد و معتبر است ، به خاطر مصلحت‌هایی است که برای اجتماع در پی دارد و جامعه را صالح می‌سازد ، پس در این قوانین مصالح و مفاسد اعمال ، در نظر گرفته می‌شود .

بحث سوم:

تا اینجا معلوم شد که انسان وقتی به آن کمال و سعادت که برایش مقدر شده می‌رسد ، که اجتماعی صالح منعقد سازد ، اجتماعی که در آن سنت‌ها و قوانین صالح حکومت کند ، قوانینی که ضامن رسیدن انسان به سعادتش باشد و این سعادت امر و یا اموری است کمالی و تکوینی ، که به انسان ناقص که او نیز موجودی است تکوینی ضمیمه می‌شود و او را انسانی کامل در نوع خود ، و تام در وجودش می‌سازد .

پس این سنن و قوانین - که گفتیم قضایایی عملی و اعتباری است - واسطه‌ای است بین نقص انسان و کمال او و راه عبوری است بین دو منزلگاه او و همان طور که گفتیم تابع مصالح اوست ، که عبارت است از کمال و یا کمالات او و این کمالات مانند آن واسطه اعتباری و خیالی نیست ، بلکه اموری است حقیقی و واقعی و سازگار با نواقصی که هر یک مصداق یکی از حوائج حقیقی انسان است.

پس حوائج حقیقی و واقعی انسان این قضایا و بکن و نکن‌های عملی را وضع کرده و معتبر شمرده است و مراد از حوائج ، آن چیزهایی است که نفس انسان آنها را با امیال و تصمیم‌هایش می‌طلبد و عقل هم که یگانه نیروی تمیز بین خیر و نافع و ما بین شر و مضر است ، آنها را تصدیق می‌کند و معین می‌کند که فلان قانون حاجتی از حوائج واقعی انسان را بر می‌آورد و یا رفع احتیاج نمی‌کند ، نه هواهای نفسانی ، هوای نفس نمی‌تواند کمالات انسانی و حوائج واقعی او را تشخیص دهد ، او تنها می‌تواند لذائذ مادی و حیوانی انسان را تشخیص دهد .

بنابر این ، اصول و ریشه‌های این قوانین باید حوائج حقیقی انسان باشد ،

حوائجی که واقعا حاجت است، نه بر حسب تشخیص هوای نفس.

این هم معلوم شد که صنع و ایجاد هر نوعی از انواع موجودات را - که یکی از آنها انسان است - به قوا و ابزاری که اگر به کار رود حوائج او را بر طرف می‌سازد مجهز ساخته، که اگر آن موجود فعالیت کند و آن قوا و آن ابزار را آن طور که باید به کار بزند، به کمال خود می‌رسد، از این معنا نتیجه می‌گیریم که جهازهای تکوینی انسان که بدان مجهز شده، هر یک محتاج و مقتضی یکی از آن قضایای عملی بکن و نکن که نامش سنت و قانون است می‌باشد، به طوری که اگر انسان به آن قضایا عمل کند، آن جهاز به حد رشد و کمال خود رسیده، مانند جهاز هاضمه که یکی از جهازهای تکوینی آدمی است، این جهاز اقتضای قوانینی مربوط به خود دارد، که اگر صاحب جهاز به آن قوانین عمل کند، جهاز مذکور به حد کمال خود که برای رسیدن به آن خلق شده است، می‌رسد و نیز جهاز تناسل اقتضای دستوراتی دارد که اگر صاحب جهاز مزبور به آن دستورات عمل کند، جهاز تناسلی خود را به حد کمال می‌رساند چون در جایی صرف کرده که برای آن خلق شده است.

پس روشن شد که به حکم عقل باید دین - که همان اصول عملی و سنن و قوانین عملی است که اگر به آن عمل شود سعادت واقعی انسان را ضمانت می‌کند از احتیاجات و اقتضات خلقت انسان منشا گرفته باشد و باید که تشریح دین مطابق فطرت و تکوین باشد و این همان معنایی است که آیه شریفه:

« فاقم وجهک للدين حنیفا فطره الله التی فطر الناس علیها، لا تبدیل لخلق الله ، ذلک الدین القیم! » (۳۰/روم) آن را خاطر نشان می‌سازد.

بحث چهارم:

تا اینجا خواننده عزیز متوجه شد که معنای فطری بودن دین چیست، اینک می‌گوییم: اسلام دین فطرت خوانده شده، چون فطرت انسان اقتضای آن را دارد و به سوی آن راهنمایی می‌کند.

و اگر این دین اسلام نامیده شده، برای این است که: در این دین، بنده تسلیم اراده خدای سبحان است و مصداق اراده او - که صفت فعل است - عبارت است از تمامی علت‌های مؤتلفه از خلقت انسان و مقتضیات تکوینی او (اعم از فعل یا ترک) همچنان که فرمود:

« ان الدین عند الله الاسلام! » (۱۹/ال عمران)

و نیز دین خدا نامیده شده، چون خدای تعالی این دین را از بندگانش خواسته،

یعنی خواسته است تا عمل خود را چه فعل و چه ترک با آن تطبیق دهند ، و چنین اراده کرده است - البته اراده به آن معنایی که گذشت!

و نیز سبیل الله نامیده شده ، چون اسلام تنها سبیل و راهی است که خدا از بندگانش خواسته ، تا آن را بپیمایند و سلوک کنند تا به کمال وجود و سعادت هستی خود برسند ، همچنانکه فرموده: «الذین یصدون عن سبیل الله و یبغونها عوجا!» (۱۹/هود) و اما این مساله که دین حق باید از طریق وحی و نبوت ، به بشر اعلام شود و عقل کافی نیست ، بیانش در مباحث نبوت و غیر آن در المیزان آمده است .

المیزان ج : ۱۶ ص : ۲۸۳

فصل هفدهم

معنای انذار

گفتاری پیرامون

معنای عموم انذار

« إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرًا! »

« ما ترا به حق بشارت دهنده و بیم‌رسان فرستادیم و هیچ امتی نیست مگر بیم‌رسانی در آن بوده! » (فاطر/۲۴)

در بحث‌هایی که در جلد دوم المیزان راجع به نبوت داشتیم و نیز در جلد دهم در داستانهای نوح علیه‌السلام مطالبی عقلی گذشت، که دلالت می‌کرد بر عموم نبوت و این معنا را قرآن نیز تایید می‌کند.

بنا بر این، هیچ امتی از امت‌های بشری نبوده که دعوت به حق پیامبران در آن ظهور نکرده باشد و اما اینکه پیغمبر هر امتی از خود آن امت بوده باشد، دلیلی در دست نیست که بر آن دلالت کند، همچنان که جمله:

« و ان من امة الا خلا فيها نذیر! » (فاطر/۲۴)

نیز همین را افاده می‌کند .

و اما اینکه : علاوه بر اصل اقتضا ، انذار هر پیغمبری فعلیت هم داشته باشد، یعنی انذار هر پیغمبر به یک یک امتش برسد و دعوتش یک یک افراد را شامل گردد و کسی از افراد امت باقی نماند که دعوت پیغمبر به گوشش نرسیده باشد ، مطلبی است که نمی‌توان آن را از آن ادله فهمید ، زیرا نشئه دنیا محل تراحم علل و اسباب است و این تراحم در آن حکمفرماست و نمی‌گذارد این غرض حاصل شود ، همچنان که سایر مقتضیات عمومی که عامل صنع آنها را تقدیر کرده ، با این غرض مساعد نیست. مثلاً هر انسانی که به دنیا می‌آید ، این اقتضا را دارد که عمری طبیعی کند و لیکن حوادث نشئه تراحم دنیا ، در بیشتر افراد ، مزاحم این اقتضاء می‌شود ، و نمی‌گذارد که بیشتر افراد عمر

طبیعی خود را بکنند .

و نیز هر انسانی که به دنیا می‌آید مجهز به جهاز تناسلی است ، تا بتواند با گرفتن زن و یا شوهر رفتن ، نسلی از خود باقی بگذارد و لیکن بعضی از افراد قبل از فرزنددار شدن می‌میرند و همچنین نظایر این مثالها .

پس نبوت و انذار در هر امتی لازم و واجب است و مستلزم آن نیست که به طور ضروری و حتمی تمامی افراد آن امت از هدایت پیغمبر خود برخوردار شوند و دعوت او بگوش یک یک اشخاص برسد .

و ممکن است بعضی‌ها دعوت او را از خود او نشنوند ، بلکه با واسطه و یا وسایطی بشنوند و بعضی هم اصلا به گوششان نخورد و علل و اسبابی بین او و آن دعوت حایل شود ، در نتیجه هر فردی که دعوت متوجه او شد و به گوشش رسید حجت بر او تمام می‌شود و هر فردی که دعوت پیغمبرش به گوشش نرسید ، حجت بر او تمام نیست و او جزو مستضعفین است ، که امرشان به دست خدا است و خدا هم در باره آنان فرموده:

« الا المستضعفین من الرجال و النساء و الولدان لا یستطیعون حیلۃ و لا یهتدون

سبیلا! » (نسا/۹۸)

المیزان ج : ۱۷ ص : ۵۲

فصل هیجدهم

معنای خشم و رضای خدا

گفتاری در معنای

خشم و رضای خدا

«إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ عَنِّي عَنكُمْ وَ لَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَ إِن تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ وَ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ»

«اگر کفر بورزید خدا بی‌نیاز از شماست و او کفر را برای بندگان خود نمی‌پسندد و اگر شکر بگزارید همان را برایتان می‌پسندد و هیچ گناهکاری و زر گناه دیگری را به دوش نمی‌کشد و در آخر به سوی پروردگارتان بازگشتتان است و او شما را به آنچه می‌کرده‌اید خبر می‌دهد که او دانای به اسرار سینه‌هاست!» (۷/زمر)

رضا یکی از معانی است که صاحبان شعور و اراده با آن توصیف می‌شوند، و به عبارتی وصف صاحبان شعور و اراده است (هیچ وقت نمی‌گوییم این سنگ از من راضی است!) و در مقابل این صفت، صفت خشم و سخط قرار دارد.

و هر دو وصف وجودی هستند (نه چون علم و جهل که علم وجودی و جهل عدمی است و به معنای عدم علم است).

مطلب دیگر این که: رضا و خشنودی همواره به اوصاف و افعال مربوط می‌شود، نه به ذوات (مثلاً می‌گوییم من از اوصاف و افعال فلانی راضیم و نمی‌گوییم من از این گل راضی هستم).

در قرآن کریم می‌فرماید:

«و لو انهم رضوا ما آتاهم الله و رسوله!» (۵۹/توبه) و نیز فرموده:

«و رضوا بالحیوة الدنيا!» (۷/یونس)

و اگر گاهی می‌بینیم که به ذوات هم مربوط می‌شود ، حتما عنایتی در کار هست و بالأخره برگشتش باز به همان معنی می‌شود ، مانند آیه:

« و لن ترضی عنک الیهود و لا النصارى! » (۱۲۰/بقره)

که هر چند عدم رضایت یهود و نصاری را مربوط به شخص رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم کرده ، ولی می‌دانیم که منظور رفتار رسول خداست و معنایش این است که : یهود و نصاری هرگز از رفتار تو راضی نمی‌شوند مگر آن که چنین و چنان کنی!

و دیگر اینکه : باید دانست که رضا عبارت از اراده نیست ، هر چند که هر عملی که اراده متعلق بدان شود ، بعد از وقوعش رضایت هم دنبالش هست ، ولی رضایت عین اراده نیست ، برای اینکه اراده - به طوری که دیگران هم گفته‌اند - همواره به امری مربوط می‌شود که هنوز واقع نشده و رضا همواره به چیزی تعلق می‌گیرد که واقع شده و یا وقوعش فرض شده .

و راضی بودن انسان از یک عمل ، عبارت از این است که آن عمل را با طبع خود سازگار ببیند ، و از آن متنفر نباشد و این حالت حالتی است قائم به شخص راضی نه به عمل مرضی .

مطلب دیگر اینکه : رضا به خاطر اینکه بعد از وقوع چیزی بدان متعلق می‌شود ، در نتیجه با وقوع و حادث شدن آن عمل حادث می‌گردد ، لذا ممکن نیست آن را صفتی از اوصاف قائم به ذات خدا بدانیم ، چون خدای تعالی منزه هست از اینکه محل حوادث قرار گیرد .

پس هر جا رضایت به خدای سبحان نسبت داده شده ، باید بدانیم که رضا صفت فعل او و قائم به فعل اوست و خلاصه صفتی است که از فعل انتزاع می‌شود مانند رحمت ، غضب ، اراده و کراهت .

و ما برای نمونه چند آیه از کلام مجیدش در این جا ذکر می‌کنیم:

« رضی الله عنهم و رضوا عنه! » (۱۰۰/توبه) و آیه:

« و ان أعمل صالحا ترضیه! » (۱۹/نمل) و آیه:

« و رضیت لکم الاسلام دینا! » (۳/مائده)

پس رضایت خدا از امری از اموری ، عبارت از این است که فعل خدا با آن امر سازگار باشد ، در نتیجه از آنجا که فعل خدا به طور کلی دو قسم است ، یکی تشریعی و یکی تکوینی ، قهرا رضای او هم دو قسم می‌شود ، رضای تکوینی و رضای تشریعی .

پس هر امر تکوینی یعنی هر چیزی که خدا اراده‌اش کرده و ایجادش نموده ،

مرضی به رضای تکوینی خداست ، به این معنا که فعل او (ایجادش) ناشی از مشییتی سازگار با آن موجود بوده .

و هر امر تشریحی یعنی دستورات و تکالیف اعتقادی و عملی ، مانند ایمان آوردن و عمل صالح کردن ، مرضی خداست ، به رضای تشریحی او ، به این معنا که آن اعتقاد و آن عمل با تشریح خدا سازگار است .

و اما عقاید و اعمالی که در مقابل این عقاید و اعمال قرار دارند ، یعنی عقاید و اعمالی که نه تنها امر بدان نفرموده ، بلکه از آن نهی نموده ، مورد رضای او نمی‌تواند باشد ، چون با تشریح او سازگار نیست ، مانند کفر و فسوق همچنان که خودش فرموده:

« ان تکفروا فان الله غنی عنکم و لا یرضی لعباده الکفر! » (۷/زمر) و نیز فرموده:

« فان ترضوا عنهم فان الله لا یرضی عن القوم الفاسقین! » (۹۶/توبه)

المیزان ج: ۱۷ ص: ۳۶۶

فصل نوزدهم

مفهوم روزی رسانی خدا

مقدمه تفسیری بر موضوع:

روزی رسانی خدا

« وَ فِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَ مَا تُوعَدُونَ »

« و در آسمان ، هم رزق شما هست و هم آنچه که وعده داده شده است! »

(۲۲/ذاریات)

بعضی از مفسرین گفته‌اند: مراد از کلمه سماء جهت بالا است ، چون هر چیزی که بالای سر ما باشد و ما را در زیر پوشش خود قرار داده چنین چیزی را در لغت عرب سماء می‌گویند و مراد از رزق ، باران است که خدای تعالی آن را از آسمان یعنی از جهت بالای سر ما بر زمین نازل می‌کند و به وسیله آن انواع گیاهانی که در مصرف غذا و لباس و سایر انتفاعات ما صرف می‌شود بیرون می‌آورد، همچنان که فرموده : « و ما أنزل الله من السماء من رزق فأحيا به الارض بعد موتها! » (۵/جاثیه) به طوری که ملاحظه می‌فرمایید همان باران را نیز رزق خوانده، پس مراد از رزق در این آیه هم که می‌فرماید رزق شما از آسمان است سبب رزق است.

بعضی هم گفته‌اند : منظور از رزق مذکور در آسمان ، باران نیست بلکه سایر اسباب رزق است ، یعنی خورشید و ماه و ستارگان و اختلافی که در طول سال در نقطه‌های طلوع و غروب آنها هست ، که همین اختلاف باعث پدید آمدن فصول چهارگانه و پشت سر هم قرار گرفتن شب و روز است و همه اینها اسباب رزقند .

بعضی دیگر گفته‌اند : منظور از اینکه فرمود رزق شما در آسمانست این است که اندازه‌گیری رزق شما در آسمان می‌شود ، در آنجا است که معین می‌کنند هر کسی چقدر رزق دارد و یا منظور این است که ارزاق شما در آسمان یعنی در لوح محفوظ که در آسمان است نوشته شده .

ممکن هم هست بگوییم اصلاً منظور از آسمان معنای لغوی کلمه - که جهت بالا باشد - نیست ، بلکه منظور از آن ، عالم غیب باشد ، چون همه اشیاء از عالم غیب به عالم شهود می‌آیند ، که یکی از آنها رزق است که از ناحیه خدای سبحان نازل می‌شود .
 مؤید این معنا آیات زیر است که همه موجودات را نازل شده از ناحیه خدا می‌داند:

« و أنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج! » (۶/زمر) و

« و أنزلنا الحديد فيه بأس شديد! » (۲۵/حديد) و آیه:

« و ان من شيء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم! » (۲۱/حجر)

که به طور کلی همه موجودات را نازل شده از ناحیه خدا می‌داند .

و مراد از رزق هم تمامی موجوداتی است که انسان در بقائش بدانها محتاج و از آنها بهره‌مند است ، از خوردنیها و نوشیدنیها و پوشیدنیها و مصالح ساختمانی و همسران و فرزندان و علم و قوت و سایر اینها از فضائل نفسانی .
 « و ما توعدون! » این جمله عطف است به کلمه رزقکم ، یعنی : آنچه که وعده داده شده‌اید نیز در آسمان است .

حال ببینیم منظور از آن چیست ؟ ظاهراً مراد از آن ، بهشتی است که به انسانها وعده‌اش را داده و فرموده: « عندها جنۃ الماوی! » (۱۵/نجم)
 معنای آیه این است که : پس به پروردگار آسمان و زمین سوگند که آنچه ما گفتیم که رزقتان است و آنچه که وعده داده شده‌اید که همان بهشت باشد - که خود رزقی دیگر است - در آسمان است .

و این مطلبی است ثابت و قضائی است حتمی ، مثل حق بودن سخن گفتن خودتان ، همان طور که در سخن گفتن خود شکی ندارید ، در این گفته ما هم شک نداشته باشید .

و اما اینکه گفتیم بهشت هم رزقی است ، دلیلش قرآن کریم است که در آیه شریفه: « لهم مغفرة و رزق کریم! » (۵۰/حج) بهشت را رزقی کریم خوانده است.

المیزان ج : ۱۸ ص : ۵۶۲

گفتاری در :

کافی بودن رزق برای روزی خواران

کلمه رزق (به معنای مصدری‌اش عبارت است از روزی دادن و به معنای اسم مصدریش) عبارت است از هر چیزی که موجودی دیگر را در بقای حیاتش کمک نماید ،

و در صورتی که آن رزق ضمیمه آن موجود و یا به هر صورتی ملحق به آن شود ، بقائش امتداد می‌یابد ، مانند غذایی که حیات بشر و بقائش به وسیله آن امتداد پیدا می‌کند که غذا داخل بدن آدمی شده و جزء بدن او می‌گردد .

و نیز مانند همسر که در ارضاء غریزه جنسی آدمی او را کمک نموده و مایه بقاء نسل او می‌گردد .

و به همین قیاس هر چیزی که دخالتی در بقاء موجودی داشته باشد رزق آن موجود شمرده می‌شود .

و این معنا واضح است که موجودات مادی بعضی از بعضی دیگر ارتزاق می‌کنند ، مثلا انسان با گوشت (و شیر حیوانات) و نیز با گیاهان ارتزاق می‌کند (و نیز حیوانات با گیاهان و گیاهان با آب و هوا) .

پس آنچه از رزق که منتقل به مرزوق و ضمیمه آن می‌شود و آن مقداری که در بقای آن دخالت دارد و به صورت احوال و اشکال گوناگون آن موجود درمی‌آید ، همانطور که اشکالی است از عالم کون که ملحق به مرزوق شده و فعلا به او نسبت می‌دهیم ، همچنین خود آن مرزوق نیز اشکالی از عالم کون است که لاحق به رزق و منسوب به آن می‌شود ، هر چند که چه بسا اسماء تغییر کند .

پس همان طور که انسان از راه خوردن غذا دارای اجزائی جدید در بدن خود می‌شود ، همچنین آن غذا هم جزء جدیدی از بدن او می‌شود که نامش مثلا فلان چیز است .

این نیز روشن است که قضائی که خدای تعالی در جهان رانده ، محیط به عالم است و تمامی ذرات را فرا گرفته و آنچه در هر موجودی جریان دارد ، چه در خودش و چه در اشکال وجودش همه از آن قضاء است .

و به عبارتی دیگر : سلسله حوادث عالم با نظام جاری در آن تالیف شده از علت‌های تامه و معلول‌هایی است که از علل خود تخلف نمی‌کند .

از اینجا روشن می‌شود که رزق و مرزوق دو امر متلازمند ، که به هیچ وجه از هم جدا شدنی نیستند ، پس معنا ندارد موجودی با انضمام و لاحق شدنش به وجود چیزی دیگر در وجودش شکلی جدید به خود بگیرد ، و آن چیز منضم و لاحق در این شکل با او شرکت نداشته باشد .

پس نه این فرض معنا دارد که مرزوقی باشد که در بقاء خود از رزقی استمداد جوید ، ولی رزقی با آن مرزوق نباشد .

و نه این فرض ممکن است که رزقی وجود داشته باشد ولی مرزوقی نباشد و نه

این فرض ممکن است که رزق مرزوقی از آنچه مورد حاجت او است زیادتر باشد و نه این فرض ممکن است که مرزوقی بدون رزق بماند .

پس رزق داخل در قضاء الهی است و دخولش هم اولی و اصلی است ، نه بالعرض و تبعی و این معنای همین عبارت است که می‌گوییم رزق حق است .

المیزان ج: ۱۸ ص: ۵۶۴

فصل بیستم

مفهوم ایمان و ازدیاد آن

مقدمه تفسیری بر موضوع:

ایمان و ازدیاد آن

« هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيُزِدُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ وَ لِلَّهِ جُنُودُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ كَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا »

او همان خدایی است که سکینت و آرامش و قوت قلب را بر دلهای مؤمنین نازل کرد تا ایمانی بر ایمان خود بیفزایند، آری برای خدا همه رقم لشکر در آسمانها و زمین هست و خدا مقتدری شکست ناپذیر و حکیمی فرزانه است! (۴/فتح)

ظاهراً مراد از سکینت، آرامش و سکون نفس و ثبات و اطمینان آن به عقائدی است که به آن ایمان آورده و لذا علت نزول سکینت را این دانسته که: ایمانی جدید به ایمان سابق خود بیفزایند!

در المیزان در بحثی که راجع به سکینت در ذیل آیه: «أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ!» (۲۴۸/بقره) کردیم، گفتیم: این سکینت با روح ایمانی که در جمله: «وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ!» (۲۲/مجادله) آمده منطبق است!

مراد از انزال سکینت در قلوب مؤمنین ایجاد آن است بعد از آنکه فاقد آن بودند، چون بسیار می شود که قرآن کریم خلقت و ایجاد را انزال می خوانند.

و مراد از اینکه فرمود: تا ایمان خود را زیاد کنند، شدت یافتن ایمان به چیزی است، چون ایمان بهر چیز عبارت است از علم به آن به اضافه التزام به آن، به طوری که آثارش در عملش ظاهر شود و معلوم است که هر یک از علم و التزام مذکور، اموری است که شدت و ضعف می پذیرد، پس ایمان که گفتیم عبارت است از علم و التزام نیز شدت و ضعف می پذیرد.

پس معنای آیه این است که : خدا کسی است که ثبات و اطمینان را که لازمه مرتبه‌ای از مراتب روح است در قلب مؤمن جای داد ، تا ایمانی که قبل از نزول سکینت داشت بیشتر و کامل‌تر شود.

المیزان ج : ۱۸ ص : ۳۸۶

گفتاری در باره:

ایمان و زیاد شدن آن

ایمان ، تنها و صرف علم نیست ، به دلیل آیات زیر که از کفر و ارتداد افرادی خبر می‌دهد که با علم به انحراف خود کافر و مرتد شدند ، مانند آیه:

« ان الذین ارتدوا علی ادبارهم من بعد ما تبیین لهم الهدی! » (۲۵/محمد) و آیه:

« ان الذین کفروا و صدوا عن سبیل الله و شاقوا الرسول من بعد ما تبیین لهم الهدی! » (۳۲/محمد) و آیه:

« و جحدوا بها و استیقنتها انفسهم! » (۱۴/نمل) و آیه:

« و اضله الله علی علم! » (۲۳/جاثیه)

پس بطوری که ملاحظه می‌فرمایید این آیات ، ارتداد و کفر و جحود و ضلالت را با علم جمع می‌کند .

پس معلوم شد که صرف علم به چیزی و یقین به اینکه حق است ، در حصول ایمان کافی نیست و صاحب آن علم را نمی‌شود مؤمن به آن چیز دانست ، بلکه باید ملتزم به مقتضای علم خود نیز باشد و بر طبق مؤدای علم عقد قلب داشته باشد ، به طوری که آثار عملی علم - هر چند فی الجمله - از وی بروز کند ، پس کسی که علم دارد به اینکه خدای تعالی ، الهی است که جز او الهی نیست و التزام به مقتضای علمش نیز دارد ، یعنی در مقام انجام مراسم عبودیت خود و الوهیت خدا بر می‌آید ، چنین کسی مؤمن است ، اما اگر علم مزبور را دارد ، ولی التزام به آن را ندارد و علمی که علمش را بروز دهد و از عبودیتش خبر دهد ندارد چنین کسی عالم هست و مؤمن نیست .

و از اینجا بطلان گفتار بعضی که ایمان را صرف علم دانسته‌اند ، روشن می‌شود به همان دلیلی که گذشت .

و نیز بطلان گفتار بعضی که گفته‌اند : ایمان همان عمل است ، چون عمل با نفاق هم جمع می‌شود و ما می‌بینیم منافقین که حق برایشان ظهوری علمی یافته ، عمل هم می‌کنند ، اما در عین حال ایمان ندارند .

و چون ایمان عبارت شد از علم به چیزی به التزام به مقتضای آن ، به طوری که

آثار آن علم در عمل هویدا شود و نیز از آنجایی که علم و التزام هر دو از اموری است که شدت و ضعف و زیادت و نقصان می‌پذیرد، ایمان هم که از آن دو تالیف شده قابل زیادت و نقصان و شدت و ضعف است، پس اختلاف مراتب و تفاوت درجات آن از ضروریاتی است که به هیچ وجه نباید در آن تردید کرد.

این آن حقیقتی است که اکثر علماء آن را پذیرفته‌اند و حق هم همین است، دلیل نقلی هم همان را می‌گوید، مانند آیه مورد بحث که می‌فرماید:

«لizardادوا ایمانا مع ایمانهم!» و آیاتی دیگر .

و نیز احادیثی که از ائمه اهل بیت علیهم‌السلام وارد شده و از مراتب ایمان خبر می‌دهد .

ولی در مقابل این اکثریت عده‌ای هستند - مانند ابو حنیفه و امام الحرمین و غیر آن دو - که معتقدند ایمان شدت و ضعف نمی‌پذیرد و استدلال کرده‌اند به اینکه ایمان نام آن تصدیقی است که به حد جزم و قطع رسیده باشد و جزم و قطع کم و زیاد بردار نیست و صاحب چنین تصدیقی اگر اطاعت کند و یا گناهان را ضمیمه تصدیقش سازد، تصدیقش تغییر نمی‌کند .

آنگاه آیاتی که خلاف گفته آنان را می‌رساند تاویل کرده گفته‌اند: منظور از زیادی و کمی ایمان زیادی و کمی عددی است، چون ایمان در هر لحظه تجدید می‌شود و در مثل پیامبر ایمانهایش پشت سر هم است و آن جناب حتی یک لحظه هم از برخورد با ایمانی نو فارغ نیست، به خلاف دیگران که ممکن است بین دو ایمانشان فترتهای کم و زیادی فاصله شود، پس ایمان زیاد یعنی ایمانهایی که فاصله در آنها اندک است و ایمان کم یعنی ایمانهایی که فاصله در بین آنها زیاد است. نیز ایمان یک کثرت دیگر هم دارد و آن کثرت چیزهایی است که ایمان متعلق به آنها می‌شود و چون احکام و شرایع دین تدریجا نازل می‌شده، مؤمنین هم تدریجا به آنها ایمان پیدا می‌کردند، و ایمانشان هر لحظه از نظر عدد بیشتر می‌شده، پس مراد از زیاد شدن ایمان، زیاد شدن عدد آن است - ولی ضعف این نظریه بسیار روشن است!

اما اینکه استدلال کردند که ایمان نام تصدیق جزمی است قبول نداریم، برای اینکه اولاً گفتیم که ایمان نام تصدیق جزمی توأم با التزام است، مگر آنکه مرادشان از تصدیق، علم به التزام باشد .

و ثانیاً اینکه گفتند این تصدیق زیادی و کمی ندارد ادعایی است بدون دلیل، بلکه عین ادعاء را دلیل قرار دادن است، و اساسش هم این است که ایمان را امری عرضی دانسته و بقاء آن را به نحو تجدد امثال پنداشته‌اند و این هیچ فایده‌ای برای

اثبات ادعایشان ندارد ، برای اینکه ما می‌بینیم بعضی از ایمانها هست که تندباد حوادث تکانش نمی‌دهد و از بینش نمی‌برد و بعضی دیگر را می‌بینیم که به کمترین جهت زایل می‌شود و یا با سست‌ترین شبهه‌ای که عارضش می‌شود از بین می‌رود و چنین اختلافی را نمی‌شود با مساله تجدد امثال و کمی فترتها و زیادی آن ، تعلیل و توجیه کرد ، بلکه چاره‌ای جز این نیست که آن را مستند به قوت و ضعف خود ایمان کنیم ، حال چه اینکه تجدد امثال را هم بپذیریم یا نپذیریم، علاوه بر این ، مساله تجدد امثال در جای خود باطل شده است!

و اینکه گفتند صاحب تصدیق ، چه اطاعت ضمیمه تصدیقش کند و چه معصیت ، اثری در تصدیقش نمی‌گذارد سخنی است که ما آن را نمی‌پذیریم ، برای اینکه قوی شدن ایمان در اثر مداومت در اطاعت و ضعیف شدنش در اثر ارتکاب گناهان چیزی نیست که کسی در آن تردید کند و همین قوت اثر و ضعف آن کاشف از این است که مبدء اثر قوی و یا ضعیف بوده ، خدای تعالی هم می‌فرماید:

« الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه! » (۱۰/فاطر) و نیز فرموده :

« ثم کان عاقبة الذین أسأوا السوای أن کذبوا بایات الله و کانوا بها یرتجزون! »

(۱۰/روم)

و اما اینکه آیات داله بر زیاد و کم شدن ایمان را تاویل کردند ، تاویلشان درست نیست ، برای اینکه تاویل اولشان این بود که ایمان زیاد ، آن ایمانهای متعددی است که بین تک تک آنها فترت و فاصله زیادی نباشد و ایمان اندک ایمانی است که عددش کم و فاصله بین دو عدد از آنها زیاد باشد و این تاویل مستلزم آن است که صاحب ایمان اندک در حال فترت‌هایی که دارد کافر و در حال تجدد ایمان مؤمن باشد و این چیزی است که نه قرآن با آن سازگار است و نه در سراسر کلام خدا چیزی که مختصر اشعاری به آن داشته باشد دیده می‌شود .

و اگر خدای تعالی فرموده:

« و ما یؤمن اکثرهم بالله الا و هم مشرکون! » (۱۰۶/یوسف)

هر چند ممکن است به دو احتمال دلالت کند ، یکی اینکه ایمان خودش شدت و ضعف بپذیرد - که نظر ما همین است - و یکی هم اینکه چنین دلالتی نداشته باشد ، بلکه دلالت بر نفی آن داشته باشد، الا اینکه دلالت اولیش قوی‌تر است ، برای اینکه مدلولش این است که مؤمنین در عین حال ایمانشان ، مشرکند ، پس ایمانشان نسبت به شرک ، محض ایمان است و شرکشان نسبت به ایمان محض شرک است و این همان شدت و ضعف پذیری ایمان است .

و تاویل دومشان این بود که زیادی و کمی ایمان و کثرت و قلت آن بر حسب قلت و کثرت احکام نازل از ناحیه خدا است و در حقیقت صفتی است مربوط به حال متعلق ایمان و علت زیادی و کمی، ایمان است نه خودش .

و این صحیح نیست، زیرا اگر مراد آیه شریفه: «لizardادوا ایمانا مع ایمانهم!» این بود، جا داشت این نتیجه را نتیجه تشریح احکامی زیاد قرار بدهد، نه نتیجه انزال سکینت در قلوب مؤمنین - دقت فرمایید!

بعضی دیگر زیادت ایمان در آیه را حمل بر زیادی آثار آن که همان نورانیت قلب است کرده‌اند .

این وجه نیز خالی از اشکال نیست، چون کمی و زیادی اثر بخاطر کمی و زیادی مؤثر است و معنا ندارد ایمان قبل از سکینت که با ایمان بعد از سکینت از هر جهت مساوی است، اثر بعد از سکینتش بیشتر باشد .

بعضی هم گفته‌اند: ایمانی که در آیه شریفه کلمه «مع» بر سرش در آمده ایمان فطری است و ایمان قبلیش ایمان استدلالی است و معنای جمله این است: ما بر دل‌هایشان سکینت نازل کردیم تا ایمانی استدلالی بر ایمان فطری خود بیفزایند. این توجیه هم درست نیست، برای اینکه هیچ دلیلی نیست که بر آن دلالت کند .

علاوه بر این، ایمان فطری هم ایمانی استدلالی است و متعلق علم و ایمان به هر حال امری نظری است نه بدیهی .

بعضی دیگر - مانند فخر رازی - گفته‌اند: نزاع در اینکه آیا ایمان زیادت و نقص می‌پذیرد یا نه، نزاعی است لفظی، آنهایی که می‌گویند نمی‌پذیرد، اصل ایمان را می‌گویند، یعنی تصدیق را و درست هم می‌گویند، چون تصدیق زیاده و نقصان ندارد و مراد آنهایی که می‌گویند: می‌پذیرد، منظورشان سبب کمال ایمان است، یعنی اعمال صالح که اگر زیاد باشد ایمان کامل می‌شود و الا نه، و درست هم هست و شکی در آن نیست .

لیکن این حرف به سه دلیل باطل است:

اول اینکه خلط است بین تصدیق و ایمان و حال آنکه گفتیم ایمان صرف تصدیق نیست، بلکه تصدیق با التزام است .

دوم اینکه این نسبتی که به دسته دوم داد که منظورشان شدت و ضعف اصل ایمان نیست بلکه اعمالی است که مایه کمال ایمان است، نسبتی است ناروا، برای اینکه این دسته شدت و ضعف را در اصل ایمان اثبات می‌کنند و معتقدند که هر یک از علم و التزام به علم که ایمان از آن دو مرکب می‌شود، دارای شدت و ضعف است .

سوم اینکه پای اعمال را به میان کشیدن درست نیست ، زیرا نزاع در یک مطلب غیر از نزاع در اثری است که باعث کمال آن شود و کسی در این که اعمال صالح و طاعات ، کم و زیاد دارد و حتی با تکرار یک عمل زیاد می شود نزاعی ندارد .

المیزان ج : ۱۸ : ص : ۳۸۸

فصل بیست و یکم

معجزه شق القمر

مقدمه تفسیری بر موضوع:

شق القمر

«اَقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ!»

«قیامت بسیار نزدیک شد و قرص ماه دو نیم گشت!» (۱/قمر)

کلمه اقتراب به معنای بسیار نزدیک شدن است ، پس اینکه فرمود: «اقتربت الساعة!» معنایش این است که : ساعت خیلی نزدیک شده و ساعت عبارت است از ظرفی که در آن ظرف قیامت بپا می شود .

و معنای اینکه فرمود : « و انشق القمر! » این است که اجزای قرص قمر از هم جدا شده ، دو قسمت گردید و این آیه به معجزه «شق القمر» که خدای تعالی به دست رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در مکه و قبل از هجرت و به دنبال پیشنهاد مشرکین مکه جاریش ساخت اشاره می کند .

روایات این داستان هم بسیار زیاد است و به طوری که می گویند همه اهل حدیث و مفسرین بر قبول آن احادیث اتفاق دارند و کسی از ایشان مخالفت نکرده به جز حسن ، عطاء و بلخی که گفته اند : معنای اینکه فرمود : «انشق القمر» این است که به زودی در هنگام قیام قیامت قمر دو نیم می شود و اگر فرموده : دو نیم شده ، از باب این است که بفهماند حتما واقع می شود .

لیکن این معنا بسیار بی پایه است و دلالت آیه بعدی که می فرماید:

« و ان یروا ایهً یعرضوا و یقولوا سحر مستمر! » (۲/قمر)

آن را رد می کند ، برای اینکه سیاق آن آیه روشن ترین شاهد است بر اینکه

منظور از آیهٔ معجزه به قول مطلق است ، که شامل دو نیم کردن قمر هم می‌شود ، یعنی حتی اگر دو نیم شدن قمر را هم ببینند می‌گویند سحری است پشت سرهم و معلوم است که روز قیامت روز پرده‌پوشی نیست ، روزی است که همه حقایق ظهور می‌کند و در آن روز همه در به در دنبال معرفت می‌گردند ، تا به آن پناهنده شوند و معنا ندارد در چنین روزی هم بعد از دیدن شق القمر باز بگویند این سحری است مستمر ، پس هیچ چاره‌ای نیست جز اینکه بگوییم شق القمر آیت و معجزه‌ای بوده که واقع شده تا مردم را به سوی حق و صدق دلالت کند و چنین چیزی را ممکن است انکار کنند و بگویند سحر است .

نظیر تفسیر بالا در بی‌پایگی گفتار بعضی دیگر است که گفته‌اند کلمه: «آیه» اشاره است به آن مطلبی که ریاضی‌دانان این عصر به آن پی برده‌اند و آن این است که کره ماه از زمین جدا شده ، همانطور که خود زمین هم از خورشید جدا شده ، پس جمله: « و انشق القمر! » اشاره است به یک حقیقت علمی که در عصر نزول آیه کشف نشده بود و بعد از ده‌ها قرن کشف شد .

وجه بی‌پایگی این تفسیر این است که : در صورتی که گفتار ریاضی‌دانان صحیح باشد آیه بعدی که می‌فرماید: « و ان یروا آیهٔ یعرضوا و یقولوا سحر مستمر! » با آن نمی‌سازد ، برای اینکه از احدی نقل نشده که گفته باشد خود قمر سحری است مستمر . علاوه بر این جدا شدن قمر از زمین اشتقاق است و آنچه در آیه شریفه آمده انشقاق است و انشقاق را جز به پاره شدن چیزی و دو نیم شدن آن اطلاق نمی‌کنند و هرگز جدا شدن چیزی از چیز دیگر که قبلا با آن یکی بوده را انشقاق نمی‌گویند .

نظیر وجه بالا در بی‌پایگی این وجه است که بعضی اختیار کرده و گفته‌اند : انشقاق قمر به معنای برطرف شدن ظلمت شب ، هنگام طلوع قمر است . و نیز اینکه بعضی دیگر گفته‌اند : انشقاق قمر کنایه است از ظهور امر و روشن شدن حق .

البته این آیه خالی از این اشاره نیست که انشقاق قمر یکی از لوازم نزدیکی ساعت است .

المیزان ج: ۱۹ ص: ۸۹

گفتاری اجمالی پیرامون:

مساله شق القمر

معجزه شق القمر به دست رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در مکه و قبل از هجرت و به پیشنهاد مشرکین ، مساله‌ای است که مورد قبول همه مسلمین است و

کسی از ایشان در آن تردید نکرده .

و از قرآن کریم آیاتی که به روشنی بر آن دلالت دارد یکی آیه مورد بحث است که فرموده: «اقتربت الساعة و انشق القمر! و ان یروا ایه یعرضوا و یقولوا سحر مستمر!» (۱۰۲/قمر) چون همانطور که قبلا اشاره کردیم کلمه آیت در آیه دوم جز اینکه همان باشد که در جمله: «انشق القمر!» از آن خبر داده ، با هیچ آیتی دیگر منطبق نیست ، برای اینکه نزدیکترین معجزه با نزول این آیه همان معجزه شق القمر بوده که مشرکین از آن مانند سایر آیات اعراض کردند و گفتند : سحری است مستمر .

و اما از حدیث! باید دانست که روایات بی شماری بر آن دلالت دارد که شیعه و سنی آنها را نقل کرده‌اند و محدثین هر دو طایفه آنها را پذیرفته‌اند ، که در بحث روایتی مربوطه در المیزان چند روایت از آنها را نقل کرده ایم .

پس هم کتاب بر وقوع چنین معجزه‌ای دلالت دارد و هم سنت و اما اینکه یک کره آسمانی دو نیم شود ، چنین چیزی فی نفسه ممکن است و عقل دلیلی بر محال بودن آن ندارد ، از سوی دیگر معجزه هم امری است خارق العاده و وقوع حوادث خارق العاده نیز ممکن است ، عقل دلیلی بر محال بودن آن ندارد و ما در جلد اول المیزان به طور مفصل در این باره بحث نموده ، هم امکان معجزه را اثبات کردیم و هم وقوع آن را و یکی از روشن‌ترین شواهد بر وقوع شق القمر ، قرآن کریم است ، پس باید آن را بپذیریم هر چند که از ضروریات دین نباشد .

ولی بعضی‌ها به وقوع چنین معجزه‌ای اشکال کرده و گفته‌اند : اینکه معجزات پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم با اقتراح و پیشنهاد مردم انجام شود ، با آیه:

« و ما منعنا ان نرسل بالایات الا ان کذب بها الاولون! و اتینا ثمود الناقة مبصرة

فظلموا بها و ما نرسل بالایات الا تخویفا! » (۵۹/اسری)

منافات دارد ، برای اینکه از این آیه یا چنین استفاده می‌شود که ما دیگر برای این امت معجزاتی نمی‌فرستیم برای اینکه هر چه معجزه برای امت‌های سابق فرستادیم همه را تکذیب کردند و این امت هم مثل همان امت‌ها و دارای طبیعت همانها هستند و در نتیجه اینان نیز معجزات ما را تکذیب خواهند کرد و وقتی معجزه اثر نداشته باشد ، دیگر چه فایده‌ای در فرستادن آن است ؟ و یا استفاده می‌کنیم که می‌خواهد بفرماید : ما هیچ معجزه‌ای برای این امت نمی‌فرستیم ، برای اینکه اگر بفرستیم این امت نیز مانند سایر امت‌های گذشته آن را تکذیب می‌کنند و در اثر تکذیب معذب و هلاک می‌شوند و ما نمی‌خواهیم این امت منقرض گشته به عذاب استیصال گرفتار آید .

پس به هر حال آیه فوق دلالت دارد که خدای تعالی هیچ معجزه‌ای به اقتراح و

پیشنهاد این امت نمی‌فرستد ، آنطور که در امت‌های گذشته می‌فرستاد .

البته این اشکال همانطور که اشاره شد در خصوص معجزاتی است که با اقتراح و پیشنهاد مردم جاری شود ، نه آن معجزاتی که خود خدای تعالی و بدون اقتراح مردم به منظور تایید رسالت یک پیامبر جاری می‌کند ، مانند معجزه قرآن برای پیامبر اسلام و دو معجزه عصا و ید بیضا برای موسی علیه‌السلام و معجزه زنده کردن مردگان و غیره برای عیسی علیه‌السلام و همچنین آیات نازل دیگر که همه لطفی است از ناحیه خدای تعالی و نیز مانند معجزاتی که از پیامبر اسلام سر زد بدون اینکه مردم از او خواسته باشند . پس به حکم آیه ۵۹ سوره اسری هیچ پیغمبری نمی‌تواند به پیشنهاد مردم معجزه بیاورد ، پس ما هم نمی‌توانیم معجزه شق القمر را قبول کنیم چون هم به پیشنهاد مشرکین بوده - البته اگر بوده - و هم اینکه مشرکین به آن ایمان نیاوردند و نظیر آیه سوره اسری آیه شریفه زیر است که می‌فرماید: «و قالوا لن نؤمن لک حتی تفجر لنا من الأرض ينبوعا ... قل سیحان ربی هل کنت الا بشرا رسولا!» (۹۰ تا ۹۳/اسری) و آیاتی دیگر غیر آن ، چون از آیه مذکور نیز به دست می‌آید وقتی از آن جناب خواستند تا به معجزه چشمه‌ای از زمین برایشان بجوشاند ، در پاسخ خدای را تسبیح کرد و فرمود : من که به جز یک انسان فرستاده شده نیستم (لابد معنایش این است که بشر رسول نمی‌تواند از پیش خود و به دلخواه مردم معجزه بیاورد؟) در پاسخ با ذکر مقدمه‌ای ثابت می‌کنیم که اولاً هیچ فرقی میان معجزات پیشنهادی و غیر آن نیست و در صورت وجود دلیل محکم نقلی هر دو قسم قابل قبول است ، و ثانیاً نازل نشدن عذاب بر مشرکین عرب علتی دیگر داشته ، که با کنار رفتن آن علت عذاب هم بر آنان نازل شد .

توضیح مقدمه این است که: رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بر مشرکین عرب به تنهایی مبعوث نبود و امت او همه جهانیان تا روز قیامت هستند ، به دلیل آیه شریفه:

« قل یا ایها الناس انی رسول الله الیکم جمیعاً! » (۱۵۸/اعراف) و آیه شریفه:

« و اوحی الی هذا القران لانذرکم به و من بلغ! » (۱۹/انعام) و آیه شریفه:

« و لکن رسول الله و خاتم النبیین! » (۴۰/احزاب) و آیاتی دیگر .

چیزی که هست آن جناب دعوت خود را از مکه و از میان قوم خودش که مردم مکه و اطراف آن بودند شروع کرد و جمعیت بسیاری دعوتش را پذیرفتند ، ولی عامه مردم بر کفر خود باقی مانده تا آنجا که توانستند دعوتش را با دشمنی و اذیت و استهزاء مقابله نموده ، تصمیم گرفتند یا او را به قتل برسانند و یا اینکه از آن شهر بیرون کنند که خدای تعالی دستورش داد که هجرت کند .

و آنهایی که به آن جناب ایمان آوردند هر چند نسبت به مشرکین کم بودند و در

تحت شکنجه آنان قرار داشتند ، اما برای خود جمعیتی بوده‌اند که قرآن در باره‌شان فرموده: « ا لم تر الى الذين قيل لهم كفوا ايديكم و اقيموا الصلوة! » (۷۷/نسا) حتی آنقدر زیاد بودند که از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم اجازه می‌خواستند تا با مشرکین مبارزه و نبرد کنند ، ولی خدای تعالی اجازه نداد. (به روایات وارده در شان نزول آیه فوق در المیزان مراجعه فرمایید!)

پس معلوم می‌شود مسلمانان مکه عده و عده‌ای داشته‌اند و روز به روز به جمعیتشان اضافه می‌شده ، تا آنکه رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به مدینه مهاجرت کرد و در آنجا دعوتش گسترش و اسلام نشر یافت ، مدینه و قبائل اطرافش را تا یمن و سایر اطراف شبه جزیره عربستان را گرفت و از این سرزمین پهناور تنها مکه و اطراف آن باقی ماند و این گستردگی همچنان ادامه یافت تا از مرز عربستان هم گذشت و رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در سال ششم هجرت نامه‌هایی به پادشاهان و بزرگان فارس و روم و مصر نوشت و در سال هشتم هجرت مکه را هم فتح کرد و در این فاصله یعنی فاصله هجرت تا فتح مکه عده زیادی از اهالی مکه و اطرافش به دین اسلام در آمدند .

تا آنکه رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از دنیا رحلت نموده و انتشار اسلام به جایی رسید که همه می‌دانیم و به طور مداوم جمعیتش بیشتر و آوازه‌اش گسترده‌تر شد ، تا امروز که یک پنجم جمعیت دنیا را تشکیل داده‌اند .

حال که این مقدمه روشن شد می‌گوییم : آیه مورد بحث یعنی مساله دو نیم شدن قرص ماه ، معجزه‌ای بود پیشنهادی که مشرکین مکه آن را از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم خواسته بودند ، معجزه‌ای که اگر تکذیبش می‌کردند ، دنبالش عذاب بود و تکذیبش هم کردند ، برای اینکه گفتند سحری است مستمر و لیکن تکذیب مشرکین باعث آن نمی‌شد که خدای تعالی تمامی امت اسلام را که پیامبر اسلام رسول ایشان است هلاک کند ، آری امت اسلام تمامی ساکنان روی زمین هستند و در آن ایامی که مشرکین شق القمر را تکذیب کردند حجت بر تمامی مردم روی زمین تمام نشده بود ، چون این معجزه پنج سال قبل از هجرت اتفاق افتاد و خدای تعالی خودش فرموده : « لیهلک من هلك عن بینة! » (۴۲/انفال)

و حتی باعث این هم نمی‌شد که تمامی اهل مکه را هلاک کند ، چون در میان آنان جمعی از مسلمین بودند و به همین جهت دیدیم که در صلح حدیبیه خدای تعالی مقابله مسلمانان با مشرکین را به صلح انجام داد و وقتی مسلمانان از اینکه نتوانستند داخل مکه شوند ناراحت شدند ، فرمود : « و لو لا رجال مؤمنون و نساء مؤمنات لم تعلموهم ان تطوهم فتصیبکم منهم معرفة بغیر علم لیدخل الله فی رحمته من یشاء لو

تزیلوا لعذبتنا الذین کفروا منهم عذابا الیما!» (۲۵/فتح)

علاوه بر این فرض هم صحیح نبود که خدای تعالی تنها کفار مکه را هلاک نموده مؤمنین ایشان را نجات دهد، چون جمع بسیاری از همان کفار نیز در فاصله پنج سال قبل از هجرت و هشت سال بعد از هجرت و تمامی آنان در فتح مکه مسلمان شدند، هر چند که اسلام بسیاری از آنها ظاهری بود، زیرا دین مبین اسلام در مسلمانی اشخاص به اقرار به شهادتین هر چند به ظاهر باشد اکتفا می‌کند.

از این هم که بگذریم عموم اهل مکه و حوالی آن اهل عناد و لجاج نبودند، و تنها صنایع و بزرگان ایشان عناد داشتند و رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را استهزاء می‌کردند و مسلمانان را شکنجه می‌دادند و علیه رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم اقتراح (پیشنهاد) معجزه می‌دادند.

و منظور از آیه: «ان الذین کفروا سواء علیهم انذرتهم ام لم تنذرهم لا یؤمنون!» (۶/بقره) همین طبقه بوده است و خدای تعالی همین لجبازان را که اقتراح معجزه می‌کردند در چند جا از کلام خود تهدید کرد به محرومیت از ایمان و به هلاکت و به همین تهدید خود وفا هم نمود، هیچ یک از آنان ایمان نیاوردند و در واقعه جنگ بدر هلاکشان کرد: «و تمت کلمة ربک صدقا و عدلا!» (۱۱۵/انعام)

و اما اینکه صاحب اشکال تمسک کرد به آیه ۵۹ از سوره اسری برای اینکه خدای تعالی مطلقا معجزه نمی‌فرستد، در پاسخش می‌گوییم آیه شریفه همان طور که خود او نیز اقرار کرد شامل آن معجزات که رسالت یک پیامبر را تایید می‌کند نمی‌شود، مانند قرآن برای تایید رسالت رسول اسلام و نیز شامل آیاتی که جنبه لطف دارد نمی‌شود از قبیل خوارق عاداتی که از آن جناب سر می‌زد، از غیب خبر می‌داد و بیمارانی که به دعایش شفا می‌یافتند و صدها مانند آن.

بنا بر این فرض هم که آیه مذکور مطلق باشد، تنها شامل معجزات اقتراحی مشرکین مکه می‌شود که اقتراحاتشان نظیر اقتراحات امت‌های گذشته بود، برای این نبود که با دیدن معجزه ایمان بیاورند، بلکه برای این بود که آن را تکذیب کنند، و خلاصه سر به سر پیغمبر خود بگذارند، چون طبع مشرکین مکه طبع همان مکذبین از امت‌های گذشته بود و لازمه آیه مزبور هم این است که مشرکین مکه را معذب کند، و خدا نخواست فوری آنان را عذاب کند.

البته این را هم بگوییم که در تفسیر آیه مذکور دو احتمال هست:

یکی اینکه می‌خواهد بگوید: «ما آیات را نمی‌فرستیم مگر برای تخویف!» و

احتمال دوم اینکه می‌خواهد بگوید: «ما هیچ پیغمبری را با آیات نمی‌فرستیم مگر برای

تخویف!»

و اما اینکه گفتیم خدا نخواست فوری آنان را عذاب کند ، علت آن را خود خدای تعالی در جای دیگر توضیح داده و فرموده:

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

(انفال/۳۳)

پس ، از این آیه بر می آید که علت نفرستادن آیت و به دنبال تکذیب آن عذاب این نبوده که خدا نخواست آیت و معجزه‌ای بفرستد ، بلکه علت این بوده که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در بین آنان مانع فرستادن آیت بوده ، همچنان که از آیه شریفه: « و ان کادوا لیستفزونک من الارض لیخرجوک منها و اذا لا یلبثون خلافاک الا قلیلا !» (اسرا/۷۶) نیز همین معنا استفاده می‌شود .

از سوی دیگر فرموده :

« و ما لهم الا یعذبهم الله و هم یصدون عن المسجد الحرام و ما کانوا اولیاءه ان اولیاءه

الا المتقون و لکن اکثرهم لا یعلمون! و ما کان صلاتهم عند البیت الا مکاء و تصدیة

فذوقوا العذاب بما کنتم تکفرون!» (انفال/۳۴ و ۳۵)

و این آیات بعد از جنگ بدر نازل شد و این آیات این معنا را بیان می‌کند که از طرف کفار هیچ مانعی از نزول عذاب نیست ، تنها مانع آن وجود رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در بین ایشان است ، وقتی مانع بر طرف شود عذاب هم نازل می‌شود ، همچنان که بعد از خارج شدن آنجناب از بین مشرکین قریش خدای تعالی ایشان را در جنگ بدر به آن وضع عجیب از بین برد .

و کوتاه سخن آنکه مانع از فرستادن آیات ، تکذیب بود ، هم در امت‌های گذشته و هم در این امت ، چون مشرکین در خصیصه تکذیب مثل امت‌های گذشته بودند و مانع از فرستادن عذاب ، وجود رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بود ، همینکه مقتضی عذاب از قبیل سوت زدن و کف زدن موجود شد و یکی از دو رکن مانع که عبارت بود از وجود رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در بین آنان برطرف گردید، دیگر نه مانعی برای فرستادن آیت و معجزه باقی ماند و نه مانعی برای فرستادن عذاب، چون بعد از تکذیب معجزه و به خاطر مقتضیات عذاب که همان سوت و کف زدن و امثال آن بود حجت بر آنان تمام گردید .

پس به طور خلاصه می‌گوییم مفاد آیه شریفه: « و ما منعنا ان نرسل بالایات

!...» (اسری/۵۹) یکی از دو احتمال است، یا این است که: مادامی که رسول خدا

صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در بین ایشان است خدای تعالی از فرستادن معجزه امتناع می‌کند ،

که در این فرض آیه شریفه با فرستادن آیت شق القمر و پیروزی بدر و تاخیر عذاب تا آن

جناب از میان آنان بیرون شود منافاتی نداشته و دلالتی بر امتناع از آن ندارد و چگونه ممکن است بر آن دلالت کند با اینکه خدای سبحان تصریح کرده به اینکه داستان بدر خود آیتی بوده و کشته شدن کفار در آن واقعه هم عذابی بوده است .

و یا این است که فرستادن آیت وقتی است که لغو نباشد و اگر لغو بود خدای تعالی از فرستادن آن امتناع می نمود و چون کفار مکه مجبول و سرشته بر تکذیب بودند ، لذا برای آنان آیت و معجزه نخواهد فرستاد ، که در این هم آیه شریفه با فرستادن معجزه و تاخیر عذاب کفار تا بعد از هجرت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم منافاتی ندارد ، چون در این فرض فرستادن آیت لغو نیست ، بلکه فایده احقاق حق و ابطال باطل دارد ، پس چه مانعی دارد که آیت شق القمر هم از آیات و معجزاتی باشد که خدا نازل کرده و فایده اش این باشد که کفار را به جرم تکذیبشان عذاب کند ، البته بعد از آنکه مانع عذاب بر طرف شده باشد ، یعنی رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم از میان آنان بیرون رفته باشد ، آن وقت ایشان را در جنگ بدر نابود کند .

و اما اینکه استدلال کردند به آیه: «قل سبحان ربی هل کنت الا بشرا رسولا!» (سرا/۹۳) بر اینکه هیچ معجزه‌ای به پیشنهاد مردم صورت نمی گیرد ، در پاسخ می گوییم: مفاد آیه شریفه این نیست که خدای سبحان نبوت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم را به وسیله معجزه تایید نمی کند، چون مفاد آن این است که : بگو من از آنجا که یک بشر هستم که از ناحیه خدا فرستاده شده‌ام ، از ناحیه خود قدرتی بر آوردن معجزه ندارم .

چون اگر مفاد آن انکار معجزات از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم باشد انکار معجزه همه انبیاء هم خواهد بود ، زیرا همه انبیای بشری رسول بودند و حال آنکه قرآن کریم در ضمن نقل داستانهای انبیاء معجزاتی بسیار برای آنان اثبات کرده و از همه آن معجزات روشن تر خود این آیه خودش را رد می کند ، برای اینکه آیه شریفه یکی از آیات قرآن است که خود معجزه است و به بانگ بلند اعلام می کند اگر قبول ندارید یک آیه به مثل آن بیاورید ، پس چگونه ممکن است این آیه معجزه را انکار کند با اینکه خودش معجزه است؟ بلکه مفاد آیه این است که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم بشری است فرستاده شده ، خودش از این جهت که بشر است قادر بر هیچ چیز نیست ، تا چه رسد به آوردن معجزه ، تنها امر به دست خدای سبحان است ، اگر بخواهد به دست او معجزه جاری می کند و اگر نخواهد نمی کند همچنان که در جای دیگر فرموده:

« و اقساموا بالله جهد ایمانهم لئن جاءتهم ایه لیؤمنن بها قل انما الایات عند الله و ما

یشعرکم انها اذا جاءت لا یؤمنون!» (انعام/۱۰۹)

و نیز از قوم نوح حکایت کرده که گفتند:

« قالوا یا نوح قد جادلتنا فاکثرت جدالنا فاتنا بما تعدنا ان کنت من الصادقین! قال انما یاتیکم به الله ان شاء! » (۳۲ و ۳۳/هود) و نیز فرموده:
 « و ما کان لرسول ان یتی بایة الا باذن الله! » (۳۸/رعد)
 و آیات در این معنا بسیار است .

یکی دیگر از اعتراضاتی که به آیت شق القمر شده - به طوری که نقل شده - این است که اگر اینطور که می‌گویند قرص ماه دو نیم شده باشد باید تمام مردم دنیا دیده باشند و رصدبندان شرق و غرب عالم این حادثه را در رصدخانه خود ضبط کرده باشند ، چون این از عجیب‌ترین آیات آسمانی است و تاریخ تا آنجا که در دست است و همچنین کتب علمی هیئت و نجوم که از اوضاع آسمانی بحث می‌کند نظیری برای آن سراغ نمی‌دهد و قطعاً اگر چنین حادثه‌ای رخ داده بود اهل بحث کمال دقت و اعتنا را در شنیدن و نقل آن بکار می‌زدند و می‌بینیم که نه در تاریخ از آن خبری هست و نه در کتب علمی اثری .

بعضی هم پاسخی از این اعتراض داده‌اند که خلاصه‌اش از نظر خواننده می‌گذرد ، گفته‌اند : اولاً ممکن است مردم آن شب از این حادثه غفلت کرده باشند ، چه بسیار حوادث جوی و زمینی رخ می‌دهد که مردم از آن غافلند ، اینطور نیست که هر حادثه‌ای رخ دهد مردم بفهمند و آن را نزد خود محفوظ نگهداشته و سینه به سینه تا عصر ما باقی بماند .

و ثانیاً سرزمین حجاز و اطراف آن از شهرهای عرب‌نشین و غیره رصد خانه‌ای نداشتند تا حوادث جوی را ضبط کنند ، رصدخانه‌هایی که در آن ایام بر فرض که بوده باشد در شرق در هند و در مغرب در روم و یونان و غیره بوده ، در حالی که تاریخ از وجود چنین رصدخانه‌هایی در این نواحی و در ایام وقوع حادثه هم خبر نداده و این جریان به طوری که در بعضی از روایات آمده در اوائل شب چهاردهم ذی الحجة سال ششم بعثت یعنی پنج سال قبل از هجرت اتفاق افتاده .

علاوه بر این بلاد مغرب که اعتنایی به اینگونه مسائل داشته‌اند(البته اگر در آن تاریخ چنین اعتنایی داشته بودند!) با مکه اختلاف افق داشته‌اند ، اختلاف زمانی زیادی که باعث می‌شد آن بلاد جریان را نبینند ، چون به طوری که در بعضی از روایات آمده قرص ماه در آن شب بدر بوده و در حوالی غروب خورشید و اوائل طلوع ماه اتفاق افتاده و میان انشقاق ماه و دوباره متصل شدن آن زمانی اندک فاصله شده است ، ممکن است مردم آن بلاد وقتی متوجه ماه شده‌اند که اتصال یافته بوده .

از این هم که بگذریم ، ملت‌های غیر مسلمان یعنی اهل کلیسا و بت خانه را در

امور دینی و مخصوصاً حوادثی که به نفع اسلام باشد متهم و مغرض می‌دانیم. اعتراض سومی که به مساله شق القمر شده این است که بعضی گفته‌اند: دو نیم شدن ماه به هیچ وجه ممکن نیست، مگر وقتی که جاذبه میان دو نیمه آن از بین برود و اگر از بین برود دیگر ممکن نیست دوباره به هم بچسبند، پس اگر انشقاقی اتفاق افتاده باشد باید تا ابد به همان صورت باقی بماند.

جواب از این اشکال این است که: قبول نداریم که چنین چیزی محال عقلی باشد، بلکه ممکن است محال عادی یعنی خارق عادت باشد و این محال بودن عادی اگر مانع از التیام بعد از انشقاق باشد مانع از انشقاق بعد از التیام هم خواهد بود، به این معنا که از همان اول انشقاق صورت نمی‌گرفت و حال آنکه انشقاق به حسب فرض صورت گرفته و در حقیقت اساس این اعتراض انکار هر امر خارق العاده است، و گرنه کسی که خرق عادت را جایز و ممکن بداند، چنین اعتراضی نمی‌کند.

المیزان ج: ۱۹ ص: ۹۷

فصل بیست و دوم

معنای شهاب

گفتاری در معنای شهاب

«... إِنْ مِنْ حَطِيفِ الْخَطْفَةِ فَأَتْبَعَهُ شَهَابٌ ثَاقِبًا!»
 «همانا ماییم که آسمان دنیا را با زینت ستارگان آراستیم!»
 «تا هم زینت آن باشد و هم آسمان را از هر شیطان سرکشی حفظ کند!»
 «تا شیطانها نتوانند به آنچه در سکان آسمان می‌گذرد گوش فرا دهند و اگر خواستند گوش دهند از هر طرف رانده شوند!»
 «و در نتیجه از آسمان دور شوند و برای ایشان است عذابی واجب!»
 «آری شیطانها نمی‌توانند به سخنان فرشتگان گوش فرا دهند مگر آنهایی که کلام ملائکه را بربایند که آنها نیز بلافاصله هدف شهاب ثاقب قرار می‌گیرند!»

(۱۰/ صافات)

مفسرین برای اینکه مساله استراق سمع شیطانها در آسمان را تصویر کنند و نیز تصویر کنند که چگونه در این هنگام به سوی شیطانها با شهابها تیراندازی می‌شود بر اساس ظواهر آیات و روایات که به ذهن می‌رسد توجیهاتی ذکر کرده‌اند که همه بر این اساس استوار است که آسمان عبارت است از : افلاکی که محیط به زمین هستند و جماعت‌هایی از ملائکه در آن افلاک منزل دارند و آن افلاک در و دیواری دارند که هیچ چیز نمی‌تواند وارد آن شود ، مگر چیزهایی که از خود آسمان باشد و اینکه در آسمان اول ، جماعتی از فرشتگان هستند که شهابها به دست گرفته و در کمین شیطانها نشسته‌اند که هر وقت نزدیک بیایند تا اخبار غیبی آسمان را استراق سمع کنند ، با آن شهابها به سوی آنها تیراندازی کنند و دورشان سازند و این معانی همه از ظاهر آیات و اخبار ابتداء به ذهن می‌رسد .

و لیکن امروز بطلان این حرفها به خوبی روشن شده و عیان گشته و در نتیجه بطلان همه آن جوهری هم که در تفسیر شهاب ذکر کرده‌اند - که وجوه بسیار زیادی هم هستند - و در تفاسیر مفصل و طولانی از قبیل تفسیر کبیر فخر رازی و روح المعانی

آلوسی و غیر آن دو نقل شده ، باطل می‌شود .

ناگزیر باید توجیه دیگری کرد که مخالف با علوم امروزی و مشاهداتی که بشر از وضع آسمانها دارد نبوده باشد و آن توجیه به احتمال ما - و خدا داناتر است - این است که : این بیاناتی که در کلام خدای تعالی دیده می‌شود ، از باب مثالهایی است که به منظور تصویر حقایق خارج از حس زده شده ، تا آنچه خارج از حس است به صورت محسوسات در افهام بگنجد ، همچنان که خود خدای تعالی در کلام مجیدش فرموده: « و تلك الامثال نضربها للناس و ما یعقلها الا العالمون! » (۴۳/عنکبوت) و اینگونه مثلها در کلام خدای تعالی بسیار است ، از قبیل عرش ، کرسی ، لوح و کتاب!

بنا بر این اساس ، مراد از آسمانی که ملائکه در آن منزل دارند ، عالمی ملکوتی خواهد بود که افقی عالی‌تر از افق عالم ملک و محسوس دارد ، همان طور که آسمان محسوس ما با اجرامی که در آن هست عالی‌تر و بلندتر از زمین ماست .

و مراد از نزدیک شدن شیطانها به آسمان و استراق سمع و به دنبالش هدف شهابها قرار گرفتن، این است که : شیطانها می‌خواهند به عالم فرشتگان نزدیک شوند و از اسرار خلقت و حوادث آینده سر درآورند و ملائکه هم ایشان را با نوری از ملکوت که شیطانها تاب تحمل آن را ندارند ، دور می‌سازند .

و یا مراد این است که : شیطانها خود را به حق نزدیک می‌کنند ، تا آن را با تلبیس‌ها و نیرنگهای خود به صورت باطل جلوه دهند و یا باطل را با تلبیس و نیرنگ به صورت حق درآورند و ملائکه رشته‌های ایشان را پنبه می‌کنند و حق صریح را هویدا می‌سازند ، تا همه به تلبیس آنها پی برده ، حق را حق ببینند و باطل را باطل!

و این که خدای سبحان داستان استراق سمع شیاطین و هدف شهاب قرار گرفتنشان را دنبال سوگند به ملائکه وحی و حافظان آن از مداخله شیطانها ذکر کرده ، تا اندازه‌ای گفتار ما را تایید می‌کند - و خدا داناتر است!

فصل بیست و سوم

بحثی در سوگندهای قرآن

گفتاری پیرامون

سوگند یاد کردن خدای تعالی در قرآن

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ!»

« وَ الْمُرْسَلَتِ عُرفاً! فَالْعَصْفَتِ عَصفاً! وَ النَّشِرَاتِ نَشراً! فَالْفِرْقَتِ فرقاً! فَالْمُلْقِيَتِ ذِكراً!

عُدراً أَوْ نُذراً! إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَوَقْعٍ!»

« به نام خدای رحمان و رحیم!»

« قسم به رسولانی که از پی هم (بر خیر و سعادت خلق) فرستاده شدند!»

« قسم به فرشتگانی که به سرعت تندباد به انجام حکم حق می شتابند!»

« قسم به آنان که (وحی حق و شرع الهی را) نیکو نشر می دهند!»

« و به آنانکه (بین حق و باطل را) کاملاً جدا می کنند!»

« و به آنانکه ذکر (خدا و کتاب الهی) را به انبیا وحی می کنند!»

« تا عذر نیکان و بیم و تهدید کافران بدان شود!»

« قسم به همه اینان که آنچه (از ثواب و عقاب آخرت) به شما وعده دادند البته واقع

خواهد شد!» (ا تا ۷/مرسلات)

یکی از لطائف فن بیان در این آیات شش گانه این است که علاوه بر اینکه سوگند

در آن خبری را که در جواب است تاکید می کند ، متضمن حجت بر مضمون جواب نیز

هست و می فهماند به چه دلیل جزای موعود واقع شدنی است ، به این دلیل که تدبیر

ربوبی که سوگندها بدان اشاره دارد ، یعنی ارسال مرسلات و عاصفات ، نشر صحف ، فرق

و جداسازی حق از باطل و القاء مرسلات ذکر را بر پیامبر ، تدبیری است که جز با وجود

تکلیف الهی تصور صحیح ندارد و تکلیف هم جز با حتمی بودن روز جزا، روزی که

مکلفین عاصی و مطیع به جزای خود برسند تمام نمی شود .

پس سوگندی که خدای تعالی یاد کرده سوگند تدبیر او است ، تا هم وقوع

جزای موعود را تاکید کند و هم حجتی باشد بر وقوع آن جزا ، گویا فرموده: من به این حجت سوگند می‌خورم که مدلولش واقع خواهد شد!

و خواننده عزیز اگر در آیاتی که خدای تعالی در آنها سوگند یاد کرده دقت بفرماید ، خواهد دید که خود آن سوگندها حجت و برهانی است که بر حقانیت جواب قسم دلالت می‌کند، نظیر سوگندی که در مورد رزق خورده و فرموده:

« فو رب السماء و الأرض انه لحق! » (۲۳/ذاریات)

که در عین اینکه سوگند خورده بر حقیقت رزق ، دلیل آن را هم بیان کرده و آن این است که خدای تعالی رب و مدبر آسمان و زمین است و مبدأ رزق مرزوقین هم همان تدبیر الهی است .

و سوگندی که در مورد مستی کفار یاد کرده می‌فرماید:

« لعمرک انهم لفی سکرتهم یعمهون! » (۷۲/حجر)

در عین سوگند بر گمراهی و کوری آنان دلیل آن را هم بیان کرده و آن جان پیامبر است ، که جانی طاهر و به عصمت خدایی مصون از هر نقص است و معلوم است که مخالف چنین پیامبری معصوم ، در مستی و سرگردانی بسر می‌برد و سوگندی که در رستگاری نفوس الهی و خسران نفوس آلوده یاد کرده ، می‌فرماید:

« و الشمس و ضحیها ... و نفس و ما سویها!

فألهمها فجورها و تقویها!

قد افلح من زکیها!

و قد خاب من دسیها! » (۱۰/شمس)

که در عین اینکه سوگند یاد کرده دلیلش را هم آورده ، می‌فرماید : نظامی که در خورشید و ماه و شب و روز جریان دارد و منتهی شده به پیدایش نفسی که فجور و تقوایش به او الهام شده ، خود دلیل است بر رستگاری کسی که نفس را تزکیه کند و خسران کسی که آن را آلوده سازد .

این چند آیه را به عنوان نمونه آوردیم ، سایر سوگندها هم که در کلام خدای تعالی آمده همین حال را دارد ، هر چند که همه آنها به روشنی این چند سوگند نیست و نیازمند دقت نظر بیشتری است نظیر این سوگند که می‌فرماید:

« و التین و الزیتون و طور سینین! » (۱ و ۲/تین)

که خواننده باید در آن تدبر کند!

فصل بیست و چهارم

مفهوم روح در قرآن

گفتاری در معنای:

روح در قرآن

«يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا!»
 «روزی که آن فرشته بزرگ روح القدس با همه فرشتگان صف زده و به نظم برخیزند
 و هیچ کس سخن نگوید جز آن کس که خدای مهربانش اذن دهد و او سخن به
 صواب گوید!» (۳۸/ نبأ)

در قرآن کریم کلمه روح - که متبادر از آن مبدأ حیات است - مکرر آمده و آن را منحصر در انسان و یا انسان و حیوان به تنهایی ندانسته ، بلکه در مورد غیر این دو طایفه نیز اثبات کرده، مثلاً در آیه:

«فَارسلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا!» (۱۷/مریم) و در آیه:

«و كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا!» (۵۲/شوری)

و در آیاتی دیگر در غیر مورد انسان و حیوان استعمال کرده پس معلوم می‌شود روح یک مصداق در انسان دارد و مصداقی دیگر در غیر انسان .

در قرآن چیزی که صلاحیت دارد معرف روح باشد نکته‌ای است که در آیه:

«يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي!» (۸۵/اسرا)

است ، که می‌بینیم آن را به طور مطلق و بدون هیچ قیدی آورده و در معرفی فرموده : روح از امر خداست ، آنگاه امر خدا را در جای دیگر معرفی کرده که:

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

فسبحان الذي بیده ملکوت کل شیء! (۸۲/یس)

و فرموده که امر او همان کلمه و فرمان ایجاد است ، که عبارت است از هستی

اما نه از این جهت که (هستی فلان چیز) و مستند به فلان علل ظاهری است ، بلکه از

این جهت که منتسب به خدای تعالی است و قیامش به اوست .
و به این عنایت است که مسیح علیه‌السلام را به خاطر اینکه از غیر طرق عادی و بدون داشتن پدر به مریم داده شده کلمه او و روحی از او معرفی نموده ، فرموده:

« و كلمته القیها الی مریم و روح منه ! » (نسا/۱۷۱)

و قریب به همین عنایت است آیه زیر که می‌فرماید:

« ان مثل عیسی عند الله كمثل ادم خلقه من تراب ثم قال له کن فیکون ! »

(۵۹/ال عمران)

چون در این آیه داستان عیسی را تشبیه کرده به داستان پیدایش آدم .
و خدای تعالی هر چند این کلمه را در اغلب موارد کلامش با اضافه و قید ذکر کرده ، مثلاً فرموده:

« و نفخت فیہ من روحی ! » (۷۲/ص) و یا فرمود:

« و نفخ فیہ من روحه ! » (۹/سجده) و یا فرموده:

« فارسلنا الیها روحنا ! » (۱۷/مریم) و یا فرموده:

« و روح منه ! » (۱۷۱/نسا) و یا فرموده:

« و ایدناه بروح القدس ! » (۸۷/بقره)

و آیاتی دیگر که در آنها تعبیر کرده به روحم ، روح خود ، روحمان ، روحی از او ، روح القدس و غیره.

لیکن در بعضی از موارد هم بدون قید ذکر کرده ، مثلاً فرموده:

« تنزل الملائکة و الروح فیها باذن ربهم من کل امر ! » (۴/قدر)

که از ظاهر آن بر می‌آید روح موجودی مستقل و مخلوقی آسمانی و غیر ملائکه

است .

و نظیر این آیه به وجهی آیه زیر است که می‌فرماید:

« تعرج الملائکة و الروح الیه فی یوم کان مقداره خمسين الف سنة ! » (۴/معارج)

و اما روحی که متعلق به انسان می‌شود از آن تعبیر کرده به: « من روحی - از روح خودم ! » و یا: « من روحه - از روح خودش ! » و در این تعبیر کلمه «من» را آورده که بر مبدئیت دلالت دارد و نیز از تعلق آن به بدن انسان تعبیر به «نفخ» کرده و از روحی که مخصوص به مؤمنینش کرده به مثل آیه: « و ایدهم بروح منه ! » (۲۲/مجادله) و یا تعبیر نموده و در آن حرف باء را بکار برده که بر سببیت دلالت دارد و روح را تایید و تقویت خوانده و از روحی که خاص انبیائش کرده به مثل جمله: « و ایدناه بروح القدس ! » (۸۷/بقره) تعبیر نموده ، روح را به کلمه قدس اضافه نموده که به معنای نزاهت و طهارت است و این را هم تایید انبیاء خوانده .

و اگر آیه سوره قدر را ضمیمه این آیات کنیم معلوم می‌شود نسبتی که روح مضاف در این آیات با روح مطلق در سوره قدر دارد، نسبتی است که افاضه به مفیض و سایه به چیزی که به اذن خدا صاحب سایه شده است دارد .

و همچنین روحی که متعلق به ملائکه است ، از افاضه روح به اذن خداست و اگر در مورد روح ملک تعبیر به تایید و نفخ نفرموده و در مورد انسان این دو تعبیر را آورده ، در مورد ملائکه فرموده: « فارسلنا الیها روحنا! » (۱۷/مریم) و یا فرموده: « قل نزله روح القدس! » (۱۰۲/نحل) و یا فرموده: « نزل به الروح الامین! » (۱۹۳/شعرا) برای این بود که ملائکه با همه اختلافی که در مراتب قرب و بعد از خدای تعالی دارند ، روح محضند و اگر احیانا به صورت جسمی به چشم اشخاصی در می‌آیند تمثلی است که به خود می‌گیرند ، نه اینکه به راستی جسم و سر و پای داشته باشند ، همچنان که می‌بینیم در داستان مریم علیهاالسلام می‌فرماید: « فارسلنا الیها روحنا فتمثل لها بشرا سويا ! » (۱۷/مریم) و ما در المیزان در ذیل همین آیه بحثی در باره تمثیل داریم .

به خلاف انسان که روح محض نیست بلکه موجودی است مرکب از جسمی مرده و روحی زنده ، پس در مورد او مناسب همان است که تعبیر به نفخ (دمیدن) بکند، همچنان که در مورد آدم فرمود:

« فاذا سویته و نفخت فیه من روحی...! » (۷۲/ص)

و همانطور که اختلاف روح در خلقت فرشته و انسان باعث شد تعبیر مختلف شود و در مورد فرشته به نفخ تعبیر نیابد ، همچنین اختلافی که در اثر روح یعنی حیات هست که از نظر شرافت مراتب مختلفی دارد ، باعث شده که تعبیر از تعلق آن مختلف شود ، یکجا تعبیر به نفخ کند و جای دیگر تعبیر به تایید نماید ، و روح را دارای مراتب مختلفی از نظر اختلاف اثرش بداند .

آری یک روح است که در آدمیان نفخ می‌شود ، و در باره‌اش می‌فرماید:

« و نفخت فیه من روحی! » (۷۲/ص)

و روحی دیگر به نام روح تایید کننده است که خاص مؤمن است و در باره‌اش

فرموده:

« اولئک کتب فی قلوبهم الایمان و ایدهم بروح منه! » (۲۲/مجادله)

که از نظر شرافت در ماهیت و از نظر مرتبت و قوت اثرش شریف‌تر و قوی‌تر از روحی است که در همه انسانهای زنده است ، به شهادت اینکه در آیه زیر که در معنای آیه سوره مجادله است می‌فرماید:

« أو من کان میتا فاحییناه و جعلنا له نورا یمشی به فی الناس کمن مثله فی

الظلمات لیس بخارج منها!«(۱۲۲/انعام)

ملاحظه می‌کنید که در این آیه مؤمن را زنده به حیاتی دارای نور دانسته ، و کافر را با اینکه جان دارد مرده و فاقد آن نور می‌داند ، پس معلوم می‌شود مؤمن روحی دارد که کافر آن را ندارد و روح مؤمن اثری دارد که در روح کافر نیست .

از اینجا معلوم می‌شود روح مراتب مختلفی دارد ، یک مرحله از روح آن مرحله‌ای است که در گیاهان سبز هست و اثرش این است که گیاه و درخت را رشد می‌دهد و آیات داله بر اینکه زمین مرده بود و ما آن را زنده کردیم در باره این روح سخن می‌گوید .

مرحله‌ای دیگر از روح آن روحی است که به وسیله آن انبیا تایید می‌شوند ، و جمله: « و ایدناه بروح القدس!«(۸۷/بقره) از آن خبر می‌دهد و سیاق آیات دلالت دارد بر اینکه این روح شریف‌تر است و مرتبه‌ای عالی‌تر از روح انسان دارد .

و اما آیه:

« یلقى الروح من أمره علی من یشاء من عباده لینذر یوم التلاق!« (۱۵/غافر)و

آیه:

« و کذلک اوحینا الیک روحا من امرنا!«(۵۲/شوری)

هم می‌تواند با روح ایمان تطبیق شود و هم با روح القدس - و خدا داناتر است! این را هم یادآوری کنیم که ما در تفسیر هر یک از این آیات کریمه در المیزان، مطالبی در باره روح گذرانیدیم که به درد اینجا می‌خورد.

فصل بیست و پنجم

بحثی در شفا و رحمت بودن قرآن

مفهوم شفا و رحمت بودن قرآن

« وَ نُزِّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَ لَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا! »
 « و ما آنچه از قرآن فرستیم شفای دل و رحمت الهی بر اهل ایمان است ، لیکن
 کافران را به جز زیان چیزی نخواهد افزود! » (۸۲ / اسری)

اگر قرآن را شفا نامیده با در نظر داشتن اینکه شفا باید حتما مسبوق به مرضی باشد ، خود افاده می کند که دل‌های بشر احوال و کیفیاتی دارد که اگر قرآن را با آن احوال مقایسه کنیم خواهیم دید که همان نسبتی را دارد که یک داروی معالج با مرض دارد ، این معنا از اینکه دین حق را فطری دانسته نیز استفاده می شود.

زیرا همانطور که آدمی از اولین روز پیدایشش دارای بنیهای بود که در صورت نبودن موانع و قبل از آنکه احوالی منافی و آثاری مغایر پیدا شود آن بنیه او را به صورت دو پا و مستقیم در می آورد و همه افراد انسان به همین حالت به دنیا می آمدند و با دو پا و استقامت قامت در پی اطوار زندگی می شدند ، همچنین از نظر خلقت اصلی دارای عقائد حقه‌ای است در باره مبدأ و معاد و فروع آن دو ، چه از اصول معارف و چه از پایه‌های اخلاق فاضله و مناسب با آن عقاید که در نتیجه داشتن آن فطرت و غریزه اعمال و احوالی از او سر می زند که با آن ملکات مناسب است .

این را گفتیم تا کاملا روشن گردد که انسان همانطور که سلامتی و ناسلامتی جسمی دارد یک سلامتی و ناسلامتی روحی هم دارد و همانطور که اختلال در نظام جسمی او باعث می شود که دچار مرضهائی جسمی گردد همچنین اختلال در نظام روح او باعث می شود به مرضهائی روحی مبتلا شود و همانطور که برای مرضهائی جسمی دوائی است برای مرضهائی روحی نیز دوائی است.

همچنانکه خدای سبحان در میان مؤمنین گروهی را چنین معرفی می کند که

در دلهاشان مرض دارند و این مرض غیر از کفر و نفاق است که صریح می‌باشند و می‌فرماید:

« لئن لم ینته المنافقون و الذین فی قلوبهم مرض و المرجفون فی المدینة لنگرینک بهم! » (۶۰/احزاب) و نیز می‌فرماید:

« و ليقول الذین فی قلوبهم مرض و الکافرون ما ذا اراد الله بهذا مثلا! » (۲۶/بقره)

و اینکه قرآن کریم آن را مرض خوانده قطعا چیزی است که ثبات قلب و استقامت نفس را مختل می‌سازد، از قبیل شک و ریب که هم آدمی را در باطن دچار اضطراب و تزلزل نموده به سوی باطل و پیروی هوی متمایل می‌سازد و هم با ایمان (البته با نازل‌ترین درجه ایمان)، منافات نداشته عموم مردم با ایمان نیز دچار آن هستند و خود یکی از نواقص و نسبت به مراتب عالیه ایمان شرک شمرده می‌شود، و خدای تعالی در این باره فرموده:

« و ما یؤمن اکثرهم بالله الا و هم مشرکون! » (۱۰۶/یوسف) و نیز فرموده:

« فلا و ربک لا یؤمنون حتی یحکموک فیما شجر بینهم ثم لا یجدوا فی انفسهم حرجا مما قضیت و یسلموا تسلیمًا! » (۶۵/نسا)

و قرآن کریم با حجت‌های قاطع و براهین ساطع خود، انواع شک و تردیدها و شبهاتی را که در راه عقاید حق و معارف حقیقی می‌شود از بین برده با مواعظ شافی خود و داستانهای آموزنده و عبرت‌انگیز و مثل‌های دلنشین و وعده و وعید و انذار و تبشیرش و احکام و شرایعش، با تمامی آفات و عاهات دلها مبارزه نموده همه را ریشه‌کن می‌سازد، بدین جهت خداوند قرآن را شفای دل مؤمنین نامیده است.

و اما اینکه آن را رحمت برای مؤمنین خوانده - با در نظر داشتن اینکه رحمت افاضه‌ای است که به وسیله آن کمبودها جبران گشته حوائج برآورده می‌شود - دلیلش این است که قرآن دل آدمی را به نور علم و یقین روشن می‌سازد و تاریکیهای جهل و کوری و شک را از آن دور می‌نماید و آن را به زیور ملکات فاضله و حالت شریفه آراسته اینگونه زیورها را جایگزین پلیدیها و صورت‌های زشت و صفات نکوهیده می‌سازد.

پس قرآن کریم از آن جهت شفا است که اول صفحه دل را از انواع مرضها و انحرافات پاک می‌کند و زمینه را برای جای دادن فضائل آماده می‌سازد و از آن جهت رحمت است که صحت و استقامت اصلی و فطری آن را به وی باز می‌گرداند، پس از آن جهت شفا است که محل دل را از موانعی که ضد سعادت است پاک نموده و آماده پذیرشش می‌سازد و از آن جهت رحمت است که هیات سعادت به دل مؤمن داده، نعمت استقامت و یقین را در آن جایگزین می‌کند.

پس قرآن کریم، هم شفا است برای دلها و هم رحمت، همچنان که هدایت و

رحمت برای نفوس در معرض ضلالت است ، این را بدانجهت تذکر دادیم که نکته متفرع شدن رحمت بر شفا در جمله: « ما هو شفاء و رحمه للمؤمنین! » (۸۲/اسری) روشن شود ، پس این جمله نظیر آیه: « هدی و رحمه لقوم یؤمنون! » (۵۲/اعراف) و جمله: « و مغفره و رحمه! » (۹۶/نسا) است .

و بنا بر آنچه گذشت معنای آیه این است که ما چیزی بر تو نازل می‌کنیم که مرضهای قلبها را از بین برده و حالت صحت و استقامت اصلیش را به آن باز می‌گرداند ، پس آن را از نعمت سعادت و کرامت برخوردار می‌سازد .

« و لا یزید الظالمین الا خسارا! » (۸۲/اسری)

سیاق آیات دلالت بر این می‌کند که مراد از این جمله ، بیان اثری است که قرآن در غیر مؤمنین دارد و آن عکس آن اثر نیکی است که در مؤمنین دارد ، پس مراد از ظالمین قهرا غیر مؤمنین یعنی کفار خواهند بود البته بنا به گفته بعضی از مفسرین کفار غیر مشرکین .

و اگر حکم مزید خسران را معلق به وصف ظلم کرد برای این بود که به علت حکم هم اشاره کرده باشد و بفهماند که قرآن در ایشان جز زیاد شدن خسران اثری ندارد ، به خاطر اینکه با ارتکاب کفر به خود ستم کردند .

کلمه : خسار به معنای ضرر دادن از اصل سرمایه است ، کفار مانند همه افراد یک سرمایه اصلی داشتند و آن دین فطریشان بود که هر دل ساده و سالمی به آن ملهم است ، ولی ایشان به خاطر کفری که به خدا و آیات او ورزیدند از این سرمایه اصلی کاستند و چون به قرآن کفر ورزیده و بدون منطق و دلیل بلکه به ستم از آن اعراض نمودند ، همین قرآن خسران ایشان را دو چندان نموده و نقصی روی نقص قبلیشان اضافه می‌کند ، البته این در صورتی است که از آن فطرت اصلی چیزی در دل‌هایشان مانده باشد و گرنه هیچ اثری در آنها نخواهد داشت و لذا به جای اینکه بفرماید: در ستمگران خسران را زیادتر می‌کند فرمود: در ظالمان اثری جز خسران ندارد! یعنی در آن کس که از فطرت اصلیش چیزی نمانده هیچ اثر ندارد و در آن کسانی که هنوز از موهبت فطرتشان مختصری مانده این اثر را دارد که کمترش می‌کند .

از اینجا است که به خوبی روشن می‌شود که حاصل معنای آیه این است که قرآن بر صحت و استقامت مؤمنین می‌افزاید و سعادت بر سعادت و استقامتی بر استقامتشان اضافه می‌کند و اگر در کافران هم چیزی زیاد کند آن چیز عبارت از نقص و خسران خواهد بود!

فصل بیست و ششم

مفهوم صراط در قرآن

بحثی در موضوع:

صراط

« اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ! »

« صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَ لَا الضَّالِّينَ! »

« ما را بسوی صراط مستقیم هدایت فرما! »

« صراط آنان که برایشان انعام فرمودی نه آنان که برایشان غضب کردی و نه

گمراهان! » (۶ و ۷ / فاتحه)

صراط، در لغت به معنای طریق و سبیل نزدیک بهمند، اما از نظر عرف و اصطلاح قرآن کریم، باید بدانیم که خدای تعالی صراط را به وصف استقامت توصیف کرده و آنگاه بیان کرده که این صراط مستقیم را کسانی می‌پیمایند که خدا بر آنان انعام فرموده است.

صراطی که چنین وصفی و چنین شانی دارد، مورد درخواست عبادت کار، قرار گرفته و نتیجه و غایت عبادت او واقع شده، به عبارت دیگر، بنده عبادت کار از خدایش درخواست می‌کند که عبادت خالصش در چنین صراطی قرار گیرد!
توضیح و تفسیر آیه مورد بحث محتاج به چند مقدمه است:

مقدمه اول: این که خدای سبحان در کلام مجیدش برای نوع بشر و بلکه برای تمامی مخلوقات خود راهی معرفی کرده، که از آن راه بسوی پروردگارشان سیر می‌کنند و در خصوص انسان فرموده: «یا ایها الانسان، انک کادح الی ربک کدحا فملاقیه - هان ای آدمی، بدرستی که تو بسوی پروردگارت تلاش می‌کنی و این تلاش تو - چه کفر باشد و چه ایمان - بالاخره به دیدار او منتهی می‌شود!» (۶/انشقاق)

و در باره عموم موجودات فرموده: «و الیه المصیر - بازگشت بسوی او

است!«(۱۸/مانده) و نیز فرموده: «الا الی الله تصیر الامور - آگاه باش که همه امور بسوی او برمی‌گردد!»(۵۳/شوری) و آیاتی دیگر که به وضوح دلالت دارند بر این که تمامی موجودات راهی برای خود دارند و همه راه‌هاشان بسوی او منتهی می‌شود!

مقدمه دوم: این که از کلام خدای تعالی بر می‌آید که سبیل نامبرده یکی نیست و همه سبیلها و راهها یک جور و دارای یک صفت نیستند، بلکه همه آنها از یک نظر به دو قسم تقسیم می‌شوند و آن این آیه شریفه است که فرموده: «ا لم اعهد الیکم یا بنی آدم ان لا تعبدوا الشیطان انه لکم عدو مبین؟ و ان اعبدونی هذا صراط مستقیم- ای بنی آدم آیا با تو عهد نکردم که شیطانرا نپرستی که او تو را دشمنی آشکار است؟ و این که مرا پرستی که این است صراط مستقیم!»(۶۰/یس)

پس معلوم می‌شود در مقابل صراط مستقیم راه دیگری هست، همچنان که این معنا از آیه: «فانی قریب، اجیب دعوۀ الداع اذا دعان، فلیستجیبوا لی و لیؤمنوا بی لعلمهم یرشدون - من نزدیکم و دعای خواننده خود را در صورتی که واقعا مرا بخواند مستجاب می‌کنم پس باید مرا اجابت کنند و بمن ایمان آورند، باشد که رشد یابند!»(۱۸۶/بقره) استفاده می‌شود، چون می‌فهماند بعضی غیر خدا را می‌خوانند و غیر خدا را اجابت نموده، به غیر او ایمان می‌آورند.

همچنین از آیه: «ادعونی استجب لکم، ان الذین یتکبرون عن عبادتی سیدخلون جهنم داخرین - مرا بخوانید تا اجابت کنم، کسانی که از عبادت من سرپیچی می‌کنند، بزودی با خواری و ذلت بجهنم در می‌آیند!»(۶۰/غافر) که می‌فهماند راه او نزدیک‌ترین راه است و آن راه عبارتست از عبادت و دعای او، آنگاه در مقابل، راه غیر خدا را دور معرفی کرده و فرموده: «اولئک ینادون من مکان بعید - آنان را از نقطه‌ای دور صدا می‌زنند،»(۴۴/فصلت) که می‌رساند غایت و هدف نهائی کسانی که ایمان به خدا ندارند و مسیر و سبیل ایمان را نمی‌پیمایند، غایتی است دور!

تا اینجا روشن شد که راه بسوی خدا دو تا است: یکی دور، یکی نزدیک، راه نزدیک راه مؤمنین، راه دور راه غیر ایشان است، هر دو راه هم به حکم آیه ۶ سوره انشقاق راه خدا است!

مقدمه سوم: این که علاوه بر تقسیم قبلی، که راه خدا را به دو قسم دور و نزدیک تقسیم می‌کرد، تقسیم دیگری است که یک راه را بسوی بلندی و راهی دیگر را بسوی پستی منتهی می‌داند، یک جا می‌فرماید: «ان الذین کذبوا بایاتنا و استکبروا عنها لا تفتح لهم ابواب السماء - کسانی که آیات ما را تکذیب کرده و از پذیرفتن آن استکبار ورزیدند،

دربهای آسمان برویشان باز نمی شود!» (۴۰/اعراف) معلوم می شود آنهایی که چنین نیستند، دربهای آسمان برویشان باز می شود، چون اگر هیچکس بسوی آسمان بالا نمی رفت و دربهای آسمان را نمی کوبید، برای درب معنائی نبود!

در جائی دیگر می فرماید: «و من يحلل عليه غضبي فقد هوى - کسی که غضب من بر او احاطه کند، او بسوی پستی سقوط می کند!» (۸۱/طه)

و در جائی دیگر می فرماید: «و من يتبدل الكفر بالایمان، فقد ضل سواء السبيل - کسی که ایمان را با کفر عوض کند، راه را گم کرده است!» (۱۰۸/بقره) که می رساند دسته سومی هستند که نه راهشان بسوی بالا است و نه بسوی سقوط، بلکه اصلا راه را گم کرده دچار حیرت شده اند، آنها که راهشان بسوی بالا است، کسانی هستند که ایمان به آیات خدا دارند و از عبادت او استکبار نمی کنند، بعضی دیگر راهشان بسوی پستی منتهی می شود و آنها کسانی هستند که به ایشان غضب شده، بعضی دیگر اصلا راه را از دست داده و گمراه شده اند، آنان «ضالین» اند.

ای بسا که آیه مورد بحث به این سه طائفه اشاره کند: «الذین انعمت علیهم»، طائفه اول، «مغضوب علیهم»، طائفه دوم و «ضالین» طائفه سوم باشند!

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

مقدمه چهارم: این که از آیه: «يرفع الله الذین آمنوا منکم و الذین أوتوا العلم درجات - خداوند کسانی را که ایمان آورده اند بلند می کند و کسانی را که علم داده شده اند، به درجاتی بالا می برد!» (۱۱/مجادله) بر می آید که همین طریق اول نیز تقسیم هائی دارد، و یک طریق نیست و کسی که با ایمان بخدا براه اول یعنی سبیل مؤمنین افتاده، چنان نیست که دیگر ظرفیت تکاملش پر شده باشد، بلکه هنوز برای تکامل ظرفیت دارد، که اگر آن بقیه را هم بدست آورد آنوقت از اصحاب صراط مستقیم می شود.

توضیح این که اولا باید دانست که هر ضلالتی شرک است، همچنان که عکسش نیز چنین است، یعنی هر شرکی ضلالت است، به شهادت آیه: «و من يتبدل الكفر بالایمان فقد ضل سواء السبيل - و کسی که کفر را با ایمان عوض کند راه میانه را گم کرده است!» (۱۰۸/بقره) و آیه: «ان لا تعبدوا الشیطان انه لکم عدو مبین و ان اعبدونى هذا صراط مستقیم و لقد اضل منکم جبلا کثیرا - و شیطان را نپرستید که دشمن آشکار شما است، بلکه مرا پرستید، که این است صراط مستقیم، در حالیکه او جمع کثیری از شما را گمراه کرده...!» (۶۰ تا ۶۲/یس) که آیه اولی کفر را ضلالت و دومی ضلالت را کفر و شرک می

داند و قرآن شرک را ظلم و ظلم را شرک می داند، از شیطان حکایت می کند که بعد از همه اضلالهایش و خیانت‌هایش، در قیامت می گوید: «انی کفرت بما اشركتمون من قبل ان الظالمین لهم عذاب الیم - من به آنچه شما می کردید و مرا شریک جرم می ساختید، کفر می ورزم و بیزارم، برای این که ستمگران عذابی دردناک دارند!» (۲۲/ابراهیم) و در این کلام خود شرک را ظلم دانسته و در آیه: «الذین آمنوا و لم یلبسوا ایمانهم بظلم اولئک لهم الامن و هم مهتدون - کسانی که ایمان آورده و ایمان خود را آمیخته با ظلم نکردند ایشان امنیت دارند و راه را یافته اند!» (۸۲/انعام) ظلم را شرک و نقطه مقابل ایمان شمرده است، چون اهتداء و ایمنی از ضلالت و یا عذاب را که اثر ضلالت است مترتب برداشتن صفت ایمان و زایل گشتن صفت ظلم کرده است.

کوتاه سخن آن که ضلالت و شرک و ظلم در خارج یک مصداق دارند و آنجا هم که گفته ایم: هر یک از این سه معرف دیگری است و یا بوسیله دیگری معرفی می شود، منظورمان مصداق است، نه مفهوم! چون پر واضح است که مفهوم ضلالت غیر ظلم و شرک و از ظلم غیر از آن دوی دیگر و از شرک هم باز غیر آن دو تای دیگر است.

حال که این معنی را دانستی معلوم شد که: صراط مستقیم که صراط غیر گمراهان است، صراطی است که بهیچ وجه شرک و ظلم در آن راه ندارد، همچنان که ضلالتی در آن راه نمی یابد، نه ضلالت در باطن و قلب، از قبیل کفر و خاطرات ناشایست، که خدا از آن راضی نیست و نه در ظاهر اعضا و ارکان بدن، چون معصیت و یا قصور در اطاعت، که هیچ یک از اینها در آن صراط یافت نمی شود، این همانا حق توحید علمی و عملی است و توحید هم همین دو مرحله را دارد، دیگر شق سومی برایش نیست و بفرموده قرآن « بعد از حق غیر از ضلالت چه می تواند باشد؟ » (۳۲/یونس)

آیه ۸۲ سوره انعام که چند سطر قبل گذشت، نیز بر همین معنا منطبق است، که در آن امنیت در طریق را اثبات نموده، به اهتداء تام و تمام وعده می دهد. البته این که گفتیم وعده می دهد، بر اساس آن نظریه ادبی است که می گویند اسم فاعل حقیقت در آینده است (دقت بفرمائید!) این یک صفت بود از صفات صراط مستقیم!

مقدمه پنجم: این که اصحاب صراط مستقیم در صورت عبودیت خدا، دارای ثبات قدم بتمام معنا هستند، هم در فعل و هم در قول، هم در ظاهر و هم در باطن، ممکن نیست که نام بردگان بر غیر این صفت دیده شوند، در همه احوال خدا و رسول را اطاعت می کنند، چنانچه نخست در باره آنها فرمود: «و من یطع الله و الرسول فاولئک مع الذین انعم الله علیهم من النبیین و الصدیقین و الشهداء و الصالحین و حسن اولئک رفیقا - کسی که خدا و رسول را اطاعت کند، چنین کسانی با آنان هستند که خدا بر ایشان انعام کرده، از انبیاء

و صدیقین و شهدا و صالحان، که اینان نیکو رفقائی هستند!» (۶۹/نسا) و سپس این ایمان و اطاعت را چنین توصیف کرده: «فلا وربک لا یؤمنون حتی یحکموک فیما شجر بینهم، ثم لا یجدوا فی انفسهم حرجا مما قضیت و یسلموا تسلیمًا و لو انا کتبنا علیهم: ان اقتلوا انفسکم او اخرجوا من دیارکم ما فعلوه الا لقلیل منهم و لو انهم فعلوا ما یوعظون به لکان خیرا لهم و اشد تثبیتًا - نه به پروردگارت سوگند، ایمان واقعی نمی‌آورند، مگر وقتی که تو را حاکم بر خود بدانند و در اختلافاتی که میانه خودشان رخ می‌دهد بهر چه تو حکم کنی راضی باشند و احساس ناراحتی نکنند و صرفاً تسلیم بوده باشند، بحدی که اگر ما واجب کنیم که خود را بکشید یا از شهر و دیارتان بیرون شوید، بیرون شوند، ولی جز عده کمی از ایشان اینطور نیستند و حال آنکه اگر اینطور باشند و به اندرزا عمل کنند، برای خودشان بهتر و در استواریشان مؤثرتر است!» (۶۵ و ۶۶/نسا) تازه مؤمنینی را که چنین ثبات قدمی دارند، پائین‌تر از اصحاب صراط مستقیم دانسته، وصف آنان را با آنهمه فضیلت که برایشان قائل شد، مادون صف اصحاب صراط مستقیم دانسته، چون در آیه ۶۸ سوره نساء فرموده: «این مؤمنین با کسانی محشور و رفیقند که خدا بر آنان انعام کرده»، یعنی اصحاب صراط مستقیم، و نفرموده: «از ایشانند»، و نیز فرموده: «با آنان رفیقند»، و نفرموده: «یکی از ایشانند»، پس معلوم می‌شود اصحاب صراط مستقیم، یعنی «الذین انعم الله علیهم!» مقامی عالی‌تر از مؤمنین دارند!

نظیر آیه ۶۸ سوره نساء، در این که مؤمنین را در زمره اصحاب صراط مستقیم ندانسته، بلکه پائین‌تر از ایشان می‌شمارد، آیه: «و الذین آمنوا بالله و رسله اولئک هم الصدیقون و الشهداء عند ربهم لهم اجرهم و نورهم...!» (۱۹/حدید) می‌باشد، چون در این آیه مؤمنین را ملحق به صدیقین و شهداء کرده، با این که جزو آنان نیستند، بعنوان پاداش، اجر و نور آنان را به ایشان داده و فرموده: «و کسانی که به خدا و رسولان وی ایمان آورده‌اند، در حقیقت آنها هم نزد پروردگارشان صدیق و شهید محسوب می‌شوند، و نور و اجر ایشان را دارند!»

پس معلوم می‌شود اصحاب صراط مستقیم، قدر و منزلت و درجه بلندتری از درجه مؤمنین خالص دارند، حتی مؤمنینی که دلها و اعمالشان از ضلالت و شرک و ظلم بکلی خالص است.

پس تدبر و دقت در این آیات برای آدمی یقین می‌آورد به این که: مؤمنین با این که چنین فضائلی را دارا هستند، مع ذلک در فضیلت کامل نیستند و هنوز ظرفیت آنرا دارند که خود را به «الذین انعم الله علیهم!» برسانند، و با پر کردن بقیه ظرفیت خود، همنشین با آنان شوند و به درجه آنان برسند و بعید نیست که این بقیه، نوعی علم و ایمان خاصی بخدا باشد، چون در آیه: «یرفع الله الذین آمنوا منکم و الذین اتوا العلم

درجات - خداوند آن‌هائی را که از شما ایمان آورده‌اند و آنان که علم به ایشان داده شده، به درجاتی بالا می‌برد!» (۱۱/مجادله) دارندگان علم را از مؤمنین بالاتر دانسته، معلوم می‌شود: برتری «الذین انعم الله علیهم!» از مؤمنین، بداشتن همان علمی است که خدا به آنان داده، نه علمی که خود از مسیر عادی کسب کنند، پس اصحاب صراط مستقیم که «انعم الله علیهم!» بخاطر داشتن نعمتی که خدا به ایشان داده (یعنی نعمت علمی مخصوص) قدر و منزلت بالاتری دارند و حتی از دارندگان نعمت ایمان کامل نیز بالاترند، این هم یک صفت و امتیاز در اصحاب صراط مستقیم!

مقدمه ششم: این که خدای تعالی در کلام مجیدش مکرر نام صراط و سبیل را برده و آنها را صراط و سبیل‌های خود خوانده، با این تفاوت که بجز یک صراط مستقیم بخود نسبت نداده، ولی سبیل‌های چندی را بخود نسبت داده، پس معلوم می‌شود: میان خدا و بندگان چند سبیل و یک صراط مستقیم بر قرار است، مثلاً در باره سبیل فرموده: «والذین جاهدوا فینا لنهیدینهم سبلنا - وکسانی که در راه ما جهاد کنند، ما بسوی سبیل‌های خود هدایتشان می‌کنیم!» (۶۹/عنکبوت) ولی هر جا صحبت از صراط مستقیم به میان آمده، آن را یکی دانسته است.

از طرف دیگر جز در آیه مورد بحث که صراط مستقیم را به بعضی از بندگان نسبت داده، در هیچ مورد صراط مستقیم را به کسی از خلائق نسبت نداده، بخلاف سبیل، که آنرا در چند جا به چند طائفه از خلقش نسبت داده، یکجا آنرا به رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم نسبت داده و فرموده: «قل هذه سبیلی، ادعوا الی الله علی بصیره - بگو این سبیل من است، که مردم را با بصیرت بسوی خدا دعوت کنم!» (۱۰۸/یوسف) جای دیگر آن را به توبه‌کاران نسبت داده و فرموده: «سبیل من اناب الی - راه آن کس که به درگاه من رجوع کند!» (۱۵/لقمان) و در سوره نساء آیه ۱۱۵ آن را به مؤمنین نسبت داده و فرموده: «سبیل المؤمنین!»

از این جا معلوم می‌شود که سبیل غیر از صراط مستقیم است، چون سبیل متعدد است و به اختلاف احوال رهروان راه عبادت مختلف می‌شود، بخلاف صراط مستقیم، که یکی است، که در مثل بزرگرایی است که همه راه‌های فرعی بدان منتهی می‌شود، همچنان که آیه: «قد جاء کم من الله نور و کتاب مبین، یتهدی به الله من اتبع رضوانه، سبیل السلام و یخرجهم من الظلمات الی النور باذنه و یتهدیهم الی صراط مستقیم - از ناحیه خدا بسوی شما نوری و کتابی روشن آمد، که خدا بوسیله آن هر کس که در پی خوشنودی او باشد به سبیل‌های سلامت راه‌نمائی نموده و باذن خود از ظلمت‌ها بسوی نور بیرون می‌کند و بسوی صراط مستقیمشان هدایت می‌فرماید!» (۱۶ و ۱۵/مانده) به آن اشاره

دارد، چون سبیل را متعدد و بسیار قلمداد نموده، صراط را واحد دانسته است، حال یا این است که صراط مستقیم همه آن سبیل‌ها است و یا این است که آن سبیل‌ها همانطور که گفتیم راه‌های فرعی است، که بعد از اتصالشان به یکدیگر بصورت صراط مستقیم و شاه راه در می‌آیند.

مقدمه هفتم: این که از آیه شریفه: «و ما یؤمن اکثرهم بالله الا و هم مشرکون - بیشترشان بخدا ایمان نمی‌آورند، مگر توأم با شرک!» (۱۰۶/یوسف) برمی‌آید که یک مرحله از شرک (که همان ضلالت باشد)، با ایمان (که عبارت است از یکی از سبیل‌ها)، جمع می‌شود، این خود فرق دیگری میان سبیل و صراط است، که سبیل با شرک جمع می‌شود، ولی صراط مستقیم با ضلالت و شرک جمع نمی‌شود، همچنان که در آیات مورد بحث هم در معرفی صراط مستقیم فرمود: «و لا الضالین!»

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

همچنان که از بعضی آیات نامبرده و غیر نامبرده از قبیل آیه: «و ان اعبدونی هذا صراط مستقیم!» (۶۱/یس) و آیه «قل انی هدانی ربی الی صراط مستقیم، دینا قیما مله ابراهیم حنیفا - بگو بدرستی پروردگار من، مرا بسوی صراط مستقیم که دینی است قیما و ملت حنیف ابراهیم، هدایت فرموده!» (۱۶۱/انعام) نیز این معنا استفاده می‌شود.

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

و نیز بدن او ممکن است به احوالی مبتلا شود، که بر خلاف میل او باشد و روح او صرفنظر از بدنش آن احوال را نخواهد و اقتضای آنرا نداشته باشد، بخلاف روح که

هیچوقت معرض این اطوار قرار نمی‌گیرد، چون او مفسور بفطرت خدا است، که بحکم: «لا تبدیل لخلق الله!» (۳۰/روم) فطریاتش دگرگون نمی‌شود و با این که روح و بدن از این دو جهت با هم فرق دارند، در عین حال روح آن انسان نامبرده همان بدن او است و انسانی که فرض کردیم مجموع روح و بدن است.

همچنین سبیل بسوی خدا به همان صراط مستقیم است، جز این که هر یک از سبیل‌ها مثلا سبیل مؤمنین و سبیل منیبین و سبیل پیروی کنندگان رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و هر سبیل دیگر، گاه می‌شود که یا از داخل و یا خارج دچار آفتی می‌گردد، ولی صراط مستقیم همانطور که گفتیم هرگز دچار این دو آفت نمی‌شود، چه، ملاحظه فرمودید که: ایمان که یکی از سبیل‌ها است، گاهی با شرک هم جمع می‌شود همچنان که گاهی با ضلالت جمع می‌شود، اما هیچ یک از شرک و ضلالت با صراط مستقیم جمع نمی‌گردد، پس معلوم شد که برای سبیل مرتبه‌های بسیاری است، بعضی از آنها خالص، بعضی دیگر آمیخته با شرک و ضلالت است، بعضی راهی کوتاه‌تر، بعضی دیگر دورتر است، اما هر چه هست بسوی صراط مستقیم می‌رود و به معنایی دیگر همان صراط مستقیم است، که بیانش گذشت.

خدای سبحان همین معنا یعنی اختلاف سبیل و راههائی را که بسوی او منتهی می‌شود و این که همه آن سبیل‌ها از صراط مستقیم و مصداق‌آند، در یک مثلی که برای حق و باطل زده بیان کرده و فرموده: «انزل من السماء ماء، فسالت اودية بقدرها، فاحتمل السيل زبدا رابيا و مما يوقدون عليه في النار، ابتغاء حلية، أو متاع زبد مثله، كذلك يضرب الله الحق و الباطل، فاما الزبد فيذهب جفاء و أما ما ينفع الناس فيمكث في الارض، كذلك يضرب الله الامثال - خدا آبی از آسمان می‌فرستد سیل‌گیرها هر یک بقدر ظرفیت خود جاری شدند، پس سیل کفی بلند با خود آورد از آنچه هم که شما در آتش بر آن می‌دمید تا زیوری یا اثاثی بسازید نیز کفی مانند کف سیل هست، خدا این چنین حق و باطل را مثل می‌زند که کف بی فائده بعد از خشک شدن از بین می‌رود و اما آنچه بحال مردم نافع است در زمین باقی می‌ماند خدا مثلها را اینچنین می‌زند!» (۱۷/اعد)

بطوری که ملاحظه می‌فرمائید در این مثل ظرفیت دلها و فهم‌ها را در گرفتن معارف و کمالات، مختلف دانسته است، در عین این که آن معارف همه و همه مانند باران متکی و منتهی به یک رزقی است آسمانی، در آن مثل یک آب بود، ولی به اشکال مختلف از نظر کمی و زیادی سیل در آمد، در معارف نیز یک چیز است، عنایتی است آسمانی، اما در هر دلی به شکلی و اندازه‌ای خاص در می‌آید!

(تمامی این بحث در المیزان در ذیل آیه فوق در سوره رعد آمده،) بالاخره این

نیز یکی از تفاوت‌های صراط مستقیم با سبل است و یا بگو: یکی از خصوصیات آن است .

حال که این هفت مقدمه روشن گردید، معلوم شد که صراط مستقیم راهی است بسوی خدا، که هر راه دیگری که خلاق بسوی خدا دارند، شعبه‌ای از آن است و هر طریقی که آدمی را بسوی خدا رهنمائی می‌کند، بهره‌ای از صراط مستقیم را دارا است. به این معنا که هر راهی و طریقه‌ای که فرض شود، به آن مقدار آدمی را بسوی خدا و حق رهنمائی می‌کند، که خودش از صراط مستقیم دارا و متضمن باشد، اگر آن راه بمقدار اندکی از صراط مستقیم را دارا باشد، رهرو خود را کمتر بسوی خدا می‌کشد و اگر بیشتر داشته باشد، بیشتر می‌کشد و اما خود صراط مستقیم بدون هیچ قید و شرطی رهرو خود را بسوی خدا هدایت می‌کند و می‌رساند، به همین جهت خدای تعالی نام آنرا صراط مستقیم نهاد، چون کلمه صراط بمعنای راه روشن است، زیرا از ماده (ص ر ط) گرفته شده، که بمعنای بلعیدن است و راه روشن گویا رهرو خود را بلعیده و در مجرای گلوی خویش فرو برده، که دیگر نمی‌تواند این سو و آن سو منحرف شود و نیز نمی‌گذارد که از شکمش بیرون شود.

کلمه «مستقیم» هم بمعنای هر چیزی است که بخواهد روی پای خود بایستد و بتواند بدون این که به چیزی تکیه کند بر کنترل و تعادل خود و متعلقات خود مسلط باشد، مانند انسان ایستاده‌ای که بر امور خود مسلط است، در نتیجه برگشت معنای مستقیم به چیزی است که وضعش تغییر و تخلف پذیر نباشد!

حال که معنای صراط آن شد و معنای مستقیم این، پس صراط مستقیم عبارت می‌شود از صراطی که در هدایت مردم و رساندنشان بسوی غایت و مقصدشان، تخلف نکند و صد در صد این اثر خود را به بخشد، همچنان که خدای تعالی در آیه شریفه: «فاما الذین آمنوا بالله و اعتصموا به، فسیدخلهم فی رحمۃ منه و فضل و یهدیهم الیه صراطا مستقیما - و اما آنهائی که به خدا ایمان آورده و از او خواستند تا حفظشان کند، بزودی خدایشان داخل رحمت خاصی از رحمت‌های خود نموده و بسوی خویش هدایت می‌کند، هدایتی که همان صراط مستقیم است!» (نسا/۱۷۵) آن راهی را که هرگز در هدایت رهرو خود تخلف ننموده و دائما بر حال خود باقی است، صراط مستقیم نامیده است.

و نیز در آیه: «فمن یرد الله ان یهدیه، یشرح صدره للاسلام و من یرد ان یضله یجعل صدره ضیقا حرجا، کانما یصعد فی السماء، کذلک یجعل الله الرجس علی الذین لا یؤمنون و هذا صراط ربک مستقیما - کسی که خدایش بخواهد هدایت کند، سینه‌اش را برای اسلام گشاده می‌سازد و کسی که خدایش بخواهد گمراه کند، سینه‌اش را تنگ و بی حوصله می‌سازد، بطوری که گوئی به آسمان بالا می‌رود، آری این چنین خداوند پلیدی را بر آنان که ایمان ندارند مسلط می‌سازد و این راه مستقیم پروردگار تو است!» (انعام/۱۲۵) طریقه مستقیم خود را غیر مختلف و غیر قابل تخلف معرفی کرده و نیز در آیه: «قال هذا صراط

علی مستقیم، ان عبادی لیس لک علیهم سلطان، الا من اتبعک من الغاوین - فرمود این صراط مستقیم من است و من خود را بدان ملزم کرده‌ام، بدرستی بندگان من کسانی‌اند که تو نمی‌توانی بر آنان تسلط یابی، مگر آن گمراهی که خودش به اختیار خود پیروی تو را بپذیرد!» (۴۱ و ۴۲/حجر) سنت و طریقه مستقیم خود را دائمی و غیر قابل تغییر معرفی فرموده و در حقیقت می‌خواهد بفرماید: «فلن تجد لسنة الله تبديلا و لن تجد لسنة الله تحويلا - برای سنت خدا نه تبدیلی خواهی یافت و نه دگرگونی!» (۴۳/فاطر) پس از آنچه که ما در باره صراط مستقیم گفتیم پنج نکته بدست آمد:

نکته اول - این که طرقی که بسوی خدایتعالی منتهی می‌شود از نظر کمال، نقص، نیایی و رواجی، دوری و نزدیکی از منبع حقیقت و از صراط مستقیم، مختلف است، مانند طریقه اسلام و ایمان، عبادت، اخلاص و اخبات . همچنان که در مقابل این نامبرده‌ها، کفر، شرک، جحود، طغیان و معصیت نیز از مراتب مختلفی از گمراهی را دارا هستند، همچنان که قرآن کریم در باره هر دو صنف فرموده: «و لكل درجات مما عملوا و لیوفیهم اعمالهم و هم لا یظلمون - برای هر دسته‌ای درجاتی است از آنچه می‌کنند، تا خدا سزای عملشان را به کمال و تمام بدهد و ایشان ستم نمی‌شوند!» (۱۹/احقاف)

این معنا نظیر معارف الهیه است، که عقول در تلقی و درک آن مختلف است، چون استعدادها مختلف و به الوان قابلیت‌ها متلون است، همچنان که آیه ۱۷ سوره شریفه رعد نیز به این اختلاف گواهی می‌داد!

نکته دوم - این که همانطور که صراط مستقیم مهیمن و مافوق همه سبیل‌ها است، همچنین اصحاب صراط مستقیم که خدا آنان را در آن صراط جای داده، مهیمن و مافوق سایر مردمند، چون خدای تعالی امور آنان را خودش بعهده گرفته و امور مردم را بعهده آنان نهاده و امر هدایت ایشانرا به آنان واگذار نموده و فرموده: «و حسن اولئک رفیقا - اینان بهترین رفیقند!» (۶۹/نسا) و نیز فرموده: «انما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا، الذین یقیمون الصلوة و یوتون الزکوة و هم راکعون - تنها ولی و سرپرست شما خدا است و رسول او و آنان که ایمان آورده‌اند، یعنی آنان که نماز می‌گذارند و در حال رکوع صدقه می‌دهند!» (۵۵/مائده) که به حکم آیه اول صراط مستقیم و یا بگو «صراط الذین انعم الله علیهم!» را صراط انبیاء و صدیقین و شهداء و صالحین دانسته، به حکم آیه دوم با در نظر گرفتن روایات متواتره صراط امیر المؤمنین علی بن ابیطالب علیه السلام شمرده است و آنجناب را اولین فاتح این صراط دانسته، که انشاء الله بحث مفصل آن در آیه بعدی خواهد آمد.

نکته سوم - این که وقتی می‌گوئیم: «ما را بسوی صراط مستقیم هدایت فرما!» هدایت بسوی صراط مستقیم وقتی معنایش مشخص می‌شود که معنای صراط مستقیم معین گردد، لذا ما نخست به بحث لغوی آن پرداخته، می‌گوئیم در صحاح گفته هدایت بمعنای دلالت است، سایر علمای اهل لغت به وی اشکال کرده‌اند که این کلمه همه جا بمعنای دلالت نیست، بلکه وقتی بمعنای دلالت است که مفعول دومش را بوسیله کلمه «الی» بگیرد و اما در جائی که خودش و بدون کلمه نامبرده هر دو مفعول خود را گرفته باشد، نظیر آیه «اهدنا الصراط!» که هم ضمیر «نا» و هم «صراط» را مفعول گرفته، بمعنای ایصال و رساندن مطلوب است، مثل کسی که در مقابل شخصی که می‌پرسد منزل زید کجا است؟ دست او را گرفته بدون دادن آدرس و دلالت زبانی، او را به در خانه زید برساند و استدلال کرده‌اند به امثال آیه: «انک لا تهدی من احببت و لکن الله یهدی من یشاء - تو هر کس را که دوست بداری هدایت نمی‌کنی و لکن خداست که هر که را بخواهد هدایت می‌کند!» (۵۶/قصص) که چون کلمه هدایت در آن هر دو مفعول را بدون حرف «الی» گرفته، بمعنای رساندن به مطلوبست، نه راهنمایی، چون دلالت و راهنمایی چیزی نیست که از پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نفی شود، زیرا او همواره دلالت می‌کرد، پس معنا ندارد آیه نامبرده بفرماید: «تو هر کس را بخواهی دلالت نمی‌کنی!» بخلاف این که کلمه نامبرده بمعنای رساندن به هدف باشد، که در این صورت صحیح است بفرماید تو نمی‌توانی هر که را بخواهی به هدف برسانی!

و در آیه: «و لهدیناهم صراطا مستقیما!» (۶۸/نسا) که راجع به هدایت خدا یعنی رساندن بمطلوب و هدف است، آن را بدون حرف «الی» متعدی به دو مفعول کرده است، بخلاف آیه: «و انک لتهدی الی صراط مستقیم!» (۵/شوری) که راجع به هدایت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است، کلمه هدایت را با حرف «الی» متعدی به دو مفعول کرده است.

پس معلوم می‌شود هدایت هر جا که بمعنای رساندن بمطلوب و هدف باشد بخودی خود به هر دو مفعول متعدی می‌شود و هر جا که بمعنای نشان دادن راه و دلالت بدان باشد، با حرف «الی» به دو مفعول متعدی می‌شود.

این اشکالی بود که به صاحب صحاح کردند و لکن اشکالشان وارد نیست، چون در آیه ۵۶ سوره قصص که هدایت را از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نفی می‌کرد، نفی در آن مربوط به حقیقت هدایت است، که قائم به ذات خدای تعالی است، می‌خواهد بفرماید مالک حقیقی، خدای تعالی است، نه این که تو اصلا دخالتی در آن نداری و عبارتی ساده‌تر، آیه نامبرده در مقام نفی کمال است، نه نفی حقیقت، علاوه بر این که

خود قرآن کریم آن آیه را در صورتی که معنایش آن باشد که اشکال کنندگان پنداشته‌اند، نقض نموده، از مؤمن آل فرعون حکایت می‌کند که گفت: « یا قوم اتبعون اهدکم سبیل الرشاد - ای مردم مرا پیروی کنید تا شما را به رشاد برسانم! » (۳۸/غافر)

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

و کوتاه سخن آن که: هدایت عبارت است از دلالت و نشان دادن هدف، بوسیله نشان دادن راه و این خود یک نحو رساندن به هدف است و کار خدا است، چیزی که هست خدای تعالی سنتش بر این جریان یافته که امور را از مجرای اسباب به جریان اندازد و در مسئله هدایت هم وسیله‌ای فراهم می‌کند، تا مطلوب و هدف برای هر که او بخواهد روشن گشته و بنده‌اش در مسیر زندگی به هدف نهائی خود برسد.

این معنا را خدای سبحان بیان نموده، فرموده: « فمن یرد الله ان یرده، یشرح صدره للاسلام - خداوند هر که را بخواهد هدایت کند، سینه او را برای اسلام پذیرا نموده و ظرفیت می‌دهد! » (۱۲۵/انعام) و نیز فرموده: « ثم تلین جلودهم و قلوبهم الی ذکر الله، ذلک هدی الله یردهی به من یشاء - سپس پوست بدن و دل‌هایشان بسوی یاد خدا نرم می‌شود و میل می‌کند، این هدایت خدا است، که هر که را بخواهد از آن موهبت برخوردار می‌سازد! » (۲۳/زمر)

اگر در آیه اخیر، لینت و نرم شدن با حرف «الی» متعدی شده، از این جهت بوده که کلمه نامبرده بمعنای میل، اطمینان و امثال آن را متضمن است و این گونه کلمات همیشه با حرف «الی» متعدی می‌شوند، و در حقیقت لینت نامبرده عبارت است از صفتی که خدا در قلب بنده‌اش پدید می‌آورد، که بخاطر آن صفت و حالت یاد خدا را می‌پذیرد و بدان میل نموده، اطمینان و آرامش می‌یابد و همانطور که سبیل‌ها مختلفند، هدایت نیز به اختلاف آنها مختلف می‌شود، چون هدایت بسوی آن سبیل‌ها است، پس برای هر سبیلی هدایتی است، قبل از آن و مختص به آن .

آیه شریفه: « و الذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا و ان الله لمع المحسنین - و کسانی که در ما جهاد می‌کنند، ما ایشان را حتماً به راه‌های خود هدایت می‌کنیم و بدرستی خدا با نیکوکاران است! » (۷۰ و ۶۹/عنکبوت) نیز به این اختلاف اشاره می‌کند چون فرق

است بین این که بنده خدا در راه خدا جهاد کند و بین این که در خدا جهاد کند، در اولی شخص مجاهد سلامت سبیل و از میان برداشتن موانع آنرا می خواهد، بخلاف مجاهد در دومی، که او خود خدا را می خواهد و رضای او را می طلبد، خدا هم هدایت بسوی سبیل را برایش ادامه می دهد، البته سبیلی که او لیاقت و استعدادش را داشته باشد و همچنین از آن سبیل به سبیلی دیگر، تا آنجا که وی را مختص به ذات خود جلت عظمته کند!

نکته چهارم - این که: صراط مستقیم از آنجائی که امری است که در تمامی

سبیل‌های مختلف محفوظ می باشد، لذا صحیح است که یک انسان هدایت شده، باز هم بسوی آن هدایت شود، خدای تعالی او را از صراط بسوی صراط هدایت کند، به این معنا که سبیلی که قبلا بسوی آن هدایتش کرده بوده، با هدایت بیشتری تکمیل نموده به سبیلی که ما فوق سبیل قبلی است هدایت فرماید.

پس اگر می‌بینیم که در آیات مورد بحث که حکایت زبان حال بندگان هدایت

شده خدا است، از زبان ایشان حکایت می‌کند که همه روزه می گویند: «ما را بسوی صراط مستقیم هدایت فرما!» نباید تعجب کنیم و یا اشکال کنیم که چنین افرادی هدایت شده‌اند، دیگر چه معنا دارد از خدا طلب هدایت کنند و این در حقیقت تحصیل حاصل است، و تحصیل حاصل محال است و چیزی که محال است، سؤال بدان تعلق نمی‌گیرد و درخواست کردنی نیست، زیرا جوابش از مطلب بالا معلوم شد، چون گفتیم صراط در ضمن همه سبیل‌ها هست و گفتیم سبیل‌ها بسیار و دارای مراتبی بسیارند، چون چنین است بنده خدا از خدا می خواهد که: او را از صراطی (یعنی سبیلی) به صراطی دیگر که ما فوق آن است هدایت کند، و نیز از آن به مافوق دیگر!

و نیز نباید اشکال کنیم به اینکه اصلا درخواست هدایت بسوی صراط مستقیم، از

مسلمانی که دینش کامل‌ترین ادیان و صراطش مستقیم‌ترین صراطها است، صحیح نیست و معنای بدی می دهد، چون می‌رساند که وی خود را در صراط مستقیم ندانسته و درخواست دینی کامل‌تر می‌کند.

چون هر چند که دین و شریعت اسلام کاملترین ادیان سابق است، ولی کاملتر

بودن شریعت مطلبی است و کاملتر بودن یک متشرع از متشرعی دیگر مطلبی است دیگر، درخواست یک مسلمان و دارنده کاملترین ادیان، هدایت بسوی صراط مستقیم را، معنایش آن نیست که شما فهمیدید بلکه معنایش این است که خدایا مرا به مسلمان‌تر از خودم برسان! و خلاصه ایمان و عمل به احکام اسلام را کامل‌تر از این ایمان که فعلا دارم

بگردان و مرا به مرتبه بالاتری از ایمان و عمل صالح برسان!

یک مثل ساده مطلب را روشن می سازد و آن این است که هر چند که دین اسلام از دین نوح و موسی و عیسی علیهماالسلام کاملتر است، ولی آیا یک فرد مسلمان معمولی، از نظر کمالات معنوی، به پایه نوح و موسی و عیسی علیهماالسلام می رسد؟ قطعاً می دانیم که نمی رسد و این نیست، مگر بخاطر این که حکم شرایع و عمل به آنها غیر حکم ولایتی است که از تمکن در آن شرایع و تخلق به آن اخلاق حاصل می شود، آری دارنده مقام توحید کامل و خالص، هر چند از اهل شریعت های گذشته باشد، کامل تر و برتر است از کسی که به آن مرتبه از توحید و اخلاص نرسیده و حیات معرفت در روح و جاننش جای گزین نگشته و نور هدایت الهیه در قلبش راه نیافته است، هر چند که او از اهل شریعت محمدیه صلی الله علیه و آله و سلم، یعنی کامل ترین و وسیع ترین شریعت ها باشد، پس صحیح است چنین فردی از خدا در خواست هدایت به صراط مستقیم، یعنی به راهی که کمترین از شرایع گذشته داشتند، بنماید، هر چند که شریعت خود او کاملتر از شریعت آنان است!

در اینجا به پاسخ عجیبی بر می خوریم، که بعضی از مفسرین محقق و دانشمند از اشکال بالا داده اند، پاسخی که مقام دانش وی با آن هیچ سازگاری ندارد، وی گفته: بطور کلی دین خدا در همه ادوار بشریت یکی بوده و آنهم اسلام است و معارف اصولی آن که توحید و نبوت و معاد باشد و پاره ای فروعی که متفرع بر آن اصول است، باز در همه شرایع یکی بوده، تنها مزیتی که شریعت محمدیه صلی الله علیه و آله و سلم بر شرایع سابق خود دارد، این است که احکام فرعیه آن وسیع تر و شامل شئون بیشتری از زندگی انسانها است، پس در اسلام بر حفظ مصالح بندگان عنایت بیشتری شده و از سوی دیگر در این دین، برای اثبات معارفش به یک طریق از طرق استدلال اکتفاء نشده، بلکه به همه انحاء استدلال، از قبیل حکمت و موعظه حسنه و جدال احسن، تمسک شده است.

پس هم وظائف یک مسلمان امروز سنگین تر از یک مسلمان عهد مسیح علیه السلام است و هم معارف دینش بیشتر و وسیع تر است و در نتیجه در برابر هر یک از تکالیفش و هر یک از معارفش، یک نقطه انحراف دارد و قهراً به هدایت بیشتری نیازمند است، از این رو از خدا درخواست می کند که در سر دو راهی های بسیاری که دارد، به راه مستقیمش هدایت کند. هر چند که دین خدا یکی و معارف کلی و اصولی در همه آنها یکسان است و لکن از آنجائی که گذشتگان از بشریت قبل از ما، راه خدا را پیمودند و در این راه بر ما سبقت داشتند، لذا خدای تعالی به ما دستور داده تا در کار آنان نظر کنیم و ببینیم چگونه در سر دو راهی های خود، خود را حفظ کردند و از خدای خود استمداد نمودند، ما

نیز عبرت بگیریم و از خدای خود استمداد کنیم .

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

و این اصل، منشا و ریشه‌ای دیگر دارد، که خود زائیده آن است و آن این است که برای ماده، اصالت قائل بودند و از آنچه ما وراء ماده است، یا بکلی نفی اصالت نموده، یا در باره اصالت آن توقف می‌کردند، تنها از ماوراء ماده، خدا را، آنها بخاطر دلیل، استثناء می‌کردند.

و عامل این انحراف فکری یکی از دو چیز بود، یا بخاطر اعتمادی که به علوم مادی داشتند، می‌پنداشتند که حس برای ما کافی است و احتیاجی به ماوراء محسوسات نداریم و یا العیاذ بالله قرآن را لایق آن نمی‌دانستند که پیرامون آیاتش تدبیر و مو شکافی کنند و می‌گفتند فهم عامی در درک معانی آن کافی است .

این بحث دنباله‌ای طولانی دارد که انشاء الله تعالی در بحث‌های علمی آتیه از نظر خواننده خواهد گذشت.

نکته پنجم - این که مزیت اصحاب صراط مستقیم بر سایرین و همچنین مزیت صراط آنان بر سبیل سایرین، تنها به علم است، نه عمل، آنان به مقام پروردگارشان علمی دارند که دیگران ندارند و گر نه در سابق هم گفتیم، که در سبیل‌های پائین‌تر صراط مستقیم، اعمال صالح کامل و بدون نقص نیز هست، پس وقتی برتری اصحاب صراط مستقیم به عمل نبود، باقی نمی‌ماند مگر علم و اما این که آن علم چه علمی و چگونه علمی است؟ در ذیل آیه: «انزل من السماء ماء فسالت اودیة بقدرها...» (۱۷/رعد) در

المیزان در باره‌اش بحث شده است .

در اینجا تنها می‌گوئیم آیه: « یرفع الله الذین آمنوا منکم و الذین اتوا العلم درجات - خدا کسانی از شما را که ایمان دارند و کسانی که علم داده شده‌اند، به درجاتی بلند می‌کند! » (۱۱/مجادله) و همچنین آیه: « الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه - کلمه طیب خودش بسوی خدا بالا می‌رود و عمل صالح آنرا بالا می‌برد! » (۱۰/فاطر) به این مزیت اشعار دارد، چون می‌رساند آنچه خودش بسوی خدا بالا می‌رود، کلمه طیب و علم است و اما عمل صالح، اثرش کمک در بالا رفتن علم است!

(در تفسیر آیه نامبرده در المیزان تفصیل این مطالب آمده است.)

المیزان ج: ۱: ص: ۴۴

فصل بیست و هفتم

بحثی در سلام و تحیت در قرآن

مقدمه تفسیری بر موضوع:

سلام و تحیت

«وَ إِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا»
 «چون به شما درودی گویند در پاسخ درودی بهتر از آن گوئید و یا حد اقل همان را
 باز گوئید که خدا بر هر چیز برای حسابگری ناظر است!» (۸۶/نساء)

این آیه امر به تحیت است ، در مقابل تحیتی که دیگران به انسان می‌دهند ، می‌فرماید : در پاسخ تحیت دیگران ، تحیتی به مثل آن و یا بهتر از آن بدهید .
 و این حکمی است عمومی ، تمامی تحیت‌ها را شامل می‌شود ، چیزی که هست مورد آیات محل بحث ما به شهادت آیات بعد تحیت سلام و صلحی است که مسلمانان دریافت می‌کنند.

المیزان ج : ۵ : ص : ۴۲

گفتاری در معنای:

سلام و تحیت

امت‌ها و اقوام با همه اختلافی که از حیث تمدن و توحش تقدم و تاخر دارند در این جهت اختلافی ندارند که هر یک در مجتمع خود تحیتی دارند ، که هنگام برخورد با یکدیگر آن درود و تحیت را در بین خود رد و بدل می‌کنند ، حال یا آن تحیت عبارت است از اشاره به سر و یا دست و یا برداشتن کلاه و یا چیز دیگر ، که البته اختلاف عوامل در این اختلاف بی تاثیر نیست .

و اما اگر خواننده عزیز ، در این تحیت‌ها که در بین امت‌ها به اشکال مختلف دائر است دقت کند ، خواهد دید که همه آنها به نوعی خضوع و خواری و تذلل اشاره دارد ،

تذلی که زیر دست در برابر ما فوق خود و مطیع در برابر مطاعش و برده در برابر مولایش ، اظهار می‌دارد و سخن کوتاه اینکه تحیت کاشف از یک رسم طاغوتی و استکبار است که همواره در بین امت‌ها در دوره‌های توحش و غیر آن رائج بوده ، هر چند که در هر دوره و در هر نقطه و در هر امتی شکلی بخصوص داشته ، و به همین جهت است که هر جا تحیتی مشاهده می‌کنیم که تحیت از طرف مطیع و زیر دست و وضع شروع و به مطاع و ما فوق و شریف ختم می‌شود .

پس پیدا است که این رسم از ثمرات بت‌پرستی است ، که آن نیز از پستان استکبار و استعباد شیر می‌نوشد .

و اما اسلام (همانطور که خواننده عزیز خودش آگاه است!) بزرگترین همش محو آثار بت‌پرستی و وثنیت و غیر خداپرستی است و هر رسم و آدابی است که به غیر خداپرستی منتهی گشته و یا از آن متولد شود ما به همین جهت برای تحیت طریقه‌ای معتدل و سنتی در مقابل سنت وثنیت و استعباد تشریح کرد .

و آن عبارت است از : سلام دادن که در حقیقت اعلام امنیت از تعدی و ظلم از ناحیه سلام دهنده به شخصی است که به وی سلام می‌دهد ، شخص سلام دهنده به سلام گیرنده اعلام می‌کند تو از ناحیه من در امانی و هیچگونه ظلمی و تجاوزی از من نسبت به خودت نخواهی دید و آزادی فطری را که خدا به تو مرحمت کرده از ناحیه من صدمه نخواهد دید .

و اینکه گفتیم سلام طریقه‌ای است معتدل ، علتش این است که اولین چیزی که یک اجتماع تعاونی نیازمند آن است که در بین افراد حاکم باشد ، همانا امنیت داشتن افراد در عرض و مال و جانشان از دستبرد دیگران است ، نه تنها جان و مال و عرض ، بلکه لازم است هر چیزی که به یکی از این سه چیز برگشت کند امنیت داشته باشند .

و این همان سلامی است که خدای عز و جل آن را در بین مسلمانان سنت قرار داد تا هر فردی به دیگری برخورد کند قبل از هر چیز سلام بدهد ، یعنی طرف مقابل را از هر خطر و آزار و تجاوز خود امنیت دهد .

و در کتاب مجیدش فرموده:

« فاذا دخلتم بیوتا فسلموا علی انفسکم تحیة من عند الله مبارکة طیبة! » (۶۱/نور)

و نیز فرموده:

« یا ایها الذین آمنوا لا تدخلوا بیوتا غیر بیوتکم حتی تستانسوا و تسلموا علی

اهلها ذلکم خیر لکم لعلکم تذكرون! » (۲۷/نور)

و خدای تعالی بعد از تشریح این سنت ، مسلمانان را با رفتار پیامبرش یعنی

سلام دادن آن جناب به مسلمانان با اینکه سید آنان و سرورشان بود، به این ادب مؤدب نمود و فرمود:

« و اذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم ، كتب ربكم على نفسه الرحمة! » (۵۴/انعام)

علاوه بر این دستور داد به غیر مسلمانان نیز سلام بدهد و فرمود:
« فاصفح عنهم و قل سلام فسوف يعلمون! » (۸۹/زخرف)

البته تحیت به کلمه سلام بطوری که از تاریخ و اشعار و سایر آثار جاهلیت بر می آید، در بین عرب جاهلیت معمول بوده، در کتاب لسان العرب آمده: که عرب جاهلیت چند جور تحیت داشتند، گاهی در برخورد با یکدیگر می گفتند: « انعم صباحا! » گاهی می گفتند: « ابیت اللعن! » و یا می گفتند: « سلام علیکم! » و گویا کلمه سوم علامت مسالمت است و در حقیقت به طرف مقابل می گفتند: بین من و تو و یا شما جنگی نیست! (پس از آنکه اسلام آمد تحیت را منحصر در سلام کردند و از ناحیه اسلام مامور شدند سلام را افشاء کنند!)

چیزی که هست خدای سبحان در داستانهای ابراهیم سلام را مکرر حکایت می کند و این خالی از شهادت بر این معنا نیست که این کلمه که در بین عرب جاهلیت مستعمل بوده، از بقایای دین حنیف ابراهیم بوده، نظیر حج و امثال آن که قبل از اسلام معمول آنان بوده، توجه بفرمائید:

« قال سلام عليك ساستغفر لك ربی! » (۴۷/مریم)

در این جمله از ابراهیم علیه السلام حکایت کرده که در گفتگو با پدرش گفت: « سلام عليك به زودی من از پروردگارم برای طلب مغفرت می کنم! »
و نیز فرموده: « و لقد جاءت رسلنا ابراهیم بالبشری قالوا سلاما قال سلام! » (۶۹/هود) و این قضیه در چند جای قرآن کریم آمده.

و بطوری که از آیات کریمه قرآن استفاده می شود خدای تعالی کلمه سلام را تحیت خودش قرار داده است، به آیات زیر توجه فرمائید:

« سلام علی نوح فی العالمین! » (۷۹/صافات)

« سلام علی ابراهیم! » (۱۰۹/صافات)

« سلام علی موسی و هرون! » (۱۲۰/صافات)

« سلام علی آل یاسین! » (۱۳۰/صافات)

سلام علی المرسلین! » (۱۸۱/صافات)

و صریحا فرموده که سلام تحیت ملائکه است، توجه بفرمائید:

« الذين تتوفيههم الملائكة طيبين يقولون سلام عليكم! » (۳۲/نخل)
 « و الملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم! » (۲۳ و ۲۴/رعد)
 و نیز فرموده: تحیت اهل بهشت در بهشت سلام است.
 « و تحیتهم فیها سلام! » (۱۰/یونس)
 « لا یسمعون فیها لغوا و لا تائیما الا قیلا سلاما سلاما! » (۲۵ و ۲۶/واقعه)
 المیزان ج: ۵ ص: ۴۶

بحث روایتی درباره:

سلام و تحیت

در مجمع البیان در ذیل آیه شریفه: « و اذا حییتهم ...! » (۸۶/نسا) گفته: علی بن ابراهیم در تفسیر خود از امام باقر و امام صادق علیهما السلام روایت آورده که فرمودند: مراد از تحیت در آیه شریفه سلام و سایر کارهای خیر است (منظور این است که تنها رد سلام واجب نیست، هر احسانی دیگر که به مسلمان بشود مسلمان موظف است آن را تلافی کند. مترجم).

و در کافی به سند خود از سکونی روایت کرده که گفت: رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: سلام مستحب و رد آن واجب است.
 در همان کتاب به سند خود از جراح مدائنی از امام صادق علیه السلام روایت کرده که فرمود: کوچکتر به بزرگتر و رهگذر به کسی که ایستاده و عده کم به عده بسیار سلام می کند.

و در همان کتاب به سند خود از عیینة در نسخه بدل عنبسه آمده از مصعب از امام صادق علیه السلام روایت کرده که فرمود: در برخورد نفرات کمتر با عده زیاد، کمترها ابتدا به سلام می کنند....

و در همان کتاب به سند خود از ابن بکیر از بعضی از اصحابش از امام صادق علیه السلام روایت کرده که گفت: من از آن جناب شنیدم می فرمود: سواره به پیاده و پیاده به نشسته سلام می کند و چون دو طائفه به هم برخوردند، آن طائفه که عده نفراتش کمتر است به آنان که بیشترند سلام می کنند و چون یک نفر به جمعیتی برخورد کند آن یک نفر به جماعت سلام می کند.

مؤلف: قریب به این مضمون را صاحب تفسیر در المنثور از بیهقی از زید بن اسلم از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده.
 و در تهذیب به سند خود از محمد بن مسلم روایت کرده که گفت: شرفیاب

حضور حضرت باقر علیه‌السلام شدم ، دیدم که در نمازند ، عرضه داشتم : السلام علیک ، فرمود : السلام علیک ، عرضه داشتم : حالتان چطور است ؟ حضرت چیزی نفرمودند ، همینکه از نماز فارغ شدند ، پرسیدم : آیا در نماز می‌توان جواب داد ؟ فرمود : آری ، به همان مقداری که به او سلام داده‌اند .

و در کتاب فقیه به سند خود از مسعده بن صدقه از امام باقر از پدرش علیهما السلام روایت آورده که فرمود: بر یهود و نصارا و بر مجوس سلام ندهید و همچنین بر بت‌پرستان و بر کسانی که کنار سفره شراب نشسته‌اند .

و بر کسی که مشغول بازی شطرنج و نرد است و بر مخنث و بر شاعری که نسبت‌های ناروا به زنان پاکدامن می‌دهد و بر نمازگزار سلام ندهید ، چون نمازگزار نمی‌تواند جواب شما را رد کند .

آری سلام دادن برای شما مستحب است ولی رد آن برای شنونده واجب است و نیز به ربا خوار و به کسی که در حال ادرار کردن است و به کسی که در حمام است ، و نیز بر فاسقی که فسق خود را علنی می‌کند سلام ندهید .

مؤلف : روایات در معانی گذشته بسیار است و احاطه به بیانی که ما درباره تحیت آوردیم معنای روایات را روشن می‌سازد .

پس کلمه سلام تحیتی است که گسترش صلح و سلامت و امنیت در بین دو نفر که به هم برمی‌خورند را اعلام می‌دارد ، البته صلح و امنیتی که نسبت به دو طرف مساوی و برابر است و چون تحیت‌های جاهلیت قدیم و جدید علامت تذلل و خواری زیر دست نسبت به ما فوق نیست .

و اگر در روایات فرمودند که کوچکترها به بزرگترها سلام کنند ، یا عده کم به عده زیاد یا یک نفر به چند نفر ، منافاتی با این مساوات ندارد ، بلکه خواسته‌اند با این دستور خود حقوق رعایت شده باشد و بفهمانند که حتی در سلام کردن نیز حقوق را رعایت کنید .

آری اسلام هرگز حاضر نیست به امت خود دستوری دهد که لازمه‌اش لغو شدن حقوق و بی‌اعتبار شدن فضایل و مزایا باشد ، بلکه به کسانی که فضیلتی را ندارند ، دستور می‌دهد فضیلت صاحبان فضل را رعایت نموده ، حق هر صاحب حقی را بدهند ، بله به صاحب فضل اجازه نمی‌دهد که به فضل خود عجب بورزد و به خاطر اینکه مثلا پدر و یا مادر است و یا عالم و معلم است و یا سن و سال بیشتری دارد نسبت به فرزندان و مریدان و شاگردان و کوچکتران تکبر ورزیده ، خود را طلبکار احترام آنان بداند و بدون جهت به مردم ستم کند و با این رفتار خود توازن بین اطراف مجتمع را بر هم زند .

و اما اینکه از سلام کردن بر بعضی افراد نهی کرده‌اند ، این نهی ، فرع و شاخه‌ای است از نهی واردی که از دوستی و رکون به آن افراد نهی نموده ، از آن جمله فرموده : « لا تتخذوا الیهود و النصارى اولیاء ...! » (۵۱/مائده) و نیز فرموده: « لا تتخذوا عدوی و عدوکم اولیاء...! » (۱/ممتحنه) و نیز فرموده: « و لا ترکونوا الی الذین ظلموا...! » (۱۳۳/هود) و آیاتی دیگر از این قبیل .

بله چه بسا می‌شود که مصلحت اقتضاء کند انسان به ستمکاران تقرب بجوید برای اینکه دین خدا را تبلیغ کند ، بطوری که اگر با آنها نسازد نمی‌گذارند تبلیغ دین در بین مردم صورت بگیرد و یا برای اینکه کلمه حق را به گوش آنها برساند و این تقرب حاصل نمی‌شود مگر با سلام دادن به آنها ، تا کاملاً با ما مانوس شوند و دلهاشان با دل ما ممزوج گردد ، به همین خاطر که گاهی مصلحت چنین اقتضا می‌کند رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نیز به این روش مامور شدند ، در آیه: « فاصفح عنهم و قل سلام! » (۸۹/زخرف) همچنانکه در وصف مؤمنین فرمود: « و اذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما! » (۶۳/فرقان)

و در کافی از امام باقر علیه‌السلام و آن جناب از امیر المؤمنین علیه‌السلام روایت کرده : که روزی به جمعیتی عبور کرد و به آنان سلام گفت ، گفتند : علیک السلام و رحمه الله و برکاته و مغفرتة و رضوانه ، حضرت به ایشان فرمود : در ادب و تحیت از ما اهل بیت جلو نزنید! و ما در تحیت اکتفا می‌کنیم به مثل آنچه ملائکه به پدر ما ابراهیم علیه‌السلام گفتند: « رحمه الله و برکاته علیکم اهل البیت! »

مؤلف : در این روایت اشاره‌ای است به اینکه سنت در سلام این است که آن را تمام و بطور کامل بدهند و سلام کامل این است که سلام دهنده بگوید : السلام علیک و رحمه الله و برکاته ، و این سنت از حنفیت ابراهیم علیه‌السلام اخذ شده و تاییدی است برای چیزهائی که قبلاً گفته شد که تحیت به سلام از دین حنیف است .

و در کافی روایت شده که فرمود : از تمامیت و کمال تحیت این است که شخص وارد با آن کسی که او به وی وارد شده ، مصافحه کند و وی با آن شخص اگر از سفر آمده معانقه نماید.

و در کتاب مناقب آمده که کنیزی از کنیزان امام حسن علیه‌السلام دسته‌ای ریحان برای آن جناب آورد ، حضرت در عوض به وی فرمود : تو در راه خدا آزادی ، شخصی پرسید : آیا برای یک طاقه ریحان کنیزی را آزاد می‌کنی ؟ فرمود : خدای تعالی ما را ادب آموخته و فرموده : « اذا حییتم بتحیة فحیوا باحسن منها ...! » (۸۶/نسا) و تحیت بهتر از یک طاقه ریحان برای او ، همین آزاد کردنش بود .

مؤلف : این روایات بطوری که ملاحظه می‌کنید معنای تحیت در آیه شریفه را
عمومیت می‌دهند ، بطوری که شامل هدیه و تحفه نیز بشود .

المیزان ج : ۵ : ص : ۴۶

فصل بیست و هشتم

مفهوم امتحان الهی

گفتار در :

امتحان الهی و حقیقت آن

«إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُ وَ تِلْكَ الْيَّامُ نُدَّوِلْهَا بَيْنَ النَّاسِ وَ لِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَ يَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَ اللَّهُ لَا يَحِبُّ الظَّالِمِينَ»
 «وَ لِيُمَحِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَ يَمْحَقَ الْكٰفِرِينَ»
 «أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَ لَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَ يَعْلَمَ الصَّابِرِينَ»

«اگر به شما (در جنگ احد) آسیبی رسید، به دشمنان شما نیز (در بدر) شکست و آسیب سخت نصیب شد، همانگونه که آنها مقاومت کردند شما نیز باید مقاومت کنید، این روزگار را به اختلاف احوال (گاهی فتح و غلبه و گاه شکست و مغلوبیت)، میان خلائق می گردانیم که مقام اهل ایمان به امتحان معلوم شود - تا از شما مؤمنان آن را که ثابت در دین است (مانند علی علیه السلام) گواه دیگران کند و خداوند ستمکاران را دوست ندارد!»

«و تا آنکه (به این اختلاف نیک و بد روزگار) اهل ایمان را از هر عیب و نقص پاک و کامل کند و کافران را به کیفر ستم کاری محو و نابود گرداند!»
 «گمان می کنید به بهشت داخل خواهید شد بدون آنکه خدا امتحان کند و آنان که جهاد در راه دین کرده و آنها که در سختیها صبر و مقاومت کنند مقامشان را بر عالمی معلوم گرداند!»
 (۱۴۰ تا ۱۴۲/آل عمران)

در این معنا هیچ تردیدی نیست که قرآن کریم امر هدایت را مختص به ذات باری تعالی می داند، چیزی که هست هدایت در قرآن منحصر به هدایت اختیاری به سوی سعادت آخرت و یا دنیا نیست، بلکه در آیاتی هدایت تکوینی را نیز به خدای سبحان نسبت داده است، از آن جمله می فرماید: «الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی!» (۵۰/طه) و هدایت را به تمام موجودات تعمیم داده است، چه باشعورش و چه

بی‌شعورش و در آیه زیر از جهت نتیجه هم اطلاق داده، و فرموده: «الذی خلق فسوی و الذی قدر فهدی!» (۲/۳/اعلی) که تسویه و هدایت را نتیجه مطلق خلقت دانسته و در تقدیر گرفته است، در نتیجه این آیه نیز از نظر عمومیت و اطلاق نظیر آیه قبل است. و از اینجا روشن می‌شود که این هدایت غیر از هدایت خصوصی است، که در مقابل آن اضلال قرار می‌گیرد، چون خدای سبحان هدایت خصوصی را از بعضی طوائف نفی کرده و به جایش ضلالت را اثبات فرموده و هدایت عمومی از هیچ یک از مخلوقات او نفی نمی‌شود، پس اگر در امثال آیه: «و الله لا یهدی القوم الظالمین!» (۲۵۸/بقره) و آیه: «و الله لا یهدی القوم الفاسقین!» (۱۰۸/مائده) می‌فرماید: خدا مردم ستمکار را هدایت نمی‌کند و خدا مردم فاسق را هدایت نمی‌کند و از این قبیل آیات بسیار دیگر بطور قطع استثنا از آن هدایت عمومی و غیر اختیاری نیست، بلکه راجع به هدایت خصوصی است.

و نیز این معنا روشن می‌شود که هدایت نامبرده غیر از هدایت به معنای راه نشان دادن است، چون هدایت به این معنا نیز خصوصی نیست، بلکه شامل مؤمن و کافر می‌شود و خدای سبحان راه را، هم به مؤمن نشان می‌دهد و هم به کافر، همچنانکه خودش فرمود: «انا هدیناه السبیل، اما شاکرا و اما کفورا!» (۳/انسان) و نیز فرموده: «و اما ثمود فهدیناهم فاستحبوا العمی علی الهدی!» (۱۷/فصلت) و این مسلم است که هدایت در این دو آیه و در آیات نظایر آن شامل غیر صاحبان شعور و عقل نمی‌شود، قبلا هم توجه فرمودید که هدایت در جمله: «ثم هدی!» در سوره طه و جمله: «و الذی قدر فهدی!» در سوره اعلی، هدایت عام بود، عام از نظر مورد و عام از نظر نتیجه، علاوه بر اینکه در سوره اعلی هدایت را نتیجه تقدیر گرفته و این خود شاهد بر آن است که منظور از آن هدایت عمومی و تکوینی است، چون هدایت تشریحی و خصوصی بشر با تقدیر نمی‌سازد، زیرا تقدیر عبارت است از تهیه اسباب و علل، تا آن اسباب و علل، موجود را به سوی غایت هدف و خلقتش سوق دهد، هر چند که این هدایت (هدایت خاص بشری) هم از جهت نظام کلی عالم داخل در حیطة تقدیر است و لیکن این نظر غیر آن نظر است (دقت بفرمائید!)

و به هر حال هدایت عمومی عبارت است از اینکه خدای تعالی هر چیزی را به سوی کمال وجودش راهنمایی کرده و آن را به هدف از خلقتش رسانده و این هدایت همان است که به وسیله آن هر چیزی به وسیله آن چه قوام ذاتش اقتضای آن را دارد (از قبیل نشو و نما و استکمال و افعال و حرکات و غیر ذلک)، کنده می‌شود.

غرض ما فعلا این است که بگوئیم از کلام خدای تعالی استفاده می‌شود که اشیا

به وسیله هدایت عمومی الهی به سوی هدف و اجلهای خود سوق داده می‌شوند و هیچ موجودی از تحت این قانون کلی خارج نیست و خدای تعالی این هدایت را برای هر موجودی حقی بر عهده خود دانسته و او خلف وعده نمی‌کند ، همچنانکه خودش فرمود « ان علينا للهدی و ان لنا للاخرة و الاولى! » (۱۲ و ۱۳/لیل) و این آیه به طوری که ملاحظه می‌کنید با اطلاقش ، هم شامل هدایت اجتماعی جماعت‌ها می‌شود و هم هدایت فردی افراد و با ضمیمه شدنش با دو آیه قبلی ، هم شامل هدایت عمومی و تکوینی می‌شود و هم هدایت خصوصی و تشریحی انسان و روشن می‌سازد که حق اشیا بر خدای تعالی یکی این است که آنها را تکوینا به سوی کمالی که بر ایشان مقدر کرده هدایت فرماید و خصوص انسان را به سوی کمالش هدایتی تشریحی فرماید.

(ما در المیزان در مباحث نبوت روشن کردیم که چگونه تشریح داخل در تکوین می‌شود و چگونه قضا و قدر بدان احاطه می‌یابد.)

آری از میان همه انواع موجودات نوع بشر نوعی از وجود است که امرش تمام نمی‌شود و به کمال نمی‌رسد مگر با یک سلسله افعال اختیاری و ارادی که آن نیز سر نمی‌زند مگر از اعتقاداتی نظری و عملی ، در نتیجه خصوص این نوع باید در تحت قوانین زندگی کند ، حال چه قوانین حق و چه باطل ، چه خوب و چه بد ، پس خدائی هم که عالم تکوین را راه انداخته باید برای او از طرفی یک سلسله اوامر و نواهی که جامع آن را شریعت می‌نامیم تشریح کند و از سوی دیگر حوادث اجتماعی و فردی پدید بیاورد ، تا انسان در برخورد با این دو آنچه در قوه و استعداد دارد را فعلیت دهد و در آخر یا سعادت‌مند شود و یا شقی و بدبخت گردد و آنچه در باطن و کمون وجودش هست به ظهور برسد ، اینجا است که نام محنت و بلا و امتحان و امثال آن هم بر این حوادث منطبق می‌شود و هم بر این تشریح .

توضیح این معنا اینکه هر کس دعوت خدا را پیروی نکند و در نتیجه خود را مستوجب شقاوت و بدبختی سازد ، کلمه عذاب بر او حتمی می‌شود (البته در صورتی که به همان حال باقی بماند!) و از آن به بعد هر حادثه‌ای که مورد امر و یا نهی الهی باشد پیش بیاید .

و او با ترک دستور خدا و مخالفت با آن فعلیت جدیدی از شقاوت پیدا می‌کند ، هر چند که به وضع موجودش راضی و بلکه مغرور هم باشد ، پس این جز مکر خداوند چیز دیگری نیست و همان مکر الهی است (چون فرق بین مکر خلق و مکر خالق همین است که خلق وقتی با کسی دشمنی می‌کند ، دشمنیش را با عملی انجام می‌دهد که طرف مقابل ناراحت شود و به همین جهت هر انسانی از مکر دشمن خود حذر می‌کند.

مترجم) ولی خدای تعالی وقتی مکر می‌کند به همان چیزهائی می‌کند که دشمن خدا آن را سعادت خود می‌داند و در نتیجه آنچه تلاش می‌کند برای رسیدن به هدفی است که آنرا رستگاری خود می‌داند، ولی عین بدبختی او است و خودش نمی‌فهمد، در این بابت آیات زیر را مورد دقت قرار دهید.

« و مکروا و مکر الله و الله خیر الماکرین! » (۵۴/ال عمران)

« و لا یحییق المکر السیء الا باهله! » (۴۳/فاطر)

« لیمکروا فیها و ما یمکرون الا بانفسهم و ما یشعرون! » (۱۲۳/انعام)

« سنستدرجههم من حیث لا یعلمون و املی لهم ان کیدی متین! » (۱۸۲ و ۱۸۳/اعراف)

پس اینکه مغرور و جاهل به امر خدا پز می‌دهد که من خواسته خود را بر خواسته خدا غلبه دادم و از امر او مخالفت و تمرد کردم، عین این غرورش و این تلاشی که او به این منظور می‌کند خدا را در به کرسی نشانیدن اراده‌اش کمک کرده، همچنان که در آیه زیر فرموده:

« ام حسب الذین یعملون السیئات ان یسبقونا ساء ما یحکمون! » (۴/عنکبوت)

و این آیه از عجیب‌ترین آیات در این باب است، پس چه خوب فرموده که:

« فله المکر جمیعا! » (۴۲/رعد)

پس همه نیرنگ‌ها و مخالفت‌ها و ظلم‌ها و تعدیاتی که از این طبقه نسبت به وظایف دینی سر می‌زند و تمامی حوادثی که در زندگی‌شان پیش می‌آید و در آن حوادث هواهای نفسانی خود را پیروی نموده تا در آخر کفر و فسق و نفاق باطنیشان بیرون بریزد، همه‌اش مکر الهی و املا و استدراج او است، چون حقی که آنان و همه بندگان بر خدا دارند، این است که هر یک را به سوی عاقبت امرش هدایت کند، که کرده است (حال عاقبت امر هر کس هر چه باشد به اختیار خودش بستگی دارد!)

« و الله غالب علی امره! » (۲۱/یوسف)

و این امور وقتی به شیطان نسبت داده شود نامش کفر و معصیت و اغوای شیطان می‌شود و شوق به آن را دعوت شیطان و وسوسه او و نزع و وحی و اضلال او نامیده می‌شود و آن حوادثی که گفتیم هواهای نفسانی را برمی‌انگیزد و همچنین آن چه جاری مجرای آن حوادث است، زینت شیطان و وسائل و حباتل و شبکه‌ها یعنی دامهای او نامیده می‌شود، که بیان آن در المیزان در سوره اعراف آمده است.

و اما مؤمنی که ایمان در دلش رسوخ کرده، آن چه از اطاعت‌ها و عبادت‌ها که می‌کند و نیز آنچه از حوادثی که برایش پیش می‌آید و در آن حوادث ایمان نهفته در باطنش به ظهور می‌رسد وقتی به خدای سبحان نسبت داده شود نامش توفیق و ولایت

الهیة و هدایت به معنای اخص است ، چون به نوعی با آن وضع انطباق دارد ، و خدای تعالی در این باره فرموده:

« و الله یؤید بنصره من یشاء! » (۱۳/ال عمران)

« و الله ولی المؤمنین! » (۶۸/ال عمران)

« الله ولی الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات الی النور! » (۲۵۷/بقره)

« یتهدیهم ربهم بایمانهم! » (۹/یونس)

« او من کان میتا فاحییناه و جعلنا له نورا یمشی به فی الناس! » (۱۲۲/انعام)

و اگر همین جریان به ملائکه نسبت داده شود تایید و استوار آنان نامیده می شود ، همچنانکه این تعبیر را در آیه زیر آورده و فرموده:

« اولئک کتب فی قلوبهم الایمان و ایدهم بروح منه! » (۲۲/مجادله)

مطلب دیگر اینکه همان طور که هدایت عامه الهیه همراه با تمامی کائنات است و هر موجودی را از بدو وجودش تا آخرین لحظه هستیش مادام که در طریق رجوع به سوی خدای سبحان است از آن جدا شدنی نیست ، همچنین تقدیرات الهی از پشت سر آن را به سوی این هدف می راند ، همچنان که آیه زیر این معنا را روشن کرده و می رساند: « و الذی قدر فهدی! » (۳/اعلی) چون مقدراتی که علل و اسباب ، محیط به هستی آن موجود است ، آن را از حالی به حالی برمی گرداند نخست حالتی اول به آن می دهد بعد به حالت دوم و از آن حالت به حالت سوم در می آورد و همچنین اشیا را از پشت سر به پیش می راند .

و همانطور که گفتیم مقدرات اشیا را به پیش می راند ، همچنین اجلها نیز دست در این کارند(اجلها که آخرین مرحله و نقطه نهائی وجود هر چیز است،) نیز موجود را از جلو به سوی خود می کشد ، این معنائی است که از آیه زیر به خوبی استفاده می شود:

« ما خلقنا السموات و الارض و ما بینهما الا بالحق و اجل مسمی و الذین کفروا عما اندروا معرضون! » (۳/احقاف)

چون این آیه بطوری که ملاحظه کردید اشیا را مرتبط و بسته به غایات آن (که همان اجلهای آنها است،) می داند و معلوم است که دو چیز وقتی به هم مرتبط باشند و یکی از دیگری قوی تر باشد ، آن قوی طرف ضعیف را به سوی خود می کشد و چون اجلها اموری ثابت و لایتغیرند ، پس هر موجودی را از جلو به سوی خود می کشند چون گفتیم ثابت هستند و در نتیجه قوی ترند .

پس اشیا همه را در احاطه قوای الهیه قرار دارند قوه ای از پشت سر آنها را به سوی نقطه نهائی شان هل می دهد و قوه ای که از جلو آنها را به همان نقطه جذب می کند و قوه ای همراه آن است که تربیتش می کند ، اینها سه قوه اصلی است که قرآن کریم آنها

را اثبات می‌کند، غیر آن قوائی که حافظ و رقیب و قرین موجودات است نظیر ملائکه و شیاطین و غیر آنها.

مطلب دیگر اینکه ما بعضی از تصرفات در موجود را که هدفی در آن دنبال می‌شود ولی خود آن موجود آن هدف را تشخیص نمی‌دهد و نمی‌فهمد (که آیا صلاحیت این تصرف را دارد یا ندارد؟) امتحان می‌نامیم، چون خود ما هم این گونه تصرفات را در اشیای دیگر می‌کنیم، وقتی حال چیزی برایمان مجهول است، و نمی‌دانیم آیا صلاحیت فلان امر را دارد یا ندارد و یا از باطن امرش خبر داریم لیکن می‌خواهیم این باطن را ظاهر سازیم، کارهائی با آن چیز می‌کنیم که این منظور ما را دست می‌دهد و می‌فهمیم آیا توانائی قبول این گونه تصرفات را دارد یا ندارد و آن را از خود دفع می‌کند و این عمل خود را امتحان یا اختیار و یا استعمال می‌نامیم و یا می‌گوئیم این جنس استاندارد شده است.

و این معنا به خودی خود با تصرفات الهی در مورد بندگانش منطبق است، آزمایشگر و متصرف خدا و جنسی که می‌خواهد آزمایشش کند انسان و تصرفات آزمایشی او شرایع و حوادث است که با این شرایع و حوادث حال انسانها را بالنسبه به آن مقصدی که دعوت دینی او را به سوی آن هدف می‌خواند روشن می‌سازد، پس این شرایع و حوادث امتحانی است الهی.

تنها فرقی که بین امتحان الهی و امتحانهای معمول نزد ما انسانها هست این است که غالبا ما نسبت به باطن حال اشیا جاهلیم و می‌خواهیم با امتحان آن حالت از آن موجود را که برای ما مجهول است روشن و ظاهر سازیم، ولی از آنجا که جهل در خداوند سبحان متصور نیست، چون مفاتیح غیب نزد او است، لذا امتحان او از بندگان برای کشف مجهول نیست، بلکه تربیت عامه الهیه است، نسبت به انسانها که او را به سوی حسن عاقبت و سعادت همیشگی دعوت می‌کند، از این نظر امتحان است که با چنین تربیتی حال هر انسانی را برای خودش معین می‌کند، تا بداند از اهل کدام خانه است، اهل دار ثواب است و یا دار عقاب؟

و به همین جهت خدای سبحان این تصرف الهی از ناحیه خود را و همچنین توجیه حوادث را بلا، ابتلا، فتنه و امتحان خوانده و به صورت کلی و عمومی فرموده:

«انا جعلنا ما علی الارض زینةً لها لنبلوهم ايهم احسن عملا!» (۷/کهف)

و نیز فرموده:

«انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه، فجعلناه سميعا بصيرا!» (۲/انسان)

و نیز فرموده:

« و نبلوكم بالشر و الخیر فتنه! » (۳۵/انبیا)

و گویا منظورش اجمال همان تفصیلی است که در آیه زیر آورده ، می فرماید:
« فاما الانسان اذا ما ابتلیه ربه فاکرمه و نعمه فیقول ربی اکرمن و اما اذا ما ابتلیه

فقدر علیه رزقه، فیقول ربی اهانن! » (۱۵ و ۱۶/فجر)

و نیز می فرماید: « انما اموالکم و اولادکم فتنه! » (۱۵/تغابن)

و نیز می فرماید: « و لکن لیبلوا بعضکم ببعض! » (۴/محمد)

« کذلک نبلوهم بما کانوا یفسقون! » (۱۶۳/اعراف)

« و لیبلی المؤمنین منه بلاء حسنا! » (۱۷/انفال)

« ا حسب الناس ان یتروکوا ان یقولوا آمنا و هم لا یفتنون و لقد فتننا الذین من قبلهم،

فلیعلمن الله الذین صدقوا و لیعلمن الکاذبین! » (۲ و ۳/عنکبوت)

حتی انبیا را هم از این سنت خود مستثنا ندانسته و در باره مثل ابراهیم پیامبری می فرماید: « و اذ ابتلی ابراهیم ربه بکلمات...! » (۱۲۴/بقره) و در داستان ذبح پسرش اسماعیل می فرماید: « ان هذا لهو البلاء المبین! » (۱۰۶/صافات) و همچنین در باره موسی علیه السلام می فرماید: « و فتناک فتونا! » (۴۰/طه) و آیاتی دیگر از این قبیل .

و این آیات به طوری که ملاحظه می کنید آزمایش را شامل تمامی جهات انسان می داند ، چه اصل وجودش (نبتلیه) و چه اجزای وجودش « و جعلناه سمیعا بصیرا! » (۲/انسان) و چه جهات خارج از وجودش و به نحوی مرتبط به وجودش نظیر اولاد، ازواج، عشیره، دوستان، مال، جاه و تمامی چیزهائی که به نحوی مورد استفاده اش قرار می گیرد و همچنین چیزهائی که در مقابل این امور قرار دارند از قبیل: مرگ، کوری، کری، مرگ اولاد، ازواج، عشیره، دوستان، فقر، نداشتن و یا از دست دادن مقام، شکستن و سوختن وسایل مورد حاجت و امثال آن از مصائبی که متوجه او می شود. و سخن کوتاه اینکه این آیات تمامی آنچه از اجزای عالم و احوال آن ارتباطی با انسان دارد فتنه انسان دانسته همه را وسیله ای می داند که از ناحیه خدا و برای امتحان او درست شده است .

در آیات فوق تعمیمی هم از نظر افراد هست ، چون دیدیم که تمامی افراد را مشمول این امتحان قرار داد ، چه مؤمن و چه کافر ، چه صالح و چه طالح و حتی دیدیم که پیغمبران را هم استثنا نکرد ، پس معلوم می شود مساله امتحان سنتی است جاری ، که احدی از آن مستثنا نیست .

و این سنت الهیه سنتی است عملی و متکی بر یک سنتی دیگر که آن سنتی است تکوینی و عبارت است از سنت هدایت عامه الهیه ، از آن جهت که با موجودات مکلف نظیر انسان ارتباط دارد ، و نیز مقدمات و مؤخرات آن یعنی قضا و قدر که بیانش گذشت

از اینجا روشن می‌شود که مساله امتحان چیزی نیست که قابل نسخ باشد، برای اینکه نسخ شدنش عین فساد تکوین است، که امری است محال و آیاتی که خلقت را بر اساس حق می‌داند و نیز آیاتی که مساله بعث را حق می‌داند بر این معنا نیز دلالت و حد اقل اشاره دارد، مانند آیه:

« ما خلقنا السموات و الارض و ما بینهما الا بالحق و اجل مسمى! » (۸/روم)

« ا فحسبتم انما خلقناکم عبثا و انکم الینا لا ترجعون! » (۱۱۵/مومنون)

« و ما خلقنا السموات و الارض و ما بینهما لاعین ما خلقناهما الا بالحق و لکن اکثرهم لا یعلمون! » (۳۸ و ۳۹/دخان)

« من کان یرجو لقاء الله فان اجل الله لات! » (۵/عنکبوت)

که از همه آنها استفاده می‌شود خلقت بر اساس حق بوده و باطل و بریده از حق نبوده است و وقتی برای هر موجودی هدفی و غرضی در پیش و اجلی حق و آمدنی است و نیز وقتی در ورای هر موجودی مقدراتی تقدیر شده و حقی است و باز وقتی با هر موجودی هدایتی حقه هست، پس دیگر جای گریزی از اصطکاک و تضاد عمومی بین آنها وجود ندارد و مخصوصا بین موجودات مکلف از قبیل انسان که هیچ گریزی از مبتلا شدنشان به اموری که مایه امتحان آنان باشد نیست، حتما باید با اتصال به آن امور آنچه در قوه دارند به فعلیت برسد، حال چه اینکه کمال باشد و چه نقص، چه اینکه سعادت باشد و چه شقاوت و این معنا در انسان مکلف به تکالیف دینی و ابتلا است (دقت بفرمائید!)

با آنچه که تا اینجا گفته شد معنای دو کلمه محق و تمحیص نیز روشن می‌شود، چون وقتی امتحان برای مؤمن پیش می‌آید، و باعث می‌شود فضائل درونی و نهفته‌اش از رذائل جدا و متمایز گردد و یا وقتی این امتحان برای قومی و جماعتی پیش می‌آید و مؤمنین آنان از منافقین و بیماردلان جدا می‌شوند، عنوان تمحیص یعنی متمایز کردن صادق می‌آید.

و همچنین وقتی امتحانات الهیه یکی پس از دیگری بر کافر و منافق واقعی وارد می‌شوند و کافر و منافقی که در ظاهر صفات و احوال خوبی دارند و حتی آنقدر احوالشان خوب است که مورد رشک مؤمنین قرار می‌گیرند، این امتحانات پی در پی باعث می‌شود که خباثتهای باطنی به تدریج رو بیاید و ظاهر شود و هر رذیله‌ای که رو می‌آید فضیلت مورد رشکی از آنان زائل گردد، در این هنگام کلمه محق مصداق پیدا می‌کند، چون محق را معنا کردیم که یعنی: از بین بردن چیزی به تدریج و امتحانهای پی در پی کفار و منافقین واقعی ایمان و فضائل ظاهری و فریبنده آنها را از بین می‌برد، همچنانکه دیدیم در آیات 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! » (۱۴۰ و ۱۴۱/ال عمران)
 البته کافران محقی دیگر هم دارند و آن این است که به تدریج نسلشان برچیده می‌شود چون خدای تعالی خبر داده که عالم کون به سوی صلاح بشر و نیز به سوی خلوص دین برای خدا سوق داده می‌شود و در این باب فرموده:

« و العاقبة للمتقوی! » (۱۳۲/طه) نیز فرمود:

« ان الارض یرثها عبادی الصالحون! » (۱۰۵/انبیا)

المیزان ج: ۴ ص: ۴۶

بخش سوم

گفتارهای علامه طباطبائی

در بیان

مفاهیم علمی و فلسفی قرآن

فصل اول

احساس و اندیشه

مقدمه تفسیری بر موضوع:

احساس و اندیشیدن و تعلیم انسانهای اولیه

« فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُورِي سُوءَهُ أَخِيهِ قَالَ يُوَيْلُنِي أُعْجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوْرِي سُوءَهُ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّدِمِينَ! »

« و در اینکه کشته برادر را چه کند سرگردان شد، خدای تعالی کلاغی را مامور کرد تا با منقار خود زمین را بکند (و چیزی در آن پنهان کند،) و به او نشان دهد که چگونه جثه برادرش را در زمین پنهان کند. (وقتی عمل کلاغ را دید،) گفت وای بر من که آنقدر ناتوان بودم که نتوانستم مثل این کلاغ باشم و جثه برادرم را در خاک دفن کنم، آن وقت حالتی چون حالت همه پشیمانها به او دست داد! »

(۳۱ / مائده)

این آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه قاتل (قابیل پسر آدم علیه السلام) بعد از ارتکاب قتل (هابیل پسر دیگر آدم علیه السلام) مدتی در کار خود متحیر مانده و از این بیمناک بوده که دیگران از جنایت او خبردار شوند ، و فکر می کرده که چه کند تا دیگران به جسد مقتول بر خورد نکنند ، تا آنکه خدای تعالی کلاغی را برای تعلیم او فرستاد. اگر فرستادن کلاغ و جستجوی کلاغ در زمین و کشتن قاتل برادر خود را پشت سر هم و نزدیک به هم اتفاق افتاده بوده دیگر وجهی نداشت بگوید: « وای بر من که آنقدر ناتوان بودم که نتوانستم مثل این کلاغ باشم و جثه برادرم را در خاک دفن کنم! » معلوم می شود مدتی طولانی سرگردان بوده .

و نیز از زمینه کلام استفاده می شود که کلاغ مزبور بعد از بحث و گود کردن زمین چیزی را در زمین دفن کرده بوده ، چون ظاهر کلام این است که کلاغ خواسته چگونه دفن کردن را به قاتل تعلیم دهد ، نه چگونه بحث و جستجو کردن را و صرف

بحث و جستجو نمی‌تواند چگونه دفن کردن را به وی یاد دهد، چون او مردی ساده‌لوح بوده و قهرا ذهن او از صرف بحث به دفن منتقل نمی‌شده، بلکه ساده فهمی او به حدی بوده که تا آن موقع معنای بحث را نفهمیده، چگونه ممکن است از بحث و منقار به زمین زدن کلاغ منتقل به دفن و پنهان کردن بدن مقتول در زیر خاک بشود؟ با اینکه بین این دو هیچگونه ملازمه‌ای نیست، معلوم می‌شود که انتقال ذهن او به معنای دفن و موارد بخاطر این بوده که دیده کلاغ زمین را بحث کرد، و سپس چیزی را در آن دفن کرد و خاک به رویش ریخته.

اما اینکه قاتل گفت: «وای بر من که آنقدر ناتوان بودم که نتوانستم مثل این کلاغ باشم...!» علتش این بوده که دیده درس و راه چاره‌ای که کلاغ به او داد، امر بسیار ساده و پیش پا افتاده‌ای بود و احساس کرده که خود او می‌توانسته چنین کاری را که غراب کرد انجام بدهد، اول زمین را بکند و سپس جسد برادر را در آن پنهان کند، چون رابطه بین بحث و موارد، و یا کندن زمین و پنهان کردن چیزی در آن رابطه‌ای روشن بود، لذا بعد از این احساس بوده که تاسف خورده که چطور ذهنش به این حيله منتقل نشده؟ و پشیمان شده از اینکه چرا در چاره جوئی فکر نکرده تا با اندکی فکر برایش روشن شود که کندن زمین وسیله نزدیکی برای پنهان کردن جسد برادر است، لذا ندامت خود را با گفتن: ای وای بر من که نتوانستم بقدر این کلاغ فکر کنم و با کندن زمین جسد برادرم را دفن نمایم؟! را

المیزان ج: ۵ ص: ۵۰۰

گفتاری پیرامون:

معنای احساس و اندیشیدن

این گوشه از داستان فرزندان آدم که خدای تعالی کلاغی را فرستاد تا با کندوکاو کردن زمین به قاتل تعلیم دهد چگونه جسد برادر را در زمین پنهان کند، و او بعد از مشاهده کار کلاغ گفت:

«یا ویلتی ا عجزت ان اکون مثل هذا الغراب فاواری سواة اخی فاصبح من النادمین!»
(۳۱/مائده)

یک آیه از قرآن است که در نوع خود نظیری در قرآن ندارد، آیه‌ای است که حال انسان در استفاده از حس را مجسم می‌سازد و خاطر نشان می‌کند که بشر خواص هر چیزی را به وسیله حس خود درک می‌کند و بعد از درک و احساس آنرا ماده خام دستگاه تفکر خود کرده با دستگاه فکریش از آن مواد خام قضایائی می‌سازد که به درد

اهداف و مقاصد زندگی‌ش بخورد، البته این بر حسب نظریه‌ای است که دانشمندان پس از بحث‌های علمی به دست آورده و به این نتیجه رسیده‌اند که علوم و معارف بشری اگر به دقت ریشه‌یابی شود، همه منتهی به یکی از حواس آدمی می‌گردد، در مقابل نظریه تذکر و علم فطری است که ریشه علوم و معارف را فطرت بشر می‌داند.

توضیح نظریه اول اینکه اگر خواننده عزیز صور علمیه، یعنی تک تک تصدیق‌ها و تصویرهای یک انسان هر چند جاهل‌ترین و کم‌فهم‌ترین انسان را در نظر بگیرد چه صور علمیه کلیه او را و چه جزئی‌اش را - خواهد دید که همین فرد جاهل و کوتاه فکر آنقدر صورتهای علمی در خزینه فکریش دارد که به جز رب العالمین احدی نمی‌تواند آن صورتهای را آمارگیری کند.

و از سوی دیگر این معنا را به مشاهده در می‌یابد که تمامی آن صورتهای علمی با همه کثرتش و با اینکه گفتیم از حد شمار بیرون است، پیوسته و همه روزه و در طول زندگی بشر در دنیا رو به زیادتر شدن و نمو کردن است و اگر از آخرت به طرف عقب برگردیم، یعنی از آخر عمر آن انسان فرضی به طرف اولین روز تولدش برگردیم می‌بینیم روز به روز معلومات آن انسان و صور علمیه‌اش کمتر شده تا در روز تولدش به صفر می‌رسد، تا جائی که در صفحه ذهن هیچ صورت علمیه‌ای وجود ندارد البته منظور ما از این علم علم بالفعل است، نه استعداد و آمادگی برای داشتن علم، دلیل این گفتار ما آیه شریفه قرآن است که می‌فرماید:

«علم الانسان ما لم يعلم!» (۵/علق)

و منظور آیه شریفه این نیست که خدای تعالی از میان معلوماتی که هر انسان دارد تنها آن مقدار از معلومات را که خود انسان نمی‌دانسته تعلیمش داده و آنچه خودش می‌دانسته مستند به خودش است، زیرا این از ضروریات است که علم بشر هر چه باشد حتی بدیهیاتش هدایت خدای تعالی است، او است که با تعلیم خود بشر را هدایت کرده که چگونه وجود خود را به کمال رسانده و در زندگی‌اش از آن برخوردار شود، آری آن راهی که تمام کائنات بی جان به وسیله انگیزه‌های طبیعی طی می‌کنند اقسام موجودات جاندار - که یکی از آنها بنی نوع بشر است - آن راه را با نور علم طی می‌کند، پس علم خود یکی از مصادیق هدایت است.

و از سوی دیگر می‌بینیم که خدای سبحان مطلق هدایت را به خودش نسبت داده و فرموده:

«الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی!» (۵۰/طه) و نیز فرمود:

«الذی خلق فسوی!» (۲/اعلی)

«والذی قدر فهدی!» (۳/اعلی)

و در خصوص هدایت بشر که به وجهی هدایت به وسیله حس و فکر است فرموده:

«امن ینهدیکم فی ظلمات البر و البحر!» (۶۳/نمل)

علم از آنجا که هدایت است و هر هدایتی از ناحیه خدای تعالی است، پس علم نیز هر چه باشد به تعلیم الهی است.

قریب به مضمون آیه سوره علق که گذشت یعنی آیه: «علم الانسان ما لم یعلم!» (۵/علق) آیه زیر است که می‌فرماید:

«و الله اخرجکم من بطون امهاتکم لا تعلمون شیئا و جعل لکم السمع و الابصار و الافئدة!» (۷۸/نحل)

آری دقت در حالات بشر و تدبر در آیات کریمه قرآن این نتیجه را می‌دهد که علم نظری و اکتسابی بشر یعنی علمی که به اشیا و خواص اشیا دارد و به دنبال آن علم، علمی که به معارف عقلی پیدا کرده است تمامی آنها از حواس پنجگانه سر چشمه می‌گیرند، در نتیجه از آنجائی که این حواس عطایای الهی است، پس تمامی و تک تک علمی که بشر دارد خدای تعالی از طریق حس به او تعلیم داده، همچنانکه آیه مورد بحث یکی از آن علوم را به عنوان نمونه ذکر کرده و می‌فرماید:

«پس خدای تعالی کلاغی را مبعوث کرد تا زمین را کندوکاو کند و در نتیجه به قاتل نشان دهد که چگونه جسد برادرش را دفن کند...» (۳۱/مائده)

پس اینکه می‌بینیم خدای سبحان در نقل این گوشه از داستان پسران آدم نفرمود: کلاغی تصادفا آمد و زمین را کندوکاو کرد و قاتل از کار او چاره کار خود را جست بلکه فرمود: خدای تعالی کلاغی را فرستاد تا نشان دهد که چگونه می‌توان چیزی را در زمین پنهان کرد، برای این بوده که بفهماند در حقیقت کیفیت پنهان کردن جسد برادر در زمین را خدای تعالی به قاتل یاد داد و تعلیم کرد، پس کلاغ گو اینکه خودش متوجه نبوده که مامور خدای سبحان است و همچنین پسر آدم متوجه نبود که خدائی مدبر دارد امر او را تدبیر می‌کند، و فکر او را هدایت می‌نماید و بر حسب نظر ظاهری آمدن کلاغ تصادفی و سبب شدن عمل آن حیوان برای راه یابی پسر آدم اتفاقی بوده، مثل سایر راه یابی‌هایی که انسانها در امر معاش و معاد خود دارند و لیکن سر نخ در همه اینها به دست خدای سبحان است، او است که بشر را آفریده و به سوی کمال علم و به منظور رسیدنش به هدف زندگی هدایتش کرده و می‌کند و عالم کون را به نوعی تنظیم کرده، که بشر خود به خود و از راه تماس و اصطکاک با اجزای عالم چیزهایی بفهمد و

در نتیجه کسب کمال کند ، پس این خدای سبحان است که در آن روز و روزهای دیگر کلاغ را و چیزهای دیگر را وادار ساخته که کار خود را در برابر چشم بشر انجام دهند و به بشر چیزهایی را تعلیم کنند پس معلم بشر خود خدای تعالی است!

و این جریان در قرآن کریم نظائری دارد ، مانند آیه شریفه زیر که می‌فرماید :

« و ما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله! » (۴/مائده)

که آنچه را بشر می‌داند و آنچه که بشر از دانسته‌های خود به سگ شکاری تعلیم می‌دهد را ، تعلیم خدای تعالی می‌داند ، با اینکه آنچه که هر انسانی می‌داند یا از سایر مردم آموخته و یا به ابتکار فکر خود به دست آورده ، در عین حال همه اینها را تعلیم الهی می‌داند و نیز آیه زیر است:

« و اتقوا الله و يعلمكم الله! » (۲۸۲/بقره)

که ملاحظه می‌کنید با اینکه مسلمین هر چه از دین آموخته بودند از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم گرفته بودند مع ذلک نسبت تعلیم را به خود خدای تعالی داده ، و آیه زیر که می‌فرماید:

« و لا یاب کاتب ان یتکب کما علمه الله! » (۲۸۲/بقره)

با اینکه هر با سواد و صاحب قلمی ، خط نوشتن را از یک صاحب دستخط دیگر آموخته مع ذلک نسبت تعلیم این فن را به خدای تعالی داده و این بدان جهت است که تعلیم سگ شکاری و داشتن تقوا و قدرت بر نوشتن ، هم‌هانش اموری است که در عالم خلقت و تدبیر دخالت دارند ، و چون خلقت و تدبیر کل جهان مستند به خدای تعالی است اینگونه امور هم مستند به خدا است ، چیزی که هست معلم (سگ در چگونه شکار کردن و معلم) انسان در چگونه تقوا به خرج دادن و کارهای دیگر را انجام دادن ، از راه زبان و تلقین به آدمی و یا به آن سگ تعلیم می‌دهد و معلم خط با زبان و قلم تعلیم می‌دهد و خدای سبحان با همه این اسباب تعلیم می‌دهد .

و این تنها راهی است که توجیه می‌کند همه آیاتی را که خدای تعالی در آن آیات ، آثار اسباب ظاهری را به خود نسبت می‌دهد و راهی است بسیار روشن و درست ، برای اینکه آفریدگار همه اسباب او است ، اسباب همه مخلوقاتی از اویند که بر حسب ظاهر بین او و مسببات واسطه ، و یا آلات و ادواتی برای وجود مسبباتند و اگر شما خواننده محترم بخواهی می‌توانی بگوئی که اسباب شرط وجود مسبباتی هستند که وجودشان و جمیع جهات و اطرافشان بستگی به اسباب دارد ، مثلاً یکی از شرائط هست شدن زید(پسری که از ازدواج عمرو با هند متولد شده)، این است که قبل از هست شدنش عمرو و هند موجود شده باشند و با هم ازدواج کرده باشند و گرنه پسری که ما

فرض کردیم هرگز موجود نمی‌شد، و همچنین یکی از شرائط دیدن به وسیله چشم بینا این است که قبل از دیدن چشم بینائی موجود باشد و همچنین.

پس با در نظر داشتن این حقیقت می‌فهمیم که اگر کسی معتقد باشد که توحید خدای سبحان به این است که همه اسباب را نفی نموده و ملغی بدانیم و بپندارد که نفی اسباب و لغو دانستن آن در اثبات قدرت مطلقه خدای تعالی و نفی عجز از او مؤثرتر است توحیدش کامل است، و کسی که وساطت اسباب را ضروری و لازم و مؤثر بداند، خدای تعالی را مجبور کرده به اینکه در به کرسی نشاندن اراده‌اش و ایجاد مخلوقش راه مخصوص را سلوک کند.

در حقیقت توحید چنین مسلمانی کامل نیست، زیرا که خدای تعالی را مجبور دانسته و در واقع بدون اینکه متوجه شود بر خلاف اعتقاد خودش سخن گفته و به سخن خود نقص وارد آورده.

و سخن کوتاه اینکه خدای سبحان همان کسی است که خواص اشیائی که حواس بشر توانائی دسترسی به آنها و احساس آنها را دارد را به بشر تعلیم داده و از طریق حواس او به او تعلیم داده، آنگاه تمامی آنچه در آسمان و زمین است مسخر وی و رام وی کرده و فرموده: «و سخر لکم ما فی السموات و الارض جمیعا منه!» (۱۳/جاثیه)

و این تسخیر جز برای این نبوده که بشر با نوعی تصرف در این موجودات زمین و آسمان به اهداف زندگی و به آرزوهایش برسد، و به عبارتی دیگر موجودات عالم را به وجود بشر گره زده و مرتبط کرده تا بشر به وسیله آنها سود ببرد و برای سود بردن از موجودات او را موجودی متفکر خلق کرده که او را به چگونگی تصرف و چگونگی استعمال هر موجودی هدایت و راهنمایی کند تا در نتیجه به هدفش برسد، یکی از ادله این ادعا آیات شریفه زیر است:

توجه بفرمائید:

«الم تر ان الله سخر لکم ما فی الارض و الفلک تجری فی البحر بامرہ!» (۶۵/حج)

«و جعل لکم من الفلک و الانعام ما ترکبون!» (۱۲/زخرف)

«و علیها و علی الفلک تحملون!» (۲۲/مومنون)

و آیاتی دیگر از این قبیل:

خواننده عزیز به لحن این آیات توجه کند که چگونه پیدایش کشتی را به خدای سبحان نسبت داده، با اینکه ساختن کشتی کار انسانها است و از سوی دیگر حمل شدن انسان به وسیله کشتی و چهار پایان را به خدای تعالی نسبت داده، و حال آنکه این خود کشتی و چهار پایان است که انسان را حمل می‌کند و باز می‌بینید که حرکت کشتی در دریا را به امر خدا منسوب نموده، با اینکه این حرکت مستند به جریان آب دریا و یا

وزش بادها و یا به کار افتادن موتورها و امثال آن است و همه اینها را تسخیر خدای سبحان خوانده و علت همه اینها این است که اراده خدای عز و جل نوعی حکومت در کشتی‌ها و چهار پایان و در زمین و آسمان دارد ، که همه اینها را به سوی غایاتی که از آنها مطلوب و منظور است سوق می‌دهد .

نهایت اینکه این خدای سبحان است که علاوه بر دادن حس به بشر ، فکر نیز به او داد تا با آن (حس) مواد خام و با این (فکر) قضایائی بسازد و به کمال برسد ، البته به آن مقداری که برایش مقدر شده که علوم فکری جاری در تکوینیات و یا به عبارتی علوم نظری را کسب کند و در این باب فرموده: « و جعل لکم السمع و الابصار و الافئدة لعلکم تشکرون! » (۷۸/نحل)

و اما علوم عملی یعنی علمی که سر و کارش همه با این معنا است که چه کارهائی سزاوار و چه کارهائی ناسزاوار است ، تنها منشا این علوم الهامهائی از ناحیه خدای سبحان است ، بدون اینکه حس بشر و یا عقل نظری او در آن نقشی داشته باشد: به آیه زیر توجه فرمائید:

« سوگند به نفس و خلقت کامل و تمام عیار آن، که خدای سبحان آن را بیافرید و سپس تقوا (آنچه سزاوار است) و فجور (آنچه ناسزاوار است) را به آن الهام کرد، در نتیجه هر کس نفس را پاک نگه دارد، رستگار و هر کس آن را آلوده کند زیانکار می‌شود! » (۷ و ۸/شمس)

و به آیه زیر توجه کنید که می‌فرماید:

« فاقم وجهک للدين حنیفا فطرة الله التي فطر الناس علیها، لا تبدل لخلق الله ذلک الدين القيم! » (۳۰/روم)

بطوری که ملاحظه می‌کنید ، در این آیات علم به آنچه از اعمال که سزاوار است انجام شود (یعنی حسنات) و آنچه از اعمال که نباید انجام شود (یعنی سیئات) را از چیزهائی دانسته که به الهام الهی یعنی افکندن در دلها حاصل می‌شود ، و منشا آن علم این الهامات است .

پس به حکم این آیات تمامی علمی که برای انسان حاصل می‌شود همه و همه هدایت الهی و به هدایت الهی است ، چیزی که هست به حسب نوع ، مختلف است . آنچه از علوم که مربوط به خواص اشیاء خارجی است ، طریقی که خدای سبحان بشر را به آن طریق به سوی آن علوم هدایت می‌کند طریق حس است ، و آنچه از علوم کلی و فکری که چون بدیهیات عقلی نه ربطی به اعمال خوب و بد انسان دارد و نه ربطی به خواص اشیاء ، اینگونه علوم را خدای تعالی به تسخیر و اعطاء به انسان می‌دهد و این

تسخیر و اعطاء چنان نیست که حس بتواند آنرا ابطال کند و یا انسان در حالی از حالات از آن بی نیاز شود ، قسم سوم علومی است مربوط به اعمال آدمی و اینکه چه اعمالی صالح و چه اعمالی فاسد و فساد انگیز است ؟ چه اعمالی تقوا و چه اعمالی فجور است ؟ خدای سبحان آن را از طریق الهام و افکندن در دلها و کوبیدن در فطرت به انسان می‌دهد .

و قسم سوم که در اصل به الهام الهی بر می‌گردد ، تنها زمانی در عمل انسان مفید واقع گشته و اثرش تمام می‌شود ، که قسم دوم از علوم انسان درست به دست آمده باشد و بر درستی و استقامت رشد کرده باشد(چون بسا می‌شود که انسانی در اثر کجرویهای ممتد ، فطرت خدادادیش را از دست داده و حتی بدیهیات کلی و عقلی را درک نکند!) همچنانکه درک عقلی نیز وقتی حاصل می‌شود که عقل به سلامتی خود باقی مانده باشد و آن تا زمانی است که تقوای دینی و دین فطریش را از دست نداده باشد ، به آیات زیر توجه فرمائید:

« و ما یذکر الا اولوا الالباب! » (۲۶۹/بقره)

« و ما یتذکر الا من ینیب! » (۱۳/غافر)

« و نقلب افئدتهم و ابصارهم کما لم یؤمنوا به اول مرة! » (۱۱۰/انعام)

« و من یرغب عن مله ابراهیم الا من سفه نفسه! » (۱۳۰/بقره)

یعنی کسی مقتضیات فطرت را ترک نمی‌کند مگر وقتی که عقلش را تباه کرده و راهی غیر از راه عقل را پیش گرفته باشد .

اعتبار عقلی و حساب سرانگشتی هم مساعد با ملازمه‌ایست که گفتیم بین عقل و تقوا بر قرار است ، برای اینکه وقتی عقلش و یا به عبارتی نیروی تفکر و نظر انسان آسیب دید و در نتیجه حق را حق ندید و باطل را باطل نیافت ، چگونه ممکن است از ناحیه خدای تعالی ملهم شود به اینکه باید این کار نیک را بکند ، و یا فلان کار زشت را نکند ؟ مثل چنین کسی مثل آن شخصی است که معتقد است بعد از زندگی دنیائی و مادی عاجل دیگر هیچ زندگی‌یی نیست ، چنین کسی معنا ندارد که ملهم به تقوای دینی شود ، برای اینکه تقوای دینی زاد و توشه زندگی آخرت است ، و بهترین توشه آن است . کسی هم که دین فطریش فاسد شد و از تقوای دینی توشه‌ای ذخیره نکرد ، قوای داخلی و شهوت و غضبش و محبت و کراهتش و سایر قوایش نمی‌تواند معتدل باشد و معلوم است که این قوا(که فرمانده اعضای بدن است،) وقتی دچار کوران شد نمی‌گذارد قوه درک نظریش عمل کند و آن عملی که شایسته آن درک است را انجام دهد .

آری!

« حقیقت، سرائی است آراسته! »

« هوا و هوس گرد برخاسته! »

و بیانات قرآن در نشر معارف دینی و تعلیم علم نافع به مردم همین روش را پیش گرفته ، یعنی سه طریقه سابق الذکر را رعایت نموده ، سه طریقه‌ای که خودش رعایت نموده و هم برای رسیدن انسان به معلومات سودمند آن طریقه‌ها را معین فرموده آنچه از معلومات جزئی که مربوط به خواص اشیاء است و به وسیله احساس درک می‌شود ، قرآن کریم آنها را به حواس بشر حواله داده و می‌فرماید:

« الم تر - مگر ندیدی! »

« افلا یرون - پس چرا نمی‌بینند! »

« افرایتم - آیا شما اینطور دیدید! »

« افلا تبصرون - چرا پس نمی‌بینید! »

و از این قبیل تعبیرهای دیگر.

آنچه از معلومات که از سنخ کلیات عقلی و مربوط به امور کلی مادی و یا ماورای ماده است ، در آن موارد عقل را یک معیاری جازم دانسته است ، هر چند که آن امور غایب از حواس ظاهری و خارج از محیط ماده و مادیات است ، نظیر غالب آیات راجع به مبدأ و معاد ، که مشتمل است بر تعبیراتی نظیر:

« لقوم یعقلون! »

« لقوم یتفکرون! »

« لقوم یتذکرون! »

« یفقهون! » و امثال اینها.

و آنچه از قضایا که مربوط به عمل است و مساسی با خیر و شر و نافع و ضار و تقوا و فجور دارد ، درک آنها را به الهامی الهی حواله داده ، مطالبی ایراد می‌کند ، تا به وسیله آن بشر را متوجه الهام‌های باطنی خود کند ، نظیر آیاتی که مشتمل است بر تعبیری نظیر:

« ذلکم خیر لکم! »

« فانه آثم قلبه! »

« فیهما اثم! »

« و الاثم و البغی بغیر الحق! »

« ان الله لا یهدی! »

و از این قبیل تعبیرها که خود خواننده باید در دسته‌بندی کردن آیات راجع به این سه قسم معلومات تدبر کند .

از این بیان سه نکته اساسی روشن گردید:

اول: اینکه قرآن کریم طریقه و مسلک حسین یعنی علمائی که همه اعتمادشان بر حس و تجربه استوار است و احکام عقلی صرف را در بحث‌های علمی راه نمی‌دهند به شدت تخطئه کرده است، برای اینکه ما می‌بینیم اولین و مهم‌ترین مسأله‌ای که قرآن کریم در بیان آن اهتمام ورزیده مسأله توحید خدای عز و جل است و سایر معارف اخلاقی و علمی دین را بر آن اساس بیان کرده و مردم را به سوی آن دعوت فرموده و این هم پر واضح است که مسأله توحید از هر مسأله دیگری بی‌ارتباطتر از حس و دورتر از ماده است و هیچ ارتباطی با حس و ماده ندارد.

قرآن کریم بیان کرده که این معارف حقیقی همه از فطرت منشا می‌گیرد و فرموده: «فاقم وجهک للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله!» (۳۰/روم) می‌فرماید خلقت بشر نوعی خلقت و ایجاد است که مستلزم این علوم و ادراکات است و معنا ندارد که خلقت موجودات تبدل و دگرگونی پیدا کند، مگر آن دگرگونی که خودش نیز جزء خلقت و ایجاد باشد و اما اینکه ایجاد مطلق مبدل شود، یعنی حکم واقع باطل شود، هیچ معنائی برایش تصور ندارد، پس انسان هرگز نمی‌تواند (و حاشا که بتواند!) علوم فطری خود را باطل ساخته و در زندگی راهی را پیش بگیرد که غیر از راه فطرت و خلقتش می‌باشد و اما انحرافی که می‌بینیم انسانهائی از احکام فطرت دارند این انحرافها ابطال حکم فطرت نیست، بلکه استعمال و به کار گیری همان احکام است، اما در مواردی که نباید به کار گرفت، نظیر اینکه یک فرد تیر انداز با اینکه تیر و کمان را ساخته‌اند برای خوردن به هدف، ولی او تیر به غیر هدف بزند، پس او تیر و کمان را استعمال کرده و لیکن استعمالش غلط و به خطا بوده، کاردک‌ها و پیچ مهره‌ها و سوزنها و سایر اجزای یک موتور و کارخانه در صورتی که درست به کار نرود و در جای خود قرار نگیرد وقتی ماشین و موتور به کار می‌افتد آن اجزاء، کاری را که باید انجام دهند انجام می‌دهند و لیکن غرضی که از آن دستگاه منظور بوده حاصل نمی‌شود، آنچه در مثال ما محال است این است که در یک کارخانه آن جزئی که کار اهر را می‌کند به جای اهر کردن بدوزد و سوزنی که در آن کارخانه کارش دوختن است اهر کند و خلاصه اهر کار خود را با کار سوزن عوض کند و در نتیجه چیزی را که باید قطع کند و پاره کند بدوزد، این محال است.

و این معنا برای هر دانش‌پژوهی که در تمامی استدلالهای حسی مسلکان دقت کند کاملاً روشن است مثلاً یکی از استدلالهای این طائفه این است که گفته‌اند: بحثهای عقلی صرف و قیاس‌های منطقی که از مقدماتی دور از حس چیده می‌شود بسیار دستخوش اشتباه و خطا می‌گردد، دلیلش هم اختلافهای بسیاری است که در مسائل

عقلی صرف دیده می‌شود، به همین دلیل نباید بر این مسائل اعتماد کرد، چون دل انسان اطمینانی به آن پیدا نمی‌کند.

و یا در تخطئه طریقه بحث‌های عقلی و درستی طریقه حس و تجربه، استدلال کرده‌اند به اینکه: حس آلتی است برای دستیابی به خواص اشیاء و این چیزی نیست که کسی آنرا انکار کند، وقتی که انسان اثری را در موضوعی از موضوعات - آنهاهم در شرائطی مخصوص - احساس می‌کند و سپس این مشاهده - با حفظ همان شرائط، یعنی بدون اختلاف - تکرار می‌شود، قهرا کشف می‌کند که اثر مذکور از خصوصیات موضوع نامبرده است، نه اینکه تصادفی پیدا شده باشد، چرا که تصادف هیچگاه دوام پیدا نمی‌کند.

و این دو دلیل یعنی دلیل بر نادرستی قیاسات عقلی محض و دلیل بر درستی صد درصد طریقه حس و تجربه به طوری که ملاحظه می‌کنید، برای این اقامه شده که لزوم اعتماد بر حس و تجربه را اثبات نموده، ترک طریقه عقلی صرف را لازم قلمداد نماید در حالی که مقدماتی که در این دو دلیل اخذ شده همه مقدماتی عقلی و خارج از حس و تجربه بودند، آن وقت طرفداران طریقه حس با همین مقدمات عقلی می‌خواهند طریقه استدلال عقلی را باطل سازند، و این همان چیزی است که قبلا خاطر نشان کردیم که فطرت هرگز باطل نمی‌شود و تنها انحرافی که هست در کیفیت استعمال فطرت است.

و از این اشتباه فاحش‌تر، این است که بخواهند با استعمال حس و تجربه، احکام تشریح شده و قوانین موضوعه را تشخیص دهند و مثلا حکمی از احکام را در جوامع بشری آزمایش می‌کنند تا ببینند در فلان جامعه چند درصد اثر گذاشته، و در آن دیگری چند در صد، اگر دیدند در غالب جوامع حسن اثر داشته حکم کنند به اینکه این حکم حکم خوب، ثابت و لا یتغیر است، و باید همیشه باشد و اگر دیدند اثرش آنطور که باید چشمگیر نیست، آنرا دور انداخته و حکمی دیگر را به کرسی بنشانند، همچنانکه قائلین به قیاس و استحسان (یعنی اکثر علمای اهل سنت که احکام شرع را با آن اثبات می‌کنند، مثلا می‌گویند چون فلان موضوع شبیه به آن موضوع دیگر است پس حکم همان موضوع را هم دارد!) نظیر چنین خطائی را مرتکب شده‌اند، با اینکه قیاس فقهی و استحسان و آن اظهار نظرهایی که نامش را شم الفقاهه می‌گذارند، امارات و نشانه‌هایی است برای کشف حکم نه برای جعل حکم که البته بحث در اطراف مساله قیاس و استحسان ارتباطی با کار ما که تفسیر قرآن کریم است ندارد، باید در آن باره به کتب اصول مراجعه نمود.

قرآن کریم همه این روش‌ها را باطل دانسته و اثبات کرده است که احکام تشریح

شده‌اش همه فطری و روشن است و تقوا و فجوری که در فطرت همه انسانها هست الهامی است علمی که جزئیات آن فقط و فقط باید از ناحیه وحی گرفته شود، نه کار حس است و نه کار تجربه - به آیات زیر توجه فرمائید:

« و لا تقف ما لیس لك به علم! » (سرا/۳۶)

« و لا تتبعوا خطوات الشیطان! » (بقره/۱۶۸)

قرآن کریم علاوه بر اینکه ریشه همه احکام الهی را فطرت بشر دانسته، شریعت تشریح شده را حق نامیده، به این آیات توجه فرمائید:

« و ان الظن لا یغنی من الحق شیئا! » (یونس/۳۶)

و چگونه می‌تواند جایگزین حق و مصلحت باشد با اینکه در پیروی ظن خوف آن هست که انسان در خطر باطل واقع شود و معلوم است که خویشتن را در خطر باطل افکندن ضلالت است:

« فما ذا بعد الحق الا الضلال! » (یونس/۳۲)

« فان الله لا یهدی من یضل! » (نمل/۳۷)

یعنی ضلالت شایستگی آن را ندارد که انسان را به خیر و سعادت برساند، پس کسی که می‌خواهد از راه باطل به هدف حق برسد، و یا از راه ظلم به عدالت منتهی شود، و یا از راه سیئه به حسنه و از راه فجور به تقوا دست یابد، راه را خطا رفته است و از عالم صنع و ایجاد که ریشه شرایع و قوانین است توقعی کرده که هرگز و به هیچ وجه به آن نمی‌رسد) و مثل کسی می‌ماند که به امید دستیابی به آتش دست خود در آب کند، و در شکم آب به جستجوی آتش پردازد! اگر چنین چیزی ممکن بود چنان توقعی نیز بجا بود که در همه اشیاء ممکن باشد، و نیز بجا بود که از هر چیزی که خاصیتی دارد ضد آن خاصیت را توقع کرد، و هر ضدی کار ضد خود کند و اثر آن را ببخشد، معلوم است که نمی‌بخشد.

نکته اساسی دوم که بیان قبلی ما روشنش ساخت این است که قرآن همانطور که طریقه حس و تجربه را تخطئه کرده طریقه تذکر را نیز - که سلوک علمی فکری را باطل می‌داند و منطق فطرت را کنار می‌زند - باطل کرده است، که در همین جلد بیان مفصل آن گذشت.

نکته سومی که روشن شد این است که قرآن به مردم اجازه آن را نمی‌دهد که بدون رعایت دائمی تقوا و ترس از خدای سبحان به تفکر پردازند، و این کار را خطرناک و بی‌فائده می‌داند که در سابق راجع به این مطلب نیز تا حدی بحث کردیم، و به همین جهت است که می‌بینی قرآن در ضمن تعلیم شرایع دین هر حکمی را که بیان می‌کند، همراه آن حکم، سخن از فضائل اخلاق و خصال حمیده به میان می‌آورد، تا با تذکر آن،

غریزه تقوای بشر بیدار گشته ، بر فهم حکم خدا و هضم آن قوی شود و شما خواننده عزیز می‌توانی این معنا را در امثال آیات زیر مطالعه کنی:

« و اذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن اذا تراضوا بينهم بالمعروف ذلك يوعظ به من كان منكم يؤمن بالله و اليوم الاخر ، ذلكم ازکی لكم و اطهر و الله يعلم و انتم لا تعلمون!» (بقره/۲۳۲)

« و قاتلوهم حتی لا تكون فتنه ، و يكون الدين لله ، فان انتهوا فلا عدوان الا على الظالمين!» (بقره/۱۹۳)

« و اقم الصلوة ان الصلوة تنهى عن الفحشاء و المنکر ، و لذكر الله اکبر و الله يعلم ما تصنعون!» (عنکبوت/۴۵)

المیزان ج : ۵ : ص : ۵۰۲

فصل دوم

رؤیا و خواب دیدن

گفتاری در پیرامون:

رؤیا

بحث ۱ - اعتنای مردم نسبت به رؤیا

مردم از قدیم الایام - که نمی‌توان ابتدای تاریخش را به دست آورد - نسبت به امر رؤیا و خواب عنایت زیادی داشته‌اند و در هر قوم و مردمی قوانین و موازین مختلفی برای تعبیر خواب بوده ، که با آن قوانین ، خوابها را تعبیر و رموز آنها را کشف می‌کرده‌اند و مشکلات اشارات آنها را حل می‌نموده‌اند و در انتظار خیر و شر و یا نفع و ضرری که فالش را زده بودند می‌نشستند .

در قرآن کریم نیز به امر خواب اعتناء شده چنانکه رؤیای ابراهیم علیه السلام را در باره فرزندش آورده می‌فرماید: بعد از آنکه با او به منی رسید گفت:

- ای پسرک من ، در خواب می‌بینم که دارم تو را ذبح می‌کنم ، ببین تا نظرت در این باره چیست؟

- گفت: ای پدرم بجای آر آنچه که مامور شده‌ای ...؟ و ما ندایش کردیم که ای ابراهیم رؤیای خود را تصدیق کردی . (۱۰۲/صافات)

و حکایت رؤیای یوسف علیه‌السلام را نقل کرده می‌فرماید: زمانی که یوسف به پدرش گفت:

- ای پدرم ! در خواب دیدم یازده ستاره و شمس و قمر را که دارند برایم سجده می‌کنند! (۴/یوسف)

و همچنین رؤیای دو رفیق زندانی یوسف علیه‌السلام را چنین حکایت می‌کند

که: یکی از آن دو گفت:

- در خواب می بینم که شراب می گیرم ، و دیگری گفت:
 - من در خواب می بینم که بالای سرم نان حمل می کنم و مرغان از آن می خورند، ما را به تعبیر آن خبر ده، که ما تو را از نیکوکاران می یابیم!
- (۳۶/یوسف)

و رؤیای پادشاه مصر را حکایت نموده می فرماید: پادشاه گفت:

- من در خواب می بینم هفت گاو فربه را که هفت گاو لاغر آنها را می خورند و هفت سنبله سبز و سنبله های خشک دیگر ، هان ای کرسی نشینان ، نظر دهید مرا در رؤیایم ! (۴۳/یوسف)

و نیز از خواب مادر موسی حکایت نموده می فرماید:

- و چون وحی کردیم به مادر تو آنچه وحی شدنی است که او را در صندوق بگذار و بدریا بینداز! (۷/قصص)

(چون در روایات آمده که این وحی بصورت رؤیا بوده است.)

و نیز خوابهایی از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم حکایت کرده می فرماید:

- زمانی که خداوند ایشان را در عالم رؤیا به تو اندک نشان داد ، که اگر ایشان را بسیار جلوه می داد هر آینه سست می شدید و در اینکه به جنگشان اقدام بکنید یا نه نزاع می کردید. (۴۳/انفال)
- و باز فرموده:

- هر آینه خداوند صدق و حقیقت خواب رسولش را آشکار و محقق ساخت که: بزودی ان شاء الله به مسجد الحرام وارد می شوید، در حالی که ایمن باشید و سرهایتان تراشیده باشد و تقصیر کرده باشید و ترسی بر شما نباشد! (۲۷/فتح)

و نیز می فرماید:

- ما خوابی که به تو نشان دادیم قرارش ندادیم مگر فتنه و امتحان مردم! (۶۰/اسرا)

از دلیل نقلی هم تعداد زیادی روایت از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و امامان

اهل بیت علیهم السلام رسیده که همه ، این معنا را تایید می کنند.

و لیکن دانشمندان طبیعی اروپا ، رؤیا را یک واقعیت خارجی نمی دانند و برایش ارزش علمی قائل نیستند که در باره حقیقت و ارتباطش با حوادث خارجی بحث کنند ، مگر عده ای از روانشناسان ایشان که به شان آن اعتنا ورزیده علیه دسته اول به پاره ای از

رؤیاهای صحیح استدلال کرده‌اند، که از حوادث آینده و یا امور پنهانی بطور شگفت‌آوری خبر داده، بطوری که ممکن نیست حمل بر اتفاق و صرف تصادف نمود، و اینگونه خوابها آنقدر زیاد و بطرق معتبر نقل شده که دیگر نمی‌توان در باره آنها تردید کرد و این دسته، از اینگونه خوابها که گفتیم (بطور اعجاب‌آوری از آینده و یا امور پنهانی خبر داده)، در کتب خود نقل کرده‌اند.

بحث ۲- رؤیا دارای حقیقت است!

هیچ یک از ما نیست که در زندگی خود خوابهایی ندیده باشد که به پاره‌ای امور پنهانی و یا مشکلات علمی و یا حوادث آینده از خیر و شر دلالت نکرده باشد، آری از هر که بپرسی یا خودش چنین رؤیاهایی داشته و یا از دیگران شنیده و چنین امری را نمی‌توان حمل بر اتفاق کرد و گفت که: هیچ ارتباطی میان آنها و تعبیرشان نیست، مخصوصاً خوابهای صریحی که اصلاً احتیاج به تعبیر ندارد.

البته این هم قابل انکار نیست که رؤیا امری است ادراکی، که قوه خیال در آن مؤثر و عامل است و این قوه از قوای فعالی است که دائماً مشغول کار است، بسیار می‌شود که عمل خود را از جهت اخباری که از ناحیه حس لامسه و یا سامعه و امثال آن وارد می‌شود ادامه می‌دهد و بسیار هم می‌شود که صورتهایی بسیط و یا مرکب، از صورتهای و یا معناهایی که در خزینه خود دارد گرفته و آنها را تحلیل می‌کند، مانند تفصیلی که در صورت انسان تام الخلقه هست گرفته به یک یک اعضاء، از قبیل سر و دست و پا و غیر آن تجزیه و تحلیل می‌کند، و یا بسائط را گرفته ترکیب می‌نماید، مثلاً از اعضای که جدا جدا در خزینه خود دارد انسانی می‌سازد.

حال بسیار می‌شود که آنچه ترکیب کرده با خارج مطابقت می‌کند و بسیار هم می‌شود که مطابقت نمی‌کند، مانند این که انسانی بی‌سر و یا ده سر بسازد.

و کوتاه سخن اینکه اسباب و عوامل خارجی که محیط به بدن آدمی است، از قبیل حرارت و برودت و امثال آن، و همچنین عوامل داخلی که بر آن عارض می‌شود از قبیل مرض و ناملایمات و انحرافات مزاج و پری معده و خستگی و غیر آن، همه در قوه مخیله و در نتیجه در خوابها تاثیر می‌گذارد.

و لذا می‌بینیم کسی که (در بیداری و یا در خواب) حرارت و یا برودت شدید در او اثر کرده، در خواب آتشی شعله‌ور و یا برف و سرمای شدید مشاهده می‌کند، و کسی که گرمای هوا در او اثر گذاشته و عرق او را جاری ساخته در خواب حمام گرم و یا خزینه و یا ریزش باران را می‌بیند و نیز کسی که مزاجش منحرف و یا دچار پری معده شده

خوابهای پریشانی می‌بیند که سر و ته نداشته ، چیزی از آن نمی‌فهمد .
و همچنین اخلاق و سجایای انسانی تاثیر شدیدی در نوع تخیل آدمی دارد ،
کسی که در بیداری دچار عشق و محبت به شخصی شده و یا عملی را دوست می‌دارد
بطوری که هیچگاه از یاد آن غافل نیست او در خواب هم همان شخص و همان چیز را
می‌بیند .

و شخص ضعیف النفسی که در بیداری همواره دچار ترس و وحشت است و اگر
ناگهانی صدایی بشنود هزار خیال کرده امور هولناک بی‌نهایتی در نظرش مجسم می‌شود
، او در خواب هم همین سنخ امور را می‌بیند ، همچنین خشم و عداوت و عجب و تکبر و
طمع و نظائر اینها هر کدام آدمی را به تخیل صورتهای متسلسلی مناسب و ملائم خود
وامی‌دارد و کمتر کسی است که یکی از این سجایای اخلاقی بر طبیعتش غالب نباشد .
و بهمین جهت است که اغلب رؤیایها و خوابها از تخیلات نفسانی است که یکی از
آن اسباب ، خارجی و یا داخلی طبیعی و یا داخلی اخلاقی ، نفس را به تصور آنها واداشته
است و در حقیقت نفس آدمی در این خوابها همان کیفیت تاثیر و نحوه عمل آن اسباب
را در خودش حکایت می‌کند و بس و آن خوابها حقیقت دیگری غیر این حکایت ندارند .
این است آن حقیقتی که منکرین واقعیت رؤیا را به انکار واداشته ، و غیر آنچه ما
گفتیم دلیل دیگری نداشته و بغیر شمردن عوامل مزبوری که گفتیم (در قوه خیال آدمی
اثر می‌گذارند،) مطلب علمی دیگری ندارند .

و ما هم آنرا مسلم می‌دانیم منتهی چیزی که هست باید به ایشان بگوییم دلیل
مذکور نمی‌تواند اثبات کند که بطور کلی هر چه رؤیا هست از این قبیل است و حقیقت و
واقعیتی ندارد ، بله این معنا را اثبات می‌کند که هر رؤیایی حقیقت نیست و این غیر
مدعای ایشان است ، مدعای ایشان این است که همه خوابها خالی از حقیقت است .
آری (همانطور که گفتیم،) خوابهایی در این میان هست که رؤیای صالح و صادق
است و از حقائق پرده برمی‌دارد که هیچ راهی به انکار آن نیست و نمی‌توانیم بگوییم
هیچگونه رابطه‌ای بین آنها و بین حوادث خارجی و اموری که کشف و پیش بینی شده
وجود ندارد .

پس ، از آنچه که بیان شد این معنا روشن گردید که بطور کلی هیچ یک از
رؤیای خالی از حقیقت نیست به این معنا که این ادراکات گوناگونی که در خواب بر نفس
آدمی عارض می‌شود و ما آنها را رؤیا می‌نامیم ریشه‌ها و اسبابی دارند که باعث پیدایش
آنها در نفس و ظهورشان در خیال می‌شود ، و وجود این ادراکات حکایت از تجسم آن
اصول و اسبابی می‌کند که اصول و اسباب آنها است ، بنا بر این (صحیح است بگوئیم،)

برای هر رؤیایی تعبیری هست ، لیکن تعبیر بعضی از آنها عوامل طبیعی و بدنی در حال خواب است ، و تاویل بعضی دیگر عوامل اخلاقی است و بعضی دیگر سببهای متفرقه اتفاقی است ، مانند کسی که در حال فکر در امری بخواب می‌رود و در خواب رؤیایی مناسب آن می‌بیند .

در آنچه گفته شد هیچ حرف و بحثی نیست و همه در باره آن متفقند. بحث و رد و قبولی که هست همه در باره رؤیایی است که نه اسباب خارجی طبیعی دارد و نه ریشه‌اش اسباب مزاجی و یا اتفاقی است و نه مستند به اسباب داخلی و اخلاقی است و در عین حال با حوادث خارجی و حقائق کونی ارتباط هم دارد .

بحث ۳- خوابهای راست

خوابهای مورد بحث، یعنی آنهایی که با حوادث خارجی و مخصوصا حوادثی که سابقه قبلی ندارند ارتباط دارد از آنجایی که یکی از دو طرف ارتباط امری است معدوم و نیامده از قبیل خواب دیدن اینکه پس از مدتی چنین و چنان می‌شود و عینا هم بشود اشکال شده است، که معنا ندارد میان امری وجودی (رؤیا) و امری عدمی (حادثه نیامده) ارتباط برقرار شود و یا به عبارت دیگر معقول نیست میان رؤیا و امری که بوسیله یکی از عوامل مذکور در قبل ، از حواس ظاهر و اخلاقیات و انحراف مزاج وارد بر نفس نشده ارتباط برقرار گردد. مثلا شخصی بدون هیچ سابقه‌ای در خواب ببیند که در فلان محل دفینه‌ای از طلا و نقره نهفته است و فلان خصوصیات را هم دارد و شکل و قیافه ظرف آن هم چنین و چنان است ، آنگاه از خواب برخاسته به آن نقطه برود و زمین را بکند و دفینه را با عین آن خصوصیات پیدا کند ، چون همانطور که گفتیم معنا ندارد میان نفس آدمی و امری که به تمام معنی از حواس ظاهری و باطنی انسان غایب بوده ارتباط برقرار شود .

و بهمین جهت در جواب این اشکال گفته‌اند : این ارتباط از این راه برقرار می‌شود که نفس شخص نائم ، نخست با سبب حادثه ارتباط پیدا می‌کند ، آن سببی که فوق عالم طبیعت قرار دارد و بعد از برقرار شدن ارتباط میان نفس و آن سبب ، ارتباط دیگری برقرار می‌شود میان آن و خود حادثه .

توضیح اینکه عوالم سه گونه‌اند:

یکی عالم طبیعت که عبارتست از عالم دنیا که ما در آن زندگی می‌کنیم و موجودات در آن صورتهایی مادی هستند ، که بر طبق نظام حرکت و سکون و تغیر و تبدل جریان می‌یابد .

عالم دوم عالم مثال است که ما فوق این عالم قرار دارد ، به این معنا که وجودش ما فوق وجود این عالم است(نه اینکه فوق مکانی باشد)، و در آن عالم نیز صور موجودات هست اما بدون ماده ، که آنچه حادثه در این عالم حادث می‌شود از آن عالم نازل می‌گردد و باز هم به آن عالم عود می‌کند و آن عالم نسبت به این عالم و حوادث آن ، سمت علیت و سببیت را دارد .

عالم سوم عالم عقل است که ما فوق عالم مثال است، یعنی وجودش ما فوق آنست(نه جایش)، در آن عالم نیز حقایق این عالم و کلیاتش وجود دارد ، اما بدون ماده طبیعی و بدون صورت مثالی ، که آن عالم نسبت به عالم مثال نیز سمت علیت و سببیت را دارد .

نفس آدمی بخاطر تجردش ، هم سنخیتی با عالم مثال دارد و هم با عالم عقل و وقتی انسان به خواب رفت و حواسش دست از کار کشید ، طبعاً از امور طبیعی و خارجی منقطع شده متوجه به عالم مثال و عقل که خود ، هم سنخ آنها است می‌شود و در نتیجه پاره‌ای از حقایق آن عوالم را به مقدار استعداد و امکان مشاهده می‌نماید .

حال اگر نفس ، کامل و متمکن از درک مجردات عقلی بود ، آن مجردات را درک نموده اسباب کاینات را آنطور که هست یعنی بطور کلیت و نوریت در پیش رویش حاضر می‌سازد و اگر آن مقدار کامل نبود که بطور کلیت و نوریت استحضار کند ، به نحو حکایت خیالی و بصورتها و اشکالی جزئی و مادی که با آنها مانوس است حکایت می‌کند ، آنطور که خود ما در بیداری ، مفهوم کلی سرعت را با تصور جسمی سریع الحركه حکایت می‌کنیم و مفهوم کلی عظمت را به کوه و مفهوم رفعت و علو را به آسمان و اجرام آسمانی و شخص مکار را به روباه و حسود را به گرگ و شجاع را به شیر و همچنین غیر اینها را بصورتهایی که با آن مانوسیم تشبیه و حکایت و مجسم می‌سازیم .

این صورتی است که نفس متمکن از ادراک مجردات آنطور که هست بوده باشد و بتواند به آن عوالم ارتقاء یابد و گرنه تنها از عالم طبیعت به عالم مثال ارتقاء یافته و چه بسا در آن عالم ، حوادث این عالم را به مشاهده علل و اسبابش مشاهده نماید بدون اینکه با تغییر و تبدیل تصرفی در آن بکند .

و اینگونه مشاهدات نوعاً برای نفوسی اتفاق می‌افتد که سلیم و متخلق به صدق و صفا باشند ، این آن خوابهایی است که در حکایت از حوادث ، صریح است و چه بسا که نفس ، آنچه را که در آن عوالم مشاهده می‌کند با مثالهایی که بدان مانوس است ممثل می‌سازد، مثلاً ازدواج(آینده) را بصورت جامه در تن کردن حکایت می‌کند و افتخار را بصورت تاج ، و علم را بصورت نور ، و جهل را بصورت ظلمت و بی‌نامی و گوشه‌نشینی را

بصورت مرگ مجسم می‌سازد و بسیار هم اتفاق می‌افتد که در آن عالم هر چه را مشاهده می‌کنیم، نفس ما منتقل به ضد آن می‌شود، همچنانکه در بیداری هم با شنیدن اسم ثروت به فقر و با تصور آتش به یخ و از تصور حیات به تصور مرگ منتقل می‌شویم و امثال اینها.

از جمله مثالهای این نوع خوابها، این خوابیست که نقل شده که مردی در خواب دید در دستش مهری است که با آن دهان و عورت مردم را مهری می‌کند، از این سیرین پرسید، در جواب گفت: تو بزودی مؤذن می‌شوی و در ماه رمضان مردم با صدای تو امساک می‌کنند.

از آنچه گذشت این معنا روشن گردید که خوابهای راست در تقسیم اولی تقسیم می‌شود به، خوابهای صریحی که نفس نائم و صاحب رؤیا در آن هیچگونه تصرفی نکرده و قهرا و بدون هیچ زحمتی با تاویل خود منطبق می‌شود.

و خوابهای غیر صریحی که نفس صاحب خواب از جهت حکایت، در آن تصرف کرده حالا یا به تمثیل و یا به انتقال از معنای خواب به چیزی که مناسب آن و یا ضد آنست، این قسم رؤیا آن قسمی است که محتاج به تعبیر است تا متخصصی آن را به اصلش که در رؤیا مشاهده شده برگرداند، مثلا تاجی را که می‌گوید در خواب دیده‌ام افتخار و مرگ را به حیات و حیات را به فرج بعد از شدت و ظلمت را به جهل و حیرت را به بدبختی تعبیر کند.

آنگاه قسم دوم به یک تقسیم دیگری منقسم می‌شود به دو قسم یکی آن خوابهایی است که نفس صاحب خواب فقط یکبار در آن تصرف می‌کند و از آنچه دیده به چیز دیگری مناسب و یا ضد آن منتقل گشته و آنرا حکایت می‌کند و یا فویش از آنهم به چیز دیگری منتقل می‌شود به طوری که برگرداندن آن به اصل و ریشه‌اش دشوار نیست.

قسم دوم آن رؤیایی است که نفس صاحبش به یک انتقال و دو انتقال اکتفا ننموده، مثلا از آنچه دیده به ضدش منتقل شده و از آن ضد به مثل آن ضد و از مثل آن ضد به ضد آن مثل و همچنین بدون اینکه به حدی توقف کرده باشد انتقال بعد از انتقال و تصرف بعد از تصرف کرده، بطوری که دیگر مشکل است که تعبیرگو بتواند رؤیای مزبور را به اصلش برگرداند، اینگونه خوابها را اضغاث احلام می‌نامند، که تعبیر ندارد، برای اینکه یا دشوار است و یا ممکن نیست تعبیرش کرد.

از اینجا بخوبی روشن گردید که بطور کلی خوابها دارای سه قسم کلی هستند، یکی خوابهای صریحی که احتیاجی به تعبیر ندارد، یکی اضغاث احلام که از جهت

دشواری و یا تعذر ، تعبیر ندارد و سوم خوابهایی که نفس در آن با حکایت و تمثیل تصرف کرده ، این قسم از خوابها است که تعبیر می شود .
این بود اجمال آنچه که علمای روانشناس قدیم در باره رؤیا گفته اند و بحث بیش از این و کامل آن موکول به کتبی است که در این باره تدوین یافته است.

بحث ۴- در قرآن مؤید آنچه گفته شد هست !

یکجا می فرماید:

« و هو الذی یتوفیکم باللیل! » (۶۰/انعام) و در جای دیگر می فرماید:

« الله یتوفی الانفس حین موتها و التی لم تمت فی منامها فیمسک التی قضی علیها الموت و یرسل الاخری! » (۴۲/زمر)

و ظاهر این دو آیه این است که نفوس در موقع خواب ، از بدن ها گرفته می شوند و دیگر ارتباطی با حواس ظاهری بدن ندارند ، به نوعی به عالم ربوبی رجوع کرده و منتقل می شوند که بی شباهت به مرگ نیست .

خدای تعالی در کلام خود به هر سه قسم رؤیای مذکور اشاره کرده و از قسم اول، رؤیای ابراهیم و رؤیای مادر موسی و پاره ای از رؤیاهای رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم را آورده و به قسم دوم هم در جمله اضغاث احلام اشاره کرد ، که چنین رؤیاهایی هم هست و از قسم سوم ، رؤیای یوسف و رؤیاهای دو رفیق زندانی او و رؤیای پادشاه مصر را که هر سه در سوره یوسف آمده برشمرده است .

فصل سوم

تکلیف

مقدمه تفسیری بر موضوع:

تکلیف

« فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَاعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ! »

« إِنَّا كَفَيْتَكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ...! »

« فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَكُن مِّنَ السَّجِدِينَ! »

« وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ! »

« آنچه را دستور داری آشکار کن و از مشرکان روی بگردان! »

« ما شر استهزاءگران را از تو کوتاه می‌کنیم! »

« کسانی که با خدای یکتا، خدای دیگر می‌انگارند به زودی خواهند دانست! »

« ما می‌دانیم که تو سینه‌ها را از آنچه می‌گویند تنگ می‌شود! »

« به ستایش پروردگارت تسبیح گوی و از سجده‌کنان باش! »

« پروردگار خویش را عبادت کن تا برایت یقین (مرگ) فرا رسد! » (۹۴ تا ۹۹/حجر)

غرض از آن آیات این بود که خدای تعالی رسول گرامی خود را به قیام بر انجام ماموریت و رسالت خود و اعراض و گذشت از جفاهای مشرکین دعوت کند ، و تسلائی خاطر دهد که از آنچه می‌گویند غمگین و تنگ حوصله نگرده ، زیرا قضای حق بر این رانده شده که مردم را به اعمالشان در دنیا و آخرت و مخصوصا در روز قیامت - که هیچ شکی در آن نیست - سزا دهد ، همان روزی که احدی را از قلم نمی‌اندازد و به اندازه یک ذره هم از خیر و شر کسی را بدون کیفر و پاداش نمی‌گذارد. با در پیش داشتن چنین روزی ، دیگر جای تاسف خوردن بر کفر کافران باقی نمی‌ماند ، چون خدا بدان دانا است و به زودی جزای اعمالشان را می‌دهد و نیز جای تنگ حوصلگی و اندوه نیست ، چون به خدای سبحان مشغول گشتن مهم‌تر و واجب‌تر است .

در این سوره خدای سبحان دو بار مساله اعراض و گذشت از کفاری را که رسول الله(ص) را مسخره می‌کردند تکرار کرده و همچنین به آنجناب سفارش فرموده که به تسبیح و حمد و عبادت خدای خود بپردازد و خبر داده که خود او شر کفار را از او می‌گرداند.

اینک در این آیات هم همین را تکرار می‌کند که به کار رسالت خود مشغول

باشد!

المیزان ج: ۱۲ ص: ۲۷۶

بحث فلسفی در:

تکلیف و چگونگی دوام آن

در المیزان در خلال بحثهای نبوت و چگونگی نشو و نمای شرایع آسمانی در میان بشر، این معنا گذشت که: هر نوعی از انواع موجودات برای خود هدف و غایتی از کمال دارد که از بدو پیدایش بسوی آن حد از کمال سیر می‌کند و با حرکت وجودیش آن کمال را جستجو می‌کند و لذا همه حرکاتش طوری است که با آن کمال متناسب است و تا خود را به آن حد نرساند آرام نمی‌گیرد مگر آنکه مانعی در سر راهش در آید و او را از سیر باز بدارد و قبل از رسیدن به هدف او را از بین ببرد، مثلاً درخت به خاطر آفاتی که به آن حمله‌ور می‌شود از رشد و نمو باز بایستد.

و نیز این معنا گذشت که محرومیت از رسیدن به هدف، مربوط به افراد مخصوصی از هر نوع است، نه نوعیت نوع، که همواره محفوظ است و تصور ندارد که تا آخرین فردش دچار آفت گردد.

یکی از انواع موجودات، آدمی است که او نیز غایتی وجودی دارد که به آن نمی‌رسد مگر آنکه به طور اجتماع و مدنیت زندگی کند، دلیل و شاهدش هم این است که به چیزهایی مجهز است که به خاطر آنها از همنوع خود بی‌نیاز نیست، مانند نر و مادگی و عواطف و احساسات و کثرت حوائج و تراکم آنها.

و همین اجتماع و مدنیت، آدمیان را به احکام و قوانینی محتاج می‌کند که با احترام نهادن به آن و به کار بستن آن، امور مختلف زندگی را منظم ساخته و اختلافات خود را که غیر قابل اجتناب است بر طرف سازند و هر فردی در جایی قرار بگیرد که سزاوار آنست و به همین وسیله سعادت و کمال وجودی خود را در یابد و این احکام و قوانین عملی در حقیقت ناشی از حوائجی است که خصوصیت وجودی انسان و خلقت مخصوصش، یعنی تجهیزات بدنی و روحیش آن را ایجاب می‌کند، همچنانکه همین

خصوصیات وجودی و خلقتیش مرتبط با خصوصیات علل و اسبابی است که در میان نظام عمومی عالم، مثل او موجودی را پدید بیاورد.

و این معنا همان معنای فطری بودن دین خداست، زیرا دین خدا عبارتست از مجموعه احکام و قوانینی که وجود خود انسان، انسان را به سوی آن ارشاد می‌کند و یا به تعبیر دیگر: فطری بودن دین خدا به این معنا است که دین خدا مجموعه سنتهایی است که وجود و کون عمومی عالم آن را اقتضاء می‌کند بطوری که اگر آن سنتها اقامه شود مجتمع بشر اصلاح شده و افراد، به هدف وجودی و نهایت درجه کمال خود می‌رسند، باز بطوری که اگر آن سنتها را باطل و بی اعتبار کنند، عالم بشریت رو به تباهی نهاده، آن وقت مزاحم نظام عمومی جهان می‌گردد.

و این احکام و قوانین چه مربوط به معاملات اجتماعی باشد که حال مجتمع را اصلاح و منظم کند و چه مربوط به عبادات باشد که آدمی را به کمال معرفتش برساند و او را فردی صالح در اجتماعی صالح قرار دهد، می‌بایستی از طریق نبوت الهی و وحی آسمانی به آدمی برسد و انسان تنها باید به چنین قانونی تن در دهد و لا غیر.

با این بیان و اصولی که گذشت معلوم می‌شود که: تکالیف الهی اموری است که ملازم آدمی است، و مادامی که در این نشاء، یعنی در دنیا زندگی می‌کند چاره‌ای جز پذیرفتن آن ندارد، حال چه اینکه خودش فی حد نفسه ناقص باشد و هنوز به حد کمال وجودش نرسیده باشد و چه اینکه از حیث علم و عمل به حد کمال رسیده باشد (خلاصه اینکه بشر تا بشر است و تا در این عالم است محتاج دین است چه اینکه در حال توحش باشد و چه اینکه به نهایت درجه تمدن و پیشرفت رسیده باشد) اما احتیاجش به دین در صورت توحش و عقب افتادگی روشن است و اما در صورت تمدن و کمال علم و عمل از این نظر است که معنای کمالش این است که در دو ناحیه علم و عمل دارای ملکات فاضله‌ای شده است که به خاطر داشتن آن، کارهایی از او سر می‌زند که صالح به حال اجتماع است و اعمال عبادی‌ای از او سر می‌زند که صالح به حال معرفت او است و درست مطابق با عنایت الهی نسبت به هدایت انسان به سوی سعادتش می‌باشد.

و پر واضح است که اگر قوانین الهی را مختص به افراد و اجتماعات ناقص و عقب افتاده بدانیم و تجویز کنیم که انسان کامل تکلیف نداشته باشد تجویز کرده‌ایم که افراد متمدن، قوانین و احکام را بشکنند و معاملات را فاسد انجام دهند و مجتمع را فاسد و در هم و بر هم کنند و حال آنکه عنایت الهی چنین نخواسته.

و همچنین تجویز کرده‌ایم که افراد متمدن از ملکات فاضله و احکام آن تخلف کنند و حال آنکه همه افعال، مقدماتی برای به دست آوردن ملکاتند و وقتی ملکه پیدا

شد افعال ، آثار غیر قابل تخلف آن می‌شود و دیگر تصور نمی‌شود شخصی که مثلاً :
ملکه معرفه‌الله را پیدا کرده خدا را عبادت نکند و یا کسی که ملکه سخاوت را پیدا کرده
بذل و بخشش نکند .

اینجا است که فساد گفته بعضی‌ها روشن می‌شود که توهم کرده‌اند : غرض از
تکالیف عملی ، تکمیل انسان و رساندنش به نهایت درجه کمال او است ، و وقتی کامل
شد دیگر حاجتی به تکلیف نداشته بقای تکلیف در حق او مفهومی ندارد .

وجه فسادش این است که انسان هر قدر هم که کامل شده باشد اگر از تکالیف
الهی سرباز زند ، مثلاً : احکام معاملاتی را رعایت نکند ، اجتماع را دچار هرج و مرج کرده
است و عنایت الهی را نسبت به نوع بشر باطل ساخته است و اگر از تکالیف مربوط به
عبادات تخلف کند بر خلاف ملکاتش رفتار کرده و این محال است ، چون رفتار بشر آثار
ملکات او است و به فرض هم که جائز باشد ، باز مستلزم از بین بردن ملکه است و آن
نیز مستلزم ابطال عنایت الهی نسبت به نوع بشر است .

آری میان انسان کامل و غیر کامل از نظر صدور افعال فرق است ، انسان کامل و
دارای ملکه فاضله از مخالفت مصون است و ملکه راسخه در نفسش نمی‌گذارد او کار
خلاف بکند ، ولی انسان ناقص چنین مانع و جلوگیری در نفس ندارد .
خداوند همه را در به دست آوردن ملکات فاضله یاری فرماید!

فصل چهارم

عطای الهی

بحث فلسفی در:

عطای الهی و منشأ اختلاف انواع و افراد

در اینکه فیض مطلق و غیر محدود است بطوری که از آیه شریفه:

« و ما کان عطاء ربک محظورا! »

« هر یک را از عطاء پروردگارت مدد می‌کنیم، اینها را و آنها را، و از عطاء پروردگار تو

جلوگیری نمی‌شود! » (اسری/۲۰)

چنین استفاده می‌شود. همه براهین اتفاق دارند بر اینکه وجود واجب تعالی به

خاطر اینکه لذاته واجب است، مطلق است و به هیچ حدی محدود و به هیچ قیدی مقید

و به هیچ شرطی مشروط نیست و گرنه اگر محدود به چیزی می‌شد در پشت حد و

بیرون آن وجود نمی‌داشت و به فرض نبودن قید و یا شرطش به طور کلی معدوم و باطل

می‌گشت، حال که وجودش واجب فرض شد بنا بر این باید گفت: خدای تعالی واحدی

است که برای وحدتش دومی نیست و مطلق است که به هیچ قیدی مقید نمی‌باشد.

این معنا نیز به اثبات رسید که وجود ما سوای او هر چه که هست اثر مجعول او

است و هیچ فعلی نیست که میان آن فعل و فاعلش سنخیت نباشد، به همین جهت باید

گفت از آنجائیکه خدای تعالی واحد است اثر صادر از او هم واحد حقیقی است و از

آنجائی که او مطلق است اثر او هم به حکم سنخیت مطلق و غیر محدود می‌باشد و گرنه

اگر مقید و محدود می‌بود لازم می‌آمد که ذاتش مرکب باشد از محدود و حد و یا به

عبارت دیگر از وجود(در داخل حد) و عدم(در خارج آن) و به حکم سنخیت، این

مناقضت ذاتی، به ذات فاعل و آفریدگارش سرایت می‌کرد و او هم مرکب می‌شد، با

اینکه فرض کردیم که او واحد است و مطلق، پس وجود هم که اثر و فعل او است واحد

است و مطلق و مطلوب هم همین است .

پس این جهات اختلاف که موجودات از نظر نقص و کمال و وجود و فقدان دارند مربوط به خود آنهاست ، نه به وجود آورنده و آفریدگارشان ، برای اینکه این اختلافات یا : اختلافهایی است که در اصل نوعی و یا لوازم نوعیه با هم دارند ، به این معنی که نوعی چنین است و نوعی چنان یعنی در واقع منشا این اختلافات ماهیات است که قابلیت گرفتن وجود ، در آنها مختلف است ، مانند انسان و اسب ، که هم در اصل نوع و هم در لوازم نوع با هم اختلاف دارند ، یکی به اندازه معینی از وجود گرفته و دیگری بیش از آن را .

و یا اختلافی است که افراد یکنوع ، در کمال و نقص با هم دارند ، یکی از میان سایر افراد واجد کمالاتی می‌گردد ، در حالی که دیگران فاقد آنند و آنها هم که واجدند بعضی حد کامل آن را دارند و بعضی ناقصش را و منشا اینگونه اختلافات ، به جهت اختلافی است که در استعدادهای مادی آنها است که آن هم ناشی از اختلاف علل نهفته‌ای است که افاضه را از ناحیه علت و استفاضه را از ناحیه معلول فراهم می‌سازند .

پس آنچه را که علت مفیضه افاضه می‌کند اثر واحد و مطلق است ، لیکن این گیرنده‌های فیضند که به خاطر اختلاف در قابلیت گرفتن آن فیض ، فیض مذکور را بسیار می‌کنند ، مثلاً یکی بطور کلی آن فیض را نمی‌پذیرد و در پی تحصیل چیزی نقیض آن فیض است ، یکی دیگر قبول می‌کند ولی اندکی از آن را و آن دیگری همه آن را ، مانند اجسام نسبت به نور آفتاب که او یک نور را که تمامی اجزایش نظیر همند افاضه می‌کند ولی اجسام در گرفتن و استفاده از آن مختلفند ، و هر یک بر حسب قوه و استعدادی که دارد در آن نور دخل و تصرف می‌نماید .

حال اگر بگوئیم که این اختلافات یک سلسله امور واقعی و خارجی‌ای هستند مانند سایر موجودات و واقعیات ، اگر منشای که برای آن ذکر کردی و آن را با ماهیات دانستی و یا استعدادها اگر امور وهمی بوده باشند دیگر معنا ندارد اختلاف مذکور را (که گفتیم از امور واقعی است!) مستند به امور وهمی و خیالی بکنیم ، و آنگاه برگشت حرف به این می‌شود که تنها وجود ، اثر فیض حق باشد و حال آنکه شما قبلاً گفتید فیض حق مطلق است و اگر منشا آن از امور واقعی باشد نه امور وهمی ، قهراً از سنخ وجود خواهند بود و خود اصالت خواهند داشت و باز محذور به جای خود باقی خواهد ماند زیرا منشا اختلاف هم از سنخ وجود و خود مخلوق خداست و این خلاف مدعای شما است .

در پاسخ می‌گوئیم : همین نظر ، همه موجودات را به یک سنخ وجود

برمی‌گرداند و دیگر اثری از اختلاف باقی نمی‌گذارد، آری در این نظر چیزی دیده نمی‌شود جز یک وجود ظلی که قائم است به وجودی واحد و اصلی و دیگر محلی برای این بحث باقی نمی‌ماند.

و به عبارت دیگر تقسیم کردن موجود مطلق را به ماهیت و وجود یا به ما بالقوه و ما بالفعل باعث شده است که سلب‌هایی که در واقع و نفس الأمر است جلوه‌گر شود و موجودات را بدو قسم واجد و فاقد، مستکمل و محروم و قابل و مقبول تقسیم نماید که منشاش تحلیل عقل است که اشیاء را به ماهیت قابل وجود و وجود مقبول ماهیت و همچنین قوه فاقد فعلیت و فعلیت قابل قوه تقسیم می‌نماید و گرنه اگر این تقسیم‌ها در بین نیاید برگشت همه به موجودات که آن خود یک حقیقت است خواهد بود و دیگر جایی برای بحث از سبب اختلاف باقی نمی‌ماند و اثر جاعل و فیض او همان واحد و مطلق خواهد بود، بدون هیچ کثرت و تعددی - دقت فرمائید!

المیزان ج: ۱۳ ص: ۱۰۳

فصل پنجم

خیر و شر

مقدمه تفسیری بر موضوع:

خیر و شر

«وَ إِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَ نَأَى بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يَئُوسًا!»

«و ما هر گاه به انسان نعمتی عطا کردیم رو بگردانید و دوری جست و هر گاه شر و بلائی به

او روی آورد به کلی مایوس و ناامید شد!» (۸۳/اسری)

مجموع جمله: «اعراض و نا بجانبه»، وضع آدمی را در دوری از خدا و قطع رابطه

با پروردگار را در موقع انعام خدا مجسم می‌سازد، که خدا به او انعام می‌کند، او روی خود را از درگاه او برتافته (مانند کودکان قهر می‌کند به نقطه دوری می‌رود) و اما وقتی اندکی با شر و مصیبت برخورد کند آن وقت مایوس و نا امید از خیر و نعمت می‌شود.

در اینجا شر را به خدای تعالی نسبت نمی‌دهد آنطور که نازل کردن نعمت را به

او نسبت می‌داد، برای اینکه بفهماند خدا منزله از آن است که شری را به او نسبت دهند.

و نیز برای اینکه وجود شر امری نسبی است نه امر نفسی، یعنی هر شری که در

عالم تصور کنیم از قبیل مرگ و فقر و نقص ثمرات و امثال آن نسبت به مورد خودش شر

است و اما نسبت به غیر موردش مخصوصا نسبت به نظام جمعی و عمومی که در عالم

جریان دارد خیر است، آن هم خیری که هیچ چیز جای آن را نمی‌گیرد.

پس هر چه خیر است معنای خیر بودنش این است که خداوند عنایتی به عین

موردش داشته و آن مورد منظور بالذات بوده و هر چه شر است شر بودنش این است که

خداوند خیر غیر موردش را خواسته و عنایت الهی اولا و بالذات متوجه غیر مورد شده و

قهر نسبت به مورد باعث نقصان و یا مرگ و امثال آن شده است.

پس معنای آیه این است که: ما وقتی انعامی به انسان - که موجودی است واقع

در مجرای اسباب - می‌کنیم سرگرم به ظواهر اسباب شده و دل به آن می‌بندد و ما را

فراموش می‌کند و شکر ما را به جای نمی‌آورد ، وقتی مختصر شری به او برسد و در نتیجه خیری را از او بگیرد و یا جلوی اسباب خیر را ببندد دچار یاسی شدید و نومیدی از خیر می‌گردد ، چون او دل همه به اسباب داده بود و دارد از کار افتادن اسباب را می‌بیند چطور دچار نومیدی نشود ؟ آری او پروردگار خود را در اجرای این اسباب هیچکاره می‌دانست .

این آیه حال انسانهای عادی را توصیف می‌کند که در محیط زندگی قرار گرفته که حاکم در آن عرف و عادت است ، وقتی نعمتهای الهی - از حال و جاه و فرزندان و چیزهای دیگر - به سویس سرازیر است و اسباب ظاهری هم سر سازگاری دارند همه امید و دلگرمیش متوجه آن اسباب شده و دل به آنها می‌دهد و در دلش دیگر جای فارغی برای یاد خدا نمی‌ماند تا او را شکر بگزارد و به همین جهت وقتی شری به او می‌رسد و بعضی از نعمتهای الهی از او سلب می‌شود به کلی از خیر مایوس می‌گردد ، چون جای دیگری را سراغ ندارد ، همه امیدش اسباب ظاهری بود که آنهم روی ترش کرده و پشت کرده است .

این حال غیر از حال یک انسان فطری است که ذهنش به عادت و رسوم مشوب نگشته و عرف و عادت در دلش هیچ نقشی را بازی نکرده و دخل و تصرفی ندارد . آری ، انسانی که با تایید الهی و یا به خاطر پیشامدی ، اسباب ظاهری را فراموش کرده به فطرت ساده خود برگشته همواره چشم امید به خدای خود دوخته رفع گرفتاریها را از او می‌خواهد نه از اسباب .

پس آدمی دارای دو حال است یکی حال فطری که او را در هنگام گرفتاری و برخورد با شر هدایت به رجوع پروردگارش می‌کند و یکی حال عادی او که در آن حال اسباب ظاهری میان او و یاد پروردگارش حایل گشته دلش را از رجوع به خدا و یاد او و شکر او مشغول می‌سازد ، آیه مورد بحث این حال دومی را وصف می‌کند نه حال اولی را . از همینجا روشن می‌گردد که میان این آیه و آیاتی که افاده می‌کند که انسان وقتی به سختی و گرفتاری دچار شود به یاد خدای تعالی افتاده و پروردگار خود را می‌خواند ، هیچ منافاتی نیست ، مانند آیه:

« و اذا مسکم الضر فی البحر ضل من تدعون الا اياه! » (۶۷/اسرا) و آیه:

« و اذا مس الانسان الضر دعانا لجنبه او قاعدا او قائما! » (۱۲/یونس)

و همچنین آیات دیگر ، چون همانطور که گفتیم آن آیه متعرض حال عادی آدمی است و این آیات متعرض حال فطری او است .

بحث فلسفی در موضوع:

خیر و شر

حکما گفته‌اند که شرور بالعرض داخل در قضای الهی هستند و در بیان آن چنین گفته‌اند: از افلاطون نقل شده که گفته است: شر عدم است و این دعوی خود را با چند مثل توضیح داده و گفته است: مثلاً یکی از شرها آدم‌کشی است و حال آنکه می‌بینیم آدم‌کشی کار قاتل نیست تا بگوئیم شری ایجاد کرد آنچه کار قاتل است این است که بتواند دست خود را بلند و پائین کند و کار جرأت و شجاعت او هم نیست و همچنین کار شمشیر و تیزی آن هم نیست زیرا همه اینها در جای خود خوب و کمال و خیرند و نیز از ناحیه قبول پاره شدن رگها و گوشتها هم به وسیله شمشیر نیست، زیرا کمال بدن مقتول این است که نرم باشد، پس باقی نمی‌ماند برای شر مگر مساله بی جان شدن مقتول و بطلان حیات او که آن هم امری است عدمی، و همچنین هر شر دیگری که به این طریق تجزیه و تحلیل کنیم خواهیم دید شر بودنش از یک امر عدمی است، نه امور وجودی.

چیزی که باید دانست این است که شروری که در عالم به چشم می‌خورد از آنجائی که با حوادث موجود در این عالم ارتباط دارند و با آنها پیچیده و درهم هستند از این رو عدمهای مطلق نیستند بلکه عدمهای نسبی‌اند که خود بهره‌ای از وجود و واقعیت را دارند مانند انواع فقدانها و نقص‌ها و مرگ و فسادهایی که در داخل و خارج نظام عالمی پدید می‌آید که همه اینها اعدامی نسبی بوده و مساسی با قضای الهی - که حاکم در عالم است - دارند، البته داخل در قضای الهی نیستند نه بالعرض نه بالذات.

توضیح اینکه آنچه ما از عدم در ذهن خود تصور می‌کنیم یا عدم مطلق است که همان نقیض و نقطه مقابل وجود مطلق است.

و یا عدم مضاف و منسوب به ملکه است، که عبارت است از عدم کمال وجودی که جا دارد آن کمال را داشته باشد مانند نابینائی که عبارت است از عدم بصر از کسی که جا داشت بصر داشته باشد و لذا به دیوار نمی‌گوئیم نابینا.

قسم اول هم چند جور تصور می‌شود یکی اینکه عدم را به ماهیت چیزی بزنیم نه به وجود آن، مثل اینکه عدم زید را تصور کنیم و خود آن را معدوم فرض کنیم، نه او را بعد از آنکه موجود بود، این قسم صرف یک تصور عقلی است که هیچ شری در آن متصور نیست، چون موضوع را که مشترک میان بود و نبود باشد تصور نکرده‌ایم تا

نبودش شری باشد .

بله ممکن است انسان عدم چیزی را مقید به آن چیز کند مثلا عدم زید موجود را تصور کند ، و او را بعد از آنکه موجود شده معدوم فرض نماید چنین عدمی شر هست و لیکن این قسم عدم همان عدم ملکه‌ای است که توضیحش خواهد آمد .

تصور دوم اینکه عدم چیزی را بالنسبه به چیز دیگری اعتبار کنیم مانند نبود وجود واجبی برای موجودات امکانی و نبود وجود انسانیت مثلا برای ماهیت دیگری مانند اسب و یا نداشتن نبات وجود حیوان و نداشتن گاو وجود اسب را که این قسم عدم از لوازم ماهیات است ، و امری است اعتباری نه مجعول و محقق .

قسم دوم از عدم همان عدم ملکه‌ای است که در بالا بدان اشاره شد و آن عبارت است از فقدان و نبود کمال برای چیزی که شان آن ، داشتن آن کمال است ، نظیر انواع فسادها و نواقص و عیبه‌ها و آفات و امراض و دردها و ناگواریهایی که عارض بر چیزی می‌شود که شان آن نداشتن این نواقص و داشتن کمال مقابل آن است .

این قسم از عدم شر است و در امور مادی پیدا می‌شود و منشا آن هم قصوری است که در استعدادهای مادیات است که البته این قصور در همه به یک پایه نیست ، بلکه مراتب مختلفی دارد ، منظور این است که منشا اینگونه عدم‌ها که شرنده منبع قبض وجود یعنی ذات باری تعالی نیست و نمی‌شود آنها را به ساحت او نسبت داد چون علت عدم چیزی است مانند خود آن عدم ، همچنانکه علت وجود وجودی دیگر است ، نه عدم

پس آن چیزی که در اینگونه امور توأم با شر مورد تعلق کلمه ایجاد اراده الهی قرار می‌گیرد و قضای الهی هم بالذات شامل آن می‌شود ، آن مقداری است که وجود به خود گرفته و به عبارت دیگر استعداد و قابلیت گرفتن وجود را داشته و همان است که می‌توان گفت خدا خلق کرده ، اراده الهی ایجادش نموده و قضای الهی بر آن رانده شده .

و اما عدمهایی که همراه آن است مستند به خدا نیست ، بلکه مستند به نداشتن قابلیت بیشتر خود او و قصور استعداد اوست ، پس چرا همان عدمها را هم مخلوق دانسته نسبت جعل و اضافه به آنها می‌دهیم ، از این جهت است که آمیخته و متحد به آن مقدار وجود می‌باشند .

و به بیانی روشن‌تر امور به پنج قسمند ۱ - آنها که خیر محضند ۲ - آنها که خیرشان بیشتر از شرشان است ۳ - آنها که خیر و شرشان یکسان است ۴ - آنها که شرشان بر خیرشان می‌چربد ۵ - آنها که شر محضند .

از این پنج قسم امور سه قسم آخری آنها معقول نیست که هستی به خود بگیرند

زیرا هست شدن آنها مستلزم ترجیح بلا مرجح است و یا ترجیح مرجوح بر راجح .
 و اگر حکمت الهی را که از قدرت و علم واجبی او سرچشمه می‌گیرد و همچنین
 جود خدائی را که هرگز آمیخته با بخل نمی‌شود در نظر بگیریم حکم خواهیم کرد بر
 اینکه بر چنین خدائی واجب می‌آید که فیض خود را به وجهی مصروف کند که اصلح و
 شایسته‌تر برای نظام اتم است و از امور پندگانه گذشته دوتای اولی را که ایجاد کند که
 عبارت بود از خیر محض و آن دیگری که خیرش بیش از شرش می‌باشد ، زیرا اگر اولی را
 خلق نکند مرتکب شر محض شده و اگر دومی را خلق نکند شر بیشتر را خلق کرده
 است .

بنا بر این آنچه از شرور که به نظر ما می‌رسد نسبت به آنچه که از خیرات به
 چشم می‌خورد نادر و قلیل است و شر قلیل به خاطر خیر کثیر تحقق یافته و ممکن
 نبود تحقق نیابد .

امام فخر رازی در اینجا دچار اشتباهی شده که گفته است : اینکه حکما گفته‌اند
 : شرور اعدام‌اند و مستند به خدا نیستند حرف بیهوده‌ای است و با مسلک خود آنان
 منافات دارد که خدای تعالی را علت تامه عالم می‌دانند و اعتراف می‌کنند که انفکاک
 معلول از علت تامه محال است زیرا با چنین اعترافی خدای تعالی در کارهایش مجبور
 است و اختیاری ندارد که فلان کار را بکند و آن دیگری را نکند ، او خواه ناخواه علت هر
 چه هست را ایجاد می‌کند چه خیر و چه شر ، نه اینکه سبک سنگین نموده راجح را خلق
 کند .

و اشتباه او در این است که نفهمیده این وجوب و خواه ناخواهی که معلولات
 دارند عینا تایید وجودشان را از قبل علت خود گرفته‌اند ، وقتی وجوب مخلوق مانند
 وجودش عاریتی و از ناحیه خدای تعالی باشد دیگر معقول نیست همین معلول برگشته
 حاکم و قاهر بر علت خود شده و او را مجبور بر انجام عمل (ایجاد مخلوق) و تجدید
 حدود آن سازد .

در اینجا صاحب روح المعانی انصاف را از دست نداده نخست به بحث گذشته ما
 اشاره نموده و گفته است : مخفی نماند که این سخن بنا بر این مذهب تمام است که
 اراده خدا را در ایجاد و عدم ایجاد متساوی النسبۀ ندانیم و او را بدون رعایت مصلحت و
 یا داعی دیگری مجبور در کار خود بدانیم و این مذهب اشاعره است .

و گر نه اگر او را مختار بدانیم چه مانعی دارد که در انتخاب خیرات و یا شرور
 اختیار داشته و هر کدام را که بخواهد انجام دهد و لیکن چیزی که هست حکما و
 اساطین اسلام می‌گویند : افق اختیار خدای تعالی عالی‌تر از این تصورات است ، و امور

عالم منوط به قوانین کلی است و افعال او مربوط به حکمت‌ها و مصالحی است آشکار و نهان .

آنگاه می‌گوید : و اما گفتار امام فخر که گفته است : فلاسفه بعد از آنکه قائل به جبر در افعال شده‌اند دیگر خوض و دقتشان در این بحث از جمله فضولیها و گمراهی صرف است ، زیرا پرسش از اینکه چرا فلان شر ایجاد شد نظیر پرسش از این است که چرا آتش سوزندگی از خود بروز می‌دهد ، آری سوزندگی از ذات آتش برمی‌خیزد نه از اختیارش ناشی از تعصب اوست .

زیرا محققین از حکما و فلاسفه قائل به جبر نبوده بلکه اختیار را اثبات کرده‌اند ، و هرگز صدور افعال خدائی از خدای تعالی را مانند صدور سوزندگی از آتش جبری نمی‌دانند .

و به فرض هم که گفتار وی را قبول نموده و همه را جبری مذهب بدانیم تازه باز بحثشان در این مساله فضولی نیست ، زیرا باز هم جای اشکال هست که با اینکه خدای تبارک و تعالی خیر محض است و ترکیبی در ذات او نیست دیگر چه معنا دارد که در عالم شرور پیدا شود ، مگر خداوند مرکب از دو جهت - خیر و شر - است تا خیرات را ناشی از آن جهتش و شرور را صادر از این جهتش بدانیم ، آری حکما و لو به گفته او جبری مذهب باشند به محض اینکه به این مساله برمی‌خورند فوراً به ذهنشان می‌آید که پس افتراء مجوسیها درست است که یک مبدأ برای شرور و یکی برای خیرات قائلند و لذا برای رهائی از این اشکال به خود اجازه داده‌اند که وارد این بحث شده و آن را حلاجی کنند ، پس بحث ایشان نه تنها فضولی نیست که فضل است .

فصل ششم

علم

بحثی عقلی پیرامون علم

« إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ! »

« که در این عبرتی هست ولی بیشترشان مؤمن نیستند! » (۸/شعرا)

صاحب تفسیر روح المعانی در ذیل آیه: « و ما کان اکثرهم مؤمنین! » از بعضی نقل کرده که گفته‌اند معنای آیه این است که: در علم خدا چنین چیزی نبوده و چون از این سخن علیت را فهمیده‌اند بر آن اعتراض کرده‌اند که علم خدا علت ایمان نیاردن کفار نمی‌شود، زیرا علم تابع معلوم است نه اینکه معلوم تابع علم باشد تا چنانچه هدایت و ایمان بعضی‌ها در علم خدا نباشد علت شود که آنان ایمان نیاورند.

آنگاه خود روح المعانی اعتراض را پاسخ داده که: معنای تابع بودن علم خدا برای معلوم این است که علم خدای سبحان در ازل به معلومی معین و حادث، تابع ماهیت آن باشد

به این معنا که خصوصیت این علم و امتیازش از سایر علوم به همین اعتبار است که علم به این ماهیت است و اما وجود ماهیت در لایزال تابع علم ازلی خدای تعالی به ماهیت آن است به این معنا که چون خدای تعالی این ماهیت را در ازل با این خصوصیت دانسته، لازم است که در وجود هم به همین خصوصیت موجود شود.

بنابر این مرگ کفار به حالت کفر و ایمان نیاوردنشان متبوع علم ازلی خدا است ولی وجود آن تابع علم اوست .

این طرز استدلال در کلام جبری مذهب و مخصوصاً فخر رازی در تفسیرش بسیار آمده و با این دلیل، جبر را اثبات، و اختیار را نفی می‌کنند و خلاصه این دلیل این است که: حوادث عالم که اعمال انسانها هم یکی از آنها است همه از ازل برای خدای سبحان معلوم بوده و به همین جهت وقوع آنها ضروری و غیر قابل تخلف است چون اگر تخلف کند لازم می‌آید علم او جهل شود - و خدا از جهل منزّه است - پس هر انسانی

نسبت به هر عملی که می‌کند مجبور است و هیچ اختیاری از خود ندارد و چون به ایشان اعتراض می‌شود که آخر علم همیشه تابع معلوم است، نه معلوم تابع علم، همان جواب بالا را می‌دهند که: درست است که علم تابع معلوم می‌باشد اما تابع ماهیت معلوم، نه وجود آن و وجود معلوم تابع علم است.

و این حجت و دلیل، علاوه بر اینکه از مقدماتی فاسد تشکیل شده و در نتیجه بنا و مبنای آن فاسد است، مغالطه روشنی نیز در آن شده است که اینک اشکالات آن از نظر خواننده می‌گذرد:

اول اینکه: این حرف وقتی صحیح است که ماهیت دارای اصالت باشد و در ازل و قبل از آنکه وجود به خود بگیرد و هستی بپذیرد، دارای تحقق و ثبوتی باشد تا علم به آن تعلق گیرد و ماهیت چنین اصالت و تقدمی بر وجود ندارد.

دوم اینکه: مبنای حجت و همچنین اعتراضی که به آن شده و پاسخی که از اعتراض می‌دهند همه بر این است که: علم خدای تعالی به موجودات، علمی حصولی نظیر علم ما به معلوماتمان باشد که همواره به مفاهیم متعلق می‌شود و در جای خود برهان قاطع بر بطلان این معنا قائم شده و ثابت گشته که موجودات برای خدای تعالی معلوم به علم حضوری‌اند نه حصولی و نیز ثابت شده که علم حضوری حق تعالی به موجودات دو قسم است، یکی علم به اشیاء قبل از ایجاد آنها - که این علم عین ذات او است - دیگری علم به اشیاء، بعد از ایجاد آنها - که این علم عین وجود اشیاء است - و تفصیلش را باید در محل خودش جستجو کرد.

سوم اینکه: علم ازلی خدای تعالی به معلومات لا یزال، یعنی معلوماتی که تا لا یزال موجود می‌شوند اگر به تمامی قیود و مشخصات و خصوصیات وجودی آن چیز که یکی از آنها حرکات و سکنات اختیاری آن چیز است تعلق گیرد، علم به تمام معنا و به حقیقت معنای کلمه است، خدای تعالی در ازل عالم است به اینکه فلان فرد انسانی مثلا دو قسم حرکت دارد، یکی حرکات اضطراری، از قبیل رشد و نمو و زشتی و زیبایی صورت و امثال آن و دیگری هم حرکات اختیاری، از قبیل نشستن و برخاستن و امثال آن.

و اگر صرف تعلق علم خدا به خصوصیات وجودی این فرد از انسان ضرورتی در او پدید آرد و این ضرورت صفت خاص او شود، باز صفت خاص اختیاری او می‌شود.

به عبارت ساده‌تر، باعث می‌شود که به ضرورت و وجوب، فلان عمل اختیارا از او سر بزند، نه اینکه باعث شود که فلان عمل از او سر بزند چه با اختیار و چه بی اختیار، زیرا اگر در چنین فرضی فلان عمل بدون اختیار از او سر بزند، در اینصورت است که علم خدا جهل می‌شود، چون علم خدا به صدور فعل از او و به اختیار او تعلق گرفته بود و ما

فرض کردیم که بدون اختیار از او سر زد ، پس علم خدای تعالی تخلف پذیرفت و در حقیقت علم نبوده ، بلکه جهل بوده و خدا از جهل منزه است .

پس ، مغالطه‌ای که در این حجت شده این است که در مقدمه حجت فعل خاصی ، - یعنی فعل اختیاری - مورد بحث بوده ، آن وقت در نتیجه‌ای که از حجت گرفته‌اند فعل مطلق و بدون قید اختیار آمده است .

از اینجا روشن می‌شود اینکه ایمان نیاوردن کفار را تعلیل کرده‌اند به اینکه چون علم ازلی خدا به چنین چیزی تعلق گرفته ، حرف صحیحی نیست ، زیرا - گفتیم - تعلق گرفتن علم ازلی خدا به هر چیز باعث می‌شود که آن چیز بطور وجوب و ضرورت با همه اوصاف و مشخصاتی که علم بدان تعلق گرفته بود موجود شود ، اگر علم خدا تعلق گرفته بود به اینکه فلان عمل از فلان شخص بطور اختیاری سریزند ، باید بطور اختیاری سریزند و اگر تعلق گرفته بود به اینکه فلان خصوصیت یا فلان عمل بطور اضطراری و بی اختیار از فلان شخص سریزند ، باید همین طور سریزند .

علاوه بر این اگر جمله: «و ما کان اکثرهم مؤمنین!» می‌خواست بفرماید: ایمان آوردن کفار محال است ، چون علم ازلی به عدم آن تعلق گرفته است ، خود کفار همین آیه را مدرک برای خود قرار می‌دادند و به ضرر رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و به نفع خود احتجاج می‌کردند و می‌گفتند : تو از ما چه می‌خواهی ؟ مگر نمی‌دانی که خدا ما را از ازل کافر دیده ، همچنان که بعضی از جبری مسلکان همین کار را کرده‌اند!

المیزان ج : ۱۵ ص : ۳۵۰

فصل هفتم

علم نزد حیوانات و جمادات

مقدمه تفسیری درباره:

علم نزد حیوانات و جمادات و تکلم آنها

در بحث‌های گذشته مکرر گفتیم که از کلام خدای تعالی چنین ظاهر می‌شود که تمامی موجودات دارای علم هستند، از آن جمله در تفسیر آیه:

«و ان من شیء الا یسبح بحمده و لکن لا تفقهون تسبیحهم!» (اسرا/۴۴)

بود، که گفتیم جمله: «و لکن لا تفقهون - تسبیح آنها را نمی‌فهمید!» بهترین دلیل است بر اینکه منظور از تسبیح موجودات، تسبیح ناشی از علم و به زبان قال است، چون اگر مراد زبان حال موجودات و دلالت آنها بر وجود صانع بود، دیگر معنا نداشت بفرماید: «شما تسبیح آنها را نمی‌فهمید!»

و از این قبیل است آیه شریفه:

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

باز از این قبیل است این آیه:

«و من اضل ممن یدعوا من دون الله من لا یتجیب له الی یوم القیامه و هم عن دعائهم غافلون و اذا حشر الناس كانوا لهم اعداء و كانوا بعبادتهم کافرین!» (۵/۶/احقاف)

و به طور قطع سنگ و چوب جزو این معبودها هستند، حال یا به تنهایی منظورند و یا با سایر معبودها .

و نیز می‌فرماید:

«یومئذ تحدث اخبارها ! بان ربک اوحی لها!» (۴/۵/زلزله)

و نیز از این قبیل است آیاتی که دلالت می‌کند بر شهادت دادن اعضای بدن انسانها و به زبان آمدن و سخن گفتنشان با خدا و پاسخ دادن به سؤالات او، مخصوصا که اعضا می‌گویند:

«أنطقنا الله الذی أنطق کل شیء...!» (۲۱/فصلت)

در اینجا ممکن است کسی بگوید: اگر غیر از انسان و حیوان، سایر موجودات از نباتات و جمادات هم شعور و اراده داشته باشند، باید آثار این شعور از آنها نیز بروز کند و همان آثاری که انسانها و حیوانات از خود نشان می‌دهند، آنها نیز نشان دهند، اینها دارای علمند و فعل و انفعاله‌های شعوری دارند، آنها نیز باید داشته باشند و حال آنکه می‌دانیم ندارند؟ در پاسخ می‌گوییم: هیچ دلیلی نداریم بر اینکه علم دارای یک سنخ است تا وقتی می‌گوییم نباتات و جمادات هم شعور دارند، آثار شعور واقع در انسان و حیوان نیز از آنها بروز کند. ممکن است شعور هم برای خود مراتبی داشته باشد و به خاطر اختلاف مراتب، آثارش نیز مختلف گردد.

علاوه بر اینکه آثار و اعمال عجیب و متقنی که از نباتات و سایر انواع موجودات طبیعی در عالم مشهود است، هیچ دست کمی از اتقان و نظم و ترتیبی که در آثار موجودات زنده مانند انسان و حیوان می‌باشد، ندارد.

المیزان ج: ۱۷ ص: ۵۷۹

بحث اجمالی فلسفی درباره:

علم نزد حیوانات و جمادات و تکلم آنها

در فلسفه در مباحث علم این معنا محقق شده که:

اولا علم عبارت است از حضور چیزی برای چیز دیگر،

ثانیا علم با وجود مجرد مساوی است، چون مجرد چیزی است که آنچه از کمال که برای او فعلیت یافته، نزدش حاضر باشد و دیگر چیزی برای او بالقوه و فعلیت نیافته نباشد و عین این تعریف در مورد علم نیز صادق است، پس هر وجود مجردی که ممکن باشد وجود پیدا کند، برای سایر مجردات حاضر است و نیز سایر مجردات هم برای او حاضرند و خلاصه آنچه که برای یک مجرد ممکن به امکان عام باشد، برای مجرد مفروض ما بالضروره هست.

پس هر عالمی مجرد است و همچنین هر معلوم نیز مجرد است، و این دو قضیه به عکس نقیض منعکس می‌شود، به اینکه ماده و آنچه که از ماده ترکیب یافته، نه می‌تواند عالم باشد، نه معلوم. پس علم مساوی و مساوق است با وجود مجرد، در نتیجه وجودهای مادی نه علمی بدانها متعلق می‌شود و نه آنها به چیزی علم پیدا می‌کنند، لیکن بر همین حال، یعنی بر اینکه مادی‌اند و متغیر و متحرکند و بر هیچ حالی استقرار ندارند، ثبوت دارند و دائما بر این حال هستند و این حال در آنها

دستخوش دگرگونی و تحول نگشته ، هرگز از آن انقلاب پیدا نمی‌کنند .
و بنا بر این ، پس موجودات مادی از همین جهت که ثابت در وضع خود هستند
، تجرد و علم دارند و علم در آنها نیز مساوی است ، همچنان که در مجردات محض و
عقلیات مثالی جاری است - دقت بفرمایید!

المیزان ج: ۱۷ ص: ۵۸۰

فصل هشتم

علم در انسان

بحث فلسفی در نیاز آدمی به علم علم، واسطه بین انسان و مدرکاتش

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

وقتی مسئله را در زیر قعر انبیک علمی هم واری می‌کنیم بعد از بحث‌های طولانی و جستجوهای پی‌گیر، باز به همان نتیجه می‌رسیم که ذهن ساده ما به آن برخورده بود.

زیرا وقتی ادراکهای خود را در زیر قعر انبیک قرار می‌دهیم و آنرا تجزیه و تحلیل می‌کنیم می‌بینیم که همه آنها به دو مسئله منتهی می‌شوند، که دیگر ابتدائی‌تر از آنها هیچ مسئله‌ای نیست و آن دو مسئله ابتدائی و بدیهی این است که:

- ۱- هست و نیست در یک مورد با هم جمع نمی‌شوند،
 ۲- هست و نیست از یک مورد سلب نمی‌شوند (ساده‌تر آن که ممکن نیست
 موجودی هم باشد و هم نباشد، و نه باشد و نه نباشد!)

دلیل این مطلب آن است که هیچ مسئله بدیهی و یا علمی نیست، مگر آن که در
 تمامیتش محتاج به این دو قضیه بدیهی و اولی است، حتی اگر فرض کنیم که در این دو
 مسئله شک داریم، باز در همین شک خود محتاج به این دو قضیه هستیم، چون ممکن
 نیست هم شک داشته باشیم و هم در عین حال شک نداشته باشیم و وقتی بداهت این
 دو قضیه ثابت شد، هزاران مسئله تصدیقی و علمی که ما محتاج به اثبات آنیم ثابت می
 شود، مسائلی که آدمی در نظریه‌های علمیش و در اعمالش محتاج بدانها است.

آری هیچ موقف علمی و هیچ واقعه‌ای علمی پیش نمی‌آید، مگر آن که تکیه‌گاه
 آدمی در آن موقف علم است، حتی آدمی شک خود را هم با علم تشخیص می‌دهد و
 همچنین ظن خود و یا جهل خود را، یکجا یقین دارد که علم دارد، جایی دیگر یقین دارد
 که شک دارد و جایی دیگر یقین دارد که ظن دارد و جای چهارم یقین دارد که نادان
 است!

« تا بجائی رسید دانش من ،

که بدانم همی که نادانم! »

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

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

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

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

وجوهی دیگر برای اثبات نظریه خود آورده‌اند، که مهم‌تر آنها همین دو وجه بود.

جواب وجه اولشان این است که: این دلیل خودش خود را باطل می‌کند، برای این که وقتی بنا باشد به هیچ قضیه تصدیقی اعتماد نکنیم، به قضایائی هم که دلیل شما از آن تشکیل شده، نباید اعتماد کرد، علاوه بر این که اعتراف به وجود خطاهای بسیار، خود اعتراف به وجود صواب هم هست، حال یا صوابهائی معادل خطاها و یا بیشتر، چون وقتی در عالم به خطائی بر می‌خوریم، که به صواب هم بر خورده باشیم و گر نه از کجا خطا را شناخته‌ایم؟

علاوه بر این که به ایشان می‌گوئیم: مگر غیر سופسطائیان که به علم اعتماد می‌کنند، ادعاء کرده‌اند که تمامی تصدیق‌هایشان صحیح و بدون خطا است؟ کسی چنین ادعائی نکرده، بلکه در مقابل شما که بطور کلی می‌گوئید: هیچ علمی قابل اعتماد نیست، ادعاء می‌کنند که بعضی از علوم قابل اعتماد هست و این «موجبه جزئی» برای ابطال سلب کلی شما کافی است و دلیلی که شما اقامه کردید نمی‌تواند «موجبه جزئی» خصم شما را باطل کند.

جواب وجه دوم: و اما وجه دوم، پاسخ از آن این است که: محل نزاع بین ما و شما علم بود، که ما می‌گفتیم هست و می‌توان بدان اعتماد کرد و شما می‌گفتید اصلاً علم نیست، آن وقت در دلیل دوم خود اعتراف کردید که به هر چیزی علم پیدا می‌کنید، چیزی که هست می‌گوئید علم ما غیر آن موجود خارجی است و این مسئله مورد بحث ما و شما نبود و ما نخواستیم بگوئیم و احدی هم نگفته که واقعیت هر چیزی که ما درک کنیم همانطور است که ما درک کرده‌ایم!

علاوه بر این، این که خود آقایان روزمره به حکم اضطرار مجبور می‌شوند، بر خلاف نظریه خود عمل کنند، چون از صبح تا به شام در حرکتند، حرکت بسوی کسب، بسوی کشت، بسوی غذا، بسوی آب، از ایشان می‌پرسیم: آقا شما این همه برای غذا تلاش می‌کنی، برای این است که واقعا غذا بخوری و آب بنوشی و رفع گرسنگی و عطش از

خود کنی، یا تنها تصور غذا و آب تو را این چنین کوک کرده و یا اگر از شیر درنده می‌گریزی و یا از مرضهای مهلک فرار می‌کنی و به در خانه طبیب می‌روی، آیا از واقعیت آنها می‌ترسی، یا از تصور آنها، تصور شیر که کسی را پاره نمی‌کند و تصور مرض کسی را نمی‌کشد، پس واقعیت شیر و مرض را درک کرده‌ای و ناخودآگاه بدست خودت نظریه فلسفیت را باطل کرده‌ای و از صبح تا به شام مشغول باطل کردن آنی!

و کوتاه سخن آن که هر حاجت نفسانی که احساسات ما آنها را به ما الهام می‌کند، در ما ایجاد حرکتی می‌کند، که بپا خیزیم و برای رفع آن حاجت تلاش کنیم، با این که اگر این احساس حاجت نبود و ما روزی هزار بار تصور حاجت می‌کردیم هرگز از جا بر نمی‌خاستیم، پس معلوم می‌شود میان آن تصور حاجت و این تصور حاجت فرق است، در اولی واقع و خارج را دیده‌ایم و در دومی تنها نقش ذهنی را، اولی واقعیت خارجی دارد و دومی ندارد و یا بگو اولی بوسیله امری خارجی و مؤثر، در نفس آدمی پیدا می‌شود، ولی دومی را خود انسان و به اختیار خودش در دل ایجاد می‌کند. اولی را علم کشف می‌کند، ولی دومی خود علم است، پس معلوم می‌شود که علم هست!

البته این را هم باید دانست که در وجود علم، از جهت دیگر شبهه‌ای است قوی، که همان شبهه، اساس علوم مادی قرار گرفته است، که علم ثابت را (با این که هر علمی ثابت است)، نفی کنند.

توضیح این که: بحث‌های علمی این معنا را به ثبوت رسانده که علم طبیعت در تحول و تکامل است و هر جزء از اجزاء عالم طبیعت که فرض شود، در مسیر حرکت قرار دارد و رو بسوی کمال دارد و بنا بر این اساس، هیچ موجودی نیست، مگر آن که در آن دوم از وجودش، غیر آن موجود، در آن اول وجودش می‌باشد.

از سوی دیگر می‌دانیم و هیچ شکی نداریم، در این که فکر و اندیشه از خواص مغز و دماغ است و چون دماغ، خود موجودی مادی است، فکر نیز اثری مادی خواهد بود و قهرا مانند سایر موجودات در تحت قانون تحول و تکامل قرار دارد، پس تمامی ادراکات ما که یکی از آنها ادراکهای است که نامش را علم نهاده‌ایم، در مسیر تغییر و تحول قرار دارد و دیگر معنا و مفهومی برای علم ثابت و لا یتغیر باقی نمی‌ماند، بله این معنا هست، که ادراکهای ما دوام نسبی دارند، آن هم نه بطور مساوی، بلکه بعضی از تصدیقات، دوام و بقاء بیشتری دارد و عمرش طولانی‌تر و یا نقیض آن پنهان‌تر از سایر تصدیقات است، که ما نام این گونه تصدیقات را علم گذاشته‌ایم می‌گوئیم به فلان چیز علم داریم، در حالی که علم به معنای واقعی کلمه که عبارت است از علم به عدم نقیض، نداریم، بلکه تاکنون به نقض و نقیض آن بر نخورده‌ایم و احتمال می‌دهیم دیر یا زود نقیضش ثابت شود، پس

علمی در عالم وجود ندارد.

جواب از شبهه این است که: این شبهه وقتی صحیح و قابل اعتناء است، که علم، همان طور که گفتند، مادی و از ترشحات دماغ و مغز باشد، نه موجودی مجرد، در حالی که این ادعا نه در حد خود روشن است و نه دلیلی بر آن دارند، بلکه حق مطلب آن است که علم به هیچ وجه مادی نیست، برای این که می‌بینیم هیچ یک از آثار و خواص مادیت در آن وجود ندارد:

۱- یکی از آثار مادیت که در همه مادیات هست، این است که امر مادی قابل انقسام است، چون مادی آن را گویند که دارای ابعاد ثلاثه باشد و چیزی که دارای بعد است، قابل انقسام نیز هست، ولی علم، بدان جهت که علم است بهیچ وجه قابل انقسام نیست (مثلا وقتی ما زید پسر عمرو را تصور می‌کنیم این صورت علمیه ما قابل انقسام نیست به شهادت این که نیم زید نداریم!)

۲- اثر مشترک مادیات این است که در حیظه زمان و مکان قرار دارند و هیچ موجود مادی سراغ نداریم که از مکان و زمان بیرون باشد و علم، بدان جهت که علم است، نه مکان می‌پذیرد و نه زمان، بدلیل این که می‌بینیم یک حادثه معین و جزئی، که در فلان زمان و فلان مکان واقع شده، در تمامی مکانها و زمانها قابل تعقل است و ما می‌توانیم همه جا و همه وقت آن را با حفظ همه خصوصیاتش تصور و تصدیق کنیم.

۳- اثر سوم و مشترک مادیات این است که مادیات بتمامی شان در تحت سیطره حرکت عمومی قرار دارند و بهمین جهت تغیر و تحول، خاصیت عمومی مادیات شده است، ولی می‌بینیم که علم، بدان جهت که علم است در مجرای حرکت قرار ندارد و بهمین جهت محکوم به این تحول و دگرگونی نیست، بلکه اصلا حیثیت علم ذاتا با حیثیت تغیر و تبدل منافات دارد، علم عبارت است از ثبوت و تحول عبارت است از بی ثباتی.

۴- اگر علم از چیزهائی بود که بحسب ذاتش تغیر می‌پذیرفت و مانند مادیات محکوم به تحول و دگرگونی بود، دیگر ممکن نبود یک چیز را و یک حادثه را در دو وقت مختلف با هم تعقل کرد، بلکه باید اول حادثه قبلی را تعقل کنیم بعد آنرا از ذهن بیرون نموده حادثه بعدی را وارد ذهن سازیم، در حالی که می‌بینیم دو حادثه مختلف الزمان را، در یک آن تعقل می‌کنیم و نیز اگر علم، مادی بود، باید اصلا نتوانیم حوادث گذشته را در زمان بعد تعقل کنیم، برای این که خودتان گفتید: هر چیزی در آن دوم غیر آن چیز در آن اول است.

پس این وجوه و وجوه دیگری که ذکر نکردیم، دلالت دارند بر این که علم، بدان

جهت که علم است مادی نیست و اما آنچه در عضو حساس و یا بگو در دماغ پیدا می شود و آن فعل و انفعالی که در این عضو حاصل می گردد، ما در باره آن حرفی نداریم، چون تخصصی در آن نداریم، اما شما هم دلیلی ندارید که این فعل و انفعالهای طبیعی همان علم است و صرف این که در هنگام مثلا تصور یک حادثه، در دماغ عملی صورت می گیرد، دلیل بر آن نیست که تصور، همان عمل دماغی است و همین مقدار بحثی که پیرامون مسئله علم کردیم کافی است، بحث بیشتر از این را باید در جای دیگر جستجو کرد.

المیزان ج: ۱ ص: ۷۶

فصل نهم

اطلاع از غیب

مقدمه تفسیری در موضوع:

اطلاع از غیب و وقوع حوادث

« قُلْ مَا كُنْتُ بِدَعَا مَنْ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ إِنْ أَتَّبَعُ إِلَّا مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ! »

« بگو من از بین انبیاء پیغمبری نوظهور و استثنائی نیستم و خبر ندارم که با من و با شما چه معامله می‌کنند تنها و تنها آنچه را به من وحی می‌شود پیروی می‌کنم و خلاصه من جز اینکه به روشنی اندارتان کنم وظیفه‌ای ندارم! » (۹/احقاف)

این آیه، علم به غیب خاصی را نفی می‌کند و آن حوادثی است که ممکن است بعدها متوجه آن جناب و یا متوجه مخاطبین او شود، چون مشرکین - که روی سخن با ایشان است - خیال می‌کردند کسی که دارای مقام رسالت می‌شود - به فرضی که چنین کسی پیدا شود - باید خودش ذاتا دارای علم به غیب و نهانی‌ها باشد و قدرتی غیبی مطلق داشته باشد، همچنان که این خیال از کلام آنها که گفتند چرا فرشته‌ای با او نیست ... و قرآن حکایتش کرده، به خوبی فهمیده می‌شود، لذا رسول گرامی خود را دستور می‌دهد که صریحا اعتراف کند که: او هیچ نمی‌داند که در آینده بر او و برایشان چه می‌گذرد و در نتیجه علم غیب را از خود نفی کند و بگوید: که آنچه از حوادث که بر او و برایشان می‌گذرد خارج از اراده و اختیار خود او است و او هیچ دخل و تصرفی در آنها ندارد، بلکه دیگری است که آن حوادث را پیش می‌آورد، و او خدای سبحان است. پس اینکه فرمود: «و ما أدری ما یفعل بی و لا بکم!» (۹/احقاف) همانطور که علم به غیب را از خود نفی می‌کند، قدرت و دخالت خود را نیز نسبت به حوادثی که در پس پرده غیب بنا است پیش بیاید، از خود نفی می‌نماید.

و اگر در این آیه علم به غیب را از آن جناب نفی می‌کند، منافات با این ندارد

که به وسیله وحی عالم به غیب باشد ، همچنان که در مواردی از کلام خدای تعالی به آن تصریح شده ، یک جا می‌فرماید: « ذلک من انباء الغیب نوحیه الیک! » (۴۴/ال عمران) و جای دیگر می‌فرماید: « تلک من انباء الغیب نوحیها الیک! » (۴۹/هود) و جای دیگر می‌فرماید: « عالم الغیب فلا یظهر علی غیبه احدا الا من ارتضی من رسول! » (۲۶ و ۲۷/جن) و نیز از همین باب است سخن مسیح که قرآن آن را حکایت نموده ، می‌فرماید: « و انبئکم بما تاکلون و ما تدخرون فی بیوتکم! » (۴۹/ال عمران) و نیز از یوسف حکایت نموده که به دو رفیق زندانش گفت: « لا یاتیکما طعام ترزقانه الا نباتکما بتاویله قبل ان یاتیکما! » (۳۷/یوسف)

و وجه منافات نداشتن این است که : آیاتی که علم به غیب را از آن جناب و از سایر انبیاء علیهم‌السلام نفی می‌کند ، تنها در این مقام است که این حضرات از آن جهت که بشری هستند و طبیعت بشری دارند علم به غیب ندارند و خلاصه طبیعت بشری و یا طبیعتی که اعلا مرتبه طبیعت بشری را دارد ، چنین نیست که علم به غیب از خواص آن باشد به طوری که بتواند این خاصه و اثر را در جلب هر منفعت و دفع هر ضرر استعمال کند ، همان طور که ما به وسیله اسباب ظاهر جلب نفع و دفع ضرر می‌کنیم.

و این منافات ندارد که با تعلیم الهی از طریق وحی حقیقی از غیب برایشان منکشف گردد ، همان طور که می‌بینیم اگر معجزه می‌آورند ، بدین جهت نیست که افرادی از بشر و یا برجستگانی از بشرند و این خاصیت خود آنان است ، بلکه هر چه از این معجزات می‌آورند به اذن خدای تعالی و امر او است ، همچنان که می‌بینیم در چند جا در پاسخ آنان که پیشنهاد آیتی کرده‌اند می‌فرماید :

« قل سبحان ربی هل کنت الا بشرا رسولا! » (۹۳/اسرا)

« قل انما الایات عند الله و انما انا نذیر مبین! » (۵۰/عنکبوت)

« و ما کان لرسول ان یاتی بایة الا باذن الله فاذا جاء امر الله قضی بالحق! » (۷۸/غافر)

شاهد این جمع جمله‌ای است که بعد از جمله مورد بحث و متصل به آن آمده که فرموده: من هیچ یک از این حوادث را به غیب و از ناحیه خود نمی‌دانم ، بلکه من تنها پیروی می‌کنم آنچه را که از این حوادث به من وحی می‌شود!

المیزان ج : ۱۸ ص : ۲۸۹

بحثی فلسفی و دفع یک شبهه در زمینه:

اطلاع از غیب

روایات بسیاری از طرق ائمه اهل بیت علیهم‌السلام رسیده که خدای سبحان

پیامبر اسلام و ائمه علیهم السلام را تعلیم داده و هر چیزی را به ایشان آموخته است و در بعضی از همان روایات این معنا تفسیر شده به اینکه علم رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم از طریق وحی و علم ائمه علیهم السلام از طریق رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم بوده است.

از سوی دیگر به این روایات اشکال شده که: تا آنجا که تاریخ نشان می دهد سیره اهل بیت چنین بوده که در طول زندگی خود مانند سایر مردم زندگی می کرده اند و به سوی هر مقصدی می رفتند از راه معمولی و با توسل به اسباب ظاهری می رفتند و عینا مانند سایر مردم گاهی به هدف خود می رسیدند و گاهی نمی رسیدند و اگر این حضرات علم به غیب می داشتند ، باید در هر مسیری به مقصد خود برسند ، چون شخص عاقل وقتی برای رسیدن به هدف خود ، دو راه پیش روی خود می بیند ، یکی قطعی و یکی راه خطا ، هرگز آن راهی را که می داند خطا است طی نمی کند ، بلکه آن راه دیگر را می رود که یقین دارد به هدفش می رساند .

در حالی که می بینیم آن حضرات چنین نبودند و در زندگی راههایی را طی می کردند که به مصائبی منتهی می گشت و اگر علم به غیب می داشتند باید بگوییم عالما و عامدا خود را به مهلکه می افکندند، مثلا رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در روز جنگ احد آنچه بر سرش آمد خودش بر سر خود آورد و یا علی (علیه السلام خودش عالما و عامدا در معرض ترور ابن ملجم مرادی ملعون قرار گرفت و همچنین حسین علیه السلام عمدا خود را گرفتار مهلکه کربلا ساخت ، و سایر ائمه علیهم السلام عمدا غذای سمی را خوردند و معلوم است که القاء در تهلکه یعنی خویشتن را به دست خود به هلاکت افکندن عملی است حرام ، و نامشروع .

اساس این اشکال به طوری که ملاحظه می کنید دو آیه از آیات قرآنی است، یعنی آیه: «و لو كنت أعلم الغیب لأستکثرت من الخیر!» (اعراف/۱۸۸) و آیه: «و ما أدری ما یفعل بی و لا بکم!» (۹/احقاف)

و این اشکال یک مغالطه بیش نیست ، برای اینکه در این اشکال بین علوم عادی و علوم غیر عادی خلط شده ، و علم به غیب علمی است غیر عادی که کمترین اثری در مجرای حوادث خارجی ندارد .

توضیح اینکه : افعال اختیاری ما همان طور که مربوط به اراده ما است ، همچنین به علل و شرائط دیگر مادی و زمانی و مکانی نیز بستگی دارد که اگر آن علل و شرائط هم با خواست ما جمع بشود ، و با آن مساعدت و هماهنگی بکند ، آن وقت علت پیدایش و صدور آن عمل از ما علتی تامه می شود که صدور معلول به دنبالش واجب و

ضروری است، برای اینکه تخلف معلول از علت تامه‌اش محال است. پس نسبت فعل که گفتیم معلول است، به علت تامه‌اش، نسبت وجوب و ضرورت است، مانند نسبتی که هر حادثه دیگر به علت تامه‌اش دارد و اما نسبتش به اراده ما که جزء علت است، نه تمام علت، نسبت جواز و امکان است، نه ضرورت وجوب تا بگویی تخلفش محال است.

پس روشن گردید که تمامی حوادث خارجی که یکی از آنها افعال اختیاری ما است، وقتی در خارج حادث می‌شود که حدوثش به خاطر تمامیت علت، واجب شده باشد، و این منافات ندارد با این که در عین حال صدور افعال ما نسبت به خود ما به تنهایی ممکن باشد، نه واجب.

حال که معلوم شد هر حادثی از حوادث و از آن میان هر فعلی از افعال اختیاری ما در عین اختیاری بودن، معلولی است که علت تامه‌ای دارد و اگر نمی‌داشت محال بود که حادث شود، همچنان که با فرض نبودن آن علت، محال بود حادث گردد، پس تمامی حوادث عالم، سلسله نظام یافته‌ای است، که همگی و مجموعه‌اش متصف به وجوب است، یعنی محال است یکی از آن حوادث که به منزله یک حلقه از این زنجیر است از جای خودش حذف شود، و جای خود را به چیز دیگر و حادثه‌ای دیگر بدهد.

و نیز معلوم شد که پس این سلسله و زنجیر از همان روز اول واجب بوده - چه گذشته‌هایش و چه حوادث آینده‌اش - حال اگر فرض کنیم که شخصی به این سلسله یعنی به سرپای حوادث عالم آن طور که هست و خواهد بود علم داشته باشد، این علم نسبت هیچ یک از آن حوادث را هر چند اختیاری هم باشد تغییر نمی‌دهد و تاثیری در نسبت آن نمی‌کند، یعنی با فرض اینکه نسبت وجوب دارد، ممکنش نمی‌سازد، بلکه همچنان واجب است.

حال اگر بگویی: همین که علم یقینی در مجرای افعال اختیاری قرار گرفت عینا مانند علم حاصل از طرق عادی می‌شود و قابل استفاده می‌گردد چون آدمی را بر سر دو راهی بکنم یا نکنم قرار می‌دهد به این معنا که در آنجا که با علم حاصل از طرق عادی مخالف باشد نظیر علم عادی سبب فعل و یا ترک می‌گردد.

در پاسخ می‌گوییم: خیر چنین نیست که علم یقین به سلسله علل منافات با علم عادی داشته باشد و آن را باطل سازد، به شهادت اینکه می‌بینیم بسیار می‌شود که انسان علم عادی به چیزی دارد، ولی عمل بر خلاف آن می‌کند، همچنان که قرآن کریم در آیه: «و جحدوا بها و استیقنتها أنفسهم!» (۱۴/نمل) می‌فرماید کفار به علم عادی یقین دارند به اینکه با انکار و عناد در برابر حق معذب شدندشان در آتش یقینی است، در عین

حال به انکار و عناد خود اصرار می‌ورزند ، به خاطر اینکه در سلسله علل که یک حلقه‌اش هوای نفس خود آنان است ، انکارشان حتمی و نظیر علم عادی به وجوب فعل است .

با این بیان اشکال دیگری هم که ممکن است به ذهن کسی بیاید دفع می‌شود و آن این است که : چگونه ممکن است انسان علم یقینی پیدا کند به چیزی که خلاف اراده او باشد ، چنین علمی اصلاً تصور ندارد و به همین جهت وقتی می‌بینیم علم در اراده ما تاثیر نمی‌کند باید بفهمیم که آن علم ، علم یقینی نبوده و ما آن را علم یقینی می‌پنداشتیم .

وجه دفع این اشکال این است که گفتیم : صرف داشتن علم به چیزی که مخالف اراده و خواست ما است ، باعث نمی‌شود که در ما اراده‌ای مستند به آن علم پیدا شود ، بلکه همانطور که در تفسیر آیه ۱۴ سوره نمل در المیزان آمده، آن علمی ملازم با اراده موافق است که توأم با التزام قلب نسبت به آن باشد(و گر نه بسیار می‌شود که انسان یقین و علم قطعی دارد به اینکه مثلاً شراب یا قمار یا زنا و یا گناهان دیگر ضرر دارد ، و در عین حال مرتکب می‌شود ، چون التزام قلبی به علم خود ندارد!) نظیر این جریان در افعال عنائی به خوبی به چشم می‌خورد، در این گونه اعمال نیز می‌بینیم علم قطعی به هلاکت ، انسان را به باقی ماندن در بالای برج وادار نمی‌کند ، چون التزامی به علم قطعی خود ندارد .

بعضی از مفسرین از این اشکال پاسخ داده‌اند به اینکه: رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه ، تکالیفی مخصوص به خود دارند ، آنها بر خلاف سایر مردم می‌توانند خود را به اینگونه مهلکه‌ها بیفکنند ، ولی این کار بر سایرین حرام است . در بعضی از اخبار هم به این نکته اشاره شده است. بعضی دیگر چنین جواب داده‌اند : آن علمی تکلیف آور است که علمی عادی باشد و اما علم غیر عادی تکلیف را بر انسان منجز نمی‌کند! ممکن است این دو پاسخ اخیر را طوری توجیه کنیم که با بیان سابق ما سازگار باشند.

فصل دهم

تعلیم حکمت

گفتاری در اینکه

منظور از تعلیم حکمت چیست؟

« هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ! »

« اوست خدایی که میان عرب امی (یعنی قومی که خواندن و نوشتن هم نمی‌دانستند)، پیغمبری بزرگوار از همان مردم برانگیخت تا بر آنان آیات وحی خدا تلاوت کند و آنها را از لوث جهل و اخلاق زشت پاک سازد و شریعت کتاب سماوی و حکمت الهی بیاموزد با آنکه پیش از این همه در ورطه جهالت و گمراهی بودند! » (۲/جمعه)

انسان در زندگی محدودی که دارد و سرگرم آبادی آن است ، چاره‌ای ندارد جز اینکه در آنچه می‌خواهد و آنچه نمی‌خواهد تابع سنتی باشد و حرکات و سکنات و تمامی مساعی خود را بر طبق آن سنت تنظیم نماید .

چیزی که هست این سنت در اینکه چه نوع سنتی باشد ، بستگی به رأی و نظریه انسان ، در باره حقیقت عالم و حقیقت خودش دارد و خلاصه بستگی به جهان بینی و انسان بینی و رابطه میان انسان و جهان دارد، به شهادت اینکه می‌بینیم اختلافی که امت‌ها و اقوام در جهان بینی و نفس بینی دارند ، باعث شده که سنت‌هایشان هم مختلف شود .

آری ، کسی که برای ماورای عالم ماده وجودی قائل نیست و هستی را منحصر در همین عالم ماده می‌داند و پیدایش عالم هستی را مستند به اتفاق و تصادف می‌بیند و انسان را موجودی می‌پندارد مادی محض ، که هستی‌اش در فاصله بین تولد و مرگ خلاصه می‌شود و برای خود سعادت‌ی به جز سعادت مادی و در اعمالش هدفی به جز رسیدن به مزایای مادی از قبیل مال و اولاد و جاه و امثال آن دنبال نمی‌کند و به جز لذت‌گیری از متاع دنیا و رسیدن به لذائد مادی و یا لذائذی که منتهی به مادیات می‌شود

آرزویی ندارد ، و معتقد است که مهلتش در این کامرانی تا مدتی است که در این دنیا زندگی می‌کند ، و بعد از مردن همه چیز تمام می‌شود ، چنین کسی و چنین قومی سنتی که به حکم اجبار پیروی می‌کند غیر از آن سنتی است که یک انسان و یا یک قوم معتقد به مبدأ و معاد پیروی می‌کند .

کسی که معتقد است پیدایش و بقای عالم مستند به نیرویی مافوق عالم و منزله از ماده است و یقین دارد که در ورای این خانه خانه‌ای دیگر و بعد از این زندگی زندگانی دیگری هست ، چنین کسی - و چنین قومی - در آنچه می‌کند ، سعادت هر دو نشانه را در نظر می‌گیرد و به همین جهت صورت اعمال این گونه مردم و هدفهایی که دنبال می‌کنند ، و آرائی که دارند با دسته اول مختلف است .

و چون بینش‌ها مختلف است سنت‌ها هم مختلف می‌شود ، مردمی که بت‌پرستند چه آنها که برهمنائی‌اند و چه آنها که بودائی‌اند به خاطر اینکه معتقد به معاد نیستند ، سنتی دارند و اهل کتاب ، چه آنها که مجوسی و یا کلیمی و یا مسیحی و یا مسلمانند ، برای خود سنتی دارند که مخالف با سنت دیگران است .

و کوتاه سخن اینکه: در میان اقوام مزبور آنها که اهل ملت و دین آسمانی‌اند و به معاد معتقدند ، به خاطر اینکه برای خود حیاتی جاوید و ابدی قائلند ، در اتخاذ سنت ، آرائی که مناسب با این حیات باشد اتخاذ می‌کنند .

آنها ادعای می‌کنند که بر هر انسانی لازم است که وسیله زندگی عالم بقاء را فراهم نموده ، خود را برای توجه به پروردگارش مهیا سازد و در اشتغال به کار زندگی دنیایی که فانی است ، زیاده روی نکند و اما کسانی که ملت و دینی ندارند و تنها در برابر مادیات خضوع دارند رفتاری غیر از این دارند. همه اینها که گفته شد جای تردید نیست .

چیزی که هست انسان از آنجایی که به حسب طبع مادی‌اش رهین ماده و همه زد و بندش در اسباب ظاهری مادی است ، یا اسباب را به کار می‌زند و یا از آن اسباب متأثر و منفعل می‌شود و همیشه این سبب او را به دامن آن سبب پرتاب و آن به دامن این متوسلسل می‌کند و هیچ وقت از آنها فراغت ندارد ، لذا به خیالش چنین می‌رسد که حیات دنیای فانی اصالت دارد و دنیا و مقاصد و مزایایی که به زندگی دنیا مربوط می‌شود ، هدف نهائی و غرض اقصای از وجود او است و باید برای به دست آوردن سعادت آن زندگی تلاش کند، پس زندگی دنیا چنین حیاتی است و آنچه در دست اهل دنیا از ذخیره ، نعمت ، آرزو ، نیرو و عزت هست حقیقتش همین است که گفتیم و آنچه را که فقر ، عذاب ، محرومیت ، ضعف ، ذلت ، مصیبت و خسران می‌نامند نیز

چنین چیزهایی است .

و کوتاه سخن اینکه : آنچه از خیر عاجل و یا نفع فانی در دنیا هست به نظر اهل دنیا خیر مطلق و نفع مطلق جلوه می‌کند و آنچه را که دوست نمی‌دارد شر و ضرر می‌پندارد. مردم دنیا که چنین وضعی دارند ، آن دسته از آنان که اهل ملت و کتاب نیستند ، عمری را با همین پندارهای خلاف واقع بسر می‌برند و از ماورای این زندگی خبری ندارند ، ولی آنهایی که اهل ملت و کتابند ، اگر هم بر طبق دسته اول عمل کنند ، اعتراف دارند که حقیقت خلاف آن است و همیشه بین قول و فعلشان ناهماهنگی هست همچنان که خدای تعالی در این باره فرمود:

« کَلِمَا اِضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَ اِذَا اَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا! » (۲۰/بقره)

حال ببینیم در این میان اسلام به چه چیز دعوت می‌کند ؟ اسلام بشر را دعوت می‌کند به چراغی که فروکش شدن برایش نیست و آن عقاید و دستور العملهایی است که از فطرت خود بشر سرچشمه می‌گیرد ، همچنان که فرموده:

« فَاَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكِ الدِّينُ الْقَیْمُ! » (۳۰/روم)

این وضع دعوت اسلام است. از سوی دیگر ببینیم فطرت به چه دعوت می‌کند ؟ به طور قطع فطرت در مرحله علم و اعتقاد دعوت نمی‌کند مگر به علم و عملی که با وضع سازگار باشد و کمال واقعی و سعادت حقیقی‌اش را تامین نماید. پس ، از اعتقادات اصولی مربوط به مبدأ و معاد و نیز از آراء و عقائد فرعی ، به علوم و آرائی هدایت می‌کند که به سعادت انسان منتهی شود و همچنین به اعمالی دستور می‌دهد که باز در سعادت او دخالت داشته باشد و به همین جهت خدای تعالی این دین را که اساس فطرت است ، در آیاتی از کلامش دین حق خوانده ، از آن جمله فرموده:

« هُوَ الَّذِي ارْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَ دِينِ الْحَقِّ! » (۹/صف)

و نیز در باره قرآن که متضمن دعوت دین است فرموده:

« يَهْدِي اِلَى الْحَقِّ! » (۳۰/احقاف)

و حق ، عبارت است از رأی و اعتقادی که ملازم با رشد بدون غی و مطابق با واقع باشد و این همان حکمت است ، چون حکمت عبارت است از رأی و عقیده‌ای که در صدقش محکم باشد و کذبی مخلوط به آن نباشد و نفعش هم محکم باشد ، یعنی ضرری در دنبال نداشته باشد و خدای تعالی در آیه زیر به همین معنا اشاره نموده می‌فرماید:

« وَ انزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ! » (۱۱۳/نسا)

و نیز در وصف کتاب خود که بر آن جناب نازل کرده می‌فرماید:

« و القرآن الحکیم! » (۲/یس)

و نیز رسول گرامی خود را در چند جا از کلام مجیدش معلم حکمت خوانده ، از آن جمله فرموده:

« و یعلمهم الكتاب و الحکمة! » (۲/جمعه)

بنا بر این تعلیم قرآنی که رسول صلی الله علیه و آله و سلم متصدی آن و بیانگر آیات آنست، تعلیم حکمت است و کارش این است که برای مردم بیان کند که در میان همه اصول عقائدی که در فهم مردم و در دل مردم از تصور عالم وجود و حقیقت انسان که جزئی از عالم است رخنه کرده کدامش حق و کدامش خرافی و باطل است و نیز در سنتهای عملی که مردم به آن معتقدند و از آن اصول عقائد منشا می گیرد و عنوان آن غایات و مقاصد است ، کدامش حق و کدام باطل و خرافی است .

مثلا بعضی از مردم - که همان منکرین ادیانند - معتقدند که حیات مادیشان اصالت دارد و هدف نهائی است ، حتی بعضی از آنان گفته اند: « ما هی الا حیوتنا الدنیا! » (۲۴/جائیه) ولی قرآن متوجهشان می کند به اینکه: « و ما هذه الحیوة الدنیا الا لهو و لعب و ان الدار الاخرة لهی الحیوان! » (۶۴/عنکبوت) و نیز مردم معتقدند که اسباب حاکم در دنیا تنها حیات و موت ، صحت و مرض ، غنی و فقر، نعمت و نعمت و رزق و محرومیت است و می گویند: « بل مکر اللیل و النهار! » (۳۳/سبا) و قرآن متذکرشان می کند به اینکه: « الا له الخلق و الامر! » (۵۴/اعراف) و نیز می فرماید: « ان الحکم الا لله! » (۵۷/انعام) و از این قبیل آیات راجع به حکم و تدبیر!

و نیز یک عده معتقدند که خودشان در مشیت و خواست مستقل اند و هر چه بخواهند می کنند ، ولی قرآن تخطئه شان کرده ، می فرماید: « و ما تشاؤون الا ان یشاء الله! » (۳۰/انسان) و یا معتقدند به اینکه اطاعت و معصیت و هدایت کردن و هدایت شدن به دست انسانها است ، ولی خدای تعالی هشدارشان می دهد به اینکه: « انک لا تهدی من احببت و لکن الله یهدی من یشاء! » (۵۶/قصص)

باز جمعی معتقدند که نیرویشان از خودشان است و خدای تعالی آن را انکار نموده ، می فرماید: « ان القوه لله جمیعا! » (۱۶۵/بقره) و یا معتقدند به اینکه عزتشان تنها با داشتن مال و فرزندان و یاوران حاصل می شود و قرآن بر خلاف این پندار حکم می کند و می فرماید: « ا یبتغون عندهم العزة فان العزة لله جمیعا! » (۱۳۹/نسا) و نیز می فرماید: « و لله العزة و لرسوله و للمؤمنین! » (۸/منافقین)

و نیز جمعی که همان دسته اول و منکرین ادیانند معتقدند که کشته شدن در راه خدا مرگ و نابودی است ، ولی قرآن آن را حیات دانسته می فرماید: « و لا تقولوا لمن یقتل فی سبیل الله اموات بل احیاء و لکن لا تشعرون! » (۱۵۴/بقره)

و معارفی دیگر از این قبیل که منکرین ادیان و دنیاپرستان در باره آنها آراء و عقائدی دارند و قرآن تخطئه‌شان نموده ، به سوی معارفی دیگر دعوتشان می‌کند و رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در آیه شریفه: « ادع الی سبیل ربک بالحکمة و الموعظة الحسنة! » (نحل/۱۲۵) مامور دعوت به آن شده است .

و این معارف که نمونه‌ای از آن ذکر شد معارف و علوم بسیار زیادی است که زندگی دنیا خلاف آن را در ذهن تصویر می‌کند و همان خلاف را آن چنان آرایش می‌دهد که صاحب ذهن ، آن را حقیقت می‌پندارد و خدای تعالی در کتاب مجیدش و رسول خدا به امر خدا در تعلیمش مؤمنین را هشدار داده ، دستور می‌دهد که مؤمنین یکدیگر را به آنچه حقیقت است سفارش کنند ، همچنان که فرموده:

« ان الانسان لفی خسر ! الا الذین امنوا و عملوا الصالحات و تواصوا بالحق! » (۲ و ۳/عصر) و نیز فرموده:

« یؤتی الحکمة من یشاء و من یؤت الحکمة فقد أوتی خیرا کثیرا و ما یذکر الا اولوا الالباب! » (۲۶۹/بقره)

پس قرآن در حقیقت می‌خواهد انسان را در قالبی از علم و عمل بریزد که قالبی جدید و ریخته‌گری‌اش هم طرزی جدید است ، قرآن می‌خواهد با این ریخته‌گری‌اش انسانی بسازد دارای حیاتی که به دنبالش مرگ نیست و تا ابد پایدار است و به همین معنا آیه زیر اشاره نموده ، می‌فرماید:

« استجیبوا لله و للرسول اذا دعاکم لما یحییکم! » (۲۴/انفال) و نیز می‌فرماید:

« او من کان میتا فاحییناه و جعلنا له نورا یمشی به فی الناس کم من مثله فی الظلمات لیس بخارج منها! » (۱۲۲/انعام)

و ما وجه حکمت و معنای آن را در هر آیه‌ای که سخن از حکمت داشت در المیزان ذکر کردیم ، البته به آن مقداری که کتاب مجال بحثش را داشت.

و از آنچه گذشت معلوم شد اینکه بعضی گفته‌اند: تفسیر قرآن، تلاوت آنست و اما غور و کنجکاوی در معانی آیات قرآن تاویل و ممنوع می‌باشد فاسد و سخنی بسیار دور از ذهن است!

فصل یازدهم

عشق و دوست داشتن

بحث فلسفی درباره:

دوست داشتن و چگونگی عشق الهی

یکی از حقایقی که ما در وجدان خود می‌یابیم و کسی نمی‌تواند منکر آن شود ، حقیقتی است که نام آنرا حب و به فارسی دوستی می‌گذاریم مانند دوست داشتن غذا ، زنان ، مال ، جاه و علم که دوستی اینها پنج مصداق از مصادیق حب هستند که هیچ شکی در وجود آن در دل خود نداریم و نیز شکی نیست در اینکه ما کلمه دوستی و حب را در این پنج مصداق به یک معنا و بر سبیل اشتراک معنوی استعمال می‌کنیم نه بر سبیل اشتراک لفظی، مانند کلمه «عین» که هم بمعنای چشم است ، هم چشمه ، هم زانو ، هم طلا و هم چند معنای دیگر. حال باید دید با اینکه حب در این پنج مصداق معانی مختلفی دارد ، چرا کلمه «حب» در همه بیک جور صادق است ؟ آیا برای اینست که اختلاف آن معانی اختلاف نوعی است یا اختلافی دیگر است .

و چون در حب مخصوص به غذا و میوه مثلا ، دقت کنیم خواهیم دید ، اگر غذایی یا میوه‌ای را دوست می‌داریم ، بدان جهت است که با طرز کار دستگاه گوارشی ما ارتباط دارد (باین معنا که احتیاج بدن بسوخت و ساز ، دستگاه گوارشی را به فعالیت می‌اندازد ، غدد ترش‌حی دهان آماده ترشح می‌شود ، حمل معدی اسید ترشح می‌کند و در همین هنگام می‌گوئیم دلم از گرسنگی غش می‌کند ، چون اسید نامبرده اگر معده خالی باشد باعث سوزش معده می‌شود،) و اگر فعالیت این دستگاه نبود و بدن در استکمال خود حاجتی بطعام نداشت ، قطعا ما نیز طعام را دوست نمی‌داشتیم و طعام محبوب ما نمی‌شد .

پس حب به غذا در حقیقت حب ما به غذا نیست بلکه حب دستگاه گوارش به فعالیت خودش است ، این دستگاه می‌خواهد انجام وظیفه کند و سوخت و ساز بدن را به

بدن برساند ، همین خواستن عبارت از حب به غذاست (که ما آنرا بخود نسبت می‌دهیم و می‌گوئیم ما غذا را دوست می‌داریم و این مائیم که از فلان غذا خوشمان می‌آید،) در حالی که اینطور نیست ، بلکه خوش آمدن و لذت از غذا ، کار دستگاه گوارشی است نه از ما ، خواهی گفت: این که چشم‌بندی نیست ، که ما از طعم و مزه و بوی فلان غذا خوشمان می‌آید؟ در پاسخ می‌گوئیم : همین هم مربوط به دستگاه گوارش است ، چون حس ذائقه یکی از خدمتگزاران دستگاه گوارش است نه خود آن ، پس منظور ما از لذت ، لذت ذائقه نیست بلکه آن رضایت خاصی است که دستگاه گوارش از کار خود احساس می‌کند .

این بود حال و حقیقت محبت به غذا ، حال ببینیم محبت به زنان از چه باب است ، در این حب نیز اگر نیک بنگریم ، می‌بینیم که این حب هم کار ما نیست بلکه کار دستگاه تناسلی ما است. این معنا که دستگاه تناسلی تشنه عمل لقاح می‌شود و آنرا دوست می‌دارد و چون این عمل با همسری انجام می‌شود ، می‌گوئیم من همسر را دوست می‌دارم ، در حالیکه اگر واقع قضیه را بشکافیم ، می‌بینیم پای من در کار نیست ، بلکه اولاً و بالذات دستگاه تناسلی عمل خود را دوست می‌دارد و ثانیاً و بالتبع همسر را چون عملش با او قابل انجام است ، همانطور که در طعام گفتیم ، پای من در کار نیست ، بلکه دستگاه گوارش اولاً و بالذات عمل خود را دوست می‌دارد و ثانیاً و بالتبع غذا را دوست می‌دارد ، و عمل لقاح اثر نیروئی است که خدای تعالی در هر جاننداری بودیعت نهاده ، همچنانکه عمل تغذیه نیز اثر نیروئی است که خدا در او بودیعت سپرده است .

از همینجا معلوم می‌شود که این دو حب یعنی حب به غذا و حب به همسر ، برگشتنش به یک حب است ، برای اینکه دستگاه گوارش و دستگاه تناسلی بهم مربوطند و کمالی هم که از کار این دو دستگاه حاصل می‌شود ، بهم ارتباط دارند .

و چون چنین است احتمال دارد که حب عبارت باشد از یک تعلق که خاص این دو مورد است و در غیر این دو مورد اصلاً یافت نشود و لیکن آزمایش از راه آثار این احتمال را دفع می‌کند ، زیرا این تعلق که نامش حب است ، اثری در دارنده‌اش دارد و آن این است که قوه (استعداد) را بسوی فعلیت ، اگر فعلیت نداشته باشد می‌کشد و اگر فعلیت داشته باشد ، بسوی ترک آن جذب می‌کند و این دو خاصیت و یا یک خاصیت را در تمامی موارد قوای ادراکی احساس می‌کنیم که حب آن قوا را بسوی افعالش بحرکت در می‌آورد .

قوه باصره ، سامعه ، حافظه ، متخیله ، سایر قوا و حواس ظاهری و باطنی که در ما است - چه قوای فاعله و چه منفعله - همه این حالت را دارند که هر یک فعل خود را

دوست میدارد و این دوستی او را بسوی فعلش جذب می کند ، چشم را بسوی دیدن آنچه دوست دارد ، جذب می کند و گوش را بسوی شنیدن و همچنین هر قوه دیگر را .
و این نیست مگر بخاطر اینکه کار هر قوه کمال او است و هر قوه ای با کار مخصوص بخود ، نقص خود را تکمیل نموده ، حاجت طبیعی خود را برمی آورد ، اینجاست که معنا و مفهوم حب مال و حب جاه و حب علم ، برای ما روشن می گردد ، چون انسان با هر یک از مال و جاه و علم ، استکمال می کند و به همین جهت آنها را دوست میدارد .

پس از اینجا نتیجه می گیریم که حب تعلقی است خاص و انجذابی است شعوری و مخصوص بین انسان و کمال او و تجربه های دقیق که از طریق آثار و خواص حب صورت گرفته ، ثابت کرده که حب در حیوانات نیز هست .

و این معنا روشن گردیده که این علاقه و محبت از اینجا ناشی می شود که محب نسبت به آنچه محبت دارد یا فاعل است (مانند دستگاه گوارش که اگر غذا را دوست می دارد ، بدان جهت است که کارش هضم غذا است) و یا منفعل (مانند حب ذائقه و شامه و سامعه از مزه و بو و صدای خوش که همه از باب انفعال است) چیزی که هست همانطور که در داستان حب به غذا و میوه گفتیم ، حب محب اولاً و بالذات متعلق بفعل یا انفعال خود می شود و ثانیاً بالتبع متعلق به هر چیزی می شود که با فعل یا انفعالش سر و کار دارد و این معنا در غیر انسان و حیوان هم اگر استکمالی در کار باشد و یا افاضه کمالی در بین باشد ، نیز تصور دارد (البته افاضه کمال از افاضه کننده باشعور) مانند محبتی که روئیدنی ها به نور آفتاب دارند و نیز درختان جنگلی را می بینیم که برای رساندن خود به نور آفتاب مرتب بلند می شوند.

و از همه مطالبی که گذشت نتایج زیر عاید می شود:

اول اینکه حب عبارتست از تعلق و ارتباط وجودی بین محب و محبوب و یا به عبارتی انجذاب بین علت مکمل و یا شبیه به آن و بین معلول مستکمل و یا شبیه به آن و چون حب عبارت از این است ، لذا ما افعال خود را دوست می داریم تا بوسیله آن استکمال کنیم و آنچه را هم که متعلق به افعال ماست دوست می داریم تا آنرا وسیله و ابزار کار خود کنیم ، (مثال استکمال اینکه ، ما علم را که فعل مغزی ما است ، دوست می داریم و به طفیل آن کتاب و مدرسه و استاد را هم دوست می داریم و مثال شبه استکمال اینکه ما خانه سازی را برای رفع حاجت از خانه دوست می داریم و به طفیل آن یک دانه آجر را هم دوست داریم و بالأخره غذا و همسر و مالی که در راه تهیه آندو صرف می کنیم و جاه و مقامی که با آن مال بدست می آوریم ، و منعمی که به ما احسان می کند

و معلمی که ما را درس می دهد و راهنمایی که ما را هدایت می کند و ناصری که ما را یاری می دهد و متعلم و شاگردی که نزد ما درس می خواند و خادمی که ما را خدمت می کند و هر مطیعی که ما را اطاعت می کند و هر چیزی که در مقابل خواسته ما رام است ، همه اینها را دوست میداریم ، چیزی که هست محبت ما در بعضی از اقسام آن ، طبیعی و در بعضی دیگر خیالی و موهوم و در بعضی دیگر عقلی است .

دوم اینکه محبت دارای مراتب مختلفی است و شدت و ضعف دارد ، چون رابطه‌ای است وجودی - و وجود خود حقیقتی است مشکک یعنی دارای مراتب - و معلوم است که آن رابطه وجودی که میان علت تامه با معلولش هست ، با آن رابطه که میان علت ناقصه ، با معلولش هست ، یکسان و در یک مرتبه نیست ، به همین حساب آن کمالی که بخاطر آن چیزی محبوب ما واقع می شود ، از جهت ضروری بودن و غیر ضروری بودن و نیز از جهت مادی بودن ، مانند تغذی ، و غیر مادی بودن ، مانند علم ، یکسان نیست و بلکه شدت و ضعف دارد .

از اینجا بطلان آن سخن که می گفت : محبت تنها به امور مادی متعلق می شود ، روشن می گردد ، بعضی‌ها آنقدر شورش کرده‌اند که گفته‌اند : اصلاً برگشت تمامی محبت‌ها به محبت به غذا است و هر محبت دیگر را اگر تحلیل کنیم ، می‌بینیم از حب به غذا سر در می‌آورد و بعضی دیگر گفته‌اند : ریشه و اصل ، در باب محبت ، علاقه به وقاع است و محبت به غذا و هر علاقه دیگر از آن سر در می‌آورد .

سوم اینکه خدای سبحان از هر جهت که حساب کنیم ، اهلیت آن را دارد که دوستش بداریم ، برای اینکه هستی او بذات خودش است نه عاریتی و کمال او غیر متناهی است ، در حالیکه هر کمالی دیگر متناهی و محدود است و متناهی وجودش متعلق است به غیر متناهی و این حبی است ذاتی که محال است از بین برود و نیز خدای تعالی خالق ما است و بر ما انعام می کند ، آنهم به نعمتهائی که غیر متناهی است ، هم از نظر عدد و هم از نظر زمان ، به همین جهت او را دوست می داریم ، همانطور که هر منعم دیگر را ، بخاطر انعامش دوست می داریم .

چهارم اینکه حب از آنجا که گفتیم رابطه‌ای است وجودی - و هستی روابط وجودی ، خارج از وجود موضوعات خود و تنزلات آن نیست - لذا نتیجه می‌گیریم که هر چیزی ذات خود را دوست می دارد ، و چون در سابق گفتیم : هر محبی همه متعلقات محبوب خود را نیز دوست می دارد ، در نتیجه هر چیزی آثار وجودیش را هم دوست می دارد ، از اینجا معلوم می شود که خدای سبحان بدین جهت که خود را دوست می دارد ، خلق خود را دوست می دارد و اگر خلق خود را دوست میدارد ، بدین جهت است که

انعام او را می‌پذیرند و باز اگر خلق خود را دوست می‌دارد ، بدان جهت است که هدایت او را می‌پذیرند .

پنجم اینکه اگر می‌بینیم در مورد حب ، باید شعور و علم وجود داشته باشد ، این لزوم بر حسب مصداق است، چون معمولا کلمه « حب » را در موارد انسانها بکار می‌بریم و می‌گوئیم مادر ، فرزند خود را دوست می‌دارد و نمی‌گوئیم : درخت آفتاب را دوست می‌دارد و خود را بسوی نور آن می‌کشد و گر نه تعلق وجودی که حقیقت حب عبارت از آن است ، از آن جهت که حب است ، هیچ مشروط بر وجود علم و شعور نیست و از اینجا روشن می‌گردد که همه قوا و مبادی طبیعی ، حتی آنها هم که علم و شعور ندارند ، آثار و افعال خود را دوست می‌دارند .

ششم: از همه آنچه که گذشت نتیجه می‌گیریم حب حقیقتی است که در تمامی موجودات عالم ، سریان و جریان دارد .

فصل دوازدهم

عقل و ادراک های حسی

بحثی در عقل و احساس

اعتماد به حس یا اعتماد به مبانی عقلی؟

در این بحث پیرامون این معنا گفتگو داریم، که آیا جائز است انسان بر غیر از ادراک‌های حسی، یعنی بر مبانی عقلی اعتماد کند، یا نه؟

این مسئله خود یکی از مسائلی است که معرکه آراء دانشمندان غربی اخیر قرار گرفته و روی آن از دو طرف حرفها زده‌اند، البته متاخرین از دانشمندان غرب روی آن ایستادگی کرده‌اند و گر نه بیشتر قدماء و حکمای اسلام، فرقی میان ادراکات حسی و عقلی نگذاشته، هر دو را مثل هم جائز دانسته‌اند.

بلکه گفته‌اند: برهان علمی شانسی اجل از آن است که پیرامون محسوسات اقامه شود، اصلا محسوسات را بدان جهت که محسوسند شامل نمی‌شود.

در مقابل، بیشتر دانشمندان غرب و مخصوصا طبیعی‌دانهای آنان، بر آن شده‌اند که اعتماد بر غیر حس صحیح نیست، به این دلیل که مطالب عقلی محض، غالبا غلط از آب در می‌آید و براهین آن به خطای می‌انجامد و معیاری که خطای آن را از صوابش جدا کند، در دست نیست، چون معیار باید حس باشد، که دست حس و تجربه هم به دامن کلیات عقلی نمی‌رسد و چون سر و کار حس تنها با جزئیات است و وقتی این معیار به آن براهین راه نداشت، تا خطای آنها را از صوابش جدا کند، دیگر به چه جرأت می‌توان به آن براهین اعتماد کرد؟ بخلاف ادراکهای حسی، که راه خطای آن بسته است، برای این که وقتی مثلا یک حبه قند را چشیدیم و دیدیم که شیرین است و این ادراک خود را دنبال نموده، در ده حبه و صد حبه و بیشتر تجربه کردیم، یقین می‌کنیم که پس بطور کلی قند شیرین است، و این درکهای ذهنی چندین باره را در خارج نیز اثبات

می‌کنیم.

این دلیل غربی‌ها است، بر عدم جواز اعتماد بر براهین عقلی، اما دلیلشان علیل و مورد اشکال است، آن هم چند اشکال:

اشکال اول بر نظریه عدم اعتماد به براهین عقلی

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

اشکال دوم بر نظریه عدم اعتماد به براهین عقلی

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

اشکال سوم بر نظریه عدم اعتماد به براهین عقلی

سوم این که در علوم حسی نیز تشخیص میان خطا و صواب مطالب، با حس و تجربه نیست و در آنجا نیز مانند علوم عقلی تشخیص با عقل و قواعد عقلی است و مسئله حس و تجربه تنها یکی از مقدمات برهان است.

توضیح این که مثلاً وقتی با حس خود خاصیت فلفل را درک کنیم و تشخیص دهیم که در ذائقه چه اثری دارد و آنگاه این حس خود را با تجربه تکرار کردیم، تازه مقدمات یک قیاس برهانی برای ما فراهم شده و آن قیاس بدین شکل است: این تندی مخصوص برای فلفل دائمی و یا غالبی است و اگر اثر چیز دیگری می‌بود برای فلفل دائمی یا غالبی نمی‌شد ولی دائمی و غالبی است. این برهان بطوریکه ملاحظه می‌فرمائید همه مقدماتش عقلی و غیر حسی است و در هیچ یک آنها پای تجربه در میان نیامده است.

اشکال چهارم بر نظریه عدم اعتماد به براهین عقلی

چهارم این که تمامی علوم حسی در باب عمل با تجربه تایید می‌شوند و اما خود تجربه اثباتش با تجربه دیگر نیست و گر نه لازم می‌آید یک تجربه تا لا نهایت تجربه

بخواهد، بلکه علم به صحت تجربه از طریق عقل بدست می‌آید، نه حس و تجربه، پس اعتماد بر علوم حسی و تجربی بطور ناخودآگاه اعتماد بر علوم عقلی نیز هست.

اشکال پنجم بر نظریه عدم اعتماد به براهین عقلی

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

منظور ما از عقل آن مبدئی است که این تصدیقهای کلی و احکام عمومی بدان منتهی می‌شود و جای هیچ تردید نیست، که با انسان چنین نیروئی هست، یعنی نیروئی بنام عقل دارد، که می‌تواند مبدء صدور احکام کلی باشد، با این حال چطور تصور دارد، که قلم صنع و تکوین چیزی را در آدمی قرار دهد، که کارش همه جا و همواره خطا باشد؟ و یا حداقل در آن وظیفه‌ای که صنع و تکوین برایش تعیین کرده امکان خطا داشته باشد؟ مگر غیر این است که تکوین وقتی موجودی از موجودات را به وظیفه‌ای و کاری اختصاص می‌دهد، که قبلا رابطه‌ای خارجی میان آن موجود و آن فعل برقرار کرده باشد و در موجود مورد بحث یعنی عقل، وقتی صنع و تکوین آنرا در انسانها به ودیعت می‌گذارد، تا حق را از باطل تمیز دهد، که قبلا خود صنع میان عقل و تمیز بین حق و باطل رابطه‌ای خارجی برقرار کرده باشد و چطور ممکن است رابطه‌ای میان موجودی (عقل) و معدومی (خطا) برقرار کند؟ پس نه تنها عقل همیشه خطا نمی‌رود، بلکه اصلا میان عقل و خطا رابطه‌ای نیست.

و اما این که می‌بینیم گاهی عقل و یا حواس ما در درک مسائل عقلی و یا حسی بخطا می‌روند، این نه بخاطر این است که میان عقل و حواس ما با خطا رابطه‌ای است،

بلکه علت دیگری دارد، که باید برای بدست آوردن آن به جائی دیگر مراجعه کرد، چون اینجا جای بیان آن نیست (و راهنما خدا است!)

المیزان ج: ۱: ص: ۷۲

فصل سیزدهم

جبر و اختیار

بحثی پیرامون مسئله معروف

جبر و تفویض

«و ما یضل به الا الفاسقین!»

«خدا با قرآن کریم و مثلهایش گمراه نمی‌کند مگر فاسقان را!» (۲۶/بقره)

این تعبیر بیانگر چگونگی دخالت خدای تعالی در اعمال بندگان و نتایج اعمال آنان است. توضیح این که خدای تعالی در آیات بسیاری از کلام مجیدش ملک عالم را از آن خود دانسته از آن جمله فرموده: «لله ما فی السماوات و ما فی الارض - آنچه در آسمانها است و آنچه در زمین است ملک خدا است!» (۲۸۴/بقره) و نیز فرموده: «له ملک السماوات و الارض - ملک آسمانها و زمین از آن او است!» (۱۰۷/بقره) و نیز فرموده: «له الملك و له الحمد - جنس ملک و حمد از او است!» (۱/تغابن)

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

و لکن خدای تعالی مالک عالم است به تمام معنای مالکیت و بطور اطلاق و عالم مملوک او است، باز بطور مطلق، بخلاف مملوکیت یک گوسفند و یا برده برای ما انسانها، چون ملک ما نسبت به آن مملوک ناقص و مشروط است، بعضی از تصرفات ما در آن جائز است و بعضی دیگر جائز نیست، مثلاً انسانی که مالک یک الاغ است، تنها مالک این تصرف است که بارش را به دوش آن حیوان بگذارد و یا سوارش شود و اما این که از گرسنگی و تشنگیش بکشد و به آتشش بسوزاند و وقتی عقلاء علت آن را می‌پرسند،

پاسخ قانع کننده‌ای ندهد این گونه تصرفات را مالک نیست.

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

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

و این مالکیت مطلقه خود را تایید کرده به این که خلق را از پاره‌ای تصرفات منع کند و تنها در ملک او آن تصرفاتی را بکنند که خود او اجازه داده باشد و یا خواسته باشد و خود را محاسب و بازخواست کننده و خلق را مسئول و مؤاخذ دانسته و فرموده:

« من ذا الذی یشفع عنده الا باذنه - آن کیست که بدون اذن او نزد او سخنی از شفاعت کند! » (۲۵۵/بقره) و نیز فرموده:

« ما من شفیع الا من بعد اذنه - هیچ شفיעی نیست، مگر بعد از اجازه او! » (۳/یونس) و نیز فرموده:

« لو یشاء الله لهدی الناس جمیعا - اگر خدا می‌خواست همه مردم را هدایت می‌کرد! » (۳۱/رعد) و نیز فرموده:

« یضل من یشاء و یهدی من یشاء! » (۹۳/نحل) و باز فرموده:

« و ما تشاؤون الا ان یشاء الله - و در شما خواستی پیدا نمی‌شود، مگر آن که خدا خواسته باشد! » (۳۰/انسان) و نیز فرموده:

« لا یسال عما یفعل و هم یسالون - باز خواست نمی‌شود از آنچه می‌کند، بلکه ایشان باز خواست می‌شوند! » (۲۳/انبیاء)

پس بنا بر این خدای تعالی متصرفی است که در ملک خود هر چه بخواهد می‌کند و غیر او هیچ کس این چنین مالکیتی ندارد، باز مگر به اذن و مشیت او، این آن معنائی است که ربوبیت او آن را اقتضاء دارد!

این معنا وقتی روشن شد، از سوی دیگر می‌بینیم که خدای تعالی خود را در

مقام تشریع و قانونگذاری قرار داده و در این قانون‌گذاری، خود را عینا مانند یکی از عقلا به حساب آورده، که کارهای نیک را نیک می‌داند و بر آن مدح و شکر می‌گذارد و کارهای زشت را زشت دانسته، بر آن مذمت می‌کند، مثلا فرموده:

« ان تبدوا الصدقات فنعما هی - اگر صدقات را آشکارا بدهید خوب است! » (۲۷۱/بقره) و نیز فرموده:

« بئس الاسم الفسوق - فسق نام زشتی است! » (۱۱/حجرات) و نیز فرموده:

آنچه از قوانین برای بشر تشریع کرده، به منظور تامین مصالح انسان و دوری از مفاسد است و در آن رعایت بهترین و مؤثرترین راه برای رسیدن انسان به سعادت و جبران شدن نواقص شده است و در این باره فرموده:

« اذا دعاکم لما یحییکم - دعوت خدا را بپذیرید، وقتی شما را به چیزی می‌خواند که زنده‌تان می‌کند! » (۲۴/انفال) و نیز فرموده:

« ذلکم خیر لکم ان کنتم تعلمون - این برای شما بهتر است اگر علم داشته باشید! » (۱۱/صف) و نیز فرموده:

« ان الله یامر بالعدل و الاحسان (تا آنجا که می‌فرماید) و ینهی عن الفحشاء و المنکر و البغی - خدا به عدل و احسان امر می‌کند و از فحشاء و منکر و ظلم نهی می‌نماید! » (۹۰/نحل) و نیز فرموده:

« ان الله لا یامر بالفحشاء - خدا به کارهای زشت امر نمی‌کند! » (۲۸/اعراف) و آیات بسیاری از این قبیل.

و این در حقیقت امضاء روش عقلاء در مجتمع انسانی است، می‌خواهد بفرماید: این خوب و بدها و مصلحت و مفسده‌ها و امر و نهی‌ها و ثواب و عقابها و مدح و ذم‌ها و امثال اینها، که در نزد عقلاء دائر و معتبر است و اساس قوانین عقلاتی است، همچنین اساس احکام شرعی که خدا مقنن آن است، نیز هست.

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

همه اینها معلل بضر و مصالحی است، بطوری که اگر در مورد امری و یا نهی‌ی از اوامر و نواهی عقلا، خاصیتی که مایه صلاح اجتماع باشد، رعایت نشده باشد، و اگر هم شده باشد، بر مورد خودش منطبق نباشد، عقلاء اقدام به چنین امر و نهی‌ی نمی‌کنند، کار دیگری که عقلا دارند این است که سنخیت و سنجش را میان عمل و جزای آن رعایت می‌کنند، اگر عمل خیر باشد، به هر مقدار که خیر است آن مقدار پاداش می‌دهند و اگر

شر باشد، به مقدار شریعت آن، کیفر مقرر می دارند، کیفری که از نظر کم و کیف مناسب با آن باشد.

باز از احکام عقلاء، یکی دیگر این است که امر و نهی و هر حکم قانونی دیگر را تنها متوجه افراد مختار می کنند، نه کسانی که مضطر و مجبور به آن عملند (و هرگز به کسی که دچار لغوه است، نمی گویند: دستت را تکان بده و یا تکان نده!) و همچنین پاداش و کیفر را در مقابل عمل اختیاری می دهند (و هرگز به کسی که زیبا است مزد نداده و به کسی که سیاه و زشت است کیفر نمی دهند)، مگر آن که عمل اضطراریش ناشی از سوء اختیارش باشد، مثل این که کسی در حال مستی عمل زشتی انجام داده باشد، که عقلاء عقاب او را قبیح نمی دانند، چون خودش خود را مست و دیوانه کرده، دیگر نمی گویند آخر او در چنین جرم عاقل و هوشیار نبود.

حال که این مقدمه روشن شد، می گوئیم اگر خدای سبحان بندگان خود را مجبور به اطاعت یا معصیت کرده بود، بطوری که اولی قادر بر مخالفت و دومی قادر بر اطاعت نبود، دیگر معنا نداشت که برای اطاعت کاران بهشت و برای معصیت کاران دوزخ مقرر بدارد و حال که مقرر داشته، باید در مورد اولی پاداشش بجزاف و در مورد دومی کیفرش ظلم باشد و جزاف و ظلم نزد عقلاء قبیح و مستلزم ترجیح بدون مرجح است، که آن نیز نزد عقلا قبیح است و کار قبیح کار بدون دلیل و حجت است و خدای تعالی صریحا آن را از خود نفی کرده و فرموده:

« لئلا یکون للناس علی الله حجة بعد الرسل - رسولان گسیل داشت، تا بعد از آن دیگر

مردم حجتی علیه خدا نداشته باشند! » (نسا/۱۶۵) و نیز فرموده:

« لیهلک من هلك عن بینة و یحیی من حی عن بینة - تا در نتیجه هر کس هلاک می شود،

دانسته هلاک شده باشد و هر کس نجات می یابد دانسته نجات یافته باشد! » (انفال/۴۲)

پس با این بیانی که تا اینجا از نظر خواننده گذشت چند نکته روشن گردید:

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

دوم: این که آنچه خدای تعالی از ضلالت و خدعه و مکر و امداد و کمک در طغیان و مسلط کردن شیطان و یا سرپرستی انسانها و یا رفیق کردن شیطان را با بعضی از مردم و بظاهر این گونه مطالب که به خود نسبت داده، تمامی آنها آنطور منسوب بخدا است، که لایق ساحت قدس او باشد و به زناحت او از لوث نقص و قبیح و منکر بر

نخورد، چون برگشت همه این معانی بالاخره به اضلال و فروع و انواع آن است و تمامی انحاء اضلال منسوب به خدا و لائق ساحت او نیست، تا شامل اضلال ابتدائی و بطور اغفال هم بشود.

بلکه آنچه از اضلال به او نسبت داده می شود، اضلال بعنوان مجازات است، که افراد طالب ضلالت را بدان مبتلا می کند، چون بعضی افراد براستی طالب ضلالتند و بسوء اختیار به استقبالش می روند، همچنانکه خدای تعالی نیز این ضلالت را به خودش نسبت داده و فرموده:

« یضل به کثیرا و یهدی به کثیرا و ما یضل به الا الفاسقین...! » (۲۶/بقره) و نیز فرموده:
 « فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم - همین که منحرف شدند، خدا دلهایشان را منحرف تر و گمراه تر کرد! » (۵/صف) و نیز فرموده:

« کذلک یضل الله من هو مسرف مرتاب - این چنین خدا هر اسراف گر شکاک را گمراه می کند! » (۳۴/غافر)

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

چهارم: این که تشریح همانطور که با جبر نمی سازد، همچنین با تفویض نیز نمی سازد، چون در صورت تفویض، امر و نهی خدا به بندگان، آنهم امر و نهی مولوی، امر و نهی کسی است که حق چنان امر و نهی را ندارد، برای این که در این صورت اختیار عمل را به خود بندگان واگذار کرده، علاوه بر این که تفویض تصور نمی شود، مگر آن که خدای تعالی را مالک مطلق ندانیم و مالکیت او را از بعضی مایملک او سلب کنیم!

روایتی درباره جبر و تفویض

روایات بسیار زیادی از ائمه اهل بیت علیهم السلام رسیده که فرموده اند:

« لا جبر و لا تفویض بل امر بین امرین! »

« نه جبر است و نه تفویض، بلکه امری است متوسط میانه دو امر...! »

در کتاب عیون به چند طریق روایت کرده که چون امیر المؤمنین علی بن ابیطالب علیه السلام از صفین برگشت، پیر مردی از آنان که با آن جناب در صفین شرکت داشت، برخاست عرض کرد: یا امیر المؤمنین: بفرما ببینم آیا این راهی که ما رفتیم بقضاء خدا و قدر او بود، یا نه؟

امیر المؤمنین علیه السلام فرمود: بله ای پیر مرد، بخدا سوگند بر هیچ تلی بالا نرفتید و به هیچ زمین پستی فرود نشدید، مگر به قضائی از خدا و قدری از او !
پیر مرد عرضه داشت: حال که چنین است زحماتی را که تحمل کردم، به حساب خدا می گذارم، یا امیر المؤمنین!

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

ای شیخ! همین که خدا بما تکلیف کرده، کافی است که بدانیم او ما را مختار می داند و همچنین این که نهی کرده ، نهی از باب زنده دارن است و در برابر عمل کم ثواب زیاد می دهد و اگر نافرمانی می شود ، چنان نیست که مغلوب شده باشد و اگر اطاعت شود مطیع را مجبور به اطاعت کرده باشد، خدای تعالی زمین و آسمانها و آنچه را که بین آن دو است به باطل نیافریده ، این پندار کسانی است که کفر ورزیدند و وای به حال کسانی که کفر ورزیدند از آتش ...!

تحلیل روایت

استاد بزرگوار علامه طباطبائی روایت فوق را چنین تحلیل فرموده است:

این که در پاسخ فرمود: به قضائی از خدا و قدری از او - تا آنجا که پیر مرد گفت: زحماتی که تحمل کرده ام به حساب خدا می گذارم، یکی از مسائلی است که بعدها به عنوان علم کلام نامیده شد.

توضیح این که: باید دانست که یکی از قدیمی ترین مباحثی که در اسلام مورد نقض و ابرام قرار گرفت و منشا نظریه های گوناگونی گردید، مباحثی بود که، پیرامون کلام و نیز مسئله قضا و قدر پیش آمد، علمای کلام این مسئله را طوری طرح کردند، که ناگهان نتیجه اش از اینجا سر در آورد که: اراده الهیه به تمامی اجزاء و آثار عالم تعلق گرفته، هیچ چیز در عالم با وصف امکان موجود نمی شود، بلکه اگر موجودی موجود شود،

با وصف ضرورت و وجوب موجود می شود ، چون اراده الهیه به آن تعلق گرفته و محال است اراده او از مرادش تخلف بپذیرد و نیز هر چیزی که موجود نمی شود و همچنان در عدم می ماند، به امتناع مانده است، چون اراده الهیه به هست شدن آن تعلق نگرفته و گر نه موجود می شد، پس آنچه هست واجب الوجود است و آنچه نیست ممتنع الوجود است و هیچ یک از آن دو دسته ممکن الوجود نیستند ، بلکه اگر موجودند ، به ضرورت و وجوب موجودند ، چون اراده به آنها تعلق گرفته و اگر معدومند ، به امتناع معدومند ، چون اراده به آنها تعلق نگرفته است.

و ما اگر این قاعده را کلیت داده ، همه موجودات را مشمول آن بدانیم ، آن وقت در خصوص افعال اختیاری ، که از ما انسانها سر می زند، اشکال وارد می شود، چون افعال ما نیز موجوداتی هستند، اگر موجود شوند، بطور وجوب و ضرورت موجود می شوند و اگر نشوند بطور امتناع نمی شوند، در نتیجه ما به آنچه می کنیم و یا نمی کنیم مجبور هستیم در حالی که ما در نظر بدوی و قبل از شروع به هر کار در می یابیم ، که نسبت انجام آن کار و ترکش به ما نسبت تساوی است ، یعنی همان قدر که در خود قدرت و اختیار نسبت به انجام آن حس می کنیم ، همان مقدار هم نسبت به ترکش احساس می کنیم و اگر از میان آن دو ، یعنی فعل و ترک ، یکی از ما سر می زند ، به اختیار و سپس به اراده ما متعین می شود و این مائیم که اول آن را اختیار و سپس اراده می کنیم و در نتیجه کفه آن که تاکنون با کفه دیگر مساوی بود ، می چربد .

پس به حکم این وجدان ، کارهای ما اختیاری است و اراده ما در تحقق آنها مؤثر است و سبب ایجاد آنها است ، ولی اگر کلیت قاعده بالا را قبول کنیم و بگوئیم اراده ازلیه و تخلف ناپذیر خدا به افعال ما تعلق گرفته ، در درجه اول این اختیار که در خود می بینیم باطل می شود و در درجه دوم باید بر خلاف وجدانمان بگوئیم: که اراده ما در فعل و ترکهای ما مؤثر نیست و اشکال دیگر این که در این صورت دیگر قدرت قبل از فعل معنا ندارد و در نتیجه تکلیف معنا نخواهد داشت، چون تکلیف فرع آن است که مکلف قبل از فعل قدرت بر فعل داشته باشد و مخصوصا در آن صورت که مکلف بنای نافرمانی دارد ، تکلیف به او تکلیف (بما لا یطاق) خواهد بود.

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

دانشمندان نامبرده به همه این لوازم ملتزم شده اند و گفته اند که: مکلف قبل از فعل ، قدرت ندارد و این اشکال را که تکلیف غیر قادر قبیح است، نیز ملتزم شده و

گفته‌اند: مسئله حسن و قبح و خوبی و بدی اموری اعتباری هستند، که واقعیت خارجی ندارند و خدای تعالی محکوم به این احکام اعتباری من و تو نمی‌شود و لذا کارهایی که صدورش از ما بر خلاف عقل و زشت است، از قبیل ترجیح بدون مرجح و اراده جزافی و تکلیف به ما لا یطاق و عقاب گناه کار مجبور و امثال اینها از خدا نه محال است و نه عیبی دارد (تعالی الله عن ذلک!)

و کوتاه سخن آن که: در صدر اول اسلام اعتقاد به قضاء و قدر از انکار حسن و قبح و انکار جزای به استحقاق سر در می‌آورد و بهمین جهت وقتی پیر مرد از علی علیه‌السلام می‌شنود که: حرکت به صفین به قضاء و قدر خدا بوده، گوئی خبر تاثرآوری شنیده، چون مایوس از ثواب شده، بلا فاصله و با کمال نومیدی می‌گوید: رنج و تعب خود را به حساب خدا می‌گذارم، یعنی حالا که اراده خدا همه‌کاره بوده و مسیر ما و اراده‌های ما فائده نداشته و جز خستگی و تعب چیزی برای ما نمانده، من این خستگی را به حساب او می‌گذارم، چون او با اراده خود ما را خسته کرده است!

لذا امیر المؤمنین علیه‌السلام در پاسخش می‌فرماید: نه، اینطور که تو فکر می‌کنی نیست، چون اگر مطلب از این قرار باشد، ثواب و عقاب باطل می‌شود (تا آخر حدیث) که امام علیه‌السلام به اصول عقلانی، که اساس تشریح و مبنای آن است، تمسک می‌کند و در آخر کلامش می‌فرماید: «خدا آسمانها و زمین را به باطل نیافریده است...!» (۲۷/ص)

می‌خواهد بفرماید: اگر اراده جزافی که از لوازم جبر انسانها و سلب اختیار از آنها است، صحیح باشد، مستلزم آن است که فعل بدون غرض و بی فایده نیز از خدا سر بزند، این نیز مستلزم آن است که احتمال بی غرض بودن خلقت و ایجاد احتمال امری ممکن باشد و این امکان با وجوب مساوی است (چرا، برای این که وقتی فعلی غایت نداشت ناگزیر باید رابطه‌ای میان آن و غایت نباشد و وقتی رابطه نبود بی غایت بودنش واجب می‌شود و در نتیجه موجود مفروض ممتنع الوجود می‌گردد و این همان بطلان است، مترجم) در نتیجه و روی این فرض، هیچ فایده و غایتی در خلقت و ایجاد نیست و باید خدا آسمانها و زمین را به باطل آفریده باشد و این مستلزم بطلان معاد و سر بر آوردن تمامی محذورها است! و گویا مراد آنجناب از این که فرمود: «اگر بندگان نافرمانیش کنند، به جبر نکرده‌اند و اگر اطاعتش کنند، باز مغلوب و مجبور نیستند!» این است که نافرمان او، او را به جبر نافرمانی نمی‌کند و فرمانبرش نیز او را به کراهت اطاعت نمی‌کند!

روایتی از امام رضا (ع) درباره جبر و تفویض

در توحید و عیون، از حضرت رضا علیه‌السلام روایت شده، که: در محضرش از مسئله جبر و تفویض گفتگو شد، ایشان فرمودند: اگر بخواهید، در این مسئله اصلی کلی برایتان بیان می‌کنم، که در همه موارد به آن مراجعه نموده، نه خودتان در آن اختلاف کنید و نه کسی بتواند بر سر آن با شما مخاصمه کند و هر کس هر قدر هم قوی باشد، با آن قاعده نیروی او را در هم بشکنید؟

عرضه داشتیم: بله، بفرمائید، فرمود: خدای عز و جل در صورتی که اطاعتش کنند، به اجبار و اکراه اطاعت نمی‌شود (یعنی هر مطیعی او را به اختیار خود اطاعت می‌کند)، و در صورتی که عصیان شود، مغلوب واقع نمی‌شود (یعنی بر خلاف آنچه که تفویضی‌ها پنداشته‌اند، گنه‌کار از تحت قدرت او خارج نیست!) و بندگان را در ملک خود رها نکرده، که هر چه بخواهند مستقلاً انجام دهند، بلکه هر چه را که به بندگانش تملیک کرده خودش نیز مالک آن هست و بر هر چه که قدرتشان داده، خودش نیز قادر بر آن هست!

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

تحلیل روایت

استاد بزرگوار علامه طباطبائی روایت فوق را چنین تحلیل فرموده است:

اگر خواننده عزیز توجه فرموده باشد، گفتیم: تنها عاملی که جبری مذهببان را وادار کرد به این که جبری شوند، بحث در مسئله قضاء و قدر بود، که از آن، حتمیت و وجوب را نتیجه گرفتند، وجوب در قضاء و وجوب در قدر را و گفتیم: که هم این بحث صحیح است و هم این نتیجه‌گیری، با این تفاوت که جبریان در تطبیق بحث بر نتیجه اشتباه کردند و میان حقائق با اعتباریات خلط کردند و نیز وجوب و امکان برایشان مشتبه شد.

توضیح این که: قضاء و قدر در صورتی که ثابت شوند، این نتیجه را می‌دهند، که اشیاء در نظام ایجاد و خلقت صفت وجوب و لزوم دارند، به این معنا که هر موجودی

از موجودات و هر حال از احوالیکه موجودات بخود می گیرند ، همه از ناحیه خدای سبحان تقدیر و اندازه گیری شده و تمامی جزئیات آن موجود و خصوصیات وجود و اطوار و احوالش ، همه برای خدا معلوم و معین است و از نقشه‌ای که نزد خدا دارد ، تخلف نمی‌کند.

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

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

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

و اگر از طرفی ملاحظه شود که همه شرائط نام برده ، مورد نظر نباشد تنها فعل را با یکی از آن شرائط ، مانند وجود فاعل ، بسنجیم ، البته در این صورت فعل نامبرده ضروری نیست ، بلکه ممکن است و از حد امکان تجاوز نمی کند ، پس یک فعل ، اگر از لحاظ اول ضروری شد ، لازمه‌اش این نیست که از لحاظ دوم نیز ضروری الوجود باشد.

پس معلوم شد این که علمای کلام از بحث قضاء و قدر و عمومیت آن دو ، نسبت به همه موجودات ، نتیجه گرفته‌اند که پس افعال آدمی اختیاری نیست ، معنای صحیحی ندارد ، چون گفتیم اراده الهیه تعلق به فعل ما انسانها می‌گیرد ، اما با همه شئون و خصوصیات وجودیش ، که یکی از آنها ارتباطش با علل و شرائط وجودش می باشد .

به عبارتی دیگر، اراده الهی به فعلی که مثلا از زید صادر می شود، به این نحو

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

حال که چنین شد، می گوئیم: تاثیر اراده ازلیه در این که فعل نامبرده ضروری الوجود شود ، مستلزم آن است که فعل به اختیار از فاعل سر بزند ، چون گفتیم: چنین فعلی متعلق اراده ازلیه است، در نتیجه همین فعل مورد بحث ما بالنسبه به اراده ازلی الهی ضروری و واجب الوجود است و در عین حال بالنسبه به اراده خود فاعل ، ممکن الوجود و اختیاری است.

پس اراده فاعل نام برده در طول اراده خداست، نه در عرض آن، تا با هم جمع نشوند و آنوقت بگوئی: اگر اراده الهی تاثیر کند، اراده انسانی بی اثر و باطل می شود و به همین بهانه جبری مذهب شوی!

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

و اما معتزله، هر چند که با جبری مذهبان در مسئله اختیاری بودن افعال بندگان و سایر لوازم آن، مخالفت کرده‌اند، اما در راه اثبات اختیار، آنقدر تند رفته‌اند، که از آن طرف افتاده‌اند، در نتیجه مرتکب اشتباهی شده‌اند که هیچ دست کم از اشتباه آنان نیست .

و آن این است که اول در برابر جبریهها تسلیم شده‌اند، که اگر اراده ازلیه خدا به افعال بندگان تعلق بگیرد، دیگر اختیاری باقی نمی‌ماند، این را از جبریهها قبول کرده‌اند، ولی برای این که اصرار داشته‌اند بر این که مختار بودن بندگان را اثبات کنند، ناگزیر گفته‌اند: از اینجا می‌فهمیم، که افعال بندگان مورد اراده ازلیه خدا نیست و ناگزیر شده‌اند برای افعال انسانها، خالق دیگر قائل شوند و آن خود انسانها و خلاصه ناگزیر شده‌اند بگویند: تمامی موجودات خالق دارند، بنام خدا، ولی افعال انسانها خالق دیگری دارد و آن خود انسان است .

غافل از این که این هم نوعی ثنویت و دو خدائی است، علاوه بر این به محذورهائی دچار شده‌اند که بسیار بزرگتر از محذور جبریهها است، همچنان که امام علیه‌السلام فرموده: بی چاره قدری‌ها خواستند باصلاح، خدا را به عدالت توصیف کنند ،

در عوض قدرت و سلطنت خدا را منکر شدند.

و اگر بخواهیم برای روشن شدن این بحث مثالی بیاوریم، باید یکی از موالی عرفی را در نظر بگیریم، که یکی از بندگان و بردگان خود را انتخاب نموده، دخترش را برای مدتی به عقد او در می‌آورد، آنگاه از اموال خود حصه‌ای به او اختصاص می‌دهد، خانه‌ای و اثاث خانه‌ای و سرمایه‌ای و امثال آن، از همه آن چیزهایی که مورد احتیاج یک خانواده است.

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

و اگر بین هر دو ملک را جمع کنیم و بگوئیم هم مولی مالک است و هم بنده و برده، چیزی که هست، مولی در یک مرحله مالک است و بنده در مرحله‌ای دیگر، عبارتی دیگر، مولی در مقام مولویت خود باقی است و بنده هم در رقییت خود باقی است و اگر بنده از مولی چیزی بگیرد، هر چند مالک است، اما در ملک مالک ملکیت یافته، در این صورت (امر بین الامرین) را گرفته‌ایم، چون هم مالک را مالک دانسته‌ایم و هم بنده را، چیزی که هست ملکی روی ملک قرار گرفته و این همان نظریه امامان اهل بیت علیهم‌السلام است که برهان عقلی هم بر آن قیام دارد.

و در احتجاج از جمله سئوالاتی که از عبایه بن ربیع اسدی نقل کرد، که از امیر المؤمنین علیه‌السلام کرده، سؤالی است که وی از استطاعت کرده است و امیر المؤمنین علیه‌السلام در پاسخ فرموده: آیا بنظر شما مالک این استطاعت تنها بنده است و هیچ ربطی به خدا ندارد؟ یا آن که او و خدا هر دو مالکند؟ عبایه بن ربیع سکوت کرد و نتوانست چیزی بگوید، آنجناب فرمود: ای عبایه جواب بگو! عبایه گفت: آخر چه بگوئیم؟ یا امیر المؤمنین!

فرمود: باید بگوئی قدرت تنها ملک خداست و بشر مالک آن نیست و اگر مالک آن شود به تملیک و عطای او مالک شده و اگر تملیک نکند، آن نیز بمنظور آزمایش وی است و در آنجا هم که تملیک می‌کند، چنان نیست که دیگر خودش مالک آن نباشد، بلکه در عین این که آنرا به تو تملیک کرده، باز مالک حقیقیش خود اوست و بر هر چیز که تو را قدرت داده، باز قادر بر آن هست (الخ).

مؤلف: معنای روایت با بیان گذشته ما روشن است!

روایتی از امام هادی (ع) درباره افعال منتسب به خدا

در کتاب شرح العقاید شیخ مفید آمده که از امام هادی روایت شده، که شخصی از آنجناب از افعال بندگان پرسید، که آیا مخلوق خداست؟ یا مخلوق خود بندگان؟ امام علیه السلام فرمود: اگر خود خدا خالق افعال بندگان باشد، چرا از آنها بیزاری می جوید؟ و می فرماید: «ان الله بریء من المشرکین - خدا از مشرکین بیزار است!» (۳/توبه) و معلوم است که خدا از خود مشرکین بیزاری ندارد، بلکه از شرک و کارهای ناستوده‌شان بیزار است!

تحلیل روایت

استاد بزرگوار علامه طباطبائی روایت فوق را چنین تحلیل فرموده است:

در توضیح این حدیث می گوئیم: افعال دو جهت دارند، یکی جهت ثبوت و وجود و دوم جهت انتساب آنها به فاعل افعال، از جهت اول، متصف به اطاعت و معصیت نیستند و این اتصافشان از جهت دوم است، که به این دو عنوان متصف می شوند، مثلاً عمل جفت‌گیری انسانها، چه در نکاح و چه در زنا یک عمل است و از نظر شکل با یکدیگر فرقی ندارند، هر دو عمل دارای ثبوت و تحققند، تنها فرقی که در آن دو است، این است که اگر به صورت نکاح انجام شود، موافق دستور خداست و چون همین عمل به صورت زنا انجام گیرد، فاقد آن موافقت است و همچنین قتل نفس حرام و قتل نفس در قصاص و نیز زدن یتیم از در ستمگری و زدن او از راه تادیب!

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

پس هر چه هست زیر سر فاعل است و خود فعل از نظر این که موجودی از موجودات است بد نیست، چون به حکم آیه: «الله خالق کل شیء - خدا آفریدگار هر چیزی است!» (۶۲/زمر) مخلوق خداست، چون آن نیز چیزی است موجود و ثابت و مخلوق خدا بد نمی شود، همچنین کلام امام علیه السلام که فرمود: «هر چیزی که نام چیز بر آن اطلاق شود، مخلوق است، غیر از یک چیز آن هم خداست...!» که اگر آن آیه و این روایت را با آیه: «الذی احسن کلشیء خلقه - آن خدائی که خلقت هر چیز را نیکو کرد!» (۷/سجده) ضمیمه کنیم، این نتیجه را می گیریم که: نه تنها فعل گناه بلکه هر چیزی همچنان که مخلوق

است، بدین جهت که مخلوق است نیکو نیز هست، پس خلقت و حسن با هم متلازمند و هرگز از هم جدا نمی شوند!

در این میان خدای سبحان پاره‌ای افعال را زشت و بد دانسته و فرموده: «من جاء بالحسنة فله عشر امثالها و من جاء بالسيئة فلا يجزي الا مثلها - هر کس عمل نیک آورد، ده برابر چون آن پاداش دارد و هر کس عمل زشت مرتکب شود، جز مثل آن کیفر نمی‌بیند!» (۱۶۰/انعام) و به دلیل این که برای گناهان مجازات قائل شده، می‌فهمیم گناهان مستند به آدمی است و با در نظر گرفتن این که گفتیم: وجوب و ثبوت افعال، از خدا و مخلوق او است، این نتیجه بدست می‌آید که: عمل گناه منهای وجودش که از خداست، مستند به آدمی است، پس می‌فهمیم که آن چه یک عمل را گناه می‌کند، امری است عدمی و جزء مخلوق‌های خدا نیست، چون گفتیم اگر مخلوق بود حسن و زیبایی داشت!

خدای تعالی نیز فرموده:

« ما اصاب من مصيبة في الارض و لا في انفسكم الا في كتاب من قبل ان نبراهنا - هیچ مصیبتی در زمین و نه در خود شما نمی‌رسد، مگر آن که قبل از قطعی شدن، در کتابی موجود بود! » (۲۲/حدید) و نیز فرموده:

« ما اصاب من مصيبة الا باذن الله و من يؤمن بالله، يهد قلبه - هیچ مصیبتی نمی‌رسد، مگر به اذن خدا و هر کس به خدا ایمان آورد، خدا قلبش را هدایت می‌کند! » (۱۱/تغابن) و نیز فرموده:

« ما اصابكم من مصيبة ، فبما كسبت ايديكم و يعفو عن كثير - آنچه مصیبت که به شما می‌رسد، به دست خود شما به شما می‌رسد و خدا از بسیاری گناهان عفو می‌کند! » (۳۰/شوری) و نیز فرموده:

« ما اصابك من حسنة فمن الله و ما اصابك من سيئة، فمن نفسك - آنچه خیر و خوبی به تو می‌رسد از خدا است و آنچه بدی به تو می‌رسد از خود تو است! » (۷۹/نسا) و نیز فرمود:

« و ان تصبهم حسنة ، يقولوا: هذه من عند الله و ان تصبهم سيئة، يقولوا هذه من عندك، قل: كل من عند الله، فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا؟ - اگر پیش آمد خوشی برایشان پیش آید، می‌گویند این از ناحیه خدا است و چون پیش آمد بدی به ایشان برسد، می‌گویند: این از شئامت و نحوست تو است! بگو: همه پیش آمدها از ناحیه خداست، این مردم را چه می‌شود که هیچ سخنی بخرجشان نمی‌رود؟ » (۷۸/نسا)

وقتی این آیات را بر روی هم مورد دقت قرار دهیم، می‌فهمیم که مصائب، بدیهی‌های نسبی است، به این معنا که انسانی که برخوردار از نعمتهای خدا، چون امنیت و سلامت و صحت و بی‌نیازی است، خود را واجد می‌بیند و چون بخاطر حادثه‌ای آنرا از دست می‌دهد، آن حادثه و مصیبت را چیز بدی برای خود تشخیص می‌دهد، چون آمدن آن مقارن با رفتن آن نعمت و فقد و عدم آن نعمت بود.

اینجاست که پای فقدان و عدم به میان می‌آید و ما آن را به حادثه و مصیبت

نامبرده نسبت می دهیم، پس هر نازله و حادثه بد، از خداست و از این جهت که از ناحیه خدا است، بد نیست، بلکه از این جهت بد می شود، که آمدنش مقارن با رفتن نعمتی از انسان واجد آن نعمت است، پس هر حادثه بد که تصور کنی، بدیش امری است عدمی، که از آن جهت منسوب به خدای تعالی نیست، هر چند که از جهتی دیگر منسوب به خدا است، حال یا به اذن او و یا به نحوی دیگر.

روایتی دیگر از امام رضا (ع) درباره جبر و تفویض

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

بنویس! خدای تعالی فرمود: ای پسر آدم! آنچه تو برای خود می خواهی و می پنداری خواستت مستقلا از خودت است، چنین نیست، بلکه به مشیت من می خواهی و واجبات مرا با نیروی من انجام می دهی و بوسیله نعمت من است که بر نافرمانی من نیرو یافته ای، این منم که تو را شنوا و بینا و نیرومند کردم: «ما اصابک من حسنۃ فمن الله و ما اصابک من سیئه فمن نفسک - آنچه خیر و خوبی به تو می رسد از خداست و آنچه مصیبت و بدی می رسد از خود تو است!» (نسا/۷۹) و این بدان جهت است که من به خوبیها سزاوارتر از توام و تو به بدیها سزاوارتر از منی! این بدان جهت است که من از آنچه می کنم باز خواست نمی شوم و انسانها باز خواست می شوند!

ای بزنتی با این بیان همه حرفها را برایت گفتم، هر چه بخواهی می توانی از آن استفاده کنی...!

تحلیل روایت

استاد بزرگوار علامه طباطبائی روایت فوق را چنین تحلیل فرموده است:

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

روایتی از امام محمدباقر و امام جعفر صادق (ع) درباره جبر و تفویض

در کتاب توحید از امام ابی جعفر و امام ابی عبد الله علیه السلام، روایت آمده که فرمودند: خدای عز و جل نسبت به خلق خود مهربان تر از آن است که بر گناه مجبورشان کند و آنگاه به جرم همان گناه جبری، عذابشان کند و خدا قدرتمندتر از آن است که اراده چیزی بکند و آن چیز موجود نشود!

راوی می گوید: از آن دو بزرگوار پرسیدند: آیا بین جبر و قدر شق سومی هست؟ فرمودند: بله، شق سومی که وسیع تر از میانه آسمان و زمین است!

باز در کتاب توحید از محمد بن عجلان روایت شده، که گفت: به امام صادق علیه السلام عرضه داشتم: آیا خداوند امور بندگان را به خودشان واگذار کرده؟

فرمود: خدا گرامی تر از آن است که امور را به ایشان واگذار نماید، پرسیدم: پس می فرمائی بندگان را بر آنچه می کنند مجبور کرده؟ فرمود: خدا عادل تر از آن است که بنده ای را بر عملی مجبور کند و آنگاه بخاطر همان عمل عذاب کند!

و نیز در کتاب نام برده از مهزم روایت آورده که گفت: امام صادق علیه السلام به من فرمود: به من بگو ببینم دوستان ما که تو آنان را در وطن گذاشتی و آمدی، در چه مسائلی اختلاف داشتند: عرضه داشتم: در مسئله جبر و تفویض، فرمود: پس همین مسئله را از من بپرس، من عرضه داشتم:

آیا خدای تعالی بندگان را مجبور بر گناهان کرده؟

فرمود: خدا بر بندگان خود قاهرتر از این است!

عرضه داشتم: پس امور را به آنها تفویض کرده؟

فرمود: خدا بر بندگان خود قادرتر از این است!

پرسیدم: خوب، وقتی نه مجبورشان کرده و نه واگذار به ایشان نموده، پس چه

کرده؟ خدا تو را اصلاح کند!

در اینجا راوی می گوید: امام دو بار یا سه بار دست خود را پشت و رو کرد و

سپس فرمود:

اگر جوابت را بدهم کافر می شوی!

تحلیل روایت

استاد بزرگوار علامه طباطبائی روایت فوق را چنین تحلیل فرموده است:

معنای این که فرمود: خدا بر بندگان قاهرتر از این است! این است که اگر

قاهری بخواهد کسی را به کاری مجبور کند، باید این قدر قهر و غلبه داشته باشد که بکلی مقاومت نیروی فاعل را خنثی و بی اثر کند، تا در نتیجه شخص مجبور عملی را که او می خواهد بدون اراده خودش انجام دهد و قاهرتر از این قاهر، کسی است که مقهور خود را وادار کند به اینکه عملی را که وی از او خواسته با اراده و اختیار خودش انجام دهد و خلاصه آن عمل را بیاورد، بدون این که اراده و اختیارش از کار افتاده باشد و یا اراده اش بر خلاف اراده قاهر و آمر به کار رود!

سایر روایات در مسئله جبر و تفویض، قضا و قدر:

در کتاب توحید از امام صادق علیه السلام روایت آورده، که فرمود: رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: کسی که خیال کند خدا مردم را به سوء و فحشاء امر کرده، بر خدا دروغ بسته است و کسی که به پندارد که خیر و شر به غیر مشیت خدا صورت می گیرد خدا را از سلطنت خود بیرون کرده است!

در کتاب طرائف است، که روایت شده: حجاج بن یوسف نامه ای به حسن بصری و به عمرو بن عبید و به واصل بن عطاء و به عامر شعبی نوشت و از ایشان خواست تا آنچه در باره قضا و قدر به ایشان رسیده بنویسند!

حسن بصری نوشت: بهترین کلامی که در این مسئله به من رسیده، کلامی است که از امیر المؤمنین علی بن ابیطالب علیه السلام شنیده ام، که فرمود: آیا گمان کرده ای همان کسی که تو را نهی کرد، وادار کرده؟ نه، آن که تو را به گناه وادار کرده، بالا و پائین خود تو است و خدا از آن بیزار است!

عمرو بن عبید نوشت: بهترین سخنی که در قضا و قدر به من رسیده، کلامی است که از امیر المؤمنین علی بن ابیطالب علیه السلام شنیده ام و آن این است که فرمود: اگر دروغ و خیانت در اصل حتمی باشد، باید قصاص خیانتکار، ظلم و خیانتکار در قصاص مظلوم باشد!

واصل بن عطاء نوشت: بهترین سخنی که در مسئله قضا و قدر به من رسیده، کلام امیر المؤمنین علی بن ابیطالب است، که فرموده: آیا خدا تو را به راه راست دلالت می کند، آن وقت سر راه را بر تو می گیرد، که نتوانی قدمی برداری؟

شعبی هم نوشت: بهترین کلامی که در مسئله قضا و قدر شنیده ام، کلام امیر المؤمنین علی بن ابیطالب علیه السلام است که فرمود: هر عملی که دنبالش از خدا بخاطر آن عمل طلب مغفرت می کنی، او از خود تو است و هر عملی که خدا را در برابر آن

سپاس می گوئی، آن عمل از خدا است!

چون این چهار نامه به حجاج بن یوسف رسید و از مضمون آنها با خبر شد، گفت: همه این چهار نفر این کلمات را از سرچشمه‌ای زلال گرفته‌اند!

در کتاب طرائف نیز روایت شده، که مردی از جعفر بن محمد امام صادق علیه‌السلام از قضاء و قدر پرسید، فرمود: هر عملی که از کسی سر بزند و تو بتوانی او را بخاطر آن عمل ملامت کنی، آن عمل از خود آن کس است و آن چه نتوانی سرزنش کنی، آن از خدای تعالی است!

خدای تعالی به بنده‌اش ملامت می‌کند، که چرا نافرمانی کردی؟ و مرتکب فسق شدی؟ چرا شراب خوردی؟ و چرا زنا کردی؟

این گونه افعال مستند به خود بنده است و آن کارهایی که از بنده باز خواست نمی‌کند و مثلاً نمی‌گوید: چرا مریض شدی؟ و چرا کوتاه قد شده‌ای؟ و چرا سفید پوستی؟ و یا چرا سیاه پوستی؟ از خداست! برای این که مریضی و کوتاهی و سفیدی و سیاهی کار خداست!

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

تحلیل روایات

استاد بزرگوار علامه طباطبائی روایات فوق را چنین تحلیل فرموده است:

اخبار در مطالبی که گذشت بسیار زیاد است چیزی که هست این عده از روایات که ما نقل کردیم، متضمن معانی سایر روایات هست و اگر خواننده در آنچه نقل کردیم، دقت کند، خواهد دید که مشتمل بر طرق خاصه عدیده‌ای از استدلال است.

یکی استدلال به خود امر و نهی و عقاب و ثواب و امثال آن است، بر وجود اختیار و این که نه جبری هست و نه تفویضی!

این طریق استدلال در پاسخ امیر المؤمنین علیه‌السلام به آن پیر مرد آمده بود و آن چه را هم که ما از کلام خدای تعالی استفاده کردیم، قریب به همان طریقه بود.

طریقه دوم استدلال به وقوع اموری است در قرآن کریم که با جبر و تفویض نمی‌سازد، یعنی اگر واقعا جبر و یا تفویض بود، آن امور در قرآن نمی‌آمد، مانند این مطلب که فرموده:

«ملک آسمانها و زمین از آن خداست!» (۱۸۹/ال عمران) یا این که فرموده:

« پروردگار تو ستمکار به بندگان نیست - و ما ربک بظلام للعبید! » (۴۶/فصلت) و یا این که فرموده:

« بگو: خدا به کار زشت امر نمی کند - قل ان الله لا یامر بالفحشاء! » (۲۸/اعراف)

لکن ممکن است در خصوص آیه اخیر مناقشه کرد و گفت: اگر فعلی از افعال برای ما انسانها فاحشه و یا ظلم باشد، همین فعل وقتی به خدا نسبت داده شود، دیگر ظلم و فاحشه خوانده نمی شود، پس از خدا هیچ ظلمی و فاحشه‌ای صادر نمی شود و لکن این مناقشه صحیح نیست و صدر آیه با مدلول خود جواب آن را داده، چون در صدر آیه می فرماید: « و اذا فعلوا فاحشۃ ، قالوا وجدنا علیها آباءنا و الله امرنا بها - و چون مرتکب فاحشه‌ای می شوند، می گویند: ما پدران خود را دیدیم که چنین می کردند و خدا ما را به آن عمل امر کرده...! » (۲۸/اعراف) و اشاره به کلمه « بها - به آن » ما را ناگزیر می کند بگوئیم: نفی بعدی که می فرماید: « بگو خدا به فحشاء امر نمی کند! » نیز متوجه همان عمل فاحشه باشد، حال چه این که آنرا فاحشه بنامیم یا ننامیم!

طریقه سوم، استدلال از جهت صفات است و آن این است که خدا به اسمائی حسنی نامیده می شود و به بهترین و عالیترین صفات متصف است، صفاتی که با بودن آنها نه جبر صحیح است و نه تفویض!

مثلا خدای تعالی قادر و قهار و کریم و رحیم است و این صفات معنای حقیقی و واقعیش در خدای سبحان تحقق نمی یابد، مگر وقتی که هستی هر چیزی از او و نقص هر موجودی و فسادش مستند به خود آن موجود باشد، نه به خدا، همچنان که در روایاتی که ما از کتاب توحید نقل کردیم نیز به این معنا اشاره شده بود.

طریقه چهارم، استدلال به مثل استغفار و صحت ملامت است، چون اگر گناه از ناحیه بنده نباشد، استغفار او و ملامت خدا از او، معنا ندارد، زیرا بنا بر جبر، که همه افعال مستند به خدا می شود، دیگر فرقی میان فعل خوب و بد نیست، تا ملامت بنده در کارهای بدش صحیح و در کارهای خوبش غیر صحیح باشد.

البته در اینجا روایات دیگری نیز در تفسیر آیاتی که اضلال و طبع و اغواء و امثال آن را به خدا نسبت می دهد، وارد شده، از آن جمله در کتاب عیون از حضرت رضا علیه السلام روایت شده که در تفسیر جمله: « و ترکهم فی ظلمات لا یبصرون! » (۱۷/بقره) فرموده: خدای تعالی آن طور که بندگان چیزی را و یا کسی را وا می گذارند، متصف به تحرک و واگذاری نمی شود و خلاصه بنده‌اش را بدون جهت وا نمی گذارد، بلکه وقتی می داند که بنده‌اش از کفر و ضلالت بر نمی گردد، دیگر یاری و لطف خود را از او قطع می کند و افسار او را به گردنش انداخته، به اختیار خودش وا می گذارد.

و نیز در عیون از آنجناب روایت کرده که در ذیل جمله: «ختم الله علی قلوبهم!» (۷/بقره) فرموده: ختم همان طبع بر قلوب کفار است، اما به عنوان مجازات بر کفرشان، همچنان که خودش در آیه‌ای دیگر فرمود: «بل طبع الله علیها بکفرهم فلا یؤمنون الا قليلا - بلکه خدا بخاطر کفرشان مهر بر دلهاشان زد و در نتیجه جز اندکی ایمان نمی‌آورند!» (۱۵۵/نسا)

و در مجمع البیان از امام صادق علیه‌السلام روایت کرده که در تفسیر جمله: «ان الله لا یتحیی...!» (۲۶/بقره) فرموده: این سخن از خدا رد کسانی است که پنداشته‌اند: خدای تبارک و تعالی بندگان را گمراه می‌کند و همو بخاطر ضلالتشان عذابشان می‌کند!
المیزان ج: ۱ ص: ۱۴۶

گفتار فلسفی درباره:

جبر و اختیار

شکی نیست در این که آنچه از حقایق خارجی که ما نامش را نوع می‌گذاریم، عبارتند از چیزهائی که افعال نوعیه‌ای دارند، یعنی همه افرادش یک نوع عمل می‌کنند و آن انواع موضوع آن افعال شناخته شده‌اند، به عبارت روشن‌تر، ما وجود انواع و نوعیت ممتازه آنها را از طریق افعال و آثار آنها اثبات می‌کنیم و می‌گوئیم: این نوع غیر آن نوع است.

ما نخست از طریق حواس ظاهری و باطنی خود، افعال و آثار گوناگونی از موجودات گوناگون می‌بینیم و این حواس ما غیر از این افعال و ماورای آن، چیز دیگری احساس نمی‌کند، چیزی که هست در مرحله دوم، این افعال و آثار گوناگون را رده‌بندی نموده، از راه قیاس و برهان برای هر دسته‌ای از آنها علت فاعلی خاصی اثبات نموده، آن علت فاعلی را موضوع و منشا آن آثار می‌نامیم.

در مرحله سوم، حکم می‌کنیم به این که این موضوعات و این انواع، با یکدیگر اختلاف دارند، چون افعال و آثارشان تا آنجا که برای ما محسوس است، مختلفند، مثلا از آنجائی که آثار و افعال انسان، که یکی از موجودات خارجی است، غیر آثار و افعال سایر انواع حیوانات است، حکم می‌کنیم به این که انسان غیر فلان حیوان است و آن حیوان غیر آن حیوان دیگر است، بعد از این که این معنا را درک کردیم و از اختلاف آثار پی به اختلاف مؤثرها و فاعلها بردیم، بار دیگر از اختلاف مؤثرها پی به اختلاف آثار و خواص

می‌بریم.

و به هر حال افعالی که از موجودات خارج از وجود خود می‌بینیم، نسبت به موضوعاتشان به یک تقسیم ابتدائی و اولی به دو قسم منقسم می‌شوند، اول فعلی که از طبیعت یک موجود سر می‌زند، بدون این که علم آن موجود در صدور آن فعل دخالتی داشته باشد، مانند رشد و نمو بدن و تغذی نباتات و حرکات اجسام چون سردی و روانی آب و سنگینی سنگ و امثال آن، مانند سلامتی و مرض، که این گونه آثار و افعال برای ما محسوس هست و قائم بخود ما نیز می‌شود، بدون این که علم ما به آنها اثری در بود و نبود آنها دخالتی داشته باشد، بلکه تنها چیزی که در بود و نبود آنها مؤثر است، بود و نبود فاعل طبیعی آنها است.

قسم دوم فعلی است که اگر از فاعلش سر می‌زند، بدان جهت سر می‌زند که معلوم او است و علم فاعل بدان تعلق گرفته، مانند افعال ارادی انسان و سایر موجودات دارای شعور.

و این قسم از افعال، وقتی از فاعلش سر می‌زند، که علمش بدان تعلق گرفته باشد، یعنی آن را تشخیص و تمیز داده باشد، پس علم به آن فعل آن را از غیرش تمیز می‌دهد و این تمیز و تعیین از این جهت صورت می‌گیرد که فاعل انجام آن فعل را منطبق با کمالات خود تشخیص می‌دهد و خلاصه علم واسطه میان او و فعل او است.

چون فاعل هر چه باشد، هیچ فعلی را انجام نمی‌دهد، مگر آن که کمال و تمامیت وجودش اقتضای آن را داشته باشد و بنا بر این فعلی که از فاعل عالم سر می‌زند، از این جهت محتاج به علم او است، که علمش آن افعالی را که مایه کمال وی است از آن افعالی که مایه کمال او نیست جدا کند و تشخیص دهد.

به همین جهت می‌بینیم، انسان در آن افعالی که صورت علمیه متعددی ندارد بدون هیچ فکری و معطلی انجام می‌دهد مانند افعالی که از ملکات آدمی سر می‌زند چون سخن گفتن، که آدمی در سریع‌ترین اوقات، هر حرف از حروف بیست و نه‌گانه را که لازم داشته باشد، انتخاب نموده و کنار هم می‌چیند و از چند کلمه جمله و از چند جمله سخنی می‌سازد، بدون این که کمترین درنگی داشته باشد.

و نیز مانند افعالی که از ملکات، به ضمیمه اقتضائی از طبع سر می‌زند، چون نفس کشیدن، که هم ملکه آدمی است و هم مقتضای طبع اوست و مانند افعالی که در حال غلبه اندوه و یا غلبه ترس و امثال آن از انسان سر می‌زند، که در هیچ یک از این گونه کارها محتاج فکر و صرف وقت نیست، برای این که بیش از یک صورت علمیه و

ذهنیه و بیش از یک منطبق با فعل خارجی ندارد و در نتیجه فاعل هیچ حالت منتظره‌ای ندارد، که این کنم یا آن کنم و قهرا به سرعت انجام می‌دهد.

بخلاف افعالی که دارای چند صورت علمیه است، که از میان آن چند صورت، یکی یا واقعا و یا به خیال فاعل، مصداق کمال او است و بقیه کمال او نیست، مانند خوردن قرص نان، که برای شخص زید گرسنه کمال هست و لکن احتمال هم دارد که نان مزبور سمی و یا مال مردم و یا آلوده و منفور طبع، باشد و یا دارو خوردن و راه رفتن و هر عملی دیگر، که در مثال نان، آدمی تروی و فکر می‌کند، تا یکی از آن عناوین را که گفتیم با خوردن نان منطبق است ترجیح دهد، که وقتی ترجیح داد بقیه عناوین از نظرش ساقط می‌گردد و عنوان ترجیح یافته مصداق کمال او قرار گرفته، بدون درنگ انجامش می‌دهد.

قسم اول از افعال را افعال اضطراری انسان می‌نامیم، همانطور که سردی هندوانه و گرمی زنجبیل فعل اضطراری آنها است، قسم دوم را فعل ارادی، مانند راه رفتن و سخن گفتن.

فعل ارادی هم که گفتیم با وساطت علم و اراده از فاعل سر می‌زند، به تقسیم دیگری به دو قسم منقسم می‌شود، برای این که در این گونه افعال همواره فاعل خود را بر سر دو راهی بکنم یا نکنم می‌بیند و ترجیح یکی از دو طرف انجام و ترک، گاهی مستند به خود فاعل است، بدون این که چیزی و یا کسی دیگر در این ترجیح دخالت داشته باشد، مانند گرسنه‌ای که در سر دو راهی بخورم یا نخورم، بعد از مقداری فکر و تروی، ترجیح می‌دهد که این نان موجود را نخورد، چون بنظرش رسیده که مال مردم است و صاحبش اجازه نداده، لذا از دو طرف اختیار نگهداری آن نان را انتخاب می‌کند و یا آنکه ترجیح می‌دهد آنرا بخورد.

و گاهی ترجیح یک طرف مستند به تاثیر غیر است، مثل کسی که از طرف جبار زوررداری مورد تهدید قرار گرفته، که باید فلان کار را بکند و گر نه، تو را می‌کشم، او هم به حکم اجبار، آن کار را می‌کند و با اراده هم می‌کند، اما انتخاب یکی از دو طرف کردن و نکردنش مستند به خودش نیست، چون اگر مستند به خودش بود، هرگز طرف کردن را ترجیح نمی‌داد، صورت اول را فعل اختیاری و دوم را فعل اجباری می‌نامیم.

خواننده عزیز اگر دقت کند، خواهد دید: که فعل اختیاری همان طور که گفتیم هر چند مستند به اجبار جبار است و آن زورگو است که با اجبار و تهدیدش یکی از دو طرف اختیار را برای فاعل محال و ممتنع می‌کند و برای فاعل جز یک طرف دیگر را باقی نمی‌گذارد، لکن این فعل اجباری نیز مانند فعل اختیاری سر نمی‌زند، مگر بعد از آن که

فاعل مجبور، جانب انجام دادن را بر جانب انجام ندادن ترجیح دهد، هر چند که شخص جابر به وجهی سبب شده که او فعل را انجام دهد و لکن انجام فعل مادام که به نظر فاعل، بر ترک رجحان نیابد، واقع نمی شود، هر چند که این رجحان یافتنش، بخاطر تهدید و اجبار جابر باشد، بهترین شاهد بر این معنا وجدان خود آدمی است.

از همین جا معلوم می شود: این که افعال ارادی را به دو قسم اختیاری و اجباری تقسیم می کنیم، در حقیقت تقسیم واقعی نیست، که آن دو را دو نوع مختلف کند، که در ذات و آثار با هم مختلف باشند، چون فعل ارادی به منزله دو کفه ترازو است، که اگر در یکی از آنها سنگی نیندازند، بر دیگری رجحان پیدا نمی کند، فعل ارادی هم در ارادی شدنش بیش از این که رجحان علمی، یک طرف از انجام و یا ترک را سنگین کند و فاعل را از حیرت و سرگردانی در آورد، چیز دیگری نمی خواهد و این رجحان، در فعل اختیاری و اجباری هر دو هست.

چیزی که هست در فعل اختیاری ترجیح یکی از دو طرف را خود فاعل می دهد و آن هم آزادانه می دهد، ولی در فعل اجباری، این ترجیح را آزادانه نمی دهد و این مقدار فرق باعث نمی شود که این دو فعل دو نوع مختلف شوند و در نتیجه آثار مختلفی هم داشته باشند .

شخصی که در سایه دیواری دراز کشیده، اگر ببیند که دیوار دارد به رویش می ریزد و خراب می شود، فوراً برخاسته، فرار می کند و اگر هم شخصی دیگر او را تهدید کند که اگر برنخیزی دیوار را بر سرت خراب می کنم، باز برمی خیزد و فرار می کند و در صورت اول فرار خود را اختیاری و در صورت دوم اجباری می داند، با این که این دو فرار هیچ فرقی با هم ندارند، هر دو دارای ترجیحند، تنها فرقی که میان آن دو است، این است که ترجیح در فرار اول مستند به خود او است و در صورت دوم مستند به جبار است، یعنی اراده جبار در آن دخالت داشته است.

حال اگر بگوئیم همین فرق میان آن دو، کافی است که بگوئیم فعل اختیاری بر وفق مصلحت فاعل سر می زند و بهمین جهت مستوجب مدح و یا مذمت و ثواب و یا عقاب و یا آثاری دیگر است، بخلاف فعل اجباری، که فاعلش مستوجب مذمت و مدح و ثواب و عقاب، نیست.

در پاسخ می گوئیم: درست است و همین فرق میان آن دو هست و لکن بحث ما در این است که اختلاف این دو جور فعل، اختلاف ذاتی نیست، بلکه از نظر ذات یکی هستند و این موارد اختلافی که شما از آثار آن دو شمردی، آثاری است اعتباری، نه حقیقی و واقعی، به این معنا که عقلاء برای اجتماع بشری کمالاتی در نظر می گیرند و

پاره‌ای از اعمال را موافق آن و پاره‌ای دیگر را مخالف آن می‌دانند، صاحب اعمال دسته اول را مستحق مدح و ثواب و صاحب اعمال دسته دوم را مستحق مذمت و عقاب می‌دانند، پس تفاوت‌هایی که در این دو دسته از اعمال است، بر حسب اعتبار عقلی است، نه این که ذات آن دو گونه اعمال مختلف باشد.

پس در نتیجه بحث از مسئله جبر و اختیار بحث فلسفی نیست، چون بحث فلسفی تنها شامل موجودات خارجی و آثار عینی می‌شود و اما اموری که به انحاء اعتبارات عقلانی منتهی می‌شود، مشمول بحث فلسفی و برهان عقلی نیست، هر چند که آن امور در ظرف خودش، یعنی در ظرف اعتبار معتبر و منشا آثاری باشد، پس ناگزیر باید بحث از جبر و اختیار را از غیر راه فلسفه بررسی کنیم .

لذا می‌گوئیم: هیچ شکی نیست در این که هر ممکنی حادث و محتاج به علت است و این حکم با برهان ثابت شده و نیز شکی نیست در این که هر چیز مادام که واجب نشده، موجود نمی‌شود، چون قبل از وجوب، هر چیزی دو طرف وجود و عدمش مانند دو کفه ترازو مساویند و تا علتی طرف وجودش را تعیین نکند و ترجیح ندهد، نسبتش به وجود و عدم یکسان است، و موجود نمی‌شود و در چنین حالی فرض وجود یافتنش برابر است با فرض وجود یافتن بدون علت، و این که ممکن الوجود محتاج بعلت نباشد و این خلف فرض و محال است.

پس اگر وجود چیزی را فرض کنیم، باید قبول کنیم که متصف به وجوب و ضرورت است و این اتصافش باقی است مادام که وجودش باقی است و نیز این اتصاف را از ناحیه علت خود گرفته است.

پس اگر عالم وجود را یکجا در نظر بگیریم، در مثل مانند سلسله زنجیری خواهد بود، که از حلقه‌هایی مترتب بر یکدیگر تشکیل یافته و همه آن حلقه‌ها واجب الوجودند و در آن سلسله هیچ جایی برای موجودی ممکن الوجود یافت نمی‌شود!

حال که این معنا روشن گردید، می‌گوئیم: این نسبت وجوبی از نسبت معلول به علت تامه خود سرچشمه گرفته، چه این که آن علت بسیط باشد و یا از چند چیز ترکیب یافته باشد، مانند علل چهارگانه مادی و صوری و فاعلی و غائی و نیز شرایط و معدات.

و اما اگر معلول نامبرده را با بعضی از اجزاء علت و یا با هر چیز دیگری که فرض شود، بسنجیم، در این صورت باز نسبت آن معلول نسبت امکان خواهد بود، چون این معنا بدیهی است که اگر در این فرض هم نسبت ضرورت و وجوب باشد، معنایش این می‌شود که پس وجود علت تامه زیادی است و مورد حاجت نیست، با این که ما آنرا علت تامه فرض کردیم و این خلف فرض است و محال .

پس بطور کلی در عالم طبیعی ما، دو نظام و دو نسبت هست:

یکی نظام وجوب و ضرورت، یکی نظام امکان.

نظام وجوب و ضرورت گسترده بر سراپای علت‌های تامه و معلولهای آنها است. در تک تک موجودات این نظام و یا در تک تک اجزاء این نظام، امری امکانی به هیچ وجه یافت نمی‌شود، نه در ذاتی و نه در فعلی از افعال آن.

دوم نظام امکان است، که گسترده بر ماده و صورتهائی است که در قوه ماده و استعداد آن نهفته شده و نیز آثاری که ممکن است ماده آنرا بپذیرد.

حال که این معنا روشن شد، می‌گوئیم: فعل اختیاری آدمی هم که یکی از موجودات این عالم است، اگر نسبت به علت تامه‌اش بسنجیم، که عبارت است از خود انسان و علم و اراده او، وجود ماده‌ای که آن فعل را می‌پذیرد، وجود تمامی شرائط زمانی و مکانی، نبودن هیچ یک از موانع، بالاخره فراهم بودن تمامی آنچه را که این فعل در هست شدنش محتاج بدان است، البته چنین فعلی ضروری و واجب خواهد بود، یعنی دیگر نبودنش تصور ندارد و اما اگر تنها با بود انسان سنجیده شود، البته معلوم است که جز امکان نسبتی نخواهد داشت و جز ممکن الوجود نخواهد بود، برای این که انسان، جزئی از اجزاء علت تامه آن است.

بعد از آنچه گفته شد می‌گوئیم: این که هستی هر چیزی محتاج به علت است و در جای خود مسلم شده، جهتش این است که وجود (که مناط جعل است)، وجود امکانی است، یعنی به حسب حقیقت صرف رابط است و از خود استقلال ندارد و لذا مادام که این رابط و غیر مستقل سلسله‌اش به وجودی مستقل بالذات منتهی نشود، سلسله فقر و فاقه نیز منقطع نمی‌گردد و همچنان هر حلقه‌اش به حلقه‌ای دیگر، تا علت آن باشد.

از اینجا این معنا نتیجه‌گیری می‌شود، که اولاً صرف این که یک معلول مستند به علت خود باشد، باعث نمی‌شود که از علتی واجب الوجود بی‌نیاز شود، چون گفتیم تمامی موجودات یعنی علت و معلولهای مسلسل، محتاجند به علتی واجب و گر نه این سلسله و این رشته پایان نمی‌پذیرد.

ثانیاً این احتیاج از آنجا که از حیث وجود است، لاجرم احتیاج در وجود با حفظ تمامی خصوصیات وجودی و ارتباطش با علل و شرائط زمانی و مکانی و غیره، خواهد بود.

پس با این بیان دو مطلب روشن گردید:

اول این که همانطور که خود انسان مانند سایر ذوات طبیعی، وجودش مستند به اراده الهی است، همچنین افعالش نیز مانند افعال سایر موجودات طبیعی، مستند الوجود به اراده الهی است، پس این که معتزله گفته‌اند که: وجود افعال بشر مرتبط و مستند به

خدای سبحان نیست، از اساس باطل و ساقط است .

این استناد از آنجا که استنادی وجودی است، لاجرم تمامی خصوصیات وجودی که در معلول هست، در این استناد دخیلند، پس هر معلول با حد وجودی که دارد، مستند به علت خویش است، در نتیجه همان طور که یک فرد از انسان با تمامی حدود وجودیش، از پدر و مادر، زمان و مکان، شکل و اندازه، کمی و کیفی و سایر عوامل مادیش، مستند به علت اولی است، همچنین فعل انسان هم با تمامی خصوصیات وجودیش مستند به همان علت اولی است.

بنا بر این فعل آدمی اگر مثلا به علت اولی و اراده ازلی و واجب او، منسوب شود، باعث نمی شود که اراده خود انسان در تاثیرش باطل گردد و بگوئیم: که اراده او هیچ اثری در فعلش ندارد، برای این که اراده واجبه علت اولی، تعلق گرفته است به این که فعل نامبرده از انسان نامبرده با اراده و اختیارش صادر شود، و با این حال اگر این فعل در حال صدورش بدون اراده و اختیار فاعل صادر شود، لازم می آید که اراده ازلی خدای تعالی از مرادش تخلف بپذیرد و این محال است!

پس این نظریه جبری مذهبیان از اشاعره که گفته اند: تعلق اراده الهی به افعال ارادی انسان باعث می شود که اراده خود انسان از تاثیر بیفتد، کاملا فاسد و بی پایه است، حق مطلب و آن مطلبی که سزاوار تصدیق است، این است که افعال انسانی نسبتی با خود آدمی دارد و نسبتی دیگر با خدای تعالی، نسبت دومی آن، باعث نمی شود که نسبت اولیش باطل و دروغ شود، چون این دو نسبت در عرض هم نیستند، بلکه در طول همند.

مطلب دوم که از بیان گذشته روشن گردید، این است که افعال همان طور که مستند به علت تامه خود هستند (و اگر فراموش نکرده باشید، گفتیم: این نسبت ضروری و وجوبی است، مانند نسبت سایر موجودات به علت تامه خود)، همچنین مستند به بعضی از اجزاء علت تامه خود نیز هستند، مانند انسان که یکی از اجزاء علت تامه فعل خویش است (و اگر فراموش نکرده باشید گفتیم: نسبت هر چیز به جزئی از علت تامه اش، نسبت امکان است، نه ضرورت و وجوب)، پس صرف این که فعلی از افعال به ملاحظه علت تامه اش ضروری الوجود و واجب باشد، مستلزم آن نیست، که از لحاظی دیگر ممکن الوجود نباشد، زیرا هر دو نسبت را دارد و این دو نسبت با هم منافات ندارند، که بیانش گذشت .

پس این که مادیین از فلاسفه عصر حاضر، مسئله جبر را به سراپای نظام طبیعی راه داده و انسان را مانند سایر موجودات طبیعی مجبور دانسته اند، راه باطلی رفته اند، زیرا

حق این است که حوادث هر چه باشد، اگر با علت تامه‌اش لحاظ شود، البته واجب الوجود است و فرض عدم در آن راه ندارد، ولی اگر همان حوادث، با بعضی از اجزاء علتش، مثلاً با ماده‌اش، به تنهایی، سنجدیده شود البته ممکن الوجود خواهد بود، و همین دو لحاظ نیز در اعمال انسانها ملاک هستند و انسان بخاطر لحاظ دوم، هر عملی را انجام می دهد اساس عملش امید و تربیت و تعلیم و امثال آن است و اگر فعل او از واجبات و ضروریات بود، دیگر معنا نداشت به امید چیزی عملی انجام دهد و یا کودکی را تعلیم و تربیت داده، درختی را پرورش دهد و این خود از واضحات است!

المیزان ج: ۱ ص: ۱۶۳

گفتار فلسفی در:

استناد مصنوعات انسان به خدا

راستی اینهایی که صنایع بشری را مصنوع و مخلوق انسان میدانند و می گویند: که هیچ رابطه‌ای میان آنها و اله عالم عز اسمه نیست، بخاطر اینکه تنها اراده و اختیار انسان در آن دخالت دارد تا چه اندازه غافل هستند.

یک عده از آنان - یعنی مادیین که بکلی منکر خدای صانع هستند - پنداشته‌اند، دلیل معتقدان به دین در اثبات صانع این بوده که در طبیعت به حوادثی و به موجوداتی برخوردند که علل مادی آنها نشناختند و چون نمی توانستند قانون عمومی علیت و معلولیت را در عالم و حوادث آن انکار کنند و یا حداقل استثناء بزنند و از سوی دیگر باید آن حوادث را بعلت‌هایی مستند کنند، که گفتیم علتش را نیافتند، لا جرم برای اینکه بالأخره آن حوادث را به علتی نسبت داده باشند، گفتند: علت آنها در ماورای عالم طبیعت است و نامش خدا است.

پس در حقیقت دینداران خدای فرضی را پس‌انداز کرده‌اند تا به هر حادثه بر خوردند و علتش را نیافتند، آن حادثه را به خدا نسبت دهند، از قبیل حوادث جوی و بسیاری از حوادث زمینی که علتش برایشان مجهول بوده و همچنین حوادث و خواص روحی انسانها که هنوز علوم به علل آن پی نبرده است.

آنگاه گفته‌اند: ولی امروز علوم بشر، پیشرفت شگرفی که کرده، همه آن مشکلات را حل نموده و علل حوادث مادی را کشف نموده و دیگر احتیاج ندارد که قائل به خدا باشد، چون یکی از دو رکن آن فرضیه، در هم فرو ریخت و آن عبارت بود از احتیاج به توجیه حوادثی که عللش برای بشر نامعلوم بود و فعلاً یک رکن دیگرش باقی

مانده و آن عبارتست از احتیاج به توجیه حوادث روحی به عللی از سنخ خودش و آن علل به عللی دیگر ، تا بالآخره منتهی شود ، به علتی مجرد از ماده که آن هم بزودی فرو خواهد ریخت .

برای اینکه علم شیمی آلی جدید ، با پیشرفت شگرفش این وعده حسن را به ما داده : که بزودی علل پیدایش روح را پیدا کند و بتواند جرثومه‌های حیات را بسازد و با ترکیب آنها هر موجود زنده که خواست درست کند و هر خاصیت روحی که دلش خواست در آنها پدید آورد که اگر علم این قدم دیگر را بردارد و به این موفقیت نائل آید ، دیگر اساس فرضیه وجود خدا بکلی منهدم می شود ، آنوقت است که انسان می تواند هر موجود زنده و دارای روح که دلش خواست بسازد ، همانطور که الآن هر موجود مادی و طبیعی که دلش بخواهد می سازد و دیگر مانند سابق بخاطر جهلی که به علل حوادث داشت ، هر حادثه‌ای را به آن علت فرضی نسبت ندهد ، آری او بخاطر جهلش اصلاً حاضر نبود باور کند که حوادث طبیعی علل طبیعی دارد و راضی نمی شد آن حوادث را به غیر خدا نسبت دهد ، این بود دلیل منکرین خدا .

در حالیکه این بیچارگان سر در برف فرو برده ، اگر کمی از مستی غفلت و غرور بهوش آیند ، خواهند دید که معتقدین به خدا از اولین روزی که معتقد شدند بوجود صناعی برای عالم - هر چند که هرگز برای این اعتقاد اولی نخواهیم یافت - معتقد شدند به صناعی برای همه عالم ، نه تنها آن حوادثی که علتش را نیافتند (و تاریخ بشریت اصلاً اعتقاد به چنین خدائی را از هیچ معتقدی نشان نمی دهد و هیچ طائفه‌ای از اهل ملت و کیش را نشان نداده ، که به خدائی معتقد بوده باشند ، که تنها خالق حوادثی باشد که علل طبیعی آن مجهول بوده ،) بلکه سراپای عالم را که در آن از هر دو قسم موجودات و حوادث هست ، هم معلوم العله و هم مجهول العله همه را محتاج به علتی می دانسته‌اند که خودش از جنس این عالم و داخل در آن نیست ، پس معلوم می شود این بیچاره‌ها خدائی را منکرند که خود معتقدین به مبدأ هم منکر آنند ، اینان و آنچه را که آنان اثبات می کنند نفهمیده‌اند .

معتقدین به خدا - که گفتیم بحثهای تاریخی ، مبدأ ظهور آنان ، در تاریخ بشر را ، معین نکرده - اگر یک خدا قائل بوده‌اند و اگر چند خدا ، به هر حال خدائی را قائل بوده‌اند که صانع همه عالم است (هر چند که قرآن کریم دین توحید را مقدم بر وثنیت و چند خدائی می داند و دکتر ماکس مولر آلمانی ، شرق شناس نیز این معنا را در کتابش - التقدم فی حل رموز سانسکریتیته - بیان کرده است.) و این طائفه حتی انسانهای اولیه از ایشان هم ، می دانستند که علت طبیعی فلان حادثه مادی چیست .

پس اگر در عین حال به خدائی معتقد بوده‌اند که خالق همه عالم است ، معلوم می‌شود آن درس نخوانده‌ها اینقدر شعور داشته‌اند که بفهمند قانون علیت عمومی اقتضاء می‌کند که برای عالم علت العلل و مسبب‌الاسبابی باشد .

بدین جهت معتقد بوجود خدای تعالی شدند ، نه برای اینکه در مورد حوادث مجهول‌العلله خود را راحت کنند ، تا شما درس خوانده‌ها بگوئید : بعضی از موجودات و حوادث عالم خدا می‌خواهد و بعضی دیگر بی‌نیاز از خداست .

آنها فکر می‌کردند سراپای این عالم ، یعنی عالمی که از یک سلسله علتها و معلولها تشکیل شده بر روی هم آن ، نیز علتی می‌خواهد که خودش داخل در سلسله علتهای درونی این عالم نباشد و چطور ممکن است هر حادثه‌ای علت بخواهد ولی سراپای عالم علت نخواهد و از علتی که مافوق علل باشد و عالم در تمامی تاثیر و تاثراتش متکی بدان باشد ، بی‌نیاز باشد ؟ پس اثبات چنین علتی معنایش ابطال قانون علیت عمومی و جاری در میان خود اجزاء عالم نیست و نیز وجود علل مادی در موارد معلولهای مادی مستلزم آن نیست که آن علتها و معلولهای مادی از علتی خارج از سلسله‌اش بی‌نیاز باشد و اینکه می‌گوئیم : علتی خارج از سلسله ، منظور از این نیست که علتی در رأس این سلسله قرار داشته باشد ، بطوریکه خود سلسله از آن علت غایب باشد ، بلکه منظور علتی است که از جنس سلسله علل نباشد و از هر جهت به سلسله علل احاطه داشته باشد .

و از تناقض‌گوئیهای عجیبی که این آقایان در کلامشان مرتکب شده‌اند ، یکی این است که می‌گویند : حوادث - که یکی از آنها افعال خود انسانها است - همه به جبر مطلق صورت می‌گیرد و هیچ فعلی و حادثه‌ای دیگر نیست مگر آنکه معلول به اجبار علی است که خود آنها برایش تصور کرده‌اند ، آنوقت در عین حال گفته‌اند : اگر انسان یک انسان دیگری خلق کند ، آن انسان مخلوق ، تنها و تنها مخلوق آدمی است و به فرض اینکه سایر مخلوقات به اله و صانعی منتهی شوند ، آن یک انسان به صانع عالم منتهی نمی‌شود ، این یک تناقض است .

البته این تناقض - هر چند بسیار دقیق است و به همین جهت فهم ساده عامی نمی‌تواند آنرا تشریح کند - و لیکن بطور اجمال در ذهن خود آقایان مادی هست ، هر چند که با زبان بدان اعتراف نکنند ، برای اینکه خودشان ندانسته تمامی عالم را یعنی علل و معلولات را مستند به اله صانع می‌کنند و این خود یک تناقض است .

تناقض دومشان اینکه با علم باینکه الهیون از حکماء بعد از اثبات عموم علیت و اعتراف به آن ، وجود صانع را اثبات نموده و بر اثباتش براهین عقلی اقامه می‌کنند ، مع

ذلك در باره آنان می گویند : بدین جهت معتقد بوجود خدا شده‌اند که علت طبیعی پاره‌ای حوادث را نجسته‌اند و حال آنکه اینطور نیست ، حکماء الهی زیر بنای بحثهای الهی‌شان اثبات عموم علیت است ، می‌گویند : باید این علت‌های مادی و ممکن ، سرانجام به علتی واجب الوجود منتهی شود و این روش بحث مربوط به امروز و دیروز الهیون نیست ، بلکه از هزاران سال قبل و از قدیمی‌ترین عهد فلسفه ، تا به امروز همین بوده و حتی کمترین تردیدی هم نکرده‌اند ، در اینکه باید معلولها با علل طبیعی‌اش مستند و منتهی به علتی واجب الوجود شود ، نه اینکه استنادشان به علت واجب ، ناشی از جهل به علت طبیعی و در خصوص معلولهای مجهول العله باشد که آقایان توهم کرده‌اند ، این نیز تناقض دومشان می باشد .

تناقض سومشان این است که عین همین داوری بیجا را ندانسته در باره روش قرآن کرده‌اند ، با اینکه قرآن کریم که توحید صانع را اثبات می‌کند ، در عین حال جریان قانون علیت عمومی را بین اجزاء عالم قبول دارد و هر حادثه را به علت خاص بخودش مستند می‌کند و خلاصه آنچه را عقل سلیم در این باره می گوید تصدیق دارد .

چه قرآن کریم هم افعال طبیعی هر موجودی را بخود او نسبت می دهد و فاعل‌های طبیعی را فاعل می داند ، و در آیات بسیاری افعال اختیاری انسانها را بخود آنان نسبت می دهد که احتیاجی به نقل آنها نیست ، و در عین حال همه آن فاعلها و افعالشان را بدون استثناء به خدای سبحان نسبت می دهد ، و می‌فرماید:

« الله خالق كلشیء - الله آفریدگار هر چیزی است! » (زمر/۶۲)

و نیز می‌فرماید:

« ذلکم الله ربکم خالق كلشیء لا اله الا هو! » (غافر/۶۲)

« همین خدا پروردگار شما است که آفریدگار هر چیز است، معبودی جز او نیست! »

و نیز فرموده:

« الا له الخلق و الامر - آگاه باشید، خلقت و امر همه از آن او است! » (اعراف/۵۴)

و نیز فرموده:

« له ما فی السموات و ما فی الارض! » (بقره/۲۵۵)

« آنچه در آسمانها و آنچه در زمین است از آن او است! »

پس هر موجودی که کلمه « چیز - شیء » بر آن صادق باشد ، مخلوق خدا و منسوب به او است ، البته به نسبتی که لایق ساحت قدس و کمالش باشد .

اینها آیاتی بود که تمام موجودات و آثار و افعال موجودات را با عبارت « هر چیز » به خدا نسبت می داد .

آیات دیگری هم هست که در آن هر دو نسبت هست یعنی هم آثار و افعال

موجودات را به خود آنها نسبت می دهد و هم به خدا ، مانند آیه:
 « و الله خلقکم و ما تعملون - و خدا شما را و آنچه شما می کنید آفریده است! » (۹۶/صافات)
 که ملاحظه می فرمائید ، هم اعمال ما را اعمال ما دانسته و هم خود ما و
 اعمالمان را مخلوق خدا ، و آیه:

« و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی! »

« تو سنگریزه نینداختی وقتی می انداختی، بلکه خدا انداخت! » (۱۷/نفال)

که سنگریزه انداختن را هم به رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم نسبت می دهد و
 هم این نسبت را از او نفی می کند و به خدا نسبت می دهد و آیاتی دیگر نظیر اینها .
 و از همین باب است آیاتی که بطور عموم میان دو اثبات جمع می کند ، مانند
 آیه:

« و خلق کل شیء فقدره تقدیرا - هر چیزی را بیافرید و آن را به نوعی تقدیر کرد! »
 (۲/فرقان) و آیه:

« انا کل شیء خلقناه بقدر ... و کل صغیر و کبیر مستطر! »

« ما هر چیزی را به اندازه گیری خلق کردیم... و هر خرد و کلانی نوشته شده است! »
 (۴۹ تا ۵۳/قمر) و نیز آیه:

« قد جعل الله لکل شیء قدرا - خدای تعالی برای هر چیزی اندازه ای قرار داد! »
 (۳/طلاق) و نیز آیه:

« و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم! »

« و هیچ چیز نیست مگر آنکه نزد ما خزینه هایش هست و ما آن را نازل نمی کنیم مگر به
 اندازه ای معلوم! » (۲۱/حجر)

و معلوم است که تقدیر هر چیز عبارتست از اینکه آن را محدود به حدود علل
 مادی و شرائط زمانی و مکانیش کنند .

و سخن کوتاه اینکه اساس اثبات وجود اله یگانه در قرآن کریم ، اثبات علیت و
 معلولیت در میان تمامی اجزاء عالم (بطوری که اگر قرآن کریم این جریان را قبول نمی
 داشت ، نمی توانست بر مدعای خود اقامه دلیل کند) و سپس استناد همه بخدای فاطر و
 صانع همه عالم است و این معنا جای هیچ شک و تردیدی نیست ، پس اینکه آقایان
 گفته اند: معتقدین به خدا بعضی از موجودات و حوادث را به خدا نسبت می دهند و
 بعضی دیگر را به علل مادی آن ، آن عللی که برایشان شناخته شده صحیح نیست .

بله ممکن است این آقایان در این اشتباهها خیلی تقصیر نداشته باشند ، چون
 مدارک صحیحی از معارف اسلامی در دسترسشان نبوده ، تنها مدرکی را که دیده اند
 کتاب های فلسفی عامیانه ای بوده که باصطلاح علمای مسیحیت نوشته بودند ، در آن
 متعرض این مسئله و مسائلی نظیر آن شده و کلیساهای قرون وسطی ، آن کتابها را در

اختیار مردم قرار می داد .

و یا متکلمین بی مایه سایر ادیان به آن نوشته‌ها اعتماد می‌کردند ، نوشته‌هایی که مشتمل بر یک مشت مسائل تحریف شده و استدلال‌های واهی و بی سر و ته بود . در نتیجه این متکلمین وقتی خواستند دعوی خود را (با این که حق بود و عقولشان بطور اجمال حکم بدان می‌نمود) بیان کرده و اجمال آن را بشکافند ناتوانیشان در فکر و تعقل، ایشان را وادار کرد تا از غیر راهش وارد شوند و دعوی خود را عمومیت دهند و دلیل خود را وسیعتر از دعوی خود بگیرند .

نتیجه این ناتوانی‌ها این شد که بگویند هر معلول مجهول العله بدون واسطه مستند به خداست و در مقابل افعال اختیاری محتاج به علت نیست و یا خصوص انسان در صدور فعل اختیاری محتاج به خدا نیست ، خودش در فعلش مستقل است .

و طائفه‌ای دیگر (یعنی بعضی محدثین و متکلمین از کسانی که تنها بظاهر مطالب می‌نگرند ، و جمعی هم غیر از ایشان) نتوانستند برای استناد کارهای اختیاری انسان به خدای سبحان معنای صحیحی پیدا و تعقل کنند ، معنائی که لایق ساحت و مقام ربوبی باشد ، در نتیجه افعال اختیاری انسان را بخود انسان نسبت داده و استناد آنرا به خدا منکر شدند .

مخصوصا آن مصنوعات آدمی را که صرفا برای معصیت درست می‌کند ، چون شراب و آلات لهو و قمار و امثال آن را بکلی بی ارتباط با خدا دانسته‌اند و استدلال کرده‌اند باینکه خدای تعالی در آیه: «انما الخمر و المیسر و الانصاب و الازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه - شراب و قمار و انصاب و ازلام، پلیدی است که شیطان آنها را درست کرده، پس باید از آن اجتناب کنید!» (۹۰/مائده) اینگونه مصنوعات را عمل شیطان خوانده و معلوم است که عمل شیطان را نمی‌شود به خدا نسبت داد .

و اگر خواننده بیان قبلی ما را بخاطر داشته باشد در آن بیان نکاتی هست که بطلان این توهم را هم از نظر عقل و هم نقل ، روشن می‌کند ، در آنجا گفتیم : افعال اختیاری همانطور که نسبتی با خدای سبحان دارد ، البته نسبتی که لایق به خدا باشد - همچنین نتایج آن که انسان آن مصنوع را بخاطر آن نتایج و رفع حوائج زندگی درستش کرده ، به خدای سبحان منسوب است .

علاوه بر اینکه کلمه « انصاب » که در آیه قبلی آمده بود ، به معنای بتها و مجسمه‌هایی است که به منظور عبادت نصب می‌شده و خدای تعالی در آیه: « و الله خلقکم و ما تعملون! » (۹۶/صافات) آنها را مخلوق خود دانسته است .

از همین جا روشن می‌شود که تراشیده‌های دست بشر ، یعنی بتها ، جهات

مختلفی از نسبت دارد که از بعضی جهانش منسوب به خدای سبحان است و آن عبارتست از طبیعت وجود آنها ، با قطع نظر از وصف خدائی و پرستش ، که معصیت و نافرمانی خداست ، چون حقیقت بت‌ها چیزی بجز سنگ و یا فلز نیست ، چیزی که هست این سنگ و فلزها را باشکال مختلفی تراشیده و در آورده‌اند و در آنها هیچ خصوصیتی نیست که بخاطر آن بت را به پدید آورنده همه موجودات نسبت ندهیم .
و اما اینکه معبودی است که بجای خدا پرستیده می‌شود ، این ، یک جهت دیگری است که باین جهت باید از خدای تعالی نفی شود ، یعنی باید گفت : معبود بودن بت ، مستند بخدا نیست بلکه مستند به عمل غیر خدا چون شیطان جنی یا انسی است و همینطور غیر بت از موجودات دیگر که جهات مختلفی دارد ، به یک جهت مستند به خداست و به جهتی دیگر مستند به غیر خدا است .

پس از همه مطالب گذشته معلوم شد که ساخته‌های دست بشر نیز مانند امور طبیعی همه مستند به خداست و هیچ فرقی میانه آن و امور طبیعی نیست ، بله مسئله انتساب به خلقت هر چیز ، دائر مدار آن مقدار حظی است که از وجود دارد! (دقت بفرمائید!)

فصل چهاردهم

خرافه پرستی

مقدمه تفسیری در:

گفتن سخن بدون علم و خرافه پرستی

« يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَلًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ! »
 « إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ! »

« هان، ای مردم! از آنچه در زمین است بخورید در حالی که حلال و طیب باشد و گام‌های شیطان را پیروی نکنید که او شما را دشمنی است آشکار! »

« او تنها شما را به بدی و فحشاء و گفتن سخنان بی دلیل و نسبت دادن آن به خدا و می دارد! »
 (۱۶۸ و ۱۶۹ بقره)

سوء و فحشاء در انجام عمل مصداق پیدا می‌کند، در مقابل آن دو، قول بدون علم است که مربوط به زبان است و از این می‌فهمیم که دعوت شیطان منحصر است در دعوت به عملی که یا سوء است و یا فحشاء و در دعوت بگفتن سخن بدون علم و دلیل. حکمی که در این آیه بگوش می‌رساند و بیانش می‌کند، حکمی است که مورد ابتلای عموم مردم است، اما مشرکین برای اینکه نزد آنان اموری حرام بود، که خودشان بر خود حرام کرده بودند و آنگاه به خدا افتراء بستند.

البته این در میان مشرکین عرب بود و گر نه در مشرکین غیر عرب هم اموری از این قبیل یافت می‌شد.

و اما مؤمنین آنها هم با اینکه باسلام در آمده بودند، ولی هنوز خرافاتی چند از باب توارث اخلاقی و آداب قومی و سنت‌های منسوخه در بینشان باقی مانده بود و این خود امری است طبیعی که وقتی اینگونه آداب و رسوم، یکباره نسخ شود، مثل اینکه ادیان و یا قوانین یکباره آنها را مورد حمله قرار دهد، نخست باصول آن آداب و سنن پرداخته و از بیخ ریشه کن می‌کند، آنگاه اگر دوام یافت و به قوت خود باقی ماند - و

اجتماع آن دین و قوانین را بخاطر حسن تربیتش به خوبی پذیرفت خرده خرده شاخ و برگهای خرافات قدیمی را نیز از بین می‌برد و به اصطلاح ته تغارهای آنرا بکلی ابطال نمود، یادش را از دلها بیرون می‌برد و گر نه بقیائی از سنتهای قدیمی با قوانین جدید مخلوط گشته، یک چیز معجونی از آب در می‌آید، که نه آن خرافات قدیمی است و نه این دین و قوانین جدید است.

به همین جهت مؤمنین نیز گرفتار این بقیای خرافات قدیم بودند، لذا خطاب در آیه، متوجه عموم مردم شد که آنچه در زمین هست برایشان حلال است و میتوانند بخورند و پای بند احکام خرافی قدیم نباشند.

در اول آیه اباحه‌ای عمومی و بدون قید و شرط را آماده می‌کند، چیزی که هست جمله: «و لا تتبعوا خطوات الشیطان...!» می‌فهماند که در این میان چیزهای دیگری هم هست که نامش خطوات شیطان است و مربوط به همین اکل حلال طیب است و این امور، یا مربوط به نخوردن بخاطر پیروی شیطان است و یا خوردن بخاطر پیروی شیطان است و چون تا اینجا معلوم نکرد که آن امور چیست؟ لذا برای اینکه ضابطه‌ای دست داده باشد که چه چیزهایی پیروی شیطان است؟ کلمه سوء و فحشاء و سخن بدون علم را خاطر نشان کرد و فهماند که هر چیزی که بد است، یا فحشاء است یا بدون علم حکم کردن است، پیروی از آن، پیروی شیطان است.

و وقتی نخوردن و تصرف نکردن در چیزی که خدا دستور به اجتناب از آن نداده، جائز نباشد، خوردن و تصرف بدون دستور او نیز جائز نیست، پس هیچ اکل حلال و طیب نیست، مگر آنکه خدایتعالی اجازه داده و تشریحش کرده باشد (که همین آیه مورد بحث و نظائر آن تشریح حلیت همه چیزها است) و از خوردن آن منع و ردعی نکرده باشد.

از همه نعمتهای خدا که در زمین برای شما آفریده بخورید، زیرا خدا آنها را برای شما حلال و طیب کرد و از خوردن هیچ حلال طیبی خودداری نکنید، که خودداری از آن هم سوء است، هم فحشاء، و هم بدون علم سخن گفتن (یعنی وهم تشریح) و شما حق ندارید تشریح کنید، یعنی چیزی را که جزء دین نیست، جزء دین کنید، که اگر چنین کنید خطوات شیطان را پیروی کرده‌اید.

پس آیه شریفه چند نکته را افاده می‌کند:

اول اینکه حکم می‌کند به حلیت عموم تصرفات، مگر هر تصرفی که در کلامی دیگر از آن نهی شده باشد، چون خدای سبحان این حق را دارد که از میان چیزهایی که اجازه تصرف داده، یکی یا چند چیز را ممنوع اعلام بدارد.

دوم اینکه خودداری و امتناع از خوردن و یا تصرف کردن در چیزی که دلیلی علمی بر منع از آن نرسیده ، خود تشریح و حرام است .

سوم اینکه مراد از پیروی خطوات شیطان این است که بنده خدا بچیزی تعبد کند و آن را عبادت و اطاعت خدا قرار دهد که خدای تعالی هیچ اجازه‌ای در خصوص آن نداده باشد ، چون خدای تعالی هیچ مشی و روشی را منع نکرده ، مگر آن روشی را که آدمی در رفتن بر طبق آن پای خود بجای پای شیطان بگذارد و راه رفتن خود را مطابق راه رفتن شیطان کند ، در اینصورت است که روش او پیروی گامهای شیطان می شود .

المیزان ج: ۱ ص: ۶۳۰

بحث اخلاقی و اجتماعی در:

گفتار بدون علم و خرافه پرستی

آراء و عقایدی که انسان برای خود انتخاب می‌کند ، یا تنها افکاری نظری است که مستقیماً و بدون واسطه ، هیچ ربطی به عمل ندارد ، مانند ریاضیات و طبیعیات و علوم ماوراء الطبیعه و یا افکاری است عملی که سر و کارش مستقیماً با عمل است ، مانند مسائل مربوط به خوبی و بدی اعمال و اینکه چه عملی را باید کرد ؟ و چه عملی را نباید کرد ؟ در قسم اول راه تشخیص افکار صحیح از افکار و عقاید ناصحیح ، تنها پیروی علم و یقینی است که از راه برهان و یا حس دست می دهد .

و در قسم دوم راه منحصر در تجربه است ، یعنی آن عملی را صحیح بدانیم که ببینیم سعادت انسان را تامین می‌کند و یا حد اقل در تامین آن نافع است و آن عملی را باطل بدانیم ، که ببینیم یا به شقاوت آدمی منجر میشود و یا در سعادتش مضر است و اما در قسم اول ، اعتقاد به آنچه علم به حقانیتش نداریم و در قسم دوم اعتقاد به آنچه نمی‌دانیم خیر است یا شر ، چنین اعتقاداتی جزء خرافات است .

و آدمی از این نظر که آراءش همه باقتضای فطرتش منتهی می‌شود ، فطرتی که از علل هر چیز جستجو می‌کند و نیز به اقتضای طبیعتش منتهی می‌شود که او را وادار به استكمال نموده ، به سوی آنچه که کمال حقیقی اوست سوقش می دهد ، هرگز حاضر نیست خود را تسلیم آراء خرافی کند و در برابر هر خرافه‌ای ، کورکورانه و جاهلانه خاضع شود .

الا اینکه عواطف درونی و احساسات باطنی او که بیشتر و عمده‌اش خوف و رجاء است همواره خیال او را تحریک می‌کند باینکه تاثیر پاره‌ای خرافات را بپذیرد ، این عواطف اعتقاد به خرافات را به گردنش می گذارد ، چون قوه خیال در ذهن او صورتهائی

هول‌انگیز و یا امیدوار کننده ترسیم می‌کند و حس خوف و رجاء هم آن صورتها را حفظ می‌کند و نمی‌گذارد از خزانه نفس غائب شود.

همچنانکه وقتی آدمی در بیابانی وسیع و بی‌کرانه قرار بگیرد - و در آنجا مونس‌ی نداشته باشد و شب ظلمانی فرا رسد که دیگر چشم‌جائی را نبیند - در چنین وضعی هیچ مایه دلگرمی که او را ایمنی ببخشد و مخاطر را از غیر مخاطر برایش جدا سازد وجود ندارد، نه نوری و نه چراغی و نه هیچ ایمنی بخش دیگری هست.

در چنین وضعی چه بسا می‌شود که خیال او صورت‌هائی در ذهنش تصویر کند، از قبیل حرکات و رفت و آمدها و صعود به آسمان و نزول به زمین و یا اشکال و تمثال‌هائی برایش تصویر می‌کند و لا یزال این تصاویر را در نظرش تکرار می‌کند، تا در ذهنش نقش ببندد بطوری که اگر در وقتی دیگر و جائی دیگر، دچار وحشت شد، آن صحنه‌های خیالی دوباره بیادش می‌آید و ای بسا آن صحنه‌ها را برای دیگران نقل می‌کند و در دیگران نیز همان ترس و دلهره را ایجاد می‌کند و دیگران نیز به دیگران می‌گویند تا آنکه منتشر می‌شود، در حالیکه اصل آن خرافات بود و جز به یک خیال واهی منتهی نمی‌شد.

و چه بسا می‌شود که خیال، حس دفاع آدمی را تحریک می‌کند، که برای دفع شر این موجود موهوم چاره‌ای بیندیشد و حتی دیگران را هم وادار می‌کند که برای ایمنی از شری که او گرفتار شده چاره‌اندیشی کنند و همین باعث می‌شود که رفته رفته قضیه بصورت یک خرافه رائج گردد.

و بشر از قدیمی‌ترین اعصار، لا یزال گرفتار این گونه آراء خرافی بوده و تا امروز نیز هست و آنطور که بعضی گمان کرده‌اند، خرافه‌پرستی از خصائص شرقی‌ها نیست، بلکه همانقدر که در شرقی‌ها هست، در غربی‌ها هم هست، اگر نگوئیم غربی‌ها حریص‌تر بر اعتقاد به خرافات از شرقی‌ها هستند.

و از سوی دیگر همواره خواص بشر یعنی علماء و روشنفکران در پی نابودسازی رسوم این خرافات، چاره‌اندیشی کرده و می‌کنند، بلکه اعتقاد به آنها را از دل‌های مردم زایل سازند، چه لطائف الحیل بکار بردند، باشد که عوام بدان وسیله متنبه شده، از غفلت بیدار گردند، ولی معالجات این طبیبان مؤثر واقع نشد و انسان‌ها همچنان گرفتار خرافات هستند علتش هم این است که انسان هیچوقت از تقلید در آراء نظری و حقایق اعتقادی خالی نیست، این از یکسو و از سوی دیگر از احساسات و عواطف نفسانی هم خالی نیست و بهترین دلیلش هم همین است که می‌بینیم معالجات اطباء روحی بشر تا به امروز اثر نکرده است.

و عجیب‌تر از همه خرافه‌پرستان متمدنین دنیا و دانشمندان طبیعی امروزند ، که می‌گویند علم امروز اساسش بر حس و تجربه است و غیر آنرا هر چه باشد رد می‌کند ، چون تمدن و حضارت اساسش بر استکمال اجتماع است ، در کمالی که برایش فراهم باشد و به هر قدر که فراهم باشد و تربیت و فرهنگ خود را هم بر همین اساس پایه‌گذاری کرده‌اند .

در حالیکه همین اساسشان خودش یکی از خرافه‌پرستی‌های عجیب است ، برای اینکه علوم طبیعی از خواص طبیعت بحث می‌کند و آثار هر موضوعی را برای آن اثبات می‌نماید ، و به عبارتی دیگر این علوم مادی عرصه جولانگاهش تنها ماده است که باید آثار و خواص ناپیدای ماده را پیدا کند و اما غیر آثار آنرا نمی‌تواند متعرض شود و در آن چیزی را اثبات و یا نفی کند ، پس اعتقاد به نبود چیزی که دست حس و تجربه به آن نمی‌رسد ، اعتقادی بدون دلیل و از روشن‌ترین مصادیق خرافه است .

و همچنین بنای تمدن بر استکمال اجتماع ، که آن نیز یک خرافه‌پرستی دیگر است ، برای اینکه این استکمال و رسیدن به سعادت اجتماعی چه بسا مستلزم آن است که بعضی از افراد از سعادت زندگی فردی محروم شوند تا با محرومیت خود از حریم اجتماع دفاع کنند ، کشته شوند ، تا وطن و یا قانون و یا مرام اجتماع محفوظ بماند و محرومیت شخص از سعادت شخصی خود ، برای حفظ حریم اجتماع ، امری است که انسان عاقل هرگز اقدام به آن نمی‌کند ، مگر وقتی که آنرا برای خود کمال بداند - و با در نظر گرفتن اینکه خود محرومیت کمال نیست - چون عدم و محرومیت است و اگر کمال باشد ناچار برای جامعه کمال است نه برای خود شخص ، در حالیکه انسان و افراد انسانها ، اجتماع را برای خود می‌خواهند نه خود را برای اجتماع (پس اگر محرومیت کمال باشد ، باید اجتماع بخاطر فرد محروم شود ، نه فرد برای اجتماع ، و آن هم تصور ندارد!)

و به همین جهت اجتماعات متمدن امروز ، که گفتیم اساس کارشان مادیت است ، برای رفع این اشکال که در دل هر فردی خلجان می‌کند ، در مقام چاره جوئی به افراد اجتماع تلقین می‌کنند ، که انسان با فداکاری و سربازی نام نیک کسب می‌کند ، بعد از مردنش نام او (و اگر نامش مشخص نباشد به عنوان مثلا سرباز گمنام) ، دائما در صفحه تاریخ باقی می‌ماند ، و این خود یک خرافه واضح است ، چون بعد از مردن سرباز ، دیگر چه حیاتی و چه نامی ؟ و آیا جز این است که ما (برای فریب دادن او) حیاتی برایش تصور می‌کنیم ، که ماورای اسم ، هیچ حقیقتی ندارد ؟ باز نظیر این خرافه اعتقاد به این است که آدمی باید تلخی قانون را تحمل کند و اگر قانون پاره‌ای لذائذ را از او منع

کرد ، بر این محرومیت صبر کند ، برای چه ؟ برای اینکه اجتماع محفوظ بماند و او بتواند با بقیه لذائد استکمال نماید و خلاصه اعتقاد باینکه کمال اجتماع کمال اوست ، و این خود خرافه‌ای دیگر است چون کمال اجتماع وقتی کمال فرد هم هست که این دو کمال با هم منطبق باشند (به این معنا که مثلاً سیر شدن من کمال اجتماع باشد ، و کمال اجتماع سیر شدن شکم من باشد نه آن صورتیکه کمال اجتماع با محرومیت من از غذا و آب و سلامتی و در آخر از هستی تامین شود!)

فرد و یا اجتماعی که می‌تواند کمال خود را و آمال و آرزوهای خود را هر چند از راه جور و ستم شده بدست آورد ، اگر فرد است با ظلم به اجتماع خودش و اگر اجتماع است با استعمار و استثمار جامعه‌های دیگر به هدف خود نائل شود ، و نیز می‌تواند برای این منظور ، خود و یا جامعه خود را آنچنان نیرومند کند که کسی در برابر مطامع نامشروعش تاب مقاومت نیاورد چنین فرد و چنین اجتماعی چه داعی دارد معتقد شود به اینکه کمال اجتماع و یا کمال جوامع بشری کمال اوست ؟ و نام نیک باعث افتخار او ؟ و بخاطر همین اعتقاد خرافی و موهوم اگر فرد است به اجتماع زور نگوید و اگر اجتماع است به جوامع بشری ستم نکند ؟ هیچ داعی صحیحی بر چنین اعتقادی نیست ، شاهدش هم این است که تا آنجا که تاریخ نشان داده ، همیشه قانون:

(دو شیر گرسنه یکی ران گور - شکارست آنرا که او راست زور!)

در امت‌ها و جوامع بشری حکم فرما بوده ، همیشه امت‌های قوی منافع حیاتی خود را از حلقوم امت‌های ضعیف بیرون کشیده‌اند ، هیچ جای پائی در آنان نماند مگر آنکه لگدکوبش کردند ، و هیچ مال و منالی نماند مگر آنکه چپاولش کردند و هیچ ذی حیاتی نماند ، مگر آن که به زنجیر اسارت کشیدند و آیا این روش را جز انتحار برای نجات از درد ، نامی دیگر می‌توان نهاد؟ (این وضع افراد و جوامع مادی مسلک است که دیدید اساس تمدنشان بر خرافه‌پرستی است و بنائی هم که روی این اساس چیده‌اند خرافه روی خرافه است!) مترجم .

و اما راهی که قرآن کریم در این باره پیموده این است که دستور داده آنچه را که خدا (یعنی مبدأ هستی عالم و هستی انسانها) نازل کرده پیروی نمایند و از اینکه بدون مدرک و علم سخنی بگویند اجتناب ورزند ، این در مرحله اعتقاد و نظر و اما در مرحله عمل دستور داده هر کاری که می‌کنند به منظور بدست آوردن پاداشی بکنند که نزد خدا برایشان آماده شده ، حال اگر آنچه می‌کنند مطابق میلشان و شهوتشان هم باشد ، هم به سعادت دنیا رسیده‌اند و هم به سعادت آخرت و اگر مطابق میلشان نباشد و بلکه مایه محرومیت از مشیت‌هایشان باشد ، نزد خدا پاداشی عظیم دارند و آنچه نزد خداست

بهتر و باقی‌تر است .

و بدانند که آنچه مادیین می‌گویند که (پیروی دین تقلیدی است که علم آنرا نمی‌پذیرد و بطور کلی علم پرستش خدا و دین را از خرافات عهد دوم از عهدهای چهارگانه‌ای می‌داند که بر بشر گذشته : عهد اساطیر- عهد مذهب - عهد فلسفه - و عهد علم، که عهد امروز بشر است و تنها از علم پیروی می‌کند و خرافات را نمی‌پذیرد، سخنی است بدون علم و رأیی خرافی است .

ما در پاسخ می‌گوئیم اما پیروی از دین تقلید نیست ، زیرا دین عبارتست از : مجموعه‌ای از معارف مربوط به مبدأ و معاد و قوانینی اجتماعی ، از عبادات و معاملات که از طریق وحی و نبوت به بشر رسیده ، نبوتی که صدقش با برهان ثابت شده و نیز از مجموعه‌ای اخبار که مخبر ، صادق از آنها خبر داده ، مخبری که باز صادق بودنش به برهان ثابت شده است .

و معلوم است که پیروی چنین دینی پیروی علم است نه خرافات ، چون فرض کردیم که به صدق آن مخبر ، عالمیم و برهان علمی بر آن داریم.

ما در ذیل آیه: « و اذ قال موسی لقومه ان الله یامرکم ان تذبحوا بقره ...! » (۶۷/بقره)

کلامی در تقلید در المیزان داشتیم ، بدانجا مراجعه شود .

و عجیب اینجا است که این حرف را کسانی می‌گویند که خود سراپا تقلیدند و در اصول زندگی و سنن اجتماعی از خوردنی و نوشیدنی و پوشیدنی گرفته تا نکاح و مسکن و غیره ، به غیر از تقلید کورانه و پیروی هوی و هوس روش دیگری ندارند (چشم به دروازه غرب دوخته‌اند ، ببینند چه مد تازه‌ای در پختن و خوردن طعام و در برش لباس و در طرز ازدواج و در طریقه خانه سازی و دکوربندی خانه و حتی در نحوه سخن گفتن و راه رفتن می‌رسند و از خود هیچ استقلال و اراده‌ای ندارند ، هر چه می‌کنند از خود نمی‌پرسند که چرا می‌کنند ؟ به بزی می‌مانند که وقتی بپرسی چرا از نهر پریدی ؟ جز اینکه بگوید چون دیگران پریدند ، پاسخی ندارند! مترجم.)

چیزی که هست از آنجا که از کلمه تقلید ننگ دارند ، اسم تقلید را برداشته و

نام پیروی از سنت و تمدن راقیه بر آن نهاده‌اند ، در نتیجه اسمش برداشته شده ولی رسمش همچنان باقی است و لفظش متروک گشته ، ولی معنایش همچنان حکمفرما است ، آری در منطق آقایان (چرخ به عقب بر نمی‌گردد!) یک شعار علمی و زیر بنای رقاء و تمدن است ، ولی « و لا تتبع الهوی فیضلک - زنهار از هوی و هوس پیروی مکن که گمراهت می‌کند! » (۲۶/ص)

که گمراهت می‌کند! » (۲۶/ص) یک شعار کهنه و سخنی خرافی و کهنه است .

و اما آن تقسیمی که برای سیر زندگی بشری نموده‌اند و چهار دوره‌اش کرده‌اند ،

تا آنجا که تاریخ دین و فلسفه نشان می دهد ، سخنی است دروغ ، برای اینکه دین ابراهیم علیه السلام بعد از عهد فلسفه هند و مصر و کلدان بود و دین عیسی علیه السلام هم بعد از فلسفه یونان بود و همچنین دین محمد صلی الله علیه و آله و سلم نیز بعد از فلسفه یونان و اسکندریه بود .

و بالأخره فلسفه نهایت درجه اوجش قبل از اوج گرفتن ادیان بوده و در گذشته هم گفتیم که دین توحید از تمامی ادیان دیگر قدیمی تر است .

و در سیر تاریخی انسان آن تقسیمی را که قرآن کریم صحیح می داند این است که اولین دوره بشر دوران سادگی و بی رنگی بشر بوده که در آن دوره همه امتها یک جور بوده اند ، دوم دوره مادیت و حس نگری است، که بیانش در تفسیر آیه: «کان الناس امة واحدة فبعث الله النبیین...!» (۲۱۳/بقره) در المیزان آمده است.

المیزان ج: ۱ ص: ۶۳۸

فصل پانزدهم

حوادث، تَفَال و سِرِ نَوْسْت

مقدمه تفسیری بر موضوع:

پیش آمدهای خوب و بد

« ... وَ إِن تُصِيبَهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَ إِن تُصِيبَهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَا لِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا »
 « مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَ مَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ وَ أُرْسِلْتَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا »

« ... و اگر به آنان خیری برسد می‌گویند: این از جانب خدا است و اگر شری به آنها برسد می‌گویند: این شر از تو است، بگو همه از جانب خدا است، این گروه چه مرضی دارند که به هیچ وجه بنا ندارند چیزی را بفهمند! »

« آنچه از خوبی‌ها به تو برسد از طرف خداوند است و آنچه از بدی‌ها برسد از خود تو است و ما تو را به عنوان رسولی به سوی مردم گسیل داشتیم و در شهادت بر حقانیت رسالت تو خدا کافی است! »
 (۷۸ و ۷۹ / نساء)

آیه شریفه به سیاقی که دارد شهادت می‌دهد بر این که مراد از حسنه و سیئه چیزهائی است که می‌توان آن را به خدای تعالی نسبت داد. در اینجا منظور از حسنه و سیئه اعمال خوب و بد نیست ، بلکه حوادث و پیشامدهای خوب و بدی است که مسلمانان در اثر بعثت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ترفیع پایه‌های دین و نشر دادن دعوت و آوازه آن به وسیله جهاد با آن روبرو شدند ، به عبارتی روشن‌تر منظور از حسنه ، فتح و فیروزی و غنیمت است(در صورتی که در جنگ‌ها بر دشمن غالب آیند،) و کشته شدن و مجروح گشتن و گرفتار و اسیر شدن است(در صورتی که شکست بخورند!) و اگر سیئه‌ها را به رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نسبت می‌دادند از باب (فال بد زدن) بوده است و یا می‌خواست‌اند بگویند که آن حضرت ضعف مدیریت دارد و زمامداری را آنطور که باید نمی‌داند .

به همین جهت خدای تعالی به آن جناب دستور داد چنین پاسخشان دهد: «کل من عند الله - به ایشان بگو سرنوشت‌ها چه خوب و چه بد آن از ناحیه خدای تعالی است!»

چون حوادثی است که ناظم نظام عالم آن را ردیف می‌کند و ناظم نظام عالم، تنها و تنها خدا است و احدی شریک او نیست، برای اینکه همه اشیاء و موجودات هم در هستی خود و هم در بقای خود و هم در حوادثی که بر ایشان پیش می‌آید، منقاد و تحت فرمان خدای تعالی هستند و بس و آنطور که قرآن کریم تعلیم می‌دهد، زمام هستی و شؤون هستی و بقای موجودات به دست غیر او نیست.

سپس به عنوان تعجب از جمود فکری و خمود فهم آنان که نمی‌توانند این حقیقت را درک کنند می‌پرسد: «فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا - این گروه چه مرضی دارند که به هیچ وجه بنا ندارند چیزی را بفهمند؟» (۷۸/نسا)

بعد از آنکه فرمود اینان به هیچ وجه چیزی نمی‌فهمند، برای اینکه حقیقت امر را بیان کند خطاب را از آنان برگرداند و متوجه رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم کرد تا بفهماند آنان لیاقت آن را ندارند که مورد خطاب قرار گیرند و آنگاه به بیان حقیقت حسنات و سیئاتی که به آن جناب می‌رسد از لحاظ مبدأ و منشا آنها پرداخته، خاطر نشان ساخت که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فی نفسه و مستقلا خصوصیتی در این حقیقت که خود یکی از احکام وجودی و دائر بین همه و یا حداقل دائر در بین انسانها است ندارد و حسنات و سیئات در بین همه انسانها جریان دارد، چه مؤمن و چه کافر، چه صالح و چه طالح، چه پیغمبر و چه غیر آن.

پس حسنات که عبارت است از اموری که انسان به حسب طبع خود آن را حسن و محبوب می‌داند، از قبیل: عافیت و نعمت و امنیت و آسایش همه از ناحیه خدای سبحان است، و سیئات که عبارت شد از اموری که انسان از آن تنفر دارد از قبیل: مرض و ذلت و فقر و مسکنت و فتنه و ناامنی، همه و همه منشاش خود انسانها هستند
نه خدای سبحان!

المیزان ج: ۵ ص: ۸

گفتاری در اینکه:

حسنات و سیئات مستند به خدای تعالی است!

به نظر می‌رسد اولین باری که بشر به معنای حسن (زیبائی) برخورد کرده از راه مشاهده جمال در ابنای نوع خود بوده: یعنی بعضی از افراد هم‌نوع خود را دیده که در

مقایسه با افرادی دیگر ، زیباتر است ، اندامی معتدل و اعضائی متناسب دارد و مخصوصا اگر این اعتدال اندام و تناسب اعضا در صورت باشد (که برای بیننده محسوس تر است) ، بشر بعد از تشخیص زیبایی در همنوع خود به زیبایی‌هایی که در سایر موجودات طبیعی است ، متوجه شده و برگشت زیبایی بالاخره به این است که وضع موجود موافق باشد با آن مقصدی که طبعا در نوع آن هست .

مثلا زیبایی صورت یک انسان برگشتش به این است که هر یک از اعضای صورت از چشم و ابرو و گوش ، لب ، دهان ، گونه ، چانه و غیره طوری خلق شده باشند و یا به رنگی و صفتی باشند که هم تک تک آنها جا دارد آنطور باشد و هم هر یک نسبت به دیگری جا دارد آنطور باشد ، در چنین وصفی است که نفس و دل بیننده چنین صورت مجذوب آن می‌شود و صورتی که چنین نباشد وصف جمال را ندارد و به جای کلمه جمیل کلمه قبیح (زشت یا بد ترکیب) بر آن صادق است تا ببینی از این چند کلمه کدامش با اعتبار مورد نظر سازگارتر است .

بنا بر این معنائی که بر جمیل و جمال کردیم ، زشتی و قبح و بد ترکیبی و یا بطور کلی بدی ، معنائی عدمی خواهد بود ، همچنانکه حسن و جمال معنائی است وجودی ساده‌تر بگویم ، زیبا به چیزی می‌گویند : که آنچه را باید داشته باشد ، واجد باشد و زشت آن چیزی است که آنچه را که جا داشت دارا باشد ، نداشته باشد .

بشر بعد از این مرحله از تشخیص ، مساله زشتی و زیبایی را توسعه داده ، از چهار چوبه محسوسات خارج کرد و به افعال و معانی اعتباری و عناوینی که در ظرف اجتماع مورد نظر قرار می‌گیرد سرایت داد ، آنچه از این امور با غرض اجتماع یعنی سعادت زندگی بشر و یا بهره‌مندی انسانها از زندگی سازگار است ، زیبا ، خوب و پسندیده خواند و آنچه با این غرض سازگار نباشد ، زشت ، بد و ناپسند نامید ، عدل و احسان را به کسی که مستحق احسان باشد و تعلیم و تربیت و خیر خواهی و معانی دیگر از این قبیل را حسنه و زیبا خواند و ظلم و دشمنی و امثال آن را سیئه و زشت نامید : برای اینکه دسته اول با سعادت واقعی بشر و یا بهره‌مندی کامل او از زندگیش در ظرف اجتماع سازگار و دسته دوم ناسازگار بود .

و این قسم از حسن و زیبایی و مقابل آن یعنی قبح و بدی ، تابع آن فعلی است که متصف به یکی از این دو صفت است ، تا ببینی فعل چه مقدار با غرض اجتماع سازگار و یا چه مقدار ناسازگار است : بعضی از افعال حسن و خوبیش دائمی و ثابت است ، چون همیشه با غرض اجتماع سازگار است ، مانند عدل ، و یا قبح و بدیش دائمی و ثابت است چون ظلم .

بعضی دیگر از افعال ، حسن و قبحش دائمی نیست ، بلکه به حسب اختلاف احوال و اوقات و مکان‌ها و مجتمعات مختلف می‌شود مانند : خنده و مزاح که نزد دوستان همقطار خوب و نزد بزرگان بد است ، در مجالس سرور و جشن‌ها خوب و در مجالس ماتم و عزا و مساجد و معابد زشت است و زنا و میخوارگی که در مجتمع غربی خوب و در مجتمع اسلامی زشت است .

پس با این بیان روشن شد که نباید به سخن آن کسی گوش داد که می‌گوید : حسن و قبح کلی و دائمی نیست و همواره در تغییر و دگرگونی است ، زیرا این گوینده مفهوم را با مصداق خلط کرده ، در مقام استدلال برای گفته خود گفته است : عدل و ظلم (که از روشن‌ترین مصادیق حسن و قبح است) ، خوبی و بدی آنها دائمی نیست ، زیرا می‌بینیم اجرای پاره‌ای از مقررات اجتماعی در یک امت عدل شمرده می‌شود و در امتی دیگر ظلم به حساب می‌آید ، مثلاً شلاق زدن به مرد و زن زناکار در مجتمع اسلامی عدل است و در بین غربی‌ها ظلم می‌باشد و مانند صدها مثال دیگر .

پس از این جا می‌فهمیم هیچ عنوانی نیست که در همه احوال و اوقات و مجتمعات عدل و عنوانی دیگر به همین کلیت ظلم باشد .

بیان نادرستی این سخن این است که گفتیم : گوینده آن بین مفهوم و مصداق خلط کرده و نفهمیده که در مثالی که آورده غربی‌ها نیز عدل را خوب و ظلم را بد می‌دانند ، چیزی که هست تازیانه زدن به زناکار را مصداق ظلم می‌دانند و کسی که مثل این گوینده ، فرق میان مفهوم و مصداق را تشخیص ندهد ، ما نیز با او بحثی نداریم .

آری انسان بر حسب تحول عواملی که در اجتماعات دگرگون می‌شود ، این معنا را می‌پذیرد که همه احکام اجتماعی یک باره و یا به تدریج دگرگون شود ولی هرگز حاضر و راضی نیست که وصف عدل از او سلب شود و از عدل برخوردار نگردد و داغ ظلم بر پیشانی‌اش بخورد و یا ظلمی را از ظالمی ببیند که قابل توجیه و اعتذار نباشد و در عین حال از آن خوشش آید و این بحث دامنه‌ای گسترده دارد که اگر بخواهیم به همه جوانب آن بپردازیم از آنچه مهم‌تر است ، باز می‌مانیم .

گفتیم : بشر مفهوم حسن و قبح را گسترش داد تا آنجا که افعال و معانی اعتباری و عنوان اجتماعی را هم شامل شد ، حال می‌گوئیم : بشر به این مقدار اکتفا نکرد ، بلکه دامنه آن را گسترده‌تر کرد تا شامل حوادث خارجی و پیشامدهایی که در طول زندگی بر حسب تاثیر عوامل مختلف پیش می‌آید بشود ، حادثی که یا برای فرد پیش می‌آید و یا برای اجتماع ، یا موافق میل و آرزوی انسان و سازگار با سعادت فردی و یا اجتماعی است ، نظیر عافیت و سلامتی و فراخی رزق و امثال آن که آن را حسنات)

خوبی‌ها) می‌نامد و یا ناسازگار است ، مانند بلا و محنت و فقر و بیماری و ذلت و اسارت و امثال آن که آن را سیئات می‌خوانند .

پس از آنچه که گذشت روشن گردید که حسنه و سیئه دو حالت و صفتند که امور و افعال به آن جهت که رابطه‌ای با کمال و سعادت نوع یا فرد دارد به آن صفت ، متصف می‌شوند ، ساده‌تر بگوییم ، از آنچه گذشت روشن شد که حسنه و سیئه دو صفت نسبی و اضافی است ، هر چند که در بعضی از موارد مثل : عدل و ظلم ثابت و دائمی است و در بعضی دیگر نظیر انفاق مال که نسبت به مستحق حسن و نسبت به غیر مستحق قبیح است .

و نیز روشن گردید که حسن همواره امری است وجودی و قبح امری است عدمی و عبارت است از نبودن و یا نداشتن موجود آن صفت و حالتی را که ملایم طبع و موافق آرزویش است و گر نه خود موجود و یا فعل با قطع نظر از موافقت و مخالفت مذکور نه حسن است و نه قبح ، بلکه فقط (خودش) می‌باشد .

مثلا زلزله و سیل ویرانگر وقتی در سرزمین مردمی روی می‌دهد ، برای خود آن مردم زشت و بد و قبیح هستند ولی برای دشمنان آن مردم نعمت و حسن و خوب می‌باشند و در نظر دین نیز هر بلای عمومی که بر سر دشمنان دین و مفسدین و فجار و طاغیان بیاید سراء و نعمت و خوب است و همان بلا اگر بر سر امت مسلمان و مؤمن و مردم صالح بیاید ، ضراء و نقتم و بد است و نیز خوردن طعام مثلا اگر از مال صاحب طعام باشد مباح است و همین عمل به عینه اگر از مال غیر و بدون رضایت او باشد حرام است ، چون آن صفتی که باید داشته باشد ندارد .

و آن عبارت است از : امتثال نهی که از ناحیه شارع از خوردن مال غیر بدون رضایت او وارد شده و یا امتثال امری که از آن ناحیه وارد شده به اینکه مردم مسلمان باید اکتفا و قناعت کنند به آن اموالی که خدای تعالی حلال کرده است .

و نیز همخوابگی زن و مرد که اثر آن ناشی از ازدواج باشد ، حسنه و مباح است و اگر نباشد ، سیئه و حرام و بد است ، برای اینکه آن صفتی که باید داشته باشد یعنی موافقت تکلیف الهی را ندارد .

بنا بر این حسنات هر چه باشند عناوینی وجودی هستند ، فعل و امر حسن آن امر و فعلی است که دارای عنوانی وجودی باشند و سیئات عناوینی هستند عدمی و فعل و امر بد آن فعل و امری است که آن عنوان وجودی را نداشته باشد و اما متن عمل و نفس آن در دو حال خوب و بد یکی است (اگر از نفس عمل عکس بردارند خوب و بد آن یکی خواهد بود!)

از نظر قرآن کریم غیر از خدای تعالی هر چیزی که اسم (شیء - چیز) بر آن اطلاق شود ، مخلوق خدای تعالی است ، می‌فرماید:

«الله خالق کل شیء!» (۶۲/زمر) و نیز می‌فرماید:

«خلق کل شیء فقدره تقدیرا!» (۲/فرقان)

و این دو آیه خلقت را در تمامی چیزها اثبات می‌کند .

از سوی دیگر در آیه شریفه:

«الذی احسن کل شیء خلقه!» (۷/سجده)

حسن و نیکوئی را برای هر خلقت و هر چیز اثبات می‌کند ، البته منظور حسنی است که لازمه خلقت است و از آن جدائی نمی‌پذیرد بلکه دایره مدار آن است و هر جا آن باشد ، این نیز هست و بر عکس!

بنا بر این هر چیزی از عنوان حسن و خوبی ، آن مقداری را دارد که از خلقت وجود را دارد و اگر در معنای حسن (به آن معنایی که گذشت)، دقت نموده و باریک بین باشیم ، این معنا بیشتر روشن می‌گردد ، چون حسن عبارت از موافقت و سازگاری شیئی حسن و خوب است با آن غرضی و هدفی که از آن چیز منظور است.

و ما می‌بینیم که اجزای هستی و ابعاض این نظام عام عالمی با یکدیگر متوافق و سازگارند و حاشا که رب العالمین چیزی را خلق کرده باشد که اجزای آن با هم ناسازگار باشد ، این جزء آن جزء را باطل کند و آن ، این را خنثی سازد و در نتیجه و سرانجام غرضش از خلقت آن چیز حاصل نگردد و یا چیزی را خلق کند که مزاحم خود او شود و او را در رسیدن به غرض از خلقت آن چیز عاجز سازد ، و یا اراده‌ای که از خلقت این نظام عجیب و محیر الفکر داشته ، باطل سازد ، چگونه چنین احتمالی درباره خدای تعالی ممکن است ؟ با اینکه خودش در معرفی خود فرموده: «و هو القاهر فوق عباده!» (۱۸/انعام) و نیز فرموده: «و ما کان الله لیعجزه من شیء فی السموات و لا فی الارض انه کان علیما قدیرا!!» (۴۴/فاطر)

پس خدای تعالی مقهور چیزی نمی‌شود و چیزی او را در آنچه از خلقتش و در بندگانش اراده کند عاجز نمی‌سازد .

بنا بر این هر نعمتی در عالم وجود حسنه و خوب است ، چون منسوب به خدای تعالی است و ساخته او است ، همچنان که هر سیئه ، هر بدی و بلائی نیز (هر چند که از نظر نسبتی که بین موجودات برقرار است منسوب به خداوند تبارک و تعالی است)، سیئه و بد است!

این آن حقیقتی است که آیه مورد بحث آن را افاده نموده می‌فرماید:

«و ان تصبهم حسنة یقولوا هذه من عند الله ، و ان تصبهم سيئة یقولوا هذه من عندک ، قل

کل من عند الله ، فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً!«(۷۸/نسا)

و در جای دیگر می‌فرماید:

« فاذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه و ان تصبهم سيئة يطيروا بموسى و من معه الا انما

طائرهم عند الله و لكن اكثرهم لا يعلمون!«(۱۳۱/اعراف)

و از این قبیل آیات دیگر .

این از جهت حسنه و اما از جهت سیئه قرآن کریم سیئه و بلاهای انسانها را به

خود انسانها نسبت می‌دهد ، در سوره مورد بحث می‌فرماید:

« ما اصابك من حسنة فمن الله و ما اصابك من سيئة فمن نفسك!«(۷۹/نسا)

و در آیه ۳۰ سوره شوری می‌فرماید:

« و ما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم و يعفوا عن كثير!«

و نیز در آیه ۵۳ سوره انفال می‌فرماید:

« ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم!«

و نیز در آیه ۱۱ سوره رعد می‌فرماید:

« ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم!«

و آیاتی دیگر از این قبیل .

توضیح مطلب این است که آیات قبل(همانطور که ملاحظه کردید)، این بلاها و

مصائب را مانند حسنات اموری دانست که خلقتشان حسن و نیکو است و هیچ زشتی و

بدی در خلقت آنها نیست ، پس برای بد بودن آنها وجهی باقی نمی‌ماند ، مگر این توجیه

که با طبع موجودی دیگر سازگار نیست ، مثلا خلقت عقرب خوب و حسنه است و بدی

آن فقط به خاطر این است که نیش آن با سلامتی و راحتی انسانها سازگار نیست ، پس

بالاخره برگشت ویرانگری سیل و نیش عقرب و مصائبی دیگر مثل آن به این است که

خدای تعالی که تاکنون نعمت سلامتی را به فلان شخص داده بود ، از امروز تا فلان روز

این عافیت را بوسیله گزیدن عقرب از او گرفته و یا نعمت خانه و اثاثی که به شخص

سیل زده داده بود ، بعد از آمدن سیل به او نداده است پس برگشت مصائب به امری

عدمی است و یا به عبارت دیگر به ندادن خدا است که خود امری عدمی است و آیه زیر

این معنا را کاملا روشن ساخته ، می‌فرماید:

« ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها و ما يمسك فلا مرسل له من

بعده ، و هو العزيز الحكيم!«(۲/فاطر)

آنگاه بیان می‌کند که امساک جود و یا ساده‌تر بگوییم ندادن خدا نعمتی را به

چیزی یا به کسی ، یا زیاد دادن ، یا کم دادن تابع و برابر مقدار ظرفیتی است که در آن

چیز و یا آن شخص است و بیش از آن مقداری که داده شده ، ظرفیت نداشته است ،

همچنان که خودش در مثالی که زده می‌فرماید:

« انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها! » (۱۷/رعد) و نیز فرموده:

« و ان من شيء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم! » (۲۱/حجر)

بنا بر این خدای تعالی به هر کس و به هر چیز به آن مقدار که ظرفیت و استحقاق دارد عطا می‌فرماید که تعیین این مقدار در حیطة علم خود او است ، همچنانکه فرموده: « الا يعلم من خلق و هو اللطيف الخبير! » (۱۴/ملک)

و معلوم است که نعمت و نعمت و بلا و رخای هر چیزی به نسبت خود آن چیز است ، که این را نیز در آیه زیر بیان نموده می‌فرماید: « لكل وجهه هو مولیها! » (۱۴۸/بقره) و معلوم است که هر موجودی به سوی وجهه‌ای روان است که خاص خود او و غایتی مناسب به حال او است .

این جا است که خواننده محترم می‌تواند حدس بزند که سراء و ضراء ، نعمت ، نعمت ، بلا به این انسان (که از نظر قرآن کریم در ظرف اختیار زندگی می‌کند،) اموری است مربوط به اختیار خود انسان : برای اینکه انسان در صراطی واقع است که آخر این صراط در صورت درست رفتن، سعادت و در صورت نادرست رفتن، شقاوت است و دخالت اختیار آدمی در سلوک درست و نادرست قابل انکار نیست .

و قرآن کریم این حدس شما را تصدیق دارد و می‌فرماید:

« ذلك بان الله لم یک مغیرا نعمة انعمها علی قوم حتی یغیروا ما بانفسهم! »

(۵۳/انفال)

و به حکم این آیه شریفه نیت‌های پاک و اعمال صالح در روی آوری نعمتی که به آدمی اختصاص می‌یابد دخالت دارد و چون دخالت دارد وقتی کسی نیت و اعمال خود را تغییر دهد خدای تعالی نیز رفتار خود را تغییر می‌دهد و رحمت خود را از آنان امساک می‌کند ، همچنانکه خودش فرمود:

« و ما اصابکم من مصیبة فبما کسبت ایدیکم و یعفوا عن کثیر! » (۳۰/شوری)

که به حکم این آیه شریفه نیز اعمال انسانها در نزول آنچه بر سر آدمی نازل می‌شود و آنچه از مصائب که به وی روی می‌آورد دخالت دارند و نیز می‌فرماید:

« ما اصابک من حسنة فمن الله و ما اصابک من سيئة فمن نفسك! » (۷۹/نسا)

و زنهار که نپنداری که خدای سبحان هنگامی که این آیه را به پیامبر گرامیش صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم وحی می‌نمود ، این حقیقت روشن را فراموش کرده و یادش رفته بود که قبلا با جمله « الله خالق کل شیء! » و آیه: « الذی احسن کل شیء خلقه! » آن را روشن ساخته و فرموده بود : که هر چیزی که به دست ما خلق شده فی نفسه و قطع نظر از مزاحمتی که ممکن است با چیز دیگر داشته باشد حسن است، زیرا خدای تعالی منزّه است از فراموشی و خود او فرموده: « و ما کان ربک نسیا! » (۶۴/مریم)

بنا بر این معنای اینکه در آیه مورد بحث فرمود: «ما اصابک من حسنة...!» این است که آنچه از حسنه و خیر به تو می‌رسد (که البته هر چه به تو برسد حسنه است!) از ناحیه خدای تعالی است و آنچه از سیئه و شرور به تو برسد که البته نسبت به حال تو سیئه و شر است چون با مقاصد و آمال و خواست تو سازگار نیست و گر نه آن نیز برای خودش حسنه است، باید بدانی که نفس خودت به اختیار سوئش آن سیئه و آن شر را به سوی تو کشانید، و با زبان حال آن را از خدای تعالی درخواست کرد، و خدای تعالی بزرگتر از آن است که ابتداء شری و یا ضرری متوجه تو بسازد.

آیه مورد بحث همانطور که قبلا گفتیم هر چند خطاب را متوجه شخص رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم کرده لیکن معنای آن عمومی و شامل همه مردم است و به عبارت دیگر این آیه مانند دو آیه دیگر یعنی آیه شریفه: «ذلک بان الله لم یک مغیرا...!» و آیه شریفه: «و ما اصابکم من مصیبه...!» در صدد بیان مطلبی عمومی است و در عین اینکه متکفل خطاب فردی است، خطاب در آن خطابی اجتماعی نیز هست: برای اینکه مجتمع انسانی برای خود کینونتی انسانی و اراده‌ای اختیاری دارد غیر آن کینونت و اختیاری که فرد دارد.

پس مجتمع، کینونت و وجودی دارد، که گذشتگان و آیندگان از افراد در آن مستهلک هستند و به همین جهت نسل موجود از آن مؤاخذه می‌شود به سیئات گذشتگان و مردگان مؤاخذه می‌شوند به سیئات زندگان و افرادی که اقدامی به گناه نکرده‌اند مؤاخذه می‌شوند به گناهان افرادی که مرتکب گناه شده‌اند و ... با اینکه این مؤاخذه به حسب حکمی که تک تک افراد دارند هرگز صحیح نیست، پس معلوم می‌شود اجتماع هم برای خود کینونتی دارد. (و ما در جلد دوم المیزان آنجا که درباره احکام اعمال بحث می‌کردیم مطالبی در این باره ایراد کردیم.)

آیه مورد بحث که خطاب را متوجه رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم کرده از این بابت بوده که آن جناب در جنگ احد صدمه‌ها دید: زخمی در صورت مبارکش وارد آمد، دندانهای شریفش شکست، مسلمانانی کشته و زخمی شدند و خود آن جناب مستحق چنین مصائبی نبود، چون پیامبری معصوم بود.

مع ذلک در این آیه مصائب را مستند به خود آن حضرت کرده و در آیاتی دیگر مستند به مجتمع مسلمانان نموده و توجیهش این است که آنجا که مصائب به مجتمع نسبت داده شده، چون که مجتمع فرمان خدا و رسول را مخالفت کردند و این مخالفت باعث سیئه و مصیبت شد: مصیبت و سیئه‌ای که دست مجتمع آن را به بار آورد، مجتمعی که آن جناب هم در آن قرار داشت و آنجا که به شخص شریف آن حضرت

نسبت داده شده است .

لذا از این رو است که آن جناب مسؤولیتی را قبول فرموده که از همان آغاز کار معلوم بود که این مصائب و سیئات را در پی دارد و آن مسؤولیت نبوت و دعوت بشر به سوی خدای تعالی است بر بصیرت ، پس این مصائب در حقیقت نسبت به آن جناب جنبه محنت الهیه و نعمتی را دارد که صاحبش را به درجاتی بالا می‌برد.

و این تنها امت اسلام نیست که قرآن کریم مصائبش را مستند به خودش می‌داند بلکه از نظر قرآن کریم هر مصیبتی و بلائی که بر هر قومی نازل شود ، مستند به اعمال آن قوم است و ما ایمان داریم که قرآن کریم جز به حق نظر نمی‌دهد و از نظر قرآن آنچه خیرات و حسنات به قومی برسد از ناحیه خدای سبحان است .

بله در این میان آیات دیگری هست که چه بسا پاره‌ای از حسنات را تا اندازه‌ای به اعمال انسانها نسبت دهد، از آن جمله آیات زیر است ، توجه بفرمائید:

« و لو ان اهل القرى آمنوا و اتقوا لفتحنا علیهم برکات من السماء! » (اعراف/۹۶)

« وجعلنا منهم ائمة ً یهدون بامرنا لما صبروا وکانوا بایاتنا یوقنون! » (سجده/۲۴)

« و ادخلناهم فی رحمتنا انهم من الصالحین » (انبیا/۸۶)

و آیات قرآنی در این معنا بسیار است .

به جز اینکه خدای سبحان در کلام مجیدش خاطر نشان می‌سازد که هیچ خلقی از خلافتش بر هیچ هدفی از اهدافش نمی‌رسد و به سوی هیچ خیری از خیراتش راه نمی‌یابد مگر به تقدیری که خدای تعالی برایش مقدر کرده و مگر از راهی که او پیش پایش بگذارد، در این باره می‌خوانیم:

« الذی اعطى كل شیء خلقه ثم هدی! » (طه/۵۰)

« و لو لا فضل الله علیکم و رحمته ما زکی منکم من احد ابدال! » (نور/۲۱)

با در نظر گرفتن این دو آیه و آیات قبل معنای دیگری برای مساله مورد بحث) یعنی این که چگونه حسنات مستند به خدای تعالی است،) به دست می‌آید و آن این است که انسان دارای هیچ حسنه‌ای نمی‌شود مگر آنکه خدای تعالی به او تملیک کند و او را به آن حسنه برساند ، بنا بر این حسنات هر چه هست از خدای تعالی است و سیئات از انسانها است و با در نظر گرفتن این حقیقت معنای آیه مورد بحث که می‌فرماید: « ما اصابک من حسنه فمن الله و ما اصابک من سیئه فمن نفسک ...! » (نسا/۷۹) روشن می‌گردد .

پس حسنات از یک نظر از آن خدا است ، برای این که خالق آنها خدا است و حسنات هر چه باشند مخلوق او هستند و از سوی دیگر گفتیم : که خلقت با حسن ، لازم و لا ینفک یکدیگر بوده و از نظر دیگر باز از آن خدا است ، چون حسنات خیراتند و

خیرات به دست خدا است و غیر خدای تعالی کسی مالک آن نیست مگر آنکه او به وی تملیک کرده باشد .

و هیچ نوع از انواع سیئات به ساحت قدس او مستند نیست ، برای این که به آن جهت که سیئه است خلق نشده و کار خدای تعالی خلقت و آفریدن است و سیئه به بیانی که گذشت ، خلقت بردار نیست ، چون امری عدمی است ، مثلا اگر انسانی دچار سیئه‌ای باشد در حقیقت فاقد رحمتی از طرف خدای تعالی است و این فقدان هم مستند به اعمال گذشته او است ، او کاری کرده که نتیجه‌اش این شده که خدای تعالی رحمت خود را نسبت به او امساک نموده است .

و اما سیئه و حسنه به معنای معصیت و اطاعت در تفسیر آیه شریفه: «ان الله لا یستحیی ان یضرب مثلا...!» (۲۶/بقره) در جلد اول المیزان گفتیم که استناد هر دو به خدای تعالی به چه معنا است .

و تو خواننده محترم اگر در تفسیر آیه مورد بحث به کتب تفاسیر مراجعه کنی به اقوالی مختلف و آرا و هوا و هوسهای گوناگونی برخورد می‌کنی و نیز انواع و اقسام اشکالاتی را خواهی دید که مبهوت می‌گرددی و من امید آن دارم به همین مقدار که ما در اینجا در اختیارت گذاشتیم برای تو و برای هر کسی که بخواهد در کلام خدای تعالی تدبر کند ، کافی باشد .

چیزی که هست این تذکر را نباید از یاد برد که جهات بحث باید از یکدیگر تفکیک شود و نیز باید با عرف و اصلاحی که قرآن کریم برای خود در معنای حسنه و سیئه و نعمت و نعمت دارد آشنا بود و نیز باید بین شخصیت فردی و شخصیت مجتمع فرق گذاشت و بین آن دو خلط نکرد تا نتیجه بحث به دست آید.

فصل شانزدهم

سحر و جادو

بحث فلسفی درباره:

سحر و جادو

جای هیچ تردید نیست که بر خلاف عادت جاریه، افعالی خارق العاده وجود دارد، حال یا خود ما آنرا بچشم دیده‌ایم و یا آنکه بطور متواتر از دیگران شنیده و یقین پیدا کرده‌ایم و بسیار کم هستند کسانی که از افعال خارق العاده چیزی یا کم و یا زیاد ندیده و نشنیده باشند و بسیاری از این کارها از کسانی سر می‌زند که با اعتیاد و تمرین، نیروی انجام آنرا یافته‌اند، مثلاً می‌توانند زهر کشنده را بخورند و یا بار سنگین و خارج از طاقت یک انسان عادی را بردارند و یا روی طنابی که خود در دو طرف بلندی بسته‌اند راه می‌روند و یا امثال اینگونه خوارق عادت.

و بسیاری دیگر از آنها اعمالی است که بر اسباب طبیعی و پنهان از حس و درک مردم متکی است و خلاصه صاحب عمل با سبابی دست می‌زند که دیگران آن اسباب را نشناخته‌اند، مانند کسی که داخل آتش می‌شود و نمی‌سوزد، بخاطر اینکه داروی طلق بخود مالیده و یا نامه‌ای مینویسد که غیر خودش کسی خطوط آنرا نمی‌بیند، چون با چیزی (از قبیل آب پیاز، مترجم) نوشته، که جز در هنگام برخورد آن باتش خطوطش ظاهر نمی‌شود.

بسیاری دیگر از اینگونه کارها بوسیله سرعت حرکت انجام می‌پذیرد، سرعتی که بیننده آنرا تشخیص ندهد و چنین بیندازد که عمل نامبرده بدون هیچ سبب طبیعی اینطور خارق العاده انجام یافته، مانند کارهایی که شعبده‌بازان انجام می‌دهند.

همه اینها افعالی هستند که مستند با سباب عادی می‌باشند، چیزیکه هست ما سببیت آن اسباب را نشناخته‌ایم و بدین جهت پوشیده از حس ما است و یا برای ما غیر مقدور است.

در این میان افعال خارق العاده دیگری است ، که مستند به هیچ سبب از اسباب طبیعی و عادی نیست ، مانند خبر دادن از غیب، و مخصوصا آنچه مربوط به آینده است و نیز مانند ایجاد محبت و دشمنی، گشودن گره‌ها ، گره زدن گشوده‌ها ، خواب کردن ، بیمار کردن ، یا خواب‌بندی و احضار و حرکت دادن اشیاء با اراده و از این قبیل کارهائیکه مرتاض‌ها انجام می دهند و بهیچ وجه قابل انکار هم نیست ، یا خودمان بعضی از آنها را دیده‌ایم و یا برایمان آنقدر نقل کرده‌اند که دیگر قابل انکار نیست .

و اینک در همین عصر حاضر از این مرتاضان هندی و ایرانی و غربی جماعتی هستند ، که انواعی از اینگونه کارهای خارق العاده را می کنند .

اینگونه کارها هر چند سبب مادی و طبیعی ندارند و لکن اگر بطور کامل در طریقه انجام ریاضت‌هائیکه قدرت بر این خوارق را به آدمی می‌دهد ، دقت و تامل کنیم و نیز تجارب علنی و اراده اینگونه افراد را در نظر بگیریم ، برایمان معلوم می شود : که اینگونه کارها با همه اختلافی که در نوع آنها است ، مستند به قوت اراده و شدت ایمان به تاثیر اراده است ، چون اراده تابع علم و ایمان قبلی است ، هر چه ایمان آدمی به تاثیر اراده بیشتر شد ! اراده هم مؤثرتر می شود ، گاهی این ایمان و علم بدون هیچ قید و شرطی پیدا می شود و گاهی در صورت وجود شرائطی مخصوص دست می دهد ، مثل ایمان باینکه اگر فلان خط مخصوص را با مدادی مخصوص و در مکانی مخصوص بنویسیم ، باعث فلان نوع محبت و دشمنی می شود و یا اگر آینه‌ای را در برابر طفلی مخصوص قرار دهیم ، روح فلانی احضار می‌گردد و یا اگر فلان افسون مخصوص را بخوانیم ، آن روح حاضر می شود و از این قبیل قید و شرطها که در حقیقت شرط پیدا شدن اراده فاعل است ، پس وقتی علم بحد تمام و کمال رسید ، و قطعی گردید ، بحواس ظاهر انسان حس درک و مشاهده آن امر قطعی را می دهد ، تو گوئی چشم آنرا می‌بیند ، و گوش آنرا می‌شنود .

خود شما خواننده عزیز می‌توانی صحت این گفتار را بیازمائی ، باینکه به نفس خود تلقین کنی : که فلان چیز و یا فلان شخص الان نزد من حاضر است و داری او را مشاهده می‌کنی ، وقتی این تلقین زیاد شد ، رفته رفته بدون شک می‌پنداری که او نزدت حاضر است ، بطوریکه اصلا باور نمی‌کنی که حاضر نباشد ، و از این بالاتر ، اصلا متوجه غیر او نمی‌شوی آنوقت است که او را بهمان طور که می‌خواستی روبروی خودت می‌بینی و از همین باب تلقین است که در تواریخ می‌خوانیم : بعضی از اطباء امراض کشنده‌ای را معالجه کرده‌اند ، یعنی بمریض قبولانده‌اند که تو هیچ مرضی نداری ، و او هم باورش شده ، و بهبود یافته است .

خوب ، وقتی مطلب از این قرار باشد و قوت اراده اینقدر اثر داشته باشد ، بنا بر این اگر اراده انسان قوی شد ، ممکن است که در غیر انسان هم اثر بگذارد ، باین معنا که اراده صاحب اراده در دیگران که هیچ اراده‌ای ندارند اثر بگذارد ، در اینجا نیز دو جور ممکن است ، یکی بدون هیچ قید و شرط و یکی در صورت وجود پاره‌ای شرایط .

پس ، از آنچه تا اینجا گفته شد ، چند مطلب روشن گردید :

اول اینکه ملاک در این گونه تاثیرها بودن علم جازم و قطعی برای آنکسی است که خارق عادت انجام می دهد و اما اینکه این علم با خارج هم مطابق باشد ، لزومی ندارد ، (به شهادت اینکه گفتیم اگر خود شما مطلبی را در نفس خود تلقین کنی ، بهمان جور که تلقین کرده‌ای آنرا می بینی و در آخر از ترس مرده‌ای که تصور کرده‌ای از گور درآمده و تو را تعقیب می کند ، یا بفرار می گذاری (و نیز بشهادت اینکه دارندگان قدرت تسخیر کواکب ، چون معتقد شدند که ارواحی وابسته ستارگان است و اگر ستاره‌ای تسخیر شود ، آن روح هم که وابسته به آنست مسخر می گردد ، لذا با همین اعتقاد باطل کارهائی خارق العاده انجام می دهند ، با اینکه در خارج چنین روحی وجود ندارد .

و ای بسا که آن ملائکه و شیاطین هم که دعانویسان و افسون‌گران نامهائی برای آنها استخراج می کنند و بطریقی مخصوص آن نامها را می خوانند و نتیجه هم می گیرند ، از همین قبیل باشد .

و همچنین آنچه را که دارندگان قدرت احضار ارواح دارند ، چون ایشان دلیلی بیش از این ندارند ، که روح فلان شخص در قوه خیالیه آن و یا بگو در مقابل حواس ظاهری آنان حاضر شده و اما این ادعا را نمی توانند بکنند ، که برآستی و واقعا آن روح در خارج حضور یافته است ، چون اگر اینطور بود ، باید همه حاضران در مجلس روح نامبرده را ببینند ، چون همه حاضر حس و درک طبیعی وی را دارند ، پس اگر آنها نمی بینند و تنها تسخیر کننده آن روح را می بیند ، معلوم می شود روحی حاضر نشده ، بلکه تلقین و ایمان آن آقا باعث شده که چنین چیزی را در برابر خود احساس کند .

با این بیان ، شبهه دیگری هم که در مسئله احضار روح هست حل می شود ، البته این اشکال در خصوص احضار روح کسی است که بیدار و مشغول کار خویش است ، و هیچ اطلاعی ندارد که در فلان محل روح او را احضار کرده اند .

اشکال این است که مگر آدمی چند تا روح دارد ، که یکی با خودش باشد ، و یکی بمجلس احضار ارواح برود .

و نیز با این بیان شبهه‌ای دیگر حل می شود و آن این است که روح جوهری است مجرد ، که هیچ نسبتی با مکان و زمانی معین ندارد و باز شبهه سومی که با بیان ما دفع

می شود این استکه یک روح که نزد شخصی حاضر می شود ، چه بسا که نزد دیگری حاضر شود و نیز شبهه چهارمی که دفع می گردد این است که : روح بسیار شده که وقتی احضار می شود و از او چیزی می پرسند دروغ می گوید ، جملات و یا سخنانش یکدیگر را تکذیب می نماید .

پس جواب همه این چهار اشکال این شد که روح وقتی احضار می شود چنان نیست که واقعا در خارج ماده تحقق یافته باشد ، بلکه روح شخص مورد نظر در مشاعر احضار کننده حاضر شده و او آنرا از راه تلقین پیش روی خود احساس می کند و سخنانی از او می شنود ، نه اینکه واقعا و در خارج مانند سایر موجودات مادی و طبیعی حاضر شود

نکته دوم : اینکه دارنده چنین اراده مؤثر ، ای بسا در اراده خود بر نیروی نفس و ثبات شخصیت خود اعتماد کند ، مانند غالب مرتاضان ، و بنا بر این اراده آنان قهرا محدود و اثر آن مفید خواهد بود ، هم برای صاحب اراده ، و هم در خارج .

و چه بسا می شود که وی مانند انبیاء و اولیاء که دارای مقام عبودیت برای خدا هستند و نیز مانند مؤمنین که دارای یقین بخدا هستند ، در اراده خود ، اعتماد به پروردگار خود کنند ، اینچنین صاحبان اراده هیچ چیزی را اراده نمی کنند ، مگر برای پروردگارشان و نیز بمدد او و این قسم اراده ، اراده ایست طاهر ، که نفس صاحبش نه بهیچ وجه استقلالی از خود دارد و نه بهیچ رنگی از رنگهای تمایلات نفسانی متلون می شود و نه جز بحق بر چیز دیگری اعتماد می کند ، پس چنین اراده ای در حقیقت اراده ربانی است که (مانند اراده خود خدا) محدود و مقید به چیزی نیست .

قسم دوم از اراده که گفتیم اراده انبیاء و اولیاء و صاحبان یقین است ، از نظر مورد ، دو قسم است ، یکی اینکه موردش مورد تحدی باشد و بخوهد مثلا نبوت خود را اثبات کند ، که در اینصورت آن عمل خارق العاده ای که باین منظور می آورد معجزه است و قسم دوم که موردش مورد تحدی نیست ، کرامت است و اگر دنبال دعائی باشد استجاب دعا است .

و قسم اول اگر از باب خبرگیری و یا طلب یاری از جن و یا ارواح و امثال آن باشد، نامش را کهانت می گذارند و اگر با دعا و افسون و یا طلسمی باشد سحر می نامند.

نکته سوم : اینکه خارق العاده هر چه باشد ، دائر مدار قوت اراده است ، که خود مراتبی از شدت و ضعف دارد و چون چنین است ممکن است بعضی از اراده ها اثر بعضی دیگر را خنثی سازد ، همانطور که می بینیم معجزه موسی سحر ساحران را باطل می کند و یا آنکه اراده بعضی از نفوس در بعضی از نفوس مؤثر نیفتد بخاطر اینکه نفس صاحب

اراده ضعیف‌تر ، و آندیگری قوی‌تر باشد ، و این اختلافها در فن تنویم مغناطیسی ، و احضار ارواح ، مسلم است .

المیزان ج: ۱ ص: ۳۶۳

بحث علمی درباره:

سحر و جادو

علمی که از عجائب و غرائب آثار بحث می‌کند ، بسیار است ، بطوریکه نمیتوان در تقسیم آنها ضابطه‌ای کلی دست داد ، لذا در این بحث معروفترین آنها را که در میان متخصصین آنها شهرت دارد نام می‌بریم .

۱- علم سیمیا، که موضوع بحثش هماهنگ ساختن و خلط کردن قوای ارادی با قوای مخصوص مادی است برای دست یابی و تحصیل قدرت در تصرفات عجیب و غریب در امور طبیعی که یکی از اقسام آن تصرف در خیال مردم است ، که آنرا سحر دیدگان می‌نامند ، و این فن از تمامی فنون سحر مسلم‌تر و صادق‌تر است .

۲- علم لیمیا ، که از کیفیت تاثیرهای ارادی ، در صورت اتصالش با ارواح قوی و عالی بحث می‌کند ، که مثلا اگر اراده من متصل و مربوط شد با ارواحی که موکل ستارگان است ، چه حوادثی می‌توانم پدید آورم ؟ و یا اگر اراده من متصل شد با ارواحی که موکل بر حوادثند و بتوانم آن ارواح را مسخر خود کنم و یا اگر اراده‌ام متصل شد با اجنه و توانستم آنان را مسخر خود کنم و از آنها کمک بگیرم چه کارهایی میتوانم انجام دهم ؟ که این علم را علم تسخیرات نیز می‌گویند .

۳- علم هیمیا، که در ترکیب قوای عالم بالا ، با عناصر عالم پائین ، بحث می‌کند ، تا از این راه به تاثیرهای عجیبی دست یابد و آن را علم طلسمات نیز می‌گویند ، چون کواکب و اوضاع آسمانی با حوادث مادی زمین ارتباط دارند ، همانطوری که عناصر و مرکبات و کیفیات طبیعی آنها اینطورند ، پس اگر اشکال و یا بگو آن نقشه آسمانی که مناسب با حادثه‌ای از حوادث است ، با صورت و شکل مادی آن حادثه ترکیب شود ، آن حادثه پدید می‌آید ، مثلا اگر بتوانیم در این علم بان شکل آسمانی که مناسب با مردن فلان شخص ، یا زنده ماندنش و یا باقی ماندن فلان چیز مناسب است ، با شکل و صورت خود این نامبرده‌ها ترکیب شود ، منظور ما حاصل میشود یعنی اولی میمیرد و دومی زنده میماند و سومی بقاء می‌یابد و این معنای طلسم است .

۴- علم ریمیا، و آن علمی است که از استخدام قوای مادی بحث می‌کند تا با آثار عجیب آنها دست یابد ، بطوریکه در حس بیننده آثاری خارق العاده در آید و این را

شعبده هم می گویند .

۵- علم کیمیا، چهار فن بالا با فن پنجمی که نظیر آنها است و از کیفیت

تبدیل صورت یک عنصر ، بصورت عنصری دیگر بحث می کند یعنی علم کیمیا همه را علوم خفیه پنجگانه می نامند که مرحوم شیخ بهائی در باره آنها فرموده : بهترین کتابیکه در این فنون نوشته شده ، کتابی است که من آنرا در هرات دیدم ، و نامش (کله سر - همه اش سر) بود ، که حروف آن از حروف اول این چند اسم ترکیب شده ، یعنی کاف کیمیا و لام لیمیا ، و هاء هیمیا ، و سین سیمیا و راء ریمیا ، این بود گفتار مرحوم بهائی . و نیز از جمله کتابهای معتبر در این فنون خفیه : کتاب خلاصه کتب بلیناس و رساله های خسروشاهی و ذخیره اسکندریه و سر مکتوم تالیف رازی و تسخیرات سکاکی و اعمال الکواکب السبعه حکیم طمطم هندی است .

۶- علم اعداد و اوقاف، باز از جمله علمی که ملحق بعلم پنج گانه بالا است ،

علم اعداد و اوقاف است که از ارتباطهایی که میان اعداد و حروف و میان مقاصد آدمی است ، بحث می کند عدد و یا حروفی که مناسب با مطلوبش می باشد در جدولهایی بشکل مثلث و یا مربع ، و یا غیر آن ترتیب خاصی قرار می دهد و در آخر آن نتیجه ای که میخواهد بدست می آورد .

۷- علم حروف شکسته، و نیز یکی دیگر علم خفیه است ، که حروف آنچه را

می خواهد ، و یا آنچه از اسماء که مناسب با خواسته اش می باشد می شکند ، و از شکسته آن حروف اسماء آن فرشتگان و آن شیطانهایی که موکل بر مطلوب اویند ، در می آورد و نیز دعائیکه از آن حروف درست می شود و خواندن آن دعا برای رسیدن بمطلوبش مؤثر است ، استخراج می کند ، که یکی از کتابهای معروف این علم که در نزد اهلس کتابی است معتبر کتب شیخ ابی العباس تونی و سید حسین اخلاطی و غیر آن دو است .

۸- علم تنویم مغناطیسی و علم احضار ارواح، باز از علمی که ملحق بان

پنج علم است علم تنویم مغناطیسی و علم احضار روح است که در عصر حاضر نیز متداول است و همانطور که قبلا هم گفتیم از تاثیر اراده و تصرف در خیال طرف بحث می کند ، و در آن باره کتابها و رساله های بسیاری نوشته شده و چون شهرتی بسزا دارد حاجت نیست باین که ، بیش از این در اینجا راجع بان بحث کنیم ، تنها منظور ما از این حرفها که زیاد هم بطول انجامید این بود که از میان علوم نامبرده آنچه با سحر و یا کهانت منطبق می شود روشن کنیم .

تحلیل روایت های مربوط به:

مسائل خارق العاده

علامه فقید آیه الله طباطبائی در ذیل روایات مربوط به ساختمان کعبه مکرمه بحث مفصلی درباره صحت یا سقم روایات وارده در این زمینه فرموده اند که خلاصه ای از آن ذیلاً نقل می شود:

- هم در این اخبار و هم در اخبار دیگر امور خارق العاده ای آمده ، از آن جمله آمده : که خانه کعبه اولین باری که پیدا شد بصورت قبه ای از نور بود ، که آنرا برای آدم نازل کردند و در همین محل که ابراهیم کعبه را ساخت قرار دادند و این قبه همچنان بود تا آنکه در طوفان نوح که دنیا غرق در آب شد ، خدایتعالی آنرا بالا برد و از غرق شدن حفظ کرد ، و به همین جهت کعبه را بیت عتیق (خانه قدیمی) نام نهادند .

در بعضی اخبار آمده: که خدای عز و جل پایه های خانه را از بهشت نازل کرد. و در بعضی دیگر آمده : حجر الاسود از بهشت نازل شده و در آن روز از برف سفیدتر بوده و در زمین بخاطر این که کفار بدان دست مالیدند سیاه شد . در کافی نیز از یکی از دو امام باقر و صادق علیهما السلام روایت کرده که فرمود: ابراهیم مامور شد تا پایه های کعبه را بالا ببرد و آنرا بسازد و مناسک ، یعنی طریقه حج این خانه را بمردم بیاموزد .

پس ابراهیم و اسماعیل خانه را در هر روز به بلندی یک ساق بنا کردند ، تا به محل حجر الاسود رسیدند ، امام ابو جعفر میفرماید: در این هنگام از کوه ابو قبیس ندائی برخاست ، که ای ابراهیم تو امانتی نزد من داری ، پس حجر الاسود را ببراهیم داد و او در جای خود بکار برد .

در تفسیر عیاشی از ثوری از امام ابی جعفر علیه السلام روایت کرده ، که گفت از آنجناب از حجر الاسود سؤال کردم ، فرمود : سه تا سنگ از سنگهای بهشت به زمین نازل شد ، اول حجر الاسود بود ، که آنرا به ودیعه ببراهیم دادند ، دوم مقام ابراهیم بود ، و سوم سنگ بنی اسرائیل بود .

و در بعضی از روایات آمده : که حجر الاسود قبلاً فرشته ای از فرشتگان بوده است .

نظائر این معانی در روایات عامه و خاصه بسیار است و چون یک یک آنها خبر واحد است و نمی شود بمضمونش اعتماد کرد و از مجموع آنها هم چیزی استفاده نمی شود ، لذا نه تواتر لفظی دارند و نه معنوی و لیکن چنان هم نیست که در ابواب

معارف دینی مشابه نداشته باشد ، چون نوعا روایاتی که در ابواب مختلف معارف وارد شده ، همینطورند و لذا اصراری نیست که آنها را طرد و بکلی رد کنیم.

اما روایاتی که می‌گویند : کعبه قبلا قبه‌ای بود ، که برای آدم نازل شد ، و همچنین آنها که می‌گویند : ابراهیم بوسیله براق بسوی مکه رفت ، و امثال این مطالب ، از باب کرامت و خارق العاده ، و حوادث غیر طبیعی است ، که هیچ دلیلی بر محال بودنش نداریم ، علاوه بر اینکه این تنها معجزه‌ای نیست که قرآن کریم برای انبیاء خود اثبات کرده ، بلکه آنان را به معجزات بسیار و کرامات خارق العاده زیادی اختصاص داده است ، که موارد بسیاری از آن در قرآن ثابت شده است .

و اما روایاتی که داشت : پایه‌های کعبه و نیز حجر الاسود و سنگ مقام از بهشت نازل شده - و اینکه سنگ مقام در زیر مقام فعلی دفن شده - و نظائر این ، در باره‌اش گفتیم : که نظیر این گونه روایات در معارف دینی بسیار است ، حتی در باره بعضی از نباتات و میوه‌ها و امثال آن آمده ، که مثلا فلان میوه یا فلان گیاه ، بهشتی است . و نیز روایاتی که می‌گویند : فلان چیز از جهنم و یا از فوران جهنم است و باز از همین دسته است روایاتی که در باب طینت وارد شده ، می‌گویند طینت مردم با سعادت از بهشت و طینت اشقیاء از آتش بوده ، یا از دسته اول از علیین و از دسته دوم از سجین بوده است .

و نیز از همین دسته است آن روایاتی که می‌گویند : بهشت برزخ در فلان قطعه از زمین و آتش برزخ در آن قطعه دیگر از زمین است و روایاتی که می‌گویند : قبر یا باغی از باغ‌های بهشت است و یا حفره‌ای از حفره‌های جهنم و امثال این روایات که هر کس اهل تتبع و جستجو و نیز بینای در مطاوی اخبار باشد به آنها دست می‌یابد .

این گونه روایات همانطور که گفتیم بسیار زیاد است ، بطوری که - اگر نتوانیم مضمون یک یک آنها را بپذیریم - باری همه را هم نمی‌توانیم رد نموده ، بکلی طرح کنیم و یا در صدور آنها از ائمه علیهم‌السلام و یا در صحت انتساب آنها به آن حضرات مناقشه کنیم ، چون این گونه روایات از معارف الهیه است که فتح بابش بوسیله قرآن شریف شده و ائمه علیهم‌السلام مسیر آنرا دنبال کرده‌اند ، آری از کلام خدای تعالی برمی‌آید : که تنها حجر الاسود و چه و چه از ناحیه خدا نیامده ، بلکه تمامی موجودات از ناحیه او نازل شده است و آنچه در این نشئه که نشئه طبیعی و مشهود است دیده می‌شود ، همه از ناحیه خدای سبحان نازل شده ، چیزیکه هست آنچه از موجودات و حوادث که خیر و جمیل است و یا وسیله خیر و یا ظرف برای خیر است ، از بهشت آمده و باز هم به بهشت برمی‌گردد و آنچه از شرور است یا وسیله برای شر و یا ظرف

برای شر است ، از آتش دوزخ آمده و دوباره به همانجا بر می‌گردد .

اینک نمونه‌هایی از کلام خدا:

« و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم - هیچ چیز نیست مگر آن که نزد

ما از آن خزینه‌ها هست و ما نازل نمی‌کنیم، مگر به اندازه‌ای معلوم! » (حجر/۲۱)

که می‌رساند تمامی اشیاء عالم نزد خدا موجودند و بوجودی نامحدود و غیر

مقدر با هیچ تقدیر موجودند و تنها در هنگام نزول ، تقدیر و اندازه‌گیری می‌شوند ،

چون کلمه « تنزیل » بمعنای تدریج در نزول است .

پس آیه شریفه ، مسئله خدائی بودن هر چیز را ، عمومیت داده ، همه چیز را از

ناحیه خدا می‌داند و آیاتی دیگر این معنا را در باره بعضی از چیزها بخصوص اثبات

می‌کند ، مانند آیه:

« و أنزل لکم من الانعام ثمانیۃ ازواج - برای شما از جنس چهار پایان هشت جفت نازل

کرد! » (زمر/۶) است و آیه:

« و انزلنا الحدید فیه باس شدید - آهن را نازل کردیم که در آن قدرتی بسیار

است! » (حدید/۲۵) می‌باشد و آیه:

« و فی السماء رزقکم و ما توعدون - رزق شما و آنچه که وعده‌اش را به شما داده‌اند در

آسمان است! » (ذاریات/۲۲)

پس بحکم این آیات آنچه در دنیا هست همه از ناحیه خدای سبحان نازل شده

و خدا در کلامش مکرر فرموده : که بار دیگر همه آنها بسوی پروردگار بر می‌گردند ، از

آن جمله آیات زیر است:

« و ان الی ربک المنتهی - بدرستی که منتهی بسوی پروردگار تو است! » (نجم/۴۲) و نیز:

« الی ربک الرجعی - بازگشت بسوی پروردگار تو است! » (علق/۸) همچنین:

« الیه المصیر - بازگشت به سوی او است! » (مائده/۱۸) و:

« الا الی الله تصیر الامور - آگاه باشید که همه امور به سوی خدا باز می‌گردد! »

(شوری/۵۳)

و نیز آیه سوره حجر این معنا را هم افاده می‌کند : که اشیاء - در فاصله میانه

پیدایش و بازگشت - بر طبق مقتضائی سیر می‌کنند ، که کیفیت آغازشان آنرا اقتضاء

کرده و بر آن سرنوشتی از سعادت و شقاوت و خیر و شر جریان می‌یابند ، که ابتداء

وجودش اقتضای آنرا دارد و این معنا از آیات زیر نیز استفاده می‌شود:

« کل یعمل علی شاکلته - هر کسی بر طینت خود می‌تند! » (اسرا/۸۴) و:

« لکل وجهۃ هو مولیها - هر کسی برای خود هدفی معین دارد که خواه ناخواه به همان سو

رو می‌کند! » (بقره/۱۴۸)

منظور در اینجا تنها اشاره اجمالی و بان مقداری است که بحث ما تمام شود و

آن این است که:

۱- اخباری که می‌گوید: موجودات طبیعی نامبرده از بهشت نازل شده و یا از جهنم آمده ، در صورتی که ارتباطی با مسئله سعادت و شقاوت انسانها داشته باشد ، می‌شود معنای صحیحی برایش تصور کرد ، چون در این صورت با اصول قرآنی که تا حدی مسلم است ، منطبق می‌شود ، هر چند که این توجیه باعث نشود که بگوئیم هر یک از آن روایات صحیح هم هست و می‌توان بدان اعتماد کرد ، دقت فرمائید !

۲- در این مسئله بعضی‌ها بکلی منکر روایات نامبرده شده‌اند و چنین استدلال کرده‌اند : که از ظاهر آیه: « و اذ یرفع ابراهیم القواعد من البیت و اسمعیل...! » (۱۲۷/بقره) بر می‌آید که این دو بزرگوار خانه کعبه را بنا کرده‌اند و برای عبادت کردن خدا در سرزمین و ثنیت و بت‌پرستی بنا کرده‌اند و اینکه پاره‌ای داستان‌سرا و به پیروی آنان جمعی از مفسرین ، حرفهای دیگری که قرآن از آن سکوت کرده اضافه کرده‌اند حرفهایی است زیادی ، که نباید بدان اعتناء ورزید .

هر چند که در این روایات خود تراشیده ، تفنن کرده یکبار خانه خدا را قدیم دانسته ، یکبار از زیارت حج آدم سخن گفته‌اند ، باری دیگری از آسمان رفتن آن در زمان طوفان خبر داده و نیز گفته‌اند حجر الاسود سنگی از سنگهای بهشت بوده است. و این آرایشها که داستانسرایان از یک داستان اسطوره‌ای خود بعنوان داستانی دینی کرده‌اند ، هر چند که در دل ساده‌لوحان اثر خود را کرده و لیکن مردم خردمند و صاحب نظران از اهل علم ، هرگز غفلت ندارند ، از اینکه شرافتی که خدا ببعضی موجودات نسبت به بعضی دیگر داده ، شرافت معنوی است ، پس شرافت خانه کعبه بخاطر انتسابی است که بخدا دارد و شرافت حجر الاسود بخاطر این است که بندگان خدا بدان دست می‌کشند و در حقیقت بمنزله دست خدای سبحان است و گر نه صرف یاقوت و یا در و یا چیز دیگر بودن در خانه در اصل ، باعث شرافتی آن نمی‌شود چون شرافت در و یاقوت حقیقی نیست .

در ناحیه خدا یعنی در بازار حقائق چه فرقی بین سنگ سیاه و سفید هست ، پس شرافت خانه تنها بخاطر این است که خدا نام خود را بر آن نهاده و آنرا محل انواع عبادتها قرار داده ، عبادتهایی که در جای دیگر عملی نمی‌شود و تفصیلش گذشت ، نه بخاطر اینکه سنگهای آن بر سایر سنگها برتری دارد و یا محل ساختمان آن از سایر زمین‌ها امتیاز دارد و یا بنای آن از آسمان و از عالم نور آمده است .

و این مطلب تنها مربوط بخانه کعبه نیست ، بلکه شرافتی هم که انبیاء بر سایر افراد بشردارند ، بخاطر تفاوتی در جسم ایشان یا در لباسشان نیست ، بلکه باز بخاطر

انتسابی است که با خدا دارند ، چون خدا ایشان را برگزیده و به نبوت اختصاصشان داده و نبوت ، خود یکی از امور معنوی است و گر نه در دنیا خوشگل تر و خوش لباس تر از انبیاء بسیار بودند و نیز برخوردارتر از ایشان از نعمت‌ها زیاد بوده‌اند .

آنگاه گفته است : علاوه بر اینکه این روایات بخاطر تناقض و تعارضی که با یکدیگر دارند و نیز بخاطر اینکه سند صحیحی ندارند و علاوه مخالف با ظاهر کتابند ، از درجه اعتبار ساقطاند .

و نیز گفته : این روایات از جعلیات اسرائیلی‌ها است ، که به دست زندیق‌های یهود در بین مسلمانان انتشار یافته و خواسته‌اند بدین وسیله معارف دینی مسلمانان را زشت و در هم و بر هم کنند ، تا هیچ یهود و نصارائی رغبت به اسلام پیدا نکند .

این بود گفتار آن معترض ، اینک در پاسخ می‌گوئیم : هر چند که مطالبش تا اندازه‌ای موجه و درست است و لیکن قدری تندروی کرده و (مثل همه تندروها که انسان را از آنطرف می‌اندازد) طوری اشکال کرده که خودش دچار اشکال بزرگتر و زنده‌تر شده است .

اما اینکه گفت : روایات از درجه اعتبار ساقطند ، چونکه با هم تعارض و تناقض دارند و نیز مخالف با کتاب خدا هستند ، اشکال واردی نیست ، برای این که اگر کسی می‌خواست به مضمون یک یک آنها ترتیب اثر دهد ، این اشکال وارد بود (که مثلاً در بودن ، مناقض با یاقوت بودن است) ولی ما گفتیم : که پذیرفتن آن معنای مشترکی که همه بر آن دلالت دارند ، عیبی ندارد و معلوم است که تعارض در متن روایات ضرری به آن معنای مشترک و جامع نمی‌زند .

البته اینرا هم بگوئیم : که سخن ما همه در باره روایاتی بود که به مصادر عصمت ، یعنی رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه معصومین از ذریه او منتهی می‌شود ، نه روایات دیگر ، که مثلاً از مفسرین صحابه و تابعین نقل شده ، چون صحابه و تابعین حالشان حال سایر مردم است و از نظر روایت هیچ فرقی با سایر مردم ندارند و حتی آن کلماتی هم که بدون تعارض از ایشان نقل شده ، حالش ، حال آن کلماتی است که متعارض است و خلاصه سخن اینکه ، کلمات صحابه و تابعین نه متعارضش حجت است و نه بدون متعارضش ، برای اینکه آنچه در اصول معارف دینی حجت است ، کتاب خدا است و سنت قطعی و بس .

پس روایاتی که در مثل مسئله مورد بحث از معصومین نقل می‌شود و در آنها تعارض هست ، صرف این تعارض باعث نمی‌شود که ما آنها را طرح نموده ، از اعتبار ساقط بدانیم ، مگر آنکه همان جهت جامع نیز مخالف با کتاب خدا و سنت قطعی باشد

و یا نشانه‌هایی از دروغ و جعل همراه داشته باشد .

در نتیجه دلیل نقلی در اینجا به چند دسته تقسیم می‌شود ، یکی آن دلیلی که باید قبولش کرد ، مانند کتاب خدا و سنت قطعی و یکی آن دلیلی که باید ردش کرد و نپذیرفت و آن عبارت از روایتی است که مخالف با کتاب و سنت باشد و سوم آن روایاتی است که نه دلیلی بر ردش هست و نه بر قبولش و چهارم آن روایاتی است که نه از نظر عقل دلیلی بر محال بودن مضمونش هست و نه از جهت نقل یعنی کتاب و سنت قطعی.

پس با این بیان فساد این اشکال دیگرش هم روشن شد ، که گفت : سند این احادیث صحیح نیست، برای این که صرف صحیح نبودن سند ، باعث نمی‌شود که روایت طرح شود ، مادام که مخالف با عقل و یا نقل صحیح نباشد .

و اما مخالفت این روایات با ظاهر جمله: « و اذ یرفع ابراهیم القواعد من البیت...! » هیچ معنائی برایش نفهمیدم ، آخر کجای این آیه شریفه دلالت دارد که مثلاً حجر الاسود از بهشت نبوده ؟ و یا در زمان آدم قبه‌ای بجای این خانه برای آدم نازل نشده ؟ و در هنگام طوفان نوح ، آن قبه به آسمان نرفته است ؟

و آیا آیه بیش از این دلالت دارد که این خانه از سنگ و گل ساخته شده ، و سازنده‌اش ابراهیم بوده ؟ این مطلب چه ربطی دارد باینکه آنچه در روایات آمده درست است یا درست نیست ؟ بله تنها اشکالی که در این روایات هست این است که خیلی با طبع آقا نمی‌سازد و با سلیقه و رأی او جور نیست ، آنهم سلیقه و رأیی که ناشی از تعصب مذهبی است ، مذهبی که حقایق معنوی مربوط به انبیاء را قبول ندارد و نمی‌پذیرد که ظواهر دینی متکی بر اصول و ریشه‌هایی معنوی باشد و یا ناشی از تقلید کورکورانه و دنبال روی بدون اراده از علوم طبیعی است ، که در این عصر همه چیز را زیر پا نهاده ، حکم می‌کند بر اینکه همانطور که باید هر حادثه از حوادث طبیعی را معلول علتی مادی و طبیعی بدانیم ، امور معنوی مربوط به آن حادثه از قبیل تعلیمات اجتماعی را هم باید به یک علتی مادی و یا چیزیکه بالأخره به ماده برگردد مستند کنیم، برای اینکه در تمامی شئون حوادث مادی ، حاکم همان ماده است .

در حالیکه این تقلید صحیح نیست و وظیفه یک دانشمند این است که این قدر تدبر داشته باشد ، که علوم طبیعی تنها می‌تواند از خواص ماده و ترکیب‌های آن و ارتباطی که آثار طبیعی با موضوعاتش دارد ، بحث کند ، که این ارتباط طبیعی چگونه است ؟

و همچنین وظیفه علوم اجتماعی تنها این است که از روابط اجتماعی که میانه حوادث اجتماعی هست بحث کند و اما حقایق خارج از حومه ماده و بیرون از میدان

عملیات آن ، حقایقی که محیط به طبیعت و خواص آنست و همچنین ارتباط معنوی و غیر مادی آن با حوادث عالم و اینکه آن حقایق چه ارتباطی با عالم محسوس ما دارد ؟ وظیفه علوم طبیعی و اجتماعی نیست و این علوم نباید در آن مسائل مداخله کند و به لا و نعم در آنها سخنی بگوید .

در مسئله مورد بحث علوم طبیعی تنها می‌تواند بگوید : خانه‌ای که در عالم طبیعت فرض شود ، ناگزیر محتاج باین است که اجزائی از گل و سنگ و سازنده داشته باشد ، که با حرکات و اعمال خود آن سنگ‌ها و گل‌ها را بصورت خانه‌ای در آورد و یا بحث کند که چگونه فلان حجره از سنگ‌های سیاه ساخته شد .

همچنانکه علوم اجتماعی تنها می‌تواند حوادث اجتماعی‌ای که نتیجه‌اش بنای کعبه بدست ابراهیم است معلوم کند و آن حوادث عبارتست از تاریخ زنده او و زندگی هاجر و اسماعیل و تاریخ سرزمین تهامه و توطن جرهم در مکه و جزئیاتی دیگر .

اما اینکه این سنگ یعنی حجر الاسود مثلا چه نسبتی با بهشت یا دوزخ موعود دارد ؟ بررسی آن وظیفه این علوم نیست و نمی‌تواند سخنانی را که دیگران در این باره گفته‌اند و یا خواهند گفت ، انکار کند و قرآن کریم در باره این سنگ و سنگهای دیگر و هر موجود دیگر فرموده: همه از ناحیه قرارگاهی که نزد خدا داشته‌اند نازل شده‌اند و دوباره به سوی او برمی‌گردند ، بعضی به سوی بهشت او و بعضی به سوی دوزخش و باز همین قرآن ناطق است به اینکه اعمال به سوی خدا صعود می‌کند و به سوی اویش می‌برند و به او می‌رسد .

با اینکه اعمال از جنس حرکات و اوضاع طبیعی هستند و این معنا که چند حرکت یک عمل را تشکیل می‌دهد ، و اجتماع برای آن عمل اعتباری قائل میشود و گر نه عمل بودن یک عمل ، امری تکوینی و حقیقتی خارجی نیست ، آنچه در خارج حقیقت دارد ، همان حرکات است (مثلا نماز که در خارج یک عمل عبادتی شمرده می‌شود ، عبارت است از چند حرکت بدنی و زبانی ، که وقتی با هم ترکیب می‌شود ، نامش را نماز می‌گذاریم) با این حال قرآن می‌فرماید : عمل شما را بسوی خدا بالا می‌برند:

« الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه - کلمه طیب بسوی خدا بالا می‌رود و عمل صالح آن را تقویت می‌کند! » (۱۰/فاطر)

و آیه‌ای دیگر آن را معنا نموده ، می‌فرماید:

« و لکن یناله التقوی منکم - گوشت قربانی شما به خدا نمی‌رسد و لکن تقوای شما به او

می‌رسد! » (۳۷/حج)

و تقوی یا خود فعل است و یا صفتی است که از فعل حاصل می‌شود .

پس کسی که می‌خواهد در باره معارف دینی بحث کند ، باید در اینگونه آیات

تدبر کند و بفهمد که معارف دینی بطور مستقیم هیچ ربطی به طبیعیات و اجتماعیات از آن نظر که طبیعی و اجتماعی است، ندارد بلکه اتکاء و اعتمادش همه بر حقایق و معانی مافوق طبیعت و اجتماع است.

و اما اینکه گفت: (شرافت انبیاء و معابد و هر امری که منسوب به انبیاء است مانند بیت و حجر الاسود، از قبیل شرافت ظاهری نیست، بلکه شرافتی است معنوی که از تفضیل الهی ناشی شده است) سخنی است حق و لکن این را هم باید متوجه می شد، که همین سخن حقیقتی دارد، آن حقیقت چیست؟ و آن امر معنوی که در زیر این شرافت هست کدام است؟ اگر از آن معانی باشد که احتیاجات اجتماعی هر یک را برای موضوع و ماده اش معین می کند، از قبیل ریاست و فرماندهی در انسانها و ارزش و گرانی قیمت، در مثل طلا و نقره و احترام پدر و مادر و محترم شمردن قوانین و نوامیس، که معانیش در خارج وجود ندارد، بلکه اعتباریاتی است که اجتماعات بخاطر ضرورت احتیاجات دنیوی معتبر شمرده، در بیرون از وهم و اعتبار اجتماعی اثری از آن دیده نمی شود.

این هم پر واضح است که احتیاج کذائی در همان عالم اجتماع وجود دارد، و از آن عالم پا فراتر نمی گذارد، چون گفتیم: احتیاج مولود اجتماع است، تا چه رسد باینکه سر از ساحت مقدس خدای عز سلطانه در آورد، و خدا را هم محتاج بدان حاجت کند. خوب، اگر بنا شد شرافت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم از باب همین شرافتهای اعتباری باشد، چه مانعی دارد که یک خانه و یا سنگی هم به همین شرافت مشرف گردد.

و اگر شرافت نامبرده از معانی حقیقی و واقعی و نظیر شرافت نور بر ظلمت و علم بر جهل و عقل بر سفاهت باشد، بطوریکه حقیقت وجود رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم مثلا غیر حقیقت وجود دیگران باشد، هر چند که ما با حواس ظاهری خود آنرا درک نکنیم، که حقیقت مطلب هم از این قرار است، چون لایق به ساحت قدس ربوبی همین است، که فعل او و حکم او را حمل بر حقیقت کنیم، نه اعتبار، همچنانکه خودش فرمود:

«و ما خلقنا السموات و الارض و ما بینهما لاعین و ما خلقناهما الا بالحق و لکن اکثرهم لا یعلمون - ما آسمانها و زمین و ما بین آن دو را که می آفریدیم بازی نمی کردیم و ما آن دو را جز به حق نیافریدیم ولی بیشتر مردم نمی دانند!» (۳۸ و ۳۹/دخان)

در این صورت برگشت شرافت آنجناب به یک نسبتی حقیقی و معنوی با ماوراء الطبیعه خواهد بود، نه صرف شرافتی مادی و وقتی چنین شرافتی بنحوی در انبیاء

ممکن باشد، چه مانعی دارد که در غیر انبیاء از قبیل خانه و سنگ و امثال آن نیز پیدا شود؟ و دلیلی که این شرافت را بیان می‌کند بخاطر انس ذهنی که اهل اجتماع با اصطلاحات اجتماعی خود دارند، ظاهر در شرافت‌های اعتباری و معروف باشد.

راستی چقدر خوب بود می‌فهمیدیم این آقایان با آیاتی که در خصوص زینت‌های بهشتی و تشریف اهل بهشت به طلا و نقره سخن می‌گویند، چه معامله میکنند؟ با اینکه طلا و نقره دو فلز هستند، که به غیر از گرانی قیمت که ناشی از کمیابی آنها است؟ هیچ شرافتی ندارند؟ از ایشان می‌پرسیم: منظور از احترام و تشریف اهل بهشت بوسیله طلا و نقره چیست؟ و داشتن طلا و نقره و ثروتمند بودن در بهشت چه اثری دارد؟ با اینکه گفتیم اعتبار مالی تنها در ظرف اجتماع معنا دارد و در بیرون از این ظرف اصلا معنا ندارد، آیا برای این گونه بیانات الهی و ظواهر دینی وجهی به غیر این هست، که بگوئیم این ظواهر پرده‌هائی است، که بر روی اسراری انداخته‌اند؟ خوب، اگر وجه همین است (که بغیر اینهم نمی‌تواند باشد)، پس چرا اینگونه بیانات را در باره نشئه آخرت جائز بدانیم، ولی نظیر آنرا در بعضی از مسائل دنیائی جائز ندانیم؟

المیزان ج: ۱ ص: ۴۳۸