

معارف قرآن در المیزان

جلد نوزدهم

گفتارهای علامه طباطبائی

در آفرینش، کمال، مقدرات و قیامت

تألیف: سید مهدی امین

(تجدید نظر ۳ - 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	۱۴
اظهار نظرها درباره چاپ های نخست	۱۷
بخش اول: گفتارهای علامه طباطبائی در موضوع آفرینش جهان و انسان	۲۰
پیش گفتار	۲۱
فصل اول: خلقت و گسترش آن	۲۲
گفتاری در عمومیت خلقت و گسترش دامنه آن بحثی علمی و فلسفی درباره: بدیع بودن هر موجود	
فصل دوم: درباره عرش	۳۶
گفتاری پیرامون معنای: عرش	
فصل سوم: در شناخت ملائکه	۴۳
گفتاری در معرفی: ملائکه شرح ملائکه در سخن امیرالمومنین علی (ع) شرح ملائکه خدا در صحیفه سجادیه بحثی در: شناخت ملائکه، و وظایف و کارکرد آنها مقدمه تفسیری درباره: نقش ملائکه در تدبیر امور عالم گفتاری پیرامون: واسطه بودن ملائکه در تدبیر گفتار در برتری انسان از ملائکه	
فصل چهارم: در معرفی جن	۶۰
گفتاری پیرامون: جن	
فصل پنجم: در معرفی شیطان	۶۲
گفتاری درباره: شیطان شیطان کیست و کارش چیست؟ بحث عقلی و قرآنی درباره: شبهات تاریخی شیطان	
فصل ششم: انسان و خلقت و حرکت او	۹۲
خلقت اولیه انسان	
۱- تاریخ انسان و خلقت او	
۲- ترکیب انسان	
۳- شعور انسان و ارتباطش با اشیاء	
۴- دانشهای عملی انسان	
۵- انسان هر چیزی را جهت انتفاع استخدام می‌کند.	

۶- انسان به مقتضای طبیعتش مدنی است.

۷- پدید آمدن اختلاف میان افراد انسان

۸- تنها راه صحیح رفع اختلاف ، راه دین است .

۹- اختلاف در خود دین

۱۰- انسان بعد از دنیا

مقدمه تفسیری بر: خلقت انسان اولیه و تکثیر نسل بشر

گفتاری در: پیدایش انسان اولی

گفتاری در: عمر نوع انسان

گفتاری پیرامون: منتهی شدن نسل حاضر به آدم^(ع) و همسرش

گفتاری درباره: مستقل بودن نوع انسان بدون تحول از نوع دیگر

گفتاری در: کیفیت ازدواج و تکثیر نسل بعدی انسان

مقدمه تفسیری بر موضوع: بی هویت بودن انسان قبل از تولد

گفتار در اینکه: قرآن کریم چه هویتی برای انسان قائل است!

۱۳۰ فصل هفتم: اجتماعات حیوانی

گفتاری پیرامون اجتماعات حیوانی

۱۴۲ **بخش دوم: گفتارهای علامه طباطبائی در خودسازی و کمال انسان**

۱۴۳ فصل اول: نفس انسانی

مقدمه تفسیری بر موضوع: مراقبت از نفس

بحث روایتی در: مراقبت از نفس

بحث علمی در: مراقبت از نفس

۱۸۲ فصل دوم: راه توبه و بازگشت

مقدمه تفسیری در: راه و رسم توبه و بازگشت

گفتاری پیرامون توبه

۱۹۹ فصل سوم: دعا و خواست های انسان

دستورالعملی برای دعا کردن

روایاتی درباره اهمیت دعا و تحلیل آنها

۲۱۸ فصل چهارم: کمال انسانی

راه های سه گانه تهذیب اخلاق

تکرار عمل صالح و مداومت بر آن

طریقه اول: کسب فضایل اخلاقی با هدف فواید دنیوی

طریقه دوم: کسب فضایل اخلاقی با هدف فواید اخروی

طریقه سوم: کسب فضایل اخلاقی منحصر به قرآن کریم

پاسخی به تعرضات شرق شناسان به روش اخلاقی اسلام

فرق میان سه طریقه یا مسلک تهذیب اخلاق

بحث در اینکه نیکی چیست؟

۲۳۲

فصل پنجم: راز بندگی**راز بندگی**

بحثهایی پیرامون: تقوای دینی و درجات آن

بحث ۱- قانون، اخلاق کریمه و توحید

بحث ۲- تقوای دینی به یکی از سه امر حاصل می‌شود:

بحث ۳- چگونه محبت باعث اخلاص می‌شود؟

بحث ۴- معنای اخلاص

متقین، تنها دریافت کنندگان پیام الهی

فضیلت های انسانی، اعطائی یا اکتسابی؟

در معنای بیماری دل

بر اولیاء خدا نه حزنی هست و نه خوفی!

چگونه دروغ ها فاش می شوند؟

۲۷۰

فصل ششم: درجات اسلام و ایمان

درجات اسلام و مسلمانی

اسلام چیست!

درجات مسلمانی و درجات ایمان

۱- مرتبه اول مسلمانی

مرتبه اول ایمان و مؤمنی

۲- مرتبه دوم اسلام

مرتبه دوم ایمان

۳- مرتبه سوم اسلام

مرتبه سوم ایمان

۴- مرتبه چهارم اسلام

مرتبه چهارم ایمان

۲۷۶

فصل هفتم: محرکه های نفس انسانی

بحث اخلاقی درباره: اعتدال قوای سه گانه محرک نفس انسانی

۲۹۴

بخش سوم: گفتارهای علامه طباطبائی در مقدرات و اعمال

۲۹۵

فصل اول: مقدرات

قدر و تقدیر

۱- مقدمه تفسیری

۲- گفتاری پیرامون قدر

۳- بحث روایتی در موضوع قدر

۳۰۱

فصل دوم: قضا و قدر

گفتاری در چند مبحث پیرامون: حوادث و قضا و قدر الهی

مبحث ۱- در معنا و حدود قضا و قدر

مبحث ۲- نظری فلسفی در معنای قضا

مبحث ۳ - بحث روایتی در موضوع قضا و قدر الهی

سعادت و تیره بختی ذاتی انسانها

روایات وارده در موضوع: سعادت و تیره بختی انسانها

تحلیل روایت وارده در موضوع: سعادت و تیره بختی انسانها

۳۱۳

فصل سوم : سعادت و شقاوت در روایات

بحثی آزاد پیرامون چند روایت درباره: چند موضوع مهم قرآنی

۱-سعادت و شقاوت ذاتی یا اکتسابی؟

۲-دسته دوم اخبار طینت

۳-دسته سوم از روایات

۴-دسته چهارم اخبار نور و ظلمت

۵-دسته پنجم اخبار راجع به نامه اعمال

تحلیل روایتی در موضوع: تیره بختی و سعادت مقدر انسانها

۳۳۵

فصل چهارم : سعادت و نحوست ایام

گفتاری در چند مبحث پیرامون : سعادت و نحوست ایام و طیره و فال

مقدمه تفسیری:

بحث اول: در سعادت و نحوست ایام

بحث دوم: در سعادت و نحوست کواکب

بحث سوم: در تفال خوب و بد

۳۴۸

فصل پنجم : اعمال انسان

عمل صالح و معنای آن

معنای صلاح نفس و صلاح ذات

احاطه خدا به انسانها و اعمال انسانها

۳۵۶

فصل ششم : عمل و عکس عمل

مقدمه تفسیری بر موضوع : عمل و عکس عمل

گفتاری پیرامون عمل و عکس عمل

۳۶۰

فصل هفتم : گناهان کبیره و صغیره

مقدمه تفسیری بر موضوع: گناهان کبیره و صغیره

گفتار در گناهان کبیره و صغیره

و معنای تکفیر یا پوشاندن گناهان

بحث گناهان کبیره و صغیره در روایات

تعداد گناهان کبیره از نظر قرآن کریم (از امام صادق ع :)

۱ - بزرگترین گناه کبیره شرك به خدای تعالی!

۲- نومیدی از رحمت خدای تعالی!

۳- ایمنی از مکر خدای تعالی!

۴- عقوق والدین!

۵- قتل نفس!

۶- نسبت زنا به زنان بی گناه دادن!

- ۷- خوردن مال یتیم!
 ۸- فرار از جنگ!
 ۹- ربا خواری!
 ۱۰- جادوگری (سحر)!
 ۱۱- زنا!
 ۱۲- سوگند دروغ!
 ۱۳- غلول (دزدیدن از غنیمت!)
 ۱۴- ندادن زکات واجب!
 ۱۵ و ۱۶- شهادت دروغ (و) کتمان شهادت!
 ۱۷- شرب خمر (شرابخواری!)
 ۱۸ و ۱۹- ترك نماز عمدا (و) ترك هر عملی که خدای تعالی آن را واجب کرده!
 ۲۰- قطع رحم!

فصل هشتم: زینت و لذت اعمال ۳۷۹

مقدمه تفسیری بر موضوع: چگونگی زینت دادن اعمال امته
 گفتاری در اقسام لذایذ و زینت ها

فصل نهم: نقش رابطه ها در اعمال ۳۸۴

گفتاری در: نسبت اعمال به اسباب
 مقدمه تفسیری بر موضوع: رابطه عمل انسان با شاکله او
 بحث فلسفی در موضوع: رابطه عمل انسان با شاکله یا خلق و خوی او
 دنباله بحث رابطه عمل انسان با شاکله او از نظر قرآن
 حیات طیبه مومن
 رابطه زندگی پاکیزه با ایمان و عمل صالح
 مراحل مجازات عمل انسان های گناهکار
 ۱-وجه مجازات

فصل دهم: تحولات سرنوشت ساز در اعمال ۴۱۴

گفتاری پیرامون: احکام اعمال از حیث جزا
 ۱- ابطال تمام خوبی های دنیوی و ذخیره آخرتی انسان
 ۲- محو تمام گناهان دنیا و آخرت انسان
 ۳- گناهان مشخص حبط کننده اعمال مشخص
 ۴- کارهای نیک مشخص محو کننده گناهان مشخص
 ۵- گناهان منتقل کننده خوبیهای انسان به دیگری
 ۶- طاعات منتقل کننده گناهان انسان به دیگری
 ۷- گناهان منتقل کننده مثل گناهان دیگران به انسان
 ۸- طاعات منتقل کننده مثل حسنات دیگران به انسان
 ۹- گناهان مضاعف کننده عذاب انسان

- ۱۰- طاعات مضاعف کننده ثواب انسان
- ۱۱- حسنات تبدیل کننده سیئات به حسنات
- ۱۲- اعطای حسنات نظیر حسنات یکی به دیگری
- ۱۳- تسری سیئات انسان به دیگری
- ۱۴- تحویل و تحول سیئات یکی با حسنات دیگری و بالعکس
- ۱۵- نوشته و محفوظ بودن اعمال انسان
- ۱۶- ارتباط بین حوادث و اعمال انسان
- ۱۷- غلبه عوامل سعادت بر عوامل تیره بختی
- ۱۸- هماهنگی حسنات با عقل و تخلف سیئات از عقل

بخش چهارم : گفتارهای علامه طباطبائی در بیان مواقف و مسائل بعد از مرگ ۴۳۶

- فصل اول : زندگی بعد از مرگ
۴۳۷
مرگ و برزخ و حیات اخروی
- فصل دوم : زندگانی در برزخ
۴۴۱
واقعیت زنده بودن کشته شدگان در راه خدا
بحث فلسفی و قرآنی پیرامون: تجرد نفس
بحث روایتی در بیان: برزخ و زندگی روح بعد از مرگ
بحث فلسفی دیگر در بیان: من انسانی - تجرد نفس از ماده
۱- نظرات علمای مادی
پاسخ به نظرات مادیون درباره من انسانی
پاسخ به نظرات روانکاوان درباره من انسانی
پاسخ به نظرات دیگر منکرین تجرد نفس
- فصل سوم : جاودانگی در آخرت
۴۶۱
بحث فلسفی در جاودانگی عذاب قیامت
طرح اشکالهایی بر مسئله جاودانگی
پاسخ اشکالات بر مسئله جاودانگی
- فصل چهارم : مسئله شفاعت
۴۶۹
مقدمه تفسیری بر موضوع: شفاعت در قرآن
۱- مقدمه:
۲- ابطال نظریه های تاریخی شفاعت بوسیله قرآن
۳- اثبات شفاعت برای خدا
۴- مفهوم شفاعت از نظر اجتماع و از نظر قرآن
۵- چه کسانی می توانند شفاعت کنند؟
۶- تحلیل مسائل مربوط به شفاعت
بررسی اشکال اول :
پاسخ اول:

بررسی اشکال دوم :

پاسخ دوم :

بررسی اشکال سوم :

پاسخ سوم :

بررسی اشکال چهارم :

پاسخ چهارم :

بررسی اشکال پنجم :

پاسخ پنجم :

بررسی اشکال ششم :

پاسخ ششم :

بررسی اشکال هفتم :

پاسخ هفتم :

۷- مستحقین و مشمولین شفاعت

۸- شفاعت کنندگان

۸/۱- شافعین در دنیا :

۸/۲- شافعین در آخرت :

۹- موارد شفاعت

۱۰- وقت شفاعت

تحلیل روایات وارده در موضوع شفاعت

یک بحث فلسفی: موضوع شفاعت از نظر فلسفه

بحث شفاعت از نظر اجتماعی

ماهیت شفاعت و انواع آن

۵۲۴ فصل پنجم : اعراف

اعراف و ساکنان آن

۵۲۶ فصل ششم : شهادت در قیامت

بحثی در چگونگی شهادت گواهان در قیامت

شهادت دادن اعضای بدن انسان در قیامت

معنای نطق چیست ؟

۵۳۴ فصل هفتم : ماهیت عذاب های قیامت

گفتاری درباره عذابهای دنیا و آخرت و ماهیت آنها

مقدمه مؤلف

أَنَّهُ تَقْرَأَنُ كَرِيمٌ
فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ
لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ

« این قرآنی است کریم! »

« در کتابی مکنون! »

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

(۷۷ - ۷۹ / واقعه)

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

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

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

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

در نظر گرفته شد این مجلدات بر اساس سلیقه خوانندگان در شکل ها و قطع های مختلف آماده شود. در قطع وزیری تعداد این مجلدات به ۲۲ رسید. در قطع جیبی هر عنوان موضوع یک کتاب در نظر گرفته شد و در نتیجه به ۷۷ جلد رسید.

از این مجلدات تاکنون ۳ جلد به قطع وزیری با عنوان « معارف قرآن در المیزان»

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

مجلدات حاضر بدون امتیاز تالیف است!

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

هدف تألیف این کتاب

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

ضرورت تألیف این کتاب

سال‌های طولانی، مطالب متعدد و متنوع درباره مفاهیم قرآن شریف می‌آموختیم اما وقتی در مقابل یک سؤال درباره معارف و شرایع دین‌مان قرار می‌گرفتیم، یک جواب مدون و مشخص نداشتیم بلکه به اندازه مطالب متعدد و متنوعی که شنیده بودیم باید جواب می‌دادیم. زمانی که تفسیر المیزان علامه طباطبایی، قدس الله سره 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 بندگانی 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 طباطبایی 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 بزینم 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 گودریڈز 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 جذب 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.quranct.com» از جلد اول «معارف قرآن در المیزان» مطالبی بطور مفصل در چند صفحه درباره «اسماء و صفات الهی» با سر فصل های زیر نقل کرده است: اسماء و صفات الهی. تقسیم بندی صفات الهی. تعداد اسماء حسنی.

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

۸- «سایت حوزه www.hawzah.net» تحت عنوان «جوانه های جاوید» بررسی هایی درباره: «سبک های تفسیری علامه طباطبائی^{۹۰} 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 « دامة 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 انفاص قدسی و راهنمائی 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

آفرینش جهان و انسان

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 ۴ جلد بر اساس موضوع آیات طبقه بندی شد (جلدهای ۱۷ و ۱۸ و ۱۹ و ۲۰ 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

خلقت و گسترش آن

گفتاری در عمومیت خلقت

و گسترش دامنه آن

«إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى...!»

«... بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ...!»

«خدا شکافنده دانه و هسته است، زنده را از مرده و مرده را از زنده پدید می‌آورد،

این است خدای پرستیدنی، پس کجا سرگردان می‌شوید!»

«شکافنده صبحدم است و شب را وقت آرامش کرد و خورشید و ماه را وسیله

حساب کردنها قرار داد، این نظم خدای نیرومند و دانا است!»

«اوست که ستارگان را برای شما پدید کرد تا بدان در ظلمات خشکی و دریا راه

یابید، آیه‌ها را برای گروهی که دانایند شرح دادیم!»

«او است که شما را از یک تن ایجاد کرد بعضی از شما مستقر و بعضی مستودع

هستید و ما این آیه‌ها را برای گروهی که می‌فهمند شرح داده‌ایم!»

«او است که از آسمان آبی نازل کرده، که با آن همه روئیدنی‌ها را پدید آورده‌ایم و از

جمله سبزه‌ای پدید آورده‌ایم که از آن دانه‌های روی هم چیده پدید می‌کنیم و از

نخل و از گل آن خوشه‌های آویخته و باغ‌ها از تاکها و زیتون و انار و مانند و ناهمانند

هم کرده‌ایم، میوه آنها هنگام ثمر دادن و رسیدنش بنگرید که در این آیات برای

گروهی که ایمان دارند عبرت‌ها است!»

«برای خدا از جنیان، که آنها را نیز خدا آفریده، شریکانی انگاشتند و از روی بی

دانشی برای او پسران و دخترانی ساختند، خدا منزّه است و از آنچه وصف می‌کنند

برتر است!»

«ایجاد کننده آسمانها و زمین است چگونه او را پسری هست با اینکه او را زنی

نبوده و همه چیز را آفریده و او به همه چیز دانا است!»

«این خدای یکتا است که پروردگار شما است خدایی جز او نیست خالق همه چیز

است، پس او را بپرستید که عهده‌دار همه چیز است!»
 «دیدگان، او را درک نمی‌کند ولی او دیدگان را درک می‌کند و او لطیف و دانا است!»
 «از پروردگارتان بصیرت‌ها به سوی شما آمده هر که بدید برای خویش دیده و هر که
 کور بوده به ضرر خویش بوده و من نگهبان شما نیستم!»
 «بدینسان آیه‌ها را گوناگون می‌کنیم که نگویند درس گرفته‌ای و آنرا برای گروهی
 که دانایند بیان می‌کنیم!» (۹۵ تا ۱۰۵/انعام)

اینکه خدای تعالی فرمود: «ذلکم الله ربکم لا اله الا هو خالق کل شیء!» (۱۰۲/انعام)
 ظهور دارد در اینکه خلقت عمومی است و بر هر چیزی که بهره‌ای از وجود دارد گسترش
 دارد و خلاصه هیچ موجودی نیست مگر آنکه به صنع او وجود یافته است و این عبارت
 یعنی عبارت: «الله خالق کل شیء!» در قرآن کریم مکرر آمده و در هیچ جا قرینه‌ای که
 دلالت بر تخصیص آن داشته باشد نیست، اینک ما موارد آنرا نقل می‌کنیم تا خواننده نیز
 عمومیت و نبودن قرینه تخصیص را بنگرد:

«قل الله خالق کل شیء و هو الواحد القهار!» (۱۶/رعد)

«الله خالق کل شیء و هو علی کل شیء وکیل!» (۶۲/زمر)

«ذلکم الله ربکم خالق کل شیء لا اله الا هو!» (۶۲/غافر)

راجع به این مساله در بین فلاسفه و متکلمین ملتهایی مانند یهود، نصارا و
 اسلام که دارای مکتب توحیدند اختلافات و مشاجرات دامنه‌دار عجیبی به پا خاسته و در
 نتیجه حرفهای عجیب و غریبی زده‌اند و چون بحث فعلی ما قرآنی و تفسیری است و
 حاجتی به ایراد آن اقوال و آرا نداریم از نقل آنها خودداری نموده و تنها در تحقیق این
 جهت برمی‌آییم که خلاصه نظر قرآن کریم در این باره چیست و آیات مربوط به آنرا نقل
 می‌کنیم تا ببینیم از آنها چه به دست می‌آید.

نخست می‌بینیم که قرآن کریم در باره اینکه موجودات عالم مانند آسمان،
 ستارگان، سیارات، زمین، کوهها، پستیها، بلندیها، دریاها، خشکیها، عناصر،
 معدنیها، ابرها، رعد و برقها، باران، صاعقه، تگرگ، گیاه، درخت، حیوان و انسان
 دارای آثار و خواصی هستند و اینکه نسبت این آثار به موجودات نسبت فعل به فاعل و
 معلول به علت است همان نظریه‌ای را اظهار داشته که خود ما هم همان را امر مسلمی
 می‌دانیم.

و نیز می‌بینیم که برای آدمیان مانند سایر انواع موجودات، افعالی از قبیل
 خوردن و آشامیدن، نشستن و راه رفتن، صحت و مرض، رشد، فهم و شعور و
 خوشحالی و سرور، قائل شده و آنها را قائم به وجود انسان و مستند به وی دانسته است.

قرآن همه این افعال را فعل انسان می‌داند و در این باره هیچ فرقی بین انسان و بین سایر انواع موجودات قائل نشده، مثلاً به همان لسانی که می‌فرماید: ابر بارید و درخت میوه داد به همان بیان می‌فرماید فلان قوم فلان کار را کرد، یا انسان باید فلان کار را بکند و یا نکند و اگر جز این بود این امر و نهی معنایی نداشت.

آری، قرآن برای یک فرد انسان همان وزن را قائل است که خود ما آدمیان در جامعه خود آن وزن را برای او قائلیم و او را دارای افعال و آثاری می‌دانیم و در پاره‌ای از کارهایش از قبیل خوردن و آشامیدن که به نحوی بازگشت به اراده و اختیار او دارد، او را مؤاخذه نموده و در پاره‌ای از کارهای دیگرش که در تحت اختیار او نیست از قبیل صحت و مرض و پیری و جوانی و امثال آن مؤاخذه نمی‌کنیم.

خلاصه کلام اینکه، قرآن کریم برای انسان همان نظامی را قائل است که خود ما آدمیان نیز همان را برای خود احساس می‌کنیم و عقل و تجربه ما نیز این احساس را تایید می‌کند و احساس ما را بر خطا نمی‌داند.

و آن احساس این است که تمامی اجزای عالم با همه اختلافی که در هویت‌ها و انواع آن هست هر یک در نظام عمومی، فعل و اثری دارد و از نظام آثاری را تحمل می‌کند و با این تاثیر و تاثر و فعل و انفعال، اجزای نظام موجود که برای هر جزء آن ارتباط تامی با اجزاء دیگر است، التیام می‌یابد و این همان قانون علیت عمومی در اجزای عالم است که در باره‌اش گفته‌اند: هر موجودی که از ناحیه خودش وجود و عدمش مانند دو کفه ترازو مساوی باشد یعنی ممکن است موجود بشود و ممکن است نشود این چنین موجود اگر وجود یافت قطعاً به وسیله علتی وجود یافته و معلول علتی غیر خودش می‌باشد و چون چنین است، پس می‌توان گفت: معلول با نبود علتی که او را ایجاد کند، ممتنع الوجود است.

قرآن نیز آن قانون را تصدیق و امضا کرده و به همین قانون در مساله وجود صانع و توحید او و قدرت و علم و سایر صفاتش استدلال کرده و اگر این قانون صحیح نبود و عقل و تجربه ما، در تشخیص آن به خطا رفته بود استدلال به آن صحیح نبود.

همانطوری که هر معلولی با نبود علتش ممتنع الوجود است با فرض بودن علت هم واجب الوجود خواهد بود، برای همان رابطه‌ای که گفتیم در بین علت و معلول است.

قرآن این را نیز امضا کرده و خدای سبحان در موارد بسیاری از کلام خود از طریق صفات علیای خود معلول‌ها و آثار آن صفات را اثبات کرده، از آن جمله فرموده است:

«ان الله عزيز ذو انتقام!» (۴۷/ابراهيم)

«ان الله عزيز حكيم!» (۲۲۰/بقره)

«ان الله غفور رحيم!» (۱۷۳/بقره)

و نیز استدلال کرده بر کثیری از حوادث به ثبوت حوادث دیگری که قبلا بوده ، از آن جمله فرموده:

«فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل!» (۱۰۱/اعراف)

و از این قبیل آیات دیگر که در باره ایمان مؤمنین و کفر کفار و نفاق منافقین است .

و اگر قرآن کریم تخلف اثر را از مؤثر در عین وجود شرایط تاثیر و نبودن موانع آن جایز می دانست هیچ یک از این آیات و احتجاجاتی که در آن شده صحیح نمی بود . از اینجا می فهمیم که قرآن نیز مساله حکم فرما بودن قانون علت و معلول را در سراسر عالم هستی قبول داشته و تصدیق دارد که برای هر چیزی و نیز برای عوارض آن چیز و برای هر حادثه‌ای از حوادث علت و یا عللی است که وجود آن را اقتضا می کند و با فرض نبودن آن ، وجودش ممتنع است . این آن چیزی است که بدون تردید هر کسی در اولین برخورد و دقت در آیات فوق آنرا می فهمد .

مطلب دیگری که ما از قرآن کریم می فهمیم این است که خداوند در این کلام مجیدش خلقت خود را تعمیم داده و هر موجود کوچک و بزرگی را که کلمه شیء بر آن صادق باشد مخلوق خود دانسته از آن جمله فرموده است:

«قل الله خالق كل شيء و هو الواحد القهار!» (۱۶/رعد) و نیز فرموده:

«الذی له ملک السموات و الارض!» (۱۵۸/اعراف) و در آخر می فرماید:

«و خلق كل شيء فقدره تقديرا!» (۲/فرقان) و نیز می فرماید:

«ربنا الذی اعطى كل شيء خلقه ثم هدى!» (۵۰/طه) و نیز می فرماید:

«الذی خلق فسوی و الذی قدر فهدى!» (۳و۲/اعلی)

در این آیات و آیات دیگری نظیر اینها یک نوع بیان دیگر به کار رفته و آن این است که خود موجودات را مستند به خلقت دانسته و اعمال و آثار گوناگون و حرکات و سکنت آنها را مستند به تقدیر و هدایت الهی دانسته است ، مثلا گام برداشتن انسان برای انتقال از اینجا به آنجا و شناوری ماهی و پرواز مرغ و سایر کارها و آثار مستند به تقدیر الهی و خود آن نامبرده‌ها مستند به خلقت او است ، همچنانکه فرموده:

«فمنهم من یمشی علی بطنه و منهم من یمشی علی رجلین و منهم من یمشی علی

اربع یخلق الله ما یشاء!» (۴۵/نور)

و از این قبیل آیات بسیار است که خصوصیات اعمال موجودات و حدود آنها و همچنین غایاتی را که موجودات به هدایت تکوینی خدا هر یک به سوی آن سیر می‌کند منتهی به خدا دانسته و همه را مستند به تقدیر خدای عزیز علیم می‌داند .

پس جوهره ذات مستند به خلقت الهی و حدود وجودی آنها و تحولات و غایاتی که در مسیر وجودی خود دارند همه منتهی به تقدیر خدا و مربوط به کیفیت و خصوصیتی است که در خلقت هر یک از آنها است .

در این میان آیات دیگری نیز هست که می‌رساند اجزای عالم همه به هم متصل و مربوطند و اتصال آن اجزا به حدی است که همه را به صورت یک موجود در آورده و نظام واحدی در آن حکم فرما است .

حکما همین اتصال را بصورت برهان داده و آن را « برهان اتصال تدبیر » نامیده‌اند .

این بود آن چیزی که با دقت در قرآن کریم به دست می‌آید ، البته در این میان جهات دیگری نیز هست که نباید آنرا از نظر دور داشت و از آن غفلت کرد:

اول - اینکه در این عالمی که گفتیم تمامی اجزای آن و آثار و افعال آن اجزا ، همه مخلوق خدایند بعضی از آثار و افعال هست که نمی‌توانیم بگوییم آنها را هم خداوند به وجود آورده ، مانند انواع ظلمها و فجوری که عقل شرم دارد از اینکه آنها را به ساحت قدس و کبریای خداوند نسبت دهد .

قرآن کریم هم در آیات بسیاری ساحت او را از هر ظلم و هر عمل بدی منزله دانسته از آن جمله می‌فرماید:

« و ما ربک بظلام للعبید! » (۴۶/فصلت) و نیز می‌فرماید:

« قل ان الله لا یامر بالفحشاء! » (۲۸/اعراف)

با این حال چطور می‌توان قائل به عمومیت خلقت شد ؟

عده‌ای از علما در جواب از این اشکال اصل اشکال را قبول کرده و گفته‌اند: چاره‌ای جز این نیست که آیه شریفه مورد بحث و آیات دیگر دال بر عمومیت خلقت را به این مخصص عقلی و قرآنی تخصیص زد و گفت که همه موجودات و افعال و آثار آنها مخلوق خدا است مگر افعال انسان که مخلوق خود او است .

یک اشکال و محذور دیگری در مخلوق خدا بودن افعال انسان کرده‌اند و آن این است که لازم می‌آید انسان در کارهای خودش اختیار نداشته باشد و این همان جبری است که مستلزم بطلان نظام امر و نهی ، اطاعت و معصیت ، ثواب و عقاب و فرستادن انبیا و آمدن کتابهای آسمانی و تشریح شرایع است .

این اشکال و جوابی است که عده‌ای از علما در ذیل آیه ایراد کرده‌اند و غفلت ورزیده‌اند از اینکه در بحث خود بین امور حقیقی و واقعیاتی که وجود و تحقق به خود می‌گیرند و بین امور اعتباری که ثبوت واقعی ندارند و انسان از روی اضطرار و احتیاج به زندگی اجتماعی ناچار شده است آنها را تصور یا تصدیق نموده و معتبر بشمارد فرق بگذارند، از این رو میان جهات وجودی و عدمی اشیا خلط کرده‌اند.

و ما در بحثی که در جلد اول المیزان راجع به جبر و تفویض گذرانیدیم تا اندازه‌ای این مطلب را روشن ساختیم .

آنچه مناسب است در اینجا در جواب آن دو اشکال بگوییم این است که ظاهر جمله: «الله خالق کل شیء!» (۶۲/زمر) این است که خلقت پروردگار عمومیت داشته و هر چیزی را که اسم شیء بر آن صادق است شامل می‌شود .

از طرفی هم ظاهر جمله: «الذی احسن کل شیء خلقه!» (۷/سجده) این است که خوبی و حسن در تمامی مخلوقات وجود دارد .

پس، از مجموع این دو آیه استفاده می‌شود که جز خدا هر چیزی که بتوان او را شیء نامید مخلوق خدا است و هر چیزی که مخلوق خدا است متصف به حسن هست، و خلقت و حسن دو امر متلازم در وجودند .

هر چیزی از جهت اینکه مخلوق خدا است در حقیقت به تمام واقعیت خارجیش دارای حسن است و اگر بدی و قبحی بر او عارض شود از جهت نسبت‌ها و اضافات و امور دیگری است که خارج از ذات او است و ربطی به واقعیت و وجود حقیقیش که منسوب به خدای سبحان است ندارد .

بعد از آنکه این معنا را از ترکیب آن دو آیه فهمیدیم لاجرم هر جا که در کلام خدای تعالی به ذکر سیئه و ظلم و گناه و امثال آن برمی‌خوریم باید بگوییم که این معانی عناوینی هستند غیر حقیقی، به این معنا که هیچ انسان گنهکاری خودش و گناهش مجموعاً مخلوق خدا نیستند، بلکه تنها خودش مخلوق او است و گناهش هیچ انتسابی به خدا و خلقت خدا ندارد و اگر می‌بینیم بین آن گناه و آن گنهکار رابطه‌ای است که بین آن و غیر او نیست این به خاطر وضع یا اضافه یا نسبتی است که بین آن و بین عملی مشابه آن برقرار است و به عبارت دیگر هیچ معصیت و ظلمی نیست مگر آنکه عملی از سنخ خود آن هست که معصیت و ظلم نیست و اگر آنرا ظلم می‌نامیم و این را نمی‌نامیم بخاطر مخالفتی است که اولی با دستور دین و یا با حکم عقل دارد و یا بخاطر فسادی است که در جامعه داشته و یا نقض غرضی از اغراض است و دومی این آثار سوء را ندارد، مثلاً زنا و ازدواج که دو فعل شبیه به همدیگر هیچگونه اختلافی در اصل و حقیقت و

وجود نوعی آن دو نیست و اگر یکی را زشت و مذموم و دیگری را ممدوح می‌دانیم به خاطر موافقت و مخالفتی است که با شرع الهی و یا سنت اجتماعی و یا مصلحتی از مصالح اجتماع دارند .

و اینگونه امور جهاتی قراردادی و اعتباری‌اند که ربطی به خلقت و ایجاد نداشته و قابل خلق و ایجاد نیستند ، بلکه اعتباریاتی هستند که عقل عملی و شعور اجتماعی حکم به اعتبار آنها می‌کند و ظرف اعتبار آنها همان ظرف اجتماع است و در عالم تکوین و خارج جز آثار آن که همان ثواب و عقاب است دیده نمی‌شود .

بنا بر این ، عمل زشت ، خودش و عنوان زشتیش که یا ظلم است و یا چیزی دیگر تنها در ظرف اجتماع تحقق داشته و خلاصه در ظرف اجتماع زشت و مستلزم مذمت و عقاب است و اما در ظرف تکوین و خارج چیزی جز یک مشت حرکات صادره از انسان وجود ندارد .

آری ، علل خارجی و مخصوصاً علل‌العلل و سبب اول که همان خدای تعالی است تنها متصدی تکوین و ایجاد موجوداتند و اما عنوان قبح آن موجودات چیزی نیست که آن علل ایجادشان کند ، همچنانکه زید به عنوان ریاستی که دارد موضوعی است اجتماعی که در نظر افراد اجتماع دارای آثار خارجی هم هست ، احترامش می‌کنند ، دستوراتش را اجرا می‌نمایند و اما در عالم خارج چیزی جز فردی از افراد انسان نیست ، و هیچ فرقی با مرئوس خود ندارد و چنان نیست که در خارج یک زیدی باشد و یک چیز دیگری به نام ریاست و همچنین فقر ، توانگری ، آقائی ، نوکری ، عزت ، ذلت ، شرافت و خست و امثال اینها .

خلاصه ، خلقت و ایجاد در عین حال که شامل هر چیزی است ، تنها به موضوعات و کارهای گوناگونی که در ظرف اجتماع تکون و واقعیت خارجی دارد تعلق می‌گیرد ، ولی جهات نیکی و زشتی و فرمانبری و نافرمانی و سایر اوصاف و عناوینی که بر موضوعات و افعال عارض می‌شود ، خلقت به آنها تعلق نمی‌گیرد و ظرف ثبوت آنها تنها ظرف تشریح و اعتبار و نیاز اجتماعی است .

بعد از آنکه معلوم شد که ظرف تحقیق امر و نهی ، حسن و قبح ، اطاعت و معصیت ، ثواب و عقاب ، ریاست و مرئوسیت و عزت و ذلت و امثال اینها غیر از ظرف تکوین و واقعیت خارجی است ، اینک می‌گوییم : عمومیت خلقت که از آیه مورد بحث استفاده می‌شد لازمه‌اش بطلان نظام امر و نهی و ثواب و عقاب و سایر لوازمی که ذکر کردند نیست .

و چگونه ممکن است کسی در کلام خدای متعال تدبر کند و سرانجام سر از

چنین مجوسیت و وثنیت در آورد؟ با اینکه کلام مجیدش پر است از اینکه او خالق هر چیز و اینکه او واحد قهار و هدایت تکوینی و ربوبیش و تدبیرش شامل تمامی اشیا است، و هیچ چیزی از قلم تدبیر او ساقط نمی‌شود، و اینکه ملک و سلطنت و کرسی او محیط به هر چیز است و برای او است آنچه که در آسمان و زمین و آنچه که آشکار و نهان است، آیا با بودن چنین تعالیمی در قرآن چطور ممکن است گفته شود که در بین مخلوقات خدا هزاران موجود است که مخلوق او نیست؟

دوم - اینکه ممکن است کسی بگوید: اینطور که قرآن کریم خلقت و علیت ایجاد را در خدای تعالی منحصر کرده لازم‌هاش ابطال رابطه علیت و معلولیت در بین موجودات است و معنایش این است که غیر از خدا هیچ علتی در عالم نیست و اگر می‌بینیم فلان موجود معلول فلان علت است - مثلاً حرارت با بودن آتش موجود می‌شود - این نه بخاطر علیت آتش و معلولیت حرارت است بلکه به خاطر این است که خداوند عادتش بر این قرار گرفته که حرارت را بدنبال آتش و یا برودت را بدنبال آب ایجاد کند و گر نه هیچ رابطه‌ای بین حرارت و آتش و یا برودت و آب نیست و نسبت آب و آتش با حرارت و برودت یکسان است.

و این نظر - که از ظاهر آیات قرآنی استفاده می‌شود - اگر صحیح باشد سر از جای بدی در می‌آورد، زیرا مستلزم بطلان قانون علیت و معلولیت عمومی است که اگر بنا شود این قانون باطل باشد به طور کلی احکام عقلی از اعتبار افتاده و با بی اعتبار شدن آن احکام دیگر راهی به اثبات صانع باقی نمی‌ماند تا نوبت برسد به قرآن و احتجاج به اینگونه آیاتش بر بطلان قانون مزبور.

پس قطعاً ظاهر این آیات مقصود نیست و معقول نیست که قرآن شریف این قانون را که از احکام صریح عقلی است باطل دانسته در نتیجه عقل را از حکم کردن ساقط و معزول کند، چون حجیت و حقانیت خود قرآن به وسیله عقل اثبات شده، و عقل دلیل بر اعتبار آن است، آیا ممکن است نتیجه یک دلیل خود را دلیل ابطال کند؟ با اینکه ابطال آن دلیل ابطال خودش است؟

این نه تنها خیالی است که ممکن است بکنند، بلکه عده‌ای در این اشتباه افتاده‌اند و غفلت کرده‌اند از اینکه آن قاعده عقلی معروفی که شنیده‌اند برای ایجاد یک معلول محال است دو علت مؤثر و دست‌اندرکار باشند در باره دو علت در عرض هم است که نمی‌توانند هر دو در ایجاد تمامی ذات یک معلول توارد کنند و اما آن دو علتی که یکی در طول دیگری است نه تنها تواردشان بر یک معلول محال نیست بلکه همیشه همین طور است و جز آن نیست، زیرا وقتی علتی باعث ایجاد آتش باشد قهراً همان علت

وجود آتش در یک معلول که عبارت از حرارت است توارد کرده‌اند و این آن تواردی که محال است نیست، بلکه در حقیقت توارد نیست، چون دو علت تامه مستقلا در معلول عمل نکرده است، بلکه علتی آنرا ایجاد کرده که خود معلول علت فوق است.

و به بیان دقیق‌تر: منشا این اشتباه فرق نگذاشتن و تمیز ندادن فاعلی است که معلول از او صادر می‌شود از فاعلی که معلول به سبب او موجود می‌شود. توضیح فرق بین این دو فاعل و این دو قسم علت موکول به محل دیگری است.

سوم - که قریب الماخذ به شبهه دوم است، این است که چون دیده‌اند که خدای تعالی خلقت تمامی اشیا را به خود نسبت داده و در عین حال رابطه علیت و معلولیت را هم صحیح و مسلم دانسته است، پیش خود برای رفع این تنافی گفته‌اند: خدای تعالی تنها علت ایجاد اشیا است و اما بقای اشیا مستند است به همین علت‌هایی که خود ما به علت آنها پی برده‌ایم و اگر خدای تعالی در بقا هم علیت می‌داشت لازم می‌آمد دو علت مستقل در یک معلول توارد و اجتماع کنند.

و لذا می‌بینیم این دسته از علما همیشه سعی دارند وجود صانع عالم را به وسیله حدوث موجودات اثبات کنند و به حدوث انسان بعد از نبودنش و حدوث زمین و حدوث عالم بعد از عدمش تمسک جویند.

و نیز می‌بینیم که در اثر این اشتباه، حدوث و وجود هر چیزی را که به علت حدوثش برخورده‌اند مستند به آن علت دانسته و حدوث امثال روح و زندگی انسانی و حیوانی و نباتی را مستند به خود خدای تعالی دانسته و طبقه بی‌سوادتر آنان حدوث امثال ابر، باران، برف، ستاره‌های دنباله‌دار، زلزله، قحط سالی و مرضهای عمومی را که فهم عامیانه آنان به علل طبیعی آنها نرسیده نیز مستند به خدای تعالی دانسته و در نتیجه هر وقت به علت طبیعی یکی از آنها پی می‌برند با شرمساری از گفته قبلی خود چشم پوشیده و یا در برابر خصم تسلیم می‌شدند.

عده کثیری از دانشمندان علم کلام همین درک ساده عوامی را به صورت یک مطلب علمی درآورده و گفته‌اند وجود ممکن تنها در حدوثش محتاج به واجب الوجود است نه در بقایش.

حتی بعضی از آنان تصریح کرده‌اند که: اگر عدم و نیستی برای خدا جایز و ممکن باشد، نیستی او ضروری به هستی عالم نمی‌زند.

و چنین به نظر می‌رسد که این حرف از ناحیه یهودیها در بین مسلمین رخنه یافته و ذهن پاره‌ای از علمای کم بضاعت اسلام را مشوب نموده، در نتیجه حرفهای دیگری از قبیل محال بودن بداء و نسخ را هم بر آن متفرع کرده‌اند و هنوز هم که هنوز

است این قبیل حرفها در میان مردم در دهانها می‌گردد .
 به هر حال ، شبهه مذکور موهوم‌ترین شبهات و پست‌ترین اوهام است و احتجاجات قرآن کریم مخالف آن است ، چون قرآن کریم تنها به مثل روح ، استدلال بر وجود صانع نکرده بلکه به تمامی آیات مشهوده در عالم و نظام جاری در هر نوع از انواع مخلوقات و تغیر و تحول و فعل و انفعال آنها و منافی که از هر یک از آنها استفاده می‌شود استدلال کرده است و این مخالف با آن نظریه است ، چون خداوند ، همه عالم و عوامل آنرا - چه مشهود و چه غیر مشهود - معلول و مصنوع خود دانسته و به وجود آفتاب ، ماه ، ستارگان و طلوع و غروب آنها و منافی که مردم از آنها استفاده می‌کنند و چهار فصلی که در زمین پدید می‌آوردند و همچنین بوجود دریاها ، نهرها و کشتی‌هایی که در آنها جریان می‌یابد و ابرها و بارانها و منافی که از ناحیه آنها عاید بشر می‌شود و همچنین به وجود حیوانات ، نباتات و احوال طبیعی و تحولاتی که دارند از قبیل نطفه بودن و سپس جنین شدن و کودک و جوان و پیر شدن آنها و سایر تحولاتشان بر وجود صانع استدلال کرده است .

و حال آنکه تمامی آنچه که خدای تعالی به آن استدلال بر وجود صانع کرده و آنها را معلول خود دانسته همه معلول موجوداتی قبل از خود و از سنخ خود هستند ، موجودات امروز علت موجودات فردا و موجودات فردا معلول موجودات امروزند .
 و اگر بقای موجودات بی نیاز از وجود خدای تعالی می‌بود و به طور اتوماتیک جریان علیت و معلولیت همچنان در بین آنها ادامه می‌داشت ، استدلالهای نامبرده قرآن کریم هیچ کدامش صحیح و به جا نبود .
 توضیح این معنا اینکه، احتجاج قرآن کریم بوجود این موجودات بر وجود صانع از دو جهت است:

جهت اول - جهت فاعل است ، همچنانکه آیه شریفه:

« ا فی الله شک فاطر السموات و الارض! » (۱۰/ابراهیم)

نیز اشاره به آن دارد و این معنا را خاطر نشان می‌سازد که به ضرورت عقل هیچ یک از موجودات نه خودش خود را آفریده و نه موجودی مثل خودش ، برای اینکه موجود مثل او هم مانند خود او محتاج است به موجود دیگری که ایجادش کند ، آن موجود نیز محتاج به موجود دیگری است و این احتیاج همچنان ادامه دارد تا منتهی شود به موجود بالذاتی که محتاج به غیر نباشد و عدم در او راه نیابد و گر نه هیچ موجودی وجود پیدا نمی‌کند ، پس تمامی موجودات به ایجاد خداوندی موجود شده‌اند که بالذات حق و غیر قابل بطلان است و هیچگونه تغییری در او راه ندارد .

با این حال هیچ موجودی پس از پدید آمدنش نیز از پدید آورنده خود بی نیاز نیست و این احتیاج از قبیل احتیاج گرم شدن آب به آتش و یا حرارت‌های دیگر نیست که پس از گرم شدن تا مدتی باقی بماند اگر چه آتش نباشد، چون اگر مساله وجود و ایجاد از این قبیل بود می‌بایست موجود بعد از یافتن وجود قابل معدوم شدن نبوده و خود مثل آفریدگارش واجب الوجود باشد.

این همان مطلبی است که فهم ساده فطری از آن تعبیر می‌کند به اینکه اشیای عالم اگر خود مالک نفس خود بودند و حتی از یک جهت مستقل و بی نیاز از پروردگار بودند به هیچ وجه هلاک و فساد نمی‌پذیرفتند، زیرا محال است چیزی مالک نفس خود باشد و خود برای خود بطلان و شقاوت را طلب کند.

آیه شریفه:

«کل شیء هالک الا وجهه!» (۸۸/قصص) و همچنین آیه:

«و لا یملکون لانفسهم ضرا و لا نفعا و لا یملکون موتا و لا حیوة و لا نشورا!»

(۳/فرقان) همین معنا را افاده می‌کند.

و نیز آیات بسیار دیگری که دلالت دارند بر اینکه خدای سبحان مالک هر چیز است و مالکی جز او نیست، و هر چیزی مملوک او است و جز مملوکیت شان دیگری ندارد.

بنا بر این، پس هر موجودی همچنانکه در ابتدای تکون و حدوثش وجودش را از خدای تعالی می‌گیرد همچنین در بقای خود هر لحظه وجودش را از خدای تعالی اخذ می‌کند و تا وقتی باقی است که از ناحیه او به وی افاضه وجود بشود، همینکه این فیض قطع شد، معدوم گشته اسم و رسمش از لوح وجود محو می‌گردد، چنانکه فرموده:

«کلا نمد هؤلاء و هؤلاء من عطاء ربک و ما کان عطاء ربک محظورا!»

(۲۰/اسری) و بر این مضمون آیات بسیار است.

جهت دوم - جهت غایت و نتیجه است، که آیات راجع به نظام جاری در عالم اشاره به آن دارد، چون از این آیات برمی‌آید که تمامی اجزا و اطراف عالم به یکدیگر متصل و مربوط است به طوری که سیر یک موجود در مسیر وجودیش موجود دیگری را هم به کمال و نتیجه‌ای که از خلقتش منظور بوده می‌رساند و سلسله موجودات به منزله زنجیری است که وقتی اولین حلقه آن به طرف نتیجه و هدف به حرکت درآید آخرین حلقه سلسله نیز به سوی سعادت و هدفش براه می‌افتد، مثلا انسان از نظامی که در حیوانات و نباتات جریان دارد استفاده می‌کند و نباتات از نظامی که در اراضی و جو محیط جریان دارد منتفع می‌شوند و موجودات زمینی از نظام جاری در آسمانها و

آسمانی‌ها از نظام جاری در موجودات زمین استمداد می‌جویند ، پس تمامی موجودات دارای نظام متصلی هستند که هر نوعی از انواع را به سوی سعادت خاصه‌اش سوق می‌دهد ، اینجاست که فطرت سلیم و شعور زنده و آزاد ناگزیر می‌شود از اینکه بگوید : نظامی به این وسعت و دقت جز به تقدیر خدایی عزیز و علیم و تدبیر پروردگاری حکیم و خبیر صورت نمی‌گیرد .

و نیز ناچار است بگوید: این تقدیر و تدبیر جز به این فرض نمی‌شود که هویت و اعیان و خلاصه ذات هر موجود را در قالبی ریخته باشد که فلان فعل و اثر مخصوص از او سر بزند در هر منزل از منزل که در طول مسیرش برایش تعیین شده همان نقشی را که از او خواسته‌اند بازی کند و در منزلی که به عنوان آخرین منزل و منتها الیه سیرش تعیین گردیده متوقف شود و همه این مراحل را در میان سلسله علل و اسباب در پیش روی قائد قضا و به دنبال سائق قدر طی نماید .

اینک چند آیه به عنوان نمونه از آیاتی که گفتیم این معانی را افاده می‌کند ایراد می‌شود:

« له الخلق و الامر! » (اعراف/۵۴)

« الا له الحكم! » (انعام/۶۲)

« و لكل وجهه هو مولیها! » (بقره/۱۴۸)

« و الله یحکم لا معقب لحکمه! » (رعد/۴۱)

« هو قائم علی کل نفس بما کسبت! » (رعد/۳۳)

اینها نمونه‌ای است از آن آیاتی که گفتیم قرآن کریم در آن آیات از جهت دوم یعنی جهت نظامی که در عالم برقرار است بر وجود صانع استدلال می‌کند .

حال آیا جا دارد کسانی که خود را دانای به معانی قرآن می‌دانند آیاتی به این صراحت و روشنی را از معانی روبراهش به این معنا برگردانند که خداوند سبحان ذوات موجودات را با خصوصیات و شخصیات آنها آفریده و خود در گوشه‌ای عزلت گزیده و جز این هم نمی‌توانست بکند که در کمینگاه خود نشسته ببیند این موجودات پس از شروع به سیر و تفاعل در یکدیگر و به کار بردن علیت و معلولیت و فعل و انفعالی که مستقل در آنند چه می‌کنند و در انتظار روز فنا و از کار افتادن آنها حساب عمل یک یک آنها را نگه دارد تا پس از نابود شدن دو باره به خلقت جدیدی به وجودشان درآورده ، فرمانبران را ثواب و پاداش و مستکبرین را کیفر دهد و این موجودات بدون احتیاج به پروردگارشان هر چه بخواهند بکنند و خداوند هیچ دخالتی در کار آنها نداشته باشد ، تنها گاهی که از پاره‌ای نافرمانیها بر آنان غضب کند ، از کمین‌گاه خود بیرون آمده جلو مشیت و کید آنان

را گرفته و مشیت خود را اعمال کند؟ به این صورت که در علل و اسباب هستی دخالت نموده و بر خلاف اقتضای آنها حوادثی را ایجاد کند که خودش بخواهد .
و معلوم است که این مفسرین ناگزیرند این مداخلات استثنائی خدا را بدین گونه بدانند که خداوند قانون علیت و معلولیتی را که در مورد غضب او است ابطال نموده آنگاه اراده خود را در آن مورد اجرا نماید .

چون اگر بگویند خداوند اراده خود را در این موارد هم به دست اسباب و علل طبیعی اجرا می‌کند باز در حقیقت تاثیر و علیت را برای اسباب طبیعی قائل شده‌اند نه برای خداوند و اتفاقاً همین حرفها را هم زده‌اند و در خوارق عادات و معجزات گفته‌اند که اینگونه خوارق تنها به اراده الهی و به نقض قانون علیت عمومی انجام می‌یابد و این مخالف گفتار خود آنان است که می‌گفتند : موجودات در اصل حدوث محتاج به خدای تعالی هستند و اما در بقا هیچ احتیاجی به او ندارند .

پس آنها یا باید بطور کلی بگویند : عالم با همه وسعت و پهناوریش و با همه دقت و ظرافتی که در نظام او است مستقل و بی نیاز از خدا است و خداوند بعد از ایجاد آن دیگر هیچ تاثیری در اجزای آن و در تحولات واقع در آن ندارد .
و یا آنکه بگویند : خداوند هم خالق و پدید آورنده عالم است و هم در بقای آن افاضه وجود می‌کند و خلاصه تمامی موجودات هم در حدوث و هم در بقا محتاج خدای تعالی هستند .

و چون قرآن کریم بطوری که ملاحظه کردید قول اول را رد می‌کند و در آیات بسیاری خلقت را عمومی و تسلط غیبی خدا را بر ظاهر و باطن و اول و آخر و ذوات و افعال و حدوث و بقای اشیا اثبات می‌کند ، لذا جز به قول دوم نمی‌توان معتقد شد .

براهین عقلی هم همین را که از آیات استفاده می‌شود تایید می‌کند .
پس، از آنچه گذشت معلوم شد که جمله: « الله خالق کل شیء ! » (۶۲/زمر) به عموم ظاهریش باقی است و هیچ مخصص عقلی و یا شرعی آنرا تخصیص نزده است!

بحثی علمی و فلسفی درباره:

بدیع بودن هر موجود

«بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ!»

«او کسی است که آسمانها و زمین را بدون الگو آفریده و چون قضای امر براند تنها می‌گوید بباش و آن امر بدون درنگ هست می‌شود!» (۱۱۷/بقره)

تجربه ثابت کرده، هر دو موجودی که فرض شود، هر چند در کلیات و حتی در خصوصیات متحد باشند، بطوری که در حس آدمی جدائی نداشته باشند، در عین حال یک جهت افتراق بین آندو خواهد بود و گر نه دو تا نمی‌شدند و اگر چشم عادی آن جهت افتراق را حس نکند، چشم مسلح به دوربینهای قوی آنرا می‌بیند.

برهان فلسفی نیز این معنا را ایجاب می‌کند، زیرا وقتی دو چیز را فرض کردیم که دو تا هستند، اگر بهیچ وجه امتیازی خارج از ذاتشان نداشته باشند، لازمه‌اش این می‌شود که آن سبب کثرت و دوئیت، داخل در ذاتشان باشد نه خارج از آن و در چنین صورت ذات صرفه و غیر مخلوطه فرض شده است و ذات صرف نه دوتائی دارد و نه تکرار می‌پذیرد، در نتیجه چیزی را که ما دو تا و یا چند تا فرض کرده‌ایم، یکی می‌شود و این خلاف فرض ما است.

پس نتیجه می‌گیریم که هر موجودی از نظر ذات مغایر با موجودی دیگر است و چون چنین است پس هر موجودی بدیع الوجود است، یعنی بدون اینکه قبل از خودش نظیری داشته باشد و یا مانندی از آن معهود در نظر صانعش باشد وجود یافته، در نتیجه خدای سبحان مبتدع و بدیع السموات و الارض است.

فصل دوم

درباره عرش

گفتاری پیرامون معنای:

عرش

« إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَىٰ بِاللَّيْلِ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ! »

« پروردگار شما خدایی است که آسمان‌ها و زمین را در شش روز آفرید سپس بر عرش (و مقام تدبیر امر اشیاء) بر آمد، شب را با روز می‌پوشاند در حالی که روز، شتابان شب را می‌جوید و (نیز) خورشید و ماه و ستارگان را بیافرید در حالی که رام فرمان اویند، هان! از آن او است آفرینش و امر، پر برکت است پروردگار جهانیان! » (اعراف/۵۴)

در معنای عرش و جمله « ثم استوی علی العرش! » و سایر آیات مشابه آن آرای مختلفی وجود دارد. اکثر علمای گذشته بر آنند که اینگونه آیات از متشابهاتی هستند که باید از بحث در پیرامون آن خودداری شود، اینان کسانی هستند که بطور کلی بحث در اطراف حقایق دینی و تجاوز از ظواهر کتاب و سنت را بدعت می‌دانند، و حال آنکه عقل بلکه قرآن و سنت نیز بر خلاف عقیده آنان مردم را بر تدبر در آیات خدا و بذل جهد در تکمیل شناسائی خدا و آیاتش و تذکر و تفکر در آن و احتجاج به حجت‌های عقلی تحریص و تشویق می‌کند و با این همه تشویق که در مقدمات کرده، چطور ممکن است از نتیجه آن منع و نهی فرموده باشد؟ آری، اینگونه اشخاص نه تنها بحث آزاد عقلی و علمی را در پیرامون کتاب و سنت ممنوع می‌دانند، بلکه بحث کلامی را هم که بنایش بر تسلیم ظواهر دینی و اساسش بر محدود ساختن بحث از معارف دین است به حدود چار دیواری فهم عوام، تحریم نموده، آن را هر قدر هم که ادله‌اش پیش پا افتاده و مسلم در نزد اهل دین باشد، بدعت می‌دانند، ما هم فعلا کاری به کار آنان نداریم.

طبقه دیگری که همان علمای اهل بحثند در باره معنای عرش به چند قول

اختلاف کرده‌اند:

۱ - عرش به همان معنای ظاهری کلمه است و منظور از آن مخلوقی است عینا شبیه به تخت که دارای پایه‌هایی است و آن پایه‌ها بر آسمان هفتم تکیه داشته و خداوند - تعالی عما یقول الظالمون - هم مانند پادشاهان معمولی بر آن قرار گرفته ، اکثر این علما عقیده دارند که عرش و کرسی شیء واحدی هستند .

این طایفه از مسلمین را مشبهه می‌نامند و در سخافت و بطلان عقیده‌شان همین بس که کتاب و سنت بر خلاف صریح عقیده آنان پروردگار را منزّه‌تر از آن می‌داند که با خلقی از خلائقش در ذات و یا صفات و یا افعال شباهت داشته باشد .

۲- عرش همان فلک نهم است که محیط به عالم جسمانی و محدود جهات آن است و آن را از جهت اینکه خالی از ستاره است ، اطلس می‌گویند و آن فلکی است که با حرکت یومیه خود زمان را ترسیم نموده و به وجود می‌آورد و در جوفش و مماس با سطح مقعرش فلک هشتم قرار دارد که محل ستارگان ثابت است و در جوف فلک هشتم افلاک هفتگانه دیگری وجود دارد که هر کدام حامل یکی از سیارات : زحل ، مشتری ، مریخ ، شمس ، زهره ، عطارد و قمر می‌باشند .

این نظریه را نمی‌توان تفسیر و فهم آیات قرآن نامید ، بلکه در حقیقت تحمیل قواعد هیات بطلمیوس بر قرآن کریم است .

لذا می‌بینیم که صاحبان این نظریه آنچه را که از این فرضیه بر حسب ظاهر قابل انطباق بر قرآن بوده قبول کرده و آیات راجع به آسمان‌های هفتگانه و کرسی و عرش و امثال آن را به آن تفسیر کرده‌اند و آنچه را که مخالف با ظواهر قرآن دیده‌اند رد کرده‌اند، مثلا در فرضیه مذکور ، گفته شده است که بعد از فلک نهم که همان فلک محدد است دیگر چیزی نیست ، حتی خلأ هم وجود ندارد .

و نیز گفته شده که حرکات افلاک ابدی و دایمی است و همچنین قابل خرق و التیام نیست ، و هر فلکی سطح محدبش بدون هیچ فاصله و بعدی به سطح مقعر فلک ما فوق چسبیده است .

و نیز اجسام افلاک بسیط و همه از یک جنسند و در هیچ یک از آنها دری و یا سوراخی وجود ندارد .

و اینها چون دیده‌اند که ظواهر قرآن و حدیث بر خلاف این فرضیه‌ها از وجود حجاب‌ها و سرادقات در ما فوق عرش خبر می‌دهد و برای عرش پایه‌ها و حاملین قائل است و نیز بر خلاف قواعد مزبور می‌گوید که خداوند به زودی آسمان‌ها را مانند کاغذ و نامه‌ای که می‌پیچند خواهد پیچید .

و نیز می‌فرماید: در آسمان‌ها ساکنینی از جنس ملائکه هستند و حتی به قدر راه باریکی که بتوان در آن قدم زد جای خالی نیست و تمامی آن را فرشتگانی که یا در حالت رکوع و یا در حالت سجده و یا در صعود و یا در نزول هستند اشغال کرده‌اند .
و نیز برای آسمان دری است و بهشت در همان آسمان در نزدیکی سدره المنتهی که اعمال بندگان به آنجا برده می‌شود قرار دارد .

و این صریحا مخالف با قواعدی است که علمای هیات و طبیعی‌دانهای سابق معتقد به آن بوده‌اند ، لذا همه اینها را به عذر اینکه مخالف با ظاهر قرآن و سنت است رد کرده‌اند و هیچ به فکرشان نیفتاده که وقتی صدها قاعده علمی آنان با ظاهر قرآن و حدیث مطابقت ندارد ، پس ممکن است چیزهایی هم که قرآن در باره آسمانها فرموده ، غیر آن حرفهایی باشد که آنان زده‌اند .

نتیجه این غفلت آن شد که پس از روی کار آمدن فرضیه منظومه شمسی و متروک شدن فرضیه افلاک نه‌گانه ، آنان نیز خط بطلان بر تطبیقات خود کشیده و از تحمیل‌هایی که بر قرآن و حدیث کرده بودند دست برداشتند .

۳- اصلا در خارج جسمی به نام عرش وجود ندارد و جمله « ثم استوی علی العرش! » و همچنین جمله: « الرحمن علی العرش استوی! » (۵/طه) کنایه است از سلطنت و استیلای خدای تعالی بر عالم خلقت و استعمال کلمه استوی در استیلا بسیار است ، همچنانکه شاعر گفته است: قد استوی بشر علی العراق من غیر سیف و دم مهراق. ممکن هم هست مراد از استوای بر عرش شروع در تدبیر امور عالم بوده و این تعبیر از باب حرف زدن با کودکان به زبان کودکی باشد ، چون معمول ملوک و مدبرین امور بشر این است که در هنگام شروع به رسیدگی امور مملکت بر تخت می‌نشینند ، لذا قرآن نیز خواسته است با زبان خود مردم حرف زده باشد .

خواهید گفت : شروع در کار که یک نوع تغییر در معنای آن خوابیده در حق خدای تعالی ممتنع است ، زیرا خدا منزه است از تغییر و تبدل .

و لیکن این اشکال وارد نیست ، زیرا شروع نسبت به خدای تعالی دلالت بر تغییر خود او ندارد ، این تعبیر بخاطر حدوثی است که مخلوقات دارند ، لذا مانعی ندارد که کار او که همان رحمت بر بندگان و مخلوقات است شروع نامیده شود ، همچنانکه به همین عنایت می‌گوییم : خدا فلان موجود را آفرید ، زنده کرد ، معدوم ساخت ، روزی داد و ... اشکال این قول این است که گر چه ما نیز قبول داریم که جمله: « ثم استوی علی العرش! » به منزله کنایه است و لیکن کنایه بودن منافات ندارد با اینکه یک حقیقت و واقعیتی این تعبیر را ایجاب کرده باشد و استوای پروردگار بر عرش از قبیل سلطنت و

استیلا و ملکیت و امارت و ریاست و ولایت و سیادت دائر میان خود ما امری اعتباری و قراردادی و خالی از حقیقت نبوده باشد، درست است که ظواهر دینی از حیث بیان نظیر بیانات ما و به صورت اموری اعتباری است و لیکن خدای سبحان در همه این بیاناتش حقایق و واقعیاتی را بیان می‌کند.

به عبارت دیگر گر چه معنای ملک و سلطنت و احاطه و ولایت و امثال آن در خدای سبحان همان معنایی است که ما خود از اطلاق این الفاظ نسبت به خود می‌فهمیم و لیکن مصداق‌ها با هم متفاوتند، مصادیق این الفاظ در نزد خدای تعالی اموری واقعی و حقیقی و لایق به ساحت قدس اویند و در نزد ما اوصافی ادعایی و ذهنی و اموری اعتباری و قراردادی هستند که به اندازه یک سر سوزن از عالم ذهن و وهم به خارج سرایت نمی‌کنند، مثلا ما اگر کسی را رئیس خود می‌نامیم از این باب است که تابع اراده و تصمیم اویم، نه اینکه راستی جامعه ما بدنی است و او رأس آن بدن است.

و همچنین اگر کسی را عضو اجتماع می‌خوانیم برای این نیست که او راستی دست جامعه و یا دل آن است، بلکه از این باب است که او نیز مانند دست و دل که در تشکیل بدن مؤثرند در تشکیل اجتماع ما تاثیر دارد و از همین جهت که زندگی ما متشکل از یک مشت امور اعتباری است خدای تعالی در آیه: «و ما هذه الحیوة الدنيا الا لهو و لعب!» (۶۴/عنکبوت) زندگی دنیایی ما را لهو و لعب نامیده، چون مقاصد دنیوی ما و مال و اولاد ما و ریاست و حکومت ما جز عناوینی پنداری چیز دیگری نیست و جز در عالم وهم، تحقق و واقعیتی نداشته و سر و دست شکستن ما برای بدست آوردن آن هیچ تفاوتی با مسابقه اطفال در بازی‌های خود ندارد.

و حاشا بر خدای سبحان که زندگی ما را به خاطر اینکه اموری است وهمی بازیچه بشمارد، آن وقت خودش هم مانند ما بازیگری بوده باشد.

کوتاه سخن اینکه فرمود: «ثم استوی علی العرش!» در عین اینکه مثالی است که احاطه تدبیر خدا را در ملکش مجسم می‌سازد، بر این هم دلالت دارد که در این میان حقیقتی هم در کار هست و آن عبارت است از همان مقامی که گفتیم، زمام جمیع امور در آنجا متراکم و مجتمع می‌شود، آیه:

«و هو رب العرش العظيم!» (۱۲۹/توبه) و آیه:

«الذین یحملون العرش و من حوله!» (۷/غافر) و آیه:

«و یحمل عرش ربک فوقهم یومئذ ثمانیة!» (۱۷/حاقه) و آیه:

«و تری الملائکة حافین من حول العرش!» (۷۵/زمر)

نیز دلالت بر این معنا دارند، چون از ظاهر این آیات بر می‌آید که عرش حقیقتی

است از حقایق خارجی و آیه مورد بحث مانند آیه شریفه نور و مثالهایی که در آن زده شده ، صرف مثل نیست و لذا ما می‌گوییم که برای عرش ، مصداقی خارجی و حقیقی الهی است و همچنین برای لوح ، قلم و کتاب مصداقی الهی است ، در مثل آیه نور نمی‌گوییم که در عالم آینه‌ای الهی و یا درخت زیتونی الهی و یا زیتی الهی وجود دارد ، چون ما نیز اعتراف داریم که آینه و درخت و زیتی که در این آیه ذکر شده صرفاً برای مثال است - دقت فرمایید!

معنایی را که ما برای کلمه عرش در جمله «ثم استوی علی العرش!» کرده و گفتیم : این کلمه به معنای مقامی است موجود که جمیع سر نخ‌های حوادث و امور در آن متراکم و جمع است ، از آیه: «ثم استوی علی العرش یدبر الامر ما من شفیع الا من بعد اذنه!» (۳/یونس) به خوبی استفاده می‌شود ، چون این آیه استوای بر عرش را به تدبیر امور تفسیر نموده و از وجود چنین صفتی برای خدای تعالی خبر می‌دهد و چون این آیه در مقام توصیف ربوبیت و تدبیر تکوینی خدای تعالی است لا جرم مراد از شفاعتی هم که در آخر آن است شفاعت در امر تکوینی خواهد بود ، پس مفاد جمله: «ما من شفیع الا من بعد اذنه!» این می‌شود که هیچ سببی از اسباب تکوینی که واسطه‌هایی بین خدا و بین حوادث عالماند از قبیل سببیت آتش برای حرارت و حرارت برای ذوب کردن اجسام و امثال آن ، سببیت‌شان از خودشان نیست و به اذن خدا است ، که هر یک از آنها در ایجاد حادثه‌ای از حوادث تاثیر می‌کنند و این جمله توحید ربوبیتی را می‌رساند که در صدر آیه یعنی در جمله «ان ربکم ...!» (۵۴/اعراف) بود.

جمله مزبور به حقیقت دیگری نیز اشاره دارد و آن این است که عوض شدن تدبیری به تدبیر دیگر نیز به اذن خود او است ، چون شفاعت عبارت است از اینکه شفיעی بین خدای پذیرای شفاعت و بین امر مورد شفاعت واسطه شود تا مجرای محکمی از احکام او تغییر یافته و حکم دیگری بر خلاف آن جاری شود ، مثلاً آفتاب بین خدا و زمین واسطه می‌شود تا ظلمتی را که بر حسب اقتضای نظام عام باید زمین را فرا گیرد از بین برده ، در عوض زمین را به نور خود روشن سازد ، سقف و یا سایبان نیز واسطه می‌شود تا نوری را که بر حسب تابش جهانی آفتاب باید بر فلان قسمت از زمین بتابد از بین برده و آنجا را سایه بیندازد .

و وقتی این شفاعت هم به اذن خود او بوده باشد پس جمیع تدابیر جاری در عالم از خود او خواهد بود ، حتی هر وسیله‌ای که برای ابطال تدبیر و تغییر مجرای حکمی از احکام او اتخاذ شود چه وسائل تکوینی و چه وسائلی که انسان آن را به منظور فرار از حکم اسباب الهی به کار بیندازد ، همه از تدابیر خود او می‌باشد.

بنا بر این ، اگر می‌بینیم بعضی از موجودات پست از جهت قصوری که در استعداد آنهاست عصیان ورزیده و پذیرای صور زیبا و مواهب عالی نیستند ، باید بدانیم که همین عصیان آنها عین اطاعت و این رد از آنها عین قبول است و این امتناعی که از تربیت دارند عین تربیت است ، مثلا اگر می‌بینیم انسان بخاطر جهلی که دارد در برابر پروردگار خود طغیان و سرکشی می‌کند همین استنکافش از خضوع در برابر خدا نیز انقیاد و تسلیم شدن در برابر حکم او است و اگر انسان به خیال خود ، با خدای خود مکر کرده ، همین مکرش عین گرفتار مکر خدا شدن است ، همچنانکه فرموده: «و ما یمکرون الا بانفسهم و ما يشعرون!» (۱۲۳/انعام) و فرموده: «و ما یضلون الا انفسهم و ما يشعرون!» (۶۹/ال عمران) و نیز فرموده: «و ما انتم بمعجزین فی الارض و ما لکم من دون الله من ولی و لا نصیر!» (۳۱/شوری)

پس اینکه فرمود: «ما من شفیع الا من بعد اذنه!» دلالت دارد بر اینکه شفاعت شفاء و همچنین هر سبب مخالفی که حائل شود بین تدبیر الهی و بین مقتضیات آن از جهت دیگری که عبارت باشد از اذن ، باز تدبیر الهی به شمار می‌رود - دقت بفرمایید!

در حقیقت اسباب متخالف و متزاحم مانند دو کفه ترازو هستند که یا این آن را بلند می‌کند و آن این را پایین می‌آورد و یا بعکس و اختلافی که در آن دو مشاهده می‌شود عین اتفاق و دست بدست هم دادن برای کمک به تشخیص ترازودار است .

نظیر آیه ۳ سوره یونس در افاده این معنا یعنی در دلالت بر عمومیت تدبیر خداوند و نفی هر مدبر دیگری غیر او آیه چهارم از سوره سجده است که می‌فرماید : « ثم استوی علی العرش ما لکم من دونه من ولی و لا شفیع الا فلا تتذکرون!» (۴/سجده) همچنانکه نظیر آن در افاده اینکه عرش مقامی است که تمامی تدابیر عمومی عالم از آنجا منشا گرفته و اوامر تکوینی خدا از آنجا صادر می‌شود ، آیه شانزدهم از سوره بروج است که می‌فرماید:

« ذو العرش المجید فعال لما یرید!» (۱۵ و ۱۶/بروج)

آیه: « و تری الملائکة حافین من حول العرش یسبحون بحمد ربهم و قضی بینهم بالحق!» (۷۵/زمر)

نیز اشاره به این معنا دارد، چون محل کار ملائکه را که واسطه‌ها و حاملین اوامر او و مجریان تدابیر او هستند اطراف عرش دانسته است .

و همچنین آیه:

« الذین یحملون العرش و من حوله یسبحون بحمد ربهم و یؤمنون به و یتستغفرون للذین آمنوا!» (۷/غافر)

است که علاوه بر اینکه مانند آیه قبلی احتفاف ملائکه را به عرش ذکر می‌کند نکته دیگری را نیز افاده می‌نماید و آن این است که کسانی هم هستند که عرش پروردگار را حمل می‌کنند و معلوم است که این اشخاص کسانی باید باشند که چنین مقامی رفیع و موجود عظیمی که مرکز جمیع تدابیر الهی و مصدر آن است قائم به وجود آنان باشد .

آیه شریفه:

« و يحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية! » (۱۷/حاقه)

مؤید این معنا است ، همچنانکه آیه:

« ثم استوى على العرش يعلم ما يلج فى الارض و ما يخرج منها و ما ينزل من السماء و ما يعرج فيها و هو معكم اينما كنتم و الله بما تعملون بصير! » (۴/حدید)
معنایی را که ما برای عرش کردیم تایید می‌نماید و از آن بر می‌آید که صورت جمیع حوادث و وقایع به نحو اجمال در نزد خدا حاضر و برایش معلوم است ، و روی این حساب جمله: « يعلم ما يلج ...! » به منزله تفسیری است برای استوای بر عرش .

پس عرش همانطوری که مقام تدبیر عام عالم است و جمیع موجودات را در جوف خود جای داده همچنین مقام علم نیز هست و چون چنین است قبل از وجود این عالم و در حین وجود آن و پس از رجوع مخلوقات به سوی پروردگار نیز محفوظ هست ، همچنانکه آیه: « و ترى الملائكة حافين من حول العرش! » (۷۵/زمر) محفوظ بودن آن را حتی در قیامت و آیات مربوط به خلقت آسمان‌ها و زمین موجود بودن آن را مقارن با وجود عالم ، و آیه:

« و هو الذى خلق السموات و الارض فى ستة ايام و كان عرشه على الماء! »

(۷/هود) موجود بودنش را قبل از خلقت این عالم بیان می‌نماید .

فصل سوم

در شناخت ملائکه

گفتاری در معرفی:

ملائکه

در قرآن کریم مکرر کلمه ملائکه ذکر شده ولی نام هیچ یک از آنان را نبرده مگر جبرئیل و میکائیل را و بقیه ملائکه را با ذکر اوصافشان یاد کرده ، مانند : ملک الموت و کرام الکاتبین و سفرة الکرام البرره و رقیب و عتید و غیر اینها .
از صفات و اعمال ملائکه که در کلام خدا و در احادیث ذکر شده‌اند:

۱- یکی این است که ملائکه موجوداتی هستند شریف و مکرم ، که واسطه‌هایی بین خدای تعالی و این عالم محسوس هستند ، به طوری که هیچ حادثه‌ای از حوادث و هیچ واقعه‌ای مهم و یا غیر مهم نیست ، مگر آنکه ملائکه در آن دخالتی دارند و یک یا چند فرشته ، موکل و مامور آند ، اگر آن حادثه فقط یک جنبه داشته باشد یک فرشته و اگر چند جنبه داشته باشد چند ملک موکل بر آند و دخالتی که دارند تنها و تنها این است که امر الهی را در مجرایش به جریان اندازند و آن را در مسیرش قرار دهند ، همچنان که قرآن در این باره فرموده:

« لا یسبقونه بالقول و هم بامرہ یعملون! » (۲۷/انبیا)

۲- صفت دومی که از ملائکه در قرآن و حدیث آمده این است که : در بین ملائکه نافرمانی و عصیان نیست ، معلوم می‌شود ملائکه نفسی مستقل ندارند و دارای اراده‌ای مستقل نیستند ، که بتوانند غیر از آنچه که خدا اراده کرده اراده کنند ، پس ملائکه در هیچ کاری استقلال ندارند و هیچ دستوری را که خدا به ایشان تحمیل کند تحریف نمی‌کنند و کم و زیادش نمی‌سازند ، همچنان که فرمود:

« لا یعصون الله ما امرهم و یفعلون ما یؤمرون! » (۶/تحریم)

۳- صفت سوم اینکه: ملائکه با همه کثرتی که دارند، دارای مراتب مختلفی از

نظر بلندی و پایینی هستند بعضی ما فوق بعضی دیگر و جمعی نسبت به ما دون خود آمرند و آن دیگران مامور و مطیع آنان و آنکه آمر است به امر خدا امر می‌کند و حامل امر خدا به سوی مامورین است و مامورین هم به دستور خدا مطیع آمرند، در نتیجه ملائکه به هیچ وجه از ناحیه خود اختیاری ندارند، همچنان که قرآن کریم فرموده:

«و ما منا الا له مقام معلوم!» (۱۶۴/صافات) و نیز فرموده:

«مطاع ثم امین!» (۲۱/تکویر) و نیز فرموده:

«قالوا ما ذا قال ربکم قالوا الحق!» (۲۳/سبا)

۴- صفت چهارم اینکه: ملائکه از آن جا که هر چه می‌کنند به امر خدا می‌کنند، هرگز شکست نمی‌خورند، به شهادت اینکه فرموده:

«و ما کان الله ليعجزه من شيء في السموات و لا في الأرض!» (۴۴/فاطر)

و از سوی دیگر فرموده:

«و الله غالب علی امره!» (۲۱/یوسف) و نیز فرموده:

«ان الله بالغ امره!» (۳/طلاق)

از این جا روشن می‌شود ملائکه موجوداتی هستند که در وجودشان منزله از ماده جسمانی‌اند، چون ماده جسمانی در معرض زوال و فساد و تغییر است و نیز کمال در ماده، تدریجی است، از مبدأ سیر و حرکت می‌کند تا به تدریج به غایت کمال برسد و چه بسا در بین راه به موانع و آفاتی برخورد کند و قبل از رسیدن به حد کمالش از بین برود، ولی ملائکه این طور نیستند.

و نیز از این بیان روشن می‌شود اینکه در روایات، سخن از صورت و شکل و هیاتهای جسمانی ملائکه رفته، از باب تمثیل است و خواسته‌اند بفرمایند: فلان فرشته طوری است که اگر اوصافش با طرحی نشان داده شود، به این شکل درمی‌آید و به همین جهت انبیا و امامان، فرشتگان را به آن صورت که برای آنان مجسم شدند، توصیف کرده‌اند و گرنه ملائکه به صورت و شکل در نمی‌آیند.

آری فرق است بین تمثیل و شکل‌گیری، تمثیل ملک به صورت انسان، معنایش این است که ملک در ظرف ادراک آن کسی که وی را می‌بیند، به صورت انسان درآید، در حالی که بیرون از ظرف ادراک او، واقعیت و خارجیت دیگری دارد و آن عبارت است از صورتی ملکی.

به خلاف تشکل و تصور، که اگر ملک به صورت انسان، متصور و به شکل او متشکل شود، انسانی واقعی می‌شود، هم در ظرف ادراک بیننده و هم در خارج آن ظرف و چنین ملکی هم در ذهن ملک است و هم در خارج، این ممکن نیست و ما در تفسیر

سوره مریم در المیزان گفتاری در معنای تمثیل گذرانده ایم .
در آن جا گفته ایم که خدای سبحان این معنا را که ما برای تمثیل کردیم
تصدیق دارد و در داستان مسیح و مریم - که تفسیرش در همان جا گذشت - می‌فرماید:

« فارسلنا الیها روحنا فتمثل لها بشرا سويا! » (۱۷/مریم)

و اما اینکه بر سر زبانها افتاده که می‌گویند : ملک جسمی است لطیف ، که به هر
شکل درمی‌آید جز به شکل سگ و خوک و جن نیز جسمی است لطیف ، جز اینکه جن
به هر شکلی درمی‌آید حتی شکل سگ و خوک مطلبی است که هیچ دلیلی بر آن نیست،
نه از عقل و نه از نقل - نه نقل از کتاب و نه نقل از سنت معتبر - و اینکه بعضی ادعا
کرده‌اند بر اینکه مسلمین بر این مطلب اجماع دارند ، علاوه بر اینکه چنین اجماعی در
کار نیست ، هیچ دلیلی بر حجیت چنین اجماعی در مسائل اعتقادی نیست !

المیزان ج : ۱۷ ص : ۱۲

شرح ملائکه در سخن امیرالمؤمنین علی (ع)

امیر المؤمنین (ع) در باره خلقت ملائکه فرموده: خدایا ملائکه را بیافریدی، و در
آسمانت جای دادی، ملائکه‌ای که نه در آنان سستی هست و نه غفلت و نه در ایشان
معصیتی مفهوم دارد. آری آنها داناترین خلق تو به تو هستند و ترسنده‌ترین خلق تو از
تواند، و مقرب‌ترین خلق تو به تواند و عامل‌ترین خلق تو به فرمان تواند، نه خواب بر
دیدگان ایشان مسلط می‌شود و نه سهو عقول و نه خستگی بدنها، ایشان نه در پشت
پدران جای می‌گیرند و نه در رحم مادران و نه خلقتشان از ماء مهین است، بلکه تو ای
خدا ایشان را به نوعی دیگر ایجاد کرده‌ای و در آسمانهایت منزل دادی و با جای دادنت
در جوار خود اکرامشان کرده‌ای و بر وحی خود امین ساختی و آفات را از ایشان دور
کردی و از بلاها محافظتشان فرمودی و از گناهان پاکشان ساختی، اگر قوت تو نبود خود
قوی نمی‌شدند و اگر تثبیت تو نبود خودشان ثابت قدم نمی‌گشتند و اگر رحمت تو نبود
اطاعت تو نمی‌کردند و اگر تو نبودی آنها هم نبودند، لیکن اگر آنها که این همه نزد تو
مقام دارند و تو را اطاعت می‌کنند و نزدت دارای منزلتند و غفلتشان از امر تو اندک است،
آنچه را که از تو بر ایشان پوشیده مانده مشاهده می‌کردند و آن عظمت را که تا کنون از
تو پی نبرده‌اند پی می‌بردند، قطعاً عبادت و عمل خود را کوچک می‌شمردند و نفس خود
را به ملامت می‌گرفتند و می‌دانستند که تو را آن طور که باید عبادت نکردند. منزهی تو
که خالقی و معبودی، چقدر رفتارت با مخلوقات نیکو است!

شرح ملائکه خدا در صحیفه سجادیه

از صحیفه سجادیه حکایت شده که امام سجاد علیه‌السلام در یکی از دعاهایش - که در باره حاملان عرش خدا و هر که فرشته مقرب اوست - چنین گفته:

- بار الهی! بر حاملان عرشت درود فرست، که هرگز از تسبیح تو خسته نمی‌شوند و از تقدیست به تنگ نمی‌آیند و از عبادت تو به ستوه نمی‌آیند، هرگز کوتاهی کردن در انجام وظیفه را بر جدیت بر امر تو ترجیح نمی‌دهند و از وله و عشق ورزیدن به تو غافل نمی‌شوند. به اسرافیل که صاحب صور شاخص است، آن که همواره در انتظار فرمان توست، تا با دمیدن در آن، خفتگان در قبور و گروگانهای گور را بیدار کند! به میکائیل، آن فرشته آبرومند در درگاهت که از اطاعتت مکانی رفیع یافته! به جبرائیل که امین بر وحی توست و فرمانش در آسمانهایت نافذ است و نزد تو مکانی دارد و مقرب درگاه توست! و به روح، که او بر ملائکه حجابهاست و او از امر توست! بار الهی! هم بر ایشان درود بفرست و هم بر ملائکه پایین‌تر از آنان، آنها که ساکنان آسمانهای تو و اهل امانت بر رسالت هستند، آنهايي که دایم در عبادت بودن خسته‌شان نمی‌کند و از غلبه خواب و خستگی سست نمی‌شوند، شهوتها از تسبیح تو بازشان نمی‌دارد و سهو غفلتها از تعظیم تو غافلشان نمی‌کند، آنها که از عظمت تو دیدگانی افتاده و خاشع دارند و هرگز جرأت سربلند کردن و به تو نگریستن نمی‌کنند، آنها که چانه‌هایشان (از شدت خضوع) پایین افتاده و رغبتشان در آنچه نزد تو سراغ دارند طولانی و یادشان از نعمت‌های تو دائمی است، در برابر عظمت تو و جلال کبریائیت متواضعند و آنهايي که چون جهنم را می‌بینند، که بر اهل معصیت، زبانه می‌کشد، می‌گویند: خدایا تو منزهی، و ما آن طور که باید عبادتت نکردیم!

پروردگارا! پس درود بفرست بر ایشان و بر روحانیان از فرشتگان و مقربین درگاهت و حاملان غیب به سوی رسولانت و آنها که بر وحیت امین تو شدند و دسته‌های مختلف از فرشتگان، که تو آنان را به خودت اختصاص دادی و با تقدیست، از طعام و نوشیدنیها بی‌نیازشان کردی و در باطن طبقات آسمانهایت جای دادی و آنها که در اطراف آسمانهایت قرار دارند، تا روزی که فرمانت صادر شود، بساط خلقت را برچینند.

و آنها که خزانه‌دار باران و رانندگان ابرند، آن فرشته‌ای که به خاطر صدای زجر او صدای ناله رعدها شنیده می‌شود، آنان که برف و تگرگ را مشایعت نموده با دانه‌های باران در هنگام نزول فرود می‌آیند، آنها که قوام خزینه‌های باد به وجود ایشان است، آنها که موکل بر کوهها هستند تا فرو نریزند، آنها که تو، وزن آنها و کیل آبی که بارانهای

مفید و مضر مشتمل بر آنند، به ایشان شناساندی و آن فرشتگان که رسولان تو به سوی اهل زمین هستند که یا بلایی مکروه می‌آورند و یا رخایی محبوب! سفیران کرام برره، حافظان کرام نویسنده، ملک الموت و کارکنانش، منکر و نکیر و مبشر و بشیر، رؤمان که بازپرس قبور است، طواف کنندگان بیت معمور، مالک دوزخ و خازنان آن، رضوان بهشت و پرده‌داران آن، آن فرشتگانی که آنچه تو دستور می‌دهی بدون عصیان فرمان می‌برند! آنهایی که به اهل بهشت می‌گویند: سلام علیکم! این بهشت به خاطر صبری است که کردید و چه نیک است پایان خوب این سرا! و زبانیه که وقتی دستور می‌رسد کفار را بگیرد و ببندد و به سوی دوزخ بکشید به سرعت می‌شتابند و مهلتشان نمی‌دهند، خدایا به همه اینها که به ذکر نامشان ملهم شدیم، درود فرست، هر چند که ما به مکان و منزلت یک یک آنها در درگاه تو آشنا نیستیم و نمی‌دانیم به چه کاری موکلند، و به ساکنان هوا و زمین و آب و هر کس از ایشان که موکل بر خلقند!

بار الها! بر همه‌شان درود بفرست، در آن روز که هر کسی وقتی می‌آید یک سائق با او هست و یک گواه، بر همه‌شان درودی بفرست که کرامتی بر کرامتشان و طهارتی بر طهارتشان بیفزاید!...

المیزان ج: ۱۷ ص: ۹

بحثی در:

شناخت ملائکه، و وظایف و کارکرد آنها

« بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ! الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولَىٰ أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَّةٍ وَرَبْعَ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ! »
 « به نام خدای رحمان و رحیم! همه حمدها مخصوص خدا است که آسمانها و زمین را ایجاد کرد و فرشتگان را رسولانی بالدار کرد دو باله و سه باله و چهار باله و او هر چه بخواهد در خلقت اضافه می‌کند که او بر هر چیزی تواناست! » (۱/فاطر)

ملائکه موجوداتی هستند مخلوق خدا و واسطه‌هایی بین او و بین عالم مشهود، که آنان را موکل بر امور عالم تکوین و تشریح کرده است. بندگان محترمی هستند که هرگز خدا را در هر صورتی که به ایشان فرمان بدهد نافرمانی نمی‌کنند و به هر چه مامور شوند انجام می‌دهند!

بنا بر این، جمله « جاعل الملائكة رسلا! » اشعار بلکه دلالت دارد بر اینکه تمام

ملائکه رسولان و واسطه‌هایی بین خدا و بین خلق هستند، تا اوامر تکوینی و تشریحی او را انجام دهند و دیگر وجهی ندارد که ما کلمه رسل را که در آیه است اختصاص دهیم به آن ملائکه‌ای که بر انبیاء نازل می‌شدند. با اینکه قرآن کلمه رسل را بر ملائکه‌ای که واسطه وحی نبودند نیز اطلاق کرده، از آن جمله فرموده:

« حتی اذا جاء احدکم الموت توفته رسلنا! » (۶۱/انعام) و نیز فرموده:

« ان رسلنا یکتبون ما تمکرون! » (۲۱/یونس) و نیز فرموده:

« و لما جاءت رسلنا ابراهیم بالبشری قالوا انا مهلکوا اهل هذه القرية! » (۳۱/عنکبوت)

کلمه جناح (بال) در پرندگان به منزله دست انسان است و پرندگان به وسیله آن پرواز می‌کنند و به فضا می‌روند و برمی‌گردند و از جایی به جای دیگر نقل مکان می‌کنند. وجود فرشتگان نیز مجهز به چیزی است که می‌توانند با آن کاری را بکنند که پرندگان آن کار را با بال خود انجام می‌دهند، یعنی ملائکه هم مجهز به چیزی هستند که با آن از آسمان به زمین و از زمین به آسمان می‌روند و از جایی به جای دیگر که مأمور باشند می‌روند، قرآن نام آن چیز را جناح (بال) گذاشته و این نامگذاری مستلزم آن نیست که بگوییم ملائکه دو بال نظیر بال پرندگان دارند، که پوشیده از پر است، چون صرف اطلاق لفظ مستلزم آن جناح، نیست، همچنان که الفاظ دیگری نظیر جناح نیز مستلزم معانی معهود نمی‌باشد مثلاً، وقتی کلمه عرش و کرسی و لوح و قلم و امثال آن را در باره خدای تعالی اطلاق می‌کنیم، نمی‌گوییم عرش آنها و کرسی و لوح و قلمش نظیر کرسی و لوح و قلم ماست، بلکه این مقدار را از لفظ جناح می‌فهمیم که: نتیجه‌ای را که پرندگان از بالهای خود می‌گیرند، ملائکه هم آن نتیجه را می‌گیرند و اما اینکه چطور آن نتیجه را می‌گیرند از لفظ جناح نمی‌توان به دست آورد.

جمله: « اولی اجنحة مثنی و ثلث و رباع! » صفت ملائکه است و کلمه مثنی و

ثلاث و کلمه رباع هر سه الفاظی هستند که بر تکرار عدد دلالت دارند، یعنی کلمه مثنی به معنای دو تا دو تا است و کلمه ثلاث به معنای سه تا سه تا و کلمه رباع به معنای چهار تا چهار تا است. گویا فرموده خداوند بعضی از فرشتگان را، دو بال داده و بعضی را سه بال و بعضی را چهار بال. جمله: « یزید فی الخلق ما یشاء! » بر حسب سیاق، خالی از اشاره به این نکته نیست که بعضی از ملائکه بیش از چهار بال هم دارند.

مقدمه تفسیری درباره:

نقش ملائکه در تدبیر امور عالم

« بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ! »

« وَ النَّزِعَتِ عَرْقًا! »

« وَ النَّشِطَتِ نَشْطًا! »

« وَ السَّبِحَتِ سَبْحًا! »

« فَالَسَبِقَتِ سَبْقًا! »

« فَالْمُدْبِرَتِ أَمْرًا! »

« به نام خداوند بخشنده مهربان! »

« به فرشتگانی سوگند که ارواح مجرمان را به شدت از بدنهایشان بر می‌کشند! »

« و فرشتگانی که ارواح مؤمنان را با مدارا و نشاط جدا می‌سازند! »

« و سوگند به فرشتگانی که در سراسر عالم شناورند! »

« پس به خاطر زودتر به ماموریت رسیدن از یکدیگر سبقت می‌گیرند! »

« و سپس به آنهایی سوگند که امور را تدبیر می‌کنند! » (۱ تا ۵ / نازعات)

آنچه در این آیات بدان سوگند یاد شده با صفاتی که ملائکه در امتثالشان نسبت به اوامر صادره از ساحت مقدس الهی که مربوط به تدبیر امور عالم ماده نسبت به ایشان می‌باشد و سپس قیامشان به تدبیر امور به اذن خدای تعالی، قابل انطباق است. و آیات مذکور از نظر سیاق شدیداً شبیه به آیات آغاز سوره صافات است، که می‌فرماید:

« وَ الصّافات صفا! فالزّاجرات زجرا! فالتّالیات ذکر!...! » (۱ تا ۳ / صافات)

و نیز بسیار شباهت دارد به آیات اول سوره مرسلات که می‌فرماید:

« و المرسلات عرفا! فالعاصفات عصفا! والناشرات نشرا! فالفارقات فرقا! فالملقیات

ذکرا! » (۱ تا ۵ / مرسلات)

که ملائکه را در امتثال اوامر الهی توصیف می‌کند، چیزی که هست آن آیات تنها ملائکه وحی را توصیف می‌کرد و آیات ابتدای این سوره مطلق ملائکه را در تدبیر امور عالم توصیف می‌نماید.

از اینکه بگذریم در بین این آیات پندگانه آن صفتی که در انطباقش با ملائکه روشن‌تر از دیگران است صفت « فالمدبرات أمرا! » است، که در آن مساله تدبیر بدون قید و بطور مطلق آمده است، پس مراد از آن تدبیر همه عالم است و کلمه أمرا یا تمیز است

و یا مفعول به برای کلمه مدبرات و از سوی دیگر مطلق تدبیر هم کار مطلق ملائکه است ، پس قهرا مراد از مدبرات ، مطلق ملائکه خواهد بود.

و از آنجایی که در آغاز آیه « فالمدبرات امر! » فاء تفریع در آمده می‌رساند که مضمون این آیه نتیجه آیه « فالسباقات سبقا! » است و از آنجا که آیه « فالسباقات ...! » هم با فاء تفریع آغاز شده ، می‌رساند که مضمون آن نتیجه‌ای است از آیه « و السابحات سبحا! » لذا نتیجه گرفته می‌شود که تدبیر، فرع بر سبق؛ سبق فرع بر سبح است! و این به ما می‌فهماند که سنخیتی در معانی منظور نظر آیات سه‌گانه است ، پس مدلول این سه آیه این است که: ملائکه تدبیر امر می‌کنند ، اما بعد از آنکه بسوی آن سبقت جسته باشند و به سوی آن سبقت می‌جویند، اما بعد از آنکه هنگام نزول به سوی آن سرعت گرفته باشند!

پس نتیجه می‌گیریم مراد از سابحات و سباقات و مدبرات ، همان ملائکه هستند به اعتبار نزولشان بسوی تدبیری که بدان مامور شده‌اند .

پس آیات سه‌گانه همان معنایی را می‌رساند که آیه زیر در مقام افاده آن می‌فرماید:

« له معقبات من بین یدیه و من خلفه یحفظونه من امر الله! » (۱۱/رعد)

پس ملائکه با همه اشیاء سر و کار دارند ، با اینکه همه اشیاء در احاطه اسباب است و اسباب در وجود و عدم و بقاء و زوال اشیاء و در اختلاف احوال آنها با یکدیگر نزاع دارند ، پس آنچه خدای تعالی در باره آن موجود حکم کرده و آن قضائی را که خداوند در باره آن موجود مقرر داشته ، همان قضائی است که فرشته مامور به تدبیر آن موجود ، بسوی آن می‌شتابد و به مسؤولیتی که به عهده‌اش واگذار شده می‌پردازد ، و در پرداختن به آن از دیگران سبقت می‌گیرد و سببی را که مطابق قضای الهی است تمام نموده ، در نتیجه آنچه را خدا اراده کرده واقع می‌شود- (دقت فرمایید!)

و اما وقتی منظور از آیات سه‌گانه اشاره به سرعت گرفتن ملائکه باشد در نازل شدن برای انجام آنچه بدان مامور شده‌اند و سبقت گرفتن به آن و تدبیر امر آن ، بناچار باید دو آیه دیگر یعنی: « و النازعات غرقا! و الناشطات نشطا! » را هم حمل کنیم بر انتزاع و خروجشان از موقف و مرتبه خطاب به موقف و مرتبه انجام ماموریت ، پس « نزع ملائکه بطور غرق، » عبارت است از اینکه شروع به نزول به طرف هدف کنند ، آن هم نزول به شدت و جدیت و « نشط ملائکه » عبارت است از خروجشان از موقفی که دارند به طرف آن هدف ، همچنان که « سبح » آنان عبارت است از شتافتن و سرعت گرفتن بعد از خروج و به دنبال آن سبقت گرفته و امر آن موجود را به اذن خدا تدبیر می‌کنند!

بنا بر بیانی که گذشت آیات پنجگانه ، سوگند به وظیفه‌ای است که ملائکه دارند و وضعی که در هنگام انجام ماموریت به خود می‌گیرند! از آن لحظه‌ای که شروع به نزول نموده تا آخرین وضعی که در تدبیر امری از امور عالم ماده به خود می‌گیرند .

در این آیات اشاره است به نظمی که تدبیر ملکوتی در هنگام حدوث حوادث دارد ، همچنان که آیات بعدی می‌فرماید: «هل اتيك ...؟» (ذاریات) اشاره است به تدبیر ربوبی که در این عالم ظاهر می‌شود .

و در تدبیر ملکوتی حجتی است بر مساله جزاء و بعث ، همچنان که تدبیر امور دنیای مشهود نیز حجتی است بر آن.

این بود آنچه با تدبیر در سیاق آیات کریمه به دست می‌آید و روایات هم تا حدودی آن را تایید می‌کنند.

المیزان ج: ۲۰ ص: ۲۹۱

گفتاری پیرامون:

واسطه بودن ملائکه در تدبیر

بطوری که از آیات قرآن کریم استفاده می‌شود فرشتگان در ابداء موجودات از ناحیه خدای تعالی و برگشتن آنها به سوی او ، بین خدا و خلق واسطه هستند ، به این معنا که اسبابی هستند برای حدوث حوادث ، مافوق اسباب مادی و جاری در عالم ماده که البته کاربردشان تا وقتی است که مرگ نرسیده و موجود به نشاء دیگر منتقل نشده است ، چون بعد از مرگ و انتقال ، دیگر اسباب مادی سببیتی ندارند .

اما وساطت ملائکه در مساله عود ، یعنی حال ظهور نشانه‌های مرگ و قبض روح و اجراء سؤال و ثواب و عذاب قبر و سپس میراندن تمام انسانها در نفعه صور ، زنده کردن آنان در نفعه دوم ، محشور کردن آنان ، دادن نامه اعمال ، وضع میزانها ، رسیدگی به حساب و سوق به سوی بهشت و دوزخ ، که بسیار واضح است و آیات دال بر این وساطت بسیار زیاد است و احتیاجی به ایراد آنها نیست ، روایات وارده در این مسائل از ناحیه رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه اهل بیت علیهم‌السلام هم بیش از آن است که به شمار آید .

و همچنین وساطت ملائکه در مرحله تشریح دین یعنی نازل شدن ، آوردن وحی، دفع شیطانها از مداخله در آن ، پشت گرمی و یاری دادن به رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و نیز تایید مؤمنین ، پاک کردن آنان از راه استغفار ، طلب مغفرت

کردن از خدا برای آنان ، جای تردید و بحث نیست .

و اما دلیل وساطت آنان در تدبیر امور این عالم ، با اینکه هر امری برای خود سببی مادی دارد ، همین آیات اول سوره مورد بحث است ، که بطور مطلق ملائکه را نازعات و ناشطات و سابحات و سابقات و مدبرات خوانده که بیانش گذشت.

و همچنین دلیل دیگرش آیه زیر است ، که می فرماید:

« جاعل الملائکة رسلا اولی اجنحةً مثنی و ثلاث و رباع! » (۱/فاطر)

که از آن به خاطر مطلق بودنش فهمیده می شود که ملائکه خلق شده اند برای اینکه واسطه باشند میان خدا و خلق ، و برای انفاذ امر او فرستاده می شوند ، همان امری که در آیه:

« بل عباد مکرمون لا یسبقونه بالقول و هم بامرہ یعملون! » (۲۶ و ۲۷/انبیاء) و آیه:

« یخافون ربهم من فوقهم و یفعلون ما یؤمرون! » (۵۰/نحل)

از آن سخن گفته است که توضیح بیشترش در تفسیر آیه سوره فاطر در المیزان

آمده است و گفتیم که بال قرار دادن برای ملائکه اشاره به همین وساطت است .

پس ملائکه جز وساطت بین خدای تعالی و بین خلق او و انفاذ دستورات او در بین خلق ، وظیفه و کاری ندارند و این بر اساس تضاد و اتفاق نیست ، که مثلا خدای تعالی گاهی اوامر خود را به دست ایشان جاری سازد و گاهی مثل همان امر را بدون وساطت ملائکه خودش انجام دهد ، چون در سنت خدای تعالی نه اختلافی هست و نه تخلفی ، همچنان که فرمود: « ان ربی علی صراط مستقیم! » (۵۶/هود) و نیز فرموده: « فلن تجد لسنة الله تبديلا ! و لن تجد لسنة الله تحویلا! » (۴۳/فاطر)

از جمله وساطت های ملائکه یکی این است که بعضی از آنان مقام بلندتری دارند و امر خدای تعالی را گرفته به پائین تر خود می رسانند و در تدبیر بعضی امور پائین تر خود را مامور می کنند و این در حقیقت توسطی است که متبوع و دارنده مقام بلندتر بین خدا و بین تابع و دارنده مقام پائین تر آن دارد ، مثل توسطی که ملک الموت در مساله قبض ارواح دارد و پائین تر خود را مامور به آن می کند و خدای تعالی از خود آنان حکایت کرده که گفته اند:

« و ما منا الا له مقام معلوم! » (۱۶۴/صافات) و نیز فرموده:

« مطاع ثم امین! » (۲۱/تکویر) و نیز فرموده:

« حتی اذا فزع عن قلوبهم قالوا ما ذا قال ربکم قالوا الحق! » (۲۳/سبا)

و اینکه خدای تعالی ملائکه را واسطه بین خدا و حوادث دانسته و یا به عبارتی ملائکه را اسبابی معرفی کرده که حوادث مستند به آنها است ، منافات با این معنا ندارد

که حوادث مستند به اسباب قریب و مادی نیز باشد ، برای اینکه این دو استناد و این دو جور سببیت در طول همد ، نه در عرض هم ، به این معنا که سبب قریب علت پیدایش حادثه است و سبب بعید علت پیدایش سبب قریب است .

همچنان که منافات ندارد که در عین اینکه حوادث را به آنان مستند می‌کنیم به خدای تعالی هم مستند بسازیم و بگوییم تنها سبب در عالم خدای تعالی است چون تنها رب عالم او است ، برای اینکه گفتیم سببیت طولی است نه عرضی ، و استناد حوادث به ملائکه چیزی زائد بر استناد آنها به اسباب طبیعی و قریبه‌اش ندارد و خدای تعالی استناد حوادث به اسباب طبیعی و ظاهریش را تصدیق کرده ، همانطور که استناد آن به ملائکه را قبول دارد .

و هیچ یک از اسباب در قبال خدای تعالی استقلال ندارند ، تا رابطه خدای تعالی با مسبب آن سبب قطع باشد و باعث شود که نتوانیم آن مسبب را مسبب خدای تعالی بدانیم ، همانطور که وثنیت پنداشته و گفته‌اند : خدای تعالی تدبیر امور عالم را به ملائکه مقرب واگذار کرده است.

آری توحید قرآنی استقلال از هر چیز را از هر جهت نفی کرده ، هیچ موجودی نه مالک خودش است و نه مالک نفع و ضرر و مرگ و حیات و نشور خود، بنا بر این مثل موجودات در استنادشان به اسباب مترتب یکی بر دیگری ، از سبب قریب گرفته تا بعید و در انتها استنادشان به خدای سبحان تا حدودی و به وجهی بعید مثل کتابت است ، که انسان آن را با دست خود و با قلم انجام می‌دهد و این عمل یک استنادی به قلم و استناد دیگری به دست و استناد دیگری به انسان دارد ، که با دست و قلم کتابت را انجام داده و هر چند سبب مستقل و فاعل حقیقی این عمل خود آدمی است و لیکن این باعث نمی‌شود که ما نتوانیم آن را به دست و قلم نیز استناد دهیم ، هم می‌گوییم فلانی چقدر خوب می‌نویسد و هم می‌گوییم دست او چنین هنری از خود نشان می‌دهد و هم خود او می‌گوید : این قلم خوب می‌نویسد .

و نیز منافات ندارد که بنا به بیان گذشته ما ، ملائکه واسطه در تدبیر باشند و از سوی دیگر چنانچه از کلام خدای تعالی استفاده می‌شود بعضی از ملائکه و یا همه آنان دائماً در حال عبادت و تسبیح و سجده باشند ، مانند آیه:

« و من عنده لا یتکبرون عن عبادته و لا یتحسرون! یسبحون اللیل و النهار لا یفترون! » (۲۰ و ۱۹/انبیا) و آیه:

« ان الذین عند ربک لا یتکبرون عن عبادته و یسبحونه و له یسجدون! » (۲۰۶/اعراف)

برای اینکه ممکن است ملائکه در حین انجام ماموریت خدای تعالی و تدبیر امور دنیا سجده و تسبیح را هم انجام بدهند ، همچنان که چه بسا این عدم منافات از آیه زیر استشمام می شود:

« و لله یسجد ما فی السموات و ما فی الأرض من دابة و الملائكة و هم لا یستکبرون! »
(۴۹/نحل)

المیزان ج : ۲۰ : ص : ۲۹۷

گفتار در برتری انسان از ملائکه

« وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَ حَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَ الْبَحْرِ وَ رَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَ فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا »

« و ما فرزندان آدم را بسیار گرامی داشتیم ، و آنان را بر مرکبهای آبی و صحرائی سوار کردیم و از هر غذای لذیذ و پاکیزه روزیشان کردیم و بر بسیاری از مخلوقات خود برتریشان دادیم ، آنهم چه برتری؟ »
(۷۰/اسری)

مسلمین اختلاف دارند در اینکه انسان و ملک کدامیک برترند ؟ قول معروف که به اشاعره هم منسوب شده این است که انسان افضل است ، و مراد ما از فضیلت انسان ، نه همه افراد انسانها است ، بلکه افراد مؤمن است ، زیرا حتی دو نفر هم اختلاف ندارند در اینکه عده‌ای از افراد انسان از چارپایان هم پست‌تر و گمراه‌ترند و آنان عبارتند از منکران حق و لجوج‌ها که زیر بار حق نمی‌روند ، بنا بر این چگونه ممکن است که چنین جانورانی از ملائکه مقرب‌تر باشند ؟ .

دلیل کسانی که گفته‌اند انسان از ملک برتر است ، یکی همین آیه شریفه است که البته کلمه کثیر را به معنای جمیع گرفته‌اند ، دلیل دیگرشان روایاتی است که می‌گوید مؤمن نزد خدا گرامی‌تر از ملائکه است .

و این رأی از مذهب شیعه نیز معروف است و چه بسا این استدلال را هم بکنند که ملائکه مطبوع بر اطاعت خدایند و اطاعت طبیعت و فطری آنها است ، اصلاً قادر بر معصیت نیستند ، به خلاف انسان که هم می‌تواند اطاعت کند و هم مخالفت و سازمان وجودش را هم دو قسم نیرو تشکیل می‌دهد یکی نیروهای شیطانی و دیگری رحمانی ، یکی عقل و یکی شهوت و غضب .

پس انسان مؤمنی که با نفس خود جهاد نموده ، با آنکه می‌تواند معصیت کند خودداری نموده ، در عوض خدای را اطاعت می‌کند از ملائکه افضل است .

ولی با همه این حرفها افضلیت انسان به آن معنائی که گذشت در میان شیعه و اشاعره اتفاقی نیست و از اشاعره کسانی هستند که قائل به افضلیت ملک شده‌اند ، مانند زجاج و به ابن عباس هم نسبت داده‌اند .

بعضی دیگر از ایشان قائل شده‌اند به افضلیت پیغمبران - بطور مطلق - از سایر موجودات و بعد از این سلسله فرستادگان از ملائکه بر سایر ملائکه و بر سایر افراد بشر و سپس افضلیت تمامی ملائکه بر تمامی بشر .

بعضی دیگر از ایشان قائلند به برتری کروبین از ملائکه بطور مطلق ، آنگاه برجستگان بشر ، سپس عموم ملائکه از عموم بشر ، که امام فخر رازی این قول را اختیار کرده و به غزالی هم نسبت داده است .

و اما معتزله معتقد شده‌اند به افضلیت ملائکه از بشر و استدلال کرده‌اند به ظاهر آیه: «و لقد کرّمنا بنی آدم - تا آنجا که می‌فرماید - و فضلناهم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلا!» (۷۰/اسری) که تقریب استدلالشان در تفسیر آیه در المیزان آمده است.

زمخشری به کسانی که قائل به افضلیت انسان از ملک شده‌اند خیلی بدگوئی کرده و در ذیل جمله و فضلناهم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلا گفته است : مراد از کثیر آنطور که اینان پنداشته‌اند جمیع نیست ، بلکه موجودات غیر ملائکه است و همین فضیلت برای بنی آدم بس است که ما فوقشان ملائکه است و غیر از این موجودات شریف و مقرب درگاه خدا ما فوق دیگری ندارند .

و عجب از جبری مذهببان است که چطور در هر مساله‌ای عکس وفاق را رفته‌اند و آنقدر در لجاجت پیش رفته‌اند که به خود جرأت دهند توهین بزرگی را مرتکب شده و انسان را بر ملائکه برتری دهند ، با اینکه بارها از قرآن کریم شنیدند که تا چه حدی ملائکه خود را احترام فرموده و تا چه اندازه به احترام نام ایشان را برده و با اینکه می‌دانند ملائکه چه اندازه به ساحت قدس خدا نزدیکند و چطور خداوند ایشان را نسبت به انبیاء مانند انبیاء نسبت به سایر مردم قرار داده آنگاه از فرط تعصب کارشان بدینجا کشید که حرفهائی و اخباری سر هم کنند و بیافند ، مثلا نقل کنند که ملائکه گفته‌اند : پروردگارا تو دنیا را به بنی آدم دادی ، در آن دنیا می‌خورند ، لذت می‌برند ولی ما را از آن لذتها محروم ساختی حال از آخرت به ما بده ، خدای تعالی هم در جواب فرموده به عزت و جلال خودم هیچوقت این کار را نمی‌کنم و شما را که با امر کن خلق کرده‌ام در مقابل ذریه کسی که او را به دست خود آفریده‌ام قرار نمی‌دهم و آنگاه از ابی هریره روایت کرده‌اند که گفته است : مؤمن گرامی‌تر است از ملائکه‌ای که نزد اویند .

و نیز از ایشان تعجب است که کلمه کثیر را به معنای جمیع گرفته و گویا ذوق سلیم را

از دست داده و زشتی گفتار خود را حس نمی‌کنند و نمی‌فهمند که گفتن « و فضلناهم علی جمیع ممن خلقنا! » (۷۰/اسرا) چقدر رکیک و زشت است (زیرا با بودن جمیع دیگر جایی برای حرف من باقی نمی‌ماند!) و همین رسوائی برای ایشان بس است اگر بفهمند . شما ببینید برای به کرسی نشاندن حرفی غلط و در دشمنی ملائکه چه تمحلات و تشبثاتی نموده و چه تاویل‌های بعیدی مرتکب می‌شوند ! گویا که اینها از دودمان قوم لوط باشند و چون جبرئیل قوم لوط را نابود کرده حالا دارند تلافی در می‌آورند و به هیچ وجه آن داغ از دل‌هایشان برون نمی‌رود .

روایتی که نقل کرده که ملائکه از خدا خواستند در مقابل دنیائی که به بنی آدم اختصاص داده آخرت را هم به ایشان اختصاص دهد ، روایتی است که از ابن عمرو انس بن مالک و زید بن اسلم و جابر بن عبد الله انصاری از رسول خدا روایت شده و در روایت آخری آمده که وقتی خداوند آدم و ذریه او را خلق کرد ملائکه گفتند : پروردگارا اینها را خلق کردی و همه گونه وسائل لذت مانند خوردن ، آشامیدن و نکاح کردن و بر اسب سوار شدن برایشان فراهم نمودی ، حال که چنین کردی پس دنیا را به ایشان بده و آخرت را به ما فرشتگان واگذار ، خدای تعالی فرمود : من هرگز کسی را که با دو دست خود خلقت کرده‌ام با کسی که با یک کلمه کن او را آفریدم برابر نمی‌کنم .

صرفنظر از این که اصل مضمون روایت درست نیست ، زیرا در این روایت خوردن و آشامیدن و ازدواج کردن و امثال آن را لذت و کمال خوانده در حالی که این کارها در آدمی به منظور استکمال و بقاء انجام می‌گیرد و ملائکه بدون این اعمال آن را دارند ، یعنی ملائکه از ابتداء وجود آن کمالاتی را که بنی آدم با به کار بردن قوای مادی خود و اعمال خسته کننده‌اش به دست می‌آورد واجد است (او بدون خوردن سیر است و بدون تلاش جهت خریدن و دوختن لباس دارد،) ولی انسان مجبور است نظام جاری در عالم ماده را بپذیرد ، بنا بر این چگونه ممکن است که بگوئیم ملائکه از خدا چنین چیزهائی را خواسته‌اند ، آری محال است چیزی را مسئلت و درخواست کنند که دارای آن هستند و نسبت به اموری حرص به خرج دهند که از آن محروم نیستند .

نظیر این اشکال به استدلال قبلیشان وارد است که برای اثبات افضلیت انسان از ملک ، کرده و می‌گفتند : وجود انسان مرکب است از قوائی که او را به اطاعت می‌خواند و هم از قوائی که او را به معصیت می‌کشاند و اگر اطاعت را بر معصیت ترجیح داده و به سوی اسلام و عبودیت گرایش پیدا کند ارزش اطاعت او را از اطاعت ملائکه بیشتر است ، چون اطاعت ، فطری ملائکه و ترک معصیت نیز از فطریات او است ، پس بنی آدم بیشتر از ملائکه می‌تواند به خدا تقرب جوید و ثواب و اجر بیشتری کسب کند .

و این حرف پایه و اساسش یک اصل عقلانی است که در جامعه بشری معتبر شمرده شده و آن این است که اطاعتی که امتثال امر مولوی و یا نهی مولوی باشد از معصیت بهتر است ، اطاعت باعث استحقاق اجر و معصیت موجب استحقاق عقاب است و اما اجر و ثواب هر وقت که مورد استحقاق قرار گرفت وقتی اثر خود را می‌کند که انسان مخاطب به آن تکلیف ، در شرائطی باشد که هم بتواند اطاعت کند و هم بتواند نکند فعل و ترک برایش مساوی باشد و اما اگر مساوی الطرفین نبود مثلاً مخاطب ، به اطاعت نزدیک بود تا به معصیت و یا به عکس ، حکم تفاوت می‌کند ، مثلاً در تکلیف اجتناب از زنا یک مرد عنین و یا پیرمرد فرتوت که تحصیل مقدمات چنین کاری برایش دشوار است ، با یک جوان قوی که اکثر موانع از پیش پایش برداشته و جز ترس از خدا هیچ مانعی ندارد مساوی نیستند ، اگر آن عنین زنا نکرد نمی‌گوئیم اطاعت کرده ولی اگر آن پیر فرتوت زنا نکرد می‌گوئیم اطاعت کرده و اگر آن جوان نکرد می‌گوئیم اطاعت بیشتری کرده و بر همین قیاس سایر تکالیف را حساب می‌کنند .

و در ملائکه چون می‌بینیم راهی به سوی معصیت ندارند ، نه غریزه شهوت و غضب دارند و نه چون انسان دچار هوای نفس می‌شوند ، اگر این ملائکه خطابهای مولوی خدا را اطاعت کنند اطاعتشان نظیر زنا نکردن عنین و یا زنا نکردن پیر فرتوت است ، بنا بر این انسان که مجهز به وسائل گناه هست ولی گناه نمی‌کند از ملائکه برتر است .

این آن تقریبی و آن حسابی است که در جامعه بشری اعتبار شده ، ولی اشکالش این است که اگر این حرف تمام باشد باید اطاعت ملائکه اصلاً ارزشی نداشته باشد ، چون بنا بر این نمی‌توانند گناه بکنند و مانند آدمیان ، کردن و نکردن یک عمل برایشان یکسان نیست ، بنا بر این هیچ شرافت ذاتی و ارزش جوهری ندارند ، زیرا اطاعتی اجر و شرافت دارد که نافرمانیش هم ممکن باشد و در حقیقت انقیاد ذاتی که هیچ وقت از ذات تخلف نمی‌کند اطاعت حقیقی نیست و اگر هم اطاعتش بنامیم مجازی است .

و اگر این حرف درست باشد دیگر علتی ندارد که ملائکه مقرب درگاه خدا باشند و یا اطاعتشان ارزش داشته و باعث مقام و منزلتشان شود .

و حال آنکه می‌بینیم خدای سبحان ملائکه را دارای مقام قرب و زلفی دانسته و ایشان را در حظائر قدس و منازل انس جای داده خزینه‌های اسرار خود و حاملین امر و واسطه‌های میان خود و خلقش قرار داده و آیا این همه مقام و منزلت‌ها صرف گزاف و بدون شایستگی در خود ملائکه بوده ؟ .

چطور ممکن است چنین سخنی را در باره ملائکه گفت ؟ و حال آنکه خدای

تعالی در کتابش ایشان را ثنا گفته ، یکجا فرموده است:

« بل عباد مکرمون لا یسبقونه بالقول و هم بامرہ یعملون! » (۲۶ و ۲۷/انبیا) و نیز

فرموده:

« لا یعصون الله ما امرهم و یفعلون ما یؤمرون! » (۶/تحریم)

به طوری که ملاحظه می‌کنید ذات ایشان را گرامی داشته است ، بدون اینکه مقید به قیدی کرده باشد و اطاعتشان را و معصیت نکردنشان را مدح نموده است (پس معلوم می‌شود نسبت به هر امری از اوامر خدائی هم قدرت اطاعت دارند و هم قدرت معصیت!)

و نیز در مدح عبادت و تذلل در برابر پروردگارشان فرموده:

« و هم من خشیتہ مشفقون! » (۲۸/انبیا) و نیز فرموده:

« فَإِنِ اسْتَكْبَرُوا فَالَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ يُسَبِّحُونَ لَهُ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُمْ لَا يَسْأَمُونَ ! »

(۳۸/فصلت) و نیز فرمود:

« و لا تكن من الغافلين ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته و يسبحونه و له

یسجدون! » (۲۰۵ و ۲۰۶/اعراف)

که پیغمبر گرامی خود را دستور می‌دهد خدای را یاد کند آنطور که ملائکه او را

یاد می‌کنند و خدای را بندگی کند آنطور که فرشتگان عبادتش می‌کنند .

پس حق مطلب این است که صرف امکان فعل و ترک و اینکه انسان بطور مساوی به آن دو قدرت دارد ملاک اصلی فضیلت و بهتری اطاعت او نیست ، بلکه اطاعت بشر از این جهت افضل است که از صفای طینت و حسن سریره او کشف می‌کند ، به دلیل اینکه می‌بینیم عبادت و اطاعت کسی که می‌دانیم دارای خبث سریره و پلیدی نفس است هیچ قیمتی ندارد ، هر چند در تصفیه عمل و بذل منتهای قدرت نهایت درجه سعی را کرده باشد، مانند اطاعت منافق و آنها که دچار مرض درونی می‌باشند که عملشان نزد خدای سبحان حبط است و خداوند حسناتشان را از دیوان اعمالشان محو می‌کند ، پس ملاک ارزش و فضیلت اطاعت ، صفای نفس مطیع و جمال ذات او و خلوصش در عبودیت است و همین است که او را از معصیت به سوی اطاعت می‌کشاند و وادارش می‌سازد تا در راه خدا و اطاعت او و ترک معصیت او مشقت‌ها تحمل نموده در نتیجه عمل و اطاعتش ارزش و نفاست پیدا کند .

و بنا بر این ذات ملائکه که قوامش بر طهارت و کرامت است و اعمالش جز ذلت عبودیت و خلوص نیت حکمی ندارد از جنس و ذات انسان که با کدورت‌های هوا و تیرگی‌های غضب و شهوت مشوب و مکدر است افضل و شریف‌تر است ، آری کمتر اعمال انسانی از قضایای شرک و شامت نفس و دخالت طمع خالی است .

به همین جهت قوام ذات فرشتگان از قوام ذات انسان افضل و اعمال فرشته خالص تر و خدائی تر از اعمال انسان است ، اعمال فرشتگان همرنگ ذات آنان و اعمال آدمی همرنگ ذات او است و کمالی که انسان آن را برای ذات خود هدف قرار داده و در پرتو اطاعت خدا جستجویش می کند ، این کمال را ملائکه به بیانی که گذشت در ابتدای وجودشان دارا هستند .

البته این هم هست که ممکن است همین انسان که کمال ذاتی خود را به تدریج یا به سرعت و یا به کندی از راه به دست آوردن استعدادهای تازه کسب می کند در اثر آن استعدادهای حاصله به مقامی از قرب و به حدی از کمال برسد که مافوق حدی باشد که ملائکه با نور ذاتیش در ابتدای وجودش رسیده ، ظاهر کلام خدای تعالی هم این امکان را تایید می کند .

برای اینکه در داستان خلق کردن خلیفه برای زمین برتری انسان را برای ملائکه بیان کرده و فرمود : این موجود در تحمل علم به اسماء ، قدرتی دارد که شما ندارید ، او می تواند علم به تمامی اسماء را تحمل کند ، و همین تحمل مقامی است از کمال که مقام تسبیح ملائکه به حمد خدا و تقدیسهشان به آن پایه نمی رسد و مقامی است که باطن انسان را از فساد و سفک دمء پاک می کند و لذا می بینیم که ملائکه به این قانع شدند همچنانکه فرمود:

« و اذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفه قالوا ا تجعل فيها من يفسد فيها و يفسك الدماء و نحن نسبح بحمدك و نقدر لك قال اني اعلم ما لا تعلمون! » (۳۰/بقره)

و ما تفصیل بحث آن را در جلد اول المیزان گذرانندیم.
و نیز داستان مامور شدن ملائکه به سجده کردن بر آدم و اینکه همه آنان وی را سجده کردند یادآور شده و می فرماید:

« فسجد الملائكة كلهم اجمعون! » (۳۰/حجر)

و ما در المیزان در تفسیر آیاتی که راجع به این داستان در سوره اعراف آمده روشن کردیم که سجده ملائکه بر آدم از باب خضوع ایشان در برابر مقام کمال انسانی بوده و آدم جنبه قبله را برای ایشان داشته ، وی با وجود خود ، انسانیت را در برابر ایشان مجسم نموده بود ، این بود آنچه که از ظاهر آیات مورد بحث و سایر آیاتی که آوردیم استفاده می شد و البته در روایات هم گوشه ها و اشاراتی که این معنا را تایید کند دیده می شود و چون این بحث غیر از جنبه قرآنی جنبه عقلانی نیز دارد تفصیل آن را باید در مباحث عقلی جستجو کرد .

فصل چهارم

در معرفی جن

گفتاری پیرامون:

جن

« قُلْ أَوْحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا...! »

« بگو از راه وحی به من چنین رسیده که چند نفر از طایفه جن قرآن را شنیده و

سپس به بقیه گفته‌اند: ما قرآنی عجیب شنیدیم! »

« قرآنی که به سوی رشد هدایت می‌کند و به همین جهت بدان ایمان آوردیم و هرگز

احدی را شریک پروردگار خود نخواهیم گرفت! » (۲۱/جن)

کلمه جن به معنای نوعی از مخلوقات خداست که از حواس ما مستورند و قرآن

کریم وجود چنین موجوداتی را تصدیق کرده و در آن باره مطالبی بیان کرده:

اول اینکه: این نوع از مخلوقات قبل از نوع بشر خلق شده‌اند .

دوم اینکه: این نوع مخلوق از جنس آتش خلق شده‌اند ، همچنان که نوع بشر از

جنس خاک خلق شده‌اند و در این باب فرموده: « و الجان خلقناهم من قبل من نار

السموم! » (۲۷/حجر)

سوم اینکه: این نوع از مخلوقات مانند انسان زندگی و مرگ و قیامت دارند و در

این باب فرموده: « اولئك الذين حق عليهم القول في امم قد خلت من قبلهم من الجن و

الانس! » (۱۸/احقاف)

چهارم اینکه: این نوع از جانداران مانند سایر جانداران نر و ماده و ازدواج و

توالد و تکاثر دارند. در این باره فرموده: « و أنه كان رجال من الانس يعوذون برجال من

الجن! » (۶/جن)

پنجم اینکه: این نوع مانند نوع بشر دارای شعور و اراده است و علاوه بر این ،

کارهایی سریع و اعمالی شاقه را می‌توانند انجام دهند ، که از نوع بشر ساخته نیست ،

همچنان که در آیات مربوطه به قصص سلیمان علیه‌السلام و اینکه جن مسخر آن جناب

بودند ، و نیز در قصه شهر سبا آمده است .

ششم اینکه : جن هم مانند انس مؤمن و کافر دارند ، بعضی صالح و بعضی دیگر فاسدند و در این باره آیات زیر را می خوانیم:

« و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون! » (۵۶/ذاریات)

« انا سمعنا قرانا عجبا يهدى الى الرشده فامنا به! » (۲/جن)

« و انا منا المسلمون و منا القاسطون! » (۱۴/جن)

« و انا منا الصالحون! » (۱۱/جن)

« و قالوا يا قومنا انا سمعنا كتابا انزل من بعد موسى مصدقا لما بين يديه يهدى الى

الحق و الى طريق مستقيم! يا قومنا اُجبوا داعى الله! » (۳۰ و ۳۱/احقاف) و آیات

دیگری که به سایر خصوصیات جنیان اشاره می کند .

از کلام خدای تعالی استفاده می شود که ابلیس از طایفه جن بوده و دارای

فرزندان و قبیله ای است ، چون در قرآن می خوانیم: « کان من الجن ففسق عن امر

ربه! » (۵۰/کهف) و نیز می خوانیم: « افتتخذونه و ذریته اولیاء من دونى! » (۵۰/کهف) و نیز

می خوانیم:

« انه یریکم هو و قبیله من حیث لا ترونهم! » (۲۷/اعراف)

المیزان ج : ۲۰ ص : ۶۰

فصل پنجم

در معرفی شیطان

گفتاری در باره: شیطان

شیطان کیست و کارش چیست؟

« وَ لَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ...! »

« شما را خلق کردیم آنگاه نقش بندیتان نمودیم، سپس به فرشتگان گفتیم که آدم را سجده کنید، همه سجده کردند مگر ابلیس که از سجده‌کنندگان نبود! »
« خداوند فرمود چه چیز مانع تو شد که وقتی به تو فرمان دادم سجده نکردی؟ گفت من از او بهترم، مرا از آتش آفریده‌ای و او را از گل خلق کرده‌ای! »
« فرمود از آسمان فرود شو که در اینجا بزرگی و نخوت کردن حق تو نیست، برون شو که تو از حقیرانی! »

« گفت: مرا تا روزی که برانگیخته می‌شوند مهلت ده! »

« فرمود مهلت خواهی داشت! »

« شیطان گفت که چون تو مرا گمراه کردی من نیز بندگان را از راه راست گمراه می‌گردانم! »

« آنگاه از جلو رو و از پشت سر و از طرف راست و چپ به آنان می‌تازم و بیشترشان را سپاسگزار نخواهی یافت! »

« گفت از آسمان بیرون شو! مذموم و مطرود! هر که از آنها از تو پیروی کند جهنم را از همه شما لبریز می‌کنم! »

« او ای آدم! تو و همسرت در این بهشت آرام گیرید و از هر جا خواستید بخورید و به این درخت نزدیک مشوید که از ستمگران می‌شوید! »

« شیطان وسوسه‌شان کرد تا عورت‌هایشان را که پنهان بود بر آنان نمودار کند و

گفت پروردگارتان شما را از این درخت منع نکرد مگر از بیم اینکه دو فرشته شوید و یا جاوید گردید!»

«و برای ایشان سوگند خورد که من خیرخواه شمایم!»

«پس با همین فریب سقوطشان داد و چون از آن درخت خوردند عورت‌هایشان در نظرشان نمودار شد و بنا کردند از برگ‌های بهشت به خودشان می‌چسبانیدند و پروردگارشان به ایشان بانگ زد: مگر من از این درخت منع‌تان نکردم و به شما نگفتم که شیطان دشمن آشکار شما است!»

«گفتند: پروردگارا ما به خویشتن ستم کردیم و اگر ما را نیامرزی و رحمان نکنی از زیانکاران خواهیم بود!»

«خدا گفت از بهشت فرود آید که برخی با برخی دیگر مخالف و دشمنید و زمین تا هنگام معینی جایگاه شما است!»

«خدا گفت در آنجا زندگی می‌کنید و در آنجا می‌میرید و از آنجا بیرون آورده می‌شوید!» (۱۱ تا ۲۵/اعراف)

موضوع ابلیس نزد ما امری مبتذل و پیش پا افتاده شده که اعتنایی به آن نداریم ، جز اینکه روزی چند بار او را لعنت کرده و از شرش به خدا پناه می‌بریم و بعضی افکار پریشان خود را به این جهت که از ناحیه او است تقبیح می‌کنیم .

و لیکن باید دانست که این موضوع موضوعی است بسیار قابل تامل و شایان دقت و بحث و متاسفانه تاکنون در صدد بر نیامده‌ایم که ببینیم قرآن کریم در باره حقیقت این موجود عجیب که در عین اینکه از حواس ما غایب است و تصرفات عجیبی در عالم انسانیت دارد چه می‌گوید و چرا نباید در صدد برآییم ؟ چرا در شناختن این دشمن خانگی و درونی خود بی‌اعتنایییم؟ دشمنی که از روز پیدایش بشر تا روزی که بساط زندگی برچیده می‌شود بلکه حتی پس از مردنش هم دست از گریبان او بر نمی‌دارد و تا در عذاب جاودانه دوزخش نیندازد آرام نمی‌گیرد .

آیا نباید فهمید این چه موجود عجیبی است که در عین اینکه همه حواسش جمع گمراه کردن یکی از ماها است و در همان ساعتی که مشغول گمراه کردن او است عینا به همان صورت و در همان وقت سرگرم گمراه ساختن همه بنی نوع بشر است؟ در عین اینکه از آشکار همه با خبر است از نهان آنان نیز اطلاع دارد ، حتی از نهفته‌ترین و پوشیده‌ترین افکاری که در زوایای ذهن و فکر آدمی جا دارد با خبر است .

و علاوه بر اینکه با خبر است مشغول دسیسه در آن و گمراه ساختن صاحب آن

نیز هست .

آیا تعجب در این است که ما چنین بحثی را عنوان کردیم و یا در این است که چرا مفسرین تاکنون اسمی از آن نبرده‌اند؟
و اگر هم احیانا متعرض آن شده‌اند به پیروی از روشی که دانشمندان صدر اول اسلام داشته‌اند تنها متعرض اشکالاتی شده‌اند که مردم عوام در برخورد با آیات این داستان متوجه آن می‌شوند و در این چهار دیواری هر طایفه‌ای بر آنچه فهمیده استدلال و جنگ و جدال کرده و فهم طایفه دیگر را تخطئه نموده بر آن ایراد کرده و به شمارش اشکالات مربوط به داستان پرداخته است:

- ۱- چرا خداوند ابلیس را آفرید، او که می‌دانست وی چکاره است؟
- ۲- با اینکه ابلیس از جن بود چرا خداوند او را با ملائکه محشور و همنشین کرد؟
- ۳- با اینکه می‌دانست او اطاعتش نمی‌کند چرا امر به سجده‌اش کرد؟
- ۴- چرا او را موفق به سجده نکرد و گمراهش نمود؟
- ۵- چرا بعد از آن نافرمانی او را هلاک نکرد؟
- ۶- چرا تا روز قیامت مهلت داد؟
- ۷- چرا او را مانند خون در سراسر وجود آدمی راه داده و بر او مسلطش کرده است؟
- ۸- چرا به لشکریانی تاییدش نمود و بر همه جهات حیات انسانی او را مسلط نمود؟
- ۹- چرا او را از نظر و احساس بشر پنهان کرد؟
- ۱۰- چرا همه کمک‌ها را به او کرد و به آدمیان کمک نکرد؟
- ۱۱- چرا اسرار خلقت بشر را از او پوشیده نداشت تا چنین به اغوای او طمع نبندد؟
- ۱۲- با اینکه او دورترین و دشمن‌ترین مخلوقات بود چطور با خدا حرف زد و خداوند هم با او تکلم کرد؟ آیا همانطور که بعضی‌ها گفته‌اند از راه معجزه بوده یا آثار و علایمی ایجاد کرده که ابلیس از دیدن آن آثار به مراد او پی برده؟
- ۱۳- ورودش به بهشت از چه راهی بوده؟
- ۱۴- چگونه ممکن است در بهشت که مکان قدس و طهارت است وسوسه و دروغ و گناه واقع شود؟
- ۱۵- با اینکه حرفهایش مخالف گفتار خداوند بود چرا آدم آن را پذیرفت؟
- ۱۶- و با اینکه خلود در دنیا مخالف با اعتقاد به معاد است چگونه طمع در خلود کرد؟
- ۱۷- با اینکه آدم در زمره پیغمبران بود چطور ممکن است معصیت کرده باشد؟
- ۱۸- با اینکه توبه کار مانند کسی است که گناه نکرده است چطور توبه آدم قبول شد و لیکن به مقامی که داشت بازنگشت؟ و چگونه...؟ و چگونه...؟

اهمال و کوتاهی مفسرین در این موضوع جدی و حقیقی و بی بند و باری آنها در اشکال و جواب به حدی رسید که در جواب از این اشکالات بعضی از آنان به خود جرأت دادند که بگویند مقصود از آدم در این داستان آدم نوعی است و داستان یک داستان خیالی محض است و یا بگویند مقصود از ابلیس قوه‌ای است که آدمی را به شر و فساد دعوت می‌کند و یا بگویند صدور فعل قبیح از خداوند جایز است و همه گناهان از ناحیه خود او است و او است که آنچه را خودش درست کرده خراب می‌کند و بطور کلی، خوب آن چیزی است که او بخواهد و به آن امر کند و بد آن چیزی است که او از آن نهی کند و یا بگویند اصلاً آدم از زمره پیغمبران نبوده و یا بطور کلی انبیا معصوم از گناه نیستند و یا قبل از بعثت معصوم نیستند و آدم آن موقع که نافرمانی کرد مبعوث نشده بود و یا بگویند همه این صحنه‌ها برای امتحان بوده است .

باید دانست تنها چیزی که باعث بی‌فایده بودن این مباحث شده این است که این مفسرین در این مباحث بین جهات حقیقی و جهات اعتباری فرق نگذاشته و مسائل تکوینی را از مسائل تشریحی جدا نکرده‌اند، و بحث را درهم و برهم نموده، اصول قراردادی و اعتباری را که تنها برای تشریحات و نظام اجتماعی مفید است در امور تکوینی دخالت داده و آن را، حکومت داده‌اند .

ما اگر بخواهیم در پیرامون این مساله و حقایق دینی و تکوینی که در آن است آزادانه بحث کنیم باید قبلاً چند جهت را تحریر نماییم:

۱- باید دانست تمامی اشیایی که متعلق خلق و ایجاد قرار گرفته و یا ممکن است قرار بگیرد وجود نفسی‌شان (وجودشان بدون اینکه اضافه به چیزی داشته باشد)، خیر است، بطوری که اگر به فرض محال فرض کنیم شری از شرور متعلق خلقت و ایجاد قرار گرفته و موجود شود پس از موجود شدنش حالش حال سایر موجودات خواهد بود، یعنی دیگر اثری از شر و قبح در آن نخواهد بود، مگر اینکه خودش اضافه و ارتباط به چیز دیگری داشته باشد و در اثر این ارتباط نظامی از نظامهای عادلانه عالم وجود را فاسد و مختل سازد و یا باعث شود عده‌ای دیگر از موجودات از خیر و سعادت خود محروم شوند، اینجاست که شرهایی در عالم پدید می‌آید . اینکه در بالا گفتیم: بدون اینکه وجودشان اضافه به چیزی داشته باشد مقصودمان همین معنا بود.

بنا بر این اگر موجودی از قبیل مار و عقرب دیدیم که از نظر اضافه‌ای که به ما دارند مضر به حال ما است باید بدانیم که بطور مسلم منافعی دارد که از ضررش بیشتر

است و گر نه حکمت الهی اقتضای وجود آن را نمی‌کرد و در این صورت وجود چنین موجودی هم خیر خواهد بود.

این آن معنایی است که آیه شریفه: «الذی احسن کل شیء خلقه!» (۷/سجده) و آیه: «تبارک الله رب العالمین!» (۵۴/اعراف) و آیه: «و ان من شیء الا یسبح بحمده و لکن لا تفقهون تسبیحهم!» (۴۴/اسرا) نیز به آن اشاره دارد.

۲- عالم خلقت با همه وسعتی که در آن است تمامی اجزایش به یکدیگر مربوط و مانند یک زنجیر اولش بسته و مربوط به آخرش می‌باشد، بطوری که ایجاد جزئی از آن مستلزم ایجاد و صنع همه آن است و اصلاح جزئی از اجزای آن به اصلاح همه آن مربوط است، همچنانکه فرموده: «و ما امرنا الا واحده کلمح بالبصر!» (۵۰/قمر) و این ارتباط لازمه‌اش این نیست که جمیع موجودات مثل هم و ربطشان به یکدیگر ربط تساوی و تماثل باشد، زیرا اگر همه اجزای عالم مثل هم بودند عالمی به وجود نمی‌آمد بلکه تنها یک موجود تحقق می‌یافت و لذا حکمت الهی اقتضا دارد که این موجودات از نظر کمال و نقص و وجدان مراتب وجود و فقدان آن و قابلیت رسیدن به آن مراتب و محرومیت از آن مختلف باشند.

آری، اگر در عالم، شر و فساد، تعب و فقدان، نقص و ضعف و امثال آن نبود بطور مسلم از خیر، صحت، راحت، وجدان، کمال و قوت نیز مصداقی یافت نمی‌شد و عقل ما پی به معانی آنها نمی‌برد، چون بطور کلی عقل هر معنایی را از مصادیق خارجی آن انتزاع می‌کند اگر در عالم مصداقی از شقاوت، معصیت، قیح، ذم و عقاب و امثال آن نبود، سعادت، اطاعت، حسن، مدح و ثوابی هم تحقق نمی‌یافت و همچنین اگر دنیایی نبود آخرتی هم وجود نداشت، مثلاً اگر معصیتی نبود یعنی نافرمانی امر مولوی مولی به هیچ وجه ممکن نبود قهراً انجام خواسته مولی امری ضروری و اجباری می‌شد و اگر انجام دادن فعلی ضروری و غیر قابل ترک باشد دیگر امر مولوی به آن معنا ندارد و خواستن مولی چنین فعلی را تحصیل حاصل است.

و وقتی امر مولوی معنا نداشت اطاعت هم مصداق نخواهد داشت و وقتی اطاعت و معصیتی نبود مدح و ذم، ثواب و عقاب، وعد و وعید و انذار و بشارتی هم نخواهد بود و وقتی اینگونه امور نبود دین و شریعت و دعوتی هم نخواهد بود و وقتی دینی در کار نبود نبوت و رسالتی هم نخواهد بود و وقتی نبوت و رسالتی نباشد قهراً اجتماع و مدنیته هم نخواهد بود، اجتماع هم که نباشد انسانیتی نیست و همچنین و بر همین قیاس فرض نبود یک چیز مستلزم فرض نبود جمیع اجزای عالم است.

این معنا که معلوم شد اینک می‌گوییم اگر شیطانی نبود نظام عالم انسانی هم نبود و وجود شیطانی که انسان را به شر و معصیت دعوت کند از ارکان نظام عالم بشریت است، و نسبت به صراط مستقیم او به منزله کناره و لبه جاده است و معلوم است که تا دو طرفی برای جاده نباشد متن جاده هم فرض نمی‌شود.

اینجاست که اگر دقت شود معنای آیه: «قال فبما اغویتنی لاقعدن لهم صراطک المستقیم!» (۱۶/اعراف) و آیه: «قال هذا صراط علی مستقیم! ان عبادی لیس لک علیهم سلطان الا من اتبعک من الغاوین!» (۴۱/حجر) به خوبی روشن گشته و صدق ادعای ما معلوم می‌گردد.

با در نظر گرفتن این دو جهتی که ذکر شد اگر در آیات راجع به داستان سجده آدم دقت شود معلوم خواهد شد که این آیات در حقیقت تصویری است از روابط واقعی که بین نوع انسانی و نوع ملائکه و ابلیس است، چیزی که هست این واقعیت را به صورت امر، اطاعت، استکبار، طرد، رجم و سؤال و جواب بیان کرده و نیز معلوم خواهد شد که تمامی اشکالاتی که شده - و ما پاره‌ای از آن را در بالا نقل کردیم - ناشی از کوتاهی در تفکر و دقت بوده است.

لذا می‌بینیم بعضی از مفسرین (صاحب المنار) هم وقتی در مقام جواب از آن اشکالات برمی‌آید به این معنا تنبه یافته و می‌گویند که این داستان اشاره به فطرت و طبایع انسان و ملائکه و ابلیس می‌کند باز در اثر کوتاه آمدن در تحقیق و تدبیر، رشته صحیحی را که تنیده بود پنبه کرده و می‌گویند امر ابلیس به سجده و نهی آدم از خوردن از درخت، امر و نهی تشریحی نبوده بلکه تکوینی بوده است غافل از اینکه امر و نهی تکوینی قابل تخلف و مخالفت نیست، امر تکوینی یعنی ایجاد و نهی تکوینی یعنی عدم ایجاد و با این حال چگونه ممکن است امر تکوینی باشد و ابلیس آنرا اطاعت نکند؟ و چطور ممکن است نهی تکوینی باشد و آدم از امتثال آن سرپیچی نماید؟

۳- از داستان بهشت آدم به تفصیلی که در سوره بقره گذشت چنین بر می‌آید که قبل از اینکه آدم در زمین قرار گیرد خداوند بهشتی برزخی و آسمانی آفریده و او را در آن جای داده و اگر او را از خوردن از درخت مزبور نهی کرد برای این بود که بدین وسیله طبیعت بشری را آزموده معلوم کند که بشر جز به اینکه زندگی زمینی را طی کرده و در محیط امر و نهی و تکلیف و امتثال تربیت شود، ممکن نیست به سعادت و بهشت ابدی نائل گردد و جز با پیمودن این راه محال است به مقام قرب پروردگار برسد.

از اینجا نیز معلوم می‌شود که هیچکدام از اشکالاتی که بر این داستان وارد کرده‌اند وارد نیست، برای اینکه بهشت آدم بهشت جاودان نبوده تا اشکال شود به اینکه بهشت جای اولیای خدا است نه جای شیطان.

و یا اشکال شود به اینکه بهشت جای خلود است و کسی که وارد آن شد دیگر بیرون نمی‌شود پس آدم چطور بیرون آمد؟ و نیز بهشت دنیایی و مادی نبوده تا مانند سرزمین‌های دیگر دنیا جای زندگی دنیوی باشد و اداره آن زندگی تنها به وسیله قانون و امر و نهی مولوی ممکن باشد، بلکه بهشت برزخی و جایی بوده که سجایا و اخلاق و خلاصه غرایز بشری - نه فقط آدم علیه‌السلام - ظاهر و هویدا می‌شده.

باز به اول کلام برگشته و می‌گوییم: پروردگار متعال در باره حقیقت و ذات این موجود شریری که نامش را ابلیس نهاده جز مختصری بیان نفرموده، تنها در آیه: «کان من الجن ففسق عن امر ربه!» (۵۰/کهف) جن بودن او را بیان کرده و در جمله: «خلقتنی من نار!» از قول خود او حکایت کرده که ماده اصلی خلقتش آتش بوده و اما اینکه سرانجام کارش چیست و جزئیات و تفصیل خلقت او چگونه بوده؟ صریحا بیان نکرده است.

لیکن آیاتی هست که می‌توان از آنها چیزهایی در این باره استفاده کرد، از آن جمله آیه: «لا قعدن لهم صراطک المستقیم، ثم لاتینهم من بین یدیههم و من خلفهم و عن ایمانهم و عن شمائلهم و لا تجد اکثرهم شاکرین!» (۱۶ و ۱۷/اعراف) است که حکایت قول خود او است و از آن استفاده می‌شود که وی نخست در عواطف نفسانی انسان یعنی در بیم و امید و در آمال و آرزوهای او و در شهوت و غضبش تصرف می‌نماید و آنگاه در اراده و افکاری که از این عواطف برمی‌خیزد.

قریب به معنای این آیه، آیه شریفه: «قال رب بما اغویتنی لازینن لهم فی الارض!» (۳۹/حجر) است، زیرا معنای این آیه این است که: من امور باطل و زشتی‌ها و پلیدی‌ها را از راه میل و رغبتی که عواطف بشری به آن دارد در نظر آنان زینت داده، به همین وسیله گمراهشان می‌کنم، مثلا زنا را که یکی از گناهان است از آنجایی که مطابق میل شهوانی او است در نظرش آن قدر زینت می‌دهم تا به تدریج از اهمیت محذور و زشتی آن کاسته و همچنان می‌کاهم تا یکباره تصدیق به خوبی آن نموده و مرتکبش شود.

نظیر آیه فوق، آیه: «یعدهم و یمنیهم و ما یعدهم الشیطان الا غرورا!» (۱۲۰/نسا) و همچنین آیه: «فزین لهم الشیطان اعمالهم!» (۶۳/نحل) می‌باشد.

همه این آیات بطوری که ملاحظه می‌کنید دلالت دارد بر اینکه میدان عمل

تاخت و تاز شیطان همانا ادراک انسانی و ابزار کار او عواطف و احساسات بشری است .
 و به شهادت آیه: «الوسواس الخناس الذی یوسوس فی صدور الناس!»
 (۴/۵۰) اوهام کاذب و افکار باطل را شیطان در نفس انسان القا می‌کند .
 البته این القائات طوری نیست که انسان آنرا احساس نموده میان آنها و افکار
 خودش فرق بگذارد و آن را مستند به کسی غیر از خود بداند ، بلکه بدون هیچ تردیدی
 آن را نیز افکار خود دانسته و عینا مانند دو دو تا چهار تا و سایر احکام قطعی از خود و از
 رشحات فکر خود می‌داند .

و هیچ منافاتی ندارد که افکار باطل ما هم مستند به خود ما باشد و هم بگوییم
 که شیطان آن را در ما القا کرده ، همانطوری که بسیاری از افکار و تصمیمات ما در اثر
 خبری که دیگری داده و یا حکمی که کرده در ما پدید آمده است و ما در عین حال آن
 را از خود سلب ننموده استقلال و اختیار خود را در آن انکار نمی‌نماییم و اگر آن فکر و
 آن تصمیم را عملی کردیم و توییح و سرزندی بر آن مترتب شد تقصیر را به گردن کسی
 که آن خبر را آورده و یا آن دستور را داده نمی‌اندازیم .

ابلیس هم در قیامت همه گناهان را به گردن خود بشر می‌اندازد و قرآن از او
 چنین حکایت می‌کند:

« و قال الشیطان لما قضی الامر ان الله وعدکم وعد الحق و وعدتکم فاخلفتکم و
 ما کان لی علیکم من سلطان الا ان دعوتکم فاستجبتم لی فلا تلومونی و لوموا
 انفسکم ما انا بمصرخکم و ما انتم بمصرخی انی کفرت بما اشركتمون من قبل ان
 الظالمین لهم عذاب الیم! » (۲۲/ابراهیم)

بطوری که ملاحظه می‌کنید در این آیه شیطان گناه و ظلم را به خود بشر نسبت
 داده و از خود سلب کرده و خود را به تمام معنا بی‌طرف قلمداد نموده و گفته است تنها
 کاری که من کرده‌ام این بوده که شما را به گناه دعوت کرده و به وعده دروغی دلخوش
 ساختم .

آیه شریفه: «ان عبادی لیس لک علیهم سلطان الا من اتبعک من الغاوین!»
 (۴۲/حجر) نیز هر قدرت و سلطنتی را از ابلیس نفی نموده ، فعالیت‌های او را تنها در
 کسانی مؤثر می‌داند که خودشان با پای خود به دنبال شیطان به راه بیفتند .

نظیر آیه فوق آیه شریفه: « قال قرینه ربنا ما اطغیته و لکن کان فی ضلال!»
 (۲۷/ق) بعید است که از قول ابلیس حکایت می‌کند که در قیامت می‌گوید: پروردگارا من
 او را به نافرمانیت مجبور نکردم بلکه او خودش در گمراهی بعیدی بود .
 خلاصه سخن اینکه: تصرفات ابلیس در ادراک انسان تصرف طولی است ، نه در

عرض تصرف خود انسان، تا منافات با استقلال انسان در کارهایش داشته باشد، او - بطوری که از آیه ۱۶ سوره اعراف و آیه ۳۹ سوره حجر استفاده شد - تنها می‌تواند چیزهایی را که مربوط به زندگی مادی دنیا است زینت داده و به این وسیله در ادراک انسان تصرف نموده، باطل را به لباس حق در آورد و کاری کند که ارتباط انسان به امور دنیوی تنها به وجهه باطل آن امور باشد و در نتیجه از هیچ چیزی فایده صحیح و مشروع آن را نبرد.

و معلوم است که چنین کسی در طرز تفکرش و در طرز استفاده از امور دنیوی و همچنین اسباب مربوط به زندگی، خود را مستقل دانسته و همین فکر او را به کلی از حق و زندگی صحیح و حقیقی غافل می‌سازد.

وقتی انسان کارش به جایی رسید که از هر چیزی تنها وجهه باطل آن را درک کند و از وجه حق و صحیح آن غافل شود رفته رفته دچار غفلتی دیگر می‌گردد که ریشه همه گناهان است و آن غفلت از مقام حق تبارک و تعالی است.

خدای تعالی در باره اینگونه اشخاص می‌فرماید: «و لقد ذرانا لجهنم کثیرا من الجن و الانس لهم قلوب لا یفقهون بها و لهم اعین لا یبصرون بها و لهم اذان لا یسمعون بها اولئک کالانعام بل هم اضل اولئک هم الغافلون!» (۱۷۹/اعراف)

بنا بر این، خود را مستقل دیدن و از پروردگار خود غافل شدن و جمیع اوهام و افکار باطل و هر شرک و ظلمی که مترتب و متفرع بر آن است همه از تصرفات شیطان است.

گر چه چنین شخصی از آنجایی که خود را مستقل می‌داند این اوهام و افکار را هم از خود دانسته و شرک و ظلم را نیز عمل خود می‌پندارد.

و باید هم چنین بپندارد، زیرا معنی فریب شیطان خوردن و در تحت ولایت او در آمدن همین است که گمراه بشود و نداند چه کسی او را گمراه کرده: «انه یریکم هو و قبيله من حیث لا ترونهم انا جعلنا الشیاطین اولیاء للذین لا یؤمنون!» (۲۷/اعراف)

قرآن کریم نظیر این ولایتی را که شیطان در گناه و ظلم بر آدمیان دارد برای ملائکه در اطاعت و عبادت اثبات نموده، می‌فرماید: «ان الذین قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل علیهم الملائکه ان لا تخافوا و لا تحزنوا و ابشروا بالجنه التي کنتم توعدون، نحن اولیاءکم فی الحیوة الدنیا!» (۳۰/فصلت) البته این دو نوع ولایت منافاتی با ولایت مطلق پروردگار که آیه: «لیس لکم من دونه من ولی و لا شفیع!» (۵۱/انعام) آن را اثبات می‌کند ندارد.

باری، این ولایت همان احتناک و لگام زدنی است که شیطان وعده داده، و

قرآن از او چنین حکایت می‌کند:

« قال ارايتک هذا الذی کرمت علی لئن اخرتن الی یوم القیمه لاحتکن ذریته الا قليلا! قال اذهب فمن تبعک منهم فان جهنم جزاؤکم جزاء موفورا! و استفزز من استطعت منهم بصوتک و اجلب علیهم بخیلک و رجلک و شارکهم فی الاموال و الاولاد و عدهم و ما یعدهم الشیطان الا غرورا! » (۶۲ تا ۶۴/انعام)

و بطوری که از آیات قرآن بر می‌آید برای او لشکری است که او را در هر کاری که بخواهد مدد می‌کنند، از آن جمله آیه شریفه: « انه یریکم هو و قبیلہ من حیث لا ترونهم! » (۲۷/اعراف) است .

و اگر در آیه: « و لاغوینهم اجمعین! » (۳۹/حجر) گمراهی همه را به خود او نسبت داده برای این است که هر قدر هم لشکریانش زیاد و نقشه اعمال آنها مختلف باشد نتیجه اعمالشان که همان وسوسه در دلها و گمراه ساختن مردم است یکی است، همچنانکه مساله توفی و گرفتن جانها را هم به ملک الموت نسبت داده و فرموده: « قل یتوفیکم ملک الموت الذی و کل بکم! » (۱۱/سجده) و هم به اعوانش مستند کرده و فرموده: « حتی اذا جاء احدکم الموت توفته رسلنا و هم لا یفرطون! » (۶۱/انعام)

از آیه: « الذی یوسوس فی صدور الناس من الجنه و الناس! » (۵ و ۶/ناس) هم بر می‌آید که لشکریانش همه از جنس خود او یعنی از طایفه جن نیستند، و بعضی از آنان از جنس بشرند، همچنانکه از آیه: « افتتخذونه و ذریته اولیاء من دونی و هم لکم عدوا! » (۵۰/کهف) استفاده می‌شود که وی نیز مانند سایر جانداران، ذریه و فرزند دارد و اما اینکه کیفیت پیدایش فرزندان او چگونه است؟ معلوم نیست و آیه مزبور از آن ساکت است .

از آیات کریمه قرآن در باره ابلیس و خصوصیات کارهای او و لشکریانش دو نکته دیگر استفاده می‌شود: یکی این است که لشکریان او در کندی و تندی در عمل همه مثل هم و برابر هم نیستند، بعضی تند و بعضی کند هستند، به شهادت اینکه در جمله « و اجلب علیهم بخیلک و رجلک! » (۶۴/اسرا) بعضی از لشکریان او را سواره و بعضی را پیاده معرفی کرده است .

نکته دیگر اینکه لشکریان او از جهت اجتماع و انفراد در عمل نیز مختلفند، بعضی تنها کار می‌کنند و بعضی به کمک یکدیگر کاری را از پیش می‌برند، به دلیل آیه: « و قل رب اعوذ بک من همزات الشیاطین و اعوذ بک رب ان یحضرون! » (۹۷ و ۹۸/مومنون) و احتمالا آیه: « هل انبؤکم علی من تنزل الشیاطین تنزل علی کل افاک اثم یلقون السمع و اکثرهم کاذبون! » (۲۱ تا ۲۳/شعرا)

خلاصه بحث این شد که: ابلیس موجودی است از آفریده‌های پروردگار که

مانند انسان دارای اراده و شعور بوده و بشر را دعوت به شر نموده و او را به سوی گناه سوق می‌دهد .

این موجود قبل از اینکه انسانی به وجود آید ، با ملائکه می‌زیسته و هیچ امتیازی از آنان نداشته است و پس از اینکه آدم علیه‌السلام پا به عرصه وجود گذاشت وی از صف فرشتگان خارج شده بر خلاف آنان در راه شر و فساد افتاد و سرانجام کارش به اینجا رسید که تمامی انحرافها ، شقاوتها ، گمراهیها و باطلی که در بنی نوع بشر به وقوع پیوندد همه به یک حساب مستند به وی شود ، بر عکس ملائکه که هر فردی از افراد بشر به سوی غایت سعادت و سر منزل کمال و مقام قرب پروردگار راه یافته و می‌یابد هدایتش به یک حساب مستند به آنها است .

مطلب دیگری که از بحث ما بدست آمد این بود که ابلیس را در کارهایش اعوان و یارانی است از فرزندان خود و از جن و انس که هر کدام به طریق خاصی اوامر او را اجرا می‌کنند و او به آنان دستور می‌دهد که در کار بنی نوع بشر مداخله نموده از دنیا و هر چه در آن است هر چیزی که با زندگی بشر ارتباط دارد در آن تصرف نموده ، باطل آن را به صورت حق و زشت آن را به صورت زیبا وانمود کنند ، ایشان نیز اوامر او را امتثال نموده در دل‌های بشر و در بدن‌های‌شان و در اموال و فرزندان و سایر شؤن زندگی دنیوی‌شان به گونه‌های مختلفی تصرف می‌کنند ، گاهی دسته جمعی و گاهی منفرد ، زمانی به کندی و زمانی دیگر بسرعت ، گاهی بدون واسطه و گاهی به وسیله اطاعت و زمانی به وسیله معصیت به کار گمراه ساختن او می‌پردازند .

و نیز بدست آمد که تصرفات ابلیس و لشکریان او طوری نیست که برای بشر محسوس باشد - یعنی بفهمد که چه وقت ابلیس در دلش وارد می‌شود و چگونه افکار باطل را در قلب وی القا می‌کند و یا اذعان کند که این فکر از خودش نیست و شخص دیگری در دل او القا کرده - پس نه کارهای شیطان و لشکرش مزاحم رفتار انسان است و نه ذوات و اشخاص ایشان در عرض وجود وی می‌باشد جز اینکه خداوند به ما خبر داده که ابلیس از جن است و او و لشکرش از آتش آفریده شده‌اند و به هر حال گویا آغاز و انجام وجود وی با هم اختلاف دارد.

بحث عقلی و قرآنی درباره:

شبهات تاریخی شیطان

در تفسیر روح المعانی از شهرستانی و او از شارح اناجیل اربعه صورت مناظره‌ای را نقل کرده که بعد از این حادثه میان ملائکه و ابلیس واقع شده است ، این مناظره در تورات نیز ذکر شده و آن این است که:

- ابلیس به ملائکه گفت : من به فرضی که قبول کنم و تسلیم شوم که خالق و ایجاد کننده‌ای مرا به وجود آورده نسبت به کارهای او اشکال‌هایی دارم:

اول اینکه می‌پرسم چه حکمتی در خلقت و آفرینش عالم است ، مخصوصا با اینکه خدا می‌دانست که اگر کفار خلق شوند مستوجب آتش خواهند بود پس چرا ایشان را آفرید و منظورش از آفرینش آنان چه بود ؟

دوم اینکه چرا بندگان را مکلف به تکالیف کرد و با اینکه از امتثال آنان نفعی عایدش نمی‌شود ؟ چرا آنان را گرانبار ساخت ؟ و اگر منظورش فایده رساندن بر بندگان بود چرا با اینکه می‌توانست این فایده را بدون تکلیف نرسانید ؟

سوم اینکه بر فرض که به خاطر فایده و نفعی مرا مکلف به معرفت و اطاعت خود کرد ، تکلیف کردن من به اینکه بر آدم سجده کنم چرا ؟

چهارم اینکه پس از آنکه من زیر بار نرفتم و با ترک سجده نافرمانیش کردم چرا لعنتم کرده عقابم را واجب نمود ؟ با اینکه لعنت و عقاب من به حال خود او و به حال دیگران کمترین سودی ندارد و برای من بزرگترین ضررها را به بار می‌آورد ؟

پنجم اینکه گیرم که در این نیز مصلحتی باشد مسلط کردن من بر اغوای فرزندان آدم چرا ؟

ششم اینکه وقتی از او برای مدتی بس طولانی مهلت خواستم چرا قبول کرد و در نتیجه عالم را پر از شر و فساد نمود ؟ آیا خالی بودن عالم از شر بهتر نبود ؟

شارح اناجیل در ذیل این مناظره گفته است:

خدای تعالی از سرادق عظمت و کبریا به وی وحی کرد که ای ابلیس تو مرا هنوز نشناخته‌ای ، چون اگر می‌شناختی این گونه جسورانه بر من خرده نمی‌گرفتی و می‌دانستی که بر من در هیچ یک از افعالم اعتراضی وارد نیست ، زیرا تنها معبود هستم و جز من معبودی نیست و از آنچه می‌کنم بازخواست نمی‌شوم.

این بود آنچه که آلوسی از شهرستانی از شارح اناجیل نقل کرده است آلوسی

سپس اضافه کرده است که امام فخر رازی در باره اعتراضات ابلیس گفته است اگر اولین و آخرین خلائق جمع شوند نخواهند توانست جوابی از این اعتراضات بدهند مگر اینکه قائل به حسن و قبح عقلی نباشند .

آنگاه می‌گوید : در اینجا به یاد داستان شیرینی افتادم و آن داستان این است که : روزی سیف الدوله پسر حمدان بر چاکران خویش در آمد و گفت : من امروز بیتی گفته‌ام که خیال می‌کنم احدی جز ابو فراس از عهده ساختن بیت دوم آن بر نیاید ، اتفاقاً آن روز ابو فراس هم در آن مجلس حضور داشت .

حضار گفتند : امیر بیت خود را بخواند تا بشنویم ، سیف الدوله گفت :

« لک جسمی تعله فدمی لم تطله - من جسم خود را در اختیار تو گذاشتم تا اگر خواستی مریض و علیش کنی، ریختن خونم چرا؟ »
ابو فراس بیدرنگ در جواب گفت:

« قال ان كنت مالكا فلي الامر كله - گفت اگر مالک جسم تو منم همه گونه اختیار آن به دست من است! »

مؤلف : آنچه که در ابتدای کلام سابق ما ذکر شد این شبهات را تا به آخر دفع می‌کند و هیچ احتیاجی نیست به اینکه اولین و آخرین خلائق جمع شده و برای دفع آن دست به دست یکدیگر دهند و به گفته امام فخر رازی تازه از عهده دفع آن هم بر نیایند ، اینک ما یک یک آن شبهات را ذکر نموده و به همان بیان دفع می‌کنیم:

اما شبهه اول که گفت در آفریدن خلائق و مخصوصاً کفاری که نتیجه خلقت‌شان خلود در آتش است چه حکمتی است؟

در جواب آن می‌پرسیم: اولا آیا مقصود وی از خلائق مطلق خلائق و ما سوی الله است یا فقط انسان ؟ و ثانیا مرادش از حکمت ، خیر و صلاحی است که فاعل را به فعل وا می‌دارد و یا نتیجه‌ای است که پس از انجام فعل عاید فاعل می‌گردد؟ اگر مقصودش شق اول باشد جوابش خوب روشن است ، برای اینکه خدای تعالی در فاعلیت خود و آفریدن خلائق محتاج به داعی و غرضی که فاعلیتش را تمام کند نیست ، بلکه به برهان قطعی فاعلیت او تمام بوده و او به ذات خود مبدأ جمیع موجودات و منبع جمیع خیرات است و معلوم است که اقتضای مبدأ و علت برای ایجاد معلولش اقتضایی ضروری و غیر قابل تخلف است و سؤال از آن به منزله سؤال از جود حاتم و بذل و بخشش هر صاحب ملکه جود است ، زیرا همانطوری که ملکه جود ذاتا اقتضای ظهور و بروز و بذل و بخشش دارد و در بروز اثرش چیز دیگری مؤثر نیست و خلاصه همانطوری که ظهور اثر جود

برای آن ضروری است و خواه ناخواه هر مستحقی به مقدار استعداد و استحقاقش از آن متنعم می‌شود همچنین اقتضای ایجاد معلول برای علت و مبدأ آن ضروری است .
و همانطوری که در مساله جود اختلاف مستحقین در نیل به خیرات شخص جواد مربوط به اختلاف استحقاق خود آنان است نه به آن شخص همچنین اختلاف موجودات در مراتب کمال وجودشان مستند به خود آنان است نه به خداوندی که مبدأ وجود است .

پس سؤال از اینکه در خلقت کافر چه حکمتی بوده سؤال است بیجا!
و اگر مقصودش از حکمت معنای دوم آن است جوابش این است که کار خدا را نمی‌توان به کارهای غیر او مقایسه کرد و آن را محکوم به احکام عقل نمود ، مثلاً اگر عقل حکم می‌کند به اینکه فاعل هر فعلی باید در کاری که می‌کند فایده و نتیجه‌ای در نظر داشته باشد در جایی است که فاعل در صورت نکردن آن کار آن نتیجه عایدش نشود و بخواهد با انجام آن کار استکمال نموده و به مقدار کمالی که در آن فعل هست به کمالات خود بیفزاید و کمبودی را در خود جبران نماید .

و اما خداوندی که تمامی کمالات و خیرات در ذاتش مجتمع است لازم نیست که در کار خود فایده‌ای را در نظر بگیرد ، زیرا فایده و نتیجه کارهای او در ذات او موجود هست ، چه آن کار را بکند و چه نکند ، گو اینکه فواید بشماری هم بر کارهایش مترتب می‌شود ، زیرا این فواید مقصود بالاصالۀ و اولاً و بالذات نیست ، بلکه مقصود بالعرض است .

و اگر چنانچه ابلیس از حکمت خلقت خصوص انسان سؤال کرده و به همین ملاحظه در ذیل کلامش گفته : و با اینکه می‌دانست که اگر کفار خلق شوند مستوجب آتش خواهند بود چرا آنان را خلق کرد جوابش این است که : آری ، در خلقت انسان حکمت به معنای دوم (نتیجه) وجود ندارد ، برای همان که گفتیم خدای تعالی که فاعل خلقت انسان است غنی بالذات است ، و احتیاجی به هیچ چیز از ما سوای خود ندارد تا بخواهد با خلقت آن چیز آن احتیاج را بر طرف سازد .

و لیکن حکمت به معنای اول (داعی) وجود دارد و آن همین است که ماده‌ای زمینی و ناچیز را با ترکیب خاصی به جایی برساند که با پیمودن راه تکامل به گوهری آسمانی و شریف مبدل گشته و از نظر مراتب کمال از هر موجود دیگری برتری یابد ، و از جهت تقرب به خداوند هیچ موجودی به پایه او نرسد ، چنین حکمتی در خلقت انسان وجود دارد .

البته نباید توقع داشت که تمامی افراد بشر به این پایه از ترقی برسند ، برای

اینکه این موجود هم خودش از اعدادی ترکیب یافته و هم در عالمی به سر می‌برد که عالم تزاحم و تضاد است و علل و اسباب موافق و مخالفی از هر سو احاطه‌اش کرده و نمی‌گذارد همه افراد آن استعداد ذاتی خود را حفظ نموده و از این گرداب نجات یابند، خواه ناخواه جز عده معدودی از افراد نخبه و برجسته آن به سعادت مطلوب خود نمی‌رسند .

این مطلب اختصاص به جنس بشر ندارد ، بلکه جمیع موجوداتی که از مواد موجود در این نشات تکون یافته و می‌یابند محکوم به این حکم هستند ، هیچ نوعی از انواع حیوانات ، یا نباتات ، یا معدنیات نخواهید یافت که جمیع افراد و اشخاص آن به کمال وجود خود نایل شده باشند ، بلکه غالباً افراد در برابر علل و اسبابی که منافی با تکامل و مانع از پیشرفت آنها است و از نظر علیت و سببیتی که دارند خواه ناخواه اثر خود را می‌کنند محکوم گردیده و قبل از رسیدن به کمال خود از بین می‌روند و با فرض علیت آن علل ممکن نیست که جمیع افراد انواع به کمال متوقع خود برسند ، زیرا فرض اینکه هیچیک از افراد انواع از عوامل منافی با آن متاثر نشوند ، مثلاً هیچ گیاهی از حرارت و برودت و نور و ظلمت و خشکی و رطوبت و سمومات و مواد زمینیه که منافی با ترکیب خاص آن است متاثر نگردد فرضی است که هم فرض ترکیب خاص آن گیاه را و هم فرض علیت و سببیت آن عوامل را باطل می‌سازد و معلوم است که ابطال این دو فرض ابطال نظام کون است - دقت فرمایید!

خواهید گفت: آری، این اشکال هست و لیکن بطلان مساعی بعضی از افراد و سقوط آنان نیز فرضی است غیر قابل قبول .

در جواب گوییم که : چنین نیست ، و در صورتی که بطلان مساعی بعضی از افراد باعث تکامل بعضی دیگر و رسیدن آنان به سعادت و کمالی که برای نوع متوقع است بشود هیچ اشکال ندارد ، زیرا بنا بر فرض ما که عالم خلقت ظرفیت تکامل همه افراد را ندارد چه عیبی دارد که در راه حصول افرادی نخبه و با ارزش افراد بی‌ارزشی از بین بروند و چرا این عمل را استرباح حقیقی ندانیم و آن را گزاف و یا تبذیر بخوانیم ؟ وقتی گزاف است که از ابتدا غرض از آفرینش آنان اضمحلال و از بین رفتن‌شان باشد .

و حال آنکه خدای تعالی انسان را برای اضمحلال نیافریده ، بلکه آفریده تا همه افراد آن کامل و همه رهروان به سوی سعادت دنیا و آخرت باشند .

چیزی که هست از آنجایی که انسان به وجود نمی‌آید مگر از ترکیب مادی خاصی و آن ترکیب هم به وجود نمی‌آید مگر در تحت نظام مادی که در سراسر اجزای عالم حکمفرما است و آن اجزا را به هم مرتبط ساخته آنها را مؤثر در یکدیگر و متاثر از

همدیگر نموده است لذا در چنین شرایطی قهرا بعضی از افراد به کمال خود نمی‌رسند و قبل از رسیدن به آن از بین می‌روند .

پس نباید اشکال کرد و گفت چرا خدای تعالی کافر آفریده ؟ او کافر نیافریده ، او هر که را آفریده غرض اولی و ذاتیش این بوده که به سعادت انسانیت نائل آید ، البته غرض و اراده ثانوی و عرضیش هم این است که در شرایط دیگری از آن سعادت محروم شود ، حال اگر عده‌ای به اختیار خود ، خود را در تحت آن شرایط قرار دادند و از سعادت محروم شدند آیا این محرومیت را باید به خدا نسبت داد ؟ و آیا خدای تعالی بخاطر اینکه این محرومیتها پیش نیاید و عده‌ای کارشان به دوزخ نیانجامد اراده اولی و ذاتی خود را هم عملی نسازد ؟ و اگر عملی ساخت و در نتیجه این محرومیتها پیش آمد ، بصرف اینکه عالم به آن بوده باید به وی اعتراض کرد و یا کفر و دوزخی شدن کافر را به او نسبت داد ؟ حاشا ، زیرا گفتیم علت تامه کفر ، عوامل و اسباب خارجی بسیار زیادی است که همه دست بدست هم داده و در آخر اختیار خود کافر هم ضمیمه آن شده و کفر را به وجود آورده است و همینکه پای اختیار به میان آمد دیگر نمی‌توان آن را به دیگری نسبت داد .

و اما مساله قضا و قدر خداوند بر کفر ، این نیز به این طریق جاری شده که کافر به اختیار خود کفر بورزد ، نه به اینکه از او سلب اختیار و اراده شود و او مجبور به قبول کفر گردد درست مانند سنگی که به هوا پرتاب می‌شود و آن سنگ بر اثر کشش و جاذبه زمین مجبور به سقوط می‌شود .

اما شبهه دوم ، و اینکه فایده تکلیف چیست ؟ و با اینکه تکلیف برای خدای تعالی نفع و ضرری ندارد چرا بندگان را بدون جهت گرانبار ساخته است ؟ . این شبهه نیز مغالطه و قیاس کردن کار فاعل ناقص و فقیر است به کار فاعل تام و غنی بالذات ، زیرا حکم عقل به اینکه فاعل باید فعلی را انجام دهد که از آن نفعی عایدش شود در فاعلی است که ناقص باشد و بخواهد با فعل خود نقص خود را جبران نماید نه فاعلی که غنی بالذات است ، عقل چنین حکم عمومی ندارد که حتی فاعلی هم که غنی بالذات است و هیچ جهت نقصی در او نیست باید در فعل خود فایده‌ای را در نظر بگیرد و از آن منتفع شود و نیز نمی‌تواند حکم کند به اینکه صدور فعل از چنین فاعلی محال و ممتنع است .

تکلیف هم مثل اصل ایجاد به منظور احسان بر بندگان است ، زیرا گر چه امری اعتباری و قراردادی است و در متن آن احکامی که مربوط به امور واقعی و خارجی است

جریان ندارد و لیکن همین امر اعتباری در عین اعتباری بودنش این اثر را دارد که مکلفین را به کمالات تازه‌ای که فاقد آنند می‌رساند، پس تکلیف رابط میان دو حقیقت است: حقیقت ناقص انسانی (قبل از انجام تکلیف) و حقیقت کامل آن (پس از انجام تکلیف).

توضیح این معنا بطور خلاصه این است که: مشاهده و برهان این معنا را ثابت کرده که تمامی انواع موجودات و نظامی که در آنها حکمفرما است و خلاصه جهانی که ما آن را جهان ماده می‌نامیم در تحت یک حرکت در گردش است و این حرکت برای هر نوع از انواع موجودات بقا و وجود ممتدی را که ابتدایش وجود ناقص و انتهایش وجود کامل است ترسیم نموده است و بین اجزای این امتداد در وجود که نامش بقا است ارتباطی وجودی و حقیقی برقرار است که جزء سابق را به جزء لاحق رسانیده بدین وسیله آن نوع را از این منزل به آن منزل سیر می‌دهد و این موجود از همان ابتدای وجودش جز برای رسیدن به آخرین مرحله از کمالی که رسیدن به آن برایش ممکن است در تحت این حرکت قرار نگرفته، مثلاً یک دانه گندم که نوعی از انواع موجودات این جهان است از همان ابتدای جوانه‌زدن می‌خواهد به آخرین مرحله از کمال خود رسیده بوته‌ای کامل و دارای سنبل شود. یک نطفه از نوعی از انواع حیوانات از همان ابتدای وجودش به سوی فرد کاملی که دارای جمیع کمالات نوعیه باشد در حرکت است، و همچنین سایر موجودات.

و نیز این معنا ثابت است که انسان از میان سایر انواع موجودات از این ناموس عمومی که در آنها است استثناء نشده، او نیز از اولین مرحله پیدایش خود متوجه مرتبه انسان کامل و انسان واجد حقیقت سعادت است، حال یا به هدف خود می‌رسد و یا در بین راه به موانعی برخورد می‌نماید و قبل از رسیدن به آن از بین می‌رود.

تفاوتی که انسان با سایر انواع موجودات دارد این است که انسان سنخ وجودش طوری است که مجبور است به روش اجتماعی زندگی کند، چنین موجودی برای رسیدن به آن هدف چاره‌ای جز این ندارد که یا خودش قوانین و سنی برای اجتماع خود وضع کند و یا زیر بار قوانین دینی برود و از راه عمل به این قوانین عقاید و اخلاق و ملکاتی که ملاک سعادت دنیوی او است و کارهای نیکی که ملاک سعادت اخروی او است کسب نماید.

از اینجا جواب ابلیس که گفت: فایده تکلیف چیست؟ روشن می‌گردد، زیرا تکلیف در عین اینکه امری است اعتباری این اثر واقعی را دارد که بطور نامرئی انسان را تدریجاً به سوی کمال و سعادتش سیر داده به بهترین و پایدارترین مراحل وجودش

می‌رساند و قهرا کسی که از عمل به تکلیف سرپیچی نماید از رسیدن به آن مرتبه از کمال محروم می‌ماند، عینا مانند یک فرد از سایر انواع موجودات، که اگر توفیق اسباب یاریش کرد به کمال خود نائل می‌آید و گرنه از بین می‌رود.

بنا بر این سؤال ابلیس در این باره بی‌شبهت به این نیست که کسی بی‌رسد فایده تغذیه گیاهان چیست؟ و یا بگوید: چرا حیوانات با اینکه از بچه‌های خود خیری نمی‌بینند توالد و تناسل دارند؟ و اما اینکه گفت: اگر منظورش فایده رساندن بر بندگان بود چرا با اینکه می‌توانست این فایده را بدون تکلیف نرساند؟ جوابش این است که این گفتار نیز مانند گفتار قبلیش مغالطه است، برای اینکه گفتیم تکلیف در انسان و در هر موجود دیگری که قابل تکلیف است واسطه بین نقص و کمال وجودی او است، با این حال اگر می‌خواهد بگوید چرا برای رساندن نفع بر مکلفین این راه را اختیار کرده و راه دیگری را اختیار ننموده؟ می‌گوییم اگر راه دیگری را هم اختیار کرده بود و چیز دیگری غیر تکلیف را واسطه قرار می‌داد باز جای اعتراض او باقی بود که بگوید چرا این راه را اختیار کرده؟ و باز در جوابش می‌گفتیم: علل و اسبابی که در خصوص نوع بشر وجود دارد اقتضا می‌کند که بشر به وسیله عمل تکامل یافته به تکالیفی که عادات عمل به آن باعث اصلاح باطن و پاکی درون او می‌شود گردن نهد.

و اگر می‌خواهد بگوید چرا بشر را از همان ابتدای وجودش کامل نیافریده و بدون تکلیف و هیچ واسطه دیگری واجد جمیع مراحل سعادت و کمال نکرده؟ جوابش این است که لازمه این حرف بطلان حرکات وجودی و ماده و قوه و جمیع شؤون امکانی و خلاصه مجرد بودن انسان مادی است و این خلف فرض است، زیرا انسانی که مورد نظر ابلیس است انسانی است مادی و مخلوق از زمین و مواد زمینی که در آغاز وجودش ناقص می‌باشد و باید به تدریج دنبال کمالات برود.

و اما شبهه سوم که گفت بر فرض که بخاطر فایده و نفعی مرا تکلیف به معرفت و اطاعت خود کرد تکلیف کردن من به اینکه بر آدم سجده کنم چرا؟ جوابش بسیار روشن است، برای اینکه خدای تعالی اگر او را امر به سجده کرد برای این بود که یا با امتثال آن امر صفت عبودیتش تمام شود و یا با تمرد از آن، صفت استکبارش تکمیل گردد، پس در هر صورت خداوند کار خود را که تکمیل بندگان است انجام داده و ابلیس هم وظیفه عبودیت خود را که استکمال است عملی کرده، الا اینکه ابلیس که می‌باید در جانب سعادت تکامل یابد، به اختیار خود در طرف شقاوت تکامل یافته است.

علاوه بر اینکه تکلیف ابلیس و ملائکه به سجده بر آدم فایده دیگری هم داشت و

آن این بود که خداوند به همین وسیله خط مشی آدم و نسل او را تعیین فرمود ، زیرا صراط مستقیمی که خداوند برای بنی نوع بشر مقدر کرده بود هرگز پیموده نمی‌شد مگر اینکه بیرون از ذات او کسانی باشند که او را به سوی صراط مستقیم هدایت کنند و نیز دشمنانی باشند که او را به سوی انحراف از صراط مستقیم دعوت نمایند .

و داستان تکلیف ابلیس و ملائکه به سجده بر آدم این غرض را تأمین نموده ، ملائکه در هدایت و شیطانها در ضلالت کمک کار آدمی شدند .

و اما شبهه چهارم که گفت پس از آنکه من زیر بار نرفتم و با ترک سجده نافرمانیش کردم چرا لعنتم کرد و عقابم را واجب نمود با اینکه لعنت و عقاب من به حال او و به حال دیگران کمترین سودی نداشت ؟ جوابش این است که آن حقیقتی که در لعنت و عقاب است از لوازم گناه است و استکبار بر خدای تعالی ریشه و مولد جمیع گناهان است و با این حال ابلیس نباید توقع داشته باشد که بر خدای تعالی استکبار بکند و دچار لعنت و عقاب هم نشود .

مساله سود و زیان هم همانطوری که در سابق اشاره کردیم در کارهای خدای تعالی جریان ندارد ، زیرا هیچیک از کارهای خداوند نفع و فایده‌ای برای او ندارد تا بگویی کارهایی که برای او نفعی ندارد صدورش از وی ممتنع است .

خلاصه اینکه اعتراض ابلیس شبیه اعتراض کسی است که در باره شخصی که سمی را خورده و خود را به اختیار خود هلاک کرده بگوید : چرا خداوند این سم را شفا و غذایی لذیذ و یا شربتی گوارا نکرد با اینکه هلاکت او برای خداوند کمترین سودی نداشته و برای شخص مسموم بزرگترین ضررها را داشت ؟ و معلوم است که صاحب این اعتراض تا چه اندازه در باره علل و اسبابی که خداوند در عالم صنع و ایجاد به کار انداخته جاهل است .

بطور کلی هیچ حادثه‌ای در عالم وجود رخ نمی‌دهد مگر اینکه حدوث آن مربوط به علتی از سلسله علل است و تخلف آن حادثه از آن علت محال است ، گناه هم عینا مانند سمومات اثر غیر قابل تخلفی دارد ، اگر سمومات اعتدال مزاج را از بین می‌برد و مجاری جهاز هاضمه را آلوده نموده از کار می‌اندازد گناه هم روح گنهکار را آلوده می‌سازد و همانطوری که توقع اثر نکردن سم در مزاج توقعی است بیجا ، همچنین انتظار اینکه اثر گناه بدون شفاعت و یا توبه و یا کار نیکی که باعث آمرزش آن باشد خنثی گردد ، انتظاری است بی‌مورد و در حقیقت ابطال قانون علیت است که آن نیز مستلزم انکار همه چیز است .

و اما شبهه پنجم که گفت بر فرض که در این نیز مصلحتی بوده ، مسلط کردن من بر اغوای فرزندان او چرا ؟ جوابش از آنچه گذشت معلوم است ، زیرا گفتیم هدایت و عمل حق و اطاعت و امثال آن وقتی محقق می شود که ضلالت و باطل و معصیت و امثال آن نیز وجود داشته باشد و همچنین وقتی دعوت به حق تمام می گردد که دعوت به باطل هم بوده باشد ، وقتی صراط مستقیمی بوجود می آید که غیر صراط مستقیمی باشد و سالک را بغیر آنچه که صراط مستقیم میرساند برساند .

پس تا زمانی که در روی زمین از جنس بشر افرادی باقی هستند باید کسانی باشند که آنان را به باطل و بسوی عذاب سعیر دعوت کنند و چنین داعیانی که همان ابلیس و لشکریان اویند از خدمتگذاران نوع بشری هستند که خداوند آنان را تنها به مقدار دعوت شان مسلط نموده و فرموده:

« ان عبادی لیس لک علیهم سلطان الا من اتبعک من الغاوین! » (۴۲/حجر)

و از خود ابلیس هم حکایت کرده که در قیامت خطاب به مردم می گوید:

« و ما کان لی علیکم من سلطان الا ان دعوتکم! » (۲۲/ابراهیم)

و اما شبهه ششم که گفت وقتی از او برای مدتی بس طولانی مهلت خواستم چرا قبول کرد و در نتیجه عالم را پر از شر و فساد نمود ؟ آیا خالی بودن عالم از شر و فساد بهتر نبود ؟ جواب از بخش اول آن (وقتی از او برای مدتی بس طولانی مهلت خواستم چرا قبول کرد؟) از مطالب گذشته معلوم گشت .

و در جواب از بخش دومش: (آیا خالی بودن عالم از شر و فساد بهتر نبود؟) می گوئیم : معنای اینکه عالم از شر و فساد خالی باشد این است که عالم مادی در عین مادیت مجرد باشد ، یعنی فعلیت های آن بدون قوه و خیر آن بدون شر و نفع آن بدون ضرر و ثباتش بدون تغیر و طاعتش بدون معصیت و ثوابش بدون عقاب باشد و فرض چنین عالمی مادی محال است .

جوابی که خدای تعالی از شبهات ابلیس داده این است که:

« لا یسئل عما یفعل و هم یسئلون! » (۲۳/انبیا)

تازه خود این جواب هم جوابی است اجمالی زیرا در این جواب متعرض یک شبهات نشده و بطور خلاصه فرموده است ، برگشت همه این شبهات اعتراض بر خدای تعالی است و مخلوق را حق آن نیست که بر خالق اعتراض کند ، خدای تعالی معبودی است که جز او معبودی نیست و کسی را نمی رسد که او را در آنچه می کند مورد

بازخواست قرار دهد .

از ظاهر کلام خدای تعالی در این جواب بر می‌آید که جمله: «از آنچه می‌کنم بازخواست نمی‌شوم!» متفرع بر جمله: «زیرا معبود منم و جز من معبودی نیست!» می‌باشد!

و بنا بر این ، مفاد کلام چنین می‌شود که : وجود و انانیت خدای تعالی وقتی بذاته و لذاته برایش ثابت باشد و او معبودی باشد که مبدأ تمامی عالم از او و معاد آن بسوی او باشد پس او در هیچ فعلی از افعالش جز بذات خود به هیچ فاعل دیگری اتکاء نداشته و در هیچ فعلی محکوم علت غایی دیگری جز ذات خود نمی‌گردد ، و قهرا او فاعلی خواهد بود که در فاعلیت ما فوق هر فاعل دیگر و هم خود او غایتی خواهد بود ما فوق همه غایات .

هر فاعلی هر کاری را انجام می‌دهد اتکایش به قوه و نیرویی است که او ارزانیش داشته و اما خود او به کسی اتکاء ندارد: «ان القوه لله جميعا!» (۱۶۵/بقره)
و هر غایتی از این جهت داعی بر فعل می‌شود که متضمن کمال و خیری است و خداوند به خیر چیزی محتاج نیست ، بلکه خیر هر چیزی از او است!
با این حال چگونه ممکن است سبب کار چنین خداوندی را جستجو کرده و او را در این باره بازخواست نمود ؟ سبب هر کاری یا فاعل است و یا غایت آن و خدای تعالی فاعل هر فاعلی دیگر و غایت هر غایتی دیگر است .

و اما غیر خدا هر فاعلی دیگری از آنجایی که قدرت بر فعلش از ناحیه خدا است و همچنین هر غایت و خیری که فاعل از فعل خود انتظار داشته و یا بدست می‌آورد همه به عنایت او و به تسبیب اسباب و تنظیم عوامل و شرایطی است که او می‌کند ، از این جهت مسؤول فعل خود بوده و مورد بازخواست قرار می‌گیرد که چرا این عمل را انجام داده است و بیشتر این بازخواستها از نتیجه و جهت خیر و صلاح عمل است ، به این معنا که در غالب افعال مخصوصا افعالی که حسن و قبح و مدح و ذم در آن جریان دارد سؤال می‌شود که به چه منظوری این عمل را کردی ؟ و چه خیر و مصلحتی در آن دیدی ؟ .
این از نظر فلسفه و برهان و وحی و اما از نظر متکلمین:

دانشمندان علم کلام از جهت اختلافی که در مساله افعال خدا و مسائل متفرع بر آن دارند که آیا فعل خدای تعالی معلول غرض و هدف می‌شود یا نه در مساله مورد بحث یعنی جوابی که خدای تعالی از شبهات ابلیس داده نیز اختلاف کرده‌اند .

اشاعره که یک طایفه از متکلمین هستند از جهت اینکه اراده گزافی و اسناد شرور و قبایح را به خداوند تجویز کرده‌اند در این مساله نیز گفته‌اند معنای کلام خدا که

فرمود: «لا یسئل عما یفعل و هم یسئلون!» (۲۳/انبیا) این است که خدای تعالی هر کاری می‌تواند بکند و لازم نیست کارهای او مانند کارهای ما مشتمل بر غرض و نتیجه‌ای باشد و عقل نمی‌تواند خدا را مانند دیگران محکوم به این حکم کند .

در مقابل این طایفه معتزله قرار دارند که می‌گویند: فعل بدون غرض و نتیجه، صدورش از خدای تعالی محال است، زیرا چنین فعلی مستلزم لغو و گزاف است و خدای تعالی کار لغو نمی‌کند .

و چون رأی معتزله در افعال خدا این بوده لذا در تفسیر آیه مورد بحث نیز گفته‌اند: معنای آیه این است که خدای تعالی حکیم است و حکیم کسی را گویند که حق هر ذی حقی را ادا می‌کند و معلوم است که چنین کسی مرتکب قبیح و لغو و گزاف نمی‌شود تا کسی از او بازخواست کند، از کسی بازخواست می‌شود که ارتکاب قبیح و لغو و گزاف در باره‌اش احتمال برود .

باید دانست که این بحث آنقدر دامنه‌دار و پر شاخ و برگ است که هزاران دانشمند از این دو طایفه و همچنین پیروان‌شان از طوایف دیگر قرن‌ها در پیرامون آن بحث کرده‌اند و ما را در این مختصر مجال آن نیست که اقوال آنان را به تفصیل نقل نموده و در آن نظر کنیم، لذا تنها به یک حقیقت دیگر اشاره نموده و با ذکر آن حقیقت مطلب را روشن ساخته و می‌گذریم، چون خواننده عزیز با مطالعه آن به افراط اشاعره و تفریط معتزله و پیروان آن دو واقف می‌گردد .

آن حقیقت این است که: بطور کلی علوم و تصدیقاتی که ما بدون شک دارای آن هستیم بر دو قسمند:

اول علوم و تصدیقاتی که هیچ‌گونه ارتباطی به اعمال ما نداشته و تنها واقعیاتی را کشف نموده و با خارج تطبیق می‌دهد، چه اینکه ما موجود باشیم و اعمال زندگی فردی و اجتماعی را انجام بدهیم یا نه، مانند تصدیق به اینکه عدد چهار جفت است و عدد یک نصف دو است و عالم موجود است و در عالم زمین، آفتاب و ماه وجود دارد، حال این علوم و تصدیقات یا بدیهی است و یا نظری منتهی به بداهت است .

قسم دوم علمی است عملی و تصدیقاتی است اعتباری و قراردادی که ما خود، آن را برای کارهای زندگی اجتماعی مان وضع نموده و اعمال اختیاری خود را در ظرف اجتماع به آن تعلیل نموده، اراده خود را نیز مستند به آن می‌کنیم .

اینگونه علوم از قبیل علوم قسم اول نیستند که خارجیت داشته‌اند و حقیقتاً با خارج تطبیق شوند، بلکه ما به آنها ترتیب اثر خارجی می‌دهیم و این ترتیب اثر مانند قسم اول ذاتی نیست، بلکه اعتباری و قراردادی است .

این علوم عبارتند از احکام و قوانین و سنن و شؤون اعتباری که در اجتماع معمول گشته و جریان می‌یابد، مانند ولایت، ریاست، سلطنت و ملک و امثال آن. مثلا ریاستی که ما برای زید اعتبار نموده و می‌گوییم: زید رئیس است وصفی است اعتباری که در خارج هیچ برابری جز زید ندارد، یعنی در خارج غیر از انسانی بنام زید چیزی بنام ریاست وجود ندارد، بخلاف بلندقامتی و سیاهی و سفیدی زید که در خارج وجود جداگانه‌ای از وجود زید دارند.

منشا پیدایش اینگونه علوم و تصدیقات احتیاج بشر به تشکیل اجتماع است، مثلا همین ریاست از آنجایی که بشر مجبور است اجتماعی زندگی کند، به حکم جبر اداره امور جمعیت را به شخص معینی واگذار می‌کند، تا او هر کاری را در موقع مناسبش انجام دهد، اگر جامعه را به شکل یک بدن فرض کنیم نسبت این شخص به آن، نسبت سر خواهد بود به بدن، به همین مناسبت برای اینکه مقام شخص مزبور محفوظ بماند و جامعه از آثار و فواید مقام او برخوردار شود او را به وصف ریاست توصیف نموده می‌گویند: زید رأس جمعیت و رئیس آنها است پس اعتقاد به اینکه زید رأس و رئیس است اعتقادی است وهمی که از ظرف وهم به خارج سرایت نمی‌کند و لیکن ما همین امر وهمی را یک معنای خارجی اعتبار نموده به خاطر مصالح اجتماعی مان آثار خارجی بر آن مترتب می‌کنیم.

همه معنایی که در محیط اجتماع بشری مربوط به اعمال انسانی است بر این قیاس است و همه آنها را خود انسان به خاطر مصلحت زندگی وضع نموده و در قالب اعتبار ریخته است.

فرقی که بین این دو قسم از علوم است این است که قسم اول از خارج انتزاع شده و به اعتبار اینکه حقیقتا مطابق با خارج است صدق و به اعتبار اینکه خارج مطابق آن است حق نامیده می‌شود و در نتیجه معنای صدق و حق بودن آن این می‌شود که این حقیقت ذهنی عینا همان حقیقتی است که در خارج است، و آن حقیقت که در خارج است عینا همین حقیقتی است که در ذهن است.

و اما قسم دوم جز در ذهن ظرف تحقق نداشته و با خارج انطباق ندارد، جز اینکه مصلحتی از مصالح زندگی ما را وادار ساخته که آن را معتبر شمرده و خارجی فرض کنیم و بطور ادعا منطبق بر خارجش بدانیم و لو اینکه حقیقتا منطبق نباشد.

پس رئیس بودن زید بخاطر یک غرض اجتماعی مثل شیر بودن او است بخاطر یک غرض تخیلی شعری و توصیفی که ما در جامعه خود از زید کرده و می‌گوییم: زید در کشور ما و یا شهر ما رئیس است مانند توصیفی است که یک شاعر از او کرده و

می‌گوید: زید شیر است .

تمام معانی اعتباری چه تصویری باشد و چه تصدیقی همه بر این قیاسند و این معانی گر چه منشاشان ذهن خلاقه آدمی است و چیزی در خارج نیست که ذهن این معانی را از آن انتزاع نموده و در تطبیق اعمال بر آن اعتماد نماید الا اینکه از یک جهت دیگر اعتماد بر خارج دارد و آن این است که انسان به وسیله همین امور ذهنی و وهمی نواقص خود را جبران نموده به کمال وجودیش و نیز به نتایجی که باید برسد می‌رسد .

و خلاصه ، بقای وجود انسان و رسیدن به مقاصد حقیقی مادی و روحیش او را وادار می‌سازد که معانی اعتباری را معتبر شمرده اعمال خود را بر آن تطبیق نماید و بدین وسیله به سعادت خود نائل آید و لذا می‌بینیم این احکام بر حسب اختلافی که جوامع بشری در عقاید و مقاصد خویش دارند مختلف می‌شود ، یک کاری در نظر قطبی‌ها طوری تلقی می‌شود و در نظر جوامع مناطق استوایی طوری دیگر ، شرقی‌ها در آن طوری قضاوت می‌کنند و غربی‌ها طوری دیگر ، شهری‌ها طوری و روستایی‌ها طوری دیگر ، حتی چه بسا کارها که نظریه طبقات مختلف یک جامعه از عوام و خواص ، فقرا و اغنیا ، موالی و عبید ، رؤسا و مرئوسین ، سالخوردگان و خردسالان و مردان و زنان در آن مختلف می‌شود .

البته در این میان اعتباریات دیگری هم هست که هیچ یک از جوامع و طبقات در آن اختلاف ندارند و آن احکامی است که عقل در باره مقاصد عمومی بشر دارد ، مانند وجوب تشکیل اجتماع و خوبی عدالت و بدی ظلم و امثال آن .
پس خلاصه این شد که قسم دوم از علوم و تصدیقات ما نیز اعتماد بر خارج دارد ، اگر چه مانند قسم اول مستقیماً منطبق بر خارج نباشد .

این معنا که معلوم شد اینک می‌گوییم تمامی علوم و احکامی که ما داریم چه از قبیل قسم اول باشد و چه از قبیل قسم دوم اعتمادش بر فعل خدای تعالی است ، زیرا خارجی که تا کنون می‌گفتیم تکیه‌گاه علوم ما است ، همان عالم صنع و ایجاد است که خود فعل خدای تعالی است .

بنا بر این ، برگشت معنای اینکه می‌گوییم عدد یک نصف عدد دو است به این است که خدای تعالی دائماً در عدد یک و دو به این نسبت رفتار می‌کند و همچنین سایر مثالهایی که برای تصدیقات قسم اول زدیم .

و در قسم دوم هم برگشت معنای اینکه می‌گوییم زید رئیس است و باید احترامش کرد به این است که خدای سبحان انسان را طوری آفریده که به ارتکاز خود

اینطور حکم کند و بر طبق حکمش هم عمل نماید .

پس جمیع احکام عقلی که ما داریم چه احکام نظری که عقل در آن به ضرورت و امکان حکم می‌کند و چه احکام عملی و حسن و قبحی که عقل از نظر مصالح و مفاسد حکم به آن می‌کند همه از فعل خدای تعالی اتخاذ شده است .

و با این حال آیا این از معتزله لغزش و جرم نیست که عقل خود را حاکم بر خدای تعالی نموده و اطلاق ذات غیر متناهی او را محدود و محکوم به احکام آن که از محدودات و مقیدات اتخاذ شده بنمایند ؟ و آیا این گناه بزرگی نیست که با عقل خود قوانینی وضع نمایند و خدای تعالی را محکوم به آن نموده بگویند : بر خداوند واجب است که چنین کند و حرام است که چنان کند ؟ و یا آنکه بگویند : فلان عمل از خداوند پسندیده و یا ناپسند است ؟ عقل نظری را حاکم بر خدا کردن خدا را محدود کردن است و محدودیت مساوق با معلولیت است ، زیرا حد غیر از محدود است و ممکن نیست کسی خودش نقشه‌ریزی و تحدید حدود ذات خود کند.

پس لازمه حرف معتزله این است که ما فوق خدای تعالی کسی باشد که او را محدود به حدودی کرده باشد و عقل عملی را هم حاکم بر خدای تعالی کردن خدای را ناقص دانستن است زیرا ناقص است که به خاطر استکمال و جبران نواقص خود مجبور است به قوانین و سنن اعتباری تن در دهد - دقت فرمایید!

لغزش بزرگ دیگر ، گفتار اشاعره است که عقل را در تشخیص افعال خدای تعالی از کار انداخته و احکام نظری و عملی آن را بی‌اعتبار دانسته‌اند .

آری ، اشاعره در مرحله نظریات ، قوانین کلیدی از مشاهده افعال خدای تعالی استخراج نموده از آن قوانین پی به وجود پروردگار برده و وجودش را بدلیل آن قوانین اثبات کرده‌اند و لیکن پس از فراغت از اثبات خدای تعالی برگشته احکام ضروری عقل را ابطال نموده‌اند و چنین استدلال کرده‌اند که عقل کوچکتر از آن است که به ساحت قدس ربوبی راه یافته و به کنه ذات و خصوصیات صفاتش احاطه پیدا کند ، در اثر این اشتباه بوده که گفته‌اند : خدای تعالی به ذات خود فاعل نیست ، بلکه به اراده فعلیه‌اش فاعل است و فعل و ترک نسبت به او یکسان است و در کارهای او غرض و نتیجه‌ای نیست و خیر و شر همه مستند به او است .

غافل از اینکه اگر بنا باشد احکام عقلی را در خصوصیات افعال خدا و سنن و نوامیسی که در نظام خلقت جاری ساخته ابطال کنیم در کشف اصل وجود او نیز ابطال کرده‌ایم ، زیرا اگر احکام عقلی در اینجا معتبر نباشد باید در آنجا نیز معتبر نباشد و اگر در آنجا معتبر است در اینجا چرا معتبر نباشد ؟ چطور شد که عقل در استخراج قوانین

کلی عالم و پی بردن از آن قوانین به وجود خدای تعالی حجت است و لیکن در تشخیص خصوصیات افعال خدا حجت نیست ؟ .

از این اشکال مهم‌تر اینکه اگر عقل از تشخیص خصوصیات افعال خدا عاجز باشد پس احکام و قوانینی هم که از خارج انتزاع می‌کند با خارج مطابقت ندارد و این همان سفسطه‌ای است که مستلزم بطلان علم و خروج از فطرت انسانیت است ، زیرا معنای اینکه یکی از افعال و یا صفات خدای تعالی مخالف با احکام عقلی باشد این است که این احکام با خارج (فعل خدا) مطابقت نداشته باشد و وقتی ممکن باشد یکی از احکام ضروری عقلی با خارج مطابقت نکند احتمال عدم مطابقت در سایر احکام عقلی نیز وجود دارد و با چنین احتمالی دیگر برای بشر علمی باقی نمی‌ماند ، زیرا در بدیهی‌ترین احکام عقلی احتمال خلاف راه دارد و این همان سفسطه است .

این بود اشکالاتی که بر رأی اشاعره در احکام نظری عقل وارد است .

و اما در احکام عملی عقل - باید دانست که این احکام همانطوری که مکرر گفته‌ایم مخترعاتی هستند ذهنی که انسان آنها را به منظور رسیدن به مقاصد کمالی و سعادت زندگی خود وضع کرده است ، در نتیجه هر عملی را که با سعادت زندگی او مطابقت و سازگاری دارد به وصف خوب و پسندیده توصیف نموده اجتماع را هم به انجام آن امر تشویق می‌کند و هر کدام را که مخالف با سعادت زندگی او بوده به وصف زشت و ناپسند توصیف کرده جامعه را از ارتکاب آن نهی و تحذیر می‌نماید .

پس آن نتیجه‌ای که بشر را مجبور به وضع این اوامر و نواهی و تشویق و تحذیرها و تقنین این احکام و اعتبار خوب و بد کارها ساخته همان مصالحی است که چشم‌پوشی از آن برایش ممکن نبوده است .

با این حال فرض اینکه عقل احکامی تشریحی داشته باشد که در متعلق آن هیچ حسن و مصلحتی وجود نداشته باشد فرضی است متناقض الاطراف و غیر قابل تصور و وقتی فرض وجود چنین حکم عقلی غلط باشد فرض این گونه احکام شرعی نیز غلط خواهد بود ، برای اینکه احکامی هم که خدای تعالی تشریح می‌کند با احکامی که ما در بین خود تشریح می‌کنیم سنخا متحدند ، وجوب و حرمت ، امر و نهی و وعید خدای تعالی نیز مانند وجوب و حرمت ، امر و نهی و وعید و وعید ما اعتباری و عناوینی است ادعایی ، با این تفاوت که چون ادعا عبارت است از خطای در ذهن و ساحت مقدس خدای تعالی از آن منزّه است از این جهت این عناوین از خدای تعالی قائم است به ظرف اجتماع ، همچنانکه تمنا و امید از آنجایی که به معنای واقعیش از خدای تعالی سر نمی‌زند قائم به مورد مخاطب و در حقیقت از قبیل حرف زدن با کودک به زبان کودکانه

است .

و لیکن در این که صدور این عناوین از خدای تعالی بخاطر اغراض و نتایجی است هیچ فرقی با صدور آن از خود ما ندارد و عینا مانند احکام خود ما متعلق به انسان اجتماعی و اجتماع مترقی به سوی کمال و خلاصه به انسانی است که با تطبیق عمل با آن احکام سعادت زندگی خود را احراز می‌نماید .

پس معلوم شد که برای کارهای تشریعی خدای تعالی مصلحت و غرضی و برای اوامر و نواهیش حسن و قبحی هست و چنان نیست که اشاعره می‌گویند .

و به خوبی ثابت گردید که گفتار اشاعره به منزله گفتار کسی است که بگوید : راه خدا به جایی نمی‌رسد و حال آنکه ضرورت و بداهت حکم می‌کند به اینکه هر راهی وقتی راه است که به جایی منتهی گردد و راه بدون غایت نظیر وسط بدون اطراف است . همچنین گفتار دیگرشان که گفته‌اند : عمل نیک آن عملی است که خداوند به آن امر کرده باشد و عمل زشت آن کاری است که خدا از آن نهی کرده باشد ، حتی اگر به ظلم که زشتیش از بدیهیات عقلی است امر کند نیک می‌شود و اگر از عدالت که نیکو بودنش بدیهی است نهی کند زشت می‌گردد شبیه این است که کسی بگوید اگر خداوند آدمی را به سوی هلاکت و نابودی ببرد سعادت زندگیش تامین می‌شود و اگر انسان را از سعادت جاودانه زندگی باز بدارد آن وقت است که سعادت شقاوت می‌شود .

پس حق مطلب در این دو مرحله این است که عقل نظری در تشخیصات خود و قضاوتهایی که در باره معارف مربوط به خدای تعالی دارد مصیب است ، زیرا اگر عقل ما چیزهایی از قبیل علم ، قدرت و حیات و غیر آن را برای خدای تعالی اثبات می‌کند و یا موجودات را مستند به وی می‌داند و یا صفات فعلی از قبیل رحمت ، مغفرت ، رزق ، انعام و هدایت و غیر آن را برایش قائل می‌شود همه از این جهت است که در خود نمونه‌ای از خروار آن کمالات را سراغ دارد و لذا در عین اینکه علی‌رغم اشاعره می‌گوییم عقل در تشخیصات خود مصیب و براهین او معتبر و حجت است ادعا هم نمی‌کنیم که عقل به کنه ذات و صفات خدا احاطه دارد ، بلکه اعتراف می‌کنیم به اینکه آنچه را که ما به عقل خود برای او اثبات می‌کنیم غیر آن چیزی است که در خدای تعالی است .

مثلا علمی را که ما برای خدا اثبات می‌کنیم از آنجایی که ما خود محدود هستیم آن نیز محدود است و خدای تعالی بزرگتر از آن است که حدی او را در خود محدود سازد .

و مفاهیم صفاتی که ما برای او اثبات می‌کنیم هر کدام قالب معنای خودش است و غیر خود را شامل نمی‌شود ، مفهوم علم غیر از مفهوم قدرت است و همچنین هر

مفهومی غیر از مفاهیم دیگر است و چنین مفاهیمی نمی‌تواند آئینه وجود بیکران پروردگار باشد .

و لیکن این معنا باعث نمی‌شود که ما مانند اشاعره قضاوت و تشخیص عقل را در این باره معتبر ندانیم ، بلکه با توسل به صفات سلبيه این نقیصه را جبران نموده و در عین اینکه می‌گوییم خدا عالم است ، قادر است ، حی است این را نیز اضافه می‌کنیم که خداوند در وصف نمی‌گنجد و بزرگتر از آن است که در چارودیواری اوصاف و تحدیدات ما محصور گردد و در آن محدود شود و این خود ما را به حقیقت امر نزدیک می‌سازد .

در تفسیر آیه « لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة! » (۷۳/مائده) پاره‌ای از خطب غرای امیر المؤمنین علی علیه‌السلام را که با بهترین بیان این معنا را مبرهن و روشن ساخته نقل کرده ، در المیزان، توضیح دادیم - به آنجا مراجعه شود.

و اما در مرحله عقل عملی - در این مرحله نیز احکام عقل در افعال تشریعی خدای تعالی جاری می‌شود ، الا اینکه خدای تعالی هر چه را که تشریح می‌کند از روی احتیاج نیست ، بلکه تفضل بر بندگان است تا بدین وسیله حوائج آنان را بر طرف سازد . پس خدای تعالی نیز کارهایش مثل ما معلل به اغراض هست ، وقتی مطلب از این قرار باشد جای آن هست که عقل در اطراف احکام تشریعی خدا بحث نموده در پی جستجوی مصالح و مفاسد و حسن و قبح افعال بر آید ، لیکن نه برای اینکه خدای تعالی را محکوم به حکم خود نموده به چیزهایی امر و از اموری نهی می‌کند ، زیرا که خدای تعالی نیازمند به هیچ کمالی نیست تا به حکمی که او را به آن کمال برساند محکوم گردد .

بلکه همانطوری که گفته شد برای این است که به مصالح و مفاسد کارهای خود واقف شود ، چون می‌بیند پروردگارش شرایع و سننی برایش تشریح کرده و مانند سلطانی عزیز و مقتدر از او خواسته تا در برابر عظمتش به مراسم عبودیت قیام کند .

پروردگاری است منعم که حیات بنده و مرگ و رزق و تدبیر امورش و حساب افعال و پاداش بر حسنات و جزای بر گناهانش همه در دست او است ، لذا فکر می‌کند - و جای آنهم هست که فکر کند - آیا معقول است چنین پروردگاری حکمی را بدون دلیل متوجه او سازد و یا عذری را بدون دلیل از او بپذیرد و یا بی‌جهت جزا و پاداشش دهد ؟ علاوه بر اینکه خودش به هدایت ارتکازیش جواب خود را می‌دهد ، از آیات قرآنی از قبیل آیه: « لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل! » (۱۶۵/نسا) و آیه: « ليهلك من هلك عن بينة و يحيى من حي عن بينة! » (۴۲/انفال) و آیات راجع به احتجاج او در قیامت نیز آن را استفاده می‌کند .

با این حال چطور می‌توان گفت احکامی که عقل در افعال ما دارد در افعال خدای تعالی جاری نیست؟ اگر احکام عقلی در این مرحله جریان نداشت خدای تعالی در امثال آیه: «ان الله لا یظلم الناس شیئاً!» (۴۴/یونس) و آیه: «ان الله لا یخلف المیعاد!» (۹۱/عمران) و آیه: «و ما خلقنا السموات و الارض و ما بینهما لاعبین!» (۳۸/دخان) و آیات بسیار دیگری ظلم، خلف وعده، لهو و لعب و سایر رذائل اجتماعی را که عقل آن را قبیح می‌داند از خود نفی نمی‌کرد.

تنها این سنخ آیات نیستند که ادعای ما را در جریان احکام عقلی در افعال خدای تعالی تایید می‌کنند بلکه آیات زیاد دیگری نیز هست که این ادعا را در هر دو مرحله یعنی مرحله جریان احکام عقل نظری و مرحله جریان احکام عقل عملی در ناحیه پروردگار تایید می‌نمایند.

اما آیات راجع به مرحله اولی - از آن جمله یکی آیه: «الحق من ربک فلا تکن من الممترین!» (۶۰/عمران) است.

توضیح اینکه در این آیه فرموده: حق از ناحیه پروردگار تو است و نفرموده: حق با پروردگار تو است و این خود دلیل بر این است که هر قضیه حقی و هر حکم واقعی از فعل خدا اخذ می‌شود نه اینکه حقی هست و خداوند محکوم است به اینکه کارهای خود را بر طبق آن انجام دهد و مانند ما آدمیان با این مطابقت استدلال بر صحت عمل خود کند.

یکی دیگر آیه: «و الله یحکم لا معقب لحکمه!» (۴۱/رعد) است که از آن بر می‌آید حکم کردن، حق مطلق او است و هیچ مانعی چه عقلی و چه غیر عقلی مانع از حکم او نیست، برای اینکه هر مانعی که فرض شود فعل خدا و مخلوق او و متاخر از او است نه حاکم و مسلط بر او و نه مؤثر در او.

یکی دیگر جمله:

«و هو الواحد القهار!» (۱۶/رعد) و جمله:

«و الله غالب علی امره!» (۲۱/یوسف) و جمله:

«ان الله بالغ امره!» (۳/طلاق)

است، چون از این جملات بر می‌آید که خداوند قاهر و غالب است و کسی است که هیچ چیزی بر او غلبه و تسلط ندارد و او را از رسیدن به کار خویش باز نمی‌دارد و بین او و کارش حائل نمی‌شود.

و نیز از آن جمله، آیه:

«الا له الخلق و الامر!» (۵۴/اعراف)

و همچنین آیات دیگری که همه در افاده این معنا مطلقند و آیه دیگری هم نیست که این آیات را تقیید کرده بگوید: خداوند در فلان امر محکوم و مغلوب است .
و اگر ما علیه اشاعره می‌گوییم حکم عقل نظری در افعال خدای تعالی جاری می‌شود معنایش این نیست که خداوند محکوم به احکام عقل می‌باشد، زیرا همانطوری که مکرر گفته شد عقل ما با همه آثارش در افعالش که همان نفس الامر و خارج است تابع خدا و ماخوذ از سنت جاری او است، بلکه معنایش این است که عقل می‌تواند خصوصیات فعل خدا را درک نموده و در این باره مجهولاتی را کشف نماید، و اگر عقل چنین قدرتی نمی‌داشت این همه در قرآن کریم امر به تعقل، تذکر، تفکر، تدبر و امثال آن نمی‌کرد.

و اما آیات راجع به مرحله دوم - از آن جمله یکی آیه:

«استجیبوا لله و للرسول اذا دعاکم لما یحییکم!» (انفال/۲۴)

است که دلالت دارد بر اینکه در عمل به احکام خدای تعالی مصالحی است که حیات مقرون به سعادت آدمی را تامین می‌کند. و یکی دیگر آیه:

«قل ان الله لا یامر بالفحشاء!» (اعراف/۲۸)

است که از آن به خوبی بر می‌آید عملی که فی نفسه و با قطع نظر از امر و نهی خدا فحشاء و زشت است خداوند به انجام آن امر نمی‌کند، نه آنکه اشاعره می‌گفته‌اند که: اگر خدا امر به چیزی کند ما می‌فهمیم که آن عمل فحشاء و زشت نیست .
و نیز از آن جمله، آیه:

«لا تشرک بالله ان الشرک لظلم عظیم!» (لقمان/۱۳)

و همچنین آیات بسیار دیگری است که احکام مجعول را به مصالحی که در آنها موجود است تعلیل می‌کند، مانند آیات راجع به نماز، روزه، صدقات، جهاد و غیر آنها که چون حاجتی به نقل آن نیست از نقلش خودداری نموده می‌گذریم.

فصل ششم

انسان و خلقت و حرکت او

خلقت اولیه انسان

« كَانِ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكَمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اختلفُوا فِيهِ وَمَا اختلف فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أَوْتَوْهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَا اختلفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ! »

« مردم قبل از بعثت انبیاء همه یک امت بودند خداوند به خاطر اختلافی که در میان آنان پدید آمد انبیائی به بشارت و انداز برگزید و با آنان کتاب را به حق نازل فرمود تا طبق آن در میان مردم و در آنچه اختلاف کرده‌اند حکم کنند این بار در خود دین و کتاب اختلاف کردند و این اختلاف پدید نیامد مگر از ناحیه کسانی که اهل آن بودند و انگیزه‌شان در اختلاف حسادت و طغیان بود در این هنگام بود که خدا کسانی را که ایمان آوردند در مسائل مورد اختلاف به سوی حق رهنمون شد و خدا هر که را بخواهد به سوی صراط مستقیم هدایت می‌کند! » (۲۱۳/بقره)

۱- تاریخ انسان و خلقت او

آیاتی از قرآن کریم که هر کدام در جایی قرار دارد تفصیل تاریخ بشریت را بیان کرده و حاصل این تفصیل این است که نوع انسانی (البته نه تمامی انواع انسانها که حتی شامل سایر ادوار بشریت هم بشود،) بلکه این نوعی که فعلا نسلش در روی زمین زندگی می‌کند نوعی نیست که از نوع دیگری از انواع حیوانات و یا غیر حیوانات پدید آمده باشد (مثلا از میمون درست شده باشد!) و طبیعت، او را که در اصل حیوانی دیگر بوده با تحولات خود تحول داده و تکامل بخشیده باشد، بلکه نوعی است مستقل، که خدای تعالی او را بدون الگو از مواد زمین بیافرید .

روزگاری بود که آسمان و زمین و همه موجودات زمینی بودند، ولی از این نسل

بشر هیچ خبر و اثری نبود، آنگاه خدای تعالی از این نوع یک مرد و یک زن خلق کرد، که نسل فعلی بشر منتهی به آن دو نفر می‌شود، می‌فرماید:

« انا خلقناکم من ذکر و انثی ، و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا! » (۱۳/حجرات)

و نیز می‌فرماید:

« خلقکم من نفس واحدة و جعل منها زوجها! » (۱۸۹/اعراف)

و نیز می‌فرماید:

« ان مثل عیسی عند الله کمثل آدم خلقه من تراب...! » (۵۹/ال عمران)

این بود خلاصه‌ای از تاریخ پیدایش بشر از نظر قرآن .

و اما این فرضی که علمای طبیعی امروز کرده‌اند ، که تمامی انواع حیوانات فعلی و حتی انسان از انواع ساده‌تری پیدا شده‌اند و گفته‌اند : که اولین فرد تکامل یافته بشر از آخرین فرد تکامل یافته میمون پدید آمده ، که مدار بحث‌های طبیعی امروز هم همین فرضیه است و یا گفته‌اند : انسان از ماهی تحول یافته ، همه این حرفها فرضیه‌ای بیش نیست و فرضیه هم هیچ دلیل علمی و یقینی ندارد ، بلکه آن را فرض و تصور می‌کنند، تا به وسیله آن بیانات علمی خود را توجیه و تعلیل کنند ، و هر قدر هم که این فرضیه‌ها معتبر باشد ، اعتبارش ربطی به اعتبار حقایق دینی ندارد ، بلکه حتی با امکانات ذهنی هم منافات ندارد ، چون بیشتر از توجیه کردن آثار و احکام مربوطه به موضوع بحث ، خاصیت دیگری ندارد. (بحث مفصل این موضوع در سوره آل عمران در تفسیر آیه: «ان مثل عیسی عند الله کمثل آدم خلقه من تراب!» در المیزان آمده است!)

المیزان ج: ۲ ص: ۱۶۹

۲- ترکیب انسان

خدای تعالی این نوع از موجودات را - آن روز که ایجاد می‌کرد - از دو جزء و دو جوهر ترکیب کرد ، یکی ماده بدنی و یکی هم جوهری مجرد ، که همان نفس و روح باشد و این دو ، مادام که انسان در دنیا زندگی می‌کند متلازم و با یکدیگراند ، همینکه انسان مرد بدنش می‌میرد و روحش ، همچنان زنده می‌ماند و انسان (که حقیقتش همان روح است) به سوی خدای سبحان باز می‌گردد .

خدای تعالی در این باره می‌فرماید:

« و لقد خلقنا الانسان من سلاله من طین ثم جعلناه نطفه فی قرار مکین، ثم خلقنا النطفه علقه، فخلقنا العلقه مضغه، فخلقنا المضغه عظاما، فکسونا العظام لحما، ثم انشاناہ خلقا آخر، فتبارک الله احسن الخالقین، ثم انکم بعد ذلک لمیتون، ثم انکم یوم القیمه تبعثون! » (۱۲ تا ۱۶/مومنون)

این آیات عینا همان مطلبی را که گفتیم خاطرنشان می‌سازد و در این معنا

است آیه شریفه:

« فاذا سویته و نفخت فیہ من روحی، فقعوا له ساجدین! » (۲۹/حجر)

و از همه آیات روشن تر آیه شریفه زیر است که می‌فرماید:

« و قالوا ء اذا ضللنا فی الارض ء انا لفی خلق جدید بل هم بلقاء ربهم کافرون قل یتوفیکم ملک الموت الذی و کل بکم، ثم الی ربکم ترجعون! » (۱۱۰/سجده)

بطوریکه ملاحظه کردید سؤال کفار ناشی از این بود که مردن بدن را مردن آدمی می‌پنداشتند و از در تعجب می‌پرسیدند: بعد از آنکه مردیم و اعضا و اجزاء ما متلاشی و در زمین مستهلک شد، دوباره زنده می‌شویم؟ خدای تعالی در پاسخ فرمود: آنچه در زمین مستهلک می‌شود شما نیستید، بدن شما است و اما خود شما را ملک الموت می‌گیرد و ضبط می‌کند، پس شما غیر آن بدن هستید که در زمین دفن می‌شود، آنچه در زمین گم می‌شود بدن‌ها است و اما انسانها که همان نفوس بشری باشد گم شدنی و از بین رفتنی و مستهلک شدنی نیستند!

المیزان ج: ۲ ص: ۱۷۰

۳- شعور انسان و ارتباطش با اشیاء

خدای تعالی آن روز که بشر را می‌آفرید شعور را در او به ودیعه نهاد و گوش و چشم و قلب در او قرار داد و در نتیجه نیروی در او پدید آمد به نام نیروی ادراک و فکر، که به وسیله آن حوادث و موجودات عصر خود و آنچه قبلا بوده و عوامل آنچه بعدا خواهد بود نزد خود حاضر می‌بیند، پس می‌توان گفت: انسان به خاطر داشتن نیروی فکر به همه حوادث تا حدی احاطه دارد چنانکه خدای تعالی هم در این باره فرموده:

« علم الانسان ما لم یعلم! » (۵/علق) و فرموده:

« و الله اخرجکم من بطون امهاتکم لا تعلمون شیئا و جعل لکم السمع و الابصار و الافئدة! » (۷۸/نحل) و می‌فرماید:

« و علم آدم الاسماء کلها! » (۳۱/بقره)

و نیز خدای تعالی برای این نوع از جنبندگان زمین سنجی از وجود اختیار کرده که قابل ارتباط با تمامی اشیاء عالم هست و می‌تواند از هر چیزی استفاده کند، چه از راه اتصال به آن چیز و چه از راه وسیله قرار دادن برای استفاده از چیز دیگر، همچنانکه می‌بینیم: چه حیل‌های عجیبی در امر صنعت به کار می‌برد و راه‌های باریکی با فکر خود برای خود درست می‌کند و خدای تعالی هم در این باره فرموده: « هو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعا! » (۲۹/بقره) و نیز فرموده: « و سخر لکم ما فی السموات و ما فی الارض جمیعا منه! » (۱۳/جاثیه) و آیاتی دیگر که همه گویای این حقیقتند که موجودات عالم

همه برای انسان رام شده‌اند .

المیزان ج: ۲ ص: ۱۷۲

۴- دانش‌های عملی انسان

این دو عنایت که خدا به انسان کرده ، یعنی نیروی فکر و ادراک و رابطه تسخیر موجودات ، خود یک عنایت سومی را نتیجه داده و آن این است که توانست برای خود علوم و ادراکاتی دسته‌بندی شده تدوین کند ، تا در مرحله تصرف در اشیا و به کار بردن و تاثیر در موجودات خارج از ذات خود آن علوم را بکار بگیرد و در نتیجه (با صرف کمترین وقت و گرفتن بیشترین بهره) از موجودات عالم برای حفظ وجود و بقای خود استفاده کند.

توضیح اینکه اگر شما خواننده عزیز ذهن خود را از آنچه مشغولش کرده خالی کنی و مانند کسی که تاکنون از وضع انسانها خبری ندارد در انسان ، این موجود زمینی فعال و به کار گیرنده فکر و اراده - نظر بیفکنی و چنین فرض کنی که اولین بار است که این موجود را می‌بینی و در باره‌اش می‌اندیشی ، آن وقت خواهی دید که یک فرد از این انسان در کارهای زندگیش ادراکات و افکاری را به کار می‌گیرد و ابزار کار خود قرار می‌دهد که نمی‌توانی آن ادراکات را به شمار آوری ، آنقدر زیاد است که عقل از کثرت و پردامنگی و تشتت جهات آنها دچار دهشت می‌شود .

این علوم که گفتیم ابزار کار انسانها است ، عامل فراهم آمدن و دسته‌بندی شدن و انشعاب هر یک از دیگری و یا ترکیب آنها ، یا حواس ظاهری و باطنی انسان است و یا تصرف قوه فکریه او ، تصرفش هم یا تصرفی است ابتدائی و یا تصرفهای پی‌درپی و این نکته امری است واضح ، که هر انسانی آن را هم از خودش در می‌یابد و هم از دیگران و در دریافت آن احتیاج به دقت و تدبر ندارد ، بلکه صرف توجه کافی است .

حال که متوجه این نکته شدی می‌گوئیم : اگر این توجه و نظر را در علوم و ادراکات خود و یا انسانی دیگر تکرار کنی ، خواهی دید که همه آنها یکسان نیستند ، بعضی از ادراکات بشری تنها جنبه حکایت و نشان دادن موجودات خارجی را دارند و منشا اراده و عملی در ما نمی‌شوند ، مثل اینکه درک می‌کنیم : که این زمین است و آن آسمان است و عدد چهار جفت است و آب روان است و سیب یکی از میوه‌ها است و امثال این تصورها و تصدیق‌ها ، که تنها از راه فعل و انفعال مغزی حاصل می‌شود ، یعنی ماده خارجی وقتی در برابر حس ما و ادوات ادراکی ما قرار می‌گیرد حس ما منفعل شده ، می‌فهمیم که آن آب و این زمین است و نظیر آن علمی است که از مشاهده نفس خود و

حضور نفس یعنی همان که از آن تعبیر می‌کنیم به «من» در نزد خود برای ما حاصل می‌شود و باز نظیر آن کلیات مقوله‌ای است که درک می‌کنیم و درک آن نه اراده‌ای در ما ایجاد می‌کنند و نه باعث صدور عملی از ما می‌شوند، بلکه تنها چیزهایی که در خارج است برای ما حکایت می‌کنند.

این یک عده از درک‌های ما است، یک عده ادراک‌های دیگر داریم، به عکس قسم اول، ادراک‌هایی است که تنها در موردی به آنها می‌پردازیم که بخواهیم به کارش بزنییم و آنها را وسیله و واسطه به دست آوردن کمال و یا مزایای زندگی خود کنیم و اگر دقت کنید، هیچ فعلی از افعال ما خالی از آن ادراکات نیست، از قبیل اینکه کارهایی زشت و کارهایی دیگر خوب است، کارهایی هست که نباید انجام داد و کارهای دیگری هست که باید انجام داد و عمل خیر را باید رعایت کرد و عدالت خوب و ظلم زشت است، این در باب تصدیقات و اما در باب تصورات مانند تصور مفهوم ریاست و مرئوسیت، عبدیت و مولویت و امثال آن.

و اینگونه ادراکات مانند قسم اول از امور خارجی که منفصل و جدای از ما و از فهم ما است حکایت نمی‌کند، بلکه ادراکاتی است که از محوطه عمل ما خارج نیست و نیز از تاثیر عوامل خارجی در ما پیدا نمی‌شود، بلکه ادراکاتی است که خود ما با الهام احساسات باطنی خود برای خود آماده می‌کنیم، احساساتی که خود آنها هم مولود اقتضائی است که قوای فعاله ما و جهازات عامله ما دارد و ما را وادار به اعمالی می‌کند، مثلاً قوای گوارشی ما و یا قوای تناسلی ما اقتضای اعمالی را دارد که می‌خواهد انجام یابد و نیز اقتضای چیزهایی را دارد که باید از خود دور کند و این دو اقتضا، باعث پیدایش صورت‌هایی از احساسات از قبیل حب و بغض و شوق و میل و رغبت می‌شود.

و آنگاه این صور احساس ما را و می‌دارد تا علوم و ادراکاتی از معنای حسن و قبح و سزاوار و غیر سزاوار و واجب و جایز، و امثال آن اعتبار کنیم و سپس آن علوم و ادراکات را میان خود و ماده خارجی واسطه قرار دهیم و عملی بر طبق آن انجام دهیم تا غرض ما حاصل گردد.

پس معلوم شد که ما علوم و ادراکاتی داریم که هیچ قیمت و ارزشی ندارد، مگر درعمل، که اینگونه ادراکات را علوم عملی می‌نامیم و بحث مفصل در این مقام محلی دیگر دارد.

و خدای سبحان این علوم و ادراکات را به ما الهام کرده، تا ما را برای قدم نهادن در مرحله عمل مجهز کند و ما شروع کنیم به تصرف در عالم، تا آنچه را که خدا می‌خواهد، بشود و خدای تعالی در این باره فرموده: «الذی اعطی کل شیء خلقه ثم

هدی!«(۵۰/طه) و نیز فرموده: «الذی خلق فسوی و الذی قدر فهدی!» (۲ و ۳/اعلی) و این هدایت هدایتی است مربوط به تمامی موجودات، که هر موجودی را به سوی کمال مخصوص به خودش هدایت کرده او را برای حفظ وجودش و بقای نسلش به اعمالی مخصوص به خودش سوق داده، چه اینکه آن موجود دارای شعور باشد یا بی شعور.

و اما در خصوص هدایت انسان فرموده: «و نفس و ما سویها، فالهمها فجورها و تقویها!»(۷/شمس) که به حکم این آیه فجور و تقوای انسانها برای آنها معلوم و به الهامی فطری و خدائی مشخص شده است، هر کسی می داند چه کارهائی سزاوار است انجام دهد و رعایتش کند و چه کارهائی سزاوار انجام نیست و اینگونه علوم، علوم عملیه‌ای است که در خارج نفس انسانی اعتبار ندارد و شاید بهمین جهت فجور و تقوا را به نفس نسبت داد.

و در باره کارهائی که نباید کرد فرمود: «و ما هذه الحیوة الدنيا الا لهو و لعب و ان الدار الاخرة لهی الحیوان لو كانوا یعلمون!» (۶۴/عنکبوت) چون لعب عملی است که جز در خیال حقیقتی ندارد، زندگی دنیا هم همینطور است، جاه و مال و تقدم و تاخر و ریاست و مرئوسیت و سایر امتیازاتش همه خیالی است و در واقع و خارج از ذهن صاحب خیال حقیقتی ندارد، به این معنا که آنچه در خارج است حرکاتی است طبیعی که انسان به وسیله آن حرکات در ماده‌ای از مواد عالم تصرف می کند، حال فردی که این حرکات را از خود بروز می دهد هر که می خواهد باشد، آنچه در خارج تحقق دارد از اینکه مثلاً یک انسان رئیس است، انسانیت او است و اما ریاستش جز در خانه خیال و وهم تحقیقی ندارد و همچنین لباسی که یک انسان به تن کرده آنچه از این لباس در خارج هست خود لباس است، اما مملوک بودنش برای او در خارج نیست، تنها در وهم و خیال صاحب لباس است و بر همین قیاس است تمامی شوون زندگی دنیا

المیزان ج: ۲ ص: ۱۷۳

۵- انسان هر چیزی را جهت انتفاع استخدام می کند.

پس این سلسله از علوم و ادراکات است که واسطه و رابطه میان انسان و عمل در ماده می شود و از جمله این افکار و ادراکات تصدیقی تصدیق به این معنا است که (واجب است هر چیزی را که در طریق کمال او مؤثر است استخدام کند)، و به عبارتی دیگر، این ادعان است که باید به هر طریقی که ممکن است به نفع خود و برای بقای حیاتش از موجودات دیگر استفاده کند و به هر سببی دست بزند و بهمین جهت است که از ماده این عالم شروع کرده، آلات و ادواتی درست می کند، تا با آن ادوات در ماده‌های دیگر

تصرف کند، کارد و چاقو و اره و تیشه می‌سازد، سوزن برای خیاطی، ظرف برای مایعات، نردبان برای بالا رفتن و ادواتی غیر اینها می‌سازد، که عدد آنها از حیطة شمار بیرون است و از حیث ترکیب و جزئیات قابل تحدید نیست و نیز انواع صنعت‌ها و فنونی برای رسیدن به هدف‌هایی که در نظر دارد می‌سازد.

و باز بهمین جهت انسان شروع می‌کند به تصرف در گیاهان، انواع مختلف تصرف‌ها در آنها می‌کند، انواعی از گیاهان را در طریق ساختن غذا و لباس و سکنی و حوائج دیگر استخدام می‌کند و باز بهمین منظور در انواع حیوانات تصرفاتی نموده از گوشت، خون، پوست، مو، پشم، کرک، شاخ و حتی پهن آنها و شیر و نتاج و حتی از کارهای حیوانات استفاده می‌کند و به استعمار و استثمار حیوانات اکتفا نموده، دست به استخدام هم‌نوع خود می‌زند و به هر طریقی که برایش ممکن باشد آنان را به خدمت می‌گیرد، در هستی و کار آنان تا آنجا که ممکن باشد تصرف می‌کند، اینها که گفتیم اجمالی بود از سیر بشر در استخدام موجودات دیگر.

المیزان ج: ۲ ص: ۱۷۵

۶- انسان به مقتضای طبیعتش مدنی است.

بشر همچنان به سیر خود ادامه داد، تا به این مشکل برخورد، که هر فردی از فرد و یا افراد دیگر همان را می‌خواهد، که آن دیگران از او می‌خواهند، لاجرم ناگزیر شد این معنا را بپذیرد، که همانطور که او می‌خواهد از دیگران بهره‌کشی کند، باید اجازه دهد دیگران هم به همان اندازه از او بهره‌کشی کنند و همینجا بود که پی برد به اینکه باید اجتماعی مدنی و تعاونی تشکیل دهد و بعد از تشکیل اجتماع فهمید که دوام اجتماع و در حقیقت دوام زندگی منوط بر این است که اجتماع به نحوی استقرار یابد که هر صاحب حقی به حق خود برسد و مناسبات و روابط متعادل باشد و این همان عدالت اجتماعی است.

پس این حکم یعنی حکم بشر به اجتماع مدنی و عدل اجتماعی حکمی است که اضطرار، بشر را مجبور کرد به اینکه آن را بپذیرد، چون اگر اضطرار نبود هرگز هیچ انسانی حاضر نمی‌شد دامنه اختیار و آزادی خود را محدود کند، این است معنای آن عبارت معروف که می‌گویند: «الانسان مدنی بالطبع!» و این است معنای اینکه می‌گوئیم: انسان حکم می‌کند به عدل اجتماعی و خلاصه در هر دو قضیه اضطرار او را وادار کرده به اینکه مدنیت و زندگی اجتماعی و دنبالش عدل اجتماعی را بپذیرد، چون می‌خواست از دیگران بهره‌کشی کند.

و بهمین جهت هر جای دنیا ببینیم انسانی قوت گرفت و از سایرین نیرومندتر شد در آنجا حکم عدالت اجتماعی و تعاون اجتماعی سست می‌شود و قوی مراعات آن را در حق ضعیف نمی‌کند و همه روزه شاهد رنج و محنتی هستیم که طبقه ضعیف دنیا از طبقه قوی تحمل می‌کند ، تاریخ هم تا به امروز بهمین منوال جریان یافته ، آری تا به امروز که عصر تمدن و آزادی است .

این معنا از کلام خدای تعالی نیز استفاده می‌شود ، آنجا که می‌فرماید:

« انه كان ظلوما جهولا! » (۷۲/احزاب) و آنجا که می‌فرماید:

« خلق الانسان هلوعا! » (۱۹/معارج) و آنجا که می‌فرماید:

« ان الانسان لظلوم كفار! » (۳۴/ابراهیم) و نیز می‌فرماید:

« ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى! » (۷۰/علق)

و اگر عدالت اجتماعی اقتضای اولیه طبیعت انسان بود ، باید عدالت اجتماعی در شؤون اجتماعات غالب می‌بود و تشریک مساعی به بهترین وجه و مراعات تساوی در غالب اجتماعات حاکم می‌بود ، در حالی که می‌بینیم دائما خلاف این در جریان است و اقویای نیرومند خواسته‌های خود را بر ضعفا تحمیل می‌کنند ، و غالب مغلوب را به ذلت و بردگی می‌کشد ، تا به مقاصد و مطامع خود برسد .

المیزان ج: ۲ ص: ۱۷۶

۷- پدید آمدن اختلاف میان افراد انسان

تا اینجا روشن گردید که هر انسانی دارای قریحه‌ای است که می‌خواهد انسانهای دیگر را استخدام کند و از سایر انسانها بهره‌کشی کند ، حال اگر این نکته را هم ضمیمه کنیم که افراد انسانها به حکم ضرورت از نظر خلقت و منطقه زندگی و عادات و اخلاقی که مولود خلقت و منطقه زندگی است ، مختلفند ، نتیجه می‌گیریم که این اختلاف طبقات همواره آن اجتماع صالح و آن عدالت اجتماعی را تهدید می‌کند و هر قوی‌ئی می‌خواهد از ضعیف بهره‌کشی کند و بیشتر از آنچه به او می‌دهد از او بگیرد و از این بدتر اینکه غالب می‌خواهد از مغلوب بهره‌کشی کند و بیگاری بکشد ، بدون اینکه چیزی به او بدهد ، و مغلوب هم به حکم ضرورت مجبور می‌شود در مقابل ظلم غالب دست به حيله و کيد و خدعه بزند ، تا روزی که به قوت برسد ، آن وقت تلافی و انتقام ظلم ظالم را به بدترین وجهی بگیرد ، پس بروز اختلاف سرانجام به هرج و مرج منجر شده و انسانیت انسان را به هلاکت می‌کشاند یعنی فطرت او را از دستش گرفته سعادتش را تباه می‌سازد .

و این آیه شریفه: « و ما كان الناس الا امة واحدة فاختلفوا! » (۱۹/یونس) به همین

معنا اشاره دارد. همچنین آیه شریفه: «و لا یزالون مختلفین الا من رحم ربک و لذلک خلقهم!» (۱۱۸ و ۱۱۹/هود) و همچنین آیه مورد بحث که در آن می‌فرمود: «لیحکم بین الناس فیما اختلفوا فیه...!» (۲۱۳/بقره)

و این اختلاف همانطور که توجه فرمودید امری است ضروری و وقوعش در بین افراد جامعه‌های بشری حتمی است، چون خلقت به خاطر اختلاف مواد مختلف است، هر چند که همگی به حسب صورت انسانند و وحدت در صورت تا حدی باعث وحدت افکار و افعال می‌شود و لیکن اختلاف در مواد هم اقتضائی دارد و آن اختلاف در احساسات و ادراکات و احوال است و پس انسانها در عین اینکه به وجهی متحدند، به وجهی هم مختلفند و اختلاف در احساسات و ادراکات باعث می‌شود که هدفها و آرزوها هم مختلف شود و اختلاف در اهداف باعث اختلاف در افعال می‌گردد و آن نیز باعث اختلال نظام اجتماع می‌شود.

و پیدایش این اختلاف بود که بشر را ناگزیر از تشریح قوانین کرد، قوانین کلیه‌ای که عمل به آنها باعث رفع اختلاف شود، و هر صاحب حقی به حقش برسد، و قانونگذاران را ناگزیر کرد که قوانین خود را بر مردم تحمیل کنند و در عصر حاضر راه تحمیل قوانین بر مردم یکی از دو طریق است:

اول: اینکه مردم را مجبور و ناچار کنند از اینکه قوانین موضوعه را که به منظور شرکت دادن همه طبقات در حق حیات و تساوی آنان در حقوق تشریح شده بپذیرند، تا آنکه هر فردی از افراد به آن درجه از کمال زندگی که لیاقت آن را دارد برسد، حال چه اینکه معتقد به دینی باشد یا نباشد، چون در این طریقه از تحمیل، دین و معارف دینی از توحید و اخلاق فاضله را بکلی لغو می‌کنند، به این معنا که این عقائد را منظور نظر ندارند و رعایتش را لازم نمی‌شمارند، اخلاق را هم تابع اجتماع و تحولات اجتماعی می‌دانند، هر خلقی که با حال اجتماع موافق بود آن را فضیلت می‌شمارند، حال چه اینکه از نظر دین خوب باشد و چه نباشد، مثلاً یک روز عفت از اخلاق فاضله به شمار می‌رود و روز دیگر بی‌عفتی و بی‌شرمی، روزی راستی و درستی فضیلت می‌شود و روزی دیگر دروغ و خدعه، روزی امانت و روزی دیگر خیانت و همچنین.

طریقه دوم از دو طریق تحمیل قوانین بر مردم این است که مردم را طوری تربیت کنند و به اخلاقی متخلق بسازند که خود به خود قوانین را محترم و مقدس بشمارند، در این طریقه باز دین را در تربیت اجتماع لغو و بی‌اعتبار می‌شمارند.

این دو طریق از راههای تحمیل قانون بر مردم مورد عمل قرار گرفته، که گفتیم یکی تنها از راه زور و دیکتاتوری قانون را به خورد مردم می‌دهد و دومی از راه تربیت

اخلاقی و لیکن علاوه بر اینکه اساس این دو طریق جهل و نادانی است ، مفاسدی هم به دنبال دارد ، از آن جمله نابودی نوع بشر است ، البته نابودی انسانیت او .

چون انسان موجودی است که خدای تعالی او را آفریده و هستیش وابسته و متعلق به خداست ، از ناحیه خدا آغاز شده و به زودی به سوی او برمی گردد و هستیش با مردن ختم نمی شود ، او یک زندگی ابدی دارد ، که سرنوشت زندگی ابدیش باید در این دنیا معین شود ، در اینجا هر راهی که پیش گرفته باشد و در اثر تمرین آن روش ملکاتی کسب کرده باشد ، در ابدیت هم تا ابد با آن ملکات خواهد بود ، اگر در دنیا احوال و ملکاتی متناسب با توحید کسب کرده باشد ، یعنی هر عملی که کرد بر این اساس کرد که بنده ای بود از خدای سبحان ، که آغازش از او و انجامش به سوی اوست ، قهرا فردی بوده که انسان آمده و انسان رفته است و اما اگر توحید را فراموش کند ، یعنی در واقع حقیقت امر خود را بپوشاند ، فردی بوده که انسان آمده و دیو رفته است .

پس مثل انسان در سلوک این دو طریق مثل کاروانی را می ماند که راه بس دور و درازی در پیش گرفته و برای رسیدن به هدف و طی این راه دور ، همه رقم لوازم و زاد و توشه هم برداشته ، ولی در همان اولین منزل اختلاف راه بیندازد و افراد کاروان به جان هم بیفتند ، یکدیگر را بکشند ، هتک ناموس کنند ، اموال یکدیگر را غارت کنند و جای یکدیگر را غصب کنند ، آن وقت دور هم جمع شوند و به اصطلاح مجلس شورا و قانونگذاری درست کنند ، که چه راهی پیش بگیرند که جان و مالشان محفوظ بماند ؟ یکی از مشاورین بگوید : بیائید هر چه داریم با هم بخوریم ، به این معنا هر کس به قدر وزن اجتماعیش سهم ببرد ، چون غیر از این منزل ، منزل دیگری نیست و اگر کسی تخلف کرد او را سرکوب کنیم .

یکی دیگر بگوید : نه ، بیائید نخست قانونی که عهده دار حل این اختلاف شود وضع کنیم و برای اجرای آن قانون وجدان و شخصیت افراد را ضامن کنیم چون هر یک از ما در ولایت و شهر خود شخصیتی داشته ایم ، به خاطر رعایت آن شخصیت با رفقا و همسفران خود به رحمت و عطوفت و شهادت و فضیلت رفتار نموده ، هر چه داریم با هم بخوریم ، چون غیر از این منزل منزلی دیگر نداریم .

و معلوم است که هر دوی این گویندگان به خطا رفته اند و فراموش کرده اند که مسافرنده و تازه به اولین منزل رسیده اند و معلوم است که مسافر باید بیش از هر چیز رعایت حال خود را در وطن و در سر منزلی که به سوی آن راه افتاده بکند و اگر نکند جز ضلالت و هلاکت سرنوشتی دیگر ندارد .

شخص سوم برمی خیزد و می گوید : آقایان در این منزل تنها از آنچه دارید باید

آن مقداری را بخورید که امشب بدان نیازمندید و بقیه را برای راه دور و درازی که در پیش دارید ذخیره کنید و فراموش نکنید که وقتی از وطن بیرون می‌شدید از شما چه خواستند، در مراجعت باید آن خواسته‌ها را برآورده کرده باشید و نیز فراموش نکنید که خود شما از این سفر هدفی داشتید، باید به آن هدف برسید!

المیزان ج: ۲ ص: ۱۷۷

۸- تنها راه صحیح رفع اختلاف، راه دین است.

به همین جهت خدای سبحان (که انسانها را بهتر از خود انسانها می‌شناسد چون خالق آنان است!) شرایع و قوانینی برای آنان تاسیس کرد و اساس آن شرایع را توحید قرار داد که در نتیجه هم عقاید بشر را اصلاح می‌کند و هم اخلاق آنان و هم رفتارشان را و به عبارتی دیگر اساس قوانین خود را این قرار داد که نخست به بشر بفهماند حقیقت امر او چیست؟ از کجا آمده؟ و به کجا می‌رود؟ و اگر می‌رود باید در این منزلگاه موقت چه روشی اتخاذ کند؟ که برای فردایش سودمند باشد؟

پس تشریح دینی و تقنین الهی تشریحی است که اساسش تنها علم است و بس همچنانکه فرمود: «ان الحكم الا لله، امر ان لا تعبدوا الا اياه، ذلک الدین القیم و لکن اکثر الناس لا یعلمون!» (۴۰/یوسف)

و نیز در آیات مورد بحث فرمود: «فبعث الله النبیین مبشیرین و منذرین و انزل معهم الكتاب بالحق لیحکم بین الناس فیما اختلفوا فیه!» (۲۱۳/بقره) و بطوریکه ملاحظه می‌کنید بعثت انبیا را مقارن و توأم با بشارت و تهدید کرده، که همان فرستادن کتابی است مشتمل بر احکام و شرایعی که اختلافشان را از بین می‌برد.

و از همین باب است آیه شریفه: «و قالوا ما هی الا حیاتنا الدنیا، نموت و نحیا و ما یهلکنا الا الدهر و ما لهم بذلک من علم، ان هم الا یظنون!» (۲۴/جاثیه) چونکه کفار اگر اصرار داشتند به این گفتار، برای این نبود که بخواهند تنها معاد را انکار کنند، بلکه بیشتر برای این بود که از زیر بار احکام شرع خارج گردند، چون اعتقاد به معاد مستلزم آن است که زندگی دنیا را با عبودیت و اطاعت از قوانین دینی منطبق سازند، قوانینی که مواد و احکامی از عبادات و معاملات و سیاسات دارد.

و سخن کوتاه آنکه اعتقاد به معاد مستلزم تدین به دین و آن هم مستلزم پیروی احکام دین در زندگی است و مستلزم آن است که در تمام احوال و اعمال مراقب روز بعث و معاد باشند، لذا معاد را انکار کرده و اساس زندگی اجتماعی را بر صرف زندگی دنیا قرار دادند، بدون اینکه نظری به ماورای آن داشته باشند.

و همچنین آیه شریفه: «ان الظن لا یغنی من الحق شیئاً، فاعرض عن تولی عن

ذکرنا و لم یرد الا الحیوة الدنیا، ذلک مبلغهم من العلم...» (۲۸ تا ۳۰/نجم) که می فرماید کفار زندگی خود را بر اساس جهل و گمان بنا کرده اند و خدای تعالی که مردم را به سوی دارالسلام می خواند دین خود را بر اساس حق و علم بنا کرده و رسول هم ایشان را به روشی دعوت می کند که مایه حیات آنان است .

و می فرماید:

« یا ایها الذین آمنوا استجیبواالله و للرسول اذا دعاکم لما یحییکم! » (۲۴/انفال)

و این حیات همان است که آیه زیر بدان اشاره نموده ، می فرماید:

« و من کان میتا فاحییناه و جعلنا له نوراً یمشی به فی الناس، کمن مثله فی الظلمات لیس بخارج منها. » (۱۲۲/انعام) و نیز فرموده:

« ا فمن یعلم انما انزل الیک من ربک الحق، کمن هو اعمی؟ انما یتذکر اولوا الالباب! » (۱۹/رعد) و نیز فرموده:

« قل هذه سبیلی ادعوا الی الله علی بصیرة، انا و من اتبعنی، و سبحان الله و ما انا من المشرکین! » (۱۰۸/یوسف) و نیز فرموده:

« هل یرتوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون؟ انما یتذکر اولوا الالباب! » (۹/زمر) و باز فرموده:

« یعلمهم الکتاب و الحکمة و یرزقهم...! » (۱۲۹/بقره) و از این قبیل آیاتی دیگر .

قرآن کریم پر است از آیاتی که علم را می ستاید و مردم را به سوی آن می خواند و تشویق می کند، تو را همین بس که به قول بعضی ها عهد سابق بر اسلام را عهد جاهلیت خوانده است .

پس این چقدر از انصاف به دور است که کسی بگوید دین اساسش بر تقلید و جهل و ضدیت با علم است ، گویندگان این سخن دروغ کسانی هستند که سرگرم علوم طبیعی و اجتماعی شده و در آن علوم اثری از معارف مربوطه به ماورای طبیعت نیافتند ، در نتیجه خیال کردند عدم اثبات مستلزم اثبات عدم است و چه خطای بزرگی کردند و در این پندار و حکمشان چه خبطی مرتکب شدند .

آنگاه از طرفی دیگر هم نگاه کردند به جوامع دین دار ، البته آنهایی که با اموری هوسرانی می کردند و نامش را دین می گذاشتند ، در حالی که حقیقتی جز شرک نداشت و خدا و رسولش از شرک بیزارند ، آن وقت از سوی دیگر به طرز دعوت های دینی نظر کردند که مردم را به تعبد و اطاعت چشم و گوش بسته دعوت می کند ، در حالی که نه دین عبارت بود از هوسرانی و نه دعوت دینی عبارت بود از دعوت به اطاعت کورکورانه ، چون دین شانش اجل از این است که بشر را دعوت به جهل و تقلید کند و ساختش

مقدس‌تر از آن است که مردم را به عملی دعوت کند که علم همراهش نباشد و یا به طریقه‌ای بخواند که هدایت و کتابی روشن‌گر نداشته باشد و چه کسی ستمگرتر است از کسی که چنین افتزائی به خدا ببندد و یا به حق بعد از آمدنش تکذیب کند.

المیزان ج: ۲ ص: ۱۸۰

۹- اختلاف در خود دین

سخن کوتاه آنکه خدای تعالی (که مخبری است صادق!) به ما خبر داده: اولین رفع اختلافی که در بشر صورت گرفته به وسیله دین بوده و اگر قوانین غیر دینی هم به این منظور درست کرده‌اند الگوش را از دین گرفته‌اند.

و نیز خبر می‌دهد به اینکه، همین دینی که مایه رفع اختلاف بود به تدریج مورد اختلاف در میان بشر قرار گرفت، این بار در خود دین اختلاف کردند و این اختلاف را حاملان دین و گردانندگان کلیسا و کسانی که به کتاب خدا علم داشتند از در حسادتی که به یکدیگر می‌ورزیدند و تنها به انگیزه سرکشی و ظلم به راه انداختند، همچنانکه خدای تعالی فرمود:

« شرع لکم من الدین ما وصی به نوحا و الذی اوحینا الیک و ما وصینا به ابراهیم و موسی و عیسی ان اقیموا الدین و لا تتفرقوا فیه!» (۱۳/شوری) تا آنجا که می‌فرماید:

« و ما تفرقوا الا من بعد ما جائهم العلم بغیا بینهم و لو لا کلمة سبقت من ربک الی اجل مسمى لقضی بینهم!» (۱۴/شوری) و نیز فرموده:

« و ما کان الناس الا امة واحدة فاختلّفوا و لو لا کلمة سبقت من ربک لقضی بینهم فیما فیه یختلفون!» (۱۹/یونس)

و منظور از کلمه‌ای که در این دو آیه بدان اشاره شد، همان کلامی است که در آغاز خلقت به آدم فرمود که:

« و لکم فی الارض مستقر و متاع الی حین!» (۲۴/اعراف)

و اختلاف در دین را مستند به بغی (حسادت و طغیان) کرد نه مستند به فطرت و این برای این جهت بود که دین فطری است و چیزی که سرچشمه از فطرت دارد خلقت در آن نه دگرگونگی می‌پذیرد و نه گمراهی و در نتیجه حکمش مختلف نمی‌شود، همچنانکه در باره فطری بودن دین فرموده:

« فاقم وجهک للذین حنیفا، فطرة الله التي فطر الناس علیها، لا تبدل لخلق الله، ذلک الدین القیم!» (۳۰/روم)

این فرازهائی بود که در حقیقت زیربنای تفسیر آیه مورد بحث است.

المیزان ج: ۲ ص: ۱۸۳

۱۰- انسان بعد از دنیا

سپس خدای تعالی خبر می‌دهد از اینکه انسان به زودی از این زندگی اجتماعی کوچ نموده در عالمی دیگر و منزلگاهی دیگر فرود می‌آید و آن عالم را برزخ نامیده و فرموده: که بعد از آن منزلگاه منزلی دیگر هست، که سرمنزل انسانها است و آن را خانه آخرت نامیده است.

چیزی که هست او در زندگی بعد از دنیا حیاتی انفرادی دارد، دیگر زندگیش اجتماعی نیست، به این معنا که ادامه زندگی در آنجا احتیاج به تعاون و اشتراک و همدستی دیگران ندارد، بلکه سلطنت و حکمرانی در تمامی احکام حیات در آن عالم از آن خود فرد است، هستیش مستقل از هستی دیگران و تعاون و یاری دیگران است. از اینجا می‌فهمیم که نظام در آن زندگی غیر نظام در زندگی دنیای مادی است چون اگر نظام آنجا هم مانند نظام دنیا بود چاره‌ای جز تعاون و اشتراک نبود و لیکن انسان زندگی مادیش را پشت سر گذاشته، به سوی پروردگارش روی آورده و در آنجا تمامی علوم عملیش نیز باطل می‌شود، دیگر لزومی نمی‌بیند که دیگران را استخدام کند و در شؤون آنان تصرف نماید و دیگر احتیاجی به تشکیل اجتماعی مدنی و تعاونی احساس نمی‌کند (آنطور که گفتیم زندگی دنیا مجبورش کرد به اینکه تشکیل اجتماع دهد).

او نیز سایر احکامی هم که در دنیا داشت در آن عالم ندارد و در آن عالم تنها و تنها سروکارش با اعمالی است که در دنیا کرده، یا نتیجه‌هایی است که حسنت و سیئاتش ببار آورده و در آن عالم جز به حقیقت امر بر نمی‌خورد آنجاست که نبا عظیم برایش آشکار می‌شود، آن نبای که در دنیا بر سرش اختلاف داشتند، همچنانکه فرمود:

«و نرثه ما یقول و یاتینا فردا!» (۸۰/مریم)

و نیز در این باره فرموده:

«لقد جئتمونا فرادی كما خلقناکم اول مرة و ترکتم ما خولناکم وراء ظهورکم و ما نری معکم شفعاءکم الذین کنتم زعمتم انهم فیکم شرکاء، لقد تقطع بینکم و ضل عنکم ما کنتم تزعمون!» (۹۴/انعام) و نیز فرموده:

«هنالک تبلوا کل نفس ما اسلفت و ردوا الی الله مولیهم الحق و ضل عنهم ما کانوا یفترون!» (۳۰/یونس) و نیز فرموده:

«یوم تبدل الارض غیر الارض و السموات و برزوا لله الواحد القهار!» (۴۸/ابراهیم)

و باز در آیه (۳۹ و ۴۰/نجم) فرموده:

«و ان لیس للانسان الا ما سعی و ان سعیه سوف یری ثم یجزیه الجزاء الاوفی!»

و آیاتی دیگر که می‌فهمانند بعد از مرگ، آدمی تنها است و یگانه همنشین او عمل او است و دیگر اثری از احکام دنیوی را در آنجا نمی‌بیند، دیگر زندگی اجتماعی و بر اساس تعاون ندارد و از آن علوم عملیه‌ای که در دنیا به حکم ضرورت مورد عمل قرار می‌داد اثری نمی‌یابد، کیفیت ظهور عملش در آنجا و ظهور و تجسم جزای عملش طوری است که با زبان نمی‌شود بیان کرد.

المیزان ج: ۲ ص: ۱۸۴

مقدمه تفسیری بر:

خلقت انسان اولیه

و تکثیر نسل بشر

« يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَ بَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَ نِسَاءً وَ اتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَ الْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا
«!

« ای مردم بترسید از پروردگار خود، آن خدائی که همه شما را از یک تن بیافرید و هم از آن جفت او را خلق کرد و از آن دو تن خلقی بسیار در اطراف عالم از مرد و زن برانگیخت و بترسید از آن خدائی که به نام او از یکدیگر مسئلت و درخواست می‌کنید (خدا را در نظر آرید!) و در باره ارحام کوتاهی مکنید که همانا خدا مراقب اعمال شما است! » (۱/ نساء)

در این آیه می‌خواهد مردم را به تقوا و پروا داشتن از پروردگار خویش دعوت کند، مردمی که در اصل انسانیت و در حقیقت بشریت با هم متحدند و در این حقیقت بین زنشان و مردشان، صغیرشان و کبیرشان، عاجزشان و نیرومندشان، فرقی نیست، دعوت کند تا مردم در باره خویش به این بی‌تفاوتی پی ببرند تا دیگر مرد به زن و کبیر به صغیر ظلم نکند و با ظلم خود مجتمعی را که خداوند آنان را به داشتن آن اجتماع هدایت نموده آلوده نسازند، اجتماعی که به منظور تتمیم سعادتشان و با احکام و قوانین نجات بخش تشکیل شده، مجتمعی که خدای عز و جل آنان را به تاسیس آن ملهم نمود، تا راه زندگیشان را هموار و آسان کند همچنین هستی و بقای فرد فرد و مجموعشان را حفظ فرماید.

از همین جا روشن می‌شود که چرا در آیه شریفه، خطاب را متوجه «ناس» یعنی همه مردم کرد و نه به خصوص مؤمنین، و نیز چرا فرمان «اتقوا!» را مقید به قید

ربکم کرد و نفرمود: «اتقوا الله - از خدا پروا کنید!» بلکه فرمود: «از پروردگار خود پروا کنید!» چون صفتی که از خدا به یاد بشر انداخت (که همه را از یک نفر خلق کرده!) صفتی است که پر و بال آن تمامی افراد بشر را می‌گیرد و اختصاصی به مؤمنین ندارد و این صفت خود یکی از آثار ربوبیت او است چون منشأ ربوبیت خدا یعنی تدبیر و تکمیل است، نه الوهیت او.

و اما این که فرمود: «خدائی که شما را از یک نفس آفرید!» منظور از نفس به طوری که از لغت بر می‌آید عین هر چیز است مثلاً می‌گویند: «جائنی فلان نفسه - فلانی خودش نزد من آمد!» در اینجا منظور این است که عین او آمد.

نفس چیزی است که انسان بواسطه آن انسان است و آن عبارت است از مجموع روح و جسم در دنیا و روح به تنهایی در زندگی برزخ که بحث در این باره در ذیل آیه: «و لا تقولوا لمن يقتل فی سبیل الله اموات...!» (۱۵۴/بقره) در المیزان آمده است.

و از ظاهر سیاق بر می‌آید که مراد از نفس واحده «آدم علیه‌السلام» و مراد از زوجها «حوا» باشد که پدر و مادر نسل انسان است که ما نیز از آن نسل می‌باشیم و بطوری که از ظاهر قرآن کریم بر می‌آید همه افراد نوع انسان به این دو تن منتهی می‌شوند همچنانکه از آیات زیر همین معنا بر می‌آید که:

«خلقکم من نفس واحدة، ثم جعل منها زوجها!» (۱۸۹/اعراف)

«یا بنی آدم لا یفتنکم الشیطان کما اخرج ابویکم من الجنة!» (۲۷/اعراف)

و آیه زیر که حکایت گفتار ابلیس است:

«لئن اخرتن الی یوم القیمة لاحتنکن ذریته الا قلیلاً!» (۶۲/اسرا)

ظاهر جمله «خلق منها زوجها!» این است که می‌خواهد بیان کند که همسر آدم از نوع خود آدم بود و انسانی بود مثل خود او و این همه افراد بی‌شمار از انسان، که در سطح کره زمین منتشر شده‌اند، همه از دو فرد انسان مثل هم و شبیه به هم منشا گرفته‌اند و جمله مورد بحث همان نکته‌ای را می‌رساند که آیات زیر در صدد افاده آن است:

«و من آیاته ان خلق لکم من انفسکم ازواجاً لتسکنوا الیهما و جعل بینکم موده و رحمة!» (۲۱/روم)

«و الله جعل لکم من انفسکم ازواجاً و جعل لکم من ازواجکم بنین و حفدة...!» (۷۲/نحل)

«فاطر السموات و الارض، جعل لکم من انفسکم ازواجاً و من الانعام ازواجاً یذروکم فیه!» (۱۱/شوری) و نظیر این آیات آیه زیر است:

« و من کل شیء خلقنا زوجین! » (۴۹/ذاریات)

پس اینکه در بعضی از تفسیرها آمده که مراد از آیه مورد بحث این است که همسر آدم از بدن خود درست شده صحیح نیست، هر چند که در روایات آمده که از دنده آدم خلق شده، لیکن از خود آیه استفاده نمی‌شود و در آیه، چیزی که بر آن دلالت کند وجود ندارد.

« و بث منهما رجالا کثیرا و نساء...! » (۱/نسا)

کلمه «بث» به معنای جدا سازی بوسیله پاشیدن و امثال آن است. از آیه شریفه بر می‌آید که نسل موجود از انسان، تنها منتهی به آدم و همسرش می‌شود و جز این دو نفر، هیچ کس دیگری در انتشار این نسل دخالت نداشته است (نه حوری بهشتی و نه فردی از افراد جن و نه غیر آن دو)، و گرنه می‌فرمود: «و بث منهما و من غیرهما!» با پذیرفتن این معنا دو مطلب به عنوان نتیجه بر آن متفرع می‌شود:

اول اینکه: منظور از جمله: «رجالا کثیرا و نساء!» کل بشر است و افرادی است که یا بدون واسطه (چون هابیل و قابیل و غیره)، و یا با واسطه (چون دیگر افراد بشر تا هنگام بپا شدن قیامت)، از این دو فرد یعنی آدم و حوا منشعب شده‌اند.

مطلب دوم این است که: ازدواج در طبقه اولی، بعد از خلقت آدم و حوا یعنی در فرزندان بلا فصل آدم و همسرش بین برادران و خواهران بوده و دختران آدم با پسران او ازدواج کرده‌اند، چون آن روز در تمام دنیا، نسل بشر منحصر در همین فرزندان بلا فصل آدم بوده (در آن روز غیر از آنان، نه دخترانی یافت می‌شده است که تا همسر پسران آدم شوند و نه پسری بود که همسر دخترانش گردند!) بنا بر این هیچ اشکالی هم ندارد (اگر چه در عصر ما خبری تعجب آور است!) لیکن از آنجائی که مساله یک مساله تشریحی است و تشریح هم تنها و تنها کار خدای تعالی است و لذا او می‌تواند یک عمل را در روزی حلال و روزی دیگر حرام کند!

« و اتقوا الله الذی تسائلون به و الارحام! » (۱/نسا)

قرآن شریف در امر «ارحام» نهایت درجه اهتمام را بکار برده، همانطور که امر قوم و امت را مورد اهتمام و عنایت قرار داده، چون رحم عبارت است از مجتمع خانوادگی و کوچک، اما قوم و امت مجتمعی است بزرگ و لذا قرآن کریم این توجه و عنایت را به امر مجتمع بزرگ کرده و آن را حقیقتی صاحب اثر و دارای خواص دانسته و فرمود:

« و هو الذی مرج البحرين هذا عذب فرات و هذا ملح اجاج و جعل بینهما برزخا و حجرا محجورا! و هو الذی خلق من الماء بشرا فجعله نسبا و صهرا و کان ربک قدیرا

!« (۵۴ و ۵۳/فرقان) و نیز فرموده:

« و جعلنا کم شعوبا و قبائل لتعارفوا! » (۱۸/حجرات) و نیز فرموده:

« و اولوا الارحام بعضهم اولی ببعض فی کتاب الله! » (۷۵/انفال) و فرموده:

« فهل عسیتم ان تولیتهم ان تفسدوا فی الارض و تقطعوا ارحامکم! » (۲۲/محمد)

و فرموده:

« و لیخش الذین لو ترکوا من خلفهم ذریه ضعافا خافوا علیهم! » (۹/نسا)

و آیاتی دیگر که به نحوی برای اجتماع اثری اثبات می کند .

« ان الله کان علیکم رقیبا! » (۱/نسا)

کلمه رقیب ، به معنای حفیظ است و مراقبت به معنای محافظت است ، البته رقوب به معنای مطلق حفظ نیست ، بلکه تنها آن محافظت از حرکات و سکنات شخص محفوظ و مرقوب را مراقبت می گویند که به منظور اصلاح موارد خلل و فساد آن باشد و یا به این منظور باشد که حرکات و سکنات آنرا ضبط کنند .

پس گویا مراقبت همان حفظ کردن چیزی است به اضافه عنایت علمی و شهودی بر آن و به همین جهت مراقبت به معنای حراست و داروغگی، انتظار، بر حذر بودن و در کمین نشستن استعمال می شود و در قرآن خدای تعالی نیز رقیب خوانده شده ، چون اعمال بندگان را حفظ می کند تا پاداش دهد ، همچنین حفیظ و در کمین و وکیل نیز گفته شده است:

« و ربک علی کل شیء حفیظ! » (۲۱/سبا)

« الله حفیظ علیهم! » (۶/شوری)

« و ما انت علیهم بوکیل! » (۱۰۷/انعام)

« فصب علیهم ربک سوط عذاب، ان ربک لبالمرصاد! » (۱۳ و ۱۴/فجر)

بطوری که ملاحظه می کنید امر به تقوا در وحدت انسانی است که در بین همه افراد ساری و جاری است و دستور به اینکه آثار آن تقوا را (که لازمه آن است)، حفظ کنند، با این بیان تعلیل کرده که : خدای تعالی رقیب است و به این تعلیل سخت ترین تخویف و تهدید نسبت به مخالفت این دستورها را می رساند و با دقت در این تعلیل روشن می شود : آیاتی که متعرض مساله بغی ، ظلم ، فساد در زمین ، طغیان و امثال اینها شده و دنبالش تهدید و انذار کرده ، چه ارتباطی با این غرض الهی یعنی حفظ وحدت انسانیت از فساد و سقوط دارد !

گفتاری در:

پیدایش انسان اولی

«الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ!»

«ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلَالَةٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ!»

«ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَرَ وَ الْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ!»

«همان که خلقت همه چیز را نیکو کرده و خلقت انسان را از گلی آغاز کرد!»

«و نژاد او را از مایه‌ای از آب پست قرار داد!»

«آنگاه وی را پرداخت و از روح خویش در او بدمید و برای شما گوش و دیدگان و دلها آفرید، اما شما چه کم سپاس می‌دارید!» (۷ تا ۹/سجده)

در تفسیر سوره نساء (به شرح مطلب بالا) گفتاری در این معنا آمده و گفتار ما در اینجا به منزله تکمیل همان بحث است. در آنجا گفتیم که آیات کریمه قرآن ظاهر قریب به صریح است در اینکه بشر موجود امروزی - که ما افرادی از ایشانیم - از طریق تناسل منتهی می‌شوند به یک زن و شوهر معین، که قرآن نام آن شوهر را آدم معرفی کرده و نیز صریح است در اینکه این اولین فرد بشر و همسرش از هیچ پدر و مادری متولد نشده‌اند، بلکه از خاک یا گل یا لایه یا زمین، به اختلاف تعبیرات قرآن - خلق شده‌اند.

این آن معنایی است که آیات با ظهور قوی خود، آن را افاده می‌کنند، چیزی که هست ظهور آیات در این معنا به حد صراحت نمی‌رسد و نص در این معنا نیست، تا نشود آن را تاویل کرد، از سوی دیگر، مساله از ضروریات دین هم نیست، تا منکر آن مرتد از دین باشد، بلکه ممکن است این معنا را از ضروریات قرآن دانست، که نسل حاضر بشر منتهی به مردی به نام آدم است.

و اما آدم کیست؟ آیا مقصود از این کلمه، آدم نوعی است؟ یعنی طبیعت انسانیت که در همه افراد وجود دارد؟ و یا عده معدودی از افراد بشر است که ریشه‌های انسانهای امروز بوده‌اند؟ و یا فردی از جنس انسان است که نامش آدم است؟، معلوم نیست.

و بنابر اینکه فردی از نوع انسان باشد آیا این فرد متولد از نوعی دیگر از حیوانات مثلا میمون بوده و از طریق تطور انواع و پیدایش فردی کاملتر از فردی کامل و فردی کامل از فردی ناقص و همچنین ناقصی از ناقص‌تر، بوجود آمده؟ یا آنکه فرد نامبرده انسانی کامل و دارای کمال فکر بوده، که از یک جفت انسان غیر کامل و غیر مجهز به

جهاز تعقل ، متولد شده است و مبدأ ظهور و پیدایش نوع انسانهای مجهز به تعقل و قابل تکلیف شده ؟ که بشر موجود در عصر حاضر نوع کاملی از انسان باشد که هر فرد آن منتهی شود به انسان اول ، که او نیز فردی کامل بوده به نام آدم ، که او از طریق تطور از نوع دیگری از انسان متولد شده ، که آن نوع ناقص و فاقد عقل بوده و همچنین آن نوع نیز منتهی شود به نوعی دیگر و این سیر قهقری در انواع حیوانات ادامه داشته باشد ، تا در آخر منتهی شود به بسیطترین و سادهترین حیوان ، که از هر حیوان دیگر ناقصتر باشد .

و به عکس اگر از آن حیوان ناقص و ساده شروع کنیم ، لایزال از ناقصی به کاملی و از کاملی به کاملتری برسیم ، تا منتهی شویم به انسان ، اما انسان بدون تعقل و سپس از آن حیوان منتقل شویم به انسان کامل ، که تمامی این انواع همه در یک سلسله قرار داشته و بهم متصل و از یکدیگر متولد شده باشند ، بطوری که آن حیوان ساده‌ای که گفتیم ، جد اعلای انسان امروزی باشد .

و یا آنکه سلسله توالد و تناسلی که فعلا در بین ما انسانها هست ، پس از رسیدن به آدم و همسرش منقطع شود و آدم و همسرش از زمین تکون یافته باشند و از مادر و پدری متولد نشده باشند ، هیچ یک از این چند صورت ضروری دین اسلام و قرآن کریم نیست .

و به هر تقدیر ظاهر آیات قرآنی همین صورت اخیر است ، یعنی از ظاهر قرآن بر می‌آید که نسل حاضر بشر منتهی به آدم و همسرش می‌شود و آدم و همسرش از پدر و مادری متولد نشده ، بلکه از زمین تکون یافته‌اند .

چیزی که هست آیات قرآنی بیان نکرده که چگونه آدم از زمین خلق شد ، آیا در خلقت او علل و عوامل خارق العاده دست داشته ؟ و آیا خلقتش به تکوین الهی آنی بوده ، بدون اینکه مدتی طول کشیده باشد پس جسد ساخته شده از گل ، مبدل به بدنی معمولی و عادی و دارای روح انسانی شده ؟ و یا آنکه در زمانهایی طولانی این دگرگونی صورت گرفته و استعدادهایی یکی پس از دیگری در او تبدیل یافته و نیز صورتهایی یکی پس از دیگری به خود گرفته ، تا آنکه استعدادش برای گرفتن روح انسانی به حد کمال رسیده ، آنگاه آن روح در او دمیده شده است و کوتاه سخن نظیر نطفه در رحم علل و شرایطی یکی پس از دیگری در او اثر کرده است ؟ هیچ یک از این احتمالات در قرآن کریم نیامده .

تنها روشن‌ترین آیه‌ای که در باره خلقت آدم در قرآن دیده می‌شود آیه:

« ان مثل عیسی عند الله کمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له کن فیکون! »

(۵۹/ال عمران) است، چون این آیه شریفه در پاسخ از احتجاج مسیحیان بر پسر بدون عیسی برای خدا نازل شده، مسیحیان احتجاج می‌کردند به اینکه او بدون پدری از جنس انسانی، به دنیا آمده و حال آنکه هر کس به دنیا بیاید از پدری متولد می‌شود، پس پدر عیسی باید خدا باشد، آیه شریفه در پاسخ آنان می‌فرماید: صفت عیسی مانند صفت آدم است، که خدای تعالی او را از خاک زمین خلق کرد، بدون اینکه پدری داشته باشد، که از نطفه او متولد شود، پس چرا مسیحیان نمی‌گویند آدم پسر خدا است.

و اگر مراد از خلقت از خاک، منتهی شدن خلقت آدم به خاک باشد، همانطور که همه جانداران متولد از نطفه نیز خلقتشان منتهی به زمین می‌شود، در این صورت معنای آیه چنین می‌شود که: صفت عیسی که پدر ندارد مانند صفت آدم است که خلقتش منتهی به خاک می‌شود، همچنان که همه مردم نیز چنینند.

و معلوم است که در این صورت دیگر آدم خصوصیتی ندارد، تا به خاطر آن عیسی بدون پدر را با وی مقایسه کنند و در نتیجه آیه شریفه بی معنا می‌شود، یعنی احتجاج علیه نصاری و پاسخ به دلیل آنان نمی‌شود.

با این بیان روشن می‌گردد که تمامی آیات قرآنی که از خلقت آدم از تراب و یا گل یا امثال آن خبر می‌دهد، همه بر مدعای ما دلالت می‌کند، یعنی می‌فهماند که خلقت او آبی و بدون گذشت زمان و بدون پدر و مادر بوده و گرنه همانطور که گفتیم دیگر برای آدم خصوصیتی نمی‌ماند، که تنها خلقت او را به رخ ما بکشد و بفرماید من او را از خاک یا گل خلق کرده‌ام، چون در این صورت تمامی حیوانات و انسانها نیز خلقتشان به گل و خاک منتهی می‌شود.

پس اگر فرموده:

«انی خالق بشرا من طین!» (۷۱/ص) و یا می‌فرماید:

«و بدء خلق الانسان من طین!» (۷/سجده)

همه دلالت دارد بر اینکه خلقت آدم با خلقت سایر افراد بشر و سایر جانداران فرق داشته است.

و اما اینکه بعضی گفته‌اند: مراد از آدم، آدم نوعی، یعنی جنس و طبیعت انسان خارجی است، که در همه افراد هست، نه آدم شخصی و مراد از اینکه افراد انسان بنی آدم هستند این است که افراد این نوع زیاد شده چون قیود زیادی منضم به آن گشته و داستان داخل شدن آدم در بهشت و سپس بیرون شدنش به اغوای شیطان و نافرمانی کردن او، یک تمثیل تخیلی است، تا بفهماند این نوع از جانداران فی نفسه چه مکانتی دارد و چقدر مقرب درگاه خدا است و وقتی دنبال هوای نفس را می‌گیرد و ابلیس را

اطاعت می‌کند ، تا چه پایه پایین می‌آید .

سخنی است که با آیه سابق و ظواهر بسیاری از آیات قرآنی نمی‌سازد ، از قبیل آیه:

« الذی خلقکم من نفس واحدة و جعل منها زوجها و بث منهما رجلا کثیرا و نساء! » (۱/نسا)

چون اگر مراد از نفس واحد (یک تن) آدم نوعی باشد ، دیگر محلی برای فرض همسر برای او باقی نمی‌ماند و از قبیل این آیه است ، آیاتی که می‌رساند خدا او و همسرش را در بهشت داخل کرد و آن دو با خوردن از آن درخت ، خدا را نافرمانی کردند .

و به هر حال باید ببینیم منشا این که گفته‌اند مراد ، آدم نوعی است ، چیست ؟ اصل این حرف ناشی از اعتقاد به قدیم بودن زمین و انواع موجودات اصلی آن و از آن جمله انسان است ، که قهرا افراد این انواع اصلی ، از دو طرف گذشته و آینده غیر متناهی خواهند بود ، یعنی از ازل انسانها بوده‌اند و تا ابد نیز خواهند بود ، و اصول علمی این دعوی را بطور قطع باطل می‌کند .

و اما اینکه بعضی گفته‌اند : نسل حاضر بشر منتهی می‌شود به چند تن انسان ، که هر یک دارای رنگ مخصوصی بوده‌اند ، یکی سرخ پوست ، دیگری زرد پوست ، سومی سفید پوست ، چهارمی سیاه پوست و چهار نژاد فعلی بشر منتهی می‌شود به چهار زن و شوهر ، یا آنکه بعضی از این نژادها قدیمی و بعضی دیگر بعدها پیدا شده‌اند ، مانند نژاد سرخ و زرد ، که در آمریکا و استرالیا پدید آمده‌اند .

این سخن نیز باطل است ، برای اینکه تمامی آیات قرآنی که متعرض آغاز خلقت بشر است ، نسل بشر حاضر را منتهی به یک زن و شوهر می‌داند ، حال چه اینکه مراد از آدم را ، آدم شخصی بگیریم و چه آدم نوعی و طبیعت آدم و اما چهار زن و شوهر فرضیه‌ای است که به هیچ وجه آیات قرآنی با آن نمی‌سازد .

علاوه بر این ، چهار جفت بودن که مبدأ پیدایش چهار نژاد بشر می‌باشد ، مبنی بر این است که این چهار نژاد سفید و سیاه و سرخ و زرد با هم تباین داشته باشند و چهار نوع جداگانه باشند ، تا مثلا نژاد سیاه منتهی به منشای شود غیر منشا و مبدأ پیدایش نژاد سفید و همچنین آن دو نژاد دیگر .

و یا قاره‌های زمین از ازل از یکدیگر جدا بوده باشند و جدائیشان هرگز مسبوق به عدم نبوده باشد و بطلان این نیز مانند فرضیه‌های بالا در امروز روشن و بلکه نزدیک به بدیهی شده است .

و اما این فرضیه که کسی بگوید: نسل حاضر بشر منتهی می‌شود به یک جفت و یا چند جفت انسان، که این جفت‌ها از یک نوع حیوان دیگر جدا شده‌اند، که آن حیوان از سایر حیوانات به مرز انسانیت نزدیک‌تر بوده، مانند میمون، همانطور که گاهی از فردی کامل فردی کاملتر و نابغه پدید می‌آید، که این تصور را در اصطلاح صاحبان فرضیه جهش می‌گویند، نیز با آیات قرآن نمی‌سازد.

برای اینکه آیاتی که در سابق ذکر کردیم، صریح در این بودند که مبدأ پیدایش نسل انسان یک جفت انسان بوده، که خود آن دو، نسل کسی نبوده‌اند و از هیچ جاندار متولد نشدند.

علاوه بر این، دلیل علمی هم که بر مدعای خود اقامه کرده‌اند از اثبات آن قاصر است، که به زودی در پاسخ به فرضیه بعدی به قصور آن اشاره می‌کنیم.

فرضیه دیگر این است که نسل حاضر منتهی می‌شود به یک جفت انسان مثل خود، یعنی کامل و دارای عقل، که آن یک جفت با جهش و تطور از نوعی دیگر از انسان که از نظر ظاهر انسان بودند، ولی فاقد کمال فکری بودند، پیدا شده، آنگاه به حکم تنازع در بقاء و انتخاب اصلح، نسل تکامل نیافته منقرض شد و دو نفر انسان تکامل یافته باقی ماند، که نسل حاضر از آن دو فرد تکامل یافته است.

این فرضیه نیز با آیات قرآنی سازگار نیست و نمی‌شود آن را تحمیل بر قرآن کرد، چون آیه: «ان مثل عیسی عند الله کمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له کن فیکون!» (۵۹/ال عمران) به همان بیانی که گذشت و نیز آیات دیگری که همین معنا را می‌رساند، آن را باطل می‌داند.

علاوه بر این، این گفتار صرف فرضیه‌ای بیش نیست و ادله‌ای که برای اثبات آن اقامه کرده‌اند، از اثباتش قاصر است و شواهدی است که ماخوذ می‌باشد از تشریح تطبیقی و جنین‌های حیوان و فسیل‌های یافت شده در حفریات، که دلالت می‌کند بر اینکه صفاتی که در انواع حیوانات و نیز اعضای آنهاست به تدریج و همچنین اصل پیدایش آنها به تدریج صورت گرفته است، به این معنا که در آغاز خلقت زمین، نخست ساده‌ترین حیوان پیدا شده و سپس حیوانات تکامل یافته‌تری با جهش به وجود آمده‌اند و همچنین به تدریج ترکیبات بیشتری و محکم‌تری و پیچیده‌تری به خود گرفته‌اند، تا در آخر کامل‌ترین حیوانات، یعنی انسان پدید آمده.

این آن مطلبی است که شواهد زیست‌شناسی بر آن دلالت می‌کند و لیکن صرف‌نظر از اینکه گفتیم این فرضیه را نمی‌توان بر قرآن کریم تحمیل کرد، از نظر علمی نیز دلیل مذکور قانع کننده و اثبات کننده آن نیست، زیرا صرف پیدایش نوع کامل از

حیث تجهیزات ، بعد از نوع ناقص ، در مدت‌های طولانی ، بیش از این دلالت ندارد که سیر تکاملی ماده برای قبول صورتهای مختلف حیوانی به تدریج بوده است ، پس او بعد از پذیرش صورت ناقص نوع حیوانی استعداد قبول حیات کاملاً انسانی را پیدا کرده و بعد از پذیرش صورت موجوداتی پست به صورت موجوداتی شریف در آمده است .

این نهایت چیزی است که ادله زیست‌شناسی بر آن دلالت دارد و اما اینکه موجودات کامل از ناقص متولد شده‌اند - که ادعای زیست‌شناسان است - دلیل مزبور آن را اثبات نمی‌کند و نمی‌گوید که حیوانات کامل از حیوانات ناقص منشعب شده و بین همه آنها و در آخر میان انسان و میمون خویشاوندی است و این بحث یعنی بحث زیست‌شناسی با همه موشکافیها و طول مدتش تاکنون برای نمونه به هیچ فرد از نوع کاملی برنخورده ، که از نوع دیگری متولد شده باشد ، البته به طوری که خود تولد را مشاهده کنیم نه دو فرد کامل شبیه بهم را .

و آنچه تاکنون یافته‌اند که شهادت می‌دهد بر دگرگونی تدریجی ، هر چه هست دگرگونی در یک نوع است ، که همواره از صفتی به صفتی دیگر منتقل می‌شود ، ولی از نوعیتش به نوعیت دیگر منتقل نشده است و تاکنون به این معنا برنخورده‌اند که مثلاً میمونی حیوان غیر میمون و کاملتری شود و مدعی همین است که انواع در سیر تکاملی جای خود را به یکدیگر داده ، نوع ناقص بدل به نوع کامل می‌شود .

آنچه می‌توان پذیرفت و نمی‌شود انکار کرد ، تنها این مقدار است که نشانه زندگی از نظر کمال و نقص و شرافت و پستی دارای مراتبی مختلف است و اعلی مراتب زندگی ، زندگی انسانی است و از آن پایین‌تر زندگی حیواناتی است که به زندگی انسان شبیه‌تر است و همچنین حیوانات دیگری که در مراتب پایین‌تر از زندگی انسان قرار دارد که هر یک به زندگی انسان نزدیک‌ترند در مرتبه عالی‌تری قرار دارند .

و اما اینکه این اختلاف مراتب از راه هر نوعی به نوع همسایه خود که کامل‌تر از آن است صورت گرفته ، هیچ دلیلی در کار نیست ، که آن را افاده کند و از اختلاف مراتب زندگی نمی‌توان تصور را نتیجه گرفت .

بله می‌توان از آن حدس غیر یقینی زد ، پس فرضیه تطور انواع ، فرضیه‌ای است حدسی ، که اساس علوم طبیعی امروز را تشکیل داده ، که ممکن است روز دیگر فرضیه‌ای قوی جای آن را بگیرد ، چون علم هیچ وقت توقف نمی‌کند و همواره رو به پیشرفت و دامنه مباحث علمی رو به گسترش است .

و چه بسا بعضی از اهل بحث برای اثبات فرضیه مزبور استدلال کنند به آیه شریفه: «ان الله اصطفى آدم و نوحا و آل ابراهیم و آل عمران علی العالمین!» (۳۳/ال

عمران)

به این بیان که اصطفاء به معنای انتخاب و برگزیدن نخبه هر چیزی است، و این برگزیدن وقتی صحیح است که فرد برگزیده شده در بین جماعتی باشد، تا انتخاب کننده آن فرد را از بین سایر افراد انتخاب کند و بر دیگران ترجیح دهد، همانطور که نوح را از بین مردم زمانش و آل ابراهیم و آل عمران را از بین مردم معاصرشان برگزید. و لازمه این حرف این است که در زمان آدم نیز افرادی چون آدم بوده باشند، تا خدا از بین آنان آدم را انتخاب کند و مجهز به عقل سازد و آن افراد غیر از بشر اولی چیزی نمی‌تواند باشد، بلکه بشر اولی بوده، که مجهز به جهاز عقل نبوده‌اند و خدا آدم را از بین آنان برگزید، و مجهز به عقل کرد و در نتیجه آدم با جهش خدایی از یک نوع جنبنده به نوعی دیگر منتقل شد و از مرتبه انسان اولی وحشی و بی عقل، به مرتبه انسان مجهز به عقل کامل منتقل گشت و آنگاه نسل او زیاد شده و نسل انسان اولی و ناقص، رو به نقصان نهاد، تا منقرض گشت.

و لیکن غفلت کرده‌اند از اینکه کلمه عالمین که الف و لام دارد، افاده عموم می‌کند، یعنی بر عالمها، که بر تمام بشر تا روز قیامت صادق است، پس آدم و نوح و آل عمران و آل ابراهیم بر تمامی معاصرین خود و آیندگان از بشر اصطفاء و برگزیده شدند، همانطور که عالمین در آیه: «و ما ارسلناک الا رحمةً للعالمین!» (۱۰۷/انبیا) افاده عموم می‌کند با این حال چه مانعی دارد که بگوییم آدم نیز مانند سایر نامبردگان برتری بر همه بشر دارد، چیزی که هست سایر نامبردگان بر معاصرین خود و آیندگان، برگزیده شدند، ولی آدم بر آیندگان برگزیده شده است.

بر فرض هم که بگویید اصطفاء، باید حتماً از بین معاصرین باشد، می‌گوییم چه مانعی دارد که آدم وقتی به مقام اصطفاء رسیده باشد، که فرزندی داشته و از بین آنان برگزیده شده باشد، چون در آیه دلالتی نیست بر اینکه از اول خلقتش و قبل از فرزنددار شدنش به این مقام رسیده باشد.

علاوه بر این اگر اصطفاء آدم و برگزیده شدنش از بین انسانهای اولی باشد - که مستدل هم همین را می‌گوید - این اصطفاء برای آدم فضیلتی نمی‌شود، چون مستدل می‌گوید آدم به خاطر عقل دار بودنش اصطفاء شد، و داشتن عقل اختصاص به آدم نداشت، فرزندان او نیز عقل داشتند، پس تمامی بنی آدم نسبت به انسانهای اولی اصطفاء دارند، و اینکه در آیه اصطفاء را تنها به آدم نسبت داده، تخصیص بدون مخصص است.

و نیز چه بسا استدلال کرده باشند به آیه: «و لقد خلقناکم ثم صورناکم ثم قلنا

للملائكة اسجدوا لآدم!» (۱۱/اعراف)

به این بیان که کلمه «ثم» در جایی استعمال می‌شود که بین ما قبل و ما بعدش زمانی فاصله شده باشد .

و در آیه شریفه بین تصویر و خلقت ثم فاصله شده ، که می‌رساند بین آن دو فاصله زمانی بوده ، پس انسان قبل از خلقت آدم وجود داشته و پس از انسان آدم وجود یافت و ملائکه مامور به سجده بر وی شدند .

لیکن این استدلال صحیح نیست ، زیرا کلمه «ثم» همه جا برای افاده تاخیر زمانی نمی‌آید و در بسیاری از موارد تنها ترتیب کلامی را می‌رساند و حتی در کلام خدای تعالی بسیاری اوقات تنها برای این منظور آمده ، علاوه بر این آیه شریفه اصلا معنای دیگری هم دارد ، که ما در ذیل خود آن آیه در جلد هشتم المیزان بدان اشاره نموده ایم.

باز چه بسا استدلال شده است برای اثبات فرضیه مذکور به آیه:

« و بدء خلق الانسان من طين ثم جعل نسله من سلاله من ماء مهين ثم سويه و نفخ فيه من روحه!» (۷تا۹/سجده)

به این بیان که آیه اولی از آنها متعرض آغاز خلقت بشر است و می‌فرماید که خلقت اولی بشر از خاک بوده ، خاکی که مبدأ مشترک پیدایش همه افراد است و آیه سوم مساله صورتگری و نفخ روح در آدم را بیان می‌کند که آخرین مرحله تکامل انسانی است و چون این دو مرحله را با کلمه ثم عطف کرده ، می‌فهماند که فاصله زمانی معتناهی در بین این دو مرحله بوده .

و این زمان متوسط همان زمانی است که بین سایر انواع فاصله می‌شده ، تا هر نوعی به نوع بالاتر خود تطور پیدا کند ، و با این تطور تدریجی انسان کامل شود ، (مثلا اگر بین میمون تا انسان اولی بی شعور یک میلیون سال فاصله شده ، بین آن انسان و انسان دارای شعور نیز ، یک میلیون سال فاصله شده است. مترجم.) مخصوصا از کلمه سلاله به خاطر اینکه نکره است و دلالت بر عموم می‌کند ، فهمیده می‌شود که هر نوع کاملتری از سلاله‌ای از نوع ناقص‌تر درست شده .

این استدلال نیز درست نیست ، زیرا جمله: «ثم سويه!» عطف شده به جمله «بدء» و چون آیات در مقام بیان ظهور و پیدایش نوع انسانی از راه خلقت است و اینکه ابتدای خلقت انسان که همان خلقت آدم باشد از گل بوده و سپس مبدل شده به سلاله‌ای از آب مخصوص تا فرزندانش پدید آیند و سپس خلقت این نوع یعنی خود آدم و فرزندانش به وسیله صورتگری و نفخ روح پایان پذیرفت .

و این معنای صحیحی است که قابل انطباق با لفظ آیه است ، و لازم نیست که

ما جمله: «ثم جعل نسله من ماء مهین!» را بر انواع متوسط بین خلقت از گل و بین تسویه و نفخ روح بگیریم و نکره بودن سلاله نیز هیچ مستلزم عمومیت نیست، چون اگر شنیده‌اید که نکره عمومیت را می‌رساند، در جایی است که در سیاق نفی باشد، نه سیاق اثبات و سیاق آیه مورد بحث، سیاق اثبات است.

البته برای اثبات فرضیه تطور به آیات دیگری از قرآن که مربوط به خلقت انسان است استدلال کرده‌اند، که بیانش نظیر بیانیهایی است که گذشت و جوابش هم از جوابهای گذشته معلوم می‌شود و حاجتی به نقل آنها و اطاله کلام به جواب از آنها نیست! المیزان ج: ۱۶ ص: ۳۸۲

گفتاری در:

عمر نوع انسان

در تاریخ یهود آمده است که: عمر نوع بشر از روزی که در زمین خلق شده تاکنون، بیش از حدود هفت هزار سال نیست که اعتبار عقلی هم کمک و مساعد این تاریخ است، برای اینکه اگر ما از نوع بشر یک انسان مرد و یک زن را که با هم زن و شوهر باشند فرض کنیم که در مدتی متوسط نه خیلی طولانی و نه خیلی کوتاه با هم زندگی کنند و هر دو دارای مزاجی معتدل باشند و در وضع متوسطی از حیث امنیت و فراوانی نعمت و رفاه و مساعدت و ... و همه عوامل و شرایطی که در زندگی انسان مؤثرند قرار داشته باشند و از سوی دیگر فرض کنیم این دو فرد در اوضاعی متوسط توالد و تناسل کنند و باز فرض کنیم که همه اوضاعی که در باره آن دو فرض کردیم در باره فرزندان آن دو نیز محقق باشد و فرزندانشان هم از نظر پسری و دختری بطور متوسط به دنیا بیایند، خواهیم دید که این انسان که در آغاز فقط دو نفر فرض شده بودند، در یک قرن یعنی در رأس صد سال عددشان به هزار نفر می‌رسد، در نتیجه هر یک نفر از انسان در طول صد سال پانصد نفر می‌شود.

آنگاه اگر عوامل تهدیدگر را که با هستی بشر ضدیت دارد (از قبیل بلاهای عمومی، یعنی سرما، گرما، طوفان، زلزله، قحطی، وبا، طاعون، خسف، زیر آوار رفتن، جنگهای خانمان برانداز و سایر مصائب غیر عمومی که احيانا به تک تک افراد می‌رسد)، در نظر بگیریم و از آن آمار که گرفتیم سهم این بلاها را کم کنیم و در این کم کردن حداکثر را در نظر بگیریم یعنی فرض کنیم که بلاهای نامبرده از هر هزار نفر انسان نهصد و نه نفر را از بین ببرد و در هر صد سال که بر حسب فرض اول در هر نفر هزار نفر می‌شوند، غیر از یک نفر زنده نماند.

و به عبارت دیگر : عامل تناسل که باید در هر صد سال دو نفر را هزار نفر کند تنها آندو را سه نفر کند و از هزار نفر تنها یک نفر بماند ، آنگاه این محاسبه را به طور تصاعدی تا مدت هفت هزار سال یعنی هفتاد قرن ادامه دهیم ، خواهیم دید که عدد بشر به دو میلیارد و نیم می‌رسد و این عدد همان عدد نفوس بشر امروزی است ، که آمارگران بین المللی آنرا ارائه داده‌اند .

پس اعتبار عقلی هم همان را می‌گوید که تاریخ گفته است و لیکن دانشمندان طبقات الارض و به اصطلاح ژئولوژی معتقدند که عمر نوع بشری بیش از میلیونها سال است و بر این گفتار خود ادله‌ای از فسیلهائی که آثاری از انسانها در آنها هست و نیز ادله‌ای از اسکلت سنگ شده خود انسانهای قدیمی آورده‌اند ، که عمر هر یک از آنها به طوری که روی معیارهای علمی خود تخمین زده‌اند بیش از پانصد هزار سال است .

این اعتقاد ایشان است لیکن ادله‌ای که آورده‌اند قانع کننده نیست ، دلیلی نیست که بتواند اثبات کند که این فسیلها ، بدن سنگ شده اجداد همین انسانهای امروز است و دلیلی نیست که بتواند این احتمال را رد کند که این اسکلت‌های سنگ شده مربوط است به یکی از ادواری که انسانهای در زمین زندگی می‌کرده‌اند ، چون ممکن است چنین بوده باشد و دوره ما انسانها متصل به دوره فسیل‌های نامبرده نباشد ، بلکه انسانهای قبل از خلقت آدم ابو البشر در زمین زندگی کرده و سپس منقرض شده باشند و همچنین این پیدایش انسانها و انقراضشان تکرار شده باشد ، تا پس از چند دوره نوبت به نسل حاضر رسیده باشد .

و اما قرآن کریم بطور صریح متعرض کیفیت پیدایش انسان در زمین نشده، که آیا ظهور این نوع موجود (انسان) در زمین منحصر در همین دوره فعلی است که ما در آن قرار داریم و یا دوره‌های متعددی داشته و دوره ما انسانهای فعلی آخرین ادوار آن است ؟ هر چند که ممکن است از بعضی آیات کریمه قرآن استشمام کرد که قبل از خلقت آدم ابو البشر علیه‌السلام و نسل او انسانهای دیگر در زمین زندگی می‌کرده‌اند ، مانند آیه شریفه: « و اذ قال ربک للملائکة انی جاعل فی الارض خلیفة قالوا اتجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماء !» (۳۰/بقره) که از آن بر می‌آید قبل از خلقت بنی نوع آدم دوره دیگری بر انسانیت گذشته ، که ما در تفسیر همین آیه در المیزان به این معنا اشاره کردیم .

بله در بعضی از روایات وارده از ائمه اهل بیت علیهم السلام مطالبی آمده که سابقه ادوار بسیاری از بشریت را قبل از دوره حاضر اثبات می‌کند: در کتاب توحید از امام صادق علیه‌السلام روایتی آورده که در ضمن آن به راوی فرموده : شاید شما گمان کنید

که خدای عز و جل غیر از شما هیچ بشر دیگری نیافریده ، نه ، چنین نیست ، بلکه هزار هزار آدم آفریده که شما از نسل آخرین آدم از آن آدم‌ها هستید .

المیزان ج: ۴ ص: ۲۲۱

گفتاری پیرامون:

منتهی شدن نسل حاضر به آدم^(ع)

و همسرش

چه بسا گفته باشند که اختلاف رنگ پوست بدن انسانها که عمده آن سفیدی در نقاط معتدله از آسیا و اروپا و سیاهی در ساکنان آفریقای جنوبی و زردی در ساکنان چین و ژاپن و سرخی در هنود آمریکائیان می‌باشد حکم می‌کند به اینکه هر یک از این نسل‌ها به مبدئی منتهی شود که غیر از مبدأ آن دیگری است ، چون اختلاف رنگها از اختلاف طبیعت خونها ناشی می‌شود و بنا بر این مبدأ مجموع افراد بشر نمی‌تواند کمتر از چهار نوع زن و شوهر باشد چرا که چهار نوع رنگ بیشتر وجود ندارد(و از یک نوع زن و شوهر چهار نوع انسان منشعب نمی‌شود ، پس فرضیه آدم و حوا قابل قبول نیست!)

و چه بسا بر نظریه خود استدلال نیز کرده باشند به اینکه : همه می‌دانیم قاره آمریکا در قرون اخیر کشف شد(که کریستف کلمب فرانسوی آنرا کشف کرد،) و وقتی کشف کرد سرخ پوستان را در آنجا دید ، با اینکه همه می‌دانیم سرخ‌پوستان هیچ ارتباط و اتصالی با سایر سکنه دنیا نداشتند و نمی‌شود احتمال داد که ساکنان نیم کره شرقی دنیا با فاصله بسیار زیادی که با آنان داشتند ریشه و منشا واحدی داشته باشند و همه به یک پدر و یک مادر منتهی شوند و لیکن هر دو دلیل لعلیل و محل خدشه است .

اما مساله اختلاف خونها و به دنبالش اختلاف رنگها هیچ دلالتی بر نظریه آنان ندارد ، برای اینکه بحث‌های طبیعی امروز اساس خود را بر این پایه نهاده که انواع کائنات در حال تطور و تحولند و با چنین مبنائی چگونه اطمینان پیدا می‌شود به اینکه اختلاف خونها و به دنبالش اختلاف رنگها مستند به تطور در این نوع نباشد ؟ با اینکه این دانشمندان جزم و قطع دارند بر اینکه تطور و تحول در بسیاری از انواع جانداران از قبیل اسب و گوسفند و فیل و غیر آن واقع شده و این بحث و فحص سرانجام به آثاری باستانی و تحت الارض بسیاری برخورده که کشف می‌کند چنین تطوری واقع شده علاوه بر اینکه علمای امروز هیچ اعتنائی به اختلاف رنگها نداشته ، در جرائد می‌خوانیم که در این ایام

در انگلستان جمعی از دکترهائی که خود را طبیب می‌دانند در این صدد بر آمده‌اند که فرمولی تهیه کنند که رنگ پوست بدن انسان را تغییر دهند، مثلاً سیاه آن را به سفید مبدل سازند.

و اما مساله وجود انسانهای سرخ‌پوست در ماورای بحار با اینکه همین طبیعی دانان می‌گویند که تاریخ بشریت از میلیونها سال تجاوز می‌کند هیچ چیزی را اثبات نمی‌کند، این تاریخ نقلی است که عمر بشر را، شش هزار سال و اندی می‌داند و وقتی مطلب از این قرار باشد چه مانعی دارد که در قرون قبل از تاریخ حوادثی رخ داده باشد و قاره آمریکا را از سایر قاره‌ها جدا کرده باشد، همچنانکه آثار باستانی ارضی بسیاری دلالت دارد بر اینکه دگرگونگیهای بسیاری در اثر مرور زمان در سطح کره زمین رخ داده، دریاها خشکی و خشکی‌ها دریا شده و بیابانها کوه و کوه‌ها مسطح و از همه اینها مهم‌تر اینکه دو قطب شمال و جنوب و منطقه‌های زمین دگرگون گشته، دگرگونی‌هایی که علوم طبقات الارض و هیات و جغرافیا آنها شرح داده است و با این حرفها و نظریه‌ها دیگر دلیلی برای آقایان باقی نمی‌ماند مگر صرف استبعاد اینکه آمریکائی سرخ پوست، با چینی زردپوست در یک پدر و یک مادر مشترک باشند.

و اما قرآن کریم ظاهر قریب به صریحش این است که نسل حاضر از انسان از طرف پدر و مادر منتهی می‌شود به یک پدر بنام «آدم» و یک مادر که در روایات و در تورات به نام «حوا» آمده و این دو تن، پدر و مادر تمامی افراد انسان است، همچنانکه آیات زیر بر این معنا دلالت می‌کند:

«و بدء خلق الانسان من طین ثم جعل نسله من سلاله من ماء مهین!» (۷/۸ و سجده)

«ان مثل عیسی عند الله کمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له کن فیکون!» (۵۹/۱۱ عمران)

«و اذ قال ربک للملائکه انی جاعل فی الارض خلیفه قالوا ا تجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماء؟ و نحن نسبح بحمدک و نقصد لک، قال انی اعلم ما لا تعلمون! و علم آدم الاسماء کلها...!» (۳۱ و ۳۲/بقره)

«اذ قال ربک للملائکه انی خالق بشرا من طین فاذا سویته و نفخت فیه من روحی فقعوا له ساجدین!» (۷۱ و ۷۲/ص)

بطوری که ملاحظه می‌کنید آیاتی که نقل شد شهادت می‌دهند بر اینکه سنت الهی در بقای نسل بشر این بوده که از راه ساختن نطفه این بقا را تضمین کند و لیکن این خلقت با نطفه بعد از آن بود که دو نفر از این نوع را از گل بیافرید و او آدم و پس از او همسرش بود که از خاک خلق شدند و پس از آنکه دارای بدنی و جهازی تناسلی شدند فرزندان او از راه پدید آمدن نطفه در بدن آدم و همسرش خلق شدند، پس در ظهور آیات نامبرده بر اینکه نسل بشر به آدم و همسرش منتهی می‌شوند جای هیچ شک

و تردیدی نیست، هر چند که می‌توان (در صورت اضطرار) این ظهور را تاویل کرد. و چه بسا گفته باشند که: مراد از آدم که در آیات مربوط به خلقت بشر، نامش ذکر شده، آدم نوعی است، نه یک فرد معینی از بشر، گوئی که مطلق انسان از این جهت که خلقتش منتهی به مواد زمین است و از این جهت که به امر تولید مثل پرداخته، آدم نامیده شده و چه بسا که این احتمال خود را به ظاهر آیه زیر مستند کرده باشند، که می‌فرماید:

«و لقد خلقناکم ثم صورنا کم ثم قلنا للملائکة اسجدوا لآدم!» (اعراف/۱۱)

چون این آیه از این اشاره خالی نیست که فرشتگان مامور شده‌اند برای کسی سجده کنند که خدای تعالی با خلقت او و تصویرش آماده سجده‌اش کرده است و آیه شریفه فرموده او شخص معین نبوده، بلکه جمیع افراد بشر بوده است، چون فرموده: «شما را خلق کردیم و سپس صورتگری نمودیم...!»

و همچنین در آیه دیگر فرموده:

«قال یا ابلیس ما منعک ان تسجد لما خلقت بیدی ... قال انا خیر منه خلقتنی من نار و خلقته من طین ... قال فبعزتک لاغوینبهم اجمعین الا عبادک منهم المخلصین!» (ص/۷۵ تا ۸۳/ص)

نخست سخن از خلقت یک فرد دارد، می‌فرماید: «ای ابلیس چه چیز تو را باز داشت از اینکه سجده کنی برای کسی که من او را به دست خود خلق کردم؟ ... ابلیس گفت: «من از او شریف‌ترم! چرا که مرا از آتش و او را از گل آفریدی!» و در آخر از همان یک فرد تعبیر به جمع کرده می‌فرماید: ابلیس گفت: به عزتت سوگند که همه آنان را گمراه خواهم کرد، مگر بندگان مخلصت را!

لیکن این احتمال قابل قبول نیست و اشکالهای زیر آن را رد می‌کند، نخست اینکه مخالف ظاهر آیاتی است که نقل کردیم و دوم اینکه مخالف صریح آیه‌ای است که در دنبال نقل داستان خلقت آدم و سجده ملائکه و خودداری ابلیس از آن - در سوره اعراف - آمده و فرموده:

«یا بنی آدم لا یفتننکم الشیطان کما اخرج ابویکم من الجنة ینزع عنهما لباسهما لیریهما سواتهما!» (اعراف/۲۷)

چون ظهور این آیه در اینکه آدم شخصی معین بوده و در بهشت بسر می‌برده و شیطان، او و همسرش را فریب داده، جای تردید نیست. سوم مخالفتش با ظاهر آیه زیر است که می‌فرماید:

«و اذ قلنا للملائکة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابلیس قال ۛ اسجد لمن خلقت طینا قال

ا رایتک هذا الذی کرمت علی لئن اخرتن الی یوم القیمه لاحتنکن ذریته الا قلیلا
 «(۶۱ و ۶۲/اسری)

و چهارم مخالفتش با ظاهر آیه مورد بحث است که می‌فرماید:

« یا ایها الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحده و خلق منها زوجها و بث
 منهما رجالا کثیرا و نساء ...! » (۱/نسا) به همان بیانی که در تفسیرش گذشت.

پس همه این آیات - بطوری که ملاحظه می‌فرمائید - با این معنا که جنس بشر
 به اعتباری آدم نامیده شود و یک فرد از این جنس هم به اعتباری دیگر آدم خوانده شود
 نمی‌سازد و نیز با این معنا که خلقت بشر به اعتباری به تراب نسبت داده شود و به
 اعتباری دیگر به نطفه ، هیچ سازگاری ندارد ، مخصوصا آیه شریفه:

« ان مثل عیسی عند الله کمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له کن فیکون ... ! »
 (۵۹/ال عمران)

که صریح در این است که خلقت آدم مانند خلقت عیسی و خلقت عیسی مانند
 خلقت آدم خلقتی استثنائی است و اگر منظور از کلمه آدم نوعی بود ، دیگر تشبیه
 خلقت عیسی به آن معنا نداشت ، چون خلقت عیسی خارق العاده بود و خلقت نوع بشر
 بطور عادی است و صاحبان این احتمال از نظریه از حد اعتدال و میانه‌روی به حد تفریط
 گرائیده‌اند ، همچنانکه زین العرب یکی از علمای اهل سنت به سوی افراط گرائیده و
 گفته است اعتقاد به خلقت بیش از یک آدم ، کفر است (یعنی آنقدر پای بند به فردیت
 شخص آدم شده که حاضر نیست آدم‌های متعدد در نسل‌های متعدد را بپذیرد، با اینکه
 طبق روایات و نیز کشفیات اخیر آدم‌های بسیاری بوده‌اند که هر یک سر سلسله نسل
 خود به شمار می‌آیند!)

المیزان ج: ۴ ص: ۲۲۳

گفتاری درباره:

مستقل بودن نوع انسان

بدون تحول از نوع دیگر

آیاتی که گذشت برای اثبات این مطلب کافی است و نیازی به دلیل دیگر نیست،
 برای اینکه همه آنها ، نسل بشر متولد شده از نطفه را منتهی به دو فرد از انسان به نام
 آدم و همسر او (حوا) می‌دانند و در باره خلقت آن دو صراحت دارند به اینکه : از تراب
 بوده(در نتیجه جز این را نمی‌توان به قرآن کریم نسبت داد که) پس انسانیت منتهی به
 این دو تن است و این دو تن هیچ اتصالی به مخلوقات قبل از خود و هم جنس و مثل

خود نداشتند، بلکه بدون سابقه حادث شده‌اند.

و آنچه امروز نزد دانشمندان زیست‌شناس در باره طبیعت انسان شایع است این است که اولین فرد انسان فردی تکامل یافته بوده، یعنی در آغاز انسان نبوده بعد در اثر تکامل انسان شده است و مخصوصاً این فرضیه: یعنی اینکه: انسان قبلاً یک فرد حیوان بود و با تکامل انسان شد هر چند بطور قطع مورد قبول و اتفاق همه دانشمندان نیست و به اشکالهای بسیاری برخورد و بصورت‌های مختلف بر آن اعتراض کرده‌اند و لیکن اصل فرضیه، یعنی اینکه انسان حیوانی بوده و در اثر تکامل انسان شده، مطلبی است مورد تسلیم و قبول همه و تمام مسائل و بحث‌هایی را که در باره طبیعت انسان کرده‌اند بر اساس این فرضیه بنا نهاده‌اند چون تفصیل فرضیه آنان بدین قرار است که: زمین (که یکی از ستارگان سیار است)، در آغاز قطعه‌ای جدا شده از خورشید بوده و از آن منشعب شده و در آن ایام در حال اشتعال و چون فلزات ذوب شده مایع بوده، و به تدریج و در تحت عواملی شروع به سرد شدن کرده و پس از سرد شدن باران‌های سهمگینی بر آن باریده و سیل‌های مهیبی بر روی آن جریان یافته و از تجمع آن سیل‌ها در نقاط گود زمین دریاها پدید آمده و سپس ترکیبات آبی و زمینی پدیدار گشته و پس از آن گیاهان آبی و بعد از تکامل یافتن گیاهان و مشتمل شدنش بر جرثومه‌های حیات، ماهی و سایر حیوانات آبی پدید آمده و آنگاه ماهی بال دار پیدا شده که هم در آب زندگی می‌کرده و هم در خشکی و آنگاه حیوانات صحرائی و در آخر انسان موجود گشته و همه این تحولات از راه تکامل صورت گرفته، تکاملی که بر ترکیبات موجود زمین در مرتبه سابق عارض، گشته، به این معنا که ترکیب موجود در زمین، با تکامل از صورتی به صورت دیگر در آمده، نخست گیاه پیدا شده و بعد حیوان آبی و آنگاه حیوان ذو حیاتین و سپس حیوان صحرائی و در آخر انسان.

دلیل همه اینها کمال منظمی است که در نهاد و ساختمان موجودات مشاهده می‌شود و پیداست که موجودات طوری منظم شده‌اند که از نقص رو به کمال بروند، تجربه‌های پی در پی در موارد جزئی از تطور و تحول نیز دلیل دیگر بر این معنا است.

در اینجا ممکن است سؤال شود که منظور از این فرضیه (فرضیه تطور) چه بوده؟ و با آن، چه چیز را خواسته‌اند اثبات کنند؟ جواب این است که می‌خواسته‌اند خواص و آثاری را که قبلاً در نوع انسانی نبوده و بعداً پیدا شده توجیه کنند، اما دلیل بخصوصی که فقط این فرضیه را اثبات کند و سایر فرضیه‌ها و احتمالات مساله را نفی نماید نیاورده‌اند، با اینکه فرض تباین این نوع با سایر انواع فرضی است ممکن، و هیچ اشکالی متوجه آن نیست، آری ما می‌توانیم نوع بشری را پدیده‌ای مستقل و غیر مربوط

به سایر انواع موجودات فرض کنیم و تحول و تطور را در حالات او بدانیم نه در ذات او و این فرضیه علاوه بر اینکه ممکن است مطابق تجربیات نیز باشد، چون ما تجربه کرده‌ایم که تاکنون هیچ فردی از افراد این انواع به فردی از افراد نوع دیگر متحول نشده، مثلاً هیچ میمون ندیده‌ایم که انسان شده باشد، بلکه تنها تحولی که مشاهده شده در خواص و لوازم و عوارض آنها است.

و بحث مفصل این مساله جای دیگری لازم دارد و منظور ما از این مقدار که گفتیم این بود که اشاره کنیم به اینکه فرضیه تحول انواع تنها و تنها فرضیه‌ای است که مسائل گوناگونی را با آن توجیه کنند و هیچ دلیل قاطع بر آن ندارند، پس حقیقتی که قرآن کریم بدان اشاره می‌کند که انسان نوعی جدای از سایر انواع است، هیچ معارضی ندارد و هیچ دلیل علمی بر خلاف آن نیست.

المیزان ج: ۴: ص: ۲۲۷

گفتاری در:

کیفیت ازدواج و تکثیر نسل بعدی انسان

تناسل طبقه اول انسان، یعنی آدم و همسرش از راه ازدواج بوده است که نتیجه‌اش متولد شدن پسران و دخترانی و به عبارت دیگر خواهران و برادرانی گردیده است و در این باره بحثی نیست، بحث در این است که طبقه دوم بشر یعنی همین خواهران و برادران چگونه و با چه کسی ازدواج کرده‌اند؟ آیا ازدواج در بین خود آنان بوده و یا به طریقی دیگر صورت گرفته است؟ از ظاهر اطلاق آیه شریفه زیر که می‌فرماید: «و بث منهما رجالا کثیرا و نساء ...!» (۱/نسا) به بیانی که گذشت بر می‌آید که در انتشار نسل بشر غیر از آدم و همسرش هیچ کس دیگری دخالت نداشته و نسل موجود بشر منتهی به این دو تن بوده و بس، نه هیچ زنی از غیر بشر دخالت داشته و نه هیچ مردی، چون قرآن کریم در انتشار این نسل تنها آدم و حوا را مبدأ دانسته و اگر غیر از آدم و حوا مردی یا زنی از غیر بشر نیز دخالت می‌داشت، می‌فرمود: و بث منهما و من غیرهما و یا عبارتی دیگر نظیر این را می‌آورد تا بفهماند که غیر از آدم و حوا موجودی دیگر نیز دخالت داشته و معلوم است که منحصر بودن آدم و حوا در مبدأیت انتشار نسل، اقتضا می‌کند که در طبقه دوم ازدواج بین خواهر و برادر صورت گرفته باشد.

و اما اینکه چنین ازدواجی در اسلام حرام است و بطوری که حکایت شده در سایر شرایع نیز حرام و ممنوع بوده ضرری به این نظریه نمی‌زند، برای اینکه تحریم

حکمی است تشریحی، که تابع مصالح و مفاسد است، نه حکمی تکوینی (نظیر مستی آوردن شراب)، و غیر قابل تغییر و زمام تشریح هم به دست خدای سبحان است، او هر چه بخواهد می‌کند و هر حکمی بخواهد می‌راند، چه مانعی دارد که یک عمل را در روزی و روزگاری جایز و مباح کند و در روزگاری دیگر حرام نماید، در روزی که جز تجویزش چاره‌ای نیست تجویز کند و در روزگاری دیگر که این ضرورت در کار نیست تحریم کند، ازدواج خواهر و برادر را در روزگاری که تجویزش باعث شیوع فحشا و جریحه‌دار شدن عفت عمومی نمی‌شود تجویز کند و در روزگاری دیگر که باعث این محذور می‌شود تحریم کند.

خواهی گفت که تجویز چنین ازدواجی هم مخالف با فطرت بشر و همچنین، مخالف با شرایع انبیا است که آن نیز طبق فطرت است، همچنان که خدای عز و جل فرموده: «فاقم وجهک للدين حنیفاً فطرت الله التي فطر الناس علیها لا تبدل لخلق الله ذلک الدین القيم!» (۳۰/روم) و حاصل مفاد آیه این است که شرایع الهی همه مطابق با فطرت است و دین پایدار هم دینی است که چنین باشد.

در پاسخ می‌گوئیم: این سخن که ازدواج خواهر و برادر منافی با فطرت باشد درست نیست و فطرت چنین ازدواجی را صرفاً به خاطر اینکه ازدواج خواهر و برادر است نفی نمی‌کند و از آن تنفر ندارد، بلکه اگر نفی می‌کند و اگر از آن تنفر دارد برای این است که باعث شیوع فحشا و منکرات می‌شود و باعث می‌گردد غریزه عفت باطل گردد و عفت عمومی لکه‌دار شود.

و پر واضح است که شیوع فحشا بوسیله ازدواج خواهر و برادر در زمانی است که جامعه گسترده‌ای از بشر وجود داشته باشد و اما در روزگاری که در تمامی روی زمین غیر از چند پسر و چند دختر از یک پدر و مادر وجود ندارند و از سوی دیگر مشیت خدای تعالی تعلق گرفته که همین چند تن را زیاد کند و افرادی بسیار از آنان منشعب سازد، دیگر عنوان فحشا بر چنین ازدواجی منطبق و صادق نیست.

پس اگر انسان امروز از چنین تماس و چنین جماعی نفرت دارد به خاطر علتی است که گفتیم، نه اینکه به حسب فطرت از آن متنفر باشد، به شهادت اینکه می‌بینیم مجوسی‌ان در قرن‌های طولانی (بطوری که تاریخ ذکر می‌کند)، ازدواج بین خواهر و برادر را مشروع می‌دانستند و از آن متنفر نبودند و هم اکنون بطور قانونی در روسیه (بطوری که نقل شده)، و نیز بطور غیر قانونی یعنی به عنوان زنا در اروپا انجام می‌شود.

یکی از عادات که در این ایام در ملل متمدن اروپا و آمریکا معمول است این است که دوشیزگان قبل از ازدواج قانونی و قبل از رسیدن به حد بلوغ سنی ازدواج،

بکارت خود را زایل می‌سازند و آماری که در این باره گرفته شده به این نتیجه رسیده که بعضی از این افاضها از ناحیه پدران و برادران دوشیزگان صورت می‌گیرد .

بعضی‌ها گفته‌اند : اینگونه ازدواج با قوانین طبیعی یعنی قوانینی که قبل از پیدایش مجتمع صالح در بشر به منظور سعادتش ، در انسان‌ها جاری بوده نمی‌سازد ، زیرا اختلاط و انسی که در بین افراد یک خانواده برقرار است غریزه شهوت و عشق ورزی و میل غریزی را در بین خواهران و برادران باطل می‌کند و به قول مونتسکیو حقوقدان معروف در کتابش روح القوانين : علاقه خواهر برادری غیر از علاقه شهوانی بین زن و مرد است لیکن این سخن درست نیست .

اولا : به همان دلیلی که خاطر نشان کردیم.

و ثانيا : به فرض هم که قبول کنیم منحصر در موارد معمولی است ، نه در جائی که ضرورت آن را ایجاب کند ، یعنی قوانین وضعی طبیعی نتواند صلاح مجتمع را تامین کند که در چنین صورتی چاره‌ای جز این نیست که قوانین غیر طبیعی مورد عمل قرار گیرد و اگر قرار باشد بطور کلی جز قوانین طبیعی پذیرفته نشود ، باید بیشتر قوانین معمول و اصول دایر در زندگی امروز هم دور ریخته شود!

المیزان ج: ۴ ص: ۲۲۸

مقدمه تفسیری بر موضوع:

بی هویت بودن انسان قبل از تولد

« هَلْ أُنِي عَلَى الْإِنْسَنِ حِينَ مَنَ الدَّهْرُ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً »

« إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعاً بَصِيراً »

« إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَ إِمَّا كَفُوراً...! » (تا ۳/انسان)

« آیا بر انسان روزگاری نگذشت که چیزی قابل ذکر نبود؟ »

« ما او را از آب نطفه مختلط (بی حس و شعور) خلق کردیم و دارای قوای چشم و گوش (و مشاعر و

عقل و هوش) گردانیدیم! »

« ما به حقیقت راه (حق و باطل) را به انسان نمودیم (و با تمام حجت بر او رسول فرستادیم)، حالا

خواهد هدایت پذیرد و شکر این نعمت گوید و خواهد آن نعمت را کفران کند! »

کلمه «حین» به معنای یک قطعه محدود از زمان است، حال چه کوتاه باشد و

چه طولانی و کلمه «دهر» به معنای زمانی ممتد و طولانی و بدون حد است، یعنی

زمانی که نه اولش مشخص است و نه آخرش!

و منظور از جمله: «شئنا مذکوراً» این است که انسان چیزی نبود که با ذکر

نامش جزو مذکورات باشد مثلاً چیزی در مقابل زمین یا آسمان و خشکی و تری و غیره

بوده باشد و بدین جهت نامی از او در میان نبود! هنوز خلق نشده بود تا موجود بشود و مثل سایر موجودات نامش برده شود و گفته شود: آسمان، زمین، انسان، درخت و غیره، پس مذکور بودن انسان کنایه است از موجود بودن بالفعل او و نفی آن یعنی نفی مذکور بودنش تنها به مذکور بودنش خورده، نه به اصل شیء بودن انسان، نمی‌خواهد بفرماید انسان شیء نبود، چون می‌دانیم، شیء بوده، ولی شیئی که مذکور شود نبوده، شاهدش این است که می‌فرماید: «انا خلقنا الانسان من نطفة...!» (۲/انسان) برای اینکه می‌فهماند که ماده انسان موجود بوده و لیکن هنوز بالفعل به صورت انسان در نیامده بود.

و زمینه آیه شریفه و آیات بعدش زمینه احتجاج است می‌خواهد بفهماند انسان موجودی است حادث، که در پدید آمدنش نیازمند به صانعی است تا او را بسازد و خالقی که او را خلق کند و همینطور هم بوده است، پروردگارش او را آفریده و به تدبیر ربوبیش به ادوات شعور یعنی سمع و بصر مجهزش کرده، تا با آن ادوات شعور به راه حق هدایت شود، راهی که در طول حیاتش واجب است طی کند، حال اگر کفران کند به سوی عذابی الیم می‌رود و اگر شکر کند به سوی نعیمی مقیم سیر می‌کند!

المیزان ج: ۲۰ ص: ۱۹۰

گفتار در اینکه:

قرآن کریم چه هویتی برای انسان قائل است!

شکی نیست در اینکه در داخل این هیكل محسوس که ما آن را انسان می‌نامیم، مبدئی برای حیات است که شعور و اراده آدمی مستند بدان است، و خدای تعالی در آنجا که سخن از خلقت انسان - به عنوان آدم - دارد، از این مبدأ تعبیر به روح و در بعضی موارد تعبیر به نفس نموده، نظیر آیه:

« فاذا سویته و نفخت فیه من روحی فقعوا له ساجدین! » (۷۲/ص) و آیه:

« ثم سویه و نفخ فیه من روحه! » (۹/سجده)

و آنچه در بدو نظر از دو آیه به ذهن می‌رسد، این است که روح و بدن دو حقیقت قرین یکدیگرند، نظیر خمیری که مرکب از آرد و آب است و انسان مجموع هر دو حقیقت است، وقتی روح قرین جسد قرار گرفت، آن انسان زنده است و وقتی از هم جدا شد همین جدا شدن مرگ است.

و لیکن آیه: « قل یتوفیکم ملک الموت الذی وکل بکم! » (۱۱/سجده) این معنا را تفسیر می‌کند، چون می‌فهماند آن روحی که در هنگام مرگ و به حکم این آیه قابض

الارواح آن را می‌گیرد، عبارت است از آن حقیقتی که یک عمر به او می‌گفتیم تو، شما، جناب عالی و امثال اینها و آن عبارت است از انسان به تمام حقیقتش، نه یک جزء از مجموعش، پس مراد از نفخ روح در جسد این است که جسد را بعینه انسان کند، نه اینکه واحدی را ضمیمه واحد دیگری سازد که هم ذاتش غیر آن باشد و هم آثار ذاتش غیر آثار ذات آن باشد، پس انسان بعد از آنکه روح به بدنش تعلق می‌گیرد و بعد از آنکه روحش از بدنش مفارقت می‌کند، در هر دو حال یک حقیقت است و از آیه شریفه زیر هم همین معنا استفاده می‌شود:

« و لقد خلقنا الانسان من سلاله من طين! ثم جعلناه نطفه في قرار مكين! ثم خلقنا النطفة علقه فخلقنا العلقه مضغه فخلقنا المضغه عظاما فكسونا العظام لحما ثم انشأناه خلقا اخر...! » (۱۲ تا ۱۴/مومنون) پس آن چیزی که خلقتی دیگر می‌شود عینا همان نطفه‌ای است که مراحل علقه و مضغه و استخوانی بودن را پیموده است.

و در معنای این آیه شریفه است آیه زیر که می‌فرماید:

« هل أتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا! » (۱/انسان)

که شیء نبودن انسان را مقید می‌کند به قید مذکور و می‌فهماند انسان چیز بوده، لیکن چیز مذکور نبوده و همینطور هم هست، چون انسان زمین بوده، نطفه بوده، لیکن در آن مراحل قبلی انسان به شمار نمی‌رفته و نمی‌گفتند فلان مواد عینا فلان شخص است، پس مفاد کلام خدای تعالی این است که انسان یک واحد حقیقی است، که همان واحد حقیقی یگانه مبدأ است برای تمامی آثار بدنی طبیعی و آثار روحی، همچنان که همین واحد حقیقی فی نفسه مجرد از ماده است، به شهادت اینکه به حکم آیه:

« قل يتوفيكم ملك الموت! » (۱۱/سجده) و آیه:

« الله يتوفى الانفس حين موتها! » (۴۲/زمر) و آیه:

« ثم انشأناه خلقا اخر! » (۱۴/مومنون)

در دم مرگ انسان مجرد از بدن مادی رها می‌شود و خدا انسان را می‌گیرد!

فصل هفتم

اجتماعات حیوانی

گفتاری پیرامون اجتماعات حیوانی

« وَ مَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَّمٌ أُمَّتُكُمْ مَّا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ! »
 « و هیچ جنبده‌ای در زمین و پرنده‌ای که با دو بال خود می‌پرد نیست مگر اینکه آنها نیز مانند شما گروه‌هایی هستند و همه به سوی پروردگار خود محشور خواهند شد، ما در کتاب از بیان چیزی فروگذار نکردیم! » (۳۸/انعام)

این آیه خطابش به مردم است و می‌فرماید حیوانات زمینی و هوایی همه امت‌هایی هستند مثل شما مردم! معلوم است که این شباهت تنها از این نظر نیست که آنها هم مانند مردم دارای کثرت و عددند، چون، جماعتی را به صرف کثرت و زیادی عدد، امت نمی‌گویند، بلکه وقتی به افراد کثیری امت اطلاق می‌شود که یک جهت جامعی این کثیر را متشکل و به صورت واحدی درآورده باشد و همه یک هدف را در نظر داشته باشند حال چه آن هدف، هدف اجباری باشد و چه اختیاری.

همچنانکه از این نظر هم نیست که این حیوانات انواعی و هر نوعی برای خود امتی است که افرادش همه در نوع خاصی از زندگی و ارتزاق و نحوه مخصوصی از تناسل و تولید مثل و تهیه مسکن و سایر شؤون حیات مشترکند، زیرا اگر چه این مقدار اشتراک برای شباهت آنها به انسان کافی است، لیکن از اینکه در ذیل آیه فرمود: «ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ!» استفاده می‌شود که مراد از این شباهت تنها شباهت در احتیاج به خوراک و جفت‌گیری و تهیه مسکن نیست، بلکه در این بین، جهت اشتراک دیگری هست که حیوانات را در مساله بازگشت به سوی خدا شبیه به انسان کرده است.

حال باید دید آن چیزی که در انسان ملاک حشر و بازگشت به سوی خدا است چیست؟ هر چه باشد همان ملاک در حیوانات هم خواهد بود و معلوم است که آن ملاک

در انسان جز نوعی از زندگی ارادی و شعوری که راهی به سوی سعادت و راهی به سوی بدبختی، نشان می‌دهد، چیز دیگری نیست، آری، یک فرد از انسان ممکن است در طول زندگی در دنیا به لذیذترین غذاها و موافق‌ترین ازدواجها و زیباترین منزلها برسد و در عین حال به خاطر ظلم و جور که کرده سعادت‌مند در زندگی هم نباشد و بر عکس ممکن است جمیع انواع بلاها و شدائد به او روی آورده باشد و او در عین حال به خاطر داشتن کمالات انسانی و نور عبودیت، خوش و سعادت‌مند بوده باشد.

پس ملاک تنها همان داشتن شعور و یا به عبارت دیگر، فطرت انسانیت است که به کمک دعوت انبیا راه مشروعی از اعتقاد و عمل به روپیش باز می‌کند که اگر آن راه را سلوک نماید و مجتمع هم با او و راه و روش او موافقت کند در دنیا و آخرت سعادت‌مند می‌شود و اگر خودش به تنهایی و بدون همراهی و موافقت مجتمع آن راه را سلوک کند در آخرت سعادت‌مند می‌شود، یا در دنیا و آخرت هر دو و اگر آن راه را سلوک نکند بلکه از مقداری از آن و یا از همه آن تخلف نماید، در دنیا و آخرت بدبخت می‌شود.

این آن سنتی است که فطرت هر انسانی آن را قبول داشته، و در دو کلمه خلاصه می‌شود و آن دو کلمه عبارتند از:

۱- به کار خیر و اطاعت خدا و ادا کردن،

۲- از عمل بد و معصیت بازداشتن!

و یا بگو:

۱- به عدل و استقامت دعوت نمودن،

۲- از ظلم و انحراف از حق نهی کردن!

آری هر انسانی به فطرت سلیم خود اموری را در باره خود و دیگران نیکو شمرده و آنرا عدالت می‌داند و اموری دیگر را زشت دانسته آن را به خود و به دیگران ظلم می‌شمارد، دین الهی هم این فطرت را در همین تشخیص اجمالی تایید نموده و تفصیل عدالت و ظلم را برایش شرح می‌دهد.

این خلاصه و چکیده مطالبی است که بحث‌های گذشته، آنرا افاده نموده و بسیاری از آیات قرآنی تاییدش می‌نماید، مانند آیه:

« و نفس و ما سویها فالهمها فجورها و تقویها قد افلح من زکیها و قد خاب من

دسیها! » (۷ تا ۱۰/شمس) و آیه :

« کان الناس امة واحدة فبعث الله النبیین مبشرین و منذرین و انزل معهم الکتاب بالحق لیحکم بین الناس فیما اختلفوا فیه و ما اختلف فیه الا الذین اوتوه من بعد ما

جائزهم البينات بغيا بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه و الله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم!» (۲۱۳/بقره)

تفکر عمیق در اطوار زندگی حیواناتی که ما در بسیاری از شؤون حیاتی خود، با آنها سر و کار داریم و در نظر گرفتن حالات مختلفی که هر نوع از انواع این حیوانات در مسیر زندگی به خود می‌گیرند، ما را به این نکته واقف می‌سازد که حیوانات هم مانند انسان دارای آراء و عقاید فردی و اجتماعی هستند و حرکات و سکناتی که در راه بقا و جلوگیری از نابود شدن از خود نشان می‌دهند، همه بر مبنای آن عقاید است، مانند انسان که در اطوار مختلف زندگی مادی، آنچه تلاش می‌کند، همه بر مبنای یک سلسله آراء و عقائد می‌باشد و چنانکه یک انسان وقتی احساس میل به غذا و یا نکاح و داشتن فرزند و یا چیز دیگر می‌کند بی‌درنگ حکم می‌کند به اینکه باید به طلب آن غذا برخاسته یا اگر حاضر است بخورد و اگر زیاد است ذخیره نماید و همچنین باید ازدواج و تولید نسل کند.

و نیز وقتی از ظلم و فقر و امثال آن احساس کراهت می‌نماید حکم می‌کند به اینکه تن به ظلم دادن و تحمل فقر حرام است، آنگاه پس از صدور چنین احکامی، تمامی حرکت و سکون خود را بر طبق این احکام انجام داده و از راهی که احکام و آرای مزبور برایش تعیین نموده، تخطی نمی‌کند.

همین طور یک فرد حیوان هم - به طوری که می‌بینیم - در راه رسیدن به هدفهای زندگی و به منظور تامین حوائج خود از سیر کردن شکم و قانع ساختن شهوت و تحصیل مسکن، حرکات و سکناتی از خود نشان می‌دهد، که برای انسان، شکی باقی نمی‌ماند در اینکه این حیوان نسبت به حوائجش و اینکه چگونه می‌تواند آنها برآورده سازد، دارای شعور و آراء و عقایدی است که همان آراء و عقاید او را مانند انسان به جلب منافع و دفع ضرر، وای دارد.

بلکه بسیار شده است که در یک نوع و یا در یک فرد از یک نوع، در مواقع به چنگ آوردن شکار و یا فرار از دشمن به مکر و حیل‌هایی برخورده‌ایم که هرگز عقل بشر آنها درک نمی‌کرده و با اینکه قرن‌ها از عمر این نژاد گذشته، هنوز به آنچه که آن حیوان درک کرده، منتقل نشده است.

آری، زیست‌شناسان در بسیاری از انواع حیوانات، مانند: مورچه، زنبور عسل و مورپانه به آثار عجیبی از تمدن و ظرافت‌کارپهائی در صنعت و لطائفی در طرز اداره مملکت، بر خورده‌اند که هرگز نظیر آن جز در بعضی از ملل متمدن دیده نشده است.

قرآن کریم هم در امثال آیه:

« و فی خلقکم و ما یبث من دابۀ آیات لقوم یوقنون! » (۴/جائیه)

مردم را به شناختن عموم حیوانات و تفکر در کیفیت خلقت آنها و کارهائی که می‌کنند ، ترغیب نموده و در آیات دیگری به عبرت گرفتن از خصوص بعضی از آنها، مانند: چهارپایان ، پرندگان ، مورچگان و زنبور عسل دعوت کرده است.

انسان وقتی این آراء و عقاید را در حیوانات مشاهده کرده و می‌بیند که حیوانات نیز با همه اختلافی که انواع آن در شوون و هدفهای زندگی دارند ، با اینهمه ، همه آنها اعمال خود را بر اساس عقاید و آرائی انجام می‌دهند ، به خود می‌گویند : لابد حیوانات هم احکام - اوامر و نواهی - دارند و اگر چنین احکامی داشته باشند ، لابد مثل ما آدمیان خوب و بد را هم تشخیص می‌دهند و اگر تشخیص می‌دهند ناچار ، مانند ما عدالت و ظلم هم سرشان می‌شود و گرنه اگر دارای آن احکام نبودند و خوب و بد و عدالت و ظلم سرشان نمی‌شد ، چرا بایستی انواع مختلفشان در آراء و عقاید مختلف باشند ؟ از این هم که بگذریم ، چرا افراد یک نوع با هم فرق داشته باشند ؟ می‌بایستی همه ، مثل هم باشند و حال آنکه می‌بینیم این اسب با آن اسب و این قوچ با آن قوچ و این خروس با آن خروس در تند خلقی و نرمی ، تفاوت فاحش و روشنی دارند و همچنین در جزئیات دیگری از قبیل حب و بغض و مهربانی و قساوت و رامی و سرکشی و امثال آن ، همین اختلافات را مشاهده می‌کنیم .

و این اختلافات خود مؤید این معنا است که حیوانات هم مثل انسان احکامی دارد ، خیر و شر و عدالت و ظلم را تشخیص می‌دهد ، چطور شد که ما اختلاف افراد انسان را در اینگونه اخلاقیات دلیل بر اختلاف عقاید و آراء وی و تشخیص خوب و بد و عدالت و ظلم در افعالش می‌دانیم و می‌گوئیم که نه تنها این اختلاف در زندگی دنیایی وی تاثیر دارد ، بلکه در سعادت و بدبختی اخرویش نیز مؤثر است ، چون ملاک خوبی و بدی در قیامت و حساب اعمال و استحقاق کیفر و پاداش همین عدالت و ظلم است ، آنوقت ، همین سخن را درباره حیوانات نگوییم و نگوییم که حیوانات هم مانند انسان حشری دارند ؟ مگر جز این است که خدای سبحان ، ملاک خوبی حشر و سعادت اخروی انسان را ، این دانسته که اعمالش با عدالت و تقوا منطبق باشد و ملاک بدی آنرا این دانسته ، که اعمالش با ظلم و فجور تطبیق کند ؟ و مگر نفرموده:

« ام نجعل الذین آمنوا و عملوا الصالحات کالمفسدین فی الارض ام نجعل

المتقین کالفجار! » (۲۸/ص)

از این بالاتر مگر نبودن حشر را مستلزم این ندانسته است که تمامی آسمانها و زمین و آنچه که در آن دو است بازیچه و گزاف شود و مگر در آیه پیش از آن نفرموده:

« و ما خلقنا السماء و الارض و ما بینهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار! » (۲۷/ص)

پس چرا حیوانات مانند انسان حشری نداشته باشند؟ .

آیا به راستی حیوانات هم قیامتی دارند؟ و آیا در پیشگاه خدای سبحان ، محشور می‌شوند به همان نحوی که انسان محشور می‌شود؟ و آیا اگر محشور می‌شوند ، حشر آنها هم مانند حشر انسان است؟ اعمال آنها هم به حساب درآمده و در میزانی سنجیده شده آنگاه بر حسب تکالیفی که در دنیا داشتند با دخول در بهشت پاداش یا با ورود در آتش کیفر می‌بینند؟ و آیا آنها نیز برای خود انبیائی دارند و در دنیا تکالیفشان به وسیله بعثت انبیائی به گوششان می‌رسد؟ و اگر چنین است آیا انبیای آنها از جنس خود آنها است و یا از جنس بشر است؟ اینها همه سؤالاتی است که در این بحث به ذهن خواننده می‌رسد و جواب یک یک آنها از آیات قرآنی استفاده می‌شود:

۱ - آیا حیوانات غیر انسانی هم نظیر انسان حشر دارند یا نه؟ آیه:

« ثم الی ربهم یحشرون! » (۳۸/انعام)

متکفل جواب از این سؤال است ، همچنانکه آیه:

« و اذا الوحوش حشرت! » (۵/تکویر)

قریب به آن مضمون را افاده می‌کند ، بلکه از آیات بسیار دیگری استفاده می‌شود که نه تنها انسان و حیوانات محشور می‌شوند ، بلکه آسمانها و زمین و آفتاب و ماه و ستارگان و جن و سنگها و بتها و سایر شرکائی که مردم آنها را پرستش می‌کنند و حتی طلا و نقره‌ای که اندوخته شده و در راه خدا انفاق نگردیده همه محشور خواهند شد و با آن طلا و نقره پیشانی و پهلوی صاحبانشان داغ می‌شود .

خلاصه اینکه آیات در این باره بسیار و روایات از حد شمار بیرون است!

۲- حشر حیوانات شبیه حشر انسان است و آنها هم مبعوث شده و اعمالشان حاضر گشته و بر طبق آن پاداش و یا کیفر می‌بینند؟ جواب: آری معنای حشر همین است ، زیرا حشر به معنای جمع کردن افراد و آنها را از جای کنندن و به سوی کاری بسیج دادن است .

۳- آیا امثال آسمانها و زمین و آفتاب و ماه و سنگها و غیر آن نیز حشر دارند؟

جواب: قرآن کریم در خصوص اینگونه موجودات تعبیر به حشر نفرموده و لیکن چنین فرموده است:

« یوم تبدل الارض غیر الارض و السموات و برزوا لله الواحد القهار! » (۴۸/ابراهیم)

و نیز فرموده:

« و الارض جميعا قبضته يوم القيمة و السموات مطويات بيمينه! » (۶۷/زمر)
و نیز فرموده:
« و جمع الشمس و القمر! » (۹/قیامت) و نیز فرموده:
« انکم و ما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون! لو کان هؤلاء آلہة ما وردوها! » (۹۸ و ۹۹/انبیا)
علاوه بر اینکه از آیه شریفه:
« ان ربک هو یفصل بینہم یوم القيمة فیما کانوا فیہ یختلفون! » (۲۵/سجده) و
آیه:

« ثم الی مرجعکم فاحکم بینکم فیما کنتم فیہ تختلفون! » (۵۵/ال عمران)
و همچنین از آیات دیگری استفاده می شود که : تنها ملاک حشر مساله فصل
خصوصیت در بین آنان و احقاق حق است که در آن اختلاف دارند .
و مرجع همه این آیات به دو کلمه است و آن انعام نیکوکار و انتقام از ظالم است
، همچنانکه در آیه:

« انا من المجرمین منتقمون! » (۲۲/سجده) و آیه:
« فلا تحسبن الله مخلف وعده رسله ان الله عزیز ذو انتقام!
یوم تبدل الارض غیر الارض و السموات و برزوا لله الواحد القہار! » (۴۷ و ۴۸/ابراہیم)
همین دو چیز را ذکر فرموده، یعنی انعام و انتقام را جزای دو وصف احسان و
ظلم دانسته و چون این دو وصف در بین حیوانات وجود دارد و اجمالا افرادی از
حیوانات را می بینیم که در عمل خود ظلم می کنند و افراد دیگری را مشاهده می کنیم
که رعایت احسان را می نمایند از این رو به دلیل این آیات باید بگوییم که حیوانات نیز
حشر دارند .

مؤید این معنا ظاهر آیه:

« و لو یؤاخذ الله الناس بظلمہم ما ترک علیہا من دابة و لکن یؤخرہم الی اجل
مسمی! » (۶۱/نحل)

است، زیرا که این آیه ظهور در این دارد که اگر ظلم مردم مستوجب مؤاخذہ
الہی است تنها به خاطر این است که ظلم است ، و صدورش از مردم دخالتی در مؤاخذہ
ندارد ، بنا بر این هر جنبہ ظالمی ، چه انسان و چه حیوان ، باید انتقام دیدہ و ہلاک
شود - دقت بفرمائید!

گو اینکه بعضیها گفته اند که مراد از دابة در این آیه خصوص انسان است.
این را ہم باید خاطر نشان ساخت که لازمه انتقام از حیوانات ، در روز قیامت ،

این نیست که حیوانات در شعور و اراده با انسان مساوی بوده و در عین بی زبانی همه آن مدارج کمال را که انسان در نفسانیات و روحيات سیر می‌کند، آنها نیز سیر کنند، تا کسی اشکال کند و بگوید: این سخن مخالف با ضرورت است و شاهد بطلان آن آثاری است که از انسان و حیوانات بروز می‌کند، برای اینکه: صرف شریک بودن حیوانات با انسان در مساله مؤاخذه و حساب و اجر مستلزم شرکت و تساویشان در جمیع جهات نیست، به شهادت اینکه افراد همین انسان، در جمیع جهات با هم برابر نیستند و جمیع افراد انسان در روز قیامت از جهت دقت و سخت‌گیری در حساب، یک جور نبوده، عاقل و سفیه، رشید و مستضعف به یک جور حساب پس نمی‌دهند.

علاوه بر اینکه خدای تعالی از پاره‌ای از حیوانات لطائفی از فهم و دقتی از هوشیاری حکایت کرده که هیچ دست کمی از فهم و هوش انسان متوسط الحال در فهم و تعقل ندارد، مانند داستانی که از مورچه و سلیمان حکایت کرده و فرموده است:

« حتی اذا اتوا علی وادالنمل قالت نملة یا ایها النمل ادخلوا مساکنکم لا یحطمنکم سلیمان و جنوده و هم لا یشعرون! » (۱۸/نمل)

و نیز مانند مطلبی که از قول هدهد در داستان غایب شدنش حکایت کرده و فرموده است:

« فقال احطت بما لم تحط به و جئتک من سبا بنبا یقین! »

انی وجدت امرأة تملکهم و اوتیت من کل شیء و لها عرش عظیم!
 وجدتها و قومها یسجدون للشمس من دون الله و زین لهم الشیطان اعمالهم فصدهم عن السبیل فهم لا یهتدون...! » (۲۲ تا ۲۴/نمل)

خواننده هوشیار اگر در این آیات و مطالب آن دقت نموده و آن مقدار فهم و شعوری را که از این حیوانات استفاده می‌کند وزن کرده و بسنجد، تردید برایش باقی نمی‌ماند که تحقق این مقدار از فهم و شعور موقوف به داشتن معارف بسیاری دیگر و ادراکات گوناگونی است از معانی بسیطه و مرکبه.

و چه بسا عجائب و غرائبی که دانشمندان حیوان‌شناسی پس از مطالعات عمیقی در انواع مختلفی از حیوانات و تحت نظر گرفتن تربیت آنها به دست آورده‌اند، گفتار ما را تایید نماید، برای اینکه چنین عجائب و غرائبی، جز از موجودی صاحب اراده و دارای فکر لطیف و شعور تیز و عمیق، سر نمی‌زند.

و اما سؤال چهارم و پنجم اینکه: آیا حیوانات تکالیف خود را در دنیا از پیغمبری که وحی بر او نازل می‌شود می‌گیرند یا نه؟ و آیا پیغمبرانی که فرضاً هر کدام به یک نوع از انواع حیوانات مبعوث می‌شوند، از افراد همان نوعند یا نه؟ جوابش این است که: تاکنون بشر نتوانسته از عالم حیوانات سر درآورده و حجابهایی که بین او و بین حیوانات

وجود دارد، پس بزند، لذا بحث کردن ما پیرامون این سؤال، فائده‌ای نداشته و جز سنگ به تاریکی انداختن چیز دیگری نیست، کلام الهی نیز، تا آنجا که ما از ظواهر آن می‌فهمیم، کوچکترین اشاره‌ای به این مطلب نداشته و در روایات وارده از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه اهل بیت علیهم السلام هم چیزی که بتوان اعتماد بر آن نمود دیده نمی‌شود.

از آنچه که گفتیم به خوبی معلوم شد که اجتماعات حیوانی هم مانند اجتماعات بشری، ماده و استعداد پذیرفتن دین الهی در فطرتشان وجود دارد، همان فطریاتی که در بشر سر چشمه دین الهی است و وی را برای حشر و بازگشت به سوی خدا، قابل و مستعد می‌سازد، در حیوانات نیز هست.

گو اینکه حیوانات بطوری که مشاهده می‌کنیم، جزئیات و تفصیل معارف انسانی را نداشته و مکلف به دقائق تکالیفی که انسان از ناحیه خداوند مکلف به آن است، نیستند، چنانکه آیات قرآنی نیز این مشاهده را تایید می‌نماید، زیرا جمیع اشیاء عالم را مسخر انسان می‌داند و او را از سایر حیوانات افضل می‌شمارد.

این منتها چیز است که در باره حیوانات می‌توان اظهار داشت!

اکنون به متن آیه مورد بحث برگشته و می‌گوییم:

اینکه خدای تعالی فرمود: «و ما من دابة فی الارض و لا طائر یطیر بجناحیه الا امم امثالکم!» (انعام/۳۸) دلالت بر این دارد که تاسیس اجتماعاتی که در بین تمامی انواع حیوانات دیده می‌شود، تنها به منظور رسیدن به نتایج طبیعی و غیر اختیاری، مانند تغذیه و نمو و تولید مثل که تنها محدود به چهار دیواری زندگی دنیا است، نبوده، بلکه برای این تاسیس شده که هر نوعی از آن، مانند آدمیان به قدر شعور و اراده‌ای که دارند به سوی هدفهای نوعیه‌ای که دامنه‌اش تا بیرون این چهار دیوار، یعنی عوالم بعد از مرگ هم کشیده است، رهسپار شده و در نتیجه، آماده زندگی دیگری شود، که در آن زندگی سعادت و شقاوت منوط به داشتن شعور و اراده است.

در اینجا ممکن است کسانی اعتراض کرده، بگویند: گویا دانشمندان حیوان‌شناس هم همه متفق باشند بر اینکه غیر انسان، از انواع حیوانات، هیچ نوعی نیست که از موهبت اختیار برخوردار باشد، به شهادت اینکه می‌بینیم کارهای حیوانات را مانند کارهای نباتات طبیعی و غیر اختیاری می‌دانند و شاید حق هم با ایشان باشد، برای اینکه می‌بینند وقتی حیوان به چیزی که نفعش در آن است برخورد نماید، مثلاً وقتی گربه به موش و شیر به شکار دست بیابد از اقدام به عمل نمی‌تواند خودداری نماید و همچنین موش و شکار وقتی به دشمن خونخوار خود برمی‌خورند، نمی‌توانند از فرار

خودداری کنند، با این حال چگونه می‌توان گفت حیوانات دیگر هم مانند انسان دارای سعادت و شقاوت اختیاری هستند؟ جواب این اعتراض از تامل در معنای اختیار و دقت در حالات نفسانی‌های که انسان بوسیله آن افعال اختیاریه خود را انجام می‌دهد به دست می‌آید، زیرا اگر عنایت الهی، شعور و اراده‌ای را - که در حقیقت ملاک اختیار انسان در افعالش می‌باشد - در آدمی به ودیعه سپرده، برای این است که وی حیوانیست که به وسیله شعور می‌تواند در مواد خارجی عالم دخل و تصرف نموده و از آن مواد برای بقای خود استفاده نماید، مفید آنرا از مضرش تشخیص دهد.

وقتی در ماده‌ای از مواد سودی سراغ کرد، اراده خود را به کار زده، از آن بهره‌برداری کند، بنا بر این، اگر انسان به شعور و اراده بیشتری احتیاج دارد این دلیل نیست بر اینکه حیوان در آن مقدار شعوری که دارد، در بکار زدنش اختیاری ندارد، بلکه خیلی از کارهای انسان هست که عینا مانند موش گرفتن گربه، به تفکر احتیاج ندارد، او نیز مانند گربه و شیر بیدرنگ اقدام می‌کند.

آری، انسان هم چیزهایی را که نفعش روشن است و حکم به نافع بودنش مقدمه‌ای جز سراغ داشتن نمی‌خواهد، همین که آنرا در جایی سراغ کرد اراده اقدام به عمل می‌کند، مانند تنفس و غالب عملیات دیگری که از روی ملکه انجام می‌دهد.

البته چیزهایی که یا از نظر نقص وسائل و یا وجود موانع خارجی و یا اعتقادی، نفعشان برای انسان روشن نیست و صرف علم به وجود آن در برانگیختن اراده کافی نیست، چون جزم به نافع بودن آن را ندارد و انگیزش اراده به سوی آن، محتاج به تفکر است، ناگزیر است که فکر و شعور خود را به کار زده ببینند که آیا نواقص و موانعی همراه آن هست یا نه؟ و خلاصه نافع است یا مضر؟ اگر دید که نافع است البته اراده‌اش به آن تعلق گرفته، آن کار را می‌کند، عینا مثل اینکه از اول، علم به نافع بودنش داشت.

مثلا انسان گرسنه‌ای که به غذائی قابل، برای سد جوع دست یافته، اگر در امر آن شک کند و نفهمد که آیا غذای پاکیزه و صالحی است یا پلید و مسموم و مشتمل بر مواد مضره؟ و همچنین نفهمد که آیا این غذا، ملک خود او است و یا ملک غیر است و تصرف در آن جایز نیست؟ و اگر هم ملک او است آیا مانعی از تصرف در آن، از قبیل: روزه بودن و یا احتیاج مبرم بعدی هست یا نه؟ و ناگزیر شود که در چنین مواردی آنقدر فکر خود را به کار بزند تا به یک طرف این احتمالات یقین پیدا کند این چطور دلیل بر آن است که حیواناتی که طهارت و نجاست و ملک غیر و ملک خود، سرشان نمی‌شود، کارهایشان اختیاری نباشد؟ خلاصه اینکه همه تلاش و اعمال فکری، که بشر در اینگونه

موارد دارد، برای این است که مورد را، یا مانند موش برای گربه نافع بداند و یا مانند گربه برای موش مضر بودنش را مسلم سازد، وقتی نافع و ضرر مورد را به این روشنی تشخیص داد، هر وقت به آن دست یافت، بی‌درنگ تحصیلش نموده و هر وقت دچار این شد، بدون تامل از آن می‌گریزد، عینا مثل اینکه از اول نفع و ضررش روشن بوده است. پس خلاصه معنای اختیار این شد که: انسان وقتی بعضی از امور را تشخیص نمی‌دهد و نمی‌تواند بفهمد که آیا تصرف در آن نافع است یا مضر؟ فکر را به کار می‌اندازد تا نفع و ضرر آن را در بین سایر احتمالات، معلوم نماید و اما اگر مانند موش در نظر گربه و گربه در نظر موش نفع و ضررش روشن باشد از همان اول بدون درنگ و بدون هیچ احتیاجی به تفکر، اراده خود را در تصرف آن به کار می‌زند.

پس انسان اختیار می‌کند چیزی را که نفعش را، یا همان حال و یا بعد از تفکر ببیند و در حقیقت اندیشیدن و تفکر جز برای رفع موانع حکم نیست.

حال که این نکته روشن شد می‌گوییم: اگر شما حالات افراد انسان را، که مختار بودنش، مورد اتفاق ما و شما است، در نظر بگیرید، خواهید دید که افراد آن در مبادی اختیار، یعنی صفات روحی و احوال باطنی از قبیل شجاعت و ترس، عفت و بی‌بندوباری، نشاط و کسالت، وقار و سبکی و همچنین قوت تعقل و ضعف آن و برخورد فکر و خطای آن با هم اختلاف زیادی دارند و بسیار می‌شود که آدم شهوتران، خود را در مقابل شهوتی که اشتهای آنرا دارد، ناچار و مضطر و مسلوب‌الاختیار می‌بیند، در حالی که آدم عفیف و پاکدامن، هیچ اعتنائی به امر آن شهوت ندارد و همچنین آدم ترسو، چه بسا ممکن است از ترس جانش کوچکترین آزاری که احتمال می‌دهد در این جنگ و یا در این امر مهم به وی برسد از او آرام و قرار را سلب نماید، در حالی که مرد شجاع و دلیر و زورشنو، مرگ خونین و هر صدمه بدنی دیگر را، امر آسانی شمرده و در راه رسیدن به مقاصدش حتی برای بزرگترین مصائب، اهمیتی قائل نمی‌شود و چه بسا اشخاص سفیه و سبک مغز، با تصور واهی مختصری، چیزی را ترجیح داده و اختیار نمایند و حال آنکه عاقل وزین، ترجیحی در آن فعل ندیده و چیزهایی که در نظر آن بی‌مغز، مرجح بوده در نظر این جز مشتی لهو و لعب نباشد، و نیز کارهایی که بچه‌های غیر ممیز می‌کنند با اینکه به اعتراف خصم، اختیاری است و با مقداری تامل و اعمال رویه انجام می‌شود با اینهمه در نظر اشخاص بالغ و رشید قابل اعتنا نیست.

حتی خود اشخاص بالغ هم در بسیاری از کارهایی که انجام می‌دهند وقتی صحبت از آن کارها به میان می‌آید خود را در ارتکاب آن مضطر و مجبور می‌دانند و به صرف اینکه به خاطر بعضی از ملاحظات اجتماعی، ارتکاب کرده‌اند و با اینکه عذرشان

موجه نیست ، می‌گویند : مجبور به ارتکاب بودیم. شخص سیگاری می‌گوید : چه کنم ؟ معتادم! پر خواب می‌گویند : چاره چیست ؟ کسلم! دزد و خائن می‌گویند: بی پولی و فرط احتیاج مجبورم کرد! و ... !

همین اختلاف فاحشی که در مبادی اختیار و اسباب آن هست و همین عرض عریضی که افعال اختیاری دارد ، باعث شده که دین و سایر سنن اجتماعی ، آن فعلی را اختیاری بدانند که افراد متوسط اجتماع آنرا اختیاری تشخیص دهند و مساله صحت امر و نهی و ثواب و عقاب و نفوذ تصرف و امثال آن را هم منوط به این جور تشخیص بدانند و کسی را که عملش از روی مبادی و اسباب اختیار ، یعنی استطاعت و فهم اشخاص متوسط نبوده ، معذور بدانند .

البته این که گفتیم حد متوسط از افعال آدمی اختیاری است ، مقصود این نبود که کمتر از آن به حسب واقع اختیاری نیست ، زیرا به حسب واقع و نفس الامر و بر حسب نظر تکوینی ، کمتر از آنهم اختیاری است .

لیکن بر حسب نظریه دین و یا سنن اجتماعی و به ملاحظه مصلحت دین و اجتماع است که تنها حد متوسط ، اختیاری شناخته شده است .

دقت در آنچه گذشت آدمی را مطمئن و جازم می‌کند به اینکه حیوانات نیز مانند آدمیان تا اندازه‌ای از موهبت اختیار بهره دارند ، البته نه به آن قوت و شدتی که در انسانهای متوسط هست .

شاهد روشن این مدعا این است که ما به چشم خود بسیاری از حیوانات و مخصوصا حیوانات اهلی را می‌بینیم که در بعضی از موارد که عمل مقرون با موانع است . حیوان از خود حرکاتی نشان می‌دهد که آدمی می‌فهمد این حیوان در انجام عمل مردد است و در بعضی از موارد می‌بینیم که به ملاحظه نهی صاحبش و از ترس شکنجه‌اش یا به خاطر تربیتی که یافته از انجام عملی خودداری می‌کند.

اینها همه دلیل بر این است که در نفوس حیوانات هم حقیقتی به نام اختیار و استعداد حکم کردن به سزاوار و غیر سزاوار ، هست .

او نیز می‌تواند یکجا حکم کند به لزوم فعل و جائی دیگر حکم کند به وجوب ترک ، ملاک اختیار هم همین است و لو اینکه این صلاحیت بسیار ضعیف‌تر از آن مقداری باشد که ما آدمیان در خود سراغ داریم .

و وقتی صحیح باشد که بگوییم حیوانات هم تا اندازه‌ای خالی از معنای اختیار نیستند و آنها هم از این موهبت سهمی دارند ، هر چه هم ضعیف باشد ، چرا صحیح نباشد احتمال دهیم که خدای سبحان حد متوسط از همان اختیار ضعیف را ملاک

تکالیف مخصوصی قرار دهد که مناسب با افق فهم آنان باشد و ما از آن اطلاعی نداشته باشیم؟ و یا از راه دیگری با آنها معامله مختار بکند و ما به آن معرفت نداشته باشیم و خلاصه راهی باشد که از آن راه پاداش دادن به حیوان مطیع و مؤاخذه و انتقام از حیوان سرکش، صحیح باشد.

- و جز خدای سبحان کسی را بر آن راه آگهی نباشد؟

بخش دوم

گفتارهای علامه طباطبائی

در

خودسازی و کمال انسانی

فصل اول

نفس انسانی

مقدمه تفسیری بر موضوع :

مراقبت از نفس

« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسِكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ! »

ای کسانی که ایمان آورده‌اید بر شما باد رعایت نفس خودتان، چه آنان که گمراه شده‌اند گمراهیشان بشما ضرر نمی‌رساند اگر شما خود راه را از دست ندهید، بازگشت همه شما به خداست و پس از آن آگاهتان می‌کند به آنچه عمل می‌کردید! (۱۰۵/مائده)

گر چه آیه مؤمنین را امر می‌کند به اینکه بخود بپردازند و مراقب راه هدایت خود باشند و از ضلالت کسانی که از مردم گمراه شده‌اند نهراسند و بدانند که خدای تعالی حاکم بر جمیع مردم است، در هر کسی بر حسب عملش حکم می‌کند، و لیکن در عین حال خالی از نکات دقیق نیست!

گمراهی و هدایت که دو معنای متقابلند، معنایی هستند که در سلوک طریق محقق می‌شوند و در غیر آن معنا ندارند، کسی که همواره مراقب است از وسط جاده حرکت کند به نقطه‌ای که جاده به آن منتهی می‌شود می‌رسد و آن نقطه همان غایت مطلوبی است که هر انسان سالکی غرضش رسیدن به آن است، چنین کسی را می‌گویند هدایت شده و بر عکس اگر در این باره سهل‌انگاری کند و از وسط جاده به این طرف و آن طرف متمایل شود بتدریج گمراه شده و نتیجه مطلوب از او فوت می‌شود، چنین کسی را می‌گویند گمراه شده .

پس در حقیقت آیه شریفه برای انسان راهی و هدفی فرض کرده که هر کس بسوی آن هدف حرکت می‌کند و چنین فرض کرده که بعضی کمال مراقبت را در گم نشدن و راه را از دست ندادن بکار برده و به هدف می‌رسند و بعضی دیگر از راه منحرف شده و گمراه می‌گردند و بدون تردید بنظر چنین می‌آید که آن هدفی را که قرآن منظور

نظر همه می‌داند جز سعادت زندگی و سرانجام نیک چیزی نیست و لیکن قرآن با این حال ناطق است به اینکه بشر چه سعادت‌مندش و چه گمراهش به سوی خدا می‌رود! از اینجا معلوم می‌شود که قرآن مقدس، آدمیان را به گم شده خود یعنی ثوابی که به حکم فطرت در جستجوی آن است یا همان سعادت و سرانجام نیکی که گفته شد، راهنمایی می‌کند و می‌فرماید: گمشده شما نزد خدای سبحان است . هر کس به درگاهش هدایت شود گمشده‌اش را پیدا کرده و هر کس گمراه شود از آن محروم شده است .

لازمه این مطلب این است که بگوییم: همه راههایی که سلوک می‌شود چه راه‌های هدایت و چه بیراهه‌ها همه و همه به سوی خدا منتهی می‌شوند . چون غایت و نتیجه مقصود نزد اوست، چیزی که هست این راهها مختلف‌اند، یکی آدمی را به مطلوبش و به رستگاری و فلاحش رسانیده و دیگری زیانکارش می‌سازد، و همچنین در نزدیکی و دوری از خدا .

کما اینکه می‌فرماید:

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

« الا ان حزب الله هم المفلحون! » (۲۲/مجادله) و می‌فرماید:

« لم تر الی الذین بدلوا نعمت الله کفرا و احلوا قومهم دار البوار! » (۲۸/ابراهیم)

و نیز می‌فرماید:

« فانی قریب اجیب دعوة الداع اذا دعان فلیستجیبوالی و لیؤمنوا بی لعلهم یرشدون! » (۱۸۶/بقره) و می‌فرماید:

« و الذین لا یؤمنون فی اذانهم وقر و هو علیهم عمی اولئک ینادون من مکان بعید! » (۴۴/فصلت)

خدای تعالی در این آیات بیان می‌کند که همه راهروان خواه نا خواه به سوی

خدا گام بر می‌دارند، چیزی که هست بعضی راهشان کوتاه و رشد و رستگاری‌شان مسلم است و بعضی راههایشان طولانی و غیر منتهی به سعادت است و برگشت کار سالک این راه جز به هلاکت و نابودی نیست .

و کوتاه سخن، آیه شریفه برای مؤمنین و غیر مؤمنین دو راه فرض فرموده که هر

دو منتهی بسوی خدای سبحان است و مؤمنین را دستور می‌دهد به اینکه بخود پردازند و از دیگران که اهل ضلالتند صرف‌نظر کنند و در زمره آنان و جزو آنان قرار نگیرند و از گمراهی‌شان نهراسند، و بدانند که حساب گمراهان با پروردگار آنان است نه با مؤمنین، مؤمنین مسؤول کار آنها نیستند تا بنشینند و سر به گریبان فرو برده و در باره گمراهی

آنان فکر کنند .

پس آیه از جهت مضمون نزدیک است به آیه شریفه:

« قل الذین آمنوا یغفروا للذین لا یرجون ایام الله لیجزی قوما بما کانوا یکسبون! » (۱۴/جاثیه) و نظیر این آیه شریفه، آیه:

« تلك امة قد خلت لها ما کسبت و لکم ما کسبتم و لا تسئلون عما کانوا یعملون » (۱۳۴/بقره) می باشد .

پس بر مؤمن لازم است که بکار خود و هدایت خود بپردازد و ضلالت و شیوع گناهانی که از مردم می بیند او را نلغزاند و مردم او را مشغول نکنند ، او هم خود به کار مردم نپردازد ، حق حق است ، گر چه مردم ترکش کنند ، باطل باطل است گر چه دو دستی آنرا بگیرند ، چنانکه خدای تعالی فرموده:

« قل لا یتوی الخبیث و الطیب و لو اعجبک کثرة الخبیث فاتقوا الله یا اولی الالباب لعلکم تفلحون! » (۱۰۰/مائده) و نیز فرموده:

« و لا تستوی الحسنه و لا السيئة! » (۳۴/فصلت)

پس اینکه فرمود: « لا یضرکم من ضل اذا اهتدیتم! » مبنی است بر مطلبی که گفته شد و بر حسب کنایه فرمود ضرر نمی رساند و گرنه غرض نهی مؤمنین است از اینکه از ضلالت کسی که گمراه شده، مرعوب و متاثر شوند و این باعث شود که راه هدایت را رها کرده بگویند، چنان که می گویند: دنیای امروز با معنویات مساعد نیست و اجازه نمی دهد انسان ادیان و معنویات را کیش و آیین خود قرار دهد، زیرا امور معنوی برای مردم قرون وسطی خوب بود، که مردمی ساده لوح و سطح معارف و تمدن شان خیلی نازل و پایین بود، نه برای مثل چنین زمانی که آن مردم منقرض و آن دوره سپری شده است!! چنانکه خدای تعالی همین حرف را از زبان آنها نقل نموده و می فرماید: « قالوا ان نتبع الهدی معک نتخطف من ارضنا! » (۵۷/قصص) خلاصه معنا این است که اگر ما هدایت تو را با اینکه حق است بپذیریم ما را از شهر بیرون می کنند و نیز نهی می کند از اینکه از ضلالت آنان متوحش شده و بر هدایت خود بترسند و بخيال خود به جلوگیری از ضلالت آنان پرداخته و خود را فراموش کنند و رفته رفته مانند آنان گمراه شوند ، زیرا آنچه بر هر مؤمنی واجب است دعوت مردم بسوی خدا و امر به معروف و نهی از منکر و خلاصه اسباب عادی هدایت را بکار بردن و سپس اثر و مسبب را به خدا وا گذاشتن است ، زیرا همه امور بدست اوست.

و اما اینکه برای نجات مردم از هلاکت، خود را به هلاکت بیندازند این صحیح نیست و خدا هم ، چنین دستوری نداده و کسی را به زشتی های دیگری مؤاخذه نفرموده

و هیچ کسی وکیل خدا بر دیگران نیست! بنا بر این برگشت معنای آیه به همان معنایی است که آیات زیر در مقام بیان آنند:

« فلعلک باع نفسک علی آثارهم ان لم يؤمنوا بهذا الحدیث اسفا! » (۶/کهف)

« انا جعلنا ما علی الارض زینةً لها لنبلوهم ایهم احسن عملا! » (۷/کهف)

« و انا لجاعلون ما علیها صعیدا جرزا! » (۸/کهف) و هم چنین این آیه:

« و لو ان قرانا سیرت به الجبال او قطعت به الارض او کلم به الموتی بل لله الامر جمیعا فلم یبأس الذین آمنوا ان لو یشاء الله لهدی الناس جمیعا! » (۳۱/رعد)

و همچنین آیات دیگری نظیر آن .

پس ، از این بیان بدست آمد که این آیه با آیات دعوت به دین و آیات مربوط به

امر به معروف و نهی از منکر هیچگونه منافاتی ندارد ، زیرا این آیه نهی می کند مؤمنین را از اینکه به کار هدایت گمراهان پرداخته و از هدایت خویش بازمانده و در حقیقت در راه نجات مردم خود را به هلاکت بیندازند ، علاوه ، دعوت به خدا و امر به معروف و نهی از منکر خود یکی از شؤون بخود پرداختن و راه خدا پیمودن و وظیفه الهی را انجام دادن است ، با این حال چه جای اینست که کسی احتمال دهد آیه مورد بحث با آیات دعوت به دین و امر به معروف و نهی از منکر منافات دارد یا ناسخ آنها است ؟ با اینکه خدای سبحان امر به معروف و نهی از منکر را یکی از مشخصات روحی اسلام بلکه یکی از پایه های نامیده که دین خود را بر آن اساس بنا نهاده و استوار ساخته است ، و فرموده: « قل هذه سبیلی ادعوا الی الله علی بصیرة انا و من اتبعنی! » (۱۰۸/یوسف) و نیز فرموده: « کنتم خیر امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف و تنهون عن المنکر! » (۱۱۰/ال عمران)

پس بر هر مؤمنی واجب است که مردم را با بصیرت تمام بسوی خدا دعوت نماید و بعنوان امتثال یکی از واجبات الهی امر به معروف و نهی از منکر نماید ، و در عین حال چنین وظیفه ای را هم ندارد که خود را از شدت خشم و غیظ و یا از فرط جد و جهد در هدایت گمراهان به هلاکت اندازد .

از اینکه خدای تعالی برای اهل ایمان راهی را فرض کرده که در آن هدایت آنان است ، و برای دیگران هم راهی را تقدیر نموده که در آن ضلالت آنها است ، و نیز از اینکه با جمله: « علیکم انفسکم! » مؤمنین را امر به پرداختن به نفس خود نموده ، بخوبی فهمیده می شود که راهی که به سلوک آن امر فرموده همان نفس مؤمن است ، زیرا وقتی گفته می شود : زنهار راه را گم مکن ، معنایش نگهداری خود راه است نه جدا نشدن از راهروان ، پس در اینجا هم که می فرماید : زنهار که نفسهایتان را از دست دهید ، معلوم می شود نفس ها همان راه هستند نه راهرو ، چنانکه نظیر این معنا در آیه: « و ان هذا صراطی مستقیما فاتبعوه و لا تتبعوا السبل فتفرق بکم عن سبیلہ! » (۱۵۳/انعام) به چشم

می‌خورد .

پس اگر فرمود : بر شما باد نفس تان ، مقصود این است که شما ملازمت کنید نفس خود را از جهت اینکه نفس شما راه هدایت شما است ، نه از جهت اینکه نفس یکی از رهروان راه هدایت است ، به عبارت دیگر اگر خدای تعالی مؤمنین را در مقام تحریک به حفظ راه هدایت امر می‌کند به ملازمت نفس خود ، معلوم می‌شود نفس مؤمن همان طریقی است که باید آنرا سلوک نماید ، بنا بر این نفس مؤمن طریق و خط سیری است که منتهی به پروردگار می‌شود ، نفس مؤمن راه هدایت اوست ، راهی است که او را به سعادتش می‌رساند !

پس آیه مورد بحث مطلبی را بطور روشن بیان کرده است که آیات زیرین به اجمال به آن پرداخته‌اند:

« یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله و لتنظر نفس ما قدمت لغد و اتقوا الله ان الله خبیر بما تعملون! » (۱۸/حشر)

« و لا تکنوا کالذین نسوا الله فانسیهم انفسهم اولئک هم الفاسقون! » (۱۹/حشر)

« لا یستوی اصحاب النار و اصحاب الجنة اصحاب الجنة هم الفائزون! » (۲۰/حشر)

که دستور می‌دهد نفس را زیر نظر گرفته و اعمال صالح او را که سرمایه و توشه فردای اوست (و بهترین توشه تقوا است!) تحت مراقبت قرار دهند ، زیرا برای نفس امروز و فردایی است و نفس هر آنی در حرکت و در طی مسافت است و منتهای سیرش خدای سبحان است ، چون نزد اوست حسن ثواب یعنی بهشت .

بنا بر این بر انسان لازم است که این راه را ادامه داده و همواره بیاد خدای خود باشد و لحظه‌ای فراموشش نکند ، چون خدای سبحان غایت و هدف است و انسان عاقل هدف را از یاد نمی‌برد ، زیرا می‌داند که فراموش کردن هدف باعث از یاد بردن راه است . روی این حساب اگر کسی خدای خود را فراموش کند خود را هم فراموش کرده و در نتیجه برای روز واپسین خود زاد و توشه‌ای که مایه زندگیش باشد نیندوخته است و این همان هلاکت است .

رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هم در روایتی که شیعه و سنی آنرا نقل کرده‌اند فرموده: « من عرف نفسه فقد عرف ربه - هر که خود را شناخت خدای خود را شناخته! » و این معنا نکته‌ایست که دقت زیاد و تدبر تمام آنرا ثابت می‌کند و به اعتبار نزدیک است ، زیرا انسان در مسیر زندگیش اگر چه به هر نقطه‌ای امتداد داشته باشد هیچ همی جز خیر و سعادت زندگی خویش ندارد، اگر چه منافع و عواید کارهایش بظاهر عاید دیگران شود .

خدای تعالی هم در این باره می‌فرماید:

«ان احسنتم احسنتم لانفسکم و ان اساتم فلها!» (۷/اسرا)

گفتیم از آیات استفاده می‌شود: طریق انسان بسوی خداوند همان نفس انسان است، زیرا جز خود انسان چیز دیگری نیست که طریق انسان باشد، خود اوست که دارای تطوراتی گوناگون و درجات و مراحل است مختلف، روزی جنین، روزی کودک، زمانی جوان و زمانی پیر می‌شود و پس از آن در عالم برزخ ادامه حیات می‌دهد و روزی در قیامت و پس از آن در بهشت و یا در دوزخ بسر می‌برد، خلاصه این است آن مسافتی که هر انسان از بدو وجود تا انتهای سیرش که به مقتضای آیه کریمه و ان الی ربک المنتهی قرب به ساحت مقدس باری تعالی است، آن مسافت را می‌پیماید.

و همین انسان است که در این خط سیر به هیچ جای قدم نمی‌گذارد و هیچ راه تاریک و روشنی را نمی‌پیماید مگر اینکه همه آنها توأم است با اعمالی قلبی که عبارتند از اعتقادات و امور قلبی دیگر و همچنین توأم است با اعمالی بدنی یا صالح و یا غیر صالح، اعمالی که اثرش چه خوب و چه بد توشه فردای اوست.

پس طریق آدمی بسوی پروردگارش همان نفس اوست و خدای سبحان غایت و هدف و منتهای سیر اوست، این طریق مانند راههای دیگر اختیاری نیست، اصولاً برای این طریق، شبیه و نظیری نیست تا کسی یکی از آن دو را انتخاب و اختیار کند، بلکه این طریق همانطوری که از آیه: «یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحاً فملاقیه!» (۶/انشقاق) استفاده می‌شود طریقی است اضطراری، و چاره‌ای جز پیمودن آن نیست، طریقی است که مؤمن و کافر، آگاه و غافل و خلاصه همه و همه در آن شرکت دارند.

آیه شریفه هم نمی‌خواهد مردم را سفارش و تحریک کند که از پیمودن آن سر نیچند و بعبارت دیگر چنان نیست که کسانی که راه را سلوک نمی‌کنند مورد نظر آیه باشند و آیه بخواهد آنها را از این سرپیچی نهی کند، زیرا گفتیم همه در راه هستند و به کسانی که کج روی می‌کنند گفته می‌شود درست راه برو و خلاصه می‌خواهد مؤمنین را به حقیقتی که از آن غفلت داشته‌اند آگهی دهد.

همانطوری که گفتیم این حقیقت، حقیقتی خارجی و مانند سایر حقایق تکوینی ثابت و لا یتغیر است و علم اشخاص و جهلشان در بود و نبود آن دخالت ندارد، لیکن التفات و توجه داشتن‌شان هم بی‌اثر در عمل آنان نیست بلکه تاثیر بارزی در عمل آنها دارد و معلوم است که یگانه مربی نفس انسان همان عمل اوست، عمل است که نفس را مطابق سنخ خود بار می‌آورد، عمل است که اگر با واقع و نفس الامر و غایتی که ایجاد و صنع برای آن بود مطابقت و سازگاری داشته باشد نفسی که با چنین عملی استکمال

کند نفسی سعید و نیکبخت بوده و پاداش تمامی زحماتی که متحمل شده و نتیجه همه مساعیش را در می‌یابد و در اینراه خسران و ضرری نمی‌بیند .

و ما راجع به این معنا در بسیاری از مواضع این کتاب بطوری که جای شبهه‌ای نماند بیان بیشتری نموده‌ایم ، اینک در اینجا نیز بمنظور توضیح و مقدار مناسب اشاره به آن نموده و می‌گوییم : انسان مانند سایر مخلوقات موجودی است تحت تربیت الهی ، بطوری که هیچ شانی از شوون او از نظر پروردگار دور نیست کما اینکه خدای تعالی فرموده: «ما من دابة الا هو اخذ بناصيتها ان ربي على صراط مستقيم!» (۵۶/هود) و این تربیت ، تربیتی است تکوینی ، نظیر تربیتی که خدای سبحان در غیر آدمیان و جمیع کائنات در مسیری که همگی بسوی خدای خود دارند اعمال نموده ، و خودش فرموده است: «الا الی الله تصیر الامور!» (۵۳/شوری) و چگونگی این تربیت بین هیچ موجودی و موجود دیگری تفاوت ندارد ، زیرا این صراط صراطی است مستقیم ، و امری است متشابه ، و شامل جمیع کائنات ، همچنان که فرموده: «ما تری فی خلق الرحمن من تفاوت!» (۳/ملک) و خدای سبحان سرانجامی را که کار آدمی از جهت سعادت و شقاوت و رستگاری و حرمان به آنجا منتهی می‌شود مبنی بر احوال و نفسانیاتی نموده ، که آن احوال خود مبنی بر اعمالی است از انسان که به دو نوع صالح و طالح و یا تقوا و فجور تقسیم می‌شود ، کما اینکه فرموده:

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

بنا بر این همین آیات هم بطوری که می‌بینید مسیر و راهی را فرض کرده که یکسر آن نفس معتدل و ساده و یکسر دیگرش رستگاری و یا محرومیت است ، آنگاه این دو نتیجه یعنی رستگاری یا محرومیت را مبنی بر تزکیه نفس و آلودگی آن نمود (و معلوم است که این تزکیه و آلودگی نفس مربوط به اخلاق و از مراحل آن است!) آنگاه فضیلت و ردیلت را مبنی بر تقوا و فجور یعنی عمل نیک و بدی کرده که آیات مذکور خوبی و بدی آنها را از فطریات و انسان را از جانب خداوند ملهم به آن دانسته است .

خلاصه این آیات از شکل و چگونگی نفس تعدی نموده و نفس را همانطور که هست موجودی دانسته معتدل و ساده ، موجودی که تقوا و فجور را به آن نسبت می‌دهند ، موجودی که با فجور آلوده و با تقوا تزکیه می‌شود ، آری نفس همان مخلوقی است که انسان از ناحیه آن و به ملاحظه آن محروم و یا رستگار می‌شود و این معنایی که قرآن بیان نموده همانطوری که گفتیم و فهمیدید معنایی است مطابق با مقتضای تکوین ، لیکن چنان نیست که عموم مردم در درک این معنا یکسان باشند .

و بعبارت دیگر کسانی که تنبه دارند و متذکرند به تذکری که هرگز دستخوش نسیان نشود با کسانی که غفلت دارند و واقعیتی را که هیچ آنی از آن جدا نیستند (یعنی اینکه در زندگی در حال پیمودن راهی هستند که یک قدم نمی‌توانند از آن تخطی کرده یا یک لحظه آن را ترک گفته پا از آن بیرون نهند!) را درک نمی‌کنند یکسان نیستند ، چنانکه خدای تعالی فرموده:

« هل يستوى الذین يعلمون و الذین لا یعلمون انما یتذکر اولوا الالباب! » (۹/زمر)

و نیز فرموده:

« فمن اتبع هدای فلا یضل و لا یسقی! »

و من اعرض عن ذکرى فان له معیشتة ضنکاً!

و نحشره یوم القیمة اعمی!

قال رب لم حشرتنی اعمی و قد كنت بصیرا قال کذلک اتتک اياتنا فنسیتها و کذلک الیوم تنسی! « (۱۲۳ت/۱۲۶/طه)

و این اختلاف در درک برای این است که متذکر به این حقیقت هر لحظه که به یاد آن می‌افتد و متوجه می‌شود که نسبت به خدای خویش در چه موقفی قرار دارد و نسبت او با سایر اجزای عالم چه نسبتی است ، نفس خود را می‌یابد که منقطع و بریده از غیر خداست و حال آنکه غیر متذکر چنین درکی ندارد و همین متذکر هم قبل از تذکرش نفس خود را بسته و مربوط به عالم می‌یافت و نیز می‌یابد که در برابرش حجابهایی است که کسی را جز پروردگارش به آن حجابها مساس و دسترسی و احاطه و تاثیر نیست تنها پروردگار او قادر بر رفع آن حجابهاست پروردگاری که او را هم از پشت سر دفع داده و دورش می‌کند و هم از پیش روی بوسیله قدرت و هدایت بسوی خود می‌کشاند و نیز نفس خود را می‌یافت که با پروردگار خود خلوتی دارد که مونسى و دوستى جز او برایش نیست .

اینجا است که معنای جمله‌ای که بعد از جمله: « علیکم انفسکم لا یضركم من ضل اذا اهتدیتم! » یعنی جمله « الی الله مرجعکم جمیعا فینبئکم بما کنتم تعملون! » (۱۰۵/مائده) و نیز معنای این کلامش را که فرمود: « او من کان میتا فاحییناه و جعلنا له نوراً یمشی به فی الناس کمن مثله فی الظلمات لیس بخارج منها! » (۱۲۲/انعام) بخوبی درک می‌کند .

و اینجاست که ادراک و شعور نفس عوض شده و نفس از افق شرک به موطن عبودیت و مقام توحید مهاجرت نموده و اگر عنایت الهی دستگیرش شود و توفیق شامل حالش گردد شرک و اعتقاد به موهومات و دوری از خدا و تکبر شیطانی و استغنائی پوشالی و خیالی را یکی پس از دیگری به توحید و درک حقایق و نزدیکی به خدا و

تواضع رحمانی و فقر و عبودیت تبدیل می‌نماید .

و ما گر چه از نظر اینکه موجودی خاک‌نشین و دل بسته به علایقی هستیم که ما را از درک حقایق مشغول نموده و نمی‌توانیم آنطور که باید این حقیقت را هم درک نماییم و ما را مانع می‌شود از اینکه بجای اهتمام به فضلات این دنیای فانی که کلام الهی در بیانات خود آنرا جز لهو و لعب معرفی ننموده چنان که در سوره انعام فرموده: «و ما الحیوة الدنیا الا لعب و لهو!» (۳۲/انعام) و در سوره نجم فرموده: «ذلک مبلغهم من العلم!» (۳۰/نجم) غوطه‌ای در دریای حقایق بزنیم الا اینکه اعتبار صحیح و بحث زیاد و تدبر کافی ما را به تصدیق کلیات این معنا بطور اجمال وادار می‌سازد اگر چه به تفصیل آن احاطه پیدا نکنیم (و خداوند هدایت کننده است!)»

این بود توضیح در باره نکته‌ای که آیه مورد بحث اشاره به آن نموده است ، و گویا ما در این توضیح از حد اختصار تجاوز نمودیم ، بنا بر این به همان مقدار که بیان شد قناعت نموده ، بر سر اصل مطلب رفته و می‌گوییم : ممکن هم هست آیه را به خطاب اجتماعی حمل نموده و گفت که روی سخن در جمله «یا ایها الذین آمنوا» مجتمع مؤمنین است ، و در نتیجه مراد از اینکه فرمود: «علیکم انفسکم!» اصلاح وضع اجتماعی جامعه اسلامی و مهتدی به هدایت الهیه دین شدن و معارف دینیه و عمل صالح و شعائر عامه اسلامی را حفظ کردن است ، چنانکه فرمود: «و اعتصموا بحبل الله جمیعا و لا تفرقوا!» (۱۰۳/ال عمران) که مراد از این اعتصام دسته جمعی ، همان اخذ به کتاب و سنت است ، و نیز بنا بر این حمل ، مراد از «لا یضركم من ضل اذا اهتدیتم!» (۱۰۵/مائده) همانطور که گفتیم این است که جامعه مسلمین ایمن است از اضرار مجتمعات گمراه و غیر مسلمان ، بنا بر این لازم نیست مسلمین خود را به تعب انداخته و بیش از حد متعارف در انتشار و تبلیغ اسلام جدیدت بخرج دهند ، و یا مراد این است که جائز نیست مسلمین از دیدن اینکه مجتمعات گمراه بشری همه در شهوات و تمتع از مزایای زندگی باطل خود فرو رفته‌اند نسبت به هدایت دینی خود دلسرد گردند ، زیرا مرجع همه‌شان بسوی خداست و بزودی خدای تعالی آنان را به آنچه که کرده و می‌کنند خبر می‌دهد .

بنا بر این احتمال ، آیه شریفه مورد بحث جاری مجرای آیه:

« لا یغرنک تقلب الذین کفروا فی البلاد متاع قلیل ثم ماویهم جهنم و بس

المهاد!» (۱۹۶ و ۱۹۷/ال عمران) و همچنین آیه:

« و لا تمدن عینیک الی ما متعنا به ازواجنا منهم زهرة الحیوة الدنیا!» (۱۳۱/طه)

خواهد بود.

در اینجا ممکن است از جمله: «لا یضرکم من ضل اذا اهتدیتم!» از نظر اینکه منفی در آن یعنی جمله: گمراهان بشما ضرر نمی‌رسانند مطلق است و صفت و عمل معینی از آنها نیست این معنا را استفاده کرد که کفار هیچ وقت نمی‌توانند به جامعه اسلامی پرداخته و آن را بصورت جامعه غیر اسلامی در آورند، بعبارت دیگر ممکن است معنای آیه این باشد که: شما ای مسلمین هدایت خود را حفظ کنید و بدانید که گمراهان هیچوقت نمی‌توانند با قوه قهریه خود مجتمع اسلامی شما را به یک مجتمع غیر اسلامی تبدیل کنند.

بنا بر این احتمال، آیه مورد بحث در مقام بیان مطلبی است که آیه: «الیوم یئس الذین کفروا من دینکم فلا تخشوهم و اخشون!» (۳/مائده) و آیه: «لن یضروکم الا اذی و ان یقاتلوکم یولوکم الابدبار!» (۱۱۱/ال عمران) در صدد بیان آنند.

المیزان ج: ۶ ص: ۲۳۸

بحث روایتی در:

مراقبت از نفس

در الغرر و الدرر آمدی از علی علیه‌السلام روایت شده است که فرمود:

«من عرف نفسه عرف ربه - هر کس نفس خود را بشناسد خدای خود را هم شناخته است!»

مؤلف: این روایت را شیعه و سنی از رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نیز نقل کرده‌اند و خود حدیث معروفی است.

بعضی از علما گفته‌اند: این حدیث معرفت نفس را تعلیق بر محال نموده و امام می‌خواهد بفرماید شناختن نفس محال است چنان که احاطه علمی بر خدای تعالی داشتن محال است و لیکن این سخن مردود است، اولاً بدلیل اینکه در روایت دیگری دارد: «اعرفکم بنفسه اعرفکم بربه - نفس‌شناس‌ترین شما خداشناس‌ترین شما است!» ثانیاً بدلیل اینکه حدیث مزبور در حقیقت عکس نقیض آیه شریفه «و لا تکنوا کالذین نسوا الله فانساهم انفسهم!» (۱۹/حشر) است و نیز در همان کتاب مذکور از آن جناب نقل کرده که فرمود: «زیرک کسی است که خود را بشناسد و اعمال خود را خالص کند!»

مؤلف: در بیان سابق این مطلب که چگونه اخلاص عمل مربوط به معرفت نفس و متفرع بر آنست تشریح شد.

و نیز در همان کتاب از آن جناب نقل شده است که فرمود:

«از آن دو معرفت معرفت به نفس از دیگری بهتر است!»

مؤلف : ظاهراً مراد آن جناب از دو معرفت معرفت به آیات انفسی و آیات آفاقی است که خدای تعالی فرموده:

«سنرپهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق ا و لم یکف بریک انه علی کل شیء شهید!» (۵۳/فصلت) و نیز فرموده:

«و فی الارض آیات للموقنین! و فی انفسکم ا فلا تبصرون!» (۲۱ و ۲۲/ذاریات)

و اما اینکه چرا معرفت و سیر انفسی از سیر آفاقی بهتر است شاید از این جهت باشد که معرفت نفس عادتاً خالی از اصلاح اوصاف و اعمال نفس نیست، بخلاف معرفت آفاقی.

توضیح اینکه: نافع بودن معرفت آیات بطور کلی برای این است که معرفت آیات به خودی خود آدمی را به خدای سبحان و اسماء و صفات و افعال او آشنا می‌سازد و می‌فهماند که خداوند متعال زنده‌ای است فنا ناپذیر و قادر دانایی است که قدرتش مشوب به عجز و دانائیش آمیخته با جهل نیست و اینکه خالق و مالک هر چیزی خدای تعالی است، اوست که پرورش دهنده و مراقب اعمال هر فردی است، خلق را آفرید بدون اینکه حاجتی به آنها داشته باشد و خلقتش صرفاً برای این بود که به هر یک از آنها به مقدار استحقاق و قابلیتش انعام کند، آنگاه در روز جمع و قیامتی که در آمدنش شبهه‌ای نیست همه را جمع نموده، کسانی را که بدی کرده‌اند به عمل بدشان جزا داده و کسانی را که احسان کرده‌اند به نیکی پاداش دهد.

این مطالب و نظائر اینها معارفی است که اگر آدمی بطور محکم و مستدل به آنها راه یابد به حقیقت و واقع زندگی راه یافته و با کمال وضوح می‌بیند که زندگی دائمی و پایدار و سعادتش جاودانی و همیشگی است و آنطور که به نظر اشخاص سطحی می‌رسد فانی و ناپایدار و آنچه آن که آنان خیال می‌کنند سرسری و از روی هوس نیست، اینجاست که آدمی به یک موقف علمی مواجه می‌شود که وی را در دنیا و آخرت به این حق یعنی به تکالیف و وظائفی که نسبت به پروردگار خود و همچنین نسبت به هم‌نوع خود دارد هدایت می‌نماید و اصولاً از برخورد به این موقف علمی بوده که جمیع طوایف بشری حتی وحشی‌ها و صحرائشینیان، سنی برای زندگی خود وضع کرده و یا از دیگران اخذ و اقتباس نموده و به آن ملتزم شده‌اند و این بسیار روشن و جای هیچ تردید نیست که طوایف بشری با اینکه در تشخیص نوع زندگی بعد از مرگ اختلاف دارند، لیکن عموماً احساس کرده‌اند که پس از مرگ حیاتی سرمدی و جاودانه دارند، از همین جهت هر طایفه بر طبق سلیقه و استحسان خود بمنظور سعادت دادن به آن زندگی، سنت و

مقرراتی برای خود معین و به آن پای بند شده .

آری، حیاتی که انسان برای خویش سراغ داشت او را به احساس حوایجی مناسب آن حیات وادار نمود و در نتیجه به اعمالی که عادتاً متضمن رفع آن حوایج است هدایت شد و ناگزیر عمل روزمره خود را با آن اعمال که همان سنت و دین است تطبیق داد .

پس خلاصه سخن ما این شد که نظر و سیر در آیات انفسی و آفاقی و نتیجتاً آشنا شدن به خدای سبحان از نظر اینکه حیات ابدی انسانی را در نظر مجسم می‌سازد و نیز از نظر اینکه این حیات بستگی تمام به توحید و نبوت و معاد دارد از این رو آدمی را به تمسک به دین حق و شریعت الهی هدایت می‌نماید و در این هدایت هر دو طریق یعنی سیر از طریق آفاق و از طریق انفس مؤثر و در راهنمایی به دین و ایمان و تقوا هر دو شریک و هر دو نافعند، جز اینکه نظر و سیر در آیات نفس نافع‌تر است، زیرا این سیر از اطلاع بر ذات نفس و قوا و ادوات روحی و جسمی و عوارض آن از اعتدال و افراط و تفریط در کار و همچنین ملکات فاضله و رذیله و احوال پسندیده و ناپسندی که مقارن با آن است خالی نیست .

و معلوم است که اشتغال آدمی به معرفت اینگونه امور و باور داشتن به لوازم آن از قبیل أمن و یا خطر و سعادت یا شقاوت درد و درمان، آدمی را از یک موقف نزدیکی به گوش دل می‌رساند و وقتی آدمی به دردهای روحی خود و درمان آن واقف شد به اصلاح آنچه فاسد شده و به التزام به آنچه صحیح است می‌پردازد، بخلاف سیر در آیات آفاقی که ندایش به این نزدیکی نیست، درست است که آن سیر هم آدمی را به اصلاح نفس و تهذیب آن از اخلاق رذیله و نکوهیده و آراستنش به فضایل معنوی و مکارم اخلاق وادار می‌کند، لیکن این معانی را از راهی دور بگوش دل می‌رساند .

این بود توجیه روشنی در باره روایت .

البته برای آن معنای دقیق‌تری نیز هست که آن معنا از نتایج اباحت حقیقیه‌ای که در علم النفس هست استخراج می‌شود و آن اباحت عبارتند از اینکه نظر در آیات آفاقی و معرفت حاصله از آن نظر و معرفتی است فکری، و علمی است حصولی بخلاف نظر در نفس و قوای آن و اطوار وجودی آن و معرفتی که خود از تجلیات و آثار آن است که نظر در آن نظری است شهودی و علمی است حضوری و فرق علم حصولی با علم حضوری این است که علم و معرفت حصولی در تحققش محتاج است به استعمال برهان و ترتیب قیاس، بطوری که قوام آن به این مقدمات است و مادامی که این مقدمات ترتیب داده در ذهن، منعکس و منتقش هست و انسان از آن غفلت و انصراف ندارد آن تصدیق

و علم هم باقی است و همینکه اشراف از بین رفت و کمترین غفلتی رخ داد، کوچکترین شبهه‌ای تار و پود آن معرفت را متلاشی می‌سازد.

ولی معرفت و علم حضوری چنین نیست چون مراد از آن علم عارف شدن است به نفس خود و یا به قوا و اطوار وجودیش و این علم از قبیل مشاهده و عیان است، و حاجت به ترتیب دادن مقدمات ندارد.

وقتی انسان مشغول مطالعه و سیر در آیات نفس خود شود و ببیند چگونه به پروردگار خویش احتیاج دارد و چطور در تمامی اطوار و همه شؤون زندگی نیازمندیهایی دارد، آنگاه به حقیقت عجیبی بر می‌خورد، چون می‌بیند نفسش وابسته و مربوط به عظمت و کبریا و خلاصه وجود و حیات و علم و قدرت و شنوایی و بینایی و اراده و محبت دیگری است و جمیع صفات و افعال نفسش قطره‌ایست از دریایی بیکران و خوشه‌ایست از خرمنی بی پایان، مخزنی که در بها و روشنی و جمال و جلال و کمال وجود و حیات و قدرت و سایر کمالات غیر متناهی است.

شاهد اینکه گفتیم علم حضوری نافع‌تر از حصولی است این است که نفس انسانی کارهایش جز در خودش انجام نمی‌شود و چیزی نیست که او را از خودش بیرون و جدا سازد و او جز سیر قهری و اضطراری و بعبارت دیگر فطری در باره مسیر خود کاری ندارد، او از هر چیزی که بر حسب ظاهر با آن اختلاط و اجتماع دارد جدا و بیگانه است، مگر از پروردگار خود، چون او محیط است به باطن و ظاهر نفس و به هر چیزی که با نفس است، روی این حساب انسان مشاهده می‌کند و در می‌یابد که نفسش اگر چه در ظاهر با مردم است لیکن در واقع دائما با پروردگار خود در خلوت است، اینجاست که از هر چیزی منصرف و منقطع شده و بسوی خدای خود متوجه می‌شود و هر چیزی را از یاد می‌برد و تنها به یاد خدایش ذاکر است.

در این حال دیگر چیزی بین او و خدایش حجاب و مانع نمی‌شود، این است همان حق معرفتی که برای آدمیان میسور و ممکن دانسته شده است و سزاوار است نام آنرا خدا را به خدا شناختن نهاد.

و اما معرفت فکری که از آثار سیر آفاقی است و از ترتیب دادن قیاس و یا حدسیات و یا مقدمات دیگری بدست می‌آید در حقیقت معرفت بصورت‌هایی است که در ذهن نقش بسته است، از صورتهای دیگر ذهنی و خدای معبود بزرگتر از آن است که در ذهن بگنجد و ذهن بر وی احاطه یابد و یا ذات مقدسش برابر و مساوی با صورتی شود که مخلوقی از مخلوقاتش آنرا در نفس خود آفریده و منقش ساخته است: «و لا یحیطون به علما!» (۱۱۰/طه)

در روایتی هم که مرحوم مجلسی در بحار از ارشاد و احتجاج از شعبی از امام امیر المؤمنین علیه السلام نقل می کند دارد که آن جناب در ضمن یکی از کلماتش فرمود : بدرستی خداوند بزرگتر از آنست که از چیزی در پرده و نهان شود ، و یا چیزی از او پوشیده و پنهان گردد .

و در کتاب توحید از امام موسی بن جعفر علیه السلام نقل شده است که در ضمن یکی از کلمات خود فرمود: بین او و بین خلق حجابی جز خود مخلوقاتش نیست ، اگر نهان است با حجابی نادیدنی نهان نیست و اگر مستور است با پرده ای نامرئی مستور نیست ، معبودی جز او نیست ، اوست خداوند کبیر و متعال .

و نیز در کتاب توحید بطور مسند از عبد الاعلی از امام صادق علیه السلام در ضمن حدیثی روایت شده که فرموده کسی که خیال می کند خدا را شناخته ولی خدا را به حجاب و یا به صورت و یا به هیكلی شناخته او مشرک است و در حقیقت خدا را نشناخته برای این که حجاب و صورت و یا مجسمه غیر خداوند متعالند و مطلب از این قرار است : که خدای تعالی هم واحد است و هم موحد یعنی شدید التوحد ، بنا بر این کسی که می خواهد خدا را بوسیله غیر خدا واحد کند چنین کسی چطور به توحید خدا راه یافته است ؟ کسی به توحید خدا پی برده که او را بوسیله خود شناخته باشد و اما کسی که او را به غیر او شناخته باشد در حقیقت او را نشناخته و چیز دیگری را شناخته است... تا آخر حدیث.

پس ، از آنچه گذشت چنین بدست آمد که سیر و نظر در آیات انفسی نفیس تر و پر ارزش تر از سیر آفاقی است ، تنها و تنها سیر انفسی است که نتیجه اش معرفت حقیقی و حقیقت معرفت است و این معنا با فرمایش امیر المؤمنین (علیه السلام) در روایت مورد بحث که فرمود : معرفت به نفس نافع تر از معرفت آفاقی است ، منافات ندارد ، زیرا اینکه امام معرفت به نفس را از دیگری مهمتر شمرده و فرمود تنها راه بسوی حقیقت و بسوی پروردگار همانا سیر انفسی است ، برای این بود که عامه مردم سطح فکرشان آن اندازه بالا نیست که بتوانند این معنای دقیق را درک کنند ، عامه مردم خدا را از همین طریق آفاقی می شناسند ، قرآن کریم و سنت رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم و همچنین سیره طاهره آن جناب و اهل بیت اطهارش این طریقه را پذیرفته و ایمان کسی را که ایمانش را از ناحیه سیر آفاقی کسب کرده قبول نموده و عامه را در پیمودن این طریق تخطئه نکرده است و این نظر و سیر ، نظری است شایع در بین متشرعه مؤمنین ، پس طریقه سیر آفاقی و انفسی هر دو نافع اند ، لیکن دومی نفعش تمام تر و بیشتر است .

و در کتاب الدرر و الغرر از علی علیه السلام روایت شده است که فرمود :

« عارف کسی است که نفس خود را بشناسد و او را آزاد سازد و از هر چیزی که دورش می‌کند منزهش بدارد! »

مؤلف : یعنی از اسیری هوای نفس و بندگی شهوات آزادش کند!

و نیز در کتاب مزبور از آن جناب روایت شده که فرمود:

« بزرگترین جهل‌ها و جهل انسان است به نفس خویش! » و نیز فرمود:

« بزرگترین حکمت‌ها برای انسان نفس خود را شناختن است! »

و نیز فرمود:

« از مردم هر کس که بیشتر نفس خود را می‌شناسد او از پروردگار ترسنده‌تر

است! »

مؤلف : جهتش این است که چنین کسی به خدای خود بیشتر عالم و عارف است

کما اینکه خدای سبحان فرمود: « انما یخشی الله من عباده العلماء - از بندگان ، تنها علما

از خدای می‌ترسند! » (۲۸/فاطر)

و نیز در کتاب مذکور از آن حضرت روایت می‌کند که فرمود : بهترین عقل

انسان خودشناسی اوست، بنا بر این کسی که خود را شناخت خردمندی یافت ، و کسی

که نادان به نفس خود بود گمراه شد .

و نیز در کتاب مزبور از آن حضرت روایت می‌کند که فرمود : در شگفتم از کسی

که برای گمشده خود جار میزند و از این و آن می‌پرسد ، در حالی که خودش را گم

کرده و در پی یافتن خود نیست .

و نیز فرمود : در شگفتم از کسی که خود را نشناخته چگونه می‌تواند پروردگار

خود را بشناسد .

و نیز فرمود: کمال معرفت و نهایت درجه آن این است که آدمی خود را بشناسد

و نیز فرمود : در معرفت آدمی همین بس که خود را بشناسد و در نادانیش

همین بس که خود را نشناسد .

و نیز فرمود : هر که خود را بشناسد مجرد شده است .

مؤلف : مقصود از تجرد ، یا تجرد از علاقه‌های دنیایی است و یا تجرد از مردم و

گوشه‌گیری است و یا بوسیله اخلاص عمل برای خدا از هر چه جز اوست مجرد شدن

است .

و نیز فرمود : هر که نفس خود شناخت ، مجاهده با نفس نمود و هر که نفس

خود نشناخت آنرا واگذاشت و رهاش کرد .

و نیز فرمود: هر که نفس خود شناخت کارش بالا گرفت .

و نیز فرمود: هر که نفس خویش را بشناسد دیگران را بهتر می‌شناسد و هر کس نسبت به نفس خود جاهل باشد نسبت به دیگران جاهل‌تر است .

و نیز فرمود: هر کس نفس خود شناخت به غایت و نتیجه هر علم و معرفتی رسیده است .

و نیز فرمود: هر کس نفس خود شناخت از راه نجات دور افتاد و در گمراهی و جهالت‌ها گنج و سرگردان شد .

و نیز فرمود: معرفت نفس نافع‌ترین معرفت‌ها است .

و نیز در کتاب مزبور از آن حضرت روایت شده است که فرمود: رستگاری و فوز اکبر برای کسی است که به معرفت نفس موفق شود .

و نیز فرمود: جاهل به نفس خود مباش، زیرا کسی که جاهل به نفس خود باشد درحقیقت به همه چیز جاهل است .

و در تحف العقول از امام صادق علیه‌السلام در ضمن حدیثی روایت شده است که فرمود: هر کس خیال کند خدای را می‌شناسد و خداشناسیش از راه توهّمات قلبی باشد چنین کسی نه تنها خدای را نشناخته بلکه شرک به خدا هم ورزیده، زیرا صورتی را پرستیده که خود در ذهن ایجادش کرده و هر که خیال کند خدای را شناخته ولی خداشناسیش از راه اسماء بدون معنا باشد چنین کسی در حقیقت اقرار کرده که به خدا طعن زده و نسبت نقص و حدوث به خدا داده، زیرا اسماء حادثند و حاجت به محدث دارند و کسی که خیال کند خدا را شناخته و خداشناسیش از راه اسم و معنا هر دو باشد و هر دو را بپرستد چنین کسی با خدا دیگری را شریک کرده و کسی که خیال کند خدا را شناخته لیکن خداشناسیش از راه توصیفات غائبانه باشد نه از راه ادراک، در حقیقت، خدایی غایب را اثبات کرده و پرستیده و کسی که خیال کند خدای را شناخته به این نحو که موصوف را به صفت نسبت داده چنین کسی بزرگ را کوچک شمرده، آری: «و ما قدروا الله حق قدره!» (حج/۷۴) نمی‌توانند به چند و چون خدا پی برده و او را به سنجش در آورند .

وقتی کلام آن جناب به اینجا رسید شخصی عرض کرد: بنا بر این بیان، پس چگونه می‌توان به توحید خداوند راه یافت؟ حضرت فرمود: راه بحث فراخ و راه فرار از این اشکالات باز است، انسان نسبت به هر چیزی که حاضر است اول به عین آن معرفت یافته و آنرا متمایز از هر چیز دیگری می‌شناسد سپس به اوصاف آن پی می‌برد، بخلاف غایب که به هر چه از اوصاف آن آشنا شود آن اوصاف به کلیت خود باقی است وقتی

متشخص می‌شود که عین آنرا درک کند .

گفته شد چطور حاضر عینش قبل از صفاتش شناخته می‌شود ؟ فرمود : تو نخست حاضر (خدا) را می‌شناسی سپس به علم او پی می‌بری یا علم مربوط به آن را بدست می‌آوری یا پس از آشنایی به او علم به او پیدا می‌کنی و از راه علم به او خودت را هم که معلول او هستی می‌شناسی ؟ آری تو خودت را از ناحیه خودت نمی‌توانی بشناسی و نیز می‌دانی و باور خواهی کرد که آنچه در نفس تو است آن نیز ملک خدا و قائم به اوست ، یا بعبارت دیگر مقام ثبوت ذات تو و آنچه در آنست و مقام اثباتش همه از ناحیه خداست و این معنا نظیر معرفتی است که برادران یوسف نسبت به آن جناب تحصیل کردند ، چون آنها به او گفتند : تو تحقیقا همان یوسفی ، گفت : آری من یوسفم و اینک این (بن یامین) برادر ابوینی منست ، چه اگر برادران او را شناختند او را بوسیله خود او شناختند ، نه بوسیله چیزی غیر او و هستی او را از ناحیه خود او اثبات کردند ، نه از ناحیه نفس خود و توهم‌های قلبی خود... تا آخر حدیث!

مؤلف: ما در ذیل کلام امام امیر المؤمنین علیه‌السلام در روایت دوم این باب که فرمود : معرفت به نفس سودمندتر از معرفت آفاقی است ، این معنا را توضیح دادیم که انسان وقتی به سیر در باره نفس خود بپردازد و اغیار را از دل بیرون راند و با دل خلوت کند از هر چیزی منقطع و به خداوند متعال می‌پیوندد و این خود باعث معرفت پروردگارش می‌شود ، البته معرفتی که در حصولش چیزی واسطه نشده است و علمی که هیچ سبب در آن مداخله نداشته است ، چون انقطاع بتهایی تمامی حجاب‌هایی را که در بین است کنار می‌زند ، اینجاست که آدمی با مشاهده ساحت عظمت و کبریای حق ، خود را از یاد می‌برد و بنا بر این باید این معرفت را معرفت خدا به خدا نام نهاد .

و نیز گفتیم اینجاست که در سویدای نفس به این مطلب تصدیق و اذعان پیدا می‌شود که انسان فقیر و محتاج به خدای سبحان و مملوک اوست به ملکی که در قبال آن هیچ استقلالی از خود ندارد ، این توضیحی بود که ما در ذیل آن روایت گذراندیم .

در اینجا هم مراد امام صادق علیه‌السلام از اینکه فرمود: و از راه علم به او خودت را هم که معلول اوئی می‌شناسی ، آری تو خودت را از ناحیه خودت نمی‌توانی بشناسی و نیز می‌دانی و باور خواهی کرد که آنچه در نفس تو است آن نیز ملک خدا و قائم به اوست ، وجود و بقایش از اوست ، همان معناست .

در این مقوله روایت دیگری است که مسعودی در اثبات الوصیه از امیر المؤمنین علیه‌السلام نقل کرده: که آن جناب در یکی از خطبه‌های غرایش در خطاب به پروردگار خود عرض کرد: پروردگارا تو از هر نقصی منزهی ، هر چیزی را از خودت و آثار

خودت پر کرده‌ای و از هر چیزی جدائی پس هیچ چیزی تو را فاقد نیست و توئی فعال ما یشاء ، بزرگی تو ای کسی که هر موجود قابل درکی آفریده تو است و هر محدودی از آثار صنع تو است ... منزهی تو بار خدایا ! کدام چشم است که در برابر بهای نور تو بتواند مقاومت کند؟ و دیدش تا اوج نور ضیای قدرت تو کارگر شود؟! کدام فهم است که آنچه را در آنجا است بفهمد ، مگر چشمهایی که تو پرده‌ها را از برابر آنها کنار زده و حجابهای ظلمانی را از برابرش پاره کرده باشی پس صعود کرد ارواح آنان بر پیرامون بالهای ارواح و از همین جهت در ارکان تو ، به مناجات با تو پرداختند و در بین انوار بهای تو فرو رفتند و از بالای خاک نظر انداخته و مستوای کبریای تو را دیدند ، از این رو اهل ملکوت آنها را زوار و اهل جبروت آنها را عمار نامیدند .

در بحار از ارشاد دیلمی حدیثی که ارشاد بدون سند ذکر کرده نقل می‌کند و خود برای آن دو سند ذکر می‌کند و در آن حدیث آمده که : خدای تعالی فرمود ، هر کس به مقتضای رضای من عمل کند من او را به سه خصلت وا می‌دارم:

اول: شکری به او یاد می‌دهم که آمیخته با جهل نباشد.

دوم: به ذکری موفقش می‌کنم که فراموشی در آن راه نداشته باشد،

سوم: محبتی از خودم در دلش می‌اندازم که محبت هیچیک از مخلوقاتم را بر آن

محبت ترجیح ندهد .

چنین کسی وقتی مرا دوست بدارد دوستش می‌دارم و چشم دلش را بسوی جلال خود باز می‌کنم و بندگان خاص خود را از او پنهان نمی‌دارم و با او در تاریکیهای شب و روشنی روز هم کلام می‌شوم ، تا جائی که یکسره از هم کلامی با مخلوقات و هم‌نشینی با آنها صرف‌نظر کند و نیز کلام خود و کلام ملائکه خودم را به او می‌شنوانم و اسراری را که از خلقم نهان داشته‌ام برای او فاش می‌کنم و نیز لباس حیا بر تنش می‌پوشانم ، بطوری که جمیع خلق از او شرم کنند و روی زمین که راه می‌رود با مغفرت خدا قدم بردارد ، دلش را دلی با ظرفیت و بینا قرار داده و هیچ چیز از اسرار بهشت و آتش را بر او پوشیده نمی‌دارم ، ترس و وحشتی که در قیامت بر مردم مستولی خواهد شد به او نشان داده و همچنین به حسابهایی که از توانگران و بی‌نویان و جاهلان و علما می‌کشم آشنایش می‌نمایم و نیز من او را در بستر قبرش می‌خوابانم و منکر و نکیر را بر او نازل می‌کنم تا از وی پرسش کنند و او اندوه مرگ و ظلمت قبر و لحد و هول مطلع را احساس نکند ، آنگاه میزانش را نصب کرده و نامه عملش را باز نموده و کتابش را در دست راستش می‌نهم ، تا آن کتاب را بخواند ، آنگاه بین خودم و او واسطه و ترجمان قرار نمی‌دهم ، این است صفات محبین ، ای احمد اندوه خود را یکی کن و زبانت را یکی ساز

و بدنت را چنان زنده بدار که هیچ گاه غفلت نوزد ، چون هر کس از من غافل شود من او را به خودش سپرده و دیگر باک ندارم که در کدام وادی به هلاکت می افتد .

مؤلف : روایات سه گانه اخیر گو اینکه مستقیماً مربوط به بحث ما نیست لیکن از این جهت آنها را نقل کردیم که خواننده نقاد و بینا با مطالعه آن نسبت به مطالبی که گفتیم قضاوت کند ، چون از این روایات نیز استفاده می شود که با فکر و علوم فکری آنطور که باید نمی توان معرفت حقیقی را کاملاً استیفا نمود ، چون این روایات از مواهب الهی که مخصوص است به اولیاء الله نمونه هایی را ذکر می کند که به هیچ وجه سیر فکری نمی تواند آن امور را نتیجه دهد و به آنها منتهی شود ، در استقامت و صحت این اخبار هم حرفی نیست قرآن کریم هم بر صحت آنها گواهی دارد .

المیزان ج : ۶ ص : ۲۵۱

بحث علمی در:

مراقبت از نفس

خلاصه ای از چند اشاره تاریخی و چند بحث علمی مربوط به نفس که در چند فصل ایراد می گردد:

۱ - تا آنجا که می دانیم و تاریخ بشری نشان می دهد همواره بر زبان انسان حتی بر زبان انسان اولی در خلال گفتگوهایش کلمه : من ، خودم جاری می شده و مسلماً با این کلمه حکایت از حقیقتی از حقایق خارجی این عالم می کرده اند و یقیناً می فهمیده اند که چه می گویند و از این کلمه چه حقیقتی را می خواهند ، چیزی که هست چون مردمی مادی و نظرهایشان کوتاه و بیشتر سر و کارشان با حوائج جسمی و بدنی خود بوده از این رو همین پرداختن مداوم به رفع حوائج مادی خود باعث شد که از معنای واقعی این کلمه و امثال آن غفلت ورزیده و مانعشان شد از اینکه لحظه ای بخود آمده و در باره معنایی که کلمات من ، خودم و امثال آن آنها حکایت می کنند تعمق و دقتی بعمل آرند و چه بسا وادارشان می کرده که خیال کنند معنای این کلمات همان بدن مادی آنان است و بس .

و نیز چه بسا گمان می کرده اند که فرق میان زنده و مرده بحسب ظاهر عبارت از همان نفسی است که آدم زنده در تمام طول زندگی با آن دم زده و آنرا فرو برده و بیرون می دهد ، و روی این حساب بدن زنده را عبارت از بدنی دانسته اند که دستگاه تنفسش بکار باشد و اما بدنی که یا فاقد آن دستگاه است و یا در اثر بسته شدن مجاریش

از کار افتاده ، چنین بدنی را مرده می‌شمردند ، مرده‌ای که هیچ چیزی را درک نمی‌کند و بطور کلی وجود و آثار وجودیش باطل شده و شخصیت و حقیقتش معدوم گردیده .
چون چنین خیالی می‌کرده‌اند رفته رفته این مطلب در نظرشان مسلم شده است که نفس من ، خودم همان نفس (به فتح نون و فتح فا) و همان هوا یا هوای مخصوص است و از همین جهت نام آن هوا را روح گذاشته و چنین حکم کرده‌اند که انسان عبارت است از مجموع روح و بدن .

یا اینکه گمان کرده‌اند زنده بودن بدن و حس و حرکت داشتن آن از ناحیه خونی است که در شرابین و رگ‌های آن جاری است و آن حیاتی که با رحلتش انسانیت انسان رحلت می‌کند و از بین می‌رود وجود و عدمش بستگی به همین مایع ارغوانی دارد ، از این رو حکم کرده‌اند به اینکه نفس من ، خودم همان خون است و بلکه خون را نفس نامیده و آنرا به دو قسم سائله یعنی دارای جهندگی و غیر سائله تقسیم نمودند .
و چه بسا همینکه انسان سر از کار نطفه در آورد و دید که چگونه از آن لحظه‌ای که رحم آنرا می‌رباید مرتب تطورات خلقت یکی پس از دیگری بر آن عارض می‌شود تا آنجا که همین نطفه را بصورت انسانی تمام عیار در می‌آورد ، از این رو گفت : نفس انسان عبارت است از اجزای اصلیه‌ای که در نطفه جمع شده ، عینا در تمامی طول زندگی در بنیه و ساختمان بدن باقی است .

و چه بسا از همین جهت کسانی گفته باشند که این اجزای اصلی از اینکه دستخوش تغییرات و یا فساد و بطلان شوند مصونند ، در نتیجه انسانیت انسان با بقای این اجزا باقی است ، نه دست حوادث به آن می‌رسد و نه آن اجزا خود بطلان و فساد را می‌پذیرد ، با اینکه اگر این حرف‌ها صحیح باشد و نفس انسانی عبارت از اجزایی باشد که توصیف کرده‌اند مستلزم محالات زیادی است که در محل خود ذکر خواهد شد ، چه اینکه اجتماعشان را بر هیات مخصوصی شرط بکنند یا نه .

بنا بر این اگر سرگرمی به کار بدن عوام مردم را از درک حقیقت نفس غافل ساخته و آنها را به چنین خیالات و داشته منافات ندارد با اینکه مردانی ممتاز از نظر اینکه انسانند نه از نظر اینکه دارای تنی خاکی و نیازمند به هزاران شرایط مادیند - از کلمه من ، خودم - معنای دیگری ادراک کنند و در آن درک هم خطا نکنند ، چه هیچ بعید نیست که ما نخست حقیقتی از حقایق عالم خلقت را بطور اجمال و بدون اینکه خطا برویم درک بکنیم ، آنگاه وقتی به تفصیل آن پرداخته و از هویت نفس آن بحث کنیم در آنجا دچار خبط و اشتباه شویم .

بنا بر این علی رغم سوفسطائیان و شکاکان که برای هیچ چیز واقعیت قائل

نیستند و همه ادراکات را تخطئه می‌کنند باید گفت بسیاری از مطالب علمی هست که مانند محسوسات ظاهری و یا باطنی برای آدمی قابل درک و مشاهده است و انسان آنها را به رأی العین می‌بیند، چه انسان عالم و چه جاهل با این تفاوت که علما به تفصیلات آن مطالب پرداخته و در اطراف آن بحث و اختلاف کرده و می‌کنند و اما عوام و کسانی که اهل بحث نیستند گو اینک همین مدرکات خواص را دارند و مانند آنها با چشم دل چیزهایی را که آنان مشاهده می‌کردند مشاهده می‌کنند و لیکن از پی بردن به تفصیل آن و بحث از خصوصیات وجودی آن عاجزند.

و خلاصه، در این مطلب جای شبهه نیست که انسان در جمیع لحظات وجود خود حقیقتی غیر خارج از خود بنام من، خودم مشاهده می‌کند که اگر دقت و تعمق در آنچه در این مشاهده می‌یابد بنماید یقیناً خواهد دید که آن چیز بر خلاف محسوسات مادی او حقیقتی است که مانند امور جسمانی دستخوش تغییر و معروض انقسام و پذیرای اقتران به زمان و مکان نیست و نیز می‌یابد که آن حقیقت غیر این بدن مادی است که اعضا و اجزایش محکوم به احکام ماده‌اند، به شهادت اینکه بسیاری از اوقات بلکه غالب اوقات از این معنا که دارای چنین اعضایی است غفلت داشته بلکه بطور کلی بدن خود را فراموش می‌کند، با اینهمه از خود بی‌خبر نمی‌شود، این خود شاهد این است که خودش غیر این اعضا است، اگر هم گاهی در مقام اعمال بعضی از عنایات می‌گوید از خود بی‌خبر شدم یا از خود غافل و یا خود را از یاد بردم، این در حقیقت مجازگوئی‌هایی است بمنظور اعمال پاره‌ای از عنایات مختلف نفسانی و گر نه خودش در همین تعبیرات اقرار می‌کند که فاعل این نسیان و غفلت از خویش کسی است بنام خودم و حکم می‌کند به اینکه نفس او و مشاعر نفس، اوست که از اموری غفلت ورزیده و امور دیگری را به یاد دارد، چیزی که هست از روی نادانی بجای اینکه بگوید از بدن خود و دردهای او مثلاً غافل شدم و یا تعبیر دیگری کند نسبت فراموش شدن را به من یا خودم می‌دهد و می‌گوید: خودم را فراموش کردم و نیز نباید به این که بسیاری به خیالشان رسیده که اشخاص بیهوش از خود و ذات خود بی‌خبرند اعتنا نمود.

برای اینکه بیهوش آنچه را که پس از بیهوش آمدن درک می‌کند و اذعان دارد این است که یادش نمی‌آید آیا در حال اغما به یاد خود بوده یا نه، نه اینکه یادش می‌آید که در آن حال به یاد خود نبوده، تا بتواند ادعا کند که از خود بیخود بوده، پس اگر هم این را بگوید باز نظرش همان معنای سطحی است، یعنی از بدنم غافل بودم و حواس ظاهریم از کار افتاد و بین این دو معنا فرق واضحی است، علاوه بر اینکه بعضی از بیهوش‌ها وقتی بیهوش می‌آیند پاره‌ای از خاطرات حالت بیهوشی خود را بصورت چیزی

شبيه به رؤیایی که ما از خواب خود به یاد داریم به یاد دارند .

و به هر تقدیر در این مطلب شکی نیست که انسان از این جهت که انسان است خالی از چنین شعور نفسانی که حقیقت نفس او را که از آن به من تعبیر می‌کند در برابرش ممثل می‌سازد ، نیست و اگر قدری به آن معنایی که در خود سراغ دارد انس بگیرد و کمی از مشغله‌های گوناگون بدنی و آرزوها و هدفهای مادی منصرف شود تحقیقا به صحت آنچه ما بیان داشتیم حکم خواهد نمود و خواهد گفت که نفس او امری است که هیچ سنخیت با ماده و مادیات ندارد ، برای اینکه می‌بیند خاصیت نفس و اثر آن غیر خواص و آثار مادیات است ، لیکن متاسفانه اشتغال به مشاغل روزانه و صرف همه همت خود در راه تحصیل آرزوهای زندگی مادی و رفع حوایج بدنی ، او را بر آن داشته که این امر را مهمل گذاشته و در آن دقتی بکار نبرد و اینگونه مطالب ساده و روان را اذعان نکند و به همان مشاهده عامیانه و اجمالی اکتفا نماید .

۲- گر چه ما در بحث قبلی گفتیم افراد عادی و معمولی انسان همه هم‌شان مصروف حوایج مادی از قبیل غذا و مسکن و لباس است و اینگونه افکار برای آنان مجال اینکه در باره حقیقت نفس و در زوایای ذات خود کنجکاو کنند باقی نگذاشته ، لیکن چنان هم نیست که حوادث مختلفی که گاهی در خلال ایام زندگی بر او هجوم می‌آورد هیچگاه او را از غیر خود منصرف و به خود متوجه نساخته و در واداریش به خلوت با نفس تاثیری نداشته باشد ، زیرا حوادث تکان دهنده نظیر ترس و وحشت شدید و مسرت فوق العاده و محبت مفرط و اضطرار شدید و امثال اینها هست که در این معنا تاثیر بسزائی دارند .

مثلا ترس شدید ، آدمی را در برابر حادثه به هیجان و اضطراب در آورده ، در نتیجه نفس که تاکنون از خود غفلت داشت و سرگرم با غیر خود بود به خود برگشته تو گویی خودش ، خودش را از ترس فنا و زوال نگه می‌دارد و همچنین مسرت فوق العاده مایه شیفتگی نفس در برابر لذت است ، این بیخودی نیز باعث توجه به نفس است و محبت مفرط که آن نیز باعث این می‌شود که انسان نسبت به محبوب و مطلوب خود واله شده ، جز او هم دیگری نداشته باشد و اضطرار شدید که علاقه آدمی را از هر چیزی بریده و تنها متوجه خود می‌سازد ، همچنین سایر عوامل و پیشامدهائی که چه بسا یکی یا بیشتر از یکی از آنها باعث شود پاره‌ای از حقایق را که حواس ظاهره و فکر خالی هیچگاه نمی‌تواند آنها را درک نماید در برابر آدمی مجسم و محسوس نماید ، مثلا کسی که در یک ظلمت خیره کننده قرار گرفته و وحشت همه جای دلش را پر کرده قیافه‌های مخوف و آوازه‌های وحشت‌زایی احساس می‌کند که هر لحظه او را بر جانش تهدید

می‌نماید این قیافه‌ها همان صورتهای مخوفی است که عوام آنرا غول و یا هاتف و یا جن و امثال آن می‌نامند .

و چه بسا محبت مفرط و یا حسرت و تاسف شدید هم این اثر را داشته باشد ، یعنی همه جای دل را پر کرده و بین آدمی و بین حواس ظاهریش حایل شود و تمامی مشاعرش را مرتکز محبوب یا در آن مطلب تاسف آور سازد و نتیجتا در حال خواب و یا بین خواب و بیداری امور مختلفی را از وقایع گذشته و یا حوادث آینده و یا خفایائی را که دست حواس دیگران به آن نمی‌رسد احساس کند .

و چه بسا اگر اراده آدمی با ایمانی کامل و یقینی محکم و اذعانی جازم همراه و توأم شود ، کارهائی کند که اشخاص متعارف از آن عاجز باشند و اسباب عادی نتوانند انسان را به چنین نتایجی هدایت کنند .

این حوادث و پیش‌آمدهای غیر عادی که گفتیم حوادث جزئی‌ه‌ایست که بالنسبه به حوادث پیش پا افتاده ، نادر بشمار می‌رود و حدوث این حوادث از جهت حدوث عوامل مختلفه‌ایست که سابقا به آن اشاره شد و اما اصل وقوع آن چون خیلی محل حاجت نیست ، لذا خیلی لازم نمی‌دانیم که در اثبات و استدلال بر آن خود را بزحمت بیندازیم ، چون یک یک ما یا از خود یا از دیگران اینچنین حالت‌ها را سراغ داریم و اما اینکه سبب حقیقی این امر چیست ؟ این نیز مورد حاجت و اینجا هم جای تعرضش نیست .

چیزی که اشاره و تنبیه بر آن در اینجا اهمیت دارد این است که اینگونه امور ، اموری هستند که در وقوعشان حاجت دارند به اینکه نفس از هر چیزی که از خود خارج است و مخصوصا از لذائذ جسمانی منصرف شده و لحظه‌ای بخود متوجه شود و لذا می‌بینیم در باب ریاضت نفس با اینکه دارای انواع مختلف و بی‌شماری است ، مع ذلک در همه آنها اجمالا مخالفت با نفس و آنرا از امور خارج از خود پرهیز دادن اساس کار به شمار می‌رود و این نیست مگر برای اینکه فرو رفتن نفس در خواسته‌ها و شهوات خویش او را از پرداختن به خود منصرف ساخته و به شهوات و امور خارج از خود راهنمایی می‌کند ، نتیجتا نیروی شگرف نفس را که باید صرف یک کار - اصلاح خود - شود در آن شهوات تقسیم و پراکنده نموده و آنرا از اصلاح خویش باز داشته و سرگرم شهواتش می‌کند .

۳- در این مطلب جای شک نیست که عواملی که آدمی را به اینگونه آثار نفسانی دعوت می‌کند همانطوری که برای بعضی از افراد بطور موقت و زمانی کوتاه میسر می‌شود، همانطور ممکن است برای افراد دیگری این توفیق بطور مستمر و یا زمانی

طولانی دست دهد و چه بسا اشخاصی از اهل زهد که ما خود دیده‌ایم کارشان به جایی رسیده که نسبت به لذائد مادی و مشتهیات فانی دنیای فانی زهد ورزیده و جز ریاضت دادن به نفس و اشتغال به سلوک طریق باطن هم دیگری ندارند .

و نیز جای شک نیست که این اشتغال به نفس کار تازه و از من درآوری‌های عصر ما نیست ، زیرا ادله نقلیه و همچنین اعتبارات عقلی دلالت دارند بر اینکه این عمل از سنن بشریت است ، و از دیر زمانی در میان افراد بشر رواج داشته و هر چه ما به عقب برگردیم و تاریخ بشریت را ورق بزنیم باز مساله ریاضت به چشم می‌خورد و می‌فهمیم مثل اینکه همانطور که گفتیم این عمل از سنن لازمه انسانیت بوده است ، حتی در قدیمی‌ترین عهدی که بنا بر عقیده ما ، انسان در زمین مسکن گرفته در بین افراد بشر رائج بوده است .

۴- بحث از حال امم و دقت در باره سنن و آداب و تجزیه و تحلیل در عقاید و رفتار آنان این معنا را بدست می‌دهد که اشتغال به معرفت نفس بمنظور حصول آثار عجیب آن با همه اختلافی که در طرق آن هست ، امری بوده که در بین همه امم رواج داشته ، بلکه نه تنها رواج داشته بلکه جزو کارهای نفیس و پر ارزشی به شمار می‌رفته که از قدیم‌ترین اعصار آنرا به گرانترین قیمت و صرف نفیس‌ترین اوقات تحصیل می‌کرده‌اند . یکی از شواهدش این است که در اقوام وحشی و ساکنین کناره‌های معموره مانند آفریقا و امثال آن در همین عصر حاضر رسوم و بقایایی از اساطیر ساحران و جادوگران یافت می‌شود و کسانی به چشم می‌خورند که معتقدند به اینکه این اساطیر صد در صد صحیح و کاملا دارای حقیقت است .

و این مطلب را نه تنها از تاریخ بشری می‌توان فهمید بلکه اعتبار عقلی و دقت در آنچه از مذاهب و ادیان قدیمی که فعلا در دسترس ما است نیز این معنا را ثابت می‌کند ، به این معنا که اگر ما در ملل و ادیان متداول مانند برهمنی و بودایی و ستاره‌پرستی و مانیگری و مجوسیگری و یهودیگری و مسیحیت و اسلام دقتی بعمل آوریم و در همه آنها سیری بکنیم خواهیم دید که برای این امر مهم یعنی بدست آوردن معرفت نفس و تحصیل آثار آن نهضت‌های عمیق و ریشه‌دار در همه این ملل بوده است ، و لو اینکه این رغبت و نهضت به یک صورت نبوده ، بلکه از جهت اوصاف و کیفیت تلقین و تقویم مختلف بوده‌اند ، الا اینکه همه آنها دعوت تزکیه نفس را داشته‌اند .

مثلا برهمنیت که مذهب هند قدیم بوده گو اینکه در توحید و نبوت با ادیان صاحب کتاب مخالف است لیکن همین کیش همه مردم - و مخصوصا خود براهمه - را دعوت به تزکیه نفس و تطهیر باطن می‌کرده است .

در کتاب ما للهند من مقوله از بیرونی نقل شده که گفته است ، عمر یک برهمن بعد از گذشتن هفت سال دوران کودکی به چهار قسمت تقسیم می‌شود : آغاز قسمت اول آن همان هشتمین سال عمر است که در آن سال علمای این کیش نزد این کودک آمد و شد نموده و واجبات را برایش بیان و او را به التزام به آنها تا چندی که زنده است و همچنین به عمل به آنها توصیه می‌کنند .

بیرونی می‌گوید : این کودک همچنان در قسمت اول زندگی است تا بیست و پنجمین سال عمر ، یا تا چهل و هشتمین سال عمرش ، که در این قسمت بر او واجب است اینکه نسبت به دنیا زهد ورزیده و زمین را فرش و بستر خود قرار داده و از زیر بار شاگردی بید شانه خالی نکند ، تفسیر علم کلام و شریعت را از استادی فراگیرد و البته باید استاد را در تمامی لحظات شبانه روز خدمت نماید ، و روزی سه بار غسل کرده و قربانی آتش را همه روزه طرف صبح و در طرف عصر تقدیم نموده ، بعد از قربانی برای استاد خود به خاک افتاده و او را سجده کند ، یک روز در میان روزه بگیرد ، لیکن نسبت به گوشت باید برای همیشه از آن اجتناب ورزد ، دیگر اینکه منزل خود را همان سرای استاد قرار داده و همه روزه ظهر و یا عصر از آنجا برای دریوزگی بیرون شده ، تنها از پنج خانه گدائی کند و هر چه را که از صدقات به او دادند نزد استاد آورده و تقدیم نماید ، تا او هر چه را و هر مقدار را که خواست برای خود بر گیرد ، آنگاه اگر او را در مابقی اذن داد برداشته و با آن سد جوع بکند و نیز هیزم را بدوش کشیده برای آتش ببرد ، چون آتش نزد برهمنیها معظم و روشناییها در این مذهب محترم است و همچنین سایر امم نیز معتقدند که اگر آتش بر قربانیهایشان نازل شود آن قربانی قبول است ، و خلاصه اگر بت و یا ستاره و گاو و خر و صورت می‌پرستند همه در این امر شرکت دارند .

و اما قسمت دوم زندگی : این قسمت از سال بیست و پنجم عمر شروع شده تا پنجاه و یا هفتاد سالگی ادامه دارد ، در این قسمت استاد او را اجازه می‌دهد تا اگر بخواهد ازدواج نموده و به این وسیله بنای تولید نسل را بگذارد ، آنگاه بیان می‌کند که چگونه با همسرش و سایر مردم رفتار و سلوک نماید و نحوه ارتزاق و طرز رفتارش چگونه باشد .

و اما قسمت سوم زندگی : عبارت است از سنین پنجاه تا هفتاد و پنج یا نود سالگی ، در این قسمت باید زهد ورزیده و از آنچه در طول حیات از زن و فرزند و اموال جمع نموده بیرون آمده و عیال خود را - اگر نخواست که با او بیرون شود - به فرزندان سپرده و رو به صحراها بگذارد ، در بیرون آبادیها به همان کارهای دوران اول زندگی که گفتیم بپردازد ، علاوه بر آن دستورات هیچگاه نباید زیر سقف قرار گیرد ، و جز ساتر

عورتی از پوست درختان چیزی نپوشد و جز روی زمین و بدون فرش نخواهد و جز با میوه درختان و برگ و ریشه گیاهان ارتزاق نکند، موی خود را بلند گذاشته و هیچگاه آنرا روغن نزند.

و اما قسمت چهارم زندگی: این قسمت از سنین بعد از هفتاد یا نود شروع و تا آخر عمر ادامه دارد، در این سنین باید لباس سرخ پوشیده و چوب دستی بدست بگیرد و همواره مشغول تفکر و تجرید قلب از دوستی‌ها و دشمنی‌ها شده و شهوت و حرص و غضب را از خود دور کند، با احدی همکلام و رفیق نشود، اگر هم خواست جائی برود که در آنجا امید ثواب بیشتری را دارد و در بین راه به دهی و یا شهری بر خورد در آن ده بیش از پنج روز توقف نکند و اگر کسی چیزی به او داد از آن چیز به قدر قوت روز خود برداشته و مابقی را واگذارد و آنرا برای فردایش نیندوزد، چنین کسی جز مواظبت بر شرایط طریق نجات و رسیدن به مقامی که در آن برگشت به دنیا نیست کار دیگری ندارد.

بیرونی سپس احکام عامه‌ای که یک برهمن باید در تمامی طول عمر به آنها عمل کند ذکر می‌نماید.

این بود آنچه از کلام وی مورد حاجت و استشهاد ما در باره یکی از کیش‌های هند بوده و اما سایر مذاهبی که هندیها دارند از قبیل جوکیه که اصحاب انفاس و اوهامند، و اصحاب روحانیات و اصحاب حکمت و دیگران برای هر یک از این طوایف نیز ریاضت‌ها و اعمال شاقه مخصوصی هست و هیچکدام اینها از یک نحوه گوشه‌گیری و تحریم لذائد شهوانی و جلوگیری نفس از تمتع از آن خالی نیستند.

و اما مذهب بودایی، بوداییان نیز بنای مذهب‌شان بر تهذیب نفس و مخالفت هوای نفسانی و تحریم لذائد بر نفس بمنظور رسیدن به حقیقت معرفت است.

خود بودا هم در زندگی همین طریقه را سلوک می‌کرده، زیرا نقل می‌کنند که بودا در آغاز عمرش یکی از شاهزادگان یا بزرگزادگان بود، ناگهان هوای معنویات در سرش افتاد، زخارف زندگی و تخت سلطنت را رها نمود و از همه دوری نمود و به نیستان موحشی رفت و در بحبوحه جوانی ملازم آن‌نی‌زار شد و از مردم کناره گرفت و تمتع از مزایای زندگی را ترک گفت و به ریاضت نفس و تفکر در اسرار خلقت روی نهاد، تا آنجا که در سن سی و شش سالگی معرفت در دلش جای گرفت، در این هنگام بود که از نیستان بسوی مردم بیرون رفت و آنان را به ریاضت دادن به نفس و تحصیل معرفت دعوت نمود و همچنین تا چهل و چهار سال - بنا بر آنچه در تواریخ ذکر شده - به این دعوت پرداخت.

و اما صابئون : مقصود ما از این طایفه آنهایی اند که قائل به روحانیات و بت‌های آنها هستند ، اینان نیز اگر چه امر نبوت را انکار کردند ، الا اینکه در طریق رسیدن به کمال معرفت نفسانی راههایی دارند که خیلی با طرق براهمه و بودائیان تفاوت ندارد ، اینان - بنا بر آنچه در ملل و نحل ذکر شده - می‌گفته‌اند : واجب است بر ما که دل‌های مان را از پلیدیهای شهوات مادی پاک کنیم و اخلاق خود را تهذیب نموده و از قید قوای شهویه و غضبیه آزادش سازیم ، شاید که بین ما و بین روحانیان سنخیتی بوجود آید و ما بتوانیم از آنها حوائج خود را بخواهیم و احوال خود را بر آنها عرضه بداریم و در جمیع امور خود به آنها روی بیاوریم ، باشد که نزد خالق و رازق خود و خالق و رازق ما ، ما را شفاعت کنند و این تطهیر قلب حاصل نمی‌شود مگر بوسیله خود ما و به اینکه ما نفس را ریاضت داده و از شهوات پست پرهیزش دهیم ، و علاوه بر این ، از روحانیات هم استمداد گرفته به درگاهشان تضرع و زاری بنماییم ، یعنی دعا و نماز بجا آورده و زکات مال داده و از خوردنیها و آشامیدنیها روزه بداریم و قربانیها و ذبیحه‌ها پیشکش داشته بخورات معطر بخور ، دهیم و افسون و اذکار و عزایم بخوانیم .

شاید به این وسیله نفوس ما استعدادی حاصل کرده و بتوانیم بدون واسطه دیگران از روحانیات استمداد کنیم .

گر چه در بین خود صابئون اختلافاتی در باره عقاید عمومی مربوط به مساله خلق و ایجاد دارند ، لیکن در باب وجوب ریاضت دادن به نفس برای رسیدن به کمال معرفت و به سعادت این نشانه همگی متفقند .

و اما پیروان مانی از ثنویها : اینها نیز اساس مذهبشان بر این پایه است که نفس از عالم نور علوی است و در این دام‌های مادی یعنی بدن منزل گزیده و از آن مقام بلند به این درجه پست هبوط نموده است و وقتی میتوان به سعادت و کمال رسید که یا باختیار خود و بوسیله ریاضت دادن به نفس یا بدون اختیار یعنی به مرگ طبیعی ، این دام ظلمانی را شکسته و از قفس خاکی به ساحت نور پرواز نماید.

و اما اهل کتاب یعنی یهود و نصارا و مجوس اینان نیز کتابهای مقدسشان یعنی عهد عتیق و عهد جدید و اوستا از دعوت به اصلاح و تهذیب نفس و مخالفت با هواهای آن پر است ، مخصوصا عهد قدیم و جدید که همواره زهد در دنیا و اشتغال به تطهیر باطن را توصیه می‌کنند و همیشه در این دو ملت مخصوصا در نصارا در هر قرنیه عده کثیری از زهاد و تارکین دنیا در مقام تربیت دادن به نفس خود از مردم کناره‌گیری می‌کنند ، بطوری که مساله رهبانیت یکی از سنن متبعه آنها است و داستان رهبانیت ایشان را قرآن کریم هم ذکر کرده و فرموده است:

« ذلک بان منهم قسیسین و رهبانا و انهم لا یستکبرون! » (۸۲/مائده) و نیز

فرموده:

« و رهبانیة ابتدعوها ما کتبنها علیهم الا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعایتها! » (۲۷/حدید)

کما اینکه راجع به تارکین دنیا و عابدهای یهود هم فرموده:

« لیسوا سواء من اهل الکتاب امه قائمه یتلون آیات الله اناء اللیل و هم یسجدون! » (۱۱۳/ال عمران)

« یؤمنون بالله و الیوم الاخر و یامرون بالمعروف و ینهون عن المنکر و یسارعون فی الخیرات و اولئک من الصالحین! » (۱۱۴/ال عمران)

و اما فرق مختلفه مرتاضین کسانی که دارای اعمال شگفت‌آوری هستند ، مانند ساحران اهل سیمیا و اصحاب طلسمات و آنهایی که دارای تسخیر ارواح و تسخیر جن و تسخیر روحانیت حروف و کواکب و غیر آن هستند و آنان که به احضار و تسخیر نفوس پرداخته‌اند گر چه برای هر کدامشان ریاضت‌های عجیب مخصوصی است ، لیکن نتیجه نوع آنها همان تسلط بر نفس است .

و خلاصه آنچه گفته شده این است که هدف نهایی جمیع ارباب ادیان و مذاهب و صاحبان اعمال مخصوصه ، همانا تهذیب نفس است بوسیله ترک هواهای نفسانی و اشتغال به تطهیر آن از اخلاق نکوهیده و احوالی که با هدف مناسب و سازگار نیست.

۵- ممکن است شما برگردید و بگویید : آنچه از رفتار و سنن ارباب مذاهب و طریقه‌ها به ثبوت رسیده بیش از این نیست که اینها در دنیا زهد می‌ورزیده‌اند و بس و این غیر مساله معرفت النفس و اشتغال به تربیت نفسی است که شما در آن بحث می‌کنید ، به عبارت ساده‌تر چیزی که ادیان و مذاهب به آن دعوت می‌کنند عبارت از این است که انسان خداوند متعال را از راه زهد در دنیا عبادت کند ، به این نحو که اعمال صالح را انجام دهد و هوای نفس و گناهان و رذایل اخلاقی را ترک گوید شاید به این وسیله آماده پاداش نیکوتری شود ، یا پاداش اخروی همانطوری که ادیان آسمانی مانند دین یهود و نصارا و اسلام به آن تصریح دارند یا پاداش دنیائی چنان که کیش و ثنیت و مذهب تناسخ و سایر مذاهب بر آنند ، پس ممکن است یک نفر متعبد بر حسب دستور دینی خود زهدی را که به آن سفارش شده انجام دهد ، در حالی که اصلا مساله اینکه نفس مجردی در کار هست و برای آن معرفت مخصوصی است که سعادت و کمال وجودی آن در آن معرفت است ، بخاطرش خطور نکند و همچنین یک نفر مرتاض با همه اختلافی که در دستورات و سنن آنها هست ریاضتی را بکشد و این ریاضت را جز

بمنظور رسیدن به مقامی که استاد به او وعده داده و جز برای مسلط شدن بر نتیجه عمل خود مانند نفوذ اراده مثلا تحمل نکند و چیزی که اصلا یعنی از اول شروع به عمل تا آخر آن بخاطرش نرسد داستان نفس و مطالب راجع به آن باشد ، علاوه بر اینکه بسیاری از همین‌ها که اسم بردید کسانیند که نفس را جز یک امر مادی طبیعی مانند خون یا روح بخاری یا اجزای اصلی نمی‌دانند ، چنان که بسیاری هستند که نفس را عبارت از جسمی لطیف و هم شکل بدن عنصری و در حقیقت بدن را قالبی بر آن می‌دانند که در آن بدن حلول می‌کند ، و اوست که در بدن حامل حیات است ، این است آن مقداری که می‌توان آنرا به ادیان نسبت داد ، با این حال چطور ممکن است کسی بگوید جمیع ادیان و مذاهب آسمانی و غیر آسمانی غرض و هدفشان از دین و مذهب معرفت النفس است ؟ این شبهه‌ایست که ممکن است به ذهن بیاید ، لیکن خواننده محترم باید متذکر مطالب قبل هم باشد که گفتیم انسان در جمیع موافقی که اعمالی را بمنظور تربیت نفس و انصراف آن از امور خارجی و تفنن در لذت مادی و برای اینکه نفس را به خودش متوجه و منصرف سازد ، انجام می‌دهد ، و یا به این منظور انجام می‌دهد که آثار نفس و خواص آنرا که با اسباب و عوامل طبیعی بدست نمی‌آید تحصیل کند ، در همه اینها غرضش جز این نیست که می‌خواهد نفس را از علل و اسباب خارجی مایوس ساخته و از او بخواهد که مستقلا و بدون استمداد از آن اسباب کاری را انجام دهد که حتی با اسباب عادی و مادی هم انجام نمی‌گیرد .

بنا بر این یک انسان متدینی که در دین خود - هر چه باشد ، نه لا ابالی - چنین فکر می‌کند که یکی از وظایف واجبه انسانی این است که برای خود سعادت حقیقی را اختیار نماید ، یعنی اگر پیرو دینی است که معاد جزو عقاید آنست زندگی طیب آخرتی را و اگر مانند بت‌پرستی و تناسخی منکر معاد است زندگی سعید دنیوی را که واجد همه خیرات و فاقد همه شرور باشد بدست آورد ، این شخص می‌بیند که چنین زندگی و چنین سعادت را نمی‌تواند از راه عیاشی و بی بند و باری در تمتعات حیوانی تحصیل نماید ، چون اینها آدمی را به آن مقصود نمی‌رسانند ، پس ناگزیر باید هوای نفس را ترک گفته و تا اندازه‌ای از آزادی در هر چیزی که نفس هوشش کند دست بردارد و ناچار باید مجذوب یک و یا چند سبب از اسبابهائی که مافوق سببهای مادی عادی است شده و نزد او تقرب جسته و پیوندی با او برقرار سازد و می‌بیند که این تقرب و اتصال وقتی دست می‌دهد که در برابر اوامر او خاضع باشد و این تسلیم و خضوع خود امری است روحی و نفسانی که جز با اعمال و تروک بدنی محفوظ نمی‌ماند .

و این افعال و تروک همان دستورات عبادی دین مانند نماز و سایر مراسم دینی

و هر چیز دیگری است که برگشتش به آن مراسم باشد و معلوم است، که برگشت همه این مراسم و این عبادات و مجاهدات به یک نوع اشتغال به امر نفس است، زیرا انسان فطرتاً احساس می‌کند که هیچ واجبی را از دین انجام نمی‌دهد و هیچ حرامی را از دین ترک نمی‌کند مگر برای همین جهت که نفسش از این راه منتفع و تربیت شود.

سابقاً هم گذشت که انسان حتی برای یک لحظه از لحظات وجودش از مشاهده نفس و حضور ذات خود خالی نیست و گفتیم که مسلماً آدمی در این مشاهده و حضور خطا ندارد و اگر هم احیاناً دچار خطا شود خطایش در طرز تفسیری است که بر حسب نظریه علمی و بحث فکری است.

پس با این بیان روشن شد که ادیان و مذاهب با همه اختلافی که در سنن و طریقه‌های خود دارند اجمالاً جز اشتغال به امر نفس مقصد دیگری ندارند، چه اینکه خود متدینین به آن ادیان این معنا را بدانند یا ندانند، همچنین یک نفر از اصحاب ریاضت و مجاهده اگر چه به دینی نگرویده باشد و اصلاً راجع به اینکه نفسی هست ایمان نداشته باشد مع ذلک باز از ریاضت مخصوصی که برای خود انتخاب کرده و با آن ریاضت می‌کشد جز رسیدن به نتیجه‌ای که او را به آن وعده داده‌اند غرضی ندارد و آن نتیجه هم مربوط به اعمال و تروک نیست، چون بین آن و اعمال و تروک هیچ گونه ارتباط طبیعی یعنی ارتباطی که بین اسباب طبیعی و مسببات آن هست برقرار نیست، بلکه این ارتباط، ارتباطی است ارادتی و غیر مادی که قائم است به شعور و اراده مرتاض، شعور و اراده‌ای که وقتی محفوظ می‌ماند که مرتاض ریاضت خود را که رابطه بین نفس او و نتیجه است ترک نکند، پس حقیقت ریاضتی که ذکر شد عبارت است از تایید نفس و تکمیل آن در شعور و اراده برای رسیدن به نتیجه مطلوب و به عبارتی دیگر: اثر ریاضت این است که برای نفس حالتی حاصل شود که بفهمد می‌تواند مطلوب را انجام دهد، وقتی ریاضت صحیح و تمام بود، نفس طوری می‌شود که اگر مطلوب را اراده کند حاصل می‌شود، حالا یا بطور مطلق اراده کند و یا با شرایط خاصی، مثل اینکه روح را برای کودکی غیر بالغ آنهم در آینه احضار نماید.

برگشت روایتی هم که نقل شد که، نزد رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم صحبت شد که بعضی از یاران عیسی علیه السلام روی آب راه می‌رفته‌اند حضرت فرمود: اگر یقین آنها بیشتر بود روی هوا هم راه می‌رفتند، به همین معنا است، چون همان طوری که ملاحظه می‌کنید روایت اشاره می‌کند به اینکه اینگونه امور خارق عادت دایر مدار یقین به خدای سبحان و مستقل در تاثیر ندانستن اسباب عادی و مادی است.

بنا بر این، رکون و اعتماد قدرت مطلقه الهی به هر درجه که در انسان بالغ شود

به همان اندازه اشیا برایش رام و منقاد می‌شوند. (دقت بفرمایید!)

جامع‌ترین کلام در باره این بحث همان فرمایش امام صادق علیه‌السلام است که فرمود: هیچ بدنی از عملی که نیت در آن قوی باشد ناتوان نشد.

و نیز در حدیثی که به تواتر نقل شده فرمود: اعمال به نیت‌ها بستگی دارند.

پس روشن شد که آثار دینی، اعمال و عبادات و همچنین آثار ریاضت‌ها و مجاهدات چنان است که بین آنها و بین نفس انسانی روابط معنوی و باطنی برقرار شده و در حقیقت اشتغال به آن عبادات و ریاضات به هر مقدار که باشد اشتغال به امر نفس است و اگر کسی گمان کند که آثار اخروی این عمل مانند روح و ریحان و جنت و نعیم و یا آثار غریبه دنیویشان که هیچیک از اسباب طبیعی نمی‌تواند آن آثار را نتیجه دهد مانند تصرف در ادراکات نفوس و در انواع ارادات آنها و تحریکات بی‌محرک و همچنین اطلاع بر ما فی الضمیر و حوادث آینده و اتصال به روحانیات و ارواح و امثال اینها از امور غریبه تنها اثر اعمال و ریاضات هستند نه از آثار نفس و خلاصه چنین پندارد که این رابطه سببی و مسببی رابطه‌ایست بین اسکلت ظاهری اعمال مزبور و نتایج مذکور، نه اینکه از آثار و شؤون باطنی نفس باشد و یا خیال کند که حتی بین این آثار غریبه و بین عمل هم رابطه‌ای نیست بلکه بدون هیچ رابطه و تصرف، اتفاق این آثار دنبال آن اعمال موجود می‌شود، یا صرفاً به اراده پروردگار و بدون اینکه اثر خاص این اعمال باشد، دنبال آن اعمال موجود می‌شود، چنین کسی در حقیقت خود را گول زده است.

۶- در اینجا لازم است این نکته را خاطر نشان سازیم که مبدا خواننده عزیز از مطالب گذشته در اشتباه افتد و چنین نتیجه بگیرد که دین عبارت است از عرفان و تصوف، یعنی معرفت النفس چنان که بعضی از اهل بحث از مادیین همین توهم را کرده و در نتیجه روش‌های زندگی دایر بین مردم را به دو قسم تقسیم نموده، یکی مسلک و روش مادیت و یکی عرفان، آنگاه گفته‌اند: که این عرفان عبارتست از همان دین.

و این خود اشتباه بزرگی است، زیرا چیزی که دین عهده‌دار آن است عبارتست از بیان اینکه برای انسان سعادت است حقیقی نه موهوم و این سعادت را نمی‌توان به کف آورد مگر بوسیله خضوع در برابر مافوق الطبیعه و قناعت نکردن به تمتعات مادی.

بحث‌های گذشته هم به این نتیجه رسید که ادیان هر چه باشند چه حق و چه باطل به این خاطر بکار برده می‌شوند که مردم به آن وسیله تربیت شده و بسوی سعادت سوق داده شوند، سعادت که اصلاح نفس و تهذیب آن مردم را به آن نوید داده و بسوی آن دعوت می‌کند، البته اصلاح و تهذیبی که مناسب با مطلوب باشد، این بود نتیجه بحث‌های گذشته، این کجا و مساله اینکه دین عبارت است از عرفان کجا؟ پس غرض از

دین این است که مردم خدای سبحان را یا بدون وساطت کسی - در مذهب حق - و یا بواسطه شفیعان و شرکا - در مذهب باطل و شرک - بپرستند ، چون سعادت انسانی و حیات طیبه او در آن است ، حیات طیبه‌ای که انسان جز رسیدن به آن ، هدف نهایی دیگری ندارد ، حیاتی که آدمی جز بوسیله نفسی پاک از پلیدیهای تعلقات مادی و تمتعات بی‌قید و شرط حیوانی به آن نمی‌رسد و چون این دعوت محتاج بود به اینکه جزو دستورات خود اصلاح نفس و تطهیر آنرا هم مندرج نماید ، تا گرونده به دعوت و آن کسی که دین او را در دامن خود می‌پروراند مستعد برای پذیرفتن و تلبس به خیر و سعادت شود ، و مثل کسی نباشد که با این دست گرفته و با دست دیگر پرتاب کند از این رو مساله تهذیب نفس جزو برنامه دین شده و از لابلای احکام دین گاهی هم اسمی از این معنا بگوش می‌خورد ، بنا بر این اگر چه همانطور که گفتیم دین هم عرفان را به یک نحو استلزام ، مستلزم می‌باشد لیکن نمی‌توان گفت دین همان معرفت النفس است ، بلکه دین امری است و معرفت النفس امر دیگری است غیر آن و با مثال ، این بیان روشن می‌شود که طریقه‌های مختلف ریاضت و مجاهده‌ای که بمنظور رسیدن به انواع مقاصد خارق العاده سلوک می‌شود نیز غیر معرفت النفس‌اند ، اگر چه بعضی به بعضی به یک نحوی ارتباط داشته باشند .

آری برای ماست که به یک امر حکم کرده و بگوییم که عرفان نفس اگر چه سلوکش به هر طریقی که فرض کنیم باشد ، امری است که از دین گرفته شده است ، چنان که بحث فراوان و بیطرفانه هم این معنا را بدست می‌دهد که ادیان با همه اختلاف و تشتتی که دارند همه انشعابات هستند که از یک دین ریشه‌داری که از فطرت انسانیت ریشه گرفته یعنی از دین توحید منشعب شده‌اند ، زیرا ما اگر به فطرت ساده خود رجوع کنیم یعنی تعصباتی را که به وراثت از اسلاف یا به سرایت از اقران بر انسان عارض می‌شود کنار بگذاریم بدون هیچ تردیدی خواهیم دید که این عالم با این وحدتی که در عین کثرت دارد و با این ارتباطی که اجزایش در عین تفرقه و تشتت با هم دارند همه به یک سببی که مافوق همه اسباب است منتهی می‌شود و آن سبب همان حق تبارک و تعالی است که خضوع در برابرش واجب و ترتیب روش زندگی بر حسب تدبیر و تربیتش لازم است ، این حکم فطرت ، همان دین مبنی بر توحید است .

و ما اگر در جمیع ادیان و ملل دقت عمیقی بکنیم خواهیم دید که همگی آنها حتی مسلک بت‌پرستی و مجوسیت هر کدام بنحوی از انحاشتمل بر این روح زنده هستند و هیچکدام از این معنا خالی نیستند و در این باره اختلافی در آنها نیست ، تنها اختلاف در تطبیق سنن دینی با این اصل است ، در این تطبیق است که بعضی از راه

اصلی و غرض ابتدایی منحرف شده ، و بعضی بدرک واقع موفق شده‌اند ، مثلاً بعضی گفته‌اند : خدای تعالی از رگ گردن ما به ما نزدیک‌تر است و همواره با ما است هر جا که باشیم و جز او برای ما ولی و شفیع نیست و چون چنین است واجب است بر ما که تنها او را عبادت کنیم و دیگری را در عبادت انباز او نگیریم .

بعضی دیگر گفته‌اند : پستی انسان خاکی و فرومایگی او اجازه نمی‌دهد خود را خلاصی داده و به آن جناب ببینند ، خاک کجا خدای پاک کجا ؟ لذا بر ما خاکیان واجب است که به بعضی از افلاکیان که بندگان مکرم اویند و از جلابیب ماده متجردند و از لوث طبیعت ، پاک و پاک‌کننده‌اند یعنی روحانیات کواکب و یا رب النوع‌ها و یا انسانهای مقرب ، تقرب جسته و آنان را واسطه قرار دهیم:

« و ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفی - و نمی‌پرستیم این بت‌ها را مگر برای

اینکه ما را قدمی به خدا نزدیک کنند! » (۳/زمر)

و چون این مقربین از حواس ما غایب و مقامشان از ما بالاتر است از این رو بر ما واجب است مجسمه‌ای بصورت اصنام برای آنها ساخته و به این وسیله کار عبادت و تقرب خود را به آنها تمام کنیم .

این دو مثالی که ذکر شد یکی طرز تفکر در باره پروردگار بود در یک دین صحیح و یکی طرز تفکر و نحوه تطبیق سنت دینی است بر غریزه توحید در یک دین باطل و بر همین قیاس است جمیع ادیان و ملل ، به این معنا که اگر در متون ادیان با اغماض از حواشی آن ، یا به عبارتی اگر در مغز آنها و با اغماض از پوستشان دقت کنیم ، نخواهیم توانست جز همان فطرت توحید و غریزه‌ای که بشر را بسوی توحید خدای (عز اسمه) سوق و توجه می‌دهد چیز دیگری پیدا کنیم .

و نا گفته پیداست که گر چه سنی که در بین طوایف بشری دایر است بسیار مختلف و به هر انشعابی که بتوان تصور کرد منشعب است ، لیکن اگر به سابقه و عهد قهقرای آنها مراجعه کنیم خواهیم دید که همگی آنها میل به توحید را دارند مانند اینکه ریشه همه آنها یکی بوده است و همگی به فطرت ساده انسانی که همان توحید است منتهی می‌شوند و از آنجا آب می‌خورند .

بنا بر این می‌توان گفت دین توحید پدر ادیان و ادیان حق و باطل فرزندان خلف و ناخلف این پدرند و این دین فطری داستان اعتبار دادنش به امر نفس از این قرار است که می‌خواهد به این وسیله سعادت انسانی را که به آن دعوت می‌کند یعنی معرفت پروردگار را که در نظرش مطلوب نهایی است بوجود آورد .

بعبارت دیگر نظر دین به مساله عرفان نفس نظر استقلالی نیست ، بلکه نظر آلی

و طریقی است ، زیرا معلوم است که ذائقه دین راضی نیست به اینکه مردم به امری سرگرم باشند که هیچ مربوط به معرفت پروردگار و عبادت او نباشد ، دین که لحن گفتارش این است که: «ان الدین عند الله الاسلام - در نظر خدا دین عبارتست از تسلیم!» (۱۹/ال عمران) و یا این که می فرماید: «لا یرضی لعباده الکفر - خدا کفر را برای بندگان خود نمی پسندد!» (۷/زمر) چطور ممکن است راضی شود مردم عبادت و معرفت خدا را کنار گذاشته و تنها و تنها به عرفان نفس بپردازند؟! پس معلوم می شود عرفان هم انگیزه اصلیش همان دین فطری بوده و گرنه خودش بخودی خود چیزی نیست که از فطرت سرچشمه گرفته باشد و فطرت انسانی انسانها را به آن دعوت کرده باشد ، تا اینکه گفته شود شاخ و برگهایش هم به اصل واحدی که همان دین فطری باشد منتهی می شود.

ممکن هم هست این معنا را به وجه دیگری به ذهن خواننده نزدیک سازیم و آن اینکه انسانیت به حکم فطرت و جبر طبیعت محکوم شده است که بمنظور سعادت خود ، زندگی خود را اجتماعی نموده و مدنیت را اختیار کند .

تاریخ و مباحث علمی اجتماعی هم این معنا را ثابت کرده که رجال و یا اقوامی ، مردم را به قومیت و مدنیت دعوت نموده و سنی اجتماعی از قبیل سنن قبایلی و سلطنتی و دموکراتی و امثال آن وضع نموده و آنرا در بین مردم اجرا کرده اند و تاکنون نه بدلیل نقلی و نه بدلیل علمی ثابت نشده که در تمامی طول تاریخ بشریت اشخاصی - غیر اهل دین - پیدا شده باشند که به حکم فطرت و جبر طبیعت مردم را همانطور که به مدنیت سوق دادند بسوی عرفان نفس و تهذیب اخلاق دعوت کرده باشند ، البته ممکن است بعضی از اصحاب عرفان ، اهل دین نباشند ، مانند ساحران و اصحاب ارواح و امثال آنها و از غیر راه دین به یاد این نوع عرفان افتاده باشند ، لیکن گفتار ما این است که اگر بیاد این مطلب افتاده اند از این جهت نبوده که فطرت انسانی آنها در خود احساس حاجت به عرفان می کرده و حس احتیاج فطری آنها را به عرفان نفس واداشته ، زیرا می بینیم که فطرت چنین تقاضایی ندارد ، بلکه از این راه بوده که بطور اتفاق بعضی از آثار غریبه نفس را دیده و به طمع افتاده اند که از این قدرت شگرف که در نفس است سر در آورده و بتوانند با کارهای عجیب و غریب تصرفات فوق العاده ای در عالم نموده و مردم را از این راه فریب دهند این طمع و شوق ، آنها را واداشت که دنبال این کار را گرفته و همچنین ادامه دهند تا کوره راهی به مقصود خود یافته و بتدریج آن را به راه همواری تبدیل نمایند .

۷- از بسیاری از صلحای دین دار ما حکایت شده که در خلال مجاهدات دینی

خود به کرامات خارق العاده و حوادث عجیب و غریبی دست یافته‌اند که حتی در بین امثال و اقربان خود انگشت‌نما شده‌اند، نظیر تجسم بعضی از امور در برابر چشمه‌هایشان و مشاهده اشخاص و وقایعی که حواس سایر مردم از احساس آن عاجز است و استجاب دعا و شفای مریضانی که امید بهبودی در آنها نیست و همچنین نجات از مهالک و مخاطر بوسیله غیر طرق عادی و گاهی هم نظایر این‌ها برای غیر اهل صلاح هم اتفاق می‌افتد و لیکن این وقتی است که شخص دارای نیت صادق و نفسی منقطع از دنیا باشد که چنین اشخاص هم چیزهای نادیدنی را می‌بینند، در حالی که خود از سبب قریب آن غافلند و آن امور را بدون توسط واسطه‌ای به خود پروردگار نسبت می‌دهند، البته این نیز اگر چه به یک معنا صحیح است لیکن اسباب بتوسط را هم نمی‌توان نادیده گرفت.

و چه بسا یک نفر استاد احضار ارواح روح مردی را در آینه و یا آب و امثال آن و بطوری که معمول است بوسیله تصرف در نفس یک کودک احضار کرده و می‌پندارد که کودک با همین چشم سر، شخص احضار شده را می‌بیند و خیال می‌کند سایر حضار که نمی‌بینند بین آنها و آن روح احضار شده حجابی است که اگر کنار رود آنها نیز مانند آن کودک او را خواهند دید.

و چه بسا بدست آورده باشند که بعضی از ارواح احضار شده در خبرهایی که داده دروغ گفته است، و این خود باعث تعجب شده است، چون عالم ارواح عالم طهارت و صفا است و دروغ و افترا و خلاف واقع در آنجا تصور ندارد.

و چه بسا روح انسان زنده‌ای را احضار کرده و از او اسرار و نهان‌هایش را استنطاق نموده‌اند، در حالی که خود صاحب روح بیدار و مشغول انجام کارها و حوائج یومیه خود بوده است و اصلاً از داستان اینکه روحش مورد استنطاق قرار گرفته و دارد اسرارش را که از افشای آن بسیار تحفظ داشت فاش می‌کند بی‌خبر بوده.

و نیز چه بسا انسانی را بوسیله خواب مغناطیسی خواب کرده در همان حال عملی را که خود می‌خواهند تلقینش می‌کنند و این قدر تکرار می‌کنند تا از روی طیب خاطر قبول کند، آنگاه بیدارش می‌کنند، مرد بدنبال کار خود رفته و همان عمل را که در خواب تلقینش کرده بودند با همه شرایطی که آنها خواسته بودند انجام می‌دهد، در حالی که از جریان تلقین و قبولاندنش در خواب مغناطیسی غافل است.

بعضی از علمای این فن وقتی ارواح زیادی را دیدند که صورت روحیشان شبیه به انسان و یا حیوانی است، پنداشتند که لابد این صورت در عالم خارج و طبیعت هم، که عالم تغییر و تحول است وجود دارد، مخصوصاً عده‌ای از آنان که برای امور غیر مادی وجودی قائل نبودند بیشتر دچار این پندار شدند، حتی بعضی از آنان در صدد بر آمدند

دستگاهی اختراع کنند که بوسیله آن ارواح را شکار نموده و به دام بیندازند، البته همه این فکرها بدنبال فرضیه‌ای بود که در باره نفس فرض کرده بودند و آن این بود که نفس خودش مبدئی است مادی برای بدن یا از خواص مادی دیگری است که کارش از روی شعور و اراده است.

اینجاست که باید به این آقایان گفت قبل از اینکه نفوس را بدام بیندازید بلکه قبل از این که خود را برای اختراع دستگاه شکار نفس به زحمت بیندازید بهتر این بود که فکری در باره اصل زندگی و حقیقت حیات و شعور می‌کردید و لیکن اینان تاکنون نتوانسته‌اند این مشکل را یمنحل که جان و زندگی و شعور چیست حل نمایند، آنوقت به اینگونه شاخ و برگ‌های قضیه پرداخته‌اند.

نظیر این فرضیه، فرضیه کسی است که گفته است: روح جسم لطیفی است به شکل بدن عنصری صاحبش که در تمامی هیات و قیافه‌های آن شبیه به آن است. منشا این فکر این بوده که دیده است آدمی خود را در خواب می‌بیند و می‌بیند که صورت رؤیائیش شبیه صورت خارجیش است بلکه چه بسا صاحبان ریاضت که صورت نفسانی خود را در بیداری و در خارج بدن و در برابر خود مجسم دیده و دیده‌اند که صورت روحیشان شباهت تمامی به صورت جسمی شان دارد، از این رو گفته‌اند روح جسم لطیفی است که در بدن عنصری انسان مادامی که زنده است حلول نموده، وقتی از بدن مفارقت کند بدن می‌میرد و نفهمیده‌اند که این صورت، صورتی است ذهنی و قائم به شعور انسان، نظیر صورتی که شخص از بدن خود تصور و درک می‌کند و نظیر صور سایر موجودات خارجی که از بدنش جدا است و چه بسا همین صورت جدای از بدن برای بعضی از ارباب ریاضت، بیش از یکی و یا به هیات غیر هیات خود جلوه کند و چه بسا نفس خود را به عین آن صورتی که نفس یک فرد دیگری دارد ببیند، اگر این آقایان توانستند در این چند مورد نقض نگویند این صور، صور روح مرتاض است می‌توانند در باره صورت واحدی که مرتاض در خواب و یا در بیداری شبیه به صورت خود می‌بیند بگویند صورت روح اوست.

حقیقت امر این است که اینان اطلاعاتی از معارف مربوط به نفس بدست آورده‌اند و در این راه موفقیت‌هایی کسب کرده‌اند، لیکن چون حقیقت نفس را آنطور که هست نشناخته‌اند از این رو در باره همان اطلاعات صحیح هم دچار اشتباه و گمراهی شده‌اند، حق مطلب بنا بر آنچه برهان و تجربه، ما را به آن هدایت می‌کند این است که حقیقت نفس که همان قوه دارای تعقل است و از آن به کلمه من تعبیر می‌شود همانطور که سابقاً هم اشاره شد امری است که در جوهره ذاتش مغایر با امور مادی است و بر

خلاف تصور عامیانه انواع و اقسام شعور و ادراکاتش یعنی حس و خیالش و تعقلش همه از این جهت که مدرکاتی است در عالم خود و در ظرف وجودی خود دارای تقرر و ثبوت و واقعیت است، بخلاف آنچه که ادراکات بدن و احساسات عضوی نامیده می‌شود که در حقیقت ادراک و احساس نیست بلکه خاصیتی است طبیعی از قبیل فعل و انفعالیهای مادی یعنی چشم و گوش و سایر حواس بدنی هیچیک درک و شعور ندارند، چشم نمی‌بیند و گوش نمی‌شنود بلکه وسیله دیدن و شنیدن را برای نفس آماده می‌سازد، بنا بر این اموری که تنها برای صلحا و مرتاضین مشهود می‌شود از حیطة نفوس آنها خارج نیست.

بحث در این است که اینگونه معلومات و این معارف چطور در نفس قرار گرفته؟ و محلش در نفس کجا است؟ و اینکه نفس به تمامی حوادثی که مربوط به اوست و یا کمترین ارتباط را به او دارد سمت علیت را حائز است، پس تمامی این امور غریبه که اهل ریاضات و مجاهدات مسلط بر آنها هستند همه معلول اراده و مشیت آنان است و اراده هم معلول شعور است، پس شعور انسانی در جمیع حوادثی که مربوط به اوست و اموری که انسان به آن تماس دارد دخیل و مؤثر است.

۸- بنا بر این جا دارد کسانی را که به عرفان نفس اشتغال دارند فی الجمله به دو

طائفه تقسیم کنیم:

اول - آنهایی که اشتغالشان از این باب است که می‌خواهند آثار غریبه نفس را که از حیطة اسباب و مسببات مادی خارج است احراز نموده و به این وسیله راهی برای معیشت و یا اعمال سایر اغراض خود پیدا کنند، مانند اساتید طلسمات و تسخیر روحانیات کواکب و موکلین بر امور و تسخیر جن و ارواح انسانی و همچنین مانند آنان که با دعا و افسون سر و کار دارند.

دوم - آنهایی که کار با خود نفس دارند و می‌خواهند بوسیله دل کردن از امور مادی و امور خارج از نفس و نیز بوسیله دل بستن به نفس سر از حقیقت آن در آورند و در آن غور کنند، مانند طبقات و مسلک‌های مختلف تصوف و تصوف هم از مطالبی نیست که مسلمین آنرا از پیش خود اختراع کرده باشند و یا اصولاً مربوط به اسلام باشد، زیرا می‌بینیم که همین مسلک در بین امم قبل از اسلام مانند نصارا و دیگران هم یافت می‌شده، حتی در بین بت‌پرستان و بوداییان کسانی دیده می‌شوند که دارای این طریقه‌اند، حتی بت‌پرستان و بوداییان معاصر.

پس معلوم می‌شود این طریقه، طریقه‌ای بوده که در نیاکان نیز استمرار داشته است، البته نه به این معنا که از نیاکان اخذ و تقلید کرده باشند، نظیر وراثتی که در

انتقال انواع مدنیت‌ها از قومی به قومی و از نسلی به نسلی هست، چنان که بعضی از علمای ملل و نحل چنین خیال کرده‌اند، بلکه به این معنا که اصولاً همانطوری که سابقاً هم گفته شد دین فطری، انسان را به زهد دعوت می‌کند، زهد هم به عرفان نفس، راه می‌نماید، پس مستقر شدن یک دین در بین یک امت و جای گرفتن آن در دلها، خود بخود مردم را آماده و مهیا برای این می‌سازد که طریقه عرفان نفس را اختیار و اصولاً فکر این کار را در بین آنها بوجود می‌آورد و باعث می‌شود بعضی از افرادی که واجد جمیع عوامل و شرایط مقتضی هستند این طریقه را اخذ نمایند.

پس پیدا شدن این طریقه در بین یک امت به وراثت نیست بلکه استقرار و مکث روح دینی در یک مدت معتنابه در بین یک امت باعث این است که این طریقه صحیح یا باطل در بین ایشان بوجود آید اگر چه هیچگونه ارتباطی با سایر امم نداشته باشند، که از آنان به ارث ببرند، پس نباید گفت بوجود آمدن این طریقه از راه وراثت و سرایت از قومی به قوم دیگری انتشار یافته است.

۹- پس جا دارد دسته دوم از آن دو دسته‌ای را که در پی عرفان نفس‌اند یعنی اهل عرفان حقیقی را نیز به دو طایفه تقسیم کنیم: طایفه‌ای از اینها این طریقه را تنها برای این جهت سلوک می‌کنند که به این طریقه علاقمند هستند، البته از مختصری از معارف نفس هم بهره‌ای دارند، لیکن این معرفت برای آنان هیچوقت بطور کامل و تمام دست نمی‌دهد، زیرا اینان از آنجایی که غیر از خود نفس، غرض دیگری از این معرفت ندارند، از همین جهت از آفریدگار نفس یعنی خدای تعالی که سبب حقیقی نفس است و زمام نفس در وجود و آثار وجودش بدست اوست، غافلند، از این رو آنطور که باید نتوانستند به معرفت النفس نایل شوند، آری چگونه ممکن است کسی بتواند به چیزی معرفت تام و کامل پیدا کند در حالی که از علل هستی او و مخصوصاً علت العلل غافل باشد؟ و آیا چنین کسی با کسی که ادعای معرفت یک تخت و یا میز و صندلی را می‌کند با اینکه برای آن نجار و تیشه واره، که علت فاعلی و غرض و فایده که علت غائی است و علل دیگری که سبب وجود تختند قائل نیست چه فرقی دارد؟ و آیا سزاوار نیست این قسم معرفت را از نظر اینکه باز با علوم و آثار غریبه نفس توأم است کهانت بنامیم؟ از این دسته طایفه دیگری هست که طریقه معرفت النفس را از این نظر دنبال می‌کنند که این معرفت خود وسیله معرفت به پروردگارشان است، این طریقه معرفت النفس همان معرفت النفسی است که دین هم مردم را به آن دعوت نموده و آنرا تا اندازه‌ای می‌پسندد و این طریقه همین است که انسان به معرفت نفس خود از این نظر بپردازد که نفس را آیتی از آیات پروردگار خود بلکه نزدیک‌ترین آیه‌های پروردگارش به خود

می‌داند ، خلاصه نفس را وسیله و راهی بداند که بسوی پروردگار سبحان منتهی می‌شود:
 «وان الی ربک الرجعی - و بدرستی بسوی پروردگار تو است بازگشت!» (۸/علق)

این طایفه نیز در بین امم و ادیان چند دسته و دارای چند مذهب مختلفند و ما خیلی از مذاهب آنها و طریقه‌هایی که سلوک می‌کنند اطلاعی نداریم و اما مسلمین ، آنها نیز طرقشان بسیار زیاد است و چه بسا شماره طریقه‌هایشان نسبت به اختلافاتی که تنها در اصول و اساس مسلک دارند به بیست و پنج سلسله بالغ شود، که از هر سلسله از آن ، چند سلسله دیگر نسبت به مطالب فرعی منشعب می‌گردد و تمامی این سلاسل الا یک سلسله همگی سند طریقه خود را به علی بن ابی طالب علیه‌السلام منتهی می‌کنند ، در این بین یکدسته از رجال صوفیه دیده می‌شوند که خود را به هیچیک از این سلاسل نسبت نمی‌دهند ، این سلسله را اویسی منسوب به اویس قرن ، می‌نامند ، دسته دیگری نیز در بین صوفیان هستند که نه خود را به اسمی مسمی کرده‌اند و نه شعار مخصوصی برای خود انتخاب نموده‌اند و این سلاسل صوفیه کتاب‌ها و رساله‌های زیادی نوشته و در آن سلاسل و طریقه‌های خود و همچنین نوامیس مذهبی و آدابی که خودشان دارند و آدابی را که رجال طریقه‌شان داشته‌اند تشریح کرده و نیز مکاشفاتی که برای رجالشان نقل شده و ادله‌ای که به آن استدلال بر حقانیت طریقه خود کرده‌اند و مقاصدی که طریقه خود را بر آن اساس بنا کرده‌اند همه را شرح داده‌اند ، اگر کسی بخواهد به آن مطالب اطلاع پیدا کند باید به همان کتاب‌ها مراجعه نماید ، زیرا بحث از تفصیل این طریقه‌ها و مسلک‌ها و صحیح آنرا تصحیح کردن و فاسدش را نقد کردن مقام دیگری غیر از این کتاب لازم دارد و ما در جلد پنجم عربی این کتاب بحثی گذرانیدیم که مطالعه آن در روشن شدن این بحث بی اثر نیست .

این بود خلاصه بحثی که می‌خواستیم در اینجا در اطراف معنای معرفت النفس

بیان کنیم .

در پایان ، این نکته را نیز خاطر نشان می‌سازیم که مساله عرفان نفس ، مساله فکری و نظری نیست ، بلکه مقصدی است عملی که جز از راه عمل نمی‌توان معرفت تام و کامل در باره آن بدست آورد و اما علم النفسی که فلاسفه قدیم ، کتابها در پیرامون آن تدوین کرده‌اند ، آن علم ، علمی نیست که چیزی از این غرض را که اشاره شد تأمین کند و همچنین علم نفس تربیتی که متاخرین در همین تازگی‌ها کتابهائی در باره آن نوشته‌اند ، نیز در حقیقت شعبه‌ایست از فن اخلاق به سبک قدیم و در ایفای غرض مذکور اثری ندارد . و خدا راهنما است!

فصل دوم

راه توبه و بازگشت

مقدمه تفسیری در:

راه و رسم توبه و بازگشت

« إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهْلَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا! »

« اما خدای تعالی پذیرش توبه کسانی را به عهده گرفته که از در نادانی اعمالی زشت انجام داده، سپس بدون فاصله زیاد توبه کنند و به سوی خدا برگردند، اینها هستند که خدا هم سوبیشان بر می‌گردد و خدا دانایی فرزانه است! » (۱۷/نساء)

« وَ لَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ التَّنَّ وَ لَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَ هُمْ كَفَّارًا أُولَئِكَ أُعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا! »

« و اما آنهایی که همچنان به کار زشت خود ادامه می‌دهند تا مرگشان فرا رسد، آن وقت می‌گویند: الان توبه کردم! برای چنین مردمی بازگشتن نیست و نیز برای کسانی که در حال کفر می‌میرند، که ما برای آنان عذابی دردناک آماده کرده‌ایم! »

(۱۸/نساء)

مضمون این دو آیه مشتمل است بر یکی از حقایق عالیله اسلام و از تعالیم مترقی قرآنی و آن عبارت است از حقیقت توبه و آثار و احکامش .

کلمه « توبه » به معنای برگشتن است و در قرآن کریم هم در مورد خدای تعالی آمده و هم در مورد بندگان او همچنان که در آیه مورد بحث هر دو نوع توبه آمده است توبه خدا به معنای برگشتن خدای تعالی به رحمتش به بنده و توفیق توبه به بندگان دادن و توبه بنده عبارت است از ندامت از گناه و منصرف شدن از اعراض و روگردانی از عبادت!

توبه بنده به طوری که از قرآن کریم فهمیده می‌شود محفوظ است به دو توبه

خدا!

توضیح اینک: توبه عبد حسنه است و حسنه نیازمند به نیرو است و نیروی انجام حسنه از خدا است، او است که توفیق می‌دهد، یعنی اسباب فراهم می‌سازد تا بنده موفق و متمکن از توبه بشود و بتواند از فرورفتگی در لجنزار گناه و دوری از خدا بیرون آید و بسوی پروردگارش برگردد، آنگاه وقتی این موفقیت را یافت و به سوی خدا برگشت نیازمند به این است که خدای تعالی با یک رجوع دیگرش به رحمت و لطف و عفو و مغفرتش دل او را از لوٹ آن گناه پاک کند!

و این دو بازگشت از خدای سبحان دو توبه است، که توبه عبد در بین آن دو قرار می‌گیرد، اینک به دو آیه زیر که اولی توبه اول خدا و آیه دوم توبه دوم خدا را خاطر نشان می‌سازد، توجه بفرمائید:

« ثم تاب علیهم لیتوبوا - سپس به سوی ایشان بازگشت تا ایشان بسویش باز گردند! » (۱۱۸/توبه)

« فاولئك اتوب علیهم - این توبه کارانند که من بسویشان بر می‌گردم! » (۱۶۰/بقره)

چون مؤثر واقع شدن توبه به خاطر وعده‌ای است که خدای تعالی به بندگانش داده و بر حسب آن وعده بر ضرر خود و به نفع بندگانش وفای به آن وعده را بر خود واجب ساخته - توجه بفرمائید که جمله بر ضرر خود صرفا به منظور معنا کردن کلمه (علی) است نه اینکه براستی خدا از آمرزش گناه کاران توبه کار متضرر می‌شود - در نتیجه بر خود واجب کرده که توبه بندگانش را قبول کند، اما نه بطوری که غیر او چیزی را بر او تکلیف و واجب کرده باشد، حال چه اینکه این غیر را عبارت بدانیم از عقل، بر خدا واجب می‌داند که توبه توبه کاران را بپذیرد - و یا نفس الامر بدانیم و یا واقع و یا حق و یا چیز دیگر، چون ساحت خدای عز و جل منزله و مقدس‌تر از این است که محکوم حکم کسی، یا چیزی واقع شود، بلکه به این معنا است که خدای تعالی به بندگان خود وعده داده که توبه توبه کارانرا بپذیرد و او خلف وعده نمی‌کند، پس معنای عهده داری قبول توبه توبه کاران و یا بگو وجوب این عمل بر خدا این است و نیز همین معنا در هر واجب دیگری که می‌گوییم بر خدا واجب است منظور است.

و از ظاهر آیه شریفه بر می‌آید که:

اولا در مقام بیان مساله توبه کردن خدا است و اینکه هر جا توبه به خدا نسبت داده شود معنایش برگشت خدا به رحمت خود به سوی بنده است، نه اینکه منظور از توبه خدا هم توبه بنده باشد، گو اینکه لازمه توبه خدا، توبه بنده نیز هست، چون وقتی شرایط توبه خدای سبحان تمام باشد، لازمه لاینفک آن این است که شرایط توبه عبد

نیز تمام شود و این معنا (یعنی، اینکه آیه شریفه در مقام بیان توبه خدای سبحان است) نیازی به توضیح بیشتر ندارد.

و ثانیا بر می‌آید که آیه شریفه در مقام بیان توبه بطور عموم است، چه اینکه بنده خدا با ایمان آوردنش از کفر و شرک توبه کند و چه بعد از ایمان آوردنش به وسیله اطاعت از معصیت توبه کند، چون قرآن کریم هر دو قسم برگشتن را توبه خوانده در برگشتن به معنای اول می‌فرماید:

«الذین یحملون العرش و من حوله یسبحون بحمد ربهم و یؤمنون به و یتستغفرون للذین آمنوا ربنا وسعت کل شیء رحمةً و علما فاغفر للذین تابوا و اتبعوا سبیلک!» (۷/غافر)

و در مورد برگشتن خدای به معنای دوم می‌فرماید:

«ثم تاب علیهم!» (۱۱۸/توبه)

و این آیه شریفه در باره آن سه نفر مسلمان نازل شد، که از شرکت در امر جهاد تخلف کرده بودند.

دلیل دیگر بر اینکه مراد از توبه در قرآن کریم توبه به معنای اعم است اعم از اینکه برگشت از شرک و کفر باشد، یا برگشت از معصیت، تعمیمی است که در آیه بعدی به چشم می‌خورد، چون در آن آیه که می‌فرماید: «و لیست التوبة ...!» هم متعرض حال کفار شده و هم حال مؤمنین و بنا بر این مراد از جمله: «یعملون السوء بجهالة»، معنایی است عمومی و شامل حال کافر و مؤمن پس کافر هم در کفر ناشی از جهلش مانند مؤمن فاسق مصداق کسی است که به جهالتش عمل سوء می‌کند، یا از این بابت که منظور از عمل اعم از عمل قلب و عمل بدنی است و کفر هم عمل قلب است و یا از این بابت که کفر باعث اعمال سوء بدنی می‌شود، پس مراد از جمله «الذین یعملون السوء»، هم کافر است و هم فاسق، البته در صورتی که کفر و فسقشان از جهالت باشد نه از عناد و طغیان.

و اما کلمه «جهالت» منظور از این جهل همان معنای لغوی کلمه است و جهل در لغت مقابل علم است، چیزی که هست از آنجائی که مردم احساس می‌کنند که هر عملی که از آنان صادر می‌شود از روی علم و اراده‌شان صادر می‌شود و چون اراده، همواره ناشی از نوعی حب و شوق است، چه اینکه فعل بحسب نظر عقلا فعلی باشد که باید در مجتمع صادر شود و یا فعلی باشد که از نظر اجتماع نیاستی صادر شود و آنهایی که در مجتمع عقل ممیز دارند اقدام به عمل زشت نمی‌کنند و عملی که نزد عقلا سزاوار نیست انجام نمی‌دهند، از این رو این درک و اعتقاد برایشان حاصل می‌شود که هر کس

با انگیزه هوای نفس و دعوت شهوت با غضب مرتکب این گناهان و اعمال زشت بشود ، در حقیقت واقعیت و حقیقت امر بر او پوشیده مانده و کوران برخاسته در دلش چشم عقلش را که ممیز بین خوبی‌ها و بدی‌ها است پوشانده و یا به عبارت کوتاه‌تر بگو دچار جهلش ساخته و به همین جهت مردم در عرف و اصطلاح خود چنین کسی را جاهل می‌نامند ، هر چند که با نظر دقیق و علمی خود این درک نوعی علم است ، لیکن از آنجائی که علم گنه‌کار به زشتی گناه و علت زشتی و مذموم بودن گناه ، خاصیت و اثر علم را ندارد ، چون او را از وقوع در قبح و شناعة باز نداشت ، لذا بودن این علم را با نبودش یکسان شمرده‌اند .

پس گنه کار در عرف و اصطلاح مردم جاهل است ، آری مردم حتی یک انسان جوان و کم تجربه را - هر قدر هم با سواد باشد - به خاطر غلبه هوی و هوس جوانی در او و ظهور عواطف و احساسات دور و درازش جاهل می‌خوانند ، باز به همین جهت است که مردم را می‌بینی که مرتکب کارهای زشت را اگر از عمل خود شرمسار و از پیروی هوا و هوس و عواطف نابجای خود خجل نباشد جاهل نمی‌نامند ، بلکه او را معاند و مرتکب عمدی نامیده و یا عنوانی نظیر اینها به او می‌دهند.

پس با این بیان روشن شد که جهالت در اعمال زشت تنها در صورتی است که مرتکب آن دستخوش کوران هوا و شهوت و غضب شده باشد و اما در صورتی که به انگیزه عناد با حق مرتکب شده باشد ، او را جاهل نمی‌دانند .

از نشانی‌های این جهل این است که وقتی کوران‌های نامبرده در دل صاحبش فروکش کند و آتش شهوت یا غضب که او را وادار به ارتکاب گناه کرده بود خاموش گردد و یا مانعی پیدا شود و نگذارد آن عمل زشت را انجام دهد و یا در اثر فاصله زمانی زیاد از ارتکاب آن سرد شود و یا گذشت دوران جوانی و ضعیف شدن قوای بدنی و مزاجش او را متوجه اعمال زشتی که قبلاً کرده بسازد ، جهالتش زائل گشته عالم می‌شود و نتیجه عالم شدنش این است که ، از آنچه کرده و یا می‌خواسته بکند پشیمان می‌شود .

بخلاف فعلی که از روی عناد و عمد و امثال آن صادر شود ، که چون علت صادر شدنش طغیان هیچیک از قوا و عواطف و میل‌های نفسانی نیست ، بلکه امری است که مردم آن را در عرف و اصطلاح خود ناشی از بد ذاتی و خبث طینت و پستی فطرت می‌دانند که معلوم است که از بین رفتن طغیان قوا و هوا و هوسها از بین نمی‌رود ، نه سریع و نه کند ، بلکه مادام که صاحبش زنده است این حالت زشت نیز زنده است و هیچگاه صاحبش دستخوش ندامت فوری نمی‌شود ، مگر آنکه خدا بخواهد او را هدایت کند .

بله گاهی می‌شود که معاند و لجوج دست از لجاجت و عناد و غلبه خواهی بر حق برداشته، در برابر حق خاضع می‌گردد و به ذلت عبودیت تن در می‌دهد، در این هنگام که مردم کشف می‌کنند که عناد او ناشی از جهالت بوده، نه پستی فطرت و خبث ذات، و در حقیقت هر معصیتی که از آدم سر بزند جهالتی است از انسان و بنا بر این دیگر برای عنوان کلی معاند مصداقی باقی نمی‌ماند، مگر یکی، آن هم کسی است که تا آخر عمر با داشتن سلامتی و عافیت از عمل زشت خود دست بر ندارد.

و از اینجا روشن می‌شود که چرا در آیه مورد بحث نزدیک بودن توبه را قید کرد و فرمود: «ثم یتوبون من قریب!» و معلوم می‌شود که این قید به ما می‌فهماند عامل ارتکاب عمل زشت اگر جهالت باشد تا آخر زندگی انسان دوام نمی‌یابد و صاحبش را از این که روزی به تقوا و عمل صالح بگرداند امید نمی‌سازد و چون معاند و لجوج بر عمل زشت خود ادامه نمی‌دهد، بلکه به زودی از آن عمل منصرف می‌شود، پس مراد از کلمه «قریب» عهد قریب و یا ساده‌تر بگوییم، فاصله نزدیک است و منظور این است که گنه کار قبل از پیدا شدن علامتهای آخرت و فرا رسیدن مرگ توبه کند.

و گرنه صرف توبه فائده‌ای ندارد هر معاند لجوج هر قدر هم عناد و لجاجت داشته باشد وقتی - به مرگ خود نزدیک می‌شود - در اثر دیدن وزر و وبال اعمال ننگینش از کرده خود پشیمان می‌شود و از آنچه کرده بیزاری می‌جوید، اما این ندامت به حسب حقیقت ندامت نیست، او از طبیعت و هدایت فطرتش نادم نشده، بلکه حیل‌های است که نفس شیرین و حیل‌گرش برای نجاتش از وبال اعمالش اندیشیده، به دلیل اینکه اگر فرضاً از آن وبال مخصوص نجات یابد و مثلاً مرگش فرا نرسد و بیماریش بهبودی یافته از لبه پرتگاه مرگ برگشته، زندگی سالم خود را باز یابد، دو باره به همان لجاج و عنادش و به همان اعمال زشتش بر می‌گردد، همچنان که قرآن در این باره فرموده:

«و لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه و انهم لکاذبون!» (۲۸/انعام)

دلیل بر اینکه مراد از کلمه «قریب» قبل از پیدا شدن علامتهای مرگ است، آیه

بعدی است که می‌فرماید: «و لیست التوبه ... قال انی تبت الان!»

و بنا بر این جمله: «ثم یتوبون من قریب!» کنایه است از اینکه وقتی گناهی از

آنان سر می‌زند در توبه کردن امروز و فردا و سهل‌انگاری نمی‌کنند، و فرصت را از دست نمی‌دهند.

از آنچه گفتیم روشن شد که با ذکر قید «جهالت» و قید «ثم یتوبون من قریب»

به حالت احترازی نمی‌خواهد بفرماید گناه همواره از روی جهالت است و همه گنه‌کاران بدون درنگ توبه می‌کنند، بلکه می‌خواهد بفرماید: گناهکاری دو جور است، یکی از

روی جهالت و دیگری از روی عناد و توبه هم دو جور است ، یکی بدون درنگ و یکی پس از دیدن نشانه‌های مرگ و آن توبه‌ای قبول است که بدون درنگ باشد و آن گناهی توبه می‌پذیرد که ناشی از جهل باشد.

چون توبه عبارت است از برگشتن بنده به سوی خدای سبحان و برگشتن به عبودیت او ، که در این صورت توبه خداوند به عبد نیز عبارت می‌شود ، از اینکه خدا توبه بنده را بپذیرد!

« عبودیت » جز در زندگی دنیا که ظرف اختیار و موطن اطاعت و معصیت است، تحقق نمی‌یابد و با ظهور نشانه‌های مرگ ، دیگر اختیاری برای بنده نمی‌ماند و دو راهی اطاعت و معصیت ندارد ، تا راه اطاعت را انتخاب کند ، همچنان که خدای تعالی در باره این موقعیت انسان فرموده:

« یوم یاتی بعض آیات ربک لا ینفع نفسا ایمانها لم تکن آمنتم من قبل او کسبت فی ایمانها خیرا! » (۱۵۸/انعام) و نیز فرموده:

« فلم یک ینفعهم ایمانهم لما راوا باسنا سنت الله التی قد خلت فی عباده و خسر هنالک الکافرون! » (۸۵/غافر) و آیاتی دیگر از این قبیل هست .

و سخن کوتاه اینکه برگشت معنای آیه به این است که خدای سبحان تنها وقتی توبه گنه کار را می‌پذیرد که گنه‌کاری ناشی از استکبار بر خدا و باعث دروغین شدن توبه و فقدان تذلل عبودی نبوده باشد و در امر توبه آنقدر امروز و فردا نکند که فرصت از دست برود.

ممکن است قید « جهالت » قید توضیحی باشد و معنای آن این باشد ، توبه و رجوع خدا به بنده‌اش خاص گناه‌کاران است ، که البته هیچ گناهی جز از جهل ناشی نمی‌شود ، چون گناه ، خود را به خطر انداختن و با عذابی الیم بازی کردن است ، که جز از جاهل سر نمی‌زند و یا معنایش این باشد که گناه جز از جهل ناشی نمی‌شود ، جهل به کنه و حقیقت معصیت و جهل به کنه آثاری که بر آن مترتب می‌شود و لازمه توضیحی بودن این قید آن است که جمله : « ثم یتوبون من قریب » اشاره باشد به ما قبل مرگ ، نه کنایه از سهل‌انگاری در امر توبه ، چون کسی که از در استکبار گناه می‌کند و در برابر سلطان پروردگارش خاضع نمی‌شود ، با جمله : « ثم یتوبون من قریب » استثنا می‌شود نه با کلمه « بجهالة » و بنا بر این نمی‌توان جمله : « ثم یتوبون ... » را کنایه گرفت از سهل‌انگاری در امر توبه (دقت بفرمائید!)

و لیکن بعید نیست وجه اول یعنی احترازی بودن قید نامبرده با ظاهر آیه سازگارتر باشد و بنا بر آن توبه همه توبه‌کاران قبول است ، مگر دو نفر : یکی توبه گنه

کاری که در توبه کردن امروز و فردا می‌کند، تا لحظه مرگش فرا رسد و دوم توبه کافر بعد از مردنش!

در این آیه برای ختم شدن آن، دو نام «علیم» و «حکیم» آمده، با اینکه به ذهن می‌رسد خوب بود غفور و رحیم بیاید، چون در آیه سخن از گناه و توبه و آمرزش رفته است، لیکن علیم و حکیم آورد تا بفهماند اگر خدای تعالی باب توبه را فتح کرد، برای این بود که او به حال بندگانش، عالم است، می‌داند چقدر ضعیف و نادانند و حکمتش هم این را اقتضا می‌کرد، چون متقن بودن نظام و اصلاح امور بشر احتیاج به فتح باب توبه دارد و نیز از آنجائی که حکیم است فریب توبه‌های قلبی را نمی‌خورد و ظواهر احوال بندگان را معیار قرار نمی‌دهد، بلکه دل‌های آنان را می‌آزماید، پس بر بندگان او لازم است، از علم و حکمت او غافل نمانند و اگر توبه می‌کنند توبه حقیقی کنند، تا خدا هم حقیقتاً جوابشان را بدهد و دعایشان را مستجاب کند.

المیزان ج: ۴ ص: ۳۷۵

گفتاری پیرامون توبه

عنوان توبه با همه معانی که در قرآن کریم آمده از تعالیم حقیقی است که مختص به این کتاب آسمانی است، چون توبه به معنای ایمان آوردن از کفر و شرک هر چند در سایر ادیان آسمانی مانند دین موسی و عیسی علیهما السلام نیز دایر است، اما نه از جهت تحلیل حقیقت توبه و سرایت دادن آن به ایمان بلکه به اسم این که، خود توبه ایمان است.

حتی از اصول مستقله‌ای که، آئین مسیحیت را بر آن اصول پی نهاده‌اند، بر می‌آید که اصلاً توبه فائده‌ای ندارد، بلکه ناممکن است که انسان از توبه‌اش بهره‌مند شود، مخصوصاً این معنا از مطالبی که در توجیه به دار آویخته شدن مسیح و جان خود را فدای بشر کردن آورده‌اند به خوبی مشاهده می‌شود و ما در المیزان آنجا که در باره خلقت عیسی علیه‌السلام بحث کردیم نقل نمودیم.

این را داشته باش و آنگاه بدانکه ارباب کلیسا بعد از افراط در مساله توبه آنقدر در این مساله که آنرا محال می‌دانستند بی‌حد و مرز شدند، که به مردم گنهکار اوراق مغفرت می‌فروختند و از این راه تجارت می‌کردند، کلیسایان که اولیای دین مسیحیت بودند گناهان گنهکارانی را که نزدشان می‌آمدند و به گناه خود اعتراف می‌کردند

می‌آموزیدند .

ولی قرآن کریم - نه آن راه تفریط را رفته و نه این راه افراط را بلکه حال انسان را از نظر دعوت شدن و هدایت پذیرفتنش تحلیل کرده و دیده که انسان از نظر پذیرفتن هدایت او و رسیدنش به کمال و کرامت و سعادت که باید در زندگی آخرتیش نزد خدای سبحان داشته باشد سعادت که برایش حیاتی و واجب بوده و در سیر اختیاری به سوی پروردگارش بی‌نیاز از آن نیست ، به تمام معنا فقیر است یعنی فقر و تهیدستی در حاق ذات او است ، همچنان که خود در کلام مجیدش فرمود:

« يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله و الله هو الغنى الحميد! » (۱۵/فاطر) و نیز فرموده:

« و لا يملكون لا نفسهم ضرا و لا نفعا و لا يملكون موتا و لا حيوة و لا نشورا » (۳/فرقان)

خدای تعالی می‌دانست که بشر اگر به حال خود واگذار گشته ، دستگیری نشود ، در پرتگاه شقاوت و خطر سقوط دوری از خدا و در کنج مسکنت قرار می‌گیرد ، همچنان که در آیه زیر به آن اشاره نموده می‌فرماید:

« لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم، ثم رددناه اسفل سافلين - ما انسان را در بهترین وجه متصور بیافریدیم و سپس همو را به پست‌ترین مراحل پستی برگرداندیم! » (۴/۵۴/تین) و نیز می‌فرماید:

« و ان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا ثم نجى الذين اتقوا و نذر الظالمين فيها جثيا ! » (۷۱ و ۷۲/مریم)

و نیز در آغاز خلقت به آدم ابو البشر و همسرش زهار داده بود که:

« فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى! » (۱۱۷/طه)

خدای تعالی چون بر این علم داشت، و می‌دانست که نزدیک شدن بشر به منزلگاه کرامت و استقرارش در مستقر سعادت موقوف بر این است که از آنچه او را به خطرهای نامبرده می‌افکند منصرف شود و اگر هم مبتلا بدان شده ، از آن دل بر کند و بسوی پروردگارش رجوع کند ، به همین جهت خدای سبحان باب توبه را فتح نمود ، توبه از کفر و شرک و توبه از فروعات آن ، که همان گناهان باشد .

پس توبه به معنای رجوع به خدای سبحان و دل‌زده شدن از لوث گناه و تاریکی و دوری از خدا و شقاوت ، مشروط بر این است که قبلا انسان به وسیله ایمان آوردن به خدا و روز جزا خود را در مستقر دار کرامت و در مسیر تنعم به اقسام نعمت اطاعتها و

قربت‌ها قرار داده باشد و به عبارتی دیگر موقوف بر این است که قبلا از شرک و از هر گناهی توبه کرده باشد، هم چنانکه فرمود:

«و توبوا الی الله جمیعا ایها المؤمنون لعلکم تفلحون - هان! ای مؤمنین! همگی به سوی خدا توبه برید، تا شاید رستگار گردید!» (۳۱/نور)

پس توبه به معنای برگشتن به سوی خدا هم توبه از شرک را شامل می‌شود و هم توبه از گناه را، بلکه شامل غیر این دو نیز می‌شود.

مطلب دیگر اینکه انسان از آنجائی که گفتیم فی نفسه سراپا فقر است و به هیچ وجه مالک خیر و سعادت خود نیست، مگر به وسیله پروردگار خود، به ناچار در این رجوعش به سوی پروردگار نیز محتاج است به عنایتی از پروردگارش و اعانتی از او، چون - در سابق هم گفتیم رجوع به خدای تعالی احتیاج به عبودیت و مسکنت به درگاه خدا دارد، که این محقق نمی‌شود مگر به توفیق و اعانت او، که همین توفیق توبه او و برگشتش به سوی بنده گنهکارش است که قبل از توبه عبد شامل حال عبد می‌شود و سپس توبه عبد محقق می‌گردد، همچنانکه در قرآن کریمش فرمود: «ثم تاب علیهم لیتوبوا - سپس به سوی آنان برگشت تا ایشان نیز به سوی برگردند!» و همچنین برگشتن بنده به سوی خدا وقتی سودمند است که خدای تعالی این توبه و برگشت را قبول کند که این خود توبه دوم خدای تعالی است، که بعد از توبه عبد صورت می‌گیرد هم چنانکه فرمود:

«فاولئك یتوب الله علیهم ... اینانند که خدای تعالی به سویشان بر می‌گردد!» (۱۱۸/توبه)

و اگر خواننده محترم (که خدایش توفیق دهد!) آن طوری که باید مساله را مورد دقت قرار دهد خواهد دید که تعدد توبه خدای تعالی با قیاس به توبه عبد است و گرنه توبه او یکی است و آن عبارت است از رجوع خدای تعالی به رحمتش به سوی بنده که هم قبل از توبه عبد را شامل می‌شود و هم بعد از آن را و گاه هم می‌شود که بدون توبه عبد شامل حال او می‌شود که در سابق در ذیل آیه: «و لا الذین یموتون و هم کفار...!» (۱۸/نسا) از آن استفاده کردیم و گفتیم قبول شفاعت شفیع در حق بنده گنهکار در روز قیامت یکی از مصادیق توبه خدای تعالی است و آیه شریفه:

«و الله یرید ان یتوب علیکم و یرید الذین یتبعون الشهوات ان تمیلوا میلا عظیما - خدا می‌خواهد بر شما توبه برد و کسانی که شهوات را پیروی می‌کنند می‌خواهند شما به انحرافی بزرگ منحرف شوید!» (۲۷/نسا)

مطلبی دیگر که تذکرش لازم است این که مساله قرب و بعد نزدیکی به خدا و

دوری از او دو امر نسبی هستند ، ممکن است بعد ، در مقام قرب هم تحقق یابد ، بعد از یک مرحله و قرب به مرحله‌ای دیگر و بنا بر این معنای توبه در باره رجوع بعضی از بندگان مقرب خدا نیز مصداق می‌یابد ، چون موقف او را اگر مقایسه کنیم با موضع کسی که از او مقرب‌تر و به خدای تعالی نزدیکتر است ، رجوع او به خدا ، توبه می‌شود .

شاهد این گفتار ما توبه‌هایی است که خدای تعالی در کلام مجیدش از انبیای معصوم و بی‌گناه علیهم السلام حکایت فرموده از آن جمله در باره آدم علیه‌السلام چنین می‌فرماید:

« فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه - پس آدم کلماتی را از پروردگارش دریافت نمود و در نتیجه خدای تعالی توبه‌اش بپذیرفت! » (۳۷/بقره)

و نیز در حکایت دعای ابراهیم و اسماعیل علیهما السلام بعد از بنای کعبه می‌فرماید:

« و تب علينا انك انت التواب الرحيم! » (۱۲۸/بقره)

و از موسی علیه‌السلام حکایت می‌کند که گفت:

« سبحانك تبت ليك و انا اول المؤمنين! » (۱۴۳/اعراف)

و در خطاب به پیامبر اسلام می‌فرماید:

« فاصبر ان وعد الله حق و استغفر لذنبك و سبح بحمد ربك بالعشي و الابكار

! » (۵۵/غافر) و نیز در باره همان جناب می‌فرماید:

« لقد تاب الله على النبي و المهاجرين و الانصار الذين اتبعوه في ساعة العسرة! » (۱۱۷/توبه)

و این توبه ، توبه عمومی خدای سبحان است ، که اطلاق آیات بسیاری از کلام مجیدش بر آن دلالت دارد ، از قبیل آیه:

« غافر الذنب و قابل التوب - خدائی که آمرزگار گناه و پذیرای توبه است! » (۳/غافر) و آیه: « و هو الذی یقبل التوبه عن عباده - توبه را از بندگانش می‌پذیرد! » (۲۵/شوری) و آیاتی دیگر از این قبیل .

پس خلاصه آنچه تاکنون گفتیم این شد که:

اولا گسترش رحمت از ناحیه خدای تعالی بر بندگان و در نتیجه آمرزش گناهان ایشان و بر طرف ساختن پرده ظلمتی که از ناحیه معاصی بر دل‌هایشان افتاده - حال چه اینکه معصیت شرک باشد و چه پائین‌تر از آن - خود توبه خدا بر بندگان است و برگشت بنده به سوی خدا و در خواست آمرزش گناهان و ازاله آثار سوء نافرمانیها از قلبش - چه اینکه شرک باشد و چه پائین‌تر از آن - خود توبه و رجوع بنده است به

پروردگار خودش .

ثانیا معلوم شد که توبه خدای تعالی بر بنده اش اعم است از توبه ابتدائی و توبه بعد از توبه بنده و این توبه فضلی است از ناحیه خدای تعالی مثل سایر نعمتهائی که مخلوق خود را با آن متنعّم می سازد ، همانطور که هیچ بنده ای در آن نعمتها طلبکار خدای تعالی نیست ، هم چنین کسی توبه را بر خدا واجب و الزامی نکرده و اینکه می گوئیم عقلا بر خدا واجب است که توبه بنده اش را قبول کند ، منظور ما از این وجوب چیزی جز آنچه از امثال آیات زیر استفاده می شود نمی باشد .

« و قابل التوب! » (۳/غافر)

« و توبوا الی الله جمیعا ایها المؤمنون! » (۳۱/نور)

« ان الله یحب التوابین - خدای تعالی توبه کاران را بسیار دوست می دارد! » (۲۲۲/بقره)

« و فاولئك یتوب الله علیهم - اینان همانها یند که خدا توبه شان را می پذیرد! » (۱۷/نسا)

از این قبیل آیاتی که خدا را به صفت توبه پذیری توصیف می کند و بندگانرا به سوی توبه تشویق و به سوی استغفار دعوت می کند و همچنین آیات دیگری که وعده قبول توبه می دهد ، حال یا در صریح کلام و یا در لوازم آن و خدای تعالی به فرموده خودش و به دلیل عقل خلف وعده نمی کند .

از اینجا روشن می شود که خدای سبحان در قبول توبه بنده مجبور نیست ، بلکه او بدون استثنا هیچ چیز و هیچ حالت در همه احوال مالک مطلق همه چیز است ، پس او می تواند توبه را قبول کند همچنانکه وعده اش را داده و می تواند نکند ، همچنانکه باز خودش فرموده:

« ان الذین کفروا بعد ایمانهم ثم ازدادوا کفرا لن تقبل توبتهم - محققا کسانی که بعد از ایمان آوردنشان کفر ورزیدند و سپس کفر خود را از کفر نخستین خود شدیدتر کردند هرگز توبه شان پذیرفته نمی شود! » (۹۰/ال عمران)

ممکن است آیه زیر را نیز از این باب گرفت که می فرماید:

« ان الذین آمنوا ثم کفروا ثم آمنوا ثم کفروا ثم ازدادوا کفرا لم یکن الله لیغفر لهم و لا لیهدیهم سبیلا! » (۱۳۷/نسا)

این بود خلاصه مطالب ما در باره توبه ، ولی بعضی از علما سخنانی عجیب گفته اند ، از آن جمله در معنای آیه زیر که مربوط به داستان غرق شدن فرعون و توبه کردن او در نفس آخر است ، یعنی آیه شریفه:

« حتی اذا درکه الغرق قال آمنت انه لا اله الا الذی آمنت به بنوا اسرائیل و انا من المسلمین ، الان و قد عصیت قبل و کنت من المفسدین! » (۹۱ و ۹۰/یونس)

بیانی آورده که خلاصه اش این است که این آیه هیچ دلالتی بر رد توبه فرعون

ندارد و در قرآن کریم هیچ آیه دیگری هم وجود ندارد که بر هلاک ابدی او دلالت کند از نظر اعتبار هم - البته برای کسی که در سعه رحمت خدا و سبقت رحمتش بر غضبش خوب بیندیشد - بسیار بعید به نظر می‌رسد که پناهنده بدرگاه خود و به در خانه رحمت و کرامت را که با حال تذلل و استکانت پناهنده او شده از رحمت خود نومید سازد ، اینکار از یک انسان - البته انسانی که خویهای فطری خود یعنی کرامت وجود رحمت را از دست نداده باشد - زینده نیست که وقتی انسانی نادم که به راستی از کارهای ناپسند گذشته خود پشیمان شده و به او پناهنده گشته ناامید سازد و از جرم او نگذرد ، تا چه رسد به خدائی که ارحم الراحمین و اکرم الاکرمین و غیاث المستغیثین است - چون هر انسان دارای رحمت و کرامت ، رحمت و کرامتش از او است - لیکن این سخن مردود است به دو دلیل:

یکی قرآنی که می‌فرماید: «و لیست التوبه للذین یعملون السيئات حتی اذا حضر احدهم الموت قال انی تبت الان ... !» (۱۸/نسا) و دیگری دلیل عقلی و اعتباری که در چند سطر قبل گذشت و آن این بود که گفتیم پشیمانی در حال مرگ پشیمانی کاذب است و این مشاهده آثار و عذاب گناه و نزول بلا است ، که آدمی را در دم مرگ وادار می‌کند به اینکه اظهار ندامت کند .

و بر فرضی هم که هر ندامتی توبه باشد و هر توبه‌ای مقبول درگاه حق واقع گردد ، لیکن آیه شریفه زیر که حکایت حال مجرمین در روز قیامت است و می‌فرماید: «و اسروا الندامة لما راوا العذاب!» (۵۴/یونس) و آیات بسیاری دیگر آن را رد نموده ، می‌فرماید: بعد از دیدن عذاب اظهار ندامت نموده ، درخواست می‌کنند خدایا ما را به دنیا برگردان تا عمل صالح کنیم ، آنگاه سخنشان را رد نموده ، می‌فرماید به فرض هم که برگردند دوباره همان اعمالی که از آن نهی شده‌اند از سر می‌گیرند و در اظهار ندامتشان دروغگویند .

ممکن است در اینجا توهم کنی که این تحلیل که گفتید قرآن کریم از امر توبه نموده و این راهی که گفتید در این تحلیلش پیش گرفته تحلیلی است ذهنی که در بازار حقایق هیچ ارزشی ندارد و لیکن این توهم را نکن زیرا بحث در باب سعادت و صلاح و شقاوت و صلاح انسان غیر این را نتیجه نمی‌دهد ، خود ما اگر حال یک انسان عادی واقع در مجتمع را در نظر بگیریم که دائما در حال اثرگیری از تعلیم و تربیت است ، می‌بینیم که او اگر در جامعه واقع نشده بود و از خارج چیزی به ذهن او وارد نمی‌شد ، نه خوب و نه بد ، ذهن و دل و جان او خالی از هر صلاح و طلاحی بود - البته صلاح و طلاح اجتماعی - و نیز ذهنش قابل گرفتن هر دو بود ، او وقتی می‌خواهد خود را اصلاح کند و

جان خود را به زیور صلاح بیاراید و جامه تقوای اجتماعی بر تن کند برایش امکان ندارد، مگر وقتی که اسباب این کار مساعد باشد و عوامل اجازه بیرون شدنش از حال قبلی را به او بدهد.

این وضع محاذی همان توبه اول خدای تعالی است (او رحمت خود را شامل حال انسان گنهکار می‌کند و در او ایجاد تصمیم می‌نماید بر اینکه از کارهای گذشته‌اش دست بردارد!) سپس شروع به عملی کردن تصمیمش و اینکه از کارهای گذشته خود و حالت بدی که داشت دست برداشته، باری به هر جهت مسامحه کاری را ترک کند.

و این خود توبه‌ای است به منزله توبه بنده در بحث ما، آنگاه شخص مورد فرض ما به تدریج با انجام رژیم‌های عملی هیات فساد و صفت رذیله‌ای را که بر قلبش مستولی بود زایل می‌کند و اندک اندک صفات کمال را و نور صلاح را در قلبش جای‌گزین می‌سازد، چون این مسلم و واضح است که قلب آدمی گنجایش صلاح و طلاح و یا بگو فضیلت و رذیلت هر دو را ندارد - دیو چو بیرون رود فرشته در آید - و این مستقر گشتن صفات خوب در دل آن شخص که فرض کردیم در برابر قبول توبه در شخص مورد بحث است، شخص فرضی، همچنان در مرحله صلاح اجتماعی که مسیر هر انسان فطری است سیر می‌کند، تا همه آن احکام و آثاری را که دین خدا در باب توبه جاری ساخته، به روشی فطری که خدا خلق را بر آن فطرت آفریده جاری سازد.

ثالثا بطوری که از همه آیات توبه چه آنها که نقل کردیم و چه آنها که نقل نکردیم استفاده می‌شود، توبه حقیقتی است که در نفس انسانی و قلب آدمی اثر اصلاحی دارد و جان آدمی را آماده صلاح می‌سازد، صلاحی که زمینه است برای سعادت دنیا و آخرت او و به عبارت دیگر توبه در آنجائی که نافع هست، یعنی شرائطش جمع است - در ازاله سیئات نفسانی اثر دارد، سیئاتی که آدمی را به هر بدبختی در زندگی دنیا و آخرتش می‌کشاند و از رسیدنش به سعادت و استقرارش بر اریکه خوشبختی مانع می‌شود و اما احکام شرعی و قوانین دینی به حال خود باقی است، نه با توبه‌ای از بین می‌رود و نه با گناهی.

بله چه بسا که بعضی از احکام به حسب مصالحی که در تشریح آن رعایت شده ارتباطی با توبه پیدا کند و به وسیله توبه برداشته شود، لیکن این غیر آن است که بگوئیم خود توبه به تنهایی حکمی از احکام را بردارد، در آیه مورد بحث در فصل قبل، یعنی آیه ۱۷ سوره نساء، توبه باعث آن می‌شد که حاکم شرع دست از شکنجه مرد و زن زناکار بردارد، اما نه توبه به تنهایی بلکه بضمیمه اصلاح فرمود: «فان تابا و اصلحا فاعرضوا عنهما...!» (۱۶/نسا) و همچنین در آیه زیر توبه را در صورتی مؤثر می‌داند که هنوز مجرم

دستگیر نشده و اما اگر دستگیر شد هر چه هم توبه کند حکم خدا بر او جاری می‌شود و حکم خدا به وسیله توبه برطرف نمی‌گردد و آن آیه این است:

« انما جزاؤ الذین یحاربون الله و رسوله و یسعون فی الارض فسادا ان یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیهم و ارجلهم من خلاف او ینفوا من الارض ذلک لهم خزی فی الدنیا و لهم فی الاخره عذاب عظیم! الا الذین تابوا من قبل ان تقدروا علیهم فاعلموا ان الله غفور رحیم! » (۳۳ و ۳۴/مائده) و از این قبیل آیاتی دیگر .

رابعاً آن ملاکی که به خاطر آن توبه در اسلام تشریح شد و قبلاً بیانش گذشت همانا رهائی از هلاکت ناشی از گناهان و آثار سوء معاصی است ، چون این رهایی وسیله رستگاری و مقدمه رسیدن به سعادت است ، همچنانکه قرآن کریم فرمود:

« و توبوا الی الله جمیعا ایه المؤمنون لعلکم تفلحون! » (۳۱/نور)

و یکی از فوائد توبه علاوه بر این آن است که مفتوح بودن باب توبه ، روح امید را در دل گنهکاران زنده نگه می‌دارد و به هیچ وجه دچار نومیدی و خمودی و رکود نمی‌گردند ، آری سیر زندگی بشر جز با دو عامل خوف و رجای متعادل مستقیم نمی‌شود ، باید مقداری در دلش باشد ، تا برای دفع مضرات برخیزد و مقداری امید باشد تا او را به سوی جلب منافعش به حرکت در آورد ، اگر آن خوف و این رجاء هر دو با هم نباشند ، یا تنها خوف باشد و یا تنها امید ، آدمی هلاک می‌گردد همچنان که قرآن کریم از نومیدی زنهار داده می‌فرماید:

« قل یا عبادى الذین اسرفوا علی انفسهم لا تقنطوا من رحمۃ الله ان الله یغفر الذنوب جمیعا انه هو الغفور الرحیم! و انیبوا الی ربکم! » (۵۳ و ۵۴/زمر)

و تا آنجا که ما از گزینه بشری اطلاع داریم ، بشر تا زمانی که در بازار زندگی شکست نخورده و تلاشش بی‌نتیجه نگشته ، روحش فعال و با نشاط و تصمیم‌هایش راسخ و محکم و تلاشش خستگی ناپذیر است ، اما اگر در زندگی شکست بخورد و اعمال و زحماتش بی‌نتیجه شود آرزویش به باد برود ، آنوقت است که نومیدی بر دلش مستولی گشته و سستی ارکان او را فرا می‌گیرد و ای بسا که کاری را که با زحمات زیاد پیش برده ، در وسط راه رها کند و از راهی که رفته بر گردد و برای همیشه از رستگاری و رسیدن به هدف نا امید شود ، توبه تنها و یگانه دوی این درد است ، بشر می‌تواند با توبه دل خود را همیشه زنده نگه دارد و دل مشرف به هلاکت خود را دوباره از لبه پرتگاه هلاکت کنار بکشد .

از اینجا معلوم می‌شود توهمی را که ذیلاً نقل می‌کنیم تا چه پایه ساقط و بی اعتبار است و آن این است که بعضی گفته‌اند تشریح توبه و دعوت مردم به سوی آن ، مردم را به ارتکاب معصیت ، جری کردن و بر ترک اطاعت جرأت دادن است ، چون

وقتی خاطر انسان جمع شد که خدا توبه‌اش را می‌پذیرد و لو هر معصیتی که برایش پای دهد مرتکب شود، چنین اعتقادی جز زیادت‌ر شدن جرأتش بر حرمت خدا و فرورفتگی‌اش در لجنزار گناهان چیزی به بار نمی‌آورد و معتقد بدان، در هر گناهی را می‌کوبد و با خود می‌گوید بعدا توبه می‌کنم.

وجه ساقط بودن این توهم این است که اگر توبه تشریح شده، برای این منظور که توهم شده نبوده، بلکه برای این بوده که آراسته شدن به زیور فضائل جز با مغفرت و آمرزش گناهان ممکن نیست و علاوه بر این تشریح شده تا خدای تعالی حالت امید را در دلها حفظ کند و حسن اثر توبه در این باره جای انکار نیست و این مفسر و یا دانشمند که گفته است توبه مستلزم جری شدن انسان بر هر معصیتی است، چون این فکر را ایجاد می‌کند، که من گناه می‌کنم و سپس توبه می‌کنم، این معنا از نظرش دور مانده که توبه‌ای که او انگشت رویش گذاشته توبه مورد بحث ما نیست، یعنی توبه حقیقی نیست، بحث ما در باره توبه‌ای است که انسان را از گناه دلزده کند و گناه را از نظر انسان منفور سازد، نه این لقلقه زبانی که او رویش انگشت نهاده، زیرا این چنین توبه را همه دارند، هم قبل از گناه دارند و هم در حال گناه و هم بعد از آن، علاوه بر اینکه در چنین فرضی گنهکار قبل از گناه هم توبه دارد و حال آنکه قبل از صادر شدن گناه ندامت که همان توبه واقعی است تصور ندارد، مگر آنکه مدعی آن خواسته باشد با خدای تعالی و رب العالمین خدعه و نیرنگ بکند، که معلوم است مکر و نیرنگ باز به خودش بر می‌گردد: «و لا یحیی المکر السیء الا باهله!» (۴۳/فاطر)

خامسا نافرمانی خدا که برای آدمی موقف شرم‌آوری است آثار سوئی در زندگی او دارد و بشر هرگز از آنها دست بر نمی‌دارد و توبه نمی‌کند، مگر به علم و یقین به زشتی آنها، که اگر چنین علمی برای انسان حاصل شود، اولاً ممکن نیست آدمی از آنچه تاکنون مرتکب شده پشیمان نگردد و پشیمانی تاثیر خاص باطنی است، که از کار زشتی که انجام شده در دل پیدا می‌شود و ثانیاً وقتی این حالت در دل پا بر جا می‌شود، که پاره‌ای افعال صالح و مخالف آن سیئات انجام دهد، اعمالی که بر رجوع و توبه او دلالت کند.

تمامی ریزه‌کاری‌هایی که خدای عز و جل در شریعت اسلام برای توبه مقرر کرده از قبیل ندامت و سپس استغفار و آنگاه مشغول انجام اعمال صالحه شدن و در آخر از نافرمانی خدا دل‌کندن و چیزهایی دیگر از این قبیل، که در روایات وارد شده و در کتب اخلاق متعرض آن شده‌اند، همه و همه به این واقعیت‌هایی که گفتیم برگشت می‌کند (و خلاصه آنچه زبان شرع در این باب بیان کرده زبان فطرت و واقعیت‌های خود بشر است!)

سادسا اینکه توبه که عبارت شد از برگشتن اختیاری از گناه به طاعت و عبودیت، وقتی محقق می‌شود که در ظرف اختیار صورت بگیرد، یعنی در عالم دنیا که عرصه اختیار است و اما در عالمی دیگر که عبد هیچ اختیاری از خود ندارد و نمی‌تواند به اختیار خود یکی از دو راه صلاح و طلاح و سعادت و شقاوت را انتخاب کند، توبه در آنجا راه ندارد، که توضیح بیشترش در سابق گذشت.

یکی از مواردی که توبه در آنجا صحیح نیست چون هیچ انتخابی در اختیار انسان نیست، گناهان مربوط به « حقوق الناس » است!

در باره « حق الله » توبه تصور دارد، چون خدای تعالی خودش وعده داده از گناهان گذشته توبه‌کاران صرفنظر فرماید، ولی مردم چنین وعده‌ای به ما نداده‌اند و من که حق آنان را ضایع کرده‌ام از بین بردن آثار سوء این ظلم در اختیار من نیست، هر چه من بگویم توبه کردم، مادام که صاحب حق از من راضی نشده فائده ندارد، چون خود خدای سبحان هم حقوقی برای مردم جعل کرده و حقوق مردم را محترم شمرده و تعدی به یک فرد از بندگان به اموال و ناموس و آبرو و جانش را ظلم و عدوان خوانده و حاشا بر خدای عز و جل که به کسی اختیار تام دهد، تا بدون هیچ جرمی آن حقوق را از بندگان سلب کند.

و در حقیقت خودش کاری بکند که بندگان را از آن نهی کرده و از این راه به آنان ستم روا بدارد، همچنانکه خودش فرمود: « ان الله لا یظلم الناس شیئا! » (۴۴/یونس) بله این مطلب یک مورد استثنا دارد و آن توبه از شرک است که نه تنها گناهان مربوط به « حقوق الله » را محو می‌کند، بلکه گناهان مربوط به « حقوق الناس » را هم از بین می‌برد و خلاصه اثر تمامی بدیها و گناهان مربوط به فروع دین را از بین می‌برد، همچنان که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود:

« الاسلام یجب ما قبله - اسلام ما قبل خود را محو نابود می‌سازد! »

و با همین روایت است که آیات مطلق که دلالت دارد بر آمرزش همه گناهان، نظیر آیه ۵۳ سوره زمر تفسیر می‌شود اگر در آن آیه بطور مطلق فرموده:

« قل یا عباد الذین اسرفوا علی انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله یغفر الذنوب جمیعا انه هو الغفور الرحیم و انیبوا الی ربکم و اسلموا له ! »

روایت بالا آن را تفسیر می‌کند به اینکه راه آمرزش همه گناهان اسلام آوردن

است .

مورد دیگری که توبه در آنجا صحیح نیست، گناهی است که انسان آنرا در بین مردم سنت و باب کند و مردم را از راه حق منحرف سازد.

در اخبار آمده که وزر و گناه هر کس که به آن عمل کند و یا به خاطر آن سنت، از راه حق منحرف و گمراه گردد، به گردن کسی است که آن سنت را باب کرد و علت قبول نشدن توبه او این است که حقیقت توبه و رجوع به سوی خدای تعالی در امثال این موارد تحقق نمی‌یابد، برای اینکه گناه کار پدیده‌ای پدید آورده که عمری دراز دارد، قهرا آثار آن نیز با بقای آن باقی خواهد ماند و دیگر نمی‌توان آن آثار را از بین برد و مانند آن مواردی نیست که گناه تنها بین گناه کار و خدای عز اسمه بوده و به دیگران تجاوز نکرده.

سابعا اینکه: توبه هر چند که محو می‌کند از گناهان آنچه را که محو می‌کند و گو اینکه خدای تعالی در این باره فرموده:

« فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ! » (۲۷۵/بقره)

(که بیانش در المیزان آمده است.) و هر چند که از ظاهر آیه:

« الا من تاب و آمن و عمل عملا صالحا فاؤلئك يبذل الله سيئاتهم حسنات و كان الله عفورا

رحيما! و من تاب و عمل صالحا فانه يتوب الى الله متابا! » (۷۰ و ۷۱/فرقان)

و مخصوصا با در نظر گرفتن آیه دوم بر می‌آید که توبه خود به تنهایی و یا به ضمیمه ایمان و عمل صالح علاوه بر اینکه گناه را محو می‌کند آنرا مبدل به حسنات هم می‌سازد.

لیکن پرهیز کردن از گناهان هیچ ربطی به گناه کردن و سپس توبه نمودن ندارد و قابل مقایسه با آن نیست، چون خدای عز و جل در کتاب خود روشن کرده که اولاً معاصی هر چه باشد بالاخره و به نوعی به وسوس شیطانی منتهی می‌شود و ثانیاً ستایش‌هایی که از مخلصین و معصومین از گناه و لغزشها کرده، برابر با ستایشی که از گناهکاران توبه کار نموده نمی‌باشد، در این آیات دقت بفرمائید:

« قال رب بما اغويتني لازين لهم في الارض و لاغوينهم اجمعين، الا عبادك منهم

المخلصين، قال هذا صراط على مستقيم، ان عبادي ليس لك عليهم سلطان

!...» (۳۹ تا ۴۱/حجر) و نیز آیه:

« و لا تجد اكثرهم شاكرين - تو بیشترین آنان را شاکر نمی‌یابی! » (۱۷/اعراف)

که حکایت کلام دیگری از ابلیس است.

برای اینکه مخلصین و معصومین علیهم‌السلام آنچنان مختص به مقام عبودیت تشریفی هستند، که غیر آنان یعنی حتی صالحان و توبه‌کاران هرگز به پایه آنان نمی‌رسند.

فصل سوم

دعا و خواست های انسان

دستور العملی برای دعا کردن

« وَ إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أَجِيبْ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَ لِيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ! »

« و چون بندگان من از تو سراغ مرا می گیرند بدانند که من نزدیکم و دعوت دعاکنندگان را اجابت می کنم البته در صورتی که مرا بخوانند پس باید که آنان نیز دعوت مرا اجابت نموده و باید به من ایمان آورند تا شاید رشد یابند! » (۱۸۶/بقره)

این آیه در افاده مضمونش بهترین اسلوب و لطیف ترین و زیباترین معنا را برای دعا دارد:

اولا : اساس گفتار را بر تکلم وحده (من چنین و چنانم!) قرار داده ، نه غیبت (خدا چنین و چنان است!) و نه سیاقی دیگر نظیر غیبت و این سیاق دلالت دارد بر اینکه خدای تعالی نسبت به مضمون آیه کمال عنایت را دارد .

و ثانيا : تعبیر فرموده به « عبادی - بندگانم » و نفرمود: (ناس - مردم) و یا تعبیری دیگر نظیر آن و این نیز عنایت یاد شده را بیشتر می رساند .

و ثالثا : واسطه را انداخته ، و نفرموده: (در پاسخشان بگو چنین و چنان!) بلکه فرمود: « چون بندگانم از تو سراغ مرا می گیرند من نزدیکم!»

و رابعا : جمله: « فانی قریب - من نزدیکم!» را با حرف اِن که تاکید را می رساند مؤکد کرده و فرموده: « پس به درستی که من نزدیکم!»

و خامسا : نزدیکی را با صفت بیان کرده و فرموده: « نزدیکم!» نه با فعل « من نزدیک می شوم!» تا ثبوت و دوام نزدیکی را برساند .

و سادسا : در افاده اینکه دعا را مستجاب می کند تعبیر به مضارع آورد نه ماضی ، تا تجدد اجابت و استمرار آن را برساند .

و سابعا : وعده اجابت یعنی عبارت « اجابت می کنم دعای دعا کننده!» را مقید کرد به

قید: «اذا دعان - در صورتی که مرا بخواند!» با اینکه این قید چیزی جز خود مقید نیست ، چون مقید خواندن خدا است و قید هم همان خواندن خدا است و این دلالت دارد بر اینکه دعوت داعی بدون هیچ شرطی و قیدی مستجاب است نظیر آیه: «ادعونی استجب لکم!» (۶۰/غافر)

این هفت نکته همه دلالت دارد بر اینکه خدای سبحان به استجاب دعا اهتمام و عنایت دارد .

از طرفی در این آیه با همه اختصارش هفت مرتبه ضمیر متکلم «من» تکرار شده و آیه‌ای به چنین اسلوب در قرآن منحصر به همین آیه است .
و کلمه «دعا» و «دعوت» به معنای این است که دعا کننده نظر دعا شده را به سوی خود جلب کند و کلمه «سؤال» به معنای جلب فائده و یا زیاده‌تر کردن آن از ناحیه مسؤول است ، تا بعد از توجیه نظر او حاجتش برآورده شود ، پس سؤال به منزله نتیجه و هدف است برای دعا (مثل اینکه از دور یا نزدیک شخصی را که دارد می‌رود صدا می‌زنی و می‌خوانی ، تا روی خود را برگرداند ، آن وقت چیزی از او می‌پرسی تا به این وسیله حاجت برآورده شود!) پس این معنا که برای سؤال شد جامع همه موارد سؤال هست ، سؤال علمی برای رفع جهل و سؤال به منظور حساب و سؤال به معنای زیاده‌تر کردن خیر مسؤول به طرف خود و سؤالهای دیگر .

مطلب دیگر اینکه ، کلمه «عبودیت» همانطور که در سابق هم گفتیم به معنای مملوکیت است ، البته نه هر مملوکیت ، بلکه مملوکیت انسان (پس گوسفند را عبد صاحبش نمی‌خوانند) و عبد عبارت است از انسان و یا هر صاحب عقل و شعور دیگری که ملک دیگری باشد ، در نتیجه عبد وقتی به خدا نسبت داده می‌شود نظیر ملک منسوب به او است .

و ملک خدای تعالی با ملک دیگران فرق دارد ، فرقی که بین واقعیت و ادعا و بین حقیقت و مجاز است ، برای اینکه خدای تعالی که مالک بندگان خویش است ، ملکش هم طلق است و هم محیط به همه نواحی و جوانب بنده است ، بندگان او نه در ذات خود مستقل از اویند و نه در توابع ذاتشان ، از صفات و افعال و هر چیز دیگری که منسوب به ایشان است ، از قبیل همسر و اولاد و مال و جاه و غیره و جان کلام آنکه آنچه را که ملک یک بنده می‌دانیم چون می‌بینیم به نحوی از انحا نسبتی به آن بنده دارد ، حال چه اینکه این نسبت حقیقی و به طبع باشد ، مثل نسبتی که میان او و جان و بدن و گوش و چشم او و عمل و آثار او هست و یا نسبت وضعی و اعتباری باشد مانند نسبتی که میان او و همسر و مال و جاه و حقوق او هست ، این ملک را به اذن خدا مالک

شده و این نسبت‌ها به وسیله خدا میان او و مایملکش برقرار گشته ، حال مایملکش هر چه باشد خدای عز اسمه به او تملیک کرده ، او است که جان بندگان و جسم آنان را به آنان نسبت داده و به بنده‌اش فرمود : جان تو و جسم تو و گوش تو و امثال آن ، و اگر این نسبت را برقرار نمی‌کرد اصلاً بنده‌ای موجود نمی‌شد ، همچنانکه فرمود:

« قل هو الذی أنشأکم و جعل لکم السمع و الأبصار و الأئفئدة! » (۷/مومنون) و نیز فرموده: « و خلق کل شیء فقدره تقدیرا! » (۲/فرقان)

پس خدای سبحان میان هر چیزی و خود آن چیز حائل است و میان آن و تمامی مقارنات آن از فرزند و همسر و دوست و مال و جاه و حق او حائل است ، پس خدای تعالی از هر چیزی که فرض شود به مخلوق خود نزدیک‌تر است ، پس او قریب علی الاطلاق است ، همچنانکه خودش فرموده :

« و نحن اقرب الیه منکم و لکن لا تبصرون! » (۸۵/واقعه) و نیز فرموده:

« و نحن اقرب الیه من حبل الوریذ! » (۱۶/ق) و نیز فرموده:

« ان الله یحول بین المرء و قلبه! » (۲۴/انفال)

و مراد از قلب همان جان آدمی و نفس مدرکه او است .

و سخن کوتاه آنکه مالک بودن خدای سبحان نسبت به بندگان به مالکیت حقیقی و بنده بودن بندگان برای او باعث شده که او بطور علی الاطلاق قریب و نزدیک به ایشان باشد ، نزدیک‌تر از هر چیزی که با او مقایسه شود و نیز این مالکیت باعث شده که هر تصرفی و به هر نحو که بخواهد در بندگان بکند جایز باشد بدون اینکه دافعی و مانعی جلو تصرفاتش را بگیرد و این جواز تصرف حکم می‌کند به اینکه خدای سبحان هر دعای دعا کننده را اجابت کند هر چه می‌خواهد باشد و با اعطا و تصرف خود حاجتش را برآورد چون مالکیت او عام و سلطنت و احاطه‌اش بر جمیع تقادیر و بدون هیچ قید و اندازه است .

نه آنطور که یهود می‌پندارد و می‌گوید : خدا وقتی موجودات را آفرید و در آنها تقدیر و اندازه‌گیری کرد ، کارش تمام شد و زمام تصرفات جدید از دستش بیرون شد ، آنچه از ازل قضایش را رانده صورت می‌گیرد و حتی خودش هم نمی‌تواند جلو قضای رانده شده خود را بگیرد ، پس دیگر نسخ و بداء و استجابت دعا مفهومی ندارد ، چون کار از ناحیه او تمام شده و از دستش در رفته .

و نه آنطور که جماعتی از این امت پنداشته‌اند ، که خدا هیچ دخل و تصرفی در اعمال بندگان خود ندارد ، اینان (قدریه) هستند که رسول خدا صلی‌الله علیه و آله و سلم لقب (مجوس این امت) به ایشان داده و شیعه و سنی روایت کرده‌اند که فرموده: «القدریة مجوس هذه الامة - قدریه مجوس این امتند!»

بلکه ملک خدای تعالی حتی بعد از راندن قضا و قدر در عالم و حتی در اعمال بندگان همچنان به اطلاقش باقی است و هیچ موجودی مالک هیچ چیزی نیست مگر به تملیک و اذن او ، آنچه او بخواهد و تملیک کند و اجازه وقوعش را بدهد واقع می‌شود و آنچه او نخواهد و تملیک نکند و اجازه وقوعش را ندهد واقع نمی‌شود ، هر چند که (همه عالم) برای وقوع آن دست به دست هم بدهند ، همچنانکه خودش فرموده: «یا ایها الناس انتم الفقراء الى الله ، و الله هو الغنی!» (۱۵/ فاطر)

پس روشن شد اینکه فرموده: «و اذا سئلك عبادى عنى فانى قريب اجيب دعوة الداع اذا دعان!» (۱۸۶/ بقره) همانطور که متعرض حکم مساله اجابت دعا است متعرض بیان علل آن نیز هست و می‌فهماند علت نزدیک بودن خدا به بندگان همین است که دعا کنندگان بنده اویند و علت اجابت بی‌قید و شرط دعای ایشان همان نزدیکی خدا به ایشان است و بی‌قید و شرط بودن اجابت دعا ، مستلزم بی‌قید و شرط بودن دعا است ، پس تمامی دعاهائی که خدا برای اجابت آن خوانده می‌شود مستجاب است .

البته در اینجا نکته‌ای است که نباید از نظر دور داشت و آن اینکه خدای تعالی وعده اجیب دعوه الداع خود را مقید کرده به قید «اذا دعان...!» و چون این قید چیزی زائد بر مقید نیست ، می‌فهماند که دعا باید حقیقتا دعا باشد ، نه اینکه مجازا و صورت آن را آوردن ، آری وقتی می‌گوئیم: (به سخن ناصح گوش بده وقتی تو را نصیحت می‌کند!) و یا (عالم را در صورتی که عالم باشد احترام کن!) منظورمان این است که آن نصیحتی را باید گوش داد که متصف به حقیقت خیرخواهی باشد و آن عالمی را باید احترام کرد که حقیقتا عالم باشد یعنی به علم خود عمل کند.

جمله: «اذا دعان!» نیز همین را می‌فهماند ، که وعده اجابت هر چند مطلق و بی‌قید و شرط است ، اما این شرط را دارد که داعی حقیقتا دعا کند و علم غریزی و فطریش منشا خواسته‌اش باشد و خلاصه قلبش با زبانش موافق باشد ، چون دعای حقیقی آن دعائی است که قبل از زبان سر ، زبان قلب و فطرت که دروغ در کارش نیست آن را بخواهد نه تنها زبان سر ، که به هر طرف می‌چرخد ، به دروغ و راست و شوخی و جدی و حقیقت و مجاز .

بهمین جهت است که می‌بینید خدای تعالی تمامی حوائج انسانی را هر چند که زبان درخواست آن را نکرده باشد سؤال نامیده ، و فرموده:

« و اتيكم من كل ما سالتموه و ان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ان الانسان لظلوم كفار!» (۳۴/ ابراهیم)

که به حکم این آیه انسانها در نعمتهائی هم که نه تنها به زبان سر درخواستش را نکرده‌اند ، بلکه از شمردنش هم عاجزند ، داعی و سائلند ، چیزی که هست به زبان

فطرت و پیشین خود دعا و سؤال می‌کنند ، چون ذات خود را محتاج و مستحق می‌یابند و نیز فرموده:

« یسئله من فی السموات و الارض کل یوم هو فی شان! » (۲۹/رحمن)

و دلالت این آیه بر آنچه گفتم ظاهرتر و واضح‌تر است .

پس سؤال فطری از خدای سبحان هرگز از اجابت تخلف ندارد ، در نتیجه دعائی که مستجاب نمی‌شود و به هدف اجابت نمی‌رسد ، یکی از دو چیز را فاقد است و آن دو چیز همان است که در جمله: «دعوه الدع اذا دعان!» به آن اشاره شده است.

اول این است که دعا دعای واقعی نیست و امر بر دعا کننده مشتبه شده ، مثل کسی که اطلاع ندارد خواسته‌اش نشدنی است و از روی جهل همان را درخواست می‌کند ، یا کسی که حقیقت امر را نمی‌داند و اگر بداند هرگز آنچه را می‌خواست درخواست نمی‌کرد ، مثلاً اگر می‌دانست که فلان مریض مردنی است و درخواست شفای او درخواست مرده زنده شدن است هرگز درخواست شفا نمی‌کند و اگر مانند انبیا این امکان را در دعای خود احساس کند ، البته دعا می‌کند و مرده زنده می‌شود ، ولی یک شخص عادی که دعا می‌کند از استجابت مایوس است و یا اگر می‌دانست که بهبودی فرزندش چه خطرهایی برای او در پی دارد دعا نمی‌کرد ، حالا هم که از جهل به حقیقت حال دعا کرده مستجاب نمی‌شود .

دوم این است که دعا ، دعای واقعی هست ، لیکن در دعا خدا را نمی‌خواند ، به این معنا که به زبان از خدا مسئلت می‌کند ، ولی در دل همه امیدش به اسباب عادی یا امور وهمی است ، اموری که توهم کرده در زندگی او مؤثرند .

پس در چنین دعائی شرط دوم «اذا دعان - در صورتی که مرا بخواند!» وجود ندارد ، چون دعای خالص برای خدای سبحان نیست و در حقیقت خدا را نخوانده چون آن خدائی دعا را مستجاب می‌کند که شریک ندارد و خدائی که کارها را با شرکت اسباب و اوهام انجام می‌دهد ، او خدای پاسخگوی دعا نیست ، پس این دو طایفه از دعا کنندگان و صاحبان سؤال دعایشان مستجاب نیست ، زیرا دعایشان دعا نیست و یا از خدا مسئلت ندارند چون خالص نیستند .

این بود خلاصه گفتار ما در دعا و آنچه که از آیه مورد بحث استفاده کردیم و با این بیان معانی سایر آیاتی هم که در باب دعا هست روشن می‌گردد مثل آیه:

« قل ما یعبؤا بکم ربی لولا دعاؤکم! » (۷۷/فرقان) و آیه:

« قل ارایتم ان اتیکم عذاب الله او انتکم الساعه ا غیرالله تدعون ان کنتم صادقین بل اياه تدعون فیکشف ما تدعون الیه ان شاء و تنسون ما کنتم تشرکون! » (۴۰ و ۴۱/انعام) و آیه

شریفه:

« قل من ینجیکم فی ظلمات البر و البحر تدعونه تضرعا و خفیة لئن انجینا من هذه لنکونن من الشاکرین! قل الله ینجیکم منها و من کل کرب ثم انتم تشرکون! » (۳ و ۴ / انعام)

پس همه این آیات دلالت دارد بر اینکه انسان دعائی غریزی و درخواستی فطری دارد ، که به زبان فطرتش از پروردگارش حاجت می‌خواهد ، چیزی که هست در هنگامی که غرق نعمت و رفاه است ، دلش به اسباب وابسته است و آن اسباب را شریک پروردگارش می‌گیرد و امر بر او مشتبه شده ، خیال می‌کند که از پروردگارش چیزی نمی‌خواهد و دعائی نمی‌کند ، با اینکه از غیر خدا چیزی نمی‌خواهد ، چون هر چه باشد بالاخره انسانی دارای فطرت است و خلقت و فطرت خدا در افراد اختلاف و دگرگونی نمی‌پذیرد .

به شهادت اینکه وقتی این سبب‌ها از کار می‌افتد و گرفتاریها روی می‌آورد و اسباب در رفع آنها از اثر افتاده شرک موهومش و شفیعان خیالیش همه به کناری می‌روند ، آن وقت می‌فهمد که جز خدا کسی بر آورنده حاجتش و جوابگوی درخواستش نیست ، لذا مجدداً به توحید فطریش بر می‌گردد و همه اسباب را از یاد می‌برد و روی دل سوی خدای کریم می‌کند و خدا هم گرفتاریش را برطرف ساخته ، حاجتش را بر می‌آورد و در سایه آسایشش می‌پروراند ، تا آنکه رفته رفته خاطرش آسوده و شکمش سیر شود ، دوباره بهمان وضعی که داشت یعنی سبب‌پرستی و فراموش نمودن خدا برگردد .

و نیز مانند آیه شریفه:

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

چونکه این آیه شریفه ، هم دعوت به دعا می‌کند و هم وعده اجابت می‌دهد و هم علاوه بر این دعا را عبادت می‌خواند و نمی‌فرماید کسانی که از دعا به درگاه من استکبار می‌کنند ، بلکه به جای آن می‌فرماید کسانی که از عبادت من استکبار می‌کنند .

و با این بیان خود تمامی عبادتها را دعا می‌خواند ، برای اینکه اگر منظور از عبادت ، تنها دعا ، که یکی از اقسام عبادت است باشد ترک دعا ، استحقاق آتش نمی‌آورد بلکه منظور ترک مطلق عبادت است که استحقاق آتش می‌آورد ، پس معلوم می‌شود مطلق عبادت‌ها دعایند (دقت بفرمائید!)

با این بیان معنای آیات دیگر هم که مربوط به این باب است روشن می‌شود ،

مانند آیه شریفه:

« فادعوا الله مخلصین له الدین! » (۱۴ / غافر) و آیه:

« و ادعوه خوفا و طمعا ان رحمة الله قریب من المحسنین! » (۵۶ / اعراف) و آیه شریفه:

« و يدعوننا رغبا و رهبا و كانوا لنا خاشعين! » (۹۰/انبیاء) و آیه شریفه:

« ادعوا ربکم تضرعا و خفیة انه لا یحب المعتدین! » و آیه شریفه:

« اذ نادى ربه نداء خفیا ... و لم اکن بدعائك رب شقیئا! » (۴/مریم) و آیه شریفه:

« و یتجیب الذین آمنوا و عملوا الصالحات و یزیدهم من فضله! » (۲۶/شوری)

و آیاتی دیگر که مناسب باب دعا است و این آیات ارکان اصلی دعا و آداب دعا کننده را که عمده‌اش اخلاص در دعا و مطابقت قلب و زبان و بریدگی از اسباب ظاهری و توسل به خدای تعالی است، بیان می‌کند و آداب دیگری را هم روایات به آن ملحق کرده، از قبیل خوف و طمع، رغبت و رهبت، خشوع و تضرع، اصرار، ذکر، عمل صالح، ایمان، ادب حضور و امثال آن.

« فلیستجیبوا لی و لیؤمنوا بی ...! » (۱۸۶/بقره)

حال که معلوم شد خدا به بندگانش نزدیک است و هیچ چیزی میان او و دعای بندگانش حائل نیست و معلوم شد که او نسبت به بندگان خود و به درخواست‌هایشان عنایت دارد و همین خدای مهربان بندگان را دعوت به دعا می‌کند و خلاصه حال که معلوم شد خدا دارای چنین صفتی است، پس بندگان معطل چه هستند، او را در این دعوتش اجابت کنند و به سویش رو آورند و ایمان بیاورند که خدائی است دارای چنین صفت و یقین کنند به اینکه او نزدیک است و دعایشان را اجابت می‌کند، تا در نتیجه شاید در دعا کردن به درگاه او موفق گردند.

المیزان ج: ۲ ص: ۴۱

روایاتی درباره اهمیت دعا و تحلیل آنها

شیعه و سنی روایت کرده‌اند که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود: دعا سلاح مؤمن است.

در کتاب عدۀ الداعی است که در حدیث قدسی آمده: ای موسی از من آنچه احتیاج داری درخواست کن، حتی علوفه گوسفندت و نمک خمیرت را از من بخواه. در کتاب مکارم از آن جناب روایت کرده که فرمود: دعا از خواندن قرآن بهتر است، برای اینکه خود خدای عزوجل می‌فرماید:

« قل ما یعبؤا بکم ربی لو لا دعاؤکم - بگو اگر دعای شما نباشد پروردگار من هیچ اعتنائی به شما نخواهد کرد! » (۷۷/فرقان)

این مضمون از امام باقر و صادق علیهماالسلام نیز نقل شده است.

در کتاب عدۀ الداعی در روایت محمد بن عجلان ، از محمد بن عبید الله بن علی بن الحسین : از پسر عمویش امام صادق ، از پدران بزرگوارش از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم روایت آورده که فرمود: زمانی خدای تعالی به بعضی از انبیاءش وحی فرستاد ، که به عزت و جلالم سوگند که آرزوی هر آرزومندی را که به غیر من امید ببندد مبدل به نومیدی می‌کنم و جامه ذلت در میان مردم بر تنش می‌پوشانم و از گشایش و فضل خودم دور می‌کنم ، آیا بنده ، بنده من باشد و در شدائدش به غیر من امید ببندد با اینکه شدائد همه بدست من است و آیا به غیر من امیدوار شود ، با اینکه غنی بالذات و جواد علی الاطلاق منم و کلید همه درهای بسته به دست من است و در خانه من به روی هر کس که بخواهد مرا بخواند باز است... تا آخر حدیث.

و نیز در عدۀ الداعی از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم روایت آورده که فرمود : خدای تعالی فرموده هیچ مخلوقی دست به دامن مخلوق دیگر نمی‌شود ، مگر آنکه من رشته اسباب آسمانها و اسباب زمین را علیه او قطع می‌کنم ، دیگر اگر از من چیزی بخواهد عطایش نمی‌کنم و اگر به درگاهم دعا کند دعایش را مستجاب نمی‌سازم و هیچ مخلوقی دست به دامن خود من نمی‌شود و چشم امید از مخلوق من نمی‌پوشد مگر آنکه آسمانها و زمین را ضامن رزقش می‌کنم ، آن وقت اگر دعا کند اجابت می‌کنم و اگر حاجت بخواهد بر می‌آورم و اگر طلب آمرزش کند او را می‌آمرزم!

مؤلف: آنچه این دو حدیث افاده می‌کنند این است که دعا باید خالص باشد ، نه اینکه سببیت اسباب وجودی عالم را که آنها را میان هر موجودی و حوائجش واسطه قرار داده ابطال کنند ، چون هر انسانی می‌داند که چنین اسبابی وجود دارند اما سببیت آنها را خدا به آنها داده ، نه اینکه خود آنها علت تامه‌ای باشند ، که مستقل از خدای سبحان فیض را به معلول‌های خود برساند .

توضیح اینکه انسان با فطرت خود این معنا را درک می‌کند که برای حاجتش برآورده‌ای است ، که فعلش از او تخلف نمی‌کند و نیز درک می‌کند آنچه از سبب‌های ظاهری که وی دست به دامن آنها می‌زند سبب تام نیستند و فعل و اثرشان از آنها تخلف می‌کند ، که آن شاعر می‌گوید: «ناگهان سرکنگبین صفرافرود!»

پس انسان این شعور و درک را دارد که آن مبدئی که سرنخ تمامی امور آنجا است و رکنی که در تحقق و وجود هر حاجت از حوائجش بدان اعتماد و دلگرمی دارد ، غیر این اسباب ظاهری است و لازمه این درک آن است که اعتماد کامل و رکون تام به این اسباب نداشته باشد ، بطوریکه بکلی از آن سبب تام و حقیقی غافل بماند و هر چیزی را مستند به سبب‌های ظاهریش بپندارد .

آری انسان با کمترین دقت و توجه ملتفت به این نکته می‌شود ، حال اگر سؤالی کند و حاجتی بطلبد و حاجتش هم برآورده گردد ، از این برآورده شدن کشف می‌کند سؤالش سؤال از پروردگارش بوده و حاجتی که داشته و از راه شعور باطنی خود آن را تشخیص داده از طریق اسباب ظاهری به درگاه پروردگارش رسیده و از آنجا به وی افاضه شده است و اگر همین حاجت را از سببی از اسباب ظاهری بخواهد ، از کسی خواسته که شعور فطری و باطنیش حکم می‌کند به اینکه آن سبب ، برآورنده حاجتش نیست ، بلکه خیال می‌کرده که آن سبب برآورنده حاجتش می‌باشد ، و قوه خیالیش به عللی غیر از شعور باطنی به حاجت ، آن سبب را در نظرش برآورنده حاجت تصویر کرده و این در همان مواردی است که باطن آدمی مخالف با ظاهر او است .

مثالی که می‌توانیم در اینجا بیاوریم این است که ، بسیار می‌شود انسان چیزی را دوست دارد و به آن اهتمام می‌ورزد ، تا آنکه آن را به دست می‌آورد و می‌بیند که همین محبوبش مزاحم و مضر به منافی است که برای او مهم‌تر و محبوبتر است ، ناگزیر از آن دست بر می‌دارد و محبوب‌تر را می‌گیرد و بسیار می‌شود که از چیزی نفرت دارد و به خاطر حفظ منافعش از آن می‌گریزد ، ولی تصادفاً به همان چیز بر می‌خورد و می‌بیند بر خلاف آنچه می‌پنداشت از منافی که به خاطر آن از این می‌گریخت سودمندتر و بهتر است .

کودک مریض از نوشیدن دواى تلخ می‌گریزد و در عین اینکه طالب بهبودی خویش است ، از خوردن دوا گریه می‌کند ، این انسان با شعور باطنی و فطریش صحت و سلامتی را می‌خواهد و به زبان فطرت درخواست آن را دارد ، هر چند که به زبان سر و با عملش خلاف آن را درخواست می‌کند .

پس معلوم می‌شود انسان در زندگی دو نظام دارد ، یک نظام به حسب فهم فطری و شعور باطنی و نظامی دیگر به حسب تخیل ، نظام فطریش از خطا محفوظ است و در مسیرش دچار اشتباه نمی‌شود و اما نظام تخیلیش بسیار دستخوش خبط و اشتباه می‌شود ، چه بسا می‌شود که آدمی به حسب صورت خیالیش چیزی را درخواست می‌کند و جدا می‌طلبد و نمی‌داند که با همین سؤال و طلبش درست چیز دیگری مخالف آن می‌خواهد پس باید حدیث را به همین معنا توجیه کرد و این همان معنائی است که از کلام علی علیه‌السلام که فرمود: «عطیه و بخشش به قدر نیت است!» به چشم می‌خورد.

و در عده‌ی داعی از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم روایت آورده که فرمود : در حالی دعا کنید که یقین به اجابتش داشته باشید .

و در حدیث قدسی آمده: خدای تعالی فرمود: من همان جایم که ظن بنده‌ام به

من آنجا است ، پس بنده من نباید به غیر از خیر از من انتظاری داشته باشد ، بلکه باید نسبت به من حسن ظن داشته باشد!

مؤلف : علتش این است که دعا در حال نومیدی و تردد کشف می‌کند از اینکه صاحبش در حقیقت درخواستی ندارد و نیز روایت شده که هرگز چیز نشدنی را از خدا نخواهید .

و باز در کتاب عده‌الداعی از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم روایت آورده که فرمود : در حوائج خود به درگاه خدا فزع کنید و در ناملایمات خود به او پناهنده شوید و به درگاهش تضرع نموده او را بخوانید ، که دعا مغز عبادت است و هیچ مؤمن نیست که خدا را بخواند مگر آنکه دعایش را مستجاب می‌کند آنهم یا به فوریت ، که در نتیجه ثمره‌اش در دنیا عاید او می‌شود و یا با مدت که در نتیجه ثمره‌اش در آخرت عایدش می‌شود و یا حداقل ثمره آن را به مقدار دعایش کفاره گناهانش قرار می‌دهد ، البته همه اینها در صورتی است که از خدا گناه نخواهد .

و در نهج البلاغه در یکی از وصایای امیر المؤمنین به فرزندش حسین علیه‌السلام آمده : سپس خدای تعالی کلید همه خزینه‌های غیبش را در دست خود تو قرار داد و آن این است که به تو اجازه داد از او مسئلت کنی ، با این کلید که همان دعا است هر دری از درهای نعمتهای او را خواهی می‌توانی بگشائی و باران رحمت او را به سوی خود ببارانی ، پس هرگز دیر شدن اجابت خدا تو را نومید نسازد ، که عطیه به قدر نیت است و چه بسا اجابت دعایت بدین جهت تاخیر می‌افتد که اجرش برایت بیشتر باشد ، که بزرگترین عطا همان آرزو و انتظار اجابت داشتن است و چه بسا چیزی از خدا خواهی و خدا آن را بتو ندهد ، بلکه بهتر از آن را بدهد ، حال یا در دنیا و یا در آخرت و یا بدین جهت مستجاب نکند که خواسته است بلائی را از تو بگرداند ، چون آنچه خواسته‌ای بلای جان تو است ، زیرا بسیار می‌شود که از خدا چیزی خواهی که مایه نابودی دین تو است ، اگر آن حاجتت را برآورند ، دینت را از دست می‌دهی ، پس بر تو باد که همیشه از خدا چیزی خواهی که جمال و زیبائیش برایت بماند و وزر و وبالش از بین برود ، نه مال ، که نه تنها برای تو نمی‌ماند ، بلکه تو هم برای آن نمی‌مانی .

مؤلف: اینکه فرمود: «عطیه به مقدار نیت است!» منظورش این بوده که استجابت همواره مطابق دعا است ، پس آنچه سائل بر حسب عقیده قلبیش و حقیقت ضمیرش از خدا می‌خواهد ، خدا به او می‌دهد ، نه آنچه که گفتارش و لقلقه زبانش اظهار می‌دارد ، چون بسیار می‌شود که لفظ آنطور که باید مطابق با معنای مطلوب نیست ، که بیانش گذشت ، بنابر این جمله مورد بحث بهترین و جامع‌ترین کلمه است برای بیان

ارتباط میان درخواست و اجابت .

و چگونه جامع‌ترین کلمه نباشد؟ با اینکه در کوتاه‌ترین عبارت موارد بسیاری از دعاهائی را که مستجاب نمی‌شود بیان کرده، که چرا نمی‌شود؟ مانند موردی که اجابت طول می‌کشد، و موردی که خیر دنیائی مسؤول با خیر مهمتر دنیائی و یا آخرتی تبدیل می‌شود و موردی که خواسته دعا کننده به صورت دیگری غیر صورتی که خواسته مستجاب می‌شود که سازگارتر به حال سائل است، چون بسیار می‌شود سائل نعمتی گوارا درخواست می‌کند، که اگر فوراً به او داده شود گوارا نمی‌شود، لذا اجابتش تاخیر می‌افتد تا سائل تشنه‌تر شود و نعمت نامبرده گواراتر گردد، چون خودش در سؤال خود قید گوارا را ذکر کرده بود، پس در حقیقت خودش خواسته که اجابتش تاخیر افتد و همچنین مؤمن که به امر دین خود اهتمام دارد، اگر حاجتی را درخواست کند که برآورده شدن آن باعث هلاکت دین او می‌شود و او خودش اطلاع ندارد و خیال می‌کند برآورده شدن آن حاجت سعادت او را تامین می‌کند، در حالی که سعادت او در آخرت او است، پس در حقیقت درخواست او درخواست سعادت در آخرتش است نه دنیا و بهمین جهت دعایش در آخرت مستجاب می‌شود نه در دنیا.

باز در عده‌الداعی از امام باقرعلیه‌السلام روایت کرده که فرمود: هیچ بنده‌ای دست خود به سوی خدای عزوجل نمی‌گشاید مگر آنکه خدا از رد آن بدون اینکه حاجتش داده باشد شرم می‌کند، بالاخره چیزی از فضل و رحمت خود که بخواهد در آن می‌گذارد، بنا بر این هر وقت دعا می‌کنید دست خود را برنگردانید مگر بعد از آنکه آن را به سر و صورت خود بکشید و در خبری دیگر آمده: که به صورت و سینه خود بکشید.

مؤلف: در الدر المنثور هم قریب به این معنا از عده‌ای از صحابه چون سلمان، جابر، عبد الله بن عمر، انس بن مالک و ابن ابی مغیث، از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله وسلم مطالبی در ضمن هشت روایت آورده و در همه آنها جمله: «دست بلند کردن» آمده است، پس دیگر معنا ندارد بعضی این معنا را انکار نموده، بگویند (دست بلند کردن به معنای آن است که خدا جسم است، و در آسمان قرار دارد و خدا بزرگتر از این است که جسم باشد). این سخنی است فاسد، برای اینکه حقیقت تمامی عبادت‌های بدنی نشان دادن حالت قلبی و صورت بخشیدن توجه درونی و اظهار حقایق متعالی از ماده است در قالب تجسم، که این وضع در نماز و روزه و حج و عبادات دیگر با اجزاء و شرایط آنها به خوبی روشن است و اگر این معنا نبود اصلاً عبادت بدنی تحقق نمی‌یافت، و یکی از آن عبادتها دعا است و آن عبارت است از مجسم ساختن توجه قلبی و درخواست باطنی به

صورت درخواست ظاهری که ما افراد بشر در بین خود داریم و خلاصه در برابر پروردگاران آن حالتی را می‌گیریم، که یک انسان فقیر که خود را پست احساس می‌کند در برابر توانگری که خود را عزیز و عالی پنداشته، بخود می‌گیرد، دست خود را در مقابل او دراز نموده، گردن خود را کج می‌کند و با حالت ذلت و تضرع حاجت خود را سؤال می‌کند.

و اتفاقاً در روایتی که شیخ در مجالس خود با ذکر سند از محمد بن علی بن الحسین و برادرش زید از پدر آن دو از جدشان حسین بن علی علیهماالسلام روایت کرده، آمده که: رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم وقتی به دعا مشغول می‌شد دست خود را بلند می‌کرد و مناجات و دعا می‌نمود، به حالتی که یک فقیر گرسنه در گدائی به خود می‌گیرد و همین معنا را عدّه‌الداعی بدون ذکر سند نقل کرده است.

و در بحار از علی علیه‌السلام روایت کرده که مردی را شنید می‌گفت: بار الهای پناه می‌برم به تو از فتنه، امام فرمود: معنای این دعای تو این است که خدایا پناه می‌برم به تو از مال و اولادم، چون خدای تعالی فرموده: «انما اموالکم و اولادکم فتنه!» (انفال/۲۸) پس اگر می‌خواهی به خدا پناه ببری باید بگویی: خدایا پناه می‌برم به تو از فتنه‌های گمراه کننده.

مؤلف: و این هم باب دیگری است در تشخیص معنای لفظ، که نظائری هم در روایات دارد و در روایات آمده که حق در معنای هر لفظی همان معنایی است که در کلام خدای تعالی آمده و باز از این باب است آن روایاتی که در معنای جزء و کثیر و امثال آن رسیده.

و در عدّه‌الداعی از امام صادق علیه‌السلام روایت کرده، که فرموده: خدای تعالی دعای قلبی فراموش کار را مستجاب نمی‌کند (یعنی کسی که بی‌فکر و بی‌توجه قلبی دعا می‌کند).

و نیز در عدّه‌الداعی از علی علیه‌السلام روایت کرده که فرمود: خدا دعای قلب بازبگر را قبول نمی‌کند.

مؤلف: و در این معنا روایات دیگری نیز هست و سرش این است که در اینگونه موارد حقیقت دعا و مسئلت تحقق نمی‌یابد.

و در کتاب دعوات تالیف راوندی آمده: که خدای تعالی در تورات به بنده خود خطاب کرده می‌فرماید: تو هر وقت بنده‌ای از بندگان مرا نفرین کنی که به خاطر ظلمی که به تو کرده، نابودش کنم، در همان وقت کسی هم هست که تو را نفرین می‌کند به خاطر ظلمی که تو به او کرده‌ای، اگر می‌خواهی هم نفرین تو را مستجاب می‌کنم و هم

نفرین او را و اگر بخواهی استجابت نفرین هردوتان را تا روز قیامت تاخیر می‌اندازم .

مؤلف : سر این معنا روشن است ، برای اینکه وقتی کسی چیزی را به نفع خود مسئلت می‌نماید لابد به آن راضی هم هست و وقتی به آن راضی و خشنود باشد باید به هر چه که از هر جهت مثل آن است نیز راضی باشد ، وقتی علیه ستمگر خودش نفرین می‌کند و انتقام را می‌خواهد به خاطر اینکه ظلم کرده ، باید بطور کلی از انتقام گرفتن از ستمگر راضی باشد و آن را دوست بدارد ، پس اگر خودش هم ستمگر باشد نفرین علیه ستمگرش نفرین علیه خودش هم هست ، چون گفتیم او با نفرین کردنش می‌فهماند که انتقام از ستمگر را دوست می‌دارد ، حال اگر این انتقام را نسبت به خودش هم دوست بدارد ، که هرگز دوست نمی‌دارد ، به بلائی گرفتار می‌شود که آن را برای غیر خودش درخواست کرده بود و اگر دوست ندارد در حقیقت نفرینی و دعائی از او سر نزده ، بلکه فقط گفتاری زبانی بوده و خدای تعالی در این باره فرموده: «و یدع الانسان بالشر دعائه بالخیر و کان الانسان عجولاً!» (۱۱/اسرا)

و در عده‌الداعی روایت کرده که رسولخدا به ابی ذر فرمود : ای ابا ذر می‌خواهی کلماتی به تو بیاموزم که خدای عزوجل به وسیله آنها به تو سود رساند ؟ ابوذر می‌گوید گفتم : بله یا رسول الله! فرمود : خدا را پاس دار ، تا خدا پاست بدارد ، خدا را در نظر بگیر ، تا همه جا او را پیش رویت ببینی ، در حال رفاه و خوشی به یاد او باش ، تا در حال شدت بیادت باشد و هر وقت خواستی درخواستی کنی از خدا بکن و چون خواستی بی‌نیاز باشی این بی‌نیازی را از راه اعتماد به خدا کسب کن ، پس بدان که قلم قضا بر آنچه که تا روز قیامت خواهد شد جریان یافته و همه را نوشته و اگر تمامی خلائق جمع شوند تا خیری به تو برسانند که خدا برایت ننوشته ، نخواهند توانست .

مؤلف : اینکه فرمود : (در حال رفاه و خوشی به یاد او باش ، تا در حال شدت بیادت باشد!) معنایش این است که در حال خوشی دعا کن و خدا را فراموش مکن ، تا در حال شدت همان دعایت را مستجاب کند و فراموش نکند ، چون کسی که پروردگار خود را در حال خوشی فراموش کند ، بطور قطع چنین پنداشته که اسباب ظاهری در فراهم ساختن رفاه او مستقل از خدایند ، آن وقت صاحب چنین پنداری ، وقتی در حال شدت پروردگار خود را می‌خواند معنای این خواندنش این است که خدای تعالی تنها در حال شدت رب و مدبر او است و حال آنکه خدای تعالی اینطور نیست ، بلکه در هر حال چه شدت و چه رخا ربوبیت دارد ، در نتیجه صاحب این پندار نه در حال رفاه خدای عالم و آفریدگار خود را خوانده و نه در حال شدت ، بلکه دیگری را خوانده .

و این معنا در بعضی روایات به زبانی دیگر آمده ، مثلاً در کتاب مکارم الاخلاق از

امام صادق علیه‌السلام روایت کرده که فرمود: کسی که از پیش دعا کرده باشد هنگام نزول بلا دعایش مستجاب می‌شود و بعضی گفته‌اند: دعا صوتی است پسندیده که در رسیدنش به آسمان چیزی جلوگیری نیست و کسی که قبل از گرفتاری دعا نکرده باشد ، دعای در هنگام نزول بلایش مستجاب نمی‌شود و ملائکه می‌گویند این صدای کیست که تاکنون نشنیده و آن را نمی‌شناسیم ... تا آخر حدیث.

و این معنا از اطلاق آیه: «نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ...!» (۶۷/توبه) استفاده می‌شود ، و این معنا با روایاتی که می‌گوید : دعا با انقطاع از خلق رد نمی‌شود ، منافات ندارد ، برای اینکه مطلق شدت و بلا غیر انقطاع کامل است. از مجموع دو دسته روایات چنین بر می‌آید ، آن کسی که در حال خوشی دعا ندارد و با خدا کاری ندارد ، در حال شدت هم انقطاع کامل برایش دست نمی‌دهد ، باز هم که دعا کند گوشه چشمش به اسباب ظاهری است ، نمی‌تواند به کلی از آنها قطع امید کند.

و اینکه فرمود : « و چون درخواستی داشتی از خدا بخواه و چون خواستی بی‌نیاز باشی با یاد خدا بی‌نیازی را به دست آر ...! » ارشاد است به اینکه وقتی می‌خواهی درخواستی بکنی و یا کمکی بطلبی ، این سؤال و استعانت را حقیقتاً بکن و سؤال و استعانت حقیقی آن است که از خدای تعالی بشود ، چون اسباب عادی که در دسترس ما هست سببیتشان همه محدود به آن مقداری است که خدا برایشان مقدر کرده ، نه آنطور که به نظر ما می‌رسد و خیال می‌کنیم در مقابل خدا آنها هم سبب مستقل در تاثیرند ، بلکه این اسباب تنها طریقت و وساطت در ایصال دارند و گرنه کار همه‌اش به دست خدای تعالی است .

بنا بر این بر بنده خدا واجب است که در حوائج خود متوجه به جانب عزت و باب کبریا شود و هرگز به هیچ یک از اسباب ظاهری رکون و اعتماد نکند ، گو اینکه خدای تعالی چنین تقدیر کرده ، که امور جز از راه اسباب به جریان نیفتد و لیکن سبب هر چه باشد چیزی است که خدا سببش کرده .

پس کلام امام دعوت به این معنا است که بندگان خدا به اسباب اعتماد نکنند و همه اعتمادشان بر خدائی باشد که سببیت را به اسباب داده نه اینکه امام خواسته باشد مردم را به این اعتقاد هدایت کند که اسباب به کلی لغو و بی‌اثرند و هر وقت هر حاجتی دارند از غیر مجرای اسباب آن را طلب کنند ، چون چنین چیزی صحیح نیست و چنین توقعی بیجا است ، چطور ممکن است امام چنین چیزی فرموده باشد ، با اینکه اهل دعا در همین دعا کردند سبب‌های زیادی به کار می‌برد ، از قبیل قلب و زبان و در راه به دست آوردن حاجت خود همه ارکان وجود خود را بکار می‌گیرد و همه اینها سببند .

این معنا را در انسان در نظر بگیر ، که هر چه می‌کند با ابزارهای بدن خود می‌کند ، اگر می‌دهد با دست می‌دهد و اگر می‌بیند با چشم می‌بیند و اگر می‌شنود با گوش می‌شنود ، پس همین انسان اگر از خدا از کار افتادن اسباب را بخواهد مثل کسی می‌ماند که از من بخواهد چیزی به او بدهم ، اما بدون دست ، و یا به او بنگرم اما بدون چشم ، و یا به سخنانش گوش دهم اما بدون گوش ، و کسی که رکون و اعتمادش تنها به اسباب باشد نه به خدا ، مثل کسی است که تمام امید و انتظارش به دست من باشد تا به سویش دراز شود ، و چیزی به او بدهد ، و یا همه اعتمادش به چشم من باشد تا به او بنگرد ، و یا همه رکونش به گوش من باشد تا سخن او بشنود ، و در عین حال به کلی از وجود من غافل باشد ، معلوم است که چنین کسی غافل و دیوانه است (چون ممکن نیست انسان عاقل دست و چشم و گوش را ببیند و به کلی از صاحب آن غافل باشد!)

از سوی دیگر باید دانست اینکه می‌گوئیم: امور تنها از مسیر اسباب جریان می‌یابد ، قدرت مطلقه و غیر متناهی خدا را مقید نمی‌کند و اختیار را از او سلب نمی‌سازد ، همانطور که دیدیم در انسان باعث سلب قدرت و اختیار نشد(در عین اینکه مجبور است هر چه می‌کند به وسیله اعضای بدنی خود کند ، باز هم او را موجودی مختار می‌دانیم) و این بدان جهت است که تحدید مذکور در حقیقت تحدید فعل است نه فاعل ، زیرا بدون شک انسان قادر به دادن و گرفتن و دیدن و شنیدن هست ، لیکن خود این اعمال جز با دست و چشم و گوش انجام نمی‌شود ، پس تقید به اسباب از آن فعل است نه فاعل .

خدای واجب تعالی هم همینطور است ، او نیز قادر علی الاطلاق است ، اما فعل خصوصیتی دارد که متوقف بر وجود اسباب است ، مثلاً زید که خود فعلی از افعال خدا است ، در عین حال وقتی زید می‌شود و به وجود می‌آید (آری مادام که مشخص نشود موجود نمی‌شود انسانی است کلی که جایش تنها در ذهن است!) که از فلان پدر و مادر متولد شده باشد ، و در فلان زمان و مکان و در شرایطی چنین و چنان و نبودن موانعی چنین و چنان موجود شده باشد و گرنه (همانطور که در بین پرانتز گفتیم موجود نمی‌شود و یا اگر بشود) زید نیست ، بلکه عمرو و یا فردی دیگر است ، پس به وجود آوردن زید مشروط به همه این علل و شرایط هست ، ولی این توقف مربوط به فعل ایجاد است ، نه به خدای فاعل ایجاد(دقت بفرمائید!)

و اینکه فرمود: « پس بدانکه قلم قضا بر آنچه که تا روز قیامت خواهد شد جریان یافته و همه را نوشته ...! » با در نظر داشتن کلمه « پس » که در ابتدای آن است ، جمله نتیجه جمله قبلی است که فرمود: « و هر وقت خواستی درخواستی کنی از خدا

بکن ...!» و در حقیقت از قبیل ذکر علت است به دنبال معلول و می‌خواهد بیان کند که به چه علت گفتیم اگر خواستی درخواستی کنی از خدا بکن، و معنایش این است که حوادث همه از پیش نوشته شده و از ناحیه خدای تعالی تقدیر شده است و در حقیقت اسباب در پیش آمدن و نیامدن آن حوادث تاثیری ندارند، پس دیگر معنا ندارد از غیر خدا چیزی درخواست کنی و به غیر خدا خود را بی‌نیاز سازی و اما خدای تعالی سلطنت و ملکش ثابت و دائم و مشیتش نافذ است «کل یوم هو فی شان - در هر روزی کاری جدید دارد!» (۲۹/رحمن) و چون معنای روایت این بود امام دنبال جمله مورد بحث فرموده: «و اگر تمامی خلق جمع شوند ...!»

و یکی دیگر از اخبار مربوطه به دعا روایتی است که بسیاری از راویان آن را نقل کرده‌اند و آن این است که امام فرمود: دعا خودش هم از قدر است.

مؤلف: در این روایت به اشکالی که یهودیان و دیگران بر مساله دعا کرده‌اند پاسخ داده شده و اشکال این است که (آن حاجتی که با دعا در طلبش بر می‌آیند یا از قلم قضا گذشته و یا نگذشته، اگر گذشته که خودش به خودی خود موجود می‌شود و حاجت به دعا ندارد و اگر نگذشته هر چه هم دعا کنیم فائده ندارد، پس در هیچ یک از دو فرض دعا فائده ندارد.) جوابی که گفتیم روایت داده این است که فرض اول که گفتیم پدید آمدن حاجت از قلم قضا گذشته، این گذشتن قلم قضا باعث نمی‌شود که ما از اسباب وجود آن بی‌نیاز باشیم و دعا یکی از همان اسباب است که با دعا یکی از اسباب وجود آن محقق می‌شود و همین است که می‌فرمایند: «دعا خود از قدر است!» در این معنا روایات دیگری هم هست از آن جمله در بحار از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم روایت کرده که فرمود: «لا یرد القضاء الا الدعاء - قضا را رد نمی‌کند مگر دعا!»

و از امام صادق علیه‌السلام روایت کرده که فرمود: «الدعاء یرد القضاء بعد ما یرم ابراما - دعا قضا را بعد از آن که تا حدی حتمی شده رد می‌کند!»

و از امام ابی‌الحسن موسی علیه‌السلام روایت آورده که فرمود: بر شما باد دعا کردن، که دعا و درخواست از خدای عزوجل بلا را رد می‌کند هر چند که آن بلا مقدر شده قضایش رانده شده باشد و تا مرحله اجرا جز امضای آن فاصله‌ای نمانده باشد، در همین حال هم اگر از خدای تعالی درخواست شود آن بلا را به نحوی که خود می‌داند بر می‌گرداند.

و از امام صادق علیه‌السلام روایت شده است که فرمود: دعا قضای مبرم و حتمی را بر می‌گرداند، پس دعا بسیار کنید، که کلید همه رحمت‌ها و رستگاری‌ها و کلید

برآمدن هر حاجت است و مردم به آنچه نزد خدا دارند نمی‌رسند مگر به دعا، چون هیچ دری نیست که وقتی بسیار کوبیده شود به روی کوبنده باز نگردهد!

مؤلف: در این روایت اشاره‌ای است به اصرار در دعا و اینکه اصرار در دعا یکی از راههای استجاب آن است، سرش هم این است که دعا بسیار کردن، قلب را صفا می‌دهد.

و از اسماعیل بن همام از ابی الحسن علیه‌السلام روایت کرده، که فرمود: دعای بنده خدا در خلوت و پنهانی با اینکه یک نفر است با دعای هفتاد نفر در علانیه و آشکارا برابری می‌کند.

مؤلف: در این کلام اشاره به این نکته است که پوشاندن دعا و سری انجام دادن آن خلوص در طلب را بهتر حفظ می‌کند.

و در کتاب مکارم الاخلاق از امام صادق علیه‌السلام روایت کرده که فرمود: لا یزال دعا در پس پرده استجاب هست تا بر محمد و آل او صلوات فرستاده شود.

و نیز از امام صادق علیه‌السلام نقل کرده که فرمود: کسی که قبل از خودش چهل نفر از مؤمنین را دعا کند بعد برای خود دعا کند، دعایش مستجاب می‌شود.

و نیز از امام صادق علیه‌السلام روایت کرده که در پاسخ مردی از اصحابش که گفت: دنبال اثر دوتا از آیه‌های قرآن می‌گردم پیدایش نمی‌کنم یکی آیه: «ادعونی استجب لکم!» (۶۰/غافر) است که هر چه دعا می‌کنیم استجابتی نمی‌بینیم فرمود: یعنی می‌پنداری خدا خلف وعده می‌کند؟ عرضه داشتم: نه، فرمود: پس چی؟ عرضه داشتم نمی‌دام علتش چیست، فرمود لیکن من علتش را برایت می‌گویم، کسی که خدا را در دستوراتش اطاعت کند، آنگاه در جهتی که باید، دعا کند دعایش اجابت می‌شود، عرضه داشتم جهت دعا چیست؟ فرمود: اینکه قبل از دعا خدا را حمد و تمجید گوئی و نعمتهائی که به تو داده برشماری و شکر بگزاری و سپس بر محمد و آل او صلوات بفرستی، آنگاه گناهان خود را بیاد آورده از آنها طلب مغفرت کنی، آنگاه به دعا بپرداز، این است جهت دعا، آنگاه پرسید: آیه دوم چیست؟ عرضه داشتم: آیه شریفه: «و ما انفقتم من شیء فهو یخلفه!» (۳۹/سبا) است برای اینکه من انفاق می‌کنم و خلفی و اثری نمی‌بینم، فرمود: آیا می‌پنداری خدای تعالی خلف وعده می‌کند؟ عرضه داشتم: نه، فرمود: پس چی، عرض کردم: نمی‌دانم، فرمود: اگر کسی از راه حلالش کسب روزی کند و در راه حقش انفاق نماید یک درهم انفاق نمی‌کند مگر آنکه خدا نظیر و عوض آن را به او می‌دهد.

مؤلف: توجیه این حدیث و امثال آن، که در باب آداب دعا وارد شده، روشن

است، برای اینکه همه می‌خواهند بنده را به حقیقت دعا و درخواست نزدیک سازند .
 و در الدر المنثور است که ابن عمر گفت: رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود
 : خدا وقتی می‌خواهد دعای بنده را مستجاب کند حالت دعا به او می‌دهد .
 و نیز ابن عمر از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل کرده که فرمود: کسی که
 در دعا را به رویش گشوده باشند حتما درهای رحمت را نیز به رویش گشوده‌اند .
 و در روایتی دیگر فرموده از شما کسی که در دعا به رویش باز شود درهای
 بهشت به رویش باز شده .

مؤلف : این معنا از طرق ائمه اهل بیت علیهم‌السلام نیز روایت شده ، فرموده‌اند
 کسی که حالت دعایش داده باشند ، اجابتش نیز داده‌اند و معنای اینگونه احادیث از بیان
 گذشته ما روشن گردید .

و نیز در الدر المنثور است که معاذ بن جبل از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل
 کرده که فرمود : اگر خدا را به حق معرفت می‌شناختید ، کوهها در برابر دعای شما
 متلاشی می‌شدند .

مؤلف : سرش این است که جهل به مقام حق ، و سلطنت ربوبیت ، و رکون و
 اعتماد به اسباب ، رفته رفته این باور غلط را به انسان می‌دهد ، که اسباب هم حقیقتا
 مؤثرند و این پندار را به حدی می‌رساند که هر معلولی را مستند به علت معهود و اسباب
 عادی بدانند و چه بسا می‌شود که انسان از این پندار غفلت دارد و یا اصلا چنین
 اعتقادی ندارد ، لیکن این مقدار را معتقد است که این اسباب هر یک برای خود جایی
 دارد ، که نمی‌شود سببی دیگر جای آنرا بگیرد ، مثلا ما می‌بینیم حرکت و سیر باعث
 نزدیکی به مقصد می‌شود ، ولی با کمی پیشرفت در توحید این اعتقاد از ما زایل می‌شود
 و حرکت را سبب مستقل نمی‌بینیم و می‌گوئیم مؤثر حقیقی خدا است ، و حرکت جنبه
 واسطگی را دارد ، ولی این اعتقاد بر ایمان می‌ماند که درست است مؤثر حقیقی خداست
 ولی اینطور هم نیست که حرکت ، هیچ اثر نداشته باشد ، بلکه واسطه مؤثری است که
 چیز دیگر جای آن را پر نمی‌کند و اگر حرکت و سیر نباشد نزدیکی به مقصد حاصل
 نمی‌شود .

و سخن کوتاه آنکه ما معتقدیم مسببات از اسباب خود تخلف نمی‌کنند ، هر
 چند که اسباب در حقیقت سبب واقعی نباشند و تاثیر واقعی از آن خدای مسبب
 الاسباب باشد و اسباب تنها جنبه وساطت داشته باشند و این اعتقاد توهمی است که
 علم به مقام خدای سبحان آن را نمی‌پذیرد ، چون با سلطنت تامه الهیه منافات دارد)
 علم به مقام خدای سبحان می‌گوید درست است که خدای تعالی چنین مقرر کرده که

مثلا در هنگام تحقق سیر و حرکت ، نزدیکی به مقصد نیز محقق شود ، و در هنگام وجود آتش حرارت نیز پیدا گردد ، ولی چنین هم نیست که تنها وقتی آتش بود حرارت هم باشد و یا وقتی آتش بود حرارت و سوزاندن هم حتمی باشد و خلاصه خدای تعالی با به کار انداختن نظام اسباب و مسببات قدرتش محدود نشده بلکه همچنان قدرتش مطلقه است ، می تواند واسطه ها را از وساطت بیندازد و اثر را بدون فلان واسطه ایجاد کند ، همچنانکه در مورد معجزات می بینیم آتش هست اما نمی سوزاند و یا خوردن نیست ولی سیری و سیرابی هست!

و همین توهم باعث شده که خیال کنیم تخلف مسببات از اسباب عادی محال است ، هر جا جسم هست سنگینی و سقوط نیز هست ، هر جا حرکت هست نزدیکی به مقصد نیز هست ، هر جا خوردن و نوشیدن هست سیری و سیرابی هم هست و مانند اینها ، در حالی که در بحث اعجاز گفتیم درست است که ناموس علیت و معلولیت و به عبارتی دیگر وساطت اسباب میان خدای سبحان و میان مسببات حق است و گریزی از آن نیست و اما این ناموس باعث نمی شود که ما حدوث حوادث را منحصر در صورتی بدانیم که اسبابش مهیا باشد ، بلکه بحث عقلی و نظری و همچنین کتاب و سنت در عین اینکه اصل واسطگی اسباب را اثبات می کند ، انحصار آنها را انکار می نماید ، بلکه در این بین ، امور محال که عقل تحقق آنها را محال می داند ، از محل بحث ما خارجند (چون چیزی که ممکن الوجود نیست، بلکه ممتنع الوجود است، فرض تعلق گرفتن قدرت خدا به ایجاد آن، فرض ممکن الوجود شدن آن است و ممتنع الوجود ممکن الوجود نمی شود).

حال که این معنا روشن گردید ، می گوئیم : علم و ایمان به خدا ما را وادار می کند تا معتقد شویم به اینکه آنچه محال ذاتی نیست و عادت آن را محال نمی داند دعای در مورد آن مستجاب است ، که قسمت عمده از معجزات انبیا هم مربوط بهمین استجابت دعا است .

و در تفسیر عیاشی از امام صادق علیه السلام روایت آورده که در ذیل جمله: «فَلَيْسَتْ جَبِيُّو لِي وَ لِيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ!» (۱۸۶/بقره) فرموده: یعنی ایمان بیاورند که من قادر هستم آنچه می خواهند به ایشان بدهم .

و در مجمع البیان می گوید : از امام صادق علیه السلام روایت شده که فرمود : معنای « و لیؤمنوا بی!» این است که این معنا را محقق و ثابت کنند ، که من می توانم خواسته آنان را بدهم و در معنای جمله: «لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ!» فرموده : یعنی شاید به اعتقاد حق برسند ، و به سوی آن راه یابند .

فصل چهارم

کمال انسانی

راه های سه گانه تهذیب اخلاق

تکرار عمل صالح و مداومت بر آن

باید دانست که اصلاح اخلاق و خوبیهای نفس و تحصیل ملکات فاضله ، در دو طرف علم و عمل و پاک کردن دل از خوبیهای زشت ، تنها و تنها یک راه دارد ، آنهم عبارت است از تکرار عمل صالح و مداومت بر آن ، البته عملی که مناسب با آن خوی پسندیده است ، باید آن عمل را آنقدر تکرار کند و در موارد جزئی که پیش می آید آن را انجام دهد تا رفته رفته اثرش در نفس روی هم قرار گیرد و در صفحه دل نقش ببندد و نقشی که به این زودیهها زائل نشود و یا اصلا زوال نپذیرد .

مثلا اگر انسان بخواهد خوی ناپسند ترس را از دل بیرون کند و بجایش فضیلت شجاعت را در دل جای دهد ، باید کارهای خطرناکی را که طبعا دلها را تکان میدهد مکرر انجام دهد تا ترس از دلش بیرون شود ، آنچنان که وقتی به چنین کاری اقدام می کند ، حس کند که نه تنها باکی ندارد ، بلکه از اقدام خود لذت هم می برد ، و از فرار کردن و پرهیز از آن ننگ دارد ، در این هنگام است که در هر اقدامی شجاعت در دلش نقشی ایجاد می کند و نقشهای پشت سر هم در آخر بصورت ملکه شجاعت در می آید ، پس هر چند بدست آوردن ملکه علمی ، در اختیار آدمی نیست ، ولی مقدمات تحصیل آن در اختیار آدمی است و می تواند با انجام آن مقدمات ، ملکه را تحصیل کند .

حال که این معنا روشن شد ، متوجه شدی که برای تهذیب اخلاق و کسب فضائل اخلاقی، راه منحصر به تکرار عمل است، این تکرار عمل از دو طریق دست می دهد.

طریقه اول: کسب فضایل اخلاقی با هدف فواید دنیوی

طریقه اول در تهذیب اخلاق در نظر داشتن فواید دنیائی فضائل و فواید علوم و آرائی که مردم آن را می‌ستایند، مثلاً می‌گویند: عفت نفس یعنی کنترل خواسته‌های شهوانی و قناعت یعنی اکتفاء به آنچه خود دارد و قطع طمع از آنچه مردم دارند دو صفت پسندیده است، چون فواید خوبی دارد، آدمی را در دنیا عزت می‌دهد، در چشم همگان عظیم مینماید و نزد عموم مردم محترم و موجه می‌سازد، شره، یعنی حرص در شهوت باعث پستی و فقر می‌شود و طمع، ذلت نفس می‌آورد، هر چند که آدمی مقام منیعی داشته باشد و علم باعث رو آوردن مردم و عزت و جاه و انس در مجالس خواص می‌گردد. علم چشمی است برای انسان که هر مکروهی را به آدمی نشان می‌دهد و با آن هر محبوبی را می‌بیند، بر خلاف جهل که یک نوع کوری است. علم حافظ آدمی است، در حالی که مال را باید آدمی حفظ کند و نیز شجاعت باعث می‌شود آدمی از تلون و هر دم خیالی دور گردد و مردم آدمی را در هر حال چه شکست بخورد و چه پیروز شود می‌ستایند، بر خلاف ترس و تهور، که اگر مرد متهور و مرد ترسو از دشمن شکست بخورد، ملامت می‌شود و اگر هم اتفاقاً دشمن را از بین ببرد، می‌گویند: بختش یاری کرد و نیز عدالت را تمرین کند و خود را به این خلق پسندیده بیاراید، از این طریق که فکر کند عدالت مایه راحتی نفس از اندوه‌های درونی است و یا زندگی بعد از مرگ است، چون وقتی انسان از دنیا برود نام نیکش همچنان در دنیا می‌ماند و محبتش در دلها جای دارد.

این طریقه اول، همان طریقه معهودی است که علم اخلاق قدیم، اخلاق یونان و غیر آن بر آن اساس بنا شده و قرآن کریم اخلاق را از این طریق استعمال نکرده و زیر بنای آن را مدح و ذم مردم قرار نداده که ببینیم چه چیزهائی در نظر عامه مردم ممدوح و چه چیزهائی مذموم است؟ چه چیزهائی را جامعه می‌پسندد و چه چیزهائی را نمی‌پسندد و قبیح می‌داند؟ و اگر در آیه:

«و حیث ما کنتم فولوا وجوهکم شطره، لئلا یکون للناس علیکم حجة» - و هر جا که بودید رو به سوی کعبه کنید تا شماتت مردم بر شما مسلط نباشد! (۱۵۰/بقره)

مردم را به ثبات و عزم دعوت کرده و علت آنرا افکار عمومی قرار داده است و نیز اگر در آیه:

«و لا تنازعوا فتفشلوا و تذهب ریحکم و اصبروا - با یکدیگر نزاع نکنید و گر نه ضعیف می‌شوید و نیرویتان هدر می‌رود و خویشتن داری کنید!» (۴۶/انفال)

مردم را دعوت به صبر کرده ، برای اینکه ترک صبر و ایجاد اختلاف ، باعث سستی و هدر رفتن نیرو و جری شدن دشمن می‌شود که همه فوائد دنیائی است .
و اگر در آیه:

« و لمن صبر و غفر ان ذلك لمن عزم الامور - و هر کس صبر کند و ببخشد این خود مایه عزم و عظمت است! » (۴۳/شوری)

که مردم را دعوت به صبر و بخشایش کرده ، چون باعث عزم و عظمت است و بالأخره اگر در امثال آیات بالا مردم را به اخلاق فاضله دعوت کرده و علت آن را فوائد دنیائی قرار داده ، برگشت آن فوائد نیز در حقیقت به ثواب اخروی و در نتیجه خویهای مخالف آنها ، مایه عقاب آخرتی است .

طریقه دوم : کسب فضایل اخلاقی با هدف فواید اخروی

طریقه دوم از تهذیب اخلاق این است که آدمی فوائد آخرتی آن را در نظر بگیرد و این طریقه ، طریقه قرآن است که ذکرش در قرآن مکرر آمده ، مانند آیه:
« ان الله اشتری من المؤمنین انفسهم و اموالهم بان لهم الجنة! - خدا از مؤمنین جانها و مالهاشان را خریددر مقابل اینکه بهشت داشته باشند! » (۱۱۱/توبه)
و آیه:

« انما یوفی الصابرون اجرهم بغير حساب - صابران اجر خود را به تمام و کمال و بدون حساب خواهند گرفت! » (۱۰/زمر)

و آیه:

« ان الظالمین لهم عذاب الیم - بدرستی ستمکاران عذابی دردناک دارند! » (۲۲/ابراهیم)

و آیه:

« الله ولی الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات الی النور و الذین کفروا اولیاءهم الطاغوت یخرجونهم من النور الی الظلمات - خداست سرپرست کسانی که ایمان دارند و همواره از ظلمت‌ها به سوی نورشان بیرون می‌آورد و کسانی که کافر شدند، سرپرست آنها طاغوت‌هایند که همواره از نور به سوی ظلمتشان بیرون می‌آورند! » (۲۵۷/بقره)
و امثال این آیات با فنون مختلف ، بسیار است .

آیات دیگری هست که ملحق به این قسم آیاتند، مانند آیه:

« ما اصاب من مصیبة فی الارض و لا فی انفسکم الا فی کتاب من قبل ان نبرأها ان ذلك علی الله یسیر - هیچ مصیبتی در زمین و نه در جانهای شما نمی‌رسد مگر آنکه قبل از آنکه آن را برسانیم در کتابی نوشته بودیم و این برای خدا آسان است! » (۲۲/حدید)

چون این آیه مردم را دعوت می‌کند باینکه از تاسف و خوشحالی دوری کنند ، برای اینکه آنچه به ایشان می‌رسد ، از پیش قضاءش رانده شده و ممکن نبوده که نرسد و آنچه هم که بایشان نمی‌رسد ، بنا بوده نرسد ، و تمامی حوادث مستند به قضاء و قدری رانده شده است و با این حال نه تاسف از نرسیدن چیزی معنا دارد و نه خوشحالی از

رسیدنش و این کار بیهوده از کسی که به خدا ایمان دارد و زمام همه امور را بدست خدا می‌داند شایسته نیست ، همچنان که آیه:

« ما اصاب من مصيبة الا باذن الله و من يؤمن بالله يهد قلبه - آنچه مصیبت می‌رسد به اذن خدا می‌رسد و هر کس به خدا ایمان داشته باشد خدا قلبش را هدایت می‌کند! » (۱۱/تغابن)

هم به این معنا اشاره دارد .

پس این قسم از آیات نیز نظیر قسم سابق است ، چیزی که هست آن آیات ، اخلاق را از راه غایات اخروی اصلاح و تهذیب می‌کرد ، که یک یک آنها کمالات حقیقی قطعی هستند نه کمالات ظنی و حیاتی و این آیات از راه مبادی این کمالات که آن مبادی نیز اموری حقیقی و واقعی هستند ، مانند اعتقاد به قضاء و قدر و تخلق به اخلاق خدا و تذکر به اسماء حسنا و صفات علیایش (چون آدمی خلیفه او است و باید با اخلاق خود صفات او را نمایش دهد!)

حال اگر بگوئی : اعتقاد به قضاء و قدر ، علاوه بر اینکه مبدأ پیدایش اخلاق فاضله نیست ، دشمن و منافی آن نیز هست ، برای اینکه اینگونه اعتقادات احکام این نشئه را که نشئه اختیار است باطل می‌کند و نظام طبیعی آن را مختل می‌سازد ، چون اگر صحیح باشد که اصلاح صفت صبر و ثبات و ترک تاسف و خوشحالی را همانطور که شما از آیه استفاده کردید ، مستند به قضاء و قدر و خلاصه مستند به این بدانیم ، که همه امور در لوح محفوظ نوشته شده و هر چه بنا باشد بشود می‌شود ، باید صحیح باشد که کسی بدنبال روزی نرود و در پی کسب هیچ کمالی بر نیاید و از هیچ رذیله اخلاقی دوری نکند و وقتی از او می‌پرسند چرا دست روی دست گذاشته و در پی تحصیل مال یا کمال یا تهذیب نفس از رذائل و دفاع از حق و مخالفت با باطل بر نمی‌آئی ؟ بگوید : هر چه بنا است بشود می‌شود ، چون شدنی‌ها در لوح محفوظ نوشته شده و معلوم است که در اینصورت چه وضعی پیش می‌آید و دیگر باید فاتحه تمامی کمالات را خواند .

در پاسخ می‌گوئیم : افعال آدمی یکی از اجزاء علل حوادث است و معلوم است که هر معلولی همانطور که در پیدایش محتاج به علت خویش است ، محتاج به اجزاء علتش نیز هست .

پس اگر کسی بگوید (مثلا سیری من با قضاء الهی بر وجودش رانده شده یا بر عدمش ، ساده‌تر بگویم خدا ، یا مقدر کرده امروز شکم من سیر بشود یا مقدر کرده نشود ، پس دیگر چه تاثیری در خوردن و جویدن و فرو بردن غذا هست؟) سخت اشتباه کرده ، چون فرض وجود سیری ، فرض وجود علت آنست و علت آن اگر هزار جزء داشته باشد ، یک جزء آن هم خوردن اختیاری خود من است، پس تا من غذا را بر ندارم و نخورم و

فرو نبرم، علت سیری تحقق پیدا نمی‌کند هر چند که نهصد و نود و نه جزء دیگر علت آن محقق باشد، پس این خطاست که آدمی معلولی از معلول‌ها را تصور بکند و در عین حال علت آن و یا جزئی از اجزاء علت آن را لغو بداند

پس این صحیح نیست که انسان حکم اختیار را لغو بداند، با اینکه مدار زندگی دنیوی و سعادت و شقاوتش بر اختیار است و اختیار یکی از اجزاء علل حوادثی است که بدنبال افعال آدمی و یا بدنبال احوال و ملکات حاصله از افعال آدمی، پدید می‌آید.

چیزی که هست این هم صحیح نیست، که اختیار خود را یگانه سبب و علت تامه حوادث بداند و هر حادثه مربوط به خود را تنها بخود و باختیار خود نسبت دهد و هیچ یک از اجزاء عالم و علل موجود در عالم را که در رأس همه آنها، اراده الهی قرار دارد، در آن حادثه دخیل نداند، چون چنین طرز تفکری منشا صفات مذمومه بسیاری، چون عجب و کبر و بخل و فرح و تاسف و اندوه و امثال آن می‌شود.

می‌گوید: این منم که فلان کار را کردم و این من بودم که آن کار را ترک کردم، و در اثر گفتن این منم این منم، دچار عجب می‌شود و یا بر دیگران کبر می‌ورزد و یا (چون قارون) از دادن مالش بخل می‌ورزد، چون نمی‌داند که بدست آمدن مال، هزاران شرائط دارد که هیچیک آنها در اختیار خود او نیست اگر خدای تعالی آن اسباب و شرائط را فراهم نمی‌کرد، اختیار او به تنهایی کاری از پیش نمی‌برد و دردی از او دوا نمی‌کرد.

و نیز می‌گوید: اگر من فلان کار را می‌کردم، این ضرر متوجهم نمی‌شد و یا فلان سود از من فوت نمی‌گشت، در حالی که این جاهل نمی‌داند که عدم فوت و یا موت که همان سود و عافیت و زندگی باشد، مستند به هزاران هزار علت است که در پیدا نشدن آن یعنی پیدا شدن فوت و مرگ و ضرر، نبود یکی از آن هزاران هزار علت کافی است هر چند که اختیار خود او موجود باشد، علاوه بر اینکه اختیار خود او هم مستند به علت‌های بسیاری است که هیچیک از آنها در اختیار خود او نیست، چون همه می‌دانیم که اختیار آدمی اختیاری خود او نیست، پس من می‌توانم به اختیار خودم فلان کار را بکنم و یا نکنم، ولی دیگر نمی‌توانم به اختیار خود اختیار بکنم یا نکنم.

بعد از اینکه این معنا را فهمیدی و این حقیقت قرآنی که به بیان گذشته تعلیم الهی آن را به ما آموخته، برایت روشن گردید، اگر در آیات شریفه‌ای که در این مورد هست، دقت بخرج دهی، خواهی دید که قرآن عزیز در بعضی از خلق‌ها به قضاء حتمی و کتاب محفوظ استناد می‌کند نه درهمه.

آن افعال و احوال و ملکات را مستند به قضاء و قدر می‌داند که حکم اختیار را

باطل نمی‌کند و اما آنچه که با حکم اختیار منافات دارد، قرآن کریم شدیداً دفع نموده و مستند به اختیار خود انسانها دانسته است، از آن جمله فرموده:

« و اذا فعلوا فاحشاً قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يامر بالفحشاء أ تقولون على الله ما لا تعلمون - و چون عمل زشتی مرتکب می شوند، می گویند: ما پدران خود را دیدیم که چنین می‌کردند و خدا فرمان داده که چنین کنیم، بگو: خدا به کار زشت فرمان نمی‌دهد آیا بدون علم بر خدا افترائی می‌بندید؟ » (اعراف/۲۸)

بطوریکه ملاحظه می‌کنید کفار عمل زشت خود را بخدا نسبت دادند و خدا این نسبت را نفی می‌کند .

و آن افعال و احوال و ملکاتی را که اگر مستند به قضاء و قدر نکند، باعث می‌شود بندگانش باشتباه بیفتد و خود را مستقل از خدا و اختیار خود را سبب تام در تاثیر پندارند، مستند به قضاء خود کرد تا انسانها را بسوی صراط مستقیم هدایت کند، صراطی که رهروش را به خطا نمی‌کشاند و آن راه مستقیم این است که نه انسان همه‌کاره و مستقل از خدا و قضای او است و نه همه‌کاره قضاء الهی است و اختیار انسان هیچ‌کاره است، بلکه همانطور که گفتیم، هم قضاء خدا دخیل است و هم اختیار انسان. با این هدایت، ردائل صفاتی که از استناد حوادث به قضاء ناشی میشود از انسانها دور کرد، تا دیگر نه به آنچه عایدشان می‌شود، خوشحال شوند و قضاء خدا را هیچ‌کاره بدانند و نه از آنچه از دستشان می‌رود تاسف بخورند و خود را هیچ‌کاره حساب کنند، همچنانکه فرمود:

« و اتوهم من مال الله الذی اتیکم - و به ایشان بدهید از مال خدا که خدا بشما داده! » (نور/۳۳)

که مردم را دعوت به جود و کرم می‌کند، چون مال را داده خدا معرفی کرده، همچنانکه در جمله: « و مما رزقناهم ینفقون - و از آنچه روزیشان کرده‌ایم انفاق می‌کنند! » (۴/بقره) با استناد مال به اینکه رزق خداست، مردم را بانفاق دعوت می‌کند و نیز مانند آیه:

« فلعلک باخع نفسک علی آثارهم ان لم یؤمنوا بهذا الحدیث أسفا! انا جعلنا ما علی الارض زینة لها، لنبلوهم ایهم احسن عملا - نکند می‌خواهی خود را به خاطر آنان و برای این که به این دعوت ایمان نیاورده‌اند، از غصه هلاک کنی؟ ما آنچه که بر روی زمین هست در نظر آنان زینت دادیم تا به امتها نشان بدهیم، کدامشان بهتر عمل می‌کنند! » (۷/کهف)

که رسول گرامی خود صلوات الله علیه را نهی می‌کند از اینکه به استناد کفر مردم غصه نخورد و می‌فرماید: که این کفرشان خدا را به ستوه نمی‌آورد بلکه آنچه که در روی زمین هست به منظور امتحان آنان در روی زمین قرار گرفته و آیاتی دیگر از این قبیل .

و این روش یعنی طریقه دوم در اصلاح اخلاق طریقه انبیاء است که نمونه‌های بسیاری

از آن در قرآن آمده و نیز به طوری که پیشوایان ما نقل کرده‌اند، در کتب آسمانی گذشته نیز بوده است.

طریقه سوم: کسب فضایل اخلاقی منحصر به قرآن کریم

در این میان طریقه سومى هست که مخصوص به قرآن کریم است و در هیچ یک از کتب آسمانی که تاکنون به ما رسیده یافت نمیشود و نیز از هیچ یک از تعالیم انبیاء گذشته سلام الله علیهم اجمعین نقل نشده و نیز در هیچ یک از مکاتب فلاسفه و حکمای الهی دیده نشده و آن عبارت از این است که انسانها را از نظر اوصاف و طرز تفکر، طوری تربیت کرده که دیگر محل و موضوعی برای رذائل اخلاقی باقی نگذاشته و به عبارت دیگر اوصاف رذیله و خوی‌های ناستوده را، از طریق رفع از بین برده نه دفع، یعنی اجازه نداده که رذائل در دلها راه یابد تا در صدد بر طرف کردنش برآیند، بلکه دلها را آنچنان با علوم و معارف خود پر کرده که دیگر جایی برای رذائل باقی نگذاشته است.

توضیح اینکه هر عملی که انسان برای غیر خدا انجام دهد، الا و لابد منظوری از آن عمل در نظر دارد، یا برای این می‌کند که در کردن آن عزتی سراغ دارد و می‌خواهد آنرا بدست آورد و یا بخاطر ترس از نیروئی آنرا انجام می‌دهد، تا از شر آن نیرو محفوظ بماند، قرآن کریم هم عزت را منحصر در خدای سبحان کرده و فرموده:

«ان العزة لله جميعا - عزت همه‌اش از خداست!» (یونس/۶۵)

و هم نیرو را منحصر در او کرده و فرموده:

«ان القوة لله جميعا - نیرو همه‌اش از خداست!» (بقره/۱۶۵)

و معلوم است کسی که به این دین و به این معارف ایمان دارد، دیگر در دلش جایی برای ریا و سمعه و ترس از غیر خدا و امید به غیر خدا و تمایل و اعتماد به غیر خدا، باقی نمی‌ماند و اگر برآستی این دو قضیه برای کسی معلوم شود، یعنی علم یقینی بدان داشته باشد، تمامی پستی‌ها و بدیها از دلش شسته می‌شود و این دو قضیه دل او را به زیور صفاتی از فضائل، در مقابل آن رذائل می‌آراید، صفاتی الهی چون تقوای بالله و تعزز بالله و غیر آن از قبیل مناعت طبع و کبریاء و غنای نفس و هیبتی الهی و ربانی.

و نیز در کلام خدای سبحان مکرر آمده که ملک عالم از خداست و ملک آسمانها و زمین از اوست و آنچه در آسمانها و زمین است از آن وی است که مکرر بیانش گذشت و حقیقت این ملک همچنانکه برای همه روشن است، برای هیچ موجودی از موجودات استقلال باقی نمی‌گذارد و استقلال را منحصر در ذات خدا می‌کند.

وقتی ملک عالم و ملک آسمانها و زمین و ملک آنچه در آنها است، از خدا باشد دیگر چه کسی از خود استقلال خواهد داشت؟ و دیگر چه کسی و به چه وجهی از خدا

بی نیاز تواند بود؟ هیچ کس و به هیچ وجه، برای اینکه هر کسی را که تصور کنی، خدا مالک ذات او و صفات او و افعال او است و اگر براستی ما ایمان به این حقیقت داشته باشیم، دیگر بویی از استقلال در خود و متعلقات خود سراغ می‌کنیم؟! نه با پیدا شدن چنین ایمانی تمامی اشیاء، هم ذاتشان و هم صفاتشان و هم افعالشان، در نظر ما از درجه استقلال ساقط می‌شوند، دیگر چنین انسانی نه تنها غیر خدا را اراده نمی‌کند و نمی‌تواند غیر او را اراده کند و نمی‌تواند در برابر غیر او خضوع کند، یا از غیر او بترسد یا از غیر او امید داشته باشد یا به غیر او به چیز دیگری سرگرم شده و از چیز دیگری لذت و بهجت بگیرد یا به غیر او توکل و اعتماد نماید و یا تسلیم چیزی غیر او شود و یا امور خود را به چیزی غیر او وا بگذارد.

و سخن کوتاه اینکه: چنین کسی اراده نمی‌کند و طلب نمی‌نماید، مگر وجه حق باقی را، حقی که بعد از فنای هر چیز باقی است، چنین کسی اعراض نمی‌کند مگر از باطل و فرار نمی‌کند جز از باطل، باطلی که عبارت است از غیر خدا، چون آنچه غیر خداست فانی و باطل است و دارنده چنین ایمانی برای هستی آن در قبال وجود حق که آفریدگار اوست واقعی و اعتنائی نمی‌گذارد.

و نیز در کلام مجیدش آمده:

«الله لا اله الا هو له الاسماء الحسنی - الله که جز او معبودی نیست، اسمائی نیکو دارد!» (۸/طه)

و نیز آمده:

«ذلکم الله ربکم، لا اله الا هو، خالق کل شیء!»

«اینک الله است که پروردگار شماست معبودی جز او که خالق هر چیز است نیست!»

و نیز آمده:

«الذی احسن کل شیء خلقه - خدائی را که هر چه را آفرید نیکویش کرد!» (۷/سجده)

و آمده که:

«و عنت الوجوه للهی القیوم - همه وجوه در برابر حی قیوم خاضع است!» (۱۱۱/طه)

و فرموده:

«کل له قانتون - همه در طاعت وی اند!» (۱۱۶/بقره) و فرموده:

«و قضی ربک الا تعبدوا الا اياه - پروردگارت قضا رانده که جز او را نپرستید!» (۲۳/اسرا)

و نیز فرموده:

«ا و لم یکف بریک، انه علی کل شیء شهید - آیا این برای پروردگارت بس نیست، که بر هر

چیز ناظر است؟» (۵۳/فصلت) و نیز فرموده:

«الا انه بکل شیء محیط - آگاه باش که او بر هر چیز احاطه دارد!» (۵۴/فصلت)

و نیز فرموده:

« و ان الی ربک المنتهی - و بدرستی که آخرین منزل هستی، درگاه پروردگار تو است! » (۴۲/نجم)

و از همین باب است آیات مورد بحث که می‌فرماید:

« و بشر الصابرين الذین اذا اصابتهم مصیبه قالوا: انا لله و انا الیه راجعون...! » (۱۵۵ و ۱۵۶/بقره)

برای اینکه این آیات و نظائرش مشتمل بر معارف خاصه الهیه‌ای است که نتایج خاصه‌ای حقیقی دارد و تربیتش نه هیچگونه شباهتی به تربیت مکتب‌های فلسفی و اخلاقی دارد و نه حتی به تربیتی که انبیاء علیهم‌السلام در شرایع خود سنت کرده‌اند .

چون طریقه حکما و فلاسفه در فن اخلاق همانطور که گفتیم ، بر اساس عقاید عمومی و اجتماعی است ، عقایدی که ملت‌ها و اجتماعات در باره خوبیها و بدی‌ها دارند و طریقه انبیاء علیهم‌السلام هم بر اساس عقائد عمومی دینی است ، عقائدی که در تکالیف عبادتی و در مجازات تخلف از آن تکالیف دارند ، ولی طریقه سوم که طریقه قرآن است بر اساس توحید خالص و کامل بنا شده ، توحیدی که تنها و تنها در اسلام دیده می‌شود و خاص اسلام است که بر آورنده‌اش بهترین صلوات و درودها باد! (دقت فرمائید!)

پاسخی به تعرضات شرق شناسان به روش اخلاقی اسلام

و عجب اینجاست که بعضی از شرق‌شناسان غربی ، در تاریخ خود که در باره تمدن اسلام نوشته ، حرف‌هایی زده که خلاصه‌اش از نظر خواننده می‌گذرد : آنچه از اسلام و معارفش برای یک جامعه‌شناس اهمیت دارد ، بحث از شئون تمدنی است که دعوت دینی اسلام آورده و در میان پیروان خود گسترش داده ، آری یک دانشمند باید رمز آن خصائص روحی که در میان آنان بجای گذارد ، خصائصی که زیر بنای ترقی و تمدن و تکامل مسلمین شد ، جستجو کند و گر نه معارف دین اش یک دسته مواد اخلاقی است که همه ادیان و همه انبیاء ، آنها را داشته و بدانها اشاره کرده‌اند(دقت کنید!)

در حالیکه اگر به آنچه ما گفتیم دقت بیشتری بفرمائید ، خواهید دید این سخن تا چه پایه ساقط و بی مایه است و این مستشرق چقدر به خطا رفته ، برای اینکه او فکر نکرده که نتیجه ، همیشه فرع مقدمه است و آثار خارجی که مترتب بر هر نوع تربیت می‌شود ، این آثار زائیده و نتایج نوع علوم و معارفی است که مکتب دارد و مربی آنرا القاء می‌کند و شاگرد و آنکه در تحت تربیت مکتب است ، آن را فرا می‌گیرد .

و اگر دو مکتب‌دار را در نظر بگیریم که یکی مردم را بسوی حق و کمال دعوت می‌کند ، اما درجه نازل از حق و درجه متوسط از کمال و دیگری نیز بسوی حق و کمال دعوت می‌کند و لکن حق محض و خالص و کمالی که بالاتر از آن تصور ندارد ، آیا این

دو مکتب‌دار و این دو نوع مکتب ، یکسانند؟! ابدا ، دین مبین اسلام همین مکتبی است که بسوی حق محض و کمال اقصی دعوت می‌کند و اما مکتب اول ، یعنی مکتب حکما و فلاسفه تنها بسوی حق اجتماعی و مکتب دوم تنها بسوی حق واقعی و کمال حقیقی ، یعنی آنچه مایه سعادت آدمی در آخرت است می‌خواند ، ولی مکتب اسلام بسوی حقی دعوت می‌کند که نه ظرف اجتماع گنجایش آنرا دارد و نه آخرت و آن خدای تعالی است ، اسلام اساس تربیت خود را بر این پایه نهاده ، که خدا یکی است و شریکی ندارد و این زیر بنای دعوت اسلام است که بنده خالص بار می‌آورد و عبودیت محض را نتیجه می‌دهد ، و چقدر میان این سه طریقه فاصله است! این مسلک بود که جمع بسیار و افرادی بیشمار از بندگانی صالح و علمائی ربانی و اولیائی مقرب از مرد و زن تحویل جامعه بشری داد و همین شرافت در فرق میان سه مسلک نامبرده کافی است .

فرق میان سه طریقه یا مسلک تهذیب اخلاق

علاوه بر اینکه مسلک اسلام از نظر نتیجه هم با آن دو مسلک دیگر فرق دارد ، چون بنای اسلام بر محبت عبودی و ترجیح دادن جانب خدا بر جانب خلق و بنده است) یعنی هر جا که بنده در سر دو راهی قرار گرفت که یکی به رضای خدا و دیگری به رضای خودش می‌انجامد ، رضای خود را فدای رضای خدا کند ، از خشم خود بخاطر خشم خدا چشم‌پوشد ، از حق خود بخاطر حق خدا صرفنظر کند و همچنین....

و معلوم است که محبت و عشق و شور آن بسا می‌شود که انسان محب و عاشق را به کارهائی وا می‌دارد که عقل اجتماعی ، آنرا نمی‌پسندد ، چون ملاک اخلاق اجتماعی هم ، همین عقل اجتماعی است و یا به کارهائی وا می‌دارد که فهم عادی که اساس تکالیف عمومی و دینی است ، آن را نمی‌فهمد ، پس عقل برای خود احکامی دارد و حب هم احکامی جداگانه .

المیزان ج: ۱ ص: ۵۳۴

بحث در اینکه نیکی چیست؟

«لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ الْمَلَائِكَةِ وَ الْكُتُبِ وَ النَّبِيِّينَ وَ ءَاتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَ الْيَتَمَى وَ الْمَسْكِينِ وَ ابْنَ السَّبِيلِ وَ السَّائِلِينَ وَ فِي الرِّقَابِ وَ أَقَامَ الصَّلَاةَ وَ ءَاتَى الزَّكَاةَ وَ الْمُؤْفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَ الصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَ الضَّرَّاءِ وَ حِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ!»

« نیکی آن نیست که روی خود را به طرف مشرق کنید (که چون مسیحی هستید)، و یا به طرف مغرب (که چون یهودی هستید)، بلکه نیکی برای کسی است که به خدا و روز آخرت و ملائکه و کتاب آسمانی و پیغمبران ایمان داشته باشد و مال خود را با آن که دوستش می‌دارد به خویشاوندان و یتیمان و مسکینان و راه ماندگان و در یوزگان و بردگان بدهد و نماز را بپا دارد و زکات بدهد و کسانیند که به عهد خود وقتی عهدی می‌بندند وفا می‌کنند و از فقر و بیماری و جنگ، خویشتن دارند، اینان هستند که راست گفتند و همین‌ها پند که تقوی دارند!» (۱۷۷ / بقره)

این دأب قرآن در تمامی بیاناتش است که وقتی می‌خواهد مقامات معنوی را بیان کند، با شرح احوال و تعریف رجال دارنده آن مقام، بیان می‌کند و به بیان مفهوم تنها قناعت نمی‌کند.

جمله: «و لكن البر من آمن بالله و اليوم الاخر!» تعریف ابرار و بیان حقیقت حال ایشان است که هم در مرتبه اعتقاد تعریفشان می‌کند و هم در مرتبه اعمال و هم اخلاق، در باره اعتقادشان می‌فرماید: «من آمن بالله!» و در باره اعمالشان می‌فرماید: «اولئك الذين صدقوا!» و در باره اخلاقشان می‌فرماید: «و اولئك هم المتقون!»

و در تعریف اولی که از ایشان کرده، فرموده: «کسانی هستند که ایمان به خدا و روز جزا و ملائکه و کتاب و انبیاء دارند...!» و این تعریف شامل تمامی معارف حقه‌ای است که خدای سبحان ایمان به آنها را از بندگان خود خواسته و مراد به این ایمان، ایمان کامل است که اثرش هرگز از آن جدا نمی‌شود و تخلف نمی‌کند، نه در قلب و نه در جوارح، در قلب تخلف نمی‌کند چون صاحب آن دچار شک و اضطراب و یا اعتراض و یا در پیشامدی ناگوار دچار خشم نمی‌گردد و در اخلاق و اعمال هم تخلف نمی‌کند) چون وقتی ایمان کامل در دل پیدا شد، اخلاق و اعمال هم اصلاح می‌شود!

دلیل بر اینکه مراد از آیه بیان این معنا است، ذیل آیه شریفه است که می‌فرماید: «اولئك الذين صدقوا!» که صدق را مطلق آورده و مقید به زبان یا به اعمال قلب، یا به اعمال سایر جوارح نکرده، پس منظور، آن مؤمنینی است که مؤمن حقیقی هستند و در دعوی ایمان صادقند، همچنانکه در جای دیگر در باره آنان فرمود:

«فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم، ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت و يسلموا تسليما - حاشا! به پروردگارت سوگند که ایمان نمی‌آورند و ایمانشان واقعی نمی‌شود مگر وقتی که تو را در اختلاف‌هائی که بینشان پیدا می‌شود حکم قرار دهند و چون حکمی راندی هیچ ناراحتی در دل خود از حکم تو احساس نکنند و سراپا تسلیم تو شوند!» (۶۵ / نسا)

در چنین هنگامی است که حالشان با آخرین مراتب ایمان، یعنی مرتبه چهارم که در ذیل آیه: «اذ قال له ربه اسلم قال أسلمت!» بیانش در مبحث «اسلام و درجات آن» گذشت،

منطبق می شود.

بعد از این تعریف سپس به بیان پاره‌ای از اعمالشان پرداخته ، می فرماید:

« و اتی المال علی حبه ذوی القربی و الیتامی و المساکین و ابن السبیل و السائلین و فی الرقاب و اقام الصلوٰة و اتی الزکوٰة...! » (۱۷۷/بقره)

که از جمله اعمال آنان نماز را شمرده که حکمی است مربوط به عبادت که در آیه: «ان الصلوٰة تنهی عن الفحشاء و المنکر - نماز از فحشاء و منکر نهی می کند!» (۴۵/عنکبوت) و نیز در آیه: «و اقم الصلوٰة لذکری - نماز را برای یادآوری من بپا بدار!» (۱۴/طه) در اهمیت آن سخن رفته است ، یکی دیگر زکات را که حکمی است مالی و مایه صلاح معاش ذکر فرموده و قبل از این دو بذل مال که عبارت است از انتشار خیر و احسان غیر واجب را ذکر کرد که مایه رفع حوائج محتاجین است و نمی گذارد چرخ زندگیشان (به خاطر حادثه‌ای که برایشان پیش می آید،) متوقف گردد .

خدای سبحان بعد از ذکر پاره‌ای از اعمال آنان بذكر پاره‌ای از اخلاقتان پرداخته ، از آن جمله وفای به عهدی که کرده‌اند و صبر در باسء و ضراء و صبر در برابر دشمن و ناگواریهای جنگ را می شمارد و عهد عبارتست از التزام به چیزی و عقد قلبی بر آن و هر چند خدای تعالی آن را در آیه مطلق آورده ، لکن بطوریکه بعضی گمان کرده‌اند شامل ایمان و التزام به احکام دین نمی شود ، برای اینکه دنبالش فرموده: «اذا عاهدوا - وقتی که عهد می بندند!» (۱۷۷/بقره) معلوم می شود منظور از عهد نامبرده عهدهایی است که گاهی با یکدیگر می بندند (و یا با خدا می بندند ، مانند نذر و قسم و امثال آن،) و ایمان و لوازم ایمان مقید به قید وقتی دون وقتی نمی شود بلکه ایمان را همیشه باید داشت .

و لکن اطلاق عهد در آیه شریفه شامل تمامی وعده‌های انسان و قول‌هایی که اشخاص می دهد می شود ، مثل اینکه بگوید: «من این کار را می کنم و یا این کاری که می کردم ترک می کنم!» و نیز شامل هر عقد و معامله و معاشرت و امثال آن می شود . و صبر عبارتست از ثبات بر شدائد ، در مواقعی که مصائب و یا جنگی پیش می آید و این دو خلق یعنی وفای به عهد و صبر هر چند شامل تمامی اخلاق فاضله نمی شود و لکن اگر در کسی پیدا شد ، بقیه آن خلقها نیز پیدا می شود .

و این دو خلق یکی متعلق به سکون است و دیگری متعلق به حرکت. وفای به عهد متعلق به حرکت و صبر متعلق به سکون ، پس در حقیقت ذکر این دو صفت از میان همه اوصاف مؤمنین به منزله این است که فرموده باشد : مؤمنین وقتی حرفی می زنند ، پای حرف خود ایستاده‌اند و از عمل به گفته خود شانه خالی نمی کنند .

و اما این که برای بار دوم مؤمنین را معرفی نموده که «اولئک الذین صدقوا!»

گیرد، ممکن نیست کسی دارای صدق باشد و عفت و شجاعت و حکمت و عدالت، چهار ریشه اخلاق فاضله را نداشته باشد، چون آدمی به غیر از اعتقاد و قول و عمل، چیز دیگری ندارد و وقتی بنا بگذارد که جز راست نگوید، ناچار می شود این سه چیز را با هم مطابق سازد، یعنی نکند مگر آنچه را که می گوید و نگوید مگر آنچه را که معتقد است و گر نه دچار دروغ می شود.

و انسان مفظور بر قبول حق و خضوع باطنی در برابر آن است هر چند که در ظاهر اظهار مخالفت کند.

بنا بر این اگر اذعان به حق کرد و بر حسب فرض بنا گذاشت که جز راست نگوید، دیگر اظهار مخالفت نمی کند، تنها چیزی را می گوید که بدان معتقد است و تنها عملی را می کند که مطابق گفتارش است، در این هنگام است که ایمان خالص و اخلاق فاضله و عمل صالح، همه با هم برایش فراهم می شود.

همچنانکه در جای دیگر نیز در شان مؤمنان فرموده: «یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله و كونوا مع الصادقین - ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از خدا بترسید و با راستگویان باشید!» (۱۱۹/توبه) و حصری که از جمله: «اولئک الذین صدقوا - تنها اینها هستند که راست می گویند!» استفاده می شود آن تعریف و بیان تا حدی که گذشت تاکید می کند و معنایش - و خدا داناتر است - این می شود: «هر گاه خواستی راستگویان را ببینی راستگویان تنها همان ابرارند!» و اما تعریفی که برای بار سوم از آنان کرد و فرمود: «اولئک هم المتقون!» حصری که در آن هست، برای بیان کمال ایشان است، چون برّ و صدق اگر به حد کمال نرسند، تقوی دست نمی دهد.

و اوصافی که خدای سبحان در این آیه از ابرار شمرده، همان اوصافی است که در آیات دیگر آورده، از آن جمله فرموده:

«ان الابرار یشربون من کاس مزاجها کافورا!»

عینا یشرّب بها عباد الله یفجرونها تفجیرا!

یوفون باللذو و یخافون یوما کان شره مستطیرا!

و یطعمون الطعام علی حبه مسکینا و یتیم و اسیرا!

انما نطعمکم لوجه الله لا نرید منکم جزاء و لا شکورا...! تا آنجا که می فرماید:

و جزاهم بما صبروا جنة و حریرا!

«براستی ابرار از جامی می نوشند که مزاج کافور دارد، چشمه‌ای که بندگان خدا از آن می نوشند و آن را به هر جا که خواهند روان کنند، نیکوکاران به نذر وفا کنند و از روزی که شر آن روز عالمگیر است، بیم دارند و طعام را با آن که دوستش دارند به مستمند و یتیم و اسیر دهند و منطقتشان این است که ما شما را فقط برای رضای خدا طعام می دهیم و از شما

پاداشی و سپاسی نخواهیم! تا آنجا که فرمود: و پروردگارشان هم در عوض آن صبری که کردند بهشت و دیبا پاداششان دهد!» (۵ تا ۱۲/انسان)

که در این آیات، ایمان به خدا و ایمان به روز جزا و انفاق در راه خدا و وفای به عهد و صبر را نام برده و نیز فرموده:

« کلا ان کتاب الابرار لفی علیین و ما ادریک ما علیون کتاب مرقوم یشهده المقربون، ان الابرار لفی نعیم! تا آنجا که می فرماید: یسقون من رحیق مختوم! و تا آنجا که می فرماید: عینا یشرب بها المقربون!»

« حاشا که کتاب ابرار هر آینه در درجات بلندی است و تو نمی دانی آن درجات چیست قضائی است رانده شده که مقربین درگاه خدا آن را مشاهده می کنند که ابرار همانا در نعیم باشند! تا آنجا که می فرماید: از شرابی خالص و صافی و سر به مهر می نوشند! تا آنجا که می فرماید: چشمه‌ای که همان مقربین خودشان از آن می نوشند!»

که اگر میان این آیات و آیات سوره دهر که گذشت تطبیق به عمل آید، آنوقت حقیقت وصف مؤمنین و مال کارشان - اگر در آن دقت کنی - بخوبی روشن می گردد. از یکسو در این آیات ایشان را توصیف کرده باینکه عباد الله هستند و عباد الله مقرب درگاه خدایند و در ضمن اوصافی که برای عباد خود ذکر کرده، فرموده: «ان عبادی لیس لک علیهم سلطان - تو ای ابلیس بر بندگان من تسلط نمی یابی!» (۴۲/حجر) و از سوی دیگر مقربین را توصیف کرده، باینکه:

« و السابقون السابقون اولئک المقربون فی جنات النعیم - سبقت گیرندگان در دنیا به سوی خیرات که سبقت گیرندگان به مغفرتند در آخرت، اینان به تنهایی مقربین و در بهشت نعیمند!» (۱۰ تا ۱۲/واقعہ)

پس معلوم می شود این عباد الله که در آخرت بسوی نعمت خدا سبقت می گیرند، همانهاییند که در دنیا بسوی خیرات سبقت می گرفتند و اگر به تفحص از حال ایشان ادامه بدهی، مطالب عجیبی برایت کشف می شود.

پس از آنچه گذشت این معنا روشن شد: که ابرار دارای مرتبه عالی‌های از ایمان هستند و آن مرتبه چهارم است که بیانش گذشت و خدای تعالی در باره‌شان فرموده:

« الذین آمنوا و لم یلبسوا ایمانهم بظلم اولئک لهم الامن و هم مهتدون - کسانی که ایمان آوردند و ایمان خود را با ظلم نیامیختند، تنها اینان هستند که دارای امنیتند و هم راه یافتگانند!» (۸۲/نعام)

از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم روایت شده که هر کس باین آیه عمل کند ایمان خود را به کمال رسانده باشد.

فصل پنجم

راز بندگی

راز بندگی

« ءَاٰمَنَ الرَّسُوْلُ بِمَا اُنزِلَ اِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَ الْمُوْمِنُوْنَ كُلٌّ ءَاٰمَنَ بِاللّٰهِ وَ مَلٰٓئِكَتِهٖ وَ كُتُبِهٖ وَ رُسُلِهٖ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ اَحَدٍ مِّنْ رُّسُلِهٖ وَ قَالُوْا سَمِعْنَا وَ اطَعْنَا وَ غُفِرَ لَكَ رَبَّنَا وَ اِلَيْكَ الْمَصِيْرُ! »
 « پیامبر به آنچه خدا بر او نازل کرد ایمان آورده و مؤمنان نیز همه به خدا و ملائکه خدا و کتب و پیغمبران خدا ایمان آوردند و گفتند: ما میان هیچیک از پیغمبران خدا فرق نمی‌گذاریم و همه یک زبان و یک دل در قول و عمل اظهار کردند که ما فرمان خدا را شنیده و اطاعت کردیم، پروردگارا! آمرزش تو را می‌خواهیم و می‌دانیم که بازگشت همه به سوی تو است...! » (۲۸۵/بقره)

« خدا هیچ کس را تکلیف نکند مگر به قدر توانائی او و روز جزا نیکی‌های هر شخصی به سود خود او و بدیهایش نیز به زیان خود او است!
 بار پروردگارا! ما را بر آنچه که از روی فراموشی یا خطا انجام داده‌ایم مؤاخذه مکن!
 بار پروردگارا! تکلیف گران و طاقت‌فرسا چنانکه بر گذشتگان نهادی بر ما نگذار!
 بار پروردگارا! بار تکلیفی فوق طاقت ما را به دوش من و بیمارم و ببخش گناه ما را و بر ما رحمت فرما تنها سلطان ما و یار و یاور ما تویی!
 ما را بر مغلوب کردن گروه کافران یاری فرما! » (۲۸۵ و ۲۸۶/بقره)

غرض این سوره بیان این معنا است که حق عبادت خدای تعالی این است که عبد، به تمامی آنچه او به زبان پیامبرانش بر بندگانش نازل کرده ایمان آورد، بدون اینکه میان پیامبران او فرقی بگذارند و این غرض، همان غرضی است که آیه اولی تا کلمه « من رسله » ایفا نموده و در سوره قصص هم مخالف این دستور را از بنی اسرائیل حکایت می‌کند که با اینکه انواعی از نعمت‌ها از قبیل کتاب و نبوت و ملک و غیر آن را به ایشان داده بود، آنان این نعمت‌ها را با عصیان و تمرد و شکستن میثاقها و کفر، تلافی کردند و این همان معنائی است که ذیل آیه اول و همه آیه دوم به آن اشاره نموده، می‌فرماید: باید بندگان برای اجتناب از آنها به خدا پناه ببرند، بنا بر این، آخر آیه به اولش و خاتمه‌اش به آغازش برمی‌گردد .

از اینجا خصوصیت مقام بیان در این دو آیه روشن می‌شود ، توضیح اینکه خدای

سبحان سوره را با صفتی شروع کرد که واجب است هر فرد با تقوایی متصف به آن صفت بوده باشد و آن صفت عبارت است از اینکه بر بنده خدا واجب است از عهده حق پروردگار برآید .

می‌فرماید : بندگان با تقوای او ، به غیب ایمان دارند و نماز را بپا می‌دارند و از آنچه خدا روزیشان کرده انفاق می‌کنند و به آنچه بر پیامبر اسلام و سایر رسولان نازل کرده ، ایمان می‌آورند و به آخرت یقین دارند .

و به دنبال چنین صفتی است که خدا آنان را مورد انعام قرار داده و هدایت قرآن را روزیشان کرد و دنبال این مطلب به شرح حال کفار و منافقین پرداخت و سپس بطور مفصل ، وضع اهل کتاب و مخصوصا یهود را بیان کرد و فرمود که خدای تعالی با هدایت کردن آنان بر ایشان منت نهاد و با انواعی از نعمت‌ها گرامیشان داشت و مورد عنایات عظیمی قرار داد ، ولی در مقام تلافی ، جز با طغیان و عصیان نسبت به خدا و کفران نعمت‌ها و انکار او و رسولانش و دشمنی با فرشتگانش و تفرقه انداختن میان رسولان و کتب او بر نیامده و عکس‌العملی نشان ندادند ، خدای تعالی هم همانگونه با آنان مقابله کرد ، که با تکالیفی دشوار و احکامی سخت ، از قبیل به جان هم افتادن و یکدیگر را کشتن و به صورت میمون و خوک مسخ شدن و با صاعقه و عذاب آسمانی معذب نمودن ، محکومشان نمود .

سپس در خاتمه سوره ، به همین مطالب برگشته ، بعد از بیان وصف رسول و مؤمنین به او می‌فرماید : اینها بر خلاف آنان هستند ، اینان هدایت و ارشاد خدا را تلقی به قبول و اطاعت کرده ، به خدا و ملائکه و کتب و رسولان او ایمان آوردند ، بدون اینکه میان هیچ یک از پیامبران فرق بگذارند و با این طرز رفتار ، موقف خود را که همانا موقف بندگی است که ذلت عبودیت و عزت ربوبیت بر آن احاطه دارد ، حفظ کردند ، چون مؤمنین در عین اینکه به تمام معنا دعوت حق را اجابت کرده‌اند ، به این مطلب اعتراف دارند که از ایفای حق بندگی و اجابت دعوت خدا عاجزند ، چون اساس و پایه هستیشان بر ضعف و جهل است .

و به همین جهت گاهی از تحفظ نسبت به وظائف و مراقبت از آن کوتاهی می‌کنند ، یا فراموش می‌کنند ، یا دچار خطا می‌شوند و یا در انجام واجبات الهی کوتاهی نموده ، نفسشان با ارتکاب گناهان به ایشان خیانت می‌کند و ایشان را به ورطه غضب و مؤاخذه خدا نزدیک می‌سازد ، همانطور که اهل کتاب را قبل از ایشان به آن نزدیک ساخت ، از این جهت به ساحت مقدس خدا و به عزت و رحمت او پناه می‌برند از اینکه ایشان را در صورت خطا و نسیان مؤاخذه فرماید و درخواست می‌کنند به خاطر خطا و

نسیان ما را به تکالیف دشوار مکلف مفرما و به عذاب‌هایی که طاقتش را نداریم معذب مدار و ما را عفو کن و بیامرز و بر قوم کفار پیروز کن .

گفتار ما با روایاتی هم که در شان نزول سوره وارد شده ، مناسب‌تر است ، چون در شان نزول گفته‌اند : این سوره در مدینه نازل شد ، زیرا هجرت رسول‌خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به مدینه و مستقر شدنش در آن شهر مقارن است با استقبال کامل مؤمنین آن شهر ، که انصار دین الهی بودند و با جان و مال خود به نصرت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم قیام کردند و نیز مقارن بود با از خودگذشتگی‌های اهل مکه، که به خاطر خدا دست از زن و فرزند و مال و وطن خود شستند و به رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم پیوستند، چنین موقعیتی ایجاب می‌کرد که خدای تعالی از دو طائفه تشکر و ستایش کند، که دعوت او و پیامبرش را اجابت کردند(دقت فرمائید!) البته آخر آیه هم که می‌فرماید: «انت مولانا فانصرنا علی القوم الکافرین!» (۲۸۶/بقره) تا اندازه‌ای بر این معنا دلالت دارد ، چون اشاره می‌کند که درخواست آنان در اوائل شکل‌گیری اسلام بوده است .

المیزان ج : ۲ ص : ۶۷۸

بحث‌هایی پیرامون:

تقوای دینی و درجات آن

« وَ رَوَدْتُهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَ غَلَقَتِ الْأَبْوَابَ وَ قَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ! »

« و آن زنی که یوسف در خانه وی بود از او تمنای کامجویی کرد و درها را محکم بست و گفت بیا! گفت: پناه به خدا که او مربی من است و منزلت مرا نیکو داشته است که ستمگران رستگار نمی‌شوند!» (۲۳/یوسف)

بحث ۱- قانون، اخلاق کریمه و توحید

هیچ قانونی به ثمر نمی‌رسد مگر به وسیله ایمانی که آن ایمان به وسیله اخلاق کریمه حفظ و آن اخلاق هم به وسیله توحید ضمانت شود .

بنا بر این ، توحید اصلی است که درخت سعادت آدمی را رشد داده و شاخ و برگ اخلاق کریمه را در آن می‌رویاند و آن شاخه‌ها را هم بارور ساخته جامعه بشریت را از آن میوه‌های گرانبها بهره‌مند می‌سازد ، همچنانکه فرموده:

« 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

کَشَجْرَةً خَبِيثَةً اجْتَثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْاَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ!«(۲۴ تا ۲۶/ابراهیم)

و ایمان به خدا را چون درختی معرفی کرده که دارای ریشه است که قطعا همان توحید است .

و نیز دارای خوردنیها معرفی کرده که در هر آنی به اذن پروردگارش میوه‌هایش را می‌دهد و آن میوه‌ها عمل صالحند .

و نیز دارای شاخه‌هایی معرفی نموده که همان اخلاق نیکو از قبیل تقوا ، عفت ، معرفت ، شجاعت ، عدالت و رحمت و نظایر آن است .

آنگاه در آیه دیگری در باره کلمه طیب چنین فرموده:

« اَلَيْهْ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ!«(۱۰/فاطر)

سعادت صعود به سوی خدای تعالی و تقرب به درگاه او را تنها مخصوص کلمه‌های طیب نموده که همان اعتقاد حق است و عمل شایسته و مناسب که آن را بالا می‌برد کمک کار آن قرار داده .

بیان آن اینکه: همه می‌دانیم که کمال نوعی انسان تمام نمی‌شود و آدمی در زندگی آن سعادت را که همواره در پی آنست و هدفی بزرگتر از آن ندارد در نمی‌یابد مگر به اجتماع افرادی که در کارهای حیاتی با یکدیگر تعاون می‌کنند کارهایی که کثرت و تنوع آن به حدی است که از عهده یک انسان بر نمی‌آید که همه آنها را انجام دهد .

و همین درک ضروری است که آدمی را محتاج کرده که اجتماعی تشکیل داده به سنتها و قوانینی که نگهدار حقوق افراد از بطلان و فساد باشد تن در دهند و فرد فرد اجتماع هر یک به قدر وسع خود بدان عمل نمایند و در زیر سایه آن قوانین اعمال یکدیگر را مبادله نموده هر یک به قدر ارزش عمل خود از نتیجه عمل دیگران برخوردار شوند ، و بدون اینکه نیرومند مقتدر به ضعیف عاجز ظلم کند .

این را نیز مسلم می‌داریم که قوانین مذکور مؤثر واقع نمی‌شود مگر آنکه قوانین دیگری به نام قوانین جزایی ضامن اجرای آن گردد و متخلفین از آن و تجاوزکاران به حقوق دیگران را تهدید به این کند که در قبال کار بد کیفر بد دارند و متخلفین از ترس آن کیفرها هوس تخلف نکنند .

و نیز مقررات دیگری لازم است تا عاملین به قانون را تشویق و آنان را در عمل خیر ترغیب نماید .

و نیز قوه حاکمه‌ای لازم است تا بر همه افراد ، حکومت نموده به عدل و درستی بر همه سلطنت داشته باشد .

و این آرزو وقتی صورت عمل به خود می‌گیرد که قوه مجریه از جرم اطلاع و بر

مجرم تسلط داشته باشد و اما اگر جرمهایی به دست مجرمینی در خلوت صورت گیرد و قوه مجریه از آن خبردار نباشد - و چقدر هم بسیار است - در این صورت ، باز جلو جرم گرفته نمی‌شود و دست قوانین به مجرمین نمی‌رسد .

و نیز اگر چنانچه قوه مجریه ضعیف باشد و آن نیرویی که باید نداشته باشد و یا در سیاست مجرمین سهل‌انگاری نماید ، مجرمین بر او چیره می‌گردند .
و همچنین اگر خود مجرم شخصا قوی‌تر از قوه مجریه باشد باز هم قوانین بی‌ثمر و تخلفات و تجاوزات شایع می‌گردد .

آدمی طبعاً سود طلب است و می‌خواهد نفع را به خود اختصاص دهد هر چند به ضرر دیگران تمام شود. این مصیبت وقتی شدت می‌یابد که این توانایی بر تخلف در خود قوای مجریه متمرکز شود و یا در شخص حاکم که زمام همه امور را به دست دارد جمع گردد. در این صورت است که مردم را خوار نموده دیگر مردم نمی‌توانند او را به سوی عدالت اجتماعی و عمل به حق وادار نمایند .

آری ، در چنین وضعی قوای مجریه و یا شخص حاکم فعال ما یشاء گشته ، هیچ قدرتی تاب مقاومت او را نیاورده و هیچ اراده‌ای نمی‌تواند با اراده او معارضت نماید. تاریخ بشریت از اینگونه خاطرات تلخ مملو و از داستانهای جبابره و طاغوتها و زورگویی‌های ایشان به مردم معاصر خود پر است .

نزدیک‌تر از مراجعه به تاریخ ، مراجعه به وضع موجود دنیای معاصر خود ماست که می‌بینیم در بیشتر نقاط روی زمین همین وضع جریان دارد .

قوانین و سنن اجتماعی هر قدر هم عادلانه تنظیم شده باشد و هر قدر قوانین جزائیش سخت‌تر تعیین شده باشد ، مع ذلک آنطور که باید در مجتمع اجراء نمی‌شود و جلو خلاف را نگرفته را تخلف را نمی‌بندد ، مگر آنکه در افراد آن مجتمع فضائل اخلاقی حکومت کند و مردم به ملکات فاضله انسانی از قبیل ملکه پیروی حق و احترام انسانیت و عدالت و کرامت و حیاء و اشاعه رحمت و امثال آن پای بند باشند.

آری ، خواننده عزیز نباید از دیدن وضعی که کشورهای متمدن دنیا از قوه و شوکت و نظم (به ظاهر عادلانه) به خود گرفته‌اند غره گشته و مرغوب شود ، چون قوانین این کشورها بر اساس و پایه‌های اخلاقی وضع نشده و ضامن اجراء ندارد .

مردم این کشورها فکرشان فکر اجتماعی است ، افرادشان جز نفع ملت و خیر آن و جز دفع ضرر از ملتشان چیز دیگری را محترم نمی‌شمارند و ملت‌هایشان جز برده کردن سایر ملت‌ها و دوشیدن آنها و استعمار سرزمین‌هایشان و مباح کردن جان و مال و ناموسشان هدف دیگری ندارند .

ثمره این پیشرفت و ترقیشان این شد که آن ظلمهایی را که جباران در گذشته بر افراد وارد می‌کردند امروزه به اجتماعات منتقل گردیده و در حقیقت امروز اجتماعی بر اجتماعی دیگر ظلم و ستم روا می‌دارد یعنی امروزه ملت جای فرد را گرفته است ، پس می‌توان گفت که الفاظ ، معانی خود را از دست داده‌اند و هر لفظی معنای ضد خود را به خود گرفته ، اگر از حریت و شرافت و عدالت و فضیلت سخنی به میان می‌آید مقصود واقعی از آن پیشرفت دنائت و پستی و ظلم و رذالت است .

و کوتاه سخن ، سنن و قوانین اجتماع هیچ وقت از گزند تخلف و بطلان ایمن نمی‌شود مگر اینکه بر اساس فضائل اخلاقی و شرافت انسانیت تاسیس شده و پشتوانه‌اش دل‌های مردم بوده باشد .

و این فضائل اخلاقی هم به تنهایی در تامین سعادت اجتماع و سوق انسان به سوی صلاح عمل کافی نیست ، مگر وقتی که بر اساس توحید باشد ، یعنی مردم ایمان داشته باشند به اینکه عالم - که انسان جزئی از آن است - آفریدگار و معبودی دارد یکتا و ازلی و سرمدی ، که هیچ چیز از علم و احاطه او بیرون نیست و قدرتش مقهور هیچ قدرتی نمی‌شود .

خدایی که همه اشیاء را بر کاملترین نظام آفریده ، بدون اینکه به یکی از آنها احتیاجی داشته باشد و به زودی خلاق را به سوی خود بازگردانیده به حسابشان می‌رسد ، نیکوکار را به علت نیکوکاریش پاداش و بدکار را به بدی عملش کیفر می‌دهد و آن را مخلد در نعمت و این را مخلد در عذاب می‌کند .

و این خود روشن است که وقتی اخلاق بر چنین عقیده‌ای اتکاء داشته باشد برای آدمیان جز مراقبت رضای خدا همتی باقی نمی‌ماند ، در آن صورت تمامی هم آدمی این می‌شود که یک کارهایش مورد رضای خدا باشد و چنین مردمی از درون دل‌هایشان ، رادعی به نام تقوا دارند که مانع آنان از ارتکاب جرم می‌شود .

و اگر اخلاق از چنین اعتقادی سرچشمه نگیرد ، برای آدمی در کارهای حیاتی هدفی جز تمتع به متاع دنیای فانی و التذاذ به لذائد حیات مادی باقی نمی‌ماند ، نهایت چیزی که بتواند زندگی او را عادلانه و او را وادار به حفظ قوانین اجتماعی خود کند ، این فکر است که اگر من این قوانین را رعایت نکنم و ملزم به آن نباشم اجتماع من متلاشی گشته و در نتیجه زندگی خودم هم متلاشی می‌شود ، پس لازم است که من از پاره‌ای از خواسته‌هایم به خاطر حفظ جامعه صرفنظر کنم ، تا به پاره‌ای دیگر نایل شوم ، که اگر چنین کنم هم به بعضی از آرزوهایم می‌رسم و هم اینکه مردم مادام که زنده‌ام مرا مدح و تعریف می‌کنند و نام من در صفحات تاریخ با خطوطی طلایی باقی می‌ماند .

اما مساله مدح و تعریف مردم البته تا حدی مشوق هست و لیکن تنها در امور مهمی که مردم از آن آگاه می‌شوند جریان دارد، به خلاف امور جزئی و شخصی و یا امور مهمی که مردم خبردار نشوند، از قبیل کارهای سری، که در آنجا دیگر این دواعی مانع ارتکاب انسان نمی‌شود و اما مساله خطوط طلائی تاریخ و نام نیک، آن هم غالبا در مواردی صورت می‌گیرد که پای از جان گذشتگی و فداکاری در میان بیاید، مانند کشته شدن در راه وطن و یا بذل مال و صرف وقت در ترفیع مبانی دولت و امثال آن.

این چنین فداکاری‌ها از کسانی سر می‌زند که به حیات دیگری، ماورای این زندگی معتقد باشند و کسی که چنین اعتقادی ندارد جز به یک عقیده خرافی دست به چنین فداکاری نمی‌زند، زیرا با نبود اعتقاد به یک زندگی دیگر هیچ عاقلی از جان خود نمی‌گذرد تا بعد از او نامش را به نیکی یاد کنند، چون او بعد از مرگ وجود ندارد تا از آن مدح و ثنا و یا هر نفع دیگری که تصور شود برخوردار گردد.

آن کدام عاقلی است که به خاطر آسایش دیگران از جان خود صرف‌نظر کند و خود را به کشتن دهد که دیگران به زندگی برسند، با اینکه بر حسب فرض، به زندگی دیگری اعتقاد نداشته باشد و مرگ را جز بطلان نپندارد.

مگر اینکه اعتقادی خرافی و ادارش کند که خود را به کشتن دهد که آنهم با کمترین توجه و التفات از بین می‌رود.

پس روشن شد که هیچ انگیزه و محرکی و لو هر چه باشد جای توحید را نمی‌گیرد.

و چیزی وجود ندارد که جای توحید را در باzdاری انسان از معصیت و نقض سنن و قوانین پر کند، مخصوصا اگر آن معصیت و نقض سنن از چیزهایی باشد که طبعا برای مردم آشکار نشود و بالأخص آن معصیتی که اگر فاش شود به خاطر جهاتی بر خلاف آنچه که بوده فاش می‌گردد، مانند تجاوزی که اگر - العیاذ بالله - از یوسف نسبت به زلیخا سر می‌زد. همچنانکه خودداری و تعفف یوسف از آن، بر خلاف جلوه کرد و زلیخا او را به شهوترانی و خیانت متهم نمود.

آری، در چنین فروضی جز توحید هیچ مانع دیگری نیست، همچنانکه یوسف را جز علم به مقام پروردگارش چیزی جلوگیر نشد و نمی‌توانست بشود.

بحث ۲ - تقوای دینی به یکی از سه امر حاصل می‌شود:

و به عبارت دیگر خدای تعالی به یکی از سه وجه عبادت می‌شود:

خوف، رجاء، حب!

و این هر سه در آیه: «فی الآخرة عذاب شدید و مغفرة من الله و رضوان و ما الحیوة الدنیا

الامتناع الغرور!«(۲۰/حدید) جمع شده است.

بنا بر این ، هر شخص با ایمانی باید نسبت به حقیقت دنیا توجه داشته باشد و بداند که دنیا متاع غرور و دام فریب است که چون سراب بیابان به نظر بیننده لب تشنه ، آب می آید و او را به سوی خود می کشاند ، ولی وقتی نزدیک شود چیزی نمی بیند و اگر چنین تنبهی داشته باشد دیگر هدف خود را از کارهایی که در زندگی انجام می دهد دنیا قرار نداده ، می داند که در ورای این دنیا جهان دیگری است که در آنجا به نتیجه اعمال خود می رسد ، حال یا آن نتیجه ، عذابی است شدید در ازای کارهای زشت و یا مغفرتی است از خدا در قبال کارهای نیک . پس بر اوست که از آن عذاب بهراسد و به آن مغفرت امیدوار باشد .

ولی اگر عالی تر از این فکر کند هدف خود را خشنودی خود قرار نمی دهد و به خاطر نجات از عذاب و رسیدن به ثواب عمل نمی کند بلکه هر چه می کند به خاطر خدا و رضای او است .

البته طبایع مردم در اختیار یکی از این سه راه مختلف است ، بعضی از مردم - که اتفاقاً اکثریت را هم دارا هستند - مساله ترس از عذاب بر دلپایشان چیره گشته و از انحراف و عصیان و گناه بازمان می دارد ، اینها هر چه بیشتر به تهدید و وعیدهای الهی برمی خورند بیشتر می ترسند و در نتیجه به عبادت می پردازند .

و بعضی دیگر حس طمع و امیدشان غلبه دارد ، اینان هر چه بیشتر به وعده های الهی و ثوابها و درجاتی که خداوند نوید داده برمی خورند امیدشان بیشتر شده ، به خاطر رسیدن به نعمتها و کرامتها و حسن عاقبتی که خداوند به مردم با ایمان و عمل صالح وعده داده بیشتر به تقوا و التزام اعمال صالح می پردازند تا شاید بدین وسیله به مغفرت و بهشت خدایی نائل آیند .

ولی دسته سوم که همان طبقه علمای بالله هستند هدفشان عالی تر از آن دو دسته است ، اینان خدا را نه از ترس عبادت می کنند و نه از روی طمع به ثواب ، بلکه او را عبادت می کنند برای اینکه اهل و سزاوار عبادت است ، چون خدا را دارای اسماء حسنی و صفات علیائی که لایق شان اوست شناخته اند و در نتیجه فهمیده اند که خداوند پروردگار و مالک سود و اراده و رضای ایشان و مالک هر چیز دیگری غیر ایشان است و اوست که به تنهایی تمامی امور را تدبیر می کند .

خدا را این چنین شناختند و خود را هم فقط بنده او دیدند و چون بنده شانی جز این ندارد که پروردگارش را بندگی نموده ، رضای او را به رضای خود و خواست او را برخواست خود مقدم بدارد ، لذا اولاً به عبادت خدا می پردازد و ثانیاً از آنچه که می کند و

آنچه که نمی‌کند جز روی خدا و توجه به او چیز دیگر در نظر نداشته ، نه التفاتی به عذاب دارد تا از ترس آن به وظیفه خود قیام نماید و نه توجهی به ثواب دارد تا امیدوار شود .

گو اینکه از عذاب خدا ترسناک و به ثواب او امیدوار هست و لیکن محرکش برای عبادت و اطاعت خوف و رجاء نیست .

کلام امیر المؤمنین صلوات الله علیه که عرض می‌کند: من تو را از ترس آشتت و به امید بهشتت عبادت نمی‌کنم بلکه بدان جهت عبادت می‌کنم که تو را اهل و سزاوار عبادت یافتم نیز به همین معنا اشاره دارد .

این دسته از آنجایی که تمامی رغبت‌ها و امیال مختلف خود را متوجه یک سو کرده‌اند و آن هم رضای خدا است و تنها غایت و نتیجه‌ای که در نظر گرفته‌اند خداست ، لذا محبت به خدا در دل‌هایشان جایگیر شده است .

آری ، این دسته خدای تعالی را به همان نحوی شناخته‌اند که خود خدای تعالی خود را به داشتن آن اسماء و صفات معرفی کرده و چون او خود را به بهترین اسماء و عالیترین صفات معرفی و توصیف کرده و نیز از آنجایی که یکی از خصایص دل آدمی مجذوب شدن در برابر زیباییها و کمالات است ، در نتیجه ، محبت خدا که جمیل علی الاطلاق است در دل‌هایشان جایگزین می‌شود .

از آیه شریفه: «ذلکم الله ربکم لا اله الا هو خالق کل شیء فاعبدوه به!» (۱۰۲/انعام) ضمیمه آیه: «الذی احسن کل شیء خلقه!» (۷/سجده) استفاده می‌شود که خلقت دائر مدار حسن و این دو(خلقت و حسن) متلازم و متصادق همدند .

آنگاه از آیات بسیار دیگری برمی‌آید که یک یک موجودات ، آیه و دلیل بر وجود خدا و آنچه در آسمانها و زمین است آیاتی است برای صاحبان عقل و خلاصه در عالم وجود چیزی که دلالت بر وجود او نکند و جمال و جلال او را حکایت ننماید وجود ندارد .

پس اشیاء از جهت انواع مختلفی که از خلقت و حسن دارند همه بر جمال لا یتناهی او دلالت نموده ، با زبان حال او را حمد و بر حسن فنا ناپذیر او ثنا می‌گویند و از جهت انواع مختلفی که از نقص و حاجت دارند همه بر غنای مطلق او دلالت نموده با زبان حال او را تسبیح و ساحت قدس و کبریائیش را از هر عیب و احتیاجی تنزیه می‌کنند، همچنانکه فرموده:

« و ان من شیء الا یسبح بحمده !» (۴۴/اسرا)

پس این دسته از مردم در معرفت اشیاء از راهی سلوک می‌کنند که

پروردگارشان بدان راهنمایی کرده و نشانشان داده و آن راه این است که هر چیزی را آیه و علامت صفات جمال و جلال او می‌دانند و برای هیچ موجودی نفسیت و اصالت و استقلال نمی‌بینند و به این نظر به موجودات می‌نگرند که آیینه‌هایی هستند که با حسن خود، حسن ماورای خود را که حسنی لا یتناهی است جلوه‌گر می‌سازند و با فقر و حاجت خود غنای مطلق را که محیط به آنهاست نشان می‌دهند و با ذلت و مسکنتی که دارند عزت و کبریای ما فوق خود را حکایت می‌کنند.

و پر واضح است که آن دسته از مردم که نظرشان به عالم هستی چنین نظری باشد خیلی زود نفوسشان مجذوب ساحت عزت و عظمت الهی گشته و محبت به او آنچنان بر دل‌هایشان احاطه پیدا می‌کند که هر چیز دیگری و حتی خود آنان را از یادشان می‌برد و رسم و آثار هوا و هوس و امیال نفسانی را به کلی از صفحه دل‌هایشان محو می‌سازد و دل‌هایشان را به دل‌هایی سلیم مبدل می‌سازد که جز خدای عز اسمه چیز دیگری در آن نباشد، همچنانکه فرموده:

«و الذین آمنوا اشد حبا لله!» (۱۶۵/بقره)

و لذا، این طبقه دو طریق اول را که یکی طریق خوف و دیگری طریق رجاء بود خالی از شرک نمی‌دانند، چون آن کس که خدا را از ترس می‌پرستد در حقیقت به منظور دفع عذاب از جان خود متوسل به خدا می‌شود، پس او خودش را می‌خواهد نه خدا را.

و همچنین آن کس که خدا را به امید ثوابش عبادت می‌کند به منظور جلب ثواب و رستگاری به نعمت و کرامت متوسل خدا می‌شود، او هم خود را می‌خواهد نه خدا را، زیرا اگر راه دیگری غیر از توسل به خدا سراغ داشت در جلب آن نفع و دفع آن ضرر آن راه را می‌پیمود و با خدا و عبادت او هیچ سر و کاری نداشت. از امام صادق علیه‌السلام روایتی شده که می‌فرمود:

«هل الدین الا الحب - مگر دین غیر از محبت چیزی دیگر هم هست؟»

و در حدیث دیگری فرمود:

«من او را به ملاک دوستیش می‌پرستم! این مقام نهفته‌ای است که جز پاکان با آن تماسی ندارند!»

و اگر اهل محبت را در این حدیث پاکان خوانده برای این است که گفتیم این طایفه از هوای نفس و لوث مادیت منزهند.

پس: اخلاص در عبادت جز از راه محبت، تمام و کامل نمی‌گردد!

بحث ۳ - چگونه محبت باعث اخلاص می‌شود؟

عبادت خدا از ترس عذاب ، آدمی را به زهد وادار می‌کند ، یعنی چشم‌پوشی از لذایذ دنیوی برای رسیدن به نجات اخروی، پس زاهد کارش این است که از محرّمات و یا کارهایی که در معنای حرام است یعنی ترک واجبات اجتناب کند.

آنکس هم که طمع ثواب دارد طمعش او را وادار به کارهایی از قبیل عبادت و عمل صالح می‌کند تا به نعمت اخروی و بهشت برین نائلش سازد پس کار عابد هم این است که واجبات و یا کارهایی را که در معنای واجب است (یعنی ترک حرام) بجا آورد .

و خلاصه خوف زاهد او را وادار به ترک و رجاء عابد او را وادار به فعل می‌کند و این دو طریق هر یک صاحبش را به اخلاص برای دین وامی‌دارد نه اخلاص برای خدا ، صاحب دین .

به خلاف طریقه سوم که طریقه محبت است و قلب را جز از تعلق به خدا از هر تعلقی از قبیل زخارف دنیا و زینت‌های آن ، اولاد و همسران ، مال و جاه و حتی از خود و آرزوهای خود پاک می‌سازد و قلب را منحصرآ متعلق به خدا و هر چه که منسوب به خداست - از قبیل دین و آورنده دین و ولی در دین و هر چه که برگشتش به خدا باشد - می‌سازد .

آری ، محبت به هر چیز محبت به آثار آن نیز هست .

بنا بر این ، چنین کسی در کارها ، آن کاری را دوست می‌دارد که خدا دوست بدارد و آن کاری را دشمن می‌دارد که خدا دشمن بدارد .

به خاطر رضای خدا راضی و به خاطر خشم خدا خشمگین می‌شود و این محبت

نوری می‌شود که راه عمل را برای او روشن می‌سازد ، همچنانکه فرموده:

« ا و من کان میتا فاحییناه و جعلنا له نورا یمشی به فی الناس! » (۱۲۲/انعام)

و روحی می‌شود که او را به خیرات وا می‌دارد ، همچنانکه فرموده:

« و ایدهم بروح منه! » (۲۲/مجادله)

و همین است سرّ اینکه از چنین کسی جز جمیل و خیر سر نمی‌زند و هیچ

مکروه و شری را مرتکب نمی‌گردد .

و به هیچ به موجودی از موجودات عالم و حوادثی که در عالم رخ می‌دهد

نمی‌نگرد و چشمش به هیچ یک از آنها چه بزرگ و چه کوچک ، چه بسیار و چه اندک

نمی‌افتد مگر آنکه دوستش داشته و زیبایش می‌بیند ، چون او از آنها جز این جنبه را که

آیات و نشانه‌های خدا و تجلیات جمال مطلق و حسن غیر متناهی و غیر مشوب به نقص

و مکروهند نمی‌بیند .

و به همین دلیل اینگونه اشخاص غرق در نعمتهای خدا و غرق در مسرتی هستند که غم و اندوهی با آن نیست و غرق در لذت و سروری هستند که دیگر آلوده به الم و اندوه نیست و غرق در امنیتی هستند که دیگر خوفی با آن نیست ، چون همه این عوارض سوء وقتی عارض می‌شوند که انسان سوئی را درک نکند و شر و مکروهی ببیند . و کسی که هیچ چیزی را شر و مکروه نمی‌بیند ، او جز خیر و جمیل مشاهده نمی‌کند و وقایع را جز به مراد دل و موافق با رضا نمی‌بیند .

پس اندوه و ترس و هر سوء دیگر و هر چیزی که مایه اذیت باشد در چنین کسی راه ندارد بلکه او از سرور و ابتهاج و امنیت به مرحله‌ای رسیده که هیچ مقیاسی نمی‌تواند اندازه‌اش را معلوم کند و جز خدا هیچ کس نمی‌تواند بر آن احاطه یابد و این مرحله ، مرحله‌ای است که مردم عادی توانایی تعقل و پی بردن به کنه آن را ندارند ، مگر به گونه‌ای تصور ناقص . آیه شریفه:

« الا ان اولیاء الله لا خوف علیهم و لا هم یحزنون الذین آمنوا و کانوا یتقون! »
(۶۲ و ۶۳/یونس) و همچنین آیه:

« الذین آمنوا و لم یلبسوا ایمانهم بظلم اولئک لهم الامن و هم مهتدون! »
(۸۲/انعام) اشاره به همین معنا دارد .

و این طایفه ، همان مقربینی هستند که به قرب خدای تعالی رستگار شده‌اند ، چون دیگر چیزی که میان آنان و پروردگارشان حائل گردد باقی نمانده ، نه در محسوسات و نه موهومات و نه آنچه مورد هوا و خواهش نفس و یا مورد تلبیس شیطان باشد ، زیرا هر چه که در برابر آنان قرار گیرد آیتی خواهد بود که کاشف از حق تعالی است نه حجابی که میان آنان و حضرتش ستر شود و به همین جهت خداوند علم الیقین را بر ایشان افزوده می‌کند و کشف می‌کند برای ایشان از آنچه که نزد او است از حقایقی که از دیدگان مادی کور مستور است ، همچنانکه در آیه:

« کلا ان کتاب الابرار لفی علیین!

و ما ادریک ما علیون!

کتاب مرقوم!

یشهده المقربون! » (۱۸ تا ۲۱/مطففین) و آیه:

« کلا لو تعلمون علم الیقین! لترون الجحیم! » (۶ و ۵/تکواثر)

به این معنا اشاره فرموده .

و در پیرامون این معنا در تفسیر آیه: « یا ایها الذین آمنوا علیکم انفسکم! »

(۱۰۵/مائده) در جلد ششم المیزان بحثی به میان آمده است.

سخن کوتاه آنکه، این طایفه در حقیقت متوکلین بر خدا و تفویض کنندگان به سوی خدا و راضیان به قضاء او و تسلیم در برابر امر اویند، چون گفتیم که جز خیر نمی‌بینند و جز جمیل به چشمشان نمی‌خورد.

و همین معنا باعث می‌شود که ملکات فاضله و خلق‌های کریمه که سازگار با این نظر که نظر توحید است در دل‌هایشان مستقر گردد و در نتیجه همانطور که در عمل مخلصند در اخلاق نیز مخلص شوند و معنای اخلاص دین برای خدا هم همین است: «هو الحی لا اله الا هو فادعوه مخلصین له الدین!» (۶۵/غافر)

بحث ۴ - معنای اخلاص

اینکه در آیات مورد بحث و در آیات بسیاری دیگر، اخلاص عبد را به خدا نسبت داده، با اینکه بنده باید خود را برای خدایش خالص کند بدان جهت است که بنده جز موهبت خدای تعالی چیزی را از ناحیه خود مالک نیست و هر چه را که خدا به او داده باز در ملک خود اوست.

پس اگر بنده، دین خود را و یا به عبارتی خود را برای خدا خالص کند، در حقیقت خداوند او را جهت خود خالص کرده است.

البته در این میان افرادی هستند که خداوند در خلقت ایشان امتیازی قائل شده و ایشان را با فطرتی مستقیم و خلقتی معتدل ایجاد کرده و این عده از همان ابتدای امر با اذهانی وقاد و ادراکاتی صحیح و نفوسی طاهر و دل‌هایی سالم نشو و نما نموده‌اند و با همان صفای فطرت و سلامت نفس و بدون اینکه عمل و مجاهدتی انجام داده باشند به نعمت اخلاص رسیده‌اند، در حالی که دیگران با جد و جهد می‌بایستی در مقام تحصیل برآیند، آن هم هر چه مجاهدت کنند به آن مرتبه از اخلاص که آن عده رسیده‌اند نمی‌رسند.

آری، اخلاص ایشان بسیار عالی‌تر و رتبه آن بلندتر از آن اخلاصی است که با اکتساب بدست آید، چون آنها دل‌هایی پاک از لوث موانع و مزاحمت داشته‌اند. و ظاهراً در عرف قرآن مقصود از کلمه مخلصین - به فتح لام - هر جا که آمده باشد هم ایشان باشند.

و این عده همان انبیاء و امامان معصوم علیهم‌السلام هستند و قرآن کریم هم تصریح دارد بر اینکه خداوند ایشان را اجتناب نموده، یعنی جهت خود جمع‌آوری و برای حضرت خود خالص ساخته، همچنانکه فرموده:

« و اجتبیناهم و هدیناهم الی صراط مستقیم! » (۸۷/انعام) و نیز فرموده:

« هو اجتبیکم و ما جعل علیکم فی الدین من حرج! » (۷۸/حج)

و به ایشان از علم، آن مرحله‌ای را داده که ملکه عاصمه است و ایشان را از ارتکاب گناهان و جرائم حفظ می‌کند و دیگر با داشتن آن ملکه صدور گناه حتی گناه صغیره از ایشان محال می‌شود.

و فرق عصمت و ملکه عدالت همین است، با اینکه هر دوی آنها از صدور و ارتکاب گناه مانع می‌شوند، از این جهت با هم فرق دارند که با ملکه عصمت صدور معصیت ممتنع هم می‌شود، ولی با ملکه عدالت ممتنع نمی‌شود.

در صفحات گذشته هم گفتیم که این عده از پروردگار خود چیزهایی اطلاع دارند که دیگران ندارند و خداوند هم این معنا را تصدیق نموده و فرموده:

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

و نیز محبت الهی ایشان را وامی‌دارد به اینکه چیزی را جز آنچه که خدا می‌خواهد نخواهند و به کلی از نافرمانی او منصرف شوند، همچنانکه این را نیز در قرآن تقریر نموده و در چند جای از آن فرموده است:

« فبعزتک لاغوینهم اجمعین! الا عبادک منهم المخلصین! » (۸۲ و ۸۳/ص)

و از جمله شواهدی که دلالت می‌کند بر اینکه عصمت از قبیل علم است، یکی آیه‌ای است که خطاب به پیغمبرش می‌فرماید:

« و لو لا فضل الله علیک و رحمته لهمت طائفة منهم ان یضلوك و ما یضلون الا انفسهم و ما یضرونک من شیء و انزل الله علیک الکتاب و الحکمة و علمک ما لم تکن تعلم و کان فضل الله علیک عظیما! » (۱۱۳/نسا)

که ما تفصیل معنای آن را در المیزان در سوره نساء آورده ایم.

و نیز آیه‌ای است که از قول یوسف می‌فرماید:

« قال رب السجن احب الی مما یدعوننی الیه و الا تصرف عنی کیدهن اصب الیهن و اکن من الجاهلین! » (۳۳/یوسف)

و وجه دلالت آن را در تفسیرش در المیزان بیان نموده‌ایم.

از این نکته چند مطلب استفاده می‌شود:

اول آنکه: علمی که آن را عصمت می‌نامیم با سایر علوم از این جهت مغایرت دارد که این علم اثرش که همان بازداری انسان از کار زشت و واداری به کار نیک است، دائمی و قطعی است و هرگز از آن تخلف ندارد، به خلاف سایر علوم که تاثیرش در بازداری انسان اکثری و غیر دائمی است، همچنانکه در قرآن کریم در باره آن فرموده:

« و جحدوا بها و استیقنتها انفسهم! » (۱۴/نمل) و نیز فرموده:

« ا فرايت من اتخذ الهه هويه و اضله الله على علم! » (۲۳/جائیه) و نیز فرموده:
 « فما اختلفوا الا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم! » (۱۷/جائیه) و آیه:
 « سبحان الله عما يصفون الا عباد الله المخلصين! » (۱۵۹ و ۱۶۰/صافات)

نیز بر این معنا دلالت می‌کند، زیرا با اینکه مخلصین یعنی انبیاء و امامان معارف مربوطه به اسماء و صفات خدا را برای ما بیان کرده‌اند و عقل خود ما هم مؤید این نقل هست، مع ذلک خداوند توصیف ما را صحیح ندانسته و آیه مذکور خدا را از آنچه ما توصیف می‌کنیم منزّه نموده و توصیف مخلصین را صحیح دانسته .

پس معلوم می‌شود که علم ایشان غیر از علم ما است هر چند از جهتی متعلق علم ایشان و ما یکی است و آن، اسماء و صفات خداست .

دوم اینکه: علم مزبور، یعنی ملکه عصمت در عین اینکه از اثرش تخلف ندارد و اثرش قطعی و دائمی است، در عین حال طبیعت انسانی را - که همان مختار بودن در افعال ارادی خویش است - تغییر نداده، او را مجبور و مضطر به عصمت نمی‌کند؟ و چگونه می‌تواند بکند با اینکه علم، خود یکی از مبادی اختیار است و مجرد قوی بودن علم باعث نمی‌شود مگر قوی شدن اراده را .

مثلا کسی که طالب سلامت است وقتی یقین کند که فلان چیز سم کشنده‌ای است، هر قدر هم که یقینش قوی باشد او را مجبور به اجتناب از سم نمی‌کند، بلکه وادارش می‌کند به اینکه با اختیار خود از شرب آن مایع سمی خودداری کند .

آری، وقتی عاملی انسان را مجبور به عمل و یا ترک عملی می‌کند که انسان را از یکی از دو طرف فعل و ترک بیرون نموده و امکان فعل و ترک را مبدل به امتناع یکی از آن دو بسازد .

شاهد این مدعا آیه:

« و اجتبیناهم و هدیناهم الی صراط مستقیم! ذلک هدی الله یهدی به من یشاء من عباده و لو اشرکوا لحبط عنهم ما كانوا یعملون! » (۸۷ و ۸۸/انعام)

است که دلالت می‌کند بر اینکه شرک برای انبیاء با اینکه خداوند برگزیده و هدایتشان کرده ممکن است و اجتناب و هدایت الهی مجبور به ایمانشان نکرده است. این معنا را آیه:

« یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک و ان لم تفعل فما بلغت رسالتہ! » (۶۷/مائده) و نیز

آیاتی دیگر می‌رساند .

پس معصومین به اراده و اختیار خودشان از معصیت منصرف می‌شوند و اگر انصرافشان را به عصمتشان نسبت دهیم مانند انصراف غیر معصومین است که به توفیق

خدایی نسبت می‌دهیم .

همچنانکه با آن آیات و تصریح اخباری که می‌گویند انصراف معصومین از معصیت به خاطر تسدید روح القدس است نیز منافات ندارد ، چون این نسبت عینا مانند نسبت تسدید مؤمن است به روح ایمان و نسبت ضلالت و غوایت است به تسویلات شیطان ، همچنانکه این نسبت‌ها با اختیار مؤمن و کافر منافات ندارد ، آن نسبت هم با اختیار معصومین منافات ندارد .

پس چیزی از اینها ، فعلی را از این جهت که فعلی است از فاعلی با اراده و اختیار از فعل بودن خارج نمی‌سازید - دقت فرمایید!

بله ، در این میان عده‌ای هستند که گمان کرده‌اند خداوند آدمی را از معصیت باز می‌دارد و منصرف می‌کند ، اما نه از راه گرفتن اختیار و اراده‌اش ، بلکه از راه معارضه با اراده او ، مثل اینکه اسبابی فراهم آورد که اراده آدمی از بین برود و یا اراده‌ای بر خلاف اراده‌اش خلق کند و یا فرشته‌ای بفرستد تا از تاثیر اراده آدمی جلوگیری نماید و یا مجرای آن را تغییر دهد و آن را به سوی غیر آن هدفی که طبعاً انسان قصد آن را می‌کند برگرداند ، همانطور که یک انسان قوی از اراده ضعیف و یا تاثیر آن جلوگیری می‌کند و نمی‌گذارد فرد ضعیف آن کاری را که بر حسب طبع خود می‌خواهد بکند انجام دهد .

گویا پاره‌ای از صاحبان نظریه مزبور جبری مسلکند و لیکن اصلی که مشترک میان همه صاحبان این نظریه است و این نظریه و نظریه‌های شبیه به آن مبتنی بر آنست ، این است که این طایفه معتقدند حاجت موجودات به باری تعالی تنها در پیدایش است و اما در بقائشان بعد از آنکه موجود شدند احتیاجی به خدای سبحان ندارند و خدای سبحان سببی است در عرض سایر اسباب ، با این تفاوت که چون از سایر اسباب قوی‌تر و قادرتر است لذا می‌تواند در حال بقای موجودات هر رقم تصرفی که بخواهد بکند، یکی را منع نموده ، دیگری را آزاد بگذارد ، یکی را زنده کند ، آن دیگری را بمیراند ، یکی را عافیت دهد ، آن دیگری را مریض کند ، به یکی توسعه در رزق دهد و دیگری را تهیدست نماید و همچنین سایر تصرفات دیگر.

و از آن جمله اگر بخواهد بنده‌ای را مثلا از شر و گناه دور بدارد فرشته‌ای می‌فرستد تا او را از مقتضای طبعش که گناه است جلوگیری نماید و مجرای اراده او را از شر به سوی خیر تغییر دهد و یا اگر بخواهد بنده‌ای را به خاطر استحقاقی که دارد گمراه کند ابلیس را بر او مسلط می‌سازد تا از جانب خیر به شر معطوفش نماید هر چند این تصرف ابلیس به حد جبر و اضطرار نرسد .

و این حرف به دلیل وجدان مردود است ، چون ما با وجدان خود این معنا را درک می‌کنیم که در اعمال خیر و شر هیچ سببی که با نفس ما منازعه نماید و بر ما غالب شود وجود ندارد و تنها نفس ما است که اعمالی از روی شعور و اراده‌ای ناشی از شعور و خلاصه از شعور و اراده‌ای که قائم به آنست انجام می‌دهد ، پس هر سببی را که دلیل نقلی و عقلی و رأی نفس ما اثبات می‌کند - از قبیل فرشته و شیطان - سببهایی است طولی ، نه عرضی ، و این خود روشن است .

علاوه بر اینکه ، معارف قرآنی از قبیل توحید و هر معارف دیگری که بازگشت آن به توحید است همه مخالف با مبنای این نظریه است و در خلال بحثهای گذشته به مقدار زیادی این مطلب شرح داده شد.

المیزان ج: ۱۱ ص: ۲۱۰

متقین، تنها دریافت کنندگان پیام الهی

« بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ! »

« الم »

« ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ...! »

« بنام خدائی آغاز می‌کنم که بر همه موجودات رحمتی عمومی و بر نیکان از بندگانش رحمتی خاص دارد! »

« الف لام میم ! این کتاب که در آن هیچ نقطه ابهامی نیست راهنمای کسانی است که تقوای فطری خود را دارند، »

« آنها که به عالم غیب ایمان دارند و با نماز که بهترین مظهر عبودیت است خدا را عبادت و با زکات که بهترین خدمت به نوع است و وظائف اجتماعی خود را انجام می‌دهند، »
« و همانهایی که با آنچه بر تو نازل شده و بدانچه قبل از تو نازل شده ایمان و به آخرت یقین دارند! »

« چنین کسان بر طریق هدایتی از پروردگار خویشند و هم ایشان تنها رستگارانند! » (۱)
تا۵/بقره)

در آیات نوزده گانه اول سوره بقره که حال مؤمنین و کفار و منافقین را بیان می‌کند، از اوصاف معرف تقوی، تنها پنج صفت را ذکر می‌کند و آن عبارت است از: ایمان به غیب، اقامه نماز، انفاق از آنچه خدای سبحان روزی کرده، ایمان به آن چه بر انبیاء خود نازل فرموده و به تحصیل یقین به آخرت. دارندگان این پنج صفت را به این خصوصیت توصیف کرده: که چنین کسانی بر طریق هدایت الهی و دارای آن هستند!
این طرز بیان بخوبی می‌فهماند که نامبردگان بخاطر این که از ناحیه خدای

سبحان هدایت شده‌اند، دارای این پنج صفت کریمه گشته‌اند، ساده‌تر این که ایشان متقی و دارای پنج صفت نامبرده نشده‌اند، مگر به هدایتی از خدای تعالی!

آن گاه کتاب خود را چنین معرفی می‌کند که هدایت همین متقین است: « لا رب فیه هدی للمتقین!» (۲/بقره) پس می‌فهمیم که هدایت کتاب، غیر آن هدایتی است که اوصاف نامبرده را در پی داشت و نیز می‌فهمیم که متقین، دارای دو هدایتند، یک هدایت اولی که بخاطر آن متقی شدند و یک هدایت دومی که خدای سبحان به پاس تقوایشان به ایشان کرامت فرمود!

آن وقت مقابله بین متقین که گفتیم دارای دو هدایتند، با کفار و منافقین درست می‌شود، چون کفار هم دارای دو ضلالت و منافقین دارای دو کوری هستند، یکی ضلالت و کوری اول، که باعث اوصاف خبیثه آنان از کفر و نفاق و غیره شد، دوم ضلالت و کوری‌ای که ضلالت و کوری اولشان را بیشتر کرد، اولی را به خود آنان نسبت داد و دومی را به خودش، که بعنوان مجازات دچار ضلالت و کوری بیشتری‌شان کرد و در خصوص کفار فرمود: « ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم و علی ابصارهم غشاوة!» (۷/بقره) غشاوت را به خود آنان نسبت داد و مهر زدن بر دل‌هایشان را به خودش.

همچنان که در آیات بعد در باره منافقین می‌فرماید: « فی قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا،» (۱۰/بقره) مرض اولی را به خود منافقین نسبت می‌دهد و مرض دومی ایشان را به خودش، به همان معنائی که از آیه:

« یضل به کثیرا و یربیه به کثیرا و ما یضل به الا الفاسقین - خدا با این قرآنش بسیاری را گمراه و بسیاری را هدایت می‌کند و با آن گمراه نمی‌کند مگر فاسقان را، آنگاه‌ئی را که قبل از برخورد با قرآن فاسق بوده‌اند!» (۲۶/بقره) و آیه:

« فلما زاغوا از اغ الله قلوبهم - وقتی خودشان از راه راست منحرف شوند، خدا هم دل‌هایشان را منحرف می‌کند!» (۵/صف) استفاده می‌شود.

کوتاه سخن آن که: متقین میان دو هدایت واقعند، همچنان که کفار و منافقین میانه دو ضلالت قرار گرفته‌اند و هر سه طبقه از دو خصیصه خود، یکی را یعنی اولی را خودشان داشته‌اند و دومی را خداوند به عنوان جزا بر اولیشان اضافه کرده است.

و چون هدایت دومی متقین بوسیله قرآن صورت می‌گیرد، معلوم می‌شود هدایت اولی قبل از قرآن بوده و علت آن سلامت فطرت بوده است و اما این که چرا بعضی فطرتشان سالم است و بعضی نا سالم و آیا علت تامه آن وراثت و خوبی و بدی پدر و مادر و شیر و امثال آنها است و یا علت تامه‌اش خود انسان است؟ در پاسخ می‌گوئیم هیچ یک از اینها علت تامه نیست، ولی همه آنها به مقدار اقتضاء اثر دارد.

این وجدانی همه ما است که اگر فطرت کسی سالم باشد، ممکن نیست که به

این حقیقت اعتراف نکند، که من موجود محتاجم و احتیاجم به چیزی است که خارج از ذات خودم است و همچنین غیر من تمامی موجودات و آنچه که به تصور و وهم یا عقل درآید، محتاج به امری هستند خارج از ذاتشان و آن امر و آن چیز، امری است که سلسله همه حوائج بدو منتهی می شود!

پس شخصی که سلامت فطرت داشته باشد خواه ناخواه ایمان به موجودی غایب از حس خودش دارد: موجودی که هستی خودش و هستی همه عالم، مستند به آن موجود است!

شخص سلیم الفطره بعد از آن که به چنین موجودی غیبی ایمان آورد و اعتراف کرد، فکر می کند که این مبدء که حتی دقیقه‌ای از دقائق از حوائج موجودات غافل نمی ماند و برای هر موجودی آنچنان سرپرستی دارد که گوئی غیر از آن دیگر مخلوقی ندارد، چگونه ممکن است از هدایت بندگان غافل بماند و راه نجات از اعمال مهلک و اخلاق مهلک را به آنان ننماید؟ همین سئوالی که از خود می کند و سئوالات دیگری که از آن زائیده می شود سر از مسئله توحید و نبوت و معاد در می آورد و در نتیجه خود را ملزم می داند که در برابر آن مبدء یکتا خضوع کند چون خالق و رب او و رب همه عالم است و نیز خود را ملزم می داند که در جستجوی هدایت او برآید و وقتی به هدایت او رسید، آنچه در وسع او هست از مال و جاه و علم و فضیلت همه را در راه احیاء آن هدایت و نشر آن دین بکار بندد و این همان نماز و انفاق است، اما نه نماز و زکات قرآن، چون گفتار ما در باره شخص سلیم الفطره‌ای است که اینها را در فطرت خود می یابد، بلکه نماز و زکاتی که فطرتش بگردنش می اندازد و او هم از فطرتش می پذیرد.

از اینجا معلوم شد که این پنج صفتی که خدای تعالی آنها را زمینه هدایت قرآنی خود قرار داده، صفاتی است که فطرت سالم در آدمی ایجاد می کند و در آیات مورد بحث به دارندگان چنین فطرتی وعده می دهد که بزودی بوسیله قرآنش ایشان را هدایت می کند، البته هدایتی زائد بر هدایت فطرتشان، پس اعمال پنج گانه نامبرده، متوسط میان دو هدایتند، هدایتی سابق بر آن اعمال و هدایتی لاحق به آنها و اعتقاد صادق و اعمال صالح میان دو هدایت واسطه‌اند، بطوری که اگر بعد از هدایت فطرت، آن اعتقاد و آن اعمال نباشد، هدایت دومی دست نمی دهد.

دلیل بر این که هدایت دومی از ناحیه خدای سبحان و فرع هدایت اولی است، آیات بسیاری است که چند آیه از آنها ذیلاً از نظر خواننده می گذرد:

« یثبت الله الذین آمنوا بالقول الثابت فی الحیوة الدنیا و فی الآخرة - خدا کسانی را که ایمان آوردند، به قول ثابت در حیات دنیا و در آخرت پا بر جا می کند و خلاصه آنچه نشان را آنچنان تر می سازد! » (۲۷/ابراهیم)

« یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله و آمنوا برسوله، یؤتکم کفلین من رحمته و یجعل لکم نورا تمشون به - ای کسانی که ایمان آورده‌اید از خدا بترسید و به رسول او ایمان بیاورید، تا خدا از رحمتش دو برابر به شما بدهد و برایتان نوری قرار دهد، تا با آن نور مشی کنید!» (۲۸/حدید)

« ان تنصروا الله ینصرکم و ینتھب اقدامکم - اگر خدا را یاری کنید، خدا یاریتان می‌کند، و ایمانتان را قوی می‌سازد!» (۷/محمد)

« و الله لا یهدی القوم الفاسقین - خدا مردم تبه‌کار را هدایت نمی‌کند!» (۱۰۸/مائده)

پس معلوم می‌شود انحراف از هدایت اولی که همان تبه‌کاری باشد، باعث محرومیت از هدایت خدا می‌گردد. و از این قبیل آیاتی دیگر .
و مسئله ضلالت کفار و منافقین، عینا مانند هدایت متقین، دارای دو مرحله است، یکی از ناحیه خود مردم و یکی به عنوان مجازات از ناحیه خدا .

در آیات مورد بحث به حیات دیگری اشاره شده، که انسانها در آن حیات زندگی را از سر می‌گیرند، حیاتی است که فعلا پنهان است و نسبت به حیات دنیا جنبه باطن را دارد نسبت به ظاهر، حیاتی است که زندگی انسان بوسیله آن حیات در همین دنیا و بعد از مردن و در بعث و قیامت یکسره می‌شود و در بین، مرگی و انعدامی فاصله نمی‌گردد، همچنان که فرمود:

« او من کان میتا فاحییناه و جعلنا له نورا ، یمشی به فی الناس، کمن مثله فی الظلمات لیس بخارج منها - آیا کسی که مرده و بی جان بود، او را زنده کردیم و برایش نوری قرار دادیم، تا با آن در میانه مردم آمد و شد کرد، مثل کسی است که در ظلمتها قرار دارد و بیرون شدنی برایش نیست؟» (۱۲۲/انعام)

ایمان

ایمان، عبارت است از جایگیر شدن اعتقاد در قلب.

این کلمه از ماده « امن » اشتقاق یافته، گویا شخص با ایمان، به کسی که بدرستی و راستی و پاکی وی اعتقاد پیدا کرده، امنیت می‌دهد، یعنی آن چنان دل گرمی و اطمینان می‌دهد که هرگز در اعتقاد خودش دچار شک و تردید نمی‌شود، چون آفت اعتقاد و ضد آن شک و تردید است.

ایمان، معنایی است دارای مراتبی بسیار چون اذعان و اعتقاد، گاهی بخود چیزی پیدا می‌شود و تنها اثر وجود آن چیز بر آن اعتقاد مترتب می‌شود و گاهی از این شدیدتر است، بطوری که به پاره‌ای لوازم آن نیز متعلق می‌گردد و گاهی از این نیز شدیدتر می‌شود و به همه لوازم آن متعلق می‌شود. از همین جا نتیجه می‌گیریم: مؤمنین هم در اعتقادشان به غیب و به خدای حاضر و ناظر و به روز جزای او، در یک

طبقه نیستند، بلکه طبقات مختلفی دارند.

غیب

کلمه غیب بر خلاف شهادت، عبارت است از چیزی که در تحت حس و درک آدمی قرار ندارد و آن عبارت است از خدای سبحان و آیات کبرای او، که همه از حواس ما غایبند و یکی از آنها وحی است، که در جمله: «و الذین آمنوا بما انزل الیک و ما انزل من قبلک ...» (۴/بقره) به آن اشاره فرموده است.

پس مراد از ایمان به غیب در مقابل ایمان به وحی و ایمان به آخرت، عبارت است از ایمان به خدای تعالی، در نتیجه در این چند آیه به ایمان به همه اصول سه‌گانه دین اشاره شده است. قرآن کریم همواره اصرار و تاکید دارد در این که بندگان خدا نظر خود را منحصر در محسوسات و مادیات نکنند و ایشان را تحریک می‌کند به این که: از عقل سلیم و لب خالص پیروی کنند!

یقین

«و بالاخره هم یوقنون!» (۴/بقره) قبلاً اعتقاد راسخ به توحید و نبوت را به کلمه ایمان تعبیر آورد و در این جمله اعتقاد راسخ بخصوص به آخرت را به ایقان تعبیر کرده و این بدان جهت است که به لازمه یقین، که عبارت است از فراموش نکردن آخرت، نیز اشاره کرده باشد، چون بسیار می‌شود انسان نسبت به چیزی ایمان دارد و هیچ شکی در آن ندارد، اما پاره‌ای از لوازم آنرا فراموش می‌کند و در نتیجه عملی منافی با ایمانش انجام می‌دهد، بخلاف یقین که دیگر با فراموشی نمی‌سازد و ممکن نیست انسان عالم و مؤمن به روز حساب باشد و همواره آن روز را در خاطر داشته و به یاد آن باشد، به یاد روزی باشد که در آن روز به حساب کوچک و بزرگ اعمالش می‌رسند و در عین حال پاره‌ای گناهان را مرتکب شود، چنین کسی نه تنها مرتکب گناه نمی‌شود، بلکه از ترس، به قرق‌گاه‌های خدا نزدیک هم نمی‌گردد.

همچنان که خدای تعالی در باره آنان فرموده:

«و لا تتبع الهوی، فیضلک عن سبیل الله، ان الذین یضلون عن سبیل الله لهم عذاب شدید بما نسوا یوم الحساب - خواهش نفس را پیروی مکن، که تو را از راه خدا گمراه می‌کند، کسانی که از راه خدا گمراه می‌شوند، عذابی شدید دارند، بخاطر این که روز حساب را فراموش کردند!» (۲۶/ص) و فهمانید که ضلالت از راه خدا تنها بخاطر فراموشی روز حساب است و بدین جهت در آیات مورد بحث فرمود: «و بالاخره هم یوقنون!»

چون به یاد آخرت بودن و بدان یقین داشتن، تقوی را نتیجه می دهد!

هدایت

« اولئك على هدى من ربهم...! » (۵/بقره) هدایت هم‌ه‌اش از خدای سبحان است، و هیچ قسمی از آن بهیچ کس نسبت داده نمی شود، مگر بطریق مجاز گوئی. در جمله مورد بحث، مؤمنین را به هدایت توصیف کرده و در موردی دیگر هدایت را این طور تعریف کرده که: « فمن یرد الله ان یهدیه، یشرح صدره - یعنی کسی را که خدا بخواهد هدایت کند سینه‌اش را گشاده می سازد! » (۱۲۵/انعام) گشادگی سینه، بمعنای وسعت ان است، وسعتی که هر تنگی و تنگ نظری و بخل را از آن دور می سازد و چون در جای دیگر فرموده: « و من یوق شح نفسه فاولئک هم المفلحون - کسی که او را از بخل درونی حفظ کرده باشند چنین کسانی از رستگارانند! » (۹/حشر) لذا می‌بینیم در آخر آیه مورد بحث هم نامی از رستگاری برده، می‌فرماید: « اولئك على هدى من ربهم و اولئک هم المفلحون! » (۵/بقره)

المیزان ج: ۱ ص: ۶۸

فضیلت های انسانی،

اعطائی یا اکتسابی؟

« أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْكُونَ أَنْفُسَهُمْ بِاللَّهِ يُزَكِّي مَنْ يَشَاءُ وَلَا يُظَلِّمُونَ فَتِيلًا! »
 « مگر آن کسان را که خود را به عنوان پاکی می‌ستایند، نمی‌بینی با این که خدای تعالی است که هر کس را بخواهد پاک و تزکیه می‌کند و احدی در این کار استقلال ندارد و مردم حتی یک خردل ستم نمی‌شوند! » (۴۹/نساء)

ستودن از شؤون ربوبیت و یا بگو تربیت مربی عالم است و مختص به خدای تعالی است و اما آدمی‌زاده هر چند که ممکن است واقعا متصف به کمالی باشد و فضیلتی را دارا بشود و انواعی از شرافت و پیشرفت‌های معنوی را کسب بکند، اما به محضی که روی آن فضایل و شرافت‌ها تکیه کند، نوعی استقلال و بی‌نیازی از خدا را برای خود اثبات کرده و این خود در معنای ادعای الوهیت و شرکت با رب العالمین است و انسان سراپا حاجت که نه نفع و ضرری برای خود مالک است و نه مرگ و حیاتی، کجا؟ و استقلال و بی‌نیازی از خدا، کجا؟ با این که انسان خودش و آنچه به او مربوط است چه آنها که در جان او و روح او است، و چه آن چیزهایی که از خارج به او رسیده و او

خود را مالک آنها پنداشته و چه آن اسبابی که آن خیرها را به وی رسانده ، همه و همه مملوک خدای سبحانند ، آن هم مملوک خالص ، به این معنا که هیچ کس دیگری با خدا در مالکیت آنها شرکت ندارد و بنا بر این دیگر چه چیزی برای انسان باقی می ماند ؟ .

و این غرور و خودپسندی که وادار می کند آدمی را به این که خود را بستاید ، نامش عجب است ، که از اصول رذایل اخلاقی است ، و چون هیچ انسانی بریده از انسانهای دیگر نیست ، به تدریج این رذیله او را وادار می کند به این که در تماسش با انسانهای دیگر به رذیله دیگری مبتلا شود ، که نامش تکبر است ، او به حکم همان خود پسندیش می خواهد خود را بالاتر از سایرین جلوه دهد ، و بندگان خدای را بنده خود بپندارد ، اینجا است که به هر ظلم و ستم و حق کشی و هتک هر حرمتی از محارم الهی دست می زند و به خود اجازه می دهد بر جان و ناموس و اموال مردم دست درازی کند .

همه اینها در جایی است که فردی از افراد مبتلا به این بیماری های روانی یعنی عجب و تکبر شده باشد اما اگر از فرد تجاوز کند و خلقی اجتماعی و سیرهای قومی شود ، آن وقت است که هلاک نوع بشر و فساد زمین حتمی است و همان است که خدای تعالی از مجتمع یهود حکایت می کند ، که گفتند: « لیس علینا فی الامیین سبیل !»

(۷۵/ال عمران)

پس هیچ انسانی جا ندارد به منظور ستایش خود فضیلتی را برای خود ذکر کند، حال چه این که در این خودستایی راستگو باشد و چه دروغ بگوید ، برای اینکه او مالک آن فضیلت برای خود نیست ، این خدای سبحان است که آن فضیلت ، را به وی داده و او است که فضل خود را به هر کس بخواهد و به هر نحو که بخواهد عطا می کند و او است که با دادن فضل و افاضه نعمتش هر که را بخواهد عملاً تزکیه می کند و یا با ستایش قولی هر که را بخواهد می ستاید و تزکیه می کند و به صفات کمال ، شرافتش می دهد ، مثلاً در باره برگزیدگی آدم و نوح علیهما السلام می فرماید:

« ان الله اصطفی آدم و نوحا !» (۳۳/ال عمران)

در باره صداقت و نبوت ابراهیم و ادريس علیهما السلام می فرماید:

« انه كان صدیقا نبیا - او مردی بود صدیق و پیامبر!» (۴۱ و ۵۶/مریم)

در باره علم یعقوب علیه السلام می فرماید: « و انه لذو علم لما علمناه !»

(۶۸/یوسف)

در باره عبودیت و خلوص یوسف علیه السلام می فرماید:

« انه من عبادنا المخلصین!» (۲۴/یوسف)

در حق موسی و این که بنده ای مخلص و فرستاده ای نبی بود می فرماید:

«انه كان مخلصا و كان رسولا نبيا!» (۵۱/مریم)

در حق عیسی و آبرومندیش در دنیا و آخرت و اینکه از مقربان بوده است می‌فرماید:

«وجيها في الدنيا و الآخرة و من المقربين!» (۴۵/ال عمران)

در ستایش سلیمان و ایوب می‌فرماید: «نعم العبد انه اواب!» (۳۰/ص) و در باره پیامبر اسلام خاتم انبیا محمد مصطفی صلوات الله علیه و علی آله و دوستیش نسبت به خدای تعالی فرموده:

«ان وليي الله الذي نزل الكتاب و هو يتولى الصالحين!» (۱۹۶/اعراف)

و نیز فرموده: «و انك لعلی خلق عظیم!» (۴/قلم)

و همچنین در باره عده‌ای از انبیا در سوره‌های انبیا و مریم و انعام و صافات و ص و غیر اینها ستایش‌های دیگری کرده است.

سخن کوتاه این که، تزکیه و ستایش، کار خدای سبحان است و حقی است مخصوص او، که غیر با او در آن شریک نیست، زیرا ستایش‌هایی که از غیر او سر می‌زند سر تا پایش ظلم است! زیرا اگر چیزی را ستایش می‌کند که خدا آن را نستوده برای خود در برابر خدا استقلالی قائل شده، از سوی دیگر در ستایش آن چیز یا راه افراط رفته یا تفریط، چون او واقف به اندازه و مقدار آن چیز نیست، تا به اندازه‌ای که باید ستایشش کند! به خلاف خدای تعالی که هر چه را و هر که را می‌ستاید به حق و عدالت و به اندازه‌ای که خود گرفته می‌ستاید نه افراط کند و نه تفریط و به همین جهت در آخر آیه می‌فرماید: «و لا یظلمون فتیلا!» (۴۹/نسا)

تزکیه خدای تعالی در آیه شریفه هر چند مطلق آمده و شامل تزکیه عملی و قولی هر دو می‌شود و لیکن به حسب مورد با تزکیه قولی منطبق است. با این آیه شریفه دو مطلب روشن می‌شود:

۱- یکی اینکه هیچ صاحب فضیلتی حق ندارد از این که دارای آن فضیلت است دچار عجب گشته از خودش خوشش آید و خود را به داشتن آن فضیلت بستاید، زیرا ستایش مخصوص خدای تعالی است و ما این مطلب را از جمله: «بل الله یزکی...!» (۴۹/نسا) می‌فهمیم، که از ظاهرش بر می‌آید، تنها خدای تعالی است که هر کس را شایسته تزکیه بداند، دیگران هم نباید او را به خاطر آن فضیلت بستایند، مگر فضیلت او را مستند به خدای تعالی نموده و همان مقدار فضیلتی را که خدا به او داده بستایند، نه بیشتر، از این جا نتیجه می‌گیریم که اولاً فضایل تنها و تنها آن کمالاتی هستند که خدای تعالی آنها را ستوده و اما چیزهای دیگری که دین خدا آنها را نمی‌شناسد و

فضیلت نمی‌نامد، نیستند و ثابیا لازمه این حرف آن نیست که مردم دوع و دوشاب را یکی، خوب و بد را یکسان دانسته، فضیلتی برای صاحب فضیلت قائل نشوند و قدر و منزلت آن فضیلت را تعظیم نکنند، زیرا قدرشناسی و فضیلت دوستی، خود از شعائر خدای تعالی است چطور ممکن است چنین نتیجه غلطی گرفت، با این که خود خدای تعالی فرمود: «و من يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب!» (حج/۳۲) تعظیم شعائر الهی، خود از آثار سلامت قلب و تقوای نفس است، بنا بر این یک فرد جاهل وظیفه شرعی دارد که در برابر عالم خضوع کند و قدر و منزلتی برای او بشناسد و این خود پیروی کردن از حق است، چون قرآن تفاوت گذاشتن بین عالم و جاهل را حق دانسته و فرموده: «هل يستوى الذين يعلمون و الذين لا يعلمون؟» (زمر/۹)

البته این نیز معلوم است که لزوم احترام کردن مردم از عالم غیر این است که خود عالم برای مردم قیافه بگیرد و از این که چند کلمه از مردم بیشتر می‌داند به خود ببالد، خود را بستاید و توقع احترام از مردم داشته باشد و این تفاوت منحصر در مساله علم نیست، بلکه در همه فضایل حقیقی و انسانی وظیفه صاحب فضیلت و وظیفه مردم نسبت به او تفاوت می‌کند.

۲- مطلب دومی که از آن چه گذشت به دست آمد این است که همان طور که دو سه سطر قبل اشاره کردیم، فضیلت آن چیزی است که خدای تعالی آن را فضیلت بداند، پس این که غربیها می‌گویند آدمی باید اعتماد به نفس داشته باشد و بعضی از نویسندگان ما نیز دنبال آنان را گرفته‌اند حرف درستی نیست، چون دین خدا چنین چیزی را به عنوان فضیلت نمی‌شناسد و مذاق قرآن کریم نیز آنچه خدای تعالی در قرآن کریمش فضیلت دانسته اعتماد به خدا و افتخار به بندگی او است، قرآن می‌فرماید: «الذین قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم ایمانا و قالوا حسبنا الله و نعم الوکیل!» (ال عمران/۱۷۳) و نیز فرموده: «ان القوة لله جمیعا!» (بقره/۱۶۵) و باز فرموده: «ان العزة لله جمیعا!» (یونس/۶۵) و آیاتی دیگر!

(و من گمان می‌کنم غنای طبع و استغنای از خلق و ابای نفس را با اعتماد نفس اشتباه گرفته‌اند، بله این که من خود را فقط محتاج خدا و فقیر نعمت‌های او بدانم و در برابر خلق سر فرود نیآورم و با سیلی صورت خود را سرخ نموده خود را بی‌نیاز نشان دهم، استغنای طبع است و اسلام به آن سفارش کرده و نیز این که ایمانم، به خدای تعالی آنقدر زیاد باشد که در سویدای دلم ذره‌ای نسبت به آینده‌ام نگرانی نداشته باشم، این توکل به خدا و یا بگو غنای طبع است و فضیلت است و همچنین این که تنها در برابر خدای تعالی اظهار ذلت و حقارت کنم و بس و دیگر تن به هیچ ذلتی ندهم ابای

نفس است و فضیلت محسوب می‌شود و اما این که من در تعیین سرنوشت خود تکیه‌ام به خودم باشد و به قول همین غرب‌زدگان اعتماد به خودم بکنم، این شرک به خدا است و اسلام فضیلتش نمی‌داند! مترجم.)

المیزان ج: ۴ ص: ۵۹۲

در معنای بیماری دل

«فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُسْرِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَى أَنْ تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ فَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِّنْ عِنْدِهِ فَيُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا أَسْرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ نَدِمِينَ»
 «نشانه اینکه بعضی از مدعیان ایمان از سنخ همان کافرانند - این است که می‌بینی این بیمارداران به سوی یهود و نصارا می‌شتابند و می‌گویند: ما بیم آن داریم که بلا بر سر ما آید - غافل از اینکه چه بسا خدای تعالی از ناحیه خود فتوحی آورده و امری دیگر که خودش می‌داند پیش بیاورد، آن وقت است که این بیمارداران نسبت به آنچه در دل پنهان می‌داشتند پشیمان شوند!» (۵۲/مائده)

جمله: «فی قلوبهم مرض»، بطور اجمال دلالت دارد بر اینکه دل انسانها در خطر نوعی بیماری قرار دارد و قهرا وقتی برای چیزی حالت بیماری تصور شود حالت سلامتی هم دارد، چون صحت و مرض در مقابل هم هستند، تا یکی از آن دو فرض نداشته باشد طرف دیگر نیز فرض ندارد وقتی یکی از این دو حالت می‌تواند در دلی یا هر چیزی محقق شود که قبلا آن چیز، چیزی باشد که تحقق طرف دیگر و حالت دیگر نیز در آن ممکن باشد، نظیر کوری و بینائی که خواننده توجه دارد به اینکه دیوار را به عنوان اینکه نمی‌تواند ببیند کور نمی‌خوانیم زیرا استعداد بینائی در آن نیست و همچنین نمی‌توان آن را به هیچ مرضی متصف کرد، چون استعداد صحت و سلامتی ندارد.

و در کلام خدای عز و جل هر جا که خدای تعالی برای دلها اثبات مرض کرده، احوال آن دل‌های مریض و آثار آن را بیان کرده و در بیانش اموری را ذکر نموده که دلالت دارد بر اینکه آن دلها استقامت فطری خود را از دست داده، از راه میانه منحرف شده‌اند، به آیات زیر توجه فرمائید:

«اذ يقول المنافقون و الذين في قلوبهم مرض ما وعدنا الله و رسوله الا غرورا!» (۱۲/احزاب)

«اذ يقول المنافقون و الذين في قلوبهم مرض غر هؤلاء دينهم!» (۴۹/انفال)
 «ليجعل ما يلقى الشيطان فتنة للذين في قلوبهم مرض و القاسية قلوبهم!» (۵۳/حج) و آیاتی دیگر.

مطلب این است که مرض قلب عبارت است از اینکه قلب دچار نوعی تردید و اضطراب شود که مساله ایمان به خدا و اطمینان نسبت به آیات او را کدر و ناصاف کند و ایمان در آن قلب آمیخته با شرک شود و لذا می‌بینیم که در مرحله خلق و خوی احوالی و اخلاقی متناسب با کفر بر آن عارض می‌گردد و در مرحله عمل کارهائی از آن سر می‌زند که متناسب با کفر به خدا و به آیات او است .

در مقابل ، سلامتی قلب و صحت آن عبارت است از اینکه قلب در مستقری قرار گیرد که خلقتش در همان مستقر بوده و یا به عبارت دیگر عبارت است از اینکه قلب راه میانه را از دست ندهد و برگشت این حالت به خلوص قلب در توحید خدای سبحان و اعتماد کردن به جناب او و بریدن از هر چیز دیگری است که هوای نفس به سوی آن کشش دارد ، این نکته از آیه زیر به چشم می‌خورد که می‌فرماید:

« یوم لا ینفع مال و لا بنون الا من اتى الله بقلب سليم! » (۸۸ و ۸۹/شعرا)

از همین جا روشن می‌شود که بیمار دلان غیر از منافقینند ، همچنانکه تعبیر قرآن از این دو طائفه مثل: « المنافقون و الذین فی قلوبهم مرض، » در غالب موارد تا حدی خالی از اشعار بر دو طائفه بودن آن دو نیست ، برای اینکه منافقین عبارتند از کسانی که به زبان ایمان آورده و در دل ایمان ندارند و دلهاشان کافر خالص است و از نظر حیات ایمانی مرده است ، نه بیمار ، همچنانکه قرآن کریم آنان را مرده و دارندگان ایمان را زنده خوانده و می‌فرماید:

« او من کان میتا فاحییناه و جعلنا له نورا یمشی به فی الناس! » (۱۲۲/انعام) و نیز

می‌فرماید: « انما یتستجیب الذین یسمعون و الموتی یتبعهم الله! » (۳۶/انعام)

بنا بر این ظاهر از عرف و اصطلاح قرآن کریم این است که مرض قلب عبارت است از شک و تردیدی که بر درک آدمی نسبت به آنچه مربوط به خدای تعالی و آیات اوست مستولی و چیره می‌شود و نمی‌گذارد قلب با آن معارف که همان عقائد دینی است جوش بخورد و انسان مبتلای به آن شک و تردید عقد قلبی نسبت به خدا و آیاتش داشته باشد .

پس بیمار دلان (به حسب طبع معنای این کلمه) عبارتند از کسانی که ایمانشان ضعیف است ، همانهایی که دلهایشان به پر کاهی می‌ماند که هر لحظه دستخوش نسیم‌ها گشته ، به این سو و آن سو کشیده می‌شود ولی منافقین که به زبان اظهار ایمان می‌کنند اصلا ایمان ندارند و در باطن کافرند اما کافر بی شهامتی که کفر خود را علنی نمی‌سازند بلکه بخاطر مصالح مادی خود آن را پنهان می‌کنند تا با دم زدن از اسلام و ایمان مؤمنین را و با اظهار کفر نزد کفار آنان را بدوشند .

بله بسا می‌شود که در قرآن کریم از بیمار دلان تعبیر به منافق می‌شود و این تعبیر نوعی تحلیل است، در حقیقت می‌خواهد بفهماند که بیمار دلان نیز مانند منافقین از داشتن لطیفه ایمان محرومند، پس از این نظر مانند آنها هستند، مانند آیه زیر که کلمه منافقین را بر بیمار دلان اطلاق نموده و می‌فرماید:

« بشر المنافقین بان لهم عذابا الیما، الذین یتخذون الکافرین اولیاء من دون المؤمنین، ایبتغون عندهم العزّة فان العزّة لله جمیعا و قد نزل علیکم فی الکتاب ان اذا سمعتم آیات الله یکفر بها و یرتجزئ بها فلا تقعدوا معهم حتی یخوضوا فی حدیث غیره انکم اذا مثلهم، ان الله جامع المنافقین و الکافرین فی جهنم جمیعا! » (۱۳۸ تا ۱۴۰/نسا)

و این اطلاق غیر اطلاق بیمار بر منافقین واقعی است که در دل اصلا ایمان ندارند مانند آیه زیر:

« و من الناس من یقول آمنا بالله و بالیوم الآخر و ما هم بمؤمنین ... فی قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ... و اذا قیل لهم آمنوا کما آمن الناس قالوا انؤمن کما آمن السفهاء! » (۸ تا ۱۳/بقره)

چون در این آیات به این جهت عنوان بیمار دل را بر منافقین واقعی اطلاق کرده که بفهماند دل‌های منافقین واقعی از مرحله شک در باره حق سیر نموده، در آخر به انکار حق منتهی شده است، در آغاز به خاطر ارتکاب دروغ و اینکه در دل دچار شک بودند ولی به دروغ دعوی ایمان کردند بیمار دل شدند و به تدریج خدای تعالی بیماریشان را بیفزود تا در آخر منکر حق شده و آن را مسخره کردند و هلاک گشتند.

و اصولا خدای سبحان مرض قلب را در حد مرض‌های جسمانی دانسته که به تدریج شدت می‌یابد و اگر به معالجه‌اش نپردازند مزمن می‌شود و در آخر کار بیمار را به هلاکت می‌کشاند و شدت یافتنش به خاطر ناپرهیزی کردن و بیماری را با چیزهائی که برای مریض مضر است و طبع مریض را بیشتر تحریک می‌کند کمک کردن است که این ناپرهیزی و امداد کردن بیماری در بیماریهای قلبی همان ارتکاب معصیت‌ها است که خدای تعالی در باره‌اش فرموده:

« فی قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا! » (۱۰/بقره) و نیز فرموده:

« و اذا ما انزلت سورة ... و اما الذین فی قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الی رجسهم و ماتوا و هم کافرون، اولاً یرون انهم یفتنون فی کل عام مرّة او مرتین، ثم لا یتوبون و لا هم یدکرون! » (۱۲۴ و ۱۲۵/توبه)

و نیز در یک بیانی عمومی فرموده:

« ثم کان عاقبة الذین اسأوا السواى ان کذبوا بایات الله و کانوا بها یرتجزئون! » (۱۰/روم)

خدای تعالی همانطور که برای دل‌ها قائل به بیماری است، برای علاج آن بیماری در آیاتی از قرآن کریمش علاج نیز پیشنهاد کرده است، از آن جمله در بیانی عام و کلی فرموده:

« یهدیهم ربهم بایمانهم! » (۹/یونس) و نیز فرموده:

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

بنا بر این کسی که دچار مرض قلب است اگر بخواهد خود را مداوا و بیماری خود را بر طرف سازد باید به سوی خدای عز و جل توبه ببرد و توبه عبارت است از ایمان به او و تذکر به افکار شایسته و اعمال صالح ، همچنانکه در آیه قبلی یعنی آیه ۱۲۶ سوره توبه در باره آنهایی که در صدد علاج دل خود نیستند فرمود: « ثم لا یتوبون و لا هم یدکرون! » و نیز در کلامی جامع در این باب فرموده:

« یا ایها الذین آمنوا لا تتخذوا الکافرین اولیاء من دون المؤمنین ا تریدون ان تجعلوا لله علیکم سلطانا مبینا! ان المنافقین فی الدرك الاسفل من النار و لن تجد لهم نصیرا! الا الذین تابوا و اصلحوا و اعتصموا بالله و اخلصوا دینهم لله فاولئک مع المؤمنین و سوف یؤت الله المؤمنین اجرا عظیما! » (۱۴۴ تا ۱۴۶/نسا)

و ما در سابق هم گفتیم که مراد از توبه در اینجا رجوع به خدا است به ایمان و استقامت ورزیدن در برابر آن و تمسک به کتاب و سنت و در آخر به اخلاص عمل .
المیزان ج: ۵ ص: ۶۱۹

بر اولیاء خدا نه حزنی هست و نه خوفی!

« أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ! »

« الَّذِينَ ءَامَنُوا وَ كَانُوا يَتَّقُونَ! »

« لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ فِي الْآخِرَةِ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ذَٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ! »

« وَ لَا يَحْزَنُكَ قَوْلُهُمْ إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ! »

« آگاه باشید که اولیای خدا از هیچ چیزی ترس و اندوه ندارند! »

« همانهایی که ایمان آوردند و پروای از خدا حالت همیشگی آنهاست! »

« آنان هم در دنیا بشارت دارند و هم در آخرت! و این کلمه خداست! و در کلمات خدا

دگرگونی وجود ندارد! و همین بشارت خود رستگاری عظیمی است! »

« سخنانی که مشرکین می گویند تو را ای پیامبر غمگین نسازد! که عزت همه‌اش از آن خدا

است! و تنها شنوایی و دانائی از آن اوست! » (۶۲ تا ۶۵/یونس)

وقتی می گوئیم خدای تعالی ولی بنده مؤمنش می باشد ، معنایش این است که آن چنان وصل به بنده است و آن چنان متولی و مدبر امور بنده است که هیچ کس دیگری این چنین ارتباطی را با آن بنده ندارد ، او است که بنده را به سوی صراط مستقیم هدایت می کند ، امر می کند ، نهی می کند ، به آنچه سزاوار است او می دارد ، از آنچه نکوهیده است باز می دارد و او را در زندگی دنیائی و آخرتیش یاری می کند .

همچنانکه از این طرف نیز می‌گوئیم مؤمن واقعی ولی خدا است ، زیرا آن چنان وصل به خدا است که متولی اطاعت او در همه اوامر و نواهی او است ، و تمامی برکات معنوی از قبیل هدایت ، توفیق ، تایید ، تسدید و به دنبالش اکرام به بهشت و رضوان را از خدای تعالی می‌گیرد .

پس ، اولیای خدا - به هر حال - تنها مؤمنین‌اند ، زیرا خدای تعالی خود را ولی آنان در حیات معنویشان دانسته و فرموده:

« و الله ولی المؤمنین! » (۶۸/ال عمران)

چیزی که هست آیه بعد از این آیه کلمه ولایت را طوری تفسیر می‌کند که با این ادعاء که خدای تعالی ولی همه مؤمنین باشد ، نمی‌سازد ، چون ما می‌دانیم در بین مؤمنین کسانی هستند که در عین داشتن ایمان مبتلا به شرکند ، همچنانکه خود خدای تعالی فرموده: « و ما یؤمن اکثرهم بالله الا و هم مشرکون! » (۱۰۶/یوسف)

آیه بعد از آیه مورد بحث مؤمنین ولی خدا را چنین معرفی کرده:

« الذین آمنوا و کانوا یتقون! » (۶۳/یونس)

و تازه به صرف داشتن ایمان و تقوا معرفی نکرده بلکه با آوردن کلمه «کانوا» فهمانده که اولیای خدا قبل از ایمان آوردن تقوایی مستمر داشته‌اند ، فرموده: «الذین آمنوا» و سپس بر این جمله عطف کرده که: « و کانوا یتقون! » و با آوردن این جمله می‌فهماند که اولیای خدا قبل از تحقق این ایمان از آنان ، دائما تقوا داشته‌اند ، و معلوم است که ایمان ابتدایی مسبوق به تقوا نیست ، بلکه ایمان و تقوا در افراد معمولی متقارنند و با هم پیدا می‌شوند و یا بر عکس اولیای خدا اول ایمان در آنان پیدا می‌شود ، بعدا به تدریج دارای تقوا می‌گردند ، آن هم تقوای مستمر و دائمی .

پس منظور از این ایمان مرتبه دیگری از مراتب ایمان است ، غیر آن مرتبه اول که در افراد معمولی یافت می‌شود .

در جلد اول المیزان در تفسیر آیه ۱۳۰ سوره بقره نیز گفتیم که برای هر یک از ایمان و اسلام و همچنین برای شرک و کفر مراتب مختلفی است که بعضی فوق بعضی دیگر است:

مرتبه اول از اسلام عبارت است از اینکه آدمی کلمه شهادتین را بر زبان جاری سازد ، و به ظاهر تسلیم دستورات دین گردد .

دنبال این مرتبه ، مرتبه دوم اسلام است که اولین مرتبه ایمان شمرده می‌شود و آن عبارت است از اینکه گوینده شهادتین قلبا به مضمون آن دو شهادت معتقد شود و بطور اجمال و بی چون و چرا قبول داشته باشد که اسلام دین حق است ، هر چند که

بطور تفصیل به همه عقائد حقه دین معتقد نشده باشد، به همین جهت است که در آیه سوره یوسف این معنا را ممکن شمرده که ایمان به خدا از پاره‌ای جهات با شرک جمع شود، و فرموده: «و ما یؤمن اکثرهم بالله الا و هم مشرکون!» (۱۰۶/یوسف) و این مرحله از اسلام و ایمان به تدریج صفا و نمو پیدا می‌کند تا آنجا که بنده خدا از هر جهت و در تمامی اموری که به خدای تعالی برگشت می‌کند - که قهرا همه امور عالم است، زیرا برگشت تمامی امور به خداست - بی چون و چرا تسلیم خدا شود، و هر درجه که اسلام آدمی بالا برود یک درجه نیز به ایمان او اضافه می‌شود، یعنی دارای ایمانی مناسب با لوازم آن مرتبه از اسلام می‌گردد، تا آنجا که بنده خدا به حقیقت معنای الوهیت تسلیم امر پروردگارش می‌شود، و حقیقتاً خود را عبد و خدا را اله و معبود خود می‌داند.

اینجاست که دیگر اعتراض و خشم از او سر نمی‌زند، در برابر هیچ امری از قضاء و قدر و حکم پروردگارش ناراحت نمی‌شود و بر هیچیک از خواسته‌های او اعتراض نمی‌کند.

در مقابل این مرحله از تسلیم ایمانی قرار دارد که همان «یقین به الله» است، و یقین به تمامی آنچه که به الله برگشت دارد، و این ایمان کاملی است که به وسیله آن عبودیت عبد به حد تمام می‌رسد، و دیگر نقصی در ایمانش باقی نمی‌ماند!

خدای تعالی در باره چنین ایمانی 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 به نظر می‌رسد که همین مرتبه از ایمان و یا مرتبه‌ای نزدیک به این مرتبه، مراد آیه شریفه: «الذین آمنوا و کانوا یتقون!» (۶۳/یونس) باشد، چون گفتیم ایمان در این جمله ایمانی است بعد از تقوای مستمر نه ایمان ابتدائی که ایمان مرتبه اول است، به بیانی که گذشت.

علاوه بر این، در آیه مورد بحث اهل این مرتبه از ایمان را اینطور معرفی و توصیف کرده که:

«لا خوف علیهم و لا هم یحزنون!» (۶۲/یوسف)

و این جمله به خوبی دلالت می‌کند بر اینکه منظور از این ایمان، درجه عالی از ایمان است، آن ایمانی که با آن معنای عبودیت و مملوکیت صرف، برای بنده به حد کمال می‌رسد و بنده غیر از خدای واحد بی شریک مالکی نمی‌بیند و معتقد می‌شود که خودش چیزی ندارد تا از فوت آن بترسد و یا به خاطر از دست دادن آن اندوهناک گردد. چون خوف همیشه از اینجا سرچشمه می‌گیرد که نفس، احتمال ضرری را بدهد

که ضرر او است و از این راه اندوه به دل وارد می‌شود که آدمی چیزی را که دوست داشته از دست بدهد، و یا چیزی را که کراهت داشته گرفتارش شود.

و خلاصه، خوف و اندوه به خاطر از دست دادن نفع و یا برخورد با ضرر دست می‌دهد و تحقق این خوف و اندوه وقتی قابل تصور است که آدمی برای خود ملک و یا حقی نسبت به آن چیزی که از آن خوف و اندوه دارد قائل باشد، مثلاً خود را مالک فرزند و یا جاه و یا آنها و غیر آنها را متعلق حق خود بداند و اما چیزی را که می‌داند به هیچ وجه بین او و آن چیز علقه و رابطه‌ای نیست، هیچ وقت در باره آن نه ترسی پیدا می‌کند و نه اندوهی.

و بر این حساب اگر کسی را فرض کنیم که معتقد است به اینکه تمامی عالم و تک تک موجودات آن و حتی وجود خودش ملک مطلق خدای سبحان است و احدی در این ملکیت شریک او نیست قهراً خود را نیز مالک هیچ چیز نمی‌داند و هیچ چیزی را متعلق حق خود به حساب نمی‌آورد تا در باره آن دچار خوف و یا اندوه گردد و این حالت همان وضعی است که خدای تعالی اولیای خود را به داشتن آن توصیف نموده و فرموده:

«الا ان اولیاء الله لا خوف علیهم و لا هم یحزنون!» (۶۲/یونس)

پس اولیای خدا نه از چیزی می‌ترسند، و نه برای چیزی اندوه می‌خورند - نه در دنیا و نه در آخرت - مگر آنکه خدای تعالی اراده کند که آنان از چیزی بترسند و یا در باره آن اندوه خورند، همانطور که از آنان خواسته است تا از پروردگارشان بترسند و از فوت کرامتی الهی که از آنان فوت شده اندوه بخورند و همه اینها مراحل است از تسلیم خدا شدن - دقت بفرمائید!

بنا بر این، اطلاق آیه که خوف و اندوه را بطور مطلق از اولیای خدا نفی می‌کند، دلالت دارد بر اینکه اولیای خدا هم در دنیا متصف به نداشتن خوف و اندوهند و هم در آخرت و اما امثال آیات:

«الا المتقین!» (۶۷/زخرف)

«یا عباد لا خوف علیکم الیوم و لا انتم تحزنون!» (۶۸/زخرف)

«الذین آمنوا بایاتنا و کانوا مسلمین!» (۶۹/زخرف)

منافاتی با این اطلاق ندارد، زیرا هر چند ظاهر آن آیات این است که در مقام معرفی اولیای خدا است به آن معنائی که آیه مورد بحث برای اولیای خدا کرده الا اینکه صرف اثبات عدم خوف و عدم حزن در روز قیامت ثابت نمی‌کند که در دنیا خوف و حزن دارند!

بله ، البته بین دو نشاء دنیا و آخرت فرق هست و آن این است که در آخرت نعمتها و کرامتها همه خالصند و نهایت درجه از صفا و خلوص را دارند ، ولی همین نعمتها و کرامتها در دنیا مشوب و ناخالصند .

و نظیر آن آیات آیه زیر است که می‌فرماید:

« ان الذین قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل علیهم الملائکة ان لا تخافوا و لا تحزنوا و ابشروا بالجنة الی الی الی کنتم توعدون! » (۳۰/فصلت)
 « نحن اولیاءکم فی الحیوة الدنیا و فی الآخرة! » (۳۱/فصلت)

هر چند این آیات ظاهرند در اینکه این نازل شدن و بشارت آوردن ملائکه در روز مرگ صورت می‌گیرد ، چون فرموده: « کنتم توعدون - وعده‌اش به شما داده شده بود! » و نیز فرموده: « ابشروا - مژده باد شما را به بهشت! » و لیکن همانطور که قبلا نیز گفتیم صرف اثبات یک زمان ، کافی نیست در نفی زمان دیگر .

ضمنا باید دانست که: نفی و برداشتن خوف از غیر خدا و نفی حزن از اولیای او به این معنا نیست که برای اولیاء الله خیر و شر ، نفع و ضرر، نجات و هلاکت ، راحت و خستگی ، لذت و درد و نعمت و بلاء یکسان و درک اولیای خدا در باره آنها شبیه به هم باشد ، چون عقل انسانی بلکه شعور عام حیوانی هم این معنا را نمی‌پذیرد ، بلکه معنایش این است که اولیای خدا برای غیر خدای تعالی هیچ استقلالی در تاثیر نمی‌بینند و مؤثر مستقل را تنها خدای تعالی می‌دانند و مالکیت و حکم را منحصر در خدای عز و جل دانسته ، در نتیجه از غیر آن جناب نمی‌ترسند و جز از چیزی که خدا دوست می‌دارد و می‌خواهد که از آن برحذر باشند و یا به خاطر آن اندوهگین شوند ، برحذر نشده و اندوهگین نمی‌گردند .

المیزان ج : ۱۰ ص : ۱۳۰

چگونه دروغ ها فاش می شوند؟

« وَ جَاءُو عَلَى قَمِیصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ اَنْفُسُكُمْ اَمْراً فَصَبْرٌ جَمِیْلٌ وَ اللّٰهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُوْنَ »

« (برادران یوسف) پیراهن وی را با خون دروغین بیاورند، گفت (چنین نیست) بلکه دل‌های شما کاری بزرگ را به نظر تان نیکو نموده، صبری نیکو باید و خداست که در این باب از او کمک باید خواست! » (۱۸/یوسف)

از این آیه چنین برمی‌آید که پیراهن خون‌آلود وضعی داشته که نمودار دروغ آنان بوده ، چون کسی را که درنده‌ای پاره‌اش کرده و خورده باشد معقول نیست

پیراهنش را سالم بگذارد .

از اینجا معلوم می‌شود که چراغ دروغ را فروغی نیست ، و هیچ گفتار و پیشامدی دروغین نیست مگر آنکه در اجزای آن تنافی و در اطرافش تناقض‌هایی به چشم می‌خورد که شاهد دروغ بودن آنست و به فرضی هم که طراح آن ، خیلی ماهرانه طرحش کرده باشد، اوضاع و احوال خارجی که آن گفتار دروغین محفوف به آن است بر دروغ بودنش شهادت داده و از واقع و حقیقت زشت آن هر چه هم که ظاهرش فریبنده باشد پرده برمی‌دارد .

این مطلب تجربه شده که عمر اعتبار دروغ کوتاه ، و دروغگو دیری نمی‌پاید مگر آنکه خودش به آن اعتراف می‌کند و اگر هم اعتراف نکند باری اظهاراتی می‌کند که از بطلان گفتارش پرده برمی‌دارد .

حال باید دید چرا چنین است ؟ دلیلش این است که بطور کلی در این عالم ، نظامی حکومت می‌کند که به واسطه آن نظام در اجزاء و ابعاض عالم نسبت‌ها و اضافاتی برقرار و در نتیجه ابعاض به یکدیگر متصل و مربوط می‌شوند و این اضافات نسبت‌هایی غیر متغیرند ، پس هر حادثی از حوادث که فرض کنیم وقتی در خارج واقع می‌شود لوازم و ملزوماتی متناسب با خود دارند که به هیچ وجه از یکدیگر منفک نمی‌شوند و در بین تمامی لوازم و ملزومات آثاری است که بعضی را بر بعضی دیگر متصل می‌سازد ، بطوری که اگر به یکی از آنها خللی وارد آید همه مختل می‌شود و اگر همان مختل ، سالم گردد همه سلسله سالم می‌شود و این قانونی است کلی و استثناء ناپذیر .

مثلا اگر جسمی از مکانی به مکانی دیگر انتقال یابد ، از لوازم این انتقال آن است که دیگر در آن زمان آن جسم در مکان اول نباشد ، بلکه از آن و از لوازم آن و هر چه که متصل به آن است دور و غایب باشد و نیز مکان اول از آن خالی و مکان دوم مشغول به آن باشد و نیز اینکه فاصله‌ای را که میان دو مکان است بپیماید و همچنین لوازم دیگر که اگر یکی از آنها اختلال یابد - مثلا در همان زمان باز هم مکان اول شاغل آن جسم باشد - تمامی لوازمی که شمردیم مختل شده ، دیگر صدق نخواهند داشت .

و انسان و هر سبب دیگری که فرض شود نمی‌تواند حقیقتی از حقایق هستی را به نوعی تدلیس و تردستی بیوشاند ، و در عین حال تمام لوازم و ملزومات مربوط به آن را هم مستور بدارد و یا آن حقیقت را بطور کلی از محل واقعیش (که محفوف به آن لوازم و ملزومات است) خارج کند و یا از مجرای هستی‌اش تحریف نماید و به فرضی هم که بتواند یکی از لوازم را هم مستور سازد ، لوازم دیگرش سر درمی‌آورد ، و به فرضی که آن را هم در پرده کند لازم سومی ظاهر می‌شود و همچنین تا حقیقت پنهان شده آشکارا

گردد .

از همینجا است که می‌گویند حکومت و دولت از آن حق است هر چند باطل
جولان و عرض اندامی هم بکند .

و نیز می‌گویند ارزش از آن صدق است هر چند احیانا باطلی مورد رغبت قرار
بگیرد ، و نیز از همین جهت است که خدای تعالی فرموده:

« ان الله لا يهدى من هو كاذب كفارا! » (۳/زمر) و نیز فرموده:

« ان الله لا يهدى من هو مسرف كذاب! » (۲۸/غافر) و نیز فرموده:

« ان الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون! » (۱۱۶/نحل) و فرموده:

« بل كذبوا بالحق لما جاؤهم فهم فى امر مريج! » (۵/ق)

و این بدان جهت است که چون حق را دروغ شمردند ناگزیر پایه خود را بر
اساس باطل نهاده و در زندگیشان بر باطل تکیه زدند و در نتیجه خود را در نظامی مختل
قرار دادند که اجزایش با یکدیگر تناقض داشته و هر جزئی جزء دیگر و هر طرفی طرف
دیگر را رسوا و انکار می‌کند .

« قال بل سولت لكم انفسكم امرا فصبر جميل و الله المستعان على ما
تصفون! » (۱۸/یوسف)

این جمله جواب یعقوب علیه‌السلام است و این جواب را در وقتی داده که خبر
مرگ یوسف ، فرزند عزیز و حبیبش را شنیده ، فرزندان بر او درآمده‌اند در حالی که
یوسف را همراه ندارند و با گریه و حالتی پریشان خبر می‌دهند که یوسف را گرگ خورده
و این پیراهن خون‌آلود اوست و او در همین حال مقدار حسد برادران را نسبت به یوسف
می‌دانست و اینکه او را به زور و اصرار از دستش ربودند به خاطر داشت و حال نیز که
پیراهنش را آورده‌اند وضع خونین پیراهن اعلام به دروغگویی آنان می‌کند ، در چنین
شرایطی این جواب را داده و همین را هم می‌باید می‌داد .

آری ، در این جواب هیچ اعتنایی به گفته آنان که گفتند : ما رفته بودیم مسابقه
بگذاریم نکرده و فرموده : بلکه نفس شما امری را بر شما تسویل کرده و تسویل به معنای
وسوسه است و معنای پاسخ او این است که : قضیه اینطور که شما می‌گویید نیست ،
بلکه نفس شما در این موضوع شما را به وسوسه انداخته و مطلب را مبهم کرده ، و
حقیقت آن را معین ننموده .

آنگاه اضافه کرد که من خویشتن دارم ، یعنی شما را مؤاخذه ننموده ، در مقام
انتقام بر نمی‌آیم ، بلکه خشم خود را به تمام معنی فرو می‌برم .

پس اینکه فرمود: « بل سولت لكم انفسكم امرا! » خود تکذیب دعوی آنان و هم

بیان این جهت است که من به خوبی می‌دانم فقدان یوسف مستند به این گفته‌های شما و دریدن گرگ نیست ، بلکه مستند به مکر و خدعه‌ای است که شما به کار برده‌اید و مستند به وسوسه‌ای است که دل‌های شما آن را طراحی کرده و در عین حال به منزله مقدمه‌ای است برای جمله بعد که می‌فرماید:

« فصبر جمیل...! »

آن را توصیف نکرده ، بلکه بطور مبهم فرموده صبر خوبست اشاره به عظمت قضیه و تلخی و دشواری تحمل آن است.

چیزی که هست معنای صبر این نیست که انسان خود را آماده هر مصیبتی نموده صورت خود را بگیرد تا هر کس خواست سیلیش بزند ، نه ، معنای صبر - که یکی از فضایل است - این نیست که آدمی چون زمین مرده زیر دست و پای دیگران بیفتد مردم او را لگدکوب کنند و مانند سنگ دم پا بازیچه‌اش قرار دهند ، زیرا خدای سبحان آدمی را طوری خلق کرده که به حکم فطرتش خود را موظف می‌داند هر مکروهی را از خود دفع نماید و خدا هم او را به وسائل و ابزار دفاع مسلح نموده تا به قدر توانائیش از آنها استفاده کند و چیزی را که این گزینه را باطل و عاقل سازد نمی‌توان فضیلت نام نهاد .

بلکه صبر عبارت است از اینکه انسان در قلب خود استقامتی داشته باشد که بتواند کنترل نظام نفس خود را - که استقامت امر حیات انسانی و جلوگیری از اختلال آن بستگی به آن نظام دارد - در دست گرفته ، دل خود را از تفرقه و نسیان تدبیر و خبط فکر و فساد رأی جلوگیری کند .

پس صابران آنهایی هستند که در مصائب استقامت به خرج داده و از پا در نمی‌آیند و هجوم رنجها و سختیها پایشان را نمی‌لغزاند ، به خلاف غیر صابران که در اولین برخورد با ناملازمات قصد هزیمت می‌کنند و آنچنان فرار می‌کنند که پشت سر خود را هم نگاه نمی‌کنند .

از همین جا معلوم می‌شود که صبر چه فضیلت بزرگی است و چه راه خوبی است برای مقاومت در برابر مصائب و شکستن سورت و شدت آن ، ولی با این حال به تنهایی کافی نیست که عافیت و سلامت را که در مخاطره بوده برگرداند ، در حقیقت صبر مانند دژی است که انسان از ترس دشمن بدان پناهنده شود ، ولی این دژ نعمت امنیت و سلامتی و حریت حیات را به انسان عودت نمی‌دهد و چه بسا محتاج به سبب دیگری شود که آن سبب رستگاری و پیروزی را تامین نماید .

این سبب در آیین توحید عبارت است از خدا - عز سلطانه .

یک نفر موحد وقتی ناملایمی می‌بیند و مصیبتی به او روی می‌آورد نخست خود را در پناه دژ محکم صبر قرار داده ، بدین وسیله نظام عبودیت را در داخل خود در دست گرفته و از اختلال آن و متلاشی شدن قوا و مشاعرش جلوگیری می‌کند ، و سپس بر پروردگار خود که فوق همه سبب‌ها است توکل جسته ، امید می‌دارد که او وی را از شری که روی آورده حفظ کند و همه اسباب را به سوی صلاح حال او متوجه سازد ، که در این صورت کار او کار خود خدای تعالی شده و خدا هم که بر کار خود مسلط است ، اسباب را هر چند سبب بیچارگی او باشد به سوی سعادت و پیروزی او جریان می‌دهد و ما در این باره در تفسیر آیه « و استعینوا بالصبر و الصلوة! » در جلد اول المیزان بحثی را گذرانندیم .

به خاطر همه این جهات بود که یعقوب بعد از آنکه فرمود: « فصبر جمیل! » دنبالش گفت: « و الله المستعان علی ما تصفون! » و کلمه صبر را با کلمه توکل تمام کرد ، نظیر آنکه در آیات بعدی همین معنا را رعایت نموده چنین گفت:

« فصبر جمیل عسی الله ان یاتینی بهم جمیعاً انه هو العلیم الحکیم ...! »

(۸۳/یوسف)

پس جمله: « و الله المستعان علی ما تصفون! » که راستی کلام عجیبی است - توکل یعقوب را بر خدای تعالی بیان نموده ، می‌فرماید:

- من می‌دانم که شما در این قضیه مکر و حيله‌ای به کار برده‌اید ، و می‌دانم که یوسف را گرگ نخورده و لیکن در کشف دروغ شما و دست‌یابی بر یوسف به اسباب ظاهری که بدون اذن خدا هیچ اثری ندارند دست نمی‌زنم و درمیان این اسباب دست و پا نمی‌زنم بلکه با صبر ، ضبط نفس نموده و با توکل به خدا حقیقت مطلب را از خدا می‌خواهم!

پس معلوم شد که جمله و الله المستعان علی ما تصفون دعایی بود که یعقوب علیه‌السلام در مقام توکل کرده و معنایش این است: پروردگارا! من در این گرفتاریم بر تو توکل کردم تو در آنچه که این فرزندانم می‌گویند یاریم کن .

این جمله توحید در فعل را می‌رساند. یعقوب خواست بگوید تنها و یگانه مستعان خداست ، و مرا جز او مستعانی نیست .

آری ، او معتقد بود که هیچ حکم حقی نیست مگر حکم خدا ، و در آیات بعدی به همین معنا تصریح کرده و گفته است: « ان الحکم الا لله علیه توکلت! » (۴۰/یوسف)

و برای اینکه توحید در فعل را تکمیل نموده و به بالاتر از این برساند اصلاً اسمی از خود نبرد و نگفت : بزودی صبر خواهم کرد و نیز نگفت : و من در آنچه شما می‌گویید

به خدا استعانت می‌جویم بلکه خود را به کلی کنار گذاشت و فقط از خدا دم زد ، تا برساند همه امور منوط به حکم خداست که تنها حکم او حق است و این کمال توحید او را می‌رساند و می‌فهماند که با آنکه در باره یوسفش غرق اندوه و تاسف است ، در عین حال یوسف را نمی‌خواهد و به وی عشق نمی‌ورزد و از فقدانش دچار شدیدترین و جانکاه‌ترین اندوه نمی‌گردد مگر به خاطر خدا و در راه خدا!

المیزان ج: ۱۱ ص: ۱۳۹

فصل ششم

درجات اسلام و ایمان

درجات اسلام و مسلمانی

« إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمَ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ! »

« وقتی پروردگارش به وی (ابراهیم) گفت: اسلام بیاور گفت من تسلیم رب العالمینم! »
 « وَ وَصَىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمَ بَنِيهِ وَ يَعْقُوبَ بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمْ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ! »

« و ابراهیم فرزندان خود را و یعقوب هم، به این اسلام سفارش کرده گفت: ای پسران من! خدا دین را برای شما برگزید زنده مبادا در حالی بمیرید که اسلام نداشته باشید! » (۱۳۱ و ۱۳۲/بقره)

در این آیه کلام ابراهیم را اینطور حکایت می‌کند، که گفت: « من اسلام آوردم

برای رب العالمین! » با اینکه جا داشت بگوید: « پروردگارا من اسلام آوردم برای تو! » جمله: « و چون پروردگارش به او گفت! » هر چند از یک لطف خاصی حکایت می‌کند، که مقتضایش آزادی ابراهیم در گفتگو است و لیکن از آنجا که ابراهیم علیه‌السلام هر چه باشد بالأخره بنده است و طبع بنده ذلت و تواضع است، لذا ایجاب می‌کند که خود را در این مقام آزاد و رها نبیند، بلکه در عوض ادب حضور را مراعات کند، چون در غیر این صورت در حقیقت خود را مختص بمقام قرب و متشرف بحظیره انس حساب کرده، در حالیکه ادب بندگی اقتضاء می‌کند او در همان حال هم خود را یکی از بندگان ذلیل و مربوط ببیند و در برابر کسی اظهار ذلت کند، که تمامی عالمیان در برابرش تسلیم هستند، پس نباید می‌گفت: « اسلمت لک - من تسلیم توام! » بلکه باید می‌گفت: « اسلمت لرب العالمین - تسلیم آنم که همه عالم مربوط و تسلیم اویند! »
 اصطفا ابراهیم در زمانی بود که پروردگارش به او گفت: اسلام آور و او هم برای خدای رب العالمین اسلام آورد. مقام اصطفا عیناً همان مقام اسلام است.

اسلام چیست!

کلمه «اسلام» که باب افعال است و کلمه «تسلیم» که باب تفعیل است و کلمه «استسلام» که باب استفعال است، هر سه یک معنا را می‌دهند و آن این است که کسی و یا چیزی در برابر کس دیگر حالتی داشته باشد که هرگز او را نافرمانی نکند و او را از خود دور نسازد!

این حالت اسلام و تسلیم و استسلام است، همچنانکه در قرآن کریم آمده: «بلی من اسلم وجهه لله - آری کسی که روی دل تسلیم برای خدا کند...!» (۱۱۲/بقره) و نیز فرموده: «انی وجهت وجهی للذی فطر السموات و الارض حنیفاً - من روی دل، متوجه به سوی آن کس می‌کنم که آسمانها و زمین را بیافرید توجهی معتدلانه!» (۷۹/انعام)

«وجه» هر چیز عبارت از آنطرف آن چیز است که روبروی تو قرار دارد، ولی وجه هر چیز نسبت به خدای تعالی تمامی وجود آن است، برای اینکه چیزی برای خدا پشت و رو ندارد، پس اسلام انسان برای خدای تعالی وصف رام بودن و پذیرش انسان است، نسبت به هر سرنوشتی که از ناحیه خدای سبحان برایش تنظیم می‌شود، چه سرنوشت تکوینی، از قدر و قضاء و چه تشریحی از اوامر و نواهی و غیر آن!

به همین جهت می‌توان گفت: مراتب تسلیم بر حسب شدت و ضعف وارده بر انسان و آسانی و سختی پیش آمدها، مختلف می‌شود، آنکه در برابر پیش آمدهای ناگوارتر و تکالیف دشوارتر تسلیم می‌شود، اسلامش قوی‌تر است، از اسلام آن کس که در برابر ناگواری‌ها و تکالیف آسانتری تسلیم می‌شود!

پس بنا بر این اسلام دارای مراتبی است.

درجات اسلام و درجات ایمان

۱- مرتبه اول مسلمانی

مرتبه اول از اسلام پذیرفتن ظواهر اوامر و نواهی خدا است، به اینکه با زبان، شهادتین را بگویند، چه اینکه موافق با قلبش هم باشد و چه نباشد، که در این باره خدای تعالی فرموده:

«قالت الاعراب: آما، قل: لم تومنوا، و لكن قولوا: أسلمنا، و لما یدخل الایمان فی قلوبکم - اعراب گفتند: ما ایمان آوردیم بگو: هنوز ایمان نیاورده‌اید، و لكن بگوئید: اسلام آوردیم، چون هنوز ایمان داخل در قلبتان نشده!» (۱۴/حجرات)

مرتبه اول ایمان و مؤمنی

در مقابل اسلام باین معنا اولین مراتب ایمان قرار دارد و آن عبارت است از اذعان و باور قلبی بمضمون اجمالی شهادتین، که لازمه‌اش عمل به غالب فروع است.

۲- مرتبه دوم اسلام

مرتبه دوم از اسلام دنباله و لازمه همان ایمان قلبی است که، در مقابل مرتبه اول اسلام قرار داشت، یعنی تسلیم و انقیاد قلبی نسبت به نوع اعتقادات حقه تفصیلی و اعمال صالحه‌ای که از توابع آن است، هر چند که در بعضی موارد تخطی شود و خلاصه کلام این که داشتن این مرحله منافاتی با ارتکاب بعضی گناهان ندارد و خدای تعالی در باره این مرحله از اسلام می‌فرماید:

«الذین آمنوا بایاتنا، و کانوا مسلمین - آنانکه به آیات ما ایمان آوردند، و مسلمان بودند!»
(۶۹/زخرف)

و نیز می‌فرماید:

«یا ایها الذین آمنوا، ادخلوا فی السلم کافهً - ای کسانیکه ایمان آوردید، همگی داخل در سلم شوید!» (۲۰۸/بقره)

پس به حکم این آیه یک مرتبه از اسلام هست که بعد از ایمان پیدا می‌شود، چون می‌فرماید: ای کسانیکه ایمان آوردید! داخل در سلم شوید، پس معلوم می‌شود این اسلام غیر اسلام مرتبه اول است، که قبل از ایمان بود!

مرتبه دوم ایمان

در مقابل اسلام مرتبه دوم، مرتبه دوم از ایمان قرار دارد و آن عبارتست از اعتقاد تفصیلی به حقایق دینی که خدای تعالی در باره‌اش می‌فرماید:

«انما المؤمنون، الذین آمنوا بالله و رسوله، ثم لم یرتابوا، و جاهدوا باموالهم و انفسهم فی سبیل الله، اولئک هم الصادقون - مؤمنان تنها آنها‌بند که بخدا و رسولش ایمان آورده، و سپس تردید نکردند، و با اموال و نفوس خود در راه خدا جهاد نمودند، اینها همانها هستند که در دعوی خود صادقند!» (۱۵/حجرات)

و نیز فرموده:

«یا ایها الذین آمنوا، هل ادلکم علی تجارة تنجیکم من عذاب الیم؟ تؤمنون بالله و رسوله، و تجاهدون فی سبیل الله باموالکم و انفسکم - ای کسانی که ایمان آوردید، آیا می‌خواهید شما را به تجارتی راهنمایی کنم که از عذاب دردناک نجاتتان دهد؟ آن اینست که بخدا و رسولش ایمان آورید، و در راه خدا با اموال و نفوس خود جهاد کنید!» (۱۰ و ۱۱/صف)

که در این دو آیه دارندگان ایمان را ، باز به داشتن ایمان ارشاد می‌کند ، پس معلوم می‌شود ایمان دومشان غیر ایمان اول است.

۳- مرتبه سوم اسلام

مرتبه سوم از اسلام دنباله و لازمه همان مرتبه دوم ایمان است ، چون نفس آدمی وقتی با ایمان نامبرده انس گرفت و متخلق باخلاق آن شد ، خود بخود سایر قوای منافی با آن ، از قبیل قوای بهیمی و سبعی ، برای نفس رام و منقاد میشود و سخن کوتاه ، آن قوایی که متمایل به هوس‌های دنیائی و زینت‌های فانی و ناپایدارش می‌شوند ، رام نفس گشته ، نفس باسانی می‌تواند از سرکشی آنها جلوگیری کند ، اینجاست که آدمی آنچنان خدا را بندگی می‌کند ، که گوئی او را می‌بیند ، آری او اگر خدا را نمی‌بیند ، باری ، این باور و یقین را دارد که خدا او را می‌بیند ، چنین کسی دیگر در باطن و سر خود هیچ نیروی سرکشی که مطیع امر و نهی خدا نباشد ، و یا از قضا و قدر خدا بخشم آید ، نمی‌بیند و سراپای وجودش تسلیم خدا می‌شود .

در باره این اسلام است که خدای تعالی می‌فرماید:

« فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ، ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ، و يسلموا تسليما - نه به پروردگارت سوگند ایمان نمی‌آورند (یعنی ایمانشان کامل نمی‌شود)، مگر وقتی که هم در اختلافاتی که بینشان پدید می‌آید تو را حکم کنند و هم وقتی حکمی راندی در دل هیچگونه ناراحتی از حکم تو احساس نکنند و به تمام معنا تسلیم شوند!» (۶۵/نسا)

مرتبه سوم ایمان

این اسلام در مرتبه سوم است که در مقابلش ایمان مرتبه سوم قرار دارد ، و آن ایمانی است که آیات:

« قد افلح المؤمنون (تا آیه) و الذین هم عن اللغو معرضون! » (۳۱/مومنون)

و نیز آیه:

« اذ قال له ربه اسلم قال : اسلمت لرب العالمین! » (۱۳۱/بقره)

و آیاتی دیگر بان اشاره می‌کند ، و ای بسا بعضی از مفسرین ، که این دو مرتبه را یعنی دوم و سوم را یک مرتبه شمرده‌اند .

و اخلاق فاضله از رضا و تسلیم و سوداگری با خدا و صبر در خواسته خدا ، و زهد به تمام معنا و تقوی ، و حب و بغض به خاطر خدا ، همه از لوازم این مرتبه از ایمان است .

۴- مرتبه چهارم اسلام

مرتبه چهارم از اسلام دنباله و لازمه همان مرحله سوم از ایمان است ، چون انسانی که در مرتبه قبلی بود ، حال او در برابر پروردگارش حال عبد مملوک است در باره مولای مالکش ، یعنی دائما مشغول انجام وظیفه عبودیت است ، آنهم بطور شایسته و عبودیت شایسته همان تسلیم صرف بودن در برابر اراده مولی و محبوب او و رضای او است .

همه اینها مربوط بعبودیت در برابر مالک عرفی و بشری است و این عبودیت در ملک خدای رب العالمین عظیم‌تر و باز عظیم‌تر از آنست ، برای اینکه ملک خدا حقیقت ملک است ، که در برابرش هیچ موجودی از موجودات استقلال ندارد ، نه استقلال ذاتی ، نه صفتی ، نه عملی ، آری ملکیتی که لایق کبریائی خدای جلت کبریاؤه است این ملکیت است .

پس انسان در حالیکه در مرتبه سابق از اسلام و تسلیم هست ، ای بسا که عنایت ربانی شامل حالش گشته ، این معنا برایش مشهود شود که ملک تنها برای خداست و غیر خدا هیچ چیزی نه مالک خویش است و نه مالک چیز دیگر ، مگر آنکه خدا تملیکش کرده باشد ، پس ربی هم سوای او ندارد و این معنائی است موهبتی و افاضه‌ای است الهی ، که دیگر خواست انسان در بدست آوردنش دخالتی ندارد و ای بسا که جمله :

« ربنا و اجعلنا مسلمین لک ، و من ذریتنا امة مسلمة لک ، و ارنا مناسکنا...! » (۱۲۸/بقره)

اشاره به همین مرتبه از اسلام باشد ، چون ظهور جمله: « اذ قال له ربه : اسلم قال : اسلمت لرب العالمین...! » ظاهر در این است که امر « اسلم » امر تشریفی باشد ، نه تکوینی و ابراهیم علیه‌السلام دعوت پروردگار خود را اجابت نمود ، تا با اختیار خود تسلیم خدا شده باشد و این هم مسلم است که امر نامبرده از اوامری بوده که در ابتداء کار ابراهیم متوجه او شده پس اینکه در اواخر عمرش از خدای تعالی برای خودش و فرزندش اسماعیل تقاضای اسلام و دستورات عبادت می کند چیزی را تقاضا کرده که دیگر با اختیار خود او نبوده و کسی نمی‌تواند با اختیار خود آن قسم اسلام را تحصیل کند .

مرتبه چهارم ایمان

و یا درخواست ثبات بر امری بوده که باز ثابت بودنش با اختیار خودش نبوده پس اسلامی که در این آیه درخواست کرده ، اسلام مرتبه چهارم بوده ، و در برابر این مرتبه از اسلام ، مرتبه چهارم از ایمان قرار دارد ، و آن عبارت از این است که این حالت ، تمامی

وجود آدمی را فرا بگیرد ، که خدای تعالی در باره این مرتبه از ایمان می فرماید:
 « الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ، و لا هم يحزنون ، الذين آمنوا ، و كانوا يتقون! »
 « آگاه باش ، که اولیاء خدا نه خوفی بر آنان هست ، و نه اندوهناک میشوند ، کسانی که ایمان آوردند ، و از پیش همواره ملازم با تقوی بودند! » (۶۳ و ۶۲ / یونس)

چون مؤمنینی که در این آیه ذکر شده اند ، باید این یقین را داشته باشند ، که غیر از خدا هیچکس از خود استقلالی ندارد، و هیچ سببی تاثیر و سببیت ندارد مگر باذن خدا ، وقتی چنین یقینی برای کسی دست داد ، دیگر از هیچ پیشامد ناگواری ناراحت و اندوهناک نمی شود و از هیچ محذوری که احتمالش را بدهد نمی ترسد ، این است معنای اینکه فرمود: « نه خوفی بر آنان هست و نه اندوهناک می شوند! » و گر نه معنا ندارد که انسان حالتی پیدا کند که از هیچ چیز نترسد و هیچ پیشامدی اندوهناکش نسازد ، پس این همان ایمان مرتبه چهارم است ، که در قلب کسانی پیدا می شود ، که دارای اسلام مرتبه چهارم باشند (دقت فرمائید!)

المیزان ج : ۱ : ص : ۴۵۱

فصل هفتم

محرکه های نفس انسانی

بحث اخلاقی درباره:

اعتدال قوای سه گانه محرک نفس انسانی

علم اخلاق عبارت است از فنی که پیرامون ملکات انسانی بحث می کند ، ملکاتی که مربوط به قوای نباتی و حیوانی و انسانی اوست ، به این غرض بحث می کند که فضائل آنها را از رذائلش جدا سازد و معلوم کند کدام یک از ملکات نفسانی انسان خوب و فضیلت و مایه کمال اوست و کدام یک بد و رذیله و مایه نقص اوست ، تا آدمی بعد از شناسائی آنها خود را با فضائل بیاراید و از رذائل دور کند و در نتیجه اعمال نیکی که مقتضای فضائل درونی است ، انجام دهد تا در اجتماع انسانی ستایش عموم و ثنای جمیل جامعه را بخود جلب نموده ، سعادت علمی و عملی خود را به کمال برساند .

و این علم اخلاق بعد از فحص و بحث‌هایش به این نتیجه رسیده : که اخلاق آدمی (هر چند که از نظر عدد بسیار است ، ولی منشا همه خلقهای وی) سه نیروی عمومی است که در آدمی وجود دارد و این قوای سه‌گانه است که نفس را برمی‌انگیزد ، تا در صدد به دست آوردن و تهیه علوم عملی شود ، علومی که تمامی افعال نوع بشر به آن علوم منتهی می شود و بدان مستند می گردد .

و این قوای سه‌گانه عبارت است از قوه شهویه ، غضبیه ، نطقیه فکریه که همانطور که گفته شد تمامی اعمال و افعال صادره از انسان ، یا از قبیل افعالی است که به منظور جلب منفعت انجام می شود ، مانند خوردن و نوشیدن ، و پوشیدن و امثال آن و یا از قبیل افعالی است که به منظور دفع ضرر انجام می شود ، مانند دفاع آدمی از جان و عرض و مالش ، و امثال آن ، که مبدأ صدور آنها قوه غضبیه است ، همچنانکه مبدأ صدور دسته اول قوه شهویه است .

و یا از قبیل افعالی است که ناشی از تصور و تصدیق فکری است ، مانند برهان

چیدن و استدلال درست کردن (که هیچ فعلی از افعال دو دسته قبلی هم نیست، مگر آنکه آدمی قبل از انجامش در ذهن خود این افعال را انجام می دهد، یعنی برای هر کاری مصالحی که در آن کار هست، با مفاصد آن می‌سنجد و سبک و سنگین می کند، و سرانجام یکی از دو طرف می چربد، آنگاه آن عمل را در خارج انجام می دهد)، که اینگونه افعال ذهنی ناشی از قوه نطقیه فکریه است.

و از آنجائیکه ذات آدمی معجونی می ماند که از این قوای سه‌گانه ترکیب شده باشد و این قوا با اتحادشان یک وحدت ترکیبی درست کرده‌اند که افعال مخصوصی از آنها صادر می شود، افعالی که در هیچ حیوان دیگری نیست و نیز افعال مخصوصی که آدمی را به سعادت مخصوص به خودش می رساند، سعادت می بخشد که بخاطر رسیدن به آن این معجون درست شده.

لذا بر این نوع موجود واجب است که نگذارد هیچیک از این قوای سه‌گانه راه افراط و یا تفریط را برود و از حاق وسط به این سو یا آن سو، بطرف زیادی و یا کمی منحرف گردد، چون اگر یکی از آنها از حد وسط به یک سو تجاوز کند معجون آدمی خاصیت خود را از دست می دهد، دیگر مرکب و معجون، آن مرکب و معجون نیست و در نتیجه به آن غایت که بخاطر آن ترکیب یافته، یعنی به سعادت نوع نمی رسد.

و حد اعتدال در قوه شهویه این است که این قوه را تنها در جایش به کار بندی، هم از نظر کمیت و مقدار و هم از نظر کیفیت، از افراط و تفریطش جلوگیری کنی که اگر شهوت در این حد کنترل شود، فضیلتی می شود که نامش عفت است، و اگر بطرف افراط گرائی، شره و اگر بطرف تفریط گرائی، خمودی می گردد که دو مورد از رذائلند.

و حد اعتدال در قوه غضبیه این است که این نیرو را نیز از تجاوز به دو سوی افراط و تفریط جلوگیری کنی، یعنی آنجا که باید، غضب کنی و آنجا که باید، حلم بورزی، که اگر چنین کنی، قوه غضبیه فضیلتی می شود بنام شجاعت، و اگر بطرف افراط بگراید، رذیله‌ای می شود بنام تهور و بیباکی، و اگر بطرف تفریط و کوتاهی بگراید رذیله دیگری می شود، بنام جبن و بزدلی.

و حد اعتدال در قوه فکریه این است که آن را از دست اندازی به هر طرف و نیز از بکار نیفتادن آن جلوگیری کنی، نه بیجا مصرفش کنی و نه بکلی در بکار بندگی که اگر چنین کنی این قوه فضیلتی می شود بنام حکمت و اگر بطرف افراط گراید، جربزه است و اگر بطرف تفریط متمایل بشود، بلادت و کودنی است.

و در صورتیکه قوه عفت و شجاعت و حکمت هر سه در کسی جمع شود، ملکه چهارمی در او پیدا می شود که خاصیت و مزاجی دارد، غیر خاصیت آن سه قوه (

همچنانکه از امتزاج عسل که دارای حرارت است با سرکه که آن نیز حرارت دارد ، سکنجبین درست می‌شود ، که مزاجش بر خلاف آن دو است،) و آن مزاجی که از ترکیب سه قوه عفت و شجاعت و حکمت بدست می‌آید، عبارت است از عدالت. و عدالت آن است که حق هر قوه‌ای را به او بدهی و هر قوه‌ای را در جای خودش مصرف کنی که دو طرف افراط و تفریط عدالت عبارت می‌شود از ظلم و انظلام ، از ستمگری و ستم‌کشی .

این بود اصول اخلاق فاضله یعنی عفت و شجاعت و حکمت و عدالت که هر یک از آنها فروعی دارد که از آن ناشی می‌شود و بعد از تحلیل به آن سر در می‌آورد و نسبتش به آن اصول نسبت نوع است به جنس ، مانند جود ، سخا ، قناعت ، شکر ، صبر ، شهامت ، جرأت ، حیاء ، غیرت ، خیرخواهی ، نصیحت ، کرامت و تواضع و غیره که همه فروع اخلاق فاضله است که در کتب اخلاق ضبط شده (و می‌توانی شکل درختی بکشی که دارای ریشه‌هایی است که شاخه‌هایی بر روی آن روئیده است.)

و علم اخلاق حد هر یک از آن فروع را برایت بیان می‌کند و از دو طرف افراط و تفریط جدایش می‌سازد و می‌گوید : کدام یک خوب و جمیل است و نیز راهنمائی می‌کند که چگونه می‌توانی از دو طریق علم و عمل آن خلق خوب و جمیل را در نفس خود ملکه سازی ؟ طریق علمیش این است که به خوبی‌های آن اذعان و ایمان پیدا کنی و طریق عملیش این است که آنقدر آن را تکرار کنی تا در نفس تو رسوخ یابد ، و چون نقشی که در سنگ می‌کنند ثابت گردد .

مثلا یکی از ردائل اخلاقی که گفتیم در مقابل فضیلتی قرار دارد ، رذیله جبن و بزدلی است در مقابل فضیلت شجاعت ، اگر بخواهی این رذیله را از دل بیرون کنی ، باید بدانی که این صفت وقتی صفت ثابت در نفس می‌شود که جلو نفس را در ترسیدن آزاد بگذاری تا از هر چیزی بترسد و ترس همواره از چیزی به دل می‌افتد که هنوز واقع نشده ، ولی هم ممکن است واقع شود و هم ممکن است واقع نشود، در اینجا باید به خود بقبولانی : که آدم عاقل هرگز بدون مرجح میان دو احتمال مساوی ترجیح نمی‌دهد .

مثلا احتمال می‌دهی امشب دزد به خانه‌ات بیاید و احتمال هم می‌دهی که نیاید و این دو احتمال از نظر قوت و ضعف مساوی‌اند و با اینکه مساوی هستند تو چرا جانب آمدنش را بدون جهت ترجیح می‌دهی ؟ و از ترجیح آن دچار ترس می‌شوی ؟ با اینکه این ترجیح بدون مرجح است .

و چون این طرز فکر را در خود تکرار کنی و نیز عمل بر طبق آن را هم تکرار کنی و در هر کاری که از آن ترس داری اقدام بکنی ، این صفت زشت یعنی صفت ترس

از دلت زائل می شود و همچنین هر صفت دیگری که بخواهی از خود دور کنی و یا در خود ایجاد کنی ، راه اولش تلقین علمی و راه دومش تکرار عملی است .

این مقتضای مسلک اول از دو مسلک تهذیب نفس است که قبلا در مبحث « بحثی در اخلاق: راه های سه گانه تهذیب اخلاق: طریقه اول: کسب فضایل اخلاقی با هدف فواید دنیوی» نام برده بودم و خلاصه این مسلک این است که نفس خود را اصلاح کنیم و ملکات آن را تعدیل نمائیم تا صفات خوبی بدست آوریم ، صفاتی که مردم و جامعه آن را بستانند .

و نظیر آن مسلک دوم یعنی مسلک انبیاء و صاحبان شرایع است ، با این تفاوت که هدف و غرض در این دو مسلک مختلف است ، در مسلک اول جلب توجه و حمد و ثنای مردم و در مسلک دوم سعادت حقیقی و دائمی یعنی به کمال رساندن ایمان به خدا و ایمان به آیات او است ، چون خیر آخرت سعادت و کمال واقعی است نه سعادت و کمال در نظر مردم به تنهایی ، ولی در عین این فرق ، هر دو مسلک در این معنا شریکند که هدف نهائی آنها فضیلت انسان از نظر عمل است .

و اما مسلک سوم که قبلا در مبحث فوق الذکر بیانش گذشت با آن دو مسلک دیگر این فرق را دارد : که غرض از تهذیب اخلاق تنها و تنها رضای خداست نه خود آرائی به منظور جلب نظر و ثنا و بارک الله مردم و به همین جهت مقاصدی که در این فن هست ، در این سه مسلک مختلف می شود ، در مسلک سوم فوایدی در نظر سالک است ، و در آن دو مسلک دیگر فوایدی دیگر .

در مسلک سوم اعتدال خلقی معنائی دارد و در آن دو مسلک دیگر معنائی دیگر و همچنین جهات دیگر مسئله در مسلک سوم با آن دو مسلک مختلف می شود.

توضیح اینکه وقتی ایمان بنده خدا رو بشدت و زیادی می گذارد ، دلش مجذوب تفکر در باره پروردگارش می شود ، همیشه دوست می دارد بیاد او باشد و اسماء حسنیای محبوب خود را در نظر بگیرد ، صفات جمیل او را بشمارد : پروردگار من چنین است محبوبم چنان است و نیز محبوبم منزله از نقص است ، این جذبه و شور همچنان در او رو به زیادی و شدت می گذارد و این مراقبت و بیاد محبوب بودن ، رو به ترقی می رود تا آنجا که وقتی به عبادت او می ایستد ، طوری بندگی می کند ، که گوئی او را می بیند و او برای بنده اش در مجالی جذبه و محبت و تمرکز قوی تجلی می کند و هم او را می بیند و هماهنگ آن محبت به خدا نیز در دلش رو بشدت می گذارد .

علتش هم این است که انسان مفسطور به حب جمیل است ، ساده تر بگویم : عشق به جمال و زیباپسندی فطری بشر است ، همچنانکه خود خدایتعالی فرموده:

« و الذین آمنوا اشد حبا لله - آنها که ایمان دارند، خدا را بیشتر دوست می

دارند!» (۱۶۵/بقره)

چنین کسی در تمامی حرکات و سکناتش از فرستاده خدا پیروی می‌کند، چون وقتی انسان کسی را دوست بدارد، آثار او را هم دوست می‌دارد و رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از آثار خدا و آیات و نشانه‌های اوست، همچنانکه همه عالم نیز آثار و آیات او است.

باز این محبت همچنان زیاد می‌شود و شدت می‌یابد، تا جائی که پیوند دل از هر چیز می‌گسلد و تنها با محبوب متصل می‌کند و دیگر به غیر پروردگارش هیچ چیز دیگری را دوست نمی‌دارد و دلش جز برای او خاشع و ظاهرش جز برای او خاضع نمی‌شود.

چون چنین بنده‌ای به هیچ چیز بر نمی‌خورد و در کنار هیچ چیز نمی‌ایستد که نصیبی از جمال و زیبایی داشته باشد، مگر آنکه آن جمال را نمونه‌ای از جمال لا یتناهی و حسن بی حد و کمال فنا ناپذیر خدایش می‌بیند پس حسن و جمال و بهاء، هر چه هست از آن اوست، اگر غیر او هم سهمی از آن داشته باشد، آن نیز ملک وی است، چون ما سوای خدا آیت او هستند، از خود چیزی ندارند و اصولاً آیت خودیتی ندارد، نفسیت و واقعیت آیت، همانا حکایت از صاحب آیت است، این بنده هم که سراپای وجودش را محبت صاحب آیت پر کرده، پس او دیگر رشته محبت خود را از هر چیزی بریده و منحصر در پروردگارش کرده است، او به غیر از خدای سبحان و جز در راه خدا محبت ندارد.

اینجاست که بکلی نحوه ادراک و طرز فکر و طرز رفتارش عوض می‌شود، یعنی هیچ چیزی را نمی‌بیند مگر آنکه خدای سبحان را قبل از آن و با آن می‌بیند و موجودات در نظرش از مرتبه استقلال ساقط می‌شوند.

پس صور علمیه و طرز فکر چنین کسی غیر از دیگران است، برای اینکه دیگران به هر چیزی که نظر می‌کنند، از پشت حجاب استقلال نگاه می‌کنند، ولی او این حجاب را پس زده و این عینک از چشم برداشته، این از نظر علم و طرز فکر و همچنین از نظر عمل با دیگران فرق دارد، او از آنجائی که غیر خدا را دوست نمی‌دارد، قهراً جز تحصیل رضای او هدفی ندارد، اگر چیزی می‌خواهد و اگر امیدش می‌دارد، اگر از چیزی می‌ترسد، اگر اختیاری می‌کند و یا صرفنظر می‌نماید و یا مایوس می‌شود، یا استیحاş می‌کند، یا راضی می‌شود، یا خشمناک می‌گردد، همه‌اش برای خداست.

پس هدفهای او با هدفهای مردم مختلف است، چون او تاکنون مانند سایر مردم هر چه می‌کرد به منظور کمال خود می‌کرد، به این منظور می‌کرد که یک فضیلت

انسانی کسب کند و اگر از کاری دوری می کرد و یا از خلقی دوری می گزید بدین جهت بود که آن عمل و آن خلق و خوی رذیله بود، ولی حالا هر کاری می کند بدان جهت می کند که محبوبش دوست دارد و اگر نمی کند برای این نمی کند که محبوبش آن را کراهت دارد و خلاصه همه هم و غمش محبوب است نه فضیلتی برایش مطرح است و نه رذیلتی، نه ستایش مردم و نه بارک الله ایشان و نه یاد خیرشان، نه توجهی به دنیا دارد و نه به آخرت، نه بهشتی در نظر دارد و نه دوزخی و روز به روز ذلت عبودیتش و دلیل محبتش بیشتر می شود:

« روت لی احادیث الغرام صیابة...! »

•••

یک عشق سطحی اسرار عشق سوزان را برایم حدیث کرد!
و سند خود را به همسایگان آن کوه بلند تنها نسبت داد!
و حدیث دیگرم کرد عبور نسیم از باد صبا!
از باغها، از وادی غضا، از بلندیهای نجد!
از اشک، از دیدگان زخمی من، از شور عشق!
از اندوه، از قلب جریحه دارم، از وجد!
که: شور عشق و دلدادگیم با هم سوگند خورده اند:
که مرا تلف کنند، تا در قبر سر ببالین لحد بگذارم!»

و این بیانش که ما در اینجا آوردیم هر چند اختصار را در آن ترجیح دادیم و لیکن اگر در همین اختصار نیک دقت و تامل بخرج دهی، خواهی دید که در عین کوتاهی در رساندن مطلوب کافی است، و نیز روشن گردید که در مسلک سوم پای فضیلت و رذیلت به میان نمی آید و غرضها که همان فضائل انسانی باشد، به یک غرض مبدل می شود و آن عبارت است از وجه خدا، ای بسا که در پاره‌ای موارد، نظریه این مسلک با آن دو مسلک دیگر مختلف شود، به این معنا که آنچه در نظرهای دیگر فضیلت شمرده شود، در این نظریه و مسلک رذیله شود و به عکس.

در اینجا بقیه‌ای باقی ماند که تذکرش لازم است و آن این است که در فن اخلاق یک نظریه دیگر هست که با نظریه‌های دیگر فرق دارد و ای بسا بشود آن را مسلک چهارم شمرد و آن این است که برای فن اخلاق هیچ اصل ثابتی نیست، چون اخلاق هم از نظر اصول و هم فروع در اجتماعات و تمدن‌های مختلف اختلاف می پذیرد و آنطور نیست که هر چه در یکجا خوب و فضیلت بود، همه جا خوب و فضیلت باشد و هر چه در یکجا بد و رذیله بود، همه جا بد و رذیله باشد، چون اصولاً تشخیص ملتها در حسن و قبح اشیاء مختلف است، بعضی ادعا کرده‌اند این نظریه نتیجه نظریه معروف به تحول و

تکامل در ماده است .

و در توضیحش گفته‌اند : اجتماع انسانی خود مولود احتیاجات وجود او است ، احتیاجاتی که می‌خواهد آن را برطرف کند و در بر طرف کردنش نیازمند به تشکیل اجتماع می‌شود ، بطوری که بقاء وجود فرد و اشخاص ، منوط به این تشکیل می‌گردد ، و چون طبیعت محکوم قانون تحول و تکامل است ، قهرا اجتماع هم فی نفسه محکوم این قانون خواهد بود . و در هر زمانی متوجه بسوی کاملتر و متریقی‌تر از زمان پیش است ، قهرا حسن و قبح هم - که عبارت است از موافقت عمل با هدف اجتماع ، یعنی کاملتر و راقی‌تر و مخالفتش با آن - خود بخود تحول می‌پذیرد و دیگر معنا ندارد که حسن و قبح به یک حالت باقی بماند .

بنا بر این در جوامع بشری نه حسن مطلق داریم و نه قبح مطلق ، بلکه این دو دائما نسبی است و بخاطر اختلافی که اجتماعات بحسب مکانها و زمانها دارند ، مختلف می‌شوند و وقتی حسن و قبح دو امر نسبی و محکوم به تحول شد ، قهرا واجب می‌شود که ما اخلاق را هم متحول دانسته ، فضائل و رذائل را نیز محکوم به دگرگونی بدانیم . اینجاست که این نتیجه عاید می‌شود که علم اخلاق تابع مرامهای قومی است ، مرامهایی که در هر قوم وسیله نیل به کمال تمدن و هدفهای اجتماعی است ، بخاطر اینکه گفتیم : حسن و قبح هر قومی تابع آنست ، پس هر خلقی که در اجتماعی وسیله شد برای رسیدن آن اجتماع به کمال و هدف ، آن خلق ، فضیلت و دارای حسن است و هر خلقی که باعث شد اجتماع در مسیر خود متوقف شود و یا رو به عقب برگردد ، آن خلق رذیله آن اجتماع است .

و به همین منوال باید حساب کرد و برای هر اجتماعی فن اخلاقی تدوین نمود و بنا بر این اساس ، چه بسا می‌شود که دروغ و افتراء و فحشاء ، شقاوت ، قساوت و دزدی و بی‌شرمی ، همه جزو حسنات و فضائل شوند ، چون ممکن است هر یک از اینها در طریق رسیدن به کمال و هدف اجتماعی مفید واقع شوند و بر عکس ممکن است راستی ، عفت ، رحمت ، رذیله و زشت گردند ، البته در جائیکه باعث محرومیت اجتماع شوند .

این خلاصه آن نظریه عجیب و غریبی است که مسلک اجتماعی سوسیالیست و مادیین اشتراکی مذهب ، برای بشر به ارمغان آورده‌اند ، البته این را هم باید دانست که این نظریه آنطور که اینان فکر می‌کنند یک نظریه جدیدی نیست ، برای اینکه کلبی‌ها که طائفه‌ای از یونانیان قدیم بودند - بطوریکه نقل شده - همین مسلک را داشتند ، و همچنین مزدکی‌ها (که پیروان مردی مزدک نام بودند که در ایران در عهد کسری ظهور کرد و او را به اشتراک دعوت نمود) و حتی بر طبق این مرام عمل هم کردند و نیز در

بعضی از قبائل وحشی آفریقا و غیره سابقه دارد .

و بهر حال مسلکی است فاسد و دلیلی که بر آن اقامه شده ، از بیخ و بن فاسد است ، وقتی مبنا فاسد شد ، بنا هم فاسد می شود .
توضیح این بحث نیازمند به چند مقدمه است:

مقدمه اول: اینکه ما به حس و وجدان خود می‌یابیم که هر موجودی از موجودات عینی و خارجی برای خود شخصیتی دارد که از آن جدا شدنی نیست و نه آن شخصیت از او جدا شدنی است و به همین جهت است که هیچ موجودی عین موجود دیگر نیست ، بلکه در هستی از او جداست ، و هر موجودی برای خود وجود جداگانه‌ای دارد ، زید وجودی با شخصیتی و یک نوع وحدتی دارد که بخاطر آن شخصیت و وحدت ، ممکن نیست عین عمرو باشد ، بلکه زید ، شخصی است واحد و عمرو هم شخصی است واحد و این دو ، دو شخصند نه یک شخص و این حقیقتی است که هیچ انسانی در آن شک ندارد(البته این غیر آن سخنی است که می‌گوئیم عالم ماده موجودی است دارای یک حقیقت شخصی ، پس زنهار که امر برایت مشتبه نشود).

نتیجه این مطلبی که گفتیم شکی در آن نیست ، این است که وجود خارجی عین شخصیت باشد ، ولی لازم نیست که وجود ذهنی هم در این حکم عین موجود خارجی باشد ، برای اینکه عقل جایز می‌داند که یک معنای ذهنی هر چه که بوده باشد بر بیشتر از یکی صادق آید، مانند مفهوم ذهنی از کلمه «انسان» که این مفهوم هر چند که در ذهن یک حقیقت است و لیکن در خارج به بیش از یکی هم صادق است و همچنین مفهوم انسان بلند بالا و یا انسانی که پیش روی ما ایستاده است .

و اما اینکه علمای علم منطق مفهوم ذهنی را بدو قسم کلی و جزئی تقسیم می‌کنند و همچنین اینکه جزئی را به دو قسم حقیقی و اضافی تقسیم می‌کنند ، منافاتی با گفته ما ندارد که گفتیم مفهوم ذهنی بر غیر واحد نیز منطبق می‌شود ، چون تقسیم منطقی‌ها در ظرفی است که یا دو مفهوم ذهنی را با یکدیگر می‌سنجند و یا یک مفهوم را با خارج مقایسه می‌کنند(مثلا در مقایسه دو مفهوم با یکدیگر می‌گویند : هر چند که حیوان یک مفهوم کلی و انسان نیز یک مفهوم کلی است و لکن مفهوم انسان نسبت به مفهوم حیوان ، جزئی است ، چون انسان یکی از صدها نوع حیوان است و در مقایسه یک مفهوم با خارج می‌گویند : مفهوم انسان هر چند در ذهن بیش از یک چیز نیست و لیکن این یک چیز در خارج با میلیونها انسان صادق است).

و این خصوصیتی که در مفاهیم هست ، یعنی اینکه عقل جائز می‌داند بر بیش از یکی صدق کند ، همان است که چه بسا از آن به اطلاق تعبیر می‌کنیم و مقابل آن را

شخصی و واحد می‌نامیم .

مقدمه دوم: این که موجود خارجی (البته منظور ما خصوص موجود مادی است) از آنجا که در تحت قانون دگرگونی و تحول و حرکت عمومی قرار دارد، قهراً موجود، دارای امتداد وجودی است امتدادی که می‌توان به چند قطعه و چند حد تقسیم کرد، بطوری که هر قطعه‌اش مغایر قطعه قبلی و بعدیش باشد و در عین اینکه این تقسیم و این تحول را می‌پذیرد، در عین حال قطعات وجودش بهم مرتبط است، چون اگر مرتبط نمی‌بود و هر جزئی موجودی جداگانه بود، تحول و دگرگونی صدق نمی‌کرد، بلکه در حقیقت یک جزء از بین رفته و جزئی دیگر پیدا شده، یعنی دو موجودند که یکی از اصل نابود شده و دیگری از اصل پیدا شده و این را تبدیل و دگرگونی نمی‌گویند تبدیل و تغییری که گفتیم لازمه حرکت است در جایی صادق است که یک قدر مشترک در میان دو حال از احوال یک موجود و دو قطعه از قطعات وجود ممتدش باشد.

از همین جا روشن می‌گردد که اصولاً حرکت خود امری است واحد و شخصی که همین واحد شخصی وقتی با حدودش مقایسه می‌شود، متکثر و متعدد می‌شود، و با هر نسبتی قطعه‌ای متعین می‌شود که غیر قطعه‌های دیگر است، و اما خود حرکت، سیلان و جریان واحدی است شخصی .

و چه بسا، وحدت حرکت را اطلاق و حدودش را تقیید نامیده، می‌گوئیم: حرکت مطلقه به معنای در نظر گرفتن خود حرکت با چشم‌پوشی از نسبتش به تک تک حدود، و حرکت مقیده عبارت است از در نظر گرفتن حرکت با آن نسبتی که به یک یک حدود دارد.

از همینجا روشن می‌گردد که این اطلاق با اطلاقی که گفتیم مفاهیم ذهنی دارند، فرق دارد، زیرا اطلاق در آنجا وصفی بود ذهنی! برای موجودی ذهنی ولی اطلاق در حرکت وصفی است خارجی و برای موجودی خارجی .

مقدمه سوم: این که هیچ شکی نداریم در اینکه انسان موجودی است طبیعی و دارای افراد و احکام و خواص و از این میان آنکه مورد خلقت و آفرینش قرار می‌گیرد، فرد انسان است نه مجموع افراد، یا به عبارتی اجتماع انسانی، خلاصه کلام اینکه: آنچه آفریده میشود فرد انسان است و کلی انسان و مجموع آن قابل خلقت نیست، چون کلی و مجموع در مقابل فرد خارجیت ندارد، ولی از آنجائیکه خلقت وقتی احساس کرد که تک تک انسانها وجودی ناقص دارند و نیازمند به استکمالند و استکمال هم نمیتوانند بکنند مگر در زندگی اجتماعی، به همین جهت تک تک انسانها را مجهز به

ادوات و قوایی کرد که با آن بتواند در استکمال خویش بکوشد ، و بتواند در ظرف اجتماع برای خود جائی باز کند .

پس غرض خلقت اولاً و بالذات متعلق به طبیعت انسان فرد شده و ثانیاً و بالتبع متعلق باجتماع انسانی شده است .

حال ببینیم حقیقت امر آدمی با این اجتماعی که گفتیم اقتضای آن را دارد و طبیعت انسانی بسوی آن حرکت می‌کند (اگر استعمال کلمات اقتضاء و علیت و حرکت در مورد اجتماع استعمالی حقیقی باشد) چیست ؟ گفتیم فرد انسان موجودی است شخصی و واحد ، به آن معنا از شخصیت و وحدت که گذشت و نیز گفتیم : این واحد شخصی در عین اینکه واحد است ، در مجرای حرکت و تحول و سیر از نقص بسوی کمال واقع شده و به همین جهت هر قطعه از قطعات وجودش با قطعات قبل و بعدش متغایر است و باز گفتیم در عین اینکه دارای قطعاتی متغایر است ، دارای طبیعتی سیال و مطلقه است و اطلاقش و وحدتش در همه مراحل دگرگونگی‌ها محفوظ است .

حال می‌گوئیم این طبیعت موجود در فرد ، با توالد و تناسل و اشتقاق فرد از فرد نیز محفوظ است و این طبیعت که نسلاً بعد نسل محفوظ می‌ماند ، همان است که از آن تعبیر می‌کنیم به طبیعت نوعیه که بوسیله افراد محفوظ می‌ماند ، هر چند که تک تک افراد از بین بروند و دستخوش کون و فساد گردند ، عیناً همان بیانیکه در خصوص محفوظ بودن طبیعت فردی در قطعات وجود فرد گذشت .

پس همانطور که طبیعت شخصی و فردی مانند نخ تسبیح در همه قطعات وجودی فرد و در مسیری که از نقص فردی بسوی کمال فردی دارد محفوظ است ، همچنین طبیعت نوعیه انسان در میان نسلها مانند نخ تسبیح در همه نسلها که در مسیر حرکت بسوی کمال قرار دارند محفوظ است .

و این استکمال نوعی حقیقتی است که هیچ شکی در وجود آن و در تحققش در نظام طبیعت نیست و این همان اساسی است که وقتی می‌گوئیم: (مثلاً نوع انسانی متوجه بسوی کمال است و انسان امروز وجود کامل‌تری از وجود انسان اولی دارد و همچنین احکامی که فرضیه تحول انواع جاری می‌کند) تکیه‌گاهمان این حقیقت است.

چه اگر در واقع طبیعت نوعیه‌ای نبود و طبیعت نوعیه خارجی نمی‌داشت و در افراد و انواع محفوظ نبود ، اینگونه سخنان که گفتیم جز یک سخن شعری چیز دیگری نبود .

عین این حرفی که در باره طبیعت فردی و شخص انسان و نیز طبیعت نوعیه‌اش زدیم ، و حرکت فرد و نوع را به دو قسم مطلق و مقید تقسیم نمودیم ، عیناً در اجتماع

شخصی (چون اجتماع خانواده و قوم و محیط و یا عصر واحد) و نیز در اجتماع نوعی چون مجموع نوع بشر - البته اگر صحیح باشد اجتماع یعنی حالت دسته جمعی انسانها را یک حالت خارجی و برای طبیعت انسان خارجی بدانیم - جریان می‌یابد .

پس اجتماع نیز در حرکت است ، اما با حرکت تک تک انسانها و نیز اجتماع تحول می‌پذیرد ، باز با تحول افراد و اجتماع از همان آغاز حرکتش بسوی هدفی که دارد یک وحدتی دارد که حافظ وحدتش ، وجود مطلق آن است .

و این وجود واحد و در عین حال متحول ، بخاطر نسبتی که به یک یک حدود داخلی خود دارد ، به قطعه قطعه‌هائی منقسم می‌شود و هر قطعه آن شخص واحدی از اشخاص اجتماع را تشکیل می‌دهد ، همچنانکه اشخاص اجتماع (مانند اجتماع هندی ، ایرانی و ...) در عین وحدت و تحولش ، بخاطر نسبتی که با یک یک افراد انسان دارد ، بقطعاتی تقسیم می‌شود ، چون وجود اشخاص اجتماع مستند است بوجود اشخاص انسانها .

همچنانکه مطلق اجتماع بان معنائی که گذشت ، مستند است به مطلق طبیعت انسانی ، چون حکم شخص نیز مانند خود شخص ، شخصی و فردی است ، همچنانکه حکم مطلق مانند خود او مطلق است ، البته مطلق الحکم (نه حکم کلی ، چون گفتگوی مادر اطلاق مفهومی نیست اشتباه نکنید!)

و ما هیچ شکی نداریم در اینکه فرد از انسان بخاطر اینکه واحد است ، حکمی واحد و قائم به شخص خود دارد ، همینکه شخص یک انسان از دنیا رفت ، آن حکم هم از بین می‌رود ، چیزیکه هست حکم واحد او بخاطر تبدیل‌های جزئی که عارض بر موضوعش « فرد انسان » می‌شود ، تبدیل پیدا می‌کند .

یکی از احکام انسان طبیعی این است که غذا می‌خورد ، با اراده کار می‌کند ، احساس دارد ، فکر دارد و این احکام تا او هست باقی است - هر چند که با تحولاتی که او بخود می‌گیرد ، این نیز متحول می‌شود - عین این کلام در احکام مطلق انسان نیز جاری است ، انسانیکه بوجود افرادش موجود است .

و چون اجتماع از احکام طبیعت انسانی و از خواص آن است ، مطلق اجتماع هم از احکام نوع مطلق انسانی است و منظور ما از مطلق اجتماع ، اجتماعی است که از بدو پیدایش انسانی پیدا شده و همچنان تا عهد ما برقرار مانده ، این اجتماع تا بقای نوع باقی است و همان احکام اجتماع که خود انسان پدیدش آورد و خود اجتماع اقتضایش را داشت ، مادام که اجتماع باقی است ، آن احکام نیز باقی است ، هر چند که بخاطر تبدیل‌های جزئی تبدیل یابد ، ولی اصلش مانند نوعش باقی است .

اینجاست که می توانیم بگوئیم: یک عده احکام اجتماعی همواره باقی است و تبدیل نمی یابد، مانند وجود مطلق حسن و قبح، همچنانکه خود اجتماع مطلق نیز اینطور است، باین معنا که هرگز اجتماع غیر اجتماع نمی شود و افراد نمی گردد، هر چند که اجتماعی خاص مبدل به اجتماع خاص دیگر می شود، حسن مطلق و حسن خاص نیز عینا مانند اجتماع مطلق و اجتماع خاص است.

مقدمه چهارم: این که ما می بینیم یک فرد انسان در هستی و بقائش محتاج

به این است که کمالاتی و منافی را دارا باشد و بر خود واجب می داند آن منافع را بسوی خود جلب نموده، ضمیمه نفس خود کند، دلیلش بر این وجوب احتیاجی است که در جهات وجودیش دارد و اتفاقا خلقتش هم مجهز به جهازی است که با آن می تواند آن کمالات و منافع را بدست آورد، مانند دستگاه گوارش و دستگاه تناسلی و امثال آن که اگر احتیاج بمنافع و کمالاتی که راجع به این دو دستگاه است، در وجودش نبود، از آغاز خلقت مجهز به این دو جهاز هم نمی شد و چون شد، پس بر او واجب است که در تحصیل آن منافع اقدام کند و نمی تواند از در تفریط آنها را بکلی متروک گذارد، برای اینکه این تفریط با دلیل وجوبی که ذکر کردیم منافات دارد و نیز در هیچیک از ابواب حوائج نمی تواند به بیش از آن مقداری که حاجت ایجاب می کند اقدام نموده و افراط کند، مثلا اینقدر بخورد تا بترکد و یا مریض شود و یا از سایر قوای فعاله اش باز بماند، بلکه باید در جلب هر کمال و هر منفعت راه میانه را پیش گیرد و این راه میانه همان عفت است و دو طرف آن یعنی افراطش شره و تفریطش خمود است.

و همچنین فرد را می بینیم که در هستیش و بقائش در وسط نواقصی و اضراری و مضراتی واقع شده، که عقل به گردنش می گذارد این نواقص و اضرار و مضرات وجودش را از خود دفع کند، دلیل این وجوب باز همان حاجت و مجهز بودن خلقتش به جهازات دفاع است.

پس بر او واجب است که در مقابل این مضرات مقاومت نموده، آنطور که سزاوار است، یعنی بطور متوسط از خود دفاع کند، در این راه نیز باید از راه افراط و تفریط اجتناب کند، چون افراط در آن با سایر تجهیزاتش منافات دارد و تفریط در آن با احتیاجش و مجهز بودن به جهازات دفاعش منافات دارد و این حد وسط در دفاع از خود همان شجاعت است و دو طرف افراط و تفریطش تهور و جبن است، نظیر این محاسبه در علم و دو طرف افراط و تفریطش یعنی جریزه و کودنی، و همچنین در عدالت و دو طرف افراط و تفریطش یعنی ظلم و انظلام، جریان دارد.

حال که این چهار مقدمه روشن گردید می گوئیم: این چهار ملکه از فضائل

نفسانی است که طبیعت فرد بدلیل اینکه مجهز بادوات آن است، اقتضای آن را دارد، و این چهار ملکه یعنی عفت و شجاعت و حکمت و عدالت، همه حسنه و نیکو است، برای این که نیکو عبارت از هر چیزی است که با غایت و غرض از خلقت هر چیز و کمال و سعادتش سازگار باشد و این چهار ملکه همه با سعادت فرد انسانی سازگار است، به همان دلیلی که ذکرش گذشت و صفاتی که در مقابل این چهار ملکه قرار می‌گیرند، همه رذائل و زشت است و همیشه هم زشت است.

و وقتی فرد انسان به طبیعت خود و فی نفسه، چنین وضعی دارد این انسان در ظرف اجتماع نیز همین وضع را دارد و چنان نیست که ظرف اجتماع صفات درونی او را از بین ببرد، چگونه می‌تواند از بین ببرد با اینکه خود اجتماع را همین طبیعت درست کرده، آیا ممکن است یک پدیده طبیعت سایر پدیده‌های طبیعت را باطل کند؟ هرگز، چون باطل کردنش به معنای متناقض بودن یک طبیعت است و مگر اجتماع می‌تواند چیزی بجز تعاون افراد، در آسانتر شدن راه رسیدن به کمال بوده باشد؟ نه، اجتماع همین است که افراد دست به دست هم دهند، و طبیعت‌های خود را به حد کمال و نهایت درجه از هدفی که برای آن خلق شده برسانند.

و وقتی یک فرد انسان فی نفسه و هم در ظرف اجتماع، چنین وضعی را داشت، نوع انسانی نیز در اجتماع نوعیش همین حال را خواهد داشت، در نتیجه نوع انسان نیز می‌خواهد که در اجتماعش به کمال برسد، یعنی عالی‌ترین اجتماع را داشته باشد و به همین منظور هر سودی را که نمی‌خواهد بسوی شخص خود جلب کند، آنقدر جلب می‌کند که مضر به اجتماع نباشد و هر ضرری را که می‌خواهد از شخص خود دفع کند، باز به آنمقدار دفع می‌کند، که مضر به حال اجتماعش نباشد و هر علمی را که می‌خواهد کسب کند، به آن مقدار کسب می‌کند، که اجتماعش را فاسد نسازد.

و عدالت اجتماعیش را هم باز به آن مقدار رعایت می‌کند که مضر به حال اجتماع نباشد، چون عدالت اجتماعی عبارت است از اینکه حق هر صاحب حقی را به او بدهند و هر کس به حق خودش که لایق و شایسته آن است برسد، نه ظلمی به او بشود و نه او به کسی ظلم کند.

و همه این صفات چهارگانه که گفتیم در افراد فضیلت و مقابل آنها رذیلت است و نیز گفتیم: در اجتماع خاص انسان نیز فضیلت و رذیلتند، در اجتماع مطلق انسان نیز جریان دارد، یعنی اجتماع مطلق بشر حکم می‌کند به حسن مطلق این صفات و قبح مطلق مقابل آنها.

پس با این بیان این معنا روشن گردید که در اجتماع انسانی - که دائما افراد را

در خود می‌پرورد - حسن و قبحی وجود دارد و هرگز ممکن نیست اجتماعی پیدا شود که خوب و بد در آن نباشد، به این معنا که هیچ چیزی را خوب نداند و هیچ چیزی را بد نشمارد و نیز روشن شد که اصول اخلاقی انسان چهار فضیلت است که همه برای ابد خوبند و مقابل آنها برای ابد رذیله و بدند و طبیعت انسان اجتماعی نیز به همین معنا حکم می‌کند.

و وقتی در اصول اخلاقی قضیه از این قرار بود، در فروع آن هم که بر حسب تحلیل به همان چهار اصل بر می‌گردند، قضیه از همان قرار است، یعنی طبیعت آن فروع را هم قبول دارد، گو اینکه گاهی در بعضی از مصادیق این صفات که آیا مصداق آن هست یا نیست، اختلاف پدید می‌آید که انشاء الله بدان اشاره خواهیم نمود.

توضیح:

بعد از آنکه آن مقدمات و این نتیجه را خواندی، کاملاً متوجه شدی که چرا گفتیم: بیانات مادیین و آن دیگران در فن اخلاق ساقط و بی اعتبار است، اینک توضیح: ۱- این که گفتند: «حسن و قبح مطلق اصلاً وجود ندارد بلکه هر چه نیکو است نسبتاً نیکو است و هر چه هم زشت است نسبتاً زشت است و حسن و قبح‌ها بر حسب اختلاف منطقه‌ها و زمانها و اجتماع‌ها مختلف می‌شود» یک مغالطه‌ای است که در اثر خلط میان اطلاق مفهومی به معنای کلیت و اطلاق وجودی به معنای استمرار وجود، کرده‌اند.

بله ما هم قبول داریم که حسن و قبح بطور مطلق و کلی در خارج یافت نمی‌شود، به این معنا که در خارج هیچ حسنی نداریم که دارای وصف کلیت و اطلاق باشد، و هیچ قبحی هم نداریم که در خارج قبح کلی و مطلق باشد، چون هر چه در خارج است، مصداق و فرد کلی ذهنی است.

ولی این حرف باعث نمی‌شود که نتیجه مورد نظر ما یا اثبات و یا نفی شود و اما حسن و قبح مطلق به معنای مستمر و دائمی که حسنش در همه اجتماعات و در همه زمانهائی که اجتماع دائر است حسن و قبحش قبح باشد، داریم و نمی‌شود نداشته باشیم، برای اینکه مگر هدف از تشکیل اجتماع چیزی جز رسیدن نوع انسان به سعادت هست؟ و این سعادت نوع با تمامی کارها چه خوب و چه بد و خلاصه با هر فعلی که فرض بکنیم تامین نمی‌شود و قهراً این پدیده نیز مانند تمامی پدیده‌های عالم شرائط و موانعی دارد، پاره‌ای کارها با آن موافق و مساعد است و پاره‌ای دیگر مخالف و منافی است، آنکه موافق و مساعد است حسن دارد و آنکه مخالف و منافی است قبح دارد، پس همیشه اجتماع بشری حسن و قبحی دائمی دارد.

و بر این اساس چگونه ممکن است اجتماعی فرض شود - حال هر طور دلت خواست فرض کن - که اهل آن اجتماع معتقد به عدالت اجتماعی نباشند یعنی دادن حق هر ذی حقی را به اندازه‌ای که منافی با حقوق دیگران نباشد، واجب ندانند و یا جلب منافع را به آن مقدار که به حال دیگران ضرر نزند لازم ندانند و یا دفع مضرات به مصالح اجتماعی را به آن مقدار که سزاوار باشد لازم تشخیص ندهند و یا به علمی که منافع انسان را از مضارش جدا کند اعتناء نکنند و آن را فضیلت بشمارند.

و مگر عفت و عدالت و شجاعت و حکمت چیزی غیر اینها است که گفتیم هیچ اجتماعی - به هر طور که فرض شود - در فضیلت بودن آنها تردید نمی‌کند، بلکه آنها را حسن و فضیلت انسانیت می‌داند.

و همچنین چگونه ممکن است اجتماعی پیدا شود که به خود اجازه دهد در برابر تظاهر به کار زشت و شنیع بی تفاوت باشد و چهره در هم نکشد؟ به هیچ وجه ممکن نیست، هر اجتماعی به هر طوری که فرض شود، در مقابل عمل زشت اظهار تنفر می‌کند، و این همان حیاء است که از شاخه‌های عفت است.

و یا اجتماعی یافت شود که خشم کردن و تغیر در مقابل کسانیکه مقدسات جامعه را هتک می‌کنند و حقوق مردم را می‌بلعند، واجب نداند و رسماً حکم کند که خشم لازم نیست، هیچ اجتماعی چنین یافت نخواهد شد، بلکه هر اجتماعی که باشد خشم گرفتن بر آنگونه افراد را واجب می‌داند و این همان غیرت است که از شاخه‌های شجاعت است. و نیز هر اجتماعی که فرض کنی حکم می‌کند باینکه فرد فرد انسانها باید به حقوق اجتماعی خود قانع باشند و این همان قناعت است (که شاخه دیگری از عفت است) و یا حکم می‌کند باینکه هر کسی باید موقعیت اجتماعی خود را حفظ کند و در عین حال دیگران را هم تحقیر ننموده، بر آنان کبرپائی نکند و بدون حق و قانون ستم روا ندارد و این همان تواضع است و همچنین مطلب در یک یک از فروع اخلاقی و شاخه‌های آن چهار فضیلت از این قرار است.

۲- این که گفتند: «نظریه‌ها در خصوص فضائل در اجتماعات مختلف است، ممکن است خوئی از خوبها در اجتماعی فضیلت باشد و در اجتماعی دیگر رذیلت و مثالهایی جزئی نیز بر مدعای خود ذکر کرده‌اند» در پاسخشان می‌گوئیم: این اختلاف نظر اختلاف در حکم اجتماعی نیست، باینکه مردمی پیروی کردن فضیلت و حسنه‌ای را واجب بدانند و اجتماعی دیگر واجب ندانند، بلکه این (همانطور که قبلاً هم اشاره کردیم) از باب اختلاف در تشخیص مصداق است که بعضی فلان خوی را از مصادیق مثلاً تواضع نمی‌دانند، و بعضی دیگر آن را از مصادیق رذیله‌ای می‌پندارند.

مثلا در اجتماعاتی که حکومت‌های استبدادی بر آنها حاکم است، برای تخت سلطنت اختیار تامی قائل است که هر چه خواهد می تواند بکند و هر حکمی خواهد می تواند براند و این بخاطر آن نیست که نسبت به عدالت و خوبی آن سوء ظن و شک و تردید دارند، بلکه بدین جهت است که استبداد و خودکامگی حق مشروع سلطان است و به همین جهت آنچه را سلطان می کند ظلم نمی دانند، بلکه آن را از سلطان استیفای حقوق حقه خود می پندارند، خلاصه اگر با جان و مال و ناموس مردم بازی می کند، این رفتار را ظلم نمی دانند، بلکه می گویند او چنین حقی را دارد و خواسته حق خود را استیفاء کند.

و نیز اگر در پاره‌ای اجتماعات مانند ملت فرانسه در قرون وسطی - بطوریکه نقل کرده‌اند - علم را برای پادشاه ننگ می دانستند، این نه از آن جهت بوده که خواسته‌اند فضیلت علم را تحقیر کنند، بلکه ناشی از این پندار غلط بوده که علم به سیاست و فنون اداره حکومت، با مشاغل سلطنت تضاد دارد و خلاصه سلطان را از وظائفی که بدو محول شده باز می دارد.

و نیز اگر عفت زنان و اینکه ناموس خود را حفظ نموده، در اختیار غیر شوهران قرار ندهند و همچنین حیاء زنان و غیرت مردان و نیز عده‌ای از فضائل مانند قناعت و تواضع خوی‌هایی است که در پاره‌ای اجتماعات فضیلت شمرده نمی شود، بدان جهت نیست که از عفت و حیا و تواضع و قناعت بدشان می آید و آنها را فضیلت نمی دانند، بلکه از این جهت است که در اجتماع خاصی که دارند، مصادیق آن را مصداق عفت و حیا و غیرت و قناعت و تواضع نمی دانند، یعنی میگویند عفت خوب است ولی اینکه زن شوهردار با مرد اجنبی مراوده نداشته باشد، عفت نیست، بلکه بی‌عرضگی است و همچنین آن صفات دیگر.

دلیل بر این معنا این است که اصل این صفات در آنان وجود دارد، مثلا اگر حاکمی در حکم خود عفت بخرج دهد، بنا حق حکم نکند، او را ستایش می کنند و اگر قاضی در قضاء خود حق را رعایت کند و رشوه نگیرد، او را می ستایند و اگر کسی از شکستن قانون شرم داشته باشد، او را با حیا می خوانند و اگر کسی از استقلال و تمدن و سایر شئون اجتماعی و مقدسات ملی دفاع کند، غیر متمدنش می خوانند و کسی را که به آنچه قانون برایش معین نموده اکتفا کند، بقناعتش وصف می کنند و اگر کسی در برابر زمامداران و رهبران اجتماعی کرنش کند، او را متواضع می نامند، پس معلوم می شود اصل غیرت و قناعت و حیا و تواضع در آنان هست، چیزی که هست در مصادیق آن نظریه‌های مختلف دارند.

۳- و اما این که گفتند: «اخلاق در فضیلت بودنش دایر مدار این است که با هدف‌های اجتماعی سازگار باشد!» چون دیده‌اند که اجتماع چنین اخلاقی را می‌پسندد، این نیز مغالطه‌ای واضح است .

برای اینکه منظور از اجتماع آن هیئتی است که از عمل کردن به مجموع قوانین که طبیعت به گردن افراد اجتماع گذاشته حاصل می‌شود و لابد در صورتیکه خیلی به انتظام آن قوانین و جریان آن وارد نیاید، جامعه را به سعادتشان می‌رساند و قهرا چنین قوانین خوبیها و بدیهائی معین می‌کند، پاره‌ای چیزها را فضیلت و پاره‌ای دیگر را رذیلت معرفی می‌نماید .

و مراد به هدف اجتماع مجموع فرضیات و ایده‌هائی است که برای پدید آوردن اجتماع نو آن فرضیات را به گردن افراد جامعه تحمیل می‌کنند، پس میان اجتماع و هدف‌های اجتماع خلط و مغالطه شده، با اینکه این دو با هم فرق دارند، یکی فعلیت دارد، دیگری صرف فرض و ایده است، یکی تحقق است و دیگری فرض تحقق، آنوقت چگونه حکم یکی از آندو حکم دیگری می‌شود؟ و چگونه حسن و قبح و فضیلت و رذیله‌ای که اجتماع عام به مقتضای طبیعت انسانیت معین کرده مبدل به حکم فرضیه‌هائی که جز فرض تحقق ندارد، می‌شود، بیان ساده‌تر اینکه چگونه ممکن است احکام اجتماعی که طبیعت بشریت برای او معین کرده، از حسن و قبح و فضیلت و رذیلت، فدای خواسته‌های فرضی افراد جامعه کرد، با اینکه خواسته‌های افراد تنها و تنها ایده و فرض است؟ مگر اینکه اصلاً بگویند: اجتماع عام طبیعی، از ناحیه خود هیچ حکمی ندارد، بلکه هر حکمی که هست مال خواسته افراد است، مخصوصاً در جائیکه آن فرضیه با سعادت افراد سر و کار داشته باشد که در پاسخشان می‌گوئیم دوباره باید همه آن حرفهائیکه در باره حسن و قبح و فضیلت و رذیلت زدیم و گفتیم که این احکام بالأخره سر از اقتضائی در می‌آورد که دائماً در طبیعت انسان هست، تکرار کنیم .

علاوه بر اینکه در این سخن محذور دیگری نیز هست و آن این است که حسن و قبح و سایر احکام اجتماعی - که حجت‌های اجتماعی و استدلالش از آن ترکیب می‌یابد - اگر تابع اهداف بوده باشد، با در نظر گرفتن اینکه ممکن و بلکه واقعیت این است که اهداف مختلف و متناقض و متباین است، باید هیچوقت در هیچ اجتماعی یک هدف اجتماعی مشترک که مقبول همه افراد و اجتماعات بوده باشد، یافت نشود و وقتی یافت نشد، آن هدفی دنبال می‌شود که طرفدارانش قدرتمندتر باشند و معلوم است که در اینصورت تقدم و موفقیت هم از آن قدرتمندان خواهد بود.

در اینصورت این سؤال پیش می‌آید: آیا این طبیعت انسانیت است که او را به

یک نحوه زندگی اجتماعی سوق می دهد ، که در آن زندگی هیچگونه تفاهمی میانه اجزایش نباشد و در هیچ یک از احکامش اتفاق نظر نداشته باشند جز یک حکم که آنهم مایه تباهی اجتماع است و آن عبارت است از :

« دو شیر گرسنه یکی ران گور

شکار است آنرا که او راست زور! »

و آیا کسی می تواند بخود جرأت دهد و بگوید حکم طبیعت انسان و اقتضاء وجودیش حکمی است متناقض ، آنهاهم تناقضی به این زشتی که خودش خود را باطل کند و از بین ببرد ؟

المیزان ج: ۱ ص: ۵۵۹



گفتارهای علامه طباطبائی

در

مقدرات و اعمال

فصل اول

مقدرات

قدر و تقدیر

۳- مقدمه تفسیری

«إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ!»

«که ما هر چیزی را با اندازه‌گیری قبلی آفریدیم!» (۴۹/قمر)

قدر هر چیز عبارت است از مقدار و حد و هندسه‌ای که از آن تجاوز نمی‌کند، نه از جهت زیادی و نه از جهت کمی و نه از هیچ جهت دیگر. خدای تعالی در این باره می‌فرماید:

«و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم!» (۲۱/حجر)

پس برای هر چیزی در خلقتش حدی است محدود، که از آن تجاوز نمی‌کند و در هستیش صراطی است کشیده شده که از آن تخطی نمی‌کند و تنها در آن راه سلوک می‌نماید.

برای هر چیزی قدری است و یکی از قدرها که در انسان معین شده این است که خدای سبحان او را نوعی کثیر الافراد خلق کرده، طوری خلق کرده که با ازدواج و تناسل، افرادش زیاد شود و نیز مجبور باشد در زندگی دنیائیش اجتماعی زندگی کند و از زندگی دنیای ناپایدارش برای آخرت پایدارش زاد و توشه جمع کند.

و نیز یکی دیگر از قدرها این است که در هر عصری رسولی به سوی ایشان بفرستد و به سوی سعادت دنیا و آخرت دعوتشان کند، هر کس دعوت آن رسول را بپذیرد رستگار گردد و سعادت‌مند شود و داخل بهشت و در جوار پروردگارش قرار گیرد و هر کس آن را رد کند و مرتکب جرم شود در ضلالت و آتش قرار گیرد!

۴- گفتاری پیرامون قدر

قدر که عبارت است از هندسه و حد وجودی هر چیز، از کلماتی است که ذکرش در کلام خدای تعالی مکرر آمده و غالباً در آیاتی آمده که سخن از خلقت دارد، از آن جمله آیه شریفه:

«و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم!» (حجر/۲۱)

است. از ظاهر آن بر می آید که قدر، امری است که جز با انزال از خزائن موجود نزد خدای تعالی صورت نمی گیرد و اما خود خزائن که ناگزیر از ابداع خدای تعالی است محکوم به قدر نیست، چون گفتیم تقدیر ملازم با انزال است (هر چیزی که از خزانه غیب خدا نازل و در خور عالم ماده می گردد بعد از تقدیر و اندازه گیری نازل می شود!) و نازل شدن عبارت است از همان درخور گشتن برای عالم ماده و مشهود، به شهادت اینکه تعبیر به انزال، همواره در باره موجودات طبیعی و مادی بکار می رود، مثلاً می فرماید:

«و انزلنا الحديد!» (حدید/۲۵) و یا می فرماید:

«و انزل لکم من الانعام ثمانية ازواج!» (۶/زمر)

مؤید این معنا روایاتی است که کلمه قدر را به طول و عرض و سایر حدود و خصوصیات طبیعی و جسمانی تفسیر کرده، مانند روایتی که صاحب محاسن از پدرش از یونس از ابی الحسن الرضا علیه السلام آورده که فرمود: هیچ حادثه‌ای رخ نمی دهد مگر آنچه خدا خواسته باشد و اراده کرده باشد و تقدیر نموده، قضایش را رانده باشد.

عرضه داشتم: پس معنای خواست چیست؟ فرمود: ابتدای فعل است.

عرضه داشتم: پس معنای اراده کرد چیست؟ فرمود: پایداری بر همان مشیت و

ادامه فعل است.

پرسیدم: پس معنای تقدیر کرد کدام است؟ فرمود: یعنی طول و عرض آن را

معین و اندازه گیری کرد.

پرسیدم: معنای قضا چیست؟ فرمود: وقتی خدا قضایی براند آن را امضا کرده و

این آن مرحله‌ای است که دیگر برگشت ندارد.

و این معنا را از پدرش از ابن ابی عمیر از محمد بن اسحاق از حضرت رضا

علیه السلام در خبری مفصل آورده و در آن آمده که فرمود: هیچ می دانی قدر چیست؟

عرضه داشت نه، فرمود: قدر به معنای هندسه هر چیز، یعنی طول و عرض و بقاء (و

فناء) آن است... (تا آخر خبر!)

و از اینجا است که معلوم می شود مراد از جمله: «کل شیء» در آیه:

«و خلق کل شیء فقدره تقدیراً!» (۲/فرقان) و آیه:

« انا كل شيء خلقناه بقدر! » (۴۹/قمر) و آیه :

« و كل شيء عنده بمقدار! » (۸/رعد) و آیه :

« الذی اعطی كل شيء خلقه ثم هدی! » (۵۰/طه)

تنها موجودات عالم مشهود است، موجودات طبیعی که تحت خلقت و ترکیب قرار می‌گیرند (و اما موجودات بسیطه که از ابعاضی مرکب نشده‌اند مشمول این گونه آیات نیستند!)

ممکن هم هست بگوییم : تقدیر دو مرحله دارد ، یک مرحله از آن تمامی موجودات عالم طبیعت و ماورای طبیعت و خلاصه ماسوی الله را شامل می‌شود و این تقدیر در این مرحله عبارت است از تحدید اصل وجود به حد امکان و حاجت و معلوم است که این تقدیر شامل تمامی ممکنات می‌شود و تنها موجودی که حد امکان و حاجت ندارد خدای سبحان است ، که واجب الوجود و غنی بالذات است و هستیش از چهار چوب حد بیرون است ، همچنان که خودش فرمود:

« و كان الله بكل شيء محيطاً! » (۱۲۷/نسا)

یک مرحله دیگر تقدیر مخصوص به عالم مشهود ما است ، که تقدیر در این مرحله عبارت است از تحدید وجود اشیای موجود در آن ، هم از حیث وجودش و هم از حیث آثار وجودش و هم از حیث خصوصیات هستیش ، بدان جهت که هستی و آثار هستیش با امور خاصه از ذاتش یعنی علل و شرایط ارتباط دارد و به خاطر اختلاف همین علل و شرایط هستی و احوال او نیز مختلف می‌شود ، پس هر موجود که در این عالم فرض کنیم و در نظر بگیریم به وسیله قالب‌هایی از داخل و خارج قالب‌گیری و تحدید شده، عرض ، طول ، شکل ، قیافه و سایر احوال و افعالش مطابق و مناسب آن علل و شرایط و آن قالب‌های خارجی می‌باشد .

پس تقدیر الهی موجودات عالم ما را که عالم مشهود است به سوی آنچه در مسیر وجودش برایش تقدیر و قالب‌گیری کرده هدایت می‌کند ، همچنان که فرمود:

« الذی خلق فسوی! و الذی قدر فهدی! » (۳ و ۲/اعلی)

یعنی آنچه را خلق کرده به سوی آنچه که برایش مقدر نموده هدایت فرمود و سپس همین تقدیر و هدایت را با امضای قضا تمام و تکمیل کرد!

و در معنای همین تقدیر و هدایت آیه شریفه زیر است که می‌فرماید:

« من نطفة خلقه فقدره! ثم السبیل یسره! » (۱۹ و ۲۰/عبس)

که با جمله: « ثم السبیل یسره! » اشاره می‌کند به اینکه تقدیر منافاتی با اختیاری بودن افعال اختیاری ندارد .

و این نوع از قدر فی نفسه غیر قضایی است که عبارت است : حکم قطعی خدای

تعالی به وجود یافتن چیزی ، همان حکمی که در آیه:

« و الله یحکم لا معقب لحکمه! » (۴۱/رعد)

آن را خاطر نشان می‌سازد ، چون بسیار می‌شود که خدا چیزی را تقدیر می‌کند ولی دنبال تقدیر قضایش را نمی‌راند ، مانند قدری که بعضی از علل و شرایط خارج آن را اقتضا داشته ، ولی به خاطر مزاحمت مانعی ، آن اقتضا باطل می‌شود و یا سببی دیگر و یا اقتضایی دیگر جای سبب قبلی را می‌گیرد ، چون خود خدای تعالی فرموده:

« یمحو الله ما یشاء و یثبت! » (۳۹/رعد) و نیز فرموده:

« ما ننسخ من آیه او ننسها نات بخیر منها او مثلها! » (۱۰۶/بقره)

و چه بسا چیزی مقدر بشود و قضای آن نیز رانده شده باشد ، مثل اینکه از جمیع جهات یعنی هم از جهت وجود علل و شرایط و هم از جهت نبودن موانع تقدیر شده باشد که در این صورت آن چیز محقق می‌شود!

و به همین نکته اشاره می‌کند این جمله که در روایت محاسن آمده بود که فرمود: و چون قضایی براند آن را امضا می‌کند! و چنین قضایی است که برگشت ندارد! و نزدیک به این عبارت عبارتی است که در عده‌ای از اخبار قضا و قدر آمده که قدر ممکن است تخلف کند ، اما برای قضا برگشتی نیست .

و از علی علیه‌السلام به طرق مختلف و از آن جمله در کتاب توحید به سند صدوق از ابن نباته روایت آمده که:

روزی امیر المؤمنین از کنار دیواری مشرف به خرابی به کنار دیواری دیگر رفت ، شخصی از آن جناب پرسید:

- یا امیر المؤمنین آیا از قضای خدا می‌گریزی ؟ فرمود:

- آری از قضای خدا به سوی قدر خدای تعالی می‌گریزم!

بحث عقلی نیز مسائلی را که گفتیم تایید می‌کند ، برای اینکه اموری که علل مرکب دارند یعنی فاعل و ماده و شرایط و معدات و موانع دارند ، قطعا برای هر یک از اینها تاثیری در آن امر هست ، تاثیری هم سنخ خودش ، تاثیر شرط هم سنخ خودش ، تاثیر فاعل همینطور و تاثیر ماده همینطور، پس مجموع این تاثیرها در حقیقت قالب و چارچوبی است که امور در آنها قالب‌گیری می‌شود و هر امری و هر موجودی هیئت و خصوصیات قالب خود را دارد و این همان قدر است و اما علت تامه که عبارت است از وجود تمامی آنها ، یعنی وجود و اجتماع فاعل و ماده و شرط و معد و نبودن مانع ، وقتی محقق شد آن وقت به معلول خود ضرورت وجود می‌دهد ، و این همان قضایی است که برگشت ندارد. ما در تفسیر آیات اول سوره اسراء در المیزان، گفتاری در باره قضا

داشتیم، که مطالعه آن برای بهتر فهمیدن بحث اینجا خالی از فایده نیست ، پس بدانجا نیز مراجعه کنید .

المیزان ج : ۱۹ : ص : ۱۴۸

۵- بحث روایتی در موضوع قدر

در کمال الدین به سند خود از علی بن سالم از امام صادق علیه السلام روایت کرده که گفت: از حضرتش پرسیدم: آیا افسون می‌تواند چیزی از قدر را دفع کند؟ فرمود: خود افسون نیز از قدر است .

و فرمود: قدریه ، مجوس این امتند ، همان کسانی هستند که خواستند خدا را به عدالت بستایند ، او را از سلطنتش عزل کردند(و قدرتش را محدود ساختند.) در باره همینها بود که آیه: « یوم یسحبون فی النار علی وجوههم ذوقوا مس سقرا! انا کل شیء خلقناه بقدر!» (۴۸ و ۴۹/قمر) نازل گردید .

مؤلف : منظور از قدریه کسانی هستند که منکر قدرند و این مسلک معتزله است، که قائل به تفویضند(می‌گویند: خدا بعد از خلقت دیگر دخالتی در امور عالم ندارد!) و اینکه فرمود: قدریه، مجوس این امتند بدین جهت است که قدریه می‌گویند: خالق افعال اختیاری انسانها خود انسانهایند و خدا خالق چیزهای دیگر است، در نتیجه قائل به دو اله شدند ، همانطور که مجوس قائل به دو اله بودند ، یکی خالق خیر و یکی هم خالق شر . و اینکه فرمود: خواستند خدا را به عدالت بستایند او را از سلطنتش خارج کردند، از این نظر بود که قدریه برای فرار از جبر که منافات با عدالت دارد و به منظور اثبات عدالت خدا سلطنت او را نسبت به اعمال اختیاری بندگان سلب کردند و گفتند : هیچ رابطه‌ای میان افعال بندگان و خدا وجود ندارد .

و اینکه فرمود: آیه مذکور در باره آنان نازل شده ... منظور این بوده که آیات مذکور نسبت به این قوم هم صادق است، نه اینکه آیات در باره ایشان نازل شده باشد و ایشان مورد نزول آند ، برای اینکه بیان آیه از نظر سیاق بیانی است عمومی ، البته در این باره که آیات مذکور در باره قدریه نازل شده به جز روایت بالا روایاتی دیگر نیز هست، که از امام ابی جعفر باقر و امام صادق علیه السلام و نیز از طرق اهل سنت روایاتی در این معنا از ابن عباس و ابن عمر و محمد بن کعب و دیگران نقل شده .

و در الدر المنثور است که احمد از حذیفه بن یمان روایت کرده که گفت : رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم فرمود: برای هر امتی مجوسی است و مجوس این امت کسانی هستند که می‌گویند قدری در کار نیست ... !

مؤلف: این روایت را صاحب ثواب الاعمال به سند خود از امام صادق علیه السلام از آبای گرامی اش از علی علیه السلام روایت کرده ، ولی عبارت آن چنین است : برای هر امتی مجوسی است و مجوس این امت کسانیند که می گویند قدری در کار نیست!
المیزان ج : ۱۹ ص : ۱۴۷

فصل دوم

قضا و قدر

گفتاری در چند مبحث پیرامون:

حوادث و قضا و قدر الهی

« وَ كَلَّ إِنْسَانٌ أَلْزَمْتَهُ طَيْرَةً فِي عُقْفِهِ وَ نَخْرَجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا »

« و ما مقدرات و نتیجه اعمال نیک و بد هر انسانی را طوق گردن او ساختیم که ملازم و قرین همیشگی او باشد و روز قیامت کتابی که نامه اعمال اوست بر او بیرون آریم در حالیکه آن نامه چنان باز باشد که همه اوراق آنرا یک مرتبه ملاحظه کند! » (۱۳/اسری)

بحث ۱ - در معنا و حدود قضا و قدر

هیچ حادثه‌ای از حوادث نیست مگر آنکه وقتی با علت و سببهای مقتضای خود مقایسه کنیم می‌بینیم که یکی از دو حالت را دارد: حالتی که قبل از تمامیت علل و شرائط و همچنین قبل از ارتفاع موانع می‌باشد و حالتی که بعد از آن بوقوع می‌پیوندد، اما حالت قبل از آن این است که نه تحقق و ثبوت برایش متعین و حتمی است و نه عدم محقق و ثبوت، بلکه نسبتش به وجود و عدم یکسان است، ممکن است موجود شود و ممکن است همچنان در عدم بماند .

و اما حالت بعد از تمامیت علل و اسباب و فقدان همه موانع ، این است که دیگر به حالت ابهام و تردد باقی نمانده ، بلکه تحقق و وجود برایش حتمی و متعین است و در صورت فقدان یکی از آن دو شرط ، عدم برایش متعین می‌شود و تعیین وجود از خود وجود انفکاک ناپذیر است .

در افعال خارجی خود ما نیز همین حساب جریان دارد و مادام که اقدام به کاری نکرده‌ایم آن کار همچنان در حال امکان و تردد بین وقوع و لا وقوع باقی است و لیکن وقتی اسباب و شرائط و اوضاع مقتضی فراهم گشت و اراده و تصمیم ما هم تمام شد و دیگر حالت انتظاری باقی نماند ، قهرا یکی از دو طرف امکان و تردد واقع می‌شود یعنی آن عمل را انجام می‌دهیم .

و همچنین حساب مذکور در حوادث و افعال خارجی، در اعمال اعتباری ما نیز جریان دارد، مثلاً وقتی بر سر مالی بین دو نفر نزاع واقع می‌شود و هر کدام ادعای ملکیت آن را می‌کنند، مملوکیت آن مال، برای یکی از آن دو طرف امری است ممکن و مردد، ولی وقتی قرار گذاشتند که به داوری یک قاضی و حکم تن در دهند و آن قاضی حکم کرد به اینکه مال مزبور از آن فلانی است و آن دیگری در آن حقی ندارد، قهراً حالت امکان و تردد از میان رفته و یکی از آن دو نفر به عنوان مالک معین گشته و رابطه‌اش با طرف دیگر قطع می‌شود.

بنا بر این می‌توان گفت که در جریان حساب مزبور در اینگونه موارد، یک قسم توسع و مجاز به کار رفته است، زیرا تعیین قولی (که به همان حکم حاکم و داوری او است)، مانند تعیین عملی، فصل خصومت خارجی شمرده شده است و این همان است که ما آن را قضاء و داوری می‌نامیم.

و از آنجائی که حوادث این عالم در وجود و تحققش مستند به خدای سبحان و در حقیقت فعل او است، لذا این دو اعتبار یعنی امکان و تعیین عیناً در آنها نیز جریان می‌یابد، به این معنا که هر موجودی و حادثی را که خدای عز و جل نخواهد تحقق و وجود بدهد و علل و شرائطش موجود نشده باشد به همان حالت امکان و تردد میان وقوع و لاوقوع و وجود و عدم باقی می‌ماند و به محض اینکه بخواهد تحقق دهد و علل و تمامی شرائطش را فراهم سازد به طوری که جز موجود شدن حالت انتظاری برایش نماند، به آن وجود می‌دهد و موجودش می‌کند و این مشیت حق و فراهم کردن علل و شرائط، همان تعیین یکی از دو طرف است که قضای الهی نامیده می‌شود.

نظیر این دو اعتبار، در مرحله تشریح نیز جریان دارد، یعنی حکم قطعی خدا در باره مسائل شرعی را نیز قضای الهی می‌گوئیم و لذا در هر جا که در کلام مجیدش، اسمی از قضاء برده شده، این حقیقت به چشم می‌خورد، چه قضاء تکوینی مانند آیه شریفه:

«و اذا قضی امرنا فانما یقول له کن فیکون!» (۱۱۷/بقره) و یا آیه:

«فقضیهن سبع سموات!» (۱۲/فصلت) و یا آیه:

«قضی الامر الذی فیہ تستفتیان!» (۴۱/یوسف) و یا آیه شریفه:

«و قضینا الی بنی اسرائیل فی الکتاب لتفسدن فی الارض مرتین!» (۴/اسرا)

و همچنین آیات دیگر که متعرض مساله قضای تکوینی خداست.

و چه آیاتی که متعرض قضای تشریحی او است مانند آیه:

«و قضی ربک الا تعبدوا الا ایاه!» (۲۳/اسری) و آیه:

«ان ربک یقضی بینهم یوم القیمة فیما کانوا فیہ یختلفون!» (۱۷/جاثیه) و آیه:

«و قضی بینهم بالحق و قیل الحمد لله رب العالمین!» (۷۵/زمر)

البته قضای در این آیه و همچنین آیه قبلی‌اش به نوعی قضای تشریحی است و به نوع دیگر قضای تکوینی .

بنا بر این آیات کریمه مزبور - به طوری که ملاحظه می‌کنید- صحت این دو اعتبار عقلی را امضاء نموده و موجودات خارجی را از جهت اینکه افعال خدایند قضاء و داوری خدا می‌داند و همچنین احکام شرعی را از جهت اینکه افعال تشریحی خدا است و نیز هر حکم فصلی را که منسوب به اوست قضای او نامیده و این دو اعتبار عقلی را امضاء نموده است .

و چه بسا مواردی که از آن به حکم و قول تعبیر کرده که البته عنایت دیگری باعث شده است ، مانند آیه:

«الا له الحکم!» (۶۲/انعام) و آیه: «و الله یحکم لا معقب لحکمه!» (۴۱/رعد) و آیه:

«ما یبدل القول لدی!» (۲۹/ق) و آیه: «و الحق اقول!» (۸۴/ص)

بحث ۲ - نظری فلسفی در معنای قضاء

شکی نیست در این که قانون علیت و معلولیت قانونی است ثابت و غیر قابل انکار و هر موجود ممکن، معلول خدای سبحان است ، منتهی یا بدون واسطه و یا با چند واسطه و نیز شکی نیست در اینکه وقتی معلول به علت تامه‌اش نسبت داده شود از ناحیه آن علت ، دارای ضرورت و وجوب خواهد بود(هر چند که از ناحیه خودش نسبت امکان را داراست)، چون هیچ موجودی تا واجب نشود موجود نمی‌گردد، اما اگر معلول را به علتش نسبت ندهیم و با آن مقایسه نکنیم جز امکان نسبت دیگری ندارد ، حال چه اینکه خودش فی نفسه و بدون مقایسه به چیزی لحاظ شود ، مانند ماهیت‌های ممکنه و یا آنکه با بعضی از اجزای علتش هم مقایسه شود ، در هر حال ممکن است ، زیرا مادام که همه اجزای علتش تمام نشده وجودش واجب نمی‌گردد و اگر فرضا موجود شود قطعاً اجزای علتش تمام و خلاصه علتش علت تامه شده و این خلاف فرض است .

و از آنجا که ضرورت و وجوب ، عبارت از متعین شدن یکی از دو طرف امکان است ، ناگزیر ضرورت و وجوبی که بر سراسر ممکنات گسترده شده خود قضائی است عمومی از خدای تعالی ، چون ممکنات این ضرورت را از ناحیه انتساب به خدای تعالی به خود گرفته‌اند که به خاطر آن انتساب هر یک در طرف خود وجود پیدا کرده‌اند ، پس سایه افکندن ضرورت بر روی سلسله ممکنات ، یک قضای عمومی الهی است و ضرورت مخصوص به یک یک موجودات قضای خصوصی او است ، چون گفتیم مقصود از قضاء تعیین یکی از دو طرف امکان و ابهام است.

و از همین جا معلوم می‌شود که صفت قضاء که خود یکی از صفات خداوندی است یکی از صفات فعلی او است نه ذاتیش، چون گفتیم از افعال او (موجودات) و به لحاظ انتسابش به او - که علت تامه است - انتزاع می‌گردد.

بحث ۳ - بحث روایتی در موضوع قضا و قدر الهی

روایاتی که مؤید این معنا است بسیار است، از آنجمله روایتی است که برقی (در محاسن خود) از پدرش و او از ابن ابی عمیر و او از هشام بن سالم نقل کرده که گفت: امام صادق علیه‌السلام فرمود:

- خداوند هر چیز را که بخواهد ایجاد کند اول تقدیرش می‌کند و وقتی تقدیرش کرد قضایش را می‌راند و وقتی قضایش را راند امضایش می‌فرماید! و همچنین برقی در کتاب خود از پدرش و او از ابن ابی عمیر، ابن ابی عمیر از محمد بن اسحاق روایت کرده که گفت: امام ابو الحسن علیه‌السلام به یونس (آزاد کرده علی بن یقطین) فرمود:

- ای یونس به مساله قدر نپرداز! عرض کرد:
- من به مساله قدر زیاد نپرداختم، لیکن همین را می‌گویم که: تنها چیزی موجود می‌شود که خدا اراده‌اش کرده باشد و مشیتش هم تعلق گرفته باشد و نیز قضای آن را رانده و تقدیرش کرده باشد، فرمود ولی من اینطور نمی‌گویم، من می‌گویم:
- هیچ چیز تحقق نمی‌یابد مگر آنکه اول مورد مشیت خدا و سپس مورد اراده او و آنگاه قدر او و در مرحله چهارم قضای او قرار گرفته باشد! آنگاه فرمود: هیچ می‌دانی مشیت چیست؟ عرض کرد: نه! فرمود:
- تصمیم به کاری گرفتن! هیچ می‌دانی اراده کردنش به چه معنا است؟ عرض کرد: نه، فرمود:
- به اینکه آن چیز را بر طبق مشیت خود تمام کند، آنگاه فرمود:
- هیچ می‌دانی قدرش چه معنا دارد؟ عرض کرد: نه، فرمود:
- قدر خدا هندسه و ابعاد دادن به موجود و تعیین مدت بقای آنست، سپس فرمود:
- خدا وقتی چیزی را بخواهد اول اراده می‌کند و بعد تقدیرش نموده سپس قضایش را می‌راند و وضعش را مشخص می‌کند و وقتی کارش را یک طرفی کرد امضا و اجرایش می‌سازد!

- و در روایت دیگر از یونس از همان جناب آمده که فرمود:
- هیچ چیزی صورت خارجی به خود نمی‌گیرد مگر آنکه مورد مشیت و اراده و قدر و قضای خدا قرار گرفته باشد عرض کردم: پس معنای مشیت چیست؟ فرمود :
 - آغاز و شروع هر فعلی! عرض کردم اراده به چه معنا است؟ فرمود :
 - اثبات و تحقق دادن آن! پرسیدم معنای قدر چیست؟ فرمود :
 - اندازه‌گیری آن از طول و عرض، عرض کردم: پس معنای قضاء چیست؟ فرمود :
 - اگر بعد از مشیت و اراده و قدر، قضای آن را براند امضایش نموده و آن چیز وجود به خود می‌گیرد و دیگر جلوگیری برایش نخواهد بود!
- و در توحید صدوق از دقاق و او از کلینی و او از ابن عامر و او از معلی روایت کرده که گفت: از عالم علیه‌السلام سؤال کردند که علم خدا چگونه است؟ فرمود:
- اول می‌داند بعد مشیتش تعلق می‌گیرد آنگاه اراده می‌کند و در مرحله چهارم تقدیر نموده و سپس قضاء می‌راند و در آخر امضاء می‌کند، پس خدای سبحان چیزی را امضاء و اجراء می‌کند که قضایش را رانده باشد و قضای چیزی را می‌راند که تقدیرش کرده باشد و چیزی را مقدر می‌سازد که اراده کرده باشد، پس مشیت او به علم او، اراده‌اش با مشیتش و تقدیرش با اراده‌اش و قضایش با تقدیرش و امضایش با قضایش صورت می‌گیرد، در نتیجه رتبه علم او، مقدم بر مشیت و مشیت در مرتبه دوم مقدم بر اراده و اراده در مرتبه سوم و مقدم بر تقدیر است و تقدیر به وسیله امضاء، قضا را می‌راند!
 - پس مادام که قضای خدا به وسیله امضا رانده نشده در مراحل قبلی بقاء هست و ممکن است از ایجاد آنچه که مورد علم و مشیت و اراده و تقدیرش تعلق گرفته صرفنظر کند و آن را ایجاد ننماید، ولی اگر با امضاء به مرحله قضاء رسید دیگر بقاء نیست!
- این ترتیب که در روایت آمده و مشیت را مترتب بر علم و اراده را مترتب بر مشیت و همچنین هر یک را مترتب بر ما قبل خود دانسته ترتبی است عقلی چون عقل انتزاع به غیر این ترتیب را صحیح نمی‌داند .
- و در همان کتاب به سند خود از ابن نباته روایت کرده که گفت : امیر المؤمنین علیه‌السلام از زیر دیواری که مشرف به خرابی بود برخاست و به دیواری دیگر تکیه داد ،

شخصی پرسید یا امیر المؤمنین آیا از قضای خدا فرار می‌کنی؟ فرمود: آری از قضای خدا به قدر او می‌گریزم!

مؤلف: آری چون قدر خدا مقدرش را حتمی نکرده و امید آن هست که آنچه تقدیر کرده واقع نشود اما قضای خدا مقتضی خود را حتمی کرده است، دیگر گریزی از آن نیست!

روایات وارد در این باب از طرق ائمه اهل بیت علیهم‌السلام بسیار زیاد است.

المیزان ج: ۱۳ ص: ۹۷

سعادت و تیره بختی ذاتی انسانها

«هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ!»
 «او کسی است که شما انسانها را در رحم‌ها به هر طور که بخواهد صورت‌گری می‌کند، معبودی به جز او نیست که عزیز و حکیم است!» (۶/آل عمران)

کلمه تصویر به معنای انداختن عکس چیزی یا کسی است، ولی کلمه صورت اعم از آنست و شامل تمامی چیزهای سایه‌دار و بی سایه می‌شود و کلمه أرحام جمع رحم است و رحم زنان همانجایی است که نطفه و جنین در آنجا قرار می‌گیرد.

این آیه شریفه در معنای بالا بردن مطلب دو آیه قبل است، چون آن دو آیه می‌گفتند: خدا کسانی را که به آیاتش کفر بورزند عذاب می‌کند، برای اینکه عزیز و منتقم است، و برای اینکه به اسرار و علتها آگاه است، پس او در کارش به هیچ وجه شکست نمی‌خورد.

در این آیه می‌فرماید: بلکه مطلب از این هم مهمتر است و آن کس که به آیات خدا کفر می‌ورزد، خوارتر و پست‌تر از آنست که با استقلال خودش و بدون اینکه خدای سبحان هیچ دخالتی داشته باشد بتواند به آیات خدا کفر بورزد و در این کار به قدرت خود متکی باشد بدون اینکه خدا در این باره اذنی داده باشد تا در نتیجه او بر خدا غالب آمده باشد، و نظام عالم را که زیباترین نظام است بر هم بزند و نیز بتواند اراده خود را بر اراده خدا تحمیل کند، بلکه اگر هم به آیات خدا کفر می‌ورزد، باز به خاطر این است که خدا به او چنین اذنی داده است یعنی خدای سبحان اموری را تنظیم کرده و آن امور تنظیم شده که همان عالم دنیا است، طوری تنظیم شده که نتیجه‌اش پدید آمدن موجوداتی دارای اختیار و به نام انسان باشد، تا زمینه آزمایش و امتحان، فراهم گردد و هر کس بخواهد به اختیار خود ایمان آورد و هر کس خواست به اختیار خودش کفر

بورزد، پس هر دو طایفه هر چه بخواهند وقتی می‌خواهند که خدای رب العالمین هم خواسته باشد.

بنا بر این هیچ کفری و ایمانی و هیچ سرنوشت دیگری نیست مگر آنکه با تقدیر الهی است و خلاصه حساب و کتابی دارد و این خدای تعالی است که اشیا را طوری ردیف کرده که هر چیزی بتواند به هدفی که با اعمالش آن را دنبال می‌کند برسد، نخست آن هدف را به صورت خاص خودش یا به صورتی که راه رسیدن به آن برایش فراهم شده تصور بکند، و سپس با تلاش پی‌گیرش به آن هدف برسد.

پس خدای سبحان یگانه کسی است که همواره غالب بر امر خود و قاهر در اراده خود و مسلط بر خلق خویش است.

انسانهای گمراه خیال می‌کنند که هر چه می‌کنند تنها به اراده خود می‌کنند و هر تصرفی را که در هر چیز می‌کنند تنها بخواست خود می‌کنند و این خودشان هستند که با اعمال خویش نظام متصل و به هم پیوسته خلقت را برهم می‌زنند و به گمان خود از قضا و قدر الهی پیشی می‌گیرند، غافل از اینکه خود این نیز، قدر الهی است.

مراد از جمله: «یصورکم فی الارحام کیف یشاء!» (۶/ال عمران) هم همین است، یعنی می‌خواهد بفرماید: خدای سبحان اجزای وجود شما را در آغاز خلقت به نحوی قرار داده که در آخر هر مسیری شما را به آنچه می‌خواهید برساند و خواستن شما به مقدار اذن او دخالت دارد، نه اینکه علت حتمی رسیدن به هدف باشد.

و اگر فقط تقدیر جاری در انسان را ذکر کرد (نه تقدیر عمومی که در سراسر عالم جاری است)، برای این بوده که آن تقدیر عمومی را فقط بر مورد انسان تطبیق دهد و نیز برای این بود تا همانطور که در سابق نیز اشاره کردیم کنایه و تعریضی بر مسیحیان باشد، که گفتند مسیح، خدا است، خواست تا در آخر آیات مورد بحث، حق مطلب در مورد مسیح را بیان کند، چون نصارا نمی‌توانند این معنا را انکار کنند که مسیح هم مانند سایر انسانها در رحم مادر خود تکون یافته و قبول دارند که آن حضرت خودش، خود را خلق نکرده است.

المیزان ج: ۳ ص: ۱۸

روایات وارده در موضوع:

سعادت و تیره بختی انسانها

از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم روایت شده که فرمود: «شقی آنکسی است که در شکم مادرش شقی شده باشد و سعید کسی است که در شکم مادرش سعید شده باشد!»

و در کافی از امام باقر علیه‌السلام روایت کرده که گفت: خدای تعالی هر وقت اراده کند نطفه‌ای را که قبلا در صلب آدم بوده و از او پیمان گرفته، بیافریند و آنچه در ازل در صلب آدم برای آن نطفه نوشته است به مرحله ظهور برساند، مرد را تحریک می‌کند تا به جماع بپردازد و به رحم زن وحی می‌کند که خود را برای فرو رفتن نطفه در درونت باز کن، تا قضا و قدر نافذ من در تو تحقق یابد، رحم دهانه خود را باز می‌کند و نطفه به رحم می‌رسد و چهل روز در رحم تردد می‌کند و می‌چرخد تا به صورت علقه در آید، چهل روز هم به این صورت می‌ماند، بعد مضغه می‌شود و پس از چهل روز گوشتی می‌شود که لابلای آن رگهایی چون توری بافته شده پیدا می‌شود، آنگاه خدای تعالی دو فرشته که کارشان خلقت است و در رحم زنان هر چه را خدا بخواهد خلق می‌کنند، می‌فرستد، تا از راه دهان زن وارد شکم او شوند و خود را به رحم زن که روح قدیم انتقال یافته از پشت پدران و رحم زنان در آنجا است برسانند و روح حیات و بقا را به اذن خدا در آن گوشت بدمند و برایش سوراخ گوش و چشم و نیز دست و پا و جوارح و اعضای بیرونی و درونی یک انسان را درست کنند.

آنگاه خدای عزوجل به آن دو فرشته وحی می‌فرستد و دستور می‌دهد که قضا و قدری که من برای این کودک معین کرده‌ام و امری که در باره‌اش صادر نموده‌ام بنویسید و در عین حال جا برای «بدا» یعنی تغییر آن قضا و قدرها و امرها برایم بگذارید.

می‌پرسند: پروردگارا ما نمی‌دانیم چه قضا و قدری برای او معین کرده‌ای، خودت بفرما تا ما بنویسیم؟

خدای تعالی می‌فرماید: سر خود را بلند کنید و به سر مادرش نگاه کنید، چون نگاه می‌کنند لوحی می‌بینند که به پیشانی مادر کودک آویزان است و در آن چیزهایی نوشته شده، از آن جمله صورت و زینت و اجل و میثاق و سعادت یا شقاوت کودک و تمامی خصوصیات او است.

یکی از آن دو فرشته آن لوح را می‌خواند و دیگری برای کودک می‌نویسد و در هر یک از آن خصوصیات «بدا» را برای خدا شرط می‌کند، یعنی جای تغییر و تبدیل را برای خدا می‌گذارد.

آنگاه نوشته خود را مهر نموده و بین دو چشم کودک جای می‌دهند و سپس در شکم مادر او را سر پا نگه داشته بعد رها می‌کنند.

بسیار می‌شود که کودک می‌لغزد و پشت و رو می‌شود و این تنها در مورد افراد طغیان‌گر و یا سرکش است.

و چون هنگام ولادت کودک می‌رسد چه در مورد کودک تام الخلقه و چه کودکی

که خلقتش تمام نیست به رحم وحی می‌کند که دهانه خود را باز کن تا مخلوق من بزمین بیفتد و مقدرات من در مورد او تحقق یابد ، که اینک هنگام بیرون شدنش رسیده ، پس رحم دهانه خود را باز می‌کند و در آن هنگام کودک زیر و رو شده پاهایش بالا و سرش پایین شکم مادر قرار می‌گیرد ، تا هم مادر آسانتر بزاید و هر فرزند آسانتر پا به دنیا بگذارد .

آنگاه خدای عزوجل فرشته‌ای را که نامش « زاجر» است می‌فرستد تا کودک را زجری دهد و از آن زجر به اضطراب و فزع در آید و اگر باز هم به دنیا نیامد بار دیگر او را زجر می‌دهد تا به فزع و اضطراب در آمده از شکم مادر به زمین بیفتد ، در حالی که از آن زجر مشغول گریه باشد .

المیزان ج: ۳ ص: ۲۲

تحلیل روایت وارده در موضوع:

سعادت و تیره بختی انسانها

مؤلف: اینکه امام فرمود: « وقتی خدا بخواهد نطفه را خلق کند!» منظورش این است، وقتی که خدا بخواهد نطفه را انسانی تام الخلقه کند.

و اینکه فرمود : آن انسانی که در ازل از او میثاق گرفته شده اشاره است به مطلبی که بیانش به زودی می‌آید و خلاصه‌اش این است که انسان قبل از اینکه در این خلقت و به دنیا آمدن حالات و صفاتی پیدا کند ، هم خودش و هم حالاتش قبل از دنیا در عالم رحم وجود داشته و احوال دنیائیش مطابق حالاتی است که در آن عالم داشته و آن عالم همان عالمی است که در لسان اخبار بعالم ذر و عالم میثاق تعبیر شده است .

آنچه که در عالم میثاق سپرده به ناچار در این عالم دنیوی محقق می‌شود و همچنین آنچه در این عالم موجود شده چیزی است که در عالم میثاق داده ، بدون این که کمترین تغییر و تبدیلی پیش بیاید ، پس آنچه در عالم ذر تقدیر شده ، قضائی است حتمی و بهمین جهت امام علیه‌السلام در آغاز کلام میان این گونه انسانها و انسانهایی که مشمول « بدا» می‌شوند تردید انداخت در باره دسته اول فرمود خلقتشان تمام می‌شود. در باره دسته دوم فرمود خلقتشان تمام نشده سقط می‌شوند ، معلوم می‌شود دسته اول دستخوش « بدا» نمی‌شوند و جمله آنرا در رحم قرار می‌دهد عطف است بر جمله : نطفه را خلق کند .

و اینکه فرمود ، تا از راه دهان زن وارد شکم او شوند بعید نیست که کلام امام نباشد ، بلکه گفتاری باشد که راوی از پیش خود به روایت اضافه کرده است.

و به فرض که جمله نامبرده هم ، کلام امام علیه‌السلام باشد ، حدیث دلیل بر این می‌شود که داخل شدن فرشتگان در رحم زنان از باب داخل شدن جسمی در جسم دیگر نیست برای اینکه از دهان زن هیچ راهی به رحم او وجود ندارد ، تنها راهی که به رحم زن وجود دارد مجرای تناسلی اوست .

بله راههای دیگری هست و آن عبارتست از رگهایی که خون حیض از آنها به داخل رحم وارد می‌شود ، که داخل شدن از این مجاری آسانتر از آن نیست که فرشته از دیواره رحم وارد آن شود پس معلوم می‌شود که این داخل شدن غیر از داخل شدن جسمی در جسم دیگر است و داخل شدن از دهان زن علتی دیگر دارد ، نه گشادی راه و سهولت عمل و این معنا بسیار روشن است .

و اینکه فرمود : « روح قدیم» انتقال یافته از پشت پدران و رحم مادران در آنجاست ... گویا منظور از این روح قدیم روح نباتی است که مبدأ تغذی و نمو هر جاندار است .

و اینکه فرمود: و « روح حیات و بقا» را در آن بدمند ظاهراً ضمیر در آن به « روح قدیم» بر می‌گردد، پس معنای عبارت این می‌شود که دو فرشته روح حیات و بقا را در روح نباتی بدمند و بفرض هم که ضمیر مثلاً به کلمه مضغه برگردد قهراً به کلمه مضغه زنده به روح نباتی بر می‌گردد و در مضغه زنده به روح نباتی ، می‌دمند .

و به هر حال ، کلام امام علیه‌السلام به ما می‌فهماند که نفخ روح انسانی ، برای روح نباتی یکنوع تکامل و ترقی و همان روح نباتی است که وقتی رشد می‌کند قوت و شدت یافته ، مبدل به روح انسانی می‌شود(و این همان حقیقتی است که حرکت جوهریه اقتضای آن را دارد. مترجم.)

با این بیان روشن می‌شود که انتقال روح قدیمه ، از اصلا ب مردان و ارحام زنان چه معنا دارد و معلوم می‌شود که روح به وجهی متحد الوجود با بدن یعنی با نطفه است ، البته نطفه به ضمیمه خونهای حیض که به تدریج جزء آن می‌شود و مضغه و خون حیض هر دو با بدن پدر و مادر متحد است و پدر و مادر با نطفه اتحاد دارند. این اتحاد طرفین همواره ادامه دارد پس می‌توان گفت آنچه در این عالم بر وجود انسان عارض می‌شود فی الجمله و تا حدی در وجود پدران و مادران معین شده بوده و فهرست کتاب هستی انسان ، از پیش در کتاب هستی پدران و مادران نوشته شده .

با این بیان ، معنای کلام امام بهتر معلوم می‌شود که فرمود: خدای عزوجل می‌فرماید سر خود بلند کنید و به سر مادرش بنگرید و اگر در این عبارت پدر را شرکت نداد و نفرمود به سر پدر و مادرش بنگرید ، برای این بود که قضا و قدری که نطفه از

ناحیه پدر دارد با جدا شدنش از پدر منقطع شده ، هر چه بوده (چه خوب و چه بد) گذشته ، دیگر نوشتن ندارد ، آنچه که فعلا یعنی در شکم مادر ، اتصال و بستگی به آن دارد قضا و قدر مادر است ، این است که فعلا همین باید در پیشانی کودک نوشته شود و لذا فرمود: چون نگاه می کنند لوحی می بینند که به پیشانی مادر کودک آویزان است .

و اگر لوح را آویزان بر پیشانی مادر دانست برای این است که پیشانی محل اجتماع حواس آدمی و طلیعه سیمای اوست ، ملائکه به پیشانی مادر نگاه می کنند و آن لوح را می خوانند و می بینند که در آن ، صورت کودک و زیبایی او و مدت زندگی و میثاقش و اینکه آیا سعید است یا شقی و نیز سایر خصوصیات وجودیش نوشته شده یکی از آن دو فرشته آن سرنوشت را می خواند و دیگری در پیشانی کودک می نویسد، پس نسبت این دو فرشته هم چیزی نظیر نسبت فاعل با قابل است.

و اینکه فرمود : و در هر یک از آن خصوصیات ، « بدا » را برای خدا شرط می کنند ... جهتش این است که صورتی که جنین در رحم دارد مشتمل بر تمامی علل حوادث آینده او نیست ، چون صورت هر چند مبدأ تمامی احوال و حوادث و جریاناتی هست که بعدها در مورد این کودک رخ می دهد و لیکن تنها مبدأ آنها نیست بلکه مبادی دیگری نیز دارد و آن مبادی عبارتند از امور و حوادثی که خارج از وجود کودک است و در حوادث وی دخالت دارند و بدین جهت است که آن حوادثی که حتمی الوقوع نیست در معرض « بداء » است .

این را هم باید دانست که اگر در این روایت ، جزئیات مساله ولادت را به تحریک خدای سبحان و وحی او به رحم و فرستادن دو فرشته خلاق و فرشته زاجر و اموری از این قبیل دانسته ، منافاتی با این معنا ندارد که این امور و مخصوصا اصل ولادت مستند به عواملی طبیعی باشد ، برای اینکه این دو قسم از عوامل یعنی عوامل معنوی و عوامل مادی در عرض هم قرار ندارند ، تا بگوئی ولادت و جزئیاتش یا مستند به آن است و یا به این و نمی شود مستند به هر دو باشد ، بلکه در طول هم قرار دارند ، نه این آنرا باطل می کند و نه آن این را و نه هر دو یکدیگر را و نه علت ولادت ، چیزی است که مرکب از هر دو عامل باشد ، بلکه هر یک در مرتبه خود علت تامه است جدای از دیگری .

و معلوم است کسی که خدای عزوجل او را مامور کرده تا مردم را به سوی سعادت معنویشان هدایت و به سوی رضایت او رهنمون باشد - یعنی سلسله جلیله انبیا علیهم السلام با در نظر داشتن اینکه طریق هدایت طریق باطن است - چنین کسانی وظیفه دارند در تمامی بیانات خود با مردم به زبانی سخن بگویند که ایشان را به سوی باطن راه ببرد و مقام پروردگارش را بیادشان بیندازد و آن زبان همین است که ملائکه

خدا را واسطه بین خدا و حوادث قرار داده ، حوادث عالم را مستند به اعمال ملائکه کرده، سعادت بشر را مستند به تایید ملائکه و شقاوت او را مستند به شیاطین و وسوسه‌های آنها و از سوی دیگر همه حوادث را (چه خوبش را و چه بدش را) مستند به خدا کند، البته با زبانی که لایق ساحت قدس او و حضرت ربوبیتش باشد ، تا از این طرز گفتار نتیجه بگیرند که هدایت و ربح چیست و ضلالت و خسران کدام است .

و سخن کوتاه آنکه : از آن طرز بیان نتیجه بگیرند که هدایت دنیا در آخرت به چه شکلی مجسم می‌شود و چه ربحی می‌دهد و ضلالت در آن عالم چه شکلی دارد و چه خسروانی بار می‌آورد و در عین اینکه با این زبان سخن می‌گویند مساله اسباب طبیعی را هم مهمل و هیچکاره ندانند و حق آنها را هم ادا کنند ، چون عوامل طبیعی نیز یکی از ارکان حیات انسان است و اصولاً اساسی است که حیات دنیا مستند به آن است و انسان باید اطلاعاتی از آن عوامل داشته باشد و متوجه آنها بشود همچنان که باید از عوامل معنوی نیز سر در آورد ، تا بطور کامل ، خود را بشناسد و در نتیجه به پروردگار خود هم معرفت پیدا کند .

فصل سوم

سعادت و شقاوت در روایات

بحثی آزاد پیرامون چند روایت درباره:

چند موضوع مهم قرآنی

« قَرِيبًا هَدَىٰ وَ قَرِيبًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلٰلَةُ اِنَّهُمْ اتَّخَذُوا الشَّيْطٰنَ اَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللّٰهِ وَ يَحْسَبُوْنَ اَنْهُمْ مُّهْتَدُوْنَ! »

« گروهی را هدایت کرد و گروهی گمراهی بر ایشان محقق شد! زیرا آنان شیاطین را به جای خدا سرپرست گرفتند و می‌پندارند که هدایت شده‌اند! » (اعراف/۳۰)

۱- سعادت و شقاوت ذاتی یا اکتسابی؟

علی بن ابراهیم قمی در تفسیر خود روایتی از ابی الجارود از حضرت ابی جعفر علیه‌السلام نقل کرده که آنجناب در خلال آن روایت در ذیل آیه:

« كما بذاکم تعودون! فریقا هدی و فریقا حق علیهم الضلالة! » (اعراف/۲۹)

فرموده‌اند: خداوند در همان حینی که بشر را خلق می‌کرد مؤمن و کافر و شقی و

سعید خلق فرمود و در روز قیامت هم مهتدی و گمراه مبعوث می‌شوند .

آنگاه خود قمی می‌گوید: رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هم فرموده:

« شقی آن کسی است که در شکم مادرش شقی بوده!

و سعید آن کسی است که در شکم مادرش سعید آفریده شده! »

مؤلف: روایت بالا گر چه از ابی الجارود نقل شده که در نظر علمای رجال مطعون

و مخدوش است و لیکن اهل فن روایاتی را که وی قبل از انحرافش از حضرت ابی جعفر

علیه‌السلام نقل کرده قبول کرده‌اند و به آنها عمل می‌کنند، علاوه بر اینکه روایات دیگری

نظیر آن در تفسیر آیه مزبور وارد شده ، مانند روایت ابراهیم لیثی از حضرت ابی جعفر

علیه‌السلام و همچنین امثال آن .

در روایات دیگری هم که در تفسیر آیات قدر وارد شده این مضمون بسیار به

چشم می‌خورد .

گر چه این روایات از حیث مفاد مختلفند و لیکن همه در افاده اینکه آخر خلقت به شکل اول خلقت است مشترکند .

البته این روایات و همچنین آیات در مقام اثبات سعادت و شقاوت ذاتی نیستند و آنچه را برای انسان اثبات می‌کنند از قبیل ثبوت زوجیت برای چهار نیست و اصلا سزاوار هم نیست کسی چنین توهمی بکند ، برای اینکه اگر برگشت آن صرفا به تصویر عقلی بوده و با واقعیت خارجی منطبق نباشد اثر حقیقی نخواهد داشت و اگر برگشت آن به اقتضای ذاتی و حقیقی انسان که سعادت و شقاوتش بستگی به آن دارد بوده باشد، منافی با اطلاق ملک خدای سبحان بوده مستلزم تحدید سلطنت او است ، که خود قرآن و احادیث و همچنین عقل مخالف آن است .

علاوه بر اینکه چنین چیزی مستلزم اختلال نظام عقل در جمیع مبانی عقلا است ، برای اینکه بنای جمیع عقلا بر تاثیر تعلیم و تربیت است و همه متفقند بر اینکه کارهایی نیک و قابل ستایش و مدح است و کارهایی زشت و قابل مذمت است .

از این هم که بگذریم لازمه این حرف این است که تشریح شرایع و فرستادن کتب آسمانی و نیز ارسال پیامبران همه لغو و بی‌فایده باشد و دیگر اتمام حجت در ذاتیات به هر طور که تصور شود معنا نخواهد داشت ، زیرا بنا بر این فرض ، انفکاک ذوات از ذاتیات خود محال است ، اینها همه لوازمی است که قرآن کریم مخالف صریح آن است .

آری ، قرآن کریم نظام عقل را مسلم داشته و اینکه انسان اعمال خود را بر اختیار بنا نهاده پذیرفته است و در خلال آیاتش می‌فرماید:

خداوند انسان را از گل آفریده و سپس نسل او را در چکیده آب پستی قرار داد ، آنگاه همان چکیده را بطور خوبی رویانید و بزرگ کرد تا بالغ گردید و از نعمت عقل برخوردار شد ، بطوری که کار نیک و بد را به اختیار خود انجام داده ، خیر و شر ، نفع و ضرر ، اطاعت و معصیت و ثواب و عقاب را با عقل خود تمیز می‌دهد و بخاطر همین تمیز به افتخار مکلف شدن به تکالیف دینی مفتخر گردید .

و اگر او از عقل خود پیروی و اوامر پروردگارش را اطاعت و از منهیاتش دوری نماید سعادت‌مند شده به بهترین وجه پاداش داده می‌شود .

و اگر با عقل خود مخالفت نماید و هوای نفس را متابعت و پروردگارش را نافرمانی کند بدبخت شده و بال گناهان خود را می‌چشد و سرای دنیا سرای امتحان و آزمون است ، امروز عمل و فردا روز پاداش می‌باشد .

این آن مطلبی است که از قرآن در این باره استفاده می‌شود، و بطوری که ملاحظه می‌کنید اساس این بیان بر دو قضیه عقلی است: یکی اینکه بین فعل اختیاری و غیر اختیاری فرق هست و دیگری اینکه افعال اختیاری متصف به حسن و قبح و مستتبع مدح و ذم و ثواب و عقاب است.

این دو قضیه از قضایای قطعی است که هیچ عاقلی که در تحت نظام اجتماعی زندگی می‌کند و خود را محکوم به احکام آن نظام می‌داند به هیچ وجه نمی‌تواند آن را انکار نموده قائل به ذاتیت سعادت و شقاوت انسان شود.

روایات بسیاری که در این باره وارد شده مانند آیات از حیث مضمون و نحوه بیان مختلفند: بعضی از روایات اجمالا دلالت دارد بر اینکه: خدای تعالی مردم را در موقع خلقت‌شان دو گونه خلق کرده: سعید و شقی و کافر و مؤمن، مانند روایت ابی الجارود که در چند صفحه قبل نقل شد.

و روایتی که در تفسیر آیه: «هو الذی یصورکم فی الارحام کیف یشاء!» (۶/ال عمران) از کافی راجع به خلقت جنین در المیزان نقل نمودیم.

موافق این دسته از روایات آیاتی از قرآن کریم هست، مانند آیه:

«هو الذی خلقکم فمنکم کافر و منکم مؤمن!» (۲/تغابن) و نیز مانند آیه:

«هو أعلم بکم إذ أنشأکم من الأرض و إذ أنتم أجنه فی بطون أمهاتکم فلا تزکوا أنفسکم هو أعلم بمن أتقی!» (۳۲/نجم) و آیه:

«کما بدأکم تعدون! فریقا هدی و فریقا حق علیهم الضلاله!» (۲۹/اعراف)

اینگونه آیات و روایات چندان اشکال ندارند زیرا سیاق آیات و مخصوصا آیه آخری دلالت دارد بر اینکه اجمالا نوع انسان به قضای الهی به دو جور و دو قسم تقسیم شده و اما تفصیل این اجمال و اینکه چه کسانی از این قسم و چه اشخاصی از آن قسم‌اند، مربوط به اعمال اختیاری خود آنان است و این بستگی به عمل‌شان دارد.

و به عبارت دیگر آن قضایی که در اول خلقت و ابتدای وجود گذشته قضای مشروط بوده و اما در مرحله بقاء وقتی آن مشروط مطلق و حتمی می‌شود که پای افعال اختیاری به میان آید، چون افعال اختیاری است که مستتبع سعادت و یا شقاوت و مستلزم هدایت و یا ضلالت می‌شود.

۲- دسته دوم اخبار طینت

بعضی دیگر از روایات بطور تفصیل دلالت دارند بر اینکه خدای سبحان خلایق را مختلف آفریده، بعضیها خلقت‌شان از گل بهشت است و سرانجام‌شان نیز به سوی بهشت خواهد بود و بعضی‌ها از گل جهنم است و بازگشت‌شان نیز به سوی جهنم، مانند روایت

بصائر الدرجات از علی بن الحسین علیهما السلام که فرمود: خداوند متعال میثاق شیعیان ما را با ما بر ولایت ما گرفت، آنان کم و زیاد نمی‌شوند، خداوند متعال ما را از طینت علیین و شیعیان ما را از طینتی پایین‌تر از آن آفرید دشمنان ما را از طینت سجین و شیعیان‌شان را از طینتی پایین‌تر از آن خلق فرمود.

مؤلف: در این معنا روایات بسیار زیادی هست .

و در کتاب محاسن از عبد الله بن کیسان روایت شده که گفت: خدمت حضرت صادق علیه‌السلام عرض کردم: فدایت شوم من عبد الله بن کیسان از دوستداران شمایم . فرمود: نسب تو را شناختم و اما خودت را نه!

عرض کردم: من در شام به دنیا آمده و در فارس نشو و نما کرده‌ام و چون مردی بازرگانم سر و کار زیادی با مردم دارم و بسیار برایم اتفاق افتاده که به مردی ظاهر الصلاح و خوش خلق و امین برخورد‌ام و وقتی از عقایدش جستجو کرده دیده‌ام که از دشمنان شما است و بر عکس به مردمی بد اخلاق و نادرست برخورد کرده که پس از تفتیش از عقایدش برایم معلوم شده که وی از دوستان شما است و این معنا برای من قابل هضم نیست .

حضرت فرمود: مگر نمی‌دانی که خدای تعالی طینتی را از بهشت و طینتی را از دوزخ گرفت و درهم آمیخت سپس آنها را از هم جدا ساخت، پس این امانت‌داری و حسن ظاهر و خوش خلقی که از دشمنان ما می‌بینی بخاطر آن اختلاطی است که طینت‌شان با طینت دوستان ما داشته و آن کمی امانت و بدی خلق و خشونت است که در دوستان ما می‌بینی بخاطر تماسی است که طینت‌شان با طینت دشمنان ما داشته و گر نه سرانجام دشمنان امین و خوش خلق ما به همان اصل خودشان و عاقبت امر دوستان خشن ما نیز به اصل خودشان خواهد بود .

مؤلف: در این معنا نیز روایات بسیار دیگری هست .

و در کتاب علل الشرایع از حبه عرنی از علی علیه‌السلام روایت شده که فرمود: خدای تعالی آدم را از قسمت بیرونی روی زمین آفرید و چون خاک‌ها و سرزمین‌ها مختلفند، بعضی بایر و بعضی شوره‌زار و بعضی پاکیزه و حاصل‌خیز است از این رو ذریه آدم نیز بعضی نیکوکار و بعضی بدکار شدند .

مؤلف: مساله خلقت انسان از طینت علیین و سجین اشاره است به مفاد آیه:

« کلا ان کتاب الفجار لفی سجین! و ما ادریک ما سجین! کتاب مرقوم! ویل یومئذ للمکذبین ... کلا ان کتاب الأبرار لفی علیین! و ما ادریک ما علیون! کتاب مرقوم! یشهده المقربون! » (۲۸ تا ۲۹ / مطفین)

و بیان این آیات ان شاء الله در محل خود خواهد آمد .
 و اما روایات - باید دانست که روایت آخری خالی از بیان روایت قبلیش نیست زیرا دلالت دارد بر اینکه ماده زمینی با اختلافی که در اوصاف و خواص آن است بی ارتباط به احوال انسان و اوصاف مختلفی که از جهت صلاح و فساد دارد نیست و اینکه ترکیب بدن انسان از ماده زمین عینا مانند نباتات و یا هر موجود دیگری که از ماده زمینی ترکیب می شود به حسب اختلافی که در ماده زمینی آن است مختلف می گردد ، البته صحیح است و لیکن این ارتباط بنحو علیت تامه نیست ، بلکه بنحو اقتضاء است .
 پس ، از اینکه خدای تعالی فرمود خلقت انسان از گل و اصل آن گل از بهشت و یا دوزخ بوده بدست می آید که زمین هم بعضی از قسمت هایش از بهشت و بعضی دیگرش از جهنم بوده و سرانجام هم هر کدام به اصل خود بر می گردند ، برای اینکه هر کدام بتدریج به صورت انسان هایی در می آیند که یا راه بهشت را می پیمایند و یا راه جهنم را و معلوم است که هر کدام راهی را می روند که مناسب با ماده اصلی خلقت شان باشد .

انسانی که ماده اصلیش خاک بهشتی است در طول زندگی با تهذیب نفس و عمل صالح خود را صفا و نورانیت داده و به اصل و منشا خود که بهشت است می پیوندد .
 و انسانی که ماده اصلیش خاک جهنمی است، در طول زندگی کدورت و ظلمت خود را بیشتر می کند و همچنان رو به انحطاط می گذارد تا سرانجام به اصل اولی خود یعنی جهنم پیوسته و آتش گیره دوزخ شود. آیه:

« الحمد لله الذی صدقنا وعده و اورثنا الارض نتبوء من الجنة حیث نشاء! » (۷۴/زمر)

که حکایت سخن اهل بهشت است نیز تا اندازه ای به این مطلب اشعار دارد ، زیرا از ظاهر آن بر می آید که منظور از زمین همین زمینی است که بشر در آن زندگی می کند و در آن می میرد و از آن برانگیخته می شود و منظور از جنت هم همین زمین است و نیز آیه:

« یوم تبدل الارض غیر الارض و السموات ...! » (۴۸/ابراهیم) به آن اشاره دارد.

پس بعید نیست که منظور از طینت بهشت و طینت دوزخ که در روایات است همان طینتی باشد که بعدها از اجزای بهشت و یا دوزخ می شود و خصوصا این احتمال با توجه به بعضی از تعبیراتی از قبیل طینت علیین ، طینت سجین ، طینت جنت و طینت نار که در روایات است به نظر قوی می رسد .

و بنا بر این احتمال ، مراد این خواهد بود که : انسان بر حسب ترکیبی که اجزای بدن او دارد از ماده ای زمینی گرفته شده که یا ماده ای پاک بوده و یا ماده ای ناپاک و این

ماده پاک و ناپاک در ادراکات و عواطف و قوای انسانی که از آن ترکیب شده مؤثر است، به این معنا که انسان مرکب از طینت پاک و یا ناپاک وقتی ادراکات و عواطف و قوایش شروع به کار می‌کند بیشتر کارهایی می‌کند و آثاری از خود نشان می‌دهد که مناسب با ماده اصلیش باشد، اعمالش اعمال و آثار ماده‌اش را تایید نموده و آثار ماده‌اش اعمالش را کمک می‌کند، تا کارش بالا گرفته انسانی سعید و یا شقی تمام عیار گردد.

و اینکه گفتیم این ارتباط بنحو اقتضا است نه به طور علیت برای این است که خاصیت و اثر ماده در نحوه عمل انسان مانع از اراده و سلطنت خداوند نیست.

و خداوند می‌تواند در این مورد سبب دیگری قوی‌تر از اسباب فعال موجود را بر انسان مسلط نماید که مجرای سیر فعلی انسان را مبدل به مجرای دیگری نماید، زیرا اسباب و شرایطی که در سرنوشت نیک و بد انسان دخالت دارند یکی و دو تا نیستند و آنچه را که ما سراغ داریم در قبال آنچه که از حیطة علم ما بیرون است ذره‌ای بیش نیست، به شهادت اینکه نوادری از افراد سراغ داریم که نشو و نمایشان بر خلاف آن مقتضیاتی است که ما آنرا منشا می‌پنداریم، آری:

« یخرج الحی من المیت و یخرج المیت من الحی! » (۱۹/روم)

از جمله اسباب و شرایطی که ما از آن اطلاع داریم این است که: انسانی که نطفه‌اش صالح و سالم باشد و در رحمی سالم پرورش یابد و در دوران جنینی و همچنین بعد از ولادت آب، هوا و غذایش سالم باشد و در محیط سالم زندگی کند و در مناطق اعتدالی متولد شده باشد چنین انسانی استعدادش برای سلوک طریق انسانیت بیشتر و فهمش تیزتر و ادراکش لطیف‌تر و نیرویش برای عمل به وظایف انسانی بیشتر است.

بر عکس انسانی که نطفه‌اش آلوده و یا مریض باشد و یا در رحم ناپاک و ناسالم پرورش یابد و یا غذای سالم به آن نرسد، یا پس از ولادت محیط زندگیش سالم نباشد و یا در مناطق استوایی و قطبی به وجود آمده باشد آن استعداد و آن فهم و ادراک را ندارد و بخشونت و قساوت قلب و کم فهمی نزدیک‌تر است.

علاوه بر این، مزاج‌های سالمی که از عوامل مذکور و سایر موانع و مزاحمت دورترند دارای روحی لطیف‌تر و عقلی کاملتر و عواطفی رقیق‌ترند و این روح و عقل و این عواطف، انسان را به عقاید و تصمیمات و کارهایی وامیدارد که صلاح انسانیتش در آن است و او را نخست به تحصیل مواد غذایی صالح و استفاده صالح و شایسته از آن واداشته سپس از همین راه روح او را تکمیل نموده در انجام اعمال صالح و تصمیمات شایسته تایید می‌کند و این تاثیر طرفینی یعنی تاثیر مواد غذایی صالح در روح و تاثیر عمل روح در استفاده صحیح از مواد غذایی همچنان ادامه دارد تا آنکه او را به سعادت واقعی

برساند .

عین این حرف در طرف شقاوت نیز صحیح است .

قرآن کریم در این باره نسبت بطرف سعادت فرموده:

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

و نسبت بطرف شقاوت می فرماید:

« ثم کان عاقبة الذین اساءوا السواى ان کذبوا بایات الله و کانوا بها یتستهزؤن! » (۱۰/روم)

و نظایر این دو آیه در دو طرف بسیار است .

کوتاه سخن ، سعادت انسان در زندگی خاص انسانیش یعنی سعادتش در علم و عمل ارتباط تامی به پاکیزه بودن مواد اصلیش دارد ، چون حامل روح انسانی همین موادند و همین موادند که او را به سوی بهشت هدایت می کنند ، همچنانکه شقاوتش در علم که همان ترک عقل و سرگرمی به اوهام و خرافاتی که شهوت و غضب را در نظرها جلوه می دهد و همچنین شقاوتش در عمل که همان سرگرمی به لذات مادی و بی بندوباری در شهوات حیوانی و استکبار از هر حقی است که مزاحم و مخالف با هوای او است ، ارتباط مستقیمی با آب و گل او دارد ، این دو قسم آب و گل است که یکی انسان را به حق و سعادت و بهشت و دیگری به باطل و شقاوت و دوزخ سوق می دهند .

و البته این سوق دادن بنحو اقتضاء است نه علیت تامه ، چون خدای تعالی است که این آثار را در آب و گل قرار داده و او می تواند سبب دیگری قوی تر از آن به کار ببرد و اثر آنرا خنثی سازد .

در حدیث خلقت جنین در اوایل سوره آل عمران مطالبی که دلالت بر این معنا می کند، در المیزان، آمده و روایات دیگری نظیر آن هست که برای خدا مشیت و قدرت بر محو و اثبات در هر امری را اثبات می کند .

البته روایات مورد بحث را به وجه دقیق تری که تعقلش محتاج به صفای ذهن و قدم راسخ در معارف حقیقی است می توان توجیه نمود و آن این است که: سعادت و شقاوت وقتی در انسان محقق می شود که ادراک او فعلیت پیدا کرده و مستقر شده باشد و ادراک هم از آنجایی که مجرد از ماده است قهرا مقید به قیود ماده و محکوم به احکام آن که یکی از آنها زمان (مقدار حرکت) است ، نیست!

بنا بر این، گو اینکه ما بنظرمان چنین می رسد که سعادت بعد از حرکت ماده به سوی فعلیت موجود می شود و لیکن حقیقت امر این است که منشا سعادت یعنی ادراک از آنجایی که مجرد است مقید به زمان نیست .

پس سعادتتی که پس از حرکت ماده پیدا می شود عینا قبل از حرکت نیز وجود

داشته ، نظیر نسبت دادن ما امور حادث را به فعل خدای تعالی ، که اگر ما فعل خدا را در این نسبت مقید به زمان کرده می‌گوییم : خداوند زید را در فلان روز آفریده و یا می‌گوییم: در فلان تاریخ قوم نوح را هلاک کرد و یا قوم یونس را نجات داد و یا رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را مبعوث فرمود این تقیید در حقیقت تقیید از نظر ما است ، چون ما در این نسبتی که می‌دهیم نظرمان به خود حادثه است و زمان و حرکتی را که منتهی به حدوث آن شده در نظر می‌گیریم و گر نه فعل خدای تعالی مقید به زمان نیست ، مجموع حوادث و همچنین زمان حدوث هر حادثه و سایر قیود و شرایطی را که دارد او ایجاد کرده ، آن وقت چطور ممکن است عمل خود او مقید و محدود به حدود زمان شود؟ پس اینکه می‌گوییم امروز فلان مطلب را درک کردم و یا الآن فلان چیز را فهمیدم در حقیقت عمل سلولهای دماغی و یا عصبی خود را که اموری مادی هستند مقید به زمان می‌کنیم و گر نه اصل علم و ادراک مجرد است و به روز و ساعت مقید نمی‌شود . پس از آنجایی که سعادت و شقاوت انسان از راه تجرد علمی او است که مجرد و بیرون از زمان است می‌توان آنها را پیش از امتداد زمان زندگیش گرفت چنانکه به واسطه ارتباط آنها به اعمال و حرکات انسان می‌توان متاخرتر از آنها گرفت.

۳- دسته سوم از روایات

(این باب روایاتی است که خلقت انسان را منتهی به آب گوارا و آب تلخ و شور می‌داند!)

از آن جمله روایتی است که در کتاب علل الشرایع از امام صادق علیه‌السلام نقل می‌کند که فرمود: خدای عز و جل آب گوارایی آفرید و از آن آب اهل طاعت را خلق فرمود .

بار دیگر آب تلخی آفرید و از آن اهل معصیت را خلق کرد .

سپس امر کرد تا این دو آب بهم در آمیزند و مخلوط شوند ، که اگر چنین

نمی‌کرد مؤمن جز از مؤمن و کافر جز از کافر متولد نمی‌شد .

و نیز از محمد بن سنان نقل کرده که گفت از امام صادق علیه‌السلام پرسیدم

اولین چیزی که خدای تعالی خلق فرمود چه بود؟ حضرت فرمود: اولین چیزی که خدای

عز و جل آفرید چیزی بود که تمامی موجودات عالم از آن آفریده شد .

عرض کردم آن چه بود ؟ فرمود : آب بود ، خدای تبارک و تعالی نخست دو

دریای آب یکی گوارا و یکی تلخ آفرید آنگاه به آب گوارا نظر انداخته صدایش زد ، دریای

آب گوارا عرض کرد : لبیک و سعیدیک .

فرمود : برکت و رحمت من در تو است ، بهشتم و اهل طاعتم را از تو خلق

می‌کنم .

آنگاه به دریای شور نظر افکنده او را صدا زد ، دریا جواب نداد ، بار دیگرش صدا زد جواب نداد - تا سه بار - لاجرم فرمود لعنتم بر تو باد ، من دوزخیان و اهل معصیتم را از تو خلق می‌کنم .

آنگاه بار دیگر امر نمود تا بهم مخلوط شدند .

سپس امام علیه‌السلام اضافه کرد : از همین جهت است که می‌بینیم مؤمن از کافر و کافر از مؤمن پدید می‌آید .

در تفسیر عیاشی از عثمان بن عیسی از بعضی از اصحابش از امام صادق علیه‌السلام نقل کرده که فرمود : خدای تعالی به آبی فرمود : شیرین و گوارا باش تا از تو بهشتم و اهل طاعتم را خلق کنم .

و به آبی فرمود : شور و تلخ شو تا از تو آتشم و اهل معصیتم را بیافرینم آنگاه آن دو آب را بر گل جاری ساخت...!

مؤلف : در معنای هر یک از این سه حدیث احادیث بسیار دیگری از امیر المؤمنین و امام باقر و امام صادق علیه‌السلام هست و ما این سه حدیث را بعنوان نمونه در اینجا آوردیم .

بر طبق این دسته از اخبار نیز آیاتی هست ، مانند آیه:

« و الله خلقکم من تراب ثم من نطفة ثم جعلکم ازواجاً و ما تحمل من انثی و لا تضع الا بعلمه و ما یعمر من معمر و لا ینقص من عمره الا فی کتاب ان ذلک علی الله یسیر! و ما یستوی البهران هذا عذب فرات سائغ شرابه و هذا ملح اجاج و من کل تاکلون لحما طریا و تستخرجون حلیة تلبسونها و تری الفلک فیه مواخر لتبتغوا من فضله و لعلکم تشکرون! » (۱۲/۱۱ فاطر)

به طوری که ملاحظه می‌کنید آیه دومی به منزله مثالی است برای بیان مضمون آیه قبلیش و اینکه چطور مردم با اینکه در جامع انسانیت و در بعضی از منافع و آثار مشترکند با هم اختلاف دارند، آیه: « و جعلنا من الماء کل شیء حی! » (۳۰/انبیا) نیز این اشتراک را می‌رساند .

و نیز مانند آیه:

« و هو الذی مرج البحرین هذا عذب فرات و هذا ملح اجاج و جعل بینهما برزخاً و حجراً محجوراً! »

و هو الذی خلق من الماء بشراً فجعله نسباً و صهراً و کان ربک قدیراً! » (۵۳/فرقان)

بیان این آیات به زودی در محل خود خواهد آمد .

و اما روایات سه‌گانه‌ای که نقل شد و همچنین روایات دیگری که به آن مضمون

وارد شده از جهت معنا به دو قسم تقسیم می‌شوند:

۱- روایاتی که آب گوارا و تلخ را ذکر می‌کرد و می‌فرمود که خداوند آن دو را بر گلی که انسان را از آن آفرید جاری ساخت و گل‌ها به جهت اختلاف آب‌ها مختلف شدند این قسم از اخبار برگشت معنایش به همان طایفه از اخبار است که اختلاف خلقت بشر را از ناحیه اختلاف طینت می‌دانست. بنا بر این، حرفه‌ایی که در این روایات باید زده شود همان حرفه‌ایی است که در اخبار طینت زدیم.

۲- قسم دوم اخباری است که تنها متعرض خلقت انسان نیست، بلکه خلقت هر موجودی را حتی خلقت بهشت و دوزخ را از آب می‌دانست و می‌فرمود: اختلاف آب‌ها منشا اختلاف خصوص مردم در سعادت و شقاوت است و این همان معنایی است که در قسم اول از روایات بود، در نتیجه حرفه‌ایی که آنجا زدیم در اینجا نیز جریان دارد و در حقیقت اخبار دسته اول به منزله مفسر برای اخبار دسته دوم و هر دو به منزله مفسر برای اخبار طینتند.

و اما اینکه می‌فرمود: انتهای خلقت به سوی آب است همانطوری که ابتدایش از آب بود، به زودی در جای مناسب بحثش خواهد آمد! ان شاء الله!

۴- دسته چهارم اخبار نور و ظلمت

دسته چهارم روایاتی است که برگشت اختلاف در خلقت را به اختلاف در نور و ظلمت می‌داند، مانند روایتی که در کتاب علل الشرایع از امام صادق علیه‌السلام نقل شده که فرمود: خدای تبارک و تعالی ما را از نوری آفرید که آن نور نیز از نور دیگری خلق شده و اصلش از طینت اعلی‌علین است و دل‌های شیعیان ما را از آب و گلی آفرید که با آن بدن‌های ما را خلق کرد و بدن‌های آنان را از طینتی پایین‌تر از آن آفرید، به همین جهت است که دل‌های شیعیان همواره متمایل به سوی ما است، برای اینکه از همان چیزی آفریده شده‌اند که ما آفریده شده‌ایم.

آنگاه امام علیه‌السلام آیه:

«کلا ان کتاب الابرار لفی علیین! و ما ادریک ما علیون!

کتاب مرقوم! یشهده المقربون!» (۱۸ تا ۲۱ / مطفین)

را تلاوت نمود و سپس اضافه کرد که خدای تعالی دل‌های دشمنان ما را از طینتی از سجن و بدن‌هایشان را از طینتی پست‌تر از آن آفرید، دل‌های شیعیان آنان را هم از آب و گلی آفرید که بدن آنان را از آن خلق فرموده و از همین جهت دل‌های شیعیان ایشان متمایل به آنان است، آنگاه آیه:

« ان كتاب الفجار لفي سجين و ما ادريك ما سجين كتاب مرقوم ويل يومئذ للمكذبين! » (۷ تا ۱۰ / مطففين)
 را تلاوت فرمود .

مؤلف : در این معنا روایات دیگری نیز هست .

برگشت این دسته از روایات در حقیقت به همان روایاتی است که دلالت می‌کنند بر اینکه انتهای خلقت و ریشه آن ، طینت علیین و طینت سجین می‌باشد ، با این تفاوت که در این روایات این معنا اضافه شده است که انسان پس از خلقت مبدل به نور و یا ظلمت می‌شود .

و شاید جهتش این باشد که طینت سعادت باعث ظهور حق و انجلاهی معرفت و طینت شقاوت ملازم با جهل است و جهل هم همان ظلمت و کوری است، پس طینت سعادت نور و طینت شقاوت ظلمت است .

قرآن کریم هم غالباً علم و هدایت را نور می‌نامد همچنانکه ایمان را زندگی می‌خواند، از آن جمله می‌فرماید:

« ا و من كان ميتا فاحييناه و جعلنا له نورا يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها! » (۱۲۲ / انعام) و نیز می‌فرماید:

« الله ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور و الذين كفروا اولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات! » (۲۵۷ / بقره)

و در اینکه نور اصل خلقت طایفه‌ای از موجودات از قبیل انبیا ، ملائکه ، لوح ، قلم ، عرش ، کرسی و بهشت است ، اخبار بسیاری وارد شده که به زودی - ان شاء الله - نقل خواهد شد .

۵- دسته پنجم اخبار راجع به نامه اعمال

دسته پنجم از اخبار این باب روایاتی است که دلالت دارد بر انتقال حسنات افراد شقی در روز قیامت به نامه عمل افراد سعید و بعکس ، انتقال سیئات افراد سعید به نامه عمل افراد شقی ، مانند روایتی که علل الشرایع به سند خود از ابراهیم لیثی از امام باقر علیه‌السلام نقل کرده که آنجناب در ضمن حدیث طویلی فرمود:

ای ابراهیم! بگو ببینم وقتی قرص خورشید طلوع می‌کند و شعاع خود را به همه جا می‌تاباند آیا شعاعش از خود قرص جدا است یا نه؟ عرض کردم آری، در حال طلوع شعاعش از خودش جدا است .

فرمود : آیا جز این است که وقتی غروب می‌کند دامنه شعاعش نیز برچیده شده

به دنبالش می‌رود!

عرض کردم چرا ؟

فرمود : به همین نحو هر موجودی به سوی اصل و جوهر خود بازگشت می کند و وقتی قیامت قیام می کند خدای تعالی وزر و وبالها را که از سنخ وجود ناصبیها و از طینت آنان است از نامه مؤمنین به نامه ناصبیها منتقل نموده و حسنات و نیکیها و مساعی خیری که در نامه عمل ناصبیها است از آنجایی که از سنخ وجود مؤمن و از جنس طینت او است به نامه مؤمنین منتقل می کند آیا این ظلم و تعدی است ؟ عرض کردم نه ، یا ابن رسول الله!

فرمود: به خدا سوگند نه تنها ظلم و عدوان نیست ، بلکه قضاء فاصل و حکم قاطع و عدالت آشکار است:

« لا یسئل عما یفعل و هم یسئلون! » (۲۳/انبیا)

ای ابراهیم ! این حقی است از ناحیه پروردگارت ، و حکمی است از احکام ملکوت او .

عرض کردم : یا بن رسول الله ! حکم ملکوت چیست ؟ فرمود حکم خدا و انبیای او است ، همان حکمی است که خضر در جواب موسی علیه السلام به آن تمسک جست و گفت:

« انک لن تستطیع معی صبرا! و کیف تصبر علی ما لم تحط به خبرا! » (۶۷ و ۶۸/کهف)

تو ای ابراهیم! فکر می کنی که موسی علیه السلام از کارهای خضر سر در می آورد مع ذلک اعمالش را منکر و شنیع می دانسته .

نه ، او از وجهه اعمال خضر آگاه نبود ، تا آنکه خضر در جوابش گفت : من این کارها را به دستور و اذن خدای تعالی انجام دادم .

این بود قسمتی از آن حدیث و در قبال این دسته از روایات آیاتی از قرآن کریم هست که بعضی از آنها در خود این حدیث ایراد شده است و از جمله آیاتی که در متن حدیث ایراد نشده:

« آیه لیمیز الله الخبیث من الطیب و یجعل الخبیث بعضه علی بعض فیرکمه جمیعا فیجعله فی جهنم! » (۳۷/انفال)

است، که می فرماید خدای تعالی در روز قیامت طیب را از خبیث جدا می سازد به طوری که ذره ای از خبائث در طیب مخلوط نباشد و ذره ای از جنس طیب در خبیث باقی نماند ، آنچه از آلودگیها و خبائث متفرق در بنی نوع بشر است ، یکجا جمع نموده و شاخ و برگهایی را که از ریشه درخت خبائث در آنان دویده شده به اصل درخت باز می گرداند ، نتیجه این جدا ساختن طیب از خبیث این است که همه حسنات در یک طرف گرد آمده به سعادت خالص و بی شائبه ذات برگردند و همه سیئات نیز در جانبی

گرد آمده به منشا و اصل خود رجوع کنند و این بیان بعینه همان بیانی است که در حدیث بود .

اینکه امام علیه‌السلام فرمود: ای ابراهیم بگو ببینم وقتی قرص خورشید طلوع می‌کند ... خواست تا با این مثال محسوس بفهماند هر اثری مظهر مؤثر و هم سنخ آن و وجودش قائم به وجود آن و ملازم وجود آن است و این هم که فرمود: این عمل نه تنها ظلم و عدوان نیست ، بلکه به خدا سوگند قضاء فاصل و حکم قاطع و عین عدالت است با این که بظاهر و به حسب نظر ابتدائی عملی مخالف عدالت بنظر می‌رسد ، مبنی بر همان سنخیت بین فعل و فاعل و اثر و مؤثر است .

چون این سنخیت از چیزهایی است که عقل به ضرورت و بداهت ، حکم به آن می‌کند ، همچنانکه حکم می‌کند به اینکه هر فعلی از افعال که فرض شود ، فاعلی آن را از خود ابراز می‌کند که ذاتش تناسب با آن فعل را داشته باشد و اگر نظر سطحی برخلاف این حکم کند برای این است که انسان به نظر سطحی از هر فعلی همان حرکات و سکنتات ظاهریش را می‌بیند و لذا می‌گوید این شرابخواری از زید مؤمن سر زده به چه ملاک در نامه عمرو کافر نوشته شود؟ و لیکن اگر دقیق شود و درک کند که این فعل دارای معنویتی است که آن معنا یا از معانی حسنه است و از آثار سعادت و یا از معانی سیئه و از آثار شقاوت است ، آن وقت تصدیق خواهد کرد که این اثر اثر ذاتی است که در وصف سعادت و شقاوت هم سنخ آن عمل است و اگر در باره یک عمل زشتی که از ذات انسان سعیدی سر زده دو جور حکم می‌کنیم ، برای اختلاط و امتزاجی است که بین دو موضوع رخ داده عینا نظیر حرارتی است که ما آن را به آب نسبت داده و می‌گوییم: آب گرم است و حال آنکه عامل اصلی آن آتش و یا تابش خورشید است .

بنا بر این ، در نظر یک دانشمند آشنا به حقایق ، جمیع حسنات از هر کس سر بزند عمل کسانی است که ذاتا نیکوکار و سعیدند و جمیع سیئات از هر کس صادر شود عمل کسانی است که ذاتا بدکار و شقی‌اند ، عدالت واقعی و همچنین سرای آخرت که ظرف حق و حقیقت است نیز همین را اقتضا می‌کند .

البته این معنا با امثال آیه:

« فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ! وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ! » (۷ و ۸/زلزله)

و آیه:

« الا تزر وازرةٌ وزر اخرى! » (۳۸/نجم) و آیه:

« لها ما كسبت و عليها ما اكتسبت! » (۲۸۶/بقره) که ثواب و عقاب هر عمل نیک و بدی را عاید فاعل آن عمل می‌داند ، منافاتی ندارد، زیرا مفاد این قبیل آیات هم در محل خود صحیح و بجا است .

البته بر حسب نظر اجتماعی دنیوی، فاعل هر فعلی همان کسی است که حرکت و سکون فعل از او سر زده و پیامدهای فعل و آثار آن هم اگر مدح و ثواب و یا ذم و عقاب است به او عاید می‌شود و لیکن این را هم باید دانست که این حکم در ظرف اجتماع دنیوی صحیح است و اما در ظرف حقیقت و واقع، فاعل هر فعلی آن اصلی است که متساخت و متناسب آن فعل است و آن اصل ممکن است غیر آن کسی باشد که حرکات و سکنت فعل از او سر زده.

و اگر می‌گوییم آثار حسنه و سیئه عمل به اصلش بر می‌گردد معنایش این نیست که ثواب و عقاب عمل بغیر فاعل آن عاید می‌شود، تا کسی بگوید این حرف منافات با آن آیات دارد و لذا در حدیث بالا هم امام علیه‌السلام فرمود این حکم حکم ملکوتی است که در طول حکم ظاهری دنیوی و احکام زندگی اجتماعی آن قرار دارد. آری وقتی روز قیامت روز بروز باطن‌ها و ظهور حق باشد قهرا در آن روز احکام هم ملکوتی خواهد بود، یعنی هر حکمی به موضوع حقیقی خود ملحق شده، هر چیزی به اصل خود باز می‌گردد، همچنانکه فرموده:

«و بدا لهم من الله ما لم يكونوا يحاسبون!» (۴۷/زمر) و:

«لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد!» (۲۲/ق) و نیز:

«الحقنا بهم ذريتهم ما التناهم من عملهم من شيء!» (۲۱/طور) و:

«و ليحملن اثقالهم و اثقالا مع اثقالهم!» (۱۳/عنكبوت)

از اینجا وجه اختصاص حکم ملکوتی به روز قیامت با اینکه عالم برزخ هم از ظرفهای مجازات و جزء ایام الله است نیز معلوم می‌شود، زیرا ظاهر کلام خدای تعالی که می‌فرماید:

«قال کم لبثتم فی الارض عدد سنین!

قالوا لبثنا یوما او بعض یوم فسئل العادین!

قال ان لبثتم الا قليلا!» (۱۱۲ تا ۱۱۴/مومنون)

و همچنین ظاهر آیه:

«و یوم تقوم الساعة یقسم المجرمون ما لبثوا غیر ساعة کذلک كانوا یؤفکون! و قال الذین

اوتوا العلم و الایمان لقد لبثتم فی کتاب الله الی یوم البعث! فهذا یوم البعث!» (۵۵ و ۵۶/روم)

این است که عالم برزخ و زمانی که فاصله بین مرگ و قیامت است تتمه زندگی دنیا و مکث در زمین است و در پاره‌ای از احکام با زندگی دنیوی شرکت دارد و مردم در آن عالم هنوز در راه تصفیه و تکامل به سوی سعادت خالص و یا شقاوت خالص هستند و جای حکم قطعی زمانی است که مردم تکلیف‌شان یکسره شده یا سعادت خالص و یا شقاوت خالص کسب کرده باشند و آن خانه آخرت است.

و نیز از اینجا سرّ این گفته قرآن و حدیث که: خداوند جزای حسنات کفار را در

دنیا می دهد و در آخرت میزانی برایشان بر پا نمی کند و در آنجا جز آتش بهره ای ندارند معلوم می شود - دقت فرمایید!

استشهادی که امام علیه السلام به آیه:

« لا یسئل عما یفعل و هم یسئلون! » (۲۳/انبیا)

فرمود به منظور تعلیل بیان حکم ملکوتی بود.

توضیح اینکه : حقیقت سؤال از هر چیزی ، چه فعلی باشد که از فاعلی سر زده و یا حکمی که از حاکمی صادر شده و یا خبری که از مخبری رسیده ، این است که فاعل و یا حاکم و یا مخبر ، کردار و گفتار خود را با واقع تطبیق نموده و نحوه مطابقت آن را با واقع بیان نماید و مادامی که این معنا را بیان ننموده جای سؤال باقی است و اما در جایی که فعل و یا حکم و یا خبر عین واقع و بی نیاز از بیان فاعل و یا حاکم و یا مخبر باشد البته سؤال معنا نخواهد داشت .

مثلا وقتی سائل از شما می پرسد چرا این یتیم را زدی ؟ و یا چرا حکم کردی به اینکه فلان چیز مال زید است ؟ و یا بپرسد این که خبر آوردی زید ایستاده از کجا گفتی ؟ دست از این سؤال بر نمی دارد و همچنان حق سؤال دارد تا شما عمل خود را با واقع و حق تطبیق کنی ، مثلا بگویی من اگر یتیم را زدم منظورم تادیب او بود و یا اگر حکم کذایی را دادم برای این بود که زید آن مال را از پدرش ارث برده بود و یا اگر گفتم زید ایستاده برای این بود که من به چشم خود دیدم که ایستاده، سؤال از اینگونه مطالب که محتاج به دفاع و تطبیق با حق و واقع است صحیح است.

و اما مطالبی که احتیاج به تطبیق ندارد از قبیل جفت بودن عدد چهار و بیشتر بودن عدد ده از عدد پنج و مردن زید پس از جدا شدن سرش از بدن از آنجایی که عین واقع و حق است سؤال از آن معنا ندارد و صحیح نیست کسی بپرسد چرا عدد چهار جفت و چرا عدد ده بیشتر از عدد پنج است؟ و یا چرا فلان علت تامه فلان معلول را به وجود آورد؟ این معنا که روشن شد اینک می گوئیم: فعل خدای سبحان عین حق و واقع است و قولش عین موجود خارجی و واقعی است، فعل و قول او مستند به چیز دیگری نیست تا سؤال از آن به چرا و چطور صحیح باشد ، آری جمیع قضایای حقی که ما عقاید و افعال خود را بر آن تطبیق می دهیم و بدین وسیله حقانیت آن را اثبات می کنیم همه از موجودات خارجی که همان فعل خدای سبحان است اخذ شده ، با این حال چگونه ممکن است فعل خود او محکوم به آن شود ؟ نسبتی که فعل خداوند با آن قضایا دارد نسبت محکوم به حاکم نیست ، بلکه نسبت ملزوم به لازم و متبوع به تابع و منشا انتزاع به منتزع است - دقت فرمایید!

به عبارت دیگر فعل خدای تعالی به وسیله اسباب تکوینی تحقق می‌یابد، و اسباب تکوینی به منزله آلات و ابزاری هستند که فعل خدا جز به توسط آنها ظاهر نمی‌شود و اگر سائلی از یکی از افعال خدا سؤال کند قطعاً سؤالش از علتی است که برایش مجهول است.

مثلاً اگر دیواری بر سر زید فرو ریزد و زید در این حادثه بمیرد سائل می‌پرسد چرا خدا این جوان را از بین برد و چرا به جوانی او و به حال پدر و مادر فقیرش رحم نکرد؟ و اگر در جوابش گفته شود: دیوار بر سرش فرو ریخت، می‌گوید چرا دیوار را خراب کرد و اگر کسی بگوید باران بارید و بن دیوار سست شد و سنگینی دیوار دیوار را متمایل و ساقط کرد، در جواب نقل کلام به مساله باریدن ابر می‌کند و همچنین به سؤال خود ادامه می‌دهد و در هر بار سؤالش از علتی است که برایش مجهول است.

او از در نادانی برای زید عمر و حیاتی قائل است که مستند به عللی است که هیچکدام آنها باعث مرگ ناگهانی او نیست و وقتی با مرگ ناگهانی او مواجه می‌شود پیش خود خیال می‌کند این مرگ گزاف و بی‌جهت بوده و لذا لب به سؤال و اعتراض می‌گشاید و اگر به علل هر حادثه‌ای احاطه می‌داشت قطعاً سؤال نمی‌کرد - در تفسیر آیه «لا یسئل عما یفعل ...!» (۲۳/انبیا) در بحث از اعتراضات ابلیس مطالبی مناسب با این بحث گذشت.

اینکه امام علیه‌السلام در ضمن گفتارش فرمود: حکم خدا و حکم انبیای اوست ... معنایش این است که قضای خدای تعالی و قضایی که انبیای او به اذن او رانده‌اند، به حسب حقیقت امر و باطن آن است، نه به حسب ظاهر و مانند احکام ما به اعتماد بر شواهد و امارات.

پس معنای لحوق حسنات و آثار حسنه به ذوات طیبه و لحوق سیئات و آثار آن به ذوات خبیثه و از سنخ ظلمت و فساد معلوم گردید و همچنین با روشن شدن معنای «لا یسئل عما یفعل و هم یسئلون!» (۲۳/انبیا) جواب شبهه‌ای هم که ممکن است به ذهن خلجان کند معلوم شد.

و آن شبهه این است که چرا حسنات و آثار آن تنها از ذواتی صادر شود که از سنخ نورند و چرا سیئات و آثار سوء آن اختصاص به ذواتی داده شد که از سنخ ظلمتند؟ و چرا اثر حسنات نعمت دائم و بهشت جاوید و ثمره سیئات نعمت و دوزخ شد؟ از بیان قبلی ما جواب این شبهه نیز داده می‌شود، زیرا گفتیم بین حسنات و آثارش و همچنین بین سیئات و آثار سوء آن یک رابطه حقیقی و واقعی برقرار است و صرف احکام وضعی و قراردادی نیست.

و اگر در لسان شارع از آن آثار به لسان احکام وضعی و قراردادی و به نظائر تعبیراتی که ما از تبعات احکام وضعی موجود در ظرف اجتماعان می‌کنیم، تعبیر کرده به منظور تعمیم نظام تشریح بوده، نه از این جهت که تبعات و آثار مذکور مانند مجازات‌ها و پاداش‌های قراردادی نظام‌های دنیوی، صرف اعتبار و خالی از حقیقت و واقعیت است.

این معنا که معلوم شد و بدست آمد که اختصاص حسنات به ذوات طیبه و سیئات به ذوات خبیثه و همچنین اختصاص بهشت به حسنات و دوزخ به سیئات از جهت روابط تکوینی و خارجی است، که بین ذوات اشیاء و آثار ذاتی آنها است و ذاتیات را نمی‌توان مورد سؤال قرار داد، اینک بخواننده محترم تذکر داده تاکید هم می‌کنیم که مبدا از مطالب گذشته ما غفلت ورزیده و خیال کند معنای اختصاص هر اثری به ذات هم سنخ و متناسبش این است که آن ذات در ابراز آن اثر، مستقل به ذات و مستغنی از خدای سبحان است، چون بطلان این معنا را ما از بیانات خود قرآن اثبات نمودیم و این همان معنایی است که آیه شریفه:

«و البلد الطیب یخرج نباته باذن ربه و الذی خبث لا یخرج الا نکدا!» (اعراف/۵۸)

به آن اشاره می‌کند و برای این معنا که هر ذاتی دارای اقتضایی است مثل آورده است.

و اگر می‌بینید که اقتضای مزبور را مقید به قید «باذن ربه!» کرده، برای دفع این توهم است که، لزوم ذاتی به معنای استقلال و استغناء از خدای سبحان است، همچنانکه از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هم روایت شده که در این باره فرموده‌اند: قلم بر سعادت کسی که ایمان آورده و تقوا پیشه ساخته خشکیده است! (یعنی چنین تقدیر شده است. مترجم.)

المیزان ج: ۸ ص: ۱۲۰

تحلیل روایتی در موضوع:

تیره بختی و سعادت مقدر انسانها

«یَوْمَ یَأْتِ لَا تَكَلِّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِیٌّ وَ سَعِیْدٌ»

«روزی بیاید که هیچ کس جز به اذن او سخن نگوید و برخی از آنان بدبخت باشد و برخی نیکبخت!» (هود/۱۰۵)

در کتاب درالمنثور از علی کرم الله وجهه از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم روایت شده که وقتی در تشییع جنازه‌ای بود، چوبی برداشت و با نوک آن زمین را

می‌خرائید در همین حال فرمود: هیچ یک از شما نیست مگر آنکه منزلش را معلوم کرده‌اند که در بهشت است یا در دوزخ!

پرسیدند بنا بر این آیا بر (اعمال خود) تکیه و اتکا نکنیم؟ فرمود: عمل نکنید، زیرا هر کس برای رسیدن به آنچه که تقدیر برایش نوشته راه آسانی دارد و سپس این آیه را تلاوت فرمودند: «فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى! وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى! فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى!» (تا ۷/لیل)

مؤلف : برای اینکه این مطلب روشن شود لازم است بگوییم هیچ خردمند و صاحب فکری شک ندارد در اینکه تمامی حوادثی که در این عالم جریان می‌یابد، چه آن حادثه‌هایی که از مقوله اعیانند (از قبیل پدید آمدن عسل)، و یا آن حادثه‌هایی که از مقوله اثر اعیان باشد (مانند خواص عسل)، و خلاصه هر چه باشد مادام که حادث نشود، در حد امکان قرار دارد یعنی ممکن است حادث بشود و ممکن است نشود و به همین جهت، امکان هم یک نسبت به وجود آن دارد و هم نسبتی به عدم آن، مثلاً یک چوب را فرض می‌کنیم که هنوز در اثر احتراق به صورت خاکستر درنیامده، این چوب امکان دارد خاکستر شود و عیناً امکان هم دارد که خاکستر نشود.

و همچنین یک قطره منی که مبدأ پیدایش آدمی است مادام که به صورت یک انسان درنیامده ممکن است ما بقی اجزای علت انسان شدنش نیز جمع بشوند و در نتیجه این قطره، انسانی بشود و ممکن هم هست آن اجزا و شرایط مساعدت نکنند و در نتیجه به صورت چیز دیگری غیر از انسان درآید.

این امکان تا موقعی است که تکلیفش یکسره نشده باشد و اما اگر یکسره شد و مثلاً خاکستر بالفعل و یا انسان بالفعل گردید امکان خاکستر شدن و انسان شدن باطل می‌شود، زیرا دیگر نسبتی با عدم خاکستر شدن و عدم انسان شدن ندارد، بلکه تنها انسان است و خاکستر و چیز دیگری نیست و در عین اینکه خاکستر و انسان است محال است چیز دیگری باشد.

با این بیان بخوبی روشن می‌شود که اگر ما فعلیات را گرفته و آنها را به علت‌های تامه‌شان نسبت دهیم و علت‌ها را هم باز به علت‌های قبلیش و همچنین تمامی سلسله معلولها و سلسله علت‌ها را یکجا در نظر بگیریم، عالم عبارت می‌شود از مشتئی فعلیات که نه امکان در آنها راه دارد و نه استعداد و اختیار و اگر همین موجودات را از این جهت که دارای امکان و استعداد هستند در نظر بگیریم نسبت به غایت‌هایی که به سوی آن در حرکتند قهراً نسبت آنها به آن غایتها نسبت امکان و استعداد خواهد بود و معلوم است که هیچ موجودی از موجودات مادی در رسیدن و نرسیدن به آن غایات از حیز امکان و اختیار بیرون نرفته است.

پس برای عالم کون دو وجه است: یک وجه، وجه ضرورت و فعلیت است که در این وجه هر جزئی از اجزای عالم چه اعیان و چه آثار و خواص اعیان دارای تعیین است و هیچگونه ابهام و تردیدی در آن نیست و هیچ تغییر و تبدیلی در آن راه ندارد و این همان وجهی است که مسببات به وسیله اسباب و علل تامه خود (یعنی آن عللی که از مقتضای خود هرگز انفکاک ندارد و معلولها از آن علتها تخلف نمی‌پذیرند و به هیچ حيله‌ای نمی‌توان این دو را از هم جدا نمود)، تحقق می‌پذیرند.

وجه دیگر، وجه امکان و وجه استعداد و قابلیت است که هیچ چیزی از این وجه تعیین به خود نمی‌گیرد و تا واقع نشود و از امکان در نیاید محدود و متشخص نگشته و تا تحقق نیابد از ابهام و اجمال در نمی‌آید و چون چنین است (و در تمامی موجودات این دو وجه هست و در خصوص آدمیان)، پای اختیار به میان می‌آید و به خاطر همین وجه دوم است که قانون اختیار واقعی می‌شود و در دنبال آن، مساله سعی و کوشش و حرکت و عمل و اکتساب سر درآورده تعلیم و تربیت و خوف و رجاء و آرزوها و خواهش‌ها مصحح یافته و پاسخ این سؤال: با اینکه قلم تقدیر سرنوشت‌ها را معلوم کرده دیگر چه فایده و اثری در سعی و عمل تصور می‌شود و دعوت انبیاء و امر و نهیشان و ثواب و عقابی که وعده داده‌اند چه معنایی دارد روشن می‌گردد.

و پر واضح است که هیچ یک از این دو وجه، دیگری را باطل نمی‌کند و در عالم وجود با هم تدافع ندارند، بلکه فعلیت در ظرف خود فعلیت است و امکان و استعداد در ظرف خود امکان و استعداد است، عینا مانند ابهام یک حادثه است قبل از واقع شدنش و تعیین آن بعد از تحققش که ما می‌بینیم نه آن ابهام در آن ظرف، تعیین در این ظرف را از بین می‌برد و نه تعیین در این ظرف با ابهام در آن ظرف منافات دارد.

آری، وجه اول که همان وجه قضا و قدر الهی است و حوادث در آن ظرف متعین است تعیین حوادث در این ظرف، عدم تعیین در ظرف دعوت انبیاء و عمل و اکتساب را باطل نمی‌کند.

و ما این مساله را در بحث قضا و قدر در المیزان هر جا که مناسب بود مورد بحث قرار داده ایم و فعلا خواننده محترم را به انتظار رسیدن چنین موردی می‌گذاریم و به سراغ احادیث فوق می‌رویم: اگر در سیاق این احادیث دقت کنیم این معنا به خوبی برای ما روشن می‌شود که پرسش کنندگان از مساله نوشته شدن سعادت و شقاوت و بهشت و دوزخ و جریان یافتن قلم بر این معانی چنین فهمیده‌اند که اولاً آنانکه قلم برایشان بهشت و سعادت نوشته، بطور حتم و وجوب بهشتی هستند و دیگران بطور مسلم دوزخی‌اند و از این درک خود چنین نتیجه گرفته‌اند که دیگر سعی و عمل بیهوده

است.

و خلاصه هر چه باید بشود می‌شود، چه ما عمل نیک انجام دهیم و چه مرتکب گناه شویم و بلکه خواسته‌اند نتیجه بگیرند که بطور کلی باید رابطه میان هر مقدمه و هدف را انکار کنیم، هر چند آن مقدمه به نظر ما موصله باشد، و همچنین رابطه میان اسباب و مسببات را.

و ثانیاً توهم کرده‌اند که اسباب و مقدماتی که به نظر ما رساننده به غایاتند، عیناً مانند خود غایات و مسببات از اختیار ما بیرون هستند و واقع در تحت قضای حتمی می‌باشند و با چنین وضعی دیگر اختیار و تلاش و اکتساب، معنایی ندارد (چه ما سعی بکنیم و چه نکنیم قضاء و قدر اگر گذشته باشد، هم مقدمات و اسباب فراهم می‌شود و هم به دنبالش نتایج و مسببات موجود می‌شوند!)

آری، سؤالات ایشان که مثلاً پرسیده‌اند: یا رسول الله بنا بر این بر سر چه نتیجه‌ای عمل کنیم، بر چیزی که خدا از مقدر کردنش فارغ شده؟ و یا چیزی که هنوز مقدر نکرده و یا پرسیده‌اند: یا رسول الله! به چه امیدی عاملین عمل کنند؟ و نیز پرسیده‌اند: حال که چنین است آیا جا دارد که ما به خدا و آنچه که قضای حتمیش نوشته و دیگر تغییر نمی‌پذیرد، تکیه نموده از سعی و عمل دست بکشیم؟ همه اینها دلالت دارد بر توهم اول آنان و اگر در پرسش‌هایشان چیزی دیده نمی‌شود که دلالت کند بر توهم دوم آنان، خیال می‌کنم برای این بوده که مساله اختیار و استطاعت را بالوجدان در خود می‌دیدند و همین وجدانی بودن، ایشان را باز داشته از اینکه در این باره چیزی بگویند، چون گو اینکه توهم به دل‌هایشان چنگ زده و لیکن میان توهم و پرسش ملازمه هست که قطعاً اگر آن وجدان مانع نمی‌شد، می‌پرسیدند.

رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هم در پاسخ سؤالشان فرمود:

«کل میسر لما خلق له - هر کس برای رسیدن به آنچه که تقدیر برایش نوشته ، راه آسان دارد!»

و این کلام از آیه شریفه «ثم السبیل یسر» (۲۰/عبس) که راجع به چگونگی خلقت انسانی است اقتباس شده و معنایش این است: هر فردی از اهل بهشت که خدا برای آنجا خلقشان کرده است.

و در این باره فرموده:

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

غایتی در خلقتش منظور شده و خداوند او را برای رسیدن به آن غایت به راه انداخته و اسباب آن را فراهم و سیر و سلوک به سوی آن غایت را برایش آسان ساخته.

پس در میان انسانی که برایش بهشت نوشته شده و میان بهشتش راهی است که هیچ چاره‌ای از پیمودنش نیست همچنانکه میان انسانی که برایش جهنم نوشته شده و بین جهنم راهی است که او نیز باید بپیماید .

راه بهشت عبارت است از ایمان و تقوا و راه دوزخ عبارت است از شرک و معصیت .

انسانی که بهشت برایش نوشته شده ، بهشتی برایش نوشته شده که راه آن ایمان و تقوا است ، پس او نمی‌تواند فکر کند حال که من اهل بهشتم چرا خود را مقید به ایمان و تقوا سازم و همچنین آن کس که آتش برایش نوشته شده آتشی برایش حتمی شده که راهش شرک و معصیت است نه آتش مطلق که اگر راه شرک و گناه را هم نپیمود باز به آن برسد .

به همین جهت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بنا به روایت علی علیه السلام دنبال جمله: «کل میسر لما خلق له!» این آیه را تلاوت کردند: «فاما من اعطی و اتقی! و صدق بالحسنی! فسینسر لیسری! و اما من بخل و استغنی! و کذب بالحسنی! فسینسر للعسری!» (۵ تا ۱۰/لیل)

بنا بر این ، کسی که توقع دارد به یکی از این دو غایت برسد بدون اینکه راه آن غایت را پیموده باشد ، عینا مانند کسی خواهد بود که توقع دارد نخورده سیر و نیاشامیده سیراب شود و بدون کمترین حرکتی از جایی به جای دیگر منتقل گردد ، با اینکه خدای تعالی فرموده:

« و ان لیس للانسان الا ما سعی! و ان سعیه سوف یری! ثم یجزیه الجزاء الاوفی!» (۳۹ تا ۴۱/نجم)

عجب اینجاست که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم جواب از توهم دوم را هم با آنکه در باره آن سؤالی نشده بود مهمل نگذاشت و با آوردن کلمه میسر به آن جواب اشاره فرموده (چون کلمه مذکور اسم مفعول از باب تفعیل و مشتق از تیسیر) و معنایش تسهیل است و تسهیل خود شاهد است بر اینکه آن امری که برای رسیدنش تسهیل شده امری حتمی و ضروری نیست که عدم آن محال باشد و اگر راه بهشت برای هر کس که مقدر شده ضروری السلوک و حتمی القطع بدون قید و شرط بوده باشد دیگر برای تیسیر و تسهیل و آسان کردن سلوک آن معنایی نخواهد ماند .

پس ، اینکه رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود: «کل میسر لما خلق له!» خود دلیل بر این است که برای عاقبت کار انسان چه سعادت و چه شقاوت دو وجه هست : یکی وجه ضرورت و قضای حتمی که به هیچ وجه قابل تغییر نیست و یکی هم وجه امکان و اختیار که انسان می‌تواند و برایش میسر است که با عمل و اکتساب ، خود را به

یکی از دو غایت سعادت و شقاوت برساند و دعوت‌های الهی هم به خاطر این وجه است
نه وجه اول .

(در جلد اول المیزان در تفسیر آیه: «و ما یضل به الا الفاسقین!» (۲۶/بقره) بحثی
در باره جبر و تفویض ایراد شده است.)

المیزان ج: ۱۱ ص: ۴۶

فصل چهارم

سعادت و نحوست ایام

گفتاری در چند مبحث پیرامون :

سعادت و نحوست ایام

و طیره و فال

«إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحاً صَرْصِراً فِى يَوْمِ نَحْسٍ مُّسْتَمِرّاً»
 « ما بادی سخت طوفانی در روزی نحس مستمری بر آنان گسیل داشتیم! »

(۱۹/قمر)

مقدمه تفسیری: معنای فرستادن باد در روزی نحس مستمر این است که خدای تعالی آن باد را در روزی فرستاد که نسبت به ایشان نحس و شوم بود و نحوستش مستمر بود ، چون دیگر امید خیر و نجاتی برایشان نبود .
 و مراد از کلمه یوم قطعه‌ای از زمان است ، نه روز لغوی که یک هفتم هفته است، چون در جای دیگر فرموده: « فرسلنا علیهم ریحا صرصرا فی ایام نحسات! » (۱۶/فصلت) و باز در جای دیگر در باره همین قوم فرموده : « سخرها علیهم سبع لیلال و ثمانیة ایام حسوما! » (۷/حاقه) بعضی هم کلمه نحس را به سرد معنا کرده‌اند: «تنزع الناس کانهم اعجاز نخل منقعر! » (۲۰/قمر) و معنایش این است که باد انسانها را از زمین می‌کند و همچنین تنه‌های درخت خرما را از اعجاز آنها یعنی از پایین آنها می‌کند:

بحث اول: در سعادت و نحوست ایام

نحوست روز و یا مقداری از زمان به این معنا است که در آن زمان بغیر از شر و بدی حادثه‌ای رخ ندهد و اعمال آدمی و یا حداقل نوع مخصوصی از اعمال برای صاحب عمل برکت و نتیجه خوبی نداشته باشد و سعادت روز درست بر خلاف این است .
 و ما به هیچ وجه نمی‌توانیم بر سعادت روزی از روزها ، و یا زمانی از ازمنه و یا

نحوست آن اقامه برهان کنیم، چون طبیعت زمان از نظر مقدار، طبیعتی است که اجزا و ابعاضش مثل هم هستند و خلاصه یک چیزند، پس از نظر خود زمان فرقی میان این روز و آن روز نیست، تا یکی را سعد و دیگری را نحس بدانیم و اما عوامل و عللی که در حدوث حوادث مؤثرند و نیز در به ثمر رساندن اعمال تاثیر دارند، از حیطة علم و اطلاع ما بیرونند، ما نمی‌توانیم تکه تکه زمان را با عواملی که در آن زمان دست در کارند بسنجیم، تا بفهمیم آن عوامل در این تکه از زمان چه عملکردی دارند و آیا عملکرد آنها طوری است که این قسمت از زمان را سعد می‌کند یا نحس، و به همین جهت است که تجربه هم بقدر کافی نمی‌تواند راه‌گشا باشد، چون تجربه وقتی مفید است که ما زمان را جدای از عوامل در دست داشته باشیم و با هر عاملی هم سنجیده باشیم، تا بدانیم فلان اثر، اثر فلان عامل است و ما زمان جدای از عوامل نداریم و عوامل هم برای ما معلوم نیست.

و به عین همین علت است که راهی به انکار سعادت و نحوست هم نداریم، و نمی‌توانیم بر نبودن چنین چیزی اقامه برهان کنیم، همانطور که نمی‌توانستیم بر اثبات آن اقامه برهان کنیم، هر چند که وجود چنین چیزی بعید است، ولی بعید بودن، غیر از محال بودن است، این از نظر عقل.

و اما از نظر شرع در کتاب خدای تعالی نامی از نحوست ایام آمده، در همین سوره آیه ۱۹ فرموده: «انا ارسلنا علیهم ریحا صرصرا فی یوم نحس مستمر!» و جایی دیگر فرموده: «فارسلنا علیهم ریحا صرصرا فی ایام نحسات!» (۱۶/فصلت)

و هر چند از سیاق داستان قوم عاد که این دو آیه مربوط بدانست استفاده می‌شود که نحوست و شئامت مربوط به خود آن زمانی است که در آن زمان باد به عنوان عذاب بر قوم عاد وزید و آن زمان هفت شب و هشت روز پشت سر هم بوده، که عذاب به طور مستمر بر آنان نازل می‌شده اما بر نمی‌آید که این تاثیر و دخالت زمان به نحوی بوده که با گردش هفته‌ها دوباره آن زمان نحس برگردد.

این معنا به خوبی از آیات استفاده می‌شود و گرنه همه زمانها نحس می‌بود، بدون اینکه دائر مدار ماهها و یا سالها باشد.

در مقابل زمان نحس نامی هم از زمان سعد در قرآن آمده و فرموده:

«و الكتاب المبین! انا انزلناه فی لیلة مبارکة...!» (۲۰ و ۲۱/دخان)

و مراد از آن شب، شب قدر است، که در وصف آن فرموده:

«لیلة القدر خیر من الف شهر!» (۲/قدر)

و این پر واضح است که مبارک بودن آن شب و سعادتش از این جهت بوده که آن شب به نوعی مقارن بوده با اموری بزرگ و مهم از سنخ افاضات باطنی و الهی و

تأثیرهای معنوی ، از قبیل حتمی کردن قضاء و نزول ملائکه و روح و سلام بودن آن شب، همچنان که در باره این امور فرموده:

« فیها یفرق کل امر حکیم! » (۴/دخان) و نیز فرموده:

« تنزل الملائکة و الروح فیها باذن ربهم من کل أمر !

سلام هی حتی مطلع الفجر! » (۴/۵/قدر)

و برگشت معنای مبارک بودن آن شب و سعادتش به این است که عبادت در آن شب دارای فضیلت است و ثواب عبادت در آن شب قابل قیاس با عبادت در سایر شبها نیست و در آن شب عنایت الهی به بندگانی که متوجه ساحت عزت و کبریایی شده‌اند نزدیک است .

این بود آن مقدار از معنای سعادت و نحوست که در قرآن آمده بود و اما در سنت ، روایات بسیار زیادی در باره سعد و نحس ایام هفته و سعد و نحس ایام ماههای عربی و نیز از ماههای فارسی و از ماههای رومی رسیده ، که در نهایت کثرت است و در جوامع حدیث نقل شده و در کتاب بحار الانوار احادیث زیادی از آنها نقل شده، و بیشتر این احادیث ضعیفند ، چون یا مرسل و بدون سندند و یا اینکه قسمتی از سند را ندارند ، هر چند که بعضی از آنها سندی معتبر دارد البته به این معنا که خالی از اعتبار نیست.

و اما روایاتی که ایام نحس را می‌شمارد و از آن جمله چهارشنبه هر هفته و چهارشنبه آخر ماه و هفت روز از هر ماه عربی و دو روز از هر ماه رومی و امثال آن را نام می‌برد ، در بسیاری از آنها و مخصوصا روایاتی که نحوست ایام هفته و ایام ماههای عربی را نام می‌برد ، علت این نحوست هم آمده و آن عبارت است از اینکه در این روزهای نحس حوادث ناگواری به طور مکرر اتفاق افتاده ، آن هم ناگوار از نظر مذاق دینی ، از قبیل رحلت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و شهادت سید الشهداء علیه‌السلام و انداختن ابراهیم علیه‌السلام در آتش و نزول عذاب بر فلان امت و خلق شدن آتش و امثال اینها .

و این ناگفته پیداست که نحس شمردن چنین ایامی استحکام بخشیدن به روحیه تقوی است ، وقتی افرادی فقط به خاطر اینکه در این ایام بت‌شکنان تاریخ ، ابراهیم و حسین (ع) گرفتار دست بت‌های زمان خود شده‌اند ، دست بکاری نمی‌زنند و از اهداف و لذت‌های خویش چشم می‌پوشند ، چنین افرادی روحیه دینیشان قوی می‌گردد ، بر عکس ، اگر مردم هیچ حرمتی برای چنین ایامی قائل نباشند و اعتنا و اهتمامی به آن نورزند و همچنان افسار گسیخته سرگرم کوشش در برآوردن خواسته‌های نفسانی خود باشند ، بدون توجه به اینکه امروز چه روزی است و دیروز چه روزی بود و بدون اینکه اصلا روز برایشان مطرح باشد، چنین مردمی از حق رویگردان خواهند بود و به آسانی

می‌توانند حرمت دین را هتک کنند و اولیای دین را از هدایت خود نومید و در نتیجه ناراحت سازند .

بنا بر این، برگشت نحوست این ایام به جهاتی از شقاوت‌های معنوی است ، که از علل و اسباب اعتباری منشا می‌گیرد ، که به نوعی از ارتباط ، مرتبط به این ایام است و بی‌اعتنایی به آن علل و اسباب باعث نوعی شقاوت دینی می‌شود و نیز در عده‌ای از این روایات آمده که برای دفع نحوست این ایام باید به خدا پناه برد یا روزه گرفت یا دعا کرد ، یا مقداری قرآن خواند و یا صدقه‌ای داد و یا کاری دیگر از این قبیل کرد .

مانند روایت ابن‌الشیخ که در کتاب مجالس به سند خود از سهل بن یعقوب ملقب به ابی‌نواس، از امام عسکری علیه‌السلام نقل کرده که در ضمن حدیثی گفته است: من به آنحضرت عرضه داشتم : ای سید من در بیشتر این ایام به خاطر آن نحوستها که دارند و برای دفع وحشتی که انسان از این روزها دارد و این نحوست و وحشت نمی‌گذارد انسان به مقاصد خود برسد، چه کند؟ لطفاً مرا به چیزی که رفع این نگرانی کند دلالت بفرما ، برای اینکه گاهی حاجتی ضروری پیش می‌آید ، که باید فوراً در رفع آن اقدام کرد و وحشت از نحوست ، دست و پا گیر آدم است ، چه باید کرد؟ به من فرمود: ای سهل ! شیعیان ما همان ولایتی که از ما در دل دارند حرز و حصنشان است، آنها اگر در لجه دریا‌های بی‌کران و یا وسط بیابانهای بی‌سر و ته و یا در بین درندگان و گرگان و دشمنان جنی و انسی قرار گیرند از خطر آنها ایمنند ، به خاطر اینکه ولایت ما را در دل دارند، پس بر تو باد که به خدای عز و جل اعتماد کنی و ولایت خود را نسبت به امامان طاهرینت خالص گردانی ، آن وقت هر جا که خواستی برو و هر چه خواستی بکن... (تا آخر حدیث!) و سپس در آخر او را دستور می‌دهد به خواندن مقداری از قرآن و دعا ، تا به این وسیله نحوست و شومی را از خود دفع نموده ، به دنبال هر هدفی می‌خواهد برود .

و در خصال به سند خود از محمد بن ریاح فلاح روایت آورده که گفت : من امام ابو ابراهیم موسی بن جعفر علیه‌السلام را دیدم که روز جمعه حجامت می‌کرد، عرضه داشتم: فدایت شوم ، چرا روز جمعه حجامت می‌کنید؟ فرمود : من آیه‌الکرسی خوانده‌ام ، تو هم هر وقت خونت هیجان یافت چه شب باشد و چه روز آیه‌الکرسی بخوان و حجامت کن .

باز در خصال به سند خود از محمد بن احمد دقاق روایت کرده که گفت : نامه‌ای به امام ابو الحسن دوم علیه‌السلام نوشتم و از مسافرت در روز چهارشنبه آخر ماه پرسیدم، در پاسخم نوشتند: کسی که در چهارشنبه آخر ماه علی‌رغم اهل طیره(خرافه‌پرستان) مسافرت کند ، از هر آفتی ایمن خواهد بود و از هر گزند محفوظ مانده ،

خدا حاجتش را هم بر می آورد .

همین شخص نوبتی دیگر نامه به آن جناب نوشته از حجامت در چهارشنبه آخر ماه پرسید و امام علیه السلام در پاسخش نوشته است: هر کس علی رغم اهل طیره (که به نفوس معتقدند و می گویند: النفوس کالنصوص!) حجامت کند، خداوند از هر آفتی عافیتش داده ، از هر گزندی حفظش می کند و محل حجامتش کبود هم نمی شود! این جمله اشاره است به رد پاره ای از روایات که در آنها آمده : هر کس در روز چهارشنبه آخر ماه و یا هر چهارشنبه حجامت کند محل حجامتش کبود می شود و خلاصه عفونت پیدا می کند و در بعضی دیگر آمده که ترس آن هست که محل حجامتش عفونت پیدا کند.

و در معنای این حدیث روایتی است که در تحف العقول آمده ، که حسین بن مسعود گفت: روزی خواستم به حضور ابی الحسن امام هادی علیه السلام شرفیاب شوم ، در آن روز هم انگشتم به سنگ خورد و هم سواره ای به سرعت از من گذشت و به شانهم زد و شانهم صدمه دید و هم اینکه وقتی می خواستم وارد شوم از بس شلوغ بود لباسم را پاره کردند، با خود گفتم : خدا مرا از شرت حفظ کند چه روز شومی هستی و چون شرفیاب شدم حضرت فرمود: ای حسن این چه پنداری است؟ تو که همواره دور و بر ما هستی نباید گناهت را گردن کسی که بیگناه است بگذاری . امام با این گفتار خود عقل مرا بیدار کرد و فهمیدم که خطا رفته ام، عرضه داشتم: ای مولای من، از خدا برایم طلب مغفرت کن! فرمود: ای حسن روزها چه گناهی دارند که شما هر وقت به کیفر اعمالتان می رسید آن ناراحتی را به گردن روز گذشته ، آن روز را روزی شوم می خوانید ؟ عرضه داشتم : من به نوبه خود از این گناه و خطا برای ابد استغفار می کنم و همین توبه من است یا بن رسول الله ! فرمود: این تنها کافی نیست که شما از تفال به ایام دست بردارید و سودی به حالتان ندارد ، چون خدا شما را از این جهت عقاب می کند که ایام را به جرمی مذمت کنید که مرتکب نشده اند ، ای حسن تا حالا متوجه این معنا نشده ای که این خدای تعالی است که ثواب و عقاب در دست او است و اوست که ثواب و عقاب بعضی از کارها را فوری و در همین دنیا داده و ثواب و عقاب بعضی دیگر را در آخرت می دهد ؟ عرضه داشتم : بله ای مولای من ، فرمود : هیچ وقت تندروی نکنید و برای ایام هیچ دخالتی در حکم خدای تعالی قائل مشوید! عرضه داشتم : چشم ای مولای من!

و از روایات قبلی هم - که نظایری دارد - استفاده می شود که ملاک در نحوست ایام نحس صرفا تفال زدن خود مردم است ، چون تفال و تطییر اثری نفسانی دارد ، که بیانش می آید ، ان شاء الله .

و این روایات در مقام نجات دادن مردم از شر تفال (و نفوس) است، می خواهد

بفرماید اگر قوت قلبت به این حد هست که اعتنایی به نحوست ایام نکنی که چه بهتر و اگر چنین قوت قلبی نداری دست به دامن خدا شو و قرآنی بخوان و دعایی بکن!

بعضی از علما آن روایاتی را که نحوست بعضی از ایام را مسلم گرفته حمل بر تقیه کرده‌اند و خیلی هم بعید نیست، برای اینکه تفال به زمانها و مکانها و اوضاع و احوال و شوم دانستن آنها از خصایص عامه است، که خرافاتی بسیار نزد عوام از امت‌ها و طوایف مختلف آنان یافت می‌شود و از قدیم الایام تا به امروز این خرافات در بین مردمان مختلف رایج بوده و حتی در بین خواص از اهل سنت در صدر اول اسلام روایاتی بوده که آنها را به رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نسبت می‌دادند، در حالی که احدی جرأت نکرده آنها را رد کند، همچنان که در کتاب مسلسلات به سند خود از فضل بن ربیع روایت کرده که گفت: روزی با مولایم مامون بودم، خواستیم به سفری برویم، چون روز چهارشنبه بود مامون گفت امروز سفر کردن مکروه است، زیرا من از پدرم رشید شنیدم می‌گفت: از مهدی شنیدم که می‌گفت، از منصور شنیدم می‌گفت، از پدرم محمد بن علی شنیدم می‌گفت، من از پدرم علی شنیدم می‌گفت، من از پدرم عبد الله بن عباس شنیدم می‌گفت، از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم شنیدم می‌فرمود: آخرین چهارشنبه هر ماه روز نحسی است مستمر.

و اما روایاتی که دلالت دارد بر سعادت ایامی از هفته و یا غیر هفته، توجیه آنها نیز نظیر اولین توجیهی است که قبلا در اخبار داله بر نحوست ایام بدان اشاره کردیم، برای اینکه در این گونه روایات سعادت آن ایام و مبارک بودنش را چنین تعلیل کرده که چون در فلان روز حادثی متبرک رخ داده، حادثی که از نظر دین بسیار مهم و عظیم است، مانند ولادت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و بعثتش، همچنان که روایت شده که خود آن جناب دعا کرد و عرضه داشت: بار الها روز شنبه و پنجشنبه را از همان صبح برای امتم مبارک گردان!

و نیز روایت شده که خدای تعالی آهن را در روز سه‌شنبه برای داوود نرم کرد و اینکه رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم روز جمعه به سفر می‌رفت و اینکه کلمه أحد - یکشنبه یکی از اسمای خدای تعالی است.

پس از آنچه گذشت هر چند طولانی شد این معنا روشن گردید که اخباری که در باره نحوست و سعادت ایام وارد شده بیش از این دلالت ندارد که این سعادت و نحوست به خاطر حوادثی دینی است، که بر حسب ذوق دینی و یا بر حسب تاثیر نفوس یا در فلان روز ایجاد حسن کرده و یا باعث قبح و زشتی آن شده و اما اینکه خود آن روز و یا آن قطعه از زمان متصف به میمنت و یا شئامت شود و تکوینا خواص دیگری داشته

باشد، که سایر زمانها آن خواص را نداشته باشد و خلاصه علل و اسباب طبیعی و تکوینی آن قطعه از زمان را غیر از سایر زمانها کرده باشد از آن روایات بر نمی‌آید و هر روایتی که بر خلاف آنچه گفتیم ظهور داشته باشد، باید یا حمل بر تقیه کرد و یا به کلی طرح نمود.

بحث دوم: در سعادت و نحوست کواکب

در این فصل راجع به این مطلب بحث می‌کنیم که آیا اوضاع کواکب آسمانی در سعید بودن و یا نحس بودن حوادث زمین تاثیر دارند یا خیر؟

و گفتار در این بحث از نظر عقل همان گفتاری است که در مساله سعادت و نحوست ایام گذشت، در اینجا نیز راهی برای اقامه برهان بر هیچ طرف نداریم، نه می‌توانیم با برهان، سعادت خورشید و مشتری و قران سعدین را اثبات کنیم و نه نحوست مریخ و قران نحسین و قمر در عقرب را (و نه نفی اینها را).

بله منجمین قدیم هند معتقد بودند که حوادث زمین ارتباطی با اوضاع سماوی دارند و به طور مطلق چه ثوابت آسمان و چه سیاراتش در وضع زمین اثر دارند. و بعضی دیگر از منجمین غیر هند این ارتباط را تنها میان اوضاع سیارات هفتگانه آن روز و حوادث زمین قائل بودند، نه ثوابت و آنگاه برای اوضاع مختلف آنها آثاری شمرده‌اند که به آنها احکام نجوم می‌گویند، که هر یک از آن اوضاع پیش آید می‌گویند به زودی در زمین چنین و چنان می‌شود.

و همین منجمین در باره خود ستارگان اختلاف کرده‌اند: بعضی گفته‌اند: این اجرام موجوداتی هستند دارای نفوسی زنده و دارای اراده و کارهایی که می‌کنند به عنوان یک علت فاعلی می‌کنند.

و بعضی دیگر گفته‌اند: اجرامی هستند بدون نفس، ولی در عین حال هر اثری که از خود بروز می‌دهند به عنوان یک علت فاعلی بروز می‌دهند.

بعضی دیگر گفته‌اند: اصلا علت فاعلی آثار خود نیستند، بلکه زمینه فراهم ساز فعل خدایند و فاعل حوادث خدای تعالی است.

جمعی دیگر گفته‌اند: کواکب و اوضاع آن صرفا علامتهایی هستند برای حوادث و اما خود آنها هیچ‌کاره‌اند و حوادث نه فعل آنها است و نه آنها زمینه چین فعل خدا در آن حوادثند.

بعضی هم گفته‌اند: اصلا هیچ ارتباطی میان اوضاع کواکب و حوادث زمینی نیست، حتی آن اوضاع علامت حدوث آن حوادث هم نیستند، بلکه عادت خدا بر این

جاری شده که فلان حادثه زمینی را مقارن با فلان وضع آسمانی پدید آورد و هیچ یک از این احکام که گفته شد دائمی و عمومی نیست و چنان نیست که در هنگام پدید آمدن فلان وضع آسمانی بتوان حکم قطعی کرد به اینکه فلان حادثه زمینی حادث می‌شود، گاهی این پیشگوییها درست در می‌آید و گاهی هم دروغ می‌شود و لیکن داستانهای عجیب و حکایات غریبی که از استخراجات این طائفه به ما رسیده، این معنا را مسلم می‌کند که چنان هم نیست که میان اوضاع آسمانی و حوادث زمینی هیچ رابطه‌ای نباشد، بلکه رابطه جزئی هست، اما همانطور که گفتیم رابطه جزئی، نه رابطه صد در صد و اتفاقاً در روایاتی هم که از ائمه معصومین علیهم‌السلام در این باب آمده، این مقدار تصدیق شده است.

بنا بر این، نمی‌توان حکم قطعی کرد به اینکه فلان کوكب یا فلان وضع آسمانی سعد است یا نحس و اما اصل ارتباط حوادث زمینی با اوضاع آسمانی را هیچ دانشمند اهل بحثی نمی‌تواند انکارش کند و این مقدار، از نظر دین ضرری به جایی نمی‌رساند حال چه اینکه بگویند این اجرام دارای نفس ناطقه هم هستند، یا این را نگویند، علی‌ای حال با هیچ یک از ضروریات دینی مخالفت ندارد مگر اینکه کسی توهم کند که اعتقاد به چنین تاثیری شرک است، چون در حقیقت کسی که ستارگان را در پدید آوردن حوادث زمین مؤثر می‌داند آنها را خالق آن حوادث می‌شمارد و می‌تواند خلقت حوادث را منتهی به خدای تعالی نسازد.

لیکن این توهم صحیح نیست، چون احدی چنین حرفی نزده، حتی وثنی مذهب‌ان از صابئه که کواکب را می‌پرستند چنین ادعایی نکرده‌اند.

ممکن است کسی اشکال کند که وقتی ستارگان پدید آورنده حوادث زمینند پس در حقیقت مدبر نظام کون و مستقل در تدبیر آن هستند، در نتیجه دارای ربوبیت هستند، که خود مستوجب معبودیت نیز هست و این همان شرک در پرستش است، که صابئه ستاره‌پرست بر آنند.

و اما روایات وارده در اینکه اوضاع ستارگان در سعادت و نحوست اثر دارند و یا ندارند بسیار زیاد و بر چند قسمند: بعضی از آن روایات به ظاهرش مساله سعادت و نحوست را پذیرفته، مانند روایتی که صاحب رساله الذهبیه در کتاب خود از حضرت رضا علیه‌السلام نقل کرده، که فرمود: بدان که جماع با زنان در وقتی که قمر در برج حمل (فروردین) و یا برج دلو (بهمن) است بهتر است و از آن بهتر وقتی است که قمر در برج ثور (اردیبهشت) باشد، که شرف قمر است.

و در بحار از نوادر و او به سند خود از حمران از امام صادق علیه‌السلام روایت

کرده که فرمود: کسی که مسافرت و یا ازدواج کند ، در حالی که قمر در عقرب باشد ، هرگز خوبی نخواهد دید... (تا آخر حدیث!)

و ابن طاووس در کتاب نجوم از علی علیه السلام روایت کرده که فرمود : مسافرت کردن در هر ماه وقتی که قمر در محاق است و همچنین وقتی که در عقرب است خوب نیست .

و ممکن است امثال این روایات را حمل کنیم بر تقیه که البته دیگران هم اینطور حمل کرده‌اند و نیز ممکن است حمل شود بر مقارنه این اوقات با تفرالی که عامه می‌زنند ، همچنان که عده‌ای از روایات نیز به آن اشعار دارد ، چون در آن روایات دستور داده‌اند برای دفع نحوست صدقه دهید ، مانند روایتی که راوندی به سند خود از موسی بن جعفر از پدرش از جدش نقل کرده که در حدیثی فرمود : در هر صبحگاه به صدقه‌ای تصدق ده تا نحوست آن روز از تو بر طرف شود و در هر شامگاه به صدقه‌ای تصدق ده تا نحوست آن شب از تو دور گردد... (تا آخر حدیث!)

ممکن هم هست بگوییم: این روایات نظر به ارتباط خاص دارد که بین وضع آسمان و حادثه زمینی به نحو اقتضا هست ، نه به نحو علیت .

دسته دوم از روایات آن روایاتی است که به کلی تاثیرات نجوم در حوادث را انکار و تکذیب نموده و به شدت از اعتقاد بدان و نیز اشتغال به علم نجوم نهی می‌کند ، مانند کلام امیر المؤمنین در نهج البلاغه که می‌فرماید : « و المنجم کالکاهن و الکاهن کالساحر و الساحر کالکافر و الکاfer فی النار! »

و از اخباری دیگر بر می‌آید که آن را تصدیق کرده و اجازه داده که در نجوم نظر کنند و فرموده‌اند: نهی از اشتغال به علم نجوم برای این است که مبدا کسی آنها را مستقل در تاثیر بیندارد و کارش منجر به شرک شود .

دسته سوم از آن روایات ، احادیثی است که دلالت دارد بر اینکه نجوم در جای خود حق است چیزی که هست اندک از این علم فایده ندارد و زیادش هم به دست کسی نمی‌آید ، همچنان که در کافی به سند خود از عبد الرحمان بن سیابه روایت کرده که گفت: به امام صادق علیه السلام عرضه داشتم : فدایت شوم ، مردم می‌گویند تحصیل علم نجوم حلال نیست و من این علم را دوست می‌دارم ، اگر به راستی مضر به دین من است ، دنبالش نروم ، چون مرا به چیزی که مضر به دینم باشد حاجتی نیست و اگر مضر به دینم نیست بفرما ، که به خدا قسم خیلی به آن علاقه‌مندم و خیلی اشتهای تحصیل آن را دارم؟ فرمود : اینطور که مردم می‌گویند نیست ، نجوم ضرری به دینت نمی‌زند ، آنگاه فرمود: لیکن شما می‌توانید مختصری از این علم را به دست آورید و یک قسمت از آن را

تحصیل کنید ، که تازه زیاد همان قسمت را هم نمی‌توانید به دست آورید و اندکش هم به دردتان نمی‌خورد... (تا آخر حدیث!)

و در بحار از کتاب نجوم ابن طاووس از معاویه بن حکیم از محمد بن زیاد از محمد بن یحیی خثعمی روایت کرده که گفت: من از امام صادق علیه‌السلام از علم نجوم پرسیدم ، که آیا حق است یا نه؟ فرمود: بله حق است .

عرضه داشتم : آیا در روی زمین کسی را سراغ دارید که این علم را دارا باشد ؟ فرمود: بله ، در روی زمین کسی هست که آن را می‌داند!

و در عده‌ای از روایات آمده که کسی به جز یک خانواده هندی و خانواده‌ای از عرب از آن آگهی ندارد .

و در بعضی از آن روایات به جای خانواده‌ای از عرب خانواده‌ای از قریش آمده .
و این روایات مطلب سابق ما را تایید می‌کند که گفتیم بین اوضاع کواکب و حوادث زمین ارتباطی جزئی هست .

بله در بعضی از این روایات آمده که خدای تعالی مشتری را به صورت مردی به زمین فرستاد و او در زمین به مردی از عجم (غیر عرب) برخورد و علم نجوم را به او تعلیم کرد ، تا آنجا که پنداشت که کاملا فرا گرفته ، بعد از او پرسید : حالا ببین مشتری کجا است ؟ آن مرد گفت : من ستاره مشتری را در فلک نمی‌بینم و نمی‌دانم کجا است ، مشتری فهمید که او درست نیاموخته او را عقب زد و دست مردی از هند را گرفته علم نجوم را به او تعلیم داد ، تا جایی که پنداشت کاملا یاد گرفته ، آنگاه پرسید: حالا بگو ببینم مشتری کجا است؟ او گفت محاسبات من دلالت دارد بر اینکه مشتری خود تو هستی ، همین که این را گفت صیحه‌ای زد و مرد و علم او به اهل‌بیتش به ارث رسید و علم نجوم در آن خانواده است .

ولی این روایت خیلی شباهت دارد به روایات جعلی .

بحث سوم: در تفال خوب و بد

تفال را که اگر خیر باشد تفال و اگر شر باشد تطیر می‌خوانند ، عبارت است از استدلال به یکی از حوادث به حادثه‌ای دیگر ، که بعدا پدید می‌آید و در بسیاری از مواردش مؤثر هم واقع می‌شود و آنچه را که انتظارش دارند پیش می‌آید ، چه خیر و چه شر ، چیزی که هست فال بد زدن مؤثرتر از فال خیر زدن است(و این تاثیر مربوط به آن چیزی که با آن فال می‌زنند نیست ، مثلا صدای کلاغ و جغد نه اثر خیر دارد و نه اثر شر بلکه) این تاثیر مربوط است به نفس فال زننده ، حال ببینیم در شرع در باره این مطلب

چه آمده؟

قبل از این رسیدگی باید بگوییم که : اسلام بین فال خوب و فال بد فرق گذاشته ، دستور داده مردم همواره فال نیک بزنند و از تطیر یعنی فال بد زدن نهی کرده و خود این دستور شاهد بر همان است که گفتیم اثری که در تفال و تطیر می‌بینیم مربوط به نفس صاحب آن است .

اما در باره تفال در روایاتش این جمله از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل شده که فرموده : « تفالوا بالخیر تجدوه - همواره فال نیک بزنید تا آن را بیابید! »

و نیز از آن بزرگوار نقل شده که بسیار تفال می‌زده ، همچنان که در داستان حدیبیه دیدیم که وقتی سهیل بن عمرو از طرف مشرکین مکه آمد رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود : حالا دیگر امر بر شما سهل و آسان شد!

و نیز در داستان نامه نوشتنش به خسرو پرویز آمده که وی را دعوت به اسلام کرد و او نامه آن جناب را پاره کرد و در جواب نامه مشتی خاک برای آن حضرت فرستاد ، حضرت همین عمل را به فال نیک گرفت و فرمود: به زودی مسلمانان خاک او را مالک می‌شوند و این گونه تفال‌ها را در بسیاری از مواقفش داشته!

و اما تطیر و فال بد زدن را در بسیاری از موارد ، قرآن کریم از امت‌های گذشته نقل کرده که آن امت‌ها به پیامبر خود گفتند ما تو را شوم می‌دانیم و فال بد به تو می‌زنیم و به همین جهت به تو ایمان نمی‌آوریم و آن پیامبر در پاسخشان گفته که: تطیر ، حق را ناحق و باطل را حق نمی‌کند و کارها همه به دست خدای سبحان است ، نه به دست فال ، که خودش مالک خودش نیست تا چه رسد به اینکه مالک غیر خودش باشد و اختیار خیر و شر و سعادت و شقاوت دیگران را در دست داشته باشد ، از آن جمله فرموده:

« قالوا انا تطیرنا بکم لئن لم تنتهوا لرجمنکم و لیمسنکم منا عذاب الیم! قالوا طائرکم معکم! » (۱۸ و ۱۹/یس) یعنی آن چیزی که شر را به سوی شما می‌کشد با خود شما است نه با ما و نیز فرموده: « قالوا اطیرنا بک و بمن معک قال طائرکم عند الله! » (۴۷/نمل) یعنی آن چیزی که خیر و شر شما به وسیله آن به شما می‌رسد نزد خداست و این خداست که در میان شما تقدیر می‌کند آنچه را که می‌کند ، نه من و نه این همراه من ، ما مالک هیچ چیزی نیستیم! این چند شاهد از قرآن کریم بود.

و اما در روایات اخبار بسیار زیادی در نهی از آن و اینکه برای دفع شومی آن بی‌اعتنایی نموده و به خدا توکل کنید و به دعا متوسل شوید ، رسیده و این روایات نیز بیان گذشته ما را تایید می‌کند، که گفتیم : تاثیر تفال و تطیر مربوط به نفس صاحب آن

است، از آن جمله در کافی به سند خود از عمرو بن حریث روایت کرده که گفت: امام صادق علیه‌السلام فرمود: طیره و فال بد زدن را اگر سست بگیری و به آن بی‌اعتنا باشی و چیزی نشماری سست می‌شود و اگر آن را محکم بگیری محکم می‌گردد.

پس دلالت این حدیث بر اینکه فال چیزی نیست هر چه هست اثر نفس خود آدمی است بسیار روشن است.

و نظیر این روایت حدیثی است که از طرق اهل سنت نقل شده که فرمود: سه چیز است که احدی از آن سالم نیست، یکی طیره است و دوم حسد و سوم ظن. پرسیدند: پس ما باید چه کار کنیم؟ فرمود:

- وقتی فال بد زدی بی‌اعتنایی کن و برو!

- چون دچار حسد شدی در درون بسوز ولی ترتیب اثر عملی مده و ظلم مکن!

چون ظن بد به کسی بردی در پی تحقیق برمیآ! (و یا ظن خودت را مپذیرا!)

و نیز در این معنا روایت کافی است که از قمی از پدرش از نوفلی از سکونی از امام صادق علیه‌السلام نقل کرده که فرمود: رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود: کفاره فال بد زدن توکل به خداست تا آخر حدیث... (جهتش روشن است، برای اینکه معنای توکل این است که تاثیر امر را به خدای تعالی ارجاع دهی و تنها او را مؤثر بدانی و وقتی چنین کردی دیگر اثری برای فال بد نمی‌ماند تا از آن متضرر شوی!)

و در معنای این حدیث روایتی است که از طرق اهل سنت نقل شده و به طوری که در کتاب نهاییه ابن اثیر آمده فرموده: طیره شرک است و هیچ یک از ما خالی از طیره نیستیم و لیکن خدای تعالی اثر آن را به وسیله توکل خنثی می‌کند.

و باز در معنای حدیث سابق روایتی است که از موسی بن جعفر علیه‌السلام نقل شده که فرمود: آنچه برای مسافر در راه سفرش شوم است هفت چیز است: ۱- اینکه کلاغی از طرف دست راستش بانگ بر آورد، ۲- اینکه سگی جلو او در آید و دم خود افراشته باشد، ۳- اینکه گرگی گرسنه و درنده در روی او زوزه بکشد، در حالی که روی دم نشسته باشد و سپس سه مرتبه دم خود را بلند کند و بخواباند، ۴- اینکه آهویی پیدا شود و از طرف راست او به طرف چپش بگریزد، ۵- اینکه جغدی بانگ بر آورد، ۶- اینکه زنی با موی جو گندمی در برابرش قرار گیرد و چشمش بصورتش افتد، ۷- اینکه الاغ عضبان یعنی گوش بریده (و یا بینی بریده) ای ببیند! پس اگر از دیدن اینها در دل احساس دلواپسی کرد بگوید:

«اعتصمت بک یا رب من شر ما اجد فی نفسی - پروردگارا از شر آنچه در دل

خود احساس می‌کنم به تو پناه می‌برم!» که اگر این را بگوید از شر آن محفوظ می‌ماند!

و این خبر آنطور که در بحار الانوار آمده به همان عبارت در کافی و خصال و محاسن و فقیه نیز آمده ، ولی با عبارتی که ما نقل کردیم در بعضی از نسخه‌های فقیه آمده است .

بحث دیگری هست که آن نیز ملحق به این بحث‌هایی است که گذشت و همه حرف‌هایی که زده شد در آن بحث نیز می‌آید و آن بحث از سایر اموری است که در نظر عامه مردم ، شوم و نحس است ، مانند شنیدن یکبار عطسه در هنگام تصمیم گرفتن بر کاری از کارها و در روایات از تطییر به آنها نهی شده و دستور داده‌اند که در برخورد با آنها به خدا توکل کنید و روایات این امور در ابواب مختلفی متفرق است ، مثلاً در حدیثی نبوی که از طریق شیعه و سنی نقل شده آمده که: رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود: عدوی ، طیره ، هامه ، شوم ، صفر ، رضاع بعد از فصال ، تعرب بعد از هجرت ، روزه از سخن در یک شبانه روز ، طلاق قبل از نکاح ، عتق قبل از ملک و یتیمی بعد از بلوغ ، در اسلام نیست!

و مراد از عدوی سرایت مرضهای مسری مانند جرب ، وبا ، آبله و امثال آن است ، چون کلمه عدوی مانند کلمه اعداء مصدر و به معنای تجاوز است ، و منظور از اینکه فرموده : عدوی در اسلام نیست ، به طوری که از مورد روایت استفاده می‌شود این است که: ما خود واگیری را عامل مستقل بیماری بدانیم ، به طوری که خدای تعالی و مشیت او در آن هیچ دخالتی نداشته باشد .

و مراد از هامه یک اعتقاد خرافی در بین مشرکین و اهل جاهلیت است که معتقد بودند اگر کسی کشته شود روحش به شکل مرغی در می‌آید و در قبر او لانه می‌کند و همواره می‌نالد و از عطش شکوه می‌کند، تا انتقامش را از قاتلش بگیرند.

و مراد از صفر ، سوت زدن در هنگام آب دادن به حیوان است و رضاع بعد از فصال یعنی طفل را بعد از آنکه از شیر گرفتند دوباره شیرخوارش کنند.

و تعرب بعد از هجرت به معنای بازگشتن به زندگی بدوی است بعد از آنکه از آنجا مهاجرت کرده (و این کنایه است از کفر بعد از اسلام!)

فصل پنجم

اعمال انسان

عمل صالح و معنای آن

« و انه فی الآخرة لمن الصالحین! » (۱۳۰/بقره)

کلمه «صالح» به وجهی به معنای لیاقت است، که چه بسا در کلام خدا به عمل انسان منسوب می شود و از آن جمله می فرماید:

« فلیعمل عملا صالحا! » (۱۱۰/کهف)

و چه بسا که به خود انسان منسوب می شود، از آن جمله می فرماید:

« و انکحوا الایامی منکم و الصالحین من عبادکم و امائکم! » (۳۲/نور)

« دختران عزب خود را شوهر دهید، و نیز صالحان از غلام و کنیز خود را! »

صلاحیت عمل هر چند در قرآن کریم بیان نشده که چیست؟ و لیکن آثاری را که برای آن ذکر کرده معنای آنرا روشن می سازد .

از جمله آثاریکه برای آن معرفی کرده، این است که عمل صالح آن عملی است که شایستگی برای درگاه خدایتعالی داشته باشد و در این باره فرموده:

« صبروا ابتغاء وجه ربهم! » (۲۲/اعد)

« بمنظور بدست آوردن وجه پروردگارشان صبر کردند! »

و نیز فرموده:

« و ما تنفقون الا ابتغاء وجه الله! » (۲۷۲/بقره)

« و انفاق نمی کنید مگر بخاطر خدا! »

اثر دیگر آن را این دانسته، که صلاحیت برای ثواب دادن در مقابلش دارد و در

این باره فرموده:

« ثواب الله خیر لمن آمن و عمل صالحا! » (۸۰/قصص)

« ثواب خدا بهتر است برای کسی که ایمان آورد و عمل صالح کند! »

اثر دیگرش این است که عمل صالح کلمه طیب را بسوی خدا بالا می برد، که در

این باره فرموده:

« اليه يصعد الكلم الطيب و العمل الصالح يرفعه! » (۱۰/فاطر)

« کلمه طیب به سوی او صعود می‌کند و عمل صالح آنرا در صعود مدد می‌دهد! »

پس از این چند اثریکه بعمل صالح نسبت داده ، فهمیده می‌شود : که صلاح عمل به معنای آمادگی و لیاقت آن برای تلبس به لباس کرامت است و در بالا رفتن کلمه طیب بسوی خدای تعالی مدد و کمک است ، همچنانکه در باره قربانی در حج فرمود:

« و لكن يناله التقوى منكم! » (۳۷/حج)

« گوشت و خون قربانی به خدا نمی‌رسد و لیکن تقوای شما به او می‌رسد! »

و نیز در باره همه اعمال صالحه فرموده:

« كلا نمد هؤلاء و هؤلاء من عطاء ربك ، ما كان عطاء ربك محظورا! » (۲۰/اسرا)

« همه‌شان را چه آنها و چه اینها را از عطاء پروردگارت مدد می‌دهیم و عطای پروردگار تو جلوگیری ندارد! »

پس عطای خدای تعالی بمنزله صورت است و صلاح عمل بمنزله ماده است.

معنای صلاح نفس و صلاح ذات

این بود معنای صلاح عمل و اما معنای صلاح نفس و صلاح ذات ، ببینیم از

قرآن در باره آن چه استفاده می‌کنیم؟ یکجا می‌فرماید:

« و من يطع الله و الرسول فاولئك مع الذين انعم الله عليهم ، من النبيين و الصديقين و

الشهداء و الصالحين و حسن اولئك رفيقا! » (۶۹/نسا)

« و کسیکه خدا و رسولش را اطاعت کند ، اینچنین اشخاص با آن کسانی محشورند که خدا

بر آنان انعام فرمود ، از انبیاء و صدیقین و شهداء و صالحین که نیکو رفقای هستند! »

جای دیگر فرموده:

« و ادخلناهم فی رحمتنا ، انهم من الصالحين! » (۸۶/انبیا)

« ما ایشان را در رحمت خود داخل کردیم بدان جهت که از صالحان بودند! »

و نیز از سلیمان علیه‌السلام حکایت کرده که گفت:

« و ادخلنی برحمتک فی عبادک الصالحين! » (۱۹/نمل)

« مرا برحمت خودت داخل در بندگان صالحت کن! »

و در جایی دیگر می‌فرماید:

« و لوطا آتیناه حکما و علما - تا جمله - و ادخلناه فی رحمتنا ، انه من الصالحين! »

(۷۴/انبیا)

آنچه مسلم است این است که مراد از صالحین در این آیات ، مطلق هر کس که

صلاحیت رحمت عامه الهیه و رحمت واسعه او را دارد، نیست، چون صلاحیت این

رحمت را تمامی موجودات دارند، دیگر معنا ندارد نامبردگان در این آیات را بداشتن چنین صلاحیتی بستاید .

و نیز مراد ، کسانی که صلاحیت رحمت خاص به مؤمنین را دارند ، نیست ، چون هر چند بحکم آیه:

« و رحمتی وسعت کل شیء فسا کتبها للذین یتقون - رحمت من همه چیز را فرا گرفته و بزودی همه آنرا بکسانی اختصاص می‌دهم که پرهیز کاری داشتند! » (۱۵۶/اعراف)

رحمت دوم خاص است و لکن صالحان از متقیان خصوصی‌ترند، زیرا در میانه طائفه مؤمن و متقی افراد انگشت‌شماری صالحند ، پس رحمت خاص متقین نمی‌تواند آن رحمتی باشد که صالحان شایستگی آنرا دارند ، و حتما باید رحمتی مهم‌تر از آن باشد

و این هم از قرآن کریم مسلم است ، که بعضی از رحمت‌ها را خاص بعضی از افراد می‌داند و می‌فرماید:

« یختص برحمته من یشاء - خدا رحمت خود را بهر کس بخواهد اختصاص می‌دهد! » (۷۴/ال عمران)

و نیز مراد از صالحین مطلق هر کسی که صلاحیت ولایت و قرار گرفتن در تحت سرپرستی خدا را دارد، نمی‌باشد ، برای اینکه هر چند این خصیصه از رحمت خاص قبلی خصوصی‌تر است و هر چند صالحان نیز در تحت چنین ولایتی از خدا هستند و خدا متولی امورشان هست و لکن این ولایت مختص بصالحان نیست ، چون در آیه نامبرده انبیاء و صدیقین و شهداء را هم نام برده ، که با صالحان در آن ولایت شریک هستند . پس باید دید آن اثری که مخصوص صالحان است و هیچکس در آن شرکت ندارد چیست ؟ یک چیز می‌تواند باشد و آن داخل کردن صالح در رحمت است که عبارتست از امنیت عمومی از عذاب ، چنانکه هر دو معنا در باره بهشت آمده ، یکجا فرموده:

« فیدخلهم ربهم فی رحمته - پروردگارشان آنها را داخل در رحمت خود می‌کند! » (۳۰/جاثیه) یعنی داخل در بهشت می‌کند .

و جای دیگر فرموده: « یدعون فیها بكل فاکهة آمنین - در بهشت هر میوه را که بخواهند صدا می‌زنند در حالیکه ایمن هستند! » (۵۵/دخان)

و خواننده عزیز اگر در جمله: « و ادخلناه فی رحمتنا! » (۷۵/انبیا) و نیز در: « و کلا جعلنا صالحین! » (۷۲/انبیا) دقت کند، که خدا در این دو مورد عمل را بشخص خودش نسبت می‌دهد و می‌فرماید: « ما او را داخل در رحمت خود می‌کنیم! » و نمی‌فرماید: « او داخل در رحمت ما می‌شود! »

و از سوی دیگر این مطلب مسلم را هم در نظر بگیرد ، که خدای تعالی همیشه و همه جا اجر و پاداش و شکرگزاری از بنده را در مقابل عمل و سعی بنده قرار داده ، آنوقت می‌تواند بروشنی بفهمد که صلاح ذاتی ، کرامتی است که ربطی به عمل و سعی و کوشش و خلاصه ربطی به خواست و اراده بنده ندارد و موهبتی نیست که آدمی از راه عمل آنرا بدست آورد ، آن وقت معنای آیه:

«لهم ما يشاؤون فيهما و لدینا مزيد- آنان در بهشت هر چه بخواهند در اختیار دارند و نزد ما بیش از آنش هم هست!» (۳۵/ق) را خوب می‌فهمد و متوجه می‌شود که جمله: «لهم ما يشاؤون فيهما!» آن پاداش‌هائی است که هر کس می‌تواند از راه عمل بدست آورد! و جمله «و لدینا مزيد!»، آن موهبت‌هائی است که از راه عمل نصیب کسی نمی‌شود ، بلکه در برابر صلاح ذاتی اشخاص است!

از سوی دیگر اگر خواننده عزیز در این نکته هم دقت کند ، که ابراهیم چه حال و چه مقامی داشت ؟ پیغمبری بود مرسل ، یکی از پیغمبران اولوالعزم و نیز دارای مقام امامت و مقتدای عده‌ای از انبیاء و مرسلین و به نص: «و کلا جعلنا صالحین!» (۷۲/انبیا) که ظهورش در صلاح دنیائی است از صالحان بود و با اینکه انبیائی پائین‌تر از وی به حکم همین آیه از صالحان بودند ، مع ذلک او از خدا می‌خواهد که به صالحان قبل از خود ملحق شود، معلوم می‌شود که قبل از او صالحانی بوده‌اند که او پیوستن به ایشان را درخواست می‌کند و خدا درخواستش را اجابت می‌کند و در چند جا از کلامش او را در آخرت ملحق با ایشان می‌کند، یکجا می‌فرماید:

« و لقد اصطفیناه فی الدنیا و انه فی الآخرة لمن الصالحین- او در آخرت از صالحان خواهد بود!» (۱۳۰/بقره)

جای دیگر می‌فرماید:

« و آتیناه اجره فی الدنیا ، و انه فی الآخرة لمن الصالحین!» (۲۷/عنکبوت)

« ما پاداش او را در دنیا دادیم ، و در آخرت از صالحان خواهد بود!»

و در جای سوم می‌فرماید:

« و آتیناه فی الدنیا حسنة ، و انه فی الآخرة لمن الصالحین!» (۱۲۲/نحل)

« ما در دنیا حسنه‌ای به او دادیم و او در آخرت از صالحان خواهد بود!» .

اگر خواننده عزیز در آنچه گفتیم دقت کند ، بسادگی می‌تواند بفهمد که صلاح دارای مراتبی است ، که بعضی ما فوق بعض دیگر است و آنوقت اگر از روایتی بشنود که ابراهیم علیه‌السلام از خدا می‌خواسته به محمد و آل او علیه‌السلام ملحقش کند ، دیگر هیچ استبعاد نمی‌کند ، مخصوصاً وقتی می‌بیند که آیات در مقام بیان اجابت دعای او ، می‌فرماید: که او در آخرت ملحق به صالحان می‌شود و رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم

هم این مقام را برای خود ادعا می‌کند و قرآن کریم هم می‌فرماید:

«ان ولی الله الذی نزل الکتاب و هو یتولی الصالحین!» (۱۹۶/اعراف)

«همانا سرپرست من خدائی است که کتاب را بحق نازل کرد و هم سرپرستی صالحان را دارد!»

چون ظاهر این آیه این است که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ادعای ولایت برای خود می‌کند، پس از ظاهرش بر می‌آید که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم همان کسی است که دارنده صلاح مورد آیه است و ابراهیم علیه‌السلام از خدا درخواست می‌کند به درجه صالحانی برسد که صلاحشان در مرتبه‌ای بالاتر از صلاح خود او است، پس منظورش همان جناب است.

المیزان ج: ۱ ص: ۴۵۹

احاطه خدا به انسانها و اعمال انسانها

«لَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفَوْهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ!»

آنچه در آسمانها و آنچه در زمین است، ملک خدا است و شما آنچه در دل دارید چه آشکار کنید و چه پنهان بدارید خدا شما را با آن محاسبه می‌کند، پس هر که را بخواهد می‌آمرزد و هر کس را بخواهد عذاب می‌کند و خدا به هر چیز توانا است!» (۲۸۴/بقره)

قسمت اول آیه دلالت دارد بر مالکیت خدای سبحان نسبت به عالم، یعنی آنچه در آسمانها و زمین است و منظور از آن، زمینه‌چینی است برای جمله بعد، که می‌فرماید: «و ان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوه يحاسبکم به الله!» (۲۸۴/بقره) و می‌خواهد بفرماید آنچه در آسمانها و زمین است، که از آن جمله، شما انسانها و اعمال شما است و آنچه که دل‌های شما کسب می‌کند همه و همه ملک خدا است و خدا محیط به شما و مسلط و مشرف بر اعمال شما است و برای او هیچ تفاوتی ندارد که شما اعمالتان را علنی انجام دهید و یا پنهانی، هر جور انجام دهید، خداوند شما را به آن محاسبه می‌کند!

چه بسا می‌توان نکته‌ای را از ظاهر آیه دریافت و آن این است که در آیه شریفه بین چهار چیز دو به دو مقابله افتاده، یعنی بین زمین و آسمان یک مقابله و بین صفات درونی و اعمال ظاهری یک مقابله شده، در نتیجه آسمان هم سنخ و هم طراز اعمال نفس و صفات درونی است و زمین، هم سنخ اعمال بدنی قلمداد شده، پس وقتی می‌فرماید: آنچه در آسمانها است ملک خدا است، نتیجه می‌دهد پس صفات نفسانی بشر نیز ملک او است و وقتی می‌فرماید: «و ما فی الارض» نتیجه می‌دهد که پس اعمال

انسانها نیز ملک او است و در آخر نتیجه می‌دهد: آنچه در دل‌های آنان پوشیده هست ، چه اظهار بشود و چه نشود ملک خدا است و به زودی خدای تعالی با محاسبه خود در این ملک تصرف خواهد کرد .

در نفس چیزی به جز ملکات و صفات چه فضائل و چه رذائل مستقر نمی‌شود، آری آنچه در نفس مستقر می‌شود صفاتی چون ایمان و کفر و حب و بغض و عزم و غیر اینها است، اینها است که هم می‌توان اظهارش کرد و هم پنهانش داشت ، اما می‌توان اظهار کرد چون صفات اصولاً در اثر تکرار ، افعال مناسب با خود پیدا می‌کند و وقتی فعلی از کسی صادر شد ، عقل هر کس از آن فعل کشف می‌کند که فلان صفتی که مناسب با این فعل است در نفس فاعل وجود دارد .

چون اگر این صفات و ملکات در نفس مستقر نبود ، افعال مناسب با آن از جوارح صادر نمی‌شود .

پس با صدور این افعال برای عقل روشن می‌شود که منشای برای این افعال در نفس فاعل هست و اما می‌توان اخفا کرد برای اینکه ممکن است انسان آن کاری که دلالت بر وجود منشاش در نفس دارد انجام ندهد .

و کوتاه سخن اینکه ظاهر جمله: «ما فی أنفسکم» ثبوت و استقرار در نفس است ، البته منظور ما از این حرف این نیست که از ظاهر عبارت نامبرده می‌فهمیم که منظور ، استقرار صفات ، به نحوی است که نظیر ملکات راسخه نتوان آن را از نفس زایل نمود ، بلکه منظور ما ثبوت و استقرار تامی است که می‌توان صدور فعل را مستند به آن کرد و ظهور این معنا از جمله: «ان تبدوا و جمله او تخفوه...» قابل انکار نیست ، برای اینکه خود ابداء و اخفا دلالت دارد بر اینکه آنچه در نفس هست طوری است که هم ممکن است منشا اظهار باشد و هم ممکن است منشا اظهار نباشد (پس با ملکات راسخه‌ای که نمی‌شود از بروز و ظهورش جلوگیری کرد ، فرق دارد،) پس آیه شریفه به احوال نفس نظر دارد ، نه به ملکات راسخه در نفس .

و اما خاطراتی که گاهی بی اختیار در نفس خطور می‌کند و همچنین تصورات ساده‌ای که دنبالش تصدیق نیست ، از قبیل صورت و قیافه گناهی که در نفس تصور می‌شود ، بدون اینکه تصمیم بر آن گناه گرفته شود ، لفظ آیه به هیچ وجه شامل آنها نیست ، چون توجه فرمودید که اینگونه تصورات ، استقراری در نفس ندارند و منشا صدور هیچ فعلی نمی‌شوند .

پس حاصل کلام این شد که آیه شریفه تنها بر احوال و ملکات نفسانیه‌ای دلالت دارد که منشا صدور افعال هستند ، چه فعل اطاعت و چه معصیت و خدای سبحان

انسان‌ها را با آن احوال و ملکات محاسبه می‌کند .

در نتیجه آیه شریفه همان سیاقی را دارد که آیه:

« لا یؤاخذکم الله باللغو فی ایمانکم و لکن یؤاخذکم بما کسبت قلوبکم! » (۲۲۵/بقره) و آیه: « فانه آثم قلبه! » (۲۸۳/بقره) و آیه: « ان السمع و البصر و الفؤاد کل اولئک کان عنه مسئولا! » (۳۶/اسرا) دارند ، چون همه این آیات دلالت دارند بر اینکه قلوب که مراد از آن ، همان نفوس است احوال و اوصافی دارد ، که آدمی با آن احوال محاسبه می‌شود. و نیز آیه شریفه:

« ان الذین یحبون ان تشیع الفاحشه فی الذین آمنوا لهم عذاب الیم فی الدنیا و الاخره » (۱۹/نور) که ظهور در این دارد که عذاب تنها و تنها به خاطر دوست داشتن اشاعه فحشا است و معلوم است که دوستی حالتی قلبی است (دقت فرمائید!)

این بود ظاهر آیه و لازم است دانسته شود که آیه شریفه تنها دلالت دارد بر اینکه محاسبه بر معیار حالات و ملکات قلبی است ، چه اظهار بشود و چه نشود و اما اینکه جزای آن ، در دو صورت اظهار و اخفا یک جور است یا نه ؟ و به عبارت دیگر آیا جزا تنها بستگی به تصمیم دارد ؟ خواه عمل را هم انجام بدهد یا ندهد ؟ و خواه مصادف با واقع هم بشود یا نشود ؟ و مثلا کاسه‌ای که شراب تشخیص داده بنوشد ، بعد معلوم شود آب بوده ، آیه شریفه ناظر به این جهات نیست .

این بود نظریه ما در تفسیر آیه مورد بحث ، ولی مفسرین در تفسیر آن به راههای مختلفی رفته‌اند ، چون خیال کرده‌اند که آیه دلالت می‌کند بر اینکه تمامی خاطراتی که در نفس خطور می‌کند چه در نفس مستقر بشود و دل آن را بپذیرد و چه نپذیرد مورد مؤاخذه قرار می‌گیرد در حالی که اگر چنین باشد در حقیقت آیه شریفه تکلیفی طاقت‌فرسا کرده ، برای اینکه همه می‌دانیم دل آدمی در و دروازه ندارد ، هر خیالی و خاطره‌ای در آن وارد می‌شود و این امری نیست که بتوان از آن اجتناب کرد مفسرین خودشان متوجه این اشکال شده ، بعضی به آن ملتزم شده‌اند و بعضی در مقام خلاصی از آن وجوهی ذکر کرده‌اند .

بعضی گفته‌اند : آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه آنچه وارد دل می‌شود به حساب می‌آید و این تکلیفی است خارج از قدرت و به همین جهت آیه‌ای دیگر که بعد از آن قرار دارد، آن را نسخ کرده می‌فرماید: « لا یكلف الله نفسا الا وسعها ...! » (۲۸۶/بقره) و این پاسخ صحیح نیست ، زیرا اولاً : آیه چنین عمومیتی ندارد .

و در ثانی تکلیف به ما لا یطاق و طاقت‌فرسا از خدای حکیم بدون شک ، جایز نیست و در ثالث خود خدای تعالی فرموده: « در دین هیچ حرجی بر شما نیست - و ما جعل علیکم فی الدین من حرج ! » (۷۸/حج)

بعضی دیگر گفته‌اند که: آیه شریفه مخصوص کتمان شهادت و مربوط به آیه قبل است، که در باره قرض سخن می‌گفت، لیکن این پاسخ هم درست نیست، همچنانکه سخن بعضی دیگر که گفته‌اند: مخصوص کفار است، صحیح نیست.

بعضی دیگر گفته‌اند: معنای آیه این است که اگر با اعمال خود بدی‌های نهفته در دل‌هایتان را بروز دهید، یعنی آن را علنی کنید و چنین اعمالی را در انظار عموم مرتکب شوید و یا در خلوت و پنهان از انظار عموم انجام دهید، در هر دو حال خدا آن اعمال را به حسابتان محاسبه خواهد کرد.

بعضی دیگر گفته‌اند: مراد از آیه شریفه مطلق خاطرات است، اما مراد از محاسبه، معنای معمولی آن نیست، بلکه خبر دادن است، می‌فرماید: هر چه به خاطر شما خطوط کند چه اظهارش بکنید و چه نکنید، خدا در روز قیامت شما را از آن خبر خواهد داد و به گفته این مفسر آیه شریفه همان معنا را می‌خواهد برساند که آیه «فینبئکم بما کنتم تعملون!» (۱۰۵/مائده) آن معنی را می‌رساند و این وجه و وجه قبلیش به دلیل اینکه خلاف ظاهر آیه است که بیانش گذشت مردود است.

«فیغفر لمن یشاء و یعذب من یشاء، و الله علی کل شیء قدیر!» (۲۸۴/بقره) در آیه شریفه، مغفرت الهی و یا عذاب او فرع بر مالکیت خدا و احاطه‌اش به اعمال مردم، شده و این مطلب اشاره به این است که مراد از عبارت: «ما فی انفسکم» (۲۸۴/بقره) صفات و احوال بد درونی است، گو اینکه کلمه مغفرت گاهی در قرآن کریم در غیر مورد گناهان نیز استعمال می‌شود، ولی این استعمال خیلی نادر و کم است، که احتیاج به کمک قرائن دارد، قرائنی که بفهماند منظور نوع خاصی از مغفرت است، نه مغفرت معمولی که همان آمرزش گناهان باشد.

فصل ششم

عمل و عکس عمل

مقدمه تفسیری بر موضوع :

عمل و عکس عمل

« وَ لِيُخْشِ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعْفًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَ لْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا! »

« و باید بندگان از مکافات عمل خود بترسند و با یتیمان مردم نیک رفتار باشند کسانی که می ترسند کودکان ناتوان از آنها باقی ماند و زیردست مردم شوند پس باید از خدا بترسند و سخن به اصلاح و درستی گویند! » (۹/نساء)

سیاق این آیه تهدیدی است بر متجاوزین به ارث اطفال پدر مرده، می فرماید: باید این طریقه را (یعنی طریقه محروم کردن ایتام و خوردن اموال و پایمال کردن حقوق آنان را،) ترک کنند.

ظاهر جمله: «الذین لو ترکوا من خلفهم ذریه ضعفا خافوا علیهم...!» این است که می خواهد رحمت و رأفت بر اطفال صغار و ناتوان و بی سرپرست را تمثیل کند، اطفال بی کسی که تحت تکفل کسی نیستند و کسی را ندارند که امورشان را اداره نموده و منافعشان را جلب و ضررهایشان را رفع کند و ذلت و بیچارگی را از آنان دور سازد.

و این را هم باید دانست که تخویف و تهدید مستفاد از آیه مورد بحث مخصوص

به کسانی نیست که در حال حاضر خودشان نیز ذریه ضعاف و ناتوان دارند، این جمله تمثیلی است که به منظور بیان حال آورده شده و مراد از آن، کسانی هستند که وضعی چنین و چنان دارند، یعنی در دلهایشان رحمت انسانیت وجود دارد و نسبت به ذریه های ناتوان و پدر مرده، رأفت و شفقت دارند و اینگونه افراد همان «ناس - انسان» هستند (و آنها که چنین نیستند انسان نیستند!) مخصوصا مسلمانان که مؤدب به ادب خدا و متخلق به اخلاق اویند، در نتیجه می توان گفت که معنا چنین می شود: «مردم اگر انسانیت داشته باشند - باید دلوپس باشند و از خدا در امر ایتام پروا کنند، چرا که

یتیمهای مردم نیز مانند یتیمان خود او ، ذریه‌ای ضعیف و شایسته ترحمند ، پس باید نگران حال آنان بود و به وضع آنان اعتنا ورزید تا مورد ظلم قرار نگیرند و به حقوقشان تجاوز نشود!»

پس زمینه گفتار آیه زمینه این معنا است که هر کس نگران ذلت است و از خواری می‌ترسد ، باید برای جلوگیری از آن برخیزد و همه انسانها این نگرانی را دارند . در آیه شریفه ، مردم مامور به ترحم و رافت و امثال آن نشده‌اند ، بلکه مامور به خشیت و تقوا گردیده‌اند و این نیست مگر برای اینکه تهدیدشان کند به اینکه : آنچه بر سر ایتم مردم می‌آورد و مالشان را می‌خورد و حقوقشان را پایمال می‌کنید ، بعد از مردنتان بر سر ایتم خودتان خواهد آمد و می‌خواهد به آنان گوشزد کند که هر گونه مصائبی را که برای آنان فراهم آوردند به ایتم خودشان بر می‌گردد .

المیزان ج: ۴ ص: ۳۱۲

گفتاری پیرامون

عمل و عکس عمل

کسی که بر یتیمی ظلم کند یعنی مالش را از دستش بگیرد بزودی همان ظلم به ایتم خودش و یا اعقابش بر می‌گردد و این خود یکی از حقایق عجیب قرآنی است و یکی از فروعات و مصادیق حقیقت دیگری است که از آیات کریمه قرآن استفاده می‌شود و آن این است که بین اعمال نیک و بد انسان و بین حوادث خارجی ارتباط هست و ما در بحثی که پیرامون احکام اعمال در المیزان داشتیم ، مطالبی را در این باره آوردیم . در این جا اضافه می‌کنیم که مردم فی الجمله به این معنا اعتراف دارند که ثمره عمل هر کسی به خود او عاید می‌شود ، آن کس که نیکی می‌کند در زندگیش خیر می‌بیند و سعادت‌مند می‌شود و آن کس که ستمگر و شرور است ، دیر یا زود نتیجه عمل خود را می‌چشد .

در قرآن کریم آیاتی است که با اطلاقش بر این معنا دلالت دارد ، نظیر آیات زیر:

« من عمل صالحا فلنفسه و من اساء فعلیها! » (۴۶/فصلت)

« فمن يعمل مثقال ذره خیرا یره و من يعمل مثقال ذره شرا یره! » (۷/زلزله)

« قال انا یوسف و هذا اخی قد من الله علینا انه من یتق و یصبر فان الله لا یضیع اجر

المحسنین! » (۹۰/یوسف)

« ... له فی الدنیا خزی ...! » (۹/حج)

« و ما اصابکم من مصیبه فبما کسبت ایدیکم! » (۳۰/شوری)

و آیاتی دیگر از این قبیل که دلالت دارد بر اینکه اعمال (چه خیرش و چه شرش) نوعی عکس العمل دارد و به نحوی در همین دنیا به صاحب عمل بر می‌گردد. و آنچه از این آیات به ذهن ما تبادر می‌کند - البته ذهن ما که مانوس به افکاری است که در جامعه ما دایر و تجربه شده است - این است که این انعکاس تنها از عمل آدمی، به خود او باز می‌گردد و هر کسی تنها میوه تلخ یا شیرین عمل خود را می‌چشد، ولی آیات دیگری در این میان هست که دلالت دارد بر اینکه مساله انعکاس وسیع‌تر از این است و گاه می‌شود که آثار عمل خیر یک فرد به اولاد و اعقاب او نیز برسد و همچنین آثار سوء عملش دامن آنان را بگیرد، نظیر آیه:

« و اما الجدار فکان لغلامین یتیمین فی المدینة و کان تحتہ کنز لهما و کان ابوہما صالحا، فاراد ربک ان یبلغا اشدہما و یتخرجا کنزہما، رحمۃ من ربک! » (۸۲/کهف)

که از ظاهر آن بر می‌آید صالح بودن پدر آن دو یتیم در اراده خدای تعالی به اینکه به آن دو رحمت فرستد، دخالت داشته است، آیه‌ای دیگر که دلالت دارد بر اینکه اثر عمل زشت انسان به فرزندانش می‌رسد آیه مورد بحث است که می‌فرماید:

« و لیخش الذین لو ترکوا من خلفہم ذریۃ ضاعفا خافوا علیہم ...! » (۹/نسا)

که بیانش گذشت.

و اما اگر در کلام خدای تعالی تدبیر کنیم به این حقیقت پی می‌بریم که سبب حقیقی این تاثیر درخواست عملی انسان از یک سو و اجابت خدای تعالی از سوی دیگر است.

در تفسیر آیه: « و اذا سئلک عبادی عنی!...! » (۱۸۶/بقره) در المیزان که پیرامون مساله دعا بحث کرده ایم، گفتیم: کلام خدای تعالی بر این معنا دلالت دارد که آنچه از حوادث که از ناحیه خدای تعالی با آدمی روبرو می‌شود، به خاطر درخواستی است که آدمی از پروردگار خود کرده و خلاصه کلام اینکه درخواست، تنها زبانی نیست، بلکه اعمالی که در پیش آمدن آن حادثه اثر دارد و جنبه مقدمیت برای آن دارد نیز سؤالی است از ناحیه انسان به درگاه خدا، همچنانکه در جای دیگر قرآن کریم آمده:

« یسئلہ من فی السموات و الارض کل یوم هو فی شان! » (۲۹/رحمن) و نیز آمده:

« و آتیکم من کل ما سالتموہ و ان تعدوا نعمت اللہ لا تحصوها! » (۳۴/ابراہیم)

چون در این آیه نفرمود: « و ان تعدوا لا تحصوه - و اگر بخواهید در خواست‌های خود را بشمارید به آخرش نمی‌رسید! » برای اینکه در میان درخواست‌های انسان درخواست‌هایی است که نعمت نیست و چون مقام آیه، مقام منت‌گذاری به نعمت‌ها و سرزنش کسانی است که آنها را کفران می‌کنند، لذا فرمود: « و آتیکم من کل ما سالتموہ! » یعنی آن درخواست‌هایتان که در خواست نعمت است.

از سوی دیگر هر عملی را که انسان به نفع خود انجام می‌دهد و یا بر دیگران واقع می‌کند (حال آن عمل خیر باشد یا شر)، اگر وقوع آن عمل بر دیگران را که آنان نیز انسانهایی مثل خود اویند بپسندد آن عمل را در حقیقت برای خود پسندیده است و ممکن نیست عملی را که برای خود نمی‌پسندد و مورد درخواستش نیست نسبت به دیگران انجام دهد .

پس در حقیقت در همه اعمالی که انسانها انجام می‌دهند انسانیت مطرح است ، این جا است که برای انسان روشن می‌شود که اگر به کسی احسان کند ، این احسان را از خدا برای خود مسئلت نموده ، مسئلت و دعائی که حتما مستجاب هم هست و ممکن نیست رد شود و همچنین اگر به کسی بدی و ستم کند باز همین بدی را برای خود خواسته و پسندیده و نیز اگر عمل خیر یا شری را برای اولاد و ایتم مردم بپسندد ، برای اولاد خود خواسته و پسندیده است .

بدین جهت است که خدای تعالی فرمود: « و لكل وجهه هو مولیها، فاستبقوا الخیرات!» (۱۴۸/بقره) چون معنای این آیه این است که به سوی خیرات سبقت بگیرید تا وجهه و هدف شما خیر شود .

و باز از سوی دیگر شرکت چندین نفر در خون ، که خون همه آنها از یک پدر و از یک رحم منشعب شده باشد ، عمود نسبت را که از آنان به نام عترت تعبیر می‌کنیم شیء واحدی می‌کند ، به طوری که هر حالتی بر یک طرف از اطراف این واحد عارض شود و هر حادثه‌ای برای آن طرف پیش بیاید ، در حقیقت بر متن آن واحد وارد آمده و متن آن در حساب همه اطراف آن است و ما مطالبی در باره رحم در اول همین سوره در المیزان ایراد کردیم.

پس با این بیان روشن گردید که انسان هر گونه برخورد و معامله‌ای که با دیگران و یا فرزندان آنان کند ، هیچ راه گریزی از انعکاس آن عمل ، به خودش و یا اطفال خودش ندارد مگر آنکه خداوند چنین بخواهد و از این انعکاس جلوگیری کند و این استثنائی که کردیم برای آن بود که در عالم هستی علل و عوامل بی‌شماری وجود دارد که انسان نمی‌تواند به تمامی آنها احاطه پیدا کند، لذا ممکن و محتمل است که عوامل دیگری از انعکاس عمل جلوگیری کرده باشد که ما اطلاعی از آن نداشته باشیم، همچنانکه از آیه زیر بطور سربسته به وجود چنان عواملی پی می‌بریم:

« و ما اصابکم من مصیبه فبما کسبت ایدیکم و یعفوا عن کثیر! » (۳۰/شوری)

فصل هفتم

گناهان کبیره و صغیره

مقدمه تفسیری بر موضوع:

گناهان کبیره و صغیره

«إِنْ تَجْتَنِبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلِكُمْ مَدْخَلَ كَرِيمًا!»
 «اگر از گناهان کبیره‌ای که از آنها نهی شده‌اید اجتناب کنید، ما از بدیهای شما صرف‌نظر می‌کنیم و به منزلگاهی گرامی داخلتان می‌سازیم!» (۳۱/نساء)

گناهان دو نوعند: صغیره و کبیره، گناهانی که طبق آیه شریفه خدا از آن می‌گذرد به دلیل مقابله، گناهان صغیره است .

بلی عصیان و تمرد هر چه باشد از انسان که مخلوقی ضعیف است و مربوب خدای تعالی است نسبت به خدایی که سلطانش عظیم است ، کبیره و بزرگ است ، ولی این مقایسه بین انسان و پروردگار او است ، نه بین یک معصیت با معصیت دیگر ، پس منافات ندارد که تمامی گناهان به اعتبار اول کبیره باشند و به اعتبار دوم بعضی کبیره و بعضی صغیره باشند .

و بزرگی معصیت وقتی تحقق می‌یابد که نهی از آن نسبت به همین که از معصیت دیگر شده مهم‌تر باشد ، و جمله : «ما تنهون عنه ... !» خالی از این اشاره و یا دلالت بر این معنا نیست و دلیل بر اهمیت نهی تشدید خطاب است ، یا به اینکه در خطاب اصرار شده باشد و یا به اینکه مرتکبش به عذاب آتش تهدید گشته باشد و یا به نحوی دیگر از آن اهمیت گناه استفاده شود .

گفتار در گناهان کبیره و صغیره

و معنای تکفیر یا پوشاندن گناهان

در این که آیه شریفه: «إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ ...!» (۳۱/نسا) دلالت دارد بر دو نوع بودن گناهان هیچ تردیدی نیست، که جامع بین آن دو به عنوان «سیئات» نامیده شده .

و نظیر این آیه در دلالت بر دو نوع بودن گناهان آیه شریفه زیر است ، که می‌فرماید:

« و وضع الكتاب فتری المجرمین مشفقین مما فیہ و یقولون یا ویلتنا ما لهذا الكتاب لا یغادر صغیره و لا کبیره الا احصیها! » (۴۹/کھف)

چون وحشتشان از دیدن مطالب نامه دلالت دارد بر اینکه مراد از صغیره و کبیره گناهان صغیره و کبیره است .

حال ببینیم کلمه سیئات در عرف قرآن به چه معنا است؟ این کلمه که جمعش

سیئات می‌آید به طوری که از ماده آن (سین - واو - همزه) و هیات آن بر می‌آید به معنای حادثه و یا عملی است که زشتی و بدی را با خود همراه دارد و به همین جهت ای بسا که لفظ آن بر امور و مصائبی که آدمی را بد حال می‌کند اطلاق می‌شود ، نظیر آیه:

« و ما اصابک من سیئه فمن نفسک - هیچ مصیبتی بتو نمی‌رسد مگر از ناحیه خودت! » (۷۹/نسا) و آیه:

« و یستعجلونک بالسیئه - عجله دارند بلائی بر سرت آید! » (۶/ارعد)

و ای بسا که بر نتایج معاصی و آثار خارجی و دنیوی و اخروی آن اطلاق شود ، نظیر آیه شریفه زیر که می‌فرماید:

« فاصبهم سیئات ما عملوا - آثار شوم گناهایی که کرده بودند به ایشان رسید ...! » (۳۴/نحل) و آیه:

« سیصیبهم سیئات ما کسبوا - بزودی آثار گناهایی که کرده بودند به ایشان می‌رسد! » (۵۱/زمر)

و این به حسب حقیقت به معنای سابق برمی‌گردد و ای بسا بر خود معصیت نیز اطلاق می‌شود ، مانند آیه شریفه زیر که می‌فرماید:

« و جزاء سیئه سیئه مثلها - کیفر هر گناهی معصیتی مثل خود آن است! » (۴۰/شوری)

و سیئه به معنای معصیت، گاهی بر مطلق گناهان اطلاق می‌شود ، چه صغیره و چه کبیره ، مانند آیه:

« ام حسب الذین اجترحو السیئات ان نجعلهم کالذین آمنوا و عملوا الصالحات، سواء

محیاهم و مما تهم ساء ما یحکمون!» (۲۱/جائیه)

که در این آیه و آیاتی نظیر آن کلمه سیئات بر مطلق گناهان اطلاق شده است . و شاید در مواردی این کلمه در خصوص گناهان صغیره اطلاق شود ، مانند آیه مورد بحث که می‌فرماید: « ان تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه نکفر عنکم سیئاتکم ...! » (۳۱/نسا) چون با فرض اجتناب از گناهان کبیره دیگر گناهی جز صغیره باقی نمی‌ماند. و سخن کوتاه اینکه در دلالت آیه بر دو نوع بودن گناهان و انقسام آن به صغیره و کبیره در مقایسه آنها با یکدیگر هیچ تردیدی نیست و نباید در آن تردید کرد.

و همچنین هیچ تردیدی نیست در اینکه آیه شریفه در مقام منت نهادن بوده و نویدی است که با عنایتی لطیف و الهی به گوش مؤمنین می‌رسد ، که اگر از بعضی گناهان اجتناب کنند خدای عز و جل از بعضی دیگر گناهانشان در می‌گذرد ، پس نباید پنداشت که این آیه شریفه مؤمنین را در ارتکاب گناهان صغیره جرأت می‌دهد ، چرا که معنایی برای چنین توهمی نیست ، چون هیچ تردیدی در این نیست که آیه شریفه از ارتکاب گناهان کبیره نهی می‌کند و ارتکاب صغیره از این جهت که مرتکبش به آن بی‌اعتنا است ، خود مصداقی از مصادیق گناه کبیره است و آن عبارت است از طغیانگری و نا چیز شمردن دستور خدای سبحان، که نه تنها گناهی کبیره است، بلکه از بزرگترین گناهان به حساب آمده است .

آری آیه شریفه در چنین مقامی نیست، بلکه می‌خواهد به انسانی که خلقتش بر اساس ضعف و جهالت است و چون جهل و هوا بر او غلبه دارد هیچگاه خالی از ارتکاب گناهان نیست و عده تکفیر بدهد و بفرماید تو ای انسان که همواره دستخوش کورانهای هوا و شهوتی اگر بتوانی خود را از ارتکاب کبایر کنترل کنی من وعده می‌دهم که از گناهان کوچکت صرفنظر کنم ، پس زمینه آیه همان زمینه‌ای است که آیات توبه دارد و بشر را به سوی توبه دعوت می‌کند ، مانند آیه:

« قل یا عبادى الذین اسرفوا علی انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله یغفر الذنوب جمیعا

انه هو الغفور الرحیم و انیبوا الی ربکم...! » (۵۳/زمر)

که در عین اینکه وعده آمرزش می‌دهد دعوت به ترک گناه می‌کند ، پس همان طور که در باره این آیه نمی‌توان گفت : که می‌خواهد مردم را به سوی گناهان بکشاند و به این منظور باب توبه را به روی آنان باز می‌گذارد که بدون دلهره گناه کنند ، همچنین در آیه مورد بحث چنین منظوری ندارد ، بلکه اینگونه خطابها مایه زنده شدن دل‌های نومید و مرده است .

از اینجا مطلب دیگری نیز به دست می‌آید و آن این است که آیه شریفه مانع از شناختن کبایر نیست و نمی‌خواهد بفرماید: چون شما که کبایر را نمی‌شناسید بناچار باید

از همه گناهان اجتناب کنید ، تا دچار کبایر نشوید ، زیرا چنین معنایی از آیه شریفه بعید است بلکه آنچه از آن استفاده می‌شود همانطور که گفتیم این است که مخاطبین به آیه ، گناهان کبیره را می‌شناختند ، و از لحن دلیلی که از آن نهی کرده آن را تشخیص می‌دادند و می‌فهمیدند گناهی که اینطور شدید از آن نهی شده ، هلاکت آور است و لا اقل اگر آن معنا از آیه استفاده نشود ، این مقدار هست که می‌خواهد(در ضمن نهی از ارتکاب کبایر) دعوت کند به شناسائی آن ، تا مردم مکلف در باره پرهیز از آن اهتمام کامل بورزند ، البته نسبت به غیر آن نیز سهل‌انگاری نکنند چون گفتیم سهل‌انگاری در باره گناهان هر قدر هم که آن گناه صغیره باشد خود یکی از گناهان کبیره هلاکت‌آور است .

توضیح این که انسان وقتی گناهان کبیره را شناخت و آنها را تشخیص داد ، می‌داند آنها محرماتی هستند که هرگز از ناحیه خدای تعالی به صرف تکفیر مورد اغماض واقع نمی‌شوند ، مگر آنکه مرتکب آنها توبه نصح بکند و بطور قاطع از ارتکاب آنها پشیمان شود و همین علم خود یکی از موجبات بیداری آدمی و انصرافش از ارتکاب آنها می‌شود .

پس کسی نمی‌تواند به دلخوشی از این که اجتناب از کبایر ، گناهان صغیره را محو می‌کند همچنان مرتکب گناه صغیره بشود .

و اما شفاعت هر چند که حق است ، الا این که شفاعت به حال آنهایی که در باره تکالیف الهی سهل‌انگاری می‌کنند و مثلاً توبه و ندامت را استهزا نموده و به امید شفاعت همچنان به ارتکاب گناه ادامه می‌دهند هیچ سودی ندارد چون چنین کسی با بی‌اعتنائیش به امر خدای سبحان ، مرتکب بزرگترین و هلاک‌آورترین کبایر شده و دیگر راهی برای شفاعت باقی نگذاشته است .

و از همین جا مطلب قبلی ما خوب روشن می‌شود ، که گفتیم: بزرگی معصیت از شدت نهی از آن ، فهمیده می‌شود ، اگر در نهی اصرار شده باشد و یا بشدت صادر شده باشد ، می‌فهمیم این گناه کبیره است .

از آنچه تاکنون گفتیم شما خوانندگان عزیز می‌توانید به مقدار ارزش حرفهایی که در تفسیر این آیه زده‌اند پی ببرید اینک از آن سخنان چند وجه زیر را می‌آوریم:

۱- بعضی از مفسرین گفته‌اند: «گناه کبیره هر گناهی است که خدای تعالی مرتکب

آنها به عقاب آخرت تهدید کرده و در دنیا نیز حدی برای آن معین کرده باشد.»

این تعریف درست نیست ، به شهادت این که گفتیم اصرار در گناه صغیره از

بزرگترین گناهان کبیره است، زیرا رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم در روایتی که شیعه

و سنی آنرا نقل کرده‌اند فرموده:

« لا کبیره مع الاستغفار و لا صغیره مع الاصرار - هیچ گناهی با استغفار کبیره نیست و هیچ صغیره‌ای با تکرار صغیره نیست! »

پس به حکم این روایت صغیره‌ای که در آن اصرار ورزیده شود گناه کبیره است ، با این که (نه در قرآن تهدیدی به عذاب آخرت در باره آن شده،) و نه در دنیا حدی برایش معین گشته و همچنین ولایت و سلطنت کفار و خوردن ربا ، که هر دو از بزرگترین گناهان کبیره است و در قرآن شدیداً از آنها نهی شده ، ولی در قرآن حدی برایش معین نشده .

۲- بعضی دیگر گفته‌اند: « گناه کبیره ، عبارت است از هر گناهی که خدای تعالی در قرآن عزیزش وعده آتش به مرتکب آن داده باشد و ای بسا بعضی دیگر بر این معنا وعده وارد در سنت ، را نیز اضافه کرده باشند! »

این نیز صحیح نیست ، برای اینکه طرف عکسش کلیت ندارد ، یعنی چنان نیست که هر گناه که در قرآن و سنت وعده آتش به مرتکبش نیامده باشد گناه صغیره باشد .

۳- بعضی دیگر گفته‌اند: « کبیره ، هر گناهی است که از بی اعتنائی صاحبش به امر دین ناشی شده باشد ، این نظریه امام الحرمین است و فخر رازی نیز آن را پسندیده! »

ولی این نیز بی اشکال نیست برای این که تعریفی که این دو نفر برای کبیره کرده‌اند تعریف گناه کبیره نیست بلکه تعریف و عنوان یکی از گناهان کبیره است و آن عبارت است از طغیان و اعتداء و بسیاری از گناهان کبیره هست ، که به این عنوان ارتکاب نمی‌شود و با اینهمه گناه ، کبیره است ، مانند خوردن مال یتیم و زنا با محرم و قتل نفس (آن هم قتل مؤمن به ناحق!)

۴- بعضی دیگر گفته‌اند: « کبیره عبارت است از هر گناهی که مستقلاً و به عنوان این که خودش گناه است حرام شده باشد، نه به خاطر عوارضش! »

این قول تقریباً مقابل قول سوم است ، ولی به هر حال درست نیست ، زیرا طغیان و بی اعتنائی به دستورات الهی و گناهانی نظیر اینها از بزرگترین کبایرند ، در حالی که عناوینی عارضی هستند و به خاطر عروضشان بر یک معصیت کوچک آن را کبیره و هلاک‌آور می‌سازد .

۵- بعضی دیگر گفته‌اند: « گناه کبیره آن گناهی است که آیات یک سوره از اولش تا تمامی سی آیه در باره آن سخن گفته باشد »

مثل اینکه منظور این شخص این است که آیه شریفه مورد بحث به گناهای اشاره دارد، که در آیات سابق خاطر نشان شده مانند قطع رحم و خوردن مال یتیم و زنا و امثال آن.

اشکال این وجه این است که با اطلاق آیه مورد بحث منافات دارد.

۶- بعضی دیگر گفته‌اند: «هر عملی که خدای تعالی از آن نهی کرده ارتکابش گناه کبیره است!»

این قول را به ابن عباس نسبت داده‌اند و شاید منظورش این بوده که مخالفت خدای تعالی امری عظیم است!

این وجه نیز صحیح نیست، زیرا توجه فرمودید که گفتیم گناهان از نظر مقایسه بین یکدیگر به دو قسم کبیره و صغیره منقسم می‌شود، نه نظر به این که مخالفت خدای تعالی است، سخن ابن عباس اساسش قیاس عمل انسان و مخالفت او که یکی از مخلوقات خدای تعالی است به خدای تعالی می‌باشد، که رب همه مخلوقات است، البته ممکن است بعضی‌ها این قول را بپسندند به توهّم اینکه اضافه در جمله: «کبائر ما تنهون عنه...!» (۳۱/نسا) اضافه بیانی است، در حالی که این توهّم فاسد است، زیرا اگر اضافه بیانی باشد برگشت معنا به این می‌شود که بگوییم: «اگر از همه معاصی اجتناب کنید ما سیئات شما را تکفیر می‌کنیم!» و این غلط است، برای اینکه بعد از اجتناب از همه معاصی دیگر سیئه‌ای باقی نمی‌ماند و اگر منظور از بیانی بودن اضافه این باشد که گناهای که مؤمنین قبل از نزول آیه داشته‌اند تکفیر می‌شود، آن وقت آیه شریفه مختص می‌شود به کسانی که هنگام نزول آیه حاضر بوده‌اند و آیه شریفه شامل حال گذشتگان و آیندگان نشود و این خلاف عمومیتی است که از ظاهر آیه استفاده می‌شود و اگر همچنان عمومیت آیه محفوظ بماند برگشت معنا به این می‌شود که شما مؤمنین اگر تصمیم بگیرید از همه معاصی اجتناب کنید و علاوه بر تصمیم اجتناب هم بکنید، ما سیئات سابق شما را تکفیر می‌کنیم.

و این معنایی است که مصداقش بسیار نادر است و یا اصلاً مصداقی ندارد و کلام خدا را نمی‌توان به چنین معنایی حمل کرد.

آری نوع انسان خالی از سیئه نیست، مگر افراد انگشت‌شماری که از ناحیه خدای تعالی دارای عصمت باشند (دقت بفرمایید!)

۷- بعضی گفته‌اند: «گناه صغیره عبارت است از گناهی که عذابش کمتر از ثواب صاحبش باشد و گناه کبیره آن گناهی است که عذاب آن بزرگتر از ثواب او باشد!»

این نظریه به فرقه معتزله نسبت داده شده و نظریه نادرستی است، برای اینکه معنایی است که این آیه شریفه و هیچ آیه‌ای از قرآن کریم بر آن دلالت ندارد، بلکه چیزی که به دلیل قرآنی ثابت شده وجود حبط در بعضی از گناهان است، آن هم فی الجمله نه مشخص و نه در همه گناهان، حال چه این که با این نظریه معتزله وفق بدهد و چه ندهد و اما این که حبط چیست؟ و چه حدودی دارد؟ بحثش جداگانه آمده است. صاحبان این نظریه، این را نیز گفته‌اند، که بر خدای تعالی واجب است سیئات و گناهان صغیره کسانی که از کبایر اجتناب ورزیده‌اند تکفیر و محو کند، چون مؤاخذه بر آنها درست نیست.

این سخنشان نیز مردود است، برای اینکه آیه شریفه هیچ دلالتی بر آن ندارد. ۸- بعضی دیگر گفته‌اند: بزرگی و کوچکی گناه دو امر اعتباری هستند، که بر هر معصیتی عارض می‌شوند، یعنی هر معصیتی را هم می‌توان کبیره دانست به یک اعتبار و هم صغیره دانست به اعتباری دیگر، گناهی که انسان مرتکب می‌شود حال هر چه می‌خواهد باشد از این نظر که بی‌اعتنایی به امر پروردگار و یا العیاذ بالله استهزا است و یا بی‌مبالاتی است کبیره است، ولی همین گناه به این اعتبار که در هنگامی سر زده که آدمی در کوران عواطف درونی یعنی شدت خشم و یا غلبه ترس و یا فوران شهوت قرار گرفته بوده گناه صغیره است و خدا آن را می‌آمرزد، البته به شرطی که از گناهان کبیره اجتناب شود. و چون جامع همه این عناوین نامبرده یعنی بی‌اعتنایی به امر پروردگار و استهزا و بی‌مبالاتی، یک چیز است و آن عبارت است از عناد و یا تجاوز بر خدای تعالی، می‌توان مطلب را خلاصه نموده و گفت که هر یک از گناهانی که در دین خدا از آن نهی شده اگر از عناد با خدا و طغیان بر او انجام پذیرد آن گناه کبیره است و گرنه صغیره است و خدای تعالی آن را می‌بخشد، البته به شرطی که از عناد و طغیان اجتناب شود.

بعضی از مفسرین در توجیه همین وجه گفته‌اند: هر کار زشت و هر حرامی که خدای تعالی در نهی از آن بشر را مخاطب قرار داده، هم کبیره و بلکه کبایر فرض دارد و هم صغیره و یا صغایر و بزرگترین کبیره در هر گناه این است که آن گناه را از باب بی‌اعتنایی به امر و نهی خدای تعالی و بی‌احترامی به تکالیف او مرتکب شوند، که اصرار بر گناه یکی از مصادیق همین بی‌اعتنایی است، چون کسی که دست بردار از یک گناه نیست مبالاتی به امر و نهی خدای تعالی ندارد و برای آن احترامی قائل نیست، پس معنای اینکه خدای تعالی

فرمود: «ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم!» (۳۱/نسا) این است که اگر شما از هر گناهی که از آن نهی شده‌اید اجتناب کنید، ما سیئاتتان را تکفیر می‌کنیم، یعنی از صغیره همان گناه اغماض نموده، شما را به خاطر آن باز خواست نمی‌کنیم!

لیکن این وجه نیز باطل است، برای این که از آن بر آمد که وقتی گناهی از گناهان در حال ارتکاب با طغیان بر خدای سبحان توأم باشد، آن گناه کبیره می‌شود و لازمه این سخن آن نیست که پس هیچ عمل زشتی به خودی خود و بدون عنوان طغیان، کبیره نیست، به شهادت اینکه زنا با محارم نسبت به زنا با زن اجنبی و نیز کشتن یک انسان بی‌گناه نسبت به زدن یک انسان، کبیره‌اند، چه اینکه توأم با طغیان بر خدا باشد و چه نباشد، بله در هر جا که این عناوین مهلکه نیز در کار باشد البته زشتی گناه بیشتر می‌شود و آن معصیت کبیره‌تر می‌گردد، چون معلوم است که زنا از کسی که دچار طغیان شهوت و غلبه جهالت گشته با زنا کسی که آن را مباح دانسته و اعتنایی به حکم خدا ندارد برابر نیست.

علاوه بر این که این معنا که (اگر از هر گناهی کبیره‌اش را اجتناب کنید، ما صغیره‌اش را از شما می‌بخشیم و تکفیر می‌کنیم!) معنای رکیکی است که نمی‌توان آن را بر آیه: «ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم...!» تحمیل کرد، چون سیاقی که دارد برای کسی که کمترین انسی با اسالیب کلام دارد پوشیده نیست که چنین معنایی را تحمل نمی‌کند.

۹- نظریه‌ای است که ظاهر کلام غزالی (آنطور که فخر رازی در تفسیرش از کتاب منتخبات احیاء العلوم نقل کرده)، بر می‌آید وی در جمع بین همه اقوال و نظریه‌ها گفته:

- بین گناهان وقتی با یکدیگر مقایسه شوند فرق هست، بعضی کبیره است و بعضی صغیره، مثلاً زنا (آن هم با محرم خود) در مقایسه با نظر کردن به زن اجنبی کبیره است این از نظر مقایسه بین خود گناهان، از یک نظر دیگر نیز ممکن است گناهی که در اصل کبیره نبوده کبیره شود، مانند اصرار بر صغیره که در عین اینکه خود گناه صغیره است، اصرار بر آن کبیره‌اش می‌کند.

پس با این بیان روشن می‌شود که گناهان یعنی خود اعمال و جرم آنها به حسب مقایسه بین خود آنها منقسم به دو قسم کبیره و صغیره می‌شود و همین اعمال از نظر آثار سوئی که به دنبال دارد، یعنی از نظر عذاب و بی‌اثر کردن اعمال نیک و یا ناقص کردن آن آثار هر دو قسم منقسم می‌شوند، بعضی از گناهان کفه آثار سوئشان بر کفه

آثار نیک اعمال خیر می‌چربد، و به کلی آثار نیک آن اعمال را از بین می‌برد و بعضی دیگر آنقدر سنگین نیست بلکه تنها می‌تواند مقداری از اثر نیک اعمال خیر را بکاهد، به طوری که اگر بعد از گناه عمل خیر دیگری که ثوابش برابر اثر سوء آن گناه باشد به جای آورده شود، دوباره نقص وارده جبران می‌شود.

آری برای هر اطاعتی اثر نیکی در نفس هست، که باعث می‌شود مقام نفس بالا رود و از قذارت بعد و ظلمت جهل، رها گردد همچنان که برای هر معصیتی تاثیر بدی در نفس هست، که باعث انحطاط مقام او و سقوطش در جهنم بعد و ظلمت جهل خواهد بود.

با در نظر داشتن این حقیقت اگر انسان یک یا چند گناه مرتکب شود، در حالی که قبلاً با اعمال نیک و اطاعت خدای تعالی نور و صفایی برای دلش کسب کرده بود، قهراً این نور طاعت با ظلمت معصیت تصادم و معارضه می‌کند، اگر ظلمت معصیت غلبه کند و وبال آن بتواند نور اطاعت را از بین ببرد، آن معصیت کبیره است و اگر نور و صفای اطاعت بر ظلمت حاصل از گناه غلبه کند، قهراً آن ظلمت را از بین می‌برد و پلیدی گناه را از صفحه دل می‌شوید، البته معادل آن از نور خودش نیز کم می‌شود، و آنچه باقی می‌ماند به مقداری که هست دل را نور و صفا می‌بخشد، این است معنای تحابط و همین معنا عیناً آن تکفیری است که آیه ۳۱ سوره نساء از آن خبر می‌دهد و این گونه گناهان صغیره‌اند.

و اما اینکه حسنه و سیئه برابر باشند و به کلی یکدیگر را خنثی کنند، هر چند که از نظر عقل احتمال صحیحی است و لازمه‌اش این است که بتوانیم یک انسانی فرض کنیم که نه اطاعت دارد و نه معصیت، نه نور در دلش باشد و نه ظلمت و لیکن آیه شریفه: «فریق فی الجنة و فریق فی السعیر» - مردم دو دسته‌اند یک دسته در بهشت و دسته‌ای دیگر در آتشند! (۷/شوری) چنین چیزی را نفی می‌کند.

این بود خلاصه گفتار غزالی.

فخر رازی بعد از نقل این نظریه آن را رد می‌کند، به اینکه این نظریه مبتنی است بر اصول مذهب معتزله که از نظر ما باطل است، صاحب المنار بعد از نقل گفتار این دو دانشمند، شدیداً به فخر رازی حمله نموده چنین می‌گوید: اگر در قرآن کریم این معنا (یعنی دو قسم بودن گناهان فی نفسه و صرف نظر از مساله طغیان)، صریحاً آمده باشد، آیا باز هم معقول است که ابن عباس آن را منکر شود؟ نه، هرگز، بلکه عبد الرزاق از او روایت کرده که در پاسخ کسی که پرسیده بود آیا گناهان کبیره هفت است؟ پاسخ داده که به هفتاد نزدیکتر است، از سعید بن جبیر نیز روایت شده که گفته است:

گناهان کبیره به هفتصد نزدیکتر است و انکار دو قسم بودن گناهان به اشعریها نسبت داده شده است .

و گویا آن عده از ایشان که منکر دو قسم بودن (یعنی صغیره و کبیره بودن) گناهان شده‌اند منظورشان این بوده که به این وسیله با معتزله مخالفت کرده باشند ، هر چند که ظاهر گفتارشان مرادشان نباشد و اگر از ایشان بپرسی که این چه سخنی است که شما گفته‌اید؟ آن را تاویل کنند ، همچنان که از کلام ابن فورک همین معنا بر می‌آید، او گفتار اشعریها را این طور توجیه کرده: که می‌خواهند بگویند معاصی خدا همه‌اش کبیره است و اگر به بعضی از آنها صغیره و کبیره گفته می‌شود بالنسبه است یعنی معاصی مختلفه‌ای را در نظر می‌گیرند، ولی معتزله می‌گویند اصلا گناهان دو قسمند صغیره و کبیره و این صحیح نیست .

این بود توجیه ابن فورک که لازمه آن این است که آیه را به وجهی دور از ذهن تاویل کنند .

آنگاه از ایشان می‌پرسیم: آیا صرفا به خاطر این که با معتزله مخالفت کرده باشند جایز است آیات و احادیث را تاویل کنند، آن هم در جائی که معتزله نظریه درستی ارائه داده باشند؟ ولی جای تعجب نیست و از بیماری تعصب هر چه گفته شود کم است، همین تعصب بود که باعث شد بسیاری از علمای تیز هوش و خوش‌فهم به جای اینکه خودشان را و امتشان را از فطانت خود بهرمنند کنند، کتابهایشان را وسیله فتنه و گمراهی مردم کردند، به جای بحث پیرامون حقایق دینی یکسره به جدال با یکدیگر پرداختند .

و به زودی نمونه‌ای از آن از نظر خواننده می‌گذرد که چگونه فخر رازی سخنی از غزالی نقل می‌کند و آن را به خاطر همین تعصب رد می‌کند و آن وقت می‌فهمی که رازی چه بوده و غزالی که بوده ، معاویه چه بوده و علی که بوده؟

این بود خلاصه گفتار صاحب المنار، وی در آخر کلامش به همان بگومگوئی که ما قبلا از غزالی و رازی نقل کردیم اشاره می‌کند .

و بهر حال آنچه غزالی آورده هر چند که تا اندازه‌ای درست است و لیکن از جهاتی خالی از خلل نیست، اول اینکه دو قسم بودن گناهان از نظر چربیدن و نچربیدن عقابش بر ثواب اعمال نیک در همه جا و بطور دایم با گناهانی که وی در اول کلامش آنها را فی نفسه دو قسم دانسته منطبق نمی‌شود، برای اینکه غالب گناهانی که کبیره بودنش مسلم است ، ممکن است در شخص فاعلش با ثواب بسیار بزرگی مصادف شود ، که آن ثواب بر آن گناه غلبه کند و به گفته وی صغیره شود ، با اینکه کبیره بودنش مسلم است و همچنین ممکن است معصیت صغیره‌ای را فرض کنیم که در مرتکبش مصادف شود ،

به ته‌مانده مختصری از ثواب، آنقدر مختصر که آن گناه صغیره از بینش ببرد و در نتیجه گناه نامبرده کبیره شود، با اینکه فرض کردیم صغیره است، پس معلوم شد صغیره و یا کبیره بودن گناهان به حسب دو تقسیمی که وی کرده مختلف می‌شود، بعضی از گناهان به حسب تقسیم اول صغیره و به حسب تقسیم دوم کبیره و بعضی دیگر به عکس می‌شود، پس این دو تقسیم به طور کلی تطابق با یکدیگر ندارند.

خلل دوم اینکه تضاد و برخورد آثار گناهان با آثار اطاعت‌ها هر چند فی الجمله حق است و لیکن کلیت آن از طریق ظواهر دینی یعنی ظواهر کتاب و سنت هرگز ثابت نشده و آقای غزالی چه دلیلی از طریق کتاب و سنت دارد، که دلالت کند بر تحقق این کسر و انکسار، آنهم به طور کلی تفصیلی هم که برای بحث داده کلیت ندارد.

این که گفته حالات نورانی که در نفس پیدا می‌شود و حالات دیگری ظلمانی که در اثر گناهان صفحه دل را تیره می‌سازد هر چند در غالب خوبی‌ها و بدی‌ها، درست است (و به قول معروف دیو چو بیرون رود فرشته در آید!) و لیکن چنان هم نیست که به طور کلی و دائمی چنین باشد بلکه بسیار می‌شود که آن نور و این ظلمت، آن فضیلت و این رذیلت با هم مصالحه نموده، هر دو در قلب می‌مانند و قلب (یا بگو نفس آدمی) را بین خود تقسیم می‌کنند چند دانگ آن از فضیلت و چند دانگ دیگرش مخصوص رذیلت می‌شود، به همین جهت است که می‌بینیم یک فرد مسلمان مثلا هم ربا می‌خورد و از بلعیدن اموال مردم هیچ پروایی ندارد و هر قدر طلب کارش التماس کند یا فرد مظلوم که وی مالش را برده استغاثه کند ابدًا گوشش بدهکار نیست و در عین حال در انجام نمازهای واجبش کمال جد و جهد را دارد و نهایت درجه خضوع و خشوع را به قدر توانائیش مراعات می‌کند و یا فرد دیگری را می‌بینیم که در ریختن خون مردم و هتک اعراض و افساد در زمین هیچ پروایی ندارد و در عین حال در عبادات و صدقاتش سعی بلیغ دارد، که خالصانه لوجه الله انجام دهد و این همان است که علماء النفس آن را ازدواج شخصیت می‌نامند و می‌گویند این گونه افراد در آغاز بین دو صفت نوری و ظلمانیشان در درون دلشان کشمکش می‌افتد و با یکدیگر معارضه می‌کنند و سپس هر دو در نفس جای‌گیر می‌شوند، البته قبل از آنکه هر دو جای‌گیر شوند، دل انسان دائما در اثر برخورد میلیهای مختلف و کشمکش آنها معرکه درگیریها است و انسان مدتی در تعب و رنج قرار دارد، تا در اثر تکرار اعمال صالح و نیز در اثر تکرار گناه، هر دو صفت ملکه‌ای راسخ در قلب شوند، آنوقت دیگر کشمکشی واقع نمی‌شود و انسان، انسانی دو بعدی (یا بگو دو شخصیتی) می‌شود، هر گاه یکی از آن دو ملکه بروز کند، آن دیگری خود را پنهان می‌سازد و او را به حال خود می‌گذارد تا شکارش را به دست آورد.

سومین خللی که در گفتار غزالی هست این است که لازمه گفتارش لغو بودن شرطیت اجتناب از کبایر در تکفیر صغایر است، با اینکه آیه شریفه می‌فرماید شرط این که ما گناهان صغیره و یا بگو سیئات شما را تکفیر کنیم این است که از گناهان کبیره اجتناب کنید و به گفته غزالی کسی که اجتناب از گناهان کبیره‌اش برای این جهت نیست بلکه به خاطر این است که نمی‌تواند مرتکب شود، چون هر چند مرتکب شود مغلوب نورانیت (و یا بگو ثوابهای او) می‌شود چون او هزاران گناه را مرتکب نشده - البته زورش نرسیده - و همین ترک کبایر سیئاتی برای او باقی نمی‌گذارد دیگر نمی‌شود به او بگوییم اگر از گناهان کبیره اجتناب کنی سیئات تو را تکفیر می‌کنیم و چنین سخنی دیگر وجه پسندیده‌ای ندارد.

غزالی در کتاب احیاء العلوم خود می‌گوید: اجتناب از گناه کبیره وقتی باعث تکفیر سیئات می‌شود که انسان بتواند آن گناه را مرتکب شود، ولی به خاطر ترس از خدا از آن صرف‌نظر کند، مثل اینکه دسترسی به زن نامحرمی پیدا کرده و می‌تواند بدون هیچ نگرانی با او زنا کند، ولی جلو هوای نفس خود را بگیرد و تنها به نظر و دست مالی اکتفا کند، در اینگونه موارد آن مجاهده با نفس اثرش در نورانی کردن قلب بیشتر از اثر سوئی است که نظر و یا لمس در قلب می‌گذارد و معنای تکفیر سیئات این است و اما اگر این شخص آخته و یا عنین باشد و اصلاً آلت تناسلیش نعوظ نکند و یا موانعی پیش بیاید و نگذارد او به عمل جماع مشغول شود و یا حتی ترس از آخرت نگذارد آلت او نعوظ کند، چنین اجتنابی (صرف‌نظر از اینکه اصلاً اجتناب نیست)، صلاحیت برای تکفیر نظر و لمس و یا مقدمات جماع از قبیل رقص و آوازخوانی را ندارد، بلکه کسی که میل نوشیدن شراب و شنیدن آهنگ‌های تار را دارد، ولی با مجاهده جلوی هوای نفس خود را می‌گیرد، شراب را به آسمان می‌پاشد و تنها به شنیدن موسیقی اکتفا می‌کند این جهاد با نفسش چه بسا ظلمت و اثر سوئی که از ناحیه صدای موسیقی بر دلش افتاده را از دل او محو کند، پس همه اینها احکامی است اخروی که در آخرت به حسابش رسیده می‌شود!

این بود گفتار غزالی.

وی در جایی دیگر می‌گوید: هر ظلمتی که بر صفحه دل نشیند دیگر بر طرف نمی‌شود، مگر به وسیله حسنه‌ای که ضد آن باشد، نه هر حسنه و حسنات و سیئات متضاد آنهایی هستند که با یکدیگر تناسب دارند و بدین جهت سزاوار است که مسلمان هر گناهی را که می‌کند، به وسیله حسنه‌ای از جنس آن آن را زایل کند تا با آن مبارزه کرده باشد، چون سفیدی به وسیله سیاهی از بین می‌رود نه به وسیله حرارت و برودت

و رعایت این تدریج و تحقیق از لطایفی است در طریقه محو ، چون امید موفقیت با رعایت آن بیشتر و اطمینان‌آورتر از این است که برای محو گناهان تنها بر یک نوع عبادت تکیه کند هر چند که آن نیز در محو گناهان مؤثر است .

خواننده عزیز از این گفتار غزالی به طوری که ملاحظه کردید چنین بر می‌آید که محو کننده سیئات ، اجتناب و خودداری از کبایر است ، با این که لازمه سخن اولش همان طور که در اشکال سوم ما بیانش گذشت این بود که اجتناب و خودداری لازم نبوده ، بلکه نبود گناه کافی است ، هر چند که این نبود به خاطر نداشتن قدرت باشد .

پس هیچ یک از این وجوه چندگانه چنگی به دل نزد ، و کلام جامعی که ممکن است با استفاده از ظواهر آیات کریمه قرآن در این باره گفته شود این است که:

« مساله کسر و انکسار و معارضه حسنات با سیئات و بالعکس اجمالا مسلم است ، اما اینکه هر سیئه‌ای در هر حسنه‌ای و به عکس هر حسنه‌ای در هر سیئه‌ای تاثیر بگذارد ، آن را ناقص یا به کلی از بین ببرد هیچ دلیلی ندارد ، تنها دلیلش حسابگری در حالات اخلاقی و نفسانی است ، که البته این حسابگری و این اعتبار ، در فهم اینگونه حقایق قرآنی در باب ثواب و عقاب کمک خوبی است.»

و اما مساله گناهان کبیره و صغیره همانطور که توجه فرمودید گفتیم از ظاهر آیه مورد بحث بر می‌آید که گناهان در مقایسه با یکدیگر صغیره و کبیره می‌شوند ، مثلا قتل نفس محترمه از در ستمگری ، گناه است و نظر کردن به زن نامحرم نیز گناه است ولی اولی نسبت به دومی کبیره است و نیز می‌خوردن و مست شدن از در طغیان و بی‌اعتنایی به نهی خدای تعالی و خلاصه حلال شمردن آن گناه است و خوردن آن از روی هوای نفس نیز گناه خواهد بود ، لیکن دومی نسبت به اولی کوچکتر است و از ارتباط این مساله با مساله کسر و انکساری که گذشت و این که گناهان ثوابها را به کلی از بین ببرد و به عکس، خیلی روشن نیست.

از این بحث بگذریم ، بحث دیگری که در این آیه هست این است که از ظاهرش بر می‌آید که خدای سبحان وعده می‌دهد به کسانی که از کبایر خودداری کنند این که همه سیئات آنان را تکفیر کند ، چه سیئات گذشته و چه آینده آنان ، چون آیه شریفه اطلاق دارد و ظاهر اطلاق هر دو نوع سیئات را شامل می‌شود و از سوی دیگر این را می‌دانیم که ظاهر از این اجتناب .

اجتناب بقدر ممکن است ، یعنی هر مؤمنی به مقداری که می‌تواند از کبیره‌ها اجتناب کند ، به طوری که کلمه اجتناب صادق باشد بر ترک گناه او ، چون هر ترک گناهی اجتناب نیست و اگر شخص با توجه، کمترین توجهی به سلسله گناهان کبیره

بکند، متوجه می‌شود که در عالم هستی حتی یک نفر پیدا نمی‌شود که به تمامی گناهان کبیره میل پیدا بکند، و قدرت ارتکاب آنها را نیز داشته باشد و به فرض هم که چنین کسی پیدا شود آن قدر نادر است که ملحق به عدم است و باید گفت اصلاً چنین کسی نیست.

با این حال اگر بخواهیم آیه شریفه را بر چنین فردی حمل کنیم و بگوییم منظورش چنین کسی است قطعاً طبع سلیم و مستقیم این حمل ما را نخواهد پسندید، بناچار باید گفت: مقصود آیه این است که هر کس به قدری که می‌تواند گناه کبیره بکند و نفس او کمال اشتیاق به آن گناهان را دارد و قدرت بر انجام آن را نیز دارد، ولی به خاطر ترس از خدا مرتکب نشود خدای تعالی سیئات چنین کسی را تکفیر می‌کند و می‌بخشد، حال چه این که آن سیئات متناسب و هم جنس آن کبایر باشد و یا نباشد.

و اما اینکه این تکفیر خاصیت اجتناب باشد، به این معنا که اجتناب فی نفسه و خود به خود اطاعتی باشد که اثرش تکفیر سیئات گردد، نظیر توبه که چنین اثری را دارد، از ظاهر آیه بر نمی‌آید و نمی‌توان این معنا را به گردن آیه گذاشت، که انسان همین که گناهان کبیره مرتکب نشود، در صغیره‌ها آزاد است و چون هر چه صغیره بکند حسناش که یکی از آنها اجتناب از کبایر است آن را تکفیر و خنثی می‌کنند، همچنان که خدای تعالی فرمود: «ان الحسنات یذهبن السيئات!» (هود/۱۱۴)

تنها از ظاهر آیه مورد بحث که می‌فرماید: «ان تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه نکفر عنکم سیئاتکم!» (نسا/۳۱) بر می‌آید که اجتناب از کبایر در مساله تکفیر دخالت دارد، نه اینکه علت تامه آن باشد و گرنه مناسب‌تر این بود که بفرماید اطاعت‌ها که یکی از آنها اجتناب مورد بحث است، سیئات را تکفیر می‌کنند، همچنان که در آیه سوره هود همین را فرمود و یا بفرماید: خدای تعالی گناهان صغیره را هر چه باشد می‌آمرزد، دیگر احتیاج نداشت به صورت جمله شرطیه بفرماید اگر شما از گناهان کبیره اجتناب کنید، ما صغیره‌هایتان را تکفیر می‌کنیم.

و اما اینکه از کجا بفهمیم فلان گناه کبیره است یا صغیره پاسخش را در اول بحث دادیم که از راه شدت نهی وارد از آن و یا از اینکه مرتکبش تهدید به عذاب آتش شده و یا امثال آن فهمیده می‌شود حال چه اینکه آن نهی در کتاب خدا آمده باشد و چه این که در سنت وارد شده باشد، چون هیچ دلیلی نداریم بر این که گناه کبیره تنها آن گناهانی است که در قرآن از آن نهی شدید و یا تهدید به عذاب آتش شده باشد.

بحث گناهان کبیره و صغیره در روایات

در مجمع البیان است که عبد العظیم بن عبد الله حسنی از ابی جعفر محمد بن علی (جواد) از پدرش علی بن موسی الرضا از پدرش موسی بن جعفر علیهم السلام روایت کرده که فرمود: عمرو بن عبید بصری بر پدرم امام صادق علیه السلام در آمد، همین که سلام کرد و نشست، این آیه را تلاوت کرد: «الذین یجتنبون کبائر الاثم و الفواحش!» (۳۲/نجم) و آنگاه از خواندن بقیه آیه خودداری کرد، امام صادق علیه السلام پرسید چرا سکوت کردی؟ گفت: دوست دارم اول گناهان کبیره را از نظر قرآن کریم بشناسم! حضرت فرمود: عیبی ندارد، ای عمرو بزرگترین کبایر **شرک به خدای تعالی است!** (بقیه به شرح زیر :)

تعداد گناهان کبیره از نظر قرآن کریم (از امام صادق ع)

۱- بزرگترین گناه کبیره شرک به خدای تعالی!

به دلیل این کلام خدای عز و جل که می فرماید:
 «ان الله لا یغفر ان یشرک به!» (۴۸/نسا) و این آیه که می فرماید:
 «انه من یشرک بالله فقد حرم الله علیه الجنة و ماویه النار - کسی که به خدا شرک بورزد، خدا بهشت را بر او حرام کرده و جایگاهش آتش است!» (۷۲/مائده)

۲- نومیدی از رحمت خدای تعالی!

چون در این باره فرموده:
 «انه لا یمس من روح الله الا القوم الکافرون - از رحمت خدا مایوس نمی شوند مگر مردم کافر!» (۸۷/یوسف)

۳- ایمنی از مکر خدای تعالی!

چون خدای تعالی او را خاسر و زیانکار خوانده و فرموده:
 «فلا یامن مکر الله الا القوم الخاسرون!» (۹۹/اعراف)

۴- عقوق والدین!

خدای تعالی عاق والدین را جبار و شقی نامیده و از قول عیسی علیه السلام نقل کرده که فرمود:
 «و برا بوالدتی و لم یجعلنی جبارا شقی - خدا مرا نیکوکار نسبت به مادرم کرده و مرا جبار و شقی نکرد!» (۳۲/مریم)

۵- قتل نفسی!

یعنی کشتن انسانی که خدای تعالی خون او را محترم قرار داده (و در نتیجه بدون حق نباید کشته شود!) و در باره این گناه فرموده:

« و من یقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فیها - و کسی که مؤمنی را عمداً به قتل برساند، کیفرش جهنم است، در حالی که همیشه در آن خواهد بود! » (نسا/۹۳)

۶- نسبت زنا به زنان بی گناه دادن!

خدای تعالی در باره این گناه فرموده:

« ان الذین یرمون المحصنات الغافلات المؤمنات لعنوا فی الدنیا و الاخره و لهم عذاب عظیم - کسانی که زنان مؤمن پاکدامن و از همه جا بی خبر را تهمت زنا می‌زنند، در دنیا و آخرت لعنت شده‌اند و عذابی عظیم دارند! » (نور/۲۳)

۷- خوردن مال یتیم!

چون قرآن کریم در باره‌اش می‌فرماید:

« ان الذین یاکلون اموال الیتامی ظلما - کسانی که اموال ایتام را به ظلم می‌خورند جز این نیست که آتش در شکم خود می‌کنند! » (نسا/۱۰)

۸- فرار از جنگ!

چون خدای تعالی در باره آن می‌فرماید:

« و من یولهم یومئذ دبره الا متحرفا لقتال او متحیزا الی فئه فقد باء بغضب من الله و ماویه جهنم و بئس المصیر - و کسی که پشت به دشمن کند، بدون اینکه بخواهد حيله جنگی بکار برده و یا به جمعیتی بپیوندد تا او را کمک کنند، با خشمی از خدا روبرو شده و چنین کسی جای در دوزخ دارد، که چه بد سرانجامی است! » (انفال/۱۶)

۹- ربا خواری!

خدای تعالی در باره آن فرموده:

« الذین یاکلون الربوا لا یقومون الا کما یقوم الذی یتخبطه الشیطان من المس - آنها که ربا می‌خورند از جای بر نمی‌خیزند مگر مثل کسی که شیطان با تماس خود مخبطش کرده! » (بقره/۲۷۵) و نیز در باره رباخواران فرموده:

« فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله و رسوله - حال اگر باز هم از این عمل دست بردار نیستید، اعلام جنگ با خدا و رسولش دهید! » (بقره/۲۷۹)

۱۰ جادوگری (سحر)!

چون خدای تعالی در باره آن فرموده:
 « و لقد علموا لمن اشتریه ماله فی الاخره من خلاق - ساحران به خوبی می‌دانند
 کسی که سحر را بر کتاب خدا ترجیح دهد در آخرت نصیبی ندارد! » (۱۰۲/بقره)

۱۱- زنا!

زیرا خدای تعالی می‌فرماید:
 « و من یفعل ذلک یلق اثمًا، یضاعف له العذاب یوم القیمه و یخلد فیہ مهانا - و
 کسی که این گناه را مرتکب شود با عقوبتی روبرو خواهد شد و روز قیامت عذاب
 برای او مضاعف گشته با ذلت در آن جاودانه خواهد زیست! » (۶۸/فرقان)

۱۲- سوگند دروغ!

چون خدای تعالی در باره آن می‌فرماید:
 « ان الذین یشترون بعهد الله و ایمانهم ثمنا قلیلا اولئک لا خلاق لهم فی الاخره
 - مسلما کسانی که با عهد خدا و سوگندهاشان بهایی اندک را به دست می‌آورند،
 اینان در آخرت هیچ بهره‌ای ندارند! » (۷۷/ال عمران)

۱۳- غلول (دزدیدن از غنیمت)!

که خدای تعالی در باره آن فرمود:
 « و من یغلل یات بما غل یوم القیمه - و کسی که از غنیمت بدزدد و در آن
 خیانت کند، روز قیامت با همان خیانتش می‌آید! » (۱۶۱/ال عمران)

۱۴- ندادن زکات واجب!

چون خدای سبحان در باره آن می‌فرماید:
 « یوم یحمی علیها فی نار جهنم فتکوی بها جباههم و جنوبهم و ظهورهم -
 روزی که بر آن گنجینه‌ها در آتش جهنم می‌دمند تا سرخ شود، آنگاه با همان
 پولها پیشانی و پشت و پهلویشان را داغ می‌زنند! » (۳۵/توبه)

۱۵ و ۱۶- شهادت دروغ (و) کتمان شهادت!

چون خدای تعالی فرموده:
 « و من یکتّمها فانه آثم قلبه - و کسیکه شهادت را کتمان کند قلبش گنه کار
 است! » (۲۸۳/بقره)

۱۷- شرب خمر (شرابخواری)!

زیرا خدای تعالی آنرا معادل بت پرستی قرار داده است!

۱۸ و ۱۹- ترک نماز عمدًا (و) ترک هر عملی که خدای تعالی آن را واجب کرده!

به دلیل این که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمود:
 «کسی که نماز را عمدًا ترک کند ذمه خدا و ذمه رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم از او بری و بیزار است!»

۲۰- قطع رحم!

زیرا خدای تعالی فرموده:

«اولئک لهم اللعنة و لهم سوء الدار - اینان مشمول لعنت خدایند و منزل بد که همان دوزخ است از آن ایشان است!» (۲۵/رعد)

راوی حدیث سپس اضافه فرموده: که عمرو بن عبید از نزد امام صادق علیه السلام بیرون می شد، در حالی که صدایش به گریه بلند بود و می گفت: هلاک شد هر کس که به رأی خود فتوا داد و با شما - اهل بیت رسول در فضیلت و علم معارضه کرد. مؤلف قدس سره: قریب به این مضمون از طرق اهل سنت از ابن عباس روایت شده و با این روایت دو مطلب روشن می شود:

اولاً: این که - همانطور که مختار ما در معنای کبیره بود - گناه کبیره عبارت است از آن گناهی که با لحنی شدید از آن نهی شده باشد و یا در نهی از آن اصرار و یا تهدید به آتش شده باشد، حال چه این که آن نهی در کتاب خدای تعالی باشد یا در سنت، همچنان که این معنا در موارد استدلال امام صادق علیه السلام به خوبی به چشم می خورد و از این حدیث همان معنایی استفاده می شود که در حدیث کافی آمده: «که گناه کبیره آن گناهی است که خدای تعالی عذاب آتش را بر آن واجب کرده باشد!» و نیز حدیث فقیه و تفسیر عیاشی که: «کبیره آن گناهی است که خدای تعالی مرتکب آنرا تهدید به آتش کرده باشد!» پس مراد از واجب کردن و تهدید نمودن اعم است از اینکه تصریح به آن کرده باشد و یا این وجوب و تهدید را به اشاره فهمانده باشد، چه این که در کلام خدای عز و جل آمده باشد و یا در کلام و حدیث رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم!

و من گمان می کنم حدیثی هم که در این باره از ابن عباس روایت شده همین طور است، یعنی مراد ابن عباس از تهدید به آتش اعم از تصریح و تلویح و از قرآن و

حدیث است، شاهد این معنا عبارتی است که در تفسیر طبری از ابن عباس روایت شده و آن عبارت این است که می‌گوید: کبایر عبارتند از هر گناهی که خدای تعالی بیان حرمت آن را با مساله آتش و غضب یا لعنت و یا عذاب ختم کرده باشد، باز از اینجا روشن می‌شود آن روایتی که در تفسیر طبری و غیر آن نقل شده که: هر چه خدای تعالی از آن نهی کرده کبیره است، مخالف با این روایات در معنای کبیره نیست، بلکه خواسته است بگوید: همه گناهان در مقایسه با حقارت انسان و عظمت پروردگارش کبیره است.

ثانیا: مطلب دومی که با این روایت روشن می‌شود، این است که اگر در بعضی از روایات گذشته و آینده کبیره‌ها منحصر در هشت و یا نه کبیره شده، نظیر بعضی از روایات نبویه‌ای که از طرق اهل سنت نقل شده و یا منحصر در بیست کبیره شده، نظیر این روایات و یا هفتاد نظیر روایاتی دیگر، همه به اعتبار اختلافی است که در بزرگی گناه است، همچنان که در روایت مورد بحث در باره شرک به خدای تعالی تعبیر کرده بود به بزرگترین کبایر!

فصل هشتم

زینت و لذت اعمال

مقدمه تفسیری بر موضوع:

چگونگی زینت دادن اعمال

« وَ لَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدُوًّا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِّكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ »

« شما مؤمنان به آنانکه غیر خدا را می‌خوانند دشنام مدهید تا مبدا آنها از روی دشمنی و نادانی خدا را دشنام گویند، ما بدینسان برای هر امتی عملشان را بیاراستیم و عاقبت بازگشت آنان به سوی پروردگارشان است و او از اعمالی که می‌کرده‌اند خبرشان می‌دهد! » (۱۰۸/انعام)

زینت، هر چیز زیبا و دوست داشتنی است که ضمیمه چیز دیگری می‌شود و به آن زیبایی می‌بخشد و آنرا مرغوب و محبوب قرار می‌دهد و طالب زینت به طمع رسیدن به آن حرکت می‌کند و در نتیجه از فواید آن چیز هم منتفع می‌شود، مانند لباس زیبا که انسان آن را به جهت زیبایش می‌پوشد و ضمناً بدنش نیز از سرما و گرما محفوظ می‌ماند.

باید دانست که خدای تعالی اراده‌اش بر این تعلق گرفته که بشر تا مدت معینی در این دنیا زندگی کند و با اعمال قوای فعاله خود این زندگی متنوع و متحول را ادامه داده و با قوای خود در نفع و ضررهایی که با حواس ظاهری خود درک می‌کند تصرف نموده چیزهایی را بخورد و از آشامیدنی‌هایی بیاشامد و با حرکات مخصوصی عمل نکاح را انجام دهد چیزهایی را به صورت لباس درآورده به تن کند، آشیانه‌ای ساخته در آن مسکن گزیند و خلاصه منافعی را جلب و مضاری را از خود دفع کند.

خداوند برای انسان در جمیع این تصرفات لذایذی قرار داده که آنها را می‌چشد و نتایجی قرار داده که منتها الیه همه آن نتایج سعادت واقعی و حقیقی زندگی است.

به هر حال، انسان در هر عملی که انجام می‌دهد لذتی را در نظر می‌گیرد که یا

لذت مادی و بدنی است ، مانند لذت طعام ، شراب ، نکاح و امثال آن و یا لذت فکری است مانند لذت دوا ، ترقی ، انس ، مدح ، فخر ، نام نیک ، انتقام ، ثروت و امنیت و صدها نظایر آن .

این لذایذ است که عمل و متعلقات عمل انسان را در نظر انسان زینت می‌دهد و خداوند هم به وسیله همین لذایذ آدمی را تسخیر کرده ، اگر این لذایذ نبود بشر در صدد انجام هیچ عملی بر نمی‌آمد و در نتیجه آن نتایجی را که خداوند از خلقت انسان در نظر داشته و همچنین نتایج تکوینی از قبیل بقای شخص و دوام نسل حاصل نمی‌شد ، اگر در خوردن و آشامیدن و زناشویی لذتی نمی‌بود هیچ وقت انسان حاضر نمی‌شد برای رسیدن به آن ، این همه رنج و زحمت بدنی و ناملازمات روحی را تحمل کند و در نتیجه نظام زندگی مختل می‌شد و افراد از بین رفته نوع بشر منقرض می‌گشت و حکمت تکوین و ایجاد بدون شک لغو می‌گردید.

المیزان ج : ۷ ص : ۴۳۴

گفتاری در اقسام لذایذ و زینت‌ها

لذایذ چند قسم‌اند:

۱- یک قسم آن لذایذی است که لذیذ بودن و زیبایی آن طبیعی شیء لذیذ است، مانند طمعهای لذیذی که در انواع غذاها است و لذت نکاح و امثال آن. اینگونه لذایذ مستند به خلقت و منسوب به خدای سبحان است و خداوند آنرا به منظور سوق دادن اشیا به سوی غایت و هدف تکوینی در آنها قرار داده و این کار کسی جز خدای تعالی نیست ، او است که هر چیز را که آفریده به سوی کمال وجودیش راهنمایی کرده است .

۲- قسم دیگر ، لذایذی است فکری که هم زندگی دنیوی انسان را اصلاح می‌کند و هم نسبت به آخرت او ضرری ندارد.

این قسم نیز مانند قسم اول منسوب به خدای سبحان است، چون التذاد از این لذات امری است فطری و ناشی می‌شود از فطرت سالمی که خداوند مردم را بر اساس آن فطرت آفرید ، که هیچ تغییر و تبدیلی در خلقت خدا نمی‌باشد و یکی از مثالهای روشن این گونه لذات ایمان است که به مقتضای آیه: «حب الیکم الایمان و زینه فی قلوبکم!» (۷/حجرات) حلاوتش را خدا در دل هر که بخواهد قرار می‌دهد.

۳- قسم سوم ، لذاتی است فکری که موافق با هوا و مایه بدبختی در دنیا و آخرت است ، عبادت را تباه و زندگی طیب را فاسد می‌سازد ، لذاتی است

که فطرت ساده و سالم مخالف آن است.

آری ، احکام فطرت و افکاری که از فطرت منبث می‌شود هیچ وقت با اصل فطرت مخالفت و ناسازگاری ندارد و چون خدای تعالی فطرت انسان را طوری تنظیم کرده که انسان را به سوی سعادتش سوق دهد ، پس هر حکم و فکری که مخالف با فطرت سالم باشد و سعادت آدمی را تامین نکند از خود فطرت ترشح نشده و به طور مسلم القایی است از القائات شیطان و لغزشی است روحی و مستند به شیطان ، مانند لذات موهومی که انسان از انواع فسق و فجور احساس می‌کند ، اینگونه لذات را خداوند به شیطان نسبت داده و از قول او چنین حکایت می‌کند:

«لازین لهم فی الارض و لاغوبینهم اجمعین!» (حجر/۳۹) و نیز می‌فرماید:

«فزین لهم الشیطان اعمالهم!» (نحل/۶۳)

و وجه اینکه اینگونه لذاذ بدون واسطه به خدا نسبت داده نمی‌شود این است که خدای تعالی که نظام خلقت را منظم ساخته و هر چیزی را به سوی غایتش که همان سعادت آن است سوق داده و هدایت نموده در نهاد آدمیان نیز فطرتی و در آن فطرت افکار و عقایدی قرار داده تا آدمیان اعمال خود را بر اساس آن افکار انجام داده در نتیجه به سعادت خود نایل آیند و دچار شقاوت و گمراهی و تباهی نگردند ، ساحت ربوبی او پاک و منزّه است از اینکه از این سنت جاری خود چشم پوشیده امر به فحشا و نهی از معروف کند و مردم را به سوی هر کار زشتی بخواند ، همه مردم را هم به عمل زشت و هم به عمل نیک امر کند و همه مردم را هم از عمل زشت و هم از عمل نیک نهی کند . و خلاصه نظام تکلیف و تشریح و ثواب و عقاب را مختل ساخته و در عین حال در وصف چنین دینی بگوید که: این دین دین قیم است و آن دینی است که خداوند فطرت بشر را بر اساس آن قرار داده است .

هیچ فطرتی حاضر نیست چنین تناقضی را قبول نموده و چنین کاری را که خودش آنرا سفاهت می‌شمارد به خود نسبت دهد .

در اینجا ممکن است کسی بگوید چه مانعی دارد که خداوند نفوسی را که آراسته به زیور تقوا و مجهز به سریره صالحند به اطاعت و عمل صالح دعوت کند و نفوسی را که آلوده به قذارت فسق و فجور و خبث باطنند - به حسب اختلاف استعدادها - به فسق و فجور دعوت نماید و به عبارت دیگر خودش هم داعی به خیر و اطاعت باشد و هم داعی به سوی شر و معصیت ؟

در جواب می‌گوییم : این غیر آن نظری است که ما روی آن بحث می‌کنیم ، این سؤال راجع به اسباب و وسایطی است که بین خدای تعالی و اطاعت و معصیت بندگانش

متخلل است و در جای خود هم مطلب صحیحی است، زیرا بدون شک خوب بودن و بد بودن حالات نفسانی دخالت مستقیمی در عمل اعضا دارد، خوبی آن حالات باعث صدور اطاعت و بدی آن باعث صدور معصیت است و در نتیجه اطاعت و معصیت را هم می‌توان به این حالات نسبت داد و هم به خدای تعالی مستند ساخت، البته استنادش به حالات نفسانی بدون واسطه است و به خدای تعالی به واسطه اذن است، چون خدای تعالی است که هر سبب به اذن او مسبب خود را به وجود می‌آورد.

بحث ما راجع به اطاعت و معصیت از نظر تشریح احکام بود و گفتیم که معقول نیست خدای تعالی در مرحله تکوین میل به اطاعت و نیکی را جزو سرشت انسانی قرار داده باشد آنگاه در مرحله تشریح خودش بدون واسطه امر به معصیت بکند و در حقیقت هم به ایمان دعوت کند و هم به کفر، هم مردم را به اطاعت و ابدار و هم به معصیت و در عین حال دین خود را مایه قوام جامعه بشری و دینی فطری معرفی نماید.

گفتار ما در این بود که از دواعی نفسانی آن دواعی فطری است که با شرایع و دستورات دینی الهی موافق باشد و اما آن دواعی که موافق با هوای نفس و مخالف با احکام شریعت است مخالف با فطرت است و نمی‌توان آنرا به فطرت سالم که سرشت خدایی است نسبت داده به خدای تعالی مستند ساخت، همچنانکه فرموده:

« و اذا فعلوا فاحشۃ قالوا وجدنا علیها آباءنا و الله امرنا بها قل ان الله لا یامر بالفحشاء ا تقولون علی الله ما لا تعلمون! قل امر ربی بالقسط! » (۲۸ و ۲۹/اعراف)

این بود محل بحث ما نه اینکه بخواهیم استناد گناهان را به خداوند حتی با واسطه انکار کنیم حاشا اینکه کسی بتواند بدون اذن او در سلطنت مطلق و ملک عامش تصرف نماید، شیطان هم که شرک و گناه و هر چیزی را که مایه غضب پروردگار است در دل اولیای خود زینت می‌دهد به اذن خدای متعال است:

« ما من شفیع الا من بعد اذنه! » (۳/یونس)

این خدای تعالی است که می‌خواهد بدین وسیله امتحان و حجت را که نظام تشریح اقتضای آنرا دارد بر بندگان خود تمام نماید، همچنانکه فرموده:

« و لیمحص الله الذین آمنوا و یمحق الکافرین! » (۱۴۱/ال عمران)
آیه شریفه:

« کذلک زینا لكل امة عملهم! » (۱۰۸/انعام) و از آن روشن‌تر آیه:

« انا جعلنا ما علی الارض زینۃ لهما لنبلوهم ایهم احسن عملا! » (۷/کهف)

شاهد ادعای ما است که گفتیم زینت اعمال که همان محبوبیت و لذیذ بودن آن

است نسبتی به خدای تعالی نیز دارد.

جمله: « ثم الیه مرجعهم فینبئهم بما کانوا یعملون! » (۱۰۸/انعام)

نیز ادعای ما را مبنی بر اینکه تزیین در این آیه مطلق و شامل جمیع اعمال باطنی از قبیل ایمان و کفر و تمامی اعمال ظاهری و حسنات و سیئات است تایید می‌نماید ، برای اینکه ظاهر این جمله می‌رساند که انسان هر عملی را که انجام می‌دهد چه خوب و چه بد به خاطر غرضی است که در نظرش محبوب و لذیذ است و فکر می‌کند که این عمل آن غرض را تامین می‌کند ، چیزی که هست وقتی به سوی پروردگار خود بازگشت نمود خداوند پرده غفلت را از جلو چشم و فهم او برداشته و حقیقت را مکشوف می‌سازد ، اولیای خدا لذاتی را می‌بینند که هرگز خیالش را هم نمی‌کردند و اولیای شیطان هم حقیقت آن اعمالی را که می‌کردند می‌بینند و اموری برای ایشان کشف می‌شود که هیچگاه در خاطرشان خطور نمی‌کرد ، پس ظهور حقایق اعمال در روز قیامت اختصاص به یک طائفه ندارد .

المیزان ج : ۷ : ص : ۴۳۶

فصل نهم

نقش رابطه ها در اعمال

گفتاری در:

نسبت اعمال به اسباب

« قَتَلُوهُمْ يُعَذِّبَهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَ يَخْزِهِمْ وَ يَنْصُرُكُمْ عَلَيْهِمْ وَ يَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ »
 « پیکار کنید با ایشان تا خداوند به دست شما عذابشان داده و خوارشان سازد و شما را علیه ایشان نصرت داده و دل‌های مردمی با ایمان را شفا دهد! » (۱۴/توبه)

در چند جای از این کتاب گذشت که بحث‌های عقلی این معنا را نتیجه می‌دهد که حوادث همانطور که با اسباب نزدیک و متصل به خود نسبتی دارند همچنین به اسباب دور یعنی اسبابی که سبب وجود اسباب نزدیکند نیز نسبتی دارند و حوادث همچنانکه افعال و آثار این اسبابند افعال و آثار آنها نیز هستند، مثلاً فعل مانند حرکت محتاج است به فاعلی که محرک باشد و آن را ایجاد کند و نیز احتیاج دارد به محرکی که محرکش را تحریک کند و احتیاجش به محرک عینا مانند احتیاجش به محرک محرک است، مانند چرخ‌ی که چرخ دیگر را و آن چرخ چرخ سومی را حرکت می‌دهد.

پس فعل، یک نسبتی به فاعلش دارد و یک نسبتی به عین همان نسبت (نه به نسبتی دیگر مستقل و جدای از آن)، به فاعل فاعلش، چیزی که هست وقتی فعل به فاعل فاعلش نسبت داده شود فاعل نزدیکش به منزله آلت و ابزار برای فاعل می‌شود و به عبارت دیگر واسطه صرفی می‌شود که در صدور فعل استقلالی ندارد به این معنا که در تاثیرش از فاعل فاعل بی نیاز نیست، چون فرض نبود فاعل فاعل مساوی است با فرض نبود فاعل و مؤثر نبودن آن.

و شرط واسطه این نیست که فاقد شعور باشد و در فعلش شاعر و مختار نباشد، زیرا شعوری که فاعل شاعر بوسیله آن در فعل خود اثری می‌کند و در نتیجه فعل از او سرمی‌زند خود فعل یک فاعل دیگری است، چون او خودش شعور خودش را ایجاد نکرده بلکه فاعل دیگری خود او و شعور او را ایجاد کرده و همچنین اختیار او را خود او برای

خود درست نکرده ، بلکه فاعلی که او را ایجاد کرده اختیارش را نیز به وجود آورده است و همچنانکه فعل در غیر موارد شعور و اختیار محتاج به فاعل خود بود و به عین همین توقف و احتیاج متوقف بر فاعل فاعل خود بود ، همچنین در موارد شعور یعنی افعال شعوری و اختیاری محتاج است به فاعلش و به عین این احتیاج و توقف موقوف و محتاج است به فاعل فاعلش که شعور و اختیار برای فاعلش ایجاد کرده .

پس فاعل فاعلی که شاعر و مختار است ، از آنجائی که شعور و اختیار برایش ایجاد کرده می‌فهمیم که از فاعل شاعر و مختار خواسته است از طریق شعورش فعلی چنین و چنان انجام دهد و یا با اختیار خود فلان کار را بکند، پس هم فعل را از او خواسته است و هم اینکه این فعل را به اختیار انجام دهد ، نه اینکه تنها فعل را خواسته و اختیار را که فاعل آن بوسیله همان ظهور یافته مهمل گذاشته باشد - دقت فرمائید که ممکن است لغزشی رخ دهد!

مردم بحسب فهم‌گریزی خودشان همینطور درک می‌کنند و هر فعلی را همچنانکه به فاعل مباشر و نزدیکش نسبت می‌دهند به فاعل دور و با واسطه‌اش هم نسبت می‌دهند و فعل را از ترشحات آن نیز می‌دانند ، مثلاً می‌گویند: فلانی خانه ساخت و چاه کند در حالی که بنا و مقنی ساخته و مباشر در عمل بوده است و یا می‌گویند : امیر ، فلانی را اعدام کرد و فلانی را دستگیر و اسیر کرد و یا با فلان مملکت جنگید در حالی که خود امیر مباشر هیچ یک از این کارها نبوده ، بلکه اعدام بدست جلاد و دژخیم و دستگیری به دست گارد مخصوص و جنگ به دست لشکریان صورت گرفته است .
و نیز می‌گویند : فلانی لباسهای فلانی را سوزاند با اینکه آتش سوزانده و یا فلان دکتر مریض را معالجه کرد و حال آنکه دوا و شربتی که او داده بود معالجه‌اش کرده و بهبودش بخشید .

در همه این مثالها مردم را می‌بینیم که برای امر کارفرما و ما فوق و یا توسل متوسل تأثیری در فاعلیت فاعل نزدیک قائلند و به همین جهت فعل منسوب به فاعل قریب را به فاعل بعید هم نسبت می‌دهند و این دو نسبت دو جور نسبت نیست که یکی حقیقی و دیگری مجازی باشد بلکه هر دو حقیقت و اصولاً یک نسبت است .

و اگر بعضی از علمای ادب و یا دیگر علما می‌گویند همه این نسبت‌ها مجازی است ، به شهادت اینکه می‌بینیم صحیح است بگوئیم فاعل بعید این فعل را انجام نداده چون او خشتی روی خشت نگذاشته ، بلکه بنا بوده که این کار را کرده ، منظورشان از مجاز بودن ، مجاز در کلمه بنا کرد نیست بلکه منظورشان مجاز در کلمه : به دست خود و به مباشرت خود بنا کرد است و صحیح هم هست ، چون مسلم است که مباشرت در

عمل، کار فاعل نزدیک است و ما در عمل مابشری حرفی نداریم، بلکه کلام ما در خود فعل است بدون خصوصیت صدورش از فاعل مباشر و اینکه وجود فعل محتاج است به فاعل و این معنا همچنانکه قائم است به وجود فاعل نزدیک و مباشر، همچنین قائم است بوجود فاعل فاعل.

و اعتبار همین نکته موجب شده که میان افعال فرق گذاشته و بعضی از آنها را، هم به فاعل نزدیک نسبت دهند و هم به فاعل دور و بعضی دیگر را جز به فاعل مباشر و نزدیک نسبت ندهند، آن افعالی که از قبیل خوردن یعنی لقمه گرفتن و بلعیدن و یا آشامیدن به معنای مکیدن و قورت دادن و یا از قبیل نشستن است و وقتی شنونده‌ای آن را می‌شنود خصوصیت مباشرت را از خود کلمه می‌فهمد چنین فعلی را جز به فاعلی مباشر نسبت نمی‌دهند و اگر آقائی به نوکرش بگوید: فلان غذا را بخور و یا فلان شربت را بیاشام و یا بنشین روی صندلی، می‌گویند خادم، خودش خورد و آشامید و نشست و عمل را به آقا و آمر نسبت نمی‌دهند و نمی‌گویند آمر، خورد و آشامید و بر صندلی نشست، ولی تصرف در آن غذا و آب و استعمال آن صندلی را به او نسبت می‌دهند و می‌گویند: فلان آقا (یعنی آمر) تصرف و استعمال کرد و یا فلان پول را داد.

بخلاف کارهائی که خصوصیت مباشرت و حرکات مادی، قائم به فاعل مابشری در آن معتبر نیست از قبیل کشتن و دستگیر کردن و زنده کردن و میراندن و دادن و احسان و احترام کردن و مانند آن که هم بطور مساوی بفاعل مباشر نسبت داده می‌شود و هم به فاعل دور و آمر، بلکه چه بسا در پاره‌ای موارد نسبتش به فاعل بعید قوی‌تر است تا به فاعل قریب و آن مواردی است که فاعل بعید وجودش قوی‌تر و قدرت و احاطه‌اش بیشتر باشد.

این آن معنائی است که گفتیم هم بحث عقلی آن را دست می‌دهد و هم فهم غریزی انسان آن را درک می‌کند، اینک می‌گوئیم قرآن کریم نیز این معنا را تصدیق کرده و در آیه:

« قاتلوهم یعذبهم الله بایدیکم و یخزهم و ینصرکم علیهم و یشف صدور قوم مؤمنین!

و یدهب غیظ قلوبهم ...! » (۱۴ و ۱۵/توبه)

عذاب را که دست مؤمنین، مباشر آن بوده بخداوند نسبت داده شده و دست مؤمنین به منزله آلت دست معرفی شده است.

و مانند آیه شریفه:

« و الله خلقکم و ما تعملون! » (۹۶/صافات)

که یا مرادش از آنچه عمل می‌کنید اعمال مردم است و یا بتنهائی است که از سنگ و یا چوب و یا فلزات می‌تراشیده‌اند ، که در این صورت هم باز مقصود تنها مواد سنگ و چوب و فلز نیست بلکه سنگ و چوب و فلزیست که انسان هم در آن عملی انجام داده و به صورت بتش درآورده است .

پس در این آیه نیز اعمال آدمیان مانند خود آنان ، مخلوق خدا خوانده شده است .

و قریب به این مضمون آیه: «و جعل لکم من الفلک و الانعام ما ترکبون!» (۱۲/زخرف) که نسبت خلقت را به کشتی داده با اینکه کشتی به وسیله عمل انسان کشتی شده.

این شواهدی بود از آیاتی که نسبت خلق را به اعمالی داده که از روی اراده و شعور ، از انسان سرمی‌زند و اما اعمالی که تحققش متوقف بر اراده و شعور نیست از قبیل افعال طبیعی مانند زنده شدن زمین و روئیدن نباتات و بیرون شدن و شکفتن دانه‌ها و جاری شدن نهرها و به راه افتادن کشتی‌ها و امثال آن ، در آیات بی‌شماری نیز به خدا نسبت داده شده است .

و هیچ منافاتی ندارد که اینگونه اعمال ، هم به خدا و امر او نسبت داده شود و هم به اسباب و علل طبیعی ، چون این دو نسبت در عرض هم نیستند تا یکی از آنها با دیگری منافات داشته باشد بلکه در طول هم قرار دارند و نسبت دادن یک فعل به دو فاعل محذوری ندارد .

و ما در ضمن بحث‌های گذشته خود شبهه‌ای را که مادیون کرده بودند - که چطور قرآن حوادث عالم از قبیل : سیلها و زلزله‌ها و قحطی‌ها و وبا و طاعون را به خدا نسبت داده و حال آنکه بشر امروز به عوامل و اسباب طبیعی آنها دست یافته است - دفع کرده و گفتیم: آقایان میان علل عرضی و اسباب طولی خلط کرده و پنداشته‌اند که اگر فعل و یا حادثه‌ای مستند به علل طبیعی شد دلیل بر این می‌شود که ادعای قرآن و اعتقاد خداپرستان مبنی بر اینکه همه اینها مستند به مسبب الاسباب و به آن خدائی است که مرجع همه امور به سوی اوست باطل است .

اشاعره و معتزله، در آیه قبلی یعنی آیه: «قاتلوهم یعذبهم الله بایدیکم!» (۱۴/توبه) و آیات مشابه آن بحث عجیب و غریبی دارند که فخر رازی آن را بطور مفصل در تفسیر خود آورده و ما در اینجا خلاصه‌اش را ایراد می‌کنیم:

وی می‌گوید: اشاعره به آیه «قاتلوهم یعذبهم الله بایدیکم ...!» استدلال کرده‌اند بر اینکه افعال بندگان ، همه مخلوق خداست و مردم در کارهایشان مجبور بوده و از خود

اختیاری ندارند، به دلیل اینکه خداوند در این آیه فرموده: خداوند آن کسی است که به دست مؤمنین، مشرکین را عذاب داد و عده‌ای را کشته و عده‌ای دیگر را مجروح کرد و این بیان، دلیل بر این است که دست‌های مؤمنین عینا مانند شمشیرها و نیزه‌هایشان آلت صرف بوده و از خود هیچ گونه تاثیری ندارند بلکه فعل و اثر هر چه هست از خداست و تعبیر: «آنچه کرده‌اند»، که مناط تکلیف است یک اسم بی مسمائی بیش نیست.

و دلالت آیه مزبور از آیه: «و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی!» (انفال/۱۷) بر مدعای ما قوی‌تر است، چون در این آیه نسبت تیراندازی را در عین اینکه از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نفی نموده و به خدا نسبت می‌دهد به رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هم مستند می‌کند به خلاف آیه مورد بحث که تعذیب را منحصرأ به خدا نسبت داده و نیروی مؤمنین را به منزله آلتی که از خودش هیچ‌گونه تاثیری ندارد معرفی کرده است.

جبائی که از معتزله است از این گفتار پاسخ داده و چنین گفته است: اگر صحیح باشد به آن معنایی که فخر رازی ادعا کرده، بگوئیم: خداوند کافران را با دست مؤمنان عذاب داده چرا جائز نباشد بگوئیم، خداوند مؤمنان را به دست کافران عذاب کرد و این خداست که به زبان کفار انبیای خود را تکذیب می‌کند و با زبان ایشان مؤمنان را لعنت و دشنام می‌فرستد؟ چون همانطوری که تو می‌گوئی دست مؤمنان آلت دست خداست ما نیز می‌گوئیم دست و زبان کفار آلت دست اوست چون دست و زبان همه مخلوق اوست و چون نمی‌توانیم چنین حرفی را بزنییم پس معلوم می‌شود که اعمال بندگان مخلوق خدا نیست بلکه مخلوق خود آنان است.

و نیز معلوم می‌شود اینکه در آیه مورد بحث، عذاب را به خدای تعالی نسبت داده، از باب یکنوع توسع و مجازگوئی است و به این مناسبت است که عمل مؤمنان به دستور و لطف خدائی انجام یافته است همچنانکه همه اطاعت‌ها و کارهای نیک مؤمنان را به خود نسبت داده، چون مؤمنان به امر او و به کمک توفیق او انجام داده‌اند.

فخر رازی هم برگشته در پاسخ جبائی چنین گفته است: اصحاب ما اشاعره به همه گفته‌های جبائی و اصحابش ملتزمند، ما نیز می‌گوئیم نه تنها کارهای نیک مستند به خداست بلکه کارهای زشت بندگان نیز مستند به اوست، آری اشاعره در حقیقت ملتزم به این معانی هستند هر چند به خاطر رعایت ادب نسبت به خداوند به زبان خود نمی‌آورند، این بود خلاصه بحث فخر رازی.

و بحث‌هایی که در این کتاب در پیرامون این معانی گذشته برای روشن کردن حق مطلب و اشتباهاتی که هر دو فریق اشاعره و معتزله به آن دچار شدند کاملا کفایت

می‌کند و اینک در اینجا نیز به جواب آنان مبادرت می‌شود .

اینکه اشعریها گفتند ما به همه این لوازم ملتزم هستیم برای این است که آقایان رابطه علیت و معلولیت میان موجودات را انکار کرده و آن را منحصر کرده‌اند به میان خدا و خلق و پنداشته‌اند که هیچ سبب و علتی در عالم وجود ندارد - نه بطور مستقل و نه غیر مستقل - جز خدای تعالی و این رابطه سببی که ما میان موجودات می‌بینیم در حقیقت اسمی بیش نبوده و واقعیتی ندارد ، آنچه واقعیت دارد این است که عادت خدا بر این جریان یافته که در هنگام وجود یافتن آن موجودی که ما آن را به اسم سبب و علت می‌نامیم موجودی خلق کند که ما آن را مسبب و معلول می‌پنداریم ، پس آنچه میان خود موجودات است صرف اتفاق دائمی و یا اغلیبی است ، نه رابطه علیت و معلولیت .

و لازمه انکار علیت و معلولیت در میان موجودات این است که ما این رابطه را در میان موجودات و خداوند هم باطل کنیم و حال آنکه اشاعره آن را قبول دارند ، توضیح اینکه اگر در میان موجودات، چنین رابطه‌ای وجود نداشته و نسبت هر موجودی به هر موجود دیگری یکسان و نسبت واحدی بوده و هیچ اختلافی از نظر تاثیر و تاثر در میان این نسبت‌ها نیست انسان از کجا به لغت و معنای کلمه : سبب و علت آشنا شده و از چه راهی می‌تواند سببیت خدای تعالی را برای همه موجودات اثبات کند؟ علاوه بر این، انسان همواره از مشاهده حوادثی انتظار حوادث دیگری را می‌برد و از مقدماتی یقین به نتیجه پیدا می‌کند و اصولاً زندگی خود را بر اساس تعلیم و تربیت بنا می‌کند به طمع اینکه از مقدم داشتن این اسباب به مسببات آن برسد حالا چه مردمی معترف به وجود صانع و آفریدگار باشند و یا نباشند ، در هر حال اگر انسان به ارتکاز فطریش اصل علیت و معلولیت را اذعان نمی‌داشت دست به هیچ یک از این امور نمی‌زد و اگر فطرت انسانیت اصل علیت و معلولیت را باطل دانسته و جریان حوادث را بر سبیل اتفاق و تصادف می‌دانست نظام زندگیش به کلی مختل می‌شد ، زیرا دیگر نمی‌توانست در باره چیزی فکری کرده و یا عملی انجام دهد و دیگر راهی برای اثبات سببی که ما فوق حوادث طبیعی باشد برایش باقی نمی‌ماند .

از این گذشته ، خود قرآن کریم بیاناتش همه بر اساس تصدیق علیت و معلولیت است هر خوبی و حسنه‌ای را به خدا نسبت داده و هر بدی و گناهی را از او نفی می‌کند، خدا را به همه اسماء پاکیزه و نیکو اسم می‌برد و به همه اوصاف پسندیده وصف می‌کند و هر شوخی و عبث و لغو و لهو و گزافی را از او نفی می‌کند و اگر اصل علیت و معلولیت تمام نبود ، هیچ یک از اینها درست نبود ، که توضیح همه این معانی در بحث‌های

گذشته گذشت .

عده‌ای از مادیون مخصوصاً آنهایی که قائل به ماده متحوله هستند ، عین همین حرف اشاعره را زده و قائل به جبر شده و اختیار را از افعال انسان انکار کرده‌اند با این تفاوت که اشاعره می‌گویند سبب و علت منحصر به فرد خدای تعالی بوده و غیر او علت دیگری نیست آنگاه از این نتیجه گرفته‌اند که در کارهای آدمیان نیز سببی اختیاری وجود ندارد ، اما مادیون اساس گفتارشان بر این است که افعال آدمیان معلول از مجموع حوادثی است که دوشادوش افعال رخ می‌دهد و باعث حدوث افعال می‌شود و معنای علیت حوادث جز به این نیست که بگوئیم انسان در کارهایش مجبور است .

و این آقایان غفلت کردند از اینکه آن عامل و فاعلی که نسبت معلول به سوی آن ، نسبت جبر و ایجاب است عاملی است که علیتش تامه باشد و علت تامه مجموع حوادثی است که متقدم بر معلول واقع شود و معلول در وجودش بغیر آنها و به چیز دیگری توقف نداشته باشد و بعد از وقوع آن حوادث چاره‌ای جز موجود شدن نداشته باشد در این صورت است که وجودش واجب می‌شود و اما بعضی از حوادث که جزئی از اجزای علت تامه است، نسبت معلول به آن ، نسبت امکان است نه وجوب ، برای اینکه موجود شدنش موقوف به بقیه حوادث نیز هست، پس با وجود بعضی از اجزای علت همه اجزای معلول موجود نگشته و در نتیجه واجب الوجود نمی‌شود .

مثلا افعال انسان در وجود یافتنش موقوف است بر وجود خود انسان و اراده‌اش و هزاران شرائط دیگر از ماده و زمان و مکان و اگر نسبت افعال را با همه این شرائط بسنجیم البته نسبت حاصله ، وجوب و ضرورت خواهد بود و لیکن اگر نسبت به خود انسان چه تنهائی و یا انسان دارای اراده بسنجیم می‌بینیم انسان دارای اراده نسبت به آن افعال جزء علت است نه علت تامه و در نتیجه نسبت حاصله ، امکان خواهد بود نه وجوب ، به همین دلیل افعال ارادی انسان برای انسان اختیاری است ، به این معنا که هم می‌تواند آنها را انجام دهد و هم می‌تواند انجام ندهد و در نتیجه همه در اختیار و اراده اوست ، اگر فعلی را انجام ندهد به اختیار خود انجام نداده و فعل دیگری را اختیار کرده و اگر انجام دهد باز هم به اختیار و اراده خود انجام داده است و لیکن اگر انجام داد در آن صورت می‌فهمیم تمامی شرائط حاصل و علت وجود فعل تمام بوده و فعل واجب شده است ، چون هیچ موجودی در خارج تحقق پیدا نمی‌کند مگر اینکه واجب الوجود است) پس هر فعلی قبل از وجودش ممکن الوجود و در اختیار انسان است و بعد از وجودش واجب الوجود می‌شود!

بنا بر این معلوم شد که مادیون در کلمات خود میان این دو نسبت یعنی نسبت

امکان و نسبت وجوب ، خلط کرده و نسبت وجوب را که نسبت فعل به مجموع اجزای علت تامه است به جای نسبت امکان، که نسبت فعل به بعضی از اجزای علت تامه‌اش می‌باشد و به عنایتی در انسان به نام اختیار نامیده می‌شود بکار برده‌اند. (این بود خلاصه کلام جبری مذهب‌ان و پاسخ‌های آن!)

و اما گفتار معتزله ، معتزله گفته بودند : اگر جایز باشد بگوئیم فاعل فعل مؤمنان، خداست و این خدا بود که کفار را کشت و اسیر کرد و مؤمنان آلتی بیش نبوده و هیچ‌کاره بودند، چرا جائز نباشد بگوئیم شکنجه‌ای که کفار به مؤمنان دادند و تکذیبی که از انبیاء علیهم‌السلام کردند و دشنامهایی که به مؤمنان دادند همه را خدا کرده و کفار هیچ‌کاره بودند؟ و چون نمی‌توانیم چنین حرفی را بزنییم گفتار اشاعره را هم نمی‌توانیم ملتزم شویم و حق با ماست که معتقدیم کارهای مردم همه و همه مخلوق خود آنان است و خداوند در آنها هیچ‌کاره است .

جواب این گفتار این است که ملازمه‌ای را که ادعا کرده و گفتید : اگر آن حرف جایز باشد چرا این حرف جائز نباشد، گفتار صحیحی است و لیکن لازم‌اش این نیست که بگوئیم خداوند هیچ‌کاره است، زیرا ممکن است بگوئیم افعال عباد ، عین آن نسبتی که با خود آنان دارد به خداوند دارد ، چون آنان فاعلند و خداوند فاعل است پس فعل بندگان منسوب به بندگان است به این جهت که از آنان به مباشرت صادر شده و منسوب به خداست به این جهت که خدا فاعل آن را آفریده و درست کرده است و این دو نسبت، در حقیقت نسبت واحدی است که از نظر نزدیکی و دوری و داشتن واسطه و نداشتن آن مختلف است و این حرف مستلزم اجتماع دو فاعل مستقل بر فعل واحد نیست ، برای اینکه این دو فاعل در عرض هم نیستند بلکه در طول هم قرار دارند .

حال اگر بگوئی : اشکال استناد کارهای نیک و اعمال زشت به خداوند هنوز بحال خود باقی است .

در جواب، می‌گوئیم: خیر ، گناهان و عبادات به عنوان گناه و عبادت ، منسوب به خدا نیست ، آنچه از این دو منسوب به خداست اصل وجود این دو است ، و اما عنوان گناه و ثواب که عنوان آن حرکات و سکنتاتی است که از انسان سر می‌زند از قبیل ازدواج کردن و یا ارتکاب زنا و خوردن حلال و حرام ، جز به خود انسان منسوب نیست ، چون انسان مادی است که به این حرکات متحرک می‌شود و اما آن خدائی که این انسان متحرک را آفریده و از جمله آثارش حرکاتش است خودش به آن حرکات متحرک نیست ، بلکه حرکات را در صورتی که اسباب و شرائطش فراهم شد(و یکی از شرائطش وجود متحرک است)، ایجاد می‌کند ، پس خود او متصف به انواع این حرکات نمی‌شود تا آنکه

متصف به فعل ازدواج و زنا و یا هر کاری که قائم به انسان است بگردد .

چرا ، در این میان عناوین عامی است که مستلزم حرکت و ماده نیست و مانعی ندارد که آن را ، هم به انسان و هم به خداوند نسبت دهیم، مانند عنوان هدایت و اضلال (گمراه کردن) البته در صورتی که مقصودمان از اضلال ابتدائی نباشد .
و نیز مانند عذاب کردن و مبتلا نمودن ، که می‌گوئیم کشته شدن کفار به دست مؤمنان عذابی است که خداوند بر آنان نازل کرد همچنانکه می‌گوئیم کشته شدن مؤمنان به دست کفار بلای حسنی است که خداوند ، مؤمنان را به وسیله آن اجر حسن داد و همچنین مواردی از این قبیل .

علاوه بر این مسلکی را که معتزله به آن معتقد شدند آنان را به همان محذوری که اشاعره دچار شدند دچار می‌کند و آن این بود که گفتیم لازم می‌آید راه برای اثبات صانع به کلی بسته شود ، برای اینکه اگر جایز باشد در عالم حادثه‌ای از حوادث بوسیله سببش وجود پیدا کند و از ماورای سبب خود بکلی و به تمام معنا منقطع باشد به طوری که ماورای سببش هیچگونه تاثیری در آن نداشته باشد ، باید عین این فرض در هر حادثه دیگری که فرض شود جایز باشد و در نتیجه جایز باشد بگوئیم هیچ حادثه‌ای بغیر از سبب خود به چیز دیگری ارتباط ندارد و چون جائز است سبب ، خودش از بین برود و اثرش باقی باشد پس جائز است تمامی حوادث و معلولها را مستند به علت و فاعلی کنیم که واجب الوجود نباشد و این عالم را مستند به یک عالم دیگری کنیم که قبلا بوده و بعد از آنکه عالم ما را ایجاد کرده خود از بین رفته است ، عینا مانند حوادث جزئی که به چشم خود می‌بینیم هر کدام باعث و سبب وجود حادثه دیگری است ، هر عالم هم سبب ایجاد و تولید عالم دیگری باشد و در نتیجه راه اثبات خدا و واجب الوجود بسته شود و اشکال تسلسل هم وارد نشود ، چون وقتی این اشکال وارد می‌شود که سلسله غیر متناهی مفروض با همه حلقه‌هایش در یک زمان در عالم خارج ، موجود فرض شود و سلسله‌ای که ما فرض کردیم جز در عالم ذهن وجود ندارد پس آن تسلسل محال نیست .
البته در گفتار معتزله اشکالات و مفاصد بسیار دیگری هست که در جای خود بیان شده و ما در جلد هفتم المیزان در آنجائی که راجع به نسبت خلق به خدای تعالی بحث می‌کردیم مطالبی ایراد نمودیم که برای این مقام نافع است .

و یک موحد و مسلمان چگونه می‌تواند با خدای سبحان ، موجود دیگری را اثبات کند که به حقیقت معنای کلمه ، آفریدگار و موجد باشد ، با اینکه در قرآن فرموده:

« ذلکم الله ربکم خالق کل شیء لا اله الا هو! » (۶۲/غافر)

و این معنا را در کلام خود مکرر بیان فرموده است و با این بیان چاره‌ای جز این

ندارد که نسبت افعال انسان را بخود انسان دهد بدون اینکه رابطه آن را با خداوند قطع کند، یعنی میان آن و خداوند نیز نسبتی برقرار بداند به دلیل آیات راجعه به قدر و همچنین به دلیل عقل، که هر دو دلالت دارند بر اینکه فعل هر فاعلی در عین اینکه نسبتی با خود فاعل دارد نسبتی هم با فاعل فاعلش دارد، البته این نسبت در خدای تعالی و فعل بندگان نسبتی است که لایق به ساحت قدس او است.

پس حق مطلب این است که افعال انسان هم نسبتی به فاعل مباشر خود دارد و هم نسبتی لایق به مقام ربوبی خداوند، به خدا دارد همچنانکه فرمود:

« کلا نمدهؤلاء وهؤلاء من عطاء ربک و ما کان عطاء ربک محظورا! » (اسرا/۲۰)

المیزان ج: ۹ ص: ۲۵۴

مقدمه تفسیری بر موضوع:

رابطه عمل انسان با شاکله او

« قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكَلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا »

« تو به خلق بگو که هر کس بر حسب ذات و طبیعت خود عملی انجام خواهد داد و خدای شما بر آن کس که راه هدایت یافته از همه آگاهتر است! » (اسری/۸۴)

شاکله به معنای بستن پای چارپا است و اگر خلق و خوی را شاکله خوانده‌اند بدین مناسبت است که آدمی را محدود و مقید می‌کند و نمی‌گذارد در آنچه می‌خواهد آزاد باشد، بلکه او را وادار می‌سازد تا به مقتضا و طبق آن اخلاق رفتار کند.

آیه کریمه عمل انسان را مترتب بر شاکله او دانسته به این معنا که عمل هر چه باشد مناسب با اخلاق آدمی است چنانچه در فارسی گفته‌اند از کوزه همان برون تراود که در اوست. پس شاکله نسبت به عمل، نظیر روح جاری در بدن است که بدن با اعضا و اعمال خود آن را مجسم نموده و معنویات او را نشان می‌دهد.

و این معنا هم با تجربه و هم از راه بحثهای علمی به ثبوت رسیده که میان ملکات نفسانی و احوال روح و میان اعمال بدنی رابطه خاصی است و معلوم شده که هیچوقت کارهای یک مرد شجاع و با شهامت با کارهایی که یک مرد ترسو از خود نشان می‌دهد یکسان نیست، او وقتی به یک صحنه هول‌انگیز برخورد کند حرکاتی که از خود بروز می‌دهد غیر از حرکاتی است که یک شخص شجاع از خود بروز می‌دهد و همچنین اعمال یک فرد جواد و کریم با اعمال یک مرد بخیل و لئیم یکسان نیست.

و نیز ثابت شده که میان صفات درونی و نوع ترکیب بنیه بدنی انسان یک ارتباط

خاصی است، پاره‌ای از مزاجها خیلی زود عصبانی می‌شوند و به خشم در می‌آیند و طبعا خیلی به انتقام علاقمندند و پاره‌ای دیگر شهوت شکم و غریزه جنسی در آنها زود فوران می‌کند و آنان را بی‌طاقت می‌سازد و به همین منوال سایر ملکات که در اثر اختلاف مزاجها انعقادش در بعضی‌ها خیلی سریع است و در بعضی دیگر خیلی کند و آرام.

و با همه اینها، دعوت و خواهش و تقاضای هیچیک از این مزاجها که باعث ملکات و یا اعمالی مناسب خویش است از حد اقتضاء تجاوز نمی‌کند به این معنا که خلق و خوی هر کسی هیچ وقت او را مجبور به انجام کارهای مناسب با خود نمی‌کند و اثرش به آن حد نیست که ترک آن کارها را محال سازد و در نتیجه، عمل از اختیاری بودن بیرون شده و جبری بشود خلاصه اینکه شخص عصبانی در عین اینکه عصبانی و دچار فوران خشم شده، باز هم می‌تواند از انتقام صرفنظر کند و شخص شکمبازه باز نسبت به فعل و ترک عمل مناسب با خلقش اختیار دارد و چنان نیست که شخص شهوتران در آنچه که به مقتضای دعوت شهوتش می‌کند مجبور باشد، هر چند که ترک عمل مناسب با اخلاق و انجام خلاف آن دشوار و در پاره‌ای موارد در غایت دشواری است.

کلام خدای تعالی اگر کاملا مورد دقت قرار گیرد این معانی را تایید می‌کند، آری این خدای سبحان است که می‌فرماید:

«و البلد الطیب یخرج نباته باذن ربه و الذی خبت لا یخرج الا نکدا» (۵۸/اعراف)

که اگر این آیه را با آیات دال بر عمومیت دعوت‌های دینی از قبیل آیه: «لانذرکم به و من بلغ!» (۱۹/انعام) مجموعا مورد دقت قرار دهیم این معنا را می‌رساند که بنیه انسانی و صفات درونی او در اعمالش اثر دارد اما تنها به نحو اقتضا نه به نحو علیت تامه و اگر خواننده قدری دقت کند مطلب روشن است.

و چگونه چنین نباشد و صفات درونی علت تامه اعمال بدنی باشد و حال آنکه خدای تعالی دین را امری فطری دانسته که خلقت تبدیل ناپذیر انسان از آن خبر می‌دهد همچنان که فرموده:

« فاقم وجهک للذین حنیفا فطرت الله الی فطر الناس علیها لا تبدیلی لخلق الله

ذلک الذین القیم!» (۳۰/روم) و نیز فرموده:

« ثم السبیل یره!» (۲۰/عبس)

و معنا ندارد که هم فطرت آدمی او را به سوی دین حق و سنت معتدل دعوت کند و خلقت او وی را به سوی شر و فساد و انحراف از اعتدال بخواند آن هم به نحو علیت تامه که قابل تخلف نباشد.

و اینکه بعضی گفته‌اند سعادت و شقاوت دو امر ذاتی است که هرگز از ذات

تخلف نمی‌پذیرد و مانند جفت بودن عدد چهار و فرد بودن عدد سه است و یا اینکه گفته‌اند مساله سعادت و شقاوت مربوط به قضاء مقرر شده ازلی است و مساله دعوت برای اتمام حجت است همچنانکه فرمود: «لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنِ بَيْنَةِ وَ يَحْيِي مَنْ حَى عَنِ بَيْنَةِ!» (۴۲/انفال) نه اینکه شقی را از شقاوت برگرداند و به امید این باشد که کسی از آنچه در ازل برایش نوشته شده دست بردارد، زیرا آنچه که نوشته شده، نوشته شده است و دیگر قابل تحول نیست، حرف غلطی است.

و جوابش همان اتمام حجتی است که خود اعتراف کردند، زیرا همین آیه شریفه می‌رساند که سعادت برای سعید و شقاوت برای شقی ضروری و غیر قابل تغییر نیست، آری اگر از لوازم ذات بودند دیگر برای رساندن لازمه ذات به ذات، حاجت و نیازی به حجت نبود، چون ذاتیات دلیل و حجت‌بردار نیستند و همچنین اگر سعادت و شقاوت به قضای حتمی لازم ذات شده باشند نه اینکه خود لازمه ذات باشند باز هم اتمام حجت لغو بود، بلکه حجت به نفع مردم و علیه خدای تعالی می‌بود، چون او بود که شقی را شقی خلق کرد و یا شقاوت را برایش نوشت، پس همینکه می‌بینیم خدای تعالی علیه خلق اقامه حجت می‌کند، باید بفهمیم که هیچیک از سعادت و شقاوت ضروری و لازمه ذات کسی نیست، بلکه از آثار اعمال نیک و بد او و اعتقادات حق و باطل اوست.

علاوه بر این ما می‌بینیم که انسان به حکم فطرتش (نه به سفارش غیر) برای رسیدن به مقاصدش به تعلیم و تعلم و تربیت و انذار و تبشیر و وعد و وعید و امر و نهی و امثال آن دست می‌زند و این خود روشن‌ترین دلیل است بر اینکه انسان بالفطره خود را مجبور به یکی از دو سرنوشت سعادت و شقاوت نمی‌داند، بلکه خود را همواره در سر این دو راه متحیر می‌بیند و احساس می‌کند که انتخاب هر یک که بخواهد در اختیار و قدرت اوست و نیز احساس می‌کند که هر یک از آن دو را اختیار کند پاداشی مناسب آن خواهد داشت همچنان که خدای تعالی هم فرموده:

« و ان لیس للانسان الا ما سعی و ان سعیه سوف یری ثم یجزیه الجزاء الاوفی! »

(۳۹ تا ۴۱/نجم)

تا اینجا به یک نوع ارتباط اشاره شد که عبارت بود از ارتباط میان اعمال و اخلاق و ذات در این میان یک نوع ارتباط دیگری است که در میان اعمال و ملکات آدمی و میان اوضاع و احوال جو زندگی او و عوامل خارج از ذات او است که در ظرف زندگی او حکمفرما است مانند آداب و سنن و رسوم و عاداتهای تقلیدی، زیرا اینها نیز آدمی را به موافقت خود دعوت نموده و از هر کاری که با آنها ناسازگار است و همچنین از مخالفت با آنها بازمی‌دارد و چیزی نمی‌گذرد که یک صورت جدیدی در نظر انسان

منعکس می‌سازد که از مخالفت آن وحشت نموده و مخالفت با آن را شنای بر خلاف جریان آب تصور می‌کند و قهرا اعمالش با اوضاع و احوال محیط و جو زندگی اجتماعیش تطبیق می‌گردد .

این رابطه نیز غالباً تا حد اقتضاء می‌رسد و از آن تجاوز نمی‌کند و لیکن گاهی آنچنان ریشه‌دار و پای‌برجا می‌شود که دیگر امیدی به از بین رفتن آن نمی‌ماند، به خاطر اینکه در اثر مرور زمان ملکاتی - یا رذیله و یا فاضله - در قلب رسوخ پیدا می‌کند و در کلام خدای تعالی هم اشاره به آن آمده ، مانند آنجا که می‌فرماید:

« ان الذین کفروا سواء علیهم ء انذرتهم ام لم تنذرهم لا یؤمنون!

ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم و علی ابصارهم غشاوة!» (۶۷/بقره) و همچنین آیاتی دیگر.

و لیکن با این حال باز صحت تکلیف و صحت اقامه حجت علیه چنین افراد و دعوت و انذار و تبشیر آنان جائی نمی‌رود و هنوز دعوت آنان صحیح است ، به خاطر اینکه اگر تاثیر دعوت در آنان محال و ممتنع شده ، باری امتناع تاثیر آن ، به خاطر سوء اختیار خود آنان است و این معروف است که امتناع با اختیار منافی با اختیار نیست (همچنانکه توبیخ کسی که انتحار کرده و دارد می‌میرد باز هم صحیح است هر چند که دیگر راهی برای بازگشت ندارد ، زیرا این راه نداشتن را خود برای خود درست کرده !)

بنا بر این ، از آنچه گذشت - هر چند که طولانی شد - این معنا به دست آمد که آدمی دارای یک شاکله نیست ، بلکه شاکله‌ها دارد ، یک شاکله آدمی زائیده نوع خلقت و خصوصیات ترکیب مزاج اوست ، که شاکله‌ای شخصی و خلقتی است و از فعل و انفعالیهای جهازات بدنی او حاصل می‌شود مانند خود مزاج او که یک کیفیت متوسطه‌ای است که از فعل و انفعالیهای کیفیتهای متضاد با یکدیگر حاصل می‌شود.

شاکله دیگر او خصوصیتی است که خلقی که علاوه بر شاکله ، که از ناحیه تاثیر عوامل خارج از ذاتش در او پدید می‌آید .

و آدمی به هر شاکله‌ای که باشد و هر صفت روحی که داشته باشد اعمالش بر طبق همان شاکله و موافق با فعلیات داخل روحش از او سر می‌زند و اعمال بدنی او همان صفات و فعلیات روحی را مجسم می‌سازد، همچنانکه انسان متکبر مغرور این صفات روحیش از سراپای گفتار و سکوت و قیام و قعود و حرکت و سکونش می‌بارد و شخص خوار و ذلیل و مسکین از تمامی حرکات و سکناش ذلت به چشم می‌خورد ، و همچنین شجاع با ترسو و سخی با بخیل و صبور با عجول و هر صاحب صفتی با فاقد آن صفت از نظر کردار و رفتار متفاوت است و چگونه نباشد و حال آنکه گفتیم عمل خارجی مجسمه

صفات درونی است و بقول معروف ظاهر عنوان باطن و صورت دلیل بر معنا است .
 کلام خدای سبحان هم این معنا را تصدیق نموده و حجت‌های خود را بر همین
 اساس چیده است:

از آن جمله می‌فرماید:

« و ما یستوی الاعمی و البصیر و لا الظلمات و لا النور و لا الظل و لا الحرور و ما یستوی
 الاحیاء و لا الاموات! » (۱۹ تا ۲۲/ فاطر) و نیز می‌فرماید:
 « الخبیثات للخبیثین و الخبیثون للخبیثات و الطیبات للطیبین و الطیبون للطیبات ...
 ! » (۲۶/ نور) و امثال این از آیات بسیاری دیگر .

پس این جمله « کل یعمل علی شاکلته! » به هر معنای که حمل شود معنای
 محکمی دارد ، جز اینکه اتصالش به آیه: « و نزل من القرآن ما هو شفاء و رحمة
 للمؤمنین و لا یزید الظالمین الا خسارا ! » (۸۲/ اسرا) و نیز واقع شدنش در سیاق این معنا
 که خدای سبحان مؤمنین را بهره داده و با قرآن کریم و دعوت حقه‌اش شفا می‌دهد و از
 همین راه ستمگران را خسران می‌بخشد این احتمال را به ذهن نزدیک می‌کند که شاید
 مراد از شاکله ، شاکله به معنای دوم باشد که همان شخصیت روحی است که از مجموع
 غرائز و عوامل خارجیش به دست می‌آید .

گوئی که خدای تعالی بعد از آنکه فرمود مؤمنین از کلام او شفا و رحمت استفاده
 نموده و ظالمین از آن محرومند و بلکه استفاده‌شان از قرآن بیشتر شدن خسران ایشان
 است، کسی اعتراض کرده است که چرا باید میان بندگانش فرق بگذارد، اعتراض دیگر
 اینکه اگر این تفاوت را قائل نمی‌شد و قرآن را بر هر دو فرقه شفا و رحمت قرار می‌داد
 غرض رسالت بهتر حاصل می‌شد و به حال دعوت نافع‌تر بود و چرا چنین تفاوتی قائل
 شد، لذا در آیه مورد بحث رسول گرامی خود را دستور می‌دهد که ایشان را پاسخ دهد.

به وی می‌فرماید تا به ایشان بگوید: « کل یعمل علی شاکلته! » یعنی ما تفاوت
 قائل نشده‌ایم این خود مردمند که اعمالشان بر طبق شاکله و فعالیت‌های موجودشان
 صادر می‌شود، آن کس که دارای شاکله معتدل است راه یافتنش به سوی کلمه حق و
 عمل صالح و برخوردار از دین قدری آسانتر است و آن کس که شاکله ظالم و سرکشی
 دارد، او هم می‌تواند به سوی کلمه حق و دین راه یابد اما برای او قدری دشوارتر است و
 بیشتر به آن راه نمی‌آید و در نتیجه از شنیدن دعوت دین حق ، جز خسران عایدش
 نمی‌شود .

و خدائی که پروردگار شما و دانای به اسرار و نهنهای شما و مدبر امر شما است
 بهتر می‌داند که چه کسی شاکله معتدل دارد و چه کسی شاکله عادل و کدام آسانتر به
 راه حق می‌افتد و به استفاده و بهره‌مند شدن از نعمت دین نزدیک‌تر است و همچنین

آن پیغمبری که خدای علیم به او خبر داده و او را واقف ساخته و می‌داند که مؤمنین راه یابنده‌ترند و در نتیجه شفا و رحمت هم مختص آنان خواهد بود و از قرآن برای ظالمان چیزی جز بیشتر شدن خسران نمی‌ماند، مگر آنکه از ظلم دست بردارند و از قرآن منتفع شوند .

شاکله و صفات درونی در دعوت به آنچه تقاضا دارد دعوت لازم و حتمی نیست که نتوان از آن تخلف کرد، خلاصه آن کسی که شاکله ظلم دارد هر چند شاکله‌اش او را به سوی کارهای زشت دعوت می‌کند الا اینکه هر چه می‌کند بطور حتم نیست باز هم می‌تواند و لو به سختی و کندی راه هدایت را پیش بگیرد چیزی که هست دارنده شاکله عدالت ، تندتر در این راه پیش می‌رود .

امام فخر رازی در تفسیر خود مطلبی دارد و خلاصه‌اش این است که می‌گوید: آیه شریفه دلالت می‌کند بر اینکه نفوس ناطقه انسانی اصلا در ماهیت‌هایشان با هم مختلفند، چون در آیه قبلی می‌فرمود قرآن نسبت به بعضی از نفوس فائده ، شفا و رحمت را می‌بخشد و در بعضی دیگر خسارت و خواری را ، آنگاه دنباله‌اش فرموده: «قل کل يعمل علی شاکلته!» و معنایش این است که لائق به این نفوس طاهره و پاکیزه این است که از قرآن آثار ذکاء و کمال بگیرد و در نفوسی که شاکله ظلم و کدورت دارد ، لایق برای آن همین است که از قرآن آثار خزی و ضلالت بگیرد ، همچنانکه آفتاب نمک را که سفت است سفت‌تر می‌کند و روغن را که نرم است نرم‌تر می‌سازد جامه رنگرز متقلب را سفیدتر و سیه‌روئی او را بیشتر می‌کند.

آنگاه می‌گوید : البته این حرف وقتی صحیح است که ارواح و نفوس در مرحله ذات و ماهیت هم مختلف باشند ، بعضی صاف و نورانی باشد و قرآن کریم نوری بر نور آن بیفزاید و بعضی دیگر کدر و ظلمانی باشد که در نتیجه قرآن کریم ضلالتی بر ضلالت و ذلتی بر ذلتشان بیفزاید .

اشکال کلام وی این است که اگر حجتی اقامه کرد بر اینکه نفوس بعد از رسوخ ملکات در آنها هر یک به صورت یکی از آن ملکات در آمده و غیر آن دیگری می‌شود باز حرفی بود و اما او چنین نکرده بلکه این حجت را برای نفوس ساده اقامه کرده است و حال آنکه نفوس ساده و بی ملکه یعنی قبل از رسوخ ملکات در آنها اختلافی با هم نداشتند و اگر هم آثار مختلفی داشته باشند به طور حتم و ضروری و جبری نیست، تا حجت نامبرده در آنها جریان یابد.

و خواننده عزیز به یاد دارد که آیه شریفه متعرض حال آدمی بعد از پیدا شدن شاکله و شخصیت خلقیه است که از مجموع غرائز و عوامل خارجیه مؤثره حاصل می‌شود

و آدمی را به یک نوع عمل دعوت می‌کند البته دعوت بطور اقتضاء نه به طور جبر و حتم - دقت فرمائید!

المیزان ج: ۱۳ ص: ۲۶۲

بحث فلسفی در موضوع:

رابطه عمل انسان با شاکله یا خلق و خوی او

حکما گفته‌اند که میان فعل و فاعلش که عنوان معلول و علت را دارند سنخیتی وجودی و رابطه‌ای ذاتی است که با آن رابطه وجود عمل طوری جلوه می‌کند که گویا یک مرتبه نازله و درجه‌ای پائین‌تر از وجود فاعل است، همچنین یعنی سنخیت و رابطه مذکور و به عکس وجود فاعل را چنان جلوه می‌دهد که گویا مرتبه عالی‌ای از وجود فعل است، بلکه بنا بر اصالت وجود و تشکیک آن نیز، مطلب از همین قرار است.

به این بیان که گفته‌اند اگر میان فعل که معلول است و فاعل که علت است هیچ ارتباط و مناسبتی ذاتی و خصوصیتی واقعی که این فعل را مختص آن فاعل و آن فاعل را مختص این فعل کند وجود نداشت می‌بایست نسبت فاعل به فعلش با نسبت او به غیر آن فعل برابر باشد، همچنین نسبت فعل به فاعل و غیر فاعل یکسان باشد، و بنا بر این دیگر معنا ندارد که فعلی را به فاعل معینی نسبت دهیم.

نظیر این برهان در معلول بالنسبه به سائر علل جریان داشته اثبات می‌کند که میان علت‌ها و معلولها نیز سنخیت و رابطه وجود برقرار است و علت فاعلی از آنجائی که اقتضا دارد وجود معلول را و وجود دهنده آن است:

« ذات نیافته از هستی بخش! کی تواند که شود هستی‌بخش؟ »

ناگزیر باید خودش واجد کمال وجودی معلول باشد، و همچنین معلوم ممثل و مجسم کننده وجود علت باشد (البته در مرتبه نازله‌ای!)

همین معنا را مرحوم صدر المتالهین به وجهی دقیق و لطیف‌تر بیان فرموده و آن این است که معلول در هست شدن محتاج علت فاعلی است و ذاتش وابسته و مربوط به آن است و با اینکه این فقر جزء ذات معلول است دیگر معنا ندارد که از مرحله ذاتش عقب افتاده و بعد از وجود آن پیدا شودو جدای از هم باشند، چه در چنین صورتی ذات معلول، بی‌نیاز از علت و خود، مستقل از آن می‌بود و در چنین فرضی دیگر معلول نبود و این خود خلف فرض است، چون فرض ما معلول بودن معلول است، پس وقتی ذات معلول جدای از فقر نبوده و فقر عین ذاتش شد پس از وجود جز وجودی رابط و غیر مستقل

بهره‌ای ندارد و وجودش عین ربط با علت است و آن استقلالی که آدمی در بدو نظر در وجود او می‌بیند در حقیقت استقلال او نیست، بلکه استقلال علت او است که در او مشاهده می‌کند، پس بنا بر این وجود معلول از وجود علت خود حکایت نموده و آن را در همان حدی که خود از وجود دارد مجسم می‌سازد.

دنباله بحث رابطه عمل انسان با شاکله او، از نظر قرآن

دقت در آیات قرآنی تردیدی برای انسان باقی نمی‌گذارد که قرآن کریم موجودات را با همه اختلافی که در سنخ آنها و در نوع آنها وجود دارد آیات خدای تعالی دانسته که اسماء و صفات او را مجسم می‌سازند و هیچ موجودی نیست مگر آنکه هم در اصل وجودش و هم در هر جهتی از جهات که در وجودش فرض شود آیت خدای تعالی و اشاره کننده به ساحت عظمت و کبریائی اوست و آیت که به معنای علامت یعنی دلالت کننده است، از جهت اینکه آیت است وجودش وجود مرآت و آینه‌ای است که فانی در صاحب آیت است و بی او استقلال ندارد زیرا اگر در وجودش یا جهتی از جهات وجودش مستقل می‌بود دیگر از این جهت آیت و نشانگر و دلالت کننده به سوی او نبود و این خلف فرض است زیرا فرض کردیم که وجود موجودات و تمامی جهات وجودشان آیات خدایند.

بنا بر این موجودات از این جهت که مخلوق اویند افعال او هستند، افعالی که با هستی خود و صفات هستی خود هستی خدای را حکایت می‌کنند، صفات علیای او را نشان می‌دهند و اینکه گفتیم فعل همیشه هم سنخ فاعل است همین معنا است نه اینکه فعل واجد هویت فاعل بوده و مانند حقیقت ذات او باشد، زیرا این حرف با بدهاقت و ضرورت مخالف است.

المیزان ج: ۱۳ ص: ۲۶۸

حیات طیبه مومن

رابطه زندگی پاکیزه با ایمان و عمل صالح

« مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ! »

« هر کس از مرد و زن عمل شایسته کند و مؤمن باشد او را زندگی نیکو دهیم و پاداششان را بهتر از آنچه عمل می‌کرده‌اند می‌دهیم! » (نحل/۹۷)

این وعده جمیلی است که به زنان و مردان مؤمن می‌دهد ، که عمل صالح کنند و در این وعده جمیل فرقی میان زنان و مردان در قبول ایمانشان و در اثر اعمال صالحشان که همان احیاء به حیات طیبه و اجر به احسن عمل است نگذاشته و این تسویه میان مرد و زن علی‌رغم بنائی است که بیشتر غیر موحدین و اهل کتاب از یهود و نصاری داشتند و زنان را از تمامی مزایای دینی و یا بیشتر آن محروم می‌دانستند و مرتبه زنان را از مرتبه مردان پایین‌تر می‌پنداشتند و آنان را در وضعی قرار داده بودند که بهیچ وجه قابل ارتقاء نبود .

پس اینکه فرمود: « من عمل صالحا من ذکر او انثی و هو مؤمن! » حکمی است کلی نظیر تاسیس قاعده‌ای برای هر کس که عمل صالح کند ، حالا هر که می‌خواهد باشد ، تنها مقیدش کرده به اینکه صاحب عمل ، مؤمن باشد و این قید در معنای شرط است ، چون عمل در کسی که مؤمن نیست حبط می‌شود و اثری بر آن مترتب نیست همچنانکه خدای تعالی فرموده:

« و من یکفر بالایمان فقد حبط عمله! » (۵/مائده) و نیز فرموده:

« و حبط ما صنعوا فیها و باطل ما كانوا یعملون! » (۱۶/هود)

و در جمله: « فلنحیینه حیاء طیبه! » حیات ، به معنای جان انداختن در چیز و افاضه حیات به آن است ، پس این جمله با صراحت لفظش دلالت دارد بر اینکه خدای تعالی مؤمنی را که عمل صالح کند به حیات جدیدی غیر آن حیاتی که به دیگران نیز داده زنده می‌کند و مقصود این نیست که حیاتش را تغییر می‌دهد، مثلا حیات خبیث او را مبدل به حیات طیبی می‌کند که اصل حیات همان حیات عمومی باشد و صفتش را تغییر دهد ، زیرا اگر مقصود این بود کافی بود که بفرماید: ما حیات او را طیب می‌کنیم ولی اینطور نفرمود ، بلکه فرمود : ما او را به حیاتی طیب زنده می‌سازیم!

پس آیه شریفه نظیر آیه: « ا و من کان میتا فاحییناه و جعلنا له نورا یمشی به فی الناس! » (۱۲۲/انعام) است که افاده می‌کند خدای تعالی حیاتی ابتدائی و جداگانه و جدید به او افاضه می‌فرماید .

از باب تسمیه مجازی هم نیست که حیات قبلی او را بخاطر اینکه صفت طیب به خود گرفته مجازا حیاتی تازه نامیده باشد ، زیرا آیاتی که متعرض این حیات هستند آثاری حقیقی برای آن نشان می‌دهند ، مانند آیه:

« اولئک کتب فی قلوبهم الایمان و ایدهم بروح منه! » (۲۲/مجادله)

و آیه سوره انعام که در چند سطر قبل ذکرش کردیم همه اینها آثاری واقعی و حقیقی برای این حیات سراغ می‌دهند ، مثلا نوری که در آیه انعام است قطعاً نور علمی

است که آدمی بوسیله آن بسوی حق راه می‌یابد و به اعتقاد حق و عمل صالح نائل می‌شود .

و همانطور که او علم و ادراکی دارد که دیگران ندارند همچنین از موهبت قدرت بر احیای حق و ابطال باطل سهمی دارد که دیگران ندارند .

چنانچه خدای تعالی در باره آنان فرموده:

«و كان حقا علينا نصر المؤمنين!» (۴۷/روم) و نیز فرموده:

«من آمن بالله و اليوم الآخر و عمل صالحا فلا خوف عليهم و لا هم يحزنون!» (۶۹/مائده)

و این علم و این قدرت جدید و تازه، مؤمن را آماده می‌سازند تا اشیاء را بر آنچه که هستند ببینند و اشیاء را به دو قسم تقسیم می‌کنند، یکی حق و باقی و دیگری باطل و فانی! وقتی مؤمن این دو را از هم متمایز دید از صمیم قلبش از باطل فانی که همان زندگی مادی دنیا و نقش و نگارهای فریبنده و فتانه‌اش می‌باشد اعراض نموده به عزت خدا اعتزاز می‌جوید و وقتی عزتش از خدا شد دیگر شیطان با وسوسه‌هایش و نفس اماره با هوی و هوسهایش و دنیا با فریبندگی‌هایش نمی‌تواند او را ذلیل و خوار کنند، زیرا با چشم بصیرتی که یافته است بطلان متاع دنیا و فنای نعمتهای آن را می‌بیند .

چنین کسانی دل‌هایشان متعلق و مربوط به پروردگار حقیقی‌شان است، همان پروردگاری که با کلمات خود هر حقی را احقاق می‌کند، جز آن پروردگار را نمی‌خواهند و جز تقرب به او را دوست نمی‌دارند و جز از سخط و دوری او نمی‌هراسند، برای خویشتن حیات ظاهر و دائم سراغ دارند که جز رب غفور و ودود کسی اداره کن آن حیات نیست و در طول مسیر آن زندگی، جز حسن و جمیل چیزی نمی‌بینند، از دریچه دید آنان هر چه را که خدا آفریده حسن و جمیل است، و جز آن کارها که رنگ نافرمانی او را به خود گرفته هیچ چیز زشت نیست .

این چنین انسانی در نفس خود نور و کمال و قوت و عزت و لذت و سروری درک می‌کند که نمی‌توان اندازه‌اش را معین کرد و نمی‌توان گفت که چگونه است و چگونه چنین نباشد و حال آنکه مستغرق در حیاتی دائمی و زوال ناپذیر و نعمتی باقی و فنا ناپذیر و لذتی خالص از الم و کدورت و خیر و سعادت غیر مشوب به شقاوت است و این ادعا، خود حقیقتی است که عقل و اعتبار هم مؤید آن است و آیات بسیاری از قرآن کریم نیز بدان ناطق است و ما در اینجا حاجت به ایراد آنهمه آیات نداریم .

این آثار زندگی جز بر زندگی حقیقی مترتب نمی‌شود و زندگی مجازی بوئی از آن ندارد، خداوند این آثار را بر حیاتی مترتب کرده که آن را مختص به مردم با ایمان و دارای عمل صالح دانسته، حیاتی است حقیقی و واقعی و جدید، که خدا آن را به کسانی

که سزاوارند افاضه می فرماید .

و این حیات جدید و اختصاصی ، جدای از زندگی سابق که همه در آن مشترکند نیست ، در عین اینکه غیر آن است با همان است ، تنها اختلاف به مراتب است نه به عدد، پس کسی که دارای آنچنان زندگی است دو جور زندگی ندارد ، بلکه زندگیش قوی تر و روشن تر و واجد آثار بیشتر است ، همچنانکه روح قدسی که خدای عز و جل آن را مخصوص انبیاء دانسته یک زندگی سومی نیست ، بلکه درجه سوم از زندگی است ، زندگی آنان درجه بالاتری دارد .

این آن چیزی است که تدبر در آیه شریفه مورد بحث آن را افاده می کند ، و خود یکی از حقایق قرآنی است و با همین بیان ، علت اینکه چرا آن زندگی را با وصف طیب توصیف فرموده روشن می شود ، گویا همانطور که روشن کردیم حیاتی است خالص که خبثاتی در آن نیست که فاسدش کند و یا آثارش را تباه سازد!

المیزان ج : ۱۲ : ص : ۴۹۲

مراحل مجازات عمل انسان های گناهکار

«... يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ»

«... بسیاری را با آن هدایت و بسیاری را بوسیله آن گمراه می کند ولی جز گروه بدکاران کسی را بدان گمراه نمی کند!» (۲۶/بقره)

این آیه شهادت می دهد که یک مرحله از ضلالت و کوری دنبال کارهای زشت انسان به عنوان مجازات در انسان گنه کار پیدا می شود، این غیر آن ضلالت و کوری اولی است که گنه کار را به گناه وا داشت:

«... و ما يضل به الا الفاسقين!»

« خدا با این مثل گمراه نمی کند مگر فاسقان را! »

در این آیه خدای تعالی اضلال را اثر و دنباله فسق معرفی کرده، نه جلوتر از فسق، معلوم می شود این مرحله از ضلالت غیر از آن مرحله ای است که قبل از فسق بوده و فاسق را به فسق کشانیده است!

هدایت و اضلال دو کلمه جامعی هستند که تمامی انواع کرامت و خذلانی که از

سوی خدا بسوی بندگان سعید و شقی می رسد شامل می شود.

خدا در قرآن کریم بیان کرده که برای بندگان نیک بخت خود کرامتهائی دارد و

در کلام مجیدش آنها را بر شمرده می فرماید:

«ایشان را به حیاتی طیب زنده می‌کند!» (۹۷/نحل)
 «ایشان را به روح ایمان تایید می‌کند!» (۲۲/مجادله)
 «از ظلمت‌ها به سوی نور بیرونشان می‌آورد!» (۲۵۷/بقره)
 «برای آنان نوری درست می‌کند که با آن نور راه زندگی را طی می‌کنند!» (۱۲۲/انعام)
 «او ولی و سرپرست ایشان است!» (۱۲۷/انعام)
 «ایشان نه خوفی دارند و نه دچار اندوه می‌گردند!» (۶۲/بقره)
 «او همواره با ایشان است!» (۷/مجادله)
 «اگر او را بخوانند دعایشان را مستجاب می‌کند!» (۱۸۶/بقره)
 «چون به یاد او بیفتند او نیز به یاد ایشان خواهد بود!» (۱۵۲/بقره)
 «فرشتگان همواره به بشارت و سلام بر آنان نازل می‌شوند!» (۳۰/فصلت)
 و از این قبیل کرامت‌هائی دیگر.

و برای بندگان شقی و بدبخت خود نیز خذلانها دارد، که در قرآن عزیزش آنها را برشمرده و می‌فرماید:

«ایشان را گمراه می‌کند!» (۷۴/غافر)
 «و از نور به سوی ظلمت‌ها بیرون می‌برد!» (۲۵۷/بقره)
 «و بر دلهاشان مهر می‌زند!» (۷/بقره)
 «و بر گوش و چشمشان پرده می‌افکند!» (۲۳/جاثیه)
 «و رویشان را به عقب بر می‌گرداند!» (۶۶/احزاب)
 «و بر گردنهایشان غلها می‌افکند!» (۳۳/سبا)
 «غلهایشان را طوری به گردن می‌اندازد که دیگر نمی‌توانند رو بدین سو و آن سو کنند!» (۸/یس)
 «از پیش رو و از پشت سرشان سدی و راه‌بندی می‌گذارد، تا راه پس و پیش نداشته باشند!» (۹/یس)
 «شیطان‌ها را قرین و دمساز آنان می‌کند!» (۳۶/زخرف)
 «تا گمراهشان کنند، بطوری که از گمراهیشان خرسند باشند و بیندارند که راه همان است که ایشان دارند!» (۳۷/زخرف)
 «و شیطان‌ها کارهای زشت و بی‌ثمر آنان را در نظرشان زینت می‌دهند!» (۴۳/انعام)
 «و شیطان‌ها سرپرست ایشان می‌گردند!» (۲۷/اعراف)
 «خداوند ایشان را از طریقی که خودشان هم نفهمند استدراج می‌کند، یعنی سر گرم لذائذ و زینت‌های ظاهری دنیاشان می‌سازد، تا از اصلاح خود غافل بمانند!» (۱۸۲/اعراف)
 «و بهمین منظور ایشان را مهلت می‌دهد، که کید خدا بس متین است!» (۱۸۳/اعراف)
 «و با ایشان نیرنگ می‌کند!» (۵۴/ال عمران)
 «آنان را به ادامه طغیان وا می‌دارد، تا بکلی سرگردان شوند!» (۱۸۶/اعراف)

این‌ها پاره‌ای از اوصافی بود که خدا در قرآن کریمش از آن دو طائفه نام برده

است و از ظاهر آن بر می‌آید که انسان در ماورای زندگی این دنیا حیات دیگری قرین سعادت و یا شقاوت دارد، که آن زندگی نیز اصولی و شاخه‌هایی دارد، که وسیله زندگی اویند و انسان بزودی یعنی هنگامی که همه سببها از کار افتاد و حجاب برداشته شد، مشرف به آن زندگی می‌شود و بدان آگاه می‌گردد!

و نیز از کلام خدای تعالی بر می‌آید که برای آدمیان حیات و زندگی دیگری قبل از زندگی دنیا بوده، که هر یک از این سه زندگی از زندگی قبلیش الگو می‌گیرد. واضح‌تر این که انسان قبل از زندگی دنیا زندگی دیگری داشته و بعد از آن نیز زندگی دیگری خواهد داشت و زندگی سومش تابع حکم زندگی دوم او و زندگی دومش تابع حکم زندگی اولش است، پس انسانی که در دنیا است در بین دو زندگی قرار دارد: یکی سابق و یکی لاحق.

این آن معنائی است که از ظاهر قرآن استفاده می‌شود.

و لکن بسیاری از مفسرین، آیاتی را که متعرض زندگی اول انسان است حمل بر زبان حال و اقتضای استعداد کرده‌اند، همچنان که آیاتی را که متعرض زندگی لاحق بشر است، حمل بر نوعی مجاز و استعاره کرده‌اند (اینجا دقت بفرمائید!)

ظواهر بسیاری از آیات این حمل آقایان را تخطئه می‌کند، اما قسم اول که عبارتند از آیات ذر و میثاق، بزودی هر یک در مورد خودش خواهد آمد، که خدا از بشر قبل از آن که به دنیا بیاید، پیمان‌هایی گرفته، معلوم می‌شود که قبل از زندگی دنیا یک نحوه زندگی داشته است!

در آیات قسم دوم که بسیار زیادند، چند آیه را بعنوان نمونه در اینجا می‌آوریم، تا خواننده خودش داوری کند، که از ظاهر آن چه استفاده می‌شود؟ آیا همانطور که ما فهمیده‌ایم زندگی آخرت تابع حکم زندگی دنیا هست، یا نه؟ و آیا از آن‌ها بر نمی‌آید که جزای در آن زندگی عین اعمال دنیا است؟

« لا تعذبوا الیوم انما تجزون ما کنتم تعملون! » (۷/تحریم)

امروز دیگر عذر خواهی نکنید! چون بغير کرده‌های خود پاداشی داده نمی‌شوید!

« ثم توفی کل نفس ما کسبت! » (۲۸۱/بقره)

« سپس به هر کس آنچه را که خود انجام داده، به تمام و کمال داده می‌شود! »

« فاتقوا النار التي وقودها الناس و الحجارة! » (۲۴/بقره)

« پس بترسید از آتشی که آتش‌گیرانه‌اش مردم و سنگند! »

« فلیدع نادیه! سندع الزبانیة! » (۱۷ و ۱۸/علق)

« پس باشگاه خود را صدا بزند و ما بزودی مامورین دوزخ را صدا می‌زنیم! »

« یوم تجد کل نفس ما عملت من خیر محضرا و ما عملت من سوء! » (۳۰/ال عمران)
 « روزی که هر کس آنچه را که از خیر و شر انجام داده حاضر می‌یابد! »
 « ما تاكلون فی بطونهم الا النار! » (۱۷۴/بقره)
 « آنها که مال یتیم را می‌خورند جز آتش در درون خود نمی‌کنند! »
 « انما یاكلون فی بطونهم نار! » (۱۰/نسا)
 « آنها که ربا می‌خورند در شکم خود آتش فرو می‌کنند! »

و به جان خودم اگر در قرآن کریم در این باره هیچ آیه‌ای نبود بجز آیه: « لقد کنت فی غفلة من هذا، فکشفنا عنک غطاءک، فبصرک الیوم حدیدا! - تو از این زندگی غافل بودی، ما پرده‌ات را کنار زدیم، اینک دیدگانت تیزبین شده است! » (۲۲/ق) کافی بود! چون لغت غفلت در موردی استعمال می‌شود که آدمی از چیزی که پیش روی او و حاضر نزد او است بی‌خبر بماند، نه در مورد چیزی که اصلا وجود ندارد و بعدها موجود می‌شود! پس معلوم می‌شود زندگی آخرت در دنیا نیز هست، لکن پرده‌ای میانه ما و آن حائل شده است!

دیگر این که کشف غطاء و پرده برداری از چیزی می‌شود که موجود و در پس پرده است، اگر آنچه در قیامت آدمی می‌بیند، در دنیا نباشد، صحیح نیست در آن روز به انسانها بگویند: تو از این زندگی در غفلت بودی و این زندگی برای مستور و در پرده بود، ما پرده‌ات را بر داشتیم و در نتیجه غفلت مبدل به مشاهده گشت!

و به جان خودم سوگند، اگر شما خواننده عزیز از نفس خود خواهش کنید که شما را به بیان و عبارتی راهنمایی کند، که این معانی را برساند، بدون این که پای مجازگوئی در کار داشته باشد، نفس شما خواهش شما را اجابت نمی‌کند، مگر به عین همین بیانات و اوصافی که قرآن کریم بدان نازل شده است!

حاصل کلام این است که: گفتار خدای تعالی در باره مسئله قیامت و زندگی آخرت بر دو وجه است:

۳- وجه مجازات

که پاداش و کیفر انسانها را بیان می‌کند و در این باره آیات بسیاری از قرآن دلالت بر این دارد، که آنچه بشر در آینده با آن روبرو می‌شود، چه بهشت و چه دوزخ، جزاء اعمالی است که در دنیا کرده است!

۴- وجه تجسم اعمال

که آیات بسیاری دیگر دلالت بر آن دارد، یعنی می‌رساند که خود اعمال و یا

لوازم و آثار آن سرنوشت سازند و اموری گوارا یا ناگوار، خیر یا شر، برای صاحبش درست می‌کنند، که بزودی در روزیکه بساط خلقت بر چیده می‌شود، به آن امور می‌رسند!

میان این دو دسته از آیات هیچ منافاتی هم نیست (برای این که دسته اول می‌رساند که خداوند برای پاداش و کیفر بندگان بهشت و دوزخی آفریده، که همین الان آماده و مهیا است و تنها پرده‌ای میان ما و آن حائل است که آنرا نمی‌بینیم و چون با تمام شدن عمر، آن پرده برداشته شد، با آن روبرو می‌شویم و دسته دوم از آیات می‌رساند که اعمال ما در روز قیامت به صورت نعمت‌های بهشتی و یا عذابهای دوزخی مجسم می‌شود، پس ممکن است یک انسان که خدا سهمی از بهشت را برای او آفریده، بخاطر کاهلی و انجام ندادن خیراتی که به صورت نعمتهای آن بهشت مجسم می‌شود، بهشتی خالی از نعمت داشته باشد، پس اگر آیات دسته اول به ما خبر داد از این که بهشت و دوزخ هست و آیات دسته دوم فرمود بهشت و دوزخ مخلوق و مولود عمل خود شما است، نباید توهم کنیم که میان این دو تعبیر منافاتی است. مترجم)

المیزان ج: ۱ ص: ۱۴۰

گفتاری پیرامون حبط اعمال

«... وَ لَا يَزَالُونَ يُقْتَلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَعُوا وَ مَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَ هُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ وَ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ!»

«... و این مشرکین لا یزال با شما قتال می‌کنند به این امید که اگر بتوانند شما را از دینتان برگردانند و هر کس از شما از دین خود برگردد و در حال کفر بمیرد اینگونه افراد اعمال نیکشان بی‌اجر شده در دنیا و آخرت از آن بهره‌مند نمی‌شوند و آنان اهل جهنم و در آن جاویداند!» (بقره/۲۱۷)

کلمه حبط به معنای باطل شدن عمل و از تاثیر افتادن آن است و در قرآن هم جز به عمل نسبت داده نشده، از آن جمله فرموده:

«لئن اشرکت لیحبطن عملک ، و لتکونن من الخاسرین!» (زمر/۶۵)

و نیز فرموده:

«ان الذین کفروا و صدوا عن سبیل الله و شاقوا الرسول من بعد ما تبین لهم الهدی لن یضروا الله شیئاً و سیحبط اعمالهم!

یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و لا تبطلوا اعمالکم!» (۳۲/۳۳/محمد)

و ذیل همین آیه سوره محمد «ص» که میان کفار و مؤمنین مقابله انداخته، به آنان فرموده اعمالتان حبط شده و به اینان می‌فرماید زنه‌ار مواظب باشید عملتان باطل نگردد، دلالت دارد بر اینکه حبط به معنای بطلان عمل است، همچنانکه از آیه: «و حبط ما صنعوا فیها و باطل ما كانوا یعملون!» (۱۶/هود) نیز این معنا استفاده می‌شود و قریب به آن آیه: «و قدمنا الی ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا!» (۲۳/فرقان) است.

و سخن کوتاه اینکه کلمه «حبط» به معنای باطل شدن عمل و از تاثیر افتادن آن است.

و آنچه خدای تعالی در باره اثر حبط بیان کرده باطل شدن اعمال انسان هم در دنیا و هم در آخرت است، پس حبط ارتباطی با اعمال دارد، از جهت اثر آخرتی آنها، آری ایمان بخدا همانطور که زندگی آخرت را پاکیزه می‌کند زندگی دنیا را هم پاکیزه می‌سازد، همچنانکه قرآن کریم فرمود: «من عمل صالحا من ذکر او انثی و هو مؤمن فلنحیینه حیوة طیبة و لنجزینهم اجرهم باحسن ما كانوا یعملون!» (۹۷/نحل)

این بود معنای کلمه حبط، حال ببینیم چگونه اعمال کفار و مخصوصا مرتدین در دنیا و آخرت حبط می‌شود؟ و ایشان زیانکار می‌گردند؟ اما زیانکاریشان در دنیا که بسیار روشن است.

و هیچ ابهامی در آن نیست برای اینکه قلب کافر و دلش به امر ثابتی که همان خدای سبحان است بستگی ندارد، تا وقتی به نعمتی می‌رسد نعمت را از ناحیه او بداند و خرسند گردد و چون به مصیبتی می‌رسد آن را نیز از ناحیه خدا بداند و دلش تسلی یابد و نیز در هنگام حاجت دست به درگاه او دراز کند، به خلاف مؤمن که در همه این مراحل زندگی دلش به جایی بستگی دارد.

و خدای تعالی در این مقایسه می‌فرماید: «او من کان میتا فاحییناه و جعلنا له نورا یمشی به فی الناس کمن مثله فی الظلمات لیس بخارج منها؟» (۱۲۲/انعام) و مؤمن را در زندگی دنیا نیز دارای نور و حیات خوانده و کافر را مرده و بی‌نور و نظیر آن آیه: «فمن اتبع هدای فلا یضل و لا یشقی، و من اعرض عن ذکری فان له معیشة ضنکا، و نحشره یوم القیمة اعمی!» (۲۳ و ۱۲۴/طه) که از راه مقابله می‌فهمیم زندگی مؤمن و معیشتش فراخ و وسیع و قرین با سعادت است.

و همه این مطالب و علت سعادت و شقاوت را در یک جمله کوتاه جمع کرده و

فرموده: «ذلک بان الله مولی الذین آمنوا و ان الکافرین لا مولی لهم!» (۱۱/محمد)

پس از آنچه گذشت معلوم شد مراد از اعمالی که حبط می‌شود، مطلق کارهایی

است که انسان به منظور تامین سعادت زندگی خود انجام می‌دهد، نه خصوص اعمال

عبادتی و کارهائی که نیت قربت لازم دارد و مرتد ، آنها را در حال ایمان و قبل از برگشتن به سوی کفر انجام داده، علاوه بر دلیل گذشته، دلیل دیگری که می‌رساند : مراد از عمل، مطلق عمل است، نه تنها عبادت ، این است که: دیدید حبط را به کفار و منافقین هم نسبت داده، با اینکه کفار عبادتی ندارند و در این باره فرموده:

« یا ایها الذین آمنوا ان تنصروا الله ینصرکم و یثبت اقدامکم!

و الذین کفروا فتحسا لهم و اضل اعمالهم، ذلک بانهم کروهوا ما انزل الله فاحبط اعمالهم! »
(۷ و ۸/محمد)

و نیز می‌فرماید:

« ان الذین یکفرون بایات الله و یقتلون النبیین بغیر حق و یقتلون الذین یأمرون بالقسط من الناس فبشرهم بعذاب الیم!

اولئک الذین حبطت اعمالهم فی الدنیا و الاخرة و ما لهم من ناصرین! » (۲۱ و ۲۲/ال عمران)
و آیاتی دیگر .

پس حاصل آیه مورد بحث مانند سایر آیات حبط این است که کفر و ارتداد باعث آن می‌شود که عمل از این اثر و خاصیت که در سعادت زندگی دخالتی داشته باشد می‌افتد، همچنانکه ایمان باعث می‌شود، به اعمال آدمی حیاتی و جانی می‌دهد، که به خاطر داشتن آن اثر خود را در سعادت آدمی می‌دهد ، حال اگر کسی باشد که بعد از کفر ایمان بیاورد، باعث شده که به اعمالش که تاکنون حبط بود حیاتی ببخشد و در نتیجه اعمالش در سعادت او اثر بگذارند و اگر کسی فرض شود که بعد از ایمان مرتد شده باشد، تمامی اعمالش می‌میرد و حبط می‌شود و دیگر در سعادت دنیا و آخرت وی اثر نمی‌گذارد و لیکن هنوز امید آن هست که تا نمرده به اسلام برگردد و اما اگر با حال ارتداد مرد، حبط او حتمی شده و شقاوتش قطعی می‌گردد.

از اینجا روشن می‌شود که بحث و نزاع در اینکه آیا اعمال مرتد تا حین مرگ باقی است و در هنگام مرگ حبط می‌شود ، یا از همان اول ارتداد حبط می‌شود بحثی است باطل و بیهوده .

توضیح اینکه بعضی قائل شده‌اند ، به اینکه اعمالی که مرتد قبل از ارتداد انجام داده ، تا دم مرگش باقی است ، اگر تا آن لحظه به ایمان خود برنگردد آن وقت حبط می‌شود و به این آیه استدلال کرده که می‌فرماید:

« و من یرتد منکم عن دینه فیمت و هو کافر فاولئک حبطت اعمالهم فی الدنیا و الاخرة! » (۲۱۷/بقره)

و چه بسا آیه:

« و قدمنا الی ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا! » (۲۳/فرقان)

هم آن را تایید کند ، چون این آیه نیز حال کفار در هنگام مرگ را بیان می‌کند

و نتیجه این نظریه آن است که اگر مرتد در دم مرگ به ایمان سابق خود برگردد، صاحب اعمال سابق خود نیز می‌شود و دست خالی از دنیا نمی‌رود.

بعضی دیگر قائل شده‌اند به اینکه به محض ارتداد اعمال صالح آدمی باطل می‌شود و دیگر بر نمی‌گردد، هر چند که بعد از ارتداد دوباره به ایمان برگردد، بلکه بعد از ایمان بار دومش می‌تواند تا دم مرگ اعمال صالحی انجام دهد و آیه شریفه که قید مرگ را آورده منظورش بیان این جهت است، که تمامی اعمال که تا دم مرگ انجام داده حبط می‌شود.

و ما گفتیم اصلاً جائی برای این بحث نیست، چون اگر در آنچه ما گفتیم دقت کنی متوجه می‌شوی که آیه شریفه در صدد بیان این معنا است که تمامی اعمال و افعال مرتد از حیث تاثیر در سعادتش باطل می‌شود.

در اینجا مسأله دیگری هست که تا حدی ممکن است آن را نتیجه بحث در حبط اعمال دانست و آن مسأله احباط و تکفیر است و آن عبارت است از اینکه آیا اعمال در یکدیگر اثر متقابل دارند و یکدیگر را باطل می‌کنند و یا نه بلکه حسنات حکم خود، و اثر خود را دارند و سیئات هم حکم خود و اثر خود را دارند، البته این از نظر قرآن مسلم است که حسنات چه بسا می‌شود که اثر سیئات را از بین می‌برد، چون قرآن در این باره تصریح دارد.

بعضی از علما قائل به تباطل و تحابط اعمال شده‌اند و گفته‌اند: اعمال یکدیگر را باطل می‌سازند و آنگاه این علما در بین خود اختلاف کرده، بعضی گفته‌اند: هر گناهی حسنه قبل از خود را باطل می‌کند و هر حسنه‌ای سیئه قبل از خود را از بین می‌برد و لازمه آن حرف آن است که انسان یا تنها حسنه برایش مانده باشد و یا تنها سیئه.

و بعضی دیگر گفته‌اند: میان حسنات و سیئات موازنه می‌شود، به این معنا که از حسنات و سیئات هر کدام بیشتر باشد، به مقدار آنکه کمتر است از آنکه بیشتر است کم می‌شود، تا بقیه بیشتر بدون منافعی باقی بماند و لازمه این دو قول این است که برای هر انسانی از اعمال گذشته‌اش بجز یک قسم نمانده باشد، یا حسنه به تنهایی و یا سیئه به تنهایی و یا اینکه هر دو با هم مساوی بوده و تساقط کرده‌اند و هیچ چیز برایش نمانده باشد.

و این درست نیست، زیرا اولاً از ظاهر آیه: «و آخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملا صالحا و آخر سیئا عسی الله ان یتوب علیهم ان الله غفور رحیم!» (۱۰۲/توبه) بر می‌آید که اعمال چه حسنات و چه سیئات، باقی می‌ماند و تنها توبه خدا سیئات را از بین می‌برد و تحابط به هر معنایی که تصورش کنند با این آیه نمی‌سازد.

و ثانیاً خدای تعالی در مساله تاثیر اعمال همان روشی را دارد که عقلاً در اجتماع انسانی خود دارند و آن روش مجازات است، که کارهای نیک را جدا پاداش می‌دهند و کارهای زشت را جداگانه کیفر، مگر در بعضی از گناهان که باعث قطع رابطه مولویت و عبودیت از اصل می‌شود، که در این موارد تعبیر به حبط عمل می‌کنند و آیات در اینکه روش خدا این است بسیار زیاد است و حاجتی به آوردن آنها نیست .

بعضی دیگر گفته‌اند: نوع اعمال محفوظند و هر یک از اعمال اثر خود را دارد چه حسنه و چه سیئه .

بله چه بسا می‌شود که حسنه سیئه را از بین می‌برد همچنانکه فرمود:

«یا ایها الذین آمنوا ان تتقوا الله يجعل لکم فرقاناً و یکفر عنکم سیئاتکم!» (۲۹/ انفال) و نیز فرموده:

«فمن تعجل فی یومین فلا اثم علیه...!» (۲۰۳/ بقره) و نیز فرموده:

«ان تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه نکفر عنکم سیئاتکم!» (۳۱/ نسا)

بلکه بعضی از اعمال گناه را مبدل به حسنه می‌کند ، همچنانکه فرمود:

«الا من تاب و آمن و عمل صالحاً فاولئک یبدل الله سیئاتهم حسنات!» (۷۰/ فرقان)

در اینجا مساله دیگری هست که اصل و بنیان آن دو مساله است و آن این است که ببینیم مکان و زمان این جزا و استحقاق آن کجا و چه وقت است؟ بعضی گفته‌اند: هنگام عمل، بعضی دیگر گفته‌اند: حین مرگ و بعضی دیگر گفته‌اند: عالم آخرت است، بعضی هم گفته‌اند هنگام عمل است به موافات، به این معنا که اگر آن حالی را که در حال عمل داشت تا دم مرگ ادامه ندهد، مستحق جزا نیست مگر آنکه خدا بداند که سرانجام حال او چیست و بر چه حالی مستقر می‌شود، در نتیجه، همان جزائی را که در حال عمل مستحق بود برایش نوشته می‌شود .

صاحبان این اقوال هر یک برای گفته خود استدلال به آیاتی متناسب با آن کرده‌اند ، چون بعضی از آیات هستند که مناسب با یکی از این اوقات و منطبق با آن می‌شود ، البته گاهی به وجوه عقلیه‌ای که برای خود ترکیب و تلفیق کرده‌اند استدلال نموده‌اند .

ولی آنچه جا دارد گفته شود : این است که اگر ما در باب ثواب و عقاب و حبط و تکفیر و مسائلی نظیر اینها راه نتیجه اعمال را که در تفسیر آیه: «ان الله لا یتحیی ان یضرب مثلاً ما بعوضه فما فوقها...!» (۲۶/ بقره) بیان شد پیش بگیریم، لازمه آن راه این است که بگوئیم نفس و جان انسانی مادام که متعلق به بدن است جوهری است دارای تحول که قابلیت تحول را هم در ذات خود دارد و هم در آثار ذاتش، یعنی آن صورتهائی که از او صادر

می‌شود و نتایج و آثار سعیده و شقیه قائم به آن صورتها است .

بنا بر این وقتی حسنه‌ای از انسان صادر می‌شود، در ذاتش صورت معنویه‌ای پیدا می‌شود، که مقتضی آن است که متصف به صفت ثواب شود و چون گناهی از او سر می‌زند صورت معنویه دیگری در او پیدا می‌شود که صورت عقاب قائم بدان است، چیزی که هست ذات انسان از آنجائی که گفتیم متحول و از نظر حسنات و سیئاتی که از او سر می‌زند در تغیر است، لذا ممکن است صورتی که در حال حاضر به خود گرفته مبدل به صورتی مخالف آن شود، این است وضع نفس آدمی و همواره در معرض این دگرگونی هست تا مرگش فرا رسد، یعنی نفس از بدن جدا گشته ، از حرکت و تحول (حرکت از استعداد به فعلیت و تحول از صورتی به صورتی دیگر) بایستد .

در این هنگام است که صورتی و آثاری ثابت دارد، ثابت یعنی اینکه دیگر تحول و دگرگونی نمی‌پذیرد، مگر از ناحیه خدای تعالی، یا به آمرزش و یا شفاعت به آن نحوی که در سابق بیان کردیم .

و همچنین اگر در مساله ثواب و عقاب مسلک مجازات را به آن جور که در گذشته بیان کردیم اختیار کنیم، در آن صورت حال انسان از جهت به دست آوردن حسنه و سیئه و اطاعت و معصیت نسبت به تکالیف الهیه و ترتب ثواب و عقاب بر آنها حال یک انسان اجتماعی از جهت تکالیف اجتماعی و ترتب مدح و ذم بر آنها خواهد بود . و ما می‌بینیم عقلا به مجرد اینکه فعلی از فاعلش سرزد، اگر فعل خوبی باشد شروع می‌کنند به مدح او و اگر بد باشد می‌پردازند به مذمت و ملامتش ولی این معنا را هم در نظر دارند که مدح و ذمشان دائمی نمی‌تواند باشد، چون ممکن است به خاطر عوض شدن فاعل عوض شود، آنکه فعلا مستحق مدح است در آینده مستحق مذمت و آنکه فعلا مستحق مذمت است در آینده مستحق مدح شود .

پس عقلا هم هر چند مدح و ذم فاعل را به محض صدور فعل از فاعل بکار می‌زنند و لیکن بقای آن دو را مشروط به این می‌دانند که فاعل عملی بر خلاف آنچه کرده بود نکند و تنها کسی را مستحق مدح ابدی و یا مذمت همیشگی می‌دانند ، که یقین کنند وضع او عوض نمی‌شود و این یقین وقتی حاصل می‌شود که فاعل دستش از عمل کوتاه شود، یا به اینکه بمیرد و یا حداقل دیگر استعداد زنده ماندن نداشته باشد ، چنین کسی را اگر فاعل عمل نیکی بوده مستحق ستایش دائمی و اگر مرتکب جنایتی شده سزاوار مذمت دائمی می‌دانند .

از اینجا معلوم شد که همه آن اقوالی که در مسائل نامبرده نقل کردیم ، اقوالی باطل و منحرف از حق بود ، برای اینکه بنای بحث را بر اساسی گذاشته بودند که اساسی

و درست نبود .

و معلوم شد که اولاً حق مطلب این است که انسان به مجرد اینکه عملی را انجام داد مستحق ثواب و یا عقاب می‌شود و لیکن این استحقاقش دائمی نیست ، ممکن است دستخوش دگرگونی بشود و وقتی از معرض دگرگونی در می‌آید که دیگر عملی از او صادر نشود ، یعنی بمیرد .

و ثانیاً در مساله حبط شدن به وسیله کفر و امثال آن ، حق این است که حبط هم نظیر استحقاق اجر است ، که به مجرد ارتکاب گناه می‌آید ، ولی همواره در معرض دگرگونی هست تا روزی که صاحبش بمیرد ، آن وقت یک طرفی می‌شود .
و ثالثاً حبط همانطور که در اعمال اخروی هست در اعمال دنیوی هم جریان می‌یابد .

و رابعاً فرض تحابط یعنی حبط طرفینی در اعمال و اینکه یک عمل دیگر را حبط کند و دومی هم اولی را حبط کند ، فرضیه‌ای است باطل، به خلاف تکفیر و امثال آن .

فصل دهم

تحولات سرنوشت ساز در اعمال

گفتاری پیرامون:

احکام اعمال از حیث جزا

۱- ابطال تمام خوبی های دنیوی و ذخیره آخرتی انسان

یکی از احکام اعمال آدمی این است که پاره‌ای از گناهان حسنات دنیا و آخرت را حبط می‌کند، مانند:

۱- «ارتداد» که آیه شریفه:

«و من یرتد منکم عن دینه فیمت و هو کافر فاولئک حبطت اعمالهم فی الدنیا و الاخره...!» (۲۱۷/بقره)

آنرا باعث حبط اعمال در دنیا و آخرت معرفی کرده است.

۲- «کفر» که کفر به آیات خدا و عناد به خرج دادن نسبت به آن نیز به حکم آیه:

«ان الذین یکفرون بایات الله و یقتلون النبیین بغیر حق و یقتلون الذین یأمرون بالقسط من الناس فبشرهم بعذاب الیم!

اولئک الذین حبطت اعمالهم فی الدنیا و الاخره!» (۲۱ و ۲۲/ال عمران)

باعث حبط اعمال در دنیا و آخرت است.

۲- محو تمام گناهان دنیا و آخرت انسان

در مقابل آن دو گناه بعضی از اطاعتها و اعمال نیک هست، که اثر گناهان را هم در دنیا محو می‌کند و هم در آخرت، مانند:

۱- «اسلام و توبه» به دلیل آیه شریفه:

«قل یا عباد الذین اسرفوا علی انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله یغفر الذنوب جمیعا انه هو الغفور الرحیم!

و انیبوا الی ربکم و اسلموا له من قبل ان یاتیکم العذاب ثم لا تنصرون و اتبعوا احسن ما انزل الیکم من ربکم!» (۵۳ و ۵۴/زمر)

و آیه شریفه:

« فمن اتبع هداى فلا یضل و لا یشقى!
و من اعرض عن ذکرى فان له معیشة ضنکا و نحشره یوم القیمة اعمی!»
(۱۲۳ و ۱۲۴/طه)

۳- گناهان مشخص حبط کننده اعمال مشخص

بعضی از گناهان است که بعضی از حسنات را حبط می کند مانند:

۱- «دشمنی با رسول خدا» که به حکم آیه شریفه:
«ان الذین کفروا و صدوا عن سبیل الله و شاقوا الرسول من بعد ما تبین لهم الهدی لن یضروا الله شیئا و سیحبط اعمالهم
یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و لا تبطلوا اعمالکم!» (۳۲ و ۳۳/محمد)
باعث حبط بعضی از حسنات می شود، چون مقابله میان دو آیه اقتضا می کند که امر به اطاعت از رسول در مقابل و به معنای نهی از مشاقه با رسول بوده و نیز ابطال در آیه دوم معنای حبط در آیه اول باشد.

۲- « صدا بلند کردن در حضور رسول خدا» که به حکم آیه شریفه:
« یا ایها الذین آمنوا لا ترفعوا اصواتکم فوق صوت النبی و لا تجهروا له بالقول کجهر بعضکم لبعض ان تحبط اعمالکم و انتم لا تشعرون!» (۲/حجرات)

۴- کارهای نیک مشخص محو کننده گناهان مشخص

بعضی از کارهای نیک است که اثر بعضی از گناهان را از بین می برد مانند:

۱- « نمازهای واجب» که به حکم آیه شریفه:
« و اقم الصلوة طرفی النهار و زلفا من اللیل ان الحسنات یذهبن السیئات!» (۱۱۴/هود)
باعث محو سیئات می گردد.

۲- « حج» که به حکم آیه شریفه:
« فمّن تعجل فی یومین فلا اثم علیه و من تاخر فلا اثم علیه!» (۲۰۳/بقره)

۳- « اجتناب از گناهان کبیره» که به حکم آیه شریفه:
« ان تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه نکفر عنکم سیئاتکم!» (۳۱/نسا)

باعث محو سیئات می شود و نیز به حکم آیه شریفه:
« الذین یجتنبون کبائر الاثم و الفواحش الا اللمم ان ربک واسع المغفرة!» (۳۲/نجم)

باعث محو اثر گناهان کوچک می‌شود.

۵- گناهان منتقل کننده خوبیهای انسان به دیگری

بعضی از گناهان است که حسنات صاحبش را به دیگران منتقل می‌کند، مانند:

۱- «قتل» که خدای تعالی در باره‌اش فرموده:

«انی ارید ان تبوء باثمی و اثمک!» (۲۹/مائده)

۲- «غیبت و بهتان» که این معنا در باره غیبت و بهتان و گناهانی دیگر در روایات وارده از رسول خدا و ائمه اهل بیت علیهم‌السلام نقل شده.

۶- طاعات منتقل کننده گناهان انسان به دیگری

بعضی از طاعتها هست که گناهان صاحبش را به غیر منتقل می‌سازد، که بزودی خواهد آمد.

۷- گناهان منتقل کننده مثل گناهان دیگران به انسان

بعضی از گناهان است که مثل سیئات غیر را به انسان منتقل می‌کند، نه عین آنرا، مانند:

۱- «گمراه کردن مردم» که به حکم آیه:

« لیحملوا اوزارهم کاملة یوم القیمة و من اوزار الذین یضلونهم بغیر علم!» (۲۵/نحل)

و نیز فرموده:

«و لیحملن اثقالهم و اثقالا مع اثقالهم!» (۱۳/عنکبوت)

۸- طاعات منتقل کننده مثل حسنات دیگران به انسان

بعضی از اطاعتها هست که مثل حسنات دیگران را به انسان منتقل می‌کند نه عین آنها را و قرآن در این باره فرموده:

«و نکتب ما قدموا و آثارهم!» (۱۲/یس)

۹- گناهان مضاعف کننده عذاب انسان

پاره‌ای از گناهان است که باعث دو چندان شدن عذاب می‌شود، و قرآن در این باره فرموده:

«اذا لاذقناه ضعف الحیوة و ضعف الممأة!» (۷۵/اسرا) و نیز فرموده:

«یضاعف لها العذاب ضعفین!» (۳۰/احزاب)

۱۰- طاعات مضاعف کننده ثواب انسان

پاره‌ای از طاعتها هست که باعث دو چندان شدن ثواب می‌شود، مانند:

۱- « انفاق در راه خدا» که در باره‌اش فرموده:

« مثل الذین ینفقون اموالهم فی سبیل الله کمثل حبة انبتت سبع سنابل فی کل سنبله مائة حبة! » (۲۶۱/بقره)

و نظیر این تعبیر در دو آیه زیر آمده:

« اولئک یؤتون اجرهم مرتین یؤتکم کفلین من رحمته و یجعل لکم نوراً تمشون به و یغفر لکم! » (۲۸/حدید)

علاوه بر اینکه به حکم آیه شریفه:

« من جاء بالحسنة فله عشر امثالها! » (۱۶۰/انعام)

بطور کلی کارهای نیک پاداش مکرر دارد .

۱۱- حسنات تبدیل کننده سیئات به حسنات

پاره‌ای از حسنات هست که سیئات را مبدل به حسنات می‌کند و خدای تعالی

در این باره فرموده:

« الا من تاب و آمن و عمل صالحاً فاولئک یبدل الله سیئاتهم حسنات! » (۷۰/فرقان)

۱۲- اعطای حسنات نظیر حسنات یکی به دیگری

پاره‌ای از حسنات است که باعث می‌شود نظیرش عاید دیگری هم بشود و در این

باره فرموده:

« و الذین آمنوا و اتبعتم ذریتهم بایمان الحقنا بهم ذریتهم و ما التناهم من عملهم من شیء کل امرء بما کسب رهین! » (۲۱/طور)

۱۳- تسری سیئات انسان به دیگری

ممکن است اگر در قرآن بگردیم نظیر این معنا را در گناهان نیز پیدا کنیم،

مانند ظلم به ایتام مردم، که باعث می‌شود فرزند خود انسان یتیم شود و نظیر آن ستم

در فرزندان ستمگر جریان یابد، که در این باره می‌فرماید:

« و لیخش الذین لو ترکوا من خلفهم ذریة ضعافاً خافوا علیهم! » (۹/نسا)

۱۴- تحویل و تحول سیئات یکی با حسنات دیگری و بالعکس

پاره‌ای حسنات است که سیئات صاحبش را به دیگری و حسنات آن دیگری را

به وی می‌دهد، همچنانکه پاره‌ای از سیئات است که حسنات صاحبش را به دیگری و

سیئات دیگری را به او می‌دهد.

این از عجایب امر جزا و استحقاق است.

بحث پیرامون آن در ذیل آیه شریفه: «لیمیز الله الخبیث من الطیب و يجعل الخبیث بعضه علی بعض فیرکمه جمیعا فیجعله فی جهنم!» (۳۷/انفال) در المیزان آمده است.

در موارد همه این آیاتی که دیدید روایات بسیار متنوعی وارد شده که هر دسته از آنها را در ذیل آیه مناسب در المیزان نقل شده است.

با دقت در آیات سابق و تدبر در آنها این معنا روشن می‌شود که اعمال انسانها از حیث مجازات یعنی از حیث تاثیرش در سعادت و شقاوت آدمی نظامی دارد غیر آن نظامی که اعمال از حیث طبع در این عالم دارد .

چون در این عالم عمل خوردن مثلا که یک عمل انسانی است ، از حیث اینکه عبارت است از مجموع حرکاتی جسمانی و فعل و انفعالهائی مادی که تنها قائم به شخص خورنده است و اثرش هم که عبارت است از سیر شدن، عاید فاعل به تنهائی می‌شود و با خوردن من دیگری سیر نمی‌شود و همچنین قیامی به غذای خورده شده دارد، که آن را از صورتی به صورت دیگر در می‌آورد، ولی با جویدن این غذا غذاهای دیگر جویده نمی‌شود و هضم نمی‌گردد و نیز غذایی که به صورت نان بوده مبدل به برنج نمی‌شود و ذات و هویتش متبدل نمی‌گردد و همچنین اگر زید عمرو را بزند ، این حرکاتی که از او سر زده تنها زدن است و چیز دیگری نیست و تنها زید زنده است نه دیگری و تنها عمرو زده شده نه دیگری و همچنین مثالهای دیگر .

و لیکن همین افعال در نشاء سعادت و شقاوت احکامی دیگر دارد، همچنانکه می‌بینیم قرآن کریم گناهان را که از نظر نظام دنیائی ای بسا خدمت به نفس و کام‌گیری از لذات باشد ظلم به نفس خوانده می‌فرماید:

«و ما ظلمونا و لکن کانوا انفسهم یظلمون!» (۵۷/بقره) و نیز فرموده:

«و لا یحییق المکر السییء الا باهله!» (۴۳/فاطر) و نیز فرموده:

«انظر کیف کذبوا علی انفسهم!» (۲۴/انعام) و نیز فرموده:

«ثم قیل لهم این ما کنتم تشرکون من دون الله؟ قالوا: ضلوا عنا بل لم نکن ندعوا من قبل شیئا کذلک یضل الله الکافرین!» (۷۳ و ۷۴/غافر)

و سخن کوتاه آنکه عالم مجازات نظامی جداگانه دارد ، چه بسا می‌شود که یک عمل در آن عالم مبدل به عملی دیگر می‌شود و چه بسا عملی که از من سر زده مستند به دیگری می‌شود و چه بسا به فعلی حکمی می‌شود غیر آن حکمی که در دنیا داشت و همچنین آثار دیگری که مخالف با نظام عالم جسمانی است .

این معنا نباید باعث شود که کسی توهم کند که اگر این مطلب را مسلم بگیریم باید احکام عقل را در مورد اعمال و آثار آن بکلی باطل بدانیم و در اینصورت دیگر سنگ روی سنگ قرار نمی‌گیرد، بدین جهت جای این توهم نیست که ما می‌بینیم خدای سبحان هر جا استدلال خودش و یا ملائکه موکل بر امور را بر مجرمین در حال مرگ یا برزخ حکایت می‌کند و همچنین هر جا امور قیامت و آتش و بهشت را نقل می‌نماید، همه جا به حجت‌های عقلی یعنی حجت‌هایی که عقل بشر با آنها آشنا است استدلال می‌کند و همه جا بر این نکته تکیه دارد، که خدا به حق حکم می‌کند و هر کس هر چه کرده به کمال و تمام به او بر می‌گردد .

و از آن جمله می‌فرماید:

« و نفخ فی الصور فصعق من فی السموات و من فی الارض الا من شاء الله و نفخ فیهِ اخری فاذا هم قیام ینظرون! و اشرفت الارض بنور ربها و وضع الكتاب و جیء بالنبیین و الشهداء و قضی بینهم بالحق و هم لا یظلمون!

و وفیت کل نفس ما عملت و هو اعلم بما یفعلون! » (۶۸ تا ۷۰ زمر)

و نیز در قرآن این خبر مکرر آمده، که خدا بزودی در قیامت در میان مردم به حق داوری و در آنچه اختلاف دارند به حق حکم می‌کند و در این باب کلامی که از شیطان حکایت فرموده کافی است که گفت:

« ان الله وعدکم وعد الحق و وعدتکم فاخلفتکم و ما کان لی علیکم من سلطان الا ان دعوتکم فاستجبتم لی فلا تلومونی و لوموا انفسکم! » (۲۲/ ابراهیم)

از اینجا می‌فهمیم که هر چند میان نشاء طبیعت و نشاء جزا همانطور که گفتیم اختلاف روشنی هست و لیکن چنان هم نیست که حجت و دلیل عقلی در نشاء اعمال و نشاء جزا باطل باشد. چیزی که هست باید با دقت و تدبر حل عقده کرد!

و چیزی که این عقده را می‌گشاید، این است که خدای تعالی در دعوت مردم و ارشادشان به زبان خود آنان حرف زده و در مخاطباتش با آنان و بیاناتی که برای آنان دارد، طبق عقول اجتماعی سخن گفته و به اصول و قوانینی تمسک کرده، که در عالم عبودیت و مولویت دایر است، خود را مولی و مردم را بندگان و انبیا را فرستادگانی به سوی بندگان شمرده و با امر و نهی و بعث و زجر و بشارت و انذار و وعده و تهدید و سایر ملحقات آن از قبیل عذاب و مغفرت و غیره ارتباط خود را با آنان حفظ فرموده است.

این طریقه قرآن کریم است در سخن گفتن با مردم و خود او تصریح می‌فرماید که مساله عظیم‌تر از آن توهم‌ها و خیالاتی است که به ذهن مردم می‌رسد و چیزی است که حوصله مردم گنجایش آن را ندارد، حقایقی است که فهم بشر بدان احاطه نمی‌یابد و

بهمین جهت آن حقایق را نازل و باز هم نازل کرده، تا هم افق با ادراک بشر شود و در نتیجه آن مقداری که خدا می‌خواهد از آن حقایق و از تاویل این کتاب عزیز بفهمند همچنانکه فرمود: «و الكتاب المبين! انا جعلناه قرآنا عربيا لعلکم تعقلون! و انه فی ام الكتاب لدینا لعلی حکیم!» (۲ تا ۴/ زخرف)

پس قرآن کریم در خبر دادن از خصوصیات احکام جزا و آنچه مربوط به آن است اعتمادش بر احکام کلیه عقلانیه است، که در بین عقلا دایر است و اساسش مصالح و مفاسد است .

لطف قضیه در اینجا است که این حقایق پنهان از سطح فهم‌های عادی با همه بلندی افقش قابل تطبیق با احکام عقلانی نامبرده است و می‌شود با آنها توجیهش کرد .

آری عقل عملی اجتماعی هیچ امتناعی ندارد از اینکه بعضی از مفسدین را مثلا به تمامی آثار سوئی که بر عمل زشتش مترتب می‌شود و ضررهائی که به اجتماع می‌زند مؤاخذه نموده، مثلا از قاتل تمامی حقوق اجتماعی که به خاطر مرگ مقتول فوت شده، مطالبه کند و یا اگر سنت زشتی در اجتماع باب کرده او را به تمامی زشتی‌هائی که دیگران مرتکب می‌شوند مؤاخذه کند .

در مثال اول حکم کند به اینکه آنچه مقتول گناه داشته به حسب اعتبار عقلی به گردن قاتل است و در مثال دوم حکم کند به اینکه تمامی گناهیانی را که افراد اجتماع به خاطر پیروی از سنت او انجام داده‌اند گناه خود او است، هر چند که گناه یک یک آن افراد هم هست و همانطور که تک تک افراد را مؤاخذه می‌کند، او را نیز مؤاخذه می‌نماید. و همچنین ممکن است در باره کسی که عملی را انجام داده حکم کند به اینکه انجام نداده و یا در باره فعلی معین و محدود حکم کند به اینکه آن فعل نیست و یا حسنات دیگران حسنات ما است و یا اینکه انسان امثال آن حسنات را دارد، همه اینها به مقتضای مصالحی است که موجود باشد .

پس قرآن کریم این احکام عجیبی که در باب جزا دارد از قبیل مجازات و یا پاداش انسان، به خاطر کاری که دیگران کرده‌اند و نسبت دادن فعل به کسی که فاعل آن نیست و فعلی را غیر آن کردن و امثال آن را تعلیل نموده و با قوانین عقلانی‌ای که در ظرف اجتماع و در سطح افکار عمومی جریان دارد توضیح می‌دهد، هر چند که بر حسب واقع و حقیقت نظامی دارد غیر نظام عالم حس و احکام اجتماعی و عقلانی محصور در چهار دیواری زندگی دنیا است و به زودی برای انسان چیزهائی که در امروز برایش مستور بود کشف می‌شود و این کشف در روز قیامت است که همه سرائر و باطن‌ها ظاهر

می‌شود.

همچنانکه قرآن کریم فرموده:

« و لقد جئناهم بكتاب فصلناه على علم هدى و رحمة لقوم يؤمنون!

هل ينظرون الا تاويله؟ يوم ياتى تاويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق! » (۵۳/اعراف)

و نیز فرموده:

« و ما كان هذا القرآن ان يفترى من دون الله و لكن تصديق الذى بين يديه و تفصيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين، تا آنجا که می‌فرماید: بل کذبوا بما لم يحيطوا بعلمه و لما ياتهم تاويله! » (۳۷ تا ۳۹/يونس)

با این بیانی که ذکر کردیم اختلافی که در نظر ابتدائی میان آیات مربوط به این احکام عجیب و میان امثال آیه:

« فممن يعمل مثقال ذرة خيرا يره و ممن يعمل مثقال ذرة شرا يره ! » (۸ و ۷/زلزله)

و آیه: « لكل امرء بما كسب رهين! » (۲۱/طور)

و آیه: « و ان ليس للانسان الا ما سعى! » (۳۹/نجم)

و آیه: « ان الله لا يظلم الناس شيئا! » (۴۴/يونس)

و آیات بسیاری دیگر موجود است برطرف می‌شود .

برای اینکه آیات دسته اول که مورد بحث ما است حکم می‌کند به اینکه گناهان کشته شده به ظلم، به گردن قاتل ظالم است و وقتی به گردن او بود اگر مؤاخذه‌اش کنند، به گناهان خودش مؤاخذه‌اش کرده‌اند و نیز آن آیات حکم می‌کرد که هر کس سنت بدی باب کند پیروان آن سنت به تنهائی آن گناه را مرتکب نشده‌اند، باب کننده نیز مرتکب شده، پس یک معصیت دو معصیت است و اگر حکم می‌کرد به اینکه یاور ظالم در ظلمش و پیرو پیشوای ضلالت هر دو شریک در معصیتند و مثل خود ظالم و پیشوا، فاعلند، قهرا مصداق آیه: « الا تزر وازرة وزر اخرى ...! » (۳۸/نجم) و نظایر آن می‌شوند، نه اینکه این دو طایفه از حکم آیه نامبرده مستثنا باشند و یا مورد نقض آن واقع گردند .

آیه شریفه: « و قضی بینهم بالحق و هم لا يظلمون! و وفیت كل نفس ما عملت و هو اعلم بما

يفعلون! » (۶۹ و ۷۰/زمر) هم به همین معنا اشاره می‌کند، چون جمله: « و خدا به آنچه می‌کردند داناتر است! » دلالت و یا حداقل اشعار به این دارد که پرداخت و دادن عمل هر کسی به وی بر حسب علم خدا و محاسبه‌ای است که او از افعال خلق دارد، نه بر حسب محاسبه‌ای که خلق پیش خود دارند، چون خلق علم و عقل این محاسبه را ندارند، زیرا خدا این عقل را در دنیا از آنان سلب کرده و در حکایت گفتار دوزخیان فرموده: « لو كنا نسمع او نعقل ما كنا فى اصحاب السعير! » (۱۰/ملک)

و نیز در آخرت هم عقل و علم را از آنان گرفته می‌فرماید:

«و من كان في هذه اعمى فهو في الآخرة اعمى و اضل سبيلا!» (۷۲/اسرى)

و نیز فرموده: «نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة!» (۷۶/همزه)

و در تصدیق این گرفتن علم و عقل فرموده: «قالت اخريهم لا وليهم ربنا هؤلاء اضلونا

فاتهم عذابا ضعفا من النار قال لكل ضعف و لكن لا تعلمون!» (۳۸/اعراف)

که در این آیه برای همه متبوعان و تابعان عذاب دو چندان اثبات کرده، اما متبوعان برای اینکه هم خودشان گمراه بودند و هم دیگران را گمراه کردند و اما تابعان برای اینکه هم گمراه شدند و هم با پیروی متبوعین مکتب آنان را زنده نگه داشتند و باعث رونق آن مکتب شدند، آنگاه می‌فرماید: «هر دو طایفه نادانند!»

حال اگر بگوئی: ظاهر آیاتی که علم را از مجرمین هم در دنیا و هم در آخرت سلب می‌کند، منافات دارد با آیات دیگری که اثبات علم برای آنان می‌کند، مانند آیه شریفه: «كتاب فصلت آیاته قرآنا عربيا لقوم يعلمون!» (۳/فصلت) و مانند آیاتی که علیه کفار احتجاج می‌کند و احتجاج علیه کسی که علم ندارد و استدلال سرش نمی‌شود معنا ندارد. علاوه بر اینکه خود آیات مورد بحث مشتمل بر احتجاجی است که در آخرت علیه کفار می‌شود و ما چاره‌ای نداریم مگر اینکه برای آنان در آخرت عقل و ادراکی اثبات کنیم.

از این که هم بگذریم در این میان آیاتی است که برای کفار در خصوص آخرت

علم و یقین اثبات می‌کند، مانند آیه شریفه:

«لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرک اليوم حدید!» (۲۲/ق) و آیه

شریفه:

«و لو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم عند ربهم ربنا ابصرنا و سمعنا فارجعنا نعمل صالحا

انا موقنون!» (۱۲/سجده)

در پاسخ می‌گوئیم: منظور از اینکه گفتیم خدای تعالی علم در دنیا را از آنان نفی کرده، نفی پیروی از علم است و منظور از نفی علم در آخرت از آنان این است که وقتی سر از قبر بر می‌آورند جهالتی که در دنیا بر اساس آن زندگی کردند گریبانشان را می‌گیرد و اعمالشان از ایشان منفک نمی‌شود همچنانکه فرمود:

«و كل انسان الزمناه طائره في عنقه و نخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا!» (۱۳/اسرا)

و نیز فرموده:

«قال يا ليت بيني و بينك بعد المشرقين، فبئس القرين!» (۳۸/زخرف) و آیاتی دیگر

نظیر آن.

امام غزالی از این اشکال که چگونه اعمال از یکی به دیگری منتقل می‌شود، پاسخی دیگر داده و در بعضی از رساله‌های خود بطور خلاصه گفته: نقل حسنات و

سیئات به خاطر ظلمی که انسان کرده، در همین دنیا و هنگام جریان ظلم واقع می‌شود، ولی روز قیامت برای انسان کشف می‌شود و مثلاً ظالم می‌بیند که طاعت‌هایش در نامه عمل دیگری است، پس این معنا در آخرت معلوم می‌شود و گرنه در همان دنیا منتقل شده بود .

همچنانکه فرمود: «لمن الملك اليوم لله الواحد القهار!» (۱۶/غافر) که می‌فرماید در روز قیامت خدای واحد قهار مالک است و حال آنکه در دنیا نیز مالک حقیقی خدا است، لاجرم باید بگوئیم منظور از اثبات ملک برای خدا در قیامت این است که این حقیقت در دنیا برای همه منکشف نیست، در قیامت منکشف می‌شود، چیزی را هم که انسان نمی‌داند و در خود سراغ ندارد، چنین چیزی برای او وجود ندارد، هر چند در واقع وجود داشته باشد و همینکه علم به آن چیز پیدا کرد در حقیقت همان هنگام دارای آن شده است .

پس با این پاسخ مقصود کلام آن کسی که گفته چگونه معدوم و امور عرضی منتقل می‌شود؟ از اعتبار ساقط می‌گردد، زیرا آنچه منتقل می‌شود ثواب عمل و اطاعت است، نه خود عمل، و لیکن از آنجائی که منظور از عمل نیک ثواب آن است، تعبیر می‌کنند به اینکه عمل فلانی منتقل به دیگری می‌شود .

و اما اینکه گفت امور عرضی چگونه منتقل می‌شود می‌گوئیم: اثر اطاعت امری خارج از انسان و عارض و لاحق به او نیست، تا این اشکال پیش آید و نیز انتقال آن در آخرت بعد از معدوم شدنش در دنیا از قبیل اعاده معدوم و محال باشد و شما هم نمی‌توانید اثر طاعات را امری جوهری بدانید و گرنه از شما می‌پرسیم نام این جوهر چیست ؟ .

بلکه اثر طاعات آن روشنائی است که در قلب آدمی پدید می‌آورد، چون طاعات اثری در قلب دارد، که ما نام آن را تنویر می‌گذاریم، همچنانکه گناهان در قلب اثری دارد که باید نامش را قساوت و ظلمت گذاشت و با انوار طاعات مناسبت و ارتباط قلب با عالم نور و معرفت و شهود معنوی مستحکم می‌شود و به خاطر تاریکی‌ها و قساوت استعداد قلب برای دوری و حجاب بیشتر می‌شود و میان طاعات و معاصی تعاقب و تضاد است، همچنانکه خود قرآن فرموده: «ان الحسنات يذهبن السيئات!» (۱۱۴/هود) و رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرموده: «اتبع السيئة الحسنه تمحها- دنبال گناه حسنه‌ای بجای آر تا آنرا محو کنی!» و نام آثار سوء گناهان اثم است، پس آثام آثار حاصله از گناهان است و بهمین مناسبت است که آن جناب فرمود: «آدمی حتی از اینکه تیغی به پایش برود اجر می‌برد- ان الرجل ليثاب حتى بالشوكة تصيب رجله!» و نیز فرمود: «حدود شرعی

کفاره گناهان است - الحدود کفارات!»

بنا بر این ظالم از ظلمی که می‌کند ظلمت و قساوتی در دلش پیدا می‌شود، که آن ظلمت اثر نوری را که از طاعات در قلبش پیدا شده بود می‌زداید و مظلوم از ظلم او متالم گشته شهوتش می‌شکند و در نتیجه اثر گناهان یعنی ظلمتی که از ناحیه آن در دلش پیدا شده بود، زدوده می‌شود و دلش به نوعی نورانی می‌شود، پس می‌توان گفت نوری که قبلا در قلب ظالم بوده، به قلب مظلوم منتقل می‌شود و ظلمتی که قبلا در دل مظلوم بود به قلب ظالم منتقل می‌شود.

این است معنای انتقال حسنات و سیئات!

حال اگر کسی بگوید: اینکه نقل نیست، بلکه آنچه تو گفتی معنایش این شد که نور قلب ظالم می‌میرد و خاموش می‌شود و نوری دیگر در قلب مظلوم پیدا می‌شود و همچنین ظلمت قلب مظلوم می‌میرد و ظلمتی دیگر در قلب ظالم پیدا می‌شود و این نقل حقیقی نیست .

در پاسخ می‌گوئیم: کلمه «نقل» گاهی بر همین معنا نیز بطور استعاره به کار می‌رود، مثلاً گفته می‌شود سایه از فلان جا به جای دیگر منتقل شد و یا گفته می‌شود نور آفتاب و یا چراغ از زمین به دیوار افتاد و از این قبیل تعبیرات، معنای انتقال طاعات هم از همین قبیل است .

به این معنا که از انتقال ثواب طاعات، به انتقال طاعات تعبیر شده و از مسبب به سبب کنایه آورده شده است و اثبات وصف در محلی و ابطال مثل آن در محلی دیگر را نقل نامیده و همه این تعبیرات در لسانها شایع است: و به برهان معلوم شده، هر چند که در لسان شرع وارد نشده باشد، تا چه رسد به اینکه در لسان شرع هم وارد شده باشد، این بود خلاصه گفتار امام غزالی .

تحلیل و تنقید گفتار غزالی

حاصل گفتار وی این شد که اگر رفتاری که خدای سبحان نسبت به هر قاتل و هر مقتول دارد نقل خوانده شده، در حقیقت استعاره‌ای است در استعاره نخست به استعاره اثر طاعت را طاعت خوانده و سپس محو چیزی و اثبات چیزی دیگر را نقل نامیده و ما اگر این پاسخ را که غزالی داده در همه احکامی که برای اعمال شمردیم جاری کنیم باید همه آنها را مجاز بدانیم در حالی که خواننده عزیز توجه فرمود، که گفتیم خدای سبحان این احکام را بر طبق نظریه عقل عملی و اجتماعی مقرر کرده و احکام خود را بر اساس آن نظریه‌ها تاسیس نموده، آنچه را که عقل مصالح بداند مصالح دانسته، آنچه را مفاسد بشمارد مفاسد دانسته و شکی نیست که این احکام عقلی که از

عقل صادر می‌شود به اعتقاد حقیقت صادر می‌شود نه مجاز و بهمین حساب قاتل را به جرم مقتول مؤاخذه نموده و مقتول و یا ورثه او را به پاداش حسنات قاتل پاداش و هدیه می‌دهد و همچنین معاملاتی دیگر نظیر اینکه ناشی از این اعتقاد است، که جرم او عین جرم این و حسنه این عین حسنه او است و همچنین .

این وضع احکام نامبرده است در ظرف اجتماع، که موطن احکام عقلی عملی است: و اما بالنسبه به غیر این ظرف یعنی در ظرف حقایق، البته باید گفت: تمامی این احکام مجازند، مگر اینکه پای تحلیل عقلی پیش آید، به این معنا که این مفاهیم از آنجا که مفاهیمی اعتباریه هستند که از حقایق گرفته شده‌اند و به مجاز و ادعا جزء مصادیق آن حقایق شمرده شدند لاجرم همه آنها با مقایسه با آن حقایق ماخوذه مجازهائی خواهند بود (دقت فرمائید!)

۱۵- نوشته و محفوظ بودن اعمال انسان

یکی دیگر از احکام اعمال این است که به حکم آیات زیر اعمال بندگان محفوظ و نوشته شده است و روزی مجسم خواهد شد:

«یوم تجد کل نفس ما عملت من خیر محضرا و ما عملت من سوء تود لو ان بینها و بینها امداء بعیداً!» (۳۰/ال عمران)

«و کل انسان الزمانه طائره فی عنقه و نخرج له یوم القیمه کتابا یلقاه منشورا!» (۱۳/اسرا)

«و نکتب ما قدموا و آثارهم و کل شیء احصیناه فی امام مبین!» (۱۲/یس)

«لقد کنت فی غفله من هذا فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید!» (۲۲/ق)

۱۶- ارتباط بین حوادث و اعمال انسان

یکی دیگر از احکام اعمال این است که بین اعمال انسان و حوادثی که رخ می‌دهد ارتباط هست، البته منظور ما از اعمال تنها حرکات و سکانات خارجی‌های است که عنوان حسنه و سیئه دارند، نه حرکات و سکاناتی که آثار هر جسم طبیعی است، به آیات زیر توجه فرمائید:

«و ما اصابکم من مصیبه فیما کسبت ایدیکم و یعفوا عن کثیر!» (۳۰/شوری)

«ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یتغیروا ما بانفسهم!

و اذا اراد الله بقوم سوء فلا مرد له!» (۱۱/ارعد)

«ذلک بان الله لم یک مغیرا نعمه انعمها علی قوم حتی یتغیروا ما بانفسهم!» (۵۳/انفال)

و این آیات ظاهر در این است که میان اعمال و حوادث تا حدی ارتباط هست ،

اعمال خیر و حوادث خیر و اعمال بد و حوادث بد .

و در کتاب خدای تعالی دو آیه هست که مطلب را تمام کرده ، و به وجود این

ارتباط تصریح نموده است ، یکی آیه شریفه:

« و لو ان اهل القرى آمنوا و اتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء و لكن كذبوا فاخذناهم بما كانوا يكسبون! » (اعراف/۹۶) و دیگری آیه:
 « ظهر الفساد فى البر و البحر بما كسبت ايدى الناس ليذيقهم بعض الذى عملوا لعلهم يرجعون! » (روم/۴۱)

پس معلوم می‌شود حوادثی که در عالم حادث می‌شود، تا حدی تابع اعمال مردم است، اگر نوع بشر بر طبق رضای خدای عمل کند و راه طاعت او را پیش گیرد ، نزول خیرات و باز شدن درهای برکات را در پی دارند و اگر این نوع از راه عبودیت منحرف گشته ، ضلالت و فساد نیت را دنبال کنند و اعمال زشت مرتکب گردند ، باید منتظر ظهور فساد در خشکی و دریا و هلاکت امتهای و سلب امنیت و شیوع ظلم و بروز جنگها و سایر بدبختی‌ها باشند بدبختی‌هایی که راجع به انسان و اعمال انسان است و همچنین باید در انتظار ظهور مصائب و حوادث جوی، حوادثی که مانند سیل و زلزله و صاعقه و طوفان و امثال آن خانمان برانداز است باشند و خدای سبحان در کتاب مجیدش به عنوان نمونه داستان سیل عرم و طوفان نوح و صاعقه ثمود و صرصر عاد و از این قبیل حوادث را ذکر فرموده .

پس هر امتی که طالح و فاسد شد قهرا در رذائل و گناهان فرو می‌رود و خدا هم وبال آنچه کرده بدو می‌چشاند و قهرا منتهی به هلاکت و نابودیشان می‌شود ، به این آیات توجه فرمائید:

« ا و لم یسیروا فى الارض فینظروا کیف کان عاقبة الذین کانوا من قبلهم، کانوا هم اشد منهم قوه و آثارا فى الارض، فاخذهم الله بذنوبهم و ما کان لهم من الله من واق! » (غافر/۲۱)
 « و اذا اردنا ان نهلك قریة امرنا مترفیهما ففسقوا فیها، فحق علیها القول، فدمرناها تدمیرا! » (اسرا/۱۶)

« ثم ارسلنا رسلنا تترأ کلما جاء امه رسولها کذبوه، فاتبعنا بعضهم بعضا و جعلناهم احادیث فبعدا لقوم لا یؤمنون! » (مومنون/۴۴)

این آیات همه راجع به امت طالحه بود و معلوم است که وضع امت صالحه خلاف این وضع است .

فرد هم مثل امت است، او نیز حسنه و سیئه و عذاب و نعمت دارد، چیزی که هست بسیار می‌شود که فرد به نعمت اسلاف و نیاکان خود متنعم می‌شود، همچنانکه به مظالم آنان معذب می‌گردد، به آیات زیر توجه فرمائید:

« قال انا یوسف و هذا اخى، قد من الله علینا، انه من یتق و یصبر فان الله لا یضیع اجر المحسنین! » (یوسف/۹۰)

و مراد از منتی که خدا بر او نهاد همان ملک و عزت و نعمت‌های دیگر او است.

« فحسبنا به و بداره الارض! » (۸۱/قصص)

« و جعلنا له لسان صدق عليا! » (۵۰/مريم)

که گویا منظور از یاد خیر ذریه صالحه‌ای است که مشمول انعام او باشند ، همچنانکه در جائی دیگر فرموده:

« وَ جَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِ! » (۲۸/زخرف)

« و اما الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة و كان تحته كنز لهما و كان ابوهما صالحا،

فأراد ربك ان يبلغا اشدهما و يستخرجا كنزهما...! » (۸۲/كهف)

« وَ لِيُخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ...! » (۹/نسا)

و مراد از این ذریه هر نسل آینده‌ایست که گرفتار آثار شوم ظلم نیاکان خود می‌شوند .

و سخن کوتاه اینکه وقتی خدای عزوجل نعمتی را بر امتی یا فردی افاضه فرمود ، اگر آن امت و یا آن فرد صالح باشد، آن نعمت در واقع هم نعمتی بوده که خدا بر او انعام فرموده و یا امتحانی بوده که خواسته او را به این وسیله بیازماید، همچنانکه از سلیمان حکایت کرده است که گفت:

« هذا من فضل ربی لیبلونی ء اشکر ام اکفر و من شکر فانما یشکر لنفسه، و من کفر فان ربی

غنی کریم! » (۴۰/نمل)

و نیز فرموده:

« لئن شکرتم لازیدنکم و لئن کفرتم ان عذابی لشدید! » (۷/ابراهیم)

و این آیه نظیر آیه قبلش دلالت دارد بر اینکه خود عمل شکر ، یکی از اعمال صالحه‌ای است که نعمت را در پی دارد .

و اگر طالح و بد باشد، نعمتی که خدا به او داده به ظاهر نعمت است و در واقع مگری است که در حقیقت کرده و استدراج و املا است چنانکه در باره « نیرنگ » در کلام مجیدش فرموده: « و یمکرون و یمکر الله و الله خیر الماکرین! » (۳۰/انفال)

و در باره استدراج و املا فرموده:

« سنستدرجههم من حیث لا یعلمون و املی لهم ان کیدی متین! » (۱۸۲ و ۱۸۳/اعراف)

و نیز فرموده: « و لقد فتنا قبلهم قوم فرعون! » (۱۷/دخان)

و وقتی بلاها و مصائب یکی پس از دیگری می‌رسد، مردم در مقابل این نیز مانند نعمتها دو جورند، اگر مردمی و یا فردی باشند صالح، این مصیبت‌ها برای آنان فتنه و آزمایش است و خدا بوسیله آن بندگان خود را می‌آزماید، تا خبیث از طیب و پاک از ناپاک جدا و متمایز شود و مثل امت صالحه و فرد صالح که گرفتار آنها می‌گردد، مثل طلا است که گرفتار بوته آتش و محک آزمایش می‌شود، تا خالصش از ناخالص مشخص شود .

و خدا در این باره فرموده:

«ا حسب الناس ان يتركوا ان يقولوا آمنة و هم لا يفتنون؟»

و لقد فتنا الذين من قبلهم، فليعلمن الله الذين صدقوا و ليعلمن الكاذبين!

ام حسب الذين يعملون السيئات ان يسبقونا ساء ما يحكمون!« (۴تا۲/عنكبوت)

و نیز فرموده:

«و تلك الايام نداولها بين الناس و ليعلم الله الذين آمنوا و يتخذ منكم شهداء!» (۱۴۰/ال

عمران)

و اگر قوم و فردی که به آن گرفتاریها و مصائب گرفتار شده‌اند طالح و بدکار باشند، خود این حوادث عذاب و کیفری است که در مقابل اعمال خود می‌بینند و آیات سابق نیز بر این معنا دلالت داشت .

پس این هم یکی از احکام عمل آدمی است، که به صورت حوادث نیک و بد در می‌آید و عاید صاحب عمل می‌شود .

و اما این آیه شریفه که می‌فرماید:

«و لولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة و معارج

عليها يظهرون! و لبيوتهم ابوابا و سررا عليها يتكثون! و زخرفا و ان كل ذلك لما متاع الحيوة

الدنيا و الاخرة عند ربك للمتقين!» (۳تا۳۵/زخرف)

نظری به بحث ما ندارد، بلکه مراد از آن (و خدا داناتر است!) مذمت دنیا و سرگرمی‌های آن است، می‌خواهد بفرماید لذات دنیا در برابر نعمتهائی که نزد خدای سبحان است قدر و قیمتی ندارد و بهمین جهت خدای تعالی آن را به کفار می‌دهد و از آخرت نمی‌دهد و قدر و قیمت هر چه هست در زندگی آخرت است و اگر نبود که افراد انسان مثل همدیگرند و مساعیشان یکی و نظیر هم است، هر آینه زندگی دنیا را مخصوص کفار می‌کرد .

حال اگر کسی بگوید: حوادث عمومی و مخصوصا از قبیل سیل‌ها و زلزله‌ها و بیماریهای واگیر و جنگ و جدالها ، هر یک برای خود علل طبیعی دارد، عللی که اختصاص به یک قوم و دو قوم ندارد، هر وقت و هر جا آن علل پیدا شد ، معلولشان هم پیدا می‌شود ، چه مردم آنجا صالح باشند و چه طالح و بنا بر این دیگر معنا ندارد پیدایش آنها را به اعمال خوب و بد تعلیل و توجیه کنیم و اینگونه تعلیلها فرضیه‌هائی است دینی که با واقع مطابقت ندارد .

در پاسخ می‌گوئیم : این یک اشکال فلسفی است که منافاتی با بحث تفسیری ما که مربوط است به آنچه از کلام خدا استفاده می‌شود ندارد و ما این اشکال را در بحث فلسفی جداگانه‌ای در تفسیر آیه: «و لو ان اهل القرى آمنوا و اتقوا لفتحنا عليهم بركات من

السماء!» (۹۶/اعراف) بطور مفصل در المیزان بحث کرده ایم.

و خلاصه بحثی که در آنجا خواهیم کرد این است که این اشکال ناشی از بدفهمی و عدم توجه به منطق قرآن است و اهل قرآن خیال کرده‌اند اینکه قرآن و اهل آن اعمال نیک و بد مردم را باعث حدوث حوادثی نیک و بد می‌دانند، می‌خواهند به کلی علل طبیعی را از علیت انداخته، تاثیر آنها را انکار کنند و یا بگویند همانطور که علل طبیعی علیت دارد، این اعمال هم دارد، در حالی که چنین نیست، اعتقاد به تاثیر افعال که جای خود دارد، حتی قرآن و اهل آن و بلکه عموم خداپرستان با اثبات صانع نمی‌خواهند قانون علیت و معلولیت عمومی را انکار کنند و بگویند آنچه اتفاق می‌افتد صرف اتفاق است و حتی نمی‌خواهند خدای تعالی را در پدید آمدن حوادث شریک علل طبیعی بدانند، بعضی از حوادث را به علل طبیعی مستند کنند و بعضی دیگر را به خدای تعالی نسبت دهند، بلکه منظورشان در هر دو مرحله اثبات علتی است، در طول علل طبیعی، اثبات عاملی است معنوی، فوق عوامل مادی، می‌خواهند بگویند، هم علل طبیعی دست اندر کارند و هم افعال بندگان و هم خود خدای تعالی، اما بطور ترتیب، نزدیکترین علت به حدوث حوادث، علل طبیعی است و باعث بکار افتادن عوامل رحمت و غضب الهی است و باعث جلب رحمت و فوران غضب الهی، اعمال نیک و بد انسانها است نظیر نامه نوشتن که یک عمل است، هم به نوک قلم نسبتش می‌دهیم و هم به خود قلم و هم به دست و پنجه نویسنده و هم به خود او.

حال خواهی پرسید: منظور از این حرف چیست؟ می‌گوییم همانطور که در بحث از نبوت عامه گفتیم، خدای تعالی که عالم کون را آفرید و به راه انداخت، انسان را هم به سوی سعادت هستی و کمال زندگی به راه انداخته و معلوم است که یکی از مراحل این نوع در مسیرش به سوی سعادت، مرحله عمل او است: که اگر بشر در این مرحله دچار مانعی بشود، که او را از سیر به سوی سعادت متوقف نموده و مشرف به هلاکت و نابودی سازد، خدای تعالی در مقابل آن مانع چیزی قرار می‌دهد تا آن مانع را بر طرف کند و اگر آن مانع جزئی از همین انسانها است آن جزء فاسد را از بین می‌برد، نظیر مزاج بدنی که همواره در جنگ با عوارض و بیماریهای است، که یا همه بدن و یا عضوی از آن را تهدید می‌کند، اگر بتواند آن بیماری را ریشه‌کن می‌کند و اگر نتوانست عاجز ماند بدن و یا آن عضو را رها می‌کند، تا به کلی از کار بیفتد.

و مشاهده و تجربه این معنا را اثبات کرده، که صانع عالم هر نوع از انواع صنع و تکوین را مجهز به اسلحه دفاع از آفات و فسادهایی کرده که متوجه به سوی او است و معنا ندارد که تمامی موجودات مسلح به این نوع اسلحه باشند و تنها نوع و یا فرد انسان

از کلیت مستثنا باشد و نیز اثبات کرده که هر موجود نوعی را به دشمنی گرفتار کرده ، تا دفاع از خود و دور کردن دشمن وادارش کند به اینکه قوای وجودی خود را به کار بگیرد و از این راه وجودش کامل شود و به آن غایت و سعادت می‌گردد که برایش در نظر گرفته شده برسد، وقتی وضع همه موجودات اینطور است چگونه ممکن است انسان اینطور نباشد و عالم صنع نسبت به خصوص او بی‌اعتنائی کرده باشد .

این همان معنائی است که آیه شریفه:

« و ما خلقنا السموات و الارض و ما بینهما لاعبین! ما خلقناهما الا بالحق و لکن اکثرهم لا یعلمون! » (۳۸ و ۳۹/دخان)

و نیز آیه شریفه:

« و ما خلقنا السماء و الارض و ما بینهما باطلا ذلک ظن الذین کفروا! » (۲۷/ص)

بر آن دلالت دارند .

پس همانطور که یک صنعتگر اگر چیزی را به عنوان سرگرمی و تفریح بسازد، بدون اینکه عنایتی و حاجتی به آن داشته باشد، همینکه آن را ساخت ارتباطش با آن قطع می‌شود و دیگر اعتنائی به آن ندارد که چه می‌شود و در کدام خاکروبه می‌افتد و فاسد می‌شود و اما اگر چیزی را برای منظوری بسازد، همواره مراقب آن خواهد بود و آن را زیر نظر می‌گیرد، تا اگر خطری که آن را از صلاحیت به کار بردن در آن منظور ساقط میکند تهدیدش کرد ، از آن خطر جلوگیری کند و به این منظور اگر صلاح دید از یکی از اجزای آن که در نتیجه دادنش مؤثر است صرفنظر می‌کند و یا جزئی دیگر به آن اضافه می‌کند و یا اگر دید دیگر منظورش را تامین نمی‌کند، اوراقش نموده ، از نو آن را می‌سازد و صنعت جدیدی درست می‌کند.

وضع خلقت آسمانها و زمین و موجودات در آنها که یکی از آنها انسان است نیز چنین است، خدای تعالی آنچه را خلق کرده عبث و بیهوده خلق نکرده، بلکه برای این خلق کرده که به حد کمالش برساند و دو باره به سوی خودش برگرداند، همچنانکه فرمود:

« ا فحسبتم انما خلقناکم عبثا و انکم الینا لا ترجعون! » (۱۱۵/مومنون)

و نیز فرموده:

« و ان الی ربک المنتهی! » (۴۲/نجم)

و وقتی وضع بدین قرار باشد، بدیهی است که عنایت الهیه باید شامل انسان نیز بشود و او را مانند سایر مخلوقاتش به آن غایتی که برای رسیدن به آن غایتش آفریده برساند و برای رساندنش به آن غایت نخست او را دعوت و ارشاد کند و سپس امتحان و ابتلا را در کارش اعمال کند و اگر از این راه هم نشد آن کسی که غایت خلقت در او

باطل شده و دیگر وجودش به آن غایت نمی‌رسد و هدایت به دردش نمی‌خورد، آن کس را هلاک سازد و این هلاک ساختن خود مایه اتقان در فرد و در نوع است، به سرنوشت امتی خاتمه می‌دهد و دیگران را از شر آن امت راحت می‌کند.

همچنانکه فرموده:

« و ربك الغنى ذو الرحمة ان يشا يذهبكم و يستخلف من بعدكم ما يشاء كما أنشأكم من ذرية قوم آخرين! » (۱۳۳/انعام)

دقت در جمله « و ربك الغنى ذو الرحمة - پروردگار تو بی‌نیاز و دارای رحمت است! » را

فراموش نفرمائید .

و این سنت یعنی سنت ابتلا و انتقام سنتی ربانی است که در کتاب خود آن را سنتی شکست‌ناپذیر و غیر مقهور خوانده و غالب و منصورش معرفی نموده ، فرموده:

« و ما اصابكم من مصيبة فيما كسبت ايدىكم و يعفوا عن كثير و ما انتم بمعجزين فى الارض و ما لكم من دون الله من ولى و لا نصير! » (۳۰ و ۳۱/شوری)

و نیز فرموده:

« و لقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين انهم لهم المنصورون و ان جندنا لهم الغالبون! » (۱۷۱ تا ۱۷۳/صافات)

۱۷- غلبه عوامل سعادت بر عوامل تیره بختی

یکی دیگر از احکام اعمال از حیث سعادت و تیره بختی این است که عوامل سعادت بر عوامل شقاوت و تیره بختی غلبه دارد و بر آن فائق است و از طایفه اول هر صفت و خصوصیت جمیل‌ای چون فتح و پیروزی و ثبات و استقرار و امنیت و تامل و بقا است، همچنانکه مقابلات این صفات یعنی بی‌دوامی و بطلان و تزلزل و ترس و زوال و مغلوبیت و نظایر آن از جمله عوامل طایفه دوم است .

و آیات قرآنی در این معنا بسیار زیاد است و در این باره کافی است آیات زیر را از نظر بگذرانی:

« ... مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت و فرعها فى السماء، تؤتى اكلها كل حين باذن ربها و يضرب الله الامثال للناس لعلهم يتذكرون! و مثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض مالها من قرار يثبث الله الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحياة الدنيا و فى الآخرة و يضل الله الظالمين و يفعل الله ما يشاء! »

(۲۴ تا ۲۷/ابراهيم)

در این آیه شریفه حق را به درختی طیب و ریشه‌دار و بارور و باطل را به بوته‌ای خبیث و بی‌ریشه و بی‌دوام و بی‌خاصیت مثل زده است.

« ليحق الحق و يبطل الباطل! » (۸/انفال)

«و العاقبة للمتقوی - سرانجام از آن تقوا است!» (۱۳۲/طه)

«و لقد سبقت کلمتنا لعبادنا المرسلین انهم لهم المنصورون و ان جنودنا لهم الغالبون!»
(۱۷۱ تا ۱۷۳/صافات)

«و الله غالب علی امره و لكن اکثر الناس لا یعلمون!» (۲۱/یوسف)

و آیاتی دیگر نظیر اینها .

و اینکه در ذیل آیه اخیر فرموده: «و لیکن بیشتر مردم نمی‌دانند!» خود اشعار به این دارد که این غلبه خدائی طوری نیست که همه مردم آن را بفهمند، بلکه اکثر مردم نسبت بدان جاهلند و اگر این غلبه محسوس بود، همه آن را می‌دیدند و دیگر معنا نداشت بفرماید: بیشتر مردم نمی‌دانند، پس غلبه نامبرده از دو جهت برای اکثریت مردم مجهول است و آنها که منکر آنند انکارشان از دو جهت است .

اول اینکه فکر انسان محدود است و تنها پیش پای خود را می‌بیند و می‌فهمد و اما اموری که از نظر او غایب است نمی‌بیند، او هر چه می‌گوید در باره وضع روز حاضرش می‌گوید و از آینده خود غافل است، تنها دولت یک روزه را دولت و غلبه یک ساعته را غلبه می‌داند و عمر کوتاه خود و زندگی اندک خویش را معیار و مقیاس قرار داده، بر طبق آن بر له یا علیه کل جهان حکم می‌کند .

اما خدای سبحان که محیط به زمان و مکان و حاکم بر دنیا و آخرت و قیوم بر هر چیز است، وقتی حکمی می‌کند حکمش فصل و چون قضائی می‌راند قضایش حتم است، دنیا و عقبی نسبت به او حاضر و عالم واحدی است، او ترس فوت ندارد و بهمین جهت در هیچ امری عجله نمی‌کند، پس ممکن است - بلکه واقع هم شده - که فساد یک روز را وسیله اصلاح عمری و یا محرومیت فردی را وسیله رستگاری امتی قرار دهد، آن وقت جاهل تنگ نظر خیال می‌کند که وضع آن یک فرد خدا را به ستوه آورده و خدا نتوانسته آن را اصلاح کند و یا فکر می‌کند خدا مغلوب هم می‌شود و کسانی می‌توانند از او پیشی بگیرند (و چه بد حکمی است که می‌رانند!)

نمی‌دانند که خدای سبحان همانطور که یک قطعه زمان را می‌بیند، سراپای سلسله زمان را هم می‌بیند و همانطور که بر یک فرد از خلق خود حکم می‌کند، بر تمامی خلق نیز حکم می‌کند، هیچ کاری او را از کارهائی دیگر باز نمی‌دارد و حفظ زمین و آسمان خسته‌اش نمی‌کند، خدائی است علی و عظیم ، همو است که به پیامبرش می‌فرماید:

« و لا یغرنک تقلب الذین کفروا فی البلاد! متاع قليل ثم ماویهم جهنم و بئس المهاد!» (۹۶ و ۹۷/ال عمران)

دوم اینکه غلبه معنویات غیر غلبه جسمانیات است، چون غلبه جسمانیات این

است که مسلط بر افعال شود و آن را منقاد و مطیع قاهر و غالب سازد به این معنا که حریت اختیار را سلب نموده، کره و اجبار را گسترش دهد، همانطور که عادت سلاطین مستبد و غالب همین است، که بعد از غلبه عده‌ای را می‌کشند، جمعی را اسیر می‌کنند و در بقیه به دلخواه خود تحکم و زورگوئی روا می‌دارند از سوی دیگر تجربه و حکم و برهان هم دلالت دارد بر اینکه فشار و کره دوام ندارد (در مثل می‌گویند به نیزه می‌توان تکیه داد اما روی نیزه نمی‌توان نشست!) و سلطه اجانب هیچوقت بر امتهای زنده استقرار دائمی نیافته، بلکه در گرو چند روزی اندک است.

به خلاف غلبه معنویات که دل‌هائی یافت می‌شود تا در آن منزل گیرد و افرادی معتقد و مؤمن به آن بار می‌آورد و معلوم است که نه ما فوق ایمان تام درجه‌ای هست و نه چون احکام آن حصنی است، وقتی ایمان به یکی از امور معنوی در دل پیدا می‌شود، هر چند که روزی و برهه‌ای از زمان نگذارند ظهور کند، بالاخره روزی خودنمائی خواهد کرد و دهری طولانی حکومت خواهد کرد و بهمین جهت است که می‌بینیم دولت‌های بزرگ و جوامع زنده امروز کمال اعتنا را به مساله تبلیغ دارند، بیش از آن مقداری که به ارتش و سلاحهای جنگی اعتنا به خرج می‌دهند، چون می‌دانند که سلاح معنوی شدیدتر از سلاح ارتش است.

تازه این در معنویات صوری و موهوماتی است که مردم در شؤون اجتماعی خود به آن اعتقاد دارند و امور موهوم هم از حد خیال و وهم تجاوز نمی‌کند، حال بین غلبه و دوام معنویات حقیقی که خدای سبحان بدان دعوت می‌کند (و از نهاد خود بشر سرچشمه می‌گیرد) چقدر است و چقدر ریشه‌دار است.

پس حق از این جهت که حق است چیزی جز باطل و ضلالت در مقابلش قرار ندارد، همچنانکه قرآن کریم فرموده: «فما ذا بعد الحق الا الضلال!» (۳۲/یوسف) و معلوم است که باطل تاب مقاومت در برابر حق را ندارد، پس همواره غلبه با حجت حق است بر باطل.

این وضع حق است، از همین جهت که حق است و اما وضع حق از حیث تاثیر و رساندن بشر به هدف، نیز غلبه‌اش شکست ناپذیر است، نه تخلف دارد و نه اختلاف، چون اگر مؤمن به حق بر دشمن حق غلبه کند و در همین ظاهر زندگی دنیا بر او چیره گردد که معلوم است هم پیروز است و هم ماجور و اگر دشمن حق بر او غلبه کند، باز هم ضرر نمی‌کند حتی اگر او را مجبور به کاری کند وظیفه‌اش این است که طبق اجبار و اضطرار عمل کند و همین عمل باز مطابق رضای خدای تعالی است، همچنانکه فرمود: «الا ان تتقوا منهم تقية!» (۲۸/ال عمران) و حتی اگر او را بکشد مرگش مرگ نیست، بلکه

حیاتی است طیب، همچنانکه فرمود: «و لا تقولوا لمن یقتل فی سبیل الله اموات بل احياء و لكن لا تشعرون!» (۱۵۴/بقره)

پس مؤمن در هر حال و همیشه منصور و غیر مغلوب است، حال یا هم در ظاهر و هم در باطن و یا تنها در باطن همچنانکه فرمود: «قل هل تربصون بنا الا احدی الحسینین!» (۵۲/توبه)

از اینجا روشن می‌شود که حق در دنیا غالب است، هم در ظاهر دنیا و هم در باطن آن، اما در ظاهر برای اینکه عالم خلقت همانطور که توجه فرمودید نوع انسانی را تکوینا به سوی حق و سعادت هدایت می‌کند و به زودی بشر را به هدف نهائی می‌رساند، آری غلبه‌ای که به ظاهر از باطل می‌بینیم، تاخت و تازهای بی‌دوام است که نباید بدان اعتنا کرد و باید دانست که تاخت و تاز باطل همواره مقدمه‌ایست برای ظهور حق، رشته زمان هم که به آخر نرسیده و روزگار هنوز تمام نشده و نظام هستی هم هرگز شکست نمی‌خورد و اما اینکه گفتیم در باطن هم غالب است، برای اینکه حجت و دلیل قاطع همیشه با حق است و باطل هیچ دلیلی ندارد.

و اما اینکه گفتیم: قول و فعل حق عبارت است از قول و فعلی که متصف به صفات جمیله‌ای چون ثبات و بقا و حسن باشد و قول و فعل باطل آن است که متصف به صفات ناپسند چون تزلزل و زوال و قبح و بدی باشد، وجهش همان است که در بحث‌های گذشته به آن اشاره کردیم و گفتیم از آیه شریفه: «ذلکم الله ربکم خالق کل شیء!» (۶۲/غافر) و آیه شریفه: «الذی احسن کل شیء خلقه!» (۷/سجده) و آیه شریفه: «ما اصابک من حسنة فمن الله و ما اصابک من سيئة فمن نفسك!» (۷۹/نسا) استفاده می‌شود که سیئات و بدیها اعدام و بطلان‌هایی هستند که مستند به خدا نمی‌باشند، زیرا هستی مستند به خدای فاطر و مفیض وجود است، نه نیستی‌ها، به خلاف حسنات که چون به حکم آیات مذکوره مستند به خدایند، امور وجودی هستند و به همین جهت است که فعل و قول حسن منشا هر جمال و منبع هر خیر و سعادت از قبیل ثبات و بقا و برکت و نفع است و بر عکس قول و فعل بد منشا هر زشتی و منبع هر بدبختی است.

و خدای تعالی در همین باره می‌فرماید:

«انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها فاحتمل السيل زبدا رابيا و مما يوقدون عليه 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!» (۱۷/رعد)

۱۸- هماهنگی حسنات با عقل و تخلف سیئات از عقل

یکی دیگر از احکام اعمال این است که حسنات چه اقوال و چه افعال مطابق حکم عقل است، به خلاف سیئات که چه اقوالش و چه افعالش بر خلاف عقلند و در

سابق هم گفتیم که خدای سبحان اساس تمامی آنچه را که برای بشر بیان کرده عقل قرار داده (البته منظور ما از عقل همان نیروئی است که بوسیله آن انسان حق را از باطل و خوب را از بد تمیز می‌دهد!) و بهمین جهت است که مردم را به پیروی از عقل سفارش نموده و از چیزی که سلامت و حکمرانی آن را مختل می‌سازد نهی فرموده، مانند شراب و قمار و لهو و غش و غرر در معاملات و نیز از دروغ و افترا و بهتان و خیانت و ترور و هر عملی که سلامت عقل در حکمرانی را مختل می‌سازد نهی فرموده، چون همه این کارها عقل انسان را در مرحله عمل دچار خبط می‌کند، و این را هم می‌دانیم که اساس حیات بشر در همه شؤون فردی و اجتماعیش بر سلامت ادراک و صحت فکر و اندیشه است.

و شما خواننده عزیز اگر مفاصد اجتماعی و فردی را، حتی آن مفاصدی که فسادش برای همه جوامع مسلم است و کسی منکر آن نیست، مورد تجزیه و تحلیل قرار دهی، خواهی دید که اساس آن مفاصد اعمالی است که باعث از کار افتادن عقل در حکومت و هدایت است و بقیه مفاصد هم هر قدر که زیاد باشد و هر قدر بزرگ باشد، باز اساسش همین بطلان حکومت عقل است!

***** بخش چهارم *****

گفتارهای علامه طباطبائی

در بیان

مواقف و مسائل بعد از مرگ

فصل اول

زندگانی بعد از مرگ

مرگ و برزخ و حیات اخروی

« كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَ كُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ أَلَا»

« شما که مردگان بودید و خدا جانتان بداد و بار دیگرتان می‌میراند و باز جانتان می‌دهد و باز سوی او بر می‌گردید چگونه منکر او می‌شوید؟» (۲۸/بقره)

در این آیات حقیقت انسان را و آنچه را که خدا در نهاد او به ودیعه سپرده، بیان می‌کند، ذخائر کمال، وسعت دائره وجود او، آن منزلتی که این موجود در مسیر وجود خود طی می‌کند، یعنی زندگی دنیا و سپس مرگ و بعد از آن زندگی برزخ و سپس مرگ و بعد زندگی آخرت، سپس بازگشت به خدا، این که این منزل آخرین منزل در سیر آدمی است، خاطر نشان می‌سازد.

در خلال این بیان پاره‌ای از خصائص و مواهب تکوین و تشریح را، که خداوند تعالی آدمیان را بدان اختصاص داده، بر می‌شمارد و می‌فرماید: انسان مرده‌ای بی جان بود، خدا او را زنده کرد و همچنان او را می‌میراند و زنده می‌کند، تا در آخر بسوی خود باز گرداند و آنچه در زمین است برای او آفریده، آسمانها را نیز برایش مسخر کرد و او را خلیفه و جانشین خود در زمین ساخت و ملائکه خود را به سجده بر او وادار نمود و پدر بزرگ او را در بهشت جای داده و درب توبه را به رویش بگشود و با پرستش خود و هدایتش او را احترام نموده و به شان او عنایت فرمود.

« و كنتم امواتا...! » این جمله حقیقت انسان را از جهت وجود بیان می‌کند و می‌فرماید وجود انسان وجودی است متحول، که در مسیر خود از نقطه نقص بسوی کمال می‌رود و دائما و تدریجا در تغییر و تحول است. خلاصه راه تکامل را مرحله به مرحله طی می‌کند. قبل از این که پا به عرصه دنیا بگذارد مرده بود (چون جزو کره زمین بود)، آن گاه به احیاء خدا حیات یافت و سپس همچنان با میراندن خدا و احیاء او تحول می‌یافت.

این را در جائی دیگر چنین بیان کرده:

«و بدأ خلق الانسان من طین، ثم جعل نسله من سلاله من ماء مهین، ثم سواه و نفخ فیہ من روحه...!» (۹ تا ۷/سجده)

«آغاز کرد خلقت انسان را از گل، سپس نسل او را از چکیده‌ای از آبی بی مقدار کرد و سپس او را انسان تمام عیار نموده، از روح خود در او بدمید!»
در جای دیگر فرموده:

«ثم انشانه خلقا آخر، فتبارک الله احسن الخالقین!» (۱۴/مومنون)

«سپس او را خلقتی دیگر کرد، پس مبارک است خدا که بهترین خالق است!»

و نیز فرموده:

«و قالوا: أ إذا ضللنا فی الارض، أ انا لفی خلق جدید؟ بل هم بلقاء ربهم کافرون! قل: یتوفیکم ملک الموت الذی و کل بکم...!» (۱۰ و ۱۱/سجده)

«منکرین معاد از تعجب پرسیدند: آیا بعد از آنکه خاک شدیم و در زمین گم گشتیم، دو باره خلقتی جدید به خود می‌گیریم؟ و اینان هیچ دلیلی بر گفتار خود ندارند، منشا این استبعادشان تنها این است که منکر لقاء پروردگار خویشند! بگو شما در زمین گم نمی‌شوید، بلکه آن فرشته که موکل بر شما است شما را بدون کم و کاست تحویل می‌گیرد!»
و نیز فرموده:

«منها خلقناکم و فیها نعیدکم و منها نخرجکم تارۃ اخری!» (۵۵/طه)

«ما شما را از زمین درست کردیم و دوباره‌تان به زمین بر می‌گردانیم و آنگاه باری دیگر از زمین بیرون‌تان می‌آوریم!»

این آیات بطوری که ملاحظه می‌فرمائید دلالت می‌کند بر این که انسان جزئی از اجزاء کره زمین است و از آن جدا نمی‌شود و مباین آن نیست، چیزی که هست از همین زمین نشو نموده، شروع به تطور نموده، مراحل خود را طی می‌کند، تا می‌رسد به آنجائی که خلقتی غیر زمین و غیر مادی می‌شود و این موجود غیر مادی عینا همان است که از زمین نشو کرد و خلقتی دیگر شد و به این کمال جدید تکامل یافت، آنگاه وقتی به این مرحله رسید فرشته مرگ او را از بدنش می‌گیرد و بدون کم و کاست می‌گیرد، سپس این موجود بسوی خدای سبحان بر می‌گردد، این صراط و راه هستی انسان است!

از سوی دیگر تقدیر الهی انسان را طوری ریخته‌گری کرده، که با سائر موجودات زمینی و آسمانی، یعنی از عناصر بسیطه گرفته تا نیروئی که از آن عناصر برمی‌خیزد و نیز از مرکبات آن، از حیوان گرفته، تا نبات و معدن و غیر آن، از آب و هوا و نظائر آنها، مرتبط و پیوسته باشد و نیز تمامی موجودات طبیعی را طوری ریخته، که با موجودات دیگر مرتبط بوده باشد، این در آنها و آنها در این، اثر بگذارند، تا به این وسیله هستی خود را ادامه دهند.

چیزی که هست، اثر انسان در سایر موجودات بیشتر و دامنه تأثیرش در آنها وسیع تر است. برای این که این موجود چند وجبی، علاوه بر این که با سایر موجودات طبیعی اختلاط و آمیزش دارد و چون آنها قرب و بعد و اجتماع و افتراق دارد، برای رسیدن به مقاصد ساده طبیعی در آنها تصرفاتی ساده دارد، از آنجا که مجهز به فکر و ادراک است، تصرفاتی عجیب نیز دارد، که سایر موجودات آنگونه تصرفات را ندارند! آری او سایر موجودات را تجزیه می‌کند و اجزایش را از هم جدا می‌سازد و از ترکیب چند موجود طبیعی چیزها درست می‌کند، موجود درستی را فاسد و فاسد را درست می‌کند، بطوری که هیچ موجودی نیست مگر آنکه در تحت تصرف انسان قرار می‌گیرد، زمانی آنچه طبیعت از ساختنش عاجز است، او برای خود می‌سازد و کار طبیعت را می‌کند و زمانی دیگر برای جلوگیری از طبیعت به جنگ با آن برمی‌خیزد.

و کوتاه سخن آنکه: انسان برای هر غرضی که دارد از هر چیزی استفاده می‌کند و آن را به خدمت خود می‌گیرد و لایزال گذشت زمان هم این موجود عجیب را در تکثیر تصرفات و عمیق تر ساختن نظریه‌هایش تأیید می‌کند، تا آنکه خداوند با کلمات خود حق را محقق سازد و صدق کلام عزیزش را که فرمود: «و سخر لکم ما فی السماوات و ما فی الارض جمیعا منه - برای شما آنچه در آسمانها و آنچه در زمین است مسخر کرد، در حالی که همه‌اش از اوست!» (۱۳/جاثیه) نشان دهد و همچنین صدق آن گفتار دیگرش را که فرمود: «ثم استوی الی السماء - سپس به آسمان پرداخت!» (۲۹/بقره) چون با در نظر گرفتن این که این کلام در مقام امتنان است، از آن بر می‌آید که استواء خدا بر آسمان نیز برای انسان بوده و اگر آن را هفت آسمان قرار داد، نیز بخاطر این موجود دردانه بوده است! (در اینجا خواننده عزیز را سفارش می‌کنم در این باره بیشتر دقت بفرمایید!)

پس صراط انسان در مسیر وجودش را فهمیدیم و این وسعت شعاع عمل انسان در تصرفاتش در عالم کون، همان است که خدای سبحان نیز آن را بیان نموده، که از کجا آغاز می‌شود و به کجا ختم می‌گردد؟

چیزی که هست قرآن کریم همان طور که احیانا مبدأ حیات دنیوی انسان را که از آن شروع نموده، عالم طبیعت و کون شمرده و هستیش را مرتبط با آن معرفی می‌کند، در عین حال آنرا مرتبط با پروردگار متعال نیز می‌داند و می‌فرماید: «و قد خلقتک من قبل و لم تک شیئا - من تو را از پیش آفریدم، در حالی که چیزی نبود!» (۹/امریم) و نیز می‌فرماید: «انه هو بیدیء و یعید - بدرستی که او است که آغاز می‌کند و در خاتمه برمی‌گرداند!» (۱۳/بروج)

پس انسان که مخلوقی است تربیت یافته در گهواره تکوین و از پستان صنع و ایجاد ارتضاع نموده، در سیر وجودیش تطور دارد و سلوک او همه با طبیعت مرده مرتبط است، از نظر فطرت و ابداع مرتبط به امر خدا و ملکوت او است، آن امری که در باره‌اش

فرمود: «انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون - امر او وقتی چیزی را اراده کند، این است که بگوید: باش! پس آن چیز موجود شود!» (۸۲/یس) و نیز فرموده: «انما قولنا لشيء، اذا اردناه، ان نقول له كن فيكون - تنها سخن ما به چیزی که خواهیم موجود شود این است که به آن بگوئیم: باش! پس می باشد!» (۴۰/نحل)

این از جهت آغاز خلقت بشر و پیدایشش در نشئه دنیا و اما از جهت عود و برگشتش بسوی خدا، قرآن کریم صراط آدمی را منشعب به دو طریق می داند، طریق سعادت و طریق شقاوت:

طریق سعادت را نزدیکترین طریق (خط مستقیم) دانسته، که به رفیع اعلی منتهی می شود و این طریق لا یزال انسان را بسوی بلندی و رفعت بالا می برد تا وی را به پروردگارش برساند، بخلاف طریق شقاوت، که آن را راهی دور و منتهی به اسفل سافلین (پستترین پستیها) معرفی می کند، تا آنکه به رب العالمین منتهی شود و خدا در ماورای صاحبان این طریق ناظر و محیط بر آنان است!

چیزی که تذکرش لازم است، این است که: خواننده منتظر آن نباشد که در این کتاب به اسرار انسانها در این سه نشئه آگاه شود چون قرآن کریم در این سه مرحله، تنها آن مقدار را که مربوط به هدایت بشر و ضلالت او و سعادت و شقاوتش می شود بیان داشته و اما مطالب پائین تر از آن را مسکوت گذاشته است!

فصل دوم

زندگانی در برزخ

واقعیت زنده بودن کشته شدگان در راه خدا

« و لا تقولوا لمن یقتل فی سبیل الله اموات بل احياء و لكن لا تشعرون! »
 « و به کسی که در راه خدا کشته شده مرده مگوئید بلکه اینان زنده‌هائی هستند ولی شما درک نمی‌کنید! » (بقره/۱۵۴)

آیه مورد بحث به روشنی دلالت دارد بر اینکه بعد از زندگی دنیا و قبل از قیامت حیاتی هست بنام برزخ و این دلالت را آیه دیگری که نظیر آیه مورد بحث است یعنی آیه: « و لا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله امواتا ، بل احياء ، عند ربهم یرزقون! » (۱۶۹/ال عمران) و آیات بسیاری دیگر دارند .

می‌فرماید: به کسانی که در راه خدا کشته شده‌اند مرده مگوئید و آنان را فانی و باطل نپندارید که آن معنائی که از دو کلمه مرگ و حیات در ذهن شما هست بر مرگ آنان صادق نیست ، چون مرگ آنان آنطور که حس ظاهر بین شما درک میکند به معنای بطلان نیست ، بلکه مرگ آنان نوعی زندگی است ، ولی حواس شما آنرا درک نمی‌کند .
 خواهی گفت : این سخن در برابر کفار بجا است ، ولی خطاب در آن به مؤمنین که یا همه و یا بیشترشان علم به بقاء زندگی انسان در بعد از مرگ هم دارند و مرگ را بطلان ذات انسان نمی‌دانند ، چه معنا دارد ؟

در پاسخ می‌گوئیم : درست است که مؤمنین این معنا را می‌دانند و لیکن در عین حال وقتی تصور کشته شدن را می‌کنند ، قهرا ناراحت می‌شوند و دچار قلق و اضطراب می‌گردند چون پای جان در میان است و شوخی نیست ، لذا در آیه شریفه برای بیدار شدن آنان همان علم و ایمان را که دارند به رخشان می‌کشد ، تا آن قلق و اضطراب از دل‌هایشان زایل شود .

و معلوم است که این خطاب، هم اولیاء کشته شده را بیدار می‌کند و می‌فهمند که کشته شدن عزیزشان بیش از جدائی چند روز چیز دیگری نیست، آنان نیز پس از زمانی کوتاه بوی ملحق می‌شوند و این جدائی چند روزه در مقابل مرزات خدای سبحان و آن درجائیکه عزیزشان به آن رسیده، غیر قابل تحمل نیست.

و هم افراد فدائی و آماده کشته شدن را بیدار می‌کند و تشنه جهاد می‌سازد، چون می‌فهمند که در برابر شهادت به حیاتی طیب و نعمتی دائم و رضوانی از خدا می‌رسند، در حقیقت خطاب در آیه نظیر خطاب به رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است، که می‌فرماید: «الحق من ربك، فلا تكونن من الممترین - حق از ناحیه پروردگار تو است، پس زنهار که از دودلان مباش!...» (۱۴۷/بقره) با اینکه رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هم می‌دانست که حق از ناحیه خداست و هم به آیات پروردگارش یقین داشت و اولین موقن بود و لکن اینگونه خطابها کلامی است کنایه‌ای، می‌خواهد بفرماید: آنقدر مطلب، یقینی و روشن است که حتی خطور و تصور بر خلافتش را هم تحمل نمی‌کند.

آیه شریفه بر حیات برزخی دلالت دارد و این حیات برزخی همان عالم قبر است، عالمی است متوسط میان مرگ و قیامت که در آن عالم، افراد یا متنعم هستند و یا معذب، تا آنکه قیامت، قیام کند.

و از جمله آیاتیکه دلالت بر برزخ دارد آیه مشابه با آیه مورد بحث است که

می‌فرماید:

«و لا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله امواتا بل احياء عند ربهم یرزقون!»

«تو مپندار کسانی که در راه خدا کشته شده‌اند اموات هستند، بلکه زنده‌اند و نزد پروردگارشان روزی می‌خورند!» (۱۶۹/بقره)

«فرحین بما ایتهم الله من فضله و یتبشرون بالذین لم یلحقوا بهم من خلفهم، الا خوف علیهم و لا هم یحزنون!»

«به آنچه خدا از فضل خود به ایشان داده خوشحالند و به یکدیگر مژده می‌دهند که فلانی‌ها هم از دنبال ما خواهند آمد، در حالیکه ترس و اندوهی نداشته باشند!» (۱۷۰/ال عمران)

که در سابق گفتیم: چگونه این دو آیه بر وجود عالم برزخ دلالت دارد. و نیز از

آیاتیکه دلالت بر مطلوب ما دارد آیه زیر است، که می‌فرماید:

«حتی اذا جاء أحدهم الموت، قال رب ارجعون لعلی اعمل صالحا فیما ترکت، کلا انها کلمة هو قائلها و من ورائهم برزخ الی یوم یبعثون!»

«تا آن که مرگ یکی از ایشان برسد، آن وقت می‌گوید: پروردگارا مرا برگردانید، تا شاید عمل‌های صالح کنم و آنچه را نکرده‌ام جبران نمایم! حاشا این سخنی است که او از در بیچارگی می‌زند، تازه در پشت سر برزخی دارند تا روزی که مبعوث شوند!» (۹۹/مومن)

که دلالت آن بر وجود حیاتی متوسط میان حیات دنیائی و حیات بعد از قیامت بسیار روشن است.

باز از آیاتیکه دلالت بر این معنا دارد آیات:

« و قال الذین لا یرجون لقاءنا لو لا انزل علینا الملائکة، أو نری ربنا، لقد استکبروا فی انفسهم، و عتوا عتوا کبیرا! یوم یرون الملائکة لا بشری یومئذ للمجرمین و یقولون: حجرا محجورا! و قدمنا الی ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا! اصحاب الجنة یومئذ خیر مستقرا و احسن مقیلا! و یوم تشقق السماء بالغمام و نزل الملائکة تنزیلا! الملك یومئذ الحق للرحمن و کان یوما علی الکافرین عسیرا! » (۲۱ تا ۲۶/فرقان)

است که چون ترجمه‌اش را بخوانی بروشنی بدلات آن بر وجود عالم برزخ پی می‌بری، و اینک ترجمه آن:

« و کسانی که امید دیدار ما را ندارند، می‌گویند: چرا ملائکه بر خود ما نازل نمی‌شود؟ و یا چرا پروردگاران ما را نمی‌بینیم؟ راستی چقدر از خود راضی و در پیش خود طغیان کردند و چه طغیانی بزرگ! روزی که ملائکه را می‌بینند (و پر واضح است که مراد به این روز اولین روزی است که ملائکه را می‌بینند و آن روزی است که مرگشان می‌رسد و به جان دادن می‌افتند، چون آیات دیگر نیز بر این معنا دلالت دارد)، در آن روز دیگر برای مجرمان خوشی و بشارتی نیست و پی در پی امان می‌خواهند و ما به آنچه کرده‌اند می‌پردازیم و همه را هیچ و پوچ می‌کنیم! مردمان بهشتی در آن روز در بهترین قرارگاه و بهترین خوابگاه قرار می‌گیرند روزی که آسمان پاره پاره می‌شود! (و مراد به این روز، روز قیامت است)، و ملائکه پشت سر هم نازل می‌شوند، در آنروز ملک حقیقی تنها از آن رحمان است! و روزی است که بر کافران بسیار سخت است! »

چون در این آیات می‌فرماید که قبل از پاره شدن آسمان در قیامت اصحاب جنت منزلگاهی دارند که بهترین منزلها است، پس باید زندگی داشته باشند تا محتاج به منزل باشند!

و نیز از آیاتیکه بر وجود برزخ دلالت دارد آیه:

« قالوا: ربنا امتنا اثنتین و احييتنا اثنتین فاعترفنا بذنوبنا، فهل الی خروج من سبیل؟ » (۱۱/غافر)

« گفتند: پروردگارا تو ما را دو بار میراندی و دو بار زنده کردی، اینک به گناهان خود اعتراف می‌کنیم آیا راهی برای بیرون شدن هست؟ »

که می‌فهماند در روزی که این سخن می‌گویند، دو بار مرده‌اند و دو بار هم زنده شده‌اند و این جز با وجود برزخ تصور ندارد، باید برزخی باشد تا آدمی یکبار در دنیا بمیرد و یکبار در برزخ زنده شود، و یکبار هم در برزخ بمیرد و در قیامت زنده شود، تا بشود دو بار مردن و دو بار زنده شدن و گر نه اگر زندگی منحصر در دو عالم باشد، یکی در دنیا و یکی در آخرت، دیگر دو بار میراندن درست نمی‌شود، چون در اینصورت

انسان فقط یکبار می‌میرد.

و نیز از آیاتیکه در باره برزخ گفتگو دارد آیه زیر می باشد:
 « و حاق بال فرعون سوء العذاب، النار يعرضون عليها غدوا و عشيا و يوم تقوم الساعة: ادخلوا آل فرعون اشد العذاب!» (۴۵ و ۴۶/غافر)
 «آل فرعون را عذاب بدی فرا گرفت، عذاب آتش که هر صبح و شام بر آن عرضه می شوند و روزی که قیامت بپا شود به ایشان گفته می شود: ای ملائکه آل فرعون را به درون شدیدترین عذاب در آورید!»

برای اینکه همه می دانیم که روز قیامت صبح و شام ندارد روزی است غیر سایر روزها علاوه بر این در اول آیه که بنظر ما راجع به برزخ است می‌فرماید آتش بایشان عرضه می شود و در آخرش که باز بنظر ما راجع به قیامت است، می‌فرماید بدرون عذاب در آورید پس معلوم می شود عذاب اهل دوزخ دو نوع است، یکی دلهره از دیدن آتش و یکی داخل شدن در آن، پس یکی عذاب برزخ است و دومی عذاب قیامت.
 و آیاتیکه از آن این حقیقت قرآنی استفاده می شود و یا به آن اشاره دارد، بسیار است، مانند آیه:

« تالله لقد ارسلنا الی امم من قبلک فزین لهم الشیطان اعمالهم فهو ولیهم الیوم و لهم عذاب الیم!» (۶۳/نحل)

« به خدا سوگند رسولانی به سوی امتها که قبل از تو بودند گسیل داشتیم ولی شیطان اعمال زشت آنان را در نظرشان زیبا جلوه داد، امروز هم همان شیطان سرپرست آنها است و عذابی دردناک در پیش دارند!»

که می‌رساند کفار همین الآن در تحت سرپرستی شیطان زندگی دارند، تا در روز قیامت به عذاب دردناکی برسند و همچنین آیاتی دیگر.

المیزان ج: ۱ ص: ۵۱۹

بحث فلسفی و قرآنی پیرامون:

تجرد نفسی

« و لا تقولوا لمن یقتل فی سبیل الله اموات بل احياء و لكن لا تشعرون!»
 « و به کسی که در راه خدا کشته شده مرده مگوئید بلکه اینان زنده‌هائی هستند ولی شما درک نمی‌کنید!» (۱۵۴/بقره)

تدبر در آیه بالا و آیات دیگری که نظیر آن است حقیقتی دیگر را روشن می‌سازد که از مسئله حیات برزخی شهیدان وسیع‌تر و عمومی‌تر است و آن این است که بطور کلی نفس آدمی موجودی است مجرد، موجودی است ماورای بدن و احکامی دارد

غیر احکام بدن و هر مرکب جسمانی دیگر (خلاصه موجودی است غیر مادی که نه طول دارد و نه عرض و نه در چهار دیواری بدن می‌گنجد)، بلکه با بدن ارتباط و علقه‌ای دارد و یا به عبارتی با آن متحد است و بوسیله شعور و اراده و سایر صفات ادراکی، بدن را اداره می‌کند.

دقت در آیات قرآنی این معنا را بخوبی روشن می‌سازد چون می‌فهماند که تمام شخصیت انسان بدن نیست، که وقتی بدن از کار افتاد شخص بمیرد و با فنای بدن و پوسیدن و انحلال ترکیب‌هایش و متلاشی شدن اجزایش، فانی شود، بلکه تمام شخصیت آدمی به چیز دیگری است، که بعد از مردن بدن باز هم زنده است، یا عیشی دائم و گوارا و نعیمی مقیم را از سر می‌گیرد و یا به شقاوت و رنجی دائم و عذابی الیم می‌رسد! (عیشی که دیگر در دیدن حقایق محکوم به این نیست که از دو چشم سر ببیند و در شنیدن حقایق از دو سوراخ گوش بشنود، عیشی که دیگر لذتش محدود بدرک ملایمات جسمی نیست!) و نیز می‌رساند که سعادت آدمی در آن زندگی و شقاوت و تیره روزیش مربوط به سنحه ملکات و اعمال او است، نه به جهات جسمانی (از سفیدی و سیاهی و قدرت و ضعف) و نه به احکام اجتماعی (از آقازادگی و ریاست و مقام و امثال آن!).

پس اینها حقایقی است که این آیات شریفه آنرا دست می‌دهد و معلوم است که این احکام مغایر با احکام جسمانی است و از هر جهت با خواص مادیت دنیوی منافات دارد و از همه اینها فهمیده می‌شود که پس نفس انسانها غیر بدنهای ایشان است. و در دلالت بر این معنا آیات برزخ به تنهایی دلیل نیست، بلکه آیاتی دیگر نیز این معنا را افاده می‌کند، از آن جمله این آیه است:

«الله یتوفی الانفس حین موتها و التی لم تمت فی منامها فیمسک التی قضی علیها الموت و یرسل الاخری!» (۴۲/زمر)

«خدا است آن کسی که جان‌ها را در دم مرگ و هم از کسانی که نمرده‌اند ولی به خواب رفته‌اند می‌گیرد، آنگاه آن که قضای مرگش رانده شده نگه می‌دارد و دیگران را رها می‌کند!»

چون کلمه «توفی» و «استیفاء» به معنای گرفتن حق به تمام و کمال است و مضمون این آیه، از گرفتن و نگه داشتن و رها کردن، ظاهراً این است که میان نفس و بدن دوئیت و فرق است.

و باز از آن جمله این آیه است:

«و قالوا اذا ضللنا فی الارض انا لفی خلق جدید؟ بل هم بلقاء ربهم کافرون قل یتوفیکم ملک الموت الذی وکل بکم، ثم الی ربکم ترجعون!» (۱۰/سجده)

« و گفتند آیا بعد از آن که در زمین گم شدیم، دوباره به خلقت جدیدی در می‌آئیم؟ این سخن از ایشان صرف استبعاد است و دلیلی بر آن ندارند، بلکه علت آن است که ایمانی به دیدار پروردگارشان ندارند، بگو در دم مرگ آن فرشته مرگی که موکل بر شما است شما را به تمام و کمال می‌گیرد و سپس به سوی پروردگارتان بر می‌گردد! »

که خدای سبحان یکی از شبهه‌های کفار منکر معاد را ذکر می‌کند و آن این است که آیا بعد از مردن و جدائی اجزاء بدن (از آب و خاک و معدنی هایش) و جدائی اعضای آن، از دست و پا و چشم و گوشش و نابودی همان اجزاء عضویش و دگرگون شدن صورتها و گم گشتن در زمین، بطوریکه دیگر هیچ با شعوری نتواند خاک ما را از خاک دیگران تشخیص دهد، دوباره خلقت جدیدی بخود می‌گیریم؟ و این شبهه هیچ اساسی به غیر استبعاد ندارد و خدای تعالی پاسخ آنرا به رسول گرامیش یاد می‌دهد و می‌فرماید:

- بگو شما بعد از مردن گم نمی‌شوید و اجزاء شما ناپدید و در هم و برهم نمی‌گردد، چون فرشته‌ای که موکل به شما است، شما را به تمامی و کمال تحویل می‌گیرد و نمی‌گذارد گم شوید، بلکه در قبضه و حفاظت او هستید، آنچه از شما گم و درهم و برهم می‌شود، بدنهای شما است نه نفس شما و یا به گونه آن کسی که یک عمر می‌گفت: «من» و به او می‌گفتند: «تو!»

و از جمله آنها این آیه است:

« و نفخ فیه من روحه - و خدا از روح خود در او دمید! » (۹/سجده)

که در ضمن آیات مربوطه به خلقت انسان است آنگاه در آیه:

« یسئلونک عن الروح، قل الروح من امر ربی! » (۸۵/اسری)

« از تو از روح می‌پرسند، بگو روح از امر پروردگار من است! »

بیان می‌کند که روح از جنس امر خداست و سپس در آیه:

« انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون، فسبحان الذی بیده ملکوت کل شیء! » (۸۲ و ۸۳/یس)

« امر او در وقتی که چیزی را اراده کند، تنها این است که به آن چیز بگوید باش! و بی

درنگ موجود شود، پس منزله است آن خدائی که ملکوت هر چیز را بدست دارد! »

بیان می‌کند که روح از سنخ ملکوت و کلمه «کن!» است.

و سپس در آیه: « و ما امرنا الا واحده کلمح بالبصر! » (۵۰/قمر) او را به وصف دیگری

توصیف کرده و آن این است که اولاً یکی است و ثانیاً، چون چشم گرداندن فوری است.

تعبیر به چشم گرداندن می‌رساند که امر خدا و کلمه «کن!» موجودی است آنی نه

تدریجی، که چون موجود می‌شود، وجودش مشروط و مقید به زمان و مکان نیست.

از اینجا روشن می‌گردد که امر خدا - که روح هم یکی از مصادیق آن است - از

جنس موجودات جسمانی و مادی نیست ، چون اگر بود محکوم به احکام ماده بود و یکی از احکام عمومی ماده این است که به تدریج موجود شود ، وجودش مقید به زمان و مکان باشد ، پس روحی که در انسان هست مادی و جسمانی نیست هر چند که با ماده تعلق و ارتباط دارد .

آنگاه از آیاتی دیگر کیفیت ارتباط روح با ماده بدست می آید ، یکجا می فرماید:
 «منها خلقناکم - ما شما را از زمین خلق کردیم!» (۵۵/طه)

و جایی دیگر می فرماید:

«خلق الانسان من صلصال کالفخار - انسان را از لایه ای چون گل سفال آفرید!»
 (۱۴/رحمن)

و نیز فرموده:

«و بدء خلق الانسان من طین ثم جعل نسله من سلاله من ماء مهین!» (۷ و ۸/سجده)

«خلقت انسان را از گل آغاز کرد و سپس نسل او را از چکیده ای از آبی بی مقدار قرار داد!»
 و سپس فرموده:

«و لقد خلقنا الانسان من سلاله من طین، ثم جعلناه نطفه فی قرار مکین ثم خلقنا النطفه علقه، فخلقنا العلقه مضغه فخلقنا المضغه عظاما، فکسونا العظام لحما ثم انشاه خلقا آخر، فتبارک الله احسن الخالقین!» (۱۲ تا ۱۴/مومنون)

«ما از پیش انسان را از چکیده و خلاصه ای از گل آفریدیم و سپس او را نطفه ای در قرارگاهی محفوظ کردیم و سپس نطفه را علقه و علقه را مضغه و مضغه را استخوان کردیم، پس آن استخوان را با گوشت پوشاندیم و در آخر او را خلقتی دیگر کردیم، پس آفرین به خدا که بهترین خالقان است!»

و بیان کرد که انسان در آغاز بجز یک جسمی طبیعی نبود و از بدو پیدایش صورت‌هایی گوناگون به خود گرفت ، تا در آخر خدای تعالی همین موجود جسمانی و جامد و خمود را ، خلقتی دیگر کرد که در آن خلقت انسان دارای شعور و اراده گشت ، کارهایی می‌کند که کار جسم و ماده نیست ، چون شعور و اراده و فکر و تصرف و تسخیر موجودات و تدبیر در امور عالم ، به نقل دادن و دگرگون کردن و امثال آن از کارهایی که از اجسام و جسمانیات سر نمی‌زد نیازمند است - ، پس معلوم شد که روح جسمانی نیست ، بخاطر اینکه موضوع و مصدر افعالی است که فعل جسم نیست .

پس نفس بالنسبه به جسمی که در آغاز مبدأ وجود او بوده - یعنی بدنی که باعث و منشا پیدایش آن بوده - به منزله میوه از درخت و بوجهی به منزله روشنائی از نفت است .

با این بیان تا حدی کیفیت تعلق روح به بدن و پیدایش روح از بدن ، روشن می گردد و آنگاه با فرا رسیدن مرگ این تعلق و ارتباط قطع می‌شود ، دیگر روح با بدن کار

نمی‌کند ، پس روح در اول پیدایشش عین بدن بود و سپس با انشائی از خدا از بدن متمایز می‌گردد و در آخر با مردن بدن ، بکلی از بدن جدا و مستقل می‌شود .
این آن مقدار خصوصیتی است که آیات شریفه با ظهور خود برای روح بیان می‌کند و البته آیات دیگری نیز هست که با اشاره و تلویح این معانی را می‌رساند و اهل بصیرت و تدبر می‌توانند به آن آیات برخورد نمایند ، هر چند که راهنما خداست .
المیزان ج: ۱ ص: ۵۲۸

بحث روایتی در بیان:

برزخ و زندگی روح بعد از مرگ

در تفسیر قمی ، از سوید بن غفله ، از امیر المؤمنین علیه‌السلام روایت کرده که فرمود: فرزند آدم وقتی به آخرین روز دنیا و اولین روز آخرت می‌رسد مال و فرزندان و اعمالش در نظرش مجسم می‌شوند ، نخست متوجه مال خود می‌شود و به او می‌گوید : بخدا سوگند من برای جمع آوری و حفظ تو بسیار حریص بودم و بسیار بخل ورزیدم ، حال چه کمکی می‌توانی به من بکنی ؟ مال به او می‌گوید : کفن خود را می‌توانی از من برداری .

سپس متوجه فرزندان می‌شود و بایشان می‌گوید : بخدا سوگند ، من خیلی شما را دوست می‌داشتم و همواره حمایت از شما می‌کردم در این روز بیچارگیم چه خدمتی می‌توانید بمن بکنید ؟ می‌گویند : غیر از اینکه تو را در گودالت دفن کنیم هیچ ، سپس متوجه عمل خود می‌شود و می‌گوید : بخدا سوگند من در باره تو بی رغبت بودم و تو بر من گران بودی ، تو امروز چه کمکی به من می‌کنی ؟ می‌گوید : من مونس توام در قبر و در قیامت ، تا آنکه من و تو را بر پروردگارت عرضه بدارند .

آنگاه امام فرمود : اگر آدمی در دنیا ولی خدا باشد ، عملش بصورت خوشبوترین و زیباترین و خوش‌لباسترین مرد نزدش می‌آید و می‌گوید : بشارت می‌دهم تو را به روحی از خدا و ریحانی و بهشت نعیمی که چه خوش آمدنی کردی!

وی می‌پرسد : تو کیستی ؟ می‌گوید من عمل صالح توام که از دنیا به آخرت کوچ کرده‌ام و آدمی در آنروز مرده شوی خود را می‌شناسد و با کسانی که جنازه‌اش را بر می‌دارند سخن می‌گوید و سوگندشان می‌دهد که عجله کنند ، پس همین که داخل قبر شد ، دو فرشته نزدش می‌آیند که همان دو فتان قبرند موی بدنشان آنقدر بلند است که روی زمین کشیده می‌شود و با انیاب خود زمین را می‌شکافند ، صدائی دارند چون رعد قاصف ، دیدگانی چون برق خاطف ، برقی که چشم را می‌زند ، از او می‌پرسند :

پروردگارت کیست؟ و پیرو کدام یک از انبیائی؟ و چه دینی داری؟ می گوید: پروردگارم الله است، و پیامبرم محمد صلی الله علیه و آله وسلم و دینم اسلام است، می گویند: بخاطر اینکه در سخن حق پایدار مانده‌ای خدایت بر آنچه دوست می داری و بدان خوشنودی ثابت بدارد، و این دعای خیر همان است که خدا در قرآن فرموده:

«يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا!» (۲۷/ابراهیم)

«خدای تعالی کسانی را که ایمان آورده‌اند بر قول حق و ثابت، هم در دنیا و هم در آخرت پایداری می دهد!»

اینجاست که قبر او را تا آنجا که چشمش کار کند گشاد می کنند و دری از بهشت برویش می گشایند و بوی می گویند: با دیده روشن و با خرسندی خاطر بخواب، آنطور که جوان نارس و آسوده خاطر می خوابد، و این دعای خیر همان است که خدای تعالی در باره اش فرموده:

«اصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا واحسن مقيلا!» (۲۴/فرقان)

«بهشتیان آن روز بهترین جایگاه و زیباترین خوابگاه را دارند!»

و اگر دشمن پروردگارش باشد، فرشته اش بصورت زشت ترین صورت و جامه و بدترین چیز نزدش می آید و بوی می گوید: بشارت باد تو را به ضیافتی از حمیم دوزخ، جایگاه آتشی افروخته و او نیز شوینده خود را می شناسد و حامل خود را سوگند می دهد: که مرا بطرف قبر مبر و چون داخل قبرش می کنند، دو فرشته ممتحن نزدش می آیند و کفن او را از بدنش انداخته، می پرسند: پروردگار تو و پیغمبرت کیست؟ و چه دینی داری؟ می گوید: نمی دانم، می گویند: هرگز ندانی و هدایت نشوی پس او را با گریزی آنچنان می زنند که تمامی جنبنده هائی که خدا آفریده، به غیر از جن و انس، همه از آن ضربت تکان می خورند.

آنگاه دری از جهنم برویش باز نموده، باو می گویند: بخواب با بدترین حال، آنگاه قبرش آنقدر تنگ می شود که بر اندامش می چسبد، آنطور که نوک نیزه به غلافش بطوریکه دماغش یعنی مغز سرش از بین ناخن و گوشتش بیرون آید و خداوند مار و عقرب زمین و حشرات آنرا بر او مسلط می کند تا نیشش بزنند و او بدین حال خواهد بود، تا خداوند از قبرش مبعوث کند، در این مدت آنقدر در فشار است که دائما آرزو می کند کی می شود که قیامت قیام کند.

و در کتاب منتخب البصائر از ابی بکر حضرمی از امام ابی جعفر علیه السلام روایت آورده که فرمود: سؤال قبر مخصوص دو طائفه است، یکی آنهاییکه ایمان خالص داشتند و یکی آنها که کفر خالص داشتند عرضه داشتیم پس سایر مردم چطور؟ فرمود: اما بقیه مردم: از سؤالشان صرف نظر می شود.

و در امالی شیخ از ابن ظبیان روایت کرده که گفت: نزد امام صادق علیه السلام بودم، ایشان پرسیدند: مردم در باره ارواح مؤمنین بعد از مرگ چه می گویند؟ من عرضه داشتم می گویند ارواح مؤمنین در سنگدان مرغانی سبز رنگ جا می گیرند فرمود: سبحان الله خدای تعالی مؤمن را گرمی تر از این می دارد. بلکه در دم مرگ مؤمن، رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و علی و فاطمه و حسن و حسین علیهما السلام، در حالیکه ملائکه مقرب خدای عز و جل ایشانرا همراهی می کنند، به بالینش حاضر می شوند، اگر خدای تعالی زبانش را به شهادت بر توحید او و نبوت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و ولایت اهل بیت آنجناب، باز کرد که بر این معانی شهادت می دهد و رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و علی و فاطمه و حسن و حسین علیهما السلام و ملائکه مقرب خدا با ایشان گواه می شوند و اگر زبانش بند آمده باشد، خدای تعالی رسول گرمی خود را باین خصیصه اختصاص داده که از ایمان درونی هر کس آگاه است و لذا بایمان درونی مؤمن گواهی می دهد و علی و فاطمه و حسن و حسین - که بر همگی آنان بهترین سلام باد - و نیز ملائکه ای که حضور دارند، شهادت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم را گواهی می کنند.

و این مؤمن وقتی روحش گرفته می شود، او را بسوی بهشت می برند، البته با بدنی و صورتی نظیر صورتی که در دنیا داشت و مؤمنین در آنجا می خورند و می نوشند، بطوریکه اگر کسی از آشنایانشان از دنیا به نزدشان بیاید، ایشانرا می شناسد، چون گفتیم به همان صورتی هستند که در دنیا بودند.

و در کتاب محاسن از حماد بن عثمان از امام صادق علیه السلام روایت کرده که گفت: سخن از ارواح مؤمنین بمیان آمد، آنجناب فرمود: یکدیگر را دیدار می کنند، من از در تعجب پرسیدم: دیدار می کنند؟ فرمود: آری، از یکدیگر احوال می پرسند و یکدیگر را می شناسند، حتی وقتی تو یکی از ایشان را ببینی می گوئی: این فلانی است. و در کافی از امام صادق علیه السلام روایت کرده که فرمود: مؤمن بدیدار بازماندگان خود می آید و از زندگی آنان تنها آنچه مایه خرسندی است می بیند و آنچه مایه نگرانی است از نظر او پوشیده می دارند و کافر هم به زیارت بازمانده خود می آید، ولی او تنها ناگواریه را می بیند و اما خوشی ها و آنچه محبوب او است از نظرش پوشیده می دارند آنگاه اضافه فرمود: که بعضی از اموات در همه جمعه ها به دیدار اهل خود می آیند و بعضی دیگر به قدر عملی که دارند.

و در کافی از امام صادق علیه السلام روایت کرده که فرمود: ارواح اموات، مانند اجساد، بدن دارند و در درختی از بهشت جای دارند، یکدیگر را می شناسند و حال

یکدیگر را می‌پرسند و چون روحی تازه از راه برسد ، به یکدیگر می‌گویند : فعلا مزاحمش نشوید که از هول عظیمی در آمده بگذارید کمی استراحت کند، آنگاه از او می‌پرسند : فلانی چه کرد ؟ و فلانی چه شد ؟ اگر در پاسخ بگوید او در دنیا زنده بود که من آمدم ، به انتظارش می‌نشینند و اگر بگوید او مدتی است از دنیا در آمده ، می‌فهمند که او بهشتی نبوده از در ترحم می‌گویند سقوط کرده ، سقوط کرده است!

مؤلف : روایات در باب زندگی در برزخ بسیار زیاد است و ما آن مقدار را که جامع معنای برزخ بود انتخاب نموده ، در اینجا آوردیم و گر نه در این معانی که ما آوردیم روایات آنقدر زیاد است که به حد استفاضه رسیده و همه آنها دلالت دارد بر اینکه برزخ عالمی است مجرد از ماده .

المیزان ج: ۱ ص: ۵۴۵

بحث فلسفی دیگر در بیان:

من انسانی - تجرد نفس از ماده

آیا نفس و یا به عبارتی روح آدمی موجودی است مجرد از ماده ؟ البته مراد ما از نفس آن حقیقتی است که هر یک از ما در هنگام سخن با عبارت : من ، ما ، شما ، او ، فلانی و امثال آن از آن حکایت می‌کنیم و یا بدان اشاره می‌نمائیم و نیز مراد ما به تجرد نفس این است که موجودی مادی و قابل قسمت و دارای زمان و مکان نباشد.

حال که موضوع بحث روشن شد و معلوم گشت که در باره چه چیز بحث می‌کنیم ، اینک می‌گوئیم : جای هیچ شک نیست که ما در خود معنائی و حقیقتی می‌یابیم و مشاهده می‌کنیم که از آن معنا و حقیقت تعبیر می‌کنیم به «من» و می‌گوئیم من پسر فلانم! و مثلا در همدان متولد شدم! من باو گفتم! و امثال این تعبیرها که همه روزه مکرر داریم.

باز جای هیچ شک و تردید نیست که هر انسانی در این درک و مشاهده مثل ما است من و تمامی انسانها در این درک مساوی هستیم و حتی در یک لحظه از لحظات زندگی و شعورمان از آن غافل نیستیم مادام که شعورم کار می‌کند ، متوجهم که من منم و هرگز نشده که خودم را از یاد ببرم .

حال ببینیم این «من» در کجای بدن ما نشسته و خود را از همه پنهان کرده ؟ قطعاً در هیچیک از اعضای بدن ما نیست ، آنکه یک عمر می‌گوید «من» در داخل سر ما نیست ، در سینه ما و در دست ما و خلاصه در هیچیک از اعضای محسوس و دیده ما

نیست و در حواس ظاهری، مائیم که وجودشان را از راه استدلال اثبات کرده‌ایم، چون حس لامسه و شامه و غیره پنهان نشده و در اعضای باطنی ما هم که وجود آنها را از راه تجربه و حس اثبات کرده‌ایم، نیست.

بدلیل اینکه بارها شده و می‌شود که من از اینکه دارای بدنی هستم و یا دارای حواس ظاهری یا باطنی هستم، بکلی غافل می‌شوم و لیکن حتی برای یک لحظه هم نشده که از هستی خودم غافل باشم و دائما «من» در نزد «من» حاضر است، پس معلوم می‌شود این «من» غیر بدن و غیر اجزاء بدن است.

و نیز اگر «من» عبارت باشد از بدن من و یا عضوی از اعضای آن و یا مانند حرارت خاصیتی از خواص موجوده در آن، با حفظ این معنا که بدن و اعضایش و آثارش همه و همه مادی است و یکی از احکام ماده این است که بتدریج تغییر می‌پذیرد و حکم دیگرش این است که قابل قسمت و تجزیه است باید «من» نیز هم دگرگونی بپذیرد و هم قابل انقسام باشد، با اینکه می‌بینیم نیست.

به شهادت اینکه هر کس به این مشاهده (که گفتیم آنی و لحظه‌ای از آن غافل نیست) مراجعه کند و سپس همین مشاهده را که سالها قبل یعنی از آن روزیکه چپ و راست خود را شناخت و خود را از دیگران تمیز می‌داد، بیاد بیاورد، می‌بیند که من امروز، با من آن روز، یک «من» است و کمترین دگرگونی و یا تعددی بخود نگرفته، ولی بدنش و هم اجزاء بدنش و هم خواصی که در بدنش موجود بوده، از هر جهت دگرگون شده، هم از جهت ماده و هم از جهت صورت و شکل و هم از جهت سائر احوال و آثارش جور دیگری شده، پس معلوم می‌شود «من» غیر از بدن من است و ای بسا در حادثه‌ای نیمی از بدنش قطع شده، ولی خود او نصف نشده، بلکه همان شخص قبل از حادثه است.

و همچنین اگر این دو مشاهده را با هم بسنجد، می‌بیند که «من» معنائی است بسیط که قابل انقسام و تجزیه نیست، ولی بدنش قابل انقسام هست، اجزاء و خواص بدنش نیز انقسام می‌پذیرد، چون بطور کلی ماده و هر موجودی مادی اینطور است، پس معلوم می‌شود نفس غیر بدن است، نه همه آن است و نه جزئی از اجزاء آن و نه خاصیتی از خواص آن، نه آن خواصی که برای ما محسوس است و نه آن خواصی که با استدلال به وجودش پی برده‌ایم و نه آن خواصی که برای ما هنوز درک نشده است.

برای اینکه همه این نامبرده‌ها هر طوری که فرض کنید مادی است و حکم ماده این است که محکوم تغییر و دگرگونی است و انقسام می‌پذیرد و مفروض ما این است که آن چیزی که در خود بنام «من» مشاهده می‌کنم، هیچیک از این احکام را نمی‌پذیرد

، پس نفس به هیچ وجه مادی نیست .

و نیز این حقیقتی که مشاهده می‌کنیم امر واحدی می‌بینیم ، امری بسیط که کثرت و اجزاء و مخلوطی از خارج ندارد ، بلکه واحد صرف است ، هر انسانی این معنا را در نفس خود می‌بیند و درک می‌کند که او اوست و غیر او نیست و دو کس نیست ، بلکه یکنفر است و دو جزء ندارد بلکه یک حقیقت است .

پس معلوم می‌شود این امر مشهود ، امری است مستقل که حد ماده بر آن منطبق و صادق نیست و هیچیک از احکام لازم ماده در آن یافت نمیشود ، نتیجه می‌گیریم پس او جوهری است مجرد از ماده که تعلق به بدن مادی خود دارد ، تعلقی که او را با بدن به نحوی متحد می‌کند ، یعنی تعلق تدبیری که بدن را تدبیر و اداره می‌نماید (و نمی‌گذارد دستگاههای بدن از کار بیفتند و یا نا منظم کار کنند) و مطلوب و مدعای ما هم اثبات همین معنا است .

در مقابل ما همه علمای مادی‌گرا و جمعی از علمای الهی ، از متکلمین و نیز علمای ظاهرین ، یعنی اهل حدیث ، منکر تجرد روح شده‌اند و بر مدعای خود و رد ادله ما برهانهای اقامه کرده‌اند که خالی از تکلف و تلاش بیهوده نمی‌باشد:

۱- نظرات علمای مادی

مادیین گفته‌اند : رشته‌های مختلف علوم با آن همه پیشرفتی که کرده و به آن حد از دقت که امروز رسیده ، در تمامی فحص‌ها و جستجوهای دقیقش ، به هیچ خاصیت از خواص بدنی انسان نرسیده ، مگر آنکه در کنارش علت مادیش را هم پیدا کرده ، دیگر خاصیتی بدون علت مادی نمانده تا بگویند این اثر روح مجرد از ماده است ، چون با قوانین ماده منطبق نیست و آن را دلیل بر وجود روح مجرد بگیرند .

و در توضیح این گفتار خود گفته‌اند : سلسله اعصاب که در سراسر بدن منتشر است ، ادراکات تمامی اطراف بدن و اعضای آن و حاسه‌هایش را پشت سر هم و در نهایت سرعت به عضو مرکزی اعصاب منتقل می‌کند و این مرکز عبارت است از قسمتی از مغز سر که مجموعه‌ای است متحد و دارای یک وضعی واحد ، بطوریکه اجزایش از یکدیگر متمایز نیست و اگر بعضی از آن باطل شود و بعضی دیگر جای آن را پر کند ، این دگرگونی‌ها در آن درک نمی‌شود و این واحد متحصل همان نفس ما است که همواره حاضر برای ما است ، و ما از آن تعبیر می‌کنیم به «من» .

پس اینکه احساس می‌کنیم که ما غیر از سر و پیکرمان هستیم ، درست است و لیکن صرف این احساس باعث نمی‌شود بگوئیم پس «ما» غیر از بدن و غیر از خواص بدنی ما است ، بلکه از آنجا که مرکز اعصاب مجموعه‌ای است که توارد ادراکات در آن

بسیار سریع انجام می شود ، لذا هیچ آنی از آن غافل نمی مانیم .
 چون لازمه غفلت از آن بطوری که در جای خود مسلم شده است ، بطلان اعصاب و توقفش از عمل است و آن همان مرگ است .
 و نیز اینکه می بینیم نفس «من» همواره ثابت است نیز درست است ، اما این هم دلیل مجرد نفس نیست و از این جهت نیست که حقیقتی است ثابت که دستخوش تحولات مادی نمی شود ، بلکه این حس ما است که (مانند دیدن آتش آتش گردان بصورت دایره) در اثر سرعت واردات ادراکی ، امر بر ایمن مشتبه می شود ، مثل حوضی که دائما نهر آبی از این طرف داخلش می شود و از طرف دیگر بیرون می ریزد ، به نظر ما می رسد که آب ثابت و همواره پر است و عکس آدمی یا درخت و یا غیر آن که در آب افتاده ، واحد و ثابت است .

همانطور که در مثال حوض ، ما آنرا آبی واحد و ثابت حس می کنیم ، در حالیکه در واقع نه واحد است و نه ثابت ، بلکه هم متعدد است و هم متغیر تدریجی ، چون اجزاء آبی که وارد آن می شود ، بتدریج وضع آنرا تغییر می دهد ، نفس آدمی نیز هر چند به نظر موجودی واحد و ثابت و شخصی به نظر می رسد ، ولی در واقع نه واحد است و نه ثابت و نه دارای شخصیت .

و نیز گفته اند نفسی که بر مجرد آن از طریق مشاهده باطنی اقامه برهان شده ، در حقیقت مجرد نیست ، بلکه مجموعه ای از خواص طبیعی است و آن عبارت است از ادراکهای عصبی که آنها نیز نتیجه تاثیر و تاثیری است که اجزاء ماده خارجی و اجزاء مرکب عصبی ، در یکدیگر دارند ، و وحدتی که از نفس مشاهده می شود ، وحدت اجتماعی است نه وحدت حقیقی و واقعی .

پاسخ به نظرات مادیون درباره من انسانی

اما اینکه گفتند: «رشته های مختلف علوم با آن همه پیشرفت که کرده و به آن حد از دقت که امروز رسیده ، در تمامی فحوصها و جستجوهای دقیقش ، به هیچ خاصیت از خواص بدنی انسان نرسیده مگر آنکه در کنارش علت مادیش را هم پیدا کرده ، دیگر خاصیتی بدون علت مادی نماند ، تا بگوئی این اثر روح مجرد از ماده است!» سخنی است حق و هیچ شکی در آن نیست ، لکن این سخن حق ، دلیل بر نبود نفس مجرد از ماده که برهان بر وجودش اقامه شده ، نمی شود .

دلیلش هم خیلی روشن است ، چون علوم طبیعی که قلمرو تاخت و تازش چهار دیواری ماده و طبیعت است ، تنها می تواند در این چهار دیواری تاخت و تاز کند ، مثلا خواص موضوع خود «ماده» را جستجو نموده احکامی که از سنخ آن است کشف و

استخراج نماید و یا خواص آلات و ادوات مادی که برای تکمیل تجارب خود بکار می‌برد بیان کند و اما اینکه در پشت این چهار دیواری چه می‌گذرد و آیا چیزی هست یا نه؟ و اگر هست چه آثاری دارد؟ در این باره نباید هیچگونه دخل و تصرفی و اظهار نظری بنماید نه نفیا و نه اثباتا.

چون نهایت چیزی که علوم مادی می‌تواند در باره پشت این دیوار بگوید این است که من چیزی ندیدم و درست هم گفته چون نباید ببیند و این ندیدن دلیل بر نبودن چیزی نیست (و به همین دلیل اگر علوم مادی هزار برابر آنچه هست بشود، باز در چهار دیواری ماده است) و در داخل این چهار دیواری هیچ موجود غیر مادی و خارج از سنخ ماده و حکم طبیعت، نیست تا او ببیند.

و اگر مادیین پا از گلیم خود بیرون آورده، بخود جرأت داده‌اند که چنین آسان مجردات را منکر شوند علتش این است که خیال کرده‌اند کسانیکه نفس مجرد را اثبات کرده‌اند، از ناآگاهی و بی‌بضاعتی بوده، به آثاری از زندگی که در حقیقت وظائف مادی اعضای بدن است برخوردارند و چون نتوانسته‌اند با قواعد علمی توجیهش کنند، از روی ناچاری آن را به موجودی ماورای ماده نسبت داده‌اند و آن موجود مجرد فرضی را حلال همه مشکلات خود قرار داده‌اند.

و معلوم است که این حلال مشکلات به درد همان روزهایی می‌خورده که علم از توجیه آن خواص و آثار عاجز بوده و اما امروز که علم به علل طبیعی هر اثر و خاصیتی پی برده، دیگر نباید بدان وقعی نهاد، نظیر این خیال را در باب اثبات صانع هم کرده‌اند.

و این اشتباه فاسدی است، برای اینکه قائلین به مجرد نفس، مجرد آن را از این راه اثبات نکرده‌اند و چنان نبوده که آنچه از آثار و افعال بدنی که علتش ظاهر بوده به بدن نسبت دهند و آنچه که به علت مادیش پی نبرده‌اند به نفس مستند کنند، بلکه تمامی آثار و خواص بدنی را به علل بدنی نسبت می‌دهند، چیزیکه هست به بدن نسبت می‌دهند بدون واسطه، و به نفس هم نسبت می‌دهند، اما بواسطه بدن و آثاری را مستقیماً به نفس نسبت می‌دهند که نمی‌شود به بدن نسبت داد، مانند علم آدمی به خودش و اینکه دائماً خودش را می‌بیند، که بیانش گذشت.

و اما اینکه گفتند: «بلکه از آنجا که مرکز اعصاب مجموعه‌ای است که توارد ادراکات در آن بسیار سریع انجام می‌شود و لذا هیچ آنی از آن غافل نمی‌مانیم الخ، سخنی است که معنای درستی ندارد و شهودی که از نفس خود داریم، به هیچ وجه با آن منطبق نیست» مثل اینکه آقایان از شهود نفسانی خود غفلت کرده و رشته سخن را

از آنجا به جای دیگر برده‌اند، به واردات فکری و مشهودات حسی برده‌اند، که پشت سر هم به دماغ وارد می‌شود و به بحث از آثار این توالی و توارد پرداخته‌اند.

من نمی‌فهمم چه ربطی میان آنچه ما اثبات می‌کنیم و آنچه آنان نفی می‌کنند هست؟ اگر اموری پشت سر هم و بسیار زیاد که واقعا هم زیاد و متعدد است، فرض بشود این امور بسیار زیاد چگونه میتواند یک واحد را تشکیل دهد بنام «من و یا تو؟» علاوه این امور بسیار زیاد که عبارت است از ادراکات وارده در مرکز اعصاب، همه امور مادی هستند و دیگر ماورای خود، غیر از خود چیزی نیستند، و اگر آن امر «من» که همیشه جلو شعور ما حاضر و مشهود است و یکی هم هست، عین این ادراکات بسیار باشد، پس چرا ما آن را بسیار نمی‌بینیم و چرا تنها آن امر واحد «من» را می‌بینیم و غیر آن را نمی‌بینیم؟ این وحدت که در آن امر برای ما مشهود و غیر قابل انکار است از کجا آمد؟

و اما پاسخی که آقایان از این پرسش داده و گفتند: وحدت، وحدت اجتماعی است، کلامی است که به شوخی بیشتر شباهت دارد تا به جدی برای اینکه واحد اجتماعی وحدتش واقعی و حقیقی نیست، بلکه آنچه حقیقت و واقعیت دارد، کثرت آن است و اما وحدتش یا وحدتی است حسی، مانند خانه واحد و خط واحد، و یا وحدتی است خیالی، مانند ملت واحد و امثال آن، نه وحدت واقعی، چون خط از هزاران نقطه و خانه از هزاران خشت و ملت از هزاران فرد تشکیل شده است.

و آنچه ما در باره‌اش صحبت می‌کنیم، این است که ادراکات بسیار که در واقع هم بسیارند برای صاحب شعور یک شعور واقعی باشند و در چنین فرض لازمه اینکه می‌گویند: این ادراکات فی نفسه متعدد و بسیارند، به هیچ وجه سر از وحدت در نمی‌آورد و فرض اینجا است که در کنار این شعورها و ادراکات کس دیگری نیست که این ادراکهای بسیار را یکی ببیند، بلکه به گفته شما خود این ادراکهای بسیار است که خود را یکی می‌بیند (بخلاف نظریه ما که این اشکالها بدان متوجه نیست، ما در ورای این ادراکات، نفسی مجرد از ماده قائلیم که سرپای بدن و سلسله اعصاب و بافته‌های مغزی و حواس ظاهری و باطنی، همه و همه ابزار و وسائل و وسائط کار او هستند و او در این چار دیواری بدن نیست، بلکه تنها ارتباط و علاقه‌ای باین بدن دارد!)

و اگر بگویند: آن چیزیکه در ساختمان بدنی من «من» را درک می‌کند، جزئی از مغز است که ادراکهای بسیار را بصورت واحد «من» درک می‌کند نه سلسله اعصاب، در جواب می‌گوئیم: باز اشکال بحال خود باقی است، زیرا فرض این بود که این جزء از مغز عینا خود همان ادراکهای بسیار و پشت سر هم است نه اینکه در یک

طرف مغز سر ، جزئی باشد که قوه درکش متعلق باین ادراکهای بسیار شود ، آنطور که قوای حسی بمعلومات خارجی تعلق می‌گیرد ، آنگاه از آن معلومات صورتهائی حسی انتزاع می‌کند! (دقت فرمائید!)

سؤال دیگری که در باره این امر مشهود و فراموش نشدنی «من» هست و جوابش هم همان جوابی است که در باره وحدت آن از دو طرف گفته شده ، این است که این امری که به نظر شما مادی است با اینکه ماده ثبات ندارد و دائما در تحول است و انقسام می‌پذیرد ، ثبات و بساطت خود را از کجا آورد ؟ نه فرض اول شما می‌تواند جوابگوی آن باشد و نه فرض دوم .

علاوه بر اینکه فرض دوم شما هم در پاسخ از سؤال قبلی - یعنی این سؤال که چگونه ادراکهای متوالی و پشت سر هم با شعور دماغی بصورت وحدت درک شود - و هم از این سؤال ما که چرا «من» تحول و انقسام نمی‌پذیرد فرض غیر درستی است آخر دماغ و قوه‌ای که در آن است و شعوری که دارد و معلوماتی که در آن است ، با اینکه همه اموری مادی هستند ، و ماده و مادی کثرت و تغییر و انقسام می‌پذیرد ، چطور همواره بصورت امری که هیچ یک از این اوصاف را ندارد ، حاضر نزد ما است ؟ با اینکه در زیر استخوان جمجمه ما ، جز ماده و مادی چیز دیگری نیست ؟ و اما اینکه گفتند: «بلکه این حس ما است که در اثر سرعت واردات ادراکی امر برایش مشتبه می‌شود و کثیر را واحد و متغیر را ثابت و متجزی را بسیط درک می‌کند» نیز غلطی است واضح ، برای اینکه اشتباه خود یکی از امور نسبی است که با مقایسه و نسبت صورت می‌گیرد ، نه از امور نفسی و واقعی ، چون اشتباه هم هر قدر غلط باشد ، برای خودش حقیقت و واقعیت است ، مثلا وقتی ما اجرام بسیار بزرگ آسمان را ریز و کوچک و بصورت نقطه‌هائی سفید می‌بینیم و براهین علمی به ما می‌فهماند که در این دید خود اشتباه کرده‌ایم و همچنین اگر شعله آتش‌گردان را دایره می‌بینیم و اشتباهات دیگری که حس ما می‌کند ، وقتی اشتباه است که آنچه را در درک خود داریم ، با آنچه که در خارج هست بسنجیم ، آنوقت می‌فهمیم که آنچه در درک ما هست در خارج نیست ، این را می‌گوئیم اشتباه و اما آنچه که در درک ما هست خودش اشتباه نیست ، به شهادت اینکه بعد از علم به اینکه اجرام آسمانی به قدر کره زمین ما و یا هزاران برابر آن است ، باز هم ما آنها را بصورت نقطه‌هائی نورانی می‌بینیم و باز هم شعله آتش‌گردان را بصورت دایره می‌بینیم پس در اینکه آن جرم آسمان در دید ما نقطه است و آن شعله دایره است ، اشتباهی نیست ، بلکه اشتباه خواندنش ، اشتباه و غلط است .

و مسئله مورد بحث ما از همین قبیل است، چه وقتی حواس ما و قوای مدرکه ما

امور بسیار و امور متغیر و امور متجزی را بصورت واحد و ثابت و بسیط درک کند ، این قوای مدرکه ما ، در درک خود اشتباه کرده ، برای اینکه وقتی معلوم او را با همان معلوم در خارج مقایسه می‌کنیم ، می‌بینیم با هم تطبیق نمی‌کند ، آنوقت می‌گوئیم اشتباه کرده و اما اینکه معلوم او برای او واحد و ثابت و بسیط است که دروغ نیست و گفتگوی ما در همین معلوم است ، از شما می‌پرسیم : این معلوم فراموش نشدنی ما « من » چیست ؟ مادی است ؟ یا مجرد ؟ اگر مادی است پس چرا واحد و ثابت و بسیط است و چگونه یک امری که هیچگونه آثار مادیت و اوصاف آن را ندارد در زیر جمجمه ما جا گرفته و هرگز هم فراموش نمی‌شود ؟ و اگر مجرد است که ما هم همین را می‌گفتیم .

پس از مجموع آنچه گفته شد ، این معنا روشن گردید : که دلیل مادیین از آنجا که از راه حس و تجربه و در چهار دیواری ماده است ، بیش از عدم وجدان (نیافتن) را اثبات نمی‌کند ، ولی خواسته‌اند با مغالطه و رنگ‌آمیزی عدم وجدان را به جای عدم وجود (نبودن) جا بزنند ، ساده‌تر بگویم دلیلشان تنها این را اثبات کرد که ما موجودی مجرد نیافتیم ، ولی خودشان ادعا کردند : که موجود مجرد نیست ، در حالیکه نیافتن دلیل بر نبودن نیست .

و آن تصویری که برای جا زدن (نیافتن) بجای (نبودن) کردند ، تصویری بود فاسد که نه با اصول مادیت که نزد خودشان مسلم و به حس و تجربه رسیده است ، جور در می‌آید و نه با واقع امر!

پاسخ به نظرات روانکاوان درباره من انسانی

آنچه که علمای روانکاو عصر جدید در نفی تجرد نفس فرض کرده‌اند ، این است که نفس عبارت است از حالت متحدی که از تاثیر و تاثر حالات روحی پدید می‌آید ، چون آدمی دارای ادراک بوسیله اعضای بدن هست ، دارای اراده هم هست ، خوشنودی و محبت هم دارد ، کراهت و بغض نیز دارد و از این قبیل حالات در آدمی بسیار است که وقتی دست به دست هم می‌دهند و این ، آن را و آن ، این را تعدیل می‌کند و خلاصه در یکدیگر اثر می‌گذارند ، نتیجه‌اش این می‌شود که حالتی متحد پدید می‌آید که از آن تعبیر می‌کنیم به « من ».

در پاسخ اینان می‌گوئیم : بحث ما در این نبود و ما حق نداریم جلوی تئوریه‌ها و فرضیه‌های شما را بگیریم ، چون اهل هر دانشی حق دارد فرضیه‌هایی برای خود فرض کند و آن را زیر بنای دانش خود قرار دهد (اگر دیواری که روی آن پیچید بالا رفت به صحت فرضیه خود ایمان پیدا کند و اگر دیوارش فرو ریخت ، یک فرضیه دیگری درست کند).

گفتگوی ما در یک مسئله خارجی و واقعی بود که یا باید گفت هست ، یا نیست نه اینکه یکی وجودش را فرض کند و یکی نبودش را ، بحث ما بحثی فلسفی است که موضوعش هستی است در باره انسان بحث می‌کنیم که آیا همین بدن مادی است یا چیز دیگری ماورای ماده است .

پاسخ به نظرات دیگر منکرین تجرد نفس

جمعی دیگر از منکرین تجرد نفس ، البته از کسانی که معتقد به مبدأ و معادند در توجیه انکار خود گفته‌اند: آنچه از علوم ، مربوط به زندگی انسان ، چون فیزیولوژی و تشریح بر می‌آید ، این است که آثار و خواص روحی انسان مستند هستند به جرثومه‌های حیات ، یعنی سلول‌هایی که اصل در حیات انسان و حیوانند و حیات انسان بستگی به آنها دارد ، پس روح یک اثر و خاصیت مخصوصی است که در این سلولها هست .

و تازه این سلولها دارای ارواح متعددی هستند ، پس آن حقیقتی که در انسان هست و با کلمه « من » از آن حکایت می‌کند ، عبارت است از مجموعه‌ای از ارواح بیشمار که بصورت اتحاد و اجتماع در آمده و معلوم است که این کیفیت‌های زندگی و این خواص روحی ، با مردن آدمی و یا به عبارتی با مردن سلولها ، همه از بین می‌رود و دیگر از انسان چیزی باقی نمی‌ماند .

بنا بر این دیگر معنا ندارد بگوئیم : بعد از فنای بدن و انحلال ترکیب آن ، روح مجرد او باقی می‌ماند ، چیزیکه هست از آنجائیکه اصول و جرثومه‌هاییکه تاکنون با پیشرفت علوم کشف شده ، کافی نیست که بشر را به رموز زندگی آشنا سازد و آن رموز را برایش کشف کند، لذا چاره‌ای نداریم جز اینکه بگوئیم: علل طبیعی نمی‌تواند روح و زندگی درست کند و مثلا از خاک مرده موجودی زنده بسازد، عجالتا پیدایش زندگی را معلول موجودی دیگر، یعنی موجودی ماوراء الطبیعه بدانیم.

و اما استدلال بر تجرد نفس از جهت عقل بتنهائی و بدون آوردن شاهی علمی ، استدلالی است غیر قابل قبول که علوم امروز گوشش بدهکار آن نیست ، چون علوم امروزی تنها و تنها بر حس و تجربه تکیه دارد و ادله عقلی محض را ارجح نمی‌نهد! (دقت فرمائید!)

خواننده عزیز مسلما توجه دارد که عین آن اشکالهایی که بر ادله مادیین وارد کردیم ، بر دلیلی که این طائفه برای خود تراشیده‌اند نیز وارد است باضافه این خدشه‌ها که اولاً اگر اصول علمی که تاکنون کشف شده ، نتوانسته حقیقت روح و زندگی را بیان کند ، دلیل نمی‌شود بر اینکه بعدها هم تا ابد نتواند آن را کشف کند ، و نیز دلیل نمی‌

شود بر اینکه خواص روحی (که شما آنرا مستند به جرثومه حیات می دانید) در واقع مستند به علل مادی که تاکنون دست علم ما بدان نرسیده نبوده باشد، پس کلام شما مغالطه است که علم بعدم را بدون هیچ دلیلی بجای عدم علم جا زده‌اید.

و ثانیاً استناد بعضی از حوادث عالم - یعنی حوادث مادی - به ماده و استناد بعضی دیگر - یعنی حوادث و خواص زندگی - به ماوراء طبیعت که خدای تعالی باشد مستلزم این است که برای ایجاد عالم، قائل به دو اصل باشیم، یکی مادی و یکی الهی و این حرف را نه دانشمندان مادی می پسندند و نه الهی و تمامی ادله توحید آن را باطل می کند.

البته در این بین اشکالهای دیگری به مسئله تجرد نفس شده و در کتب فلسفه و کلام آمده، چیزی که هست همه آنها ناشی از بی دقتی در ادله نامبرده ما و نداشتن ثبات در تعقل غرض از آن ادله است و خلاصه ناشی از این است که نتوانستند در ادله‌ای که ما آوردیم دقت و در اینکه چه می خواهیم بگوئیم ثبات بخرج دهند و چون دلایل جداگانه‌ای نیستند، از نقل و پاسخ آن خودداری نمودیم، اگر از خوانندگان عزیز کسی بخواهد بدانها اطلاع یابد باید بمطالعه مراجعش مراجعه نماید! و خدا راهنما است!

فصل سوم

جاودانگی در آخرت

بحث فلسفی

در جاودانگی عذاب قیامت

این مسئله که آیا عذاب قیامت انقطاع می‌پذیرد و یا خالد و جاودانه است؟ مسئله‌ای است که نظریه علمای اهل بحث در آن مختلف است، هم از نظر ادله عقلی و هم از جهت ظواهر لفظی.

و آنچه در این باره میتوان گفت، این است که اما از جهت ظواهر لفظی، باید دانست که کتاب خدا نص است در خلود و جاودانگی و می‌فرماید:

«و ما هم بخارجین من النار - ایشان به هیچ وجه از آتش بیرون نخواهند شد!» (۱۶۷/بقره) و سنت از طرق ائمه اهل بیت علیهم‌السلام نیز آنقدر زیاد است که باصطلاح به حد استفاضه رسیده و اگر اخبار دیگری از این حضرات روایت شده که عذاب دوزخ قطع می‌شود و همیشگی نیست، بخاطر مخالفتش با صریح کتاب، طرح می‌شود.

و اما از جهت عقل، در سابق در بحثی که ذیل جمله: «و اتقوا یوما لا تجزی نفس عن نفس شیئا!» (۴۸/بقره) داشتیم، گفتیم: به هیچ وجه نمی‌شود یک حکام شرع را و خصوصیات را که برای معاد ذکر فرموده، همه را با مقدمات کلی عقل اثبات کرد، برای اینکه دست عقل ما به آن خصوصیات و جزئیات نمی‌رسد، تنها راه اثبات آن، تصدیق به نبوت پیغمبر صادق است که آن جزئیات و اصل معاد را از طریق وحی اثبات کرده، چون وقتی خود نبوت پیامبری صادق با ادله عقلی ثابت شد، دیگر لازم نیست که فروعات آن مسائل نیز با ادله عقلی جداگانه‌ای اثبات شود، چون فرض کردیم نبوت این پیغمبر و صدق آنچه آورده با ادله عقلی ثابت شده است.

و اما نعمت و عذاب عقلی که عارض بر نفس می‌شوند، بخاطر تجردش و تخلقش به اخلاق و ملکات فاضله یا رذیله و یا بخاطر احوال خوب و بدی که کسب کرده؟ در

سابق گفتیم این احوال و ملکات در نفس، صورتی نیکو و یا قبیح ایجاد می‌کند که نفس سعیده از آنصورت نیکو متنعم و نفس شقیه از آن صورت قبیح متالم می‌شود. و نیز گفتیم: در صورتیکه این صورتهای در نفس رسوخ نکرده باشد و صورتی ناسازگار با ذات نفس باشد، بزودی زایل می‌گردد، برای اینکه عقل برای ناسازگاری دوام و اکثریت نمی‌بیند و قسر، فشار، زور و ناسازگاری محکوم به زوال است (پس اگر ذات نفس سعیده باشد، صورتهای رذیله و زشت دیر یا زود از آن زایل می‌گردد و اگر ذات نفس شقیه باشد، صورتهای نیکو و جمیل که در آن نقش بسته، بزودی زایل می‌شود!) و نفس خودش می‌ماند و آن سعادت و شقاوت ذاتیش، پس اگر نفس مؤمن بخاطر گناهای صورتهای زشتی بخود گرفت، سرانجام آن صورتهای از بین می‌رود، چون با ذات نفس سازگار نیست همچنانکه نفس کافر که ذاتا شقی است، اگر بخاطر تکرار کارهایی صالح صورتهای بخود گرفت، آن صور بالآخره از نفس زایل می‌شود، چون محیط نفس با آن سازگار نیست و همه این مطالب (در آنصورت که گفتیم: صورتهای رسوخ نکرده باشد!) روشن است.

و اما در صورتی که صورتهای عارضه بر نفس، در نفس رسوخ کرده باشد و در نتیجه صورت جدیدی و نوعیت تازه‌ای به نفس داده باشد، مثلا او را که انسان بود و دارای صورت انسانی بود، بخیل کند که چنین انسانی یک نوع جدیدی از انسانیت است، همانطور که ناطقه وقتی با جنس حیوان ضمیمه شود یکنوع حیوان درست می‌کند که نامش انسان است (و ناهقه اگر ضمیمه آن شود، نوعی دیگر درست می‌کند بنام الاغ و صاهله اگر ضمیمه‌اش شود نوع سومی بنام اسب و در نتیجه می‌گوئیم حیوان اگر ناطق باشد انسان است و اگر ناهق باشد خر است و اگر صاهل باشد اسب است) همچنین صورتهای نوعیه‌ای که در اثر تکرار یک سنخه عمل، در نفس پدید می‌آید، اگر در نفس رسوخ کند، نوعیت جدیدی به انسانها می‌دهد، می‌گوئیم انسان یا بخیل است یا سخی، یا شجاع است یا ترسو و

و این هم معلوم است که این نوع یعنی انسان، نوعی است مجرد در نفس، و موجود مجرد دائمی الوجود است، در نتیجه هر گناهی که از او صادر شود، در صورتیکه نفس او سعیده باشد و با گناه سنخیت نداشته باشد و خلاصه عوامل خارجی گناه را به گردنش گذاشته باشد، در چنین صورتی وبال و عذاب آن گناهان را می‌چشد و پاک می‌شود، و از عذاب نجات می‌یابد و در صورتیکه نفس او شقی باشد و با گناه سنخیت داشته باشد در اینصورت هر چند که هر چه از چنین نفسی سر می‌زند باذن خدا است و لیکن از آنجا که گناهان بدون قسر و فشار از او سر می‌زند، چون نفس او نفسی گناه دوست است

، لذا چنین نفسی دائماً در عذاب خواهد ماند .

و مثل چنین انسانی که دائماً گرفتار و معذب به لوازم ملکات خویش است بوجهی مثل کسی است که به مرض مالیخولیا و یا مرض کابوس دائمی مبتلا شده که دائماً صورتهائی هول انگیز و وحشت آور و زشت از قوه خیالیه‌اش سر می‌زند ، چنین کسی همواره از آن صورتهای فرار می‌کند و با آنها در جنگ و ستیز و بالأخره در عذاب است ، با اینکه خود او اینصورتها را درست می‌کند و صدور آن از نفسش به قسر قاسر و به فشاری از خارج نیست ، و ساده‌تر بگوییم : کسی این صورتهای را در نفس او مجسم نکرده ، بلکه کار ، کار نفس خود او است ، و هر چند این صورتهای با طبع مریض او سازگار نیست و از این جهت که خودش پدید آورنده آن صورتهاست ، متالم و ناراحت نیست و لکن هر چه باشد بالأخره از آن صورتهای رنج می‌برد و از آن صورتهای می‌گریزد و مگر عذاب ، غیر آن چیزی است که انسان قبل از ابتلاء بدان از آن می‌گریزد ؟ و بعد از آنکه بدان مبتلا شد ، در جستجوی خلاصی از آن بر می‌آید ؟ و این تعریف و مثال بر آن امور زشت و صورتهای غیر جمیل که انسان شقی در دار آخرتش با آنها روبرو می‌شود ، صدق می‌کند ، پس معلوم شد که عذاب جاودانه و انقطاع ناپذیر ، از انسان شقی ، خود شقاوت و بدبختی ذاتی او است ، و قاسری و خلاصه کسی او را بدان مبتلا نکرده است .

طرح اشکالهای بر مسئله جاودانگی

حال که مسئله خلود در عذاب برایت روشن گردید ، اینک اشکالهایی که به آن کرده‌اند از نظرت می‌گذرد ، آنوقت خواهی دید که تا چه حد فاسد و بی پایه است :

اشکال اول اینکه خدای سبحان با اینکه دارای رحمت واسعه است ، چگونه رحمتش اجازه می‌دهد کسی را بیافریند که بازگشت او بسوی عذاب دائم باشد ، عذابی که هیچ موجودی تاب تحمل آنرا ندارد .

دوم اینکه عذاب وقتی عذاب است که با طبع معذب سازگار نباشد و یا به عبارت علمی قسری و غیر طبیعی باشد و در جای خود مسلم شده ، که قسر دوام ندارد ، پس چگونه عذاب دائمی تصور می‌شود ؟

سوم اینکه بنده خدا هر گناهی هم که کرده باشد ، بالأخره آخر داشت ، مثلاً هفتاد سال گناه کرد ، چرا باید تا ابد معذب باشد ؟ و آیا این ظلم نیست ؟

چهارم اینکه افراد شقی هم همان دخالت و تاثیر را در نظام تکوین دارند که افراد سعید دارند و خدمتی که آنان به این نظام کرده و می‌کنند ، از خدمت افراد سعید

کمتر نیست ، چون اگر نیک بنگری زمینه سعادت افراد سعید را همین اشقیا فراهم نموده و می‌نمایند ، پس دیگر چرا باید در عذاب دائمی معذب باشند ؟

پنجم اینکه عذاب هر متخلف و نافرمانبر بطور کلی برای این است که عذاب کننده آن نقصی را که بوسیله نافرمانی متخلف و ظالم متوجه او شده ، جبران کند ، که این جبران را بعبارتی کوتاه‌تر انتقام هم می‌گوئیم و انتقام از خدای تعالی تصور ندارد ، چون عصیان و نافرمانی بنده ، نقصی بر او و بر مقام ربوبی او وارد نمی‌کند تا بخواهد با عذاب کردن عاصی ، آنرا جبران نماید.

این اشکال تنها مربوط به عذاب دائم نیست بلکه به عذاب موقت نیز متوجه می‌شود ، چیزی که هست در عذاب دائم بیشتر وارد است .

این بود آن اشکال‌ها که بر عذاب خالد کرده‌اند ، البته اشکالهای دیگری نظیر اینها کرده‌اند و خواننده عزیز اگر آنطور که باید به معنای بیانی که ما در باره خود در عذاب کردیم ، احاطه پیدا کند ، خواهد دید که این اشکالها از اصل ساقط است ، برای اینکه گفتیم : عذاب خالد اثر و خاصیت آن صورت نوعیه شقاوت باری است که نفس انسان شقی بخود گرفته (و او را نوع مخصوصی از انسانها کرده ، همانطور که گاو نمی‌تواند روزی غیر گاو شود) این نوع انسان هم نمی‌تواند نوع دیگری شود ، چون تصور و گفتگوی ما از چنین نفسی بعد از آن است که نخست به اختیار خود گناهای مرتکب شد و سپس بدنبال آن گناهان احوالی پی در پی در نفس او پدید آمد ، و بدنبالش استعداد شدیدی در ذات نفس پیدا شد .

و همین شدت یافتن استعداد نفس ، علتی است که در تمامی حوادث باعث می‌شود صورتی متناسب با نسخه آن استعداد در نفس پدید بیاورد .

در نتیجه همانطور که بعد از انسان شدن نان و گوشت و میوه و عناصر و مواد دیگری که انسان مرکب از آن است ، دیگر صحیح نیست بپرسیم چرا این مرکب شعور پیدا کرده و چرا فکر دارد و چرا و چرا و صدها چرا دیگر ، برای اینکه پاسخ به همه این سؤالات یک کلمه است و آن این است که چون انسان شده ، همچنین در مورد بحث ما ، صحیح نیست بپرسیم چرا شقاوت دست از یقه او بر نمی‌دارد و دائما آثار شقاوت از آن سر می‌زند ؟ که یکی از آن آثار ، عذاب جاودانه است ، چون جواب همه اینها این است که چون او بدست خود و به اختیار خود ، خود را شقی ساخت ، یعنی انسانی خاص کرد که شقاوت ، لازمه وجود او است ، این بود جواب اجمالی از همه سؤالهای بالا .

پاسخ اشکالات بر مسئله جاودانگی

پاسخ اشکال اول: رحمت در خدای تعالی به معنای رحمت در ما انسانها نیست ، زیرا رحمت در ما بخاطر داشتن اعضائی چون قلب و اعصاب و هر عضو دیگری که (در حال رحمت عکس العمل نشان می دهد)، به معنای رقت قلب و اشفاق و تاثیر باطنی است و معلوم است که این حالات درونی ماده می خواهد ، یعنی حالات یک موجود مادی است و خدای تعالی منزله از ماده است .

بلکه به معنای عطیه و افاضه است ، افاضه آنچه که مناسب با استعداد تام مخلوق است ، مخلوقی که بخاطر بدست آوردن استعداد تام ، قابلیت و ظرفیت افاضه خدا را یافته ، آری مستعد وقتی استعدادش به حد کمال و تمام رسید ، دوستدار آن چیزی می شود که استعداد دریافت آنرا پیدا کرده و آنرا با زبان استعداد طلب می کند و خداوند هم آنچه را می طلبد و درخواست می کند به او افاضه می فرماید .

از سوی دیگر این را می دانیم که رحمت خدا دو نوع است رحمت عام که عبارت است از همین افاضه چیزی که موجود ، استعداد آنرا یافته و مشتاقش شده و در صراط وجود و تکوینش بدان محتاج گشته و دوم رحمت خاصه ، که عبارتست از افاضه و اعطاء خصوص آن چیزهائیکه موجود در صراط هدایتش بسوی توحید و سعادت قرب بدان محتاج است و نیز افاضه و اعطاء خصوص آن چیزهائیکه انسان مستعد برای شقاوت آنها مستعد به استعداد شدید و تام ، محتاج بان شده و آن عبارتست از رسیدن شقاوتش به حد کمال و به حد صورت نوعیه ، پس دادن چنین صورت نوعیه که اثرش عذاب دائم است ، منافاتی با رحمت عمومی خدا ندارد ، بلکه این خود یکی از مصادیق آن رحمت است .

بله با رحمت خاصه او منافات دارد ، اما نفس شقی قابل دریافت آن نیست و معنا ندارد که آن رحمت شامل کسی شود که از صراط آن بکلی خارج است .

پس اینکه گفت: عذاب دائم منافات با رحمت خدا دارد ، اگر مرادش از رحمت ، رحمت عمومی خداست ، که گفتیم : شقاوت شقی و بدنبالش عذاب خالد او هیچ منافاتی با آن رحمت ندارد ، بلکه خود عین رحمت است و اگر مرادش رحمت خاصه او است ، باز هم منافات ندارد ، برای اینکه شقی مورد این رحمت نیست (همچنانکه جاودانه بودن خران در خیریت ، با رحمت خاصه خدا که مخصوص اصحاب صراط مستقیم از انسانها است ، منافات ندارد!)

علاوه بر اینکه اگر این اشکال تمام باشد در عذاب موقت هم وارد است ، بلکه

نسبت به عذابهای دنیوی نیز متوجه می شود و این خود روشن است.

پاسخ اشکال دوم: و اما به اشکال دوم جواب می گوئیم: نخست باید معنای

ملایم نبودن با طبع را بفهمیم و بدانیم که منظور از آن چیست؟ چون گاهی منظور از این عبارت، نبودن سنخیت میان موضوع و اثری است که با آن موضوع موجود می شود، ولی اثر، اثر طبیعی آن نیست بلکه اثر قسری آنست، که قسر قاسر آنرا بگردن موضوع انداخته است.

و در مقابل این اثر، اثر ملایم است که منظور از آن اثر طبیعی موضوع است، یعنی آن اثری که از موضوع در صورتی که آفت گرفته باشد صادر می شود و در اثر تکرار در آن رسوخ یافته صورت آن می شود و بطوریکه موضوع با وجود آفت زدگیش طالب آن اثر می گردد، در عین اینکه آنرا دوست نمی دارد، مثل آن شخص مالیخولیائی که مثالش گذشت.

پس در انسانهای شقی هم آثار شقاوت ملایم با ذات آنها است، چون به مقتضای طبع شقاوت بارشان از آنان صادر می شود و معلوم است که آثار صادره از طبع هر چیزی، ملایم با آن چیز است و در عین حال این آثار عذاب هم هست، برای اینکه مفهوم عذاب بر آنها صادق است، چه صاحب آن آثار دوستدار آنها نیست، پس از نظر ذوق و وجدان آن آثار را دوست نمی دارد، هر چند که از حیث صدور دوست می دارد.

پاسخ اشکال سوم: و اما جواب به اشکال سوم، می گوئیم: عذاب در حقیقت

عبارتست از: ترتب اثر غیر مرضی، بر موضوع ثابت و حقیقیش و در مورد بحث، عذاب عبارتست از: آثاری که بر صورت و نوعیت شقاوت مترتب می شود و این آثار معلول صورتی است که آن صورت بعد از جمع آمدن علت‌هایی که معد آن است یعنی مخالفت‌هایی محدود، پیدا می شود، پس مخالفت‌های نامبرده علت پیدایش آن صورت و نوعیت است و آن صورت، علت است برای پیدایش آثار مناسب با خودش و عذاب عبارتست از ترتب آن آثار بر آن صورت، نه اینکه آثار نامبرده مستقیماً بلا واسطه معلول آن علل (مخالفت‌ها) باشد تا بگوئی: مخالفت‌ها محدود و انگشت شمار است، چرا باید عذابش بی نهایت باشد؟ با اینکه محال است متناهی، اثر نامتناهی داشته باشد.

نظیر همان مثالی که قبلاً زدیم، که ابر و باد و مه و خورشید و فلک و صدها عوامل دیگر، که یا علت‌های مهیا کننده هستند و یا مقربها و شرائطی چند و محدود دست بدست هم دهند و باعث شوند مواد طبیعت بصورت انسانی در آید، انسانی که همه آثار انسانیت از او سر بزند، که در این مثال عوامل محدودند و معلول محدودی که همان

صورت انسانیت است ، پدید آورده‌اند ، ولی این صورت محدود ، آثاری نامحدود دارد . پس دیگر معنا ندارد کسی بپرسد : چطور آدمی بعد از مردن الی الأبد می ماند و آثاری دائمی از او سر می‌زند ، با اینکه علل و عوامل پدید آمدن انسان ، محدود و معدود بودند ؟ و خلاصه چگونه عوامل پایان پذیر ، علت پیدایش بی پایان می شود ؟ برای اینکه گفتیم : آن عوامل دست بدست هم دادند و یک معلول را پدید آوردند ، آنهم صورت انسانیت بود ، ولی این صورت انسانیت که علت فاعلی صدور آن آثار نامحدود است (بخاطر تجردی که در اثر حرکت وجود بدست آورده دائمی است و در نتیجه) خودش هم دائما با آثارش موجود است ، پس همینطور که این سؤال معنا ندارد ، آن سؤال نیز معنا ندارد .

پاسخ اشکال چهارم: و اما جواب به اشکال چهارم ، اینکه خدمت و عبودیت هم مانند رحمت دو جور است یک عبودیت عامه ، یعنی خضوع و انفعال وجودی در برابر مبدأ وجود و دیگر عبودیت خاصه ، یعنی خضوع و انقیاد در صراط هدایت بسوی توحید

و هر یک از این دو قسم عبودیت برای خود پاداشی از رحمت و اثری مخصوص و مناسب با خود دارد ، عبودیت عامه که در سراسر عالم هستی و در نظام تکوین برقرار است ، پاداشش رحمت عامه است که در این رحمت نعمت دائمی و عذاب دائمی ، هر دو مصداق آن رحمتند و اما عبودیت خصوصی ، جزاء و پاداشش رحمت خاص خداست و آن نعمت و بهشت است ، که مخصوص کسانی است که رحمت خاص و هدایت خاص خدا را پذیرفتند و این خود روشن است .

علاوه بر اینکه اگر این اشکال وارد باشد ، باید در مورد عذاب غیر دائمی آخرت و حتی در مورد عذاب دنیوی نیز وارد باشد .

پاسخ اشکال پنجم : و اما جواب به اشکال پنجم ، این است که عذاب دائم مستند بصورت شقاوتی است که معذب را نوعی مخصوص از انسانها کرده ، نه مستند به خدا ، تا بگوئی انتقام از خدا محال است ، بله استناد آن به خدای تعالی باین مقدار و به همان معنائی است که هر موجود دیگری را به او نسبت می دهیم .

پس اینکه می گوئیم : خدا کفار را عذاب می کند ، معنایش این نیست که از آنها انتقام می گیرد و دق دل درمی آورد تا بگوئی انتقام و تشفی از خدا محال است بلکه بطور کلی انتقام خدایتعالی از گنه کاران انتقام بمعنای جزاء دادن سخت است که مولی بنده خود را در مقابل تعدیش از طور عبودیت و خروجش از ساحت انقیاد ، به عرصه تمرد و نافرمانی ، به آن عذاب معذب می کند ، و چنین انتقامی در خدای سبحان صدق دارد ،

ولی این معنای از انتقام مستلزم آن اشکال نیست .

علاوه بر اینکه اگر این اشکال وارد باشد باید مانند اشکال‌های قبلی در مورد عذاب موقت و منقطع نیز وارد باشد ، چه عذاب دنیائی و چه عذاب اخروی .

باید دانست که این طریق از استدلال ، بر رد شبهه (منقطع بودن عذاب قیامت)، طریقه‌ای است که هم در کتاب بکار رفته و هم در سنت ، اما در کتاب خدای تعالی فرموده:

« من کان یرید العاجله عجلنا له فیها ما نشاء لمن نرید، ثم جعلنا له جهنم یصلیها مذموما مدحورا و من أراد الاخره و سعی لها سعیها و هو مؤمن، فاولئک کان سعیهم مشکورا، کلا نمد هؤلاء و هؤلاء من عطاء ربک و ما کان عطاء ربک محظورا! » (۱۸ تا ۲۰/اسرا)

« کسی که هدفش زندگی دنیای عاجل باشد، ما از آن زندگی به هر قدر که بخواهیم و برای هر که بخواهیم در اختیارش می‌گذاریم و پس از سر آمدن آن، جهنم را برایش مقرر می‌داریم، تا در پی آن برود، در حالی که مذموم و مطرود باشد و کسی که هدفش آخرت باشد و هر تلاشی می‌کند برای آن می‌کند و تلاشی می‌کند که شایسته آن زندگی باشد و در حالی می‌کند که ایمان داشته باشد، پس چنین کسانی سعیشان شکرگزاری می‌شود، ما هر دو طائفه را از عطای پروردگارت مدد می‌دهیم، هم آنان را و هم اینان را و عطاء پروردگار تو جلوگیر ندارد! »

این آیه شریفه بطوری که ملاحظه می‌فرمائید هم شکر را عطیه خدا و رحمت او دانسته و هم عذاب را و در عین حال تحقق هر یک از آن دو را مربوط به اراده بنده و سعی او کرده و این به عینه همان طریقه‌ای است که ما در اصل مسئله و پاسخ به اشکالاتی که بدان شده پیمودیم ، البته در این میان آیات دیگری نیز در این معنا هست.

المیزان ج: ۱ ص: ۶۲۳

فصل چهارم

مسئله شفاعت

مقدمه تفسیری بر موضوع:

شفاعت در قرآن

« وَ اتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَ لَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَعَةٌ وَ لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَ لَا هُمْ يُنصَرُونَ! »

« بپرهیزید از روزی که احدی بجای دیگری جزاء داده نمی شود و از او شفاعتی پذیرفته نیست و از او عوضی گرفته نمی شود و هیچ کس از ناحیه کسی یاری نمی گردد! »
(بقره/۴۸)

۱- مقدمه:

پادشاهی و سلطنت دنیوی از هر نوعش که باشد و با جمیع شئون و قوای مقننه و قوای حاکمه و قوای مجریه‌اش، مبتنی بر حوائج زندگی است و این حاجت زندگی است که ایجاب می کند چنین سلطنتی و چنین قوانینی بوجود آید، تا حوائج انسان را که عوامل زمانی و مکانی آن را ایجاب می کند بر آورد.

به همین جهت چه بسا می شود که متاعی را مبدل به متاعی دیگر و منافی را فدای منافی بیشتر و حکمی را مبدل به حکمی دیگر می کند، بدون این که این دگرگونیها در تحت ضابطه و میزانی کلی در آید و بر همین منوال مسئله مجازات متخلفین نیز جریان می یابد، با این که جرم و جنایت را مستلزم عقاب می دانند، چه بسا از اجراء حکم عقاب بخاطر غرضی مهم تر، که یا اصرار و التماس محکوم به قاضی و تحریک عواطف او است و یا رشوه است، صرف نظر کنند و قاضی بخاطر عوامل نامبرده بر خلاف حق حکم براند و تعیین جزاء کند و یا مجرم پارتی و شفيعی نزد او بفرستد، تا بین او و خودش واسطه شود و یا اگر قاضی تحت تاثیر اینگونه عوامل قرار نگرفت، پارتی و

شفیع نزد مجری حکم برود و او را از اجراء حکم باز بدارد و یا در صورتی که احتیاج حاکم به پول بیشتر از احتیاجش به عقاب مجرم باشد، مجرم عقاب خود را با پول معاوضه کند و یا قوم و قبيله مجرم به یاری او برخیزند و او را از عقوبت حاکم برهانند و عواملی دیگر نظیر عوامل نامبرده، که احکام و قوانین حکومتی را از کار می‌اندازد و این سنتی است جاری و عادتی است در بین اجتماعات بشری.

در ملل قدیم از وثنی‌ها و دیگران، این طرز فکر وجود داشت که معتقد بودند نظام زندگی آخرت نیز مانند نظام زندگی دنیوی است و قانون اسباب و مسببات و ناموس تاثیر و تاثر مادی طبیعی، در آن زندگی نیز جریان دارد، لذا برای این که از جرائم و جنایاتشان صرفنظر شود، قربانی‌ها و هدایا برای بت‌ها پیشکش می‌کردند، تا بدین وسیله آنها را در برآورده شدن حوائج خود برانگیزند و همدست خود کنند و یا بتها برایشان شفاعت کنند و یا چیزی را فدیه و عوض جریمه خود می‌دادند و بوسیله یک جان زنده یا یک اسلحه، خدایان را به یاری خود می‌طلبیدند، حتی با مردگان خود چیزی از زیور آلات را دفن می‌کردند، تا به آن وسیله در عالم دیگر زندگی کنند و لنگ نمانند و یا انواع اسلحه با مردگان خود دفن می‌کردند، تا در آن عالم با آن از خود دفاع کنند و چه بسا با مرده خود یک کنیز را زنده دفن می‌کردند، تا مونس او باشد و یا یکی از قهرمانان را دفن می‌کردند، تا مرده را یاری کند و در همین اعصار در موزه‌های دنیا در میانه آثار زمینی مقدار بسیار زیادی از این قبیل چیزها دیده می‌شود.

۲- ابطال نظریه های تاریخی شفاعت بوسیله قرآن

در بین ملل اسلامی نیز با همه اختلافی که در نژاد و زبان دارند، عقائد گوناگونی شبیه به عقائد خرافی گذشته دیده می‌شود، که معلوم است ته مانده همان خرافات است، که به توارث باقی مانده است و ای بسا در قرون گذشته رنگهای گونه‌گونی به خود گرفته است و در قرآن کریم تمامی این آراء واهیه و پوچ و اقاویل کاذبه و بی اساس ابطال شده، خدای عز و جل در باره‌اش فرمود:

« و الامر یومئذ لله - امروز تنها مؤثر خداست! » (۱۹/انفطار) و نیز فرموده:

« و رأوا العذاب و تقطعت بهم الاسباب - عذاب را می‌بینند و دستشان از همه اسباب بریده می‌شود! » (۱۶۶/بقره) و نیز فرموده:

« و لقد جئتمونا فرادی، كما خلقناکم اول مرة و ترکتم ما خولناکم وراء ظهورکم و ما نری معکم شفعاء کم، الذین زعمتم انهم فیکم شرکاء، لقد تقطع بینکم و ضل عنکم ما کنتم تزعمون - امروز تک تک و به تنهایی نزد ما آمدید، همانطور که روز اولیکه شما را آوردیم لخت و تنها آفریدیم و آنچه به شما داده بودیم با خود نیاوردید و پشت سر نهادید، با شما نمی‌بینیم آن شفیعانی که یک عمر شریکان ما در سرنوشت خود می‌پنداشتید، آری

ارتباطهایی که بین شما بود و بخاطر آن منحرف شدید، قطع شد و آنچه را می‌پنداشتید امروز نمی‌بینید!» (۹۴/انعام)

و نیز فرموده:

«هنالک تبلوا کل نفس ما أسلفت و ردوا الی الله مولا هم الحق و ضل عنهم ما كانوا یفترون - در آن هنگام هر کس به هر چه از پیش کرده مبتلا شود و بسوی خدای یکتا مولای حقیقی خویش بازگشت یابند و آن دروغها که می‌ساخته‌اند نابود شوند!» (۳۰/یونس)

همچنین آیاتی دیگر، که همه آنها این حقیقت را بیان می‌کنند، که در موطن قیامت، اثری از اسباب دنیوی نیست و ارتباط های طبیعی که در این عالم میان موجودات هست، در آنجا بکلی منقطع است و این خود اصلی است که لوازمی بر آن مترتب می‌شود و آن لوازم بطور اجمال بطلان همان عقائد موهوم و خرافی است، آن‌گاه قرآن کریم هر یک از آن عقائد را بطور تفصیل بیان نموده و پنبه‌اش را زده است، از آن جمله مسئله شفاعت و پارتی بازی است، که در باره آن می‌فرماید:

«وَ اتَّقُوا یَوْمًا لَا تَجْزِی نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَ لَا یُقْبَلُ مِنْهَا شَفَعَةٌ وَ لَا یُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَ لَا هُمْ یُنصَرُونَ!» (۴۸/بقره)

«بپرهیزید از روزی که احدی بجای دیگری جزاء داده نمی‌شود و از او شفاعتی پذیرفته نیست و از او عوضی گرفته نمی‌شود و هیچ کس از ناحیه کسی یاری نمی‌گردد!» و نیز فرموده:

«یوم لا بیع فیہ و لا خلء و لا شفاعۃ!» (۲۵۴/بقره)

«روزی که در آن نه خرید و فروشی است و نه رابطه دوستی و نه شفاعت!»

و نیز فرموده:

«یوم لا ینعی مولی عن مولی شیئا - روزی که هیچ دوستی برای دوستی کاری صورت نمی‌دهد!» (۴۱/دخان) و نیز فرموده:

«یوم تولون مدبرین، مالکم من الله من عاصم - روزی که از عذاب می‌گریزید ولی از خدا پناه‌گاهی ندارید!» (۳۳/یونس) و نیز فرموده:

«مالکم لا تنصرون؟ بل هم الیوم مستسلمون - چرا به یاری یکدیگر برنمی‌خزید؟ بلکه آنان امروز تسلیمند!» (۲۵ و ۲۶/صافات) و نیز فرموده:

«و یعبدون من دون الله ما لا یضرهم و لا ینفعهم و یقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله، قل أ تنبؤن بما لا یعلم فی السموات و لا فی الارض؟ سبحانه و تعالی عما یشرکون - به غیر خدا چیزی را می‌پرستند که نه ضرری برایشان دارد و نه سودی به ایشان می‌رساند و می‌گویند: اینها شفیعان ما به نزد خدایند، بگو: آیا به خدا چیزی یاد می‌دهید که خود او در آسمانها و زمین اثری از آن سراغ ندارد؟ منزه و والا است خدا از آنچه ایشان برایش شریک می‌پندارند!» (۱۸/یونس) و نیز فرموده:

«ما للظالمین من حمیم و لا شفیع یطاع - ستمکاران نه دوستی دارند و نه شفיעی که سخنش خریدار داشته باشد!» (۱۸/غافر) و نیز فرموده:

«فما لنا من شافعين! و لا صديق حميم!» (۱۰۱/۱۰۰/شعرا)

و از این قبیل آیات دیگر، که مسئله شفاعت و تاثیر واسطه و اسباب را در روز قیامت نفی می‌کنند (دقت فرمائید!)

۳- اثبات شفاعت برای خدا

از سوی دیگر قرآن کریم با این انکار شدیدش در مسئله شفاعت، این مسئله را بکلی و از اصل انکار نمی‌کند، بلکه در بعضی از آیات می‌بینیم که آنرا فی الجمله اثبات می‌نماید، مانند آیه:

«الله الذی خلق السموات و الارض فی سته ایام، ثم استوی علی العرش، ما لکم من دونه من ولی و لا شفیع، ا فلا تتذکرون؟ - او است الله، که آسمانها و زمین را در شش روز بیافرید و سپس بر عرش مسلط گشت، شما به غیر او سرپرست و شفیع ندارید، آیا باز هم متذکر نمی‌گردید؟» (۴/سجده)

که می‌بینید در این آیه بطور اجمال شفاعت را برای خود خدا اثبات نموده است. و نیز آیه:

«لیس لهم من دونه ولی و لا شفیع - بغیر او ولی و شفیع برایشان نیست!» (۵۱/انعام) و آیه:

«قل لله الشفاعة جميعا - بگو شفاعت همه‌اش مال خدا است!» (۴۴/زمر و نیز فرموده:

«له ما فی السموات و ما فی الارض، من ذا الذی یشفع عنده الا باذنه یعلم ما بین ایدیهم و ما خلفهم - مر او راست آنچه در آسمانها و آنچه در زمین است، کیست که بدون اذن او نزد او شفاعتی کند؟ او می‌داند اعمالی را که یک یک آنان کرده‌اند و همچنین آثاری که از خود بجای نهاده‌اند!» (۲۵۵/بقره)

و نیز فرموده:

«ان ربکم، الله الذی خلق السموات و الارض فی سته ایام، ثم استوی علی العرش، یدبر الامر، ما من شفیع الا من بعد اذنه - بدرستی پروردگار شما تنها الله است، که آسمانها و زمین را در شش روز بیافرید، آنگاه بر عرش مسلط گشته، تدبیر امر نمود، هیچ شفیع نیست مگر بعد از آنکه او اجازه دهد!» (۳/یونس)

و نیز فرموده:

«و قالوا اتخذ الرحمن ولدا، سبحانه، بل عباد مکرمون، لا یسبقونه بالقول، و هم بامرهم یعملون، یعلم ما بین ایدیهم و ما خلفهم و لا یشفعون الا لمن ارتضى و هم من خشيته مشفقون - گفتند: خدا فرزندی گرفته، منزّه است خدا، بلکه فرشتگان بندگان آبرومند اویند که در سخن از او پیشی نمی‌گیرند و به امر او عمل می‌کنند و او می‌داند آنچه را که آنان می‌کنند و آنچه اثر که دنبال کرده‌هایشان می‌ماند و ایشان شفاعت نمی‌کنند، مگر کسی را که خدا راضی باشد و نیز ایشان از ترس او همواره در حالت اشفاقند!» (۲۶ تا ۲۸/انبیا) و نیز فرموده:

«و لا یملک الذین یدعون من دونه الشفاعة الا من شهد بالحق و هم یعلمون - آنهایی که

مشرکین بجای خدا می خوانند، مالک شفاعت کسی نیستند، تنها کسانی می توانند به درگاه او شفاعت کنند که به حق شهادت داده باشند و در حالی داده باشند که عالم باشند!» (۸۶/زخرف) و نیز فرموده:

« لا یملکون الشفاعة الا من اتخذ عند الرحمن عهدا - مالک شفاعت نیستند، مگر تنها کسانی که نزد خدا عهدی داشته باشند!» (۸۷/مریم) و نیز فرموده:

« یومئذ لا تنفع الشفاعة الا من اذن له الرحمن و رضی له قولا، یعلم ما بین یدیهما و ما خلفهم و لا یحیطون به علما - امروز شفاعت سودی نمی بخشد، مگر از کسی که رحمان به او اجازه داده باشد و سخن او را پسندیده باشد، او به آنچه مردم کرده اند و نیز به آنچه آثار پشت سر نهاده اند، دانا است و مردم به او احاطه علمی ندارند!» (۱۰۹ و ۱۱۰/طه) و نیز فرموده:

« و لا تنفع الشفاعة عنده، الا لمن اذن له - شفاعت نزد او برای کسی سودی نمی دهد - مگر کسی که برایش اجازه داده باشد!» (۲۳/سبا) و نیز فرموده:

« و کم من ملک فی السموات، لا تغنی شفاعتهم شیئا الا من بعد ان یاذن الله لمن یشاء و یرضی - چه بسیار فرشتگان که در آسمانها آیند و شفاعتشان هیچ سودی ندارد، مگر بعد از آنکه خدا برای هر که بخواهد اذن دهد!» (۲۶/نجم)

این آیات بطوری که ملاحظه می فرمائید شفاعت را مختص به خدای (عز اسمه) می کند، مانند سه آیه اول و یا آنرا عمومیت می دهد و برای غیر خدا نیز اثبات می کند اما با این شرط که خدا به او اذن داده باشد و به شفاعتش راضی باشد و امثال این شروط. به هر حال، آنچه مسلم است و هیچ شکی در آن نیست، این است که آیات نامبرده شفاعت را اثبات می کند، چیزی که هست بعضی آنطور که دیدید منحصر در خدا می کند و بعضی دیگر آنطور که دیدید عمومیتش می دهد.

این را هم به یاد دارید که آیات دسته اول، شفاعت را نفی می کرد، حال باید دید جمع بین این دو دسته آیات چه می شود؟

در پاسخ می گوئیم نسبتی که این دو دسته آیات با هم دارند، نظیر نسبتی است که دو دسته آیات راجع به علم غیب با هم دارند، یک دسته علم غیب را منحصر در خدا می کند، دسته دیگر آن را برای غیر خدا نیز اثبات نموده، قید رضای خدا را شرط می کند، دسته اول مانند آیه:

« قل لا یعلم من فی السموات و الارض الغیب - بگو در آسمانها و زمین هیچ کس غیب نمی داند!» (۶۵/نمل) و آیه:

« و عنده مفاتح الغیب لا یعلمها الا هو - نزد اوست کلیدهای غیب که کسی جز خود او از آن اطلاع ندارد!» (۵۹/انعام)

و از دسته دوم مانند آیه:

« عالم الغیب فلا یظهر علی غیبه احدا الا من ارتضی من رسول - خدا عالم غیب است و

احدی را بر غیب خود مسلط نمی سازد مگر کسی از فرستادگانش که او را پسندیده باشد!»
(۲۶ و ۲۷/جن)

هم چنین نسبت میانه آن دو دسته آیات شفاعت، نظیر نسبتی است که میان دو دسته آیات راجع به مرگ و نیز دو دسته آیات راجع به خلقت و رزق و تاثیر و حکم و ملک و امثال آن است، که در اسلوب قرآن بسیار زیاد دیده می شود، یک جا مرگ بندگان و خلقتشان و رزقشان و سایر نامبرده‌ها را به خود نسبت می دهد و جایی دیگر برای غیر خود اثبات می کند و قید اذن و مشیت خود را بر آن اضافه می نماید.

این اسلوب کلام، به ما می فهماند که بجز خدای تعالی هیچ موجودی بطور استقلال مالک هیچ یک از کمالات نامبرده نیست و اگر موجودی مالک کمالی باشد، خدا به او تملیک کرده، حتی قرآن کریم در قضا‌های رانده شده بطور حتم، نیز یک نوع مشیت را برای خدا اثبات می کند، مثلاً می فرماید:

« فاما الذین شقوا، ففی النار لهم فیها زفیر و شهیق، خالدین فیها، ما دامت السموات و الارض الا ما شاء ربک، ان ربک فعال لما یرید و اما الذین سعدوا، ففی الجنة خالدین فیها ما دامت السموات و الارض الا ما شاء ربک، عطاء غیر مجذوذ - اما کسانی که شقی شدند پس در آتشند و در آن زفیر و شهیق (صدای نفس فرو بردن و برآوردن) دارند و جاودانه در آن هستند مادام که آسمانها و زمین برقرار است مگر آنچه پروردگارت بخواهد که پروردگارت هر چه اراده کند فعال است و اما کسانی که سعادت مند شدند، در بهشت جاودانه خواهند بود، مادام که آسمانها و زمین برقرار است مگر آنچه پروردگارت بخواهد - عطائی است قطع نشدنی!» (۱۰۶ تا ۱۰۸/هود)

ملاحظه می فرمائید که سعادت و شقاوت و خلود در بهشت و دوزخ را با این که از قضا‌های حتمی او است و مخصوصاً در باره خلود در بهشت صریحاً فرموده: عطائی است قطع نشدنی، اما در عین حال این قضاء را طوری نرانده که العیاذ بالله دست بند به دست خود زده باشد، بلکه باز سلطنت و ملک خود را نسبت به آن حفظ کرده و فرموده: « پروردگارت به آنچه اراده کند فعال است!» (۱۰۷/هود) یعنی هر چه بخواهد می کند.

سخن کوتاه این که نه اعطاء و دادنش طوری است که اختیار او را از او سلب کند و بعد از دادن نسبت به آنچه داده ندارد و فقیر شود و نه ندادنش او را ناچار به حفظ آنچه نداده می سازد و سلطنتش را نسبت به آن باطل می کند.

از اینجا معلوم می شود: آیاتی که شفاعت را انکار می کنند، اگر بگوئیم ناظر به شفاعت در روز قیامت است، شفاعت بطور استقلال را نفی می کند و می خواهد بفرماید: کسی در آن روز مستقل در شفاعت نیست، که چه خدا اجازه بدهد و چه ندهد او بتواند شفاعت کند و آیاتی که آن را اثبات می کند، نخست اصالت در آن را برای خدا اثبات می کند و برای غیر خدا به شرط اذن و تملیک خدا اثبات می نماید، پس شفاعت برای

غیر خدا هست، اما با اذن خدا .

۴- مفهوم شفاعت از نظر اجتماع و از نظر قرآن

حال باید در آیات این بحث دقت کنیم، ببینیم:

۱- شفاعت و متعلقات آن از نظر قرآن چه معنائی دارد؟

۲- شفاعت در حق چه کسانی جاری می شود؟

۳- از چه شفیعانی سر می زند؟

۴- شفاعت در چه زمانی تحقق می یابد؟

۵- شفاعت چه نسبتی با عفو و مغفرت خدای تعالی دارد؟

معنای اجمالی شفاعت را همه می دانند، چون همه انسان ها در اجتماع زندگی می کنند، که اساسش تعاون است. و اما معنای لغوی آن، این کلمه از ماده (شفع) است، که در مقابل کلمه (وتر- تک) بکار می رود، در حقیقت شخصی که متوسل به شفیع می شود نیروی خودش به تنهایی برای رسیدنش به هدف کافی نیست، لذا نیروی خود را با نیروی شفیع گره می زند و در نتیجه آن را دو چندان نموده، به آنچه می خواهد نائل می شود، بطوری که اگر این کار را نمی کرد، و تنها نیروی خود را بکار می زد، به مقصود خود نمی رسید، چون نیروی خودش به تنهایی ناقص و ضعیف و کوتاه بود .

درباره بحث اجتماعی شفاعت و این که تا چه پایه معتبر است؟ می گوئیم: شفاعت یکی از اموری است که ما آن را برای رسیدن به مقصود بکار بسته و از آن کمک می گیریم. اگر موارد استعمال آنرا آمارگیری کنیم، خواهیم دید که بطور کلی در یکی از دو مورد از آن استفاده می کنیم، یا در مورد جلب منفعت و خیر آن را بکار می زنیم و یا در مورد دفع ضرر و شر، البته نه هر نفعی و نه هر ضرری، چون ما هرگز در نفع و ضررهائی که اسباب طبیعی و حوادث کونی آنرا تامین می کند، از قبیل گرسنگی و عطش و حرارت و سرما و سلامتی و مرض، متوسل به شفاعت نمی شویم، وقتی گرسنه شدیم بدون این که دست به دامن اسباب غیر طبیعی بزنیم، خود برخاسته برای خودمان غذا فراهم می کنیم و همچنین آب و لباس و خانه و دارو تهیه می کنیم.

توسل ما به اسباب غیر طبیعی و شفیع قرار دادن آنها، تنها در خیرات و شرور و منافع و مضاری است که اوضاع قوانین اجتماعی و احکام حکومت، یا بطور خصوص و یا عموم، بطور مستقیم یا غیر مستقیم، پیش می آورد، چون در دائره حکومت و مولویت از یکسو و عبودیت و اطاعت از سوی دیگر، در هر حاکم و محکومی که فرض شود احکامی از امر و نهی هست، که اگر محکوم و رعیت به آن احکام عمل کند و تکلیف حاکم و مولی

را امتثال نماید، آثاری از قبیل مدح زبانی و یا منافع مادی، از جاه و مال در پی دارد و اگر با آن مخالفت نموده و از اطاعت تمرد و سرپیچی کند، آثار دیگری از قبیل مذمت زبانی و یا ضرر مادی و یا معنوی در پی دارد، پس وقتی مولائی غلام خود و یا هر کس دیگری که در تحت سیاست و حکومت او قرار دارد مثلا امر بکند و یا نهی کند و او هم امتثال نماید، اجری آبرومند دارد و اگر مخالفت کند، عقاب یا عذابی دارد. از همین جا دو نوع وضع و اعتبار درست می شود، یکی وضع حکم و قانون و یکی هم وضع آثاری که بر موافقت و مخالفت آن مترتب می شود.

آسیای همه حکومت های عمومی و خصوصی و مخصوصا حکومت بین هر انسانی با زیر دستش، بر همین اساس می چرخد.

بنا بر این اگر انسانی بخواهد به کمالی و خیری برسد، یا مادی و یا معنوی، که از نظر معیارهای اجتماعی آمادگی و ابزار آن را ندارد و اجتماع وی را لایق آن کمال و آن خیر نمی داند و یا بخواهد از خود شری را دفع کند، شری که بخاطر مخالفت متوجه او می شود و از سوی دیگر قادر بر امتثال تکلیف و ادای وظیفه نیست، در اینجا متوسل به شفاعت می شود.

به عبارتی روشن تر، اگر شخصی بخواهد به ثوابی برسد که اسباب آن را تهیه ندیده و از عقاب مخالفت تکلیفی خلاص گردد، بدون این که تکلیف را انجام دهد، در اینجا متوسل به شفاعت می گردد. مورد تاثیر شفاعت هم همینجا است! اما نه بطور مطلق، برای این که بعضی افراد هستند که اصلا لیاقتی برای رسیدن به کمالی که می خواهند ندارند، مانند یک فرد عامی که می خواهد با شفاعت اعلم علماء شود، با این که نه سواد دارد و نه استعداد و یا رابطه‌ای که میان او و آن دیگری واسطه و شفیع شود ندارند، مانند برده‌ای که بهیچ وجه نمی‌خواهد از مولایش اطاعت کند و می‌خواهد در عین یاغی‌گری و تمردش بوسیله شفاعت مورد عفو مولا قرار گیرد که در این دو فرض، شفاعت سودی ندارد، چون شفاعت وسیله‌ای است برای تتمیم سبب، نه این که خودش مستقلا سبب باشد، اولی را اعلم علماء کند و دومی را در عین یاغی‌گریش مقرب درگاه مولا سازد.

شرط دیگری که در شفاعت هست، این است که تاثیر شفاعت شفیع در نزد حاکمی که نزدش شفاعت می شود باید تاثیر جزافی و غیر عقلایی نباشد، بلکه باید آن شفیع چیزی را بهانه و واسطه قرار دهد که برآستی در حاکم اثر بگذارد و ثواب او و خلاصی از عقاب او را باعث شود، پس شفیع از مولای حاکم نمی‌خواهد که مثلا مولویت خود را باطل و عبودیت عبد خود را لغو کند و نیز نمی‌خواهد که او از حکم خود و

تکلیفش دست بردارد و یا آن را به حکم دیگر نسخ نماید، حالا یا برای همه نسخ کند و یا برای شخص مورد فرض، که خصوص او را عقاب نکند .

و نیز از او نمی خواهد که قانون مجازات خود را یا بطور عموم و یا برای شخص مورد فرض لغو نموده، یا در هیچ واقعه و یا در خصوص این واقعه مجازات نکند!

شفاعت معنایش این نیست و شفیع چنین تاثیری در مولویت مولا و عبودیت عبد و یا در حکم مولا و یا در مجازات او ندارد، بلکه شفیع بعد از آن که این سه جهت را مقدس و معتبر شمرد، از راه‌های دیگری شفاعت خود را می‌کند، مثلاً به صفاتی از مولای حاکم تمسک می‌کند، که آن صفات اقتضا دارد که از بنده نافرمانش بگذرد، مانند بزرگواری و کرم او و سخاوت و شرف دودمانش، یا به صفاتی در عبد تمسک جوید، که آن صفات اقتضاء می‌کند مولا بر او رأفت ببرد، صفاتی که عوامل آمرزش و عفو را برمی‌انگیزد، مانند خواری و مسکنت و حقارت و بد حالی و امثال آن

و یا به صفاتی که در نفس خود شفیع هست، مانند محبت و علاقه‌ای که مولا به او دارد و یا قرب منزلت و علو مقامش در نزد وی، پس منطق شفیع این است که می‌گوید: من از تو نمی‌خواهم دست از مولویت خود برداری و یا از عبودیت عبدت چشم‌پوشی و نیز نمی‌خواهم حکم و فرمان خودت را باطل کنی و یا از قانون مجازات چشم‌پوشی بلکه می‌گویم: تو با این عظمت که داری و این رأفت و کرامت که داری از مجازات این شخص چه سودی می‌بری؟ و اگر از عقاب او صرف‌نظر کنی چه ضرری بتو می‌رسد و یا می‌گویم: این بنده تو مردی نادان است و این نافرمانی را از روی نادانیش کرده و مردی حقیر و مسکین، مخالفت و موافقت او اصلاً به حساب نمی‌آید و مثل تو بزرگواری به امر او اعتنا نمی‌کند و به آن اهمیت نمی‌دهد و یا می‌گویم: بخاطر آن مقام و منزلتی که نزد تو دارم و آن لطف و محبتی که تو نسبت به من داری، شفاعتم را در حق فلانی بپذیر و از عقابش رهانیده مشمول عفو قرار ده!

از اینجا برای کسی که در بحث دقت کرده باشد، معلوم و روشن می‌گردد که شفیع، عاملی از عوامل مربوط به مورد شفاعت و مؤثر در رفع عقاب را مثلاً، بر عاملی دیگر که عقاب را سبب شده، حکومت و غلبه می‌دهد، حال یا آن عامل همان طور که گفتیم صفتی از صفات مولی است، یا صفتی از صفات عبد است، یا از صفات خودش، هر چه باشد آن عامل را تقویت می‌کند، تا بر عامل عقوبت یا هر حکمی دیگر که می‌خواهد خنثی کند، رجحان داده کفه ترازویش را سنگین‌تر سازد یعنی مورد عقوبت را از این که مورد عقوبت باشد بیرون نموده، داخل در مورد رفع عقوبت نماید، پس دیگر حکم اولی که همان عقوبت بود، شامل این مورد نمی‌شود، چون دیگر مورد نامبرده مصداق آن

حکم نیست، نه این که در عین مصداق بودن، حکم شاملش نشود، تا مستلزم ابطال حکم باشد و تضادی پیش آید، آنطور که اسباب طبیعی بعضی با بعض دیگر تضاد پیدا نموده، سببی با سبب دیگر معارضه نموده و اثرش بر اثر دیگری غلبه می‌کند، این طور نیست، بلکه حقیقت شفاعت واسطه شدن در رساندن نفع و یا دفع شر و ضرر است، به نحو حکومت، نه به نحو تضاد و تعارض .

نکته دیگری که از این بیان روشن می‌شود، این است که شفاعت خودش یکی از مصادیق سببیت است و شخص متوسل به شفیع، در حقیقت می‌خواهد سبب نزدیکتر به مسبب را واسطه کند، میان مسبب و سبب دورتر، تا این سبب جلو تاثیر آن سبب را بگیرد، این آن نکته‌ای است که از تجزیه و تحلیل معنای شفاعت بنظر ما رسید، البته شفاعتی که خود ما به آن معتقدیم، نه هر شفاعتی!

حال که این معنا روشن شد، می‌گوئیم: خدای سبحان در سببیت از یکی از دو جهت مورد نظر قرار می‌گیرد، اول از نظر تکوین و دوم از نظر تشریح، از نظر اول خدای سبحان مبدء نخستین هر سبب و هر تاثیر است و سببیت هر سببی بالاخره به او منتهی می‌شود، پس مالک علی الاطلاق خلق و ایجاد او است و همه علل و اسباب اموری هستند که واسطه میان او و غیر او و وسیله انتشار رحمت اویند، آن رحمتی که پایان ندارد و نعمتی که بی شمار به خلق و صنع خود دارد، پس از نظر تکوین سببیت خدا جای هیچ حرف نیست .

اما از جهت دوم یعنی تشریح، خدای تعالی به ما تفضل کرده، در عین بلندی مرتبه‌اش، خود را به ما نزدیک ساخته و برای ما تشریح دین نموده و در آن دین احکامی از اوامر و نواهی و غیره، وضع کرده و تبعات و عقوبتهائی در آخرت برای نافرمانان معین نموده، رسولانی برای ما گسیل داشت، ما را بشارتها دادند و انذارها کردند و دین خدا را به بهترین وجه تبلیغ نمودند و حجت بدین وسیله بر ما تمام شد و « تمت کلمة ربک صدقا و عدلا ، لا مبدل لکلماته - کلمه پروردگارت در راستی و عدالت تمام شد و کسی نیست که کلمات او را مبدل سازد! » (۱۱۵/انعام)

حال ببینیم معنای شفاعت با کدام یک از این دو جهت منطبق است؟

انطباق آن بر جهت اول، یعنی جهت تکوین و این که اسباب و علل وجودی کار شفاعت را بکنند، که بسیار واضح است، برای این که هر سببی واسطه است میان سبب فوق و مسبب خودش و روی هم آنها از صفات علیای خدا یعنی رحمت و خلق و احیاء و رزق و امثال آن را استفاده نموده و انواع نعمتها و فضلا را گرفته، به محتاجان آن می‌رسانند .

قرآن کریم هم این معنای از شفاعت را تحمل می‌کند، از آن جمله می‌فرماید: «له ما فی السموات و ما فی الارض، من ذا الذی یشفع عنده الا باذنه!» (۲۵۵/بقره) و نیز می‌فرماید: «ان ربکم الله الذی خلق السموات و الارض فی ستة ايام، ثم استوی علی العرش، یدبر الامر، ما من شفیع الا من بعد اذنه!» (۳/یونس)

در این دو آیه که راجع به خلقت آسمانها و زمین است، قهرا شفاعت هم در آنها در مورد تکوین خواهد بود و شفاعت در مورد تکوین جز این نمی‌تواند باشد، که علل و اسبابی میان خدا و مسببها واسطه شده، امور آنها را تدبیر و وجود و بقاء آنها را تنظیم کنند و این همان شفاعت تکوینی است.

اما از جهت دوم، یعنی از جهت تشریح، در این جهت چیزی که می‌توان گفت، این است که مفهوم شفاعت با در نظر گرفتن آن تجزیه و تحلیل که کردیم، در این مورد هم صادق است و هیچ محذوری در آن نیست و آیه: «یومئذ لا تنفع الشفاعة الا من اذن له الرحمن و رضی له قولا!» (۱۰۹/طه) و آیه: «لا تنفع الشفاعة عنده الا لمن اذن له!» (۲۳/سبا) و آیه: «لا تغنی شفاعتهم شیئا الا من بعد ان یاذن الله لمن یشاء و یرضی!» (۲۶/نجم) و آیه: «و لا یشفعون الا لمن ارتضی!» (۲۸/انبیاء) و آیه: «و لا یملک الذین یدعون من دونه الشفاعة الا من شهد بالحق و هم یعلمون!» (۸۶/زخرف) که با این شفاعت، یعنی شفاعت در مرحله تشریح منطبقند.

۵- چه کسانی می‌توانند شفاعت کنند؟

آیات فوق، بطوری که ملاحظه می‌فرمائید، شفاعت (یعنی شافع بودن) را برای عده‌ای از بندگان خدا از قبیل ملائکه و بعضی از مردم، اثبات می‌کند، البته به شرط اذن و بقید ارتضاء و این خودش تملیک شفاعت است، یعنی با همین کلامش دارد شفاعت را به بعضی از بندگانش تملیک می‌کند و می‌تواند بکند، چون «له الملك و له الامر!» (۱/تغابن) پس این بندگان که خدا مقام شفاعت را به آنان داده، می‌توانند به رحمت و عفو و مغفرت خدا و سایر صفات علیای او تمسک نموده، بنده‌ای از بندگان خدا را که گناه گرفتارش کرده، مشمول آن صفات خدا قرار دهند و در نتیجه بالای عقوبت را که شامل او شده، از او برگردانند و در این صورت دیگر از مورد حکم عقوبت بیرون گشته، دیگر مصداق آن حکم نیست و قبلا هم روشن کردیم، که تاثیر شفاعت از باب حکومت است، نه از باب تضاد و تعارض و این مطلب با گفتار خود خدای تعالی که می‌فرماید: «فاولئک یدل الله سیاتهم حسنات- خدا گناهان ایشان را مبدل به حسنه می‌کند!» (۷۰/فرقان) کاملا روشن و بی‌اشکال می‌شود.

چون به حکم این آیه خدا می‌تواند عملی را با عملی دیگر معاوضه کند، همچنان که می‌تواند یک عمل موجود را معدوم سازد، چنانچه خودش هم فرموده:

« و قدمنا الی ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا - و به آنچه که عمل کرده‌اند می‌پردازیم و آن را هیچ و پوچ می‌کنیم! » (۲۳/فرقان) و نیز خودش فرموده:

« فاحبط اعمالهم - پس اعمالشان را بی اثر کرد! » (۹/محمد) و نیز همو فرموده:

« ان تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه، نکفر عنکم سیناتکم - اگر از گناهان کبیره اجتناب کنید گناهان صغیره شما را محو می‌کنیم!... » (۳۱/نسا) و نیز فرموده:

« ان الله لا یغفر ان یشرك به و یغفر ما دون ذلک لمن یشاء - خدا این گناه را نمی‌آمرزد که به وی شرک بورزند و گناهان پائین تر از آن را از هر کس بخواهد می‌آمرزد! » (۴۸/نسا)

و این آیه بطور مسلم در غیر مورد ایمان و توبه است، برای این که ایمان و توبه شرک قبلی را هم جبران نموده، آن را مانند سایر گناهان مشمول آمرزش خدا می‌کند!

و نیز همان طور که می‌تواند عملی را مبدل به عملی دیگر کند، می‌تواند عملی اندک را بسیار کند، همچنان که خودش در این باره فرموده:

« اولئک یوتون اجرهم مرتین - اینان اجرشان دو برابر داده می‌شود! » (۵۴/قصص) و نیز

فرموده:

« من جاء بالحسنه فله عشر امثالها - هر کس کار نیکی کند ده برابر مثل آن را خواهد

داشت! » (۱۶۰/انعام)

و نیز همانطور که می‌تواند عملی را با عملی دیگر مبدل نموده و نیز عملی اندک را بسیار کند همچنین می‌تواند عملی را که معدوم بوده موجود سازد، که در این باره فرموده:

« و الذین آمنوا و اتبعتم ذریتهم بایمان، الحقنا بهم ذریتهم، و ما التناهم من عملهم من

شیء، کل امرء بما کسب رهین - کسانی که ایمان آوردند و ذریه‌شان نیز از ایشان پیروی

نموده، ایمان آوردند، ما ذریه‌شان را بایشان ملحق می‌کنیم و ایشان را از هیچ یک از اعمالی

که کردند محروم و بی بهره نمی‌سازیم، که هر مردی در گرو عملی است که کرده! »

(۲۱/طور)

و این همان لحوق و الحاق است. مثلاً کسانی که عمل آباء نداشته‌اند، دارای عمل

می‌کند.

و سخن کوتاه این که خدا هر چه بخواهد می‌تواند انجام دهد و هر حکمی که

بخواهد می‌راند! بله، این هم هست، که او هر چه را بکند بخاطر مصلحتی می‌کند که

اقتضای آن را داشته باشد و بخاطر علتی انجام می‌دهد که بین او و عملش واسطه است،

وقتی چنین است، چه مانعی دارد که یکی از آن مصلحت‌ها و یکی از آن علت‌ها شفاعت

شافعانی چون انبیاء و اولیاء و بندگان مقرب او باشد، هیچ مانعی بذهن نمی‌رسد و هیچ

جزاف و ظلمی هم لازم نمی‌آید.

از اینجا روشن شد که معنای شفاعت - البته منظور از آن شافعیت است - بر

حسب حقیقت در حق خدای تعالی نیز صادق است، چون هر یک از صفات او واسطه بین

او و بین خلق او، در افاضه جود و بذل وجود هستند، پس در حقیقت شفیع علی الاطلاق

او است، همچنان که خودش به صراحت فرموده:

« قل لله الشفاعةُ جميعاً - بگو شفاعت همه‌اش از خداست! » (۴۴/زمر) و نیز فرموده:

« ما لكم من دونه من ولی و لا شفیع - بگو شما به غیر خدا سرپرست و شفيعی

ندارید! » (۴/سجده) و باز فرموده:

« لیس لهم من دونه ولی و لا شفیع - ایشان بجز خدا شفيع و سرپرستی ندارند! » (۵۱/انعام)

و غیر خدای تعالی هر کس شفيع شود و دارای این مقام بگردد به اذن او و به تملیک او شده است!

البته این نیز هست و با بیانات گذشته ما مسلم شد، که در درگاه خدا تا حدودی شفاعت بکار هست و اشخاصی از گنه‌کاران را شفاعت می‌کنند و این که گفتیم: تا حدودی، برای این بود که خاطر نشان سازیم شفاعت تا آن حدی که محذوری ناشایسته به ساحت کبریائی خدائیش نیاورد، ثابت است و ممکن است این معنا را به بیانی روشن‌تر تقریب کرده گفت: ثواب و پاداش دادن به نیکوکار حقیقتی است که عقل آنرا صحیح دانسته و حق بنده نیکوکار می‌داند، حقی که به گردن مولا ثابت شده همچنان که عقاب و امساک کردن از رحمت به بنده مجرم را حقی برای مولی می‌داند، اما میان این دو حق از نظر عقل فرقی هست و آن این است که عقل ابطال حق غیر را صحیح نمی‌داند چون ظلم است و اما ابطال حق خویش و صرفنظر کردن از آنرا قبیح نمی‌شمارد و بنا بر این عقل جائز می‌داند که مولائی بخاطر شفاعت شفيعی از عقاب بنده‌اش و یا امساک رحمت به او که حق خود مولا است، صرفنظر کند و حقیقت شفاعت هم همین است!

۶- تحلیل مسائل مربوط به شفاعت

شفاعت از نظر قرآن تا حدی - نه بطور مطلق و بی قید و شرط- ثابت است و نمی‌توان آن را به کلی انکار نمود و بزودی نیز خواهد دید که کتاب و سنت هم بیش از این مقدار اجمالی را اثبات نمی‌کند، بلکه اگر از کتاب و سنت هم چشم‌پوشی کنیم و در معنای خود این کلمه دقت کنیم، خواهیم دید که خود کلمه نیز به این معنا حکم می‌کند، برای این که همانطور که گفتیم، برگشت شفاعت به حسب معنا به این است که کسی واسطه در سببیت و تاثیر شود و معنا ندارد که چیزی علی‌الاطلاق و بدون هیچ قید و شرطی سببیت و تاثیر داشته باشد، خوب، وقتی خود سبب و تاثیر، قید و شرط دارد واسطه آن نیز مقید به آن قید و شرط نیز هست، همانطور که معنا ندارد چیزی که فی‌الجمله سبب دارد، بدون هیچ قیدی و شرطی سبب برای همه چیز شود و یا مسببی مسبب برای هر نوع سبب بگردد، زیرا این حرف مستلزم بطلان سببیت است، که به ضرورت و بداهت باطل است، همچنین معنا ندارد که واسطه‌ای که فی‌الجمله و با قید و

شرط هائی می تواند شفیع در بین یک سبب و یک مسبب شود، بدون هیچ قید و شرطی واسطه در میانه همه اسباب و همه مسببات شود!

اینجاست که امر بر منکرین شفاعت مشتبه شده، خیال کرده اند قائلین به شفاعت هیچ قیدی و شرطی برای آن قائل نیستند و لذا اشکال هائی کرده اند و با آن اشکالهای خود خواسته اند یک حقیقت قرآنی را بدون این که مورد دقت قرار داده، در مقام برآیند ببینند از کلام خدا چه استفاده می شود، باطل جلوه دهند و اینک بعضی از آن اشکالها از نظر خواننده می گذرد:

پروسی اشکال اول :

یکی از آن اشکال ها این است که بعد از آن که خدای تعالی در کلام مجیدش برای مجرم در روز قیامت عقاب هائی معین نموده و برداشتن آن عقاب یا عدالتی از خداست و یا ظلم است، اگر برداشتن آن عقابها عدالت باشد، پس تشریح آن حکمی که مخالفتش عقاب می آورد، در اصل، ظلم بوده و ظلم لایق ساحت مقدس خدای تعالی نیست و اگر برداشتن عقاب نامبرده ظلم است، چون تشریح حکمی که مخالفتش این عقاب را آورده به عدالت بوده، پس در خواست انبیاء یا هر شفیع دیگر درخواست ظلم خداست و این درخواست جاهلانه است و ساحت مقدس انبیاء از مثل آن منزّه است.

پاسخ اول:

ما از این اشکال به دو جور پاسخ می دهیم، یکی نقضی و دیگری حلی، اما جواب نقضی این است که به ایشان می گوئیم: شما در باره اوامر امتحانی خدا چه می گوئید؟ آیا رفع حکم امتحانی - مانند جلوگیری از کشته شدن اسماعیل در مرحله دوم و اثبات آن در مرحله اول - ماموریت ابراهیم به کشتن او - هر دو عدالت است؟ یا یکی ظلم و دیگری عدالت است؟ چاره ای جز این نیست که بگوئیم هر دو عدالت است و حکمت در آن آزمایش و بیرون آوردن باطن و نیت درونی مکلف و یا به فعلیت رساندن استعدادهای او است، در مورد شفاعت هم می گوئیم: ممکن است خدا مقدر کرده باشد که همه مردم با ایمان را نجات دهد، ولی در ظاهر احکامی مقرر کرده و برای مخالفت آنها عقابهای معین نموده، تا کفار به کفر خود هلاک گردند و مؤمنان بوسیله اطاعت به درجات محسنین بالا روند و گنه کاران بوسیله شفاعت به آن نجاتی که گفتیم خدا برایشان مقدر کرده برسند، هر چند که نجات از بعضی انواع عذابها، یا بعضی افراد آن باشد، ولی نسبت به بعضی دیگر از عذابها، از قبیل حول و وحشت برزخ و یا دلهره و فزع روز قیامت را بپوشند، که در این صورت هم آن حکمی که در اول مقرر کرد، بر طبق عدالت بوده و هم برداشتن عقاب از کسانی که مخالفت کردند عدالت بوده است! این بود جواب نقضی از

اشکال .

و اما جواب حلی آن، این است که برداشته شدن عقاب بوسیله شفاعت، وقتی مغایر با حکم اولی خداست و آنگاه آن سؤال پیش می‌آید که کدامی ک عدل است و کدام ظلم؟ که این بر طرف شدن عقاب بوسیله شفاعت، نقض حکم و ضد آن باشد و یا نقض آثار و تبعات آن حکم باشد، آن تبعات و عقابی که خود خدا معین کرده، ولی خواننده عزیز توجه فرمود که گفتیم: شفاعت نه نقض اصل حکم است، نه نقض آن عقوبتی که برای مخالفت آن حکم معین کرده‌اند، بلکه شفاعت نسبت به حکم و عقوبت نامبرده، حکومت دارد، یعنی مخالفت کننده و نافرمانی کننده را، از مصداق شمول عقاب بیرون می‌کند و او را مصداق شمول رحمت و یا صفتی دیگر از صفات خدای تعالی، از قبیل عفو و مغفرت می‌سازد، که یکی از آن صفات احترام گذاشتن به شفیع و تعظیم او است .

پروسی اشکال دوم :

دومین اشکالی که به مسئله شفاعت کرده‌اند، این است که سنت الهیه بر این جریان یافته، که هیچ وقت افعال خود را در معرض تخلف و اختلاف قرار ندهد و چون حکمی براند، آن حکم را به یک نسق و در همه مواردش اجراء کند و استثنائی به آن نزند، اسباب و مسبباتی هم که در عالم هست، بر طبق همین سنت جریان دارد، همچنان که خدای تعالی فرموده:

« هذا صراط علی مستقیم، ان عبادی لیس لک علیهم سلطان الا من اتبعک من الغاوبین و ان جهنم لموعدهم اجمعین - این صراط من است و بر من است که آن را مستقیم نگهدارم، بدرستی تو بر بندگان من سلطنتی نداری مگر کسی که خود از گمراهان باشد و با پای خود تو را پیروی کند، که جهنم میعادگاه همه آنان است!» (۴۱ تا ۴۳/حجر) و نیز فرموده:

« و ان هذا صراطی مستقیما فاتبعوه و لا تتبعوا السبل، فتفرق بکم عن سبیله - و بدرستی این است که صراط من، در حالی که مستقیم است، پس او را پیروی کنید و دنبال هر راهی نروید که شما را از راه خدا پراکنده می‌سازد!» (۱۵۳/انعام) و نیز فرموده:

« فلن تجد لسنة الله تبدیلا و لن تجد لسنة الله تحویلا - هرگز برای سنت خدا تبدیلی نخواهی یافت و هرگز برای سنت خدا دگرگونی نخواهی یافت!» (۴۳/فاطر)

مسئله شفاعت و پارتی بازی، این هم آهنگی و کلیت افعال و سنت‌های خدای را بر هم می‌زند، چون عقاب نکردن همه مجرمین و رفع عقاب از همه جرمهای آنان، نقض غرض می‌کند و نقض غرض از خدا محال است و نیز این کار یک نوع بازی است که قطعا با حکمت خدا نمی‌سازد و اگر بخواهد شفاعت را در بعضی گناهکاران، آن هم در بعضی گناهان قبول کند، لازم می‌آید سنت و فعل خدا اختلاف و دو گونگی و بلکه چند گونگی

پیدا کند - که قرآن آنرا نفی می‌کند .

چون هیچ فرقی میان این مجرم و میان آن مجرم نیست، که شفاعت را از یکی بپذیرد و از دیگری نپذیرد و نیز هیچ فرقی میان جرم‌ها و گناهان نیست، همه نافرمانی خدا و در بیرون شدن از زی بندگی مشترکند، آن وقت شفاعت را از یکی بپذیرد و از دیگری نپذیرد یا از بعضی گناهان بپذیرد و از بعضی دیگر نپذیرد ترجیح بدون جهت و محال است .

این زندگی دنیا و اجتماعی ما است که شفاعت و امثال آن در آن جریان می‌یابد، چون اساس آن و پایه اعمالی که در آن صورت می‌دهیم، هوا و اوهامی است که گاهی در باره حق و باطل به یک جور حکم می‌کند و در حکمت و جهالت به یک جور جریان می‌یابد.

پاسخ دوم :

در جواب از این اشکال می‌گوئیم: درست است که صراط خدای تعالی مستقیم و سنتش واحد است و لکن این سنت واحد و غیر متخلف، قائم بر اصالت یک صفت از صفات خدای تعالی، مثلاً صفت تشریح و حکم او نیست تا در نتیجه هیچ حکمی از موردش و هیچ جزا و کیفر حکمی از محلش تخلف نکند و بهیچ وجه قابل تخلف نباشد، بلکه این سنت واحد، قائم است بر آنچه که مقتضای تمامی صفات او است، آن صفاتی که ارتباط به این سنت دارند (هر چند که ما از درک صفات او عاجزیم!)

توضیح این که خدای سبحان واهب و افاضه کننده تمامی عالم هستی، از حیات و موت و رزق و یا نعمت و یا غیر آن است و اینها اموری مختلف هستند که ارتباطشان با خدای سبحان علی السواء و یکسان نیست و بخاطر یک رابطه به تنهایی نیست، چون اگر این طور بود لازم می‌آمد که ارتباط و سببیت بکلی باطل شود، آری خدای تعالی هیچ مریضی را بدون اسباب ظاهری و مصلحت مقتضی، شفا نمی‌دهد و نیز برای این که خدائی است ممیت و منتقم و شدید البطش، او را شفا نمی‌بخشد، بلکه از این جهت که خدائی است رؤف و رحیم و منعم و شافی و معافی او را شفا می‌دهد!

و یا اگر جباری ستمگر را هلاک می‌کند، این طور نیست که بدون سبب هلاک کرده باشد و نیز از این جهت نیست که رؤف و رحیم به آن ستمگر است، بلکه از این جهت او را هلاک می‌کند، که خدائی است منتقم و شدیدالبطش و قهار مثلاً، همچنین هر کاری که می‌کند به مقتضای یکی از اسماء و صفات مناسب آن می‌کند و قرآن به این معنا ناطق است، هر حادث از حوادث عالم را بخاطر جهات وجودی خاصی که در آن

هست، آن حادث را به خود نسبت می دهد، از جهت یک یا چند صفتی که مناسب با آن جهات وجودی حادث نامبرده است و نوعی تلاؤم و ائتلاف و اقتضاء بین آن دو هست. به عبارتی دیگر، هر امری از امور از جهت آن مصالحی و خیراتی که در آن هست مربوط به خدای تعالی می شود.

حال که این معنا معلوم شد، خواننده متوجه گردید که مستقیم بودن صراط و تبدیل نیافتن سنت او و مختلف نگشتن فعل او، همه راجع است به آنچه که از فعل و انفعال و کسر و انکسارهای میان حکمت‌ها و مصالح مربوط به مورد، حاصل می شود، نه نسبت به مقتضای یک مصلحت!

اگر در حکمی که خدا جعل کرده، تنها مصلحت و علت جعل آن، مؤثر باشد، باید حکم او نسبت به نیکوکار و بدکار و مؤمن و کافر فرق نکند و حال آن که می‌بینیم فرق پیدا می‌کند، پس معلوم می‌شود غیر آن مصلحت اسباب بسیاری دیگر هست، که بسا می‌شود توافق و دست به دست هم دادن یک عده از آن اسباب و عوامل، چیزی را اقتضاء کند، که مخالف اقتضای عاملی دیگر باشد (دقت بفرمائید!)

پس اگر شفاعتی واقع شود و عذاب از کسی برداشته شود، هیچ اختلاف و اختلالی در سنت جاری خدا لازم نیامده و هیچ انحرافی در صراط مستقیم او پدید نمی‌آید، برای این که گفتیم: شفاعت اثر یک عده از عوامل، از قبیل رحمت و مغفرت و حکم و قضاء و رعایت حق هر صاحب حق و فصل القضاء است!

پرسی اشکال سوم :

سومین اشکالی که به مسئله شفاعت شده، این است که شفاعتی که در بین مردم معروف است این است که شافع مولا را وادار کند بر این که بر خلاف آنچه خودش در اول اراده کرده و بدان حکم نموده کاری را صورت دهد و یا کاری را ترک کند و چنین شفاعتی صورت نمی‌گیرد، مگر آن که مولا بخاطر شفیع از اراده خود دست برداشته، آنرا نسخ کند.

و مولای عادل هرگز چنین کاری نمی‌کند و حاکم عادل هرگز دچار این گونه تزلزل نمی‌شود، مگر آن که اطلاعات تازه‌تری پیدا کند و بفهمد که اراده و حکم اولش خطا بوده، آنگاه بر خلاف حکم اولش حکمی کند و یا بر خلاف رویه اولش روشی پیش بگیرد.

بلکه اگر حاکمی مستبد و ظالم باشد، او شفاعت افراد مقرب درگاه خود را می‌پذیرد، چون دل به دست آوردن از شفیع در نظر او مهم‌تر از رعایت عدالت است و لذا با علم به این که قبول شفاعت او ظلم است و عدالت در خلاف آن است، مع ذلک عدالت

را زیر پا می‌گذارد و شفاعت او را می‌پذیرد و از آنجائی که هم خطای حکم و هم ترجیح ظلم بر عدالت، از خدای تعالی محال است، بخاطر این که اراده خدا بر طبق علم است و علم او ازلی و لایتنغیر است، لذا قبول شفاعت هم از او محال است.

پاسخ سوم:

جواب این اشکال این است که قبول شفاعت از خدای تعالی نه از باب تغییر اراده او است و نه از باب خطا و دگرگونی حکم سابق او، بلکه از باب دگرگونی در مراد و معلوم اوست، توضیح این که خدای سبحان می‌داند که مثلاً فلان انسان بزودی حالات مختلفی به خود می‌گیرد، در فلان زمان حالی دارد، چون اسباب و شرائطی دست به دست هم می‌دهند و در او آن حال را پدید می‌آورند، خدا هم در آن حال در باره او اراده‌ای می‌کند، سپس در زمانی دیگر حال دیگری بر خلاف حال اول به خود می‌گیرد، چون اسباب و شرائط دیگری پیش می‌آید، لذا خدا هم، در حال دوم اراده‌ای دیگر در باره او می‌کند:

« کل یوم هو فی شان - خدا در هر روزی شانی و کاری دارد! » (۲۹/رحمن) همچنان که خودش فرموده:

« یمحو الله ما یشاء و یشب و عنده ام الکتاب - هر چه را بخواهد محو و هر چه را بخواهد اثبات می‌کند و نزد او است ام الکتاب! » (۳۹/رعد) و نیز فرموده:

« بل یداه مبسوطتان، ینفق کیف یشاء - بلکه دستهای او باز است هر جور بخواهد انفاق می‌کند! » (۶۴/مائده)

مثالی که مطلب را روشن‌تر سازد، این است که ما می‌دانیم که هوا بزودی تاریک می‌شود و دیگر چشم ما جائی را نمی‌بیند، با این که احتیاج بدیدن داریم و این را می‌دانیم که دنبال این تاریکی دو باره آفتاب طلوع می‌کند و هوا روشن می‌شود، لا جرم اراده ما تعلق می‌گیرد به این که هنگام روی آوردن شب، چراغ را روشن کنیم و بعد از تمام شدن شب آنرا خاموش سازیم، آیا در این مثل علم و اراده ما دگرگونه شده؟ نه، پس دگرگونی از معلوم و مراد ما است، این شب است که بعد از طلوع خورشید از علم و اراده ما تخلف کرده و این روز است که باز از علم و اراده ما تخلف یافته و بنا نیست که هر معلومی بر هر علمی و هر اراده‌ای بر هر مرادی منطبق شود.

بله آن تغییر علم و اراده که از خدایتعالی محال است، این است که با بقای معلوم و مراد، بر حالی که داشتند، علم و اراده او بر آنها منطبق نگردد، که از آن تعبیر به خطا و فسخ می‌کنیم، همچنان که در خود ما انسانها بسیار پیش می‌آید، که معلوم و مراد ما به همان حال اول خود باقی است، ولی علم و اراده ما تغییر می‌کند، مثل این که شبی را از دور می‌بینیم و حکم می‌کنیم که انسانی است دارد می‌آید، ولی چون نزدیک می‌شود،

می‌بینیم که اسب است و این اسب از همان اول اسب بود، ولی علم ما به این که انسان است دگرگون شد و یا تصمیم می‌گیریم کاری را که دارای مصلحت تشخیص داده‌ایم انجام دهیم، بعداً معلوم می‌شود که مصلحت بر خلاف آن است لا جرم فسخ عزیمت نموده، اراده خود را عوض می‌کنیم.

این گونه دگرگونی در علم و اراده، از خدای تعالی محال است و همانطور که توجه فرمودید مسئله شفاعت و برداشتن عقاب بخاطر آن، از این قبیل نیست!

پرسی اشکال چهارم :

این که وعده شفاعت به بندگان دادن و تبلیغ انبیاء این وعده را به آنان، باعث جرأت مردم بر معصیت و واداری آنان بر هتک حرمت محرمات خدائی است و این با یگانه غرض دین، که همان شوق بندگان بسوی بندگی و اطاعت است، منافات دارد، به ناچار آنچه از آیات قرآن و روایات در باره شفاعت وارد شده، باید به معنائی تاویل شود، تا مزاحم با این اصل بدیهی نشود.

پاسخ چهارم :

جواب از این اشکال را به دو نحو می‌دهیم، یکی نقضی و یکی حلی، اما جواب نقضی، این که شما در باره آیاتی که وعده مغفرت می‌دهد چه می‌گوئید؟ عین آن اشکال در این آیات نیز وارد است، چون این آیات نیز مردم را به ارتکاب گناه جری می‌کند، مخصوصاً با در نظر گرفتن این که مغفرت واسعه رحمت خدا را شامل تمامی گناهان سواى شرک می‌سازد، مانند آیه:

«ان الله لا یغفر ان یشرک به و یغفر ما دون ذلک لمن یشاء - خدا این گناه را نمی‌آمرزد که بوی شرک بورزند ولی پائین‌تر از شرک را از هر کس بخواهد می‌آمرزد!» (۴۸/نسا)

این آیه بطوری که در سابق هم گفتیم مربوط به غیر مورد توبه است، چون اگر در باره مورد توبه بود استثناء شرک صحیح نبود، چون توبه از شرک هم پذیرفته است.

و اما جواب حلی، این که وعده شفاعت و تبلیغ آن بوسیله انبیاء، وقتی مستلزم جرئت و جسارت مردم می‌شود و آنان را به معصیت و تمرد وا می‌دارد، که اولاً مجرم را و صفات او را معین کرده باشد و یا حد اقل گناه را معین نموده، فرموده باشد که چه گناهی با شفاعت بخشوده می‌شود و طوری معین کرده باشد که کاملاً مشخص شود و آیات شفاعت این طور نیست، اولاً خیلی کوتاه و سر بسته است و در ثانی شفاعت را مشروط به شرطی کرده که ممکن است آن شرط حاصل نشود و آن مشیت خدا است.

و ثانیاً شفاعت در تمامی انواع عذابها و در همه اوقات مؤثر باشد، به این که بکلی

گناه را ریشه کن کند.

مثلا اگر گفته باشند: که فلان طائفه از مردم و یا همه مردم در برابر هیچ یک از گناهان عقاب نمی شوند و ابا از آنها مؤاخذه نمی گردند و یا گفته باشند: فلان گناه معین عذاب ندارد و برای همیشه عذاب ندارد، البته این گفتار بازی کردن با احکام و تکالیف متوجه به مکلفین بود.

و اما اگر بطور مبهم و سر بسته مطلب را افاده کنند، بطوری که واجد آن دو شرط بالا نباشد، یعنی معین نکنند که شفاعت در چگونه گناهی و در حق چه گنه کارانی مؤثر است و دیگر این که عقابی که با شفاعت برداشته می شود، آیا همه عقوبتها و در همه اوقات و احوال است یا در بعضی اوقات و بعضی گناهان؟ در چنین صورتی، هیچ گنه کاری خاطر جمع از این نیست که شفاعت شامل حالش بشود، در نتیجه جری به گناه و هتک محارم الهی نمی شود، بلکه تنها اثری که وعده شفاعت در افراد دارد، این است که قریحه امید را در او زنده نگه دارد و چون گناهان و جرائم خود را می بیند و می شمارد، یک باره دچار نومیدی و یاس از رحمت خدا نگردد!

علاوه بر این که در آیه: «ان تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه نکفر عنکم سیئاتکم!» (نسا/۳۱) می فرماید: اگر از گناهان کبیره اجتناب کنید، ما گناهان صغیره شما را می بخشیم، وقتی چنین کلامی از خدا و چنین وعده ای از او صحیح باشد، چرا صحیح نباشد که بفرماید: اگر ایمان خود را حفظ کنید، بطوری که در روز لقاء با من با ایمان سالم نزد من آئید، من شفاعت شافعان را از شما می پذیرم؟ چون همه حرفها بر سر حفظ ایمان است گناهان هم که حرام شده اند، چون ایمان را ضعیف و قلب را قساوت می دهند و سرانجام آدمی را به شرک می کشانند، که در این باره فرموده:

« فلا یامن مکر الله الا القوم الخاسرون - از مکر خدا ایمن نمی شوند مگر مردم زیانکار! » (اعراف/۹۹) و نیز فرموده:

« کلا بل ران علی قلوبهم ما کانوا یکسبون - نه، واقع قضیه، این است که گناهی که کرده اند در دلهاشان اثر نهاده و دلها را قساوت بخشیده! » (مطففین/۱۴) و نیز فرموده:

« ثم کان عاقبة الذین اساؤا السواى ان کذبوا بایات الله - سپس عاقبت کسانی که مرتکب زشتی ها می شدند این شد که آیات خدا را تکذیب کنند! » (۱۰/روم)

و چه بسا این وعده شفاعت، بنده خدای را وادار کند به این که بکلی دست از گناهان بردارد و به راه راست هدایت شود و از نیکوکاران گشته، اصلا محتاج به شفاعت به این معنا نشود و این خود از بزرگترین فوائد شفاعت است!

این در صورتی بود که گفتیم گنه کار را معین کند و نه گناه را و همچنین اگر گنه کار مشمول شفاعت را معین نکند و یا گناه قابل شفاعت را معین نکند ولی باز این

استخوان را لای زخم بگذارد که این شفاعت از بعضی درجات عذاب و یا در بعضی اوقات فائده دارد در این صورت نیز شفاعت باعث جرأت و جسارت مجرمین نمی شود، چون باز جای این دلهره هست که ممکن است تمامی عذابهای این گناهی که می خواهیم مرتکب شوم، مشمول شفاعت نشود!

و قرآن کریم در باره خصوص مجرمین و خصوص گناهان قابل شفاعت، اصلا حرفی نزده و نیز در رفع عقاب هیچ سخنی نگفته، بجز این که فرموده: به بعضی اجازه شفاعت می دهیم و شفاعت بعضی را می پذیریم، پس اصلا اشکالی به شفاعت قرآن وارد نیست!

پرسی اشکال پنجم :

این که مسئله شفاعت مانند هر مسئله اعتقادی دیگر، باید به دلالت یکی از ادله سه گانه عقل و کتاب و سنت اثبات شود، اما عقل خود آدمی، یا اصلا اجازه شفاعت و پارتی بازی را نمی دهد و یا اگر هم بدهد، تنها می گوید: چنین چیزی ممکن است ولی دیگر نمی گوید که چنین چیزی واقع هم شده!

و اما کتاب، یعنی آیات قرآن؟ آنچه از آیات قرآن متعرض مسئله شفاعت شده، هیچ دلالتی ندارد بر این که چنین چیزی واقع هم میشود، چون در این مسئله آیاتی هست که بطور کلی شفاعت را انکار می کند، مانند آیه:

« لا بیع فیہ و لا خلء و لا شفاعۃ - نه خرید و فروشی در روز قیامت هست، نه دوستی و نه شفاعت! » (بقره/۲۵۴)

و آیاتی دیگر هست که منفعت شفاعت را نفی می کند، مانند آیه:

« فما تنفعهم شفاعۃ الشافعیین - پس شفاعت شافعان سودی به ایشان نمی بخشد! » (مدثر/۴۸)

و آیاتی دیگر هست که آن را مشروط به اذن خدا می کند، مانند آیه:

« الا من بعد اذنه! » (۳/یونس) و آیه: « الا لمن ارتضی! » (۲۸/انبیاء) و مثل این استثناءها،

یعنی استثناء به خواست و مشیت و اذن خدا، تا آنجا که از قرآن کریم و اسلوب کلامی آن معهود است، برای افاده نفی قطعی است، می خواهد بفرماید: اصلا شفاعتی نیست، چون هر چه هست اذن و مشیت خدای سبحان است، مانند آیه:

« سنقرنک فلا تنسی، الا ما شاء الله - بزودی به خواندنت در می آوریم، پس فراموش

نخواهی کرد، مگر آنچه را خدا بخواهد یعنی هیچ فراموش نمی کنی! » (۶۵/اعلی) و آیه:

« خالدین فیها ما دامت السموات و الارض الا ما شاء ربک - جاودانه در آن هستند، مادام که

آسمان و زمین برقرارند، مگر آنچه پروردگارت بخواهد! » (۱۰۷/هود)

پس در قرآن کریم هیچ آیه ای که بطور قطع و صریح دلالت کند بر وقوع

شفاعت نداریم.

و اما سنت! در روایات هم آنچه در باره خصوصیات شفاعت وارد شده، قابل اعتماد نیست و آن مقدار هم که قابل اعتماد است به بیش از آنچه در قرآن دیدیم دلالت ندارد، پس نه عقل بر آن دلالت دارد و نه کتاب و نه سنت!

پاسخ پنجم:

جواب از این اشکال این است که ما کتاب و آیاتی که در آن شفاعت را نفی می‌کند، وضعش را بیان کردیم و خواننده گرامی متوجه شد که آن آیات، شفاعت را بکلی انکار نمی‌کند، بلکه شفاعت بدون اذن و ارتضای خدا را انکار می‌کند و اما آن آیاتی که منفعت شفاعت را انکار می‌کرد بر خلاف آنچه اشکال کننده فهمیده، می‌گوئیم: اتفاقاً آن آیات، شفاعت را اثبات می‌کند، نه نفی، برای این که آیات سوره مدثر انتفاع طائفه معینی از مجرمین را از شفاعت نفی می‌کند، نه انتفاع تمامی طوائف را.

علاوه بر آن کلمه شفاعت به کلمه « شافعیین » اضافه شده و فرموده شفاعت شافعیین سودی به ایشان نمی‌دهد و نفرموده: « و لا تنفعهم الشفاعه! » آخر فرق است بین این که کسی بگوید: « فلا تنفعهم الشفاعه! » و بین این که بگوید: « فما تنفعهم شفاعه الشافعیین! » (۴۸/مدثر) برای این که مصدر وقتی اضافه شد بر وقوع فعل در خارج دلالت می‌کند و می‌فهماند که این فعل در خارج واقع شده، بخلاف صورت اول و بر این معنا شیخ عبد القاهر در کتاب دلائل الاعجاز تصریح کرده، پس جمله: « شفاعه الشافعیین! » دلالت دارد بر این که بطور اجمال در قیامت شفاعتی واقع خواهد شد، ولی این طائفه از آن بهره نمی‌برند!

از این هم که بگذریم جمع آوردن شافع، در جمله « شفاعه الشافعیین! » نیز دلالت دارد بر این که شفاعتی خواهد بود، همچنان که جمله: « کانت من الغابریین - از باقی ماندگان بود! » (۸۳/اعراف) دلالت دارد بر این که کسانی در عذاب باقی ماندند و جمله « و کان من الکافرین! » (۷۴/ص) و جمله: « و کان من الغاوین! » (۱۷۵/اعراف) و جمله: « لا ینال عهدی الظالمین! » (۱۲۴/بقره) و امثال اینها دلالت بر این معنا دارد و گر نه تعبیر به صیغه جمع که می‌دانیم معنای زائد بر معنای مفرد دارد، لغو می‌بود، پس جمله: « فما تنفعهم شفاعه الشافعیین! » از آیاتی است که شفاعت را اثبات می‌کند، نه نفی.

و اما آیاتی که شفاعت را مقید به اذن و ارتضاء خدا می‌کند، مانند جمله: « الا باذنه! » و جمله: « الا من بعد اذنه! » دلالتش بر این که چنین چیزی واقع می‌شود، قابل انکار نیست، چون عارف به اسلوب‌های کلام می‌داند که مصدر وقتی اضافه شد دلالت بر وقوع

می‌کند و همچنین این که گفته‌اند: جمله «الا باذنه!» و جمله: «الا لمن ارتضى!» به یک معنا است و هر دو به معنای: «مگر آنکه خدا بخواهد است!» اشتباه است و نباید به آن اعتناء کرد

علاوه بر این که استثناءهائی که در مورد شفاعت شده، به یک عبارت نیست، بلکه به وجوه مختلفی تعبیر شده، یکی فرموده: «الا باذنه!» و یک جا: «الا من بعد اذنه!» یک جا: «الا لمن ارتضى!» یک جا: «الا من شهد بالحق و هم يعلمون!» (۸۶/زخرف) و امثال اینها و حتی اگر اذن و ارتضاء به یک معنا هم باشد و آن یک معنا عبارت باشد از مشیت (خواست خدا) (آیا این حرف را در آیه: «الا من شهد بالحق و هم يعلمون!» نیز می‌توان زد؟ و آیا می‌توان گفت: «مگر کسی که به حق شهادت دهد و با علم باشد!» به معنای «مگر به اذن خداست؟» و وقتی چنین چیزی را ممکن نباشد بگوئیم پس آیا مراد به این جمله صرف سهل‌انگاری در بیان است؟ آن هم از خدای تعالی؟ با این که چنین نسبتی را به مردم کوچه و محله نمی‌توان داد، آیا می‌توان به قرآن کریم و کلام بلیغ خدا نسبت داد؟ قرآنی که بلیغ‌تر از آن در همه عالم کلامی نیست!

پس حق این است که آیات قرآنی شفاعت را اثبات می‌کند، چیزی که هست همانطور که گفتیم بطور اجمال اثبات می‌کند، نه مطلق و اما سنت دلالت آن نیز مانند دلالت قرآن است!

پروسی اشکال ششم :

این که آیات قرآن کریم دلالت صریح ندارد بر این که شفاعت، عقابی را که روز قیامت و بعد از ثبوت جرم بر مجرمین ثابت شده برمی‌دارد، بلکه تنها این مقدار را ثابت می‌کند، که انبیاء جنبه شفاعت و واسطگی را دارند و مراد به واسطگی انبیاء، این است که این حضرات بدان جهت که پیغمبرند، بین مردم و بین پروردگارشان واسطه می‌شوند، احکام الهی را بوسیله وحی می‌گیرند و در مردم تبلیغ می‌کنند و مردم را بسوی پروردگارشان هدایت می‌کنند و این مقدار دخالت که انبیاء در سرنوشت مردم دارند، مانند بذری است که بتدریج سبز شود و نمو نماید و منشا قضا و قدرها و اوصاف و احوالی بشود، پس انبیاء علیهم‌السلام شفیعان مؤمنین‌اند، چون در رشد و نمو و هدایت و برخوردارى آنان از سعادت دنیا و آخرت دخالت دارند، این است معنای شفاعت.

پاسخ ششم :

جواب این اشکال این است که ما نیز در معنای از شفاعت که شما بیان کردید حرفی نداریم، لکن این یکی از مصادیق شفاعت است، نه این که معنایش منحصر بدان

باشد، که در سابق بیان معانی شفاعت گذشت، دلیل بر این که معنای شفاعت منحصر در آن نیست، علاوه بر بیان گذشته، یکی آیه: «ان الله لا یغفر ان یشرک به و ینبغی ما دون ذلک لمن یشاء!» (نسا/۴۸) است. این آیه در غیر مورد ایمان و توبه است، در حالی که اشکال کننده با بیان خود شفاعت را منحصر در دخالت انبیاء از مسیر دعوت به ایمان و توبه کرد و آیه نامبرده این انحصار را قبول ندارد، می‌فرماید: مغفرت از غیر مسیر ایمان و توبه نیز هست.

بررسی اشکال هفتم:

این که اگر راه سعادت بشری را با راهنمایی عقل قدم به قدم طی کنیم، هرگز به چیزی بنام شفاعت و دخالت آن در سعادت بشر بر نمی‌خوریم و آیات قرآنی اگر بطور صریح آنرا اثبات می‌کرد، چاره‌ای نداشتیم جز این که آنرا بر خلاف داوری عقل خود و بعنوان تعبد بپذیریم، اما خوشبختانه آیات قرآنی مربوط به شفاعت، صریح در اثبات آن نیستند، یکی بکلی آنرا نفی می‌کند و جایی دیگر اثبات می‌نماید، یک جا مقید می‌آورد، جایی دیگر مطلق ذکر می‌کند و چون چنین است، پس هم به مقتضای دلالت عقل خودمان و هم به مقتضای ادب دینی، جا دارد آیات نامبرده را که از متشابهات قرآن است، مسکوت گذاشته، علم آنها را به خدای تعالی ارجاع دهیم و بگوئیم ما در این باره چیزی نمی‌فهمیم.

پاسخ هفتم:

جواب این اشکال هم این است که آیات متشابه وقتی ارجاع داده شد به آیات محکم، خودش نیز محکم می‌شود و این ارجاع چیزی نیست که از ما بر نیاید و نتوانیم از محکمت قرآن توضیح آن را بخواهیم، همچنان که در تفسیر آیه‌ای که آیات قرآن را به دو دسته محکم و متشابه تقسیم می‌کند، یعنی آیه هفتم از سوره آل عمران، بحث مفصل این حقیقت در تفسیر المیزان آمده است.

۷- مستحقین و مشمولین شفاعت

شفاعت در باره چه کسانی جریان می‌یابد؟

خواننده گرامی از بیانی که تاکنون در باره این مسئله ملاحظه فرمود، فهمید که تعیین اشخاصی که در باره‌شان شفاعت می‌شود، آن طور که باید با تربیت دینی سازگاری ندارد و تربیت دینی اقتضاء می‌کند که آن را بطور مبهم بیان کنند، همچنان که قرآن کریم نیز آنرا مبهم گذاشته، می‌فرماید:

« کل نفس بما کسبت رهینة، الا اصحاب الیمین، فی جنات یتسائلون، عن المجرمین ما

سلککم فی سقر؟ قالوا: لم نک من المصلین و لم نک نطعم المسکین و کنا نخوض مع الخائضین و کنا نکذب بیوم الدین حتی اتینا الیقین، فما تنفعهم شفاعۃ الشافعیین!» (۳۸ تا ۴۸/مدثر)

« هر کسی گروگان کرده خویش است، مگر اصحاب یمین، که در بهشت ها قرار دارند و از یکدیگر سراغ مجرمین را گرفته، می پرسند: چرا دوزخی شدید؟ می گویند: ما از نمازگزاران نبودیم و به مسکینان طعام نمی خوراندیم و همیشه با جستجوگران در جستجو بودیم و روز قیامت را تکذیب می کردیم، تا وقتی که یقین برایمان حاصل شد، در آن هنگام است که دیگر شفاعت شافعان سودی برای آنان ندارد!»

در این آیه می فرماید: در روز قیامت هر کسی مرهون گناہانی است که کرده و بخاطر خطایائی که از پیش مرتکب شده، بازداشت می شود، مگر اصحاب یمین، که از این گرو آزاد شده اند و در بهشت مستقر گشته اند. آن گاه می فرماید: این طائفه در عین این که در بهشتند، مجرمین را که در آن حال در گرو اعمال خویشند، می بینند و از ایشان در آن هنگام که در دوزخند می پرسند و ایشان به آن علتها که ایشان را دوزخی کرده اشاره می کنند و چند صفت از آن را می شمارند، آن گاه از این بیان این نتیجه را می گیرد که شفاعت شافعان به درد آنان نخورد!

مقتضای این بیان این است که اصحاب یمین دارای آن صفات نباشند یعنی آن صفاتی که در دوزخیان مانع شمول شفاعت به آنها شد، نداشته باشند و وقتی آن موانع در کارشان نبود، قهرا شفاعت شامل حالشان می شود و وقتی مانند آن دسته در گرو نباشند، لابد از گرو در آمده اند و دیگر مرهون گناہان و جرائم نیستند، پس معلوم می شود: بهشتیان نیز گناه داشته اند، چیزی که هست شفاعت شافعان ایشان را از رهن گناہان آزاد کرده است!

آری در آیات قرآنی اصحاب یمین را به کسانی تفسیر کرده که اوصاف نامبرده در دوزخیان را ندارند.

توضیح این که: آیات سوره واقعه و سوره مدثر، که به شهادت آیات آن در مکه و در آغاز بعثت نازل شده و می دانیم که در آن ایام هنوز نماز و زکات به آن کیفیت که بعدها در اسلام واجب شد، واجب نشده بود. مع ذلک اهل دوزخ را به کسانی تفسیر می کند که نمازخوان نبوده اند، پس معلوم می شود مراد به نماز در آیه ۳۸ - ۴۸ از سوره مدثر، توجه به خدا با خضوع بندگی است و مراد به اطعام مسکین هم، مطلق انفاق بر محتاجان بخاطر رضای خداست، نه این که مراد به نماز و زکات، نماز و زکات معمول در شریعت اسلام باشد.

و منظور از جستجوی با جستجوگران، فرو رفتن در بازی گریهای زندگی و زخارف

فریبنده دنیائی است، که آدمی را از روی آوردن بسوی آخرت باز می دارد و نمی گذارد به یاد روز حساب و روز قیامتش بیفتد و یا منظور از آن فرو رفتن در طعن و خرده گیری در آیات خدا است، آیاتی که در طبع سلیم باعث یادآوری روز حساب می شود، از آن بشارت و انذار می دهد.

پس اهل دوزخ بخاطر داشتن این چهار صفت، یعنی ترک نماز برای خدا و ترک انفاق در راه خدا و فرورفتگی در بازیچه دنیا و تکذیب روز حساب، دوزخی شده اند و این چهار صفت اموری هستند که ارکان دین را منهدم می سازند و بر عکس داشتن ضد آن صفات، دین خدا را بپا می دارد، چون دین عبارت است از اقتدا به هادیانی که خود معصوم و طاهر باشند و این نمی شود، مگر به این که از دلبندی به زمین و زیورهای فریبنده آن دوری کنند و بسوی دیدار خدا روی آورند، که اگر این دو صفت محقق شود، هم از (خوض با خائضین) اجتناب شده و هم از (تکذیب یوم الدین)!

و لازمه این دو صفت توجه بسوی خدا است به عبودیت و سعی در رفع حوائج جامعه، که به عبارتی دیگر می توان از اولی به نماز تعبیر کرد و از دومی به انفاق در راه خدا، پس قوام دین از دو جهت علم و عمل به این چهار صفت است و این چهار صفت بقیه ارکان دین را هم در پی دارد، چون مثلا کسی که یکتاپرست نیست و یا نبوت را منکر است، ممکن نیست دارای این چهار صفت بشود (دقت فرمائید)!

پس اصحاب یمین عبارت شدند از کسانی که از شفاعت بهره مند می شوند، کسانی که از نظر دین و اعتقادات مرضی خدا هستند، حال چه این که اعمالشان مرضی بوده باشد و اصلا محتاج به شفاعت در قیامت نباشند و چه این که این طور نباشند، در هر صورت آن کسانی که از شفاعت شدن منظور هستند اینها هستند!

پس معلوم شد که شفاعت وسیله نجات گناه کاران از اصحاب یمین است، همچنان که قرآن کریم هم فرموده: «ان تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه، نکفر عنکم سیاتکم - اگر از گناهان کبیره اجتناب کنید، گناهان دیگرتان را جبران می کنیم!» (نسا/۳۱) و بطور مسلم منظور از این آیه این است که گناهان صغیره را خدا می آمرزد و احتیاجی به شفاعت ندارد، پس مورد شفاعت، آن عده از اصحاب یمینند که گناهانی کبیره از آنان تا روز قیامت

باقی مانده و بوسیله توبه و یا اعمال حسنه دیگر از بین نرفته، پس معلوم می

شود شفاعت، مربوط به اهل کبائر از اصحاب یمین است! همچنین که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرموده: «تنها شفاعتم مربوط به اهل کبائر از امتم است و اما نیکوکاران هیچ ناراحتی در پیش ندارند!»

از جهتی دیگر، اگر نیکوکاران را اصحاب یمین خوانده اند، در مقابل بدکارانند که

اصحاب شمال (دست چپی‌ها) نامیده شده‌اند و چه بسا طائفه اول اصحاب میمنه و طائفه دوم اصحاب مشئمه هم خوانده شده‌اند و این الفاظ از اصطلاحات قرآن کریم است و از اینجا گرفته شده که در روز قیامت نامه بعضی را به دست راستشان می دهند و نامه بعضی دیگر را به دست چپشان .

همچنان که قرآن کریم در این باره می‌فرماید:

« یوم ندعوا کل اناس بامامهم، فمن اوتی کتابه بيمينه، فاولئك يقرؤن کتابهم و لا یظلمون فتیلا! و من كان فی هذه اعمی فهو فی الآخرة اعمی و اضل سبیلا - روزی که هر جمعیتی را به نام امامشان می خوانیم، پس کسانی که نامه‌شان به دست راستشان داده شود، نامه خویش می خوانند و می‌بینند که حتی به قدر فتیلی ظلم نشده‌اند و کسانی که در این عالم کور بودند، در آخرت کور و بلکه گمراه‌ترند! » (۷۱ و ۷۲/اسری)

مراد به دادن کتاب بعضی به دست راستشان، پیروی امام بر حق است و مراد به دادن کتاب بعضی دیگر به دست چپشان، پیروی از پیشوایان ضلالت است، همچنان که در باره فرعون فرمود: « یقدم قومه یوم القیامة، فاوردهم النار - فرعون روز قیامت پیشاپیش پیروانش می‌آید و همگی را در آتش می‌کند! » (۹۸/هود)

و سخن کوتاه این که برگشت نامگذاری به اصحاب یمین، به همان ارتضاء دین است چنان که برگشت آن چهار صفت هم به همان است.

مطلب دیگری که تذکرش لازم است، این است که خدای تعالی در یک جا از کلام عزیزش شفاعت را برای کسی که خودش راضی باشد اثبات کرده و فرموده: « و لا یشفعون الا لمن ارتضى! » (۲۸/انبیا) و این ارتضاء را به هیچ قیدی مقید نکرده و معین ننموده آن اشخاص چه اعمالی دارند و نشانه‌هاشان چیست؟ همچنان که همین مبهم گوئی را در جای دیگر کرده و فرموده: « الا من اذن له الرحمان و رضی له قولا - مگر کسی که رحمان اجازه‌اش داده باشد و سخنش پسندیده باشد! » (۱۰۹/طه) که می‌بینید در این آیه نیز معین نکرده، این گونه اشخاص چه کسانی؟ از اینجا می‌فهمیم مقصود از پسندیدن آنان پسندیدن دین آنان است، نه اعمالشان و خلاصه اهل شفاعت کسانیند که خدا دین آنان را پسندیده باشد و کاری به اعمالشان ندارد!

بنا بر این می‌توان گفت: برگشت این آیه نیز از نظر مفاد، به همان مفادی است که آیات قبل بیان می‌کرد. از سوی دیگر در جای دیگر فرموده:

« یوم نحشر المتقین الی الرحمان وفدا و نسوق المجرمین الی جهنم وردا لا یملكون الشفاعة الا من اتخذ عند الرحمان عهدا - روزی که پرهیزکاران را برای مهمانی و خوان رحمت خود محشور می‌کنیم و مجرمین را برای ریختن به جهنم بدان سو سوق می‌دهیم، آنان مالک شفاعت نیستند، مگر کسی که قبلا از خدای رحمان عهدی گرفته باشد! » (۸۵ تا ۸۷/مریم)

و کلمه « شفاعت » در این آیه مصدر مفعولی است، یعنی شفاعت شدن و

معلوم است که تمامی مجرمین کافر نیستند که دوزخی شدنشان حتمی باشد!

به دلیل این که فرمود:

«انه من یات ربه مجرماً، فان له جهنم، لا یموت فیها و لا یحیی و من یاتہ مؤمناً قد عمل الصالحات، فاولئک لهم الدرجات العلی - بدرستی وضع چنین است، که هر کس با حال مجرمیت نزد پروردگارش آید، آتش جهنم دارد، که نه در آن می‌میرد و نه زنده می‌شود و هر کس که با حالت ایمان بیاید و عمل صالح هم کرده باشد، چنین کسانی درجات والائی دارند!» (۷۴ و ۷۵/طه)

چه از این آیه بر می‌آید: هر کس مؤمن باشد، ولی عمل صالح نکرده باشد، باز مجرم است، پس مجرمین دو طائفه‌اند، یکی آن که نه ایمان آورده و نه عمل صالح کرده‌اند و دوم کسانی که ایمان آورده‌اند، ولی عمل صالح نکرده‌اند، پس یک طائفه از مجرمین مردمانند که بر دین حق بوده‌اند و لکن عمل صالح نکرده‌اند و این همان کسی است که جمله: «الا من اتخذ عند الرحمن عهداً!» (۸۷/مریم) در باره‌اش تطبیق می‌کند.

چون این کسی است که عهد خدا را دارد، آن عهدی که آیه: «الم اعهد الیکم یا بنی آدم: ان لا تعبدوا الشیطان، انه لکم عدو مبین و ان اعبدوننی هذا صراط مستقیم - مگر به شما ای بنی آدم فرمان ندادم که شیطان را نپرستید؟ که او دشمن آشکار شما است و این که مرا بپرستید، که این صراط مستقیم است!» (۶۰/یس) از آن خبر می‌دهد، پس عهد خدا: «و ان اعبدوننی!» است، که عهد در آن به معنای امر است و جمله «هذا صراط مستقیم...!» عهد به معنای التزام است، چون صراط مستقیم مشتمل بر هدایت بسوی سعادت و نجات است!

پس این طائفه که گفتیم ایمان داشته‌اند ولی عمل صالح نکرده‌اند، آنهایند که عهدی از خدا گرفته بودند و بخاطر اعمال بدشان داخل جهنم می‌شوند، بخاطر داشتن عهد، مشمول شفاعت شده، از آتش نجات می‌یابند!

آیه شریفه: «و قالوا: لن تمسنا النار الا ایما معدوده، قل اتخذتم عند الله عهداً - گفتند: آتش دوزخ جز چند روزی به ما نمی‌رسد، بگو مگر شما از خدا عهد گرفته بودید؟» (۸۰/بقره) نیز به این حقیقت اشاره دارد و بنا بر این، این آیات نیز به همان آیات قبل برگشت می‌کند و بر روی هم آنها دلالت دارد بر این که مورد شفاعت، یعنی کسانی که در قیامت برایشان شفاعت می‌شود، عبارتند از گنه‌کاران دین‌دار و متدینین به دین حق، ولی گنه‌کار، اینهایند که خدا دینشان را پسندیده است!

۸- شفاعت کنندگان

شفاعت از چه کسانی صادر می‌شود؟

از آنچه تاکنون از نظر خواننده گذشت می‌توان این معنا را به دست آورد که

شفاعت دو قسم است:

شفاعت تکوینی،

شفاعت تشریحی و قانونی،

اما شفاعت تکوینی که معلوم است از تمامی اسباب کونی سر می‌زند و همه اسباب نزد خدا شفیع هستند، چون میان خدا و مسبب خود واسطه‌اند و اما شفاعت تشریحی و مربوط به احکام (که معلوم است اگر واقع شود، در دائره تکلیف و مجازات واقع می‌شود)، نیز دو قسم است، یکی شفاعتی که در دنیا اثر بگذارد و باعث آمرزش خدا و یا قرب به درگاه او گردد، که شفیع و واسطه میان خدا و بنده در این قسم شفاعت چند طائفه‌اند:

۸/۱- شافعین در دنیا:

اول توبه از گناه، که خود از شفیعان است، چون باعث آمرزش گناهان است، همچنان که فرمود:

« قل یا عباد الذین اسرفوا علی انفسهم لا تقنطوا من رحمۃ الله ان الله یغفر الذنوب جمیعا انه هو الغفور الرحیم و انیبوا الی ربکم - بگو: ای بندگانم، که بر نفس خود زیاده روی روا داشتید، از رحمت خدا مایوس نشوید، که خدا همه گناهان را می‌آمرزد، چون او آمرزگار رحیم است و بسوی پروردگارتان توبه ببرید! » (۵۳ و ۵۴/زمر)

که عمومیت این آیه، حتی شرک را هم شامل می‌شود و قبلا هم گفتیم: که توبه شرک را هم از بین می‌برد.

دوم ایمان به رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است که در باره‌اش فرموده: «آمنوا برسوله تا آنجا که می‌فرماید: یغفر لکم - به رسول او ایمان بیاورید، تا چه و چه و چه - و این که گناهانتان را بیامرزد!» (۲۸/حدید)

سوم عمل صالح است، که در باره‌اش فرموده: «وعد الله الذین آمنوا و عملوا الصالحات لهم مغفرة و اجر عظیم - خدا کسانی را که ایمان آورده و اعمال صالح کردند، وعده داده: که مغفرت و اجر عظیم دارند!» (۹/مائده) و نیز فرموده: «یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله و ابتغوا الیه الوسیلة - ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از خدا بترسید و (بدین وسیله) وسیله‌ای به درگاهش به دست آورید!» (۳۵/مائده) و آیات قرآنی در این باره بسیار است.

چهارم قرآن کریم است، که خودش در این باره فرموده: «یهدی به الله من اتبع رضوانه، سبل السلام و یخرجهم من الظلمات الی النور باذنه و یهدیهم الی صراط مستقیم - خداوند بوسیله قرآن کسانی را که در پی خوشنودی اویند، به اذن خودش بسوی راه‌های سلامتی هدایت نموده و ایشان را از ظلمت‌ها بسوی نور هدایت نموده و نیز بسوی صراط مستقیم راه می‌نماید!»

(۱۶/مائده)

پنجم هر چیز است که با عمل صالح ارتباطی دارد، مانند: مسجدها و امکانه شریفه و متبرکه و ایام شریفه و انبیاء و رسولان خدا، که برای امت خود طلب مغفرت می‌کنند، همچنان که در باره انبیاء فرموده: «و لو انهم اذ ظلموا أنفسهم، جاؤک، فاستغفروا الله و استغفر لهم الرسول، لوجدوا الله توابا رحیما - و اگر ایشان بعد از آنکه به خود ستم کردند، آمدند نزد تو و آموزش خدا را خواستند و رسول هم برایشان طلب مغفرت کرد خواهند دید که خدا توبه پذیر رحیم است!» (۶۴/نسا)

ششم ملائکه است، که برای مؤمنین طلب مغفرت می‌کنند، همچنان که فرمود: «الذین یحملون العرش و من حوله یسبحون بحمد ربهم و یؤمنون به و یتستغفرون للذین آمنوا - آن فرشتگان که عرش را حمل می‌کنند و اطرافیان آن، پروردگار خود را به حمد تسبیح می‌گویند و به او ایمان دارند و برای همه آن کسانی که ایمان آورده‌اند، طلب مغفرت می‌کنند!» (۷/غافر) و نیز فرموده: «و الملائکه یتسبحون بحمد ربهم و یتستغفرون لمن فی الارض، ألا ان الله هو الغفور الرحیم - و ملائکه با حمد پروردگار خود، او را تسبیح می‌گویند و برای هر کس که در زمین است طلب مغفرت می‌کنند، آگاه باشید که خداست که آمرزگار رحیم است!» (۵/شوری)

هفتم مومنین: این خود مؤمنینند، که برای خود و برای برادران ایمانی خود، استغفار می‌کنند و خدای تعالی از ایشان حکایت کرده که می‌گویند: «و اعف عنا و اغفر لنا و ارحمنا، انت مولینا - و بر ما ببخشای و ما را بیامرز و بما رحم کن، که توئی سرپرست ما!» (۲۸۶/بقره)

۸/۲ - شافعیین در آخرت :

اول انبیاء علیهم السلامند، که قرآن کریم در باره شفاعتشان می‌فرماید: «و قالوا اتخذ الرحمن ولدا، سبحانه بل عباد مکرمون... تا آنجا که می‌فرماید: و لا یشفعون الا لمن ارتضى - مشرکین می‌گفتند: خدا فرزند گرفته منزّه است بلکه فرشتگان بندگان مقرب خدایند... تا آنجا که می‌فرماید: و شفاعت نمی‌کنند مگر برای کسی که خدا بپسندد!» (۲۶ تا ۲۸/انبیا)

که یکی از آنان عیسی بن مریم علیهما السلام است که در روز قیامت شفاعت می‌کند و نیز می‌فرماید:

«و لا یملک الذین یدعون من دونه الشفاعه، الا من شهد بالحق و هم یعلمون - آن کسانی که مشرکین به جای خدا می‌خوانند، مالک شفاعت نیستند، تنها کسانی مالک شفاعتند که به حق شهادت می‌دهند و خود دانای حقند!» (۸۶/زخرف)

و این دو آیه شریفه، علاوه بر این که دلالت می‌کنند بر شفاعت انبیاء، دلالت بر شفاعت ملائکه نیز دارند، چون در این دو آیه گفتگو از فرزند خدا بود، که مشرکین ملائکه را دختران خدا می‌پنداشتند و یهود و نصاری مسیح و عزیر را پسر خدا

می‌پنداشتند.

دوم از شفیعیان روز قیامت ملائکه هستند، که قرآن کریم در باره شفاعت کردن آنان می‌فرماید: «و کم من ملک فی السماوات، لا تغنی شفاعتهم شیئا، الا من بعد ان یاذن الله لمن یشاء و یرضی - و چه بسیار فرشته که در آسمانهایند و شفاعتشان هیچ اثری ندارد، مگر بعد از آنکه خدا برای هر کس بخواهد اجازه دهد!» (۲۶/نجم) و نیز می‌فرماید: «یومئذ لا تنفع الشفاعه، الا من اذن له الرحمن و رضی له قولا، یعلم ما بین ایدیهم و ما خلفهم - امروز شفاعت سودی نمی‌بخشد، مگر کسی که رحمان به او اجازه داده باشد و سخن او پسندیده باشد، خدا آنچه را که پیش روی ایشان است و آنچه را از پشت سر فرستاده‌اند، می‌داند!» (۹/۱۱۰ و ۱۱/طه)

سوم از شفیعیان در قیامت شهدا هستند، که آیه: «و لا یملک الذین یدعون من دونه الشفاعه الا من شهد بالحق و هم یعلمون - آن کسانی که مشرکین به جای خدا می‌خوانند، مالک شفاعت نیستند، تنها کسانی مالک شفاعتند که به حق شهادت می‌دهند و خود دانای حقد!» (۸۶/زخرف) دلالت بر آن دارد چون این طائفه نیز به حق شهادت دادند، پس هر شهیدی شفیعی است، که مالک شهادت است، چیزی که هست این شهادت، با توجه به آیه: «و کذلک جعلناکم امة وسطا، لتکونوا شهداء علی الناس...» (۱۴۳/بقره) مربوط به اعمال است، نه شهادت به معنای کشته شدن در میدان جنگ، از اینجا روشن می‌شود: که مؤمنین نیز از شفیعیان روز قیامتند، برای این که خدای تعالی خبر داده، که مؤمنین نیز در روز قیامت ملحق به شهداء می‌شوند و فرموده: «و الذین آمنوا بالله و رسله اولئک هم الصدیقون و الشهداء عند ربهم - و کسانی که به خدا و رسولش ایمان آوردند، ایشان همان صدیقین و شهداء نزد پروردگارشانند!» (۱۹/حدید)

۹- موارد شفاعت

شفاعت به چه چیز تعلق می‌گیرد؟

خواننده عزیز توجه فرمود، که شفاعت دو قسم بود، یکی تکوینی، که گفتیم: عبارت است از تاثیر هر سببی تکوینی در عالم اسباب و یکی تشریحی، که گفتیم: مربوط است به ثواب و عقاب، حال می‌گوئیم: از این قسم دوم بعضی در تمامی گناهان از شرک گرفته تا پائین‌تر از آن اثر می‌گذارد، مانند شفاعت و وساطت توبه و ایمان البته توبه و ایمان در دنیا و قبل از قیامت. بعضی دیگر در عذاب بعضی از گناهان اثر دارد، مانند عمل صالح که واسطه می‌شود در محو شدن گناهان و اما آن شفاعتی که مورد نزاع و اختلاف است، یعنی شفاعت انبیاء و غیر ایشان در روز قیامت، برای برداشتن عذاب از کسی که حساب قیامت او را مستحق آن کرده، در گذشته یعنی در تحت عنوان شفاعت در حق چه کسی جریان می‌یابد، گفتیم: که این شفاعت مربوط است به اهل گناهان

کبیره، از اشخاصی که متدین به دین حق هستند و خدا هم دین آنان را پسندیده است!

۱۰- وقت شفاعت

شفاعت چه وقت فائده می بخشد؟

منظور ما از این شفاعت، باز همان شفاعت مورد نزاع است، شفاعتی که گفتیم: عذاب روز قیامت را از گنه کاران بر می دارد، اما پاسخ از این سؤال، این است که آیه شریفه: «کل نفس بما کسبت رهینة، الا اصحاب الیمین، فی جنات یتسائلون: عن المجرمین، ما سلککم فی سقر؟» (۴۲ تا ۳۸/مدثر) دلالت دارد بر این که شفاعت به چه کسانی می رسد و چه کسانی از آن محرومند، چیزی که هست بیش از این هم دلالت ندارد، که شفاعت تنها در فک رهن و آزادی از دوزخ و یا خلود در دوزخ مؤثر است و اما در ناراحتی های قبل از حساب، از هول و فزع قیامت و ناگواریهای آن، هیچ دلالتی نیست بر این که شفاعت در آنها هم مؤثر باشد، بلکه می توان گفت: که آیه دلالت دارد بر این که شفاعت تنها در عذاب دوزخ مؤثر است و در ناگواریهای قبل از آن مؤثر نیست.

این نکته را هم باید دانست که از آیات نامبرده در سوره مدثر می توان استفاده کرد که سؤال و جوابی که در آن شده مربوط است به بعد از فصل قضا و رسیدگی به حسابها، بعد از آن که اهل بهشت جای خود را در بهشت گرفته و اهل دوزخ هم در دوزخ قرار گرفته اند و در چنین هنگامی شفاعت شامل جمعی از گنه کاران شده و آنان را از آتش نجات می دهد، برای این که کلمه: «فی جنات...» در این آیات آمده و این کلمه استقرار در بهشت را می رساند و نیز جمله: «ما سلککم...» در آن هست، که از ماده سلوک و به معنای داخل کردن است، البته نه هر داخل کردنی، بلکه داخل کردن با نظم و با ردیف خاص (نظیر داخل کردن نخ در دانه های تسبیح که از کوچک ترها گرفته تا بزرگ و بزرگترها همه را نخ می کشند)، پس در این تعبیر معنای استقرار هست و همچنین در جمله «فما تنفعهم...» چون کلمه «ما» برای نفی حال است (دقت بفرمائید!)

و اما نشئه برزخ و ادله ای که دلالت می کند بر حضور پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه علیهم السلام در دم مرگ و در هنگام سؤال قبر و کمک کردن آنحضرت در شدائد، که در روایات ذیل آیه: «و ان من اهل الکتاب الا لیؤمنن به...» (۱۵۹/نسا) آمده، ربطی به شفاعت در درگاه خدا ندارد بلکه از قبیل تصرفها و حکومتی است که خدای تعالی به ایشان داده، تا به اذن او هر حکمی که خواستند برانند و هر تصرفی خواستند بکنند، همچنان که در باره آن فرموده:

«... و علی الاعراف رجال یعرفون کلا بسیماهم و نادوا اصحاب الجنة ان سلام علیکم لم یدخلوها و هم یطمعون... تا آنجا که می فرماید: و نادى اصحاب الاعراف رجالا یعرفونهم

بسیماهم قالوا ما اغنى عنكم جمعكم و ما كنتم تستكبرون، ا هؤلاء الذين اقستم لا ينالهم الله برحمة ادخلوا الجنة لا خوف عليكم و لا انتم تحزنون - و بر اعراف(که جایگاهی میان بهشت و دوزخ است)، مردمی هستند، که هر کسی را از سیمایش می‌شناسند، اصحاب بهشت را ندا می‌کنند که سلام بر شما، با این که خود تاکنون داخل بهشت نشده‌اند، ولی امید آن را دارند... تا آنجا که می‌فرماید: اصحاب اعراف مردمی را که هر یک را با سیمایشان می‌شناسند، صدا می‌زنند و می‌گویند: دیدید که نیروی شما از جهت کمیت و کیفیت به دردتان نخورد؟ آیا همین بهشتیان نیستند که شما سوگند می‌خوردید: هرگز مشمول رحمت خدا نمی‌شوند؟ دیدید که داخل بهشت می‌شوند و شما اشتباه می‌کردید، آنگاه رو به بهشتیان کرده می‌گویند حال به بهشت درآئید که نه ترسی بر شما باشد و نه اندوهناک می‌شوید!» (۴۶ تا ۴۹/اعراف)

و از این قبیل است آیه: «یوم ندعوا کل اناس بامامهم فمن أوتی کتابه بیمینه - روزی که هر قومی را به نام پیشواشان صدا می‌زنیم، پس هر کس کتابش به دست راستش داده شود...!» (۷۱/اسری) که از این آیه نیز بر می‌آید: امام واسطه در خواندن و دعوت است و دادن کتاب از قبیل همان حکومتی است که گفتیم خدا به این طائفه داده است (دقت بفرمائید!)

پس از بحثی که در باره شفاعت گذشت، این نتیجه به دست آمد که: شفاعت در آخرین موقف از مواقف قیامت به کار می‌رود، که یا گنه‌کار بوسیله شفاعت مشمول آمرزش گشته، اصلا داخل آتش نمی‌شود و یا آنکه بعد از داخل شدن در آتش، بوسیله شفاعت نجات می‌یابد، یعنی شفاعت باعث می‌شود که خدا به احترام شفیع، رحمت خود را گسترش می‌دهد!

المیزان ج: ۱ ص: ۲۲۲

تحلیل روایات وارده در موضوع شفاعت

در کتاب امالی شیخ صدوق علیه الرحمه، از حسین بن خالد، از حضرت رضا، از آباء گرامش، از امیر المؤمنین علیه‌السلام، روایت کرده که فرمود: رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود: کسی که به حوض من ایمان نداشته باشد، خداوند او را در حوض وارد نکند و کسی که به شفاعت من ایمان نداشته باشد، خداوند او را به شفاعتم نائل نسازد، آنگاه فرمود: تنها شفاعت من مخصوص کسانی از امت من است که مرتکب گناهان کبیره شده باشند و اما نیکوکاران از ایشان هیچ گرفتاری پیدا نمی‌کنند! حسین ابن خالد می‌گوید: من به حضرت رضا عرضه داشتم: یا بن رسول الله!

پس معنای این کلام خدای تعالی که می‌فرماید: «و لا یشفعون الا لمن ارتضى!» چیست؟ فرمود: «شفاعت نمی‌کنند مگر کسی را که خدا دینش را پسندیده باشد!» (۲۸/انبیا)

مؤلف: این که فرمود: «تنها شفاعتم ...» مطلبی است که به طرق بسیاری از طریق شیعه و سنی از آنجناب روایت شده است و اگر به یاد داشته باشید همین معنا را از آیات فهمیدیم.

و در تفسیر عیاشی از سماعه بن مهران، از ابی ابراهیم حضرت کاظم علیه‌السلام، روایت آورده که در ذیل آیه: «عسی أن یبعثک ربک مقاما محمودا - امید آن داشته باش که پروردگارت به مقام محمودت برساند!» (۷۹/اسرا) فرمود: روز قیامت مردم همگی از شکم خاک بر می‌خیزند و مقدار چهل سال می‌ایستند و خدای تعالی آفتاب را دستور می‌دهد تا بر فرق سرهاشان آنچنان نزدیک شود که از شدت گرما عرق بریزند و به زمین دستور می‌رسد که عرق آنان را در خود فرو نبرد، مردم به نزد آدم می‌روند و از او می‌خواهند تا شفاعتشان کند، آدم مردم را به نوح دلالت می‌کند و نوح ایشان را به ابراهیم و ابراهیم به موسی و موسی به عیسی و عیسی به ایشان می‌گوید: بر شما باد به محمد خاتم النبیین! پس محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله وسلم می‌فرماید: آری من آماده این کارم، پس به راه می‌افتد، تا دم در بهشت می‌رسد و دق الباب می‌کند، از درون بهشت می‌پرسند: که هستی؟ و خدا داناتر است، پس محمد می‌گوید: من محمدم، از درون خطاب می‌رسد: در را برویش باز کنید! چون در به رویش گشوده می‌شود، بسوی پروردگار خود روی می‌آورد، در حالی که سر به سجده نهاده باشد و سر از سجده بر نمی‌دارد، تا اجازه سخن به وی دهند و بگویند حرف بزن و درخواست کن که هر چه بخواهی داده خواهی شد و هر که را شفاعت کنی پذیرفته خواهد شد!

پس سر از سجده بر می‌دارد، دوباره رو بسوی پروردگارش نموده از عظمت او به سجده می‌افتد، این بار هم همان خطاب‌ها به وی می‌شود، سر از سجده بر می‌دارد و آن قدر شفاعت می‌کند که دامنه شفاعتش حتی به درون دوزخ رسیده، شامل حال کسانی که به آتش سوخته‌اند نیز می‌شود، پس در روز قیامت در تمامی مردم از همه امتها، هیچ کس آبروی محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله وسلم را ندارد، این است آن مقامی که آیه شریفه: «عسی ان یبعثک ربک مقاما محمودا!» بدان اشاره دارد.

مؤلف: این معنا در روایاتی بسیار زیاد، بطور مختصر و مفصل، هم به طرق متعدده‌ای از سنی و شیعه، روایت شده است و این روایات دلالت دارد بر این که مقام محمود در آیه شریفه همان مقام شفاعت است، البته منافات هم ندارد که غیر آنجناب، یعنی سایر انبیاء و غیر انبیاء هم بتوانند شفاعت کنند، چون ممکن است شفاعت آنان

فرع شفاعت آنجناب باشد و فتح باب شفاعت به دست آنجناب بشود!
 و در تفسیر عیاشی نیز از یکی از دو امام باقر و صادق علیهماالسلام روایت آمده،
 که در تفسیر آیه «عسی ان یبعثک ربک مقاما محمودا!» فرمود: این مقام شفاعت است!
 باز در تفسیر عیاشی از عبید بن زراره روایت آمده، که گفت: شخصی از امام
 صادق علیه‌السلام پرسید: آیا مؤمن هم شفاعت دارد؟ فرمود: بله، فردی از حاضران پرسید:
 آیا مؤمن هم به شفاعت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در آن روز محتاج می‌شود؟ فرمود:
 بله، برای این که مؤمنین هم خطایا و گناهای دارند، هیچ احدی نیست مگر آن که
 محتاج شفاعت آنجناب می‌شود!

راوی می‌گوید: مردی از این گفتار رسول خدا پرسید که فرمود: «من سید و
 آقای همه فرزندان آدمم و در عین حال افتخار نمی‌کنم!» حضرت فرمود: بله صحیح
 است، آنجناب حلقه در بهشت را می‌گیرد و بازش می‌کند و سپس به سجده می‌افتد،
 خدای تعالی می‌فرماید: سر بلند کن و شفاعت نما، که شفاعت پذیرفته است و هر چه
 می‌خواهی بطلب که به تو داده می‌شود، پس سر بلند می‌کند و دوباره به سجده می‌افتد
 باز خدای تعالی می‌فرماید: سر بلند کن و شفاعت نما که شفاعت پذیرفته است و
 درخواست نما که درخواستت برآورده است!

پس آنجناب سر بر می‌دارد و شفاعت می‌نماید و شفاعتش پذیرفته می‌شود و
 درخواست می‌کند و به او هر چه خواسته می‌دهند!

و در تفسیر فرات، از محمد بن قاسم بن عبید با ذکر یک یک راویان، از بشر بن
 شریح بصری، روایت آورده که گفت: من به محمد بن علی علیهماالسلام عرضه داشتم:
 کدام یک از آیات قرآن امیدوارکننده‌تر است؟ فرمود: قوم تو در این باره چه می‌گویند؟
 عرضه داشتم: می‌گویند آیه: «قل یا عباد الذین اسرفوا علی انفسهم، لا تقنطوا من رحمۃ الله -
 بگو ای کسانی که در حق خود زیاده‌روی و ستم کردید از رحمت خدا نومید مشوید!» (۵۳/زمر) است،
 فرمود: و لکن ما اهل بیت این را نمی‌گوئیم، پرسیدم: پس شما کدام آیه را
 امیدوارکننده‌تر می‌دانید؟ فرمود: آیه: «و لسوف یعطیک ربک فترضی!» (۵/ضحی) به خدا
 سوگند شفاعت! به خدا سوگند شفاعت! به خدا سوگند شفاعت!

مؤلف: اما این که آیه: «عسی ان یبعثک ربک مقاما محمودا ...!» مربوط به مقام
 شفاعت باشد، چه بسا هم لفظ آیه با آن مساعد باشد و هم روایات بسیار زیادی که از
 رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم رسیده، که فرمود: مقام محمود مقام شفاعت است و اما
 این که گفتیم لفظ آیه با آن مساعد است، از این جهت است که جمله: «ان یبعثک ...»
 دلالت می‌کند بر این که مقام نامبرده مقامی است که در آن روز به آن جناب می‌دهند و

چون کلمه: «محمود» در آیه مطلق است، شامل همه حمدها می شود، چون مقید به حمد خاصی نشده و این خود دلالت می کند بر این که همه مردم او را می ستایند، چه اولین و چه آخرین!

و از سوی دیگر از آنجا که حمد عبارت است از ثنای جمیل در مقابل رفتار جمیل اختیاری، پس به ما می فهماند که در آن روز از آن جناب به تمامی اولین و آخرین، رفتاری صادر می شود، که از آن بهره مند می گردند و او را می ستایند. بهمین جهت در روایت عبید بن زراره، که قبلا گذشت، فرمود: هیچ احدی نیست مگر آنکه محتاج به شفاعت محمد صلی الله علیه و آله و سلم می شود... تا آخر حدیث.

و اما این که آیه «و لسوف یعطیک ربک فترضی!» (۵/ضحی) امیدوار کننده ترین آیه قرآن باشد و حتی از آیه: «یا عباد الذین اسرفوا علی انفسهم لا تقنطوا...!» (۵۳/زمر) هم امیدوارکننده تر باشد، علتش این است که نهی از نومیدی در آیه دوم، نهی است که هر چند در قرآن شریف مکرر آمده، مثلا از ابراهیم علیه السلام حکایت کرده که گفت: «و من یقنط من رحمۃ ربہ الا الضالون - از رحمت خدا نومید نمی شوند، مگر مردم گمراه!» (۵۶/حجر) و از یعقوب علیه السلام حکایت کرده که گفت: «انه لا ییاس من روح الله الا القوم الکافرون - بدرستی که از رحمت خدا مایوس نمی شوند مگر مردم کافر!» (۸۷/یوسف) و لکن در هر دو مورد این نهی ناظر به نومیدی از رحمت تکوینی است، همچنان که مورد دو آیه بدان شهادت می دهد. و اما آیه: «قل یا عباد الذین اسرفوا علی انفسهم لا تقنطوا من رحمۃ الله ان الله یغفر الذنوب جمیعا انه هو الغفور الرحیم و انیبوا الی ربکم...!» (۵۳/زمر) تا آخر آیات بعدش، هر چند که نهی از نومیدی از رحمت تشریحی خداست، به قرینه جمله: «اسرفوا علی انفسهم»، که به روشنی می فهماند قنوط و نومیدی در آیه راجع به رحمت تشریحی و از جهت معصیت است و بهمین جهت خدای سبحان وعده آمرزش گناهان را بطور عموم و بدون استثناء آورد و لکن دنبال آیه جمله: «و انیبوا الی ربکم...!» (۵۴/زمر) و جملات بعدی را آورده که به توبه و اسلام و عمل به پیروی امر می کند و می فهماند که منظور آیه این است که بنده ای که به خود ستم کرده، نباید از رحمت خدا نومید شود، مادام که می تواند توبه کند و اسلام آورد و عمل صالح کند از این راه های نجات استفاده کند!

پس در آیه نامبرده رحمت خدا مقید به قیود نامبرده شد و مردم را امر می کند که به این رحمت مقید خدا، دست بیاویزند و خود را نجات دهند و معلوم است که امید رحمت مقید مانند امید رحمت مطلق و عام نیست و آن رحمتی که خدا به پیامبرش وعده داده، رحمت عمومی و مطلق است، چون آن جناب را «رحمۃ للعالمین!» (۱۰۷/انبیاء) خوانده و این وعده مطلق را در آیه: «و لسوف یعطیک ربک فترضی!» (۵/ضحی) به

پیامبر گرامیش داده، تا او را دلخوش و شادمان کند!

توضیح این که آیه شریفه در مقام منت نهادن است و در آن وعده‌ای است خاص به رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و در سراسر قرآن، خدای سبحان احدی از خلائق خود را هرگز چنین وعده‌ای نداده است. در این وعده اعطاء خود را به هیچ قیدی مقید نکرده، وعده اعطائی است مطلق، البته وعده‌ای نظیر این به دسته‌ای از بندگان خود داده، که در بهشت به آنها بدهد و فرموده: «لهم ما یشاؤون عند ربهم - ایشان نزد پروردگار خود در بهشت هر چه بخواهند دارند!» (زمر/۳۴) و نیز فرموده: «لهم ما یشاؤون فیها و لدینا مزید - ایشان در بهشت هر چه بخواهند دارند و نزد ما بیش از آنهم هست!» (ق/۳۵) که می‌رساند آن دسته نامبرده در بهشت چیزهائی مافوق خواست خود دارند! و معلوم است که مشیت و خواست به هر خیری و سعادت تعلق می‌گیرد، که به خاطر انسان خطور بکند، معلوم می‌شود در بهشت از خیر و سعادت چیزهائی هست که بر قلب هیچ بشری خطور نمی‌کند، همچنان که فرمود: «فلا تعلم نفس ما اخفی لهم من قره‌ اعین - هیچ کس نمی‌داند که چه چیزها که مایه خوشنودی آنان است، بر ایشان ذخیره کرده‌اند!» (۱۷/سجده)

خوب، وقتی عطاهای خدا به بندگان با ایمان و صالحش این باشد، که مافوق تصور و از اندازه و قدر بیرون باشد، معلوم است که آنچه به رسولش در مقام امتنان عطاء می‌کند، وسیع‌تر و عظیم‌تر از اینها خواهد بود (دقت بفرمائید!).

این وضع عطای خدای تعالی است و اما ببینیم خوشنودی رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم چه حد و حدودی دارد و این را می‌دانیم که این خوشنودی غیر رضا به قضا و قسمت خدا است، که در حقیقت برابر با امر خدا است، چون خدا مالک و غنی علی‌الاطلاق است و عبد جز فقر و حاجت چیزی ندارد و لذا باید بانچه پروردگارش عطا می‌کند راضی باشد، چه کم و چه زیاد و نیز باید به آن قضائی که خدا در باره‌اش می‌راند، خوشنود و راضی باشد، چه خوب و چه بد و وقتی وظیفه هر عبدی این بود، رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به این وظیفه داناتر و عامل‌تر از هر کس دیگر است، او نمی‌خواهد مگر آنچه را که خدا در حقش بخواهد. پس رضا در آیه: «و لسوف یعطیک ربک فترضی!» (۵/ضحی) این رضا نیست، چون گفتیم: رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از خدا راضی است چه عطا بکند و چه نکند و در آیه مورد بحث رضایت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در مقابل اعطاء خدا قرار گرفته و این معنا را می‌رساند: که خدا این قدر به تو می‌دهد تا راضی شوی! پس معلوم است این رضا غیر آن است، نظیر این است که به فقیری بگوئی: من آن قدر به تو مال می‌دهم، تا بی‌نیاز شوی و یا به گرسنه‌ای بگوئی: آن قدر طعامت می‌دهم تا سیر شوی، که در این گونه موارد رضایت رسول خدا

صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و بی‌نیاز کردن فقیر و طعام به گرسنه به هیچ حد و اندازه‌ای مقید نشده است.

همچنان که می‌بینیم نظیر چنین اعطای بی‌حدی را خداوند به طائفه‌ای از بندگانش وعده داده و فرمود:

«ان الذين آمنوا و عملوا الصالحات اولئك هم خير البرية جزاؤهم عند ربهم جنات عدن تجري من تحتها الانهار خالدین فیها ابدآ رضی الله عنهم و رضوا عنه ذلك لمن خشی ربه - کسانی که ایمان آورده و عمل صالح کردند، بهترین خلق خداوند، پاداششان نزد پروردگارش عبارت است از بهشت‌های عدن، که نهرها از دامنه آنها روان است و ایشان ابدآ در آن جاویدانند، خدا از ایشان راضی است و ایشان هم از خدا راضی می‌شوند، این پاداشها برای کسی است که از پروردگارش در خشیت باشد!» (۷/۸۰/بینه)

که این وعده نیز از آنجا که در مقام امتنان است و وعده‌ای است خصوصی، لذا باید امری باشد، مافوق آنچه که مؤمنین بطور عموم وعده داده شده‌اند و باید از آن وسیع‌تر و خلاصه بی‌حساب باشد!

از سوی دیگر می‌بینیم: که خدای تعالی در باره رسول گرامیش فرمود: «به مؤمنین رؤف و رحیم است - بالمؤمنین رؤف رحیم!» (۱۲۸/توبه) و در این کلام خود رؤف و رحمت آنجناب را تصدیق فرموده با این حال چطور این رسول رؤف و رحیم می‌شود که خودش در بهشت به نعمت‌های آنجا متنعم باشد و در باغهای بهشت با خیال آسوده قدم بزند، در حالی که جمعی از مؤمنین به دین او و به نبوت او و شیفتگان به فضائل و مناقب او، در درکات جهنم در غل و زنجیر باشند؟ و در زیر طبقاتی از آتش محبوس بمانند؟ با این که به ربوبیت خدا و به رسالت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و به حقانیت آنچه رسول آورده، معترف بوده‌اند، تنها جرمشان این بوده که جهالت بر ایشان چیره گشته، ملعبه شیطان شدند و در نتیجه گناهانی مرتکب گشتند، بدون این که عناد و استکباری کرده باشند!

و اگر یکی از ماها به عمر گذشته خود مراجعه کند و ببیندیشد: که در این مدت چه کمالات و ترقیاتی را می‌توانست به دست آورد ولی در به دست آوردن آنها کوتاهی کرده، آن وقت خود را به باد ملامت می‌گیرد و به خود خشم نموده، یکی یکی کوتاهی‌گری‌ها را به رخ خود می‌کشد و به خود بد و بیراه می‌گوید و ناگهان متوجه به جهالت و جنون جوانی خود می‌شود که در آن هنگام چقدر نادان و بی‌تجربه بوده به محض آن که به یاد آن دوران تاریک عمر می‌افتد، خشمش فرو می‌نشیند و خودش به خود رحم می‌کند و دلش برای خودش می‌سوزد، در حالی که این حس ترحم که در فطرت او است، یک ودیعه‌ای است الهی و قطره‌ای است از دریای بی‌کران رحمت

پروردگار، با این که حس ترحم او ملک خود او نیست، بلکه عاریتی است و علاوه قطره‌ای است در برابر رحمت خدا، مع ذلک خودش برای خودش ترحم می کند، آن وقت چطور ممکن است، که دریای رحمت رب العالمین، در موقفی که او است و انسانی جاهل و ضعیف، به خروش نیاید؟ و چطور ممکن است مجلای اتم رحمت رب العالمین، یعنی رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به دستگیری او نشتابد و او را که در زندگی دنیا و در حین مرگ که در موافق خطرناک دیگر، وزر و وبال خطایای خود را چشیده، همچنان در شکنجه دوزخ بگذارد و او را نجات ندهد!

و در تفسیر قمی، در ذیل جمله: «و لا تنفع الشفاعة عنده، الا لمن اذن له ...!» (۲۳/سبا) از ابی‌العباس تکبیر گو روایت کرده که گفت غلامی آزاد شده یکی از همسران علی بن الحسین که نامش ابو ایمن بود، داخل بر امام ابی جعفر علیه‌السلام شد و گفت: ای ابی جعفر! دل مردم را خوش می‌کنید و می‌گوئید شفاعت محمد شفاعت محمد؟ خلاصه بگذارید مردم به وظائف خود عمل کنند! ابو جعفر علیه‌السلام آن قدر ناراحت و خشمناک شد که رنگش تیره گشت و سپس فرمود: وای بر تو ای ابا ایمن! آیا عفتی که در باره شکم و شهوت ورزیدی (مقدس‌مآبیت) تو را به طغیان در آورده ولی متوجه باش که اگر فرع‌های قیامت را ببینی، آن وقت می‌فهمی که چقدر محتاج به شفاعت محمدی! وای بر تو مگر شفاعت جز برای گنه‌کارانی که مستوجب آتش شده‌اند تصور دارد؟ آنگاه اضافه کرد: هیچ احدی از اولین و آخرین نیست، مگر آنکه در روز قیامت محتاج شفاعت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است و نیز اضافه کرد: که در روز قیامت یک شفاعتی رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در امتش دارد و یک شفاعت ما در شیعیانمان داریم و یک شفاعت شیعیان ما در خاندان خود دارند و سپس فرمود: یک نفر مؤمن در آن روز به عدد نفرات دو تیره بزرگ عرب ربیعه و مضر شفاعت می‌کند و نیز مؤمن برای خدمت‌گذاران خود شفاعت می‌کند و عرضه می‌دارد: پروردگارا این شخص حق خدمت به گردنم دارد و مرا از سرما و گرما حفظ می‌کرد.

مؤلف: این که امام فرمود: (احدی از اولین و آخرین نیست مگر آن که محتاج شفاعت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌شود،) ظاهرش این است که این شفاعت عمومی، غیر آن شفاعتی است که در ذیل روایت فرمود: (وای بر تو مگر شفاعت جز برای گنه‌کارانی که مستوجب آتشند تصور دارد؟) نظیر این معنا در روایت عیاشی، از عبید بن زراره، از امام صادق علیه‌السلام گذشت و در این معنا روایت دیگری است که هم عامه و هم خاصه نقل کرده‌اند، آیه: «و لا یملک الذین یدعون من دونه الشفاعة الا من شهد بالحق و هم یعلمون!» (۸۶/زخرف) بر این معنا دلالت می‌کند، چون می‌فهماند ملاک در شفاعت عبارت

است از شهادت، پس شهداء هستند که در روز قیامت مالک شفاعتند و آیه: «و کذلک جعلناکم امةً وسطاً، لتکونوا شهداء علی الناس و یكون الرسول علیکم شهیداً!» (۱۴۳/بقره) دلالت دارد که انبیاء شهدای خلقند و رسول گرامی صلی الله علیه و آله و سلم اسلام، شهید بر انبیاء است، پس رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم شهید شهیدان و گواه گواهان است، پس شفیع شفیعان نیز هست و اگر شهادت شهداء نمی بود، اصلاً قیامت اساس درستی نداشت. و در تفسیر قمی نیز در ذیل جمله «و لا تنفع الشفاعة عنده الا لمن اذن له...» (۲۳/سبا) امام علیه السلام فرمود: احدی از انبیاء و رسولان خدا به شفاعت نمی پردازد، مگر بعد از آنکه خدا اجازه داده باشد مگر رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم که خدای تعالی قبل از روز قیامت به او اجازه داده و شفاعت مال او و امامان از ولد او است و آنگاه بعد از ایشان سایر انبیاء شفاعت خواهند کرد.

و در خصال از علی علیه السلام روایت کرده که گفت: رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: سه طائفه به درگاه خدا شفاعت می کنند و شفاعتشان پذیرفته هم می شود، اول انبیاء دوم علماء سوم شهداء.

مؤلف: ظاهراً مراد به شهداء شهدای در میدان جنگ است، چون معروف از معنای این کلمه در زبان اخبار ائمه علیهم السلام همین معنا است، نه معنای گواهی دادن بر اعمال، که اصطلاح قرآن کریم است.

و نیز در خصال، در ضمن حدیث معروف به «چهار صد» آمده که امیر المؤمنین فرمودند: برای ما شفاعتی است و برای اهل مودت ما شفاعتی!

مؤلف: در این بین روایات بسیاری در باب شفاعت سیده زنان بهشت فاطمه علیها السلام و نیز شفاعت ذریه او غیر از ائمه، وارد شده و همچنین روایات دیگری در شفاعت مؤمنین و حتی طفل سقط شده از ایشان، نقل شده.

از آن جمله در حدیث معروف از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم که فرمود: «تناکحوا تناسلوا...!» فرمود: زن بگیرید و نسل خود را زیاد کنید که من در روز قیامت به وجود شما نزد امتهای دیگر مباهات می کنم و حتی طفل سقط شده را هم به حساب می آورم و همین طفل سقط شده با قیافه ای اخمو، به در بهشت می ایستد، هر چه به او می گویند: درآی، داخل نمی شود و می گوید: تا پدر و مادرم نیابند داخل نمی شوم...!

و نیز در خصال از امام ابی عبد الله از پدرش از جدش از علی علیه السلام روایت کرده که فرمود: برای بهشت هشت دروازه است که از یک دروازه انبیاء و صدیقین وارد می شوند و دربی دیگر مخصوص شهداء و صالحین است و پنج درب دیگر آن مخصوص شیعیان و دوستان ما است و خود لایزال بر صراط ایستاده، دعا می کنم و عرضه می دارم:

پروردگارا شیعیان و دوستان و یاوران مرا و هر کس که در دنیا با من تولی داشته، سلامت بدار و از سقوط در جهنم حفظ کن! که ناگهان از درون عرش ندائی می‌رسد: دعایت مستجاب شد و شفاعتت پذیرفته گردید و آن روز هر مردی از شیعیان من و دوستان و یاوران من و آنان که عملا و زبانا با دشمنان من جنگیدند، تا هفتاد هزار نفر از همسایگان و خویشاوندان خود را شفاعت می‌کنند (لازمه این معنا آن است که زندگی یک نفر شیعه اهل بیت علیهم‌السلام در سعادت هفتاد هزار نفر مؤثر است همچنانکه دیدیم اثر انحراف دشمنان اهل بیت تا چهارده قرن باقی مانده و هنوز هم باقی میماند! مترجم). یک درب دیگر بهشت مخصوص سایر مسلمانان است، آنهایی که اعتراف به شهادت « لا اله الا الله! » داشتند و در دل یک ذره بغض و دشمنی ما اهل بیت را نداشته‌اند!

و در کافی از حفص مؤذن از امام صادق علیه‌السلام روایت کرده، که در رساله‌ای که به سوی اصحابش نوشت، فرمود: و بدانید که احدی از خلائق خدا، شما را از خدا بی‌نیاز نمی‌کند(نه کسی هست که اگر خدا نداد او بدهد و نه کسی که اگر خدا بلائی فرستاد او از آن جلوگیری کند!) نه فرشته مقربی این کاره است و نه پیامبر مرسلی و نه کسی پائین‌تر از این، هر کس دوست می‌دارد شفاعت شافعان نزد خدا سودی به حالش داشته باشد، باید از خدا رضایت بطلبد .

و در تفسیر فرات به سند خود از امام صادق علیه‌السلام روایت کرده که فرمود: جابر به امام باقر علیه‌السلام عرض کرد: فدایت شوم، یا بن رسول اله! حدیثی از جدهات فاطمه علیها سلام برایم حدیث کن!

... جابر همچنان مطالب امام را در خصوص شفاعت فاطمه علیهاالسلام در روز قیامت ذکر می‌کند تا می‌رسد به اینجا که می‌گوید: امام ابو جعفر فرمود:

- پس به خدا سوگند! از مردم کسی باقی نمی‌ماند مگر کسی که اهل شک باشد و در عقائد اسلام ایمان راسخ نداشته و یا کافر و یا منافق باشد، پس چون این چند طائفه در طبقات دوزخ قرار می‌گیرند، فریاد می‌زنند، که خدای تعالی آن را چنین حکایت می‌فرماید: «فما لنا من شافعين و لا صديق حميم، فلو ان لنا کره، فنكون من المؤمنین - ما هیچ یک از این شافعان را نداشتیم تا برایمان شفاعت کنند و هیچ دوست دلسوزی نداشتیم تا کمکی برایمان کنند، خدایا اگر برای ما برگشتی باشد، حتما از مؤمنین خواهیم بود!» (۱۰۲ تا ۱۰۳/شعرا)

آنگاه امام باقر علیه‌السلام فرمود:

- ولی هیهات هیهات که به خواسته‌شان برسند و به فرض هم که برگردند، دوباره به همان منهیات که از آن نهی شده بودند رو می‌آورند و بدرستی که دروغ

می‌گویند!

مؤلف : این که امام علیه‌السلام به آیه: «فما لنا من شافعين...!» تمسک کردند، دلالت دارد بر این که امام علیه‌السلام آیه را دال بر وقوع شفاعت دانسته‌اند، با اینکه منکرین شفاعت، آیه را از جمله ادله بر نفی شفاعت گرفته بودند و اگر بخاطر داشته باشید آن نکته‌ای که ما در ذیل جمله: «فما تنفعهم شفاعة الشافعين!» (۴۸/مدثر) خاطر نشان کردیم، تا اندازه‌ای وجه دلالت آیه: «فما لنا من شافعين!» را بر وقوع شفاعت روشن می‌کند، چون اگر مراد خدای تعالی صرف انکار شفاعت بود، جا داشت بفرماید: «فما لنا من شفيع و لا صديق حميم - ما نه شفيعی داشتیم و نه دوستی دلسوز!» پس اینکه در سیاق نفی صیغه جمع را آورد و فرمود: «از شافعان هیچ شفيعی نداشتیم!» معلوم می‌شود شافعانی بوده‌اند و جماعتی بوده‌اند که از شافعان شفيع داشته‌اند و جماعتی نداشته‌اند، یعنی شفاعت شافعان در باره آنان فائده‌ای نداشته است.

علاوه بر این که جمله: «فلوان لنا کره...!» که بعد از جمله: «فما لنا من شافعين...!» قرار گرفته، آرزویی است که در مقام حسرت کرده‌اند و معلوم است که آرزوی در مقام حسرت، آرزوی چیزی است که می‌بایستی داشته باشند، ولی ندارند و حسرت می‌خورند که ای کاش ما هم آنها می‌داشتیم!

پس معنای این که گفتند: «اگر برای ما بازگشتی بود...!» این است که ای کاش برمی‌گشتیم و از مؤمنین می‌شدیم، تا مانند آنان به شفاعت می‌رسیدیم، پس آیه شریفه از ادله‌ای است که بر وقوع شفاعت دلالت می‌کند، نه بر نفی و انکار آن.

در کتاب توحید، از امام کاظم از پدرش، از پدران بزرگوارش علیه‌السلام، از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم روایت آورده، که فرمود:

- در میان امت من تنها شفاعت من به مرتکبین گناهان کبیره می‌رسد و اما نیکوکاران هیچ گرفتاری ندارند، که محتاج شفاعت شوند.

شخصی عرضه داشت: یا بن رسول الله! چطور شفاعت مخصوص مرتکبین کبیره‌ها است با این که خدای تعالی می‌فرماید: «و لا یشفعون الا لمن ارتضی!» (۲۸/انبیاء) و معلوم است که مرتکب گناهان کبیره مرتضی (مورد پسند خدا) نیستند؟

امام کاظم علیه‌السلام فرمود: هیچ مؤمنی گناه نمی‌کند مگر آنکه گناه ناراحتش می‌سازد و در نتیجه از گناه خود نادم می‌شود و رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرموده بود: که برای توبه همین که نادم شوی کافی است!

و نیز فرمود: کسی که از حسنه خود خوشحال و از گناهکاری خود متادی و

ناراحت باشد او مؤمن است، پس کسی که از گناهی که مرتکب شده پشیمان نمی شود، مؤمن نیست و از شفاعت بهره‌مند نمی شود و از ستمکاران است، که خدای تعالی در باره‌شان فرموده: «ما للظالمین من حمیم و لا شفیع یطاع - ستمکاران نه دلسوزی دارند و نه شفیی که شفاعتشان خریدار داشته باشد!» (۱۸/غافر)

شخصی که در آن مجلس بود عرضه داشت: یا بن رسول الله! چگونه کسی که بر گناهی که مرتکب شده پشیمان نمی شود مؤمن نیست؟ فرمود:

- جهتش این است که هیچ انسانی نیست که یقین داشته باشد بر این که در برابر گناهان عقاب می شود، مگر آن که اگر گناهی مرتکب شود، از ترس آن عقاب پشیمان می‌گردد و همین که پشیمان شد، تائب است و مستحق شفاعت می شود و اما وقتی پشیمان نشود بر آن گناه اصرار می‌ورزد و مصر بر گناه آمرزیده نمی شود، چون مؤمن نیست و به عقوبت گناه خود ایمان ندارد، چه اگر ایمان داشت، قطعاً پشیمان می شد!

و رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هم فرموده بود: که هیچ گناه کبیره‌ای با استغفار و توبه کبیره نیست و هیچ گناه صغیره‌ای با اصرار صغیره نیست و اما این که خدای عز و جل فرموده: «و لا یشفعون الا لمن ارتضی!» منظور این است که شفیعان در روز قیامت شفاعت نمی‌کنند مگر کسی را که خدا دین او را پسندیده باشد و دین همان اقرار به جزاء بر طبق حسنات و سیئات است، پس کسی که دینی پسندیده داشته باشد، قطعاً از گناهان خود پشیمان می شود، چون چنین کسی به عقاب قیامت آشنائی و ایمان دارد!

مؤلف: این که امام علیه‌السلام فرمود: «و از ستمکاران است...!» در این جمله کوتاه، ظالم روز قیامت را معرفی نموده، اشاره می‌کند به آن تعریضی که قرآن از ستمکار کرده و فرموده: «فاذن مؤذن بینهم: ان لعنة الله على الظالمین، الذین یصدون عن سبیل الله و یبغونها عوجا و هم بالآخرة کافرون - پس جار زنی در میان آنان جار کشید: که لعنت خدا بر ستمکاران، یعنی کسانی که مردم را از راه خدا جلوگیری می‌کنند و دوست می‌دارند آنها کج و معوج سازند و به آخرت هم کافرند!» (۴۴و۴۵/اعراف) و این همان کسی است که اعتقاد به روز مجازات ندارد، در نتیجه اگر اوامری از خدا از او فوت شد، ناراحت نمی شود و یا اگر محرماتی را مرتکب گشت، دچار دل‌واپسی نمی‌گردد و حتی اگر تمامی معارف الهی و تعالیم دینی را انکار کرد و یا امر آن معارف را خوار شمرد و اعتنائی به جزاء و پاداش در روز جزا و پاداش نکرد، هیچ دل‌واپسی پیدا نمی‌کند و اگر سخنی از آن به میان می‌آورد از در استهزاء و تکذیب است.

و این که فرمود: «پس این تائب و مستحق شفاعت است!» معنایش این است که

او به سوی خدا بازگشته و دارای دینی مرضی و پسندیده گشته، از مصادیق شفاعت قرار گرفته است و گر نه اگر منظور توبه اصطلاحی بود، توبه خودش یکی از شفاعت است!

و این که کلام رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم را نقل کرد که فرمود: «هیچ گناهی با استغفار کبیره نیست...!» منظورش از این نقل تمسک به جمله بعدی بود، که فرمود: «و هیچ صغیره‌ای با اصرار صغیره نیست!» چون کسی که از گناه صغیره، گرفته خاطر و پشیمان نمی شود، گناه در باره او وضع دیگری به خود می گیرد و عنوان تکذیب به معاد و ظلم به آیات خدا را پیدا می کند و معلوم است که چنین گناهی آمرزیده نیست، زیرا گناه وقتی آمرزیده می شود که یا صاحبش توبه کند که مصر بر گناه گفتیم پشیمان نیست و توبه نمی کند و یا به شفاعت آمرزیده می شود، که باز گفتیم شفاعت دین مرضی می خواهد و دین چنین شخصی مرضی نیست!

نظیر این معنا در روایت علل آمده که از ابی اسحاق القمی، نقل کرده که گفت: من به ابی جعفر امام محمد بن علی باقر علیهما السلام عرضه داشتیم: یا بن رسول الله! از مؤمن مستبصر برایم بگو، که وقتی دارای معرفت می شود و کمال می یابد، آیا باز هم زنا می کند؟ فرمود: بخدا سوگند نه!

پرسیدم: آیا لواط می کند؟ فرمود: بخدا سوگند، نه!

پرسیدم: آیا دزدی می کند؟ فرمود: نه!

پرسیدم: آیا شراب می خورد؟ فرمود: نه!

پرسیدم: آیا هیچی ک از این گناهان کبیره را می کند؟ و هیچ عمل زشتی از این اعمال مرتکب می شود؟ فرمود: نه!

پرسیدم: پس می فرمائید: اصلاً گناه نمی کند؟ فرمود: نه! در حالی که مؤمن است ممکن است گناه کند، چیزی که هست مؤمنی است مسلمان و گناهکار!

پرسیدم: معنای مسلمان چیست؟ فرمود: مسلمان بطور دائم گناه نمی کند و بر آن اصرار نمی ورزد...! تا آخر حدیث.

و در خصال، به سندهائی از حضرت رضا، از پدران بزرگوارش علیهم السلام از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم، روایت کرده که فرمود:

- چون روز قیامت شود، خدای عز و جل برای بنده مؤمنش تجلی می کند و او را به گناهانی که کرده یکی یکی واقف می سازد و آنگاه او را می آمرزد و این بدان جهت می کند که تا هیچ ملک مقرب و هیچ پیغمبری مرسل، از فضاحت و رسوائی بنده او خبردار نشود، پرده پوشی می کند تا کسی از وضع او آگاه نگردد، آنگاه به گناهان او فرمان می دهد تا حسنه شوند!

و از صحیح مسلم نقل شده: که با سندی بریده، از ابی ذر، از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم روایت آورده که فرمود: روز قیامت مردی را می آورند و فرمان می رسد: که گناهان صغیره اش را به او عرضه کنید و سپس از او دور شوید، به او می گویند: تو چنین و چنان کرده ای او هم اعتراف می کند و هیچ یک را انکار نمی کند ولی همه دل واپسش از این است که بعد از گناهان صغیره کبائرش را به رخش بکشند، آن وقت از شرم و خجالت چه کند؟ ولی ناگهان فرمان می رسد: بجای هر گناه یک حسنه برایش بنویسید، مرد می پرسد: آخر من گناهان دیگری داشتم و در اینجا نمی بینم؟ ابی ذر گفت: رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم وقتی به اینجا رسید، آنچنان خندید که دندانهای کنارش نمودار شد!

و در امالی از امام صادق علیه السلام روایت آمده که فرمود: چون روز قیامت شود، خدای تبارک و تعالی رحمت خود بگستراند، آنچنان که شیطان هم به طمع رحمت او بیفتد!

مؤلف: این سه روایت اخیر، از مطلقات اخبارند، که قید و شرطی در آنها نشده و منافات با روایات دیگری ندارد که قید و شرط در آنها شده است.

اخبار دال بر وقوع شفاعت، از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در روز قیامت، هم از طرق ائمه اهل بیت و هم از طرق عامه، بسیار و به حد تواتر رسیده است، که صرفنظر از مفاد یک یک آنها، همگی بر یک معنا دلالت دارند و آن این است که در روز قیامت افرادی گنه کار از اهل ایمان شفاعت می شوند، حال یا این که از دخول در آتش نجات می یابند و یا این که بعد از داخل شدن بیرون می شوند و آنچه از این اخبار بطور یقین حاصل می شود، این است که گنه کاران از اهل ایمان در آتش خالد و جاودانه نمی مانند و بطوریکه بخاطر دارید از قرآن کریم هم بیش از این استفاده نمی شد!

المیزان ج: ۱ ص: ۲۶۵

یک بحث فلسفی:

موضوع شفاعت از نظر فلسفه

جزئیات و تفصیل مسئله معاد، چیزی نیست که دست براهین عقلی بدان برسد و بتواند آنچه از جزئیات معاد که در کتاب و سنت وارد شده، اثبات نماید و علتش هم بنا

به گفته بوعلی سینا این است که: آن مقدماتی که باید براهین عقلی بچینند و بعد از چیدن آنها یک یک آن جزئیات را نتیجه بگیرد، در دسترس عقل آدمی نیست و لکن با در نظر گرفتن این معنا، که آدمی بعد از جدا شدن جانش از تن، تجردی عقلی و مثالی به خود می‌گیرد و براهین عقلی دسترسی به این انسان مجرد و مثالی دارد، لذا کمالاتی هم که این انسان در آینده در دو طریق سعادت و شقاوت به خود می‌گیرد، در دسترس براهین عقلی هست!

آری انسان از همان ابتدای امر، هر فعلی که انجام دهد، از آن فعل هیئتی و حالی از سعادت و شقاوت در نفسش پدید می‌آید، که البته می‌دانید مراد به سعادت، آن وضع و آن چیزی است که برای انسان از آن جهت که انسان است خیر است و مراد به شقاوت هر چیزی است که برای او، از این جهت که انسان است مضر است.

آن گاه اگر همین فعل تکرار بشود، رفته رفته آن حالتی که گفتیم: از هر فعلی در نفس پدید می‌آید، شدت یافته و نقش می‌بندد و به صورت یک ملکه (یا بگو طبیعت ثانوی)، در می‌آید و سپس این ملکه در اثر رسوخ بیشتر، صورتی سعیده و یا شقیه در نفس ایجاد می‌کند و مبدء هیئت‌ها و صورتهای نفسانی می‌شود، حال اگر آن ملکه سعیده باشد، آثارش وجودی و مطابق و ملایم با صورت جدید و با نفسی می‌شود که در حقیقت به منزله ماده‌ای است که قابل و مستعد و پذیرای آن است و اگر شقیه باشد، آثارش اموری عدمی می‌شود، که با تحلیل عقلی به فقدان و شر برگشت می‌کند.

پس نفسی که سعید است، از آثاری که از او بروز می‌کند لذت می‌برد، چون گفتیم: نفس او نفس یک انسان است و آثار هم آثار انسانیت او است و او می‌بیند که هر لحظه انسانیتش فعلیتی جدید به خود می‌گیرد.

و بر عکس نفس شقی، آثارش همه عدمی است، که با تحلیل عقلی سر از فقدان و شر در می‌آورد، پس همان طور که گفتیم: نفس سعید به آن آثار انسانی که از خود بروز می‌دهد، بدان جهت که نفس انسانی است بالفعل لذت می‌برد، نفس شقی هم هر چند که آثارش ملایم خودش است، چون آثار آثار او است و لکن بدان جهت که انسان است از آن آثار متالم می‌شود.

این مطلب مربوط به نفوس کامله است، در دو طرف سعادت و شقاوت، یعنی انسانی که هم ذاتش صالح و سعید است و هم عملش صالح است و انسانی که هم ذاتش شقی است و هم عملش فاسد و طالح است و اما بالنسبه به نفوس ناقص، که در سعادت و شقاوتش ناقص است، باید گفت: این گونه نفوس دو جورند، یکی نفسی است که ذاتا سعید است ولی فعلا شقی است و دوم آن نفسی که ذاتا شقی است ولی از نظر فعل

سعید است.

اما قسم اول، نفسی است که ذاتش دارای صورتی سعید است، یعنی عقائد حقه را که از ثابتات است دارد، چیزی که هست هیئت‌هائی شقی و پست و در اثر گناهان و زشتی‌هائی که مرتکب شده به تدریج از روزی که در شکم مادر به این بدن متعلق شده و در دار اختیار قرار گرفته در او پیدا شده و چون این صورتهای با ذات او سازگاری ندارد، ماندنش در نفس قسری و غیر طبیعی است و برهان عقلی این معنا را ثابت کرده: که قسر و غیر طبیعی دوام نمی‌آورد، پس چنین نفسی، یا در دنیا، یا در برزخ و یا در قیامت (تا بینی، رسوخ و ریشه دواندن صور شقیه تا چه اندازه باشد!) طهارت ذاتی خود را باز می‌یابد.

و همچنین نفسی شقی، که ذاتا شقی است، ولی بطور عاریتی هیئت‌های خوبی در اثر اعمال صالحه به خود گرفته، از آنجا که این هیئت‌ها و این صورتهای با ذات نفس سازگاری ندارد و برای او غیر طبیعی است و گفتیم غیر طبیعی دوام ندارد، دیر یا زود، در همین دنیا و یا در برزخ و یا در قیامت، این صورت‌های صالحه را از دست می‌دهد.

باقی می‌ماند آن نفسی که در زندگی دنیا هیچ فعلیتی نه از سعادت و نه از شقاوت به خود نگرفته و همچنان ناقص و ضعیف از دار دنیا رفته، این گونه نفوس مصداق: «مرجون لامر الله!» اند، (۱۰۶/توبه) تا خدا با آنها چه معامله کند.

این آن چیزی است که براهین عقلی در باب مجازات به ثواب و عقاب در برابر اعمال، بر آن قائم است و آنرا اثر و نتیجه اعمال می‌داند، چون بالاخره روابط وضعی و اعتباری، باید به روابطی وجودی و حقیقی منتهی شود!

باز مطلب دیگری که در دسترس برهانهای عقلی است، این است که برهان عقلی مراتب کمال وجودی را مختلف می‌داند، بعضی را ناقص، بعضی را کامل، بعضی را شدید، بعضی را ضعیف، که در اصطلاح علمی این شدت و ضعف را تشکیک می‌گویند، مانند نور که قابل تشکیک است، یعنی از یک شمع گرفته، ببالا می‌رود، نفوس بشری هم در قرب به خدا، که مبدء هر کمال و منتهای آن است و دوری از او مختلف است، بعضی از نفوس در سیر تکاملی خود بسوی آن مبدئی که از آنجا آمده‌اند، بسیار پیش می‌روند و بعضی دیگر کمتر و کمتر، این وضع علل فاعلی است، که بعضی فوق بعضی دیگرند و هر علت فاعلی واسطه گرفتن فیض از مافوق خود و دادنش به مادون خویش است، که در اصطلاح فلسفی از آن (ما به) تعبیر می‌کنند، پس بعضی از نفوس که همان نفوس کامله از قبیل نفوس انبیاء علیهم‌السلام و مخصوصا آن که همه درجات کمال را پیموده و به همه فعلیاتی که ممکن بوده رسیده، واسطه می‌شود بین مبدء فیض و علت‌های مادون، تا

آنان نیز هیئت‌های شقیه و زشتی که بر خلاف ذاتشان در نفوس ضعیفشان پیدا شده، زایل سازند و این همان شفاعت است البته شفاعتی که مخصوص گناه کاران است.
المیزان ج: ۱ ص: ۲۷۷

بحث شفاعت از نظر اجتماعی

آنچه اصول اجتماعی دست می دهد، این است که مجتمع بشری به هیچ وجه قادر بر حفظ حیات و ادامه وجود خود نیست، مگر با قوانینی که از نظر خود اجتماع معتبر شمرده شود، تا آن قوانین، ناظر بر احوال اجتماع باشد و در اعمال یک یک افراد حکومت کند و البته باید قانونی باشد که از فطرت اجتماع و غریزه افراد جامعه، سر چشمه گرفته باشد، و بر طبق شرائط موجود در اجتماع وضع شده باشد، تا تمامی طبقات هر یک بر حسب آنچه با موقعیت اجتماعی سازگار است، راه خود را بسوی کمال حیات طی کند و در نتیجه جامعه به سرعت رو به کمال قدم بر دارد و در این راه طبقات مختلف، با تبادل اعمال و آثار گوناگون خود و با برقرار کردن عدالت اجتماعی، کمک کار یکدیگر در سیر و پیشرفت شوند.

از سوی دیگر، این معنا مسلم است، که وقتی این تعاون و عدالت اجتماعی برقرار می شود، که قوانین آن بر طبق دو نوع مصالح و منافع مادی و معنوی هر دو وضع شود و در وضع قوانین، رعایت منافع معنوی هم بشود (زیرا سعادت مادی و معنوی بشر، مانند دو بال مرغ است، که در پروازش به هر دو محتاج است، اگر کمالات معنوی از قبیل فضائل اخلاقی در بشر نباشد و در نتیجه عمل افراد صالح نگردد، مرغی را می ماند که می خواهد با یک بال پرواز کند!) چون همه می دانیم که این فضائل اخلاقی است که راستی و درستی و وفای به عهد و خیر خواهی و صدها عمل صالح دیگر درست می کند. و از آنجائی که قوانین و احکامی که برای نظام اجتماع وضع می شود، احکامی است اعتباری و غیر حقیقی و به تنهایی اثر خود را نمی بخشد (چون طبع سرکش و آزادی طلب بشر، همواره می خواهد از قید قانون بگریزد!) لذا برای اینکه تاثیر این قوانین تکمیل شود، به احکام جزائی نیازمند می شود، تا از حریم آن قوانین حمایت و محافظت کند و نگذارد یک دسته بوالهوس از آن تعدی نموده، دسته‌ای دیگر در آن سهل انگاری و بی اعتنائی کنند.

به همین جهت می بینیم هر قدر حکومت (حال، هر حکومتی که باشد)، بر

اجرای مقررات جزائی قویتر باشد، اجتماع در سیر خود کمتر متوقف می شود و افراد کمتر از مسیر خود منحرف و گمراه گشته و کمتر از مقصد باز می مانند.

و بر خلاف، هر چه حکومت ضعیف تر باشد، هرج و مرج در داخل اجتماع بیشتر شده و جامعه از مسیر خود منحرف و منحرف تر می شود، پس به همین جهت یکی از تعلیماتی که لازم است در اجتماع تثبیت شود، تلقین و تذکر احکام جزائی است، تا این که همه بدانند: در صورت تخلف از قانون به چه مجازات ها گرفتار می شوند و نیز ایجاد ایمان به قوانین در افراد است و نیز یکی دیگر این است که با ندانم کاریها و قانون شکنی ها و رشوه گیریها، امید تخلص از حکم جزاء را در دلها راه ندهند و شدیداً از این امید جلوگیری کنند .

باز به همین جهت بود که دنیا علیه کیش مسیحیت قیام کرد و آن را غیر قابل قبول دانست، برای این که در این کیش به مردم می گویند: حضرت مسیح خود را بر بالای دار فدا و عوض گناهان مردم قرار داد و این را به مردم تلقین کردند، که اگر بیایید و با نمایندگان او صحبت کنید و از او خواهش کنید، تا شما را از عذاب روز قیامت برهاند، آن نماینده این وساطت را برایتان خواهد کرد و معلوم است که چنین دینی اساس بشریت را منهدم می کند و تمدن بشر را با سیر قهقری به توحش مبدل می سازد!

همچنان که می گویند: آمار نشان داده که دروغگویان و ستمکاران در میان متدینین بیشتر از دیگرانند و این نیست مگر به خاطر این که، این عده همواره دم از حقانیت دین خود می زنند و گفتگو از شفاعت مسیح در روز قیامت می کنند و لذا دیگر هیچ باکی از هیچ عملی ندارند، بخلاف دیگران، که از خارج چیزی و تعلیماتی در افکارشان وارد نگشته، به همان سادگی فطرت و غریزه خدادادی خود باقی مانده اند و احکام فطرت خود را با تعلیماتی که احکام فطری دیگر آنرا باطل کرده، باطل نمی کنند و بطور قطع حکم می کنند به اینکه تخلف از هر قانونی که مقتضای انسانیت و مدینه فاضله بشریت است، قبیح و ناپسند است .

و ای بسا که جمعی از اهل بحث، مسئله شفاعت اسلام را هم، از ترس این که با همین قانون شکنی های زشت تطبیق نشود، تاویل نموده و برایش معنائی کرده اند، که هیچ ربطی به شفاعت ندارد و حال آن که مسئله شفاعت، هم صریح قرآن است و هم روایات وارده در باره آن متواتر است .

و به جان خودم! نه اسلام شفاعت به آن معنائی که آقایان کرده اند که گفتیم هیچ ربطی به شفاعت ندارد اثبات کرده و نه آن شفاعتی را که با قانون شکنی یعنی یک مسئله مسخره و زشت منطبق می شود، قبول دارد!

اینجاست که اگر دانشمندی بخواهد در معارف دینی اسلامی بحث کند و آنچه اسلام تشریح کرده، با هیکل اجتماع صالح و مدینه فاضله تطبیق نماید، باید تمامی اصول و قوانین منطبقه بر اجتماع را بر رویهم حساب کند و نیز بداند که چگونه باید آنها را با اجتماع تطبیق کرد و در خصوص مسئله شفاعت به دست آورد که:

اولا شفاعت در اسلام به چه معنا است؟

ثانیا این شفاعتی که وعده‌اش را داده‌اند، در چه مکان و زمانی صورت می‌گیرد؟

ثالثا چه موقعیتی در میان سایر معارف اسلامی دارد؟

که اگر این طریقه را رعایت کند، می‌فهمد که اولاً آن شفاعتی که قرآن اثباتش کرده، این است که مؤمنین یعنی دارندگان دینی مرضی، در روز قیامت جاویدان در آتش دوزخ نمی‌مانند، البته همانطور که گفتیم، به شرطی که پروردگار خود را با داشتن ایمان مرضی و دین حق دیدار نموده باشد، پس این وعده‌ای که قرآن داده مشروط است، نه مطلق (پس هیچ کس نیست که یقین داشته باشد که گناهایش با شفاعت آمرزیده می‌شود و نمی‌تواند چنین یقینی پیدا کند!)

علاوه بر این، قرآن کریم ناطق به این معنا است که: هر کسی نمی‌تواند این دو شرط را در خود حفظ کند، چون باقی نگهداشتن ایمان بسیار سخت است و بقای آن از جهت گناهان و مخصوصاً گناهان کبیره و باز مخصوصاً تکرار و ادامه گناهان، در خطری عظیم است، آری ایمان آدمی دائماً در لبه پرتگاه قرار دارد، چون منافیات آن دائماً آن را تهدید به نابودی می‌کند!

و چون چنین است، پس یک فرد مسلمان دائماً ترس این را دارد، که مبدا گرانبه‌ترین سرمایه نجات خود را از دست بدهد و این امید هم دارد که بتواند با توبه و جبران مافات آنرا حفظ کند، پس چنین کسی دائماً در میان خوف و رجاء قرار دارد و خدای خود را، هم از ترس می‌پرستد و هم به امید و در نتیجه در زندگی هم در حالت اعتدال، میان نومیدی، که منشا خمودیه‌ها است و میان اطمینان به شفاعت، که منشاء کوتاهی‌ها و کسالت‌ها است، زندگی می‌کند، نه بکلی نومید است و نه بکلی مطمئن، نه گرفتار آثار سوء آن نومیدی است و نه گرفتار آثار سوء این اطمینان!

و ثانیا می‌فهمد، که اسلام قوانینی اجتماعی قرار داده، که هم جنبه مادیات بشر را تامین می‌کند و هم جنبه معنویات او را، بطوری که این قوانین، تمامی حرکات و سکنات فرد و اجتماع را فرا گرفته و برای هر یک از مواد آن قوانین، کیفر و پاداشی مناسب با آن مقرر کرده، اگر آن گناه مربوط به حقوق خلق است، دیاتی و اگر مربوط به حقوق دینی و الهی است، حدودی و تعزیرهایی معلوم کرده، تا آنجا که یک فرد را بکلی از

مزایای اجتماعی محروم نموده، سزاوار ملامت و مذمت و تقبیح دانسته است! باز برای حفظ این احکام، حکومتی تاسیس کرده، و اولی الامر معین نموده و از آن هم گذشته، تمامی افراد را بر یکدگر مسلط نموده و حق حاکمیت داده، تا یک فرد) هر چند از طبقه پائین اجتماع باشد،) بتواند فرد دیگری را (هر چند که از طبقات بالای اجتماع باشد،) امر به معروف و نهی از منکر کند!

سپس این تسلط را با دمیدن روح دعوت دینی، زنده نگه داشته است، چون دعوت دینی که وظیفه علمای امت است، متضمن انذار و تبشیرهایی به عقاب و ثواب در آخرت است، و به این ترتیب اساس تربیت جامعه را بر پایه تلقین معارف مبده و معاد بنا نهاده است.

این است آنچه که هدف همت اسلام از تعلیمات دینی است، خاتم پیامبران آن را آورد و هم در عهد خود آنجناب و هم بعد از آنجناب تجربه شد و خود آن حضرت آن را در مدت نبوتش پیاده کرد و حتی یک نقطه ضعف در آن دیده نشد، بعد از آن جناب هم تا مدتی به آن احکام عمل شد، چیزی که هست بعد از آن مدت بازیچه دست زمامداران غاصب بنی امیه و پیروان ایشان قرار گرفت و با استبداد خود و بازیگری با احکام دین و ابطال حدود الهی و سیاسات دینی، دین مبین اسلام را از رونق انداختند، تا کار به جائی رسید که همه می دانیم، تمامی آزادیها که اسلام آورده بود از بین رفت و یک تمدن غربی جایگزین تمدن واقعی اسلامی شد و از دین اسلام در بین مسلمانان چیزی باقی نماند مگر به قدر آن رطوبتی که پس از خالی کردن کاسه آب در آن می ماند!

و همین ضعف واضح که در سیاست دین پیدا شد و این ارتجاع و عقب گردی که مسلمانان کردند، باعث شد از نظر فضائل و فواضل تنزل نموده، به انحطاط اخلاقی و عملی گرفتار شوند و یکسره در منجلاب لهو و لعب و شهوات و کارهای زشت فرو روند و در نتیجه تمام قرقهای اسلام شکسته شد و گناہانی در بینشان پدید آمد، که حتی بی‌دینان هم از آن شرم دارند .

این بود علت انحطاط، نه بعضی از معارف دینی، که به غیر از سعادت انسان در زندگی دنیا و آخرتش اثری ندارد، خداوند همه مسلمانان را به عمل به احکام و معارف این دین حنیف یاری دهد!

آن آماري هم که نام بردند (می گویند: آمار نشان داده که دروغگویان و ستمکاران در میان متدینین بیشتر از دیگرانند و این نیست مگر به خاطر این که، این عده همواره دم از حقانیت دین خود می‌زنند و گفتگو از شفاعت مسیح در روز قیامت می‌کنند و لذا دیگر هیچ باکی از هیچ عملی ندارند...!) بفرضی که درست باشد، از جمعیت متدینی گرفته‌اند، که سرپرست نداشته‌اند و

در تحت سیطره حکومتی که معارف و احکام دین را موبه مو در آنان اجراء کند نبوده‌اند، پس در حقیقت آماری که گرفته شده، از یک جمعیت بی دین گرفته‌اند، بی دینی که نام دین بر سر دارند، بخلاف آن جمعیت بی دینی که تعلیم و تربیت اجتماعی غیر دینی را با ضامن اجراء داشته‌اند، یعنی سرپرستی داشته‌اند، که قوانین اجتماعی را موبه مو در آنان اجراء کرده، و صلاح اجتماعی آنان را حفظ نموده، پس این آمارگیری هیچ دلالتی بر مقصود آنان ندارد!

المیزان ج: ۱ ص: ۲۷۹

ماهیت شفاعت و انواع آن

« مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ ! »

« آنکه به نزد او بدون اجازه‌اش شفاعت کند کیست ؟ » (بقره/۲۵۵)

سلطنت مطلقه در عالم وجود از آن خدای سبحان است و هیچ تصرفی از کسی و در چیزی دیده نمی‌شود، مگر آنکه آن تصرف هم مال خدا و از خدا است، در نتیجه، این شبهه به ذهن می‌افتد که اگر مطلب از این قرار باشد پس دیگر، این اسباب و عللی که ما در عالم می‌بینیم چه کاره‌اند؟ و چطور ممکن است در عین حال آنها را هم مؤثر بدانیم؟ و در آنها تصور اثر کنیم؟ با اینکه هیچ تاثیری نیست جز برای خدای سبحان

از این توهم چنین جواب داده شده که تصرف این علل و اسباب در این موجودات و معلولها خود وساطتی است در تصرف خدا، نه اینکه تصرف خود آنها باشد، به عبارتی دیگر علل و اسباب در مورد مسببات شفاء دهندگانی هستند که به اذن خدا شفاعت می‌کنند و شفاعت (که عبارت است از واسطه‌ای در رساندن خیر و یا دفع شر و این خود نوعی تصرف است از شفیع در امر کسی که مورد شفاعت است)، وقتی با سلطنت الهی و تصرف الهی منافات دارد که منتهی به اذن خدا نگردد، و بر مشیت خدای تعالی اعتماد نداشته باشد، بلکه خودش مستقل و بریده از خدا باشد، و حال آنکه چنین نیست برای اینکه هیچ سببی از اسباب و هیچ علتی از علل نیست، مگر آنکه تاثیر آن به وسیله خدا و نحوه تصرفاتش به اذن خدا است، پس در حقیقت تاثیر و تصرف خود خدا است، پس باز هم درست است بگوئیم در عالم به جز سلطنت خدا و قیومیت مطلق او هیچ سلطنتی و قیومیتی نیست (عز سلطانه !)

و بنابر بیانی که ما کردیم شفاعت عبارت شد از واسطه شدن در عالم اسباب و

وسائط ، چه اینکه این توسط به تکوین باشد ، مثل همین وساطتی که اسباب دارند ، و یا توسط به زبان باشد و شفیع بخوهد با زبان خود از خدا بخوهد که فلان گناهکار را مجازات نکند ، کتاب و سنت هم از وجود چنین شفاعتی در قیامت خبر داده ، که بحث آن در تفسیر آیه «و اتقوا یوما لا تجزی نفس عن نفس شیئا!» (۴۸/بقره) در المیزان آمده است. پس جمله : «من ذا الذی یشفع عنده!» پاسخ‌گوی همان توهم است ، برای اینکه این جمله ، بعد از مساله قیومیت خدا و مالکیت مطلقه او آمده ، که اطلاق آن ملکیت ، هم شامل تکوین می‌شود ، و هم تشریح ، حتی می‌توان گفت قیومیت و مالکیت بر حسب ظاهر ، با تکوین ارتباط دارند ، و هیچ دلیلی ندارد که ما آن دو را مقید به قیومیت و سلطنت تشریحی کنیم ، تا در نتیجه ، مساله شفاعت هم مخصوص به شفاعت تشریحی و زبانی در روز قیامت بشود .

در نتیجه ، سیاق آیه در اینکه شامل شفاعت تکوینی هم بشود نظیر سیاق آیات زیراست که آنها نیز شامل هر دو قسم شفاعت هستند:

«ان ربکم الله الذی خلق السموات و الارض فی ستۃ ایام ثم استوی علی العرش یدبر الامر ما من شفیع الا من بعد اذنه!» (۳/یونس)

«الله الذی خلق السموات و الارض و ما بینهما فی ستۃ ایام، ثم استوی علی العرش ما لکم من دونه من ولی و لا شفیع!» (۴/سجده)

در بحث از شفاعت هم توجه فرمودید که حد آن همانطور که با شفاعت زبانی انطباق دارد همچنین با سببیت تکوینی نیز منطبق است ، پس هر سببی از اسباب نیز شفیع است که نزد خدا برای مسبب خود شفاعت می‌کنند ، و دست به دامن صفات فضل و جود و رحمت او می‌شوند ، تا نعمت وجود را گرفته به مسبب خود برسانند پس نظام سببیت بعینه منطبق با نظام شفاعت است ، همچنانکه با نظام دعا و درخواست هم منطبق است ، برای اینکه در آیات زیر تمامی موجودات را صاحب درخواست و دعا می‌داند ، همانطور که انسانها را می‌داند ، پس معلوم می‌شود درخواست هم منحصر به درخواست زبانی نیست ، درخواست تکوینی هم درخواست است ، اینک آن آیات: «یساله من فی السموات و الارض کل یوم هو فی شان!» (۲۹/رحمن) و «و اتیکم من کل ما سالتموه!» (۳۴/ابراهیم)

«یعلم ما بین ایدیهم و ما خلفهم و لا یحیطون بشیء من علمه الا بما شاء...!» (۲۵۵/بقره)

علم خدا به پشت و روی امر شفیعان ، کنایه است از نهایت درجه احاطه او به ایشان ، پس ایشان نمی‌توانند در ضمن شفاعتی که به اذن خدا می‌کنند کاری که خدا نخواسته و راضی نیست در ملک او صورت بگیرد ، انجام دهند ، دیگران هم نمی‌توانند از شفاعت آنان سوء استفاده نموده ، در ملک خدای تعالی مداخله کنند و کاری صورت

دهند که خدا آن را مقدر نکرده است .

آیات کریمه زیر هم به همین معنا اشاره می کند که می فرماید:

« و ما ننزل الا بامر ربک له ما بین ایدینا و ما خلفنا و ما بین ذلک و ما کان ربک نسیا! »
(۶۴/مریم)

« عالم الغیب فلا ینظهر علی غیبه احدا الا من ارتضی من رسول فانه یسلک من بین یدیه و من خلفه رسدا لیعلم ان قد ابلغوا رسالات ربهم و احاط بما لدیهم و احصی کل شیء عددًا! » (۲۶ تا ۲۸ / جن)

برای اینکه این آیات احاطه خدا به ملائکه و انبیاء را بیان می کند تا از انبیاء عملی که او نخواست سر نزند و ملائکه جز به امر او نازل نشوند و انبیاء جز آنچه را که او خواسته ابلاغ نکنند ، و بنابر این بیان ، مراد از عبارت « ما بین ایدیهیم » آن رفتاری است که از ملائکه و انبیاء مشهود و محسوس است ، و مراد از عبارت « و ما خلفهم » چیزهایی است که از انبیا غیب و بعید است ، و حوادثی است که پس از ایشان رخ می دهد ، پس برگشت معنای این دو جمله به همان غیب و شهادت است .

و سخن کوتاه اینکه: « جمله یعلم ما بین ایدیهیم و ما خلفهم، » (۲۵۵/بقره) کنایه است از احاطه خدای تعالی به آنچه که با شفیعان حاضر و نزد ایشان موجود است و به آنچه از ایشان غیب است و بعد از ایشان رخ می دهد و لذا دنبال جمله مورد بحث اضافه کرد: « و لا یحیطون بشیء من علمه الا بما شاء! » (۲۵۵/بقره) تا احاطه کامل و تام و تمام خدای تعالی و سلطنت الهیه اش را تبیین کند و بفهماند که خدای تعالی محیط به ایشان و به علم ایشان است و ایشان احاطه ای به علم خدا ندارند مگر به آن مقداری که خود او خواسته باشد .

در اینجا سؤالی باقی می ماند و آن این است که شما قبلا مساله شفاعت را عمومیت داده و شفاعت زبانی و سببیت تکوینی و تشریحی ، همه را شفاعت دانستید ، در حالی که در آیه مورد بحث هر چه ضمیر به شفاء برگردانیده ضمیر مخصوص به عقلا است یعنی ضمیر هم که سه بار آمده ، یکی در « ما بین ایدیهیم، » و یکی در « ما خلفهم، » و دیگر در « یحیطون، » و حال آنکه مطلق اسباب و علل تکوینی عقلا نیستند ؟

جواب این سؤال این است که چون معهود از کلمات شفاعت ، وساطت ، تسبیح و تحمید این است که اینگونه کارها از عقلا و صاحبان شعور سر می زند ، و تعبیر به این کلمات بیشتر در مورد صاحبان عقل شایع است ، لذا قرآن کریم اینگونه اعمال را هر چند از علل تکوینی و فاقد شعور هم سر بزند ، با تعبیر خاص به عقلا تعبیر می کند ، و این عرف و عادت قرآن است ، همچنانکه می بینیم در باره تسبیح تمامی کائنات همین تعبیر

را آورده و می‌فرماید:

« و ان من شیء الا یسبح بحمده و لکن لا تفقهون تسبیحهم! » (۴۴/اسری) و نیز می‌فرماید: « ثم استوی الی السماء و هی دخان فقال لها و للارض ائتیا طوعا او کرها قالتا اتینا طائعین! » (۱۱/فصلت) و همچنین آیاتی دیگر از این قبیل .

المیزان ج: ۲ ص: ۵۰۸

فصل پنجم

اعراف

اعراف و ساکنان آن

« وَ بَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَ عَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَّعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ وَ نَادُوا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلِّمُوا عَلَيْنَا لَمْ يَدْخُلُوهَا وَ هُمْ يَطْمَعُونَ...! »

« میان بهشتیان و دوزخیان حائلی است و بر بالای آن مردمی هستند که همه خلایق را به سیما و رخسارشان می‌شناسند و اهل بهشت را ندا دهند که سلام بر شما، اینان به بهشت در نیامده‌اند اما طمع آن را دارند! »

« و چون دیدگان‌شان به سوی اهل جهنم بگردد گویند پروردگارا ما را قرین گروه ستمگران مکن! »

« اصحاب اعراف مردمی را که به سیمایشان می‌شناسند ندا دهند و گویند جماعت شما و آن تکبری که می‌کردید کاری برای شما نساخت! »

« آیا همین‌ها بودند که شما قسم می‌خوردید که رحمت خدا به آنان نمی‌رسد؟ شما (تحقیر شدگان) به بهشت وارد شوید که نه بیمی دارید و نه غمگین می‌شوید! » (۴۶ تا ۴۹/اعراف)

در قرآن کریم در غیر این چهار آیه‌ای که در سوره اعراف است لفظ اعراف در جای دیگر نیامده است و ما از بحثی که در این آیات کردیم این نتیجه را گرفتیم که اعراف یکی از مقامات عالی انسانیت است که خداوند آن را به حجابی که حائل بین بهشت و دوزخ است مثال زده و معلوم است که هر حائلی، در عین اینکه مرتبط به دو طرف خود هست، طبعاً از حکم دو طرف خود خارج است و لذا فرمود: این حجاب دارای اعراف و بلندی‌هایی است و بر آن اعراف رجالی هستند که مشرف بر جمیع اهل محشر از اولین و آخرینند و هر کسی را در مقام مخصوص خودش مشاهده می‌کنند با اینکه مقامات و درجات مردم در بین دو حد اعلا علیین و اسفل السافلین مختلف است با این حال از حال یک یک اشخاص و اعمالی که در دنیا کرده‌اند آگاهند و با هر کس که بخواهند می‌توانند حرف بزنند، هر کسی را که بخواهند می‌توانند ایمنی داده و به اذن

خدا اجازه ورود به بهشت دهند .

از اینجا معلوم می‌شود که موقف و مقام این رجال از دو موقف سعادت که عبارت است از نجات به وسیله عمل صالح و شقاوت که عبارت است از هلاکت به خاطر عمل زشت ، بیرون است و خلاصه مقامی است ما فوق این دو مقام و حاکم و مسلط بر آن دو.

برای تقریب ذهن و روشن شدن مطلب می‌توانیم این مقام را به مقام پادشاهان و حکام تشبیه کرده بگوییم : همچنانکه در زیر سلطه حکام اقوامی سعید و متنعم به نعمت آنان و مشمول رحمت آنانند و هر چه را که بخواهند برایشان فراهم است و اقوام دیگری شقی و در زندانهای آنان معذب به انواع عذاب‌های دردناکند و طایفه سومی ما فوق این دو طایفه مامور تنظیم امور آنان و رساندن نعمت به آن طایفه و عذاب به این طایفه و در عین حال خود نیز از متنعمین هستند و نیز قوم دیگری ما فوق این خدمه و عمال ، مامور به تدبیر همه طبقات مادون خود هستند .

همچنین ممکن است خدای تعالی که حاکم در روز جزا است اقوامی را مشمول رحمت خود قرار داده و از آنجایی که خدایی است آمرزگار و صاحب فضل بزرگ ، آنان را به پاداش حسنات‌شان داخل بهشت نموده ، از هر طرف برکات خود را بر آنان نازل کند ، و از آنجایی که عزیز ذو انتقام است ، اقوام دیگری را به کیفر گناهانشان در آتش خود انداخته و طایفه سومی را اذن دهد که بین این دو طایفه واسطه شوند و احکام و اوامرش را در بین آنان اجرا نمایند ، همچنانکه خودش فرموده: «لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ- برای کیست سلطنت امروز؟ برای خدای یگانه قهار!» (۱۶/غافر)- دقت فرمایید!

المیزان ج : ۸ ص : ۱۶۵

فصل ششم

شهادت در قیامت

بحثی در چگونگی شهادت گواهان

در قیامت

« وَ يَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِّنْ أَنفُسِهِمْ وَ جِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَؤُلَاءِ وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً وَ بُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ »
 « روزی باشد که از هر امتی گواهی بر ضد خودشان برانگیزیم و ترا بر ضد اینان گواه آریم، این کتابی که بر تو نازل کرده‌ایم توضیح همه چیز و هدایت و رحمت و بشارت مسلمانان است! » (۸۹/نحل)

خداوند در هر امتی یک نفر را مبعوث می‌کند تا در باره عمل امت شهادت دهد و این بعث، غیر بعث، به معنای زنده کردن مردگان برای حساب است، بلکه بعثی است بعد از آن بعث و اگر مبعوث هر امتی را از خود آن امت قرار داد برای این است که حجت تمام‌تر و قاطع‌تر باشد و عذری باقی نگذارد و این معنا از سیاق استفاده می‌شود و مفسرین هم آن را ذکر کرده‌اند، حتی گفته‌اند که: اگر حضرت لوط علیه قومش شهادت داد با اینکه از آنها نبود بدین جهت بود که از آنها زن گرفته و در شهر و دیار آنان سکونت گزیده بود.

و جمله: « و جئنا بک شهیدا علی هؤلاء! » افاده می‌کند که: رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم گواه بر اینان است و مفسرین استظهار کرده‌اند که مراد از «هؤلاء» — اینان — امتش باشد و نیز تمامی افراد بشر که آن جناب مبعوث به ایشان شده، از زمان عصر خود تا روز قیامت که به ایشان مبعوث شده، چه معاصرینش و چه آیندگان، چه حاضرین در زمان حضرتش و چه غایبین، همه و همه امت اویند و او شاهد بر همه آنان است.

آیات شهادت از معضلات و مشکلات آیات قیامت است، هر چند که آیات مربوط

به قیامت سراپا همه‌اش مشکل است و مشکلاتی را در بر دارد و ما در ذیل آیه: «لتکونوا شهداء علی الناس و یكون الرسول علیکم شهیدا!» (۱۴۳/بقره) در جلد اول المیزان مقداری در باره معنای شهادت بحث نمودیم .

در اینجا قبل از ورود در بحث پیرامون شهادت و سایر اموری که آیات روز قیامت توصیفش می‌کند، مانند روز جمع، روز وقوف، سؤال، میزان و حساب، واجب است که بدانیم خدای تعالی اینگونه امور را در ردیف حجت‌هایی می‌شمارد که در روز قیامت بر علیه انسان اقامه می‌شود تا هر عملی از خیر و شر که کرده‌اند و تثبیت شده، بر طبق حجت‌هایی قاطع عذر و روشنگر حق، قضاوت شود سپس پاداش و کیفر دهند، یکی را سعادت و دیگری را شقاوت، یکی را بهشت و دیگری را آتش دهند، این روشن‌ترین معنایی است که از آیات قیامت که شؤن آن روز را شرح می‌دهد استفاده می‌شود.

و این اصلی است که مقتضای آن این است که میان این حجت‌ها و اجزاء و نتایجش روابطی حقیقی و روشن باشد، به طوری که عقل مجبور به اذعان و قبول آن گردد و برای هیچ انسانی که دارای شعور فطری است مجال رد آن و شک و تردید در آن باقی نماند.

و بنا بر این واجب می‌شود که شهادتی که در آن روز به اقامه خدای تعالی اقامه می‌گردد مشتمل بر حقیقتی باشد که کسی نتواند در آن مناقشه کند، آری هر چند که اگر خدا بخواهد می‌تواند شقی‌ترین مردم را شاهد برای اولین و آخرین کند و او به اختیار خودش به آنچه کرده‌اند شهادت دهد و یا خدا شهادت به کرده‌های خلائق را در زبان او خلق کند بدون اینکه خود او اراده‌ای داشته باشد و یا شهادتی دهد که در دنیا خودش حاضر نبوده و از فرد فرد بشر آنچه شهادت می‌دهد ندیده باشد، بلکه خدا یا ملائکه‌اش و یا حجتی به او اعلام کند که فلان شخص چنین و چنان کرده، تو شهادت بده، آنگاه شهادت این شقی‌ترین فرد بشر را در حق فرد بشر نافذ نموده و بر طبیعتش مجازات دهد و به شهادت او احتجاج نماید، چون اینها چیزی نیست که در قدرت خدای تعالی ننگند و نفوذ اراده‌اش در برابر آن کند شود، کسی هم نیست که با خدا در ملکش منازعه نماید و یا حکم او را تعقیب کند و لیکن این چنین شهادت، حجتی است زوری و ناتمام و غیر قاطع که شک و ریب را دفع نمی‌کند، نظیر تحکیم‌ها و زورگویی‌هایی که در دنیا از انسانهای جبار و طاغوت‌های بشری مشاهده می‌کنیم، که با حق و حقیقت بازی می‌کنند، آن وقت چطور ممکن است چنین چیز را در حق خدای تعالی تصور کنیم؟ آن هم در روزی که در آن روز عین و اثری از غیر حق و حقیقت نیست و بنا بر این باید این شاهد، معصوم به عصمت الهی باشد، دروغ و گزاف از او سر

نزند، به حقایق آن اعمالی که بر طبق آن شهادت می‌دهد عالم باشد، نه اینکه صورت ظاهری عمل را ببیند و شهادت دهد بلکه باید نیت درونی عامل هر عملی را بداند و نباید حاضر و غایب برایش فرق کند، بلکه باید دانای به عمل حاضر و غایب هر دو باشد!

و نیز واجب است که شهادتش شهادت به عیان باشد، چون ظاهر لفظ شهید همین است، و نیز ظاهر قید «من انفسهم» در جمله مورد بحث این است که شهادت مستند به حجتی عقلی و یا دلیلی نقلی نباشد، بلکه مستند به رؤیت و حس باشد، شاهد این معنا هم حکایتی است که قرآن کریم از حضرت مسیح علیه‌السلام نموده و فرموده: «و کنت علیهم شهیدا ما دمت فیهم فلما توفیتنی کنت انت الرقیب علیهم و انت علی کل شیء شهیدا» (۱۱۷/مائده) با این بیان مضمون دو آیه با هم سازگار می‌شود، زیرا یکی می‌گوید: «و یوم نبعث فی کل امه شهیدا علیهم من انفسهم و جئنا بک شهیدا علی هؤلاء!» (۸۹/نحل) و دیگری می‌گوید: «و کذلک جعلناکم امه وسطا لتکونوا شهداء علی الناس و یكون الرسول علیکم شهیدا!» (۱۴۳/بقره)

ظاهر آیه بقره این است که میان رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و مردمی که وی مبعوث بر ایشان بوده یعنی همه بشر از اهل زمانش تا روز قیامت شهادتی هستند که بر اعمال آنان گواهی می‌دهند و رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم شاهد بر آن شهداء است و شهادتش بر اعمال سایر مردم به واسطه آن شهداء می‌باشد.

و نمی‌توان توهم کرد که مقصود از امت وسط، مؤمنین و مقصود از ناس بقیه مردمند و بقیه مردم خارج از امتند، برای اینکه ظاهر آیه سابق در این سوره که می‌فرمود: «و یوم نبعث من کل امه شهیدا ثم لا یؤذن للذین کفروا...!» (۸۴/نحل) این است که کفار هم از امت مشهود علیه می‌باشند.

و لازمه این معنا این است که مراد از امت در آیه مورد بحث جماعتی از اهل یک عصر باشند که یک نفر از شهداء، شاهد بر اعمال آنان باشد، و بر این حساب امتی که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بسوی آنها مبعوث شده به امتهای زیادی تقسیم می‌شود.

و قهرا مراد از شهید هم انسانی خواهد بود که مبعوث به عصمت و شهادت (مشاهده) باشد، همچنانکه قبلا هم گذشت، مؤید این معنا عبارت «من انفسهم» است، زیرا اگر مشاهده نداشته باشد، دیگر برای جمله از خودشان محلی باقی نمی‌ماند، همچنانکه برای متعدد بودن شاهد هم لزومی نیست، پس باید برای هر امتی شهادتی از خودشان باشد، چه اینکه آن شاهد پیغمبر آنان باشد، یا غیر پیغمبرشان و هیچ ملازمه‌ای میان شهید بودن و پیغمبر بودن نیست، همچنانکه آیه: «و جیء بالنبیین و

الشهداء!» نیز آن را تایید می‌کند.

باز بنابر این معنا مراد از کلمه: «هؤلاء» در جمله: «و جئنا بک شهیدا علی هؤلاء!» شهدا خواهد بود نه عامه مردم، پس شهداء، شهدای بر مردمند و رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم شاهد بر آن شهداء است و ظاهر شهادت بر شاهد بودن این است که آن شاهد را تعدیل کند، نه اینکه ناظر بر اعمال او باشد، پس رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم شاهد بر مقام شهداء است نه بر اعمال آنان و بهمین جهت لازم نیست رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم معاصر همه شهداء باشد و از جهت زمان با همه آنان متحد باشد - دقت فرمایید!

و انصاف این است که اگر این تقریر را برای آیه نکنیم اشکال و اختلافی که در میان آیات راجع به شهادت هست رفع نمی‌شود، مثلاً آیه سوره بقره و آیه: «لیکون الرسول شهیدا علیکم و تكونوا شهداء علی الناس!» دلالت دارند بر اینکه مراد از امت، مؤمنین‌اند، و حال آنکه غیر این دو آیه دلالت دارد بر اینکه مقصود از امت، همه اهل عصرند، آن دو آیه دلالت دارند بر اینکه رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم شهید بر شهداء است و خلاصه میان او و مردم، شهدای دیگری هستند و آیات دیگر بر خلاف آن دلالت دارد، زیرا دلالت دارند بر اینکه بر همه مردم یک شهید گمارده شده و او همان پیغمبر مردم است چون فرض این است که در این صورت شهید هر مردمی پیغمبر آن مردم است و در این صورت دیگر قید: «من انفسهم» لغو می‌شود، چون پیغمبر هر مردمی همیشه با آن مردم و معاصر ایشان نیست و نیز آن وقت دیگر شهادت، شهادت زنده نیست و حال آنکه به دلیل آیه مربوط به داستان مسیح، شهید کسی است که زنده باشد و ببیند و همچنین اشکالات دیگری.

«و نزلنا علیک الکتاب تبیاناً لکل شیء و هدی و رحمۃ و بشری للمسلمین!» (۸۹/نحل) در این آیه، قرآن کریم را با صفات برجسته‌اش توصیف می‌کند، یک صفت عمومی آن این است که تبیان برای هر چیزی است و تبیان - بطوری که گفته شده - به معنای بیان است و چون قرآن کریم کتاب هدایت برای عموم مردم است و جز این کار و شانی ندارد لذا ظاهراً مراد از کل شیء همه آنچیزهایی است که برگشتش به هدایت باشد از قبیل معارف حقیقی مربوط به مبدأ و معاد و اخلاق فاضله و شرایع الهی و قصص و مواعظی که مردم در اهتداء و راه یافتنشان به آن محتاجند و قرآن تبیان همه اینها است (نه اینکه تبیان برای همه علوم هم باشد!)

و صفت خصوصی آن که مربوط به خصوص مسلمین است که حاضر شده‌اند در برابر حق تسلیم شوند این است که هدایتی است که مسلمین به وسیله آن به سوی

صراط مستقیم راه یافته و رحمتی است از ناحیه خدای سبحان به سوی ایشان که به وسیله عمل به آن، به خیر دنیا و آخرت رسیده به ثواب خدا و رضوان او نائل می‌گردند و بشارتی است برای ایشان که به ایشان مغفرت و رضوان و بهشت‌های خدا را که در آن نعیم مقیم است نوید می‌دهد.

این آن مطلبی است که مفسرین در این آیه گفته‌اند و این وقتی صحیح است که منظور از تبیان، همان بیان معهود و معمولی، یعنی اظهار مقاصد بوسیله کلام و دلالت‌های لفظی بوده باشد، قرآن کریم با دلالت لفظی به بیشتر از آنچه گفته‌اند دلالت ندارد لیکن در روایات آمده که قرآن تبیان هر چیزی است، و علم ما کان و ما یکون و ما هو کائن یعنی آنچه بوده و هست و تا روز قیامت خواهد بود همه در قرآن هست و اگر این روایات صحیح باشد لازمه‌اش این می‌شود که مراد از تبیان اعم از بیان به طریق دلالت لفظی باشد و هیچ بعدی هم ندارد که در قرآن کریم اشارات و اموری باشد که آن اشارات از اسرار و نهفته‌هایی کشف کند که فهم عادی و متعارف نتواند آن را درک نماید.

و معنای آیه چنین است: ما تو را شاهد بر اینان فرستادیم، در حالی که قبلاً یعنی در دنیا کتاب بر تو نازل کردیم، که بیان هر چیزی از امور هدایت و با آن حق از باطل تشخیص داده می‌شد، پس تو در دنیا اعمال آنان را نظارت نموده، در روز قیامت علیه ظالمین به آن ظلم‌هایی که کرده‌اند و برای مسلمین به آن تسلیمی که از خود نشان دادند شهادت می‌دهی، چون کتاب هدایت و رحمت و بشارت ایشان بود و تو هم قهراً هادی و رحمت و مبشر ایشان بودی.

بنا بر این، صدر آیه به منزله مقدمه است برای ذیل آن، گویا کسی می‌گوید: بزودی شهادتی مبعوث می‌شوند که علیه مردم شهادت می‌دهند به آنچه که کرده‌اند و تو یکی از ایشان و بهمین جهت نازل کردیم بر تو کتابی که حق را از باطل بیان و مشخص می‌کند، تا تو بوسیله آن در روز قیامت علیه ستمکاران به ستم‌هایی که کردند و کتاب، آن ستم‌ها را معرفی کرده بود شهادت دهی و بر مسلمانان به اسلامشان که باز قرآن آن را بیان کرده بود (چون هادی و رحمت و بشارت ایشان بود!) شهادت دهی، چون تو با داشتن کتاب، هادی و رحمت و مبشر آنان بودی.

و از نکات لطیفی که این معنا را تایید می‌کند مقارنت کتاب با شهادت در بعضی آیات شهادت است، مانند آیه: «و اشرق الارض بنور ربها و وضع الكتاب و جیء بالنبیین و الشهداء!» (۶۹/زمر) مراد از آن کتاب، لوح محفوظ است و در قرآن کریم هم مکرر آمده که قرآن از لوح محفوظ است از آن جمله فرموده: «انه لقرآن کریم! فی کتاب

مکنون!«(۷۷و۷۸/واقعه) و نیز فرموده: «بل هو قرآن مجید فی لوح محفوظ!»
(۲۱و۲۲/بروج)

و شهادت لوح محفوظ هر چند غیر از شهادت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم است و لیکن هر دو متوقف بر قضای کتابی است که نازل شده است!

المیزان ج: ۱۲ ص: ۴۶۵

شهادت دادن اعضای بدن انسان

در قیامت

« وَ يَوْمَ يُخْشَرُ أَعْدَاءُ اللَّهِ إِلَى النَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ! »

« حَتَّى إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَرُهُمْ وَ جَلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ...! »

« و روزی که اعدای خدا به طرف آتش محشور می شوند در یکجا جمع می گردند تا بعدی ها به قبلی ها ملحق شوند، »

« تا آنکه نزدیک آتش آیند آنجا گوش و چشم و پوست بدنشان به آنچه کرده اند شهادت می دهند! »

« به پوست بدن خود می گویند چرا علیه ما شهادت دادید می گویند خدایی که هر چیز را به زبان می آورد ما را به زبان آورد و همو است که شما را در اولین بار در دنیا خلق کرد و به سوی همو بازگشت می کنید! »

« و شما که گناه خود را پنهان می کردید از این جهت نبود که از شهادت گوش و چشم و پوست خود پروا داشتید بلکه خیال می کردید که خدا از بسیاری از کارهایتان بی خبر است! » (۱۹ تا ۲۲ / فصلت)

شهادت دادن اعضای بدن و یا قوای بدن آدمی در روز قیامت به این است که آنچه از اعمال زشت که از صاحبش دیده بشمارد و از آن خبر دهد ، چون اگر تحمل شهادت ، یعنی دیدن اعمال صاحبش در حین عمل و تشخیص اینکه این عمل گناه است ، نباشد ، شهادت در قیامت معنا ندارد .

پس معلوم می شود در دنیا اعضای بدن آدمی ، نوعی درک و علم و بینایی دارند و اگر تحمل شهادت در هنگام عمل نداشته باشند و تنها خدا در روز قیامت چنین شعوری و نطقی به اعضا بدهد و در آن روز عالم شود به اینکه صاحبش چه کارهای زشتی کرده و یا در آن روز خدای تعالی زبانی و صوتی برای اعضا قرار دهد ، تا بتواند شهادت دهد هر چند شعور نداشته باشد ، چنین چیزی (هر چند در جای خود ممکن است) اما اطلاق شهادت بر آن صحیح نیست و در قیامت با این چنین شهادتی حجت بر

بنده خدا تمام نمی‌شود پس همان طور که گفتیم ، از کلمه شهادت فهمیده می‌شود اعضای بدن آدمی نوعی درک و شعور و زبان دارند.

و از ظاهر آیه برمی‌آید که شهادت گوش و چشم عبارت است از گواهی دادن به آن مشهوداتی که در دنیا تحمل کرده بودند ، هر چند که معصیت خود آن اعضا نباشد و خلاصه نمی‌خواهد بفرماید هر عضوی به گناهی شهادت می‌دهد که صاحبش به وسیله خود آن عضو مرتکب شده ، بلکه هر عضوی به گناهان سایر اعضا نیز شهادت می‌دهد، مثلا گوش شهادت می‌دهد که من آیات خدا را که تلاوت می‌شد شنیدم ، ولی صاحب من از آن اعراض کرد و یا من از زبان صاحبم شنیدم که کفر می‌گفت و نیز چشم شهادت می‌دهد که من آیات داله بر وحدانیت خدای تعالی را دیدم ، اما صاحبم آنها را ندیده گرفت و یا من از صاحبم دیدم که به غیبت گوش می‌داد و یا به سایر چیزهایی که شنیدنش حرام است گوش می‌داد .

بنا بر این آیه مورد بحث همان را می‌فرماید که آیه شریفه:

« ان السمع و البصر و الفؤاد کل اولئک کان عنه مسئولاً! » (۳۶/اسرا)

در مقام بیانش است.

بر این اساس ، شهادت گوشها و چشمها با شهادت پوستها مختلف می‌شود ، چون گوش و چشم می‌توانند علیه سایر اعضا نیز شهادت دهند ، هر چند که خود آنها مباشرتی در آن گناه نداشته باشند ، ولی پوست به خاطر نداشتن شنوایی و بینایی تنها می‌تواند به گناهی شهادت دهد که خودش آلت و ابزار انجام آن بوده باشد و به همین جهت است که در آیه بعدی ، اشخاص تنها به پوستها اعتراض می‌کنند که تو چرا علیه من شهادت دادی ؟ یعنی تو که چشم و گوش نیستی که گناهان سایر اعضا را هم ببینی و بشنوی ؟

و مراد از جلود - پوستها از آنجایی که در آیه شریفه قیدی برایش ذکر نشده ، مطلق پوست بدن است که می‌تواند به خیلی از گناهان شهادت دهد ، گناهی که جز با داشتن پوست بدن انجام نمی‌شود ، مانند زنا و امثال آن .

« و قالوا لجلودهم لم شهدتم علينا! » (۲۱/فصلت)

« قالوا انطقنا الله الذی أنطق کل شیء...! » (۲۱/فصلت)

معنای نطق چیست ؟

آنچه از معنای این کلمه قدر متیقن است ، این است که هر جا بطور حقیقت استعمال شود ، نه بطور مجاز ، معنایش اظهار ما فی الضمیر است از راه زبان و سخن گفتن .

و چنین معنایی محتاج به این است که ناطق علمی داشته باشد و بخواهند آن را برای غیر خود فاش سازد .

از ظاهر سیاق آیات و الفاظ قول ، تکلم ، شهادت ، نطق که در آنها آمده ، این است که مراد از این الفاظ نطق به معنای حقیقی کلمه است ، نه به معنای مجازی. پس شهادت اعضای یک مجرم ، در حقیقت نطق و تکلم واقعی است که از علمی ناشی شده که قبلاً آن را تحمل کرده است ، به دلیل اینکه خود اعضاء می گویند: «انطقنا الله - خدا ما را به زبان آورد!»

و از سوی دیگر جمله: «انطقنا الله!» جوابی است که اعضاء به مجرمین می دهند ، که پرسیده بودند: «لم شهدتم علينا - چرا علیه ما شهادت دادید؟» و در این جواب می خواهند آن سببی را که باعث شد به زبان بیایند نشان دهند ، و بگویند : ما در دنیا دارای علم بودیم ، علمی پنهان و ذخیره شده در باطن ما ، این باعث شده که خدا ما را به زبان آورد ، اگر ما علمی نمی داشتیم جهت و فایده ای نداشت که به زبان بیاییم ، وقتی بدین جهت به زبان درآورد ، ما چاره ای نداشتیم جز اینکه آنچه می دانیم بگوییم .

خواهید گفت : چنین شهادتی حجت را تمام نمی کند ، و به همین جهت نافذ هم نیست ، برای اینکه شهادتی است اجباری .

در پاسخ می گوئیم : شهادت اجباری وقتی نافذ نیست و حجت نمی شود که بر خلاف باشد ، یعنی طرف را مجبور کنند دروغ بگویند و یا جرمی را پرده پوشی و انکار کند و اما اگر مجبور کنند که آنچه در ضمیر دارد بگویند ، هیچ ضرری به نفوذ و حجیتش نمی زند .

«الذی انطق کل شیء!»

در این جمله اعضای مجرمین خدا را می ستایند به اینکه او است که تمامی موجودات را به زبان می آورد و نیز اشاره می کند به اینکه مساله نطق اختصاص به اعضای بدن ندارد ، تا تنها از آنها بپرسند که چرا شهادت دادید ، بلکه عمومی است ، و شامل تمام موجودات می شود ، و علت آن هم خدای سبحان است .

فصل هفتم

ماهیت عذاب های قیامت

گفتاری درباره عذابهای دنیا و آخرت

و ماهیت آنها

«... إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِنَايَتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ!»
 «... محققا کسانی که به آیات خدا کفر ورزیدند، عذابی شدید دارند و خدا مقتدری است
 دارای انتقام!» (۴/آل عمران)

این آیه از آن جهت که مطلق است یعنی معین نکرده است که مقصود از عذاب شدید چیست ، آیا عذاب دنیا است یا آخرت ، ممکن است شامل عذاب دنیوی هم بشود. و این خود یکی از حقایق قرآنی است که چه بسا مفسرین از آن غافل مانده و آنطور که باید پیرامون آن بحث نکرده‌اند و این بی‌توجهی ، علتی جز این نداشته که ما چیزی را عذاب نمی‌شماریم ، مگر وقتی که جسم ما را به درد آورد و متالم سازد و یا نقص و یا فسادی در نعمت‌های مادی ما پدید آورد .
 مثلا مال ما را از بین ببرد و یا یکی از عزیزان ما را بمیراند ، یا بدن ما را مریض کند ، با اینکه آنچه قرآن در تعلیمات خود از عذاب اراده کرده غیر این است.

حال ببینیم از آیات قرآنی، در باره عذاب، چه معنایی را استفاده می‌کنیم؟ قرآن کریم زندگانی کسانی را که پروردگار خود را فراموش کرده‌اند هر قدر هم زندگی بسیار وسیعی داشته باشند زندگانی بسیار تنگ و سختی می‌داند و می‌فرماید:

«و من أعرض عن ذکری فان له معیشة ضنکا!» (۱۲۴/طه)

و باز قرآن کریم مال و اولاد را که در نظر ما نعمت گوارا می‌آید ، عذاب خوانده ،

می‌فرماید:

« و لا تعجبك اموالهم و اولادهم، انما يريد الله ان يعذبهم بها، في الدنيا و تزهدك انفسهم و هم كافرون! » (۸۵/توبه)

و حقیقت امر همانطور که بیان اجمالی آن در تفسیر آیه: «و قلنا یا آدم اسکن انت و زوجک الجنة!» (۳۵/بقره) در المیزان آمده، این است که مسرت و اندوه و شادی و غم و رغبت و نفرت و رنج و راحت آدمی دایر مدار طرز فکر آدمی در مساله سعادت و شقاوت است .

این اولاً و در ثانی سعادت و شقاوت و آن عناوین دیگری که همان معنا را می‌رساند، به اختلاف موردش مختلف می‌شود، سعادت و شقاوت روح، امری است و سعادت و شقاوت جسم، امری دیگر و همچنین سعادت و شقاوت انسان، امری است و سعادت و شقاوت حیوان امری دیگر و به همین مقیاس .

و انسان دنیاپرست و مادی که هنوز متخلق به اخلاق خدایی نشده و با ادب الهی بار نیامده تنها کامیابی‌های مادی را سعادت می‌داند، و کمترین اعتنایی به سعادت روح و کامیابی‌های معنوی ندارد .

قهرها چنین کسی هر چه زور دارد در این مصرف می‌کند که مال بیشتر و فرزندان (دغلكارتر) و جاه و مقام منیع‌تر و سلطه و قدرت بیشتری به دست آورد و در آغاز، راه به دست آوردن خالص و بی دردسر آنها را، آرزو می‌کند و این خیال را در سر می‌پروراند که این امور، تنعم و لذت خالص است .

مادام که به دست نیآورده اینطور خیال می‌کند و از نداشتن آن حسرت می‌خورد، ولی وقتی بدست می‌آورد می‌بیند: نه، آنطور هم که خیال می‌کرده نیست، اگر یک لذت در آن هست هزار الم و ناراحتی هم همراه دارد، برای اینکه آن طور که می‌پنداشت کامل به تمام معنا نیست بلکه نواقصی دارد و رفع همان نواقص، گرفتاریها دارد و اسبابی می‌خواهد، در اینجا بشدت، دل به آن اسباب می‌بندد، ولی وقتی به سراغ اسباب می‌رود متوجه می‌شود که آنها هم هیچکاره هستند، در نتیجه یک حسرت دیگر هم از این بابت بر دلش می‌نشیند .

آری او مسبب الاسباب را نیافته و به وی دل نبسته تا همواره و در هر حال دلی آرام و در برابر هر مصیبتی تسلیتی در داخل جان خود داشته باشد، لذا در برخورد با هر سببی حسرتی دیگر بر دلش می‌نشیند .

پس افراد مادی و بی‌خبر از خدای لایزال، در حسرت بسر می‌برند، تا چیزی را ندارند از نداشتن آن حسرت می‌خورند و وقتی به آن دست می‌یابند باز متاسف گشته و از

آن اعراض نموده چیزی بهتر از آن را می‌جویند، تا بلکه با به دست آوردن آن عطش درونی خود را تسکین دهند، حال افراد مادی، در دو حال (دارایی و نداری) چنین است. و اما قرآن کریم انسان را موجودی مرکب از روحی جاودانی و بدنی مادی و متغیر می‌داند، انسان از نظر قرآن همواره با چنین وصفی قرار دارد، تا بسوی پروردگار خود برگردد، در آن موقع است که خلود و جاودانگی آدمی شروع می‌شود و دیگر دچار زوال (و دگرگونی) نمی‌گردد.

پس، از نعمتهای دنیا بعضی مانند علم، تنها مایه سعادت روح آدمی است و بعضی مانند مال و فرزندی که او را از یاد خدا باز ندارد، مایه سعادت روح و جسم او خواهد بود، آنهم چه سعادت بزرگی.

و همچنین بعضی از حوادث که مایه محرومیت و نقص جسم آدمی است، ولی برای روح جاودانه او سعادت است، مانند شهادت در راه خدا و انفاق مال و سایر امکانات در این راه، که این نیز از سعادت آدمی است، همچون تحمل نوشیدن دوی تلخ است که دقایقی آدمی را ناراحت می‌کند ولی مدت طولانی مزاجش را سالم می‌سازد.

و اما آنچه که خوش‌آیند جسم و مضر به روح آدمی است، مایه شقاوت آدمی و عذاب او است و قرآن کریم اینگونه اعمال را که تنها لذت جسمانی دارد، متاعی قلیل خوانده، که نباید به آن اعتنا کرد.

و در این باره فرموده است:

« لا یغرنک تقلب الذین کفروا فی البلاد، متاع قلیل ثم ماویهم جهنم و بئس المهاد!» (۱۹۶ و ۱۹۷/ال عمران)

و همچنین هر چیزی که مضر به روح و جسم، هر دو است، قرآن آنرا نیز عذاب خوانده همچنان که خود مادیین هم آنرا عذاب می‌شمارند.

اما قرآن آنرا از جهتی و مادیین از نظری دیگر عذاب می‌دانند.

قرآن آنرا از این نظر عذاب می‌داند که مایه ناراحتی روح است و مادیین از این نظر عذاب می‌دانند که مایه بدبختی و ناراحتی بدن است، نظیر انواع عذابهایی که بر امتهای گذشته نازل شده.

و قرآن در این باره می‌فرماید:

« ا لم تر کیف فعل ربک بعاد؟ ارم ذات العماد، التي لم یخلق مثلها فی البلاد و ثمود الذین جابوا الصخر بالواد و فرعون ذی الاوتاد، الذین طغوا فی البلاد، فاکثروا فیها الفساد، فصب علیهم ربک سوط عذاب، ان ربک لبالمرصاد!» (۱۴ تا ۱۶/فجر)

سعادت و شقاوت موجودات با شعور، بستگی به شعور و اراده آنها دارد چون ما یک امری را که در نظر دیگران لذیذ است ولی ما لذت آنرا احساس نمی‌کنیم، سعادت

خود نمی‌دانیم ، همچنانکه امری را که برای دیگران الم‌انگیز است ولی ما از آن احساس الم و ناراحتی نمی‌کنیم ، شقاوت نمی‌شماریم .

از همینجا روشن می‌شود ، روشی که قرآن در مساله سعادت و شقاوت طی کرده غیر از آن روشی است که مادیین پیش گرفته‌اند و انسان فرو رفته در مادیات هم اگر بخواهد زندگیش گوارا شود باید از مکتبی پیروی کند که سعادت حقیقی را سعادت بداند و شقاوت حقیقی را شقاوت بداند ، چون قرآن آنچه واقعا سعادت است سعادت می‌داند ، و آنچه براستی شقاوت است شقاوت می‌خواند .

قرآن به پیروان خود تلقین می‌کند که دل ، به غیر خدا نبندند و به آنان این باور را می‌دهد که تنها مالکی که مالک حقیقی هر چیز است خدا است ، هیچ چیزی جز بوسیله خدا روی پای خود نمی‌ایستد(چنین کسی اگر دوا می‌خورد دواى خدا را می‌خورد و اگر غذا می‌خورد غذای او را می‌خورد ، برای دوا و غذا و هیچ چیز استقلال در تاثیر قائل نیست. مترجم.) و نیز چنین کسی هیچ هدفی را جز برای او دنبال نمی‌کند.

و چنین انسانی در دنیا چیزی بجز سعادت برای خود نمی‌بیند ، آنچه می‌بیند یا سعادت روح و جسم او هر دو است و یا تنها سعادت روح او است و غیر این دو چیز را عذاب و دردسر می‌داند ، بخلاف انسان دل بسته به مادیات و هوای نفس که چنین فردی چه بسا خیال کند آن اموال و ثروتی که برای خود جمع‌آوری کرده مایه خیر و سعادت او است ، ولی به زودی بر خبط و گمراهی خود واقف می‌شود و همان سعادت خیالی تبدیل به شقاوت یقینی می‌شود چنانکه خداوند فرموده: « فذرهم یخوضوا و یلعبوا حتی یلاقوا یومهم الذی یوعدون! » (۸۳/ زخرف) و نیز فرموده:

« لقد كنت فى غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد! » (۲۲/ ق) و نیز فرموده:

« فاعرض عن من تولى عن ذكرنا و لم يرد الا الحيوة الدنيا، ذلك مبلغهم من العلم! » (۲۹ و ۳۰/ نجم)

علاوه بر اینکه در هیچ جای دنیا و نزد هیچ یک از دنیاپرستان مادی ، نعمتی که لذت خالص باشد وجود ندارد ، بلکه اگر از نعمتی لذتی می‌برند همان لذت توأم با غم و اندوه است غم و اندوهی که خوشی آنان را تیره و تار می‌سازد .

از اینجا روشن می‌شود که درک و طرز فکری که در انسانهای موحد و مخصوصا در اهل قرآن است غیر درک و طرز فکری است که دیگران دارند ، با اینکه هر دو طایفه از یک نوع هستند ، یعنی هر دو انسانند ، البته بین دو نقطه نهایی این دو طرز تفکر مراتب بسیاری هست ، که صاحبان آن اهل ایمان هستند اما طایفه دیگر بخاطر نرسیدن

به کمال تربیت و تعلیم الهی، کم و زیاد و یا زیادت‌تر گرفتار انحراف فکری می‌شوند. این بود آنچه ما می‌توانستیم از کلام خدای تعالی در باره مساله عذاب استفاده کنیم، لیکن در عین اینکه گفتیم کلمه عذاب در اصطلاح قرآن به معنای عذاب روحی تنها و یا روحی و جسمی است، چنان هم نیست که از استعمال این کلمه در مورد ناملايمات جسمانی فقط، امتناع بورزد و آنرا عذاب نداند، بلکه این کلمه را در آن مورد نیز بکار برده، از آن جمله، از ایوب حکایت کرده که گفت:

«انی مسنی الشیطان بنصب و عذاب!» (۴۱/ص) و نیز فرموده:

«و اذ انجیناکم من آل فرعون یسومونکم سوء العذاب...!» (۴۹/بقره)

که عذابهای فرعون به بنی اسرائیل را از طرف خدا امتحان و از طرف فرعون و فی نفسه عذاب خوانده و نفرموده آنچه از ناحیه فرعون به شما بنی اسرائیل رسید عذاب خدا بود.