

معارف قرآن (1-3) خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی

آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی

جمع آوری مجموعه و تبدیل به کتاب الکترونیکی:

محمد مهدی سرودی

مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۱۳

معارف قرآن: خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی / محمدتقی مصباح یزدی. - قم: انتشارات مؤسسه ، ۱۳۹۱ (قدس سره) آموزش و پژوهشی امام خمینی

(؛ علوم قرآنی؛ 349۱۹ ج. انتشارات مؤسسه آموزش و پژوهشی امام خمینی (قدس سره)؛

سه جلدی در یک مجلد

خداشناسی. ۲. قرآن - بررسی و شناخت. ۳. اسلام - بررسی و شناخت. الف. انتشارات مؤسسه آموزش و پژوهشی امام خمینی

BP م ۶ / م ۲۱۷ 6

معارف قرآن ۱-۳: خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی

مؤلف: آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی

(قدس سره) ناشر: انتشارات مؤسسه آموزش و پژوهشی امام خمینی

نوبت و تاریخ چاپ: هفتم، زمستان ۱۳۹۳

چاپ: نگارش

شمارگان: ۱۰۰۰ قیمت: ۲۱۰۰۰ تومان

مرکز پخش: قم، خیابان شهدا، کوی ممتاز، پلاک ۳۸ تلفن و نمابر: ۷۷۴۲۳۲۶

کلیه حقوق برای ناشر محفوظ است

شابک: 8-178-411-964

فهرست بر اساس کتاب الکترونیکی

مقدمه	۹
طرح دسته‌بندی آیات	۱۵
طرحها	۱۵
بخش اول	۲۳
خداشناسی	۲۳
دلیل عقلی بر وجود خدا در قرآن	۲۹
خداشناسی فطری	۳۲
آیة میثاق	۴۵
مفهوم توحید	۵۶
نصاب توحید	۶۵
وساطت در تدبیر	۷۲
استدلال عقلی بر توحید	۸۱
توحید ذاتی - صفاتی - افعالی	۹۲
خدا را تا چه اندازه می‌توان شناخت؟	۱۰۳
کلیّات افعال الهی	۱۱۲
دنباله بحث در کلیّات افعال الهی	۱۲۲
اصل علیّت در قرآن	۱۳۳
رابطه اعجاز با قانون علیّت	۱۴۳
کدام یکی از این نظرها صحیح است؟	۱۴۶
وسعت قدرت و مشیت الهی	۱۵۳
رابطه‌ی قدرت و اراده	۱۶۱
«خدا مورد بازخواست قرار نمی‌گیرد»	۱۶۹
نظر «المنار» و نقد آن	۱۷۳
هدف افعال الهی	۱۷۸
نظر قرآن	۱۸۵
*هدف چیست؟	۱۹۳
هدف آفرینش جهان و انسان	۱۹۷

۲۰۸	مراتب فعل الهی
۲۱۱	اما از نظر «قرآن»
۲۱۱	اما دانستن خدا چگونه است؟
۲۱۴	حل مسأله
۲۱۶	مفهوم کتاب در کتاب خدا
۲۲۱	*مفهوم کتاب
۲۲۱	موارد استعمال کتاب در قرآن
۲۲۷	اذن الهی
۲۳۴	کیفیت انتزاع مفهوم اذن
۲۳۵	کیفیت انتزاع مشیت
۲۳۵	کیفیت انتزاع مفهوم اراده
۲۳۶	*تقدیر
۲۴۵	نکاتی پیرامون تقدیر
۲۴۹	اجل
۲۵۲	قضاء
۲۶۲	بخش دوم
۲۶۲	کیهان‌شناسی
۲۷۱	آیات کیهان‌شناسی
۲۷۴	آسمان و زمین
۲۷۴	الف - آسمان
۲۷۸	ب - زمین
۲۷۹	تعداد سماوات
۲۸۰	تعداد ارض
۲۸۱	زمان خلقت آسمان و زمین
۲۸۴	کیفیت خلقت آسمانها
۲۹۰	عرش و کُرسی
۲۹۳	پدیده‌های جهان
۲۹۵	زمین

۲۹۸	شب و روز
۳۰۰	ایلاج
۳۰۰	تقلیب و تکویر
۳۰۱	اغشاء
۳۰۱	پدیده‌های ارضی
۳۰۱	1- کوهها:
۳۰۳	2- راهها (= سُبل)
۳۰۳	3- بادها (= ریاح)
۳۰۵	4- رعد و برق
۳۰۸	پدیده‌های زمینی
۳۰۸	1- کیفیت پیدایش ابرها و بارش باران
۳۱۰	2- ارتباط پدیده‌ی ابر با نزول باران و ریزش آن از جوّ به زمین = نزول باران
۳۱۱	3- نهرها و چشمه‌ها
۳۱۲	4- دریاها
۳۱۳	5- پیدایش گیاهان از ریزش باران
۳۲۰	6- رابطه بین پدیده‌های جوّی و ارضی
۳۲۰	7- گیاهان ویژه
۳۲۴	8- جانوران
۳۲۵	9- پرندگان
۳۲۶	10- حیوانات روی زمین
۳۲۹	زنبور عسل
۳۳۵	فرشتگان
۳۳۷	کارهای فرشتگان
۳۴۴	کارهای دیگر فرشتگان
۳۵۱	جنّ و شیطان
۳۵۱	جنّ:
۳۵۴	ارتباط مفهوم جنّ و شیطان
۳۶۰	کارهای دیگر شیطان:

۳۶۳	علائم کارها و دعوت‌های شیطان
۳۶۶	شیاطین جن
۳۷۲	تسخیر جن به وسیله‌ی انسان
۳۷۴	ایمان آوردن جنّ به پیامبر
۳۷۶	دارودسته‌ی شیطان
۳۸۰	بخش سوّم
۳۸۰	انسان شناسی
۳۸۱	«وجوه اهمّیت انسان‌شناسی»
۳۸۱	الف - شناخت انسان، راهگشای شناخت خداست
۳۸۳	ب: شناخت انسان و ارتباط آن با مسائل اصولی و اعتقادی ما:
۳۸۴	ج: انسان‌شناسی و ارتباط آن با مسائل اخلاقی
۳۸۴	د: شناخت انسان و ارتباط آن با احکام اجتماعی
۳۸۵	کلمه‌ی «انسان» و مرادفات آن، در قرآن
۳۸۷	آفرینش انسان در قرآن
۳۹۰	انسان از چه آفریده شده است؟
۳۹۲	بررسی آیات مربوط به آفرینش انسان
۳۹۷	آب
۳۹۸	نطفه
۴۰۶	آفرینش آدم
۴۱۶	روح انسان
۴۱۸	موارد استعمال کلمه‌ی روح در قرآن
۴۲۵	انتساب روح به خدا یعنی چه؟
۴۲۸	خلافت الهی
۴۳۱	مفهوم خلافت
۴۳۲	منظور از خلیفه در آیه‌ی شریفه چیست؟
۴۳۶	ملاك خلافت
۴۳۹	کرامت انسان
۴۴۷	اختیار انسان

۴۴۹	مفهوم اختیار
۴۵۴	در مورد حیوانات چطور؟
۴۵۵	شبهه‌های جبری‌ها و پاسخ به آنها
۴۶۴	جبر فلسفی
۴۶۸	شبهات جبر تاریخی
۴۶۹	جبر اجتماعی
۴۷۱	شناخت
۴۷۳	1- شناخت
۴۹۶	قدرت انسان
۵۰۰	دسته‌ی دوّم
۵۰۱	و اما در مورد بخش دوّم یعنی علم غیر متعارف
۵۰۳	قسم سوّم: قدرت اجتماعی انسان
۵۰۴	نوع چهارم: ترانس فیزیکی (= ماوراء طبیعی)
۵۰۶	گرایش‌های انسان
۵۰۷	1- غرائز
۵۰۸	2- عواطف
۵۰۸	3- انفعالات
۵۰۸	4- احساسات
۵۰۹	ترکیب امیال
۵۰۹	تعارض امیال
۵۱۱	خواسته‌های پست
۵۱۲	شخصیت‌طلبی
۵۱۶	معیار انتخاب
۵۲۲	شناخت‌های لازم در تعیین راه زندگی
۵۳۳	معاد
۵۳۶	وجود و بقاء روح
۵۳۸	انسانیت انسان، به روح اوست؟
۵۴۲	روح در قرآن

۵۴۹	تجرّد روح
۵۵۲	شیوه‌های قرآن در بررسی مسأله‌ی معاد
۵۵۲	1- خلع سلاح
۵۵۶	2- دفع شبهات
۵۶۴	دفع شبهه‌ای دیگر
۵۶۵	3- ارائه نمونه
۵۷۲	توضیحات
۵۹۰	اثبات معاد
۵۹۴	تقریر استدلال
۵۹۶	استدلال دوم قرآن ⁽¹⁾
۵۹۷	تقریر استدلال دوم
۶۰۰	دگرگونی نظام جهان در قیامت
۶۰۷	رابطه دنیا و آخرت

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمه

همانطور که امیرالمؤمنین «صلوات الله علیه» فرموده‌اند، قرآن کریم اقیانوس بی‌کرانی است که رسیدن به اعماق آن جز برای معصومان «صلوات الله علیهم اجمعین» میسر نیست، با این حال، هم خود قرآن و هم حضرات معصومان (به مردم توصیه می‌فرمایند که در آیات قرآن تدبّر کنند. قرآن کریم می‌فرماید:

«كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ» : ص / ۲۹

(کتاب پربرکتی را بر تو نازل کردیم تا در آیات آن تدبّر کنند.) قرآن به این اندازه هم بسنده نمی‌کند بلکه کسانی را که تدبّر در قرآن نمی‌کنند مورد مؤاخذه قرار می‌دهد:

«أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» : 24 / (صلی الله علیه وآله) محمد

(آیا در قرآن نمی‌اندیشند یا اینکه بر دل‌هایشان قفل زده شده است؟)

نیز (پیغمبر اکرم) صلی الله علیه وآله (و ائمه‌ی اطهار) علیهم السلام سفارش‌های بسیار در رجوع به قرآن و تدبّر در آیات آن فرموده‌اند. بویژه هنگامیکه فکر جامعه دچار آشفتگی و تیرگی گردد و شبهه‌هایی در میان مسلمانان رخ دهد که موجب انحرافات فکری و عقیدتی شود، در چنین شرایطی تأکید شده است که حتماً به قرآن مراجعه کنید:

«إِذَا التَّبَسَّتْ عَلَيْكُمُ الْفِتْنُ كَقَطْعِ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ فَعَلَيْكُمْ بِالْقُرْآنِ» : اصول کافی / ج ۲، ص ۴۳۸

(هنگامی که فتنه‌ها همانند پاره‌های شب تیره شما را فراگیرد به قرآن روی آورید.)

با اینکه در بسیاری از روایات می‌خوانیم که علم کامل قرآن نزد پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله و ائمه‌ی اطهار)علیهم السلام (است و آنان معلّم و مفسّر حقیقی قرآن هستند)^(۱) چنانکه قرآن درباره‌ی پیغمبر

1. از اوصاف پیغمبر اکرم(صلی الله علیه وآله و ائمه‌ی اطهار)علیهم السلام (یکی نیز اینست که خدا در مورد او می‌فرماید: «يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ» (سوره‌ی جمعه، آیه ۲). بعد از اینکه می‌فرماید: «يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ»، یعنی بعد از تلاوت و تزکیه‌ی مردم نوبت به تعلیم کتاب می‌رسد. از اینجا معلوم می‌شود که تعلیم قرآن، غیر از تلاوت آیات است. لذا يك وظیفه‌ی پیغمبر اکرم(صلی الله علیه وآله و ائمه‌ی اطهار)علیهم السلام (این بود که وقتی آیات قرآنی بر آن حضرت نازل می‌شد، آن آیات را برای مردم تلاوت می‌فرمودند تا الفاظش را یاد بگیرند و بعد، به تزکیه‌ی مردم می‌پرداخت. وظیفه‌ی دیگر پیامبر(صلی الله علیه وآله و ائمه‌ی اطهار)علیهم السلام (اینست که قرآن را به مردم تعلیم دهد. اما تعلیم، صرف خواندن الفاظ نیست، چون این، همان تلاوت است. بلکه منظور اینست که معانی قرآن را به مردم بفهماند، یعنی آنچه را خود مردم نمی‌فهمند تعلیم دهد: «يُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ» (سوره‌ی بقره آیه ۱۵۱) همچنین در آیه‌ی دیگری می‌فرماید: «وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» ما این قرآن را بر تو نازل کردیم تا تو آیاتش را برای مردم تبیین کنی. (سوره‌ی نحل آیه ۴۴).

معلوم می‌شود که آیات قرآن گاهی احتیاج به تبیین دارد. وظیفه پیغمبر اکرم(صلی الله علیه وآله و ائمه‌ی اطهار)علیهم السلام (تبیین آنهاست و مسلماً تبیین غیر از تلاوت است و ما شیعیان معتقدیم که این تبیین [که از جمله مقامات آن حضرت می‌باشد] برای ائمه‌ی معصوم(علیهم السلام) هم ثابت است؛ نیز طبق ادله‌ی دیگر [که حالا در صدد بیان آن نیستیم] مقام معلّمی قرآن از آن پیغمبر اکرم(صلی الله علیه وآله و ائمه‌ی اطهار)علیهم السلام (است).

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۶ }

اکرم(صلی الله علیه وآله و ائمه‌ی اطهار)علیهم السلام (می‌فرماید که: معلّم و مبیین قرآن، خود پیغمبر اکرم است) با این حال، می‌بینیم که هم خود پیغمبر اکرم و هم ائمه‌ی اطهار(علیهم السلام) تأکید می‌کنند که به قرآن مراجعه کنید، و حتی می‌فرمایند: «اگر در صحت روایات منقول از ما شك کردید آنها را با قرآن بسنجید.»

و در کتابهای اصول در باب تعادل و ^(۱)«عَرَضَ عَلَى الْكِتَابِ» در روایات بابی وجود دارد به نام ترجیح ذکر می‌شود، که یکی از مَرَجِّحات و یا شرایط اعتبار روایت، موافقت و عدم مخالفت آن با قرآن است.

پس، وقتی ما بخواهیم برای احراز اعتبار روایتی و یا دست کم ترجیح آن بر روایت دیگر، آن را به قرآن عرضه کنیم، باید مفهوم آیه برای ما روشن باشد تا بتوانیم روایت را بر آن تطبیق کنیم و اگر به گونه‌ای باشد که مفهوم آیه هم با روایت باید شناخته شود، دور لازم می‌آید و لذا، این شبهه که هیچکس حق ندارد بدون مراجعه به روایت درباره‌ی قرآن تدبّر کند و از مفاهیم قرآن استفاده نماید، شبهه‌ای واهی است، و ما مأموریم هم از طرف خود قرآن و خدای متعال، و هم بنابر تأکیده‌های پیغمبر اکرم(صلی الله علیه وآله و ائمه‌ی اطهار)علیهم السلام (و توصیه‌های ائمه‌ی اطهار)علیهم السلام (در آیات قرآن تدبّر کنیم، متأسفانه

در این مورد در گذشته، کوتاهی‌هایی شده، تا جایی که درس قرآن و تفسیر قرآن حتی در حوزه‌های علمیّه هم بسیار ضعیف و مُلحق به عدم بود تا اینکه در حوزه‌ی علمیّه‌ی قم مرحوم استاد علامّه طباطبایی رضوان الله علیه این توفیق را یافتند که تفسیر قرآن را در حوزه‌ی علمیّه‌ی قم احیاء کنند و این یکی از بزرگترین افتخاراتی بود که نصیب ایشان شد و همه‌ی ما به ایشان وامداریم و امروز یکی از بزرگترین مآخذ و برترین مدارك اسلامی برای

1. وسائل ج ۱۸، ص ۷۸ - ۸۹، حدیث ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۴، ۱۵، ۱۸، ۱۹، ۲۱، ۲۹، ۳۵، ۳۷، ۴۰، ۴۷، ۴۸.

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۷ }

شناختن معارف اسلامی همین تفسیر شریفی است که ایشان تألیف فرمودند (یعنی تفسیر المیزان). خدای متعال ایشان را با اجداد طاهرشان محشور فرماید و به ما توفیق دنبال کردن راه و قدردانی از زحمات ایشان و مانده‌های ایشان را عطا فرماید.

بهر حال ما به عنوان وظیفه‌ای که از طرف خدا و پیغمبر برایمان تعیین شده است، باید در قرآن بیندیشیم، تدبّر کنیم و از گوهرهای گرانبهایی که خداوند در این کتاب برای ما ذخیره فرموده است بهره‌ور شویم.

امروز بحمدالله اهمیت تعلیم و تفسیر قرآن تا حدود زیادی برای مردم ما روشن و اقبال بی سابقه‌ای نسبت به تفسیر قرآن پیدا شده است، ولی در حالی که از این استقبال مردم دلشادیم، باید خائف باشیم از اینکه کجروی‌هایی در تفسیر قرآن پیدا شود، زیرا نه تنها جامعه را به حقایق اسلام نزدیک نمی‌کند، بلکه راههایی را به مقاصد شیطان باز خواهد کرد، و می‌دانیم که متأسفانه چنین چیزهایی هم واقع شده است، و امروز گروههایی با نام‌های مختلف وجود دارند که به گمان خودشان از قرآن استفاده و افکار خودشان را با آیات قرآن اثبات می‌کنند. بعضی از اینها کاملاً شناخته شده‌اند، و بعضی هم آنچنانکه باید هنوز شناخته شده نیستند ولی فعالیتشان در این زمینه بسیار است و ما در حالی که از اقبال مردم، به ویژه جوانان، به فهمیدن قرآن خرسندیم، باید بیمناک باشیم از اینکه روشهایی انحرافی در تفسیر قرآن پیدا شود و خدای ناخواسته مسیر جامعه را تغییر دهد.

البته در این مورد، سنگینی بار باز هم به دوش روحانیت است که باید راه صحیح را به آنهائی که می‌خواهند قرآن را بیاموزند ارائه دهند، چرا که مُنحرفان همه از روی عمد و غرض، دشمن اسلام و دولت اسلامی نشده‌اند، بلکه بسیاری از اینها - شاید اکثر - در اثر اشتباه و تعلیمات و تلقینات غلط به این راه کشانده شده‌اند و با هزار تأسف، گاهی بعضی از اینها در گذشته، مورد تأیید بعضی از روحانیون هم واقع می‌گردیدند.

به هر حال ما باید هوشیارانه با این مسائل برخورد کنیم و مواظب باشیم که راه صحیح قرآن را آنطور که خود قرآن و پیغمبر اکرم(صلی الله علیه وآله و ائمه‌ی اطهار)علیهم السلام (نشان داده‌اند، دنبال کنیم و با کمال بی‌غرضی، به جای اینکه بخواهیم قرآن را بر مقاصد و افکار خود تطبیق کنیم، بکوشیم که افکار خود را بر قرآن منطبق نماییم، چرا که آن بلایی است که در زمان امیرالمؤمنین(علیه السلام) (هم رایج بوده است و در نهج البلاغه یکی از دردهایی که حضرت علی(علیه السلام) از آن می‌نالید همین است که کسانی می‌کوشند تا قرآن را بر افکار خودشان منطبق نمایند.

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۸ }

وقتی در آن زمان، حتی با نزدیک بودن عهد پیغمبر اکرم(صلی الله علیه وآله و با وجود کسانی همچون حضرت امیرالمؤمنین(علیه السلام) (چنین انحرافات پیدا می‌شده است هیچ بعید نیست که در این زمان و با ضعف علمی ما، این کژی در سطح بسیار وسیع‌تری پیدا شود.

پس بی شک، یکی از واجب‌ترین وظایف روحانیت اینست که تلاش کند تا تمام مفاهیم قرآن را هرچه صحیح‌تر و متقن‌تر در سطوح مختلف (عالی، متوسط، و ساده) تبیین کند و در دسترس جامعه قرار دهد و این کار حتماً باید صورت پذیرد وگرنه علاوه بر آنچه که اکنون جریان دارد؛ منتظر انحرافات دیگری هم باید بود.

امروز بیشتر جوانان مسلمان عمیقاً در صددند و بی تابانه می‌خواهند تا مفاهیم قرآن را یاد بگیرند و حتی به خیال خودشان با رجوع به معجم و امثال آن، می‌خواهند تحقیق هم بکنند و خیال می‌کنند این، کار ساده‌ای است. شاید آنها در این گمان خود معذور باشند، ولی کسانی که سالها در حوزه‌های علمی بوده‌اند و دقت در آیات و روایات را از بزرگان آموخته‌اند، اگر آنها هم چنین بیندیشند، حقاً معذور نخواهند بود.

وظیفه‌ی ماست از موازینی که علما و مفسران بزرگوار به دست ما سپرده‌اند بهره‌گیری و با تدبّر بیشتر سعی کنیم که مفاهیم روشنی از قرآن به دست آوریم و به جامعه عرضه کنیم تا دین خود را به اسلام و قرآن ادا کرده باشیم. از سوی دیگر، اگر چه فهمیدن معانی و تفسیر قرآن به سادگی میسر نیست، اما اگر به کسی که می‌خواهد قرآن را بفهمد بگوییم که باید ۳۰ سال کار کند و درس بخواند تا قرآن را بفهمد؛ او را از فراگیری معنای قرآن مأیوس کرده‌ایم. و نتیجه آن، افکندن او در دامن منحرفان است. درست است که فهمیدن قرآن، احتیاج به زحمتهای ویژه و تخصص‌هایی دارد، ولی سرانجام این زحمات را باید عده‌ای بکشند و حاصلش را در اختیار دیگران قرار دهند تا استفاده کنند.

آنچه عرضه می‌کنیم باید مطالبی باشد که استنادش به قرآن جای هیچ شکی نداشته باشد و در عین حال به صورت پراکنده و بدون ارتباط و نظم هم نباشد، زیرا اگر مطالبی را پراکنده عرضه کنیم، علاوه بر اینکه یادگیری مشکل است، فایده‌ای را که از یک نظام فکری صحیح در مقابل نظامهای فکری غلط باید گرفت، نیز نخواهد داشت.

همه‌ی مکتب‌های منحرف، کوشیده‌اند به افکار و اندیشه‌های خود شکل و نظامی بدهند، یعنی برای مطالبشان ریشه‌ای معرفی کنند و با ارتباط و پیوند با سلسله مسائلی منسجم، یک کل منظم و هماهنگ به وجود آورند، ما که در جهت صحیح هستیم، در مقابل آنها عیناً باید

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۹ }

همین کار را بکنیم. یعنی معارف قرآن را به صورت سیستماتیک و منظم عرضه کنیم. به صورتی که پژوهشگر بتواند از یک نقطه شروع کند و زنجیر وار حلقه‌های معارف اسلامی را به هم ربط بدهد و در نهایت به آنچه هدف قرآن و اسلام است، نائل شود.

پس ناچاریم معارف قرآنی را دسته‌بندی کنیم و به آنها شکلی بدهیم تا آموختن آنها برای جوانانی که وقت کمی دارند، آسان و نیز در مقابل نظامهای فکری دیگر قابل عرضه باشد.

دسته‌بندی معارف قرآن که توأم با تفسیر موضوعی است (یعنی آیات را بر حسب موضوعات دسته‌بندی می‌کنیم و مفاهیم آنها را به دست می‌آوریم و رابطه‌ی بین آنها را در نظر می‌گیریم) گرچه ضرور می‌باشد اما اشکالاتی هم در بر دارد.

برای دسته‌بندی معارف قرآن باید نظام خاصی را برای موضوعات در نظر بگیریم، آنگاه برای هر موضوعی، آیاتی را پیدا کنیم، و در کنار یکدیگر قرار دهیم و بعد درباره‌ی آنها بیندیشیم و از همدیگر برای روشن کردن نقطه‌های ابهامی که احیاناً وجود دارد کمک بگیریم. **يَعْنَتَفْسِيرُ الْقُرْآنِ بِالْقُرْآنِ** - همان راهی که علامه‌ی بزرگوار طباطبائی در تفسیر المیزان نشان داده‌اند و عمل کرده‌اند - ولی باید توجه داشت که وقتی ما آیه‌ای را از سیاق ویژه‌ی آن، خارج کردیم و آن را تنها و بدون رعایت قبل و بعد در نظر گرفتیم، ممکن است مفاد واقعیش بدست نیاید. به عبارت دیگر آیات قرآن دارای «قرائن کلامی» است که گاهی در آیه‌ی قبل و گاهی در آیه‌ی بعد و حتی گاهی در سوره‌ی دیگری یافته می‌شود و بدون توجه به این قرائن، مفاد واقعی آیات بدست نمی‌آید.

برای اینکه به این محذور دچار نشویم و آیات، مثله و تکه تکه نشود و از مفاد واقعیش خارج نگردد، باید خیلی دقت کنیم یعنی وقتی می‌خواهیم آیه‌ای را زیر موضوعی و عنوانی قرار دهیم، باید آیات قبل و بعد را هم در نظر بگیریم و اگر احتمال می‌دهیم که در آیات قبل و بعد قرینه‌ای وجود دارد؛ آنها را هم ذکر کنیم.

هیچ مانعی ندارد آیه‌ای را که می‌خواهیم مورد استفاده قرار دهیم، با آیه‌ی قبل و بعد ذکر کنیم و آن دو آیه را بین پرانتز قرار دهیم تا موقع مراجعه به آیه، آن «قرائن کلامی» مورد غفلت واقع نشود.

این نکته را باز تکرار می‌کنم که همیشه باید به قرائن قبل و بعد، توجه داشته باشیم، به طوری که حتی برای صاحب این قلم پیش آمده است که گاهی روی آیه‌ای فکر و استظهار می‌کنم و بعد از مدتی متوجه می‌شوم که در آیه‌ی قبلی، قرینه‌ای بوده است که از آن غفلت کرده‌ام و اگر آن را می‌دیدم، استظهار کاملتری بود و یا استظهار دیگری می‌کردم. و لذا این نکته را نباید فراموش کنیم.

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۰ }

ما که ناچاریم معارف و مفاهیم قرآن را دسته بندی کنیم و طبعاً به تبع این دسته بندی، باید آیات هم دسته بندی شود. [یعنی برای هر بابی چند آیه ذکر کنیم]، باید ببینیم که این دسته بندی را باید بر چه اساسی و طبق چه نظامی انجام دهیم؟.

می‌دانیم که قرآن کریم دسته بندی‌های مرسوم در کتب بشری را مورد نظر قرار نداده است. کمتر سوره‌ای - حتی سوره‌های يك سطری - را می‌توان پیدا کرد که تنها راجع به يك موضوع صحبت کرده

باشد. غالباً، حتی در يك آیه، چند مطلب گنجانده شده و مفاد آیه دارای ابعاد مختلف و چهره‌های گوناگون است.

مثلاً يك آیه، هم بُعد اعتقادی، هم بُعد اخلاقی، هم بُعد تاریخی، هم بُعد تشریحی و... دارد. که این نیز مشکلی برای تجزیه‌ی آیات است. ولی همین مشکل را می‌توان چنین حل کرد که آیات را به مناسبت‌های گوناگون تکرار کنیم.

طرح دسته‌بندی آیات

پیدا کردن عنوانی کلی برای مفهوم يك یا چند آیه مثلاً آیاتی که درباره‌ی نماز یا جهاد یا امر به معروف و نهی از منکر است؛ کار مشکلی نیست ولی شکل دادن و گنجانیدن عناوین در يك نظام مشکل است. یعنی فرض کنیم که ما همه‌ی قرآن را بررسی کردیم و مفاهیمی که به دست می‌آید مثلاً زیر صد عنوان دسته بندی کردیم؛ حال خود این عناوین را چگونه تنظیم نمائیم تا يك نظام منسجمی بوجود بیاید؟ مثلاً آیه‌ی اول قرآن حمد خداست. پس اولین عنوان «حمد خدا» و آیه‌ی اول سوره‌ی بقره راجع به کسانی است که هدایت قرآن شامل حال آنها می‌گردد. پس عنوان دوم، هدایت خواهد بود و همین‌طور سایر عناوین، آیا به همین ترتیب عناوین را دسته بندی کنیم؟ یا می‌توان در بین اینها نیز نظامی برقرار کرد و يك نقطه‌ی شروع طبیعی و منطقی برای آن در نظر گرفت؟

این عناوین را می‌توان تحت عناوین کلی‌تری مندرج کرد. مثلاً نماز، روزه، خمس، زکات را تحت عنوان عبادات؛ و بیع، اجاره، قرض را تحت عنوان معاملات قرار داد؛ حالا خود این عناوین کلی را چگونه تنظیم کنیم؟ و چه رابطه‌ای بین آنها در نظر بگیریم؟

طرحها

در اینجا سه طرح را می‌توان پیشنهاد کرد (البته طرحهای دیگری هم ممکن است عرضه شود

ولی به عنوان نمونه، بهترین طرحهاییکه برای تقسیم بندی معارف قرآن عرضه می‌شود، ذکر می‌کنیم تا در بین آنها یکی را انتخاب کنیم:

1- شاید ذهن با این تقسیم بندی بیشتر آشنا باشد که محتوای دین به سه قسم تقسیم می‌شود، (۱- عقاید؛ ۲- اخلاق؛ ۳- احکام). در تفسیر المیزان هم در بسیاری از موارد این روش یادآوری شده است. پس يك نوع تقسیم بندی این است که تمام معارف قرآن را به سه قسم تقسیم کنیم، يك دسته در باب اصول عقاید (توحید، نبوت، معاد، عدل و امامت)، و جزئیات این اصول، مثلاً جزئیات عالم برزخ. دسته‌ی دیگر در باب اخلاق و دسته‌ی سوم، در باب احکام، که البته فقهای ما در باب احکام این کار را کرده و کتاب‌هایی در موضوع آیات الأحکام نوشته‌اند مانند کَنْزُ الْعِرْفَانِ وَ زُبْدَةُ الْبَيَانِ.

این طرح شاید به نظر خیلی خوب بیاید - و طرح خوبی هم هست - ولی می‌توان اندکی از آن خرده‌گیری کرد: یکی اینکه گنجاندن همه‌ی مفاهیم قرآن در این سه بخش مشکل است. مثلاً يك بخش مهم از آیات قرآن درباره‌ی تاریخ انبیاء و داستانهای پیامبران است. هرچند در ضمن داستان نکته‌های توحیدی و تشریحی و اخلاقی هم هست. ولی مجموعه‌ی داستان نه اینست و نه آن. بلکه بخش خاصی است که اگر جمله جمله کنیم، دیگر داستان نخواهد بود و اگر کسی بخواهد نظر قرآن را درباره‌ی اصحاب کهف بداند، معلوم نیست به کدام باب باید رجوع کند و بابی روشن و گویا که انسان بتواند داستانها را در آن مشخصاً پیدا کند وجود نخواهد داشت.

يك اشکال جزئی دیگر هم وجود دارد و آن اینکه خود این سه قسم رابطه‌ی روشنی با یکدیگر ندارند و باید با تکلف رابطه‌ای بین آنها برقرار کرد. البته این اشکالات خیلی جزئی است و اگر طرح بهتری پیدا نکردیم، می‌توانیم به همین طرح عمل کنیم.

2- طرح دوم مبنی بر این است که بگوییم قرآن برای هدایت انسانهاست «هُدًى لِلنَّاسِ»، و انسان، دارای ابعاد گوناگون مادی، معنوی، فردی، اجتماعی، دنیوی و اخروی است و لذا معارف قرآن را بر حسب ابعاد وجود انسان دسته‌بندی می‌کنیم، و به این ترتیب، محور تقسیم بندی را خود «انسان» قرار می‌دهیم.

این کار البته شدنی است و اشکال اساسی هم ندارد. ولی به نظر می‌رسد که اشکال فنی آن از طرح اوّل بیشتر است. چرا که وقتی با دقائق مفاهیم قرآن آشنا می‌شویم، می‌بینیم که خود انسان را محور قرار دادن، از نظر قرآن، خیلی مورد قبول نیست. و این يك نوع گرایش

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۲ }

اومانیستی است که اصل را انسان قرار دهیم و همه چیز را در رابطه‌ی با انسان بسنجیم! قرآن با این نوع گرایش موافق نیست، و ما به خوبی می‌بینیم که تمام مفاهیم قرآن در هر بابی از عقاید تا اخلاق، مواعظ، داستانها، تشریحات، احکام فردی و اجتماعی و... همه يك محور دارد، و آن «الله» تبارک و تعالی است. و وقتی قانونی و حکمی را بیان می‌کند، می‌گوید: خدا این حکم را بر شما نازل فرمود، و وقتی «اخلاقی» را بیان می‌کند می‌گوید: این خلقی است که خدا می‌پسندد و:

مائده / ۴۲: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ»

آل عمران / ۱۴۶: «وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ» و:

قصص / ۷۷: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ».

و لذا محور اخلاق هم «الله» تبارک و تعالی است. بنابراین می‌توانیم بگوییم آیات قرآن بر اساس «الله محوری» است. به اصطلاح، مکتب قرآن مکتب إلهیسم است و نه اومانیسم. پس محور را انسان قرار دادن يك نوع انحراف است و باید محور را در معارف قرآن «الله» قرار داد. و آن را حفظ کرد.

اشکال دیگر این است که ابعاد وجود انسان مبهم است و مشخص نیست که انسان دارای چند بُعد است تا ما بگوییم که بر اساس يك تقسیم بندی روشنی که در ابعاد وجودی انسان سراغ داریم، آیات را تقسیم بندی می‌کنیم. از طرفی، به حسب نظر بدوی، بین ابعاد وجود انسانی هم ارتباط روشنی وجود ندارد^(۱).

اشکال سوم اینکه: تقسیم کردن معارف قرآن، بر طبق ابعاد وجود انسان نیز کار سترونی ست چرا که، می‌بینیم، گاهی يك حکم الهی و يك خلقی که در انسان مدح شده، مربوط به بُعد خاصی از وجود

انسان نیست، بلکه بسیاری از ابعاد وجود انسان با این حکم و قانون و اخلاق ارتباط دارند، بطوری که نمی‌توان گفت که این بنیان قرآنی دقیقاً مربوط به آن بعد خاص وجود انسان است.

3- طرح دیگر آنکه: محور را «الله» بدانیم و تقسیمات را نه در عرض هم بلکه در طول یکدیگر انجام دهیم. یعنی معارف قرآن را مثل يك رودخانه جاری و آبشاری که از منبع فیض الهی سرازیر است و به هر بخشی و مرحله‌ای که می‌رسد، آنجا را سیراب می‌کند، در نظر بگیریم:

1. ممکن است بعداً از قرآن بفهمیم و ارتباطی را بیابیم، اما در نظر بدوی ارتباط روشنی را بین ابعاد وجود انسان نمی‌توان ادعا کرد.

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۳ }

رعد / ۱۷: «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةً بِقَدَرِهَا...»

(هر وادی به اندازه‌ی ظرفیتش از آبی که خدا از آسمان نازل می‌فرماید استفاده می‌کند و سیراب می‌شود.) باید معارف قرآن را مثل يك چشمه‌ی جاری ببینیم که از مرحله‌ای می‌گذرد و وارد مرحله‌ای دیگری می‌شود که این مراحل، تقسیماتشان طولی است. اوّل نقطه‌ی معینی دارد که از آنجا شروع می‌شود و از آنجا که لبریز شد به مرحله‌ی دوم فیضان می‌کند. و مرحله‌ی دوم فرعی از مرحله‌ی اول است؛ نه اینکه در کنار آن و قسیم آن باشد. گرچه تقسیمات طولی کم کم به جایی می‌رسد که پخش می‌شود و شاخه‌هایی هم پیدا می‌کند؛ اما اساس بر این است که معارف قرآنی را بر حسب مراتب طولی در نظر بگیریم. این طرح به چند دلیل در نظر ما رجحان دارد:

اولاً: محور آن «الله» تبارک و تعالی است و در کنار او چیزی را معرفی نمی‌کنیم:

حدید / ۳: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ.»

- برخلاف تقسیمات دیگر که در آنها باید یا محور را اصلاً چیز دیگری مثل انسان قرار دهیم، یا اگر از توحید و عقائد هم بحث می‌کنیم؛ باید در کنار آن، اخلاق و احکام را به عنوان قسیم اعتقادات مطرح کنیم - ولی در اینجا اول يك بحث بیشتر نداریم و جای هیچ بحثی هم در کنار آن نخواهد بود و تا این بحث حل نشود و از آن فارغ نشویم، به بحث دوّم نخواهیم رسید.

پس اولین امتیاز این است که بر اساس «الله محوری» این تقسیمات انجام می‌شود. و دوم اینکه ترتیب منطقی بین مسائل و تقسیمات حاصل می‌گردد؛ زیرا وقتی این بحث‌های مختلف سلسله‌وار به هم مربوط بود؛ طبعاً بحث قبلی يك نوع تقدّم بر بحث بعدی خواهد داشت که روشن و قابل فهم است، بر خلاف تقسیماتی که بحث‌ها را در عرض یکدیگر قرار می‌دهد که تقدّم داشتن یکی بر دیگری، مُحتاج به تبیین و گاهی تکلف است.

فرض کنیم شوؤن فردی و اجتماعی انسان، دو بُعد وجود اوست، حال، اول بُعد فردی را بگوییم یا اجتماعی را؟ و آیا این هر دو را مقدّم بدانیم یا تقسیم دیگری را بر اساس شوؤن مادی و معنوی در نظر بگیریم؟ ولی اگر يك ترتیب طبیعی بین عناوین وجود باشد و دسته‌بندی بر اساس همان ترتیب طبیعی و منطقی انجام گیرد، دلیل روشنی برای تقدیم و تأخیر وجود خواهد داشت و نظام منسجم‌تری به وجود می‌آید که اشکالات طرح‌های قبلی را نخواهد داشت.

بنابراین، بهتر است محور همه‌ی معارف قرآنی را «الله» قرار دهیم که کاملاً با روح تعالیم قرآن، سازگار است و نخست به مسائل خداشناسی و انسان‌شناسی وارد شویم، سپس سایر

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۴ }

مسائل انسانی را از راه تدبیر و تربیت الهی نسبت به انسان مورد بحث قرار دهیم. بدین ترتیب، سیستم منسجمی از معارف به دست می‌آید که هم محور اصلی آنها اصالت حقیق دارد و هم حلقه‌های آن دارای پیوند و ترتیب روشنی می‌باشد.

بر این اساس می‌توانیم نظام معارف قرآنی را به صورت زیر در نظر بگیریم:

1- خداشناسی - که شامل مباحث شناخت خدا و توحید و صفات و کلیات افعالی الهی می‌شود.

2- کیهان‌شناسی - که شامل مباحث آفرینش جهان (زمین و آسمان‌ها و ستارگان) و پدیده‌های جوّی (رعد، برق، باد، باران و...) پدیده‌های زمینی (کوهها، دریاها و...) می‌شود و ضمناً عرش و کرسی و فرشتگان و جنّ و شیطان نیز مورد بحث قرار می‌گیرند.

روشن است که بعد از بحث از کلیات افعال الهی - که در بخش اول انجام می‌گیرد - نوبت به تفصیل افعال (خلق و تدبیر) می‌رسد و طبیعی است که بحث از آفرینش جهان، مقدم بر آفرینش انسان است.

3- انسان‌شناسی - که شامل مباحث آفرینش انسان، ویژگیهای روح، کرامت و شرافت انسانی، مسئولیت و شرایط آن (آگاهی - قدرت عمل - اختیار)، ابعاد مختلف وجود انسان، سنتهای الهی در تدبیرات فردی و اجتماعی، معاد و سرنوشت نهایی بشر می‌شود.

در این بخش روشن می‌گردد که زندگی دنیا مقدمه‌ای برای آخرت و مرحله‌ای است که انسان باید با انتخاب خود، راه سعادت را برگزیند و سرنوشت نهایی خود را بسازد و تدبیرات الهی در این جهان بر محور تأمین انتخاب (ابتلاء و آزمایش) دور می‌زند.

4- راه‌شناسی - که شامل مباحث شناختهای عادی (انواع علم حضوری و حصولی متعارف) و غیر عادی (الهام و وحی) می‌شود و مسأله‌ی «نبوت» و ضرورت بعثت انبیاء، و هدف آن، و نیز مقامات ایشان (نبوت، رسالت، امامت) و همچنین مسائل اعجاز و عصمت مطرح می‌گردد و سرانجام، مسأله‌ی جانشینی انبیاء (امامت به معنای خاص) مورد بحث قرار می‌گیرد.

ارتباط این بخش با بخش قبلی روشن است، زیرا بعد از آنکه معلوم شد که انسان موجودی است انتخابگر که باید راه خود را آزادانه برگزیند؛ نیاز به شناختن «راه» مطرح می‌شود که موضوع این بخش است.

5- راهنماشناسی - که شامل مباحث تاریخ انبیاء و ویژگیهای هر یک و کتاب‌هایی که برایشان نازل شده و محتویات آنها می‌شود و به تاریخ پیغمبر اسلام (صلی الله علیه وآله) (و حوادثی که در زمان حیات آن حضرت اتفاق افتاده می‌انجامد و ضمناً تاریخ اقوام و ملل و سایر داستانهای قرآن، مطرح می‌گردد.

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۵ }

ترتیب این بخش بر بخش پیشین نیز روشن است، زیرا پس از آنکه دانستیم که وحی و نبوتی در کار است نوبت می‌رسد به شناختن کسانی که گیرنده‌ی وحی و رساننده‌ی آن به مردم بوده‌اند.

6- قرآن‌شناسی - که مباحث کلی درباره‌ی قرآن و ویژگی‌های آن، هدف نزول، کیفیت نزول، اعجاز، جهانی بودن، ابدی بودن، اسلوب بیان (استدلال عقلی، موعظه، جدل، تمثیل، قصص و...) و مباحث محکم و متشابه و تأویل را شامل می‌شود.

ترتیب این بخش بر بخش سابق نیز روشن است زیرا پس از آنکه از کتابهای آسمانی پیشین بحث شد نوبت به شناختن آخرین کتابی که نازل شده است و جاودانه باقی خواهد ماند؛ می‌رسد.

7- اخلاق یا انسان‌سازی قرآن - که شامل مباحث خودشناسی و خودسازی است و نیز خیر و شرّ در افعال اختیاری و رابطه‌ی آنها با کمال و سعادت نهایی، روش تربیت و تزکیه‌ی قرآن (بیدار کردن انگیزه‌های خیرجویی به وسیله‌ی انذار و تبشیر) نقش ایمان و عمل و بیان رابطه‌ی آنها با یکدیگر و رابطه‌ی هر دو با علم و سرانجام تفصیل اخلاق فاضله و رذیله.

این بخش به این مناسبت بعد از «قرآن‌شناسی» می‌آید که در آن به این نتیجه می‌رسیم که هدف قرآن، تزکیه و تعلیم است. تزکیه: بحث اخلاق و خودسازی را ایجاب می‌کند و تعلیم بحث‌های آینده را.

8- برنامه‌های عبادی قرآن - که شامل مباحث نماز و روزه و حج و قربانی و دعا ذکر می‌شود یعنی اعمالی که رکن اساسی آن را تقویت رابطه‌ی انسان با خدا تشکیل می‌دهد هرچند مصالح اجتماعی زیادی نیز در آنها منظور شده است.

9- احکام فردی قرآن - که شامل مباحثی است نظیر حلال و حرام در خوردنیها و نوشیدنیها (اطعمه و اشربه و صید و ذباحه) و تجمل و زینت.

10- احکام اجتماعی قرآن - که شامل مباحث اجتماعی و حقوقی و سیاسی و اقتصادی است و به بخش‌های فرعی زیر منقسم می‌گردد:

الف - احکام مدنی.

ب - احکام اقتصادی.

ج - احکام قضائی.

د - احکام جزائی.

ه - احکام سیاسی.

و - احکام بین المللی.

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۶ }

و در مقدمه‌ی این بخش، جامعه از نظر قرآن مورد بحث قرار می‌گیرد.

در این سه بخش اخیر، برنامه‌های عملی قرآن برای انسان در رابطه‌ی با خدا، و با خود، و با دیگر انسانها مطرح می‌شود و تعالیم این کتاب آسمانی درباره‌ی هر بخش جداگانه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

بدین ترتیب معارف قرآن از نقطه‌ی آغاز هستی شروع و به ترتیب، مراحل خلق و تدبیر الهی مورد بحث، واقع می‌شود و به بیان ویژگیهای جامعه‌ی آرمانی انسانی ختم می‌گردد و در همه‌ی مراحل ارتباط با محور اصلی «الله» کاملاً محفوظ است.

بخش اول

خداشناسی

پیش از ورود در بحث خداشناسی، خوب است به چند نکته توجه کنیم:

1- معرفت و شناخت يك موجود به حسب آن شیء مورد شناخت، به دو صورت، تحقق می‌یابد:

یکی شناخت شخصی، و دیگری شناخت کلی. شناخت شخصی در مورد محسوسات به وسیله حواس و در شکل ادراك حسی، حاصل می‌شود و در غیر محسوسات تنها به صورت علم حضوری و شهودی، امکان‌پذیر است. ولی شناخت کلی نسبت به همه‌ی موجودات به وسیله‌ی مفاهیم عقلی، حاصل می‌شود و این شناخت در حقیقت، متعلق به ماهیات و عناوین کلیه‌ی موجودات است و بالعرض به افراد و اشخاص، نسبت داده می‌شود.

مثلاً آگاهی انسان از خود (= مَن درك کننده) و از نیروهای درونی و افعال و انفعالات نفسانی

مانند اراده و محبت خویش، شناختی‌ست شخصی و حضوری؛ و نیز آگاهی وی از رنگهایی که می‌بیند و صداهایی که می‌شنود شناختی‌ست شخصی و حسی؛ اما شناختن حسن و حسین و تقی و نقی به عنوان «انسان» یعنی موجود زنده‌ای که دارای قدرت تعقل و سایر ویژگیهای انسانی است معرفتی‌ست کلی که اصالتاً به ماهیت «انسان» تعلق می‌گیرد و بالعرض به حسن و حسین و... نسبت داده می‌شود و همچنین شناختن «الکتریسیته» به عنوان انرژی که تبدیل به نور و حرارت می‌شود و علت پیدایش بسیاری از پدیده‌های مادی می‌گردد، نیز، معرفتی است کلی که اصالتاً به يك عنوان کلی تعلق گرفته است و بالعرض به الکتریسیته‌ی خاصی نسبت داده می‌شود.

در مورد خدای متعال هم دو نوع شناخت، متصور است: یکی شناخت حضوری که بدون وساطت مفاهیم ذهنی، تحقق می‌یابد، و دیگری شناخت کلی که به وسیله‌ی مفاهیم عقلی، حاصل می‌شود و مستقیماً به ذات الهی، تعلق نمی‌گیرد. معرفتهایی که به وسیله‌ی براهین عقلی، حاصل می‌گردد؛ همگی معرفتهایی کلی و حصولی و با واسطه‌ی مفاهیم ذهنی است ولی اگر معرفت شهودی و حضوری برای کسی حاصل شود، خود معلوم بدون وساطت مفاهیم ذهنی، شناخته می‌شود و شاید «رؤیت قبلی» که در بعضی از آیات و روایات به آن اشاره شده

است؛ همین معرفت شهودی باشد. و شاید منظور از اینکه «خدا را باید با خودش شناخت نه با آفریدگانش»⁽¹⁾ نیز چنین شناختی باشد و همچنین بسیاری از مضامین دیگری که در پاره‌ای از روایات وارد شده است⁽²⁾.

توجه به این نکته، ذهن ما را از پیشداوری درباره‌ی آیات خداشناسی، مصون می‌دارد که نسنجیده همه‌ی آنها را حمل بر شناخت کلی و عقلانی نکنیم و درباره‌ی دیدگاه آنها دقت بیشتری بنماییم؛ شاید بعضی از آنها ناظر به رابطه‌ی شهودی دل با خدا باشد که به صورت نیمه‌آگاهانه یا آگاهانه تحقق می‌یابد و از نوع معرفت شهودی و حضوری شخصی است.

البته معرفت حضوری، قابل تعلیم و تعلم نیست، چون تعلیم و تعلم به وسیله‌ی الفاظ و مفاهیم حاصل می‌شود و معانی خاصی را به ذهن شنونده و اندیشنده می‌آورد و علم حضوری از قبیل معانی ذهنی نیست و قابل نقل و انتقال به دیگری نمی‌باشد. حتی بیانات قرآنی هم نمی‌تواند خود به خود علم حضوری و شهودی به ما بدهد ولی می‌تواند راهی را به ما نشان دهد که از آن طریق، علم شهودی به خدای متعال پیدا کنیم یا معرفت ناآگاهانه یا نیمه‌آگاهانه را به سرحد آگاهی برسانیم. پس باید دقت کنیم که آیا هدف قرآن این است که معرفتی کلی نسبت به خدای متعال و اسماء و صفات او به ما بیاموزد، یعنی همان کاری که فلاسفه و متکلمین انجام می‌دهند یا هدف والاتری نیز دارد یعنی می‌خواهد «دل» ما را به خدا آشنا کند و ما را به معرفت حضوری و شهودی راهنمایی فرماید؟

2- اسماء الهی و الفاظی که در زبانهای مختلف در مورد خدای متعال به کار می‌رود، بر دو گونه است: بعضی به عنوان «اسم خاص» و به اصطلاح «علم شخصی» استعمال می‌شوند و بعضی به عنوان اسم یا صفت عام و ممکن است يك لفظ به دو صورت، استعمال شود: گاهی به صورت «اسم خاص» و گاهی به صورت «اسم عام» و به اصطلاح نوعی «اشترک لفظی» دارد. لفظ «خدا» در زبان فارسی و مشابهات آن در زبانهای دیگر (مانند God⁽³⁾ در زبان انگلیسی) از همین قبیل است.

1. ک: اصول کافی، ج 1، باب أَنَّهُ لَا يُعْرَفُ إِلَّا بِهِ، ص 85، (ط دارالکتب الاسلامیه).

2. مانند سخنی که از امام باقر(علیه السلام) نقل شده است که «كُلُّ مَا مَيَّرْتُمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَدَقِّ مَعَانِيهِ مَخْلُوقٌ مَصْنُوعٌ مِثْلَكُمْ مَرْدُودٌ إِلَيْكُمْ [محنة البيضاء، ج 1، ص 219، ط مكتبة الصدوق] و سخنی که از امام صادق(علیه السلام) روایت شده است: وَ مَنْ رَعَمَ أَنَّهُ يُعْبَدُ بِالصَّفَةِ لَا بِالْإِدْرَاكِ فَقَدْ

أَحَالَ عَلَى غَايِبٍ... إِنَّ مَعْرِفَةَ عَيْنِ الشَّاهِدِ قَبْلَ صِفَتِهِ وَ مَعْرِفَةُ صِفَةِ الْغَائِبِ قَبْلَ عَيْنِهِ « [تحف العقول - كلامه عليه السلام (فِي وَصْفِ الْمَخَيَّةِ لِأَهْلِ الْبَيْتِ) عَلَيْهِ السَّلَام...]]

3. God. هنگامی که به عنوان «اسم خاص» به کار می‌رود با حرف اوّل بزرگ G و هنگامی که به عنوان اسم عام به کار می‌رود، کوچک g نوشته می‌شود.

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۱ }

در زبان عربی، اسم جلاله‌ی (الله) به صورت خاص و عَلَم شخصی به کار می‌رود و «الرحمن» به صورت صفت مخصوص به خدا؛ ولی سایر اسماء و صفات الهی چنین نیست و از این رو جمع بسته می‌شوند و بر غیر خدا هم اطلاق می‌گردند مانند «رَبِّ ارباب»، «اله - آله»، «خالق - خالقین»، «رحیم - رحماء و راحمین»؛ چنانکه در آیه‌ی (۱۲۸) از سوره‌ی توبه صفتهای «رئوف» و «رحیم» در مورد پیغمبر اکرم (صلی الله علیه وآله) هم به کار رفته است...: بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُفٌ رَحِيمٌ.

3- اسم خاص ممکن است از آغاز برای موجود معینی، وضع شود و سابقه‌ی معنوی عامی نداشته باشد و ممکن است قبل از اینکه به صورت «عَلَم شخصی» درآید به صورت اسم یا صفت عام به کار رود مانند محمد و علی که سابقه‌ی وصفیت دارند. اینگونه اسماء نیز هنگامی که وضع جدیدی به عنوان «عَلَم شخصی» پیدا کردند همان حکم دسته‌ی اوّل را خواهند داشت.

بنابراین، لفظ جلاله (الله) خواه جامد باشد و خواه مشتق، اکنون که به صورت «عَلَم شخصی» به کار می‌رود معنایی جز ذات اقدس الهی ندارد ولی چون ذات احدیت، قابل ارائه نیست برای شناساندن معنای «الله» عنوانی را معرّفی می‌کنند که مخصوص پروردگار متعال باشد مانند «ذات مستجمع جمیع صفات کمالی» نه اینکه اسم جلاله برای مجموعه‌ی این مفاهیم، وضع شده باشد. پس پژوهش درباره‌ی ماده و هیأت این کلمه، نمی‌تواند به فهمیدن معنای آن به عنوان «عَلَم شخصی» کمکی بکند.

4- لفظ «خدا» در زبان فارسی گرچه گفته شده که مخفف «خودآ» و تقریباً مرادف با «واجب الوجود» است ولی با توجه به مشابهات آن مانند «خداوند» و «کدخدا» می‌توان گفت معنای لغوی آن شبیه به معنای «صاحب» و مالک و معنایی که در عرف از آن فهمیده می‌شود نظیر معنای خالق و آفریدگار است.

اما در قرآن کریم، شایعترین تعبیرات در مورد خدای متعال «اله» و «رب» است^(۱) و حتی در شعار توحید (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) از کلمه «اله» استفاده شده است و می‌فرماید: «الْهَكْمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ» و نه «خالقکم خالقٌ واحدٌ» و یا در رب:

1. در قرآن صفت «خالق» بر الله، بسیار کم اطلاق شده و حتی به عنوان صفت ویژه‌ی خدا هم به کار نرفته است: «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون / ۱۴) می‌بینیم که خالقین به صورت جمع آمده است. معلوم می‌شود که غیر خدا هم خالق وجود دارد (=مثلا در خلق هنری) یا در مورد حضرت عیسی(علیه السلام) می‌فرماید که خلق می‌کند: «وَ إِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ» (سوره‌ی مائده / ۱۱۰۰). پس خالق از نظر قرآن نه صفت ویژه‌ی خداست و نه صفت بارز خدا.

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۲ }

دخان / ۸: «رَبُّكُمْ وَ رَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ.»

و از این رو مناسب است توضیحی در باره‌ی این دو کلمه داده شود:

«إله» بر وزن «فَعَال» به معنای «مفعول» مانند «کتاب» به معنای «مکتوب» و معنای لغوی آن «معبود» است ولی می‌توان گفت در «إله» مانند بسیاری از مشتقات، معنای شائیت و شایستگی، لحاظ شده و از این رو می‌توان آن را به «پرستیدنی» یا «شایسته‌ی پرستش» ترجمه کرد، و بنابراین، نیازی نیست که در جمله‌ی «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» صفت یا متعلقی تقدیر گرفته شود. در کلمه قرآن هم همین معنا می‌تواند ملحوظ باشد: «ما، مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يُقْرَأَ». چیزی که شایسته‌ی خواندن است، خواندنی.

توضیح آنکه اگر «إله» به معنای «پرستش شده» باشد معنای «کلمه‌ی توحید» این است که کسی جز «الله»، «پرستش شده» نیست. در صورتی که اشخاص و اشیاء زیادی در جهان مورد پرستش قرار گرفته‌اند، و از این رو صفت یا متعلقی تقدیر گرفته‌اند و چنین معنی کرده‌اند که کسی جز الله «به حق» مورد پرستش واقع نشده است و نخواهد شد. ولی اگر معنای «اله»، «شایسته‌ی پرستش» باشد و به اصطلاح معنای شائیت در آن در نظر گرفته شده باشد دیگر نیازی به تقدیر گرفتن صفت یا متعلق نیست.

در اینجا ممکن است سؤال دیگری مطرح شود که اگر «اله» به معنای «شایسته‌ی پرستش» است؛ چگونه در قرآن، جمع بسته شده و بر معبودهای باطل نیز اطلاق گردیده است چنانکه در مورد گوساله‌ی سامری، تعبیر:

طه / ۹۷: «الهلك.»

و در مورد معبودهای فرعون تعبیر:

اعراف / ۱۲۷: «ألهمتک.»

به کار رفته است؟.

پاسخ این است که اینگونه اطلاقات، بر حسب اعتقادات مخاطبین یا از زبان مشرکان می‌باشد و در واقع معنای آنها این است: کسی یا چیزی که به گمان گوینده یا شنونده «شایسته‌ی پرستش» است، پس حتی در این موارد هم می‌توان گفت که معنای شأنیت، لحاظ شده ولی به حسب اعتقاد گوینده یا شنونده نه به حسب واقع.

و اما «رَبِّ» که در فارسی به «پروردگار» ترجمه می‌شود در اصل، معنایی شبیه «صاحب اختیار» دارد چنانکه از موارد استعمال آن مانند «رَبِّ الابل» و «رَبَّة الدار» به دست می‌آید. و

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۳ }

هرچند ممکن است به حسب «اشتقاق کبیر» با مادّه‌ی «رَبِّی» مناسبت داشته باشد ولی معنای آن عین معنای «مربّی» نیست و از این رو ترجمه‌ی آن به «پروردگار» ترجمه‌ی دقیقی نمی‌باشد، و اطلاق آن در مورد خدای متعال به این لحاظ است که او صاحب اختیار مخلوقات خود است و برای تصرّف و تدبیر امور آنها نیازی به اذن و اجازه‌ی تکوینی و تشریحی کسی ندارد. پس اعتقاد به ربوبیت کسی به این معنی است که او می‌تواند استقلالاً و بی احتیاج به اذن دیگری در شأنی از شؤون ربوب خود تصرّف نماید. یعنی مالک شأنی از شؤون کسی یا چیزی باشد که بتواند بی اجازه‌ی وی در آن تصرّف کند مثل کدبانوی منزل که به او رَبَّة الدار می‌گویند یا حضرت عبدالمطلب که در قضیه‌ی حمله‌ی ابرهه به خانه‌ی کعبه، فرمود: اَنَا رَبُّ الْاِبِل... من مالک شترم هستم و از آن مراقبت می‌کنم خانه‌ی کعبه هم

صاحب اختیاری دارد که خود از آن حفاظت خواهد کرد. اعتقاد به توحید ربوبی یعنی اعتقاد به اینکه تنها خدای متعال است که می‌تواند استقلالاً و بدون نیاز به هیچ گونه اذن و اجازه‌ای در تمام شوؤن مخلوقات خود (کلّ جهان) تصرّف نماید و آنها را تدبیر و اداره کند.

با دقت در معنای «اله» و «رب» روشن می‌شود که الوهیت مستلزم ربوبیت است زیرا عبادت و بندگی نسبت به کسی انجام می‌گیرد که وی به حسب اعتقاد پرستشگر، نوعی ربوبیت و مالکیت و صاحب اختیاری داشته باشد و بتواند استقلالاً در مربوب خود تصرّف نماید و به او سود و زیانی برساند.

دلیل عقلی بر وجود خدا در قرآن

نخستین مسأله‌ای که در بخش خداشناسی در قرآن مطرح می‌شود اینست که آیا در قرآن کریم برای اثبات وجود خدا استدلال شده است یا نه؟ بسیاری از مفسران مخصوصاً کسانی که قدمی در علم کلام برداشته‌اند مثل فخر رازی، آیات زیادی از قرآن را (از جمله تقریباً تمام آیاتی که مشتمل بر آیات تکوینی الهی است) ناظر به اثبات وجود خدا دانسته و مفاد آنها را به صورت براهینی درآورده‌اند که بازگشت اکثر آنها به «برهان نظم» است. در برابر ایشان دسته‌ی دیگری از مفسران معتقدند که قرآن کریم وجود خدا را بی‌نیاز از استدلال دانسته و در صدد اثبات آن برنیامده است و براهینی که دسته‌ی اول ادعا کرده‌اند یا در مقام اثبات توحید و نفی شرك است یا اینکه اساساً به صورت برهان در قرآن نیامده است، و این، مفسران هستند که پاره‌ای از بیانات قرآنی را با ضمیمه کردن مقدمات دیگری به صورت برهان درآورده‌اند.

البته داوری صحیح و مستند در این مورد، در گرو بررسی دقیق و گسترده‌ای است که با این

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۴ }

بحث فشرده سازگار نیست. اگرچه استدلال دسته‌ی اول که بسیاری از آیات را دلیل دانسته‌اند، مخدوش است اما آنچه را به عنوان وجه جمع یا تقریب بین این دو قول می‌توان گفت این است که ممکن است قرآن کریم مستقیماً در صدد اثبات وجود خدا برنیامده باشد یا وجود خدا را قریب به

بدیهی و بی نیاز از استدلال می‌دانسته و یا با منکر قابل توجهی مواجه نبوده است و طرح کردن آن را که ممکن بود موجب وسوسه شود خلاف حکمت دانسته است؛ ولی به هر حال می‌توان از بیانات قرآن استدلال‌هایی برای این مطلب بدست آورد و حتی بعید نیست خود قرآن هم به طور غیرمستقیم به این استدلال‌ها توجه داشته باشد. مثلاً منافاتی ندارد که آیه‌ای مستقیماً در صد اثبات یگانگی خدا باشد ولی به طور غیرمستقیم، اصل وجود خدا را هم ثابت کند یا آیه‌ای در مقام احتجاج با مشرکان یا منکران نبوت پیغمبر اسلام (صلی الله علیه وآله) باشد ولی ضمناً مطلبی را بیان کند که مثبت وجود خدا هم باشد.

برای نمونه، آیه‌ی (۳۵) از سوره‌ی «طور» را در نظر می‌گیریم که در مقام احتجاج با کفاری است که از ایمان به پیغمبر اکرم (صلی الله علیه وآله) سر باز می‌زدند. این آیه سؤالاتی را به صورت «استفهام انکاری» مطرح می‌کند و از جمله می‌فرماید:

طور / ۳۵: «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ.»

آیا آنان بدون خالق پدیدار شده‌اند یا آنان خود خالق خویش هستند؟

بدون شك این آیه صریحاً در مقام اثبات وجود خدا نیست ولی ضمناً می‌توان برهانی برای این مطلب از آن، استنباط کرد به این صورت که انسان یا باید بدون آفریننده و خود به خود به وجود آمده باشد و یا باید خود آفریننده‌ی خویش باشد و یا باید آفریننده‌ی دیگری داشته باشد. بطلان فرض اول و دوم روشن است و هیچ عاقلی نمی‌تواند آنها را بپذیرد، پس ناچار فرض سوم صحیح است و آن اینکه «آفریننده» دارد.

این استنباط، منوط به این است که مصداق «شیء» در آیه‌ی شریفه «آفریننده» باشد. یعنی آیا این کافران بدون چیزی که آفریننده‌ی ایشان باشد آفریده شده‌اند یا خودشان آفریننده‌ی خویشند؟ بدیهی است که هیچکدام از این دو فرض صحیح نیست و پاسخ هر دو سؤال، منفی است، پس باید معتقد به وجود خدای آفریننده باشند. ولی دو احتمال دیگر نیز درباره‌ی مصداق «شیء» وجود دارد: یکی آنکه منظور از «شیء» ماده‌ی قبلی باشد^(۱) یعنی آیا ایشان

(۱) یعنی آیا ایشان

بدون ماده قبلی آفریده شده‌اند؟ دیگر آنکه منظور از آن «هدف و غایت» باشد یعنی آیا ایشان بی هدف آفریده شده‌اند؟ ولی ظاهراً هیچ يك از این دو احتمال با ذیل آیه، سازگار نیست یعنی با این سؤال که «آیا ایشان آفریننده خویشند؟» این مناسب نیست که «آیا ایشان بدون ماده‌ی قبلی یا بدون هدف آفریده شده‌اند؟» بلکه همسنگ چنان سؤالی این است که «آیا ایشان بدون آفریننده، آفریده شده‌اند یا خودشان خود را آفریده‌اند؟» و شاید نکته‌ی اینکه سؤالا عیناً به همین صورت طرح نشده و مثلاً گفته نشده است؛ «الَيْسَ لَهُمْ خَالِقٌ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ» این باشد که روی مخلوق بودن ایشان تکیه شود (= خُلِفُوا) تا بطلان هر دو فرض روشنتر گردد.

بنابراین، اگر می‌بینیم قرآن کریم، موضوع وجود خدا را به صورت «مسأله» مطرح نکرده و مستقیماً در صدد استدلال برای آن برنیامده است؛ الزاماً چنین نیست که به طور غیر مستقیم و ضمنی هم به دلیل آن اشاره‌ای نکرده باشد و یا دست کم نتوان از مطالب قرآنی، مقدماتی هم برای استدلال به دست آورد.

نکته‌ای که باید به آن توجه داشت این است که براهین عقلی - خواه در قرآن یا در سخنان فلاسفه و متکلمان - وجود خدا را به وسیله‌ی مفاهیم ذهنی اثبات می‌کنند و نتیجه‌ی آنها معرفتی حصولی و کلی است، مثلاً برهان حرکت، وجود کسی را به عنوان «محرّک» برای جهان اثبات می‌کند؛ و برهان نظم، وجود خدا را به عنوان «ناظم جهان» و براهین دیگر به عنوان «خالق» و «صانع» و «واجب الوجود» و «کامل مطلق». سپس براهین توحید اثبات می‌کنند که این «عناوین کلی» جز يك «مصدق» ندارند یعنی «خدا یکی است» و براهین صفات هم صفات کمالی را برای او اثبات، و صفات نقص را از او نفی می‌کنند و حاصل همه‌ی آنها این است که «موجودی وجود دارد که دارای علم و قدرت و حیات است و زمان و مکان و سایر محدودیتها را ندارد و او آفریننده‌ی جهان و انسان است». و این معرفتی است به يك عنوان کلی منحصر در فرد واحد، و معرفتی است غایبانه به «موجودی» و به «او»^(۱).

در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که آیا قرآن کریم درباره‌ی معرفت شهودی و شخصی و یا علم حضوری (با توجه به اینکه علم حضوری دارای مراتبی است) نسبت به خدای متعال سخنی دارد یا نه؟ شاید بتوانیم پاسخ مثبت این سؤال را از آیه‌ی فطرت و آیه‌ی میثاق به دست آوریم.

1. در روایتی که قبلاً از تحف العقول نقل کردیم (... وَ مَعْرِفَةَ صِفَةِ الْغَائِبِ قَبْلَ عَيْنِهِ « دقت شود. رک: ذیل ص ۱۳).

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۶ }

خداشناسی فطری

پیش از ورود در بحث پیرامون آیات فطرت و میثاق، بهتر است توضیحی درباره‌ی کلمه‌ی «فطرت» بدهیم: واژه‌ی «فطرت» که در فارسی به «سرشت» ترجمه می‌شود «مصدر نوعی» است و دلالت بر نوع خلقت و آفرینش می‌کند، ولی معمولاً در مورد انسان به کار می‌رود، و چیزی را «فطری» می‌گویند که نوع خلقت انسان، اقتضای آن را داشته باشد و خدادادی و غیر اکتسابی و کمابیش مشترک بین همه‌ی افراد انسان باشد و از این رو شامل همه‌ی بینشها و گرایشهای خدادادی انسان می‌شود. بینشها و گرایشهای فطری عبارت است از: بینشها و گرایشهای غیر اکتسابی. طبعاً چنین چیزی که اکتسابی نیست در عموم افراد انسان، به مقتضای نوع آفرینش آنان وجود دارد. پس خاصیت امور فطری این است که اولاً اکتسابی نیست، ثانیاً در عموم افراد وجود دارد، هرچند ممکن است شدت و ضعف داشته باشد. ضمناً معلوم شد که ما فطری را در دو مورد بکار می‌بریم یکی در مورد ادراک و آگاهی و بینش و یکی در مورد میل و خواهش و گرایش. فطرت، هم در دستگاه ادراک مورد استعمال دارد یعنی در آنچه که مربوط به آگاهی و شناخت است و هم در مورد خواست و اراده. میل فطری، گرایش فطری، خواست فطری عبارت است از میلها و خواستهاییکه در سرشت انسان وجود دارد و نباید آنها را کسب کند. جامع همه این است که اکتسابی نیست و به مقتضای فطرت و آفرینش انسان است. در مورد خداشناسی و خداپرستی و توحید، کلمه‌ی فطرت کاربردهایی دارد. گاهی می‌گوییم خداشناسی فطری است به معنای آنکه انسان يك نوع شناختی به حسب آفرینش خود نسبت به خدای متعال دارد. گاهی می‌گوییم خداجویی فطری است یعنی انسان به حسب فطرت خود به سوی خدا گرایش دارد و او را وادار می‌کند که در صدد شناخت او و پرستش او بر آید. در اینجا که می‌گوییم خداجویی فطری است از مقوله‌ی شناخت نیست؛ این از مقوله‌ی گرایش است.

يك ميل قلبی، يك انجذاب قلبی به طرف خدا وجود دارد که موجب می‌شود انسان به جستجوی خدا برآید. گاهی گفته می‌شود خداپرستی فطری است یعنی در انسان گرایش وجود دارد که می‌خواهد در مقابل خدای متعال خضوع و کرنش کند: خواستی است که جز با پرستش خدا ارضاء نمی‌شود؛ مگر ارضای بدلی؛ چنانکه در سایر خواسته‌های فطری هم ارضاء بدلی وجود دارد. در روانشناسی این مسائل مورد بحث و بررسی قرار گرفته است که وقتی میل طبیعی انسان به صورت صحیح و طبیعی ارضاء نشد، انسان در صدد ارضاء بدلی بر می‌آید. معانی خداپرستی فطری این است که در فطرت انسان يك گرایش به پرستش خدا وجود دارد

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۷ }

که وقتی این گرایش، این میل، این خواست بیدار باشد، زنده باشد، جز به وسیله‌ی پرستش خدا ارضاء نمی‌شود. چون این معنا نسبت به سایر معانی از ذهن دورتر است اندک توضیحی در این باره می‌دهیم و سپس به اصل بحث می‌پردازیم:

شاید همه‌ی کسانی که در دل خود نسبت به کسی احساس محبت می‌کنند، (مخصوصاً اگر این احساس شدید باشد) درک کرده باشند که وقتی به محبوب خودشان می‌رسند دوست دارند در مقابل او نوعی، خضوع کنند. این خواستی است که برای آن نمی‌توان دلیل عقلی آورد که چرا محب در مقابل محبوب می‌خواهد خضوع کند. مثلاً خم می‌شود و دست یا پایش را می‌بوسد. دلش می‌خواهد در مقابل او کوچکی کند. این خواستی است که توجیه عقلانی ندارد. ولی يك خواست فطری است که به این وسیله ارضاء می‌شود هر قدر محبت خالص‌تر و شدیدتر باشد این خواست هم شدیدتر است تا آنجا که گویی محب می‌خواهد در مقابل محبوبش فدا شود. مرتبه‌ی شدید این خواست فطری را ما می‌توانیم پرستش بنامیم.

عشقی که پاک و خالص باشد به این‌جا منتهی می‌شود که عاشق می‌خواهد در مقابل معشوقش فانی شود و آنقدر کوچکی کند که گویی می‌خواهد هیچ بشود. در مورد خدای متعال چنین خواستی وجود دارد. کسانی که خدا را بشناسند و محبت خدا در دلشان بیدار شود، چنین خواستی در وجودشان پیدا می‌شود که می‌خواهند در مقابل خدا خضوع کنند. نه برای این که مزدی بگیرند بلکه اصلاً مقتضای این محبت این است که می‌خواهند در مقابل خدا کوچکی و بندگی کنند و پرستش کنند و این خواستشان تنها با خود عبادت ارضاء می‌شود. عبادت خدا برای آنها وسیله‌ی رسیدن به

هدفهای دیگر نیست. بلکه خود، هدف است. این است که شب را تا صبح در بیداری به مناجات می‌گذرانند بدون اینکه احساس خستگی کنند و دلشان می‌خواهد این شب سالها ادامه پیدا کند و آنها همچنان با راز و نیاز با محبوبشان بگذرانند؛ آیا عاشقی که منتظر وصل معشوق بوده و پس از مدت‌ها انتظار، لحظه‌ای به وصال او رسیده، می‌خواسته است تا پولی از او بگیرد؟! یا تقاضای مقامی از او بکند؟! یا خود این وصال برای او مطلوبیت دارد؟ برای این هدف همه چیز را در این راه فدا می‌کند. کسی که خدا را شناخت و محبت خدا در دل او بیدار شد؛ عاشق مناجات با خداست و سیر نمی‌شود. عبادت برای او چنان لذتی دارد که همه چیز را فراموش می‌کند. به هر حال منظور از خدا پرستی فطری عبارت است از چنین گرایشی که در نهاد انسان وجود دارد و می‌خواهد در مقابل محبوب خضوع و کرنش کند و او را عبادت نماید. بحث در اینجا مربوط به خداشناسی

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۸ }

فطری است. خداجویی و خداپرستی فطری اصالتاً در اینجا مورد بحث ما نیست. راجع به خداشناسی فطری، دو نوع شناخت ممکن است مطرح شود؛ همان دو نوع شناختی که در آغاز بحث اشاره کردیم. یکی شناخت حضوری و شهودی، یعنی ارتباط دل با خدا و یکی شناخت حصولی و ذهنی و عقلی یعنی شناختی که عقل نسبت به خدا دارد. منظور از خداشناسی فطری به معنای شناخت حضوری این است که انسان آنچنان آفریده شده است که در اعماق قلبش يك رابطه‌ی وجودی با خدا دارد اگر در دل خودش درست کند و کاو کند و به عمق قلب خود توجه کافی بنماید این رابطه را می‌یابد. نه اینکه می‌داند خدایی هست بلکه رابطه‌ی خود را با خدا می‌یابد و به تعبیر دیگر می‌بیند و شهود می‌کند، وجدان می‌کند. این علم حضوری است، یافتن است. منظور از خداشناسی فطری به معنای دوم این است که انسان بدون اینکه نیاز به تلاش داشته باشد برای اینکه مسأله خداشناسی را حل بکند با همان عقل فطری و خدادادی که دارد به آسانی پی به وجود خدا می‌برد. شناختهای ذهنی و فطری عبارت است از شناختهای بدیهی یا قریب به بداهت که انسان احتیاج به کسب و اکتساب ندارد؛ لازم نیست تحصیل علم کند تا این مسأله را بیابد بلکه با همان آمادگی فطری و خدادادی می‌تواند این مطلب را درک کند.

به هر حال، اطلاق فطری بر شناخت فطری به هر يك از این دو معنا که بگوییم به این لحاظ است که اکتسابی نیست، احتیاج ندارد به اینکه شخص زحمت بکشد تا چیزی را که ندارد بدست بیاورد.

خداشناسی فطری به معنای شناخت ذهنی و عقلی فطری همان است که نوعی دلیل دارد ولی دلیلی که ذهن برای آن احتیاج به تلاش ندارد. در منطق می‌گویند بدیهیات ثانویه به چند قسم تقسیم می‌شود که يك قسم فطریات است.

و فطریات عبارت از: قضایایی است که ثبوت محمول برای موضوع به سبب واسطه‌ای است که نیاز به کشف ندارد و خود بدیهی و مسلم می‌باشد. و به وسیله‌ی آن واسطه، محمول برای موضوع اثبات می‌شود اما آن واسطه همیشه در ذهن وجود دارد و احتیاج به کسب ندارد وقتی ما می‌گوییم خداشناسی هم فطری است به معنای علم حصولی و علم عقلانی، به این معناست که عقل ما از راهی پی به وجود خدا می‌برد اما این راه همیشه برایش موجود است و نباید کسب بکند و بیاموزد و به همین دلیل است که به آسانی همه‌ی افراد گرچه تحصیل کرده نباشند ولو در آغاز بلوغ باشند می‌توانند مساله‌ی خدا را از کسی بیاموزند و یا اینکه اگر ذهن وقّادی

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۹ }

داشته باشند خود به خود متوجه شوند و پی ببرند. آنچه مهمتر است خداشناسی به معنای علم حضوری و شهودی است. یعنی آیا انسان يك نوع آشنایی قلبی با خدا دارد که اگر به اعماق قلب خود مراجعه کند این رابطه را می‌یابد؟ اگر چنین چیزی وجود داشته باشد خداشناسی به معنای علم حضوری ثابت می‌شود و این شناخت با شناخت حصولی و عقلی خیلی تفاوت دارد. چنانکه در مقدمه گفتیم شناخت‌های عقلانی همیشه شناختی کلی است نتیجه این شناخت این می‌شود که «یکی هست که جهان را آفریده اما غایب است و او را نمی‌یابد؛ يك موجودی هست که این جهان را آفریده است و آن را تدبیر می‌کند.» این يك معرفتی است غایبانه؛ اما اگر علم حضوری و شهودی باشد نباید چنین بگوید زیرا او را می‌شناسد؛ با او آشناست؛ معرفت شخصی است معرفتی است حضوری. با يك عنوان کلی او را نمی‌شناسد؛ بلکه رابطه‌ی دل خود با خدا را در می‌یابد. اگر کسانی که توجهاتی به جهان ماده و تعلقاتی به پدیده‌های این جهان دارند؛ این توجهات و تعلقات را قطع کنند یا در يك حالت اضطراری خود به خود این توجهات قطع بشود، آنگاه در عمق دل خود آن رابطه را در می‌یابند یعنی این رابطه در همه هست منتهی مورد توجه نیست. ما آنقدر توجهمان به بیرون از خود و به اشیاء مادی و زیورها و زینت‌های دنیا معطوف شده است که از آن رابطه‌ی قلبی خود غافل شده‌ایم. اگر بتوانیم توجهمان را از مولای خود و خدا قطع کنیم و به درون خودمان بپردازیم آن رابطه را

خواهیم یافت و این کاری است که به طور کلی عرفاء پیشنهاد می‌کنند. سیر عرفانی و راه رسیدن به معرفت شهودی و قلبی بر این اساس است که توجه انسان به درون متمرکز شود و انسان در عمق دلش رابطه‌ی خود را با خدا بیابد. در روایتی از امام صادق(علیه السلام)^(۱) نقل شده است که شخصی خدمت حضرت عرض کرد خدا را به من آنچنان معرفی کن که گویی او را می‌بینم حضرت از او سؤال کرد؟ آیا هیچ وقت از راه دریا مسافرت کرده‌ای؟ (گویا حضرت توجه داشتند به اینکه این قضیه برای او اتفاق افتاده است).

گفت: آری.

گفتند: اتفاق افتاده است که کشتی شما در دریا بشکند...؟

گفت: بلی، اتفاقاً در سفری چنین قضیه‌ای واقع شد.

گفتند: به جایی رسیدی که امیدت از همه چیز قطع شود؟ و خود را مشرف به مرگ ببینی؟

1. توحید صدوق از انتشارات مکتبه الصدوق، ط تهران سال ۱۳۸۷ هـ. ق ص ۲۳۱، با اندک تفاوت.

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۰ }

گفت: بلی چنین شد.

گفتند: در آن حال امیدی به نجات داشتی؟

گفت: آری.

گفتند: در آنچه که وسیله‌ای برای نجات تو وجود نداشت به چه کسی امیدوار بودی؟ آن شخص متوجه شد که در آن حال گویا دل او با کسی ارتباط داشته در حدّی که گویی او را می‌دیده است. این همان حالتی است که گفتیم گاهی اضطراراً توجه انسان از ماسواً قطع می‌شود و آن حالت به انسان روی می‌دهد که رابطه‌ی قلبی خودش با خدا را در می‌یابد. انسان با اختیار هم چنین کاری را می‌تواند بکند و این ارزش دارد. یعنی سیر و سلوکی که مورد قبول ادیان حق باشد بر این اساس

استوار است که انسان تدریجاً تعلقات خودش را از غیر خدا قطع بکند و دلبستگی به غیر خدا نداشته باشد (این به این معنا نیست که از همه چیز کناره بگیرد. و در غاری سکونت بگزیند بلکه باید بستگی دل را از اشیاء قطع کند. در میان جامعه باشد و مثل همه زندگی کند اما دلش فقط با خدا باشد)؛ اگر انسان بتواند چنین حالتی را تمرین بکند به جایی می‌رسد که امیرالمؤمنین(علیه السلام) فرمود: «ما كُنْتُ أَعْبُدُ رَبًّا لَمْ أَرَهُ»^(۱) «هنگام پرستش، رابطه قلبی خود با خدا را می‌یابد برای چنین شخصی وجود خدا مسأله نیست، دلیل برای وجود خدا نمی‌طلبد، آیا هیچ کس برای وجود خود دنبال دلیل می‌گردد؟ کسی که فکر می‌کند و می‌اندیشد و درباره‌ی اشیاء دیگر تحقیق می‌کند؛ برای مسائل علمی و فلسفی دلیل می‌آورد؛ آیا برای وجود خود هم احتیاج به دلیل دارد؟ هرگز ندارد؛ زیرا خود را با علم حضوری می‌یابد. کسی هم که خدا را بیابد رابطه‌ی وجود خود را با خدا، با علم حضوری درک کند؛ دیگر جای سؤال برای او باقی نمی‌ماند که آیا خدا هست یا نیست بلکه همه چیز دیگر را در پرتو نور خدا موجود می‌بیند. اینجاست که چنین کسی می‌گوید «بِكَ عَرَفْتُكَ» تو را با خودت شناختم. در دعای ابوحمزه می‌خوانیم که حضرت سجاد سلام الله علیه در پیشگاه خداوند عرض می‌کند... «بِكَ عَرَفْتُكَ وَ أَنْتَ دَلَلْتَنِي عَلَيْكَ»^(۲). «من تو را با خودت شناختم. آفتاب را با خود آفتاب می‌بیند؛ نور را با خود نور می‌بیند و اشیاء دیگر در پرتو نور دیده می‌شوند. در اواخر دعای عرفه حضرت سیدالشهداء سلام الله علیه عرض می‌کند: «أَيُّكُونُ لِيغَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ»^(۳)

1. خدایی را که نبینم نمی‌پرستم. اصول کافی، ج ۱، ص ۹۸.

2. مفاتیح الجنان چاپ کتابفروشی اسلامیة، ص ۲۷۲.

3. مفاتیح الجنان در دعاهای سحرماه مبارک رمضان، ص ۱۸۶، اوائل دعاء ابوحمزه ثمالی.

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۱ }

آیا غیر از تو ظهوری دارد که تو نداری و باید با ظهور او تو را دید «أَيُّكُونُ لِيغَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ» یعنی چیزی روشن‌تر از تو هم وجود دارد که باید در پرتو او، تو را دید؟ تو از همه چیز روشنتری و اشیاء دیگر را باید در پرتو تو دید. این است که اولیاء خدا وجود خلق را با خدا، و خدا را با خود خدا می‌شناسند.

خوب، بحث ما بحثی است قرآنی می‌خواهیم ببینیم آیا در قرآن، راجع به چنین معرفت شهودی فطری، بحثی به میان آمده است؟ آیا از آیات قرآن چنین چیزی استفاده می‌شود یا نه؟ البته در اینکه انسان می‌تواند به مقامی برسد که خدا را شهود کند و مؤمنین در روز قیامت به چنین مقامی خواهند رسید یعنی پاداش اعمالشان این است که به رؤیت الهی و نظر الی الله و لقاء الله نائل می‌شوند؛ آیات فراوان داریم:

القیامة / ۲۲: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ.»

چهره‌هایی شاداب که به سوی خدا می‌نگرند. و نظیر اینها در آیات قرآنی و روایات و دعاها و مناجات فراوان است اما بحث ما این است که این رؤیت به صورت فطری و برای همه‌ی انسانها وجود داشته باشد. (آن مرتبه‌ای از علم حضوری و شهودی که برای اولیاء خدا حاصل می‌شود، شهودی است اکتسابی که با سیر و سلوک و با اطاعت و عبادت خدا به آن نائل می‌شوند.) بحث ما این است که آیا نوعی شهود فطری برای انسان وجود دارد که همه‌ی انسانها از آن برخوردار باشند؟ پاسخ ما به این سؤال، مثبت است و مدعی هستیم که قرآن چنین چیزی را اثبات کرده است و در این باره به دو آیه می‌توانیم استدلال کنیم و هر يك را جداگانه مورد بحث قرار می‌دهیم، یکی آیه‌ی ۳۰ از سوره‌ی روم:

«فَاقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ.»

و دیگر آیه‌ی ۱۷۲ از سوره‌ی اعراف که بعداً درباره‌ی آن بحث خواهیم کرد؛ اما ترجمه‌ی این آیه‌ای که لفظ فطرت در آن به کار رفته است؛ به طور تحت اللفظی چنین است؛ خدای متعال خطاب به پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) می‌فرماید: «فَاقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا» «روی خودت را دقیقاً مواجه قرار بده با دین» این تعبیر، تعبیری است که در زبان عربی خیلی شایع است و وقتی می‌خواهند بگویند کسی توجه خودش را نسبت به يك چیزی متمرکز کرد و تمام توجه‌اش معطوف به يك شیء شد؛ می‌گویند: أَقَامَ وَجْهَهُ إِلَيْهِ یا نَحَوَهُ. یعنی صورتش را درست مواجه او قرار داده، به طرف او قرار داد. کنایه از این است که توجه‌اش کاملاً معطوف به او شد؛ خدا در این آیه

خطاب به پیامبر می‌فرماید دین را وجهی نظر خود قرار بده؛ کاملاً توجهات معطوف به سوی دین باشد خودت را درست مواجه با دین قرار بده؛ ترجمه‌ی تحت‌اللفظی این عبارت با ذهن ما درست آشنا نیست اینها تعبیراتی است ادبی مربوط به هر زبانی. نمی‌توان عیناً به زبان دیگر برگرداند. اگر تعبیر خودمان را که می‌گوییم فلانی به زمین خورد به عربی برگردانیم چیز مضحکی می‌شود مثلاً «اکل الارض» به جای «سقط علی الارض» یا «وقع علی الارض». تعبیرات را عیناً از زبانی به زبان دیگر نمی‌توان برگرداند. پس شاید ترجمه‌ی مناسب آیه‌ی مورد بحث این باشد که «توجه خود را دقیقاً به سوی دین معطوف کن» «فَاقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا». «بعد جمله‌ای را اضافه می‌کند»: فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا «سرشت خدا (فطرة) نوع آفرینش الهی، آن نوع آفرینشی که خدا انسانها را بر آن سرشته و آفریده است. باز این تعبیری است که در زبان عربی شایع است و در فارسی هم در عبارات ادبی و شعر گونه به کار می‌بریم اما در تعبیرات رایج این گونه استعمال نمی‌کنیم که در وسط کلام يك جمله‌ای که در ظاهر نیمه تمام است به کار ببریم، ملاحظه بفرمایید: «توجه خود را به سوی دین بدار، سرشت خدایی که خدا همه‌ی انسانها را بر آن سرشته است»، این جمله تمام به نظر نمی‌رسد در عبارات عربی اینگونه چیزها زیاد است در ادبیات فارسی هم اگر دقت کنیم گاهی اینگونه تعبیرات را می‌یابیم ولی در تعبیرات رایج جمله‌های نیمه تمام ذکر نمی‌شود؛ مفسران در اینجا گفته‌اند که این «فطرة الله» منصوب به اغراء و از تعبیراتی است که در ادبیات عربی و در نحو به کار می‌رود. در فارسی گاهی در عبارات ادبی می‌گویند: «خدا را خدا را» یعنی حواست جمع خدا باشد؛ این فطرة الله در اینجا چنین موقعیتی از نظر ادبی دارد و در حقیقت تفسیری و تحلیلی برای جمله‌ی قبلی حساب می‌شود یعنی اینکه من گفتم توجه خودت را دقیقاً به سوی دین معطوف کن معنایش این است که ملازم همان چیزی باش که فطرت تو اقتضاء می‌کند؛ چیزی بر خلاف فطرت و خواست فطری به تو نگفتم تمام توجهات به سوی دین باشد؛ بر فطرت خود که خدا تو را بر آن سرشته است. به قول بعضی از مفسران یعنی «الزَّمْ فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» تعبیرات دیگری هم شده است که حالا نمی‌خواهیم زیاد به آنها بپردازیم تنها خواستیم توجه را به این موضوع معطوف کنیم که موقعیت این جمله در کلام چیست. بعد از اینکه می‌فرماید تمام توجهات را به سوی دین معطوف بدار؛ می‌گوید سرشت خدایی، بعد اضافه می‌فرماید: «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ»؛ این نوعی سرشت خدایی و نوعی آفریدن است که خدا انسان را بر آن آفریده و مقتضای فطرتش این است که مواظب دین باشد و توجه‌اش معطوف به دین باشد. بعد تأکید

می‌کند که خیال نکنید بعضی از انسانها چنین بوده‌اند، یا در يك زمانی فطرت انسان اینچنین بوده است نه، «لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» آفرینش الهی تغییر پذیر نیست؛ خدا انسان را اینچنین آفریده و مقتضای فطرتش این است که متوجه دین باشد «و لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» ولی بیشتر مردم این را نمی‌دانند این تقریباً توضیح تحت اللفظی بود برای این آیه‌ی شریف که عرض کردم. برای این آیه تفسیرهایی ذکر کرده‌اند و خواسته‌اند از آن نتایج بگیرند: بعضی گفته‌اند مفاد آیه‌ی شریف این است که احکام دین مخصوصاً احکام ریشه‌ای و پایه‌ای دین، موافق فطرت انسانی است. کلیاتی که در دین وجود دارد اینها چیزهایی است که فطرت انسان می‌طلبد و بر خلاف مقتضای فطرت نیست پس منظور آیه از اینکه می‌فرماید: «فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» این است که احکام دین و قواعد اصولی دین موافق با نوع آفرینش انسان است اگر در دین دستور داده شده است که خدا را پرستش کنید، پرستش خدا مخالف فطرت نیست، خواستی در انسان هست که این را می‌طلبد؛ اگر در دین گفته شده که به دیگران یاری کنید، عدالت را مراعات کنید، ستم نکنید، در درون انسان عاملی وجود دارد که این را می‌طلبد. این بر خلاف فطرت نیست همینطور چیزهایی که مربوط به زندگی عادی انسان است: تجویز طبیات، تحریم خبائث (پلیدیها) این چیزی است که فطرت انسان می‌طلبد:

مائده / ۵: «أَجَلٌ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ.»

اعراف / ۱۵۷: «يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ.»

اینها موافق فطرت است. قانون ازدواج، موافق فطرت است اگر يك دینی بطور کلی ازدواج را ممنوع کند قانونی بر خلاف فطرت آورده است اما هیچ يك از قوانین اسلام مخالف فطرت نیست؛ این يك تفسیرست که برای این آیه شده است و بر اساس این تفسیر، «خداپرستی» که ریشه‌ی همه‌ی احکام دین اسلام است موافق فطرت نشان داده می‌شود. به حسب این تفسیر، دین مجموعه‌ای از احکام و قوانین تلقی شده و این احکام و قوانین موافق با فطرت الهی است، می‌گوید احکام و قوانین را خوب و بطور دقیق مراعات کنید؛ و یکی از آن احکام هم خداپرستی است. پس نتیجه‌ی این تفسیر، این می‌شود که خداپرستی امری است موافق فطرت.

تفسیر دیگر این است که منظور از دینی که موافق فطرت است که آن حالت اسلام و تسلیم در مقابل خداست.

آل عمران / ۱۹: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ.»

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۴ }

اسلام هم یعنی انقیاد، مطیع بودن، تحت فرمان بودن. «الْإِسْلَامُ هُوَ التَّسْلِيمُ». این حالت انقیاد در مقابل خدا امری است فطری نه اینکه آیه بخواهد بگوید جزئیات احکام و قوانین یا چیزهای دیگر، موافق فطرتند.

دین عبارت است از اینکه تو مطیع خدا باشی:

لقمان / ۲۲: «وَمَنْ يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ.»

خودت را تسلیم خدا کن. پس معنای موافقت و هماهنگی دین با فطرت این است که در نهاد انسان يك گرایش وجود دارد به سوی پرستش خدا که قبلاً اشاره کردیم، و طبق این دو تفسیر منظور از فطری بودن در اینجا گرایش فطری است. هر دو میل به پرستش خدا بود اما آنچه ما در صدد آن هستیم بینش فطری است یعنی می‌خواهیم بگوییم انسان نسبت به خدا يك شناخت فطری دارد؛ آن هم از نوع شناخت شهودی. سؤال در این مورد این بود که آیا این مطلب را می‌توان از این آیه در آورد یا نه؟ در پاسخ باید گفت: وقتی در فطرت انسان گرایشی به سوی خداپرستی وجود دارد آیا می‌تواند این گرایش متعلق خود را نشان ندهد؟ وقتی می‌گوییم گرایش هست به پرستش خدا؛ ناچار نوعی شناخت هم باید در فطرت باشد؛ وقتی ما می‌گوییم در فطرت انسان (به معنای عام آن البته که شامل غرائز هم می‌شود) گرایش به ازدواج، هست، خود فطرت متعلقش را می‌شناسد؛ وقتی احساس نیاز به همسر در انسان پیدا شد خود می‌فهمد که انسان چه می‌خواهد و با چه موجودی می‌خواهد آمیزش داشته باشد و زندگی بکند. خود فطرت نشان می‌دهد؛ ممکن نیست ما تمایل جنسی را به صورت يك امر غریزی و فطری بپذیریم؛ اما متعلق آن، معلوم نباشد. یعنی آدم که احساس نیاز به همسر می‌کند اینطور نیست که نفهمد که آیا می‌خواهد از درخت بالا برود یا برود کره ماه پیاده بشود یا می‌خواهد زن بگیرد. وقتی این خواست در انسان پیدا می‌شود، می‌فهمد که چه

می‌خواهد؛ پس شناختی هم با آن همراه هست؛ وقتی خداپرستی فطری شد یعنی در نهاد ما يك گرایش است به اینکه خضوع بکنیم در مقابل يك کسی، آن کس را باید بشناسیم نه اینکه در مقابل يك چیزی که نمی‌دانیم چه چیزی است؛ خود این فطرت، آن چیز را نشان می‌دهد؛ این خضوع در مقابل کامل مطلق است. [در تعبیرِ غریزه و فطرت خرده‌گیری نکنید؛ چون اصطلاحات متعددی در این مورد وجود دارد؛ ما هر دو را در اینجا متصادق حساب می‌کنیم. یعنی هر دو را به يك چیز اطلاق می‌کنیم].

وقتی ما می‌گوییم يك خواست فطری در نهاد ما هست که می‌خواهد در مقابل خدا خضوع و پرستش کند؛ این بدین معناست که دنبال وجودی می‌گردد که کامل مطلق باشد؛ اگر

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۵ }

خضوعهایی در مقابل دیگران می‌کند از این جهت است که مطلوب خودش را نیافته، و گم‌شده‌اش را پیدا نکرده است و دنبال مطلوب بدلی می‌گردد. معشوق حقیقی‌اش را پیدا نکرده و لذا اگر معشوق بهتری و کاملتری بیابد تدریجاً معشوق اولی را فراموش می‌کند. اگر ملاک عشق، زیبایی بوده است؛ اگر معشوق زیباتری بیاید به تدریج آن انس و دلبستگی را نسبت به معشوق اول از دست می‌دهد و به سراغ دومی می‌رود. باز اگر کاملتر از او پیدا کند؛ همین حالت را دارد. پس این‌ها مطلوب حقیقی نیستند؛ اینها بدلی هستند. آنچه فطرتش دنبال می‌کند آن کامل مطلق است که هیچ عیبی ندارد. هیچ کمبودی ندارد، کمالی فوق او تصور نمی‌توان کرد. جمالی بالاتر از او امکان ندارد. اگر او را یافت دیگر دست از او بر نمی‌دارد او مطلوب حقیقی ست ارضاء حقیقی این خواست، فقط با پرستش الله تأمین می‌شود پس در فطرت ما شناختی نسبت به او وجود دارد هر چند ضعیف است و ما در اثر این ضعف، اشتباه در تطبیق پیدا می‌کنیم.

باری واژه‌ی «فطری» در منطق و فلسفه در اصطلاح‌های مختلفی به کار می‌رود آنچه با بحث

فعلی ما تناسب دارد سه اصطلاح است:

1- آنکه «خداجویی» یکی از «خواستهای فطری» انسان است و شاهد، این که: انسانها در طول تاریخ به رغم اختلافات نژادی و جغرافیایی و فرهنگی و... در جستجوی خدا بوده‌اند و همواره نوعی دین و اعتقاد به خدای جهان آفرین در میان بشر وجود می‌داشته است.

2- آنکه «خداشناسی» يك «شناخت فطری» است. و منظور از «خداشناسی فطری» یکی از دو نوع شناخت حصولی و حضوری می‌باشد:

الف - منظور از **خداشناسی فطری حصولی** این است که عقل انسان برای تصدیق به وجود خدا نیازی به تلاش و کوشش ندارد بلکه به آسانی درک می‌کند که وجود انسان و همه‌ی پدیده‌های جهان «نیازمند» است پس «خدای بی نیازی» وجود دارد که نیاز آنها را رفع می‌کند.

ب - منظور از **خداشناسی فطری حضوری** این است که که «دل» انسان ارتباط عمیقی با آفریننده‌ی خود دارد و هنگامی که انسان به عمق دل خود، توجه نماید چنین رابطه‌ای را خواهد یافت ولی اکثر مردم مخصوصاً در اوقات عادی زندگی که سرگرم امور دنیا هستند توجهی به این رابطه‌ی قلبی ندارند و تنها هنگامی که توجهشان از همه چیز بریده می‌شود و امیدشان از همه‌ی اسباب قطع می‌گردد؛ می‌توانند به این رابطه‌ی قلبی، توجه نمایند.

3- آنکه «خداپرستی» يك «گرایش فطری» است و انسان به حسب فطرت خود طالب پرستش خدا و کرنش و خضوع و تسلیم در برابر اوست.

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۶ }

روشن است که تعبیر «فطری» به اصطلاح اول و سوم به معنای نوعی «میل و گرایش باطنی»ست و مستقیماً ربطی به «شناخت» ندارد ولی به اصطلاح دوم به معنای نوعی «شناخت» است:

یا شناخت حصولی عقلی، و یا شناخت حضوری و شهودی. اما شناخت عقلی، در واقع از راه دلیل و برهان، حاصل می‌گردد، نهایت این است که چون دلیل، خیلی واضح است «فطری» نامیده می‌شود. و اما شناخت فطری حضوری همان شناختی است که در صدد بیان آن هستیم.

در بررسی آیه‌ی فطرت گفتیم که نخست به توجه کامل به «دین» امر شده و سپس اشاره گردیده است به اینکه این کار، موافق و مقتضای سرشتی است که خدای متعال انسانها را بر اساس آن آفریده

است و قابل تغییر و تبدیل نیست، و اضافه شده که دین استوار، همین است و در پایان، این نکته خاطر نشان شده است که بیشتر مردم از این مطلب، آگاه نیستند.

سخن در این است که این «امر فطری» چیست؟ آیا خداشناسی یا خداپرستی و یا چیز دیگری است؟

اگر منظور از این «امر فطری» همان شناخت حضوری و قلبی ناآگاهانه باشد درست منطبق بر همان مطلبی است که اشاره کردیم و مؤید آن، روایاتی است که مفاد این آیه را همان مفاد آیهی میثاق می‌دانند و توضیح آن خواهد آمد. ولی اگر منظور از آن، «شناخت عقلی» باشد چندان ارتباطی با این بحث پیدا نمی‌کند. اما این احتمال اخیر، مؤیدی هم ندارد.

برای آیهی شریفه دو تفسیر دیگر هم شده است: یکی آنکه منظور این است که کلیات عقاید و احکام دین مانند توحید و خداپرستی و رسیدگی به محرومان و اقامه‌ی عدل و قسط در جامعه و دیگر مسائل اساسی اسلام، موافق فطرت آدمی و با خواستها و بینشها و گرایشهای انسانی هماهنگ است. برحسب این تفسیر، خداشناسی و خداپرستی جزئی از فطرتی است که در آیهی شریف ذکر شده است.

تفسیر دیگر قریب به همان تفسیر؛ این است که حقیقت دین عبارت از تسلیم و خضوع در برابر خدای متعال است که در شکلهای گوناگون عبادات و اطاعت از دستورات قوانین الهی، تجلی می‌کند چنانکه لفظ «اسلام» دلالت بر این معنی دارد:

آل عمران / ۱۹: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ.»

و منظور از فطری بودن دین این است که «گرایش» به خداپرستی و خضوع در برابر پروردگار، گرایشی است که ریشه در فطرت انسان دارد و هر انسانی بالفطره خواهان تعلق و

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۷ }

تقرّب به «کامل مطلق» است و پرستشهای انحرافی و شرک‌آمیز در اثر تلقینات و تربیتهای غلط و یا در اثر جهل و خطای در تطبیق، پدید می‌آید «كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ»^(۱)...

بر حسب این تفسیر، آیه‌ی شریفه مستقیماً ناظر به «خداشناسی» نیست ولی می‌توان گفت که لازمه‌ی فطری بودن «خداپرستی» وجود نوعی شناخت فطری نسبت به خدای متعال است زیرا باید انسان خدا را بشناسد تا او را بپرستد، و در صورتیکه گرایش به خداپرستی امری فطری باشد شناخت او هم فطری خواهد بود.

در «کافی» از امام باقر(علیه السلام) روایت کرده است که در تفسیر آیه‌ی شریف فرموده‌اند: «فَطَرَهُمْ عَلَى الْمَعْرِفَةِ بِهِ»⁽²⁾ یعنی خدا انسان را بر معرفت خودش سرشته است.

آیه‌ی میثاق

در آیه‌ی (۱۷۲) از سوره‌ی اعراف می‌فرماید:

«وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى سَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ. أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا وَ مِنْ قَبْلُ وَ كُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ.»

هنگامی که پروردگارت از پشت آدمی زادگان فرزندانشان را برآورد و ایشان را بر خودشان شاهد قرار داد که آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: چرا، شهادت دادیم. (و خدا این کار را انجام داد) تا روز قیامت نگویید که ما از این مطلب غافل بودیم، یا نگویید که پدران ما قبلاً شرک ورزیدند و ما نسلی بودیم از پس ایشان (و دنباله رو آنان) پس آیا ما را به خاطر کارهای باطل گرایان تباه می‌سازی؟

این آیه از آیات مشکل قرآن از نظر تفسیر است و از جهات متعددی جای بحث گسترده دارد ولی پرداختن به همه‌ی آنها ما را از هدفی که در اینجا داریم دور می‌کند. مفسران در مقام توضیح جمله‌ی این آیه و ارتباط این مطالب با هم و بیان لُبِّ معنای این آیه، اختلاف نظرهایی دارند، سؤالهای زیادی پیرامون جمله‌ی این دو آیه مطرح است. تا آنجا که بعضی گفته‌اند ما از این آیه چیزی سر در نمی‌آوریم، از آیات متشابه است و باید علم به آن را به اهلش واگذاریم. ولی انصاف باید داد که اگرچه در نکته‌های دقیقی از این آیات ابهاماتی وجود

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۸ }

دارد و حقاً، آیه از متشابهات نیز هست اما چنین نیست که از آیات متشابه هیچ چیز استفاده نتوان کرد و به هیچ وجه از آن رفع تشابه نتوان نمود. با دقت در دو آیه، يك مطلب با کمال وضوح روشن است؛ اگر اشکالی هست در کیفیت پذیرفتن این مطلب است یعنی اشکال در واقع از ماست نه از مفاد آیه. آیه به روشنی دلالت می‌کند که خدا با فرد انسانها يك رویارویی داشته و به آنها گفته است آیا من خدای شما نیستم؟ و آنها گفته‌اند: آری، تویی خدای ما و این رویارویی با تك تك انسانها موجب این شده است که عذری برای مشرک‌ها وجود نداشته باشد که بتوانند بگویند ما اساساً از این توحید، از یگانه پرستی غافل بودیم و بگویند دنباله روی از پدران موجب این شد که ما مشرک بشویم، گناه به گردن پدران ماست و ما مسئول نیستیم. در اینکه مفاد آیه می‌خواهد چنین مطلبی را افاده بفرماید شکی نیست. ابهامها در این است که ما خودمان چنین چیزی سراغ نداریم که با خدا رویاروی شده باشیم و خدا به ما فرموده باشد که آیا من پروردگار شما نیستم و ما بگوییم چرا، چون اینچنین چیزی را در خودمان یاد نداریم و سراغ نداریم این است که مشکل است مفاد چنین آیه‌ای را بپذیریم وگرنه در اینکه آیه چنین مطلبی را افاده می‌کند جای شکی نیست. البته در اینجا سؤالهایی هست. در چه عالمی؟ در چه شرایطی واقع شده؟ آیا دسته جمعی بوده یا تك تك؟ و سؤالاتی از این قبیل اما در اصل مفاد این مطلب و این بیان، جای ابهامی وجود ندارد. آیا این مطلب پذیرفتنی است که بدون استثناء، هر انسانی، با خدا مواجه شده و چنین مکالمه‌ای بین او و خدا تحقق یافته است؟ هر معنایی برای این مکالمه و مواجهه تصور شود بهر حال، این سخنی غایبانه و از پشت پرده نیست که يك کسی يك صدایی از يك جایی بلند کند و بپرسد آیا من فلانی نیستم؟ شما هم بگویید: چرا فلانی هستی. این ارزشی ندارد این باید به گونه‌ای باشد که قابل خطا نباشد. قابل اشتباه نباشد وگرنه عذر برای شما باقی می‌ماند. مثلاً اگر شیطان فریاد بزند که من خدای شما نیستم؟ و يك کسی خیال کند که این سخن خداست و بگوید چرا؛ این قابل خطاست یعنی صرف اینکه صدایی به گوش برسد دلیلی نمی‌تواند بود که گوینده فلان کس است؛ موقعی این مکالمه قطع عذر می‌کند و دیگر جایی برای اشتباه در تطبیق باقی نمی‌گذارد که شما طرف را ببینید و بشناسید. پس مدعای آیه این است که مکالمه‌ای بین خدا و انسان تحقق یافته که عذری برای خطای در تطبیق

نگذاشته است. هرگونه عذری انسان در قیامت به پیشگاه خدا بیاورد که من به این علت تو را نشناختم و تو را نپرستیدم این عذر مقبول نیست. این مدعای آیه است که انسان، هر انسانی، یک رویارویی

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۹ }

با خدا دارد که بر اساس آن رویارویی می‌توان گفت خدا می‌گوید آیا من پروردگار تو نیستم؟ او هم می‌گوید چرا.

آنچه به روشنی از این آیه‌ی شریف به دست می‌آید این است که هر فرد انسان، نوعی معرفت به خدای یگانه پیدا کرده است که می‌توان از کیفیت حصول آن به این صورت تعبیر کرد که خدا به آنان فرمود: «الَسْتُ بِرَبِّكُمْ.» و آنها پاسخ دادند «بَلَى شَهْدْنَا.» و این گفتگو به گونه‌ای واقع شد که جای عذر و ادعای خطا در تطبیق را باقی نگذاشته است و از این رو، چنانکه اشاره کردیم در روز قیامت نمی‌تواند بگوید که با ربوبیت الهی آشنا نبوده است، و یا نمی‌تواند پیروی از پدران و پیشینیان را بهانه‌ی شرك و کجروی قرار دهد.

به نظر می‌رسد که چنین مکالمه‌ی حضوری و عذر براندازی که خطای در تطبیق را هم نفی می‌کند جز با علم حضوری و شهود قلبی، حاصل نمی‌شود و مؤید آن، روایات زیادی است که مشتمل بر تعبیرات «رؤیت» و «معاینه» می‌باشد.

روایات متعددی که از نظر مضمون همه متشابه و از نظر سند هم معتبر هستند، و در کتب معتبر از جمله در اصول کافی، تفسیر علی بن ابراهیم، تفسیر برهان، تفسیر نورالثقلین و کتابهای دیگر؛ نقل شده است.

امام باقر(علیه السلام) در روایتی که از کافی در ذیل آیه‌ی فطرت نقل شده می‌فرماید: «فَعَرَّفَهُمْ وَ آرَاهُمْ نَفْسَهُ وَ لَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَعْرِفُوا أَحَدًا رَبَّهُ.»^(۱) «یعنی خدا خودش را به ایشان شناساند و ارائه داد، و اگر این کار انجام نمی‌گرفت هیچکس پروردگارش را نمی‌شناخت. و در تفسیر علی بن ابراهیم قمی از «ابن مسکان» نقل شده که به حضرت صادق(علیه السلام) گفتم: «مُعَايِنَةٌ كَانَتْ هَذَا؟ قَالَ: نَعَمْ»^(۲) «یعنی آیا عیناً خدا را مشاهده کردند؟ فرمود: آری. و در کتاب «محاسن برقی» از زراره از حضرت صادق(علیه

السلام (نقل شده است که فرمود: «وَلَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَدْرِ أَحَدٌ مِّنْ خَالِقِهِ وَرَازِقِهِ»⁽³⁾)، یعنی اگر این صحنه نبود هیچکس نمی‌دانست که چه کسی آفریننده و روزی دهنده‌ی اوست.

از این عبارت استفاده می‌شود که معرفتی که در آیه‌ی شریف به آن اشاره شده معرفتی شخصی است نه شناختی کلی که از راه مفاهیم انتزاعی و عناوین عقلی، حاصل می‌شود و معرفت شخصی درباره‌ی خدای متعال جز از راه علم حضوری و شهودی، امکان ندارد. و اگر

1. کافی ج ۲، ص ۱۳.

2. تفسیر المیزان، ج ۸، ص ۳۴۰.

3. تفسیر المیزان ج ۸، ص ۳۴۵.

{ صفحه در کتاب اصلی ۵۰ }

منظور، معرفت کلی و نتیجه‌ی استدلال عقلی می‌بود، می‌بایست چنین گفته می‌شود: «وَلَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَعْلَمْ أَحَدٌ أَنَّهُ خَالِقًا»، یعنی هیچکس نمی‌دانست که «خالقی» دارد نه اینکه چه کسی خالق اوست، این مطلب را بیشتر توضیح می‌دهیم و از خواننده‌ی محترم، تقاضای بذل دقت بیشتر داریم:

اگر انسان علم شهودی نداشته باشد تنها حقیقتی کلی را می‌تواند بفهمد مثلاً این که یک کسی هست که کار خاصی را انجام داده است. اگر شما سازنده‌ی یک ساختمان را ندیده باشید تنها می‌توانی بفهمید که سازنده‌ای، این مصنوع را ساخته و از صفات مصنوع می‌توانی پی به صفات صانع هم ببری، هر قدر دقت و مهارت در آن مصنوع بیشتر به کار رفته باشد، دلالت بر هنرمندی و کارآیی و مهارت صانع می‌کند، تا این حد شما می‌توانید بگویید سازنده‌ی ماهری بوده است، خیلی باسلیقه بوده است. اما اینکه چه کسی است؟ از این استدلالات او را نمی‌توانید بشناسید، شخص او را درک نمی‌کنید، استدلالات عقلی می‌تواند به ما بگوید که جهان آفریننده‌ی حکیمی و آفریننده‌ی توانایی دارد. اما اینها یک مفاهیم کلی است؛ کسی هست که آفریننده و توانا و دانا و حکیم است. اما چه کسی است؟ این را دیگر استدلال عقلی به ما نمی‌گوید؛ اگر آن رابطه‌ی درونی و قلبی بین ما و خدا نبود، خود خدا را ما نمی‌شناختیم، می‌دانستیم که عالم، خالق دارد اما اینکه کی است؟

نمی‌دانستیم. شناخت شخص خالق وقتی میسر است که يك نحو شهودی نسبت به او حاصل شده باشد و الا يك معرفت کلی خواهد بود؛ منظور از دقتی که تقاضا کردیم خواننده بفرماید، در این جمله بود که فرق است بین اینکه بگوییم «لَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَعْلَمْ» یا «لَمْ يَدْرِ يَا لَمْ يَعْرِفْ» به حسب تعبیرات مختلفی که در روایات هست، «أَحَدٌ أَنْ لَهُ خَالِقًا» یا گفته شود: «لَمْ يَعْلَمْ مَنْ خَالِقُهُ»^(۱)

در زبان خودمان می‌گوییم اگر چنین چیزی نبود هیچ کس نمی‌دانست که جهان خالق دارد. یکوقت اینگونه گفته می‌شود. یکوقت دیگر گفته می‌شود اگر این نبود هیچکس نمی‌دانست چه کسی خالق جهان است. تعبیری که در همه‌ی روایات است همین است: نمی‌گوید اگر چنین مکالمه و مواجهه‌ای نبود هیچکس نمی‌دانست که عالم خالق دارد؟ زیرا اگر این جریان هم نبود عقل انسان می‌فهمید که جهان خالق دارد؛ حتی عقل می‌توانست صفاتش را هم بفهمد؛ اما شخصش را نمی‌توانست بشناسد این جریان، موجب شده است که

11. اگر آن ارائه نبود هیچ کس نمی‌دانست که خالق دارد یا: نمی‌دانست که کدام کس خالق اوست.

{ صفحه در کتاب اصلی ۵۱ }

يك رابطه‌ای بین دل و خدا برقرار شود که وقتی به عمق دل توجه بشود «خودِ خدا» را می‌یابد نه اینکه يك کسی هست که آفریننده است. اگر خدا توفیق بدهد حال و توجه کامل در دعا و مناجات پیدا شود و توجه آدمی از همه چیز قطع گردد، تمرکز کامل در توجه به خدا پیدا کند، حالی پیدا می‌کند که «خودِ خدا» را می‌بیند اینطور نیست که گویی از پشت پرده‌ای بگوید: ای کسی که فوق آسمانها و زمین هستی و جهان را تدبیر می‌کنی؛ بلکه در پیش روی گوینده است. گویی سخنش را می‌شنود. در نهج البلاغه، امیرالمؤمنین سلام الله علیها در مورد آیه‌ی شریفه «رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَ لَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ»؛ می‌فرماید: «وَ إِنَّ لِلذِّكْرِ لَهَلَا»^(۱) «یاد خدا اهلی دارد که آنها یاد خدا را به جای لذایذ زندگی برمی‌گزینند.

حضرت امیرالمؤمنین(علیه السلام) برای اهل ذکر و کسانکیه زندگیشان را با یاد خدا می‌گذرانند و با یاد او می‌زیند اوصافی را ذکر می‌فرماید از جمله می‌گوید: خدا در باطن و درونشان با آنها مناجات می‌کند رازگویی می‌کند. در این تعبیر دقت کنید به جای اینکه بنده با خدا مناجات کند علی علیه

السلام می‌فرماید خدا با آنها رازگویی می‌کند کسانی هستند که مخفیانه راز خدا را می‌شنوند؛ چنین چیزهایی برای انسان هست، انسان آنقدر عظمت دارد که به چنین مقامهایی بتواند برسد نه تنها انبیاء و اولیاء و معصومان صلوات الله علیهم اجمعین بلکه آن کسانی هم که پیرو راستین پیامبران و پیشوایان معصوم باشند می‌توانند به چنین مقامهایی برسند، آنها آمدند، تا دست دیگران را بگیرند و به طرف خودشان بکشانند و به آن مقامی که خودشان رسیدند نزدیک نمایند.

باری، پس آیه می‌خواهد بگوید آشنایی با شخص خدا در دل همه‌ی انسانها وجود دارد و وقتی آثارش را می‌بیند آن معرفت زنده می‌شود. آن معرفت، کسبی نیست بلکه یک شناخت فطری است، (آشنایی فطری است) ولی مورد توجه ما نیست هر وقت به آن توجه پیدا کنیم، آن آشنایی به خاطر می‌آید و زنده می‌شود و آن روایت که نقل کردیم می‌گوید اگر چنین صحنه‌ای نبود، کسی نمی‌دانست که کی خالق اوست یعنی ممکن بود بداند خالق دارد اما نمی‌دانست چه کسی است چون او را ندیده بود، اما چون این معرفت شهودی حاصل شده است وقتی عقل می‌گوید عالم خالق دارد می‌فهمد که کیست، چون قبلا با او آشنا بوده است.

پس بر اساس این برداشت (که مورد تأیید روایات زیادی هم هست و یک برداشت از

1. نهج البلاغه فیض الاسلام، ص ۶۹۴ و ۶۹۵.

{ صفحه در کتاب اصلی ۵۲ }

پیش خود نیست) می‌توانیم بگوییم که قرآن، تصدیق می‌فرماید که انسان معرفت حضوری و شهودی نسبت به خدای متعال دارد. مطلب دیگری را هم که لازم است بیشتر توضیح دهیم: این است که در این شهود علاوه بر اینکه اصل وجود خدا مورد معرفت قرار می‌گیرد، یعنی آدمی در می‌یابد که خدا هست، امور دیگری هم از این شهود برای انسان حاصل می‌شود که از جمله‌ی آنها معرفت صفات خداست: یکی ربوبیت خدا، یعنی این شهود به گونه‌ای بوده است که آدمی در می‌یابد که نه تنها آفریننده‌ای هست و می‌فهمد که او کیست بلکه می‌یابد ربّ و صاحب اختیار و اداره کننده‌ی جهان هم اوست. تعبیری که در این آیه از چنین چیزی حکایت می‌کند؛ اینست که می‌فرماید: «الَسْتُ بِرَبِّكُمْ» و نمی‌فرماید «الَسْتُ بِخَالِقِكُمْ»؛ در این مکالمه خدا می‌فرماید آیا من

پروردگار شما (گرچه پروردگار ترجمه دقیقی نیست) و ربّ شما نیستم همان کسی که هستی شما در اختیار من است، گویی اینگونه فرموده است که آیا هستی شما در اختیار من نیست؟ گفتند چرا. پس نه تنها خالقیت، بلکه ربوبیت هم اثبات می‌گردد و علاوه بر این، توحید هم اثبات می‌گردد که هیچکس دیگری هم غیر از خالق و رب نیست. و این دقیقاً به خاطر این رابطه‌ی شهودی یعنی این معرفت حضوری است که انسان نسبت به خدا پیدا می‌کند و یک چیز گزاف و بی‌قاعده و بی‌حساب نیست، معرفت حضوری نوع معرفتی است که بین انسان و خدا (و باصطلاح فلسفی علت هستی بخش) وجود دارد. یعنی پیوند وجودی را می‌بیند؛ معنای علم حضوری این است که آن رابطه‌ای که بین وجود من و خدا تکویناً هست آن را می‌بینم، چنین شهودی برای من نسبت به چه کسی حاصل می‌شود؟ پیداست نسبت به هر کسی که با او این رابطه وجودی را داشته باشیم یک تعلق و یک وابستگی وجود دارد که مورد شهود قرار می‌گیرد. اگر این وابستگی هست، دیده هم می‌شود و اگر وابستگی نیست، هیچوقت علوم حضوری به چیزی که نیست تعلق نمی‌گیرد. و وقتی وابستگی وجودی مورد شهود قرار می‌گیرد با هر کس چنین وابستگی باشد دیده می‌شود آنها در این مشاهده فقط وابستگی خودشان با الله را دیده‌اند اگر با کس دیگری هم وابستگی می‌داشتند باید می‌دیدند زیرا که این شهود، بی‌ضابطه نبوده است بلکه چون رابطه‌ی تکوینی بین انسان و خدا وجود دارد. مثلاً فرض کنید که یک لامپ به وسیله‌ی سیمی به سقف وصل شده باشد و بالنتیجه به سقف وابسته است؛ رابط آن هم همان سیمی است که آن را به سقف متصل می‌کند؛ اگر کسی چشم داشته باشد و شرائط دیدن هم حاصل باشد وقتی نگاه می‌کند آنچه هست می‌بیند یعنی اگر تنها یک سیم بین لامپ و

{ صفحه در کتاب اصلی ۵۳ }

سقف واسطه است؛ همان یک سیم را می‌بیند و اگر دو تا سیم هست دو تا را می‌بیند اگر سه تا هست سه تا را می‌بیند.

رابطه‌ی بین خدا و ما، رابطه‌ی تکوینی و حقیقی است یعنی وجود ما وابسته به اوست آنچنانکه باز به عنوان مثال و تقریب به ذهن، افعال نفسانی ما و حالات نفسانی ما وابسته به ماست شما یک صورتی را که در ذهن خودتان ایجاد می‌کنید آیا امکان دارد که این صورت عیناً در ذهن دیگری باشد؟ الآن در ذهن خودتان یک درخت سیب را تصور کنید، این درخت سیبی که در ذهن شماست

بدون ذهن شما تصور نمی‌شود: زیرا اصولاً حقیقت آن وابسته به ذهن است. در مورد همه‌ی جهان نسبت به الله تبارک و تعالی، چنین رابطه‌ای بلکه فوق چنین رابطه‌ای، وجود دارد و این را برای تقریب به ذهن می‌آوریم والا ما نمی‌توانیم حقیقت رابطه‌ی بین انسان و خدا و عالم با خدا را درک کنیم. پس اگر يك رابطه‌ی تکوینی بین خدا و انسان و عالم با خدا موجود باشد، در شهود همان رابطه دیده می‌شود، اگر بین انسان و دو خدا (العیاذ بالله) رابطه‌ای وجود می‌داشت یعنی ما دو تا آفریننده می‌داشتیم؛ وقتی شهود می‌کردیم باید رابطه‌ی وجودی خودمان را با چند خدا ببینیم؟ می‌گوییم در این رابطه‌ی مورد بحث ما چون جز يك رب دیده نشده است همین دلیل بر این است که جز او رب دیگری نیست پس این مشاهده همینطور که وجود خدا را اثبات می‌کند، ربوبیت خدا را هم اثبات می‌کند یعنی در این شهود آدمی دیده است و می‌بیند اگر توجه کامل پیدا کند که نسبتش به خدا مثل نسبت يك صورت ذهنی است به ذهنی که او را تصور می‌کند، اصلاً وابسته به توجه اوست؛ اگر ذهن شما متوجه آن درخت سیب باشد؛ صورت ذهنی آن درخت وجود خواهد داشت، و اگر منصرف شود اصلاً آن صورت ذهنی نیست و نابود می‌شود.

اگر نازی کند از هم فرو ریزند قالبها.

انسان باید این حالت را ببیند که وجودش نسبت به خدا يك ربط و ارتباط است؛ هستیش در ید قدرت الهی است. بخواهد هست، نخواهد نیست؛ اگر آدمی این حالت را مشاهده کند، حقیقت ربوبیت الهی را مشاهده کرده است.

«إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ.»

بگوید باش هست و بگوید نباش (یا نگوید بعد از این باش) نیست.

هستی جهان نسبت به الله تبارک و تعالی این حالت را دارد وقتی ما این حالت را یافتیم (یعنی همان حالت را که در عالمی که قرآن می‌گوید یکروز یافته بوده‌ایم و حالا موقوفش را فراموش

{ صفحه در کتاب اصلی ۵۴ }

کرده‌ایم و بعد هم اگر خدا توفیق بدهد آن را به سرحد کمال برسانیم و آن معرفتی که درخور اولیاء خداست برای ما حاصل شود و آن علم حضوری تحقق پیدا کند؛ خواهیم یافت که هستی ما

نسبت به خدا اینگونه است؛ هیچ استقلالی از خودمان نداریم به تعبیر دیگر تمام ماسوی الله تبلور اراده‌ی اوست، این خواست اوست که جهان هست؛ اگر این خواست نبود هیچ نبود؛ این را انسان می‌تواند با علم حضوری ببیند؛ در يك عالمی یافته بوده است در آن عالمی که بعضی از علماء اسمش را عالم «ذر» یا عالم میثاق گذاشته‌اند که خدا فرمود: **اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ**؛ میثاق عبودیت با بندگان بست اما کیفیتش چه بوده و عالمش چه بوده است؛ ما آشنایی با آن عوالم نداریم، ما تنها عالم طبیعت را می‌شناسیم نمی‌توانیم بفهمیم که آن عالم چگونه عالمی بوده و چطور مکالمه‌ای بوده و چه طور تحقق پیدا کرده بوده است و همان است که آنرا جهات ابهام این آیه دانسته‌اند و علتش هم نقص فهم ماست که با ماوراء طبیعت آشنا نیست؛ پس بر اساس این معاینه و مکالمه هم معرفت نسبت به ذات خدا و هم نسبت به ربوبیت خدا و هم نسبت به وحدانیت خدا پیدا شده است این است که در بعضی از روایات آمده است که این آیات دلالت بر فطرت توحید دارد:

«فَطَرَهُمْ عَلَى التَّوْحِيدِ»⁽¹⁾ این تعبیر، هم در ذیل آیه‌ی فطرت در سوره‌ی روم وارد شده و هم در ذیل آیه میثاق در سوره‌ی اعراف آمده است و منظور این است که خدا انسانها را بر یگانه پرستی سرشته است؛ لازمه‌اش این است که هم وجود خدا را بشناسد و هم ربوبیتش را و هم قابل پرستش بودنش را و هم یگانگی‌اش را؛ این است که می‌فرماید:

«فَطَرَهُمْ عَلَى مَعْرِفَتِهِ أَنَّهُ رَبُّهُمْ»⁽²⁾.

که باز مفادش همین است پس می‌توانیم بگوییم این آیه دلالت بر شناخت فطری حضوری دارد. گفتیم شناخت فطری دو معنا دارد: خدانشناسی عقلانی که از مفاهیم کلی حاصل می‌شود و دیگری خدانشناسی حضوری و شهودی که از راه شهود قلبی و رؤیت دل حاصل می‌گردد. طبق آن بیانی که گفتیم چنین معرفت شهودی و قلبی و حضوری برای انسان نسبت به خدا وجود داشته است و اثری از آن هم اکنون باقی است که عذر ما را وقتی در صدد خدانشناسی برمی‌آییم برطرف می‌کند؛ مثل کسی که آثار بنای ماهری را ببیند که قبلا خود او را نیز دیده بوده است؛ بی‌درنگ متوجه شخص او خواهد شد، دیگر حق ندارد بگوید این اثر از يك بنای

دیگری است حتی بت پرست؛ اگر چه غفلت کرده و توجه به عالم ماده و اسباب مادی توجه او را به آن معرفت فطری ضعیف کرده است، اما هنگامی که در مقام پرستش برآید و از راه دلیل عقلی و از راه انذار انبیاء، فطرت وی به او نموده شود؛ دیگر حق ندارد بگوید: من فکر کردم آفریننده‌ی آسمان و زمین بتی است که از سنگ تراشیده شده است. وقتی توجه پیدا کردی به این حقیقت که باید کسی را پرستید که نظام عالم از اوست و قوام عالم به اوست و تو او را قبلاً دیده‌ای و می‌شناسی، حق نداری بر کس دیگر تطبیق کنی، این است که دیگر عذر مقطوع است اگر بگوید: «إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَائُنَا مِنْ قَبْلُ وَ كُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ» پدران ما مشرک بودند ما هم بچه بودیم و دنبال آنها رفتیم.

به آنها می‌گویند: شما شعور دارید، قبلاً خدا را شناخته بودید، دلتان با او آشنا بود، شما حق نداشتید بگویید بتی که از خرما و کشک ساخته شده؛ قابل پرستش است زیرا آن کسی را که قابل پرستش می‌باشد، شناخته‌اید و دل شما با او آشناست. این است که قطع عذر می‌کند پس با این آیه هم معرفت الله به عنوان خالق جهان و هم به عنوان رب جهان و هم به عنوان یگانه معبود قابل پرستش از راه علم حضوری و شهودی حاصل می‌شود.

حاصل آنکه از این آیه‌ی شریفه استفاده می‌شود که خدانشناسی فطری به معنای علم حضوری و شهودی نسبت به خدای متعال برای همه‌ی انسانها وجود دارد. نهایت این است که این معرفت، نیمه آگاهانه است و عموم مردم در حالات عادی زندگی، توجهی به آن ندارند و همین معرفت نیمه آگاهانه است که در اثر قطع علایق مادی و تقویت توجهات قلبی به سرحد آگاهی می‌رسد و در اولیای خدا به پایه‌ای می‌رسد که می‌گویند: «أَيُّكُونُ لِعَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ^(۱)... مَا كُنْتُ أَعْبُدُ رَبًّا لَمْ أَرَهُ^(۲)» و شاید هدف بسیاری از آیات قرآن، توجه دادن به همین معرفت فطری و آشنا کردن هرچه بیشتر دل با خدا باشد. مثلاً در آیه‌ی (۹۵۵) از سوره‌ی انعام بعد از توجه دادن به پدیده‌ی حیات، می‌فرماید:

انعام / ۹۵: «ذَلِكُمْ اللَّهُ فَأَنِّي تُوَفِّكُونَ.»

گویا تأمل در پدیده‌های زنده، دل را مستعد می‌کند که دست خدا را در طبیعت ببیند و حضور او را بیابد. و همچنین پس از تذکر دادن تعدادی از آیات الهی در آیه‌ی (۱۰۲) از همین سوره می‌فرماید:

انعام / ۱۰۲: «ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ.»

1. مفاتیح الجنان، دعای عرفه از امام حسین (علیه السلام).

2. اصول کافی ج ۱ ص ۹۸ (دارالکتب الاسلامیه).

{ صفحه در کتاب اصلی ۵۶ }

توحید فطری را جمع بندی و خلاصه می‌کنیم:

معنایی که برای فطری بودن معرفت خدا بیان شد در واقع، از رابطه‌ی وجودی انسان با آفریننده‌ی هستی بخش، حکایت می‌کند و چنین شناختی از آفریده‌ای که استعداد درک آن را داشته باشد جدا شدنی نیست و از این رو تعبیر «فطری» در مورد آن کاملاً صدق می‌کند. چنین شهودی نه تنها به اصل «وجود» آفریننده تعلق می‌گیرد بلکه به همه‌ی شؤون رابطه‌ی مذکور در بالا و از جمله «ربوبیت» نیز تعلق می‌گیرد، چنانکه استعمال کلمه‌ی «رب» در آیه‌ی میثاق، شاهد آنست، یعنی در این شهود هم وجود خدا و هم ربوبیت او ثابت می‌شود. و اگر چنین رابطه‌ای بین انسان و موجود دیگری وجود می‌داشت مورد شهود قرار می‌گرفت پس این معرفت به «وحدت و یگانگی خدا» نیز تعلق می‌گیرد، و به همین جهت است که عذری برای شرک، باقی نمی‌گذارد.

اعراف / ۱۷۳: «أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ...»

و چون الوهیت و معبودیت، تنها سزاوار کسی است که خالق و رب باشد ثابت می‌شود که جز «الله» که مورد شهود فطری است؛ هیچکس شایسته‌ی پرستش و عبادت نیست و بدین ترتیب می‌توان گفت که توحید در خالقیت و ربوبیت و الوهیت، امری فطری است.

حضرت صادق(علیه السلام) به حسب چند روایت که در کافی از ایشان نقل شده است در تفسیر آیه فطرت فرموده‌اند: «فَطَرَهُمْ عَلَى التَّوْحِيدِ»^(۱). و شاید آیه‌ی (۶۰۰) از سوره‌ی «یس» نیز اشاره به همین معنی باشد که می‌فرماید:

یس / ۶۰: «لَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ وَأَنْ ااعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ.»

یعنی: مگر به شما سفارش نکردم ای آدمی زادگان که پرستش شیطان نکنید زیرا که او برای شما دشمن آشکار است، و اینکه مرا پرستش کنید و همین است راه راست. به این تقریب که راه راست همان است که فطرت انسانی نشان می‌دهد و آن پرستش خدای یگانه است و پرستش هر معبود دیگر، کجروی و انحراف از مسیر مستقیم فطرت می‌باشد.

مفهوم توحید

ممکن است توحید به معنای ایجاد وحدت هم بیاید. حالا باید دید در مدارك اسلامی آنجا که

۱. ک: کافی، ج ۲، ص ۱۲ و ۱۳. و تفسیر المیزان ج ۴، ص ۱۹۵.

{ صفحه در کتاب اصلی ۵۷ }

صحبت از توحید خداست به معنای یگانه دانستن یا یکی کردن، و یا حتی آنجا که توحید به عنوان يك اصل اسلامی مطرح می‌شود، به معنای توحید خداست یا ایجاد وحدت در هر چیز. بعضی از گروه‌های التقاطی، توحیدی را که يك اصل اسلامی است، به معنای ایجاد وحدت در جامعه معنا کرده و گفته‌اند: اصل اول این است که باید جامعه‌ی بی طبقه به وجود بیاید، همه‌ی طبقات یکی بشود، یعنی توحید را به معنای ایجاد وحدت در جامعه گرفته‌اند، پس ربطی به خدا ندارد بلکه اصلی است که بر اساس آن باید جامعه را یکی کرد، یکپارچه کرد. [بعضی از کسانی که قبلاً

در ایران مقامی هم داشتند يك وقت نوشته بودند که توحید به عنوان يك اصل در شناخت و در فلسفه‌ی اسلامی مطرح است].

اینان می‌گویند: در بینش اسلامی اشیاء رو به وحدت می‌روند، اضداد باید وحدت پیدا کنند، توحید را اینگونه معنا کرده‌اند، چنانکه برای سایر اصول هم معانی از این قبیل تراشیده بودند. بعضی از اینها به قول عربها «مِمَّا تَضَحَّكَ بِهِ التَّكْلِی» است یعنی زن بچه مرده هم وقتی این حرف‌ها را بشنود به خنده می‌افتد. آری، وقتی شخصی برای سخن گفتن و چیز نوشتن ضابطه‌ای قائل نشد و همه چیز را در راه افکار و خیالات خود به بازی گرفت همه چیز می‌تواند گفت. وقتی آدمی بنا گذاشت که هر چه می‌خواهد بنویسد و هر چه می‌خواهد بگوید، با همه چیز بازی می‌کند. با لغت، با ادبیات، قرآن و همه چیز. حالا ما به عنوان سؤال می‌گوییم توحیدی که اصل اول جهان‌بینی اسلام است به چه معناست؟ یعنی یگانه کردن جامعه، یکتا سازی اجتماع یا به عنوان یکی کردن و یکی‌گرایی و وحدت‌گرایی در همه چیز و یا به معنای یگانه دانستن خدا؟ این سؤال است.

در قرآن کلمه‌ی توحید و مشتقاتش مثل: وَحَدَّ - يُوحِّدُ - مُوحِّدٌ، اصلاً به کار نرفته است اگر سراسر قرآن را بررسی کنید يك جا کلمه‌ی توحید را نخواهید یافت؛ افعال توحید هم که از باب تفعیل است همانطوری که عرض شد، اصلاً بکار نرفته است. این از عجایب است پس آن اصلی که قرآن به عنوان اساسی‌ترین اصل معرفی می‌کند با چه بیانی ذکر شده است:

اخلاص / ۱: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ.»

یوسف / ۱۱۰؛ انبیاء / ۵۸؛ فضیلت / ۶: «إِنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ.»

اعراف / ۵۹، ۶۵، ۷۳، ۸۵؛ هود / ۵۰، ۶۱، ۶۴؛ مؤمنون / ۲۳: «أَعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ.»

صافات / ۳۵؛ محمد(صلی الله علیه وآله): 19 / «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ.»

بقره / ۱۶۳، ۲۵۵ و ۲۷ جای دیگر قرآن. «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ.»

اولین اصل قرآن به این صورتها مطرح است؛ اصلاً کلمه‌ی توحید به کار نرفته است تا ما بنشینیم و دعوا کنیم که توحید قرآن به چه معناست؟

آنچه قرآن به عنوان اصل مطرح می‌کند این است که باید «معتقد باشیم که جز اله واحدی نیست» باید جز الله را پرستش نکنید، «إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ».

نحل / ۳۶: «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ.»

این سرلوحه‌ی دعوت همه‌ی انبیاست. پرستش الله و اجتناب از طاغوت.

بنابراین، اصل توحید به عنوان يك اصل اسلامی هیچ معنایی جز توحید خدا آن هم به عنوان یکی دانستن، یکی شمردن، ندارد. در نهج البلاغه و احادیث اسلامی هم هر جا توحید به عنوان يك اصل اسلامی مطرح شده، به همین معناست. پس معنا کردن توحید به هر شکل دیگری به عنوان تفسیر برای این اصل اسلامی جز انحراف یا نادانی یا غرض‌ورزی چیز دیگری نیست. توحید به عنوان يك اصل اسلامی یعنی یگانه دانستن خدا - و مسائل دیگر چه حق باشد چه باطل ربطی به این اصل ندارد. فرض کنید اگر در اسلام جامعه‌ی بی طبقه مطرح باشد، این ربطی به توحید به عنوان اصل اعتقادی اسلام ندارد اگر اثبات می‌شد که نظر اسلام این است که جامعه باید به سوی جامعه‌ی بی طبقه سیر کند، باز این ربطی به توحید نمی‌داشت، حالا معنی توحید را دانستیم: به معنای «یگانه دانستن و یکتا شمردن خدا».

یگانه دانستن یعنی اینکه موجودی جز الله وجود از خود ندارد، به تعبیر فلسفی «توحید در وجوب وجود»؛ یعنی تنها الله تبارک و تعالی است که وجودش ذاتاً ضروری است و سایر موجودات وجودشان از اوست پس مسأله‌ی اول **توحید در وجوب وجود** است.

دوم اینکه آفریننده‌ای جز الله نیست که نتیجه‌ی طبیعی همان مسأله است، این می‌شود توحید در خالقیت، مسأله‌ی سوم توحید در تدبیر و ربوبیت تکوینی است یعنی بعد از اینکه پذیرفتیم که آفریننده‌ی جهان یکی است آیا غیر از خدا کسی دست‌اندرکار تدبیر جهان هست که بدون اذن و اراده‌ی او در تدبیر جهان مؤثر باشد؟ اگر کسی قائل به این باشد که جهان را الله آفریده ولی بعد از آفرینش، اداره‌ی جهان به دست کسان دیگری است. یا الله دخالتی در اداره‌ی جهان ندارد و یا اگر

دارد، شرکایی هم در اداره‌ی جهان دارد، این می‌شود شرك در ربوبیت یا در تدبیر، در این مرحله، موحد کسی است که معتقد باشد که همانگونه که جهان در آفرینش نیازی به غیر الله ندارد، تدبیر و اداره و ربوبیت تکوینی جهان هم منحصر به اوست.

مسأله‌ی دیگر توحید در ربوبیت تشریحی است، یعنی حالا که آفریننده‌ی ما خداست،

{ صفحه در کتاب اصلی ۵۹ }

اختیار وجود ما هم به دست اوست، تدبیر زندگی ما هم استقلالاً از اوست، معتقد باشیم به اینکه جز او حق فرمان دادن و قانون وضع کردن برای ما ندارد، هر کس دیگری بخواهد به دیگری دستور بدهد، امر بکند، باید به اجازه‌ی الله باشد، هر قانون باید به پُشتوانه‌ی امضای الهی و اجازه‌ی الهی رسمیت پیدا کند، جز الله کسی حق قانون وضع کردن برای انسانها را ندارد، همه‌ی هستی از اوست، چه کسی حق دارد، بدون اذن او، به مخلوقات او، امر و نهی کند، فرمان بدهد، برای آنان قانون وضع کند، این توحید در ربوبیت تشریحی است.

یکی دیگر از مراتب توحید، توحید در الوهیت و معبودیت است، یعنی کسی جز الله سزاوار پرستش نیست، [همان مفهوم که مفاد «لا اله الا الله» است]، معبودی جز الله نیست. این هم نتیجه‌ی طبیعی همان اعتقادات قلبی است، وقتی هستی ما از الله است، اختیار وجود ما هم به دست اوست، تأثیر استقلال‌ی در جهان از اوست، حق فرمان دادن و قانون وضع کردن هم منحصر به اوست دیگر جای پرستش برای کس دیگری باقی نمی‌ماند، باید فقط او را پرستید، چون پرستیدن در واقع اظهار بندگی کردن و خود را در اختیار کسی قرار دادن بی چون و چرا است و اظهار اینکه من مال تو هستم، یعنی بندگی همین معنا را افاده می‌کند، چنین امری نسبت به کسی سزاوار است که او واقعاً مالک باشد.

به عبارت دیگر الوهیت نتیجه اعتقاد به ربوبیت است، انسان کسی را پرستش می‌کند که معتقد باشد آن کس يك نوع آقایی بر او دارد، وقتی ربوبیت تکوینی و تشریحی الله ثابت شد، نتیجه‌ی طبیعی آن این است که کسی جز او هم پرستش نشود. یکی دیگر از مظاهر توحید، این است که عملاً انسان پرستش کسی جز الله نکند، مسأله قلبی؛ اعتقاد به این بود که کسی جز الله سزاوار

پرستش نیست، مسأله‌ی دوم این است که انسان عملاً جز الله را پرستش نکند، این را توحید در عبادت گویند.

اگر ملاحظه کرده باشید در آیات، شرك در عبادت به عنوان يك گناه تلقی شده است یا وقتی گناهان کبیره را می‌شمارند می‌گویند، اولین گناه کبیره شرك به الله است، این شرك، شرك در عبادت است که در مقام عمل انسان پرستش غیر الله بکند ولو اینکه معتقد هم نباشد که آن کس سزاوار پرستش است ولی به خاطر مصالحی این کار را انجام دهد، این شرك در عبادت است.

یکی دیگر از شؤون توحید، توحید در استعانت است، اینکه عملاً انسان از کس دیگری جز الله کمک نخواهد وقتی ما مؤثر حقیقی را الله شمردیم، معنایش این است که جز به اراده‌ی

{ صفحه در کتاب اصلی ۶۰ }

او سود و زیان به ما نمی‌رسد. آن وقت از که می‌خواهیم کمک بگیریم؟ از کسی که همه‌ی چیزها به دست اوست، یا از گدای دیگری مثل خودمان؟

پس یکی از مظاهر توحید، توحید در استعانت است. «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ». «تنها تو را پرستش می‌کنیم و تنها از تو یاری می‌خواهیم». «این هم يك توحید. این مطلب اگر کامل بشود، به صورت يك صفت نفسانی در می‌آید که در اخلاق اسلامی به آن توکل و اعتماد به خدا می‌گویند. بسیاری از آیات را وقتی ملاحظه فرمایید بعد از امر به پرستش خدا، امر به توکل به خداست.

مأده / ۲۳: «وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ.»

اگر ایمان به خدا دارید پس تنها بر او توکل کنید.

باز از مظاهر توحید این است که انسان جز از الله نترسد، وقتی مؤثر حقیقی اوست دیگر از که بترسیم؟ کس دیگر، کاره‌ای نیست، قدرتی ندارد تا من از او بترسم هر تأثیر اصالتاً از اوست، دیگران ابزارند، مجرای کارند، موحد کامل کسی است که جز از الله نمی‌ترسد، آیات زیادی داریم که امر می‌فرماید از خدا بترسید و از غیر نترسید:

احزاب / ۳۹: «الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَ يَخْشَوْنَهُ وَ لَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ.»

آل عمران / ۱۷۵: «فَلَا تَخَافُوهُمْ وَ خَافُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ.»

از مردم نترسید، از من بترسید.

باز از مظاهر توحید این است که امیدی جز به الله نداشته باشیم، و این نتیجه‌ی طبیعی اعتقاد به ربوبیت تکوینی است، اگر واقعاً معتقدیم که مؤثر حقیقی در جهان خداست، امید به چه کسی داشته باشیم؟ کس دیگر که اصالتاً کاره‌ای نیست، پس امیدها هم باید منحصر به او باشد و سرانجام از مظاهر توحید، توحید در محبت است. کسی که معتقد باشد همه‌ی کمالها و جمالها اصالتاً از خداست، محبت او هم اصالتاً به خدا تعلق می‌گیرد، دیگر کمالها و جمالها عاریه ایست، ما محبتی به هر کس یا هر چیز داشته باشیم به واسطه‌ی آنست که کمالی دارد و یا جمالی دارد، وقتی دانستیم که این کمالها و جمالها عاریه ایست و آن کس که کمال ذاتی دارد و جمال ذاتی دارد فقط الله است، نباید جز او را اصالتاً دوست بداریم، موحد کامل کسی است که دل تنها در گرو محبت خدا دارد، و اگر کس دیگری را دوست دارد؛ در شعاع محبت خدا و به خاطر خدا باشد، چون این طبیعی است که وقتی انسان کسی را دوست دارد، این علاقه به متعلقاتش هم سرایت می‌کند؛ وقتی آدم رفیقی داشت که به او علاقمند بود، لباسش و کتابش را هم دوست دارد، خانه‌اش را هم دوست دارد؛ لازمه‌ی محبت به الله این است که آنچه انتساب

{ صفحه در کتاب اصلی ۶۱ }

به خدا دارد، از جهتی که منتسب به اوست مورد علاقه قرار گیرد. و بالاخره توحید می‌رسد به جایی که انسان عیناً مشاهده می‌کند که کل هستی و تمام شؤون هستی نیازمند به الله است بلکه جز نیاز، چیزی نیست و این همان مطلبی است که در لسان فلسفی گفته می‌شود: «عالم هستی عین ربط است» عین تعلق است نه چیزی که دارای ربط و تعلق است. این مطلب يك وقت به صورت اعتقاد در انسان ظاهر می‌شود و بر اثر برهان و گاهی اگر معرفت انسان و ایمانش کاملتر بشود، به حدی می‌رسد که این حقیقت را «شهود» می‌کند و می‌یابد؛ این مراتب توحید است.

آیا کسی که می‌خواهد از نظر اسلام، موحد بشود و در جرگه‌ی مسلمانان در بیاید در این عالم از مسلمانها و موحدین شمرده بشود و در عالم آخرت هم با سعادت در بهشت وارد بشود، باید همه‌ی این مراتب را داشته باشد یا اولین مرتبه هم کافی است و یا حد نصابی دارد؟ آیا تا يك حد حتماً ضرورت دارد که اگر مادون آن شد پذیرفته نیست و در این عالم جزو مسلمانان به حساب نمی‌آید و در عالم آخرت هم اهل سعادت ابدی نخواهد بود؟ کدامیک از اینهاست؟

اگر چنان باشد که انسان باید در توحید به آن حدی برسد که اشاره کردم، افراد بسیار اندکی در طول تاریخ به چنین مقامی رسیده‌اند که چنین شهودی داشته باشند و عیناً با علم حضوری این مطلب را بیابند. پس بقیه باید ساقط بشوند؟ بدیهی است که چنین چیزی نیست. از آن طرف اگر اولین مرتبه هم کافی باشد یعنی کسی اعتقاد داشته باشد به اینکه واجب الوجود یکی است اما خالقیت، ربوبیت، معبودیت برای دیگران قائل باشد و بگوید آن موجودی که وجودش از خود است «الله» است اما عالم آفریده‌ی کسان دیگری هم هست [بگذریم که این اعتقاد، خود متناقض است ولی بسیاری از عقاید هست که لازمه‌اش تناقض است ولی خود شخص توجه ندارد که این دو اعتقاد با هم نمی‌سازد و لذا به هر دو معتقد می‌شود که بر اثر نقص معرفت و بینش است] یا نه کسی معتقد شد که آفریننده‌ی جهان هم جز الله کسی نیست، اما بعد از اینکه خدا جهان را آفرید تدبیر جهان را به بعضی از مخلوقاتش واگذار کرد یا احتیاج به اجازه او هم نبود که واگذار بکند؛ خود به خود این موجوداتی که به وجود آمده‌اند به کار تدبیر جهان پرداختند و کار از دست خدا گرفتند؛ اتفاقاً عمده‌ی عقاید شرك‌آمیز در طول تاریخ مربوط به همین مسأله است، حتی مشرکان عرب که قرآن در مورد آنها می‌گوید:

توبه / ۲۸: «إِنَّمَا الْمَشْرِكُونَ نَجَسٌ.»

اینها پلید هستند.

بقره / ۱۹۱؛ نساء / ۹۱: «أَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ.»

هرکجا پیدا کردید، آنها را بکشید. (مانند مشرکان پلیدی که مسلمانان را از خانه هایشان بیرون رانده بودند) حتی چنین مشرکانی معتقد نبودند که آفریننده‌ی عالم چندتاست؛ اینها معتقد بودند که کارگردانان جهان، متعدد هستند. ملائکه کارگردانان جهان هستند و اینها دختران خدا هستند. خدا چند تا دختر دارد (کم یا زیاد بستگی به سخاوت آنها داشت!) این دختران خدا کارگردانان جهان هستند و بتها را به عنوان مجسمه‌های آنها می‌ساختند و پرستش می‌کردند، به خاطر اینکه به آن ملائکه تقرب پیدا کنند؛ ملائکه هم کارگردانان جهان هستند.

از طرفی این دختران خیلی خیلی پیش خدا عزیز هستند؛ خدا روی حرف اینها حرف نمی‌زند. وقتی چیزی از او بخواهند دیگر حرفشان را به زمین نمی‌اندازد. بنابراین شفیعشان پیش خدا هم خواهند بود.

زمر / ۳: «ما نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى.»

یعنی مشرکان عرب معتقد به الله بودند.

زمر / ۳۸: «وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولَنَّ اللَّهُ.»

شركشان در ربوبیت و عبادت بود. همینطور مشرکانی که در زمان حضرت یوسف بودند در مورد آنان قرآن نمی‌فرماید که «اخالق واحد خیر ام خالقون متعددون»، بلکه می‌فرماید:

یوسف / ۳۹: «أَرْبَابٌ مُتَّفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ.»

پیدا است شرك آنها در ربوبیت بوده است. آیا اگر کسی معتقد شد خالق یکی است اما ارباب جهان متعدد است، و جها ربها و صاحب اختیاران متعدد دارد مثلا اختیار زمین با یکی است، و اختیار حیوانات با یکی؛ اختیار خشکی با یکی است و اختیار دریا با یکی ولی همه را الله آفریده است؛ چنین شخصی از نظر اسلام موحد است یا مشرک؟ بدون شك، این هم مشرک است یعنی توحید در خالقیت کافی نیست. حالا اگر کسی معتقد شد که مدبر تکوینی جهان یکی است، همان الله که جهان را آفریده است و تدبیر تکوینی هم می‌کند، ولی کسانی نیز هستند که حق دارند برای مردم قانون وضع کنند و اطاعت اینها واجب است مثل اطاعت خدا. خدا قانونی می‌فرستد و احیاناً می‌گوید فلان کار را بکنید؛ کسان دیگری هم هستند، آنها هم در کنار خدا يك قانون دیگری وضع می‌کند و می‌گویند

این هم باید انجام بشود؛ مردم هم بگویند چشم؛ هم آنچه خدا گفته باید انجام بشود و هم آنچه اینان گفته‌اند و مثل اطاعت خدا، اطاعت آنها هم واجب است. این شرك در ربوبیت تشریحی است:

{ صفحه در کتاب اصلی ۶۳ }

توبه / ۳۱: «اتَّخَذُوا آخْبَارَهُمْ وَ رُهْبَانَهُمْ آزْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ.»

یهود و نصاری معتقد بودند که بزرگان کلیسا و کنیسه حق تشریح و قانون دارند یا احکام الهی را می‌توانند عوض کنند، در آن تصرف نمایند. کما اینکه الآن هم شورای کلیسای کاتولیک چنین حقی را دارد که یک چیز را حلال یا حرام کند.

مثلاً تا چندی پیش طلاق در مذهب کاتولیک حرام بوده است؛ وقتی مردی با زنی ازدواج می‌کرد، آنها جاودانه زن و شوهر بودند و راهی برای طلاق وجود نداشت. ولی اخیراً تجویزهایی از طرف شورای کلیسا شده است؛ پس اختیار قانون به دست آنهاست! چنین اعتقادی شرك در ربوبیت تشریحی است. قرآن ظاهراً ناظر به این مطلب است که می‌فرماید یهود و نصاری، احبار و راهبان خودشان را ارباب قرار دادند، رب شمردند. آیا معتقد بودند که مثلاً پاپ آفریننده‌ی جهان می‌شود؟ ظاهراً چنین اعتقادی در بین مسیحیان و کلیمیان نبوده است. پس این همان است که حق قانونگذاری اصیل را برای خود در کتاب خدا قائل بودند و می‌گفتند فرمان آنها هم واجب الاطاعه می‌باشد.

و بالاخره اعتقاد به اینکه جز الله کسی لایق پرستش نیست؛ «الوهیت.»

وقتی ما در قرآن، بررسی و دقت می‌کنیم می‌بینیم تا اینجا برای موحد بودن ضرورت دارد، یعنی از نظر قرآن کسی موحد است که هم واجب الوجود را منحصر به الله بداند و هم خالق را، هم «ربّ تکوینی» را و هم «ربّ تشریحی» را و هم «اله و معبود» را و چون اعتقاد به الوهیت و وحدت در الوهیت در مرتبه‌ی اخیر واقع شده است، «چون که صد آمد نود هم نزد ماست» لذا این شعار را قرار داد: «لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» نمی‌فرماید: «لا وَاجِبَ الْوُجُودِ إِلَّا اللَّهُ - لا خَالِقَ إِلَّا اللَّهُ - لا رَبَّ إِلَّا اللَّهُ» اینها به تنها کافی نیست باید برسد تا اعتقاد به اینکه «معبودی هم جز الله نیست، پرستش منحصر به الله است» اینجا حد نصاب توحید است. اگر این اعتقاد پیدا شد از نظر اسلام، شخص موحد می‌شود، در آخرت

هم وارد دار سعادت خواهد شد. مادون این مرتبه کافی نیست؛ فوق این مرتبه، چطور؟ فوق این مرتبه بسیار خوب است و انسان باید تلاش کند به آن برسد. هر قدر در مسیر تکامل پیش برود، مراتب توحید کاملتر می‌شود. در واقع سیر تکاملی انسان در مسیر توحید پیش می‌رود، ارزش‌یابی افراد از نظر فضیلت بر حسب معیارهای اسلامی به اندازه‌ی مرتبه‌ی توحیدشان می‌باشد.

{ صفحه در کتاب اصلی ۶۴ }

نصاب توحید

گفتیم که نصاب توحید از نظر اسلام «توحید در الوهیت» است که قبل از آن مراتب دیگری از توحید وجود دارد و تا به این حد نرسد توحید به حد نصاب نرسیده است. در اینجا ممکن است سؤالی مطرح بشود که آیا مرتبه‌ی قبلی توحید هر کدام به تنهایی می‌تواند بخشی از سعادت ما یا مرتبه‌ای از کمال و فضیلت ما را تأمین کند، یا مجموعه‌ی این مفاهیم توحیدی معجونی است که اگر واجد جمیع اجزاء بود مؤثرست و اگر بعضی از اجزایش نبود مثل این است که اصلاً نیست؟

روشنتر عرض کنم آیا اگر کسی توحید در خالقیت را قبول دارد ولی توحید در ربوبیت را قبول ندارد چنین کسی را وقتی مقایسه می‌کنیم با کس دیگری که نه توحید در خالقیت را قبول دارد نه توحید در ربوبیت را، می‌توان گفت که این دو نفر از نظر کمال و فضیلت در دو مرتبه هستند، یکی از آنها به فرض ده درجه از فضیلت را دارد و دیگری بیست درجه از فضیلت را. یا اینکه اینطور نیست؛ یعنی مجموعه‌ی مراتب توحیدی که به حد نصاب برسد تازه منشأ اثر می‌شود و تا به اینجا نرسد هیچ اثری ندارد. ظاهراً به ذهن نزدیک می‌آید هر کدام به اندازه خود باید اثر داشته باشد یعنی کسی که به طور کلی منکر خداست دارای مرتبه‌ای خیلی پست است و کسی که خداوند را به عنوان واجب الوجود قبول دارد یک مرتبه‌ای از حقیقت را یافته و دارای کمالی است و از آن یکی بهتر است و همینطور تدریجاً تا برسد به کسی که توحید الوهیت را پذیرفته است. جواب این سؤال چیست؟ آنچه از آیات قرآن استفاده می‌شود این است که چنین نیست که هر کسی که بعضی از مراتب توحید را داشته باشد بهتر از آن کسی است که آن مراتب را نداشته باشد؛ یعنی ممکن است موجودی باشد که چهار مرتبه از توحید را که اشاره کردیم داشته باشد و آن پنجمی را نداشته باشد و این بدتر باشد از کسی که حتی مرتبه‌ی اول توحید را هم نداشته باشد و این چیز عجیبی است که در ابتدا به ذهن ما دور می‌آید.

مصدق روشنی که در قرآن راجع به این موضوع داریم ابلیس است. حالا بحث در این نیست که آیا ابلیس يك موجود حقیقی است یا يك موجود افسانه‌ای، و آیا موجودی است مستقل از انسان و آیا جزئی و بعدی از وجود انسان است؟ عقیده‌ی ما این است که ابلیس موجود مستقلی است که قبل از انسان وجود خارجی داشته است، عمر طولانی هم دارد ولی خوب گفتگوهایی هم در این مورد شده که فعلاً بحث ما نیست شاید در محل مناسبتری بحث کنیم.

به هر حال داستان ابلیس که در قرآن مکرراً بیان و برآن تکیه شده است فقط يك افسانه‌ی

{ صفحه در کتاب اصلی ۶۵ }

بی حاصل نیست، اینکه قرآن اینقدر تأکید می‌کند برای این است که ما از آن استفاده ببریم، چون خیلی مهم است. ابلیس معتقد به خالقیت الله بود به چه دلیل؟ قرآن می‌فرماید: وقتی خدا به او فرمود چرا به آدم سجده نکردی؟ گفت:

اعراف / ۱۲: «خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ.»

تو مرا از آتش آفریدی و او را از گِل.

ص / ۷۶: «أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ.»

من از او بهترم چرا برای او سجده کنم؟ در این مکالمه انکار خالقیت خدا نیست، تصریح است به اینکه تو خالق من و اوبی «خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» قبول داشت که الله هست، الله خالق جهان و از جمله هم شیطان و هم انسان است. پس اعتقاد به خالقیت الله داشت. اعتقاد به ربوبیت چطور؟:

حجر / ۳۹: «قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ...»

خدا را به عنوان ربّ هم یاد می‌کند و می‌گوید: «پروردگارا» پس اعتقاد به ربوبیت الله هم داشته است. اعتقاد به معاد هم داشته:

حجر / ۳۶: «فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ.»

بعد که خدا فرمود تو مورد لعنت و غضب من هستی گفت من يك خواهش دارم و آن این است که مرا تا روز قیامت مهلت بدهی یعنی تا روز قیامت عمر مرا طولانی کن، تا همه آدمیزادگان را بفریبم.

معلوم می‌شود به روز قیامتی هم معتقد بوده است. «إِلَى يَوْمٍ يُبْعَثُونَ» تا روزی که مردم زنده و آدمیزادگان برانگیخته می‌شوند، تا آن روز مرا مهلت بده. پس این اعتقادات را داشت، اگر یکایک آنها برای کمال و فضیلت کافی باشد، او چندین مرتبه فضیلت را دارد یعنی هم به وجود خدا معتقد است، هم به وحدت خدا و هم به خالقیت، هم به ربوبیت، هم به معاد، همه‌ی اینها را معتقد بود.

در نهج البلاغه داریم: «وَقَدْ عَبَدَ اللَّهُ سِتَّةَ الْأَلْفِ سَنَةً لَا يُدْرِي أَمِنْ سِنِي الدُّنْيَا أَمْ مِنْ سِنِي الْآخِرَةِ»^(۱) «ابلیس شش هزار سال عبادت خدا کرد سالهایی که معلوم نیست از سالهای دنیا یا از سالهای آخرت بوده است».

ابلیس قبل از آفرینش آدم شش هزار سال (فرض کنیم از همین سالهای دنیا) عبادت خدا

۱. نهج البلاغه فیض الاسلام، ص ۷۷۰، خطبه قاصعه ۲۳۴.

{ صفحه در کتاب اصلی ۶۶ }

کرده است. این عبارت نهج البلاغه است. در مقام عمل شش هزار سال عبادت کم نیست؛ چه کم داشت پس؟ این را کم داشت که آنچه خدا می‌گوید باید پذیرفت، حق اطاعت بی چون و چرا مال خداست، یعنی کمبود او «توحید در ربوبیت تشریحی» بود.

ابلیس با خدا بحث کرد که این دستوری که تو دادی [العیاذ بالله] بیجاست برای اینکه اگر بنا باشد موجودی در برابر موجود دیگر خضوع و سجده کند؛ باید آن موجود خضوع کننده پست‌تر باشد در حالیکه من اشرف از آدم هستم؛ پس آدم باید مرا سجده کند! معنای این حرف این است که تو دستور بیجا می‌دهی، تو حق نداری به من بگویی که بر آدم سجده کنم! هیچ جا در قرآن و در هیچ کتاب آسمانی و در هیچ روایتی، چیزی به عنوان منشأ سقوط ابلیس جز این گناه و مبادی روانی این گناه ذکر نشده است.

منشأ سقوط ابلیس همین بود که در مقابل این فرمان خدا سرپیچی کرد، البته این سرپیچی کردن مبادی روانی دارد که منشأ این سرپیچی می‌گردد، تکبر، و نسبت به آدم حسد ورزیدن، اینها مبادی روانی است. ولی آنچه عملاً موجب سقوط ابلیس شد همین است که کارش کشید به:

ص / ۷۸: «وَإِنَّ عَلَيْنَا لَلْغَنَتَىٰ إِلَىٰ يَوْمِ الدِّينِ.»

در روز قیامت هم:

ص / ۸۵: «لَا مَلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكَ وَ مِمَّنْ تَبَعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ.»

یعنی پیشرو و پیشگام دوزخیان، ابلیس است و آنها دنباله رو ابلیس هستند؛ خدا قسم یاد کرده است که جهنم را از ابلیس و پیروان ابلیس پر کند.

اگر ملاک این باشد که هر کس پایه و مرتبه‌ای از توحید را دارد باید بر کسی که این مرتبه را ندارد اشرف باشد، پس ابلیس از آن کسی که به خدا اصلاً معتقد نیست باید خیلی بالاتر باشد. اما چنین نیست. ابلیس شش هزار سال عبادت خدا کرد و اعتقاد به این مراتب از توحید را داشت اما رئیس جهنمیان می‌گردد، یعنی پست‌ترین درجات جهنم از آن او و کسانی است که مثل او باشند.

نمی‌گوییم که آن مقام دوزخی تنها به ابلیس منحصر است، شاید شرکایی هم داشته باشد؛ ممکن است ابلیسهای انسی هم باشند که کم از او نباشند. ولی به هر حال آن عبادتهای گذشته و آن اعتقاد به خالقیت و ربوبیت تکوینی به درد ابلیس نخورد چون بحد نصاب نرسید؛ مثل معجونی که يك عنصر اصلی در آن نباشد؛ این معجون هنگامی مفید است که مجموع اجزاء اساسی آن وجود داشته باشد. حتی ممکن است معجونی اگر يك جزء را نداشته باشد اثر سوء

{ صفحه در کتاب اصلی ۶۷ }

ببخشد. پس مجموعه‌ی عقاید توحیدی تا توحید در الوهیت، معجونی است که با هم می‌تواند در سعادت انسان که موجب دخول در دار رحمت الهی و بهشت برین است، مؤثر گردد، اگر هر يك از اجزاء آن موجود نباشد؛ آن اثر را نخواهد داشت. بعد از اینکه نصاب توحید معین شد، یعنی این که

ما باید در چه پایه‌ای باشیم تا بتوانیم خودمان را مسلمان، اهل حق و اهل سعادت ابدی بدانیم؛ روشن می‌شود که چرا بعضی از مسائلی که دور از ذهن ماست اینقدر مورد اهمیت است.

می‌دانید اگر کسی در اسلام يك حکم ضروری را که منصوص در قرآن است انکار کند مرتد می‌شود یعنی از دین خارج شده است، یادتان هست که امام چندی پیش فرمودند کسی که لایحه‌ی قصاص را غیرانسانی بداند مرتد است، همسرش بر او حرام است، خونش هدر است، اموالش هم به وارث مسلمانان انتقال می‌یابد. چرا؟ آیا گفته است خدا نیست! پیغمبر نیست! قیامت دروغ است؟ نه، همه‌ی اینها را معتقد است؛ نماز می‌خواند، روزه هم می‌گیرد، اما گفته است این حکم (لایحه‌ی قصاص) انسانی نیست، منصفانه نیست. چرا از دین خارج می‌شود؟ همه‌ی اعتقادات را دارد، همه‌ی خدمات را کرده است. شش هزار سال عبادت خدا کرده است چرا بدتر از کسی می‌شود که منکر خود خدا هم هست؟ چون به حد نصاب توحید نرسیده است.

معنای این حرف این است که یا پیغمبر(صلی الله علیه وآله) (العیاذ بالله بد حکم خدا را به مردم رسانیده، یا العیاذ بالله، خدا بد بیان کرده یا این قانون را بد وضع کرده است. هر کدام باشد، یا انکار رسالت است یا انکار توحید و کسی که می‌گوید پیغمبر(صلی الله علیه وآله) (از خودش چیزی نمی‌گوید و معتقد به رسالت است؛ اگر اشکالی بر حرف پیغمبر داشته باشد؛ در واقع اشکال به خداست. او که از خودش چیزی نمی‌گوید پس در واقع با همه‌ی این تفصیلات و تشکیلات به خدا اشکال دارد که چرا قانون قصاص را وضع کرده است. این چه فرقی با ابلیس دارد؟! داستان ابلیس که این همه روی آن تکیه می‌شود بیهوده نیست؛ باید بفهمیم که وقتی ما اسلام داریم که در مقابل فرمان خدا تسلیم باشیم. اگر بگوییم وقتی دلیل عقلی مسأله را نفهمیم، می‌پذیریم و اگر نفهمیم کاری به آن ندارم؛ مسلمان نیستم. البته احکام اسلام دلیل عقلی دارد؛ تابع مصالح و مقاصد است اما فرق است بین اینکه بگوییم تا من مصلحتش را نفهم نمی‌پذیریم یا بگوییم هیچ حکمی بی مصلحت نیست ولو من ندانم.

اسلام یعنی «تسلیم بودن در برابر خدا»، مگر تو چیزی منها خدا هم داری، هر چه داری از اوست، پس چگونه در مقابل خدا می‌خواهی بگویی: تو یکی، من هم یکی، تو اراده می‌کنی،

من هم اراده می‌کنم، تو کی هستی، از خودت چه داری؟ می‌گویند خدا در قرآن اینطور فرموده و این قانون را وضع کرده است اما به نظر من اگر اینطور باشد بهتر است. عجب! یعنی شما يك شعور داری که در خدا نیست و خدا آن شعور را ندارد و نمی‌فهمیده است که چطور باید باشد؟ پس تو در این شعورت خدا هستی و شعورت از خدا نیست، اگر از خداست که خدا بالاترش را دارد. اگر تو چیزی می‌فهمی که خدا نمی‌فهمد، پس در این فهم خود، تو خدای فهمت هستی، این فهمت را از خدا نگرفته‌ای!

اسلام یعنی «انقیاد» یعنی تسلیم بودن. چگونه ممکن است کسی ادعای اسلام کند اما در مقابل فرمان خدا چون و چرا داشته باشد، اظهار نظر کند که این حکم اهانت به مقام زن است، آن حکم غیر انسانی است، و چیزهایی از این قبیل، به این دلیل امام می‌فرماید که اینها خونشان هدر است که اساس اسلام در اینها نیست. البته این حکم فقهی است و مدارك خاصی دارد ولی توجیه و تبیین این حکم بر اساس بینش اسلامی همین است که عرض کردم، چون بازگشت انکار يك حکم ضروری به انکار ربوبیت تشریحی الهی است چنین کسی، مثل ابلیس است ولو هزار سال نماز بخواند، هزار سال مبارزه و جهاد بکند وقتی يك حکم اسلام را که در نص قرآن هست قبول ندارد خودش هدر است، زنش هم بر او حرام است. اموالش هم به وارث مسلمانانش منتقل می‌شود و مال خودش نیست. پس برای اسلام يك حد نصابی است. در مقابل خدا چون و چرا کردن با اسلام نمی‌سازد.

اسلام یعنی تسلیم شدن. اگر هر جا اظهار شخصیت خوب باشد در مقابل خدا عجز و شکستگی و افتادگی و بندگی خوب است. اینکه بعضی تصور کرده‌اند که اسلام حتی نخواستہ است انسان در مقابل خدا ذلیل باشد چیزی از اسلام نفهمیده‌اند. انسان در مقابل خدا بالاترین مراتب ذلت را دارد و باید این مرتبه‌ی ذلت را اظهار کند. کمال انسان در این است که در مقابل خدا ذلیل باشد. عبادت یعنی همین. مرگ ما، اسلام بی عبادت هم داریم و عبادت هم مگر بدون اظهار ذلت ممکن می‌شود؟ پس چگونه می‌توان گفت که اسلام حتی نخواستہ است انسان در مقابل خدا ذلیل باشد؟ اسلام جز این نیست، اسلام انقیاد است. «كَفَىٰ بِي عِزًّا أَنْ أَكُونَ لَكَ عَبْدًا وَ كَفَىٰ بِي فَخْرًا أَنْ تَكُونَ لِي رَبًّا»^(۱).

اسلام می‌گوید پیشانیت را در مقابل خدا به خاک بگذار، صورتت را هم به خاک بمال:

اسراء / ۱۵۷: «يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا...»

پس آن گریه‌های علی چه بود؟ آن تذلل‌ها برای چه بود؟.

به هر حال آنچه از آیات قرآن استفاده می‌شود این است که حد نصاب کمال انسان [که مورد پذیرش است، یعنی کمترین مرتبه‌ای که اسلام بر آن صحنه می‌گذارد به عنوان يك انسان شایسته از نظر اعتقاد]، این است که توحید را در این مفاهیم و این جلوه‌ها و در این چهره‌ها بپذیریم و سستی و نارسایی در هر يك از اینها موجب سقوط انسان از کمترین مرتبه‌ی اسلام می‌شود. مراتب عالی تکامل انسانی بعد از این مرتبه است؛ بدون اینها هیچ رشد تکاملی و فضیلت انسانی که مورد امضاء و قبول اسلام باشد، وجود ندارد. همه‌ی آنها می‌تواند يك جنبه‌ی کمکی داشته باشد. اصالت با توحید است، فضائل دیگر، کمکهایی برای ترقی و تعالی انسان است، که به تعالی و ترقی و صعود انسان کمک می‌کند؛ اما آنچه اصالت دارد، رابطه‌ی قلبی دل با خداست که در چنین عقایدی جلوه‌گر می‌شود و این داستان مفصلی دارد.

جمع بندی عرایض قبل از ورود به بحث استدلالی توحید این شد که؛ توحید یعنی یگانه شمردن خدا به عنوان يك اصل اسلامی، یگانه شمردن در امور و شؤون زیادی می‌تواند بود: ۱- در وجوب وجود یعنی اینکه واجب الوجود بودن منحصر به الله است. ۲- در خالقیت. ۳- در ربوبیت تکوینی یعنی کارگردانی جهان. ۴- در ربوبیت تشریحی، به معنی قانونگذاری، امر و نهی، واجب الاطاعه بودن بی چون و چرا. ۵- عبودیت و الوهیت، یعنی کسی جز الله شایسته پرستش نیست به اینجا که رسید مصداق «لا اله الا الله» خواهد شد، که این اولین مرتبه اسلام است و بدون آن، اسلام تحقق پیدا نمی‌کند؛ بعد از این مراتبی از توحید است که انسان با سیر تکاملی خود در علم و عمل به آنها نائل می‌شود. توحید در استعانت، توکل - توحید در خوف و رجاء - توحید در محبت تا برسد به آن توحیدی که عالیترین مراتب توحید شمرده می‌شود، یعنی «توحید در وجود استقلالی»، هستی مستقل، مخصوص است، همه‌ی شؤون هستی از اوست و این معنا مورد شهود واقع می‌شود، نه اینکه تنها يك مفهوم ذهنی و حاصل برهان عقلی و فلسفی است. کسی که به این مرحله برسد

موحد کامل خواهد بود. چنین کسی علاقه‌ی استقلالی به غیر خدا ندارد». **أَنْتَ الَّذِي أَشْرَقْتَ الْأَنْوَارَ فِي قُلُوبِ أَوْلِيَائِكَ حَتَّى عَرَفُوكَ وَوَحَّدُوكَ وَأَزَلَّتِ الْأَغْيَارَ عَنْ قُلُوبِ أَحِبَّائِكَ حَتَّى لَمْ يُحِبُّوا سِوَاكَ.** (۱)»
در دعای عرفه است. یعنی تویی آن کسی

1. اواخر دعای عرفه امام حسین علیه السلام مفاتیح الجنان کتابفروشی اسلامیة ص ۲۷۳.

{ صفحه در کتاب اصلی ۷۰ }

که انوار خود را در دل‌های اولیائت تاباندی تا تو را شناختند و موحد شدند و تویی که اغیار و بیگانگان را از دل‌های دوستانت زدودی تا اینکه دوستان تو جز تو به کسی محبت ندارند یعنی محبت استقلالی و اصیل. این انسان، ایده آل اسلام و قرآن است؛ با نور الهی که در دلش تابیده می‌شود وحدانیت خدا را می‌بیند و تعلقات به غیر خدا از دل او کنده می‌شود، اصالتاً خدا را دوست می‌دارد، به او عشق مورزد و هرچیز از آن جهتی که به او منسوب است، محبوب او خواهد بود که خداوند متعال به برکت اولیائش شمه‌یی از این حقایق را به ما هم عطا بفرماید.

وساطت در تدبیر

درباره‌ی نصاب توحید در اسلام گفتیم که حداقل توحیدی که از نظر اسلام و قرآن برای يك فرد مسلمان ضرورت دارد، توحید در الوهیت و معبودیت است. همانکه مفاد کلمه‌ی طیبه «لا اله الا الله» است و این توحید در الوهیت قابل تحلیل به توحید واجب الوجود و توحید خالق و توحید رب (هم به معنای ربوبیت در تکوین و هم به معنای ربوبیت در تشریح) است. یعنی هیچ موجودی جز الله نیست که وجودش از خودش باشد و کسی او را نیافریده باشد و هیچ موجودی جز الله نیست که جهان و انسان را آفریده باشد و هیچ موجودی جز الله نیست که اختیار وجود جهان در دست قدرت او باشد، و او جهان را تدبیر کند و هیچ موجودی جز الله حق فرمان دادن و قانونگذاری ندارد مگر به اذن او و نهایتاً هیچ موجودی جز الله سزاوار پرستش نیست.

در اینجا سؤالی مطرح می‌شود: آیا منظور از اینکه خدا را در وجوب وجود و خالقیت و ربوبیت یگانه بدانیم این است که برای هیچ موجودی هیچ نحو تأثیری در ایجاد یا تدبیر جهان قائل نشویم زیرا نوعی شرك است؟ یا منظور از توحید این نیست که حتی خلق و تدبیر، و زنده کردن مردگان به غیر خدا نسبت داده نشود بلکه، همه‌ی اینها منوط به اذن الهی است؟ برای نمونه آیاتی هست درباره‌ی عیسی(علیه السلام) (که برخی از این امور در آن آیات ذکر و به آن حضرت نسبت داده شده است، از طرف خدای متعال خطاب به عیسی بن مریم شده است که تو چنین کارهایی را انجام می‌دهی؛ در سوره‌ی مائده آیه‌ی ۱۱۰ می‌فرماید:

«وَ إِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَ تُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَ الْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَ إِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي...»

یعنی هنگامی که تو از گل به صورت پرنده موجودی می‌سازی، می‌آفرینی، خلق می‌کنی،

{ صفحه در کتاب اصلی ۷۱ }

سپس در آن می‌دمی و موجودی زنده و پرنده‌ای حقیقی می‌شود به اذن من: «فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي» و هنگامی که کور مادرزاد را به اذن من شفا می‌دهی، [اعمی، مطلق نابیناست و اکمه کسی است که نابینا، از مادر متولد شده است] حتی تو چنین کسی را به اذن من بینا می‌کنی و کسی که مبتلا به برص و پیسی است (در آن زمانها ابتلاء به مرض برص، قابل علاج نبود)، چنین کسی را تو هم شفا می‌دهی، و بالاتر از اینها مرده‌ها را زنده می‌کنی و از قبر بیرون می‌آوری و به اذن من «وَ إِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي» اینها معجزاتی بود که حضرت عیسی(علیه السلام) (برای اثبات نبوت خود، به مردم ارائه می‌کرد. هر کدام از انبیاء معجزاتی داشتند، معجزات آن حضرت هم اینها بود. در آیه‌ی دیگر به جای «وَ إِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى» «وَ أَحْيَى الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ» است، که از قول خود حضرت عیسی(علیه السلام) (می‌فرماید: که من مردگان را باذن خدا زنده می‌کنم. در بعضی از تفاسیر که صاحبان آنها منکر معجزات هستند و می‌خواهند معجزات را بر طبق قوانین طبیعی تفسیر و تأویل کنند؛ مسأله‌ی شفای مرضی را به نوعی نبوغ در طبابت تفسیر کرده‌اند که عیسی(علیه السلام) (طیب برجسته‌ای بود که مرضی را به آسانی معالجه می‌کرد و این يك نوع اعجاز تلقی می‌شود وگرنه چیزی بر خلاف قوانین طبیعت انجام نمی‌داد! و چون به این قسمت از آیه «وَ إِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى» می‌رسند؛ می‌گویند: قرآن می‌گوید که تو مرده‌ها را بیرون می‌آوری، زیرا حضرت عیسی(علیه السلام) (مرده را از

قبر بیرون می آورده و نبش قبر می کرده است! این معنا با این که بسیار مضحك است و جز کسی که مبتلا به يك مرض قلبی باشد، (البته منظور از قلب این قلب صنوبری که در طرف چپ سینه است، نیست، بلکه قلبی یعنی روحی، همانکه قرآن هم می فرماید: «فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ» (چنین نمی گوید، این هم شد حرف که خدا منت بگذارد بر عیسی) علیه السلام (که تو آن کسی هستی که نبش قبر می کنی و مرده را از قبر بیرون می آوری؟! علاوه بر این در آیهی دیگری از قول خود حضرت عیسی) علیه السلام (می فرماید: «وَ أُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ» من مردگان را به اذن خدا زنده می کنم. به هر حال اینها مرضهایی است که برای بعضی از منتحلان و منتسبان به اسلام، در اثر علم زدگی یا غرزدگی و یا هرچیز دیگر پیدا شده است و یا بر اثر ضعف ایمان. [که فکر می کنند تمام قوانین عالم منحصر است در قوانین طبیعت و چیزی ماورای طبیعت و حاکم بر طبیعت نیست.] بنابراین آنچه در این جهان واقع می شود فقط باید از مجرای قوانین طبیعی انجام بگیرد، و اینان معجزات و کرامات را نفی می کنند؛ آنگاه در مقام جمع بین عقیدهی فاسدشان با آیاتی که در ظاهر پذیرفته اند و اظهار ایمان به آنها می کنند، دچار این تناقضگوییها می شوند و در تنگنا قرار می گیرند و چنین حرفهای بیهوده و کودکانه ای به زبان می آورند.

{ صفحه در کتاب اصلی ۷۲ }

به هر حال قرآن تصریح می کند به اینکه حضرت عیسی) علیه السلام (خلق می کرد: «وَ إِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ» مرده زنده می کرد، مرضها را شفا می داد و بنده ای از بندگان خدا بود و همین امور باعث این شده بود که بعضی از دوستان و پیروانش دربارهی او غلو کنند و او را فرزند خدا بلکه خود خدا بدانند. قرآن از طرفی شدیداً با چنین اعتقاداتی مبارزه می کند:

نساء / ۱۷۱: «وَ لَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ وَاحِدٌ.»

از طرفی هم این معانی را اثبات می فرماید و تأکید دارد که حضرت عیسی چنین کارهایی را می کرد، اما ملاحظه می فرمایید هر جمله ای را که ادا می کند يك کلمه «بِإِذْنِي» هم پهلویش می آورد. بار دیگر آیه را می خوانیم:

مائده / ۱۱۰: «وَ إِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَ تَبْرِئُءُ

الْأَكْمَةِ وَ الْأَبْرَصِ بِإِذْنِي وَ إِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي.»

چنانکه ملاحظه می‌فرمایید با این که يك مرتبه برای همه اینها قید «یاذنی» کافی بود اما قرآن کریم چند بار تأکید می‌کند، پس اعتقاد به صدور چنین اموری از انسانی یا مخلوق دیگری آنگاه موجب شرك است که انسان معتقد باشد که او این کارها را استقلالا و باذن خویش انجام می‌دهد، اما اگر معتقد باشد که خدا به کسی چنین قدرتی را می‌دهد که در عالم طبیعت تصرف بکند و بر خلاف قوانین طبیعت، پدیده‌هایی را به وجود بیاورد؛ این اعتقاد نه تنها شرك نیست بلکه عین توحید است و حتی انکار کردن آن، انکار قرآن است، انکار رسالت پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) و انکار توحید به معنای کامل آن است.

اما اینکه حقیقت این اذن چیست، انشاءالله در فصل‌های آینده توضیح خواهیم داد. این مطلب همان است که در فرهنگ ما «ولایت تکوینی» نامیده شده است که پیامبر اکرم و ائمه اطهار صلوات الله و سلامه علیهم اجمعین، ولایت تکوینی دارند.

بعضی از برادران اهل تسنن گمان کرده‌اند که چنین اعتقادی شرك است و اگر کسی معتقد باشد که پیغمبر اکرم(صلی الله علیه وآله) ولایت تکوینی دارد، یعنی خود می‌تواند مرده زنده کند یا می‌تواند مریضی را شفا بدهد؛ این شرك است. این افراد، سایر طوائف مسلمان را که بیش از ۹۵ درصد مسلمانان را تشکیل می‌دهند؛ مشرك می‌دانند! و از جمله شیعیان را، که معتقدند که پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) و ائمه اطهار(علیهم السلام) دارای ولایت تکوینی هستند، - اینگونه اتهامات در واقع به نادانی بر می‌گردد (اگر از روی غرض ورزی و اغراض سیاسی نباشد) کسی که قرآن را خوانده و این آیات را خوانده است، چگونه به خود حق می‌دهد که چنین اعتقادی را شرك بداند؟ خود قرآن

{ صفحه در کتاب اصلی ۷۳ }

می‌فرماید عیسی(علیه السلام) (خلق می‌کرد، عیسی(علیه السلام) (مرده زنده می‌کرد، عیسی(علیه السلام) (مریضها را شفا می‌داد. چگونه اینها شرك محسوب می‌گردد؟! گاهی يك حرف کودکانه‌ی دیگری به آن ضمیمه می‌کنند و می‌گویند آنجا که خود قرآن فرموده است، آنجا شرك نیست، اما اگر نسبت به کس دیگری که قرآن نفرموده است و ما بگوییم، این شرك است! و پیداست چه اندازه این حرف بی مایه و بی اساس است. اگر يك امری شرك باشد حتی اگر خود قرآن هم نگوید، شرك است. آیا اگر خود قرآن می‌گفت دو تا خدا هست یا دو تا خدا عالم را آفریده‌اند؛ توحید می‌بود؟ مگر

حقیقت توحید چیزی است که با گفتن و بیان کردن تغییر کند؟ چیزی که شرك است، شرك است، چه قرآن بگوید، چه نگوید. چیزی که توحید است، توحید است، چه قرآن بگوید چه نگوید. چطور وقتی قرآن به عیسی(علیه السلام) (می فرماید که تو خلق می کنی، مرده را زنده می کنی این «توحید» است؟ تا نگفته بود، شرك بود وقتی گفت عیسی(علیه السلام) (اینکار را می کند، توحید می شود؟ و عجیب است که این فرهنگ و این بینش، این بینش خام بر اثر عوامل سیاسی در میان بسیاری از مسلمانان رواج پیدا می کند، یعنی مدارس وهابیت در کشورهای فقیرنشین به زور پول بر مردم تحمیل می شود. و الآن در کشورهای پاکستان و هندوستان به وسیله پول بعضی از کشورهای عربی، این تفکرات و اندیشه ها بر مردم فقیر و بیچاره تحمیل می شود.

نظیر این مطلب درباره ی ربوبیت تشریحی هم هست یعنی ما که می گوئیم جز الله تبارک و تعالی کسی حق قانون گذاری و فرمان دادن و اطاعت شدن بی چون و چرا را ندارد؛ بدین معنا نیست که از هیچ کس دیگر به هیچ صورت نباید اطاعت کرد، یا هیچ کس به هیچ صورتی حق فرمان دادن ندارد، بلکه در اینجا هم منظور این است که هیچکس مستقلا و از سوی خود حق فرمان ندارد مگر اینکه خدا به او چنین حقی را بدهد که در واقع اطاعت چنین کسی به اطاعت خدا باز می گردد. در قرآن آمده است:

نساء / ۶۴: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ.»

یعنی هیچ پیامبری نفرستادیم مگر برای اینکه مردم از او اطاعت کنند باذن خدا. پس اطاعتی که باذن الله است پشتوانه اش اطاعت خداست. چنین اطاعتی با توحید منافات ندارد بلکه از شؤون توحید است. آنچه با ربوبیت تشریحی منافات دارد، این است که کسی معتقد باشد غیر از الله تبارک و تعالی و در عرض او، کسانی هستند که همانگونه که خدا قانون وضع می کند، آنها هم حق دارند خود بدون اتکاء به او قانون وضع کنند و اطاعت چنین کسانی هم مثل اطاعت خدا واجب باشد. این شرك است، اما اگر کسی گفت خدا کسانی را تعیین فرموده

{ صفحه در کتاب اصلی ۷۴ }

است که در شؤون مردم دخالت و در امورشان تدبیر و امر و نهی کنند و بر مردم هم واجب باشد آنها را اطاعت کنند؛ چنین اعتقادی به هیچ وجه شرك نیست.

در قرآن به این مطالب تصریح شده است:

نازعات / ۵: «فَالْمُدْبِرَاتِ أَمْرًا.»

با اینکه تدبیر را مخصوص خدا می‌دانند؛ و در يك جا می‌فرماید:

اعراف / ۵۴: «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ.»

هم آفرینش و هم تدبیر جهان مخصوص الله است. و در جای دیگر می‌فرماید:

سجده / ۵: «يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ.»

اوست که تدبیر می‌کند امر جهان را، ولی در همان حال می‌فرماید: «فَالْمُدْبِرَاتِ أَمْرًا» این مدبرات هرکس باشند (اکثر مفسران معتقدند که اینها فرشتگان هستند). به هر حال، کسانی هستند که تدبیرهایی می‌کنند باذن الله و این تدبیرها مورد قبول قرآن است.

قرآن می‌فرماید از پیغمبران اطاعت کنید:

مائده / ۹۲: «وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ.»

بلکه بالاتر نه تنها از پیامبر که از جانشینان معصوم پیامبر هم باید اطاعت کنید.

نساء / ۵۹: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ.»

که بر حسب تفسیری که از پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) نقل شده این «اولی الامر» دوازده امام معصوم (علیه السلام) هستند و البته اطاعت پیغمبر و اولی الامر شامل اطاعت کسانی می‌شود که از طرف پیامبر یا امام به طور عمومی و یا به طور خصوصی نصب می‌شوند. وقتی پیامبر برای منطقه‌ای یا ناحیه‌ای يك والی بفرستد، اطاعت کسی که از طرف پیامبر برای ولایت منطقه‌ای نصب شده برای مردم لازم است؛ این اطاعت پیامبر است. همینطور است اطاعت ولی فقیه که از طرف امام زمان (عج) برای رسیدگی امور مردم در زمان غیبت تعیین شده و این هم در واقع اطاعت امام زمان است که اطاعت امام زمان هم اطاعت خداست»... وَ إِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ وَ أَنَا حُجَّتُ اللَّهِ (۱) «... پس اعتقاد به

ولایت تشریحی برای پیغمبر و امام و برای منصوبان پیغمبر و امام و از جمله فقهای عظام در زمان غیبت ولی عصر(عج) نه تنها منافاتی با توحید ندارد بلکه از شوون توحید است. یعنی اطاعت خدا، شامل اطاعت رسول خدا هم می‌شود؛ چون او فرموده است که از رسول اطاعت کنید و همین طور تا برسد به فقهاء.

1. وسائل الشیعة ج ۱۸ ص ۱۰۱ حدیث ۹.

{ صفحه در کتاب اصلی ۷۵ }

عین همین مسأله در مورد شفاعت هم هست. قبلاً هم اشاره کردیم که مشرکان مکه معتقد بودند: ملائکه - العیاذ بالله - دختران خدا هستند و خدا روی حرف آنها خیلی حساب می‌کند و هرچه آنها بخواهند به گردن خدا می‌گذارند ولو بر خلاف اراده‌ی خدا باشد و می‌گفتند ما این ملائکه را پرستش می‌کنیم و چون خودشان را نمی‌بینیم، مجسمه‌هایشان را می‌سازیم، لذا بت‌هایی را می‌ساختند و پرستش می‌کردند تا باعث بشود که ارواح این بتها [که همان دختران خدا هستند]، به این پرستشگران نظر عنایتی پیدا کنند و پیش خدا شفاعت کنند تا حتماً آنها را مورد رحمت قرار بدهد! وقتی از آنها سؤال می‌شد که چرا این بتها را می‌پرستید، می‌گفتند:

زمر / ۳: « ما نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى. »

این‌ها را می‌پرستیم تا ما را به خدا نزدیک کنند و گاهی می‌گفتند:

یونس / ۱۸: « هَؤُلَاءِ شَفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ. »

یعنی اینها شفیعان ما پیش خدا هستند. این مسأله باعث شده است که «وهابیها» و کسان دیگری امثال آنها در پاره‌ای از موارد، معتقدان به شفاعت را مشرک بشناسند. البته سردمدار فرقه‌های وهابیت معتقد است که؛ شفاعت برای پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) در روز قیامت هست، اما شفاعت دیگران، از جمله ائمه‌ی شیعه سلام الله علیهم را مخصوصاً اگر گسترش پیدا کند، به طوریکه شامل امور دنیوی هم بشود مشرک می‌دانند. بعضی کاسه‌های از آش داغتر پیدا می‌شوند که می‌گویند: مطلق شفاعت دروغ است و شفاعت یعنی رهبری کردن و راه را نشان دادن و آموزش

دادن و بیش از این نیست. اینها دیگر از وهابیت هم جلو افتاده‌اند، اینها می‌گویند که شفاعت شرك است و همان اعتقادیست که بت‌پرستها نسبت به بتها داشتند، جواب این است که در خود قرآن تصریح شده است به اینکه شفاعت برای ملائکه و انبیاء و اولیاء خدا هست ولی از يك سو یاذن الله است و از طرف دیگر شامل اشخاصی می‌شود که دارای ضوابط خاصی باشند و بی ضابطه نیست، از قبیل پارتی بازی و بی اساس نیست بلکه خود این، یکی از قانونهای الهی است که در جای خود توضیحات بیشتری درباره‌ی آن خواهیم داد. قرآن می‌فرماید:

بقره / ۲۵۵: «مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ.»

کیست که نزد خدا شفاعت کند مگر به اذن او؟ پس آنچه را نفی می‌کند شفاعت استقلالی است، یعنی کسی (همانطور که مشرکان قائل بودند) بخواهد اراده‌ی خودش را بر خدا تحمیل کند و بگوید تو می‌خواهی این فرد را ببری جهنم ولی من می‌گویم به خاطر اینکه ما با هم

{ صفحه در کتاب اصلی ۷۶ }

دوست هستیم باید او را ببری بهشت. خدا هم چون از او شرم می‌کند و حساب می‌برد، می‌گوید: حرف شما را زمین نمی‌گذارم و می‌برم بهشت. این شرك است چون شفاعت استقلالی است. اما اگر خود خدا چنین قانونی را قرار داده باشد و کسانی را معین کرده باشد که در موارد معینی، نسبت به اشخاص می‌عنی برای رحمت، وساطت کنند و باعث شوند بیش از آنچه خودشان ابتداءً استحقاق دارند از رحمتهای خدا استفاده کنند؛ این مورد تأیید قرآن است. رحمتهای خدا از تفضلات است و خدا حق دارد که به بعضی از بندگانش یا به همه‌ی ایشان بیش از استحقاق خودشان رحمت کند. ولی برای این هم يك کانالی قرار داده و ضوابطی قائل شده است. کسانی که فقط از راه اعمالی که انجام داده‌اند مستقیماً مورد پاداش قرار می‌گیرند، يك حساب دارند، کسانی هم هستند که به واسطه‌ی بعضی اعمال، استحقاق پیدا می‌کنند که غیر مستقیم از رحمت خدا (بیش از آنچه مستقیماً استفاده می‌کنند) استفاده می‌کنند. مثالی می‌زنیم: کسانی هستند که فقط نان خود را می‌خورند، ولی کسانی هم هستند که لیاقت پیدا می‌کنند میهمان هم بشوند، اما لیاقت میهمان شدن را باید کسب کنند. بی علت کسی را میهمان نمی‌کنند؛ میهمان شدن نسبت به پیغمبر اکرم(صلی الله علیه وآله و) ائمه‌ی اطهار(علیهم السلام) و اولیاء دیگر خدا، در روز قیامت حق است، اما هر کس هم حق چنین میهمانی را ندارد. به هر حال، قرآن می‌فرماید:

یعنی ملائکه شفاعت نمی‌کنند مگر برای کسی که خدا بپسندد. و این بدان معنی است که شرایطی که خدا قایل شده است در آن شخص باشد. آن وقت شفاعت می‌کنند. امثال این موارد در قرآن زیاد است که شفاعت را از طرفی منوط به اذن الهی کرده و از طرفی دایره‌ی آن را به کسانی محدود ساخته است که مورد رضایت الهی باشند. پس اعتقاد به شفاعت هم با توحید منافات ندارد، بلکه از شؤون توحید است. بر این چند نکته، تکیه کردم چون عوامل شناخته شده یا ناشناخته‌ای، در دهه‌های اخیر روی این مسائل خیلی تبلیغ کرده‌اند که البته در خیلی از موارد معلوم شده است که اینها با پولهای دولت عربستان ترویج و تبلیغ می‌شود و شاید بعضی از آنها که هنوز برای بنده معلوم نشده است برای دیگران معلوم شده باشد و شاید بعضی از آنها هم از نادانی و حماقت کسانی باشد که آنها را مطرح و تبلیغ می‌کنند به هر حال بر این مطلب، خیلی تکیه شده است که اعتقاد به اینکه پیغمبر و امام شفا می‌دهند یا مرده را زنده یا شفاعت می‌کنند و نیز توسلات و مانند اینها، شرك است! به خیال اینکه مردم را از اعتقاد به امور معنوی و غیبی جدا کنند و لیاقت مدد‌های غیبی را از آنها بگیرند. اما خوشبختانه یکی از

{ صفحه در کتاب اصلی ۷۷ }

برکات بزرگ انقلاب ما این بود که این مسائل را عینی کرد و دیگر احتیاجی ندارد به اینکه ما در مدرسه بنشینیم و بحث کنیم و با آیات و روایات اثبات کنیم که چنین چیزهایی هست، مردم ما و رزمندگان ما هر روز در صحنه‌های جنگ، چنین چیزها را با چشم خود می‌بینند، آنقدر این مسائل تکرار شده است که هر کس پا در جبهه می‌گذارد، مطمئن می‌شود که چنین حوادثی هست و چنین حقایقی در پشت پرده‌ی طبیعت وجود دارد و چنین مدد‌های غیبی در کار است، دست‌هایی هست که فوق عوامل طبیعت در جهان کار می‌کند، دعاها، توسل‌ها، گریه‌ها و زاری‌ها، در جذب این عوامل و رحمت‌ها و مدد‌های غیبی فوق العاده مؤثر هستند. بحمدالله این برکت هم در سایه‌ی انقلاب نصیب ملت ما شده است و این اعتقاد به طور رایج در همه‌ی جوانهای ما بعد از انقلاب و به خصوص بعد از شروع جنگ تحمیلی شیوع پیدا کرده است و اعجاز و کرامت اولیاء خدا را مردم به رای العین دیده‌اند.

استدلال عقلی بر توحید

آیا توحید که [نصاحبش بیان شد] در قرآن مورد استدلال قرار گرفته است یا قرآن تنها به عنوان يك مطلب مسلم که باید آن را پذیرفت و خود افراد موظف هستند که دلیل آن را پیدا کنند یادآوری فرموده است؟ پاسخ این است که در خود قرآن دلیلهایی برای توحید ذکر شده و این دلیلهای عیناً دارای اسلوب منطقی و مبتنی بر روش قیاسی است و در این گونه موارد باید از آن استفاده شود. آیه‌ای در سوره‌ی انبیاء هست که می‌فرماید:

انبیاء / ۲۲: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا.»

«اگر در آسمان و زمین غیر از الله خدایانی می‌بود آسمان و زمین فاسد شده بودند» روشن است که این يك نوع استدلال است و به اصطلاح منطقی می‌گویند این يك قیاس استثنایی است. کسانی که با منطق آشنا هستند، می‌دانند که قیاس به دو صورت تشکیل می‌شود قیاس استثنایی و قیاس اقترازی؛ در قیاس استثنایی ملازمه‌ای بین دو شئی اظهار می‌شود، بعد یکی از آن دو شئی، اثبات یا نفی می‌گردد و شکلهای خاصی دارد که در کتابهای منطقی ذکر شده است. مثلاً می‌گویند: اگر خورشید طلوع کرده باشد روز موجود است بعد می‌گویند ولی روز موجود است و نتیجه می‌گیرند که پس خورشید طلوع کرده است.

یا می‌گویند ولی روز موجود نیست. و نتیجه می‌گیرند پس خورشید طلوع نکرده است. این مثال رایجی است که در کتابهای منطقی ذکر می‌کنند؛ اینجا هم ملازمه‌ای بین تعدد آله و فساد

{ صفحه در کتاب اصلی ۷۸ }

آسمان و زمین ذکر شده است. اگر خدایانی می‌بودند آسمان و زمین فاسد شده بود مثل اینکه اگر خورشید طلوع کند روز موجود است و دیگر مطلبی ذکر نشده است که بالاخره آسمان و زمین چه شده‌اند و آیا خدایانی هستند یا نه؛ باز به اصطلاح منطقی اینجا يك جزء قیاس، مضمیر یا مطوی است.

استدلال معمولاً از دو مقدمه تشکیل می‌شود، گاهی طوری است که وقتی يك مقدمه را ذکر کردند؛ مقدمه‌ی دیگر خود به خود به ذهن می‌آید و احتیاج به بیان ندارد و آن را ذکر نمی‌کنند و می‌گویند

آن مقدمه مطوی است یعنی پیچیده شده است یا مضمَر است یعنی در نیت هست؛ اینجا هم استثناء در کلام ذکر نشده است. یعنی می‌بایست گفته می‌شد: ولی آسمان و زمین فاسد نشده‌اند «وَ لَكِنَّهُمَا لَمْ تَفْسُدَا» و سپس نتیجه گرفته می‌شد «فَلَيْسَ فِيهِمَا إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ» ولی چون اینها روشن است و می‌بینیم که آسمان و زمین سر جای خود باقی است این دیگر گفتن ندارد که آسمان و زمین فاسد نشده است و نتیجه هم ذکر نشده چون نتیجه قبلاً به صورت مدعا ذکر شده است. پس این استدلال، استدلالی است کاملاً منطقی و مبتنی به اصول روش قیاسی در منطق. آنچه مهم است تبیین ملازمه است یعنی باید روشن شود که منظور از اینکه اگر چند خدا می‌بود آسمان و زمین فاسد می‌شد چیست؟ چه ملازمه‌ای هست؟ مقصود گوینده از ذکر این ملازمه چیست؟ جان کلام در همین جاست وگرنه این معلوم است که جهان فاسد نشده است و این ملازمه اگر ثابت شود نتیجه این خواهد بود که عالم بیش از یک خدا ندارد، همه‌ی حرف در این است که این ملازمه بر چه اساسی است؟ چگونه است که اگر چند خدا می‌بود عالم فاسد شده بود. مفسران در توضیح این ملازمه بیانات مختلفی دارند می‌توان گفت که این بیانات در چند سطح قرار می‌گیرد: یک سطح ساده و تقریباً عامیانه و دو سطح دیگر که فنی و دقیق است اما سطح عامیانه این است که برای اداره‌ی یکدستگاه یا جامعه یا گروه یا تشکیلات، نظم واحدی لازم است و نظام واحدی ضرورت دارد وگرنه آن دستگاه از هم می‌پاشد حتی اگر در محیط خانواده دو نفر بخواهند استقلالاً حکمرانی کنند این خانواده از هم می‌پاشد. در یک ده اگر دو کدخدا باشد اوضاع به هم می‌خورد و آنوقت چگونه ممکن است عالمی به این عظمت چند خدای حاکم داشته باشد که امور این عالم را اداره کنند؟

این بیانی است عامیانه یعنی این بیان از دقت منطقی برخوردار نیست و می‌توان از نظر فنی در این بیان، مناقشه کرد ولی دو بیان دیگر فنی و مبتنی بر اصول دقیق فلسفی است: یکی بیانی است که بعضی از مفسران که ذوق فلسفی داشته‌اند آن را انتخاب کرده‌اند، چون در کتابهای

{ صفحه در کتاب اصلی ۷۹ }

فلسفی برهانی برای توحید به نام برهان تمانع آورده‌اند، کسانی که ذوق فلسفی داشته‌اند این آیه را هم بر همان تمانع تطبیق کرده‌اند و برای اینکه شکل دقیق منطقی آن روشن شود مقدماتی را ذکر کرده‌اند که هر کدام از آنها یک اصل از اصول فلسفی است و برای اینکه وقت گرفته نشود ما از تبیین آن خودداری می‌کنیم و خوانندگان را به جلد پنجم اصول فلسفه و روش رئالیسم بحث توحید

پاورقیهای مرحوم استاد شهید مرتضی مطهری رجوع می‌دهیم. نتیجه‌ای که از برهان تمنع گرفته می‌شود به طور اختصار این است که دو علت در پیدایش يك معلول، مستقلا نمی‌توانند مؤثر باشند اگر شرکت داشته باشند هر کدام سهمی از آن معلول را ایجاد می‌کنند. پس در واقع آن معلول مرکب از دو چیز است. یکی جزء را ایجاد می‌کند و جزء دیگر را دیگری. مقدمات زیادی دارد که اگر بخواهیم شرح کنیم از روش خود و هدفی که داریم دور می‌شویم پس می‌گوییم که بر اساس آن مقدمات این نتیجه گرفته می‌شود که عالم نمی‌تواند دو خدا داشته باشد. زیرا محال است عالم با دو موجود که واجب الوجود باشند، تحقق پیدا کند و واجب الوجود بودن اقتضاء می‌کند که از هر جهت واجب الوجود باشند «واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جمیع الجهات». به اصطلاح طبق این برهان يك تالی فاسد در کلام ذکر شده است؛ در آن مثال معروف گفتیم اگر خورشید طلوع کرده باشد روز موجود است؛ گاهی می‌گوییم: «ولی خورشید طلوع نکرده است، پس روز موجود نیست». گاهی می‌گوییم: «ولی روز موجود نیست، پس خورشید طلوع نکرده است» در این شق دوم می‌گویند تالی فاسد است. یعنی قضیه‌ی اول از دو جزء تشکیل شده که یکی را مقدم و دیگری را تالی می‌گویند. اگر خورشید طلوع کرده باشد [مقدم]، روز موجود است. [تالی] اگر تالی فاسد شد، مقدم هم فاسد می‌شود. یعنی اگر روز موجود نبود معلوم می‌شود که خورشید هم طلوع نکرده است، در این برهان هم، تالی فاسد است یعنی فرض اینکه عالم فاسد شده باشد، فرض دروغی است تالی که عبارت باشد از فساد عالم، فاسد است. یعنی دروغ است، و عالم فاسد نشده است، و از این فساد تالی، نتیجه گرفته می‌شود فساد مقدم، یعنی فرض تعدد خدایان هم دروغ است؛ بر اساس تقریری که در برهان تمنع ذکر می‌شود، تالی فاسد، صدور و تحقق جهان است یعنی از دو علت، عالم واحد تحقق پیدا نمی‌کند و محال است از دو علت، معلول واحد تحقق پیدا کند یعنی اگر دو خدا می‌بود عالمی تحقق پیدا نمی‌کرد. مفاد برهان تمنع این است، اما در آیه‌ی شریفه می‌بینیم تالی فاسد، تحقق نیافتن عالم نیست بلکه تالی فاسد، فاسد شدن عالم است. می‌فرماید: اگر چند خدا می‌بود عالم فاسد شده بود ولی می‌بینید

{ صفحه در کتاب اصلی ۸۰ }

که عالم فاسد نشده است. و نمی‌فرماید: اگر چند خدا می‌بود عالم تحقق نمی‌یافت، فاسد شدن در جایی گفته می‌شود که چیزی باشد و بعد فاسد شود. آیا اگر اصلا خربزه‌ای در جهان نباشد؛ می‌توانید بگویید خربزه فاسد شد؟ باید خربزه‌ای باشد و بعد فاسد شود. قرآن می‌فرماید: اگر عالم خدایانی

می‌داشت فاسد می‌شود. و نمی‌گویید: تحقق نمی‌یافت. یا به وجود نمی‌آمد و حال آنکه مفاد برهان تمناعی که فلاسفه ذکر کرده‌اند با وجود توجیهاتی که کرده‌اند؛ با ظاهر آیه چندان سازگار نیست؛ این است که به نظر می‌رسد که مفاد این برهان، غیر از برهان تمناعی است که فلاسفه اقامه کرده‌اند و آن، برهان دیگری است که برای توحید اقامه شده است. تقریر آن را هم باید در جلد پنجم اصول فلسفه دید که بهترین بیان در آنجا برای برهان تمناعی ارائه می‌شود. ولی از نظر تطبیق با آیه چندان سازگار نیست و ما این تقریر را برای این آیه نمی‌پسندیم.

تقریر سوم هم می‌توان برای برهان توحید که در این آیه آمده است، ذکر کرد. این تقریر احتیاج به توضیح مقدماتی دارد: مقدمه‌ای که ما در اینجا بر آن تکیه می‌کنیم این است که این جهان، از زمین گرفته تا آسمان و تمام پدیده‌های آن دارای نظام واحدی است (بعداً توضیح خواهیم داد که نظام واحد یعنی چه؟) در برهان تمناعی فلاسفه اصرار می‌شود بر اینکه برای جهان وحدت، اثبات بشود. یعنی **خود جهان موجود واحدی است** ولی ما در این برهان تکیه می‌کنیم روی این معنا که **جهان دارای نظام واحد است** یعنی وحدت نظام لازم‌هاش وحدت وجود جهان نیست ممکن است تعدد در موجودی باشد اما نظام حاکم بر آن، نظام واحدی باشد ما به همین اندازه اکتفا می‌کنیم که اثبات کنیم جهان دارای نظام واحد است و احتیاجی نداریم که در تقریر این برهان اثبات کنیم که عالم واحد است؛ اگر تعدد هم داشته باشد باز این برهان جای خود را خواهد داشت، و فقط باید اثبات شود که عالم دارای نظام واحد است. منظور از نظام واحد چیست؟ آن نظام واحد که منظور ماست این است که چه عالم را يك واحد بدانیم (که دارای اجزائی خواهد بود) و چه حَتَّى عالم را متعدد بدانیم، (یعنی مرکب از سیستمهای مستقل که هر يك از این سیستمها دارای يك وجود مستقل باشند و رابطه‌ی ارگانیک و عضوی با هم نداشته باشند)؛ نمی‌توان وحدت نظام را انکار کرد یعنی این عالمی که ما می‌شناسیم طوری ساخته شده و گونه‌ای به وجود آمده است که موجودات این عالم از هم گسسته و منعزل و مستقل نیستند؛ طوری نیستند که در این عالم من برای خودم يك وجودی داشته باشم که هیچ ارتباطی با پدیده‌های گذشته نداشته باشم یا موجودات همزمان،

{ صفحه در کتاب اصلی ۸۱ }

رابطه‌ای با موجودات آینده نداشته باشند، فرض کنید مانند دانه‌های برنجی که در يك کیسه گنجانده می‌شود و هیچکدام از اینها ربطی با هم ندارند فقط در کنار هم قرار گرفته‌اند. این عالم

اینطور نیست، یکی یکی از اجزاء این عالم را بررسی کنید؛ احتیاج به مطالعه‌ی دقیق علمی هم ندارد و یک نظر سطحی کافی است؛ به بوته‌ی گلی که در گلدان گذاشته شده نگاه کنید یا به درختی که در باغچه کاشته‌اید یا به بچه‌ای که در گهواره است و به همه‌ی چیزهایی که دور و برتان هست نگاه کنید ببینید که چگونه به وجود می‌آیند. آیا این بوته‌ی گل بدون اینکه شما به آن آب بدهید سبز خواهد ماند یا نه؟ پس بقاء این بوته‌ی گل به آبی است که شما به او می‌دهید و بدون آب نمی‌تواند دوام بیاورد و بدون آن تخمی که کاشته یا نشایی که غرس شده است این گل به وجود نمی‌آید؟ قبلاً شما باید تخم را کاشته باشید تا این گل سبز شود پس با پدیده‌ی قبلی هم ارتباط دارد و منعزل از پدیده‌ی قبلی نیست؛ خود این گل از هوا استفاده می‌کند یا از اکسیژن هوا و یا از گازهای دیگری که در هوا موجود است و اگر اینها نباشد این گل نمی‌تواند به وجود خود ادامه دهد و به نوبه‌ی خود نیز در تغییر هوا مؤثر است. یعنی نسبت گازها را تغییر می‌دهد. اگر اکسیژن می‌گیرد نسبت اکسیژن کم می‌شود و اگر گازهای دیگری را می‌گیرد نسبت اکسیژن بالا می‌رود. پس با هوای مجاور نیز در ارتباط است و نه هوا مستقل از این بوته‌ی گل و نه این گل مستقل از هواست. برویم سراغ حیوانات؛ جوجه‌ای که در کنار حیاط از تخم بیرون آمده است و شما آن را تماشا می‌کنید؛ آیا بدون تخم به وجود می‌آید؟ الان که زندگی می‌کند و در حیاط راه می‌رود با اشیاء اطراف خود ارتباط فعل و انفعال و تفاعل دارد یا ندارد؟ از هوا تنفس می‌کند، غذا می‌خورد و بالاخره به نوبه‌ی خود در محیط اثر می‌گذارد و همین باعث می‌شود که تخمی بگذارد و جوجه‌های آینده از او به وجود بیایند. پس هم با موجودهای همزمان ارتباط و فعل و انفعال دارد و هم با موجودات گذشته و هم با موجودات آینده. حتی سراغ موجودات بی‌جان بروید: فعل و انفعالات فیزیکی و شیمیایی که در جهان موجودات بی‌جان تحقق پیدا می‌کند، وقتی دقت می‌کنید می‌بینید که هر پدیده‌ای در اثر فعل و انفعال پدیده‌ی قبلی به وجود آمده است و به نوبه‌ی خود در پدیده‌های همزمان اثر می‌گذارد و زمینه‌ی پیدایش پدیده‌های بعدی می‌شود. این نظامی است که بر این جهان حکمفرماست؛ نظام همبستگی و تفاعل و تأثیر و تأثر. برای این که ما بگوییم عالم از نظر نظام، واحد است هیچ نیازی به برهان فلسفی نیست. هر کسی به اندازه‌ی معلومات خود می‌تواند این نوع ارتباط، همبستگی، پیوستگی و وحدت نظام را بشناسد. البته هر چه معلومات دقیقتر می‌شود به عمق

این ارتباط بیشتر پی می‌بریم و الا با نظر سطحی هم می‌توانیم تا حدود زیادی این مطلب را درک کنیم. اگر کسی بگوید که در این جهان سیستم‌های مختلفی هست که هر يك در داخل با هم ارتباط عضوی دارد ولی هر سیستمی با سیستم دیگر این گونه ارتباط ندارد؛ فرضیه‌ایست در فرضیه‌ی سیستم‌ها که فعلاً کاری به آن نداریم ولی به هر حال هر قدر هم این سیستم‌ها را از هم مستقل بدانیم باز می‌بینیم که چنین روابطی با هم دارند و در يك سیستم کلی‌تر می‌گنجد، یعنی فرض ما این نیست که همه‌ی سیستم‌های جزئی اندام‌های يك سیستم کلی هستند و آن سیستم کلی همانست که تمام پدیده‌های این جهان را مشمول قانون تأثیر و تأثر از یکدیگر می‌کند، این مطلبی است روشن که هر کسی به اندازه‌ی فهم و معلومات خود می‌تواند به سادگی بپذیرد. حالا سؤال این است که اگر ما فرض کنیم هر يك از سیستم‌هایی که در این عالم وجود دارد، يك خدا داشته باشد، خدای یعنی چه؟، خدا یعنی کسی که وجود مخلوق از اوست و تمام نیازمندی‌های مخلوق به وسیله‌ی آن خدا تأمین می‌شود. خدا یعنی این، مخصوصاً با آن معنایی که در توحید اسلامی ذکر کردم که توحید در خالقیت کافی نیست و توحید در ربوبیت هم باید باشد پس خدایی که ما می‌گوییم به عنوان يك مسلمان، کسی است که مخلوقی را آفریده، هستی این مخلوق به دست اوست و نیازمندی‌های این مخلوق از او تأمین می‌شود و این خداست. اما اگر غیر از این بود، برای تأمین نیازمندی‌هایش باید دست به سوی کس دیگر دراز کند پس این دیگر خدای او نیست؛ اگر او خدای این موجود است باید تمام نیازمندی‌های او را تأمین کند. چون وجودش در دست این خداست و این مخلوق قائم به اوست و معنا ندارد که بگوییم خدایی هست و موجودی را خلق کرده است ولی احتیاجات این موجود به وسیله‌ی این خدا تأمین نمی‌شود و باید خدای دیگری نیازمندی‌های او را تأمین کند و این فرض، فرض نامعقولی است یعنی چنین فرضی، فرض خدا نیست، خدا آن کسی است که هستی این مخلوق از اوست و در دست اوست و او تدبیر کننده، رشد دهنده و به کمال رساننده‌ی آن موجود است، اگر سیستم‌هایی که در این جهان، موجود است هر کدام يك خدا داشته باشد، باید خود آن خدا این سیستم را به وجود بیاورد بدون احتیاج به چیز دیگری؛ چون او خدای آن مخلوق است. این سیستمی که در دست این خداست همه چیزش از اوست، سیستمی است که در داخل خود مکتفی بالذات است. (طبق اصطلاح شایعی که از نظر ادبی صحیح نیست خودکفاست) به ماورای این سیستم و به ماورای خدای خود احتیاجی ندارد، فرض خدا و خلق این است. اگر خدا موجودی را خلق می‌کند تمام هستی این مخلوق در دست اوست و

تمام نیازمندیهایش به دست خود او و یا به دست مخلوقاتی که او می‌آفریند؛ تأمین می‌شود؛ اینک اگر فرض کنیم که عالم چند خدا داشته باشد باید چند تا سیستم باشد که هر کدام مکتفی بالذات باشد. خودکفا باشد و احتیاجی به ماورای خود نداشته باشد اگر عالم انسان يك خدا، عالم حیوانات هم يك خدا، عالم گیاهان هم يك خدا و عالم جمادات هم يك خدا داشته باشد لازمه‌اش این است که عالم انسانی به خدای خودش نیازمند باشد و به آنچه او آفریده است دیگر به آفریدگان يك خدای دیگر نباید کاری داشته باشد؟ آن يك سیستم مستقل و جدایی است یعنی نباید از هوایی که خدای دیگر آفریده و در حیطه‌ی تصرف اوست استفاده کند؛ آن ملكِ آن خداست و در دست اوست. و این نباید نیازی به ماورای خود و سیستم او داشته باشد و تمام ارتباط وجودیش باید با خدای خودش باشد و چیزهایی که واسطه بین او و خدای خودش هست اما عِزْضاً به سیستم دیگری نباید احتیاج داشته باشد؛ اگر چنین عالمی فرض کنیم که این گونه سیستمهای منعزل و ایزوله در آن، وجود داشته باشد آیا این عالم قابل دوام است؟ فرض کنید ما آفریده شده‌ایم و يك خدایی خودش ما را جدا خلق کرده و هیچ کاری با خدای زمین و آسمان و هوا و... ندارد؛ حالا فرض کردیم که ما را خلق کرد؛ آیا ما که اینگونه به وجود آمده‌ایم می‌توانیم بدون هوا زندگی کنیم، می‌توانیم بدون آب زندگی کنیم و فرض کردیم که آب و هوا از آن خدای دیگری و سیستم دیگری است که از ما جداست و اگر ما می‌توانستیم جدا زندگی کنیم و احتیاجی به آن خدا و آفریده‌هایش نداشتیم، می‌توانستیم گفت که يك خدا داریم و يك خالق، و آن هم يك خدا دارد و خالق دیگر. اما عالم این طور نیست. می‌بینیم هیچ موجودی و سیستمی بدون ارتباط با موجودات دیگر تحقق پیدا نمی‌کند و اگر هم تحقق پیدا کند دوام پیدا نمی‌کند اگر هم فرض بکنیم که این خدا انسان را بدون ماده‌ای خاکی و بدون نطفه‌ای به وجود آورد، این انسان باید تنفس کند و باید غذا بخورد، از آب، از غذا، از گیاه، از گوشت حیوانات باید استفاده کند و اگر استفاده نکند می‌میرد «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهُةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» اگر فرض می‌کردیم که این عالم سیستمهایی است که هر کدام خدایی دارد، نظام این عالم از هم می‌پاشید، از بین می‌رفت و دوام نمی‌آورد. چون می‌بینیم این موجودات بدون احتیاج به موجودات دیگر تحقق پیدا نمی‌کنند و نمی‌توانند ادامه‌ی وجود بدهند و فاسد می‌شوند و از بین می‌روند، پس این وحدتی که در عالم حکمفرماست از نظر نظام مشهود است و همه می‌توانند آن را

درک کنند. البته سطح درک‌ها فرق می‌کند، ولی همه این مطلب را درک می‌کنند که اجزای این عالم به هم پیوسته و همبسته است و منعزل از یکدیگر نیست و نظام واحدی بر

{ صفحه در کتاب اصلی ۸۴ }

کل جهان حکومت می‌کند و این حاکی از آن است که دست کسی که این جهان را در اختیار دارد دست واحدی است همه‌ی اینها را به هم مربوط می‌کند و می‌چرخاند، اگر دستهای مستقلی بود که هر کدام می‌خواستند مستقلاً این عالم را اداره کنند، آنچنان که مقتضی ربوبیت است، [ربّ کسی است که مربوط خود را به دست خود پرورش می‌دهد و مستقلاً اداره می‌کند] اگر چنین چیزی بود این عالم متلاشی می‌شد پس چون که این نظام واحد برقرار است و فسادى در این عالم پدید نمی‌آید [یعنی نابود نمی‌شود نه اینکه بوجود نمی‌آید] و ما که نبودیم بینیم که چگونه بوجود آمده است، اما همین که موجود است، می‌بینیم از بین نمی‌رود پس معلوم است آن کسی که اختیاردار این جهان است و این عالم را تدبیر می‌کند و پرورش می‌دهد و همه را به هم مربوط ساخته است شخص واحدی است که نظام واحدی را به وجود آورده است. این تقریری است که به نظر می‌رسد البته این تقریر از بنده نیست بلکه اصلی آن از علامه‌ی طباطبایی رضوان الله علیه است، شاید شکل بیان، اندکی فرق داشته باشد ولی اصل مطلب از ایشان است و به نظر می‌رسد که این تقریر با مفاد آیه، سازگارتر است چون تالی فاسد در آیه فساد است، نه وجود و عدم وجود همانطور که تقریر آن بیان شد. يك امتیاز دیگر هم دارد و آن این است که برهان تمانعی که فلاسفه اقامه کرده‌اند حداکثر اثبات می‌کند که دو خالق و ایجاد کننده یا بیشتر نیست یعنی فقط می‌گوید اگر عالم دو خدا و به اصطلاح فلسفی دو علت هستی بخش داشت به وجود نمی‌آمد چون اجتماع دو علت تام بر معلول واحد، محال است و معلول واحد از دو علت تام به وجود نمی‌آید؛ اگر دست دو خدا در کار باشد باید دو عالم وجود یابد پس نتیجه وحدت خالق است فقط، اما برهان ما علاوه بر وحدت خالقیت، وحدت ربوبیت را هم اثبات می‌کند نه تنها اصل آفرینش از دو خدا نیست تدبیر این جهان هم به دست دو خدا نیست.

طبق این تقریر تکیه روی تدبیر این جهان است. بر نظام جهان تکیه شده است. پس معلوم می‌شود که مدبّر و ربّ واحدی دارد، یعنی علاوه بر توحید در وجوب وجود و خالقیت و توحید در

ربوبیت، توحید در الوهیت هم هست. یعنی ما اله واحدی می‌خواهیم و جز الله خالق نیست، ربی نیست، معبودی هم نیست.

مدعای اسلام این است، لذا می‌فرماید:

«لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ» و نمی‌فرماید: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا خَالِقُونَ إِلَّا اللَّهُ يَا لَوْ كَانَ فِيهِمَا آزَابٌ إِلَّا اللَّهُ». «آنها

هنوز حد نصاب توحید اسلامی نیست باید برسد به اله. از این بیان تا کنون فقط وحدت در

{ صفحه در کتاب اصلی ۸۵ }

ربوبیت اثبات شد، الوهیت را چگونه از کجا بدست آوریم و از کجا استفاده کنیم. تا بحال اثبات شد که کسی جز او رب جهان نیست چنانکه خالق هم جز او نیست. اما ما برای اینکه توحیدمان به حد نصاب برسد باید ثابت کنیم که هیچ کس جز او سزاوار پرستش هم نیست؛ این مطلب را چگونه باید اثبات کنیم؟ در بیانات گذشته که رابطه‌ی ربوبیت و الوهیت را می‌گفتیم اشاره کردیم و روشن شد که: کسی سزاوار پرستش است که مالک امری از امور پرستشگر باشد؛ کسی که می‌خواهد پرستش کند، بندگی کند، باید معتقد باشد که معبود او آقا و مالک اوست تا در مقام عمل بنده بودن خود را به منصفی ظهور برساند، ابراز کند و به بنده بودن خود، اعتراف کند، سر به خاک بساید، اظهار عجز و ذلت کند پس او باید عزیز باشد، او باید مالک و سید باشد تا انسان در مقابل او عبد گردد و عبد بودن خود را در شکل عبادت اظهار کند. پس اعتقاد به الوهیت متضمن اعتقاد به ربوبیت است. ما اگر بخواهیم بحق، کسی را پرستش کنیم باید معتقد باشیم که رب ماست و جز رب، کسی سزاوار پرستش نیست. وقتی ربوبیت الهی ثابت شد که جهان و انسان جز الله ربی ندارد، طبعاً ثابت می‌شود که کسی جز او هم سزاوار پرستش نیست. چون اگر کسی دیگر مورد پرستش قرار بگیرد باید ربوبیت داشته باشد و جز الله کسی ربوبیت ندارد. پس جز او هم کسی شایسته‌ی پرستش نیست، اینجاست که حد نصاب توحید اسلامی، «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» ثابت می‌شود. این تقریری است برای استفاده‌ی حد نصاب توحید اسلامی از این آیه‌ی شریفه. آیات دیگری هم در قرآن هست که هر کدام با لحن خاصی توحید را اثبات می‌کند برای نمونه یکی از روشن‌ترین آیات در اثبات توحید آیه‌ی ۱۶۳ و ۱۶۴ سوره بقره است: «وَالْهُكْمُ لِلَّهِ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ.»

در این آیه مدعا ذکر شده است. [گرچه بعضی گفته‌اند که اشاره‌ای به برهان هم دارد ولی اکنون نمی‌خوایم بر این جهت تکیه کنیم] آنچه مسلم است در این آیه مدعای توحید ذکر شده است؛ یعنی قرآن می‌گوید ادعای من این است که شما جز الله که اله واحد است الهی ندارید «إِلَهُكُمْ إِلَهُ وَاحِدٌ». «معبود شما معبودی است یگانه و جمله‌ی «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» تأکید همان مطلب است. وقتی معبود است؛ دیگر معبودی غیر از او نیست «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ» او که هم بخشاینده است و هم مهربان. [اینکه مناسبت ذکر رحمن و رحیم در اینجا چیست؛ نکته‌های دقیق تفسیری دارد که الآن نمی‌خواهیم به آن بپردازیم؛ می‌توان گفت که رحمانیت بیشتر جنبه‌ی ایجاد و ربوبیت تکوینی دارد و رحیم مربوط به رشد و تکامل معنوی انسان است که در سایه‌ی ربوبیت تشریحی حاصل می‌شود] در اینجا مدعا ذکر شده است که اله و معبود یکی

{ صفحه در کتاب اصلی ۸۶ }

ست و جز او الهی نیست و هم اوست که رحمان است و بخشاینده‌ی همه‌ی هستی است و هم اوست که رحیم و مهربان است و کسانی را که در راه بندگی او قدم بردارند به کمال لایق خود و به سعادت شایسته‌ی آنان می‌رساند. در آیه‌ی بعد می‌خوانیم:

«إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَ الْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَ بَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَ تَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ.»

بعد از آنکه آن مدعا را در آیه‌ی قبل ذکر می‌کند، در این آیه‌ی اخیر می‌فرماید: در مجموعه‌ی این پدیده‌ها اگر بیندیشید خواهید دید که در آنها نشانه‌هایی است برای این مدعایی که گفتیم، در صورتی که مردم بیندیشند و درک کنند. ترجمه‌ی تحت‌اللفظی این آیه این است: «در آفرینش آسمان و زمین و اختلاف شب و روز، و در کشتی که در دریا حرکت می‌کند و آنچه را که به نفع مردم است با خود حمل می‌کند. [یعنی مثلاً مال التجاره] و همچنین در آبی که خدا از آسمان فرو می‌فرستد و زمین مرده را به وسیله‌ی آن زنده می‌کند و گیاه در آن می‌رویاند و با آن جنبدگانی روی زمین می‌پراکند و همچنین به حرکت در آوردن بادها و پیدایش ابرهایی که بین آسمان و زمین قرار گرفته، همه‌ی اینها نشانه‌هایی است برای توحید خدا...» اینک تنها اشاره‌ای می‌کنم به کیفیت استدلال در این آیه، [می‌توانید به تفسیر المیزان در ذیل این آیه نیز مراجعه بفرمایید در آنجا بیانات مفصلی ذکر

شده است] آنچه به نظر می‌آید که در تقریر این استدلال روشنتر باشد؛ این است که وقتی شما در کل این جهان نگاه می‌کنید آسمانی و زمینی و ماهی و خورشیدیست و در اثر آن گردش زمین، روز و شب پدید می‌آید. اما پدید آمدن این روز و شب بی ارتباط با خورشید نیست اگر هزارها بار زمین به دور خود می‌چرخید و خورشیدی وجود نمی‌داشت روز به وجود نمی‌آمد؛ باز این نظام از مجموع پدیده‌های جوّی گرفته تا ارضی طوری است که با هم ارتباط دارد، این حرکتهای موجب تابش خورشید به دریاها می‌شود و از دریاها ابر، بلند و باز تحت تأثیر عوامل طبیعی ابر، تبدیل به باران می‌شود و باران روی زمین قطره قطره می‌بارد و باعث می‌شود که گیاهان در روزی زمین برویند و حیوانات به وجود بیایند؛ همه‌ای اینها پدیده‌هایی هستند به هم مربوط. نه آسمانش از زمین جداست و نه زمینش از آسمان جدا. پدیده‌های زمینی هم نسبت به هم، همین حال و روال را دارند؛ از مطالعه‌ای که در مجموع این پدیده‌ها می‌کنید می‌بینید نظامی است منجسم، هم‌آهنگ، همه به هم پیوسته و مربوط، و در هر جای آن بیندیشید آثار وحدت و انسجام و نظم را خواهید دید.

{ صفحه در کتاب اصلی ۸۷ }

پس چنین جهانی نمی‌تواند چند خدا یا چند آفریننده و یا چند اداره کننده داشته باشد چون پدیده‌هایش در پیدایش به هم مربوط است، و آفریننده‌ی انسان همان کسی است که خاک را آفریده است و پدر و مادر را و نطفه را و تا انسان را؛ نمی‌توانند بگویند که خاکش از کسی دیگر است و پدر و مادرش از کس دیگر و این نوزاد را یک خدای دیگر آفریده است؛ این یک نظام به هم پیوسته است نمی‌توان گفت که خورشید را کسی آفریده، اما آب را کس دیگر از آسمان نازل می‌کند مگر نازل کردن آب چیست؟ همین است که خورشید به دریا بتابد و آب دریا بخار بشود و تا برسد به جوّ زمین، در شرایط خاصی تبدیل به آب شود، مگر پیدایش باران چیزی غیر از این است، مگر این در اثر تأثیر خورشید و سایر عوامل نیست، پس همان کسی که این خورشید و این عوامل را آفریده همان کسی است که این آب را از آسمان فرود می‌آورد، یک نظام است و نمی‌توان گفت که خدای خورشید یک خداست و خدای باران یک خدای دیگر. همان کسی که باد را به حرکت در می‌آورد، قوانین حرکت کشتی را هم روی دریا به وجود آورده است. روابط و قوانین اختراعات و مصنوعات بشری را خدا قرار داده و این روابط را او برقرار کرده است، همان کسی که ماده‌اش را آفریده و انسانش را آفریده، فلزی را آفریده که هواپیما از آن فلز ساخته شود و آن مغز را آفریده که بتواند این فلز را به این شکل در بیاورد؛ همان است که هواپیما را آفریده است؛ همه‌ی جهان آفریده‌ی خداست یا مستقیماً و بی

واسطه و یا با واسطه‌ی کسان دیگر. نمی‌توان گفت آفریننده‌ی هواپیما غیر از آن کسی است که انسان را یا عناصر طبیعت را آفریده است. چون این هواپیما بدون این مغز انسان و آن عناصر طبیعت ساخته نمی‌شود. يك نظام است بنابر این، دقت در پدیده‌های جهان، شما را رهنمون می‌شود به اینکه جهان، خدای واحدی دارد.

توحید ذاتی - صفاتی - افعالی

موضوع این بحث توحید ذاتی، صفاتی و افعالی است. پیشاپیش باید گفته شود که این اصطلاحات سه گانه در بین دو طایفه با معانی خاصی به کار می‌رود: يك اصطلاح از این فلاسفه و متکلمان و دیگر اصطلاح، ویژه‌ی عرفاست، و معنایی که این دو طایفه از این تعبیرات اراده می‌کنند با هم تفاوت دارد. اول اصطلاحات متکلمین و فلاسفه را در این زمینه مطرح و بعد اشاره‌ای به اصطلاحات عرفا می‌کنیم. در اصطلاح فلاسفه و متکلمان؛ توحید ذاتی یعنی اعتقاد به اینکه ذات خداوند متعال، یکتاست و شریکی در ذات برای او نیست؛ نه

{ صفحه در کتاب اصلی ۸۸ }

ترکیبی در درون ذاتش وجود دارد و نه خدای دیگری خارج از ذاتش می‌باشد؛ يك ذات بسیط و بدون ترکیب از اجزاء و اعضاء و همچنین یگانه و بی شریک است. منظور از توحید صفاتی در اصطلاح فلاسفه و متکلمان آنست که ما صفاتی را که به خدای متعال نسبت می‌دهیم چیزی غیر از ذات خدا نیست، نه اینکه موجوداتی غیر از ذات باشند که به ذات ملحق می‌شوند، می‌چسبند و ذات، به آن اتصاف پیدا می‌کند آنچنانکه در صفات ما مخلوقات چنین است. برای اینکه جسمی سیاه متصف به سفیدی بشود باید رنگی به آن اضافه شود تا سفید گردد؛ در صفات نفسانی هم همینطور است. آدمی که غمگین است يك حالت شادی باید به او اضافه شود تا شاد گردد. آدمی که اراده‌ی کاری را ندارد، باید اراده به ذاتش افزوده شود تا مرید گردد. پس ذاتی هست که فاقد اراده می‌باشد. بعد اراده به آن ضمیمه می‌شود، انضمامی که متناسب با نفس و امور مجرد است. بعد واجد چیزی می‌شود که قبلاً نداشته است. پس خود نفس يك چیز و اراده، چیز دیگریست. نفس انسان بود و اراده نبود. بعد اراده هم تحقق یافت و نفس با اراده شد، پس صفت مرید هنگامی به نفس نسبت

داده می‌شود که چیزی غیر از نفس به آن، اضافه می‌شود. در صفاتی که ما در اجسام و غیر اجسام (مثل صفات روانی) سراغ داریم همه اینگونه هستند که صفت غیر از ذات است. آیا در ذات خدای متعال هم چنین است که ذات خدا یک چیز و علم مثلاً چیز دیگریست؟ که صرفنظر از علم، خود ذات فاقد علم است؟ قدرت خدا چیز نیست غیر از خود ذات؟ ذات در مقام خودش صرفنظر از قدرت، فاقد قدرت است؟ قدرت چیز نیست که به ذات اضافه می‌شود، آنگاه می‌گوییم خدا قادر است. آیا چنین است؟ از بعضی از طوایف اهل تسنن به نام اشاعره نقل شده است که قائلند به اینکه صفات غیر از ذات اوست. خدا خود یک حقیقتی است و هفت صفت دارد که قائم به ذات هستند اما عین ذات نیستند و همه‌ی اینها قدیم‌اند از این جهت گفته می‌شود که اشاعره به قدمای ثمانیه قائلند (قدیمهای هشتگانه) یکی ذات خداست و بقیه هم صفات ذات او. در مقابل این قول (که صحیح نیست) اعتقاد بقیه‌ی اهل نظر از مسلمانان چه از فلاسفه و چه از متکلمان قرار دارد که قائلند به اینکه صفات خدا چیزی جز ذات خدا نیست؛ یک ذات بسیط برای خدا هست که عقل ما از این ذات، مفاهیم مختلفی را انتزاع می‌کند و منشأ همه‌ی این مفاهیم خود عقل است که با دیدگاههای مختلف و توجه به ذات متعال، این مفاهیم را به دست می‌آورد. این مفاهیم قبلاً از جای دیگری گرفته شده‌اند ولی چون مفاهیم کمالی هستند، حکایت از کمال می‌کنند؛ عقل از آن جهت که می‌بیند خدا فاقد هیچ کمالی نیست، پس

{ صفحه در کتاب اصلی ۸۹ }

می‌گوید این کمال را هم دارد ولی این کمال چیزی غیر از ذات نیست؛ ما مفهوم علم را ابتدا در خودمان درک می‌کنیم. آیا ممکن است کسی که این جهان را آفریده است ناآگاه باشد؟ محال است کسی که علم و آگاهی ندارد جهانی از روی حکمت بیافریند پس می‌گوییم خدا عالم یا حکیم است. این مفاهیم را ما ابتدا از خود به دست می‌آوریم منتهی به خدا نسبت می‌دهیم، از جهت اینکه خدا فاقد هیچ کمالی نیست. پس منشأ انتزاع این مفاهیم جز ذات مقدس الهی چیز دیگری نمی‌باشد. علم چیز دیگری نیست که به خدا متصل باشد یا اضافه بشود یا با خدا اتحاد پیدا نماید، فقط ذات بسیط الهی است که عقل این مفاهیم را به آن نسبت می‌دهد. این معنا را که صفات الهی چیزی غیر از خود ذات نیست در اصطلاح فلاسفه و متکلمان توحید صفاتی گویند و شاید آنچه در خطبه‌ی نهج‌البلاغه آمده است، اشاره به همین مطلب باشد:

«نَفَى الصِّفَاتِ عَنْهُ»؛ توحید هنگامی کامل می‌شود که ما صفاتی که غیر از خود ذات باشد از خدا نفی کنیم علم خارج از ذات و علم مغایر با ذات، به خداوند نسبت ندهیم و الا توحید، ناقص است. زیرا يك نحو تعدد قائل می‌شویم. یعنی یکی خداست و یکی هم علم او، یکی قدرت او، یکی حیات او و غیره. پس معنای توحید صفاتی در اصطلاح فلاسفه و متکلمان آنست که خدای متعال صفاتی زائد بر ذات خود ندارد.

و اما توحید افعالی: در اصطلاح فلاسفه و متکلمان منظور از توحید افعالی این است که خدا در کارهایی که انجام می‌دهد نیازی به کمک و یار و یاور ندارد. در انجام دادن هر کار، مستقل و یگانه است. در مقابل، برخی از مشرکان و منحرفان قائل بودند که تا چیزها یا کسان دیگری نباشند خدا نمی‌تواند کاری انجام دهد و حتماً کارهایی که می‌خواهد انجام دهد باید به کمک دیگران انجام گیرد و البته اینجا يك نکته دقیق دیگر هم هست که اشاره می‌کنم و آن این که فرق است که بگوییم خدا کاری را با اسبابی انجام می‌دهد اما با اسبابی که خودش می‌آفریند یا بگوییم خدا بدون اسباب نمی‌تواند کاری انجام بدهد؛ این دو مسأله با هم فرق دارند. در بحثهای آینده انشاءالله بیشتر روشن خواهد شد که فرق بین این دو تعبیر چیست، که خدا کار را با اسباب انجام می‌دهد یا خدا کاری را بی سبب نمی‌تواند انجام دهد. انشاءالله، توضیح این مطلب خواهد آمد.

پس منظور از توحید افعالی در اصطلاح معقول و اهل کلام آنست که انجام دادن کارهای

1. نهج البلاغه، اوائل خطبه اول.

{ صفحه در کتاب اصلی ۹۰ }

الهی نیازی به یاور و کمک خارج از ذات ندارد اگر کاری به وسیله‌ی اسبابی انجام می‌گیرد آن اسباب را هم خود خدا می‌آفریند و آن را سبب قرار می‌دهد، نه اینکه خدا نیازی داشته باشد به اسبابی که خارج از ذات خود اوست و ربطی به او ندارد، و باید آن اسباب از جای دیگری فراهم شود تا او بتواند کارش را انجام دهد. چنین نیست، کارهای خدا نیازی به غیر او ندارد. اگر کار به گونه‌ای است که باید از راه سببی انجام بگیرد آن سبب را هم خود او می‌آفریند و سبب قرار می‌دهد. پس معنای توحید افعالی در اصطلاح فلاسفه و متکلمان روشن شد. يك اصطلاح دیگری هم بعضی

از فلاسفه‌ی اسلامی دارند که به جای توحید افعالی، **توحید فعل** می‌گویند و منظور از این اصطلاح این است که همه‌ی آفریدگان خداوند با هم یک ارتباط وجودی دارند که مجموعاً آنها را به صورت یک واحد می‌گرداند. وحدتی بین تمام مراتب وجود، موجود است. با توجه به اینکه مجموع جهان از این دیدگاه یک واحد خواهد بود، پس کاری که از سوی خدا انجام می‌گیرد، ایجاد همین جهان واحد است و در حقیقت خدا یک کار بیشتر ندارد و آن ایجاد جهان است. با تمام گستره‌ی آن که در ابعاد گوناگون و در پهنه زمان گسترده شده است، البته به این معنی نیست که خدا عالم را در یک لحظه آفرید و این عالم بعد خود به خود تا پایان ادامه دارد بلکه منظور این است که این جهان همانگونه که ابعادی دارد که با هم جمع است (یعنی طول و عرض و ضخامت) یک بُعد زمانی هم دارد و این بُعدیست از همین موجود و این جهان را با این بعدی که در پهنه‌ی زمان گسترده شده اگر نگاه کنیم یک واحد است؛ ایجاد چنین چیزی دیگر در زمان واقع نمی‌شود. زمان ظرف جهان است نه ظرف خدا. این جهان را با زمانش، چه کسی می‌آفریند؟ خدا. در چه زمانی؟ این دیگر زمان ندارد. رابطه‌ی جهان با مجموع پدیده‌هایش در طول زمان یک رابطه‌ی وجودی است با خدا اما این رابطه دیگر در ظرف زمان نیست. چنانکه در ظرف مکان هم نیست. آیا می‌توان گفت خدا جهان را در کجا آفرید؟ کجایی عالم با خود عالم است، عالم که خلق می‌شود «کجایی» هم پیدا می‌شود. نمی‌توان گفت خدا جهان را در کجا خلق کرد؟ اگر بگوییم «جا» چیز نیست که ابتدا خدا خلق کرد و بعد جهان را در آن آفرید؛ سؤال خواهد شد که آنجا را در کجا آفرید؟ فرض کنید که فضایی باشد خالی که آن را خدا خلق کرده باشد؛ بعد جهان را در آن بیافریند؛ سؤال می‌شود که آن فضا را در کجا آفرید؛ سرانجام به جایی می‌رسد که دیگر نمی‌توان گفت این مخلوق را در کجا آفرید «کجا» از خود مخلوق است. قبل از مخلوق «کجایی» نیست. (جای - گاه) که همان مکان و زمان است از شؤون خود جهان است.

چنانکه طول و عرض و ضخامت

{ صفحه در کتاب اصلی ۹۱ }

هم از شؤون خود جهان است، اینطور نیست که خدا عالم را آفرید بعد طول به آن داد؛ اصلاً عالم ماده یعنی چیزی که طول دارد و نمی‌توان گفت که خدا عالم را آفرید بعد عرض را بر آن قرار داد یا ضخامت به آن داد؛ عالم ماده بدون طول و عرض و عمق موجود نیست. چنانکه عالم بدون زمان هم موجودش نمی‌تواند. پس زمان و مکان مثل حجم و مثل سایر ابعاد از شؤون خود عالم است، چیزی

خارج از جهان نیست. مجموع جهان با ابعاد مکانی و زمانی آن، يك واحد است و خدا این واحد را ایجاد کرد این مطلب را بر این آیه شریف که می‌فرماید:

قمر / ۵۰: «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ.»

تطبیق کرده‌اند؛ فرمان ما جز یکی بیش نیست و همان است که می‌گوییم:

انعام / ۷۳: «كُنْ.»

به جهان فرمان می‌دهیم که باش و به وجود بیا و به وجود می‌آید. این هم بیانیه‌ست که بعضی از فلاسفه‌ی اسلامی در باب توحید در افعال دارند؛ که می‌توان **توحید در فعل**، هم گفت یعنی يك فعل بیشتر مطرح نیست و مجموع افعال در واقع ناشی از يك فعل و حقیقت همه‌ی این‌ها يك فعل است که با چهره‌های گوناگون، در مکانهای مختلف و زمانهای متفاوت ظاهر می‌شود. افعال مختلف جلوه‌ها و مظاهر يك فعل هستند. این هم اصطلاحی است که بعضی از فلاسفه‌ی اسلامی مطرح کرده‌اند. مطالبی که مطرح شد مربوط به اصطلاحات اهل معقول است. یعنی کسانی که بحثهای نظری می‌کنند و از راه عقل می‌خواهند چیزی را اثبات نمایند، اصطلاحات دیگری هست از آن عرفاء. منظور از عرفاء کسانی هستند که با تهذیب نفس و تصفیه‌های باطن و صیقل زدن به روح، روح خودشان را آماده می‌کنند که حقایق را با شهود، با ذوق و چشیدن بیابند، نه با دانستن و بحث کردن، یعنی کسانی که در اثر زحماتی که می‌کشند و ریاضتهایی که متحمل می‌شوند می‌توانند واجد علم شهودی گردند حقایق را ببینند نه بدانند. حالا چه کسانی عارف حقیقی هستند، آن مسأله‌ی دیگری است. البته مدعیان هر چیز نفیسی فراوانند و چه بسا مدعیان دروغین بیش از اهل واقعی عرفان باشند. به هر حال اگر کسانی از راه صفای باطن، حقایق را بیابند و ببینند این جهت را معرف عرفانی یا شهودی یا علم حضوری می‌گویند، اینها در تبیین آنچه می‌یابند مطالبی دارند. حقیقت عرفان، یافتن و شناخت قلبی است آنچه گفته می‌شود در واقع قالبهایی است از آنچه می‌یابند، اشاراتی است به آنچه می‌چشند و هیچ‌گاه این الفاظ نمی‌توانند حقیقت آنچه را عارف با دل می‌یابد بیان کند؛ چون آنچه را می‌یابد و رای این جهان محدود و این عالمی است که سر تا پا ضیق و تنگی و

تزام است. وقتی می‌خواهند یافته‌های خودشان را در قالب الفاظ بریزند اصطلاحاتی را به کار می‌برند، باز فراموش نکنیم که بحث در تعیین مصداق نیست که واقعاً آیا هر کسی اصطلاحات عرفانی را به کار می‌برد عارف است یا عارف نمامت. یعنی با تکلف، چیزهایی را از دیگران یاد گرفته و به خودش نسبت می‌دهد. غالباً کسانی که ادعای عرفان می‌کنند از این قبیل‌اند. خودش چیزی نیافته‌اند. چیزهایی از دیگران شنیده‌اند، خوششان آمده، پذیرفته‌اند و آنگاه این الفاظ را به کار می‌برند معلوم نمی‌شود که آیا واقعاً هم چیزی از اینها سر درآورده‌اند و چشیده‌اند یا فقط الفاظی را از دیگران یاد گرفته‌اند؟ ما انبیاء و ائمه‌ی اطهار سلام الله علیهم اجمعین و دست‌پروردگان کامل آنها را عارف حقیقی می‌دانیم. کسان دیگری آیا واقعاً به عرفان حقیقی رسیده‌اند یا نه؟ شناخت آنان برای ما کار آسانی نیست؛ مگر کسانی که دارای مراتبی از عرفان هستند بتوانند با علائم و آثار و یا با احاطه‌ی نفسانی، طرف را بشناسند ولی عموم مردم نمی‌توانند بفهمند که آیا کسانی که سخنان عارفانه می‌گویند خودشان هم چیزی یافته‌اند یا فقط الفاظی از دیگران به عاریت گرفته‌اند، کسانی که عارف حقیقی هستند برای تبیین یافته‌های خود در توحید، سه اصطلاح به کار می‌برند. توحید افعالی، توحید صفاتی و دیگری توحید ذاتی. فلاسفه در تبیین این اصطلاحات از توحید ذاتی شروع می‌کنند و می‌گویند اول باید معتقد باشیم که ذات خدا یکی است بعد باید معتقد باشیم که صفات زاید بر ذات نداریم و بعد برسیم به اینکه خداوند در افعالش هم احتیاج به یار و یاور ندارد. ولی عرفاء چون این مطالب را بر اساس سیر انسانی بیان می‌کنند اول توحید افعالی را بیان می‌نمایند یعنی نخستین چیزی که برای انسان در سیر و سلوک الی الله، کشف می‌شود، توحید افعالی است و چون کاملتر شد لیاقت می‌یابد که توحید صفاتی را درک نماید و آخرین مرحله‌ای که عارف به آن می‌رسد توحید ذاتی است اما نه به آن اصطلاحی که فلاسفه می‌گفتند، بلکه به اصطلاحی که اکنون مطرح خواهیم کرد. منظورشان از توحید افعالی آنست که کسی که روحش صفا یافت می‌بیند که هر کاری، کار خداست. فاعلهای دیگر ابزاری بیش نیستند. چیزی که در پشت پرده‌ی اسباب، جهان را می‌چرخاند و هر چیز را در جای خود می‌آفریند و قرار می‌دهد، دست قدرتمند الهی است و این دست همیشه و در همه جا حاضر است. کوچکترین پدیده‌ای که در جهان تحقق پیدا کند خدا آن را به وجود می‌آورد، پس اسباب مادی چه نقشی دارند؟ آنها ابزارهایی بیش نیستند. به عنوان يك تشبیه ناقص، مثل قلمی در دست نویسنده‌ای، نویسنده با قلم می‌نویسد اما نقش اساسی را خود نویسنده ایفا می‌کند. قلم ابزاری است در

دست او. عرفاء معتقدند بعد از اینکه انسان ایمان به خدا پیدا کرد و اطاعت و عبادت او را پیشه‌ی خود ساخت نوری از طرف خدا به او افاضه می‌شود که پدیده‌های جهان را می‌بیند و می‌یابد و نه اینکه تنها می‌داند. پس مرتبه‌ای از مراتب توحید که انسان، اول به آن می‌رسد؛ توحید افعالی است، ما هم ممکن است از راه بحث‌های فلسفی کم و بیش به چنین چیزهایی برسیم، اما از راه دانش، آنها این حقیقت را می‌بینند و می‌یابند نه اینکه می‌دانند. داستان معروفی وجود دارد (چه اندازه صحت دارد نمی‌دانیم) داستانی است تاریخی مبنی بر اینکه ملاقاتی بین شیخ الرئیس ابوعلی سینا و ابوسعید ابوالخیر صورت پذیرفت؛ شیخ الرئیس فیلسوف بود و ابوسعید ابوالخیر عارف؛ بعد از این ملاقات، شاگردان شیخ ابوعلی سینا از او پرسیدند که ابوسعید ابوالخیر را چگونه یافتی؟ گفت «آنچه را که ما می‌دانیم او می‌بیند» شاگردان ابوسعید از او پرسیدند که ابن سینا را چگونه یافتی؟ گفت «آنچه را ما می‌بینیم او می‌داند». اگر این داستان صحت هم نداشته باشد ولی برای تبیین فرق اساسی بین فلسفه و عرفان، بیان جالبی است. نتیجه‌ی فلسفه دانستن است ولی نتیجه‌ی عرفان دیدن و یافتن. البته عرفانی که حقیقت داشته باشد. پس این مرحله‌ای است که انسان در مراتب توحید، اول و پیش از هر چیز به آن می‌رسد. وقتی از مرتبه‌ی معرفت نفس گذشت و قدم در وادی توحید نهاد؛ نخستین مرتبه‌ی را از توحید که درک می‌کند و می‌بیند، توحید افعالی است. این اصطلاح توحید افعالی در نظر عرفا بود، یعنی دیدن و یافتن اینکه هر پدیده‌ای از خدا به وجود می‌آید و همه چیز در واقع کار اوست و اسباب تنها ابزاری بیش نیستند. می‌گویند وقتی انسان از این مرتبه بالاتر رفت و تمکن در این مقام یافت و به سیر خویش ادامه داد به مقامی می‌رسد که آن توحید صفاتی است و این توحید صفاتی غیر از آن است که در اصطلاح فلاسفه مطرح بود. می‌گویند انسان به جایی می‌رسد که می‌بیند هر صفت کمالی اصالتاً از آن خداست. مرتبه‌ی قبلی این بود که کاری را می‌دید که از خداست، در این مرتبه هر صفت کمالی را می‌بیند که از خداست. یعنی می‌بیند که جز خدا کسی حقیقتاً علم ندارد، علم‌های دیگران، جلوه‌ای است از علم الهی. سایه‌ای است از علم او؛ علم حقیقی از آن خداست تنها اوست که علم حقیقی دارد. علم‌های دیگر سایه‌های ناچیزی است از آن علم بی‌نهایت الهی. قدرتهایی که در جهان وجود دارد، این قدرتها اصالتاً از آن خداست. عاریه‌ی ما به اشیاء و اشخاص نسبت می‌دهیم. اینها جلوه‌هایی از قدرت خداست که در مظاهر خلق تجلی کرده

است وگرنه اساساً اینها از اوست. پس توحید در صفات به این معناست که عارف می‌یابد که همه‌ی صفات کمال

{ صفحه در کتاب اصلی ۹۴ }

اصالتاً صفت خداست، و آنچه در خلق دیده می‌شود، سایه‌هایی، اظلالی، مظاهری، جلوه‌هایی از آن صفات الهی است. البته ما در اینجا نمی‌توانیم از آنچه ادعا می‌کنند برداشت دلچسبی که درست بفهمیم و بدانیم؛ داشته باشیم. هر قدر به مغز خود فشار آوریم که چگونه علمی که من دارم، همان علم خداست؟ نمی‌توانیم درست بفهمیم، آنها هم مدعی هستند که این مطالب را با عقل نمی‌توان شناخت. باید انسان صفای روح پیدا کند تا بیابد، می‌گویند چشیدنی است نه شنیدنی. البته کسانی که قدرت تعقل کافی و ذهن ورزیده‌ی فلسفی و ذوق عرفانی داشته باشند می‌توانند آن مطالب عرفانی را در اصطلاحات بسیار ظریف فلسفی بیان کنند ولی چنین کسانی هم زیاد نیستند. به هر حال توحید صفاتی در اصطلاح عرفا با توحید صفاتی در اصطلاح فلاسفه فرق دارد. آنجا بدین معنا بود که صفات خدا زائد بر ذات نیست اما نمی‌گفتند هر صفت کمال هر جا هست صفت خداست؛ عارف می‌بیند که هر صفت کمالی هر جا هست اصالتاً از خداست. این شبیحی از اوست که به دیگران نسبت داده می‌شود. شعر معروفی در این زمینه‌ها با مضمون عرفانی هست. شاید اشعار فارسی مشابهش را داشته باشیم^(۱). شعر این است: «رَقَّ الرَّجَاجُ وَ رَقَّتْ الْخَمْرُ^(۲)» (عرفا مدعی هستند که در اصطلاح شعرای عرفانی هر يك از کلمات می، جام، ساغر و... این الفاظ، يك الفاظ سمبلیك هستند و حتی کتابهایی در تبیین این اصطلاحات نوشته‌اند. وقتی يك عارف می‌گوید می، ساغر و صَها منظورش چیست) این شعر می‌گوید که شرابی صاف در ساغری شفاف بود. کسی که از بیرون نگاه می‌کرد، ساغری می‌دید سرخ رنگ که در آن چیزی نیست. یا شرابی ارغوانی بی ساغر. در حقیقت می‌در ساغر هست، اما آنقدر این ساغر شفاف است که از خود چیزی به می اضافه نمی‌کرد همان رنگ می بود که در ساغر دیده می‌شد.

این مطالب را در این زمینه بیان می‌کنند که صفات خدا وقتی در خلق جلوه گر می‌شود، گویا

صفات خلق است از آن خدا نیست. ما چنین می‌پنداریم که قدحی است تهی از می

1. از صفای می و لطافت جام *** در هم آمیخت رنگ جام و مدام

همه جام است نیست‌گویی می *** با همه می‌بود، نباشد جام

از فخر الدین عراقی

2. شعر از ابو اسحاق صابی است (قرن چهارم هجری). [اگرچه ناروا به معاصر وی صاحب بن عباد نیز نسبت داده‌اند]: تمام شعر این است:

رَقَّ الرَّجَا حُ وَ رَقَّتْ الْحَمْرُ *** فَتَشَابَهَا فَتَشَاكَلَ الْأَمْرُ

فَكَانَمَا حَمْرٌ وَ لَا قَدْحٌ *** فَكَانَمَا قَدْحٌ وَ لَا حَمْرٌ

{ صفحه در کتاب اصلی ۹۵ }

دیگری که توجهش را به می جلب می‌کند گویا دیگر قدحی در کار نیست. آنچه که می‌بیند رنگ می‌است پس قدحی نمی‌بیند. عارف به مقامی می‌رسد که صفات کمالی را در جهان، این چنین می‌بیند. هر جا علم می‌بیند این را علم خدا می‌بیند که در این ظرف و در این مظهر، ظهور کرده است، حقیقتش از خداست. عارفان مدعی هستند که یافتن این حقایق به قدری لذت‌بخش است که انسان را غرق در شادی و سرور و از خود بیخود می‌کند؛ البته عرض کردیم که آنچه از ناحیه‌ی انبیاء و ائمه‌ی معصومین سلام الله علیهم اجمعین در این زمینه رسیده است، یقین داریم که صحیح است. اما ادعاهای دیگران را نمی‌توانیم یک ادعای یقینی تلقی کنیم؛ البته نفی هم نمی‌کنیم زیرا از باطن آنها خبر نداریم. ممکن است از آثاری که در اعمال و رفتارشان پدید می‌آید تا حدودی حدس بزنیم که آیا اینها راست می‌گویند یا خیر؟ مثلاً آن کسی که مدعی چنین شهودهایی است، اگر در زندگی برای کوچکترین چیزی تملق گوید، دست به سوی این و آن دراز کند، آیا می‌توان از او باور کرد که دارای توحید افعالی است و کارها را از خدا می‌داند؟ کسی که برای لقمه نانی دست به سوی دستگاه سلاطین دراز می‌کند و مدح و ثنا و تملقهای بیجا به این و آن می‌گوید؛ می‌توان باور کرد که واقعاً کارگردان جهان را خدا می‌داند؟ از کسی می‌توان پذیرفت که حقایقی از عرفان را یافته که می‌گوید به خدا قسم در عمرم از کسی نترسیده‌ام؛ عملاً هم ثابت کرده است؛ زندگیش نشان می‌دهد که از کسی جز خدا نمی‌ترسد و چون اسم خدا برده می‌شود اشک از چشمانش جاری می‌گردد. اما در مقابل بزرگترین قدرتهای جهان انگار با بچه‌ای صحبت می‌کند و می‌گوید فلان رئیس‌جمهوری باید برود و از کسی هم نمی‌ترسد. در محراب عبادت که می‌ایستد بدنش می‌لرزد اما در مقابل هیچ خطری که جاننش، مالش، هستیش را تهدید کند، خم به ابرو نمی‌آورد. آنچنان استوار که تمام جهان را خیره می‌کند؛ چنین کسی اگر ادعا کند که من یافته‌ام که قدرت در دست خداست و دیگران ابزارهایی بیش

نیستند، می‌توان از او پذیرفت. اما کسی که می‌گوید من به عالیترین مراتب توحید رسیده‌ام و در همان حال به دریوزگی این و آن می‌پردازد؛ سخن چنین کسی را نمی‌توان باور کرد که به توحید رسیده باشد. آخرین مرحله‌ی توحیدی که عرفاً مطرح می‌کنند، توحید ذاتی است. آنها می‌گویند انسان در سیر تکاملش به حدی می‌رسد که هستی حقیقی را منحصر به خدا می‌داند. آنچه در عالم وجود می‌بیند، همه جلوه‌های اوست، عکسهایی از وجود اوست، (تعبیر عکس تعبیر صحیحی نیست ولی

{ صفحه در کتاب اصلی ۹۶ }

برای تقریب به ذهن مطرح می‌شود.) عرفاء می‌گویند وقتی انسان به عالیترین مراتب توحید رسید به هر چه نگاه می‌کند گویی به آینه می‌نگرد؛ به آینه‌ای که وجود خدای متعال در آن جلوه گر است. این کثرت‌هایی که در جهان می‌بیند اینها کثرت‌های آینه است. آینه‌های متعدد. آن نوری که در همه‌ی این آینه‌ها جلوه گر می‌شود، یک نور است خود این آینه‌ها نیست. اینها آن نور نیستند، بلکه اینها نمایشگر آن نورند:

نور / ۳۵: «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ.»

پس آنها به دیده‌ی مرآت به جهان می‌نگرند و در این آینه، جلوه‌گر حقیقی را ذات اقدس الهی می‌بینند. این همان مقامی است که سعدی اشاره می‌کند.

رسد آدمی به جایی که به جز خدا نبیند *** بنگر که تا چه حد است مقام آدمیت

این عالیترین مرتبه‌ای است که انسان از نظر توحید به آن نائل می‌شود. همانطور که گفته شد فهمیدن آنچه این بزرگان ادعا می‌کنند و ریختن آن در قالب الفاظ و مفاهیم متعارف، کار آسانی نیست. ولی به هر حال، ما نسبت به کسانی که عقایدشان را تبیین کرده‌اند و اخلاقشان، اخلاق اسلامی و رفتارشان مطابق موازین شرع بوده است؛ می‌توانیم حسن ظنی داشته باشیم که به گزاف چنین ادعاهایی نمی‌کنند و چیزی را یافته‌اند که این الفاظ از آنها حکایت می‌کند هر چند حکایت نارساست. کسانی که خودشان در کتابهایشان نوشته‌اند که خدا جسم نیست، در جسم حلول نمی‌کند. خدا عین خلق نیست. وقتی می‌گویند ما غیر از خدا نمی‌بینیم؛ به این معنا نیست که اینهایی که می‌بینیم اینها خداست. بلکه معنایش اینست که در این آینه‌ها جمال محبوب خودمان را

می‌نگریم. کسانی که زندگی‌شان سراسر بندگی و اطاعت خدا بوده است، اگر چنین ادعاهایی بکنند ما حق داریم که با حسن ظن به آنها بنگریم و بگوییم که سخنانشان معانی بلندی دارد که ما درست نمی‌فهمیم، اما نه هر آدمی لابلای، می‌گسار و بی‌بند و بار که دم از عرفان می‌زند. ما نسبت به چنین کسی نمی‌توانیم حسن ظن داشته باشیم آن معرفت، گوهری نیست که به هر بی‌سر و پایی بدهند. دهها سال خون دل می‌خواهد؛ به قول آن مرد بزرگ: کندن کوه با مژه چشم می‌طلبد؛ راه سیر و سلوک راهی ساده نیست؛ چنانست که گویی کسی با مژه چشم بخواهد کوهی را از جا برکند؛ کسانی که چنین زحماتی در راه معرفت و بندگی خدا کشیده‌اند ممکن است خدا هم، حقایقی را به آنها ارائه داده باشد که فهم ما از آنها قاصر است. در روایات هم اشاره‌ای به این مطلب شده است که حتی در میان اصحاب پیغمبر اکرم (صلی الله علیه وآله) و ائمه‌ی اطهار سلام الله علیهم اجمعین کسانی بوده‌اند که آنچه را می‌فهمیدند نمی‌توانستند به

{ صفحه در کتاب اصلی ۹۷ }

نزدیکترین دوستانشان بگویند. روایتی در کتاب اصول کافی^(۱) به این مضمون داریم: «وَاللَّهُ لَوْ عَلِمَ أَبُو ذَرٍّ مَا فِي قَلْبِ سَلْمَانَ لَقَتَلَهُ وَ لَقَدْ آخَى رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَبَيْنَهُمَا) «می‌دانیم که حضرت سلمان و حضرت ابوذر از بزرگترین صحابه‌ی پیغمبر اکرم (صلی الله علیه وآله) بودند؛ آنقدر ایمانشان به هم نزدیک بود که پیغمبر اکرم (صلی الله علیه وآله) (این دو نفر را) (روزی که عهد اخوت بین مؤمنان ایجاد کرد) برادر قرار داد. خود آن حضرت با امیرالمؤمنین سلام الله علیه برادر شدند. سلمان هم با ابوذر. و با اینکه مرتبه ایمانشان اینقدر به هم نزدیک بود؛ باز این روایت می‌فرماید: اگر ابوذر می‌دانست که در دل سلمان چه می‌گذرد، می‌گفت سلمان کافر است و او را می‌کشت یعنی آن معرفتی که سلمان یافته بود آنقدر والاتر و دقیقتر بود که اگر می‌خواست بیان کند ابوذر نمی‌فهمید که چه می‌گوید و معنای دیگری استنباط می‌کرد و خیال می‌کرد کافر است. حقایقی که امیرالمؤمنین سلام الله درک می‌کرد به سلمان هم نمی‌توانست بگوید یعنی قابل بیان نبود. اگر در قالب الفاظ ریخته می‌شد، معانی دیگری از آن فهمیده می‌شد. چنانکه در کلمات بسیاری از بزرگان چنین توهماتی شده است و نسبت‌های ناروایی به آنها داده‌اند؛ در صورتی که آنها دامانشان از این نسبتها در اعتقاد و عمل مبرا بوده است.

به همین جا گفتار در مورد توحید ذاتی در نظر عرفا را به پایان می‌بریم.

خدا را تا چه اندازه می‌توان شناخت؟

انسان تا چه اندازه می‌تواند خدا را بشناسد و نسبت به او معرفت پیدا کند؟

گاهی در برخی از سخنان یا نوشتارها دیده می‌شود که به استناد بعضی از آیات یا روایت می‌گویند خدا به هیچ وجه قابل شناختن نیست و ما فقط مُجاز هستیم که خدا را با اوصافی که در قرآن کریم ذکر شده و اسمائی که با آنها نامیده شده است؛ در دعاها و در مکالماتمان؛ فرا بخوانیم؛ ما مفاهیم این کلمات را درست درک نمی‌کنیم و فقط مُجاز هستیم بگوییم خدا خالق است، رازق است، عالم است، حکیم است، مخصوصاً آنچه مربوط به صفات ذات می‌شود، مثل علم و قدرت و حیات. ما حق داریم فقط این الفاظ را بکار ببریم ولی نمی‌فهمیم که علم خدا یعنی چه، قدرت خدا یعنی چه.

از طرف دیگر گاهی در بعضی از سخنان و نوشته‌ها دیده یا شنیده می‌شود که حتی ذات

1. اصول کافی، ج اول صفحه در کتاب اصلی 014، طبع دارالکتب الاسلامیه کتاب الحجة باب فیما جاء ان حدیثهم صعب مستعصب، حدیث ۲.

{ صفحه در کتاب اصلی ۹۸ }

الهی قابل شناختن است. آنها هم برای خودشان دلایلی دارند. در این زمینه‌ها ما به قرآن چه می‌توانیم نسبت بدهیم؟ آیا قرآن مدعی است که خدا را به هیچ وجه نمی‌توان شناخت و فقط یک الفاظی را مردم مُجاز هستند به کار ببرند؛ بدون اینکه معنایش را بفهمند، یا اینکه ادعای قرآن این نیست؟ اگر این نیست پس تا چه اندازه قرآن برای بشر امکان معرفت خدا، قائل است؟ می‌گوییم کسی که در قرآن مرور و در آیاتی که درباره‌ی صفات و افعال خداست دقت کند؛ متوجه می‌شود که قرآن مفاهیمی را عرضه می‌کند که مردم معنای آنها را می‌فهمند و راجع به چیزهایی سخن می‌گوید که توقع دارد شنونده آن را درک کند و بپذیرد. این چنین نیست که خدا فقط الفاظی را در مورد خود به کار برد و بگوید این الفاظ را به کار ببرید و به معنا کار نداشته باشید مثلاً آنجا که خدا می‌فرماید:

ملك / ۱۴: «الَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ.»

از وجدان مردم، از عقل آنها، سؤال می‌کند که آیا آن کسی که این جهان را آفریده است علم ندارد؟ «أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ؟» آیا علم ندارد آن کسی که آفریده است؟ با این جمله چه می‌خواهد بگوید؟ آیا می‌گوید باید معتقد بشوید که خدا علم دارد؛ به همان معنایی که از علم می‌دانیم یا اینکه می‌خواهد لفظی را بگوید که معنایش را نمی‌فهمیم؟ یعنی متعبد هستیم که بگوییم خدا علم دارد، اما معنای این جمله را نمی‌توانیم بفهمیم و نباید بفهمیم؟.

جای تردید نیست که قرآن صفات و اسمائی را که به خدای متعال نسبت می‌دهد و به مردم عرضه می‌کند؛ می‌خواهد به مردم بفرماید که خدا را با این اوصاف بشناسید. یعنی با همان معنایی که از این اوصاف می‌فهمید نه این که در مورد خدا این‌ها الفاظی است بی معنا. برخی به آیاتی در قرآن و یا روایاتی از اهل بیت عصمت و طهارت سلام الله علیهم اجمعین برخورد کرده‌اند که پنداشته‌اند مفاد آنها اینست که معنای اسماء و صفات الهی قابل شناختن نیست مثلاً در قرآن داریم:

نمل / ۷۴: «فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ.»

به مشرکان می‌فرماید: برای خدا مَثَل نزنید. اینان می‌گویند: این مثل زدن يك نوع توصیف است، وصف کردن چیزی است از راه مثل، وقتی خدا می‌فرماید برای خدا مَثَل نزنید یعنی خدا را با مَثَل وصف نکنید. پس اصلاً خدا را نمی‌توان وصف کرد. منشأ این گزارش چنین برداشت غلطی از این آیه است. در آیه‌ی دیگری داریم:

صافات / ۱۵۹: «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ.»

{ صفحه در کتاب اصلی ۹۹ }

خدا منزّه است از آنچه مردم وصف می‌کنند. یعنی هر صفتی برای خدا بیان کنید، (با آن معنایی که خود می‌فهمید) خدا از آن صفت منزّه است. این صفات و این معنای ربطی به خدا ندارد، خدا منزّه‌تر از اینهاست. و یا بعضی از روایات هست که آنچه را شما در ذهن خود تصور کنید با دقیقترین معنایی باز هم چیزی است آفریده‌ی شما و خدا از آن بالاتر است. مرحوم فیض در کتاب محجة البیضاء از امام باقر سلام الله علیه نقل کرده است که فرمود: «كُلَّمَا مَيَّزْتُمْوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَدَقِّ مَعَانِيهِ مَخْلُوقٍ

مَصْنُوعٌ مِثْلُكُمْ مَزْدُودٌ إِلَيْكُمْ. «آنچه را در ذهن با دقیقترین معانی تصور و توهم کنید، خدا از آن منزّه است و آن پندار شما مخلوقی است مثل شما»^(۱).

بر اساس این قبیل آیات و روایات چنین تصویری برای بعضی پیش آمده است که اوصافی که ما درباره‌ی خدا می‌گوییم، هیچکدام صفت واقعی خدا نیست. خدا را نمی‌توان وصف کرد فقط خود خداست که می‌تواند خود را وصف کند. گفتیم در مقابل اینان، کسانی قائل شدند به اینکه حتی ذات خدا هم قابل شناختن است و کاملاً می‌توان ذات خدا را شناخت. دسته‌ی اول به خصوص به اینها بسیار حمله می‌کنند. ما می‌گوییم که ظاهراً برای آن کسانی که گفته‌اند اوصاف خدا را نمی‌توان شناخت و معنای الفاظی که در مورد اسماء و صفات خدا به کار می‌بریم، نمی‌فهمیم؛ شبهه‌ای از باب اشتباه مفهوم به مصداق حاصل شده است. توضیح آنکه یکی از انواع مغالطات که به ذهن انسان هنگام استدلال برای خود یا دیگری می‌آید از اشتباه مفهوم به مصداق ناشی می‌شود. یعنی مطلبی که مربوط به مصداق است به مفهوم یا حکمی که مربوط به مفهوم است به مصداق نسبت می‌دهد.

مفهوم آن معنای کلی است که ما در ذهن درک می‌کنیم. مثل مفهوم انسان یا نور، یا حرارت، معنایی است که در ذهن تصور می‌کنیم؛ وقتی بخواهیم توضیح بدهیم می‌گوییم انسان موجود زنده‌ای است دارای عقل؛ (حیوان ناطق) این معنایی است که با معانی دیگری قابل تفسیر است. این مفهوم است؛ مصداق یعنی آن شخصی که این مفهوم بر او منطبق می‌شود. آن فرد خارجی انسان مصداق است. و ما وقتی مفهوم آتش را تفسیر می‌کنیم، می‌گوییم آتش جسم گرمی است. مثلاً یا ترکیب مواد قابل احتراق با اکسیژن است، ولی طبق تعریف معروف می‌گوییم آتش موجودی است که ذاتاً حرارت دارد. هنگامی که شما آتش را در ذهنتان تصور کنید (یعنی چیزی که دارای حرارت است) آیا ذهنتان هم داغ می‌شود؟ البته نه، زیرا مفهوم حرارت

۱. محجة البیضاء، ج ۱، ص ۱۳۱.

سوزنده نیست آنچه می‌سوزاند مصداق حرارت است نه مفهوم حرارت. پس اگر کسی استدلالی کند که از تصور آتش ذهن شما گرم می‌شود، این مغالطه است. یعنی چیزی که اثر مصداق بوده به

مفهوم نسبت داده است؛ آنچه در ذهن هست، مفهوم آتش است، نه مصداق آتش. ولی آنچه می‌سوزاند مصداق آتش است نه مفهوم آن. اینگونه مغالطات در بحثها و استدلالات زیاد پیش می‌آید. کسانی که در استدلالات و بحثها پهلوان هستند می‌توانند این دقایق خطاهایی که در استدلالات پیش می‌آید، تشخیص بدهند و بفهمند که فلان فیلسوف که فلانجا اشتباه کرده از چه راهی به این اشتباه افتاده است. در منطق فنی است به نام فن مغالطه که انواع مغالطات را دسته بندی کرده‌اند تا کسی که می‌اندیشد توجه داشته باشد که چند گونه مغالطه وجود دارد تا خود هم مبتلا نشود و هم مغالطه‌ی دیگران را تشخیص بدهد. برگردیم به اصل مطلب: ظاهراً کسانی که ادعا کرده‌اند که خدا را نمی‌توان شناخت و این اوصاف فقط الفاظی هستند که ما مجاز هستیم درباره‌ی خدا به کار ببریم به چنین مغالطه‌ای مبتلا شده‌اند؛ زیرا آنچه از آیات و روایات باید استفاده شود این است که مصداق اوصاف الهی را با مفاهیم ذهنی نمی‌توان شناخت نه اینکه مفاهیم هم وقتی در مورد خدا به کار می‌رود، اصولاً معنای خود را از دست می‌دهند! آیا وقتی می‌گوییم «خدا موجود است» به چه معنایی می‌گوییم؟ به همان معنایی که در مقابل معدوم به کار می‌رود یا به يك معنای دیگر؟ وقتی می‌گوییم خدا عالم است، یعنی همان عالمی که در مقابل جاهل به کار می‌رود یا معنای دیگر دارد؟ بدون شك ما به همان معنا به کار می‌بریم. خدا عالم است یعنی همان چیزی که ملازم است با جاهل نبودن؛ پس مفهوم را ما می‌فهمیم. اما مصداق این علم را نمی‌توانیم بشناسیم.

علم، مصادیق زیادی دارد، آنچه ما از مصادیق علم می‌شناسیم علمهایی است محدود؛ علمهایی که در خودمان است اگر به کسان دیگری هم نسبت می‌دهیم چیزی شبیه به آنچه در خودمان است به دیگران نسبت می‌دهیم. اما در مورد علمی که ذاتی است و عین ذات خداست؛ چنین مصداقی از علم را ما نمی‌توانیم بشناسیم، پس آنچه ما نمی‌توانیم درك بکنیم حقیقت مصداق این مفاهیم است نه اینکه اصلاً معنا و مفهوم اسماء و صفات خدا را درك نمی‌کنیم. حقیقت معنا جز همان مفهوم ذهنی بیش نیست، آنچه را نمی‌توانیم درك کنیم حقیقت مصداق است، فرض بفرمایید ما موج صوتی را در يك فرکانس مخصوص می‌توانیم بشنویم. اگر کمتر از آن باشد نمی‌شنویم؛ بیشتر هم باشد نمی‌شنویم؛ اما موجی را که دارای فرکانس بیشتر یا فرکانس کمتر از این باشد؛ می‌توانیم تصور کنیم یا انواری که ما می‌بینیم

دارای فرکانسی معین است اگر بیشتر یا کمتر باشد مانند امواج ماوراء بنفش یا مادون قرمز، درک نمی‌کنیم. اما می‌گوییم بالاخره نوری است یا موجی است که فرکانسش از اینها کمتر یا بیشتر است یعنی مفهومش را درک می‌کنیم ولو اینکه مصداقش را نمی‌بینیم و نمی‌شنویم؛ آنجا می‌گوییم موج اینجا هم می‌گوییم موج. اینجا می‌گوییم تواتر، آنجا هم می‌گوییم تواتر. آنجا يك عدد ریاضی را به کار می‌بریم. اینجا هم يك عدد ریاضی بکار می‌بریم مفاهیم ناشناخته نیست. اما مصداق این مفهوم برای ما ناشناخته است چون قوه‌ی بینایی ما توانایی درک آن را ندارد؛ یا قوه‌ی شنوایی ما توانایی شنیدن چنین صوتی را ندارد، اما مفهوم همان مفهوم است. مثال دیگر: ما مفهوم علم را درک می‌کنیم اما، مصادیق این علم در ما محدود است و در شرایط خاصی پدید می‌آید. دانش ما مطلق نیست، راه تحقق آن هم محدود است. ما از راه انگشتان دستانش نمی‌آموزیم. از راه چشم و گوش می‌آموزیم. حالا اگر دانشی را فرض کنیم که هیچ حد ندارد؛ کسب شدنی هم نیست و عین يك وجود است؛ مفاهیمی که در اینجا به کار می‌بریم چیست؟ مفهوم دانش، مفهوم کسب نشدنی، مفهوم نامحدود؛ اینها همه مفاهیم است. پس وقتی می‌گوییم خدا عالم است؛ مفهوم عالم همان مفهومی است که در مورد خودمان هم به کار می‌رود (می‌گوییم فلان شخص عالم است) مفهوم همان مفهوم است، منتهی مصداق علم خدا علم ذاتی بی‌نهایت است. ولی مصداق علمهای ما علم محدود اکتسابی است. مصادیق آنند که با هم فرق دارند نه مفهومها؛ پس به اینصورت می‌توان این دو نظر را به هم نزدیک کرد و اگر مراد آنها هم همین باشد اشتباهی در تعبیر بوده است وگرنه مغالطه‌ی در استدلال برایشان پیش آمده و مفهوم و مصداق را با هم خلط کرده‌اند و باید برایشان توضیح بدهیم که آنچه ناشناختنی است مصداق آن مفاهیم است. در بحث قبلی گفتیم صفات خدا عین ذات اوست؛ پس وقتی ما حقیقت مصداق صفات را نمی‌توانیم با عقلمان درک کنیم، حقیقت ذات را هم نمی‌توانیم درک کنیم؛ عقل راهی برای شناختن موصوف به این صفات (که همان ذات الهی است) ندارد و به همین معناست که در روایت وارد شده است: «إِنَّ اللَّهَ إِحْتَجَبَ عَنِ الْعُقُولِ كَمَا إِحْتَجَبَ عَنِ الْأَبْصَارِ» یعنی خدا آنچنان که با چشمها قابل دیدن نیست با عقل هم قابل شناختن نیست^(۱).

معنای اینکه با عقل هم قابل شناختن نیست، یعنی حقیقت ذات الهی نه مفاهیم صفات؛ اصولا کار عقل درک مفهوم است عقل یعنی آن قوه‌ای که مفاهیم کلی را درک می‌کند. هیچ وقت

عقل نمی‌تواند مصداق را درک کند و آن را یا باید با تجربه‌ی حسی یافت یا با تجربه‌ی درونی که به اصطلاح ما همان علم حضوری و شهودی است؛ کار عقل فقط درک مفاهیم کلی است. عقل هیچوقت يك شیئی خاص و مشخص و عینی را نمی‌شناسد مگر با اوصاف کلی. پس از عقل نباید توقع داشت که ذات خدا را از آن جهت که يك موجود عینی خارجی است و مصداق صفات و اسماست؛ بشناسد. عقل هیچ جای دیگر هم چنین هنری ندارد. هر جا عقل چیزی درک می‌کند از راه مفاهیم کلی است؛ پس ذات خدا را چگونه می‌توان شناخت؟ اگر بتوان شناخت باید با دل شناخت و با علم حضوری شناخت آیا ذات خدا را از این راه می‌توان شناخت؟ می‌گوییم این شناخت مراتب دارد؛ از مرتبه‌ی ضعیفی شروع می‌شود که (طبق استدلالی که قبلاً با استفاده از آیه‌ی شریف میثاق کردیم) برای همه‌ی انسانها حاصل شده است. این مرتبه‌ی ضعیفی از علم حضوری است که گفتیم همه‌ی دلها در عمق خودشان ارتباطی با خدا دارند و خدا را می‌یابند. کاملتر آن در مؤمنان صالحی پیدا می‌شود که دلشان در اثر تمرکز و حضور قلب در عبادت و اطاعت خدا، با خدا آشنا تر می‌شود و معرفت فطریشان صیقل می‌خورد و جلوه‌گر و تابناک می‌شود. قویتر و روشنتر و بیدارتر و زنده‌تر می‌شود؛ حتی برای مؤمنان متوسط هم اتفاق می‌افتد. ممکن است نیمه شبی، مؤمنی مشغول مناجات و راز و نیاز با خدا باشد و خودش و جهان را فراموش کند. دلش آنچنان با خدا آشنا می‌شود و با او انس می‌گیرد که توجهش از همه چیز قطع می‌شود. این همان علم حضوری فطری است که در اینجا پرده‌اش کنار افتاده و نورش ظاهر و فعال و زنده شده است. از این بالاتر معرفت‌های حضوری و شهودی است که برای مؤمنان کامل و اولیاء خدا حاصل می‌شود. آنجا که امیر المؤمنین(علیه السلام) می‌فرماید: «ما كُنْتُ أَعْبُدُ رَبًّا لَمْ أَرَهُ» و آنجا که امام حسین(علیه السلام) می‌فرماید: «أَيُّكُونُ لِعَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ... أَنْ تَتَعَرَّفَ إِلَيَّ فِي كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى لَا أَجْهَلَكَ فِي شَيْءٍ»^(۱) «از دعای عرفه حضرت سید الشهداء سلام الله علیه که به خداوند عرض می‌کند: خدایا تو در همه چیز خودت را به من شناساندی یعنی به هر چه نگاه می‌کنم تو را در آنجا می‌بینم». وَ أَنْتَ الظَّاهِرُ لِكُلِّ شَيْءٍ «تویی که بر هر چیزی هویدایی. مگر غیر تو ظهوری دارد که تو را روشن کند. کسانی که می‌خواهند تو را با دیگران بشناسند، پنداشته‌اند که دیگران نوری و ظهوری دارند که تو نداری و در پرتو نور دیگران باید تو را بشناسند. چه توهم باطلی! مگر نوری هست که از تو نباشد.

این معرفتی است که برای اولیاء خدا پیدا می شود. می گوید هیچوقت از دل من غایب نبودی که تو را جستجو کنم، مجهول نبودی که دنبال شناخت بروم.

جز تو چیزی ظاهر نیست مگر آنچه تو او را ظاهر کرده باشی؛ این معرفت خاص آن کسانی است که قدم در وادی توحید نهاده اند و دل به عشق او سپرده اند.

«وَأَنْتَ الَّذِي أزلتِ الْأَغْيَارَ عَنْ قُلُوبِ أَحِبَّائِكَ حَتَّى لَمْ يُحِبُّوا سِوَاكَ.» «تو آن کسی که اغیار و بیگانگان را از دلهای دوستانت زدودی تا در دل آنها جز تو کسی باقی نماند.

این معرفت، معرفتی است مخصوص اولیاء و مؤمنان کامل؛ چنین کسانی هستند که می توانند ذات خدا را در حد دایره‌ی وجودی خودشان بشناسند.

یعنی وقتی خودشان را در پرتوی از ذات الهی یافتند به همان اندازه‌ی ظرفیت این پرتو، آن ذات را می یابند؛ به عنوان يك تشبیه معقول به محسوس برای تقریب به ذهن:

نحل / ۶۰: «وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى.»

فرض کنید که يك عمود نور از يك منبع مولد نور می تابد؛ این عمود تا منبع مولدش يك خط است. (در اینجا به اینکه حقیقت نور چیست؟ یا موج است یا ذره یا چیز دیگر، کاری نداریم).

این خطی که متصل است به این چراغ؛ اگر خود را بیابد یعنی شعور داشته باشد و از خودش آگاه باشد چه را می یابد؟ می یابد که خطی است متصل به يك مبدأ نور، یعنی یافتن خودش همان است و یافتن ارتباط و اتصالش هم با منبع نور همان. اگر خودش را بیابد اتصالش هم به آن نقطه‌ای که از آن صادر می شود؛ می یابد. پس ذات آن شیئی را می یابد اما به اندازه‌ای که خودش با آن شیئی مربوط است. پس به این صورت هم می توان بین آن کسانی که می گویند ذات خدا قابل شناختن است با آن کسانی که می گویند ذات خدا قابل شناختن نیست؛ آشتی داد. چه گونه آشتی بدهیم؟ می گوئیم

اگر منظور از شناخت ذات یعنی شناختی که احاطه بر ذات پیدا کند چنین چیزی برای غیر خدا محال است. ذات خدا نامتناهی است؛ کدام موجود می‌تواند احاطه بر ذات نامتناهی الهی پیدا کند؟ این‌گونه شناخت محال است. نه تنها برای من و شما بلکه برای شریفترین مخلوقات خدا هم محال است، برای ذات مقدس حضرت محمد(صلی الله علیه وآله) و وجود مقدس ولی عصر (عج) هم آن معرفت احاطه کننده، محال است؛ چون آنها وجودشان محدود است و مخلوقند و نمی‌توانند احاطه بر ذات نامحدود الهی پیدا کنند. اما اگر منظور از معرفت ذات این باشد که بعضی از انسانها می‌توانند به مقامی برسند که رابطه‌ی وجودی خودشان را با خدا بیابند؛ یعنی اگر انسان به این مقام رسید که وجود خودش

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۰۴ }

را شعاعی از وجود خدا یافت، [بر حسب تمثیل ناقص و برای تقریب به ذهن] در اینجا علم حضوری به خدا دارد چون ارتباط با ذات خداست.

اما چگونه رابطه‌ای؟ ما رابطه‌ها را از قبیل روابط مادی می‌پنداریم؛ خیال می‌کنیم اگر وجود ما با کسی ارتباط داشته باشد ارتباطی است از نوع جسم با جسم! این محال است. **دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ فِي شَيْءٍ دَاخِلٌ**^(۱) این جور ارتباط نیست، اما يك جور ارتباطی که اگر اراده‌ی او نباشد ما هیچیم؛ به عنوان تشبیه ناقص، شبیه آن صورت ذهنی است که شما در ذهن خودتان ایجاد می‌کنید. این صورت ذهنی چگونه رابطه‌ای با ذهن شما دارد؟ آفریده‌ی ذهن شماست اما نمی‌توان آن را، از ذهن هم جدا کرد. اگر بخواهید آن را از ذهن جدا کنید، هیچ، می‌شود؛ اصلاً قوامش به همین ارتباط با ذهن است؛ اینست که فلاسفه‌ی بزرگ اسلامی فرموده‌اند: وجودهای اشیاء عین ربط است نه اینکه چیزی است که دارای ربط است. خود، عین ارتباط است. به هر حال وقتی انسان چنین حالی را در خود بیابد که دلش پیوسته با خدا باشد، در همان نقطه پیوستگی (البته تعبیر نقطه تعبیر غلطی است اما لفظ دیگر نداریم) به همان اندازه، ارتباط خود را با خدا می‌یابد؛ اما در يك جلوه‌ی بسیار محدود که همان وجود خودش است اما اینکه بخواهد احاطه بر ذات الهی پیدا کند، حاشا که موجود امکانی و مخلوقی بتواند چنین معرفتی به ذات خدا پیدا کند. و به عبارت دیگر (شاید این تعبیر هم به ذهنتان آشنا باشد) معرفت به کنه ذات خدا محال است. اما، «معرفت ذات بوجه» از يك درپچه‌ی خاص، از يك دیدگاه محدود و در يك رابطه‌ی محدود؛ ممکن است، ولی این هم تنها از راه

دل حاصل می‌شود. عقل حتی در این حد هم راه ندارد چون عقل فقط کارش درک مفاهیم است. اینجا صحبت از شناخت مصداق است. شناخت خود ذات است پس پاسخ ما به این سؤال که آیا ذات الهی قابل شناختن است؟ اینست که می‌گوییم به یک معنی آری و به یک معنا نه، اگر منظور از شناخت ذات الهی معرفتی است که احاطه به ذات الهی داشته باشد؛ معرفت به کنه ذات الهی ابداً ممکن نیست اما اگر منظور از معرفت ذات، معرفتی است که از راه دل و با شهود قلبی برای اولیاء خدا و عارفان حقیقی حاصل می‌شود، اما معرفتی محدود و در شعاع ارتباط وجودی خود عارف؛ آری در این ممکن است. و اما آنچه که در روایات ذکر شده است که هرچه را شما تصور کنید ولو به دقیقترین معانی، آن هم مخلوقی است مثل شما و

1. بحار الانوار، ج 3، ص 271، حدیث 8.

{ صفحه در کتاب اصلی 105 }

نتیجه گرفته شده است که شما نمی‌توانید خدا را با عقل خودتان و با مفاهیم ذهنی و با معانی درک کنید؛ معنایش اینست که ذات خدا، از راه مفهوم شناخته نمی‌شود زیرا مفهوم چیزی ساخته‌ی ذهن‌ها؛ گرچه این مفهوم ابتدا از یک مصادیقی گرفته شده است، اما هر کسی به همان اندازه که مصداق را شناخت، می‌تواند مفهوم را مرآت و سمبل برای آن مصداق قرار بدهد. اگر کسی اصلاً با ذات خدا آشنا نشده و معرفت حضوری پیدا نکرده است؛ هرچه بگوید همه مفاهیم است که حواله به غایب می‌دهد؛ اشاره می‌کند به موجودی و می‌داند که موجودی هست، اما آن را نمی‌یابد. فراموش نکنیم که آن روایت امام صادق سلام الله علیه را که فرمود: «وَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَعْبُدُ بِالصِّفَةِ لَا بِالذَّرَائِكِ فَقَدْ أَحَالَ عَلَى غَائِبٍ... إِنَّ مَعْرِفَةَ عَيْنِ الشَّاهِدِ قَبْلَ صِفَتِهِ وَ مَعْرِفَةَ صِفَةِ الْغَائِبِ قَبْلَ عَيْنِهِ⁽¹⁾». اگر چیزی را حضوراً بخواهیم بشناسیم اول خودش را می‌شناسیم بعد صفاتش را.

یعنی از آنچه می‌شناسید ذهن شما مفاهیمی را انتزاع می‌کند؛ رتبه‌ی آن مفاهیم انتزاعی و آن اوصاف، متأخر است از شناخت خود ذات، اما اگر یک چیزی را غائبانه بخواهیم بشناسیم؛ اول باید صفاتش را به صورت مفاهیم کلی بشناسیم. پس اگر معرفتی حضوری نسبت به خدای متعال ممکن باشد (که هست) فقط از راه دل حاصل می‌شود.

کلیات افعال الهی

در بحث‌های گذشته به این نتیجه رسیدیم که نصاب توحید در اسلام علاوه بر توحید در وجود وجود و در خالقیت، توحید در ربوبیت تکوینی و تشریحی و در الوهیت هم هست. از نظر قرآن، موحد کسی است که این توحیدهای پنجگانه را داشته باشد که همه در شعار کلمه‌ی طیب (لا اله الا الله) خلاصه می‌شود، این اعتقاد به طور اجمال باید در هر موحدی وجود داشته باشد ولی در مقام تفصیل و تحلیل این توحید، و تطبیق آن، در مواردی خاص ابهام‌هایی پیش می‌آید که نه تنها برای افراد کم‌معلومات، مسائلی جلوه‌گر می‌شود بلکه برای دانشمندان و کسانی که تخصص در مسائل کلامی و فلسفی هم دارند، اشکالاتی را پیش می‌آورد که حل آنها آسان نیست. برای نمونه وقتی ما می‌گوییم خدا همه چیز را می‌آفریند، بدون شك هر موحدی این اندازه را قائل است. ولی وقتی می‌خواهیم تطبیق کنیم که خدا که آفریننده است چه چیزها

1- تحف العقول، کلامه فی وصف المحبّة - فی ما روی عن الصادق علیه السلام.

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۰۶ }

را آفریده و چه چیزهایی را می‌آفریند، آیا منظور از اینکه می‌گوییم همه چیز را آفریده است؛ آیا مادّی اولیه‌ی جهان را آفریده است و این ماده با دینامیزم خود تمام پدیده‌های بعدی را به وجود می‌آورد و طبق قانونمندی که خود ماده دارد همه چیز تدریجاً تحقق پیدا می‌کند و آنها دیگر احتیاجی به خدا ندارند؟ معنای خالقیت آیا این است؟ یا نه، هر پدیده‌ی جدیدی که در جهان تحقق پیدا می‌کند این را هم همان وقت؛ خدا می‌آفریند؟ جای این سؤال هست.

صاحب‌نظران از ادیان توحیدی در این باره نظرهای مختلفی ابراز داشته‌اند، باید ببینیم نظر قرآن در این زمینه چیست؟ مثال دیگری از تدبیر جهان بنزیم؛ چون قبلاً هم اشاره کرده بودیم که مجموع افعال الهی تحت عنوان خلق و تدبیر خلاصه می‌شود؛ گرچه تدبیر هم انفکاک از خلق ندارد (توضیح این مطلب را قبلاً گفته بودیم). راجع به تدبیر جهان هم این سؤال پیش می‌آید که آیا هنگامی که خدا عالم را آفرید، نظمی در آن برقرار کرد و ترتیب خاصی در موجودات این عالم قرار داده بعد خود

به خود تا پایان کار عالم، منظم اداره خواهد شد؟ مثل ساعت سازی که اجزاء و چرخهای ساعت را چنان منظم می‌کند که وقتی كوك می‌کنند، مرتب کار می‌کند و دیگر احتیاج به اینکه خود ساعت ساز، دائماً در کار آن دخالت کند ندارد، فنر و پاندول و چرخها آنچنان منظم شده است که دقیقاً کار می‌کنند. آیا جهان اینگونه است که خدا اجزاء این جهان را آنچنان منظم و مرتب کرده است که تا پایان کار، احتیاجی به تنظیم و دخالت در کار جهان ندارد؟ خدا دیگر دستش را گذاشت روی دست و به کناری نشست و عالم خود روی پای خود می‌چرخد؟ یا اینکه خدا در هر لحظه‌ی جهان و در همه‌ی حوادث آن، حضور تدبیری دارد، ربوبیت او شامل پدیده‌ها در طول زمان و در پهنه‌ی مکان می‌شود؟ این سؤال است که باید جواب داد، شاید شنیده باشید که بین دو نفر از دانشمندان اروپا که هر دو هم موحد بودند، درباره‌ی تفسیر ربوبیت الهی نسبت به جهان گفتگوهایی صورت گرفته است. یکی دکارت و دیگری پاسکال؛ دکارت مکانیزم جهان را آنچنان دقیق بیان می‌کند که گویی دیگر احتیاجی به تأثیر خدا در عالم باقی نمانده است و چنانکه به او نسبت داده‌اند: جهان تنها احتیاج به يك تلنگر خدا دارد؛ اگر يك نیروی حرکتی بر این عالم وارد بشود تا این چرخها به حرکت بیفتند؛ جاودانه ادامه پیدا می‌کند و خدا نسبت به جهان محرك اول است؛ محرك اول به این معناست که اولین نیرویی که موجب پیدایش حرکت در جهان می‌شود؛ از اوست و این نیرو تا جاودان باقی و برای چرخش تمام پدیده‌های جهان کافی است. چنین سخنی را دکارت گفته بود. پاسکال که روح عرفانی معنویش قویتر بود، دکارت را متهم کرد به

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۰۷ }

اینکه بر اساس اعتقاد دکارت، دیگر ما برای تدبیر جهان و بقای جهان نیاز به خداوند نداریم، کار خدا فقط يك تلنگر زدن بود و بس. ما کاری به بحث این دو نداریم که آیا انتقاد پاسکال به حرف دکارت وارد بود یا نه؟ منظور اشاره‌ای است به اینکه در سطح فیلسوفان و متخصصان مسائل عقلی و الهی هم این مسائل مطرح است. آنچه هر موحد باید معتقد باشد، همان اعتقاد اجمالی است به اینکه خالق و ربّ جهان الله است اما دانشمندان بزرگ هم درست از عهده‌ی تفصیل آن بر نمی‌آیند چه رسد به عموم مردم. البته هر قدر معرفت انسان بیشتر شود؛ (خواه معرفتی عقلانی که از راه برهان عقلی به دست می‌آید یا معرفتی که از پرتو راهنمایی وحی به برکت کتاب و سنت حاصل می‌شود و خواه معرفتی قلبی که با اشراق یا الهام الهی حاصل می‌گردد) شناخت انسان را نسبت به توحید بیشتر می‌کند و می‌تواند نسبت به دقایق و تفصیلات مسائل توحیدی بیان روشنتری داشته باشد.

امیدواریم خدای متعال هم عقل ما را کاملتر کند و هم معرفت ما را نسبت به کتاب و سنت افزایش دهد و هم دلهای ما را نورانی‌تر نماید تا انوار معرفت در آنها بتابد. قرآن کریم شیوه‌ی خاصی در تبیین رابطه‌ی خدا با جهان و انسان دارد که این شیوه هم خود نمونه‌ی تدبیر حکیمانه‌ی الهی و ربوبیت تکوینی و تشریحی او نسبت به انسان است، قرآن در عین حال که به ما می‌فهماند که شما همانگونه که ذات الهی را درست نمی‌توانید بشناسید حقیقت صفات الهی را هم نمی‌توانید درک کنید، حقیقت افعال الهی را هم نمی‌توانید.

در همان حال با اسلوبی خاص سعی می‌کند که معرفت انسان را به افعال الهی و رابطه‌ای که خدا با جهان و انسان دارد روشن کند و تدریجاً این معرفت را بالا ببرد. اینکه گفتیم ما حتی حقیقت افعالی الهی را هم نمی‌توانیم درک کنیم، شاید ابتدا برای بعضیها سنگین بنماید.

توضیح مختصری لازم است تا روشن شود که واقعاً رابطه‌ی بین خدا و خلق، رابطه فاعلیت الهی و خالقیت الهی را نمی‌توانیم درست درک کنیم و مفاهیمی که در این زمینه به کار می‌بریم مفهوم خالقیت، علیت، فاعلیت و امثال اینها؛ مفاهیمی است که از یک مصادیق امکانی اخذ شده؛ یعنی ما ابتدا چیزی را در خودمان یافته یا رابطه‌ای بین دو موجود مادی شناخته‌ایم سپس از آن رابطه‌ای یافته یا شناخته شده؛ مفهوم گرفته و آن مفهوم را تعمیم داده‌ایم تا شامل خدا هم بشود یعنی ما وقتی می‌گوییم فلان کار را انجام دادیم، مفهوم کار و انجام دادن کار را به کار می‌بریم، همان مفهومی که به خدا هم نسبت می‌دهیم و می‌گوییم خدا هم فلان کار را انجام داد، یا وقتی می‌گویند فلان کس فلان مجتمع را اداره یا فلان گروه را تدبیر یا فلان دستگاه را رسیدگی کرد؛ اینها مفاهیمی است که از روابط خاصی بین انسان و طبیعت یا

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۰۸ }

بین انسان و انسانهای دیگر به دست می‌آید. ساختن، پرداختن، کارگردانی، اداره کردن و امثال اینها مفاهیمی است که از رابطه‌ی انسان با طبیعت حاصل می‌شود؛ در آنجا که مثلاً ساختن ماشینی مطرح است یا انسان با انساها‌ی دیگر در اداره‌ی یک جامعه برخورد دارد؛ مفهوم این چیزها را که دیده و شناخته است وسیعتر و قیود خاصی را از آن حذف می‌کند تا بگوید خدا هم جهان را ساخت. همان ساختنی که در مورد بنّاء و معمار یا صنعتگر به کار می‌رود؛ همان مفهوم را در مورد خدا هم می‌خواهد به کار برد. یا همان مفهومی را که درباره‌ی مدیر یک مجتمع به کار می‌بریم درباره‌ی خدا

هم به کار می‌بریم و می‌گوییم او جهان را تدبیر می‌کند. آنچه را ما در خود می‌یابیم روابطی است توأم با نقصها و محدودیتها.

ولی وقتی می‌خواهیم به خدا نسبت بدهیم باید این جهات نقص و جهات عدمی را که شایسته‌ی مقام قدس الهی نیست از آن حذف کنیم، ما وقتی کار می‌کنیم چگون کار می‌کنیم؟ به وسیله‌ی اندامهایمان و با کمک گرفتن از چشم و گوش و حواسمان؛ وقتی می‌گوییم خدا کاری را انجام می‌دهد یعنی همین؟ یعنی العیاذ بالله خدا هم دستی دارد و دستش را تکان می‌دهد و همانطور که ما انرژی مکانیکی بر جسمی وارد می‌کنیم؛ وقتی خدا هم می‌خواهد عالم را به حرکت آورد با دستش به عالم فشار می‌آورد یا مثل اینکه ما پایمان را به توپ می‌زنیم، خدا هم العیاذ بالله پایش را زیر یک کره می‌زند و می‌گوید بچرخ! می‌دانیم خدا جسم نیست، دست و پای جسمانی ندارد که با دست زیر کره‌ی خورشید بزند و بگوید بچرخ، کار خدا به وسیله‌ی اندامهای بدنی و مادی انجام نمی‌گیرد، اما یک نحو رابطه وجود دارد که همانطور که اگر ما پا زیر توپ نمی‌زدیم حرکت نمی‌کرد؛ اگر خدا هم با این جهان یک کاری نمی‌کرد، حرکت نمی‌کرد اما نمی‌دانیم خدا چه کار می‌کند که کرات آسمانی و پدیده‌های کوچک و بزرگ جهان و ریز و درشت از اتم گرفته تا کهکشان به حرکت در می‌آید. چون نمونه‌اش را ندیده‌ایم، روابط بین ما و پدیده‌های جهان محدود و ناقص و مادی‌ست ما در خود رابطه‌ای که بین خدا و خلق وجود دارد، سراغ نداریم اگر رابطه‌ای که بین خدا و خلق هست، در ما هم می‌بود؛ ما هم خدا می‌شدیم! پس ما حقیقت آن رابطه را نمی‌توانیم درک کنیم چون حقیقت چیزی را که ندیده، نیافته و نشناخته ایم، نمی‌توانیم درک کنیم. همین قدر می‌گوییم که اگر ما کار نکنیم و چیزی را حرکت در نیاوریم آن شیء خاص حرکت نمی‌کند؛ خدا هم جهان را به حرکت در آورده است، اما چگونه به حرکت در آورده است و یعنی چه؛ نمی‌دانیم. همانطور که در مورد صفات خدا گفتیم وقتی می‌گوییم خدا عالم است، از علم چه می‌فهمیدیم اینکه ما می‌فهمیدیم یک مصادیق

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۰۹ }

ناقص و محدود از علم بود ولی می‌گفتیم که علم ممکن است غیر از این مصادیق محدود، به نحو دیگری هم باشد؛ به چه نحو؛ نمی‌دانیم اما می‌تواند علم موجود باشد، ولی از راه شنیدن و خواندن حاصل نشده باشد. اگر ما واجد آن نیستیم نباید آن را محال بدانیم، وقتی برهان عقلی می‌گفت علم خدا اکتسابی نیست این برای ما قابل قبول بود که علمی باشد که اکتسابی نباشد اما چه گونه؛

نمی‌دانیم، و لذا می‌گفتیم (عَالِمٌ لَا كَعَلْمِنَا) او هم عالم است اما نه مثل علم ما، در مورد افعال هم عیناً همین مطلب، صادق است. وقتی می‌گوییم خدا کارگردان و تدبیر کننده‌ی جهان است؛ باید بگوییم نه مثل تدبیر ما، اگر در اصطلاحات اهل معقول و در اصطلاحات فلسفی و کلامی می‌گوییم خدا علت جهان است یا علت العلل است باید این قید را اضافه کنیم که اما نه مثل علیت ما، آن خصوصیتی که در رابطه‌ی علت و معلولی بین پدیده‌های جهان هست؛ هیچگاه بین خدا و جهان نیست آن هم نوعی علیت است اما نه از نوع علیتهای ما، بلکه طور دیگری ست؛ چه طور؛ نمی‌دانیم یعنی عقل ما نمی‌تواند آن را درک کند، همین اندازه می‌تواند دریابد که به این معنا خدا علت العلل است که اگر خدا نبود؛ جهان هم نبود؛ علت به این معناست، علت به معنای «مَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ الشَّيْءُ» یا به معنای «مَا يُفِيضُ وُجُودَ الشَّيْءِ» یعنی به این معنا که چیزی به چیز دیگری نیازمند است، آن چیزی که از چیز دیگر رفع نیاز می‌کند که اگر او نباشد؛ این هم نخواهد بود؛ اما اینکه رابطه‌ی خدا با جهان چگونه است؛ نمی‌فهمیم چون ما خدا نیستیم. خدایی نکرده‌ایم تا ببینیم چگونه است. و نمی‌توانیم هم بفهمیم مگر آن نوع معرفت شهودی که عرض کردم خدا به بعضی از بندگان شایسته‌اش منت می‌گذارد و عطا می‌کند که يك معرفت شهودی پیدا می‌کند و به اندازه‌ی ظرفیت وجودی خود می‌تواند حقیقت افعال الهی را بیابد؛ آنچنان که در مورد ذات و صفات هم گفته شد. شاید آیه‌ای که درباره‌ی حضرت ابراهیم(علیه السلام) هست ناظر به چنین مطلبی باشد؛ او از خدا خواست که: خدایا به من نشان بده چگونه مردگان را زنده می‌کنی.

بقره / ۲۶۰: رَبِّ اَرْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى. «...»

و يك برداشت سطحی از این آیه این است که حضرت ابراهیم(علیه السلام) می‌خواست ببیند چگونه يك مرده زنده می‌شود. زیرا تأثیر دیدن در دل بیشتر است. اما مرحوم علامه طباطبایی (رضوان الله علیه) (به نکته‌ی دقیقی در آیه توجه داشتند، می‌فرمودند که حضرت ابراهیم(علیه السلام) نگفت خدایا به من نشان بده که چگونه مرده زنده می‌شود، حضرت ابراهیم(علیه السلام) (از خدا خواست که به من نشان بده چگونه تو مرده را زنده می‌کنی، یعنی خواست احیای الهی را ببیند.

می‌خواست آن حقیقت و آن رابطه‌ی حقیقی که بین خدا و خلق وجود دارد که مرده را زنده می‌کند ببیند. می‌خواست بنگرد که خدا چه می‌کند که مرده زنده می‌شود. کیفیت احیاء الهی را می‌خواست ببیند نه کیفیت زنده شدن مرده را، یعنی می‌خواست مصداق کار خدا را بیابد؛ همانکه همه دلمان می‌خواهد ببینیم تا بدانیم چه می‌کند که این عالم به وجود می‌آید و می‌چرخد و اداره می‌شود؛ رابطه‌ی خدا با خلق چگونه است؟ خدای متعال دستور داد که چهار پرنده را بگیر و سر ببر، اجزاء بدنشان را با هم مخلوق کن بعد آنها را چهار قسمت کن و هر کدام را سر کوهی بگذار بعد به آنها اشاره کن و صدا بزنی تا به سوی تو بیایند. آن گاه می‌بینی که چگونه زنده می‌شوند. علامه‌ی طباطبایی می‌فرمودند: در واقع حضرت ابراهیم(علیه السلام) مجرای احیای الهی شد یعنی خدا به وسیله‌ی حضرت ابراهیم این پرنده‌ها را زنده کرد، این اراده‌ی الهی بود که از مجرای اراده‌ی حضرت ابراهیم تحقق یافت و دید که این اراده‌ی الهی چگونه تأثیر می‌کند، این يك معرفت شهودی است، اگر چنین معرفتی نصیب کسی شود آنوقت به اندازه‌ی ظرفیت خود حقیقت فعل خدا را هم خواهد یافت، ما نباید توقع داشته باشیم که حقیقت رابطه‌ی بین خدا و خلق را بشناسیم مگر تا حدی که عقل قادر به تبیین آن است و حتماً با تنزیه یعنی اعتقاد به اینکه کار می‌کند اما نه مثل کار ما، می‌آفریند نه مثل آفرینش ما، می‌سازد نه مثل ساختن ما، تنظیم می‌کند نه مثل تنظیم ما. افعال الهی را باید تنزیه و مبری کنیم از جهات نقص و عدمی که در ما هست. این تنزیه در کل افعال الهی مطرح است. اما در طریق اینکه معرفت ما نسبت به افعال الهی از حد ابتدایی بالا رود و تا جایی که عقل قدرت دارد رشد کند؛ اگر حقیقت آن را (چنان که در متن واقع هست) در نمی‌یابیم بدین معنا هم نیست که عقل و فکر خود را تعطیل کنیم و بگوییم نمی‌دانیم. آن «نمی‌دانم» که يك عالم پس از پژوهش و تحقق می‌گوید: غیر از «نمی‌دانم» است که يك جاهل در ابتدای کار می‌گوید. ما هر چه تلاش کنیم نمی‌توانیم با پای عقل و ابزار عقل حقیقت رابطه‌ی فعل الهی را درک کنیم ولی به این معنا نیست که عقل خود را در این راه به کار نگیریم؛ زیرا می‌توانیم پیش برویم ولی به کنه آن نمی‌رسیم؛ تا جایی که می‌توانیم باید تلاش کنیم و معرفت عقلانی خود را زیاد کنیم و قرآن در این راه ما را راهنمایی می‌فرماید یعنی در موارد گوناگون کیفیت رابطه‌ی خدا با خلق به صورتهایی بیان شده است که اگر ما دقت کنیم و این مسیر را پیدا کنیم تدریجاً می‌توانیم معرفت خود را بالا ببریم. در پاسخ این سؤال که آیا خدا فقط آفریننده‌ی اصل جهانست یا آفریننده‌ی هر پدیده‌ایست، قرآن به صراحت می‌فرماید: خدا همه چیز را آفریده است؛ هر چه

که اسم شی به آن اطلاق می‌شود؛ آفریده‌ی خداست نه تنها مادّه اولیه‌ی جهان، بلکه هر چیز که اسم شیء بر آن صادق است، مخلوق خداست. پس آفرینش الهی نسبت به هر موجودی که در عالم وجود داشته باشد گسترش دارد، چند آیه در این زمینه داریم برای نمونه يك جمله هست که در دو سوره‌ی قرآن ذکر شده است:

انعام / ۱۰۱؛ فرقان / ۲: «وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ»

باز جمله‌ی دیگری هست که آن هم در دو سوره تکرار شده است:

انعام / ۱۰۲؛ غافر / ۶۲: «ذَلِكُمْ اللهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ.»

اینست الله پروردگار شما که آفریدگار هر چیزیست.

باز آیه‌ی دیگری در همین زمینه با لحن دیگر آمده است:

انعام / ۰۲ و غافر / ۶۲: «وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ.»

الله شما را آفریده است و آنچه را شما می‌سازید یا هر عملی که شما انجام می‌دهید چون اعمال انسان هم به هر حال شیء است؛ وجودی دارد. خالق آنها هم الله است. پس از نظر قرآن جای هیچ شکی نیست که هر چیزی که اطلاق شیء به آن بشود، مخلوق الله است. و خلقت خدا اختصاص به مادّه‌ی اولیه‌ی جهان ندارد.

در مورد تدبیر هم همینطور آیاتی وجود دارد که آنها هم حکایت می‌کند از اینکه هر جا مسأله‌ی تدبیر و اراده مطرح باشد؛ در آنجا ربوبیت الهی، مدیریت الهی حضور دارد، آیاتی هست که به طور کلی، این مسأله را مطرح فرموده است از جمله:

یونس / ۲۹: «يُدَبِّرُ الْأَمْرَ.»

که می‌فرماید تدبیر امر به طور مطلق به دست خداست، باز:

رعد / ۳۱: «بَلْ لِّلّٰهِ الْاَمْرُ جَمِيعًا.»

که تقدیم جار و مجرور در زبان عربی مفید حصر است. **لِلّٰهِ الْاَمْرُ جَمِيعًا** یعنی منحصرأ هر کاری از آن خداست؛ و مجموع خلق و تدبیر را در سوره‌ی اعراف به این صورت ذکر می‌فرماید:

اعراف / ۵۴: «اَلَا لَهٗ الْخَلْقُ وَالْاَمْرُ تَبَارَكَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِيْنَ.»

آگاه باشید که هم آفرینش و هم تدبیر، ویژه‌ی خداست.

بنابراین چون او رب عالمین است، همه چیز زیر پوشش ربوبیت او قرار دارد: هم آفرینش از اوست و هم تدبیر به دست اوست. از نظر کلی آیاتی در این زمینه داریم که خلق و تدبیر، خالقیت و ربوبیت منحصر به خداست، در مقام تفصیل هم، قرآن بارها پدیده‌های طبیعت را

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۱۲ }

ذکر می‌فرماید و می‌گوید خداست که این کارها را انجام می‌دهد و همینطور (گویا يك بار دیگر هم گفته‌ایم) اصولاً ذکر پدیده‌های طبیعت و تأمل و تدبر در این پدیده‌ها از نظر قرآن فقط در رابطه با خدا مطرح است یعنی قرآن مستقیماً در صدد طبیعت‌شناسی یا تأکید و تشویق شناخت طبیعت نیست، بشر به خاطر نیاز خود، دنبال شناخت طبیعت می‌رود. تأکید قرآن اینست که رابطه‌ی طبیعت با خدا را درك کنید؛ از شناخت طبیعت به شناخت خدا برسید. به هر حال آیات زیادی داریم که پدیده‌های مختلف طبیعی را ذکر می‌کند و می‌فرماید خداست که این کارها را انجام می‌دهد، یا آنها را به وجود می‌آورد:

بقره / ۱۶۴: «وَمَا أَنْزَلَ اللهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ

دَابَّةٍ.»

قرآن همیشه می‌گوید: آبی که خدا از آسمان نازل می‌کند، گیاهی که خدا در زمین می‌رویانند و به وسیله‌ی آن گیاه، شما را و چهارپایانتان را روزی می‌دهد؛ همه جا روی این کلمه تکیه دارد، همه می‌دانند آب از آسمان پایین می‌آید؛ قرآن بر **پایین آورنده‌ی** آن و نازل کننده تأکید می‌کند. همه می‌دانند که زمین سبز و زمین مرده در فصل بهار زنده می‌شود. قرآن بر این تکیه می‌کند که خداست

که این کار را انجام می‌دهد، (چگونگی معنای این آیات را انشاءالله بعداً تا حدودی توضیح خواهیم داد) فعلاً می‌خواهیم روشن سازیم که بیان قرآن و لحن آیات قرآن در ذکر پدیده‌های طبیعت به این شکل است. یعنی کوچکترین حرکت و تغییری که در عالم به وجود می‌آید، می‌گوید خداست که این کار را انجام می‌دهد. ظاهراً ساده‌تر از این چیزی نیست که یک دانه در جای نمناکی بیفتد و رطوبت را جذب کند؛ کمی آماس کند و بعد هم پوسته‌اش شکافته و گیاه شکفته بشود؟ اما قرآن می‌فرماید:

انعام / ۹۵: «إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى.»

خداست که دانه را می‌شکافد. این حضور الهی در مورد هر پدیده‌ای حتی در مورد افعال اختیاری انسان هم جریان دارد، خدا می‌فرماید:

انفال / ۱۷: «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى.»

در جنگ بدر پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله) (مشتی شن به طرف کفار پاشیدند، مسلمانها با عده‌ی کمی بر کفار پیروز شدند و همینطور در جنگهای دیگر. خدای متعال به این جریانات اشاره می‌کند و می‌فرماید شما آنان را نکشتید، خدا کشت. «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ.» (در مورد روزی؛ انسان می‌داند که چگونه درآمد زیاد یا کم می‌شود؛ اینکه چگونه آدم تنعم بیشتر یا کمتر می‌تواند داشته باشد؛ قابل بررسی ست، اما خدا مکرر می‌فرماید: خداست که روزی را گسترش می‌دهد و خداست که روزی را تنگ می‌کند:

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۱۳ }

رعد / ۲۶: «اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَ يَقْدِرُ.»

در مورد هدایت و ضلالت و اینکه چگونه یک انسان مهتدی می‌شود و راه را پیدا می‌کند، و یا چگونه گمراه می‌گردد، می‌دانیم عواملی وجود دارد که قابل بررسی است اما خدا می‌فرماید:

بقره / ۲۱۳؛ نور / ۴۶: «وَ اللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ.»

خداست که هدایت می‌کند.

و کسانی که گمراه می‌شوند به واسطه‌ی اعمال بدی که انجام داده‌اند، خدا آنها را گمراه می‌کند، این تعبیرات هم در قرآن هست.

سؤال‌های فراوانی رخ می‌نماید: اگر خدا این کارها را می‌کند پس ما چه کاره‌ایم. آیا این جبر نیست؟ آیا معنای اینکه خدا جهان را می‌آفریند و هر پدیده‌ای را به وجود می‌آورد این نیست که ما علل و عوامل طبیعی را نادیده بگیریم؟ اوست که این کارها را انجام می‌دهد چه طبیعت یا قوانینی در طبیعت باشد، چه نباشد؛ آیا این معنا، انکار دینامیزم طبیعت نیست؟ در مورد افعال انسان آیا این جبر و نفی اختیار انسان نیست؟ این سؤالات مطرح می‌شود و پاسخ هم کار آسانی نیست، ما به یاری خدا در صدد این هستیم که با استفاده از بیانات قرآنی این گونه مشکلات را که در راه تحلیل توحید در خالقیت و ربوبیت و تطبیق آنها در موارد مختلف پیش می‌آید به برکت نور قرآنی روشن کنیم و ببینیم که منظور از خالقیت خدا چیست و آیا منافاتی با وجود عوامل طبیعی و حتی ماوراء طبیعی دارد یا ندارد. منظور از اینکه خدا یگانه مدبر جهان است چیست؟ آیا به این معناست که هیچگونه تدبیر دیگری در کار نیست؟ آیا در مورد افعال الهی و تدبیرات انسان که قرآن تأکید می‌فرماید چه در مورد تدبیرات مادی از قبیل روزی دادن و چه در مورد تدبیرات معنوی از قبیل هدایت کردن همه در دست خداست و حتی در مواردی عوامل دیگر را نفی می‌کند؛ چه معنایی می‌دهد؟ آیا لازمه‌ی این مطالب یک شناخت ایده‌آلیستی و انکار واقعیات عینی و قوانین این جهانی است یا اینکه معنا، چیز دیگریست؟ انشاء الله در بحث‌های بعدی روشن خواهد شد که قرآن هیچگاه در صدد نفی عوامل و تأثیرات طبیعت به طور کلی نیست؛ هیچ قانونی از قوانین طبیعت را نفی نمی‌کند.

اختیار انسان را در حوزه‌ی خاص فعالیت خودش، هرگز نفی نمی‌کند؛ بلکه اساس تعالیم قرآن بر محور اختیار دور می‌زند. اگر اختیاری نباشد انبیاء برای چه می‌آیند؟ چگونه به بشری که مثل خسی بر امواج توفانی عوامل جبری گرفتار است، می‌توان نصیحت کرد که این کار را بکن و آن کار را نکن، عوامل جبری اگر انسان را می‌چرخانند این دیگر جای راهنمایی، تدبیر،

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۱۴ }

موعظه و نصیحت و تعلیم و تزکیه ندارد، آنچه عوامل جبری اقتضا می‌کند انسان همان خواهد شد. اصولاً هدف انبیاء و فلسفه‌ی وجودی انبیاء و کتابهای آسمانی در صورتی قابل توجیه است که

انسان موجود مختاری باشد و به او بتوان گفت این کار را بکن یا نکن و او اختیار داشته باشد که انجام بدهد یا ترک کند؛ اگر انسان موجود مجبوری باشد؛ جای این حرفها نیست، انسان مثل عروسک خیمه‌شب‌بازی هیچکاره است؛ پس چرا دائماً به او می‌گویند این کار را بکن، این کار را نکن، تو مسئولی، چه مسئولیتی؟ عوامل جبری طبیعی و جبر جامعه و جبر تاریخ است که انسان را دارای خصوصیتی می‌کند پس انسان چکاره است تا به او بگویند این کار را بکن یا نکن؟ دیگر جایی برای فرستادن انبیاء و نازل کردن کتابهای آسمانی و تشریح قوانین و احکام باقی نمی‌ماند.

پس اینطور نیست که قرآن بخواهد اختیار را از انسان سلب کند، اگر اختیار انسان نفی بشود در واقع فلسفه و حکمت نزول قرآن از بین رفته است. هیچکدام از اینها نیست بلکه قرآن در صدد این است که رابطه‌ی خدا را با آفریدگان آرام آرام به بشر بفهماند و به این وسیله معرفت انسان را نسبت به خدا بیشتر کند. اما چگونه؟ انشاء الله تفصیل را در بحثهای آینده خواهیم دید.

دنباله بحث در کلیات افعال الهی

موضوع بحث، کلیات افعال الهی است. ما با توجه به اینکه در قرآن کریم در همه‌ی زمینه‌های خلق و تدبیر، افعال گوناگون را به خدای متعال نسبت داده است و بررسی جداگانه هر یک از اینها در این بحث میسر نیست؛ می‌خواهیم از یک دیدگاه کلی، همه‌ی این افعال را مود توجه قرار بدهیم و ببینیم خدای متعال مجموعه‌ی این افعال را در شکلهای و چهره‌های گوناگون چگونه به خود نسبت می‌دهد و سرّ این رابطه چیست؟ و آیا موجب می‌شود که ارتباط این پدیده‌ها از فاعلهای طبیعی و عادی خودشان قطع بشود یا نه؟ لذا یک ضابطه‌ی کلی بیان می‌کنیم که در واقع کلید حلّ مشکلاتی به شمار می‌رود که در زمینه‌ی ارتباط اشياء با خدا مطرح است. به طوری که اگر ما این ضابطه را درست در نظر بگیریم و معنی و مفهومش را کاملاً هضم کنیم، بسیاری از مشکلات را که در این زمینه‌ها پیش می‌آید می‌توانیم بر اساس این ضابطه حل کنیم: ارتباط داشتن یک پدیده به دو عامل یا دو فاعل به چند صورت تحقق پیدا می‌کند: گاهی به این صورت است که برای پیدایش یک پدیده چند چیز لازم است که هر کدام نقش خاصی در پیدایش یا شکل دادن به آن پدیده ایفا می‌کنند و به اصطلاح، مجموع آن را

علت تامه‌ی آن پدیده می‌گویند. اگر یکی از آنها نباشد آن پدیده تحقق پیدا نمی‌کند ولی این طور نیست که همه‌ی آنها در ایجاد، مشارکت داشته باشند، بلکه هر يك در پیدایش و تحقق آن نقش خاصی دارد. مثلاً گلهایی که شما در باغچه ملاحظه می‌فرمایید برای اینکه به این صورت در بیابند، يك عامل مؤثر نبوده، بلکه مجموعه عواملی دست به دست هم داده، تا يك گل خوشرنگ خوش بو در باغچه روییده است. تخم گل باید در زمین افشاندن شود یا نهال باید غرس شود، گاهی بادی موزد و تخم گلی را در زمین می‌افشانند و اتفاقاً سبز می‌شود مثل گلهای خودروی صحرایی. پس برای روییدن لاله‌ی صحرایی باد هم لازم است تا تخم آن را در زمین بیفشانند ولی این کافی نیست، باید آب هم از آسمان ببارد تا زمین مرطوب شود و الا در زمین خشک، گل نمی‌روید. در باغچه هم باغبانی باید تخم گلی بیفشانند یا نهالی را غرس کند. دست باغبان باید نهال را در زمین فرو ببرد و بعد هم آن را آبیاری کند و به موقع رسیدگی‌های لازم را به عمل بیاورد تا گل بروید و رشد کند.

پیدایش این گل را به يك عامل خاص نمی‌توان نسبت داد. یعنی نمی‌توان گفت تنها زمین یا باران یا باد است که گل را به وجود آورده است. همه باید باشند؛ هرکدام از اینها نباشد کار ناتمام است. در چنین شرایطی ما معمولاً آنچه را همیشه وجود دارد یا در دسترس است به حساب نمی‌آوریم و بر عاملی تکیه می‌کنیم که گاهی پیدا می‌شود، تا این شرایط کامل شود. مثلاً زمین همیشه هست، نور آفتاب هم همیشه می‌تابد، هوا هم بر زمین همیشه احاطه دارد؛ اینها را به حساب نمی‌آوریم و می‌گوییم باغبان این گل را رویانده است. یعنی بر عاملی که گاهی هست و گاهی نیست؛ تکیه می‌کنیم ولی اگر دقیق بگوییم؛ می‌گوییم در روئیدن این گل باغبان و زمین و نور و آب و صدها عامل دیگر تأثیر داشته‌اند؛ پس به این معنا ما مجموعه‌ای از علل و عوامل را به صورت علت تامه در نظر می‌گیریم که هر وقت این مجموعه کامل شد، گل می‌روید. همه‌ی اینها هم در پیدایش گل به نحوی تأثیر دارد اما تأثیر یکی جانشین تأثیر دیگری نمی‌شود؛ نه نور آفتاب جای باران را می‌گیرد نه باران جای دست باغبان را. در اینجا اگر گفته شود سهیم بودن چند علت یا چند عامل در پیدایش يك پدیده نه تنها غلط نیست بلکه يك امری کاملاً صحیح و واقعی است. گاهی استناد يك پدیده به دو عامل به صورت جانشینی است، یعنی یا این عامل باید اثر کند یا آن عامل. اگر این يك اثر کند آن دیگری اثر نمی‌کند و بالعکس یعنی مثل کلیدهای تبدیل است. این پدیده بر سبیل تبادل

یا به این عامل یا به آن عامل احتیاج دارد اگر یکی موجود بود به دیگری نیازی نیست. در اینجا ما ممکن است يك

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۱۶ }

پدیده را به دو عامل نسبت بدهیم و بگوییم دو عامل هست که این کار را انجام می‌دهد اما آنچه واقع می‌شود، همیشه یکی از اینهاست، دیگری جانشین آن یکی است. فرض کنید دو باغبان هستند که متناوباً به باغی رسیدگی می‌کنند؛ این درخت گل را یکی از این دو باغبان باید غرس کند، یا این یا آن. در اینجا دو عامل وجود دارد اما جانشین همدیگرند. با هم کار نمی‌کنند و نباید اجتماع داشته باشند به قول منطقی‌ها بر سبیل منع الخلو مؤثر هستند. یعنی ممکن نیست نه این باشد نه آن. قضیه مانعة الخلو است. اما گاهی استناد به دو عامل در طول یکدیگر است. یعنی هم به یکی از عامل‌ها نسبت داده می‌شود و هم به عامل دیگر اما نه به صورت مجموعه که در کنار هم قرار بگیرند و هر کدام يك بعدی از ابعاد آن را تأمین کنند. دو عامل در طول هم قرار می‌گیرند، یکی در دیگری اثر می‌گذارد و دومی واسطه می‌شود تا اثر اولی را به شکل خاصی به معلول منتقل کند؛ در طول هم قرار می‌گیرند. این به شکلی، هم در امور طبیعی مثال دارد و هم در امور اعتباری و هم در امور ماوراء طبیعی. در امور عرفی و اعتباری ممکن است کاری را به دو نفر نسبت بدهند مثلاً فرماندهی يك ارتش جنایتکار یا يك پلیس جانی دستور می‌دهد و پلیسی یا سربازی فرمان او را اجرا می‌کند و جنایتی را مرتکب می‌شود. مثل ساواک رژیم طاغوت. جنایت را به چه کسی نسبت می‌دهند؟ به آن کسی که در انجام آن مباشر بوده است، آن که شکنجه کرده یا به رئیس ساواک و یا به آن طاغوت بزرگ و یا به ارباب طاغوت؟ به همه‌ی اینها صحیح است زیرا هم این شکنجه گر کشته و هم رئیس ساواک چون او دستور داده است و هم مراتب بالاتر. در مورد کارهای خوب هم همینطور است : احسانی را که کسی به امر دیگری انجام می‌دهد، هم واقعاً او انجام داده و هم آن کسی که دستور داده است. پس يك کار ممکن است انتساب به دو فاعل داشته باشد اما نه در عرض هم؛ به معنای جانشینی هم نیست که یا باید آن رئیس ساواک شکنجه کند یا آن شکنجه گر. رئیس ساواک هیچ وقت شکنجه نمی‌دهد، او دستور می‌دهد. این جانشینی نیست؛ از این قبیل نیست که یا این باغبان باید گل به کارد یا آن باغبان، اینطور هم نیست که در عرض هم يك مجموعه را تشکیل بدهند؛ کارشان در يك سطح نیست. کار آن فاعل مباشر، در يك سطح و آن فرمان دهنده و مسبب؛ در سطح بالاتری است. پس گاهی فعلی به دو فاعل نسبت داده می‌شود در دو سطح، استناد این فعل به فاعل

در طول فاعل دیگر است نه در عرض آن، به يك اعتبار و در يك سطح به این فاعل نسبت داده می‌شود؛ و در سطح بالاتر به فاعل دیگر. هیچکدام جانشین دیگری نیست. این در امور عرفی و اعتباری است، گاهی حتی به آن کسی که فرمان می‌دهد، می‌گویند «مسبب

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۱۷ }

اقوی» (اقوی از فاعل مباشر)، یعنی جرم را به فرمان دهنده بیشتر می‌توان نسبت داد تا کسی که واسطه‌ی اجرا یا فرمان‌پذیر بوده است. در امور ماوراء طبیعی هم چنین مرتبه‌ای و چنین حقیقتی هست؛ یعنی تأثیر فاعل ماورایی و غیر طبیعی در عرض فاعل طبیعی نیست، بلکه این تأثیری است در طول فاعل ماورائی و جای آن را نمی‌گیرد؛ چنانکه آن نیز جای این را نمی‌گیرد ولی همان است که این فاعل طبیعی را به هنگام ایجاد يك پدیده‌ی طبیعی دیگر ایجاد می‌کند و به کار می‌گیرد. اما این که این به کار گرفتن چه‌گونه است و آیا احتیاجی به این به کارگیری دارد یا نه؛ بحث دیگری است که انشاء الله در جای خود اشاره خواهیم کرد. فعلا تکیه بر این مسأله است که استناد پدیده‌های این جهان به عوامل طبیعی و به خدا در يك سطح نیست و به این معنا نیست که خدا و طبیعت مجموعاً کاری را انجام می‌دهند، چنین خدایی، خدا نخواهد بود. خدایی که در کنار عامل طبیعی باید با همکاری طبیعت کار انجام دهد، این خدایی سخت نیازمند کار خدای بی‌نیاز این‌گونه نیست به علاوه این شرك است که در کنار خدا عامل دیگری را مؤثر بدانیم که به او احتیاجی دارد. پس به اینصورت نیست؛ وقتی می‌گوییم خدا گیاه را می‌رویاند، خدا جانوران را به وجود می‌آورد، خدا باد را حرکت می‌دهد، یا خدا شب و روز را به دنبال هم پدید می‌آورد؛ بدین معنا نیست که خدا باید بنشیند کنار خورشید و زمین و هر سه با هم کار بکنند تا روز و شب پدید آید و مجموعه‌ای را تشکیل بدهند که همه در کنار هم، در عرض هم باشند؛ این غلط است، تفکر قرآنی این نیست؛ پس چگونه است؟ یعنی خدا شب و روز را بدون ماه و خورشید و... پدید می‌آورد؟ بدون حرکت زمین روز و شبی پدید می‌آید؟ اینکه می‌گوییم:

لقمان / ۲۹: «يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَ يُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ.»

این یعنی چه، چگونه خدا این کار را می‌کند؟ مسلماً اگر زمین نباشد، روز و شب پدیدار نخواهد شد. روز و شب از حرکت زمین به وجود می‌آید، چنانکه اگر خورشید نباشد و تا نور خورشید به زمین نتابد روز موجود نخواهد بود پس نقش خدا در اینجا چیست؟ در این سطح کار از زمین و خورشید

است؛ نقش الله در طول اینهاست نه در عرض اینها و نه به جای اینها. آنجا که زمین هست و نقشی که در پدید آوردن روز و شب دارد؛ آنجا جای خدا نیست. جای خدا فوق این است. اوست که کل هستی را با اراده به وجود می‌آورد. ماه و زمین و خورشید و ستارگان و آسمان و حرکات اینها، هستی همه با اراده‌ی اوست. تأثیر این اراده در پیدایش روز به همان اندازه است که در پیدایش خود خورشید و در پیدایش خود زمین. دوام همه‌ی عالم

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۱۸ }

يك جا، يك پارچه به اراده‌ی خداست. این بدین معنا نیست که خدا به جای باغبان گل می‌رویاند. باغبان و گل و نیروی دستش و همه‌ی شرایط دیگر را او می‌آفریند و دائماً هستی اینها از و مدد می‌گیرد و يك لحظه اگر اراده‌ی او نباشد همه‌ی هستی، هیچ است. پس تأثیر خدا در پیدایش پدیده‌ها در عرض عوامل مادی، در کنار آنها و به جای آنها نیست. اگر می‌گوییم خدا مریضی را شفا داد، بدین معنا نیست که هیچ عامل مادی در آنجا اثر نمی‌کند و اگر می‌گوییم خدا به کسی روزی داد نه به این معناست که هیچ عامل طبیعی در کار نبود و دفعتاً این روزی از يك عالم دیگر نازل شد یا به قول آن ظریف، از عدمستان رویید! اینطور نیست، خدار روزی می‌دهد، همان نانی است که گندمش را کشاورز می‌کارد، بارانش از آسمان نازل می‌شود، حرارتش از خورشید می‌تابد، آسیابان، آسیاب می‌کند، نانوا می‌پزد، بنده و جنابعالی می‌خوریم. خدا روزی می‌دهد یعنی اگر اراده‌ی او نباشد، نه درختی هست و نه باغبانی و نه خورشید و نه دریایی و نه زمین و نه ماه و نه بارانی و نه ابری و نه بادی. حالا چه کسی روزی می‌دهد؟ مگر روزی دادن غیر از تربیت این پدیده‌های جهان است به گونه‌ای که منتهی بشود به اینکه من نیازمندی غذایی خود را تأمین کنم؟ چه کسی این نظام را، نظام هماهنگی را که این نتایج را می‌دهد، برقرار کرده است، جز خدا؟ پس روزی دهند اوست، احیاء کننده اوست، میراننده اوست. مطلب در اینجا در هر قسمت، فراوان است؛ ریزه کاریهایی در بین است که ما نمی‌توانیم در همه وارد بشویم و در این بحث بیان کنیم و حل کنیم. فقط خواستیم يك معیار کلی برای حل اینگونه مشکلات به دست بدهیم که چگونه پدیده‌ای هم به طبیعت نسبت داده می‌شود و هم به انسان و هم به خدا، آیا این تناقض است یا این است که مجموع اینها کار می‌کنند یا این است که جانشین یکدیگر می‌شوند و یا چیز دیگری است و آن چیز دیگر چیست؟ نه تناقض است، نه مجموع است، نه جانشینی است. آن چیز دیگر این است که هستی تمام عواملی که در عالم به هر نحوی در هر چیزی اثر داشته باشد، از خداست؛ نیروهایش از خداست؛ انرژی‌هایشان از خداست؛

حدوثش از خداست، بقایش هم از خداست. اگر خدا نخواهد به وجود نمی‌آید، اگر خدا نخواهد ادامه پیدا نمی‌کند. پس هر رابطه‌ای بین هر موجود دیگری باشد در سطح بالاتری بین او و بین خدا مطرح است. این تسبیحی است از ناحیه‌ی خدا. او سبب را ایجاد می‌کند و آن سبب را واسطه قرار می‌دهد؛ البته باز اشاره می‌کنیم که در اینجا مسائلی هست از جمله اینکه گاهی اسباب ماوراء طبیعی ممکن است جانشین سبب طبیعی بشود (غیر از الله تبارک و تعالی). گاهی ممکن است به جای يك

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۱۹ }

عامل طبیعی، عامل ماوراء طبیعی کار کند، آنچنانکه در مورد اعجاز گفتیم، مثل شفای امراض و همچنین وقتی حضرت عیسی (علیه السلام) (به مرده‌ی زیر خاک، می‌فرمود: «قُمْ يَا ذَنْ اَللّٰهِ» در آنجا عامل طبیعی برای حیات آن مرده وجود نداشت. مگر عامل طبیعی را همان ارتباط شخص حضرت عیسی بن مریم (علیها السلام) (که دارای بدن جسمانی بود، حساب کنیم وگرنه قوانین طبیعی برای زنده شدن مرده موجود نبود و اگر بود دیگر معجزه نمی‌بود، چنین چیزی هست که گاهی بین عوامل طبیعی و بعضی از عوامل ماوراء طبیعی، مسأله‌ی جانشینی مطرح می‌شود و یکی جای دیگری را می‌گیرد. اما منظور رابطه‌ای است که بین خدا و پدیده‌ها وجود دارد که از قبیل جانشینی نیست. جای خدا را هیچکس نمی‌تواند گرفت بر زبیر هر عامل طبیعی و ماوراء طبیعی، تأثیر فاعلیت و ربوبیت الهی موجود است و هیچ عاملی جانشین او نمی‌شود ولی نه بدین معنا که در طول فاعلیت خدا، تأثیری از چیز دیگر وجود ندارد. خدا چیزهای دیگری را واسطه و سبب قرار می‌دهد و از راه آنها تأثیراتی در عالم تحقق پیدا می‌کند. تأثیرات، حقیقی هم هست. آنچه گفتیم قاعده‌ی کلی، در این مسأله بود؛ اینک قدری راجع به موارد جزئی آن هم اشاره می‌کنیم: ما چگونه این مطالب را از قرآن دریافت می‌کنیم؟ و چگونه قرآن می‌خواهد ذهن ما را به این حقایق آشنا و تدریجاً ما را مستعد کند مفاهیمی را که در ابتدا درک نمی‌کردیم، بتوانیم بفهمیم و بپذیریم؟ قرآن گاهی پدیده‌ای را به عامل طبیعی نسبت می‌دهد. مثلاً می‌گوید که زمین گیاه را می‌رویاند. در آیات گاهی رویاندن گیاه به زمین نسبت داده شده است و گاهی به آب باران و گاهی به خدا. بعضی توهم کرده‌اند (کسانی که تفکر مادی بر آنها غالب بود و به اصطلاح، ایدئولوژی بعضی از گروهکها را شکل دادند و خیال کردند که این طبیعت یعنی همان خدا) که وقتی ما گفتیم خدا گیاه را می‌رویاند و يك جای دیگر هم می‌گوییم باران می‌رویاند و يك جا هم می‌گوییم زمین می‌رویاند؛ پس خدا همان باران و زمین است. چه بگوییم باران و زمین گیاه را می‌رویاند و چه بگوییم خدا می‌رویاند؛ یا باید بگوییم قرآن تناقض

گفته است که يك جا می‌گوید خدا و يك جا طبیعت و یا باید بگوییم خدا همان طبیعت است. برای اینکه نگوییم قرآن تناقض گفته است؛ می‌گوییم خدا همان طبیعت است. يك جا مثلاً گفته است؛ خدا شما را پیروز کرد و يك جا می‌گوید مؤمنان این پیروزی را کسب کردند پس معلوم می‌شود خدا یعنی همان مؤمنان؛ یکجا مثلاً می‌گوید شما کفار را کشتید و يك جا می‌گوید خدا کشته است، پس شما همان خدایید. این خدا چگونه خدایست که گاهی با طبیعت یکی است و گاهی با شما و گاهی با او؟ می‌گویند منظور از خدا آن نظام کلی جهان است و گاهی می‌گویند منظور از

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۲۰ }

خدا قانونمندی طبیعت است و گاهی می‌گویند منظور از خدا دینامیزم طبیعت است و گاهی می‌گویند مجموعه‌ی قوانین طبیعت است؛ چنین تعبیراتی و اینها همه تحریفهایی است در شناخت خدا و رابطه‌ی خدا با خلق، خدا نه طبیعت است، نه روح طبیعت است، نه عین انسان است، نه عین «ناس» است هیچکدام از اینها نیست، خدا خداست، طبیعت طبیعت است. مردم، مردمند. هیچکدام از اینها هم خدا نیست. نه قانون‌های طبیعت خداست چون قانونها يك فرمولهای کلی هستند در ذهن انسانها و خدا که موجود ذهنی نیست، مفهوم انتزاعی نیست؛ خدا آن موجود عینی و حقیقی است که در برابر وجود او به هیچ موجود حقیقتاً نمی‌شود گفت موجود. خدا آن کسی است که کل هستی با اراده‌ی او پدید می‌آید او چگونه عین «ناس» است و عین طبیعت است و چگونه خدا یعنی خلق و خدا مساوی با ناس و از این چرندها؟ نسبت تمام جهان در طول زمان (اگر زمان متناهی باشد یا نامتناهی و اگر جهان متناهی باشد یا نامتناهی) به وجود خدای متعال، از نسبت يك قطره به اقیانوس بیکران کمتر است. چرا؟ به خاطر اینکه اگر شما يك قطره را بریزید روی اقیانوس، بر مقدار اقیانوس افزوده می‌شود و به اندازه‌ی يك قطره بر حجم اقیانوس افزوده می‌شود؛ اما کل جهان، بر هستی خدا چیزی نمی‌افزاید چگونه می‌توان گفت خدا یعنی جهان یا روح طبیعت یا انسان با ناس یا خلق یا جامعه؟ این حرفها چیست؟

زمر / ۶۷: «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ.»

خدا را درست نشناختند و ارزیابی نکردند. معرفت پیدا نکردند که این چرندها را می‌گویند، خدا کل جهان را با يك اراده‌ی الهی آفرید و هنگامی که اراده‌اش را بردارد همه چیز نابود می‌شود، به يك چنین موجودی می‌گویند: «یعنی ناس، یعنی جامعه، یعنی خلق یا یعنی طبیعت» و نسبتش را به

جهان، نسبت روح به بدن حساب می‌کنند! اگر روح از بدن جدا شود بدن هست و دیگر نابود نمی‌شود اگر خدا روح طبیعت است یعنی اگر خدا نبود العیاذ بالله طبیعت که هست، روابط خدا با طبیعت اینطور است؟ هیچگونه رابطه‌ای (که مابین موجودات و بین دو شیء می‌شناسیم) مثل رابطه‌ی جهان با خدا نیست و الا خدا می‌شد دو تا و هزار تا، ما نمی‌توانیم عین آن رابطه را بفهمیم که چیست ولی می‌توانیم بفهمیم اگر خدا نباشد، اگر يك آن، اراده‌ی او نباشد، هیچ چیز باقی نخواهد بود، و این به معنای پذیرفتن فعالیت در عالیترین سطح، نسبت به خدا و فاعلیت برای وسائط در سطحهای نازلتری است. نفی فاعلیت در سطحهای نازلتر نیست. آتش است که می‌سوزاند و آب است که آدم را سیراب می‌کند، اما این سوزاندن آتش در صورتی است که آتشی باشد و پنبه‌ای باشد. پنبه و آتش و

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۲۱ }

هوای مجاور همه قائم است به ذات مقدس الهی تبارک و تعالی. این ارتباط از قبیل ارتباط بین آتش و سوزاندن نیست. این رابطه‌ای است بالاتر، عمیقتر، ژرفتر که قابل مقایسه با هیچ گونه رابطه بین دو موجود نیست. این را خوب باید هضم کنیم و بپذیریم که نباید خدا را در مؤثریتش و در جاعلیتتش مقایسه کرد با تأثیر و تأثیری که بین هر موجود دیگری تصور می‌شود. حتی وقتی که پیغمبر یا امامی به امر خدا اعجاز می‌کند، مرده‌ای را احیا می‌کند (چنانکه حضرت عیسی بن مریم علیهما السلام (مرده را زنده می‌فرمود) حتی این احیاء انبیاء و اولیاء خدا با احیاء الهی، زمین تا آسمان فرق دارد. یعنی استناد این زنده کردن و آفریدن به اینها، استناد به يك واسطه است که خود هیچ ندارد. اما استناد آن به خدا، استناد به فاعلی است که هستی بخش هر هستی است. در عرض هم هیچوقت قرار نمی‌گیرند. در امور معنوی هم همینطور، پیغمبر را برای چه فرستاد؟ برای اینکه مردم را هدایت کند؛ خدا به پیغمبر صلی الله علیه وآله (می‌فرماید:

قصص / ۵۶: «إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ». «تو که پیغمبر ما هستی، برای هدایت مردم مبعوث شده‌ای اما اینطور نیست که هر که را دوست بداری بتوانی هدایت کنی، اختیار دست تو نیست؛ همه چیز در اختیار تو نیست. يك قدرت محدودی در شرایط محدودی خدا به تو افزوده فرموده است همانطور که داری اعمال می‌کنی، قدرت خداست که در دست تو عاریه‌ای است و نه تنها تو بلکه همه‌ی مخلوقات همینطور است؛ همه چیز از اوست و مال اوست و اختیار به دست

اوست. لذا اینجور نیست که اگر تو دلت خواست يك کسی را هدایت بکنی بتوانی او را آنطور که دلت می‌خواهد هدایت کنی. نه تنها اراده‌ی خداست که هر وقت بر هر چه قرار بگیرد تخلف ندارد، اگر اراده‌ی تو هم در کادر اراده‌ی خدا قرار گرفت و شعاعی از اراده‌ی او بود؛ همان اراده‌ی خداست که نفوذ می‌کند و تحقق می‌یابد. اما اگر اراده‌ی تو در آن کادر قرار نگیرد منشأ اثری نمی‌تواند باشد. و این حکم نسبت به هیچکس استثناء بر نمی‌دارد. خلاصه کنیم: رابطه‌هایی که بین اشیاء هست تا آنجا که ما سراغ داریم به چند صورت قابل تصور است:

1- رابطه‌ی يك معلول با اجزاء علت تامه‌اش: با زیر مجموعه‌های مجموعه‌ی علت تامه که هر وقت با هم اجتماع کردند و به صورت يك مجموعه در آمدند؛ آنوقت این پدیده تحقق پیدا می‌کند. این يك نوع رابطه است.

2- يك نوع رابطه هست بین اشیاء با عاملهای جانشین که هر يك از آن دو یا چند عامل جانشین می‌توانند در پیدایش آن پدیده مؤثر باشند ولی نمی‌توانند که هیچکدام نباشد.

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۲۲ }

3- گاهی تأثیر دو چیز در پیدایش يك پدیده و تحقق امری به هیچ يك از این دو صورت نیست بلکه در طول هم هستند. یعنی هم تأثیر این عامل در يك سطح، تأثیری است حقیقی و هم تأثیر عامل فوقانی، در يك سطح بالاتری؛ اینکه می‌گوییم بالاتر و پایین‌تر و سطحی‌تر و عمیق‌تر و اینها، باز هم تعبیراتی است برای اشاره به يك واقعیتی که درست کنش را نمی‌یابیم. اینکه می‌گوییم سطح بالاتر؛ بالا و پایین مادی در نظرمان نیاید. این مربوط به آن تأثیر حقیقی و استقلالی از خداست؛ به قدری آن تأثیر اصالت دارد که در آن سطح هیچ چیز دیگری را نمی‌توان مؤثر دانست. در شعاع اوست که عواملی پدید می‌آیند و آثاری را خواهند داشت که همه، آثار آن تأثیر استقلالی خدای متعال است. مؤثر واقعی و استقلالی، اوست. اشیاء دیگر در شعاع تأثیر او و به اندازه‌ای که اراده‌ی او تعلق گرفته و از او فیض دریافت داشته‌اند، اثر خود را اظهار می‌کنند، وگرنه از خود هیچ ندارند و اگر اراده‌ی او برداشته شود؛ همه‌ی اینها هیچند. هیچند به معنای واقعی نه اینکه مرده‌اند؛ هیچند! پس کلید حل مشکلات در این است که ما رابطه‌ی خدا را با عوامل طبیعی و پدیده‌های طبیعی بدین صورت طولی بیندیشیم و بپذیریم. خدای متعال در يك آیه می‌فرماید:

زمر / ۴۲: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا.»

خداست که جانهای انسانها را هنگام مرگ می‌گیرد.

در اینجا گرفتن جان به خدا نسبت داده شده است و در آیه‌ی دیگری می‌فرماید:

سجده / ۱۱: «قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ.»

جان شما را فرشته‌ی مرگ می‌گیرد.

در جای دیگر می‌فرماید:

انعام / ۶۱: «تَوَفَّيْتُهُ رُسُلَنَا.»

فرستادگان ما جان می‌گیرند.

ابتدا ممکن است کسی بگوید بین این آیات، تناقض وجود دارد زیرا يك جا می‌گوید خدا می‌گیرد؛ بعد می‌گوید فرستادگان می‌گیرند. ولی حقیقت امر این است که این ارتباط، ارتباط طولی است، یعنی آنچه مؤثر حقیقی است، اراده‌ی خداست که در رأس همه چیز قرار دارد؛ مولد همه‌ی نیروها و فعالیت‌ها اوست، دیگران کانالها و مجاری هستند؛ آنجایی که تأثیر حقیقی به وجود می‌آید، اراده‌ی اوست که از راه ملك الموت جریان پیدا می‌کند. ملك الموت هم در اعوانی که در اختیار او هستند مؤثر است. او به منزله‌ی فرماندهی است نسبت به

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۲۳ }

فرشتگان زبردست؛ در سطح نازلتر؛ اراده‌ی خدا در ملك الموت ظاهر می‌شود، ملك الموت به زبردستان فرمان می‌دهد و هر کدام جان کسی را در موقع معینی می‌گیرند. پس این نسبتها صحیح است، هم رسل گرفته‌اند (فرستادگان خاصی که مباشرةً و مستقیماً جان می‌گیرند) و هم ملك الموت؛ زیرا اینها تحت فرمان ملك الموت هستند؛ و هم خدا می‌گیرد برای اینکه ملك الموت هم خودش مستقیماً و مستقلاً کاری انجام نمی‌دهد و همه‌ی این تأثیرات در طول تأثیرات طبیعت است یعنی این بدان معنی نیست که کسی بدون اینکه قلبش خراب شود، معده‌اش خراب شود، کبدش خراب

شود، می‌میرد یا مثلا بدون اینکه ضربه‌ای به مغزش وارد شود؛ کشته شود. در سطح طبیعت، اینها انجام می‌گیرد اما همه‌ی اینها تحت تدبیر يك نیروی فوقانی ست، شما که سیب را با کارد پوست می‌گیرید، کارد است که پوست سیب را می‌گیرد یا شما؟ اگر شما گفتید من سیب را پوست گرفتم دروغ نگفته‌اید و اگر کسی بگوید: کارد است که می‌برد؛ به اعتباری درست گفته است ولی کارد در اختیار شماست و شما باید که کارد را برای بریدن سیب استخدام کرده‌اید؛ مثال دیگر راننده‌ای است که پشت ماشین می‌نشیند و ماشین را راهنمایی می‌کند؛ آیا فرمان است که ماشین را راهنمایی می‌کند یا راننده است یا هر دو؟ اگر فرمان نباشد که ماشین به سمت راست و چپ نمی‌رود، اما اگر دست راننده هم نباشد فرمان پیچیده نمی‌شود. و اگر مغز و اراده‌ی راننده هم نباشد دستش حرکت نمی‌کند. پذیرفتن اینکه قوانین مکانیکی موجب حرکت اتموبیل می‌شود یا قوانین فیزیکی؛ تبدیل ماده به انرژی یا پیدایش انرژی مکانیکی و امثال اینها، به این معنی نیست که راننده‌ای در کار نیست. بخاطر اینکه عوامل طبیعی کار می‌کند، آنجا هم همینطور است. شما که قلم به دست می‌گیرید و می‌نویسید؛ اگر قلم نباشد چیزی نوشته نمی‌شود اما آیا اگر شما نباشید نوشته می‌شود؟ شخص مادی و طبیعی چشمش را به عوامل طبیعی محصور می‌کند و عامل فوق طبیعی را که بر او حاکم است و تسلط دارد نمی‌بیند. کوشش انبیاء بر این است که ما قدری چشم را باز کنیم و پشت این پرده را هم ببینیم. پشت این دیوار را هم تماشا کنیم و فکر نکنیم در همین سطح طبیعت منحصر می‌شود. فوق اینها عوامل و عوالمی ست. نیروهایی است که اینها تجلیاتی از آن نیروهاست و اینها ابزارهایی است در دست بعضی از آن نیروها، نه اینکه اینها مستقلا خود، مؤثر باشند و چیز دیگری در کار نباشد. اگر قرآن تکیه می‌کند بر اینکه این کارها را خدا می‌کند، برای این است که ما خدا را فراموش کرده‌ایم. همه طبیعت را می‌بینند ولی قرآن می‌خواهد آن را که ما توجه نداریم به یادمان بیاورد نه بدین معنا که اینهایی که می‌بینیم غلط

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۲۴ }

است؛ یا اصلا وجود ندارد. می‌گوید چشم را باز کن و نگو قلم می‌نویسد؛ دستی را هم که قلم را به حرکت می‌آورد ببین، مغزی را هم که فرمان می‌دهد تا دستت را حرکت بدهی؛ آن را هم ببین. آنگاه خود قضاوت کن که کدامیک نویسنده است؛ انسان یا عضله‌ی دست یا اعصاب یا قلم؟ اینها مجاری کار و ابزار کارند. تأثیر حقیقی از اوست ولی رابطه‌ی خدا با عوامل طبیعی از این هم بالاتر است برای

اینکه **وجود قلم**، نیازی به انسان ندارد، قلم هست حتی اگر انسان نباشد اما **وجود** اسباب مادی، وابسته به اراده‌ی خداست خورشید تأثیر می‌کند اما وجود خورشید به اراده‌ی خداست.

نحل / ۶۰: «و لِلّٰهِ الْمَثَلُ الْاَعْلٰی.»

این مثلها باز هم نمی‌تواند حقیقت امر را در مورد خدا کاملا روشن کند.

اصل علیّت در قرآن

دنباله‌ی بحث توحید به اینجا رسید که تمام پدیده‌های هستی بستگی به خدا و اراده‌ی خدا دارد و وجود هیچ موجودی در هیچ زمانی و در هیچ مکانی و در هیچ جهتی از جهات از خدا مستغنی نیست. در اینجا ممکن است این سؤال مطرح شود که اگر دامنه‌ی توحید افعالی، چنین گسترده است که تمام پدیده‌ها را با تمام ابعاد و شؤون در بر گیرد؛ پس بدین معناست که هیچ عامل و هیچ علت دیگری مؤثر در پیدایش چیزی نیست زیرا معنای توحید افعالی با این وسعت جز این نیست که هر کاری را خدا انجام می‌دهد و مؤثر حقیقی است و لازمه‌ی این تأثیر، نفی مؤثریت و علیّت از چیزهای دیگرست. پس می‌توانیم مسأله‌ای مطرح کنیم با عنوان «رابطه‌ی اصل علیّت با توحید افعالی» و برای اینکه به این مسأله پاسخ بگوییم، نخست توضیحی درباره‌ی مفهوم علت و علیّت و اصل علیّت می‌دهیم: علت معمولا در زبان عُرفی، به معنایی گفته می‌شود که هدف و مقصد فاعل را نشان می‌دهد و به اصطلاح در عرف علت را به «علت غایی» اطلاق می‌کنند و می‌گویند علت اینکه اینکار را انجام دادی چه بود؟ یعنی انگیزه و هدف تو از اینکار چه بود؟ اما در اصطلاح معقول و فلسفه، علت، معنایی بسیار وسیع‌تر دارد. در خود فلسفه، علت با دو اصطلاح به کار می‌رود و چند نوع علیّت، ثابت شده است. نسبت این دو اصطلاح در فلسفه، عموم و خصوص است؛ یعنی يك اصطلاح عامتر و اصطلاح دیگر خاص است. علت با معنای عام به چیزی گفته می‌شود که شیء دیگری بر آن توقف دارد هر نوع چیزی باشد و هر نحو توقّفی داشته باشد. نوشتن نامه، به شخص نویسنده

توقف دارد، پس دست نویسندۀ هم علت است و این غیر از شخصیت روحی و فکری اوست و ابزار جسمانی هم دارد که باید سالم باشد؛ عضلات و اعصابش باید سالم باشد اینها هم شرط نویسندگی است، به اینها هم علت گفته می‌شود. علاوه بر اینها نویسندۀ احتیاج به کاغذ و مرکب و قلم نیز دارد به هر یک از اینها هم باز علت گفته می‌شود زیرا بدون قلم، کاغذ، مرکب و... نمی‌تواند نوشت و نوشتن بر همه‌ی اینها توقف دارد. پس هر یکی از اینها علت است به این اصطلاح عام. البته می‌بینیم که در اصطلاح خاص و حتی در عرف به این چیزها علت نمی‌گویند؛ اما در اصطلاح عام فلسفی به هر چیزی که چیز دیگری بر آن متوقف باشد علت می‌گویند پس از لحاظ فلسفی، کاغذ و قلم و مرکب و همه‌ی اینها اجزاء علت نوشتن هستند. و یک اصطلاح خاصی داریم که به معنای فاعل است، یعنی آن موجودی که موجود دیگری را پدید می‌آورد ولو متوقف بر چیزهای دیگر هم باشد اما پدیدآورنده؛ یکی از اینهاست چنانکه در مثال نوشتن، نویسندۀ، شخص است. گرچه نویسندۀ احتیاج به کاغذ و قلم و مرکب هم دارد ولی آنها در این اصطلاح، علت نامیده نمی‌شوند؛ چون آنها نمی‌نویسند، در اینجا علت مساویست با فاعل؛ این اصطلاح خاصی است؛ طبق اصطلاح قبلی (= عام) هم علت شامل فاعل می‌شد اما مختص به فاعل نبود؛ طبق این اصطلاح علت مختص به فاعل است. این توضیح مفهوم علت؛ اما علیت: علت مصدر جعلی است از علت. یعنی علت بودن؛ اصل علیت یعنی اصل مؤثر بودن چیزی در پیدایش شیء دیگر به معنای عام آن و یا فاعل داشتن یک پدیده به معنای خاص آن. اینک مسأله اینست که آیا قرآن اصل علیت را قبول دارد و اگر قبول دارد رابطه‌ی اصل علیت با توحید افعالی چیست؟ آیا می‌توان هم توحید افعالی را پذیرفت و هم اصل علیت را؟ یا باید یکی را پذیرفت و دیگری را رد کرد؟ اگر اصل علیت را به معنای عام آن در نظر بگیریم یعنی مطلق توقف داشتن چیزی بر چیز دیگر، باید انواع علت‌هایی را که در جهان هستی وجود دارد بررسی کنیم و ببینیم آیا قرآن همه را می‌پذیرد یا نه؟ در پاسخ می‌گوییم: علت به معنای اینکه پدیده فاعل داشته باشد نه تنها مورد پذیرش قرآن، بلکه **اصل توحید افعالی**، مبتنی بر همین است و براهین وجود خدا مبتنی بر اصل علیت است. برهان معروفی که برای وجود خدا گاهی به عنوان **علت العلل** مطرح می‌شود؛ مبتنی است بر پذیرفتن علیت، وقتی می‌گوییم خدا فاعل حقیقی همه‌ی افعال و ایجاد کننده‌ی همه‌ی پدیده‌هاست، بدین معناست که خدا را به عنوان فاعل معرفی می‌کنیم. یعنی همان که در اصطلاح خاص فلسفی به آن علت گفته می‌شود پس خداوند علت همه‌ی پدیده‌هاست یعنی

همه‌ی پدیده‌ها به او نیازمند است. به این معنا عین توحید افعالی است و هیچ منافاتی با توحید ندارد. اما به معنای عام آن (یعنی انواع فاعل‌ها و انواع دیگر علت‌ها) چطور؟ یعنی اگر منحصر به علت فاعلی؛ آن هم اینگونه علت هستی بخش نباشد یعنی مثل علیّت بنّاء برای ساختمان باشد یا نویسنده برای نوشته و یا علت‌های طبیعی برای پیدایش موجودات طبیعی مثل آب و هوا برای پیدایش گیاهان؛ اینها چطور؟ آیا آنها مورد قبول قرآن است یا نه؟ پاسخ می‌دهیم که قرآن نه تنها همه‌ی انواع علیّت را که ما می‌شناسیم پذیرفته بلکه انواع دیگری از علل را هم اثبات کرده است که ما با آنها آشنا نیستیم در حقیقت اصل علیّت به وسیعترین وجه، مورد قبول قرآن است. حتی بیش از آن که ما رابطه‌ی علیّت بین پدیده‌های هستی قائلیم، خداوند انواع دیگری از تأثیرات و علیّت را در قرآن اثبات فرموده است که اگر راهنمایی قرآن نبود، خود ما به آنها نمی‌رسیدیم و نمی‌فهمیدیم. برای اثبات این مطلب باید نمونه‌هایی از آیات قرآن کریم بیاوریم؛ (دست کم در مورد هر نوع علیّت که در قرآن مطرح فرموده است يك آیه). از انواع علت‌هایی که در قرآن ذکر شده، يك علیّتی است که در اصطلاح فلسفی به آن علیّت مادی می‌گویند، علیّت مادی در این اصطلاح فلسفی این است که هر پدیده‌ای در يك جهان، معمولا از تبدیل یافتن پدیده‌ی دیگری به وجود می‌آید، یعنی هر موجودی در این عالم تصور شود، قبلا چیز دیگری بوده و بر اثر تغییر و تحول، تبدیل به شیء جدید شده است مثلا خاك قبلا کوه بوده و در اثر باد و باران و آفتاب، کم کم به خاك تبدیل شده است و بعد خاك به گیاه؛ و گیاه به حیوان و حیوان مورد تناول انسان قرار می‌گیرد و تبدیل می‌شود به انسان؛ بدن ما قبلا موجود دیگری بوده است. قسمتی گوشت حیوانات قبلی و قسمتی گیاه خوردنی و بخشی مواد معدنی بوده است. در عالم، دست روی هر پدیده‌ای بگذارید قبلا چیز دیگری بوده است. در اصطلاح فلسفی به آن چیز قبلی علت مادی می‌گویند. در واقع بخشی از آن شیء قبلی حالا موجود است، و يك نحوه اتحاد بین شیء قبلی و بعدی برقرار شده است که می‌گوییم این همان است که دیروز گیاه بود؛ يك «این همانی» و اتحادی بین موجودات فعلی و پدیده‌های قبلی هست پس به پدیده‌ی قبلی از آن جهت که پدیده‌ی بعدی بر آن متوقف است، علت مادی می‌گوییم یعنی خود آن پدیده‌ی قبلی متحد می‌شود با پدیده‌ی بعدی و «این همانی» خاصیت علت مادی است؛ آیا این مورد قبول قرآن است؟ آری؛ قرآن مکرر درباره‌ی پدیده‌ها می‌فرماید ما این پدیده‌ها را تبدیل به پدیده‌ی دیگر

کردیم یا این پدیده را از فلان شیء آفریدیم. یعنی آن شیء، علت مادی این شیء است يك نمونه‌ی روشن از نمونه‌های بسیار از این علت مادی در قرآن را

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۲۷ }

ذکر می‌کنیم: این آسمان که امروز ما به این شکل می‌بینیم؛ از نظر قرآن مسبوق به پدیده‌ای به نام دخان است که شاید بتوان گفت دخان حاکی از همان مفهومی است که ما در علم به آن گاز می‌گوییم. یعنی نظر این است که تمام این جهان يك روز به شکل گاز بوده است؛ آیه‌ی شریف می‌فرماید:

فصلت / ۱۱: **ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَ هِيَ دُخَانٌ.**»

پس از نظر قرآن، ماده‌ی این جهان گاز است؛ ترجمه‌ی آیه چنین است: خداوند سپس به کار آسمان پرداخت (یا بر آسمان تسلط یافت) در حالیکه آن آسمان دخان بود، دود بود (جریان خلقت زمین و آسمان را ذکر می‌فرماید) در آن موقع آسمان به صورت گاز بود. در مورد موجودات زنده، قرآن می‌فرماید:

انبیاء / ۳۰: **وَ جَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ.** «هر چیز زنده‌ای را از آب آفریدیم. پس آب نسبت به موجودات زنده علیت مادی دارد. یعنی اینکه حتماً باید جزئی از پیکر موجودات زنده آب باشد؛ این يك نمونه از پذیرفتن اصل علیت مادی در جهان هستی است.

و اما درباره‌ی انسان؛ قرآن مکرر فرموده است که انسان را از گل آفریدیم. درباره‌ی ماده‌ی خلقت انسان که از گل آفریده شده، آیات فراوان است یکی را به عنوان نمونه بیان می‌کنیم:

صافات / ۱۱: **إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ.**»

ما انسانها را از گلی چسبنده خلق کردیم. گفتیم که قرآن دائره‌ی علیت را توسعه می‌دهد یعنی به چیزهایی که ما نمی‌بینیم و برای ما محسوس نیست اشاره می‌کند و اگر قرآن نفرموده بود ما اطلاع نداشتیم و از رابطه‌ی علیت آن، آگاه نمی‌شدیم. يك نمونه در مورد خلق جن است. قرآن جن را يك

موجود حقیقی می‌داند که مثل انسان از يك ماده‌ی قبلی آفریده شده است؛ (بحث درباره‌ی جن در جای خود انشاءالله خواهد آمد) قرآن می‌گوید جن از آتش آفریده شده است:

حجر / ۲۷: «وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ.»

جن را پیش از انسان از آتش آفریده بودیم. این يك نوع علیت مادی است که خود يك پدیده، در پدیده‌ی دیگر حذف و با او متحد و منشأ پیدایش آن شود. پس این مورد قبول است.

بالتر از این؛ علت‌های فاعلی است، آن هم با چهره‌هایی گوناگون که بعضی از آنها برای ما شناخته شده نیست. از جمله فاعلیت ملائکه و فرشتگان؛ اگر قرآن از ملائکه سخن نمی‌گفت ما به وجود آنها پی نمی‌بردیم؛ چه رسد به اینکه نحوه‌ی تأثیر و تأثر آنها را در اشیاء بفهمیم، این يك نحو فاعلیتی است که خداوند برای ملائکه اثبات می‌فرماید و کارهای زیادی را به آنها

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۲۸ }

نسبت می‌دهد. به طور خلاصه می‌توانیم بگوییم که نظر قرآن درباره‌ی ملائکه اینست که آنها دو نحو رسالت و وساطت دارند؛ یکی رسالت در امور تکوینی و یکی رسالت در امور تشریحی. یعنی يك بار کارهایی تکوینی انجام می‌دهند و واسطه‌ی تحقیق آن هستند و يك بار هم پیام‌های الهی را به انبیاء می‌رسانند. اولی را می‌گوییم رسالت تکوینی یا وساطت تکوینی و دومی را وساطت یا رسالت تشریحی. برای هر يك، يك نمونه می‌آوریم. به طور کلی اصل رسالت را خدا برای ملائکه ذکر می‌فرماید که شاید شامل هر دو رسالت آنان می‌شود؛ آیه‌ی اول از سوره‌ی فاطر: «جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا.»

(سوره‌ی فاطر به نام سوره‌ی ملائکه نیز نامیده می‌شود). خدا ملائکه را، فرستادگان خود می‌نامد، کار آنها رسالت و یا به معنای دیگر؛ وساطت است. اینک نمونه‌ای از رسالت‌هایی را که ملائکه یا موجوداتی از قبیل ملائکه در امور تکوینی انجام می‌دهند بیان می‌کنیم:

قرآن داستان حضرت مریم را چند مرتبه ذکر و کیفیت پیدایش حضرت عیسی علیه السلام را بدون داشتن پدر تشریح فرموده است؛ آنچه مربوط به این بحث می‌شود این جمله از این سوره است که می‌فرماید: ما روح را که فرشته‌ی عظیمی است (یا به تعبیر بعضی از روایات: خلقی اعظم از

ملائکه است) فرستادیم «فَازْسَلْنَا إِلَيْهَا» ما روحمان را (روحی که انتساب به ما دارد و یکی از مخلوقات است) فرستادیم پیش مریم.

مریم / ۱۷: «فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا.»

(آیا این روح، جبرئیل است یا موجود دیگری یا فرشته‌ی دیگری است فعلاً مورد نظر ما نیست و چون نفرموده است که روح، چه کسی است ما هم به همان تعبیر روح اکتفا می‌کنیم؛ البته به حضرت جبرئیل هم روح و روح الامین اطلاق می‌شود) ما این روح را فرستادیم، این روح به صورت انسانی برای حضرت مریم ظاهر شد. این یکی از خواص ملائکه است که می‌توانند به صورت بشر ظاهر شوند. «فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا» حضرت مریم در غرفه‌ی مخصوص عبادت، مشغول عبادت بودند. در آن زمانها رسم چنین بود که در اطراف بیت المقدس غرفه‌هایی درست می‌کردند و کسانی در آن غرفه‌ها به خلوت و عبادت می‌پرداختند. حضرت از دیدن فرشته وحشت زده شد که مبدا قصد سوئی داشته باشد.

مریم / ۱۸: «قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا.»

اگر با تقوی هستی من پناه می‌برم به خدا یعنی مبدا قصد سوئی داشته باشی. این فرشته‌ای الهی در جواب فرمود:

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۲۹ }

مریم / ۱۹: «إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا.»

من فرستاده‌ی پروردگارت هستم، رسالتم این است که به تو فرزندی ببخشم. پس فرشته می‌تواند فرزند ببخشد. این کاری است که به وسیله‌ی او صورت گرفت و حضرت عیسی را دادند به مریم. بعد حضرت مریم احساس کردند که در رحمشان فرزندی به وجود آمده است. این رسالت تکوینی بود؛ می‌گوید انا رسول ربك، من فرستاده‌ی خدای تو هستم. پيك او هستم اما رسالتم این است که به تو فرزند پاکیزه‌ای بدهم. این يك نحو فاعلیت و تأثیر است که روح در عالم، انسانی را به وجود می‌آورد البته یاذن خدا و با رسالتی که از طرف خدا به او واگذار می‌شود. اگر قرآن چنین چیزی را نفرموده بود؛ ما نمی‌توانستیم ثابت کنیم که موجودی به نام روح هست و چنین تأثیری را می‌تواند در این

عالم داشته باشد. از طرفی برای شیاطین نیز تأثیر قائل است که می‌دانیم وسوسه کردن در نفوس مردم است؛

الناس» / مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ.»

این هم يك نوع تأثیر است که شیاطین روی انسانها می‌گذارند؛ وسوسه‌ای در ذهن آنها ایجاد می‌کنند و آنها را به سوی باطل می‌کشاند و دعوت می‌کنند (بحث درباره‌ی حقیقت شیطان، کارهای شیطان؛ انشاءالله در آینده خواهیم داشت). فاعلیتی قرآن برای شیطان قائل است و آن وسوسه کردن و دعوت به شرّ کردن است؛ اگر قرآن این را هم نفرموده بود ما اطلاع پیدا نمی‌کردیم. انسانها هم انواع فاعلیت‌ها را در عالم دارند که ما نمی‌خواهیم به همهی آنها بپردازیم. بنابراین یکی از آیات را که مربوط به فاعلیت انسان است بیان می‌کنیم و آیه‌ای را انتخاب خواهیم کرد که مشکل دو فاعل برای يك فعل را هم حل کند؛ بسیاری از مسائل دیگر نیز در پرتو این آیه قابل حل است. یکی از مطالبی که از آیه بر می‌آید مربوط به بحث ماست. خدا خطاب به مؤمنان می‌فرماید که با کفار بجنگید تا خدا به دست شما آنها را عذاب کند:

توبه / ۱۴: «قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبَهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَ يَخْزِهِمْ.»

[مطالب بسیاری از همین جمله‌ی کوتاه قرآن استفاده می‌شود که این زمان بگذار تا وقت دگر]. در اینجا، هم فاعلیت انسان نسبت به کشتار مشرکان و انهدام و شکست آنها ثابت می‌شود زیرا به مؤمنان می‌گوید که شما باید با مشرکان بجنگید و آنها را شکست دهید پس یعنی شما مؤثرید، در همان حال آن خونی که به دست شما از کفار ریخته می‌شود، عذابی از سوی خدا که کفار به دست شما کشته می‌شوند. فاعل کشتن شماست اما خدا آنها را به دست شما عذاب می‌کند؛ این همان فاعلیت طولی است که پیشتر گفتیم. یعنی هم فاعلیت خدا و

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۳۰ }

عذاب کردن خداست و هم عذاب کردن شماست. آن در سطحی عالی‌تر و عمیق‌تر و این در سطحی نازلتر و نزدیک‌تر و به يك معنا می‌توانیم بگوییم فاعل مباشر یا فاعل نزدیک، انسان است و فاعل بعید خداست. گرچه تعبیر خیلی رسا نیست. به هر حال در این آیه، فاعل بودن انسان پذیرفته

شده یعنی این انسان است که می‌جنگد و کارزار می‌کند و در همان حال فاعلیت خدا هم در طول این فاعل تصدیق شده است. پس می‌توان گفت خدا کفار و مشرکان را به دست مؤمنان عذاب کرده است و می‌توان گفت مؤمنان بر کفار تاختند و آنها را نابود کردند. هم فاعلیت مؤمنان صحیح است و هم فاعلیت خدا؛ منتهی در دو مرحله. خدا تأثیری برای علیت قرآن در هدایت دلهای مردم دارد؛ در اینجا هر دو فاعلیت در طول هم اثبات می‌شود، این آیه را هم در سوره‌ی مائده ملاحظه بفرمایید:

مائده / ۱۵ و ۱۶: «قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَ كِتَابٌ مُبِينٌ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ.»

از سوی خدا نور و کتاب روشنی به جانب شما آمده است، خدا با این نور دلهای کسانی را هدایت می‌کند که به دنبال رضای الهی باشند. [از این آیه هم مطالب زیادی استفاده می‌توان کرد که ما به همه‌ی آنها فعلاً کاری نداریم.] قرآن هدایت‌کننده است اما چه کسی و با چه شرایطی مشمول این هدایت الهی می‌باشند؟ اولین شرط این است که دلشان بخواهد که رضای خدا را به دست آورند. پس قرآن واسطه و وسیله‌ای است برای هدایت، می‌توان گفت که قرآن هم هدایت‌کننده است و می‌توان گفت خدا به وسیله‌ی قرآن هدایت می‌کند. یعنی دو نوع فاعلیت در طول هم وجود دارد؛ از جمله‌ی انواع علیتی که در قرآن بیان شده است و ما اگر خدا نمی‌فرمود حقیقت آن را درست نمی‌توانستیم درک کنیم؛ رابطه‌ی بین افعال انسانی و پدید آمدن فسادها و بلاها در روی زمین است. البته تا حدودی می‌توانیم بفهمیم که بعضی از افعال بد و بعضی از جنایتها موجب فساد می‌شود؛ جنایتهای رژیم‌های ستمگر که موجب فسادهایی در جامعه می‌شد؛ مشهود است و همه می‌فهمند. اما به صورت قانون کلی، هر کار بدی انسان انجام دهد موجب شری در این عالم خواهد شد و فسادی به وجود خواهد آمد. فسادهای خشکی و دریایی زمین؛ معلول کارهای بد انسانهاست. قرآن در سوره‌ی روم می‌فرماید:

روم / ۴۱: «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ.»

فسادی که در خشکی و دریا پدید آمده است بر اثر کارهایی است که مردم انجام داده‌اند؛ عامل این فساد انسان است، در صورتی که کارهای بدی انجام بدهد. پس علت برای پیدایش

فساد، مورد تصدیق قرآن است و این هم يك نوع علیّت است. گاهی، افعال بعضی از انسانها علت برای احکام خاصی از طرف خداوند می‌شود و این خیلی عجیب است؛ بعضی از احکامی که بر ملل سابق تشریح شده و احکام سختی ست؛ به عنوان عقوبتی است در برابر اعمال دیگرشان. در مورد بنی اسرائیل نمونه‌هایی داریم. خدا خیلی چیزها را بر بنی اسرائیل حرام کرد چون اعمال بدی انجام داده بودند و این يك آزمایش الهی ست. از این آیات هم، خیلی چیزها استفاده می‌کنیم؛ گاهی احکام الهی در مورد بعضی از ملتها به حدّ طاقت‌فرسا، سخت بوده است. و این عقوبت‌ها بر اثر کارهای بد خود آنها پیش می‌آمده و خدا به عنوان عقوبتی آنها را تحت فشار قانونی قرار می‌داده است:

نساء / ۱۶۰: «فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَزَمْنَا عَلَيْهِمُ ظِيبَاتٍ أُجِلَّتْ لَهُمْ.»

به خاطر ستمی که یهودیان کردند، ما بعضی از طیبات را که قبلا بر آنها حلال بود؛ حرام کردیم. پس حتی اعمال انسان می‌تواند در قوانین الهی اثر بگذارد؛ این هم يك نوع تأثیر است. انواع دیگری از علیّت در مورد انسان وجود دارد که باز برای ما ناشناخته است و آن تأثیر افعال خوب انسان در برکات زمین و آسمان است؛ این حقیقتی است که قرآن بر آن تأکید فرموده است. گرچه اگر قرآن را نمی‌شناختیم برای ما کاملا قابل شناختن نبود.

اعراف / ۹۶: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ.»

اگر مردم شهرها و آبادیها؛ به خدا ایمان آورده و تقوی پیشه کرده بودند بی گمان برکاتی از آسمان و زمین بر آنها می‌گشودیم و درهای رحمت را به روی آنها باز می‌کردیم، بعد بی درنگ می‌فرماید ولی آنها ایمان نیاوردند و راه فساد پیش گرفتند. ما نیز، بلاهایی بر آنها نازل کردیم؛ البته در مورد آثار بد قبلا هم بیانی داشتیم: «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ»؛ پس اعمال بد انسان موجب فساد، و اعمال خوب موجب برکت در زمین می‌شود و برکات آسمان و زمین در اثر اعمال خوب مردم نازل می‌گردد. نوع دیگری از علیّت، بین افعال انسان و امور معنوی ست که به خودشان بر می‌گردد؛ در آیهی قبلی تأثیر افعال خوب را در نعمتهای مادی دیدیم، ولی در اینجا رابطهی افعال خوب انسان را در آثار معنوی که به خود انسان باز می‌گردد، ملاحظه می‌کنید:

یونس / ۹: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ.»

کسانی که ایمان و عمل صالح داشته باشند خدا به وسیله‌ی ایمانشان آنها را هدایت می‌کند یا در مقابل ایمانی که آوردند خدا آنها را هدایت می‌کند. یعنی يك نوع هدایت الهی است که در

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۳۲ }

گرو ایمان و عمل صالح انسان است. اگر انسانی ایمان و عمل صالح داشت خدا آن هدایت را نصیب او می‌کند، چیزی می‌فهمد، نورانی‌تی می‌یابد که دیگران نمی‌فهمند. پس همان ایمان و عمل صالح اوست که منشأ هدایت و نور از طرف خدا می‌شود و از این نور و معرفت می‌تواند استفاده کند؛ این هم يك نحو تأثیر است. تأثیر در يك امر معنوی، روحی، قلبی است.

و اما رابطه‌ی بین افعال انسان و پدیده‌های آخرت که هیچوقت برای ما قابل شناختن نبوده است و اکنون نیز حقیقت آن را درست نمی‌توانیم درک کنیم؛ قرآن می‌فرماید کوچکترین عملی که شما در این عالم انجام دهید منشأ اثری در جهان بعدی خواهد داشت.

هیچکار بی تأثیر در زندگی اخروی نخواهد بود؛ چه تأثیری از این عظیم‌تر که يك پدیده‌ی موقت و محدود اثر جاودانه و ابدی داشته باشد؛ ما با این نوع علیّت هیچ آشنا نیستیم؛ اما قرآن آن را هم اثبات می‌فرماید: آیات در این زمینه فراوان است؛ يك آیه را به عنوان نمونه ذکر می‌کنیم:

مؤمنون / ۱۱۱: «إِنِّي جَزَيْتُهُمُ الْيَوْمَ بِمَا صَبَرُوا أَنَّهُمْ هُمُ الْفَائِزُونَ.»

کسانیکه در دنیا شکیبایی به خرج دادند و حوادث عالم آنها را متزلزل نکرده و از راه حق باز نداشت، (اینک مفهوم صبر و انواع صبر در قرآن مورد بحث نیست.) روز قیامت خداوند به آنها پاداش می‌دهد و آن پاداش این است که آنها اهل سعادت خواهند بود. «هُمُ الْفَائِزُونَ» «فوز و سعادت از کسانی است که در این عالم، صبر داشته باشند.

تا اینجا با نمونه‌های متعددی از انواع علیّت، چه بین پدیده‌های طبیعی و چه بین پدیده‌های جاندار و چه بین اشیاء ماوراء طبیعی از نظر قرآن آشنا شدیم و آن ادعایی که کردیم، با ذکر این نمونه‌ها به ثبوت رسید یعنی قرآن اصل علیّت را با وسعتی بیش از آنچه در اندیشه‌ها می‌گذرد اثبات فرموده است. حتی بین اعمال کوچک که از ما در این عالم سر می‌زند با نتایج و پاداش ابدی آنها رابطه‌ی علیّت برقرار کرده است. تخم را شما يك لحظه می‌کارید، اما درختی می‌روید که تا ابد سبز

خواهد بود. پس اصل علیّت به هیچوجه مورد انکار قرآن نیست. بنابراین، اینکه چگونه باید هم توحید افعالی و هم اصل علیّت را پذیرفت، جواب همان است که به طور اجمال در بحث قبل عرض کردیم. رابطه، طولی است، دو فاعلیّت است در طول یکدیگر؛ نه فاعلیّت جنبی است که چند نفر با هم یک مجموع واحد را تشکیل دهند و نه فاعلیّت جانشینی و تبادلی است که یا این باشد یا آن؛ بلکه دو فاعل است که هم این است و هم آن؛ جز اینکه هر یک، در یک درجه و در یک سطح و یک مرتبه‌ی خاص قرار دارد. و توضیح آن تا حدودی، گفته آمد.

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۳۳ }

رابطه اعجاز با قانون علیّت

در بحث‌های پیش گفتیم که از دید قرآن شریف، قانون علیّت پذیرفتنی است، و با آیاتی نظیر «کن فیکون»؛ منافاتی ندارد، نمونه‌هایی نیز از آیه‌هایی که بر قانون علیّت دلالت دارد بیان کردیم.

در این جا این پرسش پیش می‌آید که آیا قرآن کریم، **عمومیت و ضرورت قانون علیّت** را نیز قبول دارد؛ یا تنها آن را به طور قضیه‌ی موجبه‌ی جزئی می‌پذیرد؟ به عبارت دیگر: آیا همواره تأیید می‌فرماید که هیچ معلولی بدون علّت خاصّ خویش به وجود نمی‌آید، یا اینکه می‌فرماید: در برخی موارد ممکن است معلول از راه علّت ویژه‌ی خود به وجود بیاید و در پاره‌ای از موارد ممکن است بدون علّت، تحقّق یابد؟

اهمیت این پرسش در ارتباط با مسأله‌ی اعجاز روشن می‌شود، چون می‌دانیم که معجزات و خوارق عادات بر اساس قوانین طبیعی بوجود نمی‌آید، بلکه نوعی استثناء در قوانین طبیعی تلقی می‌شود، و از این جهت معجزات و خوارق عادات، مورد تفسیرهای گوناگون قرار گرفته است، بعضی از کسانی که به معجزات ایمان واقعی دارند در مقام تفسیر آنها گفته‌اند که در این موارد قانون علیّت حاکم نیست، و پدیده‌هایی که در اثر اعجاز تحقّق پیدا می‌کند علّت خاصّ خود را ندارد.

بعضی دیگر که به قانون علیّت و قوانین طبیعی پای‌بند بوده و کلیت و ضرورت آن را اذعان داشته‌اند، در صدد تأویل آیات مربوط به اعجاز برآمده‌اند.

اینها هم به چند صورت تأویل کرده‌اند:

برخی گفته‌اند: اصولاً هیچ پدیده‌ی خارق العاده‌ای امکان تحقق ندارد، و آنچه از ظاهر آیات نمودار می‌شود مبنی بر این که این پدیده‌ها خارق عادت است به خاطر این است که علت طبیعی این پدیده‌ها معلوم نبوده است، یعنی در موارد اعجاز هم علل طبیعی هست ولی مردم آگاه نیستند، مثلاً قرآن می‌فرماید: وقتی حضرت موسی(علیه السلام) با بنی اسرائیل از مصر حرکت کردند و به دریا رسیدند، دریا خشکید و آنها از دریا گذشتند، و فرعونیان که در تعقیب آنها بودند چون به دریا رسیدند دوباره دریا پر آب شد و غرق شدند.

کسانی که معتقدند امر خارق العاده تحقق پیدا نمی‌کند؛ می‌گویند در اینجا يك جریان طبیعی بوده است که علتش بر مردم پوشیده بود، اما حضرت موسی آن را می‌دانست، و آن يك جزر و مدّ بوده است، می‌گویند حضرت موسی در دربار فرعون علم هیأت فرا گرفته بود و از وقوع جزر و مد خبر داشت و می‌دانست که می‌توان از کنار دریائی که مورد جزر و مدّ واقع

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۳۴ }

می‌شود عبور کرد. مثلاً تنگه‌ای بوده است که در موقع جزر راه عبور داشته است و حضرت موسی آنرا می‌دانست ولی فرعونیان خبر نداشتند، و در دریا غرق شدند...

همچنین در مورد معجزاتی که از حضرت عیسی بن مریم(علیها السلام) (سر می‌زد، مثلاً مرضی را شفا می‌داد، می‌گویند که حضرت عیسی) علیه السلام (علم طب آموخته بود، و راه معالجه‌ی امراض را می‌دانست، و مردم خیال می‌کردند خارق عادت است.

و باری؛ در بعضی موارد دیگر که نتوانسته‌اند آیات را بر این معانی حمل کنند؛ تکلفات دیگری مرتکب شده‌اند و بازیهای با الفاظ کرده‌اند، مثلاً در همان مورد حضرت عیسی(علیه السلام) که می‌فرماید:

مأده / ۱۱۰: «وَ إِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِأَذْنِي.»

با این معنا که مرده‌ها را زنده می‌کنی؛ گفته‌اند معنای «تُخْرِجُ الْمَوْتَى» «مرده زنده کردن نیست بلکه همین که مرده را از قبر بیرون آورند مشمول این آیه می‌شود، و یا می‌گویند در آیه نفرموده است که حضرت عیسی این کار را کرده‌اند بلکه می‌گویند تو این کار را می‌کنی و او هیچوقت نکرد!

به هر حال چنین تأویلات باردی را مرتکب شده‌اند.

بعضی که مقداری معتدل‌تر از اینها هستند گفته‌اند که: اعجاز در کار هست ولی نه به این معنی که جریان خارق العاده‌ای در خلقت تحقق پیدا می‌کند، بلکه این اعجاز مربوط به علم و آگاهی است یعنی يك علت طبیعی مجهول در کار بوده و کسی جز خدا نمی‌دانسته و خدا آن را به انبیاء تعلیم فرموده است تا از آن استفاده کنند و انبیاء هم استفاده کرده‌اند و ما نیز ممکن است آنرا ندانیم ولی به هر حال رازی از **طبیعت** را خدا برای انبیاء کشف کرده است.

پس در متن طبیعت چیزی بر خلاف قانون علیّت تحقق پیدا نکرده است بلکه علمی به انبیاء از طرف خدا داده شده است (که البته این علم خارق عادت است و خود چنین علمی نداشتند) پس اعجازی در کار است اما در ناحیه‌ی تعلیم و تعلم، نه در ناحیه‌ی سبب و مسبب خارجی و عینی.

و حتی گفته‌اند ممکن است چیزی در يك زمان معجزه باشد و در زمان دیگر معجزه نباشد، یعنی وقتی که مردم نمی‌دانستند و به اسبابش پی نبرده بودند و خدا به انبیاء تعلیم می‌داد؛ آن کار به صورت اعجاز تحقق پیدا می‌کند. و بعد که مردم فهمیدند، دیگر جنبه‌ی اعجاز نداشت؛ مثلا اگر قبل از اختراع رادیو و تلویزیون کسی از این طرف دنیا صحبت می‌کرد و طرف دیگر می‌شنید، این اعجاز بود، چون سبب آن برای مردم مشخص نبود ولی حالا که بشر به راز آن پی برده است، دیگر اعجاز نیست.

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۳۵ }

پس اعجاز در واقع يك امر نسبی است و به هر حال در این تفسیر برای اعجاز، قانون طبیعی نقض نمی‌شود؛ اینان گاهی برای تأیید نظریه‌ی خود به بعضی از آیات تمسك کرده‌اند از جمله:

فاطر / ۴۳: «فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا - وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا.»

یعنی سنت خدا قابل تغییر و تبدیل نیست و می‌دانیم که سنت خدا بر این جاری شده است که معلولات مادی از راه علل مادی تحقق پیدا کند؛ پس اگر امری بر خلاف مجرای طبیعی بود؛ بدین معناست که سنت الهی تغییر کرده است و مطابق آیه، سنت الهی هیچوقت تغییر پیدا نمی‌کند.

کدام یکی از این نظرها صحیح است؟

کسانی که منکر اعجاز و خارق عادتند آگاهانه یا ناآگاهانه قرآن را انکار کرده‌اند، زیرا دلالت قرآن بر وقوع امور خارق العاده و معجزات انبیاء و کرامات اولیاء خدا به حدی روشن است که هیچ انسان منصف آگاه نمی‌تواند انکار کند.

درباره‌ی انبیاء، قرآن به طور صریح می‌فرماید که گاهی اقوامشان از آنها مطالبه می‌کردند که اعجازی کنند و گاهی خودشان ابتداءً اظهار می‌کردند.

مثلاً قوم صالح از آن حضرت خواستند که اگر پیامبر هستی و از راستگویان پس معجزه‌ای بیاور، و او از دل کوه يك شتر زنده بیرون آورد، یا در مورد حضرت ابراهیم می‌فرماید: آتش انبوهی را فراهم کردند و ابراهیم را در آتش انداختند و ما به آتش خطاب کردیم:

انبیاء / ۶۹: «كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا.»

و آتش سرد شد و ابراهیم(علیه السلام) سالم بیرون آمد در مورد حضرت عیسی بن مریم(علیها السلام) می‌فرماید که: همان وجود او آیت الهی است، ما روحی فرستادیم که برای حضرت مریم به صورت انسانی متمثل شد و حضرت مریم وحشت کرد چون در آنجای خلوت کسی پیدا نمی‌شد:

مریم / ۲۱: «قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا.»

آن روح در جواب گفت:

مریم / ۱۸: «إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِإِهْبَ لَكَ غُلَامًا زَكِيًّا.»

بدون شك پیدایش فرزند بدون پدر و به این ترتیبی که قرآن می‌فرماید يك جریان خارق العاده است. البته کسانی گفته‌اند بکرزائی ممکن، و در بعضی حیوانات تحقق پیدا کرده است ولی به فرض امکان و وقوع، در مورد داستان حضرت مریم چنین چیزی نیست، قرآن این داستان را به صورت يك امر خارق العاده بیان می‌کند.

مریم / ۱۹: «وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِلنَّاسِ.»

همینطور سخن گفتن عیسی علیه السلام (در گهواره: نوزاد دو سه روزه، شروع به سخن گفتن می‌کند، آنهم چه مطالبی؛ وقتی بنی اسرائیل به حضرت مریم گفتند این بچه را از کجا آورده‌ای؟ تو دیگر چرا؟

مریم / ۲۸: «مَا كَانَ أَبُوكَ امْرَأً سَوْءَ وَ مَا كَانَتْ أُمُّكَ بَغِيًّا.»

حضرت مریم اشاره کرد به بچه، فرمود جوابش را از بچه بپرسید، گفتند:

مریم / ۲۹: «كَيْفَ نَكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا.»

در اینجا به محض اظهار تعجب، خود طفل شروع به صحبت کرد و گفت:

مریم / ۳۰: «إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ اتَانِيَ الْكِتَابَ وَ جَعَلَنِي نَبِيًّا وَ جَعَلَنِي مُبَارَكًا...»

من بنده‌ی خداوندم؛ به من کتاب داده است و مرا پیامبر و خجسته گردانیده است.

کاملاً روشن است که یک جریان غیر طبیعی است، حالا فرض هم کنید که کودک در گهواره بتواند حرف بزند، اما این مطالب را می‌گوید؟ آیا این جز به اعجاز بر چیز دیگری قابل حمل است؟

سایر معجزاتی هم که در قرآن ذکر شده است هیچکدام با این توجیهاات بارد، سازگار نیست. و کسانی که آگاهانه چنین توجیهااتی بکنند در واقع قرآن و رسالت پیامبر اکرم را انکار کرده‌اند، مگر اینکه آگاه نباشند.

به هر حال انکار جریان خارق عادت با قرآن سازگار نیست، پس یا باید قرآن را بپذیریم و وجود معجزه را هم بپذیریم و یا اگر وجود معجزه را رد کردیم، قرآن را رد کرده‌ایم.

*آیا پذیرفتن معجزه به معنای انکار اصل علیت است یا نه؟

برای جواب این سؤال باید مقدمه‌ای بگوییم:

فرق است بین پذیرفتن اصل علیت با پذیرفتن علت‌های خاص در هر مورد و منحصر دانستن علت به علت‌های شناخته شده، یعنی در اینجا دو خلط وجود دارد:

یکی خلط شایع است (در این زمانها هم کسانی که درباره‌ی قانون علیت تشکیکاتی می‌کنند دچار این نوع خلط شده‌اند): ما در فلسفه یک اصل علیت داریم بدیهی و انکارناپذیر که مفاد آن، این است: در عالم هستی موجوداتی هستند نیازمند به موجود دیگر و بدون تحقق این، آنها به وجود نمی‌آیند، مثل اراده که محتاج نفس است. آنچه در فلسفه مطرح است این قاعده است که موجود فقیر، معلول، رابط، ممکن الوجود نیازمند به موجودی است که از او رفع نیاز کند یعنی اگر دیدیم احتیاج موجودی محتاج، رفع شده است، معلوم می‌گردد که علتی

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۳۷ }

وجود می‌داشته و آنرا رفع کرده است. این قاعده بدیهی است و قابل تشکیک نیست و بر این اساس است که هر دانشمندی در هر علمی، در جستجوی علت پدیده‌هاست، تلاش‌های دانشمندان برای پیدا کردن علل پدیده‌ها در طول تاریخ مبتنی بر این اصل بوده است که معلول بی علت نمی‌تواند بود و آنچه نصیب بشر شده، از برکت همین اصل بوده است.

***خلط دیگر درباره‌ی شناخت علل خاص است؛** یعنی بعد از پذیرش اینکه معلول بی علت نمی‌تواند بود (اصل متافیزیکی مافوق تجربه) نوبت می‌رسد به این که برای معلول‌های خاص، علت‌های خاص را بشناسیم که دیگر کار فلسفه نیست، کار علم است. قانون فلسفی می‌گوید:

معلول علت می‌خواهد و برای آن اوصاف کلی بیان می‌کند ولی یک علت خاص برای معلولی خاص بیان نمی‌کند، این وظیفه‌ی علم است که با تجربه علت‌ها را بشناسد و در جای خودش گفتیم که راه شناخت علت‌ها وضع و رفع شرائط است.

برخی، وقتی علت یک پدیده‌ی مادی را نمی‌شناسند، یا در حوزه‌ی تجربه‌ی آنها، چیزی نیست که بیان کند چگونه این پدیده بوجود آمده است توهم می‌کنند که قانون علیت استثناء پذیرفته است.

امروزه بعضی فیزیکدانان غرب درباره‌ی اینکه بعضی از پدیده‌های درون اتم چه علتی دارد و مثلاً چگونه يك الکترون خاص از مدار خارج می‌شود؛ چون نتوانسته‌اند علت آن را بفهمند گفته‌اند دلیل و علتی ندارد و معتقد شده‌اند که در اینجا قانون علیت نقض شده است!

غافل از اینکه خود قانون علیت قابل نقض نیست؛ آنچه آنها باید در صدد شناختن آن بر آیند؛ علت خاص این پدیده است که اگر شناخته نشد معلوم می‌شود تجربه ناقص بوده است.

مسئله‌ی دیگر: آیا با تجربه می‌توان علت منحصر را شناخت یا نه؟

یعنی اگر ما در شرایط خاصی تجربه کردیم و معلوم شد پیدایش يك شیء در گروه دیگری است مثلاً در آزمایشگاه اگر چراغ الکلی را روشن کنیم، درجه‌ی حرارت بالا می‌رود یا با روشن شدن لامپ، نور بوجود می‌آید که در اینجا می‌گوییم علت بالا رفتن حرارت، چراغ الکلی و علت روشنایی لامپ برق جریان الکتریسیته است.

ولی آیا حق داریم بگوییم پیدایش حرارت در هر جای دنیا و در هر زمانی تنها از راه آتش تحقق می‌یابد؟ یا آیا می‌توانیم بگوییم پیدایش نور همه جا از راه تبدیل انرژی الکتریکی به نورانی است؟ آیا این تجربه چنین نتیجه‌ای می‌دهد؟

یا نتیجه می‌دهد که فقط در آن شرائط خاص این نور، معلول جریان برق است و بس، نه در همه جا و همه‌ی شرائط.

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۳۸ }

تجربه چنین چیزی را اثبات نمی‌کند، مگر اینکه تمام شرائط عالم را تجربه کنیم، یعنی باید در تمام سرزمینهای کره‌ی زمین و سایر کرات؛ همه‌ی پدیده‌های بی‌شمار طبیعت را تحت آزمایش قرار دهیم؛ آن وقت يك حکم کلی بکنیم، ولی آیا چنین کاری برای بشر امکان دارد؟! پس آزمایش نمی‌تواند علت منحصر به بشر بیاموزد. با روشن شدن این مقدمه به جواب می‌پردازیم:

پذیرفتن اعجاز به هیچ وجه به معنای انکار اصل علیت یا پذیرفتن استثناء در اصل علیت نیست، چون اولاً اعجاز از آن جهت که مستند به خداست، يك علت مفیضه‌ی هستی بخش را در خود دارد؛ یعنی فرض پذیرفتن اعجاز، فرض پذیرفتن علیت خداست.

اما نسبت به علل طبیعی یعنی اگر معلولی بدون علت طبیعی بوجود آمد، آیا این به معنای نقض قانون علیت است یا نه؟

با توجه به مقدمه‌ای که گفتیم نمی‌توانیم ادعا کنیم که علت طبیعی برای پیدایش يك معلول؛ منحصر است به آنچه ما شناخته‌ایم و راه دیگری برای پیدایش معلول طبیعی وجود ندارد، بنابراین چنین چیزی را نمی‌توانیم ادعا کنیم زیرا ممکن است در مواردی که اعجاز تحقق پیدا می‌کند؛ عللی موجود باشد غیر از خدا، در طول وجود خدا، اسبابی که ما به آنها آگاه نیستیم.

بعلاوه علیت امور غیر طبیعی برای امور طبیعی با قانون علیت انکار نمی‌شود، هیچ علمی هم نمی‌تواند چنین چیزی را نفی کند (تأثیر يك امر غیر طبیعی در پیدایش يك امر طبیعی). نه تنها نمی‌تواند نفی کند بلکه چنین تأثیراتی را اثبات می‌کند. کسانی که ریاضتهایی می‌کشند و نیروهای نفسانی خاصی پیدا می‌کنند می‌توانند تصرفاتی کنند و پدیده‌هایی بوجود آورند که به وسیله‌ی اسباب طبیعی میسر نیست، و این مسأله‌ای است که بهیچ وجه امروز قابل تشکیک نیست، دست کم عمل مرتاضین (که بطور تواتر کارهایش نقل شده است) قابل تشکیک نمی‌باشد. گروه‌های علمی متشکل از دانشمندان مختلف مکرراً کارهای آنان را بررسی کرده‌اند تا ببینند طبق کدام قوانین طبیعی افعال آنها تحقق پیدا می‌کند، و همه اعتراف کرده‌اند که هیچ قانون طبیعی در کار اینها مؤثر نیست.

وقتی از مرتاضین که در اثر ریاضتهای خاص، قدرتهایی پیدا می‌کنند و چیزهای عجیبی که نمونه‌هایش را شنیده‌ایم؛ انجام می‌دهند چنین تصرفاتی ممکن باشد، چگونه ما می‌توانیم اعجازهای انبیاء الهی را انکار کنیم و بگوییم محال است.

پذیرفتن اینها به این معنی است که برای پدیده‌های مادی، ممکن است علت فوق مادی و مجردی باشد. بنابراین ممکن است نفس پیغمبر و اراده‌ی پیغمبر یا ولی دیگر خدا در پیدایش

يك پدیده‌ای مؤثر باشد و هیچ قانون علمی این را نمی‌تواند نفی کند. چون قوانین علمی فقط می‌تواند بگوید در حوزه‌ی عمل من و حوزه‌ی مشابه عمل من چنین روابطی وجود دارد اما ماوراء آن چیزی هست یا نیست آنرا نمی‌دانم.

بنابراین پیدایش امور خارق العاده، نقض قانون علیت و قوانین طبیعی و قانون فلسفی علت و معلول نیست.

***سؤال:** حال که خدا می‌تواند هم از راه اسباب طبیعی و عادی و هم از راه اسباب غیر طبیعی کار را انجام دهد چگونه است که گاهی بطور استثنایی و در موارد خاص، اسباب غیر عادی را بکار می‌گیرد و غالباً از راه اسباب عادی کار را انجام می‌دهد؟

***جواب:** يك جواب کلی هست و آن اینکه: مصالح آن جمعیت یا آن محیط خاص اقتضا می‌کند که کار بر اساس جریانات طبیعی باشد، و در آن موارد استثنایی اقتضا می‌کند که بر خلاف جریانات عادی، امری تحقق یابد تا ایمان مردم به ماوراء طبیعت زیاد شود، و این چیزی است که حکمت خدا اقتضا می‌کند و ما نمی‌توانیم بگوییم در چه زمان پیدایش امر خارق العاده مصلحت است و در چه زمان، مصلحت نیست. چون بر مفساد و مصالح و حکمت الهی احاطه نداریم، ولی چون خدا کار عبث و بیهوده نمی‌کند می‌فهمیم بر طبق مصالح انجام می‌دهد.

***گفتیم معتقدان به عدم استثناء در قوانین طبیعی، استدلالی به بعضی آیات کرده بودند و گفته بودند اگر ما پیدایش امر خارق العاده‌ای را بپذیریم، این آیات را رد کرده‌ایم چون آیات می‌فرماید سنت الهی تغییرپذیر نیست و معنای پذیرش امر خارق العاده، نقض سنت الهی است.**

- **جواب نقضی:** پیش از کشف نیروی الکتریسیته و اختراع آلات الکتریکی، سنت الهی بر چه بود؟ سنت الهی بر این بود که نور از خورشید و احیاناً از چراغ نفتی بوجود بیاید و حالا که این عالم زیر پوشش برق قرار گرفته است؛ آن سنت الهی نقض شده یا نشده است؟ اگر شده اینجا هم شده، هر آنچه در اینجا می‌گویید در آنجا هم همینطور است.

- **جواب حلی:** معنای آیه آنطور که شما بیان کردید نیست، هیچگاه این آیه نمی‌فرماید که جریاناتی که در طبیعت هست بدین منوال خواهد بود.

مفاد آیه این نیست که هیچوقت نور از راه برق بوجود نمی‌آید چون قبلا سنت الهی بر این بوده است که فقط از آتش باشد یا سنت الهی بر این بوده است که صدای آدمی تا چند متر پیش برود ولی حالا تا چند هزار کیلومتر به وسیله‌ی تلفن پیش مورد؛ این نقض سنت الهی نیست.

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۴۰ }

***اولا:** این آیات سنتهای الهی درباره‌ی جوامع بشری است و هرگاه مردمی عصیان ورزیدند و آیات الهی را تکذیب کردند و در مقام نفی آیات الهی برآمدند؛ خدا آنها را مبتلا به عذاب می‌کند، اگر کار به جایی برسد که فساد در جامعه‌ای منجر شود به این که راه صلاح و حق مسدود شود و امر بر دیگران مشتبه شود و نتوانند راه حق را پیدا کنند خدا به چنین مردمی مهلت نمی‌دهد یا با عذاب آسمانی، زمینی، پرندگان، باده‌ها، زلزله و از راهی که حکمتش اقتضا کند؛ آنها را نابود می‌کند:

فتح / ۴ و ۷: «وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ.»

این آیات مربوط به اینهاست و ربطی به قوانین طبیعی ندارد.

***ثانیا:** بر فرض که بگوییم آیه، قابل تعمیم نسبت به همه‌ی قوانین حاکم بر جهان می‌باشد؛ می‌گوییم آیا قوانین الهی آنهاست که ما می‌شناسیم، یا اگر قوانینی هم باشد که ما نشناسیم قانون خداست؟

یکروز کشف شد که از تبدیل الکتریسته، نور بوجود می‌آید؛ این قانون قبلا هم بوده است و در آسمان هم طبق همان رعد و برق انجام می‌گرفته است، منتهی ما خبر نداشتیم و طرز استفاده از آن را بلد نبودیم، وقتی خبردار شدیم فکر کردیم سنت جدیدی است.

حال یکی از سنتهای الهی این است که هرگاه مصالح اقتضا کند کاری را از غیر مجرای طبیعی انجام دهد؛ کجا علم یا فلسفه چنین چیزی را اثبات کرده است که سنت خدا این است که هر پدیده‌ی طبیعی باید از راه علت عادی بوجود بیاید؟ وقتی از دیدگاه وسیع حساب کنیم و به عقب برگردیم می‌بینیم جهان پر از آیات و معجزات است، پس وجود اعجاز خود يك سنت است.

به اصطلاح اصولی این حرف تمسك به عام در شبهه‌ی مصداقی است؛ یعنی اگر چنین سنتی باشد تغییر نمی‌کند ولی از کجا که سنت الهی بر این باشد که پدیده‌ها از راه علل مادی به وجود آید؟ بنابراین از این راه هم نمی‌تواند خوارق عادات را نفی کرد.

وسعت قدرت و مشیت الهی

از مباحثی که درباره‌ی افعال الهی مطرح می‌شود این است که طبق بسیاری از آیات شریف، خدا آنچه را بخواهد و اراده کند انجام می‌دهد، در اینجا سؤالی مطرح می‌شود که:

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۴۱ }

«آیا خدا می‌تواند کار محالی را اراده کند و انجام دهد؟ اگر می‌تواند تحقق محال لازم می‌آید و اگر نمی‌تواند با محدودیت قدرت الهی ملازم است؛ در صورتی که می‌دانیم:

بقره / ۲۰، ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۴۸، ۲۵۹: **إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.**»

و همینطور سؤال دیگر مطرح می‌شود که:

«*آیا خدا کار قبیح هم انجام می‌دهد یا نه؟ اگر کارهایی که خدا انجام می‌دهد باید حَسَن باشد؛ محدودیت در قدرت و اراده‌ی خدا ایجاد می‌کند و با آیاتی که دلالت بر وسعت قدرت و مشیت الهی دارد سازگار نیست.»

حال ابتدائاً به آیات وسعت قدرت و نفوذ مشیت الهی، اشاره می‌کنیم و سپس به بحث درباره‌ی این آیات و مفاد آنها و اشکالات مطرح شده می‌پردازیم.

چندین آیه داریم به این مضمون که:

آل عمران / ۴۰ و ابراهیم / ۲۷: **يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ.**»

هر کاری بخواهد انجام می‌دهد منجمله:

حج / ۱۸: «لَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ... إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ.»

و نظیر آن:

بقره / ۲۵۳ و هود / ۱۰۷ و بروج / ۱۶: «يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ.»

حج / ۱۴: «إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ... إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ.»

[بین مفهوم مشیت و مفهوم اراده، اندک فرقی هست و آن اینکه مشیت قبل از اراده است، مشیت خواست باطنی است و اراده، موقع عمل در انسان تحقق می‌یابد، در مورد خدا هم مرحله‌ی قبل از فعل، مرحله‌ی مشیت و مرحله‌ی وقوع، مرحله‌ی اراده است (البته گفته شد این مفاهیم همه انتزاعی است نه اینکه خدا در ذاتش مشیتی و بعد اراده‌ای تحقق پیدا می‌کند یا خارج از ذات چیزی بنام مشیت و اراده وجود دارد، اینها را عقل انتزاع می‌کند، عقل ملاحظه می‌کند که این کار صادر از خدا بر خلاف رضای او نیست و می‌گوید موافق مشیت اوست، و در مقام عمل مجبور نیست، پس طبق اراده‌ی الهی است) بهر حال بحسب مفهوم چنین تفاوتی دارند].

یکدسته از آیات داریم که می‌فرماید همه چیز به دست اوست و خدا هر کاری بخواهد انجام

می‌دهد:

آل عمران / ۷۳: «قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ.»

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۴۲ }

این آیه را انتخاب کردیم چون مفهوم آن نسبتاً عام‌تر است و گرنه در مورد رزق، هدایت، گمراهی

و... آیات زیادی هست:

نور / ۴۶...: «يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ.»

بقره / ۲۸۴...: «وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ.»

رعد / ۲۶: «اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ.»

آل عمران / ۲۶: «تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ.»

انعام / ۳۹: «مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَ مَنْ يَشَأِ يَجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ.»

در تفصیل افعال موارد زیادی در قرآن ذکر شده که همه تعلیق به مشیت الهی شده است.

*در مورد تدبیر جهان و انسان:

آیاتی داریم که تدبیر بر طبق مشیت الهی انجام می‌شود:

نساء / ۱۳۳: «إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ وَيَأْتِ بِآخَرِينَ.»

اینکه شما در زمانی زندگی می‌کنید و از نعم الهی استفاده می‌کنید تابع مشیت الهی است و اگر بخواهد شما را نابود می‌کند و عده‌ی دیگری را به جای شما می‌آورد. پس تحقق اجتماعات بشری نتیجه‌ی مشیت الهی است.

*در مورد هدایت و ضلالت هم آیاتی وجود دارد بدین مضمون که اگر بخواهد همه‌ی مردم را هدایت می‌کند:

انعام / ۳۵: «... وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى.»...

اگر خدا می‌خواست همه‌ی شما را جمع می‌کرد بر هدایت ولی اراده‌ی خدا بر این تعلق نگرفت، چون خدا می‌خواست انسانها مختار باشند.

*در مورد احکام تشریحی:

مائده / ۱: «إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ.»

خدا هر قانونی بخواهد وضع می‌کند، پس احکام تشریحی تابع خواست خداست.

اینها نمونه‌هایی از آیات مختلف بود در زمینه‌ی وسعت قدرت و مشیت و اراده‌ی الهی، که اراده‌ی الهی در تمام جهان و در تمام امور حتی امور تشریحی نافذ است و هیچ چیز بدون اراده‌ی او تحقق نمی‌یابد.

***سؤال:** در مقابل این آیات، این سؤال مطرح می‌شود که آیا این وسعت قدرت شامل امور محال هم می‌شود؟

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۴۳ }

آیا خدا می‌تواند خود را نابود کند؟ آیا می‌تواند برای خود شریکی خلق کند؟ آیا می‌تواند جهان با عظمت را در تخم مرغی جا دهد که نه جهان کوچک شود و نه تخم مرغ بزرگ؟

اگر می‌تواند ملازم اجتماع نقیضین و محال است و اگر نمی‌تواند پس قدرت خدا محدود است و آیه‌ی «إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» تخصیص می‌خورد.

جواب: برای پاسخ به این سوال باید دید که منظور از محال چیست؟

معانی «محال»

محال سه اطلاق دارد، ۱- محال ذاتی ۲- محال وقوعی ۳- محال عادی (که در اطلاقات عرفی کاربرد دارد و چون این بحث فلسفی نیست و بر طبق محاورات عرفی صحبت می‌کنیم می‌توان محال عادی را هم جزو محالات دانست).

1- **محال ذاتی:** فرضی است که خود مشتمل بر تناقض باشد، اگر چیزی را فرض کنید که خود این فرض تناقض است، محال ذاتی است، فرض کنیم کوهی در همان حالی که کوه است ذره‌ای بیش نباشد، خدا در همان حالی که خداست مخلوق باشد، خود این فرض، متناقض و محال است.

2- **محال وقوعی:** خود فرض مشتمل بر تناقض نیست ولی تحقق آن فرض، مستلزم تناقض است، مثلاً می‌دانیم که معلولی بدون علت خاص بوجود نمی‌آید و اگر بخواهد به وجود بیاید حتماً از راه این علت بوجود آید، حال اگر چنین معلولی را فرض کنیم که علت آن موجود نیست و در همان حال بخواهد به وجود آید، فرض معلول (مثلاً انسان) مشتمل بر تناقض نیست ولی وجود

انسان بدون علتی که برای وجود حتماً به آن نیازمند است، محال است، پس فرض ماهیت، امر
ممکنی است ولی برای وجود لوازمی دارد که بدون آنها تحقق آن محال است.

* آیا این دو محال را خدا می‌تواند انجام دهد؟

اما محال ذاتی را فرض کردیم که خود مشتمل بر تناقض است، پس اصولاً سؤال درباره‌ی اینکه آیا
چنین چیزی تحقق می‌یابد یا نه؟ غلط است، اجتماع نقیضین یعنی چیزی که نشدنی است، اگر
فرض این است که محال ذاتی است پس سؤال از اینکه آیا کسی می‌تواند این کار را بکند؟ سؤال از
امر متناقض و محالی است.

اما **محال وقوعی**: گفتیم خود فرض مستلزم تناقض نیست ولی تحقق آن به این صورت که
مقتضی آن نباشد و یا مانعی باشد و بخواهیم بوجود آید مستلزم تناقض است، چون فرض کرده‌ایم
که علت منحصر آن در کار نیست و معلول نسبت به عدم علت منحصر، امتناع بالقیاس دارد، آنوقت
فرض کنیم که چنین چیزی را که امتناع دارد، خدا ایجاد کند، باز سؤال

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۴۴ }

غلطی است. معنای اینکه علت منحصر آن، نیست این است که به وجود نخواهد آمد؛ و با توجه
به اینکه بدون علت، وقوع آن محال است؛ جای سؤال نمی‌ماند. (بله، ممکن است ما چیزی را معلول
علت منحصری بپنداریم ولی واقعاً چنین نباشد و ما خیال کنیم که وقوعش بدون این علت محال
است، ولی بعد معلوم شود این علت جانشین داشته است. مثلاً ممکن است ما خیال کنیم تبدیل
چوب به اژدها محال است، چون علت منحصر پیدایش اژدها تخم‌گذاری اژدهای دیگر است و چون
خیال می‌کنیم علت منحصر این است، می‌گوییم تبدیل چوب به اژدها محال است، ولی غافلیم از
اینکه برای پیدایش معلولات طبیعی ممکن است علل ماوراء طبیعی وجود داشته باشد، آنطور که در
بحث اعجاز گفتیم که گاهی اراده‌ی پیامبر علت معلولات طبیعی می‌شود).

اما **محال عادی**: منظور از محال عادی این است که این پدیده علتی دارد که عادهً از راه آن علت به
وجود می‌آید ولی ممکن است علت دیگری داشته باشد که گاهی هم استثناءً از راه آن علت به وجود
می‌آید.

ما وقتی دیدیم علت عادی آن، نیست می‌گوییم این محال است به وجود آید ولی این محال را با مسامحه می‌گوییم چون فرض کردیم استثناء هم دارد و گاهی از راه غیر عادی وجود پیدا می‌کند، پس چیزی است ممکن الوقوع و اگر ممکن الوقوع شد ممکن است قدرت خدا به آن تعلق بگیرد و نه تنها امکان دارد وقوع هم دارد. معجزات همه چنین هستند، پدیده‌هایی هستند که از راه علل عادی تحقق پیدا نمی‌کنند بلکه از راه علل غیر عادی تحقق می‌یابند که در اختیار ما نیست.

تا اینجا بحث روشن است و ابهامی ندارد، و با این توضیح معلوم شد که آیات «إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» و مانند آن نه تخصیص بر می‌دارد و نه تقیید، و محال ذاتی و وقوعی تخصصاً از مورد آیات خارج است، مفهوم آیه این است که چیزی که امکان دارد خدا می‌تواند آنرا انجام دهد.

*بحث دیگر که پیچیده‌تر است اینکه: آیا خدا کار قبیح انجام می‌دهد یا نه، اگر انجام نمی‌دهد آیا نمی‌تواند یا نمی‌خواهد؟ اگر نمی‌تواند پس قدرتش محدود است و اگر می‌تواند و نمی‌خواهد چرا نمی‌خواهد؟ چه چیز مانع تعلق اراده‌ی خدا به کار قبیح می‌شود؟

اشاعره گفته‌اند: اصلاً حسن و قبح از فعل خدا انتزاع می‌شود، هر کاری او بکند چون او کرده تکویناً نیکوست و هرکاری او دستور دهد چون او دستور داده تشریحاً خوبست و آنچه را او انجام نمی‌دهد یا نهی می‌کند تکویناً و تشریحاً بد است. پس حسن و قبح دائر مدار اراده‌ی

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۴۵ }

خداست پس این سؤال که «آیا خدا کار قبیح انجام می‌دهد؟» از نظر آنها غلط است، چون حسن و قبح تابع فعل خداست تا انجام نداده بحثی نیست و وقتی انجام داد خوبست.

عدلیه گفته‌اند (یا ظاهر حرفشان این است) که: هرچه را عقل تقبیح می‌کند خدا انجام نمی‌دهد، یعنی خدا تابع حکم عقل است، قدرت خدا بفعل قبیح تعلق می‌گیرد، خدا می‌تواند ولی انجام نمی‌دهد چون عقل نهی می‌کند، پس افعال الهی از مقدرات الهی محدودتر است، قدرت خدا هم به کارهای خوب و هم به کارهای بد تعلق می‌گیرد ولی اراده‌ی خدا فقط به کارهای خوب تعلق می‌گیرد.

این حرف ظاهرش يك زندگى دارد و آن اينكه مگر خدا فرمانبردار عقل است؟ عقل يکى از مخلوقات خداست آن وقت چگونه فرمان به خدا مى‌دهد؟ اين مستلزم حاکميت مخلوق بر خالق است! حاکميت عقل بر خدا! و اين نقض الوهيت خداست.

بعضى جواب داده‌اند که منظور از عقل نه عقل انسان بلکه عقل خود خداست که به خدا دستور مى‌دهد، خدا عقل کل است و عقول ما پرتوى ضعيف از عقل الهى است، پس چون در اینجا عقل خود او مطرح است اشکال حاکميت مخلوق بر خالق پيش نمى‌آيد.

این جواب تا حدى عوام پسند است، يعنى مى‌گوئيم جايى که ما عقل داريم آیا خدا ندارد؟! خدا هم عقل دارد و بدستور عقلش عمل مى‌کند و اشکالى هم ندارد.

ولى وقتى دقت مى‌کنيم مى‌بينيم که در ذات الهى نمى‌شود تعددى فرض کرد، نمى‌شود فرض کرد که در ذات الهى قوه‌ای باشد بنام عقل و قوه‌ای ديگر فرمانبردار عقل؛ اين در واقع نسبت دادن صفات انسانی است به خدا و نوعى تشبيه است. اين مسأله فقط در موجودات مادى قابل تصور است که يك نحو کثرتى در وجودشان امکان داشته باشد ولى خدای متعال که از جمیع جهات بسیط است نمى‌توان در او دو حيثيت عاقل و عامل فرض کرد.

علاوه بر اينکه معنایی که از عقل مى‌فهميم مدرک مفاهيم است و مفاهيم از قبيل علم حصولی‌اند و در علم الهى نمى‌توان قائل به علم حصولی شد، باز از راه ديگرى مستلزم صفات مخلوق است يعنى بايد ذهن و قوه مفهوم‌گيرى برای خدا تصور کرد. علم الهى عين ذات اوست، از قبيل صور و مفاهيم و علم حصولی نيست، بنابراین تعبير عقل در مورد خدا بيجا است؛ البته نه به اين معنی که خدا فاقد عقل است و نقص دارد بلکه بدین معنی که فوق عقل است و لذا در قرآن و روايات، عقل به خدای متعال نسبت داده نشده و گفته شده است: خدا علیم است و نگفته‌اند عاقل است.

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۴۶ }

علاوه بر اينکه اصولاً کار عقل، دستور دادن نيست و کار عقل فقط درک مفاهيم است. بنابراین، اين جواب قانع کننده نيست.

بعضی دیگر از بزرگان فرموده‌اند که قدرت خدا به قبائح هم تعلق می‌گیرد ولی آنچه قدرت را در مقام عمل محدود می‌کند صفت حکمت الهی است. صفات از نظر وسعت و ضیق با هم فرق دارند و بعضی می‌تواند دائره‌ی صفت دیگر را محدود کنند، صفتی ممکن است خودبخود دارای وسعتی باشد و وقتی صفت دیگر به آن ضمیمه می‌شود عملاً محدود شود، مثلاً خدا رحمتش بی‌نهایت است، نامحدود بودن رحمت او اقتضای عفو حتی شمر را می‌کند ولی خدا این کار را نمی‌کند چون مخالف صفت حکمت یا عدالت خداست و لذا در دعا گفته می‌شود: «رَبَّنَا عَامِلْنَا بِفَضْلِكَ وَ لَا تُعَامِلْنَا بِعَدْلِكَ.»

پس ممکن است عدل خدا جلوی فضل خدا را بگیرد و حکمت خدا جلوی رحمت خدا را بگیرد و چون هر دو صفت الهی است پس عامل خارجی باعث محدودیت مشیت الهی نشده است.

در اینجا باید مفهوم حکمت و عدل الهی و فرض اینکه این صفات بخواهد صفت دیگری را محدود کند، توضیح داده شود:

يك سؤال اساسی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا عدل و حکمت از صفات فعلند یا ذات؟

پیدا است که عدل از صفات فعل است: یونس / ۴۴: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا.»

و همینطور حکمت بنابر يك تفسیر، مربوط به فعل است، خدا کار حکیمانه انجام می‌دهد، و صفات فعل مفاهیمی هستند که از مقام فعل انتزاع می‌شوند و باصطلاح، ما بازاء خارجی ندارند، يك شيء خاص در خارج به نام حکمت نداریم، ذات خدا بسیط من جمیع الجهات است و در خارج ذات بسیط خداست و کاری که در شرایط خاص تحقق می‌یابد. مثلاً شمر را به جهنم می‌برد و سلمان را به بهشت، آن چیزی که در خارج تحقق دارد خدا، بهشت، سلمان، جهنم و شمر است؛ عقل ماست که وقتی ملاحظه می‌کند که وقتی این کار رابطه‌ای با اشیاء دیگر دارد آنها را با هم می‌سنجد و می‌گوید اینکار عاقلانه و حکیمانه است، عدل و حکمت چیزی خارجی نیست. چنانکه رزق و هدایت و حتی اراده و مشیت هم از صفات فعل و انتزاعیند.

اینک سؤال می‌کنیم شما عدل و حکمت را چه جور فرض می‌کنید؟ از صفات فعل یا صفات ذات؟

اگر از صفات فعل است پس بدین معناست که عقل ما وقتی يك فعل الهی را با ذات الهی و ارتباطش را با سایر چیزها می‌سنجد؛ این مفهوم را اتخاذ می‌کند.

پس باید فعل با شرایط خاصی در رتبه‌ی قبل، صورت گرفته شده باشد تا ما این مفهوم را انتزاع کنیم، آن وقت چگونه این مفهوم انتزاعی دائره‌ی فعل را محدود می‌کند در حالیکه تابع فعل خارجی است؟

اما اگر کسی بگوید حکمت و عدالت از صفات ذات است؛ با توجه به اینکه صفات ذات، عین ذات خدا می‌باشند چگونه می‌توان فرض کرد که يك صفت ذاتی صفت ذاتی دیگر را محدود کند؟ آیا ذات هم فاعل است و هم منفعل؟ آیا ذات از جهت حکیم بودن مؤثر و از جهت رحیم بودن متأثر است؟ در حالی که می‌دانیم در ذات خدا تأثیر و تأثیری نیست زیرا لازمه‌ی تأثر و تأثیر به يك معنی مادیت و به يك معنی ترکیب است.

تنها چیزی که می‌توان گفت این است که عقل ما از ذات الهی دو مفهوم را انتزاع می‌کند که از نظر مفهومیت سعه و ضیق دارند، فرض کنید که از ذات الهی صفت فیاضیت و رحمانیت انتزاع شود (بفرض اینکه صفت ذات بشود) و صفت حکمت و عدالت هم انتزاع شود، معنایش این است که عقل ما جهت خاصی را در نظر گرفته است (نه اینکه در خدا جهات متعددی است) این مفهوم را که عقل لحاظ می‌کند اضیق از آن مفهوم است. برگشت این مطلب به این است که مفاهیمی که ما انتزاع می‌کنیم نسبت بهم وسعت و ضیق دارند. برای اینکه این مسأله روشنتر شود باید توضیحی پیرامون مفهوم قدرت و اراده بدهیم.

رابطه‌ی قدرت و اراده

***مفهوم قدرت،** آنطور که محققان تفسیر کرده‌اند چنین است «**کون الفاعل بحیث اذا شاء فعل و اذا لم یثأ لم یفعل**». وقتی می‌گوییم فاعل قدرت دارد یعنی طوری است و دارای صفتی است که بر اساس این صفت هر وقت اراده کند آن کار را انجام می‌دهد و هر وقت اراده نکند انجام نمی‌دهد.

بنابراین اگر اراده‌ی فاعل بر فعل تعلق گرفت و انجام داد مسلماً مقذور هم هست چون در اینجا «شاء و فَعَلَ» خواست و انجام داد، در ظرفی که آن کار تحقق پیدا کرده است آیا ممکن است نبودن آن کار را فرض کرد؟ این اجتماع نقیضین است و محال، در این صورت آیا ترك کار مقذور است یا غیر مقذور؟ فرض این است که تحقق ترك در فرضی که فعل انجام گرفته محال است ولی می‌گوییم ترك آن هم مقذور است یعنی فی حدّ نفسه ترك فعل هم متعلق

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۴۸ }

قدرت اوست، چرا؟ چون «اذا لم یثأ لم یفعل» در يك جا نخواسته و ترك کرده و فعل را انجام نداده است پس ترك هم مقذور است.

پس معنای مقذور بودن این نیست که حتماً تحقق پیدا کند بلکه بدین معناست که اگر خواست تحقق پیدا می‌کند و دیگر نمی‌شود و اگر نخواست انجام دهد، ترك می‌کند که دیگر فعل انجام نمی‌گیرد ولی هم فعل و هم ترك، مقذور است چون این قضیه‌ی شرطیه درباره‌ی آن صادق است، اگر خدا می‌خواست فعل قبیح را هم انجام می‌داد و ذات مقدس حق تعالی طوری است که اگر اراده می‌کرد کار قبیح انجام دهد انجام می‌داد ولی «لم یثأ و لم یفعل و لا یثأ و لا یفعل» با اینکه نمی‌خواهد و انجام نمی‌دهد معنایش عدم قدرت نیست چون قضیه شرطیه صادق است.

از اینجا می‌فهمیم که همیشه دائره‌ی فعلی که با اراده انجام می‌گیرد از دائره‌ی قدرت محدودتر است چون گفتیم قدرت به کاری تعلق می‌گیرد که اراده کرده باشد، و وقتی اراده کرد نمی‌تواند اراده‌ی تركش را بکند چون این فرض اجتماع نقیضین است پس همیشه آنچه اراده به آن تعلق می‌گیرد «أحدُ النقیضین» است ولی قدرت همیشه به دو طرف نقیض تعلق می‌گیرد، پس دائره‌ی اراده تنگتر از دائره‌ی قدرت است. خدا با اینکه می‌تواند کاری انجام دهد (یعنی فعلش متعلق قدرت است) و کاری را انجام ندهد (یعنی تركش متعلق قدرت است) ولی اراده یا به فعل یا به ترك، تعلق می‌گیرد.

پس اگر دیدیم اراده‌ی خدا به بعضی چیزها که قدرت او تعلق می‌گیرد؛ تعلق نمی‌گیرد معنایش ضعیف‌تر بودن اراده از قدرت نیست، اصلاً معنای اراده این است. می‌گوییم قدرت خدا به فعل قبیح هم تعلق می‌گیرد (همین که انجام نمی‌دهد چون نمی‌خواهد) ولی هیچگاه اراده‌ی خدا به فعل قبیح تعلق نمی‌گیرد. تا اندازه‌ای روشن شد که قبیح متعلق قدرت می‌تواند باشد.

* آیا قبیح می‌تواند متعلق مشیت قرار بگیرد؟ به عبارت دیگر آیا اراده‌ی خدا ممکن است به فعل قبیح تعلق گیرد یا نه؟ شاید شنیده باشید «صدر قبیح از خدا محال است» وقتی محال است معنی اش این است که اراده‌ی خدا به فعل قبیح تعلق نمی‌گیرد. آیا این معنایش محدودیت اراده خدا نیست؟ البته قضیه‌ی شرطیه‌ی «لَوْ شَاءَ فَعَلَ» صادق است ولی «لَا يَشَاءُ أَبَدًا» و محال است که بخواهد، پس خواست خدا محدود است. قدرت نامحدود است چون هم به فعل و هم به ترك تعلق می‌گیرد ولی اراده به ترك قبیح فقط تعلق می‌گیرد. حال آیا این به معنای محدودیت اراده‌ی خداست؟

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۴۹ }

باید توجه داشته باشید که وقتی می‌گوییم صدر فعل قبیح از خدا محال است به معنای محال ذاتی نیست بلکه به معنای امتناع بالغیر است. چیزی ممتنع بالذات است که در خود فرض آن، تناقض باشد ولی صدر القبیح خودش مشتمل بر تناقض نیست، صدر قبیح از يك فاعلی مشتمل بر تناقض نیست. صدر قبیح از این فاعل خاص محال است پس امتناع در ذات صدر نیست، از سوی فاعل خاص است پس نسبت به غیر امتناع دارد، و علت امتناعش این است که جهتی در ذات الهی هست که این فعل را ممتنع می‌کند نه اینکه خود فعل «يَمْتَنَعُ عَلَى اللَّهِ» باشد، به این معنی که خدا از انجام آن عاجز است. این امتناع، نفی قدرت نمی‌کند، اوست که به این کار امتناع می‌دهد، همانطور که وقتی فعل، وجوب بالغیر پیدا می‌کند آیا معنایش این است که فاعل بی اختیار می‌شود، خیر، هر فعلی در ظرف تحققش واجب بالغیر است «أَلشَّيْءُ إِذَا لَمْ يَجِبْ لَمْ يُوجَدْ» حال که فعل در ظرف تحقق خود از فاعل مختار، واجب بالغیر است آیا این موجب مجبور شدن فاعل می‌شود؟ نه، چون این ضرورت از سوی فاعل خود است. فاعل است که به فعل، ضرورت داده است، امتناع بالغیر هم همینطور است. فاعل است که به فعل امتناع می‌دهد، پس معنایش نفی اختیار از خدا و محدودیت قدرت نیست.

پس، سرانجام آیا اراده‌ی خدا به فعل قبیح تعلق می‌گیرد؟ خیر. آیا ممکن است تعلق بگیرد؟ خیر محال است؛ اما محال بالغیر. آیا این به معنای محدود بودن اراده‌ی خداست؟ خیر، معنای نقض اراده و محدودیت اراده نیست؟ پس چیست؟ در اینجا باید برگردیم مقداری روی اراده و خاصه در اراده‌ی خدا تأمل کنیم.

***مفهوم اراده:** خود مفهوم اراده را از فعل نفس خودمان می‌گیریم (اینکه اراده آیا فعل نفس است

یا کیف نفسانی، کاری نداریم) اراده را در خودمان می‌یابیم، آن چیست؟

گفتیم اراده گاهی به معنای میل و گاهی به معنی تصمیم گرفتن است که دومی محل بحث است. اراده به معنی تصمیم گرفتن چگونه چیزی است؟ آیا يك امر وجودی است که در ما پیدا می‌شود و قائم به ما است. آیا خود به خود پیدا می‌شود؛ بی حساب و گزاف؟ یا حساب دارد؟ آیا کسی هیچوقت اراده می‌کند که فردا در مریخ استراحت کند؟ یا به کره‌ی مریخ پرواز کند؟ خیر، چرا؟ چون مبادی چنین اراده‌ای در نفس شما تحقق پیدا نمی‌کند؛ اراده يك چیز گزافی نیست که یکباره بجوشد. اراده مبادی دارد؛ وقتی آنها تحقق یافت، حاصل می‌شود، بعضی مبادی اراده از سنخ علوم است و برخی از سنخ سایر کیفیات نفسانی.

یعنی وقتی می‌خواهیم کاری بکنیم اول آن را تصوّر می‌کنیم و سپس فوآئدش را، و بعد

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۵۰ }

تصدیق به آن فایده می‌کنیم، همه اینها علم است. در کنار اینها يك کیف نفسانی دیگر در نفس ما تحقق پیدا می‌کند و آن میل و شوق است، این میل یکوقت بی معارض است و منافاتی با میل دیگران ندارد مثل گرسنه‌ای که میل به نان خوردن پیدا می‌کند و معارض هم ندارد ولی یکوقت است که وجود این میل با میل دیگر معارض است، اگر بخواهم نان بخورم از نماز اول وقت باز می‌مانم. این دو با هم معارض است هر کدام برای من رجحان داشت انتخاب می‌کنم، این می‌شود اختیاری که در افعال اخلاقی معتبر است، بعد از این انتخاب است که تصمیم به انجام دادن می‌گیریم، این مصداق اراده در انسان است. در مورد خدا چگونه؟

***اراده‌ی خدا:** در مورد اراده‌ی الهی باید گفت کیفیت نفسانی نیست، خدا جوهری نیست که

عرضی بر آن عارض شود «لَمْ يَسْبِقْ لَهُ حَالٌ حَالًا» معرض حوادث واقع نمی‌شود، معنای اراده در خدا این است که وقتی عقل ذات الهی و فعلی را که از او صادر شد، لحاظ می‌کند که کسی او را مجبور نکرده و این کار را آگاهانه و آزادانه انجام داده باشد؛ در این صورت می‌گوید این کار به خواست خدا انجام شده است. پس اراده در مورد خدای متعال مفهومی است که از مقایسه‌ی فعل با ذات الهی با در نظر گرفتن اینکه عاملی او را تحت فشار قرار نداده است به دست می‌آید.

حال وقتی می‌گوییم خدا کار قبیح را نمی‌خواهد؛ این «نمی‌خواهد» در مورد خدا یعنی چه؟ آیا اراده در مورد خدا گزافی است؟ گفتیم در مورد ما هم گزافی نیست چه رسد به مورد خدا، اراده‌ای و بی حساب نیست، اگر بی حساب باشد همان کار لغو غیرحکیمانه است.

مؤمنون / ۱۱۵: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا...»

آل عمران / ۱۹۱: «رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ.»

این کار گزاف و باطل نیست.

پس خلقت خدا و اراده‌ی خدا حسابی دارد، حسابش چیست؟ آنچه اینجا اجمالاً می‌گوییم اینست که کارهایی که از خدای متعال سر می‌زنند چیزهایی است که يك نوع تناسب با ذات الهی دارد. ذات خدای متعال به تعبیر فلسفی، وجود صرف است، نقصی ندارد، لذا با عدم محض هیچ تناسبی ندارد، اگر خدا هیچ چیز نمی‌آفرید، یعنی اراده‌اش تعلق می‌گرفت بر عدم عالم، این اراده با ذات او سنخیت نداشت چون او وجود محض است. نرساندن خیر و ایجاد نکردن خیر با کسی که خیر محض است تناسبی ندارد، پس چیزی متعلق اراده‌ی او قرار می‌گیرد که خیر باشد، نقطه‌ی مقابل عدم و شرّ. سبحان الله، تسبیح معنایش همین است که خدا

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۵۱ }

از نقصها منزّه است، و نه به معنایی که بعضی کرده‌اند به معنای شنا کردن و تکامل و...! باید توجه داشت که خدا منزّه است و کار عیب‌دار نمی‌کند، نقصها از ساحت الهی دور است. (تفصیل مطلب را در آینده انشاءالله تعالی خواهیم گفت).

پس مشیت و اراده‌ی الهی به چیزی که خیر است تعلق می‌گیرد و این مقتضای علیّت است، علیّت و معلولیت همین است که مرتبه‌ای از وجود به مرتبه‌ای از وجود عالیتر متقوم باشد، عدم هیچوقت متقوم به وجود نمی‌شود وجود ناقص هم بلاواسطه متقوم به وجود کامل نمی‌شود، مراتب وجود، این اقتضاء را می‌کند که نخست از وجود کامل چیزی صادر شود که جز اینکه مخلوق است؛ نقصی نداشته باشد. چون مخلوق نمی‌تواند مثل خالق باشد ناچار مخلوق از خدا ناقص‌تر است، البته

به هیچ وجه قابل مقایسه با خدا نخواهد بود ولی در عالم مخلوقات، آنچه بلاواسطه از خدا صادر می‌شود کاملترین است و مخلوقات دیگر با وساطت آن مخلوق کامل بوجود می‌آیند.

گفتیم مشیت طوری است که به چیزی تعلق می‌گیرد که تناسب با فاعل داشته باشد، هیچ وقت انسان اراده نمی‌کند که مثل عقاب پرواز کند چون پرواز با بدن انسان تناسب ندارد (مگر آنکه اراده‌ی پرواز با وسیله‌ای بکند که اشکالی نیست).

پس اراده با نحوه‌ی وجود مُرید متناسب است، چون وجود خدا کمال محض است، اراده‌ی او به کمال تعلق می‌گیرد نه نقص. پس اقتضای قاعده‌ی علیّت و صفات کمال الهی این است که مخلوقات جز آنچه مخلوق بودنشان اقتضاء می‌کند نقصی نداشته باشند:

سجده / ۷: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ.»

مخلوق بخاطر مخلوقیتش نقصی دارد ولی در مرتبه‌ای که آفریده می‌شود حُسنی می‌تواند داشته باشد که خدا آن حُسن را رعایت می‌کند.

نمل / ۸۸: «الَّذِي اتَّقَنَ كُلَّ شَيْءٍ.»

با خلل نیافریده، بلکه متقن آفریده است. طبعاً کل نظام مخلوقات هم دارای حسن و اتقان خواهد بود (همان که فلاسفه می‌گویند نظام عالم، نظام احسن و اتقن است). وقتی دقت کنیم اقتضای ذات الهی همین است که از او حسن و کمال و خیر بوجود آید بلکه با نظر دقیق خواهیم یافت نقص از آن جهت که نقص است محال است از خدا صادر شود.

پس معنای اینکه تعلق اراده خدا به قبیح محال است؛ اینست که خدا از آن جهت که فاعل کاملی است با نقص و اعدام و شرور سنخیتی ندارد. نقص در اراده نیست، مُراد است که نقص

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۵۲ }

دارد، فعل قبیح نقص دارد نه اینکه اراده‌ی خدا محدود است، حال بودن صدور قبیح، امتناع بالغیر است، اوست که امتناع به فعل قبیح می‌دهد، یعنی اگر این فعل قبیح بخواهد صادر شود باید بی علت صادر شود و این محال است. پس نه نقصی در قدرت و نه در مشیت خداست.

وقتی می‌گوییم فعل خدا حکیمانه و موافق مصلحت است گاهی اینطور توهم می‌شود که وجود مصلحت، چیزی مستقل از خداست و خدا باید آن را ملاحظه کند که خلاف مصلحت انجام ندهد، معمولا اگر پرسیدند چرا خدا انجام نداد؟ می‌گویند: مصلحت نبوده است، ولی ممکن است گفته شود خوب است که خود خدا مصلحت را ایجاد کند، مگر دستش بسته است؟!

آری، اینگونه تعبیر این اشکال را هم همراه دارد ولی جواب صحیح چیست؟

آیا به این معناست که مصلحت، چیزی جدای از خداست و خدا باید آن را ملاحظه کند؟

منظور از مصلحت، این است که فعل به صورتی تحقق یابد که در ظرف خود دارای بهترین کمال متناسب با خودش باشد. یکوقت ما يك مخلوق را در نظر می‌گیریم بدون اینکه روابطش را با اشیاء در نظر بگیریم مثلا يك انسان، می‌گوییم اگر دو چشم داشته باشد بهتر است تا يك چشم، پس مصلحتش این است که دو چشم داشته باشد، راست قامت باشد، دارای عقل باشد و... ولی يك وقت است که ما کلّ عالم را با روابطی که با هم دارند در نظر می‌گیریم، چون اشیاء عالم مادی جدا از هم و گسسته نیست، با هم روابط علی و معلولی و دیگر روابط خاص خود را دارند. بنابراین با توجه به همه‌ی روابطی که بر عالم ماده حکمفرماست و روابطی که با ماوراء عالم ماده دارد؛ گاهی مصلحت را می‌توانیم نسبت به يك جزء در نظر بگیریم و گاهی در رابطه با سایر اجزاء عالم، اینجاست که ممکن است کمال يك شیء با کمال شیء دیگر تزامم پیدا کند.

مثال: مصلحت گوسفند اینست که راحت چرا کند و سرش بریده نشود ولی وقتی مصلحت گوسفند را با مصلحت انسان در يك نظام کلی مقایسه کنیم جا دارد که گوسفند در مقام تزامم با انسان، فدای انسان شود و همینطور گندم مصلحتش در انبار ماندن است ولی در مقایسه با مصلحت انسان باید از بین برود.

در اینجا چه باید کرد؟ آیا می‌شود کاری کرد که هم گوسفند باقی باشد و هم انسان به کمالی که باید از ناحیه‌ی اینها به آن برسد، برسد؟ خیر. عالم جای تزامم است. در اینجا خدا چه می‌کند؟ نظام عالم را طوری قرار می‌دهد که در تزامم، اکمل باقی بماند، انسان را طوری بر گوسفند مسلط می‌کند که بتواند از گوشتش استفاده کند، اگر خدا به جای گوسفندان گرگ خلق

کرده بود طولی نمی‌کشید که همه‌ی انسانها نابود می‌شدند. نظام احسن اقتضاء می‌کند انسان طوری باشد که بتواند بر گرگ پیروز شود و هم بتواند گوسفند را اهلی کند.

در اینجا خواه ناخواه ضربه‌ای به گوسفند می‌خورد. اینجاست که می‌گوییم شرّ پیدا می‌شود.

خالق شرّ کیست؟

اگر همه چیز تحت اراده‌ی خداست، پس به این شرّ هم اراده‌ی خدا تعلق گرفته پس چگونه گفته‌اند اراده‌ی خدا به شرّ تعلق نمی‌گیرد؟

به طور خلاصه **جواب** اینست که: اراده گاهی بالذات به چیزی تعلق می‌گیرد و گاهی بالعرض، یعنی هدفی که شما در زندگی خود دارید ابتداءً انجام يك کاری است ولی آن چیز بدون چیز دیگر ممکن نمی‌گردد، آن چیزی که لازمه‌ی هدف اصلی شماست متعلق اراده‌ی شماست ولی بالعرض (امر عدمی را بالعرض و امر وجودی را بالتبع می‌گویند).

وقتی سر گوسفند را می‌برید اراده‌ی شما به خوردن گوشت تعلق می‌گیرد، نه مرگ گوسفند، و مرگ گوسفند برای شما اصلاً مورد اراده نیست ولی بدون آن، هدف اصلی تحقق نمی‌یابد. پس بالعرض اراده به مرگ تعلق گرفته است.

خدای متعال اراده‌اش تعلق گرفته به وجود انسان و وجود گوسفند. اولاً ممکن است اصلاً اراده‌ی خدا به ایجاد گوسفند برای انسان بوده است، یعنی اراده‌ی الهی بالتبع به خلق گوسفند تعلق گرفته است چنانکه از آیات استفاده می‌شود:

بقره / ۲۹: «خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا.»

و اینجور استفاده می‌شود که اصلاً خلق همه چیز برای انسان بوده است.

هود / ۷: «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ

أَحْسَنُ عَمَلًا...»

بنابراین هدف اصلی، انسان است و اراده‌ی فرعی در مورد چیزهایی است که انسان از آن منتفع می‌شود، معدوم شدن چیزهای دیگر متعلق اراده است اما بالعرض. خدا اراده‌اش به این تعلق گرفته است که انسان از گوشت گوسفند استفاده کند. لازمه‌اش این است که گوسفند بمیرد.

پس شرور، بالذات مورد اراده‌ی الهی نیست بلکه بالعرض و بالتبع است. این نقصها که در گوشه‌های عالم هست مثل زلزله، کشته شدن افراد، سیل، مرگ و میر، تصادفات و... همه‌ی اینها متعلق اراده‌ی خداست اما بالتَّبَع. آنچه متعلق ذاتی و اصلی اراده‌ی خداست کمالاتی است که از این عالم به وجود می‌آید.

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۵۴ }

اگر دقت بیشتری کنیم درمی‌یابیم که اراده‌ی خدا به حقیقت انسانها هم در يك سطح تعلق نگرفته است چون انسانهایی هستند که خودشان، خود را بدبخت می‌کنند و مستوجب عذاب الهی می‌شوند. خدا کسی را برای عذاب کردن نیافریده «سَبَقَتْ رَحْمَتُهُ غَضَبَهُ» اراده‌ی الهی تعلق گرفته است که انسانهایی خلق شوند که با اراده‌ی خود به کمال برسند، و سایر افراد، بالتبع مورد اراده‌ی الهی قرار گرفته‌اند^(۱).

«خدا مورد بازخواست قرار نمی‌گیرد»

از بحثهایی که مربوط به افعال الهی می‌شود این است که:

انبیاء / ۲۳: «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ».

خدای متعال از کاری که انجام می‌دهد مورد سؤال قرار نمی‌گیرد.

بعضی توهم کرده‌اند که این آیه دلیل بر این است که اراده‌ی خدا گزافی است و ضابطه‌ای ندارد، خدا هر کار می‌خواهد انجام می‌دهد و هیچکس هم نمی‌تواند بگوید چرا؟ پس اگر اراده‌ی خدا بر کاری قبیح تعلق گرفت و کاری مخالف حکمت انجام داد کسی نمی‌تواند بپرسد چرا؟

این مطلب نظریه‌ی اشاعره را تأیید می‌کند و در واقع این آیه یکی از آیاتی است که اشاعره در باب حسن و قبح در افعال الهی به آن تمسک می‌جویند. برای روشن شدن بحث اول باید در مفهوم خود آیه تأمل کنیم. مقدمهٔ باید عرض کنیم که سؤال در لغت عربی به ۳ صورت استعمال می‌شود:

1- سؤال استعطاء ۲- سؤال استعلام ۲- سؤال مؤاخذه

اینک ببینیم در این آیه کدامیک مراد است؟

1- **سؤال استعطاء:** اولاً خود خدای متعال امر فرموده که از خدا بخواهید:

نساء / ۳۲: «وَأَسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ.»

پس این آیه نمی‌خواهد بگوید نباید از خدا چیزی درخواست کرد، ثانیاً لفظ «عَمَّا» در آیه با سؤال استعطاء مناسب نیست، چون سؤال استعطاء متعدی بنفسه است، چیزی از خدا درخواست کردن، دو مفعول دارد. در آیه‌ی «وَأَسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ» است. اما سؤال در آیه‌ی شریف «لَا يُسْأَلُ...» با «عن» متعدی شده است.

1. در بحث از هدف آفرینش، توضیح بیشتری درباره این مطلب خواهد آمد.

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۵۵ }

2- **سؤال استعلام:** اینکه کسی از خدا چیزی را بپرسد تا علم به مجهولی پیدا کند این هم قبحی

ندارد و در قرآن هم نهی و توبیخی نشده است، حتی در داستان حضرت آدم(علیه السلام) نقل می‌فرماید که ملائکه پرسیدند:

بقره / ۳۰: «اتَّجَعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ.»

و خدا کار آنها را تقبیح نکرد که چرا سؤال می‌کنید، دیگران هم اگر از خدا سؤال کنند و حکمت چیزی را بخواهند بپرسند مورد توبیخ قرار نمی‌گیرند.

3- سؤال مؤاخذه: که منظور در این آیه همین است یعنی خدا سؤال مؤاخذه نمی‌شود. به تعبیر

خودمان از خدا نمی‌شود بازخواست کرد، نمی‌شود برای خدا محکمه تشکیل داد و يك قاضی بازخواست کند (خواه قاضی، عقل انسان باشد یا مَلَك یا امام یا پیامبر و...) نمی‌توان سؤال کرد که چرا این کار را کردی.

چرا نمی‌شود از خدا سؤال کرد؟

بعضی توهم کرده‌اند که عظمت خدا مانع سؤال از او می‌شود. در پیشگاه خدا همه چیز خاضع است و کسی جرأت اینکه در مقابل خدا حرف بزند که چرا چنین کردی، ندارد.

اما ظاهر آیهی شریفه این نیست و این اعتبار هم صحیح نیست چون ممکن است اَوَّلًا کسانی باشند که عظمت خدا را درک نکنند مثل خیلی از ما. اینطور نیست که عظمت خدا آنچنان ما را مرعوب کند که ما جرأت حرف زدن پیدا نکنیم. به علاوه، مضمون آیه این است که خدا آنچنان نیست که از کارش سؤال شود، یعنی کار خدا طوری است که مورد بازخواست قرار نمی‌گیرد نه اینکه خدا نمی‌گذارد از او سؤال کنند.

بعضی دیگر گفته‌اند: منظور این است که چون خدا همه‌ی کارهایش بر اساس حکمت است جای سؤال نیست. ولی ظاهر آیهی شریفه اینست که کسی حق سؤال از خدا را ندارد نه آنکه عظمت او طوری است که کسی نمی‌تواند سؤال کند یا چون همه می‌دانند که خدا کارش حکیمانه است جای سؤال نیست.

«لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْأَلُونَ»، کسی حق مؤاخذه از خدا را ندارد بلکه خداست که حق مؤاخذه‌ی دیگران را دارد. و این مطلب روشنی است چون وقتی تمام موجودات هرچه دارند از اوست پس از سوی خود حَقِّی بر خدا ندارند. اینکه گاهی توهم می‌شود که يك حقوق ثابتی است همانطور که انسان بر همدیگر حق دارند، حَقِّی هم بر خدا دارند، قیاس نابجایی است و تشبیه و قیاس خدا به انسان اشتباه است. حقوق انسانها نسبت به هم در اثر روابط اجتماعی

پدید می‌آید، طرفین نسبت به هم نیازهایی دارند و کمکهایی به هم می‌کنند و در مقابل به هم حق پیدا می‌کنند، اما چنین رابطه‌ای بین خلق و خالق وجود ندارد. کسی به خدا خدمتی نمی‌کند. خدا نیازی به خدمت ندارد و محال است کسی نفعی به او برساند تا حقی بر او پیدا کند. پس چون کسی به او کمک نمی‌کند حقی هم بر او ندارد.

بنابراین، هیچکس نمی‌تواند خدا را مؤاخذه کند که چرا فلان کار را انجام دادی یا ندادی، این چراها در صورتی مسموع است و جا دارد که مؤاخذه کننده، بر مسؤول حقی داشته باشد یا خودش یا به نیابت از کسی که حق دارد سؤال کند مثل دادستان که به نیابت از مردم از متهم سؤال می‌کند؛ ولی هیچکس حقی بر خدا ندارد تا بتواند او را مورد بازخواست قرار دهد. همه‌ی هستی از اوست، او مالک همه‌ی شئون ماست، مالک همه‌ی ماسوای خود است و کسی از خود چیزی ندارد تا نسبت به آن حقی داشته باشد و حتی اگر دقت کنیم تصرف ما در بدن خودمان، در اعضاء و جوارح خودمان در نعمت‌هایی که خدا در اختیار ما قرار داده؛ همه و همه منوط به اذن اوست، اگر او اذن نداد ما حق تصرف در چیزهایی که در وجود ماست نداریم چه رسد به چیزهایی که خارج از وجود ماست.

پس معنای صحیح آیه این است که کسی حق سؤال (مؤاخذه) ندارد و علتش هم این است که کسی حقی ندارد تا در مقابل حقی مؤاخذه کند و این هیچ ربطی ندارد به اینکه آیا خدا کار قبیح می‌کند یا نه. آن يك اساس دیگری دارد و آن همانطور که گفتیم مقتضای صفات ذات اوست که قبیح انجام نمی‌دهد، صفات خود خدا اقتضاء دارد که کارش روی يك ضابطه‌ی خاصی باشد یعنی کلّ عالم بر اساس نظام احسن به وجود آید و جزء جزء عالم در رابطه با هم طوری باشند که به نظام احسن کمک کنند و اگر نقائصی در بعضی موارد هست و در اثر تراحمات خود عالم ماده است که یا باید عالم ماده با این نقائص وجود داشته و نظام خاص علی و معلولی بر آن حکمفرما باشد یا باید اصلا عالم ماده آفریده نمی‌شد و آن با صفات الهی تناسب ندارد، به هر حال مجموع جهان، خیرش از شرّش بیشتر است (و اکنون وارد بحث درباره‌ی کیفیات شرور نمی‌شویم).

منظور این است: این که می‌گوییم خدا کار قبیح انجام نمی‌دهد نه به این معناست که عامل خارجی او را محدود کند یا ضوابط خاصی هست که خدا باید تبعیت کند و نه اینکه خدا از مؤاخذه کردن کسی می‌ترسد که کار بدی انجام دهد، بلکه انجام ندادن کار قبیح به واسطه‌ی این است که

اقتضایی در خدا برای کار قبیح نیست، سنخیتی بین کار قبیح و ذات الهی و صفات علیا و اسماء حُسنی او وجود ندارد.

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۵۷ }

نظر «المنار» و نقد آن

معلوم شد که کسی بر خدا حقی ندارد، در ارتباط با این مطلب در تفسیر «المنار» به مناسبتی اظهار کرده است که: چون کسی حق بر خدا ندارد آنچه بعضی خدا را به حق بندگانش قسم می‌دهند، غلط است.

در دعاهای ما زیاد است (مخصوصاً شیعه) که خدا را به حق اولیاء و دوستانش قسم می‌دهیم. المنار می‌گوید این کار غلطی است و کسانی که چنین می‌گویند معرفتشان نسبت به خدا ناقص است و نمی‌دانند کسی حق بر خدا ندارد (تعبیر از من است).

ما می‌گوییم آن مطلب که کسی حق بر خدا ندارد صحیح است ولی قسم به حق بندگان هم صحیح است.

برای روشن شدن مطلب ابتدا يك جواب ظاهری (در حدّ فهم صاحب المنار) عرض می‌کنیم و بعد سر مطلب را بیان می‌کنیم:

جواب ظاهری: درست است کسی بر خدا ابتداءً حقی ندارد اما خدا می‌تواند برای کسی حقی قرار دهد و در اینصورت می‌توان خدا را به آن قسم داد، و حتی صاحب حق می‌تواند آن حق را مطالبه کند، نه از آن جهتی که خود حقی دارد بلکه از آن جهت که حقی برای او قرار داده‌اند و اتفاقاً در قرآن شریف هم چنین مضامینی هست که مفادش اینست که خدا برای کسانی که خودش بخواد حقی قرار می‌دهد. از آن جمله:

روم / ۴۷: «وَ كَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ.»

این آیه صریح است که مؤمنین بر خدا حق دارند که آنها را یاری کند و با توجه به آن که گفتیم کسی خودبخود بر خدا حقی ندارد معلوم می‌شود این حق را خدا داده است و:

انعام / ۱۲: «كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ.»

خدا بر عهده‌ی خود این کار را واجب کرده است که بر بندگانش رحمت کند، خودش بر خودش ایجاب و حتم کرده است که بر بندگانش رحمت کند، وقتی خدا چنین کرد، بندگان هم می‌گویند حال که چنین حقی برای ما قرار دادی ادا کن.

توبه / ۱۱۱: «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ... وَعَدًّا عَلَيْهِ حَقًّا...»

(البته باید توجه داشت که تکیه روی **حقاً** نیست. این **حق** صفت **وعد** است، وعده‌ی راست. آنچه بر آن تکیه داریم کلمه‌ی «**علیه**» است) وعده‌ای است که خدا بر خود قرار داده و این وعده هم راست است و حتماً ادا خواهد کرد.

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۵۸ }

باز به این مضمون آیاتی است که دلالت دارد بر اینکه اجر پیامبران بر عهده‌ی خداست مثلاً در:

شعراء / ۱۰۹، ۱۲۷، ۱۴۵، ۱۶۴، ۱۸۰: «إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ.»

همینطور کسی که در راه خدا مهاجرت کند و در راه بمیرد اجرش بر عهده‌ی خداست.

نساء / ۱۰۰: «وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ... فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ.»

پس مجموعاً از آیات استفاده می‌شود که کسانی به نحوی بر خدا **حق** پیدا می‌کنند و این **حقی** است که خود خدا بر خودش قرار داده است. در دعای کمیل «ره» هست که «**أَقْسَمْتَ أَنْ تَمْلَأَهَا مِنَ الْكَافِرِينَ**» این هم نظیر آن جهت است. همانطور که خدا **حقی** برای بندگانش قرار داده در بعضی جاها هم خود را **مُلزَم** کرده که بعضی را به جهنم ببرد. این هم التزامی است که خدا برای خود کرده، **حقی** به سود خود و بر ضد دیگران. (این جواب ساده قابل فهم امثال صاحب المنار که البته قابل نقض هم نیست).

جواب دقیق‌تر: اینست که راجع به این آیات جای سؤال وجود دارد و آن اینکه:

آیا وقتی خدا بر خود حقی قرار می‌دهد و ملتزم به کاری می‌شود، اراده‌ی خدا به قرار دادن این امر (حق) اراده‌ی گزافی است؟ آیا آنجا که قسم خورده:

اعراف ۱۸؛ هود / ۱۱۹؛ سجده ۱۳: «لَا مَلَأَنَّ جَهَنَّمَ...»

آیا طبق ضابطه‌ای است یا گزافی است؟ العیاذ بالله اوقاتش تلخ شده و خواسته چنین بگوید و بعد هم پشیمان می‌شود مثل ما که يك وقت عصبانی می‌شویم و چیزی می‌گوییم و بعد پشیمان می‌شویم یا حال انبساطی به ما دست می‌دهد و چیزی می‌گوییم و بعد پشیمان می‌شویم.

آیا خدا اینطوری است؟ برای خدا حالات مختلف پیش نمی‌آید، دستخوش حالات گوناگون قرار نمی‌گیرد، امور خارجی در خدا تأثیری ندارند که او را ناراحت یا خوشحال کنند. ذات مقدس حق تعالی منزّه‌تر از این است که تحت تأثیر افعال بندگان قرار بگیرد.

وقتی دانستیم اراده‌ی خدا گزافی نیست، یعنی يك منشأ ذاتی در ذات خداست که کارهایش بر اساس آن منشأ ذاتی انجام می‌گیرد یعنی ذات خدا طوری است (هر چند کلمه‌ی طور در اینجا صحیح نیست) که اقتضای رحمت دارد و از این جهت است که عَلَیْهِ خُود و لَهُ بندگان اینرا مقرر فرموده که به آنها رحمت کند و همینطور در ذات مقدّس خداوندی منشأی هست برای اینکه برای مؤمنین چنین حقی قائل شود که آنها را یاری کند، گزاف نیست، اینطور نیست که قسم خوردن و نخوردن مساوی بود و اتّفاقی یکی را انتخاب کرد (مثلاً لَا مَلَأَنَّ جَهَنَّمَ) (یا رحمت دادن و ندادن مساوی بود و در ذاتش اقتضایی برای یکی نبود و اتّفاقی

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۵۹ }

این یکی را انتخاب کرد بلکه صفات علیا و اسماء نیکوی اوست که اقتضا می‌کند در موارد خاصی کارهایی انجام بدهد یا حقوقی برای کسانی قرار دهد. (اینها لسان اعتبار است و رابطه‌ی خدا با خلق اعتباری نیست. در بین ما بندگان مسأله‌ی حق و عهده‌داری و... اموری است که برای زندگی اجتماعی خود اعتبار می‌کنیم ولی رابطه‌ی خدا با خلق بر اساس اعتبار نیست، اگر مطالبی به لسان اعتبار بیان می‌شود به خاطر این است که خدا با مخلوقاتی که زندگی آنها با اعتبار اداره می‌شود؛ مواجه است وگرنه خدا واقعا به کسی بدهکار نمی‌شود).

پس بازگشت آیات به این است که ذات الهی اقتضاء می‌کند آنچه دارای حسن است انجام دهد، چون کتابت رحمت بر خودش حُسن دارد یعنی متناسب با صفات عالی اوست این کار را انجام می‌دهد و چون معذّب کردن کسانی که در مقام عناد و لجاج با حقّ بر می‌آیند هم، حُسن دارد؛ انجام می‌دهد؛ البته نه به این معنی که حسن و قبح يك واقعیات عینی است چه خدا باشد و چه نباشد ولی به هر حال تناسب بین صفات الهی و افعالش چیزی است که هم مورد قبول کتاب و سنّت است و هم مدلول براهین عقلی (شاید در اینمورد در بحثهای آینده توضیحی بیاید انشاء الله تعالی).

خلاصه: صحیح است که خدا مسؤول نیست و مخلوقات مسؤول هستند که کاری به عهده‌ی آنان است باید انجام دهند و اگر ندهند مؤاخذه می‌شوند ولی خدا در برابر هیچکس حق التزامی ندارد و الزامی به فعل یا ترك چیزی ندارد چون الزام و التزامها بر اساس حق و تکلیف متقابل است و مخلوقات که خدمتی به خالق خود ندارند و نمی‌توانند داشته باشند زیرا خدا بی‌نیاز مطلق است از این جهت خدا در برابر کسی مسؤولیتی ندارد و این مفاد آیه‌ی لا يُسْئَلُ... است.

ولی حق نداشتن کسی بر خدا به این معنی نیست که خدا برای کسی بر خودش حقی قرار ندهد. او اختیار دارد، اگر خواست حقی برای کسی قرار می‌دهد و آن حق قابل مطالبه هم هست چون قرار دادن حق، با اجازه‌ی مطالبه مساوی است، اگر اجازه‌ی مطالبه نباشد یعنی حق ندارد پس چون خدا برای بعضی بندگانش حق قرار داده، حق دارند مطالبه کنند.

این مطلب اگرچه لسانش لسان اعتبار است مثل آنچه بین انسانها از روابط اجتماعی برقرار می‌شود ولی حقیقتی هست که پشتوانه‌ی این اعتبار است. به بیان دیگر: لسان اعتبار برای ملاحظه‌ی حال انسانهاست، در بسیاری از موارد خدا از باب شفقت بر بندگان به زبان خود مردم صحبت کرده ولی وری این اعتبار واقعیتی است که این اعتبار متکی به آن است و

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۶۰ }

بیانگر آن حقیقت است (برای کسانی که بتوانند بفهمند) حتّی لسان قرآن در اَجْر و جزای اُخروی هم لسان اعتبار است، اگر نماز بخوانی مثلا چند کاخ در بهشت به تو می‌دهم یا در روایت می‌فرماید: اگر تسبیحات اربعه را بگویی درختی در بهشت برای شما سبز می‌شود. به ظاهر توهم می‌گردد که اینها صرف قرارداد است مثل روابط انسانها که مثلا مالك به مستأجر می‌گوید در خانه بنشین و فلان

مقدار پول بده که بین نشستن در خانه و پول دادن رابطه‌ی تکوینی نیست، توهم می‌شود که آن روابط و پادشاه‌های اخروی هم با اعمال رابطه‌ی تکوینی ندارد و صرفاً قراردادی است.

ولی این چنین نیست. ما چون نمی‌توانیم آن روابط را درک کنیم خدا هم با لسان اعتبار با ما سخن می‌گوید ولی منافات ندارد که ورای این اعتبار يك واقعیتی وجود داشته باشد. بین افعال ما و پاداش و کیفر اخروی رابطه‌ی تکوینی هست، آنها نتیجه‌ی افعال ماست. گویی ما با کار خود درختی می‌کاریم، همانگونه که بین کاشتن درخت به وسیله‌ی باغبان با میوه دادنش رابطه‌ی تکوینی است بین اعمال ما و نتایج اخروی آن رابطه‌ی تکوینی هست.

البته بعضی نو اندیشان فکر کرده‌اند این رابطه همان رابطه‌ای است که انرژی تبدیل به ماده می‌شود، این ساده‌اندیشی است. رابطه‌ی اعمال ما با نتایجش رابطه‌ی فیزیکی نیست که آن انرژی که ما مصرف می‌کنیم برای اداء کلمه، تبدیل به ماده شود. اگر چنین بود فرق نمی‌کرد که انرژی در کار بدی باشد یا کار خوبی. انرژی برای فحش دادن و ذکر گفتن یکسان است. چرا یکی می‌شود عذاب و دیگری نه؟ رابطه‌ی بین عمل و نتیجه‌اش، فیزیکی نیست. يك رابطه‌ی دیگری است. ما نمی‌توانیم روابط این جهان با آخرت را به روابط دنیوی قیاس کنیم و الا آنها هم همان دنیا می‌شد منتهی طولانی‌تر. آخرت نظام دیگری دارد، جای اختیار نیست، حساب دیگری است. جای درو کردن است نه کاشتن، اگر آنجا هم همینگونه باشد پس باید بشود کاشت.

اگر عقلمان نمی‌رسد می‌توانیم از قرآن و روایات استفاده کنیم که حساب آخرت جداست رابطه‌اش با دنیا رابطه‌ای دنیوی و فیزیکی و از قبیل تبدیل انرژی به ماده نیست. انرژی که نمی‌فهمد در اخلاص بوده یا ربا، ولی اگر اخلاص بود ثواب و اگر ربا بود عقاب می‌شود.

اگر توهم شود: خدا که می‌داند در چه راهی مصرف شده است، از آنجا که در راه خوب مصرف شده است این انرژی را به ماده‌ی خوب تبدیل می‌کند و اگر بد بود به ماده‌ی بد.

جواب می‌دهیم: باز این قرارداد می‌شود نه تکوینی، اگر رابطه‌ی تکوینی بود باید خود عمل اقتضا می‌کرد نه خدا.

بهترین آیه‌ای که دال بر اینست که خدا امور تکوینی را به لسان اعتباری بیان کرده این آیه است:

توبه / ۱۱۱: «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ...»

آیا واقعاً خرید و فروش بوده است، جهان را که از خداست چگونه می‌خرد؟

یا آیه‌ی:

صف / ۱۰: «هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ...»

آیا واقعاً تجارتی است؟ آیا ایمان که می‌آوریم آن را در معرض فروش قرار می‌دهیم و خدا می‌خرد؟

بدون شك مسأله‌ی خرید و فروش نیست و این تعبیری است تا ما را ترغیب کند که ایمان بیاوریم و به نتایج آن برسیم. (اتفاقاً بعضی صوفیها و دراویش برای فریب به این آیات استدلال می‌کنند، از یکی از آنها پرسیدم بیعت گرفتن شما از مردم یعنی چه؟ جواب داد خدا می‌گوید من جان و مال شما را خریدم و خود خدا نگفت **بِعت**. پس ما به عنوان واسطه، صیغه را جاری می‌کنیم! اینها فریبکاری است و الا هر که آشنا به اصول محاوره باشد می‌فهمد که اینها تعابیر حقیقی نیست، بلکه بیانی است برای تشویق مردم به جهاد و نتیجه‌ی اخروی). اینها شاهد بر این است که تعبیرهای اعتباری برای فهم ما گفته شده است، البته نه به این معنی که دروغ است ولی بین اعمال ما و نتایجش رابطه‌ی تکوینی است که برای فهم ما به این صورت ذکر شده است مثلاً «**الدُّنْيَا مَرْزَعَةُ الْآخِرَةِ**» و «**تَخْضُدُونَ مَا تَرْزَعُونَ**» حاکمی از همین رابطه‌ی تکوینی است.

هدف افعال الهی

یکی از مسائلی که درباره‌ی افعال الهی مطرح می‌شود این است که آیا خدای متعال در کارهای خودش هدفی دارد یا نه؟ و اگر دارد چیست؟ برای پاسخ، ابتداء باید مفهوم هدف را روشن کنیم.

*مفهوم هدف

کلمه‌ی هدف در اصل لغت گویا به معنی نقطه و نشانه‌ای است که تیرانداز در نظر می‌گیرد و تیر را به طرف آن پرتاب می‌کند. در اصطلاح عرفی منظور از هدف در افعال انسانی عبارت است از فایده‌ای که بر کار مترتب می‌شود و فاعل مختار، آن فایده را در نظر می‌گیرد و برای رسیدن به آن فایده فعلش را انجام می‌دهد، گویا فایده نشانه‌ای است که آن را در نظر گرفته و فعلش را به سوی آن پرتاب می‌کند، به این معنی منطبق می‌شود بر اصطلاح فلسفی «عَلَّتْ غَايِي» که فاعل مختار ابتدا عَلَّتْ غَايِي را تصور و بعد تصدیق می‌کند و فعل را به خاطر آن انجام می‌دهد.

ولی در اصطلاح عرفی گاهی هدف و غرض به فایده‌ای که انسان برای يك چیز قائل است

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۶۲ }

و کار را برای تحصیل آن هدف ارزشمند انجام می‌دهد اطلاق می‌شود که ارزش آن مورد تصدیق عقل و عقلاست. بنابراین اگر کسی کاری را بدون هدف عقلانی انجام دهد می‌گویند کار گزافی کرده است یا مسامحه می‌گویند بی هدف است.

در اینجا باید چند نکته مورد توجه قرار گیرد:

1- اصولاً همه‌ی کارهای اختیاری نوعی هدف و غرض دارد، ولی گاهی آن هدف، ارزشمند است و عقل پسند و گاهی عقل پسند نیست، حتی آن افعالی که مسامحه می‌گویند بی هدف است، وقتی با دقت حساب شود بی هدف نیست، مثلاً دوستتان را می‌بینید در کنار صحرا قدم می‌زنند می‌پرسید مقصودت از قدم زدن چیست؟ می‌گوید: مقصودی ندارم. این مطلب این توهم را به ذهن می‌آورد که می‌شود کاری هم بدون هدف انجام گیرد ولی وقتی دقت کنیم می‌بینیم همان قدم زدن برای این بوده است که تفرّجی، آرامش روحی از قدم زدن حاصل آید. ولی چون معمولاً از قدم زدن و راه رفتن منظور رسیدن به مقصودی است، اگر کسی این هدف معمولی را نداشته باشد و مثلاً برای تفرّج قدم بزند می‌گویند هدف ندارد در صورتی که هدف دارد ولی هدف متعارف ندارد.

2- گاهی انسان هدفی را در نظر می‌گیرد و می‌خواهد که به آن هدف برسد و حرکتی متناسب با آن انجام دهد. بعد متوجه می‌شود انجام دادن آن کار مقدماتی دارد که تا آنها را انجام ندهد نمی‌تواند کار را انجام دهد مثلاً کسی می‌خواهد به حج برود، هدفش انجام مناسک حج است (البته

مناسک هم هدفی دارد که قرب به خداست) ولی از حالا که تصوّر آن معنی را می‌کند می‌بیند حج رفتن بدون مقدماتی میسر نیست باید پاسپورت، بلیط هواپیما و ... تهیه کرد. پس، از اراده‌ی حج رفتن اراده‌ی دیگری ناشی می‌شود و آن اراده‌ی تهیه‌ی لوازم سفر است. چرا این خواست و اراده متولّد می‌شود؟ چون بدون آن مقدمات نمی‌توان کار کرد. مثلاً شما به اداره گذرنامه می‌روید. اگر کسی از شما سؤال کرد برای چه رفته‌ای؟ ممکن است جواب دهید رفتم که گذرنامه بگیرم و ممکن است جواب دهید می‌خواهم بروم حج، هر دو صحیح است. در اینجا در واقع شما چند فعل در طول هم دارید که هر کدام غایت مخصوص خود را دارد، آن غایت که در نهایت مترتب می‌شود، هدف نهایی شماست و آنچه در بین به دست شما می‌آید هدفهای متوسط است و اولین چیزی که به دست می‌آید هدف ابتدایی و مقدّمی است.

پس ممکن است يك کار چند هدف در طول هم داشته باشد که هر کدام نسبت به دیگری مقدّمه و وسیله باشد. این در صورتی است که از اول، آن هدف نهایی را در نظر گرفته باشید در

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۶۳ }

آن صورت همه‌ی این تصرّفات در سایه‌ی آن هدف نهایی برای شما مطلوب می‌شود و جزء اهداف قرار می‌گیرد. ولی اگر از هدف نهایی غافل باشید و یکی از هدفهای متوسط را در نظر گرفته باشید، هدف نهایی شما همین هدف متوسط خواهد بود. **خلاصه:** انسان در کارش می‌تواند هدفهای متعدد داشته باشد و هدف اصلی همانست که از اول در نظر گرفته و به خاطر آن کارهای مقدماتی را انجام می‌دهد.

3- وقتی ما در افعال خود دقت کنیم و اهداف و غایت آن را بررسی کنیم، می‌بینیم همه‌ی این اهداف در صورتی که عقلایی باشد، برای تأمین نیازی از نیازهای ماست و برای ارضاء یکی از امیال و گرایشهای درونی و روانی خود ماست. اگر غذا می‌خوریم برای اشباع غریزه‌ی تغذّی است و اگر تحصیل علم می‌کنیم برای اشباع غریزه‌ی حقیقت جویی خود ماست و ...

ممکن است گاهی انسان کاری صحیح و عقلایی انجام دهد و هیچ نفعی برای خودش نداشته باشد و این کار را صرفاً به خاطر دیگری انجام دهد مثلاً مریض بی‌نوایی را می‌بیند، حسّ انسان‌دوستی او را وادار می‌کند که به او کمک کند یا کسانی که به خیال خود برای میهن و جامعه‌ی

خود کار می‌کنند و حتی خود را به کشتن می‌دهند، یا کسانی که برای خدا کار می‌کنند و می‌گویند ما برای خود نفعی حتی ثواب اخروی در نظر نداشتیم، فقط برای رضای خدا بود، ممکن است بنظر بیاید که در اینها هدف، نفع شخصی نیست ولی با دقت می‌بینیم که در همه‌ی اینها انگیزه‌ی اصلی رساندن نفعی به خود و رفع نیازی از خود است. در آنجا که یک مریض دیدیم، عاطفه‌ی نوعدوستی ما تحریک شده بود، ما یک نیاز روانی داشتیم و این بود که این عاطفه را ارضاء کنیم و عمل ما اگر چه نفعی برای مریض داشته ولی غیر مستقیم به نفع ما بوده است. آن کسی که برای میهنش خدمت می‌کند، او هم یک عاطفه‌ی میهن دوستی، نوعدوستی یا جامعه دوستی داشته است که برای ارضاء آن این کار را کرده است. یا برای این کار ارزش اخلاقی قائل بوده که برای رسیدن به آن ارزش این کار را انجام داده است یا فکر می‌کرده در صورتی که برای میهن کشته شود بعدها نام نیکش بر زبانها می‌ماند و یک قهرمان ملی می‌شود. با هر یک از این افکار یک نیاز روانی در او حاصل می‌شود که با انجام آن کار این نیاز رفع می‌شود. پس باز همه‌ی این اعمال برای خودش بوده است، حتی کسی که برای خدا کار می‌کند برای رفع نیاز خود است چون او معتقد است وقتی برای رضای خدا کار کند، کارش ارزش بیشتری دارد و فضیلت بیشتری عایدش می‌شود. نیاز به آن فضیلت دارد و برای رفع آن، کار را برای خدا انجام می‌دهد.

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۶۴ }

پس هدف اصلی در تمام این موارد تأمین مصالح شخصی فاعل است؛ مستقیم یا غیر مستقیم، مگر اینکه انسان به مقامی برسد یا حالی پیدا کند که در آن حال خودش را هم فراموش کند و استقلالی برای خود در مقابل عظمت الهی نبیند. آن حال دیگری است و حساب دیگری دارد وگرنه تا انسان خودش را می‌بیند و انگیزه‌اش مبادی نفسانی است ناچار در نهایت، خود را منظور می‌دارد.

حاصل: در افعال ما هدف و غرض عبارت است از آن فایده‌ای که هنگام فعل انسان در نظر می‌گیرد و برای رسیدن به آن تلاش می‌کند.

*آیا می‌توان بدین معنی برای افعال الهی هدف و غرض قائل شد؟

با توجه به نکات مذکور، جواب منفی است چون خدای متعال نیاز به چیزی ندارد تا برای تأمین آن، کاری انجام دهد. او کمال مطلق است و هر کس هر چه دارد و هر چه که از هستی بهره‌ای داشته

باشد، از او گرفته است، او در ذات خود فاقد چیزی نیست تا با کار واجد شود. بنابراین برای خدا محال است هدفی وجود داشته باشد آنچنان که در افعال انسانی وجود دارد و این است منظور کسانی که می‌گویند افعال الهی معلل به اغراض نیست. یعنی خدا مثل انسان نیست که غرضی خارج از ذاتش باشد و کمالی را فاقد باشد و بخواهد به وسیله‌ی کاری به آن برسد.

در اینجا این سؤال پیش می‌آید که اگر خدا هدف در افعالش ندارد آیا به معنای بی هدف و گزاف بودن فعل خدا نیست؟ در بحث قبل گفتیم اراده‌ی خدا گزاف نیست، کار بیهوده و عبث انجام نمی‌دهد، نتیجه‌ی این بحث این است که خدا غرض و هدفی خارج از ذات خودش ندارد پس کار خدا برای هدف انجام نمی‌گیرد و کاری که برای هدفی انجام نگیرد عبث و بیهوده است!

جواب: آنچه از خدا نفی می‌شود آنگونه غرضی است که در افعال انسانی وجود دارد، یعنی هدف و غرض خارج از ذات و تأمین کننده‌ی نیاز ذات، این چنین هدف و غرض را نمی‌توان به خدا نسبت داد. ولی نفی چنین هدفی به معنای نفی مطلق هدف نیست، بلکه می‌توان برای افعال الهی با معنای لطیف‌تر، هدف اثبات کرد.

در آغاز بحث اوصاف الهی، عرض کردیم که بسیاری از معانی هست که ما در مورد مخلوقات به کار می‌بریم، و در مورد خدا هم به کار می‌بریم و این به معنای اشتراك خدا و خلق در صفات نیست بلکه این مفاهیم را باید از خصوصیات مادّی و لوازم عدمی تجرید کرد؛ آن معنای تجرید شده را که جهات عدمی و نقص از آن حذف شده باشد می‌توان به خدا نسبت داد.

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۶۵ }

هدف و غرض را ما در افعال خود به صورتی می‌یابیم و با خصوصیتی که قابل نسبت دادن به خدا نیست، اگر جهات عدمی و نقصی را حذف کنیم، یعنی این جهت را که هدف باید رفع کننده‌ی نیاز باشد، حذف کنیم و یا این جهت را که گفتیم در افعال مترتب، انسان کاری را انجام می‌دهد تا قدرت بر کاری دیگر را بعد از آن پیدا کند، اگر این جهات را حذف کنیم می‌توان گفت افعال خدا هم دارای هدف است. البته در خدا اهداف طولی به این معنی نیست که خدا نتواند به غیر وسیله‌ی کار خاصی، کار دیگری انجام دهد. در بحث قبل هم گفتیم شرائطی که برای وجود ممکنات وجود دارد، به دلیل نقص در مخلوقات است نه نقص قدرت خدا، اگر انسان باید از خاک آفریده شود بدین خاطر

است که انسان مشروط به خاک است و انسان موجود خاکی است. این جهت از آن انسان است نه از آن قدرت خدا؛ در قدرت او محدودیت نیست، در اینجا هم اگر خدا کاری را انجام می‌دهد تا بدنالش کار دیگری انجام دهد بخاطر محدودیت قدرت او نیست بلکه بخاطر اینست که کار دوم مشروط به تقدم کار قبلی است، یعنی فرض تحقق کار دوم در زمینه‌ای است که کار اول تحقق یافته باشد، بعنوان تقریب به ذهن مثل مراتب عدد است که فرض ۳ فرضی است که بعد از ۲ است اگر قبل از ۲ باشد ۳ نخواهد بود.

وقتی این جهت نقصی را که در افعال ماست، حذف کنیم و بگوییم هدف چیزی است که کار بخاطر آن انجام می‌گیرد و قیود را در نظر نگیریم، این معنای تلطیف شده قابل نسبت به خدا هم خواهد بود.

پس می‌توان بین دو مسأله جمع کرد: بین آنچه دلالت دارد بر اینکه فعل خدا هدف دارد و آنچه دلالت می‌کند بر اینکه کار خدا معلل به اغراض نیست، و حاصل آن اینکه: افعال الهی معلل به اغراض خارج از ذات نیست. (این همان است که فلاسفه گفته‌اند: در فعل الهی علت فاعلی و غائی یکی است هرچند ما نمی‌خواهیم اینجا بحث فلسفی و برهان بیاوریم.)

با همین معنای تلطیف شده می‌توان گفت خدا کار را برای نفع خلایق انجام می‌دهد نه برای خود [من نکردم خلق تا سودی کنم * بلکه تا بر بندگان جودی کنم] این مطلب به يك معنی صحیح است که هدف خدا از افعال، نفع عائد بر خود نیست بلکه نفع عائد بر بندگان است. این از کجا ثابت می‌شود؟

به این صورت که هر چند نفع رساندن به بندگان چیزی است خارج از ذات ولی این هدف متوسط است، هدف نهائی خود ذات است، هدف نهائی جای سؤال ندارد؟ اما در اینجا باز

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۶۶ }

جای سؤال و چرا هست که چرا به بندگان نفع برساند؟ پس هدف نهائی این نیست. هدف غائی چراغی غائی ندارد. مثلا می‌پرسیم چرا کتاب را برداشتی؟ - برای مطالعه. برای چه مطالعه؟ - تا درس بخوانم. چرا درس بخوانی؟ - برای با سواد شدن. چرا با سواد شوی؟ - چون خدا راضی باشد. دیگر

چرا ندارد. ممکن است کسی بگوید می‌خواهد با سواد شوم تا مردم احترام گذارند. چرا مردم احترام گذارند؟ - چون خوشم می‌آید؟ چرا خوشت می‌آید؟ دیگر چرا ندارد.

پس هدف نهائی هر چه بود چرا ندارد. اگر گفتیم خدا ماه و خورشید را آفرید برای استفاده‌ی بندگان، بعد سؤال می‌شود چرا بندگان استفاده کنند؟ - برای اینکه بکمال برسند. چرا بکمال برسند؟ - چون ذات خدا اقتضاء می‌کند. دیگر بعد از آن «چرا» ندارد، خدا یعنی کسی که نفع بندگانش را می‌خواهد. لازمه‌ی خدایی است، وجود خدا وجودی است که اقتضایش نفع رساندن به دیگران است، این مبدأی در ذات الهی دارد. خدا اینگونه است، خدا رحمان است، صفتی که مخصوص ذات اوست، رحمانیت مطلق و فیاضیت خاصیت خداست (البته اینها تعابیر مسامحه‌آمیزی است) خدا یعنی کسی که فیاض باشد. این چرا ندارد. پس هدف نهائی بر می‌گردد به آنچه که لازمه‌ی ذات الهی است و مقتضای اسماء حسنا‌ی الهی و صفات علیای الهی است. به زبان فلسفی چنین می‌شود که هدف خود ذات است و به زبان عرفانی اینکه خدا دوست دارد که صفات او تجلی کند و بالاخره کاری که انجام می‌دهد برای خود اوست چون خودش را دوست دارد و البته نه اینکه نفعی عائدش می‌شود بلکه چون خودش را دوست دارد، آثار خود را دوست دارد و ایجاد می‌کند.

پس هدف از فعل، زائیده نمی‌شود بلکه مقدم بر فعل است، این حاصل همان مطلبی است که گفتیم در فعل الهی علت غائی و فاعلی یکی است.

صرف نظر از علت نهائی که خود ذات است؛ علل متوسطه‌ای در خارج از ذات می‌توان قائل شد. این علل در واقع علل غائی مخلوقات است نه غایات خدا، منافی است که عائد مخلوقات می‌شود، علت غائی در ذات او کامل بودن خود است. پس صرف نظر از آن علت نهائی غائی و غایه‌ی قصوی که اوست می‌توان افعال الهی را با غایات متوسطه‌ای تعلیل کرد که این غایت در واقع غایات مخلوقات و کمالات مربوط به مخلوقات است و ظهور کمالات اوست.

با این مقدمه روشن شد که می‌توان افعال الهی را به یک معنی به غایاتی تعلیل کرد که آن غایات عین ذات الهی نیست. و این مقدمه‌ای بود بر اساس تفکر عقلانی و فلسفی یعنی غیر از تحلیلات لغوی و مفهومی مبنای استدلال عقلی داشت؛ اما از نظر قرآن چگونه است؟

نظر قرآن

یکی از اسماء الهی که در قرآن بر آن تکیه شده «حکیم» است. اقتضای این صفت این است که تمام افعال خدا حکیمانه باشد. حکیمانه در مقابل کار عبث و گزاف است یعنی تمام افعال خدا غرض عقل پسند دارد، پس تمام آیاتی که در آن از حکمت خدا سخن می‌گوید دلالت می‌کند بر اینکه به يك معنی تمام افعال الهی دارای هدف صحیح است. صرف‌نظر از اینگونه آیات، چند دسته آیات داریم که تفصیلاً این مطلب را بیان کرده است.

دسته‌ی اوّل: آیاتی که افعال الهی را توصیف به «حق» می‌کند، می‌گوید این کار را خدا به «حق» انجام داد.

دسته‌ی دوّم: آیاتی که نفی باطل و عبث و لهو لعب از افعال الهی می‌کند که نتیجه همان می‌شود که افعال الهی حقّ است.

دسته‌ی سوّم: آیاتی داریم که علل افعال تکوینی و تشریحی الهی را تفصیلاً بیان می‌کند و می‌گوید اصل خلقت برای چه بود، خلقت انسان برای چه بود، خلقت آنچه در زمین است و نِعَم برای چه بود، حتّی اصل تشریح برای چه بود، حتّی تك تك احکام را تعلیل می‌فرماید که برای چه بود و به چه منظوری این قانون وضع شد. حال از هر دسته‌ای يك آیه بعنوان نمونه می‌آوریم:

از بسیاری آیات استفاده می‌شود که آفرینش آسمان و زمین بطور کلی جمله‌ی مخلوقات الهی بحق بوده است. بعنوان نمونه:

انعام / ۷۳: «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ...»

(توضیح راجع به حق و باطل خواهد آمد.)

از آیات دسته‌ی دوم که نفی باطل می‌کند:

آل عمران / ۱۹۱: «... وَ يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ، رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا...»

(و در نهایت اندیشه، ایشان عرض می‌کنند خدایا این جهان را باطل نیافریدی.)

و در مورد آفرینش انسان:

مؤمنون / ۱۱۵: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا.»

(آیا چنین پنداشتید که شما را بیهوده آفریدیم؟ چون استفهام انکاری است جوابش منفی است.)

دخان / ۳۸: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا لِاعْبِينَ. مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ...»

(ما آسمان و زمین را و آنچه را بین آنهاست به بازیچه نیافریدیم، جهان برای ما اسباب بازی نیست،

نیافریدیم مگر به حق) از آیه فهمیده می‌شود که در مقابل حق هم باطل و هم لعب قرار می‌گیرد.

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۶۸ }

انبیاء / ۱۶ و ۱۷: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا لِاعْبِينَ. لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهُمْ لَهَوًا لَتَّخَذْنَاهُ

مِنْ لَدُنَّا.»...

در ذیل این آیه بحثهای زیادی هست که منظور آیه چیست. آنچه ما تکیه داریم این است که لهو و لعب تقریباً مرادف با هم تلقی شده یا بحسب مورد، تصادق دارند. لهو یعنی سرگرمی. پس لعب و لهو و عبث و باطل در مقابل حق قرار می‌گیرد. حق آن است که کاری هدف حکمانه داشته باشد.

حاصل آنکه خدا در آفرینش حکیم است. مفاد حکیم همان است که در این آیات به صورتهای گوناگونی بیان شده است.

برای اینکه مفاد این آیات درست بدست آید باید توضیحی درباره‌ی کلمه حق و باطل و لهو و لعب و عبث بدهیم:

***حق:** کلمه‌ی حق در لغت بمعنی ثبوت است. بمعنای صفت هم استعمال می‌شود یعنی ثابت.

ولی در استعمالات عرفی دارای معانی مختلفی است، گرچه در همه‌ی اینها یکنوع ثبوت لحاظ شده ولی چون عنایتهای خاصی در هر مورد ملحوظ است، شبیه مشترک لفظی است:

1- گاهی حق در مورد خدا استعمال می‌شود که خود خدا حق است. در اینجا آن ثبوتی است که

مخصوص خود خداست و در فلسفه می‌گویند **وجوب وجود بالذات**، حق است یعنی خود از سوی

خود ثبوت دارد و هیچ نحو عدم و بطلانی در ذاتش راه ندارد، در هیچ مکانی و زمانی و شأنی از شؤن او. پس در این مورد حَقّ یعنی ثابت بالذات تقریباً مساوی با واجب الوجود.

2- گاهی حق در مورد موجود دائمی بکار می‌رود ولو اینکه بالذات نباشد وبالغیر باشد اما دوام دارد، در مقابل وجود که زائل و نابود می‌شود و دوام ندارد. اینجا هم باز ثبوت منظور است منتهی به لحاظ زمان نه به لحاظ ذات.

3- گاهی حق گفته می‌شود در مورد اعتقاد، اعتقاد حق در مقابل اعتقاد باطل. منظور اعتقادی است که مطابق با واقع است. در آنجا در مورد خود واقع بکار می‌رفت، خدا حق است بمعنای اینکه وجودش بالذات است، آنجا خود واقعیت متّصف به حق می‌شد ولی در اینجا وقتی می‌گوییم اعتقاد حَقّ است، اعتقادی که کاشف از واقعیتی است متّصف به حق می‌شود. متّصف به حق شدن بلحاظ مطابقتش با واقع است، اعتقاد به اینکه حالا، اینجا روز است اعتقادی است حَقّ چون مطابق با واقع است و اعتقاد به اینکه شب است اعتقاد باطل است.

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۶۹ }

4- گاهی در مورد کلام به کار می‌رود، کلام حق، کلام باطل، در اینجا هم حق یعنی مطابق واقع، اگر کسی سخنی گفت مطابق واقع، این سخن حق است. پس حق مساوی با صدق است. چه بگوییم سخن حق چه سخن صدق با هم مترادفند.

5- گاهی در مورد وعده‌ای به کار می‌رود که الآن مطابق خارجی ندارد ولی اگر در ظرف خودش وفا شود وعده‌یی حق و اگر در ظرف خودش عمل نشود، وعده‌یی باطل است. به همین معنی در قرآن داریم:

«إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ.»

یعنی به وعده‌ی خدا که حق است حتماً عمل خواهد شد. در اینجا هم يك نوع ثبوتی هست، (ثبوت آنچه به وعده داده شده در ظرف خودش) به لحاظ آن ثبوت به این وعده «حق» می‌گویند.

6- گاهی در مورد افعال به کار می‌رود [موارد قبل در خود واقعیت و اعتقاد سخن کاشف از واقعیت بود و وعده‌ای که بناست در ظرف خودش تحقق یابد] کار حق و کار باطل. در اینجا هم جنبه‌های مختلف است:

الف - یکبار در مورد افعال اختیاری می‌گوییم کاری حق است چون منتهی می‌شود به هدفی که منظور فاعل بوده است (آن هدف هر چه می‌خواهد باشد) در مقابل باطل یعنی کاری که بریده شده از هدف است و به نتیجه نرسیده است.

ب - گاهی بیشتر از این جهت لحاظ می‌شود، کاری که به هدف برسد و آن هدف، هدف حکیمانه و عقل پسند و متناسب با فاعل و کمالاتش باشد، کار حق است.

7- گاه حق در امور اعتباری محض در باب حقوق گفته می‌شود، حقوقی که برای کسانی در ظرف اجتماع ثابت می‌شود، انواع مختلفی دارد، قدر جامع آن این است که همه‌ی اینها ثبوت اعتباری دارد.

ما باید ببینیم در این آیات که می‌فرماید: آسمانها و زمین را به حق آفریدیم و نه به باطل، کدام معانی مراد است؟

البته باید توجه داشت که در بسیاری از موارد معانی «حق» خلط می‌شود و مغالطه‌ای انجام می‌گیرد مثلاً می‌گویند انسان موجودی است حق جو، معنای این حق جو می‌تواند این باشد که می‌خواهد حقایق را درک کند، یعنی اعتقاد صحیح را پیدا کند، و ممکن است بدین معنی باشد که می‌خواهد به حقوق اجتماعی و اعتباری عمل کند و نمی‌خواهد به حق کسی تجاوز کند؛ که این معنای دیگری است غیر از حقیقت‌جویی و گاهی حق جو یعنی دنبال خداست، فطرت انسان طالب حق است یعنی طالب خداست.

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۷۰ }

کسانی که دقت ندارند، در تعبیر اینها را با هم خلط می‌کنند، می‌گویند انسان فطره طالب حق است و حق که خداست پس انسان طالب خداست و یا خداپرستی یعنی این که انسان طالب حق باشد، دنبال اعتقاد باطل نباشد و حقوق مردم را رعایت کند. اینها خلط و مغالطه است؛ از باب اشتراك

لفظی. وقتی می‌گوییم حق پرست یعنی خداپرست و حق جو یعنی کسی که می‌خواهد حقائق را درک کند؛ اینها دو مسأله است، گرچه خدا یکی از مصادیق حق است ولی خداپرستی غیر از این است که انسان طالب حق است. پس باید توجه به مغالطات لفظی داشت.

بهرحال، «خلقت آسمانها و زمین به حق است نه به باطل»، چه معنایی دارد؟

آیا یعنی وجود بالذات دارد؟ اینکه مخصوص خداست پس آیا یعنی ثابت است؟ باز هم خیر زیرا می‌بینیم که موجودات دائماً در حال فنا هستند. آیا بمعنای این است که خدا در خلقت به کسی و حق کسی تجاوز نکرده است؟ اصلاً در مقابل خدا مسأله حق مطرح نیست، کسی بر خدا حقی ندارد. مخصوصاً اینکه در مقابلش لهو، لعب و عبث قرار گرفته است.

دخان / ۳۸: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِاعْبَيْنَ. مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ.»

پس حق در مقابل لعب است. کما اینکه در آیه‌ی دیگر در مقابل لهو، عبث و باطل قرار گرفته. اینها نشان می‌دهد که منظور از حق همان است که این کار طبق هدف صحیحی انجام گرفته است.

برای بیشتر روشن شدن مطلب، مقابلات حق را هم بررسی می‌کنیم:

***باطل:** باطل درست در مقابل حق (به همی آن معانی) می‌باشد و در هر جا معنی خاصی دارد، لذا در این مورد بخصوص برای شناخت معنی حق نمی‌توان از آن (یعنی باطل) استفاده کرد. حق و باطل متضایف هستند.

***عبث:** معمولاً به این معنی به کار می‌رود که شخص فاعل مختاری که با اراده کار می‌کند (و شأنش این است که برای کارش منظور خاصی در نظر می‌گیرد) در کاری این چنین رفتار نکند، یعنی هدف صحیحی را در نظر نگیرد، چنین کاری بیهوده می‌شود.

***لعب:** معمولاً به این معنی به کار می‌رود که انسان کارهایی انجام بدهد و حتی شکل منظمی هم داشته باشد و هدفی هم مترتب بشود، اما هدفی که فقط خیال را ارضاء کند نه عقل را مثل بازی‌های بچه‌ها و بعضی بزرگها، انواع بازیها که شکل خاص دارد و حرکاتی است که باید بر نظم

خاص انجام بگیرد و دارای نتیجه هم هست، بُرد و باخت دارد اما نتیجه‌ای که عائد می‌شود، فقط خیال انسان را ارضاء می‌کند، يك واقعیت عینی برای انسان «بِمَا أَنَّهُ لَعِبٌ» ایجاد نمی‌کند.

ممکن است بگویید انسان ورزش می‌کند و قوی می‌شود، می‌گوییم این نیروی بدنی از بازی

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۷۱ }

نیست. این شکل خاص و این نظم، موجب تقویت نمی‌شود مثلاً مسابقات فوتبال هرچند نیروی بدنی انسان را زیاد می‌کند ولی اگر در خانه‌اش هم ورزش بکند بدنش قوی می‌شود. پس بما الله لعب يك هدف خیالی را تأمین می‌کند که همان بُرد و باخت است.

***لهو:** یعنی سرگرمی اعم از اینکه نظم خاصی داشته باشد یا نه. انسان برای وقت گذراندن کاری می‌کند بدون هدف خاصی جز اینکه فکرش از مسائل دیگر منصرف شود و به چیزی سرگرم شود و احیاناً ممکن است شادی هم همراه داشته باشد. از آنجهت می‌گوییم لهو که از کار شایسته‌تری انسان را باز می‌دارد. شأن انسان عاقل این است که به نتایج ارزنده‌تری برسد ولی از آن نتایج باز می‌ماند و به چیز دیگری مشغول می‌شود. خود اینهم ممکن است نتایجی داشته باشد و احیاناً نتایج مطلوبی، ولی مانع از رسیدن به هدف ارزنده‌تری می‌شود و گاه ممکن است ضرر داشته باشد مثل لهوهای حرام یا ضررش بیشتر از نفعش باشد

بقره / ۲۱۹: «وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا.»

پس شاید بتوان گفت بین موارد لهو و لعب، عموم و خصوص مطلق وجود دارد: در لعب حرکاتی هست ولی منظم، اما در لهو نظم خاصی معتبر نیست، گاهی در آن نظم هست که هم مصداق لهو است و هم لعب و گاهی بدون نظم که فقط لهو است.

در این مورد گاهی ممکن است هدفهایی باشد و نظمی هم باشد که به آن هدف منجر شود و حتی ممکن است هدف از يك جهت مطلوبیتی داشته باشد.

ولی در همه اینها چنین است که انسان از آن هدفی که لائق مرتبه انسانی است باز می‌ماند و لذا می‌گویند «اللَّهُوُ مَا أَلْهَى عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ» طبع این کار به گونه‌یی است که آدمی را از آن هدف شایسته که

توجه به خداست باز می‌دارد. البته این در مورد انسان است. بهرحال طبع لهو، سرگرم کردن و بازداشتن است.

در مقابل کار حق کاری است با هدفِ شایسته یعنی هدفی که با مقام فاعل تناسب داشته باشد و اگر فاعل نیازمند است آن نیاز او را تأمین کند. پس آیاتی که می‌فرماید آفرینش جهان به «حق» است بدین معناست که دارای هدفی متناسب با مقام الهی است، پوچ، بیهوده و بی هدف نیست و نه تنها بی هدف نیست حتی هدف غیر متناسب با مقام الهی هم نیست. هدف متناسب با فاعل است و چون فاعل، کمال مطلق است، هدفش باید کمال داشته باشد.

آیاتی دیگر هست که درباره‌ی خلقت انواع مختلف موجودات یا انسان هدفی را مشخص کرده است که از آن‌ها تحت عنوان دیگری بحث می‌کنیم. انشاء الله تعالی.

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۷۲ }

آیا با توجه به مقدماتی که عرض شد با چه معنی برای فعل خدا می‌توان هدف در نظر گرفت؟ آیا مفاد این آیات با آن مطالب سازگار است یا تنافی دارد؟

گفتیم که در مورد فعل الهی هدفی که خارج ذات الهی باشد و خدا بخواهد به وسیله‌ی فعل، آن هدف را واجد شود و به آن برسد، یعنی نقصی داشته باشد و بخواهد با کاری برطرف کند و در سایه‌ی آن کار به کمالی برسد، به این معانی هدف در مورد خدا صحیح نیست. هیچ نوع نقص و کمبودی در ذات خدا نیست، حتی اگر کسی تصور کند که چون خدا تنها بود و دلش تنگ می‌شد؛ عالم را آفرید تا آن را تماشا کند، تصوّر غلطی است «و لا لَوْحَشَةَ دَخَلَتْ فِيكَ إِذْ لَا غَيْرُكَ» خدا از تنهایی خود رنج نمی‌برد، بلکه لذت هم می‌برد چون ذاتش متناسب با وحدت و تنهایی دارد پس هرچه را بیافریند او را از تنهایی در نمی‌آورد.

تنهایی در مقام ذات الهی است و وقتی از تنهایی خارج می‌شود که خدای دیگری وجود داشته باشد که آنهم محال است.

بنابراین، هدفی از آفرینش، خارج از ذات خودش نخواهد داشت. پس هدف نهایی برای تمام افعال الهی و کل آفرینش جز ذات نیست. مقتضای ذات است که خلق می‌کند، صفاتش اقتضاء

می‌کند که جهان را بیافریند و وجود آنها را حفظ کند و آنها را به کمال برساند در حدی که حکمت الهی اقتضا می‌کند.

پس هدفهای دیگر که برای فعل خدا ذکر شود طبق آن مقدمه، همه، اهداف متوسط است. یعنی سرانجام «چرا» دارد، پس همه‌ی اهداف دیگر بالعرض است و هدف بالذات خود خداست، هدفهای دیگری بخاطر ذات در مراتب مختلف می‌توانند یکنوع صفت هدف بودن و غایت بودن را به خود بگیرند، اما هدف نهایی فقط ذات اوست و این همان است که هدف فاعلی و غائی در ذات او یکی است.

آیا این آیات که می‌فرماید خلقت جهان حق است نه عبث و لهو و... با این مطلب منافاتی دارد؟

خیر، هیچ منافاتی ندارد. چون این آیات فقط اثبات می‌کند که جهان برای يك هدف پست و غیر حکیمانه خلق نشده اما اینکه این هدف باید رفع کننده‌ی نیاز فاعل باشد؛ لازمه‌اش نیست، هدف باید متناسب با فاعل باشد اما اینکه حتماً باید رفع کننده‌ی نیاز هم باشد؛ در معنای هدفداری نخواستید است. پس منافاتی با آن مطلب عقلی ندارد. البته این مطلب عقلی هم مورد تایید نقل است. قرآن می‌فرماید: خدا غنی است و روایات می‌فرماید که نیازی ندارد «و لا لَوْحِشَةَ دَخَلَتْ فِيكَ إِذْ لَا غَيْرُكَ» خدا غنی بالذات است. در قرآن داریم:

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۷۳ }

ابراهیم / ۸: «إِنْ تَكْفُرُوا أَنْتُمْ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً اللَّهُ لَعَنَى حَمِيدٌ.»

اگر تمام جهان با دین خدا مخالفت کنند سر سوزنی گرد بر دامن کبرپائیش ننشیند، ضرر به خودشان می‌زنند، پس خدا نیازی ندارد و کارهایی هم که انجام می‌دهد برای نفع خود نیست.

نفع مردم چگونه است؟ آن چگونه است؟ می‌شود گفت هدف نهایی است؟

اولاً این درباره‌ی افعال غیر از اصل آفرینش مطرح می‌شود، تا انسانی نباشد نفعی برایش مطرح نیست، به علاوه جای این سؤال هست که خدا چه انگیزه‌ای دارد که به مخلوقاتش نفع برساند؟ تا

برسد به اینجا که بگوئیم ذاتی خداست، خدایی خدا چنین اقتضائی دارد «الذَّاتِي لَا يُعَلَّلُ» دیگر اینجا جای سؤال نمی‌ماند.

پس منافات ندارد که بگوئیم غرض بعضی از افعال الهی نفع رساندن به بعضی مخلوقات است ولی باز هدف متوسط خواهد بود، هدف نهایی ذات اوست پس بین اعتبار عقلی (مؤید به نقل) با این آیات هیچ تنافی و تناقضی نیست.

*هدف چیست؟

فهمیدیم که خداوند هدف متناسب با ذاتش دارد. اکنون ببینیم این هدف چیست؟ در این زمینه آیات فراوان داریم:

درباره‌ی آفرینش جهان و تدبیر جهان به طور کلی آیه‌ای داریم که می‌فرماید هدف آفرینش جهان این است که شما انسانها آزمایش شوید:

هود / ۷: «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَ...»

اوست که خلق کرد آسمان و زمین را در شش روز در حالیکه مقرّر فرماندهی او بر آب بود تا شما را بیازماید...

البته درباره‌ی این آیه بحث‌های زیادی شده است که با هدف ما ارتباط زیادی ندارد، اینکه خلقت آسمان و زمین در ۶ روز بوده یعنی چه؟ که اینرا در جهان‌شناسی مطرح می‌کنیم (و جواب قاطع هم نداریم)، «وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» این از متشابهات قرآن است. عرش خدا یعنی چه و استقرار عرش علی الماء یعنی چه؟ شاید بتوانیم بگوئیم اشاره است به اینکه ماده‌ی اصلی جهان در مرحله‌ای مایع بوده کما اینکه در مرحله‌ای به صورت گاز بوده «وَ هِيَ دُخَانٌ» و فرمانهای خدا روی آب پیاده می‌شده (در جهان‌شناسی مطرح می‌شود).

آنچه که محل استشهاد ماست جمله «لَيَبْلُوَكُمْ» است که فی الجمله خالی از خفاء نیست. می‌فرماید آسمان و زمین را آفرید تا شما را بیازماید، ما که هنوز نبودیم؟ چگونه هدف آفرینش آسمان و زمین امتحان ما انسانهاست؟

توضیح: در مقدمه‌ی بحث نکته‌ای گفتیم و آن اینکه: در کارهای انسان گاهی يك هدف اصلی وجود دارد که اراده متوجه آن می‌شود، بعد می‌بینیم آن هدف مقدماتی دارد که آنها یا به خاطر نقص ماست یا بخاطر اینست که ذات فعل طوری است که بدون این مقدمه تحقق پیدا نمی‌کند، مرتبه‌ی وجودش اینطور است که در اینجا هم حتی اگر خدا بخواهد ایجاد کند از همین راه ایجاد می‌کند، شرط فعل است نه فاعل.

در افعال الهی هم چنین چیزی معقول است البته نه بخاطر نیاز خدا به مقدمات بلکه بدین خاطر که مرتبه وجودی فعل متأخر از آن مقدمات است، خود فعل مشروط به آن مقدمات است، خدا اراده‌اش تعلق گرفته بر اینکه انسانی مختار بیافریند، این مقتضای حکمت الهی است، چنین موجودی باید مادّی باشد. این اختیار که در انسان لازم است و موجب تکامل او می‌شود حتماً باید در عالم ماده باشد، پس باید جهان مادّی وجود داشته باشد، پس جهان مادّی مقدمه‌ای است برای آفرینش انسان. انسان باید برای انتخابش سر دوراهی قرار بگیرد و الاً به کمالی که باید از راه انتخاب برسد نمی‌رسد. پس صحیح است که بگوییم خلقت جهان مقدمه‌ای است برای خلقت انسان و انسان را آفریدیم تا سر دوراهی قرار بگیرد و امتحان پس بدهد پس نتیجه این می‌شود که آفرینش جهان برای آزمایش انسان بوده است. البته خود آزمایش هم مقدمه‌ی هدف دیگری است، اما اینجا تعلیم و تربیت الهی و تدبیر الهی (در موقع نزول این آیه) توجه داشته است به این که به انسان بفهماند که سراسر زندگی در این جهان برای آزمایش است و تکیه روی این موضوع بوده لذا می‌فرماید: این جهان را آفریدیم برای آزمایش تو، نه تنها خودت را برای آزمایش آفریدیم بلکه اصلاً خلقت عالم برای آزمایش تو بود و آنوقت انتظار داری آزمایش نشوی؟!!

عنکبوت / ۳: «وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ...»

اصلاً برای آزمایش آفریدیم، مگر می‌شود دست از هدفمان برداریم؟

در جایی دیگر ممکن است هدفی دیگر را بگوید مثلاً:

ذاریات / ۵۶: «وَمَا خَلَقْتُمُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ.»

یا جایی دیگر می‌فرماید:

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۷۵ }

هود / ۱۱۸ و ۱۱۹: «وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ. إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَ لِذَلِكَ خَلَقَهُمْ.»

که اگر «ذلك» اشاره به رحمت باشد هدف بالاتری را ذکر می‌کند یعنی آزمایش شوید تا راه صحیح را انتخاب کنید تا مستحق رحمت شوید و خدا به شما رحمت کند و اگر اشاره به اختلاف باشد، نتیجه‌ی آزمایش است. چون انسانهای مختار بر سر دو راهی اختلاف پیدا می‌کنند. هر يك، يك راه را انتخاب می‌کند پس خدا آفریده تا اختلاف پیدا شود که مرحله‌ای است در نتیجه‌ی آزمایش.

بهر حال در این موضوع که «جهان آفریده شده تا آزمایش شوید» روی یکی از هدفهای متوسط تکیه شده که هم قبل از آن هدفهایی هست (و آن اینکه جهان آفریده شده تا زمینه‌ی خلقت انسان پدید آید) و هم بعد از آن، یعنی آزمایش شوید (تا خوب و بدها معلوم شوند و به نتایج خود برسند). چرا؟ چرا به بندگان می‌خواهد رحمت دهد؟ این، دیگر مقتضای ذات الهی است، دیگر چرا ندارد. پس هدف نهایی ذات است منتهی چون چیزی نیست که برای همه‌ی مردم قابل فهم صحیح باشد، لذا در قرآن تصریح به این معنی نشده است گرچه ممکن است از بعضی آیات این را هم استفاده کرد مثل: «وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ» یا آیاتی می‌فرماید: رجوع همه چیز به سوی خداست.

بقره/۲۱۰؛ آل عمران/۱۰۹؛ انفال/۴۴؛ حج/۷۶؛ فاطر / ۴؛ حدید / ۵: «وَأِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ.»

هود / ۱۳۳: «وَأِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ.»

علق / ۸: «إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ.»

نکته‌ی دیگر اینکه: اگر کارهایی که از فاعل مختار سر می‌زند از نظر ارزش وجودی با هم تفاوت داشته باشد و یکی متوقف بر دیگری باشد، در واقع آنچه ارزش بیشتری دارد متعلق اراده‌ی حکیمانه قرار می‌گیرد و آن یکی طفیلی است.

اقتضای ذات خدا این است که بیشتری رحمتش را افاضه بفرماید. اگر لازمه‌ی چنین رحمتی این باشد که کسانی دیگر بوجود آیند که اقتضای آن رحمت را ندارند ولی بدون اینها هم آن رحمت پیدا نمی‌شود در این صورت بقیه مقصود بالتبع خواهند بود.

بعنوان تقریب به ذهن: اگر شما بخواهید يك دانه برلیان را از يك معدن استخراج کنید، زمین را می‌خرید، سالها زحمت می‌کشید تا به معدن برسید. در ضمن رسیدن به آن برلیان به مقداری سرب، مس و طلا هم برخورد می‌کنید. در اینجا هدف برلیان است ولی در ضمن، اینها هم بدست می‌آید و سرانجام برای پیدا شدن آن، مقداری زیاد خاك و سنگ هم بدست می‌آید و حتی باید مقداری از آنها را از بین ببرید تا به هدف اصلی برسید و بعد هم همه‌ی آنها را به دور بریزید، چون هدف برلیان بوده است.

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۷۶ }

بلا تشبیه و با حذف جهاتِ نقصِ مثال، فرض کنید در جایی که مقدمات، مقتضای رابطه‌ی تکوینی باشد (نه که احتیاج به آنها باشد آنچنانکه در مثال بود) خدا می‌خواهد پیامبر(صلی الله علیه وآله و سائر معصومین)علیهم السلام (را بیافریند که يك نفر از ایشان در مقابل همه کهکشانشان می‌ارزد. این قدر این وجود ارزنده است که تمام جهان از ابتداء تا انتهاء در مقابلش هیچ است. ما که نمی‌توانیم حساب کنیم، خدا گوهر شناس است. اما پیدایش يك چنین موجودی و رسیدنش به کمالات اختیاری، شرایطی می‌خواهد. باید عالم ماده‌ای باشد، انسانهایی باشند، دشمنان عنودی باشند تا با او بجنگند، او آزمایش خود را بدهد تا به کمال برسد.

هدف در اینجا پیدایش همان يك فرد است (اینجا مسأله‌ی کمیت مطرح نیست و این نکته از نظر فلاسفه مستور مانده است، فکر کرده‌اند باید در هر نوعی، اکثریت به کمال برسند، نه اینطور نیست) در اینجا اگر هیچ هدفی نباشد مگر همین یکفرد که به کمال برسد، جا دارد همه، خلق شوند برای کمال او. مسأله‌ی کمیت مطرح نیست، مگر يك برلیان چقدر وزن دارد؟ شما خروارها سنگ و خاك و... را کنار زدید برای آن. يك نفر مؤمن هم پیش خدا آن قدر عزیز است که تمام عالم ماده در مقابل او هیچ است. پس هدف نهایی خلقت آن افراد نمونه‌اند، بقیه طفیلی هستند. اگر در روایات چنین آمده که همه چیز برای ما (معصومین) آفریده شده است تعجب نکنید. واقعاً چنین می‌ارزند

که همه‌ی عالم برای آنها خلق شود، در مقابل ارزش وجودی آنها حتی ارزش مؤمنین هیچ است چه رسد به دیگر موجودات.

پس می‌توان گفت عالم آفریده شده است برای انسان. موافق این مضمون در آیات فراوان است:

بقره / ۲۹: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا...»

رحمن / ۱۰: «وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ.»

نحل / ۸: «وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً.»

حتی آنقدر انسان پیش خدا ارزش دارد که چیزهای زینتی برای انسان خلق شده است.

پس صحیح است که همه چیز برای انسان است، اما انسان برای کیست؟

هدف آفرینش جهان و انسان

بعد از اینکه از نظر آیات شریف ثابت شد که افعال الهی دارای هدف حکیمانه است این سؤال

مطرح می‌شود که هدف خدا از آفرینش چیست؟

اجمالاً عرض کردیم آنچه از براهین عقلی با اتکاء به وحی، استفاده می‌شود این است که

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۷۷ }

اصل آفرینش و اعطای وجود به مخلوقات، مقتضای صفات علیای الهی است و در انجام کارهای

آفرینش و تدبیر عالم چیزی خارج ذات منظور نیست.

آنچه را خدای متعال می‌آفریند بحسب فرض عقلی یا موجودی است که در لحظه‌ی وجود، تمام

کمالاتی را که برایش ممکن است واجد می‌شود (گو اینکه تعبیر لحظه در اینجا صحیح نیست). به

عبارت دیگر مخلوقات خدا یا مجردند یا مادی و متعلق به ماده. اگر مخلوقی مجرد تام باشد بنابه

فرض عقلی (که اثباتش مسأله‌ی دیگری است) تمام کمالات وجودی را خواهد داشت و دیگر حالت

منتظره‌ای برای او نیست. چنین موجودی مافوق مکان و زمان است، بنابراین تحول و تغییر، انتقال از جایی به جایی دیگر و امثال آن، در او ممکن نیست. رشد و تکامل و ازدیاد کمالات در او فرض نمی‌شود، هدف وجودی چنین موجودی خارج از وجودش نیست، نمی‌توان گفت: این موجودی که تکامل و رشد ندارد برای چه آفریده شده؟ آیا برای کمال دیگری آفریده شده؟ این معقول نیست.

به عبارت دیگر: چنین موجودی آفریده می‌شود برای اینکه رحمت الهی را دریافت کند بر حسب مرتبه وجودی‌اش. دیگر مسأله‌ی استعداد پیدا کردن یا شکوفایی استعداد در او مطرح نیست، چون استعدادی ندارد، همه فعلیت است.

ولی اگر موجودی مادی بود، مادی محض مثل جسمانیات یا مجرد متعلق به ماده مانند نفوس متعلق به بدن؛ این موجودات هدفی در وجود غیر از اصل وجود دارند یعنی هدف هستی و وجودشان کمالاتی است که کسب می‌کنند، در چنین مخلوقاتی می‌توان گفت خدا اینها را در این ظرف تغییر و تکامل آفریده است تا به کمالاتی که لایقش هستند برسند و استعداد فیض بیشتری پیدا کنند، لیاقت رحمت بیشتری پیدا کنند. عالمی که ما می‌شناسیم و با آن سر و کار داریم و به تعبیر قرآن (سموات و ارض و ما بینهما) عالمی است مادی و جسمانی که در ظرف زمان و مکان موجود است و دارای تغییر و تحول است، بنابراین ممکن است که سؤال شود هدف از آفرینش اینها، غیر از دریافت اصل هستی و رحمت الهی چیست؟

پاسخ کلی آن این است که آفرینش اینها برای تکامل و استعداد کمالات بیشتر است.

ممکن است بگویند چرا خداوند به این موجودات همه‌ی کمالاتشان را، همان از نخست، نمی‌بخشد؟ چرا درختی که لیاقت رشد و دادن یک خروار سیب پس از ده سال را دارد؛ از همان اوّل با یک خروار سیب آفریده نمی‌شود؟ چرا حیوانی که از اول در تخم یا رحم مادر به

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۷۸ }

صورت ناچیزی بوجود می‌آید و بعد در اثر رشد و تکامل به مراحل کاملتری از هستی می‌رسد، از اوّل با همان کمال خلق نمی‌شود؟

این سؤالی خام و سطحی نگرانه و ناشی از عدم ورزیدگی عقل سؤال کننده است، اگر يك موجودی از اول واجد کمال خود باشد؛ این موجود دیگر مادی نخواهد بود؛ بلکه مجرد است و فرض ما در موجودات مادی است. موجود مجردی اگر امکان وجود داشته باشد، خدا آن را خلق کرده و بخل نورزیده است. خدا چیزهایی که از اول واجد همه‌ی کمالات خود هستند بسیار خلق کرده است و ما خبر نداریم، مثلاً بنابراین فرض که ملائکه (همه‌ی آنها یا بعضی) از قبیل مجردات باشند، از اول واجد همه‌ی کمالاتشان بوده‌اند و از مرتبه‌ای به مرتبه‌ی بالاتر عروج نمی‌کنند.

شاید بتوان از بعضی آیات و روایات برای این مطلب استیناسی پیدا کرد:

1- نهج البلاغه: اواخر خطبه اول «مِنْهُمْ سُجُودٌ لَا يَرْكَعُونَ وَ رُكُوعٌ لَا يَنْتَصِبُونَ» يك عده ملائکه را

خدا به صورت ساجد آفریده، همیشه در حال سجودند، هیچوقت به فکر رکوع نمی‌افتند و رکوع نمی‌کنند، دسته‌ی دیگر همیشه در حال رکوعند و به حال قیام نمی‌ایستند. شاید بتواند ذهناً تقریب کرد (یا به اصطلاح استیناس کرد) که تغییری در وجودشان پیدا نمی‌شود.

2- الصافات / ۱۶۴: «وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ.»

از زبان ملائکه می‌فرماید هر يك از ما مقام معینی داریم؛ شاید بتوان از این تعبیر، چنین استفاده کرد که هیچ ملکی از مقام خود نمی‌تواند بالاتر رود، اینگونه آفریده شده است و تا آخر همان خواهد بود.

نهج البلاغه اواخر خطبه اول: «ثُمَّ فَتَقَّ مَا بَيْنَ السَّمَاوَاتِ الْعُلَى فَمَلَأَهُنَّ أَطْوَاراً مِنْ مَلَائِكَتِهِ...»

خدا آسمانها را از ملائکه پُر فرمود، یعنی در تمام آسمانها جای خالی که ملکی در آن نباشد وجود ندارد.

اگر منظور از آسمانها عوالم مجرد باشد و منظور از جای، مرتبه‌ی وجودی، بدین معنی است: که هر چیزی در هر مرتبه‌ای امکان وجود داشته، خدا آن را آفریده و طفره‌ای قائل نشده است.

بنابراین موجوداتی که کمالات خود را از اول دارند؛ مجردند، بعد از اینکه این عوالم پر شد، یعنی مرتبه‌ی مجرد، تکمیل شد و خدا فروگذار نکرد و جای خالی نگذاشت؛ نوبت به عالم ماده می‌رسد؛ آیا

خدا عالم ماده را خلق کند یا نه؟ اگر خلق شود، لازمه‌اش تدریج و تکامل و تغییر و تزاخم و سایر لوازم ماده است و اگر خلق نکند بخشی از عالم که امکان وجود داشته

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۷۹ }

است از نور وجود محروم خواهد بود و فیاضیت مطلقه‌ی الهی با تعطیل فیض، سازگار نیست. رحمانیت الهی اقتضا می‌کند که به هر چه امکان وجود دارد؛ وجودی بدهد. وقتی بنا شد عالم ماده خلق شود ناچار موجودات این عالم دستخوش تغییرات و تحولات قرار می‌گیرند و از جمله تغییراتی که موجب کمالات جدیدی برای آنها می‌شود.

به عبارت دیگر، ماده در اثر تحولات خود، استعداد فیضهای جدیدتری پیدا می‌کند، خاک در اثر تحولات، این استعداد را پیدا می‌کند که تبدیل به گیاه شود، نطفه این استعداد را پیدا می‌کند که روح انسانی در آن دمیده شود، خود تحولات موجب استعداد فیضهای جدیدی می‌شود.

و سرانجام یکی از موجوداتی که ممکن است در این عالم به وجود آید انسان است که تا آنجا که ما سراغ داریم و از آیات و روایات استفاده می‌توان کرد کاملترین موجودی است که خدا در عالم ماده خلق کرده است. اما اینکه هیچ موجود مادی مختار دیگری خلق کرده است یا نه؛ فی الجمله مثبت است، جن هم با انسان در این خصلتها فی الجمله شریک است. بنابراین آنچه از ظواهر آیات استفاده می‌توان کرد، جن موجودی است مادی، از نار مادی خلق شده و دارای تکلیف است، جن مؤمن، کافر، مطیع، عاصی داریم و ابلیسها از جنیانی هستند که به خدای متعال کفر ورزیدند.

به هر حال، جنّ هم بنابر ظاهر برخی آیات، با انسان در تکلیف شریک است لذا در بسیاری از موارد قرآن خطاب، متوجه جنّ و انس با هم است:

الرحمن / ۱۳ ، ۱۶ : «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ.»

این ضمیر تثنیه خطاب به جنّ و انسان است.

الرحمن / ۳۳ : «يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ...»

و آیاتی هم هست که از جن و انس در روز قیامت سؤال می‌شود:

انعام / ۱۳۰: «يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنْكُمْ...»

بحسب ظاهر بلکه صریح این آیات، جن هم موجودی مادی و شریک در تکلیف با انسان است و چه بسا بتوان استفاده کرد که انسان از جن شریفتر است به طور کلی. اما اینکه در کرات دیگر یا زمانهای پیشین موجودی دیگر شبیه انسان بوده یا نبوده است یا بعداً خواهد آمد یا نه، نصی نداریم، گرچه در بعضی روایات مرسل هست که قبل از آدم (علیه السلام) و فرزندانش آدم دیگری بوده است و... اما به مطلب قاطع در این مورد برخورد نکرده‌ام.

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۸۰ }

پس در عالمی که ما می‌شناسیم بنابر ظواهر قرآن و روایات، کاملترین موجود انسان است، لذا می‌گویند اشرف مخلوقات، البته همه‌ی انسانها در یک سطح نیستند و گاهی از حیوانات هم پست‌ترند:

اعراف / ۱۷۹: «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ.»

و بعضی به مرتبه‌ای می‌رسند که از ملائکه بالاتر می‌روند و لیاقتی پیدا می‌کند که ملائکه بر آنان سجده کنند یا ملائکه خادم آنها شوند چه در این عالم چنانچه به پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) و ائمه‌ی اطهار (علیهم السلام) خدمت می‌کردند و چه در عالم دیگر چنانکه ملائکه در بهشت به مؤمنین خدمت می‌کنند.

این خصیصه که انسان بتواند با اختیار خود آن قدر خود را پست کند که از حیوانات هم پست‌تر شود و آنقدر ترقی کند که از ملائکه هم بالاتر رود؛ مخصوص موجودی است که در عالم ماده زندگی می‌کند، یعنی باید در او تحول و تغییر پیدا شود، یا ترقی کند یا انحطاط، هر دو را قابل باشد. این موجود با این خصائص در عالم مجردات جایی ندارد، آنجا عالم ثبات است، تحول راه ندارد. بنابراین برای اینکه این چنین موجودی آفریده شود و دارای این خصائص باشد باید عالم ماده‌ای وجود داشته باشد، پس می‌توان حدس زد که عالم ماده مقدمه‌ی پیدایش انسان یا موجودی شبیه انسان است، حال کاملتر یا نازلتر.

در بین موجوداتی که ما می‌شناسیم، زمین و آسمان مقدمه‌ی خلقت انسان است؛ حال اگر دلیل قطعی وجود یابد بر این که موجود کاملتری می‌آید یا در کرات دیگر هست یا قبلاً بوده است؛ منافاتی ندارد همچنانکه خلقت جن هم با انسان منافاتی ندارد.

تا اینجا بر حسب عقل این حدسها را زدیم که با رجوع به قرآن تأیید می‌شود:

هود / ۷: «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا...»

از این آیه، استفاده می‌شود که ایجاد جهان ماده که يك ایجاد تدریجی است و به تعبیر قرآن در ۶ روز انجام گرفته است مقدمه‌ای بود برای پیدایش يك موجودی که تدریجاً تکامل پیدا کند و قابل انحطاط و ترقی باشد، و بدین تعبیر می‌فرماید: «تا شما را بیازماید که کدامیک نیکوکارترید» در اینجا ایجازی در کلام است، آسمان و زمین را آفرید تا شما به وجود آیید و شما را آفرید تا در بوته‌ی آزمایش قرار گیرید و تا راه خوب و بد را به شما نشان دهد و راه خوب را انتخاب کنید. (البته چون لفظ تکامل معانی متعددی دارد بد نیست اشاره کنیم که منظور رسیدن به کمال نهایی که قرب الهی است می‌باشد؛ یعنی تکامل اختیاری، نه تکامل داروینی).

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۸۱ }

منظور ما از اینکه انسان برای تکامل آفریده شد همین است که آفریده شد تا با اختیار خود به قرب الهی برسد.

اما آیات قرآن در زمینه‌ی بیان آفرینش جهان و انسان همه به يك تعبیر نیست، تعابیر دیگری هم به ویژه در آفرینش انسان و بیان هدف آفرینش او هست:

الذاریات / ۵۶: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ.»

این مقارنت جن و انس مؤید این است که این دو در تکلیف و اختیار مشترکند، نمی‌فرماید «وَمَا خَلَقَ الْمَلَائِكَةَ» و می‌توان استیناس و ذهناً تقریب کرد که با اینکه ملائکه عبادت می‌کنند ولی عبادتی

است غیر عبادت انسانها، حیات آنها، تسبیح است. ولی اینان (جنّ و انس) بر سر دو راهی اند. تعبیر دیگر در مورد آفرینش مرگ و زندگی:

ملك / ۲: «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا...»

خدا مرگ و زندگی را آفرید تا شما را بیازماید که کدام نیکوکارترید.

ولی اینکه منظور از مرگ و زندگی چیست؟ نظرهای مختلف داده‌اند که ذکر آنها طولانی می‌گردد؛ آیا مرگ و زندگی انسان است یا آفرینش موجودات بی جان و جاندار... و ...

در اینجا باز هم از خلقت (خلقت مرگ و زندگی انسان یا مطلق جهان) آزمایش انسان است: «لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ...»

مشابه این مضمون درباره‌ی آفرینش موجودات زمینی وجود دارد:

كهف / ۷: «إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا.»

آنچه را روی زمین است، زینت زمین قرار دادیم تا شما انسانها را بیازمائیم که کدامیک نیکوکارترید.

در آیه‌ی قبل، اصل زمین و آسمان را می‌فرمود، در اینجا محصولات زمین، موجودات زمینی را ذکر می‌کند مثل درختان و باغات و حیوانات و... زینت چیزی است که موجب زیبایی چیز دیگر شود، زمین صرف نظر از گیاهان و حیوانات چندان جذابیتی ندارد، روح انسان را به خود علاقمند نمی‌کند، اما این مخلوقات گوناگون روی زمین توجه انسان را جلب می‌کند، چرا اینها را خلق کردیم؟ تا شما را بیازماییم، پس خلق اینها مقدمه‌ای است که انسان به مرحله‌ی آزمایش درآید، جاذبه‌ها او را به طرف خود بکشند تا یکطرف را انتخاب کند، اگر اینها نباشد آزمایشگاه ناقص خواهد بود. زمین آزمایشگاه انسان است، در صورتی قابل استفاده است که همه گونه وسیله‌ی آزمایش فراهم باشد. خدا این کارها را کرده است تا انسانها را بیازماید که به چه چیز جذب می‌شوند: **خدا یا دنیا.**

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۸۲ }

آل عمران / ۱۵۲: «مَنْكُم مَّن يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمَنْكُم مَّن يُرِيدُ الْآخِرَةَ.»

آیهی دیگر:

هود / ۱۲۰-۱۱۹: «وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَ لِذَلِكَ خَلَقَهُمْ...»

گفتیم که درباره‌ی «لِذَلِكَ» دو احتمال هست 1: - للاختلاف ۲ - للرحمة.

بهر حال می‌دانیم که انسان در این دنیا باقی نخواهد ماند بلکه زنده بودن و زندگی کردن انسان در این جهان، دوران موقتی است که در این دوران باید آزمایش دهد و از این پس وارد مرحله‌ای دیگر از حیاة شود تا نتایج آزمایش معلوم گردد، در آن جهان، آزمایش تجدیدی ندارد، هر کس وارد آن عالم شد به نتایج قطعی می‌رسد و هر چه بگوید:

مؤمنون / ۹۹: «رَبِّ اَرْجُونِي...»

جواب می‌گویند «كَلَّا...»

باز به نحوی از آیات استفاده می‌شود که وقتی انسان وارد عالم آخرت شد امکان تدارك گذشته نیست و آنها که آرزو می‌کنند که گذشته‌های تاریکشان را جبران کنند تقاضایشان این است که به دنیا برگردند، برایشان روشن است که آنجا جای تدارك نیست.

سجده / ۱۲: «رَبَّنَا اَبْصُرْنَا وَ سَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا اِنَّا مُوقِنُونَ.»

نمی‌گویند مهلت بدهید همانجا کار شایسته بکنیم، می‌دانند آن نشئه نشئه اختیار نیست، آنجا دوراهی نیست حرکت بسوی بهشت و جهنم قهری و بدون انحراف است لذا می‌گویند ما را به عالم اختیار برگردانید که دوراهی وجود داشته باشد. پس آن تکاملی که در اثر اعمال اختیاری است منحصر به این عالم است: «وَ اِنَّ الْيَوْمَ عَمَلٌ وَ لَا حِسَابَ وَ غَدًا حِسَابٌ وَ لَا عَمَلٌ^(۱)»، اگر کسانی هم در آنجا عبادت می‌کنند از سنخ عبادت ملائکه است، عبادت برای نتایج و به عنوان تکلیف نیست، روایاتی داریم که بعضی مؤمنین روز قیامت در بهشت از عبادت خدا لذت می‌برند، اما آنجا عبادت وسیله‌ی تکامل نیست، عین کمال است.

به هر حال آن عملی که موجب تکامل و یا موجب انحطاط می‌شود عمل اختیاری در این عالم است، این سبک اختیار در آن عالم نیست، لذا بساط تکلیف هم در آنجا برچیده می‌شود. پس این عالم جای آزمایش است، جای تکلیف است.

بنابراین می‌توانیم بگوییم هدف آفرینش انسان در این جهان این است که آزمایش شود، چون این جهان، جای آزمایش است.

1. نهج البلاغه فیض ص ۱۱۹ آخر خطبه ۴۲.

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۸۳ }

خوب، چرا سنگ و درخت برای آزمایش آفریده نشدند؟ چون موضوع آزمایش در آنها متحقق نیست پس خوبست کمی درباره‌ی آزمایش تأمل کنیم: آزمایش یعنی چه؟

در عرف بدین معناست که کسی را که آزمایش می‌کنند دارای شعور و اختیار است و باید کارهایی را انجام دهد و کارهایی را ترک کند؛ برای اینکه روشن شود کدام را انجام می‌دهد؛ زمینه‌ای مهیا می‌کنیم تا یکی را انتخاب کند و نیت را به عمل آورد. مثلاً اگر کارمند امینی لازم است کارهایی در اختیار او می‌گذاریم ببینیم امانتداری می‌کند یا نه، باید به او میدان داد تا بتواند دو کار متضاد بکند و یکی را انتخاب کند، البته منظور ما در اینجا از آزمایش رفع جهل از خودمان است یا مثلاً معلمی شاگردش را آزمایش می‌کند ببیند درس خوانده یا نه که گاهی برای رفع جهل از خود و گاهی بخاطر این است که سندی داشته باشد که اگر اعتراض کرد به او بگوید این ورقه‌ی امتحان است.

پس اصل آزمایش عبارت است از: فراهم کردن زمینه‌ای برای کار اختیاری شخص تا آنچه را پنهان دارد آشکار کند یا استعدادش را به فعلیت برساند، در آزمایشگاه شیمی اعمالی انجام می‌شود تا معلوم شود از ترکیبات چه آثاری بدست می‌آید، استعدادها به ظهور برسند و برای رفع جهل، چنین می‌کنیم.

البته خدای متعال برای رفع جهل آزمایش نمی‌کند، خداوند، عالم بماکان و ما یکون است، به گذشته و آینده، ظاهر و باطن بطور یکسان احاطه دارد:

آل عمران / ۱۱۹؛ مائده / ۷؛ لقمان / ۲۳: «إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ.»

غافر (مؤمن) / ۱۹: «يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورِ.»

پس اگر انسان را می‌آزماید برای رفع جهل نیست، بلکه هدف فراهم کردن زمینه‌ای است برای به فعلیت رسیدن استعدادهای نهانی انسان در میدان اختیار.

بنابراین اگر خدا بخواهد انسان را بیازماید، مفهوم آزمایش چه اقتضا می‌کند؟ مقتضی این است که وسائلی فراهم کند تا انسان، سر دوراهی قرار گیرد و آنچه در نهانش هست به ظهور و استعدادش به فعلیت برسد.

پس این آزمایش هیچوقت خودبخود هدف نهایی نیست یا برای رفع جهل از آزمایش‌کننده یا شخص دیگری است یا اینکه برای به فعلیت رسیدن استعدادهاست؛ آزمایش مقدمه است نه هدف، خودش مطلوبیت ذاتی ندارد؛ بنابراین، هدف آزمایش چیست؟ آن نتیجه‌ای که بر آزمایش موجود مختار مترتب می‌شود این است که نتیجه‌ی اختیار تحقق یابد.

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۸۴ }

آیا هر نتیجه‌ای مترتب شود اصالةً مطلوب است یا یکی از نتایج اصالةً مطلوب است و دیگر نتایج مطلوب بالعرض یا بالتببع است؟ خدا انسان را می‌آفریند تا او را سر دوراهی قرار دهد تا یکی را انتخاب کند؛ آیا برای هدف الهی هر دو راه مساوی است یا نه، یکی اصالةً مورد نظر است و دیگری چون ملازم با اوست بالعرض منظور است؟

آیا خدا انسان را اصالةً می‌آفریند تا به جهنم برسد یا بر عکس، می‌آفریند تا به بهشت برسد و آن بهشت از راه عمل اختیاری به دست می‌آید، پس موجود مورد آزمایش باید مختار باشد و لازمه‌ی اختیار این است که دو راه موجود باشد، پس یکی مقصود بالاصالة است و دیگری مقصود بالتببع.

شاید بتوان از آیه‌ی (۱۲۰) از سوره‌ی هود استفاده کرد که هدف بالاصاله رحمت الهی است، در بعضی آیات هر دو در عرض هم ذکر شده و حتی گاهی عذاب مقدم شده، چون در مقام انذار بوده است:

احزاب / ۷۳ / ۷۲: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا. لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَ يَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَ كَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا.»

خدا امانت را (که تکلیف است یا مقدماتش را که عقل است یا نتایجش را که تقرب به خداست) بر دوش انسان گذاشت تا خدا منافقین و مشرکین و... را عذاب کند و مؤمنان... را مورد رحمت قرار دهد.

باری، می‌توان گفت دو هدف هست، رحمت و عذاب و یا گفت: هدف رحمت است و عذاب لازمه‌ی آن، موجودی که بخواهد به این رحمت برسد باید مختار باشد و لازمه‌ی اختیار، وجود دو راهی است.

خوب، وقتی انسان از این دنیا رفت و مورد رحمت قرار گرفت، آیا بعد از آن هدفی برای انسان هست؟

گفتیم در آن عالم تکامل بدین معنا وجود ندارد، پس آنچه به او می‌رسد همانست که بعد از تسویه‌ی حساب به او می‌رسد و کار یکسره خواهد بود بدون تغییر، کسانی که در دار رحمتند:

نساء / ۱۲۲: «خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا.»

و آنهایی هم که در دار عذابند:

نساء / ۱۶۹: «خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا.»

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۸۵ }

پس برای موجود اخروی بعد از ورود در عرصه نهایی و گذراندن عرصات مقدماتی؛ تکلیف یکسره و یکنواخت خواهد بود، هدف بالاتر برای این موجود، وجود ندارد.

اما سؤال می‌شود خدا چرا این کار را می‌کند؛ قبول است که غایتی برای مخلوق دیگر نیست اما هدف خدا چیست که عذاب و رحمت بی‌نهایت می‌دهد؟ هدف نهایی برای خدای متعال ذات و

مقتضیات صفاتش است، پس می‌توان گفت هدف نهایی برای انسان عبارت است از رحمت بی پایان و اما عذاب بالتبع است. هدف آفرینش جهان پیدایش انسان و هدف آفرینش انسان، امتحان اوست تا از راه امتحان بندگی را برگزیند:

ذاریات / ۵۶: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ.»

هدف راه مستقیم است:

یس / ۶۱: «وَأَنْ أَعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ.»

ولی چون اختیار است، باید کوره راه هم باشد، و راه‌ها به نتایج اخروی منتهی می‌شود، یا رحمت الهی که هدف بالاصاله است و یا عذاب الهی که هدف بالتبع است.

مراتب فعل الهی

افعالی ارادی و اختیاری **انسان**، از مبادی خاصی سرچشمه می‌گیرد و مراتبی را می‌گذارند تا به تحقق خارجی برسد؛ آیا در مورد افعال الهی نیز می‌توان مراتبی فرض کرد که از مبادی خاصی شروع می‌شود و مراحل را بگذرانند تا به مرحله‌ی تحقق عینی برسد؟

از آن جهت که فعل خدا، به معنای مصدری، یعنی حیثیت صدور از پروردگار، امر تدریجی و زمان دار نیست؛ برای فعل خدا مراتب زمانی نمی‌توان قائل شد ولی از لحاظ حاصل مصدر و نتیجه‌ی فعل چون ممکن است «زمانی» باشد، جای این هست که این فرض درباره‌ی آن مورد توجه قرار گیرد که: فعل خدا، یعنی مخلوق خدا، مصنوع خدا، متعلق فعل به معنای مصدری؛ آیا مراتبی دارد یا نه؟

البته موجودات مادی خود مراتبی دارند و حرکات و تغییراتی در آنها پدید می‌آید تا به مرتبه‌ی کاملتری می‌رسند ولی منظور از مراتب فعل، تغییراتی که در خود آن پیدا می‌شود؛ نیست. آیا برای اشیاء خارجی از آن جهتی که مخلوق خدا هستند و انتساب به او دارند و خدا آنها را ایجاد کرده است، در ایجاد می‌توان مراتبی فرض کرد که به خدا انتساب داده شود یا نه؟

درباره‌ی فعل الهی به طور کلی گفتیم: آنها که زمانی هستند، انتساب و اضافی آنها به خدای متعال دو جهت دارد:

یکی از آن جهت که انتساب به خدا دارند و خدا موجودی است مجرد، فوق زمان و مکان.

و یکی از آن جهت که انتساب به اشیاء خارجی دارند که متغیر هستند و در ظرف زمان و مکان.

و گفتیم که افعال الهی از آن جهتی که انتساب به اشیاء خارجی دارد قابل اتصاف به زمان هم هست و حتی صفاتی هم که از این افعال انتزاع می‌شود؛ از لحاظ انتسابشان به مخلوق، به یک معنی قابل اتصاف به زمان و مکان هستند، مثل صفت خالقیت، از آن جهتی که خلق (چه به صورت فعل بیان شود، چه به صورت صفت)، انتساب به مخلوق زمانی دارد، ممکن است ظرف زمان برایش فرض شود: بگوییم خدا در این زمان موجود را خلق کرده نه در زمان قبل و نه بعد. و این بلحاظ یکطرف اضافه است که موجودی است زمانی. حال می‌خواهیم ببینیم آیا می‌توان برای همین فعلی که انتساب به خدا دارد مراحلی فرض کرد یا اینکه درباره‌ی فعل الهی جا ندارد که قبل از تحقق عینی مرتبه‌ای برای آن فعل در ارتباط با خدا فرض شود.

وقتی ما می‌خواهیم کاری انجام دهیم، ابتدا تصویری از آن کار، در نفس ما بوجود می‌آید، بعد تصور فائده‌ی آن، بعد تصدیق فائده‌اش؛ که اینها همه گونه‌های مختلفی از علم است که در نفس ما تحقق پیدا می‌کند؛ آیا می‌توان گفت که برای فعل خدای متعال هم یک مرتبه‌ای وجود دارد، بنام مرتبه‌ی علم به اشیاء؟

همینطور بعد از اینکه تصور و تصدیق کردیم، در ما میل و رغبتی به سوی آن فعل پدید می‌آید، که گاهی تعبیر به مشیت می‌کنیم، می‌خواهیم این کار را انجام دهیم (که وقتی به فعل نزدیک شد می‌گوییم اراده)، آیا می‌توانیم درباره‌ی فعل خدا هم بگوییم اول مرتبه‌ی علم است بعد مرتبه مشیت؟

همچنین وقتی ما می‌خواهیم کاری انجام دهیم، محاسبات و مقایساتی در ذهن خود انجام می‌دهیم که مثلا این کار باید در چه زمان و مکان و با چه شرایطی انجام گیرد، آیا چنین مرتبه‌ای هم برای فعل الهی می‌توان فرض کرد یا نه؟

و یا مراتبی دیگر مشابه اینها، کمتر یا بیشتر، بهر حال جای طرح این مسائل در باره‌ی افعال الهی هست یا نه؟

اگر فرض کنیم که در ذات خدا حالات گوناگونی پشت سر هم پدید می‌آید تا منجر به انجام فعل می‌شود این تصور غلطی است که هم برهان آن را تکذیب می‌کند هم دلائل نقلی. وجود

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۸۷ }

مقدس حقتعالی وجود مادی نیست که بر او حالات گوناگونی عارض شود: «لَمْ يَسْبِقْ لَهُ حَالٌ حَالاً» و به تعبیر فلسفی، معرض حوادث و أعراض قرار نمی‌گیرد.

پس اگر مراتبی فرض شود برای فعل خدا، مراتبی است به حسب نظر عقل، یعنی تقدم و تأخر زمانی بین اینها نیست، عقل چند مفهوم انتزاع می‌کند که ممکن است بعضی بر بعض دیگر بحسب رتبه عقلی مقدم باشد. از نظر برهانی فرض چنین مراتبی برای افعال الهی که اختلافشان به حسب مفهوم باشد و ترتبشان هم بحسب نظر عقل نه زمان، اشکالی ندارد، همانطور که عقل، صفات متعدد برای واجب تعالی اثبات می‌کند به ضمیمه‌ی اینکه همه‌ی این صفات، يك مصداق واحد بسیط بیشتر ندارد؛ مثلاً علم و قدرت و حیاة و... صفاتی است که عقل برای ذات واجب اثبات می‌کند و برهان هم اقامه می‌کند که تعدد این صفات به معنای ترکیب در ذات واجب نیست و این اشکالی تولید نمی‌کند. در ما مصادیق این صفات با هم فرق دارد ولی عقل هر دو مفهوم را برای واجب اثبات می‌کند.

درباره‌ی افعال الهی هم عقل می‌تواند مفاهیم مختلفی را اثبات کند با توجه به اینکه مصداق همه‌ی این مفاهیم در خارج، يك چیز بیشتر نیست و حتی اگر بین این مفاهیم ترتبی قائل شود باز با توجه به این است که این ترتب بحسب رابطه‌ی مفاهیم با همدیگر است نه رابطه‌ی مصادیق متعدد.

یعنی می‌توانیم بگوییم خدا هم وقتی می‌خواهد کاری کند می‌داند که چه کاری می‌خواهد انجام دهد، بی علم کار نمی‌کند، این يك مفهوم، مفهوم دیگر اینکه می‌خواهد که انجام دهد، ناخواسته و با کراهت انجام نمی‌دهد، خدا مجبور در کار خودش نیست، خوب، وقتی این دو مفهوم را به خدا نسبت دادیم مرتبه‌ی کدامیک مقدم است؟ دانستن مقدم بر خواستن است، تا نداند جای مطرح

کردن خواستن یا نخواستن نیست، پس اول باید بداند، بعد بخواهد ولی این بُعدیت درباره‌ی خدا بُعد زمانی نیست، اقتضای این مفهوم این است که قبل از آن مفهوم در مرتبه‌ی مقدم لحاظ شود. ترتیبی اینگونه، بین مبادی و مراحل فعل در ذات باری تعالی، اشکالی ندارد.

اما از نظر «قرآن»

حال ببینیم قرآن کریم در این باره چه بیاناتی دارد؟ آیا چنین چیزهایی را برای افعال الهی اثبات می‌فرماید یا نفی می‌کند، یا ساکت است؟

وقتی به قرآن مراجعه می‌کنیم می‌بینیم آیاتی هست درباره‌ی اینکه کارهایی که خدا انجام

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۸۸ }

می‌دهد و آنچه را در خارج (چه بلاواسطه چه مع الواسطه) ایجاد می‌کند، ناآگاهانه و بی توجه نیست، از روی علم تحقق پیدا می‌کند.

ملك / ۱۴: «الَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ...»

آیا کسی که چیزی را خلق می‌کند نمی‌داند چه چیز خلق می‌کند؟ خدایی که این موجودات عظیم و کثیر و غیر قابل احصاء را آفریده و آثار حکمت او در تمام آنها ظاهر است؛ آیا ندانسته که چه آفریده است؟ استفهام انکاری است که جوابش منفی است، چرا، خدا می‌داند. پس معنایش این است که خدا هرچه را می‌آفریند می‌داند که می‌آفریند.

اما دانستن خدا چگونه است؟

آیا اول تصور می‌کند بعد تصدیق به فائده؟ آیا بدینصورت است یا صورت دیگری؟ البته از خود آیه چیزی استفاده نمی‌شود ولی از محکماتی که درباره‌ی خدا داریم از قبیل:

شوری / ۱۱: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ.»

استفاده می‌شود که خدا صفات مخلوق‌ها را ندارد، صفات مادی و امکانی ندارد، خدا ذهن و علم حصولی و تصوّر و تصدیق ندارد، اینها مال مخلوقات است. دانستن خدا چیزی غیر از ذاتش نیست، در مرحله‌ی ذات، خود ذات عین علم است.

در پاسخ به این سؤال که «آیا علم الهی فقط بهمان معنای علم ذاتی است که عین ذات است یا نوع دیگر علم هم برای خدا اثبات شده است؟»؛ به آیاتی بر می‌خوریم که دلالت دارد بر اینکه: علمی برای خدا در زمانی تحقق پیدا کرده است یا در زمانی تحقق پیدا می‌کند و اگر کسی به معارف اسلامی آشنا نباشد از اینگونه آیات (که نوعی تشابه در آن هست) معانی توأم با نقص و امکان می‌فهمد:

آل عمران / ۷: «أَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ.»

چنانکه در «جاء رَبُّكَ» و «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ» چنین معانی ممکن است ابتداءً به ذهن اشخاص غیر مطلع به معارف اسلامی بیاید.

ولی بعد از اینکه دانستیم خدای متعال مثل مخلوقات نیست که یکوقت چیزی را نداند و بعد علم پیدا کند، آن وقت جای این سؤال هست که پس معنای این آیات که می‌فرماید در زمانی علم برای خدا پیدا شده یا می‌شود چیست؟

به عنوان نمونه، چند آیه را که علم زمانی برای خداوند اثبات کرده است مورد توجه قرار می‌دهیم:

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۸۹ }

انفال / ۶۶: «الآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَ عَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا.»

قبلا فرموده است که:

«...إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ...»

اگر از شمایان بیست تن شکبیا و استوار باشد بر دو صد تن چیره می‌شوند. سپس می‌فرماید: «الآن» ... حالا خدا می‌داند که در میان شما ضعفی است و تخفیفی برای شما قائل

می‌شود، یعنی مسلمانان صدر اسلام در ابتدا موظف بودند هر ۲۰ نفر در مقابل ۲۰۰۰ نفر بایستند و روی از جنگ بر نتابند ولی بعد، این تکلیف سبکتر شد و به این حد رسید که اگر ۱۰۰ نفر مسلمان در مقابل ۲۰۰ نفر کفار قرار گیرند باید جنگ کنند ولی اگر از نصف کمتر بودند لازم نیست جنگ کنند.

بحث در این است که می‌فرماید: «وَعَلِمَ...حالا خدا دانست که ضعیف هستید، در این آیه علی الظاهر ظرف «الآن» برای عَلِمَ هم هست.

*آیاتی دیگر هست که می‌فرماید خدا کاری را انجام می‌دهد تا بداند چه می‌شود که این تعبیر این ابهام را دارد که مگر خدا از اول نمی‌دانست:

درباره‌ی شیطان:

سبأ / ۲۱: «وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَأْمُرُ بِالْآخِرَةِ...»

ما شیطان را آفریدیم، برای او تسلطی بر مؤمنین قرار ندادیم تا مردم مجبور در عصیان شوند بلکه او را وسیله قرار دادیم تا مردم بوسیله‌ی او آزمایش گردند تا ما بدانیم چه کسانی ایمان به آخرت دارند و چه کسانی نسبت به آخرت در شکند. پس حکمت آفرینش شیطان بر حسب این آیه، این است که ما بدانیم که چه کسانی معتقد به آخرتند و چه کسانی شك دارند.

ظاهر تعبیر این آیه این است که این علم بعداً پیدا می‌شود، بعد از آفرینش شیطان و وسوسه کردنش...

آیه‌ی دیگر:

محمد(صلی الله علیه وآله): «31 / (وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ.»

شما را آزمایش می‌کنیم تا بدانیم چه کسانی اهل جهاد و اهل صبر هستند و چه کسانی فرار می‌کنند. پس ظاهر لفظ آیه این است که علم خدا بعد از آزمایش پیدا می‌شود. آیا خدای متعال قبل از آزمایش علم نداشت که چه کسانی جهاد می‌کنند و چه کسانی فرار؟

حل مسأله

علم در مورد خدای متعال گاه به صورت صفت ذات استعمال می‌شود و گاهی به صورت صفت فعل.

علمی که صفت ذاتی خداست و عین ذات است، تغییرپذیر نیست، زمانی نیست، بر همه‌ی زمانها و مکانها احاطه دارد ولی گاهی علم به صورت صفت فعل، ذکر می‌شود و همه‌ی چیزهایی که درباره‌ی صفات فعل گفته شده، درباره‌ی این علم هم صادق است. همانطور که درباره‌ی اراده، مشیت و سایر صفات فعل گفتیم که اموری هستند حادث و معنای حدوث در آنها این است که عقل از مقایسه‌ی فعل خدا با ذات الهی این مفهوم را انتزاع می‌کند.

و چون دو طرف دارد یکطرف ذات مقدس حقتعالی و یکطرف مخلوقات ممکن زمانی محدود، آنچه از این مقام حکایت می‌کند بلحاظ متعلقات مادی زمانی، متصف به زمان هم می‌شود، یعنی همانطور که خلق در يك زمانی واقع می‌شود (باین معنی که مخلوق زمانی است نه اینکه تغییری در ذات پیدا می‌شود)، همچنین مخلوقی که با علم پدید می‌آید، عقل بین خالق و مخلوقش می‌سنجد که آیا با علم صادر شده یا بدون علم، آن وقت می‌گوید: خدا دانست، این «دانست» مفهوم انتزاعی و از صفات فعل است، که از مقایسه‌ی مخلوق که امری است زمانی در ارتباط با خدای متعال انتزاع می‌شود؛ و به تبع طرف زمانیش، قابل اتصاف به زمان دانستن است.

اینجور علم قابل این است که بگوئیم حادث است، چنانچه در اراده گفتیم، اما حادث است نه به این معنی که چیزی در ذات خدا حادث می‌شود بلکه بدین معنی که عقل وقتی این موجود را با صفات واجب می‌سنجد، چنین مفهومی را در ظرف خاصی انتزاع می‌کند.

بعبارت دیگر: قبل از این زمان، مفهومی برای صفت فعل نیست تا اثبات یا نفی شود، قبل از خلق

انسان جای این نیست که بگوئیم آیا خدا پیش از خلق حضرت آدم(علیه السلام) خالق حضرت آدم(علیه السلام) بوده است یا نه، باید حضرت آدمی باشد تا بحث خالق بودن او مطرح شود، (البته بدین معنی که «كُونِهِ بِحَيْثُ إِذَا شَاءَ يَخْلُقُ» صحیح است اما بازگشت آن، به قدرت است، دیگر صفت فعل نیست، صفت فعل صفتی است که حاکی از رابطه‌ی فعل خدا با مخلوقاتش باشد)

همه‌ی صفات فعل در رابطه با مخلوق است، باید وجود مخلوقی فرض شود، اموری است اضافی، یکطرفه نمی‌شود انتزاع کرد.

پس می‌توان گفت علم در مورد خدا دوگونه استعمال می‌شود:

1- صفت ذات که عین ذات است و زمان ندارد.

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۹۱ }

2- علمی که از مقام فعل انتزاع می‌شود، قابل این هست که قید زمانی برایش آورده شود، بلحاظ متعلقش که زمانی است.

پس هر چیزی تا تحقق نیافته، موضوع ندارد که بگوییم آیا برای خدا معلوم هست یا نه، باید چیزی فرض شود تا گفته شود این شیء معلوم هست یا نه (معلوم به عنوان صفت فعل).

همینطور، **سَمِعَ، يَسْمَعُ، أَبْصَرَ، يُبْصِرُ، ...** و نظیر اینها هرچه در مورد خدا استعمال شود، بمعنای صفات فعل است:

مجادله / ۱: «لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ...»

آیا جا دارد قبل از وجود سخن و قول، خدا شنیده باشد؟ باید صوتی باشد تا شنیدن صدق کند، اما شنیدن نه بدین معنی که در ذات خدا چیزی پیدا شده که قبلا نبوده است؛ علم به این مسموع قبلا بود ولی شنیدن نبود، شنیدن از مقام فعل انتزاع می‌شود، باید چیزی باشد تا گفته شود خدا شنید یا نشنید.

پس با توجه به اینکه صفات فعل از مقام فعل انتزاع می‌شود و ما بازاءً در ذات ندارد، نباید چیزی در ذات پدید آید تا مصداق آن شود، بلکه مقایسه‌ای است که عقل انجام می‌دهد، می‌گوید این مخلوق از خدا بوجود آمد، آیا خدا به آن جاهل است یا عالم، (نه به این معنا که چیزی در ذات خدا اضافه می‌شود بنام علم، بلکه یعنی این مخلوق در حضور خداست) و چون در حضور اوست آن را می‌بیند، این «دیدن» ظرفش وقتی است که خدا آنرا بوجود آورد و قبل از وجود، جا ندارد، چون «دیدن» صفت فعل است، اما در دانستن اینقدر مسأله روشن نیست، در دانستن دو اعتبار

هست که باعتبار این که صفت فعل باشد باز همین حرف در میان می‌آید. این «دانستن» در مرئیات مساوی با «دیدن» و در مسموعات مساوی با «شنیدن» است، خدا، دید یعنی دانست. این علم که در مقام فعل است عیناً مثل شنیدن، دیدن، گفتن مفهومی است که از مقام فعل انتزاع می‌شود و لذا می‌تواند ظرف زمان هم داشته باشد.

شما را آزمایش می‌کند تا بداند... این «تا بداند» یعنی تا عمل شما در حضور او تحقق یابد، که وقتی در حضور او تحقق یابد، عقل مفهوم علم را انتزاع می‌کند و چون فرض این است که بعد از آزمایش می‌داند لذا می‌فرماید «يَعْلَمُ» این دانستن بعدی صفت فعل است و جا ندارد که قبل از وجود آن خدا بداند.

پس باز معنای این آیه چنین نمی‌شود که شما را می‌آزماییم تا رفع جهل شود، بلکه شما را می‌آزماییم تا فعل شما در حضور ما و مرئی و منظر ما تحقق یابد.

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۹۲ }

بهرحال، پس راه حل این آیات همین است که بگوییم علم دو اعتبار دارد:

۱- صفت ذات ۲ - صفت فعل: که در ظرف تحقق فعل این صفت انتزاع می‌شود یا بصورت فعل به خدا نسبت داده می‌شود.

مفهوم کتاب در کتاب خدا

*تعبیری دیگر در آیات شریفه هست که ما را وادار به وقت بیشتری درباره‌ی علم خدا می‌کند:

طه / ۵۲: «قَالَ عَلَّمَهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسِي.»

...این علم در کتابی منعکس است، خدا چیزی را گم نمی‌کند و فراموش هم نمی‌کند.

این تعبیر که: علم خدا در يك کتاب است، سؤال ایجاد می‌کند که آن چگونه علمی است؟

آن علم خدا که عین ذات است در کتاب خدا نیست، ذات خداست، و آن هم که در مقام فعل انتزاع می‌شود همراه خود فعل است، پس این چه‌گونه علمی است که در کتاب است؟ مگر خدا احتیاج دارد بنویسد تا فراموش نکند؟ این تعبیر چنین مطلبی را به ذهن ایهام می‌کند که خدا برای اینکه فراموش نکند می‌نویسد تا هر وقت بخواهد مراجعه کند؛ به ویژه که بلافاصله می‌فرماید: **يُنْسِي.**

از این آیه ما می‌فهمیم که خدا مخلوقی دارد بنام کتاب و این مخلوق به گونه‌ای است که نمایانگر مخلوقات دیگر است و هر که در آن بنگرد از احوال مخلوقات دیگر باخبر می‌شود و چون این مخلوق خداست وجودش هم نوعی علم خدا حساب می‌شود، یعنی همان علم خداست که در این کتاب منعکس شده و نمایانگر حوادثی است که تحقق می‌یابد. مشابه این تعبیر:

حج / ۷۰: «الْمَ تَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ، إِنَّ ذَلِكَ فِي كِتَابٍ...»

سبأ / ۳: «... لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَ لا فِي الْأَرْضِ وَ لا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَ لا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ.»

هیچ چیز از خدا پنهان نیست ولو به اندازه‌ی سنگینی يك ذره باشد (مثقال ذره تعبیری است در عربی که کنایه از کوچکترین چیز است) و نه تنها ذره، کوچکتر و بزرگتر از ذره هم در کتابی روشن وجود دارد.

باز علم خدا را ارتباط داده است با کتاب و همان معنی را به ذهن می‌آورد که شاید علم خدا از راه همین کتاب است. ولی با توجه به مطلبی که گفته شد، این معنی چیز دیگری را اثبات می‌کند: و آن اینکه علاوه بر علم ذات و علم فعل، علم دیگری هم برای خدا هست که اسمش

کتاب است و همه چیز در آن منعکس است. **علم خداست** باین معنی که همه یا بعضی مخلوقات خدا در آن منعکس است، **کتاب** است چون هر کس (که بتواند) با آن تماس پیدا کند از احوال موجودات دیگر مطلع می‌شود. مخلوقی است خارج ذات الهی ولی مال خدا است؛ خدا طوری آنرا آفریده که علمی باشد برای همه‌ی اشیاء.

پس این «**کتاب**» از مراتب علم الهی است. در بحث از مراتب فعل الهی دانستیم که عقل می‌تواند برای فعل الهی مراتبی را در نظر بگیرد که بحسب رتبه، بعضی بر بعضی مقدم‌اند، گرچه از نظر ظرف تحقق همه با هم هستند، یعنی وقتی عقل موجودی را ملاحظه می‌کند که خدا خلق می‌کند، کاری انجام می‌دهد و صدور این فعل از او ناآگاهانه نیست، پیش خدا حضور دارد و خدا آن را می‌بیند و می‌شناسد و می‌داند، چون ذات الهی ذاتی است که احاطه بر همه چیز دارد و هرچه پیدا شود در حضور او پیدا شده و علم هم غیر این نیست که ذاتی که صلاحیت درک و علم دارد، چیزی پیش آن ذات حاضر باشد، در اینجا مفهوم علم را هم بهمان معنی که **صفات فعلیه** را انتزاع می‌کرد، در این مرتبه انتزاع می‌کند، اگر این شیء زمانی باشد این صفت علم هم متصف به زمان خواهد شد، کما اینکه سایر صفات الهی که از مقام فعل انتزاع می‌شود در صورتی که متعلق فعل زمانی باشد؛ صحیح است نسبت زمانی داشته باشد [بلحاظ متعلق].

برای اینکه مطلب روشن‌تر شود و بهتر در ذهن بماند بجای مفهوم علم مفهوم رؤیت را بگذارید، خدای متعال هر چه را خلق کند در حضور اوست و هر چه در حضور اوست می‌بیند و این دیدن نه یعنی با چشم، بلکه یعنی آنچه برای ما بوسیله‌ی رؤیت حاصل می‌شود بنحو اعلی برای خدا حاصل است، این رؤیت همان علم است، آیا قبل از وجود موجود مرئی می‌توان گفت خدا آن را می‌دید؟ نه، رؤیت جایی است که مرئی باشد.

علمی که در این مرحله از فعل خدا اثبات می‌شود چنین مفهومی است، غیر از علم ذاتی خداست که همه چیز را بواسطه آن، چه بعد و چه قبل از وجود آن چیز؛ می‌داند. این اعتباری است که عقل می‌کند، این بدان معنی نیست که ذات خدا تغییر می‌کند یا حالت جدیدی برای او پیدا می‌شود که قبلاً نداشته است، یا علم جدیدی پیدا می‌کند، خیر، مفهومی است که عقل از مقایسه‌ی فعل خدا با مخلوق انتزاع می‌کند، می‌توان اسمش را گذاشت علم و یا در مرئیات گفت: رؤیت و در مسموعات سمع.

منظور این است که این عنوان علم که در این مرتبه به خدا نسبت داده می‌شود؛ صحیح

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۹۴ }

است که گفته می‌شود این علم، مال این زمان است، ولی بدین معنی نیست که حالا علم پیدا کرده و قبلا نبوده است، بلکه معنایش همین است، و مفهوم مفهومی است که حکایت از امری حادث می‌کند، مثل خلق - رزق - تدبیر و مفاهیمی که در خود مفهوم؛ تعلق به شیء حادثی خوابیده است، مفهوم بگونه‌ای است که تابع متعلقش می‌باشد، اگر متعلق زمانی باشد، مفهوم هم زمانی می‌شود ولی از آن طرف اضافه (که به خدا مربوط می‌شود) دیگر زمانی نیست.

بهر حال، چنین علمی از قرآن استفاده می‌شود که استعمالش صحیح است، البته نه بدین معنی که خدا چند علم دارد و این علمها در ذات اثر می‌گذارد، ذات تغییری نمی‌کند، ذاتش عین علم و قدرت و... است ولی وقتی يك موجودی را خدا خلق کرد، عقل بلحاظ مقایسه‌ی بین فعل و مخلوق، مفهوم جدیدی را به خدا نسبت می‌دهد.

برای اینکه دفع استیحا ش شود می‌گوییم: آیا خدا قبل از خلق عالم با بعد از آن، تفاوتی در ذاتش حاصل شد؟ آیا چیزی را با خلق کردن از دست داد؟ یا چیزی را واجد شد؟ خیر؛ ذات الهی غنای مطلق است، با خلق کردن نه چیزی از ذاتش کم و نه چیزی را واجد می‌شود. بلحاظ ذات، ما مفهوم قدرت را انتزاع می‌کنیم، قدرت بر خلق و این قدرت عین ذات است قبل از خلق، بعد از خلق و در حین خلق. ولی مفهوم خالق و مفهوم خلق کردن، قبل از خلق خدا نبود، قبل از آن نمی‌توان گفت خدا خلق کرد، این مفهوم وقتی انتزاع می‌شود که مخلوقی در خارج تحقق یابد، خلق کردن و ایجاد، مفهومی است انتزاعی، عقل است که این مفهوم ذوالاضافه را با مقایسه بین این وجود و وجود واجب، انتزاع می‌کند و می‌گوید «او را ایجاد یا خلق کرد»؛ ولی بدین معنا نیست که خدا قبلا فاقد خالقیت بود و حالا واجد شد، بلکه انتزاعی است که عقل انجام می‌دهد.

علم در مقام فعل هم چنین مفهومی است، علم ذاتی سر جایش هست و تغییری نمی‌کند: ولی گاهی علم به مفهوم انتزاعی هم بکار می‌رود، همانطور که خلق و ایجاد، مفهوم انتزاعی بود، یعنی عقل ملاحظه می‌کند که مخلوق خدا در حضور اوست و می‌گوید خدا به آن علم دارد، وقتی وجود

یافت، خدا به آن علم پیدا کرد، نه این که علم نداشت و حالا پیدا کرد و علمی به ذاتش اضافه شد، این علم مثل مفهوم رؤیت و شنیدن است، مفهومی است انتزاعی از مقام فعل.

باری، علاوه بر این علم که از مقام فعل انتزاع می‌شود، گونه‌ای علم دیگر هم از آیات استفاده می‌شود و آن علمی است که منتسب به کتاب است [فی کتاب]، و ظاهر آیات می‌گوید که خدا علمی دارد که این علم در کتابی منعکس است، این چه علمی است؟

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۹۵ }

علم ذاتی که عین ذات است، علم فعلی هم از مقام فعل است و ظرفش ظرف تحقق فعل است. این علم عین ذات نیست چون در کتاب است و کتاب مخلوق خداست، پس معلوم می‌شود علمی دیگر قبل از خلق موجودات به خدا نسبت داده می‌شود؛ بلحاظ اینکه خدا چیزی آفریده که در آن حوادث آینده منعکس است و این طبعاً از علم خداست و خدا آن را آفریده است. بنابراین وقتی عقل آن را ملاحظه می‌کند، آنرا هم مرتبه‌ای از ظهور علم الهی تلقی می‌کند، البته نه بدین معنی که وقتی این موجود خلق شد، چیزی به علم خدا افزوده شد و ذات الهی واجد چیزی شد، اینها جلوه‌هایی از چیزهایی است که او واجد است.

پس از مجموع آیات استفاده می‌شود که نسبت دادن علم به خدا به ۳ لحاظ است:

1- علم ذاتی.

2- علم فعلی در مقام خلق کتاب، و این علم قبل از وجود موجودات هم هست.

3- علمی که در ظرف تحقق حادثه و توأم با وقوع حادثه است.

برای روشن شدن علمی که در کتاب است و کتاب مظهر آن علم است، آیات مربوط به آن را بررسی می‌کنیم مخصوصاً با توجه به اینکه در روایات این نکته خاطر نشان شده که هر چه در خارج تحقق می‌یابد مسبوق به چند چیز است: **علم، کتاب، اذن، اجل، قدر، قضاء** (و در بعضی روایات مشیت و اراده هم ذکر شده است) که اینها مراحل تحقق فعل الهی است، ما هم این مراتب را از آیات بررسی می‌کنیم، اول مرحله **علم در مقام فعل** بود که ذکر شد. مرحله **دوم مرحله کتاب** است، یعنی این

مخلوق در ظرفی و وعائی انعکاس دارد بطوریکه اگر کسی بر آنجا اشراف پیدا کند آن را می‌فهمد اما آن مخلوق چیست؟ ما عقلمان نمی‌رسد در خود قرآن هم، درباره‌ی حقیقت آن به چیزی که ما بفهمیم، برخورد نکرده‌ایم، اجمالاً مفهومی بنام کتاب را اسم می‌برد.

برای بررسی آیات مقدمهٔ مفهوم کتاب را توضیح می‌دهیم:

*مفهوم کتاب

کتاب بمعنای نوشته است و در عربی هم بهمین معنی استعمال می‌شود، اما اینکه اصل ریشه‌ی کَتَبَ چه بوده است و چرا و به چه لحاظ به نوشته، کتاب می‌گویند و آیا بمعنای جمع است یا ثبت و... چیزهایی است که نه تنها به ما کمک نمی‌کند بلکه موجب مشوب شدن ذهن می‌شود، اصولاً الفازی که در قرآن کریم و روایات استعمال می‌شود اگر مفهوم روشنی دارد که ابهامی

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۹۶ }

ندارد و اگر با قرائن قطعی می‌دانیم فلان لفظ در چه معنایی به کار رفته است و حقیقهٔ بکار رفته یا مجازاً و...؛ در چنین موردی؛ پی‌گیری در ریشه‌ی کلمه، ذهن را گمراه می‌کند. پس کتابت در فارسی عیناً همان نوشتن است.

اما موارد استعمال کتاب در قرآن فرق می‌کند:

موارد استعمال کتاب در قرآن

۱- به معنای نوشتن و نوشته و در مورد حکم تشریحی به کار می‌رود:

نساء / ۱۰۳: «إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا.»

نماز نوشته‌ای است دارای وقت و زمان‌بندی شده برای مؤمنان. نوشته است یعنی واجب است، تکلیفی است. (در اینجا حتی فهمیدن اینکه آیا کتاب مجازی است یا حقیقی نیز فائده‌ای ندارد، چون مورد استعمال را می‌دانیم.)

2- در مورد کتابهای آسمانی:

بقره / ۲۱۳ ...: «وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ...»

حدید / ۲۵ ...: «وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ...»

حال چرا کتاب می‌فرماید آیا یعنی ما مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يُكْتَبَ و یا اینکه در عالمی دیگر نوشته شده است و یا مثل الواح تورا که نوشته شده بود و کتابهای آسمانی دیگر هم نوشته‌هایی بودند که بوسیله‌ی ملائکه برای پیامبران می‌آمده، اینها همه وجوهی است، اما بهر حال، می‌دانیم که: چه قرآن در کاغذ نوشته شود و چه فقط در سینه‌ها باشد، اسمش کتاب الله است. می‌دانیم آنچه را خدا بر پیامبران نازل فرموده و دارای حقائق و مسائل و معارف و احکامی و... است، اسمش را کتاب گذاشته است.

3- در مورد نامه اعمال بکار رفته است:

یکی از معتقدات ما که نصّ قرآن و روایات است، این است که هر کس نامه‌ی اعمال دارد و خدا فرشتگانی را امر فرموده که کارهای مردم را بنویسند: کراماً کاتبین، روز قیامت این نامه‌ها را بیرون می‌آورند و به دست اشخاص می‌دهند، بعضی به دست چپ، بعضی به دست راست، طبق ظاهر آیات و روایات.

اینهم اسمش کتاب است و آیات زیادی دارد در این زمینه است منجمله:

إسراء / ۱۴-۱۳...: «وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا؛ إِفْرَأَ كِتَابَكَ.»

روز قیامت نامه‌ای را باز می‌کنیم بدست انسان می‌دهیم، آن کتاب را می‌بیند در حالیکه در جلویش باز شده و به او گفته می‌شود بخوان و خودت هم حساب خودت را ببین:

«كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا.»

بهر حال، این هم کتابی است که بوسیله‌ی ملائکه نوشته می‌شود و تا روز قیامت ضبط می‌شود تا بدست مردم برسد.

از بعضی آیات استظهار می‌شود که ملائکه وقتی اعمال مردم را می‌نویسند از کتاب دیگری استنساخ می‌کنند.

جائیه / ۲۹: «إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ.»

ما استنساخ می‌کردیم آنچه را عمل می‌کردید.

از معصوم علیه السلام است: ملائکه از کجا می‌نویسند؟ در جواب می‌فرمایند: مگر تو عرب نیستی، در لسان عربی استنساخ به چه می‌گویند؟ یعنی نسخه برداری از کتاب دیگری منظور است، نه ابتداءً نوشتن که آن کتابت است.

بحسب این روایت امام می‌فرماید ملائکه در موقع نوشتن اعمال به **لوح محفوظ** یا کتاب دیگری نگاه می‌کنند و از روی آن می‌نویسند.

آیاتی که در این زمینه‌ها (۳ قسم مذکور) هست به بحث ما ربطی ندارد، بحث ما در مورد چهارم است:

4- خدا کتابی دارد که همه چیز در آن هست:

انعام / ۵۹: «... وَ لَا رَظْبَ وَ لَا يَابِسَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ.»

مشمول بر همه چیزهاست (بعضی فکر می‌کنند **کتاب مبین** قرآن است ولی ظاهراً چنین نیست و اتفاقاً این از آیاتی است که علم را با کتاب ارتباط داده است، یا بهتر بگوییم: کتاب را جانشین علم و

دانستن کرده است؛ بجای اینکه بگوید: «لا رَطْبٌ وَ لا يَابِسُ إِلَّا فِي عِلْمِ اللَّهِ» فرموده «لا رَطْبٌ وَ لا يَابِسُ إِلَّا فِي كِتَابِ مُبِينٍ.»

با تعبیرات مختلفی از چنین چیزی یاد شده است:

الف = با تعبیر «پیش ماست:»

زخرف / ۴: «وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلٌّ حَكِيمٌ.»

ق / ۴: «وَ عِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ.»

در آیه قبلی متصف شده بود به مبین (آشکار - آشکار کننده) در اینجا توصیف شده به اینکه

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۹۸ }

حفظ کننده است بمعنای حافظ و احتمالاً حفیظ به معنای محفوظ هم هست مانند آیه‌ای دیگر

که می‌فرماید:

بروج / ۲۲: «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ.»

یعنی خود کتاب از بین نمی‌رود.

ب: گاهی با تعبیر کتاب مکنون از آن یاد شده است:

واقعه / ۷۸: «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ.»

ج: و سرانجا در بسیاری آیات تعبیر **ام الكتاب** آمده است که این تعبیر ام الكتاب مفهومی دیگر را

تداعی می‌کند، انسان بذهنش می‌آید که کتابهای متعددی هست، یکی ام است و بقیه فرعی

هستند مثل دفتر کل و دفاتر فرعی که بخشهایی از آن در اینها منعکس است. آیاتی هم هست

که: «لِكُلِّ أُمَّةٍ كِتَابٌ» و یا «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يَتَّبِعُ» ولی کتابی هست که همه چیز در آن منعکس

است «وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» روایات هم کم و بیش این حدس را تقویت می‌کند که يك کتاب اصلی

هست که همه چیز در آن است، از هر کس، هر حادثه، هر زمان و هر مکان: «وَ لا رَطْبٌ وَ لا يَابِسُ إِلَّا

فی کتابِ مبین» و نیز کتابهایی هست فرعی مثل دفاتر جزئی، برای قومی خاص؛ کتاب الابرار، کتاب الفجار... پس کتاب اصلی امّ الکتاب است.

بحث ما در این امّ الکتاب است:

این امّ الکتاب مخلوق است و مسلماً خود خدا نیست چون می‌فرماید: «عِنْدَنَا» «مخلوقی است که همه چیز در آن هست، منجمله خود قرآن کریم، قرآن کریم در آن جاست»: «وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلَىٰ حَكِيمٍ».

حال اینها یعنی چه؟ این کتاب چیست؟ کجاست؟ چه کاغذی، چه مرکبی، با چه خطی؟ و... خلاصه چیست؟ سؤالهایی است که قرآن نفرموده است و ما هم طبق «أُسْكُتُوا عَمَّا سَكَتَ اللَّهُ عَنْهُ» از پیش خود چیزی نمی‌گوییم؛ اجمالاً می‌فهمیم موجودی است که خدا آنرا آفریده و نمایانگر موجودات دیگر است و کسانی که صلاحیت مراجعه به آن را داشته باشند و با آن تماس بگیرند می‌توانند حقایق را درک کنند، و کسانی می‌توانند تماس بگیرند مصادیق «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» هستند یعنی کسانی که مطهر باشند و قدر متیقن خمسه‌ی طیبه علیهم السلام اند که:

احزاب / ۳۳: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً».

مطهران می‌توانند به آن کتاب تماس پیدا کنند و حقائق را درک کنند.

هرچه هست موجود بسیار ارزنده‌ای است، مکنون است، پیش خداست، عندنا، لدینا.

{ صفحه در کتاب اصلی ۱۹۹ }

آنچه می‌شود استیناس کرد و از این تعبیرات استفاده کرد این که: موجودی است که دستخوش تحولات واقع نمی‌شود، محفوظ است، هیچ عاملی نمی‌تواند در آن اثر بگذارد، مکنون است، چیزی است که می‌توان درباره‌ی آن گفت: **عندالله** است، مخصوصاً با توجه به اینکه در قرآن درباره‌ی چیزهایی که **عندالله** است تعبیرات خاص بکار رفته است:

نحل / ۶۹: «ما عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَ مَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ».

تا این اندازه را می‌شود بدست آورد که این موجودی است تغییرناپذیر و زوال‌ناپذیر. از ظواهر آیات بیش از این چیزی بدست نمی‌آید که محفوظ است و مکنون و مرتبه‌ای از علم الهی است.

*سؤال

آنچه باید روی آن تأمل کرد این است که: آیا افعال اختیاری ما هم در آنجا هست یا نه؟ آیا همه‌ی حوادثی که برای بشر واقع می‌شود آنجا هست یا نه؟

این دو مهم است، چون انسان خیال می‌کند که اگر همه‌ی افعال اختیاری ما قبلاً معلوم باشد یکنوع جبر ایجاد می‌کند، یا اگر حوادث پیش آمده برای هر کسی، نوشته شده باشد پس کارهای ما جبری است، هر کس سرنوشتی دارد و خواه ناخواه خواهد شد.

این مسأله ابعاد بسیار وسیعی دارد، از جمله: با علم الهی ارتباط دارد: اولاً آیا واقعاً قرآن می‌گوید حوادث و همه چیز که ما با اختیار انجام می‌دهیم، در آن کتاب هست؟

بله، قرآن می‌فرماید هست. ثانیاً اطلاق «لَا رَطْبَ وَ لَا يَابِسَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ» شامل افعال اختیاری ما هم می‌شود ولی به این عموم اکتفا نمی‌شود بلکه تصریح می‌گردد که حوادثی که برای هر کس پیش می‌آید، دانه به دانه تمام آنها قبل از وقوع در کتابی مکنون است.

حدید / ۲۲: «مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ.»

اگر از آن آیه «نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» هم استفاده کردیم که اعمال ما را از لوح دیگری بازنویسی می‌کنند، پس این آیات شاهد بر این است که تمام حوادث حتی اعمال اختیاری ما هم قبلاً مکتوب است.

اما آیا این، موجب جبر است؟

ابتداً، جوابش خیلی ساده است، چون این حوادث آنچنانکه واقع می‌شود نوشته شده است پس آنچه با اختیار ما انجام می‌شود، نوشته شده است که با اختیار واقع می‌شود یعنی نوشته

شده است که فلان کس در فلان زمان با اختیار خود چنین خواهد کرد، نوشته است که جبراً چنین می‌شود، این تثبیت اختیار است نه جبر، اگر جبری باشد بر خلاف علم و کتابت الهی است.

هر حادثه آنچنان که واقع می‌شود نوشته شده است، آنجا منعکس کننده‌ی حوادث است به همانگونه که واقع خواهد شد: علی ماهی علیها، هر حادثه‌ای با اسباب و مسببات خودش، در آنجا منعکس است.

پس صرف اینکه خدا می‌داند و می‌نویسد و حتی قبلاً هم اعلام می‌کند که فلان کس با اختیار خود در فلان وقت چنین خواهد کرد؛ موجب جبر نمی‌شود چون فرض این است که خدا فرموده است که با اختیار انجام می‌دهد و این سرّش همین است که حیثیت علم؛ حیثیت نمایش واقعیت است نه بدین معنی که واقعیت را تغییر می‌دهد، همانطور که هست نشان می‌دهد.

پس به هیچ وجه کتابت قبلی، موجب جبر نمی‌شود؛ سرنوشت ما، آنگونه که خود آن را می‌سازیم قبلاً در آنجا نوشته شده است.

اذن الهی

از تعبیراتی که در قرآن کریم در مورد افعال الهی بکار رفته، تعبیر «اذن» است، مفهوم اذن آنطور که در محاورات عرفی استعمال می‌شود، جایی بکار می‌رود که فاعل بخواهد در چیزی که مملوک دیگری است تصرّف قانونی کند و قانوناً حق تصرف در آن را ندارد، برای اینکه تصرّفش قانونی باشد از مالک، اذن می‌گیرد، مثلاً کتابی مال کسی است اگر ما بخواهیم مطالعه کنیم باید از صاحبش اذن بگیریم، اگر بخواهیم در خانه‌ی کسی وارد شویم باید اذن بگیریم، و بهمین معنی در قرآن شریف وارد شده است: یکی از دستورات شرعی این است که بچه‌ها وقتی می‌خواهند وارد اتاق پدر و مادر شوند؛ اذن بگیرند، اگر کسی بخواهد وارد خانه دیگری شود باید اذن بگیرد. این استعمال عرفی اذن است که در واقع مورد استعمال آن، امور اعتباری است، یعنی چنین نیست که بدون اذن مالک، تصرّف ممکن نباشد و کاری بدون اذن انجام نگیرد، بلکه تصرف ممکن است ولی قانونی نیست.

ولی مورد استعمال اذن در قرآن کریم خیلی گسترده‌تر از این مورد است، یعنی در امور تکوینی هم تعبیر اذن بکار رفته است و در مورد هر فاعلی که فعلش را انجام می‌دهد تعبیر اذن الهی بکار رفته است خواه فاعل ارادی باشد مثل انسان یا فاعل طبیعی مثل گیاه، خواه در امور دنیوی باشد، خواه در امور اخروی، در همه‌ی این موارد تصرفاتی که فاعلها انجام می‌دهند

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۰۱ }

مشروط به اذن خدا شده است، البته در امور تشریحی و اعتباری هم، تعبیر اذن بکار رفته است ولی منحصر به آنها نیست مثلاً در مورد قتال:

حج / ۳۹: «إِذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنفُسِهِمْ ظُلْمًا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ.»

اشاره به این است که مسلمانان قبل از هجرت تا در مکه بودند به سبب نداشتن قدرت کافی برای دفاع از خدا اجازه‌ی دفاع نداشتند و دستور داده شده بود که دست نگه‌دارند:

نساء / ۷۷...: «كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ.»

ولی بعد از مهاجرت به مدینه که هسته‌ی جامعه‌ی اسلامی در آنجا بسته شد و قدرت دفاعی پیدا کردند، اذن جنگ با کفار داده شد، این آیه‌ی شریفه اشاره به همین است. یا در مواردی از کسانی که قانونهایی بدون اذن خدا وضع و جعل می‌کنند مؤاخذه شده است چنانکه خطاب به مشرکین می‌فرماید:

یونس / ۵۹...: «قُلِ اللَّهُ آذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَىٰ اللَّهِ تَفْتَرُونَ.»

این قانونهایی که وضع می‌کنید آیا خدا اذن داده یا بر خدا افترا می‌بندید؛ این هم ناظر به اذن تشریحی است.

در واقع لزوم اذن تشریحی نتیجه‌ی اعتقاد به ربوبیت تشریحی است، وقتی ما معتقد شدیم به اینکه ربوبیت تشریحی مال خداست و اوست که باید اصالتاً امر و نهی کند، نتیجه‌اش این است که هر کس بخواهد حکمی یا قانونی را بیان کند باید با اذن الهی باشد، کسی اصالتاً حق وضع قانون ندارد. این اذنی است که در امور تشریحی به خدا نسبت داده شده است، ولی در امور تکوینی موارد

بسیار زیادی است (و تقریباً می‌توان گفت در تمام انواع تصرفات) قرآن شریف اذن خداوند را شرط در تحقق آنها دانسته است، حال از هر بابی نمونه‌ای یادآوری می‌شود:

*در مورد روییدن گیاه:

اعراف / ۵۸: «وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ...»

زمین خوب گیاه خود را به اذن پروردگار می‌رویاند.

این يك عمل طبیعی است که اگر بذری در زمینی بود و آن زمین لیاقت روییدن گیاه را داشت و شرایط مساعد بود، گیاه در آن زمین بطور طبیعی می‌روید ولی قرآن شریف رویش گیاه را منوط به اذن خداوند می‌داند.

*در مورد تأثیر سحر:

بقره / ۱۰۲: «... وَ مَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ...»

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۰۲ }

درباره هاروت و ماروت است که تعلیم سحر می‌دادند. می‌فرماید: آنها تعلیم سحر می‌دادند ولی ساحرین با سحر خود نمی‌توانند ضرر بزنند مگر به اذن خدا.

*در مورد افعال طبیعی انسانی:

آل عمران / ۱۴۵: «... وَ مَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ...»

هیچکس نمی‌تواند بمیرد مگر باذن خدا.

مرگ پدیده‌ای است طبیعی که در شرایط خاصی تحقق می‌یابد ولی قرآن می‌فرماید منوط به اذن خداست.

*در مورد افعال اختیاری انسان:

یونس / ۱۰۰: «وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ...»

*در مورد افعال انبیاء (معجزات):

رعد / ۳۸: «وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ...»

پیغمبر از پیش خود نمی‌تواند معجزه‌ای بیاورد مگر خدا اذن بدهد.

البته در مورد معجزات خاص هم آیات زیادی داریم بخصوص در مورد حضرت عیسی بن مریم علی نبینا و آله و علیه السلام که تکیه شده است بر اینکه تمام افعالی را که انجام می‌دادند باذن الله بود و شاید تکیه‌ی زیاد در مورد ایشان بدین خاطر است که بعضی قائل به الوهیت ایشان بوده‌اند و می‌گفتند این معجزات هم دلیل آن الوهیت است، لذا قرآن بخصوص در این مورد تعبیر «بِإِذْنِ اللَّهِ» و «بِإِذْنِ اللَّهِ» را تکرار می‌فرماید.

*در مورد افعال انبیاء (هدایت و ارشاد):

ابراهیم / ۱...: «لِنُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ...»

ما کتاب را بر تو نازل کردیم تا مردم را از تاریکی‌ها بیرون آوری و به سوی نور رهبری کنی باذن ربّشان.

*در مورد قیامت: ۱- تکلّم در روز قیامت:

نبأ / ۳۸...: «لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَ قَالَ صَوَابًا.»

*در مورد شفاعت:

بقره / ۲۵۵...: «مَنْ ذَ الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ...»

کیست که نزد خدا شفاعت کند بدون اذن او؟

*در مورد خلود اهل بهشت در بهشت و اهل جهنّم در جهنّم:

ابراهیم / ۲۳... «: خَالِدِينَ فِيهَا بِأُذُنِ رَبِّهِمْ.»

این چنین نیست که ورود در بهشت و جهنم و خلود در آن از تحت اراده‌ی خدا خارج باشد.

***در مورد حوادثی که برای انسان اتفاق می‌افتد:**

تغابن / ۱۱ «: مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ.»

***در مورد افعال ملائکه:**

قدر / ۴ «: تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ فِيهَا بِأُذُنِ رَبِّهِمْ.»

در شب قدر ملائکه از آسمان به اذن پروردگارشان نزول می‌کنند.

***در مورد افعال جن:**

سبأ / ۱۲ «: وَ مِنَ الْجِنَّ مَنْ يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ...»

در مورد آن دسته از جن است که برای حضرت سلیمان کار می‌کردند.

پس می‌بینیم که چه درباره‌ی موجودات ذی شعور (انسان - جن - ملك) و چه غیر ذی شعور (گیاه)، چه افعال اختیاری (ایمان) و چه غیر اختیاری (مصائب غیر اختیاری - موت) همه‌ی اینها را منوط به اذن خدا کرده است. پس مجموعاً می‌توان از این آیات، این قضیه‌ی کلیه را به چنگ آورد که: هیچ حادثه‌ای در عالم نه در دنیا و نه آخرت، نه بوسیله‌ی انسان و نه موجودات دیگر، تحقق نمی‌یابد مگر به اذن الهی. پس تعبیر اذن در این موارد خیلی وسیع‌تر از آن اذنی است که در امور اعتباری بکار می‌بریم. این يك اذن تکوینی است، نمی‌خواهد بفرماید اگر کاری بدون اذن الهی انجام شود قانونی نیست مثلاً «وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ» بدین معنا نیست که مرگ به غیر اذن خدا قانونی نیست و یا معنای «وَمَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ» این نیست که مصیبت بغیر اذن الهی قانونی نیست!

پس این اذنها حکایت می‌کند از يك رابطه‌ی حقیقی که بین حوادث و اراده‌ی الهی وجود دارد. یعنی هیچ حادثه‌ای در عالم بدون استناد تکوینی به خدا تحقق نمی‌یابد، و چگونه ممکن است تحقق پیدا کند با اینکه هیچ موجودی از خودش هیچ نوع استقلالی در هیچ کاری ندارد؟! هر فاعلی، هر عاملی هر نحو کاری و تصرف و تأثیری بخواهد انجام دهد باید به نیروی الهی باشد و این مقتضای توحید در افعال است که استقلال در تأثیر منحصر به خدای متعال است و هر موجودی هر تأثیری دارد بواسطه‌ی قدرتی است که خدا به او داده است اما گاهی رسماً فعل را به خدا نسبت می‌دهیم مثل خیلی تعبیراتی که در توحید افعالی بیان کردیم، و گاهی اعتبار نازلتری است یعنی فعل را به خدا نسبت نمی‌دهیم، بلکه به فاعلی نسبت می‌دهیم که آن فاعل باذن الله کار را انجام می‌دهد.

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۰۴ }

فهمیدن توحید افعالی به معنای دقیق آن، کار آسانی نیست، از ذهنهای عادی دور است، اینکه همه‌ی تأثیرات بخدا نسبت داده شود فهمیدنش برای همه آسان نیست؛ نمی‌توانند هضم کنند، کارهایی هست که بر خلاف قوانین تشریحی الهی انجام می‌گیرد، چطور مستند به اراده‌ی الهی می‌شود؟ یعنی فرق اراده تکوینی و تشریحی، فرق ساده‌ای نیست که همه بتوانند درک کنند ولی استناد به اذن، فهمش آسان است، تا خدا اذن ندهد در ملك او کسی نمی‌تواند تصرف کند؛ در واقع این آیاتی که دلالت دارد که تحقق هر پدیده‌ای باذن اوست يك مرتبه‌ی نازلتری از توحید افعالی را بیان می‌کند، و بعد از اینکه توحید افعالی برای ما قابل قبول باشد؛ در فهم این آیات دچار اشکال نمی‌شویم.

یکی از تعبیراتی که در مورد اذن در قرآن شریف استعمال شده این است که خدا افعال خودش را هم گویی مربوط به «اذن» فرموده است:

بقره / ۲۲۱ ... «: وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ...»

این تعبیر احتیاج به توضیح دارد، قبول است که کار دیگران منوط باذن خداست ولی چطور ممکن است که کار خودش هم منوط به اذنش باشد؟

اینگونه تعبیر که نظیرش را در محاورات عرفی خود بکار می‌بریم، معنایش این است که: احتیاج به اذن دیگری ندارد. مثلاً از کسی سؤال می‌کنند: شما باذن چه کسی از خانه خود خارج شدی؟ جواب می‌دهد، باذن خودم، یعنی چه؟ یعنی باذن دیگری نبوده است. نظیر تعبیراتی که در فلسفه بکار می‌رود: واجب الوجود بالذات، در مقابل واجب بالغیر؛ یعنی وجوب وجود به سبب ذات است در حالیکه ذات علت وجود نیست و بین ذات او و وجودش علیت نیست، و اصلاً تعدد نیست و وجوب او هم تأکد وجود است، پس واجب الوجود بسبب الذات یعنی لا بالغیر.

خدا می‌فرماید، کسی را که خدا به بهشت می‌برد محتاج به اذن دیگری نیست، باذن خود خداست، در واقع تأکید بر این است که خدا در افعالش احتیاج به اذن کسی ندارد، دیگرانند که در کارهایشان محتاج به اذن خدایند.

پس مجموعاً از این آیات می‌توان استفاده کرد که یکی از مراحل تحقق افعال الهی، بعد از علم به هر فعلی که از خدا صادر می‌شود چه بلاواسطه و چه مع الواسطه، «اذن» است یعنی عقل این مفهوم را انتزاع می‌کند که کارهایی که در حیطه‌ی قدرت خدا انجام می‌گیرد بدون اذن او نمی‌شود و این اذن تکوینی است.

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۰۵ }

بعضی چیزهایی که متعلق اذن تکوینی قرار می‌گیرد، اذن تشریحی هم دارد؛ افعال واجب، مستحب، مباح که از انسانها صادر می‌شود علاوه بر آن اذن تکوینی، دارای اذن تشریحی هم هست. و سایر افعال فقط اذن تکوینی دارد از جمله کارهای خلاف قانون و حرامی که انسانها انجام می‌دهند؛ که دیگر اذن تشریحی ندارد.

غیر از اذن که نسبت به تمام حوادث و پدیده‌ها عمومیت دارد، نوبت به «مشیت» و «اراده» می‌رسد که این دو مفهوم در فارسی فرقی ندارند، هر دو را می‌گوییم «خواستن» در عربی هم در بسیاری موارد این دو بجای هم بکار می‌رود و آیاتی داریم که:

حج / ۱۸: إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ.»

در بعضی جاها تعبیر مشیت و در آیه‌ای دیگر در همان مورد تعبیر اراده به کار رفته است. مشیت و اراده یا مترادفند یا معانی آنها نسبت بهم نزدیکند.

تنها فرق این دو این است که وقتی با هم استعمال می‌شود مشیت به مرتبه‌ی مقدم بر اراده اطلاق می‌شود.

ما وقتی می‌خواهیم کاری انجام دهیم، گاهی می‌خواهیم ولی وسائش مهیا نیست یا مصلحت نیست در اینجا هنوز اراده نکرده‌ایم ولی می‌خواهیم انجام دهیم، مشیت هست ولی اراده هنوز نیامده است که گویی مشیت تقدیمی بر اراده دارد، چنین فرقی می‌توان گذاشت.

عقل هم هر دو را نسبت به فعل الهی می‌تواند انتزاع کند که در مرحله‌ای مشیت است و در مرحله‌ای اراده. البته باز هم تأکید می‌کنیم که این مفاهیم در مورد خدا، ما بازاء خارجی ندارد و ترتب خارجی هم ندارد، این جور نیست که در ذات الهی چیزی بنام اذن تحقق یابد، بعد چیزی بنام مشیت و بعد شیء ثالثی بنام اراده. ذات الهی تغییرپذیر نیست.

کیفیت انتزاع مفهوم اذن

ما وقتی فعلی را ملاحظه می‌کنیم که اگر بدون اذن خدا صادر شده باشد معنایش اینست که خدا به صدور این فعل رضایت نداشته است، و لازمه‌اش این است که خدا مغلوب عامل دیگری قرار گیرد، ولی می‌دانیم که خدا مغلوب چیزی نمی‌شود و تأثیری بر خدا وارد نمی‌شود پس هر

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۰۶ }

چه در عالم هستی تحقق یابد باذن خداست اگر خدا نمی‌خواست جلویش را می‌گرفت، از این دیدگاه که نظر می‌کنیم مفهوم اذن انتزاع می‌شود.

کیفیت انتزاع مشیت

وقتی نظر را دقیق‌تر کنیم و بگوییم آیا ممکن است خدا چیزی را نخواستہ باشد و آن کار تحقق یابد، یعنی همان حالت استواء: نه بخواهد و نه نخواهد که تحقق یابد، ولی تحقق یابد، لازمه‌اش این است که ممکن الوجود بدون استناد به فاعلی از حالت استواء خارج شود، این هم ممکن نیست، این معنی از معنای قبلی دقیق‌تر است، در اینجا نه تنها عدم المانع است بلکه اجازه در تحقق هم هست، بلکه يك نحو میلی هم به تحقق آن هست که باید بر اساس مصالح عالم تحقق یابد.

حال سؤال اینست که آیا گناهان را هم خدا می‌خواهد؟ می‌گوییم مشیت تکوینی به گناهان هم تعلق می‌گیرد، یعنی وقتی خدا بخواهد موجودی به نام انسان وجود داشته باشد که مختار باشد، لازمه‌ی اختیار این است که گاهی معصیت را اختیار کند، پس معنایش این است که معصیت هم از آن جهت که مورد اختیار انسان مختار است متعلق مشیت می‌باشد، این همان مشیت تکوینی است که شامل همه چیز می‌شود.

کیفیت انتزاع مفهوم اراده

و سرانجام می‌رسد به اینجا که ما در مورد افعال خودمان اراده را بکار می‌بریم، تصمیم قطعی، نفس فرمان می‌دهد عضلات بحرکت در می‌آید، کار انجام می‌شود تا خدا فرمان صدور امری ندهد وجودی تحقق نمی‌یابد پس از این، مفهوم اراده را انتزاع می‌کنیم.

پس خلاصه اینکه از آیات و روایات استفاده می‌شود که تمام آنچه در هستی تحقق می‌یابد همه و همه متعلق اذن، مشیت و اراده‌ی تکوینی الهی هستند و فقط در مورد انسان و موجوداتی مثل او که فعل اختیاری دارند؛ مسأله‌ی مشیت اراده‌ی تشریحی هم مطرح می‌شود.

مسأله‌ی مهمتر از همه‌ی اینها که باید در مورد آن بحث کنیم «قدر و قضا» است که وقتی فعل از این مراحل گذشت می‌رسد به مرحله‌ی تقدیر و بعد مرحله‌ی قضاء. يك بحث جنجالی در علم کلام. و البته ابعاد گوناگونی دارد که به جبر و اختیار مربوط می‌شود و ما به همه‌ی آنها در

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۰۷ }

اینجا نمی‌پردازیم چون در جاهای مناسبتری از آنها بحث شده است، در اینجا تا آن اندازه که مربوط به این مقام است بحث می‌کنیم:

اجمال مطلب: در آیات بسیار، این مطلب وجود دارد که همانطور که همه چیز منوط باذن خداست، مورد قضا و قدر الهی هم هست، بحثهای زیادی در این زمینه هست که آیا قدر و قضا يك چیز است یا دو چیز، و اگر دو چیزند کدام مقدم است و کدام مؤخر، و آیا قدر و قضا حتمی است یا غیر حتمی هم هست و اگر غیر حتمی هم هست، آیا حتمی مخصوص افعال غیر اختیاری است یا شامل افعال اختیاری هم می‌شود و اگر می‌شود آیا لازمه‌ی آن جبر است یا نه؟ اینها مسائلی است که باید بررسی شود.

*تقدیر

گفتیم در مورد افعال الهی تعبیراتی در قرآن بکار رفته است که این تعبیرات حکایت از مفاهیم انتزاعی عقلی می‌کند یعنی عقل از مقایسه‌ی خدای متعال با مخلوقاتش از دیدگاههای مختلف، این مفاهیم را انتزاع می‌کند.

یکی از این مفاهیم، مفهوم **تقدیر** است، در قرآن و روایات از تقدیر خدا فراوان بحث شده است، قبل از اسلام هم این مسأله مطرح بوده است، در کتابهای آسمانی و حتی در آیین‌های غیر الهی، این مفاهیم وجود داشته‌اند که شاید آنها هم از ادیان الهی گرفته شده بوده و بعد مورد تحریف واقع شده‌اند.

منظور از تقدیر چیست و مرتبه‌ی آن از **نظر مفهومی** در کجا قرار دارد؟

معنای تقدیر که **قَدْر** و **قَدَر** در موردش بکار رفته است بمعنای اندازه گرفتن یا ایجاد اندازه کردن است، تقدیر تفعلیل قدر است، **قَدْرُ** و **قَدَر** بمعنای اندازه است و تقدیر یا بمعنای ایجاد قدر و اندازه در شیء است یا بمعنای سنجش، بعد توضیح خواهیم داد که هر دو معنی در اینجا به دو لحاظ، صحیح است.

ابتدا نمونه‌هایی از آیات در مورد تقدیر می‌آوریم و سپس به بررسی مسائل مربوط به آن می‌پردازیم:

در بعضی از آیات تقدیر، عام است و شامل جمیع مخلوقات می‌شود:

فرقان / ۲...: «وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا.»

همانطور که هر چیزی مخلوق خداست، مشمول تقدیر الهی هم هست. مشابه آن:

قمر / ۴۹...: «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ.»

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۰۸ }

در بسیاری آیات تقدیرات خاصی را بیان کرده:

۱- درباره خورشید:

یس / ۳۸: «وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ.»

خورشید جریان پیدا می‌کند تا قرارگاهی که برای او معین شده است.

(حال جریان یعنی چه؟ آیا حرکتی که ما درک می‌کنیم همین است که آفتاب از مشرق طلوع و در

مغرب غروب می‌کند یا اینکه اشاره به حرکتی است که خورشید در کهکشان دارد یا اشاره به جریان

دیگری مثلا حرکت جوهری دارد؟ فعلا به اینها کار نداریم)

محل بحث جمله‌ی آخر است «ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ». «جریان خورشید تقدیری است از خدای

عزتمند و شکست‌ناپذیر و دانا.

2- در مورد ماه:

یس / ۳۹: «وَالْقَمَرُ قَدْرُنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ.»

برای ماه منازلی مقرر کردیم تا آنگاه که به صورت **عرجون قدیم** درآید (شاخه درخت خرما وقتی خشک می‌شود هلال مانند می‌شود، چون عربها با این شکل آشنا بودند لذا به «**عرجون قدیم**» تشبیه کرده است).

3- در مورد نزول آب از آسمان:

مؤمنون / ۱۸: «وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ...»

نزول آب از آسمان با قدر و اندازه خاصی است.

4- در مورد اقوات زمین:

فصلت / ۱۰...: «وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ...»

که بحسب روایتی در تفسیر علی بن ابراهیم «**اربعة ایام**» تفسیر به فصول چهارگانه شده، حال چون سندش معلوم نیست که درست است یا نه، بعنوان احتمال تلقی می‌کنیم. و ممکن است منظور چهار دوره‌ی زمین باشد، بهرحال **تقدیر اقوات زمین** مورد بحث است که رویدنیها در چهار روز (یا هر چه منظور باشد) به تقدیر الهی مقدر شده است.

در این آیات هم با اینکه موارد خاصی است ولی باز هم کلی است. از این بالاتر گاهی راجع به حوادث جزئی خاص تعبیر قدر بکار رفته است.

1- داستان طوفان نوح(علیه السلام) که برای عذاب قوم نوح آب از آسمان بصورت باران آمد و از زمین جوشیدن گرفت می‌فرماید:

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۰۹ }

قمر / ۱۲...: «فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَىٰ أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ.»

باندازه‌ای که مقدر شده بود آب آسمان و آب زمین با هم برخورد پیدا کردند (شاید منظور از التقاء همین باشد).

2- داستان حضرت موسی(علیه السلام) که از مدین خارج شده بود و بطرف مصر می‌آمد وقتی در وادی ایمن رسید و نوری دید و بسوی آن رفت و دید نور از درخت است و ندا بر آمد که «إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» در دنبال آن، این آیات آمده است:

طه / ۴۰...: «ثُمَّ جِئْت عَلَى قَدَرٍ يَا مُوسَى.»

ای موسی بر اساس يك سنجش به اینجا آمده‌ای، آمدن و رسیدن تو به اینجا در این وقت و... اتفاقی نیست، حساب شده است.

3- در مورد همسر لوط:

حجر / ۶۰...: «فَدَرْنَا إِنَّهَا لَمِنَ الْغَابِرِينَ.»

مقرر کردیم که همسر لوط از هلاک شدگان است. پس اینکه همسر لوط مشمول عذاب قرار گرفت بی حساب نبود.

از این آیات بدست می‌آید که همه چیز مشمول تقدیر الهی است، این آیات اخیر در موارد خاص، این اطلاق را تأیید می‌کند، حتی حرکت شخصی از جائی در وقت معینی هم مشمول تقدیر الهی است.

پس تقدیر الهی تنها شامل امور غیر اختیاری و اشیاء عینی نمی‌شود، بلکه شامل افعال اختیاری انسان هم می‌شود و توهم این که فقط مخصوص امور غیر اختیاری است بی جاست.

*حال سؤالی مطرح می‌شود و آن اینکه: این تقدیر خدا چیست؟ و آیا لازمه‌اش جبر نیست، تا

آنجا که معتقد شویم انسان نمی‌تواند بر خلاف تقدیر کاری انجام دهد؟

باید جواب داد که تقدیر دو معنی می‌تواند داشته باشد: ۱- ایجاد اندازه، چیزی را باندازه ایجاد کردن، یا اندازه برای چیزی قرار دادن. ۲- سنجش اندازه.

این دو معنی متناسب با دو نوع تقدیر است: ۱- تقدیر علمی ۲- تقدیر عینی.

*یکوقت منظور از تقدیر اینست که خدا می‌داند که هر چیزی در هر زمان و مکان به چه صورتی تحقق می‌یابد، به این معنی تقدیر به علم بر می‌گردد و هر اشکالی در این هست درباره علم هم بود و با جوابهای مذکور در باب علم، اشکالات اینجا حل می‌شود. وقتی خدا می‌داند این معنایش جبر نیست بلکه از جمله قدرها و مقدارها همین است که از مجرای اختیار، افعال

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۱۰ }

اختیاری صادر می‌شود، افعال اختیاری انسان قدرش این است که از مجرای اختیار باشد و اگر خلاف این باشد خلاف تقدیر علمی خدا می‌شود.

خلاصه، چون خدا می‌داند که هر انسانی چه می‌کند، بهمان نحو که انتخاب می‌کند در علم الهی منعکس است و چون آن فعل بنابر نعت اختیار تحقق می‌یابد، در علم الهی هم بنابر نعت اختیار منعکس است، خدا می‌داند فلان شخص با اختیار خود چه می‌کند، اگر غیر اختیاری باشد تخلف لازم می‌آید.

*اما تقدیر عینی این است که برای يك شیء در خارج، اندازه‌ای ایجاد شود و حدودی معین شود، اینجا دیگر مسأله‌ی علم مطرح نیست، منظور از قدر، اینجا، ایجاد اندازه و مشخص کردن کانال وجودی شیء است که این پدیده در چه شرائطی و خصوصیات و در چه مجرای باید تحقق یابد، تقدیر خارجی است.

آیا این منافات با اختیار دارد؟

می‌دانیم که در این عالم هر چه موجود می‌شود دارای حدود و قیود و مشخصاتی است، چیز نامحدود وجود ندارد، همه‌ی موجودات دارای حدودند، همینطور افعال اختیاری و غیر اختیاری و فعل و انفعالات فیزیکی و شیمیایی و فعل و انفعالات عالم نباتات و حیوانات و انسان و حتی افعال

اختیاری انسان هم دارای حدود و شرائطی است. بعنوان نمونه: حرف زدن انسان؛ انسان از راه چشم نمی‌تواند حرف بزند، برای سخن گفتن جهاز خاص خود لازم است، شُش، حنجره، تارهای صوتی، زبان، دندان و لب و... باید سالم باشد تا بتوان حرف بزند. درست است که حرف زدن عمل اختیاری است اما به این معنا نیست که هیچ قیدی ندارد، بلکه همین عمل اختیاری باید از مجاری خاص تحقق یابد اگر اینها را خدا نداده بود ما همین سخن گفتن اختیاری را نمی‌توانستیم انجام دهیم. و همینطور غذا خوردن باید مری، معده، روده و... و خلاصه دستگاه گوارش کامل و سالم باشد تا عمل غذا خوردن اختیاری انجام گیرد، بعلاوه باید در خارج ماده‌ای قابل خوردن وجود داشته باشد و الاّ خوردن تحقق نمی‌یابد.

پس بطور کلی آنچه در این عالم وجود دارد همه دارای حدود و قیودی است که بدون آنها وجود آنها تحقق نمی‌یابد و یا دوام پیدا نمی‌کند، عقل وقتی اینها را ملاحظه می‌کند که اندامهای بدن انسان متناسب با وجود انسان است و اشیائی هم که در حول و حوش انسان است چیزهایی است متناسب با او، نور، حرارت، فاصله‌ی زمین تا خورشید؛ پس همه‌ی اینها حساب شده است، تا می‌رسد به مقدمات افعال اختیاری ما، همان غذا خوردنی که خدا

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۱۱ }

جهازات آن را فراهم کرده و موادی آفریده؛ تا در آن مواد تصرفی کند باید دست و پایی باشد تا بتوانیم در آنها تصرفی کنیم، اگر اعضاء و جوارح نبود تا تصرف در مواد خارجی انجام دهد، خوردن تحقق نمی‌یافت و همینطور اشتها به غذا و... يك عمل غذا خوردن صدها و هزارها شرائط و اسباب لازم دارد تا تازه ما يك عمل اختیاری انجام دهیم و تمام اینها ابزارهایی است که خدا مقدر فرموده است.

علاوه بر اینها چیزهایی دیگر هم هست که مقدمات فعل اختیاری ما قرار می‌گیرد که گاهی با اختیار خود فراهم می‌کنیم و گاهی بی اختیار تحقق می‌یابد؛ اینهم گونه‌ی دیگر تقدیر است. در زبان محاوره اگر مقدمات بدون اختیار فراهم شود می‌گوییم اتفاقاً چنین شد و گاهی هم می‌گوییم شانس یا اگر بر خلاف میل بود می‌گوییم بدشانسی ما این بود... ولی بینش توحیدی هیچگاه برای مسأله‌ی شانس و اتفاق و... جایی نمی‌بیند، تمام اینها را مشمول تقدیر الهی می‌داند. در این موارد که جریاناتی اتفاق می‌افتد بر خلاف پیش‌بینی ما، و اگر جریان مطلوبی است می‌گوییم شانس خوب و

اگر ما نمی‌پسندیم می‌گوییم شانس بد؛ همه‌ی اینها وسائل خاصی داشته که بموقع خود فراهم شده، تا حادثه‌ای پیش آمده است (حال آن حادثه بنفع ما هست یا نیست و حکمت آن چیست، حساب دیگری است ما حساب اینها را رسیده‌ایم که نظام عالم، نظام احسن است و در مورد انسان مؤمن هم خدا حوادثی را وسیله‌ی تکامل او قرار می‌دهد). اینجاست که مسأله‌ی قدر خاص مطرح می‌شود.

بعبارت دیگر: با توجه به اینکه هر کاری يك سلسله شرائط و حدود دارد ما می‌توانیم چند مرحله تقدیر در نظر بگیریم مثلاً در مورد انسان، می‌توانیم بگوییم خدا مقدر فرموده است که انسان روی زمین زندگی کند نه در کره‌ی دیگری:

بقره / ۳۶؛ اعراف / ۲۴: «وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ...»

این تقدیری است برای نوع انسان، در بین این نوع يك عده مرد شدند و يك عده زن، تقدیر عده‌ای این بوده که مرد و عده‌ای زن شوند، این هم تقدیر يك صنف است، هر دسته‌ای از انسانها از نژاد خاصی هستند، سیاه پوست، سرخپوست، و... اینها هم طبق يك تقدیراتی تحقق یافته و همه حساب شده است. تا می‌رسد به پیدایش اقوام گوناگون، عرب، عجم، ترك، فارس، اینها هم تقدیراتی است تا برسد به زمانهای مختلف، ما امروز تقدیرمان این بوده که در این عصر زندگی کنیم، پدرانمان در عصر قبل - فرزندانمان در عصر بعد و...

اینها همه تقدیراتی است جبری و جای اعمال اختیار و توهم اختیار در آن نیست. تا برسد

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۱۲ }

به خودمان اعضاء و جوارح جبراً بما داده شده است، داشتن قدرت اختیار و تفکر و انتخاب جبری است در اعمال اختیاری، باز مقدمات آنها و موادی که اعمال روی آن انجام می‌گیرد جبری است. در اینجاها جای توهم اختیار نیست، بعد از اینکه این کادرها مشخص شد، اینها کادری را برای زندگی هر فرد مشخص می‌کند که آنچه فعالیت اختیاری دارد در درون این کادر انجام می‌گیرد و بیرون این کادر همه جبری است. جبری است که باید در چشم دید اما چه چیز را؟ این در اختیار ماست.

در دائره‌ی کارهای اختیاری ما باز ممکن است روابطی خارج از حدود تفکر و بینش و اختیار ما وجود داشته باشد که مربوط به کارهای اختیاری ماست. این روابط هست که قدرهای خاص را در

حوزهی افعال اختیاری ما مشخص می‌کند. من با اختیار خود از خانه خارج می‌شوم، دوست من هم با اختیار خود از خانه خارج می‌شود، اتفاقاً سر چهارراه بهم می‌رسیم، نه من ملاقات با او را پیش بینی کرده بودم نه او، وقتی بهم می‌رسیم این برخورد ما اساس يك کار اختیاری دیگر می‌شود، پس کار را با اختیار انجام داده‌ایم و مقدمات این کار با عمل اختیاری انجام گرفته که توأم بوده با روابط غیر اختیاری. این پیوندهای نامرئی است که بین افعال اختیاری وجود دارد ولی ما مطلع نیستیم و محاسبات خود را بر اساس آن انجام نمی‌دهیم ولی خدا می‌داند و برای آن حساب دارد.

در این مورد چند نمونه در قرآن آمده است منجمله حرکت موسی(علیه السلام):

حرکت موسی(علیه السلام) (از مصر به مدین عملی نبود که محاسبه‌ی قبلی روی آن شده باشد، بلکه می‌خواستند او را بکشند، فرار کرد بطرف مدین. تا بمدین رسید هیچ قصدی نکرده بود که به کجا برود، از خستگی کنار چاه آب رفت و مشغول تماشا شد، گرسنه، تشنه... اتفاقاً دو دختر را دید... الخ. اینها از طرف حضرت موسی(علیه السلام) حساب شده نبود. و از آن طرف، دختران که نیامده بودند سر چاه موسی را ملاقات کنند، ولی آنروز باید این ملاقات پیش می‌آمد تا موسی نزد شعیب برود. از آن طرف شعیب(علیه السلام) (در اثر گریه شوق لقاء الهی نابینا شده بود و خدا او را بینا کرد تا سه مرتبه؛ پس خدا به او فرمود اگر از خوف عذاب من گریه می‌کنی، جهنم را بر تو حرام کردم و اگر به امید ثواب گریه می‌کنی، بهشت در اختیار تو شعیب عرض کردند، برای فراق دوست [خدا هم می‌دانست ولی خواست تا او به زبان آورد] خطاب شد پس حالا کلیم خود را خادم تو قرار می‌دهم.

چه روابطی بین این حوادث هست و چگونه اینها با هم تناسب می‌یابد؟ تازه وقتی هم

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۱۳ }

موسی به خدمت شعیب در می‌آید در اثر این خدمت، تکامل پیدا می‌کند و آمادگی نبوت پیدا می‌کند، بعد هم که می‌خواهد برگردد، در چه شبی حرکت کند، از کدام مسیر برود و در وسط راه همسرش درد احساس کند و... و آتشی ببیند و به آن سو رود که می‌بیند نوری از درخت است و بعد از خدا چنین خطاب رسد که:

طه / ۴۰: «ثُمَّ جِئْتَنَا عَلَىٰ قَدَرٍ يَا مُوسَى.»

(ای موسی با حساب آمدی)؛ همه‌ی این شرائط تا این لحظه که تو باید بدینجا برسی حساب شده بود. آری، موسی با اختیار خود از مدین برگشت و با اختیار خود به سوی آتش رفت و... اما زمینه‌ی این اختیار و شکل گرفتن آن بدست اوست.

اینها تقدیرات شخصی است، علاوه بر تقدیرات نوعی برای هر فردی تقدیر خاصی است که در شکل دادن به افعال اختیاری او مؤثر است.

نمونه‌ی دیگر در صدر اسلام: بعد از هجرت مسلمانان به مدینه مردمی که از طرف مشرکین اموالشان مصادره شده بود با اجازه‌ی پیامبر(صلی الله علیه وآله) (در صدد تقاص برآمدند و گاهی به کاروانهای مشرکین حمله می‌کردند شنیده بودند که کاروان پر از اموال تجاری ابوسفیان بین راه مکه و شام است، بقصد حمله به سوی آن کاروان می‌روند وقتی به محل بدر می‌رسند دستور جنگ داده می‌شود، با اینکه اینها قصد جنگ نداشتند فقط می‌خواستند يك عمل پارتیزانی انجام دهند ولی در آن نقطه که باید با هم برخورد کنند حساب شده بود، می‌فرماید:

انفال / ۴۲: «وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ لِأَخْتَلَفْتُمْ فِي الْمِيعَادِ وَ لَكِنْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا...»

اگر شما با مشرکین وعده هم کرده بودید که فلان ساعت اینجا با هم ملاقات کنید، اینقدر با دقت بهم نمی‌رسیدید اما خدا آنچنان مقرر فرموده بود که برخورد شما با مشرکین در محل بدر انجام شود. این تقدیر است؛ شما با اختیار حرکت کردید، با اختیار جنگیدید، اما مقدماتش با اختیار شما نبود.

از مجرای اختیار دو نفر، زمینه‌ی غیر اختیاری برای اختیار ثالثی قرار می‌دهد، به همه چیز آگاه است، گذشته و حال و آینده پیش او حاضر است، می‌داند چه چیز با چه چیز در کجا باید با چه شکلی برخورد کند، این موافق نظام احسن است. این ترتیب مقدمات و فراهم کردن اسباب و وسائل حتی برای کارهای اختیاری تقدیراتی است به دست خدا.

وقتی عقل در نظر می‌گیرد که مقدمات از روی حساب تهیه می‌گردند و در نظر می‌گیرد که این نظام تحت اراده‌ی خداست و چیزی از او مخفی نیست و چیزی بر خلاف اراده‌ی او واقع

نمی‌شود، از ملاحظه و مقایسه‌ی این نظام با حوادث، مفهوم تقدیر را انتزاع می‌کند که خداست که اندازه‌گیری کرده است و روابط آنها را تنظیم می‌کند بدون اینکه با اختیار «موجود مختار» هم منافات داشته باشد.

نکاتی پیرامون تقدیر

گفتیم که تقدیر هم به معنای سنجیدن و اندازه گرفتن است، هم به معنای ایجاد اندازه. در معنای اول مناسب است با تقدیر علمی، یعنی خدای متعال قبل از اینکه اشیاء را ایجاد فرماید حد و حدود آنها را می‌داند، و به معنای دومش مناسب با تقدیر عینی است یعنی خدای متعال برای هر چیزی که می‌آفریند يك حد و اندازه ایجاد می‌کند و گفتیم که اندازه و حدود اشیاء در این عالم به وسیله‌ی اشیاء دیگر تعین پیدا می‌کند، هر حادثه‌ای همراه و مسبوق به حوادث دیگری است که در شکل دادن و تعیین حدود آن حادثه، مؤثرند و چون ایجاد همه‌ی اینها نهایتاً به خدای متعال منتهی می‌شود پس خداست که بوسیله‌ی بعضی اشیاء، حدود و قیود بعضی دیگر را ایجاد می‌کند. از این بحث چند نتیجه دیگر گرفته می‌شود:

1- تقدیر به معنای تقدیر عینی بازگشتش به ایجاد علل ناقصه است، یعنی ایجاد مقدماتی که پیدایش يك پدیده بر آنها متوقف و به نحوی در تعیین حد و اندازه‌ی آن شیء موثر است که آن را تقدیر آن شیء می‌گویند. اما علّت تامّه‌ی شیء اگر چه مستند به خداست ولی طبق این اصطلاح تقدیر نامیده نمی‌شود بلکه «قضاء» است که بعداً بحث خواهیم کرد. (البته گاهی قضاء و قدر بطور مترادف یا بجای هم استعمال می‌شود و باید توجه به معنی در هر موردی داشت). خلاصه وقتی عقل ملاحظه می‌کند که تعین هر موجودی بوسیله‌ی موجودات دیگری ایجاد می‌شود و خداست که این نظام را برقرار فرموده است که هر چیزی در شرائط خاصی تحقق یابد، ملاحظه علل ناقص شیء در ارتباط با اینکه آنرا خدای متعال ایجاد می‌کند؛ تقدیر نامیده می‌شود.

2- تقدیر می‌تواند دارای مراتبی باشد، یعنی یکوقت است که پدیده‌ای را با علل و مقتضیات و مقدماتی که مستقیماً با پدیده ارتباط پیدا می‌کند می‌سنجیم، يك وقت است که با علل بعیدتر و متوسط می‌سنجیم، یعنی با سبب السبب، شرط الشرط و معدّ المعدّ، آنهم مرحله‌ای از تقدیر این

پدیده‌ی اخیر است تا شرط الشرط و سبب السبب یا معد المعد تحقق نیابد خود شرط و مقتضی و معدّ قریب، تحقق نمی‌یابد. و همینطور اسباب و شرائط و مقتضی

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۱۵ }

بعیدتر که در پیدایش يك پدیده دخالت دارند، از مقدرات پیدایش این پدیده بحساب می‌آید. پس می‌توان برای تقدیر مراتب مترتبه‌ای قائل شد.

3- تقدیر قابل تغییر است. چون وقتی مقدمات يك شیء فراهم می‌شود، اگر مقدمات بعید باشد هنوز باید چند واسطه‌ی دیگر تحقق یابد تا به خود آن پدید برسد و در این بین ممکن است موانعی پدید آید، چون اینها هیچکدام علت تامه نیستند. ممکن است مانعی جلوی مقتضی را بگیرد یا چیزی موجب فقد يك شرط شود. و وقتی هم تقدیر قریب را در نظر می‌گیریم با توجه به اینکه هنوز علت تامه تحقق نیافته، ممکن است باز عاملی موجب نقصی در علل شود یا جزء اخیر علت تامه تحقق نیابد و نتیجه‌ای که پیش بینی می‌شد تحقق پیدا نکند. این در افعال اختیاری انسان خیلی روشن است، چون جزء اخیر در علت تامه در افعال اختیاری اراده‌ی انسان است، اگر همه شرائط موجود باشد ولی اراده تعلق نگیرد، باز علت تامه تحقق پیدا نمی‌کند و نتیجه نمی‌دهد. و اصولاً مرحله‌ی تقدیر بمعنایی که عرض شد ناظر به مرحله‌ی علت ناقصه است و هیچگاه نتیجه‌ی تقدیر باین معنی نتیجه‌ی یقینی نخواهد بود، یعنی همراه با يك شرط است و آن اینکه: جزء یا اجزاء دیگر ملحق شود.

با توجه به این نکته معنای بسیاری از روایات که در باب تغییر تقدیر است روشن می‌شود، از بسیاری روایات استفاده می‌شود که بعضی افعال انسان تقدیرات را تغییر می‌دهد مثلاً صدقه دادن موجب دفع بلا می‌شود یعنی بلائی مقدر بوده و بواسطه‌ی صدقه دفع شده است، یا صله‌ی رحم عمر را طولانی می‌کند: و از جمله‌ی این افعال دعا است که تقدیرات را تغییر می‌دهد. با توضیحی که داده شد روشن می‌شود که چگونه تغییر می‌کند، معنای تقدیر اولی این بود که مقتضی و شرائط برای شیء فراهم است ولی ممکن است مانعی جلوی مقتضی را بگیرد، پس این عامل جدید موجب تغییر تقدیر می‌شود، حال این عامل را بعضی جاها ممکن است خود بفهمیم و بعضی را ممکن است بوسیله وحی بفهمیم. و این منافاتی با اساس تقدیر ندارد.

ممکن است گفته شود این تغییر تقدیر با تقدیر علمی منافات دارد، چون وقتی فرض کردیم که هر پدیده‌ای از هر کانالی تحقق یابد قبلا در علم الهی منعکس است، حال اگر فرض شود تقدیری که در علم الهی است با دعا مثلا تغییر می‌کند این باعث تخلف در علم می‌شود، لازمه‌اش این است که علم اولی جهل باشد.

جواب این شبهه را از راه دقت در معنای علم فعلی می‌توان بدست آورد، قبلا گفتیم که علمی که برای خدا اثبات می‌شود یکی در مقام ذات است و یکی در حین تحقق فعل و یکی

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۱۶ }

قبل از تحقق فعل در خارج ذات. آن علمی که در ذات الهی است علم به اشیاء است علی ما هی علیها و تغییرپذیر نیست، هر پدیده‌ای در هر زمان و مکان و در شرائط خاصی که تحقق می‌یابد در علم ذاتی منعکس است. اما علمی که از مقام فعل و در حین فعل انتزاع می‌شود آنهم که ربطی به مرحله‌ی قبل از فعل و ربطی به تقدیر ندارد. آنچه مربوط به تقدیر علمی می‌شود علمی است که قبل از تحقق فعل و خارج از ذات است به این معنی که در موجودی (کتابی) نفس حوادث آینده منعکس است، در اینجا است که جای تقدیر علمی و قضاء علمی است. آنطور که از آیات و روایات استفاده می‌شود کتاب هم یا دارای مراتبی است یا متعدد است، کتابی است که هیچگونه تغییر در آن پدید نمی‌آید، آن امّ الكتاب است که تقدیرات حتمی آن‌گونه که در خارج تحقق می‌یابد در آن منعکس است و تغییرپذیر نیست و اگر کسی با امّ الكتاب ارتباط یابد و حوادث را مشاهده کند حوادث را آنطور که هست خواهد یافت ولی کتابها یا الواح دیگری هست که حوادث را بصورت‌های دیگری منعکس کرده است، در آنهاست که ممکن است تغییراتی پیدا شود:

«يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثْبِتُ.»

آن تقدیراتی که حاکی از علل ناقصه است، آنها ممکن است بصورتی منعکس شود که قابل تغییر باشد، بعبارت دیگر تقدیرات مشروط است، مشروط به الحاق جزء اخیر. پس آنچه الواح دیگر، مادون لوح محفوظ، از تقدیرات منعکس می‌کند تقدیرات کامل و حاکی از علل تامه نیست، بلکه مقتضیاتی را منعکس می‌کند که با ایجاد مانع منافات ندارد. مثلا در کتابی هست که فلان شخص در فلان زمان و مکان و شرائط و... متولد می‌شود و چنین کسی ۷۰ سال عمر می‌کند مگر اینکه دعا یا صله‌ی رحم

کند، این شرط در کتابهای مادون لوح محفوظ است و قابل تغییر است و آیه «يَمْحُو اللَّهُ» شاید ناظر به اینهاست و شاید اینکه می‌فرماید: «وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» مؤید این باشد.

و بدین ترتیب روشن می‌شود بعضی وحیهایی که به انبیاء می‌رسید و پیش‌گویی‌هایی می‌شد و بعد تغییر می‌کرد این وحیها از کتابهای مادون لوح محفوظ بوده است. ملائکه‌ای هستند که در مرتبه‌ی لوح محفوظ نیستند، آنچه در الواح دیگر هست می‌بینند و به اولیاء خدا الهام می‌کنند، این الهام که منشأش الواح پایین‌تر از لوح محفوظ است، قابل تغییر است. داستان معروفی است که روزی پیامبر(صلی الله علیه وآله) با اصحاب نشستند، يك نفر یهودی عبور می‌کرد، حضرت فرمودند این پیرمرد خارکن به صحرا می‌رود تا خار بکند ولی می‌میرد و بر نمی‌گردد، اصحاب بعد از چند ساعتی دیدند پیرمرد بازگشت، اصحاب عرض کردند چه شد شما که

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۱۷ }

فرمودید بر نمی‌گردد، حضرت پیرمرد را صدا کردند، آمد، به او گفتند بار خار را بر زمین بگذار و باز کن، مار بزرگی در میان آن بود، حضرت فرمودند مقدر بود این مار پیرمرد را بزند ولی صبح صدقه داد و این بلاء را دفع کرد. شاید این پیش‌گویی برای نشان دادن نمونه‌ی عینی تأثیر صدقه به اصحاب بوده است.

ضمناً مسأله‌ی بداء هم از اینجا حل می‌شود، یعنی تغییری است در اخباری که قبلاً داده شده ولی از لوح محفوظ نبوده و تغییر کرده است. البته مسأله‌ی بداء مفصل است، این فقط کلید حل آن است. در روایت آمده که: «ما عُيِدَ اللَّهُ بِشَيْءٍ أَفْضَلَ مِنَ الْبَدَاءِ»، اعتقاد به بداء از بالاترین عبادات است و در صورت عدم اعتقاد به بداء، اصلاً دعا از شخص متمشئ نمی‌شود چون معتقد است چیزی جلو تقدیرات را نمی‌گیرد و اسباب عادی تأثیر خود را می‌کند.

4- تقدیر عینی طبعاً مقدم بر خود پدیده است، چون گفتیم تقدیر عبارت است از فراهم کردن مقدماتی که دخالت در شکل یافتن پدیده‌ای دارد و اکثر مقدمات طوری است که قبل از تحقق پدیده تحقق می‌یابد. پس تقدیرات مخصوصاً تقدیرات مربوط به اسباب الاسباب و مراحل بعید، از نظر زمانی بر خود پدیده تقدم دارند.

5- تقدیر اختصاص به حدود مکانی و یا مقتضیات و شروط و... ندارد بلکه شامل حدود زمانی هم می‌شود، یکی از تقدیرات موجود، آغاز و انجام اوست. اندازه‌ی زمانی يك موجود، قَدَری است برای او. ایجاد این بُعد زمانی تقدیر عینی آن شیء است، و این همان مطلبی است که در قرآن بنام أَجَل آمده است.

اجل

در بسیاری از آیات بیان شده است که هر چه در این جهان هست دارای أَجَل است:

احقاف / ۳: «ما خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ ما بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَ أَجَلٍ مُّسَمًّى...»

ما آسمان و زمین و ما بینهما را نیافریدیم مگر به حق و اندازه‌ی معینی از نظر زمانی.

در مورد پدیده‌های آسمانی (اجرام علوی):

لقمان / ۲۹...: «وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى...»

در مورد نوع انسان:

بقره / ۳۶...: «وَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَ مَتَاعٌ إِلَى حِينٍ.»

هر چند به لفظ أَجَل نیامده ولی «إلى حین» بهمان معنای أَجَل است.

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۱۸ }

در مورد هر امتی از امم انسانی:

اعراف / ۳۴: «وَ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَ لا يَسْتَقْدِمُونَ.»

در مورد هر فردی از افراد انسان:

منافقون / ۱۱: «وَ لَنْ يُؤَخِّرَ اللَّهُ نَفْساً إِذَا جَاءَ أَجَلُهَا...»

از آیاتی که دلالت دارد أجل از مصادیق قدر است این دو آیه است که يك مضمون دارند:

مرسلات / ۲۱ - ۲۲: «فَجَعَلْنَاهُ فِي قَرَارٍ مَكِينٍ إِلَى قَدَرٍ مَعْلُومٍ.»

جنین را در شکم مادر در جایگاه محفوظی قرار می‌دهیم تا مدت معینی.

حج / ۵ ...: «وَوَقَّرْنَا فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى.»...

همه آنچه درباره‌ی قدر گفته شد درباره‌ی اجل هم جاری است.

توضیح درباره‌ی کلمه «أجل»:

أجل دو جور استعمال می‌شود: ۱ - تمام مدت يك پدیده‌ای یا کار یا موجودی.

2- سرآمد مدت و انتهای زمان.

در قرآن هم به دو معنی بکار رفته است:

1- تمام مدت: وقتی شعیب(علیه السلام) پیشنهاد ازدواج دخترش را به حضرت موسی می‌دهد

بشرط آنکه هشت یا ده سال چوپانی کند حضرت موسی می‌گوید:

قصص / ۲۸: «إِيَّامًا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ.»

هر کدام از این دو مدت را به پایان رسانم بر من ظمی نیست. به طول مدت أجل گفته شده

است.

2- انتهای مدت: آیاتی که می‌فرماید «إِلَى أَجَلٍ» معلوم است که منتهی الیه منظور است. اینکه

می‌گوئیم أجلش فرا رسید یعنی همان انتهای عمرش.

البته این دخالتی در بحث ما ندارد، وقتی منتهی الیه زمان را مشخص می‌کنند در واقع کل زمان را

هم تعیین کرده‌اند.

أجل هم قابل تغییر است بحسب اینکه از مصادیق تقدیر است، **این أجل را أجل معقلق** می‌گویند، مثل تقدیر مشروط، یعنی معلق بر شرائط است. اجل، معلق بر شیئی است ای اگر آن تحقق یافت أجل در این زمان فرا می‌رسد. درباره‌ی امّتها هم آیه‌ای داریم که اجلشان قابل تغییر است:

نوح / ۳: «يَعْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَ يُؤَخِّرَكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ أَجَلَ اللَّهِ إِذَا جَاءَ لَا يُؤَخَّرُ.»

آن اجلی که تغییر نمی‌یابد **اجل الله است**، **اجلی است که خدا تعیین کرده و مرحله‌ی نهایی است**.

این دو مطلب را در بر دارد:

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۱۹ }

1- بالآخره هر امتی يك اجلی خواهد داشت و بی نهایت نخواهد بود.

2- (مربوط به بحث) امّتها اجلی داشتند که خدا در اثر ایمان و استغفار ایشان تأخیر می‌اندازد.

این مطلب هم باز بصورت‌های مختلفی در آیات آمده است که اجل زودرس گاهی بصورت عذاب استیصال است که يك امت نابود می‌شوند مانند طوفان حضرت نوح که همه‌ی امت جز عده‌ی معدودی را از بین برد ولی نوح وعده داده بود که اگر ایمان بیاورید عذاب نمی‌آید و طبق عمر طبیعی زندگی خواهید کرد، که به این می‌گویند: **اجل مسمی**، وقتی برای کاری موعدی را به زبان می‌آورند دیگر قابل تغییر نیست، خدا هم وقتی اجلی را تعیین می‌کند و اسم آنرا می‌برد دیگر قابل تغییر نیست. بعضی مفسرین گفته‌اند اجل مسمی یعنی اسمی برده‌اند درباره اجل ولی قابل تغییر است ولی از موارد استعمال در قرآن، چنین چیزی بر نمی‌آید.

6- اجل اگر معلق باشد از مراحل تقدیر است ولی اگر حتمی باشد ناظر به مرحله‌ی قضاء می‌باشد و تغییرپذیر نیست.

7- در ضمن گفتیم مرحله‌ی قضاء مرحله‌ی حتمیت است و غیر قابل تغییر، ولی در مورد روایات چنین تعبیرات هست که مثلاً صدقه قضاء محتوم را تغییر می‌دهد و گاه می‌گوید: **وَلَوْ أُبْرِمَ إِيرَامًا**.

آنچه می‌توان گفت این است که این قضاء حتمیتش نسبی است، هر چه تعداد بیشتری از اجزاء علت تحقق می‌یابد، به مرحله‌ی حتمیت نزدیک‌تر می‌شود و وقتی اکثر اجزاء تحقق یافت مسامحه به آن حتمی گفته می‌شود؛ چنانکه در تعبیرات خودمان هم هست و می‌گوییم حتماً حتماً می‌آیم ولی اگر از او بپرسی اگر میهمان برایت آمد می‌آیی؟ می‌گویند نه ولی با این حال می‌گویند حتماً حتماً؛ این مسامحه است. بنابراین اگر منظور از قضاء حتمی علت تام باشد مسلم است که انفکاک معلول از آن درست نیست و محال و خلاف فرض است. پس فرض اینکه دعا مانع بلا می‌شود وقتی درست است که علت تام تحقق نیافته باشد، چون جزئی از علت تام هم، عدم مانع است.

قضاء

یکی از مباحثی که درباره‌ی افعال الهی مطرح می‌شود بحث قضاء است، گاهی قضاء و قدر در عرف، مترادف همدیگر بکار می‌رود ولی با توجه به مفهوم این دو می‌توانیم بگوییم مرحله‌ی قدر، مقدم بر قضاء است، مرحله‌ی قدر مرحله‌ی اندازه‌گیری و فراهم کردن اسباب و زمینه‌ی کار است و مرحله‌ی قضاء مرحله‌ی پایان کار و یکسره شدن کار است.

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۲۰ }

بحث درباره‌ی قضاء و قدر الهی از بحث‌های خیلی عمیق و ریشه داری است که قبل از اسلام هم مطرح بوده، در صدر اسلام هم یکی از بحث‌های حاد آن زمان حساب می‌شده است و در بین متکلمین کسانی که قائل به قضاء و قدر بودند معمولاً مشرب جبری داشتند و کسانی که قائل به اختیار بودند معمولاً منکر قضاء و قدر بودند، یا تفسیر و تأویل می‌کردند. در روایات ما، هم کسانی که قائل به قضاء و قدر جبری بودند و هم کسانی که منکر بودند محکوم شده‌اند یعنی از یکطرف اثبات قضاء و قدر الهی شده و از یکطرف بیان شده است که با اختیار انسان منافات ندارد.

بحث ما فعلاً در حول و حوش آیاتی است که درباره‌ی قضاء وارد شده و سعی می‌کنیم که از حدود بحث قرآنی تجاوز نکنیم.

آیاتی که در زمینه‌ی قضاء الهی هست به عمومیت و اطلاق آیات تقدیر نیست و آیاتش هم کمتر است، ولی می‌توان استفاده کرد که قضاء الهی مثل تقدیر فراگیر است و شامل همه‌ی حوادث حتی امور اختیاری هم می‌شود:

بقره / ۱۱۷...: «وَ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ.»

آل عمران / ۴۷...: «إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ.»

مریم / ۳۵...: «سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ.»

غافر / ۶۸...: «فَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ.»

با توجه به اینکه مشابه این مضمون در آیاتی دیگر بدینصورت آمده که:

یس / ۸۲...: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ.»

و این دو مضمون هم مشابه هم است و هم قابل انطباق بر هم، یعنی هر چه را خدا ایجاد می‌فرماید و به اوامر تکوینی می‌فرماید (کن) و آنهم وجود پیدا می‌کند هم مشمول قضاء الهی است هم اراده‌ی الهی. پس قضاء و اراده مصداقاً یکی هستند منتهی عقل است که به يك لحاظ اراده را انتزاع می‌کند و به يك لحاظ قضاء را؛ کما اینکه مفاهیمی چون مشیت و قدر و... را هم لحاظ می‌کرد.

بعد از استظهار اینکه قضاء و اراده مصداقاً یکی است و با توجه به مقدمه‌ی دیگر و آن اینکه از آیات استفاده کردیم که آنچه در عالم اتفاق می‌افتد مورد اراده الهی است؛ نتیجه این می‌شود که: پس همه مورد قضاء الهی است.

بعضی موارد امور خاصی را ذکر فرموده که مورد قضاء الهی واقع شده است منجمله:

۱- در مورد قبض روح انسان:

زمر / ۴۲: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى...»

از این آیه استفاده می‌شود که مرگ انسان مورد قضاء الهی است، هر کس مورد قضاء الهی واقع شد که در حال خواب روحش برنگردد، دیگر بر نمی‌گردد و آن کس که مرگش مشمول قضاء الهی نشده روحش بر می‌گردد.

2- در مورد کمکهایی که خدا به مسلمین فرمود و منجر به پیروزی ایشان شد:

انفال / ۴۴...: «لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا...»

کاری که انجام شدنی بود یا انجام شده بود خدا خواست که به اتمام رساند.

3- در داستان حضرت مریم(علیها السلام) (و تولد حضرت عیسی) علیه السلام:

مریم / ۲۱...: «وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَّقْضِيًّا.»

حال ببینیم معنای قضاء چیست

کسانی که قائل به اختیار بوده‌اند مثل معتزله؛ معمولاً آیات قضاء را تأویل کرده‌اند: گاهی گفته‌اند بمعنای اعلام است و به نحوی به علم و اعلام باز گردانیده‌اند و به آیاتی هم استناد کرده‌اند، بعضی گفته‌اند قضاء به معنای حکم است و حکم يك امر تشریحی است، بنابراین منافاتی با اختیار انسان ندارد و خواسته‌اند الفاظ را طوری معنی کنند که نتیجه‌اش قضاء حتمی نباشد. این روشی بود که متکلمین در صدر اسلام داشته‌اند که وقتی مباحثی را نمی‌توانستند بطور صحیح حل کنند باب تأویل را باز می‌کردند و این روش کم و بیش متأسفانه به بعضی متکلمین اهل اسلام و حتی شیعه سرایت کرده است و حتی از بزرگان خودمان گاهی کلماتی شنیده می‌شود که تأویلاتی است عرف ناپسند. نمونه‌های آن را می‌توان در امالی سید مرتضی علم الهدی (ره) و... یافت. البته ممکن است اینها بعنوان مجادله با خصم مطرح شده باشد ولی بهر حال چنین کارهائی حلال مشکلات نیست و نمی‌توان مسائل مهم اعتقادی را با اینگونه تصرفات در الفاظ حل کرد.

مفهوم قضاء

وقتی به موارد استعمال کلمه‌ی قضاء در قرآن و سایر کلمات اهل لسان مراجعه می‌کنیم می‌بینیم که در موارد مختلفی این تعبیر بکار رفته است و با هم اختلاف زیادی دارند هرچند ممکن است جهت مشترک بین اینها لحاظ شود.

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۲۲ }

قضاء در مورد افعال الهی گاه بمعنای:

1- تشریح امر مهم و واجب مؤکد است:

اسراء / ۲۳: «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا...»

2- تشریح است، اما نه بصورت قانون کلی و عمومی:

احزاب / ۳۶: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ...»

موقعیکه خدا و پیامبر در موردی تصمیم می‌گیرند و امری را صادر می‌کنند برای هیچ مرد و زن مؤمنی اختیاری در آن نیست. منظور در اینجا تکلیف عام نیست، مورد خاصی است که امر خاصی تشریح شود. ممکن است پیامبر قبل از دستور مشورت کند (حال چرا مشورت می‌کند شاید بخاطر اینکه ببیند مردم چقدر آمادگی پذیرش امر او را دارند، نه برای کشف مجهول) ولی بعد از تصمیم، دیگر کسی حق اظهار نظر ندارد.

3- قضاوت:

غافر / ۲۰: «وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ...»

خدا عادلانه قضاوت می‌کند.

اینها مواردی است که قضاء مربوط به تکوینیات نیست و مورد بحث ما هم نیست.

*در مواردی قضاء با «الی» متعدی شده است منجمله:

اسراء / ۴: «وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ...»

حجر / ۶۶: «وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ...»

در این موارد در قضاء معنای دیگری اشراب شده است. (بجای بکار بردن دو لفظ برای دو معنی در يك لفظ معنای لفظ دیگری را اشراب و ادغام می‌کنند و علامت اشراب در حرف جرّ روشن می‌شود.)

در این موارد مفهوم وحی و اعلام، اشراب شده یعنی هم معنای قضاء و هم معنای وحی مراد است گویی فرموده است: «قَضَيْنَا وَ أَوْحَيْنَا». اهل ادب می‌گویند به دو صورت می‌توان بیان کرد: قَضَيْنَا مُوحِينَ... أَوْحَيْنَا قَاضِينَ... پس در این موارد خود قضاء بمعنای اعلام نیست بلکه این معنی در آن تضمین شده است.

در غیر مورد خدای متعال قضاء غالباً بمعنای تمام کردن است. البته ممکن است بمعنای قضاوت کردن هم باشد مثل قول ساحران به فرعون:

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۲۳ }

طه / ۷۲: «فَأَفْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ...»

ولی در غیر این معنی بمعنای تمام کردن است:

تعبیر قضی الامر در چند جا در قرآن بکار رفته از جمله:

1- طوفان نوح:

هود / ۴۴: «وَوَقَّضْنَا الْمَاءَ وَ قَضَى الْأَمْرَ.»

آب فرو نشست و کار پایان یافت.

2- در روز قیامت حکایت از مخاصمه‌ی شیطان با اتباعش به میان می‌آید:

ابراهیم / ۲۲: «وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ.»

وقتی کارها تمام شد و جهنمی‌ها به جهنم رفتند شیطان می‌گوید...

3- در مورد داستان حضرت یوسف و تعبیر خواب دو زندانی: بعد از تعبیر کردن می‌فرماید:

یوسف / ۴۱: «وَقُضِيَ الْأَمْرُ.»

تمام شد.

همینطور به معنای پایان دادن کار و گذاردن موعد بکار می‌رود:

در داستان حضرت موسی و شعیب:

قصص / ۲۸: «أَيَّمَا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ.»

قصص / ۲۹: «فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى الْأَجَلَ.»

در مورد اتمام مناسک حج:

بقره / ۲۰۰: «فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ...»

جمعه / ۱۰: «فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ.»

گاه بمعنای پایان دادن به عمر انسان (مرگ):

قصص / ۱۵: «فَوَكَرَهُ مُوسَى وَقَضِيَ عَلَيْهِ...»

مشتی به او زد و کارش را تمام کرد.

زخرف / ۷۷: «وَوَادُوا يَا مَالِكُ لِيَقْضِيَ عَلَيْنَا رَبُّكَ...»

یعنی عمر ما را به پایان برساند.

در مورد پایان یافتن وحی:

طه / ۱۱۴: «وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ...»

پس، از موارد استعمال قضاء بدست می‌آید که به معنای پایان یافتن و کار را یکسره کردن

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۲۴ }

است، در مورد قضاوت هم همین نکته است که دعوا را پایان می‌دهند؛ هرچند در اینجا پایان دادن اعتباری است. در مورد تشریحات هم ممکن است همین معنی لحاظ شده باشد که اگر تکلیفی قاطع بود مقضی است **وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا... یعنی أَمَرَ أَمْرًا قَاطِعًا.**

با توجه به این معنی سؤال می‌شود قضاء الهی در مورد امور تکوینی یعنی چه؟ به چه اعتبار می‌گویند «**قضى الله**» یعنی خدا کار را تمام کرد؟

ظاهراً جای تردید نماند که منظور این است که اگر کاری مراحل داشته باشد که تدریجاً تحقق می‌یابد و تا به مرحله‌ی نهایی نرسیده است کار تمام نیست ولی وقتی به مرحله‌ی نهایی رسید؛ این مرحله قضاء است. و اگر در يك شیء تدریج و زمان مطرح نشود از آن جهت که عقل مراحل را در نظر می‌گیرد می‌تواند آخرین مرحله را مرحله‌ی قضاء فرض کند. پس آنچه را خدا انجام می‌دهد از آن جهت که به او انتساب دارد يك مرحله‌ی نهایی دارد که تمام می‌شود و طبعاً بعد از مرحله‌ی تقدیر خواهد بود.

آیا قضاء بدین معنی می‌تواند شامل امور اختیاری شود؟ ادعای قرآن اینست یا نه؟

از اطلاقات آیات می‌شود استفاده کرد که قضاء امری است عام (با همان تقریبی که ذکر شد) و مؤید آن روایات زیادی است در باب قضاء و از جمله روایت حضرت رضا(علیه السلام) (به چند سند:

لَا يَكُونُ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَ أَرَادَ وَ قَدَّرَ وَ قَضَى.

***سؤال:** وقتی مرحله‌ی قضاء و اتمام شامل امور اختیاری هم بشود، آیا منافات با اختیار انسان ندارد؟

اینجا مهمترین جایگاه مسأله است؛ اگر قضاء به معنای اتمام کار است، چگونه ممکن است اختیاری باشد؟ کار که دست خداست پس ما چه کاره‌ایم؟

از همین جهت بود که عده‌ای از متکلمان (معتزله) منکر قضاء به این معنی بوده‌اند و لذا الفاظ را به معنایی تأویل کرده‌اند که مستلزم این امر نباشد، چنانکه اشاعره، ملتزم به جبر شده‌اند.

***جواب:** با توجه به مقدماتی که در تقدیر گفته شد [= خدای متعال حتی در افعال اختیاری هم تقدیر دارد] می‌توانیم در باب قضاء الهی هم عدم منافات با اختیار را اثبات کنیم. البته در اینجا مسأله مشکل‌تر است چون تقدیر، تهیه‌ی مقدمات بود ولی در اینجا علت تامه و مرحله‌ی نهایی است و نمی‌توان گفت بعد از قضاء جایی برای اعمال اراده‌ی ما باقی است.

ممکن است کسی بگوید فعل اختیاری فعلی است که یکی از اجزایش اراده باشد نه جزء آخر و ممکن است خدا جزء آخر را بعد از اراده، اضافه کند و به همین دلیل قضاء به خدا نسبت داده می‌شود.

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۲۵ }

ولی گفتیم در افعال اختیاری جزء اخیر اراده‌ی انسان است و بین اراده و فعل فاصله‌ای نیست مگر در مواردی که خیال می‌کند مقدمات فراهم بوده است و اراده می‌کند ولی فعل انجام نمی‌گیرد، بنابراین در اینجا اصولاً از همان نخست مقدمات کامل نبوده است مثل اینکه انسانی فلج باشد و نداند، اراده‌ی بلند شدن می‌کند ولی نمی‌تواند.

پس این وجه قابل قبول نیست و نمی‌توان گفت اراده قبل از قضاء موثر است و اگر هم مورد قبول باشد در بعضی موارد خواهد بود و جواب این سؤال نخواهد بود.

جواب این سؤال همانست که در بحثهای فلسفی اشاره کردیم، این شبهه از اینجا ناشی می‌شود که خیال کرده‌اند ضرورت فعل موقعی که علت تامه باشد به معنای اضطرار در مقابل اختیار است و

چنین حلّ می‌شود که این ضرورت و یکسره شدن کار بدین معنا نیست که بدون اختیار فاعل مختار باشد؛ بلکه بدین معنا است که آنچه مقدمات برای تحقق این فعل لازم است (و از جمله اراده‌ی انسان) همه یکجا از خداست. در واقع پذیرش قضاء الهی در افعال اختیاری به معنای پذیرفتن توحید افعالی است. ما باید مسأله‌ی توحید افعالی را حل کنیم و فی الجمله حل کردیم و گفتیم منظور در آنجا دو فاعل طولی است و به این معنا است که انسان حتی در فعلش استقلال ندارد کما اینکه در اصل وجود استقلال ندارد. پس اراده هم در اینجا از خداست و استقلال ندارد؛ در بحث‌های گذشته در مورد اراده‌ی تکوینی الهی مثلی را از مرحوم علامه‌ی طباطبائی (رحمه الله) آوردیم و آن این بود که در ذهن خود، انسان مختاری را فرض کنید که با اختیار خود شراب می‌خورد و ... درست است که با اختیار خود کار می‌کند ولی وجودش و اختیاش و فعلش و ... همه قائم به شماس است.

البته در این مثال ذهن است و وجود ذهنی. اگر قدرت می‌داشتید که عین این صورت ذهنی را با تمام خصوصیاتش و قوامش به اراده‌ی خود در خارج ایجاد کنید؛ درست معلوم می‌شد. **الْمُحْتَاجُ إِلَى الْمُحْتَاجِ إِلَى الشَّيْءِ مُحْتَاجٌ إِلَى ذَلِكَ الشَّيْءِ.**

پس تمام افعال اختیاری انسان بی‌نیاز از خدا نیست و وابسته به اوست، پس قضاء شامل همه چیز می‌تواند باشد و معنایش جبر نیست. جبر این است که جایی که من می‌توانم اختیار کنم، کسی جلوی مرا بگیرد و اگر نخواهم کسی به زور تحمیل کند، یعنی بدون میل و اراده‌ی من. ولی فرض کردیم این کار از اختیار من سر می‌زند دیگر جبری نیست. هرچند من در اختیار خود مستقل نیستم ولی بالأخره کارم اختیاری نیست.

از اینجا سرّ اصرار قرآن بر این مطلب نیز روشن می‌شود که افعال و احوال و سرنوشت ما به خدا نسبت داده می‌شود. سرّ این مطلب چیست؟ خدا خود می‌خواهد انسان انتخابگر را از

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۲۶ }

مجرای انتخاب خود پرورش دهد (و اصولاً سرّ آفرینش، به فعلیت رساندن استعداد انسانی است) به چه دلیل اینهمه تأکید می‌فرماید که کار شما با اذن و اراده و مشیت خداست و تابع قضاء و قدر الهی؟ و حتی صریحاً می‌فرماید:

تکویر / ۲۹: «وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ.»

آیا مقصود این است که انسان در فعالیت خود سست شود؟ چه سزای است که حتی ایمان را به اذن خدا می‌داند؟

سزای مطلب روشن است: قرآن می‌خواهد انسان را خداشناس بار آورد، کمال انسان این است که احتیاج خود را به خدا درک کند. مگر نهایت سیر انسان؛ قرب الهی نیست؟ و مگر قرب الهی ملازم نیست با آن مقامی که انسان نقص وجودی خود را به تمام معنی با علم حضوری بیابد؟ همانکه عرفاء به مقام فناء تعبیر می‌کنند؟ اگر این را با علم حضوری بیابد به همان اندازه که این علم شدت داشته باشد به مراحل عالی توحید می‌رسد و عظمت انبیاء و اولیاء خدا در همین بوده است که این معانی را درک می‌کردند و حتی اگر اندکی غفلت برای یکی از آنها پیش می‌آمد در اثر همین مسأله و درمانش به بازگشت و توجّه بود:

انبیاء / ۸۸...: «أَنْ لَّالِهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْعَمِّ وَكَذَلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ.»

مؤمن هم اگر بخواهد به مراحل کمال برسد باید نقص خود را بفهمد و به آن اعتراف کند. همه‌ی اینها برای این است که در سیر تکامل، ما این علم حضوری را بیابیم (بیابیم نه بدانیم) که از خود هیچ نداریم و با خدا همه چیز داریم.

لذا قرآن اصرار دارد که کارهایی که واقع می‌شود با اذن خدا انجام شود. ابتدا اذن را می‌فرماید (و این زودتر مورد قبول واقع می‌شود) بعد که ذهن آماده‌ی پذیرش شد؛ می‌فرماید حال که با اذن خداست پس اگر بخواهد جلویش را بگیرد می‌تواند؛ پس مورد مشیت خداست، بعد کم کم اراده را می‌پذیرد و سپس تقدیر و سرانجام پایان کار را هم می‌پذیرد و آن اینست که قضاء بدست خداست.

توجّه به قضاء و قدر فواید دیگری نیز دارد از جمله آنکه از يك سوی جلو یأس و ناامیدی ورشکستگی روانی را می‌گیرد و از سوی دیگر جلو غرور و سرمستی را:

حدید / ۲۳: «لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ.»

بخش دوم

کیهان‌شناسی

از مباحث دهگانه‌ی اصلی قرآنی، «خداشناسی» را خواندیم؛ اینک «جهانشناسی» و یا به تعبیر درست‌تر: گیهان‌شناسی^(۱) را بررسی خواهیم کرد؛ اما پیشاپیش، از یادآوری دو نکته ناگزیریم:

نکته‌ی اوّل: در قرآن کریم، بحث درباره جهان و طبیعت و انسان؛ به طور استطرادی^(۲) و تطفلی^(۳)، به میان آمده است و شاید هیچ آیه‌ای نیابیم که مستقلاً و مستقیماً به ذکر آفرینش جهان و کیفیت وجود آسمانها و زمین، پرداخته باشد. همواره این بحث‌ها، به منظوری دیگر، عنوان شده است:

در موارد بسیار، گفتگو از آفرینش جهان و انواع آفریده‌ها؛ برای آگاهانیدن انسان و رهنمونی اوست به عظمت الهی و سترگی حکمت‌هایی که خدا در آفرینش به کار برده است.

در پاره‌ای از موارد؛ نعمت‌های خدا در آسمان و زمین به تفصیل یاد آوری شده است تا انگیزه‌ای باشد برای شکر و حقشناسی؛ و در همه جا، نیز؛ این هدف، ممکن است منظور باشد که: انسان با نگرش به عالم از آن جهت که آفریده‌ی خدا و در چنبره‌ی تدبیر اوست؛ معرفت فطری و شناخت حضوری خود را شکوفایی دهد و شدت و نیروی بیشتری بخشد. نیز انگیزه‌های دیگر که می‌توان در «تفصیل آیات» به آنها برخورد.

بنابراین، این آیات، همه جا ضمن اشاره‌ای به چگونگی آفرینش موجودات می‌کند؛ می‌خواهد خدا را به انسان نشان بدهد و عقربه‌ی دل او را در جهت خدا نگاهدارد.

به عبارت دیگر: قرآن، کتاب فیزیک، گیاه‌شناسی، زمین‌شناسی و یا کیهانشناسی نیست؛ قرآن، کتاب انسان‌سازی است و نازل شده است تا آنچه را که بشر در راه تکامل حقیقی (= تقرب به خدای متعال) نیاز دارد؛ به او بیاموزد^(۴).

1. Cosmology علم شناختن کیهان و روابط زمین با علم وجود: جهان و گیتی و گیهان و کیهان هر چهار فارسی است اما؛ در مفهومی که اینجا به کار رفته است: گیهان و کیهان، متناسب‌تر و عام‌تر است تا جهان و گیتی.

2. استطراد: از مطلب اصلی خارج شدن و به مطلب دیگر پرداختن و دوباره به مطلب اصلی بازگشتن.

3. طفیلی شدن: ناخوانده رفتن.

4. ادبیات ایران اسلامی خاصه شعر و بلاخص شعر عرفانی، تا آنجا و هر جا که تحت تأثیر فرهنگ قرآنی می‌بوده است؛ به تبعیت از این تأثیر؛ در زبان و بیان خویش و در واقع در بینش و نگرش خود؛ به قرآن محبوب، تأسی کرده و حتی تعزل و تشبیب و توصیف و تصویرش مشحون از این «توجه» است:

به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست *** عاشقم بر همه، عالم که همه عالم از اوست

یا: جز تویی، گر گره بر ابروی موج *** جز تویی گر به چهر گل، گلخند نمودن و گشودن و واری این تأثیر و تأثر؛ خود سزیده‌ی تألیف کتابهاست؛ چنانکه کوششهایی نیز در این حوزه، شده است.

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۳۰ }

پس، از مطالب دیگر هر چه در این کتاب عظیم و شریف؛ ذکر شده، به جهت رابطه‌ای بوده که با این هدف می‌داشته و در راه تحقق آن، موثر می‌بوده است.

برخی که آشنایی کافی با قرآن نداشته یا تحت تأثیر موج‌هایی از فرهنگ‌های بیگانه؛ واقع شده بوده‌اند؛ بی‌حجتی، تلاش کرده‌اند تا بسیاری از مسائل را به قرآن نسبت دهند یا برای کشف پاره‌ای از مسائل علمی، از آیات قرآن کمک بگیرند یا ادعا کرده‌اند که: همه چیز و هر چیز را می‌توان از قرآن بیرون کشید و حتی گفته‌اند که: غریبها صنعت‌ها را از قرآن استنباط کرده‌اند!

نمونه‌ای این کژاندیشی را می‌توان در تفسیر «طنطاوی»⁽¹⁾ دید.

او در زمانه‌ای می‌زیست که علوم غربی، تازه به مصر راه یافته و فرهنگ اروپایی بر افکار مسلمانان، سیطره پیدا کرده بود؛ و او به گمان خود، برای آنکه مسلمانان را از فریفتگی در برابر فرهنگ غربی بازدارد؛ در کتاب «جواهر القرآن»؛ کوشید تا بسیاری از مسائل علمی را به آیات قرآنی تطبیق دهد! شاید اگر از وی پرسیده می‌شد که آیا فرمول بمب اتمی را هم می‌توان، در قرآن کشف کرد؛ بی‌میل نبود که بگوید: آری!

برخی دیگر، همچنان تحت تأثیر فرهنگ غربی، چنین می‌اندیشند که قرآن مردم را به علوم طبیعی و شناخت طبیعت، دعوت می‌کند و می‌خواهد جامعه‌ی انسانی از این راه، به ترقی و تکامل علمی و تکنیکی دست یابد و معتقدند که روش‌های قیاسی؛ میراث فرهنگ یونانی است که قرآن با آن به مبارزه برخاسته؛ زیرا روش قرآن، روش استقرائی⁽²⁾ است چرا که بر

1. طنطاوی ۱۲۸۷-۱۳۵۸ هجری قمری. استاد دارالعلم قاهره، شاعر و فیلسوف و نویسنده مصری. صاحب تألیفات بسیار؛ از جمله الارواح، اصل العالم، این الانسان، التاج المرضع بجواهر القرآن و العلوم، جمال العالم، جواهر العلوم، سوانح الجوهري، الزهره، نهضة الامامة و حياتها و...

. Inductive

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۳۱ }

مطالعه طبیعت بسیار تحریض می‌کند و چنین مطالعه‌ی جز با روش تجربی⁽¹⁾ و استقرائی امکان‌پذیر نیست.

مسلمانان صدر اسلام، این روش را از قرآن آموختند و به پیشرفتهایی نیز نائل آمدند ولی بعدها به تدریج، فرهنگ یونانی بر مسلمین غالب آمد و آنان را از راه درست خویش؛ به بیراهه افکند و به راههای فلسفی کشانید.

اینک، اگر ما بخواهیم به قرآن باز گردیم، باید روش قیاسی [و نظری یونانی] را کنار بگذاریم و دوباره چون قرون اوائل اسلام، بکوشیم تا با متد تجربی کار کنیم که همان متد قرآن است.

گاه در طریق استدلال، می‌گویند که قرآن مشحون از آیات شناخت طبیعت است و حتی نام سوره‌های بسیاری از قرآن؛ از موجودات طبیعی گرفته شده است: زنبور عسل (نحل)، گاو (بقره)، عنکبوت، انجیر(تین)، فیل و... المائدة، الانعام، الرعد، الثور، النمل، الزخرف، الدخان، النجم، القمر، الحديد، الفجر، الشمس، الليل، الزلزله؛ مانند همین دسته‌اند.

گروهی دیگر می‌گویند: روش قرآن، روش **تحصیلی و تحقیقی**⁽²⁾ است؛ بنابراین اگر بخواهیم درست از روش قرآن استفاده کنیم؛ باید از فلسفه **پوزی تیویسم**⁽³⁾ پیروی نماییم. و چنانکه می‌دانیم پوزی تیویسم، هر چند اسماً؛ فلسفه است اما در واقع انکار فلسفه است.

حقیقت آنستکه اینان کسانی هستند که پیش از آشنایی راستین با قرآن؛ ذهنشان از سوغاتهای فرهنگی غربی پر شده است و اینک، آگاهانه یا ناآگاهانه و به نام مبارزه با فرهنگ غربی، خود مروج فرهنگ غربی هستند زیرا امروزه دیگر سالهاست که روش فلسفی و قیاسی در غرب منزوی شده و فکر «غالب»، در مجامع علمی غرب، فکر تجربی و استقرائی است؛ اینان نیز، تحت تأثیر همین فکر که سوغات روشنفکرهای خودباخته یا عوامل فرهنگ استعماری، در دهه‌های اخیر است؛ قرار گرفته‌اند.

ما، در این مجال تنگ، سر آن نداریم که بر واریسی صحت و درستی روش تجربی و استقرائی بپردازیم؛ و اگر درست و صحیح است در کجا، چنین است و در کجا نیست و آیا همه جا و هر جا می‌تواند روش تجربی جانشین روش قیاسی بشود یا نه...

1. Empiric / Empirique

2. Positivism

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۳۲ }

این خود بحثی فلسفی است و مربوط به مبحث شناخت^(۱)؛ اما تنها این نکته را یادآوری می‌کنیم که: دستاویز این گروه به اسم سوره‌ها؛ به تعبیر خود قرآن سست‌تر از کار تَنَكِ کاربافکان و عنکبوتانست^(۲).

نام سوره‌ها تنها اشاره است به داستانی که در سوره ذکر شده و معرّف آن سوره می‌باشد؛ و نه چنانکه اینان به استحسان و تفسیر برای در یافته‌اند:

سوره بقره که بیش از دویست و هشتاد آیه دارد؛ تنها در چند آیه مربوط به داستان ذبح گاو به وسیله بنی اسرائیل، می‌گردد؛ و در سرتاسر آن آیات نیز حتّی يك آیه به ماهیت گاو و منافع آن و... اشارتی ندارد؛ همچنین در سوره عنکبوت و...

نکته دوم: چون آیات مربوط به جهان و کیهان، - چنانکه یادآور شدیم - جنبی و استطرادی و تطفلی است؛ هیچ زمینه، هیچگاه به بحثهای تفصیلی در مورد موجودات، نپرداخته بلکه به همان اندازه که هدف قرآن در هدایت مردم تأمین می‌شده، بسنده کرده است؛ به همین جهت، برخلاف

بسیاری از آیات دیگر، این آیات غالباً دارای ابهامهایی است و کمتر می‌توانیم يك نظر قطعی در اینمورد، به قرآن نسبت دهیم، پس باید در همان مقدار یادآوری از موجودات که در این آیات آمده است؛ بسیار احتیاط کنیم که در تفسیر آیات به پیشداوری نپردازیم.

برای این منظور؛ رعایت این نکته بسیار مهم است که واقعاً در **صدد فهم آیه باشیم**، نه اینکه پیشاپیش چیزی را پذیرفته باشیم و بعد بخواهیم همان را بر آیات تطبیق کنیم و معنای دلخواه خود را بر قرآن تحمیل نمائیم؛ خواه آن پیشداوریه‌ها ناشی از مفاهیم فلسفی باشد یا عرفانی یا علوم تجربی یا جامعه‌شناسی یا غیر آن. این کار، بسیار خطرناک است.

باید بکوشیم قرآن را به همان روش که خود قرآن تعلیم فرموده است؛ تفسیر کنیم: اگر مفاد آیه‌ای؛ طبق اصول محاوره، بر نظریه‌ای (فلسفی، علمی و...) منطبق بود؛ چه بهتر و نعم الوفاق... و اگر نه، نباید در تطبیق یا نظریه مورد قبول عصر خود، تلاش کنیم بلکه تا هر جا که [مطابقتی] بطور روشن از قرآن فهمیده می‌شود؛ بپذیریم و نسبت به فراسوی آن، سکوت کنیم.

لازم نیست قرآن در يك مسأله‌ی علمی، حتماً نظریه داده باشد زیرا قرآن در صدد و در جایگاه حلّ مسائل علمی نیست؛ البتّه آنچه فرموده باشد؛ حقّ است، اگر اشاره‌ای به نکته‌ای

1. Epistemology

2- إِنْ أَوْهَنْ الْبُيُوتِ لَبِئْتُ الْعُنْكَبُوتِ سوره عنكبوت آیه ۴۰.

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۳۳ }

علمی داشته باشد و براستی لفظ قرآن بر آن دلالت کند، حقّ است و جای هیچ حرفی نیست، اگرچه هزاران دانشمند بر خلاف آن نظر بدهند ولی جان سخن اینجاست که چیزی را که از آیه‌ای برون نمی‌تراود و بر نمی‌آید، بی جهت به آن تحمیل نکنیم و لو همه فلاسفه و دانشمندان بر آن نظر، اتفاق داشته باشند. [هر چند چنین چیزی پیش نمی‌آید].

بسیار پیش آمده است که فلاسفه اسلامی، نکته‌ای را از آیات قرآنی استفاده، استظهار^(۱) یا تطبیق کرده‌اند اما - چنانکه در بخش پیشین نیز گاهی یاد آور شده‌ایم - آیه دلالتی بر آن ندارد از جمله در

جمله «لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» که بسیاری از عرفاء اسلامی معتقدند که منظور از امر، عالم مجرّادات است و گفتیم ظاهر آیه چنین دلالتی ندارد.

شگفت انگیزتر آنکه گاهی بین مفاد آیه و فرضیه مورد قبول عصر اینگونه مفسّرین؛ چنان اختلاف روشن است که به هیچ روی، قابل تطبیق نیست اما همچنین با زحمت و مشقّت؛ تطبیق کرده‌اند چنانکه مثلاً «فرضیه گیّهانی بطلمیوسی»⁽²⁾، در هیأت قدیم زمین را مرکز عالم می‌دانستند و قائل بودند که نه فلك بر زمین احاطه دارد:

قمر، عطارد⁽³⁾، زهره⁽⁴⁾، شمس، مریخ⁽⁵⁾، مشتری⁽⁶⁾، زحل⁽⁷⁾، فلك البروج⁽⁸⁾، و فلك اطلس⁽⁹⁾.

1. یاری خواستن، پشتوانه و پشتگرمی خواستن، پشت گرمی داشتن.

2. بطلمیوس Ptolemaos منجم و جغرافیدان معروف یونانی [قرن دوم میلادی] صاحب کتابهای مجسطی و آثار البلاد.

3. عطارد یا تیر Mercury، کوچکترین ستاره منظومه شمسی، ۱/۵ برابر ماه و همان عملی را که ماه نسبت به زمین انجام می‌دهد، عطارد با خورشید می‌کند. مدت حرکت انتقالی و وضعی‌اش ۸۸ روز است (به علت کوچکی در طول مدت حرکت انتقالی؛ فقط یکبار بدور خود می‌چرخد).

همیشه «یکسوی» آن به طرف خورشید است و یکسال و یکروز آن با هم برابرند.

یونانیان آنرا رب النوع سخوری و بازرگانی می‌دانستند. قدام آنرا ستاره‌ای در فلك دوم تصوّر می‌کردند و ادبا دبیر فلك می‌نامیدندش.

4. زهره یا ناهید Venus ستاره دوم منظومه شمسی، تقریباً هم‌چندزمین و نزدیکترین ستاره به آنست بخصوص وقتی که هر دو در یک سمت خورشید باشند که فاصله آندوسی میلیون میل است. اما قرص تمام آنرا هنگامی که در مقابل زمین، فراسوی خورشید قرار دارد و در فاصله ۱۶۹ میلیون میل است. می‌توان دید. مدت حرکت انتقالی آن ۲۲۵ روز، حرکت وضعی‌اش هنوز معلوم نشده است.

5. مریخ Mars (بهرام): از سیارات منظومه شمسی، کوچکتر از زمین. مدت حرکت انتقالی‌اش ۶۸۷ روز و حرکت وضعی‌اش ۲۴ ساعت و ۳۷ دقیقه است. وجود آب در کره مریخ تشخیص داده شده است؛ با اینکه بعّلت دوری بیشتر از خورشید (به نسبت زمین) هوای آن سردتر از زمین است (روز ۱۵ درجه بالای صفر و شب ۴۰ درجه زیر صفر) اما فصول سالیانه آن تقریباً مانند زمین است. شیارهای سطح آن باعث مباحثات زیادی بین علما در وجود و عدم زندگی در آن شده است. مقدار اکسیژن هوای مریخ کم و تقریباً به اندازه اکسیژنی است که در قله اورست موجود است. مریخ در فرهنگ یونان باستان رب النوع جنگ بوده است.

6. مشتری Jupiter (اورمزد و برجیس): از بزرگترین سیارات منظومه شمسی، هوای اطرافش رقیق است.

7. زحل یا کیوان Saturne از سیارات منظومه شمسی و تقریباً ۷۰۰ برابر زمین است. ۸ قمر دارد و حلقه‌ای نورانی دور آنرا فرا گرفته. مدت حرکت انتقالی‌اش ۲۹/۵ سال است. قدام آنرا هفتمین ستاره و نحس اکبر می‌دانستند. سعدی می‌گوید: بلندی و نحسی مکن چون زحل (رجوع کنید بوستان سعدی، داستان سعدی و قاضی القضاة).

8. فلك البروج: فلك هشتم است که صور فلکی برآنست (حمل، ثور و جوزا...) و قسمتی از آن را که برجهای دوازدهگانه بترتیب بر آن قرار می‌گیرند منطقه البروج می‌نامند؛ بعد از فلك زحل و پیش از فلك الافلاك است.

9. فلك اطلس: عبارت از فلك الافلاك است که آنرا در شرع عرش گویند. زیرا اطلس به معنای درم بی سگه است پس چنانکه درم بی سگه، از نقوش، ساده است، نیز فلك نهم که عرش باشد نیز از نقوش کواکب ساده می‌باشد (غیاث اللغات) / دهخدا.

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۳۴ }

این فرضیه معروفی بود و مسلمانان قدیم چون فرضیه علمی مورد قبول آن زمان‌ها بود، با آن آشنا شدند. برخی از مفسرین تحت تأثیر این جو علمی زمان خود، سماوات سبع قرآن را همان افلاك پنداشتند؛ و چون دریافتند که عدد آنها با افلاك نه گانه مطابقت ندارد، جنین توجیه کردند که: در قرآن صحبت از عرش^(۱) و کرسی^(۲) هم شده است؛ بنابراین کرسی فلکی اطلس محسوب می‌گردد. قرنهای متوالی این توجیه؛ مورد قبول همگان بود حتی در محافل علمی اسلامی. تا آنکه معلوم شد که افلاك نه گانه اصولاً اساسی ندارد، زمین مرکز عالم نیست و فلك یا مفهومی که قدما دریافته بوده‌اند؛ وجود ندارد و سیارات نیز به تعدادی که آنان می‌پنداشتند؛ نیست و اصلاً خورشید جزء سیارات نیست... و تار و پود عنکوبتی این فرضیه، از هم گسیخت.

برخی دیگر از دانشمندان - که بی شك حسن نظر هم داشته‌اند - هنگامی که دریافتند که عدد سیارات به ۷ رسیده است؛ پنداشتند و قائل شدند که «سماوات سبع» در قرآن، همان سیارات هفتگانه است، و چون این عدد از ۷ گذشته، توجیه کردند که قرآن آنچه را با چشم ساده و غیر مسلح دیده نمی‌شود؛ به حساب نیاورده است؛ بعد که دریافتند ویژگیهایی که در قرآن آمده، بر آنها تطبیق نمی‌کند، منظور از سماوات را کهکشانشان دانستند؛ و چون باز در عدد

1- عرش: جسم محیط به عالم را که فلك الافلاك باشد، عرش گویند و فلك ثوابت را کرسی نامند (فرهنگ علوم عقلی). در لغت به مطلق تخت عرش گویند عرش بلقیث فلك الافلاك را در اصطلاح شرع، عرش گویند: (کشاف اصطلاحات الفنون).

2- کُرسی: تخت - عرش، سریر، اورنگ / کنایه از علم و قدرت و تدبیر اوسبحانه ج کراسی منتهی الارب / دهخدا/ ناظم الاطباء.

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۳۵ }

مطابقه‌ای نیافتند؛ توجیه کردند که منظور از «سبع»، عدد هفت نیست، بلکه مطلق «کثرت» است!

باری، آنچه گفتیم؛ نمونه‌هایی است از کارهای بی اساس برخی مفسران و یا متصدیان تفسیر(چرا که شاید برخی صلاحیت نام مفسر را نداشته باشند) و جای تأسف و دریغ بسیار است.

اینک برماست که از این اشتباهات پند بگیریم و اساس تفسیر را بر این پایه‌های نا استوار و لرزان نگذاریم. پیش از تحقیق در قرآن؛ ذهن را از هر پیشداوری بیالاییم و چنان بیندیشم که گویی هیچ چیز در زمینه مورد تحقیق نمی‌دانیم و یقین داشته باشیم که تنها راه شناخت برای ما خود قرآن است آنهم براساس اصول محاوره و به وسیله‌ی الفاظ نه برپایه علم اعداد و حساب ابجد و...

قرآن با لسان عربی مبین؛ زبان عربی آشکار نازل شده است. اهل محاوره نیز به هر کودن بی سواد کم معرفتی اطلاق نمی‌شود بلکه آن کسی که آشنا به زبان و اصول محاوره می‌باشد و با ذوقی عقلانی می‌خواهد از قرآن، مطلبی را بفهمد.

البته گاهی ممکن است يك لفظ، حاوی نکات دقیقی باشد که آشنایان به الفاظ به سختی درمی‌یابند؛ اما این نمی‌تواند دستاویزی باشد که آیه را خارج از اصول محاوره، تفسیر کنیم. چنانکه يك مفسر سیاسی، هنگامی که سخنرانی يك سیاستمدار را می‌شنود؛ می‌تواند نکته‌های دقیقی را از آن دریابد که اصلاً به ذهن ما خطور هم نکند؛ این دریافت برخلاف اصول محاوره نیست اما، برای ما که از مسائل دوریم، آن نکته‌ها پوشیده مانده است.

قرآن کریم حاوی دقائق و اشارت بسیار ظریفی است که هر کس با قرآن آشناتر باشد، بهتر و بیشتر در می‌یابد؛ پس، منظور از تفسیر براساس اصول محاوره آنستکه: نظرات خود را بر قرآن تحمیل نکنیم.

بسیار دقت باید کرد اما از خود نباید چیزی افزود.

اگر از ظاهر آیه چیزی دستگیرمان نمی‌تواند شد، بهتر آنست که بپذیریم که ما چیزی در آن باره، از قرآن نمی‌فهمیم.

امید است که همگان به سترگی این مسأله پی ببریم و بدانیم که هر چه به قرآن نسبت دهیم، یکروز، نازل کننده‌ی قرآن که بر اسرار آن بیش از همه آگاه است؛ از ما باز خواست خواهد کرد.

آیات کیهان‌شناسی

آشنایان با زبان قرآن، می‌دانند که این کتاب ارجمند، هنگامی که از این عالم محسوس (که کم و بیش می‌توانیم از آن آگاهی و اطلاع حاصل کنیم) گفتگو می‌کند، تعبیر سماوات و ارض را به کار می‌برد: ابراهیم / ۳۲: «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ.»

و گاه برای تأکید بیشتر و برای آنکه محتوای آسمانها و زمین را نیز شامل شود؛ کلمه‌ی «ما بَيْنَهُمَا» را اضافه می‌کند:

دخان / ۳۸: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِاعْبَيْن.»

اینک جای چند پرسش است:

– آیا سماوات و ارض و ما بینهما؛ کنایه از ما سَوَى الله است یعنی جز خدا هر چه در کاینات وجود دارد؛ مورد نظر قرآن بوده است یا تنها اشاره به همین عالمی است که ما با آن آشنا هستیم و یا می‌توانیم آشنا شویم؛ و ممکن است ماورای آنها هم عوالمی باشد ولی این تعبیر، نظری به آنها ندارد؟ این سؤال، خود به دو پرسش دیگر تجزیه می‌شود منحل می‌گردد:

1- آیا جز آنچه ما با آن آشنا هستیم؛ موجودات مادی دیگری نیز وجود دارند که قرآن عظیم، از یادآوری آنها صرف‌نظر فرموده است و تعبیر سماوات و ارض شامل آنها نمی‌شود؛ یا اینکه همان تعبیر، کنایه از کُلِّ عالم مادی است؟

2- به فرض اخیر، یعنی شمول سماوات و ارض بر کُلِّ عالم مادی، آیا بمعنای نفی مجرد است یا اینکه نه، الزاماً بمعنای نفی عوالم غیر مادی نیست و ممکن است عوالم دیگری نیز باشد منتها در این تعبیرات (= سماوات و ارض و ما بینهما) به آن اشاره‌ای نشده است؟

شاید طبیعی‌تر همین باشد که از معنی سماوات و ارض آغاز کنیم: یعنی بپرسیم که آیا منظور از سماوات و ارض، موجودات مادی است یا شامل مجردات هم می‌شود؟ و اگر شامل مجردات نباشد؛

جا دارد که بپرسیم: آیا در بین مخلوقات عالم، غیر از عالم ماده، عوالم دیگری که مجرد باشند وجود دارد که قرآن به آنها اشاره‌ای نفرموده باشد؟

برای آنکه دریابیم منظور قرآن از سماوات و ارض چیست باید به بررسی آیاتی بپردازیم که درباره‌ی ما هیئت آسمان و زمین، اشاراتی دارد: آیا سماء به معنای جهتِ بالا و برتر است یعنی «فوق» یا به معنای موجود عالی است چنانکه از معنی ریشه آن یعنی «سمو» بر می‌آید؟

ظاهراً [در قرآن کریم] سماء به معنای «فوق» و جَهَتِ عُلُوِّ بکار نرفته است؛ ممکن است

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۳۷ }

گاهی مجازاً یا مسامحهً سماء گفته شود و مراد جهتِ برتر و بالا باشد اما کلمه سماء به معنای فوق نیست زیرا «فوق» را نمی‌توان جمع بست، جهت بالا تعدد ندارد و آنچه که از راه «فوق» در می‌یابیم دلالت بر ذاتی ندارد در حالیکه می‌بینیم که در قرآن ارجمند، اولاً: سماء اکثرأبه صورت جمع بکار رفته است و ثانیاً «السَّمَاء» به عنوان موجودی حقیقی ذکر شده؛ ذاتی است و نه تنها يك جهت.

اینک جای این پرسش است که آیا این موجود، این ذات عالی؛ مادّی است یا مجرد، یا اعمّ؟ زیرا هنگامی که کلمه «علو» را در نظر می‌آوریم، ابتدا مصادیق حسّی آن به ذهن می‌آید ولی این تبادر به جهت انس ما با محسوسات است و تعیین کننده معنی نیست؛ بنابراین هنگامیکه می‌گوییم:

حج / ۶۲؛ لقمان / ۳۰: «وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ.»

نباید گفت که ظاهر لفظ این مطلب را می‌رساند که: «خدا آن بالا بالاهاست!» این تبادر، از جهت حاقّ لفظ نیست بلکه به خاطر انس ما به محسوسات است لذا نمی‌توان به آن بسنده کرد و رهنمون به حقیقت، نیست.

اینک باز پرسشهایی دیگر:

– آیا این سماوات که گاه به هفتگانه بوده، موصوف است «= سماوات سبع» و گاه تنها عدد آن

ذکر شده:

نباء / ۱۲: «سَبْعاً شَدَاداً.»

مادی است یا غیر مادی؟

– آیا در قرآن سترگ، به سماء مادی اشاره‌ای شده است یا نه؟

– آیا این سماواتی که در کنار ارض ذکر شده، مادی است یا غیر مادی؟

– آیا اینها از يك ماده موجود، از قبل، آفریده شده یا نه و اگر آری، از چه ماده‌ای؟

مصادیق سماوات سبع چیست؟

آنچه می‌توانیم ادعا کنیم که برحسب فهم ما از قرآن بر می‌آید، این است که سماوات سبع، مادی است. ما نفی نمی‌کنیم که سماء به معنای غیر مادی هم بکار رفته باشد و شاید در قرآن هم چنین کاربُردی وجود داشته باشد ولی این سماواتی که در کنار «ارض» به کار رفته و هفتگانه است؛ مادی است.

اکنون در مقام دلیل، به بررسی یکی از آیات کریمه می‌پردازیم:

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۳۸ }

فُضِّلَتْ / ۱۲-۱۱: ثُمَّ ^(۱)اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ؛ فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ...»

سپس به چیرگی به سوی آسمان برآمد^(۲)، همان هنگام که آسمان دود بود^(۳) و به آن فرمود: – و نیز به زمین – خواه ناخواه (با گزیر یا ناگزیر) فراز آید!

هر دوان گفتند: «گردن نهاده» برآمدیم^(۴)؛ پس هفت آسمان از ایشان، سرانجام یافت.

از ظاهر آیه بر می‌آید: آنچه که بعدها، آسمان هفتگانه شد؛ در آغاز به صورت وحدت موجود بوده است و از دخان (= دود یا به تعبیر امروز گاز) و خداوند – عزّاسمه – آن را به صورت هفت موجود در آورد و هفت آسمان پدیدار شد.

در اینجا، اگر کسی احتمال بدهد که این دود (یا گاز)، مادی نیست؛ ظاهراً باید ذهن خود را متهم کند! دخان، دخان مادی است و تعبیر هفت آسمان؛ تعبیری است که در مادیات بکار می‌رود و با مجزّادات مناسبتی ندارد. پس از آیه، بدین‌طریق برآمد که سماوات هفتگانه، مادی هستند.

آسمان و زمین

الف - آسمان

اما این دلیل بر این مطلب نمی‌تواند بود که «سما» در همه جا به معنای مادی، بکار رفته باشد و ممکن است در برخی از موارد به منظور علّو در مرتبه وجود و موجود عالی، بکار گرفته شده باشد؛ از جمله در این آیات:

1- الذاریات / ۲۲: «وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ.»

روزی‌تان و آنچه به شما وعده داده می‌شود (که ظاهراً بهشت، منظور است)، در آسمان قرار دارد.

اگر کسی در این‌مورد بپندارد که چون «آب» که حیات و زندگی از اوست، از آسمان می‌بارد و بدینجهت در ایه منشأ رزق را، آسمان دانسته است؛ سخنی سازگار با معنای حقیقت نگفته است؛ زیرا می‌دانیم که «روزی» در آسمان نیست و روشنتر این می‌بود که می‌فرمود: «وَفِي الْأَرْضِ رِزْقُكُمْ»؛ چرا که حقیقهٔ «روزی» آدمی در زمین است.

1- ثُمَّ چه به حسب ترتیب زمانی باشد یا لفظی.

2- سپس به آسمان پرداخت؛ اِشْتَوَى: در اصل لغت یعنی سوار شد.

3- وَ هِيَ دُخَانٌ: ظاهراً واو حالیه است: در حالیکه آسمان دود یا به تعبیر امروزی: گاز بود.

4- اینکه منظور از این مکالمه چیست؛ آیا واقعاً کلامی در بین بوده است و آسمان و زمین شنیده‌اند یا این تعبیر کنایه از انقیاد مخلوق در برابر خالق

است؛ اینک مورد بحث ما نیست.

پس در مورد این آیه؛ دستکم احتمالِ راجع و پسندیده‌تر اینست که: سماء در اینجا، عالمِ فوقِ ماده است و بحسب آنچه از ظاهر برخی آیات دیگر، برمی‌آید؛ هر چه در این عالم مادی وجود دارد، از آن عالم فوق ماده نازل می‌شود:

حجر / ۲۱: «وَأِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ.»

همه چیز در آنجاست و سپس به عالم ماده نزل می‌کند و «روزی» انسان هم باید از عندالله نازل شود.

پس به احتمال قوی، سماء در این آیه سماء معنوی است؛ که البته قابل تطبیق بر مباحث عقلی نیز است و هستی همه باید از مرتبه بالاتر، نازل شود و از جمله رزق انسان هم. بودن بهشت در آسمان نیز ظاهراً از همین مقوله است. یعنی ظاهراً چنین نیست که بهشت در یکی از کرات آسمانی قرار دارد - گرچه برخی چنین پنداشته‌اند - در قیامت، همه‌ی این عوالم دگرگون می‌شود:

ابراهیم / ۴۸: «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ.»

زمر / ۶۷: «وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ.»

حقیقت بهشت، الآن هم در عالم دیگر موجود است و در روز قیامت مجسم خواهد شد و مردم خود را در آن عالم خواهند یافت.

2- اعراف / ۴۰: «إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ

الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ.»

همانا کسانی که آیات ما را دروغ دانستند و از آنها سر پیچی کردند؛ درهای آسمان برویشان گشوده نخواهد شد و به بهشت در نخواهند آمد تا شتر از سوراخ سوزن درگذرد! و چنین، گنه پیشگان را جزا می‌دهیم.

آیا آسمان مادّی، درهایی دارد و مؤمنین از آنها وارد آسمان می‌شوند اما این درها بروی کفّار بسته است؟

ظاهر و دنباله‌ی آیه اینست که هر کس درهای آسمان برویش گشوده گردد؛ وارد بهشت می‌تواند شد؛ این مؤیّد این مطلب است که بهشت در آسمان است و در آسمانی که بهشت در آن قرار دارد؛ به روی کفّار باز نمی‌شود.

ما اکنون به این مطلب که آیا آن آسمان جسمانی است یا نه و آیا بهشت چگونه است نمی‌پردازیم؛ ولی البتّه معتقدیم که معاد جسمانی است و همانطور که «روزی» ما جسمانی است و

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۴۰ }

از آن عالم نازل می‌شود؛ اشکال ندارد که بهشت هم مادّی و جسمانی باشد و از عالم غیر مادّی نازل شود؛ اگرچه نزول، مکانی نیست، چنانکه نزول «روزی» هم مکانی نیست.

3- مائده / ۱۱۲: *إِذْ قَالَ الْخَوَارِجُونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنْزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ*

السَّمَاءِ.»

هنگامی که خواریون گفتند: ای عیسی، آیا پروردگار تو می‌تواند مائده‌ای برای ما از آسمان فرو فرستد؟

حضرت عیسی - علی نبینا و آله و علیه السّلام - دعا کردند:

مائده / ۱۱۴: *اللّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيداً لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا...*

ای پروردگار ما؛ بر ما مائده‌ای از آسمان فرو فرست تا عیدی برای نخستین ما و انجامین ما باشد...

آیا این مائده از آسمان جسمانی نازل شد یا از عالم مجرّادات؟

بعید بنظر می‌رسد که این مائده در یکی از کرات آسمانی وجود داشته و از آنجا فرو آمده باشد.

4- سجده / ۵۰: «يُدَبِّرُ الْأُمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ

مِمَّا تَعْدُونَ.»

(خداوند) امر (عالم) را از سوی آسمان به طرف زمین؛ تدبیر می‌فرماید و سپس بدو فرا می‌گردد در روزی که همچند هزار سال در شمار شمایاناست.

«إِلَى الْأَرْضِ» دلالت دارد بر اینکه در تدبیر، معنای نزول نیز تضمین شده است. زیرا تدبیر با «الی» متعدّی نمی‌شود؛ و سپس می‌فرماید: همین «امر»؛ دوباره به سوی «او» فرا می‌رود؛ ظاهراً ضمیر «إِلَيْهِ» به خداوند بر می‌گردد نه به آسمان.

در این آیه نیز پیداست که سماء، عالم مجرّد است؛ زیرا خدا که در آسمان نیست؛ خدا در همه جا حضور دارد؛ پس می‌توان نتیجه گرفت که منظور از سماء در این آیه، سماء جسمانی نباشد بلکه همان عالم (مجرّدی) است که خزائن همه چیز در آنجاست.

آیات دیگری نیز در همین زمینه وجود دارد که می‌توان از آنها همین بهره را بُرد که سماء غیر جسمانی نیز وجود دارد.

از پاره‌ای آیات (– که در واقع به اعتبار، دسته سوّم‌اند –) هم، بر می‌آید که ظاهراً منظور از «سماء» در آنها یکی از سموات سبع، حتّی، نیست و آن در جائی است که می‌فرماید: آب را از آسمان نازل می‌کنیم:

بقره / ۲۲: «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً...»

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۴۱ }

بعداً خواهیم گفت که طبق استظهار و دریافت ما از آیات، آسمانهای هفتگانه در دیدرس ما نیست و بر آنچه ما می‌بینیم احاطه دارد: نیز می‌دانیم که آب از هیچ کره دیگری نازل نمی‌شود و مکان نزولی آن جوّ خود زمین است.

[پس در واقع سماء، در ایندسته آیات، در مورد مفهوم سوّمی بکار رفته است بجز سموات سبعِ مادّی و سمائی که از عوالم مجرّدات بود].

ب - زمین

1- در قرآن ارجمند؛ واژه «ارض» بدون هیچ شك؛ در مورد کره زمین بکار رفته؛ اما در پاره‌ای موارد کلمه «ارض» به صورتهای دیگری استعمال شده است.

2- «ارض» به معنای کره زمین، اسم خاص است به صورت عَلَم شخصی اما گاهی نیز، زمین به معنی «قطعات زمین» به کار برده می‌شود و به این معنی، به «ارضین» قابل جمع بستن است؛ مثلاً در مورد حکم نفی بلدِ «محاربین» می‌فرماید:

مأده / ۳۳: «أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ.»

محاربین را به عنوان مجازات، از رمینی که در آن زندگی می‌کنند؛ خارج می‌کنند؛ که پیداست از سرزمین است نه از کره زمین.

پس ارض از نظر ادبی، معنای «جنس» دارد و از نظر منطقی معنای «نوع». در زبانهای اروپایی ولی بین این دو معنا گاهی فرق می‌گذارند^(۱).

3- گاهی ارض به معنای «عالم طبیعت» در برابر سماء که به معنای عالم ماوراء طبیعت است؛ به کار می‌رود:

اعراف / ۱۷۶: «وَلِكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ.»

اما او (بلعم باعورا) بر زمین، روی آورد و از خواهش‌های خویش پیروی کرد و مَثَل او همان مثل سگ است...

«أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ» یعنی دلبستگی به زمین پیدا کرد، که يك امر قلبی است؛ آنها هم نه دلبستگی به خانه یا تگه‌ای از زمین؛ بلکه دلبستگی به عالم دنیا؛ با این اطلاق، آسمان مادی هم ارض است.

1. مثلاً در زبان فرانسه Laterer بمعنی زمین/ و خاک بکار می‌رود. در حالیکه کره زمین Leglobe Terrestre یا notre Globe بکار می‌برند. و به زمین زراعی Leterror گفته می‌شود. در انگلیسی نیز کره زمین Earthel و زمین را می‌گویند.

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۴۲ }

توبه / ۳۸: «إِنَّا قَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ.»

به طرف زمین سنگینی می‌کنید.

مثل شیئی سنگین که میل دارد به زمین برسد و روی زمین بیفتد

معنای **إِنَّا قَلْتُمْ** که در اصل **تَنَاقَلْتُمْ** است؛ این است که:

چرا کندی می‌کنید و به زندگی دنیا علاقه مورزید و چرا نمی‌خواهید سبکبال از این دنیا پرواز کنید

و مانند پرنده‌ای که سنگی به پایش بسته‌اند، نپزیده، روی زمین می‌افتید؟

احتمالاً در اینجا نیز، ارض به معنای کره زمین نیست.

پس اطلاق آسمان و زمین بر غیر آسمانِ دخی (= گازی) و کره زمین غلط نیست بلکه صحیح

است و شواهدی نیز بر صحت دارد.

تعداد سماوات

چنانکه از برخی آیات برمی‌آید تعداد آسمانها هفت است:

بقره / ۲۹: «فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ.» «فصلت / ۱۲: «فَفَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ.»

پس شکی باقی نمی‌ماند که سماوات، هفتگانه است و هفت به معنای حقیقی عدد هفت است و

نه به عنوان نمادِ کثرت زیرا اولاً خلاف ظاهر آیات است خاصه که در پاره‌ای از موارد، آسمانها را تنها به

کلمه سبع به کار می‌برد:

نبا / ۱۲: «وَبَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا.»

ثانیاً: وقتی از عدد هفت به عنوان کثرت استفاده می‌برند که عدد واقعی مورد نظر؛ در همان حدود باشد و مثلاً برای سیصد شیء؛ عدد هفت را بکار نمی‌برند؛ در حالیکه می‌دانیم طبق نظر علمای نجوم، شمار کهکشانها از میلیونها تجاوز می‌کند در اینصورت چگونه می‌توان عدد هفت را برای بیان کثرت آنها بکار برد؟!

تعداد ارض

از ظاهر آیات بر می‌آید که عدد ارض، یکی است و در هیچ آیه‌ای؛ ارضین نفرموده است.

تنها در يك آیه احتمال تعدد ارض؛ به چشم می‌خورد:

طلاق / ۱۲: «اللّٰهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ...»

خداست آنکه آفرید هفت آسمان را و از زمین (نیز) همانند آن را و امر (عالم) بین آنها تردد دارد.

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۴۳ }

اما در همین آیه نیز می‌بینیم که باز تعبیر «ارضین» به کار نرفته است؛ بنابر این دلالت قطعی بر تعدد زمین ندارد و معلوم نیست که «همانندی» آسمان و زمین، در این آیه؛ در چیست: از نظر عدد است یا عناصر یا از نظر اتقان.

ممکن است همانندی [در آفرینش] باشد که از این آیه فهمیده می‌شود:

ملك / ۳: «الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ؛ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ.»

آنکه هفت آسمان را تودرتو آفرید؛ در آفرینش خداوند جز همانندی نیست چشم بگشا، آیا هیچ شکافی (در آن) می‌یابی؟

باری، در آیه‌ی (۱۲ طلاق) مورد بحث؛ احتمال تعدّد زمین، ضعیف است زیرا در سایر موارد در قرآن نیز همه جا ارض را مفرد بکار برده است؛ اگرچه احتمال تعدّد را هم نمی‌توان نادیده گرفت بویژه که در برخی از دعاها در کلام معصوم سلام الله علیه آمده است...: «وَالْأَصْيْنَ السَّبْعِ» هر چند در اینمورد هم نمی‌توان گفت منظور امام، هفت کره زمین بوده است بلکه ممکن است منظور قطعات هفتگانه زمین باشد زیرا زمین مجموعه‌ی قطعات خشکی است که از آب بیرون زده است ولی همین تقسیم نیز، حدّ و مرز مشخصی ندارد چرا که آسیا و اروپا دو قاره هستند با اینکه مرز آبی ندارند. چنانکه در گذشته زمین را هفت بخش می‌کردند و «اقالیم سبعة» می‌نامیدند. آنچه در نهایت باید تأکید کرد اینستکه بهر صورت همه آنها صرف احتمال و استظهار و دریافت است و نمی‌توان در هیچ سو، نظر قطعی داد.

زمان خلقت آسمان و زمین

اعراف / ۵۴: «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ.»

همانا پروردگار شما «الله» است؛ همانکه آسمانها و زمین را در شش روز آفرید سپس بر عرش قرار یافت.

منظور از شش روز چیست؟

در میان بنی اسرائیل و اهل کتاب، بویژه یهود، اینمطلب شهرت داشت که خدا، آفرینش را از یکشنبه آغازید و در جمعه به پایان برد و شنبه را به استراحت پرداخت و از همین رو،

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۴۴ }

ظاهراً به آنروز «سُبَات»^(۱) می‌گویند و ظاهراً «سَبْتُ» در اصل؛ به همین معناست؛ و لذا این روز (= شنبه) را تعطیل می‌کنند و این مسأله در سفر تکوین تورات^(۲) مطرح شده است.

ظاهراً این احتمال خیلی بعید است زیرا «روزها» از نظر علم جغرافیا عبارتند از مدّت حرکت زمین به دور خودش (= حرکت وضعی)؛ و در لغت گاه روز را در برابر شب بکار می‌بریم که در عربی «نهار» می‌گویند. و یوم: اعم است از روز تنها و شبانروز.

قبل از پیدایش زمین و خورشید و آسمان تصوّر روز ممکن نمی‌بود و شنبه و یکشنبه‌ای در میان نبود. اگر نصّ قاطعی نیز در اینمورد می‌داشتیم، در نهایت می‌توانستیم گفت که: روز در این مورد یعنی زمانی به اندازه‌ی بیست و چهار ساعت ولی چنین نصّی نیز، نداریم؛ بویژه با ملاحظه این معنا که روز (= یوم)، در قرآن ارجمند به معنای دیگری هم به کار رفته است:

1- یوسف / ۵۴: «قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ.»

«امروز تو نزد ما امین و مورد اعتماد هستی.» آیا این بدانمعنی است که فقط امروز هستی و فردا دیگر نیستی؟

2- نحل / ۸۰: «تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ...»

در سفر و حضر، سبکبارانید.

می‌فرماید که شما چادرها و مسکنهای سبکی (از پوست و امثال آن) در روز سفرتان و در روز اقامت و سکونتتان، درست می‌کنید. آیا منظور از یوم در این آیه یعنی درست در ۲۴ ساعت از سفر یا حضر؟ پیداست که منظور زمان و هنگام سفر یا حضر است به ویژه با توجه به طول مدت سفر در آن روزگاران. پس قرآن ارجمند، زندگی مخاطبان خود در این آیه را به دو بخش: روز سفر و روز حضر، تقسیم کرده است.

3- حج / ۴۷: «وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ.»

همانا روزی نزد خدای تو بر شمار هزارسال است.

4- معارج / ۴: «تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ.»

فراز می‌آیند فرشتگان و روح به سوی او، در روزی که همچند پنجاه هزار سال است. آیا در

1. سَبَتْ إِسْرَاحَ/السُّبَاتِ:التَّوْمُ أَوْ أَوْلُهُ، /وَالسَّبْتُ:يَوْمٌ مِنَ الْأَسْبُوعِ بَيْنَ الْجُمُعَةِ وَالْأَحَدِ.

2.تورات: به معنی اخض به اسفار خمرسه عهد عتیق (=تکوین، خروج، اخبار، عدد و تثنیه) انبیاء (ابراهیم)علیه السلام، (اسحق)علیه السلام، (یعقوب)علیه السلام (و ایام بنی اسرائیل در صحرای سینا) و نیز توصیه‌های موسی(علیه السلام) در اخلاق و شریعت اطلاق می‌شود ولی گاهی و بلکه بیشتر مسامحه تمام کتاب مقدس را تورات می‌گویند.

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۴۵ }

آنجا هزار و در اینجا، پنجاه هزار بیست و چهار ساعت مورد نظر پوده است یا منظور، نشان دادن طولانی بودن زمانِ عروج و عظمت آن است. هر دو احتمال صحیح است؛ و احتمال اول نیز بیجا نیست و ممکن است دقیقاً پنجاه هزار سال طول می‌کشد نه یک دقیقه کم نه یک دقیقه زیاد. و یا در آیه قبل، دقیقاً هزار سال.

5- مشابه چهار آیه‌ای که ذکر شد، در نهج البلاغه (درباره شیطان) عبارتی آمده است:

نهج البلاغه / خطبه قاصعه: «وَقَدْ عَبَدَ اللَّهُ سِتَّةَ آلَافِ سَنَةٍ لَا يُدْرِي أَمِنْ سِنِي الدُّنْيَا أَمْ مِنْ سِنِي الْأَخِرَةِ.» «و شیطان ۶ هزار سال خدا را عبادت کرد؛ که نمی‌توان دانست از سالهای دنیایی (ما) یا از سالهای اخروی است.

باری، از بررسی این همه، می‌توان گفت که: احتمال اینکه منظور از شش روز، **شش دوره خلقت** باشد، بعید نیست. اما آیا این شش دوره، چگونه بوده است و به چه اعتباری تقسیم شده است؛ چیزی از آیات [و روایات]، بدست نیاورده‌ایم.

آنچه کم و بیش از آیات می‌توان دریافت؛ این معناست که برای خلقت آسمان دو روز و برای زمین دو روز و برای «اقوات^(۱) زمین» چهار روز تعیین فرموده است:

فصلت / ۱۲: «فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ.»

به پایان برد (آفرینش) آن هفت آسمان را در دو روز.

فصلت / ۹: «قُلْ أَنتَكُم لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ؟.»

بگو آیا به خدایی که زمین را دو روزه آفرید کفر می‌ورزید؟

فصلت / ۱۰: «وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سِوَاءً لِلسَّائِلِينَ.»

و به اندازه آورد توشه‌های آن (زمین) را در چهار روزه؛ به گونه برابر برای پرسندگان.

می‌توان احتمال داد که منظور از دو روز، در آفرینش آسمان، دو مرحله خلقت، باشد: در يك مرحله به صورت گاز یا دود (= دخان) و مرحله‌ی بعد، به صورت آسمان هفتگانه.

در زمین نیز به همین قرار: يك روز به گونه‌ی گاز یا مایع و روز دیگر مرحله‌ای که به صورت جامد در آمده است. (که هنوز هم مرکز زمین به صورت مایع است).

اما اینکه شش روز به چه اعتباری است؛ بطور دقیق و درست، نمی‌توان دریافت. آیا آنچه در آسمان و زمین است، جدا جدا، شش روز یا شش مرحله‌ی آفرینش دارند یا آنکه مثلاً دو

1. اقوات = جمع قوت: روزی‌ها و توشه‌ها.

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۴۶ }

روز ویژه آسمان هاست و دو روز زمین و دو روز نیز توشه‌ها و اقوات زمین (یعنی خلقت زمین دو روز، و آمادگی برای رویش گیاه يك مرحله، و آمادگی برای پیدایش موجودات زنده حیوانی نیز يك مرحله که رویهم چهار مرحله خواهد شد). و دو مرحله هم آفرینش آسمانها. هیچ تأییدی از آیات برای این پندارها نیست و صرفاً احتمالات است.

آنچه به احتمال قوی می‌توان گفت اینست که شش روز به معنای شش بیست و چهار ساعت نیست.

کیفیت خلقت آسمانها

آیا آسمانها در عرض هم قرار دارند یا برخی، بر روی برخی دیگر؟

آیا چنانکه در مورد زمین؛ احتمال دادیم که اراضی هفتگانه که در زبان برخی روایات با تعبیر «الْأَصْنَانِ السَّبْعِ» آمده است، و منظور قسمتهایی از زمین است نظیر قاره‌ها که با تقسیم بندی قدیم؛ هفت اقلیم تعبیر می‌شده و در عرض هم بوده است؛ در مورد آسمانها نیز می‌توان چنین احتمالی داد که کنار هم قرار دارند و مجموعاً مثل زمین، يك سطح کروی را تشکیل می‌دهند؟

ظاهراً این احتمال در مورد آسمانها درست نیست زیرا قرآن سترگ، در دو مورد، آسمانها را با تعبیر، «طباق» معرّفی فرموده است:

ملك / ۳: «الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ.»

آنکه هفت آسمان را تودرتو (طبقه طبقه) آفریده؛ در آفرینش خدای بخشاینده گوناگونی نخواهی یافت.

نوح / ۱۵: «أَلَمْ تَرَ وَكَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا.»

آیا ندیده‌اید چگونه هفت آسمان را بر رویهم (تودرتو) آفرید.

از کلمه طباق می‌توان فهمید که آسمانهای هفتگانه، رویهم قرار گرفته‌اند به طوری که بر هم منطبق می‌شوند؛ هفت طبقه‌اند تودرتو؛ نه هفت قطعه کنار هم؛ و به حسب ظاهر این آیات به دست می‌آید که آسمانها فوق یکدیگرند. دلیل دیگر اینکه در قرآن، از آسمانی با تعبیر «السَّمَاءُ الدُّنْيَا»، نام می‌برد و برخی پنداشته‌اند که منظور آسمان دنیاست در حالیکه دنیا در اینجا صفت است یعنی پایین‌ترین آسمان؛ و از آن می‌توان در یافت که آسمانهای دیگر به ترتیب بالای این آسمان هستند و نسبت مکانی آنها به ما دورتر است. نکته دیگری که از آیات شریفه می‌توان در

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۴۷ }

یافت اینست که: این ستارگانی که ما مشاهده می‌توانیم کرد، پایین‌تر از آسمان دنیا هستند؛ یعنی پایین‌ترین آسمان، بالاتر از این ستارگان، قرار دارد زیرا می‌فرماید:

صافات / ۶: «إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَكِبِ.»

ما آسمان دنیا را به زیور ستارگان آراسته‌ایم. بنابر آنچه از ظاهر این آیه به دست می‌آید، ستارگانی که زینت هستند؛ همان‌ها هستند که بالای سرما، به چشم می‌خورند و آویزه‌های آسمان دنیایند و ربطی به آسمانهای دیگر ندارند؛ در نهایت می‌توان گفت که آسمان دنیا، شامل اینان می‌گردد و این ستارگان درون آن هستند؛ پس باید گفت آسمان دنیا بر فراز این ستارگان است و اینان را همچون چراغهایی از آسمان دنیا برآویخته‌اند.

فصلت / ۱۲: «وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَحِفْظًا.»

ما آسمان دنیا را به چراغها آراسته‌ایم و برای نگاهبانی.

بنابراین با آسمانهای دیگر ربطی ندارند وگرنه مناسبتر این بود که بفرماید: «زَيَّنَّا السَّمَوَاتِ.»

اما اینکه آیا آسمانهای دیگر، چگونه‌اند؟ آیا ستارگانی دارند و ما نمی‌بینیم و یا ندارند؛ و اینکه خلقت آنها چگونه است؛ همه برای ما نادانسته است و از آیات چیزی در نمی‌توانیم یافت.

به دنبال آیهی دوازدهم سوره‌ی گرامی فصلت؛ کلمات... «وَحِفْظًا» آمده است چنانکه در آیه هفتم سوره مبارک صافات نیز؛ و در سوره ارجمند جِزْ آیهی هفدهم، هم می‌فرماید:

حجر / ۱۷: «وَحَفِظْنَاهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ.»

و آنان را از هر شیطان رانده شده، در پناه گرفتیم. اینک می‌بینیم که در پی آن مطلب که ستارگان زینت آسمانند؛ مسأله‌ی «حفظ آسمان‌ها» مطرح شده است آیا منظور از «حفظ» چیست و ستارگان در نگاهبانی آسمانها، چه نقشی دارند؟

قبل از پاسخ به این پرسش‌ها؛ یادآور شویم که زینت بودن اختران، بدینمعنی نیست که تنها فایده‌ی آنان، همان زینت است؛ از آیات چنین چیزی دریافته نمی‌شود؛ آیات می‌فرمایند که اینان برای آسمان‌ها زینت هم هستند؛ و اینگونه آیات، دلالت بر حصر غایت نمی‌کنند؛ چنانکه در آیه‌ای می‌فرماید:

نحل / ۱۶: «وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ.»

و نشانه‌هایی؛ و با ستارگان رهنمون یابند. که درمی‌یابیم: چنین نیست که تنها برای هدایت آفریده شده‌اند؛ بلکه این نیز فایده‌ای است که بشر – بویژه در زمان نزول وحی – درمی‌یافته است.

حفظ آسمانها به چه معنی است؟

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۴۸ }

این مطلب به چند صورت درخور بررسی است:

1- حفظ به معنی ابقاء یعنی نگهداشتن از نابودی:

فاطر / ۴۱: «إِنَّ اللَّهَ يُمَسِّكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا.»

خداوند آسمانها و زمین را از نابودی باز می‌دارد و اگر نابود شدند؛ جز وی کسی بازشان نمی‌تواند داشت؛ او بردبار بخشاینده است.

شاید در آیه ۲۵۵ سوره بقره، تعبیر:

بقره / ۲۵۵: «وَلَا يُوَدُّهُ حِفْظُهُمَا.»

(نگهداشت آسمان و زمین بر خدا گرانبار و سخت نیست) نیز به همین معنا باشد.

2- حفظ نظام، به معنای نگهداشت آسمان و اجرام علوی از ریزش و سقوط و در نتیجه هلاک

اهل زمین و نابودی زمین:

حج / ۶۵: «وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ.»

و باز می‌دارد آسمان را از اینکه بر زمین فرود آید؛ مگر به فرمان وی؛ که این آیه شاید به همان معنای حفظ نظام از بهم خوردگی باشد. اما آیه‌ی:

صافات / ۷: «وَحِفْظًا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ.»

دارای چه معنایی است؟

نخست به نظر می‌آید منظور این باشد که خداوند، آسمان و زمین را از اخلال شیطان‌ها در نظمی که دارد؛ حفظ می‌فرماید؛ بدینمعنی، «حفظ»، همان به معنای نگاهداشت از نابودی می‌شود یعنی نه تنها موجودات بی شعور؛ بلکه پدیده‌های شعورمند نیز نمی‌توانند نظام عالم را به هم بزنند.

این دریافت، در صورتی است که حفظ را **مفعول مطلق** فعل محذوف بدانیم: «وَحَفِظْنَاهَا حِفْظًا.» احتمال دیگر اینست که «حِفْظًا» **مفعول له** باشد یعنی: «زَيَّنَّا السَّمَاءَ.» در اینصورت چنین بر می‌آید که اختران در آسمان؛ در طرد شیطان‌ها نقش دارند اما چه نقشی، برای ما درست قابل فهم نیست. در تأیید این احتمال می‌توان آیات دیگری را نیز ذکر کرد:

صافات / ۸: «لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى وَيُقَذَّفُونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ.»

از گروه فرازین (آسمانی) چیزی نمی‌توانند شنید و از هر سوی رانده می‌شوند.

شیطان‌ها برای شنیدن خبرهای غیبی و آگاهی از حوادث عالم به سوی آسمان بالا می‌رفتند و با نشستن در نشیمنگاههایی؛ «استراق سمع» می‌کردند.

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۴۹ }

جن / ۹: «وَأَنَا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ.»

و ما (جنیان) می‌نشستیم آنجا در جایگاههای (استراق)سمع. اما اینکه چگونه آنان بالای جو می‌توانند استراق سمع کنند؛ در قرآن بیان نشده است هر چند می‌توان وجوهی به صورت احتمال ذکر کرد^(۱).

آنگاه در همین آیه‌ی ۹ از سوره جن می‌فرماید: اما اکنون به گونه‌ای است که اگر کسی بخواهد استراق سمع کند، با شهاب طرد خواهد شد.

آیه‌ی دیگر:

انبیاء / ۳۲: «وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا.»

آسمان را سقف حفظ شده‌ای قرار دادیم.

برخی کسانی که کتابهایی به نام تفسیر نگاشته‌اند؛ می‌نویسند که منظور از «سما» در این آیه، جو زمین است و این جو به گونه‌ای ساخته شده است که مانع ریزش سنگهای آسمانی به زمین می‌گردد بدینگونه که از نظر علمی اثبات شده است که همواره زمین از سوی آسمان سنگباران می‌شود اما این سنگها چون به جو می‌رسند [به علت سرعت و اصطکاک] به گاز تبدیل می‌شوند؛ لذا جو زمین «محفوظ» نامیده شده است. در حالیکه بسیار روشن است که اگر این مطلب درست می‌بود می‌باید می‌گفت: «وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا حَافِظًا» یعنی جو، حافظ زمین می‌شد نه محفوظ.

ظاهراً منظور از آسمان (= سما) در این آیه دستکم این جو، نیست. بر حسب تعبیر قرآن، آسمان سقفی است که بر این جهان محسوس کشیده شده است و این جو، یا محفوظ از نابودی است یا محفوظ از سقوط و ریزش؛ که ظاهراً این معنا، مناسبتر است. زیرا خطر سقف، همان فرو ریختن است و این برای انسان شگفت‌انگیز است که روی سر او، چنان موجودات سترگی باشند و فرو نریزند. خداوند می‌فرماید:

رعد / ۲: «اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا.»

خداوند است آنکه فراز آورده است آسمانها را بی ستونی که (بتوانید) دید.

در تفسیر این آیه دو وجه، تصوّر می‌شود:

1- منظور از «بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا» اینستکه «ستون مرئی» وجود ندارد؛ یعنی «تَرَوْنَهَا» صفت

1. در بحثهای بعدی توضیحی در این باره خواهد آمد.

«عَمَد» است. گویابدین مضمون روایتی نیز وجود دارد. برحسب این تفسیر؛ ممکن است ستون برای آسمان وجود داشته باشد اما دیدنی نیست.

2- ترونها، جمله‌ی معترضه است؛ یعنی خدا آسمانها را بدون ستون برفراز کرد و شما می‌بینید که اصلاً ستونی وجود ندارد.

به هر حال، هر دو تفسیر، قابل تصوّر است و ظاهراً مانعی برای تصوّر هیچیک از دو وجه وجود ندارد.

نتیجه: از نکاتی که قرآن درباره‌ی آسمانها بیان کرده است، این است که آسمانها از سوی خدا از نابودی و سقوط حفظ می‌شوند.

عرش و کُرسی

در قرآن، بجز آسمان و زمین و آنچه در بین آندو است؛ از دو موجود دیگر به نامهای عرش و کرسی نیز نام برده شده است. در مورد کرسی؛ تنها يك آیه وجود دارد:

بقره / ۲۵۵: «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ.»

گستره‌ی کرسی الهی، آسمان و زمین است.

اما در مورد عرش، چندین آیه در قرآن آمده است.

مبحثی وجود دارد در مورد اینکه آیا عرش و کرسی يك چیز است؟ برخی احتمال داده‌اند که يك چیز است با دو نام. عرش به اعتبار دلالت براریکه‌ی سلطنت و اورنگ قدرت؛ و کرسی، به اعتبار برتری و سریر حکمرانی و مقرر فرمانروایی. هر دو تعبیری است کنایی از مقامی که امر تدبیر جهان از آن، ناشی می‌شود.

اما آیا براستی یکی هستند یا دو تا؟ چیزی است که دلیلی قطعی از خود قرآن بر هیچکدام نداریم؛ اما برحسب روایات متعدّد می‌توان گفت؛ که عرش و کرسی دو چیز متفاوت هستند؛ و شاید بتوان گفت که ظاهر قرآن هم همین است.

مبحث دیگر این است که عرش و کرسی چیست؟ آیا کنایه از مقام فرماندهی است یا براستی موجوداتی هستند نظیر سایر پدیده‌های گیهان و جهان؟

از برخی آیات شاید بتوان مدد گرفت که منظور از عرش، همان مقام سلطنت و ربوبیت و تدبیر الهی است؛ به ویژه که غالباً بعد از آن، لفظ تدبیر یا نظایر و مصادیق آن، بیان می‌شود:

یونس / ۳: «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأُمْرَ.»

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۵۱ }

سپس بر عرش برآمد تا جهان را کارگردانی کند. شاید بتوان از این آیه یاری جست و استظهار کرد که معنای این عرش، نه موجودی است که خدا بر آن قرار گیرد زیرا خدا - جلّ شأنه - جسمانی نیست. پس این یک تعبیر کنایی است از مقام ربوبیت. بهر حال این یک احتمال است. تعبیر «استوی **عَلَى الْعَرْشِ**» در هفت مورد آمده است؛ از جمله:

اعراف / ۵۴: «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ.»

همانا خدای شما «الله» است؛ آنکه آسمانها و زمین را در شش روز آفرید سپس بر عرش برآمد.

احتمال دیگر این است که عرض نام مخلوق خاصی باشد، و مؤید آن هفت مورد دیگر است که خدا، با تعبیر «**رَبُّ الْعَرْشِ**» توصیف می‌شود؛ از جمله:

توبه / ۱۲۹: «فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ.»

اگر برگشتند و به تو پشت کردند؛ بگو خدا مرا بسنده است (همانکه) جز او خدایی نیست؛ بر او پشتگرمی و تکیه دارم و او پروردگار عرش سترگ است.

از ظاهر آیه چنین بر می‌آید که عرش موجود است که خدا ربّ اوست؛ این استظهار و مددجویی از آیه، در اینجا بعید نیست. گرچه به این ظاهر نیز چندان تکیه نمی‌توان کرد چون در برخی آیات دیگر، «ربّ» به اسم معنی نیز اضافه شده است: چنانکه در تعبیر ربّ العزّه؛ چنین نیست که «عزّت» موجود و پدیده‌ای است و خدا ربّ اوست؛ بلکه ربّ در اینجا بمعنی دارنده و صاحب است: دارنده عزّت. در اینجا نیز می‌تواند رب العرش به معنی صاحب ملک و تدبیر باشد؛ امّا آیه روشنتری نیز هست:

غافر / ۷: «الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ.»

آنکه عرش را بر می‌دارند و آنان که اطراف آن هستند. در این آیه، بعید است بگوئیم عرشی که حاملین و اطرافیان دارد؛ يك تعبیر کنایی است از مقام ربوبیت و ظاهر آنست که در این آیه، عرش موجودی است حقیقی؛ چنانکه در این آیه نیز:

الحاقه / ۱۷: «وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةَ.»

عرش پروردگارت را در این روز هشت تن فراز مردم بر می‌دارند. هر چند اگر دلیل قاطعی می‌داشتیم، این تعبیرات قابل تأویل می‌بود، امّا ظاهر آیه، همین است.

این احتمال نیز بعید نیست که در این آیات، عرش موجود حقیقی است و در آیات دیگر، تعبیر کنایی؛ هر چند این احتمال خالی از تکلف نیست.

نتیجه: سه احتمال در اینمورد وجود دارد:

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۵۲ }

1- تعبیر کنایی^(۱) از مقام ربوبیت و تدبیر جهان.

2- در همه جا، مراد موجود حقیقی است امّا تعبیر:

رعد / ۳: «اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ.»

چنانکه در کنایه «زَيْدٌ عَرِيضُ الْقَفَا»؛ (زید پس گردنی پهن دارد)^(۲)؛ قفا حقیقی است ولی عریض بودن آن، تعبیر کنایی است.

3- جمع هر دو تفصیل آیات یعنی در برخی آیات حقیقی و در برخی دیگر تعبیر کنایی است.

اما بر حسب روایات، عرش يك مخلوق حقیقی است و حاملانی با اوصافی ویژه برای آن ذکر شده است و این روایات بهترین مؤید هستند برای احتمال دوم.

آنچه ذکر شد، مجموعه‌ی بحثی بود درباره آسمانها و زمین و عرش و کرسی در قرآن، تا آنجا که ما می‌توانستیم بفهمیم و در همه‌ی موارد، خالی از ابهام نیز نبود و در هیچ مورد نظر قاطعی وجود نداشت.

بحثهای دیگر هم هست درباره‌ی تدبیر آسمانها و زمین و نیز خلقت پدیده‌های جوی و زمینی. در قرآن بر پدیده‌های ویژه‌ای به عنوان آیات الهی تأکید و تکیه شده است و در برخی موارد، تدبیر آنها را نیز ذکر فرموده است که همان خلق آنها هم، خود مرحله‌ای از تدبیر جهان است.

پدیده‌های جهان

بعد از بررسی آیاتی که مربوط به خلقت آسمانها و زمین بود؛ مناسب است درباره‌ی پدیده‌های جهان و حکمت آفرینش آنها- که در قرآن بدانها اشاره شده است - فهرستوار، بحث کوتاهی داشته باشیم:

دسته‌ای از آیات، مربوط است به آفرینش ماه، خورشید، ستارگان و حکمتهایی که در آفرینش آنها بیان شده است از جمله اینکه: حساب را از حرکت ماه و خورشید به دست می‌توان آورد:

انعام / ۹۶: «وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ حُسْبَانَا.»

(و قرار داد خداوند) خورشید و ماه را شمارگانی (یا وسیله‌ی شمارگری و محاسبه).

در مورد حرکت و کیفیت آن و نظم حرکت ماه و خورشید و یا شکلهایی که ماه پیدا می‌کند، نیز اشاراتی شده است از جمله در این آیه:

1. در کنایه هر لفظ مفردی در معنای حقیقی بکار می‌رود ولی منظور گوینده، لازمه مفهوم جمله است.

2. کنایه از اینکه زید بی رگ یا احمق است.

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۵۳ }

اعراف / ۵۴: «وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنَّجُومُ مَسْخَرَاتُ بِأَمْرِه.»

خورشید و ماه و اختران در تسخیر امر اویند.

کلمه‌ی تسخیر، در قرآن بسیار به کار رفته است؛ چه درباره کرات آسمانی و چه در مورد پدیده‌های زمینی و حتی درباره‌ی نهرها، دریا و کشتی و جز آنها.

این کلمه در لغت به معنای **بکار گماردن** است؛ یعنی آدمی، وسیله‌ای یا عاملی را در اختیار بگیرد و برای منظور خویش به کار بگمارد. برخی ناآشنایان به قرآن و ناآشنایان با زبان و ادبیات عربی؛ گمان کرده‌اند که آیات تسخیر از پیشگوییهای قرآن است و منظور از آنها اینست که بشر مثلاً کرات آسمانی را تسخیر خواهد کرد! در حالیکه در قرآن تسخیر فعلِ خداست نه بشر؛ و منظور این است که حرکت این اجرام با آثاری که از آنها ظاهر می‌شود، همه زیر فرمان الهی است و اوست که برای هدفی کلی که از آفرینش پدیدگان می‌داشته؛ هر چیزی را در جای خود و با ویژگیهای آن آفریده و زیر فرمان آورده است.

یس / ۴۰ - ۳۸: «وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ* وَالْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ* لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ.»

خورشید تا جایگاه خویش روانه است؛ این است اندازه‌گیری (خداوند) قدرتمند دانا. و برای ماه قرارگاههایی مقدر ساختیم تا چون شاخسار خشک خرما (به شکل هلال) باز گردد. خورشید را سزیده نیست تا ماه را دریابد و نه شب را که بر روز پیشی جوید و هر يك در مدارى شناورند.

در مورد دو آیه‌ی نخستین، در بحث تقدیر، اشاره کردیم که در بیان نظام حکیمانه‌ی آفرینش ماه و خورشید است که به هم نمی‌رسند و یکدیگر را جذب نمی‌کنند و مزاحم حرکت همدیگر، نمی‌شوند

قسمت اخير آيات يعنى «كُلُّ فِي فَلَكٍ يَسْبُحُونَ» را توضيح مى دهيم:

ممکن است برخی گمان کنند که ذکر فلک در این آیه، به نوعی، تأیید فلکیات قدیم است که برای هر يك از سیاره‌ها يك فلک قائل بودند. باید توجه داشت که فلکیات قدیم مبتنی بر فرضیه‌ای بود که باطل شده است. آنان فلک را جسم شفافى مى دانستند که قابل «خرق و التیام»⁽¹⁾

1. خرق و التیام پاره کردن و پیوستن / نفوذ در افلاک و خروج از آن.

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۵۴ }

نیست. قابل آن نیست که چیزی از آن عبور کند؛ کون و فساد در آن محال است و بارى، فلک را جرمى شفاف مى دانستند که کرات در آن میخکوب شده‌اند؛ برای ماه و خورشید و کرات، حرکت قائل نبودند بلکه حرکت را برای فلک مى دانستند.

اما در قرآن، فلک را چون دریایی مى داند که اجرام در آن حرکت دارند و شناورند. پیداست که منظور فضایی است که این اجرام در آن حرکت مى کنند و مدار حرکتشان را در آن فضا، تعیین مى کنند. نه آنچنان که قدما مى گفتند: فلک حرکت مى کند و آنها در فلک ثابتند.

بنابراین، قرآن از ابتدا، «فرضیه فلکیات» قدیم را مردود دانسته است. به علاوه، قرآن مى فرماید : «كُلُّ فِي فَلَكٍ» يعنى هر يك در يك فلک شناورند؛ در حالیکه قدما چند فلک محدود، بیشتر قائل نبودند. ضمناً کلمه «يَسْبُحُونَ» دلالت دارد بر اینکه هر يك از اجرام هم حرکت وضعی دارد و هم انتقالی.

پس از این آیه مى توان استفاده برد که اجرام علوی، همه در حرکتند و این چیزی است که نجوم جدید، اثبات مى کند. آیات دیگری نیز وجود دارد که به آنها نمی پردازیم.

زمین

در مورد خود زمین، ویژگی‌هایی در قرآن ذکر شده است که بیشتر ناظر به منافع انسان بر روی زمین است؛ به همین جهت بحث در مورد این آیات را می‌توان به دو شاخه، تقسیم کرد:

1- تدبیر جهان.

2- تدبیر انسان.

اینک به طور فشرده و فهرست وار، ویژگی‌های زمین را وامی‌رسیم.

بقره / ۲۲: «الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا.»

آنکه زمین را برای شما بستر (آرامش) قرار داد. فراش یعنی بستر، جای راحتی و استراحت انسان. اشاره است به اینکه خداوند زمین را چنان آفریده است که شما در آن به راحتی زندگی می‌کنید.

طه / ۵۳: «الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا.»

آنکه زمین را برای شما جای آرامش و راحتی قرار داد.

نبأ / ۶: «أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا.»

آیا ما زمین را برای شما محلّ آسایش قرار ندادیم؟

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۵۵ }

مهد و مهاد نیز معنایی همانند فراش دارند. برخی گفته‌اند که می‌توان از این دو کلمه دریافت که زمین همچون گاهواره، دارای حرکت است؛ اما این روشن نیست زیرا در آنصورت جای آنست که دیگری بگوید نوع این حرکت، گاهواره‌ای و دارای رفت و برگشت است؛ در حالیکه چنین نیست. بنابراین ظاهر آیه همان اشاره به راحتی و جای استراحت و آرامش است همچنان که گاهواره برای نوزاد، چنین است.

مؤمن (غافر) / ۶۴: «اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ قَرَارًا.»

خداست آنکه زمین را جای استقرار شما کرد.

نوح / ۱۹: «وَاللّٰهُ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بِسَاطًا.»

و خداست که زمین را (زیر پای شما) گسترد.

ملك / ۱۵: «هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا.»^(۱)

اوست آنکه زمین را برای شما رام ساخت پس به نواحی آن روان شوید. نکته‌ای که در آیه‌ی اخیر، بر آن تکیه شده، این است که: زمین زیر پای آدمی، رام است و چون مرکبی است راهوار. و از آن می‌توان دریافت که زمین دارای حرکت انتقالی است زیرا ذلول به معنی شتر راهوار است.

پس معنی آیه می‌تواند این باشد که زمین با آنکه حرکت می‌کند، شما را نمی‌آزارد و شما روی آن راحت هستید و آن چون مرکب راهواری به حرکت خود ادامه می‌دهد.

مرسلات / ۲۵: «أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا.»

آیا زمین را جایگاه گرفتن و جذب قرار ندادیم؟

کفات موضعی است که اشیاء در آن جمع آوری می‌گردد و در اصل معنای آن گرفتن و ضمیمه کردن (قبض و ضمّ) وجود دارد. از همین جا می‌توان بهره برد که زمین، اشیاء را به خود جذب می‌کند، می‌گیرد و بعید نیست که اشاره به نیروی جاذبه زمین باشد که با توجّه به سرعت شگرف حرکت زمین، اگر این نیروی جاذبه نمی‌بود؛ همه‌ی اشیاء روی زمین، در فضا پراکنده می‌شد.

کفات دارای معنای دیگری نیز می‌باشد. عرب می‌گوید: كَتَفَ الطَّيْرُ أَيَّ أَسْرَعٍ فِي الطَّيْرَانِ پرنده به سرعت پرید. با توجّه به همین معنا، برخی گفته‌اند این آیه اشاره‌ای است به حرکت انتقالی زمین. امّا ظاهراً این احتمال از احتمال نخستین ضعیف‌تر است زیرا کفات معنای

1. منکب: قسمت برآمده‌ی بدن انسان در جایی که بازو و کتف به هم می‌رسند. بنابراین منکب ارض یعنی: نواحی زمین، یا بلندیهای زمین.

مصدری دارد بنابراین معنای آیه چنین می‌شود که: زمین سرعت است؛ و نه این که سرعت دارد؛ مگر آنکه مصدر را به معنای صفت بگیریم که این نیز خلاف ظاهر آیه است.

باری، آنچه برشمردیم، اوصاف زمین بود در قرآن معظّم، که از هر يك می‌توان نکته‌هایی دریافت که احتمالاً با مطالب علمی نیز مطابقت داشته باشد.

شب و روز

یکی از پدیده‌های دیگر، مسأله‌ی شب و روز است که در قرآن بر آن تکیه می‌شود و تعبیر مختلفی در مرد آن وجود دارد:

انبیاء / ۳۳: «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ.»

اوست آنکه شب و روز را آفرید.

در هیچیک از این آیات، درباره‌ی هیچ پدیده‌ای به طور خالص، بیانی نیامده و همه با توجّه به مسأله‌ی توحید و ربوبیت است و در اکثر آیات دو چیز مورد نظر قرار گرفته است: نخست ربوبیت الهی. دو دیگر: منافی که برای انسان دارد.

مؤمنون / ۸۰: «وَلَهُ اِخْتِلَافُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ.»^(۱)

تنها از اوست اختلاف شب و روز.

در این آیه، در مورد کلمه «اختلاف»؛ بین مفسّرین اختلاف وجود دارد:

برخی می‌گویند: منظور، اختلاف ساعات شب و روز است که گاهی طولانی و گاه کوتاه می‌شود. و اشاره دارد به اینکه خداوند زمین را چنان آفریده که با حرکت آن، ساعات شب و روز تغییر می‌یابد و دارای حکمت‌هایی است.

بعضی دیگر می‌گویند: اختلاف در این آیه، به معنای جانشین شدن و پیاپی آمدن است و ظاهراً این معنا با ریشه لغت (= خلف) و نیز با بعضی آیات دیگر مناسب‌تر است. از چیزهایی که احتمال اول را ضعیف و بعید می‌کند، این است که اختلاف ساعات شب و روز در همه جای زمین وجود ندارد؛ در برخی جای‌ها مانند مناطق استوایی، ساعات مساوی است ولی پیاپی آمدن شب و روز همه جا وجود دارد، به علاوه آیات دیگر نیز این معنای جانشینی شب و روز و پیاپی آمدن را تأیید می‌کند:

فرقان / ۶۲: «وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً.»

1. تقدیم جار و مجرور (= له) دلالت بر حصر می‌کند.

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۵۷ }

و اوست آنکه شب و روز را جانشین (یکدیگر) کرد. شب و روز را جانشین هم، قرار داد و این تدبیر را بکار برد تا کسانی که می‌خواهند، پند گیرند یا شکرگزاری کنند. یعنی توجه در اینجا موجب تذکر و آشنایی با حکمت‌های الهی و باعث شکرگزاری می‌گردد.

در توضیح اینکه این چه نعمتی است، در آیه‌ای می‌فرماید:

قصص/۷۱: «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهُ غَيْرَ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بَضِيَاءً.»

بگو باین سؤال پاسخ دهید: که اگر خدا شب را تا قیامت بر شما جاودانه می‌کرد کدام خدا جز الله برایتان روشنائی می‌آورد؟

قصص/۷۲: «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهُ غَيْرَ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بَلِيلًا.»

بگو باین سؤال پاسخ دهید که: اگر خدا روز را تا قیامت بر شما جاودانه می‌کرد کدام خدا جز الله برایتان شب را می‌آفرید؟

شب و روز برای انسانها منافع عظیمی دربر دارد؛ علاوه بر آنکه روز مناسب حرکت و کار، و شب ویژه‌ی استراحت و آرامش و تجدید قوا و تمدد اعصاب و رفع خستگی است؛ اگر شب ادامه پیدا

می‌کرد یعنی زمین حرکت وضعی نمی‌داشت چنین بود که يك سوی زمین همواره به طرف خورشید و سمت دیگر؛ پشت به خورشید می‌بود و در نتیجه همیشه یکسو یخبندان غیر قابل سکونت می‌بود و آنسو گرمای کشنده.

ایلاج

آل عمران / ۲۷: «تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ.»

فرو می‌پوشانی شب را در روز و فرو می‌پوشانی روز را در شب.

منظور از ایلاج چیست؟ برخی گفته‌اند: اختلاف شب و روز است با این توضیح که: طبیعت این دو اینست که مساوی باشند ولی گاه خدا از ساعات یکی در دیگری، فرو می‌برد و داخل می‌کند.

عده‌ای دیگر گفته‌اند: اشاره به آمیزش نور و تاریکی به هنگام دمیدن سپیده سحری است و در لحظه‌های غروب‌گاهان. شاید این معنا، با لفظ ایلاج مناسبتر باشد زیرا اگر بخواهیم احتمال اول را بپذیریم، باید لیل و نهار نوعی فرض کنیم و برای آن‌ها يك وقت طبیعی فرض کنیم تا بعد قبول کنیم که درهم داخل شده‌اند؛ در حالیکه احتمال دوم معنای محسوسی دارد. بهر صورت احتمال دوم نیز قطعی نیست.

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۵۸ }

تقلیب و تکویر

نور / ۴۴: «يُقَلِّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ.»

خداوند شب و روز را دگرگونه می‌کند.

زمر / ۵: «يَكْوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ.»

بر می‌افکند روز را بر شب [و روز و شب را روی هم می‌پیچاند].

در آیه نخست، تقلیب ظاهراً به همان معنای جانشین کردن است.

در آیه دوم، تکویر بدین معنی است که چیزی روی چیزی را بپوشاند همچون گلبرگهای غنچه گلی که یک گلبرگ، روی گلبرگ زیرین را می‌پوشاند. برخی خواسته‌اند از این آیه حرکت زمین و هم کیفیت روز و شب را نسبت به هم، استفاده کنند و برخی دیگر کرویت زمین را؛ چون تکویر معمولاً گردش^(۱) و مدور است مثل تکویر العمامه.

اغشاء

اعراف / ۵۴: «يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْبُؤُهُ حَيْثَا.»

فرا می‌پوشد شب را با روز که شتابان در پی اوست. ظاهر معنا این است که روز را پوشش شب می‌کند. هر چند عکس آن نیز قابل تصوّر است اما چون دو مفعولی است، ظاهراً همان احتمال اول درست‌تر است. پس معنا چنین است که نور پدیده ایست که بر زمین می‌تابد و ظلمت امری عدمی است؛ اگر نور نبود، زمین تاریک می‌بود نور پوشش است که زمین را فرا می‌گیرد.

پدیده‌های ارضی

1- کوهها:

در موارد بسیار، بر پدیده کوهها در قرآن تأکید شده و فرموده است که درباره آن فکر کنید و حتی یادآور شده است که از چه جهت بیندیشید:

رعد / ۳: «وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا.»

رواسی، صفتی است که جانشین اسم شده؛ یعنی جبال رواسی (=کوههای محکم) و نفرموده است «جبال صلبه» و یا «شامخه» تعبیر رواسی، این مفهوم را به ذهن می‌آورد که گویی کوهها، لنگرهای زمین اند. زیرا ارساء بمعنی لنگر انداختن کشتی است.

1. Spinal

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۵۹ }

یعنی علاوه بر استحکام؛ گویی چیزی نیز به آن تکیه دارد و این موجب سکینه و آرامش زمین است. و این تعبیر در آیات بسیاری آمده است که ما کوهها را چون لنگرها و میخها آفریدیم تا جلوی تزلزل زمین را بگیرد.

انبیاء / ۳۶: «وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِي أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ.»

و در زمین لنگرهایی (= کوههایی) گذاردیم تا ایشان را نلرزاند. کوهها را لنگرهایی قرار دادیم تا زمین را از لرزاندن بازدارند یعنی اگر این کوهها نبودند؛ زمین این آمادگی و اقتضاء را می‌داشت که دائماً بلرزد. این معنا بر حسب علوم نیز اثبات شده است که گازهای درون زمین موجب تزلزل پوسته زمین می‌گردد و گاهی به صورت زلزله ظاهر می‌شود

ومیدان: انبیاء / ۳۱: «أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ.»

بمعنای نوسان است.

تعبیر اوتاد (= میخها) نیز می‌تواند همین معنا را برساند:

نبأ / ۷: «وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا.»

کوهها میخهای زمین هستند.

2- راهها (= سُبُل)

زخرف / ۱۰: «وَجَعَلَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا.»

این مطلب که خدا در زمین راههایی قرار داده است؛ نخست ساده بنظر می‌آید؛ زیرا انسان نیز خود راه می‌سازد، سهل است که آسفالت هم می‌کند!!

اما نکته اینجاست که اگر زمین کاملاً هموار می‌بود و هیچ چین خوردگی نمی‌داشت، قطعات مختلف زمین از هم مشخص نمی‌شد و هیچکس راه به جایی نمی‌برد؛ به اضافه که به وسیله چین خوردگیها و کوهها و تپه و ماهورها؛ راهها شکل می‌یابند؛ همان کوهها و چین خوردگیها نیز اگر بصورت دیوار صاف بلند می‌بود؛ عبور از آنها میسر نمی‌گشت؛ پس اینها، در همان حال که مناطق زمین را مشخص می‌کند؛ راههایی نیز فراهم می‌آورد. و این نعمت سترگی است. قرآن این دقائق را یادآوری فرموده و ما را به اندیشیدن در باره آنها دعوت کرده است.

3- بادها (= رِیاح)

بادها، از چند جهت، در قرآن مورد بحث قرار گرفته است:

1- از اینجهت که موجب پیدایش ابر و در نتیجه باران می‌گردند و مبعثران رحمت الهی‌اند.

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۶۰ }

2- از اینجهت که لواقح هستند(که توصیف خواهیم کرد به چه معنی است).

3- از جهت اینکه موجب حرکت کشتی‌های بادی می‌گردند:

شوری / ۳۳: «إِنْ يَشَأْ يُسْكِنِ الرِّيحَ فَيَظْلَلْنَ رَوَاكِدَ عَلَى ظَهْرِهِ.»

اگر بخواهد باد را نگاهمیدارد تا (کشتی‌ها) بر (شانه‌های امواج) از حرکت باز مانند.

قرآن مکرم، این حس را در ما برانگیخته و بیدار کرده است که به پدیده‌ها به نظر سطحی ننگریم:

اعراف / ۵۷: «وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ.»

اوست که باده را پیشاپیش رحمت خویش (باران)؛ به بشارت می‌فرستد.

حجر / ۲۲: «وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً.»

باده این بارورکنندگان را گسیل داشتیم و از آسمان آب را فرو فرستادیم.

برخی «لواقح» را به معنای بارورکنندگان درختان معنی کرده‌اند و گفته‌اند که یکی از وسائل تلقیح درختان باد است که گرده گل نر یا نرگل را به ماده می‌رساند (در برخی درختان این عمل به وسیله حشرات و زنبورها انجام می‌شود) و آنرا بارور می‌کند، اما با توجه به ذیل آیه که می‌فرماید: «فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً» «بعید بنظر می‌آید زیرا اگر منظور این باروری می‌بود می‌بایست ذیل آیه را نیز متناسب با صدر آن می‌آورد و می‌فرمود: و درختان را میوه دار کردیم.

پس به احتمال قوی، این باروری، در ارتباط با آمدن باران است. برخی مطالعات در دانش جدید نیز باروری ابرها را (برای آمدن باران) در ارتباط با باده‌ها و نوع آن‌ها می‌دانند.

برای اینکه بخار آب که به صورت ابر در هوا متراکم است؛ به آب تبدیل شود، نیازمند به یک کاتالیزر^(۱) (واسطه و عامل مساعد) است و باد نقش این کاتالیز را به عهده دارد و با فعل و انفعالاتی که در ابرها انجام می‌دهد؛ بی‌درنگ ابرها بارور و باران سرازیر می‌شود.

این در صورتی است که «لواقح» را در آیه، به معنای مُلَقَّحات (=بارورکنندگان) بگیریم ولی ظاهراً در لغت بدینمعنی نیامده است. لواقح یعنی باردارها؛ و در این صورت می‌تواند معنای دیگری داشته باشد: یعنی باد، خود بارور است از چیزی و حامل چیزی است که آن چیز مستوجب نزول باران می‌گردد. ممکن است حامل بار الکتریکی یا چیزهای دیگری که به وسیله‌ی علوم اثبات شده است یا خواهد شد؛ به هر حال جای تأمل است ولی نباید آیه را بر

Catalyseur 1. موادی که سرعت واکنشهای شیمیایی را افزایش می‌دهند و خود در آخر عمل بدون تغییرباقی می‌مانند؛ فرهنگ اصطلاحات علمی

پدیده‌ای تطبیق داد، بلکه نخست باید آیه را خوب فهمید بعد اگر با قوانین موجود تطبیق کرد چه بهتر وگرنه خود را ملزم به تطبیق نباید بکنیم.

4- رعد و برق

رعد / ۱۲: «هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنشِئُ السَّحَابَ الثَّقَالَ.»

اوست که آذرخش را به شما بیم‌زا و امیدبخش بنماید، و ابرهای سنگین را ایجاد کند.

در این آیه نیز مانند سایر موارد؛ هم به ارتباط خدا تکیه شده است= «*هوالذی*»... و هم به نقش پدیده برای انسان= «*یریکم*»...»

بعد می‌فرماید:

رعد / ۱۳: «وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ وَالْمَلَائِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَنْ يَشَاءُ وَهُمْ

يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ.»

و تندر، تسبیح‌گوی اوست از سر سپاس و بزرگداشت و فرشتگان (نیز تسبیح او گویند) از بیم وی و صاعقه‌ها را گسیل می‌دارد و به هر کس خواهد، برخورد خواهد داد و آنان در خدا، ستیزه دارند و خدا سترگ نیروست.

نکته‌هایی عجیب در این آیه وجود دارد که مجال واری آنها نیست:

تسبیح رعد چیست؟ برخی نادانان و ناآشنایان با ادب و لغت عربی، تسبیح را از ماده سباحة بمعنای شناوری گرفته و گفته‌اند: تسبیح اشیاء، تکامل آنهاست؛

يك عرب ساده نیز بدین کسان می‌خندد؛ زیرا مفهوم تسبیح؛ هیچ ربطی به شنا و تکامل و... ندارد

تسبیح یعنی خدارا منزّه شمردن، آیات زیادی در این زمینه وجود دارد:

جُمعه / ۱: «يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ.»

آنچه در آسمانها و زمین است تسبیح خدا می‌کند.

اسراء / ۴۴: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ.»^(۱)

هیچ چیز نیست مگر که خدای را به سپاس و بزرگداشت تسبیح گوی است.

حتی آیاتی داریم که همه چیز خدا را سجده می‌کنند و این آیات متشابه است و باسانی نمی‌توان دریافت که معنای آنها چیست.

۱. بزرگان ادب فارسی ما نیز، همین دریافت صحیح را از این آیات داشته‌اند؛ سعدی می‌فرماید:

تسبیح گوی تونه بنی آدمند و بس *** هر بلبلی که نغمه بر آن شاخسار کرد

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۶۲ }

اجمالاً، يك مشرب کُلی وجود دارد که می‌گوید این تعبیرها، استعاری است؛ یعنی همه دلیل کمال آفریننده‌ی خود می‌باشند و حکایت از صفات خدا می‌کنند؛ یعنی گویی به زبان تسبیح و تنزیه، صفات الهی را بیان می‌نمایند.

مشرب دیگری می‌گوید: اشیاء واقعاً شعور دارند و براستی تسبیح می‌گویند و ذکر دارند و از باب نمونه، سخن گفتن سنگریزه در دست پیامبر صلی الله علیه و آله را مثال می‌زنند و می‌گویند؛ در آنمورد، سنگریزه تسبیح خود را به گوش دیگران رسانده است نه آنکه همان هنگام در آن ایجاد تسبیح شده باشد.

آدمی در نمی‌یابد وگرنه همه چیز، تسبیح گوی خداست.

ما سمیعیم و بصیریم و هُشیم *** با شما نامحرمان ما خامُشیم

این نظر، با ظاهر آیات نیز سازگار است.

اسراء / ۴۴: «وَأِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ.»

- هیچ چیز نیست که تسبیح همراه با حمد خدا نگوید اما شما تسبیح آنها را در نمی یابید.

و یا در مورد پرندگان می فرماید:

نور / ۴۱: «كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ.»

هر کدام، همانا می داند نماز و تسبیح خدا را. اما در نمی یابیم و از فهم ما دور است.

همین دسته دوّم، باز از نظر تبیین مطلب براساس اصول عقلی، خود به دو دسته تقسیم می شوند:

1- دسته ای که می گویند: همین اشیاء با همین صور مادی، شعور و درك دارند.

2- دسته ای که قائلند که: اشیاء صورت غیر محسوس دیگری دارند که آن صورت دوّم، شعور و درك دارد و همانست که روز قیامت ظاهر می شود و همانست که شهادت می دهد و قرآن در مورد آن می فرماید:

فضلت / ۲۱: «قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ.»

می گویند: خدا ما را به سخن آورد، همانکه هر چیز را به سخن می آورد.

بهر حال، هر کدام باشد، با درك عادی ما سازگار نیست ولی ظاهر قرآن با آن مناسب است؛ و ادّعی مکاشفات عرفانی و احیاناً دلایل عقلی نیز برای مشاهده آنها شده است «وَالْعِلْمُ عِنْدَ أَهْلِهِ.» جمله ی:

اسراء / ۴۴: «لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ.»

احتمال اوّل (که می گفت همه این تعبیرها استعاری است و قابل فهم و دلالت بر صفات

آفریننده‌ی آنها می‌کند)؛ را بعیدتر می‌کند زیرا «حکایت از صفت خالق» را همه می‌توانند فهمید؛ پس چگونه خدا می‌فرماید: ولی شما تسبیح آنها را نمی‌فهمید؟!

در مورد رعد بخصوص، نظر دیگری نیز وجود دارد و آن اینکه رعد، اسم ملکی است و در آیه ذکر عام بعد الخاص شده است. این احتمال خلاف ظاهر است چون رعد دارای معنای عرفی است که همان صدای مخصوص ابر باشد و این احتمال دلیل محکم‌تری می‌خواهد. نکته دیگر اینکه: می‌فرماید:

رعد / ۱۳: «وَالْمَلَائِكَةُ.»

فرشتگان موجودات شعورمند هستند که تسبیح می‌گویند و بعد می‌فرماید:

رعد / ۱۳...: «وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ...»

صاعقه يك پدیده طبیعی است ولی می‌فرماید:

رعد / ۱۳: «فَيُصِيبُ بِهَا مَنْ يَشَاءُ.»

یعنی خدا آنرا بهرکس که بخواهد اصابت می‌دهد، اصابت اتّفاقی نیست، حساب شده است. تقدیر و قضاء الهی بر اینها همه حاکم است «و توحید افعالی» در اینها جریان دارد.

پدیده‌های زمینی

1- کیفیت پیدایش ابرها و بارش باران

نور / ۴۳: «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُزْجِي^(۱) سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَامًا^(۲) فَتَرَى الْوَدْقَ^(۳) يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ^(۴) فَيُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَصْرِفُهُ عَنِ مَنْ يَشَاءُ يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِ يَذْهَبُ بِالْأَبْصَارِ.»^(۵)

ندیده‌ای که خدا ابری را آرام به حرکت درمی آورد آنگاه پاره‌های آن را به هم می‌پیوندد؛ سپس آنرا فشرده و متراکم می‌کند آنگاه می‌بینی که باران از دل آن فرو می‌ریزد و نیز از میان کوهواره‌ی (ابره‌های آسمانی) تگرگ فرو می‌فرستد که هر جا خدا بخواهد آنرا می‌رساند و از هر جا بخواهد باز می‌داردش؛ و گویی پرتو برق (ابرها) می‌خواهد چشمها را (از بین) ببرد.

1. به آرامی می‌راند.

2. انباشته.

3. باران.

4. تگرگ.

5. تابش، فروغ، پرتو.

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۶۴ }

از چیزهای جالب توجه، که چنانکه گفتیم در سایر آیات نیز وجود دارد؛ اینست که خداوند، هر يك از این پدیده‌ها را به خود نسبت می‌دهد: خدا ابر را به آرامی، می‌راند.

قرآن تعلیم می‌دهد که ببینید خداوند چگونه بخار را آرام آرام بلند می‌کند و بعد ابرها را به هم نزدیک می‌سازد و چون فشرده شدند، باران فرو می‌بارد.

نیز در مورد تگرگ می‌گوید: خدا تگرگ را فرو می‌آورد؛ بعد، باز اختیار فرود، دست **تگرگ** نیست، باز خداست که فرمان می‌دهد کجا ببارد و کجا نبارد.

در این آیه، جمله‌ی

نور / ۴۳... «وَيُنزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ...»

نیاز به توضیح بیشتری دارد: در آسمان، کوهها، کجاست و چگونه از کوهها، چیزی نازل می‌شود؟

دانشمندان صاحب نظر در این حوزه‌ها، گفته‌اند که ابرها که در جوّ زمین متراکم می‌شود؛ به شکل کوههاست. این موضوع برای مسافرین هواپیما قابل تجربه است و گاه ابرها را با کوهها اشتباه می‌کنند؛ پس ابرها آن قدر رویهم انباشته می‌شود که کوههایی از ابر در جوّ زمین پدید می‌آید و از آن کوههای ابر، تگرگ فرو می‌ریزد.

بحسب این برداشت، منظور از «جبال» کوههای ابر است نه کوههای هم نوع و همجنس کوههایی که در زمین وجود دارد؛ و این برداشت خود مبتنی است بر این استظهار که منظور از «سما» هم همین جوّ زمین است.

پیشتر گفته‌ایم که گاهی سما، به معنای آسمانهای هفتگانه است (که پایینترین آنها برتر از ستارگانی است که ما می‌بینیم)؛ اما «سمائی» که باران از آن نازل می‌شود؛ «سما جوّ زمین» است؛ ابرها در همین جوّ تشکیل می‌شوند و چیزی دیگر از جایی دیگر بر ابرها فرو نمی‌ریزد. «مِنْ بَرْد» بیان «مَائِنَزَّل» است: آنچه خدا نازل می‌کند از جنس تگرگ است. احتمالاً «بَرْد» در قرآن کریم به هر دو معنای تگرگ و برف، به کار رفته است، در قرآن ذکر ویژه‌ای از برف نشده است. به برف در زبان عربی «تَلَج» می‌گویند ولی چون هر دو در واقع و در منشأ، همان باران یخ زده است؛ احتمالاً در قرآن با يك کلمه = «بَرْد» به کار رفته است.

2- ارتباط پدیده‌ی ابر با نزول باران و ریزش آن از جوّ به زمین = نزول باران

مؤمنون / ۱۸: «وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَاهُ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّا عَلَىٰ ذَهَابٍ بِهٖ لَقَادِرُونَ.»

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۶۵ }

آب را از آسمان به اندازه فرستادیم و بر زمین قرارش دادیم و ما به روانه کردن آن توانایییم. (= به بردن آن یارایییم).

شاید بتوان از این آیه و مانند آن دریافت که: همه‌ی آبهای روی زمین، نخست از آسمان فرود آمده بوده است. نظریه دانشمندان نیز، امروزه همین است که دریاها از نزول باران به وجود آمده‌اند

اما باران‌های سیل آسایی که در مراحل نخستین تکون زمین فرو باریده است؛ ولی این آبها روی حساب و اندازه نازل شده است. یعنی «تقدیر» الهی بسیار دقیق بوده است زیرا اگر نزول بارانها بیش‌تر می‌بود و ادامه می‌یافت؛ تمام زمین را آب فرا می‌گرفت و جای زندگی، باقی نمی‌ماند؛ نیز بارانهای بعدی نیز «بِقَدَر» و از روی حساب است؛ با آن تفاوت که آبهای اولیه از ابرهای نخستین که در آسمان تکون یافته بودند؛ پیدا شدند؛ اما بارانهای معمول، هر چند آنها نیز از آسمان (جو زمین) نازل می‌شوند؛ اما منشأ از آبهای روی زمین می‌گیرند.

سپس این آبها، بر روی زمین یا زیر آن، برحسب تقدیر الهی جریان می‌باید و نهرها، چشمه‌ها، رودها را تشکیل می‌دهد. اگر همه، بر سطح زمین جریان می‌یافت؛ و پاره‌ای به زمین فرو نمی‌رفت؛ در فصول خاص و در مکانهای ویژه، امکان بهره برداری نمی‌یافت:

زمر / ۲۱: «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الْأَرْضِ.»

آیا نمی‌بینی که خدا از آسمان آب را فرو فرستاد و آنرا به صورت چشمه‌هایی در زمین، جاری ساخت.

سلك، یعنی چیزی را به يك رشته کشیدن و منظم کردن است. آبها را به صورت رشته‌هایی از چشمه‌ها ترتیب داد.

3- نهرها و چشمه‌ها

ابراهیم / ۳۲: «وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ.»

و نهرها را برای شما مهار کرد (بکارگماشت).

یس / ۳۴: «وَفَجَّرْنَا فِيهَا مِنَ الْعُيُونِ.»

و در آن چشمه‌هایی برگشودیم و برشکافتیم.

چنانکه می‌بینیم، یکدسته از پدیده‌های زمینی که قرآن ما را به تأمل در آن فراخوانده، نزول باران، بقاء آن در زمین و ظاهر شدن به گونه‌ی نهرها و چشمه هاست.

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۶۶ }

4_ دریاها

گفتیم که دریاها نیز - که اکنون منشأ پیدایش ابرهاست - از آب باران پدیدار شده است. اینک آیات مربوط به آن:

نحل / ۱۴: «وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا.»

اوست که دریا را مهار کرد تا شما از آن گوشت تازه تناول کنید و از آن زیورهای بیرون آورید و خود را بدانها بیارایید

در این آیه و نظایر آن؛ باز از یکسو تکیه بر توحید افعالی خداوند شده یعنی که: خداست آفریننده‌ی دریاها بدینگونه؛ و از سوی دیگر منافع انسانها را گوشزد می‌فرماید یعنی که دریا به گونه‌ای آفریده شده است که برای آدمی مفید باشد.

پس می‌توان گفت جهانشناسی قرآن از یکسو به خداشناسی از سوی دیگر به انسانشناسی مربوط است. تدبیر انسان به گونه‌ای است که بتواند از همه‌ی جهان بهره‌گیری کند.

جائیه / ۱۲: «اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمْ الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ الْفُلُكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ.»

الله است آنکه دریا را برای شما مسخر کرد تا کشتی بر آن برانید به فرمان او، و تا از فضل او بهره جویند و شاید شما سپاسگزاری کنید.

دریا طوری آفریده شده که شما بتوانید بر آن کشتی برانید و این معلول قانون‌هایی است که خداوند در جهان قرار داده است نیز قوانین مربوط به جریان باد و قانون‌هایی فیزیکی که براساس آن اجسام می‌توانند بر روی آب شناور شوند و حرکت کنند.

اسراء / ۶۶: رَبُّكُمْ الَّذِي يُزْجِي لَكُمْ الْفُلْكَ فِي الْبَحْرِ لِيَتَّبِعُوا مِنْ فَضْلِهِ.»

پروردگار شماست که کشتی را هموار و آرام در ریا به حرکت درمی‌آورد تا از فضل وی بهره گیرید.

جالب است که می‌فرماید: این خداست که کشتی را بحرکت درمی‌آورد در حالیکه می‌دانیم کشتی با نیروی خود؛ راه می‌افتد. پس قرآن از موضع‌گیری خویش دست بر نمی‌دارد: پدیده‌های زمینی را در اتباط با درس توحید بیان می‌فرماید و اینکه آدمی در پَسِ پُشتِ همه چیز، دست خدا را ببیند.

5- پیدایش گیاهان از ریزش باران

در اینمورد بیش از سی آیه در قرآن آمده است.

ما به ذکر چند آیه بسنده می‌کنیم:

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۶۷ }

حجر / ۱۹: «وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونَ.»

و در زمین از هر چیز، به هنجار رویاندیم.

در اینجا لازم است نکته‌ای را در پرانتز ذکر کنیم: در آیه چنانکه می‌بینید فرموده است «مِنْ كُلِّ شَيْءٍ»: «از هر چیز و حال آنکه هر چیز - اگر چه موزون و بهنجار و سنجیده - روئیدنی نیست؛ پس هویداست که منظور «كُلِّ نَبَاتٍ» است یعنی از هر روئیدنی؛ ما با میزان، چیزی آفریده‌ایم. این نکته‌یی است که در بسیاری از آیات وجود دارد و باید توجه داشت که با لحن قرآن عظیم و عزیز، آشنا شد. یعنی باید مراقب بود که بی جهت و با پندار خویش تمسک نکنیم؛ «قِرَائِنَ لَفْطِيَّةٍ وَ مَقَامِيَّةٍ» را در نظر داشته باشیم و برداشتهای پندارگرایانه نکنیم. نظیر مورد ذکر شده، در مورد ملکه‌ی سبا نیز آمده است که می‌فرماید:

نمل / ۲۳: «وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ.»

به او از هر چیز داده شده است. پیداست که منظور این نیست که خدا همه چیز را که در عالم است به او داده بوده است بلکه از هر چیزی که لازمه سلطنت و مُلك است بدو عطا فرموده بوده است و سلطنتش نقصی نداشت.

چه بسا تعبیر:

نحل / ۸۹: «تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ.»

در مورد خود قرآن نیز، از همین گونه است یعنی نه اینست که قرآن بیان کننده‌ی هر چیزی است که در عالم اتفاق می‌افتد مثلاً حتی جنگ ایران و عراق. بلکه: «تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ» «من شأنه ان یکون فی القرآن بیان کننده‌ی هر چیزی است که در آن شأن است که در قرآن ذکر شود. نیز از همین دست است:

انعام / ۱۵۴: «تَفْصِيلاً لِكُلِّ شَيْءٍ.»

و یا آنکه در مورد تورات می‌فرماید:

اعراف / ۱۴۵: «تَفْصِيلاً لِكُلِّ شَيْءٍ.»

با اینکه می‌دانیم که قرآن کاملتر است؛ پس «كُلُّ شَيْءٍ» در این مورد نیز بدین معنی است که: آنچه مقتضای بیان یا تفصیل آن در آن یا این کتاب است...

باری، این نکته‌ها را آشنایان با زبان قرآن از قرائن و تناسب حکم و موضوع، درمی‌یابند.

ق / ۷: «وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ.»

و در آن از هر جفت زیبایی رویاندیم.

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۶۸ }

شعراء / ۷: «أَوْلَمَ يَرَوْا إِلَى الْأَرْضِ كَمْ أَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ.»

آیا ننگریسته‌اند به زمین که چه بسیار در آن از هر جفت ارجمندی، رویاندیم؟

هر دو وصف بهیج و کریم، پیداست که مربوط به نباتات است؛ به مناسبت «انبثنا»

در اینجا، در مورد کلمه «زوج» نیز لازم است توضیحی بدهیم:

زوج گاهی به معنی جفت به کار می‌رود در مقابل طاق و فرد، و گاهی به هر يك از دو چیز جفت: زوج گفته می‌شود و به مجموعه زوجین. زن و شوهر، هر يك به تنهایی زوج است و با هم، زوجین.

گاهی نیز زوج به معنی نوع و صنف بکار می‌رود که در اینمورد تعدد اصلاً ملحوظ نیست (و اینک از بحث ما خارج است که در این معنا آیا حقیقت است یا مجاز و این معنی؛ چه مناسبتی با معنای اصلی آن دارد و...)

اما آیا منظور از زوج، در دو آیه مورد بحث ما چیست؟

بسیاری از مفسرین در اینجا نوع زوج را به معنای نوع و صنف دانسته‌اند. یعنی نبات دارای اصناف گوناگونی است و خدا از هر نوعی در زمین آفریده است. و البته منظور هر نوعی است که شرائط وجود آن و حکمت اقتضا می‌کرده؛ و نه به این معنا که هیچ نوع گیاهی نیست که در زمین خلق نشده باشد.

ممکن است بعدها در زمین شرایطی پیدا شود و انواع دیگر گیاه به وجود آید.

باری، آیا این نظر درست است یا اینکه هر گیاهی زوج و جفت آفریده شده است؟

در گیاه‌شناسی، ثابت شده است که گیاهان نر و ماده دارند؛ جز اینکه در برخی گیاهان نر و ماده یکپایه است و در يك جا جمع شده و در پاره‌ای جداست. بهر حال جفت بودن گیاهان به معنی نر و ماده داشتن؛ واقعیتی است ثابت شده در گیاه‌شناسی، کسانی که با این واقعیات علم گیاه‌شناسی آشنایی داشته‌اند، آیات را حمل به معنای دوّم یعنی نر و ماده بودن گیاهان، کرده‌اند؛ اما بنظر ما، این آیات هیچیک دلالتی بر این معنا ندارد و شاید همان معنای اول (= نوع و صنف)؛ ظاهرتر باشد؛ اما آیه‌ی دیگری وجود دارد که به معنای دوّم نزدیکتر است:

رعد / ۳: «وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ.»

و از همه میوه‌ها در آن زمین دو جفت آفرید.

در اینجا بعید است بتوانیم بگوییم منظور این است که از هر میوه‌ای دو نوع آفرید یعنی مثلاً ترش و شیرین...

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۶۹ }

و اما تعبیر زوجین اثنین؛ خاصه که اثنین تأکید بر دو تا بودن است؛ ظاهراً جز بر همین نر و ماده بودن؛ تطبیق نمی‌کند.

اما اوصاف گیاهان در این آیات:

چنانکه دیدیم در آیات مذکور در فوق، سه وصف ذکر شده است (و مشابه آنها نیز در آیات دیگر وجود دارد) که عبارتند از: مزون، بهیج، و کریم.

هر سه لفظ تقریباً معنای مشابهی دارد: موزون یعنی متناسب، بهنجار، سنجیده.

ریشه این کلمه اگرچه وزن است اما معنای اصلی وزن، سنجیدن است؛ بنابراین گرچه ظاهراً وزن بمعنی سنگینی است اما قوام معنای وزن، به سنگینی نیست بلکه به سنجیدن سنگینی هر چیز است دستکم همه جا به معنای سنگینی نیست.

اعراف / ۸: «وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ.»

(سنجش در این روز، حق است.)

پس معنی آیه چنین می‌شود که اعضاء گیاه سنجیده و متناسب آفریده شده چنانکه بین اندام‌های ما تناسب وجود دارد. چنین نیست که گیاهی ساقه‌ای به ظرافت گندم داشته باشد و ریشه‌ای به ستبری ریشه گردو.

بهیج: در لغت یعنی زیبا؛ چیزی که دیدنش موجب بهجت و شادمانی می‌شود. و این خاصیت شگرفی است در گیاهان. چنانکه تصدیق می‌کنید که دیدن هر نوع گیاه، با هر شکل و رنگ؛ در انسان ایجاد لذت و شادی می‌کند. طراوت و خرمی ویژه‌ای دارد که سرور انگیز است.

همان رنگ و شکل در جمادات این خاصیت را (دستکم به آن درجه) ندارد.

کریم: تقریباً همان معنای بهیج را داراست: «ما يُرِضِي النَّاطِرَ» چیزی که نگرنده را خرسند می‌کند. شاید در فارسی بتوان آن را دلپسند معنی کرد. نیز معانی دیگری دارد: احجار کریمه یعنی سنگهای قیمتی؛ گاه نیز به معنای بزرگواری و گاهی جود و بخشش و هم به معنی ارجمند است.

عبس / ۳۲ - ۲۵: «أَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا وَعِنَبًا وَقَضْبًا وَرَيْتُونًا وَنَخْلًا وَحَدَائِقَ غُلْبًا وَفَاكِهَةً وَأَبًّا. مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ.»

[اینکه ما آبرو فراوان فرو ریختیم. آنگاه زمین را خوب شکافتیم و دانه را در آن رویاندیم و (نیز) انگور را، در درختانی با سرشاخه‌های افشانرا، و زیتون را و درخت خرما را، و باغهای انبوه و میوه و علف را؛ دستمایه‌ای برای شمایان و چهار پایان تان.]

در اینجا نیز، توجه می‌دهد که «ما» هستیم که آب را فرو فرستادیم... **أَنَا، شَقَقْنَا... انبتنا... مائیم...**

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۷۰ }

که شکافتیم... رویاندیم. کتاب گیاه‌شناسی احتیاج به این تأکیدات ندارد؛ آبی می‌آید، زمینی شکافته می‌شود و گیاهی می‌روید. اما در قرآن، گام به گام و کلمه به کلمه می‌فرماید: «ما» کردیم... ما کردیم. این تعلیم را نباید فراموش کرد: در سراسر قرآن این نکته را بارها و بارها یادآوری شده است که ما همه چیز را از «الله» - جلّ اسمه - بدانیم وگرنه؛ خواندن هزار بار کتاب گیاه‌شناسی بدون فهم این نکته، دژهای ارزش معنوی ندارد.

در قرآن از سیب و پرتغال - که در عربستان نمی‌روید - نامی برده نشده است. پیداست که آیات با توجه به آنچه مورد توجه مردم در آن زمان منطقه بوده؛ نازل شده است.

انتخاب مثال‌های ویژه، و اسلوبهای خاص در بیان برخی از مطالب؛ بدین دلیل است که یکی از اهداف نخستین قرآن، هدایت مردم منطقه وحی، بوده است:

انعام / ۹۲: «وَلِنُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى.»

تا بیم دهد مگه را اما نباید این نتیجه‌ی نادرست را گرفت که احکام قرآن نیز، از آن همان زمان است. این‌ها دو مسأله‌ی متفاوت هستند: طبیعی است که يك كتاب است و يك زبان. ممکن نیست که در آن واحد، هم فارسی باشد و هم ترکی و هم عربی و... بلکه ناگزیر به يك زبان بیشتر نمی‌تواند باشد:

شعراء / ۱۹۵: «بِلِسَانِ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ.»

و همانگونه که نمی‌توان گفت چون عربی است پس ویژه اعراب است؛ همینطور هم، احکام آن تنها برای اعراب نیست، اما این مثالها و اسلوبها به خاطر آنست که در آن منطقه نازل شده و ناگزیر هنگامی که به يك زبان خاص بیان می‌شود باید در چهار چوب عادات و فرهنگ و امثله‌ی همان فرهنگ؛ بیان شود.

کتاب گمراه و بدی در لندن دیدم،(از نوع همان دشمنی‌های دیرینه‌ی دشمنان اسلام در طول تاریخ) که در آن آمده بود: «قرآن هنگامی که وعده‌ی نیکو می‌دهد می‌گوید:

بقره / ۲۵: «جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ.»

باغهای که در فرو دست آنها، رودها جاری است. و نتیجه گرفته بود که پیداست این آیات برای مردمی نازل شده است که رنگ باغ و آب جاری، ندیده بوده‌اند ولی اگر در شمال اروپا نازل شده بود که مردم از آب و نهر و درخت خسته شده‌اند، می‌گفت خداوند به شما سرزمین‌های پر آفتاب می‌دهد تا لذت ببرید. و یا می‌گوید خدا حورالعین می‌دهد: حُورٌ مَقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ؛ اگر زنهای لخت اروپارا می‌دید، به این چیزها وعده نمی‌داد. زیرا مردم اروپا از این چیزها سیر شده‌اند؛ تازه نه در خیمه‌ها، در کاخها.»

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۷۱ }

از این مطالب نتیجه گرفته بود که «قرآن برای زمان خاصی بوده است و خود قرآن هم ادعایی ندارد که احکامش ابدی است.»!!

و سرانجام نویسندگی متدین!! افاضه می‌فرمایند که: «دین برای بشر لازم است و چون اسلام ویژه‌ی زمان خاصی بوده است باید دین جدیدی آورد و پیامبر جدیدی» مثل اگوست کنت که پیامبر «دین انسانیت» بود!!

خوشبختانه، با ارتقاء فرهنگ بشری، و با بیداریهای اخیر مسلمین به ویژه بر اثر انقلاب مقدس اسلامی ما؛ دیگر ریش این گونه نسخه پیچیهای ناشیانه‌ی استعمار فرهنگی نو، در آمده است. اما این شخص تقریباً شور ناشیگری را نیز درآورده است زیرا مصادره‌ی به مطلوب کرده و همان چیزی را در مقام استدلال(!)، بیان کرده است که پاسخ کوبنده‌ی ایراد خود اوست؛ آری اگر قرآن در شمال اروپا نازل می‌شد، ناگزیر و به دلیل تبعیت از زبانی که به آن نازل شده بود؛ رعایت فرهنگ و عرف و سنت و عادات و آداب قومی که به آن زبان سخن می‌گفتند؛ را نیز می‌کرد:

ابراهیم(ع) / ۴: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيَلْسَنَ قَوْمَهُ.»

هیچ پیامبری نفرستادیم مگر به همان زبان امتش.

اما این مطلب بهیچوجه دلیل اختصاص آن به منطقه خاصی نبوده و نخواهد بود.

پاره‌ای لغات دیگر آیات مورد بحث را معنی کنیم و در این زمینه سخن را پایان ببریم:

قَضِبَ: درختهای بلند که شاخه‌های کشیده و آویخته دارد مثل بید مجنون.

غُلِبَ: انبوه باغهایی که درختانش سر در هم فرو برده‌اند.

أَبَ: علفی که حیوان از آن استفاده می‌کند.

در پایان آیات یاد شده چنانکه دیدیم: می‌فرماید:

نازعات / ۳۳: «لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ...»

یعنی همانگونه که بارها یادآور شدیم: قرآن از الله آغازید و به انسان پایان برد.

6- رابطه بین پدیده‌های جوی و ارضی

بقره / ۲۲؛ ابراهیم / ۳۲: «وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ.»

آب را از آسمان فرو فرستاد و با آن از میوه‌ها، روزی شما را فراهم آورد.

ق / ۹-۱۱: «وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ رِزْقًا لِلْعِبَادِ وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيْتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ.»

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۷۲ }

از آسمان آبی خجسته و پربرکت فرو فرستادیم و با آن باغها و دانه‌ی گیاهان درو شدنی را رویاندیم.

و نخل‌های سربلند و افراشته با خوشه‌های (۱) منظم برای روزی بندگان؛ و با آنها سرزمینی فرو مرده را، زنده کرده‌ایم، قیام رستخیز نیز به همین‌گونه است (۲).

7- گیاهان ویژه

رعد / ۴: «وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنَوَانٌ وَعَيْرٌ صِنَوَانٌ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنَفْضُلٌ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ.»

روی زمین، قطعه‌های کنار هم و باغهای انگور و گندمزارها و درختان خرماي دو ساقه (۳) و يك ساقه وجود دارد که همه از يك آب، سیراب می‌گردند؛ اما طعم و خوراک برخی را از برخی دیگر بهتر می‌سازیم و در این همه، نشانه‌هایی است برای گروهی که می‌اندیشند.

تأکید بر اختلافی است که محصولات گیاهان در طعم می‌دارد با آنکه بر زمین یگانه و با يك نوع آب، روییده و بالیده‌اند. این از مواردی است که ما بر اثر عادت توجه نمی‌کنیم که اختلاف از کجا سرچشمه می‌گیرد. چگونه یکی شیرین و دیگری ترش می‌شود؟ در پی جویبهای نخستن به هسته یا دانه یا نهال درخت یا گیاه می‌رسیم اما چون بیشتر دقیق شویم؛ این پرسش باقی است که خدا

چگونه در دو دانه‌ی بسیار کوچک که در کنار هم در یک زمین باتغذیه موادّ مشابه می‌رویند و از آبی یگانه بهره می‌جویند؛ دو خاصیت، دو طعم متفاوت نهاده است؟!

برخی متکلمین مانند **فخر رازی**، این آیات را دلیل وجود خدا به عنوان فاعل مختاری دانسته‌اند؛ با این استدلال که ماده اثر واحدی دارد ولی آثار مختلف به دلیل مختار بودن اراده‌ی خداست، بنابراین فاعل معناری باشد وجود داشته باشد تا از زمینه‌ی واحد، آثار مختلف به وجود آورد!

این استدلال و نظایر آن بسیار سست است و با بینش قرآن درباره‌ی خدا و **فاعلیت** او

1. طلع: در خرما یعنی خوشه آن؛ غلاف و ظرفی است که خوشه در آن می‌روید و به جای گل درخت خرماست. شاید نخست برای گل خرما وضع و سپس نظر به علاقه‌ی ظرف و مظرّف؛ برغلاف خوشه اطلاق شده است.

2- خروج: منظور از خروج زنده شدن مردگان در روز قیامت است. در آیات دیگری نیز، پس از زنده شدن زمین می‌فرماید: كَذَلِكَ النُّشُورُ / فاطر / ۹.

3. صنوان: از یک ریشه دو تنه بروید.

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۷۳ }

سازگار نیست. بنابر بینش قرآن، اراده‌ی خدا در عرض اسباب مادّی کار نمی‌کند بلکه در طول آن است اراده‌ی خدا به هر چیز حاکم است و برتر از همه‌ی اسباب ماده است. و تأکید بر فاعلیت الهی بمعنای نفی اسباب مادّی نیست قرآن کریم تأکید فرموده است که بیندیشید خدا چگونه این جهان را آفریده و چه ویژگیهایی در اشیاء قرار داده که می‌تواند از زمین و آب واحد، آثار مختلف برآورد، و از این راه به قدرت و حکمت او پی ببرید.

انعام / ۹۹: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرَجُ مِنْهُ حَبًّا مَاتِرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ؛ انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَُمْ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ.»

اوست که از آسمان؛ آبی را فروفرستاده؛ پس برآوردیم با آن هرگونه گیاه را و برآوردیم از آن سبزینه‌ای که از وی انبوه دانه بیرون می‌کشیم و از شکوفه‌ی خرما، خوشه‌هایی در دسترس و چیدنی،

و تاکستانها و زیتون و انار؛ همانند و ناهمانند؛ بنگرید به میوه‌ی آن چون به ثمره می‌نشیند و (چگونگی) رسیدن آن. همانا در این همه، نشانه‌هایی است برای کسانی که ایمان دارند.

در این آیات نکته‌های دقیق ادبی وجود دارد: برپیشانی آیه ضمیر غایب **هُوَ** آمده است و بعد با ضمیر متکلم

جمع می‌فرماید **فَأَخْرَجْنَا** که **التفات از غیبت به متکلم** است. گویا نکته این باشد که به هنگام فرد آمدن آب از آسمان، به آسانی به زودی نمی‌توان پی برد که این کار خداست و دور از ذهن و نیازمند به برهان و استدلال است اما هنگام روییدن و بالیدن گیاه، دست خدا روشنتر به چشم می‌آید؛ این يك حقیقت است که در موجودات زنده، پیدایش حیات و آثار حیات، بسیار زودتر انسان را متوجه خدا می‌کند تا در جمادات. اگر با دلی زلال، به رویش يك گیاه بنگریم و دقت کنیم؛ بسیار زود متوجه خدا خواهیم شد. قبلاً یاد آور شده‌ایم که شاید ذکر برخی آیات برای بیدار کردن انسان و به آگاهی رساندن معرفت فطری و ناآگاهانه او باشد.

«حیات» چیزی شگرف و معجزه آساست؛ اما چون دائماً در کنار آن هستیم و بدان خو گرفته‌ایم این؛ ظاهراً جلال خود را از دست داده است. در يك تخم گل، گاهی به ریزی نقطه‌ای، بیش از يك سلسله عناصر و خواصّ مادی وجود دارد که در سایر ماده‌ها نیست. با اینکه اجزاء آن در سایر مادیات وجود دارد. همین تخم گل هنگامی که در زمین کاشته می‌شود؛ بخشی از آن که ریشه است در زمین فرو می‌رود و پاره‌ای دیگر که ساقه؛ از زمین بیرون می‌آید و هرگونه تخم گل را و هر گیاه دیگر را بکارید؛ همینگونه خواهد بود. و چنین

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۷۴ }

نیست که حتی یکبار به اشتباه ریشه از زمین بیرون بزند و ساقه در زمین فرو رود. این چه هدایت و رهنمودی است که خداوند به گیاهان عطا فرموده است؟ همان پاره از گیاه که بیرون می‌آید و پیش روی ماست: ساقه‌اش استوانه‌ای است و برگش پهن و با گلبرگهای ویژه سپس کنار برگ سبز، گل قرمز یا ارغوانی یا زرد یا بنفش یا صورتی یا شنگرفی می‌روید و گاه بوی روحپور نیز در هوا می‌پراکند که مشام جسم و جان را معطر می‌کند؛ و اینهمه، همان تخم گل است که مانند نقطه‌ای بود و اجزایی داشت که در سایر مادیات نیز وجود داشت ولی ما چون به این آثار عادت کرده‌ایم

می‌گوییم: خاصیت این گل همین است! کلام در این است که چه دستی این خاصیت را در آن قرار داده است؟

انعام / ۹۹: «فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا.»

از آن زمین، سبزینه‌ای بیرون کشیدیم و بر آن سبزینه کوچک، دانه‌های رویهم چیده را؛ خوشه‌ی دانه‌ها را، رویاندیم.

وَمِنَ النَّخْلِ... یکباره لحن آیه در اینجا دگرگون می‌شود و با جمله اسمیه ذکر می‌گردد به صورت خبر مقدم، صنوائ.

واین خود از زیباییهای کلام خداست که به هنگام طولانی شدن جمله برای آنکه نفسگیر نشود؛ اسلوبهای گوناگون بکار می‌برد. و از شکوفه‌ی خرما، خوشه‌های آویخته؛ برآوردیم.

وَجَنَاتٍ... یعنی نُخْرُجُ جَنَاتٍ... برآوردیم تاکستانهایی و نیز برآوردیم زیتون را و انار را.

مُشْتَبِهًا وَعَيْرٍ مُتَشَابِهٍ... همگون و ناهمگون... انارهایی همه شیرین یا برخی شیرین و برخی ملس، برخی ترش.

انظُرُوا... دقت کنید که این درختان چگونه بارور می‌شوند و چگونه بار می‌دهند و دارای چه ویژگیهایی هستند.

وَيَنْبَعُ... و در رسیدن میوه‌ی کال و کوچک و ناخوردنی بیندیشید که چگونه بتدریج خوردنی می‌شوند.

و سرانجام دقت کنید که خدا چگونه از زمینی مرده؛ خوراکیهایی لذیذ با طعمهایی گوناگون به وجود می‌آورد.

انعام / ۱۴۱: «وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَعَيْرٍ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرِّمَانَ مُتَشَابِهًا وَعَيْرٍ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ.»

اوست که باغهایی (از موهایی) افراشته یا گسترده^(۱) ایجاد کرده و نیز خرما بُن را و کشتزار را با طعم‌های گوناگون و زیتون را و انارهای همگون و ناهمگون را. به هنگام بار دادن از میوه‌های آن بخورید و حق هر يك را به هنگام برداشت ادا کنید و اسراف نورزید که او اسراف کنندگان را دوست نمی‌دارد.

8- جانوران

به طور کلی در برخی آیات در مورد جانوران تعبیر «بَث» بکار می‌رود.

بقره / ۱۶۴: «وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ...»

و در آن (زمین) از هر (گونه) جنبنده‌ای پراکند.

چنانکه گویی حیوانات به جهت حرکت، در زمین پراکنده می‌گردند و خداست که آنانرا پخش کرده است.

انعام / ۳۸: «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ.»

هیچ جنبنده‌ای در زمین نیست و نیز هیچ پرنده‌ای که با دو بال خویش می‌پرد مگر که چونان شما، اُمّت‌ها و گروه‌هایی هستند. ما در این «کتاب» چیزی را فروگذار نکرده‌ایم - آنگاه، این اُمّت‌ها - به سوی پروردگار خویش، محشور می‌گردند.

این آیه، از آیاتی است که برحسب ظاهر دلالت دارد براینکه همه‌ی حیوانات **حشر** دارند؛ و این مطلبی است که از لوازم تجرّد روح همه‌ی حیوانات است. این مطلب قبل از **صدرالمتألّهین** بر فلاسفه مکتوم بود. آنان می‌پنداشتند که روح حیوانات، مجرد نیست. گاهی از روح آنها به «روح بخاری» تعبیر می‌کردند که روح مادی بسیار لطیفی است و با از بین رفتن حیوانات؛ از بین می‌رود.

اما اگر حشر ثابت شود؛ روح آنها نیز مجرد است و با فعل و انفعالات مادی از بین نمی‌رود.

البته این بمعنای، برابری روح انسان و حیوان نیست. تجرد خود مراحل و مراتبی دارد که بهرحال پایین درجه‌ی آن مراتب از آن حیوانات است.

9- پرنندگان

نحل / ۷۹: «أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوِّ السَّمَاءِ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ؛ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ.»

1. معروشات: تانک دوگانه است؛ داربستی و سواره و غیر داربستی و پیاده که روی زمین گسترده است.

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۷۶ }

مگر ندیده‌اند پرنندگان را که در آسمان، زیر فرمانند و جز الله هیچ چیز آنان را نگاه نمی‌دارد. همانا در این نشانه‌هایی است برای کسانی که ایمان دارند.

ممکن است این آیه ایهام داشته باشد که حفظ پرنندگان در جو، تنها وابسته به اراده‌ی خداست و اسباب مادی در آن هیچگونه دخالت ندارد. اما در قرآن، چنین است که آنجایی هم که صددرصد، اسباب مادی عادی در کار است؛ خداوند به خود نسبت می‌دهد. پس این که می‌فرماید «خدا آنها را حفظ می‌کند» بدین معنا نیست که اسباب مادی در میان نیست بلکه اثر نکردن جاذبه‌ی زمین بر آنها؛ براساس قوانین علمی خاصی است (که کتب مربوط مضبوط است) ولی بهرحال، کیست که این قدرت را به آنها داده است؟ و چه کسی این قوانین را در مورد پرواز آنان؛ به وجود آورده است؟ آیا پرنده خود برای خویش اندیشیده و کیسه‌های هوا در بدن خویش به وجود آورده و بالها را به گونه‌ای شکل داده است که بر جریان هوا در جو سوار بماند؟

ملک / ۱۹: «أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَافَاتٍ وَيَقْبِضْنَ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا الرَّحْمَنُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ.»

آیا ننگریسته‌اند به پرندگان بالای سرشان، در حال گشودن و بستن پر؛ هیچ چیز جز خدای مهربان با حفظ نمی‌کند و نگاه نمی‌دارد؛ او به هر چیز بیناست.

10- حیوانات روی زمین

نور / ۴۵: «وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.»

خدا هر جنبنده‌ای را از آب آفرید؛ برخی از آنان بر شکم می‌خزند و برخی روی دو پا راه می‌روند و بعضی روی چهار پا، خدا بر هر چیز تواناست.

برخی از طرفداران فرضیه تکامل خواسته‌اند این آیه را به عنوان تأیید آن فرضیه به کار برند [زیرا علاوه بر آنکه به منشأ آبی حیوانات اشاره دارد]؛ نخست از خزندگان و سپس دو پایان و بعد از چهار پایان، گفتگو می‌کند.

ما می‌گوییم که اولاً: معلوم نیست این ترتیب زمانی باشد.

ثانیاً: تبدیل حیوان دو پا به چهار پا، بنابر فرضیه‌ی تکامل نیز، غیر قابل قبول است.

انسان از حیواناتی است که روی دو پا راه می‌رود؛ آیا اول حیوانات دو پا بوده‌اند و بعد چهار پایان به وجود آمده‌اند؟ نیز دلیلی نداریم که انسان مشمول آیه «وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ» نیست.

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۷۷ }

این‌گونه برداشت‌ها از قبیل «الْغَرِيقُ يَتَشَبَّهُ بِكُلِّ حَشِيشٍ» است. غریق به هر چوب پاره و خس و خاشاک چنگ می‌زند. وگرنه، نه این آیه و نه هیچ آیه‌ی دیگری دلیل صحت فرضیه تکامل نیست و هیچ مؤیدی هم ندارد. البته در مورد حیوانات، دلیل نفی تکامل هم نداریم اما در مورد انسان، دلیل نفی نیز داریم که بعداً ذکر خواهیم کرد.

به هر حال در مورد حتی حیوانات نیز نمی‌توان این فرضیه را به قرآن نسبت داد.

زمر / ۶: «وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ.»

خدا برای شما از چار پایان هشت زوج فرستاد. که در مورد دیگر هم آمده است:

انعام / ۱۴۳: «ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ.»

هشت نر و ماده، از میش يك جفت و از بز، يك جفت.

انعام / ۱۴۴: «وَمِنَ الْإِبِلِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ.»...

و از شتر يك جفت و از گاو يك جفت.

چهار پایانی که معمولاً انسان از شیر و گوشت و پشم آنها استفاده می‌کند؛ انعام چهارگانه است که هست «زوج» می‌شوند؛ زوج در اینجا هر لنگه (از هر چیز دوتایی) را می‌گویند. این مطلب را قبلاً نیز گفته‌ایم پس «ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ» یعنی هشت فردی که جفت جفت اند.

نحل / ۶۶: «وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا

لِلشَّارِبِينَ.»

همانا برای شما در چار پایان پندی است: از آنچه در شکم آنهاست از بین سرگین و خون به شما

شیری می‌نوشانیم پالوده و نیالوده و برای نوشندگان، گوارا.

شیر حیوانات از همان مواد غذایی که می‌خورند، ساخته می‌شود. این مواد غذایی پس از عبور از معده سه قسمت می‌شود: پاره‌ای به مصرف بقاء حیوان می‌رسد از طریق گردش خون به سلولها و نیز صرف ساخت و ساز خود خون می‌شود. و پاره‌ای به صورت شیر به پستانها می‌رود و مؤاد زائد نیز دفع می‌گردد. پس این شیر از میان خون و سرگین؛ برای شما به صورت غذایی لذیذ ساخته می‌شود. شگفت‌انگیز است که معمولاً در مادیان و خفاش و انسان و چهار پایانی که از شیر آنها لبنیات نمی‌گیرند؛ اندازه‌ی شیر موجود در پستانها به اندازه‌ی خوراک نوزاد آنهاست و حداکثر به اندازه‌ی يك یا دو نوزاد نیز (در آنها که چند قلو می‌زایند). اما در میش و شتر و گاو چندین برابر خوراک و نیاز نوزاد، شیر وجود دارد.

نحل / ۵ تا ۸: «وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ. وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ. وَتَحْمِلُ أَوْفَاقَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا بِالْغِيَةِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَوُفٌ رَّحِيمٌ. وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ.»

حیوانات اهلی را بیافرید که در آنها برای شما گرما وجود دارد (از پشم و کرک آنها لباس گرم می‌دوزید) و سودهای دیگر و نیز از (گوشت) آنها می‌خورید. و برایتان زیباست شباهنگام چون آن گله (گوسفندان را) به آغل می‌برید و (سپیده دم) چون (از آغل) (به سوی مراتع) سر می‌دهیدشان.

و بارهای گران شما را از شهری به شهری برمی‌دارند که خود نمی‌توانستند جز با مشقت به آنجا برسانید. همانا پروردگارتان مهربان و بخشنده است. اسبان و قاطرها و الاغها (را آفرید) تا بر آنها سوار شوید و نیز برای زیور و زینت و (خدا) چیز(هایی) می‌آفریند که شما نمی‌دانید.

دِفْءٌ در لغت به معنی حرارت مطبوع و ملایم است. و در آیه بصورتی دقیق و زیبا در مورد حرارتی که از فراهم آوردن لباسهای پشمی و کرکی، در بدن ایجاد می‌شود؛ بکار رفته است.

نحل / ۶: «وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ.»

این از نکته‌های شگرف در بیان قرآنی است زیرا؛ حتی خداوند به زیبایی شاعرانه‌ی راندن گله‌ها غروب هنگام به آغل‌ها و سپیده دم از آغلها به صحرا، اشاره می‌فرماید که براستی زیبایی ویژه‌ای است و در ادبیات همه‌ی ملل و منجمله در ادب فارسی نیز بویژه در شعر فارسی، جای جای انعکاس یافته است.

در آیه‌ی آخر به «زینت» سوارکاری نیز اشاره می‌فرماید که این نکته نیز، نظیر اشاره به زیبایی‌های «گله رانی» در آیه‌ی پیشین است. یعنی اشاره دارد به اینکه علاوه بر رفع نیاز برای حمل سلاح‌های نیمه سبک و برخی از سلاحهای سنگین است - خود سوار کاری و داشتن اسب لذت دارد و یکنوع زینت زندگی است.

زنبور عسل

خداوند در میان موجودات جاندار، بر این موجود تکیه و توجّه ویژه‌ای دارد:

نحل / ۶۸-۶۹: «وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلًّا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ.»

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۷۹ }

و وحی کرد پروردگارت به زنبور عسل که خانه هایت را در میان کوهساران انتخاب کن و در میان درختان و (در کندوهای) دستساز انسان. سپس (وحی فرمود بدو که) از (شکوفه‌ی هر) میوه، بخور و راههای پروردگارت را هموار به پیما. از شکم‌هاشان آشامیدنی با رنگهای گوناگون درمی‌آید (که) در آن برای مردم شفا (نهاده شده) است. همانا در این نشانه یی است برای کسانی که می‌اندیشند.

در این آیه به نکته‌های شگرفی از زندگی و فواید این موجود اشاره فرموده است که براستی درخور اندیشگی است:

نخست همان راهنمایی الهی برای ساختن خانه در شکاف سنگهای کوهساران بلند (که در دامنه‌ی آنها غالباً انواع گلهای وحشی در فصولی از سال، به فراوانی می‌روید) و نیز در سوراخ تنه‌ی درختان در جنگل‌ها یا در کندوهایی که انسانها برای آنها می‌سازند (که آنها هم مجبورند کندوها را در محیط‌های کوهستانی روستاها یا در نقاط مرتفع و خوش گیاه و پر گل در نزدیکی کوهستانها بگذارند). [بگذریم از این نکته که در آیه بیوتاً فرموده است یعنی خانه‌هایی و نه لانه؛ که با توجّه به نوع خانه سازی این موجود و مطالعه‌ی دقیق و پیچیدگی و نظم و بخش‌های مختلف آن؛ انتخاب این کلمه بسیار مناسب‌تر از لانه است که اغلب بسیار ابتدایی و ساده بنا می‌شود.]

نحل / ۶۹: «ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ.»

شکوفه و گل در هر گیاه، آغاز ثمره دادن آنست؛ بنابراین شاید ذکر ثمره بهمین مناسبت باشد [به هر صورت تکیه در این بخش از آیه براینست که در غریزه‌ی زنبور عسل نهاده شده است که روی همه‌ی گل‌هایی که برای ایجاد عسل مفیدند؛ بنشیند و این خود با تحقیق محققان؛ شگفتیهایی را در برابر دارد که باید در کتب مربوط خواند و به حکمت بالغ الهی، کرنش‌ها برد.]

نحل / ۶۹: «فَاسْئَلِي سُبُلَ رَبِّكَ...»

سپس بدو وحی فرموده است که راه طولانی گلستان‌ها و مراتع و لاله زارهای کوهستانی تا کندویت را (که گاه به چندین فرسنگ می‌رسد) با راهنمایی پروردگارت هموار بپیمایم.

براستی توجه به این امر؛ بسیار شگفتی آور است زیرا این موجود بسیار کوچک؛ چنانکه تحقیقات امروز نشان داده است؛ گاهی تا فرسنگ‌ها راه را از کندوی خویش تا محل گل‌های مناسب، می‌پیماید و همان راه را به هنگام، باز می‌گردد و از میان صدها کندوی هم شکل؛ کندوی خود را می‌یابد ما گاهی راه خانه خود را گم می‌کنیم؛ شاعری می‌گوید:

هر شب از عسس پرسم راه خانه خود را *** گم کنم چو مرغی کور؛ آشیانه خود را

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۸۰ }

اما این موجود مفید و عزیز؛ با رهنمود ربوبی – جل اسمه و عزّه و قدرته – در کندو به دنیا می‌آید و پس از آنکه بالغ شد؛ برای نخستین بار از آنجای تاریک سر و ته بسته بیرون می‌آید و فرسنگ‌ها راه را برای نخستین بار می‌پیماید و بازیکر است به کندوی خود باز می‌گردد. پس همچنان که خداوند فرموده است؛ این‌ها راه‌هایی است که پروردگار او، پیش پایش نهاده است. **صدق الله العلی العظیم.**

نحل / ۶۹: «يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ.»

این مسأله در این موجود به مراتب شگفت‌انگیزتر از نکته ایست که در مورد ذخیره‌ی شیر در حیوانات شیرده، یادآور شدیم.

زیرا این موجود با این جُتّه کوچک خود؛ مقداری از غذایی را که نیاز دارد مصرف می‌کند و بقیّه را ذخیره می‌سازد و این ذخیره چندانست که میلیاردها انسان می‌توانند از آن در سراسر جهان، استفاده

کنند. نوع آن و کیفیت ترکیبی آن، به گونه‌ای است که وقتی از شکم او خارج می‌شود؛ هرگز فاسد نمی‌گردد؛ با اینکه اکثر چیزهایی که از شکم حیوانات بیرون می‌آید، زود فاسد می‌گردد از جمله خود شیر.

به اضافه بسیار گوارا و خوش طعم است و بهترین نوشیدنیها را از آن به دست می‌آورند و خاصیت دوائی آن نیز به گونه ایست که خود خدا در آیه اشاره فرموده است:

نحل / ۶۹: «فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ.»

از مجموع آنچه در مورد پدیده‌های طبیعت بحث کردیم، نتایجی به دست می‌آید که بر خلاف پندار علم زدگان، منظور قرآن از همه این دسته از آیات، این نیست که مسلمانان بروند و طبیعت شناس بشوند، دستکم مستقیماً ترغیب به چنین امری نیست؛ زیرا این معنا را انسانها برای استفاده‌ی خویش انجام می‌دادند و اگر قرآن هم نمی‌فرمود، دنبال آن می‌رفتند؛ پس منظور از این همه تأکیدات قرآن چه چیز یا چیزهای دیگریست؟

از تأمل در آیات؛ چند نکته در دست می‌آید:

1- انسان را وادار به اندیشه کردن و تفکر و تعقل می‌کند تا سطحی نگر نباشد و از کنار پدیده‌های جهان، غافل نگذرد.

رعد / ۳: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ.» «اما البته اندیشیدن هدف نهایی نیست؛ اندیشه وسیله معرفت است.»

2- کدام معرفت؟ می‌گوییم ممکن است از راه تفکر در پدیده‌ها و آثار، پی به مؤثر و علت

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۸۱ }

آنها ببریم. و از این روی شاید اکثر قریب به اتفاق مفسرین؛ این آیات را دلیل وجود خدا دانسته‌اند. قبلاً در بحث خداشناسی گفتیم که ممکن است از بسیاری از آیات، به طور غیر مستقیم، وجود خدا اثبات شود ولی مستقیماً یا نیست و یا کم است. ولی این گونه استفاده را نیز به وسیله‌ی عقل، می‌توان انجام داد.

3- مطلبی که بیش از همه بر آن تکیه شده است؛ موضوع ربوبیت خدا نسبت به جهان و انسان است. قرآن در این گونه آیات می‌خواهد به مردم بیاموزد که بیندیشند تا به تدبیر الهی حاکم بر نظام کلی جهان؛ پی ببرند؛ در این رابطه هم می‌خواهد نظام علیت را تثبیت فرماید:

ق / ۹: «فَأَنْبَتْنَا بِهِ...»

انعام: «فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ...»

و هم به انسان می‌آموزد که به این اسباب عادی، بسنده نکند؛ در پس پشت اینها همه؛ سبب ساز را ببیند؛ بهمین جهت در همه جا با وجود یادآوری اسباب عادی علی؛ فعل را به خود نسبت می‌دهد: ما رویانیدیم و به وسیله‌ی آب گیاه را... و ...

این نکته بسیار مهم است و اثر سازنده و شگرفی در وجود انسان باقی می‌گذارد و چنانکه دیدیم؛ بسیاری از مباحث خدانشناسی به توحید افعالی خداوند، بر می‌گشت.

4- برانگیختن معرفت فطری و علم حضوری

هنگامی که انسان درباره‌ی این پدیده‌ها در این آیات، دقت می‌کند؛ اگرچه به نحو تفکر فلسفی یعنی سیر از مطلوب به مبادی و از مبادی به نتیجه نباشد؛ همان دقت و تماشا، خود انگیزنده‌ی یک حالت معنوی و عرفانی می‌گردد و معرفت فطری آدمی، زنده و بیدار می‌شود همان معرفت که در سرشت روان آدمی مفطور است:

اعراف / ۱۷۲: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؛ قَالُوا بَلَى...»

(آیا من پروردگارتا نیستم، گفتند آری، هستی.)

و نه معرفت حصولی و استدلالی؛ و آن هنگامی است که انسان حس می‌کند حالی پیدا کرده است و گویی او را می‌بیند. آیات شگفتی انگیزی در این زمینه وجود دارد:

انعام / ۹۵: «إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى... ذَلِكَمُ اللَّهُ فَالِقُ تُوْفَكُون.»

همانا خدا شکافنده‌ی دانه و هسته است... هان، اینک این خداست، کجا می‌روید؟! به این نکته، در بیانات تفسیری، کمتر اشاره و توجّه شده است.

5- از راه توجّه به نظام گیتی، پی می‌بریم که نظام واحد و هماهنگی وجود دارد و ناظم

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۸۲ }

واحدی دارد. در بسیاری از جای‌ها در قرآن؛ این آیات به دنبال آیات توحیدی ذکر شده است یا نتیجه‌ی توحیدی از آن‌ها می‌گیرد:

- در سوره‌ی نحل پس از ذکر پدیده‌ها می‌فرماید:

نحل / ۲۲: «إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ.»

- در سوره‌ی بقره، می‌فرماید:

بقره / ۱۶۳، ۱۶۴: «وَاللَّهُمَّ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ.»

و سپس:

«إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ... الخ.»

6- در برخی از آیات به ملازمه‌ی بین خالقیت و ربوبیت اشاره می‌فرماید؛ همان کسی که آفریننده است؛ تدبیر کننده نیز هست؛ (در مقابل مشرکان که آفریننده، کسی و تدبیر کننده را کس دیگری می‌دانستند).

در سوره‌ی انعام پس از ذکر آیات تکوینی، می‌فرماید:

انعام / ۱۰۲: «ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ.»

این است پروردگار شما، آفریننده‌ی هر چیز.

این همان الله است که ربّ شما نیز هست. تدبیر، نحوه‌ی آفرینش است و از آفرینش جدا نیست.

7- صفات خدا نیز با اندیشیدن در این آیات، به دست می‌آید: علم، قدرت، حکمت، عظمت و امثال آن.

8- در برخی از این آیات؛ به مسأله‌ی معاد توجه داده می‌شود از راه نشان دادن آثار قدرت الهی تا بفهمند که خدا قدرت دارد دوباره انسانها را زنده کند. بسیاری از مردم پیش از آمدن پیامبران، امکان زنده شدن بعد از مرگ را، انکار می‌کردند:

یس / ۷۷: «قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ...»

گفت چه کسی استخوانها(ی پوسیده) را (دوباره) زنده می‌کند؟

بسیاری از آیات، در برابر چنین مردمی می‌فرماید: درباره‌ی عظمت آسمان و... بیندیشید؛

فاطر / ۹: «أَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ السَّمَاءِ...»

آیا آفرینش مشکلتر است یا آسمانها؟

آیا خدایی که این جهان عظیم را آفریده، عاجز است که شما را دوباره بیافریند؟ و در قیامت زنده کند؟

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۸۳ }

9- ذکر برخی پدیده‌های ویژه، برای رفع استبعاد معاد: مثل «احیاء ارض» که بدنبال آن

می‌فرماید:

نازعات / ۲۷: «كَذَلِكَ النُّشُورُ، كَذَلِكَ الْخُرُوجُ.»

قیامت هم، همینگونه است.

10- حس شکرگزاری و پرستش و اطاعت را در آدمی بر می‌انگیزد و این نیز از بزرگترین نتایجی

است که قرآن از ذکر پدیده‌های گیتی؛ منظور دارد.

فرشتگان

«جهان‌شناسی» در قرآن، منحصر به موجودات محسوس نیست؛ زیرا این کتاب ارجمند؛ در میان آفریده‌های الهی که همه جزئی از گیتی هستند؛ از موجوداتی نیز نام می‌برد که ما یارایی درک حسی آنرا نداریم. دسته‌ای از این موجودات ملائکه (= فرشتگان) اند. بهمین دلیل که ما با حس خود نمی‌توانیم آنرا درک کنیم؛ از ویژگیهای موجودی آنان و ماهیتشان؛ نمی‌توانیم آگاهی داشته باشیم مگر همانقدر که آفریننده‌ی آنان در قرآن به ما معرفی فرموده است؛ آیاتی که در این زمینه داریم دودسته‌اند: دسته‌ای که اوصافی کلی را برای آنان ذکر می‌فرماید و دسته‌ی دیگر که افعال و ویژگیهای مخصوص برخی از آنها را.

آنچه اجمالاً از آیات شریف به دست می‌آید اینست که: اینان موجوداتی هستند که نسبت به خدا عصیان نمی‌کنند؛ از عبادت خسته و سیر نمی‌شوند و [پیوسته] خدا را تسبیح و تقدیس می‌نمایند؛ نیز مأموران خداوند هستند. اینها همه یک صفات کلی است. نیز از آیات بر می‌آید که اینان همه در یک سطح نیستند و برخی رتبه‌های والاتری دارند. افعالی هم که در قرآن بدانان نسبت داده می‌شود، افعال گوناگونی است که حاکی از انواع مختلف فرشتگانست (و این معنا، گویا ظاهرتر است) و یا مربوط به مراتب مختلف وجود آنهاست.

اینک نمونه‌هایی از هر دسته از آیات:

فاطر(ملائکه) / ۱: «الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنِحَةٍ مَّثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.»

سپاس تنها برای الله (سزاوار) است؛ آفریننده‌ی آسمانها و زمین، (که) فرشتگان را رسولانی گردانده، دارنده‌ی بالهایی دو یا سه یا چهارگانه. (او) هر چند بخواهد بر آفرینش می‌افزاید. همانا خدا بر هر چیزی تواناست.

این آیه، خداوند را به عنوان کسی معرّفی می‌کند که فرشتگان را رسول قرار داده است.

شاید از ظاهر آیه چنین برآید که همه‌ی فرشتگان؛ به گونه‌ای، رسالت دارند. البته این برداشت خیلی قوی نیست زیرا ممکن است نظر به **قَضِيَّةٍ مَّهِمَّةٍ**^(۱) باشد یعنی در میان فرشتگان، رسولانی دارد و اگر دلیلی یافته می‌شد که برخی از آنان، رسالتی ندارند؛ در آنصورت این آیه نفی نمی‌توانست کرد.

يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ... این جمله اشاره دارد بر اینکه، بال فرشتگان، منحصر به چهار تا هم نیست و خدا اگر بخواهد، بالهای بیشتری می‌آفریند و چه بسا بتوان این را نیز فهمید که فرشتگانی نیز وجود دارند که بیش از چهار بال، دارند.

منظور از این بالها چیست؟ آیا همانند پرنده‌گانند؟ پس سه بال یعنی چه؟ و یا اینکه منظور دیگری در بین است؟

البته اگر دلیلی از خارج همراهی نکند؛ به صرف بعید بودن سه بال، نمی‌توانیم دست از ظاهر آیه برداریم ولی چه بسا از برخی قرائن در میان آیات دیگر بتوان به دست آورد که این تعبیرات ممکن است، تعبیر کنایی یا مجاز باشند. بعد در جای خود به آن خواهیم رسید.

– در مورد اختلاف رتبه فرشتگان:

صافات / ۱۶۴: «وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ.»

و از ما نیست جز که برای آن رتبه‌ای معین است.

یعنی: هر فرشته‌ای، مقامی دارد.

از برخی آیات دیگر نیز، کم و بیش می‌توان دریافت که بعضی از فرشتگان نسبت به برخی دیگر، سِمَتِ فرمانروایی دارند؛ از جمله حضرت جبرائیل امین سلام الله علیه:

تکویر / ۲۱: «مُطَاعٌ ثَمَّ أَمِينٌ.»

فرمان جبرئیل را در عالم ملکوت می‌پذیرند؛ پس کسانی هستند که جبرئیل بر آنها فرمانرواست. همینگونه است نیز آیه‌ی مربوط به فرشته‌ی مرگ.

سجده / ۱۲: «قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ.»

بگو می‌میراند شما را فرشته مرگ. و در برخی آیات دیگر:

انعام / ۶۲: «تَوَفَّيْتُهُ رُسُلَنَا.»

بمیرانند او را رسولان ما.

1. قضیه‌ای است که موضوع آن شخص معین نباشد و در آن بیان کلیت و جزئیت نشود. از اصطلاحات منطقی است برای اطلاع بیشتر رجوع شود به اساس الاقتباس و دیگر کتب منطقی.

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۸۵ }

در توجیه جمع آوردن (که ملك الموت و رُسُلْنَا) فرموده، گفته‌اند که: ملك الموت مأمور قبض ارواح است ولی اعوانی دارد که به وسیله‌ی ایشان، قبض روح می‌کند؛ و چه بسا برخی از ارواح را هم خود این فرشته عظیم الشأن الهی، قبض می‌کند. علیه صلوات الله.

پس معلوم می‌گردد که بین **ملك الموت** و **رسل**؛ تفاوت مرتبه وجود دارد.

کارهای فرشتگان

برخی آیات به تصریح، کارهایی را به فرشتگان نسبت داده و برخی دیگر تنها عنوان‌هایی را یادآوری فرموده است که ظاهراً یا احتمالاً ملائکه منطبق می‌شود^(۱):

1- آیاتی که فرشتگان را حامل و رساننده‌ی وحی به پیامبران معترفی می‌کند:

نحل / ۱۰۲: «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ.»

بگو جبرئیل آنرا فرود آورد.

ظاهراً روح القدس در تطبیق با آیه‌ای دیگر، حضرت جبرئیل علیه السلام است:

بقره / ۹۷: «مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ.»

هر که خواهد دشمن جبرئیل باشد؛ همانا او فرود آورد آن (قرآن) را بر دل تو.

از پاره‌ای آیات دیگر چنین بر می‌آید که در همین کار نزول وحی، فرشتگان دیگر نیز شرکت دارند؛ حال یا همین وحی یا باید گفت وحی نیز مراتبی دارد که برخی به وسیله‌ی جبرئیل علیه السلام و برخی دیگر به وسیله‌ی سایر فرشتگان ابلاغ می‌گردد.

عبس / ۱۶: «بِأَيْدِي سَفَرَةٍ كِرَامٍ بَرَرَةٍ.»

به دست سفیرانی ارجمند و نیکوکار.

از آیاتی است که صریحاً نمی‌فرماید اینان فرشته‌اند اما از لحن آیه معلوم می‌گردد که چنین رسولانی جز فرشته نمی‌توانند بود. آیاتی نیز داریم که لحن کُلّی، دارد:

نحل / ۲: «يُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ.»

خدا فرشتگان را به همراه روح از امر خویش بر هر کس از بندگانش که بخواهد؛ نازل می‌کند.

لحن این آیه کُلّی است اما روشن است که کسانی که چنین بر آنها وحی می‌شود پیامبرانند و حاملان آن وحی‌ها نیز فرشتگانند.

1. البته در ذیل آنها روایاتی نیز داریم اما چون بحث ما قرآنی است؛ تنها به آیات بسنده می‌کنیم.

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۸۶ }

2- نزول «امر الهی» [ظاهراً بنابر سیاق آیه مقصود امر تکوینی است] به دست فرشتگان است.

یعنی در تدبیر جهان که به امر الهی انجام می‌گیرد، فرشتگان عامل اجرائی اند و آنرا پیاده می‌کنند.

این مطلب به ویژه با تطبیق دو آیه‌ی ذیل، روشن می‌گردد.

سجده / ۵: «يُدَبِّرُ الْأُمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ.»

تدبیر امر می‌کند از آسمان به سوی زمین؛ سپس (آن امر) یکروز به سوی او فرا می‌رود.

در آیه‌ی دیگر این عروج، به فرشتگان نسبت داده شده است:

معارج / ۴: «تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ.»

فرشتگان و روح به سوی او فرامی‌روند در روزی که اندازه‌ی آن پنجاه هزار سال است.

یعنی در روز قیامت، ملائکه به سوی خدا عروج می‌کنند.

از تطبیق این دو آیه، شاید با روشنی کامل و ظهور قوی بتوان دریافت که «نزول امر» به وسیله‌ی فرشتگان بوده است و سپس باز فرشتگان آنرا بالا می‌برند. البته منظور «بالای محسوس» نیست همانطور که نزول نیز جسمانی نیست که چیزی از کرات دیگر «پایین» بیاید. قبلاً نیز یادآور شدیم که خدا هشت زوج انعام را نازل فرموده است این بدین معنا نیست که گاوها و دیگر چار پایان در کرات آسمانی می‌چریدند و خدا آنها را به زمین انتقال داده و نازل کرده است. این، همان نزول از خزائن معنوی خداست:

حجر / ۲۱: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ.»

هیچ چیز نیست مگر که خزائن آن، نزد ماست.

و هنگامی که در این عالم تحقق می‌یابد؛ از آن تعبیر به نزول می‌شود؛ یعنی قبل از آن در مقام ولایی جا داشته و بعد نزول معنوی کرده است. فرشتگان از عالمی که نزد خداست و خزائن اشیاء آنجاست؛ امر تدبیر جهان را نازل می‌کنند. بنابراین ملائکه دارای دوگونه رسالت‌اند: یکی **رسالت تکوینی** که با آن، امر تکوینی الهی و تدبیر او را در این عالم پیاده می‌کنند.

و دیگری **رسالت تشریحی** که با آن، شرایعی را که خدا وحی می‌فرماید، به انبیاء می‌رسانند.

پس رسالت در این آیات:

حج / ۲۲: «اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا.»

(خدا از میان فرشتگان رسولانی بر می‌گزیند) و یا:

فاطر / ۱: «جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا.»

[قرار دهنده فرشتگان (به صورت) رسولان.]؛ ممکن است، هر دوگونه رسالت باشد.

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۸۷ }

اینک می‌توان گفت که اگر از این آیات به دست آوردیم که تدبیر امر از عالم بالا و نزول آن به زمین؛ با فرشتگانست؛ پس منظور از مدبّرات در آیه‌ی:

نازعات / ۵: «فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا.»

نیز چه بسا فرشتگان باشد. نیز:

الذاریات / ۴: «فَالْمَقْسِمَاتِ أَمْرًا.»

زیرا که تقسیم نیز، لازمه‌ی تدبیر است یعنی آنچه را خداوند روزی بندگان قرار می‌دهد، اینان تقسیم میکنند و واسطه‌ی رساندن سهم هر کس یا تقسیمات دیگر هستند.

اینها عناوینی است که صریحاً به فرشتگان نسبت داده نشده است اما شاید بتوان از قرائن دریافت که مقصود، آنها هستند. و نظیر آیاتی که ذکر شد؛ آیه‌های سورهی صافات و مرسلات است.

البته در تفسیر این آیات، اختلافات زیادی وجود دارد اما يك وجه این است که اینان فرشتگان هستند.

۴۰۳: دسته‌ای از فرشتگان حاملان عرش خدا و همان‌ها یا دسته‌ای دیگر شفاعت کنندگان مؤمنان هستند.

مؤمن / ۷: «الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا.»

آنانکه عرش را بر میدارند و کسانی که در اطراف آن هستند؛ برای سپاس خدا، او را تسبیح می‌گویند و بدو ایمان دارند و برای ایمان داران طلب بخشایش می‌کنند.

در اینجا نیز صریحاً ذکر نشده است که حاملان عرش چه کسانی هستند ولی با قرائن آیات دیگر، می‌توان استظهار و یا استشعار کرد که اینان فرشتگانند که کارشان تسبیح خدا و استغفار برای مؤمنان است، یا ضمناً می‌توان دریافت که این فرشتگان، دستکم یک کارشان تسبیح و استغفار برای مؤمنان است که این خود یعنی شفاعت.

نجم / ۲۶: «وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئاً إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَى.»

چه بسیار فرشتگان که در آسمانها هستند(که) شفاعتشان برای هیچکس سودمند نیست مگر از آن پس که خدا برای آنکه بخواهد اجازه دهد.

انبیاء / ۲۸: «وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى.»

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۸۸ }

و شفاعت نمی‌کنند جز برای کسانی که (خدا را آنان) راضی باشد در روایت آمده است: «مَنْ ارْتَضَى اللَّهُ دِينَهُ» کسی که خدا دین او را قبول فرموده باشد.

5- لعن بر کفار نیز از کارهای فرشتگان است:

بقره / ۱۶۱: «أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ.»

اینان کسانی هستند که بر آنان باد لعنت خدا و فرشتگان و همه‌ی مردم.

آل عمران / ۸۷: «أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ أَنْ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ.»

اینان هستند که کیفر ایشان این است که بر آنان باد لعنت خدا و ملائکه.

6- بشارت دادن به مؤمنان هم از کارهای فرشتگان است و بر طبق قرائن، این بشارت بهنگام احتضار، داده می‌شود:

فصلت / ۳۰: «إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ.»

آنکه می‌گویند پروردگار ما «الله» است سپس (در این راه) ایستادگی و استواری می‌کنند؛ فرشتگان بر آنان فرود می‌آیند (و می‌گویند): مترسید و غمگین مباشید و بشارت باد شمایان را به بهشتی که به شما وعده داده شده بود.

اگر دلیلی به دست آید، چه بسا بتوان گفت قبل از مرگ نیز فرشتگان بر کسانی نازل می‌شوند و به آنان بشارت می‌دهند؛ یعنی این آیه منافی این مطلب نیست. اما قدر متیقن این است که بهنگام مرگ، این بشارت داده می‌شود.

7- نوشتن کردارهای بندگان خدا، از کارهای دیگر فرشتگان است:

انفطار / ۱۱: «وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ، كِرَامًا كَاتِبِينَ.»

و همانا بر شما نگهبانند؛ ارجمندانی که نویسنده هستند.

یونس / ۲۱: «إِنَّ رُسُلَنَا يَكْتُبُونَ مَا تَمْكُرُونَ.»

همانا رسولان ما آنچه فریبکاری می‌کنید؛ می‌نویسند.

زخرف / ۸۰: «بَلَىٰ وَرُسُلْنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ.»

آری و رسولان ما در نزد آنان می‌نویسند.

ق / ۱۸: «مَا يَلْفُظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ.»

هیچ کلمه‌ای از دهان برون نیفکند مگر که نزد آن نگهبانی آماده وجود دارد. هیچ گفتاری بر زبان نراند مگر که نگاهبانی آماده (همانجا) حاضر است.

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۸۹ }

8- از جمله آیاتی که عنوان عامی را بیان می‌فرماید و تصریح نکرده است که ملائکه‌اند اما [از قرائن] می‌توان دریافت که منظور فرشتگان هستند؛ این آیه است:

عد / ۱۱: «لَهُ مُعَقَّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ.»

برای او نگاهبانهایی در پیش روی و پس پشت وجود دارد که او را بر حسب امر خدای، حفظ می‌کنند.

در تفسیر این آیه بحثهایی وجود دارد. بسا این احتمال قوی‌تر باشد که هر کس نگهبان هایی از فرشتگان دارد که به فرمان خداوند، او را حفظ می‌کنند تا هنگامی که قضاء حتمی الهی در رسد؛ اما تصریح به ملائکه، نشده است.

9- امداد مؤمنین از دیگر کارهای فرشتگان است:

آل عمران / ۱۵-۱۲۴: «إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُمِدَّكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُزْلِينَ، بَلَىٰ إِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُمْ مِنْ فَوْرِهِمْ هَذَا يُمِدِّدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ.»

هنگامی که می‌گفتی به مؤمنان: آیا اینکه خدا شما را به سه هزار تن از فرشتگان نازل شده یاری کند، بسنده نیست؟ آری، اگر شکیبایی کنید و پرهیزکاری فوراً (پس از آنها) آنک بیایند با ۵ هزار تن از فرشتگان نشانه دار و مشخص، امداد می‌کند.

تا چند سال پیش، می‌بایست به زحمت برای روشنفکران اثبات می‌شد که موجودی بنام ملك هست و مددهایی غیبی وجود دارد و خدا آنها را برای کمک به مجاهدان در جنگ می‌فرستد. روشنفکران می‌گفتند این‌ها تلقینات روحی و امثال آنست.

به برکت انقلاب و پیروزی آن و پیروزیهای جنگ تحمیلی با کفار بعثی؛ این مسائل حل شد و لازم نیست بنشینیم و اثبات کنیم که مددهای غیبی هم وجود دارد.

در جای دیگر، در مورد پیامبر می‌فرماید:

تحریم / ۴: «وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ.»

و اگر بر او چیرگی بورزید، همانا خدا مولای اوست و (نیز) جبرئیل و شایستگان از مؤمنان و (هم) فرشتگان از پس آن پشتیبان وی اند.

کارهای دیگر فرشتگان

کارهایی نیز وجود دارد که برخی از فرشتگان به اعتبار شأن خویش، در مواردی ویژه و نسبت به اشخاص خاص، انجام می‌دهند:

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۹۰ }

۱- فرشتگانی که به عنوان میهمان بر حضرت ابراهیم(علیه السلام) نازل شدند و سپس از نزد او رفتند و قوم لوط را هلاک ساختند.

هود / ۶۹-۷۷: «وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلَنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى، قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيزٍ. فَلَمَّا رَأَى أَيْدِيَهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكَرَهُمْ وَأَوَّجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَخَفْ إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمٍ لُوطٍ. وَامْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ. قَالَتْ يَا وَيْلَتَى أَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهَذَا بَعْلي شَيْخًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ. قَالُوا أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَحِمْتُ اللَّهُ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَجِيدٌ.»

همانا رسولان ما به مزده نزد ابراهیم(علیه السلام) (آمدند، سلام گفتند؛ ابراهیم(علیه السلام) سلام گفت؛ سپس بی درنگ (برای آنان) گوساله‌ی بریان آورد.

پس چون دید که دستهای فرشتگان به سوی آن (گوساله‌ی بریان) دراز نمی‌شود؛ ناپسندشان دانست و از آنان ترسی به دل گرفت. گفتند مترس. ما به سوی قوم لوط فرستاده شده‌ایم.

همسر وی ایستاده بود، خنده‌ای کرد ما به او به (زائیدن) اسحاق و از پس او یعقوب، مژده دادیم گفت، وای بر من! آیا من خواهم زائید در حالیکه من پیرزنی هستم و این (مرد) شوهر من پیر است همانا این چیز شگفتی است! فرشتگان گفتند آیا از تدبیر خداوند در شگفت می‌شوی؛ رحمت خدا و برکت‌های وی بر شما اهل این خانه باد؛ همانا خدا ستوده‌ی بزرگوار است.

سپس می‌فرماید:

هود / ۸۱: «قَالُوا يَا لُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ.»

گفتند ای لوط ما رسولان پروردگار تو هستیم...

این داستان در سوره حجر آیات ۵۱ و ۶۴ و هم در سوره‌ی عنکبوت آیات ۳۱ تا ۳۴، آمده است.

باری، از این داستان در می‌یابیم که فرشتگان می‌توانند از اموری که بعد رخ خواهد داد، بشارت بدهند یعنی گونه‌ای علم غیب بوسیله‌ی فرشتگان برای پیامبران یادگیران، حاصل می‌شود.

نیز آنان موظف می‌شوند که عذابی بر قومی نازل کنند چنانکه در تدبیر عذاب قوم لوط، فرشتگان واسطه بودند. چنانکه در آیاتی پیش از این خواندیم که فرشتگان کُلًّا واسطه‌ی امر و تدبیر الهی اند.

در اینجا مصادیق خاصّ تدبیرات جهانی است که بسا چون وسیله‌ی مادّی نداشته و تدبیری غیر عادی بوده است؛ فرشتگان خاصّاً برای انجام آن موظف شده‌اند.

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۹۱ }

2- قضیه‌ی خاصّ دیگر:

بنی اسرائیل تابوتی داستند که در جنگها پیشاپیش خود حرکت می‌دادند که در آن آیات خدا و گویا عصای حضرت موسی نیز، وجود داشت؛ حاملان این تابوت فرشتگان بودند.

بقره / ۲۴۸: «وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّكُمْ إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ.»

پیامبرشان به آنها گفت همانا نشانه‌ی پادشاهی طالوت اینست که برای شما آن تابوتی را می‌آورد که در آن آرامش پروردگارتان و بازمانده‌ی خاندان موسی و خاندان هارون قرار دارد و فرشتگان آنرا حمل می‌کنند. اگر مؤمن باشید؛ همانا در این نشانه‌ای برای شماست.

این مطلب را آن پیامبر محترم هنگامی عنوان کرد که مردم سلطنت طالوت را با معرفی وی، نپذیرفتند.

پس می‌توان دریافت که حوادثی که عامل طبیعی ندارند به وسیله‌ی فرشتگان انجام می‌گیرد؛ یعنی آن حوادث بی سبب نیستند اما سبب آنها ملائکه‌اند.

3 و ۴ - در داستان زکریا و مریم نیز فرشتگان دخالت دارند:

آل عمران / ۳۹: «فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ.»

فرشتگان هنگامی او را خواندند که وی در محراب نماز می‌خواند. و مشابه آن در سوره مریم:

مریم / ۷: «يَا زَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَىٰ.»

ای زکریا! ما بشارت می‌دهیم تو را به فرزند پسری که نام او یحیی است.

و در داستان مریم:

مریم / ۱۶-۱۹: «وَأَدْكُرُ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْفِيًّا. فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا. قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا. قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا.»

یاد کن در این کتاب، مریم را هنگامی که دوری گزید از خانواده‌ی خود در مکانی شرقی و برای خود پوششی برگرفت. سپس ما روح خویش را نزد او فرستادیم تا بروی به صورت بشری موزون، نمایان شد.

مریم گفت اگر تقوا داری، من از تو به خدای مهربان پناه می‌برم. وی گفت همانا من فرستاده‌ی پروردگار توام تا به تو پسری پاک عطا کنم.

– نخست این نکته را بگوییم که از این آیات در می‌یابیم که گفتگو با فرشتگان، ویژه‌ی

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۹۲ }

انبیاء نیست، زیرا حضرت مریم پیغمبر نبود؛ کسانی را که از گفتگوی ائمه‌ی اطهار سلام الله علیه اجمعی، با فرشتگان در شگفتند باید به این آیات رهنمون کرد.

– روح ظاهراً یکی از فرشتگان یا از بزرگان آنها یا مخلوقی است شبیه آنان؛ در روایات اختلاف‌هایی در این مورد وجود دارد. اگر همان روح الامین باشد جبرئیل است؛ چه بسا این موضوع نیز از آیات بهتر استظهار گردد.

باری، این روح، علیه السلام، بصورت انسان بر مریم ظاهر شد. یعنی وسیله‌ی تحقق جنین عیسی علیه صلوات الله در رحم حضرت مریم، همین ملك بود که به صورت انسان ظاهر شد.

و چنان در پیدایش عیسی تأثیر دارد که می‌گوید: «لَا هَبَّ» «...تا من عطا کنم به تو...»

این مقام فاعلیت فرشته، خود یکنوع خلق کردن است منتهی وساطت در آفرینش چنانکه خود حضرت عیسی علیه السلام نیز «خلق» می‌فرمود؛ و این مقام بسیار سترگی است.

باری، سرانجام، کسی به عنوان «واهب عیسی» علیه السلام «(وجود دارد که يك گونه فاعلیت و تأثیر، در این امر می‌داشته است پس معلوم می‌گردد که بین فرشتگان؛ یا روح که از سنخ آنهاست، چنین کارهایی نیز وجود دارد و این یکی از مصادیق خوارق عادت است و فاعلش فرشتگانند.

پس معنای پذیرفتن اعجاز، نفیِ فاعلی غیر از خدا نیست؛ بلکه ممکن است وسائلی در میان وجود داشته باشد از جمله ملائکه.

– نکته‌ی دیگری که می‌توان از این آیات دریافت اینستکه فرشتگان یا دستکم برخی فرشتگان هستند که می‌توانند به صورت بشر ظاهر شوند. نیز بطور ضمنی می‌توان دریافت که تعبیر «رسالت» در امور تکوینی نیز بکار می‌رود زیرا در آیه؛ روح می‌گوید:

مریم / ۱۹: «إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ...»

و وساطت در عمل نیز، یکنوع رسالت است.

به عبارت دیگر: رسالت یکبار ابلاغ پیام است و یکبار انجام کار.

در داستان لوط در سوره‌ی هود می‌فرمود:

هود / ۸۱: «إِنَّا رُسُلُ رَبِّكِ.»

که آنهم رسالت بود.

باری، مجموع این آیات مربوط به فرشتگان، دلالت دارد بر اینکه در میان ملائکه، برخی حاملان عرش هستند یا در اطراف آن می‌باشند؛ برخی دیگر وحی را به پیامبران می‌رسانند؛

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۹۳ }

بعضی، تدبیر امور عالم به دست آنها انجام می‌شود از جمله قبض روح می‌کنند، اعمال را می‌نویسند؛ به مؤمنین بشارت می‌دهند و... این‌ها همه مربوط به عالم دنیا بوده؛ از این عالم به بعد چطور؟

باید گفت: ملائکه در عالم برزخ هم هستند؛ زیرا وقتی که ملائکه‌ای وجود دارد که در حال احتضار بر مؤمنین بشارت می‌دهند؛ می‌دانیم که احتضار هنگامی است که چشم انسان به عالم برزخ باز می‌شود.

در قیامت نیز فرشتگان وجود دارند؛ دسته‌ای از فرشتگان در بهشت جای دارند که به مؤمنان درود می‌فرستند:

زمر / ۷۳: «وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ.»

نگاهبانان بهشت به آنان می‌گویند: درود بر شما، خوش آمدید. دسته‌ای دیگر به استقبال مؤمنان می‌روند:

انبیاء / ۱۰۳: «وَتَتَلَقَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ هَذَا يَوْمُكُمْ.»

و فرشتگان به پیشبازر آنان می‌روند (و به آنان می‌گویند)؛ امروز، روز شماست. دسته‌ای نیز، مسؤولان دوزخ اند؛ و از چیزهای عجیب که پذیرش آن علامت ایمان شناخته شده است و رد آن نشانه‌ی نفاق؛ عدد مسؤولان و موکلان دوزخ است که ۱۹ تن می‌باشند:

مدثر / ۳۰: «عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشْر.»

بر آن (موکل اند) ۱۹ نفر.

گویا این مطلب در کتب آسمانی قبل از قرآن سترگ نیز بوده است و اهل کتاب آنرا می‌دانستند زیرا نزد پیامبر اسلام آمده و عدد آنرا پرسیده بوده‌اند تا ببینند پیامبر صلی الله علیه وآله و سلم می‌دانسته است یا نه.

باری، این فرشتگان به نام:

تحریم / ۶: «مَلَائِكَةُ غِلَاطٍ شِدَاد.»

نامیده شده‌اند.

البته ممکن است که این ۱۹ تن، فرماندهان دوزخ باشند و زیر دست هر يك هزاران فرشته‌ی دیگر، وجود داشته باشند.

ضمناً از آیات مربوط دریافت می‌شود که فرشته‌ای نیز وجود دارد که اختیار دار کُل دوزخ و نامش مالک است.

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۹۴ }

زخرف / ۷۷: «وَنَادُوا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَا كُنْتُمْ.»

و بانگ برداشتند: ای مالک (بگو) پروردگارت کار ما را یکسره کند؛ گفت: شما ماندگارید!

اما از مجموعه این آیات، چیزی در مورد نوع خلقت فرشتگان به دست نمی‌آید. انسان و جن را می‌فرماید که از چه خلق شده‌اند اما فرشتگان را نمی‌گوید.

شاید بتوان استظهار کرد که فرشتگان ماده‌ی قبلی ندارند اما جن و انس موجوداتی جسمانی هستند که از ماده خلق شده‌اند.

بلکه شاید هم بتوان از آیه‌ی:

بنی اسرائیل / ۸۵: «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي.»

استظهار کرد که روح، نه روح انسان دارای حقیقت ویژه‌ای است که امر الهی است.

بر این اساس شاید بتوان دریافت که فرشتگان موجودهای جسمانی نیستند و منطبق اند بر آنچه که در فلسفه «مجرد» می‌نامیم. و ممکن است مجرد برزخی یا مجرد تام عقلانی باشند؛ و یا چه بسا به حسب مراتب، فرق کنند: برخی، فرشتگان برزخی؛ مجرد برزخی باشند یعنی شکل و قیافه داشته باشند و خواص ماده را نیز، آنطور که در روایات آمده است که نکیر و منکر، به صورت‌های مختلف به دیده‌ی مرده، ظاهر می‌شوند؛ و برخی نیز ممکن است مجرد تام باشند.

بهرحال، شاهد قطعی از آیات نداریم

اگر این شواهد ظنی را بتوان جمع بندی کرد؛ می‌توان گفت تعبیر:

فاطر / ۱: «أُولِي أُنْحَاةٍ.»

نیز در مورد فرشتگان، تعبیر کنایی است همانگونه که وقتی می‌فرماید:

فجر / ۲۲: «وَجَاءَ رَبُّكَ.»

خدایت آمد؛ تعبیر آمدن در مورد خدا را با قرینه درمی‌یابیم که تعبیر مجازی است؛ همانطور هم «صاحبان بالها» را در مورد فرشتگان می‌توانیم گفت یعنی مراتب نزول و عروج. چون نزول از عالم بالا انجام می‌گیرد و یا عروج به سوی عالم بالا؛ پس وسیله‌ی آن هم باید مناسب باشد؛ نه اینکه برآستی بال جسمانی مراد باشد. اگر نزول و عروج، معنوی است (که استظهار آن بعید نیست)؛ می‌توان گفت که این بالها نیز وسیله‌ی نزول و عروج یعنی نشانه‌ی یرایی فرشتگان است بر نزول و عروج. آنگاه؛ می‌توان دریافت که در داشتن این یرایی و قدرت؛ فرشتگان با هم فرق دارند: برخی ضعیف‌ترند و بال دارند و آنها که قوی‌ترند سه بال و چهار بال و:

فاطر / ۱: «يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاء.»

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۹۵ }

جنّ و شیطان

جنّ:

از موجودات غیر محسوس دیگر عالم، بجز فرشتگان، که قرآن نام می‌برد و برای ما در شرایط

عادی، قابل درک حسّی نیست؛ یکی نیز جنّ است:

جنّ که در اصل معنا، گویا مفهوم «پوشیدگی» دارد؛ به همین مناسبت که از چشم انسان پوشیده

است؛ گاهی جانّ هم نامیده می‌شود. در قرآن هر دو بکار رفته و شواهدی وجود دارد که مقصود از

هر دو کلمه در قرآن؛ یکی است. از جمله‌ی این شواهد آنکه: گاهی در مقابل انسان جنّ و گاهی جانّ

بکار می‌رود:

الرحمن / ۳۳: «يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ.»

ای گروه جنّ و انسان...

الرحمن / ۳۹: «فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْئَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌ.»

پس آنروز، گناه انسان و جن پرسیده نشود...

به علاوه در قرآن داریم که جانّ از آتش آفریده شده است و شیطان نیز - که از جنّ است اعتراف می‌کند که از آتش آفریده شده است و این نیز تأییدی دیگر است.

به هر حال، درباره‌ی این موجود، در قرآن بحث‌هایی شده است از جمله اینکه مادّه خلقت اینان «نار» است اما آیا منظور همین آتشی است که در اثر ترکیب اجسام قابل احتراق با اکسیژن به وجود می‌آید یا چیزی شبیه به آن؛ همانطور که در مورد «ماء» گفتیم که اصل خلقت موجودات زنده از آنست؛ یا همین ترکیب اکسیژن و ئیدروژن مراد است و یا چیزی شبیه آن؛ چنانکه درباره‌ی نطفه هم در قرآن؛ ماء اطلاق می‌شود.

حجر / ۲۷: «وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ.»

جان را از پیش از آتش زهرآگین^(۱)، آفریدیم.

این آیه دلالت دارد به اینکه «جانّ» از آتش آفریده شده و نیز خلق آن پیش از انسان بوده است.

رحمن / ۱۵: «وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ.»

و جن را از آمیخته‌ی از آتش آفرید.

بجز نکته‌های آیات مذکور در فوق، از آیه‌ای در سوره‌ی انعام نکته‌ی سوّمی نیز در می‌یابیم و آن اینکه تعدادی از جنّ انسان‌هایی را تابع خویش می‌توانند کرد:

1. یا «کشنده».

« يَا مَعْشَرَ الْجِنَّ قَدْ اسْتَكْتَرْتُمْ مِنَ الْإِنْسِ. »

ای گروه جن، غلبه کرده‌اید بر آدمیان^(۱).

نکته‌ی مهم دیگری که از آیات درمی‌یابیم؛ اینست که جن نیز مانند انسان، «مکلف» است؛ موجودی است مختار و انتخابگر و بر سر دوراهی قرار می‌گیرد و باید یکی را انتخاب کند. اگر حق را پذیرفت به پاداش نیک می‌رسد و اگر باطل را به عذاب:

ذاریات / ۵۶: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ.»

[ما جن و انس را نیافریدیم مگر برای آنکه (خدا را) عبادت کنند،] دلالت دارد بر اینکه جن و انس در تکلیف به عبادت، شریک هستند.

و از این آیه‌ی سوره‌ی انعام نیز بر می‌آید که بر جن نیز پیامبرانی مبعوث بوده و پیام الهی را به آنان رسانده‌اند:

انعام / ۱۳۰: «يَا مَعْشَرَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ، أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي.»

ای گروه جن و آدم، آیا پیامبرانی از میان شما برخواستند که آیات مرا بر شما حکایت نمایند؟

قرآن، از قول خود جن، نقل می‌فرماید که آنان دو دسته‌اند و خوب و بد دارند:

جن / ۱۱: «وَأَنَا مِنَ الصَّالِحِينَ وَمِنَّا دُونَ ذَلِكَ كُنَّا طَرَائِقَ قِدَا.»

و اینکه از ما (گروهی) شایستگانند و گروهی جز آن؛ ما دسته‌های گوناگونیم.

جن / ۱۴-۱۵: «وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَمِنَّا الْقَاسِطُونَ؛ فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُولَئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا. وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ

فَكَانُوا لِيَجْهَنَّمَ حَطَبًا.»

و اینکه برخی از ما مسلمان و برخی «قاسط» هستند؛ پس آنانکه مسلمانند؛ رستگاری را پی

جستند و اما «قاسط»‌ها هیزم دوزخند.

از این دو آیه، نیز معلوم می‌گردد که اینان هم مکلفند و هم اگر کسانی از ایشان کافر شوند به همان عذاب دوزخی که انسانها دچار می‌شوند؛ دچار می‌گردند و حتی تعبیر هیزم دوزخ که برای آنان در این آیات بکار رفته در جای دیگر، برای انسان نیز، بکار برده شده است:

بقره / ۲۴؛ تحریم / ۶: «وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ.»

سوخت آن (دوزخ) آدمی و سنگ است.

1. استدلال به این آیه برای کثرت تعداد جنیان نسبت به انسان، تمام نیست بلکه این آیه ظاهراً به همان معناست که در متن گفتیم یعنی بسیاری از انسانها را تابع خود کردید. به قول زمخشری معنی این آیه، از باب قَدْ اسْتَكْتَرَ الْأَمِيرُ مِنَ الْجُنُودِ است یعنی امیر، بسیاری از سپاه را زیر فرمان خود آورد.

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۹۷ }

چند آیه صریح نیز داریم که برخی از جنّ، به دوزخ می‌روند؛ از جمله این آیه:

اعراف / ۳۸: «قَالَ ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ فِي النَّارِ.»

گفت (به مجرمان): شما نیز در زمره‌ی کسانی که پیش از شما وارد آتش، شدند از جنّ و انس؛ به دوزخ بروید!

ارتباط مفهوم جنّ و شیطان

شیطان در معنای اصلی گویا مفهوم وصفی دارد یعنی «شریر»؛ در قرآن عزیز، شیطان به همین معنی بکار رفته است جز اینکه گاهی در مورد خود ابلیس و گاه با معنای عام در مورد هر موجود شریری که شرارت در او «ملکه راسخ» گردیده است.

حتی در قرآن تصریح شده است که ممکن است شیطان از جنّ یا از ابلیس باشد:

انعام / ۱۱۲: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ.»

و چنین قرار دادیم برای هر پیامبری دشمنی از شیطانهای بشری یا جنّ.

پس چنین نیست که همه‌ی جنّ بد باشند همانطور که در آیات قبل دیدیم؛

جنّ / ۱۴: «وَأَنَا مِنَّا الْمُسْلِمُونَ.»

پس شیاطین دسته‌ی ویژه‌ای از جن یا انس هستند که کارشان شرارت است.

در میان شیاطین جنّ، فرد ممتازی وجود دارد که در شیطنت مقام عالی دارد و او ابلیس است؛ در مورد ابلیس در قرآن مباحث زیادی وجود دارد؛ در يك آیه به جنّ بودن او، تصریح شده است:

کف / ۵۰: «فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ.»

پس سجده کردند جز ابلیس (که) از جنّ بود.

در اینجا این پرسش مطرح می‌گردد که اگر ابلیس از جنّ است چگونه مشمول فرمانی شد که برای فرشتگان در مورد سجده برای حضرت آدم صادر گردید که ظاهر آن دلالت دارد بر اینکه ابلیس هم از فرشتگان است.

برای این پرسش می‌توان سه دلیل آورد:

1- خطاب آیه به فرشتگان است و در هیچ جایی نقل نشده است که خطاب به جنّ باشد و اگر ابلیس جزء جنّ بود می‌توانست بگوید من از فرشتگان نبودم تا خطاب شامل من بشود؛ بهمین جهت سجده نکردم؛ در حالیکه چنین چیزی نگفته است.

2- مستثنی منه ملائکه هستند؛

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۹۸ }

حجر / ۳۱-۳۲: «فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا إِبْلِيسَ.»

همه‌ی فرشتگان کلاً و جمعاً سجده کردند به جز ابلیس.

3- در خطبه‌ی **قاصعه‌ی** حضرت امیر المؤمنین علی علیه صلوات الله، در نهج البلاغه؛ می‌فرمایند: کسانی که تکبر بورزند خداوند به عذاب مبتلا می‌کند و اگر بنا بود خدا کسی را که تکبر ورزیده است، عفو فرماید، ابلیس را عفو می‌کرد که فرشته بود⁽¹⁾.

در حالیکه دیدیم خدا در قرآن تصریح می‌فرماید که جن بود:

کهف / ۵۰: «كَانَ مِنَ الْجِنِّ.»

در پاسخ به این پرسش، بین مفسران بحث‌های زیادی شده است در این زمینه که آیا ابلیس فرشته بوده است یا جن؟

شاید بهترین پاسخ، صورت جمع بین هر دو باشد با این توضیح که ابلیس به جهت بسیاری عبادت، در زمره‌ی فرشتگان به حساب می‌آمد و ملائکه خیال می‌کردند که او از خود ایشان است و خطاب هم که شد، گویی ابلیس، به همین دلیل، مشمول این خطاب بود و خودش هم می‌دانست که مشمول این خطاب هست.

- یا ممکن است بگوییم چون اکثر قریب به اتفاق مخاطبان خداوند در امر به سجده، ملک بودند؛ اینک در قرآن در مقام حکایت و نقل از آن خطاب می‌فرماید به ملائکه گفتم سجده کنید، همه کردند جز ابلیس، و این نحوه‌ی بیان، نادر هم نیست.

باری، به نظر ما، همین صورت جمع بین هر دو - که هم ابلیس حقیقاً از جن بوده و هم به خاطر کثرت عبادت در زمره‌ی ملائکه محسوب می‌شده است - شاید بهترین وجه، باشد؛ بویژه که بعید است بتوانیم ابلیس را از نظر ماهیت خلقت نیز جزء فرشتگان بحساب آوریم زیرا در هیچ جای قرآن نیامده است که ملائکه از آتش خلق شده‌اند و نیز تصریح شده است که ابلیس عصیان کرد و حال آنکه فرشتگان عصیان نمی‌کنند.

داستان استکبار شیطان - که آزمون او بود - حدود هفت مورد، در قرآن آمده و بسیار آموزنده است؛ هر چند که ما متأسفانه بر اثر عادت یا بی‌دقتی؛ به داستانهای قرآن درست توجه نمی‌کنیم.

1- «ما كان الله سبحانه يُدخِلُ الجنَّةَ بشراً بِأمرٍ أخرجَ بهِ مِنْهَا مَلَكًا» نهج البلاغه تصحيح صبحی الصالح ص ۲۸۷ قرار نیست خداوند منزه باد نام وی - کسی از آدمیان رابهبشت ببرد با داشتن همان امری (تکبر) که فرشته‌ای را بخاطر آن، از آن بیرون راند.

{ صفحه در کتاب اصلی ۲۹۹ }

این داستان، چند بخش مشخص دارد:

- امر الهی به سجده برای آدم علیه السلام.

- امتیازات ویژه‌ی آدم که براساس آنها، خداوند فرمان سجده‌ی برای او را صادر کرد.

- مقابله‌ی ابلیس و ابا او از سجده.

- پاسخ وی در بیان علت این استکبار:

حجر / ۳۳: «قَالَ لَمْ أَكُنْ لِأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ.»

من کسی نیستم که برای بشری که او را با خاکی بازمانده از لجنی فرومالیده ساخته‌ای، سجده کنم!

- و یا در تعبیری دیگر که می‌گوید:

اعراف / ۱۲: «أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ.»

من از او بهترم، مرا از آتش و او را از خاک آفریده‌ای.

این آزمون بزرگی بود و او با آنهمه عبادت که به تعبیر حضرت امام علی علیه صلوات الله؛ «شش هزار

سال عبادت کرد که معلوم نیست به شمار سالهای دنیایی است یا اخروی» (که هر روز آن خود هزار

سال است)^(۱)؛ با این آزمایش چنان پست و مطرود شد که با وی خطاب آمد:

حجر / ۳۴: «فَأَخْرَجْنَا مِنْهَا فِرْعَانَ رَجِيمًا.»

برو بیرون، تو رانده شده‌ای!

حجر / ۳۵: «وَإِنَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ.»

تا رستخیز، بر تو لعنت باد!

از اینجاست که ما باید مراقب خویشتن باشیم؛ نپنداریم اگر خداوند توفیقی عطا فرموده و ما چند روزی در راه درستی گام برداشتیم؛ تا پایان چنان خواهیم ماند؛ جهان؛ عرصه‌ی دگرگونیهاست؛ آدمی تا زنده است؛ و بر راستای باریک روزگار، می‌گذرد؛ احتمال سقوط دارد. درود بر بزرگانی که همواره از سوء خاتمه و بدی عاقبت، بیش از هر چیز می‌هراسیدند و همواره دعا می‌کردند که عاقبت به خیر گردند. «اللَّهُمَّ اجْعَلْ عَوَاقِبَ أُمُورِنَا خَيْرًا.»

– قسمت دیگر، عکس العمل شیطان، پس از راندگی است: هنگامی که دریافت مسأله جدی است و از آن مقام والایی که می‌داشته؛ به خاطر سجده نکردن به حضرت آدم؛ فرو افتاده است؛ دشمنی شگرفی نسبت به آدمی، پیدا کرد و گفت:

۱-و كان قد عبد الله ستة الاف سنة؛ لا يدري أمين سيني الدنيا أم من سيني الاخرة؟ نهج البلاغه، خطبه‌ی قاصعه / تصحيح دكتور صبحي الصالح ص

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۰۰ }

اسراء / ۶۲: «لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لِأَخْتِنِكَ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا.»

(خدایا) اگر مرا تا رستخیز واگذاری؛ فرزندان او (آدم) را زیر فرمان خواهم آورد مگر کمی را (که نتوانم).

ص / ۸۲: «فَبِعِزَّتِكَ لَأُغَوِّيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ.»

و سوگند به قدرت تو که همگی را گمراه خواهم کرد.

مسأله‌ی مهلت خواستن و دادن، ابلیس و خداوند؛ در سه مورد در قرآن ذکر شده است:

اعراف / ۱۴: «قَالَ أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ.»

تا روزی که مردم برانگیخته می‌شوند؛ مرا مهلت ده!

حجر / ۳۶؛ ص / ۷۹: «قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُعْتَبُونَ.»

گفت پروردگارا، مرا تا روزی که (مردم دوباره) برانگیخته می‌شوند، مهلت ده!

اما البته خداوند نمی‌فرماید که به او تا قیامت مهلت دادیم بلکه می‌فرماید:

حجر / ۳۷ و ۳۸: «قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ.»

فرمود همانا تو از مهلت داده شدگانی تا روز هنگام معلوم.

و اما کارهایی که به او اجازه داده شده است که تکویناً انجام دهد یا خود مدعی است که انجام خواهد داد؛ در قرآن معظم؛ در موارد بسیار یادآوری شده است:

نخستین کار او **وسوسه** است که شاید کارهای دیگر او نیز به همین باز می‌گردد و این کار را در مورد آدم و حوا انجام داد و باعث خروج آنان از بهشت گردید:

اعراف / ۲۲ - ۲۰: «فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْآتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ. وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ. فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكَ الشَّجَرَةِ وَأَقُلْتُ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ؟!»

شیطان در آندو وسوسه آغازید تا عورت‌هایشان را که بر آنها پوشیده بود؛ بیاشکارد؛ و بدیشان گفت؛ خدا شما را از (خوردن ثمر) این درخت باز نداشته است جز این که می‌خواستید است تا (همچون) فرشتگان یا از جاودانان، نباشید.

و سوگند یاد کرد که من برای شما از پندگویان هستم. سرانجام با فریب باژگونشان کرد؛ پس چون از ثمر آن درخت چشیدند. عورت‌هایشان نمودار شد و آغازیدند به پوشاندن آن با برگ‌های (موجود) در بهشت.

و پروردگار شان بانگ برداشت به آنها که: آیا شما هردوان را از این درخت بازداشتیم و آیا به شما نگفتم که ابلیس دشمن آشکارای شماست؟!

اعراف / ۲۷: «يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكَمُ الشَّيْطَانُ، كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ...»

ای فرزندان آدم، شیطان مبادا بفریادتان، همانگونه که پدر و مادرتان را از بهشت بیرون راند.

بقره / ۳۶: «فَازَلَهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ.»

شیطان لغزانشان از آنجا؛ و آندو را از جایی که بودند بیرون راند.

طه / ۱۲۰: «فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ.»

شیطان در او دمید (و) گفت ای آدم می‌خواهی تو را به درخت جاودانگی رهنمون شوم؟

در يك آیه به علّت مهلت ذکر شده است:

سبأ / ۲۱: «وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يُؤْمِنُ بِالْآخِرَةِ مِمَّنْ هُوَ مِنْهَا فِي شَكٍ.»

شیطان بر آدمیان تسلّطی ندارد مگر برای اینکه ما بدانیم چه کسی به آخرت ایمان دارد و چه کسی نسبت به آن در تردید است.

کارهای دیگر شیطان:

«ثُمَّ لَاتِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ» «سپس من از پیش رو و پشت سر و راست و چپ... نزد

آنها می‌روم (برای گمراه کردن).

اعراف / ۱۷: «وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ.»

و تو بیشتر آنان را سپاسگزار نخواهی یافت.

این پیش بینی شیطان؛ در يك آیه در مورد برخی اقوام، تصدیق شده است:

سبأ / ۲۰: «وَلَقَدْ صَدَقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُ فَاتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ.»

پندار شیطان در مورد آنان درست درآمد و از او پیروی کردند جز گروهی مؤمنان.

از کارهای دیگر شیطان که سرلوحه‌ی برنامه‌های اوست؛ زینت دادن کارهای بد در نظر آدمیان

است:

حجر / ۳۹: «لَا زِينَةَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَا غَوِيَّةٌ لَهُمْ أَجْمَعِينَ.»

(کارهای بد را) در نظر آنها می‌آرایم بر روی زمین و همگی را کلاً گمراه خواهم کرد.

و این از دامهای بزرگ شیطان است که چیزهایی را که در آن رضای خدا نیست؛ بیشتر

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۰۲ }

جلوه می‌دهد و بیش از حدی که به طور طبیعی لذت دارد؛ در ذائقه‌ی انسان لذیذ نشان می‌دهد؛ چنانکه آدمی فکر می‌کند راه حرام، دلچسب‌تر است. خیال می‌کند مرغ همسایه غاز است.

حتی در ادبیات ما، نمونه‌هایی از این وسوس، راه یافته یا دستکم تصویر شده‌اند^(۱).

و این از شگرفیهای وسوس شیطان است که آدمی با آنکه بارها و بارها می‌آزماید؛ باز گمان می‌کند راه گناه، لذت بخش‌تر است.

و اما آنچه از سوی خدا به او اجازه داده شده؛ در این آیه آمده است:

اسراء / ۶۳: «قَالَ ادْهَبْ فَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزَاؤُكُمْ جَزَاءً مَوْفُورًا.»

گفت برو که هرکس از آنها از تو پیروی کند همانا دوزخ کیفرتان است؛ کیفری تمام داده شده.

– از کارهای دیگر شیطان، مشارکت در اموال و اولاد است یعنی کاری که اموال و اولاد را به حرام مشوب می‌کند.

و کار دیگر، وعده دادن به مردم. در قیامت می‌گوید من کاری جز وعده دادن نکردم:

ابراهیم / ۲۲: «وَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ.»

به شما وعده دادم و خلاف آن را در مورد شما انجام دادم. (خُلف وعده کردم با شما).

از صحنه‌های دوزخ یکی همین است که چون مردم وارد می‌شوند و در می‌یابند که جایگاهشان دوزخ است؛ با هم مجادله می‌کنند و هر کی می‌گوید تقصیر دیگری بود و همه می‌گویند تقصیر شیطان بود و گویی شیطان را به محاکمه می‌کشند اما شیطان می‌گوید:

ابراهیم / ۲۲: «مَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي.»

من بر شما سُلْطه‌ای نداشتم؛ فقط دعوتتان می‌کردم شما هم لبیک می‌گفتید.

– کار دیگر شیطان ایجاد فراموشی در انسان است. وسایلی بر می‌انگیزد که آدمی یاد خدا را فراموش کند.

مجموعاً در می‌یابیم که شیطان یارایی ندارد که کسی را مجبور به کاری کند؛ تنها وسوسه و دعوت می‌کند و اگر کسانی به دنبال او رفتند، طوق بندگی او را به گردن نهادند؛ آنگاه شیطان بر آنها تسلط می‌یابد.

در آیه‌ای آمده است که: شیطان را ولی کسی نکرده‌ایم جز آنکه خود بپذیرند و از دار و دسته و حزب او گردند:

نحل / ۱۰۰: «إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ.»

1. رجوع کنید به برخی از اشعار فروغ فرخزاد بویژه شعر: گنه کردم، گناهی پُر زلّت.

همانا سُلطه‌ی شیطان بر کسانی است که او را دوست دارند. (ولایت او را بر خویش بپذیرند).

و این حالت بر اثر نیرو گرفتن صفت‌های ناپسند و پیروی از شیطان است.

با یکبار و دوبار؛ شیطان ولیّ آدمی نمی‌شود؛ اما اگر ادامه یابد؛ آنگاه شیطان تسلّط می‌یابد.

اعراف / ۲۷: «إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ.»

ما شیطان‌ها را تنها ولیّ کسانی کردیم که ایمان ندارند. (البته پیداست که اگر کسانی از روی جهل و قصور، ایمان نیاوردند، این آیه شامل آنان نخواهد بود).

زخرف / ۳۶: «وَمَنْ يَعِشْ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقِيضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ.»

زخرف / ۳۷: «وَأِنَّهُمْ لَيَصُدُّوهُمْ عَنِ السَّبِيلِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُهْتَدُونَ.»

و هر که از یاد خدا رو برتابد شیطانی بر وی بر می‌انگیزیم و آن شیطان همنشین وی خواهد بود؛

آن شیطان‌ها ایشان را از راه (حق) باز می‌دارند و آنان می‌پندارند که هدایت یافتگانند.

پس، اگر کسی از نخست از روی آگاهی راه عصیان را در پیش بگیرد؛ ممکن است به آنجا برسد که دیگر نتواند حق را از باطل باز شناسد و این نتیجه‌ی آن «اختیار» و «انتخاب» نادرستی است که از نخست کرده بوده است. هنگامی که راه پیمائی در سرایشی شروع به دویدن می‌کند، به جایی خواهد رسید که نمی‌تواند جلوی خود را بگیرد.

علائم کارها و دعوت‌های شیطان

بقره / ۲۶۸: «الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ.»

شیطان شما را از فقر می‌ترساند و به کار ناشایسته فرمان می‌دهد. هنگامی که می‌خواهد انسان را از انفاق فی سبیل الله باز دارد، می‌گوید: خرج نکن، خودت فقیر می‌شوی! یا برای آنکه آدمها را از جهاد باز دارد، آنان را می‌ترساند:

آل عمران / ۱۷۵: «إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُوا مِنِّي إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ.»

همانا این شیطان است که پیروان خود را می‌ترساند؛ شما از آنان نهراسید و اگر مؤمن هستید از من بترسید.

از علائم و قرائن وساوس شیطانی، یکی امر به فحشاء است؛ هرگاه آدمی احساس کرد که تمایل به فحشاء دارد بداند که وسوسه‌ای از شیطان است.

نور / ۲۰: «وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطْوَاتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ.»

کسی که از گامهای شیطان پیروی می‌کند؛ (بدان) که او به کار ناشایسته و ناپسند فرمان می‌دهد.

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۰۴ }

و علامت دیگر، باز داشتن از یاد خداست:

انعام / ۶۸: «وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطْوَاتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ.»

و چون شیطان تو را به فراموشی اندازد (از یاد خدا)؛ پس از یاد آوردن (این مطلب یا خدا) دیگر با گروه ستمکاران منشین.

در جزء نخستین همین آیه آمده است:

انعام / ۶۸: «وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ.»

اگر دیدی کسانی در آیات ما فرو رفته‌اند (= آن را به استهزاء گرفته‌اند)، از آنان رویگردان تا هنگامی که گفتگو را تغییر دهند و مطلب دیگری بگویند.

خطاب خداوند به پیامبر بزرگوار و ارجمند اسلام است البته از باب «به در می‌گویند که دیوار بشنود»: «إِيَّاكَ أَعْنَى وَاسْمَعِي يَا جَارِ»⁽¹⁾ با کسانی که آیات خدا را به استهزاء می‌گیرند؛ منشین.

همان مضمون آیهی دیگر است که می‌فرماید:

نساء / ۱۴۰...: «أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ...»

اینکه می‌فرماید: هنگامی که شنیدید که (اهل مجلسی) به آیات خدا کفر مورزند یا آنها را مسخره می‌کنند، با آنان منشینید، و بعد می‌افزاید: «إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا»، اشاره به این واقعیت است که نشستن در چنین مجالس، کم کم ایمان را از بین می‌برد و آدمی را به نفاق و کفر می‌افکند.

ما به خاطر داریم که بسیاری از مسلمانان، بر اثر معاشرت با مارکسیست‌ها، کارشان به جایی کشید که منافق و کافر شدند.

اینها در اصل و ذاتاً مخالف اسلام نبودند؛ کم کم کشیده شدند به سوپی که به اینجا ختم می‌شد. اگر کسی هم بخواهد به عنوان بحث و مجادله با مارکسیست‌ها، با آنان معاشرت کند باید نخست ظرفیت خود را بسنجد؛ حتی در مسابقه‌ی کشتی نیز، «وزن کشتی» به دقت انجام می‌گیرد و دو هموزن کشتی می‌گیرند. و اما آیهی مشهور:

زمر / ۱۸: «الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ.»

اولاً: منظور از قول در این آیه؛ «القول» «قرآن است؛ ثانیاً: باید بتواند»⁽²⁾ احسن «را تشخیص

1. رویم به توست اما همسایه! تو بشنو.

2. این مسأله «ضعیف الاراده بودن» و کم شخصیتی و «داشتن عقده حقارت»، خصوصاً در این زمینه بسیار مهم است. غالباً اینگونه افراد تحت تأثیرهای جنبی قرار می‌گیرند؛ خاصه اگر «حریف‌ها» رند و «وارد» و روانشناس هم باشند که اغلب هستند!

بی مناسب نیست برای تقریب ذهن در اینجا حکایتی نقل شود اگر چه موضوعاً با آنچه گفتیم در یک زمینه نیست؛ اما برای نشان دادن «ضعف»ها، مفید است.

مرحوم آیه الله بروجردی اعلی الله مقامه، کسی را به یکی از کشورهای غربی برای امر تبلیغ گسیل داشتند، این شخص که در لباس روحانیت بود؛ از همان نخست از معظّم له خواسته بود که اجازه دهند تا مدّتی با لباس معمولی(غیر روحانی)، در آن کشور تبلیغ کند؛ وی وقتی به اصطلاح «جا افتاد»؛ آنوقت لباس روحانیت خود را آشکار نماید.

ایشان در پاسخ وی فرمودند: من تو را فرستادم که آنان را به شکل خود درآوری؛ تو می‌خواهی از همان نخست خودت به شکل آنها درآیی؟

آری، اگر مسلمان، مؤمنی باشد به تعبیر قرآن:

صف / ۴: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَانَهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُورٌ.»

مثل پایه‌های مستحکم از سرب ریخته؛ به اصطلاح امروز «بُتون آرمه»؛ باکی نیست؛ با هرکس می‌خواهد بحث کند؛ البته باز بشرط آن که علاوه بر این آمادگی روحی، از جهت علمی نیز آمادگی داشته باشد؛ همراه با طلاق لسان و قدرت بیان.

در صدر اسلام نمونه‌های عالی این گونه افراد؛ طرّاح بن عدی فرستاده حضرت امام علی بن ابیطالب علیه السلام نزد معاویه و نیز هشام بن حکم شاگرد بزرگ مذهب حقّه جعفری اثناعشری حضرت ابوعبدالله جعفر بن محمد الصادق علیه السلام است. توصیه می‌کنیم زندگینامه‌ی این دو شخصیت بزرگ را مسلمانان بویژه جوانان مسلمان بخوانند.

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۰۵ }

دهد؛ پس هرکس حق ندارد با هر کس بنشیند و در هر بحثی شرکت کند؛ اگر معلوماتش کم است یا قدرت تشخیص ندارد و یا ضعف اراده و شخصیت دارد؛ حق شرکت در هر بحثی را ندارد.

از دیگر نشانه‌های تبعیت از شیطان؛ «تبذیر» است:

اسراء / ۲۷: «إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ.»

اهل تبذیر و اسراف برادران شیاطند.

شیاطین جن

در برخی از آیات اجمالاً بیان شده است که خداوند آسمانها را از شیطان، حفظ می‌فرماید:

صافات / ۷-۱۰: «حِفْظًا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى وَيُقَذِفُونَ مِنْ كُلِّ

جَانِبٍ دُخُورًا وَلَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ. إِلَّا مَنْ خَطَفَ الْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ.»

نگهداشتمش از هر شیطان گردنکش. نمی‌توانند از گروه اعلی و فرازین چیزی بشنوند و از

هر طرف مود اصابت قرار می‌گیرند راندگانند؛ و عذاب پیاپی برای آنانست؛ و مگر (یکی) دزدانه، گوش کند که (در آنصورت نیز) شهابی نیز در پی او خواهد بود

مشابه این مطلب در آیه‌ی دیگری آمده است:

حجر / ۱۷-۱۸: «وَحَفِظْنَاهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ إِلَّا مَنْ اسْتَرَقَ السَّمْعَ فَاتَّبَعَهُ شِهَابٌ مُبِينٌ.»

و آن (آسمانها) را از هر شیطان رانده‌ای حفظ کردیم؛ مگر آنکه دزدانه گوش دهد که شهابی روشن او را دنبال خواهد کرد.

از این آیات کاملاً و به طور روشن بر می‌آید که شیطان‌ها می‌خواهند به سوی آسمانها بروند به منظور کسب اطلاعات و تا اینجا هیچ شکی در آیات نیست زیرا مورد آن «استراق سمع» است.

اما اینکه آیا براستی منظور از آسمان همین آسمان محسوس است و همین ستارگان مانع می‌گردند؛ یا اینکه آسمان دیگری مراد است و آنجا نیز ستارگانی مناسب با خود دارد؛ و این تشبیهی است که برای تقریب ذهن ما انسانها فرموده است یعنی همانطور که در عالم ظاهر؛ شهابهایی را ما بینیم؛ در عالم معنی نیز به سوی شیطان‌ها، تیرهایی پرتاب می‌شود؛ اینها چیزی است که درست نمی‌دانیم.

ظاهر آیات می‌گوید که همین آسمان محسوس، مورد نظر است زیرا که صحبت از آسمان دنیا در بین است:

صافات / ۹: «إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ وَحِفْظًا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ.»

ما آسمان دنیا را به زیور اختران آراستیم و آنرا از هر شیطان گردنکشی حفظ کردیم.

و بسیاری بعید است که منظور را غیر سماء دنیا بدانیم با اینکه بحث آیه، در مورد آسمان دنیاست.

این برداشت با سیاق آیه ، سازگار نیست؛ مگر دلیلی قطعی از وحی و کلام معصوم(علیه السلام)؛ پیدا شود.

البته این نکته را باید اذعان کرد که در قرآن اسلوبی خاص، حاکم است وقتی وقت می‌کنیم نمونه‌هایی می‌یابیم که گاهی صرفاً در مورد امور مادی گفتگو می‌کند و ناگهان به يك نقطه‌ای که می‌رسد، گریزی می‌زند؛ مثلاً در سوره‌ی نحل می‌فرماید: ما چارپایان را برای شما آفریدیم تا بارهای شما را از شهری به شهری بردارند... تا اینجا گفتگو از آفرینش شتر و اسب و امثال آن است؛ اما هنگامی که به موضوع مسافرت می‌رسد، ناگهان می‌فرماید:

نحل / ۹: «وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ.»

بر خداست که راه راست و میانه را به شما بنماید اما بدانید که راههای منحرف (نیز) وجود دارد و اگر خدا می‌خواست (و بنا بر اختیار نبود) همه را به مقصد، رهبری می‌کرد.

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۰۷ }

و بعد از آن باز، دنباله‌ی آیات قبل را درباره‌ی نعم مادی، ادامه می‌دهد.

پس این عجیب نیست، اگر می‌بینیم که برخی از بزرگان در آیه‌ی مورد بحث خودمان، چنین احتمال داده‌اند که ممکن است بحث در مورد آسمان مادی باشد و ناگهان به آسمان معنوی گریزبزند.

نیز این خود از روش‌های تربیتی قرآن محسوب است که به هنگامی که حال مخاطب، متناسب با چیزی است؛ همانجا، نکته‌ای را به او می‌فهماند.

انسان با یادآوری سفر، یا به هنگام آن، در خود، احساس دل‌کندگی می‌کند؛ در این حال که متناسب است آدمی به یاد خدا و سفر آخرت بیفتد.

زخرف / ۱۴-۱۳: «سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرَ لَنَا هَذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ

وَإِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا لَمُنْقَلِبُونَ.»

پاکیزه باد (نام) خدایی که (این وسیله‌ی سفر را) برای ما مسخر گردانید و ما برای او قرینی قائل نبودیم و ما به سوی پروردگاران باز می‌گردیم.

باری، برخی از بزرگان، چنانکه اشاره کردیم احتمال داده‌اند که منظور از سماء دنیا در آیه‌ی مورد بحث ما، آسمان دنیاست اما به سماء معنوی گریز زده است؛ اما بنظر ما این خلاف ظاهر است و در سوره‌ی جن آیاتی وجود دارد که احتمال این بزرگان را بعید می‌کند:

جن / ۸-۹: «وَأَنَا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَا مُلَيْتًا حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهَابًا. وَأَنَا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدًا لِلسَّمْعِ فَمَنْ يَسْتَمِعِ الْآنَ يَجِدْ لَهُ شُهَابًا رَصَدًا.»

ما آسمان را لمس کردیم و دریافتیم که از نگهبانان سرسخت و شهاب‌ها، پرشده است.

و (از این پیش) ما جایگاههایی برای شنودن (اطلاعات) داشتیم (که آنجاها) می‌نشستیم اما اکنون هر کس گوش بخواباند، شهابی را در کمین خویش خواهد یافت.

در روایات تفسیر شده است که پس از ولادت پیامبر مکرم اسلام صلی الله علیه و آله و سلم، شیطانها از رفتن به آسمانها، منع شدند.

ظاهر آیه مشکلاتی دارد از جمله اینکه: شهاب از پدیده‌های طبیعی است مثل رعد و برق که قبل از تولد پیامبر(صلی الله علیه و آله) هم بوده است؛ این چه ربطی به رجم و رمی شیاطین دارد؟

دیگر اینکه: رفتن آنان به آسمان چه ربطی دارد به این که از اخبار گروه‌های فرازین (=ملاً اعلی)، با خبر شوند؟ مگر آن اخبار و اطلاعات با این کرات، مربوطند؟ بویژه اگر پذیرفته‌ایم که فرشتگان مجردند و منظور از نزول ملائکه بر انبیاء این نیست که آنان از يك جای محسوس

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۰۸ }

فوقانی به طرف پایین و زمین نزول می‌کنند بلکه نزول معنوی است؛ پس چگونه رفتن جنّ به جوّ زمین در استراق سمع از ملائکه، دخالت دارد؟

در این زمینه نظرهای مختلفی وجود دارد:

برخی ظاهر الفاظ را گرفته‌اند و می‌گویند: فرشتگان و جوّ زمین یا بالاتر قرار دارند و در آنجا با هم گفتگو می‌کنند و جنّ برای استراق سمع می‌خواهد بالا برود. طبعاً این فرشتگان جسمانی هستند و کسی که به آنها نزدیکتر شود زودتر صدایشان را می‌شنود.

بعضی گفته‌اند: منظور از عروج و استراق سمع، توجّه به باطن و عوالم معنوی است و شهاب و امثال آن، تشبیه، است، یعنی در عالم معنی جریانی وجود دارد که اگر بخواهیم تشبیه معقول به محسوس بکنیم؛ باید بگوییم چیزی مانند شهاب (اما معنوی) به سوی شیاطین می‌آید و آنان را طرد می‌کند اما اینکه چگونه است، نمی‌دانیم.

بهرحال اینان حمل بر استعاره و تشبیه کرده‌اند.

احتمال سوّمی هم وجود دارد که با آن هم مسأله‌ی تجرّد ملائکه اعلی محفوظ بماند و هم رفتن جنّ به آسمان محسوس و ظاهر؛ دخالت در استراق سمع داشته باشد. اما در این احتمال ناگزیر از ذکر مقدّمه‌ای هستیم و آن اینکه:

جنّ نیز مانند انسان، برحسب آیات قرآن، موجودی است مادی، با این تفاوت که انسان از خاک و جنّ از آتش است؛ طبعاً همان طور که انسان دارای روح است، جن نیز، روح دارد؛ و چنین موجوداتی بین روح و بدنشان تأثیرات متقابلی وجود دارد. گاهی انسان غمگین است، این امری است روحی اما موجب لاغر شدن جسم او می‌گردد؛ بدن نیز در روح اثر می‌گذارد چنانکه برخی غذاها مثل زعفران نشاط آور است یا پس از خوردن غذا و سنگین شدن، خون به مغز کمتر می‌رسد و انسان نشاط اندیشیدن و فکر کردن کمتر دارد. پس گاهی اگر روح بخواهد فعالیت‌های ویژه خود را انجام دهد لازم است که جسم در شرایط خاصّ بدنی باشد؛ مرتاض‌ها از عکس همین قضیه استفاده کرده‌اند و برای تقویت روحشان مثلاً کم غذا می‌خورند یا کم حرکت می‌کنند و حتی کم نفس می‌کشند و صرفنظر از حرمت و حلیّت آن؛ بدینوسیله با موجودات غیر مادی تماس می‌گیرند و اطلاعاتی کسب می‌کنند از جمله با جنّ تماس می‌توانند گرفت.

پس بین روح و جسم تأثیر متقابل وجود دارد.

همین قانون، در مورد جنّ که او نیز مادّه است؛ صادق است و چنین رابطه‌ای بین روح و بدنش وجود دارد.

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۰۹ }

پس برای توجیه مسأله‌ی مورد بحث خویش چون دلیل قطعی نداریم و با خود جنّ که تماس نداریم؛ می‌توانیم بدینصورت تصوّر کنیم که رفتن به جوّ زمین برای جنّ، شرایط خاص و روحی پیش می‌آورد که براساس آن می‌تواند روح آنها با عوالم بالا تماس بگیرد. گویی این بالا رفتن، خود برای آنها نوعی ریاضت است که با آن، با حصول شرایطی خاصّ، بهتر می‌توانند از امور معنوی استفاده کنند از جمله کسب اطلاعات عینی که با آن علاقه بسیار دارند؛ بویژه شیاطین جنّ که می‌خواهند در امر هدایت بنی آدم اخلاص کند؛ پس می‌کوشند یا بهتر بگوییم طبق روایات تا پیش از تولد پیامبر مکرم صلی الله علیه و آله و سلّم، می‌کوشیدند تا از این راهها مطالبی غیبی کسب و بوسیله آنها مردم را گمراه کنند. که کم و بیش از این کارها انجام می‌شده است؛ اما اکنون بنصّ قرآن دیگر نمی‌توانند:

جنّ / ۹: «فَمَنْ يَسْتَمِعِ الْأَنْ يَجِدْ لَهُ شِهَابًا رَصَدًا.»

اکنون دیگر اگر کسی گوش بخواباند؛ شهابی را در کمین خود خواهد یافت.

در اینمورد، این فرض را می‌توان بعید ندانست که برای آنکه پیامبر صلی الله علیه و آله (را متهم نکنند که اخبار غیبی را از جنّ دریافت می‌کند؛ این ارتباط قطع شد.

اما هنوز؛ پاسخ این مسأله باقی مانده که: شهاب چیزی نیست که در زمان پیامبر پیدا شده باشد و مانند رعد و برق قبلاً نیز، می‌بوده است. این پدیده‌ی طبیعی با طرد شیاطین چه ربطی دارد؟ آیا همین شهابی است که می‌بینیم یا شهابهای مأمور طرد شیاطین از گونه‌ی دیگرند و تعبی، استعاری است؟

در پاسخ باید گفت: البته این احتمال بعید نیست که شهاب، امر معنوی باشد و تشبیهاً بر آن، شهاب اطلاق شده باشد؛ ولی اگر منظور آیه همین شهاب ظاهری هم باشد (چنانکه ظاهر آیه همین است) باز اشکالی به وجود نمی‌آید زیرا با توجه به بحث‌های پیشین که گفتیم وجود علل طبیعی به

معنای نفی علل ماوراء طبیعی نیست؛ اینها يك [ابزارها و همگامها] و مُعَدَّاتِي هستيد که در حدّ اعداد در عالم طبیعت، تأثیر دارند اما تأثیر حقیقی‌تر و اصلی‌تر از آن عوامل ماوراء طبیعی است.

پس، می‌توان تصوّر کرد که اختیار این شهاب‌ها در دست ملائکه باشد چنانکه از آیات بر می‌آید که فرشتگان مدبّرات و رسل الهی هستند و تدبیر الهی پس از ولادت پیامبر در مورد این شهاب‌ها چنین است که هنگامی که شیطان‌ها بخواهند استراق سمع کنند، به سوی آنان پرتاب می‌شود.

درست است که ما می‌بینیم این کار با علل طبیعی تحقّق می‌یابد اما فراسوی آن، تأثیر

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۱۰ }

فرشتگان باذن الله است که تدبیر امور را برعهده دارند. مثلاً همین باران که به طور طبیعی می‌بارد، اگر در منطقه‌ای نبارد و مؤمنان با دعای استسقاء، طلب باران کنند و مستجاب گردد؛ همین عوامل طبیعی تحت تأثیر ملائکه الله و در نهایت تحت تدبیر الهی است که به گونه‌ای عمل می‌کنند که دعای مؤمنان مستجاب شود.

بنابراین ما دلیلی بر صرفنظر کردن از ظاهر آیات نداریم که بگوییم «شهاب» در این آیات، غیر مادّی و آسمان غیر مادّی است آری، اگر دلایل قطعی از کتاب و سنّت و عقل می‌داشتیم، در این برداشتهای مجازی، مُجاز بودیم و البته دورر هم نمی‌بود. اما اینها همه، تصوّرات و تصویرهایی است برای این مسأله و منظور بیان حقیقت امر و تفسیر قطعی آیه نیست.

تسخیر جن به وسیله‌ی انسان

در مورد تسخیر جنّ، در قرآن تنها درباره‌ی حضرت سلیمان آمده است که از نعمت‌هایی که خدا به آن حضرت عطا کرد علاوه بر بسیاری از بنی آدم، جن نیز در اختیار ایشان بودند و نیز حتی پرندگان و وحوش.

نمل / ۱۷: «وَحْشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودَهُ مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ.»

سپاهیان سلیمان، از جن و آدم و پرنده، گرد آورده شده و آنان دسته دسته شده بودند.

یکروز حضرت سلیمان علیه السلام از سپاه خود سان دید و اینان دسته دسته در برابر وی رژه رفتند؛ گروه گروه تقسیم می شدند و وظایف خود را انجام می دادند. در میان اینان در اینجا از جنّ نیز نام برده شده است. در مورد دیگری می فرماید:

نمل / ۳۸: «قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا.»

حضرت سلیمان گفت: ای همه گروهها! کیست تخت بلقیس را بیاورد؟

نمل / ۳۹: «قَالَ عِفْرِيْتُ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ.»

یکی از جنیان گفت پیش از آنکه در این جلسه از جای خود برخیزید؛ می توانم برایتان بیاورم.

سبأ / ۱۲: «وَمِنَ الْجِنِّ مَنْ يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنٍ.»

برخی از جن پیش روی او به اجازهی پروردگارش، کار می کنند.

سبأ / ۱۴: «فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنُّ أَنْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ.»

پس چون (حضرت سلیمان) به رو درافتاد، جنیان دریافتند که اگر از غیب آگاه بودند؛ در آن شکنجهی خوار کننده (آنقدر) فرو نمی ماندند.

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۱۱ }

از این آیهی اخیر چند مطلب، معلوم می گردد: جنیان مسخر حضرت سلیمان بودند، علم غیب نداشتند، و از هیبت سلیمان و ترس از وی کار می کردند.

داستان این است که یکروز هنگامی که حضرت سلیمان در آستانهی کاخ خود ایستاده و به عصا تکیه داده بود، در همان حال عزرائیل آمد و ایشان را قبض روح کرد. قصر حضرت بلورین بود و او را جنیان می دیدند و همچنان از هیبت او کار می کردند زیرا او متمرّدین از ایشان را در بند می کشید.

مدتی بعد، عصا را موریانه‌ها خوردند کالبد حضرت سلیمان به زمین افتاد. و جنیان تازه دریافتند که او مرده بوده است.

آنها خود به علت انتقالات سریعی که داشتند می‌پنداشتند که غیب را می‌دانند و می‌فهمند با این واقعه دریافتند که خیر، علم غیب ندارند.

مسأله‌ی کار کردن جن برای حضرت سلیمان در دو سوره‌ی دیگر به عنوان شیاطین آمده است که می‌فهمیم منظور، شیاطین جنی است. اینان در تسخیر و حتی تحت غل و شکنجه و زنجیر بودند. ضمناً معلوم می‌گردد که سلیمان - که برخی سؤال می‌کنند مگر دیکتاتور بوده است - شیطان‌های جن را که عاصی بودند در بند کرده است نه افراد صالح و با ایمان را.

انبیاء / ۸۲: «وَمِنَ الشَّيَاطِينِ مَنْ يَغُوصُونَ لَهُ وَيَعْمَلُونَ عَمَلًا دُونَ ذَلِكَ وَكُنَّا لَهُمْ حَافِظِينَ.»

برخی از شیطان‌ها برای حضرت سلیمان غواصی می‌کردند و کارهای دیگر جز این (بناهای عظیم می‌ساختند، حمل سنگهای بزرگ براحتی و...) و ما نگاهبان آنها بودیم.

ص / ۳۷: «وَالشَّيَاطِينِ كُلِّ بَنَاءٍ وَغَوَّاصٍ.»

و هر شیطان بناء و غواص را...

نتیجه: اجمالاً از آیات می‌توان دریافت که جن ممکن است به تسخیر در آید اما باذن الله. در روایات نیز آمده است که جن مؤمن برای پیامبران و امامان، مسخر می‌شوند و خدمت می‌کنند و کسانی که به اذن الله ولایتی دارند نیز می‌توانند جنیان کافر را تحت فرمان خویش در آورد.

ایمان آوردن جن به پیامبر

جن / ۱: «قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا.»

بگو به من وحی شد که برخی از جن گوش فراداشتند و گفتند همانا ما شنیدیم قرآن شگرف را.

احقاف / ۲۹، ۳۱، ۳۲: «وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنصِتُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلَىٰ قَوْمِهِمْ مُنْذِرِينَ. قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِن بَعْدِ مُوسَىٰ مُصَدِّقًا لِّمَا

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۱۲ }

بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ. يَا قَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَآمِنُوا بِهِ يَغْفِرَ لَكُمْ مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُجِزِّكُمْ مِّن عَذَابِ أَلِيمٍ. وَمَنْ لَا يُجِبْ دَاعِيَ اللَّهِ فَلَيْسَ بِمُعْجِزٍ فِي الْأَرْضِ وَلَيْسَ لَهُ مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءُ أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ.»

آنگاه که به سوی تو برگردانند تنی چند از جنّ که بر قرآن گوش فرا دارند و چون حاضر شدند در محضر قرآن، گفتند (بیکدیگر)؛ ساکت باشید و گوش فرا دهید؛ و چون (شنیدن آیات) به اتمام رسید، برگشتند به طرف قوم خود در حالیکه (آنان) را انداز می‌کردند. گفتند: ای قوم ما! دعوت کننده‌ی خدا را اجابت کنید و به او ایمان بیاورید تا خدا گناهانتان را ببخشد و از شکنجه‌ی دردناک نجاتتان دهد. و هرکس پاسخ ندهد به داعی خدا؛ در زمین اعجازی نمی‌تواند کرد و غیر از او، دوستانی نخواهد داشت این چنین کسانی در گمراهی آشکارند.

داستان اینکه این دسته از جنّ چگونه محلّ پیامبر را یافتند، در روایات آمده است و اینکه چگونه قرآن را شنیدند و خود ایمان آوردند و مبلّغ سایرین نیز شدند. در مکه مسجدی نزدیک قبرستان ابوطالب وجود دارد بنام مسجد جنّ و همان محلی است که جنیان نزد پیامبر آمدند و مسلمان شدند.

از جمله‌ی:

احقاف / ۲۹: «وَلَّوْا إِلَىٰ قَوْمِهِمْ مُنْذِرِينَ.»

بر می‌آید که آنان محلی و رفت و آمدی دارند و اینها حقایق است که وجود دارد با تأیید روایات و تجربیات خاص. معمولاً در مکانهای پر جمعیت کم هستند و برخی وادی‌ها محل سکونت آنهاست.

باری؛ نیز در آیه آمده است که چون نزد قوم خود بازگشتند:

احقاف / ۳۰: «قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ.»

گفتند: ای قوم ما، ما شنیدیم کتابی را که بعد از موسی نازل شده و تصدیق کننده‌ی مطالب آنست و به حق و راه راست، هدایت می‌کند.

معلوم می‌شود از نزول تورات آگاهی داشتند و به او ایمان آورده یعنی کلیمی بودند و نیز معلوم می‌گردد که از نزول انجیل با خبر نبودند (و به حضرت عیسی ایمان نداشتند) نیز ضمناً درمی‌یابیم که ممکن است برخی مسائل، روی زمین اتفاق بیفتد که آنها خبر نداشته باشند.

باری، به قوم خود گفتند: ای قوم، کسی که از سوی خداست؛ دعوتش را بپذیرید، مسلمان شوید، خدا گناهان شما را می‌بخشد و از عذاب دردناک اخروی، پناه می‌دهد.

این لحن بسیار شبیه دعوت پیامبران است.

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۱۳ }

و سرانجام به آنان گفتند: اگر کسی اطاعت از این دعوت نکند نمی‌تواند کسی را به عجز درآورد و باید تن به تقدیر الهی بدهد و عذاب اعمال خود را بچشد.

دارودسته‌ی شیطان

آیا اغواء شیطان همواره به وسیله‌ی خود او انجام می‌گیرد یا آنکه دستیارانی نیز برای این کار دارد؟

قرآن در این زمینه، تعبیرات متفاوتی دارد:

گاه می‌فرماید: ذرّبه. که از این تعبیر می‌توان دریافت که شیطان زاد و ولد دارد.

و گاه: جنود و گاهی نیز «قبیل»:»

اعراف / ۲۷: «إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ.»

ابلیس و **دارودسته‌اش** شما را می‌بیند به طوری که شما آنها را نمی‌بینید؛ همانا این سنت را نهادیم که شیطان‌ها دوستان بی‌ایمانان باشند و بر بی‌ایمانان، ولایت داشته باشند.

از این آیه معلوم می‌گردد که شیطان دارودسته نیز دارد.

شعراء / ۹۵: «وَجُنُودُ إِبْلِيسَ أَجْمَعُونَ.»

و سپاهیان ابلیس همگی؛ یعنی کسانی را دارد که در زبان قرآن «جنود» نامیده شوند.

کهف / ۵۰: «أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي.»

آیا مرا و انهاده و شیطان و فرزندانش را ولیّ خویش قرار داده‌اید؟ و آنان را دوست خود حساب می‌کنید؟

در اینجا این سؤال مطرح می‌گردد که اگر شیاطین (و جنّ)، ذریّه و فرزند دارند؛ پس باید نر و ماده داشته باشند آیا واقعاً چنین است؟

در این باره صریحاً در قرآن چیزی نیامده است اما می‌توان از قرآن استشعار کرد:

جن / ۶: «وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِنَ الْإِنْسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِنَ الْجِنِّ.»

همانا مردانی از انسانها به مردانی از جنّ پناه می‌بردند.

تعبیر رجال در این آیه این معنی را به ذهن می‌آورد که باید مانند انسان، نساء هم داشته باشند.

اما این دلیل قطعی نیست زیرا ممکن است؛ رجال بمعنی اشخاص (مهم) باشد؛ ولی شاید احتمال اوّل روشنتر بنظر برسد که ذریّه به نصّ قرآن برای آنها ثابت شده است؛ ولی نمی‌توانیم (وجود زنان جنّ) را به قرآن نسبت بدهیم. شاید تولید مثل آنها به صورتهای دیگر باشد گرچه از روایات کم و بیش وجود نوعی نر و ماده برای آنها ثابت می‌شود.

برخی از روشنفکران از پذیرفتن این موجودات، ابا کرده‌اند و اشکال و شبهه‌هایی می‌کنند از این قبیل که چگونه چنین موجوداتی دارند در حالیکه هیچکس نمی‌تواند آنها را ببیند و یا اینکه چرا آنها ما را می‌بینند و ما آنها را نمی‌بینیم؛ ممکن است به ما آزار برسانند و چنین می‌پندارند که جَنیان همان انسانهای اولیه‌ای بوده‌اند بین میمون و انسان و یا برخی حتّی می‌گویند منظور از جنّ انسانهای وحشی در عمق جنگلهاست.

در پاسخ آنها باید گفت: ساده‌ترین راه جواب: تجربه‌هایی است که در این زمینه به وقوع پیوسته است. هم اکنون نیز کسانی وجود دارند که «تسخیر جنّ» می‌کنند.

ثانیاً از نظر علمی نیز قابل توجیه است زیرا در این گیتی بزرگ، بسیار چیزها وجود دارد که برای ما قابل رؤیت نیست مثل الکترونها، فوتونها و امواج الکترونیکی و نورهای ماوراء بنفش و پرتوهای و امثال آنها که قابل رؤیت نیستند اما دانش، وجود آنها را اثبات کرده است. پس صرف اینکه با حواس خود نمی‌توانیم آنها را حس کنیم دلیل «نبودن» آنها نیست.

و اگر ایراد شود که پس چگونه گاهی ادّعا می‌شود که می‌توان جنّ را دید؛ پاسخ می‌دهیم که اشخاص وجود دارند که در این مسائل، کار کرده‌اند و ادّعا می‌کنند که اینان، پدیده‌هایی بسیار لطیفی هستند که یارایی انبساط و انقباض خویش را دارند. در حالت عادی در حال انبساطند و لذا قابل بساوی و دیدن نیستند ولی اگر منقبض گردند؛ می‌توان آنان را دید و لمس کرد^(۱).

پس به صرف «ندیدن» نباید وجود آنها ردّ کرد یا چون برخی عارف مسلکان و بعضی صوفیان حمل بر مجرّادات نمود. این موجودات مادّی هستند و از آتش آفریده شده‌اند و در زمین زندگی می‌کنند و حتّی غذا می‌خورند اما چون لطیفند خوراک محدود و ویژه‌ای دارند.

باری، هنگامی که قرآن عظیم و سترگ، آفریننده و مدبّر گیتی؛ از وجود آنها خبر می‌دهد؛ جای تردید در وجود آنها باقی نمی‌ماند.

1. از برخی از مؤتّقان و بزرگان نقل شده است که بعضی از جنّ حتّی مقلّد مراجع بوده‌اند و مسائل خود را از آنان می‌پرسیده‌اند مثل مرحوم حاج میرزا حسین حاج میرزا خلیل از مراجع صدر مشروطیت که یکی از جَنیان به صورت شخص عادی در سرداب منزل بحضور ایشان می‌رسیده و مسائل مربوط را از ایشان می‌پرسیده‌اند.

و از جمله مسأله‌ی خوردن بازمانده‌ی غذای انسان را پرسیده بوده‌اند. البتّه این قضایا همانطور که اشاره شد به نقل از اشخاص موثّق ولی برای هیچکس یقین آور نیست و فقط برای رفع استبعاد، ذکر می‌شود زیرا همانطور که در متن خواهیم گفت: وقتی قرآن می‌فرماید؛ نباید گفت خیالات است.

بخش سوم

انسان شناسی

«وجوه اهمیت انسان‌شناسی»

الف - شناخت انسان، راهگشای شناخت خداست.

تو را زکنگه‌ی عرش می‌زنند صغیر*** ندانمت که در این دامگه، چه افتادست

«حافظ»

هم شناخت حضوری انسان، راهی است برای شناخت حضوری حق که راه عرفان و شهود است، و هم شناخت حصولی آدمی، راه شناخت حصولی پروردگار است که ارتباط می‌یابد با تأمل در اسرار و حکمت‌هایی که خداوند جلّ جلاله و عمّ نواله، در وجود انسان نهاده است و شناخت آن‌ها، معرفت آدمی را نسبت به صفات خدا، زیاد می‌گرداند.

آنچه در وجود گسترده‌ی آدمی، به ودیعه نهاده شده است، نشان‌های علم و قدرت و حکمت «او» است و در میان آفریدگان، هیچ پدیده‌ای چون انسان و به اندازه‌ی وی، دارای سرّ و حکمت نیست. از میان آدمیان است که خلیفه الله به وجود می‌آید و نخستین انسان، خلیفه‌ی الهی بود:

انسان است که داندن‌های جمیع اسماء الهی است و به تعبیر عرفا، مظهر جمیع اسماء و صفات خداوند است. پس شناخت انسان، در شناخت خدا، نقش مهمی دارد؛ قرآن نیز به این معنی اشاراتی دارد

«وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ. وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ.»: ذاریات / ۲۰

در زمین نشانه‌های بسیار برای اهل یقین وجود دارد. و نیز در خود شما، آیا نمی‌بینید؛ نیز، قرآن، در آیه‌ای دیگر می‌فرماید:

سُورِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ «: فضلت / ۵۳
«عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ».

که به ویژه بر آیات انفسی تکیه می‌فرماید. و نیز در آیه‌ی دیگر می‌فرماید:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ»: مائده / ۱۰۵

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۱۸ }

علامه‌ی طباطبایی رضوان الله علیه، در ذیل این آیه، بحث گسترده‌ای در معرفت نفس آورده و خواسته‌اند از سیاق آیه استفاده فرمایند که تأمل در نفس، راهی برای هدایت است؛ چون صدر آیه تأکید دارد بر اینکه: خودتان را بیاوید! و در خود تأمل کنید، سپس می‌فرماید: «لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ» که مفاد آن برحسب بیانی که ایشان فرموده‌اند این است که: هنگامی که در نفس خود تأمل کنید به هدایت می‌رسید و دیگر، ضلالت دیگران به شما زیانی نمی‌رساند. دستکم ما می‌توانیم این بیان را به عنوان يك وجه در نظر بگیریم. نیز در قرآن، همچنانکه آیاتی داریم مؤید این نظر که معرفت نفس، راهی برای معرفت خداست، آیاتی هم داریم که نسیان نفس و غفلت و غفلت از شؤون نفس را، ملازم با فراموش کردن خدا، شمرده است:

حشر / ۱۹: «نَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ.»

بدینگونه، می‌توان دریافت که توجه به نفس با توجه به خدا، یکنوع قرابت یا ملازمت دارد

چنانکه نسیان و فراموشی نفس با فراموش کردن خدا.

روایات بسیاری نیز در همین زمینه از اهل بیت عصمت و طهارت - که درود خدا و فرشتگان و پاکان و نیکان بر آنان باد - در کتابهای روایی مضبوط است بویژه در کلمات قصار امیرالمؤمنین سلام الله و صلواته علیه که در «غررالحکم» آمدی، جمع‌آوری شده است^(۱).

باری، پس می‌دانستیم که یکی از وجوه اهمیت شناخت انسان، همین است که به خداشناسی

کمک می‌کند؛ چنانکه در روایت شریفه آمده است که: راه شناخت خدا، خودشناسی است «من عرف

نفسه عرف (یا: فقد عرف) ربه.»

ب: شناخت انسان و ارتباط آن با مسائل اصولی و اعتقادی ما:

1- ارتباط انسانشناسی با نبوت:

اعتقاد به اینکه در میان انسانها کسانی هستند که به مقام نبوت و رسالت می‌رسند، یک نوع شناخت انسان است. می‌دانیم، که بهنگام بعثت پیامبران، همواره برخی شبهه می‌کردند که: انسان لیاقت آنکه بدو وحی شود ندارد و خدا اگر می‌خواست با ما سخن بگوید از طریق یکی از فرشتگان، چنین می‌کرد. به هنگام بعثت پیامبر ما (صلی الله علیه وآله) نیز در مورد او گفتند:

مؤمنون / ۲۴: «ما هذا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ... وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَنْزَلَ مَلَائِكَةً مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي آبَائِنَا الْأَوَّلِينَ.»

1. نمونه‌هایی از آن را هم مرحوم علامه‌ی طباطبایی ره، ذیل همان آیه ۱۰۵ از سوره‌ی مائده، آورده‌اند.

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۱۹ }

ما نشنیده‌ایم که انسانی پیامبر شود! چنانکه گفتیم، یکی از وجوه استبعاد همین بود که: انسان لیاقت اینکه به او وحی شود ندارد؛ یعنی در واقع، آنطور که آنان از انسان شناخت داشتند، چنین لیاقتی را در وی نمی‌دیدند؛ بنابراین، اگر انسان، درست شناخته شود، از وجوه معرفت انسان یکی همین است که: چنین لیاقتی در نوع انسان، وجود دارد؛ اما چه کسی و چند نفر به مقام نبوت، نائل می‌شوند آن مسأله‌ی دیگری ست.

2- ارتباط انسانشناسی با معاد:

اگر انسان را دارای روحی بدانیم که مستقل از بدن می‌تواند باقی بماند؛ در آنصورت معاد، قابل قبول خواهد بود ولی اگر ما بُعدی از ابعاد وجود انسان را نشناسیم؛ مسأله‌ی معاد اصولاً فرض معقول نخواهد داشت زیرا اگر انسان، همین بدن باشد که با از بین رفتن، متلاشی می‌شود؛ فرض اینکه بار دیگر همین انسان زنده می‌گردد، فرض نامعقولی است. چون انسانی که بعد زنده می‌شود،

وجود دیگری خواهد بود. تنها فرض درستِ معاد، مبتنی بر اینست که انسان وقتی می‌میرد، روحش باقی بماند تا دوباره به بدن برگردد. پس، مسأله‌ی معاد نیز مبتنی است بر شناخت حقیقت انسان که روح اوست به عنوان موجودی قابل بقاء.

ج: انسان‌شناسی و ارتباط آن با مسائل اخلاقی

مسائل اخلاقی ارتباط بسیار نزدیکی با شناخت انسان دارد. تا حقیقت آدمی، شناخته نشود؛ کمالاتی که ممکن است با اخلاق پسندیده بدست آورد؛ معلوم نمی‌گردد و حتی معیارهای صحیح اخلاق نیکو و تشخیص آنها از اخلاق نکوهیده، بدست نمی‌آید.

د: شناخت انسان و ارتباط آن با احکام اجتماعی

همه‌ی احکام اجتماعی اسلام از قبیل حقوق، اقتصاد، سیاست و امثال آنها، با شناخت انسان ارتباط دارد زیرا تا انسان درست شناخته نشود، نیازها و روابط او، مشخص نمی‌شود و احکامی که باید برای چنین موجودی وضع گردد تا با عمل بدانها به کمال و سعادت دست یابد؛ معین نمی‌گردد. درست است که ما در سایه‌ی وحی، می‌توانیم (و باید) آنچه را خدای متعال نازل فرموده است؛ بپذیریم ولی تبیین این‌ها متوقف بر شناخت ابعاد وجود آدمی (همچنان البتّه از دیدگاه وحی) است؛ بنابراین، برنامه‌هایی که برای شناختن انسان از سوی خداوند به وسیله‌ی

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۲۰ }

پیامبران نازل شده، همگی مبتنی است بر اینکه انسان دارای لیاقتها و استعدادهایی است که با این دستورات، به فعلیت می‌رسد و از جهات مختلف با شناخت انسان ارتباط می‌یابد. پس در واقع می‌توانیم گفت که: تمام معارف قرآنی، به نحوی، با انسان‌شناسی، ارتباط دارد و تنها چیزی که می‌توان گفت ارتباط مستقیم با این بحث ندارد، جهان‌شناسی است.

کلمه‌ی «انسان» و مرادفات آن، در قرآن

با تَوَرُّقِی نه چندان دقیق نیز می‌توان این الفاظ را در مورد انسان، در قرآن یافت:

انسان، بشر، ناس، اُناس، انس، اُناسی، بنی آدم.

بحث در این الفاظ از این جهت که از چه ریشه‌ای گرفته شده‌اند و به چه مناسبتی به هر يك اطلاق می‌شود مثلاً نظیر آنچه که در مورد کلمه‌ی «انسان» برخی گفته‌اند که ریشه‌ی انس است و برخی نظر داده‌اند که از مادّه نسیان است؛ تأثیری در فهم معنای هر يك از آنها به عنوان يك اسم عام برای این نوع از موجودات، ندارد.

به هر حال ما می‌دانیم که مثلاً همان کلمه‌ی انسان، اسم جنسی است که در تک تک افراد بنی آدم، اطلاق می‌گردد و مانند سایر اسمهایی که برای «انواع» وضع شده و دانستن ریشه‌ی لغوی اثری در فهمیدن این معنی ندارد. بر فرض هم که توانستیم که از لحاظ لغوی با تحقیق، شواهدی پیدا کنیم بر اینکه واضع لغت، به چه مناسبتی چنین اسمی وضع کرده است ولی این مطلب کمکی به فهم معنایی که ما از آن می‌فهمیم، نمی‌کند. این بحث‌ها ممکن است در **اتیمولوژی**⁽¹⁾ یا در زبان‌شناسی ارزشمند باشد ولی از نظر بحث تفسیری، هیچ فایده‌ای نخواهد داشت.

البته در بین مفسران هم، گاهی اختلافاتی از جهت استعمال این کلمات وجود دارد که آیا مرادفند یا با هم فرق دارند. و اگر فرق دارند، این فرق جنبه‌ی دستوری زبانی دارد یا از لحاظ معناست؟

مثلاً برخی در مورد دو واژه‌ی «انسان» و «بشر» گفته‌اند که ایندو، از لحاظ اصل معنا، با هم فرق دارند: بشر، چون با مادّه‌ی «بشر= ظاهر بدن» مناسبت دارد، پس در آن بیشتر جنبه‌ی ظاهری ملحوظ است؛ اما انسان که با «اُنس» مناسبت دارد و اُنس از ابعاد معنوی انسان است، بیشتر به جنبه‌ی معنوی و کمال و فضیلت او تناسب دارد.

که باید گفت: به فرض آنکه در اطلاق‌های ما و یا حتّی در اطلاق عرب فعلی، چنین

نکته‌هایی هم ملحوظ باشد ولی در کاربرد قرآنی تا جایی که ما استقصاء کرده‌ایم نمی‌توان شاهدهی برای این مطلب یافت.

در قرآن هم آیاتی وجود دارد که در آن‌ها انسان مورد مدح قرار گرفته و هم مورد ذم:

اگر واژه انسان دلالت بر کمال و فضیلت داشت:

ابراهیم / ۳۴: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ.»

یا:

معرج / ۱۹: «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا.»

به جای انسان، بشر، می‌نهاد؛ نیز یکجا می‌فرماید: **انسان** را از خاک آفریدیم و جای دیگر می‌گوید: **بشر** را از خاک آفریدیم؛ که تفاوتی در مورد استعمال به چشم نمی‌خورد.

اما اینکه چرا، یکجا می‌گوید بشر و جای دیگر انسان، نکته‌ای است که شاید ما دریابیم.

گاهی فصاحت و بلاغت مقتضی این نوع کاربرد مترادفات است. گاهی این ظرائف را کسانی که ذوق لطیف و والایی دارند در می‌یابند گاهی هم قابل تبیین نیست ولی چون ما برآنیم که قرآن در بالاترین ستیغ بلاغت و فصاحت، نازل شده، معتقدیم که اینجا این لفظ و جای دیگر، لفظ دیگر، مناسب بوده است.

تنها فرقی که در مورد کاربرد دو لفظ انسان و بشر، وجود دارد این است که انسان بر جمع اطلاق نمی‌شود و اسم جنس فردی است ولی بشر، هم به صورت اسم جنس فردی و هم اسم جنس جمعی، به کار می‌رود: «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ» و در آیه‌ی:

حجر / ۲۸: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ.»

در مورد فرد و در آیه‌ی:

روم / ۲۰: «إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ.»

در مورد جمع استعمال شده است ولی بازگشت این فرق هم به دستور زبان و صرفاً قراردادی است.

ناس و اناس و انس، همه اسم جمعند اما تفاوتی در کاربرد دارند: ناس به کل انسانها هم اطلاق می‌شود ولی اناس معمولاً به دسته‌ای انسانها گفته‌اند؛ [در داستان لوط، قوم او، درباره‌ی وی و مؤمنان به او، گفتند]:

نمل / ۵۶: «إِنَّهُمْ أَنْاسٌ يَنْتَهَرُونَ.»

که باز این فرق، دستور زبانی و قراردادی است.

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۲۲ }

انس بر مجموع انسانها اطلاق می‌شود [مثل جنّ که بر مجموعه این طایفه اطلاق می‌گردد]:

اسراء / ۸۸: «لَئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ.»

و از این جهت مانند بشر است که بر همه‌ی انسانها اطلاق می‌گردید.

یکی از این الفاظ، بنی‌آدم است که چون از نظر قرآن همه‌ی انسانها از نسل آدم‌اند، به آنها بنی‌آدم، گفته می‌شود. برخی گمان کرده‌اند که «آدم» هم اسم جنس است و چنانکه ما آنرا در فارسی، تقریباً مرادف انسان بکار می‌بریم؛ در قرآن هم، چنین است.

اما هر کس با اندک آشنایی با زبان عربی؛ می‌داند که آدم مانند عیسی و موسی، اسم خاص است و در قرآن به سایر انسانها هرگز اطلاق نمی‌شود.

آفرینش انسان در قرآن

درباره‌ی آفرینش انسان، آیات قرآن، از جهاتی، اختلافاتی دارد^(۱). برخی از این آیات در مورد آفرینش نخستین انسان است. طبعاً هنگامی که مبدأ نخستین انسان روشن شد؛ مبدأ وجود همه‌ی انسانهای دیگر نیز از جهت تاریخی روشن می‌شود. یعنی اگر بگوییم آدم از گِل آفریده شده است؛ صحیح است که بگوییم همه‌ی انسانها از خاک آفریده شده‌اند؛ این به يك اعتبار است. به اعتبار دیگر، همه‌ی انسانها، جداگانه لحاظ می‌شوند و البته این لحاظ، لحاظ اول را نفی نمی‌کند.

یعنی بگوییم: هر انسانی از نطفه آفریده شده و نطفه از موادّ غذایی و موادّ از گوشت حیوانات و میوه‌ها و درختان و مواد معدنی و اینها، همه به زمین باز می‌گردد؛ پس مبدأ آفرینش هر انسانی را، صرفنظر از اینکه می‌توان به اعتبار انسان نخستین، از خاک دانست؛ به اعتبار تك تك آنها از این جهت هم، می‌توان^(۲).

برخی آیات تنها در مورد شخص حضرت آدم است و برخی دیگر ممکن است کمیّت داشته باشد و در مورد همه‌ی انسانها بکار رود:

حجر / ۲۹: «إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ، فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ.»

1- اختلاف و نه تناقض؛ یعنی اینکه هر دسته ناظر به جهتی است که دو آیات دیگر، آن جهت، ملحوظ نیست.

2- اکنون نمی‌خواهیم بگوییم هر يك از آیات چه لحنی دارد و ناظر به چه جهتی است تنها خوب است بدانیم که چنین دیدگاهی صحیح است.

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۲۳ }

ص / ۷۲: «إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ، فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ.»

کاملاً روشن است که شخص خاصّ یعنی حضرت آدم منظور است زیرا در آنجا که ابلیس می‌گوید: «لَأَخْتَبِنَكَ ذُرِّيَّتَهُ» اگر همه‌ی انسانها منظور بودند. دیگر «ذُرِّيَّتَهُ» نمی‌گفت.

پس در اینمورد، «بشرا» اسم عامی است که مورد استعمال آن، يك فرد است و این استعمال یعنی کاربرد اسم عام برای اطلاق به فرد، «حقیقت» است نه «مجاز» زیرا خصوصیت آن مصداق در این اطلاق، ملحوظ نیست. در حالیکه اگر ما اسم عامی بکار ببریم در خصوص يك مصداق با توجه به آن خصوصیت یعنی مثلاً به جای اینکه اسم شخصی مثلاً «علی» را بکار ببریم؛ کلمه‌ی «انسان» را به عنوان اسم خاص او، استعمال کنیم؛ این «مجاز» است.

وقتی خدا می‌فرماید: «إِنِّي خَالِقُ بَشَرًا» و مقصود از این بشر، حضرت آدم باشد، این مجاز، نیست. همینطور است وقتی می‌فرماید:

بقره / ۳۰: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً.»

خلیفه اسم عام است، ولی چون در مورد شخص حضرت آدم بکار رود، مجاز نیست، و اگر دلیلی بر تعمیم نداشته باشیم درباره‌ی سایر انسانها جاری نخواهد بود. اگر دلیلی نداشته باشیم که غیر از حضرت آدم در میان انسانها خلیفه‌ی دیگری هم هست، نمی‌توانیم بگوییم چون حضرت آدم خلیفه بود، پس همه‌ی انسانها، خلیفه‌ی خدا هستند؛ این آیه بیش از این را اثبات نمی‌کند؛ مگر آنکه دلیل خارجی داشته باشیم.

«إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» مثل «إِنِّي خَالِقُ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ» است. اگر خدا تنها آدم را خلق فرموده بود و بنا نبود انسان دیگری بوجود آید، این کلام صحیح بود؛ پس با اینکه کلمات بشر و خلیفه اسم عام است تعمیم آن را باید با دلیل دیگری اثبات کرد. در فارسی می‌گوییم امروز معلّمی با شاگردی درس داد. در اینجا معلّم اسم عام است؛ شاگرد هم.

اما جمله دلالت ندارد بر اینکه همه‌ی معلّمها به همه‌ی شاگردها درس داده باشند.

«إِنِّي خَالِقُ بَشَرًا» هم چنین نیست که هر چه کلمه‌ی بشر بر آن قابل اطلاق است، در آیه منظور شده است، خود این تعبیر، چنین دلالتی ندارد؛ بلکه کافی است يك فرد به وجود آید و اسم بشر بر او قابل اطلاق باشد و همه‌ی این مطالب هم مخصوص او باشد.

متقابلاً، وقتی می‌گوییم این آیه در مورد حضرت آدم است، به معنای نفی دیگری هم نیست تا اگر دلیلی به دست آمد، معارض با آیه باشد. این آیات به خودی خود نه نفی و نه اثبات، بلکه

«اهمال» دارد. حضرت آدم خلیفه‌ی خدا بود، اما آیا کس دیگر نبود؟ آیه چیزی نمی‌گوید. آیا کس دیگری بود؟ این را هم نمی‌گوید. پس برای اثبات یا نفی، دلیل خارجی لازم است.

انسان از چه آفریده شده است؟

هنگامی که قرآن، مبدأ پیدایش انسان را ذکر می‌کند، نخست، اختلافی به نظر می‌آید:

یکجا می‌فرماید از آب خلق کردیم:

فرقان / ۵۴: «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا.»

جای دیگر می‌فرماید از آب جهنده:

طارق / ۶: «خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ.»

جایی دیگر از نطفه و...

ولی وقتی دقت کنیم می‌بینیم، اختلافی در بین نیست:

نطفه و ماء دافق و ماء همه «آب» است و قابل جمعند و هر يك از جهتی اطلاق شده است. و از اینجا، نیز، بدست می‌آید که «ماء» در اصطلاح قرآن منحصر به همان ماده‌ی ویژه‌ای که از ترکیب اکسیژن و ئیدروژن بدست می‌آید و خاصیت یونیزاسیون دارد، نیست؛ بلکه اصطلاحی ست با گستره‌ی وسیع که شامل نطفه هم می‌شود، ماء دافق بسیار روشن است که چیزی جز نطفه نیست. ما در اصطلاح رائج خود بر آن «ماء» اطلاق نمی‌کنیم؛ مگر آنکه قیدی همراه آن بیاوریم ولی به هر حال آن است که «ماء» بر آن اطلاق شود؛ تقریباً می‌توان گفت که «ماء» در این موارد، به معنای مایع است؛ اما آیا اطلاق مجازی است یا حقیقی، بحث دیگری ست.

می‌توان گفت ماء در اصل لغت وضع شده است برای مایع سیالِ خاصی مرکب از ئیدروژن و اکسیژن ولی از باب توسّع - که نوعی مجاز است - به هر مایعی اطلاق شده است.

اما بعد از اینکه ما معنای کلمه‌ای را در آیه دانستیم، اثبات این که حقیقت است یا مجاز، دیگر مهم نیست. ما در صدد فهم آیه هستیم. این مطالب، مباحث ادبی خاصی است که در جای خود کم و بیش ارزش هم دارد ولی، پس از درک معنی، برای تفسیر آیه، فایده‌ای دربر ندارد.

از لحاظی دیگر، می‌توان گفت: منظور از ماء، همان آب معروف است. و اگر می‌گویند انسان از آب آفریده شده است بنا بر آنست که:

انبیاء / ۳۰: «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ».

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۲۵ }

چون به هر حال انسان موجود زنده‌ای است و قرآن مبدأ پیدایش هر موجود زنده‌ای را آب می‌داند. این هم وجهی است؛ گرچه وجه اول، نزدیکتر است.

به هر حال، در مورد تعبیرات «ماء»؛ آیات قابل جمع است، اما چیزی که بیشتر منشأ توهم اختلاف می‌شود، تعبیرات: تراب، طین، حمأ مسنون، صلصال و امثال آنهاست.

می‌گوییم: این تعبیرات هم، قابل جمع است: خاک با افزودن آب «طین» (=گل) می‌شود؛ وقتی آبش کم شود و خشک گردد «صلصال» می‌گردد و به گل ولای کنار جوی و دریا «حمأ» اطلاق می‌شود؛ وقتی چسبنده باشد: صافات / ۱۰: «طین لازب».

نام دارد و باری، همه‌ی اینها از «تراب» است.

چیزی که می‌ماند اختلاف بین دسته آیاتی است که بر «ماء» تأکید دارد و بین آنها که بر «تراب»؛ اینها چگونه قابل جمع است؟

می‌گوییم: اگر حصر در بین بود یعنی وقتی می‌فرماید: «خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ» بدین معنی بود که تنها و تنها از خاک آفریده شده‌اید و یا در جایی که می‌گویند از آب؛ یعنی تنها از آب آفریده شده‌اید؛ اختلاف

باقی بود ولی می‌دانیم که برای معرّفی منشأ پیدایش يك موجود، گاهی، مجموع عناصر تشکیل دهنده‌ی آن موجود را ذکر می‌کنند و گاهی به اقتضای بلاغت برخی از آنها را. و این در عرف معمول است؛ بنابراین جمع بین این دو دسته از آیات چنین است که در برخی روی بعضی تکیه شده که تراب یا ماء باشد و در برخی روی مجموع که طین باشد.

نیز، اشاره به مراحل پیدایش انسان دارد: انسان نخستین تنها از تراب یا طین خلق شده است ولی انسانهای مراحل بعدی از نطفه آفریده شده‌اند. پس به سایر انسان‌ها نیز به لحاظ مبدأ بعید می‌توان گفت از تراب و به لحاظ مبدأ قریب، از نطفه، آفریده شده‌اند.

به توهّمی هم که در اینجا شده است اشاره کنیم که: برخی پنداشته‌اند آیات ماء دافق و نطفه عمومیّت دارد و شامل انسان نخستین نیز می‌شود و از اینجا خواسته‌اند استفاده کنند که قرآن با نظریّه‌ی تکامل، موافق است؛ که پاسخ آن در جای خود خواهیم داد انشاء الله.

بررسی آیات مربوط به آفرینش انسان

آیاتی داریم که می‌فرماید: خدا انسان را آفرید در حالیکه قبلاً او چیزی نبوده است.

مریم / ۹: «وَقَدْ خَلَقْتَكِ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكِ شَيْئًا.»

هنگامی که خداوند به زکریّا بشارت فرزند داد و او شگفت زده شد، برای رفع شگفتی او،

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۲۶ }

فرمود: خود تو را آفریدیم در حالیکه چیزی نبودی؛ به تعبیر ساده یعنی: انسان از نیستی آفریده شده است^(۱).

درباره‌ی کُلّ انسانها نیز می‌فرماید:

مریم / ۶۷: «أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكِ شَيْئًا.»

الانسان / ۱: هَلْ أُنِى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينَ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً.»

مفاد دو آیهی اول اینست که خدا انسان را آفرید در حالیکه سابقاً چیزی نبود و «لاشیء» بود و مفاد آیهی اخیر اینست که چیزی بنام «انسان» وجود نداشت.

ممکن است این توهم به وجود آید که بنابراین، هم انسانی بدون مادهی قبلی و ناگهان از عدم ایجاد می‌شود و به اصطلاح فلسفی وجودش ابداعی است. ولی پیداست که منظور آیات این نیست. بهترین گواه اینکه در آیات فراوان دیگری می‌فرماید انسان را از خاک و آب خلق کردیم. یعنی مادهی قبلی را به تصریح، بیان می‌فرماید.

بی شک منظور این است که مادهی قبلی وجود داشته و زمینه‌ی پیدایش انسان را فراهم آورده اما باید چیزی بر آن افزوده می‌شد تا انسان بوجود می‌آمد و آن چیز در خود ماده، نبوده است. فعلیت جدیدی در ماده پدید آمده که قبلاً وجود نداشته است. به اصطلاح فلسفی، صورت انسانی با نفس انسانی که به ماده تعلق می‌گیرد، در ماده نبوده است. خاک بود؛ نطفه بود، ولی انسان نبود. این صورت انسانی را خدا افاضه و ابداع فرمود.

احتمال ضعیفی نیز، روی می‌نماید و آن اینکه: به هر حال همان خاک را نیز باید گفت از چه آفریده شده است؟ و سرانجام منتهی می‌شود به اینکه مادهی نخستین سراسر جهان ابداعی است و مادهی قبلی ندارد. پس «لَمْ يَكُ شَيْئاً» اشاره به این است که ماده نخستین از ماده دیگری آفریده نشده است. اما چنانکه گفتیم این احتمال ضعیفی است و آیات دیگر، همه تصریح دارد براینکه انسان، ماده‌ای در این جهان داشته است ولی آیا چه بوده است؟ لحن آیه‌ها در این مورد اختلاف دارد:

– در چند آیه، «زمین» را منشأ می‌داند:

هود / ۶۱: هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ.»

شما را از زمین پدید آورد.

1. نه بدینمعنی که نیستی مادّه‌ای است که انسان از آن آفریده شده است بلکه بدینمعنی که او نبوده است و خدا او را به وجود آورده.

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۲۷ }

النَّجْم / ۳۲: «هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ.»

او که شما را از زمین آفرید بر شما داناتر است.

طه / ۵۵: «مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ.»

شما را از زمین آفریدیم و دوباره بدان باز می‌گردانیم.

در قرآن از انسان یا ضمائی که به انسان باز می‌گردد؛ گاه مجموع روح و بدن منظور است و گاه

تنها بدن و گاه تنها روح. در آیه‌ی اخیر، مصداق ضمیر «كُم» بدن است، چون روح به زمین

برنمی‌گردد: «نُعِيدُكُمْ: ای نعیدا بدانکم.»

مشابه این تعبیرات در این آیه آمده است:

نوح / ۱۷: «وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا.»

و خدا شما را از زمین رویاند.

تعبیر استعاره‌ای است یعنی همانطور که گیاه از مواد زمینی می‌روید و رشد می‌کند و حیات گیاهی

می‌یابد؛ شما نیز همین مواد زمین بوده‌اید که خدا به شما حیات بخشید؛ نخست يك «اسپرم»

بوده‌اید و خدا شما را به صورت انسانی کامل آفرید. یا هنگامی که خاک بودید و خدا در آن خاک،

روح دمید و به صورت حضرت آدم در آمد؛ اینهم رویاندن از زمین محسوب است. مشابه این آیات،

آیاتی است که منشأ پیدایش انسان را «تراب» می‌داند که باز بخشی از زمین است: کهف / ۳۷ :

«أَكْفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ.»^(۱)

حج / ۵: «فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ.»

روم / ۲۰: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ.»

فاطر / ۱۱: «وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ.»

غافر / ۶۷: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ.»

آل عمران / ۵۹: «إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ.»

در چهار آیه، منشأ پیدایش انسان؛ «صلصال» ذکر شده است:

حجر / ۲۶: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ.»

حجر / ۲۸: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ.»

حجر / ۳۳: «قَالَ لَمْ أَكُنْ لَأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ.»

1. اینجا خطاب به شخص است ولی با الغاء خصوصیت آن که الغائی قطعی ست، در می یابیم که منظور خلقت همه‌ی انسانهاست.

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۲۸ }

الرحمن / ۱۴: «خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ.»

در مورد صلصال، مفسران بحثهایی بسیار کرده‌اند که نتیجه‌ی قطعی از آنها بدست نمی‌آید.

آنچه قاطعاً می‌توان گفت اینست که صلصال یعنی: گِلِ خشک. گواه این مطلب آنست که قرآن در سوره «الرحمن» آنرا به «فَخَّار» تشبیه می‌کند و فَخَّار یعنی سفال و گِلِ پخته. برخی پنداشته‌اند فَخَّار یعنی سفالگر و بنابر آن اندیشیده‌اند که خدا خود را به سفالگر تشبیه کرده است یعنی: ما انسان را آفریدیم چنانکه کوزه گر، کوزه را! (۱)

حماء مسنون: گِلِ سرشته

دوش دیدم که ملائک، در میخانه زدند *** گِلِ آدم بسرشتند و به پیمانہ زدند

«حافظ»

در آیات سوره‌ی حجر، علاوه بر صلصال، از حمأ مسنون نیز، یاد می‌کند.

در مورد هر يك از کلمات حمأ و مسنون، بحث‌های لغوی بسیار شده است:

حمأ را برخی لایه‌ای می‌دانند که پس از ته‌نشین شدن سیل، روی زمین می‌ماند. و برخی گفته‌اند لجن یا گل سیاه و کبود است.

درباره‌ی مسنون: برخی گفته‌اند که منظور گلِ بدبوست (سَنِّ الماء = تَغْيِيرِ رَائِحَتِهِ).

پس بمعنی لجن بدبو می‌شود. بعضی با گواه آوردن مواردی از استعمالات مشابه در عربی، آنرا به معنای «قالب» ریزی شده دانسته‌اند و برخی نیز گفته‌اند «سَنِّ» یعنی پرداخت کرد و صیقل داد.

شاید وجه بهتر و نزدیکتر این باشد که بگوییم: گل را وقتی کاملاً مالش می‌دهیم چنانکه چسبناک شود و صیقل یابد؛ و سرشته گردد و زبری آن از میان برخیزد؛ به آن مسنون می‌گویند. با سفال هم تناسب دارد زیرا گلی که با آن سفال می‌سازند، از همین نوع است.

پس: از مجموع این دسته آیات چنین برمی‌آید که گلی سرشته و خشک، ماده‌ی نخستین آفرینش انسان بوده است.

طين = خاک

یار مردان خدا باش که در کشتی نوح *** هست خاکی که به آبی نخرد توفان را

«حافظ»

1. این پندارها نتیجه‌ی ناآشنایی با زبان قرآن است. فخّار در فارسی سفالگر است ولی در عربی به معنی خود سفال است.

دسته‌ای از آیات، ماده‌ای نخستین را، گل می‌گوید:

انعام / ۲: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِين.»

اوست آنکه شمایان را از گل آفرید.

سجده / ۷: «وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ.»

آفرینش انسان را از گل آغازید.

صافات / ۱۱: «إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ.»

ما آنان را از گل چسبنك آفریدیم.

اعراف / ۱۲: «خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ.»^(۱)

مرا از آتش و او را از گل آفریدی.

اسراء / ۶۱: «قَالَ أَسْجُدْ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا.»

آیا بر آنکه او را از گل آفریدی سجده بگزارم؟

آب

فرقان / ۵۴: «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا.»

پیشتر نیز اشاره کردیم که این آب، قابل دو تعبیر است:

1- آب به اصطلاح عرفی: در این صورت جزء آیاتی است که موجودات زنده را از آب می‌داند:

نور / ۴۵: «وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ.»

انبیاء / ۳۰: «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ.»

2- نطفه

و احتمال قوی‌تر هم همین است که مبدأ نزدیکتر یعنی نطفه منظور است و گواه، آیاتی است که نطفه به «ماء مهین» و یا «ماء دافق» تعبیر کرده است:

مرسلات / ۴۰: «أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ.»

سجده / ۸: «ثُمَّ جَعَلْنَا نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ.»

الطَّلَاق / ۵۶: «فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ، خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ.»

پس اطلاق «ماء» بر نطفه، در قرآن، ناآشنا نیست؛ و بعید بنظر نخواهد آمد اگر منظور از «ماء» در آیهی «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا»؛ نطفه باشد.

1. از قول شیطان: در پاسخ خداوند که فرمود چرا بر آدم سجده نکردی، مفاد این آیه را گفت.

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۳۰ }

بعداً خواهیم گفت که این آیه و آیات دیگری که تصریح به نطفه در آفرینش انسان دارد؛ عمومیت ندارد؛ چنانکه عیسی(علیه السلام) و آدم(علیه السلام) (از نطفه خلق نشده‌اند. پس این آیات تنها جریان طبیعی خلقت انسان را بیان می‌کند.

و آن افراد استثنایی از سیاق آیات، خارج و حداکثر عامی است که تخصیص یافته یا مطلق است که مقید شده است.

نطفه

دسته‌ی دیگر از آیات منشأ آفرینش آدمی را تنها نطفه می‌داند:

نحل / ۴: «خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ.»

یس / ۷۷: «أَوَلَمْ يَرِ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ.»

دهر / ۲: «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ.»

عبس / ۱۹: «مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَّرَهُ.»

القيمة / ۳۷: «أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيِّ يُمْنِي.»

النجم / ۴۶: «مِنْ نُطْفَةٍ إِذَا تُمْنَى.»

واقعه / ۵۸: «أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ.»

آبی را که می‌ریزید آیا شما می‌آفرینید؟

در بعضی آیات **تراب و نطفه**، با هم یکجا آمده است:

حج / ۵: «فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ.»

فاطر / ۱۱: «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ.»

غافر / ۶۷: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ.»

کهف / ۳۷: «أَكْفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ.»

در مورد آیات، دو وجه به نظر می‌آید:

1- مراحل آفرینش هر فرد، جدا مورد نظر است؛ یعنی خاک است که به مواد غذایی و مواد غذایی به نطفه تبدیل می‌شود، پس خاک مبدأ نطفه و نطفه مبدأ انسان است. خاک مبدأ دور، و نطفه مبدأ نزدیک.

2- چون حضرت آدم از خاک است و هر انسانی در آفرینش منتهی به آدم می‌شود پس مبدأ آفرینش آدم، مبدأ آفرینش دیگران نیز خواهد بود.

شاید در برخی آیات وجه اول و در بعضی دیگر وجه دوم، نزدیکتر و بهتر باشد.

برخی از آیاتی که درباره‌ی منشأ آفرینش انسان بحث کرده است اختصاص به حضرت آدم دارد.

یعنی یا تصریح شده و یا از سیاق آیه بدست می‌آید:

آل عمران / ۵۹: «إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ.»

در اینجا صراحت دارد؛ البته نه به این معنا که خلقت دیگران از خاک را نفی کند ولی نظر اصلی آن، در مورد آدم است نه دیگران؛ در مورد دیگران نه نفی می‌کند و نه اثبات.

و اما آنچه که از سیاق آیه بر می‌آید؛ آیاتی نظیر داستان شیطان است که به خدا می‌گوید: آیا به کسی که از خاک آفریدی سجده کنم: «أَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا» در این مورد هیچ دلیلی نداریم که وی مأمور بود که برای سایرین نیز سجده کند مثلاً برای شمر و محمد رضا خان!

و اینک آیات:

اسراء / ۶۱: «قَالَ أَسْجُدْ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا.»

ص / ۷۶: «خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ.»

اعراف / ۱۲: «خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ.»

حجر / ۳۳: «لَمْ أَكُنْ لَأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ.»

حجر / ۲۶: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ.»

حجر / ۲۸: «إِنِّي خَلَقْتُ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا

لَهُ سَاجِدِينَ.»

الرَّحْمَنِ / ۱۴: «خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ.»

ما انسانها، اگر از خاک هم خلق شده باشیم، همه، صلصال کالفخار نبوده‌ایم، موادّ خاکی که تبدیل به غذا و سپس تبدیل به نطفه می‌شود هیچوقت صلصال نیست. اگر چنان خشک باشد هرگز گیاه در آن نمی‌روید. پس این مسأله ویژه‌ی حضرت آدم است و اگر به دیگران هم نسبت داده شود، به اعتبار حضرت آدم است.

سجده / ۸ و ۷: «وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ. ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ.»

در اینجا نیز پیداست که بین انسان نخستین و نسل انسان فرق گذاشته، انسان اولی از خاک است (=طین) ولی انسان نسل او از «ماء مهین» می‌باشد.

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۳۲ }

نسل همواره به موردی گفته می‌شود که موجودی زنده از موجود زنده‌ی دیگری بوجود آید؛ اگر موجود زنده‌ای از موجود بیجانی خلق شود، به آن «نسل» نمی‌گویند. بنابراین نمی‌گویند حضرت آدم از نسل خاک است با اینکه به اعتقاد ما آدم از خاک بیجان آفریده شده است.

آیه می‌فرماید: نسل انسان از نطفه است. اگر خود حضرت آدم نیز از نطفه بود، تکیه روی نسل، وجهی نداشت. پس کاملاً روشن است که آیه در مقام تفصیل است. یعنی هم آفرینش انسان نخستین را یادآوری می‌شود که از خاک است و هم سایر انسانها را که از نطفه است.

آیات دیگر در همین مورد:

حجّ / ۵: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّىٰ وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْدَلِ الْعُمَرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا.»

آیه در مقام استدلال برای زنده شدن انسان در روز قیامت است: اگر درباره زنده شدن انسان در بعث، شک دارید، بیندیشید که آیا شما را از موجود بیجانی نیافریدیم؛ چون بمیرید باز موجود بی جانی هستید، چه جای شگفتی است اگر دوباره زنده‌تان سازیم؟

یعنی به ضمیمه‌ی يك کبرای مطوی که « حکم الامثال فیما یجوز و فیما لایجوز، واحد » مسأله را بیان می‌فرماید. سیاق آیه در مقام آنست که مراحل مختلف آفرینش انسان

را بیان فرماید. در آیات دیگری هم به این «مراحل مختلف» اشاره شده است:

نوح / ۱۴: «وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا.»

زمر / ۶: «خَلَقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقِ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاث.»

در سوره حج آن مراحل را تفسیر فرموده است که ببینید شما آفرینش‌هایی پی در پی داشته‌اید و در هر مرحله‌ای خداست که دگرگونیها را بوجود می‌آورد؛ آفرینشی از پی آفرینش دیگر و فعلیتی از پس فعلیت دیگر به شما می‌بخشد:

مرحله‌ی نخست: از خاک به نطفه.

مرحله‌ی دوّم: از نطفه به علقه. گفته‌اند که **علقه** را به مناسبت «حالت بستگی»

آن **علقه** می‌گویند؛ برخی نیز گفته‌اند چون نطفه در این مرحله به شکل **زالوست**، به آن علقه که به معنای زالو نیز هست، گفته‌اند؛ برخی دیگر گفته‌اند: نطفه در رحم ابتدا حالت استقرار ندارد، در مرحله‌ی علقه چون بدیواره‌ی رحم می‌چسبد، بدین نام، نامیده شده است.

و برخی دیگر می‌گویند: چون به صورت «خون بسته» در آمده است علقه می‌گویند. به هر

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۳۳ }

حال، آنچه مسلم است، پس از مرحله‌ی نطفه، مرحله‌ی است که به آن علقه می‌گویند و پس از آن که مصداق آن را دریافتیم، به وجه تسمیه‌ی آن نیازی نداریم.

مرحله‌ی سوّم: مُضَغَة: مفسّرین گفته‌اند از مادّه مضغ (=جویدن) است زیرا در این مرحله، مانند گوشت جویده شده است.

اما آنچه بیشتر نیاز به توضیح دارد تعبیر «مخلّقه» و «غیر مخلّقه» است. بی شك منظور این نیست که هر انسانی هم از مضغه‌ی مخلّقه و هم از غیر مخلّقه، آفریده می‌شود؛ بنابر این چنین

نیست که این دو، دو مرحله‌ی پیاپی برای مضغه است؛ بلکه منظور این است که مضغه در مرحله‌ی تکامل خود به دو قسم تقسیم می‌گردد: گاه به صورت مخلّق در می‌آید و گاه نه و ساقط می‌شود و به مرحله‌ی بعدی یعنی جنین نمی‌رسد. شبه‌تعبیری که می‌فرماید:

حج / ۵: «وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ.»

و اما لغت **مخلّق**: اهل تفسیر و لغت در مورد آن اختلاف دارند: برخی گفته‌اند تخلیق به معنای تسویه است (خلّق العود = سّواه) صاف کردن چوب کج یا برطرف کردن ناهمواری آن تخلیق است؛ پس «مخلّقه» به معنای «مسوّاة» می‌شود که در برخی آیات هم تعبیر: سجده / ۹: «ثُمَّ سَوَّاهُ...» وجود دارد.

پس در اینجا نیز بعد از مضغه می‌توان گفت: مرحله‌ی کاملتر، تسویه‌ی مضغه است.

برخی نیز گفته‌اند منظور: تصویر است.

برخی دیگر گفته‌اند: مخلّق یعنی تامّ الخلقه، خلّق الشیء یعنی اتمّ خلقه.

به هر حال، پس از مضغه، گاهی جنین به حدّی می‌رسد که اعضاء آن معلوم است و تصویر پیدا می‌کند که در آنصورت مخلّق است و گاهی در همان حدّ قبل از تصویر ساقط می‌شود که در اینصورت غیر مخلّق است در بعضی از آیات نیز، مرحله‌ی پیدایش «عظم» (استخوان) را ذکر فرموده است که آن هم منطبق بر همان مرحله‌ی تسویه می‌شود.

در اینجا، جمله‌ی معترضه‌ای می‌فرماید:

حج / ۵: «لِنُبَيِّنَ لَكُمْ.»

این تعبیرها، بدین معنا نیست که تنها هدفِ مورد نظر در آیه، همانست که با این معترضه بدان اشاره می‌کند، بلکه این جمله‌ها، گاه برای توجّه دادن به مطلبی است که مورد غفلت قرار می‌گیرد. مثلاً در دنباله‌ی همین آیه می‌فرماید:

حج / ۵: «وَنُقَرِّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ.»

که ظاهراً اشاره به آنست که بعد از مرحله‌ی مخلّق شدن (یا در همین مرحله) است که دختر یا پسر بودن جنین، ظاهر می‌شود:

شوری / ۴۹: «يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاثًا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ.»

حج / ۵: «إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى.»

در آن زمان که جنین باید در رحم باشد که معمولاً ۹ ماه است.

حج / ۵: «ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا.»

به صورت کودکی متولد می‌شوید.

حج / ۵: «ثُمَّ لَتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ.»

و آفرینش شما را ادامه می‌دهیم تا به مرحله‌ی رشد کامل برسید.

حج / ۵: «وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى.»

سپس بعضی در سن جوانی یا کهولت، از دنیا می‌روید.

حج / ۵: «وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ.»

و عمر برخی از شما را تا آنجا ادامه می‌دهیم که به پایین‌ترین حدّ حیات می‌رسید که توأم با فرسودگی و ضعف است.

حج / ۵: «لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا.»

تا آنجا که ممکن است در این سیر نزولی به جایی برسد که دانسته‌ها فراموش شود. این مراحل آفرینش انسان است؛ از خاک شروع می‌شود و مراحلی را که گفتیم می‌گذراند و به آنجا که گفتیم ختم می‌شود^(۱).

مؤمنون / ۱۴-۱۲: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ. ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ.

ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ...»

در این آیه، به جای مخلقه و غیر مخلقه، تعبیر فرموده است که مضغه تبدیل به عظام می‌شود و روی عظام، گوشت رویانده می‌شود.

«ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ.»⁽²⁾

1. دو احتمالی که در مورد آیهی «خلقکم من تراب» گفتیم که آیا ویژه‌ی انسان نخستین است یا مربوط به هر انسانی، در این آیه ظاهراً به جای خود باقی‌است و قرینه‌ی معینهای تا حد استقصای بنده، بدست نیامده است.

2. این تعبیر تنها همین یک مورد در قرآن کریم آمده است.

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۳۵ }

برخی احتمال داده‌اند که «أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» دنباله‌ی همان عظم و لحم است ولی برخی دیگر تأکید دارند که منظور دمیدن روح است و نه تنها این موضوع بلکه اتحاد روح و بدن و اینکه روح جسمانیّه الحدوث است؛ نیز استفاده می‌شود⁽¹⁾.

مؤمن / ۶۷: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشَدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخًا وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى مِنْ قَبْلٍ وَلِتَبْلُغُوا أَجَلًا مُّسَمًّى وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ.»

این تعبیر «وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» همچنان شبیه به «لِنُبَيِّنَ لَكُمْ» در آیه پنجم از سوره حج است که قبلاً اشاره کردیم. یعنی این کارهای ما حکمتهایی دارد که باید درباره‌ی آنها بیندیشید و عقلتان را بکار اندازید و از آن هم برای خداشناسی و هم معاد و هم بسیار مسائل دیگر، نتیجه بگیرید. گرچه بیشتر آیات در این مورد، متوجه معاد است و استبعادها را درباره‌ی آن ردّ می‌کند.

باری، مجموعاً از آیاتی که ذکر کردیم برمی‌آید که قرآن کریم مبدأ آفرینش انسان را گاه به صورت آفرینش هر فرد بیان می‌کند مبنی بر اینکه از نطفه است و مراحل دارد تا به جنین کامل می‌رسد و گاه توجه به خلقت نخستین انسان دارد و گاهی نیز، هر دو را جمع می‌کند.

آنچه یقیناً هر دو در آن جمع شده آیه‌ی ۷ از سوره‌ی سجده است و آنچه احتمالاً هر دو را ذکر فرموده آیات ۵ حج و ۶۷ مؤمن و ۱۲ تا ۱۴ مؤمنون است. برخی از آیات را نیز، دیدیم که انحصاراً در مورد حضرت آدم است.

آفرینش آدم

قبلاً به تفصیل گفتیم که از چندین آیه بر می‌آید که نخستین فردی که «انسان و بشر» نامیده شده، حضرت آدم است و آیاتی ناظر به خلقت آن حضرت در قرآن آمده است^(۲).

در اینجا این سؤال مطرح است که آیا آفرینش آدم از خاک، به چه معناست؟ آیا بدین معناست که مستقیماً از خاک آفریده شده است یا ممکن است بین خاک و حضرت آدم، انواع دیگری از موجودات واسطه، بوده‌اند و چون خلقت آنها (نیز) منتهی به خاک می‌شده، لذا گفته شده است: آدم از خاک آفریده شده است؟

آیا بین خاک و آدم، نخست موجودی تک یاخته، بوجود آمد و بعد کاملتر و کاملتر شد تا رسید به حیوانی کامل مثل میمون و بعد به نیمه انسان و سپس انسان نئاندرتال که تنها راست

1. به مناسبت دیگری دوباره درباره‌ی این موضوع سخن خواهیم گفت.

2. رجوع کنید به مبحث: «کلمه‌ی انسان و مرادفات آن در قرآن.»

قامت بوده است اما عقل نداشته و سپس کاملتر شده که نخستین نمونه‌اش حضرت آدم بوده

است؟

آیا این نظر، با سیاق آیه سازگار است یا نه؟

در نخستین نظر، این احتمال، در حدِّ يك احتمال، قابل دفع نیست. یعنی هنگامی که می‌گویید انسان از خاک آفریده شده است؛ منافاتی ندارد با اینکه خاک به چیزی تبدیل و آنگاه به انسان تبدیل شده باشد ولی در برخی آیات، قرائنی هست که این احتمال را دفع می‌کند. روشنترین این آیات؛ آیه ۵۹ سوره‌ی آل عمران است:

آل عمران / ۵۹: «إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ.»

پس از سرکوب شدن بسیاری از مشرکان، و گسترش نسبی اسلام، نصاری نجران^(۱)، هیأتی را برای مباحثه به مدینه فرستادند که «وفد نجران» نامدارند.

آنان به مسجد مدینه آمدند و نخست عبادت خود را انجام دادند و سپس با پیامبر به بحث پرداختند:

– شما فرزند که هستید؟

– عبدالله.

– موسی پسر که بود؟

– عمران.

عیسی پسر کیست؟

بنا به روایت^(۲)، پیامبر مکه فرمودند و آیه‌ی مذکور در فوق نازل شد: «عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ»... یهودیان می‌گفتند العیاذ بالله عیسی بطور نامشروع بدنیا آمده است و پیامبر، دامان مریم را از آن تهمت یهود پاک فرمود و پذیرفت که عیسی پدر انسانی نداشته است.

مسیحیان می‌گفتند حال که عیسی پدر انسانی ندارد، پس پدرش خداست. آیه در مقام پاسخ به این شبهه نازل شد، آیا شما معتقد نیستید که **آدم** پدر ندارد؟ عیسی هم مثل اوست؛ همانطور که او پدر نداشت و شما قبول دارید، این نیز پدری ندارد و به امر خدا موجود شده است.

این استدلال به درستی نشان می‌دهد که اگر فرض کنیم حضرت آدم از نسل میانگینی بین

1. نجران در زمان پیامبر، تقریباً مرکز مسیحیان عربستان بود.

2. ر. ک: تفسیر نورالثقلین ج ۱ ص ۳۴۷ حدیث ۱۵۷.

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۳۷ }

خاك و خود، به وجود آمده، مثلاً از انسانهایی که عقل نداشته‌اند؛ این استدلال نمی‌تواند استدلال تامی باشد زیرا نصاری نجران می‌توانستند بگویند حضرت آدم از نطفه‌ی حیوانی به وجود آمده است.

اگر ما این استدلال را تمام ندانیم - که هست - ناچار باید بپذیریم که حضرت آدم از نسل هیچ موجود دیگری بوجود نیامده است.

برخی توهم کرده‌اند که درست بدلیل همین آیه، آدم از نسل موجود دیگری است زیرا آیه عیسی را به آدم تشبیه کرده است و عیسی هم مادر داشته است پس آدم نیز دستکم باید مادری داشته باشد! این دیگر سُرنا را از سرگشادزدن است! آیه عیسی را به آدم تشبیه کرده است و نه به عکس! باید دید وجه شبه چیست و مسأله بر سر چه بود که آیه نازل شد؟ صحبت بر سر آن بود که عیسی پدر ندارد و آیه می‌فرماید آدم هم مثل او، پدر نداشت.

تشبیه در يك جهت، مشترك بين دو چیزی است که در «مشبّه به» محرز باشد، «مشبّه به» حضرت آدم است که مورد قبول طرفین بود. عیسی را نیز تشبیه به آدم کرده است. لازمی این امر، این نیست که آنچه در **عیسی** وجود دارد در آدم هم باشد. اگر می‌گوییم فلانی مثل شیر است نه به این معناست که فلانی در همه چیز عین شیر است؛ تنها در دلیری که وجه شبه است مانند اوست. پس آیه تنها بر این دلالت دارد که حضرت عیسی مانند حضرت آدم از پدری متولد نشده است.

آیهی دیگری که از آن همین نکته را می‌توان به دست آورد:

سجده / ۸۷: «وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ.»

تفصیلی که این آیه بین آفرینش انسان نخستین و نسلهای بعد قائل شده است به روشنی دلالت دارد بر اینکه نحوه‌ی آفرینش آنان با هم متفاوت است. اگر همه‌ی انسانها از «ماء مهین» خلق شده بودند که حضرت آدم هم جزء آنها محسوب بود این تفصیل، وجهی نداشت.

برخی درباره‌ی این استدلال از جهاتی تشکیک کرده‌اند.

گاه می‌گویند: قرآن تصریح ندارد که آدم پدر انسانهاست بلکه موجودی به نام آدم را معرفی کرده و می‌گوید بر همه‌ی انسانها برتری دارد و از میان انسانهای دیگر انتخاب شده است پس باید در زمان وی یا پیش از او، انسانهای دیگری هم بوده‌اند تا از میان آنها انتخاب شده باشد. و این لقب «ابوالبشر» هم که برای او می‌گویند، از اسرائیلیتات است و در قرآن نیست.

و حتی می‌گویند: در قرآن آیاتی داریم که دلالت دارد براینکه قبل از آدم انسانهایی بوده‌اند، مانند:

آل عمران / ۳۳: «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ.»

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۳۸ }

زیرا:

اولا: کلمه‌ی «اصطفاء» به معنای «اخذ الصافی» و اختیار ممتاز از میان اشیاء مشابه است پس باید چیزهای دیگری وجود داشته باشد تا از میان آنها ممتاز برگزیده شود. وقتی عسل و موم قاطی است، جدا کردن آنها «اصطفاء» می‌گویند.

ثانیا: عطف نوح و ابراهیم و... دلالت دارد بر اینکه گزینش حضرت آدم (علیه السلام) هم مانند گزینش ایشان بوده است؛ بنابراین همانگونه که نوح را از میان همگنان انتخاب کرد و از میان انسانهای معاصرش؛ در مورد آدم هم باید انسانهایی نظیر او می‌بودند تا از میان آنها انتخاب شده باشد. پس آدم ابوالبشر نیست و انسانهای دیگر هم بوده‌اند.

در پاسخ می‌گوییم: قرآن، خود، آدم را ابوالبشر می‌داند.

و در برخی از آیات تصریح شده است که آدم و همسرش پدر و مادر انسانها هستند:

اعراف / ۲۷: «يا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ.»

ای فرزندان آدم! مبادا شیطان شما را بفریبد چنانکه پدر و مادرتان را فریفت.

پس قرآن، آدم و همسرش را به عنوان پدر و مادر انسانها معرفی کرده است. درست است که لفظ

ابوالبشر نداریم اما آیا «ابوین» همان معنا را نمی‌رساند؟ آیا حتماً باید لفظ «ابوالبشر» در قرآن آمده باشد؟

بنابراین، این موضوع که حضرت آدم ابوالبشر است، در واقع يك تعبير قرآنی است^(۱).

اما آنچه به روایات نسبت داده‌اند که اسرائیلیتات است؛ آیا اصولاً گوینده‌ی چنین سخنی، می‌داند که اسرائیلیتات چیست؟

آیا هر روایتی اگر مورد پسندمان نشد، می‌توان گفت از اسرائیلیتات است؟ به چه ملاکی؟ اینهمه تعبیراتی را که در نهج البلاغه و در روایات بسیار دیگرکه اسناد آنها معتبر است و در برخی از آنها حتی يك نفر از روایانش در مظان غیر اسلامی بودن یا یهودیت نیست، چرا بگوییم از اسرائیلیتات است؟ اولاً بعد از تصریح قرآن و تعبیر روشن «ابوبکم»؛ چه نیازی به روایات هست؛ ثانیاً روایات معتبری به این مضمون داریم؛ ثالثاً، برفرض روایتی از اسرائیلیتات باشد؛ وقتی مطابق و موافق قرآن است چه اشکالی دارد؟ و اما آیا قبل از آدم،

1. در ادبیات ما نیز، بسیاری و از جمله حافظ آسمانی، که بیش از هر کس از قرآن و فرهنگ والای آن متأثر است، عیناً همین تعبیر را بکار می‌برد:

پدرم روضه‌ی رضوان به دو گندم بفروخت *** ناخلف باشم اگر من به جوی نفروشم

انسانهای دیگری هم بوده‌اند یا نه، چیزی است که قرآن چیزی نفرموده و ما هم از پیش خود نفیاً یا اثباتاً چیزی نمی‌توانیم بگوییم.

و اما در مورد «اصطفاء» که دلالت دارد بر گزینش از میان همگنان...

نخست سؤال می‌کنیم که آیا گوینده‌ی این ایراد، اصطفاء را حقیقی می‌داند یا تشریفی و اعتباری؟ یعنی منظور قرآن آیا اینست که تکویناً آدم را برگزیدیم یا اینکه مقامی به او دادیم و با آن، او را بر انسانهای دیگر برگزیدیم؟ گوئی گوینده تصور کرده است که منظور از «اصطفاء» عصاره‌گیری است، اگر اینطور توهم کرده است باید گفت قرآن چنین نمی‌فرماید؛ آیه می‌گوید: **انّ الله اصطفی... علی العالمین** «نه» **مِنَ العالمین** «اصطفاء هنگامی که با» **علی** «متعددی می‌شود، یعنی برتری دادن، مفاد آیه جز این نیست که ما اینان را بر سایر مردم برتری دادیم؛ پس مسأله‌ی عصاره‌گیری و گزینش تکوینی از میان همگنان در بین نیست.

اکنون می‌پرسیم آیا هنگامی که خدا بخواهد انسانی را بر انسانهای دیگر برتری دهد آیا باید حتماً انسانهای دیگری قبل و یا همزمان وی، وجود داشته باشند؟ خدایی که محیط بر همه‌ی زمانها و مکانهاست می‌تواند گفت که انسانی را بر همه‌ی انسانهایی که از پس او می‌آیند، ترجیح دادم. درباره‌ی پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) (می‌تواند بفرماید که او را بر همه‌ی آنهایی که روی زمین بوجود آیند، برتری دادم.

اگر هم تنزل کنیم و بپذیریم که لازم است در عصر حضرت آدم، انسانهایی دیگر نیز باشند؛ می‌توانند فرزندان خود او بوده باشند.

و اما در مورد تساوی بین معطوفها در يك یا چند عطف و اينك گفته‌اند چون در آیه آدم با نوح و ابراهیم، همراه آمده، و آنها در زمان خود از میان انسانهای موجود، برگزیده شده‌اند؛ پس آدم نیز باید از میان انسانهای دیگر همعصر خود برگزیده شده باشد. باید بگوییم:

اولاً این عطف، هیچ دلالتی بر این مسأله ندارد زیرا اگر يك جهت مشترك بين چند نفر وجود داشته باشد، به معنای اشتراك در همه‌ی خصوصیات نیست. و ثانیاً در مورد نوح و ابراهیم و دیگران

هم ممکن است برتری بر آیندگان نیز منظور باشد و اگر فرضاً در زمان آنها هم انسانهایی نبود، آیا اشکالی داشت که خداوند بفرماید آنان را بر تمام جهانیان برتری دادیم؟

پس آیه دلالتی ندارد بر اینکه آدم از نسل انسانهای دیگر به وجود آمده است برعکس، آیاتی وجود دارد که می‌فرماید همه‌ی انسانهای مخاطب قرآن بالفعل و بالقوه، از نسل حضرت آدم و همسر اویند: بهترین نمونه آیه‌ی زیر می‌باشد.

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۴۰ }

نساء / ۱: يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً.»

همه‌ی شما انسانها از نسل یک مرد و یک زن آفریده شدید و از آن دو این همه مردان و زنان به وجود آمدند و در روی زمین پراکندند.

حجرات / ۱۳: يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ.»

همه‌ی شما را از یک انسان مرد و یک انسان زن آفریدیم و اختلافاتی که بین شما در قبیله یا رنگ وجود دارد برای آنست که از هم بازشناخته گردید و این اختلافات موجب افتخار کسی نباید باشد، کرامت و برتری انسانها به تقواست.

خدای متعال تأکید می‌فرماید که همه از یک مرد و یک زن آفریده شده‌اید و از اینجهت، جای افتخار و تفاخر از نظر نسب برای کسی وجود ندارد.

*عجیب است که برخی درباره‌ی این آیه از سوره‌ی نساء گفته‌اند که: «خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ»، نه به معنای یک پدر و مادر بلکه به معنای یک ناموس کُلّی ست (!). همه‌ی شما از یک ناموس کُلّی آفریده شده‌اید (!) آیا گوینده خود دریافته است که چه می‌گوید؟ و با لفظ می‌گوید و معنی زخدا می‌طلبید!

ناموس کُلّی یعنی چه؟ اگر منظور قانون کُلّی است که قانون کُلّی منشأ آفرینش نیست.

قرآن که نمی‌گوید: **خَلَقَكُمْ عَلَى قَانُونٍ وَاحِدٍ**؛ می‌فرماید «مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ».

به علاوه می‌فرماید: و خلق منها زوجها، آیا ناموس گلی زوج دارد؟

این حرفها بیشتر خنده‌انگیز است تا اینکه گفته‌ای معقول باشد و مضحکتر از آن، سخن آن بیسوادی است که می‌گوید: «**وَاحِدَةٍ**» در آیه مؤنث است و بنابراین نخستین آفریده، زن بوده است! یعنی حتی به اندازه‌ی يك طفل مکتبی نفهمیده است که تأنیث «**وَاحِدَةٍ**»، به اعتبار مؤنث مجازی بودن کلمه‌ی «نفس» است! گذشته از این حرفهای بی پایه؛ برخی دیگر، در مورد بعضی آیات که ظاهراً می‌گوید همه‌ی انسانها از نطفه آفریده شده‌اند، می‌گویند: پس حضرت آدم نیز باید از نطفه آفریده شده باشد و گرنه با **اطلاق** و **عموم** آیات، سازگار نیست. مانند:

نحل / ۴: «خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ.»

انسان / ۲: «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ.»

علق / ۲: «خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ.»

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۴۱ }

این استدلال تا اندازه‌ای جنبه‌ی فنی دارد و مانند آن قبلی، خنده‌انگیز نیست که آدم از ذکر آن شرم کند. گرچه ضمائم این استدلال باز همان حال و هوا را تا اندازه‌ای دارد از جمله اینکه گفته‌اند: نطفه **نکره** است و نکره دلالت بر **عموم** می‌کند پس یعنی نطفه‌ی تمام حیوانات!

گویی اصولاً نشنیده‌اید که نکره در سیاق نفی، دلالت بر عموم دارد نه در کلام مثبت؛ که تنها دلالت بر وحدت می‌کند.

باری، به جواب اصل ایراد که فنی‌تر است بپردازیم؛ با دو پاسخ:

۱- بر فرض که این آیه عموم داشته باشد؛ در قرآن صدها آیه‌ی عام و مطلق وجود دارد که با آیات دیگر تخصیص یافته است. تخصیص و تقیید آنقدر زیاد است که بر مبنای آن قاعده‌ی مشهوری

ساخته‌اند که: «ما مِنْ عامٍ الاً وَقَدْ حَصَّ» پس چه اشکالی دارد که میلیاردها انسان بدین طریق آفریده شده باشند و دو نفر استثناء شده باشند؟

2- می‌توان گفت اصولاً عموم و اطلاقی در بین نیست تا نیازی به تخصیص داشته باشد.

در این مقام و نظایر آن، همان «قضیه‌ی مُهمله» بسنده است.

این آیات غالباً در مقام آنست که انسان را از مغرور شدن بازدارد و یا توجه به امکان **معاد** بدهد. می‌فرماید کسانی که شك دارند در اینکه انسان دوباره زنده شود، درنگند که خود چگونه بوجود آمده‌اند. این لزومی ندارد که يك قاعده‌ی کُلّی بدون استثناء باشد و یا حتّی نظر به عموم داشته باشد. بلکه به صورت قضیه‌ی مهمله، می‌فرماید انسان بدینگونه است، اما آیا همه‌ی انسانها باید بدینگونه باشند تا مطلب تامّ و تمام باشد؟ خیر، زیرا مقام، چنین اقتضائی ندارد. بنابراین دلیلی بر اینکه آدم هم باید از نطفه خلق شده باشد، نیست.

آیات دیگری نیز مشابه این آیات هست که همین مطلب درباره‌ی آنها صادق است.

تنها يك آیه است که جنبه‌ی فَنّی بیشتری دارد:

اعراف / ۱۱: «وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ.»

به این آیه نیز استدلال کرده‌اند که معلوم می‌شود قبل از حضرت آدم کسانی بوده‌اند که مخاطب قرار گرفته‌اند «خَلَقْنَاكُمْ» زیرا، **ثُمَّ** دلالت بر **تراخی** دارد، پس قبل از آدم انسانهایی بوده‌اند که بعد از خلق و تصویر آنها، به ملائکه گفته شده است: **اسْجُدُوا...**

این تقریباً فَنّی‌ترین استدلال است که از آیات قرآنی برای وجود انسانهایی قبل از حضرت آدم، عرضه شده است؛ که در پاسخ آن بگوییم:

اولاً: به فرض که آیه دلالت بر انسانهایی قبل از آدم بکند؛ هیچ دلالتی ندارد بر اینکه آدم، از

آنها آفریده شده است. آنچه مورد تکیه‌ی قرآن است اینست که حضرت آدم از خاک آفریده شده است و چیزی بین آدم و خاک، واسطه نبوده است (طبق تقریری که گذشت)؛ بنابراین با فرض اینکه انسانهایی هم قبل از آدم وجود می‌داشته‌اند؛ مدعای استدلال کنندگان اثبات نمی‌شود.

ثانیا: ثَم همه جا برای تراخی زمانی نیست؛ در خود قرآن مواردی هست که دلالتی بر تراخی زمان وقوع فعل و مدخولِ ثَم، ندارد. در سوره‌ی **بلد** می‌فرماید:

بلد / ۱۷ تا ۱۲: «وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعُقَبَةُ، فَكُ رَقَبَةً، أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْعَبَةٍ، يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ، أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ، ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ.»

آیا این آیه دلالت می‌کند بر اینکه **ایمان** باید مؤخر باشد؟ اگر کسی نخست ایمان آورد و بعد اطعام یتیم کرد قبول نیست؟

این **ثَم** در اینجا دلالت بر **تراخی** در بیان دارد نه تراخی در وقوع فعل، در فارسی می‌گوییم: «علاوه بر» آیه هم می‌گوید؛ اینها را گفتیم، ولی کافی نیست؛ علاوه بر اینها، باید ایمان داشته باشید.

ثانیا: اگر» ثَم «دلالت بر تراخی زمانی داشته باشد باید همه‌ی انسانها آفریده شده باشند، سپس خدا آدم را آفریده باشد!

مگر» **خلقناکم**»، خطاب به همه انسانها و از جمله خود ما نیست؟ اگر هست، آیا ما قبل از حضرت آدم آفریده شده‌ایم؟!

این یکی از اسالیب قرآن است و نمونه‌های بسیاری نیز دارد که نخست حکمی را برای يك کُلّی، اثبات می‌کند، سپس یکی از افراد آن کُلّی را به خاطر خصوصیتی که دارد، بر می‌کشد؛ مثلاً در آیه‌ی دیگر می‌فرماید:

اعراف / ۱۸۹-۱۹۰: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيًّا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَا اللَّهَ رَبَّهَا لِنِئْنِ آتَيْتَنَا صَالِحًا لَنُكَوِّنَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ. فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ.»

در این آیه نخست از آفرینش انسانها از مرد و زن و سپس از دعا کردن پدر و مادری که خدا به ایشان فرزند شایسته‌ای بدهد و پیمان بستن آنان با خدا که سپاس این نعمت را بگزارند؛ سخن می‌گوید و اضافه می‌کند که پس از آنکه خدای متعال به ایشان فرزند شایسته‌ای داد، ناسپاسی کردند و شرك ورزیدند.

آیا می‌توان گفت که ذیل آیه هم مانند صدر آن، اطلاق و عموم دارد؟

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۴۳ }

یعنی هر پدر و مادری، بعد از تولد فرزندشان شرك می‌ورزند؟!

در مورد آیه‌ی مورد استدلال هم، کلام درباره‌ی همه‌ی انسانهاست که همه دارای مراحل خلق و تصویر بوده‌اند، سپس در مورد يك انسان که **آدم** باشد، به فرشتگان فرموده است که بر او سجده برید. و این اسلوب بیان، دلالتی بر تأخر زمانی این فرد خاص (آدم) ندارد.

روح انسان

آیات شریف قرآن پس از ذکر مراحل آفرینش انسان از نطفه و علقه و مضغه و عظام و لحم؛ به نفخ روح اشاره می‌فرماید: یعنی پس از آنکه ساختمان جسمی جنین کامل شد، عنصر دیگری به آن افزوده می‌شود و مرتبه‌ی وجودی تازه‌ای می‌یابد که قرآن از آن مرحله با **نفخ روح** یاد می‌کند.

در برخی آیات نیز، با اشاره به ابهام می‌فرماید: آفرینش دیگری نیز به انسان دادیم:

مؤمنون / ۱۴: «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ...»

در پنج آیه جمعاً، **نفخ روح** به کار رفته است. دو مورد درباره‌ی حضرت آدم(علیه السلام) (که با الغاء خصوصیت، در سایر انسانها نیز صادق است؛ و مورد سوم ظاهراً در مورد مطلق انسان است؛ گرچه احتمال می‌رود آن هم درباره‌ی حضرت آدم(علیه السلام) باشد. و دو مورد آخر در مورد حضرت مریم(علیه السلام) است. موردی که ظاهراً عام و شامل همه‌ی انسانهاست، آیه‌ی:

سجده / ۷-۹: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ. ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلاَلَةِ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ. ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ.»

اینکه می‌گوییم «ظاهراً»، بدینجهت است که ممکن است ضمیر «سَوَّاهُ»، به نوع انسان و یا به انسان نخستین که مصداق «بَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ» است، برگردد. اما به نظر می‌رسد که اگر به مطلق انسان باز گردد با سیاق آیه، مناسبتر است با این توضیح که: نخست، خلقت انسان نخستین را می‌فرماید و سپس خلقت نسل انسان را که از «ماء مهین» است و سپس حکم کلی را که شامل انسان، نخست و نسل او هر دوست، بیان می‌دارد و می‌فرماید «سَوَّاهُ»؛ یعنی: «و انسان را موزون و بهنجار کرد، و خواه انسان نخستین را و خواه نسل او را» یعنی همه، آفرینششان کامل می‌شود و بعد از اینکه جنین همه‌ی انسانها کامل شد یا آفرینش انسان نخستین کامل شد؛ در آنها از روح خود می‌دمد. به نظر می‌رسد این احتمال، قوی‌تر است. و طبق این احتمال، این آیه، تنها آیه‌ای است که در آن، در مورد همه‌ی انسانها، تعبیر «نفخ روح» بکار رفته است.

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۴۴ }

و اما آیه‌های ویژه‌ی حضرت آدم (علیه السلام):

حجر / ۲۸-۲۹: «إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ. فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ.»

ص / ۷۱-۷۲: «إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ. فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ.»

قبلاً گفتیم که بشر، در آیات مورد بحث، با وجود حضرت آدم تحقق می‌یابد و چون با قرائن خارجی، سجده نیز، ویژه‌ی حضرت آدم بوده است، پس می‌توان گفت که این آیات، مخصوص حضرت آدم است. خواه از آنرو که آدم سمبل همه انسانها بوده و خواه بواسطه‌ی آنکه نور انبیاء و اولیا در وجود او بوده است.

آیات نفخ روح در رابطه با حضرت مریم:

انبیاء / ۹۱: «وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابِّئًا آيَةً لِلْعَالَمِينَ.»

تحریم / ۱۲: «وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا.»

بی گمان، این نفخ روح، همانست که موجب پیدایش عیسی شد و نه آنکه موجب حیات مریم شده باشد چرا که او پیش از آن هم زنده بوده است. پس به «علاقه‌ی ظرف و مظروف» به مریم نسبت داده شده است بویژه در آیه‌ی دوّم، که تعبیر «فیه» آمده است که به حضرت مریم برنمی‌گردد.

اینک ببینیم، اصولاً، خود روح از دیدگاه قرآن چیست.

موارد استعمال کلمه‌ی روح در قرآن

روح در قرآن بسیار بکار رفته که از جهت موارد استعمال و چگونگی کاربرد، با هم فرق دارد:

در سه مورد، تعبیر روح القدس به عنوان تأیید کننده‌ی حضرت عیسی آمده است:

بقره / ۸۷: «وَأَتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيْتَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ.»

بقره / ۲۵۳: «وَأَتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيْتَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ.»

مائده / ۱۱۰: «إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ادْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ.»

چنانکه می‌بینیم، آیات از موجودی نام می‌برد که وسیله‌ی تأیید حضرت عیسی بوده است.

در يك مورد نیز، از کسی به همین نام یاد شده که قرآن را به قلب مقدّس پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله)، نازل کرده است:

نحل / ۱۰۲: «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ.»

آیا روح القدس همانست که مؤید عیسی نیز بود؟ دلیل قطعی از آیات، نداریم.

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۴۵ }

احتمالاً چون همین يك تعبیر در چند مورد عیناً بکار رفته است، می‌توان گفت؛ هر دو یکی است. و شاید از روایات هم، همین برآید و باز به عنوان احتمال می‌گوییم که این روح القدس باید همان جبرئیل باشد، چون در آیه‌ی دیگری می‌فرماید نازل کننده‌ی قرآن، جبرئیل است و در آیه‌ی دیگر، تعبیر روح الامین برای کسی که قرآن را بر پیامبر(صلی الله علیه وآله) نازل کرده است، بکار رفته:

شعراء / ۱۹۳: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ.»

با تطبیق با آیه‌ی پیشین، بروشنی می‌توان استظهار کرد که این روح الامین همان روح القدس است که در جایی با اشاره به امانت از «امین» و در جای دیگر به اعتبار و اشاره به قداست و پاکی‌اش «روح القدس» نامیده شده است.

در برخی آیات آمده است که مؤمنان، به وسیله‌ی روحی، تأیید می‌شوند:

مجادله / ۲۲: «وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ.»

آیا این نیز همان روح القدسی است که مؤید عیسی(علیه السلام) بود یا موجود دیگری است که لقب روح به او نیز اطلاق می‌شود و مقامش نازلتر از روح القدس است. برای این سؤالها نیز جواب قطعی از خود قرآن، نداریم.

در برخی موارد به خود حضرت عیسی علی نبینا و آله و علیه السلام، روح اطلاق شده است:

نساء / ۱۷۱: «وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ.»...

پسر خدا نبود بلکه کلمه‌ی خدا و روحی از خدا بود. و شاید منشأ اینکه حضرت عیسی «روح الله» نامیده می‌شود، همین آیه باشد. و اما مناسبت این لقب برای او، شاید این باشد که پیدایش وی، چون دیگران طبق قوانین مادی و اینجهانی نبوده است یعنی عوامل طبیعی در آفرینش او، نقش مهمی نداشت. پس می‌توان گفت: قوام او به همان روحی است که از سوی خدا به مریم القاء شد. به این اعتبار **روح** نامیده شد که نوعی عنایت بدوست و تعبیری مجازی است نه حقیقی، اشاره به جنبه‌ی روحانیت و معنویت اوست که با اینکه دارای جسم است، به بدنش هم روح می‌گویند.

در يك مورد نیز در قرآن تعبیری داریم که احتمالاً به **خود قرآن**، روح اطلاق شده است:

شوری / ۵۲: «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا.»

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۴۶ }

در این مورد بحث‌های زیادی شده است مبنی بر اینکه آیا روح به خود قرآن اطلاق شده و یا آنکه در «اوحینا»، معنای دیگری گنجانده شده و روح، مفعول فعلی است که در اوحینا اشراب و گنجانده شده است؛ یعنی، ارسلنا روحنا و اوحینا الیک. محتوای وحی، روح نیست بلکه محتوای وحی، مفاهیمی است که به وسیله‌ی روح، (= روح القدس؛ روح الامین) ارسال می‌شود. و اگر اینگونه معنا کنیم باز مصداق روح، جبرئیل است؛ ولی احتمال دارد که «اوحینا الیک روحاً» به معنی: **اوحینا الیک القرآن**، باشد؛ در اینصورت، بحث باز می‌گردد به اینکه: به چه اعتباری «قرآن» روح نامیده شده است؟ آیا:

– به این اعتبار است که قرآن موجب حیات انسان می‌شود چنانکه در آیه‌ای می‌فرماید:

انفال / ۲۴: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ.»

که محتوای رسالت پیامبر(صلی الله علیه وآله)، سرچشمه‌ی زندگی و حیات انسان است و چیزی که موجب حیات گردد، روح نامیده می‌شود. پس قرآن بدین اعتبار، روح نام دارد.

- اطلاق روح بر قرآن، به اعتبار حقیقت مجرّد قرآن است، یعنی فراسوی این الفاظ و خطوط نقش یافته بر کاغذ، قرآن حقیقتی فرازمند و نورانی و مجرّد دارد که همان مورد مشاهده و دانایی پیامبر(صلی الله علیه وآله) قرار گرفته است و به آن حقیقت چون بسیار شریف و والاست، روح اطلاق شده است.

* * *

در مواردی، روح و فرشتگان را با هم آورده است:

نحل / ۲: «يُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ.»

فرشتگان را با روح از سوی خدا نازل می‌کند.

قدر / ۴: «تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ.»

در شب قدر فرشتگان و روح فرود می‌آیند.

معارج / ۴: «تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ.»

فرشتگان و روح به سوی خدا عروج می‌کنند.

جای سؤال است که: آیا این روح از سنخ فرشتگانست یا برتر از آنان و یا پایین‌تر از ایشان؟

در برخی از روایات آمده است که: الرّوح خلق اعظم من جبرئیل.

شاید از برخی دیگر روایات نیز برآید که نام یکی از فرشتگان بزرگ، روح است.

از اینرو، این عطف، و این همراهی (=معیت) روح و فرشتگان، از نوع «ذکر خاص بعد

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۴۷ }

عام» است: فرشتگان را ذکر می‌کند همراه با یکی از آنان که سرپرست یا فرماندهی آنان است: چنانکه در مورد جبرئیل جای دیگر یاد کرده است که فرماندهی فرشتگان است: «مطاع تَمَّ امین» در

عالم بالا، جبرئیل مُطاع و فرمانده است. اگر مصداق روح در آیه‌ی مورد نظر ما جبرئیل باشد به همین خاطر یعنی فرماندهی اوست و ذکر خاص بعد از عام است.

نیز احتمال دارد که روح، موجودی بزرگتر از فرشتگان و حتی جبرئیل باشد.

به هر حال، نه حقیقت ملك را و نه حقیقت روح را می‌دانیم ولی موجودی است که با فرشتگان سنخیت دارد و با آنان نزول و عروج دارد.

مورد دیگر کاربرد روح:

مریم / ۱۷: «فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا.»

روحی که در این آیه آمده است در همان حال که به شکل و صورت انسان برای حضرت مریم ظاهر شده از سنخ موجودات فرابشری و فرشتگان و شاید خود فرشته یا حتی جبرئیل است و روح انسان نیست و همان نیست که عیسی شد؛ بلکه می‌گوید: من رسول پروردگارم «أَنَا رَسُولُ رَبِّكَ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا» و پس از انجام رسالت خود به مقام خویش باز می‌گردد.

پس آنچه مسلم و متیقن است؛ روح در قرآن دو مورد استعمال حقیقی دارد:

1- در مورد روح انسان

2- در مورد موجودی که از سنخ فرشتگان است.

يك آیه نیز داریم که در آن مشخص نیست که منظور روح انسان است یا فرشته:

اسراء / ۸۵: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي.»

ممکن است روحی که از سوی اهل کتاب مورد سؤال واقع شده است، همان روحی باشد که به عنوان نازل کننده‌ی قرآن، مطرح شده بود و نیز ممکن است روح انسان باشد؛ و وجه اوّل ظاهرتر است چون پیامبر(صلی الله علیه وآله) فرمود: روح الامین یا روح القدس، قرآن را بر من نازل کرده است؛ به همین جهت اهل کتاب از ایشان پرسیدند که: این روح چیست؟ و فرمود که این روح از امر پروردگار است.

در اینجا، امر ممکن است معنای مصدری داشته باشد به معنی **فرمان دادن** و یا اسم مصدری با معنای **فرمان** و یا معنی **کار** باشد.

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۴۸ }

برخی احتمال داده‌اند که به معنای فرمان خدا و همان «کُنْ» است پس این روح در اینجا از موجوداتی است که با «کُنْ» به وجود می‌آیند و بنابراین، این موجود باید مجرد باشد. و برخی دیگر احتمال داده‌اند که امر، **کار خدا** باشد. هر چند به يك معنا همه چیز به امر خداست ولی با نظری دیگر، بعضی چیزها، کار انسان است و برخی کار خدا:

یس / ۳۵: «وَمَا عَمَلُهُمْ إِلَّا يَئِسُ»

و یا:

صافات / ۹۶: «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ»

یعنی منافاتی ندارد که در همان حال که همه چیز مخلوق خدا است، نسبتی به فاعل قریبش که انسان باشد، داشته باشد. پس بنابراین تعبیر «امر ربّی» یعنی چیزی که عوامل طبیعی در آن مؤثر نیست. یعنی کار خداست و کار خلق نیست. بیش از این هم قرآن نمی‌خواهد برای مردم بفرماید که آن موجودات چگونه هستند. چون آنچه را انسان می‌شناسد از تجربه‌ای است که در همین عالم به دست آورده است و نسبت به عالمی که با آن آشنایی ندارد، نمی‌تواند شناخت دقیقی داشته باشد.

به هر حال این آیه دو احتمال دارد:

1- روح انسانی

2- فرشته یا واسطه در وحی یا موجود همراه فرشتگان

اگر روح انسانی باشد، می‌توان گفت این یکی از آیاتی است که مورد استدلال قرار می‌گیرد برای اثبات تجرّد روح انسانی و اگر منظور، روحی است که فرشته است؛ باز همین «تقریب» را در مورد فرشتگان می‌توان بیان کرد. پس، امر، چه **کار خدا** معنی شود (که به نظر ما همین است) و چه فرمان خدا [= کُن!]; با قرینه‌ی مقابله در این مورد خاص [که مقابل با خلق واقع شده] می‌توان استفاده کرد که نحوه‌ی وجود آن به جز نحوه‌ی وجود موجوداتی که ما با آن آشنایی داریم که دست عوامل مادی (هر چند برای مستعد کردن ماده‌ی وجودش) در آن کار می‌کند.

باری، اینک سؤال در موارد استعمال کلمه‌ی روح که عمدهً دو مورد: روح انسانی و یا روح از قبیل و همسخ با ملائکه است؛ این است که:

آیا روح، در این مورد با معنای واحد بکار رفته یا مشترك لفظی است؟

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۴۹ }

در اینجا قضاوت را نمی‌توانیم از کتب لغت بخواهیم زیرا کار «لغت»، بررسی موارد استعمال است. گاه برای يك لفظ ده معنا ردیف می‌کند که ممکن است برخی از آنها مجازی و برخی حتّی معانی تضمینی باشد و گاهی البته، حقیقی و آن هم معلوم نیست از قبیل مشترك لفظی است یا معنوی. گرچه برخی کتب مثل **اساس البلاغه** زمخشری بر آن بوده‌اند که مجاز و حقیقت راز هم جدا کنند اما چندان حجّیت ندارد که هر چه زمخشری گفت، بپذیریم؛ چنانکه برخی دیگر از کتب مانند: «مقایس»، در صدد برآمده‌اند تا ریشه‌های لغات را بررسی کنند و می‌کوشند که همه‌ی معانی را به يك یا دو ریشه باز گردانند؛ اما هیچ يك حجّت نمی‌شود که آیا لغتی، مشترك لفظی است یا معنوی. آنچه از موارد استعمال برمی‌آید این است که بی‌گمان اطلاق روح بر فرشتگان و موجود همسنگ فرشته با اطلاق روح به روح انسانی؛ وجه مشترکی دارد: این وجه مشترك، بدین معناست که یا لفظ

برای همان وجه اشتراك وضع شده و مشترك معنوی است و یا اگر مشترك لفظی باشد دستکم به همان مناسبت (= وجه اشتراك و یا مناسبت)، از يك معنا، به معنای دیگر منتقل شده است.

توضیح آن مناسبت «= وجه اشتراك» این است که در همه‌ی موارد مذکور، روح بر موجودی اطلاق می‌شود که دارای حیات و شعور است و موجودی است مخلوق؛ و بر موجود بی شعور و نیز بر خداوند و خالق اطلاق نمی‌گردد. نمی‌توان گفت خدا روح است. (اگر برخی که تعمق در مسائل فلسفی ندارند گاهی بگویند: خدا روح طبیعت است، ما حمل بر مسامحه می‌کنیم) مگر اینکه کسی روح را به معنای سلبی بکار برد و آنگاه بر خدا اطلاق کند. [مثل معنای «مجرد» که معنایش سلبی است یعنی بی ماده، تجرید شده. وگرنه ما مفهوم از مجردات نداریم که ماهیت آنها را بتوانیم بیان کنیم. چنانکه اگر «جوهر» را به معنای «غیر عرض» بکار ببریم، به خدا هم می‌توانیم گفت و صادق است زیرا خدا عرض نیست]؛ ولی از مواد استعمال قرآنی بر نمی‌آید که روح معنای سلبی داشته باشد. باری، موارد استعمال چنین نشان می‌دهد که روح به يك مخلوق دارای حیات و شعور، اطلاق می‌شود. و این مطلب را می‌توانیم با آنچه از عرف خود می‌فهمیم نیز، تأیید کنیم. در استعمال‌های خودمان نیز، روح را در موردی بکار می‌بریم که منشأ حیات و شعور باشد؛ بنابر این اگر کسی بگوید معنای روح یعنی مخلوقات شعورمندی که از سنخ مادیات نیستند، گزاف نگفته است.

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۵۰ }

انتساب روح به خدا یعنی چه؟

انتساب روح به خدا، در تعبیری چون:

حجر / ۲۹: «مِنْ رُوحِي.»

انبیاء / ۹۱: «مِنْ رُوحِنَا.»

سجده / ۹: «مِنْ رُوحِهِ.»

یعنی چه؟ و این اضافه چگونه اضافه‌ای است؟

از روایات برمی‌آید که در صدر اسلام و در زمان ائمه(علیهم السلام)، این توهّم برای برخی کسانی پیش می‌آمده است که ناگزیر چیزی از خدا در انسان وجود دارد، گویی در ذهنشان می‌گذشته است که جزئی از خدا جدا شده و به درون انسان آمده است. کم و بیش در برخی مکاتب فلسفی، چنین گرایشهایی به چشم می‌خورد. گاهی بیان می‌شود که انسان از دو عنصر الهی و شیطانی تشکیل یافته است و چه بسا وجود همین اندیشه در عمق ذهن گویندگان آن، موجب شده است که بپندارند انسان در تکامل خود، سرانجام خدا خواهد شد! از امام معصوم(علیهم السلام) (در برخی روایات، سؤال شده است که: هل فيه شيء من جوهرية الرب؟ آیا چیزی از جوهریت خداوندی در انسان وجود دارد؟

اصطلاح «جوهریت» می‌تواند نشانه‌ی آن باشد که این سؤال‌ها وقتی مطرح شده است که کسانی از مذاهب غیر اسلامی با مسلمانان ارتباط فرهنگی یافته بوده‌اند و اینگونه اصطلاحات (جوهر، عرض،...) کم کم در بین مسلمانان بویژه متکلمان، رواج یافته بوده است.

در این روایات، شدیداً با این افکار مبارزه شده و در پاسخ آمده است که: این حرفها کفر است و آنکه این سخنها را بر زبان آورد، از دین خارج شده است. روح انسان مخلوق خداست از «امر» خداست و خدا جزء ندارد. خدا بسیط است، چیزی از خدا کم نمی‌شود و بر او افزون نمی‌گردد و کسی که با اینگونه مسائل که ضرورتین مسائل اعتقادی اسلام در مورد خداست؛ آشنا باشد، نباید چنین توهّمی بکند.

پس منظور از: «مِنْ روحنا» و امثال آن، این نیست که چیزی از خدا جدا شده باشد از قبیل اضافه‌ی جزء و کل نیست؛ بلکه اضافه‌ای است که ادباء آن را اضافه‌ی تشریفی می‌نامند. در اضافه، کمترین مناسبت کافی است و در همه‌ی زبانها نیز رایج است؛ نیز در فارسی خودمان: خدای ما، عالم ما، آسمان ما... این قبیل اضافات ملکیت و جزئیت را نمی‌رساند؛ بلکه نوعی اختصاص که از کمترین مناسبت بهم می‌رسد، برای ادای آن بسنده است.

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۵۱ }

ممکن است سؤال شود، اگر چنین است؛ پس چرا خدا به جای «روح ما» نفرموده است «بدن ما» مگر بدن نیز چون روح، مخلوق خدا نیست؟

می‌گوییم: در اضافه‌ی «روحنا»، چیزی بیش از رابطه‌ی خالق و مخلوق را لحاظ کرده است چنانکه در مورد کعبه می‌فرماید: بیت الله. چرا؟ مگر نه آنست که همه چیز با خدا نسبت مخلوقیت دارد پس چرا برخی از چیزها را بویژه، به خود نسبت می‌دهد؟

این به خاطر شرافت آن چیزهاست. یعنی انتساب بدن به خدا و انتساب روح به خدا، با هم برابر نیست. اگرچه از جهت مخلوقیت مساویند ولی روح از جهت شرافت به خدا نزدیکتر است.

پس ما، از این اضافه و نسبت نباید تصوّر کنیم که چیزی از خدا به انسان منتقل شده و يك عنصر خدایی در انسان وجود دارد. حتّی در شعر نیز ادب اسلامی اقتضا می‌کند که هرگونه تشبیه و تعبیری را در مورد خداوند - جلّ جلاله و عمّ نواله - بکار نبریم؛ می‌دانید که فقهاء فرموده‌اند: اسماء الله توقیفی ست. انسان مخلوق باید نسبت به خدای خالق، حریمی قائل شود. فهم ما بدانجا نمی‌رسد که خدا را بشناسیم و حقیقت اوصاف و افعال الهی را درک کنیم، پس چه بهتر که در تعبیرات خویش، در حدّ تعبیرات کتاب و سنّت اکتفا کنیم. مگر به عنوان اطلاق و وصفی که ناگزیر باشیم در مقام بیان لفظی، بکار ببریم. نتیجه اینکه، اجمالاً از قرآن بر می‌آید که در آدمی، جز بدن، چیزی بسیار شریف نیز وجود دارد ولی مخلوق خداست نه جزئی از خدا. و تا آن چیز شریف در انسان بوجود نیاید آدمی، انسان نمی‌گردد و چون در حضرت آدم بوجود آمد شأنی یافت که باید فرشتگان در برابر او خضوع کنند. البته شرط کافی نیست، شرط لازم است، تا این نباشد، انسان صلاحیت مسجود واقع شدن نمی‌یابد اما آیا چیز دیگری می‌خواهد یا نه، آن را باید از کتاب و سنّت دریافت.

این دریافت ما از قرآن کریم بود در مورد روح.

اما آیا چگونه چیزی است و آیا از سنخ موجودات طبیعی است یا از سنخ موجودهایی که ما با آنها آشنایی نداریم، مگر با علم حضوری و معرفت شهودی؟

با توضیحی که در مورد تعبیرات روح در قرآن دادیم که آنرا از امر خدا می‌داند یعنی کار خداست یا به بیان برخی بزرگان: فرمان خدا، می‌توان استظهار کرد که این فعل و انفعالات عالم مادّی که موجب امکان استعدادی برای پیدایش موجودی می‌شود، در اصل پیدایش روح وجود ندارد و روح با فرمان خدا پیدا می‌شود. و اما اینکه تکامل آن در ارتباط با بدن و در اثر فعل و انفعالات مادّی پیدا می‌شود، مسأله‌ی دیگر است.

برخی از بزرگان، از آیهی دوازدهم از سوره مؤمنون، خواسته‌اند شبیه تقریب ما، استفاده کنند:

آیه می‌فرماید: شما را از نطفه آفریدیم بعد علقه و بعد مضغه و بعد که به مرحله‌ی نفخ روح می‌رسد، می‌فرماید:

مؤمنون / ۱۲: «أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ.»

آفرینش دیگری ست. ظاهراً، هر مرحله نسبت به مرحله‌ی دیگر، آفرینش دیگری پس چرا تنها پس از نفخ روح فرمود آفرینش دیگری ست.

علت اینست که مردم مراحل قبلی را درمی‌یابند و می‌دانند ولی مرحله‌ی روح چون برای ما قابل شناخت نیست، می‌فرماید «خَلْقًا آخَرَ» آفرینش دیگری ست؛ از نوع فعل و انفعالات طبیعی و مادی نیست؛ چیز دیگری ست.

این می‌تواند شاهی باشد براینکه روح (خلق آخر) از سنخ موجودات غیر مادی است به علاوه، چون ما در مورد روح به حسب استعمالات قرآنی و عرفی، دریافتیم که شرط اساسی آن، دارا بودن شعور و ادراک است؛ پس اگر با برهانی ثابت کردیم که شعور مجرد است؛ اثبات خواهد شد که روح انسانی نیز، مجرد است.

البته دلیلهای تجربی و برهانهای فلسفی بسیاری برای تجرد روح وجود دارد که اینجا، جای بحث آنها نیست.

خلافت الهی

در آیات مربوط به آفرینش انسان، چند جا، این مطلب آمده است که خداوند به فرشتگان فرمود: همینکه آفرینش انسانی که خواهیم آفرید به پایان رسید و در او از روح خویش دمیدم، بر او سجده

برید. ولی در سوره‌ی بقره، با تفصیل ویژه‌ای بیان شده و در آن گفتار فرشتگان در مورد آفرینش انسان، آمده است:

بقره / ۳۳-۳۰: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ، قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ. وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ. قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ.»

پروردگارتو «ای پیامبر» صلی الله علیه وآله «(به فرشتگان فرمود: من در زمین خلیفه‌ای قرار خواهم داد.

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۵۳ }

آنان گفتند: آیا در آن کسی را قرار می‌دهی که فساد و خونریزی کند، درحالی‌که، تو را تقدیس می‌کنیم و تسبیح می‌گوییم. خدا فرمود: من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید. سپس خدا به آدم همه‌ی «اسماء» را آموخت؛ بعد، آن‌ها را برفرشتگان عرضه داشت و فرمود، مرا از نامهای ایشان خبر دهید اگر راستگویانید. گفتند: تو منزّه‌ی، ما دانشی نداریم جز آنچه خود به ما آموخته‌ای، همانا توئی دانای حکیم. به آدم فرمود: آنان را از آن نام‌ها بی‌گهان؛ و چون آدم آنان را از آن نامها با خبر ساخت؛ خدا به فرشتگان فرمود: آیا به شما نگفته بودم که من پنهان آسمانها و زمین را می‌دانم و نیز آنچه را که آشکار یا پنهان می‌کردید؟

باری، در آیه روشن نیست و از آن بر نمی‌آید که این اسماء چیست: اسماء خدا؟ یا مخلوقات؟ یا هر دو؟ و آیا مقصود خود اسماء است و یا مسماهای آنهاست؟ و آیا این مسماها ذوی العقول‌اند که ضمیر «عَرَضَهُمْ» به آنها برگشته است و یا ضمیر در اینجا مجازاً به ذوالعقول برگردانده شده است؟ این همه، سؤالهایی است که در آیه مطرح است که جواب قاطعی برای آنها نداریم.

این اسماء، چه خصوصیتی داشتند که دانستن آنها آنقدر مهم بود؟ آیا فرشتگان می‌توانستند به آنها علم پیدا کنند یا نمی‌توانستند، اگر می‌توانستند چرا خدا به آنان این دانش را نداد و اگر

نمی‌توانستند، پس از آنکه آدم به ایشان خبر داد، آیا دانا شدند؟ یا نه؟ و اگر شدند؛ پس مانند حضرت آدم شدند و اینکار را خدا نیز می‌توانست انجام دهد، یعنی خدا خود آنان را بی‌گانه تا یاد گیرند و لیاقت خلافت خدا را پیدا کنند. و سؤالهای دیگر... که پاسخ به آنها بسیار مشکل است.

در روایات نیز کم و بیش اختلافهایی در بیان این مسائل و پاسخ به آنها وجود دارد که جمع آنها آسان نیست؛ مثلاً در برخی روایات آمده است که اسمائی که به آدم آموخته شد، نام تمام موجودات بود.

در روایتی دیگر آمده است که اصحاب سر سفره بودند. کسی از معصوم(علیه السلام) می‌پرسد:

- آن اسماء چه بود؟

- نام تمام موجودات، همه چیز: کوهها، ظرفها و...

- آیا آفتابه لگن و طشت هم جزو آنهاست.

- آری.

در برخی دیگر از روایات آمده است که اسماء چهارده معصوم(علیهم السلام) بود و ضمیر

«عَرَضَهُمْ»

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۵۴ }

هم به انوار معصومین(علیهم السلام) باز می‌گردد که پیش از آفرینش آدم آفریده شده بودند و فرشتگان یارایی معرفت به آنها را نداشتند و اهمیت آنها را نمی‌توانستند درک کنند و آدم بود که چنین لیاقتی داشت و امتیاز آدم به همین بود که می‌توانست به مقام نورانیت معصومان(علیهم السلام) اجمعی معرفت پیدا کند و...

ملاحظه می‌فرمایید که جمع این روایات تا چه اندازه مشکل است.

اما آنچه مورد توجه ماست، همان جمله‌ی اول است: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» می‌خواهیم

بینیم که منظور از خلافت چیست و اگر بتوان بدان **مقام** گفت؛ چه مقامی بود؟ نیز می‌خواهیم

بدانیم: خلافت از کیست؟ و نیز: آیا این خلافت اختصاص به شخص حضرت آدم دارد یا شامل بعضی دیگر و یا همه‌ی انسانها هم می‌گردد؟ پس موضوع بحث تنها مسأله‌ی خلافت حضرت آدم است و در مقام پاسخگویی به سایر مسائل نیستیم و اطمینان هم نداریم که بتوانیم پاسخ دهیم.

مفهوم خلافت

خلافت از ریشه‌ی خلف گرفته شده است به معنای پشت سر، فعلی که از آن گرفته‌اند: به معنای پشت سر آمدن و لازمه‌ی آن، جانشین شدن است.

در قرآن کریم، به همین معنا الفاضلی از همین خانواده به کار رفته است: هم در باره‌ی امور غیر انسانی و هم درباره‌ی انسانها. از جمله در مورد انسان می‌فرماید:

مریم / ۵۹: «فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ عَذَابًا.»

اعراف / ۱۶۹: «فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرثُوا الْكِتَابَ...»

خلف یعنی نسل پس از آنها، در استعمالهای عادی نیز می‌گوییم: خلفاً عن سلف؛ نسلی از پس نسلی. در مورد اشیاء غیر انسان نیز بکار رفته است:

فرقان / ۶۲: «وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ سُكُورًا.»

روز و شب را جانشین (خلفه) یکدیگر قرار داد. و چه بسا «اختلاف اللیل و النهار» که در موارد زیادی از قرآن ذکر شده، به همین معنا باشد. کلمه‌ی اختلاف، به معنای «پی در پی درآمدن» در موارد بسیار، به کار می‌رود. در اول «زیارت جامعه نیز در خطاب به امامان معصوم(علیهم السلام) (می‌خوانیم): «و مختلف الملائكة» شما از خاندانی هستید که فرشتگان نزد شما رفت و آمد می‌کنند.

به هر حال، اصل معنای خلافت همین نشستن چیزی جای چیز دیگر است. در محسوسات این معنا روشن است. غالباً الفاظ در ابتدا، در موارد حسّی بکار رفته و می‌توان گفت برای معانی حسّی وضع شده است. بعد تدریجاً بنابر احتیاج بشر به درک مفاهیم اعتباری و معنوی، همان الفاظ وضع شده در مورد حسّیات، در امور اعتباری و معنوی نیز، بکار رفت. در افعال و صفات خدا نیز مثلاً مفهوم عُلُوّ ابتدا برای عُلُوّ حسّی وضع شده، سپس در عُلُوّ اعتباری بکار رفته است و بعد در عُلُوّ حقیقی و معنوی خدا بر مخلوقات. خلافت نیز نخست برای جانشینی حسّی، وضع شده و سپس در امور اعتباری بکار رفته است یعنی کسی که مقام اعتباری دارد کسی را جانشین خود می‌کند و در اینجا دیگر وحدت مکان لزومی ندارد اما مسأله‌ی اختلاف زمان، مطرح است. گاهی نیز از این وسیعتر در نظر گرفته می‌شود و خلافت در امور حقیقی معنوی بکار می‌رود مانند مقام خداوند بزرگ که در اینجا دیگر مسأله‌ی زمان هم مطرح نیست. و در مورد او - ۰۰۰ - نمی‌توان گفت: زمانی مقامی داشته و بعد آن را به دیگری واگذارده است. در اینجا يك نوع رابطه‌ی تکوینی ویژه بین خدا و برخی مخلوقات وجود دارد که مقامشان چندان عالی است که گویی در مرز مقام وجوبی قرار گرفته‌اند چنانکه در **دعاء** آمده است:

«لا فرق بینک و بینهم إلاّ انهم عبادک و خلقک» کارهایی که خدا می‌کند از آنان سر می‌زند، منتها با این فرق که خدا استقلالاً و آنها ظلاً، انجام می‌دهند.

در مورد اینان تعبیر می‌شود که خلیفه‌ی خدایند.

منظور از خلیفه در آیه‌ی شریفه چیست؟

در قرآن کلمه‌ی خلیفه و جمع آن خلفاء و خلائف، در موارد بسیار، بکار رفته است. در مورد کلمه‌ی مفرد خلیفه:

بقره / ۳۰: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً.»

ص / ۲۶: «يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ.»

و در بقیه‌ی موارد، آیات درباره‌ی انسانهایی است که **خلفاء** یا **خلائف** نامیده شده‌اند.

در مورد خلافت حضرت داوود(علیه السلام) (وقتی آیه را بررسی می‌کنیم پیداست که خلافت از سوی خداست. هم جاعل خلافت و هم مستخلف عنه ، خداست.

در خلافت اعتباری و حقیقی ماوراء طبیعی، چند چیز باید لحاظ شود:

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۵۶ }

1- خالف یا مستخلف، (کسی که جای دیگر را می‌گیرد: اگر خود بگیرد خالف و اگر کسی او را بگمارد، مستخلف است).

2- مخلوف یا مستخلف عنه: کسی که جای او گرفته شده است.

3- مستخلف: آنکه کسی را جای دیگری می‌گمارد.

4- مستخلف فیهِ: مکان یا کاری که مورد خلافت قرار می‌گیرد. مثلاً در آیه‌ی مورد بحث ما، **ارض** مستخلف فیهِ است.

حال ببینیم در آیه‌ی «**يا داوُدُ اِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْاَرْضِ**» که خلیفه، داود و مستخلف خداست؛ **مستخلف عنه**، کیست؛ حضرت داود خلیفه‌ی کیست و نیز مستخلف فیهِ کیست؟

این مطلب با توجه به ذیل آیه روشن می‌شود:

ص / ۲۶: **يا داوُدُ اِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْاَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوٰى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللّٰهِ اِنَّ الَّذِيْنَ يَضِلُّوْنَ عَنْ سَبِيلِ اللّٰهِ**.

حال که خلیفه شدی بین مردم به حق قضاوت کن، پس مستخلف فیهِ قضاوت است. این کار نیابت از چه کسانیست؟ آیا از انسانهای پیش از داوود؟ یا حاکم قبل از وی یا از خدا؟

کسانی که با بینش اسلامی آشنایند می‌دانند که از دیدگاه اسلام، حکومت از آن خداست «**اِنَّ الْحُكْمَ اِلَّا لِلّٰهِ**» و هر کس بخواهد حکومت حقّی داشته باشد باید از سوی خدا منصوب شده باشد.

پس کسی که از سوی خدا نصب شود، طبعاً خلیفه‌ی خداست.

آیا این چه نوع خلافتی است؟ پاسخ اینست که این خلافتی است در يك امر تشریحی و جعلی و اعتباری، قاضی بودن يك مقام تکوینی نیست بلکه تشریحی است گرچه باید لیاقت قضاوت داشته باشد.

پس آنچه مسلم است اینست که خلافت در این آیه، خلافت از سوی خدا و تشریحی است. آیا داوود خلافت تکوینی هم داشته است؟ از این آیه چیزی برنمی‌آید؛ گرچه نفی هم نمی‌شود شاید داشته است و همان، منشأ خلافت تشریحی هم شده ولی آیه بیانی ندارد، یا دستکم ما نمی‌توانیم از آن، چنین استفاده بکنیم.

* * *

خلفاء و خلائف که در سایر موارد از سوی خدا به انسانها گفته شده است به چه معناست؟ آیا جانشین خدایند یا جانشین کسان دیگر؟ برخی گفته‌اند همه‌ی این موارد خلافت از خداست. ولی با دقت در این آیات به این نتیجه می‌رسیم که منظور در این موارد، خلافت و

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۵۷ }

جانشینی به جای گذشتگان است شواهد تعیین کننده‌ای نیز پیدا می‌شود (ولی به هر حال برای صاحب‌نظران جای تأمل و نظر باقی است):

مثلاً می‌فرماید:

اعراف / ۶۹: «وَأَذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ.»

قوم نوح، مورد عذاب الهی واقع شدند و ما شما را جانشین آنها کردیم.

در مواردی هم تعبیر:

اعراف / ۱۲۹: «يَسْتَخْلِفُكُمْ.»

و در مورد دیگر:

ابراهیم / ۱۹: «إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ.»

(که به همان معنی یستخلف می‌باشد) آمده است، به هر حال به نظر می‌رسد که در این موارد منظور، جانشینی انسانهاست؛ مخصوصاً انسانهایی که اکثراً عاصی بوده‌اند؛ پس به معنای جانشینی خدا نیست بلکه جانشینی به جای گذشتگان است.

برخی در مورد آیه‌ی پیشین «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» که درباره‌ی حضرت آدم است، نیز گفته‌اند که در اینجا هم خلافت از گذشتگان است؛ یعنی پیش از آدم روی زمین، موجوداتی بوده است یا انسانهایی که منقرض شده‌اند. یا چیزهایی مانند انسان که در برخی روایات **نسناس** نامیده شده‌اند و یا جنّ و چیزهای دیگر... و اینک خدا می‌فرماید به جای آنها آدم را آوردیم. پس این خلافت یعنی جانشینی آدم به جای مخلوقات قبل از آدم.

شاهد هم می‌آورند که: فرشتگان گفتند: «أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ» چون فرشتگان، آن موجودات قبل را دیده بودند که فساد و خونریزی می‌کرده‌اند و می‌گویند آیا باز می‌خواهی موجودی خلق کنی که افساد کند؟ به نظر می‌رسد که این وجه، صحیح نیست و منظور، خلافت الهی است زیرا:

اولاً: همینکه خدا به فرشتگان می‌فرماید: «من» خلیفه قرار خواهم داد بی آنکه بگوید خلیفه به جانشینی چه کسانی، خود این ظهور دارد که خلافت از خود «من» (=خدا)، می‌باشد. اگر حاکمی اعلام کند: من جانشینی تعیین خواهم کرد، آنچه ابتداءً به ذهن می‌آید این است که به جای خود، خلیفه تعیین می‌کند.

گذشته از این، می‌خواهد مطالبی برای فرشتگان بیان کند که برای دریافت امر سجده آماده شوند. هنگامی که خدا می‌خواهد به فرشتگان بگوید: در نظر دارم موجودی بیافرینم، قاعدهً باید آنرا معرفی کند که این موجود چیست و یا اشاره کند که چرا باید آنها برای او سجده کنند.

مناسب مقام، معرّفی و فراهم آوردن زمینه‌ی اطاعت امر است. پس مناسب است بگوید:
موجودی خلق خواهم کرد که خلیفه‌ی خود من است و شما باید بر او سجده کنید. اگر تنها بگوید که
موجودی است که جای دیگران را می‌گیرد، گفتن ندارد. این وجهی است که جانشینی خدا را اثبات
می‌کند.

وجه دیگر که مسأله‌ی مهمتری است اینکه: هنگامی که خدا می‌فرماید می‌خواهم موجودی
بیافرینم که خلیفه‌ی من است؛ فرشتگان می‌گویند: آیا کسی را خلیفه می‌کنی که افساد و خونریزی
خواهد کرد در حالیکه ما تو را تسبیح و تقدیس می‌کنیم. این، يك درخواست مؤدّبانه است حاکی از
اینکه: بهتر است ما را خلیفه کنی نه موجودی خونریز را. از جملات بعدی که خدا به آنها می‌فرماید:
«أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» می‌توان دریافت که فرشتگان، ادّعایی داشته‌اند که قابل
صدق و کذب بوده است. «إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» یعنی چه؟ آنها در چه چیز اگر صادقند، جواب دهند؟
ظاهراً یعنی: اگر راست می‌گویید که شما بیشتر لایق خلافت هستید، به من خبر دهید. و ظاهراً آنچه
فرشتگان را مجاب کرد همان بود که دانستند آدم دانشی دارد که آنها ندارد؛ پس معلوم می‌گردد که
آنان ادّعا داشتند که **لایقترند**. اینک به نتیجه‌ی نهایی می‌رسیم: اگر صرفاً مسأله‌ی جانشینی کسی از
کسی بود (و نه جانشینی خدا)؛ دیگر چه نیازی بود براینکه فرشتگان، بر لیاقت خود تأکید کنند؟ آنها
که مزاحم انسان نیستند و آنها نیز آفریده‌ی خدا هستند. پس آنان به رسیدن به مقام ارجمندی طمع
داشتند و این چیزی جز خلافت الهی نمی‌تواند بود.

ملاك خلافت

ملاك تفویض خلافت الهی از سوی خدا به آدم، چه بود؟

از آیات بعدی دریافتیم که ملاك، «علم به اسماء» بود. اما آیا فرشتگان هیچیک از این **اسماء** را
نمی‌دانستند و یا برخی را می‌دانستند و کلمه‌ی «**كُلُّهَا**» در آیه، حاکی از آنست که **همه** را نمی‌دانستند
ولی **برخی** از اسماء را می‌دانستند. اگر اسماء، اسماء خدا باشد بی‌گمان فرشتگان نامهای خدا را

می‌دانستند تسبیح و تقدیس آنها گواه این مطلب است. دستکم اسم سَبَّوح و قَدَّوس را می‌دانستند. شاید بتوان گفت: ملائکِ خلافت، جامعیت بین اسماء است یعنی موجودی لایق خلافت است که همه‌ی اسماء را بداند.

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۵۹ }

اجمالاً می‌توان گفت: وقتی خدا مستخلف و در همان حال مستخلف عنه باشد، خلیفه باید کارهای خدایی کند. در آنچه که مربوط به حوزه‌ی خلافت اوست، علم داشته باشد. باید خدا و صفات الهی را بشناسد و نیز مخلوقات او را تا بداند وظیفه‌اش را نسبت به آنان، چگونه انجام دهد. چه بسا، این وجه که گفتیم، تأیید بتواند کرد که مراد از اسماء، هم اسماء خدا و هم مخلوقات است

آیا درجه‌ی علمی حضرت آدم (که علم جامع و کاملی بود که از سوی خدا به آدم اعطا شد و او را صالح مقام خلافت کرد)؛ در همین عالم مادی و یا در یک عالم دیگر بود و آیا بالفعل به وی داده شد یا آنکه تنها استعداد آن به او تفویض گردید؟ ما از پاسخ قطعی به این پرسش‌ها معذوریم، اجمالاً می‌توان ادعا کرد که مناسبت حکم و موضوع مقتضی اینست که هم اسماء خدا را بداند و هم اسماء مخلوقات را. و چون موضوع، خلافت مطلق است، قاعده این است که علم به همه‌ی اسماء و صفات خدا داشته باشد تا بتواند خلیفه‌ای کامل برای او باشد و نیز به همه‌ی مخلوقات عالم باشد. و این وجه، جمع بین دو دسته روایتی است که یکی ناظر به اسماء خدا و دیگری، مخلوقات بود.

آیا این خلافت ویژه‌ی حضرت آدم است یا در انسانهای دیگری نیز ممکن است؟

آیه، دلالتی بر انحصار در حضرت آدم ندارد و شاید بتوان از جمله‌ی «اتجعل فیها...» که فرشتگان گفتند و از پاسخ خدا، بهره برد که منحصر به آدم نبوده است. زیرا فساد و افساد در مورد حضرت آدم که معصوم بود، مطرح نبود و جا داشت که پاسخ داده شود: آدم، افساد و خونریزی نمی‌کند اما اینکه همه‌ی انسانها این مقام را دارا باشند، گمان نمی‌کنم کسی که آشنایی با مبانی اسلامی داشته باشد؛ چنین چیزی بگوید.

مقام خلافتی که فرشتگان لایق احراز آن نبودند؛ آیا شمر و یزید و بگین و ریگان و... لایق‌آند؟

تنها کسانی چون انبیاء و ائمه‌ی معصومین(علیهم السلام) می‌توانند چنین مقامی داشته باشند؛ گواه، عبارتی است که در زیاراتشان مانند زیارت جامعه می‌خوانیم و «رضیکم خلقاء فی ارضه.»

پس اجمالاً می‌توان گفت خلافت خدا، منحصر به حضرت آدم نیست و در میان نوع

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۶۰ }

انسان، افراد دیگری یافته می‌شوند که به آن مقام می‌رسند؛ به يك شرط و آن هم «علم به اسماء» است. و اما اینکه چه کسانی چنین علمی داشته‌اند؟ می‌توان از برخی جای‌ها دریافت که ائمه‌ی معصومین(علیهم السلام)، دانشی برتر از دانشی که ما تصور می‌کنیم، داشته‌اند. «علم الکتاب کله» نزد ائمه‌ی ما بوده است در قرآن: من عنده علم الکتاب»

تفسیر به امیرالمؤمنین و ائمه معصومین(علیهم السلام) (شده است^(۱)).

نکته‌ی دیگر در مورد آیه‌ی مورد بحث اینستکه: غرض اصلی آفرینش ما، تحقق خلافت الهی، روی زمین بوده است.

منتها چون خلفاء غیر حضرت آدم، از نسل حضرت آدم بودند، می‌بایست قانون توالد و تناسل بر بشر حاکم می‌شد و افراد زیادی بوجود می‌آمدند تا صالحان از میان آنان، به مقام خلافت برسند.

و آخرین نکته، اینکه:

تا پایان خلقت انسان، خلیفه‌ی خدا بر زمین، وجود خواهد داشت زیرا، چنانکه گفتیم، غرض اصلی همین است و اگر این موضوع، منتفی گردد، نقض غرض خواهد شد.

کرامت انسان

یکی از مباحثی که در انسان‌شناسی مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ مقام و پایگاه آدمی، نسبت به سایر آفریدگان است.

این بحث در فرهنگ بشری، سابقه‌ی درازی دارد و دیدگاه‌های گوناگونی نیز در این زمینه عرضه شده است.

گفته‌اند که: انسان برترین آفریدگان است و دستکم تا جایی که دانش بشری بدان رسیده است موجودی کاملتر از انسان، وجود ندارد.

از سوی دیگر، در این نظر، تشکیک‌هایی شده است از جمله اینکه این نظر ناشی از خودخواهی انسان است که می‌خواهد بر همه‌ی موجودات جهان، چیرگی یابد و همه را زیر یوغ خویش بکشد. دسته‌ی نخستین، به امتیازهای هوشی انسان و استعدادهای گوناگون وی، استدلال می‌کنند و نیز به آثار آنها از قبیل تمدن و پیشرفتهای صنعتی و امثال آن.

1. تفسیر نورالثقلین ج ۲ ص ۵۲۱ - ۵۲۴ حدیث ۲۰۴ - ۲۲۰

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۶۱ }

در مقابل دسته‌ی دوم به جنایات هولناک که در طول تاریخ از بشر سر زده است، و از هیچ درنده‌ای سر نمی‌زند؛ استشهاد می‌کنند.

اومانیسیم^(۱) یا انسان‌مداری که ریشه‌ای ژرف در تاریخ تفکر بشری دارد؛ در دسته‌ی اول قرار می‌گیرد.

در این گرایش، انسان محور حقایق و ارزشهاست و همه‌ی فعالیت‌های علمی و عملی انسان بر محور خود آدمی، می‌گردد.

این گرایش چهره‌های گوناگونی به خود گرفته و مادر بسیاری از مکتب‌های فلسفی، اجتماعی، سیاسی و اخلاقی شده است. در زمان خود ما نیز برخی مکتب‌ها را می‌شناسیم که بر اصالت انسان بسیار تأکید دارند اما نتایجی که می‌گیرند چه در سطح فلسفی و چه سیاسی یا حقوقی، مختلف است. از نمونه‌های این گرایش یکی اینست که تقریباً امروز در بیشتر کشورهای ظاهرراً متمدن، برآنند که باید در قوانین کیفری، کرامت انسانی حفظ گردد. مجازات‌ها باید سبک باشد و جنبه‌ی تأدیبی داشته باشد و با مجرم باید به گونه‌ی یک مریض رفتار گردد و باید او را مداوا کنند. از همین رو، مجازات اعدام در برخی از این کشورها، بکلی حذف شده است و...

آیا از دید قرآن نیز ارزش هر انسان از هر موجودی دیگر بیشتر است؛ یا بر هیچ موجودی برتری ندارد و یا تفصیلی در کار است و اصولاً ارزش انسان در چیست؟

لحن قرآن در مورد انسان بسیار مختلف است: در برخی آیات برای انسان بطور کلی، مزیت قائل شده است:

اسراء / ۷۰: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ.»

که ظاهرراً تمام فرزندان آدم، مورد تکریم الهی اند. در زیل آیه می‌فرماید: «وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» لحن آیه بسیار ستایش‌آمیز است و ظاهر آن عمومیت دارد. طبعاً آنانکه گرایش‌های اومانیستی دارند از این دسته آیات در تأیید نظر خود، کمک می‌گیرند.

اما در برابر، آیه‌هایی درست عکس اینها داریم با لحن نکوهش‌آمیز:

ابراهیم / ۳۴: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ.»

معرج / ۱۹: «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا.»

یکدسته هم وجود دارد که تقریباً تفصیل داده است:

التین / ۴ و ۵: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ، ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ.»

که ممکن است ابتدا به نظر آید که آدمی دو مرحله دارد: نخست «احسن تقویم» که مورد تکریم الهی است؛ دو دیگر «اسفل سافلین» که سقوط می‌کند. در اینجا این سؤال پیش می‌آید که آیا کار حکیمانه‌ای است که خدا انسان را با کمال بیافریند بعد او را در چاه ویل سرنگون کند؟

پس باید در این آیات دقت بیشتری کرد که آن تکریم‌ها و یا نکوهش‌ها، به چه اعتباری و سرانجام نظر قطعی قرآن درباره‌ی انسان و منزلت وی نسبت به موجودهای دیگر، چیست؟

پیش از آنکه به بررسی تفصیلی آیه‌ها بپردازیم، باید به يك نکته توجه کرد و آن اینکه: گاهی، منزلت انسان به عنوان يك امر تکوینی مورد ملاحظه قرار می‌گیرد و به اصطلاح امروز، جنبه‌ی «ارزشی» ندارد و گاهی به عنوان يك مفهوم اخلاقی و ارزشی، ملاحظه می‌شود. گرچه برخی توهم کرده‌اند که مفهوم کمال و فضیلت، مطلقاً مفهومی است ارزشی. و در بین مفاهیم حقیقی، چیزی به نام کمال یا فضیلت وجود ندارد ولی این توهم درست نیست، ما با صرف نظر از معیارهای اخلاقی، می‌توانیم موجودات را با هم مقایسه کنیم و بگوییم این موجود کاملتر از آن دیگری است. مثلاً جماد را با نبات و یا نبات را با حیوان و بگوییم فرضاً حیوان کمالی دارد که نبات ندارد و...

کلمه‌ی «کمال»، در این موارد معنای ارزشی ندارد بلکه در اینجا مراتب وجود در نظر است. هستی، در يك جا بارورتر است و آثار بیشتری دارد و در جایی کمتر، به اصطلاح فلسفی، وقتی بین موجودات از جهت مرتبه‌ی وجودی، تفاوت قائل می‌شویم آنجا مفهوم ارزشی را در نظر نمی‌گیریم و صرفاً يك امر تکوینی و حقیقی مورد نظر است.

مثلاً: در مقایسه‌ی نبات و جماد، آندو در حجم و وزن و مقاومت و... اشتراك دارند اما نبات چیزی بیشتر دارد که در جماد نیست و آن تولید مثل و نیز رشد و نمو است؛ به این لحاظ می‌گوییم نبات

کاملتر است. همینطور حیوان، نسبت به نبات دارای کمال «حرکت ارادی» و «درك» است که در نبات نیست^(۱).

۱. اینکه برخی موجودات بین نبات و حیوانند یعنی حرکت ارادی ندارند اما شبیه آنها دارند و یا حتی مرتبه‌ی ضعیفی از شعور را، مثل نباتاتی که حیوانات را صید می‌کنند و یا درخت خرما را می‌توان ترساند و... منافاتی با مطالب مورد بحث ما ندارد.

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۶۳ }

اما، گاهی هم ما مقام و منزلت انسان را به عنوان ارزش اخلاقی بررسی می‌کنیم: وقتی می‌گوییم این انسان کاملتر است یا شرافت دارد منظور مفاهیمی است که دارای ارزش اخلاقی است.

با توجه به این مقدمات؛ وقتی آیات قرآن را بررسی می‌کنیم، می‌بینیم بسیاری از اختلافات که در آیات هست، به همین جا برمی‌گردد:

وقتی خدا می‌فرماید:

اسراء / ۷۰: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ.»

در مقام مقایسه با سایر آفریده‌ها چیزهایی را ذکر می‌فرماید که ارزش اخلاقی ندارد. يك سلسله نعمتها را بیان می‌کند که به انسان داده و به موجودات دیگر نداده است، در نتیجه، انسان دارای بهره‌ی وجودی بیشتر می‌شود. و در دنبال آیه می‌فرماید:

اسراء / ۷۰: «وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ.»

که این دو جمله می‌تواند تفسیری برای آن کرامت باشد.

و در برخی از تفسیرها آمده است که: منظور از تکریم انسان، مستوی القامه بودن اوست که حیوانات دیگر چنین برتری را ندارند.

چنانکه از « وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ » نیز همین برتری تکوینی بر می‌آید؛ در حالیکه حیوانات با نیروی خود باید طی مسافت کنند ولی انسان از خود حیوانات هم برای اینکار می‌تواند استفاده کند. روی همین مسأله در قرآن تکیه نیز شده است:

نحل / ۸: « وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ. »

نحل / ۷: « وَتَحْمِلُ أَوْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا بِالْغِيَةِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرؤُوفٌ رَحِيمٌ. »

منحصر به حیوانات نیز نیست، جمادات و کشتی را نیز در اختیار انسان قرار داده است که در اختیار حیوان نیست. همینطور است جمله‌ی « وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ » که علاوه بر اینکه نوع غذای انسان از طیبات است انسان می‌تواند مواد غذایی را ترکیب کند و انواع غذاهای لذیذ ترتیب دهد برخلاف حیوانات که غذای ساده‌ای از موجودات طبیعی دارند. و سرانجام می‌فرماید: « وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا »: انسان را بر بسیاری از مخلوقات، برتری دادیم که ظاهراً این برتری هم تکوینی است.

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۶۴ }

چرا می‌فرماید: «علی کثیر»؟ احتمالاً کسانی که انسانها بر آنها برتری ندارند فرشتگان یا آفریده‌هایی هستند که ما خبر نداریم.

اما آنجایی هم که در مقام مذمت انسان است، و صفات و خصلتهای ناپسندی^(۱) پ را برای او ذکر می‌کند؛ این «ناپسند»، گاهی از نظر اخلاقی باید بررسی شود و گاهی از جنبه‌ی تکوینی.

وقتی می‌فرماید:

نساء / ۲۸: « وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا. »

طبعاً یا در مقام مقایسه با موجوداتی است که این ضعفها را ندارند، مانند فرشتگان که دارای نیروهایی بیش از انسان هستند؛ و یا احیاناً در برابر قدرت خداوند، ضعف انسان گوشزد می‌گردد تا مغرور نشود. یعنی ای انسان اگر کمالی داری، ضعف نیز داری و همه قدرتها و نیروهای تو در برابر قدرت الهی، چیزی بحساب نمی‌آید.

آیاتی هم هست که در آنها کرامت یا مذمت انسان را تنها از دیدگاه اخلاقی باید مورد بررسی قرار داد. می‌دانیم اصولاً ارزش اخلاقی در رابطه با اختیار مطرح می‌گردد. اگر اختیار نباشد، ارزش اخلاقی هم وجود ندارد. ستایش یا نکوهش اخلاقی در حق کسانی رواست که با اختیار و گزینش خود، کار پسندیده یا ناپسندی انجام می‌دهند. اگر انسان مجبور به رفتن راه صحیحی است از نظر اخلاقی جا ندارد که مورد ستایش قرار گیرد. چنانکه اگر فرض شود که انسانی مجبور به ارتکاب جنایتی شود باز مورد نکوهش نخواهد بود.

اختیاری هم که در اینجا مطرح می‌شود دارای دو طرف است: این راه یا آن راه، یا دستکم اختیار فعل یا ترك. اینک می‌پرسیم آیا موجودی که دو یا چند راه در پیش دارد و مختار است، آیا قبل از اِعمال اختیار، مستحق مدح اخلاقی است؟ خیر، تا پیش از اِعمال اختیار، کاری که موجب ستایش باشد از او سر نزده است؛ همینطور است در جهت منفی. حال می‌پرسیم: آیا صحیح است که همه‌ی انسانها، بدون توجه به راهی که انتخاب می‌کنند، مورد ستایش اخلاقی قرار گیرند؟ گفتیم: خیر، پیش از انجام کار خوب یا بد، جای ستایش و نکوهش نیست؛ بعد از انجام فعل هم، برخی ارزش مثبت دارد و برخی منفی. از اینجا است که دو گونه ارزش مطرح می‌شود: ارزش مثبت برای آنان که کار خوب کرده‌اند و منفی، برای

1. گرچه این صفات نیز در مقام ارتباط و پیوستگی با سایر صفات و خصلتها می‌تواند زمینه‌ی تکامل انسان را فراهم کند.

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۶۵ }

آنانکه بد کرده‌اند. می‌بینیم آیات مربوط کاملاً توجه به این مطلب دارد مثلاً بعد از آیه‌ی «ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ» می‌فرماید:

التین / ۶: «إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ.»

اینان دیگر به اسفل سافلین وارد نمی‌شوند و نیز بعد از آیه‌ی:

معرج / ۲۱-۱۹: «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا...»

می‌فرماید:

معارج / ۳۵-۲۲...: «إِلَّا الْمُصَلِّينَ...»

خلاصه آنکه: یکدسته آیات قرآنی ناظر به کرامت تکوینی انسان و در واقع هدف مدح در آنها، مدح فعل خداست؛ اگر انسان فضیلتی هم دارد به اعتبار این است که متعلق تکریمات الهی است و گرنه با نظر دقیق، باید گفت این کرامتها از آن خداست اما جایی که پای افعال اختیاری به میان آید، دیگر جای کرامت عمومی و همگانی نیست. پس پاسخ ما به این سؤال که: آیا انسان از دیدگاه ارزشی، بر همه موجودات مزیت دارد و آیا همه انسانها در این زمینه مساویند؟ این است:

نه همه انسانها بهتر از همه حیواناتند و نه همه پست‌تر. برخی آنقدر تکامل می‌یابند که فرشتگان در برابرشان سجده می‌کنند و برخی چندان تنزل می‌یابند که از حیوانات هم پست‌ترند.

در اینجا سؤال دقیقی ممکن است مطرح شود و آن اینکه: وقتی ما گفتیم انسان‌ها از دیدگاه ارزشی در نتیجه‌ی افعال اختیاری می‌توانند به مقام بلندی برسند؛ مسلم با کسانی که در اثر همان افعال اختیاری، تنزل کرده‌اند مقایسه می‌شوند و این در خود انسانها مطرح می‌گردد؛ دیگر نمی‌توان آنها را با حیوانات مقایسه کرد چون حیوانات (بنا به فرض ما)، اختیار ندارند؛ پس چگونه می‌توان گفت: انسان می‌تواند به کمالی برسد که بر حیوانات یا فرشتگان برتری یابد؟ پاسخ اینست: اگر چه این ارزش اخلاقی در سایه‌ی افعال اختیاری مطرح می‌گردد ولی بدین معنا نیست که یکنوع کمال وجودی حقیقی برای انسان به هم نمی‌رسد؛ و چون دقیق شویم به رابطه‌ی بین ارزشها و واقعیتها برمی‌گردد. برخی می‌اندیشند که مفاهیم ارزشی بکلی از واقعیت‌ها جداست اما چنین نیست مفاهیم ارزشی اخلاقی در سایه‌ی ارتباط افعال اختیاری انسان با کمال حقیقی حاصل از همان افعال، مطرح می‌گردد، یعنی: نتیجه‌ی ارزشهای اخلاقی، کمالات تکوینی روحی برای خود انسان است.

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۶۶ }

یعنی: واقعاً انسانی که دارای ارزش اخلاقی مثبت است، از نظر وجودی کاملتر است و صرفاً یک قرارداد و اعتبار محض نیست.

چنانکه برخی توهم می‌کنند که ایدئولوژی [=آنچه مربوط به بایدها و آرمانهاست]؛ سروکاری با واقعیتها ندارد، بلکه نوعی سلیقه است.

بنابراین، گرچه ارزشهای اخلاقی مفاهیمی است که در رابطه با فعل اختیاری انسان مطرح می‌گردد و از این دیدگاه، نباید با موجودات غیر مختار، مورد مقایسه قرار گیرد ولی به لحاظ نتایج واقعی این ارزشها و حصول کمالات حقیقی برای انسان، باز مقایسه درست است.

نتیجه اینکه: از دیدگاه واقعی، انسان در آغاز وجود نسبت به حیوان و جماد و نبات استعدادها و بهره‌های تکوینی بیشتری دارد اما یک ویژگی نیز دارد و آن اینکه در پاندولی در حال نوسان است: می‌تواند از این بهره‌ها و کمالات در دراز مدت و در نهایت امر، خود را کاملتر کند و از همه‌ی موجودات فراتر رود و نیز می‌تواند کمالات خویشتن را از دست بدهد و به جایی برسد که از حیوانات نیز پست‌تر شود و آنجاست که می‌گوید:

نبأ / ۴۰: «يا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا.»

پس آیات، گاه انسان را با توجه به افعال اختیاری او و ارزشهای اخلاقی‌اش مورد ستایش قرار می‌دهد و گاه مورد نکوهش. آنهایی که دارای مراتب عالی می‌شوند به مغفرت و رحمت و جوار الهی می‌رسند:

قمر / ۵۵: «فِي مَفْعَدٍ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ.»

تا جوار الهی بالا می‌روند، به تعبیر بهتری که قرآن از قول همسر فرعون نقل می‌کند:

تحریر / ۱۱: «رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ.»

که بنا به مبانی اعتقادی ما، این قرب (عند) جسمانی نیست. این مقام همسایگی خداست و در این مرتبه، فرشتگان خدمتگزاران اویند، به استقبال او می‌آیند و به او خوش آمد می‌گویند:

زمر / ۷۳: «سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ.»

نیز می‌توان چندان تنزل یابد که «شَرِّ الدَّوَابِّ» گردد. از هر کرم و میکروبی، پست‌تر!

اعراف / ۱۷۹: لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَلَّا نُنْعَمُ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ.»

انفال / ۲۲: إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الضُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ.»

حج / ۴۶: فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارَ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ.»

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۶۷ }

انفال / ۵۵: إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ.»

کروالها آنانند که کفر ورزیدند و حقایق را نپذیرفتند.

در مقابل:

حجرات / ۱۳: إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ.»

است و این کرامت غیر از کرامت «و لقد کَرَمْنَا» ست.

پس، چنانکه چند بار اشاره کردیم، آیات قرآن ناظر به دو نوع کرامت است:

کرامت تکوینی و کرامتی که در نتیجهی افعال اختیاری به دست می‌آید.

شاید دسته‌ی میانه‌ای هم وجود داشته باشد و آن در مورد کسانی است که امکان تشخیص راه صحیح و یا پیمودن راه صحیح برای آنها نبوده است.

(البته فرض انسانی که بکلی فاقد شناخت باشد، مشکل است مگر مجانین) اینان «مستضعفان از حیث شناخت» نام دارند و دسته‌ی میانه‌اند، نه دارای ارزش مثبت اند و نه منفی:

نساء / ۹۸: إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا.»

اختیار انسان

حتی با نگاهی سطحی به قرآن کریم، درمی‌یابیم که به نظر قرآن، انسان موجودی مختار است. اصولاً آمدن پیامبران و نزول کتب آسمانی، بی آنکه انسان، مختار باشد، کاری بیهوده است. بنابراین همین امر دلالت دارد بر اینکه خدا و پیامبران، آدمی را مختار می‌دانند.

آیاتی که در زمینه‌ی ابتلا و آزمایش انسان وارد شده است نیز دلالت بر همین امر دارند:

دَهِرٌ / ۲: «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا.»

کهف / ۷: «إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا.»

نیز، آیات وعد و وعید. از اوصافی که خدا به پیامبران داده است «مبشّر» و «مُنذر» است:

بقره / ۲۱۳: «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً، فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ.»

تبشیر این است که پیامبران به بشر، وعده‌های نیکو برای انجام کارهای خوب، بدهند و انذار آنکه آدمی را از عواقب کارهای بد، بهراسانند؛ چه از عواقب دنیوی و چه اخروی. گاهی قرآن، حتی به جای آنکه بگوید پیامبر فرستادیم؛ می‌فرماید «نذیر» گسیل داشتیم:

فاطر / ۲۴: «وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ.»

یا در قیامت به مؤمنان می‌فرماید:

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۶۸ }

ملك / ۸: «الَّذِينَ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ.»

همه‌ی این امور از وعد و وعید و بشارت و انذار، تنها در مورد موجود مختار معنی دارد. دسته‌ای دیگر از آیاتی که باز نشانگر اختیار انسان است، آیات عهد و میثاق خدا با عموم یا دسته‌های خاصی از انسان‌ها است که در قرآن به آن اشاره دارد:

یس / ۶۰ و ۶۱: «الَّذِينَ أَخَذُوا مِنَ اللَّهِ عَهْدَ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ وَأَنْ اعْبُدُونِي

هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ.»

اگر انسان مجبور باشد و از خود اختیاری نداشته باشد؛ عهد خدا با وی، کار لغوی ست.

بقره / ۸۳: «وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ...»

احزاب / ۷: «وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ...»

این دو مورد، «میثاق خاص» است؛ و باری، همه‌ی این آیات اعم از میثاق عام یا خاص، نشانه‌ی اختیار انسان است.

علاوه بر این دلایلی نقلی و یا دلایلی عقلی؛ آدمی با علم حضوری نیز درمی‌یابد که مختار است. تردیدپذیر نیست که در بسیاری از موارد، انسان وقتی بر سر دو راهی قرار می‌گیرد، بدون اینکه جبری در کار باشد، با اختیار خود یکی از دو راه را انتخاب می‌کند.

برخی از منتسبین به اسلام، قائل به جبر یا چیزی شبیه به جبر شده‌اند. به علل این گرایش در مباحث آینده خواهیم پرداخت. اجمالاً در اینجا می‌گوییم که اینان دچار شبهه‌هایی شده و نتوانسته‌اند آن‌ها را حل کنند.

مفهوم اختیار

برای آنکه هر مسأله، حلّ روشنی پیدا کند باید مفاهیمی که در عنوان آن ذکر می‌شود، کاملاً تبیین شود و اگر اشتراك یا تشابهی وجود دارد، بکلی رفع گردد؛ به همین جهت پیش از ورود به مباحث دیگر، لازم است توضیحی پیرامون مفهوم اختیار ارائه گردد: کلمه‌ی اختیار، در عرف ما و نیز در مباحث نظری، به چند صورت و در چند مورد بکار می‌رود:

1- **در مقابل اضطرار:** مثلاً در فقه می‌گوییم اگر کسی از روی اختیار بخواد گوشت مردار بخورد، جایز نیست اما از روی اضطرار، اشکال ندارد؛ یعنی اگر نخورد جاننش به خطر می‌افتد یا ضرری بسیار شدید به او خواهد آورد:

بقره / ۱۷۳: «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ... فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ.»

2- **در مقابل اکراه**: این مورد، بیشتر در امور حقوقی کاربرد دارد مثلاً می‌گوییم: «بیع مکره» باطل

است [اگر قائل به بطلان بیع مکره باشیم] می‌گوییم یکی از شرایط بیع آنست که با اختیار انجام شود. اکراه آنستکه شخص، تهدید به ضرر شود و به خاطر تهدید غیر، کار را انجام دهد و اگر تهدید در کار نبود، انجام نمی‌داد و اختیار نمی‌کرد.

فرق اضطرار و اکراه اینست که در اضطرار، تهدید غیر، در کار نیست و شخص در اثر شرایط خاص و استثنایی، خود ناگزیر است کاری را انجام دهد.

3- اختیار به معنای قصد و گزینش: در فلسفه، فاعل فعل را به اقسامی تقسیم کرده‌اند که یکی از

آن اقسام، «فاعل بالقصد» نام دارد و او، کسی است که راههای مختلف و متعددی پیش روی دارد، همه را می‌سنجد و یکی را انتخاب می‌کند. این قصد و گزینش، گاهی به نام اراده و اختیار نامیده می‌شود و اختصاص دارد به فاعلهایی که می‌بایست کار خودشان را قبلاً تصوّر کرده باشند و نسبت به آن شوقی پیدا کنند و آنگاه تصمیم به انجام آن بگیرند؛ هر چند این گزینش به دنبال تهدید غیر یا در شرایط استثنایی اتخاذ شود.

4- **اختیار در مقابل جبر**: گاهی اختیار، در معنایی وسیع بکار می‌رود و آن اینست که کاری از فاعل،

تنها از روی میل و رغبت خودش، صادر شود بی‌آنکه از سوی عامل دیگری تحت فشار قرار گیرد این معنا، از معانی دیگر اختیار و حتی از «فاعل القصد» اعم است زیرا در اینجا شرطی در بین نیست که يك مقایسه‌ی ذهنی انجام گیرد تا بعد شوقی برای اختیار يك عمل، به وجود آید و تأکّد پیدا کند و به دنبال آن تصمیم بگیرد و عزم کند و اراده نماید بر انجام کاری [خواه این عزم و اراده، کیف نفسانی یا فعل نفسانی باشد] شرط تنها اینست که کار از روی رضایت و رغبت فاعل، انجام شود. به این معنا، شامل برخی دیگر از اقسام فاعل نیز، می‌گردد مثل فاعل بالعنايه و فاعل بالرّضا و فاعل بالتجلی که اینها نیز فاعل مختاراند با اینکه فاعل بالقصد بر آنها منطبق نیست زیرا تصوّر و تصدیق و سنجش، در کار ایشان نیست. اختیار در این معنا در مورد خدا و فرشتگان و سایر مجرّدات نیز صادق است با اینکه در مورد آنها قدر متیقّن در مورد خدا تصوّر و تصدیق و... مطرح نیست ولی عالیترین مراتب اختیار، همچنان از آن آنهاست. اگر در فاعلهای ارادی گاهی عوامل مضافی نیز در نفس وجود دارد و یا از خارج زیر فشار واقع می‌شود؛ در فاعل بالرّضا و بالتجلی، چنین چیزی مورد ندارد. در برابر قدرت

الهی، قدرتی وجود ندارد تا او را زیر فشار گذارد. چنین است در مورد مجردات تامّ، نیز [اگر وجودشان اثبات شود] این صفت را دارند که تحت تأثیر عامل خارجی واقع نمی‌شود. مثلاً اگر

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۷۰ }

ملائکه را مجرد دانستیم تسبیح و تقدیس آنها، اختیاری ست، خود می‌خواهند، دوست دارند «طعمُهم التّسبیح» اما در مورد آنها اختیار بمعنای قصد مسبوق به تصور و سنجش، صادق نیست زیرا ذهنی ندارند و مقایسه‌ای نمی‌کنند و شوقی در آنان برانگیخته نمی‌شود و اساساً هیچ گونه تغییری در ذاتشان رخ نمی‌دهد ولی مختار نیز هستند. پس می‌بینیم که معنای اختیار با مفهوم اراده، از نظر مصداق ممکن است فرق کند البته اگر اراده به همان معنای قصد و عزم باشد، هر فاعل بالقصدی مختار است ولی چنین نیست که هر فاعل مختاری قاصد به این معنا باشد.

اگر بتوانیم اراده را در ذات الهی فرض کنیم [به صورت صفات ذاتی]؛ به معنای کیف یا فعل نفسانی نیست، بلکه به معنی حبّ و رضاست؛ به هر حال، تعریف فاعل بالقصد، شامل خدا نمی‌گردد. البتّه برخی از متکلمان قائلند که خدا فاعل بالقصد است ولی با دقّت‌هایی که در بحث‌های فلسفی صورت گرفته، ثابت شده است که خدا را نمی‌توان فاعل بالقصد دانست زیرا لازم می‌آید که صفات آفریده‌ها در وی باشد.

بنابراین فاعل بالاراده (= بالقصد) اخصّ از فاعل مختار است.

اینک ببینیم اختیاری که ملاک تکلیف ماست و موجب می‌شود که انسان بر سایر حیوانات امتیاز پیدا کند، چه اختیاری ست؟

بدون شك، هر انسانی دارای فعلی ارادی ست، البتّه کار جبری و طبیعی نیز دارد ولی آنها، مورد بحث ما نیست.

کارهای ارادی انسان با مبادی خاصی از ادراکات و تمایلات نفسانی وی، به مدد دستگاه‌های تمایلات و ادراکات و نیروهایی که خدا در او قرار داده است اعمّ از نیروهای روانی یا بدنی و حتّی بکمک اشیاء خارجی، انجام می‌شود.

آنچه موجب ارزش انسان می‌گردد این است که کارهای وی گزیده‌ی یکراه از چند راه است. در درون انسان، گرایش‌های مختلفی وجود دارد که معمولاً در مقام عمل با هم تزاخم می‌یابند شبیه نیروهای مختلفی که از جهات مختلف در یک جسم اثر می‌کنند؛ جاذبه‌ای آن را به راست می‌کشاند و جاذبه‌ی دیگر به چپ. مثل آهنی که بین دو آهنربا قرار گرفته باشد. در طبیعت، وقتی بدینگونه نیروها، جهات مختلفی داشته باشند؛ آنچه در خارج تحقّق می‌یابند، برآیند نیروهاست و هر یک قویتر است، به نسبت، اثر می‌گذارد و این کار، به طور طبیعی انجام می‌شود. ولی در انسان اینطور نیست که هر جاذبه‌ای قوی‌تر باشد خودبخود تأثیر

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۷۱ }

صددرد در انسان بگذارد. مگر انسانهایی که نیروی اختیار و تصمیم را بکار نمی‌گیرند و تسلیم غرائز می‌شوند. انسان‌ها نیرویی دارند که می‌توانند در برابر جاذبه‌های قوی نیز، مقاومت کنند و اینگونه نیست که در مقابل کششهای طبیعی صرفاً حالت انفعالی داشته باشند. و همین است که به کار انسان ارزش می‌بخشد.

بد نیست به اصطلاحی خاص [اما غیر معروف] اشاره کنیم که برخی از بزرگان درباره‌ی فعل ارادی مطرح کرده‌اند و آن را ویژه‌ی فعل انسان دانسته‌اند؛ در برابر افعال حیوانات که کارهایشان از غرائز سرچشمه می‌گیرد و تنها جنبه‌ای التذاذ دارد. طبق این اصطلاح، کار انسان از اینجهت ارادی است که از عقل سرچشمه می‌گیرد و به کار حیوان، ارادی نمی‌گویند.

این اصطلاح خاصی است «ولا مُشَاخَّةَ فی الاصطلاح.»

اما بنابر اصطلاح معروف، اراده را در مورد افعال حیوانات نیز بکار می‌برند و فصل حیوان را «حسّاس متحرک بالاراده» می‌شمارند.

پس، آنچه ملاک ارزش افعال انسانی است؛ اختیار است. انسان نیرویی دارد که با آن می‌تواند از حالت انفعالی خارج شود و پا فراتر نهد و حاکم بر غرائز و جاذبه‌های مختلف گردد و خواسته‌ای را فدای خواسته‌ی دیگر کند و اینجاست که با همین ترجیح یکی بر دیگری، کار آدمی ارزش می‌یابد؛ چنین ارزشی تنها در مورد موجودی صدق می‌کند که دارای گرایشهای متضاد باشد. یعنی گرایشهایی که در مقام عمل و ارضاء، قابل جمع نیستند و با هم تزامم می‌یابند ولی هر يك ذاتاً دافع دیگری نیست؛ تنها در مقام عمل و ارضاء، متضادند. پس نباید توهم شود که منظور تضاد دیاکتیکی است بلکه بدین معنی است که انگیزه‌هایی در انسان بوجود می‌آید که ارضاء همه‌ی آنها در يك آن و یکجا، امکان ندارد و باید یکی را انتخاب کند، نمی‌توان هم خدا را راضی کرد و هم شیطان و دل را.

البته گاهی امکان دارد انسان به کاری که مورد رضای خداست، میل هم داشته باشد مثل سحری خوردن یا افطار کردن که هم مستحب است (یعنی خدا از آن خشنود می‌گردد) و هم نفس به آن تمایل دارد و اگر قصد قربت کند، عبادت کرده است. ولی گاهی تزامم ایجاد می‌شود: آدم گرسنه است و غذای لذیذ اما حرامی در دسترس است؛ در اینگونه موارد جمع بین دو خواسته و ارضاء آن، ممکن نیست، باید یکی را انتخاب کرد. حال اگر موجودی تنها دارای يك نوع تمایل باشد مثل فرشتگان که لذت آنان در عبادت خداست و اصولاً لذت

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۷۲ }

شیطانی در آنان نیست، در نتیجه انتخاب هم برای آنها، مطرح نیست زیرا میل دیگری جز عبادت خدا ندارد؛ البته مجبور هم نیستند؛ اختیار دارند و به میل خود کاری را انجام می‌دهند اما جز این میل، میل دیگری ندارند؛ به سخن دیگر: مختارند ولی انتخابگر نیستند. پس تنها يك راه پیش رو دارند؛ اما انسان دارای خواسته‌های متضاد است و علاوه بر اینکه مختار است باید انتخاب هم بکند و این منشأ ارزش است^(۱).

آیا این اختیار، ویژه‌ی انسان است یا موجودات دیگری نیز آن را (اگرچه ضعیف‌تر) دارا هستند؟

آنچه از قرآن برمی‌آید این است که «جن» نیز چنین اختیاری را دارد و لذا او نیز مکلف است:

انعام / ۱۳۰: يَا مَعْشَرَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا.»

در مورد حیوانات چطور؟

در قرآن، دلیلی بر این مطلب نداریم که حیوانات اختیار بمعنایی که ملاک تکلیف است دارند. برخی به طور قطع ادعا کرده‌اند که حیوانات اختیار ندارند اما شاید چنین ادعایی خلاف احتیاط باشد و می‌توان مواردی یافت که اختیار و انتخاب بر آنها صادق است: فرض کنید حیوانی نزدیک مزرعه‌ی شما می‌آید؛ شما چوبی را بلند می‌کنید، او فرار می‌کند؛ این فرار یعنی انتخاب کتک نخوردن بر سیر شدن. این انتخاب است، گرچه بی‌شک در درجه‌ی قوت انتخاب انسان نیست؛ می‌توان گفت انتخابی است نیمه آگاهانه. [هر چند همه‌ی انسان‌ها نیز کارهای خودشان را با اختیار آگاهانه انجام نمی‌دهند و برخی از انتخاب‌ها مانند همان فرار حیوان است].

به هر حال نمی‌توان ادعای قاطع کرد بر این که حیوانات اختیاری ندارند و تکلیفی هم. شاید در روایات چیزهایی یافته شود مبنی بر اینکه حیوانات یا برخی از آنها، تکلیف دارند. (تفسیر نورالثقلین، ج ۱ ص ۷۱۵ و ۷۱۶).

در روایتی آمده است که بزى که به بُز دیگر شاخ زده است، در قیامت قصاص می‌شود. آیات قرآن دلالت دارد بر اینکه حیوانات «حُشْر» دارند:

1. در مورد واژه «ارزش» بحث‌هایی شده است که بیشتر جنبه‌ی لغوی دارد ولی بد نیست بگوییم که شاید بدین مناسبت است که اصولاً در مبادله، مطرح است. در اینجا نیز این را بدهیم و آن را بگیریم، می‌ارزد.

انعام / ۳۸: «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ.»

اکنون آنچه مورد بحث است، اختیار انسان است.

تعریف ما از اختیار انسان در این بحث این شد که انسان، دارای جاذبه‌های درونی مختلفی است که می‌تواند با فعالیت درونی خود، یکی را بر دیگری ترجیح دهد و آنرا انتخاب کند و این اختیار، ملاک تکلیف است. هر جا تکلیفی نبود، دلیل است بر اینکه چنین اختیاری وجود ندارد؛ هر چند اختیار بمعنای دیگری وجود داشته باشد.

آیاتی داریم که با دلالت مطابقه و با صراحت، دلالت بر اختیار انسان می‌کند:

کهف / ۲۹: «وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ.»

کلامی صریحتر از این آیه، در مورد اختیار نمی‌توان یافت. خدا حجت را بر مردم تمام کرده، راهها را به آنان نشان داده و پیامبران را فرستاده است:

نساء / ۱۶۵: «لَيْلًا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ.»

و اینک نوبت مردم است که:

«فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ.»

انفال / ۴۲: «لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ.»

شبهه‌های جبری‌ها و پاسخ به آنها

در کنار آیاتی که ذکر کردیم، آیات دیگری هست (به علاوه‌ی پاره‌ای از شبهات عقلی) که موجب توهم جبر است؛ یکدسته از این آیات می‌فرماید که مشیت و اراده‌ی شما، محکوم مشیت خداست و مشیت خدا بر شما غلبه دارد:

تکویر / ۲۹: «وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ.»

آیه ایهام دارد که اگر خدا بخواهد، در ما مشیتی پیدا می‌شود و اگر نخواهد، ما نیز نخواهیم خواست و کاری انجام نمی‌دهیم. پس آنچه مؤثر است، خواست خداست و ما ابزار بی اراده‌ای بیش نیستیم.

دسته‌ی دیگر: آیاتی است که می‌فرماید آنچه انسان انجام می‌دهد، باید به اذن خدا باشد:

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۷۴ }

یونس / ۱۰۰: «وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ.»

یعنی حتی ایمان و کفر انسان محکوم اذن الهی است.

نیز، آیاتی در مورد قضا و قدر وجود دارد دالّ بر اینکه آنچه انجام می‌دهید در کتابی نوشته شده و هیچ چیز خارج از حوزه‌های قضا و قدر الهی تحقق نمی‌یابد.

اما باید دانست که قاهریت مشیت و اراده و اذن و قضا و قدر خداوند در مورد انسان، به معنی نفی اختیار نیست؛ زمانی چنین است که اینها جانشین اختیار شوند؛ یعنی يك کار، یا باید به اراده‌ی ما انجام شود یا به اراده‌ی خدا، که در صورت اخیر، اراده‌ی خدا، اراده‌ی ما را نفی می‌کند ولی اراده‌ی خدا و انسان، در عرض هم نیستند و اراده‌ی خدا جانشین اراده‌ی انسان نمی‌گردد؛ بلکه در طول یکدیگرند: کاری که با اراده‌ی انسان صورت می‌گیرد، این کار با مبادی و آثارش، «یکجا» تحت اراده‌ی خداست. کار ما، با اراده‌ی خود ما، رابطه‌ی علّ و معلولی دارد^(۱). ما باید اراده کنیم تا کاری انجام گیرد؛ تا اراده نکنیم، کار تحقق نمی‌یابد اما همین علّت و معلول و نیز مبادی دیگر، همه، متعلّق اراده‌ی الهی است. علّت قریب و مباشر این کار، اراده‌ی انسان است پس اراده‌ی الهی در طول اراده‌ی انسان است.

با اینکه در این سلسله علل و معالیل، علّت و معلولی هست؛ امّا همه محکوم اراده‌ی الهی است. اصولاً کُلّ نظام، متعلّق اراده‌ی الهی است؛ تا اراده‌ی الهی نباشد؛ این نظام، موجود نمی‌شود اگر اراده‌ی خدا نباشد، نه ما که مریدیم وجود خواهیم داشت و نه مرادی و نه اراده‌ی! زیرا چنانکه گفتیم اراده‌ی ما و خدا در طول یکدیگرند و مُنافاتی ندارد با این که همه‌ی این نظام بکلی متعلّق اراده‌ی الهی باشد. این کلید حلّ همه‌ی این مسائل است، در اذن، مشیّت، قضا و قدر و... که هیچکدام جانشین اراده‌ی انسان نیستند، بلکه نظامی است فراسوی نظام علّت و معلول این جهانی. آیاتی در مقام بیان توحید افعالی هستند و می‌خواهند انسان را از جهلی که نسبت به خود و خدا دارد خارج کنند؛ آدمی خیال می‌کند در انجام کارهایش مستقل است؛ این توهم باطل است (و اکثر انسانها به ان مبتلایند). قرآن کریم می‌خواهد مردم را از این غفلت، بیدار کند تا گمان نکنند که مستقلند و چه خدا باشد، چه نباشد و بخواهد یا نخواهد آنان هستند و کارشان را انجام میدهند؛ قرآن می‌خواهد نشان دهد که اراده‌ی الهی، فوق اراده‌ی انسانهاست:

1. البته نه علّت تام بلکه جزء العلّه.

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۷۵ }

انعام / ۱۴۹: «فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ.»

ای آنان که کفر ورزیدید، گمان نکنید که با کفرورزیتان، اراده‌ی شما بر اراده‌ی خدا غالب آمده، نه، چنین نیست، بلکه «فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ...» می‌تواند همه را جبراً هدایت کند ولی این را نخواسته است. خواست تکوینی خدا اینست که انسان از راه اراده‌ی خود کار کند.

پس این تعبیرات برای آنست که کفّار گمان نکنند که وقتی برخلاف اراده‌ی تشریحی خدا، عمل می‌کند، او را عاجز کرده یا بروی سبقت گرفته‌اند.

در روایات نیز، برخی موهّم جبر است و متناسب با همین مباحث قضا و قدر و اذن و مشیّت و اراده؛ که پاسخ آنها نیز، همان پاسخی است که در مورد آیات گفته شد. امّا يك سلسله روایات با

مفاهیم خاص وجود دارد موهم جبر که گرچه در قرآن هم نظایر آن وجود دارد اما به صراحت این روایات نیست؛ و از آن جمله است روایات مربوط به طینت انسان بدین مضمون که خدا مردم را از دو طینت بد و خوب آفریده است که موهم این معناست که بدها مجبورند کار بد و خوبها، کار خوب انجام دهند. و یا روایاتی که در باب علم الهی وارد شده مبنی بر اینکه خدا می‌داند چه کسی کار خوب و چه کسی کار بد انجام می‌دهد و موهم این معنا می‌شود که اگر کسی خلاف علم خدا، فعلی مرتکب شود، - العیاذ بالله - علم خدا تبدیل به جهل می‌شود:

خیام می‌گوید:

من «مَی» خورم و هر که چون من، اهل بود *** «می» خوردن من، به نزد وی، سهل بود

«می» خوردن من، حق ز ازل می‌دانست *** گرمی نخورم، علم خدا، جهل بود

و یا روایاتی که در باب شقاوت و سعادت ذاتی انسان [به تعبیر متکلمان] آمده است: **السَّعِيدُ**

سَعِيدٌ فِي بطنِ امه و الشَّقِيُّ شَقِيٌّ فِي بطنِ امه «و یا روایاتی مبنی بر اینکه چون روح در جنین

دمیده شد، فرشته‌ای بر پیشانی او خواهد نوشت که صالح است یا طالح.

که همه‌ی این روایات، ایهام جبر دارد.

اگر بخواهیم همه‌ی این روایات را مفضلاً، چه از جهت سند و چه از لحاظ دلالت، مورد بررسی قرار

دهیم، از بحث اصلی خود خارج خواهیم شد. اما بطور فشرده و گلی، دو جواب ساده به این موارد

می‌توان داد و يك جواب دقیقتر:

1- اینها بیان اقتضاء هاست نه بیان علّت تامّه. یعنی کسانی هستند که از طینتی خلق شده‌اند

که آن طینت، اقتضاء دارد که جهت خیر را در او تقویت کند مثل فرزندی که از پدر

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۷۶ }

صالحی به وجود آمده است در برابر بچه‌ای که از زنا بهم رسیده است که در این يك، اقتضاء گناه

بیشتر است ولی در هیچیک به حدّ جبر نمی‌رسد.

2- جواب سطحی دیگر اینکه: طبیعت دخالتی در خوب و بد شدن ندارد، بلکه خدا از پیش می‌دانسته است، چه کسانی با اختیار خویش، راه خوب را انتخاب خواهند کرد و چه کسانی بد را؛ دسته‌ی نخستین را از طینت خوب آفریده و دو دیگر را از بد. و این شبیه آنست که باغبانی هر گلی را متناسب با ارزش و مقدار رشد و بالندگی آن، در گلدانی مناسب قرار می‌دهد. گلدان تأثیری در خوب و بد شدن گل ندارد؛ طینت نیز تنها ظرفی است متناسب با روحی که بناست با اختیار خودش، خوب یا بد شود و ظرف طینت هیچ تأثیری در خوب و بد شدن مظهر خود ندارد.

3- جواب دقیقتر اینست که: ما طینت را (چنانکه در دو جواب پیشین) به همان معنای متعارفی که به ذهنمان می‌آید؛ نگیریم بلکه منظور از طینت و یا ماء عذب و مالح (شور)^(۱)، این جهانی نیست؛ چنانکه علیین در آیه‌ی:

مُطَفِّفِينَ / ۱۸: «إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عَلْيَيْنَ.»

و سجّین:

مُطَفِّفِينَ / ۷: «إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سَجِّينَ.»

نیز، چیزهایی در این عالم نیست. بلکه اینها مربوط به عالمی دیگر است که در آن عالم، نظام دیگری حکمفرماست.

برای تقریب ذهن، می‌توانیم از مباحثی که در معقول، مطرح شده است، کمک بگیریم که می‌گوید وجود دارای مراتبی است و مرتبه‌ی پایین و فرودین وجود، معلول مرتبه‌ی فرازین است و جلوه‌ی از جلوه‌های آن می‌باشد.

آنچه در این عالم هست به حسب طبع این عالم، دارای شؤون مختلف و متفاوتی است و وجودش در پهنه‌ی زمان و مکان گسترده است؛ اما در عالم بالاتر با يك وجود جمع‌تر، موجود است. تعبیری می‌گوید: «المتفرقات فی وعاء الزّمان، مجتمعات فی وعاء الدّهر» این پدیده‌هایی که در پهنه‌ی زمان و مکان گسترده و طبیعت این جهانی موجب جدائی اجزاء و شؤون پدیده‌های آن شده است در عالم بالاتر چنین نیست و این پراکندگی در زمان و مکان،

1. در برخی روایات آمده است که خداوند در آغاز خلقت، آبی شیرین و گوارا آفرید و آبی شور و تلخ؛ سپس مؤمنان را از آن آب شیرین و کفار را از آب شور و تلخ آفرید.

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۷۷ }

در آنجا وجود ندارد و به حسب مرتبه‌ی وجود، شدیدتر و کاملتر است و شاید بتوان آن را تطبیق کرد با آنچه که در قرآن به نام «خزائن» نامیده شده است:

حجر / ۲۱: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ.»

در تفسیر این آیه چنین گفته شده است که خزائن الهی خیلی وسیعتر از این جهان و از جهت مرتبه‌ی وجودی کاملتر از مرتبه‌ی این عالم است و ویژگی کمال آن، مرتبه‌ی: «جمعیت و بساطت» آن است هر قدر مرتبه‌ی وجود، نازلتر و فرودین‌تر شود، پهن‌تر و گسترده‌تر می‌شود و شؤون وجود از هم، جداتر می‌شود. بنابراین در عالمی که خزائن این عالم است؛ دیگر تقدیرات و اندازه‌ها و حدود این عالم، وجود ندارد؛ آنجا با وجود وسیعی موجود است که نسبت به همه‌ی موجودات محدود عالم ما، خزائن محسوب می‌گردد و لذا می‌فرماید:

هر چه در این عالم هست، در نزد ما خزائن آن وجود دارد.

این مقدمه را در ذهن نگهدارید که غیر از این عالم، عوالم دیگری در **طول یکدیگر وجود** دارد که هر يك نسبت به دیگری، کاملتر است و لازمه‌ی کاملتر بودن «جمعیت» در وجود است. موجودی که در این عالم از اجزاء پراکنده‌ای تشکیل می‌شود و در طول زمان نیز، در وجودش انبساط می‌یابد یعنی می‌توان برای آن، اجزاء طولی فرض کرد بطوریکه هر جزئی از آن، به جزئی از زمان منطبق می‌گردد؛ مثلاً موجودی را که صد سال عمر دارد، می‌توان به صد جزء تقسیم کرد که هر جزء بر یکسال تطبیق کند و هر یکسال را نیز به ۳۶۵ جزء؛ تا بر یکروز منطبق شود و باز یکروز را به ۲۴ ساعت و... این موجود، در همان حال، يك وجود است که منبسط است در پهنه‌ی زمانی صد ساله ولی اجزایش در این جهان، قابل جمع نیست؛ تدریجاً بوجود می‌آید.

کُلّ این عالمی که دارای زمان طولانی و از نظر مکان هم دارای اجزاء مختلفی است که تطبیق بر اجزاء مکان می‌کند؛ در یک عالم بالاتر، یک وجود دیگر دارد که این ویژگی‌ها را ندارد. نیز ممکن است چندین عالم باشد؛ و هر عالم فرازین، برخی از ویژگی‌های عالم فرودین حذف می‌شود. در آن بالاترین عالم، موجودات، یکنوع تجمع و بساطت، نسبت به عالم ما، دارند. حال اگر موجودی را در نظر بگیریم که در طول چندین سال در عالم ما زندگی کرده و هر لحظه حادثی برای او پیش آمده است و نسبت به این حادث، فعل و انفعالات داشته؛ اگر در وجود جمعی موجود شود، هر چه از شؤون وجودی او در پهنه‌ی زمان و مکان گسترده است در آنجا، با یک وجود جمعی موجود می‌شود. اگر در این عالم، موجود مجبوری ست، آن

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۷۸ }

وجودی هم که در آن جهان تحقق می‌یابد، وجود واحدی است جبری و اگر موجود مختاری ست و فعالی که انجام داده و حادثی که برایش پیش آمده، بی اختیار وی، نبوده است؛ در عالم بالاتر به صورت وجودی واحد که در آن اختیار نیز هست منتها «عَلَى نَعْتِ الْوَحْدَةِ وَالْبَسَاطَةِ» تحقق می‌یابد. بنابراین می‌توان گفت: تمام شؤون انسان بی آنکه برخی را به طینت نسبت دهیم و برخی را به اختیار؛ همه، یکجا، در آنجا موجود است. کسانی که خوبند، در آن عالم، وجود کاملی دارند و از آن به طینت علیین تعبیر می‌شود که طبعاً تمام خصوصیات و کمالات وجودی موجود این جهانی از جمله اختیار آن را، واجد است. و همچنین افراد شقی هم وجودی در آنجا دارند که دارای اختیار می‌باشد. لازمه‌ی طینتی که انسان از آن آفریده شده، این نیست که چون از علیین یا سجین است باید بی اختیار باشد؛ اصولاً در طینت اختیار هم وجود دارد.

بیانی در نسبت افعال به واجب الوجود تبارک و تعالی، داشتیم که موجوداتی که در این جهان در طول زمان بوجود می‌آیند از آن جهتی که ارتباط به واجب پیدا می‌کنند افاضه‌ی وجودی او در زمان واقع نمی‌شود و همین موجب می‌شود که بگوییم هر موجودی تنها با امر خدا موجود می‌گردد:

یس / ۸۲: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ.»

چون اراده کند که چیزی بوجود آید، با همان امر «كُنْ» بوجود می‌آید. پس وجود انسان با اینکه یک وجود تدریجی صد ساله است ولی از آن جهت که انتساب به خدا دارد دفعی^(۱) و ناگاه است.

در اینجا نیز می‌توان چیزی شبیه به آن، تصوّر کرد؛ یعنی در این عالم مادّی است که ما یک روز اراده‌ی انجام کاری را نداریم اما روز دیگر اراده می‌کنیم و سپس آن را انجام می‌دهیم؛ یکروز گناه و روز دیگر توبه می‌کنیم. ولی همه اینها در عالم بالاتری دارای یک وجود جمعی است که آن را خدا آفریده است.

همانطور که آفرینش خدا نسبت به وجود این جهانی ما، موجب مجبور شدن ما در کارهای اختیاری نمی‌شود، آفرینش آن مرتبه‌ی وجود ما نیز که در عالم خزائن الهی است، و از آنجا وجود این جهانی ما نزول و تقدّر یافته، موجب جبری بودن این موجود نمی‌گردد. وجود این جهانی ما، جلوه‌ای از آن موجود است، وجود اختیار در این عالم، حاکی است از اینکه در آن

1. تعبیر دفعی، از ضیق خناق و ناگزیری در تعبیر است؛ می‌توان «وجود ناگاه» را نیز پیشنهاد کرد:

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۷۹ }

هم، اختیار هست؛ نه این که چون آن وجود، وجودی کامل و مثلاً از **علیین** است، پس ما در این جهان ناگزیر باید خوب باشیم؛ بلکه در خود آن وجود، کمال «اختیار» وجود دارد منتها نه بگونه‌ای این جهانی که تدریجاً تحقّق می‌یابد.

بنابراین، اگر حمل اخبار و روایات طینت به آن مرتبه‌ی از وجود که در عالم خزائن الهی است، صحیح باشد؛ می‌توان گفت: تمام شؤون انسان، «علی نعت البساطه» در آن عالم موجود است بدون اینکه با اختیار انسان و تحولات و تغییرات او در این عالم، منافاتی داشته باشد. آن عالم، نسخه‌ای از این عالم است؛ گیرم نسخه‌ای کاملتر.

برای دریافت بهتر، موجودی را به ذهن آورید که در خارج، ظرف یکساعت تحقّق می‌یابد و آنرا در یک لحظه می‌توانید به ذهن آورید. در این لحظه، امتداد وجودی یک زمان را در ذهن تصوّر می‌کنید. پس این موجود در ذهن شما یک وجود ذهنی دارد که جمع‌تر است از آن وجود خارجی. حال اگر فرض کنید بتوانید وجودی صدساله را در یک لحظه در ذهن بوجود آورید به طوری که کاملاً بر آن منطبق شود و از آن حکایت کند، نسخه‌ای است درست منطبق بر آن ولی به صورت جمعی.

حال فرض کنید که این وجودی که در ذهن شماست؛ يك وجود عینی باشد. همه‌ی آنچه را که در طول زمان وجود پیدا کرده، در وجود ذهنی خود فرض کرده‌اید و حالا فکر کنید این وجود ذهنی شما، عینی باشد.

بنابراین، اگر آنچه در این عالم، در طول زمان و در پهنه‌ی مکان بوجود می‌آید؛ يك وجود جمعی در مرتبه‌ی بالاتری از سنخ علم، داشته باشد و این معلول آن باشد؛ همانطور که معلول خداست، مرتبه‌ی فروری از آن وجود است و همه‌ی چیزهایی که در این موجود است، در آن موجود هم به نحو بساطت هست. پس می‌توان گفت: همه چیز در طینت وجود دارد. اگر طینت منطبق بر چنین موجودی شود، هر چیزی که در این عالم تحقق می‌یابد؛ در آنجا دفعهً و یکجا تحقق می‌یابد و از جمله، اختیار انسان. البته خدا آن را آفریده است و نیز خدا، این موجود این جهانی را از آن آفریده است که رشحه‌ای است از رشحات آن؛ ولی در هیچ عالمی، موجب جبر نمی‌شود. اگر استناد چیزی به خدا، موجب جبر شود، استناد وجود این جهانی هم به خدا، باید موجب جبر شود؛ مگر آنچه داریم از خدا نیست؟ قدرتی که برای انجام افعال اختیاری بکار می‌بریم، مگر از خدا نیست؟ اراده و اختیار ما مگر از خدا نیست؟ هست؛ ولی موجب جبر نمی‌شود.

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۸۰ }

جبر آنست که اراده‌ی خدا جانشین اراده‌ی ما شود، یعنی به جای ما، خدا اراده کند اما هنگامی که اراده‌ی خدا در طول اراده‌ی ماست، موجب جبر کار، نمی‌شود. خدا خواسته است که انسان در این جهان با اختیار، و با همه‌ی شؤون وجودی‌اش تحقق یابد و از خودش هیچ ندارد ولی جبری در کار نیست. اختیار ما عین ربط به خداست ولی جبر نیست. اختیار است و ربط؛ اختیار ربطی وجود این جهانی ما نیز، مرتبه‌ای از عالم بالاتر است؛ چنانکه در اینجا مجبور نیستیم، لزوماً در آنجا، جبر نیست؛ فرق این دو عالم، در جمعیت و تفرق است. در این جهان، شؤون وجود ما، متفرق است و در آن جهان، مجتمع؛ باری، چون آن وجودِ عندالله و آنجهانی که در عالم خزائن اوست، مرتبه‌ی کاملتری از وجود اینجهانی ماست؛ همه‌ی آنچه در اینجا است در آنجا علی‌نحوالبساطة موجود است از جمله اختیار؛ پس آن وجود نیز، وجود مختاری است.

نزدیک شدن به فضای این وجه، نیاز به لطف قریحه دارد.

بهرحال، به عنوان احتمال می‌گوییم: اگر روایات طینت به جهانی فراسوی این جهان، نظر داشته باشد؛ می‌توان برای آن چنین تحلیلی قائل شد بی آنکه موجب جبر شود.

تا اینجا شبهات جبری بررسی شد که پیرامون مضامین کتاب و سنت مطرح می‌شد یعنی چون خدا مثلاً فرموده است:

انسان / ۳۰: «وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ.»

[شما چیزی نمی‌خواهید مگر آنکه خدا خواسته باشد] و یا چون پیامبر یا امام، نیز از سوی خدا، مطلبی فرموده‌اند که شبهاتی به وجود آورده است. اما برخی شبهات صرفنظر از ادله شرعی مطرح می‌گردد؛ از جمله: شبهه‌ی جبر فلسفی.

جبر فلسفی

برخی از قواعد فلسفی نیز موجب توهم جبر شده است مانند «الشیء مالم بجب لم يوجد.» وجود، مساوق با ضرورت است. هیچ موجودی با وصف امکان خاص، تحقق پیدا نمی‌کند. امکان خاص، حالت تساوی وجود و عدم است؛ اگر موجود ممکن الوجودی بخواهد تحقق یابد، باید به مرز وجوب برسد. این قانون، شامل افعال انسان نیز می‌شود زیرا هر کاری از انسان، بخواهد تحقق یابد چون ممکن الوجود است باید به حدّ وجوب برسد. و از اینجا

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۸۱ }

چنین توهمی پدید می‌آید که بنابراین دیگر جای اعمال اختیاری نخواهد بود؛ کار وقتی اختیاری است که دو حالت داشته باشد یعنی هم ممکن باشد تحقق یابد و هم ممکن باشد تحقق نیابد؛ اگر وجوب پیدا کرد جبراً تحقق خواهد یافت. برخی از متکلمان که جبر را نمی‌پذیرفتند قاعده‌ی مذکور را مخدوش دانسته و گفته‌اند که برای تحقق يك موجود ممکن، لازم نیست به حدّ وجوب

برسد، همینقدر که اولویت یافت، کافی ست. قائل شدن متکلمان به اولویت و کفایت اولویت، به همین خاطر است که مبتلا به جبر نگردند.

پاسخ: این قاعده عقلی استثناءپذیر نیست؛ ولی ربطی هم به اختیار و جبر ندارد؛ قاعده می‌گوید، علت تامه‌ی هر معلول باید موجود باشد؛ هرگاه علت تامه‌ی معلولی تحقق یافت، عقل عنوانی را انتزاع می‌کند که عبارتست از «وجوب».

اما در افعال اختیاری انسان، علت تامه جز با اراده‌ی انسان تحقق پیدا نمی‌کند اراده‌ی انسان، جزئی از اجزاء علت تامه است. پس اگر اراده را هم به حساب آورده‌اید که می‌گویید علت تامه‌اش تحقق یافته و به مرز وجوب رسیده، این فعل از اختیاری بودن، خارج نمی‌شود چون فعل اختیاری آنست که مستند به اراده‌ی فاعل باشد و اینجا هست. و اگر بعد از اینکه شخص اراده کرد، می‌گویید: باز باید اختیار داشته باشد؛ این چنان است که بگویید کسی که کار انجام داده، باید اختیار داشته باشد که آنرا در ظرف خودش معدوم کند و این محال است. پس از آنکه اراده کرد کاری انجام دهد، دیگر لازم نیست بعد از آن نیز اختیار داشته باشد؛ مگر نسبت به ابقاء آن در مرحله‌ی بعدی که اختیار در ابقاء یا اعدام داشته باشد. و هیچکس ادعا نمی‌کند که هنگامی که انسان کاری انجام داد باز اختیار دارد آن کار به او مستند باشد یا نباشد. همینکه کاری از انسان صادر شد، استناد به او قطعی است و برگشت ندارد؛ جز در توبه که می‌تواند کاری انجام دهد که اثر آن را جبران کند. نفس کاری که در ظرف تحقق خود، واقع شده، عوض شدنی نیست.

بنابراین: اگر شما اراده و اختیار انسان را جزء علت تامه بحساب آورده‌اید، این فعل اختیاری است و اگر نیاورده‌اید، و می‌گویید که: علت تامه‌ی آن تحقق یافته، اشتباه می‌کنید! زیرا تا اراده نباشد، علت تامه تحقق نمی‌یابد؛ پس فعل اختیاری نیز، وجوب بالغیر پیدا می‌کند منتها، وجوب بالغیر از سوی فاعل مختار، یعنی فاعل مختار است که به فعل خویش، وجوب بالغیر می‌دهد. پس لازم نیست که مقهور فعل خود باشد. بنابراین، این شبهه‌ی فلسفی نیز وارد نیست و موجب جبر نمی‌شود.

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۸۲ }

شبهه‌ی جبر طبیعی: برخی شبهه کرده‌اند که قوانین طبیعت ایجاب می‌کند که کار خاصی از آدمی، سر بزند و این عوامل، ستیزه ناپذیرند؛ و ربط آن با فعل اختیاری انسان مبتنی بر این است که افعالی

که از انسان سر می‌زند مبادی خاص روانی از ادراک و تمایلات، دارد؛ که بی ارتباط با امور طبیعی و جریان‌های طبیعی خارج نیست. همانطور که دیدن ما، گرچه کاری ست که از نفس سر می‌زند، ولی در اختیار نفس نیست، تحقق شرائط طبیعی رؤیت در خارج، موجب دیدن می‌گردد و این دیدن یکی از عناصری است که در فعل اختیاری ما مؤثر است؛ گواه این تأثیر اینکه تا چیزی را ندیده است احساس تمایل به آن را نیز ندارد، وقتی نگاهش افتاد، اراده‌اش هم به انجام تعلق می‌گیرد:

بابا طاهر شاعر عارف می‌فرماید:

زدست دیده و دل، هر دو فریاد *** که هر چه دیده بیند، دل کند یاد

بسازم خنجری نیشش زیولاد *** ز منم بر دیده تا دل گردد آزاد

و عکس آن نیز صادق است که گفته‌اند:

از دل برود، هر آنکه از دیده برفت.

باری، این دیدن يك امر غیر اختیاری و تابع قوانین طبیعی است؛ پس چیزی هم که بر آن مترتب می‌گردد، تابع همین قوانین خواهد بود.

تمایلات آدمی نیز گرچه ناشی از غرائزی ست که در ماست؛ اما بی ارتباط با طبیعت نیست^(۱). در علوم روان‌تنی نیز اثبات کرده‌اند که عوامل طبیعی، موجب برانگیخته شدن تمایلات ویژه در انسان می‌گردد؛ خودمان هم کم و بیش آزموده‌ایم و معروف است که زعفران شادی می‌آورد؛ عدس، رقت قلب ایجاد می‌کند.

نیز قانون مسلم وراثت؛ که براساس آن، آدمی بسیاری از ویژگیهای اجداد خود را به ارث می‌برد. و اگر نگوئیم صفات اکتسابی را، دستکم دسته‌ای از صفات بطور مسلم با وراثت، انتقال می‌یابد.

پس با توجه به همه‌ی این عوامل مؤثر طبیعی، وقتی که ما برای انجام کاری اراده می‌کنیم، این اراده، از يك سلسله عوامل طبیعی سرچشمه گرفته است (گرچه در ظاهر به نظر آید که بی مقدمه،

اراده کرده‌ایم) و این جبر است؛ زیرا پیدایش معلول، نتیجه‌ی يك سلسله، علل طبیعی ست که طبق قانون جبری طبیعت، تحقق می‌یابد.

1. در این تعبیر خود ما، جزئی از طبیعتیم.

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۸۳ }

پاسخ: با اینکه ما قوانین مسلم علمی را انکار نمی‌کنیم و آنچه از نظر علمی ثابت است و دلیل قطعی دارد برای ما قابل قبول است؛ با این حال، معتقدیم که موجب جبر نمی‌شود. تردیدی نیست که غرائز خاص یا وسائل طبیعی خاص برانگیخته می‌گردد و کاری هم به دنبال آن انجام می‌یابد اما نه بدین معناست که آدمی مسلوب الاختیار است.

آیا آدمی نمی‌تواند يك غریزه‌ی طبیعی انگیزنده را مهار کند؟

در قانون وراثت نیز، آیا تجربه می‌گوید هم فرزندی که از يك سلسله عوامل وراثتی در اجداد معینی برخوردار بود، صددرصد و بدون استثناء، همان خواهد شد؟ بطوری که جای انتخابی برای خود او باقی نمی‌ماند؟ قطعاً تجربه چنین نمی‌گوید. همه‌ی این عوامل بفرص قطعیت در تأثیر، به عنوان «جزء العله» پذیرفتنی است اما در نهایت، انسان نیز می‌تواند اعمال اختیار کند و برخلاف اقتضای همه‌ی این عوامل، رفتار دیگری در پیش گیرد.

در مورد رفتار انسان نمی‌توان براساس وراثت و عوامل طبیعی دیگر پیش بینی قطعی کرد تنها می‌توان آمار گرفت که مثلاً اکثر انسانها در برابر فلان غریزه چه واکنشی دارند. اما آیا اگر انسانی تربیت دینی یافت یا اراده‌ی مسلط بر نفس یافت، در دائره‌ی این تجربه، مورد محاسبه واقع است؟ و سرانجام ما خود می‌توانیم تجربه کنیم که گاه به رغم خواستن بسیار، از انجام کاری، خویشتن داری نماییم.

در مورد حضرت یوسف (علیه السلام)، تمام اسباب طبیعی و حتی فیزیکی و محیط و سن،

مقتضی انجام خواسته‌ی گناه آلود زلیخا بود:

زلیخا، بسیار زیبا بود و خود را برهنه ساخته و اطراف اتاق از هر سو آینه کاری بود.

محیط، خاندان درباره مرقه عزیز مصر.

سن، در عنفوان جوانی:

یوسف / ۲۴: «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٍ وَهَمَّ بِهَا لَوْ لَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ الشُّوْءَ وَالْفَحْشَاءَ.»

اجزاء علت تامه، قریب به تمامیت بود اما نورانیت و پاکی و به تعبیر خود خدا برهان خدا داده] که نمی‌دانیم حقیقت آن چیست ولی به هر حال تورانیتی از سنخ علم است [موجب خودداری او شد.

شبهات جبر تاریخی

این دسته می‌گویند که تاریخ واقعیتهای دارد و احکامی ویژه‌ی خویش، فلاسفه‌ی تاریخ بر آن

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۸۴ }

شده‌اند که این قوانین و احکام را کشف کنند و در این راه، پیشرفتهایی نیز کرده‌اند و امیدوارند که به نتایج قطعی‌تر و دقیقتری نیز، برسند.

بنابر آن قوانین، مردمی که در یک مقطع ویژه‌ی تاریخی، واقعند، محکوم آن قوانین تاریخی اند، یعنی آن قوانین، هرچه را برای آن مرحله‌ی خاص اقتضاء کند، همان خواهد شد؛ چه مردم بخواهند و چه نخواهند. پس، صرفنظر از عوامل طبیعی که براساس محاسبات علمی، قابل پیش بینی است، عامل دیگری نیز وجود دارد با نام: **عامل تاریخی**.

برای تاریخ، مراحل قائل شده‌اند که هر مرحله اقتضائی دارد و نیز حرکتی برای آن قائلند روبه رشد که بنابر قوانین آن، قافله‌ی آدمی در حال حرکت را، در هر مرحله از جهت ویژگی و دستاوردهایش، قابل پیش بینی می‌دانند.

پاسخ: این فرضیست که نه تنها دلیلی ندارد؛ بلکه دلایلی برخلاف آن نیز می‌توان اقامه کرد: اولاً تاریخ، واقعیت خارجی ندارد بلکه امری انتزاعی است. و اما ادعای قانونمندی تاریخ، نیز، تخیلی بیش نیست چرا که چیزی که واقعیت عینی ندارد چگونه می‌تواند «قوانین حقیقی خاص خود» داشته باشد؟ و اما در مورد ادعای شواهد، بر این فرض؛ به زبان خودشان می‌گوییم: روش علمی، روش مبتنی بر تجربه است بنابراین، این روش را در موردی می‌توان اعمال کرد که قابلیت تکرار داشته باشد؛ در يك جا تجربه کنیم و مشابه آنرا در جایی دیگر و... تا رابطه‌ی علیت را، کشف کنیم و قانونی از نظر علمی به اثبات برسد. اما تاریخ جریانی است که قابل تکرار نیست. به فرض وجود خارجی، امری وحدانی و تکرارناپذیر است؛ و هرگز نمی‌توان آن را مورد تجربه قرار داد. اگر تکرار مثلاً صد بار تاریخ يك قوم ممکن می‌بود، ادعای کشف قانون برای هر مقطع خاص، براساس تجربه، صحت می‌داشت ولی می‌دانیم که تاریخ يك جریان غیر قابل تکرار است و هرگونه فرضیه‌ای در این زمینه، فاقد ارزش علمی خواهد بود^(۱).

بنابراین جبر تاریخ و سخن‌هایی از این دست، هیچ اساسی ندارد و این تعبیری است که از بیگانگان عاریه گرفته شده است و دریغا گاهی آشنایان با مسائل اسلامی نیز، این تعبیرات را بکار می‌برند.

1. به فرض ثابت انگاشتن جبر تاریخی، درباره‌ی هر فردی صادق نیست خود آنها آنرا در کلّ انسانها جاری می‌دانند ولی به استثناء در يك فرد نیز قائلند. و در مبحث «جامعه و تاریخ در قرآن» به بحث بیشتری پیرامون این موضوع خواهیم پرداخت.

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۸۵ }

بنابراین، با چنین فرضیه‌های غیر علمی و غیر قابل اثباتی، نمی‌توانیم مسأله‌ی بدیهی اختیار را که در خود می‌یابیم و همه‌ی آیات و روایات آنرا تأیید می‌کنند و همه‌ی ادیان و هر نظام اخلاقی یا تربیتی، مبتنی بر آنست؛ نادیده بگیریم و از آن دست برداریم.

جبر اجتماعی

جبر تاریخی مربوط به فلسفه‌ی تاریخ بود و جبر اجتماعی، متعلق به جامعه‌شناسی ست. طرفداران این نظر می‌گویند: جامعه دارای قوانین قطعی و بی‌تخلف است و لذا اراده‌ی انسانها در برابر آنها، تاب ایستادگی ندارد

این مسأله، بر نهاده بر دوپیش فرض است:

1- قبول جامعه به عنوان يك وجود عینی و حقیقی

2- قائل شدن قوانین مستقل و ویژه برای جامعه، مستقل از قوانین حاکم بر افراد. پس از این به پیش فرض، تازه می‌رسد به اصل مسأله که آیا فرد در برابر قوانین حاکم بر جامعه مقاوم است یا خیر؟

هر دو پیشفرض قابل انکار و مناقشه است:

جامعه، اعتباری است و از دیدگاه فلسفی، وجود حقیقی ندارد؛ جز اینکه افراد انسان دور هم جمع می‌شوند و با هم روابطی دارند و اجتماعی را به وجود می‌آورند، چیز دیگری به نام جامعه، وجود ندارد.

برخی گفته‌اند: چون انسانها با هم جامعه‌ای را فراهم آوردند؛ روحی به وجود می‌آید که همان، روح جامعه و مستقلاً موجود است!

برخی دیگر گفته‌اند که همان ارواح افراد درهم ادغام و يك روح می‌شود. انسان يك خود فردی پیدا می‌کند و يك خود اجتماعی، و خود اجتماعی وی از ادغام تمایلات و خواسته‌ها و احساسات و عواطف همه‌ی افراد و برآیند آنها به دست می‌آید و همان روح جامعه است! همه‌ی این سخنها، بی‌پایه و کم‌مایه است، هر روحی وجود مستقل دارد، روح در روح دیگر، ادغام نمی‌شود، عواطف و ادراکات هر انسانی، ویژه‌ی خود اوست. آنچه ممکن است اینست که انسانی در انسان دیگر، احساسی برانگیزد یا احساس مشابه او را پیدا کند ولی به این معنا نیست که دو احساس در هم فرو می‌رود و یکی می‌شود. چنین فعل و انفعالی تنها در طبیعت وجود دارد ولی نفس و اراده - چنانکه در جای خودش ثابت شده - مجرد است.

طبعاً قانونی هم به عنوان قانونی مستقل نمی‌توان برای جامعه قائل شد. قانون حقیقی اصالتاً

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۸۶ }

از آن انسانهایی است که در جامعه زندگی می‌کنند؛ نه اینکه چیز جدید دیگری نیز، مستقل از انسانها، برای خود، قانون داشته باشد.

با انکار آن دو پیشفرض (وجود و روح مستقل برای جامعه و قوانین مستقل برای آن) دیگر جایی برای جبر اجتماعی باقی نمی‌ماند.

اگر هم قبول کنیم فرضاً که جامعه حقیقتی است و قوانینی هم دارد، چه کس گفته است که این قوانین بگونه‌ای است که برای هیچ فردی، اختیاری باقی نمی‌گذارد؟ شواهدی هم که می‌آورند، صادقانه گواهی نمی‌دهد؛ نظیر آنکه می‌گوید: وقتی در جامعه‌ای برهنه راه رفتن زشت است کسی نمی‌تواند، برهنه برود! خیر، چنین نیست، شرایط اجتماعی باعث شده است که تصمیم بگیرد با لباس بیرون آید؛ نه اینکه قوانین جامعه، بگونه‌ای است که اختیار را از او سلب می‌کند؛ چنانکه وقتی آدمی از بوی چیزی یا مزه‌ی آن متنفر است هیچگاه اراده نمی‌کند که آن چیز را بخورد؛ اما آیا بدینمعنی است که او مجبور است؟ به هر حال، نه جبرالهی، نه جبر طبیعی و نه جبر فلسفی، هیچیک، حاوی چیزی که موجب سلب اختیار انسان گردد؛ نیست.

شناخت

در بحث اختیار، روشن شد که کمال انسان از آنجهت که انسان است، کمالی است که با انتخاب و اختیار بدست می‌آید. پس می‌توانیم گفت: ویژگی تکامل انسان، از آنجهت که انسان است تکامل اختیاری است و این همان است که در آخرین آیه‌ی سوره‌ی احزاب، با عنوان امانتی که آدمی آن را پذیرفته است، از آن یاد شده است:

احزاب / ۷۲: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا.»

ما (آن) امانت را بر آسمانها و زمین و کوهها عرضه داشتیم، از کشیدن آن سرباز زدند و هراسیدند و انسان بار آن، بر دوش گرفت؛ همانا او ستمکار نادان است.

حافظ، دقیقاً با توجّه به همین آیه، این بیت بسیار مشهور و بلند خود را ساخته است.

آسمان بار امانت نتوانست کشید *** قرعه‌ی فال به نام من دیوانه زدند

در مورد بحثهای فراوانی که در اطراف این آیه و تفسیر آن آمده است، می‌توان به تفسیر المیزان رجوع کرد.

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۸۷ }

امانت در این آیه، هرگونه تفسیر شود بی رابطه با انتخاب و اختیار و تکلیف نیست و این همان مسؤولیت آدمی در برابر خدای بزرگ است.

و اما اینکه آیا این امانت نتیجه‌ی همین مسؤولیت است [که در برخی روایات به ولایت تفسیر شده است] ^(۱) یا خود تکلیف می‌باشد و یا مقدمات تکلیف؛ به هر حال، با تکلیف ارتباط دارد.

برای اینکه آدمی بتواند چیزی را انتخاب کند و مسؤولیت آن را بپذیرد؛ شرائطی لازم است که **نخستین** آن، اینست که شیء مورد تکلیف را «**بشناسد**» و بداند که نسبت به آن، چه مسؤولیتی دارد، **دو دیگر** اینکه گرایشهای متضادی در زمینه‌ی آن **فعل** داشته باشد تا زمینه‌ای برای انتخاب و اختیار، فراهم شود. **سه دیگر** اینکه: قدرت و یارایی تصمیم‌گیری و انتخاب، داشته باشد تا بین گرایش‌های متضاد، یکی را انتخاب کند.

چهارم اینکه: آنچه را انتخاب می‌کند، بتواند به مرحله‌ی عمل در آورد یعنی شرائط انجام فعل و قدرت عمل کردن به آن، برای وی، آماده باشد.

مایه‌های سه شرط از این مقدمات از استعداد شناخت و تمایلات و نیروی تصمیم‌گیری و انتخاب، همه، در نهاد انسان به طور فطری قرار داده شده است؛ اما **شرایط عمل** مربوط به خارج از وجود انسان است. باید در خارج شرائطی فراهم باشد [علاوه بر ابزار عمل و دست و پا و سایر وسائل که در

انسان هست] تا انسان بتواند کاری را انجام دهد. بنابراین، جا دارد که ما در مورد مایه‌های فطری خداداد و کیفیت به فعلیت رسیدن آنها، بحث کنیم:

1- شناخت

گفتیم اولین شرط، علم و ادراك و به تعبیر دیگر، شناخت است.

در قرآن، در این مورد، آیات چندان فراوان است که بحث در مورد یکایک و جمع آنها، بسیار طولانی خواهد شد.

پس، می‌کوشیم تا مهمترین مباحث را در زمینه شناخت، از دیدگاه قرآن، بررسی کنیم.

روشنترین آیاتی که در زمینه‌ی «علم» وجود دارد و بویژه با اختیار و مسئولیت انسان، رابطه دارد، این آیات است:

انسان / ۲: «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا.»

1. تفسیر نورالثقلین ج ۴ ص ۳۰۹-۳۱۴

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۸۸ }

ما آدمی را از نطفه‌ای آمیخته (از عناصر گوناگون) آفریدیم؛ (سپس) آزمودیمش پس او را شنوا و بینا ساختیم.

پس از ذکر آفرینش آدمی از نطفه‌ی آمیخته، به حکمت این آفرینش و هدف آن که مورد آزمایش قرار گرفتن اوست، اشاره می‌کند. یعنی بر سر چند راه قرار می‌گیرد تا زمینه برای «ابتلاء» و انجام مسئولیت وی، فراهم گردد. و سپس می‌فرماید: به او توان ادراك دادیم؛ او را شنوا و بینا آفریدیم.

با توجه به ربط این کلمات، در می‌یابیم که برای «ابتلاء»، سمع و بصر لازم است؛ [انتخاب سمع و بصر در میان انواع ادراک‌های انسان، به دلیل اهمیت و وسعت این دو حس، در شناخت است]؛ به هر حال، این نکته از آیه برآمد که: برای اینکه انسان مورد آزمایش قرار گیرد، و هدف آفرینش وی در این جهان تأمین شود، باید دارای قدرت شناخت باشد.

نحل / ۷۸: «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ.»

خدا شما را از شکم مادرانتان برآورد در حالیکه هیچ چیز نمی‌دانستید؛ (اما) در شما چشم و گوش و دل آفرید (تا شناخت پیدا کنید) باشد که سپاس گذارید.

در اینجا چند بحث مطرح است:

- 1- آیا انسان پیش از ولادت هیچ دانشی ندارد؟
- 2- آیا این مطلب در مورد همه‌ی انسانها کلیت دارد؟
- 3- آیا علم، تنها از این سه راه [چشم و گوش و دل] حاصل می‌گردد؟
- 4- اگر منحصر به این سه نیست، ذکر تنها این سه مورد، به چه سبب بوده است؟
- 5- نیز، در مورد سمع و بصر، آیا منظور تنها اندام این دو حس است یا قوه‌ی بینائی و شنوایی؟
- 6- چرا سمع را مفرد و ابصار را جمع آورده است؟
- 7- منظور از فؤاد چیست؟ و...

چنانکه مشاهده می‌شود مباحث بسیار است و در حوصله‌ی این مقال، پاسخ به همه، نمی‌گنجد؛ اجمالاً در مورد ذکر سمع و بصر و فؤاد می‌گوییم که در مقام حصر نیست بلکه از جهت اهمیت آنهاست و اما اینکه آیا آدمی پیش از تولد، هیچ دانشی داشته است یا نه؟ مربوط می‌شود با چند بحث فلسفی:

1- یکی اینکه آیا انسان جز علمی که از راه سمع و بصر و... بدست می‌آورد؛ دارای علمی دیگر مانند **علم حضوری** نیز هست یا خیر؟ به عبارت دیگر: آیا نفس علم به خود دارد یا خیر؟ براساس بحث‌های فلسفی، هر موجود مجردی که مستقل و جوهری باشد، از خودش آگاه است، پس هنگامی که نفس تحقق می‌یابد و دارای مرتبه‌ای از تجرد می‌شود باید نوعی آگاهی از خویش، داشته باشد؛ پس چگونه آیه می‌فرماید **هیچ دانشی** نداشته است؟

2- از سوی دیگر، این پرسش مطرح است که آیا انسان علمی فطری دارد یا نه؟ اغلب فلاسفه برآنند که آدمی نوعی دانش فطری دارد، دستکم در بدیهیات نخستین؛ بنابراین چرا آیه چنین می‌فرماید؟

3- نیز، در بسیاری از روایات آمده است که وجود مقدس پیامبر مکرم ما (صلی الله علیه و آله و) برخی از انبیاء و ائمه (علیهم السلام)، در شکم مادر نیز، دارای دانش بوده‌اند، تسبیح خدا می‌کرده و گاه از درون شکم مادر، با وی سخن می‌گفته‌اند؛ پس چرا آیه می‌فرماید: **لا تَعْلَمُونَ شَيْئًا؟**

ج ۱ و ۲ - علم به چند صورت اطلاق می‌گردد: در عرف وقتی می‌گوییم علم، منظور، علم آگاهانه است ولی از دید دقیق فلسفی، علم، مراتبی دارد: ناآگاهانه، نیمه آگاهانه و آگاهانه. ناآگاهانه علمی است که آدمی هیچ درکی از آن ندارد حتی در پرسش از آن می‌گوید نه! اما با تجارب و دلائل عقلی می‌توان ثابت کرد که چنین دانشی به صورت ناآگاهانه، در ژرفای دل آدمی، وجود دارد.

نیمه آگاهانه هنگامی است که آدمی، خود به اینکه می‌داند، آگاه نیست اما ممکن است، آگاهی یابد چنانکه ما از بسیاری از چیزها که می‌دانیم در حال حاضر غافلیم اما به تداعی، یا برخورد، در می‌یابیم که آن را می‌دانسته‌ایم.

آگاهانه هم که پیداست. دانشی داریم و می‌دانیم که می‌دانیم^(۱).

پس می‌توان گفت: در آیه‌ی شریف که نفی علم از انسان می‌کند، اولاً به علم آگاهانه نظر دارد؛ ثانیاً منافاتی ندارد که علمی بصورت ناآگاهانه یا نیمه آگاهانه در آدمی باشد اما چون توجه به آن

ندارد، آن را از علم خویش به حساب نیاورد؛ پس جمع می‌توانیم کرد بین این آیه و آیات دیگری که دلالت بر علم حضوری آدمی به خدا، دارد که از جمله مکالمه‌ی مشهور:

اعراف / ۱۷۲: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ.»

1. این بحث، آن شعر معروف را متداعی می‌شود که گفت:

آنکس که بداند و بداند که بداند... الخ...

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۹۰ }

پس این « لا تَعْلَمُونَ شَيْئًا » آن معرفت حضوری ناآگاهانه نسبت به خدا را [در ابتدای خلقت]، نفی نمی‌کند. اما در مورد آن سؤال که آیا « لا تَعْلَمُونَ شَيْئًا » نسبت به همه‌ی انسانهاست یا انسانهای معمولی؟، جواب اینستکه: به فرض اینکه آیه، ظهور در عموم آدمیان داشته باشد که در آغاز تولد فاقد علمند، این عموم، قابل تخصیص است به دلیل خارجی. علاوه براینکه می‌توان گفت چنین ظهوری در عموم و اطلاق، از آیه بر نمی‌آید. بلکه آیه در مقام اجمال است؛ می‌خواهد توجّه بدهد که خدا این نعمت را به انسانها داده است تا از راه چشم و گوش، علوم بدست آورند.

بحث دیگر در مورد ذیل آیه بود که چرا، این سه [چشم و گوش و دل] را فرموده و بقیه را یادآور نشده است. در پاسخ باید گفت: بقیه‌ی طرق فهم یا عادی‌ست که در اختیار همگان است مثل بویایی و چشائی و یا غیر عادی‌ست مثل وحی و الهام که منحصر به اولیاء خداست که آیه در مقام بیان این دسته‌ی اخیر نیست چون خطابش به همه‌ی انسانهاست؛ و اما در مورد دسته‌ی اول چون اهمیتی چندان نداشته‌اند ذکر نشده‌اند؛ خاصه که منظور آیه تأکید بر این امر است که باید از این ابزارها برای شناخت حقّ و تکلیف، استفاده کرد؛ و آنچه در این زمینه اهمّیت فراوان دارد، همین سه قوه است و قوای دیگر چندان تأثیری در این مسائل ندارند.

و اما توضیح کلمه‌ی **افئده**:

کلمه **فؤاد** که در قرآن، مترادف با قلب بکار می‌رود، در اصل به معنای عضو مخصوصی در بدن انسان یا حیوان است که نقش تلمبه در جریان خون و تصفیه‌ی آن را به عهده دارد و معمولاً در

سمت چپ سینه قرار دارد ولی در عرف به معنای مرکز ادراکات و عواطف و احساسات بکار می‌رود. و اما ارتباط بین معنای لغوی و عرفی آن شاید ناشی از اینجاست که عرف مردم تصوّر می‌کرده‌اند که ادراک و احساس با این اندام خاص، ارتباط دارد و قرآن کریم نیز بر مبنای همین اصطلاح عرفی آنرا بکار برده است:

حج / ۴۶: «فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارَ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ.»

دیدگان کور نیستند، بلکه دل‌هایی کورند که در سینه‌هاست.

ممکن است گفته شود که این، يك رابطه‌ی توهمی است؛ چرا قرآن تلویحاً آن را امضاء کرده است؟ در پاسخ می‌توان گفت: چون قرآن به زبان مردم نازل شده است، طبق اصطلاح مردم، سخن می‌گوید، و معنای آن، امضای آنچه مردم واقعیت می‌پنداشتند نیست، می‌فرماید: چشم سرتان را نمی‌گویم که کور می‌شود بلکه چشم دلتان را می‌گویم کور می‌شود که در سینه‌هایتان است.

نیز می‌توان گفت: منظور از صدر و سینه، صدر و سینه‌ی جسمانی نیست؛ بلکه منظور از

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۹۱ }

دل، قوه‌ی مدرك است و منظور از «صدر»، باطن انسان. زیرا ما عادت کرده‌ایم که چون بخواهیم به باطن اشاره کنیم و می‌گوییم: درون سینه.

لقمان / ۲۳: «إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ.»

خداوند به درون سینه‌ها داناست، چون سینه، مخفی‌ترین جای بدن است و محفظه‌ای است که با استخوانهای اطراف احاطه شده است.

پس در حقیقت قلب یعنی مرکز ادراک، و صدر یعنی مرتبه‌ای از باطن.

و نیز می‌توان گفت: قلب اگر هم محلّ احساس و ادراک نباشد؛ عضوی است که پیش از هر عضو دیگر مورد تعلق روح قرار می‌گیرد و آخرین عضوی است که هنگام مفارقت روح از بدن، از کار می‌افتد.

رابطه‌ی روح با بدن، در همه اعضا به یک نسبت نیست، در برخی اعضا از جمله قلب و مغز، مقدم است. شاید رابطه‌ی روح با قلب، از همه مقدم‌تر باشد.

به هر حال، از موارد استعمال فؤاد در قرآن به دست می‌آید که منظور، عضو مادی بدن نیست و قوه‌ی ویژه‌ای از روح نیز، نیست بلکه شامل قوای متعددی می‌باشد.

از بررسی آیات برمی‌آید که به قلب، ادراک نسبت داده شده است:

حج / ۴۶: «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا.»

آیا در زمین راه نمی‌افتند تا دل‌هایی داشته باشند که با آن خرد ورزند.

اعراف / ۱۷۹: «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا

يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا.»

در این آیه تعبیر «فقه» که به معنای فهم دقیق و دریافت حقیقت است بکار رفته و به قلب،

نسبت داده شده است.

و از سوی دیگر، احساسات و عواطف به قلب نسبت داده شده است؛ چه مثبت و چه منفی،

خوش آمدن یا بد آمدن.

انفال / ۲: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ.»

مؤمنان آناند که چون نام خدا برده شود، دل‌هایشان هراس کند.

زمر / ۴۵: «وَإِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ.»

و چون نام خدای یکتا گفته شود، دل‌های آنان که به رستخیز ایمان ندارند، درهم شود.

و در داستان حضرت موسی فرماید:

قصص / ۱۰: «وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَارِغًا إِنْ كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَنْ رَبَطْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ.»

دل مادر موسی خالی شد و نزدیک بود، راز را آشکار سازد، اگر ما دلش را محکم نمی‌کردیم تا که از مؤمنان باشد.

از اینجا درمی‌یابیم که فؤاد و قلب، یکی‌ست و همین فؤاد و قلب است که حالت اضطراب و «دل خالی شدن»، در آن بوجود می‌آید یا آرامش می‌یابد.

نیز، قلب جای ایمان تلقی شده است:

حجرات / ۷: «وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ.»

هنوز ایمان در دل‌هایتان جایگیر نشده است.

نیز از برخی از آیات برمی‌آید که در قلب، حالات انحرافی نیز پدیدار می‌گردد که نمی‌تواند کار خود را خوب انجام دهد و از آن گاهی به «زیغ» تعبیر شده است و گاهی «مَرَضٌ» و «ختم» و «طبع»:

آل عمران / ۷: «فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ.»

آنکه در دل‌هایشان کژیست، از متشابهات (آیات) پیروی می‌کنند.

بقره / ۱۰: «فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا.»

در دل‌هایشان بیماری ست، و خدا بر آن می‌افزاید.

بقره / ۷: «خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً.»

فرو بسته [یا مهر زده] است خدا دل‌هایشان را و برگوشها و چشم‌هایشان پرده افتاده است.

توبه / ۸۷: «وَطَبَعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهَمْ لَا يَفْقَهُونَ.»

و دل‌هایشان فرو بسته شده است و آنان در نمی‌یابند [و روزنه‌ای به حقایق پیدا نمی‌کنند].

گاهی نیز از برخی از آیات می‌توان دریافت که قلب حتّی، علم حضوری نیز دارد:

مطّفین / ۱۴و۱۳: «كَلَّا، بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ، كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمِئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ.»

آنها باید روز رستخیز، جلوه‌های الهی را ببینند اما اعمال آنان چون زنگاری بر آینه‌ی دل‌هاشان افتاده است و نمی‌گذارد انوار الهی در آنها جلوه گر شود.

پس درمی‌یابیم که دل چیزیست که می‌تواند خدا را مشاهده کند؛ و این معنا، در روایات بسیار زیاد آمده است. در نهج البلاغه می‌خوانیم: «لا تدركه العيون بمشاهدة العيان ولكن تدركه القلوب بحقائق الايمان» «دلها او را با حقیقت ایمان، درمی‌یابند. این درک، علم حضوریست،

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۹۳ }

پس می‌توان گفت که قلب از دیدگاه قرآن، موجودیست که هم علم حضوری دارد و هم علم حصولی و هم احساسات و هم ادراک و هیجان‌ها و عواطف به آن، نسبت داده می‌شود. پس به تعبیر فلسفی، یک قوه‌ی خاص نیست. در بحث‌های فلسفی، هر نوع کاری که از انسان سر می‌زند یک مبدأ خاص برای آن قائل می‌گردند. هنگامی که می‌بینیم انواع گوناگونی از ادراکات وجود دارد که از هم متمایزند، می‌گوییم، هر یک قوه‌ای دارند: حس مشترک، خیال، حافظه و عقل.

اما برای انفعالات و کیفیات نفسانی، مبدأ فاعلی قائل نمی‌گردند و آنها را به نفس نسبت می‌دهند.

بین حکماء معروف چنین است که عقل، قوه‌ی خاص نیست بلکه عقل، کار نفس است اما می‌توان در آن مناقشه کرد و گفت که عقل نیز از آن جهت که مُدرک مفاهیم است، قوه محسوب است. آنچه را می‌توان به حقیقت نفس نسبت داد، علم حضوری است کار روح، مشاهده‌ی واقعیت است و این مرتبه والاتر از ادراک مفاهیم است.

به هر حال، ذهن ما آشنا با این معناست که برای هر نوع فعلی که از روح سر می‌زند، قوه‌ی خاصی منظور می‌شود. با این دید وقتی کلمه‌ی قلب را مورد مطالعه قرار می‌دهیم، با توجه به موارد استعمال و بر طبق این اصطلاح، باید گفت: قلب قوه‌ی خاصی نیست چون چیزهای گوناگونی بدان

نسبت داده شده است که از جهت ماهیت با هم متفاوت اند، یکدسته از آنها «انفعال» است و دسته‌ی دیگر «فعل».

افعال نیز، انواع متفاوتی دارند. پس قلب، عبارتست از نفس انسان از آن نظر که دارای ادراکات و احساسات و عواطف است. حتی، انتخاب و اختیار نیز در قرآن به قلب نسبت داده شده است.

بقره / ۲۲۵: «لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ.»

خدا شما را بواسطه سوگندهای سر زبانی مؤاخذه نمی‌کند ولی در آنچه دلهاتان برمی‌گزیند، مورد مؤاخذه قرار می‌گیرید.

احزاب / ۵: «وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا.»

اگر در چیزی خطا کرده‌اید باکی نیست، اما آنچه دلهاتان به عمد برگزیده (مورد مؤاخذه خواهید بود) و خدا بخشایشگر مهربان است.

پس اگر بگوییم با توجه به موارد استعمال قرآن، قلب مترادف است با آنچه در فلسفه به نام روح یا نفس نامیده می‌شود؛ گزاف نیست. تنها چیزی که می‌توان گفت که به نفس نسبت داده می‌شود و به قلب نسبت داده نمی‌شود، افعال بدنی است. نفس قوه‌ای عامل دارد که بدن را به حرکت وامی‌دارد و این به قلب نسبت داده نشده است.

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۹۴ }

پس هر چیزی که نوعی ادراک در آن ملحوظ است؛ یا خود علم و معرفت و یا کیفیت‌های علمی؛ همه به قلب نسبت داده می‌شود اما چیزی که بهیچ صورت، ادراک در آن ندارد به قلب نسبت داده نمی‌شود. [احساسات و عواطف هم توأم با ادراک است، محبت را نیز آدمی درک می‌کند].

پرسش: با توجه به اهمیت «قلب»؛ چرا در آیه‌ای که از سوره‌ی «انسان» نقل شد، از آن نام برده نشده است؟ و می‌فرماید: «فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا»؟. به علاوه در آیه ۷۸ از سوره نحل چرا نخست سمع و پس بصر را ذکر فرموده است؟ و بعد از همه (أفئده) را؟

پاسخ: معمولاً فعالیت‌های قلب به دنبال فعالیت‌های چشم و گوش است. نخست چیزی را می‌بینیم یا می‌شنویم سپس قلب (= عقل) در مورد آن می‌اندیشد، کار عقل و قلب معمولاً مترتب بر کار چشم و گوش است.

عدم ذکر آن در آیه نیز شاید از آنروست که خواسته است تنها از چیزهایی که ابزار ابتدایی شناخت است، نام برده باشد.

به هر حال، از مجموع آیات استفاده می‌شود که خدای متعال ابزاری برای شناخت آفریده است که مهمترین آنها چشم و گوش و قلب است.

در قرآن کریم، در مورد علم انسان به صورتهای دیگر نیز؛ با لحن‌های ویژه‌ای یاد شده است:

علق ۵-۱: «اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ، اِقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ، الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ.»

بخوان به نام پروردگارت که آفرید. انسان را از خون بسته آفرید، بخوان که پروردگار تو گرامیترین است؛ آنکه با قلم آموخت و به آدمی آنچه را نمی‌دانست؛ آموزش داد.

اگر منظور از قلم، همان باشد که متبادر به ذهن ماست، یعنی قلم معمولی و اشاره‌ای آیه به نوشتار و کتابت باشد؛ در واقع اشاره به مرحله‌ی دیگری است که مترتب بر همه‌ی اینهاست؛ یعنی آدمی، می‌بیند، می‌شنود، سپس می‌اندیشد؛ بعد اندیشه‌های خود را می‌نویسد. پس نگارش، از مرحله‌ی قبل، متأخر است. [گرچه برای آنکه همان نوشتار را بخواند، دیدن مقدم بر اندیشیدن است].

باری، قرآن با آنکه برای شناخت و دانشی که با وسائل مختلف حاصل می‌شود، اهمیت و عنایت ویژه‌ای قائل است اما دانش دیگری نیز برای انسان بر می‌شمرد که از راه‌های معمولی حاصل نمی‌شود، از جمله علمی که از راه وحی حاصل می‌گردد:

رحمن / ۲: «الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ.»

ما از راه عادی، عالم به قرآن می‌شویم ولی پیامبر(صلی الله علیه وآله) از طریق عادی، عالم به قرآن نشده است. او - درود خداوند بر او - از راه وحی به قرآن دست یافته است.

آیا علمی که انسان جز از راه عادی بدان می‌رسد، منحصر به طریق وحی است [که به انبیاء نازل می‌شده است و آنها وحی‌هایی به صورت کتاب آسمانی] یا اینکه علوم دیگری نیز برای بشر، متصور است؟

از قرآن برمی‌آید که این دانشهای غیر عادی، منحصر به وحی انبیاء نبوده است بلکه، جز آنکه، کسان دیگری نیز بوده‌اند که از راههای غیر عادی عالم می‌شده‌اند. گاهی این گونه دانش، به نام «علم لدنی» نامیده می‌شود [عین تعبیر «لدنی» در قرآن نیست ولی:

کَهِفَ / ۶۵: «وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا.»

ریشه‌ای این اصطلاح است] و اشاره است به اینکه از راه عادی حاصل نشده است.

در برخی موارد، در مورد غیر انبیاء نیز تعبیر وحی بکار رفته و مفاد آن اینست که علمی از غیر راه عادی، حاصل شده است:

مَائِدَه / ۱۱۱: «وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ.»

و هنگامی که به حواریان (عیسی) وحی کردم که بمن و رسولم ایمان آورید گفتند آوردیم.

ممکن است گفته شود که در این آیه نیز منظور اینست که حواریان با واسطه‌ی حضرت عیسی از وحی خدا آگاه شدند؛ ولی موارد دیگری نیز هست که این زمینه را هم ندارد مثل وحی به حضرت مریم و به مادر موسی(علیه السلام):

قَصَصَ / ۷: «وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي. إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ.»

به مادر موسی وحی کردیم که به او شیربده و چون بر جان وی بیمناک شدی، او را به دریا در افکن و نترس و غم مخور، ما او را به تو باز می‌گردانیم و او را از پیامبران قرار می‌دهیم.

مادر موسی، از طریق همین وحی از آینده‌ی فرزندش خبرهایی بدست آورد.

و در مورد حضرت مریم می‌فرماید:

آل عمران / ۴۵: «إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ...»

در آن هنگام که فرشتگان گفتند: ای مریم، خداوند مژده می‌دهد تو را به «کلمه» ای از خویش که نام وی مسیح، عیسی پسر مریم است...

این علم نیز، عادی نیست. و این هر دو بانوی بلند مرتبه و بزرگوار، پیامبر نبوده‌اند. پس

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۹۶ }

علم منحصر به طرق عادی نیست؛ و راه غیر عادی، منحصر به انبیاء نیز نیست. نکته‌ی دیگر اینکه: وحی در اینجا، غیر از وحی ویژه‌ی انبیاست. وحی در استعمال قرآنی. شامل الهام نیز می‌شود یعنی ادراکی غیر عادی که از سوی خدای متعال به کسی اعطا می‌گردد.

پرسش: آیا این اندامهای ادراکی که در اختیار همه‌ی انسانهاست و نیز ابزار باطنی عقل، برای حصول آنچه مورد نیاز انسان در زندگی اوست؛ کافی است و می‌تواند با آنها مفاسد و مصالح خود را تشخیص دهد؛ و با آنها هدف از آفرینش انسان که آزمایش اوست، تحقق می‌یابد؟

قرآن، خود می‌فرماید که دانشی که به انسانها اعطاء شده است؛ دانش ناچیزی است. به عبارت دیگر، علم عادی انسانها بسیار محدود است. زیرا هر ابزار شناخت، دارای بُرد ادراکی محدودی است؛ نیز تحقق ادراک، مشروط به شرایطی است، همه وقت و همه جا این ادراکات حاصل نمی‌شود؛ همچنین در ادراکات ما، خطاهایی پیدا می‌شود؛ در تعقل و تفکر نیز انسان دچار اشتباه می‌شود.

قرآن گاه می‌فرماید:

اسراء / ۸۵: «وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا.»

جز اندکی از دانش به شما داده نشده است.

نیز، می‌فرماید:

بقره / ۲۱۶: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كَرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ.»

جهاد تکلیف شماست اگرچه برای شما ناپسند باشد؛ بسا چیزی را ناپسند می‌دارید و همان برای شما بهترین است چنانکه بسا چیزی را دوست می‌دارید و برای شما بدترین است خدا می‌داند و شما نمی‌دانید.

پس بی‌شک، ابزارهای ادراکی انسان، بگونه‌ای نیست که بتواند در راه تکامل وی، تمام نیازهایش را تأمین کند. و همین محدودیت، خود دلیل لزوم نبوت است؛ اگر علم انسان تأمین کننده‌ی نیازهایش می‌بود، احتیاجی به وحی نبود، پس با توجه به انیکه حکمت الهی مقتضی است که انسان مصالح و مفاسد خود را بشناسد تا آگاهانه انتخاب کند؛ عقل حکم می‌کند که باید راه دیگری وجود داشته باشد. ما فعلاً در مقام بیان برهان نبوت نیستیم، تنها اشاره داریم براینکه محدودیت شناخت انسان، موجب وجود نوع دیگری از علم است؛ در این زمینه بیان‌های مختلف وجود دارد که شاید بیشتر آنها هم رسایی کامل را نداشته باشد. چنانکه

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۹۷ }

می‌دانید متکلمان می‌گویند «قاعده لطف» ایجاب می‌کند که خدا پیامبران را مبعوث کند. آنها در توضیح قاعده‌ی لطف بیان‌هایی دارند که شاید برخی مناقشه‌پذیر باشد. در همین زمینه است که این سؤال مطرح می‌گردد که: اصولاً وجوب چیزی بر خدا به چه معنی است؟ مگر عقل برای خدا رساله‌ی عملیه می‌نویسد؟!

با توجه به این بیان کوتاه می‌توان جواب آن شبهه‌ها را یافت و بیانی عرضه کرد که این نقائص را نداشته باشد، این بیان، دارای دو مقدمه است:

1- غرض الهی از آفرینش انسان در این جهان اینست که آدمی، با اختیار خود، این راه را طی کند.

2- عقل انسان، برای شناخت راه درست از نادرست، کافی نیست.

پس، «باید» پیامبران مبعوث شوند. این «باید»، فرمان، نیست، بلکه همان ضرورت بالقیاس است. یعنی با توجه به اینکه انسان باید به هدف تعیین شده از سوی خدا برسد و عقل می‌بیند که مقدمات حصول این امر، ناقص است؛ حکم می‌کند که **باید** راه دیگری نیز، باشد. این «باید» چیزی جز کشف تلازم بین این مبانی، نیست.

اگر خدا می‌خواهد به غرض و مقصودش از آفرینش آدمی برسد [که می‌خواهد]؛ باید راه شناخت، در اختیار انسان قرار گیرد و چون آنچه در اختیار همه‌ی انسانهاست، کافی نیست، پس باید راه دیگری وجود داشته باشد.

به هر حال، تردیدی نیست که علم انسان‌های عادی، بسیار محدود است. قبلاً گفتیم که قرآن برای انسان، از يك نظر، دو نوع علم قائل است: علم عادی و علم غیر عادی.

دانش عادی، آنست که چه حصولی و چه حضوری، در اختیار همه‌ی انسانهاست.

علم غیر عادی، دانشی است که ویژه‌ی برخی انسانهاست، ایضاً چه حضوری و چه حصولی.

علم نبوت، از انواع علوم غیر عادی است که در اختیار پیامبران قرار می‌گیرد و از آنها به دیگران انتقال می‌یابد.

اما اینکه حقیقت وحی، چگونه علمی ست، آیا حصولی است یا حضوری، جای بحث و کاوش

است و چون ما حقیقت وحی را درنیافته‌ایم، دقیقاً نمی‌توانیم درباره‌ی آن قضاوت کنیم اجمالاً می‌توانیم گفت که در این زمینه نیز، يك علم حضوری وجود دارد و يك علم حصولی. در برخی موارد از وحی، به طوری که از قرآن یا روایت برمی‌آید که کلام به پیامبر القاء یا نوشته‌ای به او ارائه می‌شود، گرچه رؤیت مکتوب و یا شنیدن کلام از طریق علم حضوری می‌باشد ولی انعکاس معنای آن در ذهن، علم حصولی است. نیز ممکن است برخی از انواع وحی،

حضورى خالص باشد ولى بعد پيامبر، خود از آن، تفسير حصولى كند، چنانكه ما گاه احساس ترس مى‌كنيم و با علم حضورى آنرا مى‌يابيم و بعد از آن مفهومی مى‌گيريم كه از سنخ علم حصولى است.

پرسش: آیا پیامبران، همه‌ی حقایق عالم را با وحی درك مى‌کنند یا تنها برخی را؟

آنچه اقتضاء این برهان و سایر ادله‌ی وحی و نبوت است؛ اینست كه هر شناختی كه در راه تكامل حقیقی انسان ضرورت دارد و از راه عقل تأمین نمی‌شود باید از راه وحی تأمین گردد.

مقتضای این برهان، بیش از این نیست امّا، «نفی ماعدا» هم نمی‌کند؛ یعنی ممکن است چیزهایی را نیز كه مورد احتیاج بشر نیست، خداوند تفضلاً از طریق وحی به پیامبر القاء كند. آنچه از طریق وحی در اختیار انسانها قرار مى‌گیرد بی‌گمان، مسائل محدودی است امّا مرز آنچه خود پیامبران با وحی در مى‌یافتند، از جای دیگری باید ثابت شود: در این زمینه، از روایات و آیات، برداشتهای گوناگونی شده است: از برخی آیات و روایات، از یکسو، استظهار مى‌شود كه دانش پیامبران محدود به موارد خاصی است؛ و از سوی دیگر، از برخی آیات و روایات دیگر (و بویژه روایات)، استظهار مى‌گردد كه نه تنها پیامبران، بلکه در میان جز آنها نیز، کسانی وجود دارند كه «علم ما كان و ما يكون» دارند. از جمله در مورد سلمان فارسی رضی الله عنه.

این بحث، جوانب مختلفی دارد كه نمی‌توان به همه‌ی آنها پرداخت، آنچه مناسب اینجاست این است كه در قرآن، دسته‌ای از آیات مى‌فرماید: علم غیب، ویژه‌ی خداست:

نمل / ۶۵: «قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ.»

بگو هیچکس در آسمانها و زمین غیب نمی‌داند، جز خدا.

از سوی دیگر، آیاتی نیز هست كه مى‌فرماید کسانی علوم غیبی داشته و به دیگران هم اطلاع می‌داده‌اند مثلاً از معجزات حضرت عیسی (علیه السلام) (این بود كه مى‌فرمود:

آل عمران / ۴۹: «أُبَيِّنُكُمْ لِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدْخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ.»

شما را از آنچه می‌خورید و آنچه در خانه‌هاتان می‌انبارید، آگاه می‌کنم. در پاسخ اینکه این دو دسته آیات را چگونه باید با هم جمع کرد، می‌توان گفت:

کلمه‌ی «غیب» که به معنای «پنهان» است، در چند مورد بکار می‌رود که در هر مورد خصوصیتی دارد و به جهتی و لحاظی، به آن اطلاق می‌گردد:

– گاه غیب یعنی آنچه که از حواس ما پنهان است؛ طبعاً این دیک معنای نسبی است ممکن است چیزی را چشم یکی ببیند و چشم دیگری نبیند: چیزهای آنسوی کره‌ی زمین برای ما غیب و برای ساکنان آنجا، شهادت است.

{ صفحه در کتاب اصلی ۳۹۹ }

این غیب، یعنی غایب از حس، که عقل می‌تواند آنرا درک و بر وجود آن برهان اقامه کند و یا از راه امارات به آن پی ببرد؛ به همین معنی در قرآن بکار رفته است:

بقره / ۳: «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ.»

آنانکه به «پنهان» ایمانور زند. همه‌ی مؤمنان باید به غیب ایمان داشته باشند و آنرا بدانند، تا ندانند که نمی‌توانند که نمی‌توانند ایمان داشته باشند، همه‌ی ما عالم به خدا و وحی و قیامت هستیم و همه‌ی اینها غیب است. پس غیب به این معنا از علوم عادی در اختیار همه‌ی انسانهاست؛ هر انسانی به اینها می‌تواند آگاهی یابد اگرچه غایب از حس باشند.

– گاهی غیب گفته می‌شود به معنای پنهان از ادراکات افراد عادی؛ خواه ادراکات حسی یا ادراکات عقلی.

ما نمی‌توانیم از وقایع هزار سال پیش آگاه شویم، اندامهای حسی ما به قبل از وجودمان امتداد نمی‌یابد [نیز به جریانهای آینده]، اما اگر کسی که در گذشته بوده است به ما خبر دهد، ما عالم می‌شویم: غیب بدینمعنی نیز در قرآن آمده است:

آل عمران / ۴۴ و یوسف / ۱۰۲: «ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ.»

(ای پیامبر)، اینها از اخبار پنهان و غیبی است که ما بتو وحی میکنیم و تو نزد آنان نبودی (که خود آنها را ببینی) این علم غیب ممکن است برای برخی از انسانهایی که از طرق غیر عادی مثل وحی، اطلاع می‌یابند؛ حاصل شود.

– گاهی علم غیب به علمی گفته می‌شود که اکتسابی نیست، این ویژه‌ی خداست؛ بشر خود به خود به آنها دست نمی‌یابد. اگر هم کسی بخواهد به آنها نائل شود باید تعلیم الهی باشد ماوراء بُرْدِ ادراکات ما، غیب است.

پس منظور از آیاتی که می‌گوید:

نمل / ۶۵: «لَا يَعْلَمُ...الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ.»

یونس / ۲۰: «إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلَّهِ.»

انعام / ۵۹: «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ.»

اینگونه علم به غیب است که از آن خودِ عالم است و اکتسابی نیست.

و اما، ما چگونه و به چه دلیل اینها را، به این معنا، حمل می‌کنیم؟

به قرینه‌ی آن دو دسته آیات قبلی؛ قرآن خود به پیامبر می‌فرماید: مطالب غیبی را به تو

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۰۰ }

وحی کردیم و پیامبر عالم به آنها می‌شود؛ نیز مؤمنانی که ایمان به غیب دارند. مسلماً عالم به آن هستند، پس در این دو نوع علم غیب، جای تردید و انکار نیست.

یکی کاملاً بدیهی است، همه می‌دانیم که بسیاری از چیزهاست که از حس ما غائب است ولی ما با عقل می‌توانیم درک کنیم مثل علم به وجود خدا که جای شبهه نیست، که منحصر به خود خدا نیست؛ و با علمهایی که با تعلیم الهی برای ما حاصل می‌شود مثل اعتقاد ما به برزخ، که اگر خدا نفرموده بود ما نمی‌دانستیم پس از مرگ چه واقع می‌شود، و یا داستانهایی که در قرآن آمده است.

پس آنچه از ادراکات ما غائب است و ما نمی‌توانیم با آنها نائل شویم، با تعلیمات دیگران آگاه می‌گردیم. پس، ناچار آنچه منحصر به خداست، علم غیب ذاتی ست.

شاهد دیگر اینکه امام امیرالمؤمنین (علیه السلام)، بارها می‌فرمود: «سِلُونِي، قَبْلَ أَنْ تَفْقِدُونِي» (نهج البلاغه فیض الاسلام ص ۲۶۴ خطبه ۹۲ و ص ۷۵۲ خطبه ۲۳۱)؛ پیش از آن که مرا از دست دهید، هر چه می‌خواهید بپرسید. یکبار، کسی پرسید: مگر تو عالم به غیب هستی؟

فرمود: «لَيْسَ هُوَ بِعِلْمِ غَيْبٍ وَ إِنَّمَا هُوَ تَعَلُّمٌ مِنْ ذِي عِلْمٍ...» (نهج البلاغه فیض الاسلام ص ۳۸۹ در بین کلام ۱۲۸)؛ همانا این آموزشی است از کسی که داناست، من از داننده‌ی غیب، آموخته‌ام؛ پس معلوم می‌گردد که علمی که ویژه‌ی خداست علمی است که اکتسابی نیست. بنابراین از نظر قرآن، دلیلی نداریم که پیامبر و امام و برخی از اولیاء، نتوانند عالم به مغیبات باشند، بلکه دلیل به خلاف آن داریم؛ اصولاً آگاهی پیامبر از کلام خدا و وحی، خود، علم غیب است و لذا قرآن می‌فرماید:

جَنِّ / ۲۶: «عَالِمِ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ.»

(خداوند) داننده‌ی پنهان است و هیچکس را بر غیب خود دسترسی نمی‌دهد جز هر کس از پیام آوران را که او خود بخواهد.

پس معلوم می‌گردد که پیام آور و رسولی که خدا می‌فرستد (خواه پیامبر باشد یا فرشته)؛ عالم به غیب است منتها خدا او را عالم کرده است؛ و اگر نمی‌کرد، خودشان علم به غیب نمی‌داشتند و ای همان نفی علم غیب ذاتی از غیر خداست. اما اینکه دایره‌ی مغیبات، چقدر گسترده است، باید گفت بی‌گمان همه‌ی پیامبران یکسان نبوده‌اند ممکن است بعضی از انبیاء و یا بعضی از اولیاء خدا، علمهایی داشته باشند که دیگر انبیاء هم، نداشته باشند؛ دلیلی نداریم که هر کس که پیامبر شد به اندازه‌ی همه‌ی پیامبران و یکسان با همه، بر مغیبات آگاهی دارد؛ بلکه می‌توان گفت برخلاف این معنا، دلیل داریم.

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۰۱ }

اگر بگویند: هنگامی که برخی از انبیاء، عالم به مغیبات نیستند، به طریق اولی، کسانی که پیامبر نیستند، عالم به مغیبات نمی‌توانند بود.

می‌گوییم این درست نیست؛ زیرا نبوت مقام خاصی است که خداوند به برخی از انسانها براساس بعضی از مصالح و حکمت‌های خود اعطاء می‌فرماید و صرف پیامبری، دلیل برتری بر همه‌ی خلایق از اولین تا آخرین نیست.

امکان دارد کسی نبی نباشد ولی مقامش از مقامات انبیاء «جز پیامبر اکرم» صلی الله علیه و آله «بالاتر باشد؛ همچون ائمه‌ی معصوم و طاهر» علیهم السلام؛ که جز پیامبر از همه‌ی انبیاء اعم از اولوالعزم و غیر آن، بالاتراند.

پرسش: آیا ممکن است يك نبی یا غیر نبی، عالم به مغیبات باشد؟

عقلاً محال نیست؛ از آیات هم چیزی که این موضوع را نفی کند، بر نمی‌آید؛ زیرا هنگامی که دانستیم علم غیبی که مخصوص خداست علم غیب ذاتی است حال، اگر خودش بخواهد که بنده‌ای از بندگان شایسته‌اش علم به مغیبات پیدا کند، چه کسی یارایی دارد که جلوی آن را بگیرد؟

– اینکه در برخی از روایات آمده است که بعضی از اولیاء خدا، جمیع ماکان و مایکون را می‌دانسته‌اند؛ به چه معناست؟

در برخی روایات به چنین مطالبی، اشاره شده است که آنها را ائمه اطهار علیهم السلام؛ به خواص و نزدیکان خود می‌فرموده‌اند و سفارش می‌کرده‌اند که به دیگران از آن جهت که ظرفیت آن را نداشته‌اند، نگویند زیرا ممکن می‌بود آنان توهم کنند که چنین کسانی که چنان مقامی دارند؛ خدا هستند! (العیاذُ بالله).

از جمله روایتی می‌گوید: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله (به امام امیرالمؤمنین علی) علیه السلام (اشاره کرده و فرموده‌اند اگر ترس از این مطلب وجود نداشت که درباره‌ی او همان چیزی را بگویید که نصاری در باره‌ی حضرت مسیح علیه السلام، گفته‌اند؛ مقامات او را برایتان شرح می‌دادم. چنانکه برخی، سرانجام قائل به خدایی امام علیه السلام ((العیاذ بالله)) شدند.

همگان ظرفیت درک همه‌ی مطالب را ندارند تنها برخی که خدا دل‌هایشان را برای ایمان آزموده است، صلاحیت آنرا یافتند که ائمه علیهم السلام، معانی دقیق را به آنها القاء فرمایند.

برخی از اینگونه روایات که «درز» کرده و به برخی از خواص منتقل و سپس در کتابها نگاشته شده است، اشاراتی دارد که چیزهایی از آنها بر می‌آید؛ گرچه همان‌ها نیز، در حدّ فهم ما نیست اما در مورد آنها می‌توانیم بیاناتی در حدّ تقریب داشته باشیم تا هنگام برخورد با آنها استیحاّش نکنیم و گمان نورزیم که مخالف کتاب و سنّت است و باید آن‌ها را طرد کرد.

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۰۲ }

آنچه به عنوان تقریب می‌توان گفت اینست که:

نفوس مقدّس انبیاء و ائمه (علیهم السلام) به زبان فلسفه، دارای مراتبی بوده‌اند.

در همین بحث علم، گفتیم که گاهی انسان چیزی را می‌داند اما از آن آگاه نیست؛ یعنی علم هست اما آگاهی نیست. پس در مرتبه‌ای از نفس ما، علم هست اما خود ما نیز به آن توجه نداریم. نه اینکه می‌خواهیم بگوییم ائمه‌ی اطهار سلام الله علیهم نیز چنین بوده‌اند؛ بلکه می‌گوییم نفس انسان، حتّی نفوس نازل ما نیز، مراتبی دارد. در يك مرتبه، ادراکات به گونه‌ی تفصیل و تکثیل، و در مرتبه‌ای دیگر، همین ادراکات، به صورت جمعی موجود است.

در کتابهای درسی ما مثال می‌زنند که «فلانی فقه می‌داند»، یعنی «ملکه» ای دارد که چون به موضوع و محمول قضیه‌ای توجه می‌کند؛ می‌تواند حکم را دریابد. در همان لحظه، تفصیلاً مسائل را در ذهن حاضر ندارد اما يك ملکه‌ای علمی دارد. و اما اینکه این ملکه چیست؟ علم امروز هنوز نتوانسته است دریابد اما به هر حال ما با تجربه می‌توانیم دریابیم که چنین چیزی وجود دارد.

انسانی که در يك علم، این ملکه را دارد با آنکه ندارد، برابر نیست، اگر چه هر دو در يك لحظه، در مورد يك مسأله، خالی الذّهن باشند؛ یکی فقیه است و دیگری مقلّد. به زبان فلسفه می‌گوییم: نفس مرتبه‌ای دارد که این علوم در آن به نحو تفصیل موجود است؛ اما مرتبه‌ای دیگر از نفس نیز وجود دارد که بصورت بساطت و اجمال و اندماج، در آن وجود دارد [منظور از اجمال، ابهام نیست؛ بساطت است]. با دانستن این مقدّمه، ذهن ما مستعد می‌شود که بپذیریم که نفس انسان می‌تواند دارای مرتبه‌ی والاتری باشد که در آن، همه‌ی علوم، بصورت بسیط‌تر از آنچه در ذهن ماست، وجود داشته باشد.

و این تطبیق دارد با قاعده‌ای که براساس آن وجود هر قدر کاملتر باشد، بسیط‌تر است و کثرت در آن، کمتر است. بعد، مطلب دیگری را به این مقدمه می‌افزاییم و آن اینکه: در بسیاری از اخبار برای پیامبر(صلی الله علیه وآله)، غیر از آنچه که ما آنرا نفس و روح می‌نامیم، مقامی والاتر اثبات شده و آن مقام نورانیت است.

برخی از این روایات را اهل تسنن نیز نقل کرده‌اند:

«نخستین چیزی که خدای متعال آفریده، نور پیامبر اکرم و ائمه‌ی اطهار بود.»

و حتی روایتی هست (که آنرا نیز عامه هم نقل کرده‌اند) که خداوند در آغاز نور محمد... و علی را خلق کرد

این مقام نورانیت، مقامی بسیار عالی است.

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۰۳ }

در برخی از روایت نیز می‌گوید: خداوند از نور عظمت خویش، آنرا آفرید.

و اما آفرینش از نور خدا به چه معناست مطلبی است که از متشابهات است. بدین معنا نیست که جزئی از خدا جدا شد (و در نتیجه از خدا العیاذ بالله کم شد) و آنان به وجو آمدند، نور مادی نیست، این همان تجلی وجودهای مجرد است، که عالیترین مرتبه‌اش وجود خدای متعال است و چیزی از آن کم نمی‌شود. پس اینکه در برخی روایات آمده است که پیامبر(صلی الله علیه وآله) به سلمان فرمودند: «معرفتنا بالنورانیة، بالاترین مقام انسانی است»؛ اشاره به این مقام است. این مقام حتی از آنچه فلاسفه آنرا نفس یا روح می‌نامند، بالاتر است مثلاً اگر ما ثابت کنیم که هر نفسی با حدوث بدن، حادث است؛ باز، ضروری به آن مقام نورانیت وارد نمی‌شود؛ چون مقامی برتر از جهان حدوث بدن، حادث است؛ باز، ضروری به آن مقام نورانیت وارد نمی‌شود؛ چون مقامی برتر از جهان حدوث است. یعنی: می‌توان گفت که: نفس پیامبر(صلی الله علیه وآله) (به حدوث، بدن حادث است و فرض نامعقولی نیز نیست اما با این معنا هم منافاتی ندارد که نور پیامبر(صلی الله علیه وآله)، بالاتر از مقامی است که به آن نفس می‌گوییم.

در روایات هم اشاره دارد به اینکه: خدا از آن نور، ارواح ما را آفرید و آنگاه از بازمانده‌ی آن، ارواح شیعیان ما را.

به هر حال، بیانی است بالاتر از آنچه که فهم متعارف به آن می‌رسد؛ تنها کسانی با ذهن وقاد و تمرین کافی در مسائل عقلی، می‌توانند تقریبی در این مسائل برای خود داشته باشند.

باری، آن مقام نورانی‌تی که برای پیامبر(صلی الله علیه وآله) و ائمه سلام الله علیهم ثابت می‌شود، چون محیط و دربر دارنده‌ی همه‌ی زمانها و مکانها بلکه علت فاعلی کُلِّ ما سوی الله می‌باشد و همه‌ی کمالات اشیاء در آن، موجود است [علی نعت البساطه]؛ پس بر همه چیز، احاطه‌ی وجودی دارد و نمونه و مثلی است برای علم الهی، همانگونه که خدای متعال بر همه‌ی ما سوای خویش، احاطه‌ی حضوری دارد، [و این ربطی به زمان و مکان خاص ندارد] آنها نیز، مظهر تام اسماء الهی اند علمشان هم مظهر علم الهی است. تمام علوم مادون خودشان در آن مقام نورانی‌ت، به نحو بساطت، جمع است و حضور دارد. و این غیر علمی است که به انسانهای عادی نسبت می‌دهیم؛ در واقع، اینها علمهای الهی است که خدا به آنان اعطاء فرموده است.

در تعبیر عرفی خودمان نیز وقتی کاری از انسانی سر بزند که طبیعت مشترک همه انسانها اقتضاء آن را ندارد، دیگر کار انسانی نمی‌گوییم، می‌گوییم يك کار الهی است؛ یعنی قوای عادی انسان، اقتضاء چنین کاری را ندارد، مانند معجزات. همچنین اگر برخی انسانها علمی داشته

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۰۴ }

باشند که از دسترس انسانهای دیگر خارج باشد، می‌گوییم این علم، خدایی است؛ اما آنچه را به حسب طبیعت انسانی دارند یا بدست می‌آورند علم انسانی است.

پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) (به مردم می‌فرماید:

کَهِفَ / ۱۱۰: «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ.»

من نیز بشری چون شمایم اما به من وحی می‌شود. این وحی، علم پیامبر است اما علمی خدایی است؛ پیامبر(صلی الله علیه وآله)، خود، از آنجهت که بشر است به این دانش دست نمی‌یابد.

از دید دیگری، حتی کارهای عادی انسانها را می‌توانیم بگوییم که از آن‌ها نیست و از خداست. توحید افعال اقتضا دارد که هر کمالی یا هر فعلی را در هر موجودی با حذفِ جهتِ نقص، اصالةً به خدا نسبت دهیم.

از این دید، می‌توان گفت: پیامبران هم چیزی نداشته‌اند و همه را خدا به آنان عطا فرموده است؛ لذا می‌فرماید:

ضحی / ۸۷: «أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ؛ وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَىٰ.»

ای پیامبر، تو خود، صرفنظر از اعطاء ما، چیزی نداشتی، هدایت هم نداشتی، خدا تو را مهتدی و غنی کرد.

پس از این دید توحیدی، حتی افعال عادی انسانها نیز، از آنها سلب می‌شود. و با دید سومی همه‌ی شؤونی را که خدا به انسان عطا فرموده، به خود انسان نسبت می‌دهیم زیرا هنگامی که خدا عطا کرد، او واجد آن می‌گردد با همین دید است که گاهی در روایات معصومان(علیهم السلام) اشاراتی به مقام‌های خودشان می‌یابیم که حتی از آن تعبیرات، توهم غلوپیش می‌آید. بنابراین، وقتی می‌گوییم پیامبر علم به همه چیز دارد، اگر با دیدی است که هیچ موجودی از خود هیچ ندارد؛ پیامبر هم ندارد، نه تنها علم غیب نداشت، بلکه فقیر محض ممکن الوجودی بود فاقد همه‌ی کمالات.

فاطر / ۱۵: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ! أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ.»

ای انسانها! شما در نسبت به خداوند همگی فقیرید و خداست که بی‌نیاز ستوده است.

اما با دید دیگر، پیامبر چیزهای بسیاری داشت که دیگران نداشتند و از جمله، قدرت بر انجام معجزات است.

عیسی(علیه السلام) می‌فرماید:

آل عمران / ۴۹: «أَنْبِيَّ أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ... وَأُخِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ.»

من برایتان از خاک پرنده می‌سازم... و مردگان را زنده می‌کنم.

می‌بینیم که می‌فرماید من زنده می‌کنم و نمی‌گویند خدا زنده می‌کند. و از دیدگاه دیگر باید امور عادی را از غیر عادی، تفکیک کرد، و برحسب این دیدگاه افعال عادی حضرت عیسی (علیه السلام) به خود آنحضرت نسبت داده می‌شود و اعجاز و علوم غیر عادی به خدای متعال، منسوب می‌گردد.

حاصل آنکه: علوم خاصی که از طرف خدای متعال به پیامبران و بندگان شایسته خدا افزوده می‌شود از یک نظر، باید آنها را علوم خدا دانست زیرا ایشان خود بخود چنین علومی را ندارند و طبیعت انسانی‌شان اقتضاء داشتن آنها را ندارد، و از نظر دیگر، علوم ایشان محسوب می‌شود زیرا با اعطاء الهی واجد آنها می‌شوند. و دلایلی که علم غیب را منحصر به خدای متعال می‌داند ناظر به دیدگاه اول، و دلایل که علوم غیبی و لدنی برای ایشان اثبات می‌کند ناظر به دیدگاه دوم است. بنابراین، تعارضی بین دو دسته از ادله، وجود ندارد.

از سوی دیگر: هنگامی که مرتبه طبیعی و نیز مرتبه نفسانی ایشان ملاحظه شود احکام اجسام و جسمانیات مانند ولادت و مرگ و تغییر و تحوّل و... برای ایشان ثابت می‌شود ولی هنگامی که مقام نورانیّت ایشان ملاحظه گردد. مقامی که واسطه فیض الهی می‌باشد. احکام خاص خود را خواهد داشت که برای افراد متعارف، قابل فهم نیست و از اینرو در روایات شریفه تأکید شده که اینگونه مطالب در دسترس همگان قرار داده نشود.

قدرت انسان

گفتیم ویژگی آشکار انسان، اختیار اوست که از یکسویه مسؤولیت او می‌انجامد و از سوی دیگر زمینه‌ی کرامت اکتسابی او را فراهم می‌کند. و گفتیم: این اختیار به پایه‌ی «دانش» و «قدرت» بنا شده است: هم شناخت راه برای انتخاب لازم است و هم قدرت بر انجام آنچه که اختیار کرده است. درباره‌ی «دانش»، به اختصار بحث شد؛ اینک درباره‌ی قدرت همچنان فشرده، گفتگو می‌کنیم:

قدرت انسان را از يك دید به چهار قسم می‌توان بخش کرد:

1- **قدرت طبیعی یا فیزیکی:** که با بکار گرفتن آنها، انسان می‌تواند تصرفاتی در خارج از وجود

خود، انجام دهد؛ تنها به اتکاء نیروی بدنی.

2- **قدرتهای تکنیکی:** که بکمک ابزارهای صنعتی و با بهره‌گیری از شناخت قوانین حاکم بر طبیعت،

در بخش دیگری از طبیعت، تصرف می‌کند.

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۰۶ }

3- **قدرت اجتماعی:** که با استفاده از شرایط اجتماعی و با بهره‌گیری از مایه‌های روانی حاصل

می‌شود و براساس آن از انسانهای دیگر استفاده می‌کند.

4- **قدرت متافیزیکی:** که از همهی قدرتهای دیگر، متمایز و ممتاز است و از روح و عنصر ماوراء

طبیعی انسان ناشی می‌گردد و در طبیعت یا غیر طبیعت، تأثیراتی می‌گذارد.

دسته‌ی نخست یعنی قدرت فیزیکی، خود بر حسب مورد به سه دسته تقسیم می‌گردد:

الف: آن قدرت طبیعی که انسان در طبیعت اعمال می‌کند.

مواهبی پیرامون انسان از آب و درخت میوه و امثال آنها موجود و آماده است؛ انسان تنها نیرویی بکار می‌برد و از آنها استفاده می‌کند. در قرآن آیات بسیاری از این نوع قدرت انسان در تصرف طبیعت یاد می‌کند؛ یکی آیه‌ی جامع و کلی است در سوره:

لقمان / ۲۰: «الَّذِينَ تَرَوُا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً.»

آیا نمی‌بینید که خداوند هرچه در آسمانها و زمین است برای شما مسخر گردانیده و نعمتهای پنهان و آشکار خویش را به شما ارزانی داشته است؟

اعراف / ۷۴: «وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِنْ سَهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْجِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا.»

خداوند شما را در زمین جایگزین ساخته است تا در سرزمینهای هموار آن خانه‌های وسیع از (صخره) کوههای آن محل سکونت بتراشید.

گرچه این آیه از قول حضرت صالح(علیه السلام) و خطاب به قوم ثمود است اما شامل سایر انسانها نیز می‌شود.

نحل / ۱۴: «وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حَبْلًا مَلْبَسًا وَنَسَاجِدًا وَنَاقًا وَعِجْلًا بَرْقًا وَرِجْلًا مَرْبُوعًا وَمِنْهَا يَخْرُجُ السَّمَكُ وَكَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ».

خداست که دریاها را در اختیار شما درآورد تا از آن گوشت تازه بتوانید خورد و از آن وسایل زینتی بدست می‌آورید.

ب: مورد دوم، اعمال نیروی انسان نسبت به جانداران است:

نحل / ۵: «وَالأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ...».

لحّن آیه، توحیدی است یعنی: خدا برای شما چهار پایان را که در آنها گرمی و سودمندی است؛ آفریده است ولی ضمناً با قدرتی که خدابه انسان داده است از این سودمندی استفاده می‌گردد. «دفع» به معنی حرارت مطبوع و مطلوب است؛ در آیه‌ای دیگر منافع انسان از چار پایان توضیح داده می‌شود.

نحل / ۷۶ و ۷۷: «وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ* وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۰۷ }

تَكُونُوا بِالْغِيَةِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرؤُوفٌ رَحِيمٌ. وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ.»

آنها هنگام رفت و برگشت به آغل برای شما جمالی دارند و بارهایتان را از شهری به شهری برمی‌دارند که شما بی آنها بدان شهرها نمی‌رسیدید مگر با مشقت. خدای شما مهربان و بخشنده است؛ اسبها و قاطرها و خرها برای سواری شما و نیز آرایه‌ی زندگیتان است. و او (دیگر) چیزها می‌آفریند که نمی‌دانید.

غافر / ۷۹: «اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَنْعَامَ لِتَرْكَبُوا مِنْهَا وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ.»

خداست که چهار پایان را برایتان آفرید تا سوار برخی از آنها شوید و از (گوشت برخی از) آنها بخورید.

نحل / ۸۰...: «وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ جُلُودِ الْأَنْعَامِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ وَمِنْ أَصْوَابِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاثًا وَمَتَاعًا إِلَى حِينٍ.»

و از پوست حیوانات برایتان خانه‌هایی فراهم آورد آسانیاب در سفر و حضر و نیز از پشم و کرک و موم آنها وسایل و کالاهایی بهنگام، [یا: هر یک به هنگام خویش و یا: تا هنگامی معین] آفرید. و به دنبال آیه می‌فرماید:

نحل / ۸۱...: «وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ وَسَرَابِيلَ تَقِيكُمُ بَأْسَكُمْ.»

(و از آنها) برایتان پیراهنهایی که شما را از گرما حفظ می‌کند، آفرید و نیز لباسهایی که شما را از سختیها حفظ می‌کند (مانند لباسهای جنگی).

ج: استفاده از سایر انسانها:

این نوع نیز، تا آنجا که مربوط به قوای بدنی و نیروهای فیزیکی است؛ در همین قسم، دسته‌بندی می‌شود.

انسان تصرفاتی (اعم از مشروع یا نامشروع که در اینجا در صدد ارزیابی آن نیستیم) در انسانهای دیگر می‌کند که گاهی برای بهره‌گیری و استمتاع است مثل تصرف مرد و زن در یکدیگر و یا برای کمك است مثل گرفتن دست بیچارگان و یا تصرف به قهر و ستم مثل قتل و جرح و دزدی و خیانت...

نمونه‌ی تصرف مطلوب که زبان قرآن در زمینه‌ی آن زبان و پژه‌ای است:

بقره / ۲۲۳: «نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ.»

زنانتان کشتزاران (بارآور) شمايند؛ هرگاه که خواستید می‌توانید از آنان بهره بگیرید.

دسته‌ی دوم

نوعی است که در آن قدرت انسان نه بی واسطه بلکه با بکارگیری بخشی از طبیعت در بخش دیگر، انجام می‌پذیرد و اعمال می‌گردد که می‌توان آن را به دو بخش تقسیم کرد:

الف: تصرفات به کمک علوم تجربی و عادی که در دسترس همه است.

ب: تصرفات به کمک علوم غریبه.

آیات مربوط به بخش اول:

ابراهیم / ۳۲: «وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ.»

و کشتی را در اختیارتان درآورد تا در دریا بامر خدا جریان یابد. باید قوانین موجود در طبیعت در این زمینه را کشف کرد تا با کمک آن توانست کشتی چوبی یا فولادی را بر آب راند.

انبیاء / ۸۰: «وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ لِيُحْصِنَكُمْ مِنْ بَأْسِكُمْ.»

زره‌سازی را به داود آموختیم تا شما را در جنگ محفوظ سازد. و نیز آهن را در کف او نرم ساخت (و از روایات استفاده می‌شود که به صورت اعجاز انجام می‌داد):

سبأ / ۱۰: «وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَالنَّارُ لَهَا الْحَدِيدُ...»

داود از سوی ما برتری یافت ای کوه‌ها با او همنوا شوید و ای پرندگان شما نیز، و نیز ما آهن را در کف او نرم کردیم.

نمونه‌ی دیگر داستان ذوالقرنین است:

قرآن این داستان را با بیان ویژه‌ای ذکر فرموده و دارای نکته‌هایی است که در این مجال، به آنها نمی‌توانیم پرداخت.

اصل داستان بطور فشرده چنین است که او از بندگان صالح خداست در زمین با قدرت می‌گردد و خدمات بسیار انجام می‌دهد؛ از جمله به سرزمینی می‌رسد که مردم از دو دسته‌ی بزرگ از طغیانگران وحشی نزد او شکایت می‌برند:

کهف / ۹۴: «قَالُوا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ.»

و پیشنهاد می‌کنند که او دیواری پیش راه آنان بکشد و هرچه می‌خواهد از آنان پول بستاند. ذوالقرنین می‌گوید: نعمت‌های خداداد بهتر از پول شماست:

کهف / ۹۵: «قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ.»

و می‌گوید از شما پول نمی‌خواهم اما به نیروی انسانی شما در این کار نیاز دارم:

کهف / ۹۵: «فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَعْلَبُ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا.»

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۰۹ }

نیز برایم پاره‌های آهن بیاورید:

کهف / ۹۶: «آتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ.»

تا ذوب کنیم و سدّی محکم بسازیم. و چنین می‌کنند.

این سدّ در کجاست؟ آنان که بوده‌اند؟ ذوالقرنین کیست؟، اینها سؤالهایی است که در صدد پاسخ آن بسیاری بر آمده‌اند ولی نمی‌توان نظر قاطعی داد. مرحوم علامه طباطبایی رضوان الله تعالی علیه نیز در این مورد تحقیقات تاریخی ارائه فرموده‌اند ولی به هر حال، همه این مطالب ظنی است و از آیات و روایات و حتی تحقیقات تاریخی نیز، نتیجه‌ی قطعی بدست نمی‌آید.

و اما در مورد بخش دوم یعنی علم غیر متعارف

در قرآن مسأله‌ی سحر در موارد زیادی ذکر و کم و بیش پذیرفته شده است.

اما اینکه چند نوع است و چگونه تأثیری دارد، روشن نیست.

ما نیز تا حدی که قرآن فرموده است، می‌پذیریم. زیرا دلیل قطعی نداریم که آیا تأثیرات آن حقیقی است یا آنکه تنها تصرف در حس و خیال و تأثیر در نفوس است.

از مواردی که مکرر در قرآن آمده، ساحران فرعون است که از قبیل چشم بندی و تأثیر در روان دیگران بود:

اعراف / ۱۱۶: «سَحَرُوا أَعْيْنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ.»

چشم ایشان را محسور کردند و آنان را ترساندند.

طه / ۶۶: «يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى.»

از سحر ساحران چنین گمان میشد که (ریسمانهایشان مارهایی است که) می‌جنبند.

سحر دیگر، مربوط به داستان هاروت و ماروت است با بنی اسرائیل که اینان از هاروت و ماروت و از شیاطین، سحر آموختند:

بقره / ۱۰۲: «وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَائِكِينَ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ.»

ولی شیطان‌ها کفر ورزیدند، به مردم سحر می‌آموختند و آنچه بر دو ملک در بابل به نامهای هاروت و ماروت نازل شد و آندو به کسی چیزی نمی‌آموختند مگر که به آنها می‌گفتند: ما وسیله‌ی آزمایش هستیم، پس کفر نورزید.

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۱۰ }

(اما) آنها از آندو چیزی می‌آموختند که با آن بین زن و مرد را به هم می‌زند. هاروت و ماروت آزمون الهی برای مردم بودند، خودشان می‌گفتند از ما چیزی بیاموزید که به نفعتان باشد:

بقره / ۱۰۲: «وَمَا هُمْ بِضَارِبِينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا يَأْذِنُ اللَّهُ.»

آنان (جادوگران) به کسی زیبایی نمی‌زنند مگر به اجازه‌ی خداوند.

به هر صورت، چنین چیزی مورد تأیید است که می‌توان کاری کرد که بین زن و شوهر، اختلاف ایجاد شود و اما آیا این از قبیل تصرف در ادراک است یا چیز دیگری است، درست نمی‌دانیم هر چند ظاهراً از نوع تصرف در ادراک است.

باری، از بین ادعاهای بیشمار اهل سحر، چیزی را می‌توان پذیرفت که قرآن بیان فرموده، و آن عبارتست از تصرف در ادراکات و حالات روانی انسانهای دیگر، چنین قدرتی را خدا به انسان داده و راه آن کم و بیش باز و قابل تعلیم و تعلم است.

قسم سوّم: قدرت اجتماعی انسان

انسان با مایه‌های فطری که خدا بدو داده است می‌تواند در انسانهای دیگر تأثیر عادی بگذارد و آنها را به نفع خود استخدام کند و بکار گیرد.

این نیز دو نوع است: نامطلوب و مطلوب.

مطلوب یعنی از نوع تعاون و همکاری.

آیات دسته اوّل:

بقره / ۲۵۸: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ.»

آیا نمی‌نگری به آنکه با ابراهیم در مورد خدا کلنجار می‌کرد که خدا به او پادشاهی داده بود.

زبان خدا در قرآن، زبان توحید است و همه چیز را به خود نسبت می‌دهد و می‌فرماید:

به نمرود هم خدا قدرت داده بود (اینجا در مقام بحث از مشروعیت یا عدم مشروعیت آن نیستیم)؛ سپس با زبانی طعن‌آمیز میفرماید:

نمرود به پاس آنکه خدا به او نعمت پادشاهی داده بود در مقام مُحاجّه با ابراهیم برآمد!

زخرف / ۳۲: «وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا.»

برخی را بر برخی دیگر به رتبه‌ها برتری داده‌ایم تا یکدیگر را مورد تسخیر قرار دهند.

برخی قدرت بدنی بیشتر، برخی هوش بیشتر، برخی تدبیر بیشتر و... دارند و این

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۱۱ }

بمقتضای حکمت الهی است و تفاوت‌ها باعث می‌شود که به هم محتاج یا مشتاق گردند و در نتیجه زندگی اجتماعی با همبستگی‌های گوناگون بوجود آید.

این شاید اصیلتین نکته‌ی جامعه‌شناسانه است که قرآن بدان اشاره می‌کند. یعنی سرّ پیدایش جامعه همین است که انسانها به یکدیگر نیاز دارند.

نوع چهارم: ترانس فیزیکی (= ماوراء طبیعی)

که خود دو نوع است:

الف: نفسانی:

نیرویی که بر اثر قدرت و قوه‌ی روح در آدمی پدید می‌آید مثل کارهایی که مرتاضان می‌کنند. بدن را به خواست خود در فشار می‌گذارند. تا روح، تقویت شود و از قفس تن روزنی به چشم اندازه‌های آنسوتر پیدا کند و بتواند تصرفاتی برخلاف جریان عادی طبیعت در طبیعت انجام دهد. داستان سامری را نیز در این قسم احتمالاً می‌توان یادآور شد.

برخی گوساله‌ی سامری را پدیده‌ای صددرصد طبیعی دانسته‌اند و گفته‌اند که با کشف بعضی از قوانین طبیعی توانسته است گوساله‌ای درست کند که عبور هوا به گونه‌ی ویژه‌ای در آن انجام می‌شده و صدا برمی‌آمده است و می‌گویند دلیل این امر این است که قرآن «جسداً» می‌فرماید و نه «روحاً»:

طه / ۸۸: «عَجَلًا جَسَدًا لَهُ خُور.»

گوساله‌ی بی روحی که صدا می‌کرد. اما دسته‌ی دیگر می‌گویند، عامل فوق طبیعی در آن مؤثر بوده است؛ اینان نیز به قرآن استدلال می‌کنند که از قول سامری می‌فرماید:

طه / ۹۶: «فَقَبِضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَنْثَرِ الرَّسُولِ.»

يك مشت از خاكِ جاى جبرئيل برگرفتم.

به هر حال اگر عامل غیر طبیعی نیز در آن مؤثر بوده استفاده از آن، شیطانی بوده است.

ب: الهی:

قرآن سراسر مشحون از موارد اعجاز انبیاء و اولیاء الهی است: آیات در این زمینه را به حسب مورد می‌توان به چهار دسته تقسیم کرد:

1- عوامل غیر طبیعی الهی که به طبیعت تعلق می‌گیرد.

مثل تصرّف موسی(علیه السلام) (در عصا که اژدها می‌شد یا دمیدن عیسی در گِل که پرنده ایجاد می‌شد).

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۱۲ }

2- عوامل غیر طبیعی الهی که به جانداران تعلق می‌گیرد مثل تصرّفات حضرت سلیمان(علیه السلام) (در حیوانات).

3- عوامل غیرطبیعی الهی که به جن و شیطان تعلق می‌گیرد؛ باز مثل تصرفات

حضرت سلیمان) علیه السلام.

4- عوامل غیرطبیعی الهی که به انسان تعلق می‌گیرد مثل زنده کردن حضرت عیسی علیه

السلام (مرده را).

آیات نمونه:

آل عمران / ۴۹: «وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطَّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَانْفُخْ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبرئ الأَكْمَهَ وَالأَبْرَصَ وَأُحْيِ الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ...»

مائده / ۱۱۰...: «وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطَّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الأَكْمَهَ وَالأَبْرَصَ بِإِذْنِي...»

انبیاء / ۸۱ و ۸۲: «وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ عَاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِهِ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَكُنَّا بِكُلِّ شَيْءٍ عَالِمِينَ وَمِنَ الشَّيَاطِينِ مَنْ يَغُوصُونَ لَهُ وَيَعْمَلُونَ عَمَلًا دُونَ ذَلِكَ وَكُنَّا لَهُمْ حَافِظِينَ.»

و آیات دیگر نیز هست مانند:

ص / ۳۶ و ۳۷: «فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاءً حَيْثُ أَصَابَ وَالشَّيَاطِينِ كُلَّ بَنَاءٍ وَعَوَاصٍ.»

گرایش‌های انسان

گفتیم اختیار، مقدماتی دارد؛ چنانکه تکلیف و مسؤولیت که آنسوی سگه‌ی اختیار آدمی است؛ نیز، شرایطی دارد. شرائط مسؤولیت و مقدمات اختیار در دو امر با هم اشتراك دارند که همان علم و قدرت است و به آن‌ها پرداختیم.

آگاهی و قدرت، هم شرط اختیار است و هم شرط تکلیف؛ ولی اختیار؛ مقوم دیگری نیز دارد که چون وجودش مفروض است، شرط مسؤولیت و تکلیف محسوب نمی‌شود و آن عبارتست از «میل به انجام کار.»

به عبارت دیگر، این شرط تکوینی اختیار است ولی قانوناً آن را يك شرط به حساب نمی‌آورند در تحلیل معرفه النفسی و روانشناسانه، می‌بینیم که کار ارادی و اختیاری بدون میل، تحقق نمی‌پذیرد. از يك نظر می‌توان گفت: اصولاً اراده، تبلور امیال است؛ در انسان کششی فطری به امری وجود دارد و این میل در شرائط ویژه‌ای شکل می‌گیرد، تشخیص و تعیین می‌یابد و به تحقق اراده در نفس منتهی می‌شود. لذا می‌توان گفت: اصولاً اراده، تبلور میل فطری یعنی هیچگاه اراده‌ای نمی‌کنیم مگر اینکه میلی برانگیخته شده باشد تعریف مشهوری از اراده

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۱۳ }

سَرِ زبان همگان است که نخست فلاسفه و سپس اهل «اصول» آنرا گفته‌اند: اراده، شوق مؤکد است یا: شوق مؤکد شرط تحقق اراده است. صرفنظر از پذیرش یا عدم پذیرش این تعریف و صحت یا نادرستی آن، مؤید این امر است که اراده با شوق، مربوط و شوق، شدت میل است.

برخی فرموده‌اند: اراده همیشه شوق مؤکد نیست، گاهی انسان به جَرّاح التماس می‌کند پایم را قطع کن در حالیکه میلی به این امر هم ندارد.

جواب اینست که شوق منحصر به شوق نفسانی یا حیوانی نیست، در اینجا يك شوق عقلانی به حفظ حیات و سلامت هست و شوق به بقاء حیات برناراحتی قطع پا، غلبه می‌کند. و اما انواع امیال و کشش‌های باطنی تا آنجا که اطلاع داریم بطور کامل، استقراء نشده است. یکی از تقسیمات معروف در روانشناسی، امیال باطنی را به چهار دسته تقسیم می‌کند^(۱):

۱- غرائز ۲- عواطف ۳- انفعالات ۴- احساسات

۱- غرائز

کشش‌های مربوط به نیازهای حیاتی که با اندامی از اندام‌های بدن ارتباط دارد، غریزه نامیده شده است مثل غریزه خوردن و آشامیدن که هم نیاز طبیعی انسان را رفع می‌کند و هم با اندام گوارشی مرتبط است. یا غریزه جنسی که بقاء نسل را تضمین می‌کند و با دستگاه تناسلی ارتباط دارد.

2- عواطف

عواطف، میل‌هایی است که در رابطه با انسان دیگر، به هم می‌رسد مثل عاطفه والدین به فرزند و برعکس و یا کشش‌های گوناگون ما نسبت به انسانهای دیگر.

هرچه روابط اجتماعی، طبیعی یا معنوی بیشتر باشد، عاطفه قوی‌تر می‌شود مثلاً در رابطه والدین با فرزند؛ چون پشتوانه‌ای طبیعی دارد، عاطفه قوی‌تر است و رابطه معلّم و متعلّم، پشتوانه‌ای معنوی دارد.

3- انفعالات

انفعالات یا کشش‌های منفی، مقابل عواطف و عکس آنست یعنی حالتی روانی است که

1. درباره این تقسیم و تفریقهای اقسام، جای بحث فراوان است.

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۱۴ }

براساس آن انسان به علّت احساس ضرر یا ناخوشایندی، از کسی فرار یا او را طرد کند. نفرت و خشم و کینه و امثال آن، جزء انفعالات محسوبند.

4- احساسات

طبق برخی اصطلاحات، احساسات حالت‌هایی است که از سه مورد مذکور قبلی، شدیدتر و تنها به انسان اختصاص دارد. آن سه مورد قبل کم و بیش در حیوانات نیز موجود است ولی احساسات، ویژه‌ی انسان است مثل احساس تعجّب، احساس استحسان، احساس تجلیل، احساس عشق... تا برسد به احساس پرستش.

ترکیب امیال

این کشش‌های درونی، گاهی برهم تأثیرهایی دارند و گاه مجتمعاً و مرکباً منشأ اثری می‌شوند چنانکه با دستگاه ادراکی و شناخت هم، رابطه می‌یابند و قوای ادراکی هم بر آنها تأثیر می‌گذارد؛ و به کمک آنها، برخی امیال، شکلهای خاصی به خود می‌گیرند:

غریزه تغذیه مقتضی تناول چیزی است اما در زندگی، غذا خوردن تنها سیر کردن شکم نیست و دوست داریم که سر سفره، یک شاخه گل هم باشد، غذا خوشرنگ و خوش طعم باشد و... در روابط جنسی این مسأله شدیدتر هویدا می‌شود. همینطور است در مسائل اجتماعی...

تعارض امیال

خواستها هر يك قلمرو ویژه‌ای دارد مثلاً غریزه خوردن مربوط به خوردنیهاست و به عرصه‌ی لباس و مسکن ارتباط ندارد. عواطف تنها در رابطه با انسانهای دیگر مطرح است و با جمادات، کاربرد ندارد ممکن است در انسان چند خواست بیدار باشد و انسان بتواند به همه‌ی آنها پاسخ بدهد اما گاهی ناچار است که کسی را بر دیگری یا امری را بر امر دیگر، برگزیند. اینجاست که به آن ویژگی انسان که با مسؤولیت و تکلیف او مرتبط است می‌رسیم. در اینجا اختیار انسان به معنی ویژه‌ای مورد نظر است یعنی نه تنها مجبور نبودن ارادی بودن فعل، که حتی‌الغرض گزینش بودن آن هم منظور است.

گزینش در جایی مطرح می‌گردد که چند خواست متعارض در مقام ارضاء وجود داشته باشد و انسان مجبور باشد یکی را ارضاء و دیگری را فدای آن کند. در اینجا برای مقدم شدن

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۱۵ }

یکی بر دیگری، عوامل گوناگونی مؤثر است و مهمتر از همه عامل شناخت می‌باشد در تعارض دو خواست، بطور طبیعی آنکه راحت‌ترست یا آنکه رجحانی دارد برگزیده میشود؛ اما گاهی در اینکه کدامیک واقعاً رجحان دارد دچار تردید می‌شویم و ممکن است اشتباه کنیم و آنکه واقعاً رجحان دارد،

انتخاب نکنیم، در اینجا اهمیت شناخت معلوم می‌گردد تا آدمی بتواند بکمک آن تلاش کند بین خواسته‌هایی که بر زندگی اش اثر می‌گذارد مراتبی قائل شود و رجحان و اهمیت برخی را نسبت به برخی دیگر تمیز دهد تا بتواند زندگی عاقلانه‌ای داشته باشد. تعابیر اخلاقی «تعارض عقل و نفس»، مربوط به همین جاست. عقل درک می‌کند کاری رجحان دارد و چون آدمی همیشه طالب سعادت و کمال خود است باید طبق راهنمایی عقل عمل کند؛ اما گاهی عوامل دیگر، مانع می‌شوند.

اینجا این بحث پیچیده همواره مطرح بوده است که اگر آدمی واقعاً طالب سعادت خود است و عقل هم تشخیص داده است؛ چرا بدنبال آن نمی‌رود؟

فلاسفه در پاسخ، اختلاف دارند: عده‌ای معتقدند، ناشی از ضعف شناخت است. یعنی، براستی باور ندارد که این راه به ضرر اوست؛ لذا توصیه می‌کنند که باید **شناخت** و معرفت قوی‌تر گردد.

از سقراط و افلاطون نقل می‌کنند که گفته بوده‌اند: معرفت و حکمت ما در فضیلتهاست. ولی با تجربه‌هایی که خود در زندگی داریم می‌توانیم بپذیریم که گاهی با وجود شناخت همراه با یقین، راه خطا را انتخاب می‌کنیم از جمله در موارد «عادت».

این فهرست ناقصی است از خواسته‌های انسان و مسائل مربوط به آن.

باید توجه داشت که قرآن کریم، یک کتاب علمی نیست تا همه چیز را در هر مورد بتفصیل بیان کند و چنین توقعی نیز از قرآن، بیجاست.

گرچه موضوع مورد بحث ما، با اهداف قرآن همسو و به آن مربوط است زیرا در مورد انسان و سرنوشت اوست ولی قرآن تنها بر آنچه لازم و توجه به آن ضرور بوده، تکیه فرموده است و اگر می‌خواست هر یک از این مسائل را به صورت یک علم مستقل بیان کند حجم قرآن صدها برابر حجم کنونی آن می‌شد و حکمت خدا اقتضا دارد که قرآن در حجمی محدود باشد تا همه بتوانند بخوانند و استفاده کنند؛ و تفصیل مطالب را تا آنجا که مربوط به علوم استبه عهده‌ی دانشمندان و در آنجا که مربوط به تفسیر موضوعات است؛ به معلمان و مفسران قرآن که نخست پیامبر(صلی الله علیه وآله) و ائمه معصوم (علیهم السلام) هستند؛ واگذارده است. باری، در موضوع مورد بحث ما، تکیه‌ی قرآن در مورد «ترجیح خواسته‌ها» است و توجه دادن

به نقاط ضعف انسان و یادآوری اینکه اگر انسان در صدد رفع آن‌ها برنیاید چه عواقب وخیمی دربر خواهد داشت...

اهتمام قرآن، مصروف به بیدار کردن عقل و خواسته‌های متعالی انسان است و اگر این خواسته‌های متعالی بیدار گردد و عقل نیز به جای خود رهنمون باشد و در مواردی که ادراکات عقلی، نارسایی دارد، از ادراکات وحی کمک گرفته شود؛ آدمی به راه سعادت، گام می‌نهد.

خواسته‌های پست

متقابلاً، در قرآن، پاره‌ای از خواسته‌های حیوانی، با تحقیر و نکوهش ذکر شده است:

معارج / ۱۹: «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً، إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعاً وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعاً... إِلَّا الْمُضِلِّينَ الْمُضِلِّينَ.»

انسان، ناشکیبا و حریص آفریده شده است؛ چون سختی بدو در رسد بی‌قراری می‌کند و چون به نعمتی رسد، منع احساس می‌نماید جز نمازگزاران...

انسان به گونه‌ای آفریده شده که برخی خواسته‌های پست در او وجود دارد اما انسانی که می‌خواهد با اختیار خویش، به کمال‌های بسیار والا، دست یابد، نباید اسیر این امیال گردد بلکه باید آن‌ها را در جهت دستیابی به کمالات، به کار گیرد؛ آنجا که کمال در گرو ایثار است؛ نباید شهوت پرستی و شکمبارگی و امثال آن، سدّ راه او گردد و حتی آنجا که کمال، منوط به فداکاری است؛ میل به حیات مادی نباید مانع رسیدن او به فیض شهادت گردد.

این اساس همه‌ی ادیان آسمانی و اساس همه‌ی مکتب‌های صحیح اخلاقی است:

آل عمران / ۱۴: «زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ.»

دوستاری خواستهایی از زن و مرد و فرزندان و گنجینه‌های زر و سیم و رمه‌های اسب (با نشان و داغ خانوادگی) و چهار پایان و کشت و زرع؛ در نظر مردم، زیبا و فریبنده جلوه گر شده است؛ این‌ها کالای (بی ارزش) دنیایی ست؛ اقل، خدا(در سوی دیگر است) و سرانجام نیک و نیک سرانجامی، نزد اوست.

زیر شمشیر غمش، رقص کنان خواهم رفت *** کآنکه شد کشته‌ی او، «نیک سرانجام» افتاده^(۱)

1. حافظ

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۱۷ }

حدید / ۲۰: «اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُوَ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ.»

بدانید همانا زندگانی دنیا بازیچه و سرگرمی و آرایه و فخر فروشی به یکدیگر و زیاده خواهی در مال و فرزند است؛ مثل بارانی است (که گیاهی برویاند) و سرسبزی آن کشتکاران را به شگفتی آورد سپس پژمرده و زرد گردد و آنگاه همیشه‌ای شود؛ و در آخرت شکنجه‌ی سخت و (نیز) آمرزشی از سوی خداوند و بخشودگی است (ولی) زندگانی دنیا جز کالای فریب نیست.

شخصیت طلبی

از خواتهای دیگر انسانی که متعالی‌تر از خواستهای حیوانی است و معمولاً در جامعه، تحقق می‌یابد؛ شخصیت طلبی است که مظاهر گوناگونی دارد شاید نخستین جوانه‌های آن، در حالت استقلال طلبی نوجوان ظهور کند. [یادآور شویم که میل چون رسوخ یابد به صورت محبت در می‌آید، در آیات قبل، تعبیر «حُبِّ الشَّهَوَاتِ» داشتیم. از بین این علاقه‌ها، برخی ریشه در غرائز دارند و فطری‌اند (فطرت به معنی اخص و الهی آن منظور نیست) مثل میل به جنس مخالف؛ که برخی چون فروید، با افراط همه‌ی کنش‌ها و واکنشهای بشری را منبعث از آن می‌دانند و قرآن در سوره‌ی آل

عمران آیهی ۱۴ که قبلاً ذکر شد؛ روی میل به **زن** تکیه می‌کند، یکی از آنجهت که مخاطب آیه مرد است و شاید نیز از آنجهت که طبیعتاً، کشش زنان به دلایل زیبایی و فریبندگی بسی بیشتر است؛ و فی الواقع برخی از حوادث بزرگ تاریخ دارای همین منشأ میل و علاقه بوده‌اند. باری، این علاقه و نیز علاقه به فرزندان، ریشه در غرائز دارند و فطری اند اما برخی مانند علاقه به مال و زراندوزی مستقیماً فطری نیست؛ چنین نیست که آدمی چون تولد یافت و به کمال رسید، در خود احساس علاقمندی به زرومال کند؛ بلکه چون وسیله‌ی ارضاء علائق غریزی است؛ مورد علاقه قرار می‌گیرد.]

شخصیت طلبی را هم چون میل به جنس مخالف، می‌توان از میل‌هایی شمرد که ریشه‌ی فطری دارد؛ و غالباً نخستین تجلیات آن، در سنین نوجوانی مشهور می‌گردد.

در روانشناسی، بلوغ، نقطه‌ی عطف آدمی بشمار می‌رود. تا پیش از این زمان، کودکان بیشتر مقلد بزرگترهایند.

از این زمان، دلش می‌خواهد «خودش باشد»؛ حرف دیگران را گوش نکند، هرچه خود

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۱۸ }

می‌فهمد، عمل کند، به امر و نهی، حساسیت پیدا می‌کند. این حالت نیز، به جای خود برای تکامل انسان، مفید و مؤثر است. حکمت خداوند است و حقیقت آن حُب کمال است ولی بر اثر نقص معرفت در شکل‌های محدود، جلوه می‌کند.

این شخصیت طلبی، در سنین بالاتر و در اجتماع، کم‌کم به صورت ریاست‌طلبی، نمودار می‌گردد، می‌خواهد فرمانروا شود و دیگران حرف او را گوش کنند و امتیاز پیدا کند. این نیز شکل‌های گوناگون دارد: شهرت‌طلبی، ریاست‌طلبی، جاه‌طلبی، علاقه به محبوب شدن.

در این موارد، آیاتی در قرآن آمده است؛ اما آیه‌ای که هم به این خواست اشاره دارد و هم راه تعالی آن را نشان داده است:

فاطر / ۱۰: «مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ، فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا.»

همه طالب عزّت اند، قرآن اشاره می‌فرماید که حتّی برخی از بت پرستان به انگیزه‌ی جلب احترام و عزّت، بت می‌پرستیده‌اند.

به هر حال، اصل جلب عزّت و احترام و آبرو، بد نیست اما باید دانست؛ عزّت، تنها در عزت‌های اعتباری موجود در جامعه، خلاصه نمی‌شود. آیه‌ی مذکور در بالا درصدد است که به این خواست، جهت بدهد و می‌گوید:

می‌خواهید عزیز باشید؟ کاری انجام دهید که نزد خداوند عزیز باشید؛ اگر تو می‌خواهی نزد انسانها که خود فقیر و محتاج اند، عزیز باشی؛ چرا نمی‌خواهی نزد پروردگار غنی و متعال، عزیز باشی؟!

میل به بقاء نیز از خواسته‌های فطری انسان است.

آدمی هیچگاه نمی‌خواهد بمیرد زیرا می‌اندیشد که مردن، نابودن شدن است می‌خواهد عمری طولانی داشته باشد.

قرآن از بنی اسرائیل نقل می‌کند که می‌خواستند هزار سال عمر کنند:

بقره / ۹۶: «يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرَ أَلْفَ سَنَةٍ.»

[هزار، نماد کثرت است نه اینکه مثلاً هزار و یکسال نمی‌خواسته است] این خواست در همه، حتّی در پدر همی ما حضرت آدم(علیه السلام)، نیز وجود داشت و شیطان براساس همین خواست، او را فریفت:

طه / ۱۲۰: «هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبُلَى.»

آیا می‌خواهی تو را به درختی جاودان و سلطنتی نافرودنی، رهنمون شوم؟

آیه هم اشاره به میل بقاء و هم مقام‌طلبی انسان دارد.

باری، پس این خواست در همه است و اصل آن بد نیست؛ منتها باید نقص شناخت را برطرف ساخت؛ و توجه کرد به این که این جهان، قابل بقاء نیست و ملك ابدی نزد خداست؛ انسان باید به جای دنیا، به آخرت علاقمند گردد زیرا:

اعلی / ۱۷: «وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى.»

و:

عنکبوت / ۶۴: «وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ.»

سرانجام و برتر از همه‌ی دلبستگی‌ها؛ میل نهانی ویژه در ژرفای وجود انسان نسبت به خدا و در سوی اوست که متأسفانه برای بسیاری از روانشناسان ناشناخته مانده است. این میل، نه از گونه‌ی احساس و نه از گونه‌ی عواطف بلکه از این هر دو لطیف‌تر و پنهان‌تر است. و از آنجا که کمال نهایی انسان به آن وابسته است؛ شکوفا کردن آن نیز اختیاری و به دست خود انسان میسور است.

غرائز و امیال طبیعی خود بخود شکوفا می‌گردند؛ گرسنگی از لحظه‌ی تولد با طفل وجود دارد؛ غریزه‌ی جنسی به هنگام بلوغ خود شکوفا می‌گردد و آدمی راه ارضاء آن را نیز تشخیص می‌دهد.

اما در کمالات معنوی: اولاً خود شکوفا نمی‌گردد و باید آنرا شکوفاند و ثانیاً پس از شناخت متعلق و موضوع و مورد آن باید اعمال اختیار کرد یعنی اندک اندک چون میلی در او پیدا شد، در صدد برآید که قدمی جلوتر رود تا به مراحل نهایی نزدیک گردد.

آیات مربوط به داستان حضرت ابراهیم(علیه السلام) در اینمورد، رهنمود می‌دهد:

ابراهیم(علیه السلام) (پس از غروب ستاره زهره)، فرمود:

انعام / ۷۶: «لَا أُحِبُّ الْأَفْلِينَ.»

من غروب کنندگان را دوست ندارم. یعنی همه‌ی انسانها، به سوی موجودی غروب نکردنی، کشیده می‌شوند. خواست و میل پرستش باید به چیزی تعلق گیرد که همیشه حاضر باشد؛ محبوبی باشد که بتوان همواره در کنار او بود و از جز الله نیست.

به دنبال محبت به خدا آنچه مربوط به خداست مورد حُب انسان قرار می‌گیرد:

حجرات / ۷: «وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ.»

ایمان به خدا هم محبوب انسان می‌شود، چون راهی به سوی خداست.

و تا جایی در این ره می‌توان رسید که انسان در زندگی هیچ خواستی نداشته باشد:

اللیل / ۲۰: «إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى.»

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۲۰ }

معیار انتخاب

در بحث‌های گذشته به این نتیجه رسیدیم که حرکت اختیاری انسان مبتنی بر سه امر: میل، آگاهی و قدرت است. این مثلث، زمینه را برای اختیار و سیر انسان فراهم می‌کند. اگر انسان را به ماشینی تشبیه کنیم، میل، در واقع عامل اصلی حرکت است یعنی بمنزله‌ی موتور است که انرژی لازم را برای حرکت تولید می‌کند. علم و آگاهی، چراغی است که راه را روشن می‌کند و مسیر حرکت را مشخص می‌سازد و قدرت به منزله‌ی سایر ابزار آن از چرخ و دیگر چیزهاست که حرکت به وسیله‌ی آنها، انجام می‌شود یعنی ابزاری که انرژی را می‌گیرند و به مصرف می‌رسانند. پس هر یک از اضلاع آن مثلث، اهمیت ویژه‌ی خود را دارد. در مورد خواستها و امیال، تقسیماتی و مباحثی بود که قبلاً اشاره کردیم. تقسیمات دیگری هم برای آنها در نظر می‌توان گرفت:

از یک دید، خواستهای انسان به دو دسته تقسیم می‌شود: فردی، و اجتماعی.

امیال غریزی معمولاً از دسته‌ی فردی و سایر امیال از جمله عواطف، غالباً جنبه‌ی اجتماعی دارد. انفعالات نیز همینطور است: گاه آدمی از خطری برای جان خود می‌ترسد که فردی است و گاه خطری جامعه را تهدید می‌کند.

از دید دیگر می‌توان خواستها را به مادّی و روحی نیز تقسیم کرد: امیال و خواستهایی که نتیجه‌ی ارضاء آنها، رفع نیاز بدن است، مثل غرائز، اما برخی امیال، پس از رفع نیازهای بدن نیز، ظهور می‌یابند مثل نیاز به شادی؛ گرچه تن سالم است ولی ممکن است روان، شاد نباشد.

از دیدی دیگر، تمایلات آدمی را به سه مرحله تقسیم کرده‌اند:

1- آنچه جنبه‌ی مادّی و فیزیولوژیک دارد.

2- آنچه جنبه‌ی روانی دارد اما از خواسته‌های نازل روحی است مثل شادی و آرامش.

3- آنچه جنبه‌ی روانی دارد اما از خواسته‌های عالی روحی است مثل آرمانخواهی، آزادی‌طلبی و...

بعضی به دنبال این تقسیم، آرمانهای والای انسانی را به سه دسته تقسیم کرده‌اند:

1- حقجویی — شناخت واقعیات و حقایق.

2- فضیلتخواهی — عدالت، حرّیت و...

3- زیباطلبی — مطلق زیبایی‌هایی که علاقه‌ی انسان به آنها تعلق می‌گیرد که بسیار

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۲۱ }

مختلف است: برخی مربوط به دیدنیهاست و برخی به شنیدنیها و بعضی مربوط به تخیل است چون شعر.

بعضی، قسم چهارمی را نیز اضافه کرده‌اند و آن را «حسّ مذهبی» نامیده‌اند و گفته‌اند اینهم خواستی است در عرض آن سه؛ و بعضی آن سه را نیز در شعاع این چهارمی، قرارداده‌اند.

نیز بحث کرده‌اند در مورد اینکه این خواستها کدام اصیل و کدام غیر اصیل است و خواستهای اصیل چند تاست و از ۲ تا ۱۲ خواست اصیل برای انسان قائل شده‌اند.

در بحث خودشناسی هم، تقسیمی داشتیم که براساس آن خواستها بر دو دسته تقسیم می‌شد:

1- در جهت حفظ بقاء و موجودیت: آنهایی که ارضاء آن كمك به بقاء آدمی می‌کند: خوراك و پوشاك و غریزه صیانت.

2- در جهت تحصیل کمالات وجودی: اقتضای ایندسته تکامل وجود است. این خواستها در جهت حفظ موجودیت نیست بلکه در جهت تکامل یافتن وجود مفروض است.

این تقسیم بندی‌ها، به عنوان يك مبحث علمی، کار روانشناسان است و برای ما چندان اهمیّت ندارد؛ آنچه مهمّ و به بحث «اختیار انسان» مربوط است اینستکه این خواستها معمولاً همه و همه جا و همیشه، قابل ارضاء نیست. یعنی خواستها به هنگام ارضاء تراحم می‌یابند و انسان باید یکی را ترجیح دهد و درست همینجاست که نقش انسان به عنوان موجودی انتخابگر ظاهر می‌شود.

و اینك بحث اینست که به هنگام تضادّ خواستها، چه چیز موجب ترجیح می‌شود؟

روانشناسان در این مورد چیزهایی را موجب تقدّم خواستی بر خواست دیگر دانسته‌اند که از جمله‌ی آنها، **هیجانان** است. می‌گویند وقتی میلی به مرحله‌ی هیجان رسید و شدّت یافت، خواه در جهت مثبت و خواه منفی، سایر خواستها راتحت الشعاع قرار می‌دهد. مثلاً اگر غریزه‌ی جنسی در انسانی بحرانی شد و هیجان شدید ایجاد کرد؛ این هیجان بر اثر عاملی که پدید آمد، توّجه را به ارضاء این خواست متمرکز می‌کند. عامل دیگر **عادت** است: آدمی چون به کاری خو گرفت، بی‌توّجه و خودبخود در صدد ارضاء آن بر می‌آید. و در روانشناسی در اینمورد نیز مفصّل بحث شده است؛ ولی برای ما، آنچه اهمیّت دارد اینستکه: در جائیکه انسان می‌خواهد آزادانه انتخاب کند یعنی می‌خواهد نقش فعّال داشته باشد؛ چگونه می‌تواند؟

میل‌های حیوانی معمولاً در اثر عوامل دیگری به مرحله هیجان می‌رسد و عوامل خارجی هستند که این حالت را در نفس به وجود می‌آورند مثلاً در غریزه جنسی، ترشحات هورمون‌هایی موجب این حالت می‌شود. در اینجا روح نسبت به بدن، حالتی انفعالی دارد. این،

در انسان و حیوان، مشترك است. آنچه برای ما مهم است اینست که: وقتی در «خواستها» تراحم به وجود می‌آید و یا حتی عواملی مثل عادات و هیجانات، آدمی را به سوی می‌کشد، انسان چگونه می‌تواند منفعل نماید و نقش فعال داشته باشد؟

براساس آنچه از قرآن و روایات برمی‌آید، ارزش اصلی انسان، در گرو همین فعالیت مثبت اوست. و اگر خواستیم با اختیار و انتخاب خود، خواستی را ترجیح دهیم، اساس انتخاب و معیار آن، چیست.

می‌دانیم اصل انتخاب‌ها لذت است و با اینکه گاهی منشأ انتخاب **مصلحت** یا **منفعت** شمرده می‌شود؛ اما به نظر دقیقتر، همه به لذت بر می‌گردد زیرا مصلحت یا منفعت وسیله‌ای است اگرچه به چند واسطه، برای تأمین نیازمندیهای انسان که این نیز به نوبه‌ی خود لذتی در انسان پدید می‌آورد اگرچه لذتی روحی یا معنوی باشد ولی به هر حال ملایم با طبع و روح انسان است. ولی در اصطلاحات متعارف بین لذت، منفعت و مصلحت فرق گذاشته می‌شود. باری، محرک، لذت یا اجتناب از آلم است به معنای وسیع نه لذت و آلم حسی بطور خاص.

حال، چنانکه گفتیم سؤال اینست که در مقام ترجیح، چه خواستی را مقدم بداریم؟ و معیار چیست؟

یک معیار اینست که ببینیم کدامیک لذت بیشتری دارد؛ طبعاً وقتی می‌توانیم این مقایسه را بکنیم که قبلاً تجربه کرده باشیم.

معیار دیگر نیز مربوط به لذت است اما از جهت زمان: هر یک لذتش پایدارتر است آنرا انتخاب کنیم ممکن است انسان از کاری لذتی شدید هم ببرد اما کار دیگر، لذتی طولانی‌تر بوجود آورد.

معیار سوم اینست که ببینیم آن کار، چقدر **کمال** در ما ایجاد می‌کند. البته حصول هر کمالی لذتی در بر دارد ولی اگر تجربه نکرده باشیم می‌توانیم با دلیل عقلی بپذیریم که اگر آن کمال را بدست آوریم، لذت بیشتر و بهتری بدست می‌آید.

این سه معیار را می‌توانیم در نظر بگیریم ولی همه‌ی اینها کم و بیش ما را دچار سرگردانی می‌کند: گاهی می‌خواهیم لذتها را بسنجیم اما لذتی فراموش شده و اکنون در خیالمان نیست.

از سوی دیگر، گاهی ممکن است هیجان خاصی التفات ما را از دیگر لذتها، سلب کند. نیز ممکن است طعم برخی لذتها را نچشیده باشیم، طبعاً مقایسه‌ای هم نمی‌توانیم بکنیم مثل طفلی که لذت جنسی را نچشیده است.

این است که قضاوت قطعی در مقام مقایسه لذتها با هم، برای عموم انسان میسر نیست.

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۲۳ }

پس، معیار انتخاب چه باید باشد؟ در اینجا نقش علم و شناخت بیش‌تر روشن می‌شود و می‌توان گفت در آن مثلث مذکور در سابق، این ضلع، اهمیت بیشتری دارد.

باری؛ انسان، به متقاضی طبع، دنبال لذت می‌رود، لذت حالت ویژه‌ای است که از ارضاء يك خواست اعم از فیزیوژیک، یا پسیکولوژیک بوجود می‌آید. و حالت کمبود، حالت درد و رنج و الم است.

پس عامل تحرك در واقع لذتخواهی و اجتناب از الم است منتها گاه بدنی و گاه روحی است. و البته بین روح و بدن نیز تأثیر و تأثرات متقابل وجود دارد، گاه حتی خوردن برخی غذاها می‌تواند در حالات روحی مؤثر باشد چنانکه مشهور است زعفران نشاط می‌آورد یا عدس، رقت قلب. اما گاهی کمبودهایی احساس می‌شود که شاید هیچ ربطی هم به بدن ندارد مثل احساس کمبود در نیاز به انس گرفتن.

این است که انسان وقتی می‌خواهد تصمیم بگیرد، متحیر می‌شود که ملاک لذت را در چه بداند؟ در چه زمان؟ و برای چه کسی؟ این نقصی است که در معیار اول وجود دارد.

اما در معیار دوم هم که در نظر گرفتن **مدت لذت** بود؛ کلیتی وجود ندارد؛ زیرا: اگر دو لذت وجود داشته باشد با مدت طولانی اما برابر؛ کدامیک ارجح است؟

به علاوه نمی‌توانیم پیش بینی کنیم که وجود خود ما چقدر دوام خواهد یافت تا از بین لذائذ میسور، پایدارتر را برای خود برگزینیم.

در معیار سوّم یعنی **کمال** هم، همین سرگردانی هست؛ یعنی نمی‌دانیم انسان تا چه حدّ، امکان کمال یابی دارد و تا انسان را نشناسیم، معیاری نداریم.

پس، گرچه هر يك از آن معیارهای سه گانه، آنجا که امکان تحقّق داشته باشد، فی الجمله کارآیی دارد امّا برای اینکه طرح کامل و برنامه‌ی صحیح در زندگی انسان بوجود آورد و بتواند قاطعانه قضاوت کند، کارآیی ندارد.

نخستین کاری که انسان باید بکند تا دستکم از همین معیارهای محدود استفاده کند اینست که درباره وجود خود بهتر بیندیشد:

آیا عمر ما چقدر است؟ ممکن است این سؤال احمقانه بنظر آید زیرا چه کسی می‌داند چقدر عمر می‌کند!

امّا سؤال، باطن دیگری دارد مسأله اینست که: آیا عمر انسان همین عمر معمول است یا عمر دیگری هم دارد؟

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۲۴ }

آیا حیات انسان منحصر به همین زندگی محدودی است که لحظه‌ی دیگر آن، مشخص نیست؛ چه رسد به صد سال و بیشتر آن؛ و یا آنکه حیاتی داریم که خاطرمان جمع است که در جای خود باقی است؟ این مسأله را باید حل کنیم.

از سوی دیگر: کمالاتی که انسان می‌تواند پیدا کند، چیست و در رابطه با چه چیز، پیدا می‌شود؟

آدمی چه کند تا کامل شود؟

بی‌شک، برای رسیدن به کمال باید چیزی را به دست آوریم که اکنون نداریم پس تحصیل کمال، یعنی تحصیل يك امر وجودی که فعلاً فاقد آن هستیم. این امر وجودی باید از جایی بیاید. از کجا می‌آید؟ منشأ آن چیست؟ آیا تصادفی است یا قانونی دارد؟

بنابراین، پیش از هرگونه تصمیم، باید از یکسو بررسی کنیم که کمال از کجا و با چه ضابطه‌هایی به وجود می‌آید که به بحث خداشناسی مربوط می‌شود.

از سوی دیگر: باید ببینیم که تا چه هنگام ادامه خواهد داشت که به بحث **معاد** مربوط می‌گردد.

پس، انسان برای اینکه بتواند نظام ارزشی درستی برای زندگی خود در نظر بگیرد؛ بدون مبدأ و معاد، راه به دهی نمی‌برد. این نکته‌ی بسیار مهمی است. ما به برکت نور قرآن و تعالیم اسلام و پیشوایان دین، راحتی می‌توانیم این مسائل را حل کنیم ولی دانشمندان بشری دچار سرگردانی بسیار شده‌اند. چندان در مبانی اخلاق و فلسفه‌ی اخلاق و معیار خیر و شر، تلاش کرده‌اند که قابل شمارش نیست و روز به روز سرگردان‌تر هم شده‌اند. ما به راحتی می‌توانیم اثبات کنیم که شناخت نظام ارزشی صحیح، بی‌شناخت مبدأ و معاد میسر نیست.

پس اگر می‌خواهیم انسان را درست بشناسیم باید **آخرت** او را در نظر بگیریم. مسأله‌ی دنیا و زندگی این جهان، چندان جاذب است که حتی تربیت یافتگان دین هم در محاورات خود، به زندگی آخرت، چندان بها نمی‌دهند.

وقتی می‌پرسیم عمر فلانی چقدر است تنها به نظر می‌آید که چند سال در این دنیا زندگی خواهد کرد و زندگی ابدی را به حساب نمی‌آوریم در صورتیکه بدون آن نمی‌توانیم برای یک نظام ارزشی راستین، حسابی جدی و اصیل، باز کنیم. این مقدمه‌ای بود برای اینکه ما، از بحث‌های شناخت شؤون نفس، گرایشها، بینش‌ها و توان‌های نفس که مقدمه‌ی کنش‌های آن است؛ به بحث معاد برسیم. تا مسأله‌ی معاد روشن نشود، نظام ارزشی در رفتارهای انسان، شکل مطلوب و راستین را پیدا نمی‌کند.

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۲۵ }

شناخت‌های لازم در تعیین راه زندگی

گفتیم: اختیار انسان بر سه چیز استوار است:

1- امیال فطری

2- قدرت بر ارضاء این امیال

3- شناخت اصلح و ارجح

گرچه انسان می‌تواند برای تقویت **امیال** یا کسب **قدرت** عمل، کارهایی انجام دهد ولی مایه‌های این دو، در وجودش هست، این دو عامل محقق الوجوداند.

تقویت قدرت یا امیال، خود عملی اختیاری است و در مرحله‌ی مؤخر، از آن دو، قرار دارد. به عبارت دیگر افعال اختیاری انسان در چند مرحله، تحقق می‌یابد.

نخستین دسته، در زمینه‌ای است که به اراده الهی میلهایی در درون او بوجود آمده و نیز قدرتی به اراده الهی در جهت ارضاء آن، در اختیارش قرار گرفته است. در کسب این شرایط ابتدایی، انسان لازم نیست تلاش کند ولی وقتی این خواستها تراحم پیدا می‌کند در همان مرحله باید علمی داشته باشد تا تشخیص دهد که کدامیک را باید ترجیح دهد اینجاست که اهمیت نقش شناخت و معرفت روشن می‌گردد.

اینکه آیا انسانهایی هستند که این علم را به طور خدادادی داشته باشند یا خیر؛ این بحث دیگری است. ما فعلاً درباره‌ی افراد عادی مثل خود، بحث می‌کنیم.

خوب، این علم از چه راهی به دست می‌آید و به چه چیزهایی تعلق می‌گیرد؟

بی شک، ابزار تحصیل علم باید از ناحیه‌ی الهی فراهم گردد: حواس ظاهری، ادراکات باطنی و عقل را خدا داده اما بکارگیری این ابزارها برای تحصیل معرفت لازم؛ در افراد عادی، منوط به فعالیت خود آنهاست.

اما چه معرفتی را باید بدست آورد؟

به عبارت دیگر: برای آنکه بدانیم خط سیر زندگی ما چیست، باید معرفتهایی کلی داشته باشیم. وقتی بخواهیم، حرکت خود را در جهت ویژه‌ای، قرار دهیم باید ضوابطی داشته باشیم تا منفعت و مصلحت نهایی را تأمین کند و ما را به کمال برساند و به بهترین و بالاترین لذتها دست یابیم.

این همان است که در اصطلاح امروز، «ایده‌ئولوژی» نامیده می‌شود: دانستن ضوابطی کُلّی برای تعیین خطّ مشی زندگی.

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۲۶ }

و برای بدست آوردن این قواعد کُلّی لازم است که قبلاً بینشهایی داشته باشیم که به آن اصطلاحاً **جهان بینی** می‌گویند.

بنابر این، ایده‌ئولوژی، مبتنی بر جهان بینی است. یعنی اگر بخواهیم خطّ مشی زندگی را عاقلانه و درست تعیین کنیم، باید قبلاً بینشهایی داشته باشیم.

در سالهای اخیر، بین غربیها، مباحثی بسیار وجود داشته است مبنی بر اینکه:

– آیا بین جهان بینی و ایده‌ئولوژی، رابطه وجود دارد یا خیر؟

– اگر وجود دارد، این رابطه چگونه است و تبیین منطقی آن چیست؟

از جمله، بعضی قائل شده‌اند به اینکه ایده‌ئولوژی از قبیل مفاهیم انشایی است و واقعیت خارجی ندارد و قابل صدق و کذب نیست؛ ولی این نظر صحیح نیست؛ زیرا اولاً مفاهیم ایده‌ئولوژی لزوماً انشایی نیست و به فرض که به صورت انشایی بیان شود، مبتنی بر حقایقی است و به تبع آن حقایق، قابل صدق و کذب و صحت و خطا می‌گردد و می‌توانیم گفت: که این ایده‌ئولوژی درست و آن دیگر، مخالف حقیقت است...

و اما در تبیین منطقی اینکه چگونه ایده‌ئولوژی از جهان بینی استنتاج می‌شود، اجمالاً می‌توان گفت: مفاهیم ایده‌ئولوژی به ضرورت بالقیاس باز گردد. یعنی وقتی ما یک مطلوب فطری داریم که رسیدن به کمال است مقدمات آن ضرورت بالقیاس پیدا می‌کند، یعنی مقدمات؛ علل و اسباب پیدایش این نتیجه‌اند، پس وجود آنها نسبت به وجود نتیجه، ضرورت بالقیاس دارد و «بایدها» از همین جا ناشی می‌شود: باید فلان کار را انجام داد چون برای نتیجه‌ی مطلوب، مقدمه است^(۱).

ایده‌ولوژی اسلامی مبتنی بر جهان بینی اسلامی است و خطوط کُلی این جهان بینی که نقش اساسی در تعیین ایده‌ولوژی دارد، سه است:

1- شناخت خدا

2- شناخت معاد

3- شناخت رابطه‌ی دنیا با آخرت و زندگی ابدی

و اما؛ ارتباط آن با مسأله‌ی خداشناسی:

کسی که نمی‌داند آیا این هستی قائم به ذات است یا وابسته به غیر؛ نمی‌تواند در مورد

*- تفصیل این مباحث مربوط به بحث‌های شناخت‌شناسی و فلسفی است و در مجال ما، نمی‌گنجد.

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۲۷ }

شوون این هستی و کمالات آن، قضاوت صحیحی داشته باشد؛ از سوی دیگر اگر به خدا معتقد نباشیم، نمی‌توانیم این فرض را که آیا انسان می‌تواند به خدا راهی داشته باشد و به او قُرب یابد یا خیر؛ مورد بررسی قرار دهیم.

یعنی اینکه بخواهیم بگوییم: «کمال انسان در قرب به خداست»؛ وقتی قابل طرح است که قبلاً وجود خدا اثبات شده باشد.

کسی که خود را مملوک خالص خدا می‌داند و نیز کُلّ هستی را؛ با کسی که جهان را قائم به ذات می‌پندارد و حوادث جهان را مولود تصادف یا فعل و انفعالات مادّی محض می‌انگارد؛ هرگز نمی‌تواند، خط مشی واحدی داشته باشند و براساس آن راه معقول واحدی برای زندگی برگزینند.

پس: نخست باید بینش درستی نسبت به خدا داشته باشیم. و چون این بحث را، قبلاً ضمن مسائل خداشناسی بررسی کرده‌ایم، تکرار نمی‌کنیم.

اصل دوم: شناخت زندگی نهایی انسان است.

ما اگر بدانیم که زندگی، منحصر به همین زندگی مادی و دنیوی نیست و وسیعتر از آنست در ترجیح برخی لذات بر برخی دیگر، قضاوت درستی خواهیم داشت.

توضیح آنکه: کارهای ما گاهی برای لذتی است که مستقیماً از آن کار بدست می‌آید مثل غذا خوردن؛ و گاهی به خاطر نتایجی است که با واسطه و بعداً، از آن عاید می‌گردد؛ حال اگر لذت‌های میانی، با آن نتیجه تزامن پیدا کرد؛ انسان عاقل؛ از آن صرف‌نظر می‌کند مثلاً خوردن فلان غذا هر چند لذت دارد اما گاهی برای سالم ماندن بدن، باید از آن چشم پوشید. پس در اینجا یکی از معیارهایی که برای ترجیح لذات ذکر کردیم؛ بر دیگری حاکم می‌گردد: یعنی باید بسنجیم کدام لذت طولانی‌ترست. شخص مریض که ترشی برای او مضر است اگر ترشی بخورد لذت می‌برد اما باید یک‌هفته بیشتر مریضی را تحمل کند پس، عقل حکم می‌کند از لذت چند لحظه‌ای صرف‌نظر کند تا از سلامتِ دراز مدّت بهره‌مند گردد.

درست همین معیار در مورد لذات بینهایت، صادق است. اگر قرار است دهسال رنج ببریم تا بیست سال لذت نصیبمان گردد؛ کدام را انتخاب کرد؟ حال اگر قرار است يك عمر رنج ببریم تا لذت جاودانه و بینهایت حاصل شود عقل چه حکمی می‌کند؟ پس این يك معیار است که باید لذت کوتاه را فدای لذت طولانی کرد؛ اما آیا لذت طولانی‌تر، وجود دارد یا نه؟

این از مقوله‌ی «هست» هاست و باید در جهان بینی ثابت شود که آیا انسان می‌تواند زندگی

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۲۸ }

ابدی داشته باشد یا نه؟ پس ایدئولوژی مبتنی بر این اصل نیز هست که ببینیم انسان میتواند زندگی ابدی داشته باشد یا نه؟

این توضیح مختصر، از آنجهت ذکر شد که روشن شود انتخاب ایده‌ئولوژی صحیح و در کنار آن تعیین خط مشی درست زندگی مبتنی بر مسأله‌ی معاد است.

به همین روی، همه‌ی ادیان آسمانی، پیش از هر چیز و بیش از هر چیز، به مسأله‌ی مبدأ و معاد می‌پرداخته‌اند: **ایمان بالله و بالیوم الاخر**. آنان علاوه بر آن که این اصل را، در صدر بینش‌های الهی خود قرار می‌داده‌اند؛ در راه تحقق و رساندن و ابلاغ آن، رنج‌های فراوانی می‌کشیده‌اند.

اگر از انبیاء گذشته اطلاع فراوانی نداشته باشیم؛ از قرآن کریم و دعوت اسلام، بخوبی آگاهیم: اغلب سوره‌های کوتاه قرآن در مکه و در آغاز نزول وحی، نازل شده است؛ همه یا دستکم برخی از آیات آن‌ها، درباره‌ی معاد است؛ یعنی پس از آنکه پیامبر(صلی الله علیه وآله) (شعار توحید را اعلام فرمود؛ آیاتی که نازل می‌شد و بر مردم قرائت می‌فرمود، حول مسأله‌ی معاد بود. لذا تکیه بر همین امر که برای مردم آن سرزمین و آن زمان نامأنوس بود، موجب شد که به او تهمت جنون بزنند.

اگرچه چه سیاست رهبری در موازین اجتماعی موجود، اقتضاء دارد که رهبر جامعه ابتداءً شعارهایی انتخاب کند که برای اکثر مردم جالب باشد و سیاستمداران در طول تاریخ چنین کرده‌اند اما پیامبران برعکس، همواره بر دو مسأله که مورد مخالفت اکثر مردم بود، تکیه می‌کردند و سرسختانه پای آن می‌ایستادند و با خشم و خروش بر مردم می‌خروشیدند که:

انبیاء / ۶۷: «أَفْ لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ.»

وای بر شما یان و بر آنچه غیر از خدا می‌پرستید!

این کلام حضرت ابراهیم(علیه السلام) (به قوم بت پرست خویش است.

کسانی که زندگی انبیاء را تحلیل می‌کنند، باید به این نکته توجه داشته باشند که حرکت آنان، بر موازین عادی یا سیاسی نبوده است بلکه رسالت الهی ویژه داشته‌اند وگرنه هر عاقلی می‌داند که هرکس بخواهد کسانی را دور خود جمع کند چیزی را مطرح می‌کند که آنان بیسندند.

این هدفشان چندان غیر قابل اغماض بوده است که حتی حاضر بودند نخست مردم را دور خود با همدلی و همراهی و همفکری با آنان جمع کنند و سپس بگویند خدا یکی ست...

از همان نخستین لحظه‌ی رسالت بر چیزی که اصالت داشته و همه چیز بدان وابسته بوده است؛ تأکید می‌کرده‌اند: نخست توحید و بی‌درنگ پس از آن، معاد.

باز مسأله‌ی توحید تا اندازه‌ای، زود پذیرتر بود زیرا حتّی بت پرستان، اصلِ پرستش را

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۲۹ }

قبول داشتند؛ اما معاد، چیزی نبود که فکر عادی بشر بتواند آن را هضم کند زیرا هر انسانی طبعاً می‌بیند که انسانها بدنیا می‌آیند و زندگی می‌کنند و بعد ظاهراً می‌میرند و خاک و نابود می‌شوند. به همین جهت، مقاومت اقوام در برابر انبیاء، در مسأله‌ی معاد، بسیار سرسختانه بود.

قرآن کریم از این مقاومت، مطالب بسیاری نقل فرموده است:

صافات / ۱۷ و ۱۶: «إِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ أَوْ آبَاؤُنَا الْأَوَّلُونَ.»

اگر راست می‌گویی که مردم زنده می‌شوند؛ پدران ما را زنده کن!

یس / ۷۸...: «مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ.»

چگونه موجودی که خاک شده است، زنده می‌شود؟

و گفتیم، به همین جهت پیامبران را مسخره می‌کردند و حتّی از تهمت جنون به آنها، ابا نمی‌کردند:

سبا / ۷: «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَى رَجُلٍ يُنْبِئُكُمْ إِذَا مُرِّقْتُمْ كُلَّ مُمْرَقٍ إِنَّا لَنَعْلَمُ لَكُمْ فِي خَلْقِ

جَدِيدٍ.»

...آیا به شما خبر دهیم از کسی که چنین حرفهایی را می‌زند...؟

لحن آیه را در نظر بگیرید: می‌خواهید شخصی را به شما نشان دهیم که چنین حرفهایی می‌زند؟

پیداست که در انجمنی نشسته‌اند؛ کسانی می‌آیند و چنانکه گویی امری شگرف و غیر متظره را می‌خواهند اعلام کنند به دیگران می‌گویند.

شخصی پیدا شده است که می‌گوید: وقتی انسانها مردند و بدنهایشان متلاشی شد، دوباره زنده می‌شوند. در این حال پیداست که شنوندگان تعجب می‌کردند و به قهقهه می‌خندیدند و می‌گفتند: مگر دیوانه شده است که چنین حرفی می‌زند؟

سبا / ۸ «أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَمْ بِهِ حِنَّةٌ.»

آیا به خدا دروغ می‌بندد یا دیوانه شده است!

از اینجا یعنی از این مقاومت مردم در می‌یابیم که چرا قرآن آنقدر بر مسأله‌ی معاد تکیه می‌فرماید:

انفطار / ۲۱ «إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ، وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انْتَثَرَتْ.»...

چون آسمان بشکافتد و اختران، بپراکنند...

تکویر / ۲۱ «إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ.»...

چون خورشید فرو خُوشد و ستارگان تیره گردند.

این همه تأکید از آنروست که اعتقاد به فناء انسان چیزی نبوده است که با یکی دو جمله از دل آدمیان، برکنده شود.

باری، تا ما این مسأله را از نظر عقلی و منطقی حل نکنیم نمی‌توانیم يك ایده‌ئولوژی

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۳۰ }

استوار عرضه کنیم. نمی‌توانیم گفت: اساس مسائل اجتماعی يك نظام را تنها با مسائل اقتصادی و حقوقی و حتی طرفداری از مستضعفان عرضه می‌کنیم. بدون آنکه ریشه‌های اعتقادی در دل مردم مستحکم شود، نمی‌توان تنها به پذیرفتن پاره‌ای از احکام اسلام بسنده کرد. و اگر چنین کنیم، درخت بی ریشه‌ای کاشته‌ایم که چون بادی بوزد، سرنگون خواهد شد.

اگر ریشه‌های نظام در دل مردم جای گرفت می‌توان گفت: بروید کشته شوید و آنان نیز عاشقانه می‌روند اما اگر هزار بار بر ارزش‌های اجتماعی تکیه کنیم و بگوییم شما در فقر به سر می‌برید و امپریالیسم اموال شما را غارت می‌کند؛ هر کار بکند هرگز عاشقانه مشتاق شهادت نخواهد شد.

اعتقاد به این آیات است که آن عشق را به وجود می‌آورد.

توبه / ۱۱۱: «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ...»

خدا جان و مال مؤمنان را در برابر بهشت از آنان خریداری کرد.

توبه / ۱۱۱: «وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ...»

چه کس از خدا به پیمان خویش پایدارترست پس مژده باد شما را به معامله‌ای که با وی کرده‌اید.

صف / ۱۱۰: «هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ...»

آیا شما را به تجارتی رهنمون شوم که از عذاب، نجاتتان می‌بخشد؟: به خدا ایمان آورید و به

پیامبرش و در راه خدا با مال و جان بکوشید.

کسی که اعتقاد به معاد ندارد منطقاً نمی‌تواند فداکاری کند و از جان بگذرد زیرا در برابر مال و

جانی که از دست می‌دهد چیزی را دریافت نمی‌کند.

البته گاهی در میان افرادی که اعتقاد به مبدأ و معاد ندارند، فداکاریهایی مشاهده می‌شود [هرچند

از جهت کمیّت و کیفیت قابل مقایسه با فداکاریهای مسلمانان و مؤمنان نیست] از اینرو چنین

سؤالی مطرح می‌شود که اگر تنها ایمان به خدا و آخرت موجب این نوع فداکاری است؛ اینان چگونه

گاه، چنین می‌کنند؟

پاسخ به اجمال و متناسب با حوصله‌ی این بحث اینست که:

يك بار، حرکته‌ها براساس عقل انجام می‌گیرد یعنی انسانی فرض می‌گردد مسلط بر همه‌ی نیروها و کششهای خویش که تنها براساس احکام عقل، عمل می‌کند چنین انسانی بین لذت‌های میسر و آلام و رنجهایی که پیش می‌آید، مرجح را انتخاب می‌کند اما همیشه، همه‌ی انسانها در

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۳۱ }

چنین وضعی قرار ندارند [حتی کسانی که به مبدأ و معاد هم ایمان دارند] و بسیاری از عوامل روانی بر انسان مسلط می‌شوند و آدمی را از تبعیت عقل، می‌لرزانند.

قبلاً گفتیم که هیجانات و عادات، دو عامل مهم روانی در ترجیح کاری بر کار دیگرند هرچند رجحان عقلی نداشته باشد.

مثلاً ضرر سیگار کشیدن بر هیچکس پوشیده نیست اما عادت به لذت آن و انس به این لذت عادی، مانع از ترك آن می‌شود.

هیجانات نیز مانند عادات، محرک‌های بسیار قوی هستند مثلاً عصبانیت و غضب هنگامی که بر نفس مسلط شد دیگر جایی برای تفکر و تدبیر باقی نمی‌گذارد. یکی از انواع هیجانات نیز با عوامل تبلیغاتی و قرار گرفتن در جو ویژه و کادر بسته به وجود می‌آید. جوانی است در ریعان شباب و سرشار از شور جوانی؛ اگر این شور تحت کنترل یکدستگاه تبلیغی قرار گیرد و دائماً شعارهای هیجان‌انگیز بر او فرود آید دیگر مجال اندیشیدن نمی‌یابد درست چنانکه کسی زیر آبخاری تند و بلند تن بشوید دیگر فراغت دیدن اطراف را نمی‌یابد و مجبور است چشم‌ها را زیر فشار آب فرو بندد.

پس از انقلاب برخی گروهکها حتی اجازه‌ی خواندن تیترهای روزنامه‌ها را به جوانان و نوجوانان طرفدار خویش نمی‌دادند. نیز احساساتشان را در يك سو، در حالت تحريك و تهییج نگه میداشتند؛ پیداست که چنین کسی ممکن است بر اثر هیجانات کاذب، جان خویش را نیز به خطر اندازد.

پس، اگر ما می‌گوییم ایده‌ئولوژی می‌تواند انسانها را به ایثار و شهادت وادارد، منظورمان در مورد انسانهای عادی است که تحت تأثیر هیجانات قرار نگرفته‌اند و معیار انتخاب آنها عقل است.

پس جواب شبهه اینست که عامل مؤثر در آنان که بی اعتقاد به معاد خود را به کشتن می‌دهند، هیجان‌ات و احساسات تحریک شده‌ی درونی‌است که بر اثر تبلیغات و جوّسازی به وجود می‌آید.

از همین روی، اسلام سعی می‌کند تا محیط آموزش و پرورش، سالم و عقل بر آن حاکم باشد و می‌کوشد عواملی را که موجب تیرگی فکر می‌گردد و جلوی درخشندگی عقل را می‌گیرد، از جامعه دور کند. لذا با هوی و هوسهای کدرکننده‌ی عقل یا تعصبات و تقلیدهای کورکننده‌ی خرد، مبارزه می‌کند تا انسان بر کرسی اختیار آگاهانه بنشیند تا براساس عقل، زندگی خود را تنظیم کند.

قرآن می‌خواهد انسان بسازد، قوام انسان به اختیار است. تا آگاهی و آزادی فکری، بر انسان حکمفرما نباشد، انسان، انسان نخواهد بود. و در واقع انسان نمایانی هستند که چون

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۳۲ }

گله‌های گوسفند، با زنجیرهای نامرئی به هم بسته شده‌اند و به همان سو می‌روند که گرگهای چوپان نما آنان را سوق می‌دهند. پس باید زنجیر هایشان باز گردد:

اعراف / ۱۵۷: «وَيَصْعَعُ عَنْهُمْ إِصْرُهُمْ وَالأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ.»

از تنگنا درآیند و زنجیرهایی که بر دست و پایشان است برداشته شود.

پس، دگرباره تأکید می‌کنیم که: ایده‌ئولوژی صحیح، مبتنی بر شناخت صحیح است. وقتی انسان بخواهد به لحاظ اینکه موجود آزاده‌ی مختاری ست، کاری را انتخاب و سعادت خود را تأمین کند؛ باید دارای حرکتی آگاهانه باشد.

باری، پس از شناخت مبدأ و مسائل مربوط به آن که در ایده‌ئولوژی مؤثر است؛ دو مطلب باقی است:

1- بررسی مسائل مربوط به معاد از این جهت که انسان موجودی دارای حیات جاودانه است.

2- تبیین رابطه‌ی این زندگی موجود با آن زندگانی جاودانه. زیرا اگر فرض شود که آدمی دارای دو نوع زندگی است که هیچ ربطی با هم ندارند؛ اعتقاد به زندگی دوم نمی‌تواند نقشی در جهت دادن به زندگی اول داشته باشد مثل کسی که در شهری شهرت و اعتبار و خویشان و سرمایه و خانه‌ای دارد و به شهری دوردست می‌رود که در آنجا فاقد همه‌ی آنهاست و در آنجا باید از نو برای تأمین نیازمندیهایش تلاش کند. پس؛ وقتی اعتقاد به معاد می‌تواند نقش دقیق خود را در تعیین مسیر زندگی بازی کند که بدانیم این زندگی با زندگی آخرت، رابطه‌ی دقیق و صحیحی دارد و می‌توان برای آنجا، در همینجا کاری کرد و بقول سعدی: برگ‌ی از پیش فرستاد.

برگ سبزی به گور خویش فرست *** ندهد گس، تو خود زپیش فرست

باری، آنچه که اثبات آن برای ما مهم است؛ دو چیز است:

1- نخست باید بقاء آدمی را در دنیای پس از مرگ اثبات کرد.

2- دوم رابطه‌ی علی و معلولی بین این دو زندگی را باید ثابت نمود.

معاد

بحث معاد در قرآن بسیار گسترده است چنانکه می‌توان ادعا کرد يك سوم قرآن در این باره است. پس ما از این همه به آنچه بیشتر مورد نیاز است می‌پردازیم:

اصولاً اعتقاد به معاد مبتنی است بر این که: در انسان، حقیقتی وجود دارد که با متلاشی شدن و فناء بدن، از بین نمی‌رود. زیرا معنای معاد اینست که هر فردی که در این عالم به وجود

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۳۳ }

می‌آید، همین فرد در رستخیز زنده می‌شود و تا ابد زنده خواهد بود. پس، بین این انسان و انسانی که در آخرت زنده می‌شود «هوهوویت» و «این همانی» برقرار است.

چرا و به چه لحاظ می‌گوییم این همان است؟

در صورتی ما می‌توانیم وحدت بین این موجود و آن موجود را تعقل کنیم که عنصر اساسی مشترکی بین این دو، وجود داشته باشد.

این عنصر اساسی به این معنی است که شخصیت هر انسانی، وابسته‌ی به اوست؛ وگرنه در همین عالم نیز، موادی به مواد دیگر تبدیل می‌گردد و جهت یا جهات مشترکی هم بین آنها هست؛ اما در همان حال، «هوهویت» و یا «این همانی»، در آنها محفوظ و صادق نیست: روی خاک باغچه کود می‌دهیم و آب و دانه‌ی گل می‌کاریم. گلی می‌رُوید. گرچه به يك معنی می‌توان گفت که همان کود و خاک و آب، تبدیل به گل شده است اما آیا شخصیت گل، همان شخصیت کود است؟ می‌دانیم که این‌جا، دو هویت موجود است و هیچگاه نمی‌توانیم گفت: گل همان کود است؛ خواص کود در آن نیست، چنانکه خواص گل هم در کود نیست.

آیا اگر انسان به همین گونه تبدیل به انسان دیگری شود: بمیرد، بپوسد، اجزاء بدن تبدیل به مواد شیمیایی دیگری شوند و جذب مواد گردند و سپس آن گیاه به صورت غذایی درآید و انسانی دیگر هزار سال بعد آنرا بخورد و نطفه‌ی انسانی دیگر از آن منعقد گردد؛ آیا می‌توان گفت این انسان جدید، همان انسان هزار سال پیش است؟ نه، نمی‌توان گفت، زیرا خصوصیات این انسان غیر از آن دیگری است.

شخصیت، هویت، شعور، احساسات و اعتقادات هر يك، ویژه‌ی خود او بوده است.

پس، اگر قرار باشد انسان پس از متلاشی شدن بدنش، دوباره به همان صورت که بوده است زنده شود و همو باشد؛ چیزی بیشتر از اشتراك ماده لازم است.

این همان مطلبی است که فلاسفه می‌گویند: «شیئیة الشیء بصورته لا بمادّته» «هویت هر چیزی به جنبه‌ی فعلیت اوست که آثاری دارد؛ ولی ماده، فقط حیثیت استعداد - به معنای فلسفی آن - وقوه است. پس وقتی انسان از دنیا می‌رود؛ اگر همان ماده بدن با صورت دیگری به وجود می‌آید، نمی‌توان گفت این همان انسان است؛ هرچند که اجزاء آن بدن قبلی در این یکی نیز موجود باشد؛ اما این انسان، آن انسان نیست.

پس چه وقت می‌توانیم گفت انسان شخصاً دوباره زنده شده است؟ وقتی که روح باقی باشد و هنگام زنده شدن همان شخص روح، به بدن، تعلق بگیرد.

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۳۴ }

حال چه اندازه لازم است اجزاء آن بدن قبلی، باقی باشد، مسأله‌ی دیگری ست.

*در همین دنیا هم سلولهای بدن ما، دائماً می‌میرند و سلولهای جدیدی جای آن را می‌گیرند. حتی در مورد سلولهای مغز هم که می‌گویند عوض نمی‌شوند، با تغذیه، ماده‌ی آنها دگرگون می‌شود.

به هر حال در طول چند سال، تمام اجزاء بدن، عوض می‌شود ولی شخصیت همچنان محفوظ است. پس، قوام مسأله‌ی معاد و ایستائی آن به این است که ثابت شود در انسان چیزی به جز بدن، نیز هست که فناپذیر است و «عندالله» و «فی خزائن الله» باقی می‌ماند. برخی بدون توجه دقیق، برآند که اگر بگوییم روح نیز فانی است و خدا دوباره آنرا می‌آفریند؛ این نیز «معاد» محسوب است. اینان به برخی از روایات که می‌گویند پیش از رستخیز همه چیز نابود می‌شود و خدا همه چیز را از نو می‌آفریند؛ استناد می‌کنند. ولی حقیقت اینست که چنین چیزی دیگر معاد نیست؛ زیرا معاد، عود و بازگشت شیء موجود است؛ پس اگر چیزی نابود گردد و موجود جدیدی (هر چند شبیه آن و درست مانند آن) خلق گردد؛ دیگر همان اولی نخواهد بود و دیگر وحدت به هیچ معنی باقی نیست.

ایستانی معاد، بر این است که انسان، روحی داشته باشد که مستقل از بدن باقی بماند و دوباره به بدن عود کند و زنده گردد؛ پس اگر بگوییم؛ اصلاً روحی در بین نیست، یا اگر هست مستقل از بدن باقی نمی‌ماند و با فناء جسم، از بین می‌رود یا حتی اگر بگوییم پس از مدتی از بین می‌رود؛ در همه‌ی این احوال، «معاد» دیگر معنای حقیقی پیدا نمی‌کند.

آنچه فانی ست، از این عالم است:

نحل / ۹۶: «ما عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ.»

اگر «اطلاق» و «عموم» برخی آیات یا روایات بر حسب نظر نخستین، شامل همه چیز گردد؛ «قریبه لُبی» موجود است که مراد همه‌ی اشیاء مادی است؛ اما چیزهایی که نزد خداست، از بین رفتنی نیست.

اگر کسی بگوید عمومیت آیه‌ی:

الرَّحْمَنُ / ۲۶: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَان.»

و نیز روایات نظیر آن، شامل ارواح نیز می‌گردد؛ باید گفت: اولاً تعبیر «من علیها» (= کسانی که روی زمین هستند) شامل ارواح نمی‌شود، ثانیاً؛ به فرض که باشد؛ مخصّص دارد زیرا اگر چنین نباشد؛ معادلی نخواهد بود و حال آنکه معاد، نصّ قرآن است.

باید توجه داشت که گاه، برخی حرفها از سوی بعضی کسان بدون توجه به لوازم آن، گفته می‌شود که ریشه‌ی یکی از ضروری‌ترین مسائل را، می‌زند؛ حاصل آنکه برای تحقق معاد، سه

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۳۵ }

چیز لازم است: یکی آنکه اثبات کنیم که در انسان چیزی غیر از بدن وجود دارد. دو دیگر آنکه آن چیز مستقل از بدن، می‌تواند باقی بماند^(۱).

سوم اینکه: انسانیت انسان به همین روح اوست. یعنی علاوه بر اینکه باید روح و نیز بقاء آن ثابت شود، باید ثابت گردد که تمام فعلیت انسان، همین روح است و کافی نیست که بگوییم يك جزء انسان، الی الابد، باقی می‌ماند.

بنابراین وقتی می‌توانیم عقلاً معتقد به بقاء انسان و معاد باشیم که این سه چیز را در باره‌ی روح بپذیریم و اگر این مسأله حل نشود، هر چند در ظاهر معتقد به معاد باشیم مبانی آن را حل نکرده‌ایم و از نظر عقلی، اعتقاد ما، گیر دارد؛ اگرچه خود توجه نداشته باشیم.

وجود و بقاء روح

شکّی نیست که انسان زنده، با موجود بیجان، فرق می‌کند؛ یعنی چیزی اضافه دارد. آدمی که می‌میرد، يك لحظه پس از مرگ، با لحظه‌ای پیش از آن، چیزی کمتر دارد. هیچ انسان عوام یا حتّی کودنی، نمی‌گوید که روح اصلاً وجود ندارد.

حتّی متعصّب‌ترین ماتریالیست‌ها نیز منکر روح بطور کلی، نیستند یعنی نمی‌گویند که بین موجود جاندار و بی جان، فرقی نیست؛ منتها آنها، روح را به گونه‌ای تفسیر می‌کنند که خطاست. اینان می‌گویند روح از خواص ماده یا مغز است. کلمه‌ی «خواص» مبهم است، باید از آنها پرسید منظور شما از «خواص» چیست؟

می‌گویند: هر موجود يك ذات عینی دارد و نیز يك چیزهایی که به عنوان «خواص» به آنها نسبت می‌دهیم مثلاً گیاه، يك عینیت خارجی دارد و نیز يك خاصیتی مانند «تولید مثل»؛ اما این خاصیت نیز چیزی علاوه بر اتمهای تشکیل دهنده‌ی آن نیست.

ما وقتی این سخن آنان را طبق اصول فلسفی خودمان تحلیل کنیم؛ خواص در قالب اصطلاحات فلسفی ما، همان «اعراض»، و ذوات و اشیاء همان «جوهر است»⁽²⁾.

«عَرَض» یعنی موجودی که وجودش در شیء دیگر است و چنین تعریف می‌گردد: عرض

1. اینکه آیا در آغاز وجود یافتن نیز می‌توانسته است مستقل باشد یا خیز، بحثی است که در اینجا در صدد بررسی آن نیستیم. زیرا اینکه قائل باشیم روح جسمانی الحدوث است یا روحانی الحدوث هم هست؛ به معاد لطمه‌ای نمی‌زند ما به بقاء آن کار داریم نه به حدوث آن.

2. البته اینان اصل جوهر را انکار می‌کنند که به آن کاری نداریم.

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۳۶ }

ماهیتی است که «اذاوجدت وُجدتْ فی موضوع»؛ هرگاه وجود یابد در چیز دیگر وجود می‌یابد و حدوث و بقاءش نیازمند به آن است مانند رنگ گل نسبت به گل. این همان است که می‌گویند: خاصیت، وجود مستقل ندارد.

بنابراین، اگر چیزی «عَرَض» بود؛ محال است که با فناءِ موضوع خود، باقی بماند. اگر جسمی از بین رفت، طول و عرض و کمیت و کیفیت آن هم از بین می‌رود.

پس کسانی که روح را از اعراض و خواص بدن می‌دانند، نمی‌توانند قائل به بقاء روح باشند و طبعاً قائل به معاد نیز نیستند. ولی مسأله به همین جا ختم نمی‌شود؛ ممکن است کسی براساس برخی از مبانی فلسفی قائل شود که روح جوهری است که با جوهر دیگر متحد شده است و بدون آن نمی‌تواند ادامه‌ی وجود بدهد.

فلاسفه‌ی مشائی، معتقدند که صورتها و فعلیتهای انواع موجودات مادی از قبیل جوهرند* مثلاً صورت نباتی و صورت معادن و جوهری می‌دانند منتها جوهری منطبع در جوهر ماده، و به آنها «صور منطبعه» می‌گویند. بدین معنی که بدون ماده بوجود نمی‌آیند و نیز بدون ماده به وجود ادامه نمی‌تواند داد⁽¹⁾.

پس، حتی اگر روح را جوهری منطبع در ماده بدانیم، چنانکه مشائیان در مورد صور جسمانی معتقدند؛ باز هم نمی‌توان قائل به معاد شد زیرا چنین جوهری، با فناء ماده از میان می‌رود چون «خاصیتش»، انطباق در ماده است؛ لذا با فساد ماده، صورت هم فاسد می‌شود. بنابراین اگر کسی روح را بدین صورت تفسیر کند اگر چه بگوید «جوهر» است، باز هم نمی‌تواند قائل به معاد باشد. تنها یک راه باقی است: اینکه روح را جوهری بدانیم که می‌تواند مستقل از ماده باقی بماند؛ یعنی منطبع در ماده، نباشد هر چند اتحاد با ماده را با یک معنی می‌توان تصحیح کرد.

انسانیت انسان، به روح اوست؟

از نظر فلسفی برای ما ثابت است که شیئیت شیء به صورت اوست؛ تا آن هست شیء باقی است و چون از بین رفت، شیء هم از میان خواهد رفت و دیگر آن هویت موجود نیست⁽²⁾.

قرآن در این زمینه چه می‌گوید؟

شکی نیست که قرآن، انسان را مرکب از روح و بدن، می‌داند.

1. فلاسفه‌ی اشراقی، اینها را اعراض می‌دانند.

روشن‌ترین آیات در این زمینه، آیات خلقت نخستین انسان است که در آنها تعبیر «نفخ روح» بکار رفته است:

حجر / ۲۹؛ ص / ۷۲: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ.»

پس چون او را به هنجار و موزون کردم و در او از روح خود دمیدم، بر او سجده برید!

از این آیات می‌خواهیم استفاده کنیم که حقیقت روح، چیزی غیر از بدن است و تا آن نباشد، انسان بوجود نمی‌آید. کرامتی که خدا به انسان مرحمت فرمود و مظهر آن امر به سجده‌ی فرشتگان در برابر اوست؛ در نکته‌ی «نفخت فیهِ من روحی» نهفته است و گرنه بدن، تنها، لیاقت آن سجده را ندارد.

در مورد اینکه آیا روح از سنخ بدن است یا لطیف‌تر از آن؛ برخی از متکلمان و محدثان ما، به استناد همین ظاهر آیات معتقد شده‌اند که روح موجودی است غیر از بدن، و پس از بدن نیز باقی می‌ماند اما غیر مادی هم نیست بلکه از سنخ ماده است منتها لطیفترین ماده؛ ایشان استناد می‌کنند به برخی از روایات که در آنها تعبیر «جسم لطیف» در مورد روح آمده است. اجمالاً عرض می‌کنیم که: اولاً این روایات از نظر سند اعتبار ندارد، ثانیاً بفرض اعتبار، از قرآن معتبرتر نیست و چیزی است در حدّ همین تعبیر «نفخت فیهِ من روحی.»

و حتی اگر فرض کنیم از جهت دلالت از این هم روشنتر باشد؛ باز جای این سؤال باقی است که آیا ظهور «نفخ» در معنای جسمانیّت، روشن‌تر است یا «جاء ربّک و الملك صفاً صفاً»؟ ظاهر لفظ آیه اینست که العیاذ بالله، خدا مثل فرماندهی جلو می‌آید و فرشتگان در صفه‌هایی از پس او!

می‌پرسیم آیا کسی حق دارد به این آیه برای جسمانیّت خدا [العیاذ بالله]، استناد کند؟ می‌گویند: در آنجا (در مورد خدا) دلیل قطعی داریم که جسم نیست و لذا از دلالت ظاهر آیه دست می‌کشیم.

می‌گوییم: در اینجا (در مورد روح) هم براهین عقلی بر خلاف ظاهر لفظ اقامه شده و باید بفهمیم که ظاهر لفظ «نفخ» (= دمیدن و فوت کردن) مراد نیست؛ به تعبیر فنی اصولی خودمان: در اینجا قرینه‌ی عقلی وجود دارد بر اینکه ظاهر لفظ مراد نیست و معنای دیگری، مراد است.

و اگر بگویند: به استناد دلیل عقلی نمی‌توان دست از ظهور دلیل نقلی برداشت، لازمه‌اش اینست که ما حق نداشته باشیم که برهان عقلی بر عدم جسمانیت خدا را بپذیریم؛ و باید ظهور ابتدائی اینگونه آیات را در جسمانیت خدا [العیاذ بالله] بپذیریم در صورتی که می‌دانیم؛ آن خدایی که جسم باشد؛ خدا نیست! راستی چه فرقی است بین برهانی که اصل وجود خدا را اثبات می‌کند و برهانی که عدم جسمانیت او را ثابت می‌کند؟ چگونه در اولی حق استفاده از عقل را داریم و در دومی نداریم؟

يك

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۳۸ }

بام و دو هوا؟! وانگهی صرف اثبات اینکه واجب الوجودی هست که خدا نمی‌تواند شد، ماتریالیست‌ها هم قائل به وجود واجب الوجودند؛ منتها آن را ماده می‌دانند. پس، زمانی وجود خدا ثابت می‌شود که علاوه بر اثبات واجب الوجود بودن او، عدم جسمانیت وی و علم او، هم، ثابت شود. پس عقل ما باید قدرت اثبات عدم جسمانیت خدا را داشته باشد و این اثبات باید برای ما حجت باشد: **إِنَّ لِلَّهِ عَلَيْكُمْ حُجَّتَيْنِ: حجة ظاهرة وحجة باطنة**. «اگر حجت باطن نباشد، حجت ظاهر مفید نیست: تا عقل برای ما خدا را ثابت نکند؛ دین و پیامبر، چه چیزی را می‌خواهند ثابت کنند؟ شناخت خدا و پیامبر، مرهون دلیل عقل است و اگر عقل حجت نباشد؛ نه خدایی اثبات می‌شود و نه پیامبر، و دیگر نوبت به این امر نمی‌رسد که ببینم پیامبر(صلی الله علیه وآله یا امام) علیه السلام (چه گفته است).

پس هیچ دینی را نمی‌توان پذیرفت مگر آنکه قبلاً «حجیت عقل» را پذیرفته باشیم.

آری، ممکن است کسی اعتقاد یقینی اتفاقی به چیزی پیدا کند و اتفاقاً درست باشد و درست از کار درآید؛ اما ممکن است، گاهی هم خطا از کار درآید. خیلی از کسان به باطلی جزماً عقیده داشته‌اند و در همانحال اعتقادشان باطل و فاسد بوده است.

پس صرف اعتقاد جزمی به چیزی دلیل حَقّانیت آن نمی‌تواند شد و باید بتوانیم اعتقاد خود را با برهان، اثبات کنیم و برهان یعنی دلیل عقل. این همان چیزی است که ما اسم آن را فلسفه می‌گذاریم. اگر کسی از این نام خشنود نیست؛ اسم دیگری بگذارد!

علمی که براهین عقلی را تنظیم و اعتقادات ما را اثبات می‌کند؛ همین دانش فلسفه است.

پس: برهان عقلی می‌تواند ظواهر آیات را بر معانی واقعی که مراد است؛ حمل کند؛ گرچه ظهور ابتدائی لفظ از فهماندن آن معانی، قاصر باشد.

همچنانکه قرینه‌ی لفظی می‌تواند، معنای مجازی را به ما نشان دهد، قرینه‌ی لُبّی و عقلی هم می‌تواند در مثل «جاء ربّك» به ما بگوید که مراد، آمدن جسمانی نیست؛ هر جای دیگری هم اگر دلیل عقلی برخلاف ظاهر، موجود بود؛ می‌توانیم ادّعا کنیم که مراد، ظاهر آیه نیست و چیز دیگری مراد است.

در مورد «نفخت فيه من روحی» نیز به فرض ظهور در معنای مادّی، اگر دلیل عقلی بر تجرّد نفس داشته باشیم می‌توانیم از ظهور بدوی و ابتدایی آن، دست برداریم. [و دلیل عقلی هم داریم و خواهیم گفت که از قرآن هم می‌توان بدست آورد که روح حقیقتی است غیر مادّی].

باری؛ پس اگر روح مثل بدن، دارای احکام مادّه باشد؛ زوال‌پذیر است و برای اعتقاد به معاد کافی نیست.

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۳۹ }

نکته‌ی مهمّ دیگر آنکه: اگر روح را عنصر اساسی در وجود انسان ندانیم که با بقاء آن، انسانیت انسان باقی باشد و تأثیر آن را در تحقّق انسان، همسنگ بدن بشماریم باید با متلاشی شدن بدن، هویت انسانی شخص، نابود شود زیرا هر چیزی که مرکّب از دو جزء باشد و شیئیت آن، وابسته به هر دوی آنها باشد با نابود شدن یکی از آنها «کلّ» نابود می‌شود «الکلّ ینتفی بانتهاء بعض اجزائه» چنانکه آب با نابود شدن یکی از اجزاء آن (اکسیژن یا ئیدروژن) نابود می‌شود و دیگر چیزی بنام آب نخواهیم داشت. در صورتی که اولاً در این دنیا هم اجزاء بدن تدریجاً از بین می‌رود و پس از چند سال هیچیک از سلولهای گذشته عیناً باقی نمی‌ماند بدون اینکه ضرری به بقاء انسان به هویت

انسانیش بزند، و ثانیاً با مرگ و متلاشی شدن بدن هم هویت انسانی شخص از بین نمی‌رود و قبل از قیامت و بازگشت روح به بدن هم محفوظ است و آثار و لوازم خودش را خواهد داشت.

از اینجا نیز می‌توان فهمید که وجود روح از سنخ وجود بدن نیست و ترکیب انسان از روح و بدن مانند ترکیب چیزی از دو عنصر مادی نمی‌باشد.

روح در قرآن

در قرآن کریم آیات بسیاری وجود دارد که دلالت بر وجود روح می‌کند. از روشنترین آنها آیه‌ای است که از قول منکران معاد، شبهه‌ای را ذکر می‌فرماید و به آن پاسخ می‌دهد:

سجده / ۱۰: «وَقَالُوا إِذَا صَلَّلْنَا فِي الْأَرْضِ إِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ.»

گفتند، هنگامی که ما در زمین گم شدیم آیا بار دیگر آفرینش جدیدی خواهیم داشت؟

سپس می‌فرماید:

سجده / ۱۱: «قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ.»

در پاسخ آنها بگو: ملك الموت (فرشته‌ی مرگ) شما را می‌گیرد و سپس به سوی پروردگار باز گردانیده می‌شوید.

پیدا است که منکران معاد (دستکم آنها که در این آیه به آنها اشاره شده است) معتقد بودند که انسان همین بدن است و چون مُرد و بدنش متلاشی شد، دیگر گم می‌شود و زنده نخواهد شد. و اما اینکه آیا توجه به اشکال عقلی مسأله داشته‌اند یا تنها از روی استبعاد چنین می‌گفته‌اند؛ ظاهراً متفاوت بوده‌اند؛ عمیق‌ترها، شبهه‌ی عقلی داشتند و عموم مردم تنها از جهت استبعاد، چنان اظهار می‌کرده‌اند.

اما شبهه‌ی عقلی مسأله، چیزی شبیه مسأله‌ی «محال بودن اعاده‌ی معدوم» است: وقتی معدوم شدیم و بدنمان متلاشی شد، دیگر نیستیم؛ چگونه دوباره زنده می‌شویم؟

به هر حال خداوند در پاسخ این شبهه می‌فرماید: گم نمی‌شوید، فرشته‌ی مرگ شما را می‌گیرد؛ یعنی آنچه شما هستید، فانی نمی‌گردد و نزد فرشته‌ی مرگ محفوظ است بنابر این، شما بازهم وجود دارید و خدا شما را برمی‌گرداند و زنده می‌کند.

این آیه به روشنی دلالت دارد براینکه در انسان غیر از بدن، چیزی وجود دارد که ملك الموت آنرا دریافت می‌کند. [توفی به معنای گرفتن و دریافت کردن است].

پس چیزی در انسان هست که آن فرشته؛ دریافت می‌کند؛ همان چیزی که به آن می‌توان «شما» [=کُم] خطاب کرد. یعنی علاوه بر اثبات وجود روح و بقاء آن، اثبات می‌کند که هویت و شخصیت، به همان روحی است که پیش ملك الموت می‌ماند.

آیات دیگری نیز وجود دارد که در آنها لفظ «توفی» بکار رفته است ولی برخی به ملك الموت و یا ملائکه الله و یا رسل الله، نسبت داده شده است و برخی به خود خدا.

و قبلاً گفتیم که نسبت دادن فعل به چند فاعل هنگامی که در طول باشد، اشکالی ندارد پس هم روح را خدا [=«توفی»] دریافت می‌کند؛ (در يك مرحله‌ی عالیتر)؛ و هم ملك الموت و هم رسل که اعوان ملك الموت اند:

زمر / ۴۲: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى.»

خدا روح افراد را هنگام مرگ می‌گیرد و نیز کسانی که نمرده‌اند، هنگام خواب، پس آنرا که مرگش فرا رسیده ننگه میدارد و دیگری را تا سرآمد معینی رها می‌کند [یا به بدن می‌فرستد]. از این آیه، استفاده می‌شود که گرفتن جان، دو نوع است: یکی در حال مرگ که موجب انقطاع کامل روح از بدن می‌شود، و دیگر در حال خواب که انقطاع ناقصی حاصل می‌گردد. در هر دو حال، خداست که آنچه را شخصیت و نفسیت انسان‌ها به آن است؛ اخذ می‌کند؛ و تعبیر «يمسك» صراحت دارد در اینکه چیزی هست که آن را نگه‌میدارد.

آیهی دیگر:

نساء / ۹۷: «إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا.»

آنان که بر خود ستم ورزیدند و از حق منحرف شدند هنگامی که فرشتگان مرگ به

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۴۱ }

سراغشان می‌آیند و به آنها می‌گویند: در چه حالی بودید؟ ما را در این سرزمین، ضعیف نگهداشته بودند (یعنی تحت نفوذ دیگران بودیم و آنان مانع از انجام وظایفمان می‌شدند) فرشتگان جواب می‌دهند: مگر زمین خدا گسترده نبود، چرا هجرت نکردید؟

ظاهر اینست که اینان از این عالم رفته‌اند و این گفتگوی پس از مرگ است؛ اگر انسانی پس از مرگ باقی نباشد، فرشتگان با که سخن می‌گویند؟ پس چیزی هست که انسانیت انسان به همان است و مورد مکالمه و خطاب قرار می‌گیرد.

آیهی دیگر:

نحل / ۲۸ و ۲۹: «الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ فَأَلْقَوْا السَّلَمَ مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوءِ بَلَىٰ إِنْ اللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ؛ فَادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ.»

کسانی که به خود (با تکبر به حق که از ذیل آیه «فلبئس مَثْوَى المتكبرين» برمی‌آید) ستم کردند؛ وقتی جانشان را می‌گیرند، از در صلح در می‌آیند^(۱) و می‌گویند ما کار بدی نکرده‌ایم؛ خدا جواب می‌دهد آری، خدا می‌داند که شما چه کارهایی کرده‌اید. و سپس ادامه می‌دهد: «فادخلوا ابواب جهنم» حال به کیفر اعمالتان در آستانه‌ی دوزخ در آیید.

جمله‌ی «به ابواب دوزخ در آیید» شاید اشاره است به اینکه پس از مرگ بی‌درنگ وارد دوزخ نمی‌شود؛ در آستانه‌ی دوزخ می‌مانند تا در رستخیز وارد دوزخ شوند.

این تقریب، با آیات دیگری، تأیید می‌شود. در روایات هم آمده است که در عالم برزخ، دری از جهنم به روی آنان گشوده می‌شود تا لهیب آن به آنها عرضه شود. چنانکه برای آنان که اهل بهشتند، دری از بهشت به رویشان باز می‌شود.

بنابراین اگر گاهی در مورد برزخ هم بهشت و جهنم اطلاق شده، بهشت و جهنم دیگری غیر از بهشت و جهنم ابدی است.

برخی نیز گفته‌اند که «جَنَّتَان» [دو بهشت] که در سوره‌ی الرَّحْمَنِ آمده است؛ اشاره به همین دوگونه بهشت یکی در عالم برزخ و دیگری در عالم قیامت است. باری، شاهد ما گفتگوی خدا با چیزی است که پس از مرگ می‌ماند و بدن نیست زیرا بدن مرده، قدرت تکلم ندارد پس باید چیزی باشد که مورد خطاب قرار می‌گیرد. پس هم اثبات می‌شود روحی هست و هم پس از مرگ باقی است و هم انسانیت انسان، به اوست.

1. فآلِقُوا السَّلْمُ: تعبیر لطیف عربی است و در زبان فارسی مشابه ندارد؛ شبیه آنچه که در مورد دیگر در فارسی گفته می‌شود: لُنگ انداختند.

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۴۲ }

آیه‌ی دیگر:

نحل / ۳۲: «الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ.»

در مقابل ستمگران به خویش، طیبین قرار دارند که چون فرشتگان جان آنان را می‌گیرند به آنها می‌گویند: سلامٌ علیکم. روشن است که این گفتگو هم با بدن نیست.

یس / ۲۶ و ۲۷: «قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ

الْمُكْرَمِينَ.»

مؤمنی را یاد می‌کند که در دنیا مردم را به خدا دعوت می‌کرد ولی مردم نمی‌پذیرفتند و استهزاء می‌کردند تا اینکه مرگش در می‌رسد و به او گفته می‌شود: به بهشت درآی. و او می‌گوید: کاش مردم

می‌دانستند که سرانجام من به کجا کشید؛ اگر آنان نیز از من پیروی می‌کردند به همین فرجام نیک می‌رسیدند.

فجر / ۲۷-۳۰: يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّاتِي.»

ای که دارای مرتبه‌ی کمال نفسانی «اطمینان» هستی، به سوی خدایت بازگرد.

به روشنی دلالت دارد براینکه شخصیت نفس پس از مرگ باقی‌است و مورد خطاب محبت‌آمیز الهی قرار می‌گیرد.

انعام / ۹۳: وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرَجُوا أَنفُسَكُمْ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَىٰ اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ.»

و اگر ستمگران را در سكرات مرگ، ببینی که فرشتگان دستها را گشوده‌اند و بر سرشان ایستاده و به آنان می‌گویند: جان بکنید! عذاب خوارکننده‌ای خواهید داشت به خاطر آنچه نادرست درباره‌ی خدا می‌گفتید و نسبت به آیات او تکبر مورزیدید. می‌فرماید: [خودتان را خارج کنید]؛ پس به حکم این تعبیر، انسانیت آدمی به چیزی جز بدن اوست که می‌گوید آنرا خارج کنید.

فصلت / ۳۰: إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ.»

از ذیل آیه برمی‌آید که مربوط به هنگام مرگ است؛ می‌فرماید: آنانکه گفتند پروردگار ما «الله» است و پای آن ایستادند؛ [به هنگام مرگ] فرشتگان بر آنان فرود آیند و گویند: نهراسید و غمگین مباشید بشارت باد شما را به بهشتی که از پیش به شما وعده داده شده بود.

کاربرد ماضی بعید [کنتم توعدون] دلالت دارد براینکه آیه، مربوط به موت است. زیرا می‌گوید «وعده داده شده بودید» اگر مربوط به دنیا بود، ماضی بعید، مناسبتی نداشت.

این نکته در روایات، مورد تأکید، واقع شده است.

مؤمنون / ۹۹ و ۱۰۰: «حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ.»

چون به یکی از آنان [کافران] مرگ در رسد می‌گوید: پروردگارا مرا بازگردان شاید جبران کارهای گذشته را با کردار نیک، بکنم؛ هرگز! در این آرزو خواهد ماند که از پسِ پشتِ آنان برزخی است تا روز رستخیز.

از عبارت معلوم می‌گردد که از نشئه‌ای گذشته و وارد مرحله‌ی دیگر شده است زیرا می‌گوید: مرا برگردانید.

این آیه که دلالت بر وجود برزخ دارد و نیز گفتگوی انسان را پس از مرگ ذکر می‌کند شاهد بر این است که انسان پس از مرگ باقی ست، آرزو دارد فکر می‌کند، حرف می‌زند، جواب می‌شنود؛ پس شخصیت انسان به همان چیزی است که پس از مرگ باقی ست.

مؤمن / ۴۵: «...»

... فرعونیان پس از مرگ و پیش از بر پا شدن قیامت، صبح و شب بر آتش عرضه می‌شوند و به هنگام رستخیز به عذاب سختتر (و نهایی) وارد می‌گردند.

از آیات دیگری که دلالت بر این مطلب می‌کند، آیاتی است که دلالت بر حیات شهداء دارد:

بقره / ۱۵۴: «وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ.»

به آنانکه در راه خدا کشته شده‌اند مرده مگویید که زنده‌اند ولی شما نمی‌فهمید.

درباره‌ی این آیه، بحث‌های بسیار شده است؛ کسانی که ایمانشان ضعیف است، منظور از زندگی شهدا در آیه را به **زنده بودن نام** آنها تفسیر کرده‌اند تنها چیزی که در برابر اینان یادآور می‌شویم همان داوری قرآن در ذیل آیه است که می‌فرماید «ولکن لا تشعرون» می‌فرماید: حیاتی ست که شما نمی‌فهمید.

آیه دیگر در همین زمینه، روشن‌تر است:

آل عمران / ۱۶۹ و ۱۷۰: «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ. فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ.»

مپندارید آنانکه در راه خدا کشته شده‌اند مرده‌اند؛ که زنده‌اند و نزد پروردگارشان روزی می‌برند و از آنچه خدا بدیشان از فضل خویش مرحمت فرموده است، شادمانند.

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۴۴ }

و به کسانی که هنوز به آنها ملحق نشده‌اند و در پی‌اند بشارت می‌دهند که بیمی برایشان نخواهد بود و نیز محزون نخواهد شد.

از این آیه کاملاً روشن می‌شود که حیات شهداء به معنی زنده بودن نامشان نیست.

در اینجا این بحث پیش می‌آید که مقتولین در سبیل خدا، این حیات را دارند، اگر دیگران هم داشته باشند امتیازی برای شهداء محسوب نیست در حالیکه شما می‌گویید روح همه‌ی انسانها چه کافر و چه مؤمن، و چه شهید و چه غیر شهید، زنده و باقی است.

به این اشکال، پاسخهای مختلفی داده شده است که دنبال کردن همه‌ی آنها از حوصله‌ی بحث ما خارج است و به ذکر دو پاسخ، بسنده می‌کنیم:

۱- حیات شهداء، حیات ویژه‌ای است؛ تنها بقاء روح نیست که بگوییم موجود زنده‌ای است. انسان حیات را برای التذاذ و سعادت می‌خواهد؛ اگر کسی با روح باقی، در عذاب باشد مطلوب نیست؛ آیه‌ای داریم:

اعلی / ۱۲ و ۱۳: «لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى.»

که می‌فرماید کافران در دوزخ چنان در عذابند که نه مرده‌اند و نه زنده. و می‌دانیم که اگر زنده نباشند عذابی را درک نمی‌کنند، پس منظور این است که حیات مطلوبی ندارند و آرزو دارند بمیرند:

زخرف / ۷۷: «وَنَادُوا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَا كُنْتُمْ.»

به مالک دوزخ می‌گویند: هرچه عذاب کشیدیم بس است، به خدا بگو جان ما را بگیرد! جواب می‌دهد مرگی در کار نیست، باید در عذاب باشید!

پس حیات شهداء نیز، حیات ویژه‌ای است که لازمه‌ی آن، روزی خوردن نزد خدا و شاد بودن است. پس در لفظ حیات در آیه تصرّف می‌کنیم و می‌گوییم منظور، حیات خاصّ است یعنی حیات مطلوب.

2- آنچه ویژه‌ی شهداء است حیات به اوصاف مذکور در آیه است. بین این دو جواب، فرق دقیقی وجود دارد و آن اینست که در جواب اول در لفظ حیات، تصرّف می‌کردیم و آنرا بمعنای حیات مطلوب و سعادت‌مندانه می‌گرفتیم، اما در جواب دوّم، تصرّفی در حیات نمی‌شود بلکه بوسیله اوصاف مذکور در آیه، مقید می‌گردد.

تجرّد روح

تا اینجا از چند دسته از آیات بهره بردیم که جزئی از وجود انسان پس از مرگ باقی می‌ماند و از جهت دوام و بقاء، مستقل از بدن است و قوام انسانیت همه، به همان است و آن روح می‌باشد.

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۴۵ }

اینک، تنها این موضوع بازمانده است که از آیات استفاده گردد که این جزء روحانی انسان یعنی روح، مجرد از ماده است.

گرچه از همه‌ی این آیات به ضمیمه‌ی برخی مقدمات عقلی می‌توان برهانی بر تجرّد روح بدست آورد اما در پی آیاتی هستیم که به طور وضوح بتوانیم با آنها تجرّد نفس را اثبات کنیم.

می‌دانیم که «تجرّد» يك تعبیر فلسفی است و در لغت تجرّد به معنی برهنگی است.

اگر در قرآن این کلمه وجود می‌داشت، آنان که با اصطلاح فلسفی آن آشنا نبودند آنرا به مادیات حمل می‌کردند. ما نباید توقع داشته باشیم که در آیات، لفظ «مجرد» بکار رفته باشد و اگر هم می‌بود، صریحاً مقصود ما را بیان نمی‌کرد: اصولاً در قرآن، هرچه مربوط به ماوراء طبیعت است همیشه با الفاظ متشابه، ذکر می‌شود.

قبلاً گفته‌ایم که الفاظ، نخست برای امور حسی وضع شده و سپس توسعه یافته و در غیر محسوس نیز بکار رفته است؛ حتی اوصاف خداوند متعال نیز برای معانی حسی وضع شده بعد، از خصوصیات جسمانی مجرد می‌گردد و به معنای لطیفی می‌رسد که بر غیر جسم نیز اطلاق می‌شود. علو و عظمت و کبر از صفات مادیات است اما «علی» و «عظیم» و «کبیر» بعنوان صفات الهی بکار می‌رود. پس الفاظی که در مورد ماوراء طبیعت بکار می‌رود، همین الفاظ است جز اینکه باید نخست تجرید شوند؛ چنانکه وقتی دانستیم که خدا جسم ندارد خواهیم دانست که در آیه‌ی «وَجَاءَ رَبُّكَ» ... آمدن با پا منظور نیست؛ و نیز چون دانستیم که روح مجرد است؛ می‌فهمیم که «نفخ» در آیه‌ی «وَنفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» به معنی «فوت کردن» نیست.

باری از دو آیه میتوان تجرّد روح را استفاده کرد:

اسراء / ۸۵: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ، قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي...»

از تو درباره‌ی روح می‌پرسند، بگو: روح از امر الهی است.

در این آیه، چنانکه پیشتر گفته بودیم، احتمالاتی هست، زیرا موارد استعمال کلمه‌ی روح اعمّ از حقیقی یا مجازی، در قرآن بسیار است.

برخی از مفسران گفته‌اند روح یعنی **ملك** و برخی دیگر آن را خلقی بزرگتر از ملك دانسته‌اند و بعضی روح انسان، و دسته دیگر جبرئیل.

پس یکی از احتمالات، اینست که منظور از روح، روح انسان باشد. اکنون ببینیم بنابراین احتمال، منظور از «امر ربّی» در آیه چیست؟

برخی گفته‌اند: آیه می‌گوید، این امر مربوط به خداست و شما در نمی‌یابید. به تعبیر عامیانه

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۴۶ }

یعنی: فضولی موقوف! در دنبال آیه هم می‌گوید:

اسراء: « / وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا. »

به شما جز دانش اندکی، عطا نشده است.

برخی دیگر گفته‌اند: این يك پاسخ کامل است، یعنی در جواب سؤال کنندگان می‌گوید: روح حقیقتی است که تنها از طریق امر خدا به وجود می‌آید. یعنی وجودی است که متوقف بر ماده و مادّیات نیست و از سنخ دیگری است که فقط با امر الهی موجود می‌گردد. پس طبق این احتمال، تجرّد روح از نظر قرآن، ثابت می‌شود.

اگر بخواهیم تمام وجوه را ذکر و بررسی کنیم مطلب دراز دامن خواهد شد. علاقمندان می‌توانند به تفسیر المیزان، ذیل همین آیه رجوع کنند.

آیه‌ی دیگری که شاید از آیه اول روشنتر است:

مؤمنون / ۱۴: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً... ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ.»

ما انسان را از سلاله‌ی خاک آفریدیم آنگاه او را نطفه کردیم... سپس او را آفرینش دیگری بخشیدیم. اگر منظور از «آفرینش دیگر»؛ مرحله‌ی دیگری از خلق مادّی باشد مثلاً زندگی در دنیا، باید می‌فرمود او را در دنیا متولد کردیم، از کودکی، تا به پیری برسد چنانکه در برخی آیات ذکر شده است مثل: «ثم نخرجكم طفلاً» و یا: «ومنكم من يتوفى ومنكم من يردّ الى ارضه العمر.»

و نیز فرموده است: «خلقنا النطفة خلقاً آخر» بکله پس از بیان مراحل مختلف فرموده است: «ثمّ انشأناه خلقاً آخر» که ضمیر آن به «انسان» بر می‌گردد.

از نظر بلاغت، اقتضای این تغییر لحن و بیان اینست که باید این مرحله با مراحل پیش [که مراحل مادّی خلقت انسان بود] فرق داشته باشد، زیرا این نامحسوس است و قابل شناخت متعارف

نیست. این مرحله را مانند مراحل پیش با يك لفظ خاص نمی‌توان معرّفی کرد به همین روی، اجمالاً می‌فرماید پس از آن مراحل، آفرینش جدید دیگری به او دادیم.

پس، همین اختلاف تعبیر خود شاهد است که این «خلق آخر»، از سنخ دیگر است و مادّی نیست.

شیوه‌های قرآن در بررسی مسأله‌ی معاد

قرآن کریم در مسأله‌ی معاد و بحث با منکران، شیوه‌های گوناگونی را بکار گرفته است: از يك سوی، منکران را «خلع سلاح» می‌کند و توضیح می‌دهد که شما برهانی بر نفی معاد ندارید و بی دلیل همی «استبعاد» می‌کنید. از سوی دیگر، شبهاتی را که ممکن است منشأ توهم محال بودن

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۴۷ }

معاد شود دفع می‌کند و امکان آنرا به اثبات می‌رساند، و از سوی دیگر، نمونه‌هایی از زنده شدن مردگان را در همین جهان، ارائه می‌دهد. و سرانجام، برهان بر ضرورت معاد، اقامه می‌کند.

اینک به ترتیب به بررسی این شیوه‌ها می‌پردازیم [البته ترتیبی که ما از نظر منطقی در نظر گرفته‌ایم نه اینکه خود قرآن، آنرا مشخص کرده باشد. زیرا بیانات قرآنی در هر موردی متناسب با مقام و به اقتضای حال گروهی از منکران یا وسوسه‌گران یا اهل شكّ و شبهه است و در مقام تعیین تربیت بین شیوه‌های بحث و اسلوبهای بیان نیست].

1- خلع سلاح

در آیات بسیار، خداوند می‌فرماید که منکران معاد دلیلی بر ادّعایشان ندارند:

ص / ۲۷: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا

مِنَ النَّارِ.»

ما زمین و آسمانها و آنچه بین آنهاست بیهوده نیافریده‌ایم؛ [بیهوده انگاری آفرینش] تنها گمان **کسانی است که کافرند**، پس وای بر آنان که کافرند از دوزخی (که در پیش خواهند داشت) می‌بینیم که در آیه می‌فرماید: اینان بر ادّعی خویش، جز گمان و پندار، چیزی ندارند.

انشقاق / ۱۴: «إِنَّهُ ظَنَّ أَنْ لَنْ يَخُورَ.»

انسان گمان می‌کند که باز نمی‌گردد! روشنتر از این دو آیه، آیه‌ای است در سوره‌ی جاثیه که نخست ادّعی کافران را نقل می‌کند و سپس می‌فرماید این ادّعا را بی دلیل و بدون پایه، بیان می‌کند:

جاثیه / ۲۴: «وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ.»

می‌گویند: (قضیه) جز همین زندگی دنیایی ما نیست که می‌میریم و زنده می‌شویم و جز روزگار کسی ما را هلاک نمی‌کند؛ انیان دانشی در اینمورد ندارند؛ اینان تنها گمان مورزند.

جاثیه / ۲۵: «وَإِذَا تُلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ مَا كَانَ حُجَّتَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا اتُّوَابًا إِنَّا كُنْتُمْ صَادِقِينَ.»

و چون برایشان آیات روشن ما (در مورد معاد) خوانده شود برهانی جز این ندارند که بگویند: اگر راست می‌گویید پدران ما را زنده کنید!

جاثیه / ۲۶: «قُلِ اللَّهُ يُخَيِّبُكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يَجْمَعُكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ.»

بگو «الله» است که شما را زنده می‌کند سپس می‌میراند؛ سپس همه را در رستخیزی فراهم می‌آورد که شکی در آن نیست؛ اما بیشتر مردم در نمی‌یابند.

منظور از استشهاد به این آیه همین است که یادآوری می‌شود: «مالهم بذلك من علم» به آنچه

ادعا می‌کنند علم ندارند، و در مقام احتجاج، سخنی جز این ندارند که گذشتگان را زنده کنید تا بپذیریم، شبیه گرایش پوزیتویست‌ها در عصر ما، که می‌گویند: «بیاور تا بپذیریم!»

دخان / ۳۴-۳۶: «إِنَّ هَؤُلَاءِ لَيَقُولُونَ إِنَّ هِيَ إِلَّا مَوْتَتُنَا الْأُولَىٰ وَمَا نَحْنُ بِمُنشَرِينَ.»

همانا این (کافران) می‌گویند: (قضیه) چیزی جز همین مرگ در همین دنیا (که از آغاز تاکنون بوده است) نیست و ما دوباره زنده نخواهیم شد.

صافات / ۱۶: «إِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ.»

آیا چون مردیم و خاک شدیم دوباره زنده می‌شویم؟!

صافات / ۵۳: «إِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَإِنَّا لَمَدِينُونَ.»

(از قول دوزخیان که می‌گویند در دنیا همنشینی داشتیم که می‌گفت): اگر مردیم و خاک و استخوانی از ما بیش نماند، چگونه برای حساب، باز خواهیم گشت؟

ق / ۳: «إِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ.»

چون مردیم و خاک شدیم؛ دیگر برگشتن ناشدنی است!

واقعه / ۴۷ و ۴۸: «وَكَانُوا يَقُولُونَ إِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ أَوْ آبَاؤُنَا الْأُولُونَ.»

می‌گفتند چون مردیم و خاک و استخوان شدیم آیا برانگیخته خواهیم شد؟!

احقاف / ۱۷: «وَالَّذِي قَالَ لِيُؤْتِنِي... أَتَعِدَانِي أَنْ أُخْرَجَ وَقَدْ خَلَتِ الْقُرُونُ مِنْ قَبْلِي وَهُمَا يَسْتَكْبِرَانِ اللَّهُ وَذَلِكَ آمِنْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَيَقُولُ مَا هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ.»

پدر و مادر صالحی، مؤمن به رستخیز، به فرزند ناخلف و منکر خویش می‌گفتند معاد حق است و او می‌گفت: آیا وعده می‌دهید که من زنده خواهم شد در حالیکه در تمام اعصار طولانی پیش از من، مردم زنده، مردند و یکی زنده نشد؛ پدر و مادر با استغاثه‌ی از خدا به وی تأکید می‌کنند که: وای بر

تو، ایمان بیاور، همانا وعده‌ی خدا راستین است اما او همچنان پاسخ می‌دهد که این حرفها، افسانه‌های گذشتگان است!

مطفّین / ۱۲ و ۱۳: «وَمَا يُكَذِّبُ بِهِ إِلَّا كُلُّ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ، إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ.»

معاد را جز کسانی که متجاوز و گناهکارند، دروغ نمی‌پندارند؛ همانهایی که چون برایشان آیات ما خوانده شود، می‌گویند این‌ها افسانه‌های گذشتگان است!

نازعات / ۱۰-۱۱: «يَقُولُونَ إِنَّا لَمَرْدُودُونَ فِي الْحَافِرَةِ، إِذَا كُنَّا عِظَامًا نَخِرَةً.»

از قول کافران که می‌گویند: آیا چون مردیم و استخوان‌هایمان پوسید، دوباره از زیر خاکها بیرون می‌آییم.

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۴۹ }

یس / ۷۸: «وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ.»

انسان ناسپاس، آفرینش خود را فراموش می‌کند و برای ما مثل می‌زند که: کیست که این استخوانهای پوسیده را زنده کند؟! بگو آنکس که نخست آنرا آفرید و او به هر آفرینشی داناست.

هود / ۷: «وَلَئِنْ قُلْتَ إِنَّكُمْ مَبْعُوثُونَ مِنْ بَعْدِ الْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ.»

اگر به مردم بگویی شما پس از مرگ دوباره زنده می‌شوید؛ کافران می‌گویند این يك سحر آشکار است.

تبیین ارتباط بین معاد و این اتهام جادوگری، اینست که : چنان به این عقیده‌ی باطل خود پایبند و در آن جازم بودند که می‌گفتند: اگر چنین چیزی را هم ببینیم باز انکار می‌کنیم و می‌گوییم چشم بندی ست.

2- دفع شبهات

تنها چیزی که می‌تواند به عنوان حجتی برای نفی معاد اظهار شود (گرچه در قرآن صریحاً به این صورت بیان نشده) شبهه‌ی فلسفی **اعاده‌ی معدوم** است: آدمی چون مرد و نابود شد؛ اگر دوباره زنده شود، دیگر خود او نیست، چیز جدیدی ست. پس عقلاً محال است که چیزی که قبلاً نابود شده است، دوباره به وجود آید و همان باشد.

قبلاً گفتیم که این شبهه، احتمالاً مورد نظر این آیه است:

سجده / ۱۰: «وَقَالُوا إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ.»

می‌گویند چون در زمین گم گشتیم (نابود شدیم) دوباره در آفرینش جدید قرار خواهیم گرفت؟
چون در مورد این آیه، دو احتمال وجود دارد؛

1- از قبیل همان استبعادات نظیر آیه‌های دیگر است.

2- همان شبهه‌ی اعاده‌ی معدوم است؛ یعنی شاید در میان مُنکران رستخیز، در همان روزگاران گذشته‌ای که قرآن نقل می‌فرماید؛ افرادی از اهل استدلال نیز بوده‌اند و این شبهه برای آنان مطرح بوده است. اگر چنین شبهه‌ای باشد جواب آن همان است که در آیه می‌فرماید: شماز بین نمی‌روید؛ پس اصولاً اعاده‌ی معدوم نیست بلکه جدا شدن روح و بازگشت آنست که محال نیست.

شبهات دیگری هم ممکن است وجود داشته باشد که شکل فلسفی ندارد و اگر بخواهیم آنها را به صورت منطقی منظم کنیم، می‌توان گفت به دو چیز بازمی‌گردد:

1- هر امری برای وقوع، نیاز به **فاعلی** دارد برای انجام آن، و نیز نیازمند به **قابلی** برای

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۵۰ }

پذیرش امر. پس اگر معاد بخواهد تحقق یابد و روح بازگردد؛ کسی باید دارای چنین قدرتی باشد که ارواح در اختیار او باشد تا به بدن‌ها باز گرداند از یکسو، و این تنها کافی نیست بدن هم باید امکان داشته باشد که دوباره زنده شود. پس يك شرط در فاعل لازم است و يك شرط در قابل.

شبهه ممکن است در این جا پیدا شود که بدن متلاشی شده و خاک شده دیگر این قابلیت را ندارد؛ هرچه هم فاعل قادر باشد؛ ماده قابل نیست!

برای رفع این شبهه، خداوند بیاناتی دارد [البته این تنظیم به حسب فکر ماست و قرآن به این صورت نفرموده است؛ بلکه دسته‌ای از آیات با چنین مقامی، متناسب است] از جمله: شما به همین عالم بنگرید، بیساری از موادّ بیجان وجود دارد که خداوند بدانها حیات می‌بخشد.

پس چه مانعی دارد نظامی برقرار فرموده باشد که درنشئه‌ی دیگری؛ همه‌ی مرده‌ها زنده شوند؟

خداوند در آیات بسیاری، اشاره به زنده شدن گیاهان می‌فرماید:

اعراف / ۵۷: «وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِيَلْدَ مَيِّتًا فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ.»

خداست که باد را پیشاپیش رحمتش (باران)، به مژده می‌فرستد تا آنگاه که بادهای سنگین را با خود بردارند؛ و می‌رانیم این ابر را به سرزمین مرده و با آن ابر، آب فرو می‌باریم و با آن هرگونه ثمری را می‌رویانیم؛ مردگان را نیز همینگونه زنده می‌سازیم؛ باشد که پند گیرید.

یعنی اینکه بیان کردیم زمین مرده چگونه زنده می‌شود برای این بود که متذکر شوید که معاد نیز ممکن است.

حجّ / ۵: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّىٰ وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَىٰ الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ.»

ای مردم، اگر در مورد رستخیز در شکّ به سر می‌برید: بدانید که ما شما را از خاک و سپس از نطفه آفریدیم. ... و می‌بینی زمین آرام و خاموش است؛ پس چون بر آن آب (باران) می‌باریم؛ به جنب و جوش می‌افتد و می‌بالد و از هرگونه گیاه شادی بخش و خرم، می‌روید.

روم / ۱۹: «يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَلِكَ تُخْرَجُونَ.»

خداوند زنده را از مرده و مرده را از زنده برمی‌آورد و زمین را از آن پس که مرده است؛ حیات می‌بخشد؛ شما نیز همینگونه از زمین دوباره بیرون کشیده می‌شوید.

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۵۱ }

ملاحظه می‌کنید که در بسیاری از این آیات، از قیامت با «خروج» و «اخراج» تعبیر شده و روشن است که تعبیر، کنایی و کنایه از زنده شدن پس از مرگ است.

اما آنهایی که در دل‌هایشان به تعبیر قرآن «زیغ» و انحراف خانه کرده است؛ می‌گویند منظور از این خروج اینست که انسان از بطن طبیعت، خارج می‌شود!

روم / ۵۰: «فَانظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَلِكَ لَمُحْيٍ الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.»

به آثار رحمت خدا بنگر که چگونه زمین را پس از مرگ زنده می‌کند، همانا این چنین کس، نیز پس از مرگ مرده‌ها را زنده می‌تواند کرد و او بر هر کاری تواناست.

فاطر / ۹: «وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ.»

و خداست که باده‌ها را می‌فرستد تا ابرها را بپراکنند و می‌راند آن ابر را به زمین مرده و با آن، زمین را پس از مرگ آن، زنده می‌گرداند؛ رستخیز نیز همینگونه است.

فصلت / ۳۹: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيٍ الْمَوْتَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.»

و از آیات او اینست که زمین را شکسته^(۱) و از حال رفته می‌بینی و چون باران بر آن بارانندیم، جنب و جوش و بالندگی می‌یابد؛ همان کس که زمین مرده را زنده کرد، زنده کننده‌ی انسانهای مرده نیز هست.

زخرف / ۱۱: «وَالَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَنْشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيْتًا كَذَلِكَ تُخْرَجُونَ.»

آنکه از آسمان به اندازه‌ی معین آب نازل می‌فرماید و با آن، سرزمین مرده‌ای را زنده می‌کند، شما نیز همینگونه زنده می‌شوید.

ق / ۱۱...: «وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيْتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ.»

و به آن (آب) سرزمین مرده‌ای را زنده کردیم؛ خروج شما نیز همینگونه است؛ [پس هر دو، ممکن است].

مجموعاً از این آیات در می‌یابیم که زنده شدن مرده، امر ممکن است. اسبابی می‌خواهد که خداوند فراهم می‌فرماید. آیات برای دفع این شبهه است که ماده‌ی مرده قابل زنده شدن نیست؛ و جواب می‌دهد که قابل است.

1. خشعت العین، یعنی چشم‌ها رفته و بیحال شده.

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۵۲ }

2- شبهه‌ی دیگر ممکن است از سوی فاعل باشد. یعنی با پذیرفتن امکان اینکه زمین مرده، زنده شود چه کسی قدرت بر چنین کاری را دارد.

برای رفع این شبهه که برای خدا چنین قدرتی هست، آیاتی چند، متناسب با این مقام، آمده است.

اسراء / ۵۱: «فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُؤْسَهُمْ وَيَقُولُونَ

مَتَى هُوَ قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا.»

خواهند گفت: کیست که ما را بازگرداند؟ بگو آنکه نخست شما را آفرید، پس زودا که سر را به سوی تو بجنبانند و بگویند پس چه هنگام است آن؟ بگو ممکن است نزدیک باشد.

عنکبوت / ۱۹: «أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ.»

آیا ندیده‌اند که خدا چگونه آفریدگان را به وجود می‌آورد؟ سپس نیز می‌تواند آنرا بازگرداند، همانا این کار برای خدا آسان است.

عنکبوت / ۲۰: «قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.»

بروید در زمین بگردید تا ببینید که آغاز آفرینش چگونه است [وقتی خدا انسانها را نو به نو می‌آفریند] همو می‌تواند نشأه‌ی دیگری نیز بوجود آورد؛ همانا قدرت خدا باقی‌ست و بر هر چیز تواناست.

روح / ۲۷: «وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ.»

آنکه آفرینش را می‌آغازد، باز هم می‌تواند ایجاد کند، بار دوم کار آسانتری‌ست [گرچه برای خدا فرقی ندارد، ولی ما وقتی می‌سنجیم می‌بینیم بار دوم آسانتر است؛ زیرا بار اول روحی در کار نبود و او به وجود آورد، بار دوم که روح نیز باقی‌ست].

در سوره‌ی یس، پس از اینکه ناسپاسی انسان را یادآور می‌شود، در مقام بحث برمی‌آید و می‌فرماید:

یس / ۷۹: «قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ.»

همان کسی که اولین بار، انسان را آفرید او را زنده خواهد کرد.

ق / ۱۵: «أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ.»

آیا با آفرینش نخستین، عاجر شدیم^(۱)؛ (چنین نیست) ولی ایشان درباره آفرینش جدید را اشتباهند.

۱. عی: واماندگی

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۵۳ }

طارق / ۸ - ۵: «فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ، خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ، يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ، إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ.»

اگر آدمی در معاد، شك دارد پس باید بنگرد که از چه آفریده شده است؛ از آبی جهنده که از بین صلب و ترائب خارج می‌گردد؛ همانا او بر بازگرداندن وی (نیز)، تواناست.

واقعه / ۶۲: «وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ.»

نشأه‌ی اولی را که می‌بینید، پس چرا متذکر نمی‌شوید!؟

حج / ۵: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ...»

ای مردم اگر در قیامت شك دارید؛ پس آیا نه اینست که ما شما را از خاک و سپس از نطفه آفریدیم...؟

قیامت / ۴۰-۳۶: «أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى؟ أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنَىٰ. ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ، أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ؟.»

آیا آدمی گمان می‌کند حساب و کتابی در کار نیست و بیهوده رها می‌شود؟ آیا نطفه‌ای از آبی که منیست نبوده است و آنگاه «علقه» [خون بسته] ای پس آفریدش و سپس او را موزون گردانید و از آن، جفت مرد و زن را آفرید؛ آیا چنین کسی قادر نیست که مردگان را زنده کند؟

مؤمنون / ۱۱۵: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ.»

آیا پنداشتید که شما را بیهوده آفریدیم و بسوی ما بازگشت داده نخواهید شد.

مرسلات / ۲۰: «أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ فَجَعَلْنَاهُ فِي قَرَارٍ مَكِينٍ إِلَى قَدَرٍ مَعْلُومٍ فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَادِرُونَ.»

آیا شما را از آبی پست نیافریدیم و آن آب را در قرارگاهی استوار نهادیم تا زمان مشخص، پس اندازه معین کردیم و ما چه خوب توانایییم (یا خوب می‌سنجیم و اندازه‌گیری می‌کنیم).

عبس / ۱۷-۱۹: «قَتَلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ، مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ، مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَّرَهُ.»

مرگ بر این انسان ناسپاس، خدا از چه او را آفرید؟ از نطفه خلق کرد سپس به او (صورت و شکل) اندازه داد.

آیا اگر چنین خدایی بخواهد پس از مرگ دوباره‌ات زنده سازد، نمی‌تواند؟

غافر / ۵۷: «لَخَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرَ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ.»

همانا آفرینش آسمانها و زمین از آفریدن انسان مهمتر است اما بیشتر مردم در نمی‌یابند.

نازعات / ۲۷: «أَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ السَّمَاءِ بَنَاهَا رَفَعَ سَمَكَهَا فَسَوَّاهَا.»

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۵۴ }

آفرینش شما مهمتر است یا خلقت آسمانها؟ (خدا) بلندای آنرا برافراشت و آنرا سامان داد.

اسراء / ۹۹: «أَوْلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِنْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَا رَيْبَ فِيهِ فَأَبَى الظَّالِمُونَ إِلَّا كُفُورًا.»

آیا ندیده‌اند که خدایی که آسمانها و زمین را آفرید تواناست که مانند ایشان را بیافریند و برای آنان موعدی قرار داد که شکی در آن نیست؛ اما ستمگران جز ناسپاسی ندارند.

در این آیه، ابتداءً به نظر می‌آید که شاید «انسانهایی دیگر جز انسانهای موجود» مراد است ولی با کمی دقت معلوم می‌گردد که این مراد نیست چون کسی نگفته بوده است که خدا نمی‌تواند انسانهای دیگری خلق کند بلکه منکران گفته‌اند که خدا نمی‌تواند همین انسانها را دوباره زنده گرداند.

یس / ۸۱: «أُولَئِكَ الَّذِينَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ.»

آیا آنکه آسمانها و زمین را آفرید نمی‌تواند مثل آنان را بیافریند؟ چرا، او آفریننده‌ای داناست.

در این دو آیه بجای زنده کردن، تعبیر «خلق مثل» بکار رفته است.

صافات / ۱۱: «فَاسْتَفْتِهِمْ أَهُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ مَنِ خَلَقْنَا إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ.»

بپرس از ایشان آیا آفرینش آنان مهمتر است یا آنکه ما آفریدیم؟

ما آنان را از گل چسبنده خلق کردیم.

احقاف / ۳۳: «أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْيَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُخَيِّبَ الْمَوْتَىٰ بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.»

آیا ندانستند که خدائی که آسمانها و زمین را آفرید و با آفریدن آنها وامانده نشد میتواند مردگان را زنده کند؟ چرا، همانا او بر هر کاری تواناست.

در واقع، در این آیات از دو راه برای قدرت خدا بر زنده کردن مردگان، استدلال شده است:

یکی از راه قدرت بر آفرینش انسانها در اولین بار (اول مرّة).

دو دیگر از راه قدرت بر آفرینش آسمانها و زمین (همه جهان).

باری، همه این آیات برای دفع این شبهه است که: چه کسی قدرت بر زنده کردن مجدد انسانها دارد؟ و پاسخ اینست: همان کسی که نخستین بار به انسانها حیات بخشید، و همان کسی که جهان با این عظمت را آفرید.

دفع شبهه‌ای دیگر

از جمله شبهات، یکی نیز اینست که چون روح بخواهد به بدن برگردد خدا از کجا می‌داند که کدام روح از آن کدام بدن است، زیرا از بدنها هیچ به جای نمانده است.

و نیز، احیاء و اعاده‌ی حیات برای رسیدن به نتایج اعمال قبلی است؛ خدا انبوه اعمال این همه خلائق را از کجا می‌داند؟ چه می‌داند که هر کس چه انجام داده است؟

باری، شبهه در واقع، در علم است؛ یعنی پس از دانستن اینکه خدا قدرت دارد، ماده هم امکان پذیرش مجدد روح را دارد، علم به اینکه کدام روح از کدام بدن است، مورد شبهه قرار می‌گیرد.

در دو آیه، بیان متناسب با این شبهه وجود دارد:

یکی سخنی از فرعون نقل شده است هنگامی که حضرت موسی او را به دین حق دعوت کرد که قوام آن به توحید و معاد است:

طه / ۵۱ و ۵۲: «قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَىٰ قَالَ عَلَّمَهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى.»

(فرعون گفت:) تکلیف و حال گذشتگان چیست؟ (موسی در پاسخ) گفت: دانش آن نزد پروردگار من است و او نه گمراه می‌شود و نه فراموش می‌کند.

این سؤال، نظیر سؤالاتی است که از دیگر منکران معاد نیز نقل شده است: «أَوَابَاؤُنَا الْأَوَّلُونَ» ولی از جواب می‌توان استنباط کرد که جهت سؤال فرق دارد، جواب فرعون اینست که: بگو دانش آن نزد پروردگار من است که نه گمراه می‌شود و نه فراموش می‌کند. بنابراین، جهت و سوی سؤال این است که: که می‌داند که کدام بدن، مال کدام انسان است با اینکه علامت و تشخیصی باقی نمانده است؟ حاصل آنکه: خدای متعال هم بدنها را می‌شناسد و هم اعمال همه را می‌داند.

دیگر در سوره‌ی «ق» است که بعد از نقل شبهه‌ی منکران که می‌گویند دوباره زنده شدن بازگشتی دور و بعید است؛ می‌فرماید:

ق / ۴۰: «قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ.»

از این آیه نیز می‌توان استنباط کرد که شبهه‌ی آنان یا دستکم یکی از وجوه شبهه‌ی آنها، در مورد علم است. آیه می‌فرماید: می‌دانیم چه اندازه از ایشان را زمین، می‌کاهد (یعنی خاک می‌شوند)، و نزد ما لوح محفوظی‌ست که اینهمه در آن ثبت است.

3- ارائه نمونه

بعد از دفع شبهات، از تمام جهات؛ شیوه‌ی دیگری را نیز قرآن بکار می‌گیرد و آن اینکه

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۵۶ }

حوادثی را که شباهت زیادی به عالم آخرت دارد، یادآور می‌شود. و توجه به این حوادث، چه برای آنانکه خود آنها را دیده یا آنکه بعداً شنیده‌اند، زمینه‌ی خوبی برای پذیرش معاد است.

یکی داستان اصحاب کهف است؛ تفصیل جریان را همه میدانند، در اینجا منظور ذکر نکته‌ای است که قرآن بر آن تأکید دارد؛ پس از اینکه آنان در غاری پنهان شدند و سپس سیصد و نه سال (به سال قمری) و ۳۰۰ سال (به سال شمسی) خوابیدند و سپس بیدار شدند و احساس گرسنگی کردند و به شهر رفتند و آنرا تغییر یافته دیدند؛ مردم هم از دیدن آنها کنجکاو شدند و نزد آنان آمدند و آنان را شناختند...

در ذیل آیه می‌فرماید:

کهف / ۲۱: «وَكَذَلِكَ أَعْتَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا.»

مردم را از داستان آنان آگاهانندیم تا بدانند وعده‌ی خدا راست است و شکی در قیامت نیست. «النَّوْمُ أَخَ الْمَوْتِ»، خواب برادر مرگ است، کسی که بتواند عده‌ای را سیصد سال بی آب و غذا و بدون دخالت عوامل طبیعی، زنده نگهدارد؛ [انسانی که پس از یکی دو روز از گرسنگی بیدار خواهد شد و اگر نشود خواهد مرد] چنین کسی می‌تواند همگان را پس از مرگ نیز، زنده کند.

داستان دیگر، داستان بقره است در سوره‌ای به همین نام در قرآن:

بقره / ۷۳-۶۷: «وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً؛ قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُؤًا قَالَ: أَعوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ! قَالُوا: ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ؟ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ، عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ، فَافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ!

قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْنُهَا؟

قَالَ: إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءٌ فَاقِعٌ لَوْنُهَا، تَسُرُّ النَّاطِرِينَ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ؟ إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهُ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِنْ شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ

قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا ذَلُولٌ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لَا شِيَةَ فِيهَا

قَالُوا، الآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ! فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ.»!

داستان شگرفی ست! و در نوع خود بی نظیر:

و چون موسی به قوم خود گفت: خدا فرمان داده است که گاوی بکشید؛ گفتند آیا ما را مسخره می‌کنی؟ گفت: به خدا پناه می‌برم که از جاهلان باشم.

گفتند پس به پروردگار بگو: توضیح بدهد چه گاوی؟

گفت: خدا می‌فرماید: نه چندان پیرونی بچه سال، میانسال است؛ فرمان خدا را انجام دهید.

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۵۷ }

گفتند به خدایت بگو، چه رنگ باشد؟

گفت: خدا می‌فرماید: زرد خوشرنگ، نه کمرنگ و نه سیر.^(۱)

و گاو، چشم بیننده را می‌نوازد.

گفتند به پروردگارت بگو: بالاخره نفهمیدیم چه گاوی باید بکشیم! گاو برای ما مشتبه است و اگر خدا بخواهد (به آن) رهنمون خواهیم شد!

گفت: خدا می‌فرماید: گاوی است که نه از رامی بکار شخم زدن می‌خورد و نه بکار آبکشی برای مزرعه، گاوی است بی عیب⁽²⁾ (یا رها شده)؛ و رنگ پوستش یکدست است (در آن خط و خالی نیست).

گفتند: حالا درست شد؛ اکنون درست گفتی!

و آنگاه آنرا کشتند؛ و این کار برایشان سنگین بود و زیر بار نمی‌رفتند. قرآن، آنگاه چنانکه گویی داستان پایان یافته است؛ داستان دیگری را ذکر می‌کند اما بعد دوباره آنرا به همین داستان گاو، ربط می‌دهد.

«وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ.»

شما مرتکب قتل نفسی شدید و آنرا به گردن یکدیگر انداختید و خدا چیزی را که پنهان می‌کردیم، آشکار کرد.

بنی اسرائیل دوازده طایفه، بودند و زندگانی عشیره‌ای داشتند و هر طایفه در مکانی می‌زیست یکفرد از يك طایفه، یکفرد از طایفه‌ی دیگر را کشته و جسدش را در جایی انداخته بود؛ قتل را به گردن یکدیگر انداختند، خدا بدینگونه افشا فرمود که دستور داد، از همان گاوی که به آنهمه بهانه‌های بنی اسرائیلی، ذبح کردند قطعه‌ای بردارند و به بدن مقتول بزنند (در برخی روایات گفته شده است که دم گاو بود) و سپس آیه می‌فرماید:

«كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى» و یادآور نمی‌شود که زنده و زنده شد؛ ولی پیداست که چنین کرده

بوده‌اند.

روایات می‌گویند: مقتول زنده شد و قاتل را معرفی کرد و قاتل را قصاص کردند. این داستان چون خارق‌العاده بوده است برخی از کسانی که کتابهایی به نام تفسیر نوشته‌اند بصورتی تفسیر کرده‌اند که باید گفت تأویلات نادرستی است.

در «المنار» می‌گوید بنی‌اسرائیل راهی برای کشف رازها (مثل دروغ سنج امروز) داشته‌اند،

1. فاقع لوئها «لونها» فاعل «فاقع» است، نه مبتدای «تسر».

2. مسلمه را دو گونه معنی کرده‌اند: بی‌عیب، و رها شده.

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۵۸ }

چه بسا دم گاو را به بدن مقتول می‌زده‌اند و قاتل دچار اضطراب می‌شده است، و چیزی هم از تورات نقل می‌کند که چنین چیزی بین بنی‌اسرائیل متداول بوده است.

صرفنظر از نامربوطی این کارها با کشف جرمی مهم که در صدد کتمان آن هم بوده‌اند؛ ذیل آیه اصلاً ربطی به این ترهات ندارد: **وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ** «خداست که آنچه را کتمان می‌کنید، آشکار می‌کند».

سپس خدا می‌فرماید: **كذلك يحيى الله** «خداست که **زنده** می‌کند... اگر فقط کشف جرم بوده است، چه ربطی با زنده کردن مرده دارد؟»

برخی دیگر گفته‌اند: اصولاً اینکه مفسران این دو داستان را به هم مربوط کرده‌اند نادرست است و ما باید در الفاظ، دقت بیشتری بکنیم تا حقیقت را دریابیم.

مطلب، مطلبی جامعه‌شناسانه است؛ بنی‌اسرائیل مدتها در مصر زندگی کرده بودند و با مشرکان و بت پرستها اختلاط داشتند؛ بسیاری از بت‌های مصریان به شکل گاو بود؛ اینان نیز به گاو علاقه داشتند، شاهد آنکه در قضیه‌ی سامری نیز بت خود را به شکل «گوساله» درست کردند. این را داشته باشید؛ از طرف دیگر، عده‌ای گمان برده‌اند که تگه‌ای از گاو را به میت زده‌اند در حالیکه اگر چنین بود قرآن می‌گفت: «ضرب بعض البقره به...» در حالی می‌گوید: **فاضربوه ببعضها**: «او را به بعضی از گاو بزیند».

اکنون ببینیم: **ضرب** تنها زدن نیست، معانی دیگری هم دارد مانند ضرب و تقسیم؛ و یا «ضربُه بكذا» یعنی این را به حساب فلانی گذاشت.

پس ضمیر «اضربوه» به قتل برمی‌گردد نه به مقتول، یعنی جنایت رابه **پای گاو** بگذارید (بعض گاو یعنی پای آن) بنابراین، قرآن می‌خواهد بگوید: گاو، مظهر بت‌پرستی و شرک آنان است؛ و تمام جنایات از شرک است؛ این جنایت را نیز به پای شرک بگذارید؛ مخصوصاً اگر **شما توحید اجتماعی** داشته باشید مرتکب جنایات نمی‌شوید!

پس قرآن، مطلبی جامعه شناسانه و بسیار عالی می‌گوید که تا شرک اصلاح نشود هیچ کاری اصلاح‌پذیر نیست!

سپس می‌افزاید: منظور از «احیاء موتی» در ذیل آیه اینست که جامعه بوسیله مبارزه با شرک، زنده می‌شود.

این سخنان بقدری نامربوط است که انسان را بیاد شخصی می‌اندازد که داستان حضرت

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۵۹ }

یوسف(علیه السلام) (را چنین تعریف می‌کرد: «شیری دختر پادشاه مصر را بالای مناری درید» و به او گفتند: شیر نبود و گرگ بود، و دختر نبود و پسر بود، پسر پادشاه مصر نبود و پسر حضرت یعقوب(علیه السلام) پیامبر خدا بود، و بالای منار نبود و ته چاه بود، و تازه این دروغی بود که برادرانش ساخته بودند!

به این نویسنده هم باید گفت:

1- آنچه در زبان عامیانه فارسی گفته می‌شود اینست: «این کار را بپای فلان شخص **بگذارید**» نه «بزنید». و در چنین موردی تعبیر «زدن» را بکار نمی‌برند.

2- این تعبیر، يك تعبیر عامیانه است و در متون ادبی و فصیح، استعمال نمی‌شود.

3- در همین تعبیر عامیانه هم اگر گفته شود «این کار را به **جزئی از فلان شخص** (یا جزئی از گاو) بگذارید» خنده‌دار خواهد بود.

4- در زبان عربی چنین تعبیری یافت نمی‌شود، و چنان نیست که هر جمله‌ای را بتوان ترجمه تحت اللفظی کرد.

5- لفظ «باء» در «بعضها» برای فهماندن وسیله کار است مانند «کتبت بالقلم» و معنای «اضربوه بعضها» اینست که بدن مقتول را بوسیله پاره‌ای از گاو ذبح شده بزنند، نه اینکه بدن او را بلند کنید و به دم گاو بزنید! (آنچنانکه نویسنده یاد شده تصوّر کرده و سپس آنرا رد کرده است).

6- هیچ دلیلی بر تقدّس گاو نزد بنی‌اسرائیل (آنچنانکه در میان هندوها هست) وجود ندارد، داستان گوساله سامری را نمی‌توان دلیلی بر مقدّس بودن مطلق گاو در میان بنی‌اسرائیل بحساب آورد.

7- بفرض وجود چنین گرایشی نمیتوان دستور ذبح گاو را وسیله‌ای برای ریشه کن کردن آن دانست، زیرا خودشان همه روزه چندین گاو را ذبح و از گوشت آنها استفاده می‌کرده‌اند.

8- ارتکاب هر جنایتی را نمی‌توان ناشی از شرك دانست چه رسد به اینکه بحساب «گاو دوستی» گذاشته شود!

9- صرف نظر از همه این اشکالات، این مطالب چه ربطی به کشف رازی دارد که بنی‌اسرائیل، اصرار بر کتمان آن داشتند و خدای متعال، آنرا کشف فرمود؟ چنانکه قرآن کریم می‌فرماید: **وَاللّٰهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ.**

10- و سرانجام، چه ارتباطی با «احیاء موتی» دارد که با تعبیرات شایع در قرآن کریم و به معنای زنده کردن حقیقیِ مردگان است، و در اینجا بعنوان نکته‌ای که باید از این داستان، استفاده شود مورد تأکید قرار گرفته است؟!

باری، هر کس **آشنایی لازم** با زبان عربی و اندکی انصاف داشته باشد و تحت تأثیر غرب زدگان

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۶۰ }

مانند صاحب «المنار» و «سِرِّ سید احمدخان هندی» قرار نگرفته باشد از این آیات، همان را می‌فهمد که همه مفسّران عالیقدر اسلام فهمیده‌اند و در همه روایات شیعه و سنی هم آمده است.

یعنی خدای متعال با يك دستور حیكیمانه (که بنی اسرائیل آنرا جاهلانه و مسخره آمیز، تلقی می کردند) از يك سوی، راز پنهانی قتل را آشکار کرد، و از سوی دیگر قدرت الهی را بر زنده کردن مردگان، به ایشان نشان داد که تابع شرایط عادی نیست و حتی بوسیله جزء بی جانی از حیوان ذبح شده ای میتواند مرده ای را زنده کند.

و چه بسا حکمت های دیگری نیز در کار بوده است چنانکه در روایات، درباره تعیین اوصاف گاو آمده است که حکمتش این بود که چنین گاوی در اختیار جوان مستمندی قرار داشت که به پدر و مادرش احسانها کرده بود و خدای متعال می خواست با فروش این گاو از فقر و تهیدستی نجات یابد و پاداش دنیوی احسان به پدر و مادر را دریافت کند.

بقره / ۵۵ و ۵۶: «وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ». «ثُمَّ بَعَثْنَاكُم مِّن بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ».

و هنگامی که گفتید ای موسی ما هرگز ایمان به تو نیاوریم مگر خدا را رویاروی ببینیم و شما را صاعقه درگرفت و خود می نگرید.

دوباره شما را پس از مرگتان زنده کردیم شاید سپاس گذارید. و این آیه بهترین شاهد بر زنده کردن مردگان است.

آیا علاج دیگری جز صاعقه برای کسانی که آنهمه معجزات از موسی دیده اند وجود دارد؟ صاعقه ای آمد و آن مردم را نابود کرد سپس موسی از خدا درخواست کرد تا آنان را دوباره زنده کند و خدای متعال مجدداً ایشان را زنده کرد.

بقره / ۲۵۹: «أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتُ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوها لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ».

یا چون کسی که از قریه‌ای می‌گذشت در حالیکه (خانه‌هایش) ویران شده و سقفهای خانه‌هایش فرو ریخته بود با شگفتی گفت: چگونه خدا این قریه را پس از مرگ (اهالی) آن زنده خواهد کرد؟ پس خدا او را میراند و صد سال (مرده) می‌بود سپس او را برانگیخت و فرمود: چقدر درنگ داشته‌ای؟ گفت، یکروز یا بخشی از یکروز.

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۶۱ }

فرمود: *اما صد سال اینجا مُتَوَقَّف بوده‌ای، به غذا و آبت بنگر (هنوز) فاسد نشده اما الاغت پوسیده و خاك شده است. ما خواستیم تا (زنده شدن تو) آیتی برای مردم باشد؛ به استخوانها بنگر چگونه آنها را از زمین بلند می‌کنیم سپس روی هم سوار می‌کنیم و گوشت (و پوست) بر آن می‌رویانبیم.*

(آن مرد) چون بر او (این امر) آشکار شد گفت: می‌دانم که خدا بر هر کاری تواناست.

توضیحات

– راجع به «أَوْ» در آغاز آیه، مرحوم علامه‌ی طباطبائی رضوان الله تعالی علیه می‌فرمایند عطف به معنای آیات قبلی‌ست؛ گویی قبلاً فرموده است که: بندگان شایسته‌ی خود را به هر صورت هدایت می‌کنیم، راه حق را برای آنها روشن می‌سازیم؛ یکی داستان زنده شدن بنی‌اسرائیل است که در آیه‌ی قبل ذکر شد و داستانها و شواهد دیگر... و یکی نیز این داستان است: «**او کالذی...**»

– در مورد اینکه این شخص، چه کس بوده است، در قرآن نامی از او برده نشده است ولی برخی روایات مشهورتر او را «عُزیر» از پیامبران بنی‌اسرائیل و در برخی دیگر «ارمیا» می‌دانند.

– مَرَّ عَلَی قَرْیَةٍ: به نظر می‌رسد که در سفر بوده است و به قریه‌ی خراب شده‌ای برخورد کرده است آیا مقابر را دیده یا استخوانها را. احتمال دارد بدن‌ها نیز دفن نشده بوده‌اند و استخوانهایشان پیدا بوده است که این فکر به ذهنش خطور کرده است که اینان چگونه دوباره زنده می‌شوند؟

– خاویة: با «خالیه» تقریباً از جهت معنا، نزدیک هستند. به جایی که خالی می‌شود هم خالیه و هم خاویه می‌گویند. خواء نیز به معنی تهی است.

– عرش: به سقف گفته می‌شود با توجه به پایه‌ها. مثل **عرشی** که برای درخت **مو** درست می‌کنند، در واقع همان **داربست** است: جناتٌ معروشات و غیر معروشات؛ پس: وقتی اسکلت ساختمان فرو می‌ریزد می‌گویند خاویةً علی عروشها.

– انّی یحیی هذه الله: این جمله، نشانه‌ی شگفتی‌ست و نه شك و تردید؛ زیرا تردید در ذهن کسی پیدا می‌شود که اعتقاد به معاد نداشته باشد؛ و هر مؤمنی که از اصول اعتقاداتش معاد است تا چه رسد به عزیز یا ارمیا که پیامبر بوده و خدا با او صحبت می‌کرده است. چه بسا به زبان حال، پس از آنکه به یاد مرگ افتاده، گفته است: خدا چگونه اینان را زنده می‌کند؟ و خداوند برای رفع شگفتی او و نشان دادن «زنده کردن پس از میراندن»؛ خود او را میرانده و سپس صد سال بعد زنده فرموده است.

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۶۲ }

آیا می‌فهمیده است که صد سال می‌گذرد؟ از آیه بر می‌آید که نفهمیده بوده است، زیرا در پاسخ خداوند می‌گوید: یکروز یا بخشی از یکروز مانده‌ام.

یعنی در عالم برزخ، گذشت زمان را نمی‌فهمند؛ تنها با قرائن ممکن است حدود يك روز یا بخشی از يك روز را درك کنند.

مرحوم علامه‌ی طباطبایی می‌فرمایند از جمله‌ی جواب وی درك می‌کنیم که ساعتی از روز که مرده است با ساعتی که زنده شده؛ فرق داشته است. پیداست که از حرکت آفتاب حدس زده بوده است که باید حُود یکروز مانده باشد.

شاید گمان می‌کرده است که در اینمَدّت خوابیده بوده است و برای اینکه بر او روشن شود می‌فرماید: از یکسو به غذایت بنگر و بین که فاسد نشده است و از سوی دیگر به «چهار پای» خود نگاه کن که چگونه استخوانهایش خاك شده است.

اگر الاغش چنین نمی‌شد، شاید در نمی‌یافت که صد سال است که مرده است. و آنگاه پس از خود او؛ الاغش را نیز پیش روی او زنده فرمود تا دریابد که خدا می‌تواند چیزی (طعام) را حفظ کند (و نیز مثلاً روح را، و در رستخیز دوباره به بدن بازگرداند) و چیزی را بمیراند و سپس دوباره زنده کند.

و اما اینکه چرا جمله‌ی «لنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ» که جمله‌ی معترضه است؛ در آخر ذکر شده است؛ زیرا غرض از آیت شدن برای مردم، خودِ عَزِيز بوده است؛ زیرا مردم او را می‌شناختند (ولی غرض از زنده شدن حمار، برای تفهیم مقصد به خودِ عَزِيز بوده است) و لذا قبل از بحث از زنده شدن حمار، می‌فرماید: زنده شدن خود تو را نشانه برای مردم گردانیدیم؛ و آوردن و او عطف برای فهماندن این معنی است که در این، حکمت‌های دیگری نیز بوده است، گویی می‌فرماید «لعل ولنَجْعَلَكَ...» یعنی اهداف دیگری نیز در بین بوده است، این نیز يك هدف.

نیز فرموده است: «وَأَنْظُرُ إِلَى الْعِظَامِ...» و فرموده است «وَأَنْظُرُ إِلَى حِمَارٍ».

به استخوانها بنگر و نه اینکه به الاغ بنگر!

مرحوم علامه‌ی طباطبائی رضوان الله تعالی علیه می‌فرمایند: این ادب قرآن است که آدم و حمار را کنار هم، بیان نمی‌فرماید. به صورت مبهم می‌فرماید به استخوانها نگاه کن که چگونه آنها را روی هم سوار می‌کنیم و سپس از گوشت می‌پوشانیمشان.

و او چون این جریان را نگریست، گفت: «أعلم انّ الله على كلّ شيء قدير.»

مرحوم علامه می‌فرمایند: نگفته است «علمتُ»؛ نکته اینست که شك نداشته است که بعد

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۶۳ }

عالم شود و بگوید دانستم؛ بلکه خلجانی در ذهن او در مورد چیزی که ثابت بود پیش آمده، بعد می‌بیند مطلب همان است که می‌دانسته است؛ می‌گوید «می‌دانم»؛ به هر حال با توجّه به اینکه در آیه، شخص مورد نظر پیامبر هم بوده، از پیش علم داشته و تنها تعجّبی به او دست داده است؛ و بعد از علم‌الیقین به عین‌الیقین رسیده است. و اگر جز این بود، جمله می‌باید بدینگونه می‌بود: «فلما تبین له قال: الآن علمتُ» این ظاهر آیه‌ی شریف است؛ مفسران نیز همینگونه تفسیر فرموده‌اند و

روایات نیز (جز برخی که خصوصیتی دارد) همینطور تأیید می‌نماید که دو موجود یکی انسان و دیگری حیوان از دنیا رفته است و پس از صد سال زنده شده‌اند و این را یکی از اولیاء خدا به چشم خویش دیده است. اما برخی از مفسران که ایمانشان به معجزه و خارق‌عادت، ضعیف است می‌گویند: مرگ در آیه، حقیقی نیست، منظور حالتی شبیه بیهوشی است و این اتفاق می‌افتد گاهی کسی ممکن است سالها بیهوش باشد و گاهی در همان بیهوشی بمیرد.

این نیز يك بیهوشی طولانی بوده است. پس تعبیر مرگ، مجازی است، سؤال می‌کنند که: به هر حال این صد سال غذا هم می‌خورد، تنفس می‌کند، آب به بدنش می‌رسد یا نه؟ اگر چنین است چه کسی به او می‌رسد؟

آیا می‌رسیم به اینکه پرستاری داشته و ناگزیر به پذیرفتن يك مجرای طبیعی نظیر بیمارستان و امثال آن باید بشویم یا اینکه مسأله غیر عادی بوده است!

ظاهراً باید پذیرفت که غیر عادی بوده است و چون غیر عادی باشد چه فرق می‌کند؟ و در اینصورت چرا باید لفظ را از ظاهر صریح آن بگردانیم و بگوییم بیهوش شده بوده است؟ نیز در مورد دراز گوش، می‌گویند که قرآن می‌گویند: به حمارت نگاه کن و نمی‌گویند مرده است و ما زنده‌اش می‌کنیم.

در پاسخ می‌گوییم: هیچ انگیزه‌ای برای این تأویلات در آیه نیست؛ زیرا آیه بی‌درنگ می‌فرماید: «وَأَنْظِرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِرُهَا ثُمَّ نَكْسُوها لَحْمًا» *«روی استخوانهایش را با گوشت می‌پوشانیم؛ اینها یعنی چه؟»*

پس پاسخ قرآن متناسب با سؤال آن پیامبر است: او پرسیده بود چگونه مردگان زنده می‌شوند؟ مناسب این سؤال همین است که الاغ، زنده شود.

به هر حال، این امری غیر عادی بوده است و نشانه‌ی قدرت خداوند تعالی.

داستان دیگر:

بقره / ۲۶۰: «وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ: رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى؟ قَالَ: أَوْلَمْ تُؤْمِنْ؟ قَالَ: بَلَى، وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي! قَالَ: فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ، ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِيَنَّكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ.»

و چون ابراهیم گفت: پروردگارا به من بنما چگونه مردگان را زنده می‌کنی؟ فرمود: آیا ایمان نداری؟

گفت: چرا، اما تا دلم آرامش یابد!

فرمود: پس چهار پرنده را بگیر و تکه‌تکه کن و هر تکه را بر کوهی بنه، سپس (هر یک را) فراخوان، شتابان نزد تو خواهند آمد و بدان که خدا عزتمند و حکیم است.

از آیه درمی‌یابیم که ایمان با اطمینان دل، تفاوت دارد. اطمینان قلب اینست که هیچ اضطراب و خلجانی در میان نباشد در حالیکه ممکن است شخص ایمان داشته باشد و در همانحال دستکم بپرسد: «ایا ممکن است؟»؛ چنانکه می‌توان استخری را دید پر آب که سطح زیرین آن ثابت است اما در سطح ظاهر، گاهی موجی دارد و استخر دیگری را که سطح آن نیز چون آینه، بی موج و اضطراب است.

از برخی روایات برمی‌آید که اطمینان قلبی در آیه، چیز دیگری ست: از حضرت رضا علیه آلف التحیة و الثناء روایت شده است که: علی بن جهم از مأمون نقل می‌کند که وی در تفسیر این آیه از آنحضرت پرسید که: اگر انبیاء معصوم هستند و نباید شک کنند؛ چرا ابراهیم(علیه السلام) چنین در خواستی می‌کند، آیا ایمان نداشته است؟ امام علیه السلام فرمودند: خداوند به ابراهیم(علیه السلام) وحی کرده بود که می‌خواهم از میان بندگانم کسی را به مقام «خلیل» بودن برسانم و نشانه‌ی «خُلَّت» وی آن است که هر چه دعا کند مستجاب می‌گردد اگر چه بخواهد که مرده‌ای را زنده کنم. ابراهیم(علیه السلام) حدس زد که آن کس خود اوست؛ و می‌خواست از این مطلب اطمینان یابد؛ به همین جهت آن درخواست را عنوان کرد^(۱).

باری، در مورد نام پرندگان نیز روایاتی آمده است که گویا طاووس در همه ذکر شده است. برخی روایات گفته‌اند آن پرندگان: طاووس، خروس، کلاغ و کبوتر بوده‌اند. برخی روایات دیگر نیز تأویلاتی برای هر يك ذکر کرده‌اند که ما به جهل خود اعتراف می‌کنیم و می‌گوییم از آن‌ها سر در نمی‌آوریم. اجمالاً می‌دانیم پرنده بوده است و ممکن است از یکنوع بوده‌اند؛ از آیه چیز بیشتری در نمی‌آید.

1. تفسیر نورالثقلین ج ۱ ص ۲۷۵ حدیث ۱۰۸۸

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۶۵ }

از روایات هم، بروشنی چیزی استفاده نمی‌توان کرد؛ و روایاتی که جزئیات را گفته‌اند، اختلاف دارند.

در مورد کلمه‌ی «صُرْهَنَّ» سخن بسیار است. چه در معنای آن و چه در متعلق آن یعنی «الیک» و چه در تناسب بین متعلق و متعلق.

صُرْهَنَّ دو گونه تلفظ شده است به کسر صاد و به ضم آن. اولی از «صار یصیر» و دومی از «صاریصور» است؛ معنی آن هنگامی که متعدی استعمال می‌شود یکی میل دادن و مایل کردن است و دیگر قطعه قطعه کردن.

معمولاً مفسران این کلمات را (در آیه): «سرشان را ببر» یا «تکه تکه شان کن» معنی کرده‌اند؛ و تکه تکه کردن با جمله‌ی بعد در آیه، متناسب نیز هست: زیرا می‌گوید هر تکه را بر کوهی نه و نمی‌گوید هر يك را وگرنه می‌گفت: واجعل عل کل جبل واحداً (= هر يك را).

در روایات آمده است که به سر بریدن بسنده نکرد بلکه گوشتها را قاطی کرد و کوبید و آنگاه آن را به اجزاء تقسیم کرد و هر جزء را بر کوهی نهاد.

درباره‌ی شماره‌ی کوهها نیز اختلاف بسیار است. تقریباً در همه‌ی روایات شیعه، آمده است که ده کوه بوده است و اوسرها و منقارها را در دست نگاهداشت و بقیه‌ی بدن‌ها را به ده قسمت کرد و هر قسمت را بر کوهی نهاد.

روایت عامّه، برخی چهار کوه و برخی هفت کوه ذکر کرده‌اند.

سپس ابراهیم هر يك را فراخواند مثلاً فرمود طاووس بیا و اجزاء وی از جای‌ها مختلف به سرعت می‌آمد و به سر، وصل می‌شد. و حکمت خدا این بود که دانسته شود که در قیامت نیز مردگان را که اجزاء بدنشان پراکنده شده زنده می‌کند.

برخی از کسانی که القاء شبهه می‌کنند در اینجا هم از پذیرش ظاهر آیه استنکاف ورزیده‌اند که به آن‌ها نمی‌پردازیم و کاری نداریم.

باری، برخی از مفسران فرموده‌اند که: حضرت ابراهیم می‌خواست دریابد که مرده چگونه زنده می‌شود.

مرحوم علامه طباطبائی رضوان الله علیه می‌فرمایند: می‌خواسته است درك کند که خدا چگونه زنده می‌کند. یعنی مطلب بسیار فراتر از داستان عُزیر (یا ارمیا) است؛ می‌خواسته کیفیت فعل احیاء الهی را ببیند. و این یکی از مصادیق: «كذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض» است. به عبارت دیگر: يك بار، سؤال این است که چگونه چیز مادی استعداد

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۶۶ }

حیات پیدا می‌کند فرضاً مرده‌ای را حضرت مسیح(علیه السلام) زنده کرده‌اند، نمی‌فهمیم که چه کرده است که زنده شده است. اینجا باید «تحیی» بگوییم ولی يك بار چنین است که سؤال از کیفیت زنده کردن است. رسیدن به پاسخ این سؤال ممکن نیست مگر آنکه اراده‌ی خدا، به وسیله‌ی او انجام پذیرد، به عبارت دیگر خود در مجرای اراده‌ی خداوند قرار گیرد. تا خود شخص در سلسله‌ی علل قرار نگیرد، فعل خدا را درك نمی‌کند. لذا خدا به او فرمود: خودت آنها را بکش، تکه تکه کن و خود آنها را فراخوان تا بیایند تا در درون خود رابطه بین خویش و آنها را ببینی.

پس مفاد آیه اینست که ابراهیم می‌خواست حقیقت فعل خدا را بیابد نه اینکه از طریق آثار؛ برسد. آنچه موجب اطمینان قلب می‌شود، رؤیت و مشاهده است، در حالیکه چیزهایی که از راه دلیل به دست می‌آید، دانستن است؛ دیدن نیست. دیدن شهود است و از راه آثار نیست.

شاید اینکه در آیه می‌فرماید: «اولم تؤمن» آیا ایمان نداری؛ برای آن بوده است ابراهیم بگوید «بلی» آری، دارم، تا بعدها دانسته شود که ابراهیم می‌دانسته است و شبهه‌ای در این زمینه پیش نیاید. زیرا وقتی خدا سؤال می‌کند؛ استفهام حقیقی نیست، زیرا خدا - الیعاذ بالله - جهل ندارد پس حکمتی در سؤال او نهفته است.

برخی از کسانی که به دل بیمارند؛ [=الذین فی قلوبهم مرض] گفته‌اند: ابراهیم، تنها می‌خواست بداند مرده چگونه زنده می‌شود و پاسخ شنیده است: پچنین و چنان کن معنای آیه این نیست که واقعاً چنین کاری را انجام داده است!

«صُرْهُنَّ اليك» هم یعنی: پرندگانی را که دستاموز کرده‌ای و با تو مأنوس شده‌اند فراخوان نزد تو خواهند آمد. باز بدینمعنی نیست که واقعاً ابراهیم چنین کرد.

این تَرّهات، به راستی جرأت ورزیدن نسبت به قرآن ارجمند است. حرفهایی که اگر در زمان نیز نوشته می‌شد، خنده بر می‌انگیخت آیا عمل هر کبوتر بازی که کبوترهای دستاموز خود را فرا می‌خواند و آنها می‌آیند؛ دلیل بر این است که خدا مرده‌ها را زنده می‌کند!

از موارد دیگری که در قرآن سخن از «احیاء موات» رفته است، آیات:

آل عمران / ۴۹...: «وَأُخِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ.»

9

مائده / ۱۱۰: «وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي.»

که در مورد مسیح(علیه السلام) است.

همان مفسران کذایی در مورد این دو آیه گفته‌اند: اولاً گفته است که: زنده می‌کنم و نگفته است که این کار را هم انجام داد. ثانیاً در آیه‌ی دوّم نیز، گفته است «اخراج» می‌کنم؛ ممکن است خداوند به او اجازه نبش قبر داده بوده است!

آیه‌ی دیگر:

بقره / ۲۴۴: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ.»

آیا نمیدانی کسانی که هزاران تن بودند؛ از ترس مرگ از دیار خود بیرون رفتند و خدا بدانان فرمود: سپس آنانرا زنده فرمود خدا نسبت به مردم، بزرگواری دارد اما بیشتر مردم ناسپاسند.

مردمی ظاهراً از يك اپیدمی یا بلای دیگر، از شهر خود خارج شدند اما آمد به سرشار از آنچه می‌ترسیدند؛ و خداوند همه را میراند و سپس زنده کرد.

در روایات آمده است که یکی از پیامبران بنی‌اسرائیل بنام حزقیل زنده گردانیدن آنان را از خدا خواست و آنان زنده شدند و سالها زیستند.

تعبیر «المتر» در بسیاری از آیات آمده است و بنا به گفته‌ی مفسران، به معنای «الم تعلم» است. یعنی در مواردی که مطلب روشن است؛ علم به آن، رؤیت نامیده می‌شود گاه در آفرینش زمین و آسمان می‌فرماید: آیا ندیدید خداوند زمین و آسمانها را چگونه آفرید؟ پیداست کسی آنجا نبوده است که ببیند؛ یعنی آیا نمی‌دانید؟

زمخشری می‌گوید: «المتر» در حکم يك اصطلاح است، منظور از آن، در واقع نه علم است و نه رؤیت، بلکه در مقام تعجیب چنین گفته می‌شود.

در عربی مورد مشابه، بسیار دارد، مثل «ارأیتکم» که چند جا وجود دارد و مفسران همه جا آن را «آخبرنی» معنی کرده‌اند.

«المتر» هم، نشانه‌ی آن است که مطلبی تعجّب‌انگیز می‌خواهد بیان شود.

در مورد «موتوا»، باید گفت: ظاهراً همان امر «کن» است که خداوند در تحقق هر امری می‌فرماید پس امری تکوینی است و جای تکلیف نیست. و اما اینکه بدین معنی است که بدون سبب طبیعی از جهان رفتند یا با اسباب طبیعی؛ مرحوم علامه طباطبایی رحمه الله علیه می‌فرماید: آیه دلالتی ندارد بر اینکه اسباب طبیعی نداشته است؛ ممکن است سبب طبیعی نیز داشته است و در همان حال امر فرموده است که: بمیرید! زیرا تمام اسباب، به او منتهی می‌شود.

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۶۸ }

در روایات آمده است که طاعون آمده بوده است و آنان از ترس طاعون می‌گریختند اما طاعون به آنان سرایت کرده بوده است و مرده‌اند.

به هر حال، مورد استشهاد ما، جمله‌ی بعد است که می‌فرماید «ثُمَّ أَحْيَاهُمْ» سپس خداوند آنانرا زنده گردانید.

آیه، دلالت دارد بر اینکه هزاران تن مردند و دوباره زنده شدند و در روایات آمده است که حتی یکنفر هم مُرده، باقی نماند و همه زنده شدند.

پس آیه می‌تواند شاهی باشد بر اینکه در همین عالم نیز می‌توان پس از مرگ، حیاتی وجود داشته باشد. و چون در این جهان ممکن باشد، بی‌گمان در جهان دیگر نیز ممکن است.

برخی از مفسران کذایی در اینجا نیز درصدد تأویل برآمده و گفته‌اند: مراد، مرگ حقیقی نیست بلکه مراد اینست که آنان در جایی ساکن بودند، دشمن به آنان حمله ور شد، آنان گریختند و تن به ننگ ذلت دادند و بنابراین مقصود، مرگ اجتماعی است. مدتی آواره بودند تا کم‌کم این فکر در آنان قوت یافت که کاش در دیار خود می‌ماندیم و می‌جنگیدیم، این اندیشه توسعه یافت، همه آمادگی مبارزه یافتند و برگشتند و دشمن را بیرون کردند و بنابراین دوباره از جهت اجتماعی، زنده شده‌اند! این مفسران شواهدی هم آورده‌اند: از جمله اینکه حیات، در مورد حیات معنوی در قرآن بکار رفته است:

انفال / ۲۴: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ.»

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، چون خدا و رسول شما را فرا خوانند پاسخ گوئید. و منظور اینست که دستوره‌ای خدا مایه‌ی حیات یعنی سعادت و شرف و کرامت است.

سپس می‌گویند: اگر آن آیه مربوط به بنی‌اسرائیل می‌بود؛ می‌بایست در تورات ذکر می‌شد و نشده است.

به علاوه، يك موجود نمی‌تواند دو مرگ داشته باشد؛ چون اگر دو حیات می‌داشت می‌توانست دو مرگ داشته باشد. در سوره‌ی دخان نیز آمده است:

دخان / ۵۶: «لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى.»

جز همان مرگ نخستین را نمی‌چشند، و این بدین معناست که يك مرگ بیشتر وجود ندارد.

می‌گوییم: کاربرد حیات در حیات معنوی دلالت ندارد بر اینکه همواره، همین کاربرد مورد نظر است این حرف‌ها، دستاویزهای بی‌حاصلی‌ست نظیر آنچه که برخی التقاطی‌های زمان ما قیامت را «رستخیز جامعه» معنا کرده‌اند و «انَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَّارِيْتُ فِيهَا» را به اینکه: ساعت

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۶۹ }

قیامت باید مخفی باشد! اگر باب تأویل باز شود، کدام مطلب قرآن تأویل‌پذیر نیست؟ همینان حتّی «لا اله الا الله» را هم تأویل کرده‌اند و گفته‌اند «إله» یعنی ایده آل اخلاقی!

و اما در مورد اینکه این داستان در تورات نیامده است: اولاً داستانهای پس از موسی نباید هم در تورات باشد و از کجا این داستان مربوط به بعد از موسی نیست! ثانیاً تورات موجود تحریف شده است.

و در مورد «الموتة الاولى» از سوره‌ی مبارک دخان؛ کاش آنان به آیه‌ی پیش از آن نیز مراجعه می‌کردند تا ببینند ضمیر «فیها» به چه بر می‌گردد.

این آیه مربوط به بهشت است که در آن اصلاً مرگی نیست؛ جز همان که در دنیا چشیده بوده‌اند.

و مفهوم آیه اینست که هرکس به بهشت برود هرگز نمی‌میرد و هیچ ربطی به تعدّد مرگ در دنیا - چنانکه اینان پنداشته‌اند - ندارد.

به علاوه، اینهمه آیه در مورد زنده شدن مردگان در همین دنیا داریم، چگونه است که از اینسوی غش نکرده‌اند؟ و دست از اینهمه آیه شسته و به استناد يك عام: «ولا یدوقون فیها الموت...» ههه آن آیات دیگر را نادیده گرفته‌اند.

اینان برخلاف شیعه، منکران رجعت‌اند. رجعت را محال می‌دانند و این آیات را تأویل می‌کنند. این از سنخ همان تأویل‌های خنکی‌ست که در آیات دیگر هم مرتکب شده‌اند. به هر حال «ادلّ دلیل علی امکان شیء وقوعه» دلیل امکان زندگی پس از مرگ اینست که در همین عالم، واقع شده است.

پس، از مجموع آیات بدست می‌آید که: معاد، نه محال ذاتی‌ست و نه وقوعی، محال ذاتی نیست چون مستلزم تناقض نیست: اگر بگوییم در حالیکه زنده است مرده است، تناقض است ولی اینکه پس از مرگ دوباره زنده شود، محال نیست.

محال وقوعی نیز نیست زیرا چیزی مانع انجام آن نمی‌شود: تنها يك مرحله باقی می‌ماند و آن اینکه: آیا خدا اینکار را می‌کند یا نه؟ تاکنون ثابت شد اگر خدا بخواهد می‌تواند زنده کند یعنی وقوع معاد ممکن است و دلیل بر عدم امکان نداریم؛ اما آیا خدا اینکار را می‌کند؟

از کجا بفهمیم می‌خواهد؟

راه طبیعی اینست که از خود او سؤال کنیم.

پس اگر ثابت شود که قرآن از سوی خداست و در قرآن فرموده باشد و چنین کاری را می‌کنم؛ مطلب تمام است.

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۷۰ }

به عبارت دیگر: اولین دلیل بر ضرورت معاد، دلیل تعبّدی‌ست. اگر دانستیم قرآن کلام خداست و او خود می‌گوید این کار را می‌کنم؛ حجّت بر مردم تمام است.

و می‌دانیم که قرآن، در این زمینه، بسیار فرموده است. به عنوان نمونه، چند دسته را که در آنها تأکید بیشتری است، انتخاب می‌کنیم؛ و گرنه در قرآن حدود دو هزار آیه وجود دارد که هر یک به نوعی دلالت بر وقوع قیامت می‌کند یا با دلالت مطابقه یا تضمّن یا استلزام.

در یکدسته، با تأکید بسیار می‌فرماید: واقع می‌شود و به پیامبر دستور سوگند خوردن می‌دهد:

یونس / ۵۳: «وَيَسْتَنْبِئُونَكَ أَحَقُّ هُوَ قُلُّ إِي وَرَبِّي إِنَّهُ لَحَقٌّ وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ.»

از تو می‌پرسند: قیامت واقع می‌شود؟ بگو آری به خدا قسم، راست است و واقع می‌شود و شما نمی‌توانید (خدا را) عاجز کنید (و او را از وقوع آن باز دارید).

سبأ / ۳: «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَى وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ.»

کافران گفتند قیامت به سراغ ما نخواهد آمد؛ (در پاسخ) بگو، به خدا قسم به سراغتان می‌آید. او داننده‌ی غیب است و از او ذره‌ای در آسمانها و زمین پوشیده نیست و نه حتی کوچکتر از ذره و نه بزرگتر از آن یافته می‌شود که در کتاب روشن (ما) نباشد.

جواب را با قسم و لام و نون تأکید ثقیله تأکید می‌کند. یعنی انواع ادوات تأکید را بکار برده است تا بگوید که حتماً قیامت بر پا خواهد شد. و در ذیل آیه، گویی برای رفع این شبهه که او چه می‌داند که هر بدن از آن کدام روح است؛ به اصطلاح دفع دخل مقدر کرده و فرموده است: او از همه چیز حتی اگر کوچکتر از ذره‌ای باشد در همه‌ی آسمانها و زمین، آگاهست و نه تنها ذات او به این همه علم دارد بلکه همه چیز، همه‌ی این معلومات نسبت به اشیاء عالم، در کتابی نیز منعکس است و اگر مثلاً فرشتگان هم به این کتاب اشراف یابند؛ آن معلومات را خواهند دانست.

تغابن / ۷: «زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا قُلْ بَلَى وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ وَذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ.»

کافران پنداشته‌اند که برانگیخته نخواهند شد؛ بگو به خدا قسم حتماً برانگیخته خواهید شد و هر یکتان از کردارتان یقیناً آگاه خواهید شد و این بر خداوند آسان است.

نحل / ۳۸: «وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ بَلَى وَعَدًّا عَلَيْهِ حَقًّا.»

به خداوند سوگند شدید می‌خورند که خدا مرده را زنده نمی‌کند، اما چرا، این وعده‌ای راست اوست.

در آیات قبل، تنها نقل قول کافران بود و در اینجا از کسانی سخن می‌گویید که سوگندهای

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۷۱ }

سنگین می‌خورده‌اند که معاد نیست. به لات و عزی هم سوگند نمی‌خورده‌اند؛ به الله قسم می‌خورند؛ و سپس خداوند از **وعده‌ی حق** سخن می‌راند و در آیات دیگر، نظیر آن نیز:

لقمان / ۳۳؛ فاطر / ۵: «إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُم بِاللَّهِ الْغُرُورُ.»

همانا وعده‌ی خدا راست است. زندگی دنیا شما را نفریبد و درباره‌ی خداوند به فریب شیطان دچار نگردید.

زمر / ۲۰...: «وَعَدَ اللَّهُ لَا يُخْلِفُ اللَّهُ الْمِيعَادَ.»

وعده‌ی خداست و خدا در وعده خلاف نمی‌کند.

لقمان / ۹: «خَالِدِينَ فِيهَا وَعَدَّ اللَّهُ حَقًّا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ.»

مؤمنان در بهشت جاودانه خواهند بود و این وعده‌ی درست خداست.

نساء / ۱۲۲: «وَعَدَّ اللَّهُ حَقًّا وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا.»

وعده‌ی خدا راست است و چه کسی از خدا راستگوتر است؟

آل عمران / ۹: «رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ.»

عرض مؤمنان در مناجات: پروردگارا، تو همگان را روزی فراهم خواهی آورد که در آن تردیدی نیست، همانا خداوند در وعده خلاف نمورزد.

- آیاتی که در آنها بر تردید ناپذیری معاد تأکید شده است:

مؤمن / ۵۹: «إِنَّ السَّاعَةَ لَأْتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ.»

شوری / ۷: «وَتُنذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيهِ.»

جاثیه / ۳۲: «وَالسَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا.»

- آیاتی که دلالت دارد بر اینکه بر خدا، آوردن قیامت، لازم است:

نجم / ۴۷: «وَأَنَّ عَلَيْهِ النَّشْأَةَ الْأُخْرَى.»

بر خود لازم فرموده است که نشأه‌ی دیگری را به وجود آورد.

انبیاء / ۱۰۳: «وَعَدَّا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ.»

این وعده‌ای بر عهده‌ی ماست که انجامش خواهیم داد.

واقعه / ۹۵: «إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ.»

یقین به قیامت در نهایت استحکام است.

- آیاتی که اعتقاد به قیامت را هدف انبیاء می‌داند:

غافر / ۱۵: «يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ.»

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۷۲ }

خدا به هر کس از بندگانش که بخواهد وحی می‌فرستد تا مردم را از قیامت بترساند.

برای قیامت تا حدود چهل نام ذکر شده است «یوم التلاق» در این آیه، یعنی روزی که مردم را با یکدیگر تلاقی می‌کنند؛ نامهای دیگر نظیر یوم الجمع، یوم الخلود، یوم الشهود، یوم الحساب، الیوم الآخر، الدار الآخرة و غیر آنها هر يك، به خصیصه‌ای از قیامت، اشاره می‌کند.

رعد / ۲: «يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ.»

ما این آیات را برای شما به تفصیل بیان می‌کنیم شاید به دیدار پروردگارتان یقین پیدا کنید.

شوری / ۷: «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ.»

و اینچنین ما قرآن را به سوی تو به زبان عربی فرو فرستادیم تا مردم مکه و اطراف آن را بترسانی و از روزی که همه فراهم می‌آیند بیم دهی که شکی در آن نیست و در آن دسته‌ای به بهشت و گروهی به دوزخ می‌روند.

دستکم می‌توان گفت انذار از قیامت یکی از اهداف پیامبر اکرم بوده است.

– آیه‌ای نیز در قرآن از **علم قیامت** سخن می‌گوید و از تعبیرات شگرف است:

زخرف / ۶۱: «وَإِنَّهُ لَعِلْمٌ لِلسَّاعَةِ فَلَا تَمْتَرَنَّ بِهَا وَاتَّبِعُونِ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ.»

همانا آن دانش قیامت است، بدان شك مکن و از من پیروی کن، راه راست این است.

ضمیر «انه» ظاهراً به قرآن برمی‌گردد.

– در برخی از آیات نیز، مسأله‌ی قیامت، در رابطه با يك پیامبر خاص ذکر شده است:

انعام / ۱۵۴: «ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ وَتَفْصِيلاً لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَعَلَّهُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ.»

سپس تورات را که هدایت و رحمت و بیان تفصیلی احکام مورد نیاز مردم بود بر موسی نازل کردیم تا آنان به دیدار پروردگارشان ایمان آورند.

– در دو آیه هم در قیامت با کفار گفتگو به عمل می‌آید که: آیا پیامبران فرستاده نشدند تا به

شمایان بگویند چنین روزی در پیش است!؟

انعام / ۱۳۰: «أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا.»

از ظاهر آیه برمی‌آید که هیچ پیامبری نبوده است که انذار و بیم دهی از قیامت نمی‌داشته است.

زمر / ۷۱: «أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا.»

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۷۳ }

– آیات دیگری نیز داریم که با لحن‌های دیگر، اهمیت اعتقاد به قیامت و ضرورت این اعتقاد و وقوعش را بیان می‌کند.

از جمله آیاتی که اعتقاد به قیامت را همدوش اعتقاد و ایمان به الله قرار می‌دهد چنانکه گویی دو کفّهی يك ترازویند؛ این دو آیه است:

بقره / ۸: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ.»

از مردم کسانی هستند که می‌گویند با الله ایمان داریم و نیز به روز قیامت و آنان ایمان ندارند.

بقره / ۶۲: «مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا.»

آنکه ایمان به خدا و روز پسین دارد و کردار نیک نیز.

آیات در این زمینه بسیار است از جمله به این آیات مراجعه کنید:

بقره / ۱۲۶-۱۷۷-۲۲۸-۲۳۲-۲۶۴.

آل عمران / ۱۱۴

نساء / ۱۶۲-۵۹-۳۹

مائده / ۶۹

توبه / ۴۵-۴۴-۲۹-۱۸

می‌دانیم هیچ امری در زبان قرآن و اصولاً همه‌ی کتب آسمانی، مهمتر از ایمان به خدا نیست و اگر چیزی جفت و قرین آن قرار گیرد از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

– آیاتی که دلالت دارد بر اینکه سعادت و فلاح متوقف بر ایمان و یقین به آخرت است و ظنّ و گمان، کافی نیست:

بقره / ۴: «وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ.»

...و یقین به آخرت دارند ایشانند که از سوی پروردگار هدایت یافته‌اند.

لقمان / ۴: «وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ.»

– نیز آیاتی هست که متقابلاً آنان را که به قیامت اعتقاد ندارند اهل دوزخ و عذاب می‌داند:

اسراء / ۱۰: «وَأَنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا.»

برای آنانکه به قیامت ایمان ندارند شکنجه‌ای دردناک آماده کرده‌ایم.

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۷۴ }

[آیاتی که منکران معاد و نبوت را باهم ذکر فرموده، بسیار است ما موردی را آوردیم که تنها بر قیامت تکیه دارد].

فرقان / ۱۱: «وَأَعْتَدْنَا لِمَن كَذَّبَ بِالسَّاعَةِ سَعِيرًا.»

برای آنکه قیامت را دروغ پندارد آتش آماده کرده‌ایم.

سبأ / ۸: «بَلِ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ فِي الْعَذَابِ وَالضَّلَالِ الْبَعِيدِ.»

بلکه آنان که ایمان به آخرت ندارند در عذاب و گمراهی عمیق اند اگر کسی يك دو گام، گم شود، می‌تواند راه را دوباره بیاید اما اگر خیلی از مقصد پرت شد، امید بازگشتی نیست.

مؤمنون / ۷۴: «وَإِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ عَنِ الصَّراطِ لَنَّاكِبُونَ.»

آنانکه به قیامت ایمان ندارند از راه (خیلی) دور افتاده‌اند.

اثبات معاد

گفتیم پس از اثبات اینکه معاد امری ممکن است و تحقق آن مستلزم محالی نیست؛ می‌رسیم به اثبات ضرورت معاد.

یکراه، بیان وحی بود که یادآور شدیم و مستقیم راه همان بود که در بابیم خدا خود اراده‌ی این امر را فرموده است.

علاوه بر آن، قرآن کریم به برهان‌های عقلی نیز اشاره فرموده است؛ از آیاتی که در این زمینه وجود دارد مجموعاً دو استدلال، به دست می‌آید:

آل عمران / ۱۹۱: «وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا باطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ.»

و در آفرینش آسمانها و زمین می‌اندیشند: پروردگارا این را بیهوده نیافریده‌ای؛ منزه‌ی (از بیهوده کاری) ما را از شکنجه‌ی دوزخ بازدار!

آیه در وصف کسانی‌ست که علاوه بر توجه به مقام ربوبی؛ تفکر هم دارند و پس از اندیشه در آفرینش جهان به این نتیجه می‌رسند که آفرینش بیهوده و یاوه نیست. سپس خدا را از بیهوده کاری تنزیه می‌کنند و از طریق باطل نبودن آفرینش به این نتیجه می‌رسند که جهان دیگری نیز هست که بهشت و دوزخی دارد و آنگاه از دوزخ آخرت، به خدا پناه می‌برند.

عد / ۲: «اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأُمْرَ يُفَضِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ.»

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۷۵ }

خداست که آسمانها را بی ستونی که به چشم آید، برکشیده است سپس بر عرش استقرار یافت^(۱) و ماه و خورشید را زیر فرمان آورد و هر یک (از آندو) تا زمان معینی در جریان خواهند بود^(۲).

کار جهان را تدبیر می‌کند؛ آیات را به تفصیل بیان می‌کند تا مگر شمایان، به دیدار پروردگارتان یقین یابید.

درباره تفصیل دو وجه وجود دارد.

1- آیات تکوینی را از یکدیگر متمایز می‌فرماید؛ زیرا پیش از خلقت؛ ماه و خورشید و سایر ستارگان و همه‌ی آسمانها، یکنواخت و به تعبیر قرآن «دخان» بود؛ پس از آفرینش آسمانها، مخلوقات متمایز و منفصلی پیدا شد؛ یعنی خداوند این آیات تکوینی را از هم جدا کرد و تفصیل داد. این وجه، در المیزان مرحوم علامه طباطبایی، آمده است.

2- سایر مفسران، مثل همه‌ی موارد دیگر که این کلمه به کار رفته است؛ «یُبَيِّنُ» معنی کرده‌اند: یُبَيِّنُ آیات الله فی کتابه تفصیلاً.

باری، در ذیل آیه می‌فرماید: «لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ» «چه منظور این باشد که امتیاز همه‌ی آیات الهی در این جهان برای شما بیان می‌شود و چه اینکه: به این آیات تکوینی که مندرج در آیات تشریحی و تدوینی ست، توجه کنید؛ می‌خواهد بگوید که این آیات شما را به سوی معاد رهنمون می‌گردد.

پس، جهت اصلی در بیان این آیات این است که انسان راهی به سوی معاد پیدا کند. و نتیجه آنکه: تأمل در خلقت آسمانها و زمین و سایر آیات الهی، انسان را به معاد می‌رساند. (چگونگی آنرا باز خواهیم گفت).

انبیاء / ۱۸-۱۶: «اَقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ مُّعْرِضُونَ... وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ. لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهَوًا لَاتَّخَذْنَا مِنْ لَدُنَّا إِنَّ كُنَّا فَاعِلِينَ. بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمْ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ.»

حساب مردم فرا می‌رسد و آنان با غفلت روگردان (از حق) اند...؛... و ما آسمانها و زمین و آنچه بین آنهاست به بازیچه نیافریده‌ایم. اگر می‌خواستیم چنین کنیم، نزد خود می‌کردیم. اما ما باطل را با حق می‌کوبیم و آنرا از بین خواهیم برد و آنگاه وای بر شما از توصیفی که می‌کنید.

پس، از راه تفکر در اینکه آفرینش آسمانها و زمین حق است نه باطل، پی به معاد می‌بریم.

1. در توضیح عرش باید گفت یکی از وجوه این است که پس از پایان کار آفرینش به تدبیر جهان پرداخت و این تأخر تدبیر، رتبی است، نه زمانی. «تَمَّ» یعنی در مرتبه‌ی متأخر؛ و از مظاهر تدبیر او، یکی نیز، چیرگی بر شمس و قمر است.

2. یعنی این نظام سرانجام تمام خواهد شد.

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۷۶ }

مؤمنون / ۱۱۵: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ؟.»

گمان برده‌اید شما را بی‌هوده آفریده‌ایم و به سوی ما باز نمی‌گردید؟

در این آیه، عبث نبودن خلقت و وجود معاد متلازم دانسته شده‌اند یعنی اگر به سوی خدا بازگشتی نباشد، لازمه‌ی آن، عبث بودن خلقت است.

روم / ۸: «أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ.»

آیا با خویشتن نیندیشیده‌اند که خدا آسمانها و زمین و مابینشان را جز به حق و برای مدت معین نیافریده است و همانا بسیاری از مردم به دیدار پروردگارش کافر می‌باشد.

مفسران گفته‌اند فِي أَنْفُسِهِمْ متعلق تفکر نیست؛ گاهی در آیاتی که در آنها «أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ» آمده است؛ متعلق تفکر، آفرینش آسمانها و زمین است ولی در این آیه، متعلق تفکر، مطلب بعدی است.

یعنی وقتی حواسشان جمع است و پیش خود و در دل می‌اندیشند و کلاه خود را قاضی می‌کنند. ذکر أَجَلٍ مُّسَمًّى هم بعد از «بِالْحَقِّ» نکته‌ای دارد: اگر جهان همین که هست باشد با توجه به اجل معین و پایان پذیری آن، و اینکه عوامل طبیعت موجب تراحم و خاتمه یافتن عمر است؛ لازمی آن بطلان خلقت است و آیا نزد خود نیندیشیده‌اید که خدا کار باطل انجام نمی‌دهد؟ و در ذیل آیه می‌فرماید: «وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ.»

با اینکه جا دارد همه بیندیشند و به این نتیجه برسند که آفرینش باطل نیست و بنابراین معاد در بین است، اما بیشتر مردم، شگفتا نمی‌اندیشند تا دریابند دیدار خدا حق است.

ص / ۲۷: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ.»

آسمانها و زمین و آنچه را بین آنهاست بیهوده نیافریده‌ایم؛ این پندار کسانی است که کافرند؛ پس وای بر آنان که کافرند از دوزخ.

سیاق آیه و قرائن صدور ذیل آن، روشن می‌کند که در مقام اثبات معاد است.

دخان / ۳۸ و ۳۹: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِاعْبِيْنَ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ.»

بعد از ذکر قول مشرکان و کافران که می‌گویند: «إِنَّ هِيَ إِلَّا مَوْتَتْنَا الْأُولَىٰ وَمَا نَحْنُ بِمُنشَرِينَ» یعنی پس از مرگ زنده نخواهیم شد؛ می‌فرماید:

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۷۷ }

ما آسمانها و زمین و آنچه را بین آنهاست به بازیچه نیافریده‌ایم؛ آنها جز بر حق آفریده نشده‌اند؛ اما بیشتر آنان نمی‌دانند.

بعد تأکید می‌فرماید:

دخان / ۴۰: «إِنَّ يَوْمَ الْفَصلِ مِيقَاتُهُمْ أَجْمَعِينَ.»

می‌عاد همه‌ی آنان در قیامت است.

تقریر استدلال

از میان تقریرهای مختلفی که می‌توان کرد، آنچه به نظر ما روشن‌تر است این است:

*مقدمه‌ی نخست: خداوند عزّ اسمه و جلّ جلاله، کار عبث نمی‌کند و کارهایش حق یعنی حکیمانه است. در بحث خداشناسی زیر عنوان اینکه «هدف آفرینش چیست و آیا خدا از آفرینش هدفی دارد یا نه؟»؛ تقریباً همه‌ی آیات مربوط را نقل و استدلال کردیم و گفتیم معنای حق که در برابر باطل، عبث، لهو و لعب قرار داده شده؛ این است که دارای هدف حکیمانه است. در آنجا استدلال کردیم که کار خدا گزاف نیست. این مطلب ثابت شده‌ی در آن مبحث را، مقدمه‌ی نخست قرار می‌دهیم که: کار خدا عبث نیست و دارای هدف حکیمانه است.

*مقدمه‌ی دوم: همه‌ی پدیده‌های این جهان به حکم قوانین حاکم بر آنها، نابودشدنی‌ست شاهد؛ کلمه‌ی «اجل مسمی» که در آیات مربوط بر آن بسیار تأکید شده است.

*مقدمه‌ی سوم: اگر فراسوی این پدیده‌ها، چیز دیگری در کار نباشد، خلقت این جهان، عبث است. توضیح آنکه: کارهای ما در این جهان هنگامی خردمندانه است که نتیجه‌ای ارزنده‌تر از خود کار داشته باشد. ارزش کارخانه‌ای که با سرمایه‌ای و نیروی کاری ساخته می‌شود به سوددهی آنست اگر نتیجه کمتر از پولی که صرف ساختمان آن شده، باشد؛ احداث آن احمقانه است؛ بلکه حتی اگر نتیجه مساوی با آن باشد؛ نیز.

نظیر آنکه اندیشمندی، دستگاه کامپیوتری بسازد و بعد از تکمیل، آنرا در کوره بیندازد و ذوب کند!

گرچه مثالها با ممتل بسیار متفاوت است و عیناً در مورد خدا صادق نیست زیرا او زحمتی نمی‌کشد» **إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ** «کار او از این دست است که چون چیزی را اراده فرمود به آن می‌گوید: باش! خواهد بود ولی ذکر این مثالها به خاطر وجه مشترك آنهاست و آن اینکه کار حکیمانه برای گرفتن نتیجه‌ای ارزشمند است.

یعنی خدا هم این جهان را با حکمت‌ها و اسرار شگرف می‌آفریند و به ویژه موجود پیچیده‌ای

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۷۸ }

چون انسان خلق می‌کند که هر عضوی از اعضاء او، دارای شگفتیهاست آنگاه فرمان می‌دهد همه را خراب کنید و به عزرائیل می‌فرماید جان همه را بگیر! و هیچ نتیجه‌ای هم در بین نیست؟!

طه / ۱۰۶ و ۱۰۷: **فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا؛ لَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا.**»

(جهان) را چون زمین همواری وامی‌گذارد که در آن هیچ پستی و بلندی نمی‌توان یافت؟

اگر کسی بگوید، از سوی خدا بخلی نیست؛ جهان گنجایش بیشتر ندارد؛ خدا امساک در نعمت نمی‌کند؛ ولی جهان امکان دوام ندارد؛ می‌گوییم: زنده شدن انسانها امری ممکن است و برای وقوع آن محال و تناقضی در بین نیست؛ بنابراین اگر زنده نکند، چیزی جز امساک فیض و بخل نیست. یعنی موجوداتی را خلق کرده است که می‌توانند برای زندگی ابدی آماده شوند ولی خدا این زندگی ابدی را لطف نکند؛ مثل باغبانی‌ست که درخت میوه‌ی خود کاشته را، ریشه کن کند. پس اگر خدا مردم را در قیامت زنده نکند، کار عبثی کرده است یعنی موجودی را که قابل دریافت فیض بی نهایت الهی (بی نهایت زمانی: هم فیها خالدون) است؛ به فعلیت نرسانده است. و گفتیم که هدف نهایی خلقت رسیدن رحمت بی پایان الهی به آفریده هاست. البته گفته‌ایم این غایت مخلوقات است و هدف الهی به معنای دقیق کلمه، خود ذات است ولی در اینجا، هدف دست دوم و مرتبه‌ی نازله، مراد است که: «تا به بندگان سود دهد» چرا می‌خواهد رحمت کند؟ چون مقتضای ذات اوست و این حرف دیگری ست. پس، چون خلقت آسمان و زمین عبث نیست، باید غرض حکیمانه بر آن مترتب شود و این موجودات به سرانجامی که ممکن است برسند؛ و اگر بمیرند، نخواهند رسید مگر آنکه جهان دیگری وجود داشته باشد.

نتیجه آنکه: حکمت الهی اقتضاء دارد که پس از این جهان، جهان دیگر وجود داشته باشد که انسانها به حیات جاودانی برسند تا خلقت این جهان عبث نباشد.

استدلال دوم قرآن^(۱)

در آیات ذیل آمده است:

ص / ۲۸: «أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ.»

آیا ما آنان را که ایمان دارند و کارهای شایسته می‌کنند مانند فساد کنندگان در زمین قرار می‌دهیم یا پرهیزگاران را با تبهکاران یکی می‌دانیم؟

در جهان دو دسته انسان هستند، مفسد و صالح، پرهیزگار و تبهکار، اگر جهان منحصر به

1. استدلال قبلی و این استدلال را مرحوم علامه‌ی طباطبایی ذکر فرموده‌اند.

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۷۹ }

همین عالم دنیا باشد، چه بسا مفسدان، چیره شوند و پرهیزگاران زبردست آنان زندگی ناگواری را بگذارند؛ پس عدل الهی اقتضاء دارد که جهان دیگری باشد تا هر يك به نتیجه‌ی عمل خود برسند.

مؤمن (غافر) / ۵۷ و ۵۸: «لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَلَا الْمُسِيءُ قَلِيلًا مَا تَتَذَكَّرُونَ.»

آفرینش آسمانها و زمین بزرگتر از آفرینش انسان است اما بیشتر مردم نمی‌دانند کور و بینا برابر نیستند و نه نیز کسانی که ایمان دارند و کردارشان شایسته است با گناهکار؛ کم‌تر کسانی در می‌یابند.

و بعد نتیجه می‌گیرد: «إِنَّ السَّاعَةَ لَأْتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ» «قیامت خواهد آمد شکی در آن نیست اما بیشتر مردم ایمان ندارند. پیداست که ذکر این مطلب مقدمه‌ای بر اثبات قیامت است که شکی در آن نیست، و تویخ کسانیست که ایمان نمی‌آورند.

جاثیه / ۲۱ و ۲۲: «أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَلِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ.»

آیا آنان که به گناهان آلوده‌اند می‌پندارند که آنها را با کسانی که ایمان دارند و کردار شایسته انجام می‌دهند، برابر قرار می‌دهیم؟ زندگی و مرگشان یکی است؟ چه بد دآوری می‌کنند! و حال آنکه خدا آسمانها و زمین را به حق آفریده است (و هرکسی آن درود عاقبت کار، که کشت) و به کسی ستم نخواهد شد.

قلم / ۳۵: «فَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ.»

آیا ما مسلمانان را چون تبهکاران قرار می‌دهیم چگونه دآوری می‌کنید؟

سیاق مفهوم این دسته آیات، تقریباً یگانه است؛ و آن اینکه: در این جهان مؤمن و کافر، صالح و طالح، در بهرهوری از نعمت‌های خدا برابرند؛ بنابراین باید عالم دیگری وجود یابد تا هر يك به كيفر کردار خود برسند. همه این آیات مبتنی بر يك مقدمه است که یا عدل الهی و یا حکمت اوست. [در آیهی قبلی حکمت، و در آیهی مذکور در بالا، عدل مقدمه است] استدلالها نیز به هم نزدیک اند اما مقدمات با هم اندکی تفاوت دارند:

تقریر استدلال دوم

خدا به کسی ستم نمی‌کند و می‌بینیم که همه‌ی انسانها را در این جهان مختار قرار داده است دست بشر را برای کارهای خوب و بد باز گذارده است؛ در سایه‌ی این اختیار دسته‌ای، بر

هوای نفسانی چیره می‌گردند و پا بر آن می‌نهند و حتی گاه ایثار می‌کنند و حاضرند در راه خدا جان را از دست بدهند تا کلمه الله در عالم، سر بلندی و عزت یابد و چون پرچمی بر فراز چکادهای سربلند اعصار و قرون در اهتزاز باشد و کلمه‌ی باطل سرنگون گردد اما دسته‌ی دیگر تمام نیرو را در ارضاء شهوتها و آرزوهای شیطانی خود بکار می‌گمارند و در این راه هیچ کوششی و کرداری را فرو نمی‌گذارند و از غصب و هتك و قتل باکی ندارند و گاهی تا آخر عمر نیز اینان شاد و مرقه و برخوردار و کامیاب و کامگارند. پس، عالم دیگری باید باشد تا این دو دسته هر يك پادافره کردار و کیفر اعمال خویش بینند. این استدلال مبتنی بر اصل عدل الهی است.

در مورد این استدلال، سخنهایی برخی فتنی و برخی جاهلانه، گفته شده است.

برخی گفته‌اند، ضرورت معاد، حرف درستی نیست و آخوندها آن را ساخته‌اند و دلیل منطقی بر این ضرورت وجود ندارد. گویی برنخورده‌اند که قبل از آخوندها، خود قرآن به این مطلب تصریح دارد و آن را استدلال می‌کند.

سخن اینان ارزش نقد ندارد. در ذهن خویش و با اصول به اصطلاح علمی! خود، معادی در همین جهان ساخته‌اند که بر مبنای آن سرانجام روزی در همین دنیا کسانی که زحمت کشیده‌اند، و سفاینی ساخته‌اند به کره‌ای خوش آب و هوا (که در کاینات خواهند یافت) خواهند رفت و دیگران می‌مانند و کره‌ی زمین نیز مثلاً آتش می‌گیرد و دوزخ خواهد شد.

این سخنها ربطی به معاد ندارد، اگر روزی هم این خواب خوش آنان تعبیر شود و برخی به «گره بهشت»! بروند، تکلیف مردگانی مثل چنگیز و نرون و هیتلر و صدام چه می‌شود؟ معاد قرآن، ویژه‌ی يك نسل نیست و می‌گوید:

شوری / ۷: «وَتُنذِرَ يَوْمَ الْجُمُعِ لَا رَيْبَ فِيهِ.»

تغابن / ۹: «يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجُمُعِ.»...

هود / ۱۰۳: «ذَلِكَ يَوْمٌ مَّجْمُوعٌ لَهُ النَّاسُ وَذَلِكَ يَوْمٌ مَّشْهُودٌ.»

واقعه / ۵۰: «قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ لَمَجْمُوعُونَ إِلَى مِيقَاتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ.»

پس این مسافرت است نه معاد؛ تازه ممکن است بدترین و فاسدترین کسان به آن گره بروند؛ پس مسأله‌ی کیفر و پاداش چگونه خواهد بود؟ باری، این تزهات ارزش بررسی ندارد. اما بیانی دیگر وجود دارد که قدری دارای جنبه‌ی فنی‌ست و آن اینکه:

در برهان بر مفاهیم ارزشی تکیه شده یعنی اگر خدا به انسانها کیفر و پاداش ندهد، کار زشتی کرده است. پس مقدمه‌ای که در این برهان انتخاب شده، مقدمه‌ای است که از مفاهیم

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۸۱ }

ارزشی اخذ شده است و مفاهیم ارزشی برهانی و به اصطلاح منطقی یقینی نیست و چنانکه اهل منطق گفته‌اند، «آراء محمود» و پسندیده‌ای است که به درد جدل می‌خورد و برهان از چنین آرایه‌ی، تشکیل نمی‌گردد؛ بنابراین؛ این استدلال حدّا کثر یک استدلال جدلی‌ست که از «آراء محمود» تشکیل یافته است و ارزش برهانی ندارد. این اشکال، قدری فنی‌ست؛ پاسخ کامل به آن سخن را بدرازا می‌کشاند؛ جواب اجمالی آن اینست که:

ما معتقدیم مفاهیم ارزشی، به مفاهیم حقیقی باز می‌گردد. آنچه اهل منطق در مورد آراء محمود گفته‌اند که به درد جدل می‌خورد، هنگامی‌ست که در شکل آراء محمود باشد اما همین اهل منطق اعتقاد دارند که می‌توان همان قضایایی را که به صورت قضایای محمود ذکر می‌شود به صورت قضایای یقینی دگرگون کرد و باز گرداند تا در برهان نیز از آنها استفاده شود. بسیاری از بزرگان خود ما نیز از این نکته غفلت کرده‌اند. در برهان شفاء، ابن سینا می‌گوید: آراء محمود مثل «الصدق حسن» به این شکل کلی و به اتکاء پسند مردم، برهانی نیست اما ممکن است به یک فضیله‌ی یقینی برگردد و در برهان نیز از آن استفاده شود.

باری، اجمالاً می‌گوییم که: هر مفهوم ارزشی چنین نیست که در برهان، قابلیت استفاده نداشته باشد؛ مگر ارزشهایی که اعتباری محض و تنها قراردادی اند؛ اما آن مفاهیم ارزشی که به واقعیات متکی اند؛ برهانی اند و صفت عدل الهی از چیزهایی‌ست که متکی به واقعیات است.

در جای خود توضیح داده‌ایم که بازگشت عدل، به حکمت است و بازگشت حکمت، به صفات ذاتی خداوند یعنی کمال مطلق او؛ چون او کمال مطلق است، کار ناقص و معیوب، نمی‌کند.

اینکه می‌گوییم؛ زشت است که خدا ستم کند؛ بدین جهت است که ستم به نقص برمی‌گردد و چون خدا کمال مطلق است، نقص از آن جهت که نقص است؛ از او صادر نمی‌گردد. این بحث را تا حدودی در مبحث حکمت الهی توضیح داده بودیم.

باری، از نظر ما، این مطلب، برهانی‌ست و داشتن شکل مفاهیم ارزشی؛ منافاتی با برهانی بودن آن ندارد؛ زیرا مفاهیمی‌ست متکی بر واقعیّات حقیقی.

دگرگونی نظام جهان در قیامت

پس از اینکه دانستیم قیامتی وجود دارد، هم با وحی که مهمترین و قانع کننده‌ترین دلیل است و هم با براهینی که خود قرآن بیان فرموده است [شاید براهین دیگری هم از قرآن بتوان در آورد و یا براهین عقلی اقامه نمود] و پس از اینکه دانستیم بالضروره باید تحقّق یابد؛ اینک می‌پرسیم، آیا می‌توانیم تصویری از عالم قیامت داشته باشیم؟ آیا قیامت چگونه محقّق می‌شود.

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۸۲ }

آیا مرزی حقیقی بین این عالم و عالم قیامت وجود دارد یا اینکه اعتباری‌ست و همین جهان و همین نظام است و تا زمانی که انسانها زنده هستند دنیا نامیده می‌شود و چون مردند، آخرت می‌نامیم؛ و تنها فرق اینست که انسانهایی که مرده‌اند، زنده می‌شوند؛ همین نظام است همین زمین و همین آسمان؟

احیاناً کره‌ی بهتری وجود دارد که به آن بهشت می‌گویند و جایی دیگر هم مثلاً در درون زمین هست که مذاب است و بدها بدانجا می‌روند و دوزخ نامیده می‌شود.

آیا چنین است یا به گونه‌ی دیگری‌ست؟

البته توقع اینکه تصویر کاملی از دنیای دیگر داشته باشیم، بیجاست چون مثل ما نسبت به آن دنیا؛ مثل جنین است در رحم مادر، نسبت به این دنیا. تا نرویم نمی‌توانیم حقیقت آن دنیا را دریابیم. ولی قرآن کریم تفضلاً بیاناتی در این باره دارد که می‌تواند به اندازه‌ی فهم و ظرفیّت عقل ما تصویری

(هر چند مبهم) به ما ارائه دهد. این ابهام نیز از بخل خدا [العیاذ بالله] نیست؛ ما بیشتر ظرفیت نداریم. گاه مثال‌ها و تشبیه‌هایی ذکر فرموده است در حدّ مفاهیمی که ما با آن سر و کار داریم تا تصویری هر چند مبهم نسبت به آخرت پیدا کنیم. اینک نمونه‌هایی از آیات بسیاری که در این زمینه آمده است:

حج / ۱: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ.»

ای مردم در پیشگاه پروردگاران متقّی باشید، همانا زلزله‌ی قیامت چیز سترگی ست.

از جمله حوادثی که پیش از بر پا شدن قیامت، اتفاق می‌افتد زلزله‌ای است که در این جهان رخ می‌دهد که با زلزله‌هایی که می‌شناسیم قابل مقایسه نیست. لرزشی است که همه چیز را در زمین، در هم فرو می‌ریزد. و در سوره‌ی زلزال نیز ذکر شده است:

زلزال / ۲-۱: «إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا.»

هنگامی که زمین به لرزش افتد و بارهای گران خویش را بیرون افکند.

پس زمین به صورتی که اکنون هست باقی نمی‌ماند و چنان نیست که مثلاً فقط موادّ مذاب خود را بیرون افکند تا چنانکه برخی پنداشته‌اند، دوزخ ایجاد کند.

واقعه / ۴-۶: «إِذَا رُجَّتِ الْأَرْضُ رَجًا وَبُسَّتِ الْجِبَالُ بَسًّا فَكَانَتْ هَبَاءً مُنْبَثًّا.»

هنگامی که زمین به لرزشی سخت اوفتد و کوهها فرو پاشند و چون غبار بپرا کنند. «رَجَّ» نیز نزدیک به معنای زلزله است.

نازعات / ۵: «يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ.»

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۸۳ }

روزی که زمین را بلرزاند لرزاننده.

فجر / ۲۱: «كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا.»

زمین کاملاً درهم کوبیده و له می‌شود. دَلَّكَ: نهایت کوبیده و له شدن چیزی ست. بگونه‌ای که
میتوان گفت: نابود شد.

الحاقه / ۱۴: «وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً.»

زمین و کوهساران یکجا و یکباره، فرو کوبیده می‌شود. یعنی این کار با سرعت و در يك لحظه و
يك «آن» انجام می‌شود.

معارج / ۸: «يَوْمَ تَكُونُ السَّمَاءُ كَالْمُهْلِ وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ.»

قیامت روزی ست که آسمان چون موادّ گداخته ذوب می‌شود و کوهها چون پشم می‌گردد.

قارعه / ۵: «وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ.»

کوهها مثل پشم زده شده می‌شوند.

طور ۱۰ و ۹: «يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا وَتَسِيرُ الْجِبَالُ سَيْرًا.»

مَوْرٌ: یعنی چیزی حرکت و نوسانی پیدا کند و بعد، نابود شود مثل آتشی که برمی‌فروزند دودی و
شعله‌ای دارد و سپس نابود می‌شود.

و در سیر کوهها ظاهراً تکیه بر اینست که این کوهها برجای نمی‌مانند و حرکت سریعی در آنها
بوجود می‌آید.

قیامت / ۹: «وَجَمَعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرَ.»

از علامت‌های دیگر قیامت اینست که ماه و خورشیدی که طبق نظام متینی در حال حرکت
هستند. قبل از تحقق قیامت به هم ملحق می‌شوند.

مرسلات / ۷: «إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَوَاقِعٍ.»

آنچه بدان وعده داده شده‌اید، پیش می‌آید.

«فَإِذَا النُّجُومُ طُمِسَتْ.»

هنگامی که ستارگان فروزان خاموش می‌شوند.

«وَإِذَا السَّمَاءُ فُرِجَتْ.»

و هنگامی که آسمان شکافته می‌گردد.

«وَإِذَا الْجِبَالُ نُسِفَتْ.»

و هنگامی که کوههای سترگ بر باد داده می‌شوند.

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۸۴ }

نبأ / ۲۰۱۹: «وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا وَسَيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا.»

و این آسمان (بسته) باز می‌شود و دروازه‌ها می‌گشاید و کوهها به حرکت درمی‌آیند و چون سرابی می‌گردند. تکویر / ۴-۱: «إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ.»

چون خورشید فرو پیچیده شود و ستارگان تاریک گردند و کوهها به حرکت درآیند.

در مورد «تکویر» مفسران، اختلاف دارند. بنده هم معنای درستی برای آن نتوانستم بیابم. اصل تکویر به معنای گرد کردن و یا پیچیدن چیزی به شکل گرد است: «كُوِّرَ العمامة» یعنی عمامه را گرد، دور سر پیچید.

آیا منظور اینست که: گویی روی خورشید چیزی فرو پیچیده می‌شود یعنی نور آن از بین می‌رود؟

تقریباً همه‌ی مفسران می‌گویند: خورشید خاموش می‌شود و نورافشانی خود را از دست می‌دهد.

انفطار / ۴-۱: «إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انْتَثَرَتْ وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ.»

هنگامی که آسمان و ستارگان پراکنده می‌شوند و دریاها مهار خود را از دست می‌دهند.

آسمان در بیان قرآن، به صورت یکپارچه تصویر شده است که اکنون، شکافی ندارند و یکنواخت است، اما روزی خواهد آمد که این حالت یکپارچگی دریده خواهد شد و شکافهایی در آن بوجود می‌آید؛ و اما اینکه سرانجام چگونه خواهد شد؛ شاید از آیات دیگر بتوانیم دریافت. به هر حال این وضع که آسمان اکنون دارد، از بین خواهد رفت.

انتثار: پراکندگی است پس از نظم. اختران پراکنده می‌شوند یعنی نظامشان به هم می‌خورد.

دانه‌های تسبیح تا در نخ است نظمی دارد، چون نخ پاره شد، این حالت انتثار است. این نخ، این وسیله‌ی نظم و ارتباط را در ستارگان می‌توان همان «جاذبه‌ی عمومی» دانست. «واذا البحار فجرت»: یعنی دریاها اکنون مهار شده‌اند، اما آنروز خشکی‌هایی که آنها را در میان گرفته‌اند، رها می‌شوند آبها از دریاها سرازیر می‌گردد.

این سخنهاى ما، در برابر سترگی واقعه، گفته‌های کودکانه‌ای بیش نیست؛ تنها به تقریب ذهن دلخوشیم اینقدر می‌دانیم که نظام حاکم بر کائنات از هم می‌پاشد.

انشقاق / ۱: «إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ.»

چون آسمان دوپاره گردد.

الحاقه: «16 / وَأَنْشَقَّتِ السَّمَاءُ فَهِيَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ.»

آسمان شکاف برمی‌دارد و در این روز (قیامت)، سست می‌گردد و بی‌بنیان می‌شود.

الرَّحْمَنُ / ۳۷: «فَإِذَا انشَقَّتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ.»

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۸۵ }

هنگامی که آسمان می‌شکافد و چون گل سرخ می‌گردد و چون چرم سرخ‌رنگ.

تعبیر شگرفی است؛ مفسران هم به همین دلیل، توضیحات مختلفی دارند.

«دهان» را ادیم احمر معنا کرده‌اند و برخی هم از دهن به معنای روغن مشتق دانسته‌اند یعنی: یک چیز نرم روغن مانند. غالباً اینگونه معنا می‌کنند که تشبیهی است یعنی: گلی رنگ می‌شود. ولی باز کمی نامأنوس است زیرا نمی‌فرماید: وردیه؛ بلکه می‌فرماید وردة. آسمان یک گل سرخ می‌شود.

به هر حال، تعبیر شگفت‌انگیزی است و برای بنده قابل فهم نیست.

ابراهیم / ۴۸: «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ.»

روزی که زمین و آسمانها به غیر خود تبدیل می‌گردد...

اما اینکه چگونه زمین و آسمان به زمین و آسمان دیگری تبدیل می‌گردند و چه فرقی بین آنها وجود خواهد داشت، بیان نشده است و اگر هم بیان می‌فرمود نمی‌فهمیدیم، زیرا پدیده‌ی بی سابقه‌ای است.

تعبیرات دیگری با ابهام بیشتر نیز در قرآن ارجمند به چشم می‌خورد:

انبیاء / ۱۰۴: «يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السَّجِلِّ لِّلْكِتَابِ.»

روزی که آسمان را فرو می‌پیچیم چون فرو پیچیدن طومار.

آیا به چه مناسبت چنین تشبیهی شده است؟ آیا کنایه از این است که آسمان که نخست چون کاغذ مسطح، همه‌ی عالم طبیعت را احاطه کرده است؛ در قیامت، لوله می‌شود؟ تازه این خود به چه معنی است؟

آیه‌ای دیگر، ابهام مسأله را در همین زمینه بیشتر می‌کند:

/ 67 زمر: «وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ.»

همه‌ی زمین را در قیامت در مشت دارد و آسمانها در دست راست او (خداوند) درهم پیچیده است. تعبیر «یمین» در قرآن برای خدا داریم که یک تعبیر مجازی یا کنائی است «اخذہ بيمينه» یعنی چیزی را با قدرت در دست گرفت [شاید بدین تناسب که عموماً دست راست به خاطر فعالیت بیشتر،

قویتر است] به هر صورت، آیه‌ی شگرفی ست، اگر منظور این است که همه چیز در دست خداست باید گفت که اکنون مگر نیست؟ پس در قیامت چه خواهد شد که می‌فرماید در قیامت همه‌ی زمین و آسمانها در مشیت خدا قرار دارد؟ شاید بلحاظ از کار افتادن عوامل طبیعی باشد.

زمر / ۶۹: «وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا.»

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۸۶ }

در قیامت زمین با نور پروردگار خویش روشن می‌گردد. تعبیر مرموزی ست و برای ما بسیار مبهم. اکنون با خورشید روشن می‌شود و در آنروز با نور خدا!

باری، اجمالاً از آیات درمی‌یابیم که در قیامت، نظام موجود برهم می‌خورد، ماه و خورشید به هم می‌پیوندند و بدینصورت که هستند باقی نمی‌مانند، گستره‌ی زمین ناهموار ما، به صورت بیابانی یکدست و هموار و بسیار صاف درمی‌آید:

طه / ۱۰۶ و ۱۰۷: «فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا لَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا.»

کوهها چون پشم زده می‌شوند و ستارگان می‌پراکنند؛ تمام نورها از منابع نوری موجود از بین می‌رود. و زمین به نور خداوند روشن است و آسمانها و زمین در مشیت خداست؛ نخست انفجاری و زلزله‌ای واقع می‌شود، آسمانها می‌شکافند، دریاها از جای می‌جنبند و در همه زمین روانه می‌گردند و دل زمین زیرورو می‌شود و زمین بارهای دل خویش را بیرون می‌افکند و...

بعد چه خواهد شد؟ هیچ نمی‌دانیم و نمی‌فهمیم؛ تنها می‌دانیم که جهان کاملتری تحقق خواهد یافت. جهانی که بهشت آن فراگیرتر از همه‌ی آسمانها و زمین است:

آل عمران / ۱۳۳: «جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ.»

بهشتی که پهنای آن، آسمانها و زمین است؛ برای پرهیزگاران آماده شده است.

نمی‌فرماید بهشت به وسعت کرات آسمانی است؛ بلکه گستره‌ی آن؛ به وسعت همه‌ی آسمانها و زمین است بسا موضوع از این بالاتر است ولی ما نمی‌فهمیم؛ در حدّ فهم ما همین قدر است؛ به نصّ قرآن به هر مؤمن در بهشت تا آنجا که اراده‌ی او گنجایش آنرا دارد و نهایت تصوّر اوست، نعمت می‌دهند:

ق / ۳۵: «لَهُمْ مَا يَشَاؤُنَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ.»

آنچه بخواهند، مال آنهاست و ما بیشتر داریم.

اجمالاً: آن عالم، مظهر قدرت خداست چه در گستره‌ی نعمات به صالحان و چه در وسعت و عمق عذاب به طالحان و بقول حافظ: «طالح و صالح متاع خویش نمودند» اینکه با خداست که به قدرت بی پایان، پاداش و کیفر دهد.

تعبیر عجیبی چه در قرآن و چه در روایات هست که از آنها برمی‌آید که حساب گر عالم با این عالم به هیچوجه قابل مقایسه نیست.

در روایات بسیار آمده است که اگر قطره‌ای از «حمیم دوزخ» به این جهان درافتد همه‌ی

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۸۷ }

جهان خواهد سوخت و اگر از «غساق» آن قطره‌واری در اینسو فرو چکد، هیچ موجود زنده‌ای از بوی ناخوش آن، باقی نخواهد ماند!

پس درک آن عالم در حدّ ما نیست و باید آنچه از زبان وحی آمده است بر چشم نهیم و بپذیریم...

رابطه دنیا و آخرت

از اموری که انسان باید بشناسد تا افعال اختیاری وی شکل مطلوبی پیدا کند؛ شناختی‌ست که آدمی نسبت به زندگی آینده‌ی خود دارد.

آیا زندگی، ویژه‌ی همین دنیاست یا بعد از این عالم نیز، زندگی دیگری خواهد داشت؟

به همین مناسبت به مبحث معاد رسیدیم و به این نتیجه که هم با برهان نقلی و از راه وحی و هم با برهان عقلی، می‌توان عالم آخرت و معاد را اثبات کرد.

آیا صرف دانستن اینکه زندگی ابدی داریم، کافی‌ست که در افعال اختیاری ما در این جهان، تأثیر بگذارد؟ یا اینکه هنگامی مؤثر است که بین این زندگی و زندگی ابدی، رابطه‌ای موجود باشد؟

اگر کسی معتقد باشد که آدمی یکدوره زندگی در این جهان دارد با پرونده‌ی مشخص که با مرگ او تمام می‌شود و یکدوره دوباره زنده می‌شود و زندگی جدیدی می‌آغازد که رابطه‌ای با زندگی قبل ندارد؛ اعتقاد صرف به چنین حیات مجددی، تأثیر بر کردار او در زندگی نخستین نخواهد گذارد.

اکنون، سؤال اینست که آیا براستی رابطه‌ای هست؟

برخی از معتقدان به معاد، می‌پنداشتند که نظام آخرت نیز، چون نظام زندگی دنیاست اگر اینجا طلا و نقره اندوختی، در آنسو آنرا همراه خواهی برد و اگر در اینسو فقر بردی، در آنسو نیز مسکین برخوردار خواهی خاست. یعنی رابطه را مثبت و مستقیم و بین مزایای زندگی دنیا و مزایای زندگی آخرت می‌دیدند؛ هنوز هم گاهی چون قبرهای باستانی کشف می‌شود؛ زینت و پول و جواهر و حتی غذا و وسایل در کنار تابوت‌ها، به دست می‌آید.

بی‌گمان رابطه‌ای که قرآن نقل می‌کند از این نوع نیست.

برخی نیز عکس اعتقاد مذکور در فوق را تصوّر کرده‌اند؛ یعنی پنداشته‌اند هر خوشی در دنیا باعث ناخوشی در آخرت خواهد بود و رنج‌ها و محرومیتهای دنیا موجب سعادت و برخورداری آخرت خواهد شد. گویی می‌پندارند ما دو زندگی داریم و یک «روزی» و رزق. اگر از این رزق در دنیا بهره ببریم در آخرت نخواهیم داشت؛ و اگر در دنیا استفاده نکنیم، برای آخرت ذخیره خواهد شد!

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۸۸ }

این گرایش بین اصحاب ادیان و متدینان به چشم می‌خورد. اما حقیقت امر، غیر از این است یعنی چنین نیست که محرومیّت دنیا علت سعادت آخرت باشد.

قرآن کسانی را ذکر می‌فرماید که در دنیا بهره‌های فراوانی داشتند و در آخرت هم سعادت‌مند هستند و نیز کسانی که در دنیا بدبخت و محروم و مبتلا به عذابهایی گوناگون بوده‌اند و در آخرت هم عذابهایی سخت‌تری در پیش دارند: **خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ**. «دسته‌ی اوّل چون سلیمان بن داود و برخی دیگر از ملوک بنی‌اسرائیل که مقام نبوت هم داشته‌اند و در آخرت هم سعادت‌مند هستند.

نیز داستان آن یهودی را شنیده‌اید که خدمت حضرت ابا محمّد حسن بن علی المجتبی صلوات الله علیه رسید در حالیکه آنحضرت سوار بر اسب مجلّی بودند و او بسیار فقیر بود. عرض کرد جدّ شما پیامبر(صلی الله علیه وآله) فرموده است: **الدُّنْيَا سَجْنُ الْمُؤْمِنِ وَجَنَّةُ الْكَافِرِ** «دنیا زندان مؤمن و بهشت کافر است؛ اینک من با این درماندگی در زندان هستم یا شما؟! آیا شما با این شکوه و جلال، اهل سعادت هستید و معتقدید من اهل دوزخم؟

حضرت فرمود، اگر تو مقامات ما را در آخرت می‌دید، می‌دانستی که دنیا با همه‌ی نعمت هایش، زندان ماست و اگر عذابهایی را که خدا برای تو مهیا فرموده است می‌دید، همین فقر و بدبختی‌ات هم در نظرت بهشت می‌بود!

پس چنین نیست که هر که در دنیا متنعّم بود در آخرت محروم خواهد بود و برعکس؛ بنابراین چه رابطه‌ای بین این دنیا و آخرت برقرار است؟

این رابطه را قرآن کریم، در آیات بسیار زیادی که شمارش آن مشکل است؛ بیان فرموده است و آن را بین اعمال اختیاری آنها و سعادت و شقاوت آخرت می‌داند: اگر در دنیا اهل ایمان و عمل صالح باشد در آخرت سعادت‌مند خواهد بود چه متنعّم و چه مسکین باشد. فقر و غنی تابع اسباب خاصیست که در این دنیا هم برای مؤمن حاصل می‌شود و هم برای کافر، و هیچ يك موجب مقبولیت یا مبعوضیت نزد خدا نمی‌گردد.

نمونه‌ی آیات در این زمینه:

بقره / ۸۱ و ۸۲: **بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ**
وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ.

آنان که گناه ورزند و گناهشان آنان را احاطه کند، دوزخی اند و جاودانه در آند و آنانکه ایمان آورند و کردار نیکو از ایشان سرزند از دسته‌ی بهشتی هایند و در آن جاودانند.

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۸۹ }

نساء / ۵۶ و ۵۷: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصَلِّيهِمْ نَارًا كَلَّمًا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ...»

آنانکه به آیات ما کفر ورزند؛ زودا که به آتش درآوریمشان و هرگاه که پوستشان بسوزد، دگرباره پوست نو جای آن می‌نهییم تا (پوسته) عذاب را بچشند؛ خداوند قدرتمند داناست و آنان که ایمان آورند و کردار نیکو انجام می‌دهند، به بهشت می‌بریمشان...

نساء / ۳۱: «إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا.»

اگر از گناهان بزرگ اجتناب کنید، از گناهان (کوچکتان) در می‌گذاریم و شما را در قرارگاه ارجمندی وارد خواهیم کرد.

ویژگی این آیه این است که علاوه بر اینکه نتایج اخروی اعمال صالح را ذکر می‌کند؛ تأثیر و تأثر بین اعمال را در همین عالم نیز، بیان می‌فرماید. اشاره می‌کند که حتی اجتناب از گناهان بزرگ باعث می‌شود که گناهان کوچک مورد عفو قرار گیرد. این باب گشوده‌ی سترگی‌ست که بین اعمال، رابطه وجود دارد یعنی يك عمل می‌توانند اثر عمل دیگر را خنثی کند خواه عمل خیری که شری را خنثی می‌کند و خواه برعکس. این بحث در کتب کلامی مفضلاً تحت عنوان احباط و تکفیر بیان شده است.

احباط اینست که عمل شری کاریا کارهای خیر را از میان می‌برد و تکفیر (= پوشاندن) اینست که عمل خیری نتیجه و آثار عمل یا اعمال شر را از بین خواهد برد.

نساء / ۱۴۵: «إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا.»

منافقین در پایین‌ترین جایگاه دوزخ خواهند بود و هرگز برای آنان یابوری نمی‌یابی.

اینکه چه رابطه‌ای بین ایمان و عمل با مقامات و سعادت اخروی از یکسو و بین کفر و عصیان و عذاب اخروی از سوی دیگر، موجود است؛ در آیات بیان نشده است. تنها می‌فرماید این دسته اهل سعادت و آن دسته اهل شقاوت اند.

آیا بدین معنی‌ست که خداوند قراردادی وضع فرموده است مثل برخی قراردادهای اجتماعی ما؛ چنانکه در کیفرهای عرفی ما، بین کیفر و جرم رابطه‌ی روشن تکوینی موجود نیست. آیا رابطه‌ی بهره‌مندی از رضوان الهی و یا دچار شدن به عذاب الهی نیز با اعمال ما، رابطه‌ی اعتباری و قراردادی‌ست؟ یعنی به شکل دیگر نیز می‌توانست انجام شود؟

زبان آیات در بیشتر موارد به گونه‌ای‌ست که از آنها رابطه قراردادی و اعتباری به ذهن می‌آید. بخصوص که رابطه‌ی تکوینی بین اعمال و پاداش‌ها را نمی‌توانیم تعقل کنیم: نمی‌توان تعقل کرد که بین نماز خواندن یا احسان به والدین با «جَنَّتْ تجری تحتها الانهار» چه رابطه‌ی وجود دارد.

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۹۰ }

نمونه‌های آیات:

نساء / ۱۲۴ و ۱۲۳: «مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ.»

هر کس کار بدی انجام دهد مجازات آن را خواهد دید و جز خدا ولی و یابوری نخواهد یافت. و کسانی که کردارهای شایسته دارند و چه مرد و چه زن، اینان به بهشت خواهند رفت.

مائده / ۸۵: «فَأْتَابَهُمُ اللَّهُ بِمَا قَالُوا جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ.»

خداوند به آنان به خاطر گفتن (کلمه‌ی حق) پاداش بهشت‌هایی می‌دهد که از بن آنها نهرها روان است؛ و در آن جاودانند. این پاداش نیکوکاران است.

انعام / ۱۲۰: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْسِبُونَ الْإِثْمَ سَيُجْزَوْنَ بِمَا كَانُوا يَقْتَرِفُونَ.»

آنانکه گناه مورزند، زودا که به خاطر آنچه کرده‌اند، پاداش داده شوند. چه «جزاء» که در این آیه بکار رفته است و چه «اجر» که در برخی آیات دیگر، هر دو قرارداد را تداعی می‌کند البته صراحت در قرارداد ندارد اما نخستین چیزی که به ذهن ما می‌آید در نتیجه‌ی انسی که با مفاهیم قراردادهای اجتماعی داریم، همان جزاء قراردادی است.

بقره / ۱۱۲: «بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ.»

آنکه خود را تسلیم خدا کند و کار نیکو انجام دهد، نزد خدا اجر آن را خواهد داشت و ترس و غمگینی ندارد.

بقره / ۲۷۷: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ.»

آنانکه ایمان آورند و کردار شایسته بجای آرند و نماز بر پا دارند و زکات دهند، پاداش خویش را نزد پروردگارشان خواهند داشت و بیمی بر آنان نیست و غمگین نخواهند بود.

آل عمران / ۱۷۹...: «وَإِنْ تُوْمِنُوا وَتَتَّقُوا فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ.»

اگر ایمان آورید و تقوا پیشه کنید. مزدی بزرگ خواهید داشت.

نساء / ۷۴: «وَمَنْ يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا.»

زودا که خدا به مؤمنان پادافرهی بزرگ بخشد.

نحل / ۹۷: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ.»

هر که، از مرد و زن، کار نیک کند در حالیکه مؤمن (به خدا) باشد بدو زندگی پاک می‌بخشیم و مزد او را به حساب بهترین کاری که کرده است خواهیم داد.

در این آیه، ویژگی‌هایی رعایت شده است: یکی تعمیم عمل صالح به مرد و زن. دیگر: شرط عمل صالح، ایمان به خداوند است؛ کار کافر چنین اجری ندارد. و دیگر اینکه فرموده است: چنین کسانی را که مؤمن باشند و عمل نیک انجام دهند، با زندگی خوشی، زنده خواهیم کرد. ظاهر آیه متوجه حیات اخرویست ولی برخی احتمال داده‌اند که: در همین دنیا زندگی خوشی خواهند داشت. مؤمن در این دنیا نیز آرامش روحی و سعادت دارد.

نکته‌ی دیگر اینکه: اجر را براساس بهترین کاری که انجام می‌دهند، عطا می‌فرماید. بدون شك، منظور این نیست که برای کارهایی که ارزش کمتری دارند، پاداشی نمی‌دهد. پس احتمالاً منظور این باشد: کسانی که در عمر خود دارای مراتبی از ایمان بوده‌اند و برخی از کارهای نیک خود را در ضعف ایمان انجام داده‌اند و برخی را در قوت ایمان، خدا تفضلاً ملاک را، قوت ایمان قرار می‌دهد؟

آیات بسیاری وجود دارد که در آنها بین کارهای خوب و بد در اجر و جزا فرق گذاشته است:

انعام / ۱۶۰: «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا.»

آنکه نیکی کند ده برابر آن پاداش می‌یابد و آنکه بدی کند، جز برابر همان کیفر نمی‌بیند.

آیات دیگری نیز وجود دارد که بیش از ده برابر اجر می‌دهد یعنی به حسب لیاقت و شایستگی مؤمنان پاداش، چندین برابر اضافه می‌شود؛ مانند:

بقره / ۲۶۰: «مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ.»

به هر صورت؛ ظاهر ابتدائی این آیات اینست که رابطه‌ی بین ثواب و عقاب اخروی و اعمال دنیوی، قراردادی است. شبیه این آیات، دسته‌ی دیگری از آیات است که در آنها تعبیر به خرید و فروش شده است: خدا مشتریست و انسان فروشنده:

توبه / ۱۱۱: «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدَا عَلَيْهِ حَقًّا.»

همانا خداوند از مؤمنان جانها و اموالشان را به (قیمت) بهشت می‌خرد اینان می‌کشند و کشته می‌شوند؛ وعده‌ای که بر عهده‌ی خداست و راست است...

صف / ۱۱۰: «هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ؟»

تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ.»

آیا (می‌خواهید) شما را به تجارتی رهنمون شوم که شما را از عذاب دردناک می‌رهاند؟

به خدا ایمان آورید و به پیامبر وی و در راه خدا با مال و جانتان بکوشید؛ این، اگر بدانید، برای شما بهتر است!

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۹۲ }

در مقابل این آیات، آیات دیگری وجود دارد که می‌توان از آنها استظهار کرد که رابطه‌ی بین اعمال ما و نتایج اخروی آن، بیش از حدّ قرارداد است. یعنی اگرچه خدا اجر را تفضلاً اضافه می‌فرماید ولی اینطور نیست که صرف قرارداد باشد، بلکه رابطه‌ای عینی و حقیقی بین اعمال و نتایج اخروی آن، وجود دارد.

یکدسته آیاتی‌ست که دلالت می‌کند بر اینکه اموالی را که انسان در این جهان ناحق گرد آورد، خود تبدیل به عذاب و شخص، به آنها معذب می‌گردد:

آل عمران / ۱۸۰: «سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخَلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ.»

(اموالی که در جهان می‌اندوزند) به زودی (در قیامت) طوقی می‌شود بگردنشان؛ و میراث آسمانها و زمین از آن خداست و خدا بدانچه می‌کنید آگاه است.

در روایات داریم که اگر کسی زمینی از مالک آن غصب کند، در روز قیامت این زمین تا طبقه‌ی هفتم کروی زمین، به صورت طوقی به گردن غاصب می‌افتد. (تحریر الوسیله امام ج ۲ ص ۱۷۲ کتاب الغصب).

نساء / ۱۰: «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا.»

آنانکه اموال یتیمان را به ستم می‌خورند؛ (در واقع) در شکم خود آتش می‌انبارند و به زودی به دوزخ وارد خواهند شد.

می‌توان از آیه، استظهار کرد که خود این مال که وارد شکم غاصب می‌شود؛ در حقیقت آتش است گرچه او، آتش بودنش را درک نمی‌کند؛ ولی در آخرت معلوم خواهد شد که همین مال، آتش بوده است.

توبه / ۳۵: «وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ. يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ.»

آنانکه زر و سیم می‌انبارند و آنرا در راه خدا صرف نمی‌کنند به عذاب الهی بشارتشان ده! روزی که آن زر و سیم را در آتش می‌گدازند و پیشانی و پهلو و پشتشان را با آن داغ می‌کنند. این همان بود که برای خود می‌انباشتید؛ پس بچشید آنچه را که انباشته بودید.

لقمان / ۱۶: «يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ.»

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۹۳ }

ای پسرکم، همانا اگر (نتیجه‌ی کار تو در این دنیا) به اندازه‌ی دانه‌ی خردلی و آنهم در (جوف) سنگی، در آسمانها یا زمین باشد؛ خدا آنرا خواهد آورد، خدا لطیف و آگاه است.

ظاهر آیه حاکی‌ست که **خود عمل** را می‌آورند؛ نمی‌فرماید جزایش را به تو می‌دهند. آیات دیگری هم داریم که کم و بیش، همین مضمون را افاده می‌کند و می‌گوید کارهایی که در اینجا انجام می‌دهید، برای خود پیش می‌فرستید^(۱).

بقره / ۱۱۰: «وَمَا تَقْدُمُوا لَأَنفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ.»

هرچه برای خود پیش فرستید، نزد خدا خواهید یافت؛ خداوند به آنچه می‌کند بیناست.

بقره / ۲۲۳: «وَقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ.»

برای خود (کارهای نیک) از پیش فرستید و از خدا بترسید و بدانید که شما خدا را ملاقات کنید و بشارت باد مؤمنان را.

حشر / ۱۸: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ.»

ای آنانکه ایمان آورده‌اید، از خدا بترسید و باید بنگرد هر کس که برای فردا چه از پیش می‌فرستد و از خدا بترسید، همانا خدا از آنچه می‌کنید آگاه است.

مزمّل / ۲۰: «وَمَا تَقَدَّمُوا لِأَنفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ وَأَعْظَمُ أَجْرًا وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ.»

آنچه برای خود نیکی پیش می‌فرستید نزد خدا آنرا نیکی می‌یابید و با پاداش بزرگتر؛ از خدا طلب بخشش کنید و خدا بخشاینده‌ی مهربان است.

نبأ / ۴۰: «يَوْمَ يَنْظُرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ...»

روزی که انسان می‌نگرد به آنچه که دستانش پیش فرستاده‌اند.

در دسته‌ی دیگری از آیات آمده است که: آنچه انجام می‌دهید به ویژه انفاقات، در قیامت، به طور کامل به شما برگردانده می‌شود. در برخی از آیات هم بطور عام می‌فرماید هر کار را انجام دهید به طور کامل به شما برگردانده می‌شود:

بقره / ۲۷۲: «وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَا نُنْفِسِكُمْ وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ.»

آنچه از خیرات انفاق کنید برای خودتان است در حالی که نمی‌بخشید مگر برای رضای

1. شاید با توجه به همین دسته از آیات بوده است که سعدی، می‌گوید:

برگ سبزی به گور خویش فرست *** کس نیازد، ز پس، تو پیش فرست

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۹۴ }

خدا، و هر چیزی را که انفاق کنید بطور کامل به شما پرداخت خواهد شد و به شما ستم نخواهد شد.

آل عمران / ۱۶۱: «ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ.»

هرکس هر چه انجام داده و کسب کرده است در آخرت بدو پرداخت می‌شود و به آنان ستم روا نمی‌گردد.

انفاق / ۶۰: «وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ.»

در راه خدا هر چه می‌بخشید به شما پرداخت خواهد شد و به شما ستم روا نمی‌گردد.

هود / ۱۱۱: «وَإِنَّ كُلَّ لِمَا لِيُوَفِّيَنَّهُمْ رَبُّكَ أَعْمَالَهُمْ إِنَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ خَبِير.»

همانا خداوند به همه‌ی مردم هرآنچه انجام داده‌اند، در قیامت برمی‌گرداند و خدا به آنچه انجام می‌دهند آگاه است.

ابراهیم / ۵۰: «لِيَجْزِيَ اللَّهُ كُلَّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَاب.»

تا جزا دهد خداوند به هرکس آنچه را بدست آورده است؛ خدا حسابرس سریعی است.

در اینجا تعبیر جزاست ولی بدین معنا که خود عمل را جزای آن قرار می‌دهند؛ نمی‌فرماید «بما کسبت» می‌فرماید: «ما کسبت». ممکن است گفته شود که «باء» مقدر است ولی ظاهر آیه، این است که خود عمل، پاداش اخروی انسان است، و تقدیر گرفتن، خلاف ظاهر است.

نحل / ۱۱۱: «وَتُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ.»

به هر کس، آنچه انجام داده است، برمی‌گردانند و به آنان ستم نمی‌شود.

کهف / ۴۹: «وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا.»

[در قیامت هر کس هر چه کرده بوده است [حاضر می‌بیند و پروردگارت به احدی ستم نمی‌کند.

شاید این آیه که ذکر شد از همه صریحتر باشد.

سبأ / ۳۹: «وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ.»

چیزهایی را که می‌بخشید، (خدا جای دیگر ذخیره فرموده و) به شما برمیگرداند.

(أخلفه: اعطاه خلف شیء) پشت سر عملتان، خداوند آنرا به شما باز می‌گرداند.

یس / ۵۴: «وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ.»

جز همان که می‌کنید، پاداشی به شما داده نخواهد شد.

از ظاهر آیه بروشنی برمی‌آید که خودِ عمل، جزاست.

زمر ۲۴: «/وَقِيلَ لِلظَّالِمِينَ ذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ.»

به سنگران می‌گویند: آنچه را بدست آوردید اکنون بچشید!

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۹۵ }

تحریر / ۷: «إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ.»

همانا با آنچه می‌کردیم پاداش داده می‌شوید.

زلزال: «/ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ.»

هر که به مقدار ذره‌ای نیکی کند، همان را می‌بیند و آنکه به اندازه‌ی ذره‌ای بدی ورزد؛ همان را

خواهد یافت.

ظاهر این است که خود عمل را خواهد دید.

پس این دسته از آیات، دلالت دارد بر اینکه رابطه‌ی بین اعمال ما و نتایج آن در آخرت؛ رابطه‌ای است بیش از حدّ قرارداد و اعتبار، و نوعی رابطه‌ی تکوینی است و اعمال نیک و بد، علّت پیدایش ثواب و عقاب است بگونه‌ای که میتوان آن‌ها را خود اعمال، تلقی کرد. شبیه آنچه در مورد هسته‌ی درخت و میوه‌ی آن میتوان گفت که میوه همان هسته است که امروز به این صورت درآمده است.

البته منظور این نیست که فرضاً اگر در اینجا نماز می‌خوانده‌ایم، در آنجا می‌بینیم که نماز می‌خوانیم؛ یا در مورد انفاق می‌بینیم که فقیری در کوچه‌ای نشسته است و ما به او پول می‌دهیم؛ این پاداش نیست؛ آن همه نعمت‌ها که در قرآن به عنوان پاداش ذکر شده است از جمله «جَنّاتٌ تجری تحتها الانهار» و «ازواجٌ مطّهّرة» پاداشهای انسان‌هاست. اما می‌فرماید، جزای شما همان کارهایی است که کرده‌اید. پس اعمالی که در دنیا انجام می‌دهیم، خود اینها، در آخرت صورت دیگری دارد.

این مطلب از بسیاری از روایات نیز برمی‌آید: از جمله روایتی در مورد شب اوّل قبر وجود دارد... صورت خوشبو و زیبایی کنار مؤمن می‌آید و با او مأنوس می‌شود و او را بشارت میدهد و خیر مقدم می‌گوید پس مؤمن می‌پرسد تو کیستی؟ می‌گوید من اعمال نیکوی تو هستم... (کافی ج ۳ ص ۲۳۲).

در روایاتی نیز آمده است که چون کسی تسبیح یا حمد یا تهلیل یا تکبیر می‌گوید خداوند در بهشت برایش درختی غرس می‌نماید (وسائل الشیعه، ج ۴، ص ۲۰۶-۲۰۷).

در روایات بسیاری آمده است که اعمالی که در دنیا انجام می‌دهیم، يك صورت اخروی دارد که آن صورت اخروی، نعمت‌های بهشتی است^(۱).

و اما چگونه رابطه‌ی بین این عمل و آن صورت اخروی وجود دارد؟ این برای ما قابل فهم نیست. از آنجا که حقیقت آخرت را نمی‌توانیم درک کنیم، طبعاً رابطه‌ای را هم که بین این عالم و آن عالم وجود دارد؛ نمی‌توانیم درک کنیم.

{ صفحه در کتاب اصلی ۴۹۶ }

برخی پنداشته‌اند که این رابطه با قوانین طبیعی قابل تفسیر است. یعنی همانطور که ماده به انرژی و بالعکس تبدیل می‌گردد؛ اعمالی نیز که ما انجام می‌دهیم، بصورت انرژی‌هایی است که مصرف می‌کنیم و سپس در قیامت این انرژی‌ها، دوباره به صورت ماده درمی‌آیند.

نمازی که می‌خوانیم، انرژی‌هایی در انجام آن مصرف می‌کنیم این انرژی‌ها، متکاثف می‌شود و روز قیامت به صورت ماده درمی‌آید! اما این تفسیر بسیار سُستی است؛ اگر این رابطه فیزیکی می‌بود، اعمال خیر و شرّ فرقی نمی‌داشت؛ مگر برای گناه، انرژی مصرف نمی‌کنیم؟

این نوع علم زدگی که آدمی خیال کند همه‌ی مسائل را می‌تواند با قوانین این جهانی تبیین کند؛ یک نوع ساده اندیشی است.

اولاً چقدر انرژی باید مصرف شود تا مثلاً یک ماده‌ی یک گرمی به وجود آید؟

ثانیاً: این انرژی که مصرف می‌شود، تعیین نخواهد کرد که در راه خیر بوده است یا شرّ؛ با انگیزه‌ی الهی بوده است یا ریائی...؟

پس باید گفت:

شکّی نیست که رابطه‌ی بین کردارهای انسان در این جهان، با نتایج اخروی آن، از قبیل روابط دنیوی نیست؛ بلکه نوع دیگری است که برای ما قابل فهم نیست.

نتیجه آنکه: بین اعمال ما و نتایج اخروی، یک رابطه‌ی علیّت و با معنای دقیقتر، رابطه‌ی عینیت است؛ امّا نه به این معنا که عین همان کاری که انجام داده‌ایم با همان شکل و با همان ویژگیها در آن جا، پیش روی ما خواهد آمد؛ مثلاً نه اینطور است که اکنون که دلاوران نستوه ما که در نهایت پایداری و پامردی و با کمال خلوص و ایمان، در جبهه‌های جنگ با دشمن کفر آیین می‌جنگند و

جان شیرین و ارجمند را در این راه، به دوست اعلی می‌بخشند و خونشان چون شقایق بر سنگ و خاک جبهه‌ی شرف؛ می‌دمد؛ اینهمه در قیامت، عیناً، تمام لحظه‌ها و روزها و کارها و کشته شدن‌ها و کشتن‌ها عیناً، دوباره انجام خواهد شد؛ این چنین نیست، زیرا پاداش نخواهد بود، بلکه فیلمی بلند و طولانی‌ست و تکراری که دیدن آن جز ملالت چیزی به باز نخواهد آورد.

پس باید گفت بین صورت دنیوی اعمال ما با صورت اخروی آن، رابطه‌ای‌ست که برای ما شناخته نیست.

مرتبه‌ای از وجود است در عالمی دیگر، که آن عالم ما ناشناخته است اما هر چه هست؛ از موجودی که در این جهان است به وجود می‌آید و شکل دهنده‌ی آن، ایمان، عمل صالح و نیت ناب و زلال «لله» یا کفر و عصیان و نیت شیطانی است.

**وَإِخْرُجُوا نَادِيًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ
وَأَخِرُ دَعْوَانَا انِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ**