



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir

معارف قرآن

تلاش‌های کیهان‌شناسی - انسان‌شناختی

استاد بزرگوار
آیت الله العظمی

آفتاب‌زاد در راه حق

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

معارف قرآن

نویسنده:

محمد تقی مصباح یزدی

ناشر چاپی:

موسسه در راه حق

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۳	معارف قرآن
۱۳	مشخصات کتاب
۱۴	اشاره
۱۶	بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
۱۶	اشاره
۱۸	بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
۱۸	اشاره
۲۴	طرح دسته بندی آیات
۲۵	طرحها
۳۱	بخش اول
۳۱	اشاره
۳۳	خداشناسی
۳۳	اشاره
۳۷	دلیل عقلی بر وجود خدا در قرآن
۳۷	اشاره
۴۰	خداشناسی فطری
۵۱	آیه میناق
۶۱	مفهوم توحید
۶۸	نصاب توحید
۷۵	وساطت در تدبیر
۸۲	استدلال عقلی بر توحید
۹۲	توحید ذاتی - صفاتی - افعالی
۱۰۲	خدا را تا چه اندازه می توان شناخت؟

- ۱۱۰ کلیات افعال الهی
- ۱۲۰ دنباله بحث در کلیات افعال الهی -
- ۱۳۰ اصل علیت در قرآن -
- ۱۳۸ رابطه اعجاز با قانون علیت -
- ۱۴۸ وسعت قدرت و مشیت الهی -
- ۱۴۸ اشاره -
- ۱۵۶ رابطه قدرت و اراده -
- ۱۶۳ خدا مورد بازخواست قرار نمی گیرد -
- ۱۶۳ اشاره -
- ۱۶۵ نظر «المنار» و نقد آن -
- ۱۷۰ هدف افعال الهی -
- ۱۸۳ هدف چیست؟ -
- ۱۸۶ هدف آفرینش جهان و انسان -
- ۱۹۵ مراتب فعل الهی -
- ۲۰۲ مفهوم کتاب در کتاب خدا -
- ۲۰۲ اشاره -
- ۲۰۶ موارد استعمال کتاب در قرآن -
- ۲۱۱ اذن الهی -
- ۲۲۰ تقدیر -
- ۲۲۰ اشاره -
- ۲۲۷ نکاتی پیرامون تقدیر -
- ۲۳۰ اجل -
- ۲۳۴ قضا -
- ۲۴۴ بخش دوم -
- ۲۴۴ اشاره -
- ۲۴۶ جهان شناسی (کیهان شناسی) -

- ۲۴۶ - اشاره -
- ۲۵۴ - آیات گیهان شناسی -
- ۲۵۶ - آسمان و زمین -
- ۲۵۶ - الف- آسمان -
- ۲۵۹ - ب- زمین -
- ۲۶۰ - تعداد سماوات -
- ۲۶۱ - تعداد ارض -
- ۲۶۲ - زمان خلقت آسمان و زمین -
- ۲۶۵ - کیفیت خلقت آسمان ها -
- ۲۶۹ - عرش و کُرسی -
- ۲۷۲ - پدیده های جهان -
- ۲۷۳ - زمین -
- ۲۷۶ - شب و روز -
- ۲۷۶ - اشاره -
- ۲۷۸ - ایلاج -
- ۲۷۸ - تقلیب و تکویر -
- ۲۷۹ - اغشاء -
- ۲۷۹ - پدیده های ارضی -
- ۲۷۹ - ۱- کوه ها -
- ۲۸۰ - ۲- راه ها (= سُبُل) -
- ۲۸۰ - ۳- باده ها (= رِیاح) -
- ۲۸۲ - ۴- رعدو برق -
- ۲۸۵ - پدیده های زمینی -
- ۲۸۵ - ۱- کیفیت پیدای ابرها و بارش باران -
- ۲۸۷ - ۲- ارتباط پدیده ی ابر با نزول باران و ریزش آن از جو به زمین= نزول باران -
- ۲۸۸ - ۳- نهرها و چشمه ها -

- ۴- دریاها ۲۸۸
- ۵- پیدایش گیاهان از ریزش باران ۲۸۹
- ۶- رابطه بین پدیده های جوی و ارضی ۲۹۵
- ۷- گیاهان ویژه ۲۹۵
- ۸- جانوران ۲۹۸
- ۹- پرندگان ۲۹۹
- ۱۰- حیوانات روی زمین ۳۰۰
- زنبور عسل ۳۰۲
- فرشتگان ۳۰۸
- اشاره ۳۰۸
- کارهای فرشتگان ۳۱۰
- کارهای دیگر فرشتگان ۳۱۷
- جنّ و شیطان ۳۲۲
- جنّ ۳۲۲
- ارتباط مفهوم جنّ و شیطان ۳۲۵
- کارهای دیگر شیطان ۳۳۱
- علائم کارها و دعوت های شیطان ۳۳۴
- شیاطین جنّ ۳۳۷
- تسخیر جنّ بوسیله انسان ۳۴۲
- ایمان آوردن جنّ به پیامبر ۳۴۳
- دارو دسته ی شیطان ۳۴۵
- بخش سوم ۳۴۹
- اشاره ۳۴۹
- انسان شناسی «وجه اهمیت انسان شناسی» ۳۵۱
- الف- شناخت انسان، راه گشای شناخت خداست. ۳۵۱
- ب- شناخت انسان و ارتباط آن با مسائل اصولی و اعتقادی ما: ۳۵۲

- ۱- ارتباط انسانشناسی با نبوت ۳۵۳
- ۲- ارتباط انسان شناسی با معاد ۳۵۳
- ج- انسان شناسی و ارتباط آن با مسائل اخلاقی ۳۵۳
- د- شناخت انسان و ارتباط آن با احکام اجتماعی ۳۵۴
- کلمه ی «انسان» و مرادفات آن در قرآن ۳۵۴
- آفرینش انسان در قرآن ۳۵۷
- انسان از چه آفریده شده است؟ ۳۵۹
- بررسی آیات مربوط به آفرینش انسان ۳۶۱
- اشاره ۳۶۱
- طین = خاک ۳۶۶
- آب ۳۶۶
- نطفه ۳۶۸
- آفرینش آدم ۳۷۷
- روح انسان ۳۸۵
- اشاره ۳۸۵
- موارد استعمال کلمه ی روح در قرآن ۳۸۶
- انتساب روح به خدا یعنی چه؟ ۳۹۲
- خلافت الهی ۳۹۵
- اشاره ۳۹۵
- مفهوم خلافت ۳۹۷
- اشاره ۳۹۷
- منظور از خلیفه در آیه ی شریف چیست؟ ۳۹۸
- ملاک خلافت ۴۰۲
- کرامت انسان ۴۰۴
- اختیار انسان ۴۱۲
- اشاره ۴۱۲

- مفهوم اختیار - ۴۱۳
- اشاره - ۴۱۳
- ۱- در مقابل اضطرار - ۴۱۳
- ۲- در مقابل اکراه - ۴۱۴
- ۳- اختیار به معنای قصد و گزینش - ۴۱۴
- ۴- اختیار در مقابل جبر - ۴۱۴
- در مورد حیوانات چگونه؟ - ۴۱۷
- شبهه های جبری ها و پاسخ به آنها - ۴۱۸
- اشاره - ۴۱۸
- جبر فلسفی - ۴۲۶
- شبهات جبر تاریخی - ۴۳۰
- جبر اجتماعی - ۴۳۱
- شناخت - ۴۳۳
- اشاره - ۴۳۳
- ۱- شناخت - ۴۳۴
- قدرت انسان - ۴۵۳
- اشاره - ۴۵۳
- دسته ی نخست: - ۴۵۳
- دسته ی دوم: - ۴۵۶
- اشاره - ۴۵۶
- آیات مربوط به بخش اول: - ۴۵۶
- و اما در مورد بخش دوم یعنی علم غیر متعارف - ۴۵۹
- قسم سوم: قدرت اجتماعی انسان - ۴۶۰
- نوع چهارم ترانس فیزیکی = ماوراء طبیعی - ۴۶۱
- اشاره - ۴۶۱
- الف: نفسانی - ۴۶۱

- ب: الهی ۴۶۱
- گرایش های انسان ۴۶۳
- اشاره ۴۶۳
- ۱- غرائز ۴۶۴
- ۲- عواطف ۴۶۴
- ۳- انفعالات ۴۶۵
- ۴- احساسات ۴۶۵
- ترکیب امیال ۴۶۵
- تعارض امیال ۴۶۵
- خواست های پست ۴۶۷
- شخصیت طلبی ۴۶۸
- معیار انتخاب ۴۷۱
- شناخت های لازم در تعیین راه زندگی ۴۷۶
- معاد ۴۸۶
- اشاره ۴۸۶
- وجود و بقاء روح ۴۸۸
- انسانیت انسان به روح اوست؟ ۴۹۰
- روح در قرآن ۴۹۳
- تجرد روح ۴۹۹
- شیوه های قرآن در بررسی مسأله ی معاد ۵۰۱
- اشاره ۵۰۱
- ۱- خلع سلاح ۵۰۱
- ۲- دفع شبهات ۵۰۴
- اشاره ۵۰۴
- دفع شبهه ای دیگر ۵۱۱
- ۳- ارائه نمونه ۵۱۲

۵۱۷	توضیحات
۵۳۳	اثبات معاد
۵۳۳	اشاره
۵۳۶	تقریر استدلال
۵۳۸	استدلال دوم قرآن
۵۳۸	اشاره
۵۴۰	تقریر استدلال دوم
۵۴۲	دگرگونی نظام جهان، در قیامت
۵۵۰	رابطه دنیا و آخرت
۵۶۳	درباره مرکز

سرشناسه : مصباح ، محمدتقی ، - 1313

عنوان و نام پدیدآور : معارف قرآن / محمدتقی مصباح یزدی

مشخصات نشر : قم : موسسه در راه حق ، - 1365.

شابک : 400ریال (ج. 1).

یادداشت : چاپ سوم : 240001382 ریال : ISBN 964-6740-34-0

یادداشت : عنوان دیگر : معارف قرآن .

مندرجات : ج . 1 . خداشناسی . -- [در یک مجلد] راه شناسی و کیهان شناسی

عنوان دیگر : معارف قرآن .

موضوع : اسلام -- بررسی و شناخت

موضوع : خداشناسی

موضوع : قرآن -- تحقیق

شناسه افزوده : موسسه در راه حق

شناسه افزوده : موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس (سره)

شناسه افزوده : موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره). واحد مجموعه آثار

رده بندی کنگره : 1365 6م6/BP217

رده بندی دیویی : 297

شماره کتابشناسی ملی : م 65-289

خیر اندیش دیجیتال : موسسه مددکاری و خیریه ایتمام امام زمان (عج) شهرستان بروجن

ویراستار دیجیتال : سمانه جاوید

ص: 1

اشاره

نام کتاب: معارف قرآن.

نویسنده: استاد محمد تقی مصباح یزدی.

ناشر: مؤسسه در راه حق، قم.

نوبت چاپ: دوم 520 صفحه وزیری.

چاپخانه: سلمان فارسی - قم تلفن 32208

حروف چینی پایا - تهران تلفن 822706

تیراژ 3300 جلد.

تاریخ نشر: بهار 1368

حق طبع محفوظ و مخصوص ناشر است.

ص: 2

قرآن کریم، بزرگترین هدیه الهی برای انسانهاست که ایشان را بسوی سعادت جاودانی، هدایت می کند.

قرآن، مهمترین دلیل بر حقانیت اسلام و رسالت پیامبر گرامی صلی الله علیه واله وسلم است، که همواره با بیان اعجاز آمیزش حجّت را بر همه آدمیان تمام می کند.

قرآن، معتبرترین سند برای اثبات معارف و احکام اسلامی است، که خدای متعال بقاء آن را ضمانت فرموده و از تحریف، مصون داشته است.

قرآن، بزرگترین محور اتحاد بین همه مسلمانان است که می تواند مرجعی برای رفع اختلافات فرقه ای و گروهی باشد و خطوط اصلی دین را به همه حق جویان بنمایاند.

با این همه مسلمانان اهتمام کافی به شناختن حقایق و پیروی از دستورات آن نکرده اند و بهمین جهت، پیام آور رحمت الهی شکایت به درگاه پروردگار می برد: «وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا».

در عصر ما استاد گرانقدر علامه طباطبائی - رضوان الله علیه - پرچم احیاء قرآن را در حوزه علمیه قم برافراشتند و با تدریس و نوشتن تفسیر المیزان گامی بلند در این راه برداشتند که خدای متعال پاداشی درخور عظمت خویش به ایشان عطا فرماید. ولی گنجانیدن یک دوره تفسیر کامل در برنامه های درسی میسر نیست و انتخاب بخش هایی از آن هم کاری دشوار است و برای آگاهی از نظام فکری، اسلام چندان سودمند نیست. از این روی، بر آن شدیم مطالب قرآنی را دسته بندی کرده در ضمن یک سیستم منطقی با بیانی موجز و متناسب با کتاب درسی و در عین حال ساده و روان عرضه کنیم تا با اصلاحاتی که از طرف صاحب نظران ذیصلاحیت انجام می گیرد بصورت متن درسی درآید.

کتاب حاضر، قسمتی از دروسی است که بهمین منظور تحت عنوان «معارف قرآن» در مؤسسه در راه حق قم تدریس شده و پس از پیاده کردن از نوار و ویرایش آنها بوسیله آقای -

سید علی موسوی گرمارودی بطبع رسیده و در اختیار علاقمندان قرار می گیرد. امید است این خدمت کوچک در پیشگاه حضرت ولی عصر ارواحنا فداه - مورد قبول واقع شود و خدای متعال آن را وسیله ای برای گسترش معارف قرآن کریم در جوامع اسلامی قرار دهد.

قم - محمد تقی مصباح یزدی.

ص: 4

همان طور که امیرالمؤمنین صلوات الله علیه فرموده اند، 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 صلی الله علیه واله وسلم به مردم توصیه می فرمایند که در آیات قرآن تدبر کنند. قرآن کریم می فرماید:

ص / 29: «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ».

(کتاب پر برکتی را بر تو نازل کردیم تا در آیات آن تدبر کنند.) قرآن به این اندازه هم بسنده نمی کند، بلکه کسانی را که تدبر در قرآن نمی کنند مورد مؤاخذه قرار می دهد:

محمد / 24: «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا».

(آیا) در قرآن نمی اندیشند یا اینکه بر دلهاشان قفل زده شده است؟).

نیز پیغمبر اکرم صلی الله علیه واله وسلم و ائمه ی اطهار علیهم السلام سفارش های بسیار در رجوع به قرآن و تدبر در آیات آن فرموده اند. بویژه هنگامی که فکر جامعه دچار آشفتگی و تیرگی گردد و شبهه هایی در میان مسلمانان رخ دهد که موجب انحرافات فکری و عقیدتی شود، در چنین شرایطی تأکید شده است که حتماً به قرآن مراجعه کنید:

اصول کافی / ج 2، ص 438: «ذَٰلِ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْكُمُ الْفِتْنَةُ كَقِطْعِ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ فَعَلَيْكُمْ بِالْقُرْآنِ».

(هنگامی که فتنه ها همانند پاره های شب تیره شما را فراگیرد به قرآن روی آورید).

با اینکه در بسیاری از روایات می خوانیم که علم کامل قرآن نزد پیغمبر اکرم صلی الله علیه واله وسلم و ائمه ی اطهار علیهم السلام است و آنان معلم و مفسر حقیقی قرآن هستند [چنانکه قرآن درباره ی پیغمبر اکرم صلی الله علیه واله وسلم می فرماید که: معلم و مبین قرآن، خود پیغمبر اکرم است]. (1) با این حال، -

ص: 5

1- از اوصاف پیغمبر اکرم صلی الله علیه واله وسلم یکی نیز اینست که خدا در مورد او می فرماید: «يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ» (سوره جمعه، آیه 2). بعد از اینکه می فرماید: «يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ»، یعنی بعد از تلاوت و تزکیه ی مردم نوبت به تعلیم کتاب می رسد. از اینجا معلوم می شود که تعلیم قرآن غیر از تلاوت آیات است. لذا یک وظیفه ی پیغمبر اکرم صلی الله علیه واله وسلم این بود که وقتی آیات قرآنی بر آن حضرت نازل می شد، آن آیات را برای مردم تلاوت می فرمودند تا الفاظش را یاد بگیرند و بعد به تزکیه ی مردم می پرداخت. وظیفه ی دیگر پیامبر صلی الله علیه واله وسلم 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 نمی فهمند تعلیم دهد: «يُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ» (سوره ی بقره، آیه ی 151) همچنین در آیه ی دیگری می فرماید: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ

إِلَيْهِمْ» ما این قرآن را برای تو نازل کردیم تا تو آیاتش را برای مردم تبیین کنی (سوره ی نحل، آیه ی 44). معلوم می شود که آیات قرآن گاهی احتیاج به تبیین دارد و وظیفه پیغمبر اکرم صلی الله علیه واله وسلم تبیین آنهاست و مسلماً تبیین غیر از تلاوت است و ما شیعیان معتقدیم که این تبیین [که از جمله مقامات آن حضرت می باشد] برای ائمه ی معصوم علیهم السلام هم ثابت است؛ نیز طبق ادله ی دیگر [که حالا در صدد بیان آن نیستیم] مقام معلمی قرآن از آن پیغمبر اکرم صلی الله علیه واله وسلم و ائمه ی اطهار علیهم السلام است.

می بینیم که هم خود پیغمبر اکرم و هم ائمه ی اطهار علیهم السلام تأکید می کنند که به قرآن مراجعه کنید و حتی می فرمایند: اگر در صحت روایات منقول از ما شک کردید آنها را با قرآن بسنجید.

در روایات بابی وجود دارد به نام «عَرَضَ عَلَيَّ الْكِتَابِ» (1) و در کتاب های اصول در باب تعادل و ترجیح ذکر می شود که یکی از مُرَجِّحات 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 گونه ای باشد که مفهوم آیه هم با روایت باید شناخته شود، دور لازم می آید و لذا این شبهه که هیچ کس حق ندارد بدون مراجعه به روایت درباره ی قرآن تدبّر کند و از مفاهیم قرآن استفاده نماید شبهه ای واهی است، و ما مأموریم هم از طرف خود قرآن و خدای متعال و هم بنابر تأکید های پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم و توصیه های ائمه ی اطهار علیهم السلام در آیات قرآن تدبّر کنیم، متأسفانه در این مورد در گذشته، کوتاهی هایی شده، تا جائی که درس قرآن و تفسیر قرآن حتی در حوزه های علمیه هم بسیار ضعیف و ملحق به عدم -

ص: 6

بود تا اینکه در حوزه ی علمیه ی قم مرحوم استاد علامه طباطبایی رضوان الله علیه این توفیق را یافتند که تفسیر قرآن را در حوزه ی علمیه ی قم احیاء کنند و این یکی از بزرگترین افتخاراتی بود که نصیب ایشان شد و همه ی ما به ایشان وامداریم و امروز یکی از بزرگترین و برترین مدارک اسلامی برای 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 مانند های ایشان را عطا فرماید.

بهر حال ما به عنوان وظیفه ای که از طرف خدا و پیغمبر برایمان تعیین شده است باید در قرآن بیندیشیم، تدبّر کنیم، و از گورهای گرانمایی که خداوند در این کتاب برای ما مردم ذخیره فرموده است بهره ور شویم.

امروز بحمدالله اهمیت تعلیم و تفسیر قرآن تا حدود زیادی برای مردم ما روشن و بی سابقه ای نسبت به تفسیر قرآن پیدا شده است ولی در حالی که از این استقبال مردم دلشادیم باید خائف باشیم از اینکه کجروی هایی در تفسیر قرآن پیدا شود، زیرا نه تنها جامعه را به حقایق اسلام نزدیک نمی کند، بلکه راههایی را به مقاصد شیطان باز خواهد کرد، و می دانیم که متأسفانه چنین چیزهایی هم واقع شده است و امروز گروههایی با نام های مختلف وجود دارند که به گمان خودشان از قرآن استفاده و افکار خودشان را با آیات قرآن اثبات می کنند. بعضی از اینها کاملاً شناخته شده اند و بعضی هم آن چنانکه 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 آنها بی که می خواهند قرآن را بیاموزند ارائه دهند، چرا که منحرفان همه از روی عمد و غرض، دشمن اسلام و دولت اسلامی نشده اند بلکه بسیاری از اینها - شاید اکثر - در اثر اشتباه و تعلیمات و تلقینات غلط به این راه کشانده شده اند و با هزار تأسف گاهی بعضی از اینها در گذشته مورد تأیید بعضی از روحانیون هم واقع می گردیدند.

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 و آله وسلم و ائمه ی اطهار علیهم السلام نشان داده اند، دنبال کنیم و با کمال بی غرضی، 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 مینالد همین است که کسانی می کوشند تا قرآن را برافکار خودشان منطبق نمایند.

وقتی در آن زمان حتی با نزدیک بودن عهد پیغمبر اکرم صلی الله علیه و اله وسلم و با وجود کسانی همچون حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام چنین انحرافات پیدا می شده است هیچ بعید نیست که در این زمان و با ضعف علمی ما، این کژی در سطح بسیار وسیع تری پیدا شود.

پس بی شک یکی از واجب ترین وظائف روحانیت اینست که تلاش کند تا تمام مفاهیم قرآن را هرچه صحیح تر و متقن تر 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 صدند و بی تابانه می خواهند تا مفاهیم قرآن را یاد بگیرند و حتی به خیال خودشان با رجوع به معجم و امثال آن می خواهند تحقیق هم بکنند و خیال می کنند این، کار ساده ایست. شاید آنها در این گمان خود معذور باشند، ولی کسانی که سالها در حوزه های علمیه بوده اند و دقت در آیات و روایات را از بزرگان آموخته اند، اگر آنها هم چنین بیندیشند، حقاً معذور نخواهند بود.

وظیفه ی ماست از موازینی که علما و مفسران بزرگوار به دست ما سپرده اند بهره گیری و با تدبر 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 می خواهد قرآن را بفهمد بگوییم که باید 30 سال کار کند و درس بخواند تا قرآن را بفهمد؛ او را از فراگیری معنای قرآن مأیوس کرده ایم و نتیجه آن افکندن او در دامن منحرفان است. درست است که فهمیدن قرآن، احتیاج به زحمت های ویژه و تخصص هایی دارد ولی سرانجام این زحمات را باید عده ای بکشند و حاصلش را در اختیار دیگران قرار دهند تا استفاده کنند.

آنچه عرضه می کنیم باید مطالبی باشد که استادش 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، فایده ای را که از یک نظام فکری صحیح در مقابل نظام های فکری غلط باید گرفت، نیز نخواهد داشت.

همه ی مکتب های منحرف کوشیده اند به افکار و اندیشه های خود شکل و نظامی بدهند، یعنی برای مطالبشان ریشه ای 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 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 زنجیروار حلقه های معارف اسلامی را به هم ربط بدهد و در نهایت به آنچه هدف قرآن و اسلام است، نائل شود.

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

دسته بندی معارف قرآن که توأم با تفسیر موضوعی است (یعنی آیات را برحسب موضوعات دسته بندی می کنیم و مفاهیم آنها را به دست می آوریم و رابطه ی بین آنها را در نظر می گیریم) گرچه ضرور می باشد اما اشکالاتی هم دربر دارد.

برای دسته بندی 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 درباره ی آنها بیندیشیم و از همدیگر برای روشن کردن نقطه های ابهامی که احیاناً وجود دارد کمک بگیریم. یعنی نَفْسِیْرُ الْقُرْآنِ بِالْقُرْآنِ - همان راهی که علامه ی بزرگوار طباطبائی در تفسیر المیزان نشان داده اند و عمل کرده اند، ولی باید توجه داشت که وقتی ما آیه ای را از سیاق ویژه ی 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 آیه ی قبل و گاهی در آیه ی بعد و حتی گاهی در سوره ی دیگری یافته می شود و بدون توجه به این قرائن، مفاد واقعی آیات بدست نمی آید.

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 می خواهیم آیه ای را زیر موضوعی و عنوانی قرار دهیم، باید آیات قبل و بعد را هم در نظر بگیریم و اگر احتمال می دهیم که در آیات قبل و بعد قرینه ای وجود دارد؛ آنها را هم ذکر کنیم.

هیچ مانعی ندارد آیه ای را که می خواهیم مورد استفاده قرار دهیم، با آیه ی 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 آیه ای فکر و استظهاری می‌کنم و بعد از مدتی متوجه می‌شوم که در آیه ی قبلی، قرینه ای بوده است که از آن غفلت کرده ام و اگر آن را می‌دیدم استظهار کاملتری بود و یا استظهار دیگری می‌کردم. ولذا این نکته را نباید فراموش کنیم.

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 بندی های مرسوم در کتب بشری را مورد نظر قرار نداده است. کمتر سوره ای حتی سوره های یک سطر را می‌توان پیدا کرد که تنها راجع به یک موضوع صحبت کرده باشد غالباً، حتی در یک آیه، چند مطلب گنجانده شده و مفاد آیه دارای ابعاد مختلف و چهره های گوناگون است.

مثلاً یک آیه هم بعد اعتقادی، هم بعد اخلاقی، هم بعد تاریخی، هم بعد تشریحی و... دارد که این نیز مشکلی برای تجزیه آیات است. ولی همین مشکل را می‌توان چنین حل کرد که آیات را به مناسبت های گوناگون تکرار کنیم.

طرح دسته بندی آیات

پیدا کردن عنوانی کلی برای مفهوم یک یا چند آیه مثلاً آیاتی که درباره ی نماز، یا جهاد، یا امر به معروف و نهی از منکر است؛ کار مشکلی نیست ولی شکل دادن و گنجانیدن عناوین در یک نظام مشکل است یعنی فرض کنید که ما همه ی قرآن را بررسی کردیم و مفاهیمی که به دست می‌آید مثلاً زیر صد عنوان دسته بندی کردیم؛ حال خود این عناوین را چگونه تنظیم نماییم تا یک نظام منسجمی بوجود بیاید؟ مثلاً آیه ی اول قرآن حمد خداست.

پس اولین عنوان «حمد خدا» و آیه ی اول سوره ی بقره راجع به کسانیت که هدایت قرآن شامل حال آنها می‌گردد. پس عنوان دوم «هدایت» خواهد بود و همین طور سایر عناوین، آیا به همین ترتیب عناوین را دسته بندی کنیم؟ یا می‌توان در بین اینها نیز نظامی برقرار کرد و یک نقطه ی شروع طبیعی و منطقی برای آن در نظر گرفت؟

این عناوین را می‌توان تحت عناوین کلی تری 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 رابطه ای بین آنها در نظر بگیریم؟

طرحها

در اینجا سه طرح را می توان پیشنهاد کرد (البته طرحهای دیگر هم ممکن است عرضه شود ولی به عنوان نمونه بهترین طرحهایی که برای تقسیم بندی معارف قرآن عرضه می شود ذکر می کنیم 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 می شود (1- عقاید 2- اخلاق 3- احکام) در تفسیر المیزان هم در بسیاری از موارد این روش یادآوری شده است. پس یک نوع تقسیم بندی این است که تمام معارف قرآن را به سه قسم تقسیم کنیم، یک دسته در باب اصول عقاید (توحید، نبوت، معاد، عدل و امامت) و جزئیات این اصول، مثلاً جزئیات عالم برزخ. دسته ی دیگر، در باب اخلاق، و دسته ی سوم، در باب احکام، که البته فقهای ما در باب احکام این کار را کرده و کتاب هایی در موضوع آیات الاحکام نوشته اند مانند: *كَنْزُ الْعُرْفَانِ وَرُبْدَةُ الْبَيَانِ*.

این طرح شاید به نظر خیلی خوب بیاید و طرح خوبی هم هست - ولی می توان اندکی از آن خرده گیری کرد، یکی اینکه گنجاندن همه ی مفاهیم قرآن در این سه بخش مشکل است، مثلاً یک بخش مهم از آیات قرآن درباره ی تاریخ انبیاء و داستان های پیامبران است، هرچند در ضمن داستان نکته های توحیدی و تشریحی و اخلاقی هم هست. ولی مجموعه ی 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 درباره ی 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.

یک اشکال جزئی دیگر هم وجود دارد و آن اینکه خود این سه قسم رابطه ی روشنی با یکدیگر ندارند و باید با تکلف رابطه ای بین آنها برقرار کرد. البته این اشکالات خیلی جزئیست و اگر طرح بهتری پیدا نکردیم می توانیم به همین طرح عمل کنیم.

2- طرح دوم مبنی بر این است که بگوییم قرآن برای هدایت انسانهاست «هدی -

لنّاس) و انسان دارای ابعاد گوناگون مادی، معنوی، فردی، اجتماعی، دنیوی و اخرویست، و لذا معارف قرآن را برحسب ابعاد وجود انسان دسته بندی می کنیم و به این ترتیب، محور تقسیم بندی را خود «انسان» قرار می دهیم.

این کار البته شدنیست و اشکال اساسی هم ندارد ولی به نظر می رسد که اشکال فنی آن از طرح اول بیشتر است چرا که وقتی با دقائق مفاهیم قرآن آشنا می شویم، می بینیم که خود انسان را محور قرار دادن از نظر قرآن خیلی مورد قبول نیست و این یک نوع گرایش اومانیستی است که اصل را انسان قرار دهیم و همه چیز را در رابطه ی با انسان بسنجیم قرآن با این نوع گرایش موافق نیست و ما به خوبی می بینیم که تمام مفاهیم قرآن در هر بایی از عقاید، تا اخلاق، مواظب، داستانها، تشریحات، احکام فردی و اجتماعی و... همه یک محور دارد و آن «الله» تبارک و تعالی است و وقتی قانونی و حکمی را بیان می کند، می گوید خدا این حکم را بر شما نازل فرمود وقتی «اخلاقی» را بیان می کند می گوید این خُلقیست که خدا می پسندد و:

مائده / 42: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ»

آل عمران / 146: «وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ» و:

قصص / 77: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ».

و لذا محور اخلاق هم «الله» تبارک و تعالی است. بنابراین می توانیم بگوئیم آیات قرآن براساس «الله محوری» است. به اصطلاح مکتب قرآن مکتب الهیسم است و نه اومانیسم پس محور را انسان قرار دادن یکنوع 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 بعد است تا ما بگوئیم که بر اساس یک تقسیم بندی روشنی که در ابعاد وجودی انسان سراغ داریم آیات را تقسیم بندی می کنیم، از طرفی به حسب نظر بدوی، بین ابعاد وجود انسانی هم ارتباط روشنی وجود ندارد. (1)

اشکال سوم اینکه تقسیم کردن معارف قرآن بر طبق ابعاد وجود انسان نیز کار سترونی است، چرا که می بینیم گاهی یک حکم الهی و یکی خلقی که در انسان مدح -

ص: 12

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

شده، مربوط به بعد خاصی از وجود انسان نیست، بلکه بسیاری از ابعاد وجود انسان با این حکم و قانون و اخلاق ارتباط دارند، بطوری که نمی توان گفت که این بیان 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 یک رودخانه جاری و آبخاری که از منبع فیض الهی سرازیر است و به هر بخشی و مرحله ای که می رسد آنجا را سیراب می کند، در نظر بگیریم:

رعد / 17: «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا».

(هر وادی به اندازه ی ظرفیتش از آبی که خدا از آسمان نازل می فرماید استفاده می کند و سیراب می شود) باید معارف قرآن را مثل یک چشمه ی جاری ببینیم که از مرحله ای می گذرد و وارد مرحله ی دیگری می شود که این مراحل، تقسیماتشان طولیست. اول نقطه ی معینی دارد که از آنجا شروع می شود و از آنجا که لبریز شد به مرحله ی دوم فیضان می کند، و مرحله ی دوم فرعی از مرحله ی اول است؛ نه اینکه در کنار آن و قسیم آن باشد. گرچه تقسیمات طولی کم کم به جایی می رسد که پخش می شود و شاخه هایی هم پیدا می کند؛ اما اساس بر این است که معارف قرآنی را برحسب 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 نمی کنیم:

حدید / 3: «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 می کنیم؛ باید در کنار آن، اخلاق و احکام را به عنوان قسیم اعتقادات مطرح کنیم - ولی در اینجا اول یک 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 دوم نخواهیم رسید.

پس اولین امتیاز این است که بر اساس «الله محوری» این تقسیمات انجام می شود و دوم اینکه ترتیب منطقی بین مسائل و تقسیمات حاصل می گردد؛ زیرا وقتی این بحث های مختلف سلسله وار به هم مربوط بود؛ طبعاً بحث قبلی یک نوع تقدم بر بحث بعدی خواهد داشت که روشن و قابل فهم است برخلاف تقسیماتی که بحث ها را در عرض یکدیگر قرار می دهد که تقدم داشتن یکی بر دیگری محتاج به تبیین و گاهی تکلف است.

فرض کنید شئون فردی و اجتماعی انسان، دو بُعد وجود اوست حال اول بعد فردی را بگوییم یا اجتماعی را؟ و آیا این هر دو را مقدم بدانیم یا تقسیم دیگری را بر اساس شئون مادی و معنوی در نظر بگیریم؟ ولی اگر یک ترتیب طبیعی بین عناوین موجود باشد و دسته بندی بر اساس همان ترتیب طبیعی و منطقی انجام گیرد، دلیل روشنی برای تقدیم و تأخیر وجود خواهد داشت و نظام منسجم تری به وجود می آید که اشکالات طرحهای قبلی را نخواهد داشت.

بنابراین، بهتر است محور همه ی معارف قرآنی را «الله» قرار دهیم که کاملاً با روح تعالیم قرآن سازگار است و نخست به مسائل خداشناسی و انسان شناسی وارد شویم، سپس سایر مسائل انسانی را از راه تدبیر و تربیت الهی نسبت به انسان مورد بحث قرار دهیم. بدین ترتیب سیستم منسجمی از معارف به دست می آید که هم محور اصلی آنها اصالت حقیقی دارد و هم حلقه های آن دارای پیوند و ترتیب روشنی می باشد.

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

1- خداشناسی - که شامل مباحث شناخت خدا و توحید و صفات و کلیات افعال الهی می شود.

2- جهان شناسی که شامل مباحث آفرینش جهان زمین و آسمانها و ستارگان و پدیده های جوی (رعد، برق، باد، باران و...) پدیده های زمینی (کوهها، دریاها و...) می شود و ضمناً عرش و کرسی و فرشتگان و جن و شیطان نیز مورد بحث قرار می گیرند.

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

3- انسان شناسی - که شامل مباحث آفرینش انسان ویژگیهای روح، کرامت و شرافت انسانی، مسئولیت، و شرایط آن (آگاهی - قدرت عمل - اختیار)، ابعاد مختلف وجود انسان، سنت های الهی در تدابیرات فردی و اجتماعی معاد و سرنوشت نهایی بشر می شود.

در این بخش روشن می گردد که زندگی دنیا مقدمه ای برای آخرت و مرحله ای 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 مقدمات انتخاب (ابتلاء و آزمایش) دور می زند.

4- راه شناسی - که شامل مباحث شناخت های عادی (انواع علم حضوری و حصولی -

متعارف) و غیر عادی (الهام و وحی) می شود و مسأله ی «نبوت» و ضرورت بعثت انبیاء، و هدف آن، و نیز مقامات ایشان (نبوت، رسالت، امامت) و همچنین مسائل اعجاز و عصمت مطرح می گردد و سرانجام، مسأله ی جانشینی انبیاء (امامت به معنای خاص) مورد بحث قرار می گیرد.

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

5- راهنما شناسی- که شامل مباحث تاریخ انبیاء و ویژگیهای هر یک و کتاب هایی که برایشان نازل شده و محتویات آنها می شود و به تاریخ پیغمبر اسلام صلی الله علیه و له وسلم و حوادثی که در زمان حیات آن حضرت اتفاق افتاده می انجامد و ضمناً تاریخ اقوام و ملل و سایر داستانهای قرآن، مطرح می گردد.

ترتیب این بخش بر بخش پیشین نیز روشن است، زیرا پس از آنکه دانستیم که وحی و نبوتی در کار است نوبت می رسد به شناختن کسانی که گیرنده ی وحی و رساننده ی آن به مردم بوده اند.

6- قرآن شناسی- که مباحث کلی درباره 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 می شود.

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؛ می رسد.

7- اخلاق یا انسان سازی قرآن- که شامل مباحث خودشناسی و خودسازی است و نیز خیر و شر در افعال اختیاری و رابطه ی آنها با کمال و سعادت نهایی، روش تربیت و تزکیه ی قرآن (بیدار کردن انگیزه های خیرجویی به وسیله ی انذار و تبشیر) نقش ایمان و عمل و بیان رابطه ی آنها با یکدیگر و رابطه ی هردو با علم و سرانجام تفصیل اخلاق فاضله و رذیله.

این بخش به این مناسبت بعد از قرآن شناسی می آید که در آن به این نتیجه می رسیم که هدف قرآن، تزکیه و تعلیم است تزکیه بحث اخلاق و خودسازی را ایجاب می کند و تعلیم بحث های آینده را.

8- برنامه های عبادی قرآن- که شامل مباحث نماز و روزه و حج و قربانی و دعا و ذکر می شود، یعنی اعمالی که رکن اساسی آن را تقویت رابطه ی انسان با خدا تشکیل می دهد هرچند مصالح اجتماعی زیادی نیز در آنها منظور شده است.

9- احکام فردی قرآن- که شامل مباحثی ست نظیر حلال و حرام در خوردنیها و نوشیدنی ها، (اطعمه و اشربه و صید و ذباحت) و تجمل و زینت.

10- احکام اجتماعی قرآن- که شامل مباحث اجتماعی و حقوقی و سیاسی و اقتصادی است و به بخش های فرعی زیر منقسم می گردد:

الف- احکام مدنی.

ب- احکام اقتصادی.

ج- احکام قضائی.

د- احکام جزائی.

ه- احکام سیاسی.

و- احکام بین المللی.

و در مقدمه ی این بخش جامعه از نظر قرآن مورد بحث قرار می گیرد.

در این سه بخش اخیر، برنامه های عملی قرآن برای انسان در رابطه ی با خدا و با خود، و با دیگر انسانها مطرح می شود و تعالیم این کتاب آسمانی درباره ی هر بخش جداگانه مورد بررسی قرار می گیرد.

بدین ترتیب معارف قرآن از نقطه ی آغاز هستی شروع و به ترتیب، مراحل خلق و تدبیر الهی مورد بحث، واقع می شود و به بیان ویژگیهای جامعه ی آرمانی انسانی ختم می گردد و در همه ی مراحل ارتباط با محور اصلی «الله» کاملاً محفوظ است.

بخش اول

اشاره

بخش اول.

ص: 17

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

1- معرفت و شناخت یک موجود به حسب آن شیء مورد شناخت به دو صورت تحقق می یابد یکی شناخت شخصی و دیگری شناخت کلی. شناخت شخصی در مورد محسوسات به وسیله حواس و در شکل ادراک حسی حاصل می شود و در غیر محسوسات تنها به صورت علم حضوری و شهودی امکان پذیر است ولی شناخت کلی نسبت به همه ی موجودات به وسیله ی مفاهیم عقلی، حاصل می شود و این شناخت در حقیقت، متعلق به ماهیات و عناوین کلیه ی موجودات است و بالعرض به افراد و اشخاص، نسبت داده می شود.

مثلاً آگاهی انسان از خود (= من درک 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 می بیند و صداهایی که می شنود شناختی است شخصی و حتی؛ اما شناختن حسن و حسین و تقی و نقی به عنوان «انسان» یعنی موجود زنده ای که دارای قدرت تعقل و سایر ویژگیهای انسانی است معرفتی است کلی که اصالتاً به ماهیت «انسان» تعلق می گیرد و بالعرض به حسن و حسین و... نسبت داده می شود و همچنین شناختن «الکتریسیته» به عنوان انرژی که تبدیل به نور و حرارت می شود و علت پیدایش بسیاری از پدیده های مادی می گردد نیز معرفتی است کلی که اصالتاً به یک عنوان کلی تعلق گرفته است و بالعرض به الکتریسیته ی خاصی نسبت داده می شود.

در مورد خدای متعال هم دو نوع شناخت، متصور است: یکی شناخت حضوری که -

بدون وساطت مفاهیم ذهنی، تحقق می یابد و دیگری شناخت کلی که به وسیله ی مفاهیم عقلی، حاصل می شود و مستقیماً به ذات الهی تعلق نمی گیرد. معرفت هایی که به وسیله ی براهین، عقلی حاصل می گردد؛ همگی معرفت هایی کلی و حصولی و با واسطه ی مفاهیم ذهنی است ولی اگر معرفت شهودی و حضوری برای کسی حاصل شود، خود معلوم بدون وساطت مفاهیم ذهنی، شناخته می شود و شاید «رؤیت قلبی» 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 پاره ای از روایات وارد شده است. (2)

توجه به این نکته ذهن ما را از پیش داوری درباره ی آیات خداشناسی، مصون می دارد که نسنجیده همه ی آنها را حمل بر شناخت کلی و عقلانی نکنیم و درباره ی دیدگاه آنها دقت بیشتری بنماییم؛ شاید بعضی از آنها ناظر به رابطه ی شهودی دل با خدا باشد که به صورت نیمه آگاهانه یا آگاهانه تحقق می یابد و از نوع معرفت شهودی و حضوری شخصی است.

البته معرفت حضوری قابل تعلیم و تعلم نیست چون تعلیم و تعلم به وسیله ی الفاظ و مفاهیم حاصل می شود و معانی خاصی را به ذهن شنونده و اندیشنده می آورد و علم حضوری از قبیل معانی ذهنی نیست و قابل نقل و انتقال به دیگری نمی باشد. حتی بیانات قرآنی هم نمی تواند خود به خود علم حضوری و شهودی به ما بدهد ولی می تواند راهی را به ما نشان دهد که از آن طریق علم شهودی به خدای متعال پیدا کنیم یا معرفت ناآگاهانه یا نیمه آگاهانه 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 می دهند یا هدف والاتری نیز دارد یعنی می خواهد «دل» ما را به خدا آشنا کند و ما را به معرفت حضوری و شهودی راهنمایی فرماید؟

ص: 20

1- ر.ک: اصول کافی، ج 1، باب أَنَّهُ لَا يُعْرَفُ إِلَّا بِالْإِسْلَامِ، ص 85، (ط دار الکتب الاسلامیه).

2- مانند سخنی که از امام باقر علیه السلام نقل شده است که «كُلُّ مَا مَيَّرْتُمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَدَقِّ مَعَانِيهِ مَخْلُوقٌ فِي مَصْنُوعٍ مِثْلَكُمْ مَرْدُودٌ إِلَيْكُمْ» [محجة البيضاء، ج 1، ص 219، ط مكتبة الصدوق] و سخنی که از امام صادق علیه السلام روایت شده است: «وَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يُعْبَدُ بِالصِّفَةِ لَا بِالْإِدْرَاكِ فَقَدْ أَحَالَ عَلَى غَايِبٍ... إِنَّ مَعْرِفَةَ عَيْنِ الشَّاهِدِ قَبْلَ صِفَتِهِ وَمَعْرِفَةُ صِفَةِ الْغَائِبِ قَبْلَ عَيْنِهِ» [تحف العقول - كَلَامُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي وَصْفِ الْمُحَبَّةِ الْأَهْلِ الْبَيْتِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ].

2- اسماء الهی و الفاظی که در زبانهای مختلف در مورد خدای متعال به کار می رود بر دوگونه است: بعضی به عنوان «اسم خاص» و به اصطلاح «علم شخصی» استعمال می شوند و بعضی به عنوان اسم یا صفت عام و ممکن است یک لفظ به دو صورت، استعمال شود: گاهی به صورت «اسم خاص» و گاهی به صورت «اسم عام» و به اصطلاح نوعی «اشتراک لفظی» دارد. لفظ «خدا» در زبان فارسی و مشابهات آن در زبان های دیگر (مانند God در زبان انگلیسی) (1) از همین قبیل است.

در زبان عربی، اسم جلاله ی (الله) به صورت اسم خاص و علم شخصی به به کار می رود و «الرحمن» به صورت صفت مخصوص به خدا؛ ولی سایر اسماء و صفات الهی چنین نیست و از این رو جمع بسته می شوند و بر غیر خدا هم اطلاق می گردند مانند «ربّ ارباب»، «اله ← آله»، «خالق ← خالقین»، «رحیم ← رحماء و راحمین»؛ چنانکه در آیه ی (128) از سوره ی توبه صفت های «رئوف» و «رحیم» در مورد پیغمبر اکرم صلی الله علیه واله وسلم هم به کار رفته است: «... بِالْمُؤْمِنِينَ رُؤُفٌ رَحِيمٌ».

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

بنابر این لفظ جلاله (الله) خواه جامد باشد و خواه مشتق، اکنون که به صورت «علم شخصی» به کار می رود معنایی جز ذات اقدس الهی ندارد ولی چون ذات احدیت قابل ارائه نیست برای شناساندن معنای «الله» عنوانی را معرفی می کنند که مخصوص پروردگار متعال باشد، مانند «ذات مستجمع جمیع صفات کمالی» نه اینکه اسم جلاله برای مجموعه ی این مفاهیم وضع شده باشد. پس پژوهش درباره ی ماده و هیأت این کلمه نمی تواند به فهمیدن معنای آن به عنوان «علم شخصی» کمکی بکند.

4- لفظ «خدا» در زبان فارسی گرچه گفته شده است که مخفف «خود آ» و تقریباً مرادف با واجب الوجود است، ولی با توجه به مشابهات آن مانند «خداوند» و «کد خدا» می توان گفت معنای لغوی آن شبیه به معنای «صاحب» و «مالک» و معنایی که -

ص: 21

1- God هنگامی که به عنوان «اسم خاص» به کار می رود با حرف اول بزرگ G و هنگامی که به عنوان اسم عام به کار می رود کوچک g نوشته می شود.

در عرف از آن فهمیده می شود نظیر معنای خالق و آفریدگار است.

اما در قرآن کریم، شایعترین تعبیرات در مورد خدای متعال «اله» و «رب» است. (1)

و حتی در شعار توحید (لا إله إلا الله) از کلمه ی «اله» استفاده شده است و می فرماید: «الهُكْمُ إِلَهُ وَاحِدٌ» و نه «خالقکم خالق واحد» و یا در رب:

دخان/8: «رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأُولِينَ».

و از این رو مناسب است توضیحی درباره ی این دو کلمه داده شود:

«إله» بر وزن «فعال» به معنای «مفعول» مانند «کتاب» به معنای «مکتوب» و معنای لغوی آن «معبود» است ولی می توان گفت در «إله» مانند بسیاری از مشتقات معنای شأنیت و شایستگی لحاظ شده و از این رو می توان آن را به «پرستیدنی» یا «شایسته ی پرستش» ترجمه کرد و بنابراین نیازی نیست که در جمله ی «لا-إِلَهَ إِلَّا اللهُ» صفت یا متعلقی تقدیر گرفته شود، در کلمه قرآن هم همین معنا می تواند ملحوظ باشد: «ما، مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يُقْرَأَ» چیزی که شایسته ی خواندن است، خواندنی.

توضیح آنکه اگر «إله» به معنای «پرستش شده» باشد معنای «کلمه ی توحید» این است که کسی جز «الله»، «پرستش شده» نیست. در صورتی که اشخاص و اشیاء زیادی در جهان مورد پرستش قرار گرفته اند و از این رو صفت یا متعلقی تقدیر گرفته اند و چنین کرده اند که کسی جز الله «به حق» مورد پرستش واقع نشده است و نخواهد شد. ولی اگر معنای «اله»، «شایسته ی پرستش» باشد و به اصطلاح معنای شأنیت 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 «شایسته ی پرستش» است؛ چگونه در قرآن جمع بسته شده و بر معبودهای باطل نیز اطلاق گردیده است چنانکه در مورد گوساله ی سامری، تعبیر:

طه/97: «الهك».

و در مورد معبودهای فرعون تعبیر:

ص: 22

1- در قرآن صفت «خالق» بر الله بسیار کم اطلاق شده، و حتی به عنوان صفت ویژه ی خدا هم به کار نرفته است «فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون / 14) می بینیم که خالقین به صورت جمع آمده است. معلوم می شود که غیر خدا هم خالق وجود دارد (مثلاً در خلق هنری) یا در مورد حضرت عیسی علیه السلام می فرماید که خلق می کند: «وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ» (سوره ی مائده / 110). پس خالق از نظر قرآن نه صفت ویژه ی خداست و نه صفت بارز خدا.

به کار رفته است؟.

پاسخ این است که اینگونه اطلاقات بر حسب اعتقاد مخاطبین یا از زبان مشرکان می باشد و در واقع معنای آنها این است کسی یا چیزی که به گمان گوینده یا شنونده «شایسته ی پرستش» است، پس حتی در این موارد هم می توان گفت که معنای شانیت، لحاظ شده ولی به حسب اعتقاد گوینده یا شنونده نه به حسب واقع.

و اما «ربّ» که در فارسی به پروردگار ترجمه می شود در اصل، معنایی شبیه «صاحب اختیار» دارد چنانکه از موارد استعمال آن مانند «ربّ الابل» و «رَبَّة الدار» به دست می آید و هرچند ممکن است به حسب «اشتقاق کبیر» با ماده ی «رَبّی» مناسبت داشته باشد، ولی معنای آن عین معنای «مربی» نیست و از این رو ترجمه ی آن به «پروردگار» ترجمه ی دقیقی نمی باشد و اطلاق آن در مورد خدای متعال به این لحاظ است که او صاحب اختیار مخلوقات خود است و برای تصرف و تدبیر امور آنها نیازی به اذن و اجازه ی تکوینی و تشریحی کسی ندارد. پس اعتقاد به ربوبیت کسی به این معنی است که او می تواند استقلالاً و بی احتیاج به اذن دیگری در شأنی از شئون مربوط خود تصرف نماید. یعنی مالک شأنی از شئون کسی یا چیزی باشد که بتواند بی اجازه ی وی در آن تصرف کند، مثل کدبانوی منزل که به او رَبَّة الدار می گویند یا حضرت عبدالمطلب که در قضیه ی حمله ابرهه به خانه ی کعبه فرمود: *أَنَا رَبُّ الْإِبِلِ... من مالک شترم هستم* و از آن مراقبت می کنم، خانه ی 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 می تواند استقلالاً و بدون نیاز به هیچ گونه اذن و اجازه ای در تمام شئون مخلوقات خود «کل جهان» تصرف نماید و آنها را تدبیر و اداره کند.

با دقت در معنای «اله» و «ربّ» روشن می شود که الوهیت مستلزم ربوبیت است زیرا عبادت و بندگی نسبت به کسی انجام می گیرد که وی به حسب اعتقاد پرستشگر، نوعی ربوبیت و مالکیت و صاحب اختیاری داشته باشد و بتواند استقلالاً در مربوط خود تصرف نماید و به او سود و زیانی برساند.

دلیل عقلی بر وجود خدا در قرآن

اشاره

نخستین مساله ای که در بخش خدانشناسی در قرآن مطرح می شود 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 برداشته اند 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 درآورده اند که بازگشت اکثر آنها به «برهان نظم» است. در برابر ایشان دسته ی دیگری از مفسران معتقدند که قرآن کریم وجود خدا را بی نیاز از استدلال دانسته و درصدد اثبات آن برنیامده است و براهینی که دسته ی اول ادعا کرده اند یا در مقام اثبات توحید و نفی شرک است یا اینکه اساساً به صورت برهان در قرآن نیامده است و این مفسران هستند که پاره ای از بیانات قرآنی را با ضمیمه کردن مقدمات دیگری به صورت برهان درآورده اند.

البته داوری صحیح و مستند در این مورد در گرو بررسی دقیق و گسترده ای است که با این بحث فشرده سازگار نیست، اگر چه استدلال دسته ی اول که بسیاری از آیات را دلیل دانسته اند، مخدوش است اما آنچه را به عنوان وجه جمع یا تقریب بین این دو قول می توان گفت این است که ممکن است قرآن کریم مستقیماً درصدد اثبات وجود خدا برنیامده باشد یا وجود خدا را قریب به بدیهی و بی نیاز از استدلال می دانسته 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 می توان از بیانات قرآن استدلال هایی برای این مطلب به دست آورد و حتی بعید نیست خود قرآن هم به طور غیر مستقیم به این استدلال ها توجه داشته باشد مثلاً منافاتی ندارد که آیه ای مستقیماً درصدد اثبات یگانگی خدا باشد ولی به طور غیر مستقیم اصل وجود خدا را هم ثابت کند یا آیه ای در مقام احتجاج با مشرکان یا منکران نبوت پیغمبر اسلام صلی الله علیه و اله وسلم باشد ولی ضمناً مطلبی را بیان کند که مثبت وجود خدا هم باشد.

برای نمونه، آیه ی (35) از سوره ی «طور» را در نظر می گیریم که در مقام احتجاج با کفار نیست که از ایمان به پیغمبر اکرم صلی الله علیه و اله وسلم سر باز می زدند. این آیه سؤالاتی را به صورت «استفهام انکاری» مطرح می کند و از جمله می فرماید:

طور/ 35: «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ».

آیا آنان بدون خالق پدیدار شده اند یا آنان خود خالق خویش هستند؟

بدون شک این آیه صریحاً در مقام اثبات وجود خدا نیست ولی ضمناً می توان 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 آفریننده ی خویش باشد و یا باید آفریننده ی دیگری داشته باشد. بطلان فرض اول و دوم روشن است و هیچ عاقلی نمی تواند آنها را بپذیرد، پس ناچار فرض سوم صحیح است و آن اینکه «آفریننده» دارد.

این استنباط منوط به این است که مصداق «شی» در آیه ی شریفه «آفریننده» باشد. یعنی آیا این کافران بدون چیزی که آفریننده ی ایشان باشد آفریده شده اند یا خودشان آفریننده ی خویشند؟ بدیهی است که هیچکدام از این دو فرض صحیح نیست، و پاسخ هردو سؤال منفی است. پس باید معتقد به وجود خدای آفریننده باشند ولی دو احتمال دیگر نیز درباره ی مصداق «شی» وجود دارد یکی آنکه منظور از «شی» ماده ی قبلی باشد: (1) یعنی آیا ایشان بدون ماده ی قبلی آفریده شده اند؟ دیگر آنکه منظور از آن «هدف و غایت» باشد، آیا ایشان بی هدف آفریده شده اند؟ ولی ظاهراً هیچ یک از این دو احتمال با ذیل آیه، سازگار نیست یعنی با این سؤال که «آیا ایشان آفریننده ی خویشند؟» این مناسب نیست که «آیا ایشان بدون ماده ی قبلی یا بدون هدف آفریده شده اند؟» بلکه همسنگ چنان سؤالی این است که «آیا ایشان بدون آفریننده آفریده شده اند یا خودشان خود را آفریده اند؟» و شاید نکته ی اینکه سؤالها عیناً به همین صورت طرح نشده و مثلاً گفته نشده است: «لَيْسَ لَهُمْ خَالِقٌ أَمْ هُمْ الْخَالِقُونَ» این باشد که روی مخلوق بودن ایشان تکیه شود (= خُلِقُوا) تا بطلان هردو فرض روشنتر گردد.

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

نکته ای که باید به آن توجه داشت این است که براهین عقلی - خواه در قرآن یا در سخنان فلاسفه و متکلمان - وجود خدا را به وسیله ی مفاهیم ذهنی اثبات می کنند و نتیجه ی آنها معرفتی حصولی و کلیست مثلاً برهان حرکت وجود کسی را به عنوان «محرک» برای جهان اثبات می کند؛ 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 می کنند که این عناوین کلی جز یک «مصداق» ندارند یعنی «خدا یکیست» و براهین صفات هم صفات کمالی را برای او اثبات و صفات نقص را از او نفی می کنند و -

ص: 25

1- چون «من» در قرآن در مورد مفهوم ماده به کار می رود: مِنْ تُرَابٍ ... مِنْ طِينٍ...

حاصل همه ی 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 آفریننده ی جهان و انسان است». و این معرفتی است به یک عنوان کلی منحصر در فرد واحد و معرفتی ست غایبانه به «موجودی» و به «او». (1)

در اینجا این سؤال مطرح می شود که آیا قرآن کریم درباره ی 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 آیه ی فطرت و آیه ی میثاق به دست آوریم.

خداشناسی فطری

پیش از ورود در بحث پیرامون آیات فطرت و میثاق، بهتر است توضیحی درباره ی کلمه ی «فطرت» بدهیم واژه ی «فطرت» که در فارسی به «سرشت» ترجمه می شود، مصدر نوعی است و دلالت بر نوع خلقت و آفرینش می کند، ولی معمولاً در مورد انسان به کار می رود و چیزی را فطری می گویند که نوع خلقت انسان، اقتضای آن را داشته باشد و خدادادی و غیر اکتسابی و کمابیش مشترک بین همه ی افراد انسان باشد، و از این رو شامل همه ی بینش ها و گرایش های خدادادی انسان می شود، بینش ها و گرایش های فطری عبارت است از: بینش ها و گرایش های 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 می بریم 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 خواست هایی که 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 خدا پرستی و توحید، کلمه ی فطری کاربردهایی دارد گاهی می گوئیم خداشناسی فطری است به معنای آنکه انسان یک نوع شناختی به حسب آفرینش خود نسبت به خدای متعال دارد. گاهی -

ص: 26

1- در روایتی که قبلاً از تحف العقول نقل کردیم (... و مَعْرِفَةَ صِفَةِ الْغَائِبِ قَبْلَ عَيْنِهِ) دقت شود. ر.ک: ذیل ص 13.

می‌گوییم خداجویی فطری است، یعنی انسان به حسب فطرت خود به سوی خدا گرایش دارد و او را وادار می‌کند که درصدد شناخت او و پرستش او برآید. در اینجا که می‌گوییم خداجویی فطری است از مقوله‌ی شناخت نیست؛ این از مقوله‌ی گرایش است یک میل قلبی، یک انجذاب قلبی به طرف خدا وجود دارد که موجب می‌شود انسان به جستجوی خدا برآید. گاهی گفته می‌شود خدا پرستی فطری است یعنی در انسان گرایشی 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 خواست‌های 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 درصدد ارضاء بدلی برمی‌آید. معنای خدا پرستی فطری این است که در فطرت انسان یک گرایش به پرستش خدا وجود دارد 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 یک 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 می گذرانند بدون اینکه احساس خستگی کنند و دلشان می خواهد که 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، لحظه ای به وصال او رسیده می خواسته 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 می کند. کسی که خدا را شناخت و محبت خدا در دل او بیدار شد؛ عاشق مناجات با خداست و سیر نمی شود عبادت برای او چنان لذتی دارد که همه چیز را فراموش می کند. به هر حال منظور از خدا پرستی فطری عبارت است از چنین گرایشی که در نهاد انسان وجود دارد و می خواهد در مقابل محبوب خضوع و کرنش کند و او را عبادت نماید. بحث در اینجا مربوط به خداشناسی فطری ست 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 یک رابطه ی وجودی با خدا دارد اگر در دل خودش درست کند و کاو کند و به عمق قلب خود توجه کافی بنماید این رابطه را می یابد. نه اینکه می داند خدایی هست بلکه رابطه ی خود را با خدا می یابد و به تعبیر دیگر می بیند و شهود می کند وجدان می کند. 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 می برد، شناخت های ذهنی و فطری عبارت است از شناخت های 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 می تواند این مطلب را درک کند.

به هر حال، اطلاق فطری بر شناخت فطری به هریک از این دو معنا که بگوئیم به 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 می گویند بدیهیات ثانویه به چند قسم تقسیم می شود که یک قسم فطریات است.

و فطریات عبارت از قضایایی است که ثبوت محمول برای موضوع به سبب واسطه ای است که نیاز به کشف ندارد و خود بدیهی و مسلم می باشد، و به وسیله ی آن واسطه، محمول برای موضوع اثبات می شود اما آن واسطه همیشه در ذهن وجود دارد و احتیاج به کسب ندارد، وقتی ما می گوئیم خداشناسی هم فطری است به معنای علم حصولی و علم عقلانی به این معناست که عقل ما از راهی پی به وجود خدا می برد، اما این راه همیشه برایش موجود است و نباید کسب بکند و بیاموزد و به همین دلیل است که به آسانی همه ی افراد گرچه تحصیل کرده نباشند، ولو در آغاز بلوغ باشند میتوانند مساله ی خدا را از کسی بیاموزند و یا اینکه اگر ذهن وقادی داشته باشند خود به خود متوجه شوند و پی ببرند. آنچه مهمتر است خداشناسی به معنای علم حضوری و شهودی است. یعنی آیا انسان یک نوع آشنایی قلبی با خدا دارد که اگر به اعماق قلب خود مراجعه کند این رابطه را می یابد؟ اگر چنین چیزی وجود داشته باشد خداشناسی به معنای علم حضوری ثابت می شود و این شناخت با شناخت حصولی و عقلی خیلی تفاوت دارد. چنانکه در مقدمه گفتیم شناخت های عقلانی همیشه شناختی کلی است، نتیجه این شناخت این می شود که یکی هست که جهان را آفریده اما غایب است و او را نمی یابد؛ یک موجودی هست که این جهان را آفریده است و آن را تدبیر می کند. این یک معرفتی است غایبانه؛ اما اگر علم حضوری و شهودی باشد نباید چنین بگوید زیرا او را می شناسد؛ با او آشناست؛ معرفت شخصی ست معرفتی ست حضوری با یک عنوان کلی او را نمی شناسد؛ بلکه رابطه ی دل خود با خدا را در می یابد. اگر کسانی که توجهاتی به جهان ماده و تعلقاتی به پدیده های این جهان دارند؛ این توجهات و تعلقات را قطع کنند یا در یک حالت اضطراری خود به خود این توجهات قطع بشود، آنگاه در عمق دل خود آن رابطه را در می یابند یعنی این رابطه در همه هست منتهی مورد توجه نیست. ما آنقدر توجهمان به بیرون از خود و به اشیاء مادی و زیورها و زینت های دنیا معطوف شده است که از آن رابطه ی قلبی خود غافل شده ایم. اگر بتوانیم توجهمان را از ماورای خود و خدا قطع کنیم و به درون خودمان پردازیم آن رابطه را خواهیم یافت و این کاری است که به طور کلی عرفاء پیشنهاد می کنند، 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 رابطه ی خود را با خدا بیابد در روایتی از امام صادق علیه السلام (1) نقل شده است که شخصی خدمت حضرت عرض کرد خدا را به من آنچنان معرفی کن که گویی او را می بینم حضرت -

ص: 29

1- توحید صدوق از انتشارات مکتبه الصدوق، ط تهران، سال 1387ه-ق، ص 231، با اندک تفاوت.

از او سؤال کرد؟ آیا هیچ وقت از راه دریا مسافرت کرده ای؟ (گویا حضرت توجه داشتند 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 قضیه ای واقع شد.

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

گفت: بلی چنین شد.

گفتند: در آن حال امیدی به نجات داشتی؟

گفت: آری.

گفتند: در آنجا که وسیله ای 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 حدی که گویی او را می دیده است. این همان حالتی است که گفتیم گاهی اضطراراً توجه انسان از ما سواء قطع می شود و آن حالت به انسان روی می دهد که رابطه ی قلبی خودش با خدا را در می یابد انسان با اختیار هم چنین کاری را می تواند 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 می رسد که امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: «ها كُنْتُ أَعْبُدُ رَبِّيَ لَمْ أَرَهُ». (1) هنگام پرستش، رابطه قلبی خود با خدا را می یابد برای چنین شخصی وجود خدا مسأله نیست، دلیلی برای وجود خدا نمی طلبد آیا هیچ کس برای وجود خود دنبال دلیل می گردد؟ کسی که فکر می کند و می اندیشد و درباره ی اشیاء دیگر تحقیق می کند؛ برای مسائل علمی و فلسفی دلیل می آورد؛ آیا برای وجود خود هم احتیاج به دلیل دارد؟ هرگز ندارد؛ زیرا خود را با علم حضوری می یابد کسی هم که خدا را بیابد رابطه ی وجودی خود را با خدا با علم حضوری درک کند؛ دیگر جای سؤال برایش باقی نمی ماند که آیا خدا هست یا نیست، بلکه همه چیز دیگر را در پرتو نور خدا موجود می بیند. اینجاست -

ص: 30

که چنین کسی می گوید «بِكَ عَرَفْتُكَ» تو را با خودت شناختم. در دعای ابوحمزه می خوانیم که حضرت سجاد سلام الله علیه در پیشگاه خداوند عرض می کند «.... بِكَ عَرَفْتُكَ وَأَنْتَ دَلَلْتَنِي عَلَيَّ» (1) من تو را با خودت شناختم، آفتاب را با خود آفتاب می بیند؛ نور را با خود نور می بیند و اشیاء دیگر در پرتو نور دیده می شوند. در اواخر دعای عرفه حضرت سیدالشهداء سلام الله علیه عرض می کند: «أَيْكُونُ لِيغْيِرَكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ» (2) آیا غیر از تو ظهوری دارد که تو نداری و باید با ظهور او تو را دید «أَيْكُونُ لِيغْيِرَكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ» یعنی چیزی روشن تر 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 می شناسند.

خوب، بحث ما بحثی است قرآنی، می خواهیم ببینیم آیا در قرآن، راجع به چنین معرفت شهودی فطری، بحثی به میان آمده است؟ آیا از آیات قرآن چنین چیزی استفاده می شود یا نه؟ البته در اینکه انسان می تواند 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 می شوند؛ آیات فراوان داریم: القیامة/ 22: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ».

چهره هایی شاداب که به سوی خدا می نگرند و نظیر اینها در آیات قرآنی و روایات و دعاها و مناجاتها فراوان است، اما بحث ما این است که این رؤیت به صورت فطری و برای همه ی انسانها وجود داشته باشد (آن مرتبه ای از علم حضوری و شهودی که برای اولیاء خدا حاصل می شود، شهودی است اکتسابی که با سیر و سلوک و با اطاعت و عبادت خدا به آن نائل می شوند). بحث ما این است که آیا نوعی شهود فطری برای انسان وجود دارد که همه ی 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 می توانیم استدلال کنیم و هریک را جداگانه مورد بحث قرار می دهیم یکی آیه ی 30 از سوره ی روم:

«فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ».

و دیگر آیه ی 172 از سوره ی اعراف، که بعداً درباره ی آن بحث خواهیم کرد؛ اما -

ص: 31

1- مفاتیح الجنان، در دعاهای سحر ماه مبارک رمضان، ص 189، اوائل دعاء ابوحمزه ثمالی.

2- مفاتیح الجنان، چاپ کتابفروشی اسلامیة، ص 272.

ترجمه ی این آیه ای که لفظ فطرت در آن به کار رفته است؛ به طور تحت اللفظی چنین است: خدای متعال خطاب به پیامبر اکرم صلی الله علیه واله وسلم می فرماید: «فَأَقِمْ 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 می خواهند بگویند کسی توجه خودش را نسبت به یک چیزی متمرکز کرد و تمام توجه اش معطوف به یک شیئی شد؛ می گویند: أَقَامَ وَجْهَهُ إِلَيْهِ یا نَحَوَهُ. یعنی صورتش را درست مواجه او قرار داد به طرف او قرار داد کنایه از این است که توجه اش کاملاً معطوف به او شد؛ خدا در این آیه خطاب به پیامبر می فرماید دین را وجهه ی نظر خود قرار بده کاملاً توجهات معطوف به سوی دین باشد خودت را درست مواجه با دین قرار بده؛ ترجمه ی تحت اللفظی این عبارت با ذهن ما درست آشنا نیست، اینها تعبیراتی است ادبی مربوط به هر زبانی نمی توان عیناً به زبان دیگر برگرداند. اگر تعبیر خودمان را که می گوئیم فلانی زمین خورد به عربی برگردانیم چیز مضحکی می شود مثلاً «اکل الارض» به جای «سقط علی الارض» یا «وقع علی الارض». تعبیرات را عیناً از زبانی به زبان دیگر نمی توان برگرداند. پس شاید ترجمه ی مناسب آیه ی مورد بحث این باشد که «توجه خود را دقیقاً به سوی دین معطوف کن». «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا». بعد جمله ای را اضافه می کند: «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 شعرگونه به کار می بریم، اما در تعبیرات رایج این گونه استعمال نمی کنیم که در وسط کلام یک جمله ای که در ظاهر نیمه تمام است به کار ببریم ملاحظه بفرمایید: «توجه خود را به سوی دین بدار، سرشت خدایی که خدا همه ی انسانها را بر آن سرشته است» این جمله تمام به نظر نمی رسد در عبارات عربی اینگونه چیزها زیاد است، در ادبیات فارسی هم اگر دقت کنیم گاهی اینگونه تعبیرات را می یابیم، ولی در تعبیرات رایج جمله های نیمه تمام ذکر نمی شود؛ مفسران در اینجا گفته اند که این «فطرة الله» منصوب به اغراء و از تعبیراتی است که در ادبیات عربی و در نحو به کار می رود. در فارسی گاهی در عبارات ادبی می گویند «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 جمله ی قبلی حساب می شود، 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 می کند؛ چیزی برخلاف فطرت و خواست فطری به تو نگفتم تمام توجه ات به سوی دین باشد؛ بر -

فطرت خود که خدا تو را بر آن سرشته است. به قول بعضی از مفسران یعنی «الزَّم فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» تعبیرات دیگری هم شده است، که حالا- نمی خواهیم زیاد به آنها پردازیم تنها خواستیم توجه را به این موضوع معطوف کنیم که موقعیت این جمله در کلام چیست. بعد از اینکه می فرماید تمام توجهات را به سوی دین معطوف بدار؛ می گوید سرشت خدایی بعد اضافه می فرماید: «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 توجه اش معطوف به دین باشد. بعد تأکید می کند که خیال نکنید بعضی از انسانها چنین بوده اند، یا در یک زمانی فطرت انسان این چنین بوده است نه «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» آفرینش الهی تغییر پذیر نیست؛ خدا انسان را این چنین آفریده و مقتضای فطرتش این است که متوجه دین باشد «وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» ولی بیشتر مردم این را نمی دانند، این تقریباً توضیح تحت الفظی بود برای این آیه ی شریف که عرض کردم برای این آیه تفسیرهایی ذکر کرده اند و خواسته اند از آن نتایجی بگیرند بعضی گفته اند مفاد آیه ی شریف این است که احکام دین مخصوصاً احکام ریشه ای و پایه ای دین، موافق فطرت انسانی است. کلیاتی که در دین وجود دارد اینها چیزهایی است که فطرت انسان می طلبد و برخلاف مقتضای فطرت نیست، پس منظور آیه از اینکه می فرماید: «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 می طلبد؛ 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 می طلبد. این برخلاف فطرت نیست همینطور چیزهایی که مربوط به زندگی عادی انسان است: تجویز طیبات، تحریم خبائث (پلیدیها) این چیزی است که فطرت انسان می طلبد:

مانده/ 5: «أَجَلٌ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ».

اعراف/ 157: «يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ».

اینها موافق فطرت است. قانون ازدواج موافق فطرت است، اگر یک دینی بطور کلی ازدواج را ممنوع کند قانونی برخلاف فطرت آورده است اما هیچ یک از قوانین اسلام مخالف فطرت نیست؛ این یک تفسیرست که برای این آیه شده است و بر اساس این تفسیر «خدا پرستی» که ریشه ی همه ی احکام دین اسلام است موافق فطرت نشان داده می شود. به حسب این تفسیر دین مجموعه ای از احکام و قوانین تلقی شده و این احکام و قوانین -

موافق با فطرت الهی است، می گوید احکام و قوانین را خوب و بطور دقیق مراعات کنید؛ و یکی از آن احکام هم خدا پرستی است. پس نتیجه ی این تفسیر، این می شود که خداپرستی امری است موافق فطرت.

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

آل عمران/ 19: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ».

اسلام هم یعنی انقیاد، مطیع بودن، تحت فرمان بودن. «الْإِسْلَامُ هُوَ التَّسْلِيمُ». این حالت انقیاد در مقابل خدا امریست 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/ 22: «وَمَنْ يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ».

خودت را تسلیم خدا کن. پس معنای موافقت و هماهنگی دین با فطرت این است که در نهاد انسان یک گرایش وجود دارد به سوی پرستش خدا که قبلاً اشاره کردیم و طبق این دو تفسیر منظور از فطری بودن در اینجا گرایش فطریست. هر دو میل به پرستش خدا بود اما آنچه ما درصدد آن هستیم پیش فطریست، یعنی می خواهیم بگوییم انسان نسبت به خدا یک شناخت فطری دارد؛ آن هم از نوع شناخت شهودی. سؤال در این مورد این بود که آیا این مطلب را می توان از این آیه درآورد یا نه؟ در پاسخ باید گفت وقتی در فطرت انسان گرایشی به سوی خداپرستی وجود دارد آیا می تواند این گرایش متعلق خود را نشان ندهد؟ وقتی می گوییم گرایش هست به پرستش خدا؛ ناچار نوعی شناخت هم باید در فطرت باشد؛ وقتی ما می گوییم در فطرت انسان (به معنای عام آن البته که شامل غرائز هم می شود)، گرایش به ازدواج هست خود فطرت متعلقش را می شناسد؛ وقتی احساس نیاز به همسر در انسان پیدا شد خود می فهمد که انسان چه می خواهد و با چه موجودی می خواهد آمیزش داشته باشد و زندگی بکند خود فطرت نشان می دهد؛ ممکن نیست ما تمایل جنسی را به صورت یک امر غریزی و فطری بپذیریم؛ اما متعلق آن معلوم نباشد یعنی آدم که احساس نیاز به همسر می کند اینطور نیست که نفهمد که آیا می خواهد از درخت بالا برود، یا برود کره ماه پیاده بشود یا می خواهد زن بگیرد. وقتی این خواست در انسان پیدا می شود، می فهمد که چه می خواهد؛ پس شناختی هم با آن همراه هست؛ وقتی خدا پرستی فطری شد یعنی در نهاد ما یک گرایش است به اینکه خضوع بکنیم در مقابل یک کسی، آن کس را باید بشناسیم نه -

اینکه خضوع در مقابل یک چیزی که نمی دانیم چه چیزی است؛ خود این فطرت، آن چیز را نشان می دهد؛ این خضوع در مقابل کامل مطلق است [در تعبیر غریزه و فطرت خرده گیری نکنید؛ چون اصطلاحات متعددی در این مورد وجود دارد؛ ما هر دو را در اینجا متصادق حساب می کنیم، یعنی هر دو را به یک چیز اطلاق می کنیم].

وقتی ما می گوئیم یک خواست فطری در نهاد ما هست که می خواهد در مقابل خدا خضوع و پرستش کند؛ این بدین معناست که دنبال موجودی می گردد که کامل مطلق باشد؛ اگر خضوع هایی در مقابل دیگران می کند، از این جهت است که مطلوب خودش را نیافته، و گم شده اش را پیدا نکرده است و دنبال مطلوب بدلی می گردد. معشوق حقیقی اش را پیدا نکرده و لذا اگر معشوق بهتری و کاملتری بیابد تدریجاً معشوق اولی را فراموش می کند، اگر ملاک عشق، زیبایی بوده است؛ اگر معشوق زیباتری بیابد به تدریج آن انس و دلبستگی را نسبت به معشوق اول از دست می دهد و به سراغ دومی می رود. باز اگر کاملتر از او پیدا کند؛ همین حالت را دارد. پس اینها مطلوب حقیقی نیستند؛ اینها بدلی هستند. آنچه فطرتش دنبال می کند آن کامل مطلق است که هیچ عیبی ندارد. هیچ کمبودی ندارد کمالی فوق او تصور نمی توان کرد، جمالی بالاتر از او امکان ندارد اگر او را یافت دیگر دست از او بر نمی دارد او مطلوب حقیقی است، ارضاء حقیقی این خواست فقط با پرستش تأمین می شود. پس در فطرت ما شناختی نسبت به او وجود دارد، هر چند ضعیف است و ما در اثر این ضعف، اشتباه در تطبیق پیدا می کنیم.

باری واژه ی «فطری» در منطق و فلسفه در اصطلاحهای مختلفی به کار می رود، آنچه با بحث فعلی ما تناسب دارد سه اصطلاح است:

1- آنکه «خداجویی» یکی از «خواست های فطری» انسان است، و شاهد این که انسانها در طول تاریخ به رغم اختلافات نژادی و جغرافیایی و فرهنگی و... در جستجوی خدا بوده اند و همواره نوعی دین و اعتقاد به خدای جهان آفرین در میان بشر وجود می داشته است.

2- آنکه «خداشناسی» یک «شناخت فطری» است و منظور از «خداشناسی فطری» یکی از دو نوع شناخت حصولی و حضوری می باشد:

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 می کند که وجود انسان و همه ی پدیده های جهان نیازمند است، پس خدای بی نیازی وجود دارد که نیاز آنها را رفع می کند.

ب- منظور از خداشناسی فطری حضوری این است که «دل» انسان ارتباط عمیقی با آفریننده ی خود دارد، و هنگامی که انسان به عمق دل خود توجه نماید چنین رابطه ای را خواهد یافت، ولی اکثر مردم مخصوصاً در اوقات عادی زندگی که سرگرم امور دنیا هستند توجهی به این رابطه ی قلبی ندارند و تنها هنگامی که توجهشان از همه چیز بریده می شود و امیدشان از همه ی اسباب قطع می گردد؛ می توانند به این رابطه ی قلبی، توجه نمایند.

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

روشن است که تعبیر «فطری» به اصطلاح اول و سوم به معنای نوعی «میل و گرایش باطنی» است 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 می گردد، نهایت این است که چون دلیل، خیلی واضح است «فطری» نامیده می شود. و اما شناخت فطری حضوری همان شناختی است که درصدد بیان آن هستی.

در بررسی آیه ی 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 خدا پرستی 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 آیه ی میثاق می دانند و توضیح آن خواهد آمد، ولی اگر منظور از آن، «شناخت عقلی» باشد چندان ارتباطی با این بحث پیدا نمی کند. اما این احتمال اخیر مؤیدی هم ندارد.

برای آیه ی 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 اقامه ی عدل و قسط در جامعه و دیگر مسائل اساسی اسلام موافق فطرت آدمی و با خواست ها و بینش ها و گرایش های انسانی هماهنگ است. برحسب این تفسیر خداشناسی و خداپرستی جزئی از فطرتی است که در آیه ی 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 شکل های گوناگون عبادات و اطاعت از دستورات قوانین الهی، تجلی می کند چنانکه لفظ «اسلام» دلالت بر این معنی دارد:

آل عمران/ 19: «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 تقرب به «کامل مطلق» است و پرستش های انحرافی و شرک آمیز در اثر تلقینات و تربیت های غلط و یا در اثر جهل و خطای در تطبیق پدید می آید «كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ...» (1).

برحسب این تفسیر آیه ی شریفه مستقیماً ناظر به «خدا شناسی» نیست ولی می توان گفت که لازمه ی فطری بودن «خدا پرستی» وجود نوعی شناخت فطری نسبت به خدای متعال است، زیرا باید انسان خدا را بشناسد تا او را بپرستد و در صورتی که گرایش به خدا پرستی امری فطری باشد شناخت او هم فطری خواهد بود.

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

آیه میناق

در آیه ی (172) از سوره ی اعراف می فرماید:

«وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَسَدَّ لَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلْسِنَةً بَرِّكُمْ قَالُوا بَلَى سَدَّ هَذَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ. أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ».

هنگامی که پروردگارت از پشت آدمی زادگان فرزندانشان را برآورد و ایشان را بر-

ص: 37

1- کافی، ج 2، ص 13، (ط دارالکتب الاسلامیه).

2- کافی، ج 2، ص 13 (ط دارالکتب الاسلامیه).

خودشان شاهد قرار داد که آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: چرا، شهادت دادیم. (و خدا این کار را انجام داد) تا روز قیامت نگویند که ما از این مطلب غافل بودیم، یا نگویند 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 می سازی؟

این آیه از آیات مشکل قرآن از نظر تفسیر است و از جهات متعددی جای بحث گسترده دارد، ولی پرداختن به همه ی آنها ما را از هدفی که در اینجا داریم دور می کند. مفسران در مقام توضیح جمله جمله ی این آیه و ارتباط این مطالب با هم و بیان لبّ معنای این آیه، اختلاف نظرهایی دارند، سؤال های زیادی پیرامون جمله جمله ی این دو آیه مطرح است. تا آنجا که بعضی گفته اند ما از این آیه چیزی سر در نمی آوریم، از آیات متشابه است و باید علم به آن را به اهلش واگذاریم، ولی انصاف باید داد که اگر چه در نکته های دقیقی از این آیات ابهاماتی وجود 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 آنها رفع تشابه نتوان نمود. با دقت در دو آیه یک 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 می کند که خدا با فرد، فرد انسانها یک رویارویی داشته و به آنها گفته است آیا من خدای شما نیستم؟ و آنها گفته اند آری تویی خدای ما و این رویارویی با تک تک انسانها موجب این شده است که عذری برای مشرک ها 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 می خواهد چنین مطلبی را افاده بفرماید شکی نیست ابهام ها 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 این چنین چیزی را در خودمان یاد نداریم و سراغ نداریم این است که مشکل است مفاد چنین آیه ای را بپذیریم وگرنه در اینکه آیه چنین مطلبی را افاده می کند جای شکی نیست، البته در اینجا سؤالهایی هست. در چه عالمی؟ در چه شرایطی واقع شده؟ آیا دسته جمعی بوده یا تک تک؟ 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 مکالمه ای 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 یک کسی یک صدایی از یک جایی بلند کند و پرسد آیا من فلانی نیستم؟ شما هم بگویید چرا فلانی هستی، این ارزشی ندارد این باید به گونه ای باشد که قابل خطا نباشد. قابل اشتباه نباشد وگرنه عذر برای شما باقی می ماند، مثلاً اگر شیطان فریاد بزند که من خدای شما نیستم؟ و یک کسی خیال کند که این سخن خداست و بگوید چرا؛ این قابل خطاست یعنی صرف اینکه صدایی به گوش برسد دلیلی نمی تواند بود که گوینده فلان کس است؛ موقعی این مکالمه قطع عذر می کند و دیگر جایی برای اشتباه در تطبیق باقی نمی گذارد که شما طرف را ببینید و بشناسید. پس مدعای آیه این است که مکالمه ای بین خدا و انسان تحقق یافته که عذری برای خطای در تطبیق باقی 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 با خدا دارد که بر اساس آن رویارویی می توان گفت خدا می گوید: آیا من پروردگار تونیستم؟ او هم می گوید چرا.

آنچه به روشنی از این آیه ی شریف به دست می آید این است که هر فرد انسان نوعی معرفت به خدای یگانه پیدا کرده است که می توان از کیفیت حصول آن به این صورت تعبیر کرد که خدا به آنان فرمود: «الْكَسْتُ بِرَبِّكُمْ». و آنها پاسخ دادند «بلی شهیدنا». و این گفتگو به گونه ای واقع شد که جای عذر و ادعای خطا در تطبیق باقی نگذاشته است، و از این رو، چنانکه اشاره کردیم در روز قیامت نمی تواند بگوید که با ربوبیت الهی آشنا نبوده است، و یا نمی تواند پیروی از پدران و پیشینیان را بهانه ی شرک و کجروی قرار دهد. به نظر می رسد که چنین مکالمه ی حضوری و عذر براندازی که خطای در تطبیق را هم نفی می کند، جز با علم حضوری و شهود قلبی حاصل نمی شود و مؤید آن روایات زیادی است که مشتمل بر تعبیرات «رؤیت» و «معاینه» می باشد.

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 کتاب های دیگر؛ نقل شده است.

امام باقر علیه السلام در روایتی که از کافی در ذیل آیه ی فطرت نقل شده می فرماید: «فَعَرَفَهُمْ وَأَرَاهُمْ نَفْسَهُ وَلَوْلَا ذَلِكَ لَمْ يَعْرِفِ أَحَدٌ رَبَّهُ». (1) یعنی خدا خودش را به ایشان -

ص: 39

شناساند و ارائه داد، و اگر این کار انجام نمی گرفت، هیچ کس پروردگارش را نمی شناخت. و در تفسیر علی بن ابراهیم قمی از ابن مسکان نقل شده که به حضرت صادق علیه السلام گفتم: «مُعَايَنَةٌ كَأَنَّ هَذَا؟ قَالَ: نَعَمْ» (1) 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: «وَلَوْلَا ذَلِكَ لَمْ يَدْرِ أَحَدٌ مِّنْ خَالِقِهِ وَرَازِقِهِ» (2) یعنی اگر این صحنه نبود هیچ کس نمی دانست که چه کسی آفریننده و روزی دهنده ی اوست.

از این عبارت استفاده می شود که معرفتی که در آیه ی شریف به آن اشاره شده معرفتی شخصی است، نه شناختی کلی که از راه مفاهیم انتزاعی و عناوین عقلی، حاصل می شود و معرفت شخصی درباره ی خدای متعال جز از راه علم حضوری و شهودی، امکان ندارد. و اگر منظور معرفت کلی و نتیجه ی استدلال عقلی می بود، می بایست چنین گفته می شد: «وَلَوْلَا ذَلِكَ لَمْ يَعْلَمْ أَحَدٌ أَنَّ لَهُ خَالِقًا»، یعنی هیچ کس نمی دانست که «خالقی» دارد نه اینکه چه کسی خالق اوست، این مطلب را بیشتر توضیح می دهیم و از خواننده ی محترم، تقاضای بذل دقت بیشتر داریم:

اگر انسان علم شهودی نداشته باشد تنها حقیقتی کلی را می تواند بفهمد، مثلاً این که یک کسی هست که کار خاصی را انجام داده است. اگر شما سازنده ی یک ساختمان را ندیده باشید تنها می توانید بفهمید که سازنده ای این مصنوع را ساخته و از صفات مصنوع می توانید پی به صفات صانع هم ببرید هر قدر دقت و مهارت در آن مصنوع بیشتر به کار رفته باشد، دلالت بر هنرمندی و کارایی و مهارت صانع می کند تا این حد شما می توانید بگویید سازنده ی ماهری بوده است، خیلی با سلیقه بوده است. اما اینکه چه کسی است؟ از این استدلالات او را نمی توانید بشناسید، شخص او را درک نمی کنید، استدلالات عقلی می تواند به ما بگوید که جهان آفریننده ی حکیمی و آفریننده ی 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 نمی گوید؛ اگر آن رابطه ی درونی و قلبی بین ما و خدا نبود، خود خدا را ما نمی شناختیم می دانستیم که عالم خالق دارد اما اینکه کیست؟ نمی دانستیم. شناخت شخص خالق وقتی میسر است که یک نحو شهودی نسبت به او -

ص: 40

1- تفسیر المیزان، ج 8، ص 340.

2- تفسیر المیزان، ج 8، ص 345.

حاصل شده باشد، والا یک معرفت کلی خواهد بود؛ منظور از دقتی که تقاضا کردیم خواننده بفرماید، در این جمله بود که فرق است بین اینکه بگوییم «أُولَا- ذَلِكْ لَمْ يَعْلَمْ» (یا «لَمْ يَدْرِيَا لَمْ يَعْرِفْ» به حسب تعبیرات مختلفی که در روایات هست) «أَحَدٌ أَنْ لَهُ خَالِقًا» یا گفته شود: «لَمْ يَعْلَمْ مَنْ خَالِقُهُ». (1)

در زبان خودمان می‌گوییم اگر چنین چیزی نبود هیچ کس نمی‌دانست که جهان خالق دارد، یک وقت اینگونه گفته می‌شود، یک وقت دیگر گفته می‌شود اگر این نبود هیچ کس نمی‌دانست چه کسی خالق جهان است. تعبیری که در همه‌ی روایات است همین است، نمی‌گوید اگر چنین مکالمه و مواجهه‌ای نبود هیچ کس 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 یک رابطه‌ی بین دل و خدا برقرار شود که وقتی به عمق دل توجه بشود «خود خدا» را می‌یابد، نه اینکه یک 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 «خود خدا» را می‌بیند این طور 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 علیه در مورد آیه‌ی شریفه «رِجَالٌ لَا تُلْهِهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ»؛ می‌فرماید: «وَإِنَّ لِلذِّكْرِ لَأَهْلًا». (2) یاد خدا اهلی دارد که آنها یاد خدا را به جای لذایذ زندگی بر می‌گزینند.

حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام برای اهل ذکر و کسانی که 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-

ص: 41

1- اگر آن ارائه نبود، هیچ کس نمی‌دانست که خالق دارد یا نمی‌دانست که کدام کس خالق اوست.

2- نهج البلاغه، فیض الاسلام، ص 694 و 695.

اجمعین، بلکه آن کسانی هم که پیرو راستین پیامبران و پیشوایان که پیرو راستین پیامبران و پیشوایان معصوم باشند، می توانند به چنین مقام هایی 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 می خواهد بگوید آشنایی با شخص خدا در دل همه ی انسانها وجود دارد، و وقتی آثارش را می بیند آن معرفت زنده می شود، 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 می آید و زنده می شود و آن روایت که نقل کردیم می گوید اگر چنین صحنه ای نبود، کسی نمی دانست که کی خالق اوست، یعنی ممکن بود بداند خالق دارد اما نمی دانست چه کسی است چون او را ندیده بود اما چون این معرفت شهودی حاصل شده است، وقتی عقل می گوید عالم خالق دارد می فهمد که کیست، چون قبلاً با او آشنا بوده است.

پس بر اساس این برداشت (که مورد تأیید روایات زیادی هم هست و یک برداشت از پیش خود نیست) می توانیم بگوییم که قرآن، تصدیق می فرماید 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 می گیرد، یعنی آدمی در می یابد که خدا هست، امور دیگری هم از این شهود برای انسان حاصل می شود، که از جمله ی آنها معرفت صفات خداست یکی ربوبیت خدا، یعنی این شهود به گونه ای بوده است که آدمی در می یابد که نه تنها آفریننده ای هست و می فهمد که او کیست، بلکه می یابد رب و صاحب اختیار و اداره کننده ی جهان هم اوست. تعبیری که در این آیه از چنین چیزی حکایت می کند؛ اینست که می فرماید: «الَّسْتُ بِرَبِّكُمْ» و نمی فرماید «الَّسْتُ بِخَالِقِكُمْ»؛ در این مکالمه خدا می فرماید آیا من پروردگار شما (گرچه پروردگار ترجمه دقیقی نیست) و رب 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 می گردد و علاوه بر این توحید هم اثبات می گردد که هیچ کس دیگری هم غیر از او خالق و رب نیست و این دقیقاً به خاطر این رابطه ی شهودی یعنی این معرفت حضوری است که انسان نسبت به خدا پیدا می کند و یک چیز گزاف و بی قاعده و بی حساب نیست، معرفت حضوری نوع معرفتی است که بین انسان و خدا (و باصطلاح فلسفی علت هستی بخش) وجود دارد یعنی پیوند وجودی را می بیند؛ معنای علم -

حضوری این است که آن رابطه ای که بین وجود من و خدا تکویناً هست آن را می بینم، چنین شهودی برای من نسبت به چه کسی حاصل می شود؟ پیداست نسبت به هر کسی که با او این رابطه وجودی را داشته باشم یک تعلق و یک وابستگی وجود دارد که مورد شهود قرار می گیرد. اگر این وابستگی هست دیده هم می شود و اگر وابستگی نیست، هیچوقت علم حضوری به چیزی که نیست تعلق نمی گیرد و وقتی وابستگی وجودی مورد شهود قرار می گیرد با هرکس چنین وابستگی باشد دیده می شود، آنها در این مشاهده فقط وابستگی خودشان با «الله» را دیده اند اگر با کس دیگری هم وابستگی می داشتند باید می دیدند، زیرا که این شهود، بی ضابطه نبوده است، بلکه چون رابطه ی تکوینی بین انسان و خدا وجود دارد مثلاً فرصت کنید که یک لامپ به وسیله ی سیمی به سقف وصل شده باشد و بالنتیجه به سقف وابسته است؛ رابط آن هم همان سیمی است که آن را به سقف متصل می کند؛ اگر کسی چشم داشته باشد و شرائط دیدن هم حاصل باشد وقتی نگاه می کند آنچه هست می بیند، یعنی اگر تنها یک سیم بین لامپ و سقف واسطه است؛ همان یک سیم را می بیند و اگر دو تا سیم هست دو تا را می بیند، اگر سه تا هست سه تا را می بیند.

رابطه ی بین خدا و ما رابطه ی تکوینی و حقیقی است یعنی وجود ما وابسته به اوست آنچنان که 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 می کنید 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 نمی شود، زیرا اصولاً حقیقت آن وابسته به ذهن است. در مورد همه ی جهان نسبت به الله تبارک و تعالی، چنین رابطه ای بلکه فوق چنین رابطه ای وجود دارد و این را برای تقریب به ذهن می آوریم، والا- ما نمی توانیم حقیقت رابطه ی بین انسان و خدا و عالم با خدا را درک کنیم. پس اگر یک رابطه ی تکوینی بین خدا و انسان و عالم با خدا موجود باشد، در شهود همان رابطه دیده می شود، اگر بین انسان و دو خدا (العیاذ بالله) رابطه ای وجود می داشت یعنی ما دو تا آفریننده می داشتیم وقتی شهود می کردیم باید رابطه ی وجودی خودمان را با چند خدا ببینیم؟ می گوییم در این رابطه ی مورد بحث ما چون جز یک رب دیده نشده است همین دلیل بر این است که جز او رب دیگری نیست پس این مشاهده همین طور که وجود خدا را اثبات می کند ربوبیت خدا را هم اثبات می کند، یعنی در این شهود آدمی دیده است و می بیند اگر توجه کامل پیدا کند که نشبثش به خدا مثل نسبت یک صورت ذهنی است به ذهنی که او را تصور -

می کند، 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 می شود.

انسان باید این حالت را ببیند که وجودش نسبت به خدا یک ربط و ارتباط است؛ هستیش در ید قدرت الهی است بخواید 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 که 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 می گوید یک روز یافته بوده ایم و حالا موقفش را فراموش کرده ایم و بعد هم اگر خدا توفیق بدهد آن را به سرحد کمال برسانیم و آن معرفتی که در خور 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 اراده ی اوست، این خواست اوست که جهان هست؛ اگر این خواست نبود هیچ نبود؛ این را انسان می تواند با علم حضوری ببیند؛ در یک عالمی یافته بوده است در آن عالمی که بعضی از علماء اسمش را عالم «ذر» یا عالم میثاق گذاشته اند که خدا فرمود: **الْكُتُبُ 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 می شناسیم نمی توانیم بفهمیم که آن عالم چگونه عالمی بوده و چطور مکالمه ای بوده و چه طور تحقق پیدا کرده بوده است، و همان است که آن را جهات ابهام این آیه دانسته اند 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 آیه ی فطرت در سوره ی روم وارد شده و هم در ذیل آیه میثاق در سوره اعراف آمده است و منظور این است که خدا انسانها را -

ص: 44

بر یگانه پرستی سرشته است؛ لازمه اش این است که هم وجود خدا را بشناسد و هم ربوبیتش را و هم قابل پرستش بودنش را و هم یگانگی اش را؛ این است که می فرماید:

«فَطَرَهُمْ عَلَىٰ مَعْرِفَتِهِ أَنَّهُ رَبُّهُمْ» (1)

که باز مفادش همین است، پس می توانیم بگوییم این آیه دلالت بر شناخت فطری حضوری دارد. گفتیم شناخت فطری دو معنا دارد: خداشناسی عقلانی که از مفاهیم کلی حاصل می شود و دیگری خداشناسی حضوری و شهودی، که از راه شهود قلبی و رؤیت دل حاصل می گردد. 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 خداشناسی بر می آیم برطرف می کند؛ مثل کسی که آثار بنای ماهری را ببیند که قبلاً خود او را نیز دیده بوده است؛ بی درنگ متوجه شخص او خواهد شد، دیگر حق ندارد بگوید این اثر از یک بنای دیگری است، حتی بت پرست؛ اگرچه غفلت کرده و توجه به عالم ماده و اشباب 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 انداز انبیاء، فطرت وی به او نموده شود؛ دیگر حق ندارد بگوید: من فکر کردم آفریننده ی 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 دیده ای و می شناسی، حق نداری برکس دیگر تطبیق کنی، این است که دیگر عذر مقطوع است اگر بگوید: «إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ» پدران ما مشرک بودند، ما هم بچه بودیم و دنبال آنها رفتیم.

به آنها می گویند 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 می باشد، شناخته اید 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 می شود.

حاصل آنکه از این آیه ی شریفه استفاده می شود که خداشناسی فطری به معنای علم حضوری و شهودی نسبت به خدای متعال برای همه ی انسانها وجود دارد. نهایت این است -

ص: 45

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 می رسد و در اولیاء خدا به پایه ای می رسد که می گویند: «أَيُّكُونُ لِعَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ... (1) مَا كُنْتُ أَعْبُدُ رَبًّا لَمْ أَرَهُ» (2) و شاید هدف بسیاری از آیات قرآن توجه دادن به همین معرفت فطری و آشنا کردن هرچه بیشتر دل با خدا باشد. مثلاً در آیه ی (95) از سوره ی انعام، بعد از توجه دادن به پدیده ی حیات می فرماید:

انعام/59: «ذَلِكُمُ اللَّهُ فَأَتَى تُؤَفِّكُونَ».

گویا تأمل در پدیده های زنده دل را مستعد می کند که دست خدا را در طبیعت ببیند و حضور او را بیابد و همچنین پس از تذکر دادن تعدادی از آیات الهی در آیه ی (102) از همین سوره می فرماید:

انعام/102: «ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ».

توحید فطری را جمع بندی و خلاصه می کنیم:

معنایی که برای فطری بودن معرفت خدا بیان شد در واقع از رابطه ی وجودی انسان با آفریننده ی هستی بخش، حکایت می کند و چنین شناختی از آفریده ای که استعداد درک آن را داشته باشد، جدا شدنی نیست و از این رو تعبیر «فطری» در مورد آن کاملاً صدق می کند. چنین شهودی نه تنها به اصل «وجود» آفریننده تعلق می گیرد، بلکه به همه ی شؤون رابطه ی مذکور در بالا و از جمله «ربوبیت» نیز تعلق می گیرد، چنانکه استعمال کلمه ی «رب» در آیه ی میثاق، شاهد آنست، یعنی در این شهود هم وجود خدا و هم ربوبیت او ثابت می شود و اگر چنین رابطه ی وجودی بین انسان و موجود دیگری وجود می داشت مورد شهود قرار می گرفت. پس این معرفت به «وحدت و یگانگی» خدا نیز تعلق می گیرد و به همین جهت است که عذری برای شرک باقی نمی گذارد.

اعراف/173: «أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ...».

و چون الوهیت و معبودیت تنها سزاوار کسی است که خالق و ربّ باشد ثابت می شود مورد شهود فطری است؛ هیچ کس شایسته ی پرستش و عبادت نیست، جز «الله» و بدین ترتیب می توان گفت که توحید در خالقیت و ربوبیت و الوهیت امری فطری است.

ص: 46

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

2- اصول کافی، جلد 1، ص 98 (ط دارالکتب الاسلامیه).

حضرت صادق علیه السلام به حسب چند روایت که در کافی از ایشان نقل شده است در تفسیر آیه فطرت فرموده اند: «فَطَرَهُمْ عَلَي التَّوْحِيدِ». (1) و شاید آیه ی (60) از سوره ی «یس» نیز اشاره به همین معنی باشد که می فرماید:

یس / 60: «الْمَ أَعْهَدُ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ وَأَنْ اعْبُدُونِي 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 می دهد و آن پرستش خدای یگانه است و پرستش هر معبود دیگر، کجروی و انحراف از مسیر مستقیم فطرت می باشد.

مفهوم توحید

ممکن است توحید به معنای ایجاد وحدت هم بیاید. حالا باید دید در مدارک اسلامی آنجا که صحبت از توحید خداست به معنای یگانه دانستن است یا یکی کردن و یا حتی آنجا که توحید به عنوان یک اصل اسلامی مطرح می شود، به معنای توحید خداست یا ایجاد وحدت در هر چیز.

بعضی از گروه های التقاطی توحیدی را که یک اصل اسلامی است، به معنای ایجاد وحدت در جامعه معنا کرده و گفته اند اصل اول این است که باید جامعه ی بی طبقه به وجود بیاید همه ی طبقات یکی بشود، یعنی توحید را به معنای ایجاد وحدت در جامعه گرفته اند، 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 یک وقت نوشته بودند که توحید به عنوان یک اصل در شناخت و در فلسفه ی اسلامی مطرح است].

اینان می گویند در بینش اسلامی اشیاء رو به وحدت می روند، اضداد باید وحدت پیدا کنند توحید را اینگونه معنا کرده اند، چنانکه برای سایر اصول هم معانی از این قبیل تراشیده بودند. بعضی از اینها به قول عربها «مِمَّا تَصْحَكُ بِهِ الشَّكْلِي» است یعنی زن بچه مرده هم وقتی این حرفها را بشنود به خنده می افتد، آری، وقتی شخصی برای سخن -

ص: 47

گفتن و چیز نوشتن ضابطه ای قائل نشد و همه چیز را در راه افکار و خیالات خود به بازی گرفت، همه چیز می تواند گفت. وقتی آدمی بنا گذاشت که هر چه می خواهد بنویسد و هر چه می خواهد بگوید با همه چیز بازی می کند، با لغت، ادبیات، قرآن و همه چیز، حالا ما به عنوان سؤال می گوئیم توحیدی که اصل اول جهان بینی اسلام است به چه معناست؟ یعنی یگانه کردن جامعه یکتاسازی اجتماع یا به عنوان یکی کردن و یکی گرایی و وحدت گرایی در همه چیز و یا به معنای یگانه دانستن خدا؟ این سؤال است.

در قرآن کلمه ی توحید و مشتقاتش مثل: وَحَدَّ - يُوحِدُ - موحد، اصلاً به کار نرفته است، اگر سراسر قرآن را بررسی کنید یکجا کلمه ی توحید را نخواهید یافت؛ افعال توحید هم که از باب تفعل است. همان طوری که عرض شد اصلاً بکار نرفته است. این از عجایب است پس آن اصلی که قرآن به عنوان اساسی ترین اصل معرفی می کند با چه بیانی ذکر شده است.

اخلاص / 1: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ».

یوسف / 110؛ انبیاء / 08؛ فضیلت / 6: «إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَاحِدٌ».

اعراف / 59، 65، 73، 85؛ هود / 50، 61، 64؛ مؤمنون / 23: «اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ».

صافات / 35؛ محمد صلی الله علیه واله وسلم / 19: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ».

بقره / 163، 255 و 27 جای دیگر قرآن «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ».

اولین اصل قرآن به این صورت ها مطرح است؛ اصلاً کلمه ی توحید به کار نرفته است تا ما بنشینیم و دعوا کنیم که توحید قرآن به چه معناست؟

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

نحل / 36: «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ».

این سرلوحه ی دعوت همه ی انبیاست پرستش الله و اجتناب از طاغوت.

بنابراین اصل توحید به عنوان یک 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 یک 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 غرض ورزی چیز دیگری نیست توحید به عنوان یک 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 وجودی 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 آفریننده‌ی 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 دست اندرکار 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 شرک 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، 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، هرکس دیگری بخواهد به دیگری دستور بدهد امر بکند باید به اجازه‌ی الله باشد، هر قانون باید به پشتوانه‌ی 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 قبلی 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 نمی ماند، 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 می کند، 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 می کند که معتقد باشد آن کس یک نوع آقایی بر او دارد وقتی ربوبیت تکوینی و تشریحی الهه ثابت شد، نتیجه ی طبیعی آن این است که کسی جز او هم پرستش نشود. یکی دیگر از مظاهر توحید، این است که عملاً انسان پرستش کسی جز الهه نکند، مسأله ی قبلی؛ اعتقاد به این بود که کسی جز الهه سزاوار پرستش نیست، مسأله ی دوم این است که انسان عملاً جز الهه را پرستش نکند، این را توحید در عبادت گویند.

اگر ملاحظه کرده باشید در آیات شرک در عبادت به عنوان یک گناه تلقی شده است، یا وقتی گناهان کبیره را می شمارند می گویند اولین گناه کبیره شرک به الهه است این شرک، شرک در عبادت است که در مقام عمل انسان پرستش غیر الهه بکند ولو اینکه معتقد هم نباشد که آن کس سزاوار پرستش است، ولی به خاطر مصالحی این کار را انجام دهد، این شرک در عبادت است.

یکی دیگر از شؤون توحید، توحید در استعانت است، اینکه عملاً انسان از کس دیگری جز الهه کمک نخواهد وقتی ما مؤثر حقیقی را الهه شمردیم، معنایش این است که جز به اراده ی او سود و زیان به ما نمی رسد آن وقت از که می خواهیم کمک بگیریم؟ از کسی که همه 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 می کنیم و تنها از تو یاری می خواهیم». این هم یک توحید. این مطلب اگر کامل بشود، به صورت یک صفت نفسانی در می آید که در اخلاق اسلامی به آن توکل و اعتماد به خدا می گویند.

بسیاری از آیات را وقتی ملاحظه می فرمایید بعد از امر به پرستش خدا امر به توکل به خداست.

مانده/ 23: «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 کاره ای نیست قدرتی ندارد تا من از او بترسم هر تأثیری اصالتاً از اوست دیگران ابزارند، مجرای کارند، موحد کامل کسی است که جز از الله نمی ترسد. آیات زیادی داریم که امر می فرماید از خدا بترسید و از غیر نترسید:

احزاب/ 39: «الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ».

آل عمران/ 175: «فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُوا اللَّهَ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ».

از مردم نترسید از من بترسید.

باز از مظاهر توحید این است که امیدی جز به الله نداشته باشیم، و این نتیجه ی 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 کاره ای نیست، پس امیدها باید منحصر به او باشد و سرانجام از مظاهر توحید توحید در محبت است. کسی که معتقد باشد همه ی کمال ها و جمال ها اصالتاً از خداست، محبت او هم اصالتاً به خدا تعلق می گیرد، دیگر کمال ها و جمال ها عاریه ایست ما محبتی به هرکس یا هر چیز داشته باشیم به واسطه ی آنست که کمالی دارد و یا جمالی دارد وقتی دانستیم که این کمال ها و جمال ها 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 می کند؛ وقتی آدم رفیقی داشت که به او علاقه مند بود لباسش و کتابش را هم دوست دارد، خانه اش را هم دوست دارد؛ لازمه محبت به الله این است که آنچه انتساب به خدا دارد، از جهتی که منتسب به اوست مورد علاقه قرار گیرد و بالاخره توحید می رسد به جایی که انسان عیناً مشاهده می کند 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 می شود: «عالم هستی عین ربط است» عین تعلق است نه چیزی که دارای ربط و تعلق است. این مطلب یک وقت به صورت اعتقاد در انسان ظاهر می شود و بر اثر برهان و گاهی اگر معرفت انسان و ایمانش کاملتر بشود به حدی می رسد که این حقیقت را شهود می کند و می یابد؛ این مراتب توحید است.

آیا کسی که می خواهد از نظر اسلام موحد بشود و در جرگه ی مسلمانان در بیاید در -

این عالم از مسلمانان و موحدین شمرده بشود و در عالم آخرت هم با سعادت در بهشت وارد بشود، باید همه ی این مراتب را داشته باشد یا اولین مرتبه هم کافی است و یا حد نصابی دارد؟ آیا تا یک حد حتماً ضرورت دارد که اگر مادون آن شد پذیرفته نیست و در این عالم جزو مسلمانان به حساب نمی آید 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 رسیده اند 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 آفریده ی کسان دیگری هم هست [بگذریم که این اعتقاد خود متناقض است، ولی بسیاری از عقاید هست که لازمه اش تناقض است ولی خود شخص توجه ندارد که این دو اعتقاد با هم نمی سازد و لذا به هر دو معتقد می شود که بر اثر نقص معرفت و بینش است] یا نه کسی معتقد شد که آفریننده ی 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 آمده اند به کار تدبیر جهان پرداختند و کار از دست خدا گرفتند؛ اتفاقاً عمده ی عقاید شرک آمیز در طول تاریخ مربوط به همین مسأله است، حتی مشرکان عرب که قرآن در مورد آنها می گوید:

توبه/ 28: «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ».

اینها پلید هستند.

بقره/ 191؛ نساء/ 91: «أَفْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ».

هر کجا پیدا کردید آنها را بکشید. (مانند مشرکان پلیدی که مسلمانان را از خانه هایشان بیرون رانده بودند)، حتی چنین مشرکانی معتقد نبودند که آفریننده ی عالم چند تاست؛ 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 بت ها را به عنوان مجسمه های آنها می ساختند و پرستش می کردند، به خاطر اینکه به آن ملائکه تقرب پیدا -

کنند؛ ملانکه هم کارگردانان جهان هستند.

از طرفی این دختران خیلی خیلی پیش خدا عزیز هستند؛ خدا روی حرف اینها حرف نمی زند، وقتی چیزی از او بخواهند دیگر حرفشان را به زمین نمی اندازد. بنابراین شفیعیان پیش خدا هم خواهند بود.

زمر/3: «مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى».

یعنی مشرکان عرب معتقد به الله بودند.

زمر/38: «وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ».

شركشان در ربوبیت و عبادت بود همین طور مشرکانی که در زمان حضرت یوسف بودند در مورد آنان قرآن نمی فرماید که «خالق واحد خیر ام خالقون متعددون»، بلکه می فرماید:

یوسف/39: «أَزْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرًا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ».

پیداست شرک آنها در ربوبیت بوده است آیا اگر کسی معتقد شد خالق یکی است اما ارباب جهان متعدد است و جهان ربها و صاحب اختیاران متعدد دارد، مثلاً 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 شک این هم مشرک است، یعنی توحید در خالقیت کافی نیست. حالا اگر کسی معتقد شد که مدبر تکوینی جهان یکیست همان الله که جهان را آفریده است و تدبیر تکوینی هم می کند ولی کسانی نیز هستند که حق دارند برای مردم قانون وضع کنند و اطاعت اینها واجب است مثل اطاعت خدا خدا قانونی می فرستد و احیاناً می گوید فلان کار را بکنید؛ کسان دیگری هم هستند آنها هم در کنار خدا یک قانون دیگری وضع می کنند و می گویند این هم باید انجام بشود؛ مردم هم بگویند چشم؛ هم آنچه خدا گفته باید انجام بشود و هم آنچه اینان گفته اند و مثل اطاعت خدا اطاعت آنها هم واجب است. این شرک در ربوبیت شرعی است.

توبه/31: «اتَّخَذُوا أَحْبَابَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ».

یهود و نصاری معتقد بودند که بزرگان کلیسا و کنیسه حق تشریح و قانون دارند یا احکام الهی را می توانند 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 می کرد، 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 شرک در ربوبیت تشریحی است. قرآن ظاهراً ناظر به این مطلب است که می فرماید: یهود و نصاری اخبار و راهبان خودشان را ارباب قرار دادند رب شمردند آیا معتقد بودند که مثلاً پاپ آفریننده ی جهان می شود؟

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 می گفتند فرمان آنها هم واجب اطاعه می باشد.

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

وقتی ما در قرآن بررسی و دقت می کنیم می بینیم 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 مرتبه ی اخیر واقع شده است، چون که صد آمد نود هم نزد ماست، لذا این شعار را قرار داد «لا إله إلا الله» نمی فرماید: «لا واجب الوجود إلا الله - لا خالق إلا الله - لا رب إلا الله» اینها به تنهایی 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 می شود، 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 می شود. در واقع سیر تکاملی انسان در مسیر توحید پیش می رود، ارزش یابی افراد از نظر فضیلت بر حسب معیارهای اسلامی به اندازه ی مرتبه ی توحید شان می باشد.

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 مراتب قبلی توحید هر کدام به تنهایی می تواند -

بخشی از سعادت ما یا مرتبه ای از کمال و فضیلت ما را تأمین کند، یا مجموعه ی این مفاهیم توحیدی معجونی است که اگر واجد جمیع اجزاء بود مؤثرست و اگر بعضی از اجزانش 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 می کنیم با کس دیگری که نه توحید در خالقیت را قبول دارد نه توحید در ربوبیت را می توان 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 مجموعه ی مراتب توحیدی که به حد نصاب برسد تازه منشأ اثر می شود و تا به اینجا نرسد هیچ اثری ندارد ظاهراً به ذهن نزدیک می آید هر کدام به اندازه خود باید اثر داشته باشد، یعنی کسی که به طور کلی منکر خداست دارای مرتبه ای خیلی پست است و کسی که خداوند را به عنوان واجب الوجود قبول دارد یک مرتبه ای از حقیقت را یافته و دارای کمالی است و از آن یکی بهتر است و همین طور تدریجاً تا برسد به کسی که توحید الوهیت را پذیرفته است. جواب این سؤال چیست؟ آنچه از آیات قرآن استفاده می شود 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 مرتبه ی اول توحید را هم نداشته باشد و این چیز عجیبی که در ابتدا به ذهن ما دور می آید.

مصدق روشنی که در قرآن راجع به این موضوع داریم ابلیس است. حالا بحث در این نیست که آیا ابلیس یک موجود حقیقی است یا یک موجودی است افسانه ای، و آیا موجودی است مستقل از انسان و آیا جزئی و بعدی از وجود انسان است؟ عقیده ی ما این است که ابلیس موجود مستقلی است که قبل از انسان وجود خارجی داشته است عمر طولانی هم دارد ولی خوب گفتگو هایی هم در این مورد شده که فعلاً محل بحث ما نیست شاید در محل مناسب تری بحث کنیم.

به هر حال داستان ابلیس که در قرآن مکرراً بیان و بر آن تکیه شده است، فقط یک افسانه ی بی حاصل نیست اینکه قرآن اینقدر تأکید می کند برای این است که ما از آن استفاده ببریم چون خیلی مهم است. ابلیس معتقد به خالقیت الله بود به چه دلیل؟ قرآن می فرماید وقتی خدا به او فرمود چرا به آدم سجده نکردی؟ گفت -

اعراف/ 12: «خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ».

تو مرا از آتش آفریدی و او را از گل.

ص/ 76: «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 او بی «خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ 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/ 39: «قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَا زَتَنَنْ لَهُمْ...»

خدا را به عنوان ربّ هم یاد می کند و می گوید: «پروردگارا» پس اعتقاد به ربوبیت داشته است. اعتقاد به معاد هم داشته:

حجر/ 36: «فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ».

بعد که خدا فرمود تو مورد لعنت و غضب من هستی گفت، من یک 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 بفرییم.

معلوم می شود به روز قیامت هم معتقد بوده است «إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» تا روزی که مردم زنده و آدمیزادگان برانگیخته می شوند 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، همه ی اینها را معتقد بود.

در نهج البلاغه داریم: «وَقَدْ عَبَدَ اللَّهُ سِتَّةَ أَلْفِ سَنَةٍ لَا يُدْرِي أَمِنْ سَيِّئِ الدُّنْيَا أَمْ مِنَ السُّنَى الْآخِرَةِ» (1) ابلیس شش هزار سال عبادت خدا کرد سال هایی که معلوم نیست از سال های دنیا یا از سال های آخرت بوده است.

ابلیس قبل از آفرینش آدم شش هزار سال (فرض کنیم از همین سال های دنیا) عبادت خدا 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 می گوید باید پذیرفت، حق اطاعت بی چون و چرا مال خداست، یعنی کمبود او «توحید در ربوبیت تشریحی» بود.

ص: 56

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 پست تر باشد در حالی که من اشرف از آدم هستم؛ پس آدم باید مرا سجده کند! معنای این حرف این است که تو دستور بیجا می دهی، 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 سر پیچی کرد، البته این سر پیچی کردن مبادی روانی دارد که منشأ این سر پیچی می گردد، 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 / 78: «وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعَنِي إِلَى يَوْمِ الدِّينِ».

در روز قیامت هم:

ص / 85: «لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكَ وَمِمَّنْ 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 هرکس پایه و مرتبه ای 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 بالا تر باشد اما چنین نیست، ابلیس شش هزار سال عبادت خدا کرد و اعتقاد به این مراتب از توحید را داشت اما رئیس جهنمیان می گردد، یعنی پست ترین درجات جهنم از آن او و کسانی است که مثل او باشند.

نمی گویم که آن مقام دوزخی تنها به ابلیس منحصر است، شاید شرکایی هم داشته باشد؛ ممکن است ابلیس های انسی هم باشند که کم از او نباشند. ولی به هر حال آن عبادت های گذشته و آن اعتقاد به خالقیت و ربوبیت تکوینی به درد ابلیس نخورد چون بحد نصاب نرسید؛ مثل معجونی که یک عنصر اصلی در آن نباشد؛ این معجون هنگامی مفید است که مجموع اجزاء اساسی آن وجود داشته باشد. حتی ممکن است معجونی اگر یک جزء را نداشته باشد اثر سوء ببخشد. پس مجموعه ی عقاید توحیدی تا توحید در الوهیت معجونی است که با هم می تواند در سعادت انسان که موجب دخول در دار رحمت الهی و بهشت برین است، مؤثر گردد، اگر هریک از اجزاء آن موجود نباشد؛ آن اثر را نخواهد -

ص: 57

داشت. بعد از اینکه نصاب توحید معین شد یعنی این که ما باید در چه پایه ای باشیم تا بتوانیم خودمان را مسلمان، اهل حق و اهل سعادت ابدی بدانیم؛ روشن می شود که چرا بعضی از مسائلی که دور از ذهن ماست اینقدر مورد اهمیت است.

می دانید اگر کسی در اسلام یک حکم ضروری را که منصوص در قرآن است انکار کند مرتد می شود، یعنی از دین خارج شده است. یادتان هست که امام چندی پیش فرمودند کسی که لایحه ی قصاص را غیرانسانی بداند مرتد است، همسرش بر او حرام است خوش هدر است اموالش هم به وارث مسلمانش انتقال می یابد چرا؟ آیا گفته است خدا نیست! پیغمبر نیست! قیامت دروغ است؟ نه همه ی اینها را معتقد است؛ نماز می خواند روزه هم می گیرد، اما گفته است این حکم (لایحه ی قصاص) انسانی نیست، منصفانه نیست. چرا از دین خارج می شود؟ همه ی اعتقادات را دارد همه ی خدمات را کرده است شش هزار سال عبادت خدا کرده است، چرا بدتر از کسی می شود که منکر خود خدا هم هست؟ چون به حد نصاب توحید نرسیده است.

معنای این حرف این است که یا پیغمبر صلی الله علیه و اله وسلم 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 می گوید پیغمبر صلی الله علیه و اله وسلم از خودش چیزی نمی گوید و معتقد به رسالت است؛ اگر اشکالی بر حرف پیغمبر داشته باشد؛ در واقع اشکال به خداست. او که از خودش چیزی نمی گوید، پس در واقع با همه ی 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 می شود بیهوده نیست؛ باید بفهمیم که وقتی ما اسلام داریم که در مقابل فرمان خدا تسلیم باشیم. اگر بگوییم وقتی دلیل عقلی مسأله را فهمیدم، می پذیریم و اگر نفهمیدم کاری به آن ندارم؛ مسلمان نیستیم. البته احکام اسلام دلیل عقلی دارد؛ تابع مصالح و مقاصدی است اما فرق است بین اینکه بگوییم تا من مصلحتش را نفهمم نمی پذیرم، یا بگوییم هیچ حکمی بی مصلحت نیست ولومن ندانم.

اسلام یعنی «تسلیم بودن در برابر خدا» مگر تو چیزی منهای خدا هم داری، هر چه داری از اوست، پس چگونه در مقابل خدا می خواهی بگویی تو یکی، من هم یکی، تو اراده می کنی، من هم اراده می کنم، تو کی هستی از خودت چه داری؟ می گوید خدا در قرآن اینطور فرموده و این قانون را وضع کرده است، اما به نظر من اگر اینطور باشد بهتر است. عجب! یعنی شما یک شعور داری که در خدا نیست و خدا آن شعور را ندارد و نمی فهمیده -

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 می فهمی که خدا نمی فهمد، پس در این فهم خود تو خدای فهمت هستی، این فهمت را از خدا نگرفته ای!

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 می فرماید که اینها خونشان هدر است که اساس اسلام در اینها نیست. البته این حکم فقهی است و مدارک خاصی دارد ولی توجیه و تبیین این حکم بر اساس بینش اسلامی همین است که عرض کردم، چون بازگشت انکار یک 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 یک حکم اسلام را که در نص قرآن هست قبول ندارد خونس هدر است، زنش هم بر او حرام است، اموالش هم به وارث مسلمانانش منتقل می شود و مال خودش نیست. پس برای اسلام یک حد نصیابی است. در مقابل خدا چون و چرا کردن با اسلام نمی سازد.

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 کرده اند که اسلام حتی نخواست است انسان در مقابل خدا ذلیل باشد چیزی از اسلام نفهمیده اند. انسان در مقابل خدا بالاترین مراتب ذلت را دارد و باید این مرتبه ی ذلت را اظهار کند. کمال انسان در این است که در مقابل خدا ذلیل باشد، عبادت یعنی همین، مگر ما اسلام بی عبادت داریم و عبادت هم مگر بدون اظهار ذلت ممکن می شود؟ پس چگونه می توان گفت که اسلام حتی نخواست است انسان در مقابل خدا ذلیل باشد؟ اسلام جز این نیست اسلام انقیاد است. «كَفَى بِي عِزًّا أَنْ أَكُونَ لَكَ عَبْدًا وَ كَفَى بِي فَحْرًا أَنْ تَكُونَ لِي رَبًّا» (1)

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

اسراء/ 107: «يَخْرُونَ لِأَذْقَانِ سُجَّدًا...».

پس آن گریه های علی چه بود؟ آن تذللها برای چه بود؟.

ص: 59

1- مفاتیح الجنان، از مناجات امیرالمؤمنین علیه السلام بعد از مناجات منظوم و قبل از شروع باعمال ماه رجب، چاپ کتابفروشی اسلامیة، ص 131.

به هر حال آنچه از آیات قرآن استفاده میشود این است که حد نصاب کمال انسان [که مورد پذیرش است، یعنی کمترین مرتبه ای که اسلام بر آن صحنه می گذارد، به عنوان یک انسان شایسته از نظر اعتقاد] این است که توحید را در این مفاهیم و این جلوه ها و در این چهره ها بپذیریم و سستی و نارسایی در هریک از اینها موجب سقوط انسان از کمترین مرتبه ی اسلام می شود. 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. همه ی آنها می تواند یک جنبه ی کمکی داشته باشد، اصالت با توحید است، فضائل دیگر، کمک هایی برای ترقی و تعالی انسان است که به تعالی و ترقی و صعود انسان کمک می کند؛ اما آنچه اصالت دارد رابطه ی قلبی دل با خداست که در چنین عقایدی جلوه گر می شود و این داستان مفصلی دارد.

جمع بندی عرایضم قبل از ورود به بحث استدلالی توحید این شد که توحید یعنی یگانه شمردن خدا به عنوان یک اصل اسلامی، یگانه شمردن در امور و شؤون زیادی می تواند بود: 1- در وجوب وجود، یعنی اینکه واجب الوجود بودن منحصر به الله است. 2- در خالقیت. 3- در ربوبیت تکوینی، یعنی کارگردانی جهان 4- در ربوبیت تشریحی، به معنی قانونگذاری، امر و نهی واجب اطاعه بودن بی چون و چرا. 5- 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 نمی کند؛ بعد از این مراتبی از توحید است که انسان با سیر تکاملی خود در علم و عمل به آنها نائل می شود. توحید در استعانت، توکل - توحید در خوف و رجاء - توحید در محبت تا برسد به آن توحیدی که عالی ترین مراتب توحید شمرده می شود، یعنی «توحید در وجود استقلالی»، هستی مستقل، مخصوص اوست، همه ی شؤون هستی از اوست، و این معنا مورد شهود واقع می شود، نه اینکه تنها یک مفهوم ذهنی و حاصل برهان عقلی و فلسفی است. کسی که به این مرحله برسد موحد کامل خواهد بود، چنین کسی علاقه ی استقلالی به غیر خدا ندارد. «أَنْتَ الَّذِي اشْرَفْتَ الْأَنْوَارَ فِي قُلُوبِ أَوْلِيَائِكَ حَتَّى عَرَفُوكَ وَوَحَدُوكَ وَأَزَلَّتِ الْأَغْيَارَ عَنْ قُلُوبِ احِبَائِكَ حَتَّى لَمْ يُحِبُّوا سِوَاكَ»⁽¹⁾. در دعای عرفه است. یعنی تویی آن کسی که انوار خود را در دل های اولیاءت تاباندی تا تو را شناختند و موحد شدند و تویی که اغیار و بیگانگان -

ص: 60

1- اواخر دعای عرفه امام حسین علیه السلام، مفاتیح الجنان، کتابفروشی اسلامیة، ص 273.

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 می‌ورزد و هر چیز از آن جهتی که به او منسوب است، محبوب او خواهد بود که خداوند متعال به برکت اولیانش شمه‌ای 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 یک 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 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 شرک است؟ یا منظور از توحید این نیست که حتی خلق و تدبیر و زنده کردن مردگان به غیر خدا نسبت داده نشود، بلکه همه‌ای 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 110 می‌فرماید:

«وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِأَذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِأَذْنِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ بِأَذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِأَذْنِي...».

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

می کنی، سپس در آن می دمی و موجودی زنده و پرنده ای حقیقی می شود به اذن من: «فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي» و هنگامی که کور مادر زاد را به اذن من شفا می دهی، [اعمی، مطلق نابیناست و اکمه کسی است که نابینا، از مادر متولد شده است] حتی تو چنین کسی را به اذن من بینا می کنی و کسی که مبتلا به برص و پیسی است (در آن زمانها ابتلاء به مرض برص، قابل علاج نبود)، چنین کسی را هم تو شفا می دهی و بالاتر از اینها مرده ها را زنده می کنی و از قبر بیرون می آوری به اذن من «وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي» اینها معجزاتی بود که حضرت عیسی علیه السلام برای اثبات نبوت خود، به مردم ارائه می کرد. هرکدام از انبیاء معجزاتی داشتند، معجزات آن حضرت هم این ها بود. در آیه ی دیگر به جای «وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى»، «وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ» است که از قول خود حضرت عیسی علیه السلام می فرماید: که من مردگان را باذن خدا زنده می کنم. در بعضی از تفاسیر که صاحبان آنها منکر معجزات هستند و می خواهند معجزات را بر طبق قوانین طبیعی تفسیر و تأویل کنند؛ مسأله ی شفای مرضی را به نوعی نبوغ در طبابت تفسیر کرده اند که عیسی علیه السلام طبیب برجسته ای بود که مرضی را به آسانی معالجه می کرد و این یک نوع اعجاز تلقی می شود و گرنه چیزی بر خلاف قوانین طبیعت انجام نمی داد! و چون به این قسمت از آیه «وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى» می رسند؛ می گویند قرآن می گوید: که تو مرده ها را بیرون می آوری، زیرا حضرت عیسی علیه السلام مرده را از قبر بیرون می آورده و نبش قبر می کرده است! این معنا با این که بسیار مضحک است و جز کسی که مبتلا به یک مرض قلبی باشد، البته منظور از قلب این قلب صنوبری که در طرف چپ سینه است نیست، بلکه قلبی یعنی روحی، همان که 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 ها را از قبر بیرون می آوری؟! علاوه بر این، در آیه ی دیگری از قول خود حضرت عیسی علیه السلام می فرماید: «وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ» من مردگان را به اذن خدا زنده می کنم. به هر حال اینها مرض هایی است که برای بعضی از منتحلان و منتسبان به اسلام، در اثر علم زدگی یا غرب زدگی و یا هر چیز 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 عقیده ی فاسدشان با آیاتی که در ظاهر پذیرفته اند و اظهار ایمان به آنها می کنند دچار این تناقض گویی ها می شوند و در تنگنا قرار می گیرند و چنین حرف های بیهوده و کودکانه ای به زبان

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

نساء/ 171: «وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهَوْا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ 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، یک کلمه «باذنی» هم پهلویش می آورد. بار دیگر آیه را می خوانیم:

مانده/ 110: «وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي».

چنانکه ملاحظه می فرمایید با این که یک مرتبه برای همه اینها قید «باذنی» کافی بود، اما قرآن کریم چندبار تأکید می کند، پس اعتقاد به صدور چنین اموری از انسانی یا مخلوق دیگری آنگاه موجب شرک است که انسان معتقد باشد که او این کارها را استقلالاً و باذن خویش انجام می دهد، اما اگر معتقد باشد که خدا به کسی چنین قدرتی را می دهد که در عالم طبیعت تصرف بکند و برخلاف قوانین طبیعت پدیده هایی را به وجود بیاورد؛ این اعتقاد نه تنها شرک نیست، بلکه عین توحید است و حتی انکار کردن آن، انکار قرآن است، انکار رسالت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم و انکار توحید به معنای کامل آن است.

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

بعضی از برادران اهل تسنن گمان کرده اند که چنین اعتقادی شرک است و اگر کسی معتقد باشد که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم ولایت تکوینی دارد، یعنی خود می تواند مرده زنده کند یا می تواند مریضی را شفا بدهد؛ این شرک است، این افراد سایر طوائف مسلمان را که بیش از 95 درصد مسلمانان را تشکیل می دهند مشرک می دانند و از جمله شیعیان را که معتقدند که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم و ائمه ی اطهار علیهم السلام دارای ولایت تکوینی هستند، - اینگونه اتهامات در واقع به نادانی برمی گردد (اگر از روی غرض ورزی و اغراض سیاسی نباشد).

کسی که قرآن را خوانده و این آیات را خوانده است، چگونه به خود حق می دهد که چنین اعتقادی را شرک بداند؟ خود قرآن می فرماید عیسی علیه السلام خلق می کرد، عیسی علیه السلام مرده زنده می کرد، عیسی علیه السلام مریض ها را شفا می داد. چگونه اینها شرک محسوب می گردد؟! گاهی یک حرف کودکانه ی دیگری به آن ضمیمه می کنند و می گویند آنجا که خود قرآن فرموده است آنجا شرک نیست، اما اگر نسبت به کس دیگری که قرآن فرموده است و ما بگوییم، این شرک است و پیداست چه اندازه این حرف بی مایه و بی اساس است. اگر یک امری شرک باشد حتی اگر خود قرآن هم نگوید شرک است. آیا اگر خود قرآن می گفت دو تا خدا هست یا دو تا خدا عالم را آفریده اند؛ توحید می بود؟ مگر حقیقت توحید چیز است که با گفتن و بیان کردن تغییر کند؟ چیزی که شرک است شرک 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 شرک بود، وقتی گفت عیسی علیه السلام این کار 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 و هاییت در کشورهای فقیرنشین به زور پول بر مردم تحمیل می شود. و الآن در کشورهای پاکستان و هندوستان به وسیله ی 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 گوییم 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 هیچ کس مستقلاً و از سوی خود حق فرمان دادن 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/ 64: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُولٍ 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 همان گونه 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 شرک است، اما اگر کسی گفت خدا کسانی را تعیین فرموده 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 شرک نیست.

در قرآن به این مطالب تصریح شده است:

نازعات/ 5: «فَالْمُدَّ تِرَاتِ أُمْرًا».

با اینکه تدبیر را مخصوص خدا می داند و در یک جا می فرماید:

اعراف/ 54: «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ».

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

سجده/ 5: «يُذِتِرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ».

اوست که تدبیر می کند امر جهان را، ولی در همان حال می فرماید: «فَالْمُدَّ تِرَاتِ أُمْرًا» این مدبرات هرکس باشند (اکثر مفسران معتقدند که اینها فرشتگان هستند). به هر حال کسانی هستند که تدبیرهایی می کنند باذن الله و این تدبیرها مورد قبول قرآن است.

قرآن می فرماید از پیغمبران اطاعت کنید.

مائده/ 92: «وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ».

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

نساء/ 59: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ».

که برحسب تفسیری که از پیامبر اکرم صلی الله علیه واله وسلم نقل شده این «اولی الامر» دوازده امام معصوم علیهم السلام هستند و البته اطاعت پیغمبر و اولی الامر شامل اطاعت کسانی می شود که از طرف پیامبر یا امام به طور عمومی و یا به طور خصوصی نصب می شوند. وقتی پیامبر برای منطقه ای یا ناحیه ای یک والی بفرستد اطاعت کسی که از طرف پیامبر برای ولایت منطقه ای نصب شده بر مردم لازم است؛ این اطاعت پیامبر است. همین طور 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... «وَأَتَتْهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ وَأَنَا حُجَّتُ اللَّهِ...» (1) 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 شؤون توحید است. یعنی اطاعت خدا شامل اطاعت رسول خدا هم -

ص: 65

می شود؛ چون او فرموده است که از رسول اطاعت کنید و همین طور تا برسد به فقهاء.

عین همین مسأله در مورد شفاعت هم هست. قبلاً هم اشاره کردیم که مشرکان مکه معتقد بودند ملائکه - العیاذ باللہ - دختران خدا هستند و خدا روی حرف آنها خیلی حساب می کند و هرچه آنها بخواهند به گردن خدا می گذارند، ولو برخلاف اراده ی خدا باشد و می گفتند ما این ملائکه را پرستش می کنیم و چون خودشان را نمی بینیم، مجسمه هایشان را می سازیم، لذا بت هایی را می ساختند و پرستش می کردند تا باعث بشود که ارواح این بت ها [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 می شد که چرا این بت ها را می پرستید، می گفتند:

زمر/3: «مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى».

اینها را می پرستیم تا ما را به خدا نزدیک کنند و گاهی می گفتند:

یونس/18: «هُؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ».

یعنی اینها شفیعیان ما پیش خدا هستند. این مسأله باعث شده است که «وهابیها» و کسان دیگری امثال آنها در پاره ای از موارد معتقدان به شفاعت را مشرک بشناسند. البته سردمدار فرقه های وهابیت معتقد است که شفاعت برای پیامبر اکرم صلی الله علیه و سلم در روز قیامت هست، اما شفاعت دیگران، از جمله ائمه ی شیعه سلام الله علیهم را مخصوصاً اگر گسترش پیدا کند، به طوری که شامل امور دنیوی هم بشود شرک می دانند. بعضی کاسه های از آش داغتر پیدا می شوند که می گویند 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 افتاده اند، اینها می گویند که شفاعت شرک است و همان اعتقاد است که بت پرستها نسبت به بت ها داشتند، جواب این است که در خود قرآن تصریح شده است به اینکه شفاعت برای ملائکه و انبیاء و اولیاء خدا هست، ولی از یک سو یاذن الله است و از طرف دیگر شامل اشخاصی می شود که دارای ضوابط خاصی باشند و بی ضابطه نیست، از قبیل پارتی بازی و بی اساس نیست، بلکه خود این، یکی از قانون های الهی است که در جای خود توضیحات بیشتری درباره ی آن خواهیم داد. قرآن می فرماید:

بقره/255: «مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ».

کیست که نزد خدا شفاعت کند، مگر به اذن او؟ پس آنچه را نفی می کند شفاعت استقلالی است، یعنی کسی (همان طور که مشرکان قائل بودند) بخواهد اراده ی خودش را بر-

خدا تحمیل کند و بگوید تو می خواهی این فرد را ببری جهنم ولی من می گویم به خاطر اینکه ما با هم دوست هستیم باید او را ببری بهشت، خدا هم چون از او شرم می کند و حساب می برد می گوید حرف شما را زمین نمی گذارم و می برم بهشت. این شرک 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 معینی برای رحمت، وساطت کنند و باعث شوند بیش از آنچه خودشان ابتداءً استحقاق دارند از رحمت های خدا استفاده کنند؛ این مورد تأیید قرآن است. رحمت های خدا از تفضلات است و خدا حق دارد که به بعضی از بندگان یا به همه ی ایشان بیش از استحقاق خودشان رحمت کند. ولی برای این هم یک کانالی قرار داده و ضوابطی قائل شده است، کسانی که فقط از راه اعمالی که انجام داده اند مستقیماً مورد پاداش قرار می گیرند یک حساب دارند، کسانی هم هستند که به واسطه ی بعضی اعمال استحقاق پیدا می کنند که غیر مستقیم هم از رحمت خدا (بیش از آنچه مستقیماً استفاده می کنند) استفاده کنند. مثالی می زنیم کسانی هستند که فقط نان خود را می خورند ولی کسانی هم هستند که لیاقت پیدا می کنند میهمان هم بشوند، اما لیاقت میهمان شدن را باید کسب کنند بی علت کسی را میهمان نمی کنند؛ میهمان شدن نسبت به پیغمبر اکرم صلی الله علیه و اله وسلم و ائمه ی 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 می فرماید:

انبیاء/ 28: «وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى». یعنی ملائکه شفاعت نمی کنند 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 می کنند. امثال این موارد در قرآن زیاد است که شفاعت را از طرفی منوط به اذن الهی کرده و از طرفی دایره ی آن را به کسانی محدود ساخته است که مورد رضایت الهی باشند، پس اعتقاد به شفاعت هم با توحید منافات ندارد، بلکه باز از شؤون توحید است. بر این چند، نکته تکیه کردم چون عوامل شناخته شده یا ناشناخته ای در دهه های اخیر روی این مسائل خیلی تبلیغ کرده اند که البته در خیلی از موارد معلوم شده است که اینها با پولهای دولت عربستان ترویج و تبلیغ می شود 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 می کنند، به هر حال بر این مطلب خیلی تکیه شده است که اعتقاد به اینکه پیغمبر و امام شفا می دهند یا مرده را زنده یا شفاعت می کنند و نیز توسلات و مانند اینها، -

شکر 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 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 صحنه های جنگ چنین چیزها را با چشم خود می بینند آنقدر این مسائل تکرار شده است که هرکس پا در جبهه می گذارد مطمئن می شود که چنین حوادثی هست و چنین حقایقی در پشت پرده ی طبیعت وجود دارد و چنین مددهای غیبی در کار است، دست هایی هست که فوق عوامل طبیعت در جهان کار می کند، دعاها، توسل ها، گریه ها و زاری ها، در جذب این عوامل و رحمت ها و مددهای غیبی فوق العاده مؤثر هستند. بحمدالله این برکت هم در سایه ی انقلاب نصیب ملت ما شده است و این اعتقاد به طور رایج در همه ی جوان های 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 دیده اند.

استدلال عقلی بر توحید

آیا توحید که [نصائبش بیان شد] در قرآن مورد استدلال قرار گرفته است، یا قرآن تنها به عنوان یک 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 دلیل هایی برای توحید ذکر شده و این دلیل ها عیناً دارای اسلوب منطقی و مبتنی بر روش قیاسی است و در این گونه موارد باید از آن استفاده شود. آیه ای در سوره ی انبیاء هست که می فرماید:

انبیاء/ 22: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا».

«اگر در آسمان و زمین غیر از الله خدایانی می بود آسمان و زمین فاسد شده بودند» روشن است که این یک نوع استدلال است و به اصطلاح منطقی می گویند این یک قیاس استثنایی است، کسانی که با منطق آشنا هستند می دانند که قیاس به دو صورت تشکیل می شود: قیاس استثنایی و قیاس اقترانی؛ در قیاس استثنایی، ملازمه ای بین دو شیئی اظهار می شود، بعد یکی از آن دو شیئی اثبات یا نفی می گردد و شکل های خاصی دارد که در کتاب های منطقی ذکر شده است. مثلاً می گویند اگر خورشید طلوع کرده باشد روز موجود است، بعد می گویند ولی روز موجود است و نتیجه می گیرند که پس خورشید طلوع کرده است.

یا می گویند ولی روز موجود نیست. و نتیجه می گیرند پس خورشید طلوع نکرده است. این مثال رایجی است که در کتاب های منطقی ذکر می کنند؛ اینجا هم ملازمه ای بین تعدد آلهه و فساد آسمان و زمین ذکر شده است، اگر خدایانی می بودند آسمان و زمین فاسد شده بود، مثل اینکه اگر خورشید طلوع کند روز موجود است و دیگر مطلبی ذکر نشده است که بالا-خره آسمان و زمین چه شده اند و آیا خدایانی هستند یا نه؛ باز به اصطلاح منطقی اینجا یک جزء قیاس، مضمیر یا مطوی است.

استدلال معمولاً از دو مقدمه تشکیل می شود گاهی طوری است که وقتی یک مقدمه را ذکر کردند؛ مقدمه ی دیگر خود به خود به ذهن می آید و احتیاج به بیان ندارد و آن را ذکر نمی کنند و می گویند آن مقدمه مطوی است، یعنی پیچیده شده است یا مضمیر است، یعنی در نیت هست؛ اینجا هم استثناء در کلام ذکر نشده است. یعنی می بایست گفته می شد ولی آسمان و زمین فاسد نشده اند « وَ لَكِنَّهُمَا لَمْ تَفْسُدَا » و سپس نتیجه گرفته می شد « فَالَيْسَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ » ولی چون اینها روشن است و می بینیم که آسمان و زمین سر جای خود باقیست، 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 می بود آسمان و زمین فاسد می شد چیست؟ چه ملازمه ای 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 همه حرف در این است که این ملازمه بر چه اساسی است؟ چگونه است که اگر چند خدا می بود عالم فاسد شده بود. مفسران در توضیح این ملازمه بیانات مختلفی دارند می توان گفت که این بیانات در چند سطح قرار می گیرد: یک سطح ساده و تقریباً عامیانه و دو سطح دیگر که فنی و دقیق است. اما سطح عامیانه این است که برای اداره ی یکدستگاه یا جامعه یا گروه یا تشکیلات، نظم واحدی لازم است و نظام واحدی ضرورت دارد وگرنه آن دستگاه از هم می پاشد حتی اگر در محیط خانواده دو نفر بخواهند استقلالاً حکمرانی کنند این خانواده از هم می پاشد. در یک ده اگر دو کدخدا باشد اوضاع به هم می خورد و آنوقت چگونه ممکن است عالمی به این عظمت چند خدای حاکم داشته باشد که امور این عالم را اداره کنند؟

این بیانی سمت عامیانه یعنی این بیان از دقت منطقی برخوردار نیست و می توان از-

نظر فنی در این بیان مناقشه کرد ولی دو بیان دیگر فنی و مبتنی بر اصول دقیق فلسفی است: یکی بیانست که بعضی از مفسران که ذوق فلسفی داشته اند آن را انتخاب کرده اند چون در کتاب های فلسفی برهانی برای توحید به نام برهان تمناع آورده اند، کسانی که ذوق فلسفی داشته اند این آیه را هم بر همان برهان تمناع تطبیق کرده اند و برای اینکه شکل دقیق منطقی آن روشن شود، مقدماتی را ذکر کرده اند که هرکدام از آنها یک اصل از اصول فلسفی است و برای اینکه وقت گرفته نشود ما از تبیین آن خودداری می کنیم و خوانندگان را به جلد پنجم اصول فلسفه و روش رئالیسم بحث توحید پاورقی های مرحوم استاد شهید مرتضی مطهری رجوع می دهیم. نتیجه ای که از برهان تمناع گرفته می شود به طور اختصار این است که دو علت در پیدایش یک معلول مستقلاً نمی توانند مؤثر باشند، اگر شرکت داشته باشند هرکدام سهمی از آن معلول را ایجاد می کنند. پس در واقع آن معلول مرکب از دو چیز است. یک جزء را یکی ایجاد می کند و جزء دیگر را دیگری، مقدمات زیادی دارد که اگر بخواهیم شرح کنیم از روش خود و هدفی که داریم دور می شویم پس می گوئیم که بر اساس آن مقدمات این نتیجه گرفته می شود که عالم نمی تواند دو خدا داشته باشد. زیرا محال است عالم با دو موجود که واجب الوجود باشند، تحقق پیدا کند و واجب الوجود بودن اقتضاء می کند که از هر جهت واجب الوجود باشند «واجب الوجود با لذات، واجب الوجود من جمیع الجهات». به اصطلاح طبق این برهان یک تالی فاسد در کلام ذکر شده است؛ در آن مثال معروف گفتیم اگر خورشید طلوع کرده باشد روز موجود است؛ گاهی می گوئیم: «ولی خورشید طلوع نکرده است، پس روز موجود نیست». گاهی می گوئیم: «ولی روز موجود نیست، پس خورشید طلوع نکرده است» در این شق دوم می گویند: تالی فاسد است. یعنی قضیه ی اول از دو جزء تشکیل شده که یکی را مقدم و دیگری را تالی می گویند. اگر خورشید طلوع کرده باشد [مقدم]، روز موجود است [تالی] اگر تالی فاسد شد، مقدم هم فاسد می شود. یعنی اگر روز موجود نبود معلوم می شود 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 می شود فساد مقدم، یعنی فرض تعدد خدایان هم دروغ است؛ بر اساس تقریری که در برهان تمناع ذکر می شود تالی فاسد صدور و تحقق جهان است، یعنی از دو علت، عالم واحد تحقق پیدا نمی کند و محال است از دو علت معلول واحد تحقق پیدا کند یعنی اگر دو خدا می بود عالمی تحقق پیدا نمی کرد. مفاد برهان تمناع این است، اما در آیه ی -

شریفه می بینیم تالی فاسد، تحقق نیافتن عالم نیست، بلکه تالی فاسد، فاسد شدن عالم است. می فرماید: اگر چند خدا می بود عالم فاسد شده بود ولی می بینید که عالم فاسد نشده است. و نمی فرماید: اگر می بود عالم تحقق نمی یافت، فاسد شدن در جایی گفته می شود که چیزی باشد و بعد فاسد شود آیا اگر اصلاً خربزه ای در جهان نباشد؛ می توانید بگویید خربزه فاسد شد؟ باید خربزه ای باشد و بعد فاسد شود. قرآن می فرماید: اگر عالم خدایانی می داشت فاسد می شد و نمی گوید تحقق نمی یافت یا به وجود نمی آمد و حال آنکه مفاد برهان تمانعی که فلاسفه ذکر کرده اند با وجود توجیهاتی که کرده اند؛ با ظاهر آیه چندان سازگار نیست؛ این است که به نظر می رسد که مفاد این برهان غیر از برهان تمانعی است که فلاسفه اقامه کرده اند 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 تمانع ارائه می شود. ولی از نظر تطبیق با آیه چندان سازگار نیست و ما این تقریر را برای این آیه نمی پسندیم.

تقریر سوم هم می توان برای برهان توحید که در این آیه آمده است ذکر کرد. این تقریر احتیاج به توضیح مقدماتی دارد، مقدمه ای که ما در اینجا بر آن تکیه می کنیم این است که این جهان از زمین گرفته تا آسمان و تمام پدیده های آن دارای نظام واحدی ست (بعداً توضیح خواهیم داد که نظام واحد یعنی چه؟) در برهان تمانع فلاسفه اصرار می شود بر اینکه برای جهان وحدت، اثبات بشود یعنی خود جهان موجود واحدی است ولی ما در این برهان تکیه می کنیم روی این معنا که جهان دارای نظام واحدست، یعنی وحدت نظام لازمه اش وحدت وجود جهان نیست ممکن است تعدد در موجودی باشد اما نظام حاکم بر آن نظام واحدی باشد ما به همین اندازه اکتفا می کنیم، 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 واحد است. منظور از نظام واحد چیست؟ آن نظام واحد که منظور ماست این است که چه عالم را یک واحد بدانیم (که دارای اجزائی خواهد بود) و چه حتی عالم را متعدد بدانیم (یعنی مرکب از سیستم های مستقل که هر یک از این سیستم ها دارای یک وجود مستقل باشند و رابطه ی ارگانیک و عضوی با هم نداشته باشند)؛ نمی توان وحدت نظام را انکار کرد، یعنی این عالمی که ما می شناسیم طوری ساخته شده و گونه ای به وجود است که موجودات این عالم از هم گسسته و منعزل و مستقل نیستند؛ طوری نیستند که -

این عالم من برای خودم یک وجودی داشته باشم که هیچ ارتباطی با پدیده های گذشته نداشته باشم، یا موجودات همزمان، رابطه ای با موجودات آینده نداشته باشند، فرض کنید مانند دانه های برنجی که در یک کیسه گنجانده می شود و هیچ کدام از اینها ربطی با هم ندارند فقط در کنار هم قرار گرفته اند، این عالم اینطور نیست یکی یکی از اجزاء این عالم را بررسی کنید احتیاج به مطالعه ی دقیق علمی هم ندارد و یک نظر سطحی کافی است؛ به بوته ی گلی که در گلدان گذاشته شده نگاه کنید یا به درختی که در باغچه کاشته اید یا به بچه ای که در گهواره است و به همه ی چیزهایی که دور و برتان هست نگاه کنید، ببینید که چگونه به وجود می آیند آیا این بوته ی گل بدون اینکه شما به آن آب بدهید سبز خواهد ماند یا نه؟ پس بقاء این بوته ی گل به آبی است که شما به او می دهید و بدون آب نمی تواند دوام بیاورد و بدون آن تخمی که کاشته یا نشایی که غرس شده است این گل به وجود نمی آید؟ قبلاً شما باید تخم را کاشته باشید تا این گل سبز شود، پس با پدیده ی قبلی هم ارتباط دارد و منعزل از پدیده ی قبلی نیست؛ خود این گل از هوا استفاده می کند یا از اکسیژن هوا و یا از گازهای دیگری که در هوا موجود است و اگر اینها نباشد این گل نمی تواند به وجود خود ادامه دهد و به نوبه ی خود نیز در تغییر هوا مؤثر است یعنی نسبت گازها را تغییر می دهد. اگر اکسیژن می گیرد نسبت اکسیژن کم می شود و اگر گازهای دیگری را می گیرد نسبت اکسیژن بالا می رود، پس با هوای مجاور نیز در ارتباط است و نه هوا مستقل از این بوته ی گل و نه این گل مستقل از هواست برویم سراغ حیوانات؛ جوجه ای که در کنار حیاط از تخم بیرون آمده است و شما آن را تماشا می کنید؛ آیا بدون تخم به وجود می آمد؟ الآن که زندگی می کند و در حیاط راه می رود با اشیاء اطراف خود ارتباط فعل و انفعال و تفاعل دارد یا ندارد؟ از هوا تنفس می کند غذا می خورد و بالاخره به نوبه ی خود در محیط اثر می گذارد و همین باعث می شود که تخمی بگذارد و جوجه های 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 بی جان بروید فعل و انفعالات فیزیکی و شیمیایی که در جهان موجودات بی جان تحقق پیدا می کند، وقتی دقت می کنید می بینید که هر پدیده ای در اثر فعل و انفعال پدیده ی قبلی به وجود آمده است و به نوبه ی خود در پدیده های همزمان اثر می گذارد و زمینه ی پیدایش پدیده های بعدی می شود. این نظامیست که بر این جهان حکم فرماست؛ 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 هرکسی به اندازه ی معلومات خود -

می تواند این نوع ارتباط، همبستگی، پیوستگی، و وحدت نظام را بشناسد. البته هرچه معلومات دقیقتر می شود به عمق این ارتباط بیشتر پی می بریم، والا با نظر سطحی هم می توانیم تا حدود زیادی این مطلب را درک کنیم. اگر کسی بگوید که در این جهان سیستم های مختلفی هست که هریک در داخل با هم ارتباط عضوی دارد ولی هر سیستمی با سیستم دیگر این گونه ارتباط ندارد؛ فرضیه ایست در فرضیه ی سیستم ها که فعلاً کاری به آن نداریم، ولی به هر حال هر قدر هم این سیستم ها را از هم مستقل بدانیم باز می بینیم که چنین روابطی با هم دارند و در یک سیستم کلی تر می گنجند، یعنی فرض ما این نیست که همه ی سیستم های جزئی اندام های یک سیستم کلی هستند و آن سیستم کلی همانست که تمام پدیده های این جهان را مشمول قانون تأثیر و تأثر از یکدیگر می کند، این مطلبی است روشن که هرکسی به اندازه ی فهم و معلومات خود می تواند به سادگی بپذیرد. حالا سؤال این است که اگر ما فرض کنیم هریک از سیستم هایی که در این عالم وجود دارد، یک خدا داشته باشد، خدا یعنی چه؟ خدا یعنی کسی که وجود مخلوق از اوست و تمام نیازمندی های مخلوق به وسیله ی آن خدا تأمین می شود. خدا یعنی این، مخصوصاً با آن معنایی که در توحید اسلامی ذکر کردیم که توحید در خالقیت کافی نیست و توحید در ربوبیت هم باید باشد پس خدایی که ما میگوییم به عنوان یک مسلمان کسی است که مخلوقی را آفریده، هستی این مخلوق به دست اوست و نیازمندی های این مخلوق از او تأمین می شود و این خداست. اما اگر غیر از این بود برای تأمین نیازمندی هایش باید دست به سوی کس دیگر دراز کند، پس این دیگر خدای او نیست؛ اگر او خدای این موجود است باید تمام نیازمندی های 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 وسیله ی این خدا تأمین نمی شود و باید خدای دیگری نیازمندی های 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 رساننده ی آن موجود است، اگر سیستم هایی که در این جهان موجود است هر کدام یک 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 با لذات است. طبق اصطلاح شایعی که از نظر ادبی صحیح نیست خود کفاست به ماورای این سیستم و به او رای خدای خود احتیاجی ندارد، فرض -

خدا و خلق این است. اگر خدا موجودی را خلق می کند تمام هستی این مخلوق در دست اوست و تمام نیازمندی هایش به دست خود او و یا به دست مخلوقاتی که او می آفریند؛ تأمین می شود؛ 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، یک خدا، عالم حیوانات، هم یک خدا عالم گیاهان هم یک خدا و عالم جمادات، هم یک خدا داشته باشد، لازمه اش این است که عالم انسانی به خدای خودش نیازمند باشد و به آنچه او آفریده است دیگر به آفریدگان یک خدای دیگر نباید کاری داشته باشد؟ آن یک سیستم مستقل و جدایی است یعنی نباید از هوایی که خدای دیگر آفریده و در حیطه ی تصرف اوست استفاده کند؛ آن ملک 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 عرضاً به سیستم دیگری نباید احتیاج داشته باشد؛ اگر چنین عالمی فرض کنیم که این گونه سیستم های منعزل و ایزوله در آن، وجود داشته باشد آیا این عالم قابل دوام است؟ فرض کنید ما آفریده شده ایم و یک 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 آمده ایم می توانیم بدون هوا زندگی کنیم، می توانیم 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 می توانستیم جدا زندگی کنیم و احتیاجی به آن خدا و آفریده هایش نداشتیم، می توانستیم گفت که یک خدا داریم و یک خالق و آن هم یک خدا دارد و خالق دیگر. اما عالم این طور نیست. می بینیم هیچ موجودی و هیچ سیستم بدون ارتباط با موجودات دیگر تحقق پیدا نمی کند و اگر هم تحقق پیدا کند دوام پیدا نمی کند، اگر هم فرض بکنیم که این خدا انسان را بدون ماده ای خاکی و بدون نطفه ای 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 می میرد «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» اگر فرض می کردیم که این عالم سیستم هایی است که هر کدام خدایی دارد، نظام این عالم از هم می پاشید از بین می رفت و دوام نمی آورد، چون می بینیم این موجودات بدون احتیاج به موجودات دیگر تحقق پیدا نمی کنند و نمی توانند ادامه ی وجود بدهند و فاسد می شوند و از بین می روند، پس این وحدتی که در عالم حکم فرماست از نظر نظام مشهود است و همه می توانند آن را درک کنند. البته سطح درک ها فرق می کند، ولی همه این مطلب -

را درک می کنند که اجزای این عالم به هم پیوسته و همبسته است و منعزل از یکدیگر نیست و نظام واحدی برکل جهان حکومت می کند و این حاکی از آن است که دست کسی که این جهان را در اختیار دارد دست واحدی است، همه ی اینها را به هم مربوط می کند و می چرخاند، اگر دست های مستقلی بود که هرکدام می خواستند مستقلاً این عالم را اداره کنند، آنچنان که مقتضی ربوبیت است، [ربّ کسی است که مربوط خود را به دست خود پرورش می دهد و مستقلاً اداره می کند] اگر چنین چیزی بود این عالم متلاشی می شد، پس چون که این نظام واحد برقرار است و فسادی در این عالم پدید نمی آید [یعنی نابود نمی شود نه اینکه بوجود نمی آید] و ما که نبودیم بینیم که چگونه بوجود آمده است، اما همین که موجود است می بینیم از بین نمی رود، پس معلوم است آن کسی که اختیاردار این جهان است و این عالم را تدبیر می کند و پرورش می دهد و همه را به هم مربوط ساخته است شخص واحدی است که نظام واحدی را به وجود آورده است. این تقریر است که به نظر می رسد البته این تقریر از بنده نیست، بلکه اصل آن از علامه طباطبایی رضوان الله علیه است، شاید شکل بیان، اندکی فرق داشته باشد، ولی اصل مطلب از ایشان است و به نظر می رسد 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 یک امتیاز دیگر هم دارد و آن این است که برهان تمانعی که فلاسفه اقامه کرده اند حداکثر اثبات می کند که دو خالق و ایجاد کننده یا بیشتر نیست، فقط می گوید اگر عالم دو خدا و به اصطلاح فلسفی دو علت هستی بخش داشت به وجود نمی آمد چون اجتماع دو علت تام بر معلول واحد، محال است و معلول واحد از دو علت تام به وجود نمی آید؛ اگر دست دو خدا درکار باشد باید دو عالم وجود یابد، پس نتیجه وحدت خالق است فقط، اما برهان ما علاوه بر وحدت خالقیت، وحدت ربوبیت را اثبات می کند 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 می شود 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 می خواهیم و جز الله خالق نیست، ربّی نیست، معبودی هم نیست.

مدعای اسلام این است، لذا می فرماید:

«لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ» و نمی فرماید: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا خَالِقُونَ إِلَّا اللَّهُ يَا لَوْ كَانَ فِيهِمَا»-

أَرْبَابُ إِلَّا اللَّهُ». آنها هنوز حد نصاب توحید اسلامی نیست باید برسد به اله. از این بیان تاکنون فقط وحدت در ربوبیت اثبات شد الوهیت را چگونه از کجا بدست آوریم و از کجا استفاده کنیم. تا بحال اثبات شد که کسی جز او ربّ 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 رابطه ی ربوبیت و الوهیت را می گفتیم اشاره کردیم و روشن شد که کسی سزاوار پرستش است که مالک امری از امور پرستشگر باشد؛ کسی که می خواهد پرستش کند، بندگی کند، باید معتقد باشد که معبود او آقا و مالک اوست، تا در مقام عمل بنده بودن خود را به منصفه ی 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 ربّ ماست و جز ربّ کسی سزاوار پرستش نیست، وقتی ربوبیت الهی ثابت شد که جهان و انسان جز الله ربّی ندارد، طبعاً ثابت می شود 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 شایسته ی پرستش نیست، اینجاست که حد نصاب توحید اسلامی، «لا إلهَ إِلَّا اللهُ» ثابت می شود. این تقریری است برای استفاده ی حد نصاب توحید اسلامی، از این آیه ی شریفه. آیات دیگری هم در قرآن هست که هرکدام با لحن خاصی توحید را اثبات می کند، برای نمونه یکی از روشن ترین آیات در اثبات توحید آیه ی 163 و 164 سوره بقره است: «وَالْهُكْمُ إِلَهُ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ».

در این آیه مدعا ذکر شده است. [گرچه بعضی گفته اند که اشاره ای به برهان هم دارد ولی اکنون نمی خواهیم بر این جهت تکیه کنیم] آنچه مسلم است در این آیه مدعای توحید ذکر شده است؛ یعنی قرآن می گوید ادعای من این است که شما جز الله که اله واحد است الهی ندارید «الْهُكْمُ إِلَهُ وَاحِدٌ». معبود شما معبودی است یگانه و جمله ی «لا اله إلا هو» تأکید همان مطلب است وقتی معبود اوست؛ دیگر معبودی غیر از او نیست «لا اله إلا هو، الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ» او که هم بخشاینده است و هم مهربان [اینکه مناسبت ذکر رحمن و رحیم در اینجا چیست؛ نکته های دقیق تفسیری دارد که الآن نمی خواهیم به آن پردازیم؛ می توان گفت که رحمانیت بیشتر جنبه ی ایجاد و ربوبیت تکوینی دارد و رحیم مربوط به -

رشد و تکامل معنوی انسان است، که در سایه ی ربوبیت تشریحی حاصل می شود] در اینجا مدعا ذکر شده است که اله و معبود یکیست و جز او الهی نیست و هم اوست که رحمان است و بخشاینده ی همه ی 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 شایسته ی آنان می رساند. در آیه ی بعد می خوانیم:

«ان فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ».

بعد از آنکه آن مدعا را در آیه ی قبل ذکر می کند در این آیه ی اخیر می فرماید در مجموعه ی این پدیده ها اگر بیندیشید خواهید دید که در آنها نشانه هایی است برای این مدعایی که گفتیم، در صورتی که مردم بیندیشند و درک کنند. ترجمه ی تحت اللفظی این آیه این است: «در آفرینش آسمان و زمین و اختلاف شب و روز و در کشتی که در دریا حرکت می کند و آنچه را که به نفع مردم است با خود حمل می کند. [یعنی مثلاً مال التجاره] و همچنین در آبی که خدا از آسمان فرو می فرستد و زمین مرده را به وسیله ی آن زنده می کند و گیاه در آن می رویاند و با آن جنبدگانی روی زمین می پراکند و همچنین به حرکت درآوردن بادها و پیدایش ابرهایی که بین آسمان و زمین قرار گرفته، همه ی اینها نشانه هایی است برای توحید خدا». اینک تنها اشاره ای می کنم به کیفیت استدلال در این آیه می [توانید به تفسیر المیزان در ذیل این آیه نیز مراجعه بفرمایید در آنجا بیانات مفصلی ذکر شده است] آنچه به نظر می آید که در تقریر این استدلال روشنتر باشد؛ این است که وقتی شما در کل این جهان نگاه می کنید آسمانی و زمینی و ماهی و خورشیدست و در اثر گردش زمین، روز و شب پدید می آید اما پدید آمدن این روز و شب بی ارتباط با خورشید نیست. اگر هزارها بار زمین به دور خود می چرخید و خورشیدی وجود نمی داشت روز به وجود نمی آمد؛ باز این نظام از مجموع پدیده های جوی گرفته تا ارضی طوری است که با هم ارتباط دارد. این حرکتها موجب تابش خورشید به دریاها می شود و از دریاها ابر، بلند و باز تحت تأثیر عوامل طبیعی، ابر تبدیل به باران می شود و باران روی زمین قطره قطره می بارد و باعث می شود که گیاهان در روی زمین برویند و حیوانات به وجود بیایند؛ همه ای اینها پدیده هایی هستند به هم مربوط به آسمانش از زمین جداست و نه زمینش از آسمان جدا. پدیده های زمینی هم نسبت به هم همین حال و روال را دارند؛ از مطالعه ای که در مجموع این پدیده ها -

می‌کنید می‌بینید نظامی است منسجم، هماهنگ، همه به هم پیوسته و مربوط، و در هر جای آن بیندیشید آثار وحدت و انسجام و نظم را خواهید دید. پس چنین جهانی نمی‌تواند چند خدا یا چند آفریننده و یا چند اداره‌کننده داشته باشد، چون پدیده‌هایش در پیدایش به هم مربوط است. 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 جو 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 ماده اش 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 بی‌واسطه 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، یک نظام است بنابراین، 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 سه‌گانه در بین دو طایفه با معانی خاصی به کار می‌رود: یک اصطلاح از 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 اشاره ای 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 ترکیبی در درون ذاتش وجود دارد و نه خدای دیگری خارج از ذاتش می‌باشد؛ یک 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 آنها اتصاف پیدا می‌کند. آنچنانکه در صفات ما مخلوقان چنین است برای اینکه جسمی سیاه متصف به سفیدی بشود باید رنگی به آن اضافه شود تا سفید گردد؛ در صفات نفسانی هم همین طور است. آدمی که غمگین است یک 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 یک 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 صرف نظر از علم خود ذات فاقد علم است؟ قدرت خدا چیز است غیر از خود ذات؟ ذات در مقام خودش صرف نظر از قدرت فاقد قدرت است؟ قدرت چیز است 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 خدا 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 قدیم اند 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 شده اند، ولی چون مفاهیم کمالی هستند، حکایت از کمال می کنند؛ عقل از آن جهت که می بیند خدا فاقد هیچ کمالی نیست، پس می گوید این کمال را هم دارد ولی این کمال چیزی غیر از ذات نیست؛ ما مفهوم علم را ابتدا در خودمان درک می کنیم، 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 می گوئیم خدا عالم یا حکیم است. این مفاهیم را ما ابتدا از خود به دست می آوریم منتهی به خدا نسبت می دهیم، از جهت اینکه خدا فاقد هیچ کمالی نیست، پس منشأ انتزاع این مفاهیم جز ذات مقدس الهی چیز دیگری نمی باشد. 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 می دهد. این معنا را که صفات الهی چیزی غیر از خود ذات نیست در اصطلاح فلاسفه و متکلمان توحید صفاتی گویند و شاید آنچه در خطبه ی نهج البلاغه آمده است، اشاره به همین مطلب باشد:

«نَفْسُ الصِّفَاتِ عَنَّهُ»؛ (1) توحید هنگامی کامل می شود 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 والا توحید، ناقص است زیرا یک نحو تعدد قائل می شویم 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 می دهد 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 نمی تواند کاری انجام دهد و حتماً کارهایی که می خواهد انجام دهد باید به کمک دیگران انجام گیرد و البته اینجا یک نکته دقیق دیگر هم هست که اشاره می کنم و آن این که فرق است که بگوئیم خدا کاری را با اسبابی انجام می دهد، اما با اسبابی که خودش می آفریند یا بگوئیم خدا بدون اسباب نمی تواند کاری انجام بدهد؛ این دو مسأله با هم فرق دارند. در بحث های آینده انشاء الله بیشتر روشن خواهد شد که فرق بین این دو تعبیر چیست که خدا کار را با اسباب انجام می دهد، یا خدا کاری را بی سبب نمی تواند-

ص: 80

انجام دهد. انشاء الله توضیح این مطلب خواهد آمد.

پس منظور از توحید افعالی در اصطلاح معقول و اهل کلام آنست که انجام دادن کارهای 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 گونه‌ایست 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. یک 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 پهنه‌ی 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 بعد زمانی هم دارد و این بعدیست 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 یک 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 هم از شئون خود جهان است. چنانکه طول و عرض و ضخامت از شئون خود جهان است، اینطور نیست که خدا عالم را آفرید بعد طول به آن داد؛ اصلاً عالم ماده یعنی چیزی که طول دارد و نمی توان 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 موجود شدنی نیست. پس زمان و مکان مثل حجم و مثل سایر ابعاد از شئون خود عالم است، چیزی خارج از جهان نیست. مجموع جهان با ابعاد مکانی و زمانی آن، یک واحد است و خدا این واحد را ایجاد کرد. این مطلب را بر این آیه شریف که می فرماید:

قمر/50: «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ».

تطبیق کرده اند؛ فرمان ما جز یکی بیش نیست و همان است که می گوئیم:

انعام/73: «كُن».

به جهان فرمان می دهیم که باش و به وجود بیا و به وجود می آید. این هم بیانست که بعضی از فلاسفه ی اسلامی در باب توحید در افعال دارند؛ که می توان توحید در فعل، هم گفت، یعنی یک فعل بیشتر مطرح نیست و مجموع افعال در واقع ناشی از یک فعل و حقیقت همه ی اینها یک فعل است که با چهره های گوناگون در مکان های مختلف و زمان های متفاوت ظاهر می شود. افعال مختلف جلوه ها و مظاهر یک فعل هستند. این هم اصطلاحی است که بعضی از فلاسفه ی اسلامی مطرح کرده اند. مطالبی که مطرح شد مربوط اصطلاحات اهل معقول است، یعنی کسانی که بحث های نظری می کنند و از راه عقل می خواهند چیزی را اثبات نمایند، اصطلاحات دیگری هست از آن عرفاء منظور از عرفاء کسانی هستند که با تهذیب نفس و تصفیه های باطن و صیقل زدن به روح خودشان را آماده می کنند که حقایق را با شهود باذوق و چشیدن بیابند، نه با دانستن و بحث کردن. یعنی کسانی که در اثر زحماتی که می کشند و ریاضت هایی که متحمل می شوند می توانند واجد علم شهودی گردند، حقایق را ببینند نه بدانند حالا چه کسانی عارف حقیقی هستند، آن مسأله ی 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 معرفت عرفانی یا شهودی یا علم حضوری می گویند اینها در تبیین آنچه می یابند مطالبی دارند. حقیقت عرفان یافتن و شناخت قلبی است آنچه گفته می شود در واقع -

قالب هایی است از آنچه می یابند، اشاراتی است به آنچه می چشند و هیچ گاه این الفاظ نمی تواند حقیقت آنچه را عارف با دل می یابد بیان کند؛ چون آنچه را می یابد و رای این جهان محدود و این عالمی است که سرتاپا ضیق و تنگی و تراحم است. وقتی می خواهند یافته های خودشان را در قالب الفاظ بریزند اصطلاحاتی را به کار می برند، باز فراموش نکنیم که بحث در تعیین مصداق نیست که واقعاً آیا هرکسی اصطلاحات عرفانی را به کار می برد عارف است یا عارف نماست. یعنی با تکلف چیزهایی را از دیگران یاد گرفته و به خودش نسبت می دهد غالباً کسانی که ادعای عرفان می کنند از این قبیل اند. خودشان چیزی نیافته اند. چیزهایی از دیگران شنیده اند خوششان آمده پذیرفته اند و آنگاه این الفاظ را به کار می برند معلوم نمی شود که آیا واقعاً هم چیزی از اینها سر درآورده اند و چشیده اند یا فقط الفاظی را از دیگران یاد گرفته اند؟ ما انبیاء و ائمه ی اطهار سلام الله علیهم اجمعین و دست پروردگان کامل آنها را عارف حقیقی می دانیم کسان دیگری آیا واقعاً به عرفان حقیقی رسیده اند 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 احاطه ی نفسانی، طرف را بشناسند ولی عموم مردم نمی توانند بفهمند که آیا کسانی که سخنان عارفانه می گویند خودشان هم چیزی یافته اند یا فقط الفاظی از دیگران به عاریت گرفته اند کسانی که عارف حقیقی هستند برای تبیین یافته های خود در توحید سه اصطلاح به کار می برند. توحید افعالی توحید صفاتی و دیگری توحید ذاتی فلاسفه در تبیین این اصطلاحات از توحید ذاتی شروع می کنند و می گویند اول باید معتقد باشیم که ذات خدا یکیست بعد باید معتقد باشیم که صفاتی 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 می کنند، اول توحید افعالی را بیان می نمایند یعنی نخستین چیزی که برای انسان در سیر و سلوک الی الله، کشف می شود توحید افعالی است و چون کاملتر شد لیاقت می یابد که توحید صفاتی را درک نماید و آخرین مرحله ای که عارف به آن می رسد توحید ذاتی است، اما نه به آن اصطلاحی که فلاسفه می گفتند، بلکه به اصطلاحی که اکنون مطرح خواهیم کرد. منظورشان از توحید افعالی آنست که کسی که روحش صفا یافت می بیند که هرکاری کار خداست. فاعل های دیگر ابزاری بیش نیستند چیزی که در پشت پرده ی اسباب، جهان را می چرخاند و هر چیز را در جای خود می آفریند و قرار می دهد دست قدرتمند الهی است و این دست همیشه و در همه جا حاضر است. کوچکترین پدیده ای که در جهان تحقق پیدا کند خدا آن را به وجود می آورد -

اسباب مادی چه نقشی دارند؟ آنها ابزارهایی بیش نیستند به عنوان یک تشبیه ناقص، پس مثل قلمی در دست نویسنده ای، نویسنده با قلم می نویسد اما نقش اساسی را خود نویسنده ایفا می کند. قلم ابزار است در دست او عرفاء معتقدند بعد از اینکه انسان ایمان به خدا پیدا کرد و اطاعت و عبادت او را پیشه ی خود ساخت نوری از طرف خدا به او افزوده می شود که پدیده های جهان را می بیند و می یابد و نه اینکه تنها می داند پس مرتبه ای از مراتب توحید که انسان اول به آن می رسد؛ توحید افعالی است ما هم ممکن است از راه بحث های فلسفی کم و بیش به چنین چیزهایی برسیم، اما از راه دانش آنها این حقیقت را می بینند و می یابند نه اینکه می دانند داستان معروفی وجود دارد (چه اندازه صحت دارد نمی دانیم)، داستانی است تاریخی مبنی بر این که 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 می دانیم او می بیند» شاگردان ابوسعید از او پرسیدند که ابن سینا را چگونه یافتی؟ گفت «آنچه را ما می بینیم او می داند» اگر این داستان صحت هم نداشته باشد ولی برای تبیین فرق اساسی بین فلسفه و عرفان بیان جالبی است. نتیجه ی فلسفه دانستن است ولی نتیجه ی عرفان دیدن و یافتن البته عرفانی که حقیقت داشته باشد. پس این مرحله ایست که انسان در مراتب توحید اول و پیش از هر چیز به آن می رسد. وقتی از مرتبه ی معرفت نفس گذشت و قدم در وادی توحید نهاد؛ نخستین مرتبه یی را از توحید که درک می کند و می بیند توحید افعالی است. این اصطلاح توحید افعالی در نظر عرفا بود، یعنی دیدن و یافتن اینکه هر پدیده ای از خدا به وجود می آید و همه چیز در واقع کار اوست و اسباب تنها ابزاری بیش نیستند می گویند وقتی انسان از این مرتبه بالاتر رفت و تمکن در این مقام یافت و به سیر خویش ادامه داد به مقامی می رسد که آن توحید صفاتی است و این توحید صفاتی غیر از آن است که در اصطلاح فلاسفه مطرح بود. می گویند انسان به جایی می رسد که می بیند هر صفت کمالی اصالتاً از آن خداست مرتبه ی قبلی این بود که هر کاری را می دید که از خداست. در این مرتبه هر صفت کمالی را می بیند که از خداست. یعنی می بیند که جز خدا کسی حقیقتاً علم ندارد، علم های دیگران جلوه ایست از علم الهی، سایه ایست از علم او علم حقیقی از آن خداست تنها اوست که علم حقیقی دارد. علم های دیگر سایه های ناچیزی است از آن علم بی نهایت الهی قدرت هایی که در جهان وجود دارد، این قدرتها اصالتاً از آن خداست. عاریةً ما به اشیاء و اشخاص نسبت می دهیم. 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، اصالتاً صفت خداست و آنچه در خلق دیده می‌شود، سایه‌هایی اظلالی، مظاهری، جلوه‌هایی از آن صفات الهیست. 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 که صفات بود خدا زائد بر ذات نیست، اما نمی‌گفتند هر صفت کمال هر جا هست صفت خداست؛ عارف می‌بیند که هر صفت کمالی هر جا هست اصاله از خداست، این شبیحی از اوست که به دیگران نسبت داده می‌شود. شعر معروفی در این زمینه‌ها با مضمون عرفانی هست. شاید در اشعار فارسی مشابهش را داشته باشیم. (1) شعر این است: «رَقَّ النَّجَاجُ وَرَقَّتِ الْخَمْرُ» (2) (عرفا مدعی هستند که در اصطلاح شعرای عرفانی هریک از کلمات می، جام، ساغر و... این الفاظ، یک الفاظ سمبلیک هستند و حتی کتاب‌هایی در تبیین این اصطلاحات نوشته‌اند. وقتی یک عارف می‌گوید: می، ساغر و صهبا منظورش چیست) این شعر می‌گوید که شرابی صاف در ساگری شفاف بود. کسی که از بیرون نگاه می‌کرد، ساگری می‌دید سرخ‌رنگ که چیزی در آن نیست یا شرابی ارغوانی بی‌ساغر. در حقیقت می‌در ساغر هست، اما آنقدر این ساغر شفاف است که از خود چیزی به می اضافه نمی‌کرد همان‌رنگ می بود که در -

ص: 85

1- از صفای می و لطافت جام *** درهم آمیخت رنگ جام و مدام. همه جام است نیست گویی می *** یا همه می بود نباشد جام. از فخرالدین عراقی.

2- شعر از ابواسحاق صابی است (قرن چهارم هجری) [اگر چه ناروا به معاصر وی صاحب بن عباد نیز نسبت داده‌اند]؛ تمام شعر این است: رَقَّ النَّجَاجُ وَرَقَّتِ الْخَمْرُ *** فَشَابَهَا فَتَشَاكَلِ الْأَمْرُ. فَكَاتَمًا خَمْرٌ وَلَا قَدَحٌ *** فَكَاتَمًا قَدَحٌ وَلَا خَمْرٌ.

این مطالب را در این زمینه بیان می کنند که صفات خدا وقتی در خلق جلوه گر می شود، گویا صفات خلق است از آن خدا نیست. ما چنین می پنداریم که قدحی است تهی از می، دیگری که توجهش را به می جلب می کند گویا دیگر قدحی در کار نیست. آنچه که می بیند رنگ می است. پس قدحی نمی بیند عارف به مقامی می رسد که صفات کمالی را در جهان این چنین می بیند. هر جا علم می بیند این را علم خدا می بیند که در این ظرف و در این مظهر، ظهور کرده است، حقیقتش از خداست. عارفان مدعی هستند که یافتن این حقایق به قدری لذت بخش است که انسان را غرق در شادی و سرور و از خود بیخود می کند؛ البته عرض کردیم که آنچه از ناحیه ی انبیاء و ائمه ی معصومین سلام الله علیهم اجمعین در این زمینه رسیده است، یقین داریم که صحیح است. اما ادعاهای دیگران را نمی توانیم یک ادعای یقینی تلقی کنیم؛ البته نفی هم نمی کنیم، زیرا از باطن آنها خبر نداریم. ممکن است از آثاری که در اعمال و رفتارشان پدید می آید ما تا حدودی حدس بزنیم که آیا اینها راست می گویند یا خیر؟ مثلاً آن کسی که مدعی چنین شهود هایی است، اگر در زندگی برای کوچکترین چیزی تملق گوید دست به سوی این و آن دراز کند، آیا می توان از او باور کرد که دارای توحید افعالی است و کارها را از خدا می داند؟ کسی که برای لقمه نانی دست به سوی دستگاه سلاطین دراز می کند و مدح و ثنا و تملق های بیجا به این و آن می گوید؛ می توان باور کرد که واقعاً کارگردان جهان را خدا می داند؟ از کسی می توان پذیرفت که حقایقی از عرفان را یافته که می گوید به خدا قسم در عمرم از کسی نترسیده ام؛ عملاً هم ثابت کرده است؛ زندگیش نشان می دهد که از کسی جز خدا نمی ترسد و چون اسم خدا برده می شود اشک از چشمانش جاری می گردد، اما در مقابل بزرگترین قدرت های جهان انگار با بچه ای صحبت می کند و می گوید فلان رئیس جمهوری باید برود و از کسی هم نمی ترسد. در محراب عبادت که می ایستد بدنش می لرزد، اما در مقابل هیچ خطری که جاننش، مالش، هستیش را تهدید کند خم به ابرو نمی آورد. آن چنان استوار که تمام جهان را خیره می کند؛ چنین کسی اگر ادعا کند که من یافته ام که قدرت در دست خداست و دیگران ابزارهایی بیش نیستند می توان از او پذیرفت. اما کسی که می گوید من به عالیترین مراتب توحید رسیده ام و در همان حال به در یوزگی این و آن می پردازد؛ سخن چنین کسی را نمی توان باور کرد که به توحید رسیده باشد. آخرین مرحله ی توحیدی که عرفاً مطرح می کنند، توحید ذاتی است. آنها می گویند انسان در سیر تکاملش به حدی می رسد که هستی حقیقی را-

منحصر به خدا می‌داند. آنچه در عالم وجود می‌بیند همه جلوه‌های وجود اوست، عکس‌هایی از وجود اوست، (تعبیر عکس تعبیر صحیحی نیست، ولی برای تقریب به ذهن مطرح می‌شود). عرفاء می‌گویند وقتی انسان به عالیترین مراتب توحید رسید به هرچه نگاه می‌کند گویی به آینه می‌نگرد؛ به آینه‌ای که وجود خدای متعال در آن جلوه‌گر است. این کثرت‌هایی که در جهان می‌بیند، اینها کثرت‌های آینه‌است. آینه‌های متعدد. آن نوری که در همه‌ی این آینه‌ها جلوه‌گر می‌شود یک نور است، خود این آینه‌ها نیست. اینها آن نور نیستند، بلکه اینها نمایشگر آن نورند.

نور/ 35: «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكُوهٍ 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 اخلاقتان 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. هرچند 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 لا ابالی، 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 بی‌سروپایی 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 اشاره ای به این مطلب شده است که حتی در میان اصحاب پیغمبر اکرم صلی الله علیه و اله وسلم و ائمه اطهار سلام الله علیهم اجمعین کسانی بوده اند که آنچه را می فهمیدند نمی توانستند به نزدیکترین دوستانشان بگویند، روایتی در کتاب اصول کافی (1) به این مضمون داریم: «وَاللَّهِ لَوْ عَلِمَ أَبُو ذَرٍّ مَا فِي قَلْبِ سَلْمَانَ لَقَتَلَهُ وَلَقَدْ أَحَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بَيْنَهُمَا» می دانیم که حضرت سلمان و حضرت ابوذر از بزرگترین صحابه ی پیغمبر اکرم صلی الله علیه و اله وسلم بودند؛ آنقدر ایمانشان به هم نزدیک بود که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و اله وسلم 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 می فرماید اگر ابوذر می دانست که در دل سلمان چه می گذرد، می گفت سلمان کافر است و او را می کشت، یعنی آن معرفتی که سلمان یافته بود آنقدر والاتر و دقیقتر بود که اگر می خواست بیان کند ابوذر نمی فهمید که چه می گوید و معنای دیگری استنباط می کرد و خیال می کرد کافر است. حقایقی که امیرالمؤمنین سلام الله علیه درک می کرد به سلمان هم نمی توانست بگوید یعنی قابل بیان نبود. اگر در قالب الفاظ ریخته می شد معانی دیگر از آنها فهمیده می شد چنانکه در کلمات بسیاری از بزرگان چنین توهماتی شده است و نسبت های ناروایی به آنها داده اند؛ در صورتی که آنها دامنه شان از این نسبت ها در اعتقاد و عمل مبرا بوده است.

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

خدا را تا چه اندازه می توان شناخت؟

انسان تا چه اندازه می تواند خدا را بشناسد و نسبت به او معرفت پیدا کند؟ گاهی در برخی از سخنان یا نوشتارها دیده می شود که به استناد بعضی از آیات یا روایات می گویند خدا به هیچ وجه قابل شناختن نیست و ما فقط مجاز 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 نمی کنیم و فقط مجاز -

ص: 88

1- اصول کافی، جلد اول، صفحه ی 401، طبع دار الکتب الاسلامیه، کتاب الحجة باب فیما جاء ان حدیثهم صعب مستعصب، حدیث 2.

هستیم بگوییم خدا خالق است، رازق است، عالم است، حکیم است، مخصوصاً آنچه مربوط به صفات ذات می شود مثل علم و قدرت و حیات ما حق داریم فقط این الفاظ را بکار ببریم ولی نمی فهمیم که علم خدا یعنی چه قدرت خدا یعنی چه.

از طرف دیگر گاهی در بعضی از سخنان و نوشته ها دیده یا شنیده می شود که حتی ذات الهی قابل شناختن است. آنها هم برای خودشان دلایلی دارند. در این زمینه ها ما به قرآن چه می توانیم نسبت بدهیم؟ آیا قرآن مدعی است که خدا را به هیچ وجه نمی توان شناخت و فقط یک الفاظی را مردم مجاز 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؟ می گوییم کسی که در قرآن مرور و در آیاتی که درباره ی صفات و افعال خداست دقت کند؛ متوجه می شود که قرآن مفاهیمی را عرضه می کند که مردم معنای آنها را می فهمند و راجع به چیزهایی سخن می گوید 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 می فرماید: ملک/ 14: «أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ».

از وجدان مردم، از عقل آنها، سؤال می کند 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 می خواهد بگوید؟ آیا می گوید باید معتقد بشوید که خدا علم دارد؛ به همان معنایی که از علم می دانیم یا اینکه می خواهد لفظی را بگوید که معنایش را نمی فهمیم؟ یعنی متعبد هستیم که بگوییم خدا علم دارد، اما معنای این جمله را نمی توانیم بفهمیم و نباید بفهمیم؟.

جای تردید نیست که قرآن صفات و اسمائی را که به خدای متعال نسبت می دهد و به مردم عرضه می کند؛ می خواهد به مردم بفرماید که خدا را با این اوصاف بشناسید. یعنی با همان معانی که از این اوصاف می فهمید 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 کرده اند که پنداشته اند مفاد آنها اینست که معانی اسماء و صفات الهی قابل شناختن نیست، مثلاً در قرآن داریم:

نمل/ 74: «فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ».

به مشرکان می فرماید: برای خدا مثل ننید. اینان می گویند: این مثل زدن یک نوع توصیف است، وصف کردن چیزیست از راه مثل، وقتی خدا می فرماید برای خدا مثل ننید -

یعنی خدا را با مثل وصف نکنید. پس اصلاً خدا را نمی توان وصف کرد. منشأ این گزارش چنین برداشت غلطی از این آیه است. در آیه ی دیگری داریم:

صفات/ 159: «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ».

خدا منزه است از آنچه مردم وصف می کنند. یعنی هر صفتی برای خدا بیان کنید، (با آن معنایی که خود می فهمید) خدا از آن صفت منزّه است، این صفات و این معانی ربطی به خدا ندارد. خدا منزّه تر از اینهاست و یا بعضی از روایات هست که آنچه را شما در ذهن خود تصور کنید با دقیقترین معانی باز هم چیز است آفریده ی شما و خدا از آن بالا تر است. مرحوم فیض در کتاب محجة البیضاء از امام باقر سلام الله علیه نقل کرده است که فرمود: «كُلَّمَا مَيَّرْتُمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي آدَقِّ مَعَانِيهِ مَخْلُوقٍ مَصْنُوعٍ مِثْلِكُمْ مَرْدُودٌ 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. (1)

بر اساس این قبیل آیات و روایات چنین تصویری برای بعضی پیش آمده است که اوصافی که ما درباره ی خدا می گوئیم هیچ کدام صفت واقعی خدا نیست. خدا را نمی توان وصف کرد، فقط خود خداست که می تواند خود را وصف کند. گفتیم در مقابل اینان کسانی قائل شدند به اینکه حتی ذات خدا هم قابل شناختن است و کاملاً می توان ذات خدا را شناخت. دسته ی اول به خصوص به اینها بسیار حمله می کنند. ما می گوئیم که ظاهراً برای آن کسانی که گفته اند اوصاف خدا را نمی توان شناخت و معنای الفاظی که در مورد اسماء و صفات خدا به کار می بریم نمی فهمیم؛ شبهه ای 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 می آید، از اشتباه مفهوم به مصداق ناشی می شود. یعنی مطلبی که مربوط به مصداق است به مفهوم یا حکمی که مربوط به مفهوم است به مصداق نسبت می دهد.

مفهوم آن معنای کلی است که ما در ذهن درک می کنیم، مثل مفهوم انسان یا نور یا حرارت، معنایی است که در ذهن تصور می کنیم؛ وقتی بخواهیم توضیح بدهیم می گوئیم انسان موجود زنده ایست 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 می شود آن فرد خارجی انسان مصداق است و ما وقتی مفهوم آتش را تفسیر می کنیم،

ص: 90

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 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 استدلال‌ها زیاد پیش می‌آید. کسانی که در استدلال‌ها و بحث‌ها پهلوان هستند می‌توانند این دقایق خطاهایی که در استدلال‌ها پیش می‌آید تشخیص بدهند و بفهمند که فلان فیلسوف که فلان جا اشتباه کرده از چه راهی به این اشتباه افتاده است، در منطق فنی است به نام فن مغالطه که انواع مغالطات را دسته‌بندی کرده اند تا کسی که می‌اندیشد توجه داشته باشد که چندگونه مغالطه وجود دارد تا هم خود مبتلا نشود و هم مغالطه‌ی دیگران را تشخیص بدهد. برگردیم به اصل مطلب: ظاهراً کسانی که ادعا کرده اند 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 یک معنای دیگر؟ وقتی می‌گوییم خدا عالم است یعنی همان عالمی که در مقابل جاهل به کار می‌رود یا معنای دیگر دارد؟ بدون شک 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، مصداق زیادی دارد، آنچه ما از مصداق 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 درک بکنیم حقیقت مصداق این مفاهیم است، نه اینکه اصلاً معنا و مفهوم اسماء و صفات خدا را -

درک نمی کنیم. حقیقت معنا جز همان مفهوم ذهنی بیش نیست، آنچه را نمی توانیم درک کنیم حقیقت مصداق است، فرض بفرمایید ما موج صوتی را در یک فرکانس مخصوص می توانیم بشنویم. اگر کمتر از آن باشد نمی شنویم؛ بیشتر از آن هم باشد نمی شنویم؛ اما موجی را که دارای فرکانس بیشتر یا فرکانس کمتر از این باشد؛ می توانیم تصور کنیم یا انواری که ما می بینیم دارای فرکانسی معین است، اگر بیشتر یا کمتر باشد مانند امواج ماوراء بنفش یا مادون قرمز درک نمی کنیم اما می گوئیم بالاخره نوری است یا موجی است که فرکانسش از اینها کمتر یا بیشتر است، یعنی مفهومش را درک می کنیم ولو اینکه مصداقش را نمی بینیم و نمی شنویم؛ آنجا می گوئیم موج اینجا هم می گوئیم موج. اینجا می گوئیم تواتر، آنجا هم می گوئیم تواتر، آنجا یک عدد ریاضی را به کار می بریم. اینجا هم یک عدد ریاضی بکار می بریم، مفاهیم ناشناخته نیست. اما مصداق این مفهوم برای ما ناشناخته است، چون قوه ی بینایی ما توانایی درک آن را ندارد؛ یا قوه ی شنوایی ما توانایی شنیدن چنین صوتی را ندارد اما مفهوم همان مفهوم است. مثال دیگر: ما مفهوم علم را درک می کنیم، اما مصداق این علم در ما محدود است و در شرایط خاصی پدید می آید، دانش ما مطلق نیست، راه تحقق آن هم محدود است. ما از راه انگشتان دستان دانش نمی آموزیم از راه چشم و گوش می آموزیم. حالا اگر دانشی را فرض کنیم که هیچ حد ندارد؛ کسب شدنی هم نیست و عین یک وجود است؛ مفاهیمی که در اینجا به کار می بریم چیست؟ مفهوم دانش مفهوم کسب نشدنی، مفهوم نامحدود؛ اینها همه مفاهیم است. پس وقتی می گوئیم خدا عالم است؛ مفهوم عالم همان مفهومی است که در مورد خودمان هم به کار می رود. (می گوئیم فلان شخص عالم است) مفهوم، همان مفهوم است، منتهی مصداق علم خدا ذاتی بی نهایت است ولی مصداق علم های ما علم محدود اکتسابی است، مصداق اند که با هم فرق دارند نه مفهوم ها؛ پس به اینصورت می توان این دو نظر را به هم نزدیک کرد و اگر مراد آنها هم همین باشد اشتباهی در تعبیر بوده است وگرنه مغالطه ی در استدلال برایشان پیش آمده و مفهوم و مصداق را با هم کرده اند 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 نمی توانیم با عقلمان درک کنیم حقیقت ذات را هم نمی توانیم 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 احْتَجَبَ عَنِ الْعُقُولِ كَمَا احْتَجَبَ عَنِ الْأَبْصَارِ» یعنی -

خدا آنچنان که با چشم ها قابل دیدن نیست با عقل هم قابل شناختن نیست. (1)

معنای اینکه با عقل هم قابل شناختن نیست، یعنی حقیقت ذات الهی نه مفاهیم صفات اصولاً کار عقل درک مفهوم است. عقل یعنی آن قوه ای که مفاهیم کلی را درک می کند. هیچ وقت عقل نمی تواند مصداق را درک کند و آن را یا باید با تجربه ی حسی یافت یا با تجربه ی درونی که به اصطلاح ما همان علم حضوری و شهودی است؛ کار عقل فقط درک مفاهیم کلی است. عقل هیچوقت یک شیئی خاص و مشخص و عینی را نمی شناسد مگر با اوصاف کلی پس از عقل نباید توقع داشت که ذات خدا را از آن جهت که یک موجود عینی خارجی است و مصداق صفات و اسماست؛ بشناسد. عقل هیچ جای دیگر هم چنین هنری ندارد، هر جا عقل چیزی درک می کند از راه مفاهیم کلی است؛ پس ذات خدا را چگونه می توان شناخت؟ اگر بتوان شناخت باید بادل شناخت و با علم حضوری شناخت آیا ذات خدا را از این راه می توان شناخت؟ می گوئیم این شناخت مراتب دارد؛ از مرتبه ی ضعیفی شروع می شود که (طبق استدلالی که قبلاً با استفاده از آیه ی شریف میثاق کردیم)، برای همه ی انسانها حاصل شده است. این مرتبه ی ضعیفی از علم حضوری است که گفتیم همه ی دلها در عمق خودشان ارتباطی با خدا دارند و خدا را می یابند. کاملتر آن در مؤمنان صالحی پیدا می شود که دلشان در اثر تمرکز و حضور قلب در عبادت و اطاعت خدا با خدا آشناتر می شود و معرفت فطریشان صیقل می خورد و جلوه گر و تابناک می شود. قویتر و روشنتر و بیدارتر و زنده تر می شود؛ حتی برای مؤمنان متوسط هم اتفاق می افتد. 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 می شود و با او انس می گیرد که توجهش از همه چیز قطع می شود. این همان علم حضوری فطری است که در اینجا پرده اش کنار افتاده و نورش ظاهر و فعال و زنده شده است. از این بالاتر معرفت های حضوری و شهودی است، که برای مؤمنان کامل و اولیاء خدا حاصل می شود. آنجا که امیرالمؤمنین علیه السلام می فرماید: «مَا كُنْتُ أَعْبُدُ رَبًّا لَمْ آرَهُ» (2) و آنجا که امام حسین علیه السلام می فرماید: «أَبْكُونُ لِعَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ... أَنْ تَتَعَرَّفَ إِلَيَّ فِي كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى لَا أَجْهَلَكَ فِي شَيْءٍ» (3) از دعای عرفه ی حضرت سیدالشهداء سلام الله -

ص: 93

1- بحار الانوار، ج 4، ص 301.

2- اصول کافی، ج 1، ص 98، طبع دار الکتب الاسلامیه.

3- مفاتیح الجنان، چاپ کتابفروشی اسلامیه، ص 272.

علیه، که به خداوند عرض می کند خدایا تو در همه چیز خودت را به من شناساندی، یعنی به هرچه نگاه می کنم تو را در آنجا می بینم «وَأَنْتَ الظَّاهِرُ لِكُلِّ شَيْءٍ» تویی که بر هر چیزی هویدایی، مگر غیر تو ظهوری دارد که تو را روشن کند کسانی که می خواهند تو را با دیگران بشناسند، پنداشته اند 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 ست 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 أَزَلْتَ الْأَعْيَانَ عَنْ قُلُوبِ أَحِبَائِكَ 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 دایره ی وجودی خودشان بشناسند.

یعنی وقتی خودشان را پرتوی از ذات الهی یافتند به همان اندازه ی ظرفیت این پرتو آن ذات را می یابند؛ به عنوان یک تشبیه معقول به محسوس برای تقریب به ذهن:

نحل / 60: «وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى».

فرض کنید که یک عمود نور از یک منبع مولد نور می تابد؛ این عمود تا منبع مولدش یک 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 یک مبدأ نور دهنده یعنی یافتن خودش همان است و یافتن ارتباط و اتصالش هم با منبع نور همان. اگر خودش را بیابد اتصالش هم به آن نقطه ای که از آن صادر می شود؛ می یابد پس ذات آن شیئی را می یابد، اما به اندازه ای 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 بدیم؟ 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 می تواند احاطه برذات نامتناهی الهی پیدا کند؟ این گونه 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 و اله وسلم و وجود مقدس ولی عصر (عج) هم آن معرفت احاطه کننده محال است؛ چون آنها وجودشان محدود است و مخلوقند و نمی توانند احاطه برذات نامحدود الهی پیدا کنند. اما اگر منظور از معرفت ذات این باشد که بعضی از انسانها می توانند به مقامی برسند که رابطه ی وجودی خودشان را با خدا بیابند؛ یعنی اگر انسان به این مقام رسید که وجود خودش را شعاعی از وجود خدا یافت، [برحسب تمثیل ناقص و برای تقریب به ذهن] در اینجا علم حضوری به خدا دارد چون ارتباط با ذات خداست.

اما چگونه رابطه ای؟ ما رابطه ها را از قبیل روابط مادی می پنداریم؛ خیال می کنیم 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» (1) این جور ارتباط نیست، اما یک جور ارتباطی است که اگر اراده ی او نباشد ما هیچیم؛ به عنوان تشبیه ناقص، شبیه آن صورت ذهنی است که شما در ذهن خودتان ایجاد می کنید، این صورت ذهنی چگونه رابطه ای با ذهن شما دارد؟ آفریده ی ذهن شماست اما نمی توان آن را از ذهن هم جدا کرد. اگر بخواهید آن را از ذهن جدا کنید، هیچ می شود؛ اصلاً قوامش به همین ارتباط با ذهن است؛ اینست که فلاسفه ی بزرگ اسلامی فرموده اند: وجودهای اشیاء عین ربط است، نه اینکه چیزیست 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 می یابد؛ اما در یک جلوه ی 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 یک دریچه ی خاص از یک دیدگاه محدود و در یک رابطه ی محدود؛ ممکن است ولی این هم تنها از راه دل حاصل می شود. 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؟

ص: 95

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 ابدأً 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 حد ممکن است و اما آنچه که در روایات ذکر شده است که هرچه را شما تصور کنید ولو به دقیقترین معانی آنهم مخلوقی است مثل شما و 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 است ساخته‌ی ذهنها؛ گرچه این مفهوم ابتدا از یک مصادیقی گرفته شده است، اما هرکسی 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 بِالْإِدْرَاكِ فَقَدْ أَحَالَ عَلَى عَائِبٍ... إِنَّ مَعْرِفَةَ عَيْنِ الشَّاهِدِ قَبْلَ صِفَتِهِ وَمَعْرِفَةَ الصِّفَةِ 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 -

ص: 96

1- تحف العقول، کلامه فی وصف المحبة - فی ماروی عن الصادق علیه السلام.

در وجوب 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 کلمه ی طیب (لا اله الا الله) خلاصه می شود. 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 ابهام هایی پیش می آید که نه تنها برای افراد کم معلومات مسائلی جلوه گر می شود، بلکه برای دانشمندان و کسانی که تخصص در مسائل کلامی و فلسفی هم دارند، اشکالاتی را پیش می آورد که حل آنها آسان نیست. برای نمونه وقتی ما می گوئیم خدا همه چیز را می آفریند، بدون شک هر موحدی این اندازه را قائل است ولی وقتی می خواهیم تطبیق کنیم که خدا که آفریننده است چه چیزها را آفریده و چه چیزهایی را می آفریند، آیا منظور از اینکه می گوئیم همه چیز را آفریده است؛ آیا ماده ی اولیه ی جهان را آفریده است و این ماده با دینامیزم خود تمام پدیده های بعدی را به وجود می آورد و طبق قانونمندی که خود ماده دارد همه چیز تدریجاً تحقق پیدا می کند و آنها دیگر احتیاجی به خدا ندارند؟ معنای خالقیت آیا این است؟ یا نه هر پدیده ی جدیدی که در جهان تحقق پیدا می کند این را هم همان وقت؛ خدا می آفریند؟ جای این سؤال هست.

صاحب نظران از ادیان توحیدی در این باره نظرهای مختلفی ابراز داشته اند. باید ببینیم نظر قرآن در این زمینه چیست؟ مثال دیگری از تدبیر جهان بزنیم؛ چون قبلاً هم اشاره کرده بودیم که مجموع افعال الهی تحت عنوان خلق و تدبیر خلاصه می شود؛ گرچه تدبیر هم انفکاک از خلق ندارد (توضیح این مطلب را قبلاً گفته بودیم). راجع به تدبیر جهان هم این سؤال پیش می آید 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 می کند که وقتی کوک می کنند، مرتب کار می کند 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 می کنند. 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 دست و به کناری نشست و عالم خود روی پای خود می چرخد؟ یا اینکه خدا در هر لحظه ی جهان و در همه ی حوادث آن حضور تدبیری دارد، ربوبیت او شامل پدیده ها در طول زمان و در پهنه ی مکان می شود؟ این سؤالی است که باید جواب داد شاید شنیده باشید که بین دو -

نفر از دانشمندان اروپا که هر دو هم موحد بودند، درباره ی تفسیر ربوبیت الهی نسبت به جهان گفتگوهای صورت گرفته است. یکی دکارت و دیگری پاسکال؛ دکارت مکانیزم جهان را آنچنان دقیق بیان می کند که گویی دیگر احتیاجی به تأثیر خدا در عالم باقی نمانده است و چنانکه به او نسبت داده اند جهان تنها احتیاج به یک تلنگر خدا دارد؛ اگر یک نیروی حرکتی بر این عالم وارد بشود تا این چرخها به حرکت بیفتند؛ جاودانه ادامه پیدا می کند و خدا نسبت به جهان محرک اول است؛ محرک اول به این معناست که اولین نیرویی که موجب پیدایش حرکت در جهان می شود؛ از اوست و این نیرو تا جاودان باقی و برای چرخش تمام پدیده های جهان کافی است، چنین سخنی را دکارت گفته بود. پاسکال که روح عرفانی معنوی قویتر بود دکارت را متهم کرد به اینکه بر اساس اعتقاد دکارت، دیگر ما برای تدبیر جهان و بقای جهان نیاز به خداوند نداریم کار خدا فقط یک تلنگر زدن بود و بس ما کاری به بحث این دو نداریم که آیا انتقاد پاسکال به حرف دکارت وارد بود یا نه؟ منظور اشاره ایست 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 عهده ی تفصیل آن بر نمی آیند چه رسد به عموم مردم، البته هر قدر معرفت انسان بیشتر شود؛ (خواه معرفتی عقلانی که از راه برهان عقلی به دست می آید، یا معرفتی که از پرتوراهنمایی وحی به برکت کتاب و سنت حاصل می شود و خواه معرفتی قلبی که با اشراق یا الهام الهی حاصل می گردد) شناخت انسان را نسبت به توحید بیشتر می کند و می تواند 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 نورانی تر نماید، تا انوار معرفت در آنها بتابد. قرآن کریم شیوه ی خاصی در تبیین رابطه ی خدا با جهان و انسان دارد که این شیوه هم خود نمونه ی تدبیر حکیمانه ی الهی و ربوبیت تکوینی و تشریحی او نسبت به انسان است، قرآن در عین حال که به ما می فهماند که شما همانگونه که ذات الهی را درست نمی توانید بشناسید، حقیقت صفات الهی را هم نمی توانید درک کنید، حقیقت افعال الهی را هم نمی توانید.

در همان حال با اسلوبی خاص سعی می کند که معرفت انسان را به افعال الهی و رابطه ای که خدا با جهان و انسان دارد روشن کند و تدریجاً این معرفت را بالا ببرد. اینکه گفتیم ما حتی حقیقت افعال الهی را هم نمی توانیم درک کنیم، شاید ابتدا برای بعضی ها -

توضیح مختصری لازم است تا روشن شود که واقعاً رابطه ی بین خدا و خلق رابطه فاعلیت الهی و خالقیت الهی را نمی توانیم درست درک کنیم و مفاهیمی که در این زمینه به کار می بریم 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 رابطه ای بین دو موجود مادی شناخته ایم. سپس از آن رابطه ی یافته یا شناخته شده؛ مفهومی گرفته و آن مفهوم را تعمیم داده ایم تا شامل خدا هم بشود، یعنی ما وقتی می گوئیم فلان کار را انجام دادیم، مفهوم کار و انجام دادن کار را به کار می بریم همان مفهومی که به خدا هم نسبت می دهیم و می گوئیم خدا هم فلان کار را انجام داد، یا وقتی می گوئید 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 بین انسان و انسانهای دیگر به دست می آید. ساختن، پرداختن، کارگردانی، اداره کردن و امثال اینها مفاهیمی است که از رابطه ی انسان با طبیعت حاصل می شود؛ در آنجا که مثلاً ساختن ماشینی مطرح است یا انسان با انسان های دیگر در اداره ی یک جامعه برخورد دارد؛ مفهوم این چیزها را که دیده و شناخته است وسیعتر و قیود خاصی را از آن حذف می کند تا بگوید خدا هم جهان را ساخت. همان ساختنی که در مورد بناء و معمار یا صنعتگر به کار می رود؛ همان مفهوم را در مورد خدا هم می خواهد به کاربرد. یا همان مفهومی را که درباره ی مدیر یک مجتمع به کار می بریم درباره ی خدا هم به کار می بریم و می گوئیم او جهان را تدبیر می کند، آنچه را ما در خود می یابیم روابطی است توأم با نقصها و محدودیت ها.

ولی وقتی می خواهیم به خدا نسبت بدهیم، باید این جهات نقص و جهات عدمی را که شایسته ی مقام قدس الهی نیست از آن حذف کنیم. ما وقتی کار می کنیم چگونه کار می کنیم؟ به وسیله ی اندام هایمان و با کمک گرفتن از چشم و گوش و حواسمان؛ وقتی می گوئیم خدا کاری را انجام می دهد یعنی همین؟ یعنی العیاذ بالله خدا هم دستی دارد و دستش را تکان می دهد و همانطور که ما انرژی مکانیکی بر جسم وارد می کنیم؛ وقتی خدا هم می خواهد عالم را به حرکت آورد با دستش به عالم فشار می آورد یا مثل اینکه ما پایمان را به توپ می زنیم خدا هم العیاذ بالله پایش را زیر یک کره می زند و می گوید بچرخ! می دانیم خدا جسم نیست، دست و پای جسمانی ندارد که با دست زیر کره ی خورشید بزند و بگوید بچرخ، کار خدا به وسیله ی اندام های بدنی و مادی انجام نمی گیرد، اما یک نحو -

رابطه وجود دارد که همانطور که اگر ما پا زیر توپ نمی زدیم حرکت نمی کرد؛ اگر خدا هم با این جهان یک کاری نمی کرد حرکت نمی کرد، اما نمی دانیم خدا چه کار می کند که کرات آسمانی و پدیده های کوچک و بزرگ جهان و ریز و درشت از اتم گرفته تا کهکشان به حرکت در می آید، چون نمونه اش را ندیده ایم روابط بین ما و پدیده های جهان روابطی محدود و ناقص و مادی است ما در خود رابطه ای که بین خدا و خلق وجود دارد، سراغ نداریم. اگر رابطه ای که بین خدا و خلق هست، در ما هم می بود؛ ما هم خدا می شدیم! پس ما حقیقت آن رابطه را نمی توانیم درک کنیم، چون حقیقت چیزی را که ندیده نیافته و نشناخته ایم، نمی توانیم درک کنیم. همین قدر می گوئیم که اگر ما کار نکنیم و چیزی را به حرکت در نیاوریم آن شی خاص حرکت نمی کند؛ خدا هم جهان را به حرکت در آورده است، اما چگونه به حرکت در آورده است و یعنی چه؛ نمی دانیم، همانطور که در مورد صفات خدا گفتیم وقتی می گفتیم خدا عالم است، از علم چه می فهمیدیم اینکه ما می فهمیدیم یک مصادیق ناقص و محدود از علم بود، ولی می گفتیم که علم ممکن است غیر از این مصادیق محدود به نحو دیگری هم باشد؛ به چه نحو؛ نمی دانیم، اما می تواند 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 می گفت علم خدا اکتسابی نیست، این برای ما قابل قبول بود که علمی باشد که اکتسابی نباشد اما چه گونه؛ نمی دانیم و لذا می گفتیم (عَالِمٌ لَا كَعِلْمِنَا) او هم عالم است، اما نه مثل علم ما در مورد افعال هم عیناً همین مطلب، صادق است. وقتی می گوئیم خدا کارگردان و تدبیر کننده ی جهان است؛ باید بگوئیم نه مثل تدبیر ما، اگر در اصطلاحات اهل معقول و در اصطلاحات فلسفی و کلامی می گوئیم خدا علت جهان است یا علت العلیل است، باید این قید را اضافه کنیم که اما نه مثل علیت ما آن خصوصیتی که در رابطه ی علت و معلولی بین پدیده های جهان هست؛ هیچگاه بین خدا و جهان نیست، آن هم نوعی علیت است اما نه از نوع علیت های ما بلکه طور دیگری است؛ چه طور؛ نمی دانیم، یعنی عقل ما نمی تواند آن را درک کند، همین اندازه می تواند دریابد که به این معنا خدا علت العلیل است که اگر خدا نبود؛ جهان هم نبود؛ علت به این معناست، علت به معنای «ما يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ الشَّيْءُ» یا به معنای «ما يُفِيضُ وُجُودَ الشَّيْءِ» یعنی به این معنا که چیزی به چیز دیگری نیازمند است، آن چیزی که از چیز دیگر رفع نیاز میک ند که اگر او نباشد؛ این هم نخواهد بود؛ اما اینکه رابطه ی خدا با جهان چگونه است؛ نمی فهمیم، چون ما خدا نیستیم، خدایی نکرده ایم تا ببینیم چگونه است و نمی توانیم هم بفهمیم، مگر آن نوع معرفت شهودی -

که عرض کردم خدا به بعضی از بندگان شایسته اش منت می گذارد و عطا می کند که یک معرفت شهودی پیدا می کند و به اندازه ی ظرفیت وجودی خود می تواند حقیقت افعال الهی را بیابد؛ آنچنان که در مورد ذات و صفات هم گفته شد شاید آیه ای که درباره ی حضرت ابراهیم علیه السلام هست ناظر به چنین مطلبی باشد؛ او از خدا خواست که خدایا به من نشان بده چگونه مردگان را زنده می کنی.

بقره/260: «رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى...».

و یک برداشت سطحی از این آیه این است که حضرت ابراهیم علیه السلام می خواست ببیند چگونه یک مرده زنده می شود، زیرا تأثیر دیدن در دل بیشتر است. اما مرحوم علامه طباطبائی رضوان الله علیه به نکته ی دقیقی در آیه توجه داشتند، می فرمودند که حضرت ابراهیم علیه السلام نگفت خدایا به من نشان بده که چگونه مرده زنده می شود، حضرت ابراهیم علیه السلام از خدا خواست که به من نشان بده چگونه تو مرده را زنده می کنی، یعنی خواست احیای الهی را ببیند، می خواست آن حقیقت و آن رابطه ی حقیقی که بین خدا و خلق وجود دارد که مرده را زنده می کند ببیند. می خواست بنگرد که خدا چه می کند که مرده زنده می شود. کیفیت احیاء الهی را می خواست ببیند نه کیفیت زنده شدن مرده را، یعنی می خواست مصداق کار خدا را بیابد؛ همانکه همه دلمان می خواهد ببینیم تا بدانیم چه می کند که این عالم به وجود می آید و می چرخد و اداره می شود؛ رابطه ی خدا با خلق چگونه است؟ خدای متعال دستور داد که چهار پرنده را بگیر و سر بیر اجزاء بدنشان را با هم مخلوط کن بعد آنها را چهار قسمت کن و هرکدام را سر کوهی بگذار بعد به آنها اشاره کن و صدا بزنی تا به سوی تو بیایند. آن گاه می بینی که چگونه زنده می شوند. علامه ی طباطبائی می فرمودند: در واقع حضرت ابراهیم علیه السلام مجرای احیای الهی شد یعنی خدا به وسیله ی حضرت ابراهیم این پرنده ها را زنده کرد این اراده الهی بود که از مجرای اراده حضرت ابراهیم تحقق یافت و دید که این اراده ی الهی چگونه تأثیر می کند، این یک معرفت شهودی است، اگر چنین معرفتی نصیب کسی شود آن وقت به اندازه ی ظرفیت خود حقیقت فعل خدا را هم خواهد یافت، ما نباید توقع داشته باشیم که حقیقت رابطه ی 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 می کند اما نه مثل کار ما می آفریند نه مثل آفرینش ما می سازد نه مثل ساختن ما، تنظیم می کند 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 نمی یابیم بدین معنا هم نیست که عقل و فکر خود را تعطیل کنیم و بگوییم نمی دانیم. آن «نمی دانم» که یک عالم پس از پژوهش و تحقق می گوید، غیر از «نمی دانمی» است که یک جاهل در ابتدای کار می گوید. ما هرچه تلاش کنیم نمی توانیم با پای عقل و ابزار عقل حقیقت رابطه ی فعل الهی را درک کنیم، ولی به این معنا نیست که عقل خود را در این راه به کار نگیریم؛ زیرا می توانیم پیش برویم ولی به کنه آن نمی رسیم؛ تا جایی که می توانیم باید تلاش کنیم و معرفت عقلانی خود را زیاد کنیم و قرآن در این راه ما را راهنمایی می فرماید، یعنی در موارد گوناگون کیفیت رابطه ی خدا با خلق به صورت هایی بیان شده است که اگر ما دقت کنیم و این مسیر را پیدا کنیم، تدریجاً می توانیم معرفت خود را بالا ببریم در پاسخ این سؤال که آیا خدا فقط آفریننده ی اصل جهانست یا آفریننده ی هر پدیده ایست، قرآن به صراحت می فرماید خدا همه چیز را آفریده است؛ هرچه که اسم شی به آن اطلاق می شود؛ آفریده ی خداست نه تنها ماده ی اولیه ی جهان، بلکه هر چیز که اسم شی 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 یک جمله هست که در دو سوره ی قرآن ذکر شده است:

انعام/ 101؛ فرقان/ 2: «وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ».

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

انعام/ 102؛ غافر/ 62: «ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقَ كُلِّ شَيْءٍ».

اینست الله پروردگار شما که آفریدگار هر چیز است.

باز آیه ی دیگری در همین زمینه با لحن دیگر آمده است:

انعام/ 02 و غافر/ 62: «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ».

الله شما را آفریده است و آنچه را شما می سازید یا هر عملی که شما انجام می دهید، چون اعمال انسان هم به هر حال شی است؛ وجودی دارد. خالق آنها هم الله است. پس از نظر قرآن جای هیچ شکی نیست که هر چیزی که اطلاق شی به آن بشود، مخلوق الله است. و خلقت خدا اختصاص به ماده ی اولیه ی جهان ندارد.

در مورد تدبیر هم همین طور آیاتی وجود دارد که آنها هم حکایت می کند از اینکه هر جا مسأله ی 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:

که می فرماید: تدبیر امر به طور مطلق به دست خداست، باز:

رعد/ 31: «بَلِّغْ لِلَّهِ الْأَمْرَ جَمِيعاً».

که تقدیم جار و مجرور در زبان عربی مفید حصر است. «لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعاً» یعنی منحصرأً هر کاری از آن خداست؛ و مجموع خلق و تدبیر را در سوره ی اعراف به این صورت ذکر می فرماید:

اعراف/ 54: «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ».

آگاه باشید که هم آفرینش و هم تدبیر، ویژه ی خداست.

بنابر این چون اورب 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 پدیده های طبیعت را ذکر می فرماید و می گوید خداست که این کارها را انجام می دهد و همین طور (گویا یک بار دیگر هم گفته ایم) اصولاً ذکر پدیده های طبیعت و تأمل و تدبر در این پدیده ها از نظر قرآن فقط در رابطه با خدا مطرح است. یعنی قرآن مستقیماً درصدد طبیعت شناسی یا تأکید و تشویق شناخت طبیعت نیست. بشر به خاطر نیاز خود، دنبال شناخت طبیعت می رود. تأکید قرآن اینست که رابطه ی طبیعت با خدا را درک کنید؛ از شناخت طبیعت به شناخت خدا برسید. به هر حال آیات زیادی داریم که پدیده های مختلف طبیعی را ذکر می کند و می فرماید خداست که این کارها را انجام می دهد یا آنها را به وجود می آورد.

بقره/ 164: «وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ».

قرآن همیشه می گوید: آبی که خدا از آسمان نازل می کند، گیاهی که خدا در زمین می رویاند و به وسیله ی آن، گیاه شما را و چهار پایانتان را روزی می دهد؛ همه جا روی این کلمه تکیه دارد. همه می دانند آب از آسمان پایین می آید؛ قرآن بر پایین آورنده ی آن و نازل کننده تأکید می کند. همه می دانند که زمین سبز و زمین مرده در فصل بهار زنده می شود. قرآن بر این تکیه می کند که خداست که این کار را انجام می دهد. (چگونگی معنای این آیات را انشاء الله بعداً تا حدودی توضیح خواهیم داد) فعلاً می خواهیم روشن سازیم که بیان قرآن و لحن آیات قرآن در ذکر پدیده های طبیعت به این شکل است یعنی کوچکترین حرکت و -

تغییری که در عالم به وجود می آید، می گوید خداست که این کار را انجام می دهد. ظاهراً ساده تر از این چیزی نیست که یک دانه در جای نمناکی بیفتد و رطوبت را جذب کند؛ کمی آماس کند و بعد هم پوسته اش شکافته و گیاه شکفته بشود؟ اما قرآن می فرماید:

انعام/95: «إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى».

خداست که دانه را می شکافد. این حضور الهی در مورد هر پدیده ای حتی در مورد افعال اختیاری انسان هم جریان دارد خدا می فرماید:

انفال/17: «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى».

در جنگ بدر پیغمبر اکرم صلی الله علیه واله وسلم مشتی شن به طرف کفار پاشیدند، مسلمانها با عده ی کمی بر کفار پیروز شدند و همین طور در جنگ های دیگر خدای متعال به این جریانات اشاره می کند و می فرماید شما آنان را نکشتید، خدا کشت «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ». در مورد روزی؛ انسان می داند که چگونه درآمد زیاد یا کم می شود؛ اینکه چگونه آدم تنعم بیشتر یا کمتر می تواند داشته باشد؛ قابل بررسی ست اما خدا مکرر می فرماید خداست که روزی را گسترش می دهد و خداست که روزی را تنگ می کند:

رعد/26: «اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ».

در مورد هدایت و ضلالت و اینکه چگونه یک انسان مهتدی می شود و راه را پیدا می کند و یا چگونه گمراه می گردد، می دانیم عواملی وجود دارد که قابل بررسی است، اما خدا می فرماید:

بقره/213؛ نور/46: «وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ».

خداست که هدایت می کند.

و کسانی که گمراه می شوند به واسطه ی اعمال بدی که انجام داده اند، خدا آنها را گمراه می کند، این تعبیرات هم در قرآن هست.

سؤال های فراوانی رخ می نماید، اگر خدا این کارها را می کند پس ما چه کاره ایم. آیا این جبر نیست؟ آیا معنای اینکه خدا جهان را می آفریند و هر پدیده ای را به وجود می آورد این نیست که ما علل و عوامل طبیعی را نادیده بگیریم؟ اوست که این کارها را انجام می دهد 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 می شود و پاسخ هم کار آسانی نیست، ما به یاری خدا در صدد این هستیم که با استفاده از بیانات قرآنی اینگونه مشکلات را که در راه تحلیل توحید در خالقیت و ربوبیت و -

تطبیق آنها در موارد مختلف پیش می آید 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 مدبّر 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 می فرماید 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 می کند؛ چه معنایی می دهد؟ آیا لازمه ی این مطالب یک شناخت ایده آلیستی و انکار واقعیات عینی و قوانین این جهانی است یا اینکه معنا چیز دیگریست؟ انشاء الله در بحث های 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 نمی کند.

اختیار انسان را در حوزه ی خاص فعالیت خودش هرگز نفی نمی کند؛ بلکه اساس تعالیم قرآن بر محور اختیار دور می زند. اگر اختیاری نباشد انبیاء برای چه می آیند؟ چگونه به بشری که مثل خسی بر امواج توفانی عوامل جبری گرفتار است، می توان نصیحت کرد که این کار را بکن و آن کار را نکن عوامل جبری اگر انسان را می چرخانند این دیگر جای راهنمایی، تدبیر، موعظه و نصیحت و تعلیم و تزکیه ندارد، آنچه عوامل جبری اقتضا می کند انسان همان خواهد شد. اصولاً هدف انبیاء و فلسفه ی وجودی انبیاء و کتاب های 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 خیمه شب بازی هیچکاره است؛ پس چرا دائماً به او می گویند 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 می کند، پس انسان چکاره است تا به او بگویند این کار را بکن یا نکن؟ دیگر جایی برای فرستادن انبیاء و نازل کردن کتاب های آسمانی و تشریح قوانین و احکام باقی نمی ماند.

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 این ها نیست، بلکه قرآن در صدد این است که رابطه ی 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 بحث های آینده خواهیم دید.

موضوع بحث، کلیات افعال الهی است. ما با توجه به اینکه در قرآن کریم در همه ی زمینه های خلق و تدبیر افعال گوناگون را به خدای متعال نسبت داده است و بررسی جداگانه هر یک از اینها در این بحث میسر نیست؛ می خواهیم از یک دیدگاه کلی، همه ی این افعال را مورد توجه قرار بدهیم و ببینیم خدای متعال مجموعه ی این افعال را در شکل ها و چهره های گوناگون چگونه به خود نسبت می دهد و سر این رابطه چیست؟ و آیا موجب می شود که ارتباط این پدیده ها از فاعل های طبیعی و عادی خودشان قطع بشود یا نه؟ لذا یک ضابطه ی کلی بیان می کنیم که در واقع کلید حل مشکلاتی به شمار می رود که در زمینه ی ارتباط اشیاء 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 زمینه ها پیش می آید می توانیم بر اساس این ضابطه حل کنیم. ارتباط داشتن یک پدیده به دو عامل یا دو فاعل به چند صورت تحقق پیدا می کند، 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 می کنند و به اصطلاح مجموع آن را علت تامه ی آن پدیده می گویند. اگر یکی از آنها نباشد آن پدیده تحقق پیدا نمی کند ولی این طور نیست که همه ی آنها در ایجاد، مشارکت داشته باشند، بلکه هر یک در پیدایش و تحقق آن نقش خاصی دارد. مثلاً گل هایی که شما در باغچه ملاحظه می فرمایید برای اینکه به این صورت در بیایند یک عامل مؤثر نبوده، بلکه مجموعه عواملی دست به دست هم داده تا یک گل خوشرنگ، خوش بو در باغچه روییده است. تخم گل باید در زمین افشانده شود یا نهال باید غرس شود، گاهی بادی می وزد و تخم گلی را در زمین می افشاند و اتفاقاً سبز می شود، مثل گل های خودروی صحرائی. پس برای روییدن لاله ی صحرائی باد هم لازم است تا تخم آن را در زمین بیفشاند ولی این کافی نیست، باید آب هم از آسمان بیارد تا زمین مرطوب شود و الا در زمین خشک، گل نمی روید. در باغچه هم باغبانی باید تخم گلی بیفشاند یا نهالی را غرس کند، دست باغبان باید نهال را در زمین فرو برد و بعد هم آن را آبیاری کند و به موقع رسیدگی های لازم را به عمل بیاورد تا گل بروید و رشد کند.

پیدایش این گل را به یک عامل خاص نمی توان نسبت داد. یعنی نمی توان گفت تنها زمین یا باران یا باد است که گل را به وجود آورده است. همه باید باشند؛ هر کدام از اینها نباشد کار ناتمام است. در چنین شرایطی ما معمولاً آنچه را همیشه وجود دارد یا در دسترس است به حساب نمی آوریم و بر عاملی تکیه می کنیم که گاهی پیدا می شود، تا این شرایط کامل شود. مثلاً زمین همیشه هست، نور آفتاب هم همیشه می تابد، هوا هم بر زمین همیشه احاطه دارد؛ اینها را به حساب نمی آوریم و می گوئیم باغبان این گل را رویانده است. یعنی بر عاملی که گاهی هست و گاهی نیست؛ تکیه می کنیم، ولی اگر دقیق بگوئیم؛ می گوئیم در روئیدن این گل، باغبان و زمین و نور و آب و صدها، عامل دیگر تأثیر داشته اند؛ پس به این معنا ما مجموعه ای از علل و عوامل را به صورت علت تامه در نظر می گیریم که هر وقت این مجموعه کامل شد گل می روید، همه ی اینها هم در پیدایش گل به نحوی تأثیر دارد، اما تأثیر یکی جانشین تأثیر دیگری نمی شود؛ نه نور آفتاب جای باران را می گیرد، نه باران جای دست باغبان را. در اینجا اگر گفته شود سهم بودن چند علت یا چند عامل در پیدایش یک پدیده نه تنها غلط نیست، بلکه یک امری کاملاً صحیح و واقعی است. گاهی استناد یک پدیده به دو عامل به صورت جانشینی است یعنی یا این عامل باید اثر کند یا آن عامل اگر این یک اثر کند آن دیگری اثر نمی کند و بالعکس یعنی مثل کلیدهای تبدیل است. این پدیده بر سیل تبادل یا به این عامل یا به آن عامل احتیاج دارد اگر یکی موجود بود به دیگری نیازی نیست. در اینجا ما ممکن است یک پدیده را به دو عامل نسبت بدهیم و بگوئیم دو عامل هست که این کار را انجام می دهد اما آنچه واقع می شود، همیشه یکی از اینهاست، دیگری جانشین آن یکی ست فرض کنید دو باغبان هستند که متناوباً به باغی رسیدگی می کنند؛ 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 نمی کنند و نباید اجتماع داشته باشند به قول منطقی ها بر سیل 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 عامل ها نسبت داده می شود و هم به عامل دیگر اما نه به صورت مجموعه که در کنار هم قرار بگیرند و هرکدام یک بعدی از ابعاد آن را تأمین کنند. دو عامل در طول هم قرار می گیرند، یکی در دیگری اثر می گذارد و دومی واسطه می شود تا اثر اولی را به شکل خاصی به معلول منتقل کند؛ در طول هم قرار می گیرند. 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 یک ارتش جنایتکار یا یک پلیس جانی دستور می دهد و پلیسی یا سربازی فرمان او را اجرا می کند و جنایتی را مرتکب می شود. مثل ساواک رژیم طاغوت. جنایت را به چه کسی نسبت می دهند؟ 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 همه ی 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 همین طور است: احسانی را که کسی به امر دیگری انجام می دهد، هم واقعاً او انجام داده و هم آن کسی که دستور داده است. پس یک 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 هیچوقت شکنجه نمی دهد او دستور می دهد. 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 یک مجموعه را تشکیل بدهند؛ کارشان در یک سطح نیست. کار آن فاعل مباشر در یک سطح و آن فرمان دهنده و مسبب؛ در سطح بالا تری ست. پس گاهی فعلی به دو فاعل نسبت داده می شود در دو سطح استناد این فعل به فاعل در طول فاعل دیگر است نه در عرض آن به یک اعتبار و در یک سطح به این فاعل نسبت داده می شود؛ 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 می دهد، می گویند «مسبب اقوی» (اقوی از فاعل مباشر) یعنی جرم را به فرمان دهنده بیشتر می توان نسبت داد تا کسی که واسطه ی اجرا یا فرمان پذیر بوده است. در امور ماوراء طبیعی هم چنین مرتبه ای و چنین حقیقتی هست؛ یعنی تأثیر فاعل ماورایی و غیر طبیعی در عرض فاعل طبیعی نیست، بلکه این تأثیری ست در طول فاعل ماورائی و جای آن را نمی گیرد؛ چنانکه آن نیز جای این را نمی گیرد ولی همان است که این فاعل طبیعی را به هنگام ایجاد یک پدیده ی طبیعی دیگر ایجاد می کند و به کار می گیرد. اما این که این به کار گرفتن چه گونه است و آیا احتیاجی به این به کارگیری دارد یا نه؛ بحث دیگری است که انشاء الله در جای خود اشاره خواهیم کرد. فعلاً تکیه بر این مسأله است که استناد پدیده های این جهان به عوامل طبیعی و به خدا در یک سطح نیست و به این معنا نیست که خدا و طبیعت مجموعاً کاری را انجام می دهند، چنین خدایی خدا نخواهد بود خدایی که در کنار عامل طبیعی باید با همکاری طبیعت کار انجام دهد، این خدایی است سخت نیازمند. کار خدای بی نیاز این گونه نیست، به علاوه این شرک است که -

در کنار خدا عامل دیگری را مؤثر بدانیم که به او احتیاجی دارد. پس به اینصورت نیست؛ وقتی می‌گوییم خدا گیاه را می‌رویانند 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 کنار 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/29: «يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُؤَلِّجُ 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 یک جا یک پارچه به اراده خداست. این بدین معنا نیست که خدا به جای باغبان گل می‌رویانند. باغبان و گل و نیروی دستش و همه‌ی شرایط دیگر را او می‌آفریند و دائماً هستی اینها از او مدد می‌گیرد و یک 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 یک عالم دیگر نازل شد یا به قول آن ظریف از عدمستان روید اینطور نیست، خدا 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 آیری و نه بادی، حالا چه کسی روزی می‌دهد؟ مگر روزی دادن غیر از -

تربیت این پدیده های جهان است، به گونه ای که منتهی بشود به اینکه من نیازمندی غذایی خود را تأمین کنم؟ چه کسی این نظام را، نظام هماهنگی را که این نتایج را می دهد، برقرار کرده است جز خدا؟ پس روزی دهنده اوست، احیاء کننده اوست، میراننده اوست. مطلب در اینجا در هر قسمت فراوان است؛ ریزه کاری هایی در بین است که ما نمی توانیم در همه وارد بشویم و در این بحث بیان کنیم و حل کنیم فقط خواستیم یک معیار کلی برای حل اینگونه مشکلات به دست بدهیم که چگونه پدیده ای هم به طبیعت نسبت داده می شود و هم به انسان و هم به خدا آیا این تناقض است یا این است که مجموع اینها کار می کنند، یا این است که جانشین یکدیگر می شوند 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؛ انرژی هایشان از خداست؛ حدوثش از خداست، بقایش هم از خداست. اگر خدا نخواهد به وجود نمی آید اگر خدا نخواهد ادامه پیدا نمی کند. پس هر رابطه ای بین هر موجود دیگری باشد در سطح بالاتری بین او و بین خدا مطرح است. این تسبیحی است از ناحیه ی خدا. او سبب را ایجاد می کند و آن سبب را واسطه قرار می دهد؛ البته باز اشاره می کنیم 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 یک عامل طبیعی عامل ماوراء طبیعی کار کند، آنچنانکه در مورد اعجاز گفتیم، مثل شفای امراض و همچنین وقتی حضرت عیسی علیه السلام به مرده ی زیر خاک می فرمود: «قُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ» در آنجا عامل طبیعی برای حیات آن مرده وجود نداشت، مگر عامل طبیعی را همان ارتباط شخص حضرت عیسی بن مریم علیه السلام که دارای بدن جسمانی بود حساب کنیم و گرنه قوانین طبیعی برای زنده شدن مرده موجود نبود و اگر بود دیگر معجزه نمی بود. چنین چیزی هست که گاهی بین عوامل طبیعی و بعضی از عوامل ماوراء طبیعی، مسأله ی جانشینی مطرح می شود و یکی جای دیگری را می گیرد. اما منظور رابطه ایست که بین خدا و پدیده ها وجود دارد که از قبیل جانشینی نیست، جای خدا را هیچکس نمی تواند گرفت بر زبر هر عامل طبیعی و ماوراء طبیعی، تأثیر فاعلیت و ربوبیت الهی موجود است و هیچ عاملی جانشین او نمی شود، ولی نه بدین معنا که در طول فاعلیت خدا تأثیری از چیز دیگر وجود ندارد. خدا چیزهای دیگری را واسطه و سبب قرار می دهد و از راه آنها تأثیراتی در عالم تحقق پیدا می کند. تأثیرات حقیقی هم هست. آنچه گفتیم قاعده ی 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 یک جای دیگر هم می‌گوییم باران می‌رویاند و یک 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 یک جا می‌گوید خدا و یک جا طبیعت و یا باید بگوییم خدا همان طبیعت است. برای اینکه بگوییم قرآن تناقض گفته است؛ می‌گوییم خدا همان طبیعت است. یک جا مثلاً گفته است: خدا شما را پیروز کرد و یک جا می‌گوید مؤمنان این پیروزی را کسب کردند. پس معلوم می‌شود خدا یعنی همان مؤمنان؛ یکجا مثلاً می‌گوید شما کفار را کشتید و یک جا می‌گوید خدا کشته است. پس شما همان خدا هستید، این خدا چگونه خدا نیست 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 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، هیچ کدام از اینها نیست، خدا خداست، طبیعت طبیعت است، مردم مردمند، هیچکدام از اینها هم خدا نیست، نه قانون‌های طبیعت خداست، چون قانون‌ها یک 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 یک قطره به اقیانوس بیکران کمتر است. چرا؟ به خاطر اینکه اگر شما یک قطره را -

بریزید روی اقیانوس، بر مقدار اقیانوس افزوده می شود و به اندازه یک قطره بر حجم افزوده می شود؛ اما کل جهان، بر هستی خدا چیزی نمی افزاید چگونه می توان گفت خدا یعنی جهان یا روح طبیعت یا انسان با ناس یا خلق یا جامعه؟ این حرفها چیست؟

زمر/ 67: «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ».

خدا را درست نشناختند و ارزیابی نکردند، معرفت پیدا نکردند که این چرندها را می گویند. خدا کل جهان را با یک اراده الهی آفرید و هنگامی که اراده اش را بردارد همه چیز نابود می شود، به یک چنین موجودی می گویند: «یعنی ناس، یعنی جامعه، یعنی خلق، یا یعنی طبیعت» و نسبتش را به جهان نسبت روح به بدن حساب می کنند! اگر روح از بدن جدا شود بدن هست و دیگر نابود نمی شود، اگر خدا روح طبیعت است طبیعت است، یعنی اگر خدا نبود العیاذ باللہ طبیعت که هست روابط خدا با طبیعت اینطور است؟ هیچگونه رابطه ای (که مابین موجودات و بین دوشی می شناسیم) مثل رابطه ی جهان با خدا نیست والا خدا می شد دو تا و هزار تا، ما نمی توانیم عین آن رابطه را بفهمیم که چیست ولی می توانیم بفهمیم اگر خدا نباشد اگر یک آن اراده ی او نباشد، هیچ چیز باقی نخواهد بود، و این به معنای پذیرفتن فعالیت در عالیترین سطح نسبت به خدا و فاعلیت برای وسائط در سطح های نازلتری است. نفی فاعلیت در سطح های نازلتر نیست، آتش است که می سوزاند و آب است که آدم را سیراب می کند اما این سوزاندن آتش در صورتی است که آتشی باشد و پنبه ای باشد. پنبه و آتش و هوای مجاور همه قائم است به ذات مقدس الهی تبارک و تعالی. این ارتباط از قبیل ارتباط بین آتش و سوزاندن نیست این رابطه ایست 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 جاعلیتش مقایسه کرد با تأثیر و تأثری که بین هر موجود دیگری تصور می شود. حتی وقتی که پیغمبری یا امامی به امر خدا اعجاز می کند مرده ای را احیا می کند، چنانکه حضرت عیسی بن مریم علیه السلام مرده را زنده می فرمود. 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 یک 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 نمی گیرند. در امور معنوی هم همین طور پیغمبر را برای چه فرستاد؟ برای اینکه مردم را هدایت کند؛ خدا به پیغمبر صلی الله علیه و آله وسلم می فرماید:

قصص/ 56: «إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ».

تو که پیغمبر ما هستی برای هدایت مردم مبعوث شده ای، اما اینطور نیست که هرکه را دوست بداری بتوانی هدایت کنی، اختیار دست تو نیست؛ همه چیز در اختیار تو نیست. یک قدرت محدودی در شرایط محدودی خدا به تو افاضه فرموده است، همانطور که داری اعمال می کنی، قدرت خداست که در دست تو عاریه ایست و نه تنها تو بلکه همه ی مخلوقات همین طور است؛ همه چیز از اوست و مال اوست و اختیار به دست اوست. لذا اینجور نیست که اگر تو دلت خواست یک کسی را هدایت بکنی بتوانی او را آن طور که دلت می خواهد هدایت کنی، نه تنها اراده خداست که هر وقت بر هرچه قرار بگیرد تخلف ندارد، اگر اراده ی تو هم در کادر اراده ی خدا قرار گرفت و شعاعی از اراده ی او بود؛ همان اراده ی خداست که نفوذ می کند و تحقق می یابد، اما اگر اراده ی تو در آن کادر قرار نگیرد منشأ اثری نمی تواند باشد و این حکم نسبت به هیچکس استثناء بر نمی دارد. خلاصه کنیم: رابطه هایی که بین اشیاء هست تا آنجا که ما سراغ داریم به چند صورت قابل تصور است:

1- رابطه ی یک معلول با اجزاء علت تامه اش: با زیر مجموعه های مجموعه ی علت تامه که هر وقت با هم اجتماع کردند و به صورت یک مجموعه درآمدند؛ آن وقت این پدیده تحقق پیدا می کند. این یک نوع رابطه است.

2- یک نوع رابطه هست بین اشیاء با عامل های جانشین، که هر یک از آن دو یا چند عامل جانشین می توانند در پیدایش آن پدیده مؤثر باشند ولی نمی تواند بود که هیچکدام نباشد.

3- گاهی تأثیر دو چیز در پیدایش یک پدیده و تحقق امری به هیچ یک از این دو صورت نیست، بلکه در طول هم هستند. یعنی هم تأثیر این عامل در یک سطح، تأثیر است حقیقی و هم تأثیر عامل فوقانی در یک سطح بالاتری؛ اینکه می گوئیم بالا تر و پایین تر و سطحی تر و عمیق تر و اینها باز هم تعبیراتی است برای اشاره به یک واقعیتی که درست کنهش را نمی یابیم اینکه می گوئیم 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 نمی توان مؤثر دانست. در شعاع اوست که عواملی پدید می آیند 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 اندازه ای که اراده ی او تعلق گرفته و از او فیض دریافت داشته اند، اثر خود را اظهار می کنند و گرنه از خود هیچ ندارند و اگر اراده ی -

او برداشته شود؛ همه ی اینها هیچند، هیچند به معنای واقعی نه اینکه مرده اند؛ هیچند پس کلید حل مشکلات در این است که ما رابطه ی خدا را با عوامل طبیعی و پدیده های طبیعی بدین صورت طولی بیندیشیم و بپذیریم. خدای متعال در یک آیه می فرماید:

زمر/ 42: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا».

خداست که جان های انسانها را هنگام مرگ می گیرد.

در اینجا گرفتن جان به خدا نسبت داده شده است و در آیه ی دیگری می فرماید:

سجده/ 11: «قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ».

جان شما را فرشته ی مرگ می گیرد.

در جای دیگر می فرماید:

انعام/ 61: «تَوَفَّيْتَهُ رُسُلَنَا».

فرستادگان ما جان می گیرند.

ابتدا ممکن است کسی بگوید بین این آیات، تناقض وجود دارد، زیرا یک جا می گوید خدا می گیرد؛ بعد می گوید فرستادگان می گیرند، ولی حقیقت امر این است که این ارتباط، ارتباط طولی است، یعنی آنچه مؤثر حقیقی ست اراده خداست که در رأس همه چیز قرار دارد؛ مولد همه ی نیروها و فعالیت ها اوست، دیگران کانالها و مجاری هستند؛ آنجایی که تأثیر حقیقی به وجود می آید، اراده ی اوست که از راه ملک الموت جریان پیدا کند، ملک الموت هم در اعوانی که در اختیار او هستند مؤثر است. او به منزله ی فرماندهی است نسبت به فرشتگان زیر دست؛ در سطح نازلتر؛ اراده ی خدا در ملک الموت ظاهر می شود، ملک الموت به زیردستان فرمان می دهد و هرکدام جان کسی را در موقع معینی می گیرند. پس این نسبت ها صحیح است، هم رسل گرفته اند (فرستادگان خاصی که مباشره و مستقیماً جان می گیرند) و هم ملک الموت؛ زیرا اینها تحت فرمان ملک الموت هستند؛ و هم خدا می گیرد، برای اینکه ملک الموت هم خودش مستقیماً و مستقلاً کاری انجام نمی دهد و همه ی این تأثیرات در طول تأثیرات طبیعت است. یعنی این بدان معنی نیست که کسی بدون اینکه قلبش خراب شود، معده اش خراب شود، کبدش خراب شود می میرد یا مثلاً بدون اینکه ضربه ای به مغزش وارد شود؛ کشته شود. در سطح طبیعت، اینها انجام می گیرد اما همه ی اینها تحت تدبیر یک نیروی فوقانی است، شما که سیب را با کارد پوست می گیرید کارد است که پوست سیب را می گیرد یا شما؟ اگر شما گفتید من سیب را پوست گرفتم دروغ نگفته اید و اگر کسی بگوید کارد است که می برد؛ به اعتباری درست -

گفته است، ولی کارد در اختیار شماسست و شما باید که کارد را برای بریدن سیب استخدام کرده اید؛ مثال دیگر راننده ای است که پشت ماشین می نشیند و ماشین را راهنمایی می کند؛ آیا فرمان است که ماشین را راهنمایی می کند یا راننده است یا هردو؟ اگر فرمان نباشد که ماشین به سمت راست و چپ نمی رود، اما اگر دست راننده هم نباشد فرمان پیچیده نمی شود و اگر مغز و اراده ی راننده هم نباشد دستش حرکت نمی کند. پذیرفتن اینکه قوانین مکانیکی موجب حرکت اتومبیل می شود یا قوانین فیزیکی؛ تبدیل ماده به انرژی یا پیدایش انرژی مکانیکی و امثال اینها به این معنی نیست که راننده ای در کار نیست. بخاطر اینکه عوامل طبیعی کار می کند، آنجا هم همین طور است. شما که قلم به دست می گیرید و می نویسید؛ اگر قلم نباشد چیزی نوشته نمی شود، اما آیا اگر شما نباشید نوشته می شود؟ شخص مادی و طبیعی چشمش را به عوامل طبیعی محصور می کند و عامل فوق طبیعی را که بر او حاکم است و تسلط دارد نمی بیند. 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 می شود. فوق اینها عوامل و عوالمی است. نیروهایی است که اینها تجلیاتی از آن نیروهاست و اینها ابزارهایی است در دست بعضی از آن نیروها، نه اینکه اینها مستقلاً خود مؤثر باشند و چیز دیگری در کار نباشد. اگر قرآن تکیه می کند بر اینکه این کارها را خدا می کند برای این است که ما خدا را فراموش کرده ایم. همه طبیعت را می بینند ولی قرآن می خواهد آن را که ما توجه نداریم به یادمان بیاورد نه بدین معنا که اینهایی که می بینیم غلط است؛ یا اصلاً وجود ندارد. می گوید چشم را باز کن و نگو قلم می نویسد؛ دستی را هم که قلم را به حرکت می آورد ببین، مغزی را هم که فرمان می دهد تا دستت را حرکت بدهی؛ آن را هم ببین، آنگاه خود قضاوت کن که کدامیک نویسنده است؛ انسان یا عضله ی دست یا اعصاب یا قلم؟ اینها مجاری کار و ابزار کارند. تأثیر حقیقی از اوست ولی رابطه ی 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 اراده خداست، خورشید تأثیر می کند اما وجود خورشید به اراده ی خداست.

نحل/60: «وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى».

این مثلها باز هم نمی تواند حقیقت امر را در مورد خدا کاملاً روشن کند.

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 برگیرد؛ 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 هرکاری را خدا انجام می‌دهد و مؤثر حقیقی است و لازمه‌ی این تأثیر، نفی مؤثریت و علیت از چیزهای دیگرست. پس می‌توانیم مسأله‌ی مطرح کنیم با عنوان «رابطه‌ی اصل علیت با توحید افعالی» و برای اینکه به این مسأله پاسخ بگوییم نخست توضیحی درباره‌ی مفهوم علت و علیت و اصل علیت می‌دهیم: علت معمولاً در زبان عرفی، 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 وسیع تر دارد. در خود فلسفه علت با دو اصطلاح به کار می‌رود و چند نوع علیت، ثابت شده است، نسبت این دو اصطلاح در فلسفه، عموم و خصوص است؛ یعنی یک اصطلاح عامتر و اصطلاح دیگر خاص است. علت با معنای عام به چیزی گفته می‌شود که شیئی دیگری بر آن توقف دارد، هر نوع چیزی باشد و هر نحو توقفی داشته باشد. نوشتن نامه، به شخص نویسنده توقف دارد، پس دست نویسنده هم علت است و این غیر از شخصیت روحی و فکری اوست او 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 نویسنده احتیاج به کاغذ و مرکب و قلم نیز دارد، به هریک از اینها هم باز علت گفته می‌شود، زیرا بدون قلم، کاغذ، مرکب و... نمی‌توان نوشت و نوشتن بر همه‌ی اینها توقف دارد. پس هریک 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 می آورد ولو متوقف بر چیزهای دیگر هم باشد اما پدیدآورنده؛ یکی از اینهاست، چنانکه در مثال نوشتن، نویسنده، شخص است. گرچه نویسنده احتیاج به کاغذ و قلم و مرکب هم دارد ولی آنها در این اصطلاح، علت نامیده نمی شوند؛ چون آنها نمی نویسند در اینجا علت مساویست با فاعل؛ این اصطلاح خاصی است؛ طبق اصطلاح قبلی (=عام) هم علت شامل فاعل می شد، اما مختص به فاعل نبود؛ طبق این اصطلاح علت مختص به فاعل است. این توضیح مفهوم علت؛ اما علت: علت مصدر جعلی است از علت، یعنی علت بودن؛ اصل علت، یعنی اصل مؤثر بودن چیزی در پیدایش شیئی دیگر به معنای عام آن و یا فاعل داشتن یک پدیده به معنای خاص آن. اینک مسأله اینست که آیا قرآن اصل علت را قبول دارد و اگر قبول دارد رابطه ی اصل علت با توحید افعالی چیست؟ آیا می توان هم توحید افعالی را پذیرفت و هم اصل علت را؟ یا باید یکی را پذیرفت و دیگری را رد کرد؟ اگر اصل علت را به معنای عام آن در نظر بگیریم یعنی مطلق توقف داشتن چیزی بر چیز دیگر، باید انواع علت هایی را که در جهان هستی وجود دارد بررسی کنیم و ببینیم آیا قرآن همه را می پذیرد یا نه؟ در پاسخ می گوئیم: 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 علت است. برهان معروفی که برای وجود خدا گاهی به عنوان علت العلل مطرح می شود؛ مبتنی است بر پذیرفتن علت، وقتی می گوئیم خدا فاعل حقیقی همه ی افعال و ایجاد کننده ی همه ی پدیده هاست، بدین معناست که خدا را به عنوان فاعل معرفی می کنیم یعنی همان که در اصطلاح خاص فلسفی به آن علت گفته می شود. پس خداوند علت همه ی پدیده هاست، یعنی همه ی پدیده ها به او نیازمند است. به این معنا عین توحید افعالی است و هیچ منافاتی با توحید ندارد. اما به معنای عام آن (یعنی انواع فاعل ها و انواع دیگر علت ها) چگونه؟ یعنی اگر منحصر به علت فاعلی؛ آن هم اینگونه علت هستی بخش نباشد یعنی مثل علتِ بِناء برای ساختمان باشد، یا نویسنده برای نوشته و یا علت های طبیعی برای پیدایش موجودات طبیعی، مثل آب و هوا برای پیدایش گیاهان؛ اینها چگونه؟ آیا آنها مورد قبول قرآن است یا نه؟ پاسخ می دهیم که قرآن نه تنها همه ی انواع علت را که ما می شناسیم پذیرفته، بلکه انواع دیگری از علل را هم اثبات کرده است که ما با آنها آشنا نیستیم، در حقیقت اصل علت به وسیعترین وجه مورد قبول قرآن است. حتی بیش از آن که ما رابطه ی علت بین پدیده های هستی قائلیم، خداوند انواع دیگری از تأثیرات و علت را در قرآن اثبات فرموده است که اگر راهنمایی قرآن نبود خود ما به آنها نمی رسیدیم و -

نمی فهمیدیم. برای اثبات این مطلب باید نمونه هایی از آیات قرآن کریم بیاوریم؛ (دست کم در مورد هر نوع علیت که در قرآن مطرح فرموده است یک آیه). از انواع علت هایی که در قرآن ذکر شده، یک علیتی است که در اصطلاح فلسفی به آن علیت مادی می گویند، علیت مادی، در این اصطلاح فلسفی این است که هر پدیده ای در یک جهان معمولاً از تبدیل یافتن پدیده ی دیگری به وجود می آید، یعنی هر موجودی در این عالم تصور شود، قبلاً چیز دیگری بوده و بر اثر تغییر و تحول تبدیل به شی جدید شده است. مثلاً خاک قبلاً کوه بوده و در اثر باد و باران و آفتاب کم کم به خاک تبدیل شده است و بعد خاک به گیاه؛ و گیاه به حیوان و حیوان مورد تناول انسان قرار می گیرد و تبدیل می شود به انسان؛ بدن ما قبلاً موجود دیگری بوده است. قسمتی گوشت حیوانات قبلی و قسمتی گیاه خوردنی و بخشی مواد معدنی بوده است. در عالم دست روی هر پدیده ای بگذارید قبلاً چیز دیگری بوده است. در اصطلاح فلسفی به آن چیز قبلی علت مادی می گویند. در واقع بخشی از آن شی قبلی حالا موجود است و یک نحوه اتحاد بین شی قبلی و بعدی برقرار شده است که می گوئیم این همان است که دیروز گیاه بود؛ یک «این همانی» و اتحادی بین موجودات فعلی و پدیده های قبلی هست، پس به پدیده ی قبلی، از آن جهت که پدیده ی بعدی بر آن متوقف است علت مادی می گوئیم. یعنی خود آن پدیده ی قبلی متحد می شود با پدیده ی بعدی و «این همانی» خاصیت علت مادی است؛ آیا این مورد قبول قرآن است؟ آری؛ قرآن مکرر درباره ی پدیده ها می فرماید ما این پدیده ها را تبدیل به پدیده ی دیگر کردیم، یا این پدیده را از فلان شی آفریدیم. یعنی آن شی علت مادی این شی است. یک نمونه ی روشن از نمونه های بسیار از این علت مادی در قرآن را ذکر می کنیم: این آسمان که امروز ما به این شکل می بینیم؛ از نظر قرآن مسبوق به پدیده ای به نام دخان است که شاید بتوان گفت دخان حاکی از همان مفهومی است که ما در علم به آن گاز می گوئیم. یعنی نظر این است که تمام این جهان یک روز به شکل گاز بوده است؛ آیه ی شریف می فرماید:

فصلت/ 11: «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ».

پس از نظر قرآن ماده ی این جهان گاز است؛ ترجمه ی آیه چنین است: خداوند سپس به کار آسمان پرداخت (یا بر آسمان تسلط یافت) در حالی که آن آسمان دخان بود، دود (بود جریان خلقت زمین و آسمان را ذکر می فرماید) در آن موقع آسمان به صورت گاز بود.

در مورد موجودات زنده، قرآن می فرماید:

انبیاء/ 30: «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ».

هر چیز زنده ای را از آب آفریدیم. پس آب نسبت به موجودات زنده علیت مادی دارد. یعنی اینکه حتماً باید جزئی از پیکر موجود زنده آب باشد؛ این یک نمونه از پذیرفتن اصل علیت مادی در جهان هستی است.

و اما درباره ی انسان قرآن مکرر فرموده است که انسان را از گل آفریدیم. درباره ی ماده ی خلقت انسان که از گل آفریده شده آیات فراوان است، یکی را به عنوان نمونه بیان می کنیم:

صافات/ 11: «إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ».

ما انسانها را از گلی چسبنده خلق کردیم. گفتیم که قرآن دانه ی علیت را توسعه می دهد، یعنی به چیزهایی که ما نمی بینیم و برای ما محسوس نیست اشاره می کند و اگر قرآن فرموده بود ما اطلاع نداشتیم و از رابطه ی علیت آن آگاه نمی شدیم. یک نمونه در مورد خلق جن است. قرآن جن را یک موجود حقیقی می داند که مثل انسان از یک ماده ی قبلی آفریده شده است؛ (بحث درباره ی جن در جای خود انشاء الله خواهد آمد). قرآن می گوید جن از آتش آفریده شده است:

حجر/ 27: «وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ».

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

بالا تر از این؛ علت های فاعلی است آن هم با چهره هایی گوناگون که بعضی از آنها برای ما شناخته شده نیست. از جمله فاعلیت ملائکه و فرشتگان؛ اگر قرآن از ملائکه سخن نمی گفت ما به وجود آنها پی نمی بردیم؛ چه رسد به اینکه نحوه ی تأثیر و تأثر آنها را در اشیاء بفهمیم، این یک نحو فاعلیتی است که خداوند برای ملائکه اثبات می فرماید و کارهای زیادی را به آنها نسبت می دهد. به طور خلاصه می توانیم بگوییم که نظر قرآن درباره ی ملائکه اینست که آنها دو نحو رسالت و وساطت دارند؛ یکی رسالت در امور تکوینی و یکی رسالت در امور تشریحی. یعنی یک بار کارهایی تکوینی انجام می دهند و واسطه ی تحقیق آن هستند و یک بار هم پیام های الهی را به انبیاء می رسانند. اولی را می گوئیم رسالت تکوینی یا وساطت تکوینی و دومی را وساطت یا رسالت تشریحی. برای هر یک، یک نمونه می آوریم به طور کلی اصل رسالت را خدا برای ملائکه ذکر می فرماید که شاید شامل هر دو رسالت آنان می شود؛ آیه ی اول از سوره ی فاطر:

«جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا».

(سوره فاطر به نام سوره ی ملائکه نیز نامیده می شود). خدا ملائکه را فرستادگان خود می نامد، کار آنها رسالت و یا به معنای دیگر وساطت است. اینک نمونه ای از رسالت هایی را که ملائکه یا موجوداتی از قبیل ملائکه در امور تکوینی انجام می دهند بیان می کنیم:

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 می شود این جمله ازین سوره است که می فرماید: ما روح را که فرشته ی عظیمی است (یا به تعبیر بعضی از روایات: خلقی اعظم از ملائکه است)، فرستادیم «فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا» ما روحمان را (روحی که انتساب به ما دارد و یکی از مخلوقات است) فرستادیم پس مریم.

مریم/17: «فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا».

(آیا این روح، جبرئیل است یا موجود دیگری یا فرشته ی دیگری است. فعلاً مورد نظر ما نیست و چون نفرموده است که روح چه کسی است ما هم به همان تعبیر روح اکتفا می کنیم؛ البته به حضرت جبرئیل هم روح و روح الامین اطلاق می شود) ما این روح را فرستادیم، این روح به صورت انسانی برای حضرت مریم ظاهر شد. این یکی از خواص ملائکه است که می توانند به صورت بشر ظاهر شوند «فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا» حضرت مریم در غرفه ی مخصوص عبادت مشغول عبادت بودند، در آن زمان ها رسم چنین بود که در اطراف بیت المقدس غرفه هایی درست می کردند و کسانی در آن غرفه ها به خلوت و عبادت می پرداختند. حضرت از دیدن فرشته وحشت زده شد که مبادا قصد سوئی داشته باشد.

مریم/18: «قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا».

اگر با تقوی هستی من پناه می برم به خدا، یعنی مبادا قصد سوئی داشته باشی. این فرشته ی الهی در جواب فرمود:

مریم/19: «إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا».

من فرستاده ی پروردگارت هستم، رسالتم این است که به تو فرزندی ببخشم. پس فرشته می تواند فرزند ببخشد، این کاری است که به وسیله ی 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؛ می گوید انا رسول ربک، من فرستاده ی خدای تو هستم. پیک او هستم، اما رسالتم این است که به تو فرزند پاکیزه ای بدهم. این یک نحو -

فاعلیت و تأثیر است که روح در عالم انسانی را به وجود می آورد، البته باذن خدا و با رسالتی که از طرف خدا به او واگذار می شود. اگر قرآن چنین چیزی را نفرموده بود؛ ما نمی توانستیم ثابت کنیم که موجودی به نام روح هست و چنین تأثیری را می تواند در این عالم داشته باشد. از طرفی برای شیاطین نیز تأثیر قائل است که می دانیم وسوسه کردن در نفوس مردم است:

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

این هم یک نوع تأثیر است که شیاطین روی انسانها می گذارند؛ وسوسه ای در ذهن آنها ایجاد می کنند و آنها را به سوی باطل می کشانند و دعوت می کنند. (بحث درباره حقیقت شیطان، کارهای شیطان انشاءالله در آینده خواهیم داشت). فاعلیتی قرآن برای شیاطین قائل است و آن وسوسه کردن و دعوت به شر کردن است؛ اگر قرآن این را هم نفرموده بوده ما اطلاع پیدا نمی کردیم. انسانها هم انواع فاعلیت ها را در عالم دارند که ما نمی خواهیم به همه ی آنها بپردازیم. بنابراین یکی از آیات را که مربوط به فاعلیت انسان است بیان می کنیم و آیه ای را انتخاب خواهیم کرد که مشکل دو فاعل برای یک فعل را هم حل کند؛ بسیاری از مسائل دیگر نیز در پرتو این آیه قابل حل است. یکی از مطالبی که از آیه برمی آید مربوط به بحث ماست، خدا خطاب به مؤمنان می فرماید: که با کفار بجنگید تا خدا به دست شما آنها را عذاب کند:

توبه/ 14: «قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ».

[مطلب بسیاری از همین جمله ی کوتاه قرآن استفاده می شود، که این زمان بگذار تا وقت دگر] در اینجا هم فاعلیت انسان نسبت به کشتار مشرکان و انهدام و شکست آنها ثابت می شود، زیرا به مؤمنان می گوید 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 می شود عذابی است از سوی خدا که کفار به دست شما کشته می شوند. فاعل کشتن شماست اما خدا آنها را به دست شما عذاب می کند؛ این همان فاعلیت طولی است که پیشتر گفتیم. یعنی هم فاعلیت خدا و عذاب کردن خداست و هم عذاب کردن شماست. آن در سطحی عالی تر و عمیق تر و این در سطحی نازلتر و نزدیک تر و به یک معنا می توانیم 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 می جنگد و کارزار می کند و در همان حال فاعلیت خدا هم در طول این فاعل تصدیق شده است. پس می توان گفت:

خدا کفار و مشرکان را به دست مؤمنان عذاب کرده است و می توان گفت مؤمنان بر کفار تاختند و آنها را نابود کردند. هم فاعلیت مؤمنان صحیح است، 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 می شود. این آیه را هم در سوره ی مائده ملاحظه بفرمایید:

مانده/ 15 و 16: «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 می کند که به دنبال رضای الهی باشند. [از این آیه هم مطالب زیادی استفاده می توان کرد که ما به همه ی آنها فعلاً کاری نداریم] قرآن هدایت کننده است، اما چه کسی و با چه شرایطی مشمول این هدایت الهی می باشند؟ اولین شرط این است که دلشان بخواهد که رضای خدا را به دست آورند. پس قرآن واسطه و وسیله ایست برای هدایت. می توان گفت که قرآن هم هدایت کننده است و می توان گفت خدا به وسیله ی قرآن هدایت می کند. یعنی دو نوع فاعلیت در طول هم وجود دارد؛ از جمله ی انواع علیتی که در قرآن بیان شده است و ما اگر خدا نمی فرمود حقیقت آن را درست نمی توانستیم درک کنیم؛ رابطه ی بین افعال انسانی و پدید آمدن فسادها و بلاها در روی زمین است. البته تا حدودی می توانیم بفهمیم که بعضی از افعال بد و بعضی از جنایات ها موجب فساد می شود؛ جنایات های رژیم های ستمگر، که موجب فسادهایی در جامعه می شد؛ مشهود است و همه می فهمند. اما به صورت قانون کلی هرکار 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 سوره ی روم می فرماید:

روم/ 41: «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ».

فسادی که در خشکی و دریا پدید آمده است بر اثر کارهایی ست که مردم انجام داده اند؛ عامل این فساد انسان است، در صورتی که کارهای بدی انجام بدهد. پس علت برای پیدایش فساد، مورد تصدیق قرآن است و این هم یک نوع علیت است. گاهی، افعال بعضی از انسانها علت برای احکام خاصی از طرف خداوند می شود و این خیلی عجیب است؛ بعضی از احکامی که بر ملل سابق تشریح شده و احکام سختی است؛ به عنوان عقوبتی است در برابر اعمال دیگرشان، در مورد بنی اسرائیل نمونه هایی داریم. خدا خیلی چیزها را بر بنی اسرائیل حرام کرد، چون اعمال بدی انجام دادند و این یک آزمایش -

الهی است. از این آیات هم خیلی چیزها استفاده می کنیم؛ گاهی احکام الهی در مورد بعضی از ملت ها به حد طاقت فرسا سخت بوده است و این عقوبت ها بر اثر کارهای بد خود آنها پیش می آمده و خدا به عنوان عقوبتی آنها را تحت فشار قانونی قرار می داده است: نساء/ 160: «فَبَطَّلْنَا مِنْ الَّذِينَ هَادُوا حَرَمًا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ».

به خاطر ستمی که یهودیان کردند، ما بعضی از طیبیات را که قبلاً بر آنها حلال بود؛ حرام کردیم. پس حتی اعمال انسان می تواند در قوانین الهی اثر بگذارد؛ این هم یک نوع تأثیر است. انواع دیگری از علیت 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 نمی شناختیم برای ما کاملاً قابل شناختن نبود.

اعراف/ 96: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ».

اگر مردم شهرها و آبادی ها؛ به خدا ایمان آورده و تقوی پیشه کرده بودند، بی گمان برکاتی از آسمان و زمین بر آنها می گشودیم و درهای رحمت را به روی آنها باز می کردیم، بعد بی درنگ می فرماید: ولی آنها ایمان نیاوردند و راه فساد پیش گرفتند. ما نیز بلاهایی بر آنها نازل کردیم؛ البته در مورد آثار بد قبلاً هم بیانی داشتیم: «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ مَا كَسَبَتْ آيَاتِي النَّاسِ»؛ پس اعمال بد انسان موجب فساد و اعمال خوب موجب برکت در زمین می شود و برکات آسمان و زمین در اثر اعمال خوب مردم نازل می گردد. نوع دیگری از علیت بین افعال انسان و امور معنوی است که به خودشان بر می گردد؛ در آیه ی قبلی تأثیر افعال خوب را در نعمت های مادی دیدیم، ولی در اینجا رابطه افعال خوب انسان را در آثار معنوی که به خود انسان باز می گردد، ملاحظه می کنید

یونس/ 9: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ».

کسانی که ایمان و عمل صالح داشته باشند، خدا به وسیله ی ایمانشان آنها را هدایت می کند، یا در مقابل ایمانی که آوردند خدا آنها را هدایت می کند. یعنی یک نوع هدایت الهی است که در گرو ایمان و عمل صالح انسان است. اگر انسانی ایمان و عمل صالح داشت خدا آن هدایت را نصیب او می کند چیزی می فهمد، نورانیتی می یابد که دیگران نمی فهمند. پس همان ایمان و عمل صالح اوست که منشأ هدایت و نور از طرف خدا می شود و از این نور و معرفت می تواند استفاده کند؛ این هم یک نحو تأثیر است. تأثیر در یک امر معنوی، روحی، قلبی است.

و اما رابطه ی بین افعال انسان و پدیده های آخرت که هیچوقت برای ما قابل -

شناختن نبوده است و اکنون نیز حقیقت آن را درست نمی توانیم درک کنیم؛ قرآن می فرماید: کوچکترین عملی که شما در این عالم انجام دهید، منشأ اثری در جهان بعدی خواهد داشت.

هیچ کار بی تأثیر در زندگی اخروی نخواهد بود؛ چه تأثیری از این عظیم تر که یک پدیده ی موقت و محدود اثر جاودانه و ابدی داشته باشد؛ ما با این نوع علیّت هیچ آشنا نیستیم؛ اما قرآن آن را هم اثبات می فرماید، آیات در این زمینه فراوان است؛ یک آیه را به عنوان نمونه ذکر می کنیم:

مؤمنون/ 111: «إِنِّي جَزَيْتُهُمُ الْيَوْمَ بِمَا صَبَرُوا إِنَّهُمْ هُمُ الْفَائِزُونَ».

کسانی که در دنیا شکیبایی به خرج دادند و حوادث عالم آنها را متزلزل نکرده و از راه حق باز نداشتند، (اینک مفهوم صبر و انواع صبر در قرآن مورد بحث نیست). روز قیامت خداوند به آنها پاداش می دهد 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 نمونه های متعددی از انواع علیّت، چه بین پدیده های طبیعی و چه بین پدیده های جاندار و چه بین اشیاء ما وراء طبیعی، از نظر قرآن آشنا شدیم و آن ادعایی که کردیم با ذکر این نمونه ها به ثبوت رسید. یعنی قرآن اصل علیت را با وسعتی بیش از آنچه در اندیشه ها می گذرد، اثبات فرموده است. حتی بین اعمال کوچک که از ما در این عالم سر می زند با نتایج و پاداش ابدی آنها رابطه ی علیت برقرار کرده است. تخم را شما یک لحظه می کارید، اما درختی می روید که تا ابد سبز خواهد بود. پس اصل علیت به هیچ وجه مورد انکار قرآن نیست. بنابراین اینکه چگونه باید هم توحید افعالی و هم اصل علیت را پذیرفت، جواب همان است که به طور اجمال در بحث قبل عرض کردیم. رابطه، طولی است، دو فاعلیت است در طول یکدیگر؛ نه فاعلیت جنبیست که چند نفر باهم یک مجموع واحد را تشکیل دهند و نه فاعلیت جانشینی و تبادلست 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 مرتبه ی خاص قرار دارد و توضیح آن تا حدودی، گفته آمد.

رابطه اعجاز با قانون علیت

در بحث های پیش گفتیم که از دیدگان قرآن شریف، قانون علیت پذیرفتنی است، و با آیاتی نظیر «کن فیکون»؛ منافاتی ندارد، نمونه هایی نیز از آیه هایی که بر قانون علیت -

دلالت دارد بیان کردیم.

در این جا این پرسش پیش می آید که آیا قرآن کریم، عمومیت و ضرورت قانون علیّت را نیز قبول دارد؛ یا تنها آن را به طور قضیه ی موجهه ی جزئیه می پذیرد؟ به عبارت دیگر آیا همواره تأیید می فرماید که هیچ معلولی بدون علت خاص خویش به وجود نمی آید، یا اینکه می فرماید: در برخی موارد ممکن است معلول از راه علت ویژه ی خود به وجود بیاید و در پاره ای از موارد ممکن است بدوت علت تحقق یابد؟

اهمیت این پرسش در ارتباط با مسأله ی اعجاز روشن می شود، چون می دانیم که معجزات و خوارق عادات بر اساس قوانین طبیعی بوجود نمی آید، بلکه نوعی استثناء در قوانین طبیعی تلقی می شود 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 گفته اند که در این موارد قانون علیت حاکم نیست و پدیده هایی که در اثر اعجاز تحقق پیدا می کند علت خاص خود را ندارد.

بعضی دیگر که به قانون علیت و قوانین طبیعی پای بند بوده و کلیت و ضرورت آن را اذعان داشته اند، در صدد تأویل آیات مربوط به اعجاز برآمده اند.

اینها هم به چند صورت تأویل کرده اند:

برخی گفته اند: اصولاً هیچ پدیده ی خارق العاده ای امکان تحقق ندارد، و آنچه از ظاهر آیات نمودار می شود، مبنی بر این است که این پدیده ها خارق عادت است به خاطر این است که علت طبیعی این پدیده ها معلوم نبوده است. یعنی در موارد اعجاز هم علل طبیعی هست، ولی مردم آگاه نیستند، مثلاً قرآن می فرماید: 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 نمی کند؛ می گویند در اینجا یک جریان طبیعی بوده است، که علتش بر مردم پوشیده بود، اما حضرت موسی آن را می دانست، و آن یک جزر و مد بوده است، می گویند حضرت موسی در دربار فرعون علم هیأت فرا گرفته بود و از وقوع جزر و مد خبر داشت و می دانست که می توان از کنار دریائی که مورد جزر و مد واقع می شود عبور کرد. مثلاً تنگه ای بوده است که در موقع جزر راه عبور داشته است و حضرت موسی آن را می دانست، ولی فرعونیان خبر نداشتند و در دریا غرق شدند...

همچنین در مورد معجزاتی که از حضرت عیسی بن مریم علیه السلام سر می زد، مثلاً -

مرضی را شفا می داد، می گویند که حضرت عیسی علیه السلام علم طب آموخته بود، و راه معالجه ی امراض را می دانست و مردم خیال می کردند خارق عادت است.

و باری؛ در بعضی موارد دیگر که نتوانسته اند آیات را بر این معانی حمل کنند؛ تکلفات دیگری مرتکب شده اند و بازی هایی با الفاظ کرده اند، مثلاً در همان مورد حضرت عیسی علیه السلام که می فرماید:

مانده/ 110: «وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي».

با این معنا که مرده ها را زنده می کنی؛ گفته اند: معنای «تُخْرِجُ الْمَوْتَى» مرده زنده کردن نیست، بلکه همین که مرده را از قبر بیرون آورند مشمول این آیه می شود، و یا می گویند، در آیه نفرموده است که حضرت عیسی این کار را کرده اند، بلکه می گوید تو این کار را می کنی و او هیچوقت نکرد!

به هر حال چنین تأویلات باردی را مرتکب شده اند.

بعضی که مقداری معتدل تر از اینها هستند گفته اند: که اعجاز در کار هست ولی نه به این معنی که جریان خارق العاده ای در خلقت تحقق پیدا می کند، بلکه این اعجاز مربوط به علم و آگاهی است. یعنی یک علت طبیعی مجهول در کار بوده و کسی جز خدا نمی دانسته و خدا آن را به انبیاء تعلیم فرموده است، تا از آن استفاده کنند و انبیاء هم استفاده کرده اند و ما نیز ممکن است آن را ندانیم، ولی به هر حال رازی از طبیعت را خدا برای انبیاء کشف کرده است.

پس در متن طبیعت چیزی برخلاف 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 ناحیه ی تعلیم و تعلم، نه در ناحیه ی سبب و مسبب خارجی و عینی.

و حتی گفته اند ممکن است چیزی در یک زمان معجزه باشد و در زمان دیگر معجزه نباشد، یعنی وقتی که مردم نمی دانستند و به اسبابش پی نبرده بودند و خدا به انبیاء تعلیم می داد؛ آن کار به صورت اعجاز تحقق پیدا می کرد و بعد که مردم فهمیدند، دیگر جنبه ی اعجاز نداشت؛ مثلاً اگر قبل از اختراع رادیو و تلویزیون کسی از این طرف دنیا صحبت می کرد و طرف دیگر می شنید این اعجاز بود، چون سبب آن برای مردم مشخص نبود، ولی حالا که بشر به راز آن پی برده است، دیگر اعجاز نیست.

پس اعجاز در واقع یک امر نسبی است و به هر حال در این تفسیر برای اعجاز -

قانون طبیعی نقض نمی شود؛ اینان گاهی برای تأیید نظریه ی خود به بعضی از آیات تمسک کرده اند از جمله:

فاطر / 43: «فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا - وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا».

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

* کدام یک از این نظرها صحیح است؟

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

درباره ی انبیاء قرآن به طور صریح می فرماید: که گاهی اقوامشان از آنها مطالبه می کردند که اعجازی کنند و گاهی خودشان ابتداء اظهار می کردند.

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

انبیاء / 69: «كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا».

و آتش سرد شد و ابراهیم علیه السلام سالم بیرون آمد. در مورد حضرت عیسی بن مریم علیه السلام می فرماید 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 نمی شد.

مریم / 21: «قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا».

آن روح در جواب گفت:

مریم / 18: «إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا».

بدون شک پیدایش فرزند بدون پدر و به این ترتیبی که قرآن می فرماید یک جریان خارق العاده است. البته کسانی گفته اند بکر زائی 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 یک امر خارق العاده بیان می کند.

مریم/19: «وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِلنَّاسِ».

همین طور سخن گفتن عیسی علیه السلام در گهواره نوزاد دو سه روزه، شروع به سخن گفتن می کند، آن هم چه مطالبی؛ وقتی بنی اسرائیل به حضرت مریم گفتند این بچه را از کجا آورده ای؟ تو دیگر چرا؟

مریم/28: «مَا كَانَ أَبُوكَ امْرَأً سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَغِيًّا».

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

مریم/29: «كَيْفَ نَكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا».

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

مریم/30: «إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ إِنِّي أَلْقَيْتُ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا...».

من بنده ی 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 می گوید؟ آیا این جز به اعجاز بر چیز دیگری قابل حمل است؟

سایر معجزاتی هم که در قرآن ذکر شده است، هیچ کدام با این توجیهاات بارد سازگار نیست و کسانی که آگاهانه چنین توجیهااتی بکنند، در واقع قرآن و رسالت پیامبر اکرم را انکار کرده اند، 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 کرده ایم.

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

برای جواب این سؤال باید مقدمه ای بگوییم:

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

یکی خلط شایع است (در این زمان ها هم کسانی که درباره ی قانون علیت تشکیکاتی می کنند، دچار این نوع خلط شده اند): 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 نمی آیند، 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 وجود می‌داشته و آن را 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 پدیده هاست. تلاش‌های دانشمندان برای پیدا کردن علل پدیده‌ها در طول تاریخ مبتنی بر این اصل بوده است که معلول بی‌علت نمی‌تواند بود و آنچه نصیب بشر شده از برکت همین اصل بوده است.

* خلط دیگر دربارہ‌ی شناختن علل خاص است؛ یعنی بعد از پذیرش اینکه معلول بی‌علت 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 یک 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 برآیند؛ علت خاص این پدیده است، که اگر شناخته نشد معلوم می‌شود تجربه ناقص بوده است.

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

یعنی اگر ما در شرایط خاصی تجربه کردیم و معلوم شد پیدایش یک شیئی در گرو شیئی 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 می یابد؟ یا آیا می توانیم بگوییم پیدایش نور همه جا از راه تبدیل انرژی الکتریکی به نورانی است؟ آیا این تجربه چنین نتیجه ای می دهد؟

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

تجربه چنین چیزی را اثبات نمی کند، مگر اینکه تمام شرایط عالم را تجربه کنیم، یعنی باید در تمام سرزمین های کره ی زمین و سایر کرات؛ همه ی پدیده های بی شمار طبیعت را تحت آزمایش قرار دهیم؛ آن وقت یک حکم کلی بکنیم، ولی آیا چنین کاری برای بشر امکان دارد؟! پس آزمایش نمی تواند علت منحصر به بشر بیاموزد. با روشن شدن این مقدمه به جواب می پردازیم:

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 یک علت مفیضه ی هستی بخش را در خود دارد؛ یعنی 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 مقدمه ای که گفتیم نمی توانیم ادعا کنیم که علت طبیعی برای پیدایش یک معلول؛ منحصر است به آنچه ما شناخته ایم و راه دیگری برای پیدایش معلول طبیعی وجود ندارد. بنابراین چنین چیزی را نمی توانیم ادعا کنیم، زیرا ممکن است در مواردی که اعجاز تحقق پیدا می کند؛ 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 نمی شود، هیچ علمی هم نمی تواند چنین چیزی را نفی کند (تأثیر یک امر غیر طبیعی در پیدایش یک امر طبیعی). نه تنها نمی تواند نفی کند، بلکه چنین تأثیراتی را اثبات می کند. کسانی که ریاضت هایی می کشند و نیروهای نفسانی خاصی پیدا می کنند، می توانند تصرفاتی کنند و پدیده هایی بوجود آورند که به وسیله ی اسباب طبیعی میسر نیست و این مسأله ای است که بهیچ وجه امروزه قابل تشکیک نیست. دست کم عمل مرتاضین (که بطور تواتر کارهایشان نقل شده است) قابل تشکیک نمی باشد. گروه های علمی متشکل از دانشمندان مختلف -

مکراً کارهای آنان را بررسی کرده اند تا ببینند طبق کدام قوانین طبیعی افعال آنها تحقق پیدا می کند و همه اعتراف کرده اند که هیچ قانون طبیعی در کار اینها مؤثر نیست.

وقتی از مرتاضین که در اثر ریاضت های خاص قدرت هایی پیدا می کنند و چیزهای عجیبی که نمونه هایش را شنیده ایم؛ انجام می دهند چنین تصرفاتی ممکن باشد، چگونه ما می توانیم اعجازهای انبیاء الهی را انکار کنیم و بگوییم محال است.

پذیرفتن اینها به این معنی است که برای پدیده های مادی ممکن است، علت فوق مادی و مجردی باشد. بنابراین ممکن است نفس پیغمبر و اراده ی پیغمبر یا ولی دیگر خدا در پیدایش یک پدیده ای مؤثر باشد و هیچ قانون علمی این را نمی تواند نفی کند. چون قوانین علمی فقط می تواند بگوید در حوزه ی عمل من و حوزه ی مشابه عمل من چنین روابطی وجود دارد اما ماوراء آن چیزی هست یا نیست آن را نمی دانم.

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

● سؤال: حال که خدا می تواند هم از راه اسباب طبیعی و عادی و هم از راه اسباب غیر طبیعی کار را انجام دهد، چگونه است که گاهی بطور استثنائی و در موارد خاص، اسباب غیر عادی را بکار می گیرد و غالباً از راه اسباب عادی کار را انجام می دهد؟

● جواب: یک جواب کلی هست و آن اینکه مصالح آن جمعیت یا آن محیط خاص اقتضا می کند که کار بر اساس جریانات طبیعی باشد و در آن موارد استثنائی اقتضا می کند که برخلاف جریانات عادی امری تحقق یابد، تا ایمان مردم به ماوراء طبیعت زیاد شود، و این چیزی است که حکمت خدا اقتضا می کند و ما نمی توانیم بگوییم در چه زمان پیدایش امر خارق العاده مصلحت است و در چه زمان، مصلحت نیست. چون بر مفسد و مصالح و حکمت الهی احاطه نداریم ولی چون خداکار عبث و بیهوده نمی کند می فهمیم بر طبق مصالح انجام می دهد.

* گفتیم معتقدان به عدم استثناء در قوانین طبیعی استدلالی به بعض آیات کرده بودند و گفته بودند اگر ما پیدایش امر خارق العاده ای را بپذیریم، این آیات را رد کرده ایم چون آیات می فرماید سنّت الهی تغییر پذیر نیست و معنای پذیرش امر خارق العاده نقض سنت الهی است.

جواب نقضی: پیش از کشف نیروی الکتریسته 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 هرآنچه در اینجا می گویند در آنجا هم همین طور است.

جواب حلی: معنای آیه آن طور که شما بیان کردید نیست، هیچگاه این آیه نمی فرماید که جریاناتی که در طبیعت هست بدین منوال خواهد بود. مفاد آیه این نیست که هیچوقت نور از راه برق بوجود نمی آید، چون قبلاً 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 وسیله ی تلفن پیش می رود؛ این نقض سنت الهی نیست.

* اولاً: این آیات سنت های الهی درباره ی 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 می کند. اگر کار به جایی برسد که فساد در جامعه ای 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 نمی دهد یا با عذاب آسمانی، زمینی، پرندگان، بادها، زلزله و از راهی که حکمتش اقتضا کند؛ آنها را نابود می کند.

فتح/ 4 و 7: «وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ».

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

* ثانیاً: و بر فرض که بگوییم آیه، قابل تعمیم نسبت به همه ی قوانین حاکم بر جهان می باشد؛ می گوییم آیا قوانین الهی آنهاست که ما می شناسیم، یا اگر قوانینی هم باشد که ما شناسیم قانون خداست؟

یک روز کشف شد که از تبدیل الکتریسته، نور بوجود می آید؛ این قانون قبلاً هم بوده است و در آسمان هم طبق همان رعد و برق انجام می گرفته است، منتهی ما خبر نداشتیم و طرز استفاده از آن را بلد نبودیم، وقتی خیردار شدیم فکر کردیم سنت جدیدی است.

حال یکی از سنت های 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 پدیده ی طبیعی باید از راه علت عادی بوجود بیاید؟ وقتی از دیدگاه حساب کنیم و به عقب برگردیم می بینیم جهان پر از آیات و معجزات است، پس وجود وسیع اعجاز خود یک سنت است.

به اصطلاح اصولی این حرف تمسک به عام در شبهه ی مصداقی است؛ یعنی اگر -

چنین سنتی باشد تغییر نمی کند، ولی از کجا که سنت الهی بر این باشد که پدیده ها از راه علل مادی به وجود آید؟

بنابراین از این راه هم نمی توان خوارق عادات را نفی کرد.

وسعت قدرت و مشیت الهی

اشاره

از مباحثی که درباره ی افعال الهی مطرح می شود این است که طبق بسیاری از آیات شریف، خدا آنچه را بخواهد و اراده کند انجام می دهد. در اینجا سؤالی مطرح می شود که:

* «آیا خدا می تواند کار محالی را اراده کند و انجام دهد؟ اگر می تواند تحقق محال لازم می آید و اگر نمی تواند با محدودیت قدرت الهی ملازم است؛ در صورتی که می دانیم:

بقره/ 20، 106، 109، 148، 259: «إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ».

و همین طور سؤال دیگر مطرح می شود که:

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

حال ابتداءً به آیات وسعت قدرت و نفوذ مشیت الهی اشاره می کنیم و بحث درباره ی این آیات و مفاد آنها و اشکالات مطرح شده می پردازیم.

چندین آیه داریم به این مضمون که:

آل عمران/ 40 و ابراهیم/ 27: «يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ».

هر کاری بخواهد انجام می دهد، منجمله:

حج/ 18: «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ... إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ».

و نظیر آن:

بقره/ 253 و هود/ 107 و بروج/ 16: «يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ».

حج/ 14: «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 می یابد در مورد خدا -

ص: 133

هم مرحله ی قبل از فعل مرحله ی مشیت و مرحله ی وقوع مرحله ی اراده است (البته گفته شد این مفاهیم همه انتزاعی است، نه اینکه خدا در ذاتش مشیتی و بعد اراده ای تحقق پیدا می کند یا خارج از ذات چیزی بنام مشیت و اراده وجود دارد، اینها را عقل انتزاع می کند، عقل ملاحظه می کند که این کار صادر از خدا برخلاف رضای او نیست و می گوید موافق مشیت اوست و در مقام عمل مجبور نیست پس طبق اراده الهی است) بهر حال بحسب مفهوم چنین تفاوتی دارند].

یک دسته از آیات داریم که می فرماید همه چیز به دست اوست و خدا هرکاری بخواهد انجام می دهد.

آل عمران/ 73: «فَلْإِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ».

این آیه را انتخاب کردیم چون مفهوم آن نسبتاً عام تر است وگرنه در مورد رزق، هدایت، گمراهی و... آیات زیادی هست.

نور/ 46: «... يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ».

بقره/ 284: «... وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ».

رعد/ 26: «اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ».

آل عمران/ 26: «تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ».

انعام/ 39: «مَنْ يَشَاءُ اللَّهُ يُضِلِّلْهُ وَمَنْ يَشَاءُ يُجْعَلْهُ 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 می شود:

نساء / 133: «إِنْ يَشَاءُ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ وَيَأْتِ بِآخَرِينَ».

اینکه شما در زمانی زندگی می کنید و از نعم الهی استفاده می کنید تابع مشیت الهی است و اگر بخواهد شما را نابود می کند و عده ی دیگری را به جای شما می آورد. پس تحقق اجتماعات بشری نتیجه ی مشیت الهی است.

در مورد هدایت و ضلالت هم آیاتی وجود دارد، بدین مضمون که اگر بخواهد همه ی مردم را هدایت می کند.

انعام/ 35: «... وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى...».

اگر خدا می خواست همه ی شما را جمع می کرد بر هدایت، ولی اراده ی خدا بر این -

تعلق نگرفت چون خدا می خواست انسانها مختار باشند.

* در مورد احکام تشریحی:

مائده/ 1: «... إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ».

خدا هر قانونی بخواهد وضع می کند، پس احکام تشریحی تابع خواست خداست. اینها نمونه هایی از آیات مختلف بود در زمینه ی وسعت قدرت و مشیت و اراده ی الهی که اراده ی الهی در تمام جهان و در تمام امور حتی امور تشریحی نافذ است و هیچ چیز بدون اراده ی او تحقق نمی یابد.

● سؤال: در مقابل این آیات این سؤال مطرح می شود که آیا این وسعت قدرت شامل امور محال هم می شود؟

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

اگر می تواند ملازم اجتماع نقیضین و محال است و اگر نمی تواند پس قدرت خدا محدود است و آیه ی «إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» تخصیص می خورد.

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

معانی «محال».

محال سه اطلاق دارد: 1- محال ذاتی 2- محال وقوعی 3- محال عادی (که در اطلاقات عرفی کاربرد دارد و چون این بحث فلسفی نیست و برطبق محاورات عرفی صحبت می کنیم می توان 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 ذره ای 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 می دانیم که معلولی بدون علت خاص به وجود نمی آید و اگر بخواهد به وجود آید 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 ممکن است، ولی برای وجود لوازمی دارد که بدون آنها تحقق آن محال است.

• آیا این دو محال را خدا می تواند انجام دهد؟

اما محال ذاتی را فرض کردیم که خود مشتمل بر تناقض است، پس اصولاً سؤال درباره ی اینکه آیا چنین چیزی تحقق می یابد یا نه؟ غلط است، اجتماع نقیضین، یعنی چیزی که نشدنی است، اگر فرض این است که محال ذاتی است، پس سؤال از این که آیا کسی می تواند 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 کرده ایم که علت منحصر آن در کار نیست و معلول نسبت به عدم علت منحصر، امتناع بالقیاس دارد، آن وقت فرض کنیم که چنین چیزی را که امتناع دارد، خدا ایجاد کند، باز سؤال 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 نمی ماند. (بله، ممکن است ما چیزی را معلول علت منحصری بیندازیم 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 تخم گذاری اژدهای دیگر است و چون خیال می کنیم علت منحصر این است، می گوئیم تبدیل چوب به اژدها محال است ولی غافلیم از اینکه برای پیدایش معلولات طبیعی ممکن است، علل ما وراء طبیعی وجود داشته باشد، آنطور که در بحث اعجاز گفتیم که گاهی اراده ی پیامبر علت معلولات طبیعی می شود).

اما محال عادی: منظور از محال عادی، این است که این پدیده علتی دارد که عادهً از راه آن علت به وجود می آید، ولی ممکن است علت دیگری داشته باشد که گاهی هم استثناء از راه آن علت به وجود می آید.

ما وقتی دیدیم علت عادی آن نیست می گوئیم این محال است به وجود آید، ولی این محال را با مسامحه می گوئیم، چون فرض کردیم استثناء هم دارد و گاهی از راه غیر عادی وجود پیدا می کند. 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، پدیده هایی هستند که از راه علل عادی تحقق پیدا نمی کنند، بلکه از راه علل غیر عادی تحقق -

می یابند که در اختیار ما نیست.

تا اینجا بحث روشن است و ابهامی ندارد و با این توضیح معلوم شد که آیات «انّ الله علی کل شیء قدير» و مانند آن نه تخصیص بر می دارد و نه تقیید، و محال ذاتی و وقوعی تخصصاً از مورد آیات خارج است، مفهوم آیه این است که چیزی که امکان دارد خدا می تواند آن را انجام دهد.

● بحث دیگر که پیچیده تر است اینکه آیا خدا کار قبیح انجام می دهد یا نه، اگر انجام نمی دهد آیا نمی تواند یا نمی خواهد؟ اگر نمی تواند پس قدرتش محدود است و اگر می تواند و نمی خواهد چرا نمی خواهد؟ چه چیز مانع تعلق اراده ی خدا به کار قبیح می شود؟

اشاعره گفته اند: اصلاً حسن و قبح از فعل خدا انتزاع می شود، هرکاری او بکند چون او کرده تکویناً نیکوست و هرکاری او دستور دهد چون او دستور داده تشریحاً خوبست و آنچه را او انجام نمی دهد یا نهی می کند تکویناً و تشریحاً بد است. پس حسن و قبح دایره مدار اراده ی خداست. پس این سؤال که «آیا خدا کار قبیح انجام می دهد؟» از نظر آنها غلط است، چون حسن و قبح تابع فعل خداست، تا انجام نداده بحثی نیست و وقتی انجام داد خوبست.

عدلیه گفته اند (یا ظاهر حرفشان این است) که: هرچه را عقل تقبیح می کند خدا انجام نمی دهد، یعنی خدا تابع حکم عقل است، قدرت خدا بفعل قبیح تعلق می گیرد خدا می تواند ولی انجام نمی دهد، چون عقل نهی می کند. پس افعال الهی از مقدرات الهی محدودتر است، قدرت خدا هم به کارهای خوب و هم به کارهای بد تعلق می گیرد، ولی اراده ی خدا فقط به کارهای خوب تعلق می گیرد.

این حرف ظاهرش یک زندگی دارد و آن اینکه مگر خدا فرمانبردار عقل است؟ عقل یکی از مخلوقات خداست، آن وقت چگونه فرمان به خدا می دهد؟ این مستلزم حاکمیت مخلوق بر خالق است! حاکمیت عقل بر خدا و این نقض الوهیت خداست.

بعضی جواب داده اند که منظور از عقل، نه عقل انسان بلکه عقل خود خداست، که به خدا دستور می دهد، خدا عقل کل است و عقول ما پرتوی ضعیف از عقل الهی است، پس چون در اینجا عقل خود او مطرح است اشکال حاکمیت مخلوق بر خالق پیش نمی آید.

این جواب تا حدی عوام پسند است، یعنی می گوئیم جایی که ما عقل داریم آیا خدا ندارد؟! خدا هم عقل دارد و بدستور عقلش عمل می کند و اشکالی هم ندارد.

ولی وقتی دقت کنیم می بینیم که در ذات الهی نمی شود تعددی فرض کرد، نمی شود -

فرض کرد که در ذات الهی قوه ای باشد بنام عقل و قوه ای دیگر فرمانبردار عقل؛ این در واقع نسبت دادن صفات انسانی است به خدا و نوعی تشبیه است. این مسأله فقط در موجودات مادی قابل تصور است که یک نحو کثرتی در وجودشان امکان داشته باشد، ولی خدای متعال که از جمیع جهات بسیط است نمی توان در او دو حیثیت عاقل و عامل فرض کرد.

علاوه بر اینکه معنایی که از عقل می فهمیم مدرک مفاهیم است و مفاهیم از قبیل علوم حصولی اند و در علم الهی نمی توان قائل به علم حصولی شد، باز از راه دیگری مستلزم صفات مخلوق است، یعنی باید ذهن و قوه مفهوم گیری برای خدا تصور کرد. علم الهی عین ذات اوست، از قبیل صور و مفاهیم و علم حصولی نیست. بنابراین تعبیر عقل در مورد خدا بیجا است؛ البته نه به این معنی که خدا فاقد عقل است و نقص دارد، بلکه بدین معنی که فوق عقل است و لذا در قرآن و روایات عقل به خدای متعال نسبت داده نشده و گفته شده است خدا علیم است و نگفته اند عاقل است.

علاوه بر اینکه اصولاً کار عقل، دستور دادن نیست و کار عقل فقط درک مفاهیم است بنابراین، این جواب قانع کننده نیست.

بعضی دیگر از بزرگان فرموده اند که قدرت خدا به قبائح هم تعلق می گیرد ولی آنچه قدرت را در مقام عمل محدود می کند، صفت حکمت الهی است. صفات از نظر وسعت و ضیق با هم فرق دارند و بعضی می توانند دایره ی صفت دیگر را محدود کنند، صفتی ممکن است خود بخود دارای وسعتی باشد و وقتی صفت دیگر به آن ضمیمه شود عملاً محدود شود، مثلاً خدا رحمتش بی نهایت است، نامحدود بودن رحمت او اقتضای عفو حتی شمر را می کند، ولی خدا این کار را نمی کند چون مخالف صفت حکمت یا عدالت خداست و لذا در دعا گفته می شود: «رَبَّنَا عَامِلْنَا بِفَضْلِكَ وَلَا 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:

یک سؤال اساسی که در اینجا مطرح می شود این است که آیا عدل و حکمت از صفات فعلند یا ذات؟

پیدا است که عدل از صفات فعل است: -

و همین طور حکمت بنا بر یک تفسیر مربوط به فعل است، خدا کار حکیمانه انجام می دهد، و صفات فعل مفاهیمی هستند که از مقام فعل انتزاع می شوند و باصطلاح، ما بازاء خارجی ندارند. یک شیئی خاص در خارج بنام حکمت نداریم، ذات خدا بسیط من جمیع الجهات است و در خارج ذات بسیط خداست و کاری که در شرایط خاص تحقق می یابد. مثلاً شمر را به جهنم می برد و سلمان را به بهشت آن چیزی که در خارج تحقق دارد، خدا، بهشت، سلمان، جهنم و شمر است؛ عقل ماست که وقتی ملاحظه می کند که وقتی این کار رابطه ای با اشیاء دیگر دارد آنها را با هم می سنجد و می گوید 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 می کنیم شما عدل و حکمت را چه جور فرض می کنید؟ از صفات فعل یا صفات ذات؟

اگر از صفات فعل است، پس بدین معناست که عقل ما وقتی یک فعل الهی را با ذات الهی و ارتباطش را با سایر چیزها می سنجد؛ این مفهوم را اتخاذ می کند.

پس باید فعل با شرایط خاصی در رتبه ی قبل، صورت گرفته شده باشد تا ما این مفهوم را انتزاع کنیم، آن وقت چگونه این مفهوم انتزاعی دائره ی فعل را محدود می کند، در حالی که تابع فعل خارجی است؟

اما اگر کسی بگوید حکمت و عدالت از صفات ذات است؛ با توجه به اینکه صفات ذات عین ذات خدا می باشند، چگونه می توان فرض کرد که یک 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 می دانیم در ذات خدا تأثیر و تأثری نیست، زیرا لازمه ی تأثر و تأثیر به یک معنی مادیت و به یک معنی ترکیب است.

تنها چیزی که می توان گفت این است که عقل ما از ذات الهی دو مفهوم را انتزاع می کند 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 می کند اضیق از آن مفهوم است. برگشت این مطلب به این است که مفاهیمی که ما انتزاع می کنیم نسبت بهم وسعت و ضیق دارند.

برای اینکه این مسأله روشنتر شود باید توضیحی پیرامون مفهوم قدرت و اراده بدهیم.

رابطه قدرت و اراده

● مفهوم قدرت، آنطور که محققان تفسیر کرده اند چنین است: «کون الفاعل بحیث اذا شاء فعل واذا لم یثأ لم یفعل». وقتی می گوئیم فاعل قدرت دارد، یعنی طوری است و دارای صفتی است که بر اساس این صفت هر وقت اراده کند آن کار را انجام می دهد و هر وقت اراده نکند انجام نمی دهد. بنابراین اگر اراده ی فاعل بر فعل تعلق گرفت و انجام داد مسلماً مقذور هم هست، چون در اینجا «شاء و فَعَل» 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 ترک کار مقذور است یا غیر مقذور؟ فرض این است که تحقق ترک در فرضی که فعل انجام گرفته محال است، ولی می گوئیم ترک آن هم مقذور است، یعنی فی حد نفسه ترک فعل هم متعلق قدرت اوست، چرا؟ چون «اذا لم یثأ لم یفعل» در یک جا نخواست و ترک کرده و فعل را انجام نداده است، پس ترک هم مقذور است.

پس معنای مقذور بودن این نیست که حتماً تحقق پیدا کند، بلکه بدین معناست که اگر خواست تحقق پیدا می کند و دیگر ترک نمی شود و اگر نخواست انجام دهد، ترک می کند که دیگر فعل انجام نمی گیرد، ولی هم فعل و هم ترک مقذور است چون این قضیه ی شرطیه درباره ی آن صادق است، اگر خدا می خواست فعل قبیح را هم انجام می داد و ذات مقدس حق تعالی طوری است که اگر اراده می کرد کار قبیح انجام دهد انجام می داد ولی «لم یثأ ولم یفعل ولا یشاء ولا یفعل». با اینکه نمی خواهد و انجام نمی دهد معنایش عدم قدرت نیست، چون قضیه ی شرطیه صادق است.

از اینجا می فهمیم که همیشه دائره ی فعلی که با اراده انجام می گیرد، از دائره ی قدرت محدودتر است، چون گفتیم قدرت به کاری تعلق می گیرد که اراده کرده باشد و وقتی اراده کرد نمی تواند اراده ی ترکش را بکند چون این فرض اجتماع نقیضین است. پس همیشه آنچه اراده به آن تعلق می گیرد «أَحَدُ النَّقِیضِیْن» است ولی قدرت همیشه به دو طرف نقیض تعلق می گیرد، پس دائره ی اراده تنگتر از دائره ی قدرت است. خدا با این که می تواند کاری انجام دهد (یعنی فعلش متعلق قدرت است) و کاری را انجام ندهد (یعنی ترکش متعلق قدرت است) ولی اراده یا به فعل یا به ترک تعلق می گیرد.

پس اگر دیدیم اراده ی خدا به بعضی چیزها که قدرت او تعلق می گیرد؛ تعلق نمی گیرد، معنایش ضعیف تر بودن اراده از قدرت نیست، اصلاً معنای اراده این است. می گویم قدرت خدا به فعل قبیح هم تعلق می گیرد، (همین که انجام نمی دهد چون نمی خواهد) ولی هیچگاه اراده ی خدا به فعل قبیح تعلق نمی گیرد. تا اندازه ای روشن شد که قبیح متعلق قدرت می تواند باشد.

• آیا قبیح می تواند متعلق مشیت قرار بگیرد؟ به عبارت دیگر آیا اراده ی خدا ممکن است به فعل قبیح تعلق بگیرد یا نه؟ شاید شنیده باشید «صدور قبیح از خدا محال است» وقتی محال است، معنی اش این است که اراده خدا به فعل قبیح تعلق نمی گیرد. آیا این معنایش محدودیت اراده خدا نیست؟ البته قضیه ی شرطیه ی «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 ترک تعلق می گیرد، ولی اراده به ترک قبیح فقط تعلق می گیرد. حال آیا این به معنای محدودیت اراده ی خداست؟

باید توجه داشته باشید که وقتی می گویم صدور 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 صدور القبیح خودش مشتمل بر تناقض نیست، صدور قبیح از یک فاعلی مشتمل بر تناقض نیست. صدور قبیح از این فاعل خاص محال است، پس امتناع در ذات صدور نیست از سوی فاعل خاص است، پس نسبت به غیر امتناع دارد و علت امتناع این است که جهتی در ذات الهی هست که این فعل را ممتنع می کند نه اینکه خود فعل «يَمْتَنِعُ عَلَى اللَّهِ» باشد، به این معنی که خدا از انجام آن عاجز است. این امتناع، نفی قدرت نمی کند اوست که به این کار امتناع می دهد، همان طور که وقتی فعل، وجوب بالغیر پیدا می کند آیا معنایش این است که فاعل بی اختیار می شود، خیر، هر فعلی در ظرف تحققش واجب بالغیر است «الشَّيْءُ إِذَا لَمْ يَجِبْ لَمْ يُوجَدْ» حال که فعل در ظرف تحقق خود از فاعل مختار واجب بالغیر است آیا این موجب مجبور شدن فاعل می شود؟ نه چون این ضرورت از سوی خود فاعل است. فاعل است که به فعل، ضرورت داده است امتناع بالغیر هم همینطور است فاعل است که به فعل امتناع می دهد، پس معنایش نفی اختیار از خدا و محدودیت قدرت نیست.

پس، سرانجام آیا اراده ی خدا به فعل قبیح تعلق می گیرد؟ خیر. آیا ممکن است تعلق بگیرد؟ خیر محال است؛ اما محال بالغیر. آیا این به معنای محدود بودن اراده ی -

خداست؟ خیر، معنای آن نقص اراده و محدودیت اراده نیست؟ پس چیست؟ در اینجا باید برگردیم مقداری روی اراده و خاصه در اراده ی خدا تأمل کنیم.

● مفهوم اراده: خود مفهوم اراده را از فعل نفس خودمان می گیریم، اینکه اراده آیا فعل نفس است یا کیف نفسانی، کاری نداریم، اراده را در خودمان می یابیم 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 یک امر وجودی است که در ما پیدا می شود و قائم به ما است آیا خود به خود پیدا می شود؛ بی حساب و گزاف؟ یا حساب دارد؟ آیا کسی هیچوقت اراده می کند که فردا در مریخ استراحت کند؟ یا به کره ی مریخ پرواز کند؟ خیر، چرا؟ چون مبادی چنین اراده ای در نفس شما تحقق پیدا نمی کند؛ اراده یک چیز گزافی نیست که یکباره بجوشد. اراده مبادی دارد؛ وقتی آنها تحقق یافت حاصل می شود بعضی مبادی اراده از سنخ علوم است و برخی از سنخ سایر کیفیات نفسانی.

یعنی وقتی می خواهیم کاری بکنیم اول آن را تصور می کنیم و سپس فوایدش را، و بعد تصدیق به آن فایده می کنیم همه اینها علم است. در کنار اینها یک کیف نفسانی دیگر در نفس ما تحقق پیدا می کند و آن میل و شوق است، این میل یکوقت بی معارض است و منافاتی با میل دیگر ندارد، مثل گرسنه ای که میل به نان خوردن پیدا می کند و معارض هم ندارد، ولی یکوقت است که وجود این میل با میل دیگر معارض است، اگر بخوایم نان بخورم از نماز اول وقت باز می مانم این دو با هم معارض است. هر کدام برای من رجحان داشت انتخاب می کنم این می شود اختیاری که در افعال اخلاقی معتبر است، بعد از این انتخاب است که تصمیم به انجام دادن می گیریم این مصداق از اداه در انسان است. در مورد خدا چگونه؟

* اراده ی خدا: در مورد اراده ی الهی باید گفت کیفیت نفسانی نیست، خدا جوهری نیست که عرضی بر آن عارض شود «لَمْ يَسْتِقْ لَهُ حَالٌ حَالاً» معروض حوادث واقع نمی شود، معنای اراده در خدا این است که وقتی عقل ذات الهی و فعلی را که از او صادر شد، لحاظ می کند که کسی او را مجبور نکرده و این کار را آگاهانه و آزادانه انجام داده باشد؛ در این صورت می گوید این کار به خواست خدا انجام شده است. پس اراده در مورد خدای متعال مفهومی است که از مقایسه ی فعل با ذات الهی با در نظر گرفتن اینکه عاملی او را تحت فشار قرار نداده است به دست می آید.

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، اراده‌ی او بی‌حساب نیست، اگر بی‌حساب باشد همان کار لغو غیر حکیمانه است.

مؤمنون/ 115: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا...».

آل عمران/ 191: «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 می‌زند، چیزهایی است که یک 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 شر. سبحان الله، تسبیح معنایش همین است که خدا 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 علیت است، علیت و معلولیت همین است که مرتبه‌ای از وجود به مرتبه‌ای از وجود عالیتر متقوم باشد، عدم هیچوقت متقوم به وجود نمی‌شود و وجود ناقص هم بلا واسطه 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، هیچوقت انسان اراده نمی‌کند که مثل عقاب پرواز کند، چون پرواز با بدن انسان تناسب -

ندارد، (مگر آنکه اراده ی پرواز با وسیله ای بکند که اشکالی نیست).

پس اراده با نحوه ی وجود مُرید متناسب است، چون وجود خدا کمال محض است، اراده ی او به کمال تعلق می گیرد نه نقص، پس اقتضای قاعده ی علیّت و صفات کمال الهی این است که مخلوقات جز آنچه مخلوق بودنشان اقتضاء می کند نقصی نداشته باشند:

سجده/7: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ».

مخلوق بخاطر مخلوقیتش نقصی دارد، ولی در مرتبه ای که آفریده می شود حُسنی می تواند داشته باشد، که خدا آن حُسن را رعایت می کند.

نمل/88: «الَّذِي أَنْقَرَ كُلَّ شَيْءٍ».

با خلل نیافریده، بلکه متقن آفریده است. طبعاً کل نظام مخلوقات هم دارای حسن اتقان خواهد بود (همان که فلاسفه می گویند 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، مراد است که نقص دارد فعل قبیح نقص دارد، نه اینکه اراده ی خدا محدود است، محال بودن صدور قبیح، امتناع بالغیر است، اوست که امتناع به فعل قبیح می دهد، یعنی اگر این فعل قبیح بخوهد صادر شود باید بی علت صادر شود و این محال است. پس نه نقصی در قدرت و نه در مشیت خداست.

وقتی می گوئیم فعل خدا حکیمانه و موافق مصلحت است، گاهی اینطور توهم می شود که وجود مصلحت، چیزی مستقل از خداست و خدا باید آن را ملاحظه کند که خلاف مصلحت انجام ندهد، معمولاً اگر پرسیدند چرا خدا انجام نداد؟ می گویند: 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 دار 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 یک مخلوق را در نظر می گیریم بدون اینکه -

روابطش را با اشیاء دیگر در نظر بگیریم، مثلاً یک انسان می‌گوییم اگر دو چشم داشته باشد بهتر است تا یک چشم، پس مصلحتش این است که دو چشم داشته باشد، راست قامت باشد، دارای عقل باشد و... ولی یک وقت است که ماکل عالم را با روابطی که با هم دارند در نظر می‌گیریم، چون اشیاء عالم مادی جدا و از هم 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 حکم فرماست و روابطی که با ماوراء عالم ماده دارد؛ گاهی مصلحت را می‌توانیم نسبت به یک جزء در نظر بگیریم و گاهی در رابطه با سایر اجزاء عالم، اینجاست که ممکن است کمال یک شیئی با کمال شیئی دیگر تراحم پیدا کند.

مثال: مصلحت گوسفند اینست که راحت چرا کند و سرش بریده نشود، ولی وقتی مصلحت گوسفند را با مصلحت انسان در یک نظام کلی مقایسه می‌کنیم جا دارد که گوسفند در مقام تراحم با انسان فدای انسان شود و همین طور 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 تراحم است. در اینجا خدا چه می‌کند؟ نظام عالم را طوری قرار می‌دهد که در تراحم، 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 شر پیدا می‌شود.

خالق شر کیست؟

اگر همه چیز تحت اراده خداست، پس به این شر هم اراده‌ی خدا تعلق گرفته، پس چگونه گفته اند اراده‌ی خدا به شر تعلق نمی‌گیرد؟ به طور خلاصه جواب اینست که اراده‌ی بالذات به چیزی تعلق می‌گیرد و گاهی بالعرض، یعنی هدفی که شما در زندگی خود دارید ابتداءً انجام یک 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 -

می گویند).

وقتی سر گوسفند را می برید اراده ی شما به خوردن گوشت تعلق می گیرد، نه مرگ گوسفند و مرگ گوسفند برای شما اصالتاً مورد اراده نیست، ولی بدون آن، هدف اصلی تحقق نمی یابد. پس بالعرض اراده به مرگ تعلق گرفته است.

خدای متعال اراده اش تعلق گرفته به وجود انسان و وجود گوسفند. اولاً ممکن است اصلاً اراده ی خدا به ایجاد گوسفند برای انسان بوده است، یعنی اراده ی الهی بالتبع به خلق گوسفند تعلق گرفته است، چنانکه از آیات استفاده می شود.

بقره/ 29: «خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا».

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

هود/ 7: «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا...».

بنابراین هدف اصلی انسان است و اراده ی فرعی در مورد چیزهایی است که انسان از آن منتفع می شود، معدوم شدن چیزهای دیگر متعلق اراده است اما بالعرض. خدا اراده اش به این تعلق گرفته که انسان از گوشت گوسفند استفاده کند. لازمه اش این است که گوسفند بمیرد.

پس شرور، بالذات مورد اراده ی الهی نیست، بلکه بالعرض و بالتبع است. این نقص ها که در گوشه های عالم هست مثل زلزله، کشته شدن افراد، سیل، مرگ و میر، تصادفات و... همه ی اینها متعلق اراده خداست اما بالتبع. آنچه متعلق ذاتی و اصلی اراده ی خداست کمالاتی است که از این عالم به وجود می آید.

اگر دقت بیشتری کنیم در می یابیم که اراده ی خدا به خلقت انسان ها هم در یک سطح تعلق نگرفته است، چون انسان هایی هستند که خودشان، خود را بدبخت می کنند و مستوجب عذاب الهی می شوند. خدا کسی را برای عذاب کردن نیافریده «سَبَقَتْ رَحْمَتُهُ غَضَبَهُ» اراده ی الهی تعلق گرفته است که انسان هایی خلق شوند که با اراده ی خود به کمال برسند و سایر افراد بالتبع مورد اراده الهی قرار گرفته اند.

(1)

ص: 146

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

اشاره

از بحث هایی که مربوط به افعال الهی می شود این است که:

انبیاء/ 23: «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ».

خدای متعال از کاری که انجام می دهد مورد سؤال قرار نمی گیرد.

بعضی توهم کرده اند که این آیه دلیل بر این است که اراده ی خدا گزافی است و ضابطه ای ندارد، خدا هرکار می خواهد انجام می دهد و هیچ کس هم نمی تواند بگوید چرا؟ پس اگر اراده ی خدا بر کاری قبیح تعلق گرفت و کاری مخالف حکمت انجام داد کسی نمی تواند پرسد چرا؟

این مطلب نظریه ی اشاعره را تأیید می کند و در واقع این آیه یکی از آیاتی است که اشاعره در باب حسن و قبح در افعال الهی به آن تمسک می جویند. برای روشن شدن بحث اول باید در مفهوم خود آیه تأمل کنیم. مقدمه باید عرض کنیم که سؤال در لغت عربی به 3 صورت استعمال می شود:

1- سؤال استعطاء. 2- سؤال استعلام. 3- سؤال مؤاخذه.

اینک ببینیم در این آیه کدامیک مراد است؟

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

نساء/ 32: «وَأَسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ».

پس این آیه نمی خواهد بگوید نباید از خدا چیزی در خواست کرد، ثانیاً لفظ «عَمَّا» در آیه با سؤال استعطاء مناسب نیست، چون سؤال استعطاء متعدی بنفسه است، چیزی از خدا در خواست کردن دو مفعول دارد در آیه ی «وَأَسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ» هم مفعول ثانی دارد، ولی مخدوف است. تقدیر «وَأَسْأَلُوا اللَّهَ شَيْئاً مِنْ فَضْلِهِ» است. اما سؤال در آیه ی شریفه «لَا يُسْأَلُ...» با «عن» متعدی شده است.

2- سؤال استعلام: اینکه کسی از خدا چیزی را پرسد 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 می فرماید که ملائکه پرسیدند:

بقره/ 30: «اتَّجَعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدَّمَاءَ».

و خدا کار آنها را تفسیح نکرد که چرا سؤال می کنید، دیگران هم اگر از خدا سؤال -

کنند و حکمت چیزی را بخواهند پرسند مورد توبیخ قرار نمی گیرند.

3- سؤال مؤاخذه: که منظور در این آیه همین است یعنی خدا سؤال مؤاخذه نمی شود. به تعبیر خودمان از خدا نمی شود بازخواست کرد، نمی شود برای خدا محکمه تشکیل داد و یک قاضی بازخواست کند، خواه قاضی عقل انسان باشد یا ملک یا امام یا پیامبر و... نمی توان سؤال کرد که چرا این کار را کردی.

چرا نمی شود از خدا سؤال (مؤاخذه) کرد؟

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

اما ظاهر آیه ی شریفه این نیست و این اعتبار هم صحیح نیست، چون ممکن است اولاً 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 نمی گیرد، نه اینکه خدا نمی گذارد از او سؤال کنند.

بعضی دیگر گفته اند: منظور این است که چون خدا همه ی کارهایش بر اساس حکمت است، جای سؤال نیست. ولی ظاهر آیه ی شریفه اینست که کسی حق سؤال از خدا را ندارد، نه اینکه عظمت او طوری است که کسی نمی تواند سؤال کند یا چون همه می دانند که خدا کارش حکیمانه است جای سؤال نیست.

«لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ»، کسی حق مؤاخذه از خدا را ندارد، بلکه خداست که حق مؤاخذه دیگران را دارد و این مطلب روشنی است، چون وقتی تمام موجودات هرچه دارند از اوست، پس از سوی خود حقی بر خدا ندارند. اینکه گاهی توهم می شود که یک حقوق ثابتی است همانطور که انسان ها بر همدیگر حق دارند، حقی هم بر خدا دارند، قیاس نابجایی است و تشبیه و قیاس خدا به انسان اشتباه است. حقوق انسان ها نسبت به هم در اثر روابط اجتماعی پدید می آید، طرفین نسبت به هم نیازهایی دارند و کمک هایی به هم می کنند و در مقابل به هم حق پیدا می کنند، اما چنین رابطه ای بین خلق و خالق وجود ندارد. کسی به خدا خدمتی نمی کند. 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 نمی کند حقی هم بر او ندارد.

بنابراین هیچ کس نمی تواند 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 می کند؛ ولی هیچ کس حقی بر خدا ندارد تا بتواند او را مورد بازخواست قرار دهد. همه ی هستی از اوست او مالک همه ی شئون ماست، مالک همه ی 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 نعمت هایی 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 حقیش مؤاخذه کند و این هیچ ربطی ندارد به اینکه آیا خدا کار قبیح می کند یا نه، آن یک اساس دیگری دارد و آن همان طور که گفتیم مقتضای صفات ذات اوست که قبیح انجام نمی دهد. صفات خود خدا اقتضاء دارد که کارش روی یک ضابطه ی خاصی باشد، یعنی کل 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، 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 اصلاً عالم ماده آفریده نمی شد و آن با صفات الهی تناسب ندارد. به هر حال مجموع جهان، خیرش از شرش بیشتر است (و اکنون وارد بحث درباره ی کیفیات شرور نمی شویم).

منظور این است: این که می گوئیم خدا کار قبیح انجام نمی دهد، 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 می ترسد که کار بدی انجام دهد، بلکه انجام ندادن کار قبیح به واسطه ای این است که اقتضایی در خدا برای کار قبیح نیست، سنخیتی بین کار قبیح و ذات الهی و صفات علیا و اسماء حسنی او وجود ندارد.

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 می دهند غلط است.

در دعاهای ما زیاد است (مخصوصاً شیعه) که خدا را به حق اولیاء و دوستانش قسم می دهیم. المنار می گوید این کار غلطی است و کسانی که چنین می گویند معرفتشان نسبت به خدا ناقص است و نمی دانند کسی حق بر خدا ندارد (تعبیر از من است).

ما می گوئیم آن مطلب که کسی حق بر خدا ندارد صحیح است، ولی قسم به حق بندگان هم صحیح است.

برای روشن شدن مطلب ابتدا یک جواب ظاهری (در حد فهم صاحب المنار) عرض می کنیم و بعد سر مطلب را بیان می کنیم:

جواب ظاهری: درست است کسی بر خدا ابتداءً حقی ندارد، اما خدا می تواند برای کسی حقی قرار دهد و در این صورت می توان خدا را به آن قسم داد و حتی صاحب حق می تواند آن حق را مطالبه کند، نه از آن جهتی که خود حقی دارد، بلکه از آن جهت که حقی برای او قرار داده اند و اتفاقاً در قرآن شریف هم چنین مضامینی هست که مفادش اینست که خدا برای کسانی که خودش بخواهد حقی قرار می دهد از آن جمله:

روم/47: «وَكَانَ 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 خود بخود بر خدا حقی ندارد معلوم می شود این حق را خدا داده است و:

انعام/12: «كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ».

خدا بر عهده ی 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 می گویند حال که چنین حقی برای ما قرار دادی ادا کن.

توبه/111: «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ... وَعَدَا عَلَيْهِمْ حَآ...».

(البته باید توجه داشت که تکیه روی حقا نیست. این حق صفت وعد است، وعده ی راست، آنچه بر آن تکیه داریم کلمه «علیه» است) وعده ای است که خدا بر خود قرار داده و این وعده هم راست است و حتماً ادا خواهد کرد.

باز به این مضمون آیاتی است که دلالت دارد بر اینکه اجر پیامبران بر عهده ی خداست، مثلاً در:

شعراء/109، 127، 145، 164، 180: «إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ».

همین طور کسی که در راه خدا مهاجرت کند و در راه بمیرد اجرش بر عهده ی خداست.

نساء/ 100: «وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ... فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ».

پس مجموعاً از آیات استفاده می شود که کسانی به نحوی بر خدا حق پیدا می کنند و این حقی است که خود خدا بر خودش قرار داده است، در دعای کمیل «ره» هست که «أَقْسَمْتُ أَنْ تَمْلَأَهَا مِنَ الْكَافِرِينَ» این هم نظیر آن جهت است. همان طور که خدا حقی برای بندگانش قرار داده در بعضی جاها هم خود را ملزم 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 دقیق تر: اینست که راجع به این آیات جای سؤالی وجود دارد و آن اینکه:

آیا وقتی خدا بر خود حقی قرار می دهد و ملتزم به کاری می شود، اراده ی خدا به قرار دادن این امر (حق) اراده ی گزافی است؟ آیا آنجا که قسم خورده:

اعراف/ 18؛ هود/ 119؛ سجده/ 13: «لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ...».

آیا طبق ضابطه ای است یا گزافی است؟ العیاذ بالله اوقاتش تلخ شده و خواسته چنین بگوید و بعد هم پشیمان می شود، مثل ما که یک وقت عصبانی می شویم و چیزی می گوئیم و بعد پشیمان می شویم، یا حال انبساطی به ما دست می دهد و چیزی می گوئیم و بعد پشیمان می شویم.

آیا خدا اینطوری است؟ برای خدا حالات مختلف پیش نمی آید، دستخوش حالات گوناگون قرار نمی گیرد، امور خارجی در خدا تأثیری ندارند که او را ناراحت یا خوشحال کنند. ذات مقدس حق تعالی منزله تر از این است که تحت تأثیر افعال بندگانش قرار بگیرد.

وقتی دانستیم اراده ی خدا گزافی نیست، یعنی یک منشأ ذاتی در ذات خداست که کارهایش بر اساس آن منشأ ذاتی انجام می گیرد، یعنی ذات خدا طوری است (هر چند کلمه ی طور در اینجا صحیح نیست) که اقتضای رحمت دارد و از این جهت است که علیه خود و له بندگانش این را مقرر فرموده که به آنها رحمت کند و همین طور در ذات مقدس 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 اتفاقاً یکی را انتخاب کرد (مثلاً لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ) یا رحمت دادن و ندادن برایش مساوی بود و در ذاتش اقتضایی برای یکی نبود و اتفاقاً این یکی را انتخاب کرد بلکه صفات علیا و اسماء نیکوی اوست که -

اقتضا می کند در موارد خاصی کارهایی انجام بدهد یا حقوقی برای کسانی قرار دهد. (اینها لسان اعتبار است و رابطه ی خدا با خلق اعتباری نیست. در بین ما بندگان مسأله ی حق و عهده داری و... اموری است که برای زندگی اجتماعی خود اعتبار می کنیم، ولی رابطه ی خدا با خلق بر اساس اعتبار نیست. اگر مطالبی به لسان اعتبار بیان می شود به خاطر این است که خدا با مخلوقات که زندگی آنها با اعتبار اداره می شود؛ مواجه است وگرنه خدا واقعا به کسی بدهکار نمی شود).

پس بازگشت آیات به این است که ذات الهی اقتضاء می کند آنچه دارای حسن است انجام دهد، چون کتابت رحمت بر خودش حُسن دارد. یعنی متناسب با صفات عالی اوست، این کار را انجام می دهد و چون معذب کردن کسانی که در مقام عناد و لجاج با حق بر می آیند هم، حُسن دارد؛ انجام می دهد؛ البته نه به این معنی که حسن و قبح یک واقعیات عینی است، چه خدا باشد و چه نباشد ولی به هرحال تناسب بین صفات الهی و افعالش چیزی است که هم مورد قبول کتاب و سنت است و هم مدلول براهین عقلی (شاید در این مورد در بحث های آینده توضیحی بیاید انشاء الله تعالی).

خلاصه: صحیح است که خدا مسؤول نیست و مخلوقات مسؤول هستند که کاری به عهده ی آنان است باید انجام دهند و اگر ندهند مؤاخذه می شوند، ولی خدا در برابر هیچ کس التزامی ندارد و الزامی به فعل یا ترک چیزی ندارد چون الزام و التزام ها بر اساس حق و تکلیف متقابل است و مخلوقات که خدمتی به خالق خود ندارند و نمی توانند داشته باشند زیرا خدا بی نیاز مطلق است، از این جهت خدا در برابر کسی مسؤولیتی ندارد و این مفاد آیه ی *لَا يُسألُ...* 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 می دهد و آن حق قابل مطالبه هم هست، چون قرار دادن حق با اجازه مطالبه مساوی است، اگر اجازه ی مطالبه نباشد یعنی حق ندارد، پس چون خدا برای بعضی بندگان حق قرار داده، حق دارند مطالبه کنند.

این مطلب اگر چه لسان اعتبار است مثل آنچه بین انسان ها از روابط اجتماعی برقرار می شود، ولی حقیقتی هست که پشتوانه ی این اعتبار است. به بیان دیگر: لسان اعتبار برای ملاحظه حال انسان هاست، در بسیاری از موارد خدا از باب شفقت بر بندگان به زبان خود مردم صحبت کرده، ولی و رای این اعتبار واقعیتی است که این اعتبار متکی به آن است و بیانگر آن حقیقت است (برای کسانی که بتوانند بفهمند) حتی لسان -

قرآن در آجر و جزای اخروی هم لسان اعتبار است. اگر نماز بخوانی مثلاً 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 مثلاً مالک به مستأجر می‌گوید در خانه بنشین و فلان مقدار پول بده، که بیم نشستن در خانه و پول دادن رابطه‌ی تکوینی نیست. توهم می‌شود که آن روابط و پاداش‌های 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 بالسان اعتبار با ما سخن می‌گوید، ولی منافات ندارد که ورای این اعتبار یک 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 همان گونه که بین کاشتن درخت به وسیله‌ی باغبان با میوه‌ی دادنش رابطه‌ی تکوینی است، بین اعمال ما و نتایج اخروی آن رابطه‌ی تکوینی هست.

البته بعضی نو اندیشان فکر کرده‌اند این رابطه همان رابطه‌ی ای 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، یک رابطه‌ی دیگری است. ما نمی‌توانیم روابط این جهان با آخرت را به روابط دنیوی قیاس کنیم والا آن 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 رابطه‌ی ای دنیوی و فیزیکی و از قبیل تبدیل انرژی به ماده نیست، انرژی که نمی‌فهمد در اخلاص بوده یا ریاء ولی اگر اخلاص بود ثواب و اگر ریاء 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 رابطه‌ی تکوینی، اگر رابطه‌ی تکوینی -

بود باید خود عمل اقتضا می کرد نه خدا.

بهترین آیه ای که دال بر اینست که خدا امور تکوینی را به لسان اعتباری بیان کرده این آیه است:

توبه/ 111: «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ...».

آیا واقعاً خرید و فروش بوده است، جهان را که از خداست چگونه می خرد؟

یا آیه ی:

صف/ 10: «هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ...».

آیا واقعاً تجارתי است؟ آیا ایمان که می آوریم، آن را در معرض فروش قرار می دهیم و خدا می خرد؟

بدون شک مسأله ی خرید و فروش نیست و این تعبیری است تا ما را ترغیب کند که ایمان بیاوریم و به نتایج آن برسیم. (اتفاقاً بعضی صوفی ها و درویش برای فریب به این آیات استدلال می کنند. از یکی از آنها پرسیدم بیعت گرفتن شما از مردم یعنی چه؟ جواب داد خدا می گوید من جان و مال شما را خریدم و خود خدا که نگفت بعثت. پس ما به عنوان واسطه صیغه را جاری می کنیم! اینها فریبکاری است، والا- هر که آشنا به اصول محاوره باشد می فهمد که اینها تعابیر حقیقی نیست، بلکه بیانی است برای تشویق مردم به جهاد و نتیجه ی 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 رابطه ی تکوینی است که برای فهم ما به این صورت ذکر شده است، مثلاً «الدُّنْيَا مَرْزَعَةٌ الْآخِرَةُ» و «تَحْصُدُونَ مَا تَرْزَعُونَ» حاکی از همان رابطه ی تکوینی است.

هدف افعال الهی

یکی از مسائلی که درباره ی افعال الهی مطرح می شود 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.

کلمه ی هدف در اصل لغت گویا به معنی نقطه و نشانه ای است که تیرانداز در نظر می گیرد و تیر را به طرف آن پرتاب می کند. در اصطلاح عرفی منظور از هدف در افعال انسانی -

عبارت است از فایده ای که بر کار مترتب می شود و فاعل مختار، آن فایده را در نظر می گیرد و برای رسیدن به آن فایده فعلش را انجام می دهد. گویا فایده نشانه ای است که آن را در نظر گرفته و فعلش را به سوی آن پرتاب می کند، به این معنی منطبق می شود بر اصطلاح فلسفی «علت غائی» که فاعل مختار، ابتدا علت غائی را تصور و بعد تصدیق می کند و فعل را بخاطر آن انجام می دهد.

ولی در اصطلاح عرفی گاهی هدف و غرض به فایده ای که انسان برای یک چیز قائل است و کار را برای تحصیل آن هدف ارزشمند انجام می دهد اطلاق می شود، که ارزش آن مورد تصدیق عقل و عقلاست. بنابراین اگر کسی کاری را بدون هدف عقلانی انجام دهد می گویند کارگرافی کرده است، یا مسامحه می گویند بی هدف است.

در اینجا باید چند نکته مورد توجه قرار گیرد:

1- اصولاً همه ی 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 می گویند بی هدف است، وقتی با دقت حساب شود بی هدف نیست، مثلاً دوستتان را می بینید در کنار صحرا قدم می زند، می پرسید مقصودت از قدم زدن چیست؟ می گوید: مقصودی ندارم. این مطلب این توهم را به ذهن می آورد که می شود کاری هم بدون هدف انجام گیرد، ولی وقتی دقت کنیم می بینیم همان قدم زدن برای این بوده است که تفرجی، 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 تفرج قدم بزند می گویند هدف ندارد، در صورتی که هدف دارد ولی هدف متعارف ندارد.

2- گاهی انسان هدفی را در نظر می گیرد و می خواهد که به آن هدف برسد و حرکتی متناسب با آن انجام دهد، بعد متوجه می شود انجام دادن آن کار مقدماتی دارد که تا آنها را انجام ندهد نمی تواند کار را انجام دهد. مثلاً کسی می خواهد به حج برود، هدفش انجام مناسک حج است (البته مناسک هم هدفی دارد که قرب به خداست) ولی از حالا که تصور آن معنی را می کند می بیند حج رفتن بدون مقدماتی میسر نیست، باید پاسپورت، بلیط هواپیما و... تهیه کرد. پس از اراده ی حج رفتن اراده ی دیگری ناشی می شود و آن اراده ی تهیه ی لوازم سفر است. چرا این خواست و اراده متولد می شود؟ چون بدون آن مقدمات نمی توان کار کرد. مثلاً شما به اداره گذرنامه می روید. اگر کسی از شما سؤال کرد برای چه رفته ای؟ ممکن است جواب دهید رفتنم که گذرنامه بگیرم و ممکن است -

جواب دهید می خواهیم 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 می شود، هدف نهایی شماست و آنچه در بین به دست شما می آید هدف های متوسط است و اولین چیزی که به دست می آید، هدف ابتدایی و مقدمی است.

پس ممکن است یک کار چند هدف در طول هم داشته باشد که هر کدام نسبت به دیگری مقدمه و وسیله باشد. این در صورتی است که از اول آن هدف نهایی را در نظر گرفته باشید، در آن صورت همه ی این تصرفات در سایه ی آن هدف نهایی برای شما مطلوب می شود و جزء اهداف قرار می گیرد، ولی اگر از هدف نهایی غافل باشید و یکی از هدف های متوسط را در نظر گرفته باشید، هدف نهایی شما همین هدف متوسط خواهد بود. خلاصه: انسان در کارش می تواند هدف های متعدد داشته باشد و هدف اصلی همانست که از اول در نظر گرفته و به خاطر آن کارهای مقدماتی را انجام می دهد.

3- وقتی ما در افعال خود دقت کنیم و اهداف و غایات آن را بررسی کنیم می بینیم همه ی این اهداف در صورتی که عقلایی باشد، برای تأمین نیازی از نیازهای ماست و برای ارضاء یکی از امیال و گرایش های درونی و روانی خود ماست. اگر غذا می خوریم برای اشباع غریزه ی تغذی است و اگر تحصیل علم می کنیم برای اشباع غریزه ی 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 بی نوایی را می بیند حس انسان دوستی او را وادار می کند که به او کمک کند، یا کسانی که به خیال خود برای میهن و جامعه ی خود کار می کنند و حتی خود را به کشتن می دهند، یا کسانی که برای خدا کار می کنند و می گویند 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 می بینیم که در همه ی اینها انگیزه ی اصلی رساندن نفعی به خود و رفع نیازی از خود است. در آنجا که یک مریض دیدیم، عاطفه ی نوع دوستی 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 می کند او هم یک عاطفه ی میهن دوستی نوع دوستی 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 می کرده در صورتی که برای میهن کشته شود، بعدها نام نیکش بر زبان ها می ماند و یک قهرمان ملی می شود. با هریک از این افکار یک نیاز روانی در او حاصل می شود که با انجام آن کار این نیاز رفع می شود. پس باز همه ی این اعمال برای خودش بوده است، حتی کسی که برای خدا کار می کند برای رفع نیاز خود است، چون او معتقد است وقتی برای رضای خدا کار کند کارش ارزش بیشتری دارد و فضیلت بیشتری عایدش می شود. نیاز به آن فضیلت دارد و برای رفع آن کار را برای خدا انجام می دهد.

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 استقلال برای خود در مقابل عظمت الهی نبیند. آن حال دیگری است و حساب دیگری دارد و گرنه تا انسان خودش را می بیند و انگیزه اش مبادی نفسانی است ناچار در نهایت خود را منظور می دارد.

حاصل: در افعال ما هدف و غرض عبارت است از آن فایده ای که هنگام فعل انسان در نظر می گیرد و برای رسیدن به آن تلاش می کند.

* آیا می توان 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 هرکس هرچه دارد و هرچه که از هستی بهره ای 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 می گویند 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 وسیله ی کاری به آن برسد.

در اینجا این سؤال پیش می آید که اگر خدا هدف در افعالش ندارد، آیا به معنای بی هدف و گزاف بودن فعل خدا نیست؟ در بحث قبل گفتیم اراده ی خدا گزاف نیست، کار بیهوده و عبث انجام نمی دهد. نتیجه ی این بحث این است که خدا غرض و هدفی خارج از ذات خودش ندارد، پس کار خدا برای هدف انجام نمی گیرد و کاری که برای هدفی انجام نگیرد عبث و بیهوده است!

جواب: آنچه از خدا نفی می شود آنگونه غرضی است که در افعال انسانی وجود -

دارد، یعنی هدف و غرض خارج از ذات و تأمین کننده ی نیاز ذات، این چنین هدف و غرض را نمی توان به خدا نسبت داد، ولی نفی چنین هدفی به معنای نفی مطلق هدف نیست، بلکه می توان برای افعال الهی با معنای لطیف تر هدف اثبات کرد.

در آغاز بحث اوصاف الهی، عرض کردیم که بسیاری از معانی هست که ما در مورد مخلوقات به کار می بریم و در مورد خدا هم به کار می بریم و این به معنای اشتراک خدا و خلق در صفات نیست، بلکه این مفاهیم را باید از خصوصیات مادی و لوازم عدمی تجرید کرد؛ آن معنای تجرید شده را که جهات عدمی و نقص از آن حذف شده باشد، می توان به خدا نسبت داد.

هدف و غرض را ما در افعال خود به صورتی می یابیم 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 کننده ی نیاز باشد حذف کنیم و یا این جهت را که گفتیم در افعال مترتب انسان کاری را انجام می دهد تا قدرت برکاری دیگر را بعد از آن پیدا کند، اگر این جهات را حذف کنیم می توان گفت افعال خدا هم دارای هدف است. البته در خدا اهداف طولی، به این معنی نیست که خدا نتواند به غیر وسیله ی 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 می دهد، تا بدنبالش 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 زمینه ای است که کار اول تحقق یافته باشد، بعنوان تقریب به ذهن مثل مراتب عدد است که فرض 3 فرضی است که بعد از 2 است، اگر قبل از 2 باشد 3 نخواهد بود.

وقتی این جهات نقصی را که در افعال ماست، حذف کنیم و بگوییم هدف چیزی است که کار به خاطر آن انجام می گیرد و قیود را در نظر نگیریم، این معنای تلطیف شده قابل نسبت به خدا هم خواهد بود.

پس می توان بین دو مسأله جمع کرد: بین آنچه دلالت دارد بر اینکه فعل خدا هدف دارد و آنچه دلالت می کند بر این که کار خدا معلل به اغراض نیست، و حاصل آن اینکه: افعال الهی معلل به اغراض خارج از ذات نیست. (این همان است که فلاسفه گفته اند: -

فعل الهی علت فاعلی و غائی یکی است، هرچند ما نمی خواهیم اینجا بحث فلسفی و برهان بیاوریم).

با همین معنای تلطیف شده می توان گفت، خدا کار را برای نفع خلائق انجام می دهد نه برای خود [من نکردم خلق تا سودی کنم ***] بلکه تا برندگان جودی کنم] این مطلب به یک معنی صحیح است، که هدف خدا از افعال نفع عائد بر خود نیست، بلکه نفع عائد برندگان است این از کجا ثابت می شود؟

به این صورت که هرچند 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 جای سؤال و چرا هست که چرا به بندگان نفع برساند؟ پس هدف نهائی این نیست. هدف غائی چرای غائی ندارد. مثلاً می پرسیم چرا کتاب را برداشتی؟- برای مطالعه، برای چه مطالعه؟- تا درس بخوانم، چرا درس بخوانی؟- برای باسواد شدن چرا باسواد شوی؟- چون خدا راضی باشد. دیگر چرا ندارد ممکن است کسی بگوید میخواهم باسواد شوم تا مردم احترام. گذارند چرا مردم احترام گذارند؟- چون خوشم می آید؟ چرا خوشت می آید؟ دیگر چرا ندارد.

پس هدف نهائی، هرچه بود چرا ندارد، اگر گفتیم خدا ماه و خورشید را آفرید برای استفاده ی بندگان، بعد سؤال می شود چرا بندگان استفاده کنند؟- برای اینکه بکمال برسند، چرا بکمال برسند؟- چون ذات خدا اقتضاء می کند. دیگر بعد از آن «چرا» ندارد. خدا یعنی کسی که نفع بندگان را می خواهد. لازمه ی 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 مسامحه آمیزی است)، خدا یعنی کسی که فیاض باشد. این چرا ندارد. پس هدف نهائی بر می گردد به آنچه که لازمه ی ذات الهی است و مقتضای اسماء حسنا ی الهی و صفات علیای الهی است، به زبان فلسفی چنین می شود که هدف خود ذات است و به زبان عرفانی اینکه خدا دوست دارد که صفات او تجلی کند و بالاخره کاری که انجام می دهد، برای خود اوست، چون خودش را دوست دارد و البته نه اینکه نفعی عائدش می شود، بلکه چون خودش را دوست دارد آثار خود را دوست دارد و ایجاد می کند.

پس هدف از فعل، زائیده نمی شود، 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 متوسطه ای در خارج از ذات می توان قائل شد. این علل در واقع علل غائی مخلوقات است، نه غایات خدا، منافی است که عائد مخلوقات می شود. علت غائی در ذات او کامل بودن خود اوست. پس صرف نظر از آن علت نهائی غائی و غایه قصوی که اوست می توان افعال الهی را با غایات متوسطه ای تعلیل کرد که این غایات در واقع غایات مخلوقات و کمالات مربوط به مخلوقات است و ظهور کمالات اوست.

با این مقدمه روشن شد که می توان افعال الهی را به یک معنی به غایاتی تعلیل کرد، که آن غایات عین ذات الهی نیست. و این مقدمه ای 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 می گوید دلالت می کند بر اینکه به یک معنی تمام افعال الهی دارای هدف صحیح است. صرف نظر از اینگونه آیات، چند دسته آیات داریم، آیات داریم که تفصیلاً این مطلب را بیان کرده است.

دسته ی اول: آیاتی که افعال الهی را توصیف به «حق» می کند، می گوید این کار را خدا به «حق» انجام داد.

دسته ی دوم: آیاتی که نفی باطل و عبث و لهو و لعب از افعال الهی می کند که نتیجه، همان می شود که افعال الهی حق است.

دسته ی سوم: آیاتی داریم که علل افعال تکوینی و تشریحی الهی را تفصیلاً بیان می کند و می گوید اصل خلقت برای چه بود، خلقت انسان برای چه بود، خلقت آنچه در زمین است و نعم برای چه بود حتی اصل تشریح برای چه بود، حتی تک تک احکام را تعلیل می فرماید که برای چه بود و به چه منظوری این قانون وضع شد. حال از هر دسته ای یک آیه بعنوان نمونه می آوریم:

از بسیاری از آیات استفاده می شود، که آفرینش آسمان و زمین و بطور کلی جمله ی مخلوقات الهی بحق بوده است، بعنوان نمونه:

انعام/73: «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ...».

(توضیح راجع به حق و باطل خواهد آمد).

از آیات دسته ی دوم که نفی باطل می کند:

آل عمران/191: «... وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ، رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا...».

(و در نهایت اندیشه، ایشان عرض می کنند خدایا این جهان را باطل نیافریدی).

و در مورد آفرینش انسان:

مؤمنون/115: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا».

(آیا چنین پنداشتید که شما را بیهوده آفریدیم؟ چون استفهام انکاری است جوابش منفی است).

دخان/38: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَآ عِيبِينَ. 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 می شود که در مقابل حق هم باطل و هم لعب قرار می گیرد.

انبیاء/16 و 17: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَآ عِيبِينَ. لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهُمْ لَهَوًا لَا تَتَّخِذْنَاهُ مِن لَّدُنَّا...».

در ذیل این آیه بحث های 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 می گیرد، حق آن است که کاری هدف حکیمانه 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 درباره ی کلمه حق و باطل و لهو و لعب و عبث بدهیم:

● حق: کلمه ی حق، در لغت بمعنی ثبوت است. بمعنای صفت هم استعمال می شود، یعنی ثابت ولی در استعمالات عرفی دارای معانی مختلفی است، گرچه در همه ی این ها يك نوع ثبوت لحاظ شده، ولی چون عنایت های خاصی در هر مورد ملحوظ است، شبیه مشترک لفظی است:

1- گاهی حق، در مورد خدا استعمال می شود که خود خدا حق است. در اینجا آن -

ثبوتی است، که مخصوص خود خداست و در فلسفه می گویند 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 شؤون او. پس در این مورد حق یعنی ثابت بالذات تقریباً مساوی با واجب الوجود.

2- گاهی حق در مورد وجود دائمی بکار می رود، ولو اینکه بالذات نباشد و بالغیر باشد اما دوام دارد، در مقابل وجودی که زائل و نابود می شود و دوام ندارد. اینجا هم باز ثبوت منظور است منتهی به احاطه زمان نه به لحاظ ذات.

3- گاهی حق گفته می شود در مورد اعتقاد، اعتقاد حق در مقابل اعتقاد باطل. منظور اعتقادی است که مطابق با واقع است. در آنجا در مورد خود واقع بکار می رفت خدا حق است، بمعنای اینکه وجودش بالذات است، آنجا خود واقعیت متصف به حق می شد، ولی در اینجا وقتی می گوئیم اعتقاد حق است، اعتقادی که کاشف از واقعیتی است متصف به حق می شود. متصف به حق شدن بلحاظ مطابقتش با واقع است، اعتقاد به اینکه حالا اینجا روز است، اعتقادی است، حق چون مطابق با واقع است و اعتقاد به اینکه شب است اعتقاد باطل است.

4- گاهی در مورد کلام به کار می رود، 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 بگوئیم سخن حق، چه سخن صدق، با هم مترادفند.

5- گاهی در مورد وعده ای به کار می رود که الآن مطابق خارجی ندارد، ولی اگر در ظرف خودش وفا شود وعده ایی حق و اگر در ظرف خودش عمل نشود، وعده ایی باطل است. بهمین معنی در قرآن داریم:

«إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ».

یعنی به وعده ی خدا که حق است، حتماً عمل خواهد شد. در اینجا هم یک نوع ثبوتی هست، (ثبوت آنچه به آن وعده داده شده در ظرف خودش) به لحاظ آن ثبوت به این وعده «حق» می گویند.

6- گاهی در مورد افعال به کار می رود [موارد قبل در خود واقعیت و اعتقاد و سخن کاشف از واقعیت بود و وعده ای که بناست در ظرف خودش تحقق یابد] کار حق و کار باطل در اینجا هم جنبه های مختلف در --- است:

الف- یکبار در مورد افعال اختیاری می گوئیم کاری حق است، چون منتهی می شود -

به هدفی که منظور فاعل بوده است (آن هدف هرچه می خواهد باشد) در مقابل باطل یعنی کاری که بریده شده از هدف است و به نتیجه نرسیده است.

ب- گاهی بیشتر از این جهت لحاظ می شود 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 می شود، حقوقی که برای کسانی در ظرف اجتماع ثابت می شود، انواع مختلفی دارد. قدر جامع آن این است که همه ی این ها ثبوت اعتباری دارد.

ما باید ببینیم در این آیات که می فرماید: آسمان ها 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 می شود و مغالطه ای انجام می گیرد. مثلاً می گویند انسان موجودی است حق جو، معنای این حق جو می تواند این باشد که می خواهد حقایق را درک کند، یعنی اعتقاد صحیح را پیدا کند، و ممکن است بدین معنا باشد که می خواهد به حقوق اجتماعی و اعتباری عمل کند و نمی خواهد به حق کسی تجاوز کند؛ که این معنای دیگری است غیر از حقیقت جویی و گاهی حق جویی، دنبال خداست، فطرت انسان طالب حق است، یعنی طالب خداست. کسانی که دقت ندارند، در تعبیر اینها را با هم خلط می کنند، می گویند انسان فطرته طالب حق است و حق که خداست، پس انسان طالب خداست و یا خدا پرستی، یعنی این که انسان طالب حق باشد، دنبال اعتقاد باطل نباشد و حقوق مردم را رعایت کند. اینها خلط و مغالطه است؛ از باب اشتراک لفظی. وقتی می گوئیم حق پرست، یعنی خداپرست و حق جو، یعنی کسی که می خواهد حقائق را درک کند؛ اینها دو مسأله است، گرچه خدا یکی از مصادیق حق است، ولی خدا پرستی غیر از این است که انسان طالب حق است. پس باید توجه به مغالطات لفظی داشت.

بهرحال، «خلقت آسمان ها 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 می بینیم 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/38: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ».

پس حق در مقابل لعب است. کما اینکه در آیه ی دیگر در مقابل لهو، عبث و باطل قرار گرفته، اینها نشان می دهد 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 می کنیم:

● باطل: باطل، درست در مقابل حق (به همه ی آن معانی) می باشد و در هر جا معنی خاصی دارد، لذا در این مورد بخصوص برای شناخت معنی حق نمی توان از آن (یعنی باطل) استفاده کرد حق و باطل متضایف هستند.

● عبث: معمولاً به این معنی به کار می رود که شخص فاعل مختاری که با اراده کار می کند (و شانس این است که برای کارش منظور خاصی در نظر می گیرد) در کاری این چنین رفتار نکند، یعنی هدف صحیحی را در نظر نگیرد، چنین کاری بیهوده می شود.

● لعب: معمولاً به این معنی به کار می رود 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 بازی های بچه ها و بعضی بزرگ ها، انواع بازی ها که شکل خاص دارد و حرکاتی است که باید بر نظم خاص انجام بگیرد و دارای نتیجه ای هم هست، برد و باخت دارد اما نتیجه ای که عائد می شود فقط خیال انسان را ارضاء می کند، یک واقعیت عینی برای انسان «بما أَنَّهُ لَعِبٌ» ایجاد نمی کند.

ممکن است بگویند انسان ورزش می کند و قوی می شود، می گوئیم این نیروی بدنی از بازی نیست. این شکل خاص و این نظم موجب تقویت نمی شود، مثلاً مسابقات فوتبال هرچند نیروی بدنی انسان را زیاد می کند، ولی اگر در خانه اش هم ورزش بکند بدنش قوی می شود. پس بما انه لعب یک هدف خیالی را تأمین می کند که همان برد و باخت است.

● لهو: یعنی سرگرمی اعم از اینکه نظم خاصی داشته باشد یا نه. انسان برای وقت گذراندن کاری می کند 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 آن جهت می گوئیم لهو، که از کار شایسته تری انسان را باز می دارد شأن انسان عاقل این است که به نتایج ارزنده تری برسد، ولی از آن نتایج باز می ماند و به چیز دیگری مشغول می شود. خود این هم ممکن است نتایجی داشته باشد و احیاناً نتایج مطلوبی، ولی مانع از رسیدن به هدف ارزنده تری می شود و گاه ممکن است ضرر داشته باشد، مثل لهو های حرام یا ضررش بیشتر از -

بقره/ 219: «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 هدف هایی باشد و نظمی هم باشد که به آن هدف منجر شود و حتی ممکن است هدف، از یک جهت مطلوبیتی داشته باشد.

ولی در همه اینها چنین است که انسان از آن هدفی که لائق مرتبه انسانی است باز می ماند و لذا می گویند «اللَّهُمَّا اَلْهَى عَن ذِكْرِ اللّٰهِ» طبع این کار به گونه ایی است که آدمی را از آن هدف شایسته که توجه به خداست باز می دارد، البته این در مورد انسان است. بهرحال طبع لهو، سرگرم کردن و بازداشتن است.

در مقابل کار حق، کاری است با هدف شایسته، یعنی هدفی که با مقام فاعل تناسب داشته باشد و اگر فاعل نیازمند آن نیاز او را تأمین کند. پس آیاتی که می فرماید آفرینش جهان به حق است، بدین معناست که دارای هدفی متناسب با مقام الهی است، پوچ، بیهوده و بی هدف نیست و نه تنهایی 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 درباره ی خلقت انواع مختلف موجودات یا انسان هدفی را مشخص کرده است، که از آنها تحت عنوان دیگری بحث می کنیم. انشاء الله تعالی.

آیا با توجه به مقدماتی که عرض شد، با چه معنی برای فعل خدا می توان 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 وسیله ی فعل آن هدف را واجد شود و به آن برسد یعنی نقصی داشته باشد و بخواهد با کاری برطرف کند و در سایه ی 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 می شد؛ عالم را آفرید تا آن را تماشا کند، تصور غلطی است «وَلَا لِيُوحِشَٓةٍ دَخَلْتُ فِيكَ إِذْ لَا غَيْرُكَ» خدا از تنهایی خود رنج نمی برد، بلکه لذت هم می برد چون ذاتش تناسب با وحدت و تنهایی دارد، پس هرچه را بیافریند او را از تنهایی در نمی آورد.

تنهایی در مقام ذات الهی است و وقتی از تنهایی خارج می شود که خدای دیگری وجود داشته باشد که آن هم 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 می کند، صفاتش اقتضاء می کند که جهان را بیافریند و وجود آنها را حفظ کند و آنها را به کمال برساند در حدی که حکمت الهی اقتضا می کند.

پس هدف های دیگر که برای فعل خدا ذکر شود طبق آن مقدمه، همه اهداف متوسط است. یعنی سرانجام «چرا» دارد پس همه ی اهداف دیگر بالعرض است و هدف بالذات خود خداست، هدف های دیگر بخاطر ذات در مراتب مختلف می توانند 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 می فرماید خلقت جهان حق است، نه عبث و لهُو... با این مطلب منافاتی دارد؟

خیر، هیچ منافاتی ندارد چون این آیات فقط اثبات می کند که جهان برای یک هدف پست و غیر حکیمانه خلق نشده، اما اینکه این هدف باید رفع کننده ی نیاز فاعل باشد؛ لازمه اش نیست، هدف باید متناسب با فاعل باشد اما اینکه حتماً باید رفع کننده ی نیاز هم باشد؛ در معنای هدف داری نخواهید است. پس منافاتی با آن مطلب عقلی ندارد. البته این مطلب عقلی هم مورد تایید نقل است. قرآن می فرماید خدا غنی است و روایات می فرماید که نیازی ندارد «وَلَا لَوْحَشَةٍ دَخَلَتْ فِيكَ إِذْ لَا غَيْرُكَ» خدا غنی بالذات است. در قرآن داریم:

ابراهیم/ 8: «إِنْ تَكْفُرُوا أَنْتُمْ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا فَإِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ حَمِيدٌ».

اگر تمام جهان با دین خدا مخالفت کنند، سر سوزنی گرد بر دامن کبریائیش ننشینند ضرر به خودشان می زنند، پس خدا نیازی ندارد و کارهایی هم که انجام می دهد برای نفع خود نیست.

نفع مردم چطور؟ آن چگونه است؟ می شود گفت هدف نهایی است؟

اولاً این درباره ی افعال غیر از اصل آفرینش مطرح می شود، تا انسانی نباشد نفعی برایش مطرح نیست، به علاوه جای این سؤال هست که خدا چه انگیزه ای دارد که به مخلوقاتش نفع برساند؟ تا برسد به اینجا که بگوئیم ذاتی خداست، خدایی، خدا چنین -

اقتضائی دارد «الذاتِي لا يُعَلَّل» دیگر اینجا جای سؤال نمی ماند.

پس منافات ندارد که بگوییم 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:

درباره ی آفرینش جهان و تدبیر جهان به طور کلی آیه ای داریم که می فرماید هدف آفرینش جهان این است که شما انسان ها آزمایش شوید.

هود/7: «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا...».

اوست که خلق کرد آسمان و زمین را در شش روز، درحالی که مقرر فرمادهی او بر آب بود تا شما را بیازماید... .

البته درباره ی این آیه بحث های زیادی شده است که با هدف ما ارتباط زیادی ندارد، اینکه خلقت آسمان و زمین در 6 روز بوده یعنی چه؟ که این را در جهان شناسی مطرح می کنیم (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 بگوییم اشاره است به اینکه ماده ی اصلی جهان در مرحله ای مایع بوده، کما اینکه در مرحله ای به صورت گاز بوده «وَهِيَ دُخَانٌ» و فرمان های خدا روی آب پیاده می شده (در جهان شناسی مطرح می شود).

آنچه که محل استشهاد ماست جمله «لِيَبْلُوكُمْ» است که فی الجمله خالی از خفاء نیست. می فرماید آسمان و زمین را آفرید تا شما را بیازماید ما که هنوز نبودیم؟ چگونه هدف آفرینش آسمان و زمین امتحان ما انسان هاست؟

توضیح: در مقدمه ی بحث نکته ای گفتیم و آن اینکه در کارهای انسان گاهی یک هدف اصلی وجود دارد، که اراده متوجه آن می شود، بعد می بینیم آن می شود، بعد می بینیم 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 نمی کند، مرتبه ی وجودش اینطور است که در اینجا هم حتی اگر خدا-

بخواهد ایجاد کند از همین راه ایجاد می کند، 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 اراده اش تعلق گرفته بر اینکه انسانی مختار بیافریند، این مقتضای حکمت الهی است. چنین موجودی باید مادی باشد، این اختیار که در انسان لازم است و موجب تکامل او می شود حتماً باید در عالم ماده باشد. پس باید جهان مادی وجود داشته باشد، پس جهان مادی مقدمه ای است برای آفرینش انسان، انسان باید برای انتخابش سر دوراهی قرار بگیرد، والا به کمالی که باید از راه انتخاب برسد نمی رسد. پس صحیح است که بگوییم خلقت جهان مقدمه ای است برای خلقت انسان و انسان را آفریدیم تا سر دوراهی قرار گیرد و امتحان پس بدهد، پس نتیجه این می شود که آفرینش جهان برای آزمایش انسان بوده است. البته خود آزمایش هم مقدمه ی 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 می فرماید: این جهان را آفریدیم برای آزمایش تو، نه تنها خودت را برای آزمایش آفریدیم، بلکه اصلاً خلقت عالم برای آزمایش تو بود و آن وقت انتظار داری آزمایش نشوی؟! عنکبوت/ 3: «وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ...».

اصلاً برای آزمایش آفریدیم مگر می شود دست از هدفمان برداریم؟

در جایی دیگر ممکن است هدفی دیگر را بگویند، مثلاً:

ذاریات/ 56: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ».

یا جایی دیگر می فرماید:

هود/ 118 و 119: «وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ. إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ».

که اگر «ذلك» اشاره به رحمت باشد، هدف بالاتری را ذکر می کند. 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، نتیجه ی آزمایش است، چون انسان های مختار بر سر دوراهی اختلاف پیدا می کنند، هریک یک راه را انتخاب می کند. پس خدا آفریده تا اختلاف پیدا شود که مرحله ای است در نتیجه ی آزمایش.

حال در این موضوع که «جهان آفریده شده تا آزمایش شوید» روی یکی از هدف های متوسط تکیه شده که هم قبل از آن هدف هایی هست (و آن اینکه جهان آفریده شده تا زمینه ی -

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 می خواهد رحمت دهد؟ این دیگر مقتضای ذات الهی است، دیگر چرا ندارد. پس هدف نهایی ذات است، منتهی چون چیزی نیست که برای همه ی 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 می فرماید: رجوع همه چیز به سوی خداست.

بقره/210؛ آل عمران/109؛ انفال/44؛ حج/76؛ فاطر/44؛ حدید/5: «وَالِلَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ».

هود/133: «وَالَيْهِ يُرْجَعُ الْأُمُورُ كُلُّهَا».

علق/8: «إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ».

نکته ی دیگر اینکه: اگر کارهایی که از فاعل مختار سر می زند از نظر ارزش وجودی با هم تفاوت داشته باشد و یکی متوقف بر دیگری باشد، در واقع آنچه ارزش بیشتری دارد متعلق اراده ی حکیمانه قرار می گیرد و آن یکی طفیلی است.

اقتضای ذات خدا این است که بیشترین رحمتش را افاضه بفرماید. اگر لازمه ی چنین رحمتی این باشد که کسانی دیگر بوجود آیند که اقتضای آن رحمت را ندارند، ولی بدون اینها هم آن رحمت پیدا نمی شود، در این صورت بقیه مقصود بالتبع خواهند بود.

بعنوان تقریب به ذهن: اگر شما بخواهید یک دانه برلیان را از یک معدن استخراج کنید، زمین را می خرید، سال ها زحمت می کشید تا به معدن برسید. در ضمن رسیدن به آن برلیان به مقداری سرب، مس و طلا هم برخورد می کنید. در اینجا هدف برلیان است، ولی در ضمن، اینها هم بدست می آید و سرانجام برای پیدا شدن آن، مقداری زیاد خاک و سنگ هم بدست می آید و حتی باید مقداری از آنها را از بین ببرید تا به هدف اصلی برسید و بعد هم همه ی آنها را به دور بریزید، چون هدف برلیان بوده است.

بلا- تشبیه و با حذف جهات نقص مثال، فرض کنید در جایی که مقدمات، مقتضای رابطه ی تکوینی باشد (نه که احتیاج به آنها باشد آنچنانکه در مثال بود) خدا می خواهد پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم و سائر معصومین علیهم السلام را بیافریند که یک نفر از ایشان در مقابل همه کهکشان ها می ارزد، این قدر این وجود ارزنده است که تمام جهان از ابتداء تا انتهاء در مقابلش هیچ است. ما که نمی توانیم حساب کنیم، خدا گوهرشناس است. اما پیدایش یک چنین موجودی و رسیدنش به کمالات اختیاری، شرایطی می خواهد. باید عالم ماده ای باشد، -

انسان هایی باشند، دشمنان عنودی باشند، تا با او بجنگند او آزمایش خود را بدهد تا به کمال برسد.

هدف در اینجا پیدایش همان یک فرد است (اینجا مسأله ی کمیت مطرح نیست و این نکته از نظر فلاسفه مستور مانده است، فکر کرده اند باید در هر نوعی اکثریت به کمال برسند، نه اینطور نیست) در اینجا اگر هیچ هدفی نباشد مگر همین یک فرد که به کمال برسد، جا دارد همه، خلق شوند برای کمال او، مسأله ی کمیت مطرح نیست، مگر یک برلیان چقدر وزن دارد؟ شما خروارها سنگ و خاک و... را کنار زدید، برای آن، یک نفر مؤمن هم پیش خدا آن قدر عزیز است که تمام عالم ماده در مقابل او هیچ است. پس هدف نهایی خلقت آن افراد نمونه اند، بقیه طفیلی هستند. اگر در روایات چنین برای ما (معصومین) آفریده شده است، تعجب نکنید واقعاً چنین می ارزند که همه ی عالم برای آنها خلق شود در مقابل ارزش وجودی آنها حتی ارزش مؤمنین هیچ است، چه رسد به دیگر موجودات.

پس می توان گفت عالم آفریده شده است برای انسان. موافق این مضمون در آیات فراوان است:

بقره/29: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا...».

رحمن/10: «وَالْأَرْضَ وَصَعَهَا لِلْأَنَامِ».

نحل/8: «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 می شود که هدف خدا از آفرینش چیست؟

اجمالاً- عرض کردیم آنچه از براهین عقلی با اتکاء به وحی، استفاده می شود، این است که 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 می‌افریند، 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، گر 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 برحسب مرتبه وجودی اش 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 کمالی 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 (سماوات 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 اول با یک خروار سیب آفریده نمی‌شود؟ چرا حیوانی که از اول در تخم یا رحم مادر به صورت ناچیزی بوجود می‌آید و بعد در اثر رشد و تکامل به مراحل کاملتری از هستی می‌رسد از اول با همان کمال خلق نمی‌شود؟

این سؤالی خام و سطحی نگرانه و ناشی از عدم ورزیدگی عقل سؤال کننده است، اگر یک 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 همه ی کمالات خود هستند بسیار خلق کرده است و ما خبر نداریم، مثلاً بنابراین فرض که ملائکه همه ی آنها یا بعضی از قبیل مجردات باشند، از اول واجد همه ی کمالاتشان بوده اند و از مرتبه ای به مرتبه بالاتر عروج نمی کنند.

شاید بتوان از بعضی آیات و روایات برای این مطلب استیناسی پیدا کرد:

1- نهج البلاغه: اواخر خطبه اول «مِنْهُمْ سُجُودٌ لَا يَرْكَعُونَ وَرُكُوعٌ لَا يَنْتَضِبُونَ».

یک عده ملائکه را خدا به صورت ساجد آفریده، همیشه در حال سجودند، هیچوقت به فکر رکوع نمی افتند و رکوع نمی کنند. دسته ی دیگر همیشه در حال رکوعند و به حال قیام نمی ایستند، شاید بتوان ذهناً تقریب کرد (یا به اصطلاح استیناس کرد) که تغییری در وجودشان پیدا نمی شود.

2- الصافات / 164: «وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ».

از زبان ملائکه می فرماید هر یک از ما مقام معینی داریم؛ شاید بتوان از این تعبیر، چنین استفاده کرد که هیچ ملکی از مقام خود نمی تواند بالاتر رود، اینگونه آفریده شده است و تا آخر همان خواهد بود.

نهج البلاغه اواخر خطبه اول: «ثُمَّ فَتَقَّ مَا بَيْنَ السَّمَوَاتِ الْعُلَى فَمَلَأَهُنَّ أَطْوَاراً مِنْ مَلَائِكَةٍ...».

خدا آسمان ها را از ملائکه پر فرمود، یعنی در تمام آسمان ها جایی خالی که ملکی در آن نباشد وجود ندارد.

اگر منظور از آسمان ها عوالم مجرد باشد و منظور از جای مرتبه ی وجودی، بدین است که هر چیزی در هر مرتبه ای امکان وجود داشته، خدا آن را آفریده و طرفه ای معنی قائل نشده است.

بنابراین موجوداتی که کمالات خود را از اول دارند؛ مجردند، بعد از اینکه این عوالم پر شد، یعنی مرتبه ی مجرد، تکمیل شد و خدا فروگذار نکرد و جای خالی نگذاشت؛ نوبت به عالم ماده می رسد؛ آیا خدا عالم ماده را خلق کند یا نه؟ اگر خلق شود، لازمه اش تدریج و تکامل و تغییر و تراحم و سایر لوازم ماده است و اگر خلق نکند، بخشی از عالم که -

امکان وجود داشته است، از نور وجود محروم خواهد بود و فیاضیت مطلقه ی الهی با تعطیل فیض، سازگار نیست. رحمانیت الهی اقتضا می کند 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 می گیرند و از جمله تغییراتی است که موجب کمالات جدیدی برای آنها می شود.

به عبارت دیگر ماده در اثر تحولات خود، استعداد فیض های جدیدتری پیدا می کند، خاک در اثر تحولات این استعداد را پیدا می کند که تبدیل به گیاه شود، نطفه این استعداد را پیدا می کند که روح انسانی در آن دمیده شود، خود تحولات موجب استعداد فیض های جدیدی می شود.

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 می توان 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 خصلت ها فی الجمله شریک است. بنابر آنچه از ظواهر آیات استفاده می توان کرد، جن موجودی است مادی، از نار مادی خلق شده و دارای تکلیف است. جن مؤمن، کافر، مطیع، عاصی داریم و ابلیس ها از جنّیانی 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/ 13، 16: «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ».

این ضمیر تشبیه خطاب به جن و انسان است.

الرحمن/ 33: «يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ...».

و آیاتی هم هست که از جن و انس در روز قیامت سؤال می شود:

انعام/ 130: «يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنْكُمْ...».

بحسب ظاهر بلکه صریح این آیات جنّ هم موجودی مادی و شریک در تکلیف با انسان است و چه بسا بتوان استفاده کرد که انسان از جنّ شریف تر است به طور کلی. اما اینکه در کرات دیگر یا زمان های 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 نکرده ام.

پس در عالمی که ما می شناسیم بنابر ظواهر قرآن و روایات کاملترین موجود انسان است، لذا می گویند اشرف مخلوقات، البته همه ی انسان ها در یک سطح نیستند و گاهی از حیوانات هم پست ترند.

اعراف/ 179: «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ».

و بعضی به مرتبه ای می رسند که از ملائکه بالاتر می روند و لیاقتی پیدا می کنند که ملائکه بر آنان سجده کنند، یا ملائکه خادم آنها شوند. چه در این عالم چنانچه به پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله وسلم و ائمه ی اطهار علیهم السلام خدمت می کردند و چه در عالم دیگر چنانکه ملائکه در بهشت به مؤمنین خدمت می کنند.

این خصیصه که انسان بتواند با اختیار خود آن قدر خود را پست کند که از حیوانات هم پست تر شود و آنقدر ترقی کند که از ملائکه بالاتر رود؛ مخصوص موجودی است که در عالم ماده زندگی می کند، 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 ماده ای وجود داشته باشد، پس می توان حدس زد که عالم ماده مقدمه ی پیدایش انسان یا موجودی شبیه انسان است، حال کاملتر یا نازلتر.

در بین موجوداتی که ما می شناسیم، زمین و آسمان مقدمه ی خلقت انسان است؛ حال اگر دلیل قطعی وجود یابد براین که موجود کاملتری می آید یا در کرات دیگر هست یا قبلاً بوده است؛ منافاتی ندارد، همچنان که خلقت جن هم با انسان منافاتی ندارد.

تا اینجا بر حسب عقل این حدس ها را زدیم که با رجوع به قرآن تأیید می شود:

هود/ 7: «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا...».

از این آیه، استفاده می شود که ایجاد جهان ماده که یک ایجاد تدریجی است و به تعبیر قرآن در 6 روز انجام گرفته است، مقدمه ای بود برای پیدایش یک موجودی که تدریجاً تکامل پیدا کند و قابل انحطاط و ترقی باشد، و بدین تعبیر می فرماید: «تا شما را بیازماید که کدامیک نیکوکار ترید» در اینجا ایجازی در کلام است، آسمان و زمین را آفرید تا شما به وجود آید و شما را آفرید تا در بوته ی 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 می باشد؛ یعنی تکامل -

اختیاری، نه تکامل داروینی).

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 زمینه ی بیان آفرینش جهان و انسان همه به یک تعبیر نیست، تعبیر دیگری هم به ویژه در آفرینش انسان و بیان هدف آفرینش او هست:

الذاریات/ 56: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ».

این مقارنت جن و انس مؤید این است که این دو در تکلیف و اختیار مشترکند نمی فرماید «وَمَا خَلَقَ الْمَلَائِكَةَ» و می توان استیناس و ذهناً تقریب کرد که با اینکه ملائکه عبادت می کنند ولی عبادتی است غیر عبادت انسان ها حیات آنها، تسبیح است. ولی اینان (جن و انس) بر سر دوراهی اند. تعبیر دیگر در مورد آفرینش مرگ و زندگی:

ملک/ 2: «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 داده اند که ذکر آن ها طولانی می گردد؛ آیا مرگ و زندگی انسان است یا آفرینش موجودات بی جان و جاندار و ...

در اینجا باز هدف از خلقت (خلقت مرگ و زندگی انسان یا مطلق جهان) آزمایش انسان است: «لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ...».

مشابه این مضمون درباره ی آفرینش موجودات زمینی وجود دارد:

کهف/ 7: «إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِيَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا».

آنچه را روی زمین است زینت زمین قرار دادیم تا شما انسان ها را بیازمائیم که کدامیک نیکوکار ترید.

در آیه ی قبل اصل زمین و آسمان را می فرمود در اینجا محصولات زمین، موجودات زمینی را ذکر می کند، 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 نمی کند، اما این مخلوقات گوناگون روی زمین توجه انسان را جلب می کند، چرا اینها را خلق کردیم تا شما را بیازمائیم. پس خلق این ها مقدمه ای است که انسان به مرحله ی آزمایش درآید، جاذبه ها او را به طرف خود بکشند، تا یک طرف را انتخاب کند، اگر اینها نباشد آزمایشگاه ناقص خواهد بود، زمین آزمایشگاه انسان است در صورتی -

قابل استفاده است که همه گونه وسیله ی آزمایش فراهم باشد، خدا این کارها را کرده است تا انسان ها را بیازماید که به چه چیز جذب می شوند: خدا یا دنیا.

آل عمران/ 152: «مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الْآخِرَةَ».

آیه ی دیگر:

هود/ 119-120: «وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ...».

گفتیم که درباره ی «لِذَلِكَ» دو احتمال هست: 1- للاختلاف 2- للرحمة.

بهرحال می دانیم 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 مرحله ای دیگر از حیاة شود، تا نتایج آزمایش معلوم گردد، در آن جهان، آزمایش تجدیدی ندارد، هرکس وارد آن عالم شد به نتایج قطعی می رسد و هرچه بگوید:

مؤمنون/ 99: «رَبِّ اَرْجِعْنِي...».

جواب می گویند «کلا...».

باز به نحوی از آیات استفاده می شود که وقتی انسان وارد عالم آخرت شد، امکان تدارک گذشته نیست و آنها که آرزو می کنند که گذشته های تاریکشان را جبران کنند، تقاضایشان این است که به دنیا برگردند، برایشان روشن است که آنجا جای تدارک نیست.

سجده/ 12: «رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ».

نمی گویند مهلت بدهید همانجا کار شایسته بکنیم، می دانند آن نشئه، نشئه اختیار نیست، آنجا دوراهی نیست، حرکت بسوی بهشت و جهنم قهری و بدون انحراف است. لذا می گویند 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 «وَإِنَّ الْيَوْمَ عَمَلٌ وَلَا حِسَابَ وَغَدًا حِسَابٌ وَلَا عَمَلٌ» (1) اگر کسانی هم در آنجا عبادت می کنند 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 می برند، اما آنجا عبادت وسیله ی تکامل نیست، عین کمال است.

به هر حال آن عملی که موجب تکامل و یا موجب انحطاط می شود، عمل اختیاری در این عالم است. این سبک اختیار در آن عالم نیست، لذا بساط تکلیف هم در آنجا برچیده می شود. پس این عالم جای آزمایش است، جای تکلیف است.

ص: 176

بنابراین می توانیم بگوییم هدف آفرینش انسان در این جهان، این است که آزمایش شود، چون این جهان جای آزمایش است.

خوب چرا سنگ و درخت برای آزمایش آفریده نشدند؟ چون موضوع آزمایش در آنها متحقق نیست. پس خوبست کمی درباره ی آزمایش تأمل کنیم: آزمایش یعنی چه؟

در عرف بدین معناست که کسی را که آزمایش می کنند دارای شعور و اختیار است و باید کارهایی را انجام دهد و کارهایی را ترک کند؛ برای اینکه روشن شود کدام را انجام می دهد؛ زمینه ای مهیا می کنیم تا یکی را انتخاب کند و نیت را به عمل آورد. مثلاً اگر کارمند امینی لازم است کارهایی در اختیار او می گذاریم ببینیم امانتداری می کند 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 می کند 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 ورقه ی امتحان است.

پس اصل آزمایش عبارت است از فراهم کردن زمینه ای برای کار اختیاری شخص تا آنچه را پنهان دارد آشکار کند، یا استعدادش را به فعلیت برساند، در آزمایشگاه شیمی اعمالی انجام می شود تا معلوم شود از ترکیبات چه آثاری بدست می آید، استعدادها به ظهور برسد و برای رفع جهل، چنین می کنیم.

البته خدای متعال برای رفع جهل آزمایش نمی کند، خداوند عالم بماکان و مایکون است، به گذشته و آینده ظاهر و باطن بطور یکسان احاطه دارد.

آل عمران/ 119؛ مائده/ 7؛ لقمان/ 23: «إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ».

غافر (مؤمن)/ 19: «يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ».

پس اگر انسان را می آزماید برای رفع جهل نیست، بلکه هدف فراهم کردن زمینه ای است برای به فعلیت رسیدن استعدادهای نهانی انسان در میدان اختیار.

بنابراین اگر خدا بخواهد انسان را بیازماید، مفهوم آزمایش چه اقتضا می کند؟ 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 خود بخود هدف نهایی نیست، یا برای رفع جهل از آزمایش کننده 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 -

نتیجه ای که بر آزمایش موجود مختار مترتب می شود، این است که نتیجه ی اختیار تحقق یابد.

آیا هر نتیجه ای مترتب شود اصاله مطلوب است یا یکی از نتایج اصاله مطلوب است و دیگر نتایج مطلوب بالعرض یا بالتبع است؟ خدا انسان را می آفریند تا او را سر دوراهی قرار دهد، تا یکی را انتخاب کند؛ آیا برای هدف الهی هر دو راه مساوی است یا نه، یکی اصاله مورد نظر است و دیگری چون ملازم با اوست بالعرض منظور است؟

آیا خدا انسان را اصاله می آفریند تا به جهنم برود یا برعکس، می آفریند تا به بهشت برود و آن بهشت از راه عمل اختیاری به دست می آید، پس موجود مورد آزمایش باید مختار باشد و لازمه ی اختیار این است که دوره موجود باشد، پس یکی مقصود بالاصالة است و دیگری مقصود بالتبع.

شاید بتوان از آیه ی (120) از سوره 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/ 72-73: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا. لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا».

خدا امانت را (که تکلیف است یا مقدماتش را که عقل است یا نتایجش را که تقرب به خداست) بردوش انسان گذاشت تا خدا منافقین و مشرکین و... را عذاب کند و مؤمنان... را مورد رحمت قرار دهد.

باری، می توان گفت دو هدف هست، رحمت و عذاب و یا گفت: هدف رحمت است و عذاب لازمه ی آن موجودی که بخواهد به این رحمت برسد، باید مختار باشد و لازمه ی اختیار وجود دوراهی 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 معنی وجود ندارد، پس آنچه به او می رسد همانست که بعد از تسویه حساب به او می رسد و کار یکسره خواهد بود بدون تغییر، کسانی که در دار رحمتند:

نساء/ 122: «خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا».

و آنهایی هم که در دار عذابند:

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 می شود خدا چرا این کار را می کند؛ قبول است که غایتی برای مخلوق دیگر نیست، اما هدف خدا چیست که عذاب و رحمت بی نهایت می دهد؟ هدف نهایی برای خدای متعال ذات و مقتضیات صفاتش است، پس می توان 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/ 56: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ».

هدف راه مستقیم است:

یس/ 61: «وَأَنْ أَعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ».

ولی چون اختیار است باید کوره راه هم باشد و راه ها به نتایج اخروی منتهی می شود، 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 می گیرد و مراتبی را می گذارند تا به تحقق خارجی برسد؛ آیا در مورد افعال الهی نیز می توان مراتبی فرض کرد که از مبادی خاصی شروع شود و مراحل را بگذراند تا به مرحله ی 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 نمی توان قائل شد، ولی از لحاظ حاصل مصدر و نتیجه ی فعل چون ممکن است «زمانی» باشد، جای این هست که این فرض درباره ی 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 می آید تا به مرتبه ی کاملتری می رسند، ولی منظور از مراتب فعل تغییراتی که در خود آن پیدا می شود؛ نیست. آیا برای اشیاء خارجی از آن جهتی که مخلوق خدا هستند و انتساب به او دارند و ندا آنها را ایجاد کرده است در این ایجاد می توان مراتبی فرض کرد که به خدا انتساب -

درباره ی فعل الهی به طور کلی گفتیم: آنها که زمانی هستند، انتساب و اضافه ی 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 می شود؛ 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 یک طرف اضافه است، که موجودی است زمانی. حال می خواهیم ببینیم آیا می توان برای همین فعلی که انتساب به خدا دارد مراحلی فرض کرد یا اینکه درباره ی فعل الهی جا ندارد که قبل از تحقق عینی مرتبه ای برای آن فعل در ارتباط با خدا فرض شود.

وقتی ما می خواهیم کاری انجام دهیم ابتدا تصویری از آن کار در نفس ما بوجود می آید، بعد تصور فائده ی آن، بعد تصدیق فائده اش؛ که این ها همه گونه های مختلفی از علم است، که در نفس ما تحقق پیدا می کند؛ آیا می توان گفت که برای فعل خدای متعال هم یک مرتبه ای وجود دارد، بنام مرتبه ی علم به اشیاء؟

همین طور بعد از اینکه تصور و تصدیق کردیم در ما میل و رغبتی به سوی آن فعل پدید می آید که گاهی تعبیر به مشیت می کنیم می خواهیم این کار را انجام دهیم (که وقتی به فعل نزدیک شد، می گوییم اراده) آیا می توانیم درباره ی فعل خدا هم بگوییم اول مرتبه ی علم است بعد مرتبه مشیت؟

همچنین وقتی ما می خواهیم کاری انجام دهیم، محاسبات و مقایساتی در ذهن خود انجام می دهیم، که مثلاً این کار باید در چه زمان و مکان و با چه شرایطی انجام گیرد، آیا چنین مرتبه ای هم برای فعل الهی می توان فرض کرد یا نه؟

و یا مراتبی دیگر مشابه اینها، کمتر یا بیشتر، بهر حال جای طرح این مسائل در -

اگر فرض کنیم که در ذات خدا حالات گوناگونی پشت سر هم پدید می آید، تا منجر به انجام فعل می شود، این تصور غلطی است که هم برهان آن را تکذیب می کند، هم دلایل نقلی. وجود مقدس حق تعالی وجود مادی نیست که بر او حالات گوناگونی عارض شود:

«لَمْ يَسْبِقْ لَهُ حَالٌ حَالاً» و به تعبیر فلسفی، معرض حوادث و اعراض قرار نمی گیرد.

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 می کند 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، همان طور که عقل، صفات متعدد برای واجب تعالی اثبات می کند، به ضمیمه ی اینکه همه ی این صفات، یک مصداق واحد بسیط بیشتر ندارد؛ مثلاً علم و قدرت و حیاة و... صفاتی است که عقل، برای ذات واجب اثبات می کند و برهان هم اقامه می کند که تعدد این صفات به معنای ترکیب در ذات واجب نیست و این اشکالی تولید نمی کند. در ما مصادیق این صفات با هم فرق دارد، ولی عقل هر دو مفهوم را برای واجب اثبات می کند.

در باره ی افعال الهی هم عقل می تواند مفاهیم مختلفی را اثبات کند، با توجه به اینکه مصداق همه ی این مفاهیم در خارج یک چیز بیشتر نیست و حتی اگر بین این مفاهیم ترتبی قائل شود، باز با توجه به این است که این ترتب بحسب رابطه ی مفاهیم با همدیگر است نه رابطه ی مصادیق متعدد.

یعنی می توانیم بگوییم خدا م وقتی می خواهد کاری کند، می داند که چه کاری می خواهد انجام دهد، بی علم کار نمی کند، این یک مفهوم، مفهوم دیگر اینکه می خواهد که انجام دهد، ناخواسته و با کراهت انجام نمی دهد، خدا مجبور در کار خودش نیست، خوب، وقتی این دو مفهوم را به خدا نسبت دادیم، مرتبه کدامیک مقدم است؟ دانستن مقدم برخواستن است، تا نداند جای مطرح کردن خواستن یا نخواستن نیست، پس اول باید بداند، بعد بخواهد، ولی این بعدیت در باره ی خدا بعد زمانی نیست، اقتضای این مفهوم این است که قبل از آن مفهوم در مرتبه ی 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 می فرماید یا نفی می کند یا ساکت است؟ وقتی به قرآن مراجعه می کنیم، می بینیم آیاتی هست درباره ی اینکه کارهایی که خدا انجام می دهد و آنچه را در خارج (چه بلاواسطه چه مع الواسطه) ایجاد می کند، ناآگاهانه و بی توجه نیست، از روی علم تحقق پیدا می کند.

ملک / 14: «أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ...».

آیا کسی که چیزی را خلق می کند، نمی داند چه چیز خلق می کند؟ 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 می داند. پس معنایش این است که خدا هرچه را می آفریند، می داند که می آفریند.

اما دانستن خدا چگونه است؟

آیا اول تصور می کند بعد تصدیق به فائده؟ آیا بدین صورت است یا صورت دیگری؟ البته از خود آیه چیزی استفاده نمی شود، ولی از محکماتی که درباره ی خدا داریم از قبیل:

شوری / 11: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ».

استفاده می شود که خدا صفات مخلوق ها 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 مرحله ی 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 می خوریم که دلالت دارد بر اینکه علمی برای خدا در زمانی تحقق پیدا کرده است یا در زمانی تحقق پیدا می کند و اگر کسی به معارف اسلامی آشنا نباشد از اینگونه آیات (که نوعی تشابه در آن هست) معانی توأم با نقص و امکان می فهمد:

آل عمران / 7: «أَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَبْحٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ».

چنانکه در «جاء رَبُّكَ» و «ثُمَّ اسْتَوَى 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 می فرماید در زمانی علم برای خدا پیدا شده یا می شود چیست؟

به عنوان نمونه چند آیه را که علم زمانی برای خداوند اثبات کرده است مورد توجه قرار می دهیم:

انفال/66: «الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا».

قبلاً فرموده است که:

«... إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ...».

اگر از شمایان بیست تن شکیبا و استوار باشد بر دو صدتن چیره می شوند. سپس می فرماید: «الآن...» حالا خدا می داند که در میان شما ضعفی است و تخفیفی برای شما قائل می شود، یعنی مسلمانان صدر اسلام در ابتدا موظف بودند هر 20 نفر در مقابل 200 نفر بایستند و روی از جنگ برنتابند، ولی بعد این تکلیف سبکتر شد و به این حد رسید که اگر 100 نفر مسلمان در مقابل 200 نفر کفار قرار گیرند باید جنگ کنند ولی اگر از نصف کمتر بودند لازم نیست جنگ کنند.

بحث در این است که می فرماید «وَعَلِمَ...» حالا- خدا دانست که ضعیف هستید، در این آیه علی الظاهر ظرف «الآن» برای علم هم هست.

• آیاتی دیگر هست که می فرماید خدا کاری را انجام می دهد تا بداند چه می شود، که این تعبیر این ایهام را دارد که مگر خدا از اول نمی دانست:

درباره ی شیطان:

سبأ/21: «وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا لِيُتَعَلَّمَ مَنْ يُؤْمِنُ 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 بوسیله ی او آزمایش گردند، تا ما بدانیم چه کسانی ایمان به آخرت دارند و چه کسانی نسبت به آخرت در شکند. پس حکمت آفرینش شیطان برحسب این آیه، این است که ما بدانیم که چه کسانی معتقد به آخرتند و چه کسانی شک دارند.

ظاهر تعبیر این آیه این است که این علم بعداً پیدا می شود، بعد از آفرینش شیطان و وسوسه کردنش... .

آیه ی دیگر:

محمد صلی الله علیه واله وسلم / 31: «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ».

شما را آزمایش می کنیم تا بدانیم چه کسانی اهل جهاد و اهل صبر هستند و چه کسانی فرار می کنند. پس ظاهر لفظ آیه این است که علم خدا بعد از آزمایش پیدا می شود. آیا خدای متعال قبل از آزمایش علم نداشت که چه کسانی جهاد می کنند، و چه کسانی فرار؟

حل مسأله:

علم در مورد خدای متعال، گاه به صورت صفت ذات استعمال می شود و گاهی به صورت صفت فعل.

علمی که صفت ذاتی خداست و عین ذات است تغییر پذیر نیست، زمانی نیست، بر همه ی زمان ها و مکان ها احاطه دارد، ولی گاهی علم به صورت صفت فعل، ذکر می شود و همه ی چیزهایی که درباره ی صفات فعل گفته شده درباره ی این علم هم صادق است. همان طور که درباره ی اراده مشیت و سایر صفات فعل گفتیم که اموری هستند حادث و معنای حدوث در آنها این است که عقل از مقایسه ی فعل خدا با ذات الهی این مفهوم را انتزاع می کند.

و چون دو طرف دارد، یک طرف ذات مقدس حق تعالی و یک طرف مخلوقات ممکن زمانی محدود، آنچه از این مقام حکایت می کند بلحاظ متعلقات مادی زمانی، متصف به زمان هم می شود، یعنی همان طور که خلق در یک زمانی واقع می شود، (باین معنی که مخلوق زمانی است، نه اینکه تغییری در ذات پیدا می شود)، همچنین مخلوقی که با علم پدید می آید عقل بین خالق و مخلوقش می سنجد که آیا با علم صادر شده یا بدون علم، آن وقت می گوید خدا دانست، این «دانست» مفهوم انتزاعی و از صفات فعل است، که از مقایسه ی مخلوق که امری است زمانی در ارتباط با خدای متعال انتزاع می شود؛ 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 می شود، بلکه بدین معنی که عقل وقتی این موجود را با صفات واجب می سنجد چنین مفهومی را در ظرف خاصی انتزاع می کند.

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 «کَوْنَهُ بِحَيْثُ إِذَا شَاءَ يَخْلُقُ» صحیح است، اما بازگشت آن، به قدرت است، دیگر صفت فعل نیست، صفت فعل، صفتی است که حاکی از رابطه ی فعل خدا با مخلوقاتش باشد)، همه ی صفات فعل در رابطه با مخلوق است، باید وجود مخلوقی فرض شود، اموری است اضافی، یک طرفه نمی شود انتزاع کرد.

پس می توان گفت علم در مورد خدا دو گونه استعمال می شود:

1- صفت ذات، که عین ذات است و زمان ندارد.

2- علمی که از مقام فعل انتزاع می شود، 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 شیئی معلوم هست یا نه (معلوم به عنوان صفت فعل).

همین طور، سَمِعَ، يَسْمَعُ، أَبْصَرَ، يُبْصِرُ،... و نظیر اینها هرچه در مورد خدا استعمال شود، بمعنای صفات فعل است:

مجادله/ 1: «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 قبلاً نبوده است؛ علم به این مسموع قبلاً بود ولی شنیدن نبود، شنیدن از مقام فعل انتزاع می شود، باید چیزی باشد تا گفته شود خدا شنید یا نشنید.

پس با توجه به اینکه صفات فعل از مقام فعل انتزاع می شود و ما بازائی در ذات ندارد، نباید چیزی در ذات پدید آید تا مصداق آن شود، بلکه مقایسه ای است که عقل انجام می دهد، می گوید این مخلوق که از خدا بوجود آمد آیا خدا به آن جاهل است یا عالم، (نه به این معنا که چیزی در ذات خدا اضافه می شود بنام علم، بلکه یعنی این مخلوق در حضور خداست) و چون در حضور اوست آن را می بیند، این «دیدن» ظرفش وقتی است که خدا آن را 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 می آید، 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 می شود و لذا می تواند ظرف زمان هم داشته باشد.

شما را آزمایش می کند 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 می کند و چون فرض این است که بعد از آزمایش می داند، لذا می فرماید «يَعْلَمُ» این دانستن بعدی صفت فعل است و جا ندارد که قبل از وجود آن خدا بداند.

پس باز معنای این آیه چنین نمی شود که شما را می آزمایشیم تا رفع جهل شود، بلکه شما را می آزمایشیم تا فعل شما در حضور ما و مرئی و منظر ما تحقق یابد.

بهرحال، پس راه حل این آیات همین است که بگوییم علم دو اعتبار دارد:

1- صفت ذات 2- صفت فعل: که در ظرف تحقق فعل این صفت انتزاع می شود یا بصورت فعل به خدا نسبت داده می شود.

مفهوم کتاب در کتاب خدا

اشاره

* تعبیری دیگر در آیات شریفه هست که ما را وادار به دقت بیشتری درباره ی علم خدا می کند:

طه/ 52: «قَالَ عَلَّمَهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَصِلُ رَبِّي وَلَا يَنْسَى».

...این علم در کتابی منعکس است، خدا چیزی را گم نمی کند و فراموش هم نمی کند.

این تعبیر که: علم خدا در یک کتاب است، سؤال ایجاد می کند که آن چگونه علمی است؟

آن علم خدا که عین ذات است در کتاب نیست، ذات خداست، و آن هم که در مقام فعل انتزاع می شود همراه خود فعل است. پس این چه گونه علمی است که در کتاب است؟ مگر خدا احتیاج دارد بنویسد تا فراموش نکند؟ این تعبیر چنین مطلبی را به ذهن ایهام می کند که خدا برای اینکه فراموش نکند می نویسد، تا هر وقت بخواهد مراجعه کند؛ به ویژه که بلافاصله می فرماید: لا تنسی.

از این آیه ما می فهمیم که خدا مخلوقی دارد بنام کتاب و این مخلوق به گونه ای است که نمایانگر مخلوقات دیگر است، هرکه در آن بنگرد از احوال مخلوقات دیگر باخبر-

می شود و چون این مخلوق خداست وجودش هم نوعی علم خدا حساب می شود، یعنی همان علم خداست که در این کتاب منعکس شده و نمایانگر حوادثی است که تحقق می یابد.

مشابه این تعبیر:

حج/70: «أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ، إِنَّ ذَلِكَ فِي كِتَابٍ...».

سبا/3: «... لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ».

هیچ چیز از خدا پنهان نیست ولو باندازه ی سنگینی یک 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 می آورد که شاید علم خدا از راه همین کتاب است، ولی با توجه به مطلبی که گفته شد، این معنی چیز دیگری را اثبات می کند 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 هرکس «که بتواند» با آن تماس پیدا کند از احوال موجودات دیگر مطلع می شود، مخلوقی است خارج ذات الهی ولی مال خدا است؛ خدا طوری آن را آفریده که علمی باشد برای همه ی اشیاء.

پس این «کتاب» از مراتب علم الهی است. در بحث از مراتب فعل الهی دانستیم که عقل می تواند برای فعل الهی مراتبی را در نظر بگیرد که بحسب رتبه، بعضی بر بعضی مقدم اند، گرچه از نظر ظرف تحقق همه با هم هستند، یعنی وقتی عقل موجودی را ملاحظه می کند که خدا خلق می کند، کاری انجام می دهد و صدور این فعل از او ناآگاهانه نیست پیش خدا حضور دارد و خدا آن را می بیند و می شناسد و می داند 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 می کرد در این مرتبه انتزاع می کند اگر این شیئی زمانی باشد، این صفت علم هم متصف به زمان خواهد شد، کما اینکه سایر صفات الهی که از مقام فعل انتزاع می شود، در صورتی که متعلق فعل زمانی باشد؛ صحیح است نسبت زمانی داشته باشد [بلحاظ متعلق].

برای اینکه مطلب روشن تر شود و بهتر در ذهن بماند بجای مفهوم علم مفهوم رؤیت -

را بگذارید، خدای متعال هرچه را خلق کند در حضور اوست و هرچه در حضور اوست می بیند و این دیدن نه یعنی با چشم، بلکه یعنی آنچه برای ما بوسیله ی رؤیت حاصل می شود، بنحو اعلی برای خدا حاصل است، این رؤیت همان علم است، آیا قبل از وجود موجود مرئی می توان گفت خدا آن را می دید؟ نه، رؤیت جائی است که مرئی باشد.

علمی که در این مرحله از فعل خدا اثبات می شود، چنین مفهومی است، غیر از علم ذاتی خداست که همه چیز را بواسطه آن چه بعد و چه قبل از وجود آن چیز؛ می داند. این اعتباری است که عقل می کند این بدان معنی نیست که ذات خدا تغییر می کند یا حالت جدیدی برای او پیدا می شود که قبلاً نداشته است یا علم جدیدی پیدا می کند، خیر، مفهومی است که عقل از مقایسه ی فعل خدا با مخلوق انتزاع می کند، می توان 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 بخدا نسبت داده می شود؛ صحیح است که گفته شود این علم مال این زمان است ولی بدین معنی نیست که حالا علم پیدا کرده و قبلاً نبوده است، بلکه معنایش همین است و مفهوم مفهومی است که حکایت از امری حادث می کند، مثل خلق - رزق - تدبیر و مفاهیمی که در خود مفهوم تعلق به شیئی حادثی خوابیده است، مفهوم بگونه ای است که تابع متعلقش می باشد، اگر متعلق زمانی باشد، مفهوم هم زمانی می شود، ولی از آن طرف اضافه (که به خدا مربوط می شود) دیگر زمانی نیست.

بهرحال، چنین علمی از قرآن استفاده می شود که استعمالش صحیح است، البته نه بدین معنی که خدا چند علم دارد و این علم ها در ذات اثر می گذارد، ذات تغییری نمی کند ذاتش عین علم و قدرت و... است، ولی وقتی یک موجودی را خدا خلق کرد، عقل بلحاظ مقایسه ی بین فعل و مخلوق مفهوم جدیدی را به خدا نسبت می دهد.

برای اینکه دفع استیحا ش شود می گوئیم 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 می شود، بلحاظ ذات، ما مفهوم قدرت را انتزاع می کنیم، 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 نمی توان گفت خدا خلق کرد، این مفهوم وقتی انتزاع می شود 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 می کند و می گوید (او را ایجاد یا خلق کرد)؛ ولی بدین معنا نیست که خدا قبلاً فاقد خالقیت بود و حالا واجد شد، بلکه انتزاعی است که عقل انجام می دهد.

علم در مقام فعل هم چنین مفهومی است، علم ذاتی سر جایش هست و تغییری نمی کند، ولی گاهی علم به مفهوم انتزاعی هم بکار می رود، همان طور که خلق و ایجاد، مفهومی انتزاعی بود، یعنی عقل ملاحظه می کند که مخلوق خدا در حضور اوست و می گوید 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 می شود، گونه ای علم دیگر هم از آیات استفاده می شود و آن علمی است که منتسب به کتاب است [فی کتاب]، و ظاهر آیات می گوید که خدا علمی دارد که این علم در کتابی منعکس است، این چه علمی است؟

علم ذاتی که عین ذات است، علم فعلی هم که 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 می شود علمی دیگر قبل از خلق موجودات به خدا نسبت داده می شود؛ 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 می کند، آن را هم مرتبه ای از ظهور علم الهی تلقی می کند، البته نه بدین معنی که وقتی این موجود خلق شد، چیزی به علم خدا افزوده شد و ذات الهی واجد چیزی شد، اینها جلوه هایی از چیزهایی است که او واجد است.

پس از مجموع آیات استفاده می شود که نسبت دادن علم به خدا به 3 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 می کنیم، مخصوصاً با توجه به اینکه در روایات این نکته خاطر نشان شده که هر چه در خارج تحقق می یابد، 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 می کنیم، اول مرحله ی علم در مقام فعل بود، که ذکر شد. مرحله ی دوّم، مرحله کتاب است، یعنی این مخلوق در ظرفی و وعائی انعکاس دارد، بطوری که اگر کسی بر آنجا اشراف پیدا کند آن را می فهمد، اما آن مخلوق چیست؟ ما عقلمان نمی رسد، در خود قرآن هم درباره ی حقیقت آن به چیزی که ما بفهمیم، برخورد نکرده ایم، اجمالاً مفهومی بنام کتاب را اسم می برد.

برای بررسی آیات مقدمه مفهومی کتاب را توضیح می دهیم:

• مفهوم کتاب.

کتاب بمعنای نوشته است و در عربی هم بهمین معنی استعمال می شود، اما اینکه اصل ریشه ی کتب چه بوده است و چرا و به چه لحاظ به نوشته کتاب می گویند و آیا بمعنای جمع است یا ثبت و... چیزهایی است که نه تنها به ما کمک نمی کند، بلکه موجب مشوب شدن ذهن می شود، اصولاً الفاضلی که در قرآن کریم و روایات استعمال می شود اگر مفهوم روشنی دارد که ابهامی ندارد و اگر با قرائن قطعی می دانیم فلان لفظ در چه معنایی بکار رفته است و حقیقه بکار رفته یا مجازاً و...؛ در چنین موردی؛ پیگیری در ریشه ی کلمه ذهن را گمراه می کند. پس کتابت در فارسی عیناً همان نوشتن است.

اما موارد استعمال کتاب در قرآن فرق می کند.

موارد استعمال کتاب در قرآن

1- به معنای نوشتن و نوشته در مورد حکم تشریحی بکار می رود:

نساء/ 103: «إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا».

نماز نوشته ای است دارای وقت و زمان بندی شده برای مؤمنان نوشته است، یعنی واجب است، تکلیفی است. (در اینجا حتی فهمیدن اینکه آیا کتاب مجازی است یا حقیقی نیز فائده ای ندارد، چون مورد استعمال را می دانیم).

2 در مورد کتاب های آسمانی:

بقره/ 213: «... وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ».

حدید/ 25: «... وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ...».

حال چرا کتاب می فرماید آیا یعنی «ما مِنْ شَائِهِ أَنْ يُكْتَبَ» و یا اینکه در عالمی دیگر نوشته شده است و یا مثل الواح توراة که نوشته شده بود و کتاب های آسمانی دیگر هم نوشته هائی بودند که بوسیله ی ملائکه برای پیامبران می آمده، اینها همه وجوهی است، اما بهر حال، می دانیم که چه قرآن در کاغذ نوشته شود و چه فقط در سینه ها باشد، اسمش کتاب الله است. می دانیم 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 نص قرآن و روایات است، این است که هرکس نامه ی اعمال دارد و خدا فرشتگانی را امر فرموده که کارهای مردم را بنویسند: کراماً کاتبین، روز قیامت این نامه ها را بیرون می آورند و به دست اشخاص می دهند، بعضی به دست چپ، بعضی به دست راست، طبق ظاهر آیات و روایات.

این هم اسمش کتاب است و آیات زیادی در این زمینه است منجمله:

إسراء/ 13-14: «... وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا؛ إقْرَأْ كِتَابَكَ».

روز قیامت نامه ای را باز می کنیم بدست انسان می دهیم، آن کتاب را می بیند در حالی که در جلویش باز شده و به او گفته می شود بخوان و خودت هم حساب خودت را ببین:

«كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا».

بهر حال، این هم کتابی است که بوسیله ی ملائکه نوشته می شود و تا روز قیامت ضبط می شود تا بدست مردم برسد.

از بعضی آیات استظهار می شود که ملائکه وقتی اعمال مردم را می نویسند از کتاب دیگری استنساخ می کنند.

جاثیه/ 29: «إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ».

ما استنساخ می کردیم آنچه را عمل می کردید.

از معصوم علیه السلام: ملائکه از کجا می نویسند؟ در جواب می فرمایند: مگر تو عرب نیستی، در لسان عربی استنساخ به چه می گویند؟ یعنی نسخه برداری از کتاب دیگری منظور است، نه ابتداءً نوشتن که آن کتابت است.

بحسب این روایت امام می فرماید ملائکه در موقع نوشتن اعمال به لوح محفوظ یا کتاب دیگری نگاه می کنند و از روی آن می نویسند.

آیاتی که در این زمینه ها (3 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/59: «... وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ».

مشمول بر همه چیزهاست (بعضی فکر می کنند 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 رطب ولا يابس الا في علم الله» فرموده: «لا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ».

با تعبیرات مختلفی از چنین چیزی یاد شده است:

الف = با تعبیر «پیش ماست»

زخرف/4: «وَأِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدُنِّي لَعَلِّي حَكِيمٌ».

ق/4: «وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ».

در آیه قبلی متصف شده بود به مبین (آشکار- آشکار کننده) در اینجا توصیف شده به اینکه حفظ کننده است، بمعنای حافظ و احتمالاً حفیظ بمعنای محفوظ هم هست، مانند آیه ای دیگر که می فرماید:

بروج/22: «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ...».

یعنی خود کتاب از بین نمی رود.

ب: گاهی با تعبیر کتاب مکنون از آن یاد شده است:

واقعه/78: «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ».

ج: و سرانجام در بسیاری آیات تعبیر ام الكتاب آمده است، که این تعبیر ام الكتاب مفهومی دیگر را تداعی می کند، انسان بذهنش می آید که کتاب های متعددی هست، یکی ام است و بقیه فرعی هستند، مثل دفتر کل و دفاتر فرعی که بخش هائی از آن در اینها منعکس است. آیاتی هم هست که: «لِكُلِّ أُمَّةٍ كِتَابٌ» و یا «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُنَبِّئُ» ولی کتابی هست که همه چیز در آن منعکس است «وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» روایات هم کم و بیش این حدس را تقویت می کند که یک کتاب اصلی هست که همه چیز در آن است از هر کس، هر حادثه، هر زمان و هر مکان: «وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ» و نیز کتاب هائی هست فرعی مثل، دفاتر جزئی برای قومی خاص؛ کتاب الابرار، کتاب الفجار... پس کتاب اصلی ام الكتاب است.

بحث ما در این ام الكتاب است:

این ام‌الکتاب، مخلوق است و مسلماً خود خدا نیست چون می‌فرماید «عندنا» مخلوقی است که همه چیز در آن هست، منجمله خود قرآن کریم، قرآن کریم در آن جاست: «وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِّي حَكِيمٌ».

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 «أَسْكُنُوا عَمَّا سَكَتَ اللَّهُ عَنْهُ» از پیش خود چیزی نمی‌گوییم؛ اجمالاً می‌فهمیم موجودی است که خدا آن را 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/ 33: «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.

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/ 96: «مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ».

تا این اندازه را می‌شود بدست آورد که این موجودی است تغییر ناپذیر و زوال ناپذیر.

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 هرکسی، نوشته شده -

باشد، پس کارهای ما جبری است، هرکس سرنوشتی دارد و خواه ناخواه خواهد شد.

این مسأله ابعاد بسیار وسیعی دارد، از جمله با علم الهی ارتباط دارد: اولاً آیا واقعاً قرآن می گوید حوادث و همه چیزی که ما با اختیار انجام می دهیم، در آن کتاب هست؟

بله، قرآن می فرماید هست. ثانیاً اطلاق «لا- رطب و لا یابس إلا فی کتاب مبین» شامل افعال اختیاری ما هم می شود، ولی به این عموم اکتفا نمی شود، بلکه تصریح می گردد که حوادثی که برای هرکس پیش می آید دانه به دانه تمام آنها قبل از وقوع در کتابی مکنون است.

حدید/ 22: «ما أصاب من مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ».

اگر از آن آیه «نَسَخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» هم استفاده کردیم که اعمال ما را از لوح دیگری بازنویس می کنند، 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 آن چنانکه واقع می شود نوشته شده است، پس آنچه با اختیار ما انجام می شود، نوشته شده است که با اختیار واقع می شود، یعنی نوشته شده است که فلان کس در فلان زمان با اختیار خود چنین خواهد کرد، نوشته شده است که جبراً چنین می شود، این تثبیت اختیار است نه جبر، اگر جبری باشد برخلاف علم و کتابت الهی است.

هر حادثه آن چنان که واقع می شود نوشته شده است، آنجا منعکس کننده ی حوادث است، به همانگونه که واقع خواهد شد: علی ماهی علیها، هر حادثه ای با اسباب و مسببات خودش، در آنجا منعکس است.

پس صرف اینکه خدا می داند و می نویسد و حتی قبلاً اعلام می کند که فلان کس با اختیار خود در فلان وقت چنین خواهد کرد، موجب جبر نمی شود، چون فرض این است که خدا فرموده است که با اختیار انجام می دهد و این سرش همین است که حیثیت علم؛ حیثیت نمایش واقعیت است، نه بدین معنی که واقعیت را تغییر می دهد، همان طور که هست نشان می دهد.

پس به هیچ وجه کتابت قبلی موجب جبر نمی شود؛ سرنوشت ما، آن گونه که خود آن را می سازیم قبلاً در آنجا نوشته شده است.

از تعبیراتی که در قرآن کریم در مورد افعال الهی بکار رفته، تعبیر «اذن» است، مفهوم اذن آن طور که در محاورات عرفی استعمال می شود، جایی بکار می رود که فاعل بخواهد در چیزی که مملوک دیگری است تصرف قانونی کند و قانوناً حق تصرف در آن را ندارد، برای اینکه تصرفش قانونی باشد، از مالک، اذن می گیرد، مثلاً کتابی مال کسی است اگر ما بخواهیم مطالعه کنیم باید از صاحبش اذن بگیریم، اگر بخواهیم در خانه ی کسی وارد شویم، باید اذن بگیریم و بهمین معنی در قرآن شریف وارد شده است: یکی از دستورات شرعی این است که بچه ها وقتی می خواهند 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، تصرف ممکن نباشد و کاری بدون اذن انجام نگیرد، بلکه تصرف ممکن است ولی قانونی نیست.

ولی مورد استعمال اذن در قرآن کریم خیلی گسترده تر از این مورد است، یعنی در امور تکوینی هم تعبیر اذن بکار رفته است و در مورد هر فاعلی که فعلش را انجام می دهد 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 همه ی این موارد تصرفاتی که فاعل ها انجام می دهند 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/39: «أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا 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 اجازه ی دفاع نداشتند و دستور داده شده بود که دست نگهدارند:

نساء/77: «... كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ».

ولی بعد از مهاجرت به مدینه، که هسته ی جامعه ی اسلامی در آنجا بسته شد و قدرت دفاعی پیدا کردند، اذن جنگ با کفار داده شد، این آیه ی 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 / 59: «... قُلْ اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى 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 اصاله امر و نهی کند، نتیجه‌اش این است که هرکس بخواهد حکمی یا قانونی را بیان کند، باید با اذن الهی باشد، کسی اصلاً 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 / 58: «وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ...».

زمین خوب گیاه خود را به اذن پروردگار می‌رویاند.

این یک 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 / 102: «... وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ».

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 / 145: «وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ...».

هیچ کس 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 / 100: «وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ...»

* در مورد افعال انبیاء (معجزات):

رعد / 38: «وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ...».

پیغمبر از پیش خود نمی تواند معجزه ای 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 می دادند باذن الله بود و شاید تکیه ی زیاد در مورد ایشان بدین خاطر است که بعضی قائل به الوهیت ایشان بوده اند و می گفتند این معجزات هم دلیل آن الوهیت است، لذا قرآن بخصوص در این مورد تعبیر «باذنی» و «بِإِذْنِ اللَّهِ» را تکرار می فرماید.

* در مورد افعال انبیاء (هدایت و ارشاد):

ابراهیم / 1: «... لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ...».

ما کتاب را بر تو نازل کردیم، تا مردم را از تاریکی ها بیرون آوری و به سوی نور رهبری کنی باذن ربّشان.

* در مورد قیامت:

1- تکلم در روز قیامت :

نبا / 38: «... لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا».

2 در مورد شفاعت:

بقره / 255: «... مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ...».

کیست که نزد خدا شفاعت کند بدون اذن او؟

3- در مورد خلود اهل بهشت در بهشت و اهل جهنم در جهنم:

ابراهیم / 23: «... خَالِدِينَ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ».

این چنین نیست که ورود در بهشت و جهنم و خلود در آن از تحت اراده ی خدا خارج باشد.

* در مورد حوادثی که برای انسان اتفاق می افتد:

تغابن / 11: «مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ...».

در مورد افعال ملائکه:

قدر/ 4: «تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ».

در شب قدر ملائکه از آسمان به اذن پروردگارشان نزول می کنند.

* در مورد افعال جنّ:

ص: 197

در مورد آن دسته از جنّ است که برای حضرت سلیمان کار می کردند.

پس می بینیم که چه دربارہ ی موجودات ذی شعور (انسان - جن - ملک) و چه غیر ذی شعور (گیاه)، چه افعال اختیاری (ایمان) و چه غیر اختیاری (مصائب غیر اختیاری - موت) همه ی اینها را منوط به اذن خدا کرده است. پس مجموعاً می توان از این آیات این قضیه ی کلیه را به چنگ آورد، که هیچ حادثه ای در عالم نه در دنیا و نه آخرت، نه بوسیله ی انسان و نه موجودات دیگر تحقق نمی یابد، مگر به اذن الهی. پس تعبیر اذن، در این موارد خیلی وسیع تر از آن اذنی است که در امور اعتباری بکار می بریم. این یک اذن تکوینی است، نمی خواهد 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 اذن ها حکایت می کند از یک رابطه ی حقیقی، که بین حوادث و اراده ی الهی وجود دارد، یعنی هیچ حادثه ای در عالم بدون استناد تکوینی به خدا تحقق نمی یابد و چگونه ممکن است تحقق پیدا کند، با اینکه هیچ موجودی از خودش هیچ نوع استقلال 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 بواسطه ی قدرتی است که خدا به او داده است، اما گاهی رسماً فعل را به خدا نسبت می دهیم، مثل خیلی تعبیراتی که در توحید افعالی بیان کردیم و گاهی اعتبار نازلتری است، یعنی فعل را به خدا نسبت نمی دهیم، بلکه به فاعلی نسبت می دهیم که آن فاعل باذن الله کار را انجام می دهد.

فهمیدن توحید افعالی به معنای دقیق آن کار آسانی نیست، از ذهن های عادی دور است، اینکه همه ی تأثیرات بخدا نسبت داده شود، فهمیدنش برای همه آسان نیست؛ نمی توانند هضم کنند، کارهایی هست که برخلاف قوانین تشریحی الهی انجام می گیرد، چطور مستند به اراده الهی می شود؟ یعنی فرق اراده تکوینی و تشریحی، فرق ساده ای نیست که همه بتوانند درک کنند، ولی استناد به اذن، فهمش آسان است، تا خدا اذن ندهد در ملک او کسی نمی تواند تصرف کند؛ در واقع این آیاتی که دلالت دارد که تحقق هر پدیده ای باذن اوست، یک مرتبه ی نازلتری از توحید افعالی را بیان می کند و بعد از اینکه -

توحید افعالی برای ما قابل قبول باشد؛ در فهم این آیات دچار اشکال نمی شویم.

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/ 221: «... وَاللَّهُ يَدْعُوَالِي الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةَ بِأَذِهِ...».

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 می بریم، معنایش این است که احتیاج باذن دیگری ندارد، مثلاً از کسی سؤال می کنند: شما باذن چه کسی از خانه خود خارج شدی؟ جواب می دهد باذن خودم، یعنی چه؟ یعنی باذن دیگری نبوده است. نظیر تعبیراتی که در فلسفه بکار می رود: واجب الوجود بالذات، در مقابل واجب بالغير؛ یعنی وجوب وجود به سبب ذات است، در حالی که 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 بالغير.

خدا می فرماید، کسی را که خدا به بهشت می برد 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 می توان استفاده کرد، که یکی از مراحل تحقق افعال الهی، بعد از علم به هر فعلی که از خدا صادر می شود چه بلاواسطه و چه مع الواسطه «اذن» است، یعنی عقل این مفهوم را انتزاع می کند که کارهایی که در حیطة ی قدرت خدا انجام می گیرد، بدون اذن او نمی شود و این اذن تکوینی است.

بعضی چیزهایی که متعلق اذن تکوینی قرار می گیرد اذن تشریحی هم دارد؛ افعال واجب، مستحب، مباح، که از انسان ها صادر می شود، 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 انسان ها انجام می دهند؛ که دیگر اذن تشریحی ندارد.

غیر از اذن که نسبت به تمام حوادث و پدیده ها عمومیت دارد، نوبت به «مشیت» و «اراده» می رسد، که این دو مفهوم در فارسی فرقی ندارند، هر دو را می گوئیم «خواستن» در-

عربی هم در بسیاری موارد، این دو بجای هم بکار می رود و آیاتی داریم که:

حج/18: «إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ».

حج/14: «إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ».

در بعضی جاها تعبیر مشیت و در آیه ای 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 می شود، مشیت به مرتبه ی مقدم بر اراده اطلاق می شود.

ما وقتی می خواهیم کاری انجام دهیم، گاهی می خواهیم ولی وسانش مهیا نیست یا مصلحت نیست، در اینجا هنوز اراده نکرده ایم ولی می خواهیم انجام دهیم، مشیت هست ولی اراده هنوز نیامده است، که گویی مشیت تقدیمی بر اراده دارد، چنین فرقی می توان گذاشت.

عقل هم هردو را نسبت به فعل الهی می تواند انتزاع کند، که در مرحله ای مشیت است و در مرحله ای اراده، البته باز هم تأکید می کنیم 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 شیئی ثالثی بنام اراده، ذات الهی تغییر پذیر نیست.

کیفیت انتزاع مفهوم اذن:

ما وقتی فعلی را ملاحظه می کنیم که اگر بدون اذن خدا صادر شده باشد، معنایش اینست که خدا به صدور این فعل رضایت نداشته است و لازمه اش این است که خدا مغلوب عامل دیگری قرار گیرد، ولی می دانیم که خدا مغلوب چیزی نمی شود و تأثیری بر خدا وارد نمی شود، پس هرچه در عالم هستی تحقق یابد، باذن خداست، اگر خدا نمی خواست جلویش را می گرفت، از این دیدگاه که نظر می کنیم مفهوم اذن انتزاع می شود.

کیفیت انتزاع مشیت:

وقتی نظر را دقیق تر کنیم و بگوییم آیا ممکن است خدا چیزی را نخواستته باشد و آن کار تحقق یابد، یعنی همان حالت استواء: نه بخواهد و نه نخواهد که تحقق یابد، ولی تحقق یابد لازمه اش این است که ممکن الوجود بدون استناد به فاعلی از حالت استواء خارج شود، این هم ممکن نیست، این معنی از معنای قبلی دقیق تر است، در اینجا نه تنها عدم المانع است، بلکه اجازه در تحقق هم هست، بلکه یک نحو میلی هم به تحقق آن هست که باید بر اساس مصالح عالم تحقق یابد.

حال سؤال اینست که آیا گناهان را هم خدا می خواهد؟ می گوئیم مشیت تکوینی به گناهان هم تعلق می گیرد، یعنی وقتی خدا بخواهد موجودی به نام انسان وجود داشته باشد که مختار باشد، لازمه ی 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 می باشد، این همان مشیت تکوینی است که شامل همه چیز می شود.

کیفیت انتزاع مفهوم اراده:

و سرانجام می رسد به اینجا که ما در مورد افعال خودمان اراده را بکار می بریم، تصمیم قطعی، نفس فرمان می دهد، عضلات بحرکت در می آید، کار انجام می شود، تا خدا فرمان صدور امری ندهد وجودی تحقق نمی یابد، پس از این مفهوم اراده را انتزاع می کنیم.

پس خلاصه اینکه از آیات و روایات استفاده می شود که تمام آنچه در هستی تحقق می یابد، همه و همه متعلق اذن، مشیت و اراده ی تکوینی الهی هستند و فقط در مورد انسان و موجوداتی مثل او که فعل اختیاری دارند؛ مسأله ی اذن و مشیت و اراده ی تشریحی هم مطرح می شود.

مسأله ی مهمتر از همه ی اینها که باید در مورد آن بحث کنیم «قدر و قضا» است، که وقتی فعل از این مراحل گذشت می رسد به مرحله ی تقدیر و بعد مرحله ی قضا. یک بحث جنجالی در علم کلام، و البته ابعاد گوناگونی دارد که به جبر و اختیار مربوط می شود و ما به همه ی آنها در اینجا نمی پردازیم، چون در جاهای مناسبتری از آنها بحث شده است، در اینجا تا آن اندازه که مربوط به این مقام است بحث می کنیم.

اجمال مطلب: در آیات بسیار، این مطلب وجود دارد که همان طور که همه چیز منوط باذن خداست مورد قضا و قدر الهی هم هست، بحث های زیادی در این زمینه هست که آیا قدر و قضا یک چیز است یا دو چیز، و اگر دو چیزند کدام مقدم است و کدام مؤخر، و آیا قدر 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 می شود و اگر می شود آیا لازمه ی آن جبر است یا نه؟ اینها مسائلی است که باید بررسی شود.

گفتیم در در مورد افعال الهی تعبیراتی در قرآن بکار رفته است که این تعبیرات حکایت از مفاهیم انتزاعی عقلی می کند، یعنی عقل از مقایسه ی خدای متعال با مخلوقاتش از دیدگاه های مختلف این مفاهیم را انتزاع می کند.

یکی از این مفاهیم مفهوم تقدیر است، در قرآن و روایات از تقدیر خدا فراوان بحث شده است، قبل از اسلام هم این مساله مطرح بوده است در کتاب های آسمانی و حتی در آیین های غیر الهی این مفاهیم وجود داشته اند، که شاید آنها هم از ادیان الهی گرفته شده بوده و بعد مورد تحریف واقع شده اند.

منظور از تقدیر چیست و مرتبه ی آن از نظر مفهومی در کجا قرار دارد؟

معنای تقدیر که قدر و قدر در موردش بکار رفته است، بمعنای: اندازه گرفتن یا ایجاد اندازه کردن است، تقدیر تفعلیل قدر است، قدر و قدر بمعنای اندازه است و تقدیر یا بمعنای ایجاد قدر و اندازه در شیئی است یا بمعنای سنجش، بعد توضیح خواهیم داد که هر دو معنی در اینجا به دو لحاظ، صحیح است.

ابتدا نمونه هایی از آیات در مورد تقدیر می آوریم و سپس به بررسی مسائل مربوط به آن می پردازیم:

در بعضی از آیات، تقدیر، عام است و شامل جمیع مخلوقات می شود:

فرقان/ 2: «... وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا».

همان طور که هر چیزی مخلوق خداست، مشمول تقدیر الهی هم هست، مشابه آن:

قمر/ 49: «... اَنَا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ».

در بسیاری آیات تقدیرات خاص را بیان کرده:

1- درباره خورشید:

یس/ 38: «وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ».

خورشید جریان پیدا می کند تا قرارگاهی که برای او معین شده است.

(حال جریان یعنی چه؟ آیا حرکتی که ما درک می کنیم همین است که آفتاب از مشرق طلوع و در مغرب غروب می کند، یا اینکه اشاره به حرکتی است که خورشید در-

کهکشانش دارد یا اشاره به جریان دیگری مثلاً حرکت جوهری دارد؟ فعلاً به اینها کار نداریم).

محل بحث جمله ی آخر است «ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ» جریان خورشید تقدیری است از خدای عزتمند و شکست ناپذیر و دانا.

2- در مورد ماه:

یس/39: «وَالْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ».

برای ماه منازلی مقرر کردیم تا آنگاه که به صورت عرجون قدیم درآید (شاخه درخت خرما وقتی خشک می شود هلال مانند می شود چون عرب ها با این شکل آشنا بودند، لذا به «عرجون قدیم» تشبیه کرده است).

3- در مورد نزول آب از آسمان:

مؤمنون/18: «وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ...».

نزول آب از آسمان با قدر و اندازه خاصی است.

4- در مورد اقوات زمین:

فصلت/10: «... 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 می کنیم و ممکن است منظور چهار دوره ی زمین باشد بهر حال تقدیر اقوات زمین مورد بحث است که رویدنی ها در چهار روز (یا هرچه منظور باشد) به تقدیر الهی مقدر شده است.

در این آیات هم با اینکه موارد خاصی است ولی باز هم کلی است. از این بالا تر 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، می فرماید:

قمر/12: «... فَأَلْتَقَى الْمَاءُ عَلَىٰ أَمْرٍ قَدْ قَدَرَ».

باندازه ای 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 می آمد، وقتی در وادی ایمن رسید و نوری دید و بسوی آن رفت و دید نور از درخت است و ندا برآمد که «إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» در دنبال آن، این آیات آمده است:

طه/40: «... ثُمَّ جِئْتَ عَلَيَّ قَدْرِيَا مُوسَى».

ای موسی بر اساس یک سنجش به اینجا آمده ای، آمدن و رسیدن تو به اینجا در این وقت و... اتفاقی نیست، حساب شده است.

3- در مورد همسر لوط:

حجر/60: «... قَدَرْنَا إِنِّهَا 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 می آید که همه چیز مشمول تقدیر الهی است، این آیات اخیر در موارد خاص این اطلاق را تأیید می کند، حتی حرکت شخصی از جایی در وقت معینی هم مشمول تقدیر الهی است.

پس تقدیر الهی تنها شامل امور غیر اختیاری و اشیاء عینی نمی شود، بلکه شامل افعال اختیاری انسان هم می شود و توهم این که فقط مخصوص امور غیر اختیاری است بی جاست.

* حال سؤالی مطرح می شود و آن اینکه این تقدیر خدا چیست؟ و آیا لازمه اش جبر نیست، تا آنجا که معتقد شویم انسان نمی تواند برخلاف تقدیر کاری انجام دهد؟

باید جواب داد که تقدیر دو معنی می تواند داشته باشد: 1- ایجاد اندازه چیزی را باندازه ایجاد کردن، یا اندازه برای چیزی قرار دادن. 2- سنجش اندازه.

این دو معنی متناسب با دو نوع تقدیر است: 1- تقدیر علمی 2- تقدیر عینی.

* يك وقت منظور از تقدیر اینست که خدا می داند که هر چیزی در هر زمان و مکان به چه صورتی تحقق می یابد، به این معنی تقدیر به علم بر می گردد و هر اشکالی در این هست درباره علم هم بود و با جواب های مذکور در باب علم، اشکالات اینجا حل می شود. وقتی خدا می داند این معنایش جبر نیست، بلکه از جمله قدرها و مقدارها همین است که از مجاری اختیار افعال اختیاری انسان صادر می شود، افعال اختیاری انسان قدرش این است که از مجرای اختیار باشد و اگر خلاف این باشد خلاف تقدیر علمی خدا می شود.

خلاصه، چون خدا می داند که هر انسانی چه می کند، بهمان نحو که انتخاب می کند در علم الهی منعکس است و چون آن فعل بنابر نعت اختیار تحقق می یابد، در علم الهی هم بنابر نعت اختیار منعکس است، خدا می داند فلان شخص با اختیار خود چه می کند، اگر -

غیر اختیاری باشد، تخلف لازم می آید.

* اما تقدیر عینی این است که برای یک شیئی در خارج اندازه ای ایجاد شود و حدودی معین شود، اینجا دیگر مسأله ی علم مطرح نیست، منظور از قدر، اینجا، ایجاد اندازه و مشخص کردن کانال وجودی شیئی 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؟

می دانیم که در این عالم هرچه موجود می شود دارای حدود و قیود و مشخصاتی است، چیز نامحدود وجود ندارد، همه ی موجودات دارای حدودند، همین طور افعال اختیاری و غیر اختیاری و فعل و انفعالات فیزیکی و شیمیائی 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 نمی تواند حرف بزند، برای سخن گفتن، جهاز خاص خود لازم است، شش، حنجره، تارهای صوتی، زبان، دندان و لب و... باید سالم باشد تا بتوان حرف زد، 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 نمی توانستیم انجام دهیم. و همین طور 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 ماده ای قابل خوردن وجود داشته باشد و الا خوردن تحقق نمی یابد.

پس بطور کلی آنچه در این عالم وجود دارد، همه دارای حدود و قیودی است که بدون آنها وجود آنها تحقق نمی یابد و یا دوام پیدا نمی کند. عقل وقتی اینها را ملاحظه می کند 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 فاصله ی زمین تا خورشید؛ پس همه ی اینها حساب شده است تا می رسد به مقدمات افعال اختیاری ما، همان غذا خوردنی که خدا جهازات آن را فراهم کرده و موادی آفریده تا در آن مواد تصرفی کند، باید دست و پای باشد تا بتوانیم در آنها تصرفی کنیم، اگر اعضاء و جوارح نبود تا تصرف در مواد خارجی انجام دهد، خوردن تحقق نمی یافت و همین طور اشتها به غذا و... یک عمل غذا خوردن صدها و هزارها شرائط و اسباب لازم دارد تا تازه ما یک عمل اختیاری انجام دهیم و تمام اینها ابزارهایی است که خدا مقدر فرموده است.

ص: 205

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 برخلاف میل بود می‌گوییم بدشانسی ما این بود... ولی بینش توحیدی هیچ‌گاه برای مسأله‌ی شانس و اتفاق... جایی نمی‌بیند، تمام اینها را مشمول تقدیر الهی می‌داند در این موارد که جریاناتی اتفاق می‌افتد، برخلاف پیش‌بینی ما، و اگر جریان مطلوبی است می‌گوییم شانس خوب و اگر ما نمی‌پسندیم می‌گوییم شانس بد؛ همه‌ی اینها وسائل خاصی داشته‌اند 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 هرکاری یک 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/36؛ اعراف/24: «وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ...».

این تقدیری است برای نوع انسان، در بین این نوع یک عده مرد شدند و یک عده زن، تقدیر عده‌ای این بوده که مرد و عده‌ای زن شوند، این هم تقدیر یک صنف است، هر دسته‌ای از انسان‌ها از نژاد خاصی هستند، سیاه پوست، سرخپوست و... اینها هم طبق یک تقدیراتی تحقق یافته و همه حساب شده است. تا می‌رسد به پیدایش اقوام گوناگون، عرب، عجم، ترک، 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 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 با چشم دید اما چه چیز را؟ این در اختیار ماست.

در دایره‌ی 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 چهار راه بهم می‌رسیم نه من ملاقات با او را پیش بینی کرده بودم نه او، وقتی بهم می‌رسیم، این برخورد ما اساس یک کار اختیاری دیگر می‌شود. پس کار را با اختیار انجام داده ایم 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 آن روز 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 کرد، برای فراق توست [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 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/40: «ثُمَّ جِئْتَنَا عَلَىٰ قَدَرٍ يَا مُوسَىٰ».

(ای موسی با حساب آمدی)؛ همه ی این شرایط 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 زمینه ی 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.

نمونه ی دیگر در صدر اسلام: بعد از هجرت مسلمانان به مدینه، مردمی که از طرف مشرکین اموالشان مصادره شده بود با اجازه ی پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم در صدد تقاض برآمدند و گاهی به کاروان های مشرکین حمله می کردند، شنیده بودند که کاروان پر از اموال تجاری ابوسفیان بین راه مکه و شام است، بقصد حمله به سوی آن کاروان می روند وقتی به محل بدر می رسند دستور جنگ داده می شود، با اینکه اینها قصد جنگ نداشتند، فقط می خواستند یک عمل پارتیزانی انجام دهند، ولی در آن نقطه که باید با هم برخورد کنند حساب شده بود، می فرماید:

انفال/ 42: «وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ لِأَخْتَلَفْتُمْ فِي الْمِيعَادِ وَلَكِنْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا...».

اگر شما با مشرکین وعده هم کرده بودید که فلان ساعت اینجا با ملاقات هم کنید، اینقدر با دقت بهم نمی رسیدید، 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، زمینه ی غیر اختیاری برای اختیار ثالثی قرار می دهد، به همه چیز آگاه است، گذشته و حال و آینده پیش او حاضر است، می داند 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 می گیرد که مقدمات از روی حساب تهیه می گردند و در نظر می گیرد که این نظام تحت اراده ی خداست و چیزی از او مخفی نیست و چیزی بر خلاف اراده ی او واقع نمی شود، از ملاحظه و مقایسه ی این نظام با حوادث، مفهوم تقدیر را انتزاع می کند، که خداست که اندازه گیری کرده است و روابط آنها را تنظیم می کند، بدون اینکه با اختیار موجود «مختار» هم منافات داشته باشد.

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 می داند و به معنای دومش مناسب با تقدیر عینی است، یعنی خدای متعال برای هر چیزی که می آفریند یک حد و اندازه ای ایجاد می کند و گفتیم که اندازه و حدود اشیاء در این عالم به وسیله ی اشیاء دیگر تعیین پیدا می کند، هر حادثه ای همراه و مسبوق به حوادث دیگری است که در شکل دادن و تعیین حدود آن حادثه، مؤثرند و چون ایجاد همه ی اینها نهایتاً به خدای متعال منتهی می شود، پس خداست که بوسیله ی بعضی اشیاء، حدود و قیود بعضی دیگر را ایجاد می کند، از این بحث چند نتیجه دیگر گرفته می شود:

1- تقدیر به معنای تقدیر عینی بازگشتش به ایجاد علل ناقصه است، یعنی ایجاد مقدماتی که پیدایش یک پدیده بر آنها متوقف و به نحوی در تعیین حد و اندازه ی آن شیئی موثر است که آن را تقدیر آن شیئی می گویند، اما علت تامه ی شیئی اگر چه مستند به خداست، ولی طبق این اصطلاح تقدیر نامیده نمی شود، بلکه «قضاء» است که بعداً بحث خواهیم کرد. (البته گاهی قضاء و قدر بطور مترادف یا بجای هم استعمال می شود و باید توجه به معنی در هر موردی داشت)، خلاصه وقتی عقل ملاحظه می کند که تعیین هر موجودی بوسیله ی موجودات دیگر ایجاد می شود و خداست که این نظام را برقرار فرموده است که هر چیزی در شرائط خاصی تحقق یابد، ملاحظه علل ناقص شیئی در ارتباط با اینکه آن را خدای متعال ایجاد می کند؛ تقدیر نامیده می شود.

2- تقدیر می تواند دارای مراتبی باشد، یعنی یکوقت است که پدیده ای را با علل و مقتضیات و مقدماتی که مستقیماً با پدیده ارتباط پیدا می کند می سنجیم، یک وقت است که با علل بعیدتر و متوسط می سنجیم، یعنی با سبب السبب شرط الشرط و معدّالمعدّ، آن هم مرحله ای از تقدیر این پدیده ی اخیر است تا شرط الشرط و سبب السبب و یا معدّالمعدّ تحقق نیابد خود شرط و مقتضی و معدّ قریب، تحقق نمی یابد و همین طور اسباب و شرائط و مقتضی بعیدتر که در پیدایش یک پدیده دخالت دارند از مقدرات پیدایش این پدیده بحساب می آید، پس می توان برای تقدیر مراتب مترتبه ای قائل شد.

3- تقدیر قابل تغییر است. چون وقتی مقدمات یک شیئی فراهم می شود، 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 هیچ کدام علت تامه نیستند. ممکن است مانعی جلوی مقتضی را بگیرد یا چیزی موجب فقد یک 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 اراده انسان است، اگر همه‌ی 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 یک 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 شیئی 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، قبلاً در علم الهی منعکس است، حال اگر فرض شود تقدیری که در علم الهی است با دعا مثلاً تغییر می‌کند، این باعث تخلف در علم می‌شود، لازمه اش این است که علم اولی جهل باشد.

جواب این شبهه را از راه دقت در معنای علم فعلی می‌توان بدست آورد، قبلاً گفتیم که علمی که برای خدا اثبات می‌شود یکی در مقام ذات است و یکی در حین تحقق فعل و یکی قبل از تحقق فعل در خارج ذات آن، علمی که در ذات الهی است علم به اشیاء است که علی‌ماهی علیها و تغییر پذیر نیست، هر پدیده‌ای در هر زمان و مکان و در شرائط خاصی تحقق می‌یابد، در علم ذاتی منعکس است. اما علمی که از مقام فعل و در حین فعل انتزاع -

می شود، آن هم که ربطی به مرحله ی قبل از فعل و ربطی به تقدیر ندارد. آنچه مربوط به تقدیر علمی می شود، 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. آن طور که از آیات و روایات استفاده می شود، کتاب هم یا دارای مراتبی است یا متعدد است، کتابی است که هیچگونه تغییر در آن پدید نمی آید، آن ام الکتاب است، که تقدیرات حتمی آن گونه که در خارج تحقق می یابد در آن منعکس است و تغییر پذیر نیست و اگر کسی با ام الکتاب ارتباط یابد و حوادث را مشاهده کند، حوادث را آن طور که هست خواهد یافت، ولی کتاب ها یا الواح دیگری هست که حوادث را بصورت های دیگری منعکس کرده است، در آنهاست که ممکن است تغییراتی پیدا شود:

«يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ».

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 ما دون لوح محفوظ از تقدیرات منعکس می کند، تقدیرات کامل و حاکی از علل تامه نیست، بلکه مقتضیاتی را منعکس می کند که با ایجاد مانع منافات ندارد. مثلاً در کتابی هست که فلان شخص در فلان زمان و مکان و شرائط ... متولد می شود و چنین کسی 70 سال عمر می کند، مگر اینکه دعا یا صله ی رحم کند، این شرط در کتاب های مادون لوح محفوظ است و قابل تغییر است و آیه «يَمْحُو اللَّهُ» شاید ناظر به اینهاست و شاید اینکه می فرماید: «وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» مؤید این باشد.

و بدین ترتیب روشن می شود بعضی وحی هایی که به انبیاء می رسید و پیش گویی هایی می شد و بعد تغییر می کرد، این وحی ها از کتاب های مادون لوح محفوظ بوده است ملائکه ای هستند که در مرتبه ی لوح محفوظ نیستند، آنچه در الواح دیگر هست می بینند و به اولیاء خدا الهام می کنند، این الهام که منشأ الواح پایین تر از لوح محفوظ است قابل تغییر است، داستان معروفی است که روزی پیامبر صلی الله علیه واله وسلم، با اصحاب نشسته بودند، یک نفر یهودی عبور می کرد، حضرت فرمود: این پیرمرد خارکن به صحرا می رود تا خار بکند ولی می میرد و برنمی گردد، اصحاب بعد از چند ساعتی دیدند پیرمرد بازگشت، اصحاب عرض کردند چه شد شما که فرمودید برنمی گردد، 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 بلا را دفع کرد. شاید این -

پیش گویی برای نشان دادن نمونه ی عینی تأثیر صدقه به اصحاب بوده است.

ضمناً مسأله ی بداء هم از اینجا حل می شود، یعنی تغییری است در اخباری که قبلاً داده شده ولی از لوح محفوظ نبوده و تغییر کرده است. البته مسأله ی بداء مفصل است این فقط کلید حل آن است. در روایت آمده که: «ما عُبدَ اللهُ بِشَيْءٍ أَفْضَلَ مِنَ الْبَدَاءِ»، اعتقاد به بداء از بالاترین عبادات است و در صورت عدم اعتقاد به بداء، اصلاً دعا از شخص متمشی نمی شود، چون معتقد است چیزی جلو تقدیرات را نمی گیرد و اسباب عادی تأثیر خود را می کند.

4- تقدیر عینی طبعاً مقدم بر خود پدیده است، چون گفتیم تقدیر عبارت است از فراهم کردن مقدماتی که دخالت در شکل یافتن پدیده ای دارد و اکثر مقدمات طوری است که قبل از تحقق پدیده تحقق می یابد، 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 می شود، یکی از تقدیرات موجود آغاز و انجام اوست. اندازه ی زمانی یک موجود قدری است برای او، ایجاد این بعد زمانی تقدیر عینی آن شیئی است و این همان مطلبی است که در قرآن بنام أجل آمده است.

اجل

در بسیاری از آیات بیان شده است که هرچه در این جهان هست، دارای أجل است.

احقاف/3: «مَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى...».

ما آسمان و زمین و ما بینهما را نیافریدیم مگر به حق و اندازه معینی از نظر زمانی.

در مورد پدیده های آسمانی اجرام علوی:

لقمان/29: «...وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى».

در مورد نوع انسان:

بقره/36: «...وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ».

هر چند به لفظ أجل نیامده ولی «إلى حین» بهمان معنای أجل است.

در مورد هر امتی از امم انسانی:

اعراف/ 34: «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ».

در مورد هر فردی از افراد انسان:

منافقون/ 11: «وَلَنْ يُؤَخِّرَ اللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَاءَ أَجْلُهَا...».

از آیاتی که دلالت دارد اجل از مصادیق قدر است این دو آیه است که یک مضمون دارند:

مرسلات/ 21-22: «فَجَعَلْنَاهُ فِي قَرَارٍ مَكِينٍ إِلَى قَدَرٍ مَعْلُومٍ».

جنین را در شکم مادر در جایگاه محفوظی قرار می دهیم تا مدت معینی.

حج/ 5: «... وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى».

همه آنچه درباره ی قدر گفته شد، درباره ی اجل هم جاری است.

توضیح درباره کلمه «اجل»:

اجل دو جور استعمال می شود:

1- تمام مدت یک پدیده ای یا کار یا موجودی.

2- سرآمد مدت و انتهای زمان.

در قرآن هم به هر دو معنی بکار رفته است:

1- تمام مدت: وقتی شعیب علیه السلام، پیشنهاد ازدواج دخترش را به حضرت موسی می دهد، بشرط آنکه هشت یا ده سال چوپانی کند، حضرت موسی می گوید:

قصص/ 28: «أَيُّمَا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ».

هر کدام از این دو مدت را به پایان رسانم بر من ظلمی نیست، به طول مدت اجل گفته شده است.

2- انتهای مدت: آیاتی که می فرماید: «إِلَى أَجَلٍ» معلوم است که منتهی الیه منظور است. اینکه می گوئیم اجلش فرا رسید، یعنی همان انتهای عمرش.

البته این دخالتی در بحث ما ندارد، وقتی منتهی الیه زمان را مشخص می کنند در واقع کل زمان را هم تعیین کرده اند.

اجل هم قابل تغییر است، بحسب اینکه از مصادیق تقدیر است، این اجل را اجل معلق می گویند، مثل تقدیر مشروط، یعنی معلق بر شرائط است. اجل، معلق بر شیئی ای است اگر آن تحقق یافت، اجل در این زمان فرا می رسد. درباره ی امت ها هم آیه ای داریم که

اجلشان قابل تغییر است:

نوح/3: «يَغْفِرُ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُخْرِكُمُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ أَجَلَ اللَّهِ إِذَا جَاءَ لَا يُؤَخَّرُ».

آن اجلی که تغییر نمی یابد، اجل الله است، اجلی است که خدا تعیین کرده و -

ص: 213

مرحله ی نهایی است.

این دو مطلب را در بردارد:

1- بالأخره هر امتی یک اجلی خواهد داشت و بی نهایت نخواهد بود.

2- (مربوط به بحث امت ها) اجلی داشتند که خدا در اثر ایمان و استغفار ایشان تأخیر می اندازد.

این مطلب هم باز بصورت های مختلفی در آیات آمده است، که اجل زودرس گاهی بصورت عذاب استیصال است، که یک امت نابود می شوند مانند طوفان حضرت نوح که همه ی امت جز عده ی معدودی را از بین برد، ولی نوح وعده داده بود که اگر ایمان بیاورید عذاب نمی آید و طبق عمر طبیعی زندگی خواهید کرد که به این می گویند: اجل مسمی، وقتی برای کاری موعدی را به زبان می آورند، دیگر قابل تغییر نیست، خدا هم وقتی اجلی را تعیین می کند و اسم آن را می برد، دیگر قابل تغییر نیست. بعضی مفسرین گفته اند اجل مسمی، یعنی اسمی برده اند درباره اجل، ولی قابل تغییر است، ولی از موارد استعمال در قرآن، چنین چیزی بر نمی آید.

6- اجل اگر معلق باشد، از مراحل تقدیر است، ولی اگر حتمی باشد ناظر به مرحله ی قضاء می باشد و تغییر پذیر نیست.

7- در ضمن گفتیم مرحله ی قضاء مرحله ی حتمیت است و غیر قابل تغییر، ولی در مورد روایات چنین تعبیرات هست، که مثلاً صدقه قضاء محتوم را تغییر می دهد و گاه می گوید: «وَلَوْ أَبْرَمَ أَبْرَامًا».

آنچه می توان گفت این است که این قضاء حتمیت نسبی است، هرچه تعداد بیشتری از اجزاء علت تحقق می یابد، به مرحله ی حتمیت نزدیک تر می شود و وقتی اکثر اجزاء تحقق یافت مسامحه به آن حتمی گفته می شود؛ چنانکه در تعبیرات خودمان هم هست و می گوئیم حتماً حتماً می آیم ولی اگر از او پرسسی اگر میهمان برایت آمد می آیی؟ می گوید: نه، ولی با این حال می گوید: 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 می شود، وقتی درست است که علت تام تحقق نیافته باشد، چون جزئی از علت تام هم عدم مانع است.

یکی از مباحثی که درباره ی افعال الهی مطرح می شود، بحث قضاء است، گاهی قضاء و قدر در عرف مترادف همدیگر بکار می رود، ولی با توجه به مفهوم این دو می توانیم بگوییم مرحله ی قدر، مقدم بر قضاء است، مرحله قدر، مرحله اندازه گیری و فراهم کردن اسباب و زمینه ی کار است و مرحله قضاء مرحله ی پایان کار و یکسره شدن کار است.

بحث درباره ی قضاء و قدر الهی، از بحث های خیلی عمیق و ریشه داری است که قبل از اسلام هم مطرح بوده، در صدر اسلام هم یکی از بحث های حاد آن زمان حساب می شده 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 می کردند. در روایات ما هم کسانی که قائل به قضاء و قدر جبری بودند و هم کسانی که منکر بودند محکوم شده اند، یعنی از یک طرف اثبات قضاء و قدر الهی شده و از یک طرف بیان شده است که با اختیار انسان منافات ندارد.

بحث ما فعلاً در حول و حوش آیاتی است که درباره ی قضاء وارد شده و سعی می کنیم که از حدود بحث قرآنی تجاوز نکنیم.

آیاتی که در زمینه ی قضاء الهی هست به عمومیت و اطلاق آیات تقدیر نیست و آیاتش هم کمتر است، ولی می توان استفاده کرد که قضاء الهی مثل تقدیر فراگیر است و شامل همه ی حوادث حتی امور اختیاری هم می شود:

بقره/ 117: «... وَاِذَا قَضَىٰ اٰمْرًا فَاِنَّمَّا يُقَوْلُ لَهُ كُنْ فَيَكُوْنُ».

آل عمران/ 47: «... اِذَا قَضَىٰ اٰمْرًا فَاِنَّمَّا يُقَوْلُ لَهُ كُنْ فَيَكُوْنُ».

مریم/ 35: «... سُبْحٰنَهُ اِذَا قَضَىٰ اٰمْرًا فَاِنَّمَّا يُقَوْلُ لَهُ كُنْ فَيَكُوْنُ».

غافر/ 68: «فَاِذَا قَضَىٰ اٰمْرًا فَاِنَّمَّا يُقَوْلُ لَهُ كُنْ فَيَكُوْنُ».

با توجه به اینکه مشابه این مضمون در آیاتی دیگر بدین صورت آمده که:

یس/ 82: «اِنَّمَّا اَمْرُهُ اِذَا اَرَادَ شَيْئًا اَنْ يَقُوْلَ لَهُ كُنْ فَيَكُوْنُ».

و این دو مضمون هم مشابه هم است و هم قابل انطباق برهم، یعنی هرچه را خدا ایجاد می فرماید و به او امر تکوینی می فرماید (کن) و آن هم وجود پیدا می کند، هم مشمول قضاء الهی است، هم اراده ی الهی، پس قضاء و اراده مصداقاً یکی هستند، منتهی عقل است -

که به یک لحاظ اراده را انتزاع می کند و به یک لحاظ قضاء را؛ کما اینکه مفاهیمی چون مشیت و قدر و... را هم لحاظ می کرد.

بعد از استظهار اینکه قضاء و اراده مصداقاً یکی است و با توجه به مقدمه ی دیگر و آن اینکه از آیات استفاده کردیم که آنچه در عالم اتفاق می افتد، مورد اراده الهی است؛ نتیجه این می شود که پس همه مورد قضاء الهی است.

بعضی موارد امور خاصی را ذکر فرموده که مورد قضاء الهی واقع شده است منجمله:

1- در مورد قبض روح انسان:

زمر/42: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى...».

از این آیه استفاده می شود که مرگ انسان مورد قضاء الهی است، هرکس مورد قضاء الهی واقع شد که در حال خواب روحش برنگردد، دیگر بر نمی گردد و آن کس که مرگش مشمول قضاء الهی نشده روحش برمی گردد.

2- در مورد کمک هایی که خدا به مسلمین فرمود و منجر به پیروزی ایشان شد:

انفال/44: «... 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 علیه السلام و تولد حضرت عیسی علیه السلام:

مریم/21: «... وَلَنَجْعَلَنَّ آيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَّقْضِيًّا».

حال بینیم معنای قضاء چیست:

کسانی که قائل به اختیار بوده اند، مثل معتزله؛ معمولاً آیات قضاء را تأویل کرده اند: گاهی گفته اند بمعنای اعلام است و به نحوی به علم و اعلام باز گردانیده اند و به آیاتی هم استناد کرده اند، بعضی گفته اند قضاء، به معنای حکم است و حکم یک امر تشریعی است، بنابراین منافاتی با اختیار انسان ندارد و خواسته اند الفاظ را طوری معنی کنند که نتیجه اش قضاء حتمی نباشد. این روشی بود که متکلمین در صدر اسلام داشته اند که وقتی مباحثی را نمی توانستند بطور صحیح حل کنند، باب تأویل را باز می کردند 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 می شود، که تأویلاتی است عرف ناپسند. نمونه های آن را می توان در امالی سید مرتضی علم الهدی (ره) و... یافت. البته ممکن است اینها بعنوان مجادله با حضم مطرح شده باشد، ولی بهر حال، چنین کارهایی حلال مشکلات نیست و -

نمی توان مسائل مهم اعتقادی را با اینگونه تصرفات در الفاظ حل کرد.

مفهوم قضاء:

وقتی به موارد استعمال کلمه ی قضاء، در قرآن و سایر کلمات اهل لسان مراجعه می کنیم، می بینیم که در موارد مختلفی این تعبیر بکار رفته است و با هم اختلافات زیادی دارند، هرچند ممکن است جهت مشترکی بین اینها لحاظ شود.

قضاء در مورد افعال الهی گاه بمعنای:

1- تشریح امر مهم و واجب مؤکد است:

اسراء/ 23: «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا...».

2- تشریح است، اما نه بصورت قانون کلی و عمومی:

احزاب/ 36: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ...».

موقعی که خدا و پیامبر در موردی تصمیم می گیرند و امری را صادر می کنند، 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 می کند، شاید بخاطر اینکه بیند 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/ 20: «وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ».

خدا عادلانه قضاوت می کند.

اینها مواردی است که قضاء مربوط به تکوینات نیست و مورد بحث ما هم نیست.

* در مواردی «قضاء» با «الی» متعدی شده است منجمله:

اسراء/ 4: «وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ...».

حجر/ 66: «وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَٰلِكَ الْأَمْرَ...».

در این موارد در قضاء، معنای دیگری اشراب شده است. (بجای بکار بردن دو لفظ برای دو معنی، در یک لفظ معنای لفظ دیگری را اشراب و ادغام می کنند و علامت اشراب در حرف جر روشن می شود).

در این موارد مفهوم وحی و اعلام اشراب شده، یعنی هم معنای قضاء و هم معنای وحی مراد است، گویی فرموده است: «قَضَيْنَا وَأَوْحَيْنَا».

اهل ادب می گویند به دو صورت -

ص: 217

می توان بیان کرد: «فَصَّيْنَا 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:

طه/72: «فَأَقْضِي 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/44: «وَعِصَى الْمَاءِ وَقِصِي الْأَمْرُ».

آب فرو نشست و کار پایان یافت.

2- در روز قیامت حکایت از مخاصمه ی شیطان با اتباعش به میان می آید:

ابراهیم/22: «وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ».

وقتی کارها تمام شد و جهنمی ها به جهنم رفتند، شیطان می گوید....

در مورد داستان حضرت یوسف و تعبیر خواب دوزندانی: بعد از تعبیر کردن می فرماید:

یوسف/41: «قِصِي الْأَمْرُ».

تمام شد.

همین طور به معنای پایان دادن کار و گذاردن موعد بکار می رود:

در داستان حضرت موسی و شعیب:

قصص/28: «أَيُّمَا الْأَجْلَيْنِ قَصَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ».

قصص/29: «فَلَمَّا قَصَى مُوسَى الْأَجَلَ».

در مورد اتمام مناسک حج:

بقره/ 200: «فَإِذَا قُضِيَتْ مِنْ أَنْبِئِكُمْ».

جمعه/ 10: «فَإِذَا قُضِيَتْ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ».

گاه بمعنای پایان دادن به عمر انسان (مرگ):

قصص/ 15: «فَوَكَرَهُ مُوسَى وَقَضَى عَلَيْهِ...».

مشتی به اوزد و کارش را تمام کرد.

زخرف/ 77: « وَنَادُوا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ...».

ص: 218

یعنی عمر ما را به پایان برساند.

در مورد پایان یافتن وحی:

طه/114: «وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ...».

پس، از موارد استعمال قضاء بدست می آید که به معنای پایان یافتن و کار را یکسره کردن است، در مورد قضاوت هم همین نکته است، که دعوا را پایان می دهند؛ 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 أَمْرًا قَاطِعًا».

با توجه به این معنی، سؤال می شود قضاء الهی در مورد امور تکوینی یعنی چه؟ به چه اعتبار می گویند «قضی الله» یعنی خدا کار را تمام کرد؟

ظاهراً جای تردید نماند که منظور این است که اگر کاری مراحل داشته باشد که تدریجاً تحقق می یابد و تا به مرحله ی نهایی نرسیده است کار تمام نیست، ولی وقتی به مرحله ی نهایی رسید؛ این مرحله قضاء است و اگر در یک شیئی تدریج و زمان مطرح نشود، از آن جهت که عقل مراحل را در نظر می گیرد می تواند آخرین مرحله را مرحله ی قضاء فرض کند. پس آنچه را خدا انجام می دهد از آن جهت که به او انتساب دارد، یک مرحله ی نهایی دارد که تمام می شود و طبعاً بعد از مرحله ی تقدیر خواهد بود.

آیا قضاء بدین معنی می تواند شامل امور اختیاری شود؟ ادعای قرآن اینست یا نه؟

از اطلاقات آیات می شود استفاده کرد که قضاء امری است عام (با همان تقریبی که ذکر شد) و مؤید آن روایات زیادی است، درباب قضاء و از جمله روایت حضرت رضا علیه السلام به چند سند:

«لَا يَكُونُ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَأَرَادَ وَقَدَّرَ وَقَضَى».

● سؤال: وقتی مرحله ی 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 کاره ایم؟

از همین جهت بود که عده ای از متکلمان (معتزله) منکر قضاء به این معنی بوده اند و لذا الفاظ را به معنایی تأویل کرده اند که مستلزم این امر نباشد، چنانکه اشاعره، ملتزم به جبر شده اند.

● جواب: با توجه به مقدماتی که در تقدیر گفته شد [= خدای متعال حتی در افعال -

اختیاری هم تقدیر دارد] می توانیم در باب قضاء الهی هم عدم منافات با اختیار را اثبات کنیم. البته در اینجا مسأله مشکل تر است، چون تقدیر، تهیه ی مقدمات بود ولی در اینجا علت تامه و مرحله ی نهایی است و نمی توان گفت بعد از قضاء جایی برای اعمال اراده ی 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 می شود.

ولی گفتیم در افعال اختیاری، جزء اخیر اراده ی انسان است و بین اراده و فعل فاصله ای نیست، مگر در مواردی که خیال می کند مقدمات فراهم بوده است و اراده می کند، ولی فعل انجام نمی گیرد، بنابراین در اینجا اصولاً از همان نخست مقدمات کامل نبوده است، مثل اینکه انسانی فلج باشد و نداند اراده ی بلند شدن می کند، ولی نمی تواند.

پس این وجه قابل قبول نیست و نمی توان 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 بحث های فلسفی اشاره کردیم، این شبهه از اینجا ناشی می شود که خیال کرده اند ضرورت فعل، موقعی که علت تامه باشد به معنای اضطرار در مقابل اختیار است و چنین حل می شود 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 اراده ی انسان) همه یکجا از خداست. در واقع پذیرش قضاء الهی در افعال اختیاری، به معنای پذیرفتن توحید افعالی است، ما باید مسأله ی 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 بحث های گذشته در مورد اراده ی تکوینی الهی مثلی را از مرحوم علامه طباطبائی (ره) آوردیم و آن این بود که در ذهن خود انسان مختاری را فرض کنید، که با اختیار خود شراب می خورد و... درست است که با اختیار خود کار می کند، ولی وجودش و اختیارش و فعلش و... همه قائم به شماس است.

البته در این مثال ذهن است و وجود ذهنی اگر قدرت می داشتید که عین این صورت ذهنی را با تمام خصوصیاتش و قوامش به اراده ی خود در خارج ایجاد کنید؛ درست معلوم می شد. «الْمُحْتَاجُ إِلَى الْمُحْتَاجِ إِلَى الشَّيْءِ مُحْتَاجٌ إِلَى ذَلِكَ الشَّيْءِ».

پس تمام افعال اختیاری انسان، بی نیاز از خدا نیست و وابسته به اوست، پس قضاء شامل همه چیز می تواند باشد و معنایش جبر نیست. جبر این است که جایی که من می توانم اختیار کنم، کسی جلوی مرا بگیرد و اگر نخواهم کسی به زور تحمیل کند، یعنی بدون میل و اراده ی من. ولی فرض کردیم این کار از اختیار من سر می زند دیگر جبری نیست. هرچند من در اختیار خود مستقل نیستم ولی بالأخره کارم اختیاری است.

از اینجا سر اصرار قرآن بر این مطلب نیز روشن می شود که افعال و احوال سرنوشت ما به خدا نسبت داده می شود. سر این مطلب چیست؟ خدا خود می خواهد انسان انتخابگر را از مجرای انتخاب خود پرورش دهد (و اصولاً سر آفرینش، به فعلیت رساندن استعداد انسانی است)، به چه دلیل این همه تأکید می فرماید که کار شما با اذن و اراده و مشیت خداست و تابع قضاء و قدر الهی؟ و حتی صریحاً می فرماید:

تکویر/ 29: «وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ».

آیا مقصود این است که انسان در فعالیت خود سست شود؟ چه سری است که حتی ایمان را به اذن خدا می داند؟

سر مطلب روشن است: قرآن می خواهد 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؟ همان که عرفاء به مقام فناء تعبیر می کنند؟ اگر این را با علم حضوری بیابد به همان اندازه که این علم شدت داشته باشد به مراحل عالی توحید می رسد و عظمت انبیاء و اولیاء خدا در همین بوده است که این معانی را درک می کردند و حتی اگر اندکی غفلت برای یکی از آنها پیش می آمد، در اثر همین مسأله و درمانش به بازگشت و توجه بود:

انبیاء/ 88: «... أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذَلِكَ نُنَجِّي الْمُؤْمِنِينَ».

مؤمن هم اگر بخواهد به مراحل کمال برسد، باید نقص خود را بفهمد و به آن اعتراف کند. همه ی 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 می شود، با اذن خدا انجام شود. ابتدا اذن را می فرماید (و این زودتر مورد قبول واقع می شود) بعد که ذهن آماده ی پذیرش شد؛ می فرماید حال که با اذن خداست، پس اگر بخواهد جلویش را بگیرد می تواند؛ پس مورد -

مشیت خداست، بعد کم کم اراده را می پذیرد و سپس تقدیر و سرانجام پایان کار را هم می پذیرد و آن اینست که قضاء بدست خداست. توجه به قضاء و قدر، فواید دیگری نیز دارد، از جمله آنکه از یک سو جلوی یأس و ناامیدی، و رشکستگی روانی را می گیرد و از سوی دیگر جلوی غرور و سرمستی را:

حدید/ 23: «لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ».

ص: 222

بخش دوم

اشاره

بخش دوم.

ص: 223

از مباحث دهگانه‌ی اصلی قرآنی «خداشناسی» را خواندیم؛ اینک «جهان‌شناسی» و یا به تعبیر درست‌تر: گیهان‌شناسی (1) را بررسی خواهیم کرد؛ اما پیشاپیش از یادآوری دو نکته ناگزیریم:

نکته‌ی اول: در قرآن کریم بحث درباره جهان و طبیعت و انسان؛ به طور استطرادی (2) و تطفلی (3) به میان آمده است و شاید هیچ‌آیه‌ای نیابیم که مستقلاً و مستقیماً به ذکر آفرینش جهان و کیفیت وجود آسمان‌ها و زمین پرداخته باشد. هماره 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 یادآوری شده است.

ص: 225

-
- 1- Cosmology علم شناختن کیهان و روابط زمین با عالم 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.

تا انگیزه ای 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 آفریده ی خدا و در چنبره ی تدبیر اوست؛ معرفت فطری و شناخت حضوری خود را شکوفایی دهد و شدت و نیروی بیشتری بخشد. نیز انگیزه هایی دیگر که می توان در «تفصیل آیات» به آنها برخورد.

بنابراین این آیات همه جا ضمن اینکه اشاره ای به چگونگی آفرینش موجودات می کند؛ می خواهد خدا را به انسان نشان بدهد و عقربه ی دل او را در جهت خدا نگاه دارد. به عبارت دیگر قرآن، کتاب فیزیک، گیاه شناسی، زمین شناسی و یا کیهان شناسی نیست، قرآن، کتاب انسان سازی است و نازل شده است تا آنچه را که بشر در راه تکامل حقیقی (=تقرب به خدای متعال) نیاز دارد؛ به او بیاموزد. (1)

پس، از مطالب دیگر هرچه در این کتاب عظیم و شریف؛ ذکر شده، به جهت رابطه ای بوده که با این هدف می داشته و در راه تحقق آن موثر می بوده است.

برخی که آشنایی کافی با قرآن نداشته یا تحت تأثیر موج هایی از فرهنگ های بیگانه؛ واقع شده بوده اند؛ بی حجتی، تلاش کرده اند تا بسیاری از مسائل را به قرآن نسبت دهند یا برای کشف پاره ای از مسائل علمی از آیات قرآن کمک بگیرند و یا ادعا کرده اند که همه چیز و هر چیزی را می توان از قرآن بیرون کشید و حتی گفته اند که غربی ها صنعت ها را از قرآن استنباط کرده اند!

نمونه ی این کژاندیشی را می توان در تفسیر «طنطاوی» (2) دید.

او در زمانه ای می زیست که علوم غربی تازه به مصر راه یافته و فرهنگ اروپایی به -

ص: 226

1- ادبیات ایران اسلامی، خاصه شعر و بالاخص شعر عرفانی تا آنجا و هر جا که تحت تأثیر فرهنگ قرآنی می بوده است؛ به تبعیت از این تأثر؛ در زبان و بیان خویش و در واقع در بینش و نگرش خود؛ به قرآن محبوب، تاسی 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 چهرگل، گلخند. نمودن و گشودن و واریسی این تأثیر و تأثر؛ خود سزیده ی تألیف کتاب هاست؛ چنانکه کوشش هایی نیز در این حوزه شده است.

2- طنطاوی 1287-1358 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 والعلوم، جمال العالم، جواهر العلوم، سوانح الجوهري، الزهره، نهضة الامامة وحياتها... .

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 با آیات قرآنی تطبیق دهد!

شاید اگر از وی پرسیده می شد که آیا فرمول بمب اتمی را هم می توان در قرآن کشف کرد؛ بی میل نبود که بگوید: آری!

برخی دیگر، همچنان تحت تأثیر فرهنگ غربی چنین می اندیشند که قرآن مردم را به علوم طبیعی و شناخت طبیعت دعوت می کند و می خواهد جامعه ی انسانی از این راه، به ترقی و تکامل علمی و تکنیکی دست یابد و معتقدند که روش های قیاسی؛ میراث فرهنگ یونانی است که قرآن با آن به مبارزه برخاسته؛ زیرا روش قرآن، روش استقرائی (1) است، چرا که بر مطالعه طبیعت بسیار تحریض می کند و چنین مطالعه ای جز با روش تجربی (2) و استقرائی امکان پذیر نیست.

مسلمانان صدر اسلام، این روش را از قرآن آموختند و به پیشرفت هایی نیز نائل آمدند، ولی بعدها به تدریج فرهنگ یونانی بر مسلمین غالب آمد و آنان را از راه درست خویش؛ به بی راهه افکند و به راه های فلسفی کشانید.

اینک، اگر ما بخواهیم به قرآن بازگردیم 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 می گویند که قرآن مشحون از آیات شناخت طبیعت است و حتی نام سوره های بسیاری از قرآن از موجودات طبیعی گرفته شده است، زنبور عسل (نحل)، گاو (بقره)، عنکبوت، انجیر (تین)، فیل و... المائده، الانعام، الرعد، النور، النمل، الزخرف، الدخان، النجم، القمر، الحديد، الفجر، الشمس، الليل، الزلزله؛ مانند همین دسته اند.

گروهی دیگر می گویند روش قرآن، روش تحصیلی و تحقیقی (3) است؛ بنابراین اگر بخواهیم درست از روش قرآن استفاده کنیم؛ باید از فلسفه پوزی تیویسم (4) پیروی نماییم. و -

ص: 227

1- Inductive

2- Empiric/Empirique

3- Positivism

4- Positivism

چنانکه می‌دانیم پوزیتیویسم، هرچند اسماً؛ فلسفه است، اما در واقع انکار فلسفه است.

حقیقت آنست که اینان کسانی هستند که پیش از آشنایی راستین با قرآن؛ ذهنشان از سوغات های 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 دهه های اخیر است؛ قرار گرفته اند.

ما در این مجال تنگ سر آن نداریم که به واریسی صحت و درستی روش تجربی و استقرائی پردازیم؛ 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... .

این خود بحثی فلسفی است و مربوط به مبحث شناخت؛ (1) اما تنها این نکته را یادآوری می‌کنیم که: دستاویز این گروه به اسم سوره ها؛ به تعبیر خود قرآن سست تر از کار تنک کاربافکان و عنکبوتانست. (2)

نام سوره ها تنها اشاره ای است به داستانی که در سوره ذکر شده و معرف آن می‌باشد و نه چنانکه اینان به استحسان و تفسیر برای دریافته اند:

نشانه تحریض قرآن به شناخت طبیعت:

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 حتی یک 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؛ در هیچ زمینه هیچ گاه به بحث های تفصیلی در مورد موجودات، پرداخته بلکه به همان اندازه ای 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 یک نظر قطعی در این مورد به قرآن نسبت دهیم. پس باید در همان مقدار یادآوری از موجودات که در این آیات آمده است؛ بسیار احتیاط کنیم که در تفسیر -

ص: 228

1- Epistemology

2- «إِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ، لُبَيْتُ الْعُنْكَبُوتِ» سوره عنکبوت، آیه 40.

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 نماییم؛ خواه آن پیشداوری ها ناشی از مفاهیم فلسفی باشد یا عرفانی یا علوم تجربی یا جامعه شناسی یا غیر آن. این کار بسیار خطرناک است.

باید بکوشیم قرآن را با همان روشی که خود قرآن تعلیم فرموده است؛ تفسیر کنیم: اگر مفاد آیه ای طبق اصول محاوره بر نظریه ای (فلسفی، علمی و...) منطبق بود؛ چه بهتر و نعم الوفاق... و اگر نه، نباید در تطبیق با نظریه مورد قبول عصر خود، تلاش کنیم، بلکه تا هر جا که [مطابقتی] بطور روشن از قرآن فهمیده می شود؛ بپذیریم و نسبت به فراسوی آن سکوت کنیم.

لازم نیست قرآن در یک مسأله ی علمی حتماً نظریه داده باشد، زیرا قرآن در صدد و در جایگاه حل مسائل علمی نیست؛ البته آنچه فرموده باشد؛ حق است اگر اشاره ای به نکته ای علمی داشته باشد و براستی لفظ قرآن بر آن دلالت کند، حق است و جای هیچ حرفی نیست؛ اگر چه هزاران دانشمند برخلاف آن نظر بدهند، ولی جان سخن اینجاست که چیزی را که از آیه ای برون نمی تراود و بر نمی آید بی جهت به آن تحمیل نکنیم، ولو همه فلاسفه و دانشمندان بر آن نظر، اتفاق داشته باشند [هرچند چنین چیزی پیش نمی آید].

بسیار پیش آمده است که فلاسفه اسلامی نکته ای را از آیات قرآنی استفاده، استظهار (1) یا تطبیق کرده اند، اما- چنانکه در بخش پیشین نیز گاهی یادآور شده ایم- آیه دلالتی بر آن ندارد، از جمله در جمله «لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» که بسیاری از عرفاء اسلامی معتقدند که منظور از امر، عالم مجردات است و گفتیم ظاهر آیه چنین دلالتی ندارد.

شگفت انگیزتر آنکه گاهی بین مفاد آیه و فرضیه مورد قبول عصر اینگونه مفسرین؛ چنان اختلاف روشن است که به هیچ روی قابل تطبیق نیست، اما همچنین با زحمت و مشقت تطبیق کرده اند، چنانکه مثلاً در فرضیه «گیهانی بطلمیوسی» (2) در هیأت قدیم زمین را مرکز عالم می دانستند و قائل بودند که نه فلک بر زمین احاطه دارد:

ص: 229

1- یاری خواستن، پشتوانه و پشتگرمی خواستن، پشت گرمی داشتن.

2- بطلمیوس Ptolemaos منجم و جغرافیدان معرف یونانی [قرن دوم میلادی] صاحب کتاب های مجسطی و آثار البلاد. او معتقد بود که کره زمین در مرکز عالم ثابت است؛ و افلاک دور آن در گردشند.

- 1- عطارد یا تیر / Mercury، کوچکترین سیاره منظومه شمسی 1/5 برابر ماه و همان عملی را که ماه نسبت به زمین انجام می دهد، عطارد با خورشید می کند. مدت حرکت انتقالی و وضعی اش 88 روز است. [به علت کوچکی در طول مدت حرکت انتقالی؛ فقط یکبار بدور خود می چرخد]. همیشه «یکسوی» آن به طرف خورشید است و یکسال و یک روز آن با هم برابرند. یونانیان آنرا رب النوع سخنوری و بازرگانی می دانستند. قدما آن را سیاره ای در فلک دوم تصور می کردند و ادبا دبیر فلک می نامیدندش.
- 2- زهره یا ناهید Venus: سیاره دوم منظومه شمسی، تقریباً همچند زمین و نزدیکترین سیاره به آنست، بخصوص وقتی که هر دو در یک سمت خورشید باشند که فاصله آن دو سی میلیون میل است. اما قرص تمام آن را هنگامی که در مقابل زمین، فراسوی خورشید قرار دارد و در فاصله 169 میلیون میل است می توان دید، مدت حرکت انتقالی آن 225 روز، حرکت وضعی اش هنوز معلوم نشده است.
- 3- مریخ (بهرام) Mars از سیارات منظومه شمسی کوچکتر از زمین. مدت حرکت انتقالی اش 687 روز و حرکت وضعی اش 24 ساعت و 37 دقیقه است. وجود آب در کره مریخ تشخیص داده شده است؛ با اینکه بعلت دوری بیشتر از خورشید (به نسبت زمین) هوای آن سردتر از زمین است (روز 15 درجه بالای صفر و شب 40 درجه زیر صفر) اما فصول سالانه 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.
- 4- مشتری Jupiter (اورمزد و برجیس) از بزرگترین سیارات منظومه شمسی، هوای اطرافش رقیق است.
- 5- زحل یا کیوان Saturne از سیارات منظومه شمسی و تقریباً 700 برابر زمین است. 8 قمر دارد و حلقه ای نورانی دور آن را فرا گرفته، مدت حرکت انتقالی اش 29/5 سال است. قدما آن را هفتمین سیاره و نحس اکبر می دانستند. سعدی می گوید بلندی و نحسی مکن چون زحل (رجوع کنید بوستان سعدی، داستان سعدی و قاضی القضاة).
- 6- فلک البروج: فلک هشتم است، که صور فلکی برآنست (حمل، ثور و جوزا...) و قسمتی از آن را که برج های دوازدهگانه بترتیب بر آن قرار می گیرند، منطقه البروج می نامند؛ بعد از فلک زحل و پیش از فلک الافلاک است.
- 7- فلک اطلس: عبارت از فلک الافلاک است، که آن را در شرع عرش گویند. زیرا اطلس به معنای درم بی سکه است پس چنانکه درم بی سکه، از نقوش ساده است، نیز فلک نهم که عرش باشد نیز از نقوش کواکب ساده می باشد (غیاث اللغات)/ دهخدا.

این فرضیه معروفی بود و مسلمانان قدیم چون فرضیه علمی مورد قبول آن زمان ها بود، با آن آشنا شدند. برخی از مفسرین تحت تأثیر این جو علمی زمان خود، سماوات سبع قرآن را همان افلاک پنداشتند؛ و چون دریافتند که عدد آنها با افلاک نه گانه مطابقت ندارد، چنین توجیه کردند که: در قرآن صحبت از عرش (1) و کرسی (2) هم شده است؛ بنابراین کرسی، فلکی است فراسوی آن هفت فلک، بنابراین فلک البروج است و عرش که برتر از همه است فلک اطلس محسوب می گردد. قرن های متوالی این توجیه مورد قبول همگان بود، حتی در محافل علمی اسلامی. تا آنکه معلوم شد که افلاک نه گانه اصولاً اساسی ندارد، زمین مرکز عالم نیست و فلک با مفهومی که قدما دریافته بوده اند؛ وجود ندارد و سیارات نیز به تعدادی که می پنداشتند؛ نیست و اصلاً خورشید جزء سیارات نیست... و تار و پود عنکوبتی این فرضیه، از هم گسیخت.

برخی دیگر از دانشمندان - که بی شک حسن نظر هم داشته اند - هنگامی که دریافتند که عدد سیارات به 7 رسیده است؛ پنداشتند و قائل شدند که «سماوات سبع» در قرآن، همان سیارات هفتگانه است و چون این عدد از 7 گذشت، توجیه کردند که قرآن آنچه را با چشم ساده و غیر مسلح دیده نمی شود؛ به حساب نیاورده است؛ بعد که دریافتند ویژگی هایی که در قرآن آمده؛ بر آنها تطبیق نمی کند منظور از سماوات را کهکشانی ها دانستند؛ و چون باز در عدد مطابقتی نیافتند؛ توجیه کردند که منظور از «سبع»، عدد هفت نیست، بلکه مطلق «کثرت» است!

باری، آنچه گفتیم؛ نمونه هایی 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 بر ماست که از این اشتباهات پند بگیریم و اساس تفسیر را بر این پایه های نا استوار و لرزان نگذاریم. پیش از تحقیق در قرآن؛ ذهن را از هر پیش داوری بپالاییم و چنان -

ص: 231

1- عرش: جسم محیط به عالم را که فلک الافلاک باشد، عرش گویند و فلک ثوابت را کرسی نامند (فرهنگ علوم عقلی) در لغت به مطلق تخت عرش گویند، عرش بلقیس فلک الافلاک را در اصطلاح شرع، عرش گویند: (کشاف اصطلاحات الفنون).

2- کرسی: تخت - عرش، سریر، اورنگ/ کنایه از علم و ملک و قدرت و تدبیر او سبحانه ج کراسی منتهی الارب/ دهخدا/ ناظم الاطباء.

بیندیشیم که گویی هیچ چیز در زمینه مورد تحقیق نمی دانیم و یقین داشته باشیم که تنها راه شناخت برای ما خود قرآن است، آن هم بر اساس اصول محاوره و به وسیله ی الفاظ، نه بر پایه علم اعداد و حساب ابجد و... .

قرآن به لسان عربی مبین؛ زبان عربی آشکار نازل شده است. اهل محاوره نیز به هر کودن بی سواد کم معرفتی اطلاق نمی شود، بلکه آن کسی که آشنا به زبان و اصول محاوره می باشد و با ذوقی عقلانی می خواهد از قرآن مطلبی را بفهمد.

البته گاهی ممکن است یک لفظ، حاوی نکات دقیقی باشد که آشنایان به الفاظ به سختی در می یابند؛ اما این نمی تواند دستاویزی باشد که آیه را خارج از اصول محاوره تفسیر کنیم، چنانکه یک مفسر سیاسی، هنگامی که سخنرانی یک سیاستمدار را می شنود؛ می تواند نکته های 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 نکته ها پوشیده مانده است.

قرآن کریم حاوی دقائق و اشارات بسیار ظریفی است که هرکس با قرآن آشناتر باشد، بهتر و بیشتر در می یابد؛ پس منظور از تفسیر بر اساس اصول محاوره آنست که نظرات خود را بر قرآن تحمیل نکنیم.

بسیار دقت باید کرد اما از خود نباید چیزی افزود.

اگر از ظاهر آیه چیزی دستگیرمان نمی تواند شد، بهتر آنست که بپذیریم که ما چیزی در آن باره از قرآن نمی فهمیم.

امید است که همگان به سترگی این مسأله پی ببریم و بدانیم که هرچه به قرآن نسبت دهیم، یک روز نازل کننده ی قرآن که به اسرار آن بیش از همه آگاه است؛ از ما بازخواست خواهد کرد.

آشنایان با زبان قرآن می‌دانند که این کتاب ارجمنده، 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/32: «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ».

و گاه برای تأکید بیشتر و برای آنکه محتوای آسمانها و زمین را نیز شامل شود؛

کلمه ی «مَا بَيْنَهُمَا» را اضافه می‌کند.

دخان/38: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ».

اینک جای چند پرسش است:

- آیا سماوات و ارض و ما بینهما؛ کنایه از ما سوی الله است، یعنی جز خدا هرچه 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 و 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 کل عالم مادی است؟

2- به فرض اخیر، یعنی شمول سماوات و ارض بر کل عالم مادی، آیا بمعنای نفی مجردات 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 اشاره ای نشده است؟

شاید طبیعی تر همین باشد که از معنی سماوات و ارض آغاز کنیم، یعنی پرسیم که آیا منظور از سماوات و ارض موجودات مادی است یا شامل مجردات هم می‌شود؟ و اگر شامل مجردات نباشد؛ جا دارد که پرسیم آیا در بین مخلوقات عالم، غیر از عالم ماده، عوالم دیگری که مجرد باشند وجود دارد که قرآن به آنها اشاره ای فرموده باشد؟

برای آنکه دریابیم منظور قرآن از سماوات و ارض چیست، باید به بررسی آیاتی بپردازیم که درباره‌ی ماهیت آسمان و زمین اشاراتی دارد، آیا سماء به معنای جهت بالا برتر است یعنی «فوق» یا به معنای موجود عالی است، چنانکه از معنی ریشه‌ی آن یعنی «سمو» بر می‌آید؟

ظاهراً [در قرآن کریم] سماء به معنای «فوق» و جَهَّتِ علو بکار نرفته است؛ ممکن است گاهی مجازاً یا مسامحه‌تاً سماء گفته شود و مراد جهت 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 حالی که می‌بینیم که در قرآن ارجمند، اولاً: سماء اکثراً به صورت جمع بکار رفته است و ثانیاً «السماء» به عنوان موجودی حقیقی ذکر شده؛ ذاتی است و نه تنها یک جهت.

اینک جای این پرسش است که آیا این موجود، این ذات عالی؛ مادی است یا مجرد یا اعم؟ 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 هنگامی که می‌گوییم:

حج/62؛ لقمان/30: «وَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ».

نباید گفت که ظاهر لفظ این مطلب را می‌رساند که: «خدا آن بالا بالاهاست!» این تبادر، از جهت حاق لفظ نیست، بلکه به خاطر انس ما با محسوسات است لذا نمی‌توان به آن بسنده کرد و رهنمون به حقیقت نیست.

اینک باز پرسش‌هایی دیگر:

- آیا این سماوات که گاه به هفتگانه بودن موصوف است (=سماوات سبع) و گاه تنها عدد آن ذکر شده:

نبا/12: «=سبعاً شداداً».

مادی است یا غیر مادی؟

- آیا در قرآن سترگ به سماء مادی اشاره ای شده است یا نه؟

- آیا این سماواتی که در کنار ارض ذکر شده، مادی است یا غیر مادی؟

- آیا اینها از یک ماده موجود از قبل آفریده شده یا نه و اگر آری، از چه ماده ای؟

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 نمی کنیم که سماء به معنای غیر مادی هم بکار رفته باشد و شاید در قرآن هم چنین کاربردی 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 می پردازیم:

فصلت/ 11-12: «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً! قَالْنَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ؛ فَقَضَيْهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ...».

(1)

سپس به چیرگی به سوی آسمان برآمد (2)، همان هنگام که آسمان دود بود (3) و به آن فرمود: - و نیز به زمین - خواه ناخواه (با گزیر یا ناگزیر) فراز آید!

هر دوان گفتند: «گردن نهاده» برآمدیم؛ (4) پس هفت آسمان از ایشان، سرانجام یافت.

از ظاهر آیه بر می آید 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 - عز اسمه - آن را به صورت هفت موجود درآورد 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 می رود و با مجردات مناسبتی ندارد، پس از آیه بدین طریق برآمد که سماوات هفتگانه مادی هستند.

آسمان و زمین

الف - آسمان

اما این دلیل بر این مطلب نمی تواند بود که «سما»، در همه جا به معنای مادی -

ص: 235

1- ثُمَّ چه به حسب ترتیب زمانی باشد یا لفظی.

2- سپس به آسمان پرداخت، استوی در اصل لغت یعنی سوار شد.

3- وَهِيَ دُخَانٌ: ظاهراً واو حالیه است، در حالی که آسمان دود یا به تعبیر امروزی گاز بود.

4- اینکه منظور ازین مکالمه چیست؛ آیا واقعاً کلامی در بین بوده است و آسمان و زمین شنیده اند یا این تعبیر کنایه از انقیاد مخلوق در برابر خالق است؛ اینک مورد بحث ما نیست.

بکار رفته باشد و ممکن است در برخی از موارد به منظور علوّ در مرتبه وجود و موجود عالی، بکار گرفته شده باشد؛ از جمله در این آیات:

1- الذاریات/ 22: «وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ».

روزی تان و آنچه به شما وعده داده می شود که ظاهراً بهشت، منظور است، در آسمان قرار دارد.

اگر کسی در این مورد پندارد که چون «آب» که حیات و زندگی از اوست، از آسمان می بارد و بدین جهت در آیه منشأ رزق را آسمان دانسته است؛ سخنی سازگار با معنای حقیقت نگفته است؛ زیرا می دانیم که «روزی» در آسمان نیست و روشنتر این می بود که می فرمود: «وَفِي الْأَرْضِ رِزْقُكُمْ»؛ چرا که حقیقتاً «روزی» آدمی در زمین است.

پس در مورد این آیه دستکم احتمال راجع و پسندیده تر اینست که سماء در اینجا، عالم فوق ماده است و بحسب آنچه از ظاهر برخی آیات دیگر، برمی آید؛ هرچه در این عالم مادی وجود دارد، از آن عالم فوق ماده نازل می شود:

نجر/ 21: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ».

همه چیز در آنجاست و سپس به عالم ماده نزول می کند 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 پنداشته اند در قیامت، همه ی این عوالم دگرگون می شود:

ابراهیم/ 48: «يَوْمَ تَبْدُلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ».

زمر/ 67: «وَالسَّمَاءُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ».

حقیقت بهشت، الآن هم در عالم دیگری موجود است و در روز قیامت مجسم خواهد شد و مردم خود را در آن عالم خواهند یافت.

2- اعراف/ 40: «إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفْعَلُ 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 می دهیم.

آیا آسمان مادی درهایی دارد و مؤمنین از آنها وارد آسمان می شوند، اما این درها بروی کفار بسته است؟

ظاهر و دنباله ی آیه اینست که هرکس درهای آسمان برویش گشوده گردد؛ وارد بهشت می تواند شد؛ این مؤید این مطلب است که بهشت در آسمان است و در آسمانی که بهشت در آن قرار دارد؛ به روی کفار باز نمی شود.

ما اکنون به این مطلب که آیا آن آسمان جسمانی است یا نه و آیا بهشت چگونه است نمی پردازیم؛ ولی البته معتقدیم که معاد جسمانی است و همان طور که «روزی» ما جسمانی است و از آن عالم نازل می شود؛ اشکال ندارد که بهشت هم مادی و جسمانی باشد و از عالم غیر مادی نازل شود؛ اگرچه نزول مکانی نیست، چنانکه نزول «روزی» هم مکانی نیست.

3- مائده/ 112: «إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنْزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ».

هنگامی که حواریون گفتند: ای عیسی، آیا پروردگار تو می تواند مائده ای برای ما از آسمان فرو فرستد؟

حضرت عیسی - علی نبینا وآله و علیه السلام - دعا کردند:

مائده/ 114: «اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لَا لِيُنَا وَلَا لِغَيْرِنَا...».

ای پروردگار ما؛ بر ما مائده ای از آسمان فرو فرست تا عیدی برای نخستین ما و انجامین ما باشد... .

آیا این مائده از آسمان جسمانی نازل شد یا از عالم مجردات؟

بعید بنظر می رسد که این مائده در یکی از کرات آسمانی وجود داشته و از آنجا فرو آمده باشد.

4- سجده/ 50: «يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يُعْرِجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ».

(خداوند) امر (عالم) را از سوی آسمان به طرف زمین؛ تدبیر می فرماید و سپس بدو فرا باز می گردد، در روزی که همچند هزار سال در شمار شمایان است.

«إِلَى الْأَرْضِ» دلالت دارد بر اینکه در تدبیر معنای نزول نیز تضمین شده است.

زیرا تدبیر با «إلی» متعدی نمی شود؛ و سپس می فرماید: همین «امر»؛ دوباره به سوی «او» فرا می رود؛ ظاهراً ضمیر «إلیه» به خداوند بر می گردد نه به آسمان.

در این آیه نیز پیداست که سماء عالم مجرد است؛ زیرا خدا که در آسمان نیست؛ خدا در همه جا حضور دارد؛ پس می توان نتیجه گرفت که منظور از سماء در این آیه سماء جسمانی نباشد، بلکه همان عالم [مجردی] است که خزائن همه چیز در آنجاست.

آیات دیگری نیز در همین زمینه وجود دارد که می توان از آنها همین بهره را برد که سماء غیر جسمانی نیز وجود دارد.

از پاره ای آیات [- که در واقع به اعتباری، دسته سوم اند-] هم، برمی آید که ظاهراً منظور از «سماء» در آنها یکی از سموات سبع، حتی، نیست و آن در جایی است که می فرماید: آب را از آسمان نازل می کنیم:

بقره/ 22: «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً...».

بعداً خواهیم گفت که طبق استظهار و دریافت ما از آیات، آسمان های هفتگانه در دیدرس ما نیست و بر آنچه ما می بینیم احاطه دارد، نیز می دانیم که آب از هیچ کره دیگری نازل نمی شود و مکان نزولی آن جو خود زمین است.

[پس در واقع سماء در این دسته آیات، در مورد مفهوم سومی بکار رفته است بجز سماوات سبع مادی و سمائی که از عوالم مجردات بود].

ب- زمین

1- در قرآن ارجمند؛ واژه «ارض» بدون هیچ شک؛ در مورد کره زمین بکار رفته؛ اما در پاره ای موارد کلمه «ارض» به صورت های دیگری استعمال شده است.

2- «ارض» به معنای کره زمین اسم، خاص است به صورت علم شخصی، اما گاهی نیز زمین به معنی «قطعات زمین» به کار برده می شود و به این معنی به «ارضین» قابل جمع بستن است؛ مثلاً در مورد حکم نفی بلد «محاربین» می فرماید:

مائده/ 33: «أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ».

محاربین را به عنوان مجازات از زمینی که در آن زندگی می کنند؛ خارج می کنند؛

که پیداست از سرزمین است نه از کره زمین. پس ارض از نظر ادبی معنای «جنس» دارد و از نظر منطقی معنای «نوع». در -

زبان های اروپایی، ولی بین این دو معنا گاهی فرق می گذارند. (1)

3- گاهی ارض، به معنای «عالم طبیعت» در برابر سماء که به معنای عالم ماوراء طبیعت است؛ به کار می رود.

اعراف/ 176: «وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ».

اما او (بلعم باعورا) بر زمین، روی آورد و از خواهش های خویش پیروی کرد و مثل او همان مثل سگ است...

«أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ» یعنی دل بستگی به زمین پیدا کرد، که یک امر قلبی است؛ آن هم نه دل بستگی به خانه یا تکه ای از زمین؛ بلکه دل بستگی به عالم دنیا؛ با این اطلاق، آسمان مادی هم ارض است.

توبه/ 38: «إِنَّا قُلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ».

به طرف زمین سنگینی می کنید.

مثل شیئی سنگین که میل دارد به زمین برسد و روی زمین بیفتد.

معنای آتَا قُلْتُمْ که در اصل: تَثَا قُلْتُمْ است؛ این است که:

چرا گندی می کنید و به زندگی دنیا علاقه می ورزید و چرا نمی خواهید سبکبال ازین دنیا پرواز کنید و مانند پرنده ای که سنگی به پایش بسته اند، نپزیده، روی زمین می افتید؟

احتمالاً در اینجا نیز، ارض به معنای کره زمین نیست.

پس اطلاق آسمان و زمین بر غیر آسمانِ دخانی (=گازی) و کره زمین غلط نیست، بلکه صحیح است و شواهدی نیز بر صحت دارد.

تعداد سماوات

چنانکه از برخی آیات بر می آید تعداد آسمان ها هفت است:

بقره/ 29: «فَسَوَّيْنَهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ».

ص: 239

1- مثلاً در زبان فرانسه Laterre بمعنی زمین/ و خاک بکار می رود. در حالی که کره زمین Le globe Terrestre یا notre Globe بکار می برند و به زمین زراعی Le terror گفته می شود. در انگلیسی نیز کره زمین را Earthe و زمین را می گویند.

پس شکی باقی نمی ماند که سماوات هفتگانه است و هفت به معنای حقیقی عدد هفت است و نه به عنوان نماد کثرت، زیرا اولاً خلاف ظاهر آیات است خاصه که درباره ای از موارد آسمان ها را تنها با کلمه سبع به کار می برد:

نبا/ 12: «وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا».

ثانیاً: وقتی از عدد هفت به عنوان کثرت استفاده می برند، که عدد واقعی مورد نظر؛ در همان حدود باشد و مثلاً برای سیصد شیء؛ عدد هفت را بکار نمی برند؛ درحالی که می دانیم طبق نظر علمای نجوم، شمار کهکشان ها از میلیون ها تجاوز می کند، در این صورت چگونه می توان عدد هفت را برای بیان کثرت آنها بکار برد؟!

تعداد ارض

از ظاهر آیات بر می آید که عدد ارض، یکی است و در هیچ آیه ای؛ ارضین نفرموده است.

تنها در یک آیه احتمال تعدد ارض؛ به چشم می خورد:

طلاق/ 12: «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ...».

خداست آنکه آفرید هفت آسمان را و از زمین (نیز) همانند آنان را و امر (عالم) بین آنها تردد دارد.

اما در همین آیه نیز می بینیم که باز تعبیر «ارضین» به کار نرفته است؛ بنابراین 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 می شود:

ملک/ 3: «الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا، مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ؛ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ».

آنکه هفت آسمان را تو در تو آفریدی؛ در آفرینش خداوند جز همانندی نیست چشم بگشا، آیا هیچ شکافی (در آن) می یابی؟

باری، در آیه ی (12) طلاق مورد بحث؛ احتمال تعدد زمین، ضعیف است، زیرا در سایر موارد در قرآن نیز همه جا ارض را مفرد بکار برده است؛ اگرچه احتمال تعدد را هم -

نمی توان نادیده گرفت، بویژه که در برخی از دعاها در کلام معصوم سلام الله علیه آمده است: «...وَالْأَرْضِينَ السَّبْعِ» هرچند در این مورد هم نمی توان گفت منظور امام، هفت کره زمین بوده است، بلکه ممکن است منظور قطعات هفتگانه زمین باشد، زیرا زمین مجموعه ی قطعات خشکی است که از آب بیرون زده است، ولی همین تقسیم نیز حد و مرز مشخصی ندارد، چرا که آسیا و اروپا دو قاره هستند، با اینکه مرز آبی ندارند. چنانکه در گذشته زمین را هفت بخش می کردند و اقالیم «سبعه» می نامیدند، آنچه در نهایت باید تأکید کرد، اینست که بهر صورت همه اینها صرف احتمال و استظهار و دریافت است و نمی توان در هیچ سو، نظر قطعی داد.

زمان خلقت آسمان و زمین

اعراف/ 54: «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ».

همانا پروردگار شما «الله» است؛ همانکه آسمان ها 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، این مطلب 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، ظاهراً به آن روز «سَبَات» (1) می گویند و ظاهراً «سبت» در اصل؛ به همین معناست؛ و لذا این روز (شنبه) را تعطیل می کنند و این مسأله در سفر تکوین تورات، (2) مطرح شده است.

ظاهراً این احتمال خیلی بعید است، زیرا «روزها» از نظر علم جغرافیا عبارتند از: مدت حرکت زمین به دور خودش (=حرکت وضعی)؛ و در لغت، گاه روز را در برابر شب -

ص: 241

1- سَبَات: اسْتِرَاح/ السُّبَاتُ: التَّوْمُ أَوْ أَوَّلُهُ، وَالسَّبْتُ: يَوْمٌ مِنَ الْأَسْبُوعِ بَيْنَ الْجُمُعَةِ وَالْأَحَدِ.

2- تورات به معنی اخص به اسفار خمسه 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 توصیه های موسی علیه السلام، در اخلاق و شریعت اطلاق می شود، ولی گاهی و بلکه بیشتر مسامحه تمام کتاب مقدس را تورات می گویند.

بکار می بریم که در عربی «نهار» می گویند. و یوم: اعم است از روز تنها و شبان روز.

قبل از پیدایش زمین و خورشید و آسمان تصوّر روز ممکن نمی بود و شنبه و یکشنبه ای در میان نبود، اگر نص قاطعی نیز در این مورد می داشتیم، در نهایت می توانستیم گفت: که روز در این مورد، یعنی زمانی به اندازه ی بیست و چهار ساعت، ولی چنین نصی نیز نداریم؛ بویژه با ملاحظه این معنا که روز (=یوم) در قرآن ارجمند به معنای دیگری هم به کار رفته است:

1- یوسف/ 54: «قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ».

«امروز تو نزد ما امین و مورد اعتماد هستی». آیا این بدان معنی است که فقط امروز هستی و فردا دیگر نیستی؟

2- نحل/ 8: «تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ...».

در سفر و حضر، سبکبارانید.

می فرماید که شما چادرها و مسکن های سبکی از پوست و امثال آن در روز سفرتان و در روز اقامت و سکونتتان درست می کنید، آیا منظور از یوم در این آیه یعنی درست در 24 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.

حج/ 47: «وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ».

همانا روزی نزد خدای تو بر شمار هزار سال است.

4- معارج/ 4: «تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ».

فراز می آیند فرشتگان و روح به سوی او، در روزی که همچند پنجاه هزار سال است. آیا در آنجا هزار و در اینجا پنجاه هزار بیست و چهار ساعت مورد نظر بوده است یا منظور، نشان دادن طولانی بودن زمان عروج و عظمت آن است. هر دو احتمال صحیح است؛ و احتمال اول نیز بیجا نیست و ممکن است دقیقاً پنجاه هزار سال طول می کشد نه یک دقیقه کم نه یک دقیقه زیاد. و یا در آیه قبل، دقیقاً هزار سال.

5- مشابه چهار آیه ای 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 الآخِرَةِ».

و شیطان 6 هزار سال خدا را عبادت کرد که نمی توان دانست از سال های دنیایی (ما) یا از سال های اخروی است.

باری، از بررسی این همه، می توان 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 نیاورده ایم. آنچه کم و بیش از آیات می توان دریافت این معناست که برای خلقت آسمان دو روز و برای زمین دو روز و برای «اقوات (1) زمین» چهار روز تعیین فرموده است:

فصلت/ 12: «فَقَضَيْنَهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ».

به پایان برد (آفرینش) آن هفت آسمان را در دو روز.

فصلت/ 9: «قُلْ أَنتُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ؟».

بگو آیا به خدایی که زمین را در دو روز آفرید کفر می ورزید؟

فصلت/ 10: «وَقَدَّرَ فِيهَا أَفْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سِوَاءً لِلسَّائِلِينَ».

و به اندازه آورد توشه های آن (زمین) را در چهار روز؛ به گونه برابر برای پرسندگان. می توان احتمال داد که منظور از دو روز در آفرینش آسمان دو مرحله خلقت باشد: در یک مرحله به صورت گاز یا دود (= دخان) و مرحله ی بعد، به صورت آسمان هفتگانه.

در زمین نیز به همین قرار یک روز به گونه ی گازی یا مایع و روز دیگر مرحله ای که به صورت جامد درآمد است (که هنوز هم مرکز زمین به صورت مایع است).

اما اینکه شش روز به چه اعتباری است؛ بطور دقیق و درست نمی توان دریافت آیا آنچه در آسمان و زمین است، جدا جدا، شش روز یا شش مرحله ی آفرینش دارند، یا آنکه مثلاً دو روز ویژه آسمانهاست و دو روز زمین و دو روز نیز توشه ها و اقوات زمین (یعنی خلقت زمین دو روز، و آمادگی برای رویش گیاه یک مرحله، و آمادگی برای پیدایش موجودات زنده حیوانی نیز یک مرحله که روی هم چهار مرحله خواهد شد). و دو مرحله هم آفرینش آسمان ها، هیچ تأییدی از آیات برای این پندارها نیست و صرفاً احتمالات است.

آنچه به احتمال قوی می توان گفت اینست که شش روز، به معنای شش بیست و چهار ساعت نیست.

ص: 243

1- اقوات = جمع قوت روزی ها و توشه ها.

آیا آسمان ها 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 «الأَرْضَيْن السَّبْع» آمده است، منظور قسمت هایی از زمین است، نظیر قاره ها که با تقسیم بندی قدیم؛ هفت اقلیم تعبیر می شده و در عرض هم بوده است؛ در مورد آسمان ها نیز می توان چنین احتمالی داد که کنار هم قرار دارند و مجموعاً مثل زمین، یک سطح کروی را تشکیل می دهند؟

ظاهراً این احتمال در مورد آسمان ها درست نیست، زیرا قرآن سترگ در دو مورد، آسمان ها را با تعبیر «طباق» معرفی فرموده است.

ملک/3: «الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَؤُتٍ».

آنکه هفت آسمان را تودرتو (طبقه طبقه) آفرید؛ در آفرینش خدای بخشاینده گوناگونی نخواهی یافت.

نوح/15: «أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا».

آیا ندیده اید چگونه هفت آسمان را بر روی هم (تودرتو) آفرید.

از کلمه طباق می توان فهمید که آسمان های هفتگانه روی هم قرار گرفته اند، به طوری که برهم منطبق می شوند؛ هفت طبقه اند، تودرتو؛ نه هفت قطعه کنار هم؛ و به حسب ظاهر این آیات به دست می آید که آسمان ها فوق یکدیگرند. دلیل دیگر اینکه در قرآن، از آسمانی با تعبیر «السَّمَاءِ الدُّنْيَا»، نام می برد و برخی پنداشته اند که منظور آسمان دنیاست، در حالی که دنیا در اینجا صفت است، یعنی پایین ترین آسمان و از آن می توان دریافت که آسمان های دیگر به ترتیب بالای این آسمان هستند و نسبت مکانی آنها به ما دورتر است. نکته دیگری که از آیات شریفه می توان دریافت اینست که این ستارگانی که ما مشاهده می توانیم کرد، پایین تر از آسمان دنیا هستند؛ یعنی پایین ترین آسمان، بالاتر از این ستارگان قرار دارد، زیرا می فرماید:

صافات/6: «إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ».

ما آسمان دنیا را به زیور ستارگان آراسته ایم بنابر آنچه از ظاهر این آیه به دست می آید، ستارگانی که زینت هستند؛ همان ها هستند که بالای سر ما، به چشم می خورند و -

آویزه های آسمان دنیایند، و ربطی به آسمان های دیگر ندارند؛ در نهایت می توان گفت که آسمان دنیا شامل اینان می گردد و این ستارگان درون آن هستند؛ پس باید گفت آسمان دنیا بفرز این ستارگان است و اینان را همچون چراغ هایی از آسمان دنیا برآویخته اند.

فصلت/ 12: «وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَحِفْظًا».

ما آسمان دنیا را به چراغ ها آراسته ایم و برای نگاهبانی.

بنابراین با آسمان های دیگر ربطی ندارند وگرنه مناسبتر این بود که بفرماید: «زَيَّنَّا السَّمَوَاتِ».

اما اینکه آیا آسمان های دیگر چگونه اند؟ آیا ستارگانی دارند و ما نمی بینیم و یا ندارند؛ و اینکه خلقت آنها چگونه است؛ همه برای ما نادانسته است و از آیات چیزی در نمی توانیم یافت.

به دنبال آیه ی دوازدهم سوره ی گرامی فصلت؛ کلمات «... و حِفْظًا» آمده است، چنانکه در آیه هفتم سوره مبارک صافات نیز؛ و در سوره ارجمند حجر آیه ی هفدهم، هم می فرماید:

حجر/ 17: «وَحَفِظْنَاهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ».

و آنان را از هر شیطان رانده شده در پناه گرفتیم، اینک می بینیم که در پی آن مطلب که ستارگان زینت آسمانند؛ مسأله ی حفظ آسمان ها مطرح شده است آیا منظور از «حفظ» چیست و ستارگان در نگاهبانی آسمان ها، چه نقشی دارند؟

قبل از پاسخ به این پرسش ها؛ یادآور شویم که زینت بودن اختران، بدین معنی نیست که تنها فایده ی آنان، همان زینت است؛ از آیات چنین چیزی دریافته نمی شود؛ آیات می فرمایند: که اینان برای آسمان ها زینت هم هستند؛ و اینگونه آیات، دلالت بر حصر غایت نمی کنند؛ چنانکه در آیه ای می فرماید:

نحل/ 16: «وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ».

و نشانه هایی؛ و با ستارگان رهنمون یابند. که در می یابیم چنین نیست که تنها برای هدایت آفریده شده اند؛ بلکه این نیز فایده ای است که بشر بویژه در زمان نزول وحی - در می یافته است.

حفظ آسمان ها به چه معنی است؟

این مطلب به چند صورت درخور بررسی است:

1- حفظ به معنی ابقاء یعنی نگهداشتن از نابودی:

فاطر/ 41: «إِنَّ اللَّهَ يُمَسِّكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِن زَالْنَا إِذْ أَمْسَكْتَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ، إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا».

خداوند آسمان ها و زمین را از نابودی باز می دارد و اگر نابود شدند؛ جزوی کسی بازشان نمی تواند داشت؛ او بردبار بخشاینده است.

شاید در آیه 255 سوره بقره، تعبیر:

بقره/ 255: «وَلَا يُؤْوِدُهُ 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/ 65: «وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ».

و باز می دارد 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 آیه ی:

صافات/ 7: «وَحِفْظًا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ».

دارای چه معنایی است؟

نخست به نظر می آید منظور این باشد که خداوند آسمان و زمین را از اخلال شیطان ها در نظمی که دارند؛ حفظ می فرماید؛ بدین معنی، «حفظ»، همان به معنای نگاهداشت از نابودی می شود، یعنی نه تنها موجودات بی شعور، بلکه پدیده های شعورمند نیز نمی توانند نظام عالم را به هم بزنند.

این دریافت در صورتی است که حفظ را مفعول مطلق فعل محذوف بدانیم: «وَحِفْظَانَهَا حِفْظًا». احتمال دیگر اینست که «حفظاً» مفعولٌ لَهُ باشد، یعنی: «زَيِّتًا السَّمَاءَ لِأَجْلِ الْحِفْظِ». در این صورت چنین برمی آید که اختران در آسمان؛ در طرد شیطان ها نقش دارند، اما چه نقشی، برای ما درست قابل فهم نیست. در تأیید این احتمال می توان آیات دیگری را نیز ذکر کرد:

صافات/ 8: «لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى وَيُقَذَّفُونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ».

از گروه فرازین (آسمانی) چیزی نمی توانند شنید و از هر سوی رانده می شوند. شیطان ها برای شنیدن خبرهای غیبی و آگاهی از حوادث عالم به سوی آسمان بالا می رفتند و با نشستن در نشیمن گاههایی؛ «استراق سمع» می کردند.

جن/ 9: «وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ».

و ما (جنیان) می نشسیم، آنجا در جایگاه های (استراق) سمع. اما اینکه چگونه آنان بالای جو می توانند استراق سمع کنند؛ در قرآن بیان نشده است، هر چند می توان وجوهی به صورت احتمال ذکر کرد. (1)

آنگاه در همین آیه ی 9 از سوره جن می فرماید: اما اکنون به گونه ای است که اگر کسی بخواهد استراق سمع کند، با شهاب طرد خواهد شد.

آیه ی دیگر:

انبیاء/32: «وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا».

آسمان را سقف حفظ شده ای قرار دادیم.

برخی کسانی که کتاب هایی به نام تفسیر نگاشته اند؛ می نویسند که منظور از «سما» در این آیه، جو زمین است و این جو، به گونه ای ساخته شده است که مانع ریزش سنگ های آسمانی به زمین می گردد. بدینگونه که از نظر علمی اثبات شده است که همواره زمین از سوی آسمان سنگباران می شود، اما این سنگ ها چون به جو می رسند [به علت سرعت و اصطکاک] به گاز تبدیل می شوند؛ لذا جو زمین «محفوظ» نامیده شده است. در حالی که بسیار روشن است که اگر این مطلب درست می بود می باید می گفت: «وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا حَافِظًا» یعنی جو، حافظ زمین می شد نه محفوظ.

ظاهراً منظور از آسمان (= سما)، در این آیه دستکم این جو، نیست. برحسب 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 شگفت انگیز است که روی سر او، چنان موجودات سترگی باشند و فرو نریزند. خداوند می فرماید:

رعد/2: «اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا».

خداوند است آنکه فراز آورده است آسمان ها را بیستونی که «بتوانید» دید.

در تفسیر این آیه دو وجه تصور می شود:

1- منظور از «بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا» اینست که «ستون مرئی» وجود ندارد؛ یعنی «تَرَوْنَهَا» صفت «عَمَد» است. گویا بدین مضمون روایتی نیز وجود دارد. برحسب این تفسیر؛ ممکن است ستون برای آسمان وجود داشته باشد، اما دیدنی نیست.

ص: 247

1- در بحث های بعدی توضیحی در این باره خواهد آمد.

2- ترونها، جمله معترضه است؛ یعنی خدا آسمان ها را بدون ستون بر فراز کرد و شما می بینید که اصلاً ستونی وجود ندارد.

به هر حال، هر دو تفسیر، قابل تصوّر است و ظاهراً مانعی برای تصوّر هیچ یک از دو وجه وجود ندارد.

نتیجه: از نکاتی که قرآن درباره ی آسمان ها بیان کرده است، این است که آسمان ها از سوی خدا از نابودی و سقوط حفظ می شوند.

عرش و کرسی

در قرآن بجز آسمان و زمین و آنچه در بین آن دو است؛ از دو موجود دیگر به نام های عرش و کرسی نیز نام برده شده است. در مورد کرسی؛ تنها یک آیه وجود دارد:

بقره/ 255: «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ».

گستره ی 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 یک چیز است؟ برخی احتمال داده اند که یک چیز است، با دو نام. عرش به اعتبار دلالت بر اریکه ی 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 می شود.

اما آیا برابری یکی هستند یا دو تا؟ چیزی است که دلیلی قطعی از خود قرآن بر هیچ کدام نداریم؛ اما بر حسب روایات متعدد می توان 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 برابری موجوداتی هستند نظیر سایر پدیده های 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 می شود.

یونس/ 3: «ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ».

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 - جل شانه - جسمانی نیست. پس این یک تعبیر کنایی است از مقام ربوبیت. بهر حال این یک احتمال است. تعبیر «اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ» در هفت مورد آمده است؛ از جمله:

اعراف/ 54: «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ».

همانا خدای شما «الله» است؛ آنکه آسمان ها و زمین را در شش روز آفرید، سپس بر عرش برآمد.

احتمال دیگر این است که عرش، نام مخلوق خاصی باشد و مؤید آن هفت مورد دیگر است که خدا با تعبیر «رَبُّ الْعَرْشِ» توصیف می شود؛ از جمله:

توبه/ 129: «فَإِنْ تَوَلَّوْا فَعَلَّ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ».

اگر برگشتند و به تو پشت کردند؛ بگو خدا مرا بسنده است (همان که) جز او خدایی نیست؛ بر او پشتگرمی و تکیه دارم و او پروردگار عرش سترگ است.

از ظاهر آیه چنین برمی آید که عرش، موجودی است که خدا ربّ اوست؛ این استظهار و مددجویی از آیه در اینجا بعید نیست، گرچه به این ظاهر نیز چندان تکیه نمی توان 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 پدیده ای است و خدا ربّ اوست؛ بلکه ربّ در اینجا بمعنی دارنده و صاحب است، دارنده عزّت در اینجا نیز می تواند رب العرش به معنی صاحب ملک و تدبیر باشد؛ اما آیه روشنتری نیز هست:

غافر/ 7: «الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ».

آنانکه عرش را بر می دارند و آنان که اطراف آن هستند. در این آیه بعید است بگوییم عرشی که حاملین و اطرافیان دارد؛ یک تعبیر کنایی است از مقام ربوبیت و ظاهر آنست که در این آیه عرش موجودی است حقیقی؛ چنانکه در این آیه نیز:

الحاقه/ 17: «وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ».

عرش پروردگارت را در این روز هشت تن فراز مردم بر می دارند. هرچند اگر دلیل قاطعی می داشتیم این تعبیرات قابل تأویل می بود، اما ظاهر آیه، همین است.

این احتمال نیز بعید نیست که در این آیات عرش موجود حقیقی است و در آیات دیگر، تعبیر کنایی؛ هرچند این احتمال خالی از تکلف نیست.

نتیجه سه احتمال در این مورد وجود دارد:

1- تعبیر کنایی (1) از مقام ربوبیت و تدبیر جهان.

2- در همه جا مراد موجود حقیقی است، اما تعبیر:

رعد/3: «إِسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ».

مجموعاً تعبیری کنایی است.

چنانکه در کنایه «زَيْدٌ عَرِيضُ الْقَفَا»؛ (زید پس گردنی پهن دارد) (2) قفا حقیقی است، ولی عریض بودن آن تعبیر کنایی است.

3- جمع هردو و تفصیل آیات یعنی در برخی آیات حقیقی و در برخی دیگر تعبیر کنایی است.

اما برحسب روایات، عرش یک 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 درباره‌ی 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 دیگری 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.

ص: 250

1- در کنایه هر لفظ مفردی در معنای حقیقی بکار می‌رود، ولی منظور گوینده، لازمه مفهوم جمله است.

2- کنایه از اینکه زید، بی‌رگ یا احمق است.

بعد از بررسی آیاتی که مربوط به خلقت آسمان ها و زمین بود؛ مناسب است در باره ی پدیده های جهان و حکمت آفرینش آنها که در قرآن، بدانها اشاره شده است. فهرست وار، بحث کوتاهی داشته باشیم:

دسته ای از آیات مربوط است به آفرینش ماه، خورشید، ستارگان و حکمت هایی که در آفرینش آنها بیان شده است: از جمله اینکه حساب را از حرکت ماه و خورشید به دست می توان آورد:

انعام/ 96: «وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ حُسْبَانًا».

(و قرار داد خداوند) خورشید و ماه را شمارگرانی (یا وسیله ی شمارگری و محاسبه).

در مورد حرکت و کیفیت آن و نظم حرکت ماه و خورشید و یا شکل هایی که ماه پیدا می کند، نیز اشاراتی شده است: از جمله در این آیه:

اعراف/ 54: «وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِ».

خورشید و ماه و اختران در تسخیر امر اویند.

کلمه ی تسخیر، در قرآن بسیار به کار رفته است؛ چه درباره کرات آسمانی و چه در مورد پدیده های زمینی و حتی درباره ی نهرها، دریا و کشتی و جز آنها.

این کلمه در لغت، به معنای بکار گماردن است؛ یعنی آدمی، وسیله ای یا عاملی را در اختیار بگیرد و برای منظور خویش به کار بگمارد. برخی نا آشنایان به قرآن و نا آشنایان با زبان و ادبیات عربی؛ گمان کرده اند که آیات تسخیر از پیشگویی های قرآن است و منظور از آنها اینست که بشر مثلاً، کرات آسمانی را تسخیر خواهد کرد، در حالی که در قرآن تسخیر فعل خداست نه بشر؛ و منظور این است که حرکت این اجرام با آثاری که از آنها ظاهر می شود، همه زیر فرمان الهی است و اوست که برای هدفی کلی که از آفرینش پدیدگان می داشته؛ هر چیزی را در جای خود و با ویژگیهای آن آفریده و زیر فرمان آورده است.

یس/ 38-40: «وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ * وَالْقَمَرَ قَدْرًا 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 اندازه گیری (خداوند) قدرتمند-

دانا. و برای ماه قرارگاه هایی مقدر ساختیم تا چون شاخسار خشک خرما (به شکل هلال) بازگردد. خورشید را سزیده نیست تا ماه را دریابد و نه شب را که بر روز پیشی جوید و هریک در مداری شناورند.

در مورد دو آیه ی نخستین در بحث تقدیر، اشاره کردیم که در بیان نظام حکیمانه ی آفرینش ماه و خورشید است که به هم نمی رسند و یکدیگر را جذب نمی کنند و مزاحم حرکت همدیگر نمی شوند.

قسمت اخیر آیات یعنی «كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ» را توضیح می دهیم:

ممکن است برخی گمان کنند که ذکر فلک، در این آیه به نوعی تأیید فلکیات قدیم است، که برای هریک از سیاره ها یک فلک قائل بودند. باید توجه داشت که فلکیات قدیم مبتنی بر فرضیه ای بود که باطل شده است، آنان فلک را جسم شفاف می دانستند که قابل «خرق و التیام» (1) نیست. قابل آن نیست که چیزی از آن عبور کند؛ کون و فساد در آن محال است و باری فلک را جرمی شفاف می دانستند که کرات در آن میخکوب شده اند؛ برای ماه و خورشید و کرات حرکت قائل نبودند، بلکه حرکت را برای فلک می دانستند.

اما در قرآن، فلک را چون دریایی می داند که اجرام در آن حرکت دارند و شناورند. پیداست که منظور فضایی است که این اجرام در آن حرکت می کنند و مدار حرکتشان را در آن فضا تعیین می کنند، نه آنچنان که قدما می گفتند: فلک حرکت می کند و آنها در فلک ثابتند.

بنابراین، قرآن از ابتدا «فرضیه فلکیات» قدیم را مردود دانسته است. به علاوه، قرآن می فرماید: «كُلٌّ فِي فَلَكٍ» یعنی هریک در یک فلک شناورند؛ در حالی که قدما چند فلک محدود، بیشتر قائل نبودند. ضمناً کلمه «يَسْبَحُونَ» دلالت دارد بر اینکه هریک از اجرام هم حرکت وضعی دارد و هم انتقالی.

پس از این آیه می توان استفاده برد که اجرام علوی، همه در حرکتند و این چیزی است که نجوم جدید، اثبات می کند. آیات دیگری نیز وجود دارد که به آنها نمی پردازیم.

زمین

در مورد خود زمین ویژگی هایی در قرآن ذکر شده است، که بیشتر ناظر به منافع انسان -

ص: 252

1- خرق و التیام: پاره کردن و پیوستن / نفوذ در افلاک و خروج از آن.

بر روی زمین است؛ به همین جهت بحث در مورد این آیات را می توان به دو شاخه، تقسیم کرد:

1- تدبیر جهان.

2- تدبیر انسان.

اینک به طور فشرده و فهرست وار ویژگی های زمین را می رسیم.

بقره/22: «الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ 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 می کنید.

طه/53: «الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ مَهْدًا».

آنکه زمین را برای شما جای آرامش و راحتی قرار داد.

نبا/6: «الَّذِي جَعَلَ الْأَرْضَ مَهَادًا».

آیا ما زمین را برای شما محل آسایش قرار ندادیم؟

مهد و مهاد نیز معنایی همانند فراش دارند، برخی گفته اند که می توان از این دو کلمه دریافت که زمین همچون گاهواره دارای حرکت است؛ اما این روشن نیست، زیرا در آن صورت جای آنست که دیگری بگوید نوع این حرکت گاهواره ای و دارای رفت و برگشت است؛ در حالی که چنین نیست، بنابراین، ظاهر آیه همان اشاره به راحتی و جای استراحت و آرامش است، همچنان که گاهواره برای نوزاد، چنین است.

مؤمن (غافر)/64: «اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فَرَارًا».

خداست آنکه زمین را جای استقرار شما کرد.

نوح/19: «وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ بِسَاطًا».

و خداست که زمین را زیر پای شما گسترد.

ملک/15: «هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَأَمْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا». (1)

اوست آنکه زمین را برای شما رام ساخت، پس به نواحی آن روان شوید. نکته ای که در آیه ی اخیر بر آن تکیه شده، این است که: زمین زیر پای آدمی رام است و چون مرکبی است راهوار. و از آن می توان دریافت که زمین دارای حرکت انتقالی است، زیرا ذلول به معنی شتر راهوار است.

پس معنی آیه می تواند این باشد که زمین با آنکه حرکت می کند، شما را نمی آزارد و -

ص: 253

1- منکب: قسمت برآمده ی بدن انسان، در جائی که بازو و کتف به هم می رسند. بنابراین منکب ارض، یعنی نواحی زمین، یا بلندی های زمین.

شما روی آن راحت هستید و آن چون مرکب راهواری به حرکت خود ادامه می دهد.

مرسلات/ 25: «الْمَ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا».

آیا زمین را جایگاه گرفتن و جذب قرار ندادیم؟

کفات موضعی است که اشیاء در آن جمع آوری می گردد و در اصل معنای آن گرفتن و ضمیمه کردن (قبض و ضم) وجود دارد. از همین جا می توان بهره برد که زمین، اشیاء را به خود جذب می کند، می گیرد و بعید نیست که اشاره به نیروی جاذبه زمین باشد، که با توجه به سرعت شگرف حرکت زمین، اگر این نیروی جاذبه نمی بود؛ همه ی اشیاء روی زمین، در فضا پراکنده می شد.

کفات، دارای معنای دیگری نیز می باشد، عرب می گوید: كَفَّتِ الطَّائِرُ أَيَّ اسْرَعٍ فِي الطَّيْرَانِ پرنده به سرعت پرید، با توجه به همین معنا، برخی گفته اند این آیه اشاره ای است به حرکت انتقالی زمین، اما ظاهراً این احتمال، از احتمال نخستین ضعیف تر است، زیرا کفات معنای مصدری دارد، بنابراین معنای آیه چنین می شود، 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 معظم، که از هریک می توان نکته هایی دریافت، که احتمالاً با مطالب علمی نیز مطابقت داشته باشد.

شب و روز

اشاره

یکی از پدیده های دیگر، مسأله ی شب و روز است، که در قرآن بر آن تکیه می شود و تعابیر مختلفی در مورد آن وجود دارد:

انبیاء/ 33: «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ».

اوست آنکه شب و روز را آفرید.

در هیچ یک از این آیات، درباره ی هیچ پدیده ای به طور خالص، بیانی نیامده و همه با توجه به مسأله ی 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.

ص: 254

تنها از اوست اختلاف شب و روز.

در این آیه، در مورد کلمه «اختلاف»؛ بین مفسرین اختلاف وجود دارد:

برخی می گویند: منظور، اختلاف ساعات شب و روز است که گاهی طولانی و گاه کوتاه می شود. و اشاره دارد به اینکه خداوند زمین را چنان آفریده که با حرکت آن ساعات شب و روز تغییر می یابد و دارای حکمت هایی است.

بعضی دیگر می گویند: 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 مناسب تر است. از چیزهایی که احتمال اول را ضعیف و بعید می کند. این است که اختلاف ساعات شب و روز در همه جای زمین وجود ندارد؛ در برخی جای ها مانند مناطق استوایی، ساعات مساوی است، ولی پیاپی آمدن شب و روز همه جا وجود دارد، به علاوه آیات دیگری نیز این معنای جانشینی شب و روز و پیاپی آمدن را تأیید می کند.

فرقان/62: «وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً»

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 می خواهند پند گیرند یا شکرگزاری کنند. یعنی توجه در اینجا موجب تذکر و آشنایی با حکمت های الهی و باعث شکرگزاری می گردد.

در توضیح اینکه این چه نعمتی است در آیه ای می فرماید:

قصص/71: «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهُ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُم بِضِيَاءٍ».

بگو باین سؤال پاسخ دهید: که اگر خدا شب را تا قیامت بر شما جاودانه می کرد کدام خدا جز الله برایتان روشنایی می آورد؟

قصص/72: «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهُ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُم بِاللَّيْلِ...».

بگو باین سؤال پاسخ دهید: که اگر خدا روز را تا قیامت بر شما جاودانه می کرد کدام خدا جز الله برایتان شب را می آفرید؟

شب و روز برای انسانها منافع عظیمی در بر دارد؛ علاوه بر آنکه روز مناسب حرکت -

ص: 255

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 یک 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/ 27: «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 گاهی 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 غروبگهان 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 یک وقت طبیعی فرض کنیم، تا بعد قبول کنیم که در هم داخل شده‌اند؛ در حالی که احتمال دوم معنای محسوسی دارد، بهر صورت احتمال دوم نیز قطعی نیست.

تقلیب و تکویر

نور/ 44: «يُقَلِّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ».

خداوند شب و روز را دگرگونه می‌کند.

زمر/ 5: «يُكْوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ».

برمی‌افکند 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 گل که یک گلبرگ، روی گلبرگ زیرین را می‌پوشاند. برخی خواسته‌اند ازین آیه حرکت زمین و هم کیفیت روز و شب را نسبت به هم کیفیت روز و شب را نسبت به هم، استفاده کنند و برخی دیگر کروییت زمین را؛ چون تکویر، معمولاً گردشی (1) و مدوّر است، مثل تکویر العمامه.

ص: 256

اعراف/ 54: «يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا».

فرا می پوشد شب را با روز که شتابان در پی اوست. ظاهر معنا این است، که روز را پوشش شب می کند، هرچند عکس آن نیز قابل تصور است، اما چون دو مفعولی است ظاهراً همان احتمال اول درست تر است - پس معنا چنین است، که نور پدیده ایست که بر زمین می تابد و ظلمت امری عدمی است؛ اگر نور نبود زمین تاریک می بود، نور پوششی است که زمین را فرا می گیرد.

پدیده های ارضی

1- کوه ها

در موارد بسیار بر پدیده کوه ها در قرآن تأکید شده و فرموده است که درباره آن فکر کنید و حتی یادآور شده است که از چه جهت بیندیشید.

رعد/ 3: «هُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا».

رواسی، صفتی است که جانشین اسم شده؛ یعنی جبال رواسی (= کوه های محکم) و نفرموده است «جبال صلبه» و یا «شامخه» تعبیر رواسی، این مفهوم را به ذهن می آورد که گویی کوه ها لنگرهای زمین اند، زیرا ارساء بمعنی لنگر انداختن کشتی است.

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 کوه ها را چون لنگرها و میخ ها آفریدیم تا جلوی تزلزل زمین را بگیرد:

انبیاء/ 36: «وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ».

و در زمین لنگرهایی (= کوه هایی) گذاردیم تا ایشان را نلرزاند. کوه ها را لنگرهایی قرار دادیم تا زمین را از لرزندان بازدارند، یعنی اگر این کوه ها نبودند؛ زمین این آمادگی و اقتضاء را می داشت که دائماً بلرزد. این معنا برحسب علوم نیز اثبات شده است که گازهای درون زمین موجب تزلزل پوسته زمین می گردد و گاهی به صورت زلزله ظاهر می شود.

ومیدان: انبیاء/ 31: «أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ».

بمعنای نوسان است.

تعبیر اوتاد (= میخ ها) نیز می تواند همین معنا را برساند.

نبا/ 7: «وَالْجِبَالُ أَوْتَادًا».

کوه ها میخ های زمین هستند.

2- راه ها (= سُبُل)

زخرف/ 10: «وَجَعَلْ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا».

این مطلب که خدا در زمین راه هایی قرار داده است؛ نخست ساده بنظر می آید؛ زیرا انسان نیز خود راه می سازد، سهل است که آسفالت هم می کند!

اما نکته اینجاست که اگر زمین کاملاً هموار می بود و هیچ چین خوردگی نمی داشت، قطعات مختلف زمین از هم مشخص نمی شد و هیچ کس راه به جایی نمی برد؛ به اضافه که به وسیله چین خوردگی ها و کوه ها و تپه و ماهورها راه ها شکل می یابند؛ همان کوه ها و چین خوردگی ها نیز اگر بصورت دیوار صاف بلند می بود؛ عبور از آنها میسر نمی گشت؛ پس اینها در همان حال که مناطق زمین را مشخص می کنند؛ راه هایی نیز فراهم می آورد. و این نعمت سترگی است. قرآن این دقائق را یادآوری فرموده و ما را به اندیشیدن درباره آنها دعوت کرده است.

3- باده ها (= رِیاح)

باده ها، از چند جهت؛ در قرآن مورد بحث قرار گرفته است:

1- از این جهت که موجب پیدایش ابر و در نتیجه باران می گردند و مبشران رحمت الهی اند.

2- از این جهت که لواقع هستند (که توصیف خواهیم کرد به چه معنی است).

3- از جهت اینکه موجب حرکت کشتی های بادی می گردند.

شوری/ 33: «إِنْ يَشَأْ يُسْكِنِ الرِّيحَ فَيَظَلُّنَّ رَوَاكِدَ عَلَى ظَهْرِهِ».

اگر بخواهد باد را نگاه-می دارد تا (کشتی ها) بر شانه های امواج از حرکت بازمانند.

قرآن مکرم، این حس را در ما برانگیخته و بیدار کرده است که به پدیده ها به نظر سطحی ننگریم:

اعراف/ 57: «وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرَى بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ».

اوست که باده ها را پیشاپیش رحمت خویش (باران)؛ به بشارت می فرستد.

حجر/ 22: «وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً».

ص: 258

بادها، این بارور کنندگان را گسیل داشتیم و از آسمان آب را فرو فرستادیم.

برخی «لواحق» را به معنای بارور کنندگان درختان معنی کرده اند و گفته اند که یکی از وسائل تلقیح درختان باد است، که گرده گل نریا نر گل را به ماده می رساند (در برخی درختان این عمل به وسیله حشرات و زنبورها انجام می شود) و آن را بارور می کند. اما با توجه به ذیل آیه که می فرماید: «فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً»، بعید بنظر می آید، زیرا اگر منظور این باروری می بود، می بایست ذیل آیه را نیز متناسب با صدر آن می آورد و می فرمود: 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 بادها و نوع آنها می دانند.

برای اینکه بخار آب که به صورت ابر در هوا متراکم است؛ به آب تبدیل شود، نیازمند به یک کاتالیز (1) (واسطه و عامل مساعد) است و باد نقش این کاتالیز را به عهده دارد و با فعل و انفعالاتی که در ابرها انجام می دهد؛ بی درنگ ابرها بارور و باران سرازیر می شود.

این در صورتی است که «لواحق» را در آیه به معنای مُلقحات (= بارور کنندگان) بگیریم، ولی ظاهراً در لغت بدین معنی نیامده است، لواحق یعنی باردارها؛ و در این صورت می تواند معنای دیگری داشته باشد: یعنی باد خود بارور است، از چیزی و حامل چیزی است که آن چیز مستوجب نزول باران می گردد. ممکن است حامل بار الکتریکی یا چیزهای دیگری که به وسیله ی علوم اثبات شده است یا خواهد شد؛ به هر حال جای تأمل است، ولی نباید آیه را بر پدیده ای 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/12: «هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنْشِئُ السَّحَابَ الثِّقَالَ».

اوست که آذرخش را به شما بیم زا و امید بخش بنماید، و ابرهای سنگین را ایجاد کند.

در این آیه نیز مانند سایر موارد؛ هم به ارتباط خدا تکیه شده است (= هوالذی...) و -

ص: 259

Catalyseur - 1 موادی که سرعت واکنش های شیمیایی را افزایش می دهند و خود در آخر عمل بدون تغییر باقی می مانند؛ فرهنگ اصطلاحات علمی، ص 432.

هم به نقش پدیده برای انسان (= یریکم...).

بعد می فرماید:

رعد/ 13: «وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ وَالْمَلَائِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَنْ يَشَاءُ وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ».

و تندر، تسبیح گوی اوست، از سر سپاس و بزرگداشت و فرشتگان (نیز تسبیح او گویند) از بیم وی و صاعقه ها را گسیل می دارد و به هرکس خواهد، برخورد خواهد داد و آنان در خدا ستیزه دارند و خدا سترگ نیروست.

نکته هایی عجیب در این آیه وجود دارد که مجال واری آنها نیست:

تسبیح رعد چیست؟ برخی نادانان و نا آشنایان با ادب و لغت عربی، تسبیح را از ماده سباحة بمعنای شناوری گرفته و گفته اند: تسبیح اشیاء، تکامل آنهاست!

یک عرب ساده نیز بدین کسان می خندد؛ زیرا مفهوم تسبیح؛ هیچ ربطی به شنا و تکامل و... ندارد، تسبیح یعنی خدا را منزه شمردن. آیات زیادی در این زمینه وجود دارد:

جمعه/ 1: «يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ».

آنچه در آسمان ها و زمین است تسبیح خدا می کند.

اسراء/ 44: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ». (1)

هیچ چیز نیست مگر که خدای را به سپاس و بزرگداشت تسبیح گوی است.

حتی آیاتی داریم که همه چیز خدا را سجده می کنند. این آیات متشابه است و باسانی نمی توان دریافت که معنای آنها چیست.

اجمالاً یک مشرب کُلّی وجود دارد که می گوید: این تعبیرها، استعاری است؛ یعنی همه دلیل کمال آفریننده ی خود می باشند و حکایت از صفات خدا می کنند؛ یعنی گویی به زبان تسبیح و تنزیه صفات الهی را بیان می نمایند.

مشرب دیگری می گوید: اشیاء واقعاً شعور دارند و براستی تسبیح می گویند و ذکر دارند و از باب نمونه، سخن گفتن سنگریزه در دست پیامبر صلی الله علیه و آله، را مثال می زنند و می گویند؛ در آن مورد، سنگریزه تسبیح خود را به گوش دیگران رسانده است، نه آنکه همان هنگام در آن ایجاد تسبیح شده باشد.

ص: 260

1- بزرگان ادب فارسی ما نیز همین دریافت صحیح را از این آیات داشته اند؛ سعدی می فرماید: تسبیح گوی تو نه بنی آدمند و بس *** هر بلبل که نغمه بر آن شاخسار کرد.

آدمی در نمی یابد وگرنه همه چیز، تسبیح گوی خداست.

ما سمیعیم و بصیریم و هُشیم *** با شما نامحرمان ما خاُمُشیم.

این نظر با ظاهر آیات نیز سازگار است.

اسراء/44: «وَإِنْ 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/41: «كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَوَتَهُ وَتَسْبِيحَهُ».

هرکدام همانا می داند نماز و تسبیح خدا را. اما در نمی یابیم و از فهم ما دور است.

همین دسته دوم، باز از نظر تبیین مطلب بر اساس اصول عقلی، خود به دو دسته تقسیم می شوند:

1- دسته ای که می گویند: همین اشیاء با همین صور مادی، شعور و درک دارند.

2- دسته ای که قائلند که: اشیاء صورت غیر محسوس دیگری دارند، که آن صورت دوم، شعور و درک دارد و همانست که روز قیامت

ظاهر می شود و همانست که شهادت می دهد و قرآن در مورد آن می فرماید:

فصلت/21: «قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ».

می گویند: خدا ما را به سخن آورد، همان که هر چیز را به سخن می آورد.

بهرحال هرکدام باشد با درک عادی ما سازگار نیست، ولی ظاهر قرآن، با آن مناسب است؛ و ادعای مکاشفات عرفانی و احیاناً دلایل

عقلی نیز برای مشاهده آنها شده است «وَالْعِلْمُ عِنْدَ أَهْلِهِ». جمله ی:

اسراء/44: «لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ».

احتمال اول (که می گفت همه این تعبیرها استعاری است و قابل فهم و دلالت بر صفات آفریننده ی آنها می کند)؛ را بعیدتر می کند، زیرا

حکایت از صفت خالق را همه می توانند فهمید؛ پس چگونه خدا می فرماید، ولی شما تسبیح آنها را نمی فهمید؟!

در مورد رعد بخصوص، نظر دیگری نیز وجود دارد و آن اینکه رعد، اسم ملکی است و در آیه ذکر عام بعدالخاص شده است. این احتمال

خلاف ظاهر است، چون رعد دارای معنای عرفی است که همان صدای مخصوص ابر باشد و این احتمال دلیل محکم تری می خواهد.

نکته دیگر اینکه می فرماید:

رعد/13: «وَالْمَلَايِكَةُ...».

فرشتگان موجودات شعورمند هستند، که تسبیح می گویند و بعد می فرماید:

رعد/13: «... وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ...».

صاعقه یک پدیده طبیعی است ولی می فرماید:

رعد/13: «... فَيُصِيبُ بِهَا مَنْ يَشَاءُ...».

یعنی خدا آن را بهرکس که بخواهد اصابت می دهد، اصابت اتفاقی نیست، حساب شده است، تقدیر و قضاء الهی بر اینها همه حاکم است و «توحید افعالی» در اینها جریان دارد.

پدیده های زمینی

1- کیفیت پیدای ابرها و بارش باران

نور/43: «الَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُرْجِي (1) سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلَّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَامًا (2) فَتَرَى الْوَدْقَ (3) يُخْرُجُ مِنْ خَلَالِهِ وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدًا (4) فَيُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَصْرِفُهُ عَنْ مَنْ يَشَاءُ يَكَادُ سَنَا (5) بَرْقُهُ يَذْهَبُ بِالْأَبْصَارِ».

ندیده ای که خدا ابری را آرام به حرکت در می آورد، آنگاه پاره های آن را به هم می پیوندد؛ سپس آن را فشرده و متراکم می کند، آنگاه می بینی که باران از دل آن فرو می ریزد و نیز از میان کوهواره ی (ابراهای آسمانی) تگرگ فرو می فرستد، که هر جا خدا بخواهد آن را می رساند و از هر جا بخواهد باز می داردش؛ و گویی پرتو برق (ابرها) می خواهد چشم ها را (از بین) ببرد.

از چیزهای جالب توجه، که چنانکه گفتیم در سایر آیات نیز وجود دارد؛ اینست که خداوند، هریک از این پدیده ها را به خود نسبت می دهد: خدا ابر را به آرامی می راند.

قرآن تعلیم می دهد که ببینید خداوند چگونه بخار را آرام آرام بلند می کند و بعد ابرها را به هم نزدیک می سازد و چون فشرده شدند، باران فرو می بارد.

نیز در مورد تگرگ می گوید: خدا تگرگ را فرو می آورد؛ بعد، باز اختیار فرود، دست -

ص: 262

1- به آرامی می راند.

2- انباشته.

3- باران.

4- تگرگ.

تگرگ نیست، باز خداست که فرمان می دهد، کجا ببارد و کجا نبارد.

در این آیه، جمله ی:

نور/ 43: «... وَيُنزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ...».

نیاز به توضیح بیشتری دارد: در آسمان، کوه ها، کجاست و چگونه از کوه ها چیزی نازل می شود؟

دانشمندان صاحب نظر، در این حوزه ها گفته اند: که ابرها که در جو زمین متراکم می شود؛ به شکل کوه هاست. این موضوع برای مسافرین هواپیما قابل تجربه است و گاه ابرها را با کوه ها اشتباه می کنند؛ پس ابرها آن قدر روی هم انباشته می شود، که کوه هایی از ابر در جو زمین پدید می آید و از آن کوه های ابر، تگرگ فرو می ریزد.

برحسب این برداشت، منظور از «جبال» کوه های ابر است، نه کوه های هم نوع و همجنس کوه هایی که در زمین وجود دارد؛ و این برداشت خود مبتنی است بر این استظهار، که منظور از «سما» هم، همین جو زمین است.

پیشتر گفته ایم که گاهی سما، به معنای آسمان های هفتگانه است (که پایینترین آنها برتر از ستارگانی است که ما می بینیم)؛ اما «سمائی» که باران از آن نازل می شود؛ «سما جو زمین» است؛ ابرها در همین جو، تشکیل می شوند و چیزی دیگر از جایی دیگر بر ابرها فرو نمی ریزد «مِنْ بَرَدٍ» بیان «ما يُنزل» است: آنچه خدا نازل می کند، از جنس تگرگ است. احتمالاً «برد» در قرآن کریم به هردو معنای تگرگ و برف، به کار رفته است، در قرآن ذکر ویژه ای از برف نشده است. به برف در زبان عربی «ثلج» می گویند، ولی چون هردو در واقع و در منشأ همان باران یخ زده است؛ احتمالاً در قرآن با یک کلمه «=برد» به کار رفته است.

2- ارتباط پدیده ی ابر با نزول باران و ریزش آن از جو به زمین = نزول باران.

مؤمنون/ 18: «وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّا فِي الْأَرْضِ وَإِنَّا عَلَى ذَهَابٍ بِهِ لِقَادِرُونَ».

آب را از آسمان به اندازه فرستادیم و بر زمین قرارش دادیم و ما به روانه کردن آن تواناییم. (=به بردن آن یاراییم).

شاید بتوان از این آیه و مانند آن دریافت که: همه ی آب های روی زمین، نخست از -

آسمان فرود آمده بوده است. نظریه دانشمندان نیز، امروزه همین است که دریاها از نزول باران به وجود آمده اند، اما باران های سیل آسایی که در مراحل نخستین تکون زمین فرو باریده است؛ ولی این آب ها روی حساب و اندازه نازل شده است، یعنی «تقدیر» الهی بسیار دقیق بوده است، زیرا اگر نزول باران ها بیشتر می بود و ادامه می یافت؛ تمام زمین را آب فرا می گرفت و جای زندگی باقی نمی ماند؛ نیز باران های بعدی نیز «بقدر» و از روی حساب است؛ با این تفاوت که آب های اولیه، از ابرهای نخستین که در آسمان تکون یافته بودند؛ پیدا شدند؛ اما باران های معمول، هرچند آنها نیز از آسمان (جو زمین) نازل می شوند؛ اما منشأ از آب های روی زمین می گیرند.

سپس این آب ها، بر روی زمین یا زیر آن برحسب تقدیر الهی جریان می یابد و نهرها، چشمه ها، رودها، را تشکیل می دهد. اگر همه بر سطح زمین جریان می یافت؛ و پاره ای به زمین فرو نمی رفت؛ در فصول خاص و در مکان های ویژه امکان بهره برداری نمی یافت.

زمر / 21: «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الْأَرْضِ».

آیا نمی بینی که خدا از آسمان آب را فرو فرستاد و آن را به صورت چشمه هایی در زمین، جاری ساخت.

سلک، یعنی چیزی را به یک رشته کشیدن و منظم کردن است. آب ها را به صورت رشته هایی از چشمه ها ترتیب داد.

3- نهرها و چشمه ها

ابراهیم / 32: «وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ».

و نهرها را برای شما مهار کرد، بکار گماشت.

یس / 34: «وَفَجَّرْنَا فِيهَا مِنَ الْعُيُونِ».

و در آن چشمه هایی برگشودیم و برشکافتیم.

چنانکه می بینیم، یک دسته از پدیده های زمینی، که قرآن ما را به تأمل در آن فراخوانده، نزول باران، بقاء آن در زمین و ظاهر شدن به گونه ی نهرها و چشمه هاست.

4- دریاها

گفتیم که دریاها نیز - که اکنون منشأ پیدایش ابرهاست - از آب باران پدیدار شده است. اینک آیات مربوط به آن -

نحل/14: «وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لَنَا كُلًّا 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 بیارید.

در این آیه و نظایر آن باز از یکسو تکیه بر توحید افعالی خداوند شده، یعنی که: خداست آفریننده ی دریاها بدینگونه؛ و از سوی دیگر منافع انسان ها را گوشزد می فرماید، یعنی که دریا به گونه ای آفریده شده است که برای آدمی مفید باشد.

پس می توان گفت، جهان شناسی قرآن، از یکسو به خداشناسی از سوی دیگر به انسان شناسی مربوط است، تدبیر انسان به گونه ای است که بتواند از همه ی جهان، بهره گیری کند.

جاثیه/12: «اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمْ الْبَحْرَ لَتَجْرِيَ 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 جوید و شاید شما سپاسگزاری کنید.

دریا طوری آفریده شده که شما بتوانید بر آن کشتی برانید و این معلول قانون هایی است که خداوند، در جهان قرار داده است، نیز قوانین مربوط به جریان باد و قانون هایی فیزیکی، که بر اساس آن اجسام می توانند بر روی آب شناور شوند و حرکت کنند.

اسراء/66: «رَبُّكُمْ الَّذِي يُزْجِي لَكُمْ الْفُلْكَ فِي الْبَحْرِ لِيَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ».

پروردگار شماست که کشتی را هموار و آرام در دریا به حرکت در می آورد، تا از فضل وی بهره گیرید.

جالب است که می فرماید: این خداست که کشتی را بحرکت در می آورد، درحالی که می دانیم کشتی با نیروی خود؛ راه می افتد. پس قرآن از موضع گیری خویش دست بر نمی دارد: پدیده های زمینی را در ارتباط با درس توحید بیان می فرماید و اینکه آدمی در پس پشت همه چیز، دست خدا را ببیند.

5- پیدایش گیاهان از ریزش باران

در این مورد، بیش از سی آیه در قرآن آمده است. ما به ذکر چند آیه بسنده می کنیم:

حجر/19: «وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ».

و در زمین از هر چیز، به هنجار رویانندیم.

در اینجا لازم است نکته ای را در پرانتز ذکر کنیم: در آیه، چنانکه می بینید 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 «كُلُّ نَبَاتٍ» است، یعنی از هر روئیدنی؛ ما با میزان چیزی آفریده ایم و این نکته ایی 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؛ «قرائن لفظیه و مقامیه» را در نظر داشته باشیم و برداشت های پندارگرایانه نکنیم، نظیر مورد ذکر شده، در مورد ملکه ی سبا، نیز آمده است که می فرماید:

نمل/22: «وَأُوْتِيَتْ 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 ملک است، بدو عطا فرموده بوده است و سلطنتش نقصی نداشت.

چه بسا تعبیر:

نحل/89: «تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ».

در مورد خود قرآن نیز، از همین گونه است، یعنی نه اینست که قرآن، بیان کننده ی هر چیزی است که در عالم اتفاق می افتد، مثلاً حتی جنگ ایران و عراق. بلکه: «تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ» من شأنه ان یکون فی القرآن، بیان کننده ی هر چیزی است، که در آن شان است که در قرآن ذکر شود، نیز از همین دست است:

انعام/154: «تَفْصِيلاً لِكُلِّ شَيْءٍ».

و یا آنکه در مورد تورات می فرماید:

اعراف/145: «تَفْصِيلاً لِكُلِّ شَيْءٍ».

با اینکه می دانیم 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 نکته ها را آشنایان با زبان قرآن، از قرائن و تناسب حکم و موضوع در می یابند.

ق/7: «وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ».

و در آن از هر جفت زیبایی رویانندیم

شعراء/ 7: «أَوْلَم يَرَوْا إِلَى الْأَرْضِ كَمْ أَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ».

آیا ننگریسته اند به زمین که چه بسیار در آن از هر جفت ارجمندی رویانندیم؟

هر دو وصف بهیچ 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 می رود، در مقابل طاق و فرد و گاهی به هریک از دو چیز جفت، زوج گفته می شود و به مجموع زوجین. زن و شوهر، هریک به تنهایی زوج است و با هم، زوجین.

گاهی نیز زوج، به معنی نوع و صنف بکار می رود، که در این مورد 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 زوج را به معنای نوع و صنف دانسته اند. 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 می کرده 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 گیاه شناسی، ثابت شده است که گیاهان نر و ماده دارند؛ جز اینکه در برخی گیاهان نر و ماده یک پایه است و در یک جا جمع شده و در پاره ای جداسست. بهر حال جفت بودن گیاهان، به معنی نر و ماده داشتن؛ واقعیتی است ثابت شده در گیاه شناسی. کسانی که با این واقعیات علم گیاه شناسی، آشنایی داشته اند، آیات را حمل به معنای دوم یعنی نر و ماده بودن گیاهان، کرده اند؛ اما بنظر ما، این آیات هیچ یک دلالتی بر این معنا ندارد و شاید همان معنای اول (= نوع و صنف)؛ ظاهرتر باشد؛ اما آیه ی دیگری وجود دارد که به معنای دوم نزدیکتر است:

رعد/ 3: «وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ».

و از همه میوه ها، در آن زمین دو جفت آفرید.

در اینجا، بعید است بتوانیم بگوییم منظور این است که از هر میوه ای دو نوع آفرید-

یعنی مثلاً ترش و شیرین... .

و اما تعبیر زوجین اثنین؛ خاصه که اثنین، تأکید بر دو تا بودن است؛ ظاهراً جز بر همین نر و ماده بودن؛ تطبیق نمی کند، 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: موزون، بهیج و کریم.

هر سه لفظ تقریباً معنای مشابهی دارد: موزون، یعنی متناسب، بهنجار، سنجیده.

ریشه این کلمه، اگر چه 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/ 08 «وَالْوِزْنَ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ».

(سنجش در این روز حق است).

پس معنی آیه، چنین می شود که اعضاء گیاه، سنجیده و متناسب آفریده شده، چنانکه بین اندام های ما تناسب وجود دارد. چنین نیست که گیاهی، ساقه ای به ظرافت گندم داشته باشد و ریشه ای به ستبری ریشه گردو.

بهیج: در لغت یعنی زیبا؛ چیزی که دیدنش موجب بهجت و شادمانی می شود. و این خاصیت شگرفی است در گیاهان، چنانکه تصدیق می کنید، که دیدن هر نوع گیاه، با هر شکل و رنگ؛ در انسان ایجاد لذت و شادی می کند. طراوات و خرمی ویژه ای دارد که سرورانگیز است.

همان رنگ و شکل در جمادات این خاصیت را (دست کم به آن درجه) ندارد.

کریم: تقریباً همان معنای بهیج را داراست: «ما يُرْضَى النَّاطِرَ» چیزی که نگرنده را خرسند می کند. شاید در فارسی بتوان آن را دلپسند، معنی کرد. نیز معانی دیگری دارد: احجار کریمه، یعنی سنگ های قیمتی؛ گاه نیز به معنای بزرگواری و گاهی جود و بخشش و هم به معنی ارجمند است.

عبس/ 25-32: «أَنَا صَبِيْنَا الْمَاءِ صَبًا. ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا. فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا. وَعِنَبًا وَقَضْبًا وَرَيْثُونًا وَنَحْلًا. وَحَدَائِقَ غُلْبًا. وَفَاكِهَةً وَأَبًّا: مَتَاعًا لَكُمْ وَلَا نَعَامِكُمْ».

[اینکه ما آب را فراوان فرو ریختیم. آنگاه زمین را خوب شکافتیم و دانه را در آن -

رویاندیم و (نیز) انگور را و درختانی با سرشاخه های افشان را، و زیتون را و درخت خرما را، و باغ های انبوه و میوه و علف را دستمایه ای برای شمایان و چهارپایان تان].

در اینجا نیز، توجه می دهد که «ما» هستیم، که آب را فرو فرستادیم... آنا، شَقَقْنَا... انبتنا... مائیم... که شکافتیم... رویاندیم. کتاب گیاه شناسی، احتیاج به این تأکیدات ندارد؛ آبی می آید، زمینی شکافته می شود و گیاهی می روید. اما در قرآن گام به گام و کلمه به کلمه می فرماید: «ما» کردیم... ما کردیم. این تعلیم را نباید فراموش کرد: در سراسر قرآن، این نکته را بارها و بارها یادآور شده است، که ما همه چیز را از «الله» - جل اسمه - بدانیم وگرنه؛ خواندن هزار بار کتاب گیاه شناسی، بدون فهم این نکته، ذره ای ارزش معنوی ندارد.

در قرآن از سیب و پرتغال - که در عربستان نمی روید، نامی برده نشده است. پیداست که آیات با توجه به آنچه مورد توجه مردم در آن زمان و آن منطقه بوده؛ نازل شده است.

انتخاب مثال های ویژه، و اسلوب های خاص، در بیان برخی از مطالب؛ بدین دلیل است که یکی از اهداف نخستین قرآن، هدایت مردم منطقه وحی، بوده است:

انعام/92: «وَلِيُذَكِّرَ أَُمَّ الْقُرَى».

تا بیم دهد، مگه را، اما نباید این نتیجه ی نادرست را گرفت، که احکام قرآن نیز، از آن همان زمان است. اینها دو مسأله ی متفاوت هستند، طبیعی است که یک کتاب است و یک زبان، ممکن نیست که در آن واحد هم فارسی باشد و هم ترکی و هم عربی و... .

بلکه ناگزیر به یک زبان، بیشتر نمی تواند باشد.

شعراء/195: «بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ».

و همانگونه که نمی توان گفت، چون عربی است، پس ویژه اعراب است؛ همینطور هم، احکام آن تنها برای اعراب نیست، اما این مثال ها و اسلوب ها به خاطر آنست که در آن منطقه نازل شده و ناگزیر هنگامی که به یک زبان خاص، بیان می شود، باید در چهارچوب عادات و فرهنگ و امثله ی همان فرهنگ؛ بیان شود.

کتاب گمراه کننده و بدی در لندن دیدم، (از نوع همان دشمنی های دیرینه ی دشمنان اسلام در طول تاریخ) که در آن آمده بود: «قرآن هنگامی که وعده ی نیکو می دهد، می گوید: -

بقره/ 25: «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 بوده اند، ولی اگر در شمال اروپا نازل شده بود، که مردم از آب و نهر و درخت خسته شده اند، می گفت، خداوند به شما سرزمین‌های پر آفتاب می دهد تا لذت ببرید و یا می گوید، خدا حورالعین می دهد: حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ؛ اگر زن‌های لخت اروپا را می دید، به این چیزها وعده نمی داد. زیرا مردم اروپا از این چیزها شده اند؛ تازه، نه در خیمه‌ها، در کاخ‌ها».

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 نویسنده‌ی متدین!! افاضه می فرماید که: «دین برای بشر لازم است و چون اسلام، ویژه‌ی زمان خاصی بوده است، باید دین جدیدی آورد و پیامبر جدیدی» مثل آگوست 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، درآمده 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 می شد، 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 می گفتند؛ را نیز می کرد:

ابراهیم علیه السلام/ 4: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ».

هیچ پیامبری نفرستادیم، مگر به همان زبان امتش.

اما این مطلب بهیچ وجه 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 بپایان ببریم:

قضب: درخت‌های بلند که شاخه‌های کشیده و آویخته دارد، مثل بید مجنون.

عُلب: انبوه باغ‌هایی که درختانش سر درهم فرو برده اند.

أب: علفی که حیوان از آن استفاده می کند.

در پایان آیات یاد شده چنانکه دیدیم، می فرماید:

نازعات/ 33: «لَكُمْ وَلِأَعْمَامِكُمْ...».

یعنی همانگونه که بارها یادآور شدیم، قرآن از الله آغازید و به انسان پایان برد.

6- رابطه بین پدیده های جوی و ارضی

بقره/ 22؛ ابراهیم/ 32: «وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ».

آب را از آسمان فرو فرستاد و با آن از میوه ها، روزی شما را فراهم آورد.

ق/ 11-9: «وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ. وَالنَّخْلَ بَاسْقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ. رِزْقًا لِلْعِبَادِ وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلَدَةً مَيِّتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ».

از آسمان آبی خجسته و پر برکت فرو فرستادیم و با آن باغ ها و دانه ی گیاهان درو شدنی را رویاندیم.

و نخل های سربلند و افراشته با خوشه های (1) منظم، برای روزی بندگان؛ و با آنها سرزمینی فرو مرده را زنده کرده ایم، قیام رستخیز نیز به همینگونه است. (2)

7- گیاهان ویژه

رعد/ 4: «وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنَوَانٌ وَغَيْرُ صِنَوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنَفْضِلٌ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأَكْلِ؛ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ».

روی زمین، قطعه های کنار هم و باغ های انگور و گندمزارها و درختان خرما ی دو ساقه (3) و یک ساقه وجود دارد، که همه از یک آب سیراب می گردند؛ اما طعم و خوراک برخی را از برخی دیگر بهتر می سازیم و در این همه نشانه هایی است، برای گروهی که می اندیشند.

تأکید بر اختلافی است که محصولات گیاهان، در طعم می دارند، به آنکه بر زمین -

ص: 271

1- طلع: در خرما، یعنی خوشه آن؛ غلاف و ظرفی است که خوشه در آن می روید و به جای گل درخت خرماست. شاید نخست برای گل خرما وضع و سپس نظر به علاقه ی ظرف و مظروف؛ 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 می فرماید: كَذَلِكَ الشُّورُ (فاطر/ 9).

3- صنوان: از یک ریشه دو تنه بروید.

یگانه و با یک نوع آب، روئیده و بالیده اند. این از مواردی است که ما بر اثر عادت، توجه نمی کنیم که اختلاف از کجا سرچشمه می گیرد، چگونه یکی شیرین و دیگری ترش می شود؟ در پی جویی های نخستین، به هسته یا دانه یا نهال درخت یا گیاه می رسیم، اما چون بیشتر دقیق شویم؛ این پرسش باقی است که خدا چگونه در دو دانه ی بسیار کوچک که در کنار هم، در یک زمین، با تغذیه مواد مشابه، می رویند و از آبی یگانه بهره می جویند؛ دو خاصیت، دو طعم متفاوت، نهاده است؟!

برخی متکلمین، مانند فخر رازی، این آیات را دلیل وجود خدا به عنوان فاعل مختار دانسته اند؛ با این استدلال که ماده اثر واحدی دارد، ولی آثار مختلف به دلیل مختار بودن و اراده خداست، بنابراین، فاعل مختاری باید وجود داشته باشد تا از زمینه ی واحد آثار مختلف به وجود آورد!

این استدلال و نظایر آن، بسیار سست است و با بینش قرآن، درباره ی خدا و فاعلیت او سازگار نیست. بنابر بینش قرآن، اراده ی خدا در عرض اسباب مادی کار نمی کند، بلکه در طول آن است، اراده ی خدا بر همه چیز حاکم است و برتر از همه ی اسباب مادی است. و تأکید بر فاعلیت الهی، بمعنای نفی اسباب مادی نیست، قرآن کریم تأکید فرموده است که بیندیشید خدا چگونه این جهان را آفریده و چه ویژگی هایی در اشیاء قرار داده که می تواند از زمین و آب واحد، آثار مختلف برآورد و از این راه به قدرت و حکمت او پی ببرید.

انعام/ 99: «وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنَ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُشْتَبِهٍ أَنْظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ؛ إِنَّ فِي ذَلِكُمْ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ».

اوست که از آسمان، آبی را فرو فرستاد؛ پس برآوردیم با آن هرگونه گیاه را و برآوردیم از آن سبزینه ای، که از وی انبوه دانه بیرون می کشیم و از شکوفه ی خرما، خوشه هایی در دسترس و چیدنی، و تاکستان ها و زیتون و انار؛ همانند و ناهمانند؛ بنگرید به میوه ی آن، چون به ثمر می نشیند و (چگونگی) رسیدن آن، همانا در این همه نشانه هایی است برای کسانی که ایمان دارند.

در این آیات، نکته های دقیق ادبی وجود دارد: بر پیشانی آیه، ضمیر غایب هو آمده است و بعد با ضمیر متکلم جمع می فرماید: فَأَخْرَجْنَا که التفات از غیبت به متکلم است. گویا نکته این باشد که به هنگام فرود آمدن آب از آسمان، به آسانی به زودی نمی توان پی برد که این کار خداست و دور از ذهن و نیازمند به برهان و استدلال است، اما هنگام روئیدن و -

بالیدن گیاه، دست خدا روشنتر به چشم می آید؛ این یک حقیقت است که در موجودات زنده، پیدایش حیات و آثار حیات، بسیار زودتر انسان را متوجه خدا می کند تا در جمادات. اگر با دلی زلال، به رویش یک گیاه بنگریم و دقت کنیم؛ بسیار زود متوجه خدا خواهیم شد. قبلاً یادآور شده ایم 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 گرفته ایم؛ ظاهراً جلال خود را از دست داده است. در یک تخم گل، گاهی به ریزی نقطه ای بیش از یک سلسله عناصر و خواص مادی وجود دارد، که در سایر ماده ها نیست. با اینکه اجزاء آن در سایر مادیات وجود دارد. همین تخم گل هنگامی که در زمین کاشته می شود؛ بخشی از آن که ریشه است در زمین فرو می رود و پاره ای دیگر که ساقه؛ از زمین بیرون می آید و هرگونه تخم گل را و هر گیاه دیگر را بکارید؛ همینگونه خواهد بود. و چنین 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 می آید و پیش روی ماست، ساقه اش استوانه ای است و برگش پهن با گلبرگ های ویژه، سپس کنار برگ سبز، گل قرمز یا ارغوانی یا زرد یا بنفش یا صورتی یا شنگرفی می روید و گاه بویی روح پرور نیز در هوا می پراکند، که مشام جسم و جان را معطر می کند؛ و این همه، همان تخم گل است که مانند نقطه ای بود و اجزایی داشت که در سایر مادیات نیز وجود داشت، ولی ما چون به این آثار عادت کرده ایم، می گوییم خاصیت این گل همین است! کلام در این است که چه دستی این خاصیت را در آن قرار داده است؟

انعام/99: «فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا...».

از آن زمین، سبزینه ای بیرون کشیدیم و بر آن سبزینه کوچک، دانه های روی هم چیده را؛ خوشه ی دانه ها را رویاندیم.

وَمِنَ النَّخْلِ... یکباره لحن آیه، در اینجا دگرگون می شود و با جمله اسمیه ذکر می گردد، به صورت خبر مقدم، صنوان.

و این خود از زیبایی های کلام خداست، که به هنگام طولانی شدن جمله، برای آنکه نفس گیر نشود؛ اسلوب های گوناگون بکار می برد و از شکوفه ی خرما، خوشه های آویخته؛ برآوردیم.

وَجَثَّاتٍ... یعنی نُخْرِجُ جَثَّاتٍ... برآوردیم تاکستان هایی و نیز برآوردیم زیتون را و انار -

مُشْتَبِهًا وَعَیْرَ مُشَابِهٍ... همگون و ناهمگون... انارهایی همه شیرین یا برخی شیرین، برخی ملس، برخی ترش.

أَنْظُرُوا... دقت کنید که این درختان چگونه بارور می شوند، و چگونه بار می دهند و دارای چه ویژگی هایی هستند.

وینعه... و در رسیدن میوه ی کال و کوچک و ناخوردنی بیندیشید، که چگونه بتدریج خوردنی می شوند.

و سرانجام دقت کنید که خدا چگونه از زمینی مرده؛ خوراکی هایی لذیذ با طعم هایی گوناگون به وجود می آورد.

انعام/ 141: «وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَعَیْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالتَّحْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَانَ مُشَابِهًا وَعَیْرَ مُشَابِهٍ، كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ».

اوست که باغ هایی از (موهای) افرشته یا گسترده (1) ایجاد کرده و نیز خرمابین را و کشتزار را با طعم های گوناگون و زیتون را و انارهای همگون و ناهمگون را. به هنگام بار دادن از میوه های آن بخورید و حق هریک را به هنگام برداشت ادا کنید و اسراف نورزید، که او اسراف کنندگان را دوست نمی دارد.

8- جانوران

به طور کلی در برخی آیات در مورد جانوران تعبیر «بثّ» بکار می رود:

بقره/ 164: «وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ...» .

و در آن (زمین) از هر (گونه) جنبنده ای پراکند.

چنانکه گویی حیوانات به جهت حرکت در زمین، پراکنده می گردند و خداست که آنان را پخش کرده است.

انعام/ 38: «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ؛ مَا فَرَقْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ».

ص: 274

1- معروشات: تاک دوگونه است؛ داربستی و سواره و غیر داربستی و پیاده، که روی زمین گسترده است.

هیچ جنبنده ای در زمین نیست و نیز هیچ پرنده ای که با دو بال خویش می پرد، مگر که چونان شما، امت ها و گروه هایی هستند. ما در این «کتاب» چیزی را فروگذار نکرده ایم- آنگاه، این امت ها- به سوی پروردگار خویش، محشور می گردند.

این آیه، از آیاتی است که برحسب ظاهر، دلالت دارد بر اینکه همه ی حیوانات حشر دارند و این مطلبی است که از لوازم تجرد روح همه ی حیوانات است. این مطلب قبل از صدرالمتألهین بر فلاسفه مکتوم بود. آنان می پنداشتند که روح حیوانات، مجرد نیست. گاهی از روح آنها به «روح بخاری» تعبیر می کردند، که روح مادی بسیار لطیفی است و با از بین رفتن حیوانات؛ از بین می رود.

اما اگر حشر ثابت شود؛ روح آنها نیز مجرد است و با فعل و انفعالات مادی از بین نمی رود.

البته این بمعنای برابری روح انسان و حیوان نیست. تجرد، خود مراحل و مراتبی دارد، که بهرحال پایین درجه ی آن مراتب از آن حیوانات است.

9- پرندگان

نحل/ 79: «الْمَ يَرَوْنَ إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوِّ السَّمَاءِ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ؛ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ».

مگر ندیده اند پرندگان را که در آسمان زیر فرمانند و جز الله هیچ چیز آنان را نگاه نمی دارد، همانا در این نشانه هایی است برای کسانی که ایمان دارند.

ممکن است این آیه ایهام داشته باشد، که حفظ پرندگان در جو، تنها وابسته به اراده ی خداست و اسباب مادی در آن هیچ گونه دخالت ندارد، اما در قرآن، چنین است که آنجایی هم که صد درصد اسباب مادی عادی در کار است؛ خداوند به خود نسبت می دهد. پس این که می فرماید: «خدا آنها را حفظ می کند»، بدین معنا نیست که اسباب مادی در میان نیست، بلکه اثر نکردن جاذبه ی زمین بر آنها بر اساس قوانین علمی خاصی است (که در 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 کیسه های هوا در بدن خویش به وجود آورده و بالها را به گونه ای شکل داده است که بر جریان هوا در جو سوار بماند؟

ملک/ 19: «أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَافَاتٍ وَيَقْبِضْنَ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا الرَّحْمَنُ، إِنَّهُ بِكُلِّ -

آیا ننگریسته اند به پرندگان بالای سرشان، در حال گشودن و بستن پر؛ هیچ چیز جز خدای مهربان آنان را حفظ نمی کند و نگاه نمی دارد؛ او به هر چیز بیناست.

10- حیوانات روی زمین

نور/ 45: «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 عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ». خدا هر جنبنده ای را از آب آفرید؛ برخی از آنان بر شکم می خزند و برخی روی دو پا راه می روند و بعضی روی چهار پا. خدا بر هر چیز تواناست.

برخی از طرفداران فرضیه تکامل، خواسته اند 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 می کند.

ما می گوئیم که اولاً: معلوم نیست این ترتیب زمانی باشد.

ثانیاً: تبدیل حیوان دو پا به چهار پا، بنابر فرضیه ی تکامل، نیز غیر قابل قبول است. انسان از حیواناتی است که روی دو پا راه می رود؛ آیا اول حیوانات دو پا بوده اند و بعد چهار پایان به وجود آمده اند؟ نیز دلیلی نداریم که انسان مشمول آیه «وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ» نیست.

این گونه برداشت ها از قبیل «الْغَرِيقُ يَتَّسَبُتُ بِكُلِّ حَشِيشٍ» است. غریق، به هر چوب پاره و خس و خاشاک چنگ می زند. وگرنه نه این آیه و نه هیچ آیه ی 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 نمی توان این فرضیه را به قرآن نسبت داد.

زمر/ 6: «وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ».

خدا برای شما از چار پایان، هشت زوج فرستاد. که در موارد دیگر هم آمده است:

انعام/ 143: «ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِنَ الصَّانِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ».

هشت نر و ماده از میش یک جفت و از بز، یک جفت.

انعام/ 144: «وَمِنَ الْإِبِلِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ...».

و از شتر یک جفت و از گاو یک جفت.

چهار پایانی که معمولاً انسان از شیر و گوشت و پشم آنها استفاده می کند؛ انعام چهارگانه است که هشت («زوج») می شوند؛ زوج در اینجا هر لنگه (از هر چیز دوتایی) را می گویند. این مطلب را قبلاً نیز گفته ایم، پس «تَمَائِنَةَ أَزْوَاجٍ» یعنی هشت فردی که جفت جفت اند.

نحل / 66: «وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبْنَا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ».

همانا برای شما در چار پایان پندی است: از آنچه در شکم آنهاست، از بین سرگین و خون، به شما شیری می نوشانیم پالوده و نیالوده و برای نوشندگان گوارا.

شیر حیوانات از همان مواد غذایی که می خورند ساخته می شود، این مواد غذایی، پس از عبور از معده، سه قسمت می شود: پاره ای به مصرف بقاء حیوان می رسد، از طریق گردش خون به سلول ها و نیز صرف ساخت و ساز خود خون می شود. و پاره ای به صورت شیر به پستان ها می رود و مواد زائد نیز دفع می گردد، پس این شیر از میان خون و سرگین؛ برای شما به صورت غذایی لذیذ ساخته می شود. شگفت انگیز است که معمولاً در مادیان و خفاش و انسان و چهار پایانی که از شیر آنها لبنیات نمی گیرند؛ اندازه ی شیر موجود در پستان ها به اندازه ی خوراک نوزاد آنهاست و حداکثر به اندازه ی یک یا دو نوزاد نیز (در آنها که چند قلو می زایند)، اما در میش و شتر و گاو، چندین برابر خوراک و نیاز نوزاد، شیر وجود دارد.

نحل / 66: «وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً».

نحل / 5 تا 8: «وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دَفْعٌ وَمَنْفَعٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ. وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ. وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَمْ تَكُونُوا بِالْغَيْهِ إِلَّا بِشَقِّ الْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرؤُفٌ رَحِيمٌ. 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 می دوزید) و سودهای دیگر و نیز از (گوشت) آنها می خورید. و برایتان زیباست شبها هنگام، چون آن گله (گوسفندان را) به آغل می برید و (سپیده دم) چون (از آغل) (به سوی مراتع) سر می دهیدشان.

و بارهای گران شما را از شهری به شهری بر می دارند، که خود نمی توانستید جز با مشقت به آنجا برسانید، همانا پروردگارتان مهربان و بخشنده است. اسبان و قاطرها و الاغ ها را آفرید تا بر آنها سوار شوید و نیز برای زیور و زینت و (خدا) چیز (هایی) می آفریند که شما نمی دانید.

دفع: در لغت، به معنی حرارت مطبوع و ملایم است و در آیه، بصورتی دقیق و زیبا در مورد حرارتی که از فراهم آوردن لباس های پشمی و کرکی در بدن ایجاد می شود؛ بکار رفته است.

نحل/6: «وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ».

این از نکته های شگرف در بیان قرآنی است، زیرا؛ حتی خداوند به زیبایی شاعرانه ای، راندن گله ها غروب هنگام به آغل ها و سپیده دم از آغل ها، به صحرا اشاره می فرماید، که براستی زیبایی ویژه ای است و در ادبیات همه ی ملل و منجمله در ادب فارسی نیز بویژه در شعر فارسی جای جای انعکاس یافته است.

در آیه ی آخر به «زینت» سوارکاری نیز اشاره می فرماید که این نکته نیز نظیر اشاره به زیبایی های گله رانی در آیه ی پیشین است. یعنی اشاره دارد به اینکه علاوه بر رفع نیاز، برای حمل اثقال - که هنوز هم خاصه در جنگ های کوهستانی تنها وسیله ی حمل سلاح های نیمه سبک و برخی از سلاح های سنگین است - خود سوارکاری و داشتن اسب لذت دارد و یکنوع زینت زندگی است.

زنبور عسل

خداوند در میان موجودات جاندار، بر این موجود تکیه و توجه ویژه ای دارد.

نحل/68-69: «وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ 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 ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ».

ووحی 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 (شکوفه ی هر میوه) بخور و راه های پروردگارت را هموار به پیمای از شکم هاشان آشامیدنی با رنگ های گوناگون در می آید، (که) در آن برای مردم شفا (نهاده شده) است. همانا در این نشانه بی است برای کسانی که می اندیشند.

در این آیه، به نکته های شگرفی از زندگی و فواید این موجود، اشاره فرموده است که براستی در خور اندیشگی است:

نخست همان راهنمایی الهی برای ساختن خانه در شکاف سنگ های کوهساران بلند (که در دامنه ی آنها غالباً انواع گل های وحشی، در فصولی از سال، به فراوانی می روید) و نیز -

در سوراخ تنه ی درختان، در جنگل ها یا در کندوهایی که انسان ها برای آنها می سازند (که آنها هم مجبورند کندوها را در محیط های کوهستانی روستاها یا در نقاط مرتفع و خوش گیاه و پرگل در نزدیکی کوهستان ها بگذارند). [بگذریم از این نکته که در آیه بیوتاً فرموده است، یعنی خانه هایی و نه لانه؛ که با توجه به نوع خانه سازی این موجود و مطالعه ی دقیق و پیچیدگی و نظم و بخش های مختلف آن؛ انتخاب این کلمه بسیار مناسب تر از لانه است، که اغلب بسیار ابتدایی و ساده بنا می شود].

نحل / 69: «ثُمَّ كُلِي مِنْ 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 بر اینست که در غریزه ی زنبور عسل نهاده شده است که روی همه ی گل هایی که برای ایجاد عسل مفیدند؛ بنشیند و این خود با تحقیق محققان؛ شگفتی هایی را در برابر دارد که باید در کتب مربوط خواند و به حکمت بالغ الهی کرنش ها برد].

نحل / 69: «فَاسْأَلِكِ سُبُلَ رَبِّكِ...».

سپس بدو وحی فرموده است که راه طولانی گلستان ها و مراتع و لاله زارهای کوهستانی، تا کندویت را (که گاه به چندین فرسنگ می رسد)، با راهنمایی پروردگارت، هموار ببیما.

براستی توجه به این امر، بسیار شگفتی آور است، زیرا این موجود بسیار کوچک؛ چنانکه تحقیقات امروز نشان داده است؛ گاهی تا فرسنگ ها راه را از کندوی خویش تا محل گل های مناسب می پیماید و همان راه را به هنگام باز می گردد و از میان صدها کندوی هم شکل، کندوی خود را می یابد، ما گاهی راه خانه خود را گم می کنیم؛ شاعری می گوید:

هر شب از عسس پرسم راه خانه خود را *** گم کنم چو مرغی کور، آشیانه خود را.

اما این موجود مفید و عزیز؛ با رهنمود ربوبی - جل اسمه و عزّه و قدرته - در کندو به دنیا می آید، و پس از آنکه بالغ شد؛ برای نخستین بار از آنجای تاریک سر و ته بسته بیرون می آید و فرسنگ ها راه را برای نخستین بار می پیماید، و باز یک راست به کندوی خود باز می گردد. پس همچنان که خداوند فرموده است؛ اینها راه هایی است که پروردگار او، پیش پایش نهاده است. صدق الله العلی العظیم.

نحل / 69: «يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ».

این مسأله در این موجود، به مراتب شگفت انگیزتر از نکته ایست که در مورد ذخیره ی -

شیر در حیوانات شیرده، یادآور شدیم.

زیرا این موجود، با این جُثّه کوچک خود؛ مقداری از غذایی را که نیاز دارد مصرف می کند و بقیه را ذخیره می سازد و این ذخیره چندانست که میلیارد ها انسان می توانند از آن در سراسر جهان استفاده کنند، نوع آن و کیفیت ترکیبی آن به گونه ایست که وقتی از شکم او خارج می شود؛ هرگز فاسد نمی گردد؛ با اینکه اکثر چیزهایی که از شکم حیوانات بیرون می آید زود فاسد می گردد، از جمله خود شیر.

به اضافه بسیار گوارا و خوش طعم است و بهترین نوشیدنی ها را از آن به دست می آورند و خاصیت دوائی آن نیز به گونه ایست که خود خدا در آیه اشاره فرموده است:

نحل/ 69: «فِيهِ شِفَاءٌ لِّلنَّاسِ».

از مجموع آنچه در مورد پدیده های طبیعت، بحث کردیم، نتایجی به دست می آید که برخلاف 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 انسان ها برای استفاده ی خویش انجام می دادند و اگر قرآن هم نمی فرمود، دنبال آن می رفتند؛ پس منظور از این همه تأکیدات قرآن، چه چیز یا چیزهای دیگریست؟

از تأمل در آیات، چند نکته به دست می آید:

1- انسان را وادار به اندیشه کردن و تفکر و تعقل می کند، تا سطحی نگر نباشد و از کنار پدیده های جهان غافل نگذرد.

رعد/ 3: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ - أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ...». اما البته اندیشیدن هدف نهایی نیست؛ اندیشه وسیله معرفت است.

2- کدام معرفت؟ می گوئیم ممکن است از راه تفکر در پدیده ها و آثار، پی به مؤثر و علت آنها ببریم و از این روی، شاید اکثر قریب به اتفاق مفسرین؛ این آیات را دلیل وجود خدا دانسته اند. 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 وسیله ی عقل می توان 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 می خواهد به مردم پیامورد که بیندیشند تا به تدبیر الهی حاکم بر نظام کلی جهان پی ببرند؛ در این رابطه هم می خواهد نظام علیت را تثبیت

ق/9: «فَأَنْبَتْنَا بِهِ...» .

انعام/99: «فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ...».

و هم به انسان می آموزد 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 می دهد، ما رویانیدیم به وسیله ی آب گیاه را... و... .

این نکته بسیار مهم است و اثر سازنده و شگرفی در وجود انسان باقی می گذارد و چنانکه دیدیم؛ بسیاری از مباحث خداشناسی به توحید افعالی خداوند، بر می گشت.

4- برانگیختن معرفت فطری و علم حضوری.

هنگامی که انسان درباره ی این پدیده ها در این آیات دقت می کند؛ اگرچه به نحو تفکر فلسفی، یعنی سیر از مطلوب به مبادی و از مبادی به نتیجه نباشد؛ همان دقت و تماشا، خود انگیزنده ی یک حالت معنوی و عرفانی می گردد و معرفت فطری آدمی، زنده و بیدار می شود، همان معرفت که در سرشت روان آدمی مفطور است.

اعراف/172: «الْأَسْتُ بِرَبِّكُمْ، قَالُوا بَلَى».

(آیا من پروردگارتان نیستم، گفتند آری، هستی).

و نه معرفت حصولی و استدلالی؛ و آن هنگامی است که انسان حس می کند حالی پیدا کرده است و گویی او را می بیند، آیات شگفتی انگیزی در این زمینه وجود دارد:

انعام/95: «إِنَّ اللَّهَ فَالِقَ الْحَبِّ وَالنَّوَى... ذَلِكَمُ اللَّهُ فَالِقُ تُوْفِكُونَ».

همانا خدا شکافنده ی دانه و هسته است... هان، اینک این خدا است، کجا می روید؟ به این نکته در بیانات تفسیری، کمتر اشاره و توجه شده است.

5- از راه توجه به نظام گیتی، پی می بریم که نظام واحد و هماهنگی وجود دارد و ناظم واحدی دارد، در بسیاری از جای ها در قرآن؛ این آیات به دنبال آیات توحیدی ذکر شده است، یا نتیجه ی توحیدی از آنها می گیرد.

- در سوره ی نحل پس از ذکر پدیده ها، می فرماید:

نحل/22: «الْهُكْمُ اللَّهُ وَاحِدٌ».

در سوره ی بقره می فرماید:

بقره/163، 164: «وَالْهُكْمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ».

وسپس:

ص: 281

«إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ...» الخ.

6- در برخی از آیات به ملازمه ی بین خالقیت و ربوبیت، اشاره می فرماید؛ همان کسی که آفریننده است؛ تدبیر کننده نیز هست؛ (در مقابل مشرکان که آفریننده، کسی و تدبیر کننده را کس دیگری می دانستند).

در سوره ی انعام، پس از ذکر آیات تکوینی، می فرماید:

انعام/ 102: «ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ».

این است پروردگار شما، آفریننده ی هر چیز.

این همان الله است که ربّ شما نیز هست. تدبیر نحوه ی آفرینش است و از آفرینش جدا نیست.

7- صفات خدا نیز با اندیشیدن در این آیات، به دست می آید: علم، قدرت، حکمت، عظمت و امثال آن.

8- در برخی از این آیات؛ به مسأله ی معاد، توجه داده می شود از راه نشان دادن آثار قدرت الهی تا بفهمند که خدا قدرت دارد، دوباره انسان ها را زنده کند. بسیاری از مردم پیش از آمدن پیامبران، امکان زنده شدن بعد از مرگ را، انکار می کردند:

یس/ 77: «قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ...».

گفت چه کسی استخوان های (پوسیده) را (دوباره) زنده می کند؟

بسیاری از آیات، در برابر چنین مردمی می فرماید: درباره ی عظمت آسمان و... بیندیشید.

فاطر/ 9: «أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ السَّمَاءُ».

آیا آفرینش شما مشکلتر است یا آسمان ها؟

آیا خدایی که این جهان عظیم را آفریده، عاجز است که شما را دوباره بیافریند؟ در قیامت زنده کند؟

9- ذکر برخی پدیده های ویژه برای رفع استبعاد معاد: مثل «احیاء ارض» که بدنبال آن می فرماید:

نازعات/ 27: «كَذَلِكَ التُّسُورُ، كَذَلِكَ الْخُرُوجُ».

قیامت هم، همینگونه است.

10- حس شکرگزاری و پرستش و اطاعت را در آدمی برمی انگیزد و این نیز از بزرگترین نتایجی است که قرآن از ذکر پدیده های گیتی؛ منظور دارد.

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 آنان را نداریم. دسته‌ای از این موجودات ملائکه (= فرشتگان) اند. بهمین دلیل که ما با حس خود نمی‌توانیم آنان را درک کنیم؛ از ویژگی‌های وجودی آنان

و ماهیتشان؛ نمی‌توانیم آگاهی داشته باشیم، مگر همان قدر که آفریننده‌ی آنان در قرآن به ما معرفی فرموده است؛ آیاتی که در این زمینه داریم دو دسته‌اند: 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) // 1: «الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولَىٰ أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ، إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ 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) هرچند بخواهد برآفرینش می‌افزاید، همانا خدا بر هر چیزی تواناست.

این آیه، خداوند را به عنوان کسی معرفی 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 قضیه مهمله (1) باشد، یعنی در میان -

ص: 283

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.

فرشتگان، رسولانی دارد و اگر دلیلی یافته می شد که برخی از آنان، رسالتی ندارند؛ در آن صورت این آیه، آن را نفی نمی توانست کرد.

يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ... این جمله، اشاره دارد بر اینکه بال فرشتگان، منحصر به چهار تا هم نیست و خدا اگر بخواهد، بالهای بیشتری می آفریند 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 پرندگانند؟ 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 نمی توانیم 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 مجازی باشند، بعد در جای خود به آن خواهیم رسید.

در مورد اختلاف رتبه فرشتگان:

صافات/ 164: «وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ».

و از ما نیست جز که برای آن رتبه ای معین است.

یعنی: هر فرشته ای، مقامی دارد.

از برخی آیات دیگر نیز کم و بیش می توان دریافت که بعضی از فرشتگان نسبت به برخی دیگر، سمت فرمانروایی دارند؛ از جمله حضرت جبرائیل امین سلام الله علیه:

تکویر/ 21: «مطاع ثم آمین».

فرمان جبرئیل را در عالم ملکوت می پذیرند؛ پس کسانی هستند که جبرئیل بر آنها فرمانرواست. همینگونه است نیز آیه ی مربوط به فرشته ی مرگ:

سجده/ 12: «قُلْ يَتَوَفَّيْكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ».

بگو می می راند شما را فرشته مرگ. و در برخی آیات دیگر:

انعام/ 62: «تَوَفَّيْتَهُ رُسُلُنَا».

بمیرانند او را رسولان ما.

در توجیه جمع آوردن (که ملک الموت و رسلنا) فرموده، گفته اند که: ملک الموت، مأمور قبض ارواح است، ولی اعوانی دارد که به وسیله ی ایشان قبض روح می کند؛ و چه بسا -

برخی از ارواح را هم خود این فرشته عظیم الشان الهی، قبض می کند. علیه صلوات الله.

پس معلوم میگردد که بین ملک الموت و رسل؛ تفاوت مرتبه وجود دارد.

کارهای فرشتگان

برخی آیات به تصریح کارهایی را به فرشتگان نسبت داده و برخی دیگر، تنها عنوان هایی را یادآوری فرموده است، که ظاهراً یا احتمالاً بر ملائکه منطبق می شود. (1)

1- آیاتی که فرشتگان را حامل و رساننده ی وحی به پیامبران معرفی می کند:

نحل / 102: «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ».

بگو جبرئیل آن را فرود آورد.

ظاهراً روح القدس در تطبیق با آیه ای دیگر، حضرت جبرئیل علیه السلام است:

بقره / 97: «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 پاره ای آیات دیگر چنین برمی آید که در همین کار نزول وحی، فرشتگان دیگر شرکت دارند؛ حال یا همین وحی یا باید گفت وحی نیز مراتبی دارد که برخی به وسیله ی جبرئیل علیه السلام و برخی دیگر به وسیله ی سایر فرشتگان ابلاغ می گردد.

عبس / 16: «بِأَيْدِي سَفَرَةٍ كَرَامٍ بَرَّةٍ».

به دست سفیرانی ارجمند و نیکوکار.

از آیاتی است که صریحاً نمی فرماید اینان فرشته اند، اما از لحن آیه معلوم می گردد که چنین رسولانی جز فرشته نمی توانند بود. آیاتی نیز داریم که لحن کلی، دارند.

نحل / 2: «يُنزِلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِ عَلِيٍّ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ».

خدا فرشتگان را به همراه روح از امر خویش بر هرکس از بندگانش که بخواهد؛ نازل می کند.

لحن این آیه کلی است، اما روشن است که کسانی که چنین بر آنها وحی می شود پیامبرانند و حاملان آن وحی ها نیز فرشتگانند.

2- نزول «امر الهی» [ظاهراً بنابر سیاق آیه، مقصود امر تکوینی است] به دست فرشتگان است.

1- البته در ذیل آنها روایاتی نیز داریم، اما چون بحث ما قرآنی است؛ تنها به آیات بسنده می‌کنیم.

یعنی در تدبیر جهان که به امر الهی انجام می‌گیرد، فرشتگان عامل اجرایی اند و آن را پیاده می‌کنند.

این مطلب به ویژه با تطبیق دو آیه ی ذیل روشن می‌گردد.

سجده/ 5: «يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ».

تدبیر امر می‌کند از آسمان به سوی زمین؛ سپس (آن امر) یک روز به سوی او فرا می‌رود.

در آیه ی دیگر این عروج به فرشتگان نسبت داده شده است:

معارج/ 4: «تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ».

فرشتگان و روح به سوی او فرامی‌روند، در روزی که اندازه ی 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 وسیله ی فرشتگان بوده است و سپس باز فرشتگان آن را بالا می‌برند. البته منظور «بالای محسوس» نیست، همان طور 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 چارپایان در کرات آسمانی می‌چریدند و خدا آنها را به زمین انتقال داده و نازل کرده است. این، همان نزول از خزائن معنوی خداست:

حجر/ 21: «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 والایی 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 رسالت اند: 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 شریعی را که خدا وحی می‌فرماید، به انبیاء می‌رسانند.

پس رسالت در این آیات:

حج/ 22: «اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا».

(خدا از میان فرشتگان، رسولانی بر می‌گزینند) و یا:

فاطر / 1: «جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا».

[قرار دهنده فرشتگان (به صورت) رسولان]؛ ممکن است، هر دوگونه رسالت باشد.

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 مدبرات در آیه ی:

نازعات / 5: «فَالْمُدْبِرَاتِ أَمْرًا».

نیز چه بسا فرشتگان باشد. نیز:

الذاریات / 4: «فَالْمُقَسَّمَاتِ أَمْرًا».

زیرا که تقسیم نیز، لازمه ی تدبیر است، یعنی آنچه را خداوند روزی بندگان قرار می‌دهد، اینان تقسیم می‌کنند و واسطه ی رساندن سهم هرکس 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؛ آیه های سوره ی صافات و مرسلات است.

البته در تفسیر این آیات، اختلافات زیادی وجود دارد، اما یک وجه این است که اینان فرشتگان هستند.

3 و 4: دسته ای از فرشتگان حاملان عرش خدا و همان ها یا دسته ای دیگر شفاعت کنندگان مؤمنان هستند.

مؤمن / 7: «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، دست کم یک کارشان تسبیح و استغفار برای مؤمنان است که این خود یعنی شفاعت.

نجم / 26: «وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ -

يَشَاءُ وَيَرْضَى».

چه بسیار فرشتگان که در آسمان ها هستند (که) شفاعتشان برای هیچ کس سودمند نیست، مگر از آن پس که خدا برای آنکه بخواهد اجازه دهد.

انبیاء/ 28: «وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى».

و شفاعت نمی کنند جز برای کسانی که (خدا از 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/ 161: «أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ».

اینان کسانی هستند که بر آنان باد لعنت خدا و فرشتگان و همه ی مردم.

آل عمران/ 87: «أُولَئِكَ جَزَاءُهُمْ 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 فرائن، این بشارت بهنگام احتضار داده می شود:

فضلت/ 30: «إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ».

آنانکه می گویند پروردگار ما «الله» است، سپس (در این راه) ایستادگی و استواری می کنند؛ فرشتگان بر آنان فرود می آیند (و می گویند): 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 می شوند و به آنان بشارت می دهند؛ یعنی این آیه منافی این مطلب نیست. اما قدر متیقن این است که بهنگام مرگ، این بشارت داده می شود.

7- نوشتن کردارهای بندگان خدا، از کارهای دیگر فرشتگان است:

انفطار/ 11: «وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ كِرَامًا كَاتِبِينَ».

و همانا بر شما نگهبانند؛ ارجمندانی که نویسنده هستند.

یونس/ 21: «إِنَّ رُسُلَنَا يَكْتُبُونَ مَا تَمْكُرُونَ».

همانا رسولان ما آنچه فریبکاری می کنید؛ می نویسند.

زخرف / 80: «بَلَىٰ وَرُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ».

آری ورسولان ما در نزد آنان می نویسند.

ص: 288

ق/ 18: «ما يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ».

هیچ کلمه ای از دهان برون نیفکند، مگر که نزد آن نگاهبانی آماده وجود دارد. هیچ گفتاری بر زبان نراند، مگر که نگاهبانی آماده (همانجا) حاضر است.

8- از جمله آیاتی که عنوان عامی را بیان می فرماید و تصریح نکرده است که ملائکه اند اما [از قرائن] می توان دریافت که منظور فرشتگان هستند؛ این آیه است:

رعد/ 11: «لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ».

برای او نگاهبان هایی در پیش روی و پس پشت وجود دارد که او را برحسب امر خدای، حفظ می کنند.

در تفسیر این آیه، بحث هایی وجود دارد، بسا این احتمال قوی تر باشد که هرکس نگاهبان هایی از فرشتگان دارد که به فرمان خداوند او را حفظ می کنند تا هنگامی که قضاء حتمی الهی در رسد؛ اما تصریح به ملائکه نشده است.

9- امداد مؤمنین از دیگر کارهای فرشتگان است:

آل عمران/ 15-124: «إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُمَدِّدْكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آلافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُنَزَّلِينَ. بَلَىٰ إِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُمْ مِنْ فَوْرِهِمْ هَذَا يُمَدِّدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ».

هنگامی که می گفتمی به مؤمنان، آیا اینکه خدا شما را به سه هزارتن از فرشتگان نازل شده یاری کند، بسنده نیست؟ آری، اگر شکیبایی کنید و پرهیزکاری فوراً (پس از آنها) آنک بیایند با 5 هزار تن از فرشتگان نشانه دار و مشخص، امداد می کند.

تا چند سال پیش می بایست به زحمت برای روشنفکران اثبات می شد که موجودی بنام ملک هست و مددهای غیبی وجود دارد و خدا آنها را برای کمک به مجاهدان در جنگ می فرستد، روشنفکران می گفتند، اینها تلقینات روحی و امثال آنست.

به برکت انقلاب و پیروزی آن و پیروزی های 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 می فرماید:

تحریم/ 4: «وَإِنْ تَظَاهَرَا 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 صالح مؤمنین و ملائکه بعد از آن پشتیبان وی اند.

کارهایی نیز وجود دارد که برخی از فرشتگان به اعتبار شان خویش، در مواردی ویژه و نسبت به اشخاص خاص، انجام می دهند

1- 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/ 69-77: «وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى، قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامًا قَالَتْ لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيدٍ. فَلَمَّا رَأَى أَيْدِيَهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَخَفْ إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَى قَوْمِ لُوطٍ. وَأَمْرُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَاَهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ. قَالَتْ يَا وَيْلَتَى عَالِدٌ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا، إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ. قَالُوا أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَحِمَتُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ، إِنَّهُ حَمِيدٌ مَجِيدٌ».

همانا رسولان ما به مژده نزد ابراهیم علیه السلام، آمدند سلام گفتند؛ ابراهیم علیه السلام، سلام گفت؛ سپس بی درنگ (برای آنان) گوساله ی بریان آورد.

پس چون دید که دست های فرشتگان به سوی آن (گوساله ی بریان) دراز نمی شود؛ ناپسندشان دانست و از آنان ترسی به دل گرفت. گفتند مترس. ما به سوی قوم لوط فرستاده شده ایم.

همسر وی ایستاده بود، خنده ای کرد ما به او به (زائیدن اسحاق) و از پس او یعقوب، مژده دادیم، گفت: وای بر من! آیا من خواهم زائید درحالی که من پیرزنی هستم و این (مرد) شوهر من پیر است، همانا این چیز شگفتی است! فرشتگان گفتند: آیا از تدبیر خداوند در شگفت می شوی؛ رحمت خدا و برکت های وی بر شما اهل این خانه باد؛ همانا خدا ستوده ی بزرگوار است.

سپس می فرماید:

هود/ 81: «قَالُوا يَا لُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ».

گفتند ای لوط ما رسولان پروردگار تو هستیم....

این داستان در سوره حجر آیات 51 تا 64 و هم در سوره ی عنکبوت آیات 31 تا 34، آمده است.

باری، ازین داستان در می یابیم که فرشتگان می توانند از اموری که بعد رخ خواهد داد، بشارت بدهند، یعنی گونه ای علم غیب بوسیله ی فرشتگان برای پیامبران یا دیگران -

حاصل می شود.

نیز آنان موظف می شوند که عذایی بر قومی نازل کنند، چنانکه در تدبیر عذاب قوم لوط، فرشتگان واسطه بودند. چنانکه در آیاتی پیش از این خواندیم که فرشتگان کلاً واسطه ی امر و تدبیر الهی اند.

در اینجا مصادیق خاص تدبیرات جهانی است که بسا چون وسیله ی مادی نداشته و تدبیری غیرعادی بوده است؛ فرشتگان خاصهً برای انجام آن موظف شده اند.

2- قضیه ی خاص دیگر:

بنی اسرائیل تابوتی داشتند که در جنگ ها پیشاپیش خود حرکت می دادند که در آن آیات خدا و گویا عصای حضرت موسی نیز وجود داشت؛ حاملان این تابوت فرشتگان بودند.

بقره/ 248: «وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّنْ رَبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَآلِ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّكُمْ إِن كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ». پیامبرشان به آنها گفت، همانا نشانه ی پادشاهی طالوت اینست که برای شما آن تابوتی را می آورد که در آن آرامش پروردگارتان و بازمانده ی خاندان موسی و خاندان هارون قرار دارد و فرشتگان آن را حمل می کنند، اگر مؤمن باشید؛ همانا در این نشانه ای برای شماست.

این مطلب را آن پیامبر محترم هنگامی عنوان کرد که مردم سلطنت طالوت را با معرفی وی، نپذیرفتند.

پس می توان دریافت که حوادثی که عامل طبیعی ندارند به وسیله ی فرشتگان انجام می گیرد؛ یعنی آن حوادث بی سبب نیستند، اما سبب آنها ملائکه اند.

3 و 4- در داستان زکریا و مریم نیز فرشتگان دخالت دارند:

دخالت فرشتگان در داستان حضرت زکریا، یکی در سوره ی آل عمران است:

آل عمران/ 39: «فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ».

فرشتگان هنگامی او را فرا خواندند که وی در محراب نماز می خواند و مشابه آن در سوره مریم:

مریم/ 7: «يَا زَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَىٰ».

ای زکریا ما بشارت می دهیم تو را به فرزند پسری که نام او یحیی است.

و در داستان مریم:

مریم/ 16-19: «وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرِيحًا. فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا. قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتُ نَبِيًّا. قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا».

یاد کن در این کتاب مریم را هنگامی که دوری گزید از خانواده ی خود در مکانی شرقی و برای خود پوششی برگرفت. سپس ما روح خویش را نزد او فرستادیم تا بر وی به صورت بشری موزون نمایان شد.

مریم گفت اگر تقوا داری، من از تو به خدای مهربان پناه می برم. وی گفت، همانا من فرستاده ی پروردگار توام تا به تو پسری پاک عطا کنم.

- نخست این نکته را بگوییم که از این آیات در می یابیم که گفتگو با فرشتگان، ویژه ی انبیاء نیست، زیرا حضرت مریم پیغمبر نبود؛ کسانی را که از گفتگوی ائمه ی اطهار سلام الله علیه اجمعین، 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 اختلاف هایی در این موارد 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 وسیله ی تحقق جنین عیسی علیه صلوات الله در رحم حضرت مریم، همین ملک بود که به صورت انسان ظاهر شد.

و چنان در پیدایش عیسی تأثیر دارد که می گوید: «لَأَهَبَ...» 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» می فرمود؛ و این مقام بسیار سترگی است.

باری، سرانجام کسی به عنوان «واهب عیسی علیه السلام» وجود دارد که یک گونه فاعلیت و تأثیر، در این امر می داشته است، پس معلوم می گردد 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، نفی فاعلی غیر از خدا نیست؛ بلکه ممکن است وساطتی در میان وجود داشته باشد از جمله ملائکه.

نکته ی دیگری که می توان از این آیات دریافت اینست که فرشتگان یا دست کم برخی فرشتگان هستند که می توانند به صورت بشر ظاهر شوند. نیز بطور ضمنی می توان دریافت که تعبیر «رسالت» در امور تکوینی نیز بکار می رود، زیرا در آیه؛ روح می گوید:

مریم/ 19: «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 سوره ی هود می فرمود:

هود/ 81: «أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ».

که آن هم رسالت بود.

باری، مجموع این آیات مربوط به فرشتگان، دلالت دارد بر اینکه در میان ملائکه برخی حاملان عرش هستند، یا در اطراف آن می باشند؛ برخی دیگر وحی را به پیامبران می رسانند؛ بعضی تدبیر امور عالم به دست آنها انجام می شود، از جمله قبض روح می کنند، اعمال را می نویسند؛ به مؤمنین بشارت می دهند و... اینها همه مربوط به عالم دنیا بوده؛ ازین عالم به بعد چطور؟

باید گفت: ملائکه در عالم برزخ هم هستند؛ زیرا وقتی که ملائکه ای وجود دارد که در حال احتضار بر مؤمنین بشارت می دهند؛ می دانیم که احتضار هنگامی است که چشم انسان به عالم برزخ باز می شود.

در قیامت نیز فرشتگان وجود دارند؛ دسته ای از فرشتگان در بهشت جای دارند که به مؤمنان درود می فرستند.

زمر/ 73: «وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبُّكُمْ... نگاهبانان بهشت به آنان می گویند درود بر شما خوش آمدید. دسته ای دیگر به استقبال مؤمنان می روند.

انبیاء/ 103: «وَتَتَلَقَاَهُمُ الْمَلَائِكَةُ هَذَا يَوْمُكُمْ».

و فرشتگان به پیشباز آنان می روند (و به آنان می گویند)؛ امروز، روز شماست.

دسته ای نیز، مسؤولان دوزخ اند؛ و از چیزهای عجیب که پذیرش آن علامت ایمان شناخته شده است و رد آن نشانه ی نفاق؛ عدد مسؤولان و موکلان دوزخ است که 19 تن می باشند:

مدثر/ 30: «عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ».

بر آن (موکل اند) 19 نفر.

گویا این مطلب در کتب آسمانی قبل از قرآن سترگ نیز بوده است و اهل کتاب آن را می دانستند، زیرا نزد پیامبر اسلام آمده و عدد آن را پرسیده بوده اند تا ببینند پیامبر صلی الله علیه وآله وسلم، می دانسته است یا نه.

باری، این فرشتگان به نام:

تحریم/6: «مَلَائِكَةٌ غِلَاطٌ وَشِدَادٌ».

نامیده شده اند.

البته ممکن است که این 19 تن فرماندهان دوزخ باشند و زبردست هریک هزاران فرشته ی دیگر وجود داشته باشند.

ضمناً از آیات مربوط دریافته می شود که فرشته ای نیز وجود دارد که اختیاردار کُل دوزخ و نامش مالک است.

زخرف/77: «وَنَادُوا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَا كِتُونَ».

و بانگ برداشتند، ای مالک (بگو) پروردگارت کار ما را یکسره کند؛ گفت شما ماندگارید!

اما از مجموع این آیات، چیزی در مورد نوع خلقت فرشتگان به دست نمی آید.

انسان و جنّ را می فرماید که از چه خلق شده اند، اما فرشتگان را نمی گوید.

شاید بتوان استظهار کرد که فرشتگان ماده ی قبلی ندارند، اما جنّ و انس موجوداتی جسمانی هستند که از ماده خلق شده اند.

بلکه شاید هم بتوان از آیه ی

بنی اسرائیل/85: «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي».

استظهار کرد که روح، نه روح انسانی دارای حقیقت ویژه ای 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) می نامیم 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، آن طور که در روایات آمده است که نکیر و منکر به صورت های مختلف به دیده ی مرده، ظاهر می شوند؛ و برخی نیز -

بهرحال، شاهد قطعی از آیات نداریم.

اگر این شواهد ظنی را بتوان جمع بندی کرد؛ می توان گفت تعبیر:

فاطر / 1: «أُولَىٰ أَجْنِحَةٍ».

نیز در مورد فرشتگان، تعبیر کنایی است همانگونه که وقتی می فرماید:

فجر / 22: «وَجَاءَ رَبُّكَ».

خدایت آمد؛ تعبیر آمدن در مورد خدا را با قرینه در می یابیم که تعبیر مجازی است؛ همانطور هم صاحبان بالها را در مورد فرشتگان می توانیم گفت، یعنی مراتب نزول و عروج چون نزول از عالم بالا-انجام می گیرد و یا عروج به سوی عالم بالا؛ پس وسیله ی آن هم باید مناسب باشد؛ نه اینکه براستی بال جسمانی مراد باشد. اگر نزول و عروج، معنوی است (که استظهار آن بعید نیست)؛ می توان گفت که این بالها نیز وسیله ی نزول و عروج یعنی نشانه ی یارایی فرشتگان است بر نزول و عروج. آنگاه می توان دریافت که در داشتن این یارایی و قدرت؛ فرشتگان با هم فرق دارند، برخی ضعیف ترند دو بال دارند و آنها که قویترند سه بال و چهار بال و:

فاطر / 1: «يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ».

جَنِّ و شَيْطَان

جَنِّ

از موجودات غیر محسوس دیگر عالم، بجز فرشتگان که قرآن نام می برد و برای ما در شرایط عادی قابل درک حسی نیست؛ یکی نیز جنّ است:

جن که در اصل معنا، گویا مفهوم پوشیدگی دارد؛ به همین مناسبت که از چشم انسان پوشیده است؛ گاهی جان هم نامیده می شود، در قرآن، هردو بکار رفته و شواهدی وجود دارد، که مقصود از هردو کلمه در قرآن؛ یکی است، از جمله ی این شواهد آنکه گاهی در مقابل انسان جنّ و گاهی جان بکار می رود.

الرحمن / 33: «يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ».

ص: 295

ای گروه جن و انسان... .

الرحمن / 39: «فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ».

پس آن روز، گناه انسان و جن پرسیده نشود... .

به علاوه در قرآن داریم که جان از آتش آفریده شده است و شیطان نیز که از جن است اعتراف میکند که از آتش آفریده شده است و این نیز تأییدی دیگر است.

به هر حال درباره ی این موجود، در قرآن بحث هایی شده است از جمله اینکه ماده خلقت اینان «نار» است، اما آیا منظور همین آتشی است که در اثر ترکیب اجسام قابل احتراق با اکسیژن به وجود می آید یا چیزی شبیه به آن؛ همانطور که در مورد «ماء» گفتیم که اصل خلقت موجودات زنده از آنست؛ یا همین ترکیب اکسیژن و هیدروژن مراد است و یا چیزی شبیه آن؛ چنانکه درباره ی نطفه هم در قرآن؛ ماء اطلاق می شود.

حجر / 27: «وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ».

جان را از پیش از آتش زهرآگین (1)، آفریدیم.

این آیه دلالت دارد بر اینکه «جان» از آتش آفریده شده و نیز خلق آن پیش از انسان بوده است.

رحمن / 15: «وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَّارِجٍ مِنْ نَارٍ».

و جن را از آمیخته ی از آتش آفرید.

بجز نکته های آیات مذکور در فوق، از آیه ای در سوره ی انعام، نکته ی سومی نیز در می یابیم و آن اینکه تعدادی از جن انسان هایی را تابع خویش می توانند کرد:

«يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ قَدْ اسْتَكْبَرْتُمْ مِنَ الْإِنْسِ» (2).

ای گروه جن، غلبه کرده اید بر آدمیان.

نکته ی مهم دیگری که از آیات در می یابیم؛ اینست که جن نیز مانند انسان، «مکلف» است؛ موجودی است مختار و انتخابگر و بر سر دوراهی قرار می گیرد و باید یکی را انتخاب کند. اگر حق را پذیرفت به پاداش نیک می رسد و اگر باطل را به عذاب:

ذاریات / 56: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ».

ص: 296

2- 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 انسان ها را تابع خود کردید. به قول زمخشری معنی این آیه، از باب «قَدْ اسْتَكْثَرَ الْأَمِيرُ مِنَ الْجُنُودِ» است، یعنی امیر، بسیاری از سپاه را زیر فرمان خود آورد.

[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 آیه ی سوره ی انعام، نیز بر می آید که بر جنّ نیز پیامبرانی مبعوث بوده و پیام الهی را به آنان رسانده اند.

انعام/130: «يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ، أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي؟». ای گروه جن و آدم آیا پیامبرانی از میان شما برنخاسته اند که آیات مرا بر شما حکایت نمایند؟

قرآن، از قول خود جنّ نقل می فرماید که آنان دو دسته اند و خوب و بد دارند:

جن/11: «وَأَنَا مِنَ الصَّالِحِينَ وَمِنَّا دُونَ ذَلِكَ كُنَّا طَرِيقَ قَدَا».

و اینکه از ما (گروهی) شایستگانند و گروهی جز آن؛ ما دسته های گوناگونیم.

جن/14-15: «وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَمِنَّا الْقَاسِطُونَ؛ فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُولَئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا؛ وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ 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 می گردد که اینان هم مکلفند و هم اگر کسانی از ایشان کافر شوند به همان عذاب دوزخی که انسان ها دچار می شوند؛ دچار می گردند و حتی تعبیر هیزم دوزخ، که برای آنان در این آیات بکار رفته در جای دیگر برای انسان نیز بکار برده شده است:

بقره/24؛ تحریم/6: «وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ».

سوخت آن (دوزخ) آدمی و سنگ است.

چند آیه صریح نیز داریم که برخی از جنّ، به دوزخ می روند؛ از جمله این آیه:

اعراف/38: «قَالَ ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ فِي النَّارِ».

گفت (به مجرمان): شما نیز در زمره ی 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 جن یا از انس باشد:

انعام/112: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ».

و چنین قرار دادیم برای هر پیامبری دشمنی از شیطان های بشری یا جنّ.

پس چنین نیست که همه ی جنّ بد باشند، همانطور که در آیات قبل دیدیم؛

جن/14: «وَإِنَّا مِنَّا الْمُسْلِمُونَ...».

پس شیاطین دسته ی ویژه ای 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 یک آیه به جن بودن او تصریح شده است:

کهف/50: «فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ».

پس سجده کردند جز ابلیس (که) از جنّ بود.

در اینجا این پرسش مطرح می گردد، 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 می توان 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، می توانست بگوید من از فرشتگان نبودم تا خطاب شامل من بشود؛ بهمین جهت سجده نکردم؛ در حالی که چنین چیزی نگفته است.

2- مستثنی منه ملائکه هستند؛

حجر/31-32: «فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا إِبْلِيسَ».

همه ی فرشتگان، کلاً و جمعاً سجده کردند به جز ابلیس.

3- در خطبه قاصعه ی حضرت امیرالمؤمنین علی علیه صلوات الله، در نهج البلاغه؛ می فرمایند: کسانی که تکبّر بورزند، خداوند به عذاب مبتلا می کند و اگر بنا بود خدا کسی را که تکبّر ورزیده است، عفو فرماید، ابلیس را عفو می کرد که فرشته بود. (1)

1- «مَا كَانَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ لِيَدْخِلَ الْجَنَّةَ بَشَرًا بِأَمْرِ أَخْرَجَ بِهِ مِنْهَا مَلَكًا» نهج البلاغه، تصحيح صبحي الصالح، ص 287، قرار نیست خداوند- منزله باد نام وی- کسی از آدمیان را ببهشت ببرد با داشتن همان امری (تکبر) که فرشته ای را بخاطر آن، از آن بیرون راند.

درحالی که دیدیم خدا در قرآن تصریح می فرماید که جن بود:

کَهِف/ 50: «كَانَ مِنَ الْجِنَّ».

در پاسخ به این پرسش، بین مفسران بحث های زیادی شده است، در این زمینه که آیا ابلیس فرشته بوده است یا جن؟

شاید بهترین پاسخ، صورت جمع بین هردو باشد، با این توضیح که ابلیس به جهت بسیاری عبادت در زمره ی فرشتگان به حساب می آمد و ملائکه خیال می کردند که او از خود ایشان است و خطاب هم که شد، گویی ابلیس، به همین دلیل مشمول این خطاب بود و خودش هم می دانست 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 می فرماید به ملائکه گفتم سجده کنید، همه کردند، جز ابلیس و این نحوه ی بیان نادر هم نیست.

باری، به نظر ما، همین صورت جمع بین هردو که هم ابلیس حقیقه از جنّ بوده و هم به خاطر کثرت عبادت در زمره ی ملائکه محسوب می شده 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 شده اند و نیز تصریح شده است که ابلیس عصیان کرد و حال آنکه فرشتگان عصیان نمی کنند.

داستان استکبار شیطان - که آزمون او بود - حدود هفت مورد در قرآن آمده و بسیار آموزنده است؛ هرچند که ما متأسفانه بر اثر عادت یا بی دقتی؛ به داستان های قرآن درست توجه نمی کنیم.

این داستان، چند بخش مشخص دارد:

- امر الهی به سجده برای آدم علیه السلام.

- امتیازات ویژه ی آدم که بر اساس آنها، خداوند فرمان سجده ی برای او را صادر کرد.

- مقابله ی ابلیس و ابا او از سجده.

- پاسخ وی در بیان علت این استکبار.

ص: 299

حجر/ 33: «لَمْ أَكُنْ لِأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ».

من کسی نیستم که برای بشری که او را با خاکی بازمانده از لجنی فرو مالیده ساخته ای سجده کنم!

- و یا در تعبیری دیگر که می گوید:

اعراف/ 12: «أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ، خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ».

من از او بهترم، مرا از آتش و او را از خاک آفریده ای.

این آزمون بزرگی بود و او با آن همه عبادت، که به تعبیر حضرت امام علی علیه صلوات الله؛ شش هزار سال عبادت کرد که معلوم نیست به شمار سال های دنیایی است یا اخروی (که هر روز آن خود هزار سال است) (1) با این آزمایش چنان پست و مطرود شد که با وی خطاب آمد:

حجر/ 34: «فَأَخْرَجَ مِنْهَا، فَإِنَّكَ رَحِيمٌ».

برو بیرون تو رانده شده ای!

حجر/ 35: «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؛ عرصه ی دگرگونی هاست؛ آدمی تا زنده است؛ و بر راستای باریک روزگار می گذرد؛ احتمال سقوط دارد. درود بر بزرگانی که همواره از سوء خاتمه و بدی عاقبت، بیش از هر چیز می هراسیدند و همواره دعا می کردند 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 می داشته؛ به خاطر سجده نکردن به حضرت آدم؛ فرو افتاده است؛ دشمنی شگرفی نسبت به آدم پیدا کرد و گفت:

اسراء/ 62: «لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا».

(خدایا) اگر مرا تا رستخیز واگذاری؛ فرزندان او (آدم) را زیر فرمان خواهم آورد-

ص: 300

1- «وكان قد عبد الله ستة الاف سنة؛ لا يدري آمن من سني الدنيا أم من سني الآخرة؟» نهج البلاغه، خطبه ی قاصعه/ تصحيح دكتور صبحي الصالح، ص 287.

مگر کمی را (که نتوانم).

ص / 82: «فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ».

و سوگند به قدرت تو که همگی را گمراه خواهم کرد.

مسأله ی مهلت خواستن و دادن، ابلیس و خداوند در سه مورد در قرآن ذکر شده است:

اعراف / 14: «قَالَ أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ».

تا روزی که مردم برانگیخته می شوند؛ مرا مهلت ده!

حجر / 36؛ ص / 79: «قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ».

گفت پروردگارا، مرا تا روزی که (مردم دوباره) برانگیخته می شوند، مهلت ده! اما البته خداوند نمی فرماید که به او تا قیامت مهلت دادیم، بلکه می فرماید:

حجر / 37 و 38: «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 بازمی گردد و این کار را در مورد آدم و حوا انجام داد و باعث خروج آنان از بهشت گردید:

اعراف / 20-22: «فَوَسَّسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوَاتِحِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ. وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ. فَدَلِيهُمَا بِغُرُورٍ؛ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوَاتِحُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِمَا نِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَيْتُهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنهَكُمَا عَنْ تِلْكَ الشَّجَرَةِ وَأَقْبَل لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ!؟».

شیطان در آن دو وسوسه آغازید تا عورت هایشان را که بر آنها پوشیده بود؛ بیاشکارد؛ و بدیشان گفت؛ خدا شما را از (خوردن ثمر) این درخت باز نداشته است، جز این که می خواسته 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. عورت هایشان نمودار شد و آغازیدند به پوشاندن آن با برگ های (موجود) در بهشت.

و پروردگارشان بانگ برداشت به آنها که: آیا شما هردوان را ازین درخت -

با زنداشتم و آیا به شما نگفتم که ابلیس دشمن آشکارای شماست؟!

اعراف/ 27: «يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ، كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ...».

ای فرزندان آدم، شیطان مبادا بفریبدتان همانگونه که پدر و مادرتان را از بهشت بیرون راند.

بقره/ 36: «فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ...».

شیطان لغزایدشان از آنجا؛ و آن دو را از جایی که بودند بیرون راند.

طه/ 120: «فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ...».

شیطان در او دمید (و) گفت ای آدم، می خواهی تو را به درخت جاودانگی رهنمون شوم؟

در یک آیه به علت مهلت ذکر شده است:

سبا/ 21: «وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا لِيَعْلَمَ مَنْ يُّؤْمِنُ بِالْآخِرَةِ مِمَّنْ هُوَ مِنْهَا فِي شَكٍّ».

شیطان بر آدمیان تسلطی 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 لَا يَنبَغُ لَهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ». سپس من از پیش رو و پشت سر و راست و چپ... نزد آنها می روم (برای گمراه کردن).

اعراف/ 17: «وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ».

و تو بیشتر آنان را سپاسگزار نخواهی یافت.

این پیش بینی شیطان؛ در یک آیه در مورد برخی اقوام، تصدیق شده است:

سبا/ 20: «وَلَقَدْ صَدَّقَ 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 سرلوحه برنامه های اوست؛ زینت دادن کارهای بد در نظر آدمیان است:

حجر/ 39: «لَا زُتُّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَا نُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ».

(کارهای بد را) در نظر آنها می آریم، بر روی زمین و همگی را کلاً گمراه خواهیم -

کرد.

و این از دام های بزرگ شیطان است، که چیزهایی را که در آن رضای خدا نیست؛ بیشتر جلوه می دهد و بیش از حدی که به طور طبیعی لذت دارد؛ در ذائقه ی انسان لذیذ نشان می دهد؛ چنانکه آدمی فکر می کند راه حرام دلچسب تر است، خیال می کند مرغ همسایه غاز است.

حتی در ادبیات ما، نمونه هایی ازین وسوس، راه یافته یا دستکم تصویر شده اند. (1)

و این از شگرفی های وسوس شیطان است که آدمی با آنکه بارها و بارها می آزمايد؛ باز گمان می کند راه گناه، لذت بخش تر است.

و اما آنچه از سوی خدا به او اجازه داده شده؛ در این آیه آمده است:

اسراء/ 63: «قَالَ اذْهَبْ فَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزَاءُكُمْ، جَزَاءٌ 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 می کند.

- و کار دیگر، وعده دادن به مردم، در قیامت می گوید من کاری جز وعده دادن نکردم:

ابراهیم/ 22: «وَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ».

به شما وعده دادم و خلاف آن را در مورد شما انجام دادم. (خُلف وعده کردم با شما).

از صحنه های دوزخ یکی همین است که چون مردم وارد می شوند و در می یابند که جایگاهشان دوزخ است؛ با هم مجادله می کنند و هریک می گوید تقصیر دیگری بود و همه می گویند، تقصیر شیطان بود و گویی شیطان را به محاکمه می کشند، اما شیطان می گوید:

ابراهیم/ 22: «مَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي».

من بر شما سلطه ای نداشتم؛ فقط دعوتتان می کردم، شما هم لبیک می گفتید.

- کار دیگر شیطان ایجاد فراموشی در انسان است، وسایلی بر می انگیزد که آدمی یاد خدا را فراموش کند.

ص: 303

1- رجوع کنید به برخی از اشعار فروغ فرخزاد، بویژه شعر گنه کردم، گناهی پر زلذت.

مجموعاً در می یابیم که شیطان، یارایی ندارد که کسی را مجبور به کاری کند؛ تنها وسوسه و دعوت می کند و اگر کسانی به دنبال او رفتند و طوق بندگی او را به گردن نهادند؛

آنگاه شیطان بر آنها تسلط می یابد.

در آیه ای آمده است که شیطان را ولی کسی نکرده ایم، جز آنانکه خود بپذیرند و از دار و دسته و حزب او گردند.

نحل / 100: «إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ».

همانا سلطه ی شیطان بر کسانی است که او را دوست دارند. (ولایت او را بر خویش بپذیرند).

و این حالت بر اثر نیرو گرفتن صفت های ناپسند و پیروی از شیطان است.

با یکبار و دوبار؛ شیطان ولی آدمی نمی شود؛ اما اگر ادامه یابد؛ آنگاه شیطان تسلط می یابد.

اعراف / 27: «إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ».

ما شیطان ها را تنها ولی کسانی کردیم که ایمان ندارند. (البته پیداست که اگر کسانی از روی جهل و قصور ایمان نیاوردند، این آیه شامل آنان نخواهد بود).

زخرف / 36: «وَمَنْ يَعِشْ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقِضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ».

زخرف / 37: «وَإِنَّهُمْ لَيَصُدُّونَهُمْ عَنِ السَّبِيلِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُّهْتَدُونَ».

و هرکه از یاد خدا رو برتابد، شیطانی بر وی بر می انگیزیم و آن شیطان همنشین وی خواهد بود؛ آن شیطان ها ایشان را از راه (حق) باز می دارند و آنان می پندارند 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 نتیجه ی آن «اختیار» و «انتخاب» نادرستی است که از نخست کرده بوده است. هنگامی که راه پیمائی، در سرآشویی شروع به دویدن می کند، به جایی خواهد رسید که نمی تواند جلوی خود را بگیرد.

علائم کارها و دعوت های شیطان

بقره / 268: «الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ».

شیطان شما را از فقر می ترساند و به کار ناشایسته فرمان می دهد، هنگامی که می خواهد انسان را از انفاق فی سبیل الله بازدارد، می گوید خرج نکن خودت فقیر می شوی!

یا برای آنکه آدم‌ها را از جهاد بازدارد، آنان را می‌ترساند.

آل عمران/ 175: «إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِنْ كُنْتُمْ 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/ 20: «وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ».

کسی که از گام‌های شیطان پیروی می‌کند؛ بدان که او به کار ناشایسته و ناپسند فرمان می‌دهد.

و علامت دیگر، بازداشتن از یاد خداست

انعام/ 68: «وَأَمَّا يُنْسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرِى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ».

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/ 68: «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 رو بگردان 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 وَاسْمَعَى يَاجَار (1)» با کسانی که آیات خدا را به استهزاء می‌گیرند؛ منشین.

همان مضمون آیه‌ی دیگر است که می‌فرماید:

نساء/ 140: «... أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ...».

اینکه می‌فرماید هنگامی که شنیدید که (اهل مجلسی) به آیات خدا کفر می‌ورزند یا آنها را مسخره می‌کنند با آنان منشینید و بعد می‌افزاید: «إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْكَافِرِينَ -

ص: 305

وَالْمُنَافِقِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا»، اشاره به این واقعیت است که نشستن در چنین مجالس، کم کم ایمان را از بین می برد و آدمی را به نفاق و کفر می افکند.

ما به خاطر داریم که بسیاری از مسلمانان بر اثر معاشرت با مارکسیست ها، کارشان به جایی کشید که منافق و کافر شدند.

اینها در اصل و ذاتاً مخالف اسلام نبودند؛ کم کم کشیده شدند به سویی که به اینجا ختم می شد. اگر کسی هم بخواهد به عنوان بحث و مجادله با مارکسیست ها، با آنان معاشرت کند، باید نخست ظرفیت خود را بسنجد؛ حتی در مسابقه ی کشتی نیز وزن کشتی به دقت انجام می گیرد و دو هموزن کشتی می گیرند. و اما آیه ی مشهور:

زمر/ 18: «الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ».

اولاً: منظور از قول در این آیه «القول» قرآن است؛ ثانیاً باید بتواند (1) «احسن» را -

ص: 306

1- 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 می گیرند؛ خاصه اگر «حریف ها» رند و «وارد» و روانشناس هم باشند که اغلب هستند. بی مناسبت 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 معظم له خواسته بود که اجازه دهند تا مدتی با لباس معمولی (غیر روحانی)، در آن کشور تبلیغ کند؛ و وقتی به اصطلاح «جا افتاد»؛ آن وقت لباس روحانیت خود را آشکار نماید. ایشان در پاسخ وی فرمودند: من تو را فرستادم که آنان را به شکل خود درآوری؛ تو می خواهی از همان نخست خودت به شکل آنها در آیی؟ آری، اگر مسلمان، مؤمنی باشد به تعبیر قرآن: صف/ 4: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُفَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًا كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُومٌ». مثل پایه های مستحکم از سرب ریخته؛ به اصطلاح امروز «بُنُون آرمه»؛ باکی نیست؛ با هرکس می خواهد 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، نمونه های عالی این گونه افراد؛ طرماح بن عدی فرستاده حضرت امام علی بن ابیطالب علیه السلام، نزد معاویه و نیز هشام بن حکم، شاگرد بزرگ رئیس مذهب حقه جعفری اثنا عشری حضرت ابوعبدالله جعفر بن محمد الصادق علیه السلام است. توصیه می کنیم زندگینامه ای این دو شخصیت بزرگ را مسلمانان بویژه جوانان مسلمان بخوانند.

تشخیص دهد؛ پس هرکس حق ندارد با هرکس 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 نشانه های تبعیت از شیطان؛ «تبذیر» است:

اسراء/ 27: «إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ».

اهل تبذیر و اسراف برادران شیاطند.

شیاطین جن

در برخی از آیات اجمالاً بیان شده است که خداوند آسمان ها را از شیطان حفظ می فرماید.

صافات/ 7-10: «وَحِفْظًا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ. لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى وَيُقَذِفُونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ دُحُورًا وَلَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ. إِلَّا مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ».

نگهداشتمش از هر شیطان گردنکش، نمی توانند از گروه اعلی و فرازین چیزی بشنوند و از هر طرف مورد اصابت قرار می گیرند راندگانند؛ و عذاب پیاپی برای آنانست؛ و مگر (یکی) دزدانه گوش کند که (در آن صورت نیز) شهابی تیز در پی او خواهد بود.

مشابه این مطلب در آیه ی دیگر آمده است:

حجر/ 17-18: «وَحَفِظْنَاهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ. إِلَّا مَنْ اسْتَرَقَ السَّمْعَ فَاتَّبَعَهُ شِهَابٌ مُبِينٌ».

و آن (آسمان ها) را از هر شیطان رانده ای حفظ کردیم؛ مگر آنکه دزدانه گوش دهد که شهابی روشن او را دنبال خواهد کرد.

از این آیات کاملاً و به طور روشن بر می آید که شیطان ها می خواهند به سوی آسمان ها 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 می گردند؛ یا اینکه آسمان دیگری مراد است و آنجا نیز ستارگانی مناسب با خود دارد؛ و این تشبیهی است که برای تقریب ذهن ما انسان ها فرموده است، یعنی همانطور که در عالم ظاهر؛ شهاب هایی را ما ببینیم؛ در عالم معنی نیز به سوی شیطان ها، تیر هایی پرتاب می شود؛ اینها چیزی است که درست نمی دانیم.

ظاهر آیات می گوید که همین آسمان محسوس، مورد نظر است، زیرا که صحبت از آسمان دنیا در بین است.

صافات/ 9: «إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ وَحِفْظًا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ».

ما آسمان دنیا را به زیور اختران آراستیم و آن را از هر شیطان گردنکشی حفظ کردیم.

و بسیار بعید است که منظور را غیر سماء دنیا بدانیم با اینکه بحث آیه در مورد آسمان دنیا است.

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 دقت می کنیم، نمونه هایی می یابیم که گاهی صرفاً در مورد امور مادی گفتگو می کند و ناگهان به یک نقطه ای که می رسد گریزی می زند؛ مثلاً در سوره ی نحل می فرماید: 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 می رسد، ناگهان می فرماید:

نحل/ 9: «وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْكُمْ أَجْمَعِينَ».

بر خداست که راه راست و میانه را به شما بنماید، اما بدانید که راه های منحرف (نیز) وجود دارد و اگر خدا می خواست (و بنابر اختیار نبود) همه را به مقصد، رهبری می کرد.

و بعد از آن باز دنباله ی آیات قبل را درباره ی نعم مادی، ادامه می دهد.

پس این عجیب نیست، اگر می بینیم که برخی از بزرگان در آیه ی مورد بحث خودمان، چنین احتمال داده اند که ممکن است بحث در مورد آسمان مادی باشد و ناگهان به آسمان معنوی گریز بزنند.

نیز این خود از روش های تربیتی قرآن محسوب است، که به هنگامی که حال مخاطب متناسب با چیزی است، همانجا نکته ای را به او می فهماند.

انسان با یادآوری سفر، یا به هنگام آن در خود احساس دل کندگی می کند؛ در این حال که متناسب است، آدمی به یاد خدا و سفر آخرت بیفتد.

زخرف/ 14 - 13: «سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرْنَا هَذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ وَإِنَّا إِلَى رَبِّنَا لَمُنْقَلِبُونَ».

پاکیزه باد (نام) خدایی که (این وسیله ی سفر) را برای ما مسخر گردانید و ما برای -

اوقرینی قائل نبودیم و ما به سوی پرودگارمان بازمی گردیم.

باری برخی از بزرگان چنانکه اشاره کردیم، احتمال داده اند که منظور از سماء دنیا در آیه ی مورد بحث ما، آسمان دنیاست، اما بعد به سماء معنوی گریز زده است؛ اما بنظر ما این خلاف ظاهر است و در سوره ی جن، آیاتی وجود دارد که احتمال این بزرگان را بعید می کند.

جن/ 9-8: «وَأَنَا لَمَسَّ نَا لِسَّ مَاءَ فَوْجَدْنَاهَا مَلَيْتُ حَرَسًا شَدِيدًا وَشَّ هَبًا. وَأَنَا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِسَّ مَعِ فَمَنْ يَسْمَعِ الْآنَ يَجِدْ لَهُ شَهَابًا رَصْدًا».

ما آسمان را لمس کردیم و دریافتیم که از نگهبانان سرسخت و شهاب ها، پر شده است.

(و از این پیش) ما جایگاه هایی برای شنودن (اطلاعات) داشتیم (که آنجاها) می نشستیم، اما اکنون، هرکس گوش بخواباند، شهابی را در کمین خویش خواهد یافت.

در روایات تفسیر شده است که پس از ولادت پیامبر مکرم اسلام صلی الله علیه وآله وسلم، شیطان ها از رفتن به آسمان ها، منع شدند.

ظاهر آیه مشکلاتی دارد: از جمله اینکه شهاب از پدیده های طبیعی است، مثل رعد و برق، که قبل از تولد پیامبر صلی الله علیه واله وسلم، 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 گروه های فرازین (= ملا اعلی) با خبر شوند؟ مگر آن اخبار و اطلاعات با این کرات مربوطند؟ بویژه اگر پذیرفته ایم که فرشتگان مجردند و منظور از نزول ملائکه بر انبیاء؛ این نیست که آنان از یک جای محسوس فوقانی به طرف پایین و زمین نزول می کنند، بلکه نزول معنوی است؛ پس چگونه رفتن جنّ به جو زمین در استراق سمع از ملائکه، دخالت دارد؟

در این زمینه نظرهای مختلفی وجود دارد:

برخی ظاهر الفاظ را گرفته اند و می گویند، فرشتگان در جو زمین یا بالاتر قرار دارند و در آنجا با هم گفتگو می کنند و جنّ، برای استراق سمع می خواهد بالا برود. طبعاً این فرشتگان جسمانی هستند و کسی که به آنها نزدیکتر شود زودتر صدایشان را می شنود.

بعضی گفته اند منظور از عروج و استراق سمع توجه 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 می آید و آنان را طرد می کند، اما اینکه چگونه است، نمی دانیم.

بهرحال اینان حمل بر استعاره و تشبیه کرده اند.

احتمال سومی هم وجود دارد که با آن هم مسأله ی مجرد 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 مقدمه ای 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 می گردد؛ بدن نیز در روح اثر می گذارد. چنانکه برخی غذاها مثل زعفران نشاط آور است یا پس از خوردن غذا و سنگین شدن خون به مغز کمتر می رسد و انسان نشاط اندیشیدن و فکر کردن کمتر دارد. پس گاهی اگر روح بخواهد فعالیت های ویژه ی خود را انجام دهد، لازم است که جسم در شرایط خاص بدنی باشد؛ مرتاض ها از عکس همین قضیه استفاده کرده اند و برای تقویت روحشان مثلاً کم غذا می خورند یا کم حرکت می کنند و حتی کم نفس می کشند و صرفنظر از حرمت و حلیت آن؛ بدین وسیله با موجودات غیر مادی تماس می گیرند و اطلاعاتی کسب می کنند از جمله با جنّ تماس می توانند گرفت.

پس بین روح و جسم تأثیر متقابل وجود دارد.

همین قانون در مورد جنّ که او نیز مادی است؛ صادق است و چنین رابطه ای بین روح و بدنش وجود دارد.

پس برای توجیه مسأله ی مورد بحث خویش، چون دلیل قطعی نداریم و با خود جنّ که تماسی نداریم؛ می توانیم بدین صورت تصور کنیم که رفتن به جوزمین برای جنّ، شرایط خاص روحی پیش می آورد که بر اساس آن می تواند، روح آنها با عوالم بالا تماس بگیرد. گویی این بالا رفتن خود برای آنها نوعی ریاضت است که با آن با حصول شرایطی خاص بهتر می توانند از امور معنوی استفاده کنند، از جمله کسب اطلاعات عینی که به آن علاقه بسیار دارند؛ بویژه شیاطین جنّ که می خواهند در امر هدایت بنی آدم اختلال کنند؛ پس می کوشند یا بهتر بگوییم طبق روایات تا پیش از تولد پیامبر مکرم صلی الله علیه وآله وسلم، می کوشیدند تا از این راه ها مطالبی غیبی کسب و بوسیله آنها مردم را گمراه کنند. که کم و بیش از این کارها انجام می شده است؛ اما اکنون بنص قرآن دیگر نمی توانند:

اکنون دیگر اگر کسی گوش بخواباند؛ شهابی را در کمین خود خواهد یافت. در این مورد این فرض را می توان بعید ندانست که برای آنکه پیامبر صلی الله علیه واله وسلم را متهم نکنند که اخبار غیبی را از جن دریافت می کند؛ 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، می بوده است. این پدیده ی طبیعی با طرد شیاطین چه ربطی دارد؟ آیا همین شهابی است که می بینیم یا شهاب های مأمور طرد شیاطین از گونه ی دیگرند و تعبیر، 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 نمی آمد، زیرا با توجه به بحث های پیشین که گفتیم وجود علل طبیعی به معنای نفی علل ماوراء طبیعی نیست؛ اینها یک [ابزارها و همگام ها] و مُعدّاتی هستند که در حد اعداد در عالم طبیعت، تأثیر دارند، اما تأثیر حقیقی تر و اصلی تر از آن عوامل ماوراء طبیعی است.

پس می توان تصوّر کرد که اختیار این شهاب ها در دست ملائکه باشد، چنانکه از آیات بر می آمد که فرشتگان مدبرات و رسل الهی هستند و تدبیر الهی پس از ولادت پیامبر در مورد این شهاب ها چنین است که هنگامی که شیطان ها بخواهند استراق سمع کنند، به سوی آنان پرتاب می شود.

درست است که ما می بینیم این کار با علل طبیعی تحقق می یابد، اما فراسوی آن تأثیر فرشتگان باذن الله است، که تدبیر امور را بر عهده دارند. مثلاً همین باران که به طور طبیعی می بارد اگر در منطقه ای نبارد و مؤمنان با دعای استسقاء، طلب باران کنند مستجاب گردد؛ همین عوامل طبیعی تحت تأثیر ملائکه الله و در نهایت تحت تدبیر الهی است که به گونه ای عمل می کنند که دعای مؤمنان مستجاب شود.

بنابراین، ما دلیلی بر صرفنظر کردن از ظاهر آیات نداریم که بگوییم «شهاب» در این آیات غیر مادی و آسمان غیر مادی است آری، اگر دلائل قطعی از کتاب و سنت و عقل می داشتیم، در این برداشت های مجازی مجاز بودیم و البته دور هم نمی بود. اما این ها همه، تصوّرات و تصویرهایی است برای این مسأله و منظور بیان حقیقت امر و تفسیر قطعی آیه نیست.

در مورد تسخیر جنّ در قرآن، تنها درباره ی حضرت سلیمان آمده است که از نعمت هایی 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/ 17: «وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ».

سپاهیان، سلیمان از جن و آدم و پرنده گردآورده شده و آنان دسته دسته شده بودند. یک روز 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/ 38: «قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُوا أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بَعْرَشِيهَا».

حضرت سلیمان گفت: ای همه گروه ها! کیست تخت بلقیس را بیاورد؟

نمل/ 39: «قَالَ عِفْرِيتٌ 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/ 12: «وَمِنَ الْجِنِّ مَنْ يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِهِ».

برخی از جن پیش روی او به اجازه ی پروردگارش، کار می کنند.

سبأ/ 14: «فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنُّ أَنْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ».

پس چون (حضرت سلیمان) به رو در افتاد، جنیان دریافتند که اگر از غیب آگاه بودند؛ در آن شکنجه ی خوارکننده (آنقدر) فرو نمی ماندند.

از این آیه ی 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 یک روز هنگامی که حضرت سلیمان در آستانه ی کاخ خود ایستاده و به عصا تکیه داده بود، در همان حال حضرت 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 موریانه ها خوردند، کالبد حضرت سلیمان به زمین افتاد و جنیان تازه دریافتند که او مرده بوده است.

آنها خود به علت انتقالات سریعی که داشتند، می پنداشتند که غیب را می دانند و می فهمند با این واقعه دریافتند که خیر، علم غیب ندارند.

مسأله ی کار کردن جنّ برای حضرت سلیمان، در دو سوره ی دیگر به عنوان شیاطین آمده است، که می فهمیم منظور شیاطین جنّی است. اینان در تسخیر و حتی تحت غل و شکنجه و زنجیر بودند. ضمناً معلوم می گردد که سلیمان - که برخی سؤال می کنند مگر دیکتاتور بوده است - شیطان های جنّ را که عاصی بودند، در بند کرده است، نه افراد صالح و با ایمان را.

انبیاء/ 82: «وَمِنَ الشَّيَاطِينِ مَنْ يَغُوصُونَ لَهُ وَيَعْمَلُونَ عَمَلًا دُونَ ذَلِكَ وَكُنَّا لَهُمْ حَافِظِينَ».

برخی از شیطان ها برای حضرت سلیمان غواصی می کردند و کارهای دیگر جز این (بناهای عظیم می ساختند، حمل سنگ های بزرگ براحتی و...) و ما نگاهبان آنها بودیم.

ص/ 37: «وَالشَّيَاطِينِ كُلِّ بِنَاءٍ وَغَوَاصٍ».

و هر شیطان بِناء و غَوَاص را...

نتیجه: اجمالاً از آیات می توان دریافت که جنّ ممکن است به تسخیر درآید، اما باذن الله در روایات نیز آمده است که جنّ مؤمن برای پیامبران و امامان مسخّر می شوند و خدمت می کنند و کسانی که به اذن الله ولایتی دارند نیز می توانند جنیان کافر را تحت فرمان خویش درآورند.

ایمان آوردن جنّ به پیامبر

جنّ/ 1: «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/ 29، 31، 32: «وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنصِتُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلُوا إِلَى قَوْمِهِمْ مُنْذِرِينَ. قَالُوا يَا قَوْمَنَا أَجَبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَأَمِنُوا بِهِ يَغْفِرُ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُحِرِّكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ. وَمَنْ لَا يُحِبِّ دَاعِيَ اللَّهِ فَلَيْسَ بِمُعْجِزٍ فِي الْأَرْضِ وَلَيْسَ لَهُ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءُ أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ».

آنگاه که به سوی تو برگردانیدیم تنی چند از جنّ که به 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 درحالی که (آنان) را انذار می کردند.

گفتند: ای قوم ما! دعوت کننده ی خدا را اجابت کنید و به او ایمان بیاورید تا خدا گناهانتان را ببخشد و از شکنجه ی دردناک نجاتتان دهد و هرکس پاسخ ندهد به داعی خدا؛ در زمین اعجازی نمی تواند کرد و غیر از او دوستانی نخواهد داشت؛ این چنین کسان در گمراهی آشکارند.

داستان اینکه این دسته از جنّ، چگونه محل پیامبر را یافتند، در روایات آمده است و اینکه چگونه قرآن را شنیدند و خود ایمان آوردند و مبلغ 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 جمله ی:

احقاف/ 29: «وَلَوْأ إِلَى قَوْمِهِمْ».

بر می آید که آنان محلی رفت و آمدی دارند و اینها حقایقی است که وجود دارد، با تأیید روایات و تجربیات خاص. معمولاً در مکان های پر جمعیت کم هستند و برخی وادی ها محل سکونت آنهاست.

باری؛ نیز در آیه آمده است که چون نزد قوم خود بازگشتند:

احقاف/ 30: «قَالُوا يَا قَوْمَنَا إنا سَمِعْنَا كِتَاباً أُنزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقِ مُسْتَقِيمٍ».

گفتند: ای قوم ما، ما شنیدیم کتابی را که بعد از موسی نازل شده و تصدیق کننده ی مطالب آنست و به حق و راه راست هدایت می کند.

معلوم می شود از نزول تورات آگاهی داشتند و به او ایمان آورده، یعنی کلیمی بودند و نیز معلوم می گردد که از نزول انجیل با خبر نبودند (و به حضرت عیسی ایمان نداشتند) نیز ضمناً در می یابیم 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 می بخشد و از عذاب دردناک اخروی، پناه می دهد.

این لحن بسیار شبیه دعوت پیامبران است.

و سرانجام به آنان گفتند: اگر کسی اطاعت ازین دعوت نکند نمی تواند کسی را به عجز در آورد و باید تن به تقدیر الهی بدهد و عذاب اعمال خود را بچشد.

آیا اغواء شیطان همواره به وسیله ی خود او انجام می گیرد، یا آنکه دستیارانی نیز برای این کار دارد؟

قرآن در این زمینه، تعبیرات متفاوتی دارد:

گاه می فرماید: ذریه. که از این تعبیر می توان دریافت که شیطان زاد و ولد دارد.

وگاه جنود و گاهی نیز «قبیل»:

اعراف/ 27: «إِنَّهُ يَرَبُّكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ، إِنْ جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ».

ابلیس و دارو دسته اش شما را می بیند، به طوری که شما آنها را نمی بینید؛ همانا این سنت را نهادیم که شیطان ها دوستان بی ایمانان باشند و بر بی ایمانان ولایت داشته باشند.

ازین آیه معلوم می گردد که شیطان دارو دسته نیز دارد.

شعراء/ 95: «وَجُنُودٌ إِبْلِيسَ أَجْمَعُونَ».

و سپاهیان ابلیس همگی؛ یعنی کسانی را دارد که در زبان قرآن «جنود» نامیده شوند.

کهف/ 50: «افْتَتَحِدُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي».

آیا مرا وانهاد و شیطان و فرزندانش را ولی خویش قرار داده اید؟ و آنان را دوست خود حساب می کنید؟

در اینجا این سؤال مطرح می گردد که اگر شیاطین (و جنّ)، ذریه و فرزند دارند؛ پس باید نر و ماده داشته باشند آیا واقعاً چنین است؟

در این باره صریحاً در قرآن چیزی نیامده است، اما می توان از قرآن استشعار کرد:

جن/ 6: «وَأَنَّكَ كَانَ رِجَالٌ مِنَ الْإِنْسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِنَ الْجِنِّ».

همانا مردانی از انسان ها به مردانی از جن پناه می بردند.

تعبیر رجال در این آیه، این معنی را به ذهن می آورد که باید مانند انسان نساء هم داشته باشند.

اما این دلیل قطعی نیست، زیرا ممکن است؛ رجال بمعنی اشخاص (مهم) باشد؛ ولی شاید احتمال اول روشنتر بنظر برسد، بویژه که ذریه هم به نص قرآن برای آنها ثابت شده است؛ ولی نمی توانیم وجود زنان جن را به قرآن نسبت بدهیم. شاید تولید مثل آنها به -

صورت های دیگری باشد، گرچه از روایات کم و بیش وجود نوعی نر و ماده برای آنها ثابت می شود.

برخی از روشنفکران از پذیرفتن این موجودات، ابا کرده اند و اشکال و شبهه هایی می کنند ازین قبیل که چگونه چنین موجوداتی وجود دارند، درحالیکه هیچ کس نمی تواند آنها را ببیند و یا اینکه چرا آنها ما را می بینند و ما آنها را نمی بینیم؛ ممکن است به ما آزار برسانند و چنین می یندارند که جنیان همان انسان های اولیه ای بوده اند بین میمون و انسان و یا برخی حتی می گویند، منظور از جن، انسان های وحشی در عمق جنگل هاست.

در پاسخ آنها باید گفت: ساده ترین راه جواب: تجربه هایی است که در این زمینه به وقوع پیوسته است. هم اکنون نیز کسانی وجود دارند که «تسخیر جن» می کنند.

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 پرتو ایکس و امثال آنها، که قابل رؤیت نیستند، اما دانش وجود آنها را اثبات کرده است. پس صرف اینکه با حواس خود نمی توانیم آنان را حس کنیم دلیل «نبودن» آنها نیست.

و اگر ایراد شود که پس چگونه گاهی ادعا می شود که می توان جن را دید؛ پاسخ می دهیم که اشخاصی وجود دارند که در این مسائل کار کرده اند و ادعا می کنند که اینان پدیده های بسیار لطیفی هستند که یارایی انبساط و انقباض خویش را دارند. در حالت عادی در حال انبساطند و لذا قابل بساوایی و دیدن نیستند، ولی اگر منقبض گردند؛ می توان آنان را دید و لمس کرد. (1)

پس به صرف «ندیدن» نباید وجود آنان را رد کرد یا چون برخی عارف مسلکان و بعضی صوفیان حمل بر مجردات نمود. این موجودات مادی هستند و از آتش آفریده شده اند و -

ص: 316

1- از برخی از موثقان و بزرگان نقل شده است که بعضی از جنّ حتی مقلد مراجع بوده اند و مسائل خود را از آنان می پرسیده اند، مثل مرحوم حاج میرزا حسین، حاج میرزا خلیل از مراجع صدر مشروطیت که یکی از جنیان به صورت شخص عادی در سرداب منزل بحضور ایشان می رسیده و مسائل مربوط را از ایشان می پرسیده است. و از جمله مسأله ی خوردن بازمانده ی غذای انسان را پرسیده بوده اند. البته این قضایا همانطور که اشاره شد به نقل از اشخاص مولق ولی برای هیچ کس یقین آور نیست و فقط برای رفع استبعاد، ذکر می شود، زیرا همانطور که در متن خواهیم گفت: وقتی قرآن میف رماید؛ نباید گفت خیالات است.

در زمین زندگی می کنند و حتی غذا می خورند، اما چون لطیفند خوراک محدود و ویژه ای دارند.

باری، هنگامی که قرآن عظیم و سترگ آفریننده و مدبر گیتی؛ از وجود آنها خبر می دهد؛ جای تردید در وجود آنها باقی نمی ماند.

ص: 317

بخش سوم

اشاره

بخش سوم.

ص: 319

الف- شناخت انسان، راه گشای شناخت خداست.

تورا زکنگره ی عرش می زند صفیر *** ندانمت که در این دامگه چه افتادست.

«حافظ».

هم شناخت حضوری انسان، راهیست برای شناخت حضوری حق، که راه عرفان و شهود است و هم شناخت حصولی آدمی، راه شناخت حصولی پروردگار است، که ارتباط می یابد با تأمل در اسرار و حکمت هایی که خداوند جل جلاله و عم نواله، در وجود انسان نهاده است و شناخت آنها معرفت آدمی را نسبت به صفات خدا، زیاد می گرداند.

آنچه در وجود گسترده ی آدمی، به ودیعه نهاده شده است، نشانه های علم و قدرت و حکمت «او» است و در میان آفریدگان هیچ پدیده ای چون انسان و به اندازه ی وی دارای سر و حکمت نیست. از میان آدمیان است که خلیفه الله به وجود می آید و نخستین انسان، خلیفه ی الهی بود.

انسان است که داننده ی 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

ذاریات/20: «وفی الارض آیات للموقنین. وفي انفسکم افلا تبصرون».

در زمین نشانه های بسیار برای اهل یقین وجود دارد و نیز در خود شما، آیا نمی بینید؛ نیز قرآن در آیه ای دیگر می فرماید:

فصلت/ 53: «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَّلَمْ يَكْفُ بِرَبِّكَ، أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ».

که به ویژه بر آیات انفسی تکیه می فرماید. و نیز در آیه ی دیگر می فرماید:

مائده/ 105: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مِنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ».

علامه ی طباطبایی رضوان الله علیه، در ذیل این آیه بحث گسترده ای در معرفت نفس آورده و خواسته اند از سیاق آیه استفاده فرمایند، که تأمل در نفس راهی برای هدایت است. چون صدر آیه تأکید دارد بر اینکه خودتان را بیابید! و در خود تأمل کنید، سپس می فرماید: «لَا يَضُرُّكُمْ مِنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ» که مفاد آن برحسب بیانی که ایشان فرموده اند این است که هنگامی که در نفس خود تأمل کنید، به هدایت می رسید و دیگر ضلالت دیگران به شما زیانی نمی رساند. دست کم ما می توانیم این بیان را به عنوان یک وجه در نظر بگیریم. نیز در قرآن، همچنان که آیاتی داریم مؤید این نظر که معرفت نفس راهی برای معرفت خداست، آیاتی هم داریم که نسیان نفس و غفلت از شؤون نفس را، ملازم با فراموش کردن خدا شمرده است.

حشر/ 19: «نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ أَنْفُسَهُمْ».

بدینگونه می توان 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 کتاب های روایی مضبوط است، بویژه در کلمات قصار امیر المؤمنین سلام الله و صلواته علیه، که در غرر الحکم آمدی، جمع آوری شده است. (1)

باری، پس دانستیم که یکی از وجوه اهمیت شناخت انسان، همین است که به خداشناسی کمک می کند؛ چنانکه در روایت شریفه آمده است که راه شناخت خدا، خودشناسی است «من عرف نفسه عرف (یا: فقد عرف) ربه».

ص: 322

1- نمونه هایی از آن را هم مرحوم علامه طباطبایی ره، در ذیل همان آیه 105 از سوره ی مائده، آورده اند.

ب- شناخت انسان و ارتباط آن با مسائل اصولی و اعتقادی ما:

1- ارتباط انسانشناسی با نبوت

اعتقاد به اینکه در میان انسان ها، کسانی هستند که به مقام نبوت و رسالت می رسند، یکنوع شناخت انسان است. می دانیم که بهنگام بعثت پیامبران، همواره برخی شبیه می کردند که انسان لیاقت آنکه بدو وحی شود ندارد و خدا اگر می خواست با ما سخن بگوید از طریق یکی از فرشتگان چنین می کرد. به هنگام بعثت پیامبر ما صلی الله علیه وآله وسلم، نیز در مورد او گفتند:

مؤمنون/ 24: «ما هذا إلا بشر مثلكم... ولو شاء الله لا نزل ملائكةً ما سمعنا بهذا في آبائنا الاولين».

ما نشنیده ایم 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 نمی دیدند؛ 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 می شوند آن مسأله ی دیگری ست.

2- ارتباط انسان شناسی با معاد

اگر انسان را دارای روحی بدانیم که مستقل از بدن می تواند باقی بماند؛ در آن صورت معاد قابل قبول خواهد بود، ولی اگر ما چنین بعدی از ابعاد وجود انسان را شناسیم؛ مسأله ی معاد، اصولاً فرض معقولی نخواهد داشت، زیرا اگر انسان همین بدن باشد که با از بین رفتن متلاشی می شود؛ فرض اینکه بار دیگر همین انسان زنده می گردد، فرض نا معقولی است، چون انسانی که بعد زنده می شود، موجود دیگری خواهد بود. تنها فرض درست معاد، مبتنی بر اینست که انسان وقتی می میرد روحش باقی بماند تا دوباره به بدن برگردد. پس، مسأله ی معاد نیز مبتنی است بر شناخت حقیقت انسان که روح اوست به عنوان موجودی قابل بقاء.

ج- انسان شناسی 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 نمی گردد و -

حتی معیارهای صحیح اخلاق نیکو و تشخیص آنها از اخلاق نکوهیده، بدست نمی آید.

د- شناخت انسان و ارتباط آن با احکام اجتماعی

همه ی 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 نمی شود و احکامی که باید برای چنین موجودی وضع گردد تا با عمل بدانها به کمال و سعادت دست یابد؛ معین نمی گردد.

درست است که ما در سایه ی وحی، می توانیم (و باید) آنچه را خدای متعال نازل فرموده است؛ بپذیریم، ولی تبیین اینها متوقف بر شناخت ابعاد وجود آدمی (همچنان البته از دیدگاه وحی) است؛ بنابراین برنامه هایی که برای شناختن انسان از سوی خداوند به وسیله ی پیامبران نازل شده، همگی مبتنی است بر اینکه انسان، دارای لیاقت ها و استعداد هایی است که با این دستورات به فعلیت می رسد و از جهات مختلف با شناخت انسان ارتباط می یابد. پس در واقع می توانیم گفت: که تمام معارف قرآنی، به نحوی، با انسان شناسی ارتباط دارد و تنها چیزی که می توان گفت ارتباط مستقیم با این بحث ندارد. جهان شناسی است.

کلمه ی «انسان» و مرادفات آن در قرآن

با تورقی نه چندان دقیق نیز می توان این الفاظ را در مورد انسان در قرآن یافت:

انسان، بشر، ناس، أناس، انس، إنسی، أناسی، بنی آدم.

بحث در این الفاظ از این جهت که از چه ریشه ای گرفته شده اند و به چه مناسبتی به هریک اطلاق می شود، مثلاً نظیر آنچه که در مورد کلمه ی «انسان» برخی گفته اند از ریشه ی انس است و برخی نظر داده اند که از ماده نسیان است؛ تأثیری در فهم معنای هریک از آنها به عنوان یک اسم عام برای این نوع از موجودات ندارد.

به هر حال ما می دانیم که مثلاً همان کلمه ی انسان، اسم جنسی است که بر تک تک افراد بنی آدم اطلاق می گردد و مانند سایر اسم هایی که برای «انواع» وضع شده؛ و دانستن ریشه لغوی اثری در فهمیدن این معنی ندارد. بر فرض هم که توانستیم از لحاظ لغوی با تحقیق، شواهدی پیدا کنیم بر اینکه واضح لغت، به چه مناسبتی چنین اسمی وضع -

کرده است. ولی این مطلب کمکی به فهم معنایی که ما از آن می فهمیم، نمی کند. این بحث ها ممکن است در ایتیمولوژی (1) یا در زبانشناسی ارزشمند باشد، ولی از نظر بحث تفسیری هیچ فایده ای 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 جنبه ی دستور زبانی دارد یا از لحاظ معناست؟

مثلاً برخی در مورد دو واژه ی «انسان» و «بشر» گفته اند که این دو، از لحاظ اصل معنا، با هم فرق دارند: بشر، چون با ماده ی «بشره = ظاهر بدن» مناسبت دارد، پس در آن بیشتر جنبه ی ظاهری ملحوظ است؛ اما انسان که با «أنس» مناسبت دارد و انس از ابعاد معنوی انسان است، بیشتر به جنبه ی معنوی و کمال و فضیلت او تناسب دارد.

که باید گفت: به فرض آنکه در اطلاق های ما و یا حتی در اطلاق عرب فعلی، چنین نکته هایی هم ملحوظ باشد، ولی در کاربرد قرآنی تا جایی که ما استقصاء کرده ایم، نمی توان شاهی 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/ 34: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لظَلُومٌ كَفَّارٌ».

یا:

معارج/ 19: «إِنَّ الْإِنْسَانَ خَلْقٌ هَلُوعاً».

به جای انسان، بشر، می نهاد؛ نیز یکجا می فرماید: انسان را از خاک آفریدیم و جای دیگر می گوید: بشر را از خاک آفریدیم؛ که تفاوتی در مورد استعمال به چشم نمی خورد.

اما اینکه چرا، یکجا می گوید بشر و جای دیگر انسان، نکته ای است که شاید ما در نمی یابیم.

گاهی فصاحت و بلاغت مقتضی این نوع کاربرد مترادفات است. گاهی این ظرائف را کسانی که ذوق لطیف و والایی دارند در می یابند، گاهی هم قابل تبیین نیست. ولی چون ما برآنیم که قرآن در بالاترین سطح بلاغت و فصاحت، نازل شده، معتقدیم که -

ص: 325

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 نمی شود و اسم جنس فردیست ولی بشر، هم به صورت اسم جنس فردی و هم اسم جنس جمعی، به کار می رود «انما انا بشر مثلکم» و در آیه ی:

حجر/ 28: «واذ قال ربك للملائكة ائني خالق بشراً من صلصال من حماء مسنون».

در مورد فرد و در آیه ی:

روم/ 20: «اذا انتم بشر تشرون».

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 تفاوت هایی در کاربرد دارند: ناس به کل انسان ها هم اطلاق می شود، ولی اناس معمولاً به دسته ای از انسان ها گفته اند؛ [در داستان لوط، قوم او درباره ی وی و مؤمنان به او گفتند]

نمل/ 56: «انهم اناس يتطهرون».

که باز این فرق، دستور زبانی و قراردادی است.

انس بر مجموع انسان ها اطلاق می شود [مثل جنّ که بر مجموع این طایفه اطلاق می گردد]:

اسراء/ 88: «لئن اجتمعت الانس والجن...».

و از این جهت، مانند بشر است که بر همه ی انسان ها اطلاق می گردید.

یکی از این الفاظ، بنی آدم است که چون از نظر قرآن همه ی انسان ها از نسل آدم اند، به آنها بنی آدم گفته می شود. برخی گمان کرده اند که «آدم» هم اسم جنس است و چنانکه ما آن را در فارسی، تقریباً مرادف انسان بکار می بریم؛ در قرآن هم، چنین است.

اما هرکس با اندک آشنایی به زبان عربی؛ می داند که آدم مانند عیسی و موسی، اسم خاص است و در قرآن به سایر انسان ها هرگز اطلاق نمی شود.

ص: 326

درباره ی آفرینش انسان، آیات قرآن، از جهاتی اختلافاتی دارد. (1) برخی از این آیات در مورد آفرینش نخستین انسان است. طبعاً هنگامی که مبدأ نخستین انسان روشن شد؛ مبدأ وجود همه ی انسان های دیگر نیز، از جهت تاریخی روشن می شود. یعنی اگر بگوییم آدم از گل آفریده شده است؛ صحیح است است که بگوییم همه ی انسان ها از خاک آفریده شده اند؛ این به یک اعتبار است.

به اعتبار دیگر، همه ی انسان ها جداگانه لحاظ می شوند و البته این لحاظ، لحاظ اول را نفی نمی کند.

یعنی بگوییم: هر انسانی از نطفه آفریده شده و نطفه از مواد غذایی و مواد از گوشت حیوانات و میوه ها و درختان و مواد معدنی و اینها همه به زمین باز می گردد؛ پس مبدأ آفرینش هر انسانی را صرف نظر از اینکه می توان به اعتبار انسان نخستین، از خاک دانست؛ به اعتبار تک تک آنها ازین جهت هم، می توان. (2)

برخی آیات تنها در مورد شخص حضرت آدم است و برخی دیگر ممکن است کنیت داشته باشد و در مورد همه ی انسان ها بکار رود.

حجر/ 29: «اِنَّی خالق بشرًا من صلصال من حمأ مسنون، فاذا سوّيته ونفخت فیه من روحي فقعواله ساجدین».

ص/ 72: «اِنَّی خالق بشرًا من طین، فاذا سوّيته ونفخت فیه من روحي فقعواله ساجدین».

کاملاً روشن است که شخص خاص یعنی حضرت آدم منظور است، زیرا در آنجا که ابلیس می گوید: «لا حتکن ذریته» اگر همه ی انسان ها منظور بودند، دیگر «ذریته» نمی گفت.

ص: 327

1- اختلاف و نه تناقض؛ یعنی اینکه هر دسته ناظر به جهتی است که دو آیات دیگر، آن جهت، ملحوظ نیست.

2- اکنون نمی خواهیم بگوییم هر یک از آیات چه لحنی دارد و ناظر به چه جهتی است، تنها خوب است بدانیم که چنین دیدگاهی صحیح است.

پس در این مورد «بشراً» اسم عامی است، که مورد استعمال آن، یک 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 حالی که اگر ما اسم عامی بکار ببریم در خصوص یک مصداق با توجه به آن خصوصیت یعنی مثلاً به جای اینکه اسم شخصی مثلاً «علی» را بکار ببریم؛ کلمه ی «انسان» را به عنوان اسم خاص او استعمال کنیم؛ این «مجاز» است.

وقتی خدا می فرماید: «اَنتی خالق بشراً» و مقصود از این بشر، حضرت آدم باشد، این مجاز، نیست همینطور است وقتی می فرماید:

بقره/30: «اَنتی جاعل فی الارض خلیفه».

خلیفه اسم عام است، ولی چون در مورد شخص حضرت آدم بکار رود، مجاز نیست و اگر دلیلی بر تعمیم نداشته باشیم درباره ی سایر انسان ها جاری نخواهد بود. اگر دلیلی نداشته باشیم که غیر از حضرت آدم، در میان انسان ها خلیفه ی دیگری هم هست. نمی توانیم بگوییم چون حضرت آدم خلیفه بود، پس همه ی انسان ها، خلیفه ی خدا هستند؛ این آیه بیش ازین را اثبات نمی کند؛ مگر آنکه دلیل خارجی داشته باشیم.

«اَنتی جاعل فی الارض خلیفه» مثل «اَنتی خالق بشراً من صلصال من حمأ مسنون» 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 می گوئیم امروز معلمی به شاگردی درس داد. در اینجا معلم اسم عام است؛ شاگرد هم.

اما جمله دلالت ندارد بر اینکه همه ی معلم ها به همه ی شاگردها درس داده باشند.

«انی خالق بشراً» هم چنین نیست که هرچه کلمه ی بشر بر آن قابل اطلاق است، در آیه منظور شده است خود این تعبیر، چنین دلالتی ندارد؛ بلکه کفایت یک فرد به وجود آید و اسم بشر بر او قابل اطلاق باشد و همه ی این مطالب هم مخصوص او باشد.

متقابلاً وقتی می گوئیم 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 خلیفه ی خدا بود، اما آیا کس دیگر نبود؟ آیه چیزی نمی گوید. آیا کس دیگری بود؟ این را هم نمی گوید. پس برای اثبات یا نفی، دلیل خارجی لازم است.

هنگامی که قرآن، مبدأ پیدایش انسان را ذکر می کند، نخست، اختلافی به نظر می آید:

یکجا می فرماید: از آب خلق کردیم:

فرقان/ 54: «وهوالذی خلق من الماء بشراً».

جای دیگر می فرماید: از آب جهنده:

طارق/ 6: «خلق من ماء دافق».

جایی دیگر از نطفه و... .

ولی وقتی دقت کنیم می بینیم اختلافی در بین نیست:

نطفه و ماء دافق و ماء، همه «آب» است و قابل جمعند و هریک از جهتی اطلاق شده است و از اینجا نیز بدست می آید که «ماء» در اصطلاح قرآن منحصر به همان ماده ی ویژه ای که از ترکیب اکسیژن و نیدروژن بدست می آید و خاصیت یونیزاسیون دارد. نیست؛ بلکه اصطلاحی است با گستره ی 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 نمی کنیم؛ مگر آنکه قیدی همراه آن بیاوریم ولی به هر حال آن است که «ماء» بر آن اطلاق شود؛ تقریباً می توان گفت که «ماء» در این موارد به معنای مایع است؛ اما آیا اطلاق مجازی است یا حقیقی، بحث دیگری است.

می توان گفت ماء در اصل لغت وضع شده است، برای مایع سیال خاصی مرکب از نیدروژن و اکسیژن ولی از باب توسع - که نوعی مجاز است - به هر مایعی اطلاق شده است.

اما بعد از اینکه ما معنای کلمه ای را در آیه دانستیم، اثبات اینکه 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 فایده ای در بر ندارد.

از لحاظی دیگر، می توان گفت: منظور از ماء، همان آب معروف است. و اگر می گوید انسان از آب آفریده شده است، بنابر آنست که -

انبیاء/ 30: «وجعلنا من الماء کلّ شیء حی».

چون به هر حال انسان موجود زنده ای است و قرآن مبدأ پیدایش هر موجود زنده ای را آب می داند. 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 می شود، تعبیرات تراب، طین، حمأ مسنون، صلصال و امثال آنهاست.

می گوئیم: این تعبیرات هم، قابل جمع است: خاک با افزودن آب «طین» (= گل) می شود؛ وقتی آب کم شود و خشک گردد «صلصال» می گردد و به گل و لای کنار جوی و دریا «حمأ» اطلاق می شود؛ وقتی چسبنده باشد:

صافات/ 11: «طین لازب».

نام دارد و باری، همه ی اینها از «تراب» است.

چیزی که می ماند اختلاف بین دسته آیاتی است که بر «ماء» تأکید دارد و بین آنها که بر «تراب»؛ اینها چگونه قابل جمع است؟

می گوئیم: اگر حصر در بین بود، یعنی وقتی می فرماید: «خلقکم من تراب» بدین معنی بود که تنها و تنها از خاک آفریده شده اید و یا در جایی که می گوید از آب؛ یعنی تنها از آب آفریده شده اید؛ اختلاف باقی بود، ولی می دانیم که برای معرفی منشأ پیدایش یک موجود، گاهی، مجموع عناصر تشکیل دهنده ی آن موجود را ذکر می کنند 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 انسان های مراحل بعدی از نطفه آفریده شده اند. پس به سایر انسان ها نیز به لحاظ مبدأ بعید می توان گفت از تراب و به لحاظ مبدأ قریب، از نطفه، آفریده شده اند.

به توهمی هم که در اینجا شده است اشاره کنیم که: برخی پنداشته اند آیات ماء دافق و نطفه عمومیت دارد و شامل انسان نخستین نیز می شود و از اینجا خواسته اند استفاده کنند که قرآن با نظریه تکامل، موافق است؛ که پاسخ آن را در جای خود خواهیم داد. انشاءالله.

ص: 330

آیاتی داریم که می فرماید: خدا انسان را آفرید، درحالی که قبلاً او چیزی نبوده است.

مریم/ 9: «وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً».

هنگامی که خداوند به زکریا بشارت فرزند داد و او شگفت زده شد، برای رفع شگفتی او، فرمود: خود تو را آفریدیم درحالی که چیزی نبود؛ به تعبیر ساده یعنی: انسان از نیستی آفریده شده است. (1)

درباره ی کُل انسان ها نیز می فرماید:

مریم/ 67: «اولا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئاً».

الانسان/ 1: «هل اتي على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً».

مفاد دو آیه ی اول اینست که خدا انسان را آفرید درحالی که سابقاً چیزی نبود و «لاشی» بود و مفاد آیه ی اخیر اینست که چیزی بنام «انسان» وجود نداشت، ممکن است این توهم به وجود آید که بنابراین، هر انسانی بدون ماده ی قبلی و ناگهان از عدم ایجاد می شود و به اصطلاح فلسفی وجودش ابداعی است. ولی پیداست که منظور آیات این نیست. بهترین گواه اینکه در آیات فراوان دیگری می فرماید: انسان را از خاک و آب خلق کردیم، یعنی ماده ی قبلی را به تصریح بیان می فرماید.

بیشک منظور این است که ماده ی قبلی وجود داشته و زمینه ی پیدایش انسان را فراهم آورده، اما باید چیزی بر آن افزوده می شد تا انسان بوجود می آمد و آن چیز در خود ماده، نبوده است. فعلیت جدیدی در ماده پدید آمده که قبلاً وجود نداشته است. به اصطلاح فلسفی، صورت انسانی یا نفس انسانی که به ماده تعلق می گیرد، در ماده نبوده است. خاک بود؛ نطفه بود، ولی انسان نبود، این صورت انسانی را خدا افاضه و ابداع فرمود.

احتمال ضعیفی نیز، روی می نماید و آن اینکه به هر حال، همان خاک را نیز باید گفت از چه آفریده شده است؟ و سرانجام منتهی می شود به اینکه ماده ی نخستین سراسر جهان ابداعی است و ماده ی قبلی ندارد. پس «لم يك شيئاً» 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 بر اینکه انسان ماده ای در این جهان داشته است، ولی آیا چه بوده است؟ لحن آیه ها در این مورد اختلاف دارد.

- در چند آیه «زمین» را منشأ می داند:

هود/61: «هو انشأکم من الارض».

شما را از زمین پدید آورد.

التّجم/32: «هو اعلم بکم اذا نشأکم من الارض».

او که شما را از زمین آفرید، بر شما داناتر است.

طه/55: «منها خلقناکم وفيها نعيدکم...».

شما را از زمین آفریدیم و دوباره بدان بازمی گردانیم.

در قرآن، از انسان یا ضمائی که به انسان باز می گردد؛ گاه مجموع روح و بدن منظور است و گاه تنها بدن و گاه تنها روح، در آیه ی اخیر، مصداق ضمیر «گم»، بدن است، چون روح به زمین بر نمی گردد: «نُعیدکم: ای نعیداً بدانکم».

مشابه این تعبیرات در این آیه آمده است:

نوح/17: «والله انبتکم من الارض نباتاً».

و خدا شما را از زمین رویاند.

تعبیر استعاری است، یعنی همانطور که گیاه از مواد زمینی می روید و رشد می کند و حیات گیاهی می یابد؛ شما نیز همین مواد زمینی بوده اید، که خدا به شما حیات بخشید؛ نخست یک «اسپر» بوده اید 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 درآمد؛ این هم رویاندن از زمین محسوب است. مشابه این آیات، آیاتی است که منشأ پیدایش انسان را «تراب» می داند که باز بخشی از زمین است: کهف/37: «اکفرت بالذي خلقك من تراب (1)».

حج/5: «فانا خلقناکم من تراب».

روم/20: «ومن آیاته ان خلقکم من تراب».

فاطر/11: «والله خلقکم من تراب».

1- اینجا خطاب به شخص است، ولی با الغاء خصوصیت آن که الغائی قطعی است، در می یابیم که منظور، خلقت همه ی انسان هاست.

غافر/67: «هو الذی خلقکم من تراب».

آل عمران/59: «انّ مثل عیسی عند الله کمثل آدم خلقه من تراب».

در چهار آیه، منشأ پیدایش انسان؛ «صلصال» ذکر شده است:

حجر/26: «ولقد خلقنا الانسان من صلصال من حمأ مسنون».

حجر/28: «واذا قال ربك للملائكة انی خالق بشراً من صلصال من حمأ مسنون».

حجر/33: «قال لم اکن لا سجد لِشَئٍ خلقته من صلصال من حمأ مسنون».

الرحمن/14: «خلق الانسان من صلصال کالفخار».

در مورد صلصال، مفسران بحث هایی بسیار کرده اند، که نتیجه ی قطعی از آنها بدست نمی آید.

آنچه قاطعاً می توان گفت اینست که صلصال یعنی: گل خشک. گواه این مطلب آنست که قرآن در سوره «الرحمن» آن را به «فخار» تشبیه می کند و فخار یعنی: سفال و گل پخته. برخی پنداشته اند فخار یعنی: سفالگر و بنا بر آن اندیشیده اند که خدا خود را به سفالگر تشبیه کرده است یعنی: ما انسان را آفریدیم، چنانکه کوزه گر کوزه را! (1)

حمأ مسنون: گل سرشته.

دوش دیدم که ملائک، در میخانه زدند *** گل آدم بسرشتند و به پیمانہ زدند.

(حافظ).

در آیات سوره ی حجر، علاوه بر صلصال از حمأ مسنون نیز یاد می کند.

در مورد هریک از کلمات حما و مسنون، بحث های لغوی بسیار شده است:

حما را برخی لایه ای می دانند که پس از ته نشین شدن سیل، روی زمین می ماند. و برخی گفته اند: لجن یا گل سیاه و کبود است.

درباره ی مسنون، برخی گفته اند: که منظور گل بدبوست (سنّ الماء = تغیر رائحته).

پس بمعنی لجن بدبو می شود. بعضی با گواه آوردن مواردی از استعمالات مشابه در عربی، آن را به معنای قالب ریزی شده دانسته اند و برخی نیز گفته اند «سنّ» یعنی پرداخت کرد و صیقل داد.

شاید وجه بهتر و نزدیکتر این باشد که بگوییم: گل را وقتی کاملاً مالش دهیم -

1- این پندارها، نتیجه‌ی ناآشنایی با زبان قرآن است. فخار در فارسی سفاک‌گر است، ولی در عربی به معنی خود سفاک است.

چنانکه چسبناک شود و صیقل یابد؛ و سرشته گردد و زبری آن از میان برخیزد؛ به آن مسنون می گویند. با سفال هم تناسب دارد، زیرا گلی که با آن سفال می سازند، از همین نوع است.

پس، از مجموعه ی این دسته آیات، چنین بر می آید که گلی سرشته و خشک ماده ی نخستین آفرینش انسان بوده است.

طین = خاک

یار مردان خدا باش که در کشتی نوح *** هست خاکی که به آبی نخرد توفان را.

«حافظ».

دسته ای از آیات، ماده ی نخستین را گل می گوید:

انعام/2: «هو الذی خلقکم من طین».

اوست آنکه شما یان را از گل آفرید.

سجده/7: «وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِنْ طِينٍ».

آفرینش انسان را از گل آغازید.

صافات/11: «إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ».

ما آنان را از گل چسبناک آفریدیم.

اعراف/12: «خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» (1).

مرا از آتش و او را از گل آفریدی.

اسراء/61: «قَالَ اسْجُدْ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا».

آیا بر آنکه او را از گل آفریدی سجده بگزارم؟

آب

فرقان/54: «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فِجَعَلَهُ 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 می داند.

1- از قول شیطان، در پاسخ خُداوند که فرمود: چرا بر آدم سجده نکردی، مفاد این آیه را گفت.

نور/ 45: «والله خلق كل دابةً من ماء».

انبیاء/ 30: «وجعلنا من الماء كل شيءٍ حي».

2- نطفه.

و احتمال قوی تر هم همین است، که مبدأ نزدیکتر یعنی نطفه منظور است و گواه آیاتی است که از نطفه به «ماء مهین» و یا «ماء دافق» تعبیر کرده است:

مرسلات/ 40: «الم نخلقکم من ماء مهین».

سجده/ 8: «ثم جعل نسله من سلاله من ماء مهین».

الطلاق/ 6-5: «فلینظر الانسان مِمَّ خُلِق، خُلِقَ مِنْ ماءٍ دافق».

پس اطلاق «ماء» بر نطفه، در قرآن، نا آشنا نیست؛ و بعید بنظر نخواهد آمد اگر منظور از «ماء» در آیه ی «وجعل من الماء بشراً»؛ نطفه باشد.

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 نشده اند. پس این آیات، تنها جریان طبیعی خلقت انسان را بیان می کند.

و آن افراد استثنایی، از سیاق آیات خارج و حداکثر عامی است که تخصیص یافته یا مطلقاً است که مقید شده است.

نطفه

دسته ی دیگر از آیات منشأ آفرینش آدمی را تنها نطفه می داند:

نحل/ 4: «خلق الانسان من نطفة».

یس/ 77: «اولم یر الانسان انا خلقناه من نطفة».

دهر/ 2: «انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج».

عبس/ 19: «من نطفة خلقه فقدره».

القیمة/ 37: «الم یرك نطفة من مئی یمنی».

النجم/ 46: «من نطفة اذا تُمنی».

واقعه/ 58: «أفرایتم ما تمنون».

آبی را که می ریزید، آیا شما می آفرینید؟

در بعضی آیات تراب و نطفه، با هم یکجا آمده است:

حج/5: «فانا خلقناکم من تراب ثم من نطفة».

ص: 335

فاطر/ 11: «والله خلقكم من تراب ثم من نطفة».

غافر/ 67: «هو الذي خلقكم من تراب ثم من نطفة».

كهف/ 37: «اكفرت بالذي خلقك من تراب ثم من نطفة».

در مورد این آیات، دو وجه به نظر می آید:

1- مراحل آفرینش هر فرد جدا مورد نظر است؛ یعنی خاک است که به مواد غذایی و مواد غذایی به نطفه تبدیل می شود، 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 می شود، 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 درباره ی منشأ آفرینش انسان بحث کرده است، اختصاص به حضرت آدم دارد.

یعنی یا تصریح شده و یا از سیاق آیه بدست می آید:

آل عمران/ 59: «انّ مثل عیسی عندالله کمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له کن فیکون».

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 می کند و نه اثبات.

و اما آنجا که از سیاق آیه برمی آید؛ آیاتی نظیر داستان شیطان است که به خدا می گوید آیا به کسی که از خاک آفریدی سجده کنم: «أسجد لمن خلقت طینا» در این مورد هیچ دلیلی نداریم که وی مأمور بود که برای سایرین نیز سجده کند، مثلاً برای شمر و محمدرضاخان!

و اینک آیات:

اسراء/ 61: «قال اسجد لمن خلقت طینا».

ص/ 76: «خلقتنی من نار و خلقته من طین».

اعراف/ 12: «خلقتنی من نار و خلقته من طین».

حجر/ 33: «لم اکن لاسجد لبشر خلقته من صلصال من حمأ مسنون».

حجر/ 26: «ولقد خلقنا الانسان من صلصال من حمأ مسنون».

حجر/ 28: «أنتي خالق بشرأ من صلصال من حمأ مسنون فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين».

الرّحمن/ 14: «خلق الانسان من صلصال كالفخار».

ما انسان ها، اگر از خاک هم خلق شده باشیم همه، صلصال کالفخار نبوده ایم، مواد خاکی که تبدیل به غذا و سپس تبدیل به نطفه می شود، هیچوقت صلصال نیست. اگر چنان خشک باشد، هرگز گیاه در آن نمی روید. پس این مسأله ویژه ی حضرت آدم است و اگر به دیگران هم نسبت داده شود به اعتبار حضرت آدم است.

سجده/ 7 و 8: «وبدأ خلق الانسان من طين. ثم جعل نسله من سلاله من ماء مهين».

در اینجا نیز پیدا است که بین انسان نخستین و نسل انسان فرق گذاشته، انسان اولی از خاک است (= طین) ولی نسل او از «ماء مهین» می باشد.

نسل همواره به موردی گفته می شود که موجودی زنده از موجود زنده ی دیگری بوجود آید؛ اگر موجود زنده ای از موجود بیجانی خلق شود به آن «نسل» نمی گویند. بنابراین نمی گویند حضرت آدم از نسل خاک است، با اینکه به اعتقاد ما آدم از خاک بیجان آفریده شده است.

آیه می فرماید: 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 می شود که از خاک است و هم سایر انسان ها را که از نطفه است.

آیات دیگر در همین مورد:

حج/ 5: «يا ايها الناس ان كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقه ثم من مُضغَة مخلّقه وغير مخلّقة لنبين لكم ونقر في الارحام ما نشاء الى اجل مسمى ثم نخرجكم طفلاً ثم لتبلغوا اشدكم ومنكم من يتوفى ومنكم من يرد الى اذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيئاً».

آیه در مقام استدلال برای زنده شدن انسان در روز قیامت است: اگر دوباره ی زنده شدن انسان در بعث، شکی دارید، بیندیشید که آیا شما را از موجود بیجانی نیافریدیم؛ چون بمیرید باز موجود بی جانی هستید، چه جای شگفتی است اگر دوباره زنده تان سازیم؟

یعنی به ضمیمه ی یک کبرای مطوی که: «حکم الامثال فیما يجوز و فیما لا يجوز، واحد» مسأله را بیان می فرماید. 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/14: «وقد خلقکم اطواراً».

زمر/6: «خلقاً من بعد خلق فی ظلمات ثلاث».

در سوره حج، آن مراحل را تفسیر فرموده است که ببینید شما آفرینش هایی پی در پی داشته اید و در هر مرحله ای خداست که دگرگونی ها را بوجود می آورد؛ آفرینشی از پی آفرینش دیگر و فعلیتی از پس فعلیت دیگر به شما می بخشد:

مرحله ی نخست: از خاک به نطفه.

مرحله ی دوم: از نطفه به علقه. گفته اند که علقه را به مناسبت «حالت بستگی» آن، علقه می گویند؛ برخی نیز گفته اند چون نطفه در این مرحله به شکل زالوست، به آن علقه که به معنای زالو نیز هست، گفته اند؛ برخی دیگر گفته اند: نطفه در رحم ابتدا حالت استقرار ندارد، در مرحله ی علقه چون بدیواره ی رحم می چسبد، بدین نام، نامیده شده است.

و برخی دیگر می گویند: چون به صورت «خون بسته» درآمده است، علقه می گویند. به هر حال، آنچه مسلم است، پس از مرحله ی نطفه، مرحله ای است که به آن علقه می گویند و پس از آن که مصداق آن را دریافتیم به وجه تسمیه ی آن نیازی نداریم.

مرحله ی سوم، مُضغَه: مفسرین گفته اند از ماده ی 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 شک منظور این نیست که هر انسانی هم از مضغه ی مخلّقه و هم از غیر مخلّقه، آفریده می شود؛ بنابراین، چنین نیست که این دو، دو مرحله ی پیاپی برای مضغه است؛ بلکه منظور این است که مضغه در مرحله ی تکامل خود به دو قسم تقسیم می گردد: گاه به صورت مخلوق درمی آید و گاه نه و ساقط می شود و به مرحله ی بعدی یعنی جنین نمی رسد. شبیه تعبیری که می فرماید:

حج/5: «ومنکم من یتوفّی ومنکم من یرد الی ارض العمر».

و اما لغت مخلّوق: اهل تفسیر و لغت در مورد آن اختلاف دارند: برخی گفته اند تخلیق به معنای تسویه است (خلق العود= سواه) صاف کردن چوب کج یا برطرف کردن ناهمواری آن تخلیق است؛ پس «مخلّقه» به معنای «مسوأة» می شود که در برخی آیات هم تعبیر:

سجده/9: «ثم سواه...».

وجود دارد.

ص: 338

پس در اینجا نیز بعد از مضغه می توان گفت: مرحله ی کاملتر تسویه ی مضغه است.

برخی نیز گفته اند منظور: تصویر است.

برخی دیگر گفته اند مخلوق یعنی تام الخلقه، خلق الشئ یعنی اتم خلقه.

به هر حال، پس از مضغه، گاهی جنین به حدی می رسد که اعضاء آن معلوم است و تصویر پیدا می کند، که در آن صورت مخلوق است و گاهی در همان حد قبل از تصویر ساقط می شود که در این صورت غیر مخلوق است. در بعضی از آیات نیز، مرحله ی پیدایش «عظم» (استخوان) را ذکر فرموده است که آن هم، منطبق بر همان مرحله ی تسویه می شود.

در اینجا جمله معترضه ای می فرماید:

حج/ 5: «لنبین لکم».

این تعبیرها، بدین معنا نیست که تنها هدف مورد نظر در آیه همانست که با این معترضه بدان اشاره می کند، بلکه این جمله ها گاه برای توجّه دادن به مطلبی است که مورد غفلت قرار می گیرد. مثلاً در دنباله ی همین آیه می فرماید:

حج/ 5: «ونقر فی الارحام ما نشاء...».

که ظاهراً اشاره به آنست که بعد از مرحله ی مخلوق شدن (یا در همین مرحله) است، که دختر یا پسر بودن جنین ظاهر می شود.

شوری/ 49: «یهب لمن یشاء اناثاً ویهب لمن یشاء الذکور».

حج/ 5: «إلی اجل مُسمّی».

در آن زمان که جنین باید در رحم باشد که معمولاً 9 ماه است.

حج/ 5: «ثم نخرجکم طفلاً».

به صورت کودکی متولد می شوید.

حج/ 5: «ثم لتبلغوا اشدکم».

و آفرینش شما را ادامه می دهیم تا به مرحله ی رشد کامل برسید.

حج/ 5: «ومنکم من یتوفی».

سپس بعضی در سن جوانی یا کهولت از دنیا می روید.

حج/ 5: «ومنکم من یرد الی ارض العمر».

و عمر برخی از شما را تا آنجا ادامه می دهیم که به پایین ترین حد حیات می رسید، که توأم با فرسودگی و ضعف است.

ص: 339

حج/ 5: «لکی لا یعلم من بعد علم شیئاً».

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. (1)

مؤمنون/ 12-14: «ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طین ثم جعلناه نطفه فی قرار مکین. ثم خلقنا النطفه علقه فخلقنا العلقه مضغه فخلقنا المصغرة عظماً فکسونا العظام لحمًا ثم انشأناه خلقاً آخر...».

در این آیه به جای مخلّقه و غیر مخلّقه تعبیر فرموده است که مضغه تبدیل به عظام می‌شود و روی عظام، گوشت رویانده می‌شود.

«ثم انشأناه خلقاً آخر (2)».

برخی احتمال داده‌اند که «انشأناه خلقاً آخر» 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 جسمانیه الحدوث است؛ نیز استفاده می‌شود. (3)

مؤمن/ 67: «هو الذی خلقکم من تراب ثم من نطفة ثم من علقه ثم یخرجکم طفلاً ثم لتبلغوا شيوخاً و منکم من یتوفی من قبل و لتبلغوا اجلاً مُسمّی و لعلکم تعقلون».

این تعبیر «ولعلکم تعقلون»، همچنان شبیه به «لنبین لکم» 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 رد می‌کند.

باری، مجموعاً از آیاتی که ذکر کردیم بر می‌آید که قرآن کریم مبدأ آفرینش انسان را گاه به صورت آفرینش هر فرد بیان می‌کند، مبنی بر اینکه از نطفه است و مراحلی دارد تا به جنین کامل می‌رسد و گاه توجه به خلقت نخستین انسان دارد و گاهی نیز، هر دو را جمع می‌کند.

ص: 340

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 باقیست و قرینه‌ی معینه‌ای تا حد استقصای بنده بدست نیامده است.

2- این تعبیر، تنها همین یک مورد، در قرآن کریم آمده است.

3- به مناسبت دیگری دوباره درباره‌ی این موضوع، سخن خواهیم گفت.

آنچه یقیناً هر دو در آن جمع شده آیه ی 7 از سوره ی سجده است و آنچه احتمالاً هر دو را ذکر فرموده آیات 5 حج و 67 مؤمن و 12 تا 14 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 برمی آید که نخستین فردی که «انسان و بشر» نامیده شده، حضرت آدم است و آیاتی ناظر به خلقت آن حضرت در قرآن آمده است. (1)

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 بوده اند و چون خلقت آنها (نیز) منتهی به خاک می شده، 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 قامت بوده است، اما عقل نداشته و سپس کاملتر شده که نخستین نمونه اش حضرت آدم بوده است؟

آیا این نظر با سیاق آیه سازگار است یا نه؟

در نخستین نظر این احتمال در حد یک احتمال، قابل دفع نیست. یعنی هنگامی که می گوید 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 قرآنی هست که این احتمال را دفع می کند. روشنترین این آیات؛ آیه ی 59 سوره ی آل عمران است:

آل عمران/ 59: «انّ مثل عیسی عند الله کمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له کن فیکون».

پس از سرکوب شدن بسیاری از مشرکان و گسترش نسبی اسلام، نصارای نجران (2)، هیأتی را برای مباحثه به مدینه فرستادند که «وفد نجران» نامدارند.

ص: 341

1- رجوع کنید به مبحث: «کلمه ی انسان و مرادفات آن در قرآن».

2- نجران در زمان پیامبر، تقریباً مرکز مسیحیان عربستان بود.

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 که بود؟

عمران.

عیسی پسر کیست؟

بنا به روایت (1)، پیامبر مکث فرمودند و آیه ی مذکور در فوق نازل شد: «آن مثل عیسیٰ عبدالله کمثل آدم...» یهودیان می گفتند 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 می گفتند 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 می دهد که اگر فرض کنیم، حضرت آدم از نسل میانگینی بین خاک و خود، به وجود آمده، مثلاً از انسان هایی که عقل نداشته اند؛ این استدلال نمی تواند استدلال تامی باشد، زیرا نصاری نجران می توانستند بگویند حضرت آدم از نطفه ی حیوانی به وجود آمده است.

اگر ما این استدلال را تمام بدانیم - که هست - ناچار باید بپذیریم که حضرت آدم از نسل هیچ موجود دیگری بوجود نیامده است.

برخی توهم کرده اند 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 دست کم 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 می فرماید: آدم هم مثل او، پدر نداشت.

ص: 342

تشبیه در یک جهت مشترک بین دو چیزی است که در «مشبه به» محرز باشد، «مشبه به» حضرت آدم است، که مورد قبول طرفین بود. عیسی را نیز تشبیه به آدم کرده است. لازمه ی این امر این نیست که آنچه در عیسی وجود دارد، در آدم هم باشد. اگر می گوئیم 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.

آیه ی دیگری که از آن همین نکته را می توان به دست آورد:

سجده/7 و 8: «وبدأ خلق الانسان من طین ثم جعل نسله من سلاله من ماء مهین».

تفصیلی که این آیه بین آفرینش انسان نخستین و نسل های بعد قائل شده است به روشنی دلالت دارد بر اینکه نحوه ی آفرینش آنان با هم متفاوت است. اگر همه ی انسان ها از «ماء مهین» خلق شده بودند که حضرت آدم هم جزء آنها محسوب بود این تفصیل، وجهی نداشت.

برخی درباره ی این استدلال از جهاتی تشکیک کرده اند.

گاه می گویند: قرآن تصریح ندارد که آدم پدر انسان هاست، بلکه موجودی به نام آدم را معرفی کرده و می گوید بر همه ی انسان ها برتری دارد و از میان انسان های دیگر انتخاب شده است. پس باید در زمان وی یا پیش از او انسان های دیگری هم می بوده اند تا از میان آنها انتخاب شده باشد و این لقب «ابوالبشر» هم که برای او می گویند، از اسرائیلیتات است و در قرآن نیست.

و حتی می گویند: در قرآن آیاتی داریم که دلالت دارد بر اینکه قبل از آدم، انسان هایی بوده اند مانند:

آل عمران/33: «انّ الله اصطفی آدم و نوحاً و آل ابراهیم و آل عمران علی العالمین».

زیرا:

اولاً: کلمه ی «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 غسل و موم قاطی است، جدا کردن آن را «اصطفاء» می گویند.

ثانیاً: 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 انسان های معاصرش؛ در مورد آدم هم باید انسان هایی نظیر او می بودند تا از میان آنها -

ص: 343

انتخاب شده باشد. پس آدم ابوالبشر نیست و انسان های دیگر هم بوده اند.

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/ 27: «یا بنی آدم لا یفتنتکم الشیطان کما اخرج ابویکم من الجنة».

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 یک تعبیر قرآنی است. (1)

اما آنچه به روایات نسبت داده اند که اسرائیلیت است؛ آیا اصولاً گوینده‌ی چنین سخنی می‌داند که اسرائیلیت چیست؟

آیا هر روایتی اگر مورد پسندمان نشد، می‌توان گفت از اسرائیلیت است؟ به چه ملاکی؟ این همه تعبیراتی را که در نهج البلاغه و در روایات بسیار دیگر که اسناد آنها معتبر است و در برخی از آنها حتی یک نفر از روایانش در مظان غیر اسلامی بودن یا یهودیت نیست، چرا بگوییم از اسرائیلیت است؟ اولاً، بعد از تصریح قرآن و تعبیر روشن «ابویکم»؛ چه نیازی به روایات هست؛ ثانیاً روایات معتبری به این مضمون داریم؛ ثالثاً، برفض روایتی از اسرائیلیت باشد؛ وقتی مطابق و موافق قرآن است چه اشکالی دارد؟ و اما آیا قبل از آدم انسان‌های دیگری هم بوده اند یا نه، چیزی است که قرآن چیزی نمروده 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 -

ص: 344

1- در ادبیات ما نیز، بسیاری و از جمله حافظ آسمانی، که بیش از هرکس از قرآن و فرهنگ والای آن متأثر است، عیناً همین تعبیر را بکار می‌برد: پدرم روضه رضوان به دو گندم بفروخت *** ناخلف باشم اگر من به جوی نفروشم.

او دادیم و با آن، او را بر انسان های دیگر برگزیدیم؟ گوئی گوینده تصوّر کرده است که منظور از «اصطفاء»؛ عصاره گیری است، اگر اینطور توهم کرده است، باید گفت: قرآن چنین نمی فرماید؛ آیه می گوید: «انّ الله اصطفی... علی العالمین» نه «منّ العالمین» اصطفاء هنگامی که با «علی» متعدّدی می شود، یعنی برتری دادن مفاد آیه جز این نیست که ما اینان را بر سایر مردم برتری دادیم؛ پس مسأله ی عصاره گیری و گزینش تکوینی از میان همگنان در بین نیست.

اکنون می پرسیم آیا هنگامی که خدا بخواهد انسانی را بر انسان های دیگر برتری دهد، آیا باید حتماً انسان های دیگری قبل و یا همزمان وی وجود داشته باشند؟ خدایی که محیط بر همه ی زمان ها و مکان هاست، می تواند گفت که انسانی را بر همه ی انسان هایی که از پس او می آیند، ترجیح داد. درباره ی پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله وسلّم، می تواند بفرماید که او را بر همه ی آنهایی که روی زمین بوجود آیند، برتری داد.

اگر هم تنزل کنیم و بپذیریم که لازم است در عصر حضرت آدم، انسان هایی دیگر نیز باشند؛ می توانند فرزندان خود او بوده باشند.

و اما در مورد تساوی بین معطوف ها در یک یا چند عطف و اینک گفته اند چون آیه آدم با نوح و ابراهیم همراه آمده و آنها در زمان خود از میان انسان های موجود، برگزیده شده اند؛ پس آدم نیز باید از میان انسان های دیگر هم عصر خود برگزیده شده باشد. باید بگوییم:

اولاً، این عطف، هیچ دلالتی بر این مسأله ندارد، زیرا اگر یک جهت مشترک بین چند نفر وجود داشته باشد، به معنای اشتراک در همه ی خصوصیات نیست. و ثانیاً در مورد نوح و ابراهیم و دیگران هم ممکن است برتری برآیندگان نیز منظور باشد و اگر فرضاً در زمان آنها هم انسان هایی نبود، آیا اشکالی داشت که خداوند بفرماید آنان را بر تمام جهانیان برتری دادیم؟

پس آیه دلالتی ندارد بر اینکه آدم از نسل انسان های دیگر به وجود آمده است، برعکس، آیاتی وجود دارد که می فرماید همه ی انسان های مخاطب قرآن بالفعل و بالقوه، از نسل حضرت آدم و همسر اویند، بهترین نمونه آیه ی زیر می باشد:

نساء/ 1: «یا ایها الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبتّ منهما رجلاً کثیراً و نساء...».

همه ی شما انسان ها 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/ 13: «یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا انّ اکر مکم عندالله اتقیکم. انّ الله علیم خبیر».

همه ی شمایان 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 انسان ها به تقواست.

خدای متعال تأکید می فرماید که همه از یک مرد و یک زن آفریده شده اید و از این جهت، جای افتخار و تفاخر از نظر نسب برای کسی وجود ندارد.

● عجیب است که برخی درباره ی این آیه از سوره ی نساء گفته اند که: «خلقکم من نفس واحده»، نه به معنای یک پدر و مادر، بلکه به معنای یک ناموس کلی است(!). همه ی شما از یک ناموس کُلّی آفریده شده اید(!) آیا گوینده خود دریافته است که چه می گوید؟ و یا لفظ می گوید و معنی زخدا می طلبد!

ناموس کُلّی یعنی چه؟ اگر منظور قانون کُلّی است که قانون کلی منشأ آفرینش نیست.

قرآن که نمی گوید: خلقکم علی قانون واحد، می فرماید: «من نفس واحده».

به علاوه می فرماید و خلق منها زوجها، آیا ناموس کلی زوج دارد؟

این حرف ها، بیشتر خنده انگیز است، تا اینکه گفته ای معقول باشد و مضحکتر از آن، سخن آن بیسوادی است که می گوید: «واحدة» در آیه مؤنث است و بنابراین، نخستین آفریده، زن بوده است. یعنی حتی به اندازه ی یک طفل مکتبی نفهمیده است که تانیث «واحدة»، به اعتبار مؤنث مجازی بودن کلمه ی «نفس» است! گذشته از این حرف های بی پایه برخی دیگر در مورد بعضی آیات که ظاهراً می گوید همه ی انسان ها از نطفه آفریده شده اند، می گویند پس حضرت آدم نیز باید از نطفه آفریده شده باشد وگرنه با اطلاق و عموم آیات، سازگار نیست. مانند:

نحل/ 4: «خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نَظْفَةٍ».

انسان/ 2: «انا خلقنا الانسان من نطفه امشاج بنتلیه».

علق/ 2: «خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ».

این استدلال تا اندازه ای جنبه ی فنی دارد و مانند آن قبلی، خنده انگیز نیست که آدم از ذکر آن شرم کند. گرچه ضمائم این استدلال باز همان حال و هوا را تا اندازه ای دارد -

از جمله اینکه گفته اند: نطفه نکره است و نکره دلالت بر عموم می کند. پس یعنی نطفه ی تمام حیوانات!

گویی اصولاً نشنیده اند که نکره در سیاق نفی، دلالت بر عموم دارد نه در کلام مثبت که تنها دلالت بر وحدت می کند.

باری، به جواب اصل ایراد که فتنی تر است پردازیم؛ با دو پاسخ:

1- بر فرض که این آیه عموم داشته باشد؛ در قرآن صدها آیه ی عام و مطلق وجود دارد که با آیات دیگر تخصیص یافته است. تخصیص و تقیید آنقدر زیاد است که بر مبنای آن قاعده ی مشهوری ساخته اند که «ما مِنْ عام الا وقد خص» پس چه اشکالی دارد که میلیاردها انسان بدین طریق آفریده شده باشند و دو نفر استثناء شده باشند؟

2- می توان گفت اصولاً عموم و اطلاقی در بین نیست تا نیازی به تخصیص داشته باشد.

در این مقام و نظایر آن، همان قضیه ی «مهمله» بسنده است.

این آیات غالباً در مقام آنست که انسان را از مغرور شدن بازدارد و یا توجه به امکان معاد بدهد. می فرماید کسانی که شک دارند در اینکه انسان دوباره زنده شود، در نگرند که خود چگونه بوجود آمده اند. این لزومی ندارد که یک قاعده ی کلی بدون استثناء باشد و یا حتی نظر به عموم داشته باشد، بلکه به صورت قضیه ی مهمله، می فرماید انسان بدینگونه است، اما آیا همه ی انسان ها باید بدینگونه باشند، تا مطلب تام 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 درباره ی آنها صادق است.

تنها یک آیه است که جنبه ی فتنی بیشتری دارد:

اعراف / 11: «ولقد خلقناکم ثم صوّرناکم ثم قلنا للملائکة اسجدوا لآدم».

به این آیه نیز استدلال کرده اند، که معلوم می شود قبل از حضرت آدم کسانی بوده اند که مخاطب قرار گرفته اند «خلقناکم» زیرا، ثُمَّ دلالت بر تراخی دارد، پس قبل از آدم انسان هایی بوده اند که بعد از خلق و تصویر آنها، به ملائکه گفته شده است: اسجدوا... .

این تقریباً فتنی ترین استدلالی است که از آیات قرآنی برای وجود انسان هایی قبل از حضرت آدم، عرضه شده است؛ که در پاسخ آن می گوئیم:

اولاً: به فرض که آیه دلالت بر انسان هایی قبل از آدم بکند؛ هیچ دلالتی ندارد بر -

اینکه آدم، از آنها آفریده شده است. آنچه مورد تکیه ی 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 انسان هایی هم قبل از آدم وجود می داشته اند؛ مدعی استدلال کنندگان اثبات نمی شود.

ثانیاً: **ثُمَّ** همه جا برای تراخی زمانی نیست؛ در خود قرآن مواردی هست که دلالتی بر تراخی زمان وقوع فعل و مدخول **ثُمَّ** ندارد در سوره ی بلد می فرماید:

بلد/: «... وما ادريك ما العقبة، فك رقبة، او اطعام في يوم ذي مغبة، يتيماً ذا مقربة، او مسكيناً، ذامترة، **ثُمَّ** كان من الذين آمنوا وتواصوا بالصبر وتواصوا بالمرحمة».

آیا این آیه دلالت می کند بر اینکه ایمان باید مؤخر باشد؟ اگر کسی نخست ایمان آورد و بعد اطعام یتیم کرد قبول نیست؟

این **ثُمَّ** در اینجا دلالت بر تراخی در بیان دارد، نه تراخی در وقوع فعل، در فارسی می گوئیم «علاوه بر» آیه هم می گوید؛ اینها را گفتیم، ولی اینها کافی نیست؛ علاوه بر اینها، باید ایمان داشته باشید.

ثالثاً: اگر «**ثُمَّ**» دلالت بر تراخی زمانی داشته باشد، باید همه ی انسان ها آفریده شده باشند، سپس خدا آدم را آفریده باشد.

مگر «خلقناکم»، خطاب به همه انسان ها و از جمله خود ما نیست؟ اگر هست، آیا ما قبل از حضرت آدم آفریده شده ایم؟!

این یکی از اسالیب قرآن است و نمونه های بسیاری نیز دارد که نخست حکمی را برای یک کُلّی اثبات می کند، سپس یکی از افراد آن کلی را به خاطر خصوصیتی که دارد، بر می کشد؛ مثلاً در آیه ی دیگر می فرماید:

اعراف/ 189-190: «هو الذی خلقکم من نفس واحدة وجعل منها زوجها لیسکن الیها فلما تغشاها حملت حملاً خفیفاً فمرت به فلما اثقلت دعوا الله ربهما لئن آتیتنا صالحاً لنکونن من الشاکرین. فلما آتاهما صالحاً جعلا له شرکاء فی ما آتاهما فتعالی الله عما یشرکون».

در این آیه، نخست از آفرینش انسان ها از مرد و زن و سپس از دعا کردن پدر و مادری که خدا به ایشان فرزند شایسته ای بدهد و پیمان بستن آنان با خدا که سپاس این نعمت را بگزارند؛ سخن می گوید و اضافه می کند که پس از آنکه خدای متعال به ایشان فرزند شایسته ای داد، ناسپاسی کردند و شرک ورزیدند.

آیا می توان گفت که ذیل آیه هم مانند صدر آن اطلاق و عموم دارد؟

یعنی هر پدر و مادری بعد از تولد فرزندشان شرک می ورزند؟!

در مورد آیه ی مورد استدلال هم کلام درباره ی همه ی انسانهاست، که همه دارای مراحل خلق و تصویر بوده اند، سپس در مورد یک 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

اشاره

آیات شریف قرآن، پس از ذکر مراحل آفرینش انسان از نطفه و علقه و مضغه و عظام و لحم؛ به نفخ روح اشاره می فرماید، یعنی پس از آنکه ساختمان جسمی جنین کامل شد، عنصر دیگری به آن افزوده می شود و مرتبه ی وجودی تازه ای می یابد، که قرآن از آن مرحله با نفخ روح یاد می کند.

در برخی آیات نیز، با اشاره و ابهام می فرماید: آفرینش دیگری نیز به انسان دادیم:

مؤمنون/14: «ثُمَّ انشأناه خلقاً آخر...».

در پنج آیه جمعاً، نفخ روح به کار رفته است. دو مورد درباره ی حضرت آدم علیه السلام، که با الغاء خصوصیت در سایر انسان ها نیز صادق است؛ و مورد سوم ظاهراً در مورد مطلق انسان است؛ گرچه احتمال می رود آن هم درباره ی حضرت آدم علیه السلام، باشد. و دو مورد آخر در مورد حضرت مریم علیها السلام است. موردی که ظاهراً عام و شامل همه ی انسان هاست، آیه ی:

سجده/79: «الذی احسنَ کُلَّ شَیْءٍ خَلَقَهُ وِیْدَا خَلَقَ الْاِنْسَانَ مِنْ طِیْنٍ. ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سَلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِیْنٍ. ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِیْهِ مِنْ رُوْحِهِ وَجَعَلَ لَکُمُ السَّمْعَ وَالْاَبْصَارَ وَالْاَفْئِدَةَ قَلِیْلًا مَّا تَشْکُرُوْنَ».

اینکه می گوئیم «ظاهراً»، بدین جهت است که ممکن است ضمیر «سوّاه»، به نوع انسان و یا به انسان نخستین، که مصداق «بدأخلق الانسان» است برگردد. اما به نظر می رسد که اگر به مطلق انسان باز گردد، با سیاق آیه، مناسبتر است، با این توضیح که: نخست، خلقت انسان نخستین، را می فرماید 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 می دارد و می فرماید «سوّاه»؛ یعنی: «و انسان را موزون و بهنجار کرد، خواه انسان نخستین را و خواه -

نسل او را) یعنی همه، آفرینششان کامل می شود و بعد از اینکه جنین همه ی انسان ها کامل شد یا آفرینش انسان نخستین کامل شد؛ در آنها از روح خود می دمدم. به نظر می رسد این احتمال قوی تر است و طبق این احتمال، این آیه، تنها آیه ای است که در آن در مورد همه ی انسان ها، تعبیر نفخ روح بکار رفته است.

و اما آیه های ویژه ی حضرت آدم علیه السلام:

حجر/ 28-29: «أنتي خالق بشراً من صلصال من حمأ مسنون. فاذا سوّيته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين».

ص/ 71-72: «أنتي خالق بشراً من طين. فاذا سوّيته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين».

قبلاً گفتیم که بشر، در آیات مورد بحث، با وجود حضرت آدم تحقق می یابد و چون با قرائن خارجی سجده نیز، ویژه ی حضرت آدم بوده است، پس می توان گفت که این آیات، مخصوص حضرت آدم است. خواه از آن رو که آدم سمبل همه انسان ها بوده و خواه بواسطه ی آنکه نور انبیاء و اولیاء در وجود او بوده است.

آیات نفخ روح در رابطه با مریم سلام الله علیها.

انبیاء/ 91: «والتي احصنت فرجها فنفخنا فيها من روحنا وجعلناها وابنها آية للعالمين».

تحريم/ 12: «ومريم ابنة عمران التي احصنت فرجها فنفخنا فيه من روحنا».

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 «علاقه ی ظرف و مظروف» به مریم نسبت داده شده است، بویژه در آیه ی دوم، که تعبیر «فیه» آمده است که به حضرت مریم برنمی گردد.

اینک ببینیم، اصولاً خود روح از دیدگاه قرآن چیست:

موارد استعمال کلمه ی 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 کننده ی حضرت عیسی آمده است:

ص: 350

بقره/ 87: «وَأَتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيْنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ».

بقره/ 253: «وَأَتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيْنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ».

مائده/ 110: «إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ».

چنانکه می بینیم آیات از موجودی نام می برد که وسیله ی تأیید حضرت عیسی بوده است.

در یک مورد نیز از کسی به همین نام یاد شده که قرآن را به قلب مقدس پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله وسلم، نازل کرده است:

نحل/ 102: «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ».

آیا این روح القدس، همانست که مؤید عیسی نیز بود؟ دلیل قطعی از آیات، نداریم.

احتمالاً چون همین یک تعبیر در چند مورد عیناً بکار رفته است، می توان گفت؛ هردو یکی است و شاید از روایات هم همین برآید و باز به عنوان احتمال می گوئیم که این روح القدس، باید همان جبرئیل باشد، چون در آیه ی دیگری می فرماید، نازل کننده ی قرآن، جبرئیل است و در آیه ای دیگر، تعبیر روح الامین برای کسی که قرآن را بر پیامبر صلی الله علیه وآله وسلم، نازل کرده است، بکار رفته:

شعراء/ 193: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ».

با تطبیق با آیه ی پیشین، بروشنی می توان استظهار کرد که این روح الامین، همان روح القدس است، که در جایی با اشاره به امانت او «امین» و در جای دیگر به اعتبار و اشاره به قداست و پاکی اش «روح القدس» نامیده شده است.

در برخی آیات آمده است که مؤمنان به وسیله ی روحی، تأیید می شوند:

مجادله/ 22: «وَأَيَّدَهُم بِرُوحِ مَنْه...».

آیا این نیز همان روح القدسی است که مؤید عیسی علیه السلام، بود یا موجود دیگری است که لقب روح به او نیز اطلاق می شود و مقامش نازلتر از روح القدس است. برای این سؤاها نیز جواب قاطعی از خود قرآن نداریم.

در برخی موارد به خود حضرت عیسی علی نبینا وآله وعلیه السّلام، روح اطلاق شده است:

نساء/ 171: «وَكَلَّمَتْهُ الْقِيَاهَا أَلِي مَرْيَمَ وَرُوحَ مَنْه...».

پسر خدا نبود، بلکه کلمه ی خدا و روحی از خدا بود و شاید منشأ اینکه حضرت عیسی «روح الله» نامیده می شود، همین آیه باشد و اما مناسبت این لقب برای او، شاید این باشد که پیدایش وی، چون دیگران طبق قوانین مادی و این جهانی نبوده است، یعنی عوامل طبیعی در آفرینش او نقش مهمی نداشت. پس می توان گفت: قوام او به همان روحی است که از سوی خدا به مریم سلام الله علیها، القاء شد. به این اعتبار روح نامیده شد، که نوعی عنایت بدوست و تعبیری مجازی است نه حقیقی، اشاره به جنبه ی روحانیت و معنویت اوست، که با اینکه دارای جسم است، به بدنش هم روح می گویند.

در یک مورد نیز، در قرآن تعبیری داریم که احتمالاً به خود قرآن، روح اطلاق شده است:

شوری/ 52: «وَ كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا».

در این مورد بحث های 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 گنجانده شده است؛ یعنی: «ارسلنا روحنا و اوحینا الیک». محتوای وحی، روح نیست، بلکه محتوای وحی، مفاهیمی است که به وسیله ی روح (= روح القدس؛ روح الامین) ارسال می شود و اگر اینگونه معنا کنیم باز مصداق روح، جبرئیل است؛ ولی احتمال دارد که «اوحینا الیک روحاً» به معنی: «اوحینا الیک القرآن»، باشد؛ در این صورت، بحث باز می گردد به اینکه: به چه اعتباری «قرآن» روح نامیده شده است؟ آیا:

- به این اعتبار است که قرآن موجب حیات انسان می شود، چنانکه در آیه ای می فرماید:

انفال/ 24: «يا ايها الذين آمنوا استجبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم».

که محتوای رسالت پیامبر صلی الله علیه واله وسلم، سرچشمه ی زندگی و حیات انسان است و چیزی که موجب حیات گردد، روح نامیده می شود. پس قرآن بدین اعتبار، روح نام دارد.

- اطلاق روح بر قرآن، به اعتبار حقیقت مجرد قرآن است، یعنی فراسوی این الفاظ و خطوط نقش یافته بر کاغذ، قرآن حقیقتی فرازمنند و نورانی و مجرد دارد که همان مورد -

مشاهده و دانایی پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم، 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 / 2: «يُنزِلُ الْمَلَائِكَةُ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ».

فرشتگان را با روح از سوی خدا نازل می کند.

قدر / 4: «تَنْزِلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بَأْذَنِ رَبِّهِمْ».

در شب قدر فرشتگان و روح فرود می آیند.

معارج / 4: «تَعْرَجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ».

فرشتگان و روح به سوی خدا عروج می کنند.

جای سؤال است که آیا این روح از سنخ فرشتگانست یا برتر از آنان و یا پایین تر از ایشان؟

در برخی از روایات آمده است که الرُّوح خلق اعظم من جبرئیل.

شاید از برخی دیگر روایات نیز برآید که نام یکی از فرشتگان بزرگ، روح است.

از این روی، این عطف، و این همراهی (=معیت) روح و فرشتگان، از نوع «ذکر خاص بعد عام» است: فرشتگان را ذکر می کند 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 ثمّ امین» در عالم بالا- جبرئیل مطاع و فرمانده است. اگر مصداق روح در در آیه ی 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 ملک را و نه حقیقت روح را می دانیم، ولی موجودی است که با فرشتگان سنخیت دارد و با آنان نزول و عروج دارد.

مورد دیگر کاربرد روح:

مریم / 17: «فَارْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا».

روحي که در این آیه آمده است، در همان حال که به شکل و صورت انسان برای حضرت مریم علیها السلام 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 می گوید: من رسول پروردگارم «انا رسول ربك لاهب لك غلاماً زكياً» و پس از انجام رسالت خود به مقام خویش باز می گردد.

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.

یک آیه نیز داریم که در آن مشخص نیست که منظور روح انسان است یا فرشته:

اسراء/85: «ویسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی».

ممکن است روحی که از سوی اهل کتاب مورد سؤال واقع شده است؛ همان روحی باشد که به عنوان نازل کننده ی قرآن، مطرح شده بود و نیز ممکن است روح انسان باشد؛ و وجه اول ظاهرتر است، چون پیامبر صلی الله علیه واله وسلم، 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 به معنی کار باشد.

برخی احتمال داده اند که به معنای فرمان خدا و همان «کن» است. پس این روح در اینجا از موجوداتی است که با «کن» به وجود می آیند و بنابراین، این موجود باید مجرد باشد.

و برخی دیگر احتمال داده اند که امر، کار خدا باشد. هرچند به یک معنا همه چیز به امر خدا است، ولی با نظری دیگر، بعضی چیزها کار انسان است و برخی کار خدا:

یس/35: «وما عملته ایدیههم».

و یا:

صافات/96: «والله خلقکم وما تعملون».

یعنی منافاتی ندارد که در همان حال که همه چیز مخلوق خدا است، نسبتی به فاعل قریش که انسان باشد، داشته باشد. پس بنابراین، تعبیر «امر ربی» یعنی چیزی که عوامل طبیعی در آن مؤثر نیست. یعنی کار خداست و کار خلق نیست. بیش از این هم قرآن نمی خواهد برای مردم بفرماید که آن موجودات چگونه هستند، چون آنچه را انسان می شناسد -

از تجربه ای است که در همین عالم به دست آورده است و نسبت به عالمی که با آن آشنایی ندارد، نمی تواند 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، می توان گفت این یکی از آیاتی است که مورد استدلال قرار می گیرد، برای اثبات تجرد روح انسانی و اگر منظور روحی است که فرشته است؛ باز همین «تقریب» را در مورد فرشتگان می توان بیان کرد. پس، امر، چه کار خدا معنی شود (که به نظر ما همین است) و چه فرمان خدا [= کُن!]; با قرینه ی مقابله در این مورد خاص [که مقابل با خلق واقع شده] می توان استفاده کرد که نحوه ی وجود آن به جز نحوه ی وجود موجوداتی است که ما با آن آشنایی داریم، که دست عوامل مادی (هرچند برای مستعد کردن ماده ی وجودش) در آن کار می کند.

باری، اینک سؤال در موارد استعمال کلمه ی روح که عمده دو مورد: روح انسانی و یا روح از قبیل و هم سنخ با ملائکه است؛ این است که:

آیا، روح در این دو مورد با معنای واحد بکار رفته یا مشترک لفظی است؟

در اینجا قضاوت را نمی توانیم از کتب لغت بخواهیم، زیرا کار «لغت»، بررسی موارد استعمال است، گاه برای یک لفظ ده معنا ردیف می کند، که ممکن است برخی از آنها مجازی و برخی حتی معانی تضمینی باشد و گاهی البته، حقیقی و آن هم معلوم نیست از قبیل مشترک لفظی است یا معنوی. گرچه برخی کتب مثل اساس البلاغه زمخشری بر آن بوده اند که مجاز و حقیقت را از هم جدا کنند، اما چندان حجیت ندارد که هرچه زمخشری گفت، بپذیریم؛ چنانکه برخی دیگر از کتب مانند: «مقایس»، در صدد برآمده اند تا ریشه های لغات را بررسی کنند و می کوشند که همه ی معانی را به یک یا دو ریشه بازگردانند؛ اما هیچ یک حجّت نمی شود که آیا لغتی، مشترک لفظی است یا معنوی. آنچه از موارد استعمال برمی آید این است که بی گمان اطلاق روح بر فرشتگان و موجود همسنگ فرشته با اطلاق روح به روح انسانی؛ وجه مشترکی دارد این وجه مشترک، بدین معناست که یا لفظ برای همان وجه اشتراک وضع شده و مشترک معنوی است و یا اگر مشترک لفظی باشد، دست کم به همان مناسبت (= وجه اشتراک و یا مناسبت)، از یک معنا، به معنای دیگر -

توضیح آن مناسبت (= وجه اشتراک) این است که در همه ی موارد مذکور، روح بر موجودی اطلاق می شود که دارای حیات و شعور است و موجودی است مخلوق و بر موجود بی شعور و نیز بر خداوند و خالق اطلاق نمی گردد. نمی توان گفت خدا روح است. (اگر برخی که تعمق در مسائل فلسفی ندارند، گاهی بگویند: خدا روح طبیعت است، ما حمل بر مسامحه می کنیم) مگر اینکه کسی روح را به معنای سلبی بکار برد و آنگاه بر خدا اطلاق کند. [مثل معنای «مجرد» که معنایی سلبی است، یعنی بی ماده، تجرید شده. وگرنه ما مفهومی از مجردات نداریم که ماهیت آنها را بتوانیم بیان کنیم. چنانکه اگر «جوهر» را به معنای «غیر عرض» بکار ببریم به خدا هم می توانیم گفت و صادق است، زیرا خدا عرض نیست]؛ ولی از موارد استعمال قرآنی بر نمی آید که روح معنای سلبی داشته باشد. باری، موارد استعمال چنین نشان می دهد که روح به یک مخلوق دارای حیات و شعور، اطلاق می شود. و این مطلب را می توانیم با آنچه از عرف خود می فهمیم نیز تأیید کنیم. در استعمال های خودمان نیز روح را در موردی بکار می بریم که منشأ حیات و شعور باشد؛ بنابراین، اگر کسی بگوید معنای روح، یعنی مخلوقات شعورمندی که از سنخ مادیات نیستند، گزاف نگفته است.

انتساب روح به خدا یعنی چه؟

انتساب روح به خدا در تعبیری چون:

حجر/ 29: «من رُوحی».

انبیاء/ 91: «مِنْ رُوحِنَا».

سجده/ 9: «من رُوحه».

یعنی چه؟ و این اضافه چگونه اضافه ایست؟

از روایات بر می آید که در صدر اسلام و در زمان ائمه علیهم السلام، این توهّم برای برخی کسان پیش می آمده است، که ناگزیر چیزی از خدا در انسان وجود دارد، گویی در ذهنشان می گذشته است که جزئی از خدا جدا شده و به درون انسان آمده است. کم و بیش در برخی مکاتب فلسفی، چنین گرایش هایی به چشم می خورد. گاهی بیان می شود 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 پندارند انسان در تکامل خود، سرانجام خدا خواهد شد! از امام معصوم سلام الله علیه، در برخی روایات سؤال شده است که: هل فيه شيء من جوهرية الرب؟ آیا چیزی از جوهریت خداوندی در انسان وجود دارد؟

اصطلاح «جوهریت» می تواند 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 و...) 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 ضرورت‌ترین مسائل اعتقادی اسلام در مورد خداست؛ آشنا باشد، نباید چنین توهمی بکند.

پس منظور از «من روحنا» و امثال آن، این نیست که چیزی از خدا جدا شده باشد، از قبیل اضافه‌ی جزء و کل نیست؛ بلکه اضافه‌ی است که ادباء آن را اضافه‌ی تشریفی می‌نامند. در اضافه، کمترین مناسبت کافیست 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.

ممکن است سؤال شود، اگر چنین است؛ پس چرا خدا به جای: «روح ما» نمروده 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، اگر چه از جهت مخلوقیت مساویند، ولی روح از جهت شرافت به خدا نزدیکتر است.

پس ما از این اضافه و نسبت نباید تصور کنیم که چیزی از خدا به انسان منتقل شده و یک عنصر خدایی در انسان وجود دارد. حتی در شعر نیز ادب اسلامی اقتضا می‌کند -

که هرگونه تشبیه و تعبیری را در مورد خداوند- جلّ جلاله و عم نواله، بکار نبریم؛ می دانید که فقهاء فرموده اند: اسماء الله توقیفی است. انسان مخلوق باید نسبت به خدای خالق حریمی قائل شود. فهم ما بدانجا نمی رسد که خدا را بشناسیم و حقیقت اوصاف و افعال الهی را درک کنیم، پس چه بهتر که در تعبیرات خویش در حد تعبیرات کتاب و سنت اکتفا کنیم. مگر به عنوان اطلاق و وصفی که ناگزیر باشیم در مقام بیان لفظی، بکار ببریم. نتیجه اینکه: اجمالاً از قرآن بر می آید 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 نمی گردد 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 نمی یابد. اما آیا چیز دیگری می خواهد یا نه، آن را باید از کتاب و سنت دریافت.

این دریافت ما از قرآن کریم بود در مورد روح.

اما آیا چگونه چیز هست و آیا از سنخ موجودات طبیعی است یا از سنخ موجودهایی است که ما با آنها آشنایی نداریم، مگر با علم حضوری و معرفت شهودی؟

با توضیحی که در مورد تعبیرات روح در قرآن دادیم که آن را از امر خدا می دانند، یعنی کار خداست یا به بیان برخی بزرگان: فرمان خدا، می توان استظهار کرد که این فعل و انفعالات عالم مادی که موجب امکان استعدادی برای پیدایش موجودی می شود، در اصل پیدایش روح وجود ندارد و روح با فرمان خدا پیدا می شود و اما اینکه تکامل آن در ارتباط با بدن و در اثر فعل و انفعالات مادی پیدا می شود مسأله ی دیگری است.

برخی از بزرگان از آیه ی دوازدهم از سوره مؤمنون خواسته اند شبیه تقریب ما، استفاده کنند:

آیه می فرماید: شما را از نطفه آفریدیم بعد علقه و بعد مضغه و بعد که به مرحله ی نفخ روح می رسد می فرماید:

مؤمنون/ 12: «انشأناه خلقاً آخر».

آفرینش دیگری است، ظاهراً، هر مرحله نسبت به مرحله ی دیگر، آفرینش دیگری است. پس چرا تنها پس از نفخ روح فرمود آفرینش دیگری است.

علت اینست که مردم مراحل قبلی را در می یابند و می دانند، ولی مرحله ی روح چون برای ما قابل شناخت نیست، می فرماید «خَلَقاً آخر» آفرینش دیگریست؛ از نوع فعل و -

انفعالات طبیعی و مادی نیست؛ چیز دیگری است.

این می تواند شاهدی باشد بر اینکه 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 دلیل های تجربی و برهان های فلسفی بسیاری برای تجرد روح وجود دارد که اینجا جای بحث آنها نیست.

خلافت الهی

اشاره

در آیات مربوط به آفرینش انسان، چند جا این مطلب آمده است که خداوند به فرشتگان فرمود: همین که آفرینش انسانی که خواهم آفرید به پایان رسید و در او از روح خویش دمیدم بر او سجده برید، ولی در سوره ی بقره با تفصیل ویژه ای بیان شده و در آن گفتار فرشتگان در مورد آفرینش انسان آمده است:

بقره/ 30-33: «واذ قال ربك للملائكة ائني جاعل في الارض خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك، قال اني اعلم ما لا تعلمون. وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبؤني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين. قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم. قال يا آدم انبئهم باسماءهم قال ألم اقل لكم اني أعلم غيب السموات والارض وأعلم ما تبءون وما كنتم تكتمون».

پروردگار تو «ای پیامبر صلی الله علیه واله وسلم» به فرشتگان فرمود: من در زمین خلیفه ای قرار خواهم داد. آنان گفتند: آیا در آن کسی را قرار می دهی که فساد و خونریزی کند، درحالی که تو را تقدیس می کنیم و تسبیح می گوئیم. خدا فرمود: من چیزی می دانم که شما نمی دانید. سپس خدا به آدم همه ی «اسماء» را آموخت؛ بعد، آنها را بر فرشتگان عرضه داشت و فرمود: مرا از نام های ایشان خبر دهید اگر راستگویانید، گفتند: تو منزهی، ما دانشی نداریم جز آنچه خود به ما آموخته ای، همانا توئی دانای حکیم. به آدم فرمود: آنان را از آن نام ها بیاباگان؛ و چون آدم آنان را از آن نامها باخبر ساخت؛ خدا به فرشتگان فرمود: آیا به شما نگفته بودم که من پنهان آسمان ها و زمین را می دانم و نیز آنچه را که آشکار یا پنهان می کردید؟

باری، در آیه روشن نیست و از آن بر نمی آید که این اسماء چیست اسماء خدا؟ یا

مخلوقات؟ یا هردو؟ و آیا مقصود خود اسماء است و یا مسماهای آنهاست؟ و آیا این مسماها ذوی العقول اند که ضمیر «عَرَضَهُمْ» به آنها برگشته است و یا ضمیر در اینجا مجازاً به ذو العقول برگردانده شده است؟ این همه سؤال هایی 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 می توانستند به آنها علم پیدا کنند یا نمی توانستند؟ اگر می توانستند، چرا خدا به آنان این دانش را نداد و اگر نمی توانستند، پس از آنکه آدم به ایشان خبر داد، آیا دانا شدند؟ یا نه؟ و اگر شدند؛ پس مانند حضرت آدم شدند و این کار را خدا نیز می توانست انجام دهد، یعنی خدا خود آنان را بیابا کنند تا یاد گیرند و لیاقت خلافت خدا را پیدا کنند. و سؤال های دیگر... که پاسخ به آنها بسیار مشکل است.

در روایات نیز کم و بیش اختلاف هایی در بیان این مسائل و پاسخ به آنها وجود دارد، که جمع آنها آسان نیست؛ مثلاً در برخی روایات آمده است که اسمایی که به آدم آموخته شد، نام تمام موجودات بود.

در روایتی دیگر آمده است که اصحاب سر سفره بودند. کسی از معصوم علیه السلام، می پرسد؟

- آن اسماء چه بود؟

- نام تمام موجودات، همه چیز: کوه ها، ظرف ها و

- آیا آفتابه لگن و طشت هم جزو آنهاست.

- آری.

در برخی دیگر از روایات آمده است که اسماء چهارده معصوم سلام الله علیهم، بود و ضمیر «عرضهم» هم به انوار معصومین علیهم السلام، باز می گردد، که پیش از آفرینش آدم آفریده شده بودند و فرشتگان یارایی معرفت به آنها را نداشتند و اهمیت آنها را نمی توانستند درک کنند و آدم بود که چنین لیاقتی داشت و امتیاز آدم به همین بود که می توانست به مقام نورانیت معصومان سلام الله علیهم اجمعین معرفت پیدا کند و

ملاحظه می فرمایید که جمع این روایات تا چه اندازه مشکل است.

اما آنچه مورد توجه ماست همان جمله ی اول است: «انی جاعل فی الارض خلیفة» می خواهیم بینیم که منظور از خلافت چیست و اگر بتوان بدان مقام گفت؛ چه مقامی بود؟ نیز می خواهیم بدانیم: خلافت از کیست؟ و نیز آیا این خلافت اختصاص به -

شخص حضرت آدم دارد یا شامل بعضی دیگر و یا همه ی انسان ها هم می گردد؟ پس موضوع بحث تنها مسأله ی خلافت حضرت آدم است و در مقام پاسخگویی به سایر مسائل نیستیم و اطمینان هم نداریم که بتوانیم پاسخ دهیم.

مفهوم خلافت

اشاره

خلافت، از ریشه ی خلف گرفته شده است، به معنای پشت سر. فعلی که از آن گرفته اند: به معنای پشت سر آمدن و لازمه ی آن، جانشین شدن است.

در قرآن کریم به همین معنا الفاضلی از همین خانواده به کار رفته است: هم درباره ی امور غیرانسانی و هم درباره ی انسان ها از جمله در مورد انسان می فرماید:

مریم/ 59: «فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلوة واتبعوا الشهوات فسوف يلقون غيًّا».

اعراف/ 159: «فخلف من بعدهم خلف ورثوا الكتاب...».

خلف یعنی نسل پس از آنها، در استعمال های عادی نیز می گوئیم: خلفاً عن سلف؛ نسلی از پس نسلی. در مورد اشیاء غیرانسان نیز بکار رفته است.

فرقان/ 62: «وهو الذي جعل الليل والنهار خلفاً لمن اراد ان يذكر او اراد شكوراً».

روز و شب را جانشین (خلفه) یکدیگر قرار داد و چه بسا «اختلاف الليل والنهار» که در موارد زیادی از قرآن ذکر شده، به همین معنا باشد. کلمه ی اختلاف، به معنای «پی در پی درآمدن» در موارد بسیار، به کار می رود. در اول «زیارت جامعه» نیز در خطاب به امامان معصوم علیهم السلام، می خوانیم: «ومختلف الملائكة» شما از خاندانی هستید که فرشتگان نزد شما رفت و آمد می کنند.

به هر حال، اصل معنای خلافت همین نشستن چیزی جای چیز دیگر است. در محسوسات این معنا روشن است. غالباً الفاضل در ابتدا در موارد حتی بکار رفته و می توان گفت برای معانی حسّی وضع شده است. بعد تدریجاً بنابر احتیاج بشر به درک مفاهیم اعتباری و معنوی، همان الفاضل وضع شده در مورد حسّیات، در امور اعتباری و معنوی نیز بکار رفت. در افعال و صفات خدا نیز مثلاً مفهوم عُلُوّ ابتدا برای علو حسّی وضع شده، سپس در علو 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 می کند و در اینجا دیگر وحدت مکان لزومی ندارد. اما مسأله ی اختلاف زمان، مطرح است، گاهی نیز ازین وسیعتر در نظر -

گرفته می شود و خلافت در امور حقیقی معنوی بکار می رود، مانند مقام خداوند بزرگ، که در اینجا دیگر مسأله ی زمان هم مطرح نیست و در مورد او جل جلاله - نمی توان گفت: زمانی مقامی داشته و بعد آن را به دیگری واگذارده است. در اینجا یک نوع رابطه ی تکوینی ویژه بین خدا و برخی مخلوقات وجود دارد؛ مخلوقاتی که مقامشان چندان عالی است که گویی در مرز مقام وجوبی قرار گرفته اند. چنانکه در دعا، آمده است:

«لا فرق بینک و بینهم إلا انهم عبادک و خلقک» کارهایی که خدا می کند از آنان سر می زند، منتها با این فرق که خدا استقلالاً و آنها ظلاً، انجام می دهند.

در مورد اینان تعبیر می شود که خلیفه ی خدایند.

منظور از خلیفه در آیه ی شریف چیست؟

در قرآن کلمه ی خلیفه و جمع آن خلفاء و خلائف در موارد بسیار بکار رفته است.

در مورد کلمه ی مفرد خلیفه:

بقره/30: «واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة».

ص/26: «يا داود انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق».

و در بقیه ی موارد آیات درباره ی انسان هایی است که خلفاء یا خلائف نامیده شده اند.

در مورد خلافت حضرت داود علیه السلام، وقتی آیه را بررسی می کنیم، 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:

1- خالف یا مستخلف: (کسی که جای دیگری را می گیرد: 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 می گمارد.

4- مستخلف فیه: مکان یا کاری که مورد خلافت قرار می گیرد، مثلاً در آیه ی مورد بحث ما ارض مستخلف فیه است.

حال ببینیم در آیه ی «يا داود انا جعلناك خليفة في الارض» که خلیفه داود و مستخلف خداست؛ مستخلف عنه، کیست؛ حضرت داود خلیفه ی کیست و نیز مستخلف فیه کیست؟

این مطلب با توجه به ذیل آیه روشن می شود:

ص / 26: «یا داود انا جعلناک خلیفۃ فی الارض فاحکم بین الناس بالحق ولا تتبع الهوی فیضلک عن سبیل الله».

حال که خلیفه شدی بین مردم به حق قضاوت کن. پس مستخلف فیه قضاوت است. این کار نیابت از چه کسانیست؟ آیا از انسان های پیش از داوود؟ یا حاکم قبل از وی یا از خدا؟

کسانی که با بینش اسلامی آشنایند می دانند که از دیدگاه اسلام، حکومت از آن خداست «ان الحکم إلا لله» و هرکس بخواهد حکومت حقی داشته باشد، باید از سوی خدا منصوب شده باشد.

پس کسی که از سوی خدا نصب شود، طبعاً خلیفه ی خداست.

آیا این چه نوع خلافتی است؟ پاسخ اینست که این خلافتی است در یک امر تشریحی و جعلی و اعتباری، قاضی بودن یک 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 بر نمی آید؛ گرچه نفی هم نمی شود شاید داشته است و همان، منشأ خلافت تشریحی هم شده ولی آیه بیانی ندارد، یا دست کم ما نمی توانیم از آن چنین استفاده بکنیم.

خلفاء و خلافت که در سایر موارد از سوی خدا به انسان ها گفته شده است به چه معناست؟ آیا جانشین خدایند یا جانشین کسان دیگر؟ برخی گفته اند: همه ی این موارد خلافت از خداست. ولی با دقت در این آیات به این نتیجه می رسیم که منظور در این موارد خلافت و جانشینی به جای گذشتگان است، شواهد تعیین کننده ای نیز پیدا می شود (ولی به هر حال، برای صاحب نظران جای تأمل و نظر باقیست):

مثلاً می فرماید:

اعراف / 69: «واذکروا اذ جعلکم خلفاء من بعد قوم نوح».

قوم نوح، مورد عذاب الهی واقع شدند و ما شما را جانشین آنها کردیم.

در مواردی هم تعبیر:

اعراف / 129: «یستخلفکم...».

ص: 363

ابراهیم/19: «ان یثأ یذهبکم ویأت بخلق جدید».

(که به همان معنی یستخلف می باشد) آمده است به هر حال، به نظر می رسد که در این موارد منظور جانشینی انسان هاست؛ مخصوصاً انسان هایی که اکثراً عاصی بوده اند؛ پس به معنای جانشینی خدا نیست، بلکه جانشینی به جای گذشتگان است.

برخی در مورد آیه ی پیشین «اتی جاعل فی الارض خلیفه» که درباره ی حضرت آدم است، نیز گفته اند که در اینجا هم خلافت از گذشتگان است؛ یعنی پیش از آدم، روی زمین، موجوداتی بوده است یا انسان هایی که منقرض شده اند. یا چیزهایی مانند انسان، که در برخی روایات نسناس نامیده شده اند و یا جنّ و چیزهای دیگر... و اینک خدا می فرماید: به جای آنها آدم را آوردیم. پس این خلافت یعنی جانشینی آدم به جای مخلوقات قبل از آدم. شاهد هم می آورند که فرشتگان گفتند: «اتجعل فیها من یفسدو...» چون فرشتگان آن موجودات قبل را دیده بودند که فساد و خونریزی می کرده اند و می گویند: آیا باز می خواهی موجودی خلق کنی که افساد کند؟ به نظر می رسد که این وجه، صحیح نیست و منظور خلافت الهی است، زیرا:

اولاً: همین که خدا به فرشتگان می فرماید: «من» خلیفه قرار خواهم داد، بی آنکه بگوید خلیفه به جانشینی چه کسانی، خود این ظهور دارد که خلافت از خود «من» (خدا) می باشد. اگر حاکمی اعلام کند من جانشینی تعیین خواهم کرد، آنچه ابتداء به ذهن می آید این است که به جای خود، خلیفه تعیین می کند.

گذشته از این، می خواهد مطالبی برای فرشتگان بیان کند که برای دریافت امر سجده آماده شوند. هنگامی که خدا می خواهد به فرشتگان بگوید: در نظر دارم موجودی بیافرینم، قاعدهً باید آن را معرفی کند که این موجود چیست و یا اشاره کند که چرا باید آنها برای او سجده کنند. مناسب مقام، معرفی و فراهم آوردن زمینه ی اطاعت امر است. مناسب است بگوید موجودی خلق خواهم کرد که خلیفه ی خود من است و شما باید بر او سجده کنید. اگر تنها بگوید که موجودی است که جای دیگران را می گیرد، گفتن ندارد. این وجهی است که جانشینی خدا را اثبات می کند.

وجه دیگر که مسأله ی مهمتری است، اینکه: هنگامی که خدا می فرماید: می خواهم موجودی بیافرینم که خلیفه ی من است؛ فرشتگان می گویند: آیا کسی را خلیفه می کنی که -

افساد و خونریزی خواهد کرد، در حالی که ما تو را تسبیح و تقدیس می کنیم. این، یک درخواست مؤدبانه است، حاکی از اینکه: بهتر است ما را خلیفه کنی نه موجودی خونریز را. از جملات بعدی که خدا به آنها می فرماید: «ابنونی باسما هؤلاء ان کنتم صادقین» می توان دریافت که فرشتگان ادعایی داشته اند که قابل صدق و کذب بوده است. «ان کنتم صادقین» یعنی چه؟ آنها در چه چیز اگر صادقند، جواب دهند؟ ظاهراً یعنی: اگر راست می گوئید 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 ندارند؛ پس معلوم می گردد که آنان ادعا داشتند که لایقترند. اینک به نتیجه ی نهایی می رسیم: اگر صرفاً مسأله ی جانشینی کسی از کسی بود (و نه جانشینی خدا)؛ دیگر چه نیازی بود بر اینکه فرشتگان بر لیاقت خود تأکید کنند؟ آنها که مزاحم انسان نیستند و آنها نیز آفریده ی خدا هستند. پس آنان به رسیدن به مقام ارجمندی طمع داشتند و این چیزی جز خلافت الهی نمی تواند بود.

ملاک خلافت

ملاک تفویض خلافت الهی، از سوی خدا به آدم چه بود؟

از آیات بعدی دریافتیم که ملاک، «علم به اسماء» بود. اما آیا فرشتگان هیچ یک از این اسماء را نمی دانستند و یا برخی را می دانستند و کلمه ی «گلها» در آیه، حاکی از آنست که همه را نمی دانستند، ولی برخی از اسماء را می دانستند. اگر اسماء، اسماء خدا باشد، بی گمان فرشتگان نام های خدا را می دانستند، تسبیح و تقدیس آنها گواه این مطلب است. دست کم اسم سبوح و قدوس را می دانستند. شاید بتوان گفت: ملاک خلافت جامعیت بین اسماء است، یعنی موجودی لایق خلافت است که همه ی اسماء را بداند.

اجمالاً می توان گفت: وقتی خدا مستخلف و در همان حال مستخلف عنه باشد، خلیفه باید کارهای خدایی کند در آنچه که مربوط به حوزه ی خلافت اوست، علم داشته باشد. باید خدا و صفات الهی را بشناسد و نیز مخلوقات او را تا بداند وظیفه اش 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 بدانند 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 جاداشت 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... لایق آنند؟

تنها کسانی چون انبیاء و ائمه‌ی معصومین سلام الله علیهم اجمعین، می‌توانند چنین مقامی داشته باشند؛ گواه، عبارتی است که در زیارتشان مانند، زیارت جامعه می‌خوانیم و «رضیکم خلفاء فی ارضه».

پس اجمالاً می‌توان گفت، خلافت خدا منحصر به حضرت آدم نیست و در میان نوع انسان، افراد دیگری یافته می‌شوند که به آن مقام می‌رسند؛ به یک شرط و آن هم علم به اسماء است. و اما اینکه چه کسانی چنین علمی داشته‌اند؟ می‌توان از برخی جای‌ها دریافت که ائمه معصومین سلام الله علیهم اجمعین، 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 ائمه‌ی معصومین سلام الله و صلواته علیه و علیهم، شده است. (1)

ص: 366

نکته ی دیگر در مورد آیه ی مورد بحث، اینست که غرض اصلی آفرینش ما، تحقق خلافت الهی روی زمین بوده است.

منتها چون خلفاء غیر حضرت آدم، از نسل حضرت آدم بودند، می بایست قانون توالد و تناسل بر بشر حاکم می شد و افراد زیادی بوجود می آمدند تا صالحان از میان آنان به مقام خلافت برسند.

و آخرین نکته اینکه:

تا پایان خلقت انسان، خلیفه ی 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 انسان شناسی مورد بررسی قرار می گیرد؛ مقام و پایگاه آدمی، نسبت به سایر آفریدگان است.

این بحث در فرهنگ بشری، سابقه ی درازی دارد و دیدگاه های گوناگونی نیز در این زمینه عرضه شده است.

گفته اند که انسان برترین آفریدگان است و دست کم تا جایی که دانش بشری بدان رسیده است، موجودی کاملتر از انسان وجود ندارد.

از سوی دیگر در این نظر، تشکیک هایی شده است، از جمله اینکه این نظر ناشی از خودخواهی انسان است که می خواهد بر همه ی موجودات جهان چیرگی یابد و همه را زیر یوغ خویش بکشد، دسته ی نخستین به امتیازهای هوشی انسان و استعدادهای گوناگون وی استدلال می کنند و نیز به آثار آنها از قبیل تمدن و پیشرفت های صنعتی و امثال آن.

در مقابل دسته ی دوم، به جنایات هولناکی که در طول تاریخ از بشر سر زده است، و از هیچ درنده ای سر نمی زند؛ استشهاد می کنند.

اومانیسیم (1) یا انسان مداری که ریشه ای ژرف در تاریخ تفکر بشری دارد؛ در دسته ی اول قرار می گیرد.

در این گرایش، انسان محور حقایق و ارزش هاست و همه ی فعالیت های علمی و عملی انسان بر محور خود آدمی، می گردد.

ص: 367

این گرایش چهره های گوناگونی به خود گرفته و مادر بسیاری از مکتب های فلسفی، اجتماعی، سیاسی و اخلاقی شده است. در زمان خود ما نیز برخی مکتب ها را می شناسیم که بر اصالت انسان بسیار تأکید دارند، اما نتایجی که می گیرند چه در سطح فلسفی و چه سیاسی یا حقوقی، مختلف است. از نمونه های این گرایش یکی اینست که تقریباً امروز در بیشتر کشورهای ظاهراً متمدن، برآنند که باید در قوانین کیفری، کرامت انسانی حفظ گردد. مجازات ها باید سبک باشد و جنبه ی تأدیبی داشته باشد و با مجرم باید به گونه ی 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/70: «ولقد کرّمنا بنی آدم».

که ظاهراً تمام فرزندان آدم، مورد تکریم الهی اند. در ذیل آیه می فرماید: «وَفَضَّلْنَا عَلَی کَثِیرٍ مِمَّا خَلَقْنَا تَفْضِیلاً» لحن آیه بسیار ستایش آمیز است و ظاهر آن عمومیت دارد. طبعاً آنانکه گرایش های اومانیستی دارند، از این دسته آیات در تأیید نظر خود کمک می گیرند.

اما، در برابر، آیه هایی درست عکس اینها داریم با لحن نکوهش آمیز:

ابراهیم/34: «إنّ الانسان لظلوم کفّار».

معارج/19: «وانّ الانسان خلق هُلُوعاً».

یک دسته هم وجود دارد که تقریباً تفصیل داده است:

التین/4 و 5: «لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم ثم ردّدناه اسفل سافلین».

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 می کند. در اینجا این سؤال پیش می آید که آیا کار حکیمانه ای 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 تکریم ها و یا نکوهش ها به چه اعتباریست و سرانجام نظر قطعی قرآن، درباره ی انسان و منزلت وی نسبت به موجود های -

پیش از آنکه به بررسی تفصیلی آیه‌ها بپردازیم، باید به یک نکته توجه کرد و آن اینکه گاهی منزلت انسان به عنوان یک امر تکوینی مورد ملاحظه قرار می‌گیرد و به اصطلاح امروز جنبه‌ی «ارزشی» ندارد و گاهی به عنوان یک 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 صرفنظر 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 یک 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 یک امر تکوینی و حقیقی مورد نظر است.

مثلاً در مقایسه‌ی نبات و جماد، آن دو در حجم و وزن و مقاومت و... اشتراک 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. همین طور حیوان، نسبت به نبات دارای کمال «حرکت ارادی» و «درک» است که در نبات نیست. (1)

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:

ص: 369

1- اینکه برخی موجودات بین نبات و حیوانند، یعنی حرکت ارادی ندارند، اما شبیه آن را دارند و یا حتی مرتبه‌ی ضعیفی از شعور را، مثل نباتاتی که حیوانات را صید می‌کنند و یا درخت خرما را می‌توان ترسانند و... منافاتی با مطالب مورد بحث ما ندارد.

اسراء/70: «ولقد کرمانا بنی آدم».

در مقام مقایسه با سایر آفریده ها چیزهایی را ذکر می فرماید که ارزش اخلاقی ندارد. یک سلسله نعمت ها را بیان می کند که به انسان داده و به موجودات دیگر نداده است، در نتیجه انسان دارای بهره ی وجودی بیشتر می شود. و در دنبال آیه می فرماید:

اسراء/70: «وحملناهم فی البر والبحر ورزقناهم من الطیبات».

که این دو جمله می تواند 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 «وحملناهم فی البر والبحر» نیز همین برتری تکوینی برمی آید؛ درحالی که حیوانات با نیروی خود باید طی مسافت کنند، ولی انسان از خود حیوانات هم برای اینکار می تواند استفاده کند. روی همین مسأله در قرآن تکیه نیز شده است:

نحل/8: «والخیل والبغال والحمیر لتركبوها وزینة ویخلق مالا تعلمون».

نحل/7: «وتحمل اثقالکم الی بلدٍ لم تكونوا بالغیه، إلا بشق الانفس».

منحصر به حیوانات نیز نیست، جمادات و کشتی را نیز در اختیار انسان قرار داده است که در اختیار حیوان نیست، همین طور است جمله ی «ورزقناهم من الطیبات» که علاوه بر اینکه نوع غذای انسان از طیبات است، انسان می تواند مواد غذایی را ترکیب کند و انواع غذاهای لذیذ ترتیب دهد. برخلاف حیوانات که غذای ساده ای از موجودات طبیعی دارند و سرانجام می فرماید: «وفضلناهم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلاً»: انسان را بر بسیاری از مخلوقات برتری دادیم، که ظاهراً این برتری هم تکوینی است.

چرا می فرماید: «علی کثیر»؟ احتمالاً کسانی که انسان ها بر آنها برتری ندارند، فرشتگان یا آفریده هایی هستند که ما خبر نداریم.

اما آنجایی هم که در مقام مذمت انسان است و صفات و خصلت های ناپسندی (1) را برای او ذکر می کند؛ این «ناپسند»، گاهی از نظر اخلاقی باید بررسی شود و گاهی از جنبه ی تکوینی .

وقتی می فرماید:

ص: 370

1- گرچه این صفات نیز در مقام ارتباط و پیوستگی با سایر صفات و خصلت ها می تواند زمینه ی تکامل انسان را فراهم کند.

طبعاً یا در مقام مقایسه با موجوداتی است که این ضعف ها را ندارند، مانند فرشتگان که دارای نیروهایی بیش از انسان هستند؛ و یا حیواناً در برابر قدرت خداوند، ضعف انسان گوشزد می گردد، تا مغرور نشود. یعنی ای انسان؛ اگر کمالی داری، ضعف نیز داری و همه قدرت ها و نیروهای تو در برابر قدرت الهی، چیزی بحساب نمی آید.

آیاتی هم هست که در آنها کرامت یا مذمت انسان را تنها از دیدگاه اخلاقی باید مورد بررسی قرار داد. می دانیم اصولاً ارزش اخلاقی در رابطه با اختیار مطرح می گردد. 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 می دهند. اگر انسانی 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 می شود، دارای دو طرف است: این راه یا آن راه، یا دست کم اختیار فعل یا ترک. اینک می پرسیم آیا موجودی که دو یا چند راه در پیش دارد و مختار است، آیا قبل از اعمال اختیار، مستحق مدح اخلاقی است؟ خیر، تا پیش از اعمال اختیار کاری که موجب ستایش باشد، از او سر نزده است؛ همین طور است در جهت منفی. حال می پرسیم: آیا صحیح است که همه ی انسان ها بدون توجه به راهی که انتخاب می کنند، 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 می شود: ارزش مثبت، برای آنان که کار خوب کرده اند و منفی برای آنانکه بد کرده اند. می بینیم آیات مربوط کاملاً توجه به این مطلب دارد: مثلاً بعد از آیه ی «ثم رددناه اسفل سافلین» می فرماید:

التین/ 6: «إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ».

اینان دیگر به اسفل سافلین وارد نمی شوند و نیز بعد از آیه ی:

معارج/ 21-19: «إِنَّ الْإِنْسَانَ خَلْقٌ هَلُوعًا...».

می فرماید:

معارج/ 35-22: «...إِلَّا الْمُصَلِّينَ...».

خلاصه آنکه: یک دسته 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 کرامت ها 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 ی موجودات مزیت دارد و آیا همه ی انسان ها در این زمینه مساویند؟ این است:

نه همه ی انسان ها بهتر از همه ی حیواناتند و نه همه پست تر. برخی آنقدر تکامل می یابند که فرشتگان در برابرشان سجده می کنند و برخی چندان تنزل می یابند که از حیوانات هم پست ترند.

در اینجا سؤال دقیقی ممکن است مطرح شود و آن اینکه: وقتی ما گفتیم انسان ها از دیدگاه ارزشی در نتیجه ی افعال اختیاری می توانند به مقام بلندی برسند؛ مسلّم با کسانی که در اثر همان افعال اختیاری، تنزل کرده اند، مقایسه می شوند و این در خود انسان ها مطرح می گردد؛ دیگر نمی توان آنها را با حیوانات مقایسه کرد، چون حیوانات (بنا به فرض ما)، اختیار ندارند؛ پس چگونه می توان گفت انسان می تواند به کمالی برسد که بر حیوانات یا فرشتگان برتری یابد؟ پاسخ اینست: اگرچه این ارزش اخلاقی در سایه ی افعال اختیاری مطرح می گردد، ولی بدین معنا نیست که یک نوع کمال وجودی حقیقی برای انسان به هم نمی رسد؛ و چون دقیق شویم به رابطه ی بین ارزش ها و واقعیت ها بر می گردد. برخی می اندیشند که مفاهیم ارزشی بکلی از واقعیات جداست، اما چنین نیست، مفاهیم ارزشی اخلاقی در سایه ی ارتباط افعال اختیاری انسان با کمال حقیقی حاصل از همان افعال، مطرح می گردد، یعنی: نتیجه ی ارزش های اخلاقی، کمالات تکوینی روحی، برای خود انسان است.

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 می کنند که ایدئولوژی [= آنچه مربوط به بایدها و آرمان هاست]؛ سرو کاری با واقعیت ها ندارد، بلکه نوعی سلیقه است.

بنابراین، گرچه ارزش های اخلاقی، مفاهیمی است که در رابطه با فعل اختیاری انسان مطرح می گردد و از این دیدگاه نباید با موجودات غیرمختار، مورد مقایسه قرار گیرد، ولی به لحاظ نتایج واقعی این ارزش ها 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 بهره های تکوینی بیشتری دارد، اما یک ویژگی نیز دارد و آن اینکه در پاندولی در حال نوسان است، می تواند از این بهره ها و کمالات در دراز مدت و در نهایت امر خود را کاملتر کند و از همه موجودات فراتر رود و نیز می تواند کمالات خویشتن را از دست بدهد و به جایی برسد که از حیوانات نیز پست تر شود و آنجاست که می گوید:

نبا/ 40: «یا لیتنی کنت تراباً».

پس آیات، گاه انسان را با توجه به افعال اختیاری او و ارزش های اخلاقی اش، مورد ستایش قرار می دهد و گاه مورد نکوهش. آنهایی که دارای مراتب عالی می شوند به مغفرت و رحمت و جوار الهی می رسند:

قمر/ 55: «فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر».

تا جوار الهی بالا می روند، به تعبیر بهتری که قرآن از قول همسر فرعون نقل می کند:

تحریم/ 11: «ربّ ابن لی عندک بیتاً فی الجنة».

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 می آیند و به او خوش آمد می گویند:

زمر/ 73: «سلام علیکم طبتم فادخلوها خالدین».

نیز می تواند چندان تنزل یابد که «شرالدواب» گردد. از هر کرم و میکروبی، پست تر!

اعراف/ 179: «لهم قلوب لا یفقهون بها ولهم اعین لا یبصرون بها لهم اذان لا یسمعون بها، اولئک کالانعام بل هم اضل اولئک هم الغافلون».

انفال/ 22: «ان شرّ الدوابّ عند الله الصم البکم الذین لا یعقلون».

حج/ 46: «فانّها لا تعمی الابصار ولكن تعمی القلوب التي فی الصدور».

انفال/ 55: «ان شرّ الدواب عند الله الذین کفروا فهم لا یؤمنون».

کر و لالها آنانند که کفر ورزیدند و حقایق را نپذیرفتند.

در مقابل:

حجرات/ 13: «ان اکرمکم عند الله اتقیکم».

است و این کرامت غیر از کرامت «ولقد کرمنّا» است.

پس، چنانکه چند بار اشاره کردیم، آیات قرآن ناظر به دو نوع کرامت است:

ص: 373

کرامت تکوینی و کرامتی که در نتیجه ی افعال اختیاری به دست می آید.

شاید دسته ی میانه ای 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 دسته ی میانه اند، نه دارای ارزش مثبت اند و نه منفی:

نساء/ 98: «الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا».

اختیار انسان

اشاره

حتی با نگاهی سطحی به قرآن کریم، در می یابیم 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 می دانند.

آیاتی که در زمینه ی ابتلا و آزمایش انسان، وارد شده است نیز دلالت بر همین امر دارند:

دهر / 2: «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نَطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا».

کهف / 7: «إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِيَبْلُوهُمْ إِيَّاهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا».

نیز، آیات وعد و وعید، از اوصافی که خدا به پیامبران داده است «مبشر» و «منذر» است:

بقره / 213: «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ».

تبشیر، این است که پیامبران به بشر، وعده های 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؛ می فرماید «نذیر» گسیل داشتیم:

فاطر / 24: «وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ».

یا در قیامت به مؤمنان می فرماید:

ملک/ 8: «أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ؟».

همه ی این امور از وعد و وعید و بشارت و انذار تنها در مورد موجود مختار معنی دارد. دسته ای دیگر از آیاتی که باز نشانگر اختیار انسان است، آیات عهد و میثاق خدا با عموم یا دسته های خاصی از انسان ها است، که در قرآن به آن اشاره دارد:

یس/ 60 و 61: «أَلَمْ أَعْهَدَ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ وَأَنْ أَعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ».

اگر انسان مجبور باشد و از خود اختیاری نداشته باشد؛ عهد خدا با وی، کار لغوی است.

بقره/ 83: «وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ...».

احزاب/ 7: «وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ...».

این دو مورد، «میثاق خاص» است؛ و باری، همه ی این آیات اعم از میثاق عام یا خاص، نشانه ی اختیار انسان است.

علاوه بر این دلیل های نقلی و یا دلیل های عقلی؛ آدمی با علم حضوری نیز در می یابد که مختار است. تردید پذیر نیست که در بسیاری از موارد، انسان وقتی بر سر دوراهی قرار می گیرد، بدون اینکه جبری در کار باشد، با اختیار خود، یکی از دوراه را انتخاب می کند.

برخی از منتسبین به اسلام، قائل به جبر یا چیزی شبیه به جبر شده اند. به علل این گرایش در مباحث آینده خواهیم پرداخت. اجمالاً در اینجا می گوئیم که اینان دچار شبهه هایی شده و نتوانسته اند آنها را حل کنند.

مفهوم اختیار

اشاره

برای آنکه هر مسأله حل روشنی پیدا کند، باید مفاهیمی که در عنوان آن ذکر می شود، کاملاً تبیین شود و اگر اشتراک یا تشابهی وجود دارد، بکلی رفع گردد؛ به همین جهت پیش از ورود به مباحث دیگر، لازم است توضیحی پیرامون مفهوم اختیار ارائه گردد: کلمه ی اختیار، در عرف ما و نیز در مباحث نظری، به چند صورت و در چند مورد بکار می رود:

1- در مقابل اضطرار

مثلاً در فقه می گوئیم، اگر کسی از روی اختیار بخوهد گوشت مردار بخورد جایز نیست، اما از روی اضطرار اشکال ندارد؛ یعنی اگر نخورد جاننش به خطر می افتد یا ضرری بسیار شدید به او روی خواهد آورد:

2- در مقابل اکراه

این مورد بیشتر در امور حقوقی کاربرد دارد، مثلاً می‌گوییم: «بیعٌ مُكْرَهٌ» باطل است [اگر قائل به بطلان بیع مکره باشیم] می‌گوییم یکی از شرایط بیع آنست که با اختیار انجام شود. اکراه آنست که 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؛ هرچند 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 بالقصد» اعتم است، زیرا در اینجا شرطی در بین نیست که یک مقایسه‌ی ذهنی انجام گیرد تا بعد شوقی برای اختیار یک عمل به وجود آید و تأکد 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 بالرضا 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 مجردات نیز صادق است، با اینکه در مورد آنها و قدر متیقن در مورد خدا تصوّر و تصدیق و... مطرح نیست، ولی عالیترین مراتب اختیار، همچنان، از آن آنهاست. اگر در فاعل‌های ارادی، گاهی عوامل مضادی نیز در نفس وجود دارد و یا از خارج زیر فشار واقع می‌شود؛ در فاعل بالرضا و بالتجلی چنین چیزی مورد ندارد. در برابر قدرت الهی، قدرتی وجود ندارد تا او را زیر فشار-

گذارد. چنین است در مورد مجردات تام نیز [اگر وجودشان اثبات شود] این صفت را دارند که تحت تأثیر عامل خارجی واقع نمی شوند. مثلاً اگر ملائکه را مجرد دانستیم، تسبیح و تقدیس آنها، اختیاریست، خود می خواهند، دوست دارند «طعامهم التسبیح» اما در مورد آنها اختیار بمعنای قصد مسبوق به تصور و سنجش صادق نیست، زیرا ذهنی ندارند و مقایسه ای نمی کنند و شوقی در آنان برانگیخته نمی شود و اساساً هیچ گونه تغییری در ذاتشان رخ نمی دهد، ولی مختار نیز هستند. پس می بینیم 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 نمی گردد. البته برخی از متکلمان قائلند که خدا فاعل بالقصد است. ولی با دقت هایی که در بحث های فلسفی صورت گرفته، ثابت شده است که خدا را نمی توان فاعل بالقصد دانست، زیرا لازم می آید که صفات آفریده ها در وی باشد.

بنابراین فاعل بالاراده (= بالقصد) اخص از فاعل مختار است.

اینک ببینیم اختیاری که ملاک تکلیف ماست و موجب می شود که انسان بر سایر حیوانات امتیاز پیدا کند، چه اختیاری است؟

بدون شک، هر انسانی دارای فعل ارادی است، البته 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 دستگاه های تمایلات و ادراکات و نیروهایی که خدا در او قرار داده است، اعم از نیروهای روانی یا بدنی و حتی بکمک اشیاء خارجی، انجام می شود.

آنچه موجب ارزش انسان می گردد، این است که کارهای وی گزیده ی یک راه از چند راه است. در درون انسان، گرایش های مختلفی وجود دارد، که معمولاً در مقام عمل با هم تزاخم می یابند، شبیه نیروهای مختلفی که از جهات مختلف در یک جسم اثر می کنند؛ جاذبه ای آن را به راست می کشاند و جاذبه ی دیگر به چپ، مثل آهنی که بین دو آهنربا قرار گرفته باشد. در طبیعت، وقتی بدینگونه نیروها جهات مختلفی داشته باشند؛ آنچه در خارج تحقق می یابند برآیند نیروهاست و هر یک قویتر است به نسبت، اثر می گذارد و این کار، -

به طور طبیعی انجام می شود. ولی در انسان اینطور نیست که هر جاذبه ای قوی تر باشد خودبخود تأثیر صددرصد در انسان بگذارد. مگر انسان هایی که نیروی اختیار و تصمیم را بکار نمی گیرند و تسلیم غرائز می شوند. انسان ها نیرویی دارند که می توانند در برابر جاذبه های قوی نیز، مقاومت کنند و اینگونه نیست که در مقابل کشش های طبیعی، صرفاً حالت انفعالی داشته باشند. و همین است که به کار انسان ارزش می بخشد.

بد نیست به اصطلاحی خاص [اما غیر معروف] اشاره کنیم که برخی از بزرگان درباره ی فعل ارادی مطرح کرده اند و آن را ویژه ی فعل انسان دانسته اند؛ در برابر افعال حیوانات که کارهایشان از غرائز سرچشمه می گیرد و تنها جنبه ای التذاذ دارد. طبق این اصطلاح، کار انسان از این جهت ارادی است که از عقل سرچشمه می گیرد و به کار حیوان ارادی نمی گویند.

این اصطلاح خاصی است «ولا مُشاحَة فی الاصطلاح».

اما بنابر اصطلاح معروف، اراده را در مورد افعال حیوانات نیز بکار می برند و فصل حیوان را «حسّاس متحرک بالاراده» می شمارند.

پس آنچه ملاک ارزش افعال انسانی است؛ اختیار است. انسان نیرویی دارد که با آن می تواند از حالت انفعالی خارج شود و پافراتر نهد و حاکم بر غرائز و جاذبه های مختلف گردد و خواسته ای را فدای خواسته ی دیگر کند. و اینجاست که با همین ترجیح یکی بر دیگری، کار آدمی ارزش می یابد؛ چنین ارزشی تنها در مورد موجودی صدق می کند که دارای گرایش های متضاد باشد، یعنی گرایش هایی که در مقام عمل و ارضاء، قابل جمع نیستند و با هم تراحم می یابند، ولی هر یک ذاتاً دافع دیگری نیست؛ تنها در مقام عمل و ارضاء متضادند. پس نباید توهم شود که منظور تضاد دیالکتیکی است، بلکه بدین معنی است که انگیزه هایی در انسان بوجود می آید که ارضاء همه ی آنها در یک آن و یکجا امکان ندارد و باید یکی را انتخاب کند، نمی توان 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 می گردد) و هم نفس به آن تمایل دارد و اگر قصد قربت کند، عبادت کرده است. ولی گاهی تراحم ایجاد می شود: 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 یک نوع تمایل باشد، مثل فرشتگان که لذت آنان در عبادت خداست و اصولاً لذت شیطانی در آنان نیست، در نتیجه انتخاب هم برای آنها، مطرح نیست، زیرا میل دیگری جز عبادت خدا ندارند؛ البته مجبور هم نیستند؛ اختیار دارند و به میل خود کاری را انجام می دهند، اما جز این میل، میل دیگری ندارند؛ به سخن دیگر مختارند، ولی انتخابگر نیستند، پس تنها یک راه پیش رو دارند؛ اما انسان دارای خواسته های متضاد است و علاوه بر اینکه مختار است، باید انتخاب هم بکند و این منشأ ارزش است. (1)

آیا این اختیار، ویژه ی انسان است یا موجودات دیگری نیز آن را (اگر چه ضعیف تر) دارا هستند؟

آنچه از قرآن برمی آید، این است که «جنّ» نیز چنین اختیاری را دارد و لذا او نیز مکلف است:

انعام/130: «یا معشر الجن والانس الم یأتکم رسل منکم یقصون علیکم آیاتی وینذرونکم لقاء یومکم هذا».

در مورد حیوانات چگونه؟

در قرآن، دلیلی بر این مطلب نداریم که حیوانات اختیار بمعنایی که ملاک تکلیف است دارند. برخی به طور قطع ادعا کرده اند که حیوانات اختیار ندارند، اما شاید چنین ادعایی خلاف احتیاط باشد و می توان مواردی یافت که اختیار و انتخاب بر آنها صادق است: فرض کنید حیوانی نزدیک مزرعه ی شما می آید؛ شما چوبی را بلند می کنید، او فرار می کند؛ این فرار یعنی انتخاب کتک نخوردن بر سیر شدن. این انتخاب است، گرچه بی شک به درجه ی قوت انتخاب انسان نیست؛ می توان گفت انتخابی است نیمه آگاهانه. [هر چند همه ی انسان ها نیز کارهای خودشان را با اختیار آگاهانه انجام نمی دهند و برخی از انتخاب ها مانند همان فرار حیوان است].

به هر حال، نمی توان 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 -

ص: 379

1- در مورد واژه «ارزش» بحث هایی شده است که بیشتر جنبه ی لغوی دارد، ولی بد نیست بگوییم که شاید بدین مناسبت است که اصولاً ارزش در مبادله، مطرح است. در اینجا نیز این را بدهیم و آن را بگیریم، می ارزد.

دارند. (تفسیر نورالثقلین، ج 1، ص 715 و 716).

در روایتی آمده است که بُزّی که به بُز دیگر شاخ زده است، در قیامت قصاص می شود. آیات قرآن هم دلالت دارد بر اینکه حیوانات «حشر» دارند:

تکویر/ 5: «وإذا الوحوش حشرت».

انعام/ 38: «وما مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحِهِ إِلَّا أَمَّ امثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيءٍ 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 جاذبه های درونی مختلفی است، که می تواند با فعالیت درونی خود یکی را بر دیگری ترجیح دهد و آن را انتخاب کند و این اختیار ملاک تکلیف است. هر جا تکلیفی بود دلالت دارد که چنین اختیاری هست و به عکس 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 می کند:

کهف/ 29: «قل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر».

کلامی صریحتر از این آیه، در مورد اختیار نمی توان یافت. خدا حجت را بر مردم تمام کرده، راه ها را به آنان نشان داده و پیامبران را فرستاده است:

نساء/ 165: «لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل».

و اینک نوبت مردم است که:

«فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر».

انفال/ 42: «ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة».

شبهه های جبری ها و پاسخ به آنها

اشاره

در کنار آیاتی که ذکر کردیم آیات دیگری هست (به علاوه ی پاره ای از شبهات عقلی) که موجب توهم جبر است؛ یک دسته از این آیات می فرماید: که مشیت و اراده ی شما، محکوم مشیت خداست و مشیت خدا بر شما غلبه دارد:

تکویر/ 29: «وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين».

آیه ایهام دارد که اگر خدا بخواهد در ما مشیّتی پیدا می شود و اگر نخواهد، ما نیز -

ص: 380

نخواهیم خواست و کاری انجام نمی دهیم. پس آنچه مؤثر است، خواست خداست و ما ابزار بی اراده ای بیش نیستیم.

دسته ی دیگر: آیاتی است که می فرماید آنچه انسان انجام می دهد، باید به اذن خدا باشد.

یونس/100: «وما كان لنفسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِأذنِ الله».

یعنی حتی ایمان و کفر انسان، محکوم اذن الهی است.

نیز، آیاتی در مورد قضا و قدر وجود دارد، دال بر اینکه آنچه انجام می دهید در کتابی نوشته شده و هیچ چیز خارج از حوزه های قضا و قدر الهی تحقق نمی یابد.

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 یک کار یا باید به اراده ی ما انجام شود یا به اراده خدا که در صورت اخیر، اراده ی خدا اراده ی ما را نفی می کند، ولی اراده خدا و انسان در عرض هم نیستند و اراده ی خدا جانشین اراده ی انسان نمی گردد؛ بلکه در طول یکدیگرند: کاری که با اراده ی انسان صورت می گیرد، این کار با مبادی و آثارش «یکجا» تحت اراده ی خداست. کار ما، با اراده ی خود ما رابطه ی علل و معلولی دارد. (1) ما باید اراده کنیم تا کاری انجام گیرد؛ تا اراده نکنیم کار تحقق نمی یابد اما همین علت و معلول و نیز مبادی دیگر، همه، متعلق اراده ی الهی است. علت قریب و مباشر این کار اراده ی انسان است، پس اراده ی الهی در طول اراده ی انسان است.

با اینکه در این سلسله علل و معالیل، علت و معلولی هست؛ اما همه محکوم اراده ی الهی است. اصولاً کُلّ نظام، متعلق اراده ی الهی است؛ تا اراده ی الهی نباشد؛ این نظام، موجود نمی شود، اگر اراده ی خدا نباشد، نه ما که مریدیم وجود خواهیم داشت و نه مرادی و نه اراده ای، زیرا چنانکه گفتیم اراده ی ما و خدا در طول یکدیگرند و منافاتی ندارد با این که همه ی این نظام بکلی متعلق اراده ی الهی باشد. این کلید حل همه ی این مسائل است، در اذن مشیت قضا و قدر و... که هیچ کدام جانشین اراده ی انسان نیستند، بلکه نظامی است فراسوی نظام علت و معلول این جهانی آیاتی در مقام بیان توحید افعالی هستند و می خواهند انسان را از جهلی که نسبت به خود و خدا دارد خارج کنند؛ آدمی خیال می کند -

ص: 381

1- البته نه علت تام، بلکه جزء العله.

در انجام کارهایش مستقل است؛ این توهم باطل است (و اکثر انسان ها به آن مبتلایند) قرآن کریم می خواهد مردم را ازین غفلت، بیدار کند تا گمان نکنند که مستقلند و چه خدا باشد، چه نباشد و بخواهد یا نخواهد آنان هستند و کارشان را انجام می دهند؛ قرآن می خواهد نشان دهد که اراده ی الهی فوق اراده ی انسان هاست:

انعام/149: «... فَلَوْ شَاءَ لَهَدِيكُمْ اجْمَعِينَ».

ای آنان که کفر ورزیدید، گمان نکنید که با کفر ورزیتان، اراده ی شما بر اراده ی خدا غالب آمده، نه، چنین نیست، بلکه «لَوْ شَاءَ لَهَدِيكُمْ...» می تواند همه را جبراً هدایت کند، ولی این را نخواسته است. خواست تکوینی خدا اینست که انسان از راه اراده ی خود کار کند.

پس این تعبیرات برای آنست که کفار گمان نکنند که وقتی برخلاف اراده ی تشریحی خدا، عمل می کند او را عاجز کرده یا بروی سبقت گرفته اند.

در روایات نیز برخی موهم جبر است و متناسب با همین مباحث قضا و قدر و اذن و مشیت و اراده که پاسخ آنها نیز همان پاسخی است که در مورد آیات گفته شد. اما یک 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 خوب ها کار خوب انجام دهند و یا روایاتی که در باب علم الهی وارد شده مبنی بر اینکه خدا می داند چه کسی کار خوب و چه کسی کار بد انجام می دهد و موهم این معنا می شود. که اگر کسی خلاف علم خدا، فعلی مرتکب شود، - العیاذ باللله - علم خدا تبدیل به جهل می شود:

خیام می گوید:

من «می» خورم و هرکه چون من، اهل بود *** «می» خوردن من، به نزد وی، سهل بود.

«می» خوردن من، حق ز ازل می دانست *** گر می نخورم، علم خدا، جهل بود.

و یا روایاتی که در باب شقاوت و سعادت ذاتی انسان [به تعبیر متکلمان] آمده است: «السعيد سعيد في بطن امه والشقي شقي في بطن امه» و یا روایاتی مبنی بر اینکه چون روح، در جنین دمیده شد، فرشته ای بر پیشانی او خواهد نوشت که صالح است یا طالح.

که همه ی این روایات ایهام جبر دارد.

اگر بخواهیم همه ی این روایات را مفصلاً چه از جهت سند و چه از لحاظ دلالت، مورد بررسی قرار دهیم از بحث اصلی خود خارج خواهیم شد، اما بطور فشرده و کلی، دو جواب ساده به این موارد می توان داد و یک جواب دقیقتر:

1- اینها بیان اقتضاء هاست، نه بیان علت تامه. یعنی کسانی هستند که از طینتی خلق شده اند که آن طینت اقتضاء دارد که جهت خیر را در او تقویت کند، مثل فرزندی که از پدر صالحی به وجود آمده است، در برابر بچه ای که از زنا بهم رسیده است، که در این یک اقتضاء گناه بیشتر است، ولی در هیچ یک به حد جبر نمی رسد.

2- جواب سطحی دیگر اینکه طینت دخالتی در خوب و بد شدن ندارد، بلکه خدا از پیش می دانسته است چه کسانی با اختیار خویش راه خوب را انتخاب خواهند کرد و چه کسانی بد را؛ دسته ی 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 می دهد. 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 می آید؛ نگیریم، بلکه منظور از طینت و یا ماء عذب و مالح (شور) (1) این جهانی نیست؛ چنانکه علیین در آیه ی:

مطففین/ 18: «إِنَّ كِتَابَ الْإِبْرَارِ لَفِي عَلِيْنِ».

وسجین:

مطففین/ 7: «إِنَّ كِتَابَ الْفَجَارِ لَفِي سَجِيْنِ».

نیز، چیزهایی در این عالم نیست. بلکه اینها مربوط به عالمی دیگر است که در آن عالم، نظام دیگری حکم فرماست.

برای تقریب ذهن، می توانیم از مباحثی که در معقول مطرح شده است، کمک بگیریم که می گوید وجود دارای مراتبی است و مرتبه ی پایین و فرودین وجود، معلول مرتبه ی فرازین است و جلوه ی از جلوه های آن می باشد.

ص: 383

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.

آنچه در این عالم هست، به حسب طبع این عالم، دارای شئون مختلف و متفاوتی است و وجودش در پهنه‌ی زمان و مکان گسترده است؛ اما در عالم بالا- تر با یک وجود جمع تر موجود است. تعبیری می‌گوید: «المتفرقات في وعاء الزمان، مجتمعات في وعاء الدهر» این پدیده‌هایی که در پهنه‌ی زمان و مکان گسترده و طبیعت این جهانی موجب جدائی اجزاء و شئون پدیده‌های آن شده است در عالم بالا تر چنین نیست و این پراکندگی در زمان و مکان 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/ 21: «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 فرودین تر شود، پهن تر و گسترده تر می‌شود و شئون 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:

هرچه در این عالم هست، در نزد ما خزائن آن وجود دارد.

این مقدمه را در ذهن نگهدارید که غیر ازین عالم، عوالم دیگری در طول یکدیگر وجود دارد که هر یک نسبت به دیگری، کاملتر است و لازمه کاملتر بودن «جمعیت» در وجود است. موجودی که در این عالم از اجزاء پراکنده‌ای تشکیل می‌شود و در طول زمان نیز، وجودش انبساط می‌یابد، یعنی می‌توان برای آن، اجزاء طولی فرض کرد، بطوری که 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 365 جزء؛ تا بر یک روز منطبق شود و باز یک روز را به 24 ساعت و... این موجود، در همان حال، یک وجود است که منبسط است در پهنه‌ی زمانی صدساله ولی اجزایش در این جهان، قابل جمع نیست؛ تدریجاً بوجود می‌آید.

کُلِّ 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 در هر عالم فرازین برخی از -

ویژگی های عالم فرودین حذف می شود. 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 حوادثی برای او پیش آمده است و نسبت به این حوادث فعل و انفعالاتی داشته؛ اگر در وجود جمعی موجود شود، هرچه از شؤون وجودی او در پهنه ی زمان و مکان گسترده است، در آنجا با یک وجود جمعی موجود می شود. اگر در این عالم، موجود مجبوری است، آن وجودی هم که در آن جهان تحقق می یابد، وجود واحدی است جبری و اگر وجود مختاری است و افعالی که انجام داده و حوادثی که برایش پیش آمده، بی اختیار وی، نبوده است؛ در عالم بالاتر به صورت وجودی واحد که در آن

اختیار نیز هست منتها «علی نعتِ الوحدة والبساطه» تحقق می یابد. بنابراین، می توان 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 می شود 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 می باشد. لازمه ی طینتی که انسان از آن آفریده شده این نیست که چون از علیین یا سچین 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 می آیند، از آن جهت که ارتباط به واجب پیدا می کنند، افاضه ی وجودی او در زمان واقع نمی شود و همین موجب می شود که بگوییم هر موجودی تنها با امر خدا موجود می گردد:

پس / 82: «اتما امره اذا اراد شيئاً أن يقول له كن فيكون».

چون اراده کند که چیزی بوجود آید با همان امر «کن» بوجود می آید. پس وجود انسان، با اینکه یک وجود تدریجی صدساله است، ولی از آن جهت که انتساب به خدا دارد دفعی (1) و ناگاه است.

در اینجا نیز می توان چیزی شبیه به آن تصور کرد؛ یعنی در این عالم مادی است که ما یک روز اراده ی انجام کاری را نداریم، اما روز دیگر اراده می کنیم و سپس آن را انجام می دهیم؛ یک روز گناه و روز دیگر توبه می کنیم، ولی همه اینها در عالم بالاتری دارای یک -

ص: 385

1- تعبیر دفعی، از ضیق خناق و ناگزیری در تعبیر است؛ می توان وجود ناگاه را نیز پیشنهاد کرد.

وجود جمعی است، که آن را خدا آفریده است.

همان طور که آفرینش خدا نسبت به وجود این جهانی ما، موجب مجبور شدن ما در کارهای اختیاری نمی شود، آفرینش آن مرتبه ی وجود ما نیز که در عالم خزائن الهی است، و از آنجا وجود این جهانی ما نزول و تقدیر یافته موجب جبری بودن این موجود نمی گردد. وجود این جهانی ما، جلوه ای از آن موجود است وجود اختیار در این عالم، حاکی است از اینکه در آن هم، اختیار هست؛ نه این که چون آن وجود، وجودی کامل و مثلاً از علین است، پس ما در این جهان ناگزیر باید خوب باشیم؛ بلکه در خود آن وجود، کمال «اختیار» وجود دارد منتها نه بگونه ای این جهانی، که تدریجاً تحقق می یابد.

بنابراین، اگر حمل اخبار و روایات طینت به آن مرتبه ی از وجود که در عالم خزائن الهی است، صحیح باشد؛ می توان 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، نسخه ای از این عالم است؛ گیرم نسخه ای کاملتر.

برای دریافت بهتر، موجودی را به ذهن آورید که در خارج، ظرف یکساعت تحقق می یابد و آن را در یک لحظه می توانید به ذهن آورید، در این لحظه، امتداد وجودی یک زمان را در ذهن تصوّر می کنید. پس این موجود در ذهن شما یک وجود ذهنی دارد که جمع تر 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، نسخه ایست درست منطبق بر آن، ولی به صورت جمعی.

حال فرض کنید که این وجودی که در ذهن شماست؛ یک وجود عینی باشد. همه ی آنچه را که در طول زمان وجود پیدا کرده در وجود ذهنی خود فرض کرده اید و حالا فکر کنید این وجود ذهنی شما، عینی باشد.

بنابر این، اگر آنچه در این عالم در طول زمان و در پهنه ی مکان بوجود می آید؛ یک وجود جمعی در مرتبه ی بالاتری از سنخ علم، داشته باشد و این معلول آن باشد؛ همانطور که معلول خداست مرتبه ی فرودینی از آن وجود است و همه ی چیزهایی که در این موجود است، در آن موجود هم به نحو بساطت هست. پس می توان گفت: همه چیز در طینت وجود دارد. اگر طینت منطبق بر چنین موجودی شود، هر چیزی که در این عالم تحقق می یابد؛ در آنجا دفعهً و یکجا تحقق می یابد و از جمله اختیار انسان. البته خدا آن را آفریده است و نیز خدا، این موجود این جهانی را از آن آفریده است که رشحه ایست از رشحات آن؛ ولی در -

هیچ عالمی موجب جبر نمی شود. 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 می بریم، مگر از خدا نیست؟ اراده و اختیار ما مگر از خدا نیست؟ هست؛ ولی موجب جبر نمی شود.

جبر آنست که اراده ی خدا جانشین اراده ی ما شود، یعنی به جای ما، خدا اراده کند، اما هنگامی که اراده ی خدا در طول اراده ی ماست، موجب جبر کار نمی شود. خدا خواسته است که انسان در این جهان با اختیار و با همه ی شؤون وجودی اش 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، مرتبه ای 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 وجود عندالله و آن جهانی که در عالم خزائن اوست، مرتبه ی کاملتری از وجود این جهانی ماست؛ همه ی آنچه در اینجا علی نحو البساطة موجود است، از جمله اختیار؛ پس آن وجود نیز وجود مختاری است.

نزدیک شدن به فضای این وجه، نیاز به لطف قریحه دارد.

بهر حال، به عنوان احتمال می گوئیم اگر روایات طینت به جهانی فراسوی این جهان، نظر داشته باشد، می توان برای آن چنین تحلیلی قائل شد، بی آنکه موجب جبر شود.

تا اینجا شبهات جبری بررسی شد که پیرامون مضامین کتاب و سنت مطرح می شد، یعنی چون خدا مثلاً فرموده است:

انسان/30: «وَلَا تَشَاوُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ».

[شما چیزی نمی خواهید مگر آنکه خدا خواسته باشد] و یا چون پیامبر یا امام، نیز از سوی خدا، مطلبی فرموده اند که شبهاتی به وجود آورده است. اما برخی شبهات صرف نظر از ادله شرعی مطرح می گردد؛ از جمله: شبهه ی جبر فلسفی.

جبر فلسفی

برخی از قواعد فلسفی نیز موجب توهم جبر شده است، مانند «الشیء مالم یجب لم -

وجود، مساوی با ضرورت است. هیچ موجودی با وصف امکان خاص، تحقق پیدا نمی کند. امکان خاص، حالت تساوی وجود و عدم است؛ و اگر موجود ممکن الوجودی بخواهد تحقق یابد، باید به مرز وجوب برسد. این قانون شامل افعال انسان نیز می شود، زیرا هرکاری از انسان بخواهد تحقق یابد، چون ممکن الوجود است باید به حد وجوب برسد و از اینجا چنین توهمی پدید می آید که بنابراین، دیگر جای اعمال اختیاری نخواهد بود؛ کار وقتی اختیاریست 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 نمی پذیرفتند، قاعده ی مذکور را مخدوش دانسته و گفته اند که برای تحقق یک موجود ممکن، لازم نیست به حد وجوب برسد، همین قدر که اولویت یافت، کافیت. قائل شدن متکلمان به اولویت و کفایت اولویت به همین خاطر است که مبتلا به جبر نگردند.

پاسخ: این قاعده عقلی استثناء پذیر نیست؛ ولی ربطی هم به اختیار و جبر ندارد؛ قاعده می گوید علت تامه ی هر معلول باید موجود باشد؛ هرگاه علت تامه ی معلولی تحقق یافت، عقل عنوانی را انتزاع می کند که عبارتست از «وجوب».

اما در افعال اختیاری انسان، علت تامه جز با اراده ی انسان تحقق پیدا نمی کند. اراده ی انسان جزئی از اجزاء علت تامه است. پس اگر اراده را هم به حساب آورده اید که می گوید علت تامه اش تحقق یافته و به مرز وجوب رسیده، این فعل از اختیاری بودن خارج نمی شود، چون فعل اختیاری، آنست که مستند به اراده ی فاعل باشد و اینجا هست. و اگر بعد از اینکه شخص اراده کرد، می گوید: باز باید اختیار داشته باشد؛ این چنان است که بگوئید کسی که کاری انجام داده باید اختیار داشته باشد که آن را در ظرف خودش معدوم کند و این محال است. پس از آنکه اراده کرد کاری را انجام دهد دیگر لازم نیست بعد از آن نیز اختیار داشته باشد؛ مگر نسبت به ابقاء آن در مرحله ی بعد، که اختیار در ابقاء یا اعدام داشته باشد. و هیچ کس ادعا نمی کند که هنگامی که انسان کاری انجام داد باز اختیار دارد آن کار به او مستند باشد یا نباشد. همین که کاری از انسانی صادر شد استناد به او قطعی است و برگشت ندارد؛ جز در توبه که می تواند کاری انجام دهد که اثر آن را جبران کند. نفس کاری که در ظرف تحقق خود واقع شده، عوض شدنی نیست.

بنابر این: اگر شما اراده و اختیار انسان را جزء علت تامه بحساب آورده اید، این فعل اختیاریست و اگر نیاورده اید و می گوید که علت تامه ی آن تحقق یافته، اشتباه -

می کنید! زیرا تا اراده نباشد علت تامه تحقق نمی یابد؛ پس فعل اختیاری نیز وجوب بالغیر پیدا می کند منتها، وجوب بالغیر از سوی فاعل مختار یعنی فاعل مختار است که به فعل خویش، وجوب بالغیر می دهد. پس لازم نیست که مقهور فعل خود باشد. بنابراین، این شبهه ی فلسفی نیز وارد نیست و موجب جبر نمی شود.

شبهه ی جبر طبیعی: برخی شبهه کرده اند که قوانین طبیعت ایجاب می کند 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 می زند، مبادی خاص روانی از ادراک و تمایلات دارد که بی ارتباط با امور طبیعی و جریان های طبیعی خارج نیست. همان طور که دیدن ما، گرچه کاری است که از نفس سر می زند، ولی در اختیار نفس نیست، تحقق شرائط طبیعی رؤیت در خارج موجب دیدن می گردد و این دیدن، یکی از عناصریست 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، اراده اش هم به انجام تعلق می گیرد:

بابا طاهر شاعر عارف می فرماید:

ز دست دیده و دل، هردو فریاد *** که هرچه دیده بیند، دل کند یاد.

بسازم خنجری نیشش ز پولاد *** زخم بر دیده، تا دل گردد آزاد.

و عکس آن نیز صادق است که گفته اند:

از دل برود هر آنکه از دیده برفت.

باری، این دیدن یک امر غیر اختیاری و تابع قوانین طبیعی است؛ پس چیزی هم که بر آن مترتب می گردد، تابع همین قوانین خواهد بود.

تمایلات آدمی نیز گرچه ناشی از غرائزیست که در ماست؛ اما بی ارتباط با طبیعت نیست. (1) در علوم روان تنی نیز اثبات کرده اند که عوامل طبیعی، موجب برانگیخته شدن تمایلات ویژه در انسان می گردد؛ خودمان هم کم و بیش آزموده ایم و معروف است که زعفران شادی می آورد، عدس، رقت قلب ایجاد می کند.

نیز قانون مسلم وراثت؛ که بر اساس آن آدمی بسیاری از ویژگی های اجداد خود را به ارث می برد. و اگر نگوئیم صفات اکتسابی را، دست کم دسته ای از صفات بطور مسلم با وراثت انتقال می یابد.

ص: 389

1- در این تعبیر، خود ما جزئی از طبیعتیم.

پس با توجه به همه ی این عوامل مؤثر طبیعی، وقتی که ما برای انجام کاری اراده می کنیم این اراده، از یک سلسله عوامل طبیعی سرچشمه گرفته است (گرچه در ظاهر به نظر آید که بی مقدمه اراده کرده ایم) و این جبر است؛ زیرا پیدایش معلول، نتیجه ی یک سلسله علل طبیعی است که طبق قانون جبری طبیعت، تحقق می یابد.

پاسخ: با اینکه ما قوانین مسلم علمی را انکار نمی کنیم و آنچه از نظر علمی ثابت است و دلیل قطعی دارد، برای ما قابل قبول است؛ با این حال معتقدیم که موجب جبر نمی شود. تردیدی نیست که غرائز خاص با وسائل طبیعی خاص برانگیخته می گردد و کاری هم به دنبال آن انجام می یابد، اما نه بدین معناست که آدمی مسلوب الاختیار است.

آیا آدمی نمی تواند یک گزینه ی طبیعی انگیزه را مهار کند؟

در قانون وراثت نیز، آیا تجربه می گوید هر فرزندی که از یک سلسله عوامل وراثتی در اجداد معینی برخوردار بود، صددرصد و بدون استثناء همان خواهد شد؟ بطوری که جای انتخابی برای خود او باقی نمی ماند؟ قطعاً تجربه چنین نمی گوید. همه ی این عوامل بفرض قطعیت در تأثیر به عنوان «جزء العله» پذیرفتنی است، (1) اما در نهایت، انسان نیز می تواند اعمال اختیار کند و برخلاف اقتضای همه ی این عوامل، رفتار دیگری در پیش گیرد.

در مورد رفتار انسان، نمی توان بر اساس وراثت یا عوامل طبیعی دیگر، پیش بینی قطعی کرد، تنها می توان آمار گرفت که مثلاً اکثر انسان ها در برابر فلان گزینه چه واکنشی دارند. اما آیا اگر انسانی تربیت دینی یافت یا اراده ی مسلط بر نفس یافت، در دائره ی این تجربه، مورد محاسبه واقع است؟ و سرانجام ما خود می توانیم 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 سنّ، مقتضی انجام خواسته ی گناه آلود زلیخا بود:

زلیخا، بسیار زیبا بود و خود را برهنه ساخته و اطراف اطاق از هر سو آینه کاری بود.

محیط، خاندان درباری مرفه عزیز مصر.

سنّ در عنفوان جوانی:

یوسف/ 24: «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنَّ رَأَىٰ بَرَّهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ».

ص: 390

1- نه بدین معنا که هرکس هرچه گفت بپذیریم، بسیاری از گفته ها، از حد فرضیه تجاوز نمی کند.

اجزاء علت تامه، قریب به تمامیت بود، اما نورانیت و پاکی و به تعبیر خود خدا، برهان خدا داده [که نمی دانیم حقیقت آن چیست، ولی به هر حال، نورانیتی از سنخ علم است] موجب خودداری او شد.

شبهات جبر تاریخی

این دسته می گویند که تاریخ واقعیتی دارد و احکامی ویژه ی خویش. فلاسفه ی تاریخ بر آن شده اند که این قوانین و احکام را کشف کنند و در این راه پیشرفت هایی نیز کرده اند و امیدوارند که به نتایج قطعی تر و دقیقتری نیز، برسند.

بنابر آن قوانین مردمی که در یک مقطع ویژه ی تاریخی، واقعد محکوم آن قوانین تاریخی اند، یعنی آن قوانین، هرچه را برای آن مرحله ی خاص اقتضاء کند، همان خواهد شد؛ چه مردم بخواهند و چه نخواهند. پس، صرف نظر از عوامل طبیعی که بر اساس محاسبات علمی قابل پیش بینی است، عامل دیگری نیز وجود دارد با نام عامل تاریخی.

برای تاریخ، مراحل قائل شده اند که هر مرحله اقتضائی دارد و نیز حرکتی برای آن قائلند و به رشد که بنابر قوانین آن، قافله ی آدمی در حال حرکت را، در هر مرحله از جهت ویژگی و دستاورد هایش، قابل پیش بینی می دانند.

پاسخ: این فرضی است که نه تنها دلیلی ندارد؛ بلکه دلایلی برخلاف آن نیز می توان 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 می تواند «قوانین حقیقی خاص خود» داشته باشد؟ و اما در مورد ادعای شواهد بر این فرض؛ به زبان خودشان می گوییم: روش علمی روش مبتنی بر تجربه است. بنابراین، این روش را در موردی می توان اعمال کرد که قابلیت تکرار داشته باشد؛ در یک جا تجربه کنیم و مشابه آن را در جایی دیگر و... تا رابطه ی علت 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 نمی توان آن را مورد تجربه قرار داد. اگر تکرار مثلاً صدبار تاریخ یک قوم، ممکن می بود، ادعای کشف قانون برای هر مقطع خاص، بر اساس تجربه، صحت می داشت، ولی می دانیم که تاریخ، یک جریان غیر قابل تکرار است و هرگونه -

فرضیه ای در این زمینه، فاقد ارزش علمی خواهد بود. (1)

بنابراین جبر تاریخ و سخن هایی از این دست، هیچ اساسی ندارد و این تعبیری است که از بیگانگان عاریه گرفته شده است و دریغ گاهی آشنایان با مسائل اسلامی نیز، این تعبیرات را بکار می برند.

بنابراین، با چنین فرضیه های غیر علمی و غیر قابل اثباتی، نمی توانیم مسأله ی بدیهی اختیار را که در خود می یابیم و همه ی آیات و روایات آن را تأیید می کنند و همه ی ادیان و هر نظام اخلاقی یا تربیتی مبتنی بر آنست؛ نادیده بگیریم و از آن دست برداریم.

جبر اجتماعی

جبر تاریخی، مربوط به فلسفه ی تاریخ بود و جبر اجتماعی، متعلق جامعه شناسی است. طرفداران این نظر می گویند جامعه دارای قوانین قطعی و بی تخلف است و لذا اراده ی انسان ها در برابر آنها تاب ایستادگی ندارد.

این مسأله بر نهاده بر دو پیش فرض است:

1- قبول جامعه به عنوان یک وجود عینی و حقیقی.

2- قائل شدن قوانین مستقل و ویژه برای جامعه، مستقل از قوانین حاکم بر افراد.

پس می رسد از این به پیش فرض، تازه می رسد به اصل مسأله که آیا فرد در برابر قوانین حاکم بر جامعه مقاوم است یا خیر؟

هر دو پیش فرض، قابل انکار و مناقشه است:

جامعه، اعتباری است و از دیدگاه فلسفی وجود حقیقی ندارد؛ جز اینکه افراد انسان دور هم جمع می شوند و با هم روابطی دارند و اجتماعی را به وجود می آورند، چیز دیگری به نام جامعه وجود ندارد.

برخی گفته اند: چون انسان ها با هم جامعه ای را فراهم آوردند؛ روحی به وجود -

ص: 392

1- به فرض ثابت انگاشتن جبر تاریخی، درباره ی هر فردی صادق نیست. خود آنها آن را در کل انسان ها جاری می دانند، ولی به استثناء در یک فرد نیز قائلند و در مبحث جامعه و تاریخ در قرآن به بحث بیشتری پیرامون این موضوع خواهیم پرداخت.

می آید که همان روح جامعه و مستقلاً موجود است!

برخی دیگر گفته اند که همان ارواح افراد، در هم ادغام و یک روح می شود. انسان یک خود فردی پیدا می کند و یک خود اجتماعی و خود اجتماعی وی از ادغام تمایلات و خواسته ها و احساسات و عواطف همه ی افراد و برآیند آنها به دست می آید و همان روح جامعه است! همه ی این سخن ها، بی پایه و کم مایه است، هر روحی وجود مستقل دارد، روح در روح دیگری ادغام نمی شود، عواطف و ادراکات هر انسانی، ویژه ی 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 می رود و یکی می شود. 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، نمی توان برای جامعه قائل شد. قانون حقیقی اصالتاً از آن انسان هایی است که در جامعه زندگی می کنند؛ نه اینکه چیز جدید دیگری نیز، مستقل از انسان ها، برای خود، قانون داشته باشد.

با انکار آن دو پیش فرض (وجود و روح مستقل برای جامعه و قوانین مستقل برای آن) دیگر جایی برای جبر اجتماعی باقی نمی ماند.

اگر هم قبول کنیم فرضاً که جامعه حقیقی است و قوانینی هم دارد، چه کس گفته است که این قوانین بگونه ایست که برای هیچ فردی اختیاری باقی نمی گذارد؟ شواهدی هم که می آورند، صادقانه گواهی نمی دهد؛ نظیر آنکه می گویند: وقتی در جامعه ای برهنه راه رفتن زشت است، کسی نمی تواند برهنه برود! خیر، چنین نیست، شرایط اجتماعی باعث شده است که تصمیم بگیرد با لباس بیرون آید؛ نه اینکه قوانین جامعه، بگونه ایست که اختیار را از او سلب می کند؛ چنانکه وقتی آدمی از بوی چیزی یا مزه ی آن متنفر است، هیچگاه اراده نمی کند که آن چیز را بخورد؛ اما آیا بدین معنی است که او مجبور است؟ به هر حال، نه جبر الهی، نه جبر طبیعی و نه جبر فلسفی، هیچ یک حاوی چیزی که موجب سلب اختیار انسان گردد؛ نیست.

در بحث اختیار، روشن شد که کمال انسان از آن جهت که انسان است کمالی است که با انتخاب و اختیار بدست می آید. پس می توانیم گفت: ویژگی تکامل انسان، از آن جهت که انسان است، تکامل اختیاری است. و این همان است که در آخرین آیه ی سوره ی احزاب با عنوان امانتی که آدمی آن را پذیرفته است، از آن یاد شده است:

احزاب/ 72: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا».

ما (آن) امانت را بر آسمان ها و زمین و کوه ها عرضه داشتیم، از کشیدن آن سرباز زدند و هراسیدند و انسان بار آن بردوش گرفت؛ همانا او ستمکار نادان است.

حافظ، دقیقاً با توجه به همین آیه، این بیت بسیار مشهور و بلند خود را ساخته است.

آسمان بار امانت نتوانست کشید *** قرعه ی فال به نام من دیوانه زدند.

در مورد بحث های فراوانی که در اطراف این آیه و تفسیر آن آمده است، می توان به تفسیر المیزان رجوع کرد. امانت در این آیه، هرگونه تفسیر شود، بی رابطه با انتخاب و اختیار و تکلیف نیست و این همان مسئولیت آدمی در برابر خدای بزرگ است.

و اما اینکه آیا این امانت نتیجه ی همین مسئولیت است [که در برخی روایات به ولایت تفسیر شده است] (1) یا خود تکلیف می باشد و یا مقدمات تکلیف؛ به هر حال، با تکلیف ارتباط دارد.

برای اینکه آدمی بتواند چیزی را انتخاب کند و مسئولیت آن را بپذیرد؛ شرائطی لازم است که نخستین آن، اینست که شیء مورد تکلیف را «بشناسد» و بداند که نسبت به آن، چه مسئولیتی دارد، دو دیگر اینکه: گرایش های متضادی در زمینه ی آن فعل داشته باشد تا زمینه ای برای انتخاب و اختیار، فراهم شود. سه دیگر اینکه: قدرت و یارایی تصمیم گیری و انتخاب، داشته باشد تا بین گرایش های متضاد، یکی را انتخاب کند.

ص: 394

چهارم اینکه: آنچه را انتخاب می کند، بتواند به مرحله ی عمل درآورد، یعنی شرائط انجام فعل و قدرت عمل کردن به آن، برای وی، آماده باشد.

مایه های سه شرط از این مقدمات از استعداد شناخت و تمایلات و نیروی تصمیم گیری 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 مایه های فطری خداداد و کیفیت به فعلیت رسیدن آنها، بحث کنیم:

1- شناخت

گفتیم اولین شرط، علم و ادراک و به تعبیر دیگر، شناخت است.

در قرآن در این مورد، آیات چندان فراوان است که بحث در مورد یکایک و جمیع آنها، بسیار طولانی خواهد شد.

پس می کوشیم تا مهمترین مباحث را در زمینه شناخت، از دیدگاه قرآن بررسی کنیم.

روشنترین آیاتی که در زمینه ی «علم» وجود دارد و بویژه با اختیار و مسئولیت انسان، رابطه دارد این آیات است:

انسان/ 2: «انا خلقنا الانسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سمیعاً بصیراً».

ما آدمی را از نطفه ای آمیخته از عناصر (گوناگون) آفریدیم؛ (سپس) آزمودیمش، پس او را شنوا و بینا ساختیم.

پس از ذکر آفرینش آدمی از نطفه ی آمیخته، به حکمت این آفرینش و هدف آن که مورد آزمایش قرار گرفتن اوست، اشاره می کند. یعنی بر سر چند راه قرار می گیرد تا زمینه برای ابتلاء و انجام مسئولیت وی فراهم گردد و سپس می فرماید: به او توان ادراک دادیم؛ او را شنوا و بینا آفریدیم.

با توجه به ربط این کلمات در می یابیم که برای «ابتلاء»، سمع و بصر لازم است؛ [انتخاب سمع و بصر، در میان انواع ادراک های 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/ 78: «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بَطُونِ امهاتكم لا تعلمون شيئاً وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْبَصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لعلكم تشكرون».

خدا شما را از شکم مادراتان برآورد، درحالی که هیچ چیز نمی دانستید؛ (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 همه ی انسان ها کلیت دارد؟

3- آیا علم، تنها از این سه راه [چشم و گوش و دل] حاصل می گردد؟

4- اگر منحصر به این 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 قوه ی بینائی و شنوایی؟

6- چرا سمع را مفرد و ابصار را جمع آورده است؟

7- منظور از فؤاد چیست؟ و...

چنانکه مشاهده می شود، مباحث بسیار است و در حوصله ی این مقال پاسخ به همه نمی گنجد؛ اجمالاً در مورد ذکر سمع و بصر و فؤاد می گویم 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 می شود با چند بحث فلسفی:

1- یکی اینکه آیا انسان جز علمی که از راه سمع و بصر و... بدست می آورد؛ دارای علمی دیگر مانند علم حضوری نیز هست یا خیر؟ به عبارت دیگر: آیا نفس علم به خود دارد یا خیر؟ بر اساس بحث های فلسفی هر موجود مجردی که مستقل و جوهری باشد، از خودش آگاه است، پس هنگامی که نفس تحقق می یابد و دارای مرتبه ای از تجرد می شود باید نوعی آگاهی از خویش داشته باشد؛ پس چگونه، آیه می فرماید 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، دست کم در بدیهیات نخستین؛ بنابراین چرا آیه چنین می فرماید؟

3- نیز، در بسیاری از روایات آمده است که وجود مقدس پیامبر مکرم ما صلی الله علیه واله وسلم و -

برخی از انبیاء و ائمه سلام الله علیهم اجمعین، در شکم مادر نیز، دارای دانش بوده اند، تسبیح خدا می کرده و گاه از درون شکم مادر با وی سخن می گفته اند؛ پس چرا آیه می فرماید: «لا تعلمون شیئاً؟»

ج 1 و 2- علم به چند صورت اطلاق می گردد: در عرف وقتی می گوئیم 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 و حتی در پرسش از آن می گوید: نه! اما با تجارب و دلائل عقلی می توان ثابت کرد که چنین دانشی به صورت ناآگاهانه در ژرفای دل آدمی وجود دارد.

نیمه آگاهانه، هنگامی است که آدمی خود به اینکه می داند، آگاه نیست اما ممکن است آگاهی یابد. چنانکه ما از بسیاری از چیزها که می دانیم در حال حاضر غافلیم اما به تداعی، یا برخورد، در می یابیم که آن را می دانسته ایم.

آگاهانه هم که پیداست، دانشی داریم و می دانیم که می دانیم. (1)

پس می توان گفت: در آیه ی شریفه که نفی علم از انسان می کند، 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 می توانیم کرد بین این آیه و آیات دیگری که دلالت بر علم حضوری آدمی به خدا دارد، از جمله مکالمه ی مشهور.

اعراف/ 172: «الست بربکم، قالوا بلی».

پس این «لا تعلمون شیئاً» آن معرفت حضوری ناآگاهانه نسبت به خدا را [در ابتدای خلقت] نفی نمی کند. اما در مورد آن سؤال که آیا «لا تعلمون شیئاً» نسبت به همه ی انسان هاست یا انسان های معمولی؟ جواب اینست که 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 بر اینکه می توان گفت چنین ظهوری در عموم و اطلاق، از آیه بر نمی آید. بلکه آیه در مقام اجمال است؛ می خواهد توجه بدهد که خدا این نعمت را به انسان ها داده است، تا از راه چشم و گوش، علومی بدست آورند.

ص: 397

1- این بحث آن شعر معروف را متداعی می شود که گفت: آن کس که بداند و بداند که بداند... الخ .

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: بقیه ی طرق فهم یا عادی است که در اختیار همگان است، مثل بویایی و چشائی و یا غیر عادی است، مثل وحی و الهام که منحصر به اولیاء خداست، که آیه در مقام بیان این دسته ی اخیر نیست، چون خطابش به همه ی انسان هاست؛ و اما در مورد دسته ی اول، چون اهمیتی چندان نداشته اند ذکر نشده اند؛ خاصه که منظور آیه، تأکید بر این امر است که باید از این ابزارها برای شناخت حق و تکلیف، استفاده کرد؛ و آنچه در این زمینه اهمیت فراوان دارد، همین سه قوه است و قوای دیگر چندان تأثیری در این مسائل ندارند.

و اما توضیح کلمه ی افئدة:

کلمه فؤاد که در قرآن مترادف با قلب بکار می رود، در اصل به معنای عضو مخصوصی در بدن انسان یا حیوان است، که نقش تلمبه در جریان خون و تصفیه ی 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 می رود و اما ارتباط بین معنای لغوی و عرفی آن شاید ناشی از اینجاست که عرف مردم تصور می کرده اند که ادارک و احساس با این اندام خاص، ارتباط دارد و قرآن کریم نیز بر مبنای همین اصطلاح عرفی آن را بکار برده است:

حج/ 46: «فانها لا تعمی الابصار ولكن تعمی القلوب التي في الصدور».

دیدگان کور نیستند، بلکه دلهایی کورند که در سینه هاست.

ممکن است گفته شود که این یک رابطه ی توهمی است؛ چرا قرآن تلویحاً آن را امضاء کرده است؟ در پاسخ می توان گفت: چون قرآن به زبان مردم نازل شده است، طبق اصطلاح مردم سخن می گوید و معنای آن امضای آنچه مردم واقعیت میپ نداشته اند نیست، می فرماید چشم سرتان را نمی گویم که کور می شود، بلکه چشم دلتان را می گویم کور می شود که در سینه هایتان است.

نیز می توان گفت: منظور از صدر و سینه، صدر و سینه ی جسمانی نیست؛ بلکه منظور از دل قوه ی مدرک است و منظور از «صدر» باطن انسان. زیرا ما عادت کرده ایم که چون بخواهیم به باطن اشاره کنیم، می گوئیم: درون سینه.

لقمان/ 23: «انّ الله علیم بذات الصدور».

خداوند به درون سینه ها داناست، چون سینه، مخفی ترین جای بدن است و محفظه ای است که با استخوان های اطراف احاطه شده است.

پس در حقیقت قلب یعنی مرکز ادراک و صدر یعنی، مرتبه ای از باطن. و نیز می توان گفت قلب اگر هم محل احساس و ادراک نباشد؛ عضوی است که پیش از هر عضو دیگر مورد تعلق روح قرار می گیرد و آخرین عضوی است که هنگام مفارقت روح از بدن از کار می افتد. رابطه ی روح با بدن در همه ی اعضا به یک نسبت نیست، در برخی اعضا از جمله قلب و مغز مقدم است. شاید رابطه ی روح با قلب از همه مقدم تر باشد.

به هر حال، از موارد استعمال فؤاد در قرآن به دست می آید که منظور، عضو مادی بدن نیست و قوه ی ویژه ای از روح نیز، نیست. بلکه شامل قوای متعددی می باشد.

از بررسی آیات بر می آید که به قلب ادراک نسبت داده شده است:

حج/46: «أَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَنَنظُرُوا كَيْفَ يَخْلُقُونَ لَهَا قُلُوبًا يَعْقِلُونَ بِهَا».

آیا در زمین راه نمی افتند تا دلهایی داشته باشند که با آن خرد ورزند.

اعراف / 179: «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/2: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ».

مؤمنان، آناند که چون نام خدا برده شود، دلهایشان هراس کند.

زمر/45: «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/10: «وَاصْبِحْ فُؤَادُ امِّ مُوسَىٰ فَارِعًا إِنَّ كَادَتْ لِتُبَدَىٰ بِهِ لَوْلَا أَنْ رَبَطْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ».

دل ما در موسی خالی شد و نزدیک بود راز را آشکارا سازد، اگر ما دلش را محکم نمی کردیم تا که از مؤمنان باشد. از اینجا در می یابیم که فؤاد و قلب یکی است و همین فؤاد و قلب است که حالت -

اضطراب و دل خالی شدن در آن بوجود می آید یا آرامش می یابد.

نیز، قلب جای ایمان تلقی شده است:

حجرات / 7: «وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ».

هنوز ایمان در دلهایتان جایگیر نشده است.

نیز از برخی آیات بر می آید که در قلب حالات انحرافی نیز پدیدار می گردد که نمی تواند کار خود را خوب انجام دهد و از آن گاهی به «زیغ» تعبیر شده است و گاهی «مرض» و «ختم» و «طبع»:

آل عمران / 7: «فَمَا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ».

آنانکه در دلهایشان کژیست، از متشابهات (آیات) پیروی می کنند.

بقره / 10: «فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا».

در دلهایشان بیماریست و خدا بر آن می افزاید.

بقره / 7: «خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً».

فرو بسته [یا مهر زده] است خدا دلهاشان را و بر گوش ها و چشم هاشان پرده افتاده است.

توبه / 87: «وَطَبَعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهَمٌ لَا يَقْفَهُونَ».

و دلهاشان فرو بسته شده است و آنان در نمی یابند [و روزنه ای به حقایق پیدا نمی کنند].

گاهی نیز از برخی آیات می توان دریافت که قلب حتی، علم حضوری نیز دارد.

مطفّفين / 13 و 14: «كَلَّا، بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ، كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمئذٍ لَمَحْجُوبُونَ».

آنها باید روز رستخیز جلوه های الهی را ببینند، اما اعمال آنان چون زنگاری بر آینه ی دلهاشان افتاده است و نمی گذارد انوار الهی در آنها جلوه گر شود.

پس در می یابیم که دل چیزی است که می تواند خدا را مشاهده کند؛ و این معنا در روایات بسیار زیاد آمده است. در نهج البلاغه می خوانیم: «لا تدرکه العیون بمشاهدة العیان ولكن تدرکه القلوب بحقائق الايمان» دلها او را با حقیقت ایمان، در می یابند. این درک، علم حضوریست، پس می توان گفت که قلب از دیدگاه قرآن، موجودی است که هم علم حضوری دارد و هم علم حصولی و هم احساسات و هم ادراک و هیجان ها و عواطف به آن نسبت داده می شود. پس به تعبیر فلسفی، یک قوه ی خاص نیست. در بحث های فلسفی، هر -

نوع کاری که از انسان سر می زند یک مبدأ خاص برای آن قائل می گردند. هنگامی که می بینیم انواع گوناگونی از ادراکات وجود دارد که از هم متمایزند، می گوئیم، هریک قوه ای دارند: حس مشترک خیال، حافظه و عقل.

اما برای انفعالات و کیفیات نفسانی، مبدأ فاعلی قائل نمی گردند و آنها را به نفس نسبت می دهند.

بین حکماء معروف چنین است که عقل قوه ی خاص نیست، بلکه عقل کار نفس است، اما می توان در آن مناقشه کرد و گفت که عقل نیز از آن جهت که مدرک مفاهیم است، قوه محسوب است. آنچه را می توان به حقیقت نفس نسبت داد، علم حضوری است. کار روح مشاهده ی 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 می زند، قوه ی خاصی منظور می شود. با این دید وقتی کلمه ی قلب را مورد مطالعه قرار می دهیم، با توجه به موارد استعمال و برطبق این اصطلاح، باید گفت: قلب قوه ی خاصی نیست، چون چیزهای گوناگونی بدان نسبت داده شده است، که از جهت ماهیت با هم متفاوت اند، یکدسته از آنها «انفعال» است و دسته ی 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/ 225: «لَا يَأْخُذُكُمْ اللَّهُ بِاللُّغُوفِ أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤْخَذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوبِكُمْ».

خدا شما را بواسطه سوگندهای سر زبانی مؤاخذه نمی کند، ولی در آنچه دلهاتان بر می گزیند مورد مؤاخذه قرار می گیرید.

احزاب/ 5: «وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا».

اگر در چیزی خطا کرده اید، باکی نیست اما آنچه دلهاتان به عمد برگزیده (مورد مؤاخذه خواهید بود) و خدا بخشایشگر مهربان است.

پس اگر بگوئیم با توجه به موارد استعمال قرآن، قلب مترادف است با آنچه در فلسفه به نام روح یا نفس نامیده می شود؛ گزاف نیست. تنها چیزی که می توان گفت که به نفس نسبت داده می شود و به قلب نسبت داده نمی شود، افعال بدنی است. نفس قوه ای عامل دارد که بدن را به حرکت و میدارد و این به قلب نسبت داده نشده است.

پس هر چیزی که نوعی ادراک در آن ملحوظ است یا خود علم و معرفت و یا کیفیت های علمی؛ همه به قلب نسبت داده می شود اما چیزی بهیچ صورت، ادراک در آن راه ندارد به قلب نسبت داده نمی شود [احساسات و عواطف هم توأم با ادراک است، محبت را نیز آدمی درک می کند].

پرسش: با توجه به اهمیت «قلب»؛ چرا در آیه ای که از سوره ی «انسان» نقل شد از آن نام برده نشده است؟ و می فرماید: «فجعلناه سمیعاً بصیراً؟»

به علاوه در آیه ی 78 از سوره ی نحل، چرا نخست سمع و پس بصر را ذکر فرموده است؟ و بعد از همه «افئده» را؟

پاسخ: معمولاً فعالیت های قلب به دنبال فعالیت های چشم و گوش است. نخست چیزی را می بینیم یا می شنویم سپس قلب (=عقل) در مورد آن می اندیشد، 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 می شود 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 صورت های دیگر نیز؛ با لحن های ویژه ای یاد شده است:

علق/ 5-1: «اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق اقرأ وربك الاكرم، الذي علم بالقلم، علم الانسان ما لم يعلم».

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 نمی دانست؛ آموزش داد.

اگر منظور از قلم همان باشد که متبادر به ذهن ماست، یعنی قلم معمولی؛ و اشاره ی آیه به نوشتار و کتابت باشد؛ در واقع اشاره به مرحله ی دیگری است که مترتب بر همه ی اینهاست؛ یعنی، آدمی می بیند می شنود، سپس می اندیشد؛ بعد اندیشه های خود را می نویسد. پس نگارش از مرحله ی 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 می شود -

اهمیت و عنایت ویژه ای قائل است، اما دانش دیگری نیز برای انسان بر می شمرد که از راه های معمولی حاصل نمی شود، از جمله علمی که از راه وحی حاصل می گردد:

رحمن / 2: «الرحمن علم القرآن».

ما از راه عادی، عالم به قرآن می شویم ولی پیامبر صلی الله علیه واله وسلم، 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 می رسد، منحصر به طریق وحی است، [که به انبیاء نازل می شده است و آن هم وحی هایی به صورت کتاب آسمانی] یا اینکه علوم دیگری نیز برای بشر، متصور است؟

از قرآن بر می آید که این دانش های غیر عادی منحصر به وحی انبیاء نبوده است، بلکه جز آنها، کسان دیگری نیز بوده اند که از راه های غیر عادی عالم می شده اند. گاهی این گونه دانش، به نام «علم لدنی» نامیده می شود [عین تعبیر «لدنی» در قرآن نیست، ولی:

کهف / 65: «وَعَلَّمْنَا مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا».

ریشه ای 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:

مائده / 111: «وَإِذْ أُوحِيَ إِلَى الْخَوَارِجِ أَنْ آمَنُوا بِى وَرَسُولِى قَالُوا آمَنَّا».

و هنگامی که به خواریان (عیسی) وحی کردم که بمن و رسولم ایمان آورید گفتند آوردیم.

ممکن است گفته شود که در این آیه نیز منظور اینست که خواریان با واسطه ی حضرت عیسی از وحی خدا آگاه شدند؛ ولی موارد دیگری نیز هست که این زمینه را هم ندارد، مثل وحی به حضرت مریم علیها السلام و به مادر موسی علیه السلام:

قصص / 7: «وَاوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مَرْيَمَ أَنْ ارْضِعِيْهِ فَإِذَا خَفْتِ عَلَيْهِ فَالْقِيْهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِيْ وَلَا تَحْزَنِيْ ۗ إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِيْنَ».

به مادر موسی وحی کردیم که به او شیر بده و چون برجان وی بیمناک شدی او را به دریا در افکن و نترس و غم مخور ما او را به تو باز می گردانیم و او را از پیامبران قرار می دهیم.

مادر موسی، از طریق همین وحی از آینده ی فرزندش خبرهایی بدست آورد.

و در مورد حضرت مریم می فرماید:

آل عمران/ 45: «اذ قالت الملائكة يا مريمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بَكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ...».

در آن هنگام که فرشتگان گفتند: ای مریم خداوند مژده می دهد تو را به «کلمه» ای از خویش که نام وی مسیح، عیسی پسر مریم است...

این علم نیز عادی نیست و این هردو بانوی بلندمرتبه و بزرگوار، پیامبر نبوده اند. پس علم منحصر به طرق عادی نیست؛ و راه غیر عادی منحصر به انبیاء نیز نیست. نکته ی دیگر اینکه: وحی در اینجا، غیر از وحی ویژه ی انبیاست. وحی در استعمال قرآنی، شامل الهام نیز می شود، یعنی ادراکی غیر عادی که از سوی خدای متعال به کسی اعطا می گردد. پرسش: آیا این اندام های ادراکی که در اختیار همه ی انسان هاست و نیز ابزار باطنی عقل، برای حصول آنچه مورد نیاز انسان در زندگی اوست؛ کافی است و می تواند با آنها مفسد و مصالح خود را تشخیص دهد؛ و با آنها هدف از آفرینش انسان که آزمایش اوست، تحقق می یابد؟

قرآن، خود می فرماید که دانشی که به انسان ها اعطاء شده است؛ دانش ناچیزی است. به عبارت دیگر علم عادی انسان ها 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 نمی شود؛ همچنین در ادراکات، ما خطاهایی پیدا می شود؛ در تعقل و تفکر نیز انسان دچار اشتباه می شود.

قرآن گاه می فرماید:

اسراء/ 85: «و ما اوتیتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً».

جز اندکی از دانش به شما داده نشده است.

نیز می فرماید:

بقره/ 216: «کتب علیکم القتال وهو کره لکم وعسی أن تکرهوا شیئاً وهو خیر لکم وعسی أن تحبّوا شیئاً وهو شر لکم والله یعلم و انتم لا تعلمون».

جهاد تکلیف شماسست، اگرچه برای شما ناپسند باشد؛ بسا چیزی را ناپسند می دارید و همان برای شما بهترین است، چنانکه بسا چیزی را دوست می دارید و برای شما بدترین است، خدا می داند و شما نمی دانید

پس بی شک، ابزارهای ادراکی انسان، بگونه ای نیست که بتواند در راه تکامل وی تمام نیازهایش را تأمین کند و همین محدودیت خود دلیل لزوم نبوت است؛ اگر علم -

انسان تأمین کننده ی نیازهایش می بود، احتیاجی به وحی نبود. پس با توجه به اینکه حکمت الهی مقتضی است که انسان مصالح و مفاسد خود را بشناسد، تا آگاهانه انتخاب کند؛ عقل حکم می کند که باید راه دیگری وجود داشته باشد. ما فعلاً در مقام بیان برهان نبوت نیستیم، تنها اشاره داریم بر اینکه محدودیت شناخت انسان، موجب وجود نوع دیگری از علم است؛ در این زمینه بیان های مختلف وجود دارد که شاید بیشتر آنها هم رسایی کامل را نداشته باشد، چنانکه می دانید متکلمان می گویند «قاعده لطف» ایجاب می کند که خدا پیامبران را مبعوث کند. آنها در توضیح قاعده ی لطف بیان هایی دارند که شاید برخی مناقشه پذیر باشد. در همین زمینه است که این سؤال مطرح می گردد که: اصولاً وجوب چیزی بر خدا به چه معنی است؟ مگر عقل برای خدا رساله ی عملیه می نویسد؟!

با توجه به این بیان کوتاه می توان جواب آن شبهه ها 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 می بیند که مقدمات حصول این امر ناقص است؛ حکم می کند که باید راه دیگری نیز باشد. این باید چیزی جز کشف تلازم بین این مبانی، نیست.

اگر خدا می خواهد به غرض و مقصودش از آفرینش آدمی برسد [که می خواهد]؛ باید راه شناخت در اختیار انسان قرار گیرد و چون آنچه در اختیار همه ی انسان هاست، کافی نیست، پس باید راه دیگری وجود داشته باشد.

به هر حال، تردیدی نیست که علم انسان های عادی بسیار محدود است. قبلاً گفتیم که قرآن برای انسان از یک نظر، دو نوع علم قائل است: علم عادی و علم غیر عادی.

دانش عادی آنست که چه حصولی و چه حضوری در اختیار همه ی انسان هاست.

علم غیر عادی، دانشی است که ویژه ی برخی انسانهاست، ایضاً چه حضوری و چه حصولی.

علم نبوت، از انواع علوم غیر عادی است که در اختیار پیامبران قرار می گیرد و از آنها به -

اما اینکه حقیقت وحی، چگونه علمی است، آیا حصولی است یا حضوری، جای بحث و کاوش است و چون ما حقیقت وحی را در نیافته ایم، دقیقاً نمی توانیم درباره ی آن قضاوت کنیم، اجمالاً می توانیم گفت که در این زمینه نیز یک علم حضوری وجود دارد و یک علم حصولی، در برخی موارد از وحی به طوری که از قرآن یا روایت بر می آید که کلام به پیامبر القاء یا نوشته ای به او ارائه می شود، گرچه رؤیت مکتوب و یا شنیدن کلام از طریق علم حضوری می باشد، ولی انعکاس معنای آن در ذهن علم حصولی است. نیز ممکن است برخی از انواع وحی حضوری خالص باشد، ولی بعد پیامبر، خود از آن تفسیر حصولی کند، چنانکه ما گاه احساس ترس می کنیم و با علم حضوری آن را می یابیم و بعد از آن مفهومی می گیریم که از سنخ علم حصولی است.

پرسش: آیا پیامبران همه ی حقایق عالم را با وحی درک می کنند یا تنها برخی را؟

آنچه اقتضاء این برهان و سایر ادله ی وحی و نبوت است؛ اینست که هر شناختی که در راه تکامل حقیقی انسان ضرورت دارد و از راه عقل تأمین نمی شود، باید از راه وحی تأمین گردد.

مقتضای این برهان، بیش از این نیست اما «نفي ماعدا» هم نمی کند؛ یعنی ممکن است چیزهایی را نیز که مورد احتیاج بشر نیست، خداوند تفضلاً از طریق وحی به پیامبر القاء کند. آنچه از طریق وحی در اختیار انسان ها قرار می گیرد، بی گمان مسائل محدودی است، اما مرز آنچه خود پیامبران با وحی در می یافتند از جای دیگری باید ثابت شود در این زمینه از روایات و آیات برداشت های گوناگونی شده است: از برخی آیات و روایات، از یکسو استظهار می شود که دانش پیامبران محدود به موارد خاصی است؛ و از سوی دیگر از برخی آیات و روایات دیگر (و بویژه روایات) استظهار می گردد که نه تنها پیامبران، بلکه در میان جز آنها نیز کسانی وجود دارند که «علم ما کان و ما یکون» دارند. از جمله در مورد سلمان فارسی رضی الله عنه.

این بحث جوانب مختلفی دارد که نمی توان به همه ی آنها پرداخت، آنچه مناسب اینجاست این است که در قرآن، دسته ای از آیات می فرماید: علم غیب، ویژه ی خداست:

نمل/65: «قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ».

بگو هیچ کس در آسمان ها و زمین غیب نمی داند، جز خدا.

از سوی دیگر، آیاتی نیز هست که می فرماید کسانی علوم غیبی داشته و به دیگران -

هم اطلاع می داده اند، مثلاً از معجزات حضرت عیسی علیه السلام، این بود که می فرمود:

آل عمران/ 49: «أَنْبِئْكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدْخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ».

شما را از آنچه می خورید و آنچه در خانه هاتان می انبارید، آگاه می کنم. در پاسخ اینکه این دو دسته آیات را چگونه باید با هم جمع کرد، می توان گفت:

کلمه ی «غیب» که به معنای «پنهان» است، در چند مورد بکار می رود که در هر مورد خصوصیتی دارد و به جهتی و لحاظی، به آن اطلاق می گردد:

- گاه غیب یعنی آنچه که از حواس ما پنهان است؛ طبعاً این یک معنای نسبی است، ممکن است چیزی را چشم یکی ببیند و چشم دیگری نبیند: چیزهای آنسوی کره ی زمین برای ما غیب و برای ساکنان آنجا شهادت است.

این غیب، یعنی غایب از حس، که عقل می تواند آن را 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/ 3: «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ».

آنانکه به «پنهان» ایمان ورزند. همه ی مؤمنان باید به غیب ایمان داشته باشند و آن را بدانند، تا ندانند که نمی توانند ایمان داشته باشند، همه ی ما عالم به خدا و وحی و قیامت هستیم و همه ی اینها غیب است. پس غیب به این معنا از علوم عادی است و در اختیار همه ی انسان هاست؛ هر انسانی به اینها می تواند آگاهی یابد، اگر چه غایب از حس باشند.

- گاهی غیب گفته می شود به معنای پنهان از ادراکات افراد عادی؛ خواه ادراکات حسی یا ادراکات عقلی.

ما نمی توانیم از وقایع هزار سال پیش آگاه شویم، اندام های حسی ما به قبل از وجودمان امتداد نمی یابد [نیز به جریان های آینده] اما اگر کسی که در گذشته بوده است، به ما خبر دهد ما عالم می شویم: غیب بدین معنی نیز در قرآن آمده است:

آل عمران/ 44 و یوسف/ 102: «ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ».

(ای پیامبر)، اینها از اخبار پنهان و غیبی است که ما بتو وحی می کنیم و تو نزد آنان نبودی (که خود آنها را ببینی)، این علم غیب ممکن است برای برخی از انسان هایی که از طرق غیر عادی مثل وحی، اطلاع می یابند؛ حاصل شود.

- گاهی علم غیب، به علمی گفته می شود که اکتسابی نیست، این ویژه ی خداست؛ بشر خود به خود به آنها دست نمی یابد. اگر هم کسی بخواهد به آنها نائل شود باید تعلیم الهی باشد «ما وراء برد» ادراکات ما، غیب است.

پس منظور از آیاتی که می گوید:

نمل/65: «لا يعلم... الغیب الا الله».

یونس/20: «انما الغیب الله».

انعام/59: «وعنده مفاتح الغیب لا يعلمها الا هو».

اینگونه علم به غیب است که از آن خود عالم است و اکتسابی نیست.

و اما ما چگونه و به چه دلیل اینها را به این معنا حمل می کنیم؟

به قرینه ی آن دو دسته آیات قبلی؛ قرآن خود به پیامبر می فرماید: مطالب غیبی را به تو وحی کردیم و پیامبر، عالم به آنها می شود؛ 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 می دانیم که بسیاری از چیزهاست که از حس ما غائب است، ولی ما با عقل می توانیم درک کنیم، مثل علم به وجود خدا که جای شبهه نیست، که منحصر به خود خدا نیست؛ و یا علم هایی که با تعلیم الهی برای ما حاصل می شود، مثل اعتقاد ما به برزخ، که اگر خدا نفرموده بود ما نمی توانستیم پس از مرگ چه واقع می شود، و یا داستان هایی که در قرآن آمده است.

پس آنچه از ادراکات ما غائب است و ما نمی توانیم به آنها نائل شویم، با تعلیمات دیگران آگاه می گردیم. پس، ناچار آنچه منحصر به خداست، علم غیب ذاتی است.

شاهد دیگر اینکه امام امیرالمؤمنین علی علیه صلوات الله وسلامه، بارها می فرمود: «سلونی، قبل أن تقصدونی» (نهج البلاغه، فیض الاسلام، ص 264، خطبه 92 و ص 752، خطبه 231)؛ پیش از آن که مرا از دست دهید، هرچه می خواهید پرسید. یکبار کسی پرسید: مگر تو عالم به غیب هستی؟

فرمود: «لیس هو بعلم غیب وانما هو تعلم من ذی علم...» (نهج البلاغه، فیض الاسلام، ص 389، در بین کلام 128)؛ همانا این آموزشی است از کسی که داناست، من از داننده ی غیب، آموخته ام؛ پس معلوم می گردد که علمی که ویژه ی 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 برخلاف آن داریم؛ اصولاً آگاهی پیامبر از کلام خدا و وحی خود، علم غیب است و لذا قرآن می فرماید:

جن/26: «عالم الغیب فلا یظهر علی غیبه احداً إلا من ارتضى من رسول».

(خداوند) داننده ی پنهان است و هیچ کس را بر غیب خود دسترسی نمی دهد، جز هر -

کس از پیام آوران را که او خود بخواند.

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 این 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 هرکس که پیامبر شد به اندازه‌ی همه‌ی پیامبران و یکسان با همه بر مغیبات آگاهی دارد؛ بلکه می‌توان گفت برخلاف این معنا، دلیل داریم.

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 بر اساس 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 وسلم» بالا تر باشد؛ همچون ائمه‌ی معصوم و طاهر سلام الله و صلواته علیهم اجمعین؛ که جز پیامبر از همه‌ی انبیاء اعم از اولوالعزم و غیر آن بالا تراند.

پرسش: آیا ممکن است یک 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 بندگانش 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 سلام الله علیهم اجمعین؛ 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 توتهم کنند که چنین کسانی که چنان مقامی دارند؛ خدا هستند! (العیاذ بالله).

از جمله روایتی می‌گوید: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم، به امام امیر المؤمنین علی علیه السلام -

اشاره کرده و فرموده اند، اگر ترس ازین مطلب وجود نداشت که درباره ی او همان چیزی را بگویند که نصاری درباره ی حضرت مسیح علیه السلام، گفته اند؛ مقامات او را برایتان شرح می دادم چنانکه برخی سرانجام قائل به خدایی امام علیه السلام (العیاذ باللہ) شدند.

همگان ظرفیت درک همه ی مطالب را ندارند تنها برخی که خدا دلہایشان را برای ایمان آزموده است، صلاحیت آن را یافتند که ائمه سلام اللہ علیہم، معانی دقیق را به آنها القاء فرمایند.

برخی از اینگونه روایات که درز کرده و به برخی از خواص منتقل و سپس در کتاب ها نگاشته شده است، اشاراتی دارد که چیزهایی از آنها بر می آید؛ گرچه همان ها نیز در حد فهم ما نیست، اما در مورد آنها می توانیم بیاناتی در حد تقریب داشته باشیم، تا هنگام برخورد با آنها استیحا ش نکنیم و گمان نورزیم که مخالف کتاب و سنت است و باید آن ها را طرد کرد.

آنچه به عنوان تقریب می توان گفت اینست که:

نفوس مقدس انبیاء و ائمه علیہم الصلوٰۃ والسلام به زبان فلسفه دارای مراتبی بوده اند.

در همین بحث علم گفتیم که گاهی انسان چیزی را می داند اما از آن آگاه نیست؛ یعنی علم هست اما آگاهی نیست. پس در مرتبه ای از نفس ما، علم هست اما خود ما نیز به آن توجه نداریم نه اینکه می خواهیم، بگوییم ائمه اطهار سلام اللہ علیہم نیز چنین بوده اند؛ بلکه می گوئیم نفس انسان حتی نفوس نازل ما نیز مراتبی دارد. در یک مرتبه، ادراکات به گونه ی تفصیل و تکثیر و در مرتبه ای دیگر همین ادراکات به صورت جمعی موجود است.

در کتاب های درسی ما مثال می زنند که «فلانی فقه می داند» یعنی «ملکه» ای دارد که چون به موضوع و محمول قضیه ای توجه می کند؛ می تواند حکم را دریابد. در همان لحظه تفصیلاً مسائل را در ذهن حاضر ندارد، اما یک ملکه ی علمی دارد و اما اینکه این ملکه چیست؟ علم امروز هنوز نتوانسته است دریابد، اما به هر حال، ما با تجربه می توانیم دریابیم که چنین چیزی وجود دارد.

انسانی که در یک علم این ملکه را دارد با آنکه ندارد، برابر نیست، اگر چه هر دو در یک لحظه در مورد یک مسأله خالی الذهن باشند؛ یکی فقیه است و دیگری مقلد. به زبان فلسفه می گوئیم: نفس مرتبه ای دارد که این علوم در آن به نحو تفصیل موجود است؛ اما -

مرتبه ای 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 مقدمه، ذهن ما مستعد می شود که بپذیریم که نفس انسان میتواند دارای مرتبه ی والاتری باشد که در آن همه ی علوم، بصورت بسیط تر از آنچه در ذهن ماست، وجود داشته باشد.

و این تطبیق دارد با قاعده ای که بر اساس آن وجود هر قدر کاملتر باشد، بسیط تر است و کثرت در آن کمتر است. بعد مطلب دیگری را به این مقدمه می افزاییم و آن اینکه در بسیاری از اخبار برای پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم و ائمه سلام الله علیهم غیر از آنچه که ما آن را نفس و روح می نامیم، مقامی والاتر اثبات شده و آن مقام نورانیت است.

برخی از این روایات را اهل تسنن نیز نقل کرده اند:

«نخستین چیزی که خدای متعال آفرید، نور پیامبر اکرم و ائمه ی اطهار بود».

و حتی روایتی هست (که آن را نیز عامه هم نقل کرده اند) که:

«خداوند در آغاز، نور محمد صلی الله علیه و اله وسلم و علی علیه السلام، را خلق کرد».

این مقام نورانیت، مقامی بسیار عالی است.

در برخی از روایت نیز می گوید: خداوند از نور عظمت خویش، آنان را آفرید.

و اما آفرینش از نور خدا به چه معناست؟ مطلبی ست که از تشابهات است. بدین معنا نیست که جزئی از خدا جدا شد و در نتیجه از خدا العیاذ بالله کم شد و آنان به وجود آمدند، نور مادی نیست، این همان تجلی وجود های مجرد است، که عالیترین مرتبه اش وجود خدای متعال است و چیزی از آن کم نمی شود. پس اینکه در برخی روایات آمده است که پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم، به سلمان فرمودند: «معرفة بالنورانية، بالاترین مقام انسانی است»؛ اشاره به این مقام است، این مقام حتی از آنچه فلاسفه آن را نفس یا روح می نامند بالاتر است، مثلاً اگر ما ثابت کنیم که هر نفسی با حدوث بدن، حادث است؛ باز ضروری به آن مقام نورانیت وارد نمی شود؛ چون مقامی برتر از جهان حدوث است. یعنی: می توان گفت که: نفس پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم، به حدوث، بدن حادث است و فرض نامعقولی نیز نیست، اما با این معنا هم منافاتی ندارد که نور پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم، بالاتر از مقامی است که به آن نفس می گوئیم.

در روایات هم اشاره دارد به اینکه خدا از آن نور، ارواح ما را آفرید و آنگاه از بازمانده ی آن، ارواح شیعیان ما را.

به هر حال، بیانی است بالاتر از آنچه که فهم متعارف به آن می رسد؛ تنها کسانی با ذهن وقاد و تمرین کافی در مسائل عقلی، می توانند تقریبی در این مسائل برای خود داشته-

باری، آن مقام نورانیتی که برای پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم و ائمه سلام الله علیهم ثابت می شود، چون محیط و در بر دارنده ی همه ی زمان ها و مکان ها، بلکه علت فاعلی کُلِّ ما سوی می باشد و همه ی کمالات اشیاء در آن موجود است [علی نعت البساطه]؛ پس بر همه چیز احاطه ی وجودی دارد و نمونه و مثلی است برای علم الهی، همانگونه که خدای متعال، بر همه ی ما سوی خویش، احاطه ی 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 انسان های عادی نسبت می دهیم؛ در واقع اینها، علم های الهی است، که خدا به آنان اعطاء فرموده است.

در تعبیر عرفی خودمان نیز وقتی کاری از انسانی سر بزند، که طبیعت مشترک همه انسان ها اقتضاء آن را ندارد، دیگر کار انسانی نمی گوئیم، می گوئیم یک کار الهی است؛ یعنی قوای عادی انسان، اقتضاء چنین کاری را ندارد، مانند معجزات. همچنین اگر برخی انسان ها علمی داشته باشند که از دسترس انسان های دیگر خارج باشد، می گوئیم این علم، خدایی است؛ اما آنچه را به حسب طبیعت انسانی دارند یا بدست می آورند، علم انسانی است.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم، به مردم می فرماید:

کهف/ 110: «انما انا بشر مثلکم یوحی الی».

من نیز بشری چون شمایم، اما به من وحی می شود، این وحی علم پیامبر است، اما علمی خدایی است؛ پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، خود از آن جهت که بشر است به این دانش دست نمی یابد.

از دید دیگری، حتی کارهای عادی انسان ها را می توانیم بگوئیم که از آن ایشان نیست و از خداست. توحید افعال اقتضا دارد که هر کمالی یا هر فعلی را در هر موجودی با حذف جهاتِ نقص، اصاله به خدا نسبت دهیم.

از این دید، می توان گفت: پیامبران هم چیزی نداشته اند و همه را خدا به آنان عطا فرموده است؛ لذا می فرماید:

ضحی / 7 و 8: «الم یجدک یتیمًا فآوی ووجدک ضالًا فهدی؛ وَوَجَدک عَائِلًا فَاغْنی».

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 می شود. و با دید سومی همه ی شؤونی را که خدا به انسان عطا فرموده به خود انسان نسبت می دهیم، زیرا هنگامی که خدا عطا کرد او واجد آن می گردد با همین دید است که گاهی در روایات معصومان علیهم السّلام اشاراتی به مقام های خودشان می یابیم که حتی از آن تعبیرات، توهم غلو پیش می آید.

بنابراین، وقتی می گوییم پیامبر علم به همه چیز دارد، اگر با دیدیست که هیچ موجودی از خود هیچ ندارد؛ پیامبر هم ندارد، نه تنها علم غیب نداشت؛ بلکه فقیر محض ممکن الوجودی بود فاقد همه ی کمالات.

فاطر/ 15: «یا ایها الناس! انتم الفقراء الی الله والله هو الغنی الحمید».

ای انسان ها شما در نسبت به خداوند همگی فقیرید و خداست که بی نیاز ستوده است.

اما با دید دیگر، پیامبر چیزهای بسیاری داشت که دیگران نداشتند و از جمله قدرت بر انجام معجزات است.

عیسی علیه السلام می فرماید:

آل عمران/ 49: «آتی اخلق لکم من الطین کهیئة الطیر ... وأحي الموتی باذن الله».

من برایتان از خاک پرنده می سازم... و مردگان را زنده می کنم.

می بینیم: که می فرماید من زنده می کنم و نمی گوید خدا زنده می کند 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 آن حضرت نسبت داده می شود و اعجاز و علوم غیر عادی به خدای متعال، منسوب می گردد.

حاصل آنکه: علوم خاصی که از طرف خدای متعال به پیامبران و بندگان شایسته خدا افاضه می شود، از یک نظر، باید آنها را علوم خدا دانست، زیرا ایشان خود بخود چنین علوم را ندارند و طبیعت انسانیشان اقتضاء داشتن آنها را ندارد، و از نظر دیگر، علوم ایشان محسوب می شود، زیرا با اعطاء الهی واجد آنها می شوند و دلایلی که علم غیب را منحصر به خدای متعال می داند، ناظر به دیدگاه اول و دلایلی که علوم غیبی و لدنی برای ایشان اثبات می کند 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 تحول و... برای ایشان ثابت -

می شود، ولی هنگامی که مقام نورانیت ایشان ملاحظه گردد - مقامی که واسطه فیض الهی می باشد - احکام خاص خود را خواهد داشت، که برای افراد متعارف قابل فهم نیست و از این روی در روایات شریفه تأکید شده که اینگونه مطالب در دسترس همگان قرار داده نشود.

قدرت انسان

اشاره

گفتیم ویژگی آشکار انسان اختیار اوست که از یکسو به مسؤلیت او می انجامد و از سوی دیگر زمینه ی کرامت اکتسابی او را فراهم می کند و گفتیم: این اختیار بر پایه ی «دانش» و «قدرت» بنا شده است: هم شناخت راه برای انتخاب لازم است و هم قدرت بر انجام آنچه که اختیار کرده است.

درباره ی «دانش» به اختصار بحث شد؛ اینک درباره ی قدرت همچنان فشرده گفتگو می کنیم:

قدرت انسان را از یک دید به چهار قسم می توان بخش کرد:

- 1- قدرت طبیعی یا فیزیکی: که با بکار گرفتن آنها، انسان می تواند تصرفاتی در خارج از وجود خود انجام دهد؛ تنها به اتکاء نیروی بدنی.
- 2- قدرت های تکنیکی: که بکمک ابزارهای صنعتی و با بهره گیری از شناخت قوانین حاکم بر طبیعت در بخش دیگری از طبیعت تصرف می کند.
- 3- قدرت اجتماعی: که با استفاده از شرایط اجتماعی و با بهره گیری از مایه های روانی حاصل می شود و بر اساس آن از انسان های دیگر استفاده می کند.
- 4- قدرت متافیزیکی: که از همه ی قدرت های دیگر متمایز و ممتاز است و از روح و عنصر ماوراء طبیعی انسان، ناشی می گردد و در طبیعت یا غیر طبیعت، تأثیراتی می گذارد.

دسته ی نخست:

یعنی قدرت فیزیکی، خود بر حسب مورد به سه دسته تقسیم می گردد:

الف- آن قدرت طبیعی که انسان در طبیعت اعمال می کند.

مواهبی پیرامون انسان، از آب و درخت میوه و امثال آنها موجود و آماده است؛ انسان تنها نیرویی بکار می برد و از آنها استفاده می کند. در قرآن آیات بسیاری از این نوع قدرت انسان در تصرف طبیعت یاد می کند؛ یکی آیه ی جامع و کلی است در سوره:

لقمان/20: «الْم تَرَوْنَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَاسْبِغْ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ -

ظاهرةً وباطنة».

آیا نمی بینید که خداوند هر چه در آسمان ها و زمین است برای شما مسخر گردانیده و نعمت های پنهان و آشکار خویش را به شما ارزانی داشته است؟

اعراف/ 74: «وتواکم فی الارض تتخذون من سُهولها قصوراً وتحتون الجبال بیوتاً».

خداوند شما را در زمین جایگزین ساخته است تا در سرزمین های هموار آن خانه های وسیع و از (صخره) کوه های آن محل سکونت بتراشید.

گرچه این آیه از قول حضرت صالح علیه السلام و خطاب به قوم ثمود است، اما شامل سایر انسان ها نیز می شود.

نحل/ 14: «وهو الذی سخر البحر لتأکلوا منه لحماً طریاً وتستخرجوا منه حلیةً تلبسونها».

خداست که دریاها را در اختیار شما در آورد تا از آن گوشت تازه توانید خورد و از آن وسایل زینتی بدست می آورید.

ب- مورد دوم، اعمال نیروی انسان نسبت به جانداران است.

نحل/ 5: «والانعام خلقها لکم فیها دفء و منافع...».

لحن آیه، توحیدی است، یعنی خدا برای شما چهار پایان را که در آنها گرمی و سودمندی است؛ آفریده است، ولی ضمناً با قدرتی که خدا به انسان داده است ازین سودمندی استفاده می گردد.

«دف»، به معنی حرارت مطبوع و مطلوب است؛ در آیه ای دیگر منافع انسان از چارپایان توضیح داده می شود.

نحل/ 6 و 7 و 8: «ولکم فیها جمال حین تُریحون و حین تَسرحون* وتحمل اثقالکم إلی بلد لم تکنوا بالغیه إلا بشق الانفس إن ربکم لرؤف رحیم. والخیل والبغال والحمیر لتركبوها وزینةً ویخلق ما لا تعلمون».

آنها هنگام رفت و برگشت به آغل برای شما جمالی دارند و بارهایتان را از شهری به شهری بر می دارند، که شما بی آنها بدان شهرها نمی رسیدید، مگر با مشقت. خدای شما مهربان و بخشنده است؛ اسب ها و قاطرها و خرها برای سواری شما و نیز، آرایه ی زندگیتان است. و او (دیگر) چیزها می آفریند که نمی دانید.

غافر/ 79: «اللہ الذی جعل لکم الانعام لتركبوا منه ومنها تأکلون».

خداست که چهار پایان را برایتان آفرید، تا سوار برخی از آنها شوید و از (گوشت برخی از) آنها بخورید.

نحل/ 80: «... وجعل لكم من جلود الانعام بيوتاً تستخفونها يوم ظعنكم ويوم اقامتكم ومن اصفافها وأوبارها واشعارها اثاثاً ومتاعاً إلى حين».

و از پوست حیوانات برایتان خانه هایی فراهم آورد، آسانباز در سفر و حضر و نیز از پشم و کرک و موی آنها وسایل و کالاهایی بهنگام [یا: هریک به هنگام خویش و یا: تا هنگامی معین] آفرید. و به دنبال آیه می فرماید:

نحل/ 81: «... وجعل لكم سراويل تقيكم الحرّ وسراويل تقيكم بأسكم».

و از آنها برایتان پیراهن هایی که شما را از گرما حفظ می کند، آفرید و نیز لباس هایی که شما را از سختی ها حفظ می کند، (مانند لباس های جنگی).

ج- استفاده از سایر انسان ها:

این نوع نیز تا آنجا که مربوط به قوای بدنی و نیروهای فیزیکی است؛ در همین قسم دسته بندی می شود.

انسان تصرفاتی (اعم از مشروع یا نامشروع که در اینجا در صدد ارزیابی آن نیستیم) در انسان های دیگر می کند که گاهی برای بهره گیری و استمتاع است، مثل تصرف مرد و زن در یکدیگر و یا برای کمک است مثل گرفتن دست بیچارگان و یا تصرف به قهر و ستم مثل قتل و جرح و دزدی و خیانت... .

نمونه ی تصرف مطلوب که زبان قرآن در زمینه ی آن زبان ویژه ایست:

بقره/ 223: «نسائکم حرث لکم فأتو حرثکم انی شئتم».

زنانتان کشتزاران (بارآور) شمايند؛ هرگاه که خواستید می توانید از آنان بهره بگیری.

دسته ی دوم:

اشاره

نوعی است که در آن قدرت انسان، نه بی واسطه، بلکه با بکارگیری بخشی از طبیعت، در بخش دیگر انجام می پذیرد و اعمال می گردد، که می توان 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:

ابراهيم/32: «وسخر اكم الفلك لتجرى في البحر بامرهم».

و کشتی را در اختیار تان در آورد تا در دریا بامر خدا جریان یابد. باید قوانین موجود -

ص: 416

در طبیعت در این زمینیه را کشف کرد تا با کمک آن توانست کشتی چوبی یا فولادی را بر آب راند.

انبیاء/80: «وعلمناه صنعاً لبوس لکم لتحصنکم من بأسکم».

زره سازی را به داود آموختیم، تا شما را در جنگ محفوظ سازد. و نیز آهن را در کف او نرم ساخت (و از روایات استفاده می شود که به صورت اعجاز انجام می داد).

سبأ/10: «ولقد آتینا داوود منا فضلاً یا جبال أویی معه والطیر والنائله الحديد...».

داود از سوی ما برتری یافت، ای کوه ها با او همنا شوید و ای پرندگان شما نیز، و نیز ما آهن را در کف او نرم کردیم.

نمونه ی دیگر داستان ذوالقرنین است:

قرآن این داستان را با بیان ویژه ای ذکر فرموده و دارای نکته هایی است، که در این مجال، به آنها نمی توانیم پرداخت.

اصل داستان بطور فشرده چنین است که او از بندگان صالح خداست، در زمین با قدرت می گردد و خدمات بسیار انجام می دهد؛ از جمله به سرزمینی می رسد که مردم از دو دسته ی بزرگ از طغیانگران وحشی، نزد او شکایت می برند:

کهف/94: «قالوا یا ذالقرنین إنَّ یأجوج ومأجوج مفسدون فی الارض».

و پیشنهاد می کنند که او دیواری پیش راه آنان بکشد و هرچه می خواهد از آنان پول بستاند. ذوالقرنین می گوید: نعمت های خداداد بهتر از پول شماست:

کهف/95: «ما مکنی فیه ربی خیر».

و می گوید از شما پول نمی خواهم، اما به نیروی انسانی شما در این کار نیاز دارم.

کهف/95: «فاعینونی بقوة أجعل بینکم و بینهم رُدماً».

و نیز برایم پاره های آهن بیاورید:

کهف/96: «آتونی زبر الحديد».

تا ذوب کنیم و سدی محکم بسازیم و چنین می کنند.

این سد در کجاست؟ آنان که بوده اند؟ ذوالقرنین کیست؟ اینها سؤال هایی است که در صدد پاسخ آن بسیاری برآمده اند، ولی نمی توان نظر قاطعی داد. مرحوم علامه طباطبایی رضوان الله تعالی علیه، نیز در این مورد تحقیقات تاریخی ارائه فرموده اند، ولی به هر حال، همه این مطالب ظنی است و از آیات و روایات و حتی تحقیقات تاریخی نیز نتیجه ی قطعی بدست نمی آید.

در قرآن مسأله ی 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 می پذیریم، 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/ 116: «سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرَهُبْوهُم».

چشم ایشان را مسحور کردند و آنان را ترساندند.

طه/ 66: «يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى».

از سحر ساحران چنین گمان می شد که ریسمانه گمان می شد که (ریسمان هایشان مارهایی است که) می جنبند.

سحر دیگر، مربوط به داستان هاروت و ماروت است با بنی اسرائیل که اینان از هاروت و ماروت و از شیاطین، سحر آموختند:

بقره/ 102: «وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكِينَ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ».

ولی شیطان ها کفر ورزیدند به مردم سحر می آموختند و آنچه بر دو ملک در بابل به نام های هاروت و ماروت نازل شد و آن دو به کسی چیزی نمی آموختند، مگر که به آنها می گفتند: ما وسیله ی آزمایش هستیم، پس کفر نورزید.

(اما) آنها از آن دو چیزی می آموختند که با آن بین زن و مرد را به هم می زدند. هاروت و ماروت آزمون الهی برای مردم بودند، خودشان می گفتند از ما چیزی بیاموزید که به نفعتان باشد.

بقره/ 102: «وَمَا هُمْ بِضَارِينَ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بَاذِنَ اللَّهُ».

آنان (جادوگران) به کسی زبانی نمی زنند، مگر به اجازه ی خداوند.

به هر صورت، چنین چیزی مورد تأیید است که می توان کاری کرد که بین زن و شوهر اختلاف ایجاد شود و اما آیا این از قبیل تصرف در ادراک است یا چیز دیگر است، -

درست نمی دانیم هر چند ظاهراً از نوع تصرف در ادراک است.

باری، از بین ادعاهای بی شمار اهل سحر، چیزی را می توان پذیرفت که قرآن بیان فرموده و آن عبارتست از تصرف در ادراکات و حالات روانی انسان های دیگر. چنین قدرتی را خدا به انسان داده و راه آن کم و بیش باز و قابل تعلیم و تعلم است.

قسم سوم: قدرت اجتماعی انسان

انسان با مایه های فطری که خدا بدو داده است، می تواند در انسان های 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 اول:

بقره/ 258: «الم تر الى الذی حاج ابراهیم فی ربّه ان آتیة الله المملک...».

آیا نمی نگری به آنکه با ابراهیم در مورد خدا کلنجار می کرد که خدا به او پادشاهی داده بود.

زبان خدا در قرآن زبان توحید است و همه چیز را به خود نسبت می دهد و می فرماید:

به نمرود هم خدا قدرت داده بود (اینجا در مقام بحث از مشروعیت یا عدم مشروعیت آن نیستیم)؛ سپس با زبانی طعن آمیز می فرماید:

نمرود به پاس آنکه خدا به او نعمت پادشاهی داده بود، در مقام مُحاجه با ابراهیم برآمد.

زخرف/ 32: «وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا».

برخی را بر برخی دیگر به رتبه ها برتری داده ایم، تا یکدیگر را مورد تسخیر قرار دهند.

برخی قدرت بدنی بیشتر، برخی هوش بیشتر، برخی تدبیر بیشتر و... دارند و این بمقتضای حکمت الهی است و تفاوت ها، باعث می شود که به هم محتاج یا مشتاق گردند و در نتیجه زندگی اجتماعی با همبستگی های گوناگون بوجود آید.

این شاید اصیلترین نکته ی جامعه شناسانه است که قرآن بدان اشاره می کند. یعنی سر پیدایش جامعه، همین است که انسان ها به یکدیگر نیاز دارند.

اشاره

که خود دو نوع است:

الف: نفسانی

نیروی که بر اثر قدرت و قوه ی روح در آدمی پدید می آید، مثل کارهایی که مرتاضان می کنند، بدن را به خواست خود در فشار می گذارند تا روح، تقویت شود و از قفس تن روزنی به چشم اندازه های آنسوتر پیدا کند و بتواند تصرفاتی برخلاف جریان عادی طبیعت در طبیعت انجام دهد. داستان سامری را نیز در این قسم احتمالاً می توان یادآور شد.

برخی گوساله ی سامری را پدیده ای صددرصد طبیعی دانسته اند و گفته اند که با کشف بعضی از قوانین طبیعی توانسته است گوساله ای درست کند که عبور هوا به گونه ی ویژه ای در آن انجام می شده و صدا بر می آمده است و می گویند دلیل این امر این است که قرآن «جسداً» می فرماید و نه «روحاً».

طه/88: «عجلاً جسداً له خواراً».

گوساله ی بی روحی که صدا می کرد. اما دسته ی دیگر می گویند، عامل فوق طبیعی در آن مؤثر بوده است؛ اینان نیز به قرآن استدلال می کنند که از قول سامری می فرماید:

طه/96: «فقبضت قبضهً من اثر الرسول».

یک مشت از خاک جای پای جبرئیل برگرفتم.

به هر حال، اگر عامل غیرطبیعی 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 می توان به چهار دسته تقسیم کرد:

1- عوامل غیر طبیعی الهی که به طبیعت تعلق می گیرد.

مثل تصرف موسی علیه السلام، در عصا که اژدها می شد یا دمیدن عیسی علیه السلام، در گل که پرنده ایجاد می شد.

2- عوامل غیر طبیعی الهی، که به جانداران تعلق می گیرد، مثل تصرفات حضرت سلیمان علیه السلام، در حیوانات.

3- عوامل غیر طبیعی الهی که به جن و شیطان تعلق می گیرد؛ باز مثل تصرفات

ص: 420

4- عوامل غیر طبیعی الهی، که به انسان تعلق می‌گیرد مثل زنده کردن حضرت عیسی علیه السلام مرده را.

آیات نمونه:

آل عمران/49: «وَرَسُولًا- إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي أَخْلَقْتُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفَخُ فِيهِ فَيَكُونُ ظِيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ...».

مائده/110: «... وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي...».

انبیاء/81 و 82: «وَلَسْتَ لِيْمَانَ الرِّيحِ عَاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِهِ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَكُنَّا بِكُلِّ شَيْءٍ عَامِلِينَ وَمِنَ السَّيِّئَاتِ مَنْ يَغْوُونَ لَهُ وَيَعْمَلُونَ عَمَلًا دُونَ ذَلِكَ وَكُنَّا لَهُمْ حَافِظِينَ».

و آیات دیگر نیز هست مانند:

ص/36 و 37: «فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُحَاءً حَيْثُ أَصَابَ وَالشَّيَاطِينَ كُلَّ بِنَاءٍ وَعَوَاصٍ».

گرایش های انسان

اشاره

گفتیم اختیار مقدماتی دارد؛ چنانکه تکلیف و مسؤولیت که آنسوی سکه ی اختیار آدمی است؛ نیز شرایطی دارد، شرایط مسؤولیت و مقدمات اختیار، در دو امر با هم اشتراک 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 یک شرط به حساب نمی‌آورند. در تحلیل معرفه النفسی و روانشناسانه، می‌بینیم که کار ارادی و اختیاری بدون میل تحقق نمی‌پذیرد، از یک نظر می‌توان گفت اصولاً اراده، تبلور امیال است؛ در انسان کششی فطری به امری وجود دارد و این میل در شرایط ویژه ای شکل می‌گیرد، تشخیص و تعیین می‌یابد و به تحقق اراده در نفس منتهی می‌شود. لذا می‌توان گفت اصولاً اراده تبلور میل فطریست، یعنی هیچگاه اراده ای نمی‌کنیم مگر اینکه میلی برانگیخته شده باشد -

تعریف مشهوری از اراده سر زبان همگان است، که نخست فلاسفه و سپس اهل «اصول» آن را گفته اند: اراده شوق مؤکد است یا شوق مؤکد شرط تحقق اراده است. صرف نظر 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 فرموده اند اراده همیشه شوق مؤکد نیست، گاهی انسان به جراح التماس می کند پایم را قطع کن، در حالی که میلی به این امر هم ندارد.

جواب اینست که شوق منحصر به شوق نفسانی یا حیوانی نیست، در اینجا یک شوق عقلانی به حفظ حیات و سلامت هست و شوق به بقاء حیات بر ناراحتی قطع پا غلبه می کند. و اما انواع امیال و کشش های باطنی تا آنجا که اطلاع داریم بطور کامل، استقراء نشده است، یکی از تقسیمات معروف در روانشناسی امیال باطنی را به چهار دسته تقسیم می کند. (1)

1- غرائز.

2- عواطف.

3- انفعالات.

4- احساسات.

1- غرائز

کشش های مربوط به نیازهای حیاتی که با اندامی از اندام های بدن ارتباط دارد غریزه نامیده شده است، مثل غریزه خوردن و آشامیدن که هم نیاز طبیعی انسان را رفع می کند و هم با اندام گوارشی مرتبط است. یا غریزه جنسی که بقاء نسل را تضمین می کند و با دستگاه تناسلی ارتباط دارد.

2- عواطف

عواطف، میل هایی ست که در رابطه با انسان دیگر، به هم می رسد مثل عاطفه والدین به فرزند و برعکس و یا کشش های گوناگون ما نسبت به انسان های دیگر.

هرچه روابط اجتماعی طبیعی یا معنوی بیشتر باشد، عاطفه قوی تر می شود، مثلاً در رابطه والدین با فرزند؛ چون پشتوانه ای طبیعی دارد، عاطفه قوی تر است و رابطه معلم و متعلم، پشتوانه ای معنوی دارد.

ص: 422

1- درباره این تقسیم و تفریق های اقسام، جای بحث فراوان است.

انفعالات یا کشش های منفی مقابل عواطف و عکس آنست، یعنی حالتی روانی ست که براساس آن انسان به علت احساس ضرر یا ناخوشایندی، از کسی فراریا او را طرد کند. نفرت و خشم و کینه و امثال آن، جزء انفعالات محسوبند.

4- احساسات

طبق برخی اصطلاحات احساسات حالت هایی 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، ویژه ی انسان است، مثل احساس تعجب، احساس استحسان، احساس تجلیل، احساس عشق... تا برسد به احساس پرستش.

ترکیب امیال

این کشش های درونی گاهی بر هم تأثیر هایی دارند و گاه مجتمعاً و مرکباً منشأ اثری می شوند، چنانکه با دستگاه ادراکی و شناخت هم، رابطه می یابند و قوای ادراکی هم بر آنها تأثیر می گذارد؛ و به کمک آنها برخی امیال، شکل های خاصی به خود می گیرند:

غریزه تغذیه، مقتضی تناول چیز است اما در زندگی، غذا خوردن تنها سیر کردن شکم نیست و دوست می داریم که سر سفره یک شاخه گل هم باشد، غذا خوشرنگ و خوش طعم باشد و... در روابط جنسی این مسأله شدیدتر هویدا می شود. همین طور است در مسائل اجتماعی... .

تعارض امیال

خواست ها، هریک قلمرو ویژه ای دارد، مثلاً غریزه خوردن مربوط به خوردنی هاست و به عرصه ی لباس و مسکن ارتباط ندارد، عواطف، تنها در رابطه با انسان های دیگر مطرح است و با جمادات، کاربرد ندارد، ممکن است در انسان چند خواست بیدار باشد و انسان بتواند به همه ی 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 می رسیم. در اینجا اختیار انسان به معنی ویژه ای مورد نظر است، یعنی نه تنها مجبور نبودن -

ارادی بودن فعل، که حتی گزینشی 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 یکی بر دیگری، عوامل گوناگونی مؤثر است و مهمتر از همه عامل شناخت می‌باشد، در تعارض دو خواست بطور طبیعی آنکه راحت ترست 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 خواسته‌ایی 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 قوی تر گردد.

از سقراط و افلاطون نقل می‌کنند که گفته بوده‌اند: معرفت و حکمت ما در فضیلت هاست. 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 خواست‌های 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 هریک از این مسائل را به صورت یک علم مستقل بیان کند، 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 است به عهده ی دانشمندان و در آنجا که مربوط به تفسیر موضوعات است؛ به معلمان و مفسران قرآن که نخست پیامبر صلی الله علیه واله وسلم، و ائمه معصوم سلام الله علیهم اجمعین، هستند؛ واگذارده است. باری، در موضوع مورد بحث ما تکیه ی قرآن در مورد ترجیح خواست هاست و توجه دادن به نقاط ضعف انسان و یادآوری اینکه اگر انسان در صدد رفع آن ها بر نیاید چه عواقب وخیمی در بر خواهد داشت... .

اهتمام قرآن، مصروف به بیدار کردن عقل و خواست های متعالی انسان است و اگر این خواست های 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 می نهد.

خواست های پست

متقابلاً در قرآن پاره ای از خواست های حیوانی با تحقیر و نکوهش ذکر شده است:

معارج/ 19: «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً، إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعاً وَ إِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعاً... الا المصلين...».

انسان، ناشکیبا و حریص آفریده شده است؛ چون سختی بدو در رسد بیقراری می کند و چون به نعمتی رسد، منع احسان می نماید جز نمازگزاران... .

انسان به گونه ای آفریده شده که برخی خواست های پست در او وجود دارد، اما انسانی که می خواهد با اختیار خویش به کمال های 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 سد 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 همه ی ادیان آسمانی و اساس همه ی مکتب های صحیح اخلاقی است.

آل عمران/ 14: «زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمَسُومَةِ وَالْإِنْعَامِ وَالْحَرثِ؛ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حَسَنُ الْمَأْتِ».

دوستاری خواست هایی از زن و فرزندان و گنجینه های زر و سیم و رمه های اسب (با نشان و داغ خانوادگی) و چهارپایان و کشت و زرع؛ در نظر مردم، زیبا و فریبنده جلوه گر -

شده است؛ اینها کالای (بی ارزش) دنیایی است؛ اما خدا در سوی دیگر است و سرانجام نیک و نیک سرانجامی نزد اوست.

زیر شمشیر غمش رقص کنان خواهم رفت *** کآنکه شد کشته ی او، «نیک سرانجام» افتاد. (1)

حدید/20: «اعلموا انما الحیوة الدنیا لعب ولهو وزینة وتفاخر بینکم وتکاثر فی الاموال والاولاد کمثل غیث اعجب الکفار نباته ثم یهیج فتربه مُصْفَرًا ثم یرکب حطاماً و فی الآخرة عذاب شدید و مغفرة من الله ورضوان وما الحیوة الدنیا إلا متاع الغرور».

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 هیمه ای شود؛ و در آخرت شکنجه ی سخت و (نیز) آمرزشی از سوی خداوند و خشنودیی است (ولی) زندگانی دنیا جز کالای فریب نیست.

شخصیت طلبی

از خواست های دیگر انسانی که متعالی تر از خواست های حیوانی است و معمولاً در جامعه تحقق می یابد؛ شخصیت طلبی است که مظاهر گوناگونی دارد، شاید نخستین جوانه های آن در حالت استقلال طلبی نوجوان ظهور کند. [یادآور شویم که میل چون رسوخ یابد به صورت محبت در می آید در آیات قبل، تعبیر «حُبّ الشهوات» داشتیم. از بین این علاقه ها، برخی ریشه در غرائز دارند و فطری اند (فطرت به معنی اخص و الهی آن منظور نیست) مثل میل به جنس مخالف، که برخی چون فروید، با افراط همه ی کنش ها و واکنش های بشری را منبعث از آن می دانند و قرآن در سوره ی آل عمران آیه ی 14 که قبلاً ذکر شد؛ روی میل به زن تکیه می کند، یکی از آن جهت که مخاطب آیه مرد است و شاید نیز از آن جهت که طبیعت کشش زنان به دلایل زیبایی و فریبندگی بسی بیشتر است؛ و فی الواقع برخی از حوادث بزرگ تاریخ دارای همین منشأ میل و علاقه به زن، بوده اند. باری، این علاقه و نیز علاقه به فرزندان ریشه در غرائز دارند و فطری اند؛ اما برخی مانند علاقه به مال و -

ص: 426

زراندوزی مستقیماً فطری نیست؛ چنین نیست که آدمی چون تولد یافت و به کمال رسید در خود احساس علاقمندی به زر و مال کند؛ بلکه چون وسیله‌ی ارضاء علائق غریزیست؛ 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 مشهود 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 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 ریاست طلبی، نمودار می‌گردد، می‌خواهد فرمانروا شود و دیگران حرف او را گوش کنند و امتیاز پیدا کند. این نیز شکل‌های گوناگون دارد شهرت طلبی، ریاست طلبی، جاه طلبی، 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/ 10: «مَنْ كَانَ يُرِيدَ الْعِزَّةَ، فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا».

همه طالب عزت اند، قرآن اشاره می‌فرماید که حتی برخی از بت پرستان به انگیزه‌ی جلب احترام و عزت، بت می‌پرستیده‌اند.

به هر حال، اصل جلب عزت و احترام و آبرو بد نیست، اما باید دانست؛ عزت، 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 خواست‌های فطری انسان است.

آدمی هیچگاه نمی‌خواهد بمیرد، زیرا می‌اندیشد که مردن، نابود شدن است -

می خواهد عمری طولانی داشته باشد.

قرآن از بنی اسرائیل نقل می کند که می خواستند هزار سال عمر کنند:

بقره/96: «یوة احدهم لویعمّر الف سنة».

[هزار نماد کثرت است، نه اینکه مثلاً هزار و یکسال نمی خواسته است] این خواست در همه حتی در پدر همه ی ما حضرت آدم علیه السلام، نیز وجود داشت و شیطان بر اساس همین خواست او را فریفت.

طه/120: «هل ادلك على شجرة الخلد وملك لا یبلى».

آیا می خواهی تو را به درختی جاودان و سلطنتی نافرستونی، رهنمون شوم؟

آیه هم اشاره به میل بقاء و هم مقام طلبی 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 ملک ابدی نزد خداست؛ انسان باید به جای دنیا به آخرت علاقمند گردد زیرا:

اعلی/17: «والآخرة خیرٌ وابقی».

عنکبوت/64: «وَإِنَّ الدَّارَ الآخرةَ لَهی الحیوان» .

سرانجام و برتر از همه ی دل بستگی ها؛ 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 گونه ی احساس و نه از گونه ی عواطف، بلکه ازین هردو نیز لطیف تر و پنهان تر است. و از آنجا که کمال نهایی انسان به آن وابسته است؛ شکوفا کردن آن نیز اختیاری و به دست خود انسان میسر است.

غرائز و امیال طبیعی خود بخود شکوفا می گردند؛ گرسنگی از لحظه ی تولد با طفل وجود دارد؛ غریزه ی جنسی به هنگام بلوغ خود شکوفا می گردد و آدمی راه ارضاء آن را نیز تشخیص می دهد.

اما در کمالات معنوی، اولاً خود شکوفا نمی گردد و باید آن را 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، درصدد برآید که قدمی جلوتر رود تا به مراحل نهایی نزدیک گردد.

آیات مربوط به داستان حضرت ابراهیم علیه السلام، در این مورد رهنمود می دهد -

ابراهیم علیه السلام، پس از غروب ستاره (زهره)، فرمود:

انعام/76: «لا أحب الأفلین».

من غروب کنندگان را دوست ندارم. یعنی همه ی انسان ها، به سوی موجودی غروب نکردنی، کشیده می شوند. خواست و میل پرستش باید به چیزی تعلق گیرد که همیشه حاضر باشد؛ محبوبی باشد که بتوان همواره در کنار او بود و او جز الله نیست.

به دنبال محبت به خدا آنچه مربوط به خداست، مورد حُبّ انسان قرار می گیرد:

حجرات/7: «ولکنّ الله حبیب الایمان».

ایمان به خدا هم محبوب انسان می شود، چون راهی به سوی خداست.

و تا جایی در این ره می توان رسید، که انسان در زندگی هیچ خواستی نداشته باشد:

اللیل/20: «الّا ابتغاء وجه ربّه إلا علی».

معیار انتخاب

در بحث های 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 می کند. اگر انسان را به ماشینی تشبیه کنیم، میل، در واقع عامل اصلی حرکت است، یعنی بمنزله ی موتور است که انرژی لازم را برای حرکت تولید می کند. علم و آگاهی، چراغی است که راه را روشن می کند و مسیر حرکت را مشخص می سازد و قدرت به منزله ی سایر ابزار آن از چرخ و دیگر چیزهاست که حرکت به وسیله ی آنها انجام می شود، یعنی ابزاری که انرژی را می گیرند و به مصرف می رسانند. پس هر یک از اضلاع آن مثلث، اهمیت ویژه ی خود را دارد. در مورد خواست ها و امیال، تقسیماتی و مباحثی بود که قبلاً اشاره کردیم. تقسیمات دیگری هم برای آنها در نظر می توان گرفت:

از یک دید، خواست های انسان به دو دسته تقسیم می شود: فردی و اجتماعی.

امیال غریزی، معمولاً از دسته ی فردی و سایر امیال از جمله عواطف، غالباً جنبه ی اجتماعی دارد. انفعالات نیز همین طور است: گاه آدمی از خطری برای جان خود می ترسد که فردی است و گاه خطری جامعه را تهدید می کند.

از دیدی دیگر می توان خواست ها را به مادی 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 مادی و فیزیولوژیک دارد.

2- آنچه جنبه‌ی روانی دارد، اما از خواست‌های نازل روحی است مثل شادی و آرامش.

3- آنچه جنبه‌ی روانی دارد، اما از خواست‌های عالی روحی است، مثل آرمان‌خواهی، آزادی‌طلبی و ...

بعضی به دنبال این تقسیم، آرمان‌های والای انسانی را به سه دسته تقسیم کرده‌اند:

1- حقیجویی - شناخت واقعیات و حقایق.

2- فضیلت‌خواهی - عدالت‌حریّت و ...

3- زیبا‌طلبی - مطلق‌زیبایی‌هایی که علاقه‌ی انسان به آنها تعلق می‌گیرد، که بسیار 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 «حس مذهبی» نامیده‌اند و گفته‌اند: این هم خواستی است در عرض آن سه؛ و بعضی آن سه را نیز در شعاع این چهارمی، قرار داده‌اند.

نیز بحث کرده‌اند در مورد اینکه این خواست‌ها کدام اصیل و کدام غیر اصیل است و خواست‌های اصیل چندتاست و از 2 تا 12 خواست اصیل برای انسان قائل شده‌اند.

در بحث خودشناسی هم، تقسیمی داشتیم که بر اساس آن خواست‌ها بر دو دسته تقسیم می‌شد:

1- در جهت حفظ بقاء و موجودیت‌انتهایی که ارضاء آن و کمک به بقاء آدمی می‌کند: خوراک و پوشاک و غریزه‌ی صیانت.

2- در جهت تحصیل کمالات و جود اقتصای این دسته تکامل وجود است. این خواست‌ها در جهت حفظ موجودیت نیست، بلکه در جهت تکامل یافتن وجود مفروض است.

این تقسیم‌بندی‌ها به عنوان یک مبحث علمی، کار روانشناسان است و برای ما چندان اهمیت ندارد؛ آنچه مهم و به بحث اختیار انسان مربوط است، اینست که این -

خواست ها معمولاً همه و همه جا و همیشه، قابل ارضاء نیست. یعنی خواست ها به هنگام ارضاء، تراحم می یابند و انسان باید یکی را ترجیح دهد و درست همین جاست که نقش انسان به عنوان موجودی انتخابگر ظاهر می شود.

و اینک بحث اینست که به هنگام تضاد خواست ها، چه چیز موجب ترجیح می شود؟

روانشناسان در این مورد چیزهایی را موجب تقدّم خواستی برخواست دیگر دانسته اند، که از جمله ی آنها، هیجانات است. می گویند وقتی میلی به مرحله ی هیجان رسید و شدت یافت، خواه در جهت مثبت و خواه منفی، سایر خواست ها را تحت الشعاع قرار می دهد. مثلاً اگر غریزه ی جنسی در انسانی بحرانی شد و هیجان شدید ایجاد کرد؛ این هیجان بر اثر عاملی که پدید آمد توجّه را به ارضاء این خواست متمرکز می کنند. عامل دیگر: عادت است، آدمی چون به کاری خو گرفت، بی توجه و خود بخود درصدد ارضاء آن بر می آید. و در روانشناسی در این مورد نیز مفصل بحث شده است؛ ولی برای ما آنچه اهمیت دارد اینست که: در جایی که انسان می خواهد آزادانه انتخاب کند، یعنی می خواهد نقش فعال داشته باشد؛ چگونه می تواند؟

میل های حیوانی، معمولاً در اثر عوامل دیگری به مرحله هیجان می رسد و عوامل خارجی هستند که این حالت را در نفس به وجود می آورند، مثلاً در غریزه جنسی، ترشحات هورمون هایی موجب این حالت می شود. در اینجا روح نسبت به بدن حالت انفعالی دارد. این در انسان و حیوان مشترک است، آنچه برای ما مهم است اینست که وقتی در «خواست ها» تراحم به وجود می آید و یا حتی عواملی مثل عادات و هیجانات، آدمی را به سویی می کشد، انسان چگونه می تواند منفعل نماند و نقش فعال داشته باشد؟

بر اساس آنچه از قرآن و روایات بر می آید، 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.

می دانیم اصل انتخاب ها لذت است و با اینکه گاهی منشأ انتخاب مصلحت یا منفعت شمرده می شود؛ اما به نظر دقیقتر همه به لذت بر می گردد، زیرا مصلحت یا منفعت وسیله ایست، اگرچه به چند واسطه برای تأمین نیازمندی های انسان که این نیز به نوبه ی خود لذتی در انسان پدید می آورد، 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 می شود. باری، محرک لذت یا اجتناب از آلم است به معنای وسیع نه لذت و آلم -

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 می توانیم 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، آن را انتخاب کنیم. ممکن است انسان از کاری لذتی شدید هم ببرد، اما کار دیگر، لذتی طولانی تر بوجود آورد.

معیار سوم اینست که ببینیم آن کار چقدر کمال در ما ایجاد می کند. البته حصول هر کمالی لذتی در بر دارد، ولی اگر تجربه نکرده باشیم، می توانیم با دلیل عقلی بپذیریم که اگر آن کمال را بدست آوریم، لذت بیشتر و بهتری بدست می آید.

این سه معیار را می توانیم در نظر بگیریم، ولی همه ی اینها کم و بیش ما را دچار سرگردانی می کند. گاهی می خواهیم لذت ها 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 مقایسه ای هم نمی توانیم بکنیم، مثل طفلی که لذت جنسی را نچشیده است.

این است که قضاوت قطعی در مقام مقایسه لذت ها با هم برای عموم انسان میسر نیست. پس، معیار انتخاب چه باید باشد؟ در اینجا نقش علم و شناخت بیشتر روشن می شود و می توان گفت در آن مثلث مذکور در سابق، این ضلع، اهمیت بیشتری دارد.

باری؛ انسان به مقتضای طبع، دنبال لذت می رود، لذت حالت ویژه ای است که از ارضاء یک خواست اعم از فیزیولوژیک یا پسیکولوژیک بوجود می آید و حالت کمبود درد و رنج و الم است.

پس عامل تحرک در واقع لذت خواهی 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 می تواند در حالات روحی مؤثر باشد، چنانکه مشهور است زعفران نشاط می آورد یا عدس، رقت قلب، اما گاهی کمبودهایی احساس می شود که شاید هیچ ربطی هم به بدن ندارد، مثل احساس کمبود در نیاز به انس گرفتن

این است که انسان وقتی می خواهد تصمیم بگیرد، متحیر می شود 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 نمی توانیم پیش بینی کنیم که وجود خود ما چقدر دوام خواهد یافت تا از بین لذاتذ میسور، پایدارتر را برای خود برگزینیم.

در معیار سوم، یعنی کمال هم، همین سرگردانی هست؛ یعنی نمی دانیم انسان تا چه حد، امکان کمال یابی دارد و تا انسان را شناسیم، معیاری نداریم.

پس، گرچه هر یک از آن معیارهای سه گانه آنجا که امکان تحقق داشته باشد، فی الجمله کارآیی دارد، اما برای اینکه طرح کامل و برنامه ی صحیح در زندگی انسان بوجود آورد و بتواند قاطعانه قضاوت کند، کارآیی ندارد.

نخستین کاری که انسان باید بکند تا دست کم از همین معیارهای محدود استفاده کند، اینست که درباره ی وجود خود بهتر بیندیشد:

آیا عمر ما چقدر است؟ ممکن است این سؤال احمقانه بنظر آید، زیرا چه کسی می داند چقدر عمر می کند!

اما سؤال، باطن دیگری دارد، مسأله اینست که آیا عمر انسان همین عمر معمول است یا عمر دیگری هم دارد؟

آیا حیات انسان، منحصر به همین زندگی محدودی است که لحظه ی دیگر آن مشخص نیست؛ چه رسد به صدسال 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 می تواند پیدا کند چیست و در رابطه با چه چیز پیدا می شود؟

آدمی چه کند تا کامل شود؟

بی شک، برای رسیدن به کمال، باید چیزی را به دست آوریم که اکنون نداریم. پس تحصیل کمال، یعنی تحصیل یک امر وجودی، که فعلاً فاقد آن هستیم. این امر وجودی باید از جایی بیاید، از کجا می آید؟ 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 ضابطه هایی به وجود می آید که به بحث خداشناسی مربوط می شود.

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 براحتمی 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 سرگردان تر 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 صورتی که بدون آن نمی‌توانیم برای یک نظام ارزشی راستین، حسابی جدی و اصیل باز کنیم. این مقدمه‌ای بود برای اینکه ما از بحث‌های شناخت شئون 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.

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 محقق‌الوجوداند.

تقویت قدرت یا امیال، خود عملی اختیاریست و در مرحله‌ی مؤخر، از آن دو قرار -

دارد. به عبارت دیگر افعال اختیاری انسان، در چند مرحله تحقق می یابد.

نخستین دسته، در زمینه ای است که به اراده الهی میل هایی 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 خواست ها تراحم پیدا می کند، در همان مرحله باید علمی داشته باشد تا تشخیص دهد که کدامیک را باید ترجیح دهد و اینجاست که اهمیت نقش شناخت و معرفت روشن می گردد.

اینکه آیا انسان هایی هستند که این علم را به طور خدادادی داشته باشند یا خیر؛ این بحث دیگری است. ما فعلاً درباره ی افراد عادی مثل خود، بحث می کنیم.

خوب، این علم، از چه راهی به دست می آید و به چیزهایی تعلق می گیرد؟

بی شک ابزار تحصیل علم، باید از ناحیه ی 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 معرفت هایی کلی داشته باشیم. وقتی بخواهیم حرکت خود را در جهت ویژه ای 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 لذت ها دست یابیم.

این همان است که در اصطلاح امروز «ایده نولوژی» نامیده می شود: دانستن ضوابطی کلی برای تعیین خط مشی زندگی.

و برای بدست آوردن این قواعد کلی، لازم است که قبلاً بینش هایی داشته باشیم که به آن اصطلاحاً جهان بینی می گویند.

بنابراین، ایده نولوژی، مبتنی بر جهان بینی است. یعنی اگر بخواهیم خط مشی زندگی را عاقلانه و درست تعیین کنیم، باید قبلاً بینش هایی داشته باشیم.

در سال های اخیر بین غربی ها، مباحثی بسیار وجود داشته است، مبنی بر اینکه:

- آیا بین جهان بینی و ایده نولوژی، رابطه وجود دارد یا خیر؟

- اگر وجود دارد این رابطه چگونه است و تبیین منطقی آن چیست؟

از جمله بعضی قائل شده اند به اینکه ایده نولوژی از قبیل مفاهیم انشایی است و واقعیت خارجی ندارد و قابل صدق و کذب نیست؛ ولی این نظر صحیح نیست؛ زیرا اولاً -

مفاهیم ایده‌نولوژی، 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 ایده‌نولوژی درست و آن دیگر، مخالف حقیقت است... .

و اما در تبیین منطقی اینکه چگونه ایده‌نولوژی از جهان بینی استنتاج می‌شود، اجمالاً می‌توان گفت: مفاهیم ایده‌نولوژی به ضرورت بالقیاس باز می‌گردد. 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. (1)

ایده‌نولوژی اسلامی، مبتنی بر جهان بینی اسلامی است و خطوط کلی این جهان بینی که نقش اساسی در تعیین ایده‌نولوژی 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 شئون 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 گُل هستی را با کسی که جهان را قائم به ذات می‌پندارد و حوادث جهان را مولود تصادف یا فعل و انفعالات مادی محض می‌انگارد، هرگز نمی‌تواند خط مشی واحدی داشته باشند و بر اساس آن راه معقول واحدی برای زندگی برگزینند.

ص: 436

1- تفصیل این مباحث مربوط به بحث‌های شناخت‌شناسی و فلسفی است و در مجال ما نمی‌گنجد.

پس: نخست باید بینش درستی نسبت به خدا داشته باشیم. و چون این بحث را قبلاً ضمن مسائل خداشناسی بررسی کرده ایم، تکرار نمی کنیم.

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 می آید، مثل غذا خوردن و گاهی به خاطر نتایجی است که با واسطه و بعداً، از آن عاید می گردد؛ حال اگر لذت های میانی با آن نتیجه تراحم پیدا کرد؛ انسان عاقل؛ از آن صرف نظر می کند، مثلاً خوردن فلان غذا هرچند 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 می گردد: یعنی باید بسنجیم کدام لذت طولانی ترست. شخص مریض که ترشی برای او مضر است، اگر ترشی بخورد لذت می برد، اما باید یک هفته بیشتر مریضی را تحمل کند پس، عقل حکم می کند از لذت چند لحظه ای صرف نظر کند تا از سلامت درازمدت بهره مند گردد.

درست همین معیار در مورد لذات بی نهایت صادق است. اگر قرار است ده سال رنج ببریم تا بیست سال لذت نصیبمان گردد؛ کدام را انتخاب خواهیم کرد؟ حال اگر قرار است یک عمر رنج ببریم تا لذت جاودانه و بینهایت حاصل شود، عقل چه حکمی می کند؟ پس این یک معیار است که باید لذت کوتاه را فدای لذت طولانی کرد؛ اما آیا لذت طولانی تر وجود دارد یا نه؟

این از مقوله ی «هست» هاست و باید در جهان بینی ثابت شود، که آیا انسان می تواند زندگی ابدی داشته باشد یا نه.

پس ایده نولوژی مبتنی بر این اصل نیز هست، که بینیم انسان می تواند زندگی ابدی داشته باشد یا نه؟

این توضیح مختصر از آن جهت ذکر شد که روشن شود انتخاب ایده نولوژی صحیح و درکنار آن، تعیین خط مشی درست زندگی مبتنی بر مسأله ی معاد است.

به همین روی، همه ی ادیان آسمانی پیش از هر چیز و بیش از هر چیز، به مسأله ی مبدأ و معاد می پرداخته اند: ایمان بالله و بالیوم الآخر. آنان علاوه بر آن که این اصل را در صدر پیش های الهی خود قرار می داده اند؛ در راه تحقق و رساندن و ابلاغ آن، رنج های فراوانی می کشیده اند.

ص: 437

اگر از انبیاء گذشته اطلاع فراوانی نداشته باشیم؛ از قرآن کریم و دعوت اسلام، بخوبی آگاهیم: اغلب سوره های کوتاه قرآن در مکه و در آغاز نزول وحی، نازل شده است؛ همه یا دست کم برخی از آیات آنها درباره ی معاد است؛ یعنی پس از آنکه پیامبر صلی الله علیه واله وسلم، شعار توحید را اعلام فرمود؛ آیتی که نازل می شد و بر مردم قرائت می فرمود، حول مسأله ی 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 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 کرده اند، اما پیامبران برعکس، همواره بر دو مسأله که مورد مخالفت اکثر مردم بود، تکیه می کردند و سرسختانه پای آن می ایستادند و با خشم و خروش بر مردم می خروشدند که:

انبیاء/67: «اف لكم ولما تعبدون من دون الله».

وای بر شما یان و بر آنچه غیر از خدا می پرستید!

این کلام حضرت ابراهیم علیه السلام، به قوم بت پرست خویش است.

کسانی که زندگی انبیاء را تحلیل می کنند، باید به این نکته توجه داشته باشند که حرکت آنان بر موازین عادی یا سیاسی نبوده است، بلکه رسالت الهی ویژه داشته اند وگرنه هر عاقلی می داند که هرکس بخواهد کسانی را دور خود جمع کند، چیزی را مطرح می کند که آنان پسندند.

این هدفشان چندان غیر قابل اغماض بوده است که حتی حاضر نبودند نخست مردم را دور خود با همدلی و همراهی و همفکری با آنان جمع کنند و سپس بگویند خدا یکیاست.

از همان نخستین لحظه ی رسالت بر چیزی که اصالت داشته و همه چیز بدان وابسته بوده است؛ تأکید می کرده اند: نخست توحید و بی درنگ پس از آن، معاد.

باز مسأله ی توحید، تا اندازه ای زودپذیرتر بود، زیرا حتی بت پرستان، اصل پرستش را قبول داشتند؛ اما معاد، چیزی نبود که فکر عادی بشر بتواند آن را هضم کند، زیرا هر انسانی طبعاً می بیند که انسان ها بدنیا می آیند و زندگی می کنند و بعد ظاهراً می میرند و خاک و نابود می شوند، به همین جهت مقاومت اقوام در برابر انبیاء در مسأله ی معاد، بسیار سرسختانه بود.

قرآن کریم ازین مقاومت، مطالب بسیاری نقل فرموده است:

صافات/ 16 و 17: «عَإِذَا مِثْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا عَا نَا لِمَبْعُوثُونَ أَوْ آبَاءَنَا الْاُولُونَ».

اگر راست می گویی که مردم زنده می شوند؛ پدران ما را زنده کن!

یس/ 78: «... مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ؟».

چگونه موجودی که خاک شده است، زنده می شود؟

و گفتیم، به همین جهت پیامبران را مسخره می کردند و حتی از تهمت جنون به آنها، ابا نمی کردند:

سبأ/ 7: «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَهْلِ نَدْلِكُمْ عَلٰی رَجُلٍ يُنْبِئُكُمْ اِذَا مَزَقْتُمْ كُلَّ مُمَرِّقٍ اَنْكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ».

... آیا به شما خبر دهیم از کسی که چنین حرف هایی را می زند...؟

لحن آیه را در نظر بگیرید: می خواهید شخصی را به شما نشان دهیم که چنین حرف هایی می زند؟ پیداست که در انجمنی نشسته اند؛ کسانی می آیند و چنانکه گویی امری شگرف و غیر منتظره را می خواهند اعلام کنند به دیگران می گویند:

شخصی پیدا شده است که می گوید: وقتی انسان ها مردند و بدن هایشان متلاشی شد، دوباره زنده می شوند. در این حال پیداست که شنوندگان تعجب می کردند و به قهقهه می خندیدند و می گفتند: مگر دیوانه شده است که چنین حرفی می زند؟

سبأ/ ۷: «ءَ اَفْتَرٰی عَلٰی اللّٰهِ كَذِبًا اَمْ بِهِ حِجَّةٌ».

آیا به خدا دروغ می بندد یا دیوانه شده است!

از اینجا یعنی ازین مقاومت مردم، در می یابیم که چرا قرآن آنقدر بر مسأله ی معاد تکیه می فرماید:

انفطار/ 1 و 2: «اِذَا السَّمَاءُ اِنْفَطَرَتْ، وَاِذَا الْكَوَاكِبُ اِنْتَشَرَتْ...».

چون آسمان بشکافتد و اختران، بپراکنند... .

تکویر/ 1 و 2: «اِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ وَاِذَا النُّجُومُ اَنْكَدَرَتْ...».

چون خورشید فرو خوشد 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، نمی توانیم یک ایده نولوژی استوار عرضه کنیم، نمی توانیم گفت: اساس مسائل اجتماعی یک نظام را تنها -

با مسائل اقتصادی و حقوقی و حتی طرفداری از مستضعفان عرضه می کنیم. بدون آنکه ریشه های اعتقادی در دل مردم مستحکم شود، نمی توان تنها به پذیرفتن پاره ای از احکام اسلام بسنده کرد و اگر چنین کنیم، درخت بی ریشه ای کاشته ایم که چون بادی بوزد، سرنگون خواهد شد.

اگر ریشه های نظام در دل مردم جای گرفت، می توان گفت: بروید کشته شوید و آنان نیز عاشقانه می روند، اما اگر هزار بار بر ارزش های اجتماعی تکیه کنیم و بگوئیم شما در فقر به سر می برید و امپریالیسم اموال شما را غارت می کند؛ هرکار بکند، هرگز عاشقانه مشتاق شهادت نخواهد شد.

اعتقاد به این آیات است که آن عشق را به وجود می آورد.

توبه/ 111: «انّ الله اشتری من المؤمنین انفسهم واموالهم بانّ لهم الجنة...».

خدا جان و مال مؤمنان را در برابر بهشت از آنان خریداری کرد.

توبه/ 111: «ومنّ أوفی بعهده منّ الله فاستبشروا بیعکم الذی بايعتم به...».

چه کس از خدا به پیمان خویش پایدار ترست، پس مژده باد شما را به معامله ای که با وی کرده اید.

صف/ 10 و 11: «هل أدلکم علی تجارة تُنجیکم من عذاب الیم تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون فی سبیل الله باموالکم وأنفسکم...».

آیا شما را به تجارتی رهنمون شوم که از عذاب، نجاتتان می بخشد؟ به خدا ایمان آورید و به پیامبرش و در راه خدا با مال و جان بکوشید.

کسی که اعتقاد به معاد ندارد، منطقاً نمی تواند فداکاری کند و از جان بگذرد، زیرا در برابر مال و جانی که از دست می دهد، چیزی را دریافت نمی کند.

البته گاهی در میان افرادی که اعتقاد به مبدأ و معاد ندارند، فداکاری هایی مشاهده می شود، [هرچند از جهت کمیت و کیفیت قابل مقایسه با فداکاری های مسلمانان و مؤمنان نیست] از اینرو چنین سؤالی مطرح می شود که اگر تنها ایمان به خدا و آخرت موجب این نوع فداکاریست؛ اینان چگونه گاه، چنین می کنند؟

پاسخ به اجمال و متناسب با حوصله ی این بحث اینست که:

یک بار، حرکت ها بر اساس عقل انجام می گیرد، یعنی انسانی فرض می گردد مسلط بر همه ی نیروها و کشش های خویش که تنها بر اساس احکام عقل، عمل می کند، چنین انسانی بین لذت های میسر و آلام و رنج هایی که پیش می آید، مرجح را انتخاب می کند، اما -

همیشه، همه ی انسان ها در چنین وضعی قرار ندارند [حتی کسانی که به مبدأ و معاد هم ایمان دارند] و بسیاری از عوامل روانی بر انسان مسلط می شوند و آدمی را از تبعیت عقل می لرزانند.

قبلاً گفتیم که هیجانان و عادات دو عامل مهم روانی، در ترجیح کاری بر کار دیگرند، هرچند رجحان عقلی نداشته باشد.

مثلاً ضرر سیگار کشیدن بر هیچ کس پوشیده نیست، اما عادت به لذت آن و انس به این لذت عادی، مانع از ترک آن می شود.

هیجانان نیز مانند عادات، محرک های بسیار قوی هستند، مثلاً عصبانیت و غضب هنگامی که بر نفس مسلط شد، دیگر جایی برای تفکر و تدبیر باقی نمی گذارد. یکی از انواع هیجانان نیز با عوامل تبلیغاتی و قرار گرفتن در جو ویژه و کادر بسته به وجود می آید. جوانی است در ریعان شباب و سرشار از شور جوانی؛ اگر این شور تحت کنترل یکدستگاه تبلیغی قرار گیرد و دائماً شعارهای هیجان انگیز بر او فرود آید، دیگر مجال اندیشیدن نمی یابد؛ درست چنان که کسی زیر آبشاری تند و بلند، تن بشوید؛ دیگر فراغت دیدن اطراف را نمی یابد و مجبور است چشم ها را زیر فشار آب فرو بندد.

پس از انقلاب برخی گروهک ها، حتی اجازه ی خواندن تیترهای روزنامه ها را به جوانان و نوجوانان طرفدار خویش نمی دادند. نیز احساساتشان را در یک سو، در حالت تحریک و تهییج نگه می داشتند؛ پیداست که چنین کسی ممکن است بر اثر هیجانان کاذب جان خویش را نیز به خطر اندازد.

پس، اگر ما می گوئیم ایده نولوژی می تواند انسان ها را به ایثار و شهادت وادارد، منظورمان در مورد انسان های عادی است که تحت تأثیر هیجانان قرار نگرفته اند و معیار انتخاب آنها عقل است.

پس جواب شبهه اینست که عامل مؤثر در آنان که بی اعتقاد به معاد خود را به کشتن می دهند، هیجانان و احساسات تحریک شده درونی است که بر اثر تبلیغات و جوسازی به وجود می آید.

از همین روی اسلام سعی می کند تا محیط آموزش و پرورش، سالم و عقل بر آن حاکم باشد و می کوشد عواملی را که موجب تیرگی فکر می گردد و جلوی درخشندگی عقل را می گیرد از جامعه دور کند، لذا با هوا و هوس های کدر کننده ی عقل یا تعصبات و تقلیدهای کورکننده ی خرد مبارزه می کند، تا انسان بر گُرسی اختیار آگاهانه بنشیند تا بر اساس عقل، -

زندگی خود را تنظیم کند.

قرآن می خواهد انسان بسازد، قوام انسان به اختیار است. تا آگاهی و آزادی فکری، بر انسان حکم فرما نباشد، انسان، انسان نخواهد بود. و در واقع انسان نمایانی هستند که چون گله های گوسفند با زنجیرهای نامرئی به هم بسته شده اند و به همان سو می روند، که گرگ های چوپان نما آنان را سوق می دهند، پس باید زنجیرهایشان باز گردد:

اعراف/157: «وَيَضَعُ عَنْهُمْ أَصْرَهُمَ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ».

از تنگنا درآیند و زنجیرهایی که بردست و پایشان است برداشته شود.

پس، دگرباره تأکید می کنیم که، ایده نولوژی صحیح، مبتنی بر شناخت صحیح است. وقتی انسان بخواهد به لحاظ اینکه موجود آزاده مختاری است، 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 ایده نولوژی مؤثر است؛ دو مطلب باقی است:

1- بررسی مسائل مربوط به معاد، از این جهت که انسان موجودی دارای حیات جاودانه است.

2- تبیین رابطه ی 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 نمی تواند نقشی در جهت دادن به زندگی اول داشته باشد، مثل کسی که در شهری شهرت و اعتبار و خویشان و سرمایه و خانه ای دارد و به شهری دوردست می رود که در آنجا فاقد همه ی آنهاست و در آنجا باید از نو برای تأمین نیازمندی هایش تلاش کند. پس؛ وقتی اعتقاد به معاد، می تواند نقش دقیق خود را در تعیین مسیر زندگی بازی کند که بدانیم این زندگی با زندگی آخرت، رابطه ی دقیق و صحیحی دارد و می توان برای آنجا، در همینجا کاری کرد و بقول سعدی برگی از پیش فرستاد.

برگ سبزی به گور خویش فرست *** ندهد گس، تو خود ز پیش 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 رابطه ی علی و معلولی بین این دو زندگی را باید ثابت نمود.

بحث معاد در قرآن بسیار گسترده است، چنانکه می توان ادعا کرد یک سوم قرآن در این باره است. پس ما از این همه به آنچه بیشتر مورد نیاز است می پردازیم:

اصولاً اعتقاد به معاد مبتنیست بر این که: در انسان حقیقتی وجود دارد که با متلاشی شدن و فناء بدن از بین نمی رود، زیرا معنای معاد، اینست که هر فردی که در این عالم به وجود می آید، همین فرد در رستخیز زنده می شود و تا ابد زنده خواهد بود. پس، بین این انسان و انسانی که در آخرت زنده می شود «هویت» و «این همانی» برقرار است.

چرا و به چه لحاظ می گوئیم این همان است؟

در صورتی ما می توانیم 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 وابسته ی به اوست؛ وگرنه در همین عالم نیز موادی به مواد دیگر تبدیل می گردد و جهت یا جهات مشترکی هم بین آنها هست، اما در همان حال، «هویت» و یا «این همانی»، در آنها محفوظ و صادق نیست: روی خاک باغچه کود می دهیم و آب و دانه ی گل می کاریم. گلی می روید. گرچه به یک معنی می توان گفت که همان کود و خاک و آب تبدیل به گل شده است، اما آیا شخصیت گل، همان شخصیت کود است؟ می دانیم که این جا، دو هویت موجود است و هیچگاه نمی توانیم 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، بیوسد، اجزاء بدن تبدیل به مواد شیمیایی دیگری شوند و جذب مواد گیاهی گردند و سپس آن گیاه به صورت غذایی درآید و انسانی دیگر، هزار سال بعد آن را بخورد و نطفه ی انسانی دیگر از آن منعقد گردد؛ آیا می توان گفت این انسان جدید، همان انسان هزار سال پیش است؟ نه، نمی توان گفت، زیرا خصوصیات این انسان غیر از آن دیگری است.

شخصیت، هویت، شعور، احساسات و اعتقادات، هر یک ویژه ی 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 اشتراک ماده لازم است.

این همان مطلبی است که فلاسفه می گویند: «شئیه الشیء بصورته لا بماده» هویت هر چیزی به جنبه ی فعلیت اوست که آثاری دارد؛ ولی ماده، فقط حیثیت استعداد - به معنای فلسفی آن - وقوه است. پس وقتی انسان از دنیا می رود؛ اگر همان ماده بدن با صورت دیگری به وجود می آید، نمی توان 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 می توانیم گفت انسان شخصاً دوباره زنده شده است؟ وقتی که روح باقی باشد و به هنگام زنده شدن همان شخص روح، به بدن، تعلق بگیرد.

حال چه اندازه لازم است اجزاء آن بدن قبلی، باقی باشد، مسأله ی دیگری است.

● در همین دنیا هم سلول های بدن ما دائماً می میرند و سلول های جدیدی جای آن را می گیرند. حتی در مورد سلول های مغز هم که می گویند عوض نمی شوند، با تغذیه، ماده ی آنها دگرگون می شود.

به هر حال، در طول چند سال تمام اجزاء بدن، عوض می شود، ولی شخصیت همچنان محفوظ است. پس، قوام مسأله ی معاد و ایستایی 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 می ماند، برخی بدون توجه دقیق برآند که اگر بگوییم روح نیز فانی است و خدا دوباره آن را می آفریند؛ این نیز «معاد» محسوب است. اینان به برخی از روایات که می گوید پیش از رستخیز همه چیز نابود می شود و خدا همه چیز را از نو می آفریند؛ استناد می کنند، 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 (هرچند شبیه آن و درست مانند آن) خلق گردد؛ دیگر همان اولی نخواهد بود و دیگر وحدت به هیچ معنی باقی نیست.

ایستایی 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 نمی ماند و با فناء جسم از بین می رود یا حتی اگر بگوییم، پس از مدتی از بین می رود؛ در همه ی این احوال «معاد» دیگر معنای حقیقی پیدا نمی کند.

آنچه فانی است، از این عالم است:

نحل/96: «ما عندکم یَنفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ».

اگر «اطلاق» و «عموم» برخی آیات یا روایات برحسب نظر نخستین، شامل همه چیز گردد؛ قرینه لیبی موجود است، که مراد همه ی اشیاء مادی است؛ اما چیزهایی که نزد خداست، از بین رفتنی نیست.

اگر کسی بگوید عمومیت آیه ی:

الرحمن / 26: «كُلِّ مَنْ عَلَيْهَا فَان».

و نیز روایات نظیر آن، شامل ارواح نیز می گردد؛ باید گفت: اولاً- تعبیر «من علیها» (= کسانی که روی زمین هستند) شامل ارواح نمی شود، ثانیاً: به فرض که باشد؛ مخصوص دارد زیرا اگر چنین نباشد؛ معادلی نخواهد بود و حال آنکه معاد، نص قرآن است.

باید توجه داشت که گاه برخی حرف ها از سوی بعضی کسان بدون توجه به لوازم آن، گفته می شود که ریشه ی یکی از ضروری ترین مسائل را می زند؛ حاصل آنکه برای تحقق معاد، سه چیز لازم است: یکی آنکه اثبات کنیم که در انسان چیزی غیر از بدن وجود دارد. دو دیگر آنکه آن چیز مستقل از بدن می تواند باقی بماند. (1)

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 یک جزء انسان، الی الابد، باقی می ماند.

بنابراین، وقتی می توانیم عقلاً معتقد به بقاء انسان و معاد باشیم که این سه چیز را درباره ی روح بپذیریم و اگر این مسأله حل نشود، هرچند در ظاهر معتقد به معاد باشیم، مبانی آن را حل نکرده ایم و از نظر عقلی، اعتقاد ما، گیر دارد؛ اگرچه خود توجه نداشته باشیم.

وجود و بقاء روح

شکی نیست که انسان زنده، با موجود بی جان، فرق می کند؛ یعنی چیزی اضافه دارد. آدمی که می میرد، یک لحظه پس از مرگ با لحظه ای پیش از آن چیزی کمتر دارد. هیچ انسان عوام یا حتی کودنی، نمی گوید که روح اصلاً وجود ندارد.

حتی متعصب ترین ماتریالیست ها نیز منکر روح بطور کلی، نیستند، یعنی نمی گویند -

ص: 445

1- اینکه آیا در آغاز وجود یافتن نیز می توانسته است مستقل باشد یا خیر، بحثی است که در اینجا درصدد بررسی آن نیستیم، زیرا اینکه قائل باشیم روح جسمانی الحدوث است یا روحانی الحدوث هم هست؛ به معاد لطمه ای نمی زند، ما به بقاء آن کار داریم نه به حدوث آن.

که بین موجود جاندار و بی جان فرقی نیست؛ منتها آنها روح را به گونه ای تفسیر می کنند که خطاست. اینان می گویند روح از خواص ماده یا مغز است. کلمه ی «خواص» مبهم است، باید از آنها پرسید منظور شما از «خواص» چیست؟

می گویند: هر موجود یک ذات عینی دارد و نیز یک چیزهایی که به عنوان «خواص» به آنها نسبت می دهیم، مثلاً گیاه، یک عینیت خارجی دارد و نیز یک خاصیتی مانند «تولید مثل»؛ اما این خاصیت نیز چیزی علاوه بر اتم های تشکیل دهنده ی 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. (1)

«عَرَض» یعنی موجودی که وجودش در شئی دیگر است و چنین تعریف می گردد: عرض ماهیتی است که «اذا وجدَتْ، وُجِدَتْ فِي مَوْضِعٍ»؛ هرگاه وجود یابد در چیز دیگر وجود می یابد و حدوث و بقاءش نیازمند به آن است، مانند رنگ گل نسبت به گل، این همان است که می گویند خاصیت، وجود مستقل ندارد.

بنابراین، اگر چیزی «عرض» بود؛ محال است که با فناء موضوع خود، باقی بماند. اگر جسمی از بین رفت طول و عرض و کمیت و کیفیت آن هم از بین می رود.

پس کسانی که روح را از اعراض و خواص بدن می دانند، نمی توانند قائل به بقاء روح باشند و طبعاً قائل به معاد نیز نیستند. ولی مسأله به همین جا ختم نمی شود؛ ممکن است کسی بر اساس برخی از مبانی فلسفی قائل شود که روح جوهری است که با جوهر دیگر متحد شده است و بدون آن نمی تواند ادامه ی وجود بدهد.

فلاسفه ی مشائی، معتقدند که صورت ها و فعلیت های انواع موجودات مادی از قبیل جوهرند، مثلاً صورت نباتی و صورت معادن را جوهری می دانند، منتها جوهری منطبع در جوهر ماده و به آنها «صور منطبعه» می گویند. بدین معنی که بدون ماده بوجود نمی آیند و نیز بدون ماده به وجود ادامه نمی توانند داد. (2)

پس، حتی اگر روح را جوهری منطبع در ماده بدانیم، چنانکه مشائیان در مورد صور جسمانی معتقدند؛ باز هم نمی توان قائل به معاد شد، زیرا چنین جوهری، با فناء ماده از میان-

ص: 446

1- البته اینان اصل جوهر را انکار می کنند، که به آن کاری نداریم.

2- فلاسفه اشراقی، اینها را اعراض می دانند.

می رود، «چون خاصیتش» انطباع در ماده است؛ لذا با فساد ماده صورت هم فاسد می شود. بنابراین، اگر کسی روح را بدین صورت تفسیر کند، اگر چه بگوید «جوهر» است، باز هم نمی تواند قائل به معاد باشد. تنها یک راه باقیست اینکه روح را جوهری بدانیم که می تواند مستقل از ماده باقی بماند؛ یعنی منطبق در ماده نباشد هر چند اتحاد با ماده را به یک معنی می توان تصحیح کرد.

انسانیت انسان به روح اوست؟

از نظر فلسفی برای ما ثابت است که شیئیت شی به صورت اوست؛ تا آن هست شیء باقی است و چون از بین رفت، شی هم از میان خواهد رفت و دیگر آن هویت موجود نیست. (1)

قرآن در این زمینه چه می گوید؟

شکی نیست که قرآن انسان را مرکب از روح و بدن می داند.

روشنترین آیات در این زمینه آیات خلقت نخستین انسان است، که در آنها تعبیر نفخ روح بکار رفته است:

حجر/29؛ ص /72: «فَاذَا 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 می خواهیم استفاده کنیم که حقیقت روح چیزی غیر از بدن است و تا آن نباشد، انسان بوجود نمی آید کرامتی که خدا به انسان مرحمت فرمود و مظهر آن امر به سجده ی فرشتگان در برابر اوست؛ درنکته ی نفخت فیهِ من روحی، نهفته است وگرنه بدن، تنها لیاقت آن سجده را ندارد.

در مورد اینکه آیا روح از سنخ بدن است یا لطیف تر از آن برخی از متکلمان و محدثان ما به استناد همین ظاهر آیات معتقد شده اند که روح موجودی است غیر از بدن، و پس از بدن نیز باقی می ماند، اما غیر مادی هم نیست، بلکه از سنخ ماده است، منتها لطیفترین ماده؛ ایشان استناد می کنند به برخی از روایات که در آنها تعبیر «جسم لطیف» در مورد روح آمده است. اجمالاً عرض می کنیم که: اولاً این روایات از نظر سند اعتبار ندارد، ثانیاً -

ص: 447

1- برای این مطالب براهین مفصل در کتب فلسفی ما، ذکر شده است که اینک درصدد بیان آنها نیستیم.

بفرض اعتبار از قرآن معتبرتر نیست و چیزی است در حد همین تعبیر «نفخت فیه من روحی».

و حتی اگر فرض کنیم از جهت دلالت ازین هم روشنتر باشد؛ باز جای این سؤال باقی است که آیا ظهور «نفخ» در معنای جسمانیت روشن تر است یا «جاء ربك والملك صفاً صفاً»؟ ظاهر لفظ آیه، اینست که العیاذ بالله خدا مثل فرماندهی جلو می آید و فرشتگان در صف هایی از پس او!

می پرسیم آیا کسی حق دارد به این آیه برای جسمانیت خدا [العیاذ بالله] استناد کند؟ می گویند در آنجا (در مورد خدا) دلیل قطعی داریم که جسم نیست، ولذا از دلالت ظاهر آیه دست می کشیم.

می گوییم: 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 قرینه ی عقلی وجود دارد براینکه ظاهر لفظ مراد نیست و معنای دیگری، مراد است.

و اگر بگویند: به استناد دلیل عقلی نمی توان دست از ظهور دلیل نقلی برداشت، لازمه اش 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 می دانیم؛ آن خدایی که جسم باشد؛ خدا نیست! راستی چه فرقی است بین برهانی که اصل وجود خدا را اثبات می کند و برهانی که عدم جسمانیت او را ثابت می کند؟ چگونه در اولی حق استفاده از عقل را داریم و در دومی نداریم؟. یک بام و دو هوا؟؛ وانگهی صرف اثبات اینکه واجب الوجودی هست که خدا نمی تواند شد ماتریالیست ها هم قائل به وجود واجب الوجودند؛ منتها آن را ماده می دانند. پس زمانی وجود خدا ثابت می شود 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 می خواهند ثابت کنند؟

شناخت خدا و پیامبر، مرهون دلیل عقل است و اگر عقل حجت نباشد؛ نه خدایی اثبات می شود و نه پیامبر، و دیگر نوبت به این امر نمی رسد که بینم پیامبر صلی الله علیه واله وسلم، یا امام علیه السلام، -

چه گفته است.

پس هیچ دینی را نمی توان پذیرفت، مگر آنکه قبلاً «حُجَّتِ 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 داشته اند و در همان حال اعتقادشان باطل و فاسد بوده است.

پس صرف اعتقاد جزمی به چیزی دلیل حقانیت آن نمی تواند شد و باید بتوانیم اعتقاد خود را با برهان اثبات کنیم و برهان، یعنی دلیل عقل. این همان چیزیست که ما اسم آن را فلسفه می گذاریم. اگر کسی از این نام خشنود نیست؛ اسم دیگری بگذارد! علمی که براهین عقلی را تنظیم و اعتقادات ما را اثبات می کند؛ همین دانش فلسفه است.

پس: برهان عقلی می تواند ظواهر آیات را بر معانی واقعی که مراد است؛ حمل کند؛ گرچه ظهور ابتدائی لفظ از فهماندن آن معانی، قاصر باشد.

همچنانکه قرینه ی لفظی می تواند معنای مجازی را به ما نشان دهد، قرینه ی لبی و عقلی هم می تواند در مثل «جاء ربك» به ما بگوید که مراد، آمدن جسمانی نیست؛ هر جای دیگری هم اگر دلیل عقلی برخلاف ظاهر موجود بود؛ می توانیم ادعا کنیم که مراد، ظاهر آیه نیست و چیز دیگری مراد است.

در مورد «نفخت فیه من روحی» نیز به فرض ظهور در معنای مادی، اگر دلیل عقلی بر تجرد نفس داشته باشیم، می توانیم از ظهور بدوی و ابتدایی آن، دست برداریم. [و دلیل عقلی هم داریم و خواهیم گفت که از قرآن هم می توان بدست آورد، که روح حقیقتی است غیر مادی].

باری؛ پس اگر روح، مثل بدن دارای احکام ماده باشد؛ زوال پذیر است و برای اعتقاد به معاد کافی نیست.

نکته ی مهم دیگر آنکه: اگر روح را عنصر اساسی در وجود انسان ندانیم که با بقاء آن انسانیت انسان باقی باشد و تأثیر آن را در تحقق انسان همسنگ بدن بشماریم، باید با متلاشی شدن بدن هویت انسانی شخص نابود شود، زیرا هر چیزی که مرکب از دو جزء باشد و شیئیت آن وابسته به هردوی آنها باشد با نابود شدن یکی از آنها «کل» نابود می شود «الکل ینتفی بانتهاء بعض اجزائه» چنانکه آب با نابود شدن یکی از اجزاء آن (اکسیژن یا نیدروژن) نابود می شود و دیگر چیزی بنام آب نخواهیم داشت. در صورتی که -

اولاً در این دنیا هم اجزاء بدن تدریجاً از بین می رود و پس از چند سال هیچیک از سلول های گذشته عیناً باقی نمی ماند، بدون اینکه ضرری به بقاء انسان با هویت انسانیش بزند و ثانیاً با مرگ و متلاشی شدن بدن هم هویت انسانی شخص از بین نمی رود و قبل از قیامت و بازگشت روح به بدن هم محفوظ است و آثار و لوازم خودش را خواهد داشت.

از اینجا نیز می توان فهمید که وجود روح از سنخ وجود بدن نیست و ترکیب انسان از روح و بدن مانند ترکیب چیزی از دو عنصر مادی نمی باشد.

روح در قرآن

در قرآن کریم آیات بسیاری وجود دارد که دلالت بر وجود روح می کند، از روشنترین آنها آیه ای است که از قول منکران معاد شبهه ای را ذکر می فرماید و به آن پاسخ می دهد:

سجده/ 10: «وَقَالُوا إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَنَا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ».

گفتند، هنگامی که ما در زمین گم شدیم آیا بار دیگر آفرینش جدیدی خواهیم داشت؟

سپس می فرماید:

سجده/ 1: «قُلْ يَتُوفَّيْكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي ذُكِّرَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ».

در پاسخ آنها بگو: ملک الموت (فرشته ی مرگ) شما را می گیرد و سپس به سوی پروردگار بازگردانیده می شوید.

پیداست که منکران معاد (دست کم 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 می شود و زنده نخواهد شد و اما اینکه آیا توجه به اشکال عقلی مسأله داشته اند یا تنها از روی استبعاد چنین می گفته اند؛ ظاهراً متفاوت بوده اند؛ عمیق ترها شبهه ی عقلی داشتند و عموم مردم تنها از جهت استبعاد چنان اظهار می کرده اند.

اما شبهه ی عقلی مسأله، چیزی شبیه مسأله ی «محال بودن اعاده ی وقتی معدوم» است شدیم و بدنمان متلاشی شد، دیگر نیستیم؛ چگونه دوباره زنده می شویم؟

به هر حال خداوند در پاسخ این شبهه می فرماید: گم نمی شوید فرشته ی مرگ شما را می گیرد؛ یعنی آنچه شما هستید فانی نمی گردد و نزد فرشته ی مرگ محفوظ است بنا بر -

این، شما بازهم وجود دارید و خدا شما را بر می گرداند و زنده می کند.

این آیه، به روشنی دلالت دارد بر اینکه در انسان غیر از بدن چیزی وجود دارد که ملک الموت آن را دریافت می کند. [توفی به معنای گرفتن و دریافت کردن است].

پس چیزی در انسان هست که آن فرشته؛ دریافت می کند؛ همان چیزی که به آن می توان «شما» [=كُم] خطاب کرد. یعنی علاوه بر اثبات وجود روح و بقاء آن، اثبات می کند که هویت و شخصیت به همان روحی است که پیش ملک الموت می ماند.

آیات دیگری نیز وجود دارد که در آنها لفظ «توفی» بکار رفته است، ولی برخی به ملک الموت و یا ملائكة الله و یا رسل الله نسبت داده شده است و برخی به خود خدا.

وقبلاً گفتیم که نسبت دادن فعل به چند فاعل هنگامی که در طول باشد، اشکالی ندارد، پس هم روح را خدا [= «توفی»] دریافت می کند؛ (در یک مرحله ی عالیترا)؛ و هم ملک الموت و هم رسل که اعوان ملک الموت اند:

زمر/ 42: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْإِنْسَانَ حِينَ مَوْتِهِ وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَىٰ قَضِيٍّ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْآخِرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى».

خدا روح افراد را هنگام مرگ می گیرد و نیز کسانی که نمرده اند، هنگام خواب، پس آن را که مرگش فرا رسیده نگه می دارد و دیگری را تا سرآمد معینی رها می کند [یا به بدن می فرستد]. از این آیه استفاده می شود که گرفتن جان دو نوع است: یکی در حال مرگ که موجب انقطاع کامل روح از بدن می شود و دیگر در حال خواب که انقطاع ناقصی حاصل می گردد. در هر دو حال خداست که آنچه را شخصیت و نفسیت انسان ها به آن است؛ اخذ می کند؛ و تعبیر «یَمْسِكُ» صراحت دارد در اینکه چیزی هست که آن را نگه می دارد.

آیه ی دیگر:

نساء/ 97: «إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْتُمُ الْمَلَائِكَةَ ظَالِمًا لِّأَنفُسِهِمْ أَلْقَوْا فِيمَ الْغَايِبِ كَلِمَاتٍ لَّا تَدْرِيهَا سَمْعُ الْمَلَائِكَةِ الْغَايِبِ إِلَّا الْيَقِينُ».

آنان که بر خود ستم ورزیدند و از حق منحرف شدند، هنگامی که فرشتگان مرگ به سراغشان می آیند و به آنها می گویند: در چه حالی بودید؟ می گویند: ما را در این سرزمین ضعیف نگهداشته بودند (یعنی تحت نفوذ دیگران بودیم و آنان مانع از انجام وظایفمان می شدند) فرشتگان جواب می دهند مگر زمین خدا گسترده نبود، چرا هجرت نکردید؟

ظاهر اینست که اینان از این عالم رفته اند و این گفتگوی پس از مرگ است؛ اگر -

انسانی پس از مرگ باقی نباشد، فرشتگان با که سخن می گویند؟ پس چیزی هست که انسانیت انسان به همان است و مورد مکالمه و خطاب قرار می گیرد.

آیه ی دیگر:

نحل / 28 و 29: «الذین تتوفیهم الملائکه ظالمی انفسهم فآلقوا السّ لم ما کنا نعمل من سوءِ بلی انّ الله علیم بما کنتم تعملون؛ فادخلوا ابواب جهنم...».

کسانی که به خود (با تکبر به حق که از ذیل آیه «فلبئس مشوی المتکبرین») بر می آید) ستم کردند؛ وقتی جانشان را می گیرند از در صلح در می آیند (1) و می گویند ما کار بدی نکرده ایم؛ خدا جواب می دهد آری، خدا می داند که شما چه کارهایی کرده اید. و سپس ادامه می دهد: «فادخلوا ابواب جهنم» حال به کیفر اعمالتان در آستانه ی دوزخ درآید.

جمله ی «به ابواب دوزخ درآید» شاید اشاره است به اینکه پس از مرگ، بی درنگ وارد دوزخ نمی شوند؛ در آستانه ی دوزخ می مانند تا در رستخیز وارد دوزخ شوند.

این تقریب، با آیات دیگری تأیید می شود. در روایات هم آمده است که در عالم برزخ دری از جهنم به روی آنان گشوده می شود، تا لهیب آن به آنها عرضه شود. چنانکه برای آنان که اهل بهشتند، دری از بهشت به رویشان باز می شود.

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 گفته اند که «جنتان» [دو بهشت] که در سوره ی الرحمن آمده است؛ اشاره به همین دوگونه بهشت: یکی در عالم برزخ و دیگری در عالم قیامت است. باری، شاهد ما گفتگوی خدا با چیز است که پس از مرگ می ماند و بدن نیست، زیرا بدن مرده قدرت تکلم ندارد. پس باید چیزی باشد که مورد خطاب قرار می گیرد. پس هم اثبات می شود روحی هست و هم پس از مرگ باقیست و هم انسانیت انسان، به اوست.

آیه ی دیگر:

نحل / 32: «الذین تتوفیهم الملائکه طیبین یقولون سلام علیکم ادخلوا الجنة بما کنتم تعملون».

ص: 452

1- فآلقوا السّ لم: تعبیر لطیف عربی است و در زبان فارسی مشابه ندارد؛ شبیه آنچه که در مورد دیگر در فارسی گفته می شود: لنگ انداختند.

در مقابل ستمگران به خویش طیبین قرار دارند که چون فرشتگان جان آنان را می گیرند به آنها می گویند: سلام علیکم. روشن است که این گفتگو هم با بدن نیست.

یس/ 26 و 27: «قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ».

مؤمنی را یاد می کند که در دنیا مردم را به خدا دعوت می کرد، ولی مردم نمی پذیرفتند و استهزاء می کردند تا اینکه مرگش در می رسد و به او گفته می شود: به بهشت درآی و او می گوید: کاش مردم می دانستند که سرانجام من به کجا کشید؛ اگر آنان نیز از من پیروی می کردند، به همین فرجام نیک می رسیدند.

فجر 30-27: «يا ايها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي».

ای که دارای مرتبه ی کمال نفسانی «اطمینان» هستی، به سوی خدایت بازگرد.

به روشنی دلالت دارد بر اینکه شخصیت نفس، پس از مرگ باقیست و مورد خطاب محبت آمیز الهی قرار می گیرد.

انعام/ 93: «وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمْرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أخرجوا انفسكم اليوم تُجزون عذابَ الهونِ بما كنتم تقولون على الله غير الحق وكنتم عن آياته تستكبرون».

و اگر ستمگران را در سكرات مرگ، ببینی که فرشتگان دست ها را گشوده اند و بر سرشان ایستاده و به آنان می گویند جان بکنید! عذاب خوارکننده ای خواهید داشت به خاطر آنچه نادرست درباره ی خدا می گفتید و نسبت به آیات او تکبر می ورزیدید. می فرماید: [خودتان را خارج کنید]؛ پس به حکم این تعبیر انسانیت آدمی به چیزی جز بدن اوست که می گوید، آن را خارج کنید.

فصلت/ 30: «انّ الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة الا تخافوا ولا تحزنوا وابشروا بالجنة التي كنتم توعدون».

از ذیل آیه بر می آید که مربوط به هنگام مرگ است؛ می فرماید: 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 بر اینکه آیه، مربوط به موت است. زیرا می گوید وعده داده شده بودید و اگر مربوط به دنیا بود، ماضی بعید، مناسبتی نداشت.

این نکته در روایات، مورد تأکید، واقع شده است.

مؤمنون/ 99 و 100: «حتى اذا جاء احدهم الموتُ قال رب ارجعون لعلى اعمل صالحاً فيما تركتُ كلاً انها كلمة هوقائلها ومن ورائهم برزخ الى يوم يبعثون».

چون به یکی از آنان [کافران] مرگ در رسد می گوید: پروردگارا مرا باز گردان شاید جبران کارهای گذشته را با کردار نیک، بکنم؛ هرگز! در این آرزو خواهد ماند که از پس پشت آنان برزخی است تا روز رستخیز.

از عبارت معلوم می گردد که از نشئه ای گذشته و وارد مرحله ی دیگر شده است، زیرا می گوید: مرا برگردانید.

این آیه که دلالت بر وجود برزخ دارد و نیز گفتگوی انسان را پس از مرگ ذکر می کند، شاهد بر این است که انسان پس از مرگ باقیست، آرزو دارد، فکر می کند، حرف می زند، جواب می شنود؛ پس شخصیت انسان به همان چیزیست که پس از مرگ باقی است.

مؤمن/ 45: «وَحَاقَ بِالْفِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ».

... فرعونیان پس از مرگ و پیش از برپا شدن قیامت، صبح و شب بر آتش عرضه می شوند و به هنگام رستخیز به عذاب سختتر (و نهایی) وارد می گردند.

از آیات دیگری که دلالت بر این مطلب می کند، آیاتی است که دلالت بر حیات شهداء دارد.

بقره/ 154: «وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ».

به آنانکه در راه خدا کشته شده اند مرده مگویید که زنده اند ولی شما نمی فهمید.

درباره ی این آیه، بحث های بسیار شده است؛ کسانی که ایمانشان ضعیف است، منظور از زندگی شهداء در آیه را به زنده بودن نام آنها تفسیر کرده اند، تنها چیزی که در برابر اینان یادآور می شویم همان داوری قرآن در ذیل آیه است، که می فرماید:

«ولكن لا تشعرون» می فرماید: حیاتی است که شما نمی فهمید.

آیه دیگر در همین زمینه روشن تر است:

آل عمران/ 169 و 170: «وَلَا تَحْسِبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتاً بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ. فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ».

مپ ندارید آنانکه در راه خدا کشته شده اند، مرده اند که زنده اند و نزد پروردگارشان روزی می برند و از آنچه خدا بدیشان از فضل خویش مرحمت فرموده است، شادمانند.

و به کسانی که هنوز به آنها ملحق نشده اند و در پی اند، بشارت می دهند که بیمی برایشان نخواهد بود و نیز محزون نخواهند شد.

از این آیه کاملاً روشن می شود که حیات شهداء به معنی زنده بودن نامشان نیست.

در اینجا این بحث پیش می آید که، مقتولین در سبیل خدا، این حیات را دارند، اگر دیگران هم داشته باشند امتیازی برای شهداء محسوب نیست، در حالی که شما می گوید روح همه ی انسان ها چه کافر و چه مؤمن، و چه شهید و چه غیر شهید، زنده و باقی است.

به این اشکال، پاسخ های مختلفی داده شده است، که دنبال کردن همه ی آنها از حوصله ی بحث ما خارج است و به ذکر دو پاسخ، بسنده می کنیم:

1- حیات شهداء، حیات ویژه ایست؛ تنها بقاء روح نیست که بگوییم موجود زنده ای است. انسان حیات را برای التذاذ و سعادت می خواهد؛ اگر کسی با روح باقی در عذاب باشد مطلوب نیست؛ آیه ای داریم:

اعلیٰ / 12 و 13: «لا یموت فیها ولا یحیی».

که می فرماید کافران در دوزخ چنان در عذابند که نه مرده اند و نه زنده و می دانیم که اگر زنده نباشند، عذابی را درک نمی کنند. پس منظور این است که حیات مطلوبی ندارند و آرزو دارند بمیرن.

زخرف / 77: «ونادوا یا مالک لیتقض علینا ربک قال انکم ماکثون».

به مالک دوزخ می گویند: هرچه عذاب کشیدیم بس است، به خدا بگو جان ما را بگیرد! جواب می دهد مرگی در کار نیست، باید در عذاب باشید!

پس حیات شهداء نیز، حیات ویژه ای است که لازمه ی آن روزی خوردن نزد خدا و شاد بودن است. پس در لفظ حیات در آیه، تصرف می کنیم و می گوئیم منظور، حیات خاص است یعنی حیات مطلوب.

2- آنچه ویژه ی شهداء است، حیات با اوصاف مذکور در آیه است. بین این دو جواب فرق دقیقی وجود دارد و آن اینست که در جواب اول، در لفظ حیات، تصرف می کردیم و آن را بمعنای حیات مطلوب و سعادت‌مندانه می گرفتیم، اما در جواب دوم، تصرفی در حیات نمی شود، بلکه بوسیله اوصاف مذکور در آیه مقید می گردد.

تا اینجا از چند دسته از آیات بهره بردیم، که جزئی از وجود انسان پس از مرگ باقی می ماند و از جهت دوام و بقاء مستقل از بدن است و قوام انسانیت همه، به همان است و آن روح، می باشد.

اینک، تنها این موضوع بازمانده است که از آیات استفاده گردد، که این جزء روحانی انسان یعنی روح، مجرد از ماده است.

گرچه از همه ی این آیات، به ضمیمه ی برخی مقدمات عقلی، می توان برهانی بر تجرد روح بدست آورد، اما در پی آیاتی هستیم که به طور وضوح بتوانیم با آنها تجرد نفس را اثبات کنیم.

می دانیم که «تجرد» یک تعبیر فلسفی است و در لغت، تجرد، به معنی برهنگی است.

اگر در قرآن این کلمه وجود می داشت، آنان که با اصطلاح فلسفی آن آشنا نبودند، آن را بر مادیات حمل می کردند. ما نباید توقع داشته باشیم که در آیات، لفظ «مجرد» بکار رفته باشد و اگر هم می بود، صریحاً مقصود ما را بیان نمی کرد: اصولاً در قرآن، هرچه مربوط به ماوراء طبیعت است، همیشه با الفاظ متشابه ذکر می شود.

قبلاً گفته ایم 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 می گردد و به معنای لطیفی می رسد که بر غیر جسم نیز اطلاق می شود.

علو و عظمت و کبر از صفات مادیات است، اما «علی» و «عظیم» و «کبیر» بعنوان صفات الهی بکار می رود. پس الفاظی که در مورد ماوراء طبیعت بکار می رود، همین الفاظ است، جز اینکه باید نخست تجرید شوند؛ چنانکه وقتی دانستیم که خدا جسم ندارد، خواهیم دانست که در آیه ی «وَجَاءَ رَبُّكَ...» آمدن با پا منظور نیست؛ و نیز چون دانستیم که روح مجرد است؛ می فهمیم که «نفخ» در آیه ی «ونفخت فیه من روحی» به معنی فوت کردن نیست.

باری از دو آیه می توان تجرد روح را استفاده کرد:

اسراء/ 85: «ویسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی...».

از تو درباره ی روح می پرسند، بگو: روح از امر الهی است.

در این آیه چنانکه پیشتر گفته بودیم، احتمالاتی هست، زیرا موارد استعمال کلمه ی روح، اعم از حقیقی یا مجازی در قرآن بسیار است.

برخی از مفسران گفته اند: روح، یعنی ملک و برخی دیگر آن را خلقی بزرگتر از ملک دانسته اند 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 گفته اند: آیه می گوید این امر مربوط به خداست و شما در نمی یابید. به تعبیر عامیانه یعنی: فضولی موقوف! در دنبال آیه هم می گوید:

اسراء/: «وما اوتیتم من العلم الا قليلاً».

به شما جز دانش اندکی، عطا نشده است.

برخی دیگر گفته اند: این یک پاسخ کامل است، یعنی در جواب سؤال کنندگان می گوید: روح حقیقتی است که تنها از طریق امر خدا به وجود می آید. یعنی وجودی است که متوقف بر ماده و مادیات نیست و از سنخ دیگری است، که فقط با امر الهی موجود می گردد. پس طبق این احتمال، تجرد روح، از نظر قرآن ثابت می شود.

اگر بخواهیم تمام وجوه را ذکر و بررسی کنیم، مطلب دراز دامن خواهد شد. علاقمندان می توانند به تفسیر المیزان، ذیل همین آیه رجوع کنند.

آیه ی دیگری که شاید از آیه ی اول روشنتر است:

مؤمنون/ 14: «لقد خلقنا الانسان من سلاله من طین ثم جعلناه نطفه... ثم انشأناه خلقاً آخر».

ما انسان را از سلاله ی خاک آفریدیم، آنگاه او را نطفه کردیم... سپس او را آفرینش دیگری بخشیدیم. اگر منظور از «آفرینش دیگر»؛ مرحله ی دیگری از خلق مادی باشد، مثلاً زندگی در دنیا، باید می فرمود: او را در دنیا متولد کردیم از کودکی، تا به پیری برسد چنانکه در برخی آیات ذکر شده است مثل: «ثم نخرجکم طفلاً» و یا: «ومنکم من یتوفی ومنکم من یرد الی ارضه العمر».

و نیز فرموده است «خلقنا النطفة خلقاً آخر» بلکه پس از بیان مراحل مختلف فرموده است: «ثم انشأناه خلقاً آخر» که ضمیر آن به «انسان» برمی گردد.

از نظر بلاغت، اقتضای این تغییر لحن و بیان اینست که باید این مرحله با مراحل پیش که مراحل مادی خلقت انسان بود، فرق داشته باشد، زیرا این نامحسوس است و قابل شناخت متعارف نیست. این مرحله را مانند مراحل پیش، با یک لفظ خاص نمی توان معرفی -

کرد به همین روی اجمالاً می فرماید: 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 مادی نیست.

شیوه های قرآن در بررسی مسأله ی معاد

اشاره

قرآن کریم، در مسأله ی معاد و بحث با منکران، شیوه های گوناگونی را بکار گرفته است: از یک سوی منکران را «خلع سلاح» می کند و توضیح می دهد که شما برهانی بر نفی معاد ندارید و بی دلیل همی «استبعاد» می کنید. از سوی دیگر شبهاتی را که ممکن است منشأ توهم محال بودن معاد شود، دفع می کند و امکان آن را به اثبات می رساند، و از سوی دیگر، نمونه هایی از زنده شدن مردگان را در همین جهان ارائه می دهد و سرانجام برهان بر ضرورت معاد اقامه می کند.

اینک به ترتیب به بررسی این شیوه ها می پردازیم [البته ترتیبی که ما از نظر منطقی در نظر گرفته ایم، نه اینکه خود قرآن آن را مشخص کرده باشد. زیرا بیانات قرآنی در هر موردی متناسب با مقام و به اقتضای حال گروهی از منکران یا وسوسه گران یا اهل شک و شبهه است و در مقام تعیین ترتیب، بین شیوه های بحث و اسلوب های بیان نیست].

1- خلع سلاح

در آیات بسیار، خداوند می فرماید که منکران معاد دلیلی بر ادعایشان ندارند:

ص / 27: «وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك ظنّ الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار».

ما زمین و آسمان ها و آنچه بین آنهاست، بیهوده نیافریده ایم؛ [بیهوده انگاری آفرینش] تنها گمان کسانی است که کافرند. پس وای بر آنان که کافرند از دوزخی (که در پیش خواهند داشت) می بینیم که در آیه می فرماید: اینان بر ادعای خویش، جز گمان و پندار چیزی ندارند.

انشقاق/ 14: «انّه ظنّ أنّ لَنُ يحور».

ص: 458

انسان گمان می کند که باز نمی گردد! روشنتر از این دو آیه، آیه ای است در سوره ی جاثیه، که نخست ادعای کافران را نقل می کند و سپس می فرماید: این ادعا را بی دلیل و بدون پایه، بیان می کنند:

جاثیه/ 24: «وقالوا ما هی الا حیوتنا الدنیا نموت ونحیی وما یهلکنا الا الدهر وما لهم بذلك من علم ان هم الا یظنون».

می گویند: (قضیه) جز همین زندگی دنیایی ما نیست که می میریم و زنده می شویم و جز روزگار کسی ما را هلاک نمی کند. اینان دانشی در این مورد ندارند؛ اینان تنها گمان می ورزند.

جاثیه/ 25: «واذا تلتی علیهم آیاتنا بینات ما کان حجتهم الا ان قالوا اتوا بآبائنا ان کنتم صادقین».

و چون بر ایشان، آیات روشن ما (در مورد معاد) خوانده شود، برهانی جز این ندارند که بگویند اگر راست می گویند، پدران ما را زنده کنید!

جاثیه/ 25: «قل الله یحییکم ، ثم یمیتکم ، ثم یجمعکم الی یوم القیامة لا ریب فیہ ولکن اکثر الناس لا یعلمون».

بگو «الله» است که شما را زنده می کند. سپس می می راند؛ سپس همه را در رستخیزی فراهم می آورد، که شکی در آن نیست؛ اما بیشتر مردم در نمی یابند.

منظور از استشهاد به این آیه همین است که یادآوری می شود: «مالهم بذلك من علم» به آنچه ادعا می کنند، علم ندارند و در مقام احتجاج، سخنی جز این ندارند که گذشتگان را زنده کنید تا بپذیریم، شبیه گرایش پوزیتیویست ها در عصر ما که می گویند: «بیاور تا بپذیریم».

دخان/ 34-36: «ان هولاء لیقولون ان هی الا موتنا الا ولی وما نحن بمشرین».

همانا این (کافران) می گویند: (قضیه) چیزی جز همین مرگ در همین دنیا (که از آغاز تاکنون بوده است)، نیست و ما دوباره زنده نخواهیم شد.

صافات/ 16: «ء اذا متنا وکنا تراباً وعظاماً عانا لمبعوثون؟».

آیا چون مردیم و خاک شدیم دوباره زنده می شویم؟!

صافات/ 53: «ء اذا متنا وکنا تراباً وعظاماً، عانا لمدینون».

(از قول دوزخیان که می گویند در دنیا همنشینی داشتیم که می گفت): اگر مردیم و خاک و استخوانی از ما بیش نماند، چگونه برای حساب، باز خواهیم گشت؟

ق/3: «إِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَاباً ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ».

چون مردیم و خاک شدیم؛ دیگر برگشتن ناشدنی است!

واقعه/47 و 48: «وَكَاوُوا يَقُولُونَ إِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَاباً وَعِظَاماً أَنَا لِمَبْعُوثُونَ أَوْ آبَائِنَا الْأُولَى».

می گفتند چون مردیم و خاک و استخوان شدیم آیا برانگیخته خواهیم شد؟!

احقاف/17: «وَالَّذِي قَالَ لَوْلَاذِيهِ... أَتَعْدَانِي أَنْ أُخْرَجَ وَقَدْ خَلَتِ الْقُرُونُ مِنْ قَبْلِي وَهُمَا يَسْتَعْثِمَانِ اللَّهَ، وَيَلِكُ، آمِنْ أَنْ وَعَدَ اللَّهُ حَقَّ فَيَقُولُ مَا هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأُولَى».

پدر و مادر صالحی مؤمن به رستخیز به فرزند ناخلف و منکر خویش می گفتند: معاد حق است و او می گفت: آیا وعده می دهید که من زنده خواهم شد، درحالی که در تمام اعصار طولانی پیش از من مردم زنده، مردند و یکی زنده نشد؛ پدر و مادر با استغاثه ی از خدا به وی تأکید می کنند که وای بر تو ایمان بیاور، همانا وعده ی خدا راستین است، اما او همچنان پاسخ می دهد که این حرف ها افسانه های گذشتگان است!

مطففین/12 و 13: «وَمَا يَكْذِبُ بِهِ إِلَّا كُلٌّ مُعْتَدٍ، إِثْمٍ إِذَا تُلِيَ عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأُولَى».

معاد را جز کسانی که متجاوز و گناهکارند، دروغ نمی پندارند؛ همان هایی که چون بر ایشان آیات ما خوانده شود، می گویند اینها افسانه های گذشتگان است!

نازعات/10-11: «يَقُولُونَ إِنَّا لَمَرْدُودُونَ فِي الْحَافِرَةِ، إِذَا كُنَّا عِظَاماً نَخْرَةً».

از قول کافران که می گویند: آیا چون مردیم و استخوان هایمان پوسید، دوباره از زیر خاک ها بیرون می آییم.

یس/78: «وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ».

انسان ناسپاس آفرینش خود را فراموش می کند و برای ما مثل می زند که کیست که این استخوان های پوسیده را زنده کند؟ بگو آن کس که نخست آن را آفرید و او به هر آفرینشی داناست.

هود/7: «وَلئن قُلْتُمْ إِنكُمْ مَبْعُوثُونَ مِنْ بَعْدِ الْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِن هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ».

اگر به مردم بگوییم شما پس از مرگ دوباره زنده می شوید؛ کافران می گویند این یک سحر آشکار است.

تبیین ارتباط بین معاد و این اتهام جادوگری اینست که: چنان به این عقیده ی باطل خود پایبند و در آن جازم بودند که می گفتند: اگر چنین چیزی را هم ببینیم، باز انکار می کنیم و می گوئیم چشم بندیدست.

اشاره

تنها چیزی که می تواند به عنوان حجتی برای نفی معاد اظهار شود (گرچه در قرآن صریحاً به این صورت بیان نشده) شبهه ی فلسفی اعاده ی معدوم است: آدمی چون مرد و نابود شد؛ اگر دوباره زنده شود، دیگر خود او نیست، چیز جدیدی است. 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/10: «وَقَالُوا إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَنَا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ».

می گویند: 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 آیه های دیگر است.

2- همان شبهه ی اعاده ی معدوم است؛ یعنی شاید در میان منکران رستخیز، در همان روزگاران گذشته ای که قرآن نقل می فرماید؛ افرادی از اهل استدلال نیز بوده اند و این شبهه برای آنان مطرح بوده است. اگر چنین شبهه ای باشد، جواب آن همان است که در آیه می فرماید: شما از بین نمی روید؛ پس اصولاً اعاده ی 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، می توان گفت به دو چیز باز می گردد:

1- هر امری برای وقوع نیاز به فاعلی دارد، برای انجام آن، و نیز نیازمند به قابلی است برای 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 بازگرداند؛ از یکسو، و این تنها کافی نیست، بدن هم باید امکان داشته باشد که دوباره زنده شود. پس یک شرط در فاعل لازم است و یک 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 دسته ای از آیات با چنین مقامی، متناسب است] از جمله شما به همین عالم بنگرید، بسیاری از مواد بیجان وجود دارد که خداوند بدانها حیات -

پس چه مانعی دارد نظامی برقرار فرموده باشد که در نشئه ی دیگری؛ همه ی مرده ها زنده شوند؟

خداوند در آیات بسیاری، اشاره به زنده شدن گیاهان می فرماید:

اعراف/57: «وهو الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقِنَا لِبَلَدٍ مِّمَّاتٍ فَاَنْزَلْنَا مِنْهُ مَاءً فَاَخْرَجْنَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذٰلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتٰى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُوْنَ».

خداست که باد را پیشاپیش رحمتش (باران) به مژده می فرستد، تا آنگاه که بادهای سنگین را با خود بردارند؛ و می رانیم این ابر را به سرزمین مرده و با آن ابر، آب فرو می باریم و با آن هرگونه ثمری را می رویانیم؛ مردگان را نیز همینگونه زنده می سازیم؛ باشد که پند گیرید.

یعنی اینکه بیان کردیم زمین مرده چگونه زنده می شود برای این بود که متذکر شوید که معاد نیز ممکن است.

حج/5: «يا ايها النَّاسُ ان كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَاِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ تَرَابٍ ثُمَّ مِنْ نَّطْفَةٍ... وَتَرَى الْاَرْضَ هَامِدَةً فَاِذَا اَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ وَاَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ».

ای مردم، اگر در مورد رستخیز در شک به سر می برید، بدانید که ما شما را از خاک و سپس از نطفه آفریدیم... و می بینی زمین آرام و خاموش است؛ پس چون بر آن آب (باران) می باریم؛ به جنب و جوش می افتد و می بالد و از هرگونه گیاه شادی بخش و خرم، می روید.

روم/19: «يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُحْيِي الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذٰلِكَ تُخْرَجُوْنَ...».

خداوند زنده را از مرده و مرده را از زنده برمی آورد و زمین را از آن پس که مرده است؛ حیات می بخشد؛ شما نیز همینگونه از زمین دوباره بیرون کشیده می شوید.

ملاحظه می کنید 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؛ می گویند منظور از این خروج، اینست که انسان از بطن طبیعت خارج می شود!

روم/50: «فَانظُرْ اِلَىٰ اٰثَارِ رَحْمَةِ اللّٰهِ كَيْفَ يُحْيِي الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا اِنَّ ذٰلِكَ لَمُحْيِي الْمَوْتٰى وَهُوَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ».

به آثار رحمت خدا بنگر که چگونه زمین را پس از مرگ زنده می کند، همانا این -

چنین کس، نیز پس از مرگ مرده ها را زنده می تواند کرد و او بر هرکاری تواناست.

فاطر/9: «والله الذي ارسل الرياح فثبیر سحاباً فسقناه الى بلدٍ ميت فاحینیا به الارض بعد موتها كذلك النشور».

و خداست که بادهای او را می فرستد تا ابرها را بپراکنند و می راند آن ابر را به زمین مرده و با آن زمین را پس از مرگ آن، زنده می گرداند؛ رستخیز نیز همین گونه است.

فصلت/39: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ؛ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لُمُحْيِي الْمَوْتِ، إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ».

و از آیات او اینست که زمین را شکسته (1) و از حال رفته می بینی و چون باران بر آن بارانیدیم، جنب و جوش و بالندگی می یابد؛ همان کس که زمین مرده را زنده کرد، زنده کننده ی انسان های مرده نیز هست.

زخرف/11: «وَالَّذِي نَزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَنْشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيْتًا كَذَلِكَ تُخْرَجُونَ».

آنکه از آسمان به اندازه ی معین آب نازل می فرماید و با آن سرزمین مرده ای را زنده می کند، شما نیز همینگونه زنده می شوید.

ق/11: «... وَاَحْيَا بِهٖ بَلَدَةً مَيْتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ».

و به آن (آب) سرزمین مرده ای را زنده کردیم؛ خروج شما نیز همینگونه است؛ [پس هردو، ممکن است].

مجموعاً از این آیات، در می یابیم که زنده شدن مرده، امر ممکن است. اسبابی می خواهد که خداوند فراهم می فرماید. آیات برای دفع این شبهه است که ماده ی مرده قابل زنده شدن نیست؛ و جواب می دهد که قابل است.

2- شبهه ی دیگری 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/51: «فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَى هُوَ؟ قُلِ عَسَىٰ أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا».

خواهند گفت: کیست که ما را بازگرداند؟ بگو آنکه نخست شما را آفرید، پس -

ص: 463

1- خشعت العین، یعنی چشم ها رفته و بیحال شده.

زودا که سر را به سوی تو بجنبانند و بگویند: پس چه هنگام است آن؟ بگو ممکن است نزدیک باشد.

عنکبوت/ 19: «اولم یروا کیف یُبدیءُ الله الخلق ثم یُعیده إنَّ ذلك علی الله یسیر».

آیا ندیده اند که خدا چگونه آفریدگان را به وجود می آورد؟ سپس نیز می تواند آن را بازگرداند، همانا این کار برای خدا آسان است.

عنکبوت/ 20: «قل سیروا فی الارض، فانظروا کیف بدع الخلق ثم الله ینشیء النشاء الآخرة إنَّ الله علی کل شیء قذیر».

بروید در زمین بگردید تا ببینید که آغاز آفرینش چگونه است، [وقتی خدا انسان ها را نوبه نوبه نو می آفریند]، همو می تواند نشأه ی دیگری نیز بوجود آورد؛ همانا قدرت خدا باقیست و بر هر چیز تواناست.

روح/ 27: «وهو الذی یندء الخلق ثم یعیده وهو هون علیه وله المثل الأعلى فی السموات والارض وهو العزیز الحیکم».

آنکه آفرینش را می آغازد باز هم می تواند ایجاد کند، بار دوم کار آسانتری است، [گرچه برای خدا فرقی ندارد. ولی ما وقتی می سنجیم می بینیم بار دوم آسانتر است؛ زیرا بار اول، روحی در کار نبود و او به وجود آورد، بار دوم، که روح نیز باقیست].

در سوره ی یس، پس از اینکه ناسپاسی انسان را یادآور می شود، در مقام بحث برمی آید و می فرماید.

یس/ 79: «قل یحییها الذی انشأها اول مرة».

همان کسی که اولین بار انسان را آفرید، او را زنده خواهد کرد.

ق/ 15: «أفعمینا بالخلق الأول بل هم فی لبس من خلق جدید».

آیا با آفرینش نخستین، عاجز شدیم (1)؛ (چنین نیست) ولی ایشان درباره آفرینش جدید در اشتباهند.

طارق/ 8-5: «فلینظر الانسان مم خلق، خلق من ماء دافق، یرج من بین الصلْب والترائب؛ انه علی رجعه لقادر».

اگر آدمی در معاد، شک دارد، پس باید بنگرد که از چه آفریده شده است؛ از آبی که از بین صلب و ترائب خارج می گردد؛ همانا او بر بازگرداندن وی (نیز)، -

ص: 464

تواناست.

واقعه/ 62: «ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون».

نشأه ی اولی را که می بینید، پس چرا متذکر نمی شوید؟!

حج/ 5: «يا ايها الناس ان كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب ثم من نطفة...».

ای مردم، اگر در قیامت شک دارید؛ پس آیا نه اینست که ما شما را از خاک و سپس از نطفه آفریدیم...؟.

قیامت/ 36-40: «ايحسب الانسان ان يُترك سدى؟ الم يك نطفة من مئى يمى. ثم كان علقه فخلق فسوى فجعل منه الزوجين الذكر والانثى، اليس ذلك بقادر على أن يحيي الموتى؟».

آیا آدمی گمان می کند حساب و کتابی در کار نیست و بیهوده رها می شود؟ آیا نطفه ای از آبی که منی است نبوده است و آنگاه «علقه» [خون بسته] ای پس آفریدش، 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/ 115: «افحسبتم انما خلقناكم عبثاً وانكم الينالا ترجعون».

آیا پنداشتید که شما را بیهوده آفریدیم و بسوی ما بازگشت داده نخواهید شد.

مرسلات/ 20: «الم نخلقكم من ماء مهين فجعلناه في قرار مكين الى قدر معلوم فقدرنا فنعم القادرون».

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 تواناییم (یا خوب می سنجیم و اندازه گیری می کنیم).

عبس/ 17-19: «قتل الانسان ما اكفره من اى شيء خلقه، من نطفة خلقه فقدره».

مرگ بر این انسان ناسپاس، خدا از چه او را آفرید؟ از نطفه خلق کرد، سپس به او (صورت و شکل و) اندازه داد.

آیا اگر چنین خدایی بخواهد پس از مرگ دوباره ات زنده سازد، نمی تواند؟

غافر/ 57: «لخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس ولكن اكثر الناس لا يعلمون».

همانا آفرینش آسمان ها و زمین از آفریدن انسان مهمتر است، اما بیشتر مردم در نمی یابند.

نازعات/ 27: «انتم اشد خلقاً ام السماء بينها رفع سمكها فسويها».

آفرینش شما مهمتر است یا خلقت آسمان ها؟ (خدا) بلندای آن را برافراشت و آن را -

اسراء/ 99: «اولم یروا أنّ الله الذی خلق السموات والارض قادر علی أن یخلق مثلهم وجعل اجلاً لا ریب فیہ فآئی الظالمون إلا کفوراً».

آیا ندیده اند که خدایی که آسمان ها 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 می آید که شاید «انسان هایی دیگر جز انسان های موجود» مراد است، ولی با کمی دقت معلوم می گردد که این مراد نیست، چون کسی نگفته بوده است که خدا نمی تواند انسان های دیگری خلق کند، بلکه منکران گفته اند، که خدا نمی تواند همین انسان ها را دوباره زنده گرداند.

یس/ 81: «اولیس الذی خلق السموات والارض بقادر علی أن یخلق مثلهم بلی وهو الخلاق العلیم».

آیا آنکه آسمان ها و زمین را آفرید نمی تواند مثل آنان را بیافریند؟ چرا، او آفریننده ای داناست.

در این دو آیه بجای زنده کردن، تعبیر «خلق مثل» بکار رفته است.

صافات/ 11: «فاستفتهم أهم اشد خلقاً أم من خلقنا، انا خلقناهم من طین لازب».

پرس از ایشان، آیا آفرینش آنان مهمتر است یا آنکه ما آفریدیم؟

ما آنان را از گل چسبنده خلق کردیم

احقاف/ 33: «اولم یروا ان الله الذی خلق السموات والارض ولم یعی نجلقهن بقادر علی ان الموتی بلی انه علی کل شیء قذیر».

آیا ندانستند که خدائی که آسمان ها و زمین را آفرید و با آفریدن آنها وامانده نشد، می تواند مردگان را زنده کند؟ چرا، همانا او بر هرکاری تواناست.

در واقع در این آیات، از دوراه برای قدرت خدا، بر زنده کردن مردگان، استدلال شده است.

یکی از راه قدرت بر آفرینش انسان ها در اولین بار (اول مرّة).

دو دیگر از راه قدرت بر آفرینش آسمان ها و زمین (همه جهان).

باری، همه این آیات برای دفع این شبهه است که: چه کسی قدرت بر زنده کردن مجدد انسان ها دارد؟ و پاسخ اینست: همان کسی که نخستین بار به انسان ها حیات بخشید، و -

همان کسی که جهان با این عظمت را آفرید.

دفع شبهه ای دیگر

از جمله شبهات، یکی نیز اینست که چون روح بخواهد به بدن برگردد، خدا از کجا می داند که کدام روح از آن کدام بدن است، زیرا از بدنها هیچ به جای نمانده است.

و نیز، احیاء و اعاده ی حیات برای رسیدن به نتایج اعمال قبلی است؛ خدا انبوه اعمال این همه خلائق را از کجا می داند؟ چه می داند که هرکس 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 می گیرد.

در دو آیه، بیان متناسب با این شبهه وجود دارد:

یکی سخنی از فرعون نقل شده است، هنگامی که حضرت موسیٰ او را به دین حق دعوت کرد، که قوام آن به توحید و معاد است:

طه/ 51 و 52: «قال فما بال القرون الاولى قال علمها عند ربی لا یصل ربی ولا ینسی».

(فرعون گفت:) تکلیف و حال گذشتگان چیست؟ (موسی در پاسخ) گفت: دانش آن نزد پروردگار من است و او نه گمراه می شود و نه فراموش می کند.

این سؤال، نظیر سؤالاتی است که از دیگر منکران معاد نیز نقل شده است: «آو آباءنا الاولون؟» ولی از جواب می توان استنباط کرد که جهت سؤال فرق دارد، جواب فرعون اینست که بگو دانش آن نزد پروردگار من است، که نه گمراه می شود و نه فراموش می کند. بنابراین، جهت و سوی سؤال این است که: که می داند کدام بدن، مال کدام انسان است با اینکه علامت و تشخیصی باقی نمانده است؟ حاصل آنکه خدای متعال هم بدنها را می شناسد و هم اعمال همه را می داند.

دیگر در سوره ی «ق» است، که بعد از نقل شبهه ی منکران که می گویند دوباره زنده شدن، بازگشتی دور و بعید است؛ می فرماید:

ق/ 4: «قد علمنا ما تنقص الارض منهم و عندنا کتاب حفیظ».

از این آیه نیز می توان استنباط کرد که شبهه ی آنان یا دستکم یکی از وجوه شبهه ی آنها، در مورد علم است. آیه می فرماید: می دانیم چه اندازه از ایشان را زمین، می کاهد (یعنی خاک می شوند) و نزد ما لوح محفوظی است که این همه در آن ثبت است.

بعد از دفع شبهات از تمام جهات؛ شیوه ی دیگری را نیز قرآن بکار می گیرد و آن اینکه حوادثی را که شباهت زیادی به عالم آخرت دارد، یادآور می شود. و توجه به این حوادث چه برای آنانکه خود آنها را دیده یا آنکه بعداً شنیده اند، زمینه ی خوبی برای پذیرش معاد است.

یکی داستان اصحاب کهف است؛ تفصیل جریان را همه می دانند در اینجا منظور ذکر نکته ایست که قرآن بر آن تأکید دارد؛ پس از اینکه آنان در غاری پنهان شدند و سپس سیصد و نه سال (به سال قمری) و 300 سال (به سال شمسی) خوابیدند و سپس بیدار شدند و احساس گرسنگی کردند و به شهر رفتند و آن را تغییر یافته دیدند؛ مردم هم از دیدن آنها کنجکاو شدند و نزد آنان آمدند و آنان را شناختند... .

در ذیل آیه می فرماید:

کهف/ 21: «وَكذَلِكَ أَغْتَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا ان وَعَدَاللهِ حق وان الساعة لاریب فیها».

مردم را از داستان آنان آگاهانندیم، تا بدانند و عده ی خدا راست است و شکی در قیامت نیست. «التَّوْمُ أَخُ الْمَوْتِ» خواب، برادر مرگ است، کسی که بتواند عده ای را سیصد سال بی آب و غذا و بدون دخالت عوامل طبیعی زنده نگهدارد؛ [انسانی که پس از یکی دوروز از گرسنگی بیدار خواهد شد و اگر نشود خواهد مرد] چنین کسی می تواند همگان را پس از مرگ نیز زنده کند.

داستان دیگر، داستان بقره است، در سوره ای به همین نام در قرآن:

بقره/ 73-67: «واذ قال موسى لقومه ان الله یامرکم ان تذبحوا بقرة؛ قالوا اتخذنا هُزُواً؟ قال: اعوذ بالله ان اکون من الجاهلین قالوا: ادع لنا ربک یبین لنا ماهی؟ قال انه یقول انها بقرة لا فارض ولا بکر، عوانٌ بین ذلک؛ فافعلوا ما تُؤمرون!

قالوا ادع لنا ربک یبین لنا مالونها؟

قال: انه یقول انها بقرة صفراء فاقع لونها، تسر الناظرین قالوا ادع لنا ربک یبین لنا ماهی؟ ان البقر تشابه علينا وانا ان شاءالله لمهتدون.

قال: انه یقول أنها بقرة لا ذلول تُثیر الارض ولا تسقی الحرث، مسلّمة لاشیة فیها.

قالوا: الآن جئت بالحق فذبحوها وما کادوا یفعلون!.

داستان شگرفیست! 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 می کنی؟ گفت: به خدا پناه می برم که از جاهلان باشم.

گفتند: پس به پروردگارت بگو: توضیح بدهد چه گاوی؟

گفت: خدا می فرماید: نه چندان پیر و نه بچه سال، میان سال است؛ فرمان خدا را انجام دهید.

گفتند: به خدایت بگو چه رنگ باشد؟

گفت: خدا می فرماید: زرد خوشرنگ، نه کمرنگ و نه سیر. (1)

و گاو، چشم بیننده را می نوازد.

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 می فرماید: گاوی است که نه از رامی بکار شخم زدن می خورد 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 گفتم!

و آنگاه آن را کشتند؛ و این کار برایشان سنگین بود و زیر بار نمی رفتند. قرآن، آنگاه چنانکه گویی داستان پایان یافته است؛ داستان دیگری را ذکر می کند، اما بعد دوباره آن را به همین داستان گاو، ربط می دهد:

«واذ قتلتم نفساً فاذا رأتم فیها والله مخرج ما کنتم تکتمون».

شما مرتکب قتل نفسی شدید و آن را به گردن یکدیگر انداختید و خدا چیزی را که پنهان می کردید، آشکار کرد.

بنی اسرائیل دوازده طایفه بودند و زندگانی عشیره ای داشتند و هر طایفه در مکانی می زیست، یک فرد از یک طایفه، یک فرد از طایفه ی 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 با آن همه بهانه های بنی اسرائیلی ذبح کردند، قطعه ای بردارند و به بدن مقتول بزنند (در برخی روایات گفته شده است که دم گاو بود) و سپس آیه می فرماید: -

ص: 469

1- فاعل لونها «لونها» فاعل «فالق» است، نه مبتدای «تسر».

2- مسلمة را دو گونه معنی کرده اند: بی عیب و رها شده.

«كذلك يُحیی الله الموتی» و یادآور نمی شود که زدند و زنده شد؛ ولی پیداست که چنین کرده بوده اند.

روایات می گویند: مقتول زنده شد و قاتل را معرفی کرد و قاتل را قصاص کردند. این داستان را چون خارق العاده بوده است، برخی از کسانی که کتاب هایی به نام تفسیر نوشته اند، بصورتی تفسیر کرده اند که باید گفت تأویلات نادرستی است.

در «المنار» می گوید: بنی اسرائیل راهی برای کشف رازها (مثل دروغ سنج امروز) داشته اند، چه بسا دم گاو را به بدن مقتول می زده اند و قاتل دچار اضطراب می شده است، و چیزی هم از تورات نقل می کند، که چنین چیزی بین بنی اسرائیل متداول بوده است.

صرف نظر از نامربوطی این کارها با کشف جرمی مهم که در صدد کتمان آن هم بوده اند؛ ذیل آیه اصلاً ربطی به این ترهات ندارد: «والله مخرج ما کنتم تکتمون» خداست که آنچه را کتمان می کنید آشکار می کند.

سپس خدا می فرماید: «كذلك یحیی الله» خداست که زنده می کند... اگر فقط کشف جرم بوده است، چه ربطی با زنده کردن مرده دارد؟

برخی دیگر گفته اند: اصولاً اینکه مفسران این دو داستان را به هم مربوط کرده اند، نادرست است و ما باید در الفاظ دقت بیشتری بکنیم، تا حقیقت را دریابیم.

مطلب، مطلبی جامعه شناسانه است؛ بنی اسرائیل مدتها در مصر زندگی کرده بودند و با مشرکان و بت پرست ها اختلاط داشتند؛ بسیاری از بت های مصریان به شکل گاو بود؛ اینان نیز به گاو علاقه داشتند، شاهد آنکه در قضیه ی سامری نیز بت خود را به شکل «گوساله» درست کردند. این را داشته باشید؛ از طرف دیگر عده ای گمان برده اند که تکه ای از گاو را به میت زده اند، در حالی که اگر چنین بود قرآن می گفت: «ضرب بعض البقره به...» در حالی می گوید: «فاضربوه ببعضها» او را به بعضی از گاو بزنید.

اکنون ببینیم: ضرب یعنی چه. ضرب تنها زدن نیست، معانی دیگری هم دارد، مانند ضرب و تقسیم؛ و یا «ضَرْبَهُ بكذا» یعنی این را به حساب فلانی گذاشت.

پس ضمیر «اضربوه» به قتل بر می گردد نه به مقتول، یعنی جنایت را به پای گاو بگذارید (بعض گاو، یعنی پای آن) بنابراین، قرآن می خواهد بگوید: گاو، مظهر بت پرستی 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 نمی شوید.

پس قرآن، مطلبی جامعه شناسانه و بسیار عالی می گوید که تا شرک اصلاح نشود -

سپس می افزاید: منظور از «احیاء موتی» در ذیل آیه اینست که جامعه بوسیله مبارزه با شرک، زنده می شود.

این سخنان بقدری نامربوط است، که انسان را بیاد شخصی می اندازد که داستان حضرت یوسف علیه السلام، را چنین تعریف می کرد «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 می شود اینست: «این کار را بیای فلان شخص بگذارید» نه «بزنید». و در چنین موردی تعبیر «زدن» را بکار نمی برند.

2- این تعبیر یک تعبیر عامیانه است و در متون ادبی و فصیح، استعمال نمی شود.

3- در همین تعبیر عامیانه هم اگر گفته شود «این کار را به جزئی از فلان شخص (یا جزئی از گاو) بگذارید» خنده دار خواهد بود.

4- در زبان عربی چنین تعبیری یافت نمی شود، و چنان نیست که هر جمله ای را بتوان ترجمه تحت اللفظی کرد.

5- لفظ «باء» در «ببعضها» برای فهماندن وسیله کار است، مانند «کتبت بالقلم» و معنای «اضربوه ببعضها» اینست که بدن مقتول را بوسیله پاره ای از گاو ذبح شده بزنند، نه اینکه بدن او را بلند کنید و به دم گاو بزنید! (آنچنان که نویسنده یاد شده تصور کرده و سپس آن را رد کرده است).

6- هیچ دلیلی بر تقدس گاو نزد بنی اسرائیل (آنچنان که در میان هندوها هست) وجود ندارد، داستان گوساله سامری را نمی توان دلیلی بر مقدس بودن مطلق گاو، در میان بنی اسرائیل بحساب آورد.

7- بفرض وجود چنین گرایشی، نمی توان دستور ذبح گاو را وسیله ای برای ریشه کن کردن آن دانست، زیرا خودشان همه روزه چندین گاو را ذبح و از گوشت آنها استفاده می کرده اند.

8- ارتکاب هر جنایتی را نمی توان ناشی از شرک دانست، چه رسد به اینکه -

بحساب «گاو دوستی» گذاشته شود!

9- صرف نظر از همه این اشکالات این مطالب چه ربطی با کشف رازی دارد، که بنی اسرائیل اصرار بر کتمان آن داشتند و خدای متعال، آن را کشف فرمود؟ چنانکه قرآن کریم می فرماید: «والله مخرج ما کنتم تکتمون».

10- و سرانجام چه ارتباطی با احیاء موتی دارد، که از تعبیرات شایع در قرآن کریم و به معنای زنده کردن حقیقی مردگان است و در اینجا بعنوان نکته ای که باید از این داستان استفاده شود، مورد تأکید قرار گرفته است؟.

باری، هرکس آشنایی لازم با زبان عربی و اندکی انصاف داشته باشد و تحت تأثیر غرب زدگانی مانند صاحب «المنار» و سرسید احمدخان هندی قرار نگرفته باشد، از این آیات همان را می فهمد که همه مفسران عالیقدر اسلام فهمیده اند و در همه روایات شیعه و سنی هم آمده است. یعنی خدای متعال، با یک دستور حکیمانه (که بنی اسرائیل آن را جاهلانه و مسخره آمیز، تلقی می کردند)، از یک 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 می تواند 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/ 55 و 56: «واذ قلتم یا موسیٰ لن نُؤمِنَ لک حتیٰ نری الله جهرهً فاخذتکم الصاعقه وانتم تنظرون».

«ثم بعثنا کم من بعد موتکم لعلکم تشکرون».

و هنگامی که گفتید ای موسی، ما هرگز ایمان به تو نیاوریم، مگر خدا را رویاروی بینیم و شما را صاعقه در گرفت و خود می نگرستید.

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 آن همه 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/ 259: «او کالذی مرّ علی قریه وهی خاویه علی عروشها، قال ائی یحیی هذه الله بعد موتها فاماته الله مائة عام ثم بعثه قال کم لبثت قال لبثت يوماً او بعض يوم قال بل لبثت مائة عام فانظر الی طعامک وشرابک، لم یتسنّه وانظر الی حمارک ولنجعلک آية للناس وانظر الی العظام کیف نشزها ثم نکسوها لحمًا فلما تبین له قال اعلم انّ الله علی کلّ شیء قدير».

یا چون کسی که از قریه ای می گذشت، درحالی که (خانه هایش) ویران شده و سقف های خانه هایش فرو ریخته بود، با شکفتی گفت: چگونه خدا این قریه را پس از مرگ (اهالی) آن زنده خواهد کرد؟ پس خدا او را میراند و صدسال (مرده) می بود، سپس او را برانگیخت و فرمود: چقدر درنگ داشته ای؟ گفت، یک روز یا بخشی از یک روز.

فرمود: اما صدسال اینجا متوقف بوده ای، به غذا و آب بنگر (هنوز) فاسد نشده، اما الاغت پوسیده و خاک شده است. ما خواستیم تا (زنده شدن تو) آیتی برای مردم باشد؛ به استخوان ها بنگر، چگونه آنها را از زمین بلند می کنیم، سپس روی هم سوار می کنیم و گوشت (و پوست) بر آن می رویانیم.

(آن مرد) چون بر او (این امر) آشکار شد، گفت: می دانم که خدا بر هرکاری تواناست.

توضیحات

- راجع به «او» در آغاز آیه، مرحوم علامه طباطبائی رضوان الله تعالی علیه، می فرمایند: عطف به معنای آیات قبلی است؛ گویی قبلاً فرموده است که: بندگان شایسته ی خود را به هر صورت هدایت می کنیم، راه حق را برای آنها روشن می سازیم؛ یکی داستان زنده شدن بنی اسرائیل است، که در آیه ی 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 «عزیر» از پیامبران بنی اسرائیل و در برخی دیگر «ارمیا» می دانند.

- مرّ علی قریه: به نظر می رسد که در سفر بوده است و به قریه ی خراب شده ای برخورد کرده است، آیا مقابر را دیده یا استخوانها را. احتمال دارد بدنها نیز دفن نشده بوده اند و استخوان هایشان پیدا بوده است، که این فکر به ذهنش خطور کرده است که اینان چگونه -

- خاویة: با «خالیه» تقریباً از جهت معنا نزدیک هستند. به جایی که خالی می شود هم خالیه و هم خاویه می گویند. خواء نیز به معنی تهی است.

- عرش: به سقف گفته می شود، با توجه به پایه ها، مثل عرشی که برای درخت مو درست می کنند، در واقع همان داربست است: جنات معروفات و غیر معروفات؛ پس: وقتی اسکلت ساختمان فرو می ریزد، می گویند: خاویة علی عروشها.

- ائی یحیی هذه الله: این جمله نشانه ی شگفتی است و نه شک و تردید؛ زیرا تردید در ذهن کسی پیدا می شود که اعتقاد به معاد نداشته باشد؛ و هر مؤمنی از اصول اعتقاداتش معاد است، تا چه رسد به عزیز یا ارمیا که پیامبر بوده و خدا با او صحبت می کرده است. چه بسا به زبان حال، پس از آنکه به یاد مرگ افتاده، گفته است: خدا چگونه اینان را زنده می کند؟ و خداوند برای رفع شگفتی او و نشان دادن «زنده کردن، پس از میراندن»؛ خود او را میرانده و سپس صدسال بعد، زنده فرموده است.

آیا می فهمیده است که صدسال می گذرد؟ از آیه بر می آید که نفهمیده بوده است، زیرا در پاسخ خداوند می گوید: یک روز یا بخشی از یک روز مانده ام. یعنی در عالم برزخ، گذشت زمان را نمی فهمند؛ تنها با قرائن ممکن است حدود یک روز یا بخشی از یک روز را درک کنند.

مرحوم علامه طباطبایی، می فرماید: از جمله ی جواب وی درک می کنیم که ساعتی از روز که مرده است، با ساعتی که زنده شده فرق داشته است. پیدا است که از حرکت آفتاب حدس زده بوده است، که باید حدود یک روز مانده باشد.

شاید گمان می کرده است که در این مدت خوابیده بوده است، و برای اینکه بر او روشن شود، می فرماید از یکسو به غذایت بنگر و ببین که فاسد نشده است و از سوی دیگر به چهارپای خود نگاه کن که چگونه استخوان هایش خاک شده است.

اگر الاغش چنین نمی شد، شاید در نمی یافت که صدسال است که مرده است. و آنگاه پس از خود او الاغش را نیز پیش روی او زنده فرمود، تا دریابد که خدا می تواند 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 جمله ی «لنجعلك آيةً للناس» که جمله ی معترضه است؛ در آخر ذکر شده است؛ زیرا غرض از آیت شدن برای مردم، خود عزیز بوده است؛ زیرا مردم او را -

می شناختند (ولی غرض از زنده شدن حمار، برای تفهیم مقصد به خود عزیز بوده است) و لذا قبل از بحث از زنده شدن حمار، می فرماید زنده شدن خود تو را نشانه برای مردم گردانیدیم؛ و آوردن و او عطف برای فهماندن این معنی است، که در این کار، حکمت های دیگری نیز بوده است، گویی می فرماید: «لعلل ولنجعلك...» یعنی اهداف دیگری نیز در بین بوده است، این نیز یک هدف.

نیز فرموده است: «وانظر الی العظام...» و فرموده است «وانظر الی الحمار».

به استخوان ها بنگر و نه اینکه به الاغ بنگر!

مرحوم علامه طباطبائی رضوان الله تعالی علیه، می فرماید: این ادب قرآن است که آدم و حمار را کنار هم بیان نمی فرماید، به صورت مبهم می فرماید: به استخوان ها نگاه کن که چگونه آنها را روی هم سوار می کنیم و سپس از گوشت می پوشانیمشان.

و او چون این جریان را نگریست، گفت: «أعلم ان الله علی کل شیء قدير».

مرحوم علامه می فرماید: نگفته است «علمت»؛ نکته اینست که شک نداشته است که بعد عالم شود و بگوید دانستم؛ بلکه خلجانی در ذهن او در مورد چیزی که ثابت بود پیش آمده بعد می بیند، مطلب همان است که می دانسته است؛ می گوید «می دانم»؛ به هر حال، با توجه به اینکه در آیه شخص مورد نظر پیامبر هم بوده، از پیش علم داشته و تنها تعجبی به او دست داده است؛ و بعد از علم یقین به عین یقین رسیده است. و اگر جز این بود، جمله می باید بدینگونه می بود «فلما تبین له قال: الآن علمت» این ظاهر آیه ی شریف است؛ مفسران نیز همین گونه تفسیر فرموده اند و روایات نیز (جز برخی که خصوصیات دارد)، همین طور تأیید می نمایند که دو موجود یکی انسان و دیگری حیوان از دنیا رفته است و پس از صدسال زنده شده اند و این را یکی از اولیاء خدا به چشم خویش دیده است. اما برخی از مفسران که ایمانشان به معجزه و خارق عادت ضعیف است، می گویند: مرگ در آیه حقیقی نیست، منظور حالتی شبیه بیهوشی است و این اتفاق می افتد، گاهی کسی ممکن است سالها بیهوش باشد و گاهی در همان بیهوشی بمیرد.

این نیز یک بیهوشی طولانی بوده است. پس تعبیر مرگ مجازی است، سؤال می کنند که به هر حال، این صدسال غذا هم می خورد، تنفس می کرد، آب به بدنش می رسید یا نه؟ اگر چنین است چه کسی به او می رسید؟

آیا می رسیم به اینکه پرستاری داشته و ناگزیر به پذیرفتن یک 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 این صورت 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 نمی‌گوید مرده است و ما زنده اش می‌کنیم.

در پاسخ می‌گوییم هیچ انگیزه‌ای برای این تأویلات در آیه نیست؛ زیرا آیه بی‌درنگ می‌فرماید: «فانظر الی العظام کیف نشزها ثم نکسوها لحمًا» روی استخوان هایش 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/260: «واذ قال ابراهیم: ربّ ارنی کیف تُحیی الموتی؟ قال: اولم تؤمن؟ قال: بلی، ولكن لیطمئن قلبی!

قال: فخذ اربعة من الطیر فصرهنّ الیک، ثم اجعل علی کلّ جبل منهنّ جزءاً، ثم ادعهنّ یأتینک سعياً واعلم ان الله عزیز حکیم».

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 تکه تکه کن و هر تکه را بر کوهی بنه، سپس (هریک را) فراخوان، شتابان نزد تو خواهند آمد و بدان که خدا عزتمند و حکیم است.

از آیه در می‌یابیم که ایمان با اطمینان دل تفاوت دارد. اطمینان قلب اینست که هیچ اضطراب و خلجانی در میان نباشد، در حالی که ممکن است، شخص ایمان داشته باشد و در همان حال دست کم بپرسد «آیا 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 بی‌موج و اضطراب است.

از برخی روایات برمی‌آید که اطمینان قلبی در آیه چیز دیگریست: از حضرت رضا علیه آلاف التحية والثناء، روایت شده است که علی بن جهم از مأمون نقل می‌کند که -

ص: 476

وی در تفسیر این آیه از آن حضرت پرسید: که اگر انبیاء معصوم، هستند و نباید شک کنند؛ چرا ابراهیم علیه السلام، چنین درخواستی می کند، آیا ایمان نداشته است؟ امام علیه السلام، فرمودند: خداوند به ابراهیم علیه السلام، وحی کرده بود که می خواهم از میان بندگان کسی را به مقام «خلیل» بودن برسانم و نشانه ی «خُلت» وی آن است که هرچه دعا کند مستجاب می گردد، اگرچه بنخواهد که مرده ای را زنده کنم. ابراهیم علیه السلام، حدس زد که آن کس خود اوست؛ و می خواست از این مطلب اطمینان یابد؛ به همین جهت آن درخواست را عنوان کرد. (1)

باری، در مورد نام پرندگان نیز، روایاتی آمده است که گویا طاووس در همه ذکر شده است. برخی روایات گفته اند، آن پرندگان: طاووس، خروس، کلاغ و کبوتر بوده اند. برخی روایات دیگر نیز تأویلاتی برای هریک ذکر کرده اند، که ما به جهل خود اعتراف می کنیم و می گوئیم از آنها سر در نمی آوریم.

اجمالاً می دانیم پرنده بوده است و ممکن است از یک نوع بوده اند؛ از آیه چیز بیشتری در نمی آید.

از روایات، هم بروشنی چیزی استفاده نمی توان کرد؛ و روایاتی که جزئیات را گفته اند، اختلاف دارند.

در مورد کلمه ی «صُرْهُنَّ» سخن بسیار است. چه در معنای آن، و چه در متعلق آن یعنی «الیک» و چه در تناسب بین متعلق و متعلق.

صُرْهُنَّ دو گونه تلفظ شده است، به کسر صاد و به ضم آن. اولی از «صار یصیر» و دومی از «صار یصور» است؛ معنای آن هنگامی که متعدی استعمال می شود، 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 کرده اند؛ و تکه تکه کردن با جمله ی بعد در آیه متناسب نیز هست، زیرا می گوید هر تکه را برکوهی نه و نمی گوید هریک را وگرنه می گفت: واجعل علی کل جبل واحداً (= هریک را).

در روایات آمده است که به سر بریدن بسنده نکرد، بلکه گوشت ها را قاطی کرد و کوئید و آنگاه آن را به اجزاء تقسیم کرد و هر جزء را بر کوهی نهاد.

ص: 477

درباره ی شماره ی کوه ها نیز اختلاف بسیار است، تقریباً در همه ی روایات شیعه، آمده است که ده کوه بوده است و او سرها و منقارها را در دست نگاهداشت و بقیه ی بدنها را به ده قسمت کرد و هر قسمت را بر کوهی نهاد.

روایات عامه، برخی چهار کوه و برخی هفت کوه، ذکر کرده اند.

سپس ابراهیم هریک را فراخواند مثلاً فرمود: طاووس بیا و اجزاء وی از جاهای مختلف به سرعت می آمد و به سر وصل می شد و حکمت خدا این بود که دانسته شود که در قیامت نیز مردگان را که اجزاء بدنشان پراکنده شده زنده می کند.

برخی از کسانی که القاء شبهه می کنند، در اینجا هم از پذیرش ظاهر آیه استتکاف ورزیده اند که به آنها نمی پردازیم و کاری نداریم.

باری، برخی از مفسران فرموده اند که حضرت ابراهیم می خواست دریابد که مرده چگونه زنده می شود.

مرحوم علامه طباطبائی رضوان الله علیه، می فرمایند: می خواسته است درک کند که خدا چگونه زنده می کند. یعنی مطلب بسیار فراتر از داستان عَزیر یا (ارمیاست)؛ می خواسته کیفیت فعل احیاء الهی را ببیند و این یکی از مصادیق «كذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض» است. به عبارت دیگر یک بار سؤال این است که چگونه چیز مادی استعداد حیات پیدا می کند، فرضاً مرده ای را حضرت مسیح علیه السلام، زنده کرده اند، نمی فهمیم که چه کرده است که زنده شده است. اینجا باید «تجیی» بگوییم، ولی یک بار چنین است که سؤال از کیفیت زنده کردن است. رسیدن به پاسخ این سؤال ممکن نیست، مگر آنکه اراده ی خدا، به وسیله ی او انجام پذیرد، به عبارت دیگر خود در مجرای اراده ی خداوند قرار گیرد تا خود شخص در سلسله ی علل قرار نگیرد، فعل خدا را درک نمی کند. 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 می خواست حقیقت فعل خدا را بیابد، نه اینکه از طریق آثار؛ برسد. آنچه موجب اطمینان قلب می شود رؤیت و مشاهده است، درحالی که چیزهایی که از راه دلیل به دست می آید، دانستن است؛ دیدن نیست، دیدن شهود است و از راه آثار نیست.

شاید اینکه در آیه می فرماید: «اولم تؤمن» آیا ایمان نداری؛ برای آن بوده است ابراهیم بگوید «بلی» آری، دارم تا بعدها دانسته شود که ابراهیم می دانسته است و شبهه ای -

در این زمینه پیش نیاید، زیرا وقتی خدا سؤال می کند؛ استفهام حقیقی نیست، زیرا خدا - العیاذ بالله - جهل ندارد، پس حکمتی در سؤال او نهفته است.

برخی از کسانی که به دل بیمارند؛ [= الذین فی قلوبهم مرض] گفته اند: ابراهیم، تنها می خواست بداند مرده چگونه زنده می شود و پاسخ شنیده است، چنین و چنان کن، معنای آیه این نیست که واقعاً چنین کاری را انجام داده است!

«صُرْهُنَّ الْيَك» هم یعنی پرندگانی را که دستاموز کرده ای و با تو مأنوس شده اند فراخوان نزد تو خواهند آمد. باز بدین معنی نیست که واقعاً ابراهیم چنین کرد.

این ترهات، به راستی جرأت ورزیدن نسبت به قرآن ارجمند است. حرف هایی که اگر در زمان نیز نوشته می شد، خنده بر می انگیخت، آیا عمل هر کبوتربازی، که کبوترهای دستاموز خود را فرا می خواند و آنها می آیند؛ دلیل بر این است که خدا مرده ها را زنده می کند!

از موارد دیگری که در قرآن سخن از «احیاء موت» رفته است، آیات:

آل عمران/ 49: «... وَأُحْيِ الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ».

مائده/ 110: «وَأُذْخِرُ الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِي».

که در مورد مسیح علیه السلام است.

همان مفسران کذابی در مورد این دو آیه گفته اند: اولاً گفته است که زنده می کنم و نگفته است که این کار را هم انجام داد. ثانیاً در آیه ی دوم نیز، گفته است «اخراج» می کنم، ممکن است خداوند به او اجازه نبش قبر داده بوده است!

آیه ی دیگر:

بقره/ 244: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أَلْفٌ وَلَكِنْ هَادُوا فُرُوقًا فَفَتَرْنَا لَهُمْ أَلْهَامًا وَأَلَّوْا كَلِمَاتٍ بَعْضٌ عَلَىٰ بَعْضٍ سَخِرَ لَكَ مِنَ الْأَعْيُنِ وَمَنْ يَنْصُرُ اللَّهَ فَهُوَ لِلَّهِ وَاللَّهُ مَنَّانٌ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ».

آیا نمی دانی کسانی که هزاران تن بودند؛ از ترس مرگ از دیار خود بیرون رفتند و خدا بدانان فرمود بمیرید؛ سپس آنان را زنده فرمود، خدا نسبت به مردم، بزرگواری دارد، اما بیشتر مردم ناسپاسند.

مردمی ظاهراً از یک اپیدمی یا بلای دیگر از شهر خود خارج شدند، اما آمد به سرشان از آنچه می ترسیدند؛ و خداوند همه را میراند و سپس زنده کرد.

در روایات آمده است که یکی از پیامبران بنی اسرائیل، بنام حزقیل زنده گردانیدن -

آنان را از خدا خواست و آنان زنده شدند و سالها زیستند.

تعبیر «الم تر» در بسیاری از آیات آمده است و بنا به گفته ی مفسران، به معنای «الم تعلم» است. یعنی در مواردی که مطلب روشن است؛ علم به آن، رؤیت نامیده می شود گاه در آفرینش زمین و آسمان می فرماید: آیا ندیدید خداوند زمین و آسمان ها را چگونه آفرید؟ پیداست کسی آنجا نبوده است که ببیند؛ یعنی آیا نمی دانید؟

زمخشری می گوید: «الم تر» در حکم یک اصطلاح است، منظور از آن، در واقع نه علم است و نه رؤیت، بلکه در مقام تعجب چنین گفته می شود.

در عربی موارد مشابه، بسیار دارد، مثل «ارایتکم» که چندجا وجود دارد و مفسران همه جا آن را «آخبرنی» معنی کرده اند.

«الم تر» هم نشانه ی آن است که مطلبی تعجب انگیز می خواهد بیان شود.

در مورد «موتوا» باید گفت ظاهراً همان امر «کن» است که خداوند در تحقق هر امری می فرماید. 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 رحمت الله علیه، می فرماید: 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 می شود.

در روایات آمده است که طاعون آمده بوده است و آنان از ترس طاعون می گریختند، اما طاعون به آنان سرایت کرده بوده است و مرده اند.

به هر حال، مورد استشهاد ما جمله ی بعد است که می فرماید: «ثُمَّ أَحْيَاهُمْ» سپس خداوند آنان را زنده گردانید.

آیه، دلالت دارد بر اینکه هزاران تن مردند و دوباره زنده شدند و در روایات آمده است که حتی یک نفر هم مُرده، باقی نماند و همه زنده شدند.

پس آیه، می تواند شاهی باشد بر اینکه در همین عالم نیز می تواند پس از مرگ، حیاتی وجود داشته باشد و چون در این جهان ممکن باشد، بی گمان در جهان دیگر نیز ممکن است.

برخی از مفسران کذایی در اینجا نیز درصدد تأویل برآمده و گفته اند: 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 کم کم این فکر در آنان قوت یافت که کاش در دیار خود می ماندیم و می جنگیدیم.

این اندیشه توسعه یافت، همه آمادگی مبارزه یافتند و برگشتند و دشمن را بیرون کردند و بنابراین، دوباره از جهت اجتماعی، زنده شده اند. این مفسران شواهدی هم آورده اند: از جمله اینکه حیات، در مورد حیات معنوی، در قرآن بکار رفته است

انفال/ 24: «یا ایها الذین آمنوا استجیبوا لله وللرسول إذا دعاکم لما یُحییکم».

ای کسانی که ایمان آورده اید، چون خدا و رسول شما را فرا خوانند پاسخ گوید. و منظور اینست که دستوره‌های خدا مایه‌ی حیات یعنی سعادت و شرف و کرامت است.

سپس می گویند: اگر آن آیه مربوط به بنی اسرائیل می بود؛ می بایست در تورات ذکر می شد و نشده است.

به علاوه یک موجود نمی تواند دو مرگ داشته باشد؛ چون اگر دو حیات می داشت، می توانست دو مرگ داشته باشد. در سوره‌ی دخان نیز آمده است:

دخان/ 56: «لا یدوقون فیها الموت إلا الموتة الاولى».

جز همان مرگ نخستین را نمی چشند، و این بدین معناست که یک مرگ بیشتر وجود ندارد.

می گوئیم: کاربرد حیات، در حیات معنوی دلالت ندارد، بر اینکه هماره، همین کاربرد مورد نظر است. این حرف‌ها، دستاویزهای بی حاصلی است، نظیر آنچه که برخی التقاطی‌های زمان ما، قیامت را «رستخیز جامعه» معنا کرده اند و «ان الساعة آتیة لاریب فیها» را به اینکه: ساعت قیام باید مخفی باشد! اگر باب تأویل باز شود، کدام مطلب قرآن تأویل پذیر نیست؟ همینان حتی «لا اله الا الله» را هم تأویل کرده اند و گفته اند «اله» 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 مراجعه می کردند تا ببینند ضمیر «فیها» به چه برمی گردد.

این آیه مربوط به بهشت است، که در آن اصلاً مرگی نیست، جز همان که در دنیا چشیده بوده اند.

و مفهوم آیه اینست که هرکس به بهشت برود، هرگز نمی میرد و هیچ ربطی به تعدد -

مرگ در دنیا - چنانکه اینان پنداشته اند - ندارد.

به علاوه، این همه آیه در مورد زنده شدن مردگان، در همین دنیا داریم، چگونه است که از این سوی غش نکرده اند؟ و دست از این همه آیه شسته و به استناد یک عام: «ولا یدوقون فیها الموت...» همه آن آیات دیگر را نادیده گرفته اند.

اینان برخلاف شیعه، منکران رجعت اند. رجعت را محال می دانند و این آیات را تأویل می کنند. این از سنخ همان تأویل های خنکی است که در آیات دیگر هم مرتکب شده اند. به هر حال «ادل دلیل علی امکان شیء وقوعه» دلیل امکان زندگی پس از مرگ اینست که در همین عالم واقع شده است.

از مجموع آیات بدست می آید که معاد، نه محال ذاتی است و نه وقوعی، پس محال ذاتی نیست، چون مستلزم تناقض نیست، اگر بگوییم در حالی که 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 نمی شود: تنها یک مرحله باقی می ماند و آن اینکه آیا خدا اینکار را می کند یا نه؟ تاکنون ثابت شد اگر خدا بخواهد می تواند زنده کند، یعنی وقوع معاد ممکن است و دلیل بر عدم امکان نداریم؛ اما آیا خدا اینکار را می کند؟

از کجا بفهمیم می خواهد؟

راه طبیعی اینست که از خود او سؤال کنیم.

پس اگر ثابت شود که قرآن از سوی خداست و در قرآن فرموده باشد چنین کاری را می کنم؛ مطلب تمام است.

به عبارت دیگر، اولین دلیل بر ضرورت معاد، دلیل تعبدی است. اگر دانستیم قرآن کلام خداست و او خود می گوید این کار را می کنم؛ حجت بر مردم تمام است.

و می دانیم که قرآن در این زمینه بسیار فرموده است. به عنوان نمونه چند دسته را که در آنها تأکید بیشتری است انتخاب می کنیم؛ وگرنه در قرآن حدود دو هزار آیه وجود دارد که هر یک به نوعی دلالت بر وقوع قیامت می کند یا با دلالت مطابقه یا تضمن یا استلزام.

در یک دسته با تأکید بسیار می فرماید: واقع می شود و به پیامبر دستور سوگند خوردن می دهد.

یونس/53: «ویستنبؤنک أحق هو؟ قل ای وربی انه لحق وما انتم بمعجزین».

از تو می پرسند: قیامت واقع می شود؟ بگو آری به خدا قسم، راست است و واقع -

می شود و شما نمی توانید (خدا را) عاجز کنید (و او را از وقوع آن بازدارید).

سبأ/ 3: «وقال الذين كفروا لا- تأتينا الساعة قل بلى وری لتأتینکم عالم الغیب لا یعزب عنه مثقال ذرّة فی السموات ولا فی الارض ولا اصغر من ذلك ولا اکبر الا فی کتاب مبین». کافران گفتند: قیامت به سراغ ما نخواهد آمد؛ در پاسخ بگو به خدا قسم به سراغتان می آید. او داننده ی غیب است و از او ذره ای در آسمان ها و زمین پوشیده نیست و نه حتی کوچکتر از ذره و نه بزرگتر از آن یافته می شود که در کتاب روشن (ما) نباشد.

جواب را با قسم و لام و نون تأکید ثقیله، تأکید می کند. یعنی انواع ادوات تأکید را بکار برده است، تا بگوید که حتماً قیامت برپا خواهد شد و در ذیل آیه، گویی برای رفع این شبهه که او چه می داند 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 ذره ای باشد، در همه ی آسمان ها و زمین، آگاهست و نه تنها ذات او به این همه علم دارد، بلکه همه چیز همه ی 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/ 7: «زعم الذين كفروا ان لن یبعثوا قل بلی وری لتبعثن ثم لتنبؤن بما عملتم وذلك علی الله یسیر».

کافران پنداشته اند 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/ 38: «وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ بَلَى وَعَدًّا عَلَيْهِ حَقًّا».

به خداوند، سوگند شدید می خورند که خدا مرده را زنده نمی کند، اما چرا، این وعده ای راست اوست.

در آیات قبل، تنها نقل قول کافران بود و در اینجا از کسانی سخن می گوید که سوگندهای سنگین می خورده اند که معاد نیست، به لات و عزی هم سوگند نمی خورده اند؛ به الله قسم می خوردند؛ و سپس خداوند از وعده ی حق سخن می راند و در آیات دیگر، نظیر آن نیز:

لقمان/ 33؛ فاطر/ 5: «إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّتْكُمْ بِاللَّهِ الْغُرُورُ».

همانا وعده ی خدا راست است. زندگی دنیا شما را نفریبید و درباره ی خداوند به فریب شیطان دچار نگردید.

زمر/ 20: «... وَعَدَالله لا یخلف الله المیعاد».

و عده ی خداست و خدا در وعده خلاف نمی کند.

لقمان/9: «خالدین فیها وعدالله حقاً وهو العزیز الحکیم».

مؤمنان در بهشت جاودانه خواهند بود و این وعده ی درست خداست.

نساء/122: «وعدالله حقاً و مَنْ اصدق من الله قیلاً».

و عده ی خدا راست است و چه کسی از خدا راستگوتر است؟

آل عمران/9: «ربنا انک جامع الناس لیوم لاریب فیه ان الله لا یخلف المیعاد».

عرض مؤمنان در مناجات پرودگارا، تو همگان را روزی فراهم خواهی آورد که در آن تردیدی نیست، همانا خداوند در وعده خلاف نمی ورزد.

- آیاتی که در آنها بر تردید ناپذیری معاد تأکید شده است:

مؤمن/59: «إِنَّ السَّاعَةَ لَأْتِيَةٌ لَّارِيبَ فِيهَا وَلَكِن أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ».

شوری/7: «وتنذر یوم الجمع لاریب فیه».

جاثیه/32: «والساعة لاریب فیها».

- آیاتی که دلالت دارد بر اینکه بر خدا، آوردن قیامت، لازم است:

نجم/47: «وَأَنَّ عَلَيْهِ النُّشْأَةَ الْآخِرَى».

برخود لازم فرموده است که نشأه ی دیگری را به وجود آورد.

انبیاء/103: «وعداً علینا انا کنا فاعلین».

این وعده ای بر عهده ی ماست، که انجامش خواهیم داد.

واقعه/95: «إِنَّ هَذَا لَهُو حَقُّ الْيَقِينِ».

یقین به قیامت، در نهایت استحکام است.

- آیاتی که اعتقاد به قیامت را هدف انبیاء می داند:

غافر/15: «يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِ عَلِيِّ بْنِ إِسْحَاقَ مِنْ بَيْتِ مَرْيَمَ حِينَ رَفَعَهَا فَهِيَ كَانَتْ تَحْتَهُ وَكُنْتُمْ فِي الْكُلْبِ الْمَسْكُونِ».

خدا به هرکس از بندگانش که بخواهد وحی می فرستد تا مردم را از قیامت بترساند.

برای قیامت تا حدود چهل نام ذکر شده است، «یوم التلاق» در این آیه، یعنی روزی که مردم با یکدیگر تلاقی می کنند؛ نام های دیگر نظیر یوم الجمع، یوم الخلود، یوم الشهود، یوم الحساب، الیوم الاخر، الدار الاخرة و غیر آنها هر یک به خصیصه ای از قیامت، اشاره می کند.

رعد/2: «يُفْضِلُ الْآيَاتِ لِعَلَّكُمْ بَلَاءٌ رُبَّمَا تَتَّقُونَ».

ما این آیات را برای شما به تفصیل بیان می کنیم، شاید به دیدار پرودگارتان یقین پیدا -

ص: 484

کنید.

شوری/ 7: «وكذلك اوحينا اليك قرآناً عربياً لَتُنذِرَآلْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنذِرَ يَوْمَ الْجُمُعِ لِأَرْبَابِ فِيهِ فَرِيقٍ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٍ فِي السَّعِيرِ».

و این چنین ما قرآن را به سوی توبه زبان عربی فرستادیم، تا مردم مکه و اطراف آن را بترسانی و از روزی که همه فراهم می آیند، بیم دهی که شکی در آن نیست و در آن دسته ای به بهشت و گروهی به دوزخ می روند.

دستکم می توان گفت انذار از قیامت، یکی از اهداف پیامبر اکرم بوده است.

آیه ای نیز در قرآن از علم قیامت سخن می گوید و از تعبیرات شگرف است:

زخرف/ 61: «وَإِنَّهُ لَعِلْمٌ لِّسَاعَةِ فَلَا تَمْتَرُنَّ بِهَا وَاتَّبِعُون هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ».

همانا آن دانش قیامت است، بدان شک مکن و از من پیروی کن، راه راست این است.

ضمیر «انه» ظاهراً به قرآن برمی گردد.

در برخی از آیات نیز، مسأله ی قیامت، در رابطه با یک پیامبر خاص ذکر شده است:

انعام/ 154: «ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ وَتَفْصِيلاً لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهَدَىٰ وَرَحْمَةً لِّعَلَّهِمْ بَلَقَاءَ 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 می آید که: آیا پیامبران فرستاده نشدند تا به شما یان بگویند چنین روزی در پیش است؟

انعام/ 130: «... الْم يَأْتِكُمْ رَسُلٌ مِّنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا؟».

از ظاهر آیه بر می آید که هیچ پیامبری نبوده است که انذار و بیم دهی از قیامت نمی داشته است.

زمر/ 71: «الْم يَأْتِكُمْ رَسُلٌ مِّنْكُمْ تَلُونُ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا».

- آیات دیگری نیز داریم که با لحن های دیگر، اهمیت اعتقاد به قیامت و ضرورت این اعتقاد و وقوعش را بیان می کند.

از جمله آیاتی که اعتقاد به قیامت را همدوش اعتقاد و ایمان به الله قرار می دهد -

چنانکه گویی دو کفه ی یک ترازویند؛ این دو آیه است:

بقره/ 8: «ومن الناس من يقول آمنا بالله وبالیوم الآخر وما هم بمؤمنین».

از مردم کسانی هستند که می گویند: به الله ایمان داریم و نیز به روز قیامت و آنان ایمان ندارند.

بقره/ 62: «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/ 126 - 177 - 228 - 232 - 264.

آل عمران/ 114.

نساء/ 162 - 59 - 39.

مائده/ 69.

توبه/ 45 - 44 - 29 - 18.

نور/ 2.

احزاب/ 21.

ممتحنه/ 6 و مجادله/ 22.

می دانیم هیچ امری در زبان قرآن و اصولاً همه ی کتب آسمانی، مهمتر از ایمان به خدا نیست و اگر چیزی جفت و قرین آن قرار گیرد، از اهمیت ویژه ای برخوردار است.

- آیاتی که دلالت دارد بر اینکه سعادت و فلاح متوقف بر ایمان و یقین به آخرت است و ظن و گمان کافی نیست.

بقره/ 4: «وبالآخرة هم یوقنون؛ اولئک علی هدی من ربهم».

... و یقین به آخرت دارند، ایشانند که از سوی پروردگار هدایت یافته اند.

لقمان/ 4: «وهم بالآخرة هم یوقنون».

نیز آیاتی هست که متقابلاً آنان را که به قیامت اعتقاد ندارند، اهل دوزخ و عذاب می داند.

اسراء/ 10: «وَأَنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ اعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا».

برای آنانکه به قیامت ایمان ندارند، شکنجه ای دردناک آماده کرده ایم.

[آیاتی که منکران معاد و نبوت را با هم ذکر فرموده بسیار است، ما موردی را آوردیم که تنها بر قیامت تکیه دارد].

ص: 486

فرقان/ 11: «واعتدنا لمن كذب بالساعة سعيراً».

برای آنکه قیامت را دروغ پندارد، آتش آماده کرده ایم.

سبأ/ 8: «بل الذين لا يؤمنون بالآخرة في العذاب والضلال البعيد».

بلکه آنان که ایمان به آخرت ندارند، در عذاب و گمراهی عمیق اند، اگر کسی یک دو گام گم شود، می تواند راه را دوباره بیابد، اما اگر خیلی از مقصد پرت شد، امید بازگشتی نیست.

مؤمنون/ 74: «وانّ الذين لا يؤمنون بالآخرة عن الصراط لناكبون».

آنانکه به قیامت ایمان ندارند، از راه خیلی دور افتاده اند.

اثبات معاد

اشاره

گفتیم پس از اثبات اینکه معاد، امری ممکن است و تحقق آن مستلزم محالی نیست؛ می رسیم به اثبات ضرورت معاد.

یک راه، بیان وحی بود که یادآور شدیم و مستقیم راه همان بود که دریابیم خدا خود اراده ی این امر را فرموده است.

علاوه بر آن، قرآن کریم به برهان های عقلی نیز اشاره فرموده است؛ از آیاتی که در این زمینه وجود دارد، مجموعاً دو استدلال، به دست می آید:

آل عمران/ 191: «ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانه فقنا عذاب النار».

و در آفرینش آسمان ها و زمین می اندیشند: پروردگارا این را بیهوده نیافریده ای؛ منزهی از بیهوده کاری، ما را از شکنجه ی دوزخ بازدار!

آیه در وصف کسانی است که علاوه بر توجه به مقام ربوبی؛ تفکر هم دارند و پس از اندیشه در آفرینش جهان، به این نتیجه می رسند که آفرینش بیهوده و یاوه نیست. سپس خدا را از بیهوده کاری تنزیه می کنند و از طریق باطل بودن آفرینش به این نتیجه می رسند که، جهان دیگری نیز هست که بهشت و دوزخی دارد و آنگاه از دوزخ آخرت، به خدا پناه می برند.

رعد/ 2: «الله الذي رفع السموات بغير عمد ترونها ثم استولى على العرش وسخر الشمس والقمر كل يجرى لاجل مسمى يدبر الامر يفصل الآيات لعلكم بلقاء ربكم توقنون».

خداست که آسمان ها را بیستونی که به چشم آید، برکشیده است. سپس بر عرش استقرار یافت (1) و ماه و خورشید را زیر فرمان آورد و هریک (از آن دو) تا زمان معینی در جریان خواهند بود. (2)

کار جهان را تدبیر می کند؛ آیات را به تفصیل بیان می کند تا مگر شماییان، به دیدار پروردگارتان یقین یابید.

درباره ی تفصیل دو وجه وجود دارد:

1- آیات تکوینی را از یکدیگر متمایز می فرماید؛ زیرا پیش از خلقت؛ ماه و خورشید و سایر ستارگان و همه ی آسمان ها یکنواخت و به تعبیر قرآن «دخان» بود؛ پس از آفرینش آسمان ها، 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 همه ی موارد دیگر که این کلمه به کار رفته است؛ «بَيِّن» معنی کرده اند: بَيِّن آیات الله في كتابه تفصيلاً.

باری، در ذیل آیه می فرماید: «لعلکم بقاء ربکم توقنون» چه منظور این باشد که امتیاز همه ی آیات الهی در این جهان برای شما بیان می شود و چه اینکه: به این آیات تکوینی که مندرج در آیات تشریحی و تدوینی است توجه کنید؛ می خواهد بگوید که این آیات شما را به سوی معاد رهنمون می گردد.

پس، جهت اصلی در بیان این آیات این است که، انسان راهی به سوی معاد پیدا کند. و نتیجه آنکه تأمل در خلقت آسمان ها و زمین و سایر آیات الهی، انسان را به معاد می رساند. چگونگی آن را باز خواهیم گفت.

انبیاء/ 16-18: «اقترب للناس حسابهم وهم في غفلة معرضون... وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين. لَوَّأرْدْنَا ان نتخذ لهواً لا تحذّنا من لدنا إنّ کنا فاعلين. بل نقذف بالحق على الباطل فيد مغه فاذا هو زاھق ولکم الویل ممّا تصفون».

حساب مردم فرا می رسد و آنان با غفلت روگردان از (حق) اند...؛... و ما آسمان ها و -

ص: 488

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 «ثُمَّ» یعنی در مرتبه ی متأخر؛ و از مظاهر تدبیر او، یکی نیز، چیرگی بر شمس و قمر است.

2- یعنی این نظام، سرانجام تمام خواهد شد.

زمین و آنچه بین آنهاست به بازیچه نیافریده ایم، اگر می خواستیم چنین کنیم، نزد خود می کردیم، اما ما باطل را با حق می کویم و آن را از بین خواهیم برد و آنگاه وای بر شما از توصیفی که می کنید.

پس، از راه تفکر در اینکه آفرینش آسمان ها و زمین حق است، نه باطل پی به معاد می بریم.

مؤمنون/ 115: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنمَّا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنْكُمْ أَلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ؟».

گمان برده اید شما را بیهوده آفریده ایم و به سوی ما باز نمی گردید؟

در این آیه، عبث نبودن خلقت و وجود معاد، متلازم دانسته شده اند، یعنی اگر به سوی خدا بازگشتی نباشد، لازمه ی آن، عبث بودن خلقت است.

روم/ 8: «أُولَئِكَ يَتفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَأَنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ».

آیا با خویشتن نیندیشیده اند که خدا آسمان ها و زمین و مابینشان را جز به حق و برای مدت معین نیافریده است و همانا بسیاری از مردم به دیدار پروردگارشان کافر می باشند. مفسران گفته اند: فی انفسهم متعلق تفکر نیست؛ گاهی در آیاتی که در آنها «أُولَئِكَ يَتفَكَّرُوا فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ» آمده است؛ متعلق تفکر آفرینش آسمان ها و زمین است، ولی در این آیه، متعلق تفکر، مطلب بعدی است.

یعنی وقتی حواسشان جمع است و پیش خود و در دل می اندیشند و کلاه خود را قاضی می کنند. ذکر اجل مسمی هم بعد از «بالحق» نکته ای 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؛ لازمه ی آن بطلان خلقت است و آیا نزد خود نیندیشیده اند که خدا کار باطل انجام نمی دهد؟ و در ذیل آیه می فرماید: «وَأَنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ».

با اینکه جا دارد همه بیندیشند و به این نتیجه برسند که آفرینش باطل نیست و بنابراین، معادی در بین است، اما بیشتر مردم، شگفتا نمی اندیشند تا دریابند دیدار خدا حق است.

ص/ 27: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ».

آسمان ها و زمین و آنچه را بین آنهاست بیهوده نیافریده ایم؛ این پندار کسانی است که

کافرند؛ پس وای بر آنان که کافرند از دوزخ.

سیاق آیه و قرائن صدور ذیل آن روشن می کند که در مقام اثبات معاد است.

دخان/38 و 39: «وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبین ما خلقناهما إلا بالحق ولكن اکثرهم لا یعلمون».

بعد از ذکر قول مشرکان و کافران که می گویند: «ان هی إلا موتنا الاولى وما نحن بمنشرین» یعنی پس از مرگ، زنده نخواهیم شد؛ می فرماید:

ما آسمان ها و زمین و آنچه را بین آنهاست، به بازیچه نیافریده ایم؛ آنها جز برحق آفریده نشده اند؛ اما بیشتر آنان نمی دانند.

بعد تأکید می فرماید:

دخان/40: «إِنَّ یَوْمَ الفِصْلِ میقاتهم اجمعین».

میعاد همه ی آنان در قیامت است.

تقریر استدلال

از میان تقریرهای مختلفی که می توان کرد، آنچه به نظر ما روشن تر است این است:

● مقدمه ی نخست: خداوند عزّ اسمه و جلّ جلاله، کار عبث نمی کند 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 همه ی 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 شده ی در آن مبحث را، مقدمه ی نخست قرار می دهیم که: کار خدا عبث نیست و دارای هدف حکیمانه است.

● مقدمه ی دوم: همه ی پدیده های این جهان، به حکم قوانین حاکم بر آنها، نابودشدنی است. شاهد؛ کلمه ی «اجل مسمی» که در آیات مربوط بر آن بسیار تأکید شده است.

● مقدمه ی سوم: اگر فراسوی این پدیده ها چیز دیگری در کار نباشد، خلقت این جهان عبث است.

توضیح آنکه: کارهای ما در این جهان هنگامی خردمندانه است که نتیجه ای ارزنده تر از خود کار داشته باشد. ارزش کارخانه ای که با سرمایه ای و نیروی کاری ساخته -

می شود به سود دهی 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، آن را در کوره بیندازد و ذوب کند!

گرچه مثالها با ممثل بسیار متفاوت است و عیناً در مورد خدا صادق نیست، زیرا او زحمتی نمی کشد «اتما امره اذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون» کار او ازین دست است که چون چیزی را اراده فرمود به آن می گوید باش، خواهد بود، ولی ذکر این مثالها به خاطر وجه مشترک آنهاست و آن اینکه کار حکیمانه برای گرفتن نتیجه ای ارزشمند است.

یعنی خدا هم این جهان را با حکمت ها و اسرار شگرف می آفریند و به ویژه موجود پیچیده ای چون انسان خلق می کند، که هر عضوی از اعضاء او، دارای شگفتی هاست، آنگاه فرمان می دهد همه را خراب کنید و به عزرائیل می فرماید جان همه را بگیر! و هیچ نتیجه ای هم در بین نیست؟!

طه/ 106 و 107: «فَيَذَرُهَا قَاعاً صَفْصَفًا لَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا».

(جهان) را چون زمین همواری و می گذارد که در آن هیچ پستی و بلندی نمی توان یافت؟

اگر کسی بگوید، از سوی خدا بخلی نیست؛ جهان گنجایش بیشتر ندارد؛ خدا امساک در نعمت نمی کند؛ ولی جهان امکان دوام ندارد؛ می گوئیم: زنده شدن انسان ها 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 می توانند برای زندگی ابدی آماده شوند، ولی خدا این زندگی ابدی را لطف نکند؛ مثل باغبانی است که درخت میوه ی 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 گفته ایم این غایت مخلوقات است و هدف الهی، به معنای دقیق کلمه، خود ذات است. ولی در اینجا هدف دست دوم و مرتبه ی نازله مراد است، که تا به بندگان سود دهد چرا می خواهد رحمت کند؟ چون مقتضای ذات اوست و این حرف دیگری است، 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 ازین جهان جهان دیگری وجود داشته باشد، که انسان ها به حیات جاودانی برسند، تا خلقت این جهان عبث نباشد.

استدلال دوم قرآن

اشاره

استدلال دوم قرآن. (1)

در آیات ذیل آمده است:

ص/ 28: «ام نجعل الذین آمنوا وعملوا الصالحات کالمفسدین فی الارض ام نجعل المتقین الفجار».

آیا ما آنان را که ایمان دارند و کارهای شایسته می کنند، مانند فساد کنندگان در زمین قرار می دهیم یا پرهیزگاران را با تبهکاران یکی می دانیم؟

در جهان دو دسته انسان هستند: مفسد و صالح، پرهیزگار و تبهکار، اگر جهان منحصر به همین عالم دنیا باشد، چه بسا مفسدان، چیره شوند و پرهیزگاران زیردست آنان زندگی ناگواری را بگذرانند؛ پس عدل الهی اقتضاء دارد که، جهان دیگری باشد تا هر یک به نتیجه ی عمل خود برسند.

مؤمن (غافر)/ 57 و 58: «لخلق السموات والارض اکبر من خلق الناس ولكن اکثر الناس لا یعلمون وما یستوی الأعمی والبصیر والذین آمنوا وعملوا الصالحات ولا المسی قليلاً ما تتذکرون».

آفرینش آسمان ها و زمین، بزرگتر از آفرینش انسان است. اما بیشتر مردم نمی دانند کور و بینا برابر نیستند و نه نیز کسانی که ایمان دارند و کردارشان شایسته است با گناهکار؛ کم تر کسان در می یابند.

و بعد نتیجه می گیرد: «إن الساعة لآتية لا ريب فیها ولكن اکثر الناس لا یؤمنون» قیامت خواهد آمد، شکی در آن نیست، اما بیشتر مردم ایمان ندارند. پیداست که ذکر این مطلب مقدمه ای برای اثبات قیامت است که شکی در آن نیست، و توییخ کسانی ست که ایمان نمی آورند.

جائیه/ 21 و 22: «أم حَسِبَ الذین اجترّ حوالسیئات ان نجعلهم کالذین آمنوا وعملوا الصالحات سواء محیاهم ومماتهم ساء ما یحکمون وخلق الله السموات والارض بالحق ولتجزی -

1- استدلال قبلی و این استدلال را مرحوم علامه ی طباطبایی، ذکر فرموده اند.

کل نفس بما کسبت وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ».

آیا آنان که به گناهان آلوده اند، می پندارند که آنها را با کسانی که ایمان دارند و کردار شایسته انجام می دهند برابر قرار می دهیم؟ زندگی و مرگشان یکی است؟ چه بد داوری می کنند و حال آنکه خدا آسمان ها و زمین را به حق آفریده است (و هرکسی آن درود عاقبت کار، که کشت) و به کسی ستم نخواهد شد.

قلم/ 35: «أَفَتَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمَجْرِمِينَ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ».

آیا ما مسلمانان را چون تبهاران قرار می دهیم، چگونه داوری می کنید؟

سیاق مفهوم این دسته آیات، تقریباً یگانه است؛ و آن اینکه در این جهان مؤمن و کافر، صالح و طالح، در بهره وری از نعمت های خدا برابرند؛ بنابراین، باید عالم دیگری وجود یابد تا هریک به کیفر کردار خود برسند، همه این آیات مبتنی بر یک مقدمه است، که یا عدل الهی و یا حکمت اوست. [در آیه ی قبلی حکمت، و در آیه ی مذکور در بالا، عدل مقدمه است] استدلال ها نیز به هم نزدیک اند، اما مقدمات با هم اندکی تفاوت دارند:

تقریر استدلال دوم

خدا به کسی ستم نمی کند و می بینیم که همه ی انسان ها را در این جهان مختار قرار داده است، دست بشر را برای کارهای خوب و بد باز گذارده است؛ در سایه ی این اختیار دسته ای، بر هوای نفسانی چیره می گردند و پا بر آن می نهند و حتی گاه ایثار می کنند و حاضرند در راه خدا جان را از دست بدهند، تا کلمة الله در عالم سربلندی و عزت یابد و چون پرچمی بر فراز چکادهای سربلند اعصار و قرون در اهتزاز باشد و کلمه ی باطل سرنگون گردد، اما دسته ی دیگر تمام نیرو را در ارضاء شهوت ها و آرزوهای شیطانی خود بکار می گمارند و در این راه هیچ کوششی و کرداری را فرو نمی گذارند و از غضب و هتک و قتل باکی ندارند و گاهی تا آخر عمر نیز اینان شاد و مرفه و برخوردار و کامیار و کامگارند. پس، عالم دیگری باید باشد تا این دو دسته، هریک پادافره کردار و کیفر اعمال خویش ببینند. این استدلال مبتنی بر اصل عدل الهی است.

در مورد این استدلال، سخن هایی برخی فقی و برخی جاهلانه، گفته شده است.

برخی گفته اند، ضرورت معاد، حرف درستی نیست و آخوندها آن را ساخته اند و دلیل منطقی بر این ضرورت وجود ندارد. گویی برنخورده اند که قبل از آخوندها، خود قرآن به این مطلب تصریح دارد و آن را استدلال می کند.

سخن اینان ارزش نقد ندارد، در ذهن خویش و با اصول به اصطلاح علمی خود معادی در همین جهان ساخته اند که، بر مبنای آن سرانجام روزی در همین دنیا کسانی که زحمت کشیده اند و سفاینی ساخته اند به کره ای خوش آب و هوا (که در کاینات خواهند یافت) خواهند رفت و دیگران می مانند و کره ی زمین نیز مثلاً آتش می گیرد و دوزخ خواهد شد.

این سخن ها ربطی به معاد ندارد، اگر روزی هم این خواب خوش آنان تعبیر شود، برخی به «کُره ی بهشت»! بروند تکلیف مردگانی مثل چنگیز و نرون و هیتلر و صدام چه می شود؟ معاد قرآن، ویژه ی یک نسل نیست و می گوید:

شوری/7: «و تذر یوم الجمع لا ریب فیه».

تغابن/9: «یوم یجمعکم لیوم الجمع...».

هود/103: «ذلک یوم مجموع له الناس وذلک یوم مشهود».

واقعه/50: «قل ان الاولین و الاخرین لمجموعون الی میقات یوم معلوم».

پس این مسافرت است نه معاد؛ تازه ممکن است بدترین و فاسدترین کسان به آن کُره بروند؛ پس مسأله ی کيفر و پاداش چگونه خواهد بود؟ باری، این ترهات ارزش بررسی ندارد. اما بیانی دیگر وجود دارد که قدری دارای جنبه ی فنی است و آن اینکه:

در برهان، بر مفاهیم ارزشی تکیه شده، یعنی اگر خدا به انسان ها کيفر و پاداش ندهد، کار زشتی کرده است. پس مقدمه ای که در این برهان انتخاب شده، مقدمه ای است که از مفاهیم ارزشی اخذ شده است و مفاهیم ارزشی برهانی و به اصطلاح منطقی یقینی نیست و چنانکه اهل منطق گفته اند، «آراء محمود» و پسندیده ای است که به درد جدل می خورد و برهان از چنین آرای، تشکیل نمی گردد؛ بنابراین، این استدلال، حداکثر یک استدلال جدلی است، که از «آراء محمود» تشکیل یافته است و ارزش برهانی ندارد. این اشکال، قدری فنی است؛ پاسخ کامل به آن سخن را بدرازا می کشاند؛ جواب اجمالی آن اینست که:

ما معتقدیم مفاهیم ارزشی، به مفاهیم حقیقی باز می گردد. آنچه اهل منطق در مورد آراء محمود گفته اند، که به درد جدل می خورد، هنگامی است که در شکل آراء محمود باشد، اما همین اهل منطق اعتقاد دارند که می توان همان قضایایی را که به صورت قضایای محمود ذکر می شود، به صورت قضایای یقینی دگرگون کرد و بازگرداند تا در برهان نیز از آنها استفاده شود، بسیاری از بزرگان خود ما نیز ازین نکته غفلت کرده اند در برهان شفاء، -

ابن سینا می گوید: آراء محمود مثل «الصدق حسن» به این شکل کلی و به اتکاء پسند مردم، برهانی نیست اما ممکن است به یک قضیه ی یقینی برگردد و در برهان نیز از آن استفاده شود.

باری، اجمالاً می گوئیم که هر مفهوم ارزشی، چنین نیست که در برهان، قابلیت استفاده نداشته باشد؛ مگر ارزش هایی که اعتباری محض و تنها قراردادی اند؛ اما آن مفاهیم ارزشی، که به واقعیات متکی اند؛ برهانی اند و صفت عدل الهی از چیزهایی ست که متکی به واقعیات است.

در جای خود، توضیح داده ایم 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 نمی کند.

اینکه می گوئیم؛ زشت است که خدا ستم کند؛ بدین جهت است که. به نقص بر می گردد، و چون خدا کمال مطلق است، نقص از آن جهت که نقص است؛ از او صادر نمی گردد. این بحث را تا حدودی در مبحث حکمت الهی توضیح داده بودیم.

باری، از نظر ما این مطلب برهانی است و داشتن شکل مفاهیم ارزشی؛ منافاتی با برهانی بودن آن ندارد؛ زیرا مفاهیمی است متکی بر واقعیات حقیقی.

دگرگونی نظام جهان، در قیامت

پس از اینکه دانستیم قیامتی وجود دارد، هم با وحی که مهمترین وقایع کننده ترین دلیل است و هم با براهینی که خود قرآن بیان فرموده است [شاید براهین دیگری هم از قرآن بتوان درآورد و یا براهین عقلی اقامه نمود] و پس از اینکه دانستیم بالضروره باید تحقق یابد؛ اینک می پرسیم آیا می توانیم تصویری از عالم قیامت داشته باشیم؟ آیا قیامت چگونه محقق می شود.

آیا مرزی حقیقی بین این عالم و عالم قیامت وجود دارد یا اینکه اعتباری است و همین جهان و همین نظام است و تا زمانی که انسان ها زنده هستند دنیا نامیده می شود و چون مردند، آخرت می نامیم و تنها فرق اینست که، انسان هایی که مرده اند، زنده می شوند؛

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 دیگری است؟

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 نیرویم نمی‌توانیم حقیقت آن دنیا را دریابیم، ولی قرآن کریم، تفصلاً بیاناتی در این باره دارد که می‌تواند به اندازه‌ی فهم و ظرفیت عقل ما تصویری هرچند 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 حد مفاهیمی که ما با آن سر و کار داریم، تا تصویری هرچند مبهم نسبت به آخرت پیدا کنیم. اینک نمونه‌هایی از آیات بسیاری که در این زمینه آمده است:

حج/ 1: «يا ايها الناس اتقوا ربكم إن زلزلة الساعة شيء عظيم».

ای مردم، در پیشگاه پروردگاران متقی باشید، همانا زلزله‌ی قیامت چیز سترگی است.

از جمله حوادثی که پیش از برپا شدن قیامت، اتفاق می‌افتد، زلزله ایست که در این جهان رخ می‌دهد، که با زلزله‌هایی که می‌شناسیم قابل مقایسه نیست. لرزشی است که همه چیز را در زمین، درهم فرو می‌ریزد و در سوره‌ی زلزال نیز ذکر شده است:

زلزال/ 1-2: «إذا زلزلت الأرض زلزالها وأخرجت الأرض أثقالها».

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 مواد مذاب، خود را بیرون افکند، تا چنانکه برخی پنداشته‌اند، دوزخ ایجاد کند.

واقعۀ 4-6: «إذا رُجَّتِ الأرض رجاً وُيُسَّتِ الجبالُ بساً فكانت هباءً منبهاً».

هنگامی که زمین به لرزشی سخت افتد و کوه‌ها فرو پاشند و چون غبار پراکنند.

«رج» نیز نزدیک به معنای زلزله است.

نازعات/ 5: «يوم تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ».

روزی که زمین را بلرزاند، لرزاننده.

فجر/ 21: «كلاً إذا دُكَّتِ الأرضُ دكاً دكاً».

زمین کاملاً درهم کوبیده و له می شود. دک: نهایت کوبیده و له شدن چیزی است

ص: 496

بگونه ای که می توان گفت نابود شد.

الحاقه/ 14: «وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً».

زمین و کوهساران یکجا و یکباره فرو کوبیده می شود. یعنی این کار با سرعت و در یک لحظه و یک «آن» انجام می شود.

معارج/ 8: «يَوْمَ تَكُونُ السَّمَاءُ كَالْمُهْلِ وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ».

قیامت روزیست که آسمان چون مواد گداخته ذوب می شود و کوهها چون پشم می گردد.

قارعه/ 5: «وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ».

کوه ها مثل پشم زده شده می شوند.

طور/ 9 و 10: «يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا وَتَسِيرُ الْجِبَالُ سِيرًا».

مور: یعنی چیزی حرکت و نوسانی پیدا کند و بعد نابود شود مثل آتشی که بر می فروزند دودی و شعله ای دارد و سپس نابود می شود.

و در سیر کوه ها ظاهراً تکیه بر اینست که این کوه ها برجای نمی مانند و حرکت سریعی در آنها بوجود می آید.

قیامت/ 9: «وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ».

از علامت های دیگر قیامت، اینست که ماه و خورشیدی که طبق نظام متینی در حال حرکت هستند، قبل از تحقق قیامت به هم ملحق می شوند.

مرسلات/ 7: «إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَوَاقِعٍ».

آنچه بدان وعده داده شده اید، پیش می آید.

«فَإِذَا النُّجُومُ طُمِسَتْ».

هنگامی که ستارگان فروزان خاموش می شوند.

«وَإِذَا السَّمَاءُ فُرِجَتْ».

و هنگامی که آسمان شکافته می گردد.

«وَإِذَا الْجِبَالُ سُفَّتْ».

و هنگامی که کوه های سترگ برباد داده می شوند.

نبا/ 19 و 20: «وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا».

و این آسمان (بسته) باز می شود و دروازه ها می گشاید و کوه ها به حرکت در می آیند و چون سرابی می گردند.

ص: 497

تکویر / 1-4: «اذا الشمس كُورَتْ واذا النجوم انكدرت واذا الجبالُ سُيرت...».

چون خورشید فرو پیچیده شود و ستارگان تاریک گردند و کوه ها 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 پیچده می شود، یعنی نور آن از بین می رود؟

تقریباً همه ی مفسران می گویند: خورشید خاموش می شود و نورافشانی خود را از دست می دهد.

انفطار / 1-4: «اذا السماء انفطرت واذا الكواكب انتثرت واذا البحار فجرت».

هنگامی که آسمان شکافته و ستارگان پراکنده می شوند و دریاها مهار خود را از دست می دهند.

آسمان در بیان قرآن، به صورت یکپارچه تصویر شده است که، اکنون شکافی ندارد و یکنواخت است، اما روزی خواهد آمد که این حالت یکپارچگی دریده خواهد شد و شکاف هایی در آن بوجود می آید؛ 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 می شوند، یعنی نظامشان به هم می خورد.

دانه های تسبیح تا در نخ است، نظمی دارد، چون نخ پاره شد، این حالت انتثار است. این نخ این وسیله ی نظم و ارتباط را در ستارگان می توان همان «جاذبه ی عمومی» دانست «واذا البحار فجرت» یعنی دریاها اکنون مهار شده اند، اما آن روز خشکی هایی که آنها را در میان گرفته اند، رها می شوند، آنها از دریاها سرازیر می گردد.

این سخن های ما در برابر سترگی واقعه، گفته های کودکانه ای بیش نیست؛ تنها به تقریب ذهن دلخوشیم، اینقدر می دانیم که نظام حاکم بر کائنات از هم می پاشد.

انشقاق / 1: «واذا السماء انشقت».

چون آسمان دوپاره گردد.

الحاقه / 16: «وانشقت السماء فهی یومئذ واهیه».

آسمان شکاف بر می دارد و در این روز (قیامت)، سست می گردد و بی بنیان می شود.

الرَّحْمَنُ/37: «فَإِذَا انشَقَّتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ».

هنگامی که آسمان می شکافد و چون گل سرخ می گردد و چون چرم سرخ‌رنگ.

تعبیر شگرفی است؛ مفسران هم به همین دلیل، توضیحات مختلفی دارند.

(دهان) را ادیم احمر معنا کرده اند و برخی هم از دُهن به معنای روغن مشتق دانسته اند، یعنی: یک چیز نرم روغن مانند. غالباً اینگونه معنا می کنند که تشبیهی است، یعنی گلی رنگ می شود. ولی باز کمی نامأنوس است، زیرا نمی فرماید: وردیه؛ بلکه می فرماید: وردة. آسمان یک گل سرخ می شود.

به هر حال، تعبیر شگفت انگیزی است و برای بنده قابل فهم نیست.

ابراهیم/48: «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرِ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ».

روزی که زمین و آسمان ها به غیر خود تبدیل می گردند... .

اما اینکه چگونه زمین و آسمان به زمین و آسمان دیگری تبدیل می گردند و چه فرقی بین آنها وجود خواهد داشت، بیان نشده است و اگر هم بیان می فرمود نمی فهمیدیم، زیرا پدیده ی بی سابقه ای است.

تعبیرات دیگری با ابهام بیشتر نیز در قرآن ارجمند به چشم می خورد:

انبیاء/104: «يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ».

روزی که آسمان را فرو می پیچیم، چون فرو پیچیدن طومار.

آیا به چه مناسبت چنین تشبیهی شده است؟ آیا کنایه از این است که آسمان که نخست چون کاغذ مسطح، همه ی عالم طبیعت را احاطه کرده است؛ در قیامت، لوله می شود؟ تازه این خود به چه معنی است؟

آیه ای دیگر ابهام مسأله را در همین زمینه بیشتر می کند:

67/ زمر: «وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ».

همه ی زمین را در قیامت در مشت دارد و آسمان ها در دست راست او (خداوند) در هم پیچیده است. تعبیر «یمین» در قرآن برای خدا داریم، که یک تعبیر مجازی یا کنائی است. «اخذ به یمنه» یعنی چیزی را با قدرت در دست گرفت [شاید بدین تناسب که عموماً دست راست به خاطر فعالیت بیشتر، قویتر است] به هر صورت، آیه ی شگرفی است، اگر منظور این است که همه چیز در دست خداست، باید گفت که اکنون مگر نیست؟ پس در قیامت چه خواهد شد که می فرماید در قیامت همه ی زمین و آسمان ها در مشت خدا قرار دارد؟ شاید بلحاظ از کار افتادن عوامل طبیعی باشد.

در قیامت، زمین با نور پروردگار خویش روشن می گردد. تعبیر مرموزی است و برای ما بسیار مبهم، اکنون با خورشید روشن می شود و در آن روز با نور خدا.

باری، اجمالاً از آیات در می یابیم که در قیامت، نظام موجود برهم می خورد، ماه و خورشید به هم می پیوندند و بدین صورت که هستند باقی نمی ماند، گستره ی زمین ناهموار ما، به صورت بیابانی یکدست و هموار و بسیار صاف در می آید.

طه / 106 و 107: «فِيذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا لَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا».

کوه ها چون پشم زده می شوند و ستارگان می پراکنند؛ تمام نورها از منابع نوری موجود اربین می رود و زمین به نور خداوند، روشن است و آسمان ها و زمین در مشت خداست؛ نخست انفجاری و زلزله ای واقع می شود، آسمان ها می شکافند دریاها از جای می جنبند و در همه زمین روانه می گردند و دل زمین زیر و رو می شود و زمین بارهای دل خویش را بیرون می افکند و ...

بعد چه خواهد شد؟ هیچ نمی دانیم و نمی فهمیم؛ تنها می دانیم که جهان کاملتری تحقق خواهد یافت. جهانی که بهشت آن فراگیرتر از همه ی آسمان ها و زمین است.

آل عمران / 133: «... جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ».

بهشتی که پهنای آن آسمان ها و زمین است؛ برای پرهیزگاران آماده شده است.

نمی فرماید بهشت به وسعت کرات آسمانی است؛ بلکه گستره ی آن به وسعت همه ی آسمان ها و زمین است. بسا موضوع ازین بالاتر است، ولی ما نمی فهمیم؛ در حد فهم ما همین قدر است؛ به نص قرآن، به هر مؤمن در بهشت تا آنجا که اراده ی او گنجایش آن را دارد و نهایت تصوّر اوست نعمت می دهند.

ق / 35: «لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ».

آنچه بخواهند، مال آنهاست و ما بیشتر داریم.

اجمالاً آن عالم، مظهر قدرت خداست، چه در گستره ی نعمات به صالحان و چه در وسعت و عمق عذاب به طالحان و بقول حافظ: «طالِحٌ وَصَالِحٌ مَتَاعٌ خَوْشٍ نَمُودُنْدُ» 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 بر می آید که حساب تر -

عالم با این عالم به هیچ وجه قابل مقایسه نیست.

در روایات، بسیار آمده است که اگر قطره ای از «حمیم دوزخ» به این جهان درافتد، همه ی جهان خواهد سوخت و اگر از «غساق» آن قطره واری در اینسو فرو چکد، هیچ موجود زنده ای از بوی ناخوش آن باقی نخواهد ماند.

پس درک آن عالم، در حد 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؛ شناختی است که آدمی نسبت به زندگی آینده ی خود دارد.

آیا زندگی ویژه ی 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، می توان عالم آخرت و معاد را اثبات کرد.

آیا صرف دانستن اینکه زندگی ابدی داریم کافی است، که در افعال اختیاری ما در این جهان تأثیر بگذارد؟ یا اینکه هنگامی مؤثر است که بین این زندگی و زندگی ابدی رابطه ای موجود باشد؟

اگر کسی معتقد باشد که آدمی یک دوره زندگی در این جهان دارد با پرونده ی مشخص که با مرگ او تمام می شود و یک دوره دوباره زنده می شود و زندگی جدیدی می آغازد که رابطه ای با زندگی قبل ندارد؛ اعتقاد صرف به چنین حیات مجددی، تأثیر بر کردار او در زندگی نخستین نخواهد گذارد.

اکنون سؤال اینست که آیا برآستی رابطه ای هست؟

برخی از معتقدان به معاد، می پنداشتند که نظام آخرت نیز، چون نظام زندگی دنیاست، اگر اینجا طلا و نقره اندوختی در آنسو آن را همراه خواهی برد و اگر در اینسو فقر بردی در آنسو نیز مسکین برخواهی خاست، یعنی رابطه را مثبت و مستقیم و بین مزایای زندگی دنیا و مزایای زندگی آخرت می دیدند؛ هنوز هم گاهی چون قبرهای باستانی کشف می شود؛ زینت و پول و جواهر و حتی غذا و وسایل در کنار تابوت ها، به دست می آید.

بی گمان رابطه ای که قرآن نقل می کند از این نوع نیست.

برخی نیز عکس اعتقاد مذکور در فوق را تصوّر کرده اند؛ یعنی پنداشته اند هر خوشی در دنیا باعث ناخوشی در آخرت خواهد بود و رنج ها و محرومیت های دنیا موجب سعادت و برخورداری آخرت خواهد شد. گویی می پندارند 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!

این گرایش، بین اصحاب ادیان و متدینان به چشم می خورد. اما حقیقت امر، غیر از این است، یعنی چنین نیست که محرومیت دنیا علت سعادت آخرت باشد.

قرآن، کسانی را ذکر می فرماید که در دنیا بهره های فراوانی داشتند و در آخرت هم سعادت مند هستند و نیز کسانی که در دنیا، بدبخت و محروم و مبتلا به عذاب های گوناگون بوده اند و در آخرت هم عذاب های سخت تری در پیش دارند: «خَيْرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ». دسته ی اول، چون سلیمان بن داود و برخی دیگر از ملوک بنی اسرائیل که مقام نبوت هم داشته اند و در آخرت هم سعادت مند هستند.

نیز داستان آن یهودی را شنیده اید که خدمت حضرت ابا محمد حسن بن علی المجتبی صلوات الله علیه رسید، در حالی که آن حضرت سوار بر اسب مجللی بودند و او بسیار فقیر بود. عرض کرد جد شما پیامبر صلی الله علیه واله وسلم، فرموده است: «الدُّنْيَا سَجْنُ الْمُؤْمِنِ وَجَنَّةُ الْكَافِرِ» دنیا زندان مؤمن و بهشت کافر است؛ اینک من با این در ماندگی 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 می دیدی، می دانستی که دنیا با همه ی نعمت هایش زندان ماست، و اگر عذاب هایی را که خدا برای تو مهیا فرموده است، می دیدی، همین فقر و بدبختی ات هم در نظرت بهشت می بود!

پس چنین نیست که هرکه در دنیا متنعم بود، در آخرت محروم خواهد بود و برعکس؛ بنابراین چه رابطه ای 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 می داند: اگر در دنیا اهل ایمان و عمل صالح باشد، در آخرت سعادت مند خواهد بود، چه متنعم و چه مسکین باشد. فقر و غنی تابع اسباب خاصی است که در این دنیا هم برای مؤمن حاصل می شود و هم برای کافر، و هیچ یک موجب مقبولیت یا مبعوضیت نزد خدا نمی گردد.

نمونه ی آیات در این زمینه:

بقره/ 81 و 82: «بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ 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 دسته ی بهشتی هایند و در آن جاودانند.

نساء/ 56 و 57: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نَصْلِيهِمْ 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، دگر باره پوست نو جای آن می نهیم تا (پیوسته) عذاب را بچشند؛ خداوند قدرتمند داناست و آنان که ایمان آورند و کردار نیکو انجام دهند، به بهشت می بریمشان... .

نساء/ 31: «ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريماً».

اگر از گناهان بزرگ اجتناب کنید، از گناهان کوچکتان در می گذریم و شما را در قرارگاه ارجمندی وارد خواهیم کرد.

ویژگی این آیه این است که، علاوه بر اینکه نتایج اخروی اعمال صالح را ذکر می کند؛ تأثیر و تأثر بین اعمال را در همین عالم نیز، بیان می فرماید. اشاره می کند که حتی اجتناب از گناهان بزرگ باعث می شود که گناهان کوچک مورد عفو قرار گیرد. این باب گشوده ی سترگی است، که بین اعمال رابطه وجود دارد، یعنی یک عمل می تواند اثر عمل دیگر را خنثی کند، خواه عمل خیری که شری را خنثی می کند و خواه برعکس. این بحث در کتب کلامی مفصلاً تحت عنوان احباط و تکفیر بیان شده است.

احباط اینست که: عمل شرّی، کار یا کارهای خیر را از میان می برد و تکفیر (= پوشاندن) اینست که عمل خیری نتیجه و آثار عمل یا اعمال شر را از بین خواهد برد.

نساء/ 145: «إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَهُمْ صَوِيْرًا».

منافقین در پایین ترین جایگاه دوزخ خواهند بود و هرگز برای آنان یاوری نمی یابی.

اینکه چه رابطه ای 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 می فرماید این دسته اهل سعادت و آن دسته اهل شقاوت اند.

آیا بدین معنی است که خداوند قراردادی وضع فرموده است، مثل برخی قرارداد های -

اجتماعی ما چنانکه در کفرهای 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 قراردادی است؟ یعنی به شکل دیگر نیز می‌توانست انجام شود؟

زبان آیات، در بیشتر موارد به گونه‌ای است که از آنها رابطه‌ی 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 «جنات تجری تحتها الانهار» چه رابطه‌ی وجود دارد. نمونه‌های آیات:

نساء/ 123 و 124: «مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا. وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ اُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ».

هرکس، کار بدی انجام دهد مجازات آن را خواهد دید و -ز خدا ولی و یآوری نخواهد یافت و کسانی که کردارهای شایسته دارند، چه مرد و چه زن اینان به بهشت خواهند رفت.

مائده/ 85: «فَأَثَابَهُمُ 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/ 120: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْسِبُونَ الْأَثَمَ سَيُحْزَنُونَ بِمَا كَانُوا يَافُونَ».

آنانکه گناه می‌ورزند، 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/ 112: «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/ 277: «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 برپا دارند، و زکات دهند، پاداش خویش را نزد پروردگارشان خواهند داشت و بیمی بر آنان نیست و غمگین نخواهند بود.

آل عمران/ 179: «... وَإِنْ تَوَمَّنَا وَتَتَّقُوا فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ».

اگر ایمان آورید و تقوا پیشه کنید، مزدی بزرگ خواهید داشت.

نساء/ 74: «وَمَنْ يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا».

آنکه در راه خدا بجنگد و کشته یا پیروز شود، زودا که پاداش سترگی بدو بخشیم.

نساء/ 146: «... وَسَوْفَ يُؤْتِي اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ أَجْرًا عَظِيمًا».

زودا که خدا به مؤمنان پاد افروزی بزرگ بخشد.

نحل/ 97: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ اُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ».

هرکه، از مرد و زن کار نیک کند، درحالی که، مؤمن (به خدا) باشد بدو زندگی پاک می بخشیم و مزد او را به حساب بهترین کاری که کرده است خواهیم داد.

در این آیه، ویژگی هایی 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 اخروی است، ولی برخی احتمال داده اند که: در همین دنیا، زندگی خوشی خواهند داشت. مؤمن در این دنیا نیز آرامش روحی و سعادت دارد.

نکته ی دیگر اینکه: اجر را بر اساس بهترین کاری که انجام می دهند، عطا می فرماید. بدون شک منظور این نیست که برای کارهایی که ارزش کمتری دارند، پاداشی نمی دهد. پس احتمالاً منظور این باشد: کسانی که در عمر خود دارای مراتبی از ایمان بوده اند، و برخی از کارهای نیک خود را در ضعف ایمان انجام داده اند و برخی را در قوت ایمان، خدا تفضلاً ملاک را، قوت ایمان قرار می دهد؟

آیات بسیاری وجود دارد که در آنها بین کارهای خوب و بد در اجر و جزا فرق گذاشته است:

انعام/ 160: «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرٌ مِّثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلُهَا».

آنکه نیکی کند ده برابر آن پاداش می یابد و آنکه بدی کند، جز برابر همان کیفر -

نمی بیند.

آیات دیگری نیز وجود دارد که بیش از ده برابر اجر می دهد، یعنی به حسب لیاقت و شایستگی مؤمنان، پاداش چندین برابر اضافه می شود؛ مانند:

بقره/ 260: «مثل الذين ينفقون...».

به هر صورت، ظاهر ابتدائی این آیات، اینست که رابطه ی بین ثواب و عقاب اخروی و اعمال دنیوی قراردادی است، شبیه این آیات، دسته ی دیگری از آیات است که در آنها تعبیر به خرید و فروش شده است: خدا مشتری است و انسان فروشنده.

توبه/ 111: «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ حَقًّا».

همانا خداوند از مؤمنان جان ها و اموالشان را به (قیمت) بهشت می خرد، اینان می کشند و کشته می شوند؛ وعده ای که برعهده ی خداست و راست است... .

صف/ 10 و 11: «هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُجِيزُكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ؟ تَوْمَنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ».

آیا می خواهید شما را به تجارتي رهنمون شوم که شما را از عذاب دردناک می رهاند؟

به خدا ایمان آورید، و به پیامبر وی و در راه خدا با مال و جانتان بکوشید؛ این، اگر بدانید، برای شما بهتر است.

در مقابل این آیات، آیات دیگری وجود دارد که می توان از آنها استظهار کرد که رابطه ی بین اعمال ما و نتایج اخروی آن بیش از حد قرارداد است. یعنی اگر چه خدا اجر را تفضلاً اضافه می فرماید، ولی اینطور نیست که صرف قرارداد باشد، بلکه رابطه ای عینی و حقیقی بین اعمال و نتایج اخروی آن وجود دارد.

یک دسته آیاتی است که دلالت می کند بر اینکه، اموالی را که انسان در این جهان ناحق گردآورد، خود تبدیل به عذاب و شخص، به آنها معذب می گردد.

آل عمران/ 180: «... سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخَلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ».

(اموالی که در جهان می اندوزند) به زودی (در قیامت) طوقی می شود بگردنشان؛ و میراث آسمان ها و زمین از آن خداست و خدا بدانچه می کنید آگاه است.

در روایات داریم که اگر کسی زمینی از مالک آن غصب کند، در روز قیامت این -

زمین تا طبقه ی هفتم کره ی زمین به صورت طوقی به گردن غاصب می افتد. (تحریر الوسیله امام ج 2 ص 172 کتاب الغصب).

نساء/ 10: «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلُونَ سَعِيرًا».

آنانکه اموال یتیمان را به ستم می خورند؛ (در واقع) در شکم خود آتش می انبارند و به زودی به دوزخ وارد خواهند شد.

می توان از آیه استظهار کرد که خود این مال، که وارد شکم غاصب می شود در حقیقت آتش است، گرچه او آتش بودنش را درک نمی کند؛ ولی در آخرت معلوم خواهد شد که همین مال آتش بوده است.

توبه/ 35: «... وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا ينفقونها فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ. يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتَكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وظهورهم هذا ما كنزتم لانفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون».

آنانکه زر و سیم می انبارند و آن را در راه خدا صرف نمی کنند، به عذاب الهی بشارتشان ده، روزی که آن زر و سیم را در آتش می گدازند و پیشانی و پهلو و پشتشان را با آن داغ می کنند، این همان بود که برای خود می انباشتید؛ پس بچشید آنچه را که انباشته بودید.

لقمان/ 16: «يَا بَنِيَّ إِنَّ تَكُنْ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ».

ای پسرکم، همانا اگر (نتیجه ی کار تو در این دنیا) به اندازه ی دانه ی خردلی و آن هم در (جوف) سنگی در آسمان ها یا زمین باشد؛ خدا آن را خواهد آورد، خدا لطیف و آگاه است.

ظاهر آیه، حاکی است که خود عمل را می آورند؛ نمی فرماید جزایش را به تو می دهند. آیات دیگری هم داریم که کم و بیش همین مضمون را افاده می کند و می گوید: کارهایی که در اینجا انجام می دهید، برای خود پیش می فرستید. (1)

بقره/ 110: «وَمَا تَقَدَّمُوا لَانفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ، إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ».

ص: 507

1- شاید با توجه به همین دسته از آیات بوده است که سعدی، می گوید: برگ سبزی به گور خویش فرست *** کس نیارد، زپس، تو پیش فرست.

هرچه برای خود پیش فرستید، نزد خدا خواهید یافت؛ خداوند به آنچه می کند بیناست.

بقره/ 223: «وَقدموا لانفسكم واتقوا الله واعلموا انكم ملاقوه وبشر المؤمنین».

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/ 18: «یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله ولتنظر نفس ما قدمت لغد واتقوا الله إِنَّ الله خبیر بما تعملون».

ای آنانکه ایمان آورده اید، از خدا بترسید و باید بنگرد هرکس که برای فردا چه از پیش می فرستد و از خدا بترسید، همانا خدا از آنچه می کنید آگاه است.

مزل/ 20: «وَمَا تَقَدَّمُوا لانفسكم من خیر تجدوه عند الله هو خیراً واعظم اجراً واستغفروا الله ان الله غفور رحیم».

آنچه برای خود نیکی پیش می فرستید، نزد خدا آن را نیکی می یابید و با پاداش بزرگتر؛ از خدا طلب بخشش کنید و خدا بخشاینده ی مهربان است.

نبا/ 40: «يَوْمَ يَنْظُرُ الْمَرْءُ ما قدمت یداه...».

روزی که انسان می نگرد به آنچه که دستانش پیش فرستاده اند.

در دسته ی دیگری از آیات آمده است که: آنچه انجام می دهید به ویژه اتفاقات در قیامت، به طور کامل به شما برگردانده می شود. در برخی از آیات هم بطور عام می فرماید هر کار را انجام دهید، به طور کامل به شما برگردانده می شود.

بقره/ 272: «وَمَا تَنْفَقُوا مِنْ خیر فلا نفسکم وما تَنْفَقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللهِ وما تَنْفَقُوا مِنْ خیر یوف الیکم وانتم لا تُظلمون».

آنچه از خیرات انفاق کنید برای خودتان است، درحالی که نمی بخشید مگر برای رضای خدا و هر چیزی را که انفاق کنید، بطور کامل به شما پرداخت خواهد شد، و به شما ستم نخواهد شد.

آل عمران/ 161: «ثُمَّ تُوفَى كُلَّ نَفْسٍ ما کسبت وهم لا یظلمون».

هرکس، هرچه انجام داده و کسب کرده است، در آخرت بدو پرداخت می شود و به آنان ستم روا نمی گردد.

انفاق/ 60: «وَمَا تَنْفَقُوا مِنْ شَیءٍ فی سبیل الله یُوفَ الیکم وانتم لا تُظلمون».

در راه خدا هرچه می بخشید، به شما پرداخت خواهد شد و به شما ستم روا نمی گردد.

هود/ 111: «وَأَنْ كَلَّا لَمَا لِيَؤْفِينَهُمْ رَبُّكَ أَعْمَالَهُمْ إِنَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ خَبِيرٌ».

همانا خداوند، به همه ی مردم، هر آنچه انجام داده اند در قیامت برمی گرداند و خدا به آنچه انجام می دهند، آگاه است.

ابراهیم/ 50: «لِيَجْزِيَ اللَّهُ كُلَّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ».

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 می دهند؛ نمی فرماید «بما کسبت» می فرماید: «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/ 111: «وَتُؤَفِّي كُلَّ نَفْسٍ مَا عَمَلَتْ وَهَمْ لَا يُظْلَمُونَ».

به هرکس، آنچه انجام داده است، برمی گردانند و به آنان ستم نمی شود.

کهف/ 49: «وَوَجِدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلَمُ رَبُّكَ أَحَدًا».

[در قیامت، هرکس، هرچه کرده بوده است] حاضر می بیند و پروردگارت به احدی ستم نمی کند.

شاید این آیه، که ذکر شد از همه صریحتر باشد.

سبأ/ 39: «وَمَا انْفَقْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ يَخْلِفُهُ».

چیزهایی را که می بخشید (خدا جای دیگر ذخیره فرموده و) به شما برمی گرداند.

(أخلفه: اعطاه خلف شی) پشت سر عملتان، خداوند آن را به شما باز می گرداند.

یس/ 54: «وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ».

جز همان که می کنید، پاداشی به شما داده نخواهد شد.

از ظاهر آیه بروشنی بر می آید که خود عمل، جزاست.

زمر/ 24: «وَقِيلَ لِلظَّالِمِينَ ذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ».

به ستمگران می گویند آنچه را بدست آوردید، اکنون بچشید!

تحریم/ 7: «أَتُمَّا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ».

همانا با آنچه می کردید، پاداش داده می شوید.

زلزال: «وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ».

هرکه به مقدار ذره ای نیکی کند، همان را می بیند و آنکه به اندازه ی، ذره ای بدی -

ص: 509

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، رابطه‌ی ای است بیش از حد قرارداد و اعتبار و نوعی رابطه‌ی تکوینی است و اعمال نیک و بد، علت 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 می‌خوانده ایم، 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 «جنات تجری تحتها الانهار» و «ازواج مطهرة» 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 بر می‌آید: از جمله روایتی در مورد شب اول قبر وجود دارد که... 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 3، ص 232).

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 4، ص 206-208).

در روایات بسیاری آمده است که اعمالی که در دنیا انجام می‌دهیم، یک صورت اخروی دارد، که آن صورت اخروی، نعمت‌های بهشتی است. (1)

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 رابطه‌ی ای را هم که بین این عالم و آن عالم وجود دارد؛ نمی‌توانیم درک کنیم.

برخی پنداشته‌اند که این رابطه با قوانین طبیعی، قابل تفسیر است، یعنی همان طور که -

ص: 510

1- بحار الانوار، ج 7، چاپ تهران، ص 228-230، در تجسم اعمال و شرح اربعین، شیخ بهائی ره در اواخر شرح حدیث 9 و شرح حدیث 33 و اواخر شرح حدیث 39 در تجسم اعمال.

ماده به انرژی و بالعکس تبدیل می گردد؛ اعمالی نیز که ما انجام می دهیم، بصورت انرژی هایی است، که مصرف می کنیم و سپس در قیامت این انرژی ها، دوباره به صورت ماده در می آیند.

نمازی که می خوانیم، انرژی هایی در انجام آن مصرف می کنیم، این انرژی ها، متکاثف می شود، و روز قیامت به صورت ماده در می آید! اما این تفسیر بسیار سستی است؛ اگر این رابطه فیزیکی می بود، اعمال خیر و شر فرقی نمی داشت؛ مگر برای گناه انرژی مصرف نمی کنیم؟

این نوع علم زدگی که آدمی خیال کند، همه ی مسائل را می تواند با قوانین این جهانی تبیین کند؛ یک نوع ساده اندیشی است.

اولاً: چقدر انرژی باید مصرف شود تا مثلاً یک ماده ی یک گرمی به وجود آید؟

ثانیاً: این انرژی که مصرف می شود، تعیین نخواهد کرد که، در راه خیر بوده است یا شر؛ با انگیزه ی الهی بوده است یا ریائی...؟

پس باید گفت:

شکی نیست، که رابطه ی 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 رابطه علیت و با معنای دقیقتر، رابطه ی عینیت است؛ اما نه به این معنا که عین همان کاری که انجام داده ایم، با همان شکل و با همان ویژگی ها در آنجا پیش روی ما خواهد آمد؛ مثلاً نه اینطور است که اکنون که دلاوران نستوه ما، که در نهایت پایداری و پایمردی و با کمال خلوص و ایمان در جبهه های جنگ با دشمن کفر آیین می جنگند و جان شیرین و ارجمند را در این راه به دوست اعلی می بخشند و خونشان چون شقایق بر سنگ و خاک جبهه ی شرف؛ می دمد؛ این همه در قیامت عیناً تمام لحظه ها و روزها و کارها و کشته شدن ها و کشتن ها عیناً، دوباره انجام خواهد شد؛ این چنین نیست، زیرا این پاداش نخواهد بود، بلکه فیلمی بلند و طولانی است و تکراری که دیدن آن جز ملالت چیزی به بار نخواهد آورد.

پس باید گفت: بین صورت دنیوی اعمال ما، با صورت اخروی آن، رابطه ایست که برای ما شناخته نیست.

مرتبه ای از وجود است در عالمی دیگر، که آن عالم برای ما ناشناخته است، اما هرچه هست؛ از موجودی که در این جهان است، به وجود می آید و شکل دهنده ی آن، ایمان،

عمل صالح و نیت ناب و زلالِ «لِلَّهِ» یا کفر و عصیان و نیت شیطانی است.

وَأَخِرُ دَعْوَانَا اِنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.

ص: 512

بسمه تعالی

جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

با اموال و جان های خود، در راه خدا جهاد نمایید، این برای شما بهتر است اگر بدانید.

(توبه : 41)

چند سالی است که مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه موفق به تولید نرم‌افزارهای تلفن همراه، کتاب‌خانه‌های دیجیتالی و عرضه آن به صورت رایگان شده است. این مرکز کاملاً مردمی بوده و با هدایا و نذورات و موقوفات و تخصیص سهم مبارک امام علیه السلام پشتیبانی می‌شود.

برای خدمت‌رسانی بیشتر شما هم می‌توانید در هر کجا که هستید به جمع افراد خیراندیش مرکز بپیوندید.

آیا می‌دانید هر پولی لایق خرج شدن در راه اهلبیت علیهم السلام نیست؟

و هر شخصی این توفیق را نخواهد داشت؟

به شما تبریک می‌گوییم.

شماره کارت :

6104-3388-0008-7732

شماره حساب بانک ملت :

9586839652

شماره حساب شبا :

IR390120020000009586839652

به نام : (موسسه تحقیقات رایانه‌ای قائمیه)

مبالغ هدیه خود را واریز نمایید.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آبادی - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک 129/34 - طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: 03134490125

دفتر تهران: 021 - 88318722

بازرگانی و فروش: 09132000109

امور کاربران: 09132000109



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

